#**ומפני זה**= אמר כי מפני שלשה עבירות וחטאים גולים ישראל מן הארץ; שאם הם עובדים עבודה זרה, הנה אין ראוים להיות בארץ, כי הוא יתברך "אלהי הארץ" (מ"ב כו, יט), ואיך יהיו בארצו עובדים אלהים אחרים. והשני, שפיכות דמים, כי מפני שהארץ נקראת (יחזקאל כו, כ) "ארץ החיים", אם שופכים דמים בקרבה, הרי אין ראוי שיהיו בארץ כלל, אחר שהם שופכים דם בקרבה, ואין נקראת "ארץ החיים". השלישי גלוי עריות, מצד כי ארץ ישראל נקראת 'קדושה', והפך הקדושה הוא גלוי עריות.

#**ודבר זה**= מבואר בכמה מקומות, כי המתנגד לקדושה הוא הערוה, וכמו שדרשו רבותינו ז"ל (ספרא ויקרא יט, ב) כמו שהביא רש"י בפרשת קדושים (ויקרא יט, ב), שלכך סמך פרשת קדושים לפרשת עריות (ויקרא פרק יח) לומר שיהיו קדושים ופרושין מן הערוה, שכל מקום שתמצא גדר ערוה שם תמצא קדושה; "אשה זונה וחללה לא יקחו כי אני ה' מקדישכם" (ויקרא כא, ז-ח), "ולא יחלל זרעו כי אני ה' מקדשו" (שם פסוק טו), "קדושים יהיו זונה וחללה לא יקחו" (שם פסוקים ו, ז), עד כאן. והטעם ביארנו במקומות הרבה מאד, כי הערוה והזנות היא תאוה גופנית ביותר, וכל קדושה שהוא נבדל\* מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית. ודבר זה בארנו הרבה מאד שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי. ורמזו זה חכמים במה שאמרו ז"ל; למה קרבנה של סוטה שעורים, אמרו, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. הרי לך כי הזנות מעשה חמרית, ודבר ידוע הוא כי הזנות הוא חמרי גופני. ולפיכך אם חס וחלילה נוטים אל הזנות, גולים מן הארץ.

#**אמנם השמיטה**= שהיא לארץ, מה שלא נמצא לשום ארץ, ודבר זה מצד הארץ עצמה, כי ראוי לארץ השמיטה. וזה כי ארץ ישראל אשר לא תחסר כל בה, והיא הארץ השלימה בכל, כמו שאמר הכתוב עליה (דברים ח, ט) "ארץ אשר לא תחסר כל בה", ודבר זה כנגד שאר ארצות שהם חסרים, אך ארץ ישראל בלבד שאינה חסירה, והיא שלימה. והדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה. ודבר זה דומה אל ישראל, כי מצד שלימותם יש להם השבת והמנוחה. ודבר זה נתבאר למעלה ענין השביתה שהיא לישראל, כי כל מי שאין לו מנוחה, לא הגיע אל השלימות, ולכך הוא מתנועע. שכבר התבאר אצל (למעלה פ"ב מ"ח) 'אם למדת תורה הרבה' שהמתנועע הוא בכח, והדבר שהוא בפועל לגמרי אין לו התנועה, שהיא שייכת אל הדבר שהוא בכח, וכאשר הושלם הוא בפועל. ולפיכך כל זמן שלא הושלם העולם, ולא היה בפועל, לא קנה המנוחה, עד שהושלם, ולא היה אז בכח, אז קנה המנוחה. והנה תראה כי המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם, ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה. ודבר זה ראוי אל האומות, שאין מציאותם בשלימות לגמרי, והם בכח ולא בפועל, לכך ראוי להם גם כן\* התנועה התמידות.

#**וזהו אמרם ז"ל**= במסכת סנהדרין (נח:); בן נח ששבת חייב מיתה, שנאמר (בראשית ח, כב) "יום ולילה לא ישבותו". ויש לשאול, למה יהיה חייב מיתה על זה. אבל זה בשביל שאין ראוי לבן נח השביתה, כי השביתה מורה על שלימות בפועל, ודבר זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל, אבל הם בכח ולא בפועל, לכך אין ראוי להם רק התנועה. וכמו ההפרש בין ישראל לבן נח מצד השביתה, כי ישראל מוכרח שיבא לכלל שביתה, שאם לא יבא לכלל שביתה רק יהא לו תמיד המלאכה שהיא התנועה, נחשב כאילו לא היה לו שלימות, שאם היה לו השלימות היה הוא בא אל המנוחה. וכך הארץ צריכה שתשבות, שאם היה בה מלאכה תמידית\*, היה מורה שהיא חסירה השלימות\*, ולכך היא במלאכה התמידית, ולא תבא לכלל המנוחה. ולכך כתיב (ויקרא כה, ד) "שבת שבתון יהיה לארץ", שיהיה לארץ עצמה שביתה, ודבר זה מודיע מעלת הארץ.

#**ועוד ביארנו**= כי כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה. כי שאר תנועה לא נקראת 'תנועה', כי התנועה בלבד אינה טורח על האדם כלל, אבל המלאכה נקראת תנועה וטורח. ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה. וכן הארץ, אם היה האדם עובדה תמיד, לא היה קדושה לארץ. ולפיכך אמרה תורה לשבות בשביעית (ויקרא כה, ד), כי דבר זה מורה על קדושת הארץ בעצמה. ולכן אם אין עושים זה, הם גולים מן הארץ בעון השמיטה. והנה התבאר לך בבירור למה בשביל אלו ד' דברים הם גולים מן הארץ.

#**ויש לך**= לומר גם כן, כי אלו ג', כולם הם בשביל שהארץ היא קדושה. וכל קדושה היא הפך הטומאה. וידוע כי הטומאה מבטל ומפסיד הקדושה, וכל דבר שהוא קדוש, בנגעו בטומאה מיד בטל הקדושה. ולא מצאנו טומאה רק באלו ג' דברים, שהם בפרט נקראים 'טומאה', וכדאיתא בפרק קמא דשבועות (ז:) וכמו שהתבאר למעלה. ולפיכך אלו ג' דברים הפך הארץ שהיא קדושה. ויש לך להבין מאוד למה אלו ג' דברים נקראו 'טומאה' בפרט, כי הם דברי חכמה עמוקה מאד. וכן עצמו הענין הרביעי, שהיא השמיטה, הוא מצד קדושת הארץ, שהרי כתיב (ויקרא כה, יב) "כי יובל היא קודש תהיה לכם מן השדה וגו'". וכן השמיטה היא קדושה בודאי לארץ, שהרי פירות שביעית שם קדושה עליהם. ועוד, השביעית שבת היא, ובשבת כתיב (שמות לא, יד) "קודש היא לכם". וצוה הכתוב לנהוג קדושה בארץ שלא לעבוד אותה, עד שהיא קדושה כמו בשבת, וכבר התבאר הטעם. ולכך אמר על דברים האלו ישראל גולים ממנה, כי ג' דברים, שהם עבודה זרה שפיכות דמים וגלוי עריות, הם טומאה, והם מטמאים ומבטלין את הקדושה. והרביעית השמיטה, היא עצם הקדושה שיש\* אל הארץ. וכאשר אין נוהגין קדושה בארץ, אין הארץ סובלת את הדברים האלו, והם גולים ממנה. ופירוש זה ברור.

#**וכדי שתעמוד**= עוד על אלו דברים, תדע כי השם יתברך נתן הארץ לישראל בזכות ג' אבות; שהרי לאברהם הבטיח את ישראל על\* שיתן לבניהם את הארץ. וכן הבטיח ליצחק (בראשית כו, ג), וכן ליעקב (בראשית כח, יג), ואם לא היה שבועת האבות, לא היה הארץ לישראל. והארץ בפרט שייכת אל האבות, ולכך נתנה הארץ לאבות בפרט. וכן מוכח הכתוב שאמר (ויקרא כו, מב) "וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", אמר כי יזכור\* הארץ בשביל האבות, וזה כי מפני שהארץ שייכת לאבות. והיה ראוי שיאמר הכתוב "ואזכור הארץ", כלומר בשביל זכות האבות אזכור הארץ, אבל אמר "והארץ אזכור", כלומר שיש זכירה לארץ, כמו שיש זכירה לאבות. ובמדרש (ויק"ר לו, ה), למה הוא מזכיר את הארץ עמהם. אמר רבי שמעון בן לקיש, משל למלך שהיה לו שלש בנות, ושפחה אחת מגדלתן. כל זמן שהמלך שואל בשלום בנותיו היה אומר שאלו לי בשלום מגדלת\*, עד כאן. וביאור ענין זה מה שאמר 'ושפחה אחת מגדלתן', כי מעלת האבות דוקא מצד הארץ, כי אם לא היה הארץ, לא הגיעו האבות אל קדושה העליונה, ולכן הארץ מגדלתן. ומזה תדע כי הארץ שייכת לאבות, והאבות אל הארץ ביותר. ולפיכך כאשר מזכיר זכות שלשה אבות, מזכיר גם כן עמהם הארץ, שהם ענין אחד.

#**וכאשר ישראל**= הם דומים ומתדמים אל האבות, שלהם נתנה הארץ ואליהם שייך הארץ, אז יש להם הארץ. וכאשר הם יוצאים ממדת האבות, עד שאינם דומים להם, אז אין לישראל הארץ, וגולים הימנה\*. וכן אם אין שומרים מה שראוי לארץ מצד עצמה, גולים ממנה. ועל ידי אלו ג' עבירות הם יוצאים לגמרי ממדת אבותיהם; כי זהירות מן גלוי עריות תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוהו\*, וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק קמא (טז.) "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה" (איוב לא, א), עפרא בפומיה דאיוב, באחריני לא מסתכל, בדידיה מסתכל. ואילו אברהם אף בדידיה לא מסתכל, שנאמר (בראשית יב, יא) "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את", שעד עתה לא הכיר ביופיה, ועל ידי מעשה הכיר בה עתה, כמו שפירש רש"י ז"ל (שם). ולפיכך כאשר ישראל אין נזהרין בגלוי עריות, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם שאליו נתן הארץ. ואם חס ושלום הם עובדים עבודה זרה, אין ראוי שיהיו נחשבים בני יצחק, שאליו שייך הארץ דוקא, שהרי יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים, וכל כך היה דבק בעבודת הקב"ה, וזה מקריב לאל אחר, ודבר זה הפך לגמרי אל מדת יצחק.

#**וכן**= על ידי שפיכות דמים הם הפך ליעקב, כי לא מצינו מי שהיה הפך שפיכות דמים כמו יעקב. וזה ענין נפלא, דאמרינן במסכת נדה בפרק כל היד (יג.) המוציא ש"ז לבטלה כאילו שופך דמים, שנאמר (ישעיה נז, ה) "הנחמים באלים תחת כל עץ רענן סוחטי הילדים", אל תקרי "סוחטי", אלא 'שוחטי הילדים'. ומפני כי יעקב היה רחוק מן שפיכות דמים, לא ראה יעקב קרי מימיו, כמו שדרשו ז"ל (יבמות עו.) על הכתוב שאמר (בראשית מט, ג) "ראובן בכורי אתה כוחי וראשית אוני", אף שלא היה זה בכונה, רק באונס, כל כך היה רחוק משפיכות דמים, שלא יצא ממנו קרי אשר שייך ליצירה. וכל זה ידוע לנבונים, כי יעקב ועשו הם הפכים; עשו נקרא "אדמוני" (בראשית כה, כה), והוא איש דמים (רש"י שם). ויעקב אתו החיים. ולכך גם כן יעקב לא מת (תענית ה:), כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים. אשר כל אלו דברים ראוים לאבות מצד מדריגתם ומעלתם העליונה. ולפיכך אם היו חס ושלום נוטים אחר שפיכות דם, הם יוצאים ממדת יעקב, אשר אליו ראוי הארץ, וגולים ממנה.

#**כלל הדבר**=; כי הארץ נתן השם יתברך לבני אדם (תהלים קטו, טז), ולא לתוהו בראה (ישעיה מה, יח), רק נתן אותה\* לבני אדם. ואשר הם יותר ראשונים לארץ, הם האבות, שאליהם נתנה הארץ בפרט. ואם ישראל מתדמים לאבותם, אשר להם שייך הארץ, ראוי להם הארץ, כמו שהיתה ראויה לאבות. ואם לאו, גולים הימנה. והרביעית מצד שאינם שומרים מה שראוי אל הארץ מצד עצמה, היא השמיטה. כי אין ספק כי השמיטה היא לארץ, כדכתיב בקרא (ויקרא כה, ב) "ושבתה הארץ שבת לה'". הרי לך ג' דברים, שהם עבודה זרה, גלוי עריות, שפיכות דמים, שאם חס ושלום חוטאים בהם כאילו לא היו בני אברהם יצחק ויעקב, אשר להם נתנה הארץ. וחטא הרביעי שחוטא בארץ עצמה, היא השמיטה שהיא לארץ, כמו שפירשנו למעלה כי השמיטה ראויה לארץ, ובעון זה גולים הימנה. וכדכתיב (ויקרא כו, מב) "וזכרתי את בריתי יעקב וגו'", ודברים אלו מבוארים. והנה הארכנו לך פירוש המשנה הזאת, והכל עולה על דרך אחד נכון מאוד.

#**ומעתה לא**= יקשה לך מה שקרא כל אלו ד' עבירות עבירה אחת, שודאי נחשבים עבירה אחת, רוצה לומר בטול קדושת הארץ, וכאילו אמר שעל עבירות בטול קדושת הארץ גולים, ובטול קדושת הארץ הוא על ידי עבודה זרה גלוי עריות ושפיכות דמים ובטול שמיטה. או פירושו על עבירות קלקול הארץ, ואלו ד' עבירות קלקול הארץ הם, כולם נחשבים עבירה אחת, ולא קשיא מידי. ואם יש לך לב להבין תמצא אלו שבע פורעניות על שבעה גופי עבירות, ששלשה מהם הרעב, ואחר כך חיה רעה דבר וחרב וגלות, כי אלו ד' פורעניות הם כוללים, שבהם העולם יוצא מן הסדר הראוי אל העולם, והחכם יבין מדעתו.

%[פ"ה המשך מ"ט]

**בְּאַרְבָּעָה פְרָקִים הַדֶּבֶר מִתְרַבֶּה. בָּרְבִיעִית וּבַשְׁבִיעִית וּבְמוֹצָאֵי שְׁבִיעִית וּבְמוֹצָאֵי הֶחָג שֶׁבְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה. בָּרְבִיעִית, מִפְּנֵי מַעְשַׂר עָנִי שֶׁבַּשְּׁלִישִׁית. בַּשְּׁבִיעִית, מִפְּנֵי מַעְשַׂר עָנִי שֶׁבַּשִּׁשִּׁית. וּבְמוֹצָאֵי שְׁבִיעִית, מִפְּנֵי פֵרוֹת שְׁבִיעִית. וּבְמוֹצָאֵי הֶחָג שֶׁבְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה, מִפְּנֵי גֶזֶל מַתְּנוֹת עֲנִיִּים:**

#**בארבעה פרקים וכו'**=. המשנה הזאת נשנית כאן אחר שאמר למעלה (משנה ח) 'דבר בא לעולם וכו'', אמר כי הדבר גם כן מתרבה בארבעה פרקים בשביל אלו ד' דברים. ואין להקשות, אחר שאמר למעלה (שם) כי הדבר בא בשביל ד' מיתות שלא נמסרו לבית דין ועל פירות שביעית, וכאן אמר בארבעה פרקים הדבר מתרבה מפני דברים אחרים. ועוד קשה, למה לא חשב גם כן גזל תרומה ומעשר\* ומעשר שני.

#**ויש לתרץ**=, דכאן אמר 'בד' פרקים הדבר\* מתרבה', ופירוש שמתרבה הדבר יותר ממה שרגיל להיות, אבל שיהיה דבר גדול מאוד, דבר זה אינו. ולעיל אמר (שם) 'דבר בא לעולם', דהיינו דבר גדול בא לעולם. והטעם נראה כי הדבר מתרבה על אלו דברים, מפני מעשר עני וגזל מתנות עניים ופירות שביעית, מפני כי כל אלו שייכים לעני, והעני חיותו תלוי באלו הדברים, שבהם מחיה את נפשו. ואינו דומה הגוזל את העני למי שגוזל את העשיר; כי מי שגוזל את העני, אף אם אין גוזל רק שוה פרוטה, כאילו גוזל את נפשו, שנאמר (משלי כב, כב-כג) "אל תגזל דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש". ולמה נוטל נפשו, אבל דבר זה בשביל שגזל דבר שהוא פרנסת נפשו, כי כל אשר לעני בו הוא מתפרנס, שאין לו ממון רק להחיות את נפשו, ונחשב כאילו נוטל את נפשו. ולכך הקב"ה נוטל גם כן ממנו נפשו. ולפיכך העונש מדה כנגד מדה, שבא הדבר עליהם, ונוטל את נפשם.

#**ואף על גב**= דגם חרב ממית, אין זה מדה כנגד מדה, שהם לא עשו רק שמנעו החיים, הוא הפרנסה, שהוא חיות הנפש, ולכך הדבר בא ונוטל החיים, והגוף נשאר. ולא כן החרב, שהורג את הגוף ולא את הנפש, רק הדבר נוטל את הנפש. וכל אלו שייכים לעניים דוקא, שהרי מתנות עניים הם. ופירות שביעית נמי לעניים הוא, דכתיב (שמות כג, יא) "והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך". הרי אלו דברים כולם הם לעניים, והנוטל דבר זה הוא נוטל חיותו ונפשו. אבל תרומה ומעשר שני אינם רק (-לכהן-) [לעני], ולכך לא שייך לומר על זה כך.

#**ומפני כי**= העני צועק, על זה הדבר מתרבה מיד באותו פרק עצמו, ואין הקב"ה ממתין לו כלל, שהרי העני צועק והדבר מתרבה מיד. ולפיכך קאמר 'הדבר מתרבה', כלומר שהוא מוסיף ממה שראוי להיות מפני דברים אלו באותו פרק עצמו הוא. אבל בשביל מיתות שלא נמסרו לבית דין ופירות שביעית, שאין כאן צעקה עניים, רק שלא עשה המצוה שהיה לו להפקיר לעניים, על זה הדבר בא לעולם, כי אין הדבר בא מיד כמו שהוא כאשר העני צועק, אבל השם יתברך מאריך להם, וגובה חובו בפעם אחר\*, ושייך בזה 'הדבר בא לעולם'.

#**ועוד תבין**= כי למעלה (משנה ח) אמר 'דבר בא לעולם', שכבר אמרנו כי החטא היה בדָבָר שדומה לדֶבֶר עצמו, דהיינו מיתות בית דין, שהיה להם להמית בכח דין. וגם פירות שביעית שהיה להם לאבד אותם, והם לא עשו, לכך בא הדבר בכח הדין. אבל אלו שאין נותנין מתנות עניים, ולוקחין חיותם, ואין כאן ענין דבר בעצמו, רק שמפסידים חיותם, וזהו מיתה בלבד. ובזה הדבר מתרבה, כלומר שמביא מיתה לעולם, ודבר זה מבואר.

%[פ"ה מ"י]

**אַרְבַּע מִדּוֹת בָּאָדָם; הָאוֹמֵר שֶׁלִּי שֶׁלִּי וְשֶׁלְּךָ שֶׁלָּךְ, זוֹ מִדָּה בֵינוֹנִית. וְיֵשׁ אוֹמְרִים, זוֹ מִדַּת סְדוֹם. שֶׁלִּי שֶׁלָּךְ וְשֶׁלְּךָ שֶׁלִּי, עַם הָאָרֶץ. שֶׁלִּי שֶׁלָּךְ וְשֶׁלְּךָ שֶׁלָּךְ, חָסִיד. שֶׁלִּי שֶׁלִּי וְשֶׁלְּךָ שֶׁלִּי, רָשָׁע:**

#**ארבע מדות באדם**= וכו'. אפשר לומר כי סמך המשנה לכאן, כי אמר למעלה (משנה ט) כי הדבר בא לעולם מפני גזל מתנות עניים, ומדה זאת היא באה כאשר הוא אומר 'שלך שלי', ולכך הוא גוזל עניים כאשר אין מדקדק על ממון חבירו, והוא רשע. ויש לומר גם כן שבעל מדה זאת שאינו רוצה לתת מתנות עניים, יאמר גם כן כשם שאין אני רוצה בממון אחר, כך לא אתן משלי, ולכך סמך אחריו ארבע מדות וכו'.

#**ויש לשאול**= מה שאמר 'שלך שלי ושלי שלך, עם הארץ', למה בעל מדה זאת נקרא 'עם הארץ' כאשר אומר 'שלי שלך ושלך שלי', ולמה אין זה\* מדה בינונית כמו 'שלך שלך ושלי שלי'. ופירוש דבר זה, כי כאשר אומר 'שלי שלך', אין מדה זאת שאומר 'שלי שלך' מפני שהוא נדיב וטוב לב ולכך אומר 'שלי שלך', שאין הנדיב מבקש מן האחרים דבר לומר 'ושלך שלי'\*. אבל כאילו אומר 'שלי שלך' כדי שיהיה גם כן 'שלך שלי', ויהיה ממוני ממונך וממונך ממוני. ועל זה אמר שמדה זאת היא מדה של עם הארץ, כי אם היה לו שכל וחכמה, השכל והחכמה נותן שכל אשר הוא לאדם הוא שלו. וזה שאמר 'שלי שלך ושלך שלי', ואינו נותן גדר והבדל בין ממון שלו ובין ממון של אחרים, רק שוה זה כמו זה, בודאי דבר זה יוצא מגדר החכמה, שהחכמה משערת הכל לפי הראוי להיות, ונותן גדר לכל דבר ודבר. ולפיכך האומר 'שלי שלך ושלך שלי, עם הארץ', שאין בו חכמה כלל, ומפני כך אין אצלו שעור וגדר. וכבר אמרנו לך\* גם כן למעלה כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל. ולפיכך מי שאמר 'שלי שלך ושלך שלי', כלומר כי יש לי\* לקבל ממך ואתה תקבל ממני, כל אחד יקבל מאחר, שזהו עם הארץ שהוא בעל חומר. שכל ענין החומר שהוא מקבל תמיד, כמו שבארנו אצל (למעלה פ"ד מ"א) 'איזה\* עשיר השמח בחלקו'. ולכך אמר שמי שאומר 'שלי שלך ושלך שלי' הוא מדת עם הארץ, כי השכל הוא פשוט, אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו, ופירוש זה ברור מאוד.

#**ואמר עוד**= 'שלי שלי ושלך שלך זו היא מדה בינונית'; כי יש מעלה טובה, שאינו חפץ בממון אחר. ומדה אחת לרעה, שאין רוצה להטיב לאחר, ולפיכך הוא מדה בינונית. ולא אמר כאן 'יצא שכרו בהפסדו', דלא שייך בהא מלתא לומר כך, רק לקמן (משנה יא), שהשכר גופיה מביא ההפסד, או ההפסד\* מביא השכר, שייך לומר 'יצא שכרו בהפסדו', או 'הפסדו בשכרו', כמו שיתבאר לקמן. אבל כאן אין מה שאומר 'שלי שלי' מביא המדה שאומר 'שלך שלך', ולא מה שאמר 'שלך שלך' מביא המדה 'שלי שלי'. לכך אמר שזהו שאינו חומד ממון אחר הוא מדה בינונית. ועוד, מפני שמעמיד דבריו על הדין, ואינו מוותר מן הדין להיות נקרא 'חסיד', וגם אינו גורע מן הדין להיות נקרא 'רשע', ולכך הוא בינוני, וזהו נכון.

#**ויש אומרים**= זה מדת סדום. נראה כי אלו יש אומרים סוברים כי מי שאומר 'שלך שלך', כדי שלא יבאו אחרים לבקש ממנו גם כן, לכך אומר 'שלך שלך' כדי שיהיה אומר 'שלי שלי'. כי אי אפשר לאדם לבקש דבר כמו זה, שיאמר 'שלי שלי ושלך שלי', ולפיכך אומר 'שלך שלך' כדי שלא תבקש משלי. ודבר זה בודאי מדת סדום, שלא היו רוצים להנות אחרים משלהם כלל, והיו מרחיקים עצמם שלא יהיו מהנים אחרים עד שלא היו רוצים הם להיות נהנים מאחרים, מפני שהיו יראים שגם אחרים יבאו להיות נהנים מהם. ולכך מדה זאת שאומר 'שלך שלך ושלי שלי' מדת סדום. ובהא פליגי; כי ללישנא קמא האומר 'שלך שלך ושלי שלי' אין אומר 'שלך שלך' כדי שלא יבאו אחרים להיות נהנים ממנו וכו', רק שאינו חפץ להנות מן אחרים. ואם היה שואל חבירו דבר, שזה נהנה וזה לא חסר (ב"ק כ.), היה עושה. וליש אומרים לא היה עושה, כי מה שאמר 'שלך שלך', שאפילו דבר שלא היה חבירו חסר דבר בזה, וכל זה\* שלא יבא אדם להיות נהנה ממנו, וכיון שמרחיק כל כך, בודאי אינו רוצה שיהיו אחרים נהנים ממנו כלל, אפילו בדבר שאינו חסר. ואין להקשות, מנין ליש אומרים לומר שלכך אינו רוצה להיות נהנה מן אחרים [כדי] שגם אחרים לא יהיו נהנים ממנו, שמא מדה בינונית היא. ויראה דסבירא ליה דיותר יש לומר מה שאמר 'שלך שלך ושלי שלי' הכל מדה אחת, בשביל כך אומר 'שלך שלך' כדי שיוכל לומר 'שלי שלי', כדלעיל. ולא תאמר מה שאומר 'שלך שלך' שאינו רוצה להיות נהנה, והוא מדה טובה, ו'שלי שלי' היא מדה רעה, דבר זה אין סברא כל כך, ויותר יש לומר שהכל מדה אחת.

#**ואמר עוד**= 'שלי שלך ושלך שלך חסיד'. יש מקשים, איך אפשר לומר 'שלי שלך ושלך שלך' יהיה חסיד, שלא יהיה מקפיד על שלו, ויתן כל אשר לו לאחרים. ומפני זה טרחו ליישב הדברים. והכל אין בו ממש, כי בודאי לא דברו חכמים על מי שהוא מוותר יותר מדאי, שכבר אמרו (כתובות נ.) המוותר אל יוותר יותר מחומש, שלא יהיה נצרך לבריות. אבל מה שאמרו כאן 'שלי שלך ושלך שלך' הוא חסיד, היינו שהוא מוותר עד חומש, או כאשר ירצה לפי הראוי. ולא בא לומר שכך הוא אומר על כל אשר לו, כי דבר זה בודאי אין ראוי לומר. ובדבר זה אין צריך להאריך כלל, ופשוט הוא.

%[פ"ה מי"א]

**אַרְבַּע מִדּוֹת בַּדֵּעוֹת. נוֹחַ לִכְעוֹס וְנוֹחַ לִרְצוֹת, יָצָא שְׂכָרוֹ בְהֶפְסֵדוֹ. קָשֶׁה לִכְעוֹס וְקָשֶׁה לִרְצוֹת, יָצָא הֶפְסֵדוֹ בִּשְׂכָרוֹ. קָשֶׁה לִכְעוֹס וְנוֹחַ לִרְצוֹת, חָסִיד. נוֹחַ לִכְעוֹס וְקָשֶׁה לִרְצוֹת, רָשָׁע:**

#**ארבע מדות וכו'**=. נסמכה המשנה הזאת לכאן לומר כי עוד מצאנו מדות שיש מהם טובות, ויש מהם רעות, ויש ממוצעות, כמו שאמר במשנה לפני\* זה.

#**ויש לשאול**=, מה ענין חסידות אצל אשר הוא 'קשה לכעוס ונוח לרצות'. וכן למה נקרא 'רשע' כאשר הוא נוח לכעוס וקשה לרצות. ועוד קשה, למה לא אמר 'נוח לכעוס ונוח לרצות זהו מדה בינונית', כמו שאמר למעלה (משנה י) שכאשר צד אחד לטובה וצד אחד לרעה אמר שזהו מדה בינונית.

#**ודע לך**= כי תמצא שיש\* בני אדם קשים בטבע, ומפני הקושי שלהם אינם נוחים לכעוס, ואינם נוחים לרצות מפני קושיים. ויש בני אדם שהם רכים בטבע בכל, והם נוחים לכעוס ונוחים לרצות. כלל הדבר; או שהוא קשה בכל, או שהוא רך בכל. ואין הטבע נותן שיהיה נוח לכעוס ויהיה קשה לרצות, שיהיה בו מן שתי המדות, שזה אינו. ולכך אמר שאם הוא נוח לכעוס ונוח לרצות, 'יצא הפסדו' מה שהוא נוח לכעוס 'בשכרו', כלומר כי מה שהוא רך ונוח בעצמו, מביא לו השכר וההפסד שיש לו. כי מן מה שהוא נוח לכעוס יצא שכרו, שהוא נוח לרצות. כי לכך אמר 'יצא הפסדו בשכרו', מאחר כי מה שהוא נוח לכעוס גורם לו שהוא נוח לרצות, כי הוא נוח בטבע בכל. וכן אם 'קשה לכעוס וקשה לרצות', 'יצא שכרו', מה שהוא קשה לכעוס, 'בהפסדו', שהוא קשה לרצות. ולפיכך אמר 'קשה לכעוס ונוח לרצות חסיד', דודאי כיון שהוא 'קשה לכעוס' טבעו קשה, ומפני כך קשה לכעוס. ומה שהוא 'נוח לרצות' זה\* בודאי שהוא אוהב הבריות, ולכך הוא נוח לרצות, ומתגבר על טבעו. או איפכא, שהוא בטבע רך, ולכך הוא 'נוח לרצות', ומה שהוא 'קשה לכעוס' אין זה רק שגובר על טבעו שלא יכעוס על הבריות, מפני אהבת הבריות, וחס על כבוד הבריות, ולכך הוא חסיד בודאי. וכן אם הוא 'נוח לכעוס וקשה לרצות', בודאי או שטבעו בודאי רך, ולכך הוא נוח לכעוס, ואם כן למה אינו 'נוח לרצות', אלא שהוא שונא הבריות, ולכך אינו נוח להם לרצות, מפני רשעתו. או איפכא, שהוא קשה בטבע, ולפיכך הוא קשה לרצות. ואם כן למה אינו קשה לכעוס, רק מפני שהוא שונא את הבריות, ולכך הוא נוח לכעוס, ולכך הוי רשע.

#**ואמנם יש**= לפרש מה שאמר כאן 'נוח לכעוס וקשה לרצות' שהוא רשע, וכן מה שאמר 'קשה לכעוס ונוח לרצות' הוא חסיד כמשמעו, וכדאמרינן בפרק (-ד'-) [ג'] דנדרים (כב:), אמר רב נחמן, כל אדם הכועס בידוע שעונותיו מרובין [מזכיותיו], שנאמר (משלי כט, כב) "איש אף יגרה מדון ובעל חמה רב פשע", עד כאן הגמרא. הרי לך כי מי שהוא נוח לכעוס הוא "רב פשע", כמו שאמר הכתוב. ובודאי דבר זה יש לו טעם מופלג בחכמה מאוד, כי כל כעס היא יציאה מן השווי בתגבורת כאשר הוא בעל כעס וחמה, שהוא יוצא מן השעור הראוי. ודבר זה הוא מורה על פשע וחטא, כי האדם אשר הוא בעל זכיות אינו יוצא מן השווי, ואדרבא, הוא נשאר בשווי, כמו שנקרא 'צדיק' ו'ישר', שהוא נשאר על היושר השוה, מבלי שהוא יוצא מן היושר הגמור. וזה שהוא בעל חמה רב\*, יוצא ברגזנותו מן היושר והשווי, בודאי הוא בעל פשע, שבעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי. ומפני זה אמר בכאן מי שנוח לכעוס וקשה לרצות הרי הוא קרוב אל הכעס ואל החימה, ולהיות עומד בחימה ובכעס, וזהו יציאה מן השווי והיושר. ולהפך גם כן, אם הוא קשה לכעוס ונוח לרצות, בודאי אדם כזה בעל שווי ובעל יושר הוא, ולכך קשה שיצא מן השווי. ואם הוא יוצא, נוח לחזור אל השווי, שהוא מקומו, שהוא איש צדיק וישר, כי הכעס היא יציאה בתגבורת החימה מן השווי, ודבר זה מבואר.

%[פ"ה מי"ב]

**אַרְבַּע מִדּוֹת בַּתַּלְמִידִים; מַהֵר לִשְׁמוֹעַ וּמַהֵר לְאַבֵּד, יָצָא שְׂכָרוֹ בְהֶפְסֵדוֹ. קָשֶׁה לִשְׁמוֹעַ וְקָשֶׁה לְאַבֵּד, יָצָא הֶפְסֵדוֹ בִשְׂכָרוֹ. מַהֵר לִשְׁמוֹעַ וְקָשֶׁה לְאַבֵּד, חָכָם. קָשֶׁה לִשְׁמוֹעַ וּמַהֵר לְאַבֵּד, זֶה חֵלֶק רָע:**

#**ארבע מדות בתלמידים**= וכו'. נראה לומר מה שאמר כאן 'מהר לשמוע ומהר לאבד, יצא שכרו בהפסדו', ולא אמר 'זהו חלק בינוני' כמו שאמר 'חלק טוב' ו'חלק רע', היה לו לומר 'חלק בינוני'. כי מה שאמר 'יצא שכרו בהפסדו', ודבר זה כאשר יגיע לו הפסד מתוך השכר יאמר 'יצא שכרו בהפסדו', או שמגיע לו שכר מתוך ההפסד 'יאמר יצא הפסדו בשכרו', וכמו שבארנו למעלה.

#**וכאן למה**= מגיע מה שהוא 'ממהר לאבד' מן מה שהוא 'ממהר לשמוע'. וכן מה שאמר 'יצא הפסדו בשכרו'. ויראה, דודאי כאשר האדם ממהר לשמוע, אין הדברים חקוקים כל כך בנפשו כמו אותו שהוא קשה לשמוע. כי זהו שהוא קשה לשמוע, שטרח הרבה, לכך לא יֵאָמר בו (ב"ב לט.) 'מלתא דלאו אדעתיה לא רמיא עליה דאנשיה', ולא מדכר, שהרי היה טורח בו מאוד, והגיע אל זה בטרחה יתירה ורבה, ורמי עליה טובא, וכהאי גוונא שייך לומר שהוא זוכר יותר. אבל ה'ממהר לשמוע', ובקל מגיע לזה, ולא טרח, בודאי אינו זוכר כל כך כיון שהגיע לו בקלות, ולכך 'ממהר לשמוע וממהר לאבד', 'יצא שכרו' זה שהוא ממהר לשמוע 'בהפסדו', שהוא ממהר לאבד. שמתוך שקבל הדברים בלא טורח, כאילו הגיע לו מעצמו, ולכך 'לאו אדעתיה', ולא מדכר. וכך להפך גם כן, 'קשה לשמוע וקשה\* לאבד, יצא הפסדו בשכרו', מפני שהוא קשה לשמוע, בודאי\* טרח הרבה ונתן דעתו ולבו על הדברים, ובשביל זה נשארים אצלו.

%[פ"ה מי"ג]

**אַרְבַּע מִדּוֹת בְּנוֹתְנֵי צְדְקָה; הָרוֹצֶה שֶׁיִּתֵּן וְלֹא יִתְּנוּ אֲחֵרִים, עֵינוֹ רָעָה בְּשֶׁל אֲחֵרִים. יִתְּנוּ אֲחֵרִים וְהוּא לֹא יִתֵּן, עֵינוֹ רָעָה בְשֶׁלּוֹ. יִתֵּן וְיִתְּנוּ אֲחֵרִים, חָסִיד. לֹא יִתֵּן וְלֹא יִתְּנוּ אֲחֵרִים, רָשָׁע:**

#**ארבע מדות**= בנותני צדקה. יש לשאול, שאמר 'ד' מדות בנותני צדקה', ואמר אחר כך 'לא יתן ולא יתנו אחרים', ואם כן אינו נותן צדקה. ועוד קשה, שאמר 'הרוצה שיתן ולא יתנו אחרים', דבר זה אין סברא שרוצה שיתן, ולא יתנו אחרים, שאם הוא רוצה שיתן, כל שכן שרוצה שיתנו אחרים. ופירוש זה, כי מה שאמר 'בנותני צדקה', כלומר שמוטל עליהם שיתנו צדקה (דברים טו, ח), ויקראו 'נותני צדקה' כאשר מוטל עליהם הצדקה.

#**ומה שאמר**= 'הרוצה שיתן ולא יתנו אחרים', נראה שאין לפרש משום שעושה צדקה ליוהרא ולכבוד בעלמא, ולפיכך אין רוצה שיתנו אחרים, דזה לא שייך לומר 'עינו רעה בשל אחרים', דהא גם עינו בשלו רעה, רק שאומר שיתן בשביל יוהרא בעלמא, ובלאו הכי היה עינו רעה. אבל נראה דהכי פירושו, שהוא אדם שמהנה אחרים, ומתוך כך עינו רעה שיתנו אחרים, כיון שהוא מהנה תמיד אחרים, אם יתנו הרי הם יהיו חסרים. ולפיכך אמר שהוא אוהב אחרים כל כך עד שעינו רעה אם יתנו אחרים, רק הוא רוצה ליתן.

#**ועוד יש**= לפרש, כי לפעמים יש בו שתי מדות; שהוא נדיב לב מאוד, כגון לתת להקדש, שלא שייך בזה רע עין. כי רע עין הוא שייך לומר שעינו רעה שלא יהנה אחר ממנו כלום, ולפיכך בנתינת צדקה לאחר עינו רעה. ולפעמים הוא נדיב כל כך, שמכריע נדיבת לבו על מדת עין רעה. שעינו רעה בשל אחרים, ורוצה שיתן, ואינו רוצה שיתנו אחרים, דהא לא שייך כאשר יתנו אחרים נדיבות לב, והוא בעל עין הרע. ולכך מצד עין הרע שבו אין רוצה שיתנו אחרים. והשתא הוי שפיר 'רוצה שיתן ולא יתנו אחרים, עינו רעה בשל אחרים'.

#**וקשה**=, למה 'לא יתן ויתנו אחרים, עינו רעה בשלו', ולמה לא נקרא 'רשע', שהרי מונע עצמו מן הצדקה. ומפני שהוא רוצה שיתנו אחרים, וכי בשביל זה יצא\* מידי רשעתו. וגם זה אין קשיא, כי אין הכונה שאומר שיתנו אחרים, רק הוא משתדל בכל כחו ומטריח עצמו מאוד שיתנו אחרים, ואין ראוי שיהיה נקרא 'רשע' כהאי גונא, שאין 'רשע' רק מי שהוא רע לבריות, וזה אינו רשע לבריות, רק טוב לבריות, שהרי מטריח מאוד שיתנו אחרים. רק שעינו\* רעה בשלו, ובשביל כך אינו רוצה שיתן, אבל 'רשע' לא שייך לקרותו, כיון שהוא משתדל שיתנו אחרים.

#**ויש מקשים**=, בסיפא דקאמר 'יתן ויתנו אחרים, חסיד', מה חסידות יש כאן, הרי מחויב שיתן צדקה, ובשביל שמקיים מצות צדקה אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד', רק שאינו רשע. אבל לפי מה שפירשנו לא יקשה כלל, כי מה שאמר 'יתן ויתנו אחרים', היינו שהוא משתדל בכל כחו שיתנו אחרים, ומטריח ומעשה\* אחרים שיתנו. והיה די שיאמר אני אתן מה שהשם יתברך צוה אותי, אבל [לא] לטרוח עצמי שיתנו אחרים, כיון שכבר עשיתי המוטל עלי. וכהאי גוונא אינו מחויב, רק הוא מדת חסידות. פשיטא אם לא יתן, אף על גב שהוא מטריח עצמו שיתנו אחרים, אין ראוי שיהיה נקרא 'חסיד', כי מה חסידות יש כאן, שהרי הוא אינו נותן, ולפיכך יאמר 'עינו רעה בשלו'.

#**ויש מקשים**=, שהיה לו לומר 'עינו רעה' בלבד, ולא שייך לומר 'עינו רעה בשלו', דהא בשלו אין עינו רעה, רק עינו רעה באחר, שאינו רוצה לתת לו, וכדכתיב (דברים טו, ט) "ורעה עינך באחיך". ואין זה קשיא, כי הבי"ת משמשת בלשון 'עם', והיא בי"ת הכלי, כמו (ר' במדבר לה, יז) "באבן יד הכהו". ורוצה לומר שהוא בעל עין רעה עם ממון שלו. וכן 'עינו רעה בשל אחרים', שהוא נוהג מנהג עין הרע עם ממון שהוא של אחרים. ואין\* הפירוש שנותן עין הרע בשלו, רק פירושו שיש לו עין הרע בשלו, שאילו היה עין טובה היה נותן לאחר, אבל יש עין רעה בשלו, לכך אינו נותן לאחר.

#**ומשנה הזאת**= ראויה שתהיה אחר 'ד' מדות, שלי שלי וכו'' (למעלה משנה י), שגם אותה משנה מדברת בענין זה. רק שהחלוקה שעשה התנא בב' המשניות הקודמות (משניות יא, יב) הם שוים לגמרי; בשניהם אמרו 'יצא שכרו בהפסדו', ומפני שהם שוים לגמרי סדרם ביחד.

%[פ"ה מי"ד]

**אַרְבַּע מִדּוֹת בְּהוֹלְכֵי לְבֵית הַמִּדְרָשׁ. הוֹלֵךְ וְאֵינוֹ עוֹשֶׂה, שְׂכַר הֲלִיכָה בְיָדוֹ. עוֹשֶׂה וְאֵינוֹ הוֹלֵךְ, שְׂכַר מַעֲשֶׂה בְיָדוֹ. הוֹלֵךְ וְעוֹשֶׂה, חָסִיד. לֹא הוֹלֵךְ וְלֹא עוֹשֶׂה, רָשָׁע:**

#**ד' מדות**= בהולכי לבית המדרש וכו'. המשנה הזאת ששנה\* כאן גם כן היא דומה אל המשניות שלפני זה, שיש בהם חלוקה של ד'; הטוב והרע, ושנים ממוצעים. ומה שלא שנה אותה אחר (משנה יב) 'ארבע מדות בתלמידים', מפני שהמשנה הזאת של 'ארבע מדות בהולכי לבית המדרש' אינו דומה לגמרי אל ד' מדות הראשונות\*; כי כאן אף על גב שאמר 'שכר מעשה בידו', מכל מקום הוא מצוה גם כן, ואינה כמו הנך דלעיל שהמדה האמצעית אין בה טובה כלל, ואדרבא, 'יצא שכרו בהפסדו', שיש כאן צד רע ויש כאן צד טוב. וכן 'ארבע מדות בנותני צדקה' (למעלה משנה יג), המדה הממוצעת יש בה צד אחד טוב, וצד אחד רע, שאמר (שם) 'עינו רעה בשלו', או 'עינו רעה בשל אחרים', ובכל אחד צד אחד טוב וצד אחד רע. ולפיכך שייכים יותר ביחד, ממה שיִשָנה המשנה הזאת שאמר 'שכר הליכה בידו', או 'שכר מעשה בידו', אף על גב שאינו טוב לגמרי, מכל מקום עושה המצוה. ולפיכך יותר יש לשנות המשנה ד'ארבע מדות בנותני צדקה' אחר משנה דלעיל (משנה יב), משישנה המשנה הזאת ד'ארבע מדות בהולכי לבית המדרש'.

#**ופירוש**= 'ארבע מדות בהולכי לבית המדרש', היינו שראויים לילך לבית המדרש, לאפוקי אם לאו בר הכי, שהוא עם הארץ, לא שייך לומר 'אינו הולך ואינו עושה, רשע', דמה יש לו לילך, כיון שאינו מבין דבר. רק מיירי במי שיש לו לילך לבית המדרש.

#**ומה שאמר**= 'הולך ואינו עושה, שכר הליכה בידו', יש להקשות; מאי שנא דלגבי הליכה לבית המדרש קאמר\* 'שכר הליכה' בידו משאר מצות. שהיה לו לומר גם כן שאם הלך לתת צדקה ולא עשה, שכר הליכה בידו. ועוד, כיון שלא עשה המצוה, בודאי לא שייך בזה 'שכר הליכה בידו'. ועוד קשיא, שאמר 'שכר מעשה בידו', ומה גרע כחו כיון שלמד בביתו, מאי שנא למד בביתו או שלמד בבית המדרש.

#**ופירוש דבר**= זה, כי שאר מצוה אינו כמו תורה, שהוא הולך לשמוע מאחר התורה המלמד אותו, כי אין התורה אצלו, רק אצל המלמד תורה, והוא הולך לקבל את התורה. ולכך בכאן המצוה יותר בהליכה, כי ההליכה היא הכנה גמורה כאשר הולך לבית המדרש. ובשאר מצות אין נראה שיהיה שייך לומר בזה 'שכר הליכה בידו', שאפילו אם הולך לקנות לולב, שאין לו לולב, מכל מקום אפשר\* שתהיה המצוה בידו. אבל התורה אינו כך, כי עיקר התחלת התורה צריך לקבל מאחר. וכן אצל בית הכנסת אמרו (סוטה כב.) שאם הולך לבית הכנסת יש שכר פסיעות, משום כי דבר זה הוא המצוה שילך ממקמו אל בית הכנסת שהוא לרבים ביחד, וגם בזה שייך שכר הליכה. ולפיכך קאמר 'הולך ואינו עושה, שכר הליכה בידו', כיון שהכין עצמו ללמוד תורה, יש בידו שכר הליכה, שהוא הכנה. כי ההכנה למצוה כמו זאת, אי אפשר שלא יהיה מצוה בפני עצמו.

#**ועוד**=, כי ההליכה לענין\* תורה, הוא עושה\* דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא (שבת קכז.) 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה, והכל נכון.

#**ופירוש**= 'הולך ואינו עושה', שלא הבין הלמוד מפני שהיה קשה מאוד להבין. שאין לפרש כי לא רצה להבין, אם כן רשע גם כן הוי. אלא שכל כך קשה להבין, ומכל מקום אם טרח הרבה, והיה מצטער על הלמוד, היה מבין. ומה שאמר בלשון 'ואינו עושה', ולא אמר 'הולך ולא למד', מפני שהיה משמע שלמד ותכף שכח מה שלמד, ונקרא 'שלא למד' אף אם הבין, רק שלא נשאר אצלו. ולכך אמר 'הולך ואינו עושה', כלומר שלא עשה דבר. ועוד, דהוי משמע 'שלא למד' דהיינו שלא הבין, מכל מקום הוציא מן הפה בגרסא אף שלא הבין. ולכך אמר 'שלא עשה', דהיינו שלא עשה כלל, דאפילו לגרוס אינו יכול, ואפילו הכי שכר הליכה בידו. אי נמי, דלכך אמר 'הולך ולא עושה', משום שאם אמר 'הלך ולא למד' היה צריך לומר בסיפא 'לא הלך ולמד', והיה משמע שלמד מאחר, כי כך משמע לשון 'למד' שהוא למד מאחר. אבל אם למד בעצמו לא הוה מידי, ולכך אמר לשון 'עושה', כלומר שעשה בתורה בעצמו, ואפילו הכי יש לו שכר. ולכך אנו מברכין 'לעסוק בתורה', ולא 'ללמוד בתורה', דלשון 'ללמוד' משמע ללמוד מאחר, ואין מברכין על זה, רק שעוסק בתורה.

#**ומקשין על**= זה, שאמר 'הולך ועושה, חסיד', מה חסידות יש בזה, וכי אין מחויב ללמוד תורה. ולפי אשר פירשנו לא קשה, כי אפשר לו ללמוד בביתו, והולך לבית המדרש, וזהו בודאי יותר עדיף כמו שפירשנו, כי מטריח עצמו בגופו, ועל זה יש שכר בפני עצמו, ולפיכך הוא חסיד. ועוד, הלמוד ברבים הוא יותר עדיף, ודבר זה אין צריך לבאר, כי אין דומה התורה שלמד בביתו, או שלמד בישיבת חברים.

#**ומה שאמר**= 'לא הולך ולא עושה יקרא רשע', שאין לך בריה שלא נמצא בה שלימות מה, וכאשר לא נמצא בו\* שלימות כלל ראוי שיקרא 'רשע', כיון שלא נמצא בו שלימות דבר מה שראוי להיות בסתם אדם, והוא יוצא מגדר סתם אדם.

%[פ"ה מט"ו]

**אַרְבַּע מִדּוֹת בְּיוֹשְׁבִים לְפְנֵי חֲכָמִים. סְפוֹג, וּמַשְׁפֵּךְ, מְשַׁמֶּרֶת, וְנָפָה. סְפוֹג, שֶׁהוּא סוֹפֵג אֶת הַכֹּל. מַשְׁפֵּךְ, שֶׁמַּכְנִיס בָּזוֹ וּמוֹצִיא בָזוֹ. מְשַׁמֶּרֶת, שֶׁמּוֹצִיאָה אֶת הַיַּיִן וְקוֹלֶטֶת אֶת הַשְּׁמָרִים.**

**וְנָפָה, שֶׁמּוֹצִיאָה אֶת הַקֶּמַח וְקוֹלֶטֶת אֶת הַסֹּלֶת:**

#**ארבע מדות**= וכו'. אלו מדות יש לשאול עליהם, אם מה שאמר 'ספוג', 'שהוא סופג הכל', כלומר שנשארים הדברים אצלו כמו שנשאר בספוג מה שמקבל הספוג, אם כן היינו שאמר למעלה (משנה יב) שהוא קשה לאבד. וכן אם המשפך 'שמכניס בזו ומוציא בזו', היינו שהוא שוכח, דבר זה אמר למעלה (שם) בארבע מדות של תלמידים. ועוד, למה אמר למעלה 'ארבע מדות של התלמידים', וכאן אמר 'ביושבים לפני חכמים'.

#**אבל פירוש**= דבר זה שאמר 'ארבע מדות ביושבים לפני חכמים', ששומעים חכמה; האחד, שהוא מקבל הכל, פלוני אמר כך, ופלוני אמר כך, והוא מקבל דברי הכל, ואינו מבדיל ההלכה מן שאינו הלכה. ומפני זה נמשל לספוג, שהוא סופג הכל ושומר הכל אצלו. ויש מפני שלא יכול לברר ההלכה מן שאינו הלכה, גם אי אפשר שישארו אצלו דברים מעורבים, שזה אומר כך וזה אומר כך, ולכך\* הוא מוציא הכל, ולא נשאר אצלו דבר. ודבר זה מפני שלא יכול לסבול רבוי הדיעות, ומפני כך מוציא הכל. ואין דבר זה מפני השכחה, רק שהדברים (-ש-)הם קשים שיהיו נשארים אצל האדם, ולכך הם מסתלקים מאתו.

#**ויש שהוא**= דומה למשמרת, 'שהיא מוציאה היין וקולטת השמרים', וזה מפני שאין לו דעת צלולה. וזה כאשר ירצה להבדיל בין הדעות של חכמים, מפני שאין שכלו ברור, כאשר שומע הדבר שהוא ברור והלכה, ושומע דבר שאינו הלכה, דעתו נוטה אחר שאינו הלכה. וזהו על הרוב, שהרבה בני אדם שאין שכל שלהם זך וברור, ישר בעיניהם דבר שהוא יוצא מן השכל הברור, וישר בעיניהם שאינו ברור. ולכך הוא עוזב השכל הברור, ומקבל השכל שאינו ברור. ויש ששכלם ברור ביותר, הם כמו נפה, 'שקולטת הסולת ומוציאה הקמח'. פירוש, כאשר היו עושים סולת למנחות (מנחות עו:), כאשר הוציאו הסובין והמורסין בנפה גסה, והיה יוצא הקמח, שהוא דק, עם הסולת מן הנפה, ואחר כך מעבירין אותו\* בנפה דקה מאוד, ויוצא הקמח הדק, שהוא כמו עפרורית, מן הנפה הדקה, והסולת, שהוא גס ויפה, נשאר, וטוחן הסולת. וזה שאמר כאן 'שמוציא הקמח וקולטת הסולת'. ודבר זה מי שיש לו שכל זך וברור\*, מבדיל בין הדבר שהוא הלכה גמורה וברורה מאד, ומוציא הדבר שאינו ברור.

#**והנה תראה**= כי התנא שנה כמה פעמים מספר עשרה, וכן שנה כמה פעמים מספר שבעה, וכן שנה כמה פעמים [מספר] ארבעה, ולא תמצא ששנה שאר מספרים. וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם. כי איך יעלה על הדעת שזכרו כמה פעמים מספר עשרה דווקא, וכמה פעמים מספר שבעה, וכמה פעמים מספר ד'. וכי אפשר לומר שכל זה במקרה מה שלא זכרו שום מספר אחר.

#**אבל יש**= לדעת כי לא במקרה היה זה, אבל מפני שאמרו בראש הפרק (למעלה משנה א) 'בעשרה מאמרות נברא העולם וכו'', ובאו להודיע במספרים האלו כי הרשעים המאבדים את העולם, לא עולם הזה בלבד, רק כל ג' עולמות, שהם כוללים עולם העליון הנבדל, והעולם האמצע, שהוא עולם הגלגלים, ועולם התחתון, עד שמאבד את הכל. וכבר התבאר למעלה כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך בעולם הזה, בו נכללים כל ג' עולמות, והוא מקשר את כל ג' עולמות, עד שהעולם אחד\* מקושר לגמרי, וכמו שהתבאר בפרק משה קבל (למעלה פ"א מי"ח). והבאנו ראיה מדברי חכמים. והרי הדבר מבואר, כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב, ובזה אין צריך להאריך כלל. ולפיכך כאשר מקולקל האדם ונפסד, הרי זה קלקול אל\* כל ג' עולמות, שהרי האדם הזה מקשר הכל, וכאשר הקשר נתק מקולקל הכל, כי אלו ג' עולמות מתקשרים ומתאחדים על ידי האדם.

#**ובזה יתורץ**= הקושיא איך אפשר שהרשעים מקלקלים העולם שנברא בעשרה מאמרות, והלא במאמר אחד מהם נברא חמה ולבנה וכוכבים (בראשית א, יד). אבל פירוש זה, כי בודאי נחשב הפסד זה אל כל אחד, שהאדם הזה אשר הוא בעולם מקשר כל שלשה עולמות. ואם האדם מקולקל, מקבל כל העולם שנוי, ואינו כאשר ראוי שיהיה. ובארנו זה בפרק משה קבל (למעלה פ"א מי"ח), ואין לכפול הדברים. ומכל מקום אין צריך לזה, כי אין קושיא, כמו שמבואר למעלה.

#**וכבר בארנו**= למעלה כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות מורה על שהעולם מקבל מן עולם העליון הנבדל, כמו שהארכנו בתחלת הפרק. וכן מספר שבעה שהוא בעולם הזה, הוא מורה על שהעולם מקבל מן עולם אמצעי, שכל ענינו שבעה, שהרי אמרו ז"ל (חגיגה יב:) שבעה רקיעים הם. ואף כי על דעת חכמי תכונה הם יותר, הלא אין זה קשיא למי שמעיין בדבר זה, כי רז"ל סוברים כי כל אלו הרקיעים נחשבים לאחד, והם מונים ז' רקיעים כפי חכמתם, כמו שאמרו שם (חגיגה יב:), ואין כאן מקומו. וראוי שיהיה עולם אמצעי שבעה, כי מספר שבעה הוא אמצעי בין עשרה ובין ד', שעליו מיוסד עולם התחתון. ולפיכך נמצאו דברים בעולם שיש להם מספר שבעה, מצד שמקבל עולם התחתון מן עולם אמצעי, כמו שנמצאו דברים שיש להם מספר עשרה בעולם, מצד שנמצא בעולם המדריגה העליונה של עשרה, ועוד יתבאר. וכן נמצא דברים בעולם שיש להם מספר ארבעה, כי מספר ארבעה\* מורה על עולם התחתון בעצמו. כי כשם שעולם אמצעי שיש בו שבעה רקיעים, הנה עולם התחתון הזה עיקר שלו ארבעה יסודות, הרי כל ענין עולם התחתון הוא ארבעה. ולכך סדר התנא מספר עשרה, ואחר כך מספר שבעה, ואחר כך מספר ארבעה, שהם מורים על שלשה עולמות, והכל הרשעים מאבדין, והצדיקים מקיימים, כאשר התבאר.

#**וכדי שתבין**= דברי חכמים עוד יותר עמוק, הנה נפרש ענין מספרים אלו, ואם שהוא דרך אחת לגמרי. כי תדע כי אלו מספרים לא באו רק להורות סדר העולם, כמו שהתחיל (למעלה משנה א) 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ועם כי הדברים הם עמוקים, והאדם אוהב דרך קרובה, מה שנראה בתחלת הדעת אל האדם, מכל מקום אין ראוי למנוע הדברים האלה ממי שהוא אוהב את התורה ודברי חכמים, כי אלו דברים ברורים מאוד. וזה כי העולם הזה יש לו מדריגות זו על זו; המדריגה התחתונה היא המדריגה הגשמית, והיא המדריגה הפחותה התחתונה. המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר. ואי אפשר לצורה שהיא בלא חומר, רק היא עם החומר. או מדריגת השכל שהיא עם החומר, ואי אפשר שיהיה השכל בלא חומר. המדריגה השלישית היא המדריגה העליונה הנבדלת, שהיא אלהית לגמרי, נבדל מן החומר. ובודאי אף כי העולם הזה הוא גשמי, יש בעולם דברים נבדלים, כמו התורה שהיא נבדלת לגמרי, וכן כמה דברים.

#**ועל**=\* אלו שלשה מדריגות שיש בעולם הזה, מורים אלו מספרים, שהם; עשרה, שבעה, ארבעה. וכבר אמרנו לך כי מספר עשרה בפרט מורה על המדריגה העליונה הנבדלת מן הגשמי, כי זהו ענין מספר עשרה, שאין שכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה בתחלת הפרק. וכך בארנו שם כי מורה מספר\* ארבעה על המדריגה הגשמית של עולם, אצל (ישעיה כו, ד) "כי ביה ה' צור עולמים", עיין למעלה. ובפרט כי מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות, שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה. וידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה, שאין בה חלוק כלל. הרי כי מספר ארבעה הוא הפך\* מספר עשרה; כי מספר עשרה הוא המדריגה האלהית הנבדלת, ואילו מספר ארבעה מורה על המדריגה הגשמית. אבל מספר שבעה הוא כנגד המדריגה האמצעית, כי שבעה הוא באמצע בין עשרה ובין ארבעה, כי בין עשרה ובין ארבעה הוא שבעה, כי מספר שבעה [הוא] שלשה יותר מן ארבעה, והוא פחות שלשה מן עשרה, והרי מספר הזה ביניהם, מורה על המדריגה האמצעית, שאינה גשמית לגמרי ואינה נבדלת לגמרי, עד שיש בה שניהם, כמו שהתבאר למעלה. ולכך סמך התנא אלו מספרים אחר מספר עשרה, לומר לך כי כל אלו מדריגות שהם כוללים העולם, הכל הרשעים מאבדים, והצדיקים מקיימים, ולכך לא בא מספר אחר.

#**וכדי שתבין**= עוד עקרי הדברים, כבר בארנו לך מן מספר עשרה, שהוא מורה על המדריגה העליונה הנבדלת. (-ומדריגת-) [ומספר] ארבעה מורה על המדריגה הגשמית. ומספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו.

#**והתבאר לך**= במבואר מאוד, כי מספר שבעה מורה על מדריגה למטה מזה\*, שהוא מורה על מדריגת הבלתי גשמי אשר הוא\* עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, ובשביעי\* הוא קודש (שמות לא, יד). ובחדשים\*, השביעי גם כן קודש, הוא חודש תשרי. ובשנים, ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה (שמות כג, יא), והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי והוא באמצע, ודבר זה ידוע. והרי השביעי הוא מצטרף אל הששה בכל מקום; הן בימים\*, הן בשנים, הרי כי מורה מספר שבעה על המדריגה שהיא למטה מן הראשונה. ודבר זה מבואר באין\* ספק, כי כאשר יש שבעה, יש כאן חבור הקודש אל הגשמי. ולכך דבר זה מדריגה למטה מן עשרה, המורה על מדריגה האלהית. וכבר התבאר למעלה כי מספר ארבעה בפרט מורה על הגשמי. וכל אלו הדברים הם דברי חכמה מאוד, והם דברים אמתיים, כי אלו שלשה מדריגות יש בעולם.

#**וכבר זכר**= הכתוב אלו שלשה דברים בפסוק אחד, שנאמר (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו", וכמו שיתבאר לקמן במקומו בעזרת השם יתברך. כי זכר בריאה על המדריגה האלהית שדבק בנבראים, ויצירה כנגד הצורה שהיא צורה בחומר, ועשייה\* ששייך בחומר, ועיין לקמן אצל 'כל הנקרא בשמי, הלא שם מבואר מאוד עד שאין ספק בזה. וכנגד זה הזכיר בפרשה\* של "ויכלו" ג' פעמים "מלאכתו"; "ויכל אלהים מלאכתו" (בראשית ב, ב), "וישבות מכל מלאכתו" (שם), "מכל\* מלאכתו אשר ברא" (שם פסוק ג). וכן ג' פעמים "עשיה"; "מלאכתו אשר עשה" (שם פסוק ב), "מכל מלאכתו אשר עשה" (שם), "ברא אלהים לעשות" (שם פסוק ג). והבן איך הג' הוא "לעשות", הוא כנגד החומר אשר הוא עומד לעשות תמיד, ואינו בפעל לומר עליו "אשר עשה".

#**הארכנו בזה**= לבאר דברי חכמי אמת, אשר רמזו פה בג' מספרים האלו הרבה מאוד. ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים, כי הדברים הם עמוקים, יוצאים מן החכמה פנימית עליונה מה שזכר התנא תחלה מספר עשרה, ואחר כך מספר שבעה\*, ואחר כך מספר ד'. כי כבר ידעת כי מספר עשרה שייך למדה שהיא על העולם, כי (איוב כח, כג) "האלהים הבין דרכה והוא ידע מקומה". ומספר שבעה הוא לשש קצוות והיכל הקודש אשר הוא ביניהם. ומספר ארבע הוא כנגד מה שאמר הכתוב (בראשית ב, י) "ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". וכל אלו דברים ידועים בחכמה עליונה, ואי אפשר לפרש יותר. והנה יבין האדם הדברים האלו על אמתתם, כי אין להאריך. ועוד יתבארו\* אלו דברים, כי כל הדברים הם מקושרים, מעידים זה על זה, כמו שיתבאר לך בפירוש, ושים עיניך ולבך על הדברים.

#**ובשביל כך**= תבין למה התחיל לשנות (למעלה משנה ז) 'שבעה דברים נאמרו בחכם'. וזה כי כבר אמרנו כי מספר שבעה מורה על הצירוף דבר הבלתי חמרי עם החומר, כמו שהתבאר. וזהו מדריגת החכם, כי השכל של חכם הוא מצורף אל החומר, אשר על ענין זה מורה מספר שבעה. ומספר ארבעה מתחיל (למעלה משנה ט) 'בארבעה פרקים הדבר מתרבה', ודבר זה בארנו כי מספר של ארבע מורה על המדריגה החמרית החסירה התחתונה\*, ובשביל כך דבק בחומר ההעדר, אשר ביארנו דבר זה כמה פעמים. ולכך אמר 'בארבעה פרקים הדבר', שהוא ההעדר, 'מתרבה', כי הדֶבֶר שייך במדריגה זאת.

#**ויש לך**= להבין עוד\*, כי זכר התנא מספר עשרה בשמונה פנים, ומספר שבעה בשני פנים. כי מה שאמר (למעלה משנה ז) 'שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם', הכל אחד, רק שהוא דבר והפוכו. ושבעה מספרים של ארבע. והכל לפי הראוי; כי מספר עשרה יש לו בחינות מחולקות עד שמונה, כי המספר הזה הוא מקום בינה, שמשם נברא ונמצא העולם, כמו שידוע לנבונים. ולכך מספר הזה מתפשט עד שמונה, כי היא השמינית. ומספר ז' אין לו רק שתי בחינות, לטוב ולרע בלבד. כי במספר הזה שהוא שבעה, היכל הקודש שהוא באמצע, ולעומת זה הוא החצון בלבד, כי הרע הוא לעומת הטוב. ולפיכך אין כאן מספרים של שבעה רק שנים בלבד; האחד הוא הטוב, כמו שאמר (למעלה משנה ז) 'שבעה מדות בחכם'. וכנגד זה (למעלה משנה ח) 'שבעה מיני פורעניות באים לעולם', ויש לך להבין דברים אלו ברורים. ומספר ארבעה שבעה פעמים, כי המספר הזה הוא באחרונה כמו שהתבאר למעלה, וכאשר ידוע למבינים, והוא עולה לשבעה, ולפיכך מספר ארבעה נזכר שבעה פעמים. ואלו דברים הם ברורים מאד כאשר תבין אותם, והם הם דעת חכמים. ואף כי הרחבנו בדברים כמו אלו, כבר אמרנו כי כל זה שלא יעשה האדם דברי חכמים דברי סברא ואומדנא, רק כי כל דבריהם הם בחכמה העליונה. ועוד יתבאר ראיה לזה.

%[פ"ה מט"ז]

**כָּל מַחֲלוֹקֶת שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, סוֹפָהּ לְהִתְקַיֵּם. וְשֶׁאֵינָהּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, אֵין סוֹפָהּ לְהִתְקַיֵּם. אֵיזוֹ הִיא מַחֲלוֹקֶת שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, זוֹ מַחֲלוֹקֶת הִלֵּל וְשַׁמַּאי. וְשֶׁאֵינָהּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, זוֹ מַחֲלוֹקֶת קֹרַח וְכָל עֲדָתוֹ:**

#'**כל מחלוקת**= שהיא לשם שמים וכו''. יש לשאול, מה ענין המאמר למאמרים שלפניו. ועוד, שאמר 'איזה מחלוקת שהיא לשם שמים', מה שייך שאלה בזה 'איזה מחלוקת היא לשם שמים', כל מחלוקת שיחלוק, וכונתו לשם שמים, היא המחלוקת שהיא לשם שמים. וכי לא היה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ושאר תנאים לשם שמים, חס וחלילה. ועוד, הלא הדברים נראים סותרים; שאמר 'איזהו\* מחלוקת שהיא לשם שמים, זו\* מחלוקת הלל ושמאי', ואם כן כל שאר מחלוקת היא שלא לשם שמים, למה אמר אחריו מיד 'איזהו מחלוקת שלא לשם שמים, זו מחלוקת קרח ועדתו', וידוע כי קרח ועדתו שהיו חולקים על השם יתברך, ומשמע אבל שאר מחלוקת שאין חולקין על השם יתברך בעצמו, סופו להתקיים, ואם כן קשיא רישא לסיפא. ועוד קשיא, שאמר 'מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים', והרי אי אפשר שיהיה שני חלקי הסותר אמת עד שאפשר שיהיו מקויימים שניהם, ובודאי אחד תתבטל והשני תקוים, ולמה אמר אם כן 'סופה להתקיים'.

#**ויש לפרש**= מה שנסמך מאמר זה לכאן, מפני שאמר לפני זה (משנה טו) 'ארבע מדות ביושבים לפני חכמים', ופירשנו באותם שיושבין לפני חכמים ושומעים הדעות מן החכמים. וכל המאמר של ארבע מדות הם על זה שיש מן התלמידים מקבצים שתי הדעות שהם מחולקים וסותרין, והם נקראים 'ספוג'. ויש אין מקבל אפילו דעה אחת, והם נקראים 'משפך'. ויש מקבלים הדעת שאינו הלכה, ומניחין הדעת שהוא הלכה, והם נקראים 'משמרת'. ויש מקבלים קבלת ההלכה, ומניחין שאינו הלכה, והם נקראים 'נפה'. ועל זה אמר שאם מחלוקת החכמים, שהתלמידים מקבלים דעתם, היא לשם שמים, סופה להתקיים.

#**ופירוש הקיום**= הזה, שסוף סוף בחיי החולקים לא יהיה בטול למחלוקת. ואפילו אם תאמר שלפעמים יש בטול אף בחייו של החולק, אין הפירוש 'סופה להתקיים' שודאי תתקיים ומוכרח הוא להתקיים, אך פירושו 'סופה שתתקיים' שאפשר למחלוקת הזאת הקיום. ורצה לומר אף כי המחלוקת הוא שנואי מלפני\* הקב"ה מאד, ומפני שהמחלוקת שנואי לפני הקב"ה אין קיום למחלוקת, מכל מקום המחלוקת שהיא לשם שמים אפשר למחלוקת זה שיהיה\* הקיום, ואין השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת הזה, כמו שהוא במחלוקת שאינה לשם שמים, אשר השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת שלא יהיה נמצא המחלוקת, כי מרוחק המחלוקת מן השם יתברך, וכמו שאמרו (דרך ארץ זוטא פ"ט) 'אהוב השלום ושנוא\* המחלוקת'. ויותר מזה, שהשם יתברך מחזיק המחלוקת כאשר הוא לשם שמים לגמרי. ולא אמר 'מחלוקת שהיא לשם שמים מקוימת', מפני שכך פירושו, שאל תאמר כי המחלוקת שהיא לשם שמים מקויימת היינו בתחלתה, אבל לא בסופה, ועל זה אמר שאף 'סופה להתקיים'. ומחלוקת שאינה לשם שמים, אף כי בהתחלתה יש זמן שהיא מקוימת, שהרי כמה וכמה מחלוקת שהיו מקוימים זמן מה, ומכל מקום סופה\* בטלה, שהשם יתברך מסבב בטול למחלוקת.

#**ואין להקשות**=, איך אפשר שיהיו מקוימים שני חלקי הסותר. שאין זה קשיא, כי אף אם תתבטל המחלוקת מצד שעמדו בני אדם על הדעות ופסקו הלכה כאחד מן הדעות, אין זה בכלל 'שאין סופה להתקיים', כי השם יתברך לא ביטל מחלוקת זה. כי פירוש 'אין סופה להתקיים' רוצה לומר שאין סופה להתקיים מן השם יתברך. ומחלוקת בית שמאי ובית הלל, אף על גב שיצא בת קול [ואמרה] הלכה כבית הלל (עירובין יג:), לא היה הבת קול לבטל\* המחלוקת מפני ששנואי המחלוקת, כי אהוב ואהוב היה המחלוקת הזה. רק כדי ללמד אותם\* הלכה, שהיו חפצים לדעת ההלכה. ואדרבה, בת קול היה אומר 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' (שם), והיה מחזיק את החולקים, ולא היה מבטל המחלוקת. ולפיכך סמך המאמר הזה למה שלפניו, לומר שאם המחולקים היתה כונתם לשם שמים, לא תתבטל דעות החולקים, ואותן תלמידים שהיו מקבלים דבריהם, לא קבלו דעת שתתבטל. אבל אם לא היה מחלוקת לשם שמים, רק לנצח, תתבטל מחלוקתם, ומה שקבלו תלמידים דבריהם הכל בטל ומבוטל, כך יש לפרש. ואמנם עוד יתבאר בסמוך.

#**ואמר**= 'איזה מחלוקת שהיא לשם שמים, זה מחלוקת שמאי והלל', שהמחלוקת שלהם היה לשם שמים לגמרי. שלא תוכל לומר עליהם שום צד שלא לשם שמים, שאי אפשר לומר שאם היו מטריחים עצמם בהלכה לעמוד על הדבר, או ילכו לשאול, לא\* היה צריך להם המחלוקת, ואם כן אין כאן לשם שמים לגמרי. שדבר זה אינו, שהרי 'אלו ואלו דברי אלקים חיים' (עירובין יג:), ומאחר ש'אלו ואלו דברי אלקים חיים', איך אפשר לומר שהיה אפשר להם לעמוד על האמת ולבטל דברי אלקים חיים. ומחלוקת כזה היא לשם שמים בודאי. אבל שאר מחלוקת, אף על גב שהיה לשם שמים, בודאי ימצא צד מה ובחינה מה שאינו לגמרי לשם שמים, שאפשר שהיה להם לבטל המחלוקת על ידי עיון רב, ולשאול להרבה חכמים, וכיוצא בזה. אף על גב שודאי הכונה היא לשם שמים, אמר בעצם המחלוקת [ש]אינו לשם שמים לגמרי, [כי הוא] דבר שאפשר זולתו. ולא דמי למחלוקת הלל ושמאי, שהיא בודאי לשם שמים, כי אדרבה, השם יתברך רצה באותו מחלוקת, שכל אחד ואחד מן הכתות היו מגלין דברי אלקים חיים. לפיכך מחלוקת זה בפרט היא לשם שמים, מכל המחלוקות שהיו בעולם.

#**ואחר כך**= אמר 'איזה מחלוקת שהיא שלא לשם לשמים', פירוש שהוא שלא לשם שמים לגמרי, עד שאין שם שמים בדבר כלל. כי לפעמים יש מחלוקת, אף אם היה כונה לשם יוהרא, מכל מקום יש במחלוקת עצמה דבר לשם שמים, שאומר שכך ראוי לעשות, ויש צד מה שבו לשם שמים, והוא טוב, וכל אחד אומר "לה' אני" (ישעיה מד, ה). אבל מחלוקת קרח ועדתו, לא היה בזה שום צד בעולם לשם שמים, שהרי כתיב (במדבר כו, ט) "בהצותם על ה'", כי מה שהיו חולקים על משה ואהרן היה מחלוקת זו על השם יתברך. ולפיכך מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל.

#**ואין להקשות**= מעתה קשה רישא לסיפא, דודאי לא קשיא, כי מחלוקת קרח ועדתו מפני שהיתה מחלוקת שלו לגמרי שלא לשם שמים, שלא היה לו קיום כלל, כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים (במדבר טז, לב), ודבר זה, שהוא בליעה לגמרי, ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי. אבל שאר מחלוקת שיש בה צד בחינה לשם שמים, ואינה שלא לשם שמים לגמרי, אף על גב שודאי אין סופה להתקיים, מכל מקום אין הבטול בענין זה. כלל הדבר; לפי מה שהוא שלא לשם שמים המחלוקת, הוא הבטול. וכן ברישא גם כן הכל לפי לשם שמים הוא קיום במחלוקת. כי שאר מחלוקת שלא היתה לשם שמים לגמרי, לא היה הקיום כל כך כמו שהיה למחלוקת בית שמאי ובית הלל. כי בודאי השם יתברך היה מקיים את המחלוקת שלהם, כי היה אהוב המחלוקת הזה לפני השם יתברך כמו שהתבאר\*. ומעתה התבארו כל הקושיות, ואין ספק בפירוש הזה, ואין צריך לדחוק דבר.

#**ויש לשאול עוד**=, מה טעם מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ומחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים. ואף כי בודאי שנואי המחלוקת, מכל מקום קשיא כי אף שאר דברים שהם שנואים לפני הקב"ה לא נאמר דבר זה עליהם. וכדי שתבין פירוש דברי חכמים, ומתוך דברים אלו יתבאר לך הפירוש הברור מה שנסמך מאמר זה אל מאמרים שלפניו, יש להאריך קצת, שיובן המאמר הזה על אמתתו. דע, כי המחלוקת אי אפשר להתקיים, וזה מפני כי המחלוקת היא אל אותן שהם הפכים, ובמציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד.

#**ובאולי תאמר**= יהיה עומד כל אחד ואחד בעצמו, שהרי אש ומים שהם הפכים, ויש להם קיום בעצמם. וכמו כן יהיו עומדים כל אחד במחלוקת כל אחד ואחד בפני עצמו. בודאי דבר זה אינו דומה, כי בודאי אש ומים הם שני הפכים בנושאים מתחלפים, וכיון שהם בנושאים מתחלפים לכך אפשר הקיום\* לכל אחד ואחד. אבל הבריות שהם בני אדם, אף על גב שהם פרטים מחולקים, הנה הם כלל אחד. ומכל שכן ישראל שהם עם אחד לגמרי, ולא יתכן בזה שהם בנושאים מתחלפים. אם היה קיום למחלוקת, שהאחד הפך לאחר, היו שני הפכים בנושא אחד, ולפיכך אין סופה להתקיים.

#**ויש לומר**= גם כן, כי אף אש ומים הם בנושא האחד, שהוא העולם, שהוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד (דברים ו, ד), ולכך העולם אחד. לכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם, שהוא אחד. אמנם מה שיש קיום לאש ולמים אף שהם הפכים, זהו מה שאמר אחריו ש'כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים'. ופירוש דבר זה, כי אש ומים חלוק שלהם לשם שמים, כי השם יתברך ברא כל אחד ואחד, וכל אחד ואחד\* עושה רצונו; האש בפני עצמו, והמים בפני עצמם. ובודאי דבר זה בכלל מחלוקת שהיא לשם שמים, לכך יש לה קיום. כי לכך מחלוקת שהיא לשם שמים יש לה קיום, ואף כי הם הפכים, כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם\* בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורות השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים.

#**ולפיכך המחלוקת**= שהוא לשם שמים, אף כי המחלוקת מחולק מצד עצמו, והם הפכים, וההפכים מצד עצמם אי אפשר שימצאו יחד, אבל מצד השם יתברך, אשר הוא סבה להפכים, הנה אלו שני הפכים הם אחד, כי הם אל השם יתברך שהוא אחד. ובשניהם עושה ופועל רצונו מה שירצה הוא יתברך. ולכן אותם הפכים אשר אי אפשר שיהיו יחד, מכל מקום מצד השם יתברך שהוא כולל הכל, אם הם הפכים הם מתאחדים. וזה אמרם כאן 'כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים'. ואמרו 'איזהו מחלוקת שהיא לשם שמים, זה מחלוקת בית שמאי ובית הלל', שהיתה לשם שמים. כי אף שהם הפכים מצד עצמם, שאלו פוסלין ואלו מכשירין (יבמות יג:), ואצל האדם הם שני דברים שהם הפכים, מכל מקום מצד השם יתברך, אשר המחלוקת הזה לשמו יתברך, אשר הוא יתברך כולל ההפכים, ומן השם יתברך יצאו ההפכים, מצד הזה הם אחד.

#**וזה אמרם**= בפרק קמא דחגיגה (ג:) "בעלי אסופות" (קהלת יב, יא), אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות [ועוסקין בתורה], הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר האדם הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, היאך אני לומד תורה מעתה, תלמוד לומר "נתנו מרועה אחד כלם" (שם), אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים, שנאמר (שמות כ, א) "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר", עד כאן.

#**והנה יש**= לך להתבונן, איך אפשר לומר כי עם שהם הפכים לגמרי יאמר 'אל אחד אמרם'. ועוד, למה הוצרך לומר 'מפי אדון כל המעשים', דאין ענינו לכאן. אבל פירושו שהוא השם יתברך אל אחד, ומאחר שהוא אל אחד אי אפשר שלא יהיו ממנו כל המעשים שהם הפכים, כמו שבארנו. וכמו שהוא אדון כל המעשים שהם הפכים, כי המים והאש הם שני הפכים מצד עצמם, מכל מקום שניהם הם רצון השם יתברך, שהוא רוצה באש ורוצה במים. וכך הם דברי חכמים, אף שהם הפכים, כי אלו פוסלין\* ואלו מכשירין, הנה שניהם מפי השם יתברך. כי מצד זה, רצה לומר מטעם זה יש להכשיר, ומצד זה, רצה לומר מטעם זה יש לפסול. ושני הצדדין האלו, שהם שני הטעמים, הן מן השם יתברך, שהרי בזה טעם ובזה טעם, והטעמים הם מן השם יתברך. כי מה שאמר 'כולם אל אחד אמרם', אין הפירוש כלל פסול וכשר בלבד, רק פירושו בשביל טעם זה הוא פסול, ובשביל טעם זה הוא כשר, ושני הטעמים אמת מן הקב"ה. שמצד זה הוא פסול, ומצד זה הוא כשר, שכל טעם הוא בפני עצמו. ולא שייך בזה 'ומי איכא ספיקא קמיה שמיא', דזה לא שייך להקשות רק גבי פלגש בגבעה (גטין ו:), משום שהיה על מעשה אחד, שייך להקשות 'ומי איכא ספיקא קמיה שמיא'. אבל בכשר ופסול, טמא וטהור, שניהם מן השם יתברך, כי הטעמים הם מן השם יתברך.

#**ואף על גב**= דלענין הלכה איך יעשה האדם הם הפכים, ואי אפשר שיהיו שניהם למעשה, מכל מקום שני הדברים והטעמים הם מן השם יתברך, שהוא כולל ההפכים. ואם למד שתי הדעות, הרי למד התורה שהיא מפי השם יתברך, הן הפוסל והן המכשיר. וכאשר אנו פוסקין הלכה, אין זה רק הלכה למעשה איך יעשה האדם. דודאי אף על גב ששני הדברים כל אחד ואחד יש לו טעם, אפשר שהאחד יותר הלכה. וכך תמצא בנבראים שהם הפכים, אף על גב כי ההפכים שניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. מכל מקום בכל אחד יש טעם, אשר שני הטעמים, ואם שהם\* הפכים, הם מן השם יתברך. ופסק הלכה הוא מצד מדריגה שהיא למעלה מן המחלוקת. והכל הוא מן השם יתברך; הן גוף המחלוקת, שזה פוסל וזה מכשיר, וכל אחר טעם בפני עצמו. הן בירור המחלוקת, דהיינו ההלכה, והוא מצד השכל הפשוט, שהוא שכל גמור, שלא שייך בשכל פשוט לגמרי - מחלוקת. אף כי השכל הפשוט למעלה משכל, מכל מקום הכל הוא מן השם יתברך, אשר מאתו הכל, ודבר זה פשוט.

#**ובאולי יקשה**= לך, אם כן למה היה בת קול אומר דווקא אצל בית שמאי ובית הלל (עירובין יג:) 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', הלא כל מחלוקת שבעולם של חכמים כך הוא, ששניהם 'מפי אדון כל המעשים' (חגיגה ג:). אין הדבר הזה קשיא, כי הפרש יש, כי כאשר תבין לשון 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', מה שאמר 'אלהים חיים', כי רמזו דבר הגדול. כי שאר מחלוקת, אף שהכל מן השם יתברך, כי כאשר שני חכמים חולקים בהלכה, אף כי שני הדברים מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך, כמו שאמרנו. שאף שגם זה מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר, כמו שיש בנבראים גם כן שיש אחד מהם קרוב יותר אל השם יתברך, אף שכולם הם נבראים שלו יתברך, מכל מקום האחד קרוב יותר. וכך הם בטעמים, אף ששניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד הוא יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. אבל אצל בית שמאי ובית הלל, שניהם 'דברי אלקים חיים' בשוה לגמרי. שלכך אמר 'דברי אלקים חיים'.

#**והמבין יבין**= כי מה שאמר 'אלקים חיים', רצה לומר ששניהם קרובים אל אמתת השם יתברך, לכך אמר 'אלקים חיים', כי החיות הוא אמתת המציאות. שכאשר יאמר 'זה חי', רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות. ולכך אמר כי שניהם קרובים אל אמתת מציאתו. ועוד תבין לשון 'חיים', שהוא לשון רבים, על משקל 'שנים'. בזה תבין מחלוקת הלל ושמאי, ואצל שאר חכמים אמרו (חגיגה ג:) 'מפי אדון כל המעשים'. כי החיים מתפשטים לימין ולשמאל, ומזה היו מקבלים הלל ושמאי, ולפיכך 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. והבן זה כי הוא ברור.

#**ונפלא בעיני**= מאוד, מה קשה בזה שאמרו 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. עד שבזה רבו המפרשים, ויש שפירשו דבר זה על דרך הנסתר. כי אין כאן הסתר, כי השם יתברך אשר אמר כשר או פסול, אין זה רק מצד הטעם, כי אין דבר שבתורה שאין לו טעם. וכאשר הטעמים שוים לגמרי, שיש כאן טעם להכשיר וטעם לפסול, עד שהטעמים שקולים שוים, יאמר בזה 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', כמו שהתבאר, ואין כאן קושיא כלל. וכך היה מחלוקת\* בית שמאי ובית הלל. אבל שאר מחלוקת של חכמים אינו כך. אף שיש לכל אחד ואחד טעם הגון, עד שמזה הצד יאמר כי גם דבר זה מן השם יתברך, שכל טעם הגון הוא מן השם יתברך, מכל מקום כאשר יזדקק הדבר מצד השכל הפשוט, אז גובר דעת האחד על השני, וזהו פסק הלכה. ומכל מקום בשניהם יש טעם, שכשם שהוא מן השם יתברך השכל הפשוט, כך מן השם יתברך השכל שאינו פשוט, רק כי השכל הפשוט הוא במדריגה העליונה. ומכל מקום התבאר לך הטעם שהמחלוקת שהיא לשם שמים מתקיימת\*, ושאינה לשם שמים אינה מתקיימת, כי ההפכים אין להם עמידה ביחד, כי האחד הוא הפך השניי.

#**אמנם יש**= עוד בזה מה שראוי שלא יהיה אל המחלוקת קיום, ומפני כי אין דבר בעולם\* אשר האדם נמשך אליו יותר מן המחלוקת, ואין דבר בעולם אשר סופו לרע יותר מן המחלוקת, יש לבאר דבר זה, שידע האדם ויהיה נזהר מעונש המחלוקת. וכמו שאמרו ז"ל (ב"ר ד, ו) כי הגיהנם והמחלוקת נבראו\* ביום השני, מזה תדע כי ענין הגיהנם וענין המחלוקת דבר אחד הוא. וידוע כי הגיהנם שם הוא הפסד האדם, ומי שראוי אליו ההפסד מקומו הוא הגיהנם, שתראה כי הגיהנם הוא ההפסד בעצמו. וכן הוא בעצמו המחלוקת, שאין המחלוקת רק ההפסד. וזה כי כאשר דבר אחד נחלק לשנים, כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה, וקיומו כאשר הוא אחד. ולפיכך המחלוקת והגיהנם, שהוא הפסד הנמצאים, נברא ביום אחד, כי ענין אחד להם, כי הפירוד והחלוק הוא התחלת ההפסד. כי כל דבר בעולם, כאשר הוא שלם הוא חזק, עד שאין מקבל שבירה והפסד. אמנם מצד החלוק והפירוד, אין כאן דבר שלם כלל, ודבר זה הוא הפסד לגמרי, שהרי הוא נחלק ונשבר. וזה שאמרו 'כל מחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים', כי איך יהיה מקוים דבר שהוא נחלק ונשבר, ולכך מגיע אליו הבטול. ודבר זה אמת וברור גם כן, והכל עולה לענין אחד.

#**ואתה תדע**= כי בשביל זה נסמך מאמר זה למאמרים שלפניהם. כי המאמרים שקדמו דברו מן מספר עשרה (משניות א-ו), ואחר כך\* מספר ז' (משניות ז-ט), ואחר כך מספר ארבעה (משניות ט-טו), כמו שאמרנו למעלה. ולפיכך סמך אחריו 'כל מחלוקת שהיא לשם שמים וכו'', ודבר זה להודיע מעלת האחדות, שהוא אינו מספר. שראוי אחר שזכרו כל המספרים, זכרו ענין האחדות ומעלתו, אשר האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר. ולכך אמר 'מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים', שהמחלוקת יוצא מן האחדות, והם הפכים, ואין ההפכים נמצאים יחד. ואל יבטיח לך יצרך שההפכים האלו הם בנושאים מתחלפים, הלא כבר אמרנו דבר זה לא שייך במחלוקת שהיא בבני אדם. ועוד, כי העולם הזה הוא אחד, ולפיכך אין לומר שאפשר שיהיה נמצא בעולם שני הפכים, כי אם שהיה מחלוקת שלהם לשם שמים, וכל ההפכים שהם מקויימים בעולם, כולם לשם שמים לעשות רצון השם יתברך, שהוא אחד. אבל ההפכים שאינם כך, כמו מחלוקת קרח, דבר זה אין קיום לו כלל. ומכל שכן כי המחלוקת שהיא החלוק והפירוד, ודבר זה הפסד גמור, כמו שהתבאר. ולכך אחר אשר זכר ענין המספרים כולם, זכר מדריגת האחד, שאינו מספר, והוא יסוד והתחלת המספר, שהוא קיום העולם, שאי אפשר רק שיהיה הכל אחד, ודבר זה הוא קיום העולם בודאי כאשר לא יפרד ולא יחלק.

%[פ"ה מי"ז]

**כָּל אַהֲבָה שֶׁהִיא תְלוּיָה בְדָבָר, בָּטֵל דָּבָר, בְּטֵלָה אַהֲבָה. וְשֶׁאֵינָהּ תְּלוּיָה בְדָבָר, אֵינָהּ בְּטֵלָה לְעוֹלָם. אֵיזוֹ הִיא אַהֲבָה הַתְּלוּיָה בְדָבָר, זוֹ אַהֲבַת אַמְנוֹן וְתָמָר. וְשֶׁאֵינָהּ תְּלוּיָה בְדָבָר, זוֹ אַהֲבַת דָּוִיד וִיהוֹנָתָן:**

#**וברוב ספרים**= גרסינן קודם 'כל אהבה התלויה בדבר וכו''. ודבר זה יותר מוכח הפירוש שאמרנו, כי בא להודיע ענין האחדות, שכל כך חזק עד שכל אהבה שאינה תלויה בדבר היא קיימת לעולם. שכשם שהמחלוקת אין קיום לו, כך הוא ההפוך, שהוא האהבה שהוא החבור, יש קיום לו. ודבר זה, כי האחדות הוא הקיום בעצמו, שכאשר הדבר הוא שלם בלי חלוק, זה\* הוא קיום שלו. ועוד, כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר, וכאשר יש חבור ולא חלוק, רק אחדות, אין כאן מתנגד כלל, והוא קיום הדבר, כמו שתבין מן הדברים אשר אמרנו. כלל הדבר; אין בטול לדבר שהוא אחד בעצם משום דבר, ולכך הוא קיים בלי שנוי. וזה שאמר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם', כי מפני שאינה תלויה בדבר, הנה זה הוא האחדות לגמרי, אשר ראוי אל האחדות הקיום ביותר.

#**ואין צריך**= בכאן שתהיה 'אהבה לשם שמים', כמו שהוא אצל המחלוקת, כי אצל המחלוקת, אם אין המחלוקת לשם שמים בודאי אין קיום למחלוקת, מצד כי ההפכים אין קיום להם ביחד, והם שני ההפכים בנושא אחד. גם כי החלוק והפירוד הוא התחלת ההפסד, כאשר אינו שלם. ולפיכך צריך שתהיה המחלוקת לשם שמים, אשר הוא יתברך מאחד ההפכים, כמו שהתבאר. אבל אהבה שהיא אינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם, כי היא האחדות, אשר ראוי מצד עצמו אל הקיום, הפך המחלוקת. רק אותה שהיא תלויה בדבר, אותה בודאי בטילה, כיון שבטל הדבר שהוא סבת האהבה והקשור.

#**ולכך נסמך**= המאמר הזה לכאן, אחר שזכר התנא ענין המספרים, זכר התנא מעלת האחדות שהוא בעולם, והרחקות השניות. ולפיכך סדר 'כל אהבה התלויה בדבר', ואחר כך 'כל מחלוקת'. ובין אם גרסינן קודם 'כל מחלוקת שהיא לשם שמים', ואחר 'כך כל אהבה', או דגרסינן קודם 'כל אהבה שהיא תלויה בדבר' ואחר כך 'כל מחלוקת', כך הוא הפירוש, שבא התנא לאשמועינן מדריגת האחדות והקשור שהוא בעולם.

#**ומה שהתחיל**= 'כל אהבה שהיא תלויה בדבר', ולא הקדים 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר', כי דבר זה יש להקדים, שהוא עיקר מלתא, דבא לאשמועינן 'אהבה שאינה תלויה בדבר'. רק בשביל זה הקדים 'אהבה התלויה בדבר' כדי לסמוך אחר 'אהבה שאינה תלויה בדבר' 'כל מחלוקת שהיא לשם שמים', לומר כי שניהם טעם אחד להם, כי האהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם מפני האחדות שיש לאהבה, ולכך אינה בטילה לעולם. וכך\* ה'מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים' בשביל טעם זה עצמו, מפני שהוא יתברך מאחד ומקשר ההפכים, כמו שהתבאר למעלה, והכל הוא מבואר מאוד. וזה הפירוש הוא הברור, ועוד יתבאר דבר זה, והוא גם כן ראיה לפירוש זה.

#**ויש להקשות**= גם כן בזה שאמר 'איזה אהבה שהיא תלויה בדבר זו אהבת אמנון ותמר', ומשמע הא סתם אהבה אינה תלויה בדבר. ואחר כך אמר 'איזה אהבה שאינה תלויה בדבר, זו אהבת דוד ויהונתן', ומשמע אבל סתם אהבה תלויה בדבר. ופירושו גם כן כמו שאמרנו למעלה, כי אהבת אמנון ותמר היא אהבה התלויה בדבר לגמרי, ואין בזה צד שאינו תלויה בדבר. כי יש אהבה, אף על גב שהיא תלויה בדבר, מכל מקום אינה תלויה בדבר לגמרי, כי אף אם לא היה אותו הדבר היה כאן אהבה. אף על גב שודאי הדבר שתולה בו האהבה\* גורם אהבה יתירה, מכל מקום לא נאמר בזה 'אהבה תלויה בדבר' לגמרי. ולפיכך אמר 'איזה אהבה שהיא תלויה בדבר', שאין צד אהבה כלל רק בשביל הדבר שתלויה בו האהבה, 'זו אהבת אמנון ותמר'. שאין צד אהבה רק שהיה\* אמנון אוהב את תמר בשביל המשגל, וכאשר עבר זה, היה כאן שנאה יתירה. ואהבת דוד ויהונתן היא האהבה שאינה תלויה בדבר כלל. ושאר אהבות אינם לגמרי תלוים בדבר, ואינם לגמרי שאינם תלוים בדבר. רק קצת אהבה תלויה בדבר, וקצת אהבה אינה תלויה, ואהבה כזאת אינה בטילה מיד כמו אהבת אמנון ותמר, ואינה גם כן מקויימת לגמרי כמו אהבת דוד ויהונתן.

#**וזה שאמר**= הכתוב (ש"ב, א, כו) "נפלאת אהבתך לי מאהבת נשים". כי אהבת נשים תלויה בדבר, מפני שהאשה 'עזר כנגדו' (בראשית ב, יח). ואינה תלויה בדבר לגמרי, שכך ברא הקב"ה עולמו שיהיו לבשר אחד, כדכתיב בקרא (בראשית ב, כד) "על כן יעזוב וכו'". ובודאי אין הכתוב מדבר שיעזוב את אביו ואת אמו וידבק באשתו משום שהאשה היא להנאתו, רק הכתוב מדבר שכך הוא בעצם הבריאה שהאיש ידבק באשתו. ואם כן עיקר האהבה שאינה תלויה בדבר. ואמר כי "נפלאת אהבתך לי מאהבת נשים", כי סוף סוף יש צד שאהבת איש לאשה שהיא תלויה בדבר, שהאשה היא לעזר לו, וכאשר היא כנגדו, בטילה האהבה שהיא בעצם הבריאה. אבל אהבת דוד ויהונתן היה בלא שום צד בחינה שתהיה תלויה בדבר כלל. ומה שאמר "מאהבת נשים", והיה לו לומר "מאהבת אשה", כי לפעמים אין האדם אוהב את האשה בשביל שאי אפשר שלא היה דבר באשה שמרחיק קצת האהבה. ולכך אמר "נפלאת אהבתך לי מאהבת נשים", כלומר מאהבה שיש לנשים בסדר\* העולם, לא אשה מיוחדת. כי אפשר שיהיה באשה מיוחדת דבר מגונה, אבל "מאהבת נשים", שהוא בסדר הבריאה.

#**ויש לומר**= עוד כי פירוש "מאהבת נשים", כי אהבת איש לאשה מפני שהם "לבשר אחד", כדכתיב קרא (בראשית ב, כד) "והיו לבשר אחד", ואין האהבה והחבור במה שהם "לבשר אחד" כל כך גדול כמו אהבת החבירים, שנפשו קשורה בנפשו. כי זה מה שנפשם קשורה זה בזה הוא בודאי יותר ממה שהם לבשר אחד, כי אין שייך בבשר אחדות וקשור כמו שהוא שייך בנפשות, שהם מתקשרים לגמרי, וזה נראה.

#**ואין לך**= להקשות למה הוצרך התנא לבאר דבר זה, ומה למדנו מזה. כי כבר אמרנו שהתנא בא לאשמועינן כמה גדול מעלת האחדות שהוא בעולם, וכמו ששנואה המחלוקת, שהיא הפך האחדות, כך אהוב האחדות, והיא אהבה שאינה תלויה בדבר.

#**ויש לומר**= גם כן כי מה שאמר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם', בא להודיע תקות ובטחון ישראל בגלות, שאי אפשר שתהיה האהבה בטילה לעולם, שהרי האהבה שהשם יתברך אהב ישראל לא היתה תלויה בדבר כלל, ומאחר שאין האהבה תלויה בדבר, אין האהבה בטילה. ודבר זה נראה, כי הכתוב אומר (בראשית יב, א) "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'", והקשה הרמב"ן ז"ל בפירוש החומש (שם פסוק ב) כי לא ספר הכתוב מעלת אברהם וצדקתו, שבשביל אותו צדקות הגיע אליו הדבור ואמר "לך לך מארצך וגו'", וראוי היה שיקדים תחלה מעלת אברהם וצדקתו. אבל שיאמר "לך לך וגו'", ולא הזכיר עדיין מעלת אברהם וצדקתו, הוא דבר חסר, כי למה נגלה אליו הדבור ועדיין לא ידענו מעלתו. והנה תראה כי נגלה הדבור לנח (בראשית ו, יג-כא), וכתב לפני זה (שם פסוק ח) "ונח מצא חן בעיני ה'", ואחר כך כתב שנגלה עליו\* הדבור. ואצל אברהם שהיה אפשר לספר עליו צדקות הרבה, למה לא כתב לפני זה צדקתו. ופירשנו הטעם, כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב (נחמיה ט, ז) "אתה האלהים אשר בחרת באברם וגו'". ואם כתב תחילה צדקות אברהם, היה עולה על דעת אדם בשביל צדקות אברהם בחר בו ובזרעו אחריו, והיה אהבה תלויה בדבר, הוא הצדקות. ועכשיו שבניו אינם צדיקים, בטלה האהבה. אבל עתה שלא הקדים לומר צדקות אברהם, ורוצה לומר לא בשביל שום צדקות בחר באברהם ובזרעו, רק שבחר באברהם ובזרעו מצד עצמם, ולא בשביל דבר, שהיה אפשר לומר שכאשר בטל אותו דבר בטלה האהבה. ופירשנו זה במקום אחר, כי זה דבר עדות נאמנה מאוד, ואין להאריך.

%[פ"ה מי"ח]

**כָּל הַמְזַכֶּה אֶת הָרַבִּים, אֵין חֵטְא בָּא עַל יָדוֹ. וְכָל הַמַּחֲטִיא אֶת הָרַבִּים, אֵין מַסְפִּיקִין בְּיָדוֹ לַעֲשׂוֹת תְּשׁוּבָה. משֶׁה זָכָה וְזִכָּה אֶת הָרַבִּים, זְכוּת הָרַבִּים תָּלוּי בּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים לג, כא) צִדְקַת ה' עָשָׂה וּמִשְׁפָּטָיו עִם יִשְׂרָאֵל. יָרָבְעָם חָטָא וְהֶחֱטִיא אֶת הָרַבִּים, חֵטְא הָרַבִּים תָּלוּי בּוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (מ"א טו, ל), עַל חַטֹּאות יָרָבְעָם אֲשֶׁר חָטָא וַאֲשֶׁר הֶחֱטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל:**

#**כל המזכה**= את הרבים וכו'. יש לשאול [מה] טעם דבר זה, שמי מזכה את הרבים אין חטא בא על ידו. ומכל שכן סיפא דקאמר כי 'המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה', למה ימנע פתח התשובה בשביל שהחטיא את הרבים. ועוד קשיא, שאמר אחריו "משה זכה וזיכה את הרבים, זכות הרבים תלוי בו. ירבעם בן נבט חטא והחטיא את הרבים, חטא הרבים תלוי בו", וכך\* הוי ליה למימר גם כן 'כל מי שמזכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו. והמחטיא את הרבים חטא הרבים תלוי בו'. ועוד, מה ענין המאמר הזה למה שלפניו.

#**כבר התבאר**= למעלה (פ"ד מי"ח) אצל "יפה שעה אחת בתשובה וכו'", כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי, ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל, כמו שהתבאר למעלה, אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב, כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל.

#**ומפני זה**= תבין כי\* המאמר שאמר "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו", כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע. ולפיכך אמר ש"כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו", כי הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר הזה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות. (-ש-)הרי לפניך, כי הפרטים מקבלים שנוי ותמורה, והכלל הוא עומד לנצח. ולפיכך אם מזכה הרבים, שהרבים נחשבים כלל אחד, והכללי הוא מבלי שנוי, לכך אין חטא בא על ידו שיהיה בעל שנוי, כמו שהוא שייך לאדם הפרטי. כי בשביל שזיכה את הרבים, שהם כללים שעומדים בלי שנוי, אין חטא בא על ידו, שיהיה השתנות אליו.

#**ואל יקשה**= לך, אם כן האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו, דכתיב (מ"א טו, ל) "אשר חטא ואשר החטיא [את ישראל]". דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי. וכבר בארנו למעלה בפרק משה קבל (פ"א מ"ב) שאין שייך שנוי בכללי, והכללי עומד, והפרט הוא בעל שנוי. אבל המזכה את הרבים אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל. ומשה על ידו ניתן תורה לכל ישראל, והרי הוא זיכה את הכלל במה שהוא כלל. וירבעם החטיא את ישראל במה שהם כלל, כי עשה עגלים שיעבדו ישראל בכלל. ולפיכך בין מי שמזכה את הרבים, או המחטיא אותם, הכל מצד הכלל. וכבר התבאר כי הכללי אין שנוי בו. ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו. וכן כאשר היה מחטיא את הרבים, ודבק במדריגה הזאת שאין שנוי לה, היא מדריגת הרבים, ולכך אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שיהיה משנה עצמו מרע לטוב. ופירוש נכבד הוא זה כאשר תבין.

#**וכך פירושו;**= 'משה זכה וזיכה את הרבים', ומפני כך 'צדקת הרבים תלוי בו'. ולא תאמר כי משה היה מזכה כל אחד ואחד בפני עצמו, ואם כן אין זה נקרא 'זכות הרבים'. כי מפני שכתוב (דברים לג, כא) "ומשפטיו עם ישראל", אם כן תלה הכתוב בו זכות הכלל, לא כל פרט ופרט, שהרי כתיב "ומשפטיו עם ישראל", שהם כלל האומה ביחד. וכן המחטיא את הרבים, אל תאמר שהיה מחטיא כל יחיד ויחיד בפני עצמו, ולא נקרא זה 'חטא הרבים תלוי בו', כיון שהחטיא כל אחד ואחד בפני עצמו. ולכך מביא ראיה שהרי כתיב (מ"א טו, ל) "ואשר החטיא את ישראל", תלה בו חטא כלל ישראל, מדכתיב "ואשר החטיא את ישראל". וכיון שמזכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו, והמחטיא את הרבים חטא הרבים תלוי בו, ולא תוכל לומר שהמזכה הוא מזכה כל אחד ואחד, והמחטיא מחטיא כל אחד ואחד, שאז אין שם 'רבים' עליהם. לכך ממילא אין חטא בא על ידי המזכה, שהכללי עומד בלא שנוי כלל. וכך "המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה", שאין שנוי אליו. וכיון שהתחבר למדריגה שאין בה שנוי, הן לרעה הן לטובה, לכך אין שנוי לו, רק נשאר כך עומד.

#**ובגמרא**= בפרק יום הכפורים (יומא פז.) 'כל המזכה את הרבים וכו', מאי טעמא, שלא יהא הוא בגיהנם ותלמידיו בגן עדן, שנאמר (תהלים טז, י) "כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת". והמחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, שלא יהא הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם, שנאמר (משלי כח, יז) "אדם עשוק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו", עד כאן. אין הפירוש כי דבר זה גורם שלא יבא חטא על המזכה את הרבים, ואין מספיקין בידו לעשות המחטיא את הרבים תשובה. שאם כן יקשה, אפילו המחטיא את היחידים נמי איכא למימר שלא יהיה הוא בגן עדן ותלמידיו בגיהנם, ומאי שנא רבים דנקט. ועוד קשיא, שהרי אם חזרו הרבים בתשובה, ויהיו התלמידים בגן עדן גם כן, למה לא יהא תשובה למחטיא, ומשמע שכל המחטיא את הרבים, אפילו עשו תשובה. אלא ודאי כמו שאמרנו, אף שהרבים עשו תשובה אין מועיל למחטיא, וטעם ש'אין מספיקין בידו לעשות תשובה', מפני שגדול כל כך כח הרבים. ואפילו אם עשו הרבים תשובה, הרי כל אחד ואחד עשה תשובה בפני עצמו. ולפיכך דוקא רבים נקט, ולא יחיד, וכמו שפירשנו.

#**ומה שהוצרך**= לומר 'שלא יהיו תלמידיו בגן עדן והוא בגיהנם, תלמידיו בגיהנם והוא בגן עדן', שלא תאמר מה ענין מזכה את הרבים לרבים, שאף על גב שזיכה אותם, מכל מקום מה ענינו אל הרבים האלו. ועל זה השיב דודאי זכות הרבים בו, שלא יהיו תלמידיו בגן עדן והוא בגיהנם. וכן אם החטיא את הרבים, שלא יהיו תלמידיו בגיהנם והוא בגן עדן, ומפני כך זכות הרבים תלוי בו, וחטא הרבים תלוי בו, ויש לו קשור וחבור עם תלמידיו. ולהא מילתא מביא קרא. אבל שלא יבא אליו חטא על ידו, וכן מה שאין מספיקין בידו לעשות תשובה, בודאי הטעם כמו שאמרנו, כי גדול כח הרבים כאשר התחבר למדריגה העליונה הזאת, אשר אין שנוי לה, הן בחטאו הן בצדקתו. כך יראה\* נכון, והשתא מתורץ הכל.

#**ומכל מקום**= יש לתרץ דלא דמי, דתלמיד יחיד, אין ראוי שיהיה נמשך הרב אחר התלמיד. אבל תלמידיו שהם רבים, היחיד שהוא הרב, נמשך אחר התלמידים שהם רבים. כי כן המשפט, שהיחיד נמשך אחר הרבים. ולפיכך דוקא כאשר התלמידים הם רבים, ראוי שיהיה נמשך הרב אחריהם, ולא נמשך היחיד אחר היחיד\*. ועוד, כי לא נקרא 'רב' אל תלמיד אחד, כי הרב הוא רב אל תלמידים הרבה, וקישור הרב בתלמידים היינו דוקא כאשר התלמידים הם הרבה לרב אחד, ואז יאמר עליהם כי הרב עם תלמידיו יש להם קשור וחבור אחד, ואין ראוי שיהיה הרב נפרד מן התלמידים, והתלמידים מן הרב. אבל הרב עם תלמידים יחידים, אין כאן משפט תלמיד ורב שיהיה הם קשורים\* ביחד כלל, לומר שלא יהיו תלמידיו בגן עדן והוא בגיהנם.

#**וגם קושיא**= ראשונה יש לתרץ אם עשו הרבים תשובה למה יהיה בגיהנם. יש לומר, דלא איירי כשעשו תשובה, דודאי אם עשו תשובה הרבים, לא שייך בזה שאין מספיקין בידו של המחטיא לעשות תשובה. ומה שאמרו כאן 'כל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה', היינו שלא חזרו בתשובה. ו'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', היינו כשנשארו בצדקתם, ואז יש קשור אל התלמיד עם הרב, ואל הרב עם התלמיד.

#**ומה שסמך**= מאמר זה לכאן, יש לפרש מפני שאמר לפני זה (משנה יז) אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה, ועומדת לעד. וכן (משנה טז) מחלוקת שהיא לשם שמים גם כן סופה להתקיים, סמך אחריו 'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', ולא נתבטל צדקתו לעד. והפך זה, 'המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה', ונשאר רשע כל ימיו, ולכך נסמכו יחד המאמרים האלו.

#**אבל הפירוש**= הזה שהוא נראה ברור מאד, כי הכל נמשך למספרים שנזכרו למעלה. ואחר שהזכיר כל המספרים, הזכיר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר', שהיא מעלת האחדות שהיא בעולם. לכך הזכיר אחר זה מדריגת הכללי שהוא בעולם, שהוא מדריגה בפני עצמה. וזה כי מדריגת הצבור כבר הזכירו חכמים בכמה מקומות, וכמו שבארנו למעלה גם כן ענין הצבור אצל (למעלה פ"ב מ"ב) 'כל העוסקים עם הצבור'. ודבר זה מדריגה עליונה שהיא בעולם שלא הזכיר כלל, היא מדריגת הצבור, ודבר זה אחרון. וכל הדברים האלו הם ברורים וזכים באין ספק למי שיודע להבין דברי חכמים, שהם גדולים ועמוקים. והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו.

%[פ"ה מי"ט]

**כָּל מִי שֶׁיֵּשׁ בְּיָדוֹ שְׁלשָׁה דְבָרִים הַלָּלוּ, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ. וּשְׁלשָׁה דְבָרִים אֲחֵרִים, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע. עַיִן טוֹבָה, וְרוּחַ נְמוּכָה, וְנֶפֶשׁ שְׁפָלָה, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ. עַיִן רָעָה, וְרוּחַ גְּבוֹהָה, וְנֶפֶשׁ רְחָבָה, מִתַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע. מַה בֵּין תַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ לְתַלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע. תַּלְמִידָיו שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ, אוֹכְלִין בָּעוֹלָם הַזֶּה וְנוֹחֲלִין בָּעוֹלָם הַבָּא, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ח, כא) לְהַנְחִיל אֹהֲבַי יֵשׁ, וְאֹצְרֹתֵיהֶם אֲמַלֵּא. אֲבָל תַּלְמִידָיו שֶׁל בִּלְעָם הָרָשָׁע יוֹרְשִׁין גֵּיהִנָּם וְיוֹרְדִין לִבְאֵר שַׁחַת, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים נה, כד) וְאַתָּה אֱלֹהִים תּוֹרִידֵם לִבְאֵר שַׁחַת, אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה לֹא יֶחֱצוּ יְמֵיהֶם, וַאֲנִי אֶבְטַח בָּךְ:**

#**כל מי**= שיש בו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, שאמר 'כל מי שיש בו שלשה דברים הללו הוא מתלמידיו של אברהם אבינו', וקשה\*, מנינא למה לי לומר 'שלשה דברים'. ועוד, וכי לא היה לאברהם יותר מן אלו ג' דברים, שהרי היה לו כמה מעלות, והיה גומל חסד, וכיוצא בזה, ואיך אמר כי בשביל שלשה דברים אלו הוא מתלמידי אברהם. וכן בבלעם, וכי לא היו מדות רעות בבלעם יותר מאלו. ועוד, שאמר 'מה בין תלמידיו של אברהם אבינו ובין תלמידיו של בלעם הרשע', וכי לא יודעין אנו שתלמידיו של אברהם יורשין גן עדן, ותלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם. ועוד, וכי לא היו רשעים יותר מבלעם, ולמה תלה הקלקלה במקולקל הזה בפרט\*.

#**ותחלה יש**= לך לדעת ענין אברהם וענין בלעם; יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית. וכשם שהיה אברהם ראש לאומה הישראלית, כך היה בלעם ראש לאומות העולם\*, לפי שהיה נביא לאומות העולם. ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך נמצא שני דברים אצל אברהם ואצל בלעם בשוה; אצל אברהם כתיב (בראשית כב, ג) "ויחבוש את חמורו", ובבלעם כתיב (במדבר כב, כא) "ויחבוש את אתונו". באברהם כתיב (בראשית כב, ג) "ושני נעריו עמו", ובבלעם כתיב (במדבר כב, כב) "שני נעריו אתו". וביאור דבר זה, כי מחמת שאברהם ראוי לו להתעלות, מצד שהוא ראש, ו"אב המון גוים" (בראשית יז, ה), כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החמרית. וכן אצל בלעם כתיב (במדבר כב, כב) "והוא רוכב על אתונו"\*.

#**אבל הפרש**= יש בין אברהם ובין בלעם; כי אצל אברהם כתיב "חמור", שהוא זכר, ודבר זה ראיה שאין לאברהם צירוף כלל אל המדריגה החמרית, רק רוכב עליו ומתעלה עליו ביותר כאשר ראוי לפי מדריגתו. לכך היה החמור זכר, כי אין לו שום חבור וצירוף אל זכר. וכך היה אברהם נבדל מן המדריגה החמרית, רק מתעלה עליו. אבל בלעם היה רוכב על אתונו, שהיא נקיבה, ואין ספק כי הזכר יש לו חבור מהשם יתברך\* אל הנקיבה, וכך בלעם היה למדריגתו חבור אל החמרי. וזה אמרם (ע"ז ד:) בלעם בא על אתונו, שנאמר (במדבר כב, ל) "ההסכן הסכנתי לעשות לך", מלשון (מ"א א, ד) "ותהי למלך סוכנת". ורמזו ההבדל הגדול שהיה בין אברהם ובין בלעם, כי אברהם היה נבדל מן החמרי, אבל בלעם היה מתחבר אל החומר. ולפיכך אמרו שבא על אתונו, כאשר היה לבלעם חבור אל אתונו.

#**ויש לך**= להבין כי מצד זה היה אברהם וכן בלעם דומה אל האדם; כי האדם הזה השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני. ויש שתי כחות המשמשות אל השכל, והם כחות גופניות, וכבר התבאר זה למעלה. ואין ספק כי אברהם דומה אל השכל, לפי שהיה אברהם מקיים כל התורה כולה משכלו. וזה שאמר (בראשית כב, ה) "ושני נעריו עמו". ואמר לשני נעריו (שם) "שבו עם החמור", 'עם הדומה לחמור' (יבמות סב.). כי כחות האלו שהם כחות גופניים, הם 'עם הדומה לחמור'. וכאשר היה אברהם הולך לעבוד השם יתברך, להקריב את בנו להתגבר על יצרו שהוא בגוף, ואז הוא מסלק מאתו החומר וכחות הגוף, ואמר להם "שבו לכם פה עם החמור", 'עם הדומה לחמור', "ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה" (בראשית כב, ה). כי כל זמן שהכחות הגופניים הם עם השכל, מעכבים ההשתחויה אל השם יתברך להיות נכנע לפני השם יתברך. וכאשר מסלק מאתו החומר עם הכחות, אז הולך לעבוד את השם יתברך. ומכל מקום אמר "ונשובה אליכם", כי לא נעשה האדם נבדל לגמרי, רק הוא עובד השם יתברך, ואחר כך חוזר אל צרכו, והוא שב אל גופו וכחותיו.

#**ומפני זה**= נאמר אצל אברהם "עמו", כי "עמו" הוא נאמר על שני דברים שאינם ביחד לגמרי, רק שזה עם זה. אבל "אתו" הוא כמו 'אותו', שלשון זה נאמר כאשר מתחברים שני דברים לגמרי. כמו שפירש רש"י מדברי רז"ל (תנחומא בלק אות יז) בפרשת וירא (בראשית יט, לג) גבי בכירה כתיב (שם) "ותשכב את אביה", ובצעירה כתיב (שם פסוק לה) "ותשכב עמו". צעירה שלא פתחה בזנות, ואחותה למדתה, חיסך עליה הכתוב, ולא פרסם גנותה. אבל בכירה שפתחה בזנות, פרסמה הכתוב בפירוש, עד כאן פירושו. כי מה שכתיב "עמו", אין לשון "עמו" רק שנים שישנים במטה, ולא פירש\* החיבור לגמרי. אבל בבכירה כתיב לשון "את אביה", שהלשון משמע חבור גמור. ומפני כי אברהם נבדל מן הכחות החמריות, רק שהם עמו, כתיב "ושני נעריו עמו". אבל בלעם שיש לו חבור אליהם ומעורב עמהם\*, כתיב "אתו", שהוא לשון חבור לגמרי. ומפני זה היה אצל אברהם ג' מדות שהם נוטים אל נפש נבדלת, והיא נבדלת מן החמרי הגשמי\*. וג' דברים היו בבלעם שהיו מורים על כי נפשו נמשך אחר החמרי, כמו שאמרנו שהוא בא על האתון.

#**ואמר**= 'עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה, מתלמידיו של אברהם אבינו. עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה, מתלמידיו של בלעם הרשע'. ואלו שלשה מדות מצאנו באברהם לשבח; שהרי תמצא עין טובה באברהם, במה שהיה מכניס אורחים וגומל חסד, וזהו בודאי ממדת עין טובה. ותמצא בו מדת הענוה, שהיא רוח נמוכה, שאמר (בראשית יח, כז) "ואנכי עפר ואפר". ומדת נפש שפלה, כלומר שהיה מסתפק בשלו, ולא היה רודף אחר החמדה כלל, וזהו ממדת נפש שפלה, שהרי אמר (בראשית יד, כג) "אם מחוט ועד שרוך וגו'". הרי לא חפץ במה שראוי לו, ומכל שכן שלא היה חפץ מה שאין ראוי לו.

#**והפך זה**= בבלעם, ומפרש במדרש (במדב"ר כ, י) עין רעה, "וישא את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו" (במדבר כד, ב), בקש להכניס בהם עין הרע. רוח גבוהה, "מאן ה' לתתי להלוך עמכם" (במדבר כב, יג), רק עם חשובים מכם, ולכך בלק הוסיף לשלוח לו שרים נכבדים מאלה. ונפש רחבה, "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב" (במדבר כב, יח), וכמו שפירש רש"י בפירוש התורה. וכל אלו שלשה מדות רעות נמשכות אחר נפש בלעם, שהיה רוכב על האתון, והיה בא על אתונו, כמו שאמרנו. כי מאחר שהיה לנפשו חבור אל החמרית, היה בו כל אלו מדות; ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים. ומפני כך היה בו עין הרע, שעין הרע דבק בו ההעדר עד שמוציא את הכל מן העולם, ולכך נקרא 'עין הרע'. וכן רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי, וזה אמרם בפרק (-רבי עקיבא-) [בני העיר] (מגילה כט.) האי מאן דיהיר בעל מום, שנאמר (תהלים סח, יז) "למה תרצדון הרים גבנונים", ואין "גבנונים" אלא בעל מום, שנאמר (ויקרא כא, כ) "או גבן או דק". ופירוש זה, שכל ההרים הגבוהים, כמו תבור וכרמל, מפני גבהותם יותר מן הראוי, בעלי מומין הם אצל סיני, שלא היה גבוה כל כך. ומפני כך לא נתן עליהם התורה, כי הגבהות הגדול הוא מום וחסרון. וטעם דבר זה, שכשם שהחסרון הוא מום, כך כל יתור ותוספות כנטול דמי (חולין נח:). ולכך התוספות מום וחסרון, כמו מי שהוא בעל חסרון ממש. והרי לך הן העין הרע בעצמו, הן רוח גבוה חסרון. וכן מה שהיה נפש בלעם רחבה לקבל ממון אחר היה זה חסרון, כי מי שאינו חסר ומסתפק בעצמו אינו מקבל דבר מאחר, שהוא שלם בעצמו. הרי לך ג' מדות אלו כולם מורים על החסרון וההעדר שהוא מצד החומר\*.

#**ומפני כי**= בלעם בא על אתונו, היה\* מתחבר אל החמור שהוא החומר, ולכך\* היו כל מדותיו שהיה בעל חסרון והעדר. והפך זה מדת אברהם, שהיה רוכב על החמור, נבדל מן החומר, ולכך היה שלם בעצמו, ולא היה לו חסרון. כי מה שהיה עין טובה, הנה היה מסולק ממנו הרע, שהוא ההעדר והחסרון. והיה בעל ענוה, שבעל הענוה אין בו גבהות, שהוא מום וחסרון. והיה לו נפש שפלה מסתפק בעצמו, שכל מי שמסתפק בעצמו אינו חסר, שאם היה חסר היה חומד ממון אחר.

#**והיינו דקאמר**= 'מה בין תלמידיו של אברהם אבינו ובין תלמידיו של בלעם הרשע'. תלמידי אברהם, מפני שאין בהם החסרון, אבל יש להם השלימות, ומצד\* השלימות שיש בהם ראוים לאכול בעולם הזה, ונוחלין לעולם הבא, שהרי אין בהם חסרון והעדר. וכאשר מסולקים מן ההעדר, הם ראוים אל עולם הזה ועולם הבא. וזה שאמר הכתוב (משלי ח, כא) "להנחיל אוהבי יש", כי היש הוא הפך ההעדר והחסרון. ו"אוצרותיהם אמלא" (שם), דבר זה נאמר על האוצר הסמוי מן העין, והוא לעולם הבא, ודבר זה ימלא להם. והכל מפני שלימות ותמימות שיש בהם מבלי חסרון.

#**'אבל תלמידיו**= של בלעם הרשע יורשין גיהנם\* ויורדין לבאר שחת'. ודבר זה נמשך אחר מדתם, כי מפני שהם בעלי חסרון, כי כל המדות אשר אמר למעלה הכל הם חסרון, ומפני כך ראוי להם הגיהנם, שהוא העדר וחסרון. שהרי נקרא "ציה וצלמות" (ירמיה ב, ו), ו"אבדון". ושם "ציה" נאמר על שהוא חסר והוא מסולק מן המציאות. ו'יורדים לבאר שחת' היינו ליום הדין הגדול יורדין עוד לבאר שחת, והוא יותר מן גיהנם. וכנגד זה שאמר 'תלמידי אברהם אוכלין בעולם הזה ונוחלין לעולם הבא', אמר שתלמידי בלעם הרשע הם הפך זה.

#**ומביא ראיה**= מן הכתוב (תהלים נה, כד) "ואתה אלהים תורידם לבאר שחת אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם". פירוש, כי כל ענין בלעם שדבק בו ההעדר, כמו שפירשנו מענין בלעם. ולפיכך נקראו תלמידי בלעם "אנשי דמים", שרוצים לבלעות אחרים, והכל מפני ההעדר והחסרון שדבק בהם. וקרא אותם "ומרמה" (שם), כלומר שיוצא מידתם מן היושר, ולפיכך נקראו "בעלי מרמה", כי המרמה היא יציאה מן התמימות, שהיא מדת היושר. ולפיכך אמר הכתוב "לא יחצו ימיהם", כפי מדתם שדבק בהם ההעדר לגמרי, כמו שהתבאר. שאם היו באים אל החצי, היו נכנסים במציאות, שהוא "יש" שאינו ראוי להם. אבל כיון שהם בעלי העדר וחסרון, אין ראוי שיבאו לחצי ימים. ובפרק חלק (סנהדרין קו:) אמרו שם כי היה בלעם הרשע בר תלתין ותלת שנין כאשר נהרג, לקיים "לא יחצו ימיהם". ולפיכך אמר הכתוב "תורידם לבאר שחת", ששם נשחתו ונאבדו הכל כפי מדתם, שכך ראוי להם.

#**והכל נרמז**= בשם "אברהם" ובשם "בלעם"; כי נקרא "אברהם", שהוא "אב המון גוים" (בראשית יז, ה), והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא "אב המון גוים". ובלעם הפך זה, שהיה בולע עם. וכן אמרו בפרק חלק (סנהדרין קה.) "בלעם" 'בלע עם', "בנו בעור" (במדבר כד, ג), שבא על בעיר. נרמז בשמו במה שנקרא "בלעם בן בעור" על שהיה רוצה לבלוע עם, ודבק בו ההעדר לגמרי. וזה מפני שבא על אתונו, וזה "בנו בעור", שבא על הבהמה החמרית, ודבר זה עצמו היה גורם לו שדבק בו ההעדר. הרי לך כל מה שאמרנו\* למעלה נרמז בשם "אברהם" ובשם "בלעם"; כי היה מיוחד אברהם שלא היה דבק בו ההעדר שדבק בחומר, ומפני כך היה נותן המציאות לעצמו ולאומות. ובלעם דבק בו ההעדר, ולכך היה בולע עם. וכל זה מפני שהיה "בנו בעור", שבא על הבהמה החמרית, ודבק בו ההעדר, עד שהיה בולע עם. והבן הדברים האלו ותעמוד על מדריגת אברהם ומעלתו, וענין בלעם ופחיתתו.

#**ונקט התנא**= מנינא ג' דברים היו באברהם וג' היו בבלעם, ודבר זה כאשר תבין כי היה בבלעם ג' מיני חסרון, עד שהיו אלו מיני חסרון כוללים כל מיני חסרון. וזה כי האחד הוא מצד שהיה עצם רע בעצמו, ודבר שהוא רע בעצמו אין לך חסרון כמו זה, מצד שהוא עצם רע. ומורה על זה מה שהיה בעל עין הרע, כי עין הרע\* נמשך מעצם רע. והשני, מצד התוספות שבו, שכל תוספות הוא חסרון, כמו שאמרו (מגילה כט.) האי מאן דיהיר בעל מום הוא. והשלישי, מצד שהיה נפש חסר, ולכך היה נפש רחבה לחמוד ממון אחר. והפך זה היה באברהם; שהיה עצם טוב בעצמו, ולא היה לו נפש חסירה, ולא היה בו תוספות, וזהו השלימות הגמור. ולכך אמר כי היה אברהם בעל עין טובה בעצמו, וזה מורה על עצם טוב בעצמו. והיה בעל ענוה, שאין בו תוספות. והיה לו נפש שפלה, שלא היה חומד ממון אחרים, שלא היה לו נפש חסירה, ובזה היה שלם לגמרי. וזה שרמז במה שנקט התנא מנינא אצל כל אחד ואחד.

#**וכדי שתבין**= דברי חכמים וחדותיהם על עמקם, הנה יש לך להבין כי אלו ג' דברים אשר אמרו כאן, דהיינו "עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה", אלו שלשה דברים הם בחלקי הנפש אשר הם שלשה, כמו שבארנו למעלה (פ"ד מי"ד) אצל "ג' כתרים הם", ואצל (שם משנה כב) "הקנאה והתאוה והכבוד". ואברהם שהיה רוכב על החמור, כל חלקי הנפש, שהם שלשה כמו שאמרנו, הם שלימים, וכמו שאמר הכתוב (ר' בראשית כב, ג) "ויקח את שני נעריו עמו". כי בשביל שהיה אל אברהם נפש נבדל רוכב על החמור, היה לו שני נערים, שהם שני כחות. שאלו ג' חלקי הנפש; האחד עולה למעלה ורוכב על החמור\*, הוא כח השכלי הנבדל. והשנים האחרים, הם קרובים אל הגוף. וכך היה לאברהם, שהוא היה רוכב על החמור, נבדל מן החומר, "ושני נעריו עמו".

#**ותראה כי**= היו הנערים עם אברהם עד שראה מרחוק המקום, ואז אמר להם "שבו לכם פה עם החמור", אבל כל זמן שלא ראה המקום מרחוק היו הנערים עמו. ודבר זה מורה לך כי הכח הנבדל הוא רוכב על הגוף\*, הוא מנהיג אלו שני כחות, והם עמו, עד שאלו שני כחות מקבלים מקדושתו וממעלתו של הרוכב על החמור. רק כאשר בא הכח הנבדל להתדבק במעלתו הנבדלת מן הגשמיים במעלה\* העליונה, אז אינם יכולים, והם נשארים עם הגוף. ולפיכך כאשר ראה אברהם המקום אשר שם היה מתדבק אברהם במעלתו העליונה, אמר לנעריו "שבו לכם פה עם החמור". אבל כל זמן שלא היה מתדבק במעלתו זאת, אז "נעריו עמו", והם מתדבקים עמו.

#**ולפיכך אלו**= שלשה דברים אשר נזכרו כאן, שהם לחלקי הנפש, והם בעצמם כנגד "הקנאה והתאוה והכבוד" שבארנו למעלה (פ"ד מכ"ב), שהם ג' חלקי הנפש כמו שהתבאר. והנה עין הרע הוא כח הקנאה בעצמו. והכבוד הוא רוח גבוהה ביותר, והוא כנגד כח השכלי, שהוא מבקש הכבוד, כמו שהתבאר הכל למעלה אצל "הקנאה והתאוה והכבוד" (שם). ונפש רחבה הוא אהבת ממון, והוא גם כן תאוה, לא תאות המשגל בפרט, שהרי כתיב (דברים ה, יח) "ולא תתאוה בית רעיך". והנה אצל אברהם היו נעריו שנים עם הכח השכלי, ומקבלים מאתו, עד שכל אלו שלשה דברים היו בקדושה. ואצל בלעם דכתיב (ר' במדבר כב, כב) "שני נעריו אתו", היו מקבלים מאתו זוהמא, עד שכל השלשה היו מתועבים, הפך הקדושה. ולכך אמרו 'כל מי שיש בו ג' דברים מתלמידיו של אברהם', כי יש לאברהם תלמידים ותולדות. ויש לבלעם, שהוא נוטה אל הטומאה, תלמידים ותולדות. לכך אמר מנינא, כי המנין מורה שאלו דברים כוללים כל החלקים, מפני שהם לג' כחות הנפש אשר בארנו למעלה. כלל הדבר; מה שהיה אברהם מתעלה בכל כחות נפשו במעלה העליונה הנבדלת, והם ג' כמו שהתבאר, ועל ידי זה קנה אברהם ג' מעלות קדושות. שכל מעלה ומעלה, דהיינו "עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה", מדריגה נבדלת מן החומר. וכל זה כאשר היה אברהם מתעלה על החמור\*. והפך זה התעלות\* בלעם בכחו, הוא לפחיתות ולטומאה, והיה דביקתו ברע. ויש לך להבין הדברים שרמזו חכמים כאן.

#**וכבר בארנו**= לך למעלה כי כל הדברים מן ראש הפרק שהתחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם' תמיד מזכיר מדריגת העולם זה אחר זה. וכל המאמרים נזכרים בלי זכר שום\* אומר, שתראה מזה כי הכל דבר אחד. ועתה מסיים דבריו לומר כל מי שיש בו ג' דברים הוא מתלמידיו של אברהם, וג' דברים מתלמידיו של בלעם הרשע. כי אחר שזכר מדריגת הרבים, כמו שאמר (למעלה משנה יח) המזכה את הרבים והמחטיא את הרבים, זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה, עד שהוא היה (בראשית יז, ה) "אב המון גוים", שהם רבים והוא אב להם\*, והיה התחלה לכל העולם נחשב. וכבר בארנו עוד אצל (למעלה פ"ב מ"ב) 'העוסקין עם הצבור שיהא כונתם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתם' שהאבות הם התחלה אל הרבים, עיין למעלה. ולפיכך זכר מדריגת אברהם אחר זה. והוא היה רוכב על החמור, עד שהיה מדריגת אברהם נבדלת. ומדריגה זאת באין ספק שייך אל העולם, כאשר היה אברהם התחלת העולם, כמו שבארנו במקומות הרבה מאוד. ולפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם, ושעם מדריגת אברהם נקשר גן עדן, כל כך המדריגה העליונה הזאת אליו. וזכר גם כן ההפך, כי יש בעולם מדריגה הפך זה, הוא ענין בלעם שהוא הפך אברהם, כי הרע לעומת הטוב. ולהודיע כי מדריגת אברהם היא המדריגה העליונה, והוא הטוב הגמור, עד שיש כנגד זה החסרון והרע הגמור, שהוא נקשר עם הגיהנם לגמרי. ובדבר זה השלים ענין העולם בכללו וציור המציאות, כאשר תבין דברים אלו על סדרם וקשורם. לכך לא בא איש זר ביניהם, רק הכל נקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד, כי הכל הוא סדר העולם וציור מציאתו, אשר התחיל התנא בו ראש הפרק (למעלה משנה א) "בעשרה מאמרות נברא העולם". ואין ספק כי אי אפשר לבאר הדברים האלו אשר זכר התנא על עמקם, כי מראש הפרק עד סוף הפרק הכל הוא סדר המציאות וקשור שלו. ומי שיש בו חכמה, הלא הדבר הוא נגלה לפניו מאד. ושים עיניך ולבך מאד אל הדברים אשר בארנו. ועוד יתבאר.

%[פ"ה מ"כ]

**יְהוּדָה בֶן תֵּימָא אוֹמֵר, הֱוֵי עַז כַּנָּמֵר, וְקַל כַּנֶּשֶׁר, וְרָץ כַּצְּבִי, וְגִבּוֹר כָּאֲרִי לַעֲשׂוֹת רְצוֹן אָבִיךָ שֶׁבַּשָּׁמָיִם. הוּא הָיָה אוֹמֵר, עַז פָּנִים לְגֵיהִנָּם, ובשֶׁת פָּנִים לְגַן עֵדֶן. יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ שֶׁתִּבְנֶה עִירְךָ בִּמְהֵרָה בְיָמֵינוּ וְתֵן חֶלְקֵנוּ בְּתוֹרָתֶךָ:**

#**יהודה בן תימא**= וכו'. יש לשאול, מה ענין זה למאמר שלפניו. ויש לפרש, מפני שאמר לפני זה 'כל שיש בו שלשה דברים, עין הרע ורוח גבוהה ונפש רחבה, הוא מתלמידי בלעם הרשע. מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע, תלמידיו של אברהם אוכלין בעולם הזה ונוחלין לעולם הבא, ותלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת', אמר כי עוד יש מי שהוא בעל גיהנם, הוא\* העז פנים, שמדתו שירד לגיהנם, כמו שיתבאר\* איך שהוא ראוי שירד לגיהנם.

#**ומן הדין**= היה לו להקדים מאמר זה 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן', רק מפני שרצה להקדים 'הוי עז כנמר', כמו שיתבאר שבא לומר אף על גב שאין ראוי להיות עז פנים מפני שהוא בעל גיהנם, אבל בעבודת המקום ראוי שיהיה עז פנים. ולכך ראוי להקדים, שלא יבין האדם כאשר ילמד מאמר זה 'עז פנים לגיהנם', ואין אדם לומד כל המסכתא בבת אחת, רק לומד מאמר מאמר, ואפשר שילמד מאמר זה, וקודם שילמד מאמר השני יבא לידו מצוה, ואם לא יעיז פנים במצוה נגד המלעיגים לא יעשה המצוה, ואם כן יבטל המצוה. ולכך מקדים 'הוי עז כנמר לעשות רצון אביך שבשמים', ועתה כבר שנה שיהיה עז בעבודת המקום. ולכך מקדים 'הוי עז כנמר וגומר', ואחר כך שנה 'עז פנים לגיהנם'. ועוד, אם אשמועינן קודם 'עז פנים לגיהנם', ואחר כך 'הוי עז כנמר', היה משמע שלא בא התנא ללמוד שיש לו להיות עז פנים במצות השם יתברך ומחוייב לעשות, אבל מפני ששנה 'עז פנים לגיהנם', אמר אחר כך במצות השם יתברך מותר להיות עז, ואם אי אפשר לקיים המצוה רק שצריך שיהיה עז, מותר להיות עז, דהכי משמע. אבל מכל מקום אם אפשר לקיים המצוה בלא עזות, ויעשה המצוה שלא בפני המלעיגים, יותר עדיף. ודבר זה אינו, אבל יש להיות עז כנגד המלעיגים, ויעיז פנים\* כנגדם, ואף אם אפשר לו לעשות המצוה שלא בפני המלעיגים, צריך שיהיה עז בעבודת המקום, ולא יחוש למלעיגים. וכך משמע כאשר הוא שונה קודם 'הוי עז כנמר', שאינו משמע שבא להתיר העזות שהוא אסור, שהרי לא אשמעינן עדיין איסור עזות שבא התנא לההתיר\* העזות בעבודת המקום. אבל עיקר הפירוש יתבאר בסמוך, והוא יהיה לעד על הפירוש של מעלה.

#**ויש לשאול**=, לענין מה יהיה עז כנמר. ולמה יהיה "קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי" ולא היה לו די באחד מהן. והרב רבינו יעקב בעל הטורים ז"ל האריך בפירוש הזה בהקדמת ספרו אורח חיים, ואין כדאי לאדם להשיב על דבריו. ועתה יש לך לדעת ולהבין פירוש המאמר הזה, כי המתבייש מתפעל מאחר מפני הבושה, ואם הוא מתפעל אינו בא לכלל שום פעולה. ועל זה אמר 'הוי עז כנמר', שלא יהיה מתפעל, כדי שיכול לפעול מה שירצה לעבוד השם יתברך. ואין העזות שום מעשה כלל כמו שהם האחרים, אבל העזות שלא יהיה מתבייש, ואז לא היה בא אל שום פעולה כמו זה\*.

#**ואחר זה**= כל פעולה וכל מעשה הוא נעשה על ידי שלשה דברים; האחד, כאשר יתחיל לעשות, אף על גב שלא התקרב אל הפעולה, היא התחלה בלבד. כגון שהוא יושב, ועומד, הנה העמידה אינה התקרבות אל המעשה, רק היא התחלה בלבד. ואחר ההתחלה, יש התקרבות אל המעשה, והוא דבר בפני עצמו. והמעשה עצמו הוא דבר בפני עצמו. ומפני שרצה יהודה בן תימא להזהיר באיזה ענין יבא האדם לפעול המצוה, והתחיל שיהא עז כנמר. שאם לא יהיה לו עזות, לא יבא לפעול כלל בעבודת הבורא, כמו שאמרנו, כי המתבייש לא יבא לידי שום דבר, ולכך יהיה עז. ואחר כך מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה, שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה, על זה אמר 'הוי קל כנשר'. ובדבר שהוא התחלה שייך קלות, כאשר הוא קל, ואין טבעו מכביד עליו לעמוד ממקומו אשר הוא יושב. וזהו סגולת הנשר, שאין טבעו מכביד עליו, ולכן אמר 'הוי קל כנשר'. וכנגד הדבר שהוא אחר ההתחלה אמר 'ורץ כצבי', כי מה שהוא רץ על הדרך אחר שעמד הוא מקרב אל גוף המעשה, ואמר שיהיה בזריזות היותר מאוד. ולכך אמר שיהיה 'עז כנמר' שלא יתבייש, ויתעורר על הפעולה. ויתחיל בפעולה, ויתקרב עוד אל המעשה עצמו, שהיא העבודה. ועוד יהיה זריז לגמור המעשה עצמו, ועל זה אמר 'וגבור כארי'. כך הוא פירוש דברי יהודה בן תימא.

#**ועתה עוד**= פקח עיניך, אף כי פירוש אחד הוא עם מה שנזכר. כי יהודה בן תימא בא להשלים את האדם בעבודת בוראו, אשר בריאת האדם הוא לתכלית זה שנברא לעבוד את בוראו. ומפני שהאדם בעל חומר, והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר, ועל זה אמר 'הוי עז כנמר'. כי מי שיש לו עזות אינו כמו אבן דומם עד שלא יהיה לו חפץ ותשוקה, רק יהיה עז כנמר, שהנמר מחמת שיש לו עז פנים, משים פניו אל הכל מחמת העזות שהוא בפנים, ואינו מרחיק עצמו משום דבר, וזה\* בשביל עזות שלו. ועל זה אמר שלא יהיה נחשב כמו אדם ישן בעבודת בוראו, אבל יהיה נחשב עז בעבודת בוראו, עד שמכח עזות שלו משים\* פניו אל הכל. מכל מקום לפעמים אין לו כח המתעורר שמתעורר אותו אל הפועל, כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר, והנה יש להם העזות, ואין להם כח המעורר\* אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם. וכנגד זה אמר 'וקל כנשר', שלא יהיה טבעו מכביד עליו בעבודת בוראו, אבל יהיה מעורר עצמו עד שיהיה קל בעבודת בוראו, ולא יהיה טבעו מונע אותו מזה. ואחר כך כאשר יש לו כח המעורר, הנה עוד צריך הכנה שיהיה\* מתנועע אל המצוה, ועל זה אמר 'ורץ כצבי', הוא התנועה אל המצוה. ואין זה עשיית המצוה לגמרי, רק התנועה אל המצוה. ולכך כנגד עשיית המצוה בעצמה אמר 'וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'. ודבר זה כי יעשה האדם כל הדברים בכח ובזריזות יתירה.

#**וכל הדברים**= האלו הזהיר בן תימא כנגד האדם שיגבר על חומרו, שהוא המונע את האדם מן הפועל. כי אין בחומר פעולה, ולפיכך החומר הוא מונע האדם מן עבודת המקום. ולכך התחיל ב'עז כנמר', שהוא ההתחלה שלא יהיה כמו נרדם וכמו ישן, שאפילו התשוקה והחפץ לפעול אין בו, אבל יהיה לו עזות פנים, שיש לו חפץ ותשוקה לפעול. ואחר כך אל יהיה לו מניעה\* כובד טבעו החמרי, עד שהוא חסר כח המתעורר, שהוא מעורר את האדם אל עשיית המעשה ואל הפעולה, ועל זה אמר שיהיה קל כמו הנשר. ואחר כך אמר 'ורץ כצבי' הוא התנועה אל המצוה, והתנועה היא התחלת היציאה אל הפועל, ועל זה אמר שיהיה 'רץ כצבי'. וכנגד המעשה, שהוא הוצאת עצם\* המצוה אל הפועל, אמר 'וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'. ומה שאמר 'לעשות רצון אביך שבשמים', ולא אמר 'לעשות רצון הקב"ה'. שבא לומר כי לכך נוצר האדם מתחלת הבריאה שיהיה עובד הקב"ה, ולכך אמר מאחר שהוא אביך והוא בוראך בשביל זה, הנה יש לך לעשות כן.

#**ומפני שאמר**= בכאן שלא יהיה האדם כמו מי שהוא ישן ולא יהיה טבעו מכביד עליו מלפעול, רק יהיה בעל פעולה וזריזות ביותר כדי לעשות רצון אביך\* שבשמים, אמר כי כל זה שאמרנו שיהיה עז וגבור בפעולותיו היינו כדי לעשות רצון אביך, אבל בשאר דברים זולת זה אינו כך, רק כי 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'. ולכך סמך אחריו 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'.

#**ובאם תשאל**= טעם לדבר זה, מפני מה מסוגל עזות פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן. הלא הדבר הזה יש לך להבין כי 'עז פנים לגיהנם' מפני שהעולם הזה ראוי לו השווי. וכאשר האדם בעזותו, הוא מתיחס לאש, בשביל העזות והכח, כי כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא אש, כדאיתא בפרק (-המביא-) [אין צדין] (ביצה כה:) תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו". ותניא רבי ישמעאל אומר, ראוים הללו ליתן להם דת אש. איכא דאמרי, דתיהם של אלו אש, שאלמלא לא נתנה התורה לישראל אין כל בריה יכולה לעמוד לפניהם, עד כאן. ופירש\* רש"י ז"ל 'דתיהם של אלו - מנהגם של אלו אש, שעזים הם כאש', עד כאן לשונו. ומפני שכל דבר שואף אל מקומו; כמו שתראה כי האש הוא חוזר ובא אל יסוד אש\*, והמים חוזרין ושבין אל מים, והרוח אל רוח, והעפר אל עפר, כי כל אחד חוזר למקומו. ולפיכך עז פנים שהוא אש, מקומו הטבעי שהוא מיוחד לו הוא הגיהנם, שהוא האש. ונקרא 'אש של גיהנם' (תנחומא חיי שרה, ג), בעבור הכח והתוקף הגדול אשר בו דבקים הרשעים, אשר יצאו מן השווי והיושר, ולכך הם דבקים בכח הזה, אשר הוא כח עז יוצא מן השווי, [ו]אין מקום להאריך בזה. מכל מקום התבאר כי הגיהנם הוא כח יוצא מן השווי בתוקף שלו, ובכח זה דבקים הרשעים, ולפיכך עזות פנים לגיהנם.

#**ובושת פנים**= שהוא הפכו, לגן עדן. כי מאחר שעזות פנים לגיהנם, מדבר זה נלמד כי ההפך של עזות פנים, שהוא בושת הפנים, מקומו בהפכו, שהוא גן עדן. וידוע כי הגן עדן שם השקט והשלוה. וכבר ידוע מענין בושת הפנים שאינו בעל פעולה, והוא אדרבה, נעדר הפעולה, כמו שהתבאר למעלה. שכשם שהעזות פנים פועל תמיד, כך בושת פנים אינו פועל, ואדרבה\*, הוא מתפעל. ולפיכך בושת פנים מקומו בגן עדן, שנקרא "עדן" (בראשית ב, טו), והעדן הוא השקט מנוחה ושאנן. ועוד, בשביל מדת הפשיטות שיש לבושת פנים, שאינו יוצא מן השווי כמו עז פנים שיצא מן השווי בעזותו, ולפיכך ראוי לו גן עדן, שהוא מדריגה פשוטה נבדלת, והבן זה. ולפיכך ראוי שיהיה מקומו בגן עדן.

#**ויש לך**= להבין איך אמר התנא כי לענין לעשות רצון הקב"ה יהיה 'עז כנמר', ויהיה בעל פעולה. ובשאר מילי דעלמא 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'. ודבר זה כי העזות הוא יוצא מן הסדר ומן השווי, ואצל עבודת השם יתברך, כל שמוסיף אין זה יציאה מן הסדר ומן הראוי, כי זהו הראוי והסדר להיות זריז מאד במצות השם יתברך, שהוא היושר והצדק, ולפיכך אמר 'הוי עז כנמר וכו''. אבל במילי דעלמא, אם יוצא בעזות מן הסדר, הוא בעל גיהנם. ודבר זה יש לך להבין מאד, כי הם דברים ברורים.

#**ואמר אחר כך**= 'יהי רצון וכו''. יש לתמוה מה ענין אלו שני דברים ביחד לומר 'עזות פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן, יהי רצון וכו''. אבל פירוש זה, כי כאשר אמר 'עז פנים לגיהנם', ובשביל כך עונש הגיהנם קרוב מאד, כי יותר יש עזי פנים מן בושת פנים בעולם, בפרט בישראל, כמו שאמרנו למעלה כי (ביצה כה:) שלשה עזים הם, וישראל עזים באומות. עד שיש לחוש חס וחלילה לגיהנם שישלוט בזרע אברהם. ועל זה אמר 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי אלו שני דברים מיוחדים לסלק ישראל מן הגיהנם. ודבר זה גילו במדרש בפרשת לך לך (ב"ר מד, כא) רבי שמעון בר אבא משום רבי יוחנן אמר, ארבעה דברים הראה לו הקב"ה; גיהנם, מלכיות, ומתן תורה, ובית המקדש. אמר לו, כל זמן שבניך עוסקים בשתים, נצולים משתים. פירשו משתים, נופלים בשתים, עד כאן.

#**ובארנו מדרש**= זה בספר גבורות ה' (סוף פרק ח), ושם פירשנו דבר זה, כי בית המקדש והתורה הם עיקר העולם. כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם; הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל. וכך בכלל העולם יש בהם בית המקדש והתורה, שהם עיקר העולם. שכמו שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחלה, ואחר כך ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האברים. וכן כל העולם שותה מתמצית ארץ ישראל, כי ארץ ישראל שותה תחלה. ובית המקדש הוא עיקר ארץ ישראל, ובאמצע ארץ ישראל. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש שהוא בארץ\*, ועל ידי התורה שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ, ומגיע למעלה מן השמים. לכך אמר כאשר ישראל מתעסקים במקדש ובתורה, ינצלו מן הגיהנם. ודבר זה תוכל להבין מן הדברים שביארנו לך, כי כאשר הוא מתעסק באלו שתים, הוא מתעסק בדבר שהוא עיקר, כי הבית\* המקדש והתורה הם כנגד הלב ומוח, שהם עיקר האדם, כך אלו שנים עיקר בעולם. ובשביל זה ניצול מן הגיהנם, שאין הגיהנם רק ששם נאבד האדם, ואינו בכלל מציאות, כי הוא חשך ואבדון.

#**ויותר מזה**=, דאמרינן בבבא בתרא בפרק קמא (ד.) על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים 'אורו של עולם'. כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות, שאין דבר נמצא בחושך\*, כמו שביארנו פעמים הרבה דבר זה למעלה, שנקרא 'חושך' מלשון (בראשית כ, ו) "ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי", (בראשית כב, יב) "ולא חשכת את בנך את יחידך", שהוא לשון העדר. ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם, כמו שאמרו במדרש. כי המתעסק בעיקר מציאות העולם נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם. ולפיכך אחר שאמר 'עז פנים לגיהנם, ובושת פנים לגן עדן', אמר 'יהי רצון שיבנה וכו'', ואז ישראל נצולים מן הגיהנם. ואלו הדברים ברורים מאד כאשר תבין.

#**ותעיין איך**= מי שעוסק במקדש ותורה\* נצול מן הגיהנם. כי אחר שסדר צד שמאל, שהוא הגיהנם, וצד ימין, שהוא גן עדן, סדר האמצעי בין שתי הקצוות, שהיא בית המקדש והתורה ביניהם, והבן הדברים האלו מאד.

%[פ"ה מכ"א]

**הוּא הָיָה אוֹמֵר, בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים לַמִּקְרָא, בֶּן עֶשֶׂר לַמִּשְׁנָה, בֶּן שְׁלשׁ עֶשְׂרֵה לַמִּצְוֹת, בֶּן חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה לַתַּלְמוּד, בֶּן שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה לַחֻפָּה, בּן עֶשְׂרִים לִרְדּוֹף, בֶּן שְׁלשִׁים לַכֹּחַ, בֶּן אַרְבָּעִים לַבִּינָה, בֶּן חֲמִשִּׁים לָעֵצָה, בֶּן שִׁשִּׁים לַזִקְנָה, בֶּן שִׁבְעִים לַשֵּׂיבָה, בֶּן שְׁמוֹנִים לַגְּבוּרָה, בֶּן תִּשְׁעִים לָשׁוּחַ, בֶּן מֵאָה כְּאִלּוּ מֵת וְעָבַר וּבָטֵל מִן הָעוֹלָם:**

#**הוא היה**= אומר בן חמש למקרא וכו'. במאמר הזה בא לבאר ענין האדם מראשיתו ועד סופו. והאדם יש לו דמיון אל בית המקדש, כי ההיכל היה גבוה מאה אמה (מדות פ"ד מ"ו), וכך חיי האדם. אף על גב ש"ימי שנותינו שבעים שנה" (תהלים צ, י), מצד הזכות מגיע עד מאה. ולמה מגיע עד מאה, כי האדם הוא תבנית היכל. ודבר זה בארו עוד בפרק חלק (סנהדרין ק.) אדם הראשון היה מן הארץ עד הרקיע, כיון שסרח, הניח הקב"ה ידו עליו ומעטו והעמידו על מאה אמה. ועוד אמרו בחלק (סנהדרין ק.) "ואולך אתכם קוממיות" (ויקרא כו, יג), רבי יהודה אומר מאתים אמה, רבי שמעון אומר מאה אמה, כאדם הראשון. אין לי אלא אנשים, נשים מניין, תלמוד לומר (תהלים קמד, יב) "בנותינו כזויות מחוטבות תבנית היכל", כמה היה היכל, מאה אמה, עד כאן. הרי כי למדו שעור האדם מן קומת ההיכל שהוא מאה אמה, כי משפט אחד להם, ובריאה אחת להם; שכשם שהאדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה בקדושתו, שיש לו נשמה נבדלת. כך בית המקדש נבדל מכל האדמה בקדושתו האלהית.

#**וזהו אמרם**= במסכת ברכות (לג.), אמר רבי אלעזר, כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו. וביאור זה כי האדם מתדמה אל בית המקדש; שכמו שבית המקדש הוא נבדל מכל האדמה, כך האדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה. אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל בית המקדש, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו בית המקדש, שהוא גם כן נבדל בקדושתו מכל האדמה. וזהו שנחשב כאילו נבנה בית המקדש בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל בית המקדש כמו שהתבאר. וכבר ביארנו זה במקום אחר גם כן. ובא לומר כי האדם הוא דמיון בית המקדש, ולפיכך יקדש האדם עצמו להיות קדוש\* גם כן, עד שהוא כמו\* בית המקדש גמור. ועוד שאמר (למעלה משנה כ) 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו וכו'', ואמר כי עכשיו שאין בית המקדש, הנה האדם עצמו הוא בית המקדש, כמו שבארנו למעלה. ועוד יתבאר בסמוך סוד\* המאמרים האלו.

#**בן חמש למקרא**= וכו'. יש לשאול, כי אין ספק כי אלו שיעורים יש בהם טעם, ובלא טעם לא אמרו אלו הדברים, ולפיכך יש לפרש טעם בדברים אלו. וזה כי זכר שלשה דברים זה אחר זה; מקרא, משנה, תלמוד. ואלו שלשה דברים הם השגות חלוקות; מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור, אבל המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל. ולפיכך אלו שלשה דברים הם מחולקים. וכבר אמרנו (תפארת ישראל פנ"ו) כי מקרא משנה תלמוד\* הם כנגד חכמה דעת בינה; כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה, להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא 'תלמוד'.

#**ואמר** **'בן חמש למקרא'.**= כי יש לך להבין כי החכמים נתנו לאדם כל עשרה שנים מן ימי חייו מדריגה בפני עצמו. והדבר הזה ראוי מאד, הן אם אתה אומר כי "ימי שנותינו שבעים שנה" (תהלים צ, י), או כפי מה שחשב בכאן עד מאה, סוף סוף כשם שיש שנוי למספר שלשים\* מן עשרים, [כי] זהו מספר אחר לגמרי. ולא כך עשרים וחמשה או עשרים ושבעה, אין לו שנוי מן עשרים, שהרי מזכיר עמו עשרים. אבל עשרים, שלשים, ארבעים, כל אחד ואחד מספר בפני עצמו. ולכך בכל אחד יש לו לאדם מדריגה אחרת. ולכך מפרש התנא כל מספר עשרה החדוש שנתחדש בשביל מספר עשרה.

#**ואלו שלשה**=, דהיינו מקרא משנה תלמוד, נתן השעור 'בן חמש למקרא, בן עשר למשנה, בן ט"ו לתלמוד'. ודבר זה מפני כי האדם נולד בלא שכל לגמרי, וכאשר האדם בן חמש מתחיל השכל באדם, וזה מפני שעברו חצי עשרה שבו האדם משתנה. וכאן לא אמרינן שצריך עשרה, מפני כי כל השאר השנויים כאן, החדוש בא מעצמו; בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה, ולפיכך צריך אל זה עשרה. אבל מקרא משנה תלמוד, שאין הדבר מגיע מעצמו, שצריך לו רב אשר ילמד אותו, אין צריך להמתין עד עשרה, רק חמש, כי דל פלגא על המלמד, ופלגא על עצמו. שאפשר ללמד אותו כאשר עבר רוב עשרה, דהיינו חמשה שנים, ומיד יכול ללמדו מקרא. וכן משנה היה ראוי שיהיה מתחיל עשרה שנים אחר מקרא, רק כי הרב מועיל דפלגא עליו, לכך אין צריך רק חמשה אחר משנה. ותלמוד גם כן אין צריך להמתין בשביל זה עשרה, רק חצי עשרה, לכך 'בן ט"ו לתלמוד'. ועוד, כי כל אלו שלשה מקרא משנה תלמוד, אינם מחולקים לגמרי כמו שהם השאר, ומקרא עצמו מועיל למשנה, ומשנה מועיל לתלמוד. ולפיכך אין החלוק ביניהם עשרה לגמרי כמו שהוא בשאר, כי שלשה אלו, אף על גב שהם מחולקים, נחשבו כמו דבר אחד, וכל אחד יועיל אל השני. ולפיכך 'בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן חמש עשרה לתלמוד' כסדר. אף כי היה ראוי שיהיה בן ט"ו למשנה, דהיינו עשרה אחר מקרא, מכל מקום מועיל המקרא עד שאינו צריך רק חמשה שנים אחר המשנה. וכן התלמוד היה ראוי עשרה שנים אחר המשנה\*, ומועיל המשנה שאין צריך רק ה' שנים. ועוד, כי אלו שלשה, מקרא משנה תלמוד, אף על גב שמתחיל בחכמה, אין זה חכמה גמורה, דהא בן ארבעים לבינה. רק שיוכל לקבל קצת חכמה, ואין הדבר בשלימות גמור כמו שהוא אצל השאר שהם בשלימות. ולכך די באלו ג' דברים חצי עשרה; בן ה' למקרא, בן עשרה למשנה, בן ט"ו לתלמוד.

#**והא דאמרינן**= בפרק נערה (כתובות נ.) אמר שמואל לרב יהודה בר שילת, עד שית לא תקבל, מבר שית תקבל וכו'. יראה דהתם איירי להכניסו לבית המדרש, לפי שמכריחין אותו ללמוד, וכדאמר 'וספי ליה כתורא', ומפני כך פחות משית לא תקבל.

#**ואמר 'בן שלש עשרה למצות'.**= ודבר זה מפני שכל זמן שהאדם קטן אין ראוים לו המצות שיהיה מחוייב בהם, עד שבא לכלל 'איש'. כי המצות\* הם גזירות על האדם שמחוייב בהם האדם, ולא שייך צווי ואזהרה אלא למי שהוא איש, ועל זה שייך אזהרה, אבל מי שאינו איש לא מקבל צואה ואזהרה כמו שהם דברי תורה. אבל יש מצוה לדבר עם התינוק בלשון רכה, ולחנך אותו. והזמן שהוא איש [כ]שהוא\* בן שלש עשרה, וזה מפני כאשר הוא בן שלש עשרה מביא שתי שערות (נדה מו.). ודבר זה מורה על שהוא איש כאשר הביא שתי שערות במקום ערוה, וראוי להיות מקבל גזירה ואזהרה\* בכח, "כי כאיש גבורתו" (שופטים ח, כא), ומקבל הגזירה מן השם יתברך\* בכח ובגבורה.

#**ואמר 'בן שמונה עשרה לחופה'.**= פירוש דבר זה, כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח. ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא אינו אדם שלם, וכדאמרינן בפרק הבא על יבמתו (יבמות סג.) אמר רבי אלעזר, כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר (בראשית ה, ב) "זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם". וכל זמן שאינו בן שמונה עשר לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת על עצמו\*.

#**ואף על גב**= שהדבר הזה נראה לעינים שגידול האדם הוא עד שמונה עשרה, מכל מקום הדבר הזה נראה בנבראים. הלא תראה כי השמש וכל הכוכבים הקף שלהם בעשרים וארבעה שעות, ורביעית מן ההקף, שהוא שש שעות, עולים וצומחים מן הארץ עד שהם בגובהם. וידוע כי שבעים שנה הם ימי האדם, והרביעית מן ימיו הם שמונה עשרה שנה פחות חצי שנה. ולפיכך עלייתו של אדם וצמיחתו רביעית זמנו, עד שהוא בן שמונה עשרה שנה, ואז הוא בגבהו. ועוד, מפני כי קומת האדם שמונה עשרה טפחים, שהרי בכל מקום שערו חכמים קומת האדם שלש אמות, שהם שמונה עשרה טפחים (מנחות צח.), ואלו שמונה עשרה טפחים, שהם קומת האדם, עומד עליהם בשמונה עשרה שנים.

#**אבל יש**= עוד בזה טעם, כי אלו שמונה עשרה שנים לחופה הם כנגד שמונה עשרה צלעות שבאדם, שנים עשרה גדולים וששה קטנים, והאשה נלקחה מאחת מצלעותיו (בראשית ב, כא). וכאשר האדם יש לו שמונה עשרה שנים, כנגד שמונה עשרה צלעות שלו, יש להחזיר לו עוד הצלע שנלקח הימנו, והרי האשה נקראת 'צלעתו'. ואף כי רש"י זכרונו לברכה פירש (שם) "מצלעותיו" מסטרוהי, כמו (שמות כו, כ) "ולצלע המשכן", הרי אונקלוס תרגם (שם בבראשית) 'מעלעוהי', וזהו לשון צלע. וכן מוכח מדברי חכמים זכרונם לברכה. ואין כאן מקום לזה. ועוד יש טעם בזה, ויתבאר בסמוך.

#**ואמר 'בן עשרים לרדוף'.**= פירושו לרדוף את אחרים, כי עד עשרים שנה אינו קל לרדוף. פירוש שהוא רודף את אחר ולמשול עליו. ולפיכך אצל מלחמה, שיש לו לאדם לרדוף אחר שונאיו ולמשול עליהם, דכתיב (ויקרא כו, ח) "ורדפו מכם חמשה מאה וגו'", (דברים לב, ל) "איכה ירדוף אחד אלף וגומר", אין האדם יוצא למלחמה לרדוף עד שהוא בן עשרים שנה, כי אז האדם מבקש לנצח ולמשול על אחר, וזה הוא דווקא כאשר הוא בן עשרים, שאז מתחדש בו כח זה\* שהוא מבקש למשול. כי כאשר הגוף הוא בשלימות גידול שלו, אז הצורה היא בשלימות, ואין הצורה מוטבעת בחומר, כמו שהיה קודם זה הצורה מוטבעת בחומר, [ו]עתה יש לה משפט הצורה. וכמו שהגוף הוא בשלימות כאשר הוא בן שמונה עשרה שנים, כך הצורה היא בשלימות כאשר הוא בן עשרים שנה.

#**וזהו אמרם**= (קידושין כט:) כי השם יתברך ממתין לאדם עד עשרים שנה, אם לא נשא אשה אומר תיפח רוחיה. ולמה ממתין אלו שני שנים, רק\* כי בן עשרים שנה הצורה היא בשלימות, וראוי שישא אשה, שיהיה האיש צורה לאשה. ומה שאמרו כאן כי 'בן שמונה עשרה לחופה', כי החופה רק התחלת הנשואין, כי כן התחלת הזמן שישא\*, ובאלו שתי שנים ראוי שתהיה החופה, שהיא התחלה בלבד, ולכך אמרו 'בן שמונה עשרה שנים לחופה'. מכל מקום לענין העונש אינו נענש רק אחר שהוא בן עשרים, ונשלמה הצורה, וראוי שיהיה צורה לאשה. ומפני כי הצורה היא בשלימות כאשר הוא בן עשרים, והצורה מבקשת למשול על הכל, כי דבר זה נמשך אחר הצורה בודאי, שהרי כתיב באיש (בראשית ג, טז) "והוא ימשול בך", הרי האיש, שהוא נמשל לצורה, ראוי אליו הממשלה. וזה שאמר 'בן עשרים לרדוף'.

#**ולפיכך**= בית דין של מעלה אין מענישין עד שהוא בן עשרים (שבת פט:), כי אין בית דין של מעלה מענישין עד שהצורה של אדם בשלימות, בלתי מוטבעת בחומר, כי כך ראוי לבית דין של מעלה, שהכל אצלם בשלימות, בלתי מוטבע בחומר. ומאחר שהכל הוא בשלימות אצלם, אין מענישין את האדם עד שהוא בריה שלימה בצורתה. אבל בית דין של מטה, שאין הכל אצלם בשלימות, רק התחלת שלימות, וכאשר האדם בן שלש עשרה אז התחלת איש, ומענישין את האדם.

#**ובפרק הערל**= (יבמות פ.) פליגי בית שמאי ובית הלל, דלבית שמאי זכר שלא הביא שתי שערות עד שהוא בן שמונה עשרה הרי זה סריס, ונקיבה שלא הביאה שתי שערות עד שהיא בת (-עשרים-) [שמונה עשרה] הרי היא איילונית. ולבית הלל עד עשרים. ובהא פליגי, דלבית שמאי כיון דהגידול של אדם הוא עד י"ח, כמו שאמרנו למעלה, אם לא נראה שהוא איש כאשר כבר כלה גידול שלו, הרי אינו איש. ואף על גב שרוב בני אדם נעשים לאיש בן שלש עשרה, אבל לפעמים נמשך הדבר עד תכלית גידול האדם, שהוא בן שמונה עשרה, ואז נחשב סריס. ולבית הלל עד עשרים, כי אף על גב שתכלית\* גידול של אדם עד שמונה עשר, מכל מקום כאשר הוא בן עשרים הוא השלמת האדם בצורתו, שאחר (-ש-)גידול הגוף, יושלם האדם בצורתו, כי קודם שגדל הגוף אין הצורה בשלימות, כי הצורה מוטבעת בחומר. ולפיכך אחרי שהגוף הוא בשלימות גידול שלו, וזה כאשר הוא בן שמונה עשר, אז אחר כך כאשר הוא בן עשרים האדם בשלימות צורתו בלתי מוטבעת בחומר, ולכך לבית הלל עד עשרים.

#**ואמר אחר כך**= 'בן שלשים לכח'. כי אחר שאמר כי 'בן עשרים לרדוף', כלומר שאז האדם בשלימות צורתו, וכאשר הוא בן שלשים אז כחות הנפשיים הם בשלימות, ולפיכך 'בן שלשים לכח'. והלוים יבאו לעבוד כאשר הם בני שלשים, שאז הנפש וכחותיו בשלימות. ואפשר לומר כי הנפש יש בה שלשה כחות, כמו שהתבאר למעלה, ולכך 'בן שלשים לכח'. אבל אין צריך לזה, כי אחר שהוא בן עשרים, ואז צורתו בשלימות, לכך אחר כך כאשר הוא בן שלשים כחות הנפש בשלימות.

#**ואמר 'בן ארבעים לבינה'.**= כי הבינה כאשר הוא השכל בשלימות, ולפיכך צריך עוד - אחר שכחות הנפש בשלימות - עשרה שנים, עד שהשכל הוא בשלימות יותר. ולעולם כל אשר נבדל, והוא שכלי\*, אינו ממהר להיות נשלם. ולכך 'בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה'.

#**ואמרו 'בן חמשים לעצה'.**= העצה עוד נחשב חכמה יותר, כי החכמות אינן שוות\*; כי יש חכמה שאינה עמוקה כל כך, על זה אמר 'בן ארבעים שנה לבינה, בן חמשים לעצה', היא העצה העמוקה. וכאילו אמר כי בן ארבעים להשגת דברים אשר האדם מוציא מכח שכלו ומתבונתו, ודבר זה נקרא 'בינה'. 'בן חמשים לעצה', פירוש עצה עמוקה שעומד על הדברים הנעלמים, וזה נקרא 'בן חמשים לעצה'. והעצה היא עמוקה, דכתיב (ר' משלי כ, ה) "עצה עמוקה בלב איש", וזה נאמר על הדברים הנעלמים לגמרי. כי אף אם הבינה שמוציא דבר מתוך דבר כמו, שאמרו (סנהדרין צג:) איזה נבון, המוציא דבר מתוך דבר, מכל מקום אין אותו הדבר מן הדברים הנעלמים. ודבר זה מדריגה בשכל בפני עצמו.

#**ואמר 'בן ששים לזקנה'.**= פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר. כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר, וכמו שאמרו ז"ל (קדושין לב:) אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה, כמו שהתבאר למעלה (פ"ד מכ"ב) אצל 'הלומד מן הזקנים', שהזקן הוא שראוי לחכמה. וכמו שאמרו ז"ל (שבת קנב.) תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא 'שכל הנאצל', שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים, שהם דברים נבדלים לגמרי. הרי יש כאן שלשה מדריגות אל השכל. וכתב הריטב"א ז"ל, ויש גורסין 'בן ששים לחכמה', שנאמר (איוב יב, יב) "בישישים חכמה", נוטריקון 'בן ששים חכמה'. כלל הדבר; כי כך תמצא בכל מקום, ואצל הכל, כי השכל יש לו מעלה על מעלה, עד שהם שלשה מעלות, אשר ידועים הם בשמותם, ואין להאריך.

#**ואמר 'בן שבעים לשיבה'.**= פירוש, שהוא שלם בימים, כי (תהלים צ, י) "ימי שנותינו שבעים שנה". ונראה כי אותיות אחה"ע מתחלפים, ופירוש 'שיבה' מלשון 'שביעה', שהוא שבע בימים. ומפני כי מספר שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד. ולפיכך מספר זה נקרא 'שבעה', מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם. ולכך אמר 'בן שבעים לשיבה', כי עתה יש לו ימים בשלימות ובשביעה, כי שנות האדם שבעים שנה. ואף כי גבול חיי האדם עד מאה, היינו כשיש לו תוספת על השביעה. כי יש שביעה, ויותר מן שביעה. ולכך השביעה היא עד שבעים, ויותר מכדי שביעה עד מאה.

#**ואמר 'בן שמונים לגבורה'.**= כלומר, אם האדם בעל כח ובעל גבורה, יש לו כח עד שמונים שנה. וזהו כי לפעמים יש באדם גבורה יותר מבשאר אדם, ומצד זה ימצא שיש לו כח, ואז ימיו שמונים שנה, אבל לא בסתם אדם.

#**ואמר 'בן תשעים לשוח'.**= פירוש, שהוא אדם חסר, והוא הולך שחוח. וזה כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה יותר מן כל שאר בעלי חיים, כמו שבארנו למעלה אצל (פ"ג מי"ד) 'חביב אדם שנברא בצלם אלקים'. ומזה תלמוד\* כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה, שהולך בקומה זקופה. וכבר פירשנו טעם זה, כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו. וכאשר הוא בן תשעים, הוא אדם חסר, שאינו בשלימותו, ומתחיל להיות הולך שחוח. ודבר זה כאילו אינו עוד אדם בשלימות, אחר שמעלת האדם היא הזקיפה, ואין לו עוד צלם אלקים, ועתה חסר דבר זה, הנה הוא אדם חסר.

#**ובן מאה**= כאילו עבר ובטל מן העולם. כי כבר אמרנו כי חיי האדם מגיעים עד מאה שנה ולא יותר, וכן אמר הכתוב "ואלו מאה שנה יחיה". הרי לך כי חיות האדם מגיע עד מאה שנה, ויותר מזה כאילו עבר ובטל מן העולם.

%[פ"ה מכ"ב]

**בֶּן בַּג בַּג אוֹמֵר, הֲפָךְ בָּהּ וַהֲפָךְ בָּהּ, דְּכֹלָּא בָהּ. ובָהּ תֶּחֱזֵי, וְסִיב וּבְלֵה בַהּ, וּמִנַּהּ לָא תְזוּעַ, שֶׁאֵין לְךָ מִדָּה טוֹבָה הֵימֶנָּה. בֶּן הֵא הֵא אוֹמֵר, לְפוּם צַעֲרא אגרא.**

#**הפוך בה**= והפוך בה דכולא בה. דבר זה צריך פירוש, איך נמצא בתורה הכל, שאמר 'דכולה בה'. ודבר זה רמזו במדרש (ב"ר א, א) "ואהיה אצלו אמון" (משלי ח, ל), אל תקרי "אמון"" אלא 'אומן', שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם, עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, "ראשית", שנאמר (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו", ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל, ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר (ב"ר א, א) שהיה מביט בתורה וברא העולם, כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה. ואף על גב שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה.

#**וכבר הארכנו**= בזה כי חשיבות ומעלת הההשגה לפי מעלת הנושא, ובודאי בזה תולה הכל; שאם יטרח הרבה האדם ויחכם מכל בני קדם לעשות אומנות וחכמה כענין הרחיים הטוחנים, אף על גב שהיא חכמה אשר לא יחכימו בה כל בני קדם, אין ספק שאין נחשב דבר זה כנגד ההשגה הקטנה בצבא השמים. כי לפי מעלת הנושא של חכמה הוא החשיבות, כי אומנות הרחיים אין לו נושא חשוב. וכזה עצמו כאשר משכיל בתורה שהיא תורת האדם, עם\* השגה קטנה, כיון דכולה בה, הרי הנושא חשוב. כי דעת חכמינו, שהם חכמי אמת, כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות. ולפיכך אמרו כי היה מביט בתורה וברא העולם, לומר כי אחר סדר תורת האדם נמשך סדר כל העולם, ולפיכך אמר 'הפוך בה דכולא בה'.

#**ועוד פירוש**= 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה', וכיון 'דכולא בה' בודאי תמצא בכל יום ויום חידוש, שהרי הכל בה, ומאחר שהכל בה אי אפשר בלא חדוש. ואמר 'הפוך בה והפוך בה' כפל לשון, כי רצה לומר אף על גב שהפך בה כבר ומצא חדוש, הפוך עוד, ותמצא עוד חדוש, דכולא בה.

#**ויש ספרים**= גורסין עוד 'ובה תחזי', כלומר שיהיה כל שעשועיו בתורה, וזהו לשון 'ובה תחזי', כי האדם מבקש לראות דברי חכמים ונבונים, ועל זה אמרו 'ובה תחזי', שיהיו כל שעשועיו בתורה. ויש ספרים שגורסין 'ובה תהוי', כלומר שידבק נפשו בתורה. ואמר '[וסיב] ובלה בה', רצה לומר אף אם יזקין לא יסור מן התורה, אף על גב שאין כחו כל כך. ואף אם תש כחו לגמרי, לא יסור מן התורה, וזהו 'ובלה בה'. 'שאין לך מדה טובה הימנה', פירוש התורה היא על כל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין מה שרמז החכם בזה, לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים.

#**לפום צערא אגרא.**= פירוש דבר זה, כי לפי גודל הצער הוא השכר. ויש לשאול, מנין לתנא דבר זה, שהשכר הוא לפי הצער. ובודאי אין הפירוש כי הכל לפי הצער, וזולת זה כל המצות הם שוים, רק אם יש טורח במצוה, יותר השכר, שאם כן יקשה לך מה שאמרו (למעלה פ"ב מ"א) ש'אין אתה יודע מתן שכרן של מצות', והרי בודאי אנו יודעין מתן שכרן של מצות, שהם לפי הטורח והצער שיש במצוה. אבל מה שאמר 'לפום צערא אגרא' הכל מדבר במצוה אחת; שאם עשה המצוה על ידי הצער, יותר יש שכר משאם עשה המצוה שלא על ידי צער. אבל שכר כל מצוה ומצוה הוא אצל השם יתברך בודאי, וכבר בארנו זה למעלה. ומפני כי יש לאומר שיאמר כי השם יתברך צוה לעשות המצוה, וקבע שכר על המצוה, יעשה המצוה בצער או שלא בצער, הכל שוה, ועל זה אמרו כי כאשר מקיים המצוה על ידי צער, שהשכר גדול ביותר. כדאיתא במסכת יומא בפרק בא לו (סט:) ובסנהדרין (סד.) 'כלום נתת לנו יצר הרע לקבל שכר, לא איהו בעינן ולא שכריה בעינן', שתראה מזה בשביל שהוא מקיים את המצוה על ידי צער של יצר הרע, שכרו יותר גדול.

#**ותירוץ דבר זה**=, כי השכר מן השם יתברך לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו, מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים. וכאשר נבאר כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער, יתבאר בזה כי השכר הוא לפי הצער. ודבר זה כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך. וכאשר יש לו קירוב גדול אל השם יתברך, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך [ד]מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן 'לפום צערא אגרא', לפי הצער הוא הקירוב אל השם יתברך, שכל עוד שמצטער במצוה ועושה המצוה\*, השכר יותר. אבל אם רוצה לקיים המצוה בצער, אף שיכול לקיים אותו שלא בצער, נראה שאין כאן שכר יותר. כי לא אמרנו בכאן רק הצער שיש לו מניעה שלא לקיים המצוה, והוא מתגבר על זה ומתקרב עצמו, ודבר זה מבואר.

#**והנה סמיכת המאמרים**= האלו ידועים; מפני שהתחיל התנא (למעלה משנה כ) 'יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר לעשות רצון אביך שבשמים', שדבר זה נאמר על מעשה העבודה, סיים דבריו בדברי בן בג בג, שעוד יש למעלה יותר על העבודה, היא התורה, שהתורה היא למעלה מן העבודה, שהרי (מו"ק ט:) כך כתיב (משלי ג, טו) "וכל חפציך לא ישוו בה", אבל חפצי שמים ישוו בה. וכתיב (משלי ח, יא) "וכל חפצים לא ישוו בה", אפילו חפצי שמים. לא קשיא, כאן במצוה עוברת "חפצי שמים ישוו בה", מצוה שאינה עוברת "חפצי שמים לא ישוו בה". ובפרק קמא דקידושין (מ:), נמנו וגמרו 'גדול תלמוד תורה שמביאה לידי מעשה'. ולפיכך סמך אחריו בן בג בג 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה', לומר שעוד יש מעלה יותר על העבודה. ואחר כך סמך דברי בן הא הא 'לפום צערא אגרא', שזהו התכלית האחרון של אדם, הוא השכר לעולם הבא. והנה נסמכים המאמרים כסדר.

#**ואומר אני**=, וכן הוא, שלכך אלו שני מאמרים בלשון תרגום דוקא, מפני כי אלו שתי מעלות אחרונות לא נמצאו למלאכים, כי מה שאמר יהודה בן תימא 'הוי עז כנמר וקל כנשר וכו'', דבר זה מיוחדים בו המלאכים ביותר, שהם עושים רצון קונם באהבה וביראה, והם ששים ושמחים לעשות רצון קונם (סנהדרין מב.). אבל אלו שתי מדריגות האחרונות, היא התורה וקבול שכר, אין למלאכים כלל; כי לא נתנה תורה למלאכים, כדאיתא בפרק רבי עקיבא (שבת פח:). וקבול שכר גם כן אין שייך למלאכים, כי השכר הוא שייך דוקא לאדם שקונה מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, והוא קונה עולם הבא. אבל מדריגה זאת אין למלאכים. וזה שסיים המאמר 'לפום צערא אגרא', ואין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם, לכך אין להם יותר ממה שנבראו.

#**וכבר התבאר**= כי התנא התחיל (למעלה משנה א) 'בעשרה מאמרות', וסדר כל מדריגות העולם זו אחר זו, כמו שבארנו למעלה באר היטב. ועתה בא להזכיר מדריגת התורה, שהיא על העולם, בסוף הפרק אשר התחלת הפרק הוא 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ולכך שנה אותם בלשון תרגום, כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש (רש"י בראשית ב, כג). אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום, כמו שיתבאר.

#**וכבר בארנו**= כי זה טעם 'שנים מקרא ואחד תרגום', וזה\* מפני מדריגת התורה שהיא מעולם העליון, צריך שיקרא כל פסוק שלשה פעמים; כנגד עולם התחתון, וכנגד עולם האמצעי, וכנגד עולם העליון, והשלישי כנגד עולם העליון. ומפני זה המאמר 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה' בלשון ארמי, כי לכך 'כולה בה' מפני שהתורה היא מעולם העליון, לכך 'כולה בה'. וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי. ומה שאומרים כי לכך נתקן בלשון ארמי מפני שהיו בבבל שזה לשונם, זה אינו, כי תלמוד ירושלמי הוא בלשון ארמי גם כן, ולא היה לשונם בארץ ישראל לשון תרגום. ואיך\* דבר זה; שיהיו המשניות, שהם אף לנערים, בלשון הקודש. והתלמוד, שהוא לחכמים, בלשון תרגום. אבל הדבר הוא כמו שפירשנו. ודווקא התלמוד, אבל המשניות הם בלשון הקודש. וזה מפני כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה, ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה. והתלמוד הוא מעלת התורה בפרט, ולכך הוא בלשון ארמי.

#**ובאולי ישאל**= אדם, שאין סברא שיהיה התרגום כנגד עולם העליון, והוא אינו נחשב ללשון. הלא דבר זה אינו קשיא, כי זהו הגורם כי העולם הזה נברא בלשון הקודש, ולכך לשון הקודש מורה על עולם הזה. ואילו התרגום אינו לעולם הזה, ולפיכך הוא בלשון התרגום, שאינו שייך אל העולם הזה. ומפני זה עצמו אין המלאכים מבינים לשון ארמי (שבת יב:), שאין הלשון הזה הוא מכלל סדר עולם הזה. ודברים אלו דברים גדולים הם, וברורים הם. ומפני כי בפרק הזה סידר העולם זה אחר זה, כמו שביארנו, סידר באחרונה מדריגת התורה, לומר שהיא מעולם העליון, ולכך כולה בה. וכן השכר שיש בתורה הוא מגיע עד עולם העליון, ולכך אלו שני המאמרים בלשון תרגום.

#**ומכל שכן**= לפי פירוש הרשב"ם, ששמע מדודו הרב רבינו יצחק בר אשר ז"ל, מה שאמר 'בן בג בג' במספרו חמשה, והוא מספר של ה"א. ורצה לומר בן אברהם ובן שרה, שניתוספה להם ה"א, ובן גרים היה. וכן 'בן הא הא' בן גרים היה, ולכך נקרא 'בן הא הא'. ומפני זה המאמר הזה בלשון ארמי, שהוא לשון גרים, ולא לשון הקודש, שהוא לשון ישראל\*.

#**ויש לך**= לדעת כי ראוי שיקרא בן גר 'בן הא הא', מפני שהה"א היא כח גירות, כי אין אות רוחני יותר מן הה"א, והוא שנאמר (בראשית ב, ד) "בהבראם", בהא בראם (מנחות כט:), רצה לומר באות שהוא אות נשימה בלבד, מה שאין בשאר אותיות. והגר שהוא בא לקבל עליו גירות וכח הקדושה, שהוא כח ישראל, שיש להם כח רוחני ביותר מכל האומות, לכך נתוסף עליו הה"א על הגר. וכן כאשר כרת הקב"ה עם אברהם, ואז נתוסף על אברהם ועל שרה כח קדוש רוחני, נתוסף בשמם הה"א בכל אחד ואחד. ופירוש זה מבואר לחכמים ולנבונים. ולפיכך ראוי שיקרא בן גרים "בן בג בג", וכן "בן הא הא".

#**אבל הפירוש**= הראשון הוא הנכון והוא הברור, כי בודאי לכך שני המאמרים האחרונים בלשון ארמי, כי הלשון הזה\* מורה על המדריגה העליונה שיש לתורה, ובארנו דבר זה בכמה מקומות. וזה אמרם (ברכות ח.) לעולם ישלש אדם פרשיותיו שנים מקרא ואחד תרגום, כמו שביארנו במקום אחר. וכן מקרא ומשנה ותלמוד. והבן את הדברים האלו, כי לעולם השלישי הוא בלשון תרגום; כי מקרא ומשנה בלשון הקודש, והתלמוד בלשון תרגום. ואין להאריך בכאן.

#**ומזה הטעם**= עצמו גם כן ראוי שיהיה המאמר הזה לבן גרים, כי מדריגת התורה באמת הוא כח הגרים ביותר. וביארנו זה בספר גבורות השם (פרק מב) אצל יתרו 'מה שמועה שמע, מתן תורה שמע ובא להתגייר' (זבחים קטז.), כי כל כך מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל, אף האומות. שלכך נתנה התורה במדבר במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה, שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה (ע"ז ב:), אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל, כמו שהתבאר שם. ומזה תראה כי הגירות בפרט מורה על מעלת התורה העליונה, ודבר זה ידוע בחכמה. ולפיכך כאשר בא לספר מדריגת התורה העליונה, היה המאמר בלשון ארמי ולגרים, כי מצד מדריגת\* התורה העליונה יש כח לגרים להתגייר ולקבל התורה, ואם לא היתה מעלת התורה כל כך, לא היו יכולים גרים להתגייר. וזהו אמרם 'מה שמועה שמע, מתן תורה שמע', וכמו שהוא מבואר שם במקומו. ולפיכך ראוי שיהיו גרים בפרט מורים על מעלת התורה, וזה שהיו אלו שני המאמרים האחרונים לגרים דוקא. ודברים אלו ברורים למי שמבין אותם.

#**וסדר הפרק**= הזה מראשו ועד סופו; כי התבאר לך שמתחיל התנא בבריאת עולם בעשרה מאמרות (למעלה משנה א), ומסדר והולך מדריגת העולם, זה אחר זה, כמו שהתבאר מסדר מדריגת קשור העולם, עד שיהיה עולם אחד, כמו שהתבאר אצל (למעלה משנה יז) 'כל אהבה התלויה בדבר', והפך זה הרחקת המחלוקת (למעלה משנה טז). ואחר כך מסדר מדריגת כח הכללי שבעולם, וזהו (למעלה משנה יח) 'כל המזכה את הרבים'. ואחר כך מסדר עוד מעלה עליונה על זה, היא\* מדריגת אברהם (למעלה משנה יט), שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה. ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו כי\* (ב"ר יב, ט) "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם" (בראשית ב, ד), בשביל אברהם נברא העולם, ודבר זה בארנו בהרבה מקומות. וסדר גם כן הפך זה ענין בלעם, שהוא הפך זה, שכמו שיש בעולם מדריגה עליונה, היא מדריגת אברהם, שהיא התחלת העולם, ולפיכך תלמידי אברהם יורשין גן עדן. והפך זה תלמידי בלעם, הם יורשין גיהנם, שהוא אבדון בעולם, הכל כמו שהתבאר למעלה.

#**ומפני כי**= כל אלו דברים הם סדר העולם בכלל, לכך לא נזכר שום תנא בשמו הפרטי עד יהודא בן תימא, כי מכאן ואילך מדבר ממדריגת האדם הפרטי, לא כמו בראשונה שהיה מדבר מסדר העולם. כי מדריגת אברהם גם כן כבר התבאר שבשביל אברהם נברא העולם. ולכן כל הדברים אשר נאמרו מן (למעלה משנה א) "בעשרה מאמרות נברא העולם" עד כאן הכל מענין העולם. אך עתה מן (למעלה משנה כ) 'יהודא בן תימא' ואילך הוא מדבר מן האדם הפרטי, אחר שסדר העולם הכללי. כי אף על גב שזכר (למעלה משנה יג) 'ארבע מדות בנותני צדקה', וכיוצא בזה מן הדברים, אין זה רק מצד נתינת הצדקה שהיא בעולם, שיש בה\* ד' מדות. וכן 'בהולכי בית המדרש' (למעלה משנה יד), וכל הדברים, אף על גב שהדברים בודאי שייכים אל האדם, מכל מקום לא בא לחלק רק מדת הליכת בית המדרש שהוא בעולם, ואין זה מצד האדם. אבל מן (למעלה משנה כ) יהודא בן תימא הוא מתחיל לדבר מן האדם הפרטי, איך יהיה נוהג בעבודת בוראו יתברך. ולכך לא תמצא לשון אזהרה וצווי מדבר לנוכח רק מכאן ואילך; 'הוי עז כנמר וכו'', שהוא מדבר לנוכח. וכן 'הפוך בה והפוך בה וכו''. ומפני שמדבר באדם פרטי, יחס המאמר הזה לאדם פרטי. לא כמו המאמרים הראשונים כולם, שאין מתיחסין לתנא מיוחד, כי הם מאמרים על העולם בכלל. רק מן יהודא בן תימא ואילך, שמדבר מן האדם שהוא פרטי, לכך מתיחס המאמר הזה לחכם פרטי גם כן. ואל יהא נחשב עליך פירוש זה רק פירוש ברור מאוד למי שמבין דברי חכמים.

#**ומפני כי**= יהודא בן תימא דבריו על האדם הפרטי, אשר האדם הזה הוא מן העליונים והתחתונים; גופו מן התחתונים ונפשו מן העליונים. ולכך אמר שני המאמרים (למעלה משנה כ); 'הוי\* עז כנמר', ודבר זה כנגד גופו של אדם, שצריך האדם שיהיה מתגבר על הגוף, כי הגוף מונע אותו מן הפעולה, היא עבודת השם יתברך, ולכך הזכיר כנגדו\* 'הוי עז כנמר'. ואחר כך זכר כנגד הנפש 'עז פנים לגיהנם', כי העזות הוא בנפש\* האדם, כמו שידוע, כי מצד הגוף האדם הוא בעל בושה, ואינו בעל פעולה, כמו שהתבאר למעלה, ומצד הנפש יש בו עזות וגבורה, והוא בעל פעולה. וכנגד זה אמר שאל יהא עז פנים ביותר, כי אם יהיה עזות פנים הוא לגיהנם. והאדם שהוא מורכב מגוף ונפש, אל יהא נוטה אל הגוף ביותר, ויהיה חמרי לגמרי, ולא יהיה בעל פעולה אף בעבודת השם יתברך. ואמר 'הוי עז כנמר', כלומר שלא יהיה נוטה אל הנפש לגמרי בעניני העולם הזה, ויהיה בעל פעולה ביותר עד כי יהיה עז פנים, ואז הוא בעל גיהנם, אבל יהיה עז פנים בעבודתו יתברך, ויהיה בעל בושה בענייני העולם הזה.

#**ואחר כך**= הוסיף לומר (למעלה משנה כא) 'בן חמש למקרא וכו'', להודיע ענין האדם והמשך מציאותו ותכליתו עד סופו, הכל זה לבאר ענין האדם הפרטי הזה. ואחר כך מזכיר מדריגת האדם מצד התורה, שדבר זה למעלה ממדריגת האדם עצמו, כי התורה היא למעלה מן העולם לגמרי כמו שבארנו, ויתבאר זה עוד בפרק שנו. ומצד האדם עצמו מתחייב לאדם המיתה, והתורה למעלה מזה, שהיא חייו של אדם, שנאמר (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך". ולכך סדר המאמר הזה של 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה' אחר שאמר 'בן מאה כאילו עבר\* ובטל מן העולם'. עד שהזכיר נגד ג' חלקי האדם זה אחר זה; דהיינו נגד גופו ונגד נפשו וכנגד שכלו, שהיא התורה, כי אלו ג' דברים הם כל האדם. ואחר כך מסדר התכלית האחרון שיש לאדם, הוא השכר, ואמר 'לפום צערא אגרא', ודבר זה הוא תכלית האדם. וכל הדברים האלו מסודרים מאד.

#**וביש**=\* ספרים כתוב מאמר 'בן חמש למקרא וכו'' בסוף, אחר 'לפום צערא אגרא'. ולפי זה נראה כי אחר שסדר מעשה האדם איך ינהג ויפעל, וסדר את תכליתו, חזר לסדר את סוף האדם, הוא מיתתו. ומפני זה התחיל מראשית, וגמר בסופו, שהוא מיתתו, ודבר זה סוף האדם. ושתי הגרסאות נכונות; כי לגרסא הראשונה קבע המשך מציאותו וסופו של חייו קודם, ואחר כך 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה', מפני כי התורה היא למעלה מחיי האדם, והיא נותנת לאדם חיים, ומצלת אותו מן המיתה, ואף לאחר מותו נותנת לו חיים לעולם הבא, וזאת היא גרסא ספרדית. וגרסות אשכנזיות, אחר שסדר 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה', 'ולפום צערא אגרא', שהאדם יש לעסוק בתורה, ואף אם יהיה בעולם בצער, הלא שכרו גדול בסוף, סדר אחר כך כל ימי חייו עד סופו, כי זה כל האדם. ובזה סדר גם כן הנהגת האדם כראוי כסדר. אבל הגרסא הראשונה היא נכונה.

#**ויש לך**= להבין מאד מאד, כי התנא התחיל המסכתא בתורה (למעלה פ"א מ"א), ו'הם אמרו שלשה דברים; הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה', וכמו שביארנו למעלה. וסיים דבריו בתורה ובשכר התורה. וזה מפני שהתורה היא התחלת הכל, ותכלית הכל, כי על ידי התורה האדם זוכה אל תכליתו האחרון, ומגיע אליו. ויש אל האדם לתת עוד לב על הדברים שאמרנו, ויוסיף חכמה ותבונה ודעת באלו הדברים.

#**סליקא לה פרק בעשרה, בסייעתא דשמיא, עוטה כשלמה אורה**=

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קפ.]: "כי אין ספק כי עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך", וראה להלן הערה 1309. ואמרו חכמים [שבת לג.] "בעון גלוי עריות ועבודת כוכבים והשמטת שמיטין ויובלות, גלות בא לעולם". ובח"א שם [א, כה.] כתב לגבי ע"ז בזה"ל: "כאשר יש ע"ז גם כן הארץ תקיא אותם, כי השם יתברך בלבד אלקי הארץ". ומעין זה הוא דברי הרמב"ן [שמות כ, ג], שכתב: "'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. וטעם 'על פני' כמו 'אם לא על פניך יברכך' [איוב א, יא]... יזהיר לא תעשה לך אלהים אחרים, כי על פני הם, שאני מסתכל ומביט בכל עת ובכל מקום בעושים כן, הדבר העשוי בפניו של אדם והוא עומד עליו יקרא 'על פניו'... והנה אמר לא תעשה לך אלהים אחרים, שאני נמצא עמך תמיד, ורואה אותך בסתר ובגלוי". וכך היא במיוחד ע"ז בארץ ישראל, כי הואיל וה' הוא "אלקי הארץ", לכך כל ע"ז הנעשית בה היא במיוחד "על פני", ומחמת כן היא גורמת להגליית ישראל אל ארץ אחרת, שהיא פחות "על פניו" מארץ ישראל. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה הרמב"ם פסק [הלכות ברכות פ"י ה"ט] "הרואה מקום שנעקרה ממנו ע"ז, אם בארץ ישראל הוא מברך 'שעקר ע"ז מארצנו', ואם בחוץ לארץ הוא מברך 'שעקר ע"ז ממקום הזה'". ומדוע א"א לומר גם על ע"ז בארץ ישראל "ברוך שעקר ע"ז ממקום הזה", ומדוע הוזכרה "מארצנו". אלא הם הם הדברים; ארץ ישראל בעצם סותרת לע"ז, לכך היא מוזכרת בברכה העוסקת בעקירת ע"ז. מה שאין כן חו"ל, לכך סגי לומר "ממקום הזה" [שמעתי מידידי הרה"ג ר' דניאל רוא שליט"א].

<> כי שם מורה על מהות [כמבואר למעלה הערה 332], נמצא שמהות א"י היא היותה "ארץ החיים", לכך אם שופכים דם בקרבה בזה סותרים למהותה של הארץ, ולכך גולים ממנה. וכן נאמר [במדבר לה, לג-לד] "ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכופר לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל". ודרשו מכך חכמים [שבת לג.] "הא אתם מטמאים אותה [בשפיכות דמים] אינכם יושבים בה ואיני שוכן בתוכה". והרמב"ן שם [פסוק לג] כתב: "ענין הטומאה, שתהיה הארץ טמאה ולא ישכון בה כבוד השם בהיות בה דם נקי שלא נתכפר בדם שופכו". ובהעמק דבר שם [פסוק לד] כתב: "ללמד שטומאה זו גורמת שלא תשבו בה, וכדתנן במסכת אבות ובשבת פרק ב' [לג.] דשפיכות דמים גורם לגלות את ישראל". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [מכות ז.] "ברח [המחויב מיתה] מארץ לחוצה לארץ, אין סותרין את דינו ["לחזור ולישא וליתן אולי יזכה" (רש"י שם)]. מחוצה לארץ לארץ, סותרין את דינו, מפני זכותה של ארץ ישראל", ופירש רש"י שם "אולי תועיל למצוא לו פתח של זכות". ומדוע זכותה של א"י תועיל למצוא למחוייב מיתה פתח של זכות. אך לפי המתבאר כאן הדבר מחוור היטב; הואיל וארץ ישראל היא "ארץ החיים", לכך זכות א"י תועיל למחוייב מיתה שלא יתחייב מיתה בפועל, כי ב"ארץ החיים" אין למיתה אחיזה כפי שיש לה בחוצה לארץ. וכן שנינו [יבמות סד.] "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, יוציא ויתן כתובה, שמא לא זכה להבנות ממנה... אין ישיבת חוץ לארץ עולה לו מן המנין", ואיירי ששהה בחוצה לארץ ובא לארץ, שאז ישיבת חו"ל אינה עולה למנין עשר השנים [רא"ש יבמות פ"ו סי"ב, וגו"א בראשית פט"ז אות ו]. והטעם הדבר הוא כנ"ל, שהואיל ומי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], לכך שפיר יש בא"י יותר אפשרות להבנות ולהוליד בנים, כי יש בה הפקעה מסוגי מיתה השונים.

<> לשונו בח"א לשבת לג. [א, כה.]: "דע לך כי הארץ הקדושה, מעלתה שנקראת 'קדושה'... והנה גלוי עריות הפך הארץ, כי הארץ היא קדושה, והערוה הפך הקדושה... לפיכך אם יש גלוי עריות בארץ, הארץ תקיא אותם", וראה להלן הערה 1252. ונקודה זו תתבאר יותר בסמוך.

<> מחדש כאן שחז"ל דרשו כן מחמת סמיכות ר"פ קדושים לס"פ אחרי, ובספרא ורש"י שם לא נזכר דבר אודות הסמיכות. אמנם בגו"א שם אות ד נתבאר כן, שכתב שם: "הוו פרושים מן העריות. אף על גב שלא נזכר בפרשה הזאת [ויקרא א-כב] העריות, המקרא מחובר למה שלמעלה בסוף פרשת אחרי מות [ויקרא פרק יח], שנכתבו העריות".

<> לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט.]: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר". וכן ביאר בארוכה בתפארת ישראל פל"ז [תקנד:]. ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש בו השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. ובבאר הגולה באר השני [קעד:] כתב: "הוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך" [ראה למעלה פ"ב הערות 495, 1647, פ"ג הערה 1049, ופ"ד הערה 475].

<> כפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, וז"ל: "שם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז כתב: "כל 'קדוש' יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". וכן כתב שם פל"ז אות ט, ושם הערה 127. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "שכבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובנתיב הפרישות רפ"א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושיים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר - הוא יותר קדוש ויותר נבדל", ועיי"ש שמאריך בזה. וראה למעלה פ"ב הערה 495, פ"ג הערה 1049, ופ"ד הערה 475. וראה להלן הערות 1251, 1611, 2018.

<> כלשון הזה שנקט [בלשון שאלה "למה קרבנה של סוטה"] לא מצאתי, אלא במסכת סוטה [יד.] אמרו "כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". וכן רש"י [במדבר ה, טו] כתב: "שעורים ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה, וקרבנה מאכל בהמה". וכן למעלה פ"א מ"ב [קפא:] הביא לשון דומה ללשונו כאן, שכתב: "ובמסכת סוטה, מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה", ושם הערה 414.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קפא.]: "גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי". ולמעלה פ"ג מי"ג [רפב:] כתב: "כי הוא יתברך קדוש, ומעשה זה הוא בהמי חמרי, כמו שהתבאר פעמים הרבה". @**וראיה זו**^ ממנחת סוטה הביאה בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה בהמי חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "ידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר". ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, ואין צריך ראיה", ושם הערה 150. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". ושם הוסיף לבאר בזה"ל: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, נצח ישראל פ"ז [קצה.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, דרוש עה"ת [יא.], ח"א לשבת קלג: [א, עא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], באר הגולה באר החמישי הערה 669, ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערה 114, פ"א הערה 415, ופ"ג הערה 1224.

<> לשונו בח"א לשבת לג. [א, כה.]: "בעון גלוי עריות וכו' [גלות בא לעולם]. דע לך כי הארץ הקדושה מעלתה שנקראת 'קדושה', והשם יתברך הוא 'אלקי הארץ'. כי מכל הארץ בחר השם יתברך ארץ ישראל הקדושה, והוא 'אלקי הארץ'... והנה גלוי עריות הפך הארץ, כי הארץ היא קדושה, והערוה הפך הקדושה, שכל מקום שתמצא גדר ערוה תמצא קדושה, כמו שהאריך רש"י ז"ל בפירוש החומש בפרשת קדושים [ויקרא יט, ב]. ולפיכך אם יש גלוי עריות בארץ, הארץ תקיא אותם". וכן נאמר בפרשת עריות [ויקרא יח, כז-כח] "כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם".

<> פירוש - בעוד ששלש העבירות החמורות סותרות למעלה האלקית השוכנת בארץ [מצד הנותן], הרי עבירת שמיטה ["שלא שבתה ארצם בשביעית, אלא זרעו וקצרו" (רש"י במשנתינו)] סותרת לארץ עצמה [מצד המקבל], כי הארץ מצד עצמה צריכה לשבות בשביעית, וכמו שמבאר.

<> לשון הרבינו בחיי שם [דברים ח, ט]: "ארץ אשר לא במסכנות - הארץ שהיא מלאה כל טוב, כגן ה' כארץ מצרים, והיא חסרה ממקצת הדברים הנמצאים במקומות זולתם, הנה יושביה אוכלים לחם במסכנות. ולכך ישבח הכתוב הארץ הקדושה שאין בה חסרון שום דבר בעולם, כי לא ימצא שום דבר למאכלו של אדם בשאר ארצות שלא ימצא בארץ, ויש שימצא בארץ ולא ימצא בשאר ארצות, זהו 'לא תחסר כל בה'". ובגבורות ה' ס"פ כד כתב: "מה שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש' הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים. לומר, כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו, ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים". ובאור חדש [פב:] הביא את דברי המדרש [אסת"ר ב, ב], שאמרו: "'בהראותו את עושר כבוד מלכותו' [אסתר א, ד]... סעודת ארץ ישראל הראה להן", וכתב לבאר: "סעודת ארץ ישראל הראה להם. ירצה לומר... שהראה לו סעודת ארץ ישראל, וזהו 'עושר כבוד מלכותו', כאשר לו שלחן מלכים מפרנס הכל... ולכך אמר 'סעודת ארץ ישראל הראה להם', כי דווקא בארץ ישראל כתיב 'לא תחסר כל בה', והיה אפשר להיות לו שלחן מלכים כאשר היה לו הדברים שהם בסעודת ארץ ישראל, כי שם נמצא הכל, וזהו 'כבוד עשרו' כאשר יש לו שלחן מלכים". אך בבאר הגולה באר הששי [שג.] תלה את "לא תחסר כל בה" בכך שא"י היא באמצע העולם [התואר השלישי ("ארץ החיים") שהזכיר למעלה], שכתב: "הרי היא ארץ 'אשר לא תחסר כל בה', אם כן ארץ ישראל שייך בה כל. ואי אפשר שיהיה זה רק דבר שהוא באמצע, שהוא כלול משני קצוות, כאשר הוא ידוע. לכך לארץ ישראל יש סגולת האמצעי. כי יש ארץ מסוגל לדבר זה, ויש ארץ מסוגל לדבר אחר, כאשר הדברים הם מחולקים. אבל ארץ ישראל יש בו הכל, וזהו מסגולת האמצעי" [הובא למעלה הערה 1241]. ולפי זה אין "לא תחסר כל בה" תואר רביעי [כפי שכתב כאן], אלא הוא פועל יוצא מהתואר השלישי ["ארץ החיים"]. ויל"ע בזה.

<> רש"י [בראשית לז, ב] כתב: "ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה... אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה". דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ח [תרמו:], ויובא בהערה 1258. ולמעלה פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב" [הובא למעלה פ"ג הערה 1861].

<> למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [עח:], וז"ל: "כי השבת אין ספק שהוא מורה על מדריגת ישראל, שנתן להם יום מנוחה שלא נתן לכל האומות. וכמו שאנו אומרים בתפלת 'ישמח משה' [שחרית של שבת] 'ולא נתתו לגויי הארצות, ולא הנחלתו לעובדי פסילים, ובמנוחתו לא ישכנו ערלים, כי אם לזרע יעקב אשר בם בחרת'. זכר ג' דברים; שלא נתן השבת לגויי הארצות, ולא אל עובדי פסילים, ולא אל ערלים. כי השבת הוא קודש אל השם יתברך, ולכן מי שהוא נוטה וסר מן השם יתברך, אינו ראוי לו השבת. וכנגד שבעים אומות, והם 'גויי הארצות', אשר הם סרים מן השם יתברך לצד ימין. ולא נתן השבת לעובדי פסילים, אשר הם סרים מן השם יתברך לצד שמאל, גם כן אינו ראוי השבת. 'וגם במנוחתו לא ישכנו ערלים', שהם סרים מן השם יתברך מצד פחיתותם ושפלותם בעצמם, שהם ערלים, אינו ראוי להם השבת. והבן הדברים האלה, כי הם ברורים, כי לזרע יעקב שנקראו [דברים לב, טו] 'ישורון', שאינו נוטה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שייך השבת. ומפני כן המענג השבת נותנין לו נחלת יעקב, שהיא בלי מצרים [שבת קיח.], והבן זה... כי השבת מורה על מדריגת ישראל", ושם מאריך בזה טובא [ראה למעלה הערה 1038].

<> לשונו בגבורות ה' ר"פ מה [קעא.]: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור... כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה" [הובא למעלה פ"ב הערה 844, וראה להלן הערה 1263].

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ח [תרמו:]: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם... האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה. שכך ראוי מצד טבע הבריאה, שכל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם, אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה. וזהו שלימתו בעצמו, שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל. ודבר זה הוא שלימתו, שאם הוא אינו יוציא שלימתו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל... שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי שהיה בשלימות, גם אינו בא תכלית עמלו אל השלימות וההנחה, רק זה שלימתו מצד יציאתו אל הפועל תמיד". וראה להלן הערה 2230.

<> רש"י [בראשית ב, ב]: "ויכל אלקים ביום השביעי - מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה". ולמעלה פ"א מי"ח [תלו.] כתב: "כאשר נגמר מעשה בראשית נתן השם יתברך מנוח לנבראים, שנאמר 'ויכל אלקים ביום השביעי', ודבר זה הוא המנוחה והשלום... פירוש, מה שנברא בשבת, מאחר ששבת מכל מלאכתו, ומה נברא בו, ואמר כי ברא שאנן והשקט ונחת ושלוה, וזהו השלום שהיה כשכלה הבריאה, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש 'מה היה העולם חסר, מנוחה, בא שבת בא מנוחה'. ואין זה מן הבריאה עצמה כלל, שהרי אין השבת בכלל ימי המעשה, אבל מכל מקום הוא קיום העולם, שהרי כתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה', שהיה משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית... נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא, העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ובנר מצוה [קב:] כתב: "כי כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1654]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח.] כתב: "ביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל" [הובא למעלה הערה 739].

<> כפי שביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 50, פ"א הערה 1659, ופ"ב הערות 271, 1710.

<> כן הוא משפט זה בדפוס ראשון. ובדפוס לונדון משפט זה נכתב כך: "זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל".

<> לשונו בח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:]: "כי הדבר שהוא בפעל הוא בעל הנחה, שכבר נמצא בפעל, ואז הוא נח. והגוים אינם בפעל בשלימות כלל שיאמר עליהם שהם בפעל. והתנועה היא אינה בפעל כלל, כמו שהוא ידוע מענין התנועה שהיא בכח, ואין התנועה בכח עד שהיא יוצאת לפעל, אבל היא נשאר בכח לעולם, וכל זה ידוע למי שידע מענין התנועה. ולפיכך ראוי לאומות התנועה, כי אין יוצאים לפעל השלימות לעולם, ולכך לא ינוחו, אבל התנועה ראוי להם", והמשך דבריו שם יובא בהערה 1264. וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [חלקו הובא למעלה הערה 1257, ויובא בשלימותו בהערה הבאה].

<> לשונו בגבורות ה' ר"פ מה: "למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות, לכך אמר [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'', כי ראוי השבת לישראל בפרט. כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי, כי העבד כמו שידעת פעמים הרבה מאוד הוא ענין חמרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר, כמו שנתבאר פעמים הרבה, והפרישן מן החמרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית. ולפיכך ראוי שישמרו הם השבת, כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו, שאם היה בעל שלימות היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם 'כותי ששבת חייב מיתה'... כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת, כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה. ולפיכך 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' וגו'', כלומר שסלק הקב"ה אותך מן העבדות, שהעבדות פחיתות חמרי הוא, והוא מציאות בלתי מושלם. וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות, מורה שיש בישראל מעלת השלמה, לכך צוך יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט". וראה להלן הערה 1626.

<> בתפארת ישראל פ"ז [קכו.] כתב: "אין מה שציוה השם יתברך את האדם המצוה מפני שהוא טוב, ורצה שיעשה הטוב. רק שהמצות הם צירוף הבריות, שיצא מן הטבע החמרית כמו שאמרנו. ולכך כמה מצות שאם עשאן אחר חייב מיתה, כמו שאמר גוי ששמר את השבת חייב מיתה. ואילו היה המצוה משום שהדבר הזה והמעשה הזה טוב בעצמו, סוף סוף עשה הגוי מעשה הטוב. רק שהמצות הם אל המקבל כפי סדר השכלי אשר ראוי. ולזה נותן סדרו כך, ולזה אין נותן לו סדרו כך. אבל אם סדר השם יתברך המצות כפי הטוב, סוף סוף היה המעשה ההוא טוב בעצמו. ולכך המצות הם מצרפים אדם זה, ואת זה ממיתים, כי הכל לפי הסדר השכלי". וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פ"מ [תרל.]. ולמעלה פ"ב מ"ח [תרנד:] כתב: "גוי ששבת חייב מיתה... הרי בארו כי הגוי אין ראוי לו השביתה כלל, כי אין זה מגדר האדם שיהיה בעל שביתה... ואי אפשר שיהיה האדם בלא עמל... שהגוי נברא לעמל הנפש, הוא המלאכה, ואם אינו עמל תמיד חייב מיתה... כי נפש הגוי אין לו השלמה... ומפני שאין כאן השלמה, צריך שיהיה עמל בלא הנחה כלל".

<> מדייק תיבת "לארץ", שהארץ עצמה זקוקה לשבת.

<> שהיא מגיעה לשלימות, ומתוך כך יש לה שבתון, כיאה לדברים הנבדלים המגיעים להשלמה.

<> בא לבאר טעם שני כיצד שמיטה מורה על מעלת הארץ. ועד כה ביאר ששלימות הארץ והיותה בפועל מחייבות את המנוחה ושביתה, ומעתה יבאר שקדושת הארץ מחייבת זאת. ומשמע מדבריו שמצטט מדברים שכתב במקום אחר. ונראה שכוונתו לדבריו בח"א לשבת לג. [א, כה.], ויובא בסמוך [הערה 1274].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.]: "הקדושה גם כן במן. כלומר שמה שלא ירד מן בשבת [רש"י בראשית ב, ג], מורה שהיום קדוש. שכל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם שאינו קדוש. ולכך כל הויה אין בה קדושה, מטעם אשר אמרנו. ולכך קדושת שבת היה גורם שלא היה בו הוית המן. ואף על גב שהשבת ודאי יש בו התהוות טבעי, כי הדבר הטבעי אין ראוי שיהיה לו שביתה, כי מדרגת הטבעי אינו כל כך. כמו שאין בני נח מצווים על השבת, מפני שהם טבעיים חמריים, ואין לטבע החמרית שביתה והשלמה, כמו שידוע לנבונים. וכן הדברים הטבעיים לשפלות מדרגתם, אין להם מדרגת השבת. אבל המן שלא היה טבעי, לא ירד בשבת, כי אין הויה בשבת, ודבר זה מבואר... כי מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית". ובגבורות ה' ר"פ מו כתב: "הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1656]. וראה להלן הערות 1287, 2145.

<> דע שמשפט זה ["לפיכך בני נח... חייבים מיתה"] הושמט מכל הדפוסים המאוחרים, ונרמז בכך שנעצו אות [אות יא] כאן, אך נמצא כאן בדפוס ראשון [אך לא בכת"י, כי בכת"י הושמט כל הקטע מד"ה ועוד ביארנו עד ד"ה וכדי שתעמוד]. ונודה לה' שעלה בידינו לברר מקחו של צדיק.

<> אודות שהאומות הן "חמרים בעלי גשמות" לעומת ישראל, הנה רש"י [בראשית טו, י] כתב: "לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים, שנאמר [תהלים כב, יג] 'סבבוני פרים רבים וגו''. ואומר [דניאל ח, כ] 'והאיל אשר ראית בעל הקרנים מלכי מדי ופרס'. ואומר [שם פסוק כא] 'והצפיר השעיר מלך יון', וישראל נמשלו לבני יונה, שנאמר [שיה"ש ב, יד] 'יונתי בחגוי הסלע'". ובגו"א שם [אות טו] כתב: "מה שהאומות נמשלו לבהמות, לפי שהבהמה גדולה, והאומות גדולים בכמותם, אבל תור וגוזל הוא קטון, נגד ישראל שהם קטנים בכמות. ועוד, כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות, והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם להם אין להם חומר גס ועב" [ראה למעלה הערה 1227, ולהלן הערה 2063]. ובבאר הגולה באר השני [רכ:] כתב: "כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד... ואילו האומות... אין להם דבר זה, כי הם חמריים, וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים 'אדם', ואין אומות העולם קרויים 'אדם'". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי [ראה להלן הערה 2148]. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר" [הובא למעלה פ"ב הערה 524].

<> כדין גשמי המתקרב למעלה רוחנית שאינה ראויה לו, שדינו במיתה. וגוי ששובת חייב מיתה, כי הוא מכניס עצמו למחיצה שהיא מעבר למדריגתו הגשמית, שנוהג כאילו הוא נבדל. ובהוצאת דרך חיים מכון יד מרדכי, עמוד פא, הביא בהערה 128 לשון הכת"י על ההקדמה [שאינו נמצא תחת ידי], שנכתב שם כך: "גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי האומות אין להם השלמה, וכאשר כאילו יש לאומות השלמה, ובזה הוא נכנס במעלה עליונה, היא מעלת ישראל. וכל אשר נכנס למעלה קדושה עליונה, הוא כמו זר שעובד על המזבח, שחייב מיתה [סנהדרין פג:]. ולפיכך גוי שהוא שומר השבת, שהוא קודש, חייב מיתה" [הובא למעלה פ"ב הערה 888]. ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:] כתב: "לפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי, והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה. ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר, והבן זה... אבל ישראל שנתן להם התורה, ונמצאו בפעל השלימות, ולהם ראוי השביתה דוקא, ואם לא היה להם השביתה כאילו היו עדיין בכח, ולכך אם אינו שובת חייב מיתה, כי יחסר ממדריגתו". וכן חזר לכתוב בקיצור בח"א שם לדף צט: [ג, רכז:], והובא למעלה פ"ד הערה 1660. וכן בתפארת ישראל פל"א [תסז.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שהאומות היו שומעות קול אלקים ומתו, וביאר שם שכאשר החומרי מתחבר לדבר נבדל, בזה הוא ממית את עצמו [הובא למעלה פ"ג הערה 2078]. ולמעלה פ"א מי"ג [שנד:] כתב: "בגמרא בפרק בני העיר [מגילה כח:], תנן התם, ודאשתמש בתגא חלף... ופירוש זה כי לכך חלף מן העולם, מפני שהתורה יש לה קדושה אלקית, כמו כל דבר שהוא קודש ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים, וחייב מיתה. והטעם שהוא חייב מיתה, כי האדם שהוא בעל גוף וחומר, ואין ראוי שיתחבר האדם הגשמי אל הדבר שהוא קודש ונבדל מן האדם, והוא חלק שמים. וכמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלהים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה. ולכך קאמר 'ודאשתמש בתגא חלף', שהתורה היא שכלית ונבדלת מן האדם שהוא בעל חומר, ואין לאדם בעל חומר מציאות עם התורה. לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף'", ושם הערות 1276, 1290. וראה למעלה הערה 321.

<> לשונו בח"א לשבת קיג. [א, נ:]: "כי השבת הוא קודש... וכל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן עניני החומרי. כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה. שכל מלאכה הוצאה לפועל, וכל הוצאה לפועל הוא שייך לגשם, אשר יוצא לפועל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קדוש" [הובא למעלה פ"ב הערה 870]. ובגו"א פ"ב אות ד כתב: "השבת מביא ברכה וקדושה לעולם, והביאו רז"ל ראיה [ב"ר יא, ב] מן המן, שלא ירד בשבת, ולא היו יכולים לעשות מלאכה, וזה קדושה, שהיו קדושים ממלאכת חול".

<> דברים אלו מבוארים יותר בח"א לשבת קיג. [א, נא.], שכתב: "וכן מה שאמר [שם] שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת, כי הוא תנועה יותר מן השעור, שכל תנועה היא גשמית. ואינו דומה כאשר הוא הולך דרך הליכה, מאחר שכך דרך האדם שילך, וכיון שכך דרכו, אין זה נקרא תנועה אליו. אבל הליכה יתירה אסורה, משום דהוי תנועה ושנוי, אשר הוא אסור בשבת. כי נקרא 'שבת', ראוי שיהיה בו המנוחה, לא התנועה הגשמית, ויש לך להבין את זה".

<> מחמת שעושים עבירה הסותרת למהות הארץ. ולהסבר זה [שהשמיטה מורה על קדושת הארץ] אין אפשר לומר שעון שמיטה מבטל את קדושת הארץ, כי השמיטה היא סימן לקדושת הארץ, וביטול הסימן אינו בטול המסומן. אמנם לפי הסברו הבא יתבאר שעון שמיטה הוא בטול לקדושת הארץ. וראה להלן הערות 1286, 1288, 1329.

<> שג' עבירות חמורות [ע"ז ג"ע ושפ"ד] סותרות לג' תוארי ארץ ישראל [שה' אלקי הארץ, קדושת הארץ, וארץ החיים], ושביתת הארץ מורה על שלימות הארץ ועל קדושת הארץ, ולכך גולים ממנה כאשר לא שובתים בשביעית.

<> ג' עבירות חמורות; ע"ז, ג"ע, ושפ"ד.

<> פירוש - מבאר ששלש העבירות כאחת סותרות לקדושת הארץ, ולא רק גלוי עריות, וזה לעומת מה שביאר למעלה [מציון 1236 ואילך] שיש לארץ ישראל שלשה תוארים, וכל אחת מג' העבירות סותרת לאחד מתוארים אלו.

<> שבת קכז: "לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה". ולמעלה במשנה ה [לאחר ציון 670] כתב: "ואלו שני דברים [הנס שלא נראה זבוב, והנס שלא ראה קרי], כל אחד ואחד בפני עצמו; שאין לך דבר יותר מגונה כמו הזבוב, ואין לך יותר טומאה כמו הקרי. ורוצה לומר, כי לא היה נוטה מעלת בית המקדש לא לימין ולא לשמאל חוץ ממדריגת הקדושה. כי הדבר הזה המאוס והטומאה הוא הרחקה מן הקדושה לשמאל ולימין, כמו שהוא ידוע למי שהעמיק בחכמה. ובארנו זה בברכות [י:] אצל 'איש קדוש עובר עלינו' [מ"ב ד, ט], דפליגי רב ושמואל, חד אמר שלא ראתה זבוב על שולחנו, וחד אמר שלא ראתה קרי על מטתו... לכך אמר על זה כי לא היה מעלת בית המקדש נוטה ממדריגת קדושתו, ולא נמצא זבוב בבית המטבחים שהוא המאוס, ולא נראה קרי לכהן גדול ביום הכפורים, שהוא הטומאה, אבל היה עומד בית המקדש בקדושתו". הרי שהטומאה עומדת כנגד הקדושה. ובנתיב התורה פי"א [א, מז:] כתב: "למאן דאמר שלא עבר זבוב, פירוש שהקדושה היא נבדלת מן פחיתות הצורה, כי הזבוב שהוא בעל חי מאוס, יש לו פחיתות הצורה. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי, הקרי הוא פחיתות הגוף החמרי. ומחלוקת שלהם מאיזה מהם הקדושה יותר רחוק; למאן דאמר זבוב, הקדושה יותר רחוק מן פחיתת הצורה. ולכך לא ראתה זבוב על שלחנו. ולמאן דאמר שלא ראתה קרי על מטתו, הקדושה יותר רחוק מן פחיתת החמרי, כי הקרי הוא פחיתת חמרי" [הובא למעלה הערה 672]. ובנצח ישראל פט"ו [שס:] כתב: "כי מה שהיה יעקב ועשו מתרוצצים בבטן אמם [רש"י בראשית כה, כב], היינו מפני שהם הפכים... ומפני שהם הפכים זה לזה, והיו בבטן אחד, לכך לא היו עומדים ביחד, והיו מתרוצצים, כמשפט שני הפכים כאשר יבואו יחד, אשר אין שלום ביניהם [ראה להלן הערה 1315]. ואל תתמה הלא לא היה דעת ורצון בהם, כי אין זה קשיא, כי היה התנגדות הזה מצד כח שלהם, שכל אחד היה מתקשר בכח מיוחד שהיה דבק בו. כי היה יעקב דבוק וקשור בכח קדושה, ועשו בכח הטומאה וכח הזוהמה, ומצד הזה בא להם התנגדות בבטן אמם". ונדרים כ. אמרו "אל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ, שסופו להאכילך תרומה טמאה", ובח"א שם [ב, ג.] כתב: "עם הארץ מוכן לטומאה, כי אין לעם הארץ הקדושה, בעבור שהוא חמרי, ואין לו הקדושה שהיא שייכת לדבר הנבדל, ומפני זה אינו נזהר מן הטומאה. כי הקדוש הוא נזהר ונבדל מן הטומאה, ולכך אמר אל תהא רגיל אצלו, כאילו כבר התחיל גם כן לבטל הקדושה". ובח"א לגיטין נז. [ב, קי.] כתב: "בלעם הרשע היה דבק לגמרי בכח טומאה, והיה מתנגד לקדושה".

<> "וכל" מתפרש כאן כמו "שכל", כי מוכח בזה את משפטו הקודם.

<> כפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצט.] לגבי שריפת קדשים, וז"ל: "דבר זה מבואר בדברי חכמים וגם בתורה, כי קודש שנטמא הוא בשריפה [פסחים כה.], וחולין שנטמאו אינן בשריפה. וזה כי כאשר הדבר הוא קודש ונטמא, הוא מקולקל יותר ויותר, לפי שאין ראוי שיהיה בקודש דבר קלקול". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט:]: "צריך האדם לשמור הנשמה בטהרה, ואם לא ישמור הנשמה בטהרה, ראוי שתהיה נשרפת, כי דבר זה ראוי לדבר קדוש, כמו הנשמה שהיא קדושה וטהורה, שאם מקבלת טומאה, משפטה השריפה". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.], בביאור מאמרם "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חלול שבת", כתב: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו... בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר, מים, עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא, קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש" [הובא למעלה פ"ד הערה 1925].

<> משנה ח [לאחר ציון 1190], שכתב שם: "וכן מפני זה בעצמו נחשבים גילוי עריות עבודה זרה שפיכות דמים ושמיטת קרקעות להעברה אחת, שאף על גב שהם דברים מחולקים, חשבם התנא להעברה אחת, אחר שהם מביאים עונש פורעניות אחד לגמרי. ובודאי הם משותפים בהעברה אחת, כי גלוי עריות נקרא 'טומאה', כדכתיב [ויקרא יח, ל] 'ולא תטמאו בהם'. וכן שפיכות דמים נקרא 'טומאה', דכתיב [במדבר לה, לד] 'ולא תטמא את הארץ'. עבודה זרה נקרא 'טומאה', דכתיב [ויקרא כ, ג] 'למען טמא את מקדשי', כדאיתא בפרק קמא דשבועות [ז:]. ואם כן אלו שלשתן עבירה אחת, עבירת הטומאה".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ד [נח:]: "ויש לך לשאול, למה חרב בית המקדש ראשון בעון אלו ג' עונות [יומא ט:]... ואין לומר שהיה זה במקרה. ועוד, כי אלו ג' עבירות, דהיינו עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, יש להם ענין אחד, כי בשלשתן יהרג ואל יעבור [סנהדרין עד:], ולמה נשתתפו שלשתן בחורבן. והפירוש אשר הוא לפי פשוטו, כי מקדש ראשון היה השכינה ביניהם, וזהו מעלת בית המקדש ראשון שהיה מיוחד במעלה שהיתה השכינה שורה בו. ולפיכך חורבן שלו כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית המקדש, ואין השם יתברך שורה בתוך טומאתם, אם לא כאשר היה החטא בשוגג, ואז כתיב [ויקרא טז, טז] 'וכן יעשה לאוהל מועד השוכן אתם בתוך טומאתם'. ואלו ג' חטאים נקראו טומאה, כדאיתא במסכת שבועות בפרק קמא [ומביא המאמר שם]... ולפיכך בשביל אלו ג' טומאות חרב הבית" [הובא למעלה פ"א הערה 422]. וכשם ששלש עבירות אלו מחריבות את הבית משום שהן עומדות כנגד קדושת הבית, כך שלש עבירות אלו מביאות גלות מא"י, משום שהן עומדות כנגד קדושת הארץ.

<> הנה נמצא שהזכיר מאמר זה בגו"א ויקרא פט"ז אות כה, נצח ישראל פ"ד [נח:, והובא בהערה הקודמת], ובח"א לגיטין נה: [ב, צט:], אך באלו מקומות לא ביאר נקודה זאת להדיא. אמנם בנצח ישראל שם [סא.] כתב אודות ג' עבירות אלו בזה"ל: "כי עבודה זרה החטא הוא בכח השכלי, שמאמין בעבודה זרה. וגילוי עריות החטא שמטמא את גופו בזנות וערוה. ושפיכות דמים הוא לנפש, שהוא שופך דם נפש האדם" [ראה למעלה פ"א הערה 419]. ובדרוש לשבת תשובה [עח.] הביא את דברי הגמרא [ערכין טו:] שכל אחת משלש עבירות אלו נקראת "גדול", וכתב לבאר: "וכאשר תבין כי אלו שלש עבירות, שהם ע"א גילוי עריות שפיכת דמים, כל אחת ואחת בחלק אחד מחלקי האדם. וזה, כי העריות הם מכח גוף האדם... ושפיכת דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכת דמים, כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה אשר הוא שייך לנפש, ולכך שפיכת דמים הוא מתיחס לנפש האדם בלבד. ועבודת אלילים הוא לשכל האדם, ודבר זה ידוע כי עבודת אלילים הוא לשכל האדם אשר מאמין בדבר הבאי כמו עבודת אלילים, ולכך דבר זה שהוא הטעות אחר עבודת אלילים הוא אל השכל בלבד... לכך כאשר יחטא האדם בערוה הרי הוא מטמא גופו של אדם ומתעב אותו. וכאשר יחטא האדם בשפיכות דמים, הוא מתעב ומטמא נפש האדם. וכאשר יחטא בעבודת אלילים הוא מתעב ומקלקל השכל, ומפסיד אותו. וכל אחד ואחד מן החטאים מקלקל ומפסיד חלק אחד, עד שאם חטא באלו שלשה חטאים הנה הוא מקולקל ונפסד בכל חלקיו, שהם הגוף והנפש והשכל. וכל אחד מן אלו שלשה חטאים נקרא 'גדול', וזה כי בחטאים המתיחסים אל הגוף, אין חטא גדול כמו חטא עריות, שהוא דבק בזנות, ולכך נקרא 'גדול'. ובחטאים המתיחסים אל נפש האדם, אין חטא יותר גדול מן חטא שפיכת דמים, שהוא שופך דם חבירו, ולכך נקרא 'גדול' בפרט. ובחטאים המתיחסים אל השכל, אין חטא יותר גדול מן חטא עבודת אלילים, שמניח אלהים חיים ודבק בעבודת אלילים, ולכך כל אחד ואחד נקרא 'גדול'". וברי הוא שחטא ג"ע הוא יציאה מהאמצע לצד ימין [כמבואר למעלה פ"ב הערה 730], וחטא ע"ז הוא יציאה לצד שמאל [כמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" (עט:)], וחטא שפ"ד הוא כנגד האמצע [נצח ישראל פ"ז (קעא.)]. לכך חטאים אלו נקראו "טומאה", כי הם יציאה בשלשה אופנים מהאמצע. וכן הוא להדיא בח"א לשבת לג. [א, כה:], וז"ל: "גלוי עריות הוא נקרא טומאה, שכל טומאה הוא יוצא חוץ לאמצע לקצה אחד. ועבודה זרה ג"כ יוצא לקצה אחד, והוא ג"כ נקרא טומאה".

<> אע"פ שפסוק זה עוסק ביובל, מ"מ ילפינן מיניה גם לשמיטה, וכמו שאמרו חכמים [סוכה מ:] "תניא, 'כי יובל היא קודש', מה קודש תופס את דמיו, אף שביעית תופסת את דמיה", ופירש רש"י שם "בשנת היובל - שביעית ויובל חדא היא".

<> כמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב רש"י [ויקרא כה, יב] "קודש תהיה לכם - תופסת דמיה כהקדש. יכול תצא היא לחולין, תלמוד לומר 'תהיה', בהוויתה תהא". וראה להלן הערה 1614.

<> ויקרא כה, ב "דבר אל בני ישראל וגו' ושבתה הארץ שבת לה'", ופירש רש"י שם "שבת לה' - לשם ה', כשם שנאמר בשבת בראשית [שמות כ, י]". וראה הערה 1289. ויש להבין, הרי גם לפי פירושו הקודם [שג' עבירות חמורות סותרות לתוארי הארץ, ולא שסותרות לקדושת הארץ] מ"מ ביאר שעון שמיטה סותר לשלימות הארץ [כמבואר מציון 1253 ואילך], וכן סותר לקדושת הארץ [כמבואר מציון 1267 ואילך]. א"כ בהסבר זה [שביאר שג' עבירות חמורות סותרות לקדושת הארץ מחמת היותן "טומאה"] לא נתחדש דבר עד כמה שנוגע לעון שמיטה, שהרי גם למעלה ביאר שעון שמיטה סותר לקדושת הארץ, וכפי שחוזר ומבאר כאן. לכך יקשה, מדוע דוקא כאן מביא ג' הוכחות המורות שהשמיטה קשורה לקדושת הארץ ["קודש תהיה לכם", קדושת פירות שביעית, והדמיון לשבת], דבר שלא עשה בהסברו הקודם. אמנם כד מדייק בלשונו תראה שכאן כתב דבר נוסף; לא רק שהשמיטה מורה על קדושת הארץ, אלא שהשמיטה עצמה היא קדושה, ופירותיה קדושים, והיא דומה לשבת. אך למעלה ביאר שהדברים הקדושים [ישראל והארץ] זקוקים לשביתה, אך לא שהשביתה עצמה היא קדושה. ושלש ההוכחות שהביא מורות שהשמיטה עצמה קדושה, וזו נקודה שלא הוצרך לה בהסברו הקודם. @**ונראה שהוצרך**^ להוסיף זאת כאן, כי כאן מבאר שעבירות המשנה הן מבטלות ומפסידות את הקדושה, כפי שהטומאה מבטלת ומפסידה את הקדושה. לכך כאן יש הכרח לבאר כיצד עון שמיטה מבטל הקדושה, כי לפי מה שביאר עד כה הרי השביתה של שמיטה היא רק סימן לקדושה [אך לא שהיא בעצמה קדושה], והרי אין בטול הסימן מחייב את בטול הדבר. לכך הוצרך כאן להוסיף שאין השמיטה רק סימן לקדושת הארץ, אלא היא עצמה קדושה, וממילא עון שמיטה הוא בטול והפסד הקדושה. וראה להלן הערה 1329, שנתבאר שם שהסברו הקודם סובר שעבירות המשנה מקלקלות הקדושה, ואילו הסברו הנוכחי סובר שעבירות המשנה מבטלות הקדושה.

<> לשונו בח"א לשבת קיג: [א, נ:]: "כי השבת הוא קודש, כדכתיב 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה, שכל מלאכה הוצאה לפעל, וכל הוצאה לפעל הוא שייך לגשם אשר יוצא לפעל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קודש" [הובא למעלה פ"ב הערה 870]. וראה למעלה הערה 1268.

<> למעלה [לאחר ציון 1267], שקדושת הארץ מחייבת שביתה מעבודת האדמה. ובח"א לשבת לג. [א, כה.] כתב: "וכן השמיטה מורה על קדושת הארץ, כאשר ציוה לשבות בשנה השביעית מזריעת הארץ, וזה מורה על קדושת הארץ, שיש לארץ שבה לה', וכדכתיב [ויקרא כה, ד] 'ושבתה הארץ שבת לה' וגו''. והנה יש קדושה לארץ, וכאשר אינם שובתים בשמיטה, כאילו אין כאן קדושת הארץ, ולפיכך גולים ממנה כאשר מבטלים קדושת הארץ, והארכנו באלו דברים במסכת אבות, עיין שם". וראה להלן הערה 1328.

<> אודות שא"י אינה סובלת עוברי עבירה, הנה רש"י [ויקרא יח, כח] כתב: "ולא תקיא הארץ אתכם - משל לבן מלך שהאכילוהו דבר מאוס, שאין עומד במעיו אלא מקיאו, כך ארץ ישראל אינה מקיימת עוברי עבירה". ורבינו בחיי [דברים יא, יז] כתב: "ואבדתם מהרה - אם ח"ו תעבדו עבודה זרה, תהיו גולין מעל הארץ הטובה, לפי שהארץ אינה סובלת עוברי עבירה". ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "הארץ הקדושה מצד קדושתה אינה סובלת החטא, כמו שאמר [ויקרא יח, כח] 'ולא תקיא הארץ אתכם' כשתטמאו ח"ו הארץ" [הובא למעלה הערה 1239].

<> לשונו בח"א לשבת לג. [א, כה:]: "ותדע עוד כי הארץ הקדושה היא באמצע, וכמו שבא דבר זה בדברי חכמים הרבה מאוד [תנחומא קדושים אות י]. ודבר שהוא באמצע מרוחק ממנו הדברים אשר הם נוטים אל הקצות, כי הם הפך האמצע. וגלוי עריות הוא היוצא מן השווי להדבק בערוה, ולפיכך גלוי עריות הוא נקרא טומאה [שבועות ז:], שכל טומאה הוא יוצא חוץ לאמצע לקצה אחד. ועבודה זרה ג"כ יוצא לקצה אחד, והא ג"כ נקרא טומאה. ולפיכך מחריבין הארץ ומגלין יושביה. ושמיטה היא בטול הארץ עצמה, כמו שאמרנו, כי יחייב לפי קדושת הארץ שיהיה לה שבת, שהרי השבת מורה על קדושת הארץ. ולפיכך באלו דברים גולים מן הארץ". וכן חזר וכתב להלן [לפני ציון 1328].

<> כמה פעמים; בראשית יב, ז, שם יג, טו, שם טו, ז, שם יז, ח. וראה רמב"ן [בראשית טו, ז] שביאר את הצורך ברבוי הבטחות.

<> כמו שנאמר [דברים ט, ה-ו] "לא בצדקתך וביושר לבבך אתה בא לרשת את ארצם כי ברשעת הגוים האלה ה' אלקיך מורישם מפניך ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב וידעת כי לא בצדקתך ה' אלקיך נותן לך את הארץ הטובה הזאת לרשתה כי עם קשה עורף אתה". וביאר שם הגו"א אות ב: "גרמת ביאת הארץ [היא] רשעת הגוים ושבועת האבות, רשעת הגוים להורישם, ושבועת האבות לרשת". ובנצח ישראל פי"א [רפה:] כתב: "מה שכתוב [דברים ט, ה] 'לא בצדקתך אתה בא לרשת וגו' ולמען הקים את הדבר אשר נשבע לאבותיך', בודאי דבר זה מה שהביא אותו הדור אל הארץ היה תולה בזכות אבות". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "דבר זה בארנו בפרק בעשרה, כי כאשר נתן השם יתברך הארץ לישראל, נתן להם הארץ בשביל זכות אברהם יצחק ויעקב, וכדכתיב בכתוב בפירוש [שמות ו, ד] 'וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ מגוריהם אשר גרו בה'". והאור החיים [דברים ז, יב] כתב: "כי כניסתם לארץ היתה בשביל שבועת האבות".

<> פירוש - הואיל והארץ שייכת לאבות בכח [אף לפני שהיא ניתנה להם], לכך היא אכן ניתנה להם אף בפועל. ובסמוך כתב: "כי מעלת האבות דוקא מצד הארץ, כי אם לא היה הארץ לא הגיעו האבות אל קדושה העליונה, ולכן הארץ מגדלתן. ומזה תדע כי הארץ שייכת לאבות, והאבות אל הארץ ביותר".

<> כפי שמוכח מהמדרש שיביא מיד, שכך יש לפרש את הפסוק. והרמב"ן שם [ויקרא כו, מב] כתב: "יאמר 'וזכרתי יעקב ויצחק ואברהם', שהם בני ברית, שכל המדות נקראו כן בהיותם בברית, והארץ הכלולה מהם אזכור בכלל", והרמב"ן הביא שם את המדרש שהובא כאן בסמוך.

<> "לפיכך כאשר מזכיר זכות שלשה אבות, מזכיר גם כן עמהם הארץ, שהם ענין אחד" [לשונו בסמוך].

<> פירוש - כאשר נאמר "ואזכור הארץ" אז אות וי"ו החבור מחברת את זכירת הארץ לרישא דקרא. אך כאשר נאמר "והארץ אזכור" אז וי"ו החבור מחברת את הארץ לרישא דקרא. וממילא, אם הארץ הוזכרה כאן אגב גררא דאבות [שכאשר הקב"ה זוכר את האבות, אגב כך הוא זוכר את הארץ עמהם], א"כ אין הארץ חולקת חשיבות לעצמה, ולכך היה מן הראוי לומר "ואזכור את הארץ", כי לא הארץ היא הדבר, אלא זכירת הארץ היא הדבר. מה שאין כן כאשר נאמר "והארץ אזכור", הרי אז הארץ מוזכרת כאן מצד עצמה, לאמר שגם הארץ תהיה נזכרת [בנוסף לאבות שיזָכרו], וכפי ששלשת האבות נזכרים, כך גם הארץ נזכרת. והיוצא מזה, שהואיל והתורה לא אמרה "ואזכור הארץ", אלא "והארץ אזכור", בזה התורה משווה ומחברת לגמרי את האבות אל הארץ, שהאבות הם הארץ, והארץ היא האבות, ולכך הארץ נזכרת כפי שהאבות נזכרים, בשויון גמור. וכן כתב בח"א לב"ב צא. [ג, קמט:], וז"ל: "הכתוב עושה זכות של הארץ דבר בפני עצמו, וגם הארץ נחשב כמו אב, כי האבות מולידים, והארץ מגדלת בני אדם אשר בה. ולפיכך נחשב הארץ כמו אב. וזה שאמר הכתוב 'וזכרתי בריתי אברהם וגומר והארץ אזכור', כלל הארץ עם האבות, שגם יש לה ענין האבות" [ראה הערה 1301 שדבריו בח"א שם הובאו בשלימות].

<> לשון המדרש שלפנינו; "למה הוא מזכיר זכות אבות ומזכיר זכות הארץ עמהם. אמר ריש לקיש, משל למלך שהיה לו שלשה בנים, ושפחה אחת משלו מגדלתן. כל זמן שהיה המלך שואל שלום בניו, היה אומר שאלו לי בשלום המגדלת. כך כל זמן שהקב"ה מזכיר אבות, מזכיר הארץ עמהם, הדה הוא דכתיב 'וזכרתי את בריתי יעקב וגו' והארץ אזכור'". הרי שדובר במדרש על שלשה בנים, ולא שלש בנות. ובח"א לב"ב פח: [ג, קיט:] הביא המדרש הזה כפי שנמצא לפנינו ["שהיה לו שלשה בנים"].

<> עומד על תיבת "ושפחה אחת &**מגדלתן**^". ודע שבכת"י כאן הוסיף דברים שאינם נמצאים בדפוס, ושם גם עמד על שאמרו "&**שפחה**^ אחת מגדלתן", ומהו "הצד השוה" שבין מדת הארץ למדת האבות, וז"ל: "פירוש זה, כי הארץ באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י], לכך הארץ אינו יוצא מן היושר, וכמו שהתבאר [למעלה לאחר ציון 1240]. כי האמצע הוא היושר כאשר אינו נוטה מן היושר. ולכך האבות שהיו צדיקים, ולא היו יוצאים מן היושר, על זה אמר 'שפחה אחת מגדלתן'. כאשר האבות היה להם מדת האמת והיושר, אשר היושר אינו נוטה לשום קצה, רק עומד באמצע, כמו שהארץ הוא באמצע כדור הארץ. ולכך אמר על הארץ 'שפחה אחת מגדלתן', כי מן הארץ הוא היושר. ומה שכתוב [קהלת ז, כ] 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירושו אף כי הצדיק הוא בארץ אשר הארץ היא באמצע וביושר, מכל מקום מצד שהוא בארץ, אשר הארץ בתחתונים, (הוא) [הם] גשמיים חמריים, על ידי זה הוא החטא על כל פנים. אבל האבות היה גידול שלהם מן הארץ מצד שהארץ עומדת באמצע הכל, והוא עצם היושר. ולכך קרא הארץ 'שפחה', כי השפחה שהיא שפחה כנענית היא חמרית, ומכל מקום היא עובדת לאדון שלה, ורצון האדון היא עושה. ועוד כתוב [תהלים לז, כט] 'צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליה'. ופירוש זה כי הצדיקים בעבור שהצדיק אינו יוצא מן הצדק והיושר, והוא כמו הארץ שהיא עומדת באמצע כמו שהתבאר, ואינו נוטה אל הקצה שהוא הסוף, ולכך ירשו ארץ, שלא יהיו קצה וסוף להם, כמו שהוא הארץ, מפני שאינו נוטה אל הקצה, אין קצה וסוף גם כן (אברם) [אתם], וכדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. ועל זה אמרו לעתיד להיות [הכל יהיה] כלה ונפסד, חוץ מן הארץ, שנאמר 'והארץ לעולם עומדת' [ראה בח"א לסנהדרין צ. (ג, קעו.)]. ולכך אמר 'צדיקים ירשו ארץ וישכנו לעד עליה'. ועל זה אמר כי הארץ מגדלתן".

<> וזה לשונו בגו"א בראשית פי"א אות כ: "כי הליכת אברהם אל ארץ כנען, שאז קנה אברהם תחלת מעלתו", ושם הערה 57. ובר"ה טז: אמרו "אף שנוי מקום [מקרע גזר דין], דכתיב [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך' והדר 'ואעשך לגוי גדול'... ההוא זכותא דארץ ישראל הוא דאהניא ליה". הרי שאברהם אבינו נעשה "לגוי גדול" מחמת זכות ארץ ישראל. ובבמדב"ר [יא, ב] אמרו "אימתי עשה הקב"ה אברהם 'לגוי גדול', כשיצאו ישראל ממצרים ובאו לסיני וקבלו את התורה והגיעו לארץ ישראל". וצרף לכאן את דברי הרמב"ן הידועים [בראשית כו, ה] שהאבות קיימו את התורה רק בא"י, ולכך יעקב נשא שתי אחיות בחייהן [בראשית כט, פסוקים כג, כט], אע"פ שזהו איסור תורה [ויקרא יח, יח], כי זה היה בחוצה לארץ. וזה מורה באצבע שמעלת האבות תלויה בארץ ישראל. וכן הרמב"ן בהקדמתו לספר שמות כתב: "הנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם, ואל מעלת אבותם ישובו. וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים, עדיין יחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם [בראשית טו, יג], נבוכים במדבר. וכשבאו אל הר סיני, ועשו המשכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוק עלי אהליהם, והם הם המרכבה [ב"ר מז ח], ואז נחשבו גאולים. ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד". נמצא שמעלת המשכן היא מעלת ארץ ישראל, כי בזה אינם נחשבים יותר להיותם "בארץ לא להם". הרי שמעלת האבות היא "סוד אלוק עלי אהליהם", וזה בודאי מתקיים רק בארץ ישראל.

<> פירוש - הואיל והאבות גדלו והגיעו למעלתן בארץ דוקא, זה מורה "כי הארץ שייכת לאבות והאבות אל הארץ ביותר". וביאור הדבר הוא, שהנה כתב רש"י [במדבר יג, יח] "את הארץ מה היא - יש ארץ מגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים. יש מגדלת אוכלוסין, ויש ממעטת אוכלוסין". הרי שהארץ ניכרת על פי מה שהיא מגדלת, ויש התאמה מלאה בין הארץ לבין גידוליה. וכן רש"י [בראשית כג, ב] כתב: "בקרית ארבע - על שם ארבעה ענקים שהיו שם; אחימן, ששי, ותלמי, ואביהם. דבר אחר, על שם ארבעה זוגות שנקברו שם, איש ואשתו; אדם וחוה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה". ובגו"א שם אות ד כתב: "וקשה, דלמה הוצרך לכתוב כאן 'קרית ארבע'... ויראה לומר, שהכתוב מגיד על שם חשיבות המקום ומעלתו ששם מתה שרה, שהיו בה ד' ענקים. ולפי ענין ומדריגת הארץ היא מגדלת אנשים; יש מקום מגדלת גבורים, ולפיכך מה שהיו שם ד' ענקים, מפני שהארץ ההיא גורמת. ובודאי מעלת המקום בעולם הזה מעיד על מעלת המקום שהוא כנגדו בעולם הבא. וכמו שהמקום בעולם הזה היה מיוחד לארבע ענקים שהם גבורים בכח הגוף, כך המקום הוא מיוחד לאחר מיתה לד' אנשים גבורים במעשיהם בנשמה, והם ד' זוגות שנקברו שם. ולפיכך פירש אחריו 'דבר אחר על שם ד' זוגות וכו''". ואמרו חכמים [מגילה ו.] "כי נח נפשיה דרבי זירא, פתח עליה ההוא ספדנא; ארץ שנער הרה וילדה, ארץ צבי גידלה שעשועיה". הרי יחס ארץ ישראל לצדיקיה הוא "ארץ צבי גידלה שעשועיה", שעשועים שלה דייקא.

<> אודות שהאבות והארץ "הם ענין אחד", הנה בתפילת משה אחר חטא העגל, הוא ביקש [שמות לב, יג] "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אלהם וגו'", ובתפילת משה לאחר חטא המרגלים [במדבר יד, יג-יט] לא הזכיר את האבות. וכתב על כך הרמב"ן [שם פסוק יז] "לא בזכות אבות נתפלל משה עכשיו [במרגלים], ולא הזכיר בתפילה הזאת 'לאברהם ליצחק וליעקב' כלל. והטעם בעבור שהארץ ניתנה לאבות, ומהם ירשוה, והם מורדים באבותם, ולא היו חפצים במתנה שלהם אשר האבות היו בוחרים בה מאד. והיאך יאמר 'אשר נשבעת להם בך וגו' וכל הארץ הזאת אתן לזרעכם' [שמות לב, יג], והם אומרים אי אפשנו במתנה זו" [ראה להלן הערה 1320]. הרי כאשר ישראל בחטא המרגלים התנתקוו מהארץ, בכך גם התנתקו מהאבות, כי הארץ והאבות "הם ענין אחד". @**אמרו חכמים**^ [ב"ב צא.] "אפילו מי שיש לו זכות אבות, אינה עומדת לו בשעה שיוצא מארץ לחוצה לארץ", וכתב על בח"א שם [ג, קיט:] בזה"ל: "כי מעלת האבות מיוחדת, ומעלת א"י מעלה מיוחדת, וכמו שאמר הכתוב [ויקרא כו, מב] 'זכרתי בריתי אברהם וגומר והארץ אזכור'. ולכך מי שיוצא מן הארץ אין עומדת לו זכות אבות, מאחר שהכתוב עושה זכות של הארץ דבר בפני עצמו, וגם הארץ נחשב כמו אב, כי האבות מולידים, והארץ מגדלת בני אדם אשר בה. ולפיכך נחשב הארץ כמו אב, וזה שאמר הכתוב 'וזכרתי בריתי אברהם וגומר והארץ אזכור', כלל הארץ עם האבות, שגם יש לה ענין האבות. ודבר זה מבואר במדרש [ויק"ר לו, ה] משל למלך שהיה לו שלשה בנים ושפחה אחת מגדלתן. כל זמן ששאל בשלום בנים, אמר שאלו בשלום המגדלת. ולכך אמר כאן אף אם יש לו זכות אבות, אם חוטא בארץ אין מועיל זכות אבות, שג"כ הארץ נחשב כמו אב, ודבר זה מבואר".

<> "ואליהם" - אל האבות.

<> בסמוך יבאר שעל ידי שלש עבירות חמורות ישראל מתנתקים משלשת האבות.

<> זו שמיטת הארץ, וכפי שביאר למעלה בארוכה.

<> לשוטנו בגבורות ה' פס"ו [שח:]: "בא אברהם, שלא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם. וכמו שאמרו ז"ל [ב"ב טז.] עפרא בפומיה דאיוב, שאמר [איוב לא, א] 'ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה', באחריני לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו אברהם בדידיה נמי לא מסתכל, שאמר [בראשית יב, יא] 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שעד עתה לא הכיר ביופיה, שלא נסתכל בה". ובנצח ישראל פ"ד [סח:] כתב: "למה בית המקדש ראשון חרב על אלו ג' עבירות [יומא ט:]... וזה כי מקדש ראשון היה להם בזכות ג' אבות הקדושים, אשר מדריגתם בודאי יותר עליונה מן ישראל. וידוע כי אברהם זכותו ומעלתו [היא] פרישותו מן הערוה, שהרי אמרו עליו במסכת בבא בתרא עפרא לפומיה דאיוב, שאמר 'ומה אתבונן על בתולה', בדאחרינא לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם כתיב 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', שלא נסתכל בה כל ימיו". וראה למעלה הערה 280.

<> כן כתב בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.], וז"ל: "במסכת יומא פרק קמא [ט:] מקדש ראשון מפני מה חרב, מפני שהיו בו ג' דברים; עבודה זרה, גלוי עריות, ושפיכות דמים... דבר זה בארנו בפרק בעשרה כי כאשר נתן השם יתברך הארץ לישראל, נתן להם הארץ בשביל זכות אברהם יצחק ויעקב... לפיכך כאשר ישראל היו נוהגים במדת אבותיהם ראוי להם הארץ, ואם לאו אין ראוי להם הארץ, כאשר הם יוצאים ממדת אבותיהם. ואשר החזיקו האבות כל אחד במדה מיוחדת, היו אלה שלשה מדות; גלוי עריות, עבודה זרה, שפיכות דמים. לא שהיו מרוחקים מן ג' מדות הרעות דבר שהוא אסור, שדבר זה אין חדוש. אבל דבר שהוא הרחקה יתירה בתכלית היו נוהגין בהם. ודבר זה בארנו אצל 'גלות בא לעולם'. ובודאי כל אשר שייך אל הארץ, כמו בית המקדש שהוא תולה בארץ, הכל הוא בשביל זכות האבות, אשר בזכותם נתנה הארץ. ולפיכך כאשר לא היו נזהרים ישראל בדברים אשר היו מדות האבות, ראוי שיהיה בטל הארץ וכל אשר תלוי בארץ. והרי אברהם היה מרוחק מן גלוי עריות בתכלית ההרחקה, וכדאיתא בפרק קמא דבתרא, שאמרו עפרא בפומא דאיוב, שאמר 'ומה אתבונן על בתולה', באחריני לא מסתכל, אבל בדידיה מסתכל. ואילו באברהם 'הנה נא ידעתי וגו'', שעד עתה לא הכיר בה בשביל צניעות שהיה בהם". וצרף לכאן, כי העומד כנגד אברהם אבינו הוא בלעם הרשע [להלן משנה יט], והוא זה שיעץ להכשיל את ישראל בבנות מואב בכך שאמר [סנהדרין קו.] "אלוקיהם של אלו שונא זימה". הרי זה מורה שאברהם אבינו הוא בגדר "שונא זימה".

<> בעקידה. ולמעלה פ"א מ"ב [קצח:] כתב: "יצחק זכה במדת העבודה, שהרי הקריב עצמו על גבי מזבח [בראשית כב, ט]. ובמדרש [ויק"ר ב, יא], אותו היום שהעלה אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח, תקן הקב"ה שני כבשים, אחד בשחרית ואחד בין הערבים, שנאמר [שמות כט, לט] 'את הכבש האחד וגו'', וכל כך למה, בשעה שישראל מקריבין תמידים על המזבח, וקוראין את המקרא הזה [ויקרא א, יא] 'צפונה לפני ה'', זוכר עקידת יצחק בן אברהם. מעיד אני עלי שמים וארץ, בין גוי ובין ישראל, ובין אשה עבד ושפחה, קורא את המקרא הזה 'צפונה לפני ה'', זוכר [הקב"ה] עקידת יצחק, עד כאן. הרי כי בשביל העקידה היה העבודה אל השם יתברך, מפני כי יצחק הקריב עצמו אל השם יתברך, ולפיכך עיקר העבודה היה ליצחק שהקריב עצמו".

<> לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא:]: "יצחק היה לו דביקות מצד אחר... היה מבטל נפשו לגמרי עד שעקד עצמו על המזבח". ובנצח ישראל פי"ג [שכג:] כתב: "כי מצד שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך, דבר זה מורה על שיצחק הוא אל השם יתברך לגמרי... כי יצחק מסר נפשו אל השם יתברך, ואינו נפרד מן השם יתברך... כי יש ליצחק דביקות אל השם יתברך, והוא עמו יתברך לגמרי".

<> המשך לשונו בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]: "יצחק היה בתכלית ההרחקה מעבודה זרה, כי עבודה זרה הוא שעובד לאלוה אחר, ואילו יצחק הקריב עצמו להקב"ה, הפך בעל עבודה זרה שהוא מקריב לאלהים אחרים". ובנצח ישראל פ"ד [סט:] כתב: "יצחק זכותו ההרחקה מעבודה זרה, שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך". ונאמר [בראשית כז, א] "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות וגו'", ופירש רש"י שם "ותכהינה - בעשנן של אלו [נשי עשו]". וביאר שם הגו"א אות א בזה"ל: "בעשנן של אלו. פירוש שהיו מקטירין לעבודה זרה, כי מפני שהיה ליצחק קדושה, לא קדושה כמו שאר קדושה, רק קדושה יתירה, שהיה קרבן קדוש לה' שנקרב על המזבח, ומפני גודל הקדושה שהוא קרבן לה', לכך כהו עיניו... לכך לא היה אפשר להתחבר ראות יצחק הקדוש עם טנופת עבודה זרה". ולמעלה פ"א מ"ב [קפ.] כתב: "כי אין ספק כי עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך", ושם הערה 407. וראה למעלה הערה 1244.

<> "שמתחממים בעצי אילנות במדורות גדולים כלומר בעלי הנאות" [רש"י שם].

<> לשונו בח"א שם [ד, קנג.]: "כאשר משחית הזרע, שהוא הכנה לקבל הנשמה... נחשב המבטל זרעו כמו השופך דם לגמרי, היא הנשמה, שהזרע מוכן לקבל הנשמה" [הובא למעלה הערה 617]. ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.] כתב: "בשביל כי דבק בזרע כח קדוש, כאשר ידוע כי בזרע כח מצייר, ולפיכך כאשר משחית זרעו נחשב זה שופך דמים, שהוא כח המצייר שהוא בזרע. ועוד, הרי בכח הזרע להיות אדם. וכמו מי ששופך דם, אין השופך דם נוטל הנפש, רק שנוטל הדם הוא בטול הנפש, וכך כאשר משחית הזרע, בזה הוא מבטל הנפש, והוא כאילו שופך דם... כי השחית זרעו, אשר בזרעו כח נפשי". וכן בבאר הגולה באר שני [רטו.] כתב: "כי הזרע בו קשור כח נפשי אשר יוצא אל הפעל, הוא יצירת הולד, ולכך אמר שם שהוא כאילו שופך נפש".

<> "וראשית אוני - היא טפה ראשונה שלו, שלא ראה קרי מימיו" [רש"י בראשית מט, ג]. ורשי ביבמות עו. כתב "ראשית אוני - היא היתה טפת קרי שיצאה ממנו ראשון, שלא ראה קרי מימיו".

<> לשונו בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]: "יעקב הפך שפיכות דמים... וזהו שאמרו ז"ל שלא ראה יעקב קרי מימיו. וזה כי המוציא שכבת זרע כאילו שופך דמים מה שהזרע ראוי שיהיה בו נפש, ואילו יעקב כל כך היה רחוק משפיכות דמים שאף לאונסו לא ראה קרי, שלא היה אצלו שפיכות דמים". ויש להבין, הרי מעשה הנעשה באונס אינו מתייחס כלל לאדם העושה [שבועות כו. "אמר מר 'האדם' בשבועה, פרט לאנוס", ופירש רש"י שם "שיהא אדם בשעת שבועה, שיהא לבו עליו"]. והקובץ שעורים לכתובות אות ה כתב: "בעיקר הדבר דמקרא [דברים כב, כו] 'ולנערה לא תעשה דבר' ילפינן דלא מהני קיום התנאי באונס [רש"י כתובות ב.], צריך ביאור, דקרא גבי עונשין כתיב, דאין מענישין את האונס, ומאי שייך זה להכא, דקיום הגירושין אינו עונש להבעל. וצריך לומר כמו שכתב בשו"ת חמדת שלמה [חלק אורח חיים] סימן לח דמהך קרא ילפינן דמעשה הנעשית באונס אינה נחשבת על העושה, אלא חשובה כאילו נעשית מאליה. והביא ראיה מהא דשור הנעבד באונס לא חשיב נעבד, וכשר למזבח [ע"ז נד.], ויליף לה מהך קרא 'ולנערה לא תעשה דבר'", ושם מאריך בזה [עיין בחידושי בית ישי סימן מז]. ולפי זה מדוע מעלת יעקב אבינו מצילה אותו אף שלא ראה קרי לאונסו, הרי בלא"ה אין המעשה מתייחס אליו. ועוד, כיצד מעלת יעקב מצילתו מאונס, הרי מה שמתרחש באונס אינו מתייחס ליעקב, וכיצד מעלתו תצילו מדבר שאינו קשור למעלתו. ואולי משום שאמרו [יבמות נג:] "אין קשוי אלא לדעת", לכך אף הרואה לאונסו פתיך ביה קצת דעת, ויש איזה שהיא התייחסות בין המעשה לעושה, ולכך מעלת יעקב מצילתו אף מזה.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ד [ע.]: "יעקב נגד שפיכות דמים... כי יעקב לא ראה קרי מימיו [יבמות עו.], ודבר זה נחשב קצת כאילו שופך דם. כי ראוי ואפשר היה שיהיה נברא ממנו אדם, ואף מזה היה יעקב מרחיק". ובבאר הגולה באר השני [ריב:] כתב: "כי אין ספק שמי שמשחית הזרע, הוא מבטל הויה, שהיה ראוי לבא מן הזרע תולדה" [הובא למעלה הערה 617]. ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח:], ח"א לסוטה לו: [ב, עד.], ובח"א לנדה יג. [ד, קנג.] ביאר בפנים אחרות מדוע יעקב לא ראה קרי בימיו, והוא שאין לזרע יעקב שייכות לצד חוץ, עיי"ש.

<> לשונו בנצח ישראל פט"ו [שס:]: "כי מה שהיה יעקב ועשו מתרוצצים בבטן אמם [רש"י בראשית כה, כב], היינו מפני שהם הפכים... ומפני שהם הפכים זה לזה, והיו בבטן אחד, לכך לא היו עומדים ביחד, והיו מתרוצצים, כמשפט שני הפכים כאשר יבואו יחד, אשר אין שלום ביניהם" [הובא למעלה הערה 1278]. ובגו"א בראשית פכ"ה אות כו כתב: "ויש לך לדעת כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה. ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאות הם מתנגדים, אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים, שאף על גב שאין דעת ורצון בהם הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו". ובגו"א בראשית פ"ל אות יח כתב: "כי יעקב ועשו הם שני הפכים בכל דבר, כדמוכח קרא". ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "תמצא דבר בזרע עשו... מה שלא תמצא בכל האומות, שהם [זרע עשו] מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1468].

<> כי ההפך מהדבר הוא מרוחק מהדבר [כמבואר למעלה פ"ד מ"ו (קלט:)], והואיל ויעקב הפך מעשו, לכך יעקב הוא מרוחק בתכלית הריחוק מכל מה שמאפיין את עשו, וכנגד היות עשו "איש דמים" מתחייב שיעקב "אתו החיים". ואודות זיקתו של יעקב לחיים, הנה בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב בזה"ל: "מי שהוא תמים יש לו הקיום הנצחי... כי השם יתברך מקיים אותו עד שהוא נצחי לגמרי... וכאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי. ומי שמבין בחכמה יבין... כי יעקב לא מת... וכל זה בשביל שהיה יעקב איש תם, וסימן לזה כי 'תם' הפך מן 'מת', כי מי שיש בו מדת התמימות אינו יוצא חוץ מתמימותו ואינו מתחכם בתחבולה כלל. ולפיכך בעל המדה הזאת אינו סר מן השם יתברך... כי כך ראוי אל התמים הנצחי" [הובא למעלה הערה 484, וראה להלן הערה 1789]. ועוד אמרו חכמים [יבמות סד.] שהאבות היו עקורים. וביאר שם בח"א שם [א, קמא:] בזה"ל: "אבל יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת לפיכך לא היה יעקב עקור, אבל יצחק היה עקור, ואברהם ושרה עוד יותר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 57]. אמנם יש להעיר, שרש"י כתב [בראשית כט, יא]: "רדף אליפז בן עשו במצות אביו אחריו [של יעקב] להורגו, והשיגו. ולפי שגדל אליפז בחיקו של יצחק, משך ידו. אמר לו מה אעשה לציווי של אבא. אמר לו יעקב, טול מה שבידי, והעני חשוב כמת". ואם מן הנמנע שיעקב יהיה עקור מחמת שמי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], הרי באותה מידה היה צריך להיות מן הנמנע שיעקב יהיה עני, כי העני חשוב כמת [שם]. ויל"ע בזה.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ד [ע.]: "יעקב נגד שפיכות דמים, ודבר זה ידוע גם כן, כי יעקב הוא החיים, שהרי יעקב אבינו לא מת. ועוד, כי הוא הפך עשו, שהיה אדמוני [בראשית כה, כה], והוא סימן אליו שיהיה שופך דמים [רש"י שם], ויעקב הפכו מרוחק מזה. ועוד, כי יעקב לא ראה קרי מימיו [יבמות עו. (הובא בהערה 1314)]". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "יעקב הפך שפיכות דמים, שידוע כי יעקב הוא הפך כדכתיב אצל עשו [בראשית כה, כה] 'ויצא הראשון אדמוני', סימן שיהיה שופך דמים, ואילו יעקב הפך זה, שהיה נזהר משפיכות דמים".

<> ובביאור מאמר זה, ראה דבריו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכט.], שכתב: "ועוד יש בזה דבר נפלא ונעלם, ודבר מה ארמוז אם תבין. וידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישרון' [ישעיה מד, ב] על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנוטה מן היושר, אבל היושר אין לו קצה. וזה שאמר בלעם [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו', רוצה לומר כי במה שהם ישרים, אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד. 'ותהי אחריתי כמוהו', כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה... כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום' [דברים ד, ד]. ואם הדביקות הזה אינו לבני אדם, זהו שהחומר הוא המבדיל בין השם יתברך ובין השכל, אבל יעקב נפרד מן הגוף, ויש לו החיים והדביקות עם השם יתברך, וזהו המעלה היתרה, וזה שאמר 'יעקב אבינו לא מת'". וכן ראה בגו"א שמות פ"ד אות יג, גבורות ה' פנ"ד [רמב.], תפארת ישראל פ"נ [תשצו.], נצח ישראל פ"ד [ע.], שם פכ"א [תמט:], נתיב השלום פ"א [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], אור חדש [רכ.], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ועוד [הובא למעלה הערה 483. וראה למעלה הערות 690, 1033, 1052, 1243].

<> שמעלת שלשת האבות היא חג"ת, וכידוע. והנה למעלה פ"א מ"ב [קצז:] ביאר ששלשת עמודי העולם שהוזכרו שם במשנה [חסד, עבודה, ותורה] הם כנגד שלשת האבות [אברהם, יצחק, יעקב, בהתאמה]. וכן ביאר שם [קעט.] ששלשת העמודים האלו הם לעומת ג' עבירות חמורות [שפ"ד, ע"ז, וג"ע בהתאמה]. ומצירופם של הדברים הללו להדדי עולה כי אברהם הוא ההפך משפיכות דמים, ויצחק הוא ההפך מע"ז, ויעקב הוא ההיפך מג"ע. וגם כאן מבאר שג' עבירות חמורות הן ההפך משלשת האבות, אך העמיד את ג"ע [ולא שפ"ד] כהפך אברהם, וע"ז כהפך יצחק [כדבריו שם], ושפ"ד [ולא ג"ע] כהפך יעקב. וכדבריו כאן ביאר בנצח ישראל פ"ד [סט.], ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.], וכמובא למעלה בהערות. נמצא שלמעלה [פ"א מ"ב] הוא המקום היחידי שביאר ששפ"ד היא ההפך מאברהם, וג"ע הוא ההפך מיעקב. ויל"ע בזה [הובא למעלה פ"א הערה 511].

<> נמצא שמבאר כאן שכאשר ישראל יוצאים ממדרגת האבות, בזה הם מפקיעים עצמם מארץ ישראל. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה בתפילת משה אחר חטא העגל הוא ביקש [שמות לב, יג] "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך אשר נשבעת להם בך ותדבר אלהם וגו'", ובתפילת משה לאחר חטא המרגלים [במדבר יד, יג-יט] לא הזכיר את האבות. וכתב על כך הרמב"ן [שם פסוק יז] "לא בזכות אבות נתפלל משה עכשיו [במרגלים], ולא הזכיר בתפילה הזאת 'לאברהם ליצחק וליעקב' כלל. והטעם בעבור שהארץ ניתנה לאבות, ומהם ירשוה, והם מורדים באבותם, ולא היו חפצים במתנה שלהם אשר האבות היו בוחרים בה מאד. והיאך יאמר 'אשר נשבעת להם בך וגו' וכל הארץ הזאת אתן לזרעכם' [שמות לב, יג], והם אומרים אי אפשנו במתנה זו" [הובא למעלה הערה 1301]. נמצא כשם שכאשר ישראל יוצאים ממדרגת האבות בזה הם מפקיעים עצמם מארץ ישראל, כך הוא לאידך גיסא; כאשר ישראל מפקיעים עצמם מארץ ישראל [בחטא המרגלים], בזה הם יוצאים ממדרגת האבות.

<> מבאר שארץ ישראל ניתנה לבני אדם, והיא מכלל "והארץ נתן לבני אדם". וזה דלא כפירוש הספורנו, שכתב [ויקרא כה, כג] "כי לי הארץ - הגליל הוא ארץ ה'. כי גרים ותושבים אתם עמדי - באותו הגליל, שאינו בכלל 'והארץ נתן לבני האדם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 437, 1239].

<> צרף לכאן דברי רש"י ר"פ וארא [שמות ו, ב] שכתב: "ויאמר אליו אני ה' - נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני. ולא לחנם שלחתיך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים", והמקרא מזכיר שם את האבות בקשר להבטחת הארץ. הרי כאשר מדובר על הברירות והודאות בירושת הארץ מוזכר שהאבות הם "הראשונים". וראה בגו"א שם אות ח.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [ויקרא כו, לב] "והשימותי אני את הארץ ושממו עליה אויביכם היושבים בה", ופירש רש"י שם "זו מדה טובה לישראל שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצם, שתהא שוממה מיושביה". ולכאורה יפלא איך בעיצומה של פרשת התוכחה השתרבבה לתוכה "מדה טובה לישראל". אמנם לפי דבריו כאן הדבר מחוור היטב; סבת הגלות היא מחמת שאין ישראל דומים לאבות הראשונים. ומעתה מחמת כן יתחייב שאף האומות יופקעו מאחיזה כלשהיא בא"י, כי הן בודאי מרוחקות בתכלית מדרכי האבות. נמצא שהמחייב את הגלות לישראל הוא עצמו המחייב שהאומות לא ימצאו נחת רוח בארץ. לכך אין "מדה טובה" זו עוד מעלה אחת בין שלל מעלותיה של ארץ ישראל, אלא היא עצמה פועל יוצא מכך שא"י ניתנה בפרט לאבות ולכל המתדמים אליהם. לכך שפיר הוא ש"מדה טובה" זו מוצאת את מקומה בתוך פרשת התוכחה, מפאת היותה תולדה מתחייבת ממנה. וכד מדייק יותר תראה, שהנה לא נאמר במדה טובה זו שהארץ תקיא את הגוי כאשר יעשו את תועבותיהם בארץ [כפי שנאמר בס"פ אחרי (ויקרא יח, כח)], אלא נאמר כאן שהגוים מעיקרא לא ימצאו נחת רוח בארץ. העדר נחת רוח זה מורה באצבע על חוסר ההתאמה בין הארץ לאותם גוים, כי הארץ ניתנה בתנאיה בלבד ["כאשר יש לאשה חבור אל בעלה, ראוי שיהיה לבעל נחת רוח הימנה" (לשונו בח"א ליבמות סג:, א, קלח:)]. ויעוין בחידושי הרמב"ן לשבת פח: אודות המודעא רבה לאורייתא [שקודם קבלת התורה בימי אחשורוש מ"מ ישראל גלו מן הארץ מחמת אי עמידה בתנאי הארץ]. @**וכן מדוייק**^ לשון חכמים בספרא שם [מקור דברי רש"י], שאמרו "זו מדה טובה, שלא יהו ישראל אומרים, הואיל וגלינו מארצנו, עכשיו האויבים באים ומוצאים עליה נחת רוח. תלמוד לומר 'ושממו עליה אויביכם היושבים בה', &**אף**^ האויבים הבאים אחרי כן לא ימצאו עליה נחת רוח". ומהי משמעותה של תיבת "אף" כאן [תיבה שלא הוזכרה בדברי רש"י]. אלא הם הם הדברים; הסבה המחייבת את הגלות לישראל היא עצמה המחייבת שהאויבים לא ימצאו נחת רוח בארץ, כי הארץ שייכת רק לאלו הצועדים בדרכי האבות. לכך אם ישראל גולים ממנה מחמת סבה זו, בודאי ש"&**אף**^ האויבים הבאים אחרי כן לא ימצאו עליה נחת רוח". ודו"ק. @**ודע**^, שבנצח ישראל פ"ד [סח:] ביאר שבית ראשון חרב מחמת ג' עבירות חמורות [יומא ט:], משום שבזה ישראל יצאו מדרך האבות, ובית ראשון ניתן לנו בזכות האבות. ובנתיב לב טוב פ"א [כ, ריא.] צירף להדדי את דברי הגמרא ביומא [העוסקים בחורבן הבית] עם דברי משנתינו [העוסקים בגלות מן הארץ]. ויש בזה דיוק נפלא; נאמר [דברים יב, ג-ד] "ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לה' אלוקיכם". ופירש רש"י שם "אמר רבי ישמעאל, וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין את המזבחות, אלא שלא תעשו כמעשיהם ויגרמו עונותיכם למקדש &**אבותיכם**^ שיחרב". ומדוע הוגדר המקדש כ"מקדש אבותיכם" ולא "כמקדשכם". אלא הם הם הדברים; הואיל ומדובר שם בחורבן המקדש הנובע מחטא ע"ז, וכמבואר שם להדיא בקרא, הרי שסבת החורבן היא דוקא מחמת שאיירי ב"מקדש אבותיכם", שכאשר אין ישראל מתדמים לאבות בזה הם מאבדים את הבית שניתן להם בזכות האבות. וכדי להורות שזו סבת החורבן כינה רבי ישמעאל את המקדש בשם "מקדש אבותיכם".

<> לאחר ציון 1252, שכתב: "אמנם השמיטה לארץ מה שלא נמצא לשום ארץ, ודבר זה מצד הארץ עצמה, כי ראוי לארץ השמיטה", ושם ביאר זאת מצד שלימות הארץ וקדושתה".

<> חוזר בזה לשלש עבירות חמורות, שישראל גולין מן הארץ מחמתן משום שבזה הם מפקיעים את עצמם משלשת האבות, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 1293]: "וכן מוכח הכתוב שאמר [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור', אמר כי יזכור הארץ בשביל האבות, וזה כי מפני שהארץ שייכת לאבות. והיה ראוי שיאמר הכתוב 'ואזכור הארץ', כלומר בשביל זכות האבות אזכור הארץ, אבל אמר 'והארץ אזכור', כלומר שיש זכירה לארץ, כמו שיש זכירה לאבות".

<> מסכם בזה את שלשת הסבריו למשנה; (א) ג' עבירות חמורות סותרות לשלשת תארי הארץ [ארץ ה', ארץ קדושה, ארץ החיים], ועון שמיטה סותר לשלימות הארץ. (ב) ג' עבירות חמורות נקראות "טומאה", ומבטלות קדושת הארץ, וכן עון שמיטה מבטל קדושת הארץ. (ג) ג' עבירות חמורות סותרות לשלשת האבות, ועון שמיטה סותר לארץ עצמה. והצד השוה לשלשת הסבריו הוא, שג' עבירות חמורות סותרות לחג"ת, ועון שמיטה סותר למלכות, שהוא מצד המקבל. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ד שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע בית ראשון נחרב מחמת ג' עבירות חמורות ובית שני מחמת שנאת חנם [יומא ט:], וגם שם ביאר [סח:] שג' העבירות הן כנגד האבות, ושנאת חנם היא כנגד כנסת ישראל, והם הם הדברים. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] צירף להדדי את את דברי הגמרא ביומא [העוסקים בחורבנות הבית] עם דברי משנתינו [העוסקים בגלות מן הארץ]. @**ודרכו של**^ המהר"ל להורות שכל הסבריו עולים בקנה אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ולמעלה פ"א מ"ב [ריב.] כתב: "כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו", ושם הערה 557. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשצט.] כתב: "ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה... כי אף אם הם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין". ולמעלה פ"ד מכ"ב [תנא:] כתב: "אף על גב כי כבר בארנו למעלה קצת בענין אחר, הכל דרך אחד אמת, אין ספק בזה". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד, ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:]. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. וזהו שכתב כאן "הכל דרך אחד נכון מאוד". וראה להלן הערות 1575, 1775, 2069.

<> כי במשנה הקודמת אמרו "שבעה מיני פורעניות באין לעולם על שבעה גופי עבירה", וכשהנך מונה את "שבעה גופי עבירה", יצא בהכרח שד' עבירות המשנה [ג' עבירות חמורות ושמיטה] נחשבות להעברה אחת. וכן כבר העיר למעלה במשנה ח [לאחר ציון 1190], וז"ל: "וכן מפני זה בעצמו נחשבים גילוי עריות עבודה זרה שפיכות דמים ושמיטת קרקעות להעברה אחת, שאף על גב שהם דברים מחולקים, חשבם התנא להעברה אחת, אחר שהם מביאים עונש פורעניות אחד לגמרי".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1288], וז"ל: "ולכך אמר על דברים האלו ישראל גולים ממנה, כי ג' דברים, שהם עבודה זרה שפיכות דמים וגלוי עריות, הם טומאה, והם מטמאים ומבטלין את הקדושה. והרביעית השמיטה, היא עצם הקדושה שיש אל הארץ. וכאשר אין נוהגין קדושה בארץ, אין הארץ סובלת את הדברים האלו, והם גולים ממנה. ופירוש זה ברור", וראה הערות 1288, 1290.

<> העמיד כאן את "קלקול הארץ" לעומת "בטול קדושת הארץ". ונראה שהעמדה זו מקבילה לשלשת הסבריו למשנה; (א) ג' עבירות חמורות סותרות לשלשת תארי הארץ [ארץ ה', ארץ קדושה, ארץ החיים], ועון שמיטה סותר לשלימות הארץ. (ב) ג' עבירות חמורות נקראות "טומאה", ומבטלות קדושת הארץ, וכן עון שמיטה מבטל קדושת הארץ. (ג) ג' עבירות חמורות סותרות לשלשת האבות, ועון שמיטה סותר לארץ עצמה. הרי שרק לפי הסברו השני מתבאר שעבירות המשנה מבטלות את קדושת הארץ, אך לפי הסברו הראשון והשלישי נהי שג' עבירות חמורות סותרות למהות הארץ [תוארי הארץ והאבות], אך לא נתבאר שהן מבטלות את קדושת הארץ, אלא הן סותרות לארץ. לכך עבירות שהן סותרות למהות הארץ הן קלקול הארץ, אך הן לא בטול קדושת הארץ. וראה למעלה הערה 1286.

<> רעב של בצורת, רעב של מהומה, ורעב של כליה [למעלה משנה ח].

<> שמעתי לבאר שכוונתו לפסוקים שבספר יחזקאל [יד, כא-כב], שנאמר שם "כי כה אמר ה' אלקים אף כי ארבעת שפטי הרעים חרב ורעב וחיה רעה ודבר שלחתי אל ירושלם להכרית ממנה אדם ובהמה והנה נותרה בה פלטה המוצאים בנים ובנות הוגו'", הרי נזכרו בזה הרעב ועוד ארבע פורעניות של המשנה. נמצא שפורעניות אלו הן כוללות כל סוגי הפורעניות שיש בעולם. [ואולי צריך לומר "כי אלו ה' פורעניות"].

<> משמעות דבריו היא שכאשר העולם נוהג כסדרו אזי מן הנמנע שיהיו חמש פורעניות אלו, כי חמש פורעניות אלו מוציאות את העולם מסדרו הראוי. ובנצח ישראל פל"ה [תרסד.] כתב: "מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך [מנחות כט:], שמספרו חמשה, כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי, אחר כי בה' נברא העולם וסדר שלו, ועל ידי חמשה יוצא מן הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1119]. אמנם ראה למעלה הערה 1092, ששם נתבאר שמספר שבע מורה על כך. וראה הערה הבאה.

<> לא מצאתי שיבאר דברים אלו במקום אחר. אמנם המלבי"ם במ"א ח, לז כתב: "ארבעה שפטים הרעים שחשב יחזקאל [ראה הערה 1331] חרב רעב חיה רעה דבר, שהם הכוללים כל מיני הרעות הנמצאים בעולם, והם אבות לכולם. שסבת הרעות יהיו או ע"י הטבע הכוללת, וזה רעב. או על ידי הטבע של האדם עצמו שנשתנה לרוע, וזה דבר. או ע"י בעלי רצון, וזה חיה רעה. או על ידי בעלי בחירה, וזה חרב". ובגבורות ה' פנ"ו [רמו.] הביא את מאמרם [הגדה של פסח] "'ביד חזקה' [דברים כו, ח] זו הדבר, 'ובזרוע נטויה' [שם] זו החרב, 'ובמורא גדול' [שם] זו גלוי שכינה, 'ובאותות' [שם] זו המטה, 'ובמופתים' [שם] זו הדם", ועיי"ש בביאוריו השונים לחמשה דברים אלו. ועוד אודות דבר חרב רעב וגלות, ראה בח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.], שהאריך בזה.

%[פ"ה המשך מ"ט]

<> "דבר בא לעולם על מתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין, ועל פירות שביעית" [לשון המשנה למעלה].

<> לשון האברבנאל כאן: "וכבר ישאל שואל, אם היה שבמשנה למעלה נאמר שעל ביטול מעשרות רעב בא לעולם... ולא זכר שבא הדבר כי אם על מיתות האמורות בתורה שלא נמסרו לבית דין ועל פירות שביעית, איך אם כן נאמר במשנתינו שהדבר מתרבה מפני מעשר עני".

<> המשך לשון האברבנאל: "ויש גם כן מקום לשאול למה לא זכר מעשר ראשון הניתן ללויים, ומעשר שני, שהוא בשתי השנים הסמוכות אחר השמיטה, ונאכל לבעלים בירושלים, וזכר בלבד מעשר עני", והמהר"ל הוסיף להקשות גם מתרומה. ומה שכתב "&**גזל**^ תרומה ומעשר ומעשר שני", לכאורה אין תיבת "גזל" מוסבת על מעשר שני, כי הוא נאכל לבעלים [רש"י דברים יד, כג], אלא היא מוסבת על תרומה ומעשר בלבד. אך אפשר לומר שהיא מוסבת גם על מעשר שני, שהנה למעלה פ"ג מי"ג [רצז.] כתב: "ומה שאמר [שם] 'מעשרות סייג לעושר', היינו כדאמרינן בפרק קמא דתענית [ח:], אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [דברים יד, כב] 'עשר תעשר', עשר בשביל שתתעשר, עד כאן. והנה טעם דבר זה כי האדם כאשר יתן ממון שלו אל השם יתברך, הנה תבא הברכה מן השם יתברך אל הממון שלו, כי הקריב מן עושרו אל השם יתברך. ולכך צוה השם יתברך לתת אחד מן עשרה אליו, ובזה הקריב ממון שלו לרשות השם יתברך". ושם בהערה 1287 הובא שנקט שם שלש פעמים שנתינת מעשר היא נתינת ממונו אל ה'. והדבר צריך ביאור, דבשלמא אם היה מדובר במעשר עני, ניחא, שזהו בגדר "מתנות עניים", ו"מתנות עניים" הן נתינה לה', וכפי שכתב בגו"א ויקרא פכ"ג תחילת אות כד: "כי הקרבת הקרבן הוא שנותן ממונו לה', וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנת העניים לה' נחשב, שהרי כתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל'... הרי נתינתו לעני נתינה להשם יתברך, וזהו כאילו הקריב קרבן... כלל הדבר, מאחר שהשם יתברך חייב אותו לתת המתנות אלו לעני, הרי [זה] רצון השם יתברך לגמרי, ולפיכך כאילו הקריב קרבן לו יתברך". אך הרי הפסוק [דברים יד, כב] "עשר תעשר" נאמר בעיקרו על מעשר שני, שלשון הפסוקים שם [כב, כג] הוא "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים", וכמו שביארו רש"י ורמב"ן שם, וכן הוא ברש"י שבועות טז. [ד"ה אלא]. ומדוע יש במעשר שני, הנאכל לבעליו בירושלים, משום נתינה אל ה'. ושמעתי מרבותי שליט"א לתרץ, כי שיטת רבי מאיר היא שמעשר שני הוא ממון גבוה [קידושין נב:], ולמד כן [שם נג.] מהפסוק [ויקרא כז, ל] "וכל מעשר הארץ מזרע פרי הארץ וגו' לה' הוא", ופסוק זה עוסק במעשר שני [רש"י שם, וראה גו"א שם אות כב], וכך קיי"ל להלכה [רמב"ם הלכות מעשר שני פ"ג הי"ז], לכך זהו נתינה לה', שהרי על כך נאמר "לה' הוא". אם כן אולי יש מקום לומר "גזל" גם כלפי מעשר שני, כי הוא ממון גבוה. וראה להלן הערה 1354.

<> בכת"י הוסיף כאן דברים, וז"ל: "כי אם כבר בא הדבר, והם חוטאים באלו דברים, מתרבה הדבר יותר ממה שהיה. אבל שיהיה בא הדבר בשביל כך, זה אינו. כי אף על גב שמחסר פרנסתו כאשר מונע מתנות עניים, מכל מקום אין זה כמו דבר, שהוא מיתה גמורה. לכך אמר [במשנה הקודמת] כי הדבר בא על פירות שביעית, כי היה [צריך] להפסיד הפירות לגמרי, כאשר הוא דין של [ביעור] פירות שביעית [כמבואר למעלה מציון 1206 ואילך]. אך בשביל מתנות עניים הדבר מתרבה, כלומר שאם כבר התחיל הדבר, בשביל חטא מתנות עניים מתרבה הדבר, וזה מפני כי מתנות עניים להחיות את הנפש". הרי שמבאר בכת"י שבמשנתינו נשנית קולא לעומת המשנה הקודמת, כי "מיתה גמורה" אינה באה גזל מתנות עניים, לעומת אי ביעור פירות שביעית. אמנם להלן [מציון 1356 ואילך] יבאר להיפך, שבמשנתינו נשנית חומרא לעומת המשנה הקודמת, והוא שהעונש בא מיד ללא המתנת זמן. @**ועוד מבאר**^ כאן ש"רבוי" פירושו שהדבר הקיים מתרבה, אך לא שיש דבר "יש מאין". ואף במדה טובה מצינו כן; בגו"א שמות פט"ז אות א [שכ:] כתב: "כי לא תבוא ברכה אם לא היה כאן שיור בצק... ועל ידי השיור, שנעשה בהרווחה... תבוא ברכה, וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין צב.] כל מי שאינו משייר מפתו על שולחנו אינו רואה סימן ברכה לעולם". וכן מצינו שאלישע אמר לאשה השונמית [מ"ב ד, ב] "מה אעשה לך הגידי לי מה יש לך בבית וגו' כי אם אסוך שמן", ועל אסוך השמן הזה חלה הברכה. ומחמת כן יש להשאיר אחר הסעודה שיורי פת, בכדי שתחול הברכה. וכל זה מבואר בזוה"ק ח"ב פז:, והובא במגן אברהם סימן קפ ס"ק א, ב. הרי ברכה, שענינה היא רבוי [כמבואר למעלה פ"ג הערות 369, 832], חלה רק על מה שכבר נמצא, ולא יוצרת "יש מאין". והוא הדין ל"הדבר מתרבה"; הדבר שנמצא הוא מתרבה, אך לא שנוצר דבר חדש.

<> "פירות שביעית" כאן אינו כמו "פירות שביעית" שהוזכרו במשנה הקודמת ["דבר בא לעולם על... פירות שביעית"], ששם הכוונה שלא קיים מצות ביעור, וכפי שביאר שם [מציון 1202 ואילך]. אך כאן כוונתו לפירות שביעית שאינו מפקירם לטובת העניים, וכמו שנאמר [שמות כג, יא] "והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך וגו'", וכמו שכתב להלן [לפני ציון 1353]. וכן בבאורי הגר"א כאן הובא פסוק זה, כדי להורות שפירות שביעית שוה למתנות עניים, שבשניהם יש גזל עניים.

<> אודות שמתנות עניים שייכות כבר לעני [אף טרם נתינתן לעני], כן נתבאר למעלה במשנה ח, שכתב שם [לפני ציון 1163]: "מתנות עניים, שהוא יותר גזל לעניים מן המעשר והחלה", וראה הערות 1164, 1370.

<> אודות תלות העניים במתנות עניים, הנה אמרו חכמים [מגילה ד:] "מגילה בשבת לא קרינן, מאי טעמא... מפני שעיניהן של עניים נשואות במקרא מגילה", ופירש רש"י שם "נשואות למקרא מגילה - לקבל מתנות האביונים, ואי אפשר בשבת". והבטוי "עיניהן של עניים נשואות" מורה על תלותם של העניים במתנות אלו. וכן נאמר [דברים כד, טו] "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו וגו'", ופירש הרמב"ן שם: "אל השכר הזה הוא נושא נפשו שיקנה בו מזון להחיות נפשו... שאם לא תפרענו בצאתו ממלאכתו מיד, הנה ילך לביתו וישאר שכרו אתך עד בקר, וימות הוא ברעב בלילה".

<> לשון רבינו יונה שם: "יקח הנפש מן הלוקח שגזל מהם ממון, כי יענש על הדל משפט מות בידי שמים, אע"פ שלא יענש על שאר בני אדם זולתי ממון, מפני כי הגוזל מן העני כנוטל את נפשו... ויש לפרש 'וקבע את קובעיהם נפש' את הגוזלים מהם נפשם, כאשר אמרו ז"ל [ב"ק קיט.] כי הגוזל העני כנוטל נפשו ממנו". והחידוש בדברי רבינו יונה הוא שלשון הגמרא שלפנינו "כל הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו", והגמרא לא ציינה שאיירי דוקא בעני, אך הרבינו יונה מבאר שמאמר זה איירי דוקא בעני, וכמבואר במהר"ל כאן. אמנם בנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "כל דיין שנוטל ממון מזה ונותן לזה שלא כדין הקב"ה גובה ממנו נפשו [סנהדרין ז.], שנאמר 'אל תגזל דל כי דל הוא וגו' כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש', עד כאן. דבר זה כי כאשר יורד האדם לעומק המשפט והדין, תמצא כי ממון של אדם הוא חיותו והוא נפשו... כי הדל נפשו תלויה בממונו. ואף כי הוא עשיר, מכל מקום כל פרוטה אפשר לאדם שיתפרנס ממנה, ושייך לומר בזה 'אל תגזל דל כי דל הוא'". הרי שביאר שם ש"אף כי הוא עשיר" מ"מ נאמר עליו פסוק זה. ויל"ע בזה.

<> פירוש - למה כאשר הנגזל הוא עני, יש בגזילת שוה פרוטה נטילת נפש הנגזל.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ה [צ.]: "כי העני ידוע שאין לו עולם הזה כלל, ואין נהנה מטובת עולם הזה". ולמעלה פ"ד מ"ט [קעח.] כתב: "עני, שהוא בחיי צער עד מאוד", ושם הערה 802.

<> של הנגזל. וכן נאמר [ויקרא ב, א] "ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' וגו'", ופירש רש"י שם "ונפש כי תקריב - לא נאמר 'נפש' בכל קרבנות נדבה, אלא במנחה. מי דרכו להתנדב מנחה, עני ["דרכו להביא מנחה, שאין לו בהמות" (רש"י מנחות קד:)], אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו" [ראה למעלה פ"ב הערה 1674].

<> של הגזלן.

<> אודות שהקב"ה מעניש מדה כנגד מדה, ראה למעלה 1223.

<> אודות שהדבר הוא מיתה, כן ביאר למעלה מציון 1209 ואילך. ואם תאמר, לכאורה היה מן הראוי שכנגד קפוח פרנסת העני יבוא רעב, ולא דבר, כי הרעב הוא דומה לחלוטין לגזל מתנות עניים, שמונע מן העניים את פרנסתם, וכנגד זה ילקה ברעב, המונע את פרנסתו, ומדוע לוקה בדבר. ולמעלה במשנה הקודמת אמרו שהרעב בא על אי הפרשת חלה ומעשר, וכתב שם לבאר [לאחר ציון 1093] בזה"ל: "מה שאמר הרעב בא על המעשר ועל החלה, יש לפרש כי השם יתברך צוה לתת אל הלוים המעשר [במדבר יח, כא], ולתת החלה לכהנים [ב"ק קי:], ולהם לא נתן השם יתברך חלק ונחלה בתוך ישראל [דברים י, ט, שם יח, א]. ולפיכך אמרו כאן כי כאשר אין נותנין המעשר והחלה למי שראוי לתת אליו, הקב"ה מקפח גם כן פרנסתו, ומביא רעב לעולם", ומדוע כאן אין העונש ברעב, אלא בדבר. אמנם בח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.] ביאר שהדבר הוא לנפש, והרעב הוא לגוף ונפש להדדי [יובא בהערה 1352], ולכך שפיר הוא שהעונש התואם לבטול הנפש הוא דבר ולא רעב. וזהו החילוק שיש בין מתנות עניים למתנות כהונה ולויה, שהעדר מתנות עניים נחשב כנטילת נפש העני, מה שאין כן העדר מתנות כהונה ולויה, שאין הכהנים והלוים בהכרח עניים. וראה להלן הערה 1355.

<> ומדוע לא אמרו במשנתינו "החרב מתרבה", וכפי שאמרו במשנה הקודמת "חרב באה לעולם על ענוי הדין וכו'".

<> אודות שהפרנסה נקראת "חיים", כן כתב בנצח ישראל פי"ג [שכו:], וז"ל: "כי הפרנסה נקראת 'חיים', שהרי הפרנסה חיים של הבריות, ואין חילוק בין החיים ובין הפרנסה כלל, שהרי נקרא הפרנסה בכל מקום 'חיים', כדכתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', והפרנסה היא באה ממקור החיים". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי הפרנסה הוא חיותו של אדם, כמו שנמצא בכתוב 'וחי אחיך עמך', ובדברי חכמים [ב"מ פח:] 'אתה מצווה להחיותו', וכן בכל מקום. לפי שהפרנסה מחיה את האדם, וכל מי שהוא חסר חיות והוא הפרנסה, אז אין לו החיות שראוי אל האדם, ונחשב כמו מיתה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב: "כי ממון של אדם הוא חיותו והוא נפשו, והכתוב קרא ממונו של אדם 'חיות', כדכתיב 'וחי אחיך עמך', ודבר זה בכל מקום. ולפיכך אמר הכתוב 'אל תגזל דל כי דל הוא וגו'', כלומר כי הדל נפשו תלויה בממונו".

<> ולא הגוף, וכמו שאמר הכתוב על צום יום הכפורים [ויקרא כג, כז] "ועניתם את נפשותיכם", ולא "ועניתם את גופכם". אמנם למעלה כתב שהמאכל הוא פרנסת הגוף, וכגון למעלה פ"ג מ"ג [קא.] כתב: "נתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". ושם מי"ז [תמב:] כתב: "ואין דבר זה צריך ראיה, כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, ועל ידי שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל". ומדוע כתב כאן שפרנסה היא "חיות הנפש", ולא הגוף. ואולי אפשר לבאר על פי דבריו בדרוש לשבת תשובה [פא:] בביאור ענוי אכילה ושתיה ביוה"כ [יומא עג:], וז"ל: "כי הנשמה נקראת 'חיה' מפני שהיא חיה, וכנגד זה עינוי אכילה ושתיה, והוא מיעוט החיות הגופני, ובזה אין הנפש מיושבת בגוף כאשר ימעט חיותו הגופני". הרי שאע"פ שענוי יוה"כ "הוא מיעוט החיות הגופני", עם כל זה הוא כנגד הנשמה שנקראת "חיה", ולא כנגד הגוף. אמור מעתה שהפרנסה מביאה לחבור חזק יותר של הנפש עם הגוף, וללא פרנסה אין הגוף נושא לנפש כדבעי, והקשר של הנפש לגוף מתרופף. הרי שהפרנסה היא מביאה לחיות הנפש, ועומדת כנגד שם "חיה" של הנשמה. וכן למעלה פ"ג מ"ג [קב.] כתב: "אבל כאשר אין מדברים עליו דברי תורה... הרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים". הרי הגוף מצד עצמו לעולם אינו חי, כל חיותו היא עד כמה שהנפש נמצאת בו, ולכך כל פרנסה היא שייכת לחיות הנפש. ואמרו חכמים [נדה לא.] "אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי פוץ מלחא, ושדי בשרא לכלבא", ופירש רש"י שם "פוץ מילחא - השלך המלח מן הבשר, ושוב אינו ראוי אלא לכלבים. כך הנשמה היא מלח לגוף לקיימו, כיון שהלכה אז מסריח הגוף", הרי הגוף מצד עצמו אינו חי.

<> מעין מה שאמרו חכמים [נדה לא.] "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, ואביו, ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו; עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו; עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". כך הדבר נוטל הנפש, והגוף נשאר במקומו.

<> כן כתב בח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.], וז"ל: "דבר חרב רעב, אלו שלשה פרעניות הם עקרי פרענות... כי אלו דברים הם לאדם; האחד, הדבר הוא נטילת הנפש, ובשביל שהוא נוטל נפשו יבא הפסד לגוף ג"כ. והחרב, שהוא הפסד ובטול לגוף, שהורגו וחולק הגוף לחצאין, ובזה מגיע בטול לנפש... והרעב, הפרנסה הוא קיום גוף ונפש, ומחמת הרעב מגיע בטול לשניהם" [ראה הערה 1347].

<> כמבואר למעלה הערה 1338.

<> כן נראה להגיה, שהרי מעשר שני אינו לכהן, אלא לבעלים לאוכלו בירושלים [ראה למעלה הערה 1336]. ולפי זה תיבת "רק" לא תתפרש כ"אלא", אלא כמו "בלבד".

<> כי רק המונע מתנות עניים נחשב בזה שהוא נוטל נפש העני, אך המונע מתנות כהונה ולויה אינו נחשב שנוטל נפש הכהן והלוי, כי הכהן והלוי אינם בהכרח עניים. וראה למעלה הערה 1347.

<> בא ליישב את שאלתו הראשונה על המשנה, ששאל [למעלה לפני ציון 1355]: "ואין להקשות, אחר שאמר למעלה [משנה ח] כי הדבר בא בשביל ד' מיתות שלא נמסרו לבית דין ועל פירות שביעית, וכאן אמר בארבעה פרקים הדבר מתרבה מפני דברים אחרים". ונהי שעד כה חילק בין "הדבר מתרבה" [משנתינו] ל"דבר בא לעולם" [למעלה משנה ח], בכך ש"הדבר מתרבה" הוא רבוי לדבר הנמצא כבר בלא"ה באותה תקופה, ואילו "דבר בא לעולם" הוא "דבר גדול מאוד" [לשונו למעלה לפני ציון 1337], אך לא נתבאר מדוע זה כך שבגזל מתנות העניים הדבר מתרבה אך לא בא לעולם, ואילו במיתות בי"ד שלא נמסרו לבית דין ופירות שביעית שלא נבערו מן העולם הדבר בא לעולם, אך לא מתרבה. וראה למעלה הערה 1337 שהובאו דבריו מכת"י שביאר שבמשנתינו נשנית קולא לעומת המשנה הקודמת. אמנם כאן יבאר להיפך, שבמשנתינו נשנית חומרא לעומת המשנה הקודמת, והחומרא היא שהעונש בא מיד ללא המתנת זמן.

<> פירוש - הואיל ומשנתינו עוסקת בגזל העני, אזי העני יצעק על העוול שנעשה לו. וכן נאמר בתורה [שמות כב, פסוקים כא, כב, כה, כו] "כל אלמנה ויתום לא תענון אם ענה תענה אתו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו וגו' אם חבל תחבל שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו כי הוא כסותה לבדה הוא שמלתו לערו במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני". והרמב"ן שם [פסוק כב] ביאר שצעקה זו מצויה במיוחד אצל העניים, וכלשונו: "והנכון בעיני כי יאמר אם ענה תענה אותו רק צעוק יצעק אלי בלבד, מיד אשמע צעקתו, איננו צריך לדבר אחר כלל, כי אני אושיענו ואנקום אותו ממך. והטעם כי אתה לוחץ אותו מפני שאין לו מושיע מידך, והנה הוא נעזר יותר מכל אדם, כי שאר האנשים יטרחו אחרי מושיעים שיושיעום ואחרי עוזרים לנקום נקמתם, ואולי לא יועילו והצל לא יצילו, וזה בצעקתו בלבד נושע בה' וינקם ממך, כי נוקם ה' ובעל חמה. ויבוא כענין הזה בכתובים רבים, כגון מה שאמר [משלי כב, כב-כג] 'אל תגזל דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם', יאמר אל תגזול דל בעבור שהוא דל ואין לו עוזרים, ואל תדכא העני אשר בשעריך, כי ה' יריב בעבורם. וכן אמר [משלי כג י-יא] 'ובשדה יתומים אל תבוא כי גואלם חזק ה' צבאות שמו', שיש להם גואל חזק וקרוב יותר מכל אדם. אף כאן אמר כי בצעקתו בלבד יושע".

<> כמו שנאמר [דברים טו, ט] "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה' והיה בך חטא", ופירש רש"י שם "והיה בך חטא - מכל מקום אפילו לא יקרא, א"כ למה נאמר 'וקרא עליך', ממהר אני ליפרע על ידי הקורא יותר ממי שאינו קורא". וראה הערה הקודמת שהובאו דברי הרמב"ן [שמות כב, כב] שכתב "כי יאמר אם ענה תענה אותו רק צעוק יצעק אלי בלבד, &**מיד**^ אשמע צעקתו".

<> במצות ביעור, וכמו שמבואר למעלה [מציון 1199 ואילך]. ואם תאמר, מאי שנא פירות שביעית שאינם מתבערים לטובת העניים ["שהיה לו להפקיר לעניים" (לשונו כאן)], משאר מתנות עניים. ואולי יש לומר, שלמעלה כתב [לאחר ציון 1199] בזה"ל: "מה ענין פירות שביעית אל הדבר. יש לך לדעת, כי תמצא בפירות שביעית מה שלא תמצא בשאר הדברים; כי אף אם תמצא ערלה וכלאי הכרם שיש לבערם מן העולם, דבר זה מפני שהם אסורים בהנאה. אבל פירות שביעית אינם אסורים בהנאה, שהרי מותר לאכלם, וצוה עליהם לבערם מן העולם כאשר מגיע הביעור. והביעור הזה שהוא מבער אותם מן העולם, שהוא מפקירם במקום דריסת רגלי אדם ורגלי בהמה, עד שהם מבוערים מן העולם. ועוד, כי התורה צוה בפרט על ביעור הפירות, וזה גוף המצוה לבער אותם מן העולם, ודבר זה לא תמצא בשום מקום שהתורה קבעה על דבר זה מצוה. ולפיכך על פירות שביעית שצוה בתורה לבער אותם מן העולם, יבוא הדֶבֶר, שמבער הבריות מן העולם, כמו שצוה לבער פירות שביעית מן העולם, ויהיה הפקר לכל, בין לאדם ובין לחיה. וכאשר לא עשה האדם דבר זה, נעשה האדם הפקר לגמרי למשחית, עד שאינו מבחין בין טוב לרע, ודבר זה מבואר". הרי שלא איירי בהפקר רק לעניים, אלא בהפקר לכל, ולכך העדר ביעור אינו נחשב לגזל עניים, ולכך אין על כך צעקת העני.

<> כמו שאמרו [ב"ר סז, ד] "אמר רבי חנינא, כל מי שהוא אומר שהקב"ה וותרן הוא, יתוותרון בני מעוהי, אלא מאריך אפיה וגבי דיליה. זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו, דכתיב [בראשית כז, לד] 'כשמוע עשו את דברי אביו ויזעק זעקה'. והיכן נפרע לו, בשושן הבירה, שנאמר [אסתר ד, א] 'ויזעק זעקה גדולה ומרה עד מאד'". ולמעלה פ"ג מט"ז [תה:] כתב: "אין השם יתברך נפרע מיד מן האדם, אבל הוא הוא מלוה לזמן, ונפרע ממנו לבסוף". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:] כתב: "השם יתברך מאריך אפו אם הוא חוטא וכמו שאמרו ז"ל [ב"ר סז, ד] 'כל האומר הקב"ה ותרן יותרו לו חייו, רק דמאריך אפיה וגבי דליה'. והמדה הזאת שהוא מדת הפשיטות, שאינו ממהר לכעוס, ומאריך אף. ובמדה זאת ברא השם יתברך את האדם, שנושא וסובל מעשיו, דהיינו חטאו". ובמסילת ישרים ספ"ד כתב: "ואם תאמר, אם כן, מדת הרחמים למה היא עומדת, כיון שעל כל פנים צריך לדקדק בדין על כל דבר... אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת... שיותן זמן לחוטא ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא... וכן אריכות הזמן איננו ותרון על החטא, אלא סבלנות קצת לפתוח לו פתח תקון" [הובא למעלה פ"ג הערה 1826].

<> לכשיבוא זמנו, אך לא שהוא בא מיד.

<> בביאור המשנה הקודמת [מציון 1209 ואילך].

<> לשונו למעלה במשנה ח [לאחר ציון 1211]: "ועל זה אמרו כי אם לא יקיימו מיתות בית דין האמורות בתורה, שמחוייבים להמית בכח דין, ואינם עושין, בא מלאך שהוא משחית בכח, ודומה הדֶבֶר, שבא בכח גדול, כמו דין בית דין, שכל דין בית דין הוא בכח, שצריכים בית דין לעשות מעשה ולהמית".

<> המשך לשונו שם: "ואם אינם מפקירים הפירות של שביעית במָקום הפקר לכל, יהיו נעשים הם הפקר לכל המשחית בהם. ולפיכך אמר שהדבר בא על מיתות שאינן מסורות לבית דין, ועל פירות שביעית. וכאשר עוברים אלו ב' חטאים שיש בהם אלו שתי בחינות, יבוא הדבר עליהם, שיש בו אלו ב' דברים".

<> "בעצמו" - בעצם. ופירושו, שאין כאן קום ועשה של נטילת נפש, אלא יש כאן רק מניעת מזונות ורווח. וראה הערה הבאה.

<> כי המיתה ג"כ אינה אלא מעשה סילוק והסרה, וכמו שהתבאר בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:], וז"ל: "כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה... כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך... העוני היא מניעת השפע, כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1222, ופ"ד הערה 869, ולמעלה הערה 1166]. וכן להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... [אז הוא] כרת. כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה, כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך".

<> אודות שיש דבר שהוא בגדר מיתה וסילוק, ולא מעשה של דין בקום ועשה, כן כתב בגבורות ה' פנ"ו [רמו:], וז"ל: "יש מכה שבאה בלא פעולה במקבל, רק שהשם יתברך מסלק עצמו מן הנמצא, וזהו הנמצא נעדר, ואין כאן פעולה במקבל, רק סלוק מן הנמצא. ומפני כי הדֶבר הוא העדר הנמצא, כי המיתה הוא העדר בלבד, ולפיכך אין המכה הזאת נאמר עליה שהיה פועל בהם המכה, רק כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך, וכאשר הוא מסתיר פניו מהם אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים... הדֶבר הוא בא מחמת סלוק העלה מן הנמצאים". וזו הבחינה של "הדבר מתרבה", אך לא ש"הדבר בא לעולם". וראה להלן ציון 1640.

<> לשונו בכת"י כאן: "יש לפרש גם כן כי הדבר הוא מכה גדולה, שהרי נקרא הדבר 'יד ה'', [דכתיב] 'הנה יד ה' הויה במקנך וגו'' [שמות ט, ג]. ולכך אמרו כי אין הדבר הבחנה בין צדיק לרשע [רש"י שמות יב, כב], וכל זה מפני שהמכה הוא בכח גדול מאוד. ולכך כאשר אינו נותן מתנות עניים, אף על גב שנוטל מן העני חיותו, בשביל זה לא בא הדבר, שהוא הכאה בכח גדול מאוד, רק שהוא מדריגה יותר ממה שהיה קודם. אבל בשביל פירות שביעית, שהיה לו לאבד את פירות שביעית, והוא לא עשה, זה נקרא גם כן מאבד דברים, שפועל בכח גדול מאוד כאשר מאבד דבר, והוא לא עשה, לכך גם כן השם יתברך מביא עליו אבוד". ואודות ש"יד ה'" מורה על מדת הדין, כן כתב בנצח ישראל פ"ז [קע:], וז"ל: "'בקעת ידים' [גיטין נז.] מקום מיוחד למדת הדין להתגבר, ולכך נקרא 'בקעת ידים', וכמו [שמות ט, ג] 'הנה יד ה' הויה במקנך'. ובכל מקום שנאמר 'יד ה'' אינו אלא רמז למדת הדין". ובנצח ישראל פכ"ג [תצז.] כתב: "כי כאשר חוטא במדת הדין לגמרי... כבר ידוע כי חמשה מתיחס למדת הדין, כנגד 'יד ה' הויה במקנך', וכתיב שם 'בסוסים ובחמורים בגמלים בבקר ובצאן דבר כבד מאוד'. ולכך מביא חמשה פורענות לעולם, מפני כי מדת הדין הקשה שולט כאשר יחטא במדת הדין, כמו שהתבאר".

%[פ"ה מ"י]

<> של גזל עניים.

<> שוב חזינן מדבריו שענינה של מתנות עניים אינה שנותן מממונו לעניים, אלא מעיקרא הוי ממון עניים [אף לפני נתינתו], ואדרבה, כשאינו נותן מתנות עניים בזה הוא גוזל ממון חבירו. וכן נתבאר למעלה בהערות 1164, 1339.

<> כמבואר בהמשך המשנה "שלי שלי ושלך שלי, רשע".

<> הוא זה שלבסוף גוזל מתנות עניים, וכמבואר במשנה הקודמת.

<> פירוש - מי שמעיקרא מקוננת בו המדה שאינו רוצה לתת מתנות עניים, יתלה את עצמו כ"תנא דמסייע" במדה הראויה והטובה שלא לרצות ולחמוד ממון אחרים, ויבנה על כך לומר שכשם שהוא אינו חפץ לקחת ממון אחרים, כך הוא לא יתן ממונו לאחרים. נמצא שמדתו הרעה [שלא לתת ממון עניים] תמצא לעצמה תמיכה וסימוכין ממדה טובה ["שלך שלך"]. וכדי להפקיע מסברה זו נשנו דברי משנתינו שהאומר "שלי שלי ושלך שלך" אין זו מדה משובחת כלל.

<> אודות שקודם מקוננת באדם מדה שאינה טובה, ורק לאחר מכן הוא מוצא תמוכין וסמוכין להצדיק את מדתו השלילית זה מכבר, וכביכול מהפך את מדתו השלילית מסבה למסובב, כן מבואר במסילת ישרים פרק ו, שכתב: "אם תשאל את פי העצל, יבוא לך במאמרים רבים ממאמרי החכמים, והמקראות מן הכתובים, והטענות מן השכל, אשר כולם יורו לו, לפי דעתו המשובשת, להקל עליו ולהניחו במנוחת עצלותו. והוא איננו רואה שאין הטענות ההם והטעמים ההם נולדים לו מפני שיקול דעתו, אלא ממקור עצלותו הם נובעים, אשר בהיותה היא גוברת בו, מטה דעתו ושכלו אל הטענות האלה". ובנר מצוה [מו:] כתב: "כך אמרו היוונים, ולא הבינו התשובה על זה... וכל זה מפני שרצו האומה הזאת לבטל מן ישראל מעלתם", הרי מחמת "שרצו האומה הזאת" לכך "לא הבינו התשובה".

<> כי "מדה בינונית" היא מדה המורכבת מטוב ורע כאחד, וכמו שכתב הרבינו יצחק כאן, וז"ל: "זו מדה בינונית ממוצעת, שאינו נדיב לההנות משלו לאחרים, ומתוך כך יתרחק ממצות רבות כגון מתנות עניים ופדיון שבויים. וגם אינו חומד של אחרים, ושונא מתנות, ומדה זו מרחקתו מעבירות רבות, מן הגניבה והגזילה והתאוה ושבועת שקר וכיוצא בו". וכאשר אומר "שלי שלך ושלך שלי" נוהג במדה בינונית זו, ומדוע שיחשב לעם הארץ. וכן להלן הערות 1390, 1423, ביאר שמדה בינונית היא הרכבה של מדה טובה עם מדה רעה. @**ונראה שהוסיף**^ משפט זה ["ולמה אין זאת מדה בינונית כמו 'שלך שלך ושלי שלי'"], ולא הסתפק במשפט הקודם ["למה בעל מדה זאת נקרא 'עם הארץ' כאשר אומר 'שלי שלך ושלך שלי'"], כי המפרשים ביארו כאן מדוע בעל מדה זאת נקרא "עם הארץ", וכמו שכתב הרבינו יונה כאן [ומעין זה באברבנאל, והובא ברע"ב], וז"ל: "'שלי שלך ושלך שלי עם הארץ'. מפני שרוצה בתקון העולם, שכן דרכן לקחת וליתן, ובזה מתרבה האהבה, והיא מעלה לגבי תיקון העולם, ופחיתות לגבי מעלת החכמה. כי אין עם הארץ יודע ששונא מתנות מדה טובה היא, וכי המדה המובחרת היא שיתן ולא יקח. ועל זה נקרא 'עם הארץ' בכל מקום, מפני שרוצה בתקון הארץ, ואין לו חכמה להפריש בתקונין". לכך הוסיף להקשות, שהואיל ומדה דומה לה ["שלי שלי ושלך שלך"] נקראת במשנה "מדה בינונית", מדוע שנחלק בין השווים ונקרא לבעל מדה דומה בשם חדש של "עם הארץ".

<> אשר לכאורה נראית כמדת נדיבות, ורק אחר כך מוסיף לומר "ושלך שלי".

<> לשונו בתחילת נתיב הנדיבות [ב, רמא.]: "הנדיבות כאשר אדם וותרן בממונו לוותר כנגד חבירו, ואינו מקפיד עמו". אך כאשר "מבקש מן אחרים דבר" הרי אינו נוהג בוותרנות, אלא בחשבון ובהקפדה.

<> בציור של משנתינו, שאחר שאמר "שלי שלך" תיכף הוסיף "ושלך שלי".

<> פירוש - השכל מחייב שכל אשר תחת ידו של אדם הוא ממון שלו, ולא ממון חבירו. וכמו שאמרינן לגבי חזקת מטלטלין, שכל דבר המיטלטל שהוא תחת ידו של אדם הרי הוא בחזקת שהוא שלו, ואפילו אם יבוא אדם ויערער ויביא עדים שהיה שלו, וטוען למחזיק שהפקידו אצלו או השאילו לו, נאמן המוחזק לומר אתה מכרתו לי או נתתו לי במתנה, וישבע היסת ונפטר [ב"ב מו.], ואפילו שהוא מוחזק בו שעה אחת, כל שאנו רואים שהדבר יוצא מתחת ידו, נאמן לומר לקוח הוא בידי, שסתם מי שלוקח מטלטלים מחבירו, בלא עדים ובלא שטר הוא קונה, ואף על פי שיש למערער חזקת מרא קמא, שהרי הביא עדים שהדבר היה שלו, מכל מקום חזקה זו שכל מה שתחת ידו של אדם הוא שלו מוציאה מחזקת מרא קמא [שו"ת מהרי"ט חו"מ סימן ל].

<> כמו שכתב למעלה בתחילת משנה ז, וז"ל: "תחלה יש לך לדעת כי כל השבע מדות שנאמרו כאן שיש אל השכל, היינו שאינו יוצא מן הסדר הראוי מה שהדעת מחייב. והשכל משער כל הדברים ומגביל אותם, והיוצא מן הסדר הראוי אין ספק שהוא יוצא מן השכל, כי הסדר הוא עצם השכל. ולפיכך כל ענין החכם ומדות שלו משוער ומסודר". כי השכל מכתיב כיצד הדברים אמורים להיות באופן מדויק והחלטי על פי החכמה, ואינו ניתן להחלפה ושנוי. וכן כתב בבאר הגולה באר השני [קפג:], וז"ל: "כל דברי תורה משוערים בשכל, וכאשר כראוי לפי השכל כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'', ואינו דת נימוסית, כי דת הנימוסית מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא". וכן שם בתחילת הבאר הרביעי [שיא.] כתב על דברי חכמים: "אשר הם בכל חכמה ושכל משוערים". ושם בבאר הששי [קסט.] כתב: "הרי כי הדברים האלו הם לפי החכמה מאוד משוערים, שידעו בחכמתם וכו'". ושם בהמשך כתב [רכה:]: "דבר זה ראוי שיהיה נקרא 'חכמה', לפי שהוא משוער בלי פחות ויותר, שדבר זה ראוי לחכמה". @**וכן נאמר**^ [שמות ל, יג] "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית וגו'", ופירש רש"י שם "הראה לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל, ואמר לו כזה יתנו". וביאר שם הגו"א אות ח [ד"ה ויש] בזה"ל: "ויש להקשות... מה חומר יש בה, עד שהוצרך להראות לו מטבע של אש... כדי שלא יקשה, איך תולה דברי תורה מה שיתנו לכפרה על נפשותם - במטבע, שכל מטבע משקל שלה נעשית כפי רצון המלך, או מי שהמטבע שלו, ודברי תורה הם משוערים בענין אלקי. ולכך אמר כי 'הראה לו מטבע של אש מתחת כסא הכבוד', לומר כי אין השיעור הזה הוא שיעור מטבע היוצאת בעולם מבלי חכמה ושעור אלקי, אך מטבע זה שעור אלקי יש בה, ולפיכך תלה בה התורה כפרת הנפש, ולפיכך הראה לו מטבע של אש". ובגו"א דברים פכ"ה אות כד כתב: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלקי אשר שיער את הכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1864, ופרק זה למעלה הערה 1007].

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקסז:]: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ולמעלה פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ולמעלה במשנה ז פירש הרמב"ם, וז"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא עם הארץ. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו" [הובא למעלה הערה 1065]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סז:] כתב: "הוא עם הארץ גמור שאין בו לחלוחית חכמה". ובח"א לשבת לב. [א, כא:] כתב: "מדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה".

<> לכך מצינו כמה פעמים שאמרו חכמים [נדרים מט., מנחות צט:] "ודבר זה אסור לאומרו בפני עם הארץ", כי אין אצל עם הארץ "שעור וגדר", ואינו יודע עד היכן הדברים מגיעים, ועד היכן אין הדברים מגיעים, כי רק ע"י חכמה יודעים לתת שעור וגדר לכל דבר. @**דוגמה לדבר;**^ בגבורות ה' פל"ט [קמו.] כתב: "ויש ארבע בתים בראש, ובית אחד בתפילין של יד [מנחות לד:]... מפני שכל דבר הוא ניכר ומבורר ע"י החכמה, ובחכמה מבדיל בין דבר לדבר, עד שהוא ניכר ומבורר. ולכך התפילין שמונחים על המוח, ששם החכמה והדעת, כל בית ובית בפני עצמו, כי הקדושה לשם מבוררת גם כן וניכר. אבל על הזרוע אין שם חלוק בתים, מפני שאין הבירור וההכרה רק מצד החכמה, ולא בזולת זה, ולכך על הזרוע הם בית אחד, ואינם מחולקים". הרי שרק החכמה מבדילה ומבררת כל דבר לאשורו, וע"ה שהוא ללא חכמה "אין אצלו שעור וגדר".

<> פ"ב מ"ה [תקפז:], ופ"ד מ"א [כ.].

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפז:]: "כי האדם שהוא בעל משא ומתן, נותן לזה ומקבל מזה, בשביל כך הוא דומה אל עולם הזה, הוא עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו" [ראה הערה 1387]. וראה להלן הערה 1952.

<> אודות שעם הארץ הוא בעל חומר, כן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקעג.], וז"ל: "'אין עם הארץ חסיד' [שם], שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק מן עבות החמרי... וזה שהוא עם הארץ הוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין [ראה להלן הערות 1400, 1520]... שמדה זאת לא שייך בעם הארץ, שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". ושם במשנה ט [תרצו.] ביאר: "וזהו אמרם 'אין עם הארץ חסיד'... כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ', שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ, אי אפשר שיהיה אדם כמו זה חסיד. כי החסידות כאשר יש לאדם זכות וטוב החומר כמו שנתבאר". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "עם הארץ אינו שכלי, רק טבעי חמרי". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר [פסחים מט:], והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית, כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו.]. וראה למעלה פ"א הערה 689, פ"ב הערות 506, 528, ופ"ד הערה 1103.

<> לשונו למעלה פ"ד מ"א [כ.]: "והטעם הוא כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי". ושם בהמשך [כב.] הביא עוד הסבר לכך. וראה הערה הבאה, והערה 1952.

<> אודות שהשכל הוא פשוט ואינו מקבל מזולתו, כן כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט.] בביאור מאמרם [שבת לא.] "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו; נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה וכו'", וז"ל: "פירוש זה, כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם. וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה. אבל כאשר משא ומתן שלו באמונה, ואינו נוטל מה שאינו ראוי לו, הרי אינו מקבל מן אחר רק מה שראוי. ואין זה נחשב שהוא מקבל דבר כאשר משא ומתן שלו באמונה, ומחזיר לחבירו מה שקבל ממנו. ואם לקח וקנה דבר מאחד, נותן דמיו, ובזה הצד הוא נבדל מן הגשמי, אשר הוא מקבל" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 1234]. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקפז: (ושם הערה 573)], והובא בהערה 1384. וראה למעלה פ"ג הערה 823, ולהלן הערה 2114.

<> הנה כבר השריש כמה פעמים בספריו שהחומרי מקבל, לעומת הנבדל שאינו מקבל. ותלה חילוק זה בשני גורמים; (א) החומרי הוא חסר. (ב) החומרי הוא מורכב ולא פשוט. טעמו הראשון לקבלת החומרי מוזכר למעלה פ"ד מ"א [כ., והובא בהערה הקודמת]. וכן כתב ש"החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:)]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד", ושם הערה 157. ובח"א לשבת קנב. [א, פב.] כתב: "אין חסרון רק לחומר, והוא מקבל תמיד, אבל בעל התורה שיש בו השכלי, אין אפשר שיהיה חסר לגמרי, מאחר שאין החסרון רק בחמרי לא בשכלי". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלג.], ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], והובא למעלה פ"ד הערה 104. אמנם כאן כתב טעם שני, כי החומר הוא מורכב, ולכך הוא מקבל, לעומת השכל שהוא פשוט, ולכך אינו מקבל. וכן נמצא בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], שכתב: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה. כי אם החומר הוא שמקבל. לכן לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה... כי החומר הוא שמקבל". וכן הוא למעלה פ"ב מ"ה [תקפח.]. וכן הוא בנתיב התורה פ"ד [א, כ:]. ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים... ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל. ולפיכך המשא ומתן מתייחס אל המורכבים שהם מקבלים מאחר, ואין במורכבים אחד עומד בעצמו. שאם היה עומד בעצמו, ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים" [הובא למעלה פ"ד הערה 115].

<> משמע מלשונו שהבבא של "שלי שלי ושלך שלך" נאמרה לאחר הבבא של "שלי שלך ושלך שלי", וכן ביאר ראשונה את הבבא של "שלי שלך ושלך שלי", ולאחריה את הבבא של "שלי שלי ושלך שלך". אמנם במשנה שלפנינו הסדר הוא להיפך; קודם אמרו "שלי שלי ושלך שלך", ואחרי זה אמרו "שלי שלך ושלך שלי".

<> מבאר ש"מידה בינונית" פירושה שילוב של מדה טובה עם מדה רעה. ולהלן במשנה יא [לפני ציון 1423] כתב: "מדה בינונית כמו שאמר למעלה, שכאשר צד אחד לטובה, וצד אחד לרעה, אמר שזהו מדה בינונית". וכן מבואר למעלה הערה 1375.

<> להלן משנה יט [לפני ציון 1955] כתב: "כל מי שמסתפק בעצמו אינו חסר, שאם היה חסר היה חומד ממון אחר".

<> אודות הגנאי שבמדה זו, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסו:], וז"ל: "כי בעל מדה זאת אשר אינו רוצה לעשות טובה לאחר עד שלא יהיה אחר נהנה ממנו, כמו שהיה מדת אנשי סדום, שהיו מתרחקים מן הטוב, ולכך הגיעו אל תכלית הרע, עד שאין רע יותר". ובגו"א בראשית פי"ג אות יד כתב: "יש לקרות 'רע' מי שהוא חוטא בממון, כדכתיב [דברים טו, ט] 'ורעה עיניך וגו'', ודבר זה מורה שיש בו רע עין, מאחר שאינו עושה טוב לאחר".

<> כפי שנאמר במשנה הבאה "נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא שכרו בהפסדו. קשה לכעוס וקשה לרצות, יצא הפסדו בשכרו".

<> לשונו להלן משנה יא [לאחר ציון 1425]: "לכך אמר שאם הוא נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא הפסדו, מה שהוא נוח לכעוס, בשכרו. כלומר כי מה שהוא רך ונוח בעצמו, מביא לו השכר וההפסד שיש לו, כי מן מה שהוא נוח לכעוס יצא שכרו שהוא נוח לרצות. כי לכך אמר 'יצא הפסדו בשכרו', מאחר כי מה שהוא נוח לכעוס גורם לו שהוא נוח לרצות, כי הוא נוח בטבע בכל. וכן אם קשה לכעוס וקשה לרצות, יצא שכרו, מה שהוא קשה לכעוס, בהפסדו שהוא קשה לרצות". וראה להלן הערה 1447.

<> והראיה ששנינו בהמשך המשנה "שלי שלי ושלך שלי, רשע", הרי שניתן לומר "שלי שלי" מבלי שיצורף לזה "שלך שלך".

<> והראיה ששנינו בהמשך המשנה "שלי שלך ושלך שלך, חסיד", הרי שניתן לומר "שלך שלך" מבלי שיצורף לזה "שלי שלי".

<> קצת תימה שלא הזכיר גם את המדה הרעה ["שאין רוצה להטיב לאחר"], ושמחמת שילובם להדדי של המדה טובה עם המדה רעה יש כאן מדה בינונית. כי כאשר אין כאן את המדה הרעה אלא רק את המדה הטובה ["שאינו חומד ממון אחר"], אין זו מדה בינונית, אלא מדה טובה, וכמו שביאר למעלה. ויל"ע בזה.

<> בא לבאר טעם שני ל"מדה בינונית". ועד כה ביאר שמדה טובה עם רעה היא מדה בינונית. ומעתה יבאר שהאדם הנוהג במדה זו הוא עצמו נקרא בינוני, ולא רק שהמדה היא בינונית.

<> בכך שאומר "שלי שלי", ולא אומר "שלי שלך".

<> כמו האומר "שלי שלך ושלך שלך, חסיד". ואודות שהמעמיד דבריו על הדין עומד כנגד הנהגת לפנים משורת הדין, כן כתב למעלה פ"ב מ"ז [תרכו:], וז"ל: "ואמר עוד [שם] 'מרבה צדקה, מרבה שלום'... כי הצדקה אינו אלא השלום, כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה, כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום". ואודות ש"חסיד" הוא מי שנוהג לפנים משורת הדין, כן כתב למעלה בהקדמה [מד.], וז"ל: "ובודאי מדת חסידות לפנים משורת הדין". ובנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ומה שאמר] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעד.] כתב: "יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין". ושם מ"ט [תרצד:] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ולהלן בפ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "אמנם החסיד הוא שעושה לפנים משורת הדין, ודבר זה עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין" [הובא למעלה בהקדמה הערה 173]. וראה להלן הערות 1421, 1470, 1520.

<> שהרי אומר "שלך שלך", ואינו חומד ממון אחרים, לעומת האומר "שלי שלי ושלך שלי, רשע". ואודות שהעובר על הדין נקרא "רשע", כן אמרו חכמים [יבמות כ.] "וכל שאינו מקיים דברי חכמים... רשע נמי לא מיקרי [בתמיה]". ובבאר הגולה באר הראשון [עו.] כתב: "מי שאינו מקיים מילי דרבנן יקרא 'רשע' גם כן, כי מצות דרבנן מחויבים על האדם, שהרי אמרה תורה [דברים יז, יא] 'לא תסור וגו''... מי שעובר על מצותן בודאי הוא רשע". הרי מי שאינו מקיים את המחוייב עליו הוא נקרא "רשע". ולמעלה פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא 'רשע'", ושם הערה 1432. ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סא:] כתב: "כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1424]. וראה להלן הערות 1465, 1525.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות סא:] "צדיקים, יצר טוב שופטן... רשעים, יצר רע שופטן... בינונים, זה וזה שופטן". וראה בתניא חלק ראשון פרקים יג, יד.

<> לכך אין כאן שילוב של מדה טובה ["שלך שלך"] עם מדה רעה ["שלי שלי"], ואז הוי מדה בינונית, אלא הוי כולה מדה רעה, כי מה שאמר כביכול מדה טובה ["שלך שלך"] אינה אלא היכי תמצא לומר את העיקר, והוא "שלי שלי", וכמו שמבאר.

<> ואע"פ שהנהגה זו נזכרה בהמשך המשנה, מ"מ זו הנהגת רשע, ואין זו הנהגה השייכת לסדר העולם.

<> כפי שכתב הרמב"ן [בראשית יט, ה], וז"ל: "ונדעה אותם - כוונתם לכלות את הרגל מביניהם, כדברי רבותינו [סנהדרין קט.], כי חשבו שבעבור טובת ארצם שהיא כגן ה', יבאו שם רבים, והם היו מואסי הצדקה... והכתוב מעיד שזאת כוונתם, שנאמר [יחזקאל טז, מט] 'הנה זה היה עון סדום אחותך גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה'... נגמר דינם על אותו העון מפני שלא החזיקו יד עני ואביון, כי היו תדירים באותו עון יותר מכולם. וגם כי כל העמים עושים צדקות עם ריעיהם ועם ענייהם, לא היה בכל הגוים כסדום לאכזריות". ובפרקי רבי אליעזר פכ"ה אמרו: "אנשי סדום לא חסו על כבוד קונם לשבור אוכל לאורח ולגר, אלא סבבו את כל האילנות למעלה מפירותיהם, כדי שלא יהיו מסורין אפילו לעוף השמים", הרי שלא רצו שאפילו עוף השמים תהיה הנאה מהם. וכמה פעמים אמרו חכמים "כופין על מדת סדום" [עירובין מט., כתובות קג., ב"ב יב:, ועוד], ובכל הציורים האלו איירי באופן שאינו רוצה שאחרים יהנו ממנו כאשר אין לו חסרון בדבר. הרי שמדת סדום היא "שלא היו רוצים להנות אחרים משלהם כלל".

<> נראה מקור לזה מדברי המכילתא בשלח [שמות טו, ב], שאמרו שם: "אמרו הסדומיים אין אנו צריכין שיבא אדם אצלנו, הרי מזון יוצא מאצלנו, וכסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות יוצאות מאצלנו, בואו ונשכח תורת רגל מארצנו". הרי שלא רצו שיבואו בני אדם אצלם, אף שיש להם בזה תועלת מסויימת, וכמו שאמרו "אין אנו &**צריכין**^ שיבא אדם אצלנו", וזאת משום שלבסוף אותו אדם יהנה מהם. אמנם יש להעיר על כך, שהנה אמרו חכמים [סנהדרין קט.] "מלמד שהיו [אנשי סדום] נותנין עיניהן בבעלי ממון, ומושיבין אותו אצל קיר נטוי, ודוחין אותו עליו, ובאים ונוטלין את ממונו". ואיך מאמר זה עולה בקנה אחד עם דבריו כאן ש"לא היו רוצים הם להיות נהנים מאחרים". אמנם זה לא קשה מידי, שבודאי אנשי סדום לא הקפידו אם הם יהנו מממון אחרים באופן שלא יתחייבו בתמורה לאפשר לאחרים ליהנות מממונם. ובציור שנקטו בגמרא איירי שהם יהנו מממון אדם לאחר מותו, ולא יתחייבו כלפיו כלום.

<> לא הבנתי תיבת "וכו'" כאן, ומה היה חסר בלי תיבה זו.

<> פירוש - ללישנא קמא איירי באדם שאם היה חבירו היה מבקש ממנו ליהנות מממונו באופן שהוא [בעל הממון] לא יחסר כלום, אזי היה מסכים לאפשר לחבירו ליהנות באופן זה, ואם כן לא איירי באדם הנוהג במדת סדום. ועיין בב"ב יב: שבציור של "זה נהנה וזה לא חסר" כופין על מדת סדום.

<> פירוש - כאשר אומר "שלך שלך" מונע עצמו מליהנות משל חבירו אף בציור שחבירו לא יהיה חסר כלום מהנאתו, ועם כל זה הוא מונע עצמו מכך.

<> נראה לבאר דבריו, שאם הוא מוכן למנוע מעצמו מליהנות מאחרים מחמת החשש שזה עלול להביא אחרים שיהנו ממנו, למרות שאדם רוצה בטובת עצמו, אז בודאי שיהיה מונע מאחרים שיהנו ממנו. וזהו אף "שאינו חסר", שהרי כאשר הוא יהנה מאחרים ואחרים יהנו ממנו, זהו גם כן "שאינו חסר", שהרי הנאת עצמו מקבילה להנאת אחרים. ואם הוא מונע עצמו בציור שאינו חסר, אזי בודאי ימנע מאחרים בציור שאינו חסר.

<> כי יש לדון לכף זכות [שבועות ל.], ומדוע שנדון לכף חובה.

<> נראה לבאר כוונתו, כי בכמה מקומות חזינן שדעת המהר"ל היא שאין חציצין וגבולין בנפשו של אדם, ואם נראה לפנינו אדם שמצטיין במצוה אחת, אך בבירור עובר עבירה בדבר אחר, בע"כ שאין הצטיינות זו אלא מהשפה ולחוץ, ואינה יכולה להורות על מעלתו של העושה. ולדוגמה; נאמר [בראשית יט, א] "ויבואו שני המלאכים סדומה וגו' וירא לוט ויקם לקראתם וגו'". ופירש רש"י שם "מבית אברהם למד לחזר על האורחים". וביאר הגו"א שם [אות ו] בזה"ל: "דאם לא כן, הרי רשע היה, שלקמן אמרו לו המלאכים [רש"י שם פסוק יז] 'אתה הרשעת עמהם, ובזכות אברהם אתה ניצול', אם כן למה היה מפציר להכניס אורחים. אלא 'מבית אברהם למד', וההרגל על כל דבר שלטון, ודרך הרגילו הלך להכניס האורחים כמו שעשה אברהם". ומדוע לא ניחא ליה למהר"ל לומר שאע"פ שלוט היה בגדר "רשע", מכל מקום הצטיין בהכנסת אורחים. אלא שהם הם הדברים. אי אפשר לו לאדם שיצטיין במצוה אחת ויהיה רשע בשאר דברים, ובע"כ שהצטיינות זו אינה אלא כלפי חוץ בלבד. כיוצא בזה, הנה נאמר [שמות יד, י] "ופרעה הקריב וישאו בני ישראל את עיניהם וגו' ויצעקו בני ישראל אל ה'". ופירש רש"י שם: "ויצעקו - תפסו אומנות אבותם". וביאר שם הגו"א [אות יד] בזה"ל: "דאין לומר שהיו צועקים כדרך הצדיקים... דהא היו מתלוננים עכשיו לומר 'הלא טוב לנו עבוד את מצרים' [שם פסוק יב], אלא שהוא אומנות אבותם, שכך היה מנהג אבותם, ודבר שהוא מנהג אבותם נמשך האדם תמיד אחריו, אע"ג שאינו עושה בכוונת לבו ודעתו". ושוב חזינן שהמהר"ל מסרב לקבל את האפשרות שתפילת ישראל תבוא ממעמקי הלב, בד בבד עם תלונת ישראל על הנהגתו יתברך. ולכך הסיק כי אין תפילה זו אלא מנהג אבות שהונחל לשראל. וכן בתפארת ישראל פ"ה [פח:] ביאר שכאשר רבי יוסי בן קסמא ראה ברבי חנינא בן תרדיון שהצטיין במצוה אחת [ע"ז יח.], ולא ראה בו שום רעותא לכיון אחר, לכך הסיק מכך "שהוא צדיק גמור בקיום כל המצות" [לשונו שם]. וכן בנידון דידן; כאשר אדם אומר "שלי שלי ושלך שלך", וניתן להבין זאת כמידה בינונית שיש בה עירבוביא של מדות טוב ורע, או כמדה אחת רעה, אזי [לדעת היש אומרים] יש להעדיף את האפשרות השניה, כי אז האדם נתפס בסקירה אחת, ולא כמורכב ממדות הפוכות.

<> האברבנאל כאן.

<> לשון האברבנאל: "ואין הכוונה שיקח את כל אשר לו, כי לא שבחו חז"ל הפזור יותר מדאי, וכאומרם [כתובות נ.] 'המבזבז אל יבזבז יותר מחומש'".

<> לשון האברבנאל: "החסידות שאומר לחבירו 'שלי שלך ושלך שלך', רוצה לומר שאינו רוצה ליהנות מזולתו כלל... ועם כל זה אומר לחבירו שיהנה משלו... היה קצה הפלגת חסידותו שיהנו בני אדם מאשר לו, ולא יקח הוא הנאה מאשר זולתו כלל".

<> כי הדוחק בדברי האברבנאל מבואר, שהוא מבאר "שלי שלך" רק כנתינת רשות לחבירו שיהנה משלו, אך לא שנותן בפועל ממונו לחבירו, ובודאי פשטות הלשון "שלי שלך" היא שמעביר את ממונו לרשות חבירו.

<> לשון הגמרא שם: "המבזבז ["לעניים" (רש"י שם)] אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות". ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב.] כתב: "ואם זה בצדקה, ומכ"ש בשאר דברים. ומה שאמר 'המבזבז אל יבזבז יותר מחומש', דבר זה שכמו שהעשירי הוא קודש לה', ולפיכך צוה להפריש העשירי שהוא נבדל מן התשעה, ולתת אותו אל השם יתברך... וכן החמישי הוא נבדל מן הארבע. כי השטח יש לו ד' רחקים, שהרוחק הוא גשמי, אבל החמישי הוא כנגד האמצעי, שאין לו רוחק גשמי, ולכך הוא מיוחד שהוא קודש לשמים. ולפיכך המוותר אל יוותר יותר מחומש, כי עד ד' שייך אליו דוקא, כי הוא אדם גשמי, ואם יוותר יותר מחומש הוא מחסר עצמו, כי עד ד' הוא שלו". וכן ביאר בח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ובגו"א ויקרא פכ"ז אות ז [ד"ה אמנם]. ובגו"א שמות פכ"ה אות ג כתב: "ושייך אצל נדבה הפרשה, שהמתנדב אין לו ליתן הכל, שהרי אמרו חכמים המוותר אל יוותר יותר מחומש, אלא מפריש מקצת משאר". ובגו"א דברים פכ"ו אות ב [תא.] כתב: "פשיטא שאין צריך לעשות כל שדהו בכורים, דאם כן מה יהיה לו".

<> "כאשר ירצה לפי הראוי" - כמה שירצה לפי הראוי, כי מה שאמרו שאסור לבזבז יותר מחומש לא אמרו בזה שבכל פעם יש לבזבז עד חומש, כי ברור שלפעמים יש לבזבז פחות, וכפי הראוי לאותו מצב.

<> לשון התויו"ט כאן: "שלי שלך ושלך שלך חסיד - לא שמבזבז כל אשר לו, שהרי אמרו [כתובות נ.] המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, שלא יבזבז יותר מדאי, ויהיה הוא בהכרח מוטל על הבריות. אלא במוותר כפי הראוי איירינן, דרך חיים".

%[פ"ה מי"א]

<> פירוש - במשנה הקודמת הוזכרו הקצוות [חסיד ורשע (ומדת סדום)], ומה שביניהן [מדה בינונית ועם הארץ]. ואף במשנה זו הוזכרו הקצוות [חסיד ורשע], ומה שביניהן [יצא שכרו בהפסדו, ויצא הפסדו בשכרו]. וכן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "כי אחרי שזכר ארבע מדות שבאדם... והיו בהם קצוות החסיד והרשע ואמצעיים ביניהם, זכר אחריו במשנתינו זו ארבע מדות אחרות בענין הכעס והרצוי... ונמצאו גם כן בהם ד' מדות ושני קצוות, שהם החסיד ורשע בראשונה, ושני אמצעיים. ולזה נסמכו המשניות". וראה להלן הערה 1478.

<> כי חסידות היא הנהגה לפנים משורת הדין, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [מד.] "ובודאי מדת חסידות לפנים משורת הדין" [וכמלוקט למעלה הערה 1400], ואם כן תמוה מהו הקשר בין מדת "קשה לכעוס ונוח לרצות", שזאת מדה שנפלה בחלקו שלא בזכותו, למדת החסידות. וראה להלן הערות 1470, 1520.

<> שהרי לא איירי כאן בעושה מעשה עבירה, אלא במדת הכעס שנפלה בחלקו שלא באשמתו, וכלשון הרמב"ם כאן: "קרא מי שיש לו פחיתיות מדת הכעס 'רשע'", ומדוע מדה מגונה הטבועה באדם מדביקה לבעליה שם "רשע". ומעין זה כתב הרע"ב להלן במשנה יב, וז"ל: "לא הוה שייך למיתני הכא 'חסיד' או 'רשע', שאין זה דבר התלוי בבחירתו של אדם, אלא חסרון שהיה בו מעיקר ברייתו".

<> כי "מדה בינונית" היא שילוב של מדה טובה ומדה רעה, וכמבואר למעלה הערה 1390. ולמעלה במשנה הקודמת [לפני ציון 1393] שאל לאידך גיסא, מדוע אין לומר במשנה הקודמת [על האומר "שלי שלי ושלך שלך"] "יצא שכרו בהפסדו", וכלשונו שם: "ולא אמר כאן 'יצא שכרו בהפסדו', דלא שייך בהא מלתא לומר כך, רק לקמן [משנתינו], שהשכר גופיה מביא ההפסד, או ההפסד מביא השכר, שייך לומר 'יצא שכרו בהפסדו', או 'הפסדו בשכרו', כמו שיתבאר לקמן. אבל כאן אין מה שאומר 'שלי שלי' מביא המדה שאומר 'שלך שלך', ולא מה שאמר 'שלך שלך' מביא המדה 'שלי שלי'. לכך אמר שזהו שאינו חומד ממון אחר הוא מדה בינונית". אך כאן שואל לכיון השני; מדוע לא אמרו במשנתינו "זו מדה בינונית".

<> "קשים בטבע" - אינם מתפעלים ומתרשמים מהמתרחש סביבם, אלא נשארים כפי מה שהם היו לפני אותה התרחשות. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד:] כתב: "יש לך לדעת כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה, אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל" [הובא למעלה הערה 1239].

<> כי ההפכים לא יתקבצו מעצמם להיות ביחד, וכמו שכתב בגבורות ה' פנ"ב [רכח.], וז"ל: "מושכלות ראשונות, כמו שידע האדם ששני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד" [הובא למעלה הערה 804].

<> משמע שגורס במשנה "נוח לכעוס ונוח לרצות יצא הפסדו בשכרו", ובמשנה שלפנינו איתא להיפך "נוח לכעוס ונוח לרצות יצא שכרו בהפסדו". והרע"ב כתב: "הכי גרסינן, נוח לכעוס ונוח לרצות יצא שכרו בהפסדו... ואית דגרסי איפכא, וגרסא זו נראית לי עיקר", אך המהר"ל גרס כ"איפכא".

<> "בעצמו" - בעצם.

<> נמצא שמבאר את המלים "יצא הפסדו בשכרו" כמו "ממקום שיצא הפסדו יצא שכרו", שהסבה המביאה להפסד ["כי הוא נוח בטבע בכל"] היא הסבה המביאה לשכר, כי ההפסד והשכר הם מסובבים מאותה סבה.

<> לשונו למעלה במשנה הקודמת [לפני ציון 1394]: "ולא אמר כאן [שם] 'יצא שכרו בהפסדו', דלא שייך בהא מלתא לומר כך, רק לקמן [משנתינו], שהשכר גופיה מביא ההפסד, או ההפסד מביא השכר, שייך לומר 'יצא שכרו בהפסדו', או 'הפסדו בשכרו', כמו שיתבאר לקמן". וראה להלן הערה 1447. ובזה מיושבת שאלתו השלישית על המשנה ["למה לא אמר 'נוח לכעוס ונוח לרצות' זהו מדה בינונית, כמו שאמר למעלה שכאשר צד אחד לטובה וצד אחד לרעה אמר שזהו מדה בינונית"]. והתשובה היא שאין כאן עירבוביא של שתי מדות הפוכות, אלא יש כאן שני צדדים של מטבע אחד, כי הגורם למדה אחת היא הגורמת למדה השניה, ולכך אין לומר על כך "זו מדה בינונית".

<> בא לבאר ש"קשה לכעוס ונוח לרצות" אינה מידה מולדת באדם [דתיקשי לך מדוע מחמת כן יחשב ל"חסיד"], אלא זו תוצאה מעבודה ויגיעה, ושפיר יקרא בשם "חסיד".

<> יסוד גדול יש בדברים אלו, והוא שהגורם לאדם להיות "נוח לרצות" הוא אהבת הבריות, שמחמת אהבתן האדם מתגבר על טבעו הקשה ונעשה "נוח לרצות". ונראה ביאורו, שלמעלה פ"א מ"ו אמרו "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את האדם לכף זכות", וכתב שם לבאר [רפ.]: "כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם. ומדה זאת נמצא באדם מפני שהוא מקרב את הבריות ואוהב אותם, ובשביל כך... דן כל אדם לכף זכות... שלא יאמר מה לי לפלוני... [הוא] עשה חטא והוא רשע, ודבר זה לא יעשה, רק יקרב ולא ירחק". הרי שאהבת הבריות מביאה לדיון לכף זכות ולהמנעות מלהחשיב את חבירו כרשע. וברי הוא שמתוך כך יהיה האדם "נוח לרצות", כי יסלח וימחל לזולתו מחמת אהבתו כלפיו. וכן נאמר [משלי י, יב] "על כל פשעים תכסה אהבה". ובבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ד:] כתב: "כי האהבה הוא הסתר המומים הנגלים" [הובא למעלה פ"א הערה 874]. ועוד, הרי אהבת הבריות מביאה לאחדותו עם הבריות, וכפי שכתב למעלה פ"א מי"ב [שמא.], וז"ל: "ואמר שיהיה אוהב את הבריות, ומדה זאת ראוי למי שהוא רודף שלום, שהוא מקשר את הבריות עד שהם אחד, ומכל שכן שהוא יהיה אוהב את הבריות, ויהיה אחד עם הבריות". ובודאי שאחדות מביאה ל"נוח לרצות", שכשם שהאדם נוח לרצות לעצמו, כך יהיה גם בנוגע לחבירו בשעה שמרגיש את התאחדותו עמו.

<> פירוש - אהבת הבריות מביאה ל"שלא יכעוס על הבריות" [כמבואר בהערה הקודמת], וכן ל"חס על כבוד הבריות". ולמעלה בהסברו הקודם [שאיירי שטבעו קשה, ועכ"ז הוא "נוח לרצות"] לא הזכיר כלל את "חס על כבוד הבריות", אע"פ שהזכיר שם את אהבת הבריות. והביאור הוא, כי למעלה עסק בהסבר "נוח לרצות", ובזה לא שייך כ"כ כבוד הבריות, כי אין כבוד הבריות מחייב שיהיה נוח לרצות, כי מה שכבר נעשה, נעשה. אך כאן הוא עוסק בביאור "קשה לכעוס", שמונע עצמו מלכעוס מחמת אהבת הבריות, וזה בודאי קשור ל"כבוד הבריות", שמונע מלכעוס כדי שלא יבייש ויכלים את חבירו מחמת כעסו. וכן אמרו למעלה [פ"ב מ"י] "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך, ואל תהי נוח לכעוס", ופירש רש"י שם "יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך, אימתי, בזמן שלא תהא נוח לכעוס". וכן כתב שם הרע"ב, והוסיף: "שאם אתה נוח לכעוס, אי אפשר שלא תזלזל בכבוד חברך". ועוד אפשר לומר, שעצם הכעס על חבירו [אף ללא אמירת דברים מביישים בשעת כעסו] הוא חוסר כבוד כלפי זולתו, וכמו שנאמר [ויקרא י, טז] "ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה והנה שורף ויקצוף על אלעזר ועל איתמר וגו'", ופירש רש"י שם "בשביל כבודו של אהרן הפך פניו כנגד הבנים וכעס". @**ואודות**^ שאהבת הבריות מביאה לחוס על כבודן, הנה התבאר בהערה הקודמת שאהבה פירושה התאחדות האוהב והנאהב, והרי מחמת התאחדות זו בודאי יבוא לחוס על כבוד חבירו, וכמו שאמרו באבות דר"נ פט"ו מ"א "יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך. כיצד, מלמד שכשם שרואה את כבודו, כך יהא אדם רואה את כבוד חבירו. וכשם שאין אדם רוצה שיהא שם רע על כבודו, כך יהא אדם רוצה שלא להוציא שם רע על כבודו של חברו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1291].

<> כי לא איירי שבטבעו הוא "קשה לכעוס ונוח לרצות", כי הטבע שולל זאת, וכמו שביאר, אלא איירי שהגיע לכך מחמת עבודתו, וכמו שביאר, ונמצא שהוא מתגבר על טבעו, וכל המתגבר על טבעו מחמת מעלה עליונה [כאהבת הבריות] נקרא "חסיד".

<> אודות הרשעות הגנוזה בשנאת הבריות, כן כתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:], וז"ל: "דבר זה שאוהב את הבריות הוא אהבת השם יתברך גם כן, כי מי שאוהב את אחד, אוהב כל מעשה ידיו אשר עשה ופעל. ולפיכך כאשר אוהב את השם יתברך, אי אפשר שלא יאהב את ברואיו. ואם הוא שונא הבריות, אי אפשר שיאהב את השם יתברך אשר בראם" [הובא למעלה פ"א הערה 875]. ולמעלה אמרו [פ"ב מי"א] ששנאת הבריות מוציאה את האדם מן העולם. ושם ביאר [תשמט.] בזה"ל: "שנאת הבריות אינו אלא בשביל לב הרע, כדכתיב [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך'". ושם בהמשך [תשצב:] האריך בזה טובא לבאר כיצד שנאת הבריות מוציאה את האדם מן העולם. ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רי:] כתב: "הפך המדה הזאת [לב טוב] הוא מדת לב רע, והוא המדה הרעה שהיא רעה מאוד... והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות. כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות" [הובא למעלה פ"ב הערה 952].

<> לפי הסבר זה יוצא שהסבה להיותו רשע היא משום שנאת הבריות המקוננת בו, וה"נוח לכעוס וקשה לרצות" אינו אלא סימן לכך. וכן הסבה להיותו חסיד היא משום אהבת הבריות המקוננת בו, וה"קשה לכעוס ונוח לרצות" אינו אלא סימן לכך, וראה הערה הבאה.

<> פירוש - בעוד שלפי הסברו הקודם מתבאר ש"נוח לכעוס וקשה לרצות" הוא סימן להיותו שונא הבריות [ומחמת כן נקרא "רשע"], ו"קשה לכעוס ונוח לרצות" הוא סימן להיותו אוהב הבריות [ומחמת כן נקרא "צדיק", וכמבואר בהערה הקודמת], הרי מעתה יבאר שאין אלו סימנים, אלא הן הסבות עצמן, שהכעס עצמו הוא סבה לרשעות, ואי הכעס עצמו הוא סבה לחסידות, וכמו שמבאר.

<> בגמרא שלפנינו הביאו רק סיפא דקרא ["ובעל חימה רב פשע"], ולא רישא דקרא ["איש אף יגרה מדון"], וכן בגמרא אמרו שבעל המימרא הוא "רב נחמן בר יצחק", ולא רק "רב נחמן". אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ששם אמרו כגירסתו. וראה למעלה הערות 536, 918. וכן הביא מאמר זה למעלה פ"ב מ"י [תשלד:].

<> לשונו בח"א לנדרים כב: [ב, ד:]: "אין לך שיוצא מן השווי כמו בעל חימה... מצד החימה הוא יוצא מן הסדר, והוא רשע ובעל חטא" [הובא למעלה פ"ב הערה 1498]. ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז.] כתב: "כי הכעס הוא מפעולות הנפש בתוספת, כאשר ידוע, לכך אמר שלא יכעוס, שזהו התחלת יציאתו של הנפש מן השווי" [הובא למעלה פ"ב הערה 591]. ואמרו חכמים [ברכות כט:] "לא תרתח ולא תחטי", ופירש רש"י שם "לא תכעוס, שמתוך הכעס אתה בא לידי חטא". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב על כך: "במאמר זה בא להודיע שלא יסלק האדם הדביקות מן השם יתברך, רק יהיה דבק עמו. ועל זה אמר 'לא תרתח ולא תחטא'. הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים. וכאשר האדם עומד כאשר ראוי, מבלתי נטיה לצד אחר, אז האדם עומד בשווי שלו, ודבק בו יתברך. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה, והנפש כמו איש, ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי [סוטה יז.]. וכאשר הנפש יוצא מן הראוי בכחו ע"י כעס... הוא יוצא מן המיצוע, והוסר הדביקות. ומפני זה אמר... 'ולא תחטא', כי תיכף כאשר האדם נוטה לקצה מן הקצוות הוא נוטה אל החטא, ולכך אמר 'לא תרתח ולא תחטא'" [הובא למעלה פ"ב הערה 1545, ופ"ד הערה 1235].

<> בכת"י הוסיף כאן "ודבר זה בארנו למעלה כמה פעמים", וכוונתו לדבריו למעלה פ"ב מי"ג [תשסח:], שכתב: "כי הצדיק הוא שאינו יוצא מן הצדק, שהצדק הוא השוה, ואין יוצא הצדיק ממנו. אבל הרשע הוא הפך הזה, שיוצא מן הצדק, שהוא השוה". וקודם לכן בביאור משנת "כל ישראל" [סז.] כתב: "הצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:] כתב: "נקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו". ושם פ"ב [ב, קלז:] כתב: "מה שנקרא 'צדיק', היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר". ובבאר הגולה באר הששי [רנז:] כתב: "אין הצדיק יוצא מן האמצע אל שום קצה, רק אינו נוטה מן הנקודה האמצעי". ובנצח ישראל ס"פ ח [רכ.] נתבאר שמדרגת הצדיק היא האמצע והישר והשוה [הובא למעלה פ"ב הערה 1426]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסט:] כתב: "הצדיק גם כן אינו נוטה מן האמצעי... כי הצדיק הוא מי שהוא אינו נוטה מן היושר, ואינו נוטה מן הצדק, ונשאר על הנקודה, ובאמצע".

<> אודות שהחטא והפשע נחשבים ליציאה מן הסדר, כן כתב למעלה במשנה ח [לפני ציון 1089], וז"ל: "כי השם יתברך סדר העולם עד שאין בו חסרון כלל, והפורעניות הוא היציאה מן הסדר מפני החטא, שהוא מוציא העולם מן הסדר". ובנצח ישראל פי"ד [שמ.] כתב: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל. ובאולי יאמר, אם כן הוא מה מעלתם במה שהם זרע אברהם יצחק ויעקב, והרי יוצא שכרם בהפסדם. והתשובה על זה, כי גם זה לעומת זה; כי אם ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. וכך השם יתברך, בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" ובנצח ישראל פל"א [תרו.] כתב: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר" [הובא למעלה הערה 1090].

<> מבואר מדבריו שהישרות והשיווי נמצאים ביחד, שכתב: "בעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי". וביאורו, כי "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב למעלה במשנה ז [לאחר ציון 1026]: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. ולמעלה במשנה ה [לפני ציון 675] כתב: "ואחר כך אמר 'ולא נצחה הרוח לעמוד העשן' [שם], לפי שהוא נמשך בשווי, עולה ומתמר כמקל בקו ההולך ביושר ובאמצע, ולא נצחה הרוח לעמוד העשן הזה". הרי שהזכיר שם ג' דברים; שווי, יושר, ואמצע, כי כל אלו שייכים להדדי, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א הערה 82, ובאר הגולה באר הראשון הערה 262. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות". נמצאת למד שהשווי והיושר מורים על מעלת האמצע [ראה למעלה הערה 1027].

<> וזהו "קשה לכעוס", שקשה עליו לצאת מהשווי והיושר שנמצא בו.

<> שהרי אמרו במשנה "קשה לכעוס ונוח לרצות", ומתוך שהוא "נוח לרצות" בהכרח שמעיקרא כעס ורק שאחר כך היה נוח להתרצות. ועל כך כתב "ואם הוא יוצא, &**נוח**^ לחזור אל השווי", וזה כנגד מה שאמרו כאן "&**נוח**^ לרצות". ולפי הסבר זה מתבאר שמה שגורם שהוא "קשה לכעוס" זה עצמו גורם שהוא "נוח לרצות", כי הואיל והוא בעל השווי והיושר לכך הוא קשה לכעוס, ומחמת כן גופא הוא גם נוח להתרצות. אמנם לפי הסברו הקודם נתבאר ש"קשה לכעוס ונוח לרצות" הוי בבחינת "תרתי דסתרי", ורק שהגיע לכך משום אהבת הבריות שנמצאת בו.

<> אודות שנוח לאדם לחזור למקומו הראשון [ולשווי ולאמצע שהיה לו בתחילתו], כן ביאר כתב בגו"א בראשית פ"ב אות כא, שעמד שם על דברי רש"י [בראשית ב, ז] שכתב: "נטל עפרו [של אדה"ר] ממקום שנאמר [שמות כ, כא] 'מזבח אדמה תעשה לי', הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד", וכתב לבאר: "שתהא לו כפרה. וקשה, והלא אין המזבח מכפר בלא קרבן, ולמה יהיה לו כפרה בשביל שהוא נברא ממקום המזבח. ויש לך לדעת כי הוא ענין מסתרי התורה, דע כי המזבח הוא באמצע מקום ישוב הארץ, ואותה האדמה היא בין הקצוות לגמרי, וכל דבר שהוא באמצע הוא בשיווי, ואינו נוטה אל אחד הקצוות, והוא המובחר. ולכן הובחר המזבח והמקדש לעבוד שם, שהוא מקום באמצע היישוב, אינו נוטה אל הקצוות, והקצוות אינם טובים, ולפיכך אמר שהאדם נברא ממקום המזבח, שהוא לגמרי באמצע העולם, ורוצה לומר שחומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי, מפני שהוא יותר ממוצע [ראה למעלה פ"ב הערה 1541]. וכל זה כדי שיהא לו כפרה, שאם יקרה לו חטא, יהא נקל שיוסר החטא, כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות, ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצע, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא, שהיא הנטייה אל אחד מן הקצוות. משל מי שהוא בעצמו יפה וטהור, אם קבל זוהמא ושום דבר מגונה, בקל יוכל להתכבס. אבל אם היה דבר מזוהם בעצמו ומגונה, נכנס אז הזוהמה בו. וזהו שאמרו רז"ל [ב"ר יד, ח] כי ברא את האדם מן המזבח כדי שיהיה לו כפרה, פירוש הסרת הזוהמא. ודבר נפלא הוא מאד מאד איך גורם זה שבראו ממקום המזבח שיהיה לו כפרה, ועיין עוד". ולמעלה פ"ג מ"ט [ריז:] כתב: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". ולהלן משנה כ [לאחר ציון 2094] כתב: "כל דבר שואף אל מקומו, כמו שתראה כי האש הוא חוזר ובא אל אש, והמים חוזרין ושבין אל מים, והרוח אל רוח, והעפר אל עפר, כי כל אחד חוזר למקומו".

<> הנה כאן מבאר שהכעס הוא מסובב מהחטא, וכמו שמורה מאמרם [נדרים כב:] "כל הכועס... בידוע שעונותיו מרובין מזכיותיו", נמצא שהכעס מורה ומגלה על היותו זה מכבר בעל חטא. אמנם למעלה פ"ב מ"י [תשפז:] כתב: "אין לך דבר שהוא הגורם והסבה אל החטא יותר מן הכעס". ויל"ע בזה.

%[פ"ה מי"ב]

<> במשנה שלפנינו לא הזכירו "חלק טוב", אלא אמרו "מהר לשמוע וקשה לאבד, חכם". אמנם במדור "שנויי הנוסחאות" המודפס במשניות מובא שיש גורסים במקום "חכם" "זה חלק טוב", וכנראה זו היתה גירסת המהר"ל. אמנם יש לציין שבדפוס ראשון [שנדפס בחיי המהר"ל] הגירסא במשנה היא "חכם", ולא "זה חלק טוב".

<> לשונו למעלה במשנה י [לאחר ציון 1392]: "'יצא שכרו בהפסדו' לא שייך... רק... שהשכר גופיה מביא ההפסד, או ההפסד מביא השכר, ושייך לומר 'יצא שכרו בהפסדו', או 'הפסדו בשכרו'". ולמעלה במשנה יא [לאחר ציון 1425] כתב: "לכך אמר שאם הוא נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא הפסדו, מה שהוא נוח לכעוס, בשכרו. כלומר כי מה שהוא רך ונוח בעצמו, מביא לו השכר וההפסד שיש לו, כי מן מה שהוא נוח לכעוס יצא שכרו שהוא נוח לרצות. כי לכך אמר 'יצא הפסדו בשכרו', מאחר כי מה שהוא נוח לכעוס גורם לו שהוא נוח לרצות, כי הוא נוח בטבע בכל. וכן אם קשה לכעוס וקשה לרצות, יצא שכרו, מה שהוא קשה לכעוס, בהפסדו שהוא קשה לרצות". ולכך לא היה ניתן לומר כאן "זהו חלק בינוני", כי כאן רוצה להדגיש שמתוך השכר יוצא ההפסד, ומתוך ההפסד יוצא השכר, וכמו שיבאר.

<> לשון רש"י [שבועות לד:]: "כל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש - כי הכא שאין לאדם לשום אל לבו... להיות זכור עליהן". ולהלן שם [שבועות מא:] כתב: "כל מלתא דלא רמיא עליה דאיניש - לא שם לבו לזכור אם בעדים פרע, אם שלא בעדים... ולאו אדעתיה".

<> לשון הרע"ב כאן: "קשה לשמוע וקשה לאבד יצא הפסדו בשכרו - שמדה טובה שיש בו יתירה על המדה הנפסדת, הואיל ומה ששמע אחר הקושי הוא זוכר ואינו שוכח. ונפקא מינה, שאם יש לפנינו שני תלמידים, ואין לנו לספק מזון אלא לאחד מהם, נקדים הקשה לאבד על המהיר לשמוע". ו8כן כתב כאן הרבינו יונה.

<> "מעצמו" - מאיליו, וכאילו נעשה באופן דממילא.

<> ומעין זה אמרו חכמים על הפסוק [קהלת ב, ט] "וגדלתי והוספתי מכל שהיה לפני בירושלים אף חכמתי עמדה לי", ואמרו בילקו"ש שם [ח"ב רמז תתקסח] "תורה שלמדתי באף נתקיימה לי". וכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב, וז"ל: "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה... ועוד אמר [שלמה] 'אף חכמתי עמדה לי', חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים א, יד] שכתב שבעת מנוי הדיינים משה רבינו התרעם על ישראל, באומרו "חלטתם את הדבר להנאתכם, היה לכם להשיב; רבינו משה, ממי נאה ללמוד, ממך או מתלמידך, לא ממך &**שנצטערת עליה**^. אלא ידעתי מחשבותיכם שהייתם אומרים עכשיו יתמנו עלינו דיינין הרבה, אם אין מכירנו אנו מביאין לו דורון והוא נושא לנו פנים". הרי שהעדיפות שהיתה למשה רבינו על פני תלמידיו היתה מחמת "שנצטער עליה", ומוכח מכך שהעמל והיגיעה יוצרים חקיקה עמוקה יותר.

<> יש להקשות, לפי דבריו ש"מהר לשמוע" הוא הגורם ל"מהר לאבד", כיצד נבאר את המשך המשנה "מהר לשמוע וקשה לאבד, חכם", הרי "מהר לשמוע" מחייב שיהיה "מהר לאבד". ואם תבאר שאיירי בתלמיד שטרח ויגע שלא יאבד תלמודו, א"כ מדוע לא נאמר עליו שהוא "חסיד", כפי שנאמר במשנה הקודמת ש"קשה לכעוס ונוח לרצות, חסיד", וביאר למעלה [לפני ציון 1432] שזהו משום שהוא מתגבר על טבעו [שהוא קשה בכל או נוח בכל] מחמת אהבת הבריות המקוננת בו. א"כ אף התלמיד הטורח שלא ישכח תלמודו ומתגבר על טבעו ["מהר לשמוע"], יחשב אף הוא לחסיד. וכן יש לשאול לאידך גיסא על "קשה לשמוע ומהר לאבד, זה חלק רשע", שאם "קשה לשמוע" מחייב "קשה לאבד" מצד הטבע [ולכך אמרו עליו "יצא הפסדו בשכרו"], כיצד נמצא תלמיד שהוא "קשה לשמוע ומהר לאבד". ואם תבאר שהוא בבחינת "יושב ומסירם מלבו" [למעלה פ"ג מ"ח], א"כ אין לך רשע גדול מזה, ומדוע אינו נקרא "רשע". וצריך לומר שלא כל מי שהוא "מהר לשמוע" הוא ג"כ בהכרח "מהר לאבד" מצד טבעו, אלא שיש גם מי שהוא "מהר לשמוע" וגם "קשה לאבד" מצד טבעו, ולכך אין ראוי שהוא יחשב "חסיד". וכן נמצא תלמיד שהוא "קשה לשמוע ומהר לאבד" מצד טבעו, ולכך אין ראוי שיקרא "רשע", משום "שאין זה דבר התלוי בבחירתו של אדם, אלא חסרון שהיה בו מעיקר ברייתו" [לשון הרע"ב כאן].

%[פ"ה מי"ג]

<> כן העיר כאן הרע"ב, וז"ל: "ארבע מדות בנותני צדקה - כלומר בנתינת הצדקה, ולא בנותני צדקה ממש, דהא איכא בהו מי שאינו נותן" [וכן הקשה החסי"ד יעב"ץ כאן]. והמהר"ל יתרץ באופן שונה, וכמבואר בהערה 1456. וראה להלן הערה 1485.

<> כי אדם חס על ממונו יותר מאשר חס על ממון אחרים, וכמו שאמרו למעלה [פ"ב מי"ב] "יהי ממון חברך חביב עליך כשלך", ואם נותן משלו בודאי שירצה שיתנו אחרים.

<> לשון הרמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"ז הלכות א,ב, י: "מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר [דברים טו, ח] 'פתוח תפתח את ידך לו'. ונאמר [ויקרא כה, לה] 'והחזקת בו גר ותושב וחי עמך'. ונאמר [שם פסוק לו] 'וחי אחיך עמך'. וכל הרואה עני מבקש והעלים עיניו ממנו ולא נתן לו צדקה, עבר בלא תעשה, שנאמר [דברים טו, ז] 'לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון'... מי שאינו רוצה ליתן צדקה, או שיתן מעט ממה שראוי לו, בית דין כופין אותו ומכין אותן מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן, ויורדין לנכסיו בפניו, ולוקחין ממנו מה שראוי לו ליתן, וממשכנין על הצדקה ואפילו בערבי שבתות".

<> פירוש - כאשר אמרו "ארבע מדות בנותני צדקה" הוי כאילו אמרו "ארבע מדות באנשים החייבים בצדקה", והמשנה מורה ארבעה אופנים כיצד עשויים אנשים לנהוג בקשר לחיוב צדקה המוטל עליהם. וכן הר"מ אלשקאר כתב כאן [הובא במדרש שמואל]: "'בנותני צדקה' פירוש באנשים המחוייבים לתת צדקה". ולפי זה בני אדם נקראים "נותני צדקה" משום שכך ראוי ומוטל עליהם לעשות, אע"פ שבפועל אין הם עושים כן. הרי שהאדם נקרא על שם חובתו, אע"פ שפעמים אינו עומד בזה. ואולי אפשר להטעים זאת קמעא, שהנה כאשר אדם מת הרי הוא נקרא "נפטר" [ב"ב טז: "אותו היום נפטר אברהם אבינו"], והוא מלשון פטור, כי המתים פטורים מן המצות [שבת ל.]. ואם הגדרת מיתה היא פטור, נמצאת אומר שהגדרת חיים היא חיוב. ולכך בני אדם נקראו על שם חיובם, כי מהות החיים היא להיות מחוייב. וראה להלן הערה 1486, שיישב גם את המשנה הבאה באופן דומה.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו, שאע"פ שאדם נותן ממון רב לצדקה מחמת כבוד ויוהרא, מ"מ אין זה מוריד ממנו שם של "עין רעה בשלו", כי לולא היוהרא לא היה נותן. וזה טעון ביאור, דסוף סוף עכשיו הוא נותן, ומאי אכפת לן ש"בלאו הכי היה עינו רעה", אך לפנינו הוא נותן ונותן. וצריך לומר, שהואיל ונתינה זו נעשית לטובת הנותן ולא לטובת המקבל, א"כ בעומק נחשבת נתינה זו למעשה קבלה גרידא, שמכבד את עצמו בממונו, ולכך אין כאן "נתינה" לפניך. ומה שכתב שזהו משום ש"בלאו הכי היה עינו רעה", אין כוונתו לומר שנעלים עין ממה שעכשיו הוא נותן ונדונו כאילו מעשה הנתינה נמחק מהמציאות, שזה אינו, אלא כוונתו היא שנתינה כזו אינה נתינה בעצם, והראיה לכך היא שלולא הכבוד והיוהרא לא היה נותן כלל. א"כ לעולם הוי מעשה קבלה בכסוי חיצוני של נתינה, ונשאר על כנו שהוא בעל עין רעה בשלו, וכאילו מעולם לא נתן כלל.

<> מעין דברי הרע"ב כאן בפירושו השני, וז"ל: "יש מי שחס על ממון קרוביו יותר מעל ממונו, ואע"פ שהוא נותן אינו רוצה שקרוביו יתנו, שלא יאבדו את ממונם. והיינו 'עינו רעה בשל אחרים', דומיא ד'עינו רעה בשלו' דסיפא".

<> הולך לבאר שלפעמים יש באדם שתי מדות סותרות; נדיבות לב ורע עין. ובתחילה יראה כיצד יש מדת נדיבות לב ללא רע עין, ורע עין ללא נדיבות לב, ולסוף יראה כיצד שתי המדות הללו נפגשות ביחד.

<> פירוש - כאשר הוא נותן להקדש, אין הוא נותן לאדם מסויים, ולכך לא שייך בזה רע עין, וכמו שמבאר. ואע"פ שבגמרא דנו אי מקדיש בעין רעה הוא מקדיש [נזיר לא:, ב"ב עב., ומנחות קח:], שם איירי בעין רעה כלפי ממונו של הנותן, שאולי אינו רוצה לתת בנדיבות. אך כאן איירי שצרות עין שאינו רוצה שהשני יהנה מממונו, וזה לא שייך כלפי הקדש, שאינו עוסק בעני מסויים.

<> אך לא כשנותן להקדש. וראה בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד שחילק שם בין נתינת צדקה לנתינת לקש שכחה ופאה, ושם בהערה 78 נתבאר שכוונתו לחלק בין נתינה לעני מסווים [צדקה] לנתינה כללית של לקט שכחה ופאה, שאינה מכוונת לעני מסויים. וזהו החילוק בין נתינת צדקה לבין נתינה להקדש.

<> פירוש - אע"פ שבנתינת צדקה לעני מסויים עלול להיות עין רעה, מ"מ יתכן שמדת נדיבות הלב שלו תכריע את מדת עין רעה שבו, ויתן לעני.

<> פירוש - עינו הרעה תתבטא ביחס לקבלת העני מאחרים, כי ביחס לקבלת העני מעצמו הרי מדת נדיבות לבו מכריעה כנגד זה, אך ביחס לקבלת העני מאחרים תתבטא מדת עין רעה שבו לגמרי, וכמו שמבאר.

<> שהרי כאשר אחרים נותנים אין בזה נדיבות לב מצדו, ולכך ביחס לאחרים אין מצדו אלא עין רעה.

<> הרי אינו עושה דבר, אלא יושב במקומו ורוצה שאחרים יתנו, וכיצד בלא עשיית דבר יצא מרשעותו. ולמעלה במשנה י [לאחר ציון 1400] כתב: "אינו גורע מן הדין להיות נקרא 'רשע'", הרי "רשע" הוא מי שגורע מן הדין. וראה למעלה הערה 1401, ולהלן הערות 1468, 1525.

<> כמו שאמרו חכמים [ב"ב ט.] "גדול המעשה יותר מן העושה", וראה למעלה פ"ב מ"ז [תרכח.] בביאור המאמר.

<> קידושין מ. "רע לשמים ורע לבריות, הוא רשע רע. רע לשמים ואינו רע לבריות, זהו רשע שאינו רע". ובח"א לקידושין כח. [ב, קלב:] כתב: "רשע יורד עמו לחייו, כי הרשע הוא יורד לחייו של אדם, כדאמרינן [קידושין נט.] 'עני המהפך בחררה ובא אחר ונוטלו נקרא רשע וכו''. מפני שהרשע רע לבריות, ובזה נקרא רשע, כדאיתא לקמן [קידושין מ.], ולפיכך כאשר קראו 'רשע' כאילו אומר שהוא רשע יורד לחייו של אדם". ובגבורות ה' פי"ט [פה:] כתב: "כי אין 'רשע' רק כאשר הוא יוצא להיות רע לבריות, ובזה נקרא רשע". וכן כתב בח"א ליבמות קכא. [א, קכז:].

<> אע"פ ש"רשע" הוא מי שגורע מן הדין, וכמבואר בהערה 1465, וכאן אינו מקיים את דינו לתת צדקה, מ"מ זה אינו "רשע רע", אלא "רשע שאינו רע", וכמבואר בהערה הקודמת. וסתם "רשע" הוא רשע רע, לכך לא יאמר סתם "רשע" על מי שטורח שאחרים יתנו לטובת הבריות.

<> החסיד יעב"ץ כאן.

<> כי חסיד הוא מי שנוהג לפנים משורת הדין, וכמבואר למעלה הערות 1400, 1421, 1520.

<> לשון החסיד יעב"ץ כאן: "קשה לי, 'יתן ויתנו אחרים, חסיד', אינו אלא צדיק, כי כך מדת הצדיק, ולא יקרא 'חסיד' אלא העושה לפנים משורת הדין, כמו 'שלי שלך ושלך שלך' [למעלה משנה י], אבל זו המדה רוצה שיתן ויתנו אחרים הלא מדת כל אדם היא, ולמה יקרא 'חסיד'".

<> החסיד יעב"ץ כאן.

<> לשון החסיד יעב"ץ כאן: "לא הבנתי טעם 'יתנו אחרים והוא לא יתן, עינו רעה בשלו'. וכי יש אדם שירע לו בטובת עצמו, כי אחר שהוא רוצה שיתנו אחרים, מודה בתועלת הצדקה, ואיך לא יבחר הטוב לעצמו... ומה שפירשו המפרשים כי אין לו מדת הנדיבות ואיננו ותרן, לא הרוה צמאוני, שא"כ היה ראוי לומר 'עינו רעה' לבד".

<> אודות בי"ת הכלי, ראה גו"א שמות פ"ו סוף אות כה, ושם הערה 115.

<> "בשלו" - עם שלו. וראה להלן הערה 1937.

<> לשון האברבנאל כאן: "המשנה הזאת ראויה היתה להסמך למשנת 'האומר שלי שלי ושלך שלך', שהם דומות בענין הכילות והנדיבות".

<> לשון התויו"ט כאן: "ודרך חיים כתב שהיתה ראויה לשנות מיד אחר 'שלי שלי וכו'', אלא דהך ד'מהר לשמוע' [משנה יב] דמיא לה טפי, דבתרוויהו תנן 'יצא שכרו בהפסידו וכו''". והמהר"ל מתכוון גם לנאמר במשנה יא ["נוח לכעוס ונוח לרצות, יצא שכרו בהפסדו"], שהרי כתב כאן "החלוקה שעשה התנא בב' המשניות הקודמות".

%[פ"ה מי"ד]

<> לשון האברבנאל כאן: "אחריהן הביא משנה אחת כוללת התלמוד והמעשה, והיא ארבע מדות בהולכי בית המדרש, שיש בהם גם כן שתי קצוות; אחד צדיק ואחד רשע, ושני אמצעיים". אמנם האברבנאל ציין זאת בכל אחת מחמש המשניות האחרונות; ארבע מדות באדם [משנה י], ארבע מדות בדעות [משנה יא], ארבע מדות בתלמידים [משנה יב], ארבע מדות בנותני צדקה [משנה יג], וארבע מדות בהולכי לבית המדרש [משנה יד]. אך המהר"ל הזכיר זאת רק בתחילת משנה יא [ארבע מדות בדעות], וכאן. וראה למעלה הערה 1420. ואולי יש לבאר שאף המהר"ל מסכים לזה, רק שבשתי משניות האחרונות [יג, יד] לא עסק בסמיכות המשניות [ורק בסוף המשנה הקודמת עסק מדוע נסמכה משנה יג למשנה יב, ולא למשנה י].

<> לשון המדרש שמואל בתחילת המשנה הקודמת: "ראוי להבין למה לא סמך בכאן משנת 'ארבע מדות בהולכי בית המדרש', וכן משנת 'ארבע מדות ביושבים לפני חכמים' [להלן משנה טו], כי שתיהם מדברות בתלמידים ובענין הלימוד, ולמה הפסיק בנתינת הצדקה".

<> הולך לבאר שמשנתינו נכתבה רק לאחר שנאמרו ד' המשניות הקודמות [משניות י-יג], כי לארבע המשניות הקודמות יש "צד השוה" גמור של הטוב הרע ושנים ממוצעים. אך במשנתינו אין הקבלה שוה למדות הממוצעות, וכמו שמבאר.

<> כוונתו לשלש המשניות למעלה [י, יא, יב]; במשנה י אמרו "שלי שלי ושלך שלך... זו מדת סדום", שמה שאומר "שלך שלך" זהו רק כדי שלא יבוא אדם ויהנה ממנו [כמבואר למעלה לאחר ציון 1404], ונמצא שאין כאן כלל מדה טובה. וכן במשניות יא-יב אמרו על המדות הממוצעות שיצא שכרן בהפסדן, או הפסדן בשכרן, וכמו שמבאר.

<> שנאמר בשתי המשניות למעלה; "נוח לכעוס ונוח לרצות" [משנה יא], ו"מהר לשמוע ומהר לאבד" [משנה יב].

<> לשון "אדרבא" שנקט צריך ביאור, כי בתחילה ביאר שבמשנתינו לעולם איירי בעשיית טוב [אף במדות הממוצעות], לעומת המשניות הקודמות "שהמדה האמצעית אין בה טובה כלל". ואחר כך לכאורה צמצם את הפער בין משנתינו למשניות הקודמות בכך שבמשניות הקודמות "יש כאן צד רע ויש כאן צד טוב" לעומת משנתינו שיש בה רק צד טוב. וקשה, איך מקדים לחלוקה השניה את תיבת "אדרבא" כאשר הפער בין המשניות הולך ומצטמצם. ובעל כרחך יש לומר, שהפער מתרחב ולא מצטמצם, כי "אין בה טובה כלל" הוא רק העדר טוב, אך לא שיש כאן מציאות של רע. אך במדות הבינוניות השנויות במשניות יא-יב יש המצאות של רע, ולא רק העדר טוב. לכך המצאות של רע מגדילה את הפער בין המשניות לעומת פער של העדר הטוב בלבד. @**והחידוש העולה**^ מכאן הוא שהעדר טוב גרידא עדיף על המצאות רע וטוב להדדי, כי עירבוביא של טוב ורע גרע טפי מהעדר טוב בלבד, ולכך תיבת "אדרבא" הוקדמה לכאן. ומו"ר שליט"א צירף לזה את דברי אליהו הנביא, שנאמר [מ"א יח, כא] "ויגש אליהו אל כל העם ויאמר עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעפים אם ה' האלקים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו ולא ענו העם אתו דבר". וכן נאמר [תהלים קכה, ד-ה] "היטיבה ה' לטובים ולישרים בלבותם והמטים עקלקלותם יוליכם ה' את פועלי האון שלום על ישראל", וביאר שם המצודות דוד [פסוק ה] "והמטים - אבל אותם שהמה מטים עצמם אחר דרך עקלקלות, רוצה לומר שכל טובתם הוא לרמות את הבריות. יוליכם - אותם יוליך ה' לאבדון עם פועלי האון ודומה להם, עם שעדיין לא פעלו האון, ויהיה א"כ שלום על הישרים, כי יאבדו טרם פעלו האון עם רמיית טובתם". הרי שיש סכנה גדולה יותר בדבר שיש בו ערבוביא של טוב ורע, לעומת דבר שאין בו ערבוביא כלל.

<> פירוש - ארבע המשניות הקודמות שייכות להדדי, ואין לנעוץ ביניהן את משנתינו.

<> בא ליישב את השאלה, ששנו במשנתינו "ארבע מדות בהולכי לבית המדרש", ומ"מ הרביעי הוא "לא הולך ולא עושה", וכיצד הוא יחשב אחד מהארבעה שנקראים "הןלכי לבית המדרש", וכפי שהקשה למעלה בתחילת משנה יג. וכן הרע"ב שם הקשה כן גם על משנתינו [חלקו הובא למעלה הערה 1453].

<> מעין מה שתירץ במשנה הקודמת [לאחר ציון 1454], וז"ל: "כי מה שאמר 'בנותני צדקה' כלומר שמוטל עליהם שיתנו צדקה, ויקראו 'נותני צדקה' כאשר מוטל עליהם הצדקה". ואף כאן איירי באלו המוטל עליהם ללכת לבית המדרש, ולא מי שאינו בר הכי ללמוד ולהבין, וכמו שיבאר.

<> כפי מה שכתב בגו"א דברים פל"א אות ד, שרש"י שם פירש [דברים לא, יב] שבמצות הקהל יש להביא גם את הטף, וז"ל: "והטף למה בא, לתת שכר למביאיהם". ובגו"א שם כתב על כך: "וקשה, למה הוצרכו לומר כך 'ליתן שכר למביאים', שמא גם כן ללמוד הקטנים, דהא בודאי קטן יכול ללמוד תורה, ומצוה עליו ללמדו. והאי 'טף' איירי בקטן שיכול ללמוד, דאי לאו הכי, היכי נאמר 'ליתן שכר למביאים', מאי שכר למביאים יש כאן, דתינוק קטן שאינו יכול להבין מה יעשה שם. ואם כן איירי בקטן שיש לו דעת, ואם כן מאי קשיא 'למה טף באו'". הרי שאין שום מצוה להביא מי שלא מבין כלום. ובברכות ו: אמרו "אגרא דפרקא רהטא", ופירש רש"י שם "אגרא דפרקא - עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן, שיקבלו שכר למוד" [ראה להלן הערה 1509]. הרי מפורש דכל הלומד ואינו מבין אינו מקבל שכר לימוד. וראה הערה הבאה.

<> מבואר מדבריו שאין חובת הליכה לבית המדרש מוטלת על מי שאינו מבין דבר. ויש להקשות, כי בגבורות ה' ס"פ סב [רפג.] כתב שאף הלומד ואינו מבין דבר מקיים מצות תלמוד תורה, וכלשונו: "ואם תאמר, למה אין מברכין על הגדה [של פסח], שהרי מצוה לספר ביציאת מצרים [רמב"ם הלכות חמץ פ"ז ה"א], והיה לנו לברך על המצוה זאת. ויראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב, דצריך להבין מה שאמר, ואם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב, לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך 'אשר קדשנו', כי המעשה הוא עיקר, ולפיכך אין מברכין על הגדה. ובתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה' [הובא למעלה פ"ג הערה 340, ולהלן הערה 1518]. וכן אנו מברכין 'על מקרא מגילה', ו'לקרוא את הלל', שהקריאה הוא עיקר, בין שיבין או שלא יבין, שכך תקנו חכמים לקרוא את הלל ולקרא את המגילה ואפילו אינו מבין, ולפיכך שם יש ברכה" [ראה להלן הערה 1511]. ואם יש ברכה ומצוה כשגורס אף שאינו מבין, מדוע שלא יהיה חיוב על עם הארץ לילך לבית המדרש, אף שאינו מבין. ואולי יש לומר שכאשר לומד בעצמו וגורס בפיו, אז יש קיום מצות תלמוד תורה אף שאינו מבין. אך כאשר שומע מאחר [וכפי שמדובר במשנתינו, וכמו שיבאר בהמשך], אז מקיים מצות תלמוד תורה רק אם מבין, ולא כשאינו מבין. וכן כתב סברה זו ב"אשר לשלמה" בהקדמה לחלק מועד, וז"ל: "דגם אי נימא דמקיימין מצות לימוד אף בלי הבנה, אבל אלו הבאים לשמוע דרשת החכם הרי אינם לומדים בפה, ורק ששומעים וחושבים בלימוד, ובזה אם מבינים את השמועה מקיימים מצות לימוד על ידי הרהור בלבד... אבל כיון שאינם מבינים אלא ששומעים דברים בעלמא, לא מקיימי בזה מצות לימוד". ועיין בהקדמה לתפארת ישראל הערה 16 שנתבאר שם שהמהר"ל מסתפק באם מברכים ברכת התורה על הרהור בד"ת, אך כל זה הוא בנוגע לדיני ברכה, אך לא בנוגע לקבלת שכר, שבזה אף המהר"ל יודה שמקבלים שכר כששומעים דברי תורה. ועוד, כאשר שומע מאחר יש בזה "שומע כעונה" [סוכה לח:]. ולכך במשנתינו אין חיוב על ע"ה ללכת לשמוע דרשה כשאינו מבין. ונראה שדברים אלו מפורשים בח"א לע"ז יט. [ד, מח:], שאמרו שם "לעולם ליגריס איניש ואף על גב דמשכח, ואף על גב דלא ידע מאי קאמר", וכתב לבאר בח"א שם: "לגרס אינש אע"ג דלא ידע וכו'. דסוף סוף הוא מתחבר לתורה, ויש לו דבוק לתורה ע"י &**הדבור**^, ושם בעל תורה עליו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1790]. הרי שתלה זאת בדבור דוקא. אך כאשר שומע בלבד, אין בזה התחברות לתורה אלא רק אם מבין הדברים, אך ללא הבנה אין בזה התחברות לתורה. ולכך אין חיוב על ע"ה לשמוע דברי תורה אם אינו מבין כלום. וראה להלן הערות 1510, 1511.

<> מקשה דוקא מצדקה, כי המשנה הקודמת עסקה בצדקה, שאמרו שם "ארבע מדות בנותני צדקה", ולכך הנזכר במשנתינו הוא "זה לעומת זה" לנזכר במשנה הקודמת. והוא הדין ששאלה זו כחה יפה גם לגבי שאר מצות.

<> פירוש - "אינו עושה" לא איירי שנמנע מלעשות מחמת אונס, שזה לא היה נקרא "אינו עושה", אלא איירי שהחליט לא לעשות, א"כ מדוע יש "שכר הליכה בידו", הרי הואיל ולבסוף פרש מעשיית המצוה, נמצא שלא הלך לקראת מצוה, אלא הלך הליכה בעלמא, ואיזה "שכר הליכה" שייך בזה. ואודות שהפורש מן המצוה אינו נוטל שום שכר, כן כתב בתפארת ישראל פ"ג [ס.], וז"ל: "אמרם ז"ל [ברכות ו.] חשב לעשות מצוה ונאנס יש לו על זה שכר כאילו עשה המצוה. וזה מצד כי השכר לעתיד הוא לנשמה, וכאשר הוא אנוס לא היה עכוב זה מצד הנשמה, רק לגוף. ולכך נותנין לנשמה שכר כאילו עשה המצוה. רק אם לא עשה במזיד בדעתו ובשכלו, וזה היה מצד הנשמה [אז אין לו שכר]. הכונה במי שאפשר להוציא שלמותו אל הפעל, ולא הוציא שלמות שלו אל הפעל".

<> בציור של "עושה ואינו הולך", ופירש רש"י "עושה ואינו הולך - שלומד בביתו".

<> שהלומד בבית מדרש ["הולך ועושה"] נקרא "חסיד", ואילו הלומד בביתו ["עושה ואינו הולך"] הוא פחות מכך, שרק "שכר מעשה בידו", אך אינו נחשב "חסיד", וכפי שכתב בתחילת משנתינו ש"חסיד" הוא הטוב, ואילו "שכר מעשה בידו" הוא הממוצע בין הטוב והרע.

<> וכן אמרו למעלה פ"ד מט"ו "הוי גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבוא אחריך... ואֶל בינתך אַל תשען", ופירש רש"י שם "אל תאמר איני צריך ללכת לרב, אלא מעצמי יכול אני לירד לעמקה". וראה שם בדר"ח [שיב.-שטז.] שהעמיק לבאר שהתורה אינה נמצאת אצל האדם, אלא יש על האדם להעתיק עצמו ממקומו ולטרוח אחר התורה. ובילקו"ש משלי פ"ב [המשך רמז תתקלב] אמרו "'אם תבקשנה ככסף וגו'' [משלי ב, ד], אמר ריש לקיש, אם אין אדם הולך אחר דברי תורה, הם אינם באים אחריו. וכן רבי נהוראי אומר, הוי גולה למקום תורה. ואם אדם מחפש אחריהן, מתוך כך זוכה לחכמה ולבינה". ובמדרש משלי [פרק לא] אמרו "'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה וגו'' [משלי לא, יד], אם אין אדם גולה עצמו על דברי תורה, אינו למד תורה לעולם, ואין 'לחם' אלא דברי תורה, שנאמר [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה לשון חכמים הוא [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה] "'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה', דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר". הנה לא אמרו "דברי תורה עניים &**במקום זה**^ ועשירים במקום אחר", אלא "עניים &**במקומן**^". ומדוע העניות של דברי תורה היא דוקא במקומן, ואילו העשירות היא דוקא באינו מקומן. אלא הם הם הדברים. הרי מפסוק זה ["היתה כאניות סוחר וגו'"] למדו במדרש משלי הנ"ל שהתורה מרוחקת מן האדם ונמצאת בהישג ידו רק כאשר יגלה ממקומו. לכך מתחייב מכך שדברי תורה עניים במקומן דוקא, כדי שיקיים בלימודו "הוה גולה למקום תורה". לכך העניות לעולם תמצא במקומן, ואילו העשירות לעולם תמצא במקום מרוחק [הובא למעלה פ"ד הערה 1363].

<> צרף לכאן את מאמרם [ברכות סג:] "'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה' [שמות לג, ז], והלא דברים קל וחומר; ומה ארון ה', שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה [שם] 'והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד' ["כלומר קראו הכתוב מבקש ה'" (רש"י שם)], תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה". הרי שמהות התורה היא כאשר "הולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה". וכן צרף לכאן את מאמרם [ירושלמי ברכות פ"ה ה"א] "ברית כרותה היא היגע תלמודו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב כתב "אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח". הרי שיש סגולה מיוחדת בלימוד בבית מדרש, ולכך ההליכה אל בית המדרש היא הכנה גמורה לתורה [ראה להלן הערה 1524].

<> נראה שאין כוונתו לומר שרק בתחילת לימודו של אדם יש לו לקבל תורה מאחר, ולא בהמשך לימודו, שא"כ מה הראיה מכך שיש ללכת תמיד אל בית המדרש, ולא רק בתחילת לימודו. אלא כוונתו היא שהואיל ובהכרח בתחילת לימודו של האדם מחוייב הוא לקבל תורה מאחר, לכך זהו סימן שלעולם מוטל עליו ללכת אל עבר התורה, ולא שהתורה תימצא אצלו. וזאת משום שכל דבר שמתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל". הרי שדבר המתרחש בתחילה יש לו שייכות עצמית לדבר, וכמבואר למעלה הערה 164, ולהלן הערות 1641, 1800.

<> הנה בגמרא בסוטה לא אמרו שיש שכר פסיעות בהליכה לבית כנסת, אלא שיש שכר פסיעות כשהולך אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מאשר לבית הכנסת יותר קרוב, שאמרו שם: "ההיא אלמנה דהואי בי כנישתא בשיבבותה, כל יומא הות אתיא ומצלה בי מדרשיה דרבי יוחנן. אמר לה, בתי, לא בית הכנסת בשיבבותך. אמרה ליה, רבי, ולא שכר פסיעות יש לי". ובעל כרחך לומר שלכך כוונתו גם כאן; אע"פ שאדם יכול ללמוד בביתו, מ"מ יש לו ללכת אל בית המדרש המרוחק יותר, ולא ללמוד בביתו הנמצא תחת רשותו.

<> פירוש - גם ההליכה לבית כנסת היא העתקת האדם את עצמו ממקומו ללכת אל מקום השייך לרבים ביחד. וכן כתב באור חדש [קנה:], וז"ל: "'לך כנוס את כל היהודים' [אסתר ד, טז], דבר זה רמזה לו על התפילה, שיתפללו, ובדבר זה שייך 'לך כנוס', כאשר ילכו לבית הכנסת להתפלל, ולא יתפלל כל אחד בביתו, רק תהיה תפילת צבור... ובלשון זה שאמרה 'לך כנוס את כל היהודים' משמע שיכנס אותם יחד". ואודות שמהותה של בית כנסת היא מקום אסיפה וכינוס לתפילת צבור, כן כתב למעלה פ"ב מ"ד [תקמז:], וז"ל: "תפילת הצבור בבית כנסת הוא מצד הצבור". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב בזה"ל: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, ואינו נכנס לשם להתפלל, נקרא שכן רע... ויש לפרש שהוא שכן רע אל בני אדם, וזה כי בית הכנסת בו מתאספים בני אדם להתפלל. והנה שמו מעיד כי הוא המקום מוכן שיתאספו ביחד בני העיר להתפלל ליוצרם, והתפלה מיוחדת שתהיה באסיפה בצבור. ואם אינו נכנס לשם, הרי אינו מבקש החבור והאסיפה הזאת להתאסף לתפלה, וזה נקרא 'שכן רע', כי כן ענין שכן רע שהוא פורש מן שכנו שהוא עמו". ושם בס"פ ה [א, צ:] כתב: "אמר רבי חלבו [ברכות ו:] המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע... כי בית הכנסת הוא מתאסף הכל ביחד... ומפני זה אמר שנקרא 'רשע', כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל. וכמו שאמרו [הגדה של פסח] 'רשע מה הוא אומר וכו' עד ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר'. וזה שהתפלל אחורי בית הכנסת, הוא פורש עצמו מן הצבור שהם בבית הכנסת, ולפיכך הוא רשע שמוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה מבואר". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם והמציאם". ומכל הדין מוכח שבית כנסת הוא מקום אסיפה של צבור לתפילת צבור [הובא למעלה פ"ב הערה 388, ופ"ג הערה 1066].

<> לשונו בנתיב העבודה פ"ה [א, פט.]: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו... וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל [מגילה כט.] כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת. ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שהוא קרוב לו כבר. כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו, ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחבור גמור... כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך. כי אם הולך מרחוק, הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק" [הובא למעלה פ"ד הערה 1604. וראה להלן הערות 1505, 2327]. ויש להעיר, כי כאן מבאר שמעלת בית הכנסת היא "שהוא לרבים ביחד", וכמבואר בהערה הקודמת, ואילו בנתיב העבודה פ"ה [המובא כאן] מבאר שמעלת בית הכנסת היא "כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת", ולכך ההולך לבית הכנסת "הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך", ולכאורה הם שני טעמים שונים. @**אמנם**^ שאלה זו מתיישבת ברווחה לפי מה שכתב למעלה פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:], וז"ל: "דבר זה הוא רצונו של מקום, כי כל ענין הצבור הוא רצונו. וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' [תהלים סט, יד], אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא... ודבר זה ענין עמוק כי אין מקטרג לצבור, במה שהם צבור אשר יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג... הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך, כאשר ידוע". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלא:] ביאר שהמתעסק עם הצבור נקרא שעוסק "לשם שמים", משום שמילי דצבור הם מילי דשמיא, וכלשונו שם: "שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים". לכך היות הבית כנסת מקום של הקב"ה ומקום של הצבור הם שני צדדים של מטבע אחת. @**אך יש**^ בזה העמקה נוספת; אמרו חכמים [ברכות ח.] "אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". ובנצח ישראל פ"י [רסה:] כתב לבאר: "רצו גם בזה כי השכינה עם ישראל בגלותם, כמו שאמרנו. ואף על פי שאצלו אין שייך שעבוד חס ושלום, מאחר שהוא יתברך עם ישראל בגלותם, הרי נאמר עליו יתברך גלות מצד הזה, כי שכינתו יתברך עם ישראל. וכאשר יש קיבוץ עם אל השם יתברך כאשר הצבור מתפללים, דבר זה הוא יציאה מן פיזור ישראל אשר הם פזורים בין האומות, והוא נחשב פדיון מבין האומות כאשר הם מתאספים אל השם יתברך לתפילתו, ובזה הם יוצאים מן הפיזור. כי כאשר ישראל הם בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראו פזורים בין האומות. אמנם כאשר הם מתפללים עם הצבור, והם מתאספים ומתקבצים אל ה', זהו יציאה מן רשות האומות, והתעלות מתוכם אל ה', וזה נקרא שפודה ישראל מן האומות". הרי שתפילת צבור היא העתקת האדם ממקום הגלות למקום ה'. נמצא שמעלת הבית הכנסת היא היותה מקום הצבור, ומחמת כן גופא הוי התעלות אל ה'. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה רק ב"מודים דרבנן" מצינו את הבקשה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך" [סוטה מ.], ולא מצינו כן בתפילת שמונה עשרה של יחיד. אמנם הם הם הדברים; תפילת "מודים דרבנן" נאמרת רק בצבור, וא"כ יש באמירה זו התחלת היציאה מרשות אומות העולם, ולכך עולה היא מאיליה התחינה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך", "לחצרות קדשך" דייקא, שהוא מקומו המוחלט של הקב"ה. אך בתפילת שמונה עשרה של יחיד, שאין בה התחלת היציאה מהמקום, ממילא לא נמצאת בה התחינה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך" [שמעתי מהרב וולמן זצ"ל].

<> פירוש - הואיל וההליכה לקראת תורה אינה רק היכי תמצא להגיע לתורה, אלא היא ההכנה המתאימה ללימוד תורה, לכך הליכה זו נחשבת למצוה בפני עצמה, ויש לה מתן שכר בפני עצמה. ואולי אפשר לבאר על פי זה מה שאמרינן בהגדה של פסח "אילו קרבנו לפני הר סיני, ולא נתן לנו את התורה, דיינו", ותמוה מהי המעלה של "קרבנו להר סיני" ללא נתינת התורה [ראה גבורות ה' ס"פ נט]. אמנם לפי המתבאר כאן הרי "קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה" הוא המקביל ל"הולך ואינו עושה", שההליכה עצמה לקראת התורה היא מעלה בפני עצמה, ועל כך שפיר אמרינן "דיינו".

<> לשונו למעלה בהקדמה [יב.]: "המצוה היא על ידי גוף האדם... אבל התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה... ולפיכך אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובהמשך שם [כז.] כתב: "התורה היא חכמת אלקים, אין בה דבר גופני", ושם הערות 29, 34, 101.

<> נראה שכוונתו לומר שכאשר ההכנה למצוה היא בת מינה של המצוה, ששתיהן שייכות לגוף או לשכל, אז אין ההכנה חולקת מקום לעצמה, אלא היא מתמזגת יחד עם המצוה, והן נחשבות לדבר אחד. אך כאשר ההכנה אינה בת מינה של המצוה, שההכנה היא לגוף, והמצוה היא לשכל, אזי אין ההכנה נתפסת כדבר המתמזג יחד עם המצוה, אלא ההכנה לחוד, והמצוה לחוד, ולכך גם כאשר לבסוף תיעשה המצוה, מ"מ עדיין ההכנה עומדת לעצמה, וינתן שכר להכנה מצד עצמה, ושכר למצוה מצד עצמה. ולהלן [לפני ציון 1521] כתב: "הולך לבית המדרש... מטריח עצמו בגופו". @**ועוד נראה**^, שעל ידי שהולך לתורה בגופו, אזי יש חיזוק גם ללימוד תורה שבשכלו, משום שאז השכל חל אף על גופו. דוגמה לדבר; למעלה פ"א מי"ז [ת.] כתב: "ואמר 'לא המדרש עיקר אלא המעשה' [שם]... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה" [ראה למעלה הערה 260].

<> כי המצוה נעשית על ידי הגוף, וכמוזכר למעלה הערה 1500. ולמעלה בהקדמה [ט.] כתב: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלקי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלקי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'. אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר". ולמעלה פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערה 34. וכן הוא בנתיב התורה פ"א [א, ו.]. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.], וז"ל: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו" [הובא למעלה פ"ג הערה 2056].

<> חזינן שהביא הראיה מהברייתא רק לפי פירושו השני [שההליכה היא לגוף והלימוד הוא לשכל], ולא לפי פירושו הראשון [שההליכה היא ההכנה הנצרכת ללימוד תורה]. וקשה, דמ"מ רואים מהברייתא ש"השכמת בית המדרש" ו"תלמוד תורה" הם שני דברים נפרדים, ויהיה הטעם לכך אשר יהיה, סוף סוף מתבאר שההליכה לבית מדרש חולקת מקום לעצמה, ומדוע מביא את הברייתא ומבארו רק לפי פירושו השני ["ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים"], ולא לפי פירושו הראשון. ונראה, כי לפי פירושו הראשון נהי שיש שכר הליכה למי שלא לבסוף לא למד ["הולך ואינו עושה"], מ"מ אין הכרח לומר שאם לבסוף אכן למד ["הולך ועושה"] שיקבל שכר כפול, על ההליכה לחוד ועל הלימוד לחוד, אלא היה ניתן לומר שהכל יכלל בשכר אחד של תלמוד תורה, כי שכר ההכנה ללימוד יצטרף לשכר הלימוד. מה שאין כן לפי פירושו השני, הרי שכר ההליכה חולק מקום לעצמו אף אם ילמד לבסוף, כי ההליכה היא לגוף, והלימוד הוא לשכל. ווהנה מהברייתא מוכח שישנו שכר כפול להולך לבית המדרש וללומד, כי הברייתא מציינת שכר השכמת בית המדרש בנוסף לשכר של תלמוד תורה, ובעל כרחך ששניהם בידו. לכך הברייתא היא הוכחה לפירושו השני יותר מאשר לפירושו הראשון. ודו"ק.

<> ואם תאמר, א"כ מדוע מצינו שכר פסיעות בהליכה לבית כנסת, הרי "דבר זה לא שייך במצוה". ובשלמא לפי פירושו הראשון, שההליכה לבית המדרש היא ההכנה הנצרכת ללימוד תורה, ניחא, שאף ההליכה לבית הכנסת היא ההכנה הנצרכת לתפילה בצבור. אך לפי פירושו השני, שהמיוחד בהליכה לבית המדרש הוא השילוב של הגוף והשכל, מדוע מצינו בהליכה לבית הכנסת שכר פסיעות, מה שלא נמצא בשאר מצות. ואולי נבאר שאף בהליכה לתפילה נחלק כן; התפילה היא לנפשו, וההליכה היא לגופו. ואודות שהתפילה היא לנפש, כן כתב בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 103], וז"ל: "כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף... והתפלה היא לנפש, שכך נאמר אצל התפלה [ש"א א, טו] 'ואשפוך נפשי לפני אלקים'. כי האדם בתפלתו שופך נפשו ולבו לפני אלקים, ומבטל נפשו", ושם הערה 107.

<> "הכל נכון" - כוונתו לשני הפירושים שהביא עד כה; (א) ההליכה לבית המדרש היא ההכנה המתאימה ללימוד תורה. (ב) ההליכה לבית המדרש היא לגוף, והלימוד הוא לשכל. ובכת"י הוסיף כאן פירוש נוסף [מדוע יש שכר הליכה לבית המדרש יותר משאר מצות], וז"ל: "אמנם עיקר הפירוש, כי בית המדרש הוא מיוחד לחכמים וקדושה, וכך ההולך לשם להיות במקום שיש בו קדושה, וזהו בודאי מעלה עליונה. וכן אמרו אצל בית הכנסת, אשר יש בו קדושה [מגילה כט.]. לכך ההולך להתדבק אל מקום שיש בו קדושה, והשכינה בא שם, לכך יש לו שכר". ופירוש זה דומה לדבריו בנתיב העבודה פ"ה, והובאו בהערה 1498.

<> בא לבאר הלשון "ואינו עושה", כי יש שמפרשים שאינו עושה את המצות [רבינו יונה והגר"א], אך המהר"ל יבאר שאיירי על הלימוד עצמו, שאינו עושה בלימודו, כי אינו מבין מה שלומד, וכמו שיבאר.

<> לשון הרמב"ם כאן: "המתעצל לקנות [החכמה], רשע". וכן כתב בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ה, וז"ל: "אם ניכר לרב שהם מתרשלין בדברי תורה, ומתרפין עליהן, ולפיכך לא הבינו, חייב לרגוז עליהן ולהכלימן בדברים".

<> לכך אינו רשע, אך גם אינו אנוס, אלא הוא אמצעי בין הטוב והרע, וכפי שביאר בתחילת המשנה. והמאירי כאן כתב: "שאין למודו מצליח, ואינו עולה בידו".

<> אמרו חכמים [ברכות ו:] "אגרא דפרקא רהטא", ופירש רש"י שם "אגרא דפרקא - עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן &**לאחר זמן**^, שיקבלו שכר למוד". הרי מבואר שאם לומד באופן שלא נשאר אצל הלומד ממה שלמד, אין זה נקרא לימוד [הובא למעלה הערה 1487]. וזהו יסוד נפוץ בספריו שעיקר תלמוד תורה הוא כדי לדעת התורה, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב:], וז"ל: "הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא, ולא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו, האדם משיב על זה, ובזה נראה שהוא בעל תורה בפעל השלימות... היינו שתכף מיד שישאל אותו האדם בדברי תורה, תכף משיב לו, ואצל זה התורה נחשב נמצא בפעל השלימות... ולא כשמגמגם בדברי תורה, כי אצל זה אין התורה בפעל, רק בכח, שצריך התלמיד חכם לחפש בספרים, ממילא על ידי זה אינו נחשב שלם בפעל". וכן נאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו'", ופירש רש"י "לשון חדוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד". ובגו"א שם תחילת אות ז כתב: "והטעם, כי צריך שתהיה נקרא 'תורתו', דכתיב [תהלים א, ב] 'ובתורתו יהגה יומם ולילה', וגם נקראת קנינו, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. ואם מגמגם בהן אין זה 'תורתו', ולא נקרא קנינו, שלא נקרא 'קנינו' אלא אם שלו הוא, ואם מגמגם בתורה ומסופק בה, אינו שלו לגמרי". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואיך לא] כתב כנגד דרך לימודם של בני דורו בזה"ל: "וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ למצוא דבר, ומחפשים בסימנים עד שימצא מבוקשו או דמיונו אשר מדמה לו, ואז יאמר יגעתי ומצאתי תאמין". @**ועוד אודות**^ שהאדם הוא בעל תורה רק עד כמה שהתורה נמצאת עמו, כן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "אל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים, אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעט.] כתב: "לכך היו אומרים [פסחים נ.] 'אשרי מי שבא לכאן וגמרא בידו', כי כאשר הגמרא בידו [בהישג ידו, ובידעתו] הוא שכלי, ולא כן כאשר אין עמו התורה, ותורתו הוא הספר המונח על השלחן, שבשביל זה אינו אדם שכלי". @**ובדרוש על התורה**^ [מח.] כתב: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'. והנה יש להקשות, למה דוקא בשביל תורה שבעל פה. אבל פירוש הדבר, כי כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם. הנה מפני כי תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך. אבל תורה שבעל פה, שהיא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך. ודי והותר שאנו כותבין התורה שבעל פה. אשר לא נתנה להכתב בחכמה זאת גזורה מאתו יתברך, לשלא יבטח האדם בעורות הבהמות המתות אשר התורה כתובה עליהם, ותהיה התורה עמו בפיו על ידי תורה שבע"פ, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב [ראה הערה 1278]. ולפיכך די בצרה שאנו כותבים את שבעל פה לשלא תשתכח, אבל מכל מקום אין הכתיבה מבטלת הברית ממנה, דסוף סוף לא ניתן להכתב. ולא נחשב כתיבתה כתיבה כאשר לא נתנה להכתב, רק שתהיה סדורה בפה האדם, [ואז] עדיין הברית קיים באשר הוא. אבל אנחנו אשמים שהתורה מונחת על השלחן הערוך, ובפינו אין דבר. וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן, שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו. העבודה והמעון כי אין חס ושלום ברית, ונחשב זה כאילו חס ושלום אין תורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1274].

<> פירוש - אם היה נאמר "הולך ולא למד" היתה המשמעות גם על מי שלומד ומבין אך לא נשאר בידו לימודו לאחר זמן, וא"א לומר כן, כי על לימוד מעין זה לא היינו אומרים רק "שכר הליכה בידו", כי יש בידו גם שכר תלמוד תורה. שאע"פ שלא נשאר אצלו לימודו, מ"מ יש בזה גם כן קיום מצות תלמוד תורה [יבואר בסמוך]. לכך נקט התנא בלשון "הולך ואינו עושה" כדי לוודא שאיירי בלימוד ללא הבנה כלל, שבזה אין מצות תלמוד תורה כלל [כששומע מאחרים], וכמבואר למעלה הערה 1488. ואודות שיש שכר מצות תלמוד תורה בעצם הלימוד, אף בלימוד שאינו מביא לידיעת התורה, כן כתב הרמח"ל בדרך ה' חלק ד תחילת פרק ב, וז"ל: "הנה תלמוד התורה הוא ענין מוכרח, לפי שזולתו אי אפשר להגיע אל המעשה, כי אם לא ידע מה הוא מצווה שיעשה, איך יעשהו. אמנם זולת כל זה יש בתלמוד תכלית גדול לשלימותו של האדם". וכן ראה בהקדמה לשו"ת בית הלוי [ובבית הלוי לפרשת משפטים (שמות כד, ז)] שביאר שם שיש ב' דינים במצות תלמוד תורה; ללמוד כדי לדעת ולעשות, וללמוד כמטרה לכשעצמה, וכלשונו: "הנה ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים; אחד, כדי לידע היאך ומה לעשות, ואם לא ילמוד היאך יקיים, ולא ע"ה חסיד [למעלה פ"ב מ"ה]. וגם הנשים שאינם מחויבות בלימוד התורה, מ"מ מחוייבות ללמוד במצות הנוהגות בהן, וכמו דאיתא בב"י סי' מ"ז בשם הרוקח דמשום הכי מברכות ברכת התורה. אמנם באנשים יש עוד מעלה אחת על הנשים, דנשים בלימודם אינם מקיימות שום מ"ע, רק הוי מבוא לקיום המצות, ונמצא דהלימוד אצלם הוי מבוא להתכלית, שהוא קיום המצות, ולא הוי תכלית בעצמו. אבל באנשים הוי הלימוד גם מ"ע לעצמו, וכמו הנחת תפילין וכדומה. ונמצא הוו ב' בחינות; מבוא להמצות, וגם תכלית בפני עצמו". וכן הוא בשו"ע הרב הלכות תלמוד תורה פ"ג קונטרס אחרון א. וכן כתב רבי ישראל מסלנט באור ישראל סימן כז, וז"ל: "הנה במצות תלמוד תורה יש בזה שני ענינים; א', לימוד התורה. וב', ידיעת התורה. מצות לימוד התורה הוא מן הכתוב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'... אולם הגדר השני במצות ת"ת הוא ידיעת התורה, והוא מה שאמרו [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך', שיהו דברי תורה מחודדין בפיך [ספרי שם]".

<> כי "ללמוד" הוא להבין, וכמו שכתב רש"י [דברים יח, ט] "לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלים". וכן כתב למעלה פ"ד מי"ד [רנה:], וז"ל: "כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי... והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". וכן להלן במשנה כא [ד"ה בן חמש] כתב: "התלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל" [ושם הערה 2158]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ד.] כתב: "אבל 'למוד' נקרא הבנת הדבר מה שלמד".

<> ואז יש בידו קיום מצות תלמוד תורה ולא רק "שכר הליכה", וכשיטתו שהלומד ואינו מבין מקיים מצות תלמוד תורה, וכמבואר למעלה הערה 1488.

<> פירוש - שתי הבבות הראשונות של המשנה נאמרו באופן של "זה לעומת זה"; הבבא הראשונה היא "הולך ואינו עושה [שכר הליכה בידו]". הבבא השניה היא "עושה ואינו הולך [שכר מעשה בידו]". אם הלשון של הבבא הראשונה היתה "הולך ואינו לומד", אזי היה נמשך מזה שהלשון של הבבא השניה תהיה "לומד ואינו הולך", וזה מן הנמנע, וכמו שמבאר.

<> לא מצאתי מקור מפורש לזה שלשון "למוד" הוא כשלומד מאחרים, ולא מעצמו. וקצת ראיה לזה הם דברי הגמרא [ב"ב כא.], שאמרו שם "ברם זכור אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל. שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שאין לו אב לא היה למד תורה". הרי שלולא מלמד מבחוץ א"א שיהיה למד מעצמו. אמנם בב"ר צה, ג, אמרו: "מהיכן למד אברהם את התורה... מעצמו למד תורה".

<> פירוש - אם היה נאמר "לומד ואינו הולך שכר לימוד בידו", היתה המשמעות שהואיל והוא לומד מאחרים לכך יהיה לו על כך מתן שכר, אך אם היה לומד בעצמו, לא יהיה לו על כך שום מתן שכר. וזה אינו, כי יש בידו מתן שכר אף אם לומד בעצמו.

<> יש להעיר, שאם "למוד" הוא רק מאחרים, ולא כשלומד בעצמו, אם כן אף הרישא גופא היה מקום לטעות באותו אופן שניתן לטעות בסיפא; שאם היה נאמר ברישא "הולך ואינו לומד שכר הליכה בידו", היינו סבורים שאיירי שאינו לומד עם אחרים, אך עדיין יכול להיות שהוא לומד בעצמו, ועם כל זה היה נאמר על כך "שכר הליכה בידו", ולא שכר לימוד, כי היינו חושבים שאין לו שום שכר על שלומד בעצמו. וכדי לאפוקי מכך הוצרכה המשנה לומר "הולך ואינו עושה" לומר שאינו לומד כלל, אף לא בעצמו. ואם כן מדוע דחה זאת רק מחמת הסיפא, הרי ברישא גופא נמצאת אותה טעות [שאין שום מתן שכר כשלומד בעצמו]. ויל"ע בזה.

<> ברכות יא:, והטור אור"ח סימן מז סעיף ה כתב שכך הוא נוסח האשכנזים.

<> מצינו בספריו חמישה הסברים לכך שברכת התורה נתקנה בלשון "לעסוק" ולא בלשון "ללמוד"; (א) הברכה נתקנה על המעשה, שמוציא בדיבור, ולא על לימוד בעיון בלבד. (ב) הברכה נתקנה גם אם אינו מכוון להלכה [שני הטעמים הם בהקדמה לתפארת ישראל (ג:-ה:), ובנתיב התורה פ"ז (א, לב.)]. (ג) הברכה נתקנה אף ללומד יחידי [טעמו למעלה פ"ג מ"ב (עה.)], שאינו מדבר עם השני. (ד) כי לשון "למד" משמע שהוא למד מאחר, ולא יאמר כן על הלומד בעצמו, וכדי להכליל בברכה גם הלומד בעצמו הוצרכו לתקן "לעסוק", ולא "ללמוד" [דבריו כאן]. (ה) "בתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה'" [לשונו בגבורות ה' ס"פ סב (רפג:), והובא למעלה פ"ג הערה 340, ובפרק זה הערה 1488].

<> הרמ"ה ז"ל [והובא במדרש שמואל], וראה הערה הבאה.

<> לשון הרמ"ה [במדרש שמואל כאן]: "מפני מה קראו את ההולך ועושה 'חסיד', והלא אינו מוסיף כלל על מה שהוא חייב. והיה ראוי לקרותו 'צדיק', כי חסיד הוא העושה לפנים משורת הדין". ואודות ש"חסיד" עושה לפנים משורת הדין, כן נתבאר למעלה הערות 1385, 1400, 1421, 1470. ואודות החיוב ללמוד תורה, כן כתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ח, וז"ל: "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'". ולמעלה פ"ב מ"ח אמרו "אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת", וכתב שם הרבינו יונה בזה"ל: "כי לכך נוצרת. - הקב"ה לא המציאך יש מאין רק לעשות תורתו... ומשל לבעל חוב שפרע את חובו, וכי מחזיקין לו טובה על זה, אתמהא".

<> כוונתו להסברו השני למעלה [לאחר ציון 1499] שבמצות תלמוד תורה יש שכר מיוחד להליכה, כי בזה הוא עושה דבר בגופו, בנוסף ללימוד הנעשה בשכלו.

<> אודות הטירחה שיש בהליכה, הנה נאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקתי תלכו וגו'", ופירש רש"י [שם] "שתהיו עמלים בתורה". וכתב על כך בגו"א שם [אות ב], וז"ל: "מה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה', הינו מפני שכתוב הלמוד בלשון הליכה, כי ההליכה יש בה טורח ועמל, כך תהיו עמלים ויגיעים... וכן הא דשני למכתב 'בחוקתי תלכו' ואחר כך כתב 'ואת מצותי תשמורו', מפני... שיש טורח בלמודם יותר, לכך כתב אצל החוקות הליכה, המורה על הטורח" [הובא למעלה פ"ג הערה 381].

<> כי עושה יותר מחובת תלמוד תורה גרידא, שמטריח גופו בהליכה לבית המדרש, ואין זה נכלל בחובת תלמוד תורה.

<> "או שלמד בישיבת חברים" - לעומת הלימוד בישיבת חברים. ומלשונו מוכח שאין כוונתו לומר שהעדיפות שיש ללימוד בבית המדרש היא שאז לומד עם הרבים, אלא כוונתו היא שאז לומד במקום שיש רבים, אף שהוא עצמו לומד יחידי. שהרי כתב כאן "הלמוד &**ב**^רבים הוא יותר עדיף", ולא כתב "הלמוד &**עם**^ רבים". וכן כתב "שלמד &**בישיבת**^ חברים", ולא כתב "שלמד &**עם**^ חברים". ועוד, שכתב על עדיפות זו ש"דבר זה אין צריך לבאר", ואם היה מדובר בעדיפות שיש ללומד עם הרבים על פני הלומד יחידי, וכמו שבאו על כך כמה מאמרי חז"ל [ברכות סג: "חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה". וכן להלן פ"ו מ"ז מבואר שהקנין העשירי של תורה הוא "דבוק חברים", ושם ביאר את חשיבות הדבר], וא"כ היה לו להביא מאמרים אלו, ולא לסתום ולומר "ודבר זה אין צריך לבאר". אלא ודאי שכוונתו לומר שיש מעלה מיוחדת בלימוד תורה במקום שהרבים נמצאים בו, אף שהוא לומד לעצמו. וזו נקודה שלא הוזכרה במאמרי חז"ל הנ"ל, ולכך כתב ש"דבר זה אין צריך לבאר". וצרף לכאן מאמרם [ירושלמי ברכות פ"ה ה"א] "ברית כרותה היא היגע תלמודו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב כתב "אמרו חכמים ברית כרותה שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכח". הרי שיש סגולה מיוחדת [אף ללומד יחידי] שיהיה למד בבית מדרש [ראה למעלה הערה 1494]. אמנם לא ביאר כאן מהי העדיפות שיש בלימוד במקום שהרבים נמצאים בו. וכן מדוייק בלשונו שהעדיפות היא כלפי תורתו, ולא כלפי שאר מילי, שכתב: "אין דומה &**התורה**^ שלמד בביתו, או שלמד בישיבת חברים". ובספר שם עולם [למרן החפץ חיים זצ"ל, חלק א פרק כא] מנה את המעלות שיש בלימוד עם רבים, וכמה מהן כחן יפה אף ללומד יחידי במקום של רבים, וכלשונו: "בחבורה מתקיימת יותר הקביעות עתים שלו, שאין כח כל כך ליצר לבטל קביעותו, מפני שחבריו יזכירוהו שילך ללמוד, ויתבייש לפרוש מהצבור. וגם דכשהוא לומד בעצמו, אין מינכר כל כך כשמחסר איזה יום... ומצוי שמקיים על ידי זה גם המצות עשה של לימוד תורה לאחרים. דלפעמים שחבירו אינו מבין היטב הדבר, והוא מסבירו".

<> בא לבאר מדוע נקרא "רשע". ולכאורה הקושי שעומד עליו הוא ששם "רשע" נופל על מי שיוצא מן הסדר אל הרע, וכאן שאינו יוצא אל הרע בקום ועשה, אלא הוא בשב ואל תעשה "לא הולך ולא עושה", מדוע שיקרא בשם "רשע". וכן בגבורות ה' פי"ט [פה:] כתב: "אין רשע רק כאשר יש בו יציאה להרע". ולמעלה פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא 'רשע'". ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סא:] כתב: "כי הרשע נקרא כאשר הוא יוצא מן היושר". אך יש להעיר, שהואיל ולמעלה [לפני ציון 1520] תמה על ההולך ועושה שנקרא חסיד, ד"מה חסידות יש בזה, וכי אין מחויב ללמוד תורה", ממילא מי שאינו הולך ועושה הוא אינו מקיים את המוטל עליו, ובזה סגי להקרא "רשע". וכן אמרו חכמים [יבמות כ.] "כל שאינו מקיים דברי חכמים... רשע נמי לא מיקרי [בתמיה]". ובבאר הגולה באר הראשון [עו.] כתב: "מי שאינו מקיים מילי דרבנן יקרא 'רשע' גם כן, כי מצות דרבנן מחויבים על האדם, שהרי אמרה תורה [דברים יז, יא] 'לא תסור וגו''". הרי מי שאינו מקיים את המחוייב עליו הוא נקרא "רשע" [הובא למעלה הערה 1401]. ומדוע גם כאן אינו מבאר כך, שנקרא "רשע" מחמת שאינו מקיים את חובתו המוטלת עליו. וצ"ע.

<> כפי שכתב בגו"א שמות פכ"ב אות לד גבי כלב, וז"ל: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה [רש"י שמות כב, ל], כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין... כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם" [הובא למעלה הערה 638].

<> לכך כלב עדיף מן העובד ע"ז, וכמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב שעם הארץ אינו בגדר "אדם", וכלשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סג.]: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו ע"ה, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור" [הובא למעלה פ"א הערה 362, ובחלקו למעלה בפרק זה הערה 162].

%[פ"ה מט"ו]

<> ובא להורות על כח זכרונו המשובח, שהוא בבחינת "בור סיד שאינו מאבד טפה" [למעלה פ"ב מ"ח].

<> שהזכירו שם "מהר לאבד". ויש לדקדק, שבשאלה הקודמת [לגבי ספוג], הוא ציטט את המלים "שהוא קשה לאבד", ולא הזכיר שזה נכלל במשנה של "ארבע מדות בתלמידים". ואילו בשאלה הזאת [לגבי משפך], נהפוך הוא, שלא ציטט את המלים "מהר לאבד", אך הזכיר שזה נכלל במשנה של "ארבע מדות בתלמידים". ואולי יש לומר, ש"משפך" מורה על שהוא מאבד את לימודו ["שמכניס בזו ומוציא בזו"], אך אין זה בהכרח מורה שמאבד את לימודו במהירות. ולכך אין זה נכלל ב"מהר לאבד", אך מ"מ הוא נכלל באחת מארבע המדות שנזכרו במשנה למעלה, כי ארבע מדות אלו כוללות כל סוגי התלמידים. מה שאין בספוג, שהוא מורה על שהלימוד נשאר אצל הלומד ואינו נאבד ממנו, לכך שפיר הוא נכלל היטב ב"קשה לאבד".

<> לשון הרע"ב כאן: "ביושבים לפני חכמים - לעיל בד' מדות בתלמידים איירי בענין הזכרון והשכחה, והשתא מיירי בענין הסברא הישרה וברירת הדבר, הצודק מהבלתי צודק". וכן ביארו שאר מפרשי המשנה [רבינו יונה, אברבנאל, ועוד]. וראה להלן הערה 1666.

<> לשון האברבנאל: "המשנה הזאת, אין ענינה בקיבול ובזכירה, כי אם בכח הבורר שבאדם, שבו יבדיל בין הרע ובין הטוב, ובין הצודק מהבלתי צודק... ספוג, שסופג את הכל, רוצה לומר שמקבל כל מה ששומע, ושומר אותו, והיה כצדיק כרשע, כדעת המשובש כדעת הצודק. וימצא זה ברוחב הלב וזכרן מאד, שאין לו כח הבורר לברור קצת הענינים הנבונים והאמתיים... כי ספוג הוא צמר הים... וענינו שיש לו חלק לקבל במהרה כל מה שישמע ולהחזיק תמיד".

<> ועל כך נאמר במשנה הבבא השניה "משפך, שמכניס בזו ומוציא בזו".

<> מבאר "שמכניס בזו ומוציא בזו" הוא משום רבוי הדיעות ועירובוב הדברים [ולכך בבא זו היא המשך לבבא הקודמת, שאינו מבדיל בין הדברים], ולא משום שאינו מסוגל להכיל את הדברים בתוכו. וזאת משום שכבר ביאר שאין משנתינו עוסקת באחד שהוא שוכח סתם, שאם כן זה היה שייך למשנה למעלה [משנה יב] ב"ארבע מדות בתלמידים". אלא איירי במשנתינו בדרגות של צלילות הדעת וסברא הישרה שיש ללומד. לכך כשם שהבבא הראשונה [ספוג] איירי בפן אחד שיש בקליטת דברים בעירבוביא, כך גם הבבא השניה [משפך] איירי בפן שני שיש בקליטת דברים בעירבוביא. וכן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "בשתי מדות האלה [ספוג ומשפך] אין להם כח הבורר כלל, כי שניהם ישתתפו בקלות ומהירות הקבול לכל הדברים, ויתחלפו שיהיה אחד מהם שומר את כולם, והאחר שופך את כולם מבלי שיברר זה מזה כלל".

<> פירוש - מחמת שהדברים הם קשים לקליטת האדם, לכך הם מסתלקים ממנו, כי אין האדם מתחבר לדברים שהם קשים לו. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנח:] כתב: "כי השגות המושכלות וכיוצא בזה, הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק" [הובא למעלה פ"ג הערה 313]. דוגמה לדבר; למעלה פ"ג מי"ג [רצ.] ביאר שדברי תורה עלולים לפרוח מן האדם בקלות, וכלשונו: "וזה אמרם בפרק שני דחגיגה [טו.], שאל אחר את רבי מאיר אחר שיצא לתרבות רעה, מאי דכתיב [איוב כח, יז] 'לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז', אלו דברי תורה, שקשים לקנותם ככלי זהב וככלי פז, ונוחין לאבדם ככלי זכוכית... הרי שאמר כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם. וכך דברי התורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי. ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוח להסתלק מן האדם, וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "השכל אשר אינו מתייחס אל האדם, אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל, ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1257].

<> לשון רש"י כאן: "משמרת זו של יין, שקולטת את השמרים, וזולפת את היין". ורבינו יונה כתב כאן: "משמרת הוא כלי שעל פי החבית בשעה שמכניס שם היין תחילה".

<> פירוש - כאשר דעתו אינה צלולה וברורה, מחמת כן יעדיף דעה שאינה צלולה וברורה על פני דעה שהיא צלולה וברורה. ולמעלה במשנה ו [לאחר ציון 786] כתב: "היה מרבה דברי הבל וסכלות, כל זה להתגדל ולהתכבד עצמו נגד בני אדם הבלתי יודעים, כמו שהוא בני דורינו זה, אשר הם קוראים בספרים שאין רוח חכמים נוח מהם, והם מן המדה השלישית אשר ליושבים לפני החכמים".

<> כפי שכתב הסמ"ע [שו"ע חו"מ סימן ג ס"ק יג]: "פסקי הבעלי בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים" [הובא למעלה פ"א הערה 299]. והמסילת ישרים פ"ג כתב: "חומריות וגשמיות העולם הזה, הנה הוא חושך הלילה לעין השכל, וגורם לו שתי טעויות; האחת אינו מניח לו שיראה המכשולות שבדרכי העולם... והטעות השניה והיא קשה מן הראשונה, היא שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאילו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים. כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם, אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות ונסיונות מוכיחים לסברותיהם הרעות ולדעותיהם הכוזבות, וזאת היא הרעה הגדולה המלפפתם ומביאתם אל באר שחת". ובבאר הגולה באר הששי [רעז.] כתב: "כי לב בני אדם הבלתי מבינים מלא הוללות, כי הרחוקים מן החכמים אוהבים דברים כאלו, כי רחקו מהם דברי חכמים".

<> כאן מוסיף נקודה חדשה, כי עד כה ביאר שמי שדעתו אינה ברורה, יש לו נטיה אחר דעה שאינה ברורה. והיה ניתן לחשוב שכך היא גם נטיתו הראשונה, שלא היה נוטה כלל אחר הדעה הברורה, אלא תחילת נטיתו היתה אחר הדעה העכורה. אך כאן כתב ש"הוא &**עוזב**^ השכל הברור ומקבל השכל שאינו ברור", ותיבת "עוזב" מורה שאף בבעל דעה זו היתה נטיתו הראשונה לעבר השכל הברור, אך מחמת פחיתותו הוא עזב ברירות זו ונטה אחר השכל שאינו ברור. ומעין זה צועק הנביא [ירמיה ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארות נשברים אשר לא יכילו המים". ומתגלה בזה עומק חדש בביאור הפסוק [קהלת ז, כט] "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים"; לא רק שמקדמא דנן היה האדם ישר והוא התנתק מאז מישרות זו, ועתה אין בו שום נטיה כלפי היושר. אלא אף עתה, שהוא שקוע בנטיה אחר דעה שאינה צלולה, מ"מ עדיין פועמת בו הישרות הראשונית שבה עשה אלקים את האדם, ואין הוא מנותק ממנה, אלא שהוא קם ועוזב אותה מחמת חשבונות רבים.

<> כן כתב כאן הרע"ב, וז"ל: "נפה - לאחר שמוציאים הסובין והמורסן מן הקמח הנטחן, ונשאר הקמח הדק עם הסולת הגס, והוא החשוב. מעבירין אותו בנפה דקה מאוד, ויורד ממנה כל אותו הקמח הדק, שהוא כעין עפרורית לבנה, ונשאר הסולת הגס החשוב. וכן היו עושין למנחות". וכן מבואר ברש"י ורבינו יונה כאן. וראה רש"י מנחות עו: [ד"ה בדקה בגסה].

<> לשון רבינו יונה כאן: "נפה, שהיא מוציאה את הקמח וקולטת את הסולת, שאין הקמח דבר חשוב כל כך מפני שהוא דק מאד ומדבק בידים, והסולת חשוב ביותר, ועל כן המנחות היו באות מסולת. כך התלמיד שמקבל הסברא שהיא נכונה, ושאינה נכונה אין הוא מקבלה, לפי שאין נכנס בלבו אלא דבר חשוב, ואם ידענו, ישכח אותה".

<> שמונה פעמים [משניות א-ו], והן; עשרה מאמרות [משנה א], עשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם [משנה ב], עשרה נסיונות של אברהם [משנה ג], עשרה נסים במצרים ועל הים, עשר מכות במצרים ועל הים, ועשרה נסיונות במדבר [משנה ד], עשרה נסים במקדש [משנה ה], עשרה דברים נבראו בערב שבת [משנה ו]. וכן להלן [לפני ציון 1642] כתב: "כי זכר התנא מספר עשרה בשמונה פנים".

<> פעמיים, והן; שבעה דברים בגולם וחכם [משנה ז], ושבעה מיני פורעניות באין לעולם [משניות ח, ט].

<> שבע פעמים, והן; בארבע פרקים הדבר מתרבה [משנה ט], ארבע מדות באדם [משנה י], ארבע מדות בדעות [משנה יא], ארבע מדות בתלמידים [משנה יב], ארבע מדות בנותני צדקה [משנה יג], ארבע מדות בהולכי לבית המדרש [משנה יד], ארבע מדות ביושבים לפני חכמים [משנה טו]. וכן להלן [לפני ציון 1645] כתב שמספר ארבע הוזכר שבע פעמים.

<> לשונו למעלה משנה ז [לפני ציון 1022]: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה שאין לפרש דברי חכמים באומדנא בלבד". וכן כתב פעמים הרבה עד כה, וכגון למעלה בסוף ההקדמה [נ:] כתב: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך... ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון. כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים. אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל. ואז ישפוט על הפירוש אם כיונו חכמים אליו או לא". ולמעלה פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ולמעלה פ"ב תחילת מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים לפי סברות האדם". ושם במשנה ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם תחילת משנה יא [תשמז.] כתב: "יש לדקדק במאמר הזה, למה אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם, כי אי אפשר לומר כי דברים אלו נאמרו באומדנא ובסברא". ושם בהמשך [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת" [ראה למעלה במבוא (עמוד 16)]. ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". ובגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג כתב: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים" [הובא למעלה הערה 1022].

<> כדבריו למעלה בהקדמה [נב:], שכתב: "על המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון". וזהו יסוד נפוץ בספריו שלא להכריע בהבנת דברי חז"ל על פי המושכל הראשון. וכגון, בתחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים", ושם הערה 180. ושם בבאר השביעי [תו:} כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם", ושם הערות 243, 337. ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובגו"א ויקרא פ"ז אות ד כתב על מדרש חכמים: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת". וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ה:]: "ודרך האמת רחוק משימצא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 218, ופ"ג הערה 78]. וראה בספר המפתח לגור אריה [כרך ט] בדברי מבוא, עמוד 27. @**ובמבוא לדרך חיים**^ [עמוד 16] נכתב: "עלינו לברר, ממה המהר"ל בא לאפוקי כאשר מדגיש שאין לפרש דברי חכמים באומדנא ובסברא... ונראה, שבכל המקומות שבהם שלל את האומדנא [הובאו למעלה], העמיד את ה'אומדנא' לעומת 'חכמה', שאע"פ שהאומדנא היא קרובה לודאי, מ"מ אין היא בגדר חכמה מחייבת, שהרי היא אינה תופסת את הדברים בצורה מחייבת ופנימית, אלא בצורה אפשרית וחיצונית, והדבר היה יכול להיות גם באופן אחר. אך 'חכמה' תופסת הדברים מתוך ההבנה הפנימית שלהם, באופן שלא שייך שיתפרשו באופן אחר. לכך אין לפרש דברי חכמים באומד ובמחשבה, כי בדרך זו אין עמידה על הגרעין הפנימי של דבריהם, אע"פ שהאומדנא היא קרובה לודאי. וכאן הגענו לתמצית הענין; ההבדל בין 'חכמה' ל'אומדנא' הוא שאע"פ שאידי ואידי הם דברי שכל ודעת, מ"מ החכמה בנויה על שרשים שקדמו לה, כאשר החכמה עולה מהם כענף העולה מן השורש. אך אומדנא וסברא, הם בגדר 'כאן נמצא וכאן היה', ואינם מושרשים בחכמה פנימית קדומה. נמצא שדרך המהר"ל מתחייבת ונמשכת מחכמה פנימית קדומה לה, לעומת דרכם של שאר מפרשים. דברים אלו נמצאים מפורשים בכמה מקומות, וכגון למעלה בפ"ד סוף מי"א כתב: 'ודבר זה מבואר מאוד לחכמי בינה, ואין ספק בזה כלל למי שמבין דברי חכמים כי כן פירוש דבריהם, שכולם נאמרו בחכמה העליונה, ולא באומדנא, רק בשכל מבורר'. ולהלן משנה טז כתב: 'כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה הפנימית עליונה'. ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: 'באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית'". וראה להלן הערה 1656.

<> הרי המקרה לא יתמיד, וכפי שכתב בגבורות ה' פי"ב [סה.], וז"ל: "למה... דוקא לא פחות ולא יותר... שלא נוכל לומר שדבר זה במקרה... בלי סבה, כי הסבה המקרית אינה תמידית, ודבר זה תמיד היה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1274]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלו:] כתב: "ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה". ובגו"א במדבר פכ"ה אות ט כתב: "והרבה ניסים נעשו לו [לפנחס]. דאילו לא היה אלא נס זה, יש לטעון ולומר שכך אירע במקרה. אבל אחר שהרבה ניסים היו נעשים לו, היה נראה כי מאת ה' היתה זאת". ובח"א לשבת פט. [א, מו.] כתב: "וזה שיהיו חטאים הרבה מאוד, ובזה אינם במקרה". ושור המועד יוכיח, ששלש נגיחותיו הראשונות נחשבות למקרה, והוא תם. אך מהנגיחה הרביעית ואילך הוא נידון כמועד [ב"ק כג:, קובץ הערות ליבמות בהוספות שבסוף הספר, אות ב], שהמקרה לא ירבה. [הובא למעלה פ"ד הערה 1830].

<> לשון המשנה שם: "בעשרה מאמרות נברא העולם, ומה תלמוד לומר, והלא במאמר אחד יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות, ולתן שכר טוב לצדיקים שמקימין את העולם שנברא בעשרה מאמרות".

<> ענינם של ג' העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה בגו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א [א, ח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], נתיב האמת פ"ג [א, רב.], נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], למעלה פ"א מי"ח [תיז.], שם פ"ג מי"א [רסא.], להלן משנה כב [לאחר ציון 2357], שם פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר], אור חדש [עד.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה [הובא למעלה פ"א הערה 1545, ופ"ג הערה 1135].

<> בסמוך יבאר שמספר עשר מורה על העולם העליון, ומספר שבע מורה על העולם האמצעי, ומספר ארבע מורה על העולם התחתון.

<> פ"א מי"ח [תכז:].

<> לשונו שם: "וזה כי כאשר ברא השם יתברך אלו שלשה עולמות, היו צריכין לקשר ולחבר יחד כמו שבארנו בסמוך דבר זה. ועל ידי האדם היה קשור אלו ג' עולמות, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך, הוא נברא מלמטה ומלמעלה. ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות, שהאדם הזה כלול מהם. והדבר הזה ראוי ומחויב, כי מאחר שהאדם הזה מהעליונים ומהתחתונים, ראוי שיהיה נמצא בו מה שמיוחדים בו כל ג' עולמות. וכבר האריך הרמז"ל בחלק הראשון [במו"נ שם פע"ב] לפרש דבר זה. ועל כל פנים דבר זה מבואר כי האדם שקול כנגד הכל... הרי נכללים כל ג' עולמות באדם, כי על ידי האדם מתקשרים כל ג' עולמות, כאשר הוא כולל שלשתן כמו שביארנו. ואם לא כן, לא היה העולם מתקשר עד שיהיה כאן עולם אחד, אבל היה עולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד. ולפיכך על ידי האדם, שהוא כלול מאלו ג' עולמות, [הם] מקושרים ביחד, ובלא זה היה העולם מהורס". וכן כתב בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "וכבר אמרנו למעלה כי האדם בפרט הוא כלול מכל ג' עולמות, ובשביל כך הוא מחבר את כלם, כי האדם הזה הוא עולם קטן". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "כי האדם יש בו כל העולמות, כמו שבארנו במקום אחר כי זה האדם יש בו מכל ג' עולמות". ולמעלה פ"ג הערות 827, 1609, הובאו מקבילות להורות שהאדם הוא "עולם קטן".

<> לשונו למעלה פ"א מי"ח [תלב.]: "ורמזו חכמים איך האדם מקשר כל העולמות, וזה שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א רמז יח]; בראשון ברא שמים וארץ מן העליונים ומן התחתונים, בשני 'יהי רקיע' [בראשית א, ו] מן עליונים, בשלישי 'תדשא הארץ' [בראשית א, יא] מן התחתונים, ברביעי 'יהי מאורות' [בראשית א, יד] מן העליונים, בחמישי 'ישרצו המים' [בראשית א, כ] מן התחתונים, בששי בא לברא האדם, אמר אם אני בראו מן העליונים, עכשיו יהיו רבים העליונים על התחתונים בריה אחת, ואין שלום ביניהם, ואין שלום בעולמי. ואם אני בורא אותו מן התחתונים, עכשיו התחתונים רבו בריה אחת על העליונים, ואין שלום ביניהם, ואין שלום בעולמי. אלא הרי אני בורא אותו מהעליונים ומהתחתונים, הדא הוא דכתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת רוח חיים', עד כאן. ומה מחלוקת שייך בין עליונים לתחתונים שאמר שלא יהיה שלום ביניהם. אבל הפירוש שלא יהיה קשור ואחדות בעולם, וזה שאמר ש'אין שלום בעולמי', כי ראוי שיהיה העולם מקושר, שצריך שיהיה בודאי העולם עולם\* אחד מקושר, כי הבורא - הוא השם יתברך - הוא אחד. וזה שאמר 'אין שלום בעולמי', שאני אחד, וכך העולם שהוא שלי הוא אחד, עד שראוי שיהיה העולם אחד מקושר. ולפיכך היה בורא השם יתברך האדם מלמעלה ומלמטה, והוא מקשר ומאחד את העולם, עד שהוא מקושר לגמרי, והוא עולם אחד". וראה הערה הבאה.

<> שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ופירש רש"י שם "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים".

<> וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, א], וז"ל: "וכל צבאם - 'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם, ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים... רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית, וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". ולמעלה פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:, והובא למעלה פ"ג הערה 1134]. וראה להלן הערה 2412.

<> בכת"י הוסיף כאן: "וכאשר אין (העולם) [האדם], הוא כאילו העולם הוא בטל. ולכך אמר כי הרשעים הם מקלקלים העולם כולו כאשר האדם הוא מקולקל". ועוד אודות שחטאי האדם משפיעים על העולמות העליונים, כן ביאר הנפש החיים שער א פרק ד, וז"ל: "זאת תורת האדם, כל איש ישראל אל יאמר בלבו ח"ו כי מה אני ומה כוחי לפעול במעשי השפלים שום ענין בעולם. אמנם יבין וידע ויקבע במחשבות לבו, שכל פרטי מעשיו ודבוריו ומחשבותיו כל עת ורגע לא אתאבידו ח"ו, ומה רבו מעשיו ומאד גדלו ורמו, שכל אחד עולה כפי שרשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים בעלמות וצחצחות האורות העליונים. ובאמת כי האיש החכם ויבן את זאת לאמיתו, לבו יחיל בקרבו בחיל ורעדה בשומו על לבו על מעשיו אשר לא טובים ח"ו עד היכן המה מגיעים לקלקל ולהרוס בחטא קל ח"ו... שבחטאינו נתמעט ותש כביכול כח גבורה של מעלה, את מקדש ה' טמאו כביכול המקדש העליון... הרי כי עונותינו החריבו נוה מעלה עולמות עליונים הקדושים... ובזה יובן הכתוב 'וייצר ה' אלקים את האדם עפר גו' ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה'... שהאדם בנשמת החיים שבתוכו הוא נעשה נפש חיה לרבוי עולמות אין מספר. שכמו שכל פרטי הנהגות הגוף ותנועותיו הוא ע"י כח הנפש שבקרבו, כן האדם הוא הכח ונפש החיה של עולמות עליונים ותחתונים לאין שיעור, שכולם מתנהגים על ידו כנזכר למעלה".

<> "יש לשאול, איך אפשר שהרשעים מאבדין את כל עשרה מאמרות, ואין מאבדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות" [לשונו למעלה במשנה א לפני ציון 159]. ונראה שכוונתו לדברי המשנה [ע"ז נד:], שאמרו שם "שאלו את הזקנים ברומי, אם אין רצונו בעבודת כוכבים, למה אינו מבטלה. אמרו להן, אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין, היה מבטלו. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים". ובגמרא שם אמרו "שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין, הרי הוא מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". ובח"א שם [ד, נו:] כתב: "אין שייך לאבד חמה ולבנה דבר שהעולם תלוי בו... ואין השם יתברך מאבד את העולם בשביל אדם יחידי פרטי, אבל העולם נוהג על פי טבעו הכללי, והאדם הפרטי הזה אין כח בו לבטל את מנהגו של עולם, והאדם הפרטי הזה יתן דין פרטי, כמו שהוא אדם פרטי". הרי שאמרו להדיא שחטאי הרשעים אינם פוגעים בחמה ולבנה כוכבים ומזלות [הובא למעלה הערה 159].

<> משלשת העולמות.

<>שאמרו שם במשנה "על שלשה דברים העולם עומד; על הדין ועל האמת ועל השלום". וביאר שם [מעמוד תיז. ואילך] שעמוד הדין מקביל לעולם השפל, עמוד האמת מקביל לעולם העליון, ועמוד השלום מקביל לעולם האמצעי. ובהמשך שם [תלג.] כתב: "וזה שאמר 'על ג' דברים העולם עומד'; שאם אין דין אצל האדם, הרי יש בטול לעולם הזה. כי האדם נברא שיהיה הוא כולל כל ג' עולמות, והרי אין כאן דין אשר הוא באדם מצד עולם התחתון, שכל ענין עולם התחתון הכל גזירת דין, ואם כן יש בטול לעולם. וכן כאשר אין שלום, הרי האדם נברא שיהיה נכלל בו גם כן העולם האמצעי, עד שהוא מקשר כל ג' עולמות. ואם אין בו האמת, הרי בטול לעולם, שהרי האדם ראוי שיהיה כלול בו האמת, כי האמת מן העולם העליון, כדי שיהיה האדם מקשר כל ג' עולמות. וכאשר אין הקשור הזה, הרי זה בטול העולם. ולפיכך 'העולם עומד על הדין ואמת ושלום'".

<> בסוף משנה א [לפני ציון 159], וז"ל: "יש לשאול, איך אפשר שהרשעים מאבדין את כל עשרה מאמרות, ואין מאבדין חמה ולבנה כוכבים ומזלות. ואין זה קשיא, כי הרשעים שהם עוברים המצות שבהם תלוי העולם; כי העולם תלוי באדם, שהכל נברא בשבילו, והאדם אי אפשר לו בלא מצות, ואם אין לו המצות האדם בטל... כי התורה היא השלמת הבריאה, כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם... והשלמת האדם הוא בתורה כמו שהתבאר... ולפיכך הרשעים עוברי התורה מחריבין כל העולם שנברא בעשרה מאמרות". לכך הרשעים מביאים לאבוד העולם; כי העולם תלוי באדם, והאדם תלוי במצות, ואם אין מצות העולם בטל. והרשעים שעוברים על רצון ה', בכך מביאים לחורבן העולם [ראה למעלה הערה 171].

<> בא להורות כיצד המספרים עשר, שבע וארבע מורים על עולם העליון האמצעי והתחתון בהתאמה.

<> לשונו למעלה משנה א [לאחר ציון 52]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה". ולמעלה משנה ג [לפני ציון 228] כתב: "וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה". ושם [לאחר ציון 365] חזר וכתב: "נברא העולם בעשרה מאמרות מפני שיש בעולם מדריגה עליונה נבדלת אשר מורה על זה מספר עשרה". ולמעלה משנה ו [לפני ציון 905] כתב: "נברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות, מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר". וראה למעלה הערות 58, 229, 366, 905, ולהלן הערה 2021.

<> בבאר הגולה באר הששי [אותיות ג-ה], האריך לבאר ענינו של הרקיע, וכתב שם [קעח:]: "השם יתברך אשר הבדיל בין אשר הם בארץ למטה, ואשר אינם בארץ והם למעלה, והרקיע הוא מבדיל ביניהם... הרקיע שנתן השם יתברך להבדיל בין העליונים ותחתונים". ושם בהמשך [קצא.] כתב: "כי הרקיע שאינו מן העולם התחתון לגמרי, רק שהוא מבדיל בין עליונים לתחתונים". לכך הרקיע שייך לעולם האמצעי, כי הוא מבדיל בין עליונים לתחתונים.

<> שהם תשעה רקיעין, וכפי שכתב רבינו בחיי [בראשית א, ב], וז"ל: "לדעת רבותינו חכמי האמת הם שבעה [רקיעים], והוא שדרשו במסכת חגיגה פרק אין דורשין [יב:]... ולדעת חכמי המחקר, והם הפילוסופים, הם ט', ואלו הן; גלגל המקיף, שני לו גלגל המזלות, ואחריו ז' גלגלים של ז' כוכבי לכת שהם שצ"ם חנכ"ל". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"א כתב: "הגלגלים הם הנקראים 'שמים' ו'רקיע'... והם תשעה גלגלים". ובמורה נבוכים ח"ב פ"ט כתב: "מספר הגלגלים לא דוקדק בזמן אריסטו, ושהמונים הגלגלים בזמננו תשעה".

<> לשון הגמרא שם: "שבעה [רקיעים], ואלו הן; וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות".

<> לא מצאתי שיבאר ענין זה במקום אחר. ויש לציין שחידושי אגדות שלו על חגיגה לא נמצאים בידינו, ואפשר שכאן כוונתו לדברים שכתב שם.

<> כפי שיבאר בסמוך שארבעה היסודות הם יסוד העולם התחתון.

<> לשונו להלן [לפני ציון 1613]: "שבעת ימי שבוע... ובשנים ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה".

<> כמו לוחות הברית [שיש בהם עשרת הדברות], עשרה עממין נתנו לאברהם [רש"י דברים ב, ח], עשר קדושות יש בעולם [כלים פ"א מ"ו], וכן עשרה דורות בין ארה"ר לנח, וכל שאר המשניות שנשנו למעלה.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 1587]: "המדריגה השלישית היא המדריגה העליונה הנבדלת, שהיא אלקית לגמרי, נבדל מן החומר. ובודאי אף כי העולם הזה הוא גשמי, יש בעולם דברים נבדלים, כמו התורה שהיא נבדלת לגמרי, וכן כמה דברים". וראה להלן הערה 2027.

<> ארבעה יסודות [יזכיר זאת בסמוך], וכן דומם צומח חי מדבר, ארבע אמהות, ארבע מלכיות, ועוד.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ח [תכו:]: "דבר זה הוא בעולם התחתון... ודבר זה ידוע, כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים, ונעשה ההרכבה". וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב, וז"ל: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו", ושם מאריך בזה. ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי האל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה, והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויות המורכבים שהם בעולם, וכך האלפא ביתא הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה היא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים" [הובא למעלה פ"א הערה 1602].

<> מבאר כאן שהמספרים עשר, שבע, וארבע, הם כנגד העולם העליון, האמצעי, והתחתון. אמנם באור חדש [עד.] כתב שהמספרים מאה, עשרים, ושבע הם כנגד העולם העליון, האמצעי, והתחתון, וז"ל: "'מאה ועשרים ושבע' [אסתר א, א]. וזה כי מספר מאה מתייחס אל עולם העליון, שהוא עולם ג'. וזה כי מספר מאה היא מדריגה השלישית, כי מספר אחדים הוא מדריגה ראשונה, ומספר עשרה מדריגה שניה, ומספר המאה הוא מדריגה שלישית. ומפני כך המאה הוא כנגד עולם ג', הוא עולם העליון... וכנגד עולם האמצעי הוא מספר עשרים. כי מספר עשרים מדריגה שניה, כמו שאמרנו, כי הוא ממספר העשירות, שהוא מדריגה השניה. ומספר עשרים הם שני פעמים עשרה, וזה ראוי לעולם האמצעי, שיש לו מדריגה שניה, לא כמו עולם העליון שהוא אחד. ועוד כי אינו נחשב העולם האמצעי אחד, כאשר יש בו חומר וצורה, ודבר זה הוא שנים... ואחר כך מספר שבע, ומספר זה הוא כנגד עולם התחתון. ומפני כי עולם הזה הוא עולם הרבוי, והוא הפך העולם העליון שהוא אחד לגמרי... אבל עולם התחתון הוא עולם הרבוי והפירוד, ולכך יש כנגד זה מספר שבע. ולא תמצא מספר מורה על פירוד וחלוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר שבעה, כמו [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול וקם... וכן הרבה מאוד. ולכך תמצא כל מספר ומספר מן אלו ג' מספרים מורה על עולם מיוחד, כמו שבארנו, ותדקדק בזה מאוד... כי המלכות שלו [של אחשורוש] היה מתעלה עד מה שאפשר. כי העולם הזה יש בו מעולם התחתון, ויש בו מענין עולם האמצע, ואף מן עולם העליון. ומן עולם הזה התחתון ראוי שיהיה לו מספר שבעה, ומן עולם האמצעי ראוי מספר עשרים, ומהעולם העליון ראוי מספר מאה". הרי שביאר שם שמספר שבע מורה על העולם התחתון, ואילו כאן מבאר שהוא מורה על העולם האמצעי. ויל"ע בזה.

<> בכת"י הוסיף כאן את הדברים הבאים: "ולא יאמר כי הצדיק מקיים את העולם שנברא בעשרה מאמרות, זהו עולם התחתון אשר האדם הוא [בו], אבל שיהיה הצדיק מקיים אף עולם העליון, והרשע הוא מחריב גם כן עולם העליון, זה אינו. לכך סמך אחריו מספר שהוא מורה על העולם העליון, שהוא קדוש ונבדל גמור... מספר עשרה, ואחר כך מספר שבעה, שמורה המספר הזה על עולם האמצעי. ואחר כך מספר ד', שהוא מורה על עולם התחתון, לומר כי הצדיקים מקיימים הכל, ורשעים מאבדים הכל".

<> פירוש - בהסבר הראשון שהביא עד כה, ביאר שהמספרים עשר שבע וארבע מורים על שלשת העולמות. ואילו בהסבר השני יבאר שמספרים אלו מורים על שלש מדריגות הקיימות בעולם הזה גופא; גשמית, צורה ושכל עם החומר, ומדריגה אלקית נבדלת לגמרי.

<> כי בשני ההסברים האלו מבאר שישנן בבריאה שלש דרגות; גשמי, גשמי ורוחני, ורוחני לגמרי. רק ההסבר הראשון הראה זאת על ידי שלשת העולמות, וההסבר השני מראה זאת בחלוקה הקיימת בתוך העולם הזה עצמו. ודרכו של המהר"ל להורות שהסבריו השונים הם דרך אחת לגמרי, וכמבואר למעלה הערה 1326, ולהלן הערות 1775, 2069.

<> "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

<> נראה שכוונתו במה שכתב "&**סדר**^ העולם" היא שכאשר הנך רואה שבעולם הזה גופא יש שלש מדריגות זו למעלה מזו, הרי זה מורה על סדר ותהליך מסוימים הקיימים בעולם, שהעולם הזה משתלשל ממדריגה עליונה ביותר, שיש בעולם סדר שמחמתו המדריגה הנמוכה יותר משתלשת מהמדריגה העליונה הימנה.

<> נראה שרוצה לומר שהתנא התחיל במספר עשרה, ומשם ירד למספרים של שבעה וארבעה. אך לא התחיל במספר ארבעה, ומשם טיפס ועלה למספרים של שבעה ועשרה. וזה מורה שהתנא בא להורות על סדר העולם, שהוא משתלשל ויורד ממקורו העליון.

<> פירוש - האדם אוהב את המושכל הראשון, המגיע אליו בתחילת הדעת, יותר מאשר המושכל השני, המגיע אליו רק לאחר עיון מעמיק יותר. כי כשם שהאדם מעדיף דרך קרובה על פני דרך ארוכה [כפי שלוט ביקש מהמלאכים "העיר הזאת הקרובה לנוס שמה" (בראשית יט, כ). וראה רש"י שמות יג, יז, וגו"א שם תחילת אות י], כך אדם מעדיף מושכל ראשון על פני מושכל שני. לכך אין להעמיס על האדם [המעדיף מושכל ראשון] דברים עמוקים, כי נפשו אינה חפצה לשמוע אותם. ובשמו"ר מא, ה אמרו "כל מי שהוא מוציא דברי תורה ואינן ערבין על שומעיהן ככלה שהיא עריבה לבעלה, נוח לו שלא אמרן".

<> מבאר שהאהבת התורה ודברי חכמים מכריעה שיש לגלות לאוהב דברים שהם מעבר לתחלת הדעת, אך לא ביאר כיצד הכרעה זו נעשית. ונראה, כי אין לומר דברי תורה שאינם ערבין על שומעיהן [כמובא בהערה הקודמת], אך כאשר השומע הוא אוהב את התורה, שוב אין לחשוש שהדברים לא יהיו ערבים על שומעיהם. ואודות שהאוהב מוכן לעמוד בקשיים ויסורין מחמת אהבתו, ונראה לבאר זאת, כי הסימן המובהק לאהבה הוא יכולת הנאהב לעמוד כנגד נסיונות וקשיים, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:]: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות... כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים היסורים עליו אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] שהבטוי לאהבה הוא עמידה בנסיונות. והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב: "כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא ממנו. וישראל ראוים לכך מכל עם... כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודי או צלוב [שמו"ר מב, ט]". וכן נאמר [משלי יז, יז] "בכל עת אוהב הרע", וביאר המלבי"ם שם "הנה גדר הרע, שיאהב את רעהו תמיד בכל עת, ושבעת צרה תגדל אהבתו יותר". [הובא למעלה פ"א הערה 883, ופ"ד הערה 895, ולהלן הערה 2325].

<> מוסיף בזה טעם נוסף; הואיל והדברים הם ברורים מאוד, לכך בודאי הדברים יהיו ערבים על שומעיהם, ושוב אין לחשוש שבני אדם יסתפקו במושכל ראשון בלבד. ואודות השייכות בין ברירות הדברים לעריבות הדברים, הרי ידוע מאמר החכם "אין שמחה כהתרת הספיקות" [מצודת דוד משלי טו, ל, ומובא בשו"ת הרמ"א סימן ה]. ובירושלמי חגיגה פ"ב ה"א אמרו "והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני", והמיוחד בתורה שניתנה מהר סיני היא הברירות שבה. ובמדרש משלי פרשה א אמרו "אין שמחה אלא חכמה", והחכמה היא "חכמה" רק כאשר היא מבוררת, וכמבואר למעלה פ"א הערות 1422, 1425, 1436.

<> הולך לבאר שיש ג' מדריגות; גשמי, רוחני וגשמי, ורוחני נבדל. וכן ביאר שהאדם מורכב משלשה חלקים אלו; גוף, נפש, ושכל, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לה:], וז"ל: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל [ראה למעלה פ"ד הערה 1221]. ובחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 133, ולהלן הערות 1991, 2430]. והואיל והאדם הוא "עולם קטן", וכמבואר למעלה פ"א מ"ה [רסט:], לכך ברי הוא שג' חלקי האדם ימצאו בהקבלה בג' חלקי העולם.

<> אודות שהמדריגה הגשמית היא המדריגה הפחותה התחתונה, כן כתב למעלה פ"ד מ"ד [פה:], וז"ל: "גוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית". וכן "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [לשונו בח"א לקידושין סט. (ב, קמז:), והובא למעלה הערה 896]. ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [הובא למעלה פ"ד הערות 1217, 1307].

<> פירוש - הצורה מגבילה ומגדירה את החומר. כי בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה הערה 1008, ולהלן הערה 2228]. ולמעלה פ"ד מכ"ג [תפו:] כתב: "לכך אמר ש'הוא היוצר', רוצה לומר שהוא צר צורה בתוך החומר, והוא מלשון 'צורה', שהוא בא על הצורה המוטבעת".

<> לשונו להלן פ"ו מ"י [ד"ה ולשון יצירה]: "לשון יצירה נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה. שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה" [הובא למעלה פ"א הערה 767]. וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר שבא על כל בהמה חיה ועוף". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות מב, ובבאר הגולה באר החמישי [סב:], והובא למעלה פ"ב הערה 1032, ולהלן הערה 2222.

<> אודות ההבדל בין שכל לצורה, כך כתב באור חדש [סג.], וז"ל: "כשם שיש לכל אומה מהות שכלי, כך יש לכל אומה ואומה צורה מיוחדת... וההפרש שיש בין המהות ובין הצורה, כי המהות הוא שכלי בלבד [וזהו הכתב], אבל הצורה אינו שכלית, רק שעל ידי הצורה נמצא הדבר בפעל... כי הלשון הוא מוציא הדבור אל הנגלה, ולכך יקרא הצורה, שעל ידה נמצא בפעל. כי הלשון יוצא אל הנגלה ונמצא בפעל".

<> כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תרפג:], וז"ל: "כח שכלי על הכל, ואין ספק כי כח שהוא נבדל יש לו נושא, ואי אפשר מבלי נושא". ו"נושא" הוא משרת חומרי לדבר נעלה יותר, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא", ושם הערה 57. וכן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה.], ותפארת ישראל פכ"ד הערה 73 [הובא למעלה פ"ב הערה 985]. ולמעלה פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא".

<> דוגמה לדבר; למעלה פ"א מ"א [קלא.] כתב: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל. כך היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר... אמנם יהושע נמשל ללבנה [שם], שיש לה גוף, מקבל זוהר מן החמה". ולמעלה בהקדמה [יא.] כתב: "כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי".

<> אודות שעולם הזה הוא עולם גשמי, כן כתב למעלה פ"א מ"ה [רס.], וז"ל: "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר", ושם הערות 770, 771, ושם משנה י [שיב:], והערה 1062. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל". ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". וכן כתב למעלה פ"ב מ"י [תשפה:], ושם הערה 1491, ולמעלה פ"ג תחילת מי"א, ושם הערה 1082. ולמעלה פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה הגשמי, רחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי", ושם הערות 540, 1589. ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה... והרי העולם נברא בששה ימים" [הובא למעלה הערה 62].

<> אודות שהתורה היא נבדלת לגמרי, כן כתב למעלה בהקדמה [יא.], וז"ל: "התורה נקראת 'אור' [משלי ו, כג], כי אין האור תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר", ושם הערה 29. כן נתבאר למעלה הרבה פעמים, ששכל התורה נבדל מן האדם החומרי. וכגון, למעלה פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל". ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1254] כתב: "כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם... במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". ובאור חדש [קמח:] כתב, וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1143].

<> כמו האור [ראה הערה 1588], ועם ישראל [יבואר בהמשך]. ואודות שיש בעוה"ז דברים נבדלים מן החומר, כן כתב בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.], וז"ל: "אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה, כמו שהתבאר למעלה גם כן. ודבר זה מבואר, ואין מכחיש אותו מי שיש בו חכמה. ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים. ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם. ואלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה. ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל". ובנצח ישראל פל"ו [תערב:] כתב: "כי מציאות העולם הזה הם שני דברים; דברים גופנים, ובלתי גופנים, ודבר זה ידוע". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "כי ששת ימי בראשית ברא הקב"ה עולם הזה, ואל עולם הזה מצורף המדריגה עליונה הזאת שיגיעו ישראל אליה, ושניהם ביחד נבראו... שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית", וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות כא [הובא למעלה הערה 63]. וראה למעלה הערה 1601, ולהלן הערה 1798.

<> בתקו"ז [מא: (תקון יט)] איתא "אין שכינה שורה בפחות מעשרה", ובסנהדרין לט. אמרו "כל בי עשרה שכינתא שריא". ובספר התניא, אגרת הקודש, פרק כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית משכינתא דשרי עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי" [הובא למעלה הערה 55].

<> ברכות כא: "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". ותוספות עירובין צב: [ד"ה תשעה] כתבו "דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ועיין ברא"ש ברכות פ"ז אות כ שביאר שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה מפני שהשכינה שורה על כל עשרה מישראל. ובשיחת מלאכי השרת לרבי צדוק הכהן, פרק שלישי, כתב: "וידוע שבמספרים המספר עשרה הוא מספר שלם... וכן נהגו חז"ל בכמה מקומות לחשוב עשרה למספר שלם, כמו אין עדה פחות מעשרה [ברכות כא:], כל בי עשרה שכינתא שריא [סנהדרין לט.], וכהנה הרבה". ולמעלה פ"ג מ"ו [קנו:] כתב: "ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה", ובהמשך המשנה שם [קעה:] כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה", ושם הערות 700, 797. ולמעלה במשנה ו [לאחר ציון 901] כתב: "וכבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד" [ראה למעלה הערה 902].

<> לשונו למעלה במשנה א [לאחר ציון 52]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה. ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה [פ"ג מ"ו] אצל 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', שהשכינה היא עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה. כי כבר בארנו [שם] כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה. והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה". וראה למעלה הערות 82, 229, 233, 366, 429, 598, 905, שבכל המקומות האלו חזר ושנה יסוד זה.

<> למעלה משנה א [לאחר ציון 58].

<> לשונו שם: "והכל נרמז במה שכתוב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. העולם הבא נברא ביו"ד, מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה. לכך השכינה עם מספר זה. אבל עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד. ויש לדעת כי הד' מורה על רוחב ואורך, כאשר בצורת הד' קו נמשך ברוחב, וקו נמשך באורך, וזהו רוחב ואורך. ומורה הדבר הזה על התפשטות השטח לאורך ורוחב. ודבר זה בארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם כי הד' מורה על התפשטות השטח באורך וברוחב, שהוא התחלת עולם הזה הגשמי... והנקודה שהיא בתוך הד' עד שנעשה ממנו אות ה', והנקודה שהיא יו"ד נבדלת מן הד', עד שהה"א יש בה שני דברים; דלי"ת, וגם יו"ד. [הדלי"ת] מורה על התחלת התפשטות הגשמי, והיו"ד מורה שהעולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העולם הזה גשמי מכל וכל. ולכך היו"ד היא בתוך הד', והד' מקבל היו"ד, ואין היו"ד נוגע, כי אין הדבר שהוא נבדל מעורב עם הגשמי. ולכך היו"ד היא נבדל מן הד', ואינו נוגע. ולפיכך נברא העולם הבא ביו"ד, ופירוש זה ברור", וראה להלן הערה 1601.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון למעלה בהקדמה [טו:] כתב: "ארבע מלכיות הם כנגד ארבע רוחות העולם", ושם הערה 52 הובאו מקבילות רבות לכך. ובגבורות ה' פכ"ג [קא:] כתב: "מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר ארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות". ושם פ"ס [רסט:] כתב: "לפיכך הם ארבע כוסות... וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה, יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים, ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש], גבורות ה' פ"ו [לז:], שם ר"פ י [ס:], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערה 725].

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ו [קס:]: "כי מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק [זכריה ב, י] 'כי כארבע רוחות פרשתי אתכם', וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים". ובבאר הגולה באר הששי [סוף רסט:] כתב: "הצדדין מתחלפים גם כן בעצמם, במה שזה צד מזרח, וזה צד מערב". ושם בהמשך [שא:] כתב: "כי הצדדין הם מחולקין. וזה כי הצדדין הם משתנים בענינם, כי צד מזרח אינו כמו צד מערב בענינו, וצד מערב אינו כמו צד מזרח, וצד דרום אינו כמו צד צפון בענינו, וצד צפון אינו כמו צד דרום בענינו, כי כל אחד משתנה. וכן אמרו בפרק ב' דבתרא [ב"ב כה:] 'מן החדר תבא סופה' [איוב לז, ט], זה רוח דרומית וכו', כמו שמבואר שם כל רוח ורוח מיוחד". והפסוקים שם [איוב לז, ט-י] הם; "מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה מנשמת אל יתן קרח ורוחב מים במוצק". ודרשו על כך בגמרא [ב"ב כה:]: "'מן החדר תבא סופה' זו רוח דרומית, 'וממזרים קרה' זו רוח צפונית, 'מנשמת אל יתן קרח' זו רוח מערבית, 'ורחב מים במוצק' זו רוח מזרחית". ואודות שהצדדים השונים מורים על מהויות שונות, כן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, התיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח.] כתב: "ארבע צדדים, אשר כל צד הוא בפני עצמו". ובח"א לתמיד לא: [ד, קמט:] כתב: "כל רוח מרוחות העולם יש לו ענין מיוחד". @**דוגמה לדבר;**^ נאמר לגבי המרגלים [במדבר יג, כא] "ויעלו ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבוא חמת", ופירש רש"י שם "הלכו בגבוליה באורך וברוחב כמין גם". וכתב שם הגו"א [אות יג]: "ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ, עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב, משתנה. וכן מצפון לדרום, דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם, משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב, ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט" [הובא למעלה פ"ג הערה 726].

<> יש להעיר, כי למעלה פ"ג מ"ג [קה:] כתב שמספר שתים מורה על החילוק הגמור, וכלשונו: "כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי... כי השנים אין בהם אחדות", ושם הערות 481, 484. ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו הרבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם כנגד שני הפכים אשר לא יתאחדו. אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים שיש בו רבוי". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, רי: (הובא למעלה פ"ג הערה 487)]. ויל"ע בזה. ואולי יש ליישב, כי מספר שתים מורה על החילוק מצד ההפכים, שאי אפשר שיהיו יותר משני הפכים. אך מספר ארבע מורה על החילוק מצד הפיזור, שאי אפשר שיהיה יותר פיזור.

<> כן השריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. @**ומקור מפורש**^ לכך הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [הובא למעלה פ"ב הערה 173, פ"ד הערה 191, ולמעלה הערה 293, ולהלן הערות 1824, 2229].

<> למעלה במשנה א [לאחר ציון 61] כתב: "עולם הזה נברא בה"א [מנחות כט:], כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומכל מקום דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד". הרי אות הדל"ת שנמצאת באות ה"א מורה על גשמיות העולם הזה, ואילו אות היו"ד שנמצאת באות דל"ת מורה על רוחניות העולם הזה. ואלו דבריו כאן שמספר ארבע מורה על הגשמיות, ומספר עשר מורה על הרוחניות. וראה למעלה הערות 1591, 1596.

<> יש להבין, כי גם בהסברו הקודם [שמספר שבע מורה על העולם האמצעי (מציון 1561 ואילך)] כתב שמספר שבע הוא בין המספרים ארבע ועשר, אך לא טרח להורות זאת כל כך בפרטות כפי שטרח כאן ["כי מספר שבעה שלשה יותר מן ארבעה, והוא פחות שלשה מן עשרה, והרי מספר הזה ביניהם"], ורק כתב [לאחר ציון 1565]: "ראוי שיהיה עולם האמצעי שבעה, כי מספר שבעה הוא אמצעי בין עשרה ובין ד'", ומאי שנא כאן שהרחיב יותר. ונראה, כי למעלה בא להורות שיש עולם בפני עצמו הנמצא בין העולם העליון לעולם התחתון. אך כאן בא להורות שיש דרגת ביניים בין הדרגה הנבדלת לדרגה הגשמית, ודרגת ביניים זו כוללת בתוכה את שתי הקצוות, כדין כל אמצעי המאחד בתוכו את הקצוות, משום שאין לו נטיה לקצה זה יותר מאשר לקצה זה. לכך דוקא כאן הראה באצבע כיצד מספר שבע עומד בדיוק בקו המחצה בין ארבע לעשר, כדי להורות שאין למספר שבע נטיה לאחת מהקצוות. מה שאין כן למעלה, שבא להורות שהאמצעי חולק מקום לעצמו ועולם לעצמו, לכך לא הוזקק להדגיש שמספר שבע עומד על קו המחצה ואינו נוטה לשום קצה. וראה הערה הבאה. @**ואודות שיש**^ אמצעי שחולק מקום לעצמו, ויש אמצעי המשלב את הקצוות, כן כתב בבאר הגולה באר הששי [רצה:], וז"ל: "האמצע יש לו שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה". וכפי שמצינו בהגדרת "אמצע"; מחד גיסא "לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל" [לשונו בנצח ישראל פ"א (טז:)], "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין" [לשונו בבאר הגולה באר הששי (רנו.)], וכן "כל אמצע יש לו ימין ושמאל" [לשונו בנצח ישראל פ"ה (פה.)]. ומאידך גיסא כתב בנצח ישראל פי"ג [של:]: "כל אותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן. והטעם הוא, שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל", ושם הערה 110. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; כי בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] ביאר שאות מ"ם היא האות האמצע של האלפ"א בית"א. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א", וכן הוא למעלה פ"ה מ"ז [לאחר ציון 1054]. ואילו בנצח ישראל פי"ג [שהובא כאן] ביאר שאות נו"ן היא אות האמצע באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם. וברור הוא שכאשר אותיות מנצפ"ך מושמות לבסוף האלפ"א בית"א, האות הארבע עשרה היא נו"ן, ואילו כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האלפ"א בית"א [בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן] אזי אות הארבע עשרה היא אות מ"ם פתוחה. אך מהו פשר כפילות זו. ועוד, שבנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצע... &**והכל נסמך**^ למ"ם שהוא אמצעי". ואילו לגבי האות נו"ן כתב בנצח ישראל [שהובא כאן] "אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע... &**ואין לו סמך**^". הרי שהסימן המובהק של אות מ"ם הוא שהכל נסמך אליו, ואילו הסימן המובהק של אות נו"ן הוא שאין לו סמך. ושני הסימנים ההפוכים האלו נובעים מהיות אותיות אלו האות האמצעית של האלפ"א בית"א, וכיצד דברים הפוכים נובעים משורש אחד. אלא הם הם הדברים. כי יש לאמצע שני מאפיינים; מחד גיסא הוא המחבר את הקצוות, ועל כך מורה אות מ"ם. ומאידך גיסא האמצע עומד לעצמו, ואינו מצטרף לקצוות, ועל כך מורה אות נו"ן. אמור מעתה, אות מ"ם מורה על האמצע המתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך משולבות בתוך האלפ"א בית"א], ואות נו"ן מורה על האמצע שאינו מתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך מופרשות לסוף האלפ"א בית"א]. אלו הם שני הפנים לאמצע, וכמשתמע מדבריו כאן. @**ושמעתי**^ ממו"ר שליט"א, שהנה נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו &**מן**^ הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'". הרי תיבת "מן" מורה על אי בהירות [וכן בארמית "מנא לן"]. וזאת משום שתיבה זו מורכבת משתי אותיות האמצע של האלפ"א בית"א, וכל אמצע אין בו הכרע לשום צד, לכך הוא מורה על אי בהירות, ודפח"ח. ונראה לחדד נקודה זו, שסו"ס אי בהירות זו אינה מתבטאת בכפל אותיות מ"ם, או בכפל אותיות נו"ן, אלא דוקא מצירופם להדדי של אותיות מ"ם ונו"ן. כי חלק מאי בהירות האמצע הוא גם משום שמחד גיסא הוא מקשר הכל [אות מ"ם], ומאידך גיסא הוא עומד לעצמו [אות נו"ן], ולכך תיבת "מן" מורה בעליל על העדר הכרעה ובהירות. וגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א הוסיף, שאף תיבת "נם" ["מתנמנם"] שייכת לכאן, שהרי אמרו בגמרא [מגילה יח:] "היכי דמי מתנמנם, נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא, וכי מדכרו ליה מידכר". ובספר השרשים לרד"ק, שורש נום, כתב: "התנומה אינה חזקה כמו השינה, רק היא מעט מעט". הרי שמדובר בדבר שאין לו הכרע, ולכך אף הוא מורכב מאותיות נו"ן ומ"ם. והוסיף לבאר, שסדר האותיות של תמיה הוא מתחיל במ"ם ["מן"], ואילו סדר האותיות של נמנום מתחיל בנו"ן ["נם"], כי במן [שהיה מאכל ישראל במדבר] היה תחילתו בהבנה, ורק סופו אינו מובן [רש"י במדבר כא, ה "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא"]. וכן כל תמיה, תחילתה בהבנה, וסופה בתמיה. ואילו בתנומה הסדר הוא הפוך; כי בתחילה "לא ידע לאהדורי סברא", אך לבסוף "כי מדכרו ליה מידכר", ולכך שם סדר האותיות הוא "נם". ודו"ק [הובא למעלה פ"א הערה 1387].

<> אודות שהאמצעי משלב בתוכו את הקצוות, והכל מצטרף אל האמצעי, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ושם במדבר פ"ד אות יט כתב: "כי האמצעי לעולם דומה אל הכלל, לפי שהאמצעי הוא נוטה לשני הצדדין". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "האמצעי מאחד שני קצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד האמצעי". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי". ובנצח ישראל פ"א [טז:] כתב: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ובבאר הגולה באר הששי [רנו.] כתב: "אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". וראה למעלה פ"א הערה 1387, ופ"ג הערה 489, ובפרק זה למעלה הערה 1043, וההערה הקודמת..

<> לאחר ציון 1583, שכתב: "המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר. ואי אפשר לצורה שהיא בלא חומר, רק היא עם החומר. או מדריגת השכל שהיא עם החומר, ואי אפשר שיהיה השכל בלא חומר".

<> בא לבאר יותר כיצד מספר שבע מורה על חיבור הרוחני עם הגשמי בכך שהששה מורה על הגשמי, והשביעי מורה על הרוחני.

<> למעלה [מציון 1591 ואילך].

<> כן מבואר בספר היצירה פ"ד מ"ג. ו"שש קצוות" פירושו כאן ששה כיוונים של התפשטות, כנגד ששה הצדדים [ימין שמאל, קדימה אחורה, ולמעלה למטה]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ג [כו:]: "הגשם הוא השלם בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו".

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. כגון, בגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "דע כי הדבר שהוא שלם מבלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות וביניהם האמצעי שהוא נקרא היכל הקודש מכוון באמצע, ומפני שהיה לאבות שהם שלשה ביחד דבוק לגמרי בו יתברך שהוא דבוק שלם ומספר שבעה הוא השלם שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם, ולפיכך כל האבות ביחד ראוי להם לבנות שבעה מזבחות במה שהיה להם דבוק בשלימות". וראה למעלה הערה 1029. וכן הזכיר זאת בגבורות ה' פ"ע [שכא:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ועוד.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] ושם הערה 93, גבורות ה' פמ"ו [קעה:], תפארת ישראל פ"ז [קיח.], נצח ישראל פכ"ז [תקסב.], נצח ישראל פנ"ט [תתקב:], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 552, ובפרק הזה הערות 69, 594, 1241].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתרצו:]: "כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד, שכל דבר שיש לו רוחק, מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "ישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית.... אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "אות יו"ד מורה על שאינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם" [הובא למעלה פ"ב הערה 552]. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "אמנם השביעי שהוא האמצעי, ונקרא 'היכל הקודש', הוא מכוון באמצע. לפי שהאמצעי נבדל מהכל, שהרי אינו נוטה לשום צד מן הצדדין. ומפני כך האמצעי מתיחס תמיד אל הקדושה והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה ובית המקדש מכוון באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע, נבדל מן הצדדים שהם רחקים. ולפיכך האמצעי נבדל מן הגשם, אלו הם שש צדדי העולם, עם היכל הקודש, הוא האמצעי".

<> כי כל קדושה היא הבדלות מן חומריות הגשם, שהרי "דבר זה בארנו הרבה מאד, שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 1249, וראה להלן הערה 2018]. ואודות שהאמצע הוא קדוש, כן כתב בגבורות ה' פ"ס [רעא.], וז"ל: "האמצע הוא נבחר לקדושה, וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי האמצעי ראוי שהוא נבדל מן הגשם. שהגשם הוא שיש לו רחקים, ומפני כך הקצה שיש לו רוחק, מסוגל לגשם אשר הוא בעל רוחק. אבל האמצעי שאין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר. כמו שתמצא פעמים הרבה בזה החבור. שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם. וכמו שהחליטו רבותינו זכרונם לברכה המאמר בספרי בפרשת בהעלותך [במדבר ח, ב] מכאן שהאמצעי משובח". וראה להלן הערה 2040.

<> ממדריגת מספר עשרה. וכן כתב למעלה בתחילת משנה ח [לאחר ציון 1076]: "כי התנא זכר בכאן מה שנמצא בעולם מספר שבעה, זה הוא למטה ממדריגת עשרה".

<> ויק"ר כט, יא: "כל השביעין חביבין לעולם... בשנים שביעי חביב, שנאמר [שמות כג, יא] 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'... בימים שביעי חביב, שנאמר [בראשית ב, ג] 'ויברך אלקים את יום השביעי'. בחדשים שביעי חביב, שנאמר [ויקרא כג, כד] 'בחודש השביעי באחד לחודש'", ופירש המהרז"ו שם: "בחודש השביעי - ונתנו בו מצות הרבה; ר"ה, שופר, יוה"כ, תשובה מחילה סליחה וכפרה, סוכה, לולב ד' מינים, ניסוך המים, קרבנות הרבה שבעים פרים, ערבה, עצרת, חג האסיף". ובר"ה יא. אמרו "'בירח האיתנים' [מ"א ח, ב], דתקיפי במצות", ופירש רש"י שם "דתקיף במצות - שופר, יום הכיפורים וסוכה, לולב, וערבה, וניסוך המים". ובח"א לר"ה י: [א, צה:] כתב: "השביעי בחדשים, הוא באמצע החדשים, ובזה הוא נבדל מן שאר החדשים. ודע כי שני אברים באדם הם קדושים, והוא הלב והראש. וכנגד אלו שני דברים, הם ניסן ותשרי. כי תשרי הוא דומה לראש, לפי ששם השכל שהוא קדוש לגמרי. וכן החודש הזה שהוא שביעי, שהוא קדוש לגמרי, וכמו שאמרו במדרש שלכן נבחר השביעי לקדושה הן בימים בחדשים בשנים וכו', כמו שמבואר במדרש ויקרא רבה. ותשרי הוא השביעי, כי הז' הוא לעולם נבחר וקדוש, בשנים שנת השמיטה, ובימים ימי השבת, ולפיכך בחדשים ג"כ נבחר להיות קודש". ובגבורות ה' פי"ט [פט.] כתב: "'ולכהן מדין שבע בנות' [שמות ב, טז]. ויש לדקדק, למה הוצרך לומר מנין הבנות. ויראה לומר כי השביעית מקודשת מן השאר, ולכך תמצא כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים, כדאיתא בויקרא רבה פרשת אמור, ובשביל זה היתה צפורה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה".

<> לשונו למעלה במשנה ט [לאחר ציון 1283]: "השמיטה, הוא מצד קדושת הארץ, שהרי כתיב [ויקרא כה, יב] 'כי יובל היא קודש תהיה לכם מן השדה וגו''. וכן השמיטה היא קדושה בודאי לארץ, שהרי פירות שביעית שם קדושה עליהם. ועוד, השביעית שבת היא, ובשבת כתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. וצוה הכתוב לנהוג קדושה בארץ שלא לעבוד אותה, עד שהיא קדושה כמו בשבת".

<> כמבואר למעלה כמה פעמים. ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "ודבר ברור הוא כי הגשם הפשוט אשר יש לו הרחקים... יש לו שש פיאות, דהיינו פאת המעלה ופאת המטה, ופאת הימין ופאת השמאל, ופאת הפנים ופאת האחור, והם שש פיאות. ומפני כי אלו פיאות נוכחים זה לזה, נחשב האמצעי שאינו פיאה, רק עומד באמצע, לענין בפני עצמו. והם נקראים שש קצוות עם היכל הקודש מכוון באמצע. כי האמצעי מה שהוא באמצע, אין לו בחינות שום צד כלל, ודבר זה יש לו מעלה נבדלת מן הגשם, כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם התפשטות הרחקים, והאמצעי שעומד באמצע מתיחס לדבר בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך נקרא 'היכל הקודש', מקודש מן הגשמי, וכבר הארכנו בזה".

<> פירוש - היום השביעי מקבל מששת הימים שקדמו לו, וכמו שאמרו [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". וכן שנת השביעית ניזונת מהיבול של השנה הששית, שנאמר [ויקרא כה, כ-כא] "וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעת הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים".

<> "למטה מן הראשונה" פירושו למטה מן המדריגה של מספר עשר.

<> דוגמה לדבר; הפה הוא נחשב שביעי, וכפי שכתב רבינו בחיי [דברים כג, כד], וז"ל: "הפה שביעי בנקבי הראש, שהם שבעה; שני אזנים שני עינים שני נחירים, והפה הוא השביעי. והקב"ה בחר בשביעי... ברא שבעה ימים, ובחר בשבת. וכן בחר בפה להללו ולשבחו, כי הוא הכלי לשבח בו שם קדשו". וכן הוא בפירוש גר"א לספרא דצניעותא פרק ג. והרי כל מהות הדיבור הוא חבור הגוף והנשמה, וכמו שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ותרגם שם אונקלוס "והות באדם לרוח ממללא". הרי מקרא מפורש הוא שהדיבור הוא מורה "על חבור הקודש אל הגשמי", והדיבור עומד בסוד שבעה. ועוד אודות שהדיבור מורה על חבור הגשמי לנבדל, ראה למעלה פ"א הערה 1464, ופ"ב הערה 1042. @**דוגמה נוספת;**^ בתפארת ישראל פכ"ז [תיא:] ביאר מדוע התורה ניתנה בשבת [שבת פו:], וכלשונו: "קבלת התורה ביום השבת. וזה מפני כי הקבלה יותר ראויה ביום השבת, וזה מפני שהוא יום שבאה בו הברכה מעליונים לתחתונים, דכתיב [בראשית ב, ג] 'ויברך אלהים את יום השביעי וגו''. הרי יום השביעי מוכן שתבא הברכה מעליונים לתחתונים. ומפני זה הוא מוכן שתבא התורה מן עליונים לתחתונים גם כן, שאין לך יותר מן התורה, שכולה ברכה. ואין לך יום שראוי שתבא לעולם רק יום השבת, שהוא יום מיוחד להגעת הברכה אל התחתונים" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 189]. הרי שחיבור הרוחני עם הגשמי נעשה ביום השביעי. @**דוגמה נוספת;**^ בהספד [קפה] כתב: "זהו מה שכתוב [איוב ה, יט] 'בשש צרות יצילך ובשבע לא יגע בך'. ופירוש זה כי העולם הזה נברא בשבעת ימי בראשית, והעולם הזה הוא אל הרשעים, וכמעט שאין לצדיקים בעולם הזה חלק, כי לא ברא עולם הזה רק לאחאב וחבריו [ברכות סא:]. ומפני שהעולם אשר ברא נברא בשבעה ימים, ולכך הרשעים אשר להם עולם הזה, רודפים הצדיק שאין לו עולם הזה... ובשביל כי יום השבת שהוא שביעי לה', שהוא קדוש, לכך אמר 'ובשבע לא יגע בך רע', מפני שהשביעי הוא אל השם יתברך. ולכך 'בשש צרות יצילך' מן הצרות אשר באים על הצדיקים. אבל בשביעי שהוא אל השם יתברך, 'לא יגע בך', במה שהצדיקים הם אל השם יתברך, ולכך לא יגע בך, רק הצדיק נלקח אל השם יתברך בשביעי, אשר הוא שייך אל השם יתברך. וזה תבין ממה שכתוב [שמות כא, ב] 'שש שנים יעבוד ובשביעי יצא חפשי'. כי שש שנים הם ימי חול, ולכך אפשר שיעבוד העבד שש שנים, ויהיה לאדון שלו. אבל בשביעי יצא חפשי ממנו, כי השביעי הוא לה', ולכך בשנה השביעית יצא מן האדון, ויהיה עבד אל השם יתברך". וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מג:].

<> מציון 1595 עד ציון 1601.

<> שמעתי לבאר, כי רומז כאן לשלשה היבטים שיש כלפי עשר הספירות; ההיבט הראשון הוא כל עשר הספירות ביחד, כאשר הכל משתלשל מספירת כתר, ועל כך מורה מספר עשר. ההיבט השני הוא הספירה התחתונה, שהיא מלכות, ועליה מורה אות דל"ת, כי הדל אין מעצמו כלום, וכמבואר בזוה"ק ח"ב קעח:, וכן בספר קהלת יעקב ערך דל"ת [הראשון] מביא בשם הפע"ח שער קריאת שמע פרק ז שאות דל"ת מורה על מלכות, ואות דל"ת היא מספר ארבע. ההיבט השלישי הוא שבע הספירות התחתונות מחסד ומטה [חג"ת נה"י מלכות], ומלכות מקבלת מהספירות שלמעלה הימנה, כאשר ספירת יסוד מעבירה את השפע של חמש הספירות [חג"ת נ"ה] למלכות. נמצא שמלכות מצד עצמה היא גשמית וחסרה, אך כאשר היא מקבלת מהספירת חסד ואילך, היא עצמה נהפכת לחבור הרוחני עם הגשמי, ויש בה שלימות, וזהו שאומרים ישראל קדושים "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג", ועל כך מורה מספר שבע. וראה להלן הערות 1649, 1653, 1776.

<> להלן פ"ו סוף מ"י [ד"ה ואמר בראתיו], שביאר את שלש התיבות "בראתיו יצרתיו עשיתיו", ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו שם: "ואמר [ישעיה מג, ז] 'בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. זכר שלש לשונות; בריאה, יצירה, עשיה. ויש לשאול, מה אלו ג' דברים. וכאשר תשכיל במעשה בראשית תמצא אלו ג' לשונות שיש בנבראים; תמצא ללשון בריאה אצל שמים וארץ, 'ברא אלהים שמים וארץ' [בראשית א, א]. 'ויברא אלהים את התנינים' [שם פסוק כא]. וכן האדם כתיב אצלו 'ויברא אלהים את האדם' [שם פסוק כז]. באלו ג' נזכר לשון בריאה. ולשון יצירה נאמר אצל בהמות וחיות, [בראשית ב, יט] 'ויצר אלהים את חית הארץ למינה'... ולשון עשיה נאמר אצל רקיע, שנאמר [בראשית א, ז] 'ויעש אלהים את הרקיע'... כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלהים עשה את האדם'. שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלהי. וכן בשמים וארץ שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי, ולכך כתיב לשון 'בריאה'. וכן התנינים הגדולים, שהכתוב מפרש שהם 'תנינים גדולים', ולפי גדלם עד שהם בריאה נפלאה דבק בהם ענין האלקי, נאמר אצלם לשון 'בריאה'. כי כל הנבראים יש בהם דבר זה כמו שיתבאר, רק התורה הזכירה לשון בריאה באלו שלשה, כי באלו שלשה מפורסם ונראה לגמרי לעין, ובשאר דברים אינו נראה. ולשון 'יצירה' נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון 'יצירה'. ולכך אצל האדם שייך לשון יצירה, כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר ולכך נאמר אצל זה לשון 'יצירה'... ולשון עשיה כתב אצל הרקיע ואצל המאורות, מפני כי לאלו יש גוף מזהיר, ועיקר שלהם הוא הגוף. ולפיכך כתב בהם לשון 'ויעש', אשר לשון זה נאמר על הגוף". ולהלן פ"ה שלהי מט"ו כתב: "וכבר זכר הכתוב אלו שלשה דברים בפסוק אחד, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'... כי זכר בריאה על המדריגה האלהית שדבק בנבראים, ויצירה כנגד הצורה שהיא צורה בחומר, ועשייה ששייך בחומר". וראה למעלה פ"ד מכ"ג [תפז:].

<> "פרשת ויכולו" היא בפרשת בראשית [ב, א-ג], וקורא לה "פרשת ויכולו" כי זו פרשה בפני עצמה מצד פרשיות סתומות ופתוחות. ודרכו של המהר"ל לכנות "פרשה" על פי סתומות ופתוחות, וכמבואר בגו"א ויקרא פי"ח הערה 21, שם במדבר פ"ל הערה 58, שם דברים פ"ג הערה 78, ועוד.

<> לשונו להלן פ"ו סוף מ"י: "הבריאה והיצירה והעשיה שנזכרו כאן כנגד שלשה דברים אלו, והם דברים ברורים מאד, ואין ספק בזה כלל. והם כנגד ג' פעמים 'מלאכתו' שנזכרים ב'ויכלו'; 'ויכל אלהים מלאכתו', 'וישבות מכל מלאכתו', 'כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא'". וכן הוא בח"א לחולין ס. [ד, צז:]. וזהו כנגד שלש המדריגות שיש בעולם. והבעל הטורים [בראשית ב, ב] כתב: "בפרשת 'ויכלו' ג' פעמים 'מלאכתו'; כנגד ג' מלאכות ששבת בהם, שהם; שמים, וארץ, וים".

<> פירוש - בפעם השלישית לא נאמר "אשר עשה" לשון עבר [כפי שנאמר בפעמיים הקודמות], אלא לשון עתיד "לעשות", וכן העירו המפרשים שם [בראשית ב, ג], והם; רש"י [ראה גו"א שם אות ה], אבן עזרא, רמב"ן, ועוד.

<> כיסודו הנודע שהחומר הוא לעולם בכח ואינו בפועל, וכלשונו בגבורות ה' ר"פ מה: "למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות... אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה. ולפיכך [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' וגו'', כלומר שסלק הקב"ה אותך מן העבדות, שהעבדות פחיתות חמרי הוא, והוא מציאות בלתי מושלם. וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות, מורה שיש בישראל מעלת השלמה, לכך צוך יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט" [הובא למעלה הערה 1263]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] כתב: "'אדם לעמל יולד וכו'' [איוב ה, ז]. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח... כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח, ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'" [הובא למעלה הערה 35].

<> ביטוי מצוי בספריו כאשר מדגיש שדבריו באים מחכמה פנימית, וכמו בסוף ספר גבורות ה' [שלד:] כתב: "ואלו הדברים הם דברי חכמה עליונה מאוד, ואם הם כטפה מן הים". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רפט:]: "והנה כל דבריהם חכמה והשכל, ואין אלו דברים רק כמו טפה מן הים". ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "כל הדברים האלו אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים, כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים". ובנתיב הלשון פ"י [ב, צה.] כתב: "כי אי אפשר לפרש מדת הלשון וענינו וגודל כחו לחיים ולמות, וכל הדברים אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים הגודל מענין הלשון ופעולת הלשון לרע ולטוב".

<> זו בינה, המורה על ג' ספירות העליונות, וכמו שכתב בח"א לר"ה טז. [א, קה:]: "מלכיות הוא מצד הכתר, והזכרונות הוא מצד החכמה, כי הזכרון הוא במוח... והשופר הוא הבינה, וזה נקרא שופר. ולפיכך מלכיות זכרונות שופרות כלם אל הבינה, מצד שהיא כלולה מג' ראשונות, והם כתר חכמה בינה". ואודות שפסוק זה ["אלקים הבין דרכה וגו'"] מורה על "מדה שהיא על העולם", הנה אמרו חכמים [שבת פט.] "בשעה שירד משה מלפני הקב"ה, בא שטן ואמר לפניו רבונו של עולם, תורה היכן היא. אמר לו נתתיה לארץ, הלך אצל ארץ, אמר לה תורה היכן היא, אמרה לו 'אלהים הבין דרכה וגו''". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "פירוש, כי הארץ אף שהיא יסוד פשוט, מכל מקום אין לה יחוס אל התורה. לכך אמרה 'אלהים', שהוא נבדל לגמרי, יודע דרכה, ואין לארץ שום יחוס אל התורה, שהיא שכל פשוט". ובדרוש על התורה [יח:] ביאר את השייכות של "הבין" אל הארץ, עיי"ש. ובזוה"ק ח"א מח: ביארו שפסוק זה איירי בתושב"כ, שהיא מעל השגת אדם. וביוצרות לפרשת פרה אמרינן "אמרתי אחכמה והיא רחוקה... ואין לחקור חקה ואין להחליש חלקה ואין לידע ערכה, ואין להבין דרכה, אלהים הבין דרכה". וראה למעלה הערה 694, ולהלן הערה 1648.

<> כמבואר למעלה [מלפני ציון 1607 ואילך].

<> שזה מורה על הפיזור שיש בעולם הגשמי. וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסט:], וז"ל: "כל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק לארבע, כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים... וסוד הזה הוא מבואר בתורה 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים. כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי" [הובא למעלה הערה 116]. וכן מבואר בנר מצוה [ט.], גו"א בראשית פכ"ג אות ד, שם שמות פכ"ה אות י, וח"א לר"ה כג. [א, קכג:].

<> הנה לא כתב שאין להאריך &**כאן**^ [כפי שכתב למעלה פ"ב מ"א (תפו:), שם מ"ה (תקפז.), שם פ"ג מ"ו (קנז:), ועוד], אלא שאין להאריך כלל. כי כוונתו שאין להאריך ולבאר דברים פנימיים. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תמח:], וז"ל: "והבן הדברים האלו, שהם מופלגים מאוד, ועמוקים בחכמה עליונה מאד, כי עוד דברים גדולים ועמוקים, ואי אפשר לפרש יותר". וזהו דרכו להגביל עצמו מלגלות יותר מדי. וכן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיב.], שהרמב"ם נמנע מלבאר אגדות חז"ל, "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו. ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית שסתמו את הדברים", ושם הערה 18. ובבאר הגולה באר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים" [הובא למעלה פ"א הערה 1717]. וראה להלן הערה 1655.

<> בהמשך המשנה הזאת, ולהלן הערות 1777, 1887.

<> פירוש - דברים אלו מקושרים זה לזה, ומעידים זה על זה, לכך יש בכך להורות על אמיתות הדברים. ומעין זה כתב אודות אותיות "אמת", שהן מורות שהאמת היא הכל, וכלשונו בח"א לשבת קד. [א, מח.]: "ואני אומר עוד, כי האמת הוא הכל, כי דבר שהוא חלק אינו אמת גמור, שהרי האש אינו אמת אצל מדת המים, ואין המים אמת אצל מדת האש. ולפיכך הקב"ה שהוא הכל, הוא אמת... ולפיכך אותיות 'אמת', הא' בראש, המ' באמצע, והתי"ו בסוף, מפני שהאמת הוא הכל, ולפיכך אותיותיו הם מחולקים ועומדים בכל אלפא ביתא" [הובא למעלה הערה 1036]. ובהקדמה לתפארת ישראל [כא:], וז"ל: "ואמר 'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו' [תהלים יט, י], דבר זה עוד יותר על הכל... כי כל הדברים יש בהם אמת בצד מה, ומשפטי ה' אמת צדקו יחדיו, כלומר שכולם שוים באמיתות. וזה מורה שהם אמת לגמרי, לכך כולם שוים באמיתות, שאם לא כן לא היו כולם שוים באמיתות, רק זה יותר מזה. אבל מפני שהם אמת לגמרי, לכך כלם שוים באמיתות". ולהלן סוף משנה יח [לאחר ציון 1892] כתב: "העד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו". וראה להלן הערות 1748, 1894.

<> כן כתב למעלה במשנה ט [לפני ציון 1236]: "יש לך לדעת ולהבין אלו דברים מאוד, ושים עיניך ולבך על הדברים אשר נבאר לך". וכן כתב רש"י [דברים לב, מו], וז"ל: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו''. והרי דברים קל וחומר; ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה". וכן כתב בטוי זה להלן סוף משנה יט. ולא ברור מדוע כתב כן רק במקומות אלו [הובא למעלה הערה 1236 ולהלן הערה 2037].

<> נראה ששואל מדוע הדוגמה הראשונה לשבעה דברים היא "שבעה דברים בחכם" [משנה ז], ורק לאחריה שנו "שבעה מיני פורעניות באין לעולם" [משנה ח], ולא נקטו בסדר הפוך.

<> למעלה לאחר ציון 1611.

<> כפי שכתב בנר מצוה [קיד:], וז"ל: "מפני כי העולם הזה הוא גשמי, והוא מקבל הצורה. ולכך נקרא העולם הזה 'נר', כי הנר הוא גשמי, ומקבל האור, שהוא נחשב כמו צורה, לפיכך העולם הזה דומה לגמרי לנר... ולפיכך אמר [שבת כג:] הזהיר בנר יש לו בנים תלמידי חכמים. כי התלמיד חכם הוא גם כן נר, שהרי יש לו השכל שהוא עומד בגוף האדם, ואז נקרא שיש לו שלימות עולם הזה".

<> כמבואר למעלה מציון 1595 ואילך.

<> כן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 606], וז"ל: "כבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר... דבק בחומר בלבד". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון למעלה בהקדמה [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ולמעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור, הוא טוב לגמרי". ולמעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "זה אמרו [שם] 'מרבה בשר מרבה רמה', פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר מרבה רמה, הוא ההעדר". ולמעלה פ"ד מי"א [רכ.] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן משנה יט [לפני ציון 1945] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. וראה למעלה בהקדמה הערה 76, פ"א הערות 377, 1237, 1238, 1497, ופ"ב הערה 386 [הובא למעלה הערה 607, ולהלן הערה 1945].

<> כי הדֶבר הוא מיתה, וכמבואר למעלה הערות 1209, 1352, 1367.

<> מבאר שהמשנה הראשונה של מספרי ארבע ["הדבר מתרבה"] שייכת במיוחד למספר ארבע. וכן המשנה הראשונה של מספרי שבע [חכם] שייכת במיוחד למספר שבע. וזאת משום שכל דבר שמתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל". הרי שדבר המתרחש בתחילה יש לו שייכות עצמית לדבר, וכמבואר למעלה הערות 164, 1495, ולהלן הערה 1800.

<> והן; (א) עשרה מאמרות [משנה א]. (ב) עשרה דורות מאדם עד נח, ומנח עד אברהם [משנה ב]. (ג) עשרה נסיונות של אברהם [משנה ג]. (ד) עשרה נסים במצרים ועל הים. (ה) עשר מכות במצרים ועל הים. (ו) עשרה נסיונות במדבר [משנה ד]. (ז) עשרה נסים במקדש [משנה ה]. (ח) עשרה דברים נבראו בערב שבת [משנה ו].

<> והן; (א) שבעה דברים בחכם ובגולם [משנה ז]. (ב) שבעה מיני פורעניות באין לעולם [משנה ח].

<> ו"ידיעת ההפכים אחת" [כמבואר למעלה פ"א הערות 589, 1160, למעלה פ"ג הערה 513, ולמעלה הערה 181]. ובנצח ישראל ר"פ א כתב: "כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי 'ידיעת ההפכים הוא אחד'. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך".

<> והן; (א) בארבע פרקים הדבר מתרבה [משנה ט]. (ב) ארבע מדות באדם [משנה י]. (ג) ארבע מדות בדעות [משנה יא]. (ד) ארבע מדות בתלמידים [משנה יב]. (ה) ארבע מדות בנותני צדקה [משנה יג]. (ו) ארבע מדות בהולכי לבית המדרש [משנה יד]. (ז) ארבע מדות ביושבים לפני חכמים [משנה טו].

<> איוב כח, יב "והחכמה מאין תמצא ואיה מקום בינה". והספירה השמינית מלמטה היא בינה [מלכות, יסוד, הוד, נצח, תפארת, גבורה, חסד, בינה], ועל כך מזמרים "בני בינה קבעו שמונה" [מפזמון "מה עוז צור"].

<> שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שמספר שמונה הוא אחד הרוכב על שבעה ["אז"], וממקום בינה משתלשל העולם של שבעה. באופן שמהבינה יוצאת התפשטות שמגיעה לצורתה במספר שבע, כאשר השבע הוא מהדורא תנינא של מקום בינה. כי שם י"ה מורה על בינה, וכפי שכתב השערי אורה בשער החמישי, הספירה הששית, וז"ל: "ולפעמים נקראת הבינה בשם 'יה'". ותיבת "בינה" היא אותיות "בן יה" [זוה"ק ח"ב קטו:], ובריאת העולם נעשיתה בשם י"ה [מנחות כט:]. וראה תפארת ישראל פל"א [תסו:], ושם הערה 26.

<> שמעתי לבאר, ששלש הספירות העליונות [כתר חכמה ובינה] הן בחינת המוחין המשפיעים על כל קומת הגוף בשמונה בחינות [מבינה ומטה], באופן שבינה היא גם משפיעה וגם מושפעת. ובשערי אורה שער ט ביאר שב' ספירות עליונות [כתר וחכמה] אינן נגלות לעולם, ורק בינה מתגלית מקצתה ולא כולה, ובינה פועלת על ידי הכתר והחכמה [ראה שם בבית שער הערות נז, ס]. לכך העולם של עשרה מאמרות נתפס אצלנו מבינה ואילך, שהרי השפע מתחיל להתגלות מבינה, וממנה יוצאים כל הגילויים. ולכך מספר עשר נשנה בפרקנו בהכפלה של שמונה פעמים [ראה למעלה הערה 694].

<> שמעתי לבאר, ששבע הספירות התחתונות כולם מכוונות לספירת מלכות, כי מלכות מקבלת מהספירות שלמעלה הימנה, כאשר ספירת יסוד מעבירה את השפע של חמש הספירות [חג"ת נ"ה] למלכות, ועל כך אומרים ישראל קדושים "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג" [ראה למעלה הערה 1620]. והרי מלכות מחייבת בחירה, כי אין מלכות אלא ברצון [גו"א בראשית פי"ז אות א, וראה למעלה פ"ג הערה 458]. ובספר היצירה פ"ד מ"א אמרו "שבע כפולות בג"ד כפר"ת מתנהגות בשתי לשונות". ושם מבאר כיצד יש במספר שבע כפולות של רך וקשה. וצרף לכאן דבריו בגו"א דברים פ"ה סוף אות ג, שכתב: "ויש בזה דבר עוד מופלג בחכמה, כי זהו ענין שבת שיש בו כפל תמיד. אמרו במדרש [שוח"ט תהלים צב, א] כל ענין שבת כפול; לחמה כפול - שני עומרים [שמות טז, כב]. קרבנו כפול - שני כבשים [במדבר כח, ט]. עונשה כפול - 'מחלליה מות יומת' [שמות לא, יד]. אזהרתה כפול - 'זכור' [שמות כ, ח] ו'שמור' [דברים ה, יב]. שכרה כפול - 'קראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד' [ישעיה נח, יג]. מזמור כפול - 'מזמור שיר ליום השבת' [תהלים צב, א]. וכל זה רמז כי השבת כפול בעולם הזה ובעולם הבא, ולפיכך כל ענין שבת כפול" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 168]. הרי שהמלכות מחייבת כפילות של בחירה, כי שם מקום העבודה.

<> שזו מלכות מתוקנת וטובה, וכמבואר למעלה הערה 1620.

<> כי החיצון עומד כנגד האמצע. וכן כתב בח"א למנחות נג: [ד, פד:], וז"ל: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובאור חדש [סט:] כתב: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר". ובגבורות ה' פ"ז [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 52].

<> ראה למעלה הערה 1620.

<> שזו ספירת מלכות החסירה והגשמית, וכמבואר למעלה הערה 1620.

<> כי מדת מלכות קשורה לשבע, וכמו שדוד המלך הוא "רועה שבעה" [מפזמון "מה עוז צור"]. ובזוה"ק ח"ג רנה. אמרו "ההוא דאתמר ביה [תהלים קיט, קסד] 'שבע ביום הללתיך', ואיהי מלכות, כלה כלילא משבע ספירן". ומדת מלכות נקראת "בת שבע" [זוה"ק ח"ג לז.] כי המלכות מקבלת משבע הספירות שמעליה [מבינה ומטה]. ובכת"י כתב משפט זה כך: "וכאשר ידוע למבינים, והוא בת שבע אשר ..." [לא הצלחתי לפענח התיבה האחרונה].

<> בא לבאר מדוע יצא מגדרו לבאר בהרחבה דברים פנימיים. וראה למעלה הערה 1631.

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 1544]: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". וכוונתו כאן שדברי חז"ל מיוסדים על תורת הנסתר, ומחוייבים ממנה, וכפי שנתבאר למעלה הערה 1545.

<> להלן משנה יז [לאחר ציון 1775], שביאר שסמיכות המשנה הבאה למשנתינו מוכיחה על הפירוש שנתבאר כאן, וראה להלן הערה 1777.

%[פ"ה מט"ז]

<> גורס קודם את המשנה "כל מחלוקת שהיא לשם שמים", ולאחריה את המשנה "כל אהבה שהיא תלויה בדבר". וברוב הספרים הוא להפך, וכפי שכתב להלן [לפני ציון 1786]. וכן ב"שנויי נוסחאות" המודפס במשניות הביא את השיטה שלא כרוב הספרים. וראה להלן הערה 1786.

<> כפי ששאל הרבה פעמים למעלה בתחילת פירוש המשנה. וראה למעלה פ"ג תחילת מ"ב [מט.] ושם הערה 226, שנתבאר שמשם ואילך עמד על סמיכות המשניות זו לזו. וכן למעלה במשנה ד [לאחר ציון 500] עמד על סדר המשניות שהוזכרו בפרק זה. וכן הוא למעלה בתחילת משניות ח, יא, יד, ולהלן תחילת משניות יח, כ. וראה להלן הערה 2039.

<> ומדוע נקטו במשנה רק את המחלוקת של הלל ושמאי, יותר משאר מחלוקות שהיו בין התנאים. וראה להלן מציון 1685 ואילך בישוב שאלה זו.

<> כמו שנאמר [במדבר כו, ט] "ובני אליאב נמואל ודתן ואבירם הוא דתן ואבירם קרואי העדה אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח בהצתם על ה'", וכן יביא פסוק זה בהמשך. וכן נאמר [במדבר טז, ל] "ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה ובלעה אתם ואת כל אשר להם וירדו חיים שאלה וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'". וראה להלן הערה 1690.

<> פירוש - קשה דיוקא דרישא אדיוקא דסיפא; מהרישא משמע שסתם מחלוקת [שאינה של הלל ושמאי] היא אינה לשם שמים, ואילו מהסיפא משמע שסתם מחלוקת [שאינה של קרח ועדתו] היא לשם שמים. וראה להלן מציון 1692 ואילך בישוב שאלה זו. וכן להלן [הערה 1807] הזכיר בקצרה את דבריו כאן.

<> "שני חלקי הסותר" הוא שני צדדי המחלוקת הסותרים זה לזה. וכן כתב בספר העקרים מאמר ראשון פרק ח, וז"ל: "יביא האדם לחשוב שאי אפשר שיהיו שני חלקי הסותר צודקים". וכן בעבודת הקודש ח"ג ס"פ כג כתב כהוה אמינא: "אי איפשר לקיים שני חלקי הסותר, ונקבעה ההלכה כאחת משתי הדעות". וראה להלן הערה 1679.

<> כן שאל כאן האברבנאל, וז"ל: "האמנם ראוי לעיין, כי מאחר שכל בעלי מחלוקת אפילו שיהיה לשם שמים, מאמריהם סותרים זה לזה, ויחלקו בין האמת והשקר, הנה יתחייב שאם אחד מהם דעתו אמת, הדעת האחר יהיה כוזב, ואיך יאמר ששום מחלוקת יתקיים, שהרי לא יתקיים כי אם אחת משתי הדעות החלוקות, אבל המחלוקת שהוא כולל שתי הדעות, אי אפשר שיתקיים כלו". וראה להלן הערה 1696 בסיכום ארבע שאלות אלו וישובן.

<> לשון המשנה שם: "ארבע מדות ביושבים לפני חכמים; ספוג, ומשפך, משמרת, ונפה. ספוג, שהוא סופג את הכל. משפך, שמכניס בזו ומוציא בזו. משמרת, שמוציאה את היין וקולטת את השמרים. ונפה, שמוציאה את הקמח וקולטת את הסלת".

<> פירוש - במשנה למעלה לא מדובר על הזכרון של השומע, אלא על אופן הקליטה של הדברים, שאינו מבדיל בין הדברים, וכמבואר למעלה הערה 1530.

<> כן ביאר במשנה הקודמת [מציון 1530 עד ציון 1540].

<> פירוש - הואיל והמשנה הקודמת עסקה בקליטת דעות מחולקות של דברי חכמים, לכך באה משנתינו לבאר מחלוקת החכמים תתקיים כאשר היא נעשית לשם שמים, וכמו שמבאר. ולהלן [לפני ציון 1681] כתב: "לפיכך סמך המאמר הזה למה שלפניו, לומר שאם המחולקים היתה כונתם לשם שמים, לא תתבטל דעות החולקים, ואותן תלמידים שהיו מקבלים דבריהם, לא קבלו דעת שתתבטל. אבל אם לא היה מחלוקת לשם שמים, רק לנצח, תתבטל מחלוקתם, ומה שקבלו תלמידים דבריהם הכל בטל ומבוטל, כך יש לפרש".

<> פירוש - מחלוקת שהיא לשם שמים תאריך ימים למשך חיי החולקים, והקב"ה לא יסבב את בטול המחלוקת, ואדרבה, יחזק המחלוקת, וכמו שמבאר.

<> ב"ר לח, ו "גדול השלום שאפילו ישראל עובדים עבודת כוכבים ושלום ביניהם, אמר המקום כביכול איני יכול לשלוט בהן, כיון ששלום ביניהם, שנאמר [הושע ד, יז] 'חבור עצבים אפרים הנח לו'. אבל משנחלקו מה הוא אומר, [הושע י, ב] 'חלק לבם עתה יאשמו'. הא למדת גדול השלום ושנואה המחלוקת". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסא.] כתב: "הבאת שלום... מצד מה הוא מוטל עליו וראוי לעשות, במה ששנאוי המחלוקת, וכל אדם ראוי שיהיה שונא דבר שהוא רע, ויעשה שלום". ובגבורות ה' פ"ו [לח:] כתב: "מצד כי שנאוי המחלוקת כלפי שמים, עד שהאדם יש לו להשתדל בענין השלום, שלא יהיה מחלוקת בעולם". וראה להלן ציונים 1698, 1826.

<> "במחלוקת שאינה לשם שמים, אשר השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת שלא יהיה נמצא המחלוקת, כי מרוחק המחלוקת מן השם יתברך" [לשונו בסמוך]. והמרוחק מן ה' הוא חסר קיום, וכמבואר בסמוך הערה 1673.

<> כפי שה' ציוה לקחת את המחתות של קרח לעשותם צפוי למזבח, ונאמר על כך [במדבר יז, ה] "זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטרת לפני ה' ולא יהיה כקרח וכעדתו כאשר דבר ה' ביד משה לו". הרי שנאמר ציווי מיוחד בכדי למנוע מחלוקת. דוגמה נוספת; אמרו חכמים [סנהדרין לח:] "אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה", ובח"א שם [ג, קנד:] כתב: "אין הפירוש שהוא יתברך צריך חס ושלום לעצה מן המלאכים, רק הפירוש כי הוא יתברך אין עושה פעל שהוא כנגד פמליא של מעלה, רק דבר שמסכימים עליו פמליא של מעלה הוא עושה. כי אם היה עושה דבר כנגד פמליא של מעלה, אם כן היו מתנגדים לאותו מעשה, ולא היה כאן עולם אחד מקושר כאשר היו לו מתנגדים מן פמליא של מעלה. וכאשר בא השם יתברך לברוא את האדם, אם היה האדם נברא נגד העליונים, לא היה העולם אחד, והיה חלוק והתנגדות בעולם. ולפיכך נמלך הקב"ה בפמליא של מעלה עד שמעשיו של השם יתברך הם ישרים בעיני הכל, ואז הוא עולם אחד בלתי מחולק". דוגמה נוספת; אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם יחידי נברא... שלא יהו משפחות מתגרות זו בזו ["יאמרו זה לזה אבא גדול מאביך" (רש"י שם)]". הרי שהקב"ה יצר את האדם יחידי כדי למנוע מחלוקת. ובסמוך יביא את הגמרא [עירובין יג:] שיצאה בת קול ואמרה שהלכה כבית הלל. וכתב על כך: "אף על גב שיצאה בת קול 'הלכה כבית הלל', לא היה הבת קול מבטל המחלוקת מפני ששנואה המחלוקת, כי אהוב ואהוב היה המחלוקת הזה". הרי שאם מחלוקת זו לא היתה אהובה לפני המקום, היינו מבארים שהבת קול יצאה כדי לבטל את המחלוקת השנואה לפני ה'.

<> ושם איירי שהמחלוקת שנואה גם כלפי הקב"ה, שאמרו שם "היה רבי אלעזר הקפר אומר, אהוב את השלום ושנוא את המחלוקת. גדול השלום שאפילו עובדין עבודת אלילים ויש שלום ביניהן, כביכול אין שכינה יכולה לנגוע בהן, שנאמר [הושע ד, יז] 'חבור עצבים אפרים הנח לו'". @**ואודות שהמרוחק**^ מן ה' הוא חסר קיום, הרי על כך אמרו חכמים [ברכות יח:] "רשעים שבחייהן קרויין מתים", כי הרשעים הם מרוחקים מה', ולכך הם חסרי קיום, וכמבואר בח"א לר"ה טז: [א, קט:]. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] כתב: "זכות הסבה ראוי שיגיע למסובב. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי הסבה הוא מקיים הדבר ומגין עליו, אמנם בהתרחק המסובב ביותר מן הסבה... אין כל כך הסבה מקיימת. כי לעולם הקרוב אל הסבה יותר יש לו קיום מן הרחוק מן הסבה". ואודות שה' הוא הסבה המקיימת את הכל, כן נתבאר למעלה פ"א הערה 1662.

<> כפי שיבאר להלן [לאחר ציון 1714] שהקב"ה מקיים המחלוקת של אש ומים.

<> אלא אמר "סופה להתקיים", ואם מגמת המאמר היא להראות שהקב"ה מקיים מחלוקת לשם שמים, מדוע לא אמרו שהיא מקויימת מתחילתה, ומה טעם התמקד על סופה.

<> פירוש הו"א זו - מחלוקת לשם שמים אינה מאריכה ימים, אלא היא קצרה ימים, ולכך היא מקויימת רק בתחילתה, אך גוועת בהמשך דרכה.

<> כמו מחלוקת קרח ועדתו, המוזכרת בהמשך המשנה.

<> שאלתו הרביעית על המשנה [למעלה לפני ציון 1663].

<> פירוש - בני אדם הוצרכו להכריע כדעה אחת, אך אין זה מורה שכלפי שמיא היתה ההכרעה לכיון אחד. ומעין זה כתב הריטב"א [עירובין יג:], וז"ל: "אלו ואלו דברי אלהים חיים. שאלו רבני צרפת ז"ל, האיך אפשר שיהו אלו ואלו דברי אלהים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותרצו כי כשעלה משה למרום לקבל התורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור, ומ"ט פנים להיתר. ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם. ונכון הוא לפי הדרש, ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר" [ראה להלן הערה 1758, שרמז שם לדברי הריטב"א הללו]. הרי שההכרעה היא מסורה לחכמי ישראל, אך כלפי שמיא נשאר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר. ומקורו מהמדרש תהלים פי"ב [ד"ה אמרות], שאמרו שם: "אמר רבי ינאי, לא ניתנו דברי תורה חתוכין, אלא כל דבר ודבר שהיה הקב"ה אומר למשה, היה אומר מ"ט פנים טהור, ומ"ט פנים טמא. אמר לפניו, רבונו של עולם, עד מתי נעמוד על בירורה של הלכה. אמר לו [שמות כג, ב] 'אחרי רבים להטות', רבו המטמאין - טמא, רבו המטהרין - טהור". הרי שכלפי שמיא לא היתה הכרעה ובירורה של הלכה, ורק בתחתונים הכריעו כפי הרבים.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1671], וז"ל: "מפני שהמחלוקת שנואי לפני הקב"ה אין קיום למחלוקת, מכל מקום המחלוקת שהיא לשם שמים אפשר למחלוקת זה שיהיה הקיום, ואין השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת הזה, כמו שהוא במחלוקת שאינה לשם שמים, אשר השם יתברך מסבב ומבטל המחלוקת שלא יהיה נמצא המחלוקת, כי מרוחק המחלוקת מן השם יתברך... ויותר מזה, שהשם יתברך מחזיק המחלוקת כאשר הוא לשם שמים לגמרי".

<> אודות שבעלי מחלוקת מחפשים כיצד לנצח את בר פלוגתתם, כן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ו.], וז"ל: "מכח שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו, הוא סותר דברי בעל ריבו, אף על גב שאין האמת אתו" [ראה להלן הערה 1689]. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה:] כתב: "כי המחלוקת... אחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר... כי במציאות האחד לא נמצא השני" [הובא למעלה פ"א הערה 940, ולהלן הערה 1773]. ולמעלה פ"א מי"ח [תיג:] כתב: "כי בני אדם שנבראו בעולם נכנסו במחלוקת, במה שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולפיכך בני אדם הם מתנגדים בעצמם, כאשר הם ביחד, והאחד בטול השני בעצמו" [ראה להלן הערות 1702, 1709]. וכן למעלה פ"ד מ"ד [קג.] כתב: "כי הדבר הזה הוא הסבה בעונינו שתשכח תורה מישראל, כאשר אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים, בפרט קודם שיגיעו לשנים". הרי אצל בני אדם צעירים ["קודם שיגיעו לשנים"] יש לחשוש יותר שלא ילמדו לשם שמים, וזהו מחמת נטייתם להתנצח, וכמבואר בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], וז"ל: "כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו" [הובא למעלה פ"ד הערה 500, ולהלן הערה 2217]. וכן הרע"ב כתב כאן: "מחלוקת שאינה לשם שמים, תכלית הנרצה בה היא בקשת שררה ואהבת הניצוח". וראה להלן הערה 1688 ששם תלה את המחלוקת שלא לשם שמים ביוהרא.

<> טעם נוסף לסמיכות המשניות [להלן לאחר ציון 1775].

<> כי יש כאן צד מסויים של חוסר יגיעה, כי אם היו מתייגעים יותר היו עומדים על האמת, ולא היו מגיעים למחלוקת.

<> כמו שנאמר [מ"ב י, י] "כי לא יפול מדבר ה' ארצה". וכן נאמר [ישעיה נה, יא] "כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתיו". ואמרינן "ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם" [מברכות ההפטרה]. ולשון הרמב"ם בהלכות מלכים פי"א ה"ב הוא "אף בערי מקלט הוא אומר [דברים יט, ח-ט] 'אם ירחיב ה' אלקיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו'', ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו". ובגו"א דברים פ"ב אות ג [לט:] כתב בתמיה "ולפי זה יהיה דבר ה'... בחינם", ושם הערה 8. ובנצח ישראל פכ"ד [תקט:] כתב: "אין ראוי שיהיה ביטול אל דברי השם יתברך". וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ח [תתקטו:]. @**ואם תאמר**^, הרי אמרו חכמים [סנהדרין פח:] "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשית תורה כשתי תורות". הרי שאף מחלוקת ב"ה וב"ש נובעת מחוסר שימוש כל צרכן, ועם כל זה נאמר על מחלוקתם "אלו ואלו דברי אלקים חיים" [עירובין יג:]. וכיצד ניתן לומר כך על מחלוקת הנובעת ממה שלא שמשו כל צרכם. והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה החלק השלישי (נד.)] כתב: "מה שאמרו 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל', ענין זה מבואר, שכל ב' אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העקרים שיוציאו מהם הסברות, לא תפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים, ואם נפלה תהיה מעוטא. כמו שלא נמצא שנחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות. וזה מפני שדעות שניהם היו קרובות זה לזה בכל מה שיוציאו בדרך סברא... אבל כאשר &**רפתה שקידת התלמידים**^ על החכמה, ונחלשה סברתם נגד סברת הלל ושמאי... נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים, שסברת כל אחד ואחד מהם היתה לפי שכלו" [הובא למעלה פ"א הערה 1442]. הרי הרמב"ם תלה להדיא את רבוי המחלוקות בין ב"ה וב"ש ברפיון השקידה, ואילו כאן כתב ש"דבר זה אינו, שהרי 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'... איך אפשר לומר שהיה אפשר להם לעמוד על האמת ולבטל דברי אלקים חיים". [וראה שהאברבנאל הזכיר כאן את דברי הגמרא מסנהדרין, וכתב בזה"ל: "הרב רבי מתתיה כתב שלכן זכר במחלוקת לשם שמים 'הלל ושמאי', ולא אמר 'בית הלל ובית שמאי', כי הם חלקו בהרבה מקומות, ואמרו עליהם חז"ל שלא שמשו כל צורכם, והיו ביניהם לפעמים עצומים וניצוחיים... אמנם הלל ושמאי עצמם לא נחלקו אלא בשלשה דברים, כדאיתא בפרק קמא דשבת (טו.), וגם בהם לשם שמים". אך המהר"ל הרי חיבר את האמור במשנתינו לגבי הלל ושמאי ("מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת הלל ושמאי") לאמור בעירובין על ב"ה וב"ש ("אלו ואלו דברי אלקים חיים"), הרי שאינו מחלק בין הלל ושמאי לבין ב"ה וב"ש]. ועוד קשה, שלמעלה פ"א מט"ז [שצ.] כתב: "ולא זכר כאן קבלה [שלא נאמר שם "רבן גמליאל קבל מהם" (מהלל ושמאי), אלא "רבן גמליאל אומר"], כי לא היתה הקבלה נמשכת רק עד הלל ושמאי. וכך אמרו בפרק הנחנקין [סנהדרין פח:] משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשה תורה כשתי תורות. ולכך לא זכר קבלה מהלל ושמאי ואילך". ואם דברי תלמידי הלל ושמאי אינם בגדר "קבלה", איך בכל זאת הם בגדר "דברי אלקים חיים" שאינם ניתנים למניעה. וצ"ע.

<> פירוש - אע"פ ששאר מחלוקות בחז"ל נאמרו בודאי לשם שמים, וכפי שהקשה למעלה בשאלתו השניה על המשנה [לאחר ציון 1659], וז"ל: "ועוד, שאמר 'איזה מחלוקת שהיא לשם שמים', מה שייך שאלה בזה 'איזה מחלוקת היא לשם שמים', כל מחלוקת שיחלוק, וכונתו לשם שמים, היא המחלוקת שהיא לשם שמים. וכי לא היה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה ושאר תנאים לשם שמים, חס וחלילה".

<> לעומת הסימן המובהק של דברי תורה, שהם מוכרחים ומחוייבים, וכפי שכתב למעלה פ"ג מ"ב [עט.], וז"ל: "התורה, מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים... שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיו בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר... דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד".

<> דברים אלו צריכים ביאור, דמהו הטעם שרק מחלוקת הלל ושמאי היתה לשם שמים לגמרי, לעומת שאר מחלוקות. אך בבאר הגולה באר הראשון [צז.] ביאר יותר, וז"ל: "ויש לך לדעת, כי דוקא במחלוקת בית שמאי ובית הלל אמרו 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת בית שמאי ובית הלל לא היה מחלוקת בתורה כלל. וכאשר באו בית שמאי ובית הלל היה מחלוקת שלהם, עד שדברי שניהם 'דברי אלקים חיים'... ואין ראוי שיבאו ישראל ממדריגה העליונה, שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת, ואחד מהם דבריו בטלים. ולכך היה המחלוקת 'אלו ואלו דברי אלקים חיים', ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת, והבן זה מאוד". הרי שיש הכרח שעל המחלוקת הראשונה בישראל יאמר "אלו ואלו דברי אלקים חיים", כי זהו שלב המעבר בין השלב שלא היתה מחלוקת בתורה, אל השלב שיש צד במחלוקת שדבריו בטלים. וראה להלן לפני ציון 1722, ולאחר ציון 1745.

<> יש לדייק, כי למעלה כתב [לפני ציון 1681] שהסבה להמצאות מחלוקת שלא לשם שמים היא "רק לנצח", וכאן כתב שהסבה היא "לשם יוהרא". ואף שאפשר לבאר את השייכות בין יוהרא והתנצחות, מ"מ עדיין יקשה מדוע כתב שני לשונות שונים להמצאות מחלוקת שלא לשם שמים. וראה הערה הבאה.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נזיר כג:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן". וידועים דברי רוח החיים [פ"א מי"ג] שעם כל זה צריך שתהיה לו בתחילת לימודו כוונה מסויימת להגיע ללשמה. הרי אע"פ שלימודו הוא שלא לשמה, מכל מקום עדיין יתכן שימצא בו צד מסויים של לשמה. והוא הדין לגבי מחלוקת; אע"פ שחולק שלא לשמה, מכל מקום עדיין יתכן שימצא צד מסויים של לשמה. @**ונראה לפי זה**^ ליישב את מה שהוקשה בהערה הקודמת, שלמעלה ביאר שמחלוקת שלא לש"ש נובעת מהתנצחות, ואילו כאן מבאר שהיא נובעת מיוהרא. אמנם לפי המתבאר הדבר מיושב, כי רק כאשר חולק מחמת יוהרא יתכן שעדיין ימצא צד מסויים של לשמה. אך אם חולק מחמת התנצחות, לא ימצא בו שום צד של לשמה [יבואר בהמשך]. והואיל וכאן מבאר שיש צד של לשמה, הוצרך לתלות את המחלוקת ביוהרא, ולא בהתנצחות. והמקור לחלק כך בין יוהרא להתנצחות, נמצא בדברי תוספות [ברכות יז.], שעמדו על כך שמחד גיסא אמרו חכמים "מתוך שלא לשמן בא לשמן", ומאידך גיסא אמרו חכמים [ברכות יז.] "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא". ותירצו התוספות שם בזה"ל: "ויש לומר, דהכא מיירי שאינו לומד אלא לקנתר חביריו, והתם מיירי שלומד על מנת שיכבדוהו". וברי הוא ש"לקנתר" הוא התנצחות, ו"יכבדוהו" הוא יוהרא. הרי שהלומד כדי להתנצח נאמר עליו ש"נוח לו שלא נברא", כי מן הנמנע שתהיה לו שום כוונה להגיע ללימוד לשמה. אך הלומד ליוהרא עליו נאמר ש"מתוך שלא לשמה בא לשמה", כי שייך שמתכוין להגיע ללימוד לשמה. והוא הדין בבעלי מחלוקת; החולק כדי להתנצח לעולם לא יגיע לצד מסויים של לשמה, ואילו החולק כדי להתיהר יכול להגיע לצד מסויים של לשמה. והביאור הוא כי החולק על מנת להתנצח לא אכפת לו מהאמת, וכפי שכתב בבאר הגולה תחילת הבאר החמישי [ו.], וז"ל: "מכח שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו, הוא סותר דברי בעל ריבו, אף על גב שאין האמת אתו" [הובא למעלה הערה 1681]. הרי שהחולק כדי להתנצח אינו מעונין כלל באמת, ולכך אין בו שום צד של לשמה, לעומת החולק כדי להתהדר [מפי בני האברך כמדרשו ר' משה יונה הרטמן שליט"א].

<> כפי שנאמר בפסוק שהביא כאן [במדבר כו, ט] "ובני אליאב נמואל ודתן ואבירם הוא דתן ואבירם קרואי העדה אשר הצו על משה ועל אהרן בעדת קרח בהצתם על ה'", ופירש רש"י שם "הצו - השיאו את ישראל לריב על משה". הרי שמחלוקתם עם משה ואהרן היתה מחלוקת על ה'. וכן כתב למעלה [לפני ציון 1661], וז"ל: "וידוע כי קרח ועדתו שהיו חולקים על השם יתברך", ושם הערה 1661. וצרף לכאן, שרש"י כתב שם: "אשר הצו - את &**ישראל**^ על משה. בהצותם - את &**העם**^ אל ה'". וכתב על כך הגו"א שם [אות ו], וזה לשונו: "והקשה הרא"ם, למה שינה [רש"י] הלשון לכתוב 'אשר הצו את ישראל על משה בהצותם את העם', ולמה לא פירש בשניהם 'הצו ישראל בהצותם ישראל'... [כי] כאשר היו חולקים על משה ואהרן, עדיין נשאר 'ישראל' בשמם, שנקראים 'ישראל', והקב"ה שיתף את שמו בשמם [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], וקראם 'ישראל'. אבל אצל 'בהצותם על ה'', לא יתכן לקרוא אותם בשם 'ישראל', כי בשם 'ישראל' דבק השם בשמם, וכאשר היו חולקים על ה' לא יקראו בשם 'ישראל', כיון שבשם הזה שמו משותף בהם, וכאשר חולקים עליו איך יהיה שם ה' עליהם, לכך אמר 'בהצותם את העם'". וכשם שנשלל מישראל שם "ישראל" במחלוקת קרח, כך תשלל במחלוקת זו כל אפשרות שתהיה כוונה כלשהי לשם שמים.

<> שנבלעו באדמה, וכמו שיבאר בסמוך.

<> כפי שהקשה למעלה בשאלתו השלישית על המשנה [לאחר ציון 1660], וז"ל: "ועוד, הלא הדברים נראים סותרים; שאמר 'איזהו מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת הלל ושמאי', ואם כן כל שאר מחלוקת היא שלא לשם שמים, למה אמר אחריו מיד 'איזהו מחלוקת שלא לשם שמים, זו מחלוקת קרח ועדתו', וידוע כי קרח ועדתו שהיו חולקים על השם יתברך, ומשמע אבל שאר מחלוקת שאין חולקין על השם יתברך בעצמו, סופו להתקיים, ואם כן קשיא רישא לסיפא".

<> כי בליעה מורה על העדרו מוחלט של הבלוע, וכמו שביאר למעלה פ"ג מ"ב [צא.], וז"ל: "'אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו' [משנה שם]... היינו מי שהוא בלא תורה. כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה בולע אותו עד שאינו נמצא". וכן מצינו שרש"י פירש [בראשית מא, ל] את הפסוק "ונשכח כל השובע", "הוא פתרון הבליעה". והגו"א בראשית פמ"א אות ו עמד על כך מדוע העדיף רש"י לבאר שהמכוון הוא לבליעת השבלים שבחלום פרעה [בראשית מא, ז], ולא לאכילת הפרות שבחלום פרעה [שם פסוק ד], וכתב לבאר: "פירש רש"י שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, שהוא רמז על שנשכח כל השובע" [ראה למעלה הערה 286]. ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם", וראה שם הערות 88, 104. וכן רמז ליסוד זה בגבורות ה' פמ"ג [קסב. (הובא למעלה פ"ג הערה 425)]. וראה להלן הערה 1967.

<> שיצאה בת קול ואמרה "אלו ואלו דברי אלקים חיים" [עירובין יג:].

<> למעלה [לאחר ציון 1686], שכתב: "לא דמי למחלוקת הלל ושמאי, שהיא בודאי לשם שמים, כי אדרבה, השם יתברך רצה באותו מחלוקת, שכל אחד ואחד מן הכתות היו מגלין דברי אלקים חיים. לפיכך מחלוקת זה בפרט היא לשם שמים, מכל המחלוקות שהיו בעולם". ולמעלה [לאחר ציון 1680] כתב: "מחלוקת בית שמאי ובית הלל... לא היה הבת קול לבטל המחלוקת מפני ששנואה המחלוקת, כי אהוב ואהוב היה המחלוקת הזה". וראה להלן [הערה 1807] שהתייחס שם בקיצור אל דבריו כאן.

<> ששאל על המשנה למעלה ארבע שאלות; (א) מהי סמיכות משנתינו למשנה שלפניה. ועל כך ביאר שרק מחלוקת שהיא לשם שמים היאמתקיימת, והתלמידים שהוזכרו במשנה הקודמת לא קבלו דעה שתתבטל [כמבואר למעלה ציונים 1668, 1681]. (ב) הרי כל מחלוקת תנאים היא לשם שמים. ועל כך מבאר שרק מחלוקת הלל ושמאי היתה לגמרי לשם שמים, ולא נבעה מחוסר יגיעה ועיון [כמבואר למעלה מציון 1684 ואילך]. (ג) נראה שיש סתירה בין רישא [מחלוקת הלל ושמאי] לסיפא [מחלוקת קרח ועדתו]. ועל כך מבאר שהרישא עוסקת בקיום מוחלט למחלוקת, ואילו הסיפא עוסקת בביטול מוחלט למחלוקת, וכל שאר מחלוקות נמצאים ביניהן [כמבואר מציון 1692 ואילך]. (ד) כיצד יתקיימו שני חלקי הסותר, הרי יש לקבוע הלכה כדעה אחת. ועל כך מתרץ שזהו רק כלפי בני אדם, אך כלפי הקב"ה "אלו ואלו דברי אלקים חיים" [כמבואר מציון 1678 ואילך].

<> נראה שבא לאפוקי כדרכו מדברי האברבנאל, שכתב: "מחלוקת הלל ושמאי שניהם היו מודים בעיקר המצוה והעבודה לשמים, אלא שחולקין בענין הגעתה ואופני עשייתה. והנה אם כן התכלית הטוב ההוא שהמה מסכימים עליו הוא האמת המשותף המקיים דברי שניהם... אמנם מחלוקתו של קרח לא היה לשום שמים, אדרבה כיוונו למרות עיני כבודו, לפי שהם היו כופרין בהשגחת השם יתברך ובנבואתו, ולא היה בדבריהם דבר אמת כלל, לא בפרטי המעשים ואופנם, ולא בתכליתם ועיקרם". ובנוגע לשאלה כיצד יתקיימו דעות הפוכות, כתב: "אמר 'סופה להתקיים', רוצה לומר שסוף המחלוקת ההוא ותכליתו... יתקיים, ובאמציתו יוודע האמת על בוריו". והדוחק בזה מבואר, שאם כן אין "סופה להתקיים" נאמר על המחלוקת עצמה, אלא על התכלית הנרצית, אך לשון המשנה מורה שהמחלוקת עצמה סופה להתקיים. ואודות שבדרך כלל כאשר נוקט או רומז למפרש אחר כוונתו היא לפירוש האברבנאל, כן נתבאר למעלה פ"א הערות 620, 903.

<>כמבואר למעלה הערות 1670, 1671. וראה להלן ציון 1826.

<> כגון, אמרו חכמים [נדה טז:] "ארבעה דברים הקב"ה שונאן... הנכנס לביתו פתאום, ואצ"ל לבית חבירו. והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי". ולא מצינו שיאמר ש"הנכנס לביתו פתאום אין סופו להתקיים". וכן אמרו [סנהדרין צג.] "אלקיהם של אלו שונא זימה הוא". ולא מצינו שיאמר "בעל זימה אין סופו להתקיים". וכן אמרו [פסחים קיג:] "שלשה הקב"ה שונאן; המדבר אחד בפה ואחד בלב, והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו, והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי". ולא מצינו שיאמר באחד מהם ש"אין סופו להתקיים".

<> כן כתב כמה פעמים שיאריך לבאר מאמר מסוים כדי שהוא יובן על אמתתו. וכגון בגו"א שמות פ"ל תחילת אות כ כתב: "מפני שכבר אמרנו לפרש כל מאמר שהביא רש"י בפירושו על אמתתו, עלינו לבאר דבר זה". ובגו"א במדבר פכ"א תחילת אות לב כתב: "ומפני שאמרנו שכל מדרש מדברי חכמים נפרש על אמתתו, צריכין אנו לפרש המאמר הזה על אמתתו". ובח"א לכתובות עז: [א, קנז.] כתב: "וכדי שיתבאר לך ענין המאמר הזה שהוא עמוק על אמתתו, נבאר עוד".

<> כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ד אות י לגבי קין והבל, וז"ל: "אם ההפכים מחוברים משתתף להם דבר, יבא המחלוקת.... שהיה בא מחלוקת בשביל שהיו הפכים והיו מחוברים יחד בדבר אחד, ומפני זה היה סבת המחלוקת", וראה למעלה פ"א הערה 1149, ולהלן הערה 1709.

<> אודות שאין מציאות למים במקום האש, ואין מציאות לאש במקום המים, כן כתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלד:], וז"ל: "כבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'... ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים, עד שאין נמצאים. וכך אם ישראל נבדלים מן האומות, ועומדים בפני עצמם, הרי הם גוברים על האומות, שהם נקראים 'מים רבים', עד שהם מבטלים אותם, עד שאינם נמצאים". וכן בנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב: "כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש, ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים, שהם מבטלים כחו". ועוד אודות ההפכיות הקיימת בין אש ומים, ראה למעלה פ"א הערות 538, 570. ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב: "המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל" [הובא למעלה פ"ג הערה 889]. ועוד אודות שאין מציאות לבעלי מחלוקת ביחד, כן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכה:], וז"ל: "כי המחלוקת... אחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר... כי במציאות האחד לא נמצא השני". ולמעלה פ"א מי"ח [תיג:] כתב: "כי בני אדם שנבראו בעולם נכנסו במחלוקת, במה שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולפיכך בני אדם הם מתנגדים בעצמם, כאשר הם ביחד, והאחד בטול השני בעצמו" [הובא למעלה הערה 1681].

<> וזהו מן הנמנע, וכפי שכתב בגו"א דברים פ"י אות ט, וז"ל: "יש מפרשים 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' [ברכות לג:]... בארו החוקרים בדעתם איזה דברים מן הנמנעות, ותכלית דעתם שהנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצויר בחכמה והשגה כלל... והנה מי שיאמר שיעשה הקב"ה אדם צדיק ירא חטא, הוא שני הפכים בנושא אחד, כי ענין ירא חטא שהוא ירא חטא מעצמו, והוא ירא את הקב"ה. שאם ירא מחמת שהקב"ה נותן כך בדעתו ועשה אותו ירא חטא, אין זה יראת שמים, שהרי הוא מוכרח לכך, ואין זה ירא שמים. וכמו שלא יקרא 'חוטא' אם הוא מוכרח ואנוס על החטא, כן אינו ירא שמים כשהוא מוכרח להיות צדיק. ואם כן, לעשות אותו ירא חטא, הוא ב' הפכים בנושא אחד, כי ירא חטא אינו ירא חטא רק שירא מעצמו. ואם עשאו הקב"ה, אינו ירא חטא". וכן נתבאר למעלה פ"א הערה 1041. ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים. ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב" [הובא למעלה פ"ג הערה 39]. ובנצח ישראל פט"ו [שסב:] כתב: "אי אפשר שיהיו שני העולמות ליעקב ועשו ביחד, כי אם כן היו שני הפכים בנושא אחד... דבר זה אי אפשר". ובנצח ישראל ר"פ לח [תרצב.] כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני". ומקור הבטוי ["שני הפכים בנושא אחד"] הוא במו"נ א, עה.

<> "בעצמו" - בפני עצמו.

<> אודות השלום הקיים בין אש ומים, כן כתב בנתיב השלום פ"א [א, ריז.], וז"ל: "לפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'". ומקורו בבמדב"ר יב, ח. ובגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם, כי זה היה כמו השלום שעושה הקב"ה בין גבריאל שהוא אש ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "שני המלאכים, מיכאל של מים, וגבריאל של אש... ועליהם נאמר 'עושה שלום במרומיו', שהעמיד מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין האחד מזיק את חבירו" [הובא למעלה פ"א הערה 1572, ופרק זה הערה 679].

<> כי יסוד האש שונה מיסוד המים, וכמו שכתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכה:], וז"ל: "האש היסודי הוא דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף, ואחר כך האש, ואחר כך האויר שהוא דק, ואינו דק כמו האש, ואחר כך המים, ואחר כך הארץ שהיא כבידה לגמרי" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 52]. ובח"א לסוטה ט. [ב, לח.] כתב: "כי אשר הם מתנגדים... יש להם נושא אחד, שאם אין הנושא אחד הם אינם שייכים זה לזה, ולא ימצא התנגדות להם. ודבר זה ידוע כי אותם שהם משותפים בנושא אחד הם מתנגדים זה לזה ביותר, ונקראו 'צרות מעיקות זו את זו', כמו שיקרא צרות שתי נשים שיש להם בעל אחד". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "דבר זה ידוע כי המריבה הוא מצד החומר, כי מצד הצורה כל צורה לעצמה, ואין צורה אחת שייכת לשניהם, ואין מחלוקת ביניהם. ולא שייך מחלוקת רק כאשר יש דבר אחד משותף לשני דברים. ומצד זה הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו".

<> כפי שנאמר [מלאכי ב, י] "הלוא אב אחד לכלנו הלוא אל אחד בראנו מדוע נבגד איש באחיו וגו'". ואמרו חכמים [ר"ה יט.] "אמרו, אי שמים, לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות". ובבאר הגולה תחילת הבאר השביעי [שסב:] כתב: "כי כל בני אדם הם ברואיו מעשי ידיו". ולמעלה פ"ג מ"ב [נז:] כתב: "כי כך ראוי שיהיו בני אדם דומים בצורה אחת... מצד שכולם נכללים בשם 'אדם', הקב"ה טובע כל הבריות בחותמו של אדם הראשון", ושם הערה 268. ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנב.] כתב: "כי אדם [הראשון] הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני אדם'" [הובא למעלה פ"ג הערה 275].

<> כי הקב"ה מאחדם, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ח [תרצג.], וז"ל: "ההבדל אשר ישראל הם מחולקים מן האומות, במה שישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים... ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ולמעלה פ"ד מי"ב [רלד:] כתב, וז"ל: "כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל, עד שהם כלל אחד". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, נאמר [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו'", ופירש רש"י שם "רבותינו דרשו, נתחכם למושיען של ישראל, נדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם". ובגו"א שם אות ז [יב:] כתב: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל [סוטה יא.] דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם". ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן 'נפשות ביתו' [בראשית לו, ו], לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים [נפש] היו לו, והכתוב קורא אותן 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". וראה דרשת שבת הגדול [סוף קצז: (הובא למעלה פ"ג הערה 496)] שהרחיב לבאר שאחדותם של ישראל נובעת מאחדותו של הקב"ה. וכן ביאר בנצח ישראל ר"פ י [רמו:], וח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך" [הובא למעלה פ"ד הערה 1014].

<> כי כשם שהמחלוקת היא מסובבת מהיותם הפכים [כמבואר למעלה הערה 1701], כך המחלוקת היא סבה להיותם הפכים, כי בעלי מחלוקת רוצים לבטל את מציאות החולקים עליהם, וכמבואר למעלה הערות 1681, 1702.

<> פירוש - מחלוקת שהיא לא לשם שמים היא שני הפכים בנושא אחד, כי בעלי המחלוקת הם בעלי אותו נושא [ששניהם שייכים לכלל בני אדם או לכלל ישראל], והם הפוכים. ולכך אין סופה להתקיים כפי שמן הנמנע שיהיו שני הפכים בנושא אחד. ולהלן יבאר מדוע כאשר המחלוקת היא לשם שמים אמרינן שסופה להתקיים. ולהלן [לפני ציון 1781] חזר על דבריו שכתב כאן.

<> כפי שביאר בגו"א בראשית פ"א אות מה, שטענת הלבנה "אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד" [רש"י בראשית א, יד] היא "ששני המאורות... שניהם מושלים במלכות אחד, שהוא העולם", הרי שהעולם הוא ה"כתר אחד" של החמה והלבנה [ראה שם הערה 157], וכמו כן כאן העולם הוא ה"נושא אחד" של האש ומים.

<> כפי שכתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 82], וז"ל: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך, אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה. ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה בביאור המשנה "כל ישראל" [פז:] כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה שהם ישראל, הם גם כן אחד", ושם הערות 162, 163, 164. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תלב.], ושם הערה 1625. ולמעלה פ"ג במשנה ב [נה:] ביאר שלכך אדה"ר נברא יחידי [סנהדרין לז.], וכלשונו: "וזה כי על ידי שכל התחתונים הם נתונים תחת רשותו [של האדם], והאדם משלים את כולם, בשביל זה העולם הוא אחד, כמו שבארנו למעלה גם כן. לפיכך אף אם הרבה נבראים בעולם, כיון שהאדם משלים כל הנבראים, ובאדם אחד נחשב העולם כולו שהוא אחד. ואם היו שנים, אם כן היה העולם מחולק ולא אחד, והיו אומרים כי מן הפועל שהוא אחד, לא יצא רק פעל אחד. ולפיכך היו אומרים כי ההתחלות הם יותר מאחד, שלא יצא עולם מחולק מפועל אחד. לפיכך נברא האדם יחידי, שעתה מורה העולם, שהוא עולם אחד, על פועל אחד", ושם הערות 263, 264. וכן כתב שם פ"ג מי"ג [ש:]. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, נר מצוה [טז.], גבורות ה' פ"ס [רסד.], נצח ישראל פ"ג [מג.]. ובגו"א בראשית פ"א אות סב כתב: "כל העולם צריך להיות מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [א, עב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד", ושם מאריך בזה. ומעין זה כתב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי" [הובא למעלה הערה 83].

<> כאן מבאר [בהסברו השני] שאש ומים יש להם נושא אחד, שהוא העולם. וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.], וז"ל: "האדם שהוא חמרי רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי, וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי. ודע, כי האש והמים הם ג"כ הפכים, מכל מקום &**משתתפים בנושא שלהם**^, הוא החומר, שהחומר הוא אחד לד' יסודות. אבל החמרי והשכלי אין להם שתוף כלל בעולם, אף החומר שהוא הנושא אל השכל אין לו שתוף עמו כלל, כי השכל הוא נבדל לגמרי. ולפיכך החמרי מאבד את השכלי לגמרי, עד שאינו נמצא מכל וכל. וזה שאמר [פסחים מט:] מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור, ודבר זה מבואר". הרי שכתב שם שמים ואש "משתתפים בנושא שלהם". ואע"פ שכאן מבארר שאש ומים הם בנושא אחד משום שהעולם הוא אחד, ואילו בנתיב התורה כתב שהוא נושא אחד משום "שהחומר הוא אחד לד' יסודות", מ"מ אין בזה סתירה, כי כאן מבאר את ההכרח לומר שהעולם הוא אחד, ואילו בנתיב התורה מבאר את התולדה מהכרח זה, והוא שאחדות העולם מתבטאת בכך שהחומר הוא אחד לארבעה היסודות [הוא החומר היולי שהזכיר הרמב"ן (בראשית א, א)]. אך עדיין קשה, שבנתיב התורה ביאר שהעדר נושא משותף בין החומרי לשכלי הוא המביא ש"החמרי מאבד את השכלי לגמרי". ואילו כאן מבאר להיפך, שהעדר נושא משותף הוא סבת הקיום לכל אחד ואחד, דכאשר הם בנושא אחד זה מביא להעדרם. וצ"ע. ולהלן [לפני ציון 1783] חזר על דבריו שכתב כאן.

<> לכאורה תיבת "אחריו" אינה מובנת, שהולך להביא את המשפט הראשון שנאמר במשנתינו.

<> מבאר שני טעמים מדוע מחלוקת אש ומים היא לשם שמים; (א) הקב"ה ברא את האש ומים. (ב) האש ומים עושים רצון קונם. אמנם גם הטעם השני חוזר אל הקב"ה, שהכוונה היא לומר "כי אלו שני ההפכים הם אחד, כי הם אל השם יתברך שהוא אחד, ובשניהם הוא עושה ופועל רצונו מה שירצה הוא יתברך" [לשונו להלן לפני ציון 1721].

<> וכיוצא מן הכלל נאמר במכת ברד [שמות ט, כד] "ויהי ברד ואש מתלקחת בתוך הברד וגו'", ופירש רש"י שם "מתלקחת בתוך הברד - נס בתוך נס, האש והברד מעורבין, והברד מים הוא, ולעשות רצון קונם עשו שלום ביניהם".

<> כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לה, בביאור דברי רש"י שם [בראשית ב, יח] "עזר כנגדו - זכה עזר, לא זכה, כנגדו להלחם". וז"ל שם: "ויש בזה דבר נעלם עוד, כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי, כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהשם יתברך שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. אבל כאשר אינם זוכים, אז לפי שהם הפכים גורם שהיא כנגדו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא:] כתב: "כי אין זיווג האדם טבעי, רק הוא מן השם יתברך החבור והזיווג. לכך באיש ואשה יש שם יתברך; היו"ד באיש, הה"א באשה [סוטה יז.], לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הענין הנהגת הטבע, רק כי הוא פעולת השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 336]. נמצא שאין קיום עצמי לזיווג איש ואשה, אלא קיומו בא להם מצד הקב"ה, שהוא מאחד הפכים. ואמרו חכמים [סנהדרין קד:] שלעולם הבא השם משכין שלום בין דוד ואויביו. וכתב על כך בח"א שם [ג, רמה.] וז"ל: "כי עולם הבא אין שם מחלוקת, רק הכל ריעות וחבור. ואף דברים שהם הפכים בעולם הזה, לעולם הבא השם יתברך, אשר הוא מקשר ומאחד אף ההפכים, וכמו שבארנו אצל 'כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים'. ולעולם הבא יהיה השם יתברך עטרה להם מי שזוכה לעוה"ב, ובזה הוא מאחד אף אותם שהם הפכים ביחד, כמו שהיה דואג ודוד".

<> בנתיב גמילות חסדים פ"ד הביא את דברי הגמרא [ברכות ו:] שהמשמח חתן וכלה כאילו הקריב תודה, וכתב שם [א, קסב.] לבאר: "ומה שאמר כאילו הקריב תודה, פירוש כי התודה כאשר השם יתברך עשה לו נס, והצילו מן המיתה, או כל נס שעשה לו. וכאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס. ולכך יש להקריב אליו חמץ ומצה [רש"י ויקרא ז, יב], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד, ומי שהוא אחד כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש [במדב"ר יב, ח], ולכך אין אחד הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים. וזה מורה שהוא אחד... וזה שמשמח חתן וכלה, אשר חתן וכלה זכר ונקבה, גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם. שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה [רש"י סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים. ודבר זה נחשב כמו הקרבת תודה. כי החמץ והמצה שהם הפכים, כאשר מקריבין אותם אל השם יתברך מורה כי הוא יתברך אחד. וכן כאשר משמח חתן וכלה, ובזה הזיווג שהם הפכים הוא אחד על ידי השם יתברך, אשר הוא מאחד אותם, ובזה השם יתברך הוא אחד".

<> בכמה מקומות. וכגון, שם פ"ה [לה:] כתב: "כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא... כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה... ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה, ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה... כי ראוי בפרט שיהיו ההפכים יוצאים זה מזה כמו שאמרנו, בעבור היחוס וההצטרפות שיש להם ביחד, ששני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר. וזהו ענין האחדות, שאין לענין האחדות רק שהוא הכל ואין חוץ ממנו... וכל שההפכים יותר רחוקים זה מזה, יותר ראוים לצאת זה מזה, שבשביל כך הם הכל, במה שזה קצה האחד, והשני הוא הקצה השני, ובזה הם הכל". ושם פל"ו [קלד.] כתב: "קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך, וצוה לאכול הפסח 'על מצות ומרורים' [שמות יב, ח], להורות כי מאתו שהוא אחד יבאו פעולות מחולקות. ולא נאמר כי אחר שהוא אחד, פעולותיו אחדים, שלא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות. כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת, לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר. ואין הדבר הזה בעליון יתברך... הוא פועל פעולות הפכיות, שהוא הגואל ומביא השעבוד כמו שגאלנו ממצרים, והוא הביא השעבוד על ישראל. ולפיכך צוה לאכול הפסח הזה, המורה על האחדות, על מצות ומרורים. המצה מורה על הגאולה כאשר ידוע, והמרורים על השעבוד, לומר כי הכל בכחו". וכן כתב שם בסוף הספר [הלכות פסח בקצרה (של.)]. ושם פ"ס [רסד.] כתב: "ומה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים, הוא גם כן דבר זה, כדי להוציא מלבן של אפיקורסים, שהם אומרים כי מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראו הרבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבא הרבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם מי שראה דבריהם. ודבר זה בא להוציא מלבם. ואמרה תורה כי הקרבן הזה, שהוא לא-ל אחד יתברך ויתעלה, יהיה הקרבן נאכל על מצות ומרורים. כי המצה מורה על החירות, והמרור הוא שמורה על השעבוד. כי מאתו שהוא אחד, יבא החירות, והפכו הוא השעבוד, שהוא המוחץ והוא הרופא. ויותר מזה, כי הפך הדבר מה שחשבו; כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים. הדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין בלתו, ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם, כמו שנתבאר למעלה כמה פעמים". ושם פמ"ז [קפא.] כתב: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים במה שהם הפכים אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד, רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1317, ושם פ"ד הערה 2074]. וראה בסמוך ציון 1727.

<> כן כתב למעלה פ"א מ"ב [קסד.], וז"ל: "בכל הימים נאמר 'כי טוב', חוץ מיום שני, שלא נאמר בו 'כי טוב' [רש"י בראשית א, ז]. ואמרו ז"ל [ב"ר ד, ו] מפני שבו נברא המחלוקת. וזה שאמרו 'מחלוקת שהיא לא לשם שמים אין סופה להתקיים', כי לא נאמר בזה 'כי טוב'. ואף כי המחלוקת שנברא בעולם ביום הב' הוא לשם שמים, והוא לצורך העולם, מכל מקום כיון שמצד עצמו אין קיום לו, רק מצד השם יתברך כאשר המחלוקת הוא לשם שמים, ולפיכך אין לומר אצלו 'כי טוב', רק בדבר שיש לו קיום מצד עצמו". וראה להלן ציון 1774.

<> פירוש - הקב"ה מקיים ע"י שני ההפכים את רצונו, והם בידיו לגמרי, ולכך הקב"ה הוא המאחדם. וראה למעלה הערה 1715.

<> לפי זה מתבאר שהמחלוקת של הלל ושמאי היא לשם שמים לא משום שהיא אינה נובעת מהעדר עיון וטירחה, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1682], אלא משום שהקב"ה כולל את ההפכים. ולהלן [לפני ציון 1745] יחזור ויקשה לפי הסבר זה במה שונה מחלוקתם של הלל ושמאי משאר מחלוקות, הרי הקב"ה לעולם כולל את ההפכים.

<> "שייך לומר לענין פסול עדות ופסול כהונה" [רש"י שם].

<> "אין לך מבני המחלוקת מביא ראיה מתורת אלוה אחר, אלא מתורת אלקינו" [רש"י שם].

<> "אין לך מביא ראיה מדברי נביא הבא לחלוק על משה רבינו" [רש"י שם].

<> כן הקשה גם בבאר הגולה באר הראשון [פט:], ובדרוש על התורה [מב.].

<> למעלה הערה 1719.

<> לשונו בדרוש על התורה [מב.]: "הלא יש לפקפק, מה צורך לומר 'מפי אדון כל המעשים', ומה ענין לשון זה לכאן. אלא שבא לומר שאל יקשה לך מכיון שאינם הלכה, איך נתנו מרועה אחד, ומה לנו ולהם. על זה אמר שהם 'מפי אדון כל המעשים'. רוצה לומר, כמו שרבוי המעשים הם מאתו יתברך, ככל הנבראים, שעם שהם מחולקים ומהם הפכיים לגמרי, עם כל זה כלם מן השם יתברך, שהוא אחד, וכלם יש בהם האמת מצד. כמו שאנו אומרים [סנהדרין מב.] 'פועל אמת שפעולתו אמת'. כי המים בבחינת מה שנבראו עליו הם אמת. וכן האש שהוא הפכם, בבחינתו אשר הוא נברא עליו גם הוא אמת. ככה רבוי הדעות בעצמם הם כלם מאתו יתברך, ואף אם הם הפכיות, מכל מקום כל אחת יש לה בחינה אמתית מצד".

<> פירוש - שתי הדעות שנאמרו אינם שתי דעות סתם, אלא הן שתי דעות המבוססות על שני טעמים קדומים, וטעמים אלו הם אמת מן השם יתברך, וכמו שמבאר. ובבאר הגולה באר הראשון [פח.] כתב: "ביאור זה, כי השם יתברך כאשר נתן תורה לישראל, נתן כל דבר ודבר בתורה כפי מה שהוא. ואמר שדין זה יש בו בחינה לזכות, ויש בו בחינה לחובה. ודין של איסור והיתר, יש בדין זה בחינה להיתר, ויש כאן בחינה לאסור. וכן כשר ופסול, יש בחינה אחת הפך האחרת. כמו שבעולם נמצא דבר מורכב מהפכים. ותוכל לומר על העץ שהוא מתיחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר, וכן הוא האמת שיש בו יסוד האויר. ולא תמצא דבר פשוט לגמרי [ראה להלן הערה 1741]. וכן בתורה, אין דבר אחד טמא לגמרי שלא יהיה בו צד טהרה, ויש בו צד טומאה גם כן. וכאשר אחד למד על דבר אחד טהור, ונתן טעמו ושכלו לטהרה, הרי אמר בחינה אחת כפי מה שהוא. והאומר טמא, ואמר טעמו, זה אמר גם כן בחינה אחת. והיינו דאמר שכולם הם מפי אדון המעשים. ולמה הוצרך לומר כאן 'מפי אדון כל המעשים', ומה ענינו לכאן. אלא רוצה לומר כמו שהשם יתברך אדון כל המעשים, וממנו נמצא עולם המורכב שיש בו דברים מתחלפים, ויש אחד הפך השני. וכך הוא דבר זה, שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות, שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות. אם כן המטמא והמטהר, זה למד תורה כמו השני, כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והשם יתברך ברא את הכל, והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות". ובדרוש על התורה [מב.] כתב: "ככה רבוי הדעות בעצמם הם כולם מאתו יתברך, ואף אם הם הפכיות, מכל מקום כל אחת יש לה בחינה אמתית מצד". וראה להלן ציון 1760.

<> פירוש - אין הכוונה ששני הדינים נאמרו על ידי הקב"ה ללא טעמם.

<> אודות שהקב"ה מבאר את טעם הדבר, ולא רק את הדין העולה מן הטעם, כן כתב בבאר הגולה באר השלישי [שב:], וז"ל: "אין ספק כי הדבור הקדוש הוא מתחלק לכמה פנים ולכמה דברים. כי הדבור הקדוש הוא מן השם יתברך לפי השכל, ואין הדבור של השם יתברך שרוצה וחפץ בו מבלי טעם ושכל. שאילו היה כך הדבר, שהוא מצד שהוא רוצה וחפץ, אין מתחייב מזה דבר אחר, שהרי ענין זה דרך רצון וחפץ בלבד. אבל דבור של הקב"ה, שהוא התורה, אינו כך, רק מצות התורה הם מתחייבים לפי החכמה. ומהדברים המתחייבים לפי החכמה נמשכים עוד דברים, ומתחייבים מהם עוד דבר חכמה, ודבר זה ידוע לכל משכיל". ובגו"א שמות פל"א אות ט עמד על דברי רש"י שם [שמות לא, יח], שכתב: "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו - מלמד שהיה משה שומע מפי הגבורה, וחוזרין ושונין את ההלכה שניהם יחד", וכתב לבאר: "דבר זה סוד גדול, כי דברי תורה מחוייבים שיהיה כל דבור ודבור כך. ולפיכך לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו. אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם. ולפיכך כתיב אצל התורה 'ויכל לדבר אתו', כשנים שהם נושאים ונותנים בדבר אחד, כך השם יתברך ומשה רבינו עליו השלום היו שונים ההלכה ביחד, כי אין התורה גזירת המלך בלא טעם. ואם היו כך, לא שייך בזה שהיו שונים ההלכה ביחד מה שגזר כפי רצונו גזירה על עבדיו. אבל מפני כי הדברים הם מוכרחים על פי החכמה והדעת, ולפיכך השם יתברך בעצמו חוזר היה ההלכה עם משה המקבל ממנו, להורות כי זה חכמת השם המחויבת, ולפיכך אמר שהיו שונים ההלכה ביחד".

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות ג:] "כתיב [שמות יא, ד] 'כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים', מאי 'כחצות', אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא 'כחצות', מי איכא ספיקא קמי שמיא". וכן אמרו [גיטין ו:] גבי פילגש בגבעה, ויובא בהערה הבאה.

<> לשון הגמרא שם "כתיב [שופטים יט, ב] 'ותזנה עליו פילגשו'. רבי אביתר אמר, זבוב מצא לה. רבי יונתן אמר, נימא מצא לה. ואשכחיה רבי אביתר לאליהו, אמר ליה מאי קא עביד הקב"ה. אמר ליה, עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר, אמר ליה, אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. אמר ליה, חס ושלום, ומי איכא ספיקא קמי שמיא. אמר ליה אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד". הרי שהגמרא לכאורה ביארה שרבוי הדעות אינו קיים כלפי מעלה, משום שאין ספק כלפי מעלה, ולא כדבריו כאן שרבוי הדעות אינו ספק, ולכך הוא נמצא גם כלפי מעלה. וראה להלן הערה 1761.

<> פירוש - הגמרא שללה רבוי דעות אצל הקב"ה כאשר מדובר על מעשה שהיה, שאין לומר בזה רבוי דעות, אלא "גופא דעובדא היכי הוה" [כתובות סט:, גיטין לט:, ועוד]. מה שאין כן כאשר מדובר בחכמתה של תורה, שם רבוי הדעות הוא בטוי לשלל גוונים וטעמים שיש לחכמת התורה, ובזה אמרינן שכולם אמת, ונאמרו על ידי א-ל אחד. דוגמה לדבר; דברי רש"י הידועים [כתובות נז., ד"ה מאי קמ"ל], שכתב: "הא קמ"ל - דהיכא דאשכחן אמוראי דפליגי אהדדי כל חד אליבא דנפשיה, ותרי אמוראי אחריני דפליגי בפלוגתא דהנך אמוראי... שבקינן ההיא לישנא דמיפלגי תרי אמוראי אליבא דחד, ונקטינן ההיא דמיפלגי תרי אמוראי אליבא דנפשייהו. דכי פליגי תרי אליבא דחד, מר אמר הכי אמר פלוני, ומר אמר הכי אמר פלוני, חד מינייהו משקר. אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין, או באיסור והיתר, כל חד אמר הכי מיסתבר טעמא, אין כאן שקר, כל חד וחד סברא דידיה קאמר, מר יהיב טעמא להיתירא, ומר יהיב טעמא לאיסורא. מר מדמי מילתא למילתא הכי, ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא, ואיכא למימר 'אלו ואלו דברי אלהים חיים הם', זימנין דשייך האי טעמא, וזימנין דשייך האי טעמא. שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט". הרי שלא אמרינן "אלו ואלו דברי אלקים חיים" כאשר שני אמוראים נחלקו מה אמר התנא, כי זו שאלה במציאות, וכמו פילגש בגבעה. אך כאשר נחלקו לפי סברותיהם, בזה אמרינן "אלו ואלו דברי אלקים חיים"..

<> עירובין ו: "תניא לעולם הלכה כבית הלל, והרוצה לעשות כדברי בית שמאי, עושה. כדברי בית הלל, עושה. מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל, רשע. מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל, עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'". הרי שאי אפשר שיהיו דברי ב"ה וב"ש "שניהם למעשה".

<> אודות שהתורה היא "מפי השם יתברך", כן אמרו חכמים [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן, ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו", ופירש רש"י שם "לאוהביו משגר ממה שלפניו - כך חכמה שהיא לאוהביו של מקום, נתנה להם מפיו, ולא מאוצר אחר". וראה בנתיב התורה פי"ד [א, נז.] בביאור המאמר.

<> לשונו בדרוש על התורה [מב.]: "כמו שהנמצאים, הגם שכל אחד אמת מצד בחינתו, מכל מקום ימצא לפעמים אחד מהם הקרוב אל האמת יותר מחבירו, והוא האמת הגמור. כי אין ספק שהאדם קרוב אליו בעצמו יותר מכל הבעלי חיים. כן הדעות המחלוקות, יש קרובה אל האמת לגמרי, והיא הלכה. אבל אף על פי כן אותה שאינה אמת גמור עד שתהא הלכה, אין לדחותה מפני זה, כמו בנבראים שעל כל פנים האחרים הם גם כן במציאות כאשר גם הם שלמים ואמתיים מצד. וזהו אמרם 'אף על פי שזה אוסר וזה מתיר זה פוסל וזה מכשיר אל אחד אמרם', שכך אמר הקב"ה שבבחינה אחת הדין כך, ובבחינה אחרת כך, ומכל מקום האחד הוא אמת בעצמו לגמרי, לא בבחינה פרטית. אם כן אין לדחות השאר גם כן כאילו אין בו ממש, כמו שאין לדחות מעשה השם יתברך, אף שיש מהם שהוא ישר ואמת יותר. ולכך כל אחת מהדעות היא תורה, ויש שכר טוב לפעולתם בכוונם לשם שמים לאל אחד שאמרם, כי כולם מאתו... והמשל בזה, מי שהיה מתווכח וידבר על העצים שהם מיסוד הרוח. ושכנגדו יאמר כי הם יסוד העפר. אשר מבואר נגלה שדברי שניהם אמת, רק שהאומר שהם מיסוד הרוח ידבר בעיקר מהותם, שכל עיקרם רוחניי, כמוכח מהיותם צפים על פני המים, שאם היו עפרוריים לגמרי היו שוקעים כמו העפר. ואשר יאמר שהם מיסוד העפר, גם הוא אמת בבחינה מה, והוא כי יש בהם ג"כ מיסוד העפר במוחש בעת שישרפו. אלא שאין זה עיקר בחינתן". וכן חזר וכתב בסמוך [לפני ציון 1746 ואילך].

<> לשונו בבאר הגולה באר הראשון [צ.]: "רק לענין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני. כמעשה ה', אף כי הדבר הוא מורכב, מכל מקום אין זה כמו זה, רק האחד יותר עיקר. שהרי העץ שהוא מורכב מארבעה יסודות, העיקר שגובר בו הוא יסוד הרוח, כמו שידוע. וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות, כולם נתנו מן השם יתברך, רק כי אחד מהם יותר עיקר, והוא מכריע, והוא הלכה. מכל מקום אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו, כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר, שיש לו בחינות מתחלפות. רק לענין הלכה אחד מכריע על השני". וצרף לכאן את דבריו בבאר הגולה בשלהי הבאר הששי [שכה:] שהסבה שאין למדין הלכה מאגדה [ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח] היא משום ש"התורה יש לה כמה פנים, מכל מקום דבר שהוא הלכה למעשה אינו רק פנים אחד", ושם הערה 1105.

<> כמו שיבאר בסמוך. ודע, שבכת"י כאן סלל לו דרך אחרת מזו, וז"ל: "כי הלכה למעשה אינו דומה לזה, שהוא אינו כל כך בא בעיון גדול, רק כי איך יעשו לפי היושר. אף כי מצד עומק ההשגה אינו כך, מכל מקום מצד הלכה, שהוא היושר, הוא כך. ולכך הלכה למעשה [אינו דומה לזה]. ומפני כך, מצד עצם השכל וההשגה היו כשחכמים גדולים ביותר [נחלקים]. רק מצד עצם ההלכה, שהוא הליכת היושר, והרי הם קרובים אל זה, והבן את זה". הרי שמבאר ש"הלכה למעשה" היא נחית דרגא ביחס לעומק ההשגה של תלמוד תורה. אמנם לפנינו יתבאר להיפך, שמדריגת ההלכה היא למעלה ממדריגת המחלוקת.

<> אודות שההלכה היא השכל הפשוט והגמור, כן כתב למעלה פ"ג מי"ח [תסה.], וז"ל: "עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא, שנאמר [חבקוק ג, ו] 'הליכות עולם לו', אל תקרי 'הליכות', אלא 'הלכות עולם לו', עד כאן. והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי. רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף... מי ששונה הלכות, שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיי עולם הבא. ולא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה, שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך, אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור" [הובא בחלקו למעלה הערה 1046]. ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:] כתב: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת, ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ובבאר הגולה באר הראשון [צה:] כתב: "כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו זה באריכות". וכן שם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:] כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל" [הובא למעלה הערה 1070]. לכך ההלכה היא "השכל הפשוט שהוא שכל גמור", כי היא אינה נוטה מנקודת האמת.

<> כי מחלוקת מורה על ההרכבה, ואין הרכבה בשכל הפשוט. ובבאר הגולה באר הראשון [פח.] כתב: "בעולם נמצא דבר מורכב מהפכים. ותוכל לומר על העץ שהוא מתיחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר, וכן הוא האמת שיש בו יסוד האויר. ולא תמצא דבר פשוט לגמרי... שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות, שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות" [הובא למעלה הערה 1729]. ואודות שאין הרכבה בשכלי, כן כתב בנצח ישראל פ"ג [נא.], וז"ל: "כי העולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל". ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב: "הפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... מדת השכל שאינו מקבל כלל, שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט" [הובא למעלה פ"ב הערה 573].

<> פירוש - אף שהשכל הפשוט הוא עליון יותר מהשכל של מחלוקת ורבוי דעות, שהוא שכל שאינו כ"כ פשוט. והפשוט הוא עליון וקודם לאינו פשוט, כי הפשוט הוא קרוב יותר לה' מהאינו פשוט. ולהלן [לאחר ציון 1761] כתב: "כל טעם הגון הוא מן השם יתברך, מכל מקום כאשר יזדקק הדבר מצד השכל הפשוט, אז גובר דעת האחד על השני, וזהו פסק הלכה. ומכל מקום בשניהם יש טעם, שכשם שהוא מן השם יתברך השכל הפשוט, כך מן השם יתברך השכל שאינו פשוט, רק כי השכל הפשוט הוא במדריגה העליונה".

<> אף השכל שאינו כל כך פשוט, אלא של רבוי דעות.

<> ועל שם כך נקרא הקב"ה "עיקר", וכמו שכתב להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש], וז"ל: "כי הוא יתברך אחד בלבד, ואין זולתו. ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו... כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר, ואם נבדל הגוף מן העיקר מיד אין לו חיים".

<> אף על פי שכבר יישב מעין שאלה זו למעלה בכך שמחלוקתם של הלל ושמאי אינה נובעת מהעדר עיון וטירחה, לעומת שאר מחלוקות, וכלשונו [לאחר ציון 1684]: "מחלוקת כזה [של הלל ושמאי] היא לשם שמים בודאי. אבל שאר מחלוקת, אף על גב שהיה לשם שמים, בודאי ימצא צד מה ובחינה מה שאינו לגמרי לשם שמים, שאפשר שהיה להם לבטל המחלוקת על ידי עיון רב, ולשאול להרבה חכמים, וכיוצא בזה. אף על גב שודאי הכונה היא לשם שמים, אמר בעצם המחלוקת [ש]אינו לשם שמים לגמרי, [כי הוא] דבר שאפשר זולתו. ולא דמי למחלוקת הלל ושמאי, שהיא בודאי לשם שמים, כי אדרבה, השם יתברך רצה באותו מחלוקת, שכל אחד ואחד מן הכתות היו מגלין דברי אלקים חיים. לפיכך מחלוקת זה בפרט היא לשם שמים, מכל המחלוקות שהיו בעולם". ואם רק מחלוקת הלל ושמאי היא לגמרי לשם שמים, ברי הוא שרק על מחלוקתם יאמר "אלו ואלו דברי אלקים חיים", ולא על שאר מחלוקות. אך כבר נתבאר למעלה [הערה 1722] שכל זה נאמר רק לפי מהלכו הראשון, אך לפי מהלכו השני [שמחלוקת הלל ושמאי סופה להתקיים מפני שהקב"ה כולל את ההפכים], שוב יש מקום לעורר במה שונ ה מחלוקת הלל ושמאי משאר מחלוקות.

<> כמבואר למעלה הערות 1737, 1738.

<> דוגמה לדבר; להלן פ"ו מ"י ביאר את הפסוק [ישעיה מג, ז] "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", וז"ל: "ופירוש הכתוב 'כל הנקרא בשמי ולכבודי', רוצה לומר 'הנקרא בשמי' היינו מין האדם, שנקרא בשמו של הקב"ה. ובמסכת בבא בתרא [עה:] הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה, שנאמר 'כל הנקרא בשמי'. ורוצה לומר כמו שנקרא הקב"ה 'קדוש', כך יקראו הצדיקים 'קדוש'. וכן שאר שמות שיש להקב"ה, נקרא הקב"ה 'צדיק', ונקראים כן הצדיקים. ולפיכך הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. 'ולכבודי' פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה. אע"ג שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מכל מקום הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך". וכן כתב בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]. הרי שאף שכל הנמצאים נבראו לכבודו יתברך, מכל מקום יש בזה חילוקי דרגות, ואין הכבוד העולה מהם שוה בכולם. דוגמה נוספת; בבאר הגולה באר הרביעי [שפו.], וז"ל: "באו להודיע ההפרש שיש בין ישראל לשאר האומות. וראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'... שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך. ויש מהם כבוד אל השם יתברך ביותר... אמנם הכבוד והפאר שיש לו מן ישראל, הוא גם כן תכשיט כבוד אל השם יתברך, ואינו כמו הכבוד משאר הנמצאים, רק הפרש יש, כי כמו החלוק שיש בין המלבוש ובין התפילין. כי המלבוש הוא כבודו של בעל המלבוש, והמלבוש נבדל מבעל המלבוש, אבל התפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו, והם תכשיט שלו".

<> ואין לחלק בין דברי אלקים ולומר שאלו יותר קרובים מאלו. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין סד.] "כל האומר שמועה זו נאה, וזו אינה נאה, מאבד הונה של תורה", ופירש רש"י שם "הונה - כבודה של תורה, וסופה להשתכח ממנו". ובהקדמה לתפארת ישראל [כא:] כתב: "ואמר 'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו' [תהלים יט, י], דבר זה עוד יותר על הכל... כי כל הדברים יש בהם אמת בצד מה, ומשפטי ה' אמת צדקו יחדיו, כלומר שכולם שוים באמיתות. וזה מורה שהם אמת לגמרי, לכך כולם שוים באמיתות, שאם לא כן לא היו כולם שוים באמיתות, רק זה יותר מזה. אבל מפני שהם אמת לגמרי, לכך כלם שוים באמיתות" [הובא למעלה הערה 1633]. ומאוד יובן לפי זה מדוע הלשון הוא "דברי אלקים", ולא "דברי ה'", או שאר שמות הקדושים. כי שם "אלקים" מורה ש"הוא בעל הכחות כולם" [שו"ע אור"ח ה, א], ולכך כאשר באים להורות שההפכים יוצאים מהקב"ה, האופן היחיד לומר זאת הוא "דברי אלקים" דייקא, ולא שאר שמות הקדושים [שמעתי מידי"נ הרה"ג רבי אשר חיים לוין שליט"א]. ועוד, כי שם "אלקים" הוא לשון רבים, וביאר זאת הגו"א בראשית פ"ב אות יד בזה"ל: "זה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהילים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חלוף כחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חלוף ורבוי כחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר הוא כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [הובא למעלה הערה 314]. לכך כאשר באים להורות שהקב"ה הוא המקור לרבוי דעות, דין הוא שיאמר "דברי אלקים" דייקא, ולא שאר שמות הקדושים [מפי בני האברך החשוב רבי משה יונה הרטמן שליט"א].

<> עומד על הדגשת "דברי אלקים &**חיים**^", ומה היה חסר אילו היה אומר רק "דברי אלקים".

<> בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] ביאר את המושג "מים חיים", וז"ל: "כי המעין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו] מפני שהוא נובע מעצמו, נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל, לא נקרא 'מים חיים' כלל... ודבר זה מבואר, כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1528 ולהלן הערה 1952]. הרי שדבר שאינו בר העדר וחסרון נקרא "חיים". וצרף לכאן מאמרם [נדה מג.] "כל שכבת זרע שאין כל גופו מרגיש בה אינה מטמאה, מאי טעמא, 'שכבת זרע' [ויקרא טו, טז] אמר רחמנא, בראויה להזריע". הרי רק כאשר הזרע בא מאמיתת מציאותו של המוליד בבחינת "כל עצמותי תאמרנה" אז יש בו כדי להוליד ולהחיות. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 161 ולמעלה פ"ד הערה 1975 שנתבאר שם שפעולת ההולדה מתאפשרת רק כאשר היא מבטאת את עיקרו ומהותו של המוליד.

<> ולכך הוא נקרא "מת" [ראה למעלה פ"ד מכ"ג (תעד.)]. הרי שההעדר מתבטא בחוסר חיות, כפי שהמציאות מתבטאת בחיים. וכן בגו"א שמות פ"ד אות יג ביאר את דברי רש"י שם [שמות ד, יט] שכתב ש"העני חשוב כמת", וז"ל: "דבר זה ידוע, כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו. ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר, אשר הוא המיתה. אבל השונא מתנות, והוא מסתפק בעצמו, זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון" [הובא למעלה פ"ג הערה 1528, ולהלן הערה 1952]. וצרף לכאן מאמרם [שבת ל.] "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות, שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצות, ואין להקב"ה שבח בו, והיינו דאמר רבי יוחנן מאי דכתיב [תהלים פח, ו] 'במתים חפשי', כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות". הרי שאין מצות על המת. ובביאור הדבר כתב בח"א שם [א, יא.] בזה"ל: "כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא. וכאשר מת וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאתו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאותו... כי לכך אין הגזירה על המת, כי הגזירה הוא השלמה לנמצא, והמת הוא בעל העדר" [הובא למעלה פ"ד הערה 2052]. וכן נאמר [תהלים לא, יג] "נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד", ובבאר הגולה באר השלישי [רסד:] כתב: "כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". הרי שההעדר נקרא "מת".

<> של הקב"ה. ולמעלה בהקדמה [יז:] כתב: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק... לא כמו האדם שנקרא [איכה ג, לט] 'אדם חי', שלשון 'אדם חי' רוצה לומר אדם שיש לו חיות, וכדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', אם כן האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל... ולכך נקרא השם יתברך [דברים ה, כג] 'אלקים חיים', שהוא החיים הנצחיים עצמו. ובמקום שנאמר [שופטים ח, יט] 'חַי ה'', כאילו כתיב חיים, שכך מורה הפת"ח. ובאדם שייך לומר "חֵי פרעה" [בראשית מב, טו] בציר"י, כמו שאר סמיכות, מפני שאין החיות עצמו, רק מקבל החיות, ואפשר שיסולק". הרי ש"אלקים חיים" מורה על חיים בעצם, הנובעים מאמתת מציאותו יתברך.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "כי לשון 'חיים' רבים, על משקל 'שנים', שהריבוי בתיבה אחת הוא רבוי שהוא שוה לגמרי". ומה שנקט ב"משקל שנים", משום שרוצה להדגיש ש"חיים" מחייב התפשטות לשני צדדים [ימין ושמאל], וכמו שמבאר והולך. ובגבורות ה' פל"ט [קמו.] כתב: "בכל התורה בא לשון חיות בלשון רבים, ולא יתפרדו לומר לשון יחיד. והטעם כי צריך שיתפשט החיות לכל האברים, וכאילו היה החיות רבים". וקצת קשה, כי בדרשת שבת התשובה [סז.] ביאר שהרבוי של חיים מתבטא במספר שלשה, ולא שנים, שכתב: "מפני כי בכל מקום 'חיים' בלשון רבים, ואין רבוי זה רק בשלשה, שכך אמרו [תו"כ ויקרא טו, כה] 'רבים' שלשה, אמר שכך עלה במחשבה, כלומר שכך סידר השם יתעלה הבריאה עד שאין לחיי דוד מצד מעוט חיי הדורות רק שלש שעות [ילקו"ש ח"א רמז מא]". ויל"ע בזה.

<> שהוא לשון יחיד ["אדון"]. נמצא שרק על מחלוקתם של הלל ושמאי נקטו בלשון רבים ["אלקים חיים"], ואילו בשאר מחלוקות נקטו בלשון יחיד ["אדון"].

<> כן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צ.], וז"ל: "דע כי הוא יתברך ברא הנמצאים, והם משתלשלים ממנו יתברך. ויש דברים נבדלים מן השתלשלות הזה לימין, ולשמאל... כמו האילן הזה, שהוא משתלשל מן העיקר, ויש לו לימין ושמאל... וכך כל המציאות משתלשלים מן השם יתברך שהוא העיקר... אשר הם נבדלים מן המציאות לצד ימין הם בריות טמאות שהם במים, שהם מתיחסים לימין, כמו שידוע למי שמבין עקרי החכמה. ואשר הם נבדלים לצד שמאל הם בריות טמאות, מתיחסים לאש, שהאש מתיחס לשמאל, וכל הדברים האלו ידועים למבינים".

<> כפי שכתב למעלה פ"א מט"ו [שסב:] שמדת הלל היא אהבה, ומדת שמאי היא יראה. והמגלה עמוקות לפרשת ואתחנן, אופן עד, כתב: "'נעשה' [בראשית א, כו], 'נמלך 'עם 'שמאי 'הלל, שהם כלל כל נשמות צדיקים. לכן נקראו 'אבות העולם' [עדיות פ"א מ"ד], שמאי משמאל המרכבה, והלל מימין". ומקור הדברים הוא בזוה"ק ח"ג רמה.

<> פירוש - מעורר כאן קושיא שהיא נפלאת בעיניו מאוד.

<> רומז בזה לדברי הריטב"א [עירובין יג:], ויובא בהערה הבאה.

<> לשון הריטב"א שם: "אלו ואלו דברי אלהים חיים. שאלו רבני צרפת ז"ל, האיך אפשר שיהו אלו ואלו דברי אלהים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותרצו כי כשעלה משה למרום לקבל התורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור, ומ"ט פנים להיתר. ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם. ונכון הוא לפי הדרש, ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר" [הובא למעלה הערה 1679].

<> כפי שביאר למעלה לפני ציון 1729.

<> כמו שביאר למעלה, ויבאר בהמשך. ואם תאמר, הרי אמרו "אלו ואלו דברי אלקים חיים" גם על מחלוקת תנאים שהיתה לגבי פילגש בגבעה [גיטין ו:], שאמרו שם "כתיב [שופטים יט, ב] 'ותזנה עליו פילגשו'. רבי אביתר אמר, זבוב מצא לה. רבי יונתן אמר, נימא מצא לה... אמר ליה אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד". ושם לא איירי במחלוקת של הלל ושמאי. ויש לומר, דאדרבה, ממקום שבאת מוכח כדבריו. כי המיוחד במחלוקתם של הלל ושמאי הוא ששני הצדדים קרובים לאמת בצורה שוה. וזה גופא מתבאר היטב במחלוקת של פילגש בגבעה, ששני הצדדים שוים ושקולים באמיתותם ["זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד"], ולקושטא דמילתא לא פליגי כלל, ולכך ניתן לומר שם "אלו ואלו דברי אלקים חיים". אך כאשר יש פלוגתא בשאר מקומות, שאין שני הצדדים קרובים לאמת במדה שוה, שוב אין לומר "אלו ואלו דברי אלקים חיים".

<> מוסיף בזה, שלא רק שלכל דברי ה' בתורה יש טעם הגון, אלא הוא הדין לאידך גיסא; לכל טעם הגון יש מקור מן ה'. וכן מצינו שאמרו חכמים [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי בהדי הוצא לקי כרבא, אמר ליה דכתיב [ירמיה ב, כט] 'למה תריבו אלי כלכם וגו''". הרי שחיפשו מקור בכתובים למימרא שאמרו אינשי. וכן כתב הבן יהודיע [חגיגה יג.], וז"ל: "כי באמת אין לך דבר שאינו נרמז בתורה... כהנך הנזכרים בגמרא דקמא מנא הא מילתא דאמרי אינשי, ויליף לכלהו מקרא". ובליקוטי אמרים לספר יהושע [ד"ה ואמנם עדיין] כתב: "אמרו בבבא קמא [צב.] מנא הא מילתא דאמרי אינשי וכו'. שכל מין חכמה דאמרי אינשי, רק שהוא חכמה אמיתית ושפת אמת, היא רמוזה בתורה... רק אחר כך בהמשך הדורות היא יוצאה לאור על ידי חכמי דור ודור ודורשיו", וראה להלן הערה 2365. וכן הוא הפתגם "קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות (ד"ה פרשה ואלה שמות)], והובא למעלה פ"ב הערה 323.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1738 ואילך].

<> כמבואר למעלה הערה 1742.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1711]: "כי אף אש ומים הם בנושא האחד, שהוא העולם, שהוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ולכך העולם אחד. לכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם, שהוא אחד. אמנם מה שיש קיום לאש ולמים אף שהם הפכים, זהו מה שאמר אחריו ש'כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים'. ופירוש דבר זה, כי אש ומים חלוק שלהם לשם שמים, כי השם יתברך ברא כל אחד ואחד, וכל אחד ואחד עושה רצונו; האש בפני עצמו, והמים בפני עצמם. ובודאי דבר זה בכלל מחלוקת שהיא לשם שמים, לכך יש לה קיום. כי לכך מחלוקת שהיא לשם שמים יש לה קיום, ואף כי הם הפכים, כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים".

<> פירוש - מלבד מה שביאר עד כה שאין קיום למחלוקת מפאת שאי אפשר להפכים להיות בנושא אחד, יבאר עוד טעם לאי קיום המחלוקת, והוא שהחילוק והפירוד הוא העדר בעצם. וכן יסכם בקצרה להלן [לאחר ציון 1791].

<> כן כתב בח"א לסנהדרין קט: [ג, רסד:], וז"ל: "אין לך דבר שנמשכים אחריו כמו המחלוקת, שהרי שבט ראובן, אשר היו שכנים אל קרח, היו נמשכים עמו במחלוקת" [רש"י במדבר טז, א].

<> רש"י במדבר טז, כז "ונשיהם ובניהם וטפם - בא וראה כמה קשה המחלוקת, שהרי בית דין של מטה אין עונשין אלא עד שיביא שתי שערות, ובית דין של מעלה עד עשרים שנה, וכאן אבדו אף יונקי שדים", ושם בגו"א אות לט ביאר שני טעמים מדוע בחטא המחלוקת נענשים אף הקטנים, ויובא להלן בהערה 1770.

<> כן כתב כמה פעמים שיבוא לדבר ענין מסוים מפאת חשיבותו הרבה לבני אדם. וכגון, למעלה פ"ד מי"ז [שנא:] כתב: "פירוש דבר זה הוא עמוק, ומפני שהוא דבר שידע האדם תכליתו, הנה נבאר דבר זה". ובהקדמה לבאר הגולה [טז.] כתב: "ומעתה אם נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה, כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה, שהם כוונתו לזכות אותנו, הדור האחרון ריקי החכמה מחוסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם... אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו... כי באמונה דברו מה שדברו". ובח"א לשבועות ט. [ד, י:] כתב: "רק כדי להעמיד אותך על סוד הכפרה, כדי שיביא האדם כפרה על עצמו... הנה נבאר מאמר זה". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עו:] לגבי התורה עצמה, וכלשונו: "הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות. כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם. ולפיכך לא יקשה לך למה מאריך לספר בענין שרה בת כמה היתה שרה כשנולד יצחק [בראשית יז, יז], שכן דרך הכתוב לספר באריכות אפילו מה שקרה לעבדי האבות, כל שכן מה שקרה להם בעצמם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1501].

<> לשונו בגו"א במדבר פט"ז אות לט: "ואם תאמר, מאי שנא חטא זה [של מחלוקת] מכל חטאים בעולם, שאין הקטן נענש. ויש לך לדעת עיקר הטעם כי מה שאין הקטן נענש, כי אין הקב"ה מביא עונש על קטן. אבל במחלוקת, שגוף הגיהנום דבק במחלוקת, כי הגיהנום והמחלוקת נבראו ביום שני למעשה בראשית,, להודיע כי המחלוקת הוא גוף הגיהנם, ולכך נענש אף הקטן, כי העונש בא מעצמו. כי השם יתברך אין מעניש הקטן להביא עליו עונש, אבל עם המחלוקת עצמו הוא העונש, ואין צריך להביא עליו, והוא נענש. המשל; אם אמר אחד אני לא אהרוג אותך, אבל אם תהרוג את עצמך, אני לא עשיתי זה. כך ענין המחלוקת, כיון שנברא הגיהנום עם המחלוקת, הוא מביא עצמו לעונש, כי לא נקרא זה מביא עונש עליו, רק כל בעל מחלוקת מקומו המיוחד לו הוא הגיהנם, שהרי נברא עמו, אם כן הוא שייך לו".

<> יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, למעלה פ"א מ"ח [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון', גם נקרא בשם 'ציה' ו'נשיה'. כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; 'שאול', ו'אבדון' ו'צלמות'. ומפני שהצורה נוטה ממעלתה להיות נמשך אחר החומר, שבו דבק ההעדר, נופל בגיהנם, כאשר הצורה נמשך אחר החומר". ובתפארת ישראל פי"ח [רעו:] כתב: "כי הגיהנם אין בו שלמות, שאילו היה בו שלימות, לא באו שם הרשעים שאינם שלמים בעצמם... ענין הגיהנום שהוא הפסד ואבוד לנמצאים". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע", ושם הערה 62. ובהמשך שם בפרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 490, ושם בבאר הששי הערה 360. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "הגיהנום... ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לסוטה מא: [ב, עט.], וח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]. וראה במכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם [הובא למעלה פ"א הערה 753]. ולהלן במשנה יט [לאחר ציון 1961] כתב: "אבל תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת. ודבר זה נמשך אחר מדתם, כי מפני שהם בעלי חסרון, כי כל המדות אשר אמר למעלה הכל הם חסרון, ומפני כך ראוי להם הגיהנם, שהוא העדר וחסרון. שהרי נקרא 'ציה' ו'צלמות' ו'אבדון', ושם 'ציה' נאמר על שהוא חסר והוא מסולק מן המציאות", ושם הערה 1964.

<> משל זה עם הכלי הוא נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פכ"ה [תקכב:] כתב: "וידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם, רק הוא חלק". ובנתיב השלום פ"א [א, רטז.] כתב: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון. ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם. אבל כאשר יש בעולם מחלוקת, שהוא חילוק ופירוד ביניהם, כבר התחילו בשבירה, וכאשר התחילו בשבירה קרובים הם לקבל שבירה, ודבר זה בארנו בפרקים". ובנתיב הבטחון ר"פ א [ב, רלא:] כתב: "כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו. כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה, כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "עניותא בתר עניותא. פירוש, מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". ובנתיב השלום פ"א [א, ריח.] כתב כן גם לגבי בגד, וז"ל: "הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע" [ראה למעלה פ"א הערה 337]. וכן כתב זאת להלן בקיצור [לפני ציון 1788].

<> כמבואר בהערה הקודמת. ואודות שהמחלוקת והגיהנם נבראו באותו יום, ולכך הם שוים להדדי, כן כתב בנתיב השלום ספ"א [א, ריח:], וז"ל: "הקו"ף [של תיבת "מחלו&**ק**^ת"] מורה לך כי עצם מחלוקת הוא שיורד למטה לשאול, הוא הגיהנם. ואין דבר מוכן לבעל המחלוקת רק הגיהנם, שהוא מוכן לבעל המחלוקת. ולכך אמרו במדרש [ב"ר ד, ו] מפני מה לא נאמר 'כי טוב' ביום השני. אמר רבי יוסי בר חלפתא, מפני שבו נברא גיהנם. רבי חנינא אומר, בשביל שנברא בו המחלוקת. הרי כי הגיהנם והמחלוקת הוא דבר אחד, ולכך המיוחד במחלוקת, שהוא קרח, היה לו גיהנם ביחוד בחייו. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי כמו שהשלום הוא שלימות, כמו שאמרנו, כך המחלוקת הוא ההעדר... ואין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו... ורגלי הקו"ף יורדת מטה, להורות על דבר זה, כי עצם הגיהנם הוא לאנשי המחלוקת". ובסוף פ"ב שם [א, רכה.] כתב: "הגיהנם אינו נכנס בכלל המציאות, רק הוא העדר המציאות... והמחלוקת... שאחד הוא ביטול השני" [הובא למעלה הערה 1681]. וכן כתב בח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.], וז"ל: "כבר התבאר זה כי כל מחלוקת הוא מתחבר לגיהנם, והגיהנם ראוי לו, כי שניהם נבראו ביום אחד, ביום הב'. שלכך לא נאמר 'כי טוב' ביום שני". ושם בהמשך לדף קי. [ג, רסו.] כתב: "כי עיקר הגיהנם לבעלי המחלוקת, כמו שבארנו במקום אחר... כי הגיהנם נברא ביום ב', שלכך לא נאמר בו 'כי טוב', וגם המחלוקת נברא ביום הב', כמו שאמרו במדרש. ואלו שני דברים, הגיהנם והמחלוקת, נבראו ביום אחד, ולפיכך ראוי זה לזה".

<> כן כתב למעלה פ"א מ"ב [קסד.], והובא למעלה הערה 1720. ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו.] כתב: "כי כל דבר שאין בו שום טוב אינו קיים כלל, כי בכל בריאת ששת ימי בראשית נאמר 'כי טוב' בכל אחד ואחד, ודבר זה נותן קיום לנמצאים, ודבר זה בארנו במקום אחר. ומפני שביום ב' נברא המחלוקת, ולא נאמר בו 'כי טוב', אמרו 'כל מחלוקת שאינו לשם שמים אין סופה להתקיים'" [הובא למעלה פ"א הערה 332].

<> פירוש - עד כה ביאר שני הסברים מדוע מחלוקת שאינה לשם שמים אין סופה להתקיים; (א) ההפכים אינם יכולים לעמוד יחד בנושא אחד, והנושא הוא העולם, שהוא אחד [ראה למעלה הערה 1713]. (ב) מחלוקת מצד עצמה היא העדר ואבוד, ואין קיום לדבר שנחלק ונאבד. ועל כך כתב כאן ששני ההסברים "הכל עולה לענין אחד". ונראה ביאורו, שכבר נתבאר למעלה פ"א מ"ב [קסב:] שהמקיים את העולם הוא בשביל שנמצא בו הטוב. ובתחילת נתיב השלום פ"א [א, ריג.] כתב: "נקרא המחלוקת בשם 'רע', כי השם הזה הוא דוקא אל המחלוקת, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר ד, ו] למה לא נאמר בשני 'כי טוב', מפני שבו נברא המחלוקת, שמזה תדע כי המחלוקת הוא רע" [הובא למעלה פ"א הערה 332]. ומתבאר מזה שכאשר יש דבר בעולם שהוא רע, אין הוא יכול להתקיים בעולם שקיומו הוא מצד הטוב. לכך שני הסבריו עולים לענין אחד, כי המחלוקת היא ההעדר בעצם [הסברו השני], ומחמת כן גופא המחלוקת היא הפך לעולם, המתקיים מחמת הטוב שבו [הסברו הראשון]. ודרכו של המהר"ל היא להורות שכל הסבריו עולים בקנה אחד, וכמבואר למעלה הערות 1326, 1575, ולהלן הערה 2069.

<> כפי שהסביר למעלה בכמה אנפי במשנה טו [מציון 1642 ואילך] שלשת מספרים אלו מקבילים לספירות של בינה, שבע תחתונות, ומלכות.

<> כפי שכתב למעלה פ"ג מ"ו [קנח:], וז"ל: "כי לא שייך מספר באחד, אבל שנים הם התחלת המספר... כי שנים הם התחלת המספר, אשר כל מספר יש בו חבור אחדים". ובגו"א במדבר פ"ג סוף אות יז כתב: "כמו האחד... שהוא יסוד מספר, ובעצמו אינו מספר, רק שנמנה עליו". וכן שם דברים פ"ד אות כ [צב:] כתב: "כי האחד הוא יסוד המספר, ואינו מספר בעצמו, אבל הוא יסוד מספר". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "כי האחד הוא יסוד מספר, ואינו מספר". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "אחד אינו מספר". ובגבורות ה' תחילת פל"א ביאר קצת יותר, וז"ל: "כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר". ונראה לבאר, כי תיבת "מספר" קשורה לספירה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [קג:], וז"ל: "כי לשון 'מספר' הוא ספירה של אחד אחד". ואחד אינו נספר ונמנה, וכמו שכתב בגו"א במדבר פ"ג אות ה, וז"ל: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא" [הובא למעלה פ"ג הערה 709]. וכוונתו כאן היא לומר ששלשת המספרים למעלה שייכים לספירות של בינה, שבע תחתונות, ומלכות, ואילו משנתינו מורה על ספירות חכמה ובינה, שהיא האחדות. וכן מבואר בזוה"ק [ח"ב נו., וח"ג פב., קכ., רצ:] שבמקומות אלו נתבאר שחכמה ובינה אינן נפרשות זו מזו. וראה להלן הערות 1805, 1888, 2021.

<> פירוש - הואיל והמחלוקת היא בין ההפכים, וההפכים אינם נמצאים יחד, ממילא המחלוקת יוצאת מן האחדות. ובכת"י למעלה [לאחר ציון 1699] כתב דברים שאינם מופיעים בנדפס, ואשר שייכים לדבריו כאן, וז"ל: "כאשר אין המחלוקת לשם שמים, אז המחלוקת הוא כנגד השם יתברך, שהוא אחד. ולפיכך אין קיום אל המחלוקת הזה שהוא כנגד השם יתברך שהוא אחד, ואין אצלו החלוק. רק כאשר המחלוקת הוא לשם שמים, אשר הוא יתברך אחד, אז יש מקום אל המחלוקת הזה, כאשר אינו יוצא מן השם יתברך, שהוא אחד, וזה כאשר כוונתם לשם שמים". ולמעלה פ"ד מי"ב אמרו "כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים", וכתב שם לבאר [רלג:] בזה"ל: "כי מה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים', רוצה לומר כי השם יתברך עם הכנסיה של ישראל... כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל'... אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה. וזה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים מתקיימת', כי ראוי שכל כנסיה שהיא לשמו יתברך שיהיה שמו מקיים הכנסיה הזאת, אחר שהשם יתברך עם כלל ישראל. ואם אין הכנסיה לשמו יתברך, אין הכנסיה מתקיימת, כלומר שיבא חילוק ופירוד ביניהם. כי ראוי שיהיה השם יתברך עם כל הכנסיה של ישראל, ו[אם] אין הכנסיה הזאת לשם שמים, אם כן אין השם עם הכנסיה, שהוא מקיים את הכנסיה, ולכך אין קיום לכנסיה זאת. שאי אפשר שיהיה לישראל כנסיה רק כשהכנסיה היא לשמו יתברך".

<> מקור הבטוי הוא למעלה פ"ד מכ"ג, שאמרו שם "ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך".

<> כפי שכתב למעלה לצד אחד [לפני ציון 1706] בנוגע לאש ומים, שהם שני הפכים בנושאים מתחלפים. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 1704]: "ובאולי תאמר יהיה עומד כל אחד ואחד בעצמו, שהרי אש ומים שהם הפכים, ויש להם קיום בעצמם. וכמו כן יהיו עומדים כל אחד במחלוקת כל אחד ואחד בפני עצמו. בודאי דבר זה אינו דומה, כי בודאי אש ומים הם שני הפכים בנושאים מתחלפים, וכיון שהם בנושאים מתחלפים לכך אפשר הקיום לכל אחד ואחד. אבל הבריות שהם בני אדם, אף על גב שהם פרטים מחולקים, הנה הם כלל אחד. ומכל שכן ישראל שהם עם אחד לגמרי, ולא יתכן בזה שהם בנושאים מתחלפים. אם היה קיום למחלוקת, שהאחד הפך לאחר, היו שני הפכים בנושא אחד, ולפיכך אין סופה להתקיים".

<> אף לא ההפכים של אש ומים, וכפי שכתב למעלה לאחר ציון 1710, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1710]: "ויש לומר גם כן, כי אף אש ומים הם בנושא האחד, שהוא העולם, שהוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ולכך העולם אחד. לכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם, שהוא אחד. אמנם מה שיש קיום לאש ולמים אף שהם הפכים, זהו מה שאמר אחריו ש'כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים'. ופירוש דבר זה, כי אש ומים חלוק שלהם לשם שמים, כי השם יתברך ברא כל אחד ואחד, וכל אחד ואחד עושה רצונו; האש בפני עצמו, והמים בפני עצמם. ובודאי דבר זה בכלל מחלוקת שהיא לשם שמים, לכך יש לה קיום. כי לכך מחלוקת שהיא לשם שמים יש לה קיום, ואף כי הם הפכים, כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים".

<> פירוש - המחלוקת היא לא רק עוסקת במציאותם של שני הפכים, אלא ששני ההפכים האלו חותרים לבטל את מציאותו של הצד השני, וזהו הפסד גמור, שבודאי יאמר בזה שאין סופה להתקיים.

<> אודות שהאחדות היא הקיום, כן כתב בח"א ליבמות סב: [א, קלד.], וז"ל: "כי המחלוקת לא נאמר בה 'כי טוב', אבל האחדות והחבור הוא הטוב בעצמו, ודבר זה יש להבין מן מה שהחילוק שהיה ביום שני... לא נאמר בו 'כי טוב'" [הובא למעלה פ"א הערה 332]. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך. ולמעלה פ"ג מי"ז [תמב.] כתב: "אין זה רק חצי דבר, ואין לחצי דבר קיום". ואודות שאין קיום לחצי דבר, כן ביאר בדרוש על התורה [לג.], וז"ל: "בחבור הזה [של עליונים ותחתונים] הם קיימים, כי אין לאחד מהם קיום זולת השני, שמצד הקיום ראוי להיותם עולם אחד, כי אין קיום לחצי דבר. ולפיכך אמרו במדרש [שבת פח.] שנתוספה ה"א הששי בפסוק [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', לומר כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק" [הובא למעלה הערה 1923]. וכן כתב אות באות בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], וכן הוא בהספד [קצ]. וכן מצינו שלא היה קיום לרבי יוחנן בלי ריש לקיש [ב"מ פד., והובא למעלה פ"ג הערה 2007].

%[פ"ה מי"ז]

<> פירוש - ברוב הספרים הגירסא היא להקדים משנת "כל אהבה" למשנת "כל מחלוקת", וכן הוא במשניות שלפנינו. אך המהר"ל ביאר משנת "כל מחלוקת" לפני משנת "כל אהבה". וכן ב"שנויי נוסחאות" המודפס במשניות הביא גם את השיטה שלא כרוב הספרים. ומענין לציין, שעם כל זה סדר המשניות שבדפוס ראשון הוא כמו רוב הספרים, שמשנת "כל אהבה" קודמת למשנת "כל מחלוקת". וראה למעלה הערה 1658.

<> מבאר שההפך של המחלוקת אינו השלום, אלא האהבה, שהיא החבור והאחדות. ואודות שהאהבה היא החבור והאחדות, כן כתב בנצת ישראל פנ"ב [תתכט:], וז"ל: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר בארנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה', ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1011]. ואהבה שוה לדביקות, וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתל.]: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה שנקרא ריע] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה".

<> כמבואר למעלה הערה 1772, קחנו משם.

<> אודות שביטול הדבר הוא משום ההתנגדות, וקיום הדבר הוא משום העדר התנגדות, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [קא:] כתב: "מפני שישראל הם עם אחד, שייך להם מנוחת שלום ושלוה, מנוחה שלמה. כי הדבר שהוא אחד אין כנגדו דבר מתנגד לו, שהרי הוא אחד... והפך זה החלוק והפירוד, הוא הבלתי מנוחה". ובסנהדרין צב. אמרו "לעולם הוי קבל וקיים ["הוי ענו ותחיה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, קפד:] כתב: "הוי קבל וקיים. דבר זה בארנו בכמה מקומות ענין זה המעוט, שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו, כי ההתנגדות הוא מצד השווי ודומה לו במעלה, אבל כאשר הוא שפל אין מתנגד לו. ודבר זה הוא קיום של דבר, שכל אשר יש לו מתנגד לו, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד". וכן הוא באור חדש [קיא. (הובא למעלה פ"א הערה 547)]. וראה למעלה הערות 484, 1316, שנתבאר שם שנצחיות של יעקב אבינו נובעת שהיה יוצא מכל מתנגדיו. ובמכתב אליהו, חלק ג, עמוד 97, כתב: "השי"ת ברא את האדם כך שרצונו יוכל לפעול גדולות, שהרי בצלם אלקים עשה את האדם. וכמו שרצון ה' הוא הפועל ובורא את הכל [ובתוך סוגריים שם הוסיף: "ידוע שכל 'ויאמר' שבמעשה בראשית ביאורו שכך רצה וכן נתהווה כפי רצונו, עיין שם ברמב"ן (בראשית א, ג)"], מעין כח זה נתן הבורא לאדם, שברצונו לבד יוכל לפעול הרבה. אף שאנו רואים שפעמים הרבה אין רצונו של אדם מתגשם, אין זאת אלא משום שרצונותיהם של אחרים מתנגדים לרצונו" [הובא למעלה פ"ב הערה 414].

<> דוגמה לדבר; אמרו למעלה [פ"א מ"ג] "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס". וכתב שם [רכא.] לבאר: "ודאי עיקר העבודה שיעבוד השם יתברך מאהבה, ואם יעשה בשביל שכר, דבר זה אינו עיקר העבודה". ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח:] כתב: "כי אם הוא עובד על מנת לקבל פרס, אין זה עבודה בעצם אל האדון, רק לתכלית עצמו הוא עובד, לקבל שכר. ועבודה כזאת ראויה לעבד, שהוא עובד את רבו בשר ודם, מפני שלא נברא לאדון, ולפיכך העבד עובד את הרב לקבל פרס, ואין צריך שתהיה עבודה בעצם אליו, רק שעובד לתכלית עצמו. אבל האדם שנברא לעבוד ולשמש ליוצרו, ועל זה נברא, ראוי שתהיה אליו עבודה שהיא עבודה בעצם, לא שתהיה אליו עבודה לתכלית עצמו, והיינו שהוא עובד לו שלא לקבל פרס, שזה נקרא עבודה בעצם" [הובא למעלה פ"א הערה 607]. והוא הדין לנידון דידן; אהבה התלויה בדבר היא רק אהבת עצמו, ואין בה התאחדות עם הנאהב. מה שאין אהבה שאינה תלויה בדבר, היא "האחדות לגמרי", שיש בה התאחדות שלימה עם הנאהב. וכן מבואר להלן הערה 1827.

<> כפי שאכן כתב הארחות צדיקים בשער השנאה, וז"ל: "כשיש אהבה שלא לשם שמים, תשוב לשנאה גדולה וקנאה, כמו שנאמר באמנון [ש"ב יג, טו] '"וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה'". הרי שכינה את אהבת אמנון ותמר כ"אהבה שלא לשם שמים", ומכך משמע שהאהבה המקבילה לה היא "אהבה לשם שמים".

<> כפי שביאר למעלה בהסברו הראשון [מציון 1700 ואילך].

<> כפי שביאר למעלה בהסברו השני [מציון 1766 ואילך].

<> למעלה מציון 1713 ואילך.

<> ובהבטל הסבה מתבטל המסובב, וכפי שביאר בהקדמה לתפארת ישראל [ח:], וז"ל: "כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא ג"כ סבה אל קיום מציאותו. ואל יקשה לך כי הנגר הוא סבה לבנין הבית, ועם כל זה בהעדר הנגר ישאר הבית קיים. דבר זה אינו, כי אין הנגר סבה לבית, רק שהוא מקרב העצים יחד. ודבר זה הנגר פועל, לא עצם הבית, והבית נעשה מן הנגר במקרה. אבל דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו. שהרי היה סבה שיהיה נמצא, וכן גם כן הוא סבה לקיום שלו, ודבר זה מבואר במופת". וכן ביאר בהקדמה לנצח ישראל [א:], וז"ל: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל, כאשר אתה רואה שהבונה, הוא הנגר, והוא סבה אל הבית, והוא מת והבית נשאר, או אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר שהבנאי הוא סבה גמורה לבית, או האב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב, שאם הוא סבה אליו להיות נמצא, גם הוא צריך לקיומו. וכאשר נשאר הבית עומד אחר שמת הבנאי, זהו בשביל שלא היה הבנאי סבה לעמידת הבית ולקיום שלו... ולא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב. וכן אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו" [הובא למעלה פ"א הערה 438, ובקיצור למעלה פ"ד הערה 875]. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמודים 19-20.

<> כי צריך סבה מיוחדת לקיים את המחלוקת, ומאידך, צריך סבה מיוחדת לבטל את האהבה. ולכך במחלוקת יש צורך שתהיה לשם שמים כדי שתתקיים, ואחילו באהבה יש צורך שתהיה תלויה בדבר כדי שתתבטל.

<> אלו שתי המשניות; כל אהבה, וכן כל מחלוקת. המשנה של אהבה עוסקת במעלת האחדות, והמשנה של מחלוקת עוסקת בגנאי של שניות. ואודות שמחלוקת נובעת משניות, הנה אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם נברא יחידי... מפני המשפחות, שלא יהו משפחות מתגרות זו בזו", וכתב בח"א שם [ג, קמח.] לבאר, וז"ל: "שלא יהיו משפחות מתגרות. פירוש, שאם לא היה נברא הכל מאדם אחד, והיה מחולק, היה ריב ומחלוקת, כי יצא העולם מן השניות, שהוא מחולק, והיו מתגרות תמיד. לכך נברא האדם יחידי, שלא יהיה העולם רק אחד, והבן זה היטב".

<> מה שכתב "מדריגת האחדות והקשור &**שהוא בעולם**^", וכן למעלה כתב "זכר התנא מעלת האחדות &**שהוא בעולם**^", כי כבר כתב למעלה [לאחר ציון 1587] ש"המדריגה השלישית היא המדריגה העליונה הנבדלת, שהיא אלקית לגמרי, נבדל מן החומר. ובודאי אף כי העולם הזה הוא גשמי, יש בעולם דברים נבדלים, כמו התורה שהיא נבדלת לגמרי, וכן כמה דברים". הרי שאף המעלות הנבדלות ביותר נמצאות בעולם הגשמי. לכך אף מעלת האחדות נמצאת בעולם. ויש צורך להדגיש זאת, כדי ללמדנו שאף בתוך העולם הגשמי יש לשאוף לאחדות. וראה להלן הערה 2399.

<> כי יש להקדים את היש לאין, וכפי שנעשה במשנה של מחלוקת; קודם אמרו "כל מחלוקת שהיא לשם שמים", ולאחריה אמרו "ושאינה לשם שמים". וכן העיר למעלה פ"ג מ"ב, שאמרו שם "שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה, הרי זה מושב לצים... אבל שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה, שכינה שרויה ביניהם". וכתב שם [סט.] להקשות, וז"ל: "קשה, דהוי ליה להקדים 'שנים שיושבים ועוסקים בתורה', ולמה התחיל ב'אין ביניהם דברי תורה'". וכן למעלה פ"ג מ"ג אמרו "שלשה שאכלו על שלחן ולא אמרו עליו דברי תורה... אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה וכו'", וכתב שם [קיב.] להעיר, וז"ל: "ומן הסברא היה לו לשנות קודם הסיפא 'שלשה שאכלו ויש ביניהם דברי תורה'". וראה שם הערות 304, 514, והערה הבאה.

<> לרווחה דמילתא מוסיף כן, כי כאמור בהערה הקודמת בלא"ה יש להקדים את ה"יש" ל"אין", וכפי שהקשה פעמיים למעלה בפרק ג. ומוסיף כאן, שהואיל "שבא התנא לאשמועינן מדריגת האחדות והקשור שהוא בעולם", לכך היה לתנא להתחיל עם העיקר, ולבאר קודם "אהבה שאינה תלויה בדבר". ואודות שיש להקדים את העיקר, כן נתבאר למעלה הרבה פעמים. וכגון למעלה פ"א תחילת מי"ב [שלא.] כתב: "העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה, שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם, בא המחלוקת לעולם מן קין והבל. שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד". וזאת משום שכל דבר שמתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה [ראה למעלה פ"ד הערה 1961]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל". הרי שדבר המתרחש בתחילה יש לו שייכות עצמית לדבר [הובא למעלה פ"ג הערה 1586]. והואיל ואדה"ר נצטווה ביום בריאתו שבע מצות, מוכח מכך שהמצות הן חלק מהותי מאדם, וכמו שמבאר. וראה למעלה הערות 164, 242, 355, 489, 1495, 1641.

<> לפי גירסת רוב הספרים שקודם נשנית המשנה של "כל אהבה" ולאחריה נשנית המשנה "כל מחלוקת.

<> מציון 1717 ואילך.

<> יש להבין, כיצד יבאר לפי הגירסא שביאר עד כה [שהמשנה של "כל מחלוקת" נשנית ראשונה], מדוע אמרו קודם "כל אהבה שהיא תלויה בדבר", ורק אחר כך "ושאינה תלויה בדבר", והרי אז אי אפשר לתרץ שעשו כן כדי להסמיך "אהבה שאינה תלויה" ל"מחלוקת לשם שמים", כי "מחלוקת לשם שמים" נשנתה ראשונה. ויל"ע בזה.

<> להלן ד"ה ואין לך, וסוף משנה יח.

<> פירוש - ביאור סדר המשנה ב"כל אהבה" [ששנו לבסוף "ושאינה תלויה בדבר" כדי להסמיך זאת ל"כל מחלוקת שהיא לשם שמים"] היא ראיה לפירוש שביאר למעלה את המספרים של עשר שבע וארבע, כדי להודיע מעלת האחדות, שאינו מספר, וכמבואר למעלה בהערה 1777, ולהלן הערה 1888.

<> כן הקשה למעלה על המשנה של מחלוקת [יובא בהערה הבאה], ולכך הקדים לכתוב כאן "ויש להקשות &**גם כן**^ בזה וכו'".

<> כוונתו שיש ליישב שאלה זו כפי שיישב למעלה שאלה דומה על המשנה של "כל מחלוקת", שהקשה למעלה [לאחר ציון 1660] בזה"ל: "הלא הדברים נראים סותרים; שאמר 'איזהו מחלוקת שהיא לשם שמים, זו מחלוקת הלל ושמאי', ואם כן כל שאר מחלוקת היא שלא לשם שמים, למה אמר אחריו מיד 'איזהו מחלוקת שלא לשם שמים, זו מחלוקת קרח ועדתו', וידוע כי קרח ועדתו שהיו חולקים על השם יתברך, ומשמע אבל שאר מחלוקת שאין חולקין על השם יתברך בעצמו, סופו להתקיים, ואם כן קשיא רישא לסיפא". ועל כך יישב, שמחלוקת הלל ושמאי היתה לגמרי לשם שמים, ומחלוקת קרח ועדתו היתה לגמרי שלא לשם שמים, וכלשונו [למעלה לאחר ציון 1691]: "ואין להקשות מעתה קשה רישא לסיפא, דודאי לא קשיא, כי מחלוקת קרח ועדתו מפני שהיתה מחלוקת שלו לגמרי שלא לשם שמים, שלא היה לו קיום כלל, כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים, ודבר זה, שהוא בליעה לגמרי, ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי. אבל שאר מחלוקת שיש בה צד בחינה לשם שמים, ואינה שלא לשם שמים לגמרי, אף על גב שודאי אין סופה להתקיים, מכל מקום אין הבטול בענין זה. כלל הדבר; לפי מה שהוא שלא לשם שמים המחלוקת, הוא הבטול. וכן ברישא גם כן הכל לפי לשם שמים הוא קיום במחלוקת. כי שאר מחלוקת שלא היתה לשם שמים לגמרי, לא היה הקיום כל כך כמו שהיה למחלוקת בית שמאי ובית הלל. כי בודאי השם יתברך היה מקיים את המחלוקת שלהם, כי היה אהוב המחלוקת הזה לפני השם יתברך כמו שהתבאר". ומעין כך יבוא ליישב את שאלתו על משנתינו, וכמו שמבאר והולך.

<> כמבואר בש"ב יג, פסוקים ו-יא, שעשה תחבולות כיצד יוכל להתייחד עמה ולבוא עליה.

<> כפי שנאמר [ש"ב יג, טו] "וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה ויאמר לה אמנון קומי לכי". וקשה, שאמרו חכמים [סנהדרין כא.] "'וישנאה אמנון שנאה גדולה מאוד', מאי טעמא... קשרה לו נימא ועשאתו כרות שפכה", ואם כן אין השנאה הזאת נובעת מכך שהיתה זו אהבה התלויה בדבר, אלא משום שנעשה מחמתה לכרות שפכה. ועוד, הרי במשנה לא הזכירו שאהבה התלויה בדבר כאשר בטל הדבר האהבה נהפכת לשנאה, אלא ש"בטלה האהבה", ומדוע מדגיש דבר שלא הוזכר כלל במשנה. ויש ליישב על פי דברי המהרש"א שם, שכתב: "וישנאה אמנון כו' כרות שפכה וכו'. ועל זה אמרו בפרקי אבות 'כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה אהבה, זו אהבת אמנון ותמר כו''. לפי שהיתה תלויה האהבה בדבר, דהיינו בזנות ובניאוף, בטל הדבר ממש, שנעשה כרות שפכה, בטלה האהבה. וזה שאמר הכתוב 'גדולה השנאה אשר שנאה', שהיה לעולם, על ידי שנעשה כרות שפכה, 'מאהבה אשר אהבה', שלא היתה רק לאותה שעה". ופירושו, שאין כוונתו ללמוד מהשנאה שאהבה התלויה בדבר נהפכת לשנאה, אלא הואיל ומצינו שהשנאה היתה כה עזה, ולא נתמעטה כלל מחמת האהבה שאמנון אהב מעיקרא לתמר, זה מורה שלא נשאר מאהבה זו כלום. וזאת משום שהיא היתה אהבה התלויה בדבר, ובהבטל הדבר נתבטלה האהבה לגמרי, ולכך השנאה היתה כה עזה. ועיין במגן אבות לרשב"ץ כאן שעמד על דברים אלו.

<> כפי שיבאר בהמשך.

<> מה שכתב "עזר כנגדו", כוונתו היא ל"עזר", ולא ל"כנגדו", וכמבואר להלן הערה 1817. וכן אמרו חכמים [יבמות סג.] "אשכחיה רבי יוסי לאליהו, אמר ליה, כתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר', במה אשה עוזרתו לאדם. אמר ליה, אדם מביא חיטין, חיטין כוסס ["בתמיה" (רש"י שם)]]. פשתן, פשתן לובש [בתמיה]. לא נמצאת מאירה עיניו ומעמידתו על רגליו". ובח"א שם [א, קלה:] כתב: "אדם מביא חטין וכו'. פירוש בפרנסה היא עוזרת האיש, כי האדם חסר בפרנסתו, כי הפרנסה היא עליונה על הכל, כמו שמבואר בערבי פסחים [פסחים קיח.], ובזה האדם חסר, וצריך ענין הפרנסה אל השלמה, והוא דבר עמוק".

<> "שכך הוא בעצם הבריאה שהאיש ידבק באשתו" [לשונו בסמוך]. ואם היתה זו אהבה התלויה בדבר, הרי אין זו אהבה שבעצם, אלא במקרה, שיכולה להשתנות ולהתבטל. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רה:], וז"ל: "כי דבר שבעצם אין לו שינוי". ובנצח ישראל פ"ה [קמ.] כתב: "עצמם רע, לכך נשארים רע אף אחר מותם, כי אין שינוי לדבר שבעצם".

<> לשון הפסוק במילואו הוא "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד".

<> כי אין הפסוק עוסק בדבר שבמקרה, אלא בדבר שבעצם. והראיה לכך, שרש"י כתב שם: "על כן יעזב איש - רוח הקודש אומרת כן, לאסור על בני נח את העריות". הרי שילפינן מעזיבה זו המוזכרת בקרא איסור עריות לבני נח, אם כן מוכח שפסוק זה אינו עוסק בדבר שבמקרה היכול להשתנות, אלא בדבר שבעצם. ועוד, שאי איירי מחמת הנאתו, דבר זה מצוי גם בבהמות [וכפי שהעיר הרמב"ן שם], ואינו מיוחד לאדם. אלא על כרחך איירי בעזיבה שבעצם, ולא מחמת הנאתו.

<> כפי שביאר שם הרמב"ן [בראשית ב, כד], וז"ל: "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן, אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו וכאשר היה זה באדם, הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד... והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם".

<> פירוש - אע"פ שיש באהבת נשים מדה מסויימת שהיא תלויה בדבר, מ"מ עיקר האהבה הזאת אינה תלויה בדבר, אלא היא אינה תלויה בדבר.

<> ולא לעזר, וכמו שפירש רש"י [בראשית ב, יח] "עזר כנגדו - זכה עזר, לא זכה כנגדו להלחם". וברי הוא כאשר האשה היא "כנגדו להלחם", שוב אין היא בגדר "עזר". וראה למעלה הערה 1811.

<> כן העיר הרד"ק שם [ש"ב א, כו], וכתב: "מאהבת נשים - תרגם יונתן 'מרחמת תרתין נשין', רוצה לומר שתי הנשים שהיו לו לדוד, אביגיל ואחינועם".

<> אע"פ שבסמוך כתב דבר זה כספק, וכלשונו: "כי אפשר שיהיה באשה מיוחדת דבר מגונה", יש לחלק ששם איירי בדבר מגונה, שאין זה ודאי שיש בכל אשה דבר מגונה, אך מ"מ "אי אפשר שלא היה דבר באשה שמרחיק קצת האהבה". ומעין זה כתב למעלה פ"א מ"ו [רפב.], וז"ל: "כי הרב והחבר מה שהם רגילים עם האדם, אי אפשר שלא יחשוב בעיניו שחטא לו, כי כל ענינו עמו, ויבא לידי פירוד... כאשר אתה חושב שעשה דבר כנגדך". ולפי זה אין זה דבר מיוחד לאשה, אלא לכל אדם הנמצא עם רעהו בתמידיות.

<> כמו שאמרו חכמים [קידושין מא.] "אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, שמא יראה בה דבר מגונה, ותתגנה עליו".

<> אודות הבטוי "סדר הבריאה", ראה למעלה הערה 219 שנתבאר שם שכל הבריאה היא מעשה סידור, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"א [רצא.], וז"ל: "השם יתברך... סידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו [סנהדרין מב.] 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם'". ובגו"א דברים פ"ל אות א כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך". לכך מצוי מאוד בספרי המהר"ל צירוף המלים "סדר הבריאה", כי כל הבריאה ענינה סדר הנבראים. וראה למעלה פ"א הערה 1778.

<> בא לבאר טעם נוסף מהי העדיפות שיש לאהבת דוד ויהונתן על פני אהבת נשים. ועד כה ביאר זאת משום שיש באהבת נשים צד של אהבה התלויה בדבר, לעומת אהבת דוד ויהונתן שהיתה לגמרי אינה תלויה בדבר.

<> מעמיד אהבת איש ואשה לעומת אהבת חברים, שאהבת איש ואשה היא מחמת שנעשים "לבשר אחד", ואילו אהבת חברים היא מחמת ש"נפשו קשורה בנפשו", וגדולה אחדות הנפש מאחדות הבשר, וכפי שיבאר. ואע"פ שמקור הבטוי "ונפשו קשורה בנפשו" לא נאמר אצל חברים, אלא אצל אב ובנו [יעקב ובנימין (בראשית מד, ל)], וכמו שכתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלה.], וז"ל: "כי כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב 'ונפשו קשורה בנפשו'". מ"מ גם כן נאמר [דברים יג, ז] "כי יסיתך אחיך וגו' או רעך אשר כנפשך וגו'", ופירש רש"י שם "אשר כנפשך - זה אביך". הרי התואר "אשר כנפשך" מוסב על ריע וכן גם על אב [כמבואר בגו"א שם אות ז]. וכן נאמר על אהבת דוד ויהונתן [ש"א יח, ג] "ויכרת יהונתן ודוד ברית באהבתו אותו כנפשו". וכן נאמר [ש"א כ, יז] "ויוסף יהונתן להשביע את דוד באהבתו אותו כי אהבת נפשו אהבו". וכן למעלה פ"א מ"ז [רפד.] כתב: "החבר אשר כנפשו". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשט.] האריך לבאר שמעלת "חבר טוב" היא כנגד הנפש. וראה להלן פ"ו מ"ב [ד"ה שנקרא ריע].

<> נראה ביאורו, כי כבר כתב למעלה [לפני ציון 1600] ש"ידוע כי אין החלוק רק מצד הגשם בלבד, שבו החלוק, והאחדות הוא מצד הצורה, שאין בה חלוק כלל". וכן השריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב., והובא למעלה הערה 1600]. לכך האחדות של "בשר אחד" לעולם לא תשתווה למדריגת האחדות של "נפשו קשורה בנפשו", כי הנפש היא רוחנית יותר מהבשר. וראה למעלה פ"ב הערה 173 שנתבאר שם שבבשר שייך רבוי, והם הם הדברים שנתבארו כאן.

<> מציון 1786 ואילך.

<> כמבואר למעלה ציונים 1670, 1698.

<> "וזה שאמר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם', כי מפני שאינה תלויה בדבר, הנה זה הוא האחדות לגמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 1790]. כי אהבה התלויה בדבר אינה בעצם התאחדות עם הנאהב, אלא התאחדות עם עצמו, וכמבואר בהערה 1790.

<> זו תשובה שניה על השאלה "למה הוצרך התנא לבאר דבר זה, ומה למדנו מזה". ובתשובה הראשונה ביאר שבא ללמדנו מעלת האחדות.

<> נושא זה נשנה כמה פעמים בספריו; בנצח ישראל פי"א האריך בזה טובא [רפב:-רצד.], גבורות ה' פכ"ד [קג:], ודרשת שבת הגדול [רה.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 35, 37. ובנצח ישראל פי"א [רפב:] כתב: "למעלת הענין הנכבד הזה יש להאריך בזה, כי בדבר זה יוודע מעלת ישראל, ויתבאר לך כי לא עזב השם יתברך את ישראל בגלותם". ובגבורות ה' [כת"י] פרק ד [עמוד שא:] כתב שבא לסתור בזה טענת האומה האומרת שה' נטש את ישראל, וכלשונו: "הקב"ה בחר באברהם... לא מפני המעשים, רק מצד הטפה הכשירה והקדושה, וזהו ענין זולת הצדקת שבו. ובתשובה הזאת יש לשבר שיני האומה האומרים על ישראל כי מפני שעזבו ה' אלקי אבותם רחק ועזב אותם, ולקח אומה אחרת" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 37].

<> שאינה תלויה במעשיהם של ישראל, אלא היא אהבה בעצם, וכמו שהולך ומבאר.

<> ונראה להביא ראיה לדבריו [שכוונת התנא היא להודיע שאהבת ה' לישראל לא תתבטל לעולם], ממה שאמרו בתנא דבי אליהו רבה [פרק כח], וז"ל: "ושנו חכמים במשנה, כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטלה אהבה. ושאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם. איזה היא אהבה שהיא תלויה בדבר, זו אהבת בלעם ובלק. ואיזו היא אהבה שאינה תלויה בדבר, כגון אהבתן של אברהם יצחק ויעקב, שהם אוהבים להקב"ה, והקב"ה אוהב אותם ואת בניהם ובני בניהם עד סוף כל הדורות". הרי להדיא ביארו שאהבה שאינה תלויה בדבר היא אהבת הקב"ה לישראל שתתקיים עד סוף כל הדורות.

<> לשון הפסוקים שם [בראשית יב, א-ג]: "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה ואברכה מברכיך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה". הרי שכאן נבחר אברהם אבינו להיות אבי האומה שתהיה לגוי גדול.

<> לשון הרמב"ן שם: "והנה זאת הפרשה לא בארה כל הענין, כי מה טעם שיאמר לו הקב"ה עזוב ארצך ואיטיבה עמך טובה שלא היתה כמוהו בעולם, מבלי שיקדים שהיה אברהם עובד אלקים או צדיק תמים, או שיאמר טעם לעזיבת הארץ, שיהיה בהליכתו אל ארץ אחרת קרבת אלהים. ומנהג הכתוב לאמר 'התהלך לפני ותשמע בקולי ואיטיבה עמך'... וכענין התורה כולה 'אם בחוקותי תלכו' [ויקרא כו ג], 'אם שמע תשמע בקול ה' אלקיך' [דברים כח, א]... אבל להבטיחו בעבור יציאת הארץ אין בו טעם". והרמב"ן מיישב שאלתו באופן אחר ממה שיתפרש כאן, יעו"ש. ובדרשת שבת הגדול [רה:] ביאר שזאת הקושיא שעמדו עליה בב"ר לט, א.

<> דוגמה זו מנח לא הזכירה הרמב"ן בשאלתו, אלא זו הוספתו של המהר"ל לחזק את קושית הרמב"ן. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רה.]. וק"ק, מדוע מזכיר [כאן ובדרשת שבת הגדול] את הפסוק [בראשית ו, ח] "ונח מצא חן בעיני ה'", כאשר לכאורה נראה שהפסוק שנאמר אחריו [שם פסוק ט] מבליט יותר את צדקות נח, שנאמר שם "אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו את האלקים התהלך נח", ומיד לאחר מכן [פסוק יג] נגלה הדבור לנח. זאת ועוד, כי הפסוק "נח מצא חן" נזכר שתי פרשיות לפני הדיבור לנח [פרשה אחת פתוחה והשניה סתומה], ואילו הפסוק "נח איש צדיק וגו'" מוזכר בפרשה הקודמת לדיבור אל נח, ויותר נראה שפסוק זה ["נח איש צדיק"] נאמר כדי לבאר מדוע ה' נגלה על נח, מאשר הפסוק שנזכר רחוק יותר. ויל"ע בזה.

<> כפי שכתב עליו הרמב"ם [הלכות ע"ז פ"א ה"ג], שדבריו שאובים ממדרשי חז"ל, וז"ל: "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו, והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה, והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד, ולא יהיה לו מנהיג, ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד, ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים, והוא עובד עמהם. ולבו משוטט ומבין, עד שהשיג דרך האמת, והבין קו הצדק מתבונתו הנכונה, וידע שיש שם אלוה אחד, והוא מנהיג הגלגל, והוא ברא הכל, ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו, וידע שכל העולם טועים... ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר וידע, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם, ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה, ושיבר הצלמים, והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך, כדי שיכירוהו כל הברואים הבאים. וראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם, כמו אלו שהם מדמים שאין שם אלוה אלא אלו. כיון שגבר עליהם בראיותיו, בקש המלך להורגו, ונעשה לו נס, ויצא לחרן והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם, ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען".

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [רה.]: "ונראה שהוקשה לרבי יצחק [ב"ר לט, א] מה שאמר בפרשה זאת 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'', מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם, שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה, ואמרה 'לך לך מארצך'. וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתיב 'ויאמר ה' לנח וגו'', וכאן מיד כתיב 'ויאמר ה' אל אברם' מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה, כמו שתמצא בדבריו. וכבר פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפד:].

<> נראה שכוונתו לדבריו בנצח ישראל פי"א [רפה.], ששם האריך הזה במיוחד, ובשאר המקומות שהוזכרו למעלה [הערה 1829] הזכיר ענין זה יותר בקצרה. וכן בגבורות ה' פכ"ד [קג:] ציין שביאר זאת בספר הנצח.

<> אודות שאברהם אבינו הוא "ראש יחוסינו", כן כתב בגבורות ה' ר"פ ה, וז"ל: "ראוי היה שישתעבדו ישראל במצרים, שהם הפכים להם. וכך היה לאברהם ראש יחוסנו, כי מעשה אבות ירשו בנים". ולהלן תחילת משנה יט כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית, וכשם שהיה אברהם ראש לאומה הישראלית, כך היה בלעם ראש לאומות". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ובגמרא בפרק האשה] כתב|: "אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט] הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם' [ישעיה נא, א-ב]". וראה להלן הערה 1903.

<> פירוש - הואיל ואברהם הוא "ראש יחוסינו", לכך הבחירה בו היא הבחירה בכל ישראל. וכן ביאר להדיא בגבורות ה' פ"ח [מט:], וז"ל: "כלל הדבר, המראה הזה הוא שהראה לו [הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית טו, ט-יא)] הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל". ואודות שהכל הולך אחר הראש, כן אמרו חכמים [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ועוד אמרו חכמים [עירובין מא.] "בתר רישא גופא אזיל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1487]. ואודות שההתחלה כוללת את ההמשך, ולכך אברהם כולל בתוכו את שאר האבות, כן נתבאר למעלה הערות 13, 355.

<> והתחלת הבחירה באברהם ["אשר בחרת באברם"] נעשתה ב"לך לך", וכפי שכתב בדרשת שבת הגדול [רה:], וז"ל: "בדבר זה שאמר 'לך לך מארצך וממולדתך', הוא התחלת הבחירה שבחר באברהם ובזרעו". ויש להעיר, כי בגבורות ה' פ"ח [מט:] ביאר שהתחלת הבחירה באברהם היתה בברית בין הבתרים [בראשית טו, יח], וכלשונו: "עכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך... כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו" [הובא בהערה הקודמת], וצ"ע.

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [רפו.]: "לכך יתורץ השאלה, שלא הזכיר הכתוב צדקת אברהם קודם שנגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך לך מארצך וממולדתך וגו'' [בראשית יב, א], שאם כך היה משמע שלכך נגלה עליו הקב"ה ואמר לו 'לך לך מארצך' בשביל זכותו שהזכיר, ואם כן היה זאת האהבה תלויה בדבר, וכל אהבה התלויה בדבר, בטל דבר בטל האהבה... וכיון שלא נזכר צדקת אברהם קודם שאמר לו 'לך לך מארצך', לא היה זה בשביל צדקת אברהם, עד שתאמר אם בטל דבר בטל האהבה, כי זכות אבות אפשר שיהיה תמה, ואם כן תהיה הבחירה הזאת שבחר באברהם בטל. ולכך לא הזכיר זכותו, לומר כי הבחירה הזאת לא תליא בזכות כלל, ולכך אי אפשר שיהיה דבר זה בטל". ובדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "כי דבר זה היה להודיע כי השם יתברך בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר השם יתברך באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו, כי אם המעשים היו גורמים, אם היה זרעו ח"ו משנים מעשיהם מטוב לרע, כבר בטלה הבחירה הזאת. שהרי מתחילה לא בחר באברהם ובזרעו רק מצד המעשים, וכאשר אין מעשים, בטלה הבחירה גם כן. ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל, כי דבר שבעצם אין לו שינוי... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים בטל הבחירה". וכן כתב בקיצור בגבורות ה' פכ"ד [קג:].

<> בנצח ישראל פי"א [רפב:-רצד.], גבורות ה' פכ"ד [קג:], ודרשת שבת הגדול [רה.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 35, 37. ושם בנצח ישראל הוסיף לבאר מהו הטעם שהקב"ה בחר בישראל, אם אין בחירה זו מחמת מעשיהם. וכן ביאר שם ובדרשת שבת הגדול [רה:] שזהו ההבדל בין ישראל לאומות, שהאומות יוקרבו אל ה' רק על פי מעשיהן.

<> פירוש - זהו דבר ברור ומבוסס היטב. ואכן בנצח ישראל פי"א [רפז.] ובדרשת שבת הגדול [רה:] הוכיח כן ממאמרי חז"ל נוספים. וכן כתב בבאר הגולה תחילת הבאר הרביעי [שיב:], וז"ל: "אמנם המפקפקים לא ישמעו לדברים אלו, ועדיין הם קמים בחזקת יד שלהם לחלוק. ולכן ראוי להוסיף עוד לברר משפט צדק על ידי עדות ברורה, להביא ראיה ועדות נאמנה, ובחינת צדק ואמת, להשקיט התלונות בדברים ברורים".

%[פ"ה מי"ח]

<> מה שפתח שאלה זו ב"כל שכן", נראה כי שאלה זו קשה יותר, כי אין זו שאלה סתם "מה טעם" [כפי השאלה הקודמת], אלא שיש כאן מניעת טובה הניתנת אף לפושעים ולמורדים, ומה גרע חלקו של המחטיא את הרבים משאר פושעים. וזה לשון רבינו יונה בשערי תשובה שער ראשון אות א: "מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם ברואיו, כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם, ולנוס מפח פשעיהם, לחשוך נפשם מני שחת, ולהשיב מעליהם אפו... ואם הרבו לפשוע ולמרוד ובגד בוגדים בגדו, לא סגר בעדם דלתי תשובה". ומדוע כאן יש נעילת דלת של תשובה ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה". @**ואודות**^ שהפירוש ל"אין מספיקין בידו לעשות תשובה" הוא שמונעין ממנו התשובה, כן כתב הרמב"ם כאן, וז"ל: "וכל מי שיטעה בני אדם, יענשהו השם יתברך כשימנעהו מן התשובה, וזה מבואר אין קושי בו, כשתבין מה שכללנהו בפרק שמיני". וכתב התויו"ט כאן: "אין מספיקין בידו לעשות תשובה - כלומר אין מסייעין לו, וכדכתיב [משלי כח, יז] 'אל יתמכו בו'. מה שא"כ לשאר עוברי עבירה, כשיתן אל לבו לשוב, ודאי דהוי בכלל 'בא לטהר מסייעין לו' [יומא לח:]. אבל הרמב"ם פירש שימנעוהו מן התשובה, וכענין שנאמר בפרעה [שמות ט, יב] 'ויחזק ה' את לב פרעה'. ובפרק ח' מהח' פרקים שהקדים למסכתא זו נתן טעם לדבר, שיש חטא שראוי להענש עליו על כל פנים, ולפיכך ימנעהו הש"י מהתשובה, כדי שיבוא עליו עונשו הראוי לו. וכן כתב ג"כ בחבורו פ"ו מהלכות תשובה [ה"ג], והביא ראיות מן הכתובים". אמנם הרמב"ם שם בפ"ד ה"א כתב: "ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה. ארבעה מהן עון גדול, והעושה אחד מהן אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו. ואלו הן; המחטיא את הרבים וכו'". ושם בהלכה ו כתב: "כל אלו דברים וכיוצא בהן, אע"פ שמעכבין את התשובה, אין מונעין אותה, אלא אם עשה אדם תשובה מהן, הרי זה בעל תשובה, ויש לו חלק לעולם הבא". הרי שכתב שאין מונעין התשובה מהמחטיא את הרבים, ודלא כדבריו בפירוש המשניות כאן. ואולי יש ליישב, שמה שכתב שם בהלכה ו ש"אין מונעין אותה, אלא אם עשה אדם תשובה מהן, הרי זה בעל תשובה", כוונתו שאם לבסוף עשה תשובה, תשובתו מתקבלת, ואינה נפסלת. אך מה שכתב כאן "כשימנעהו מן התשובה", כוונתו היא שיערמו עליו קשיים מלעשות תשובה, וכפי ההנהגה שהיתה עם פרעה, אך לא שתשובתו תדחה.

<> פירוש - המשנה ביארה שהשכר הניתן למזכה את הרבים הוא ש"אין חטא בא על ידו", והעונש למחטיא את הרבים הוא ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה". אך מדוע לא אמרו בנוסף לכך שהשכר הוא ש"זכות הרבים תלוי בו", והעונש הוא ש"חטא הרבים תלוי בו", כפי שאמרו על משה וירבעם. וכן הקשה כאן המדרש שמואל בתחילת המשנה, וז"ל: "קשה, למה שינה בלשונו, כי במה שאמר בראיה 'זכות הרבים תלוי בו', כן היה ראוי שיאמר למעלה 'כל המזכה את הרבים זכות הרבים תלוי בו'. וכן במה שאמר 'כל המחטיא את הרבים', היה ראוי שיאמר 'חטא הרבים תלוי בו', ולמה שינה".

<> לשון המשנה שם: "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא". ובשאלתו השניה על המשנה שם הקשה, וז"ל: "מה טעם שהתשובה ומעשים טובים היא בעולם הזה דוקא, ולא בעולם הבא". ודבריו כאן הם הישוב לשאלה זו.

<> הנה לא כתב כאן רק שהעוה"ז הוא חומרי, אלא שהאדם הנמצא בו הוא חומרי. וכן כתב למעלה פ"ד מי"ח [שעד.], וז"ל: "כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי". ונראה ביאורו, כי חומריות העוה"ז מגדירה את האדם בו כחומרי. וכן כתב למעלה פ"ד מ"ד [סג.]: "מצד עולם הזה הוא נקרא 'אדם' על שם האדמה". ואודות שהאדם בעוה"ז מתייחס בעיקר אל גופו, נראה לבאר זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ו [ק.], שכתב: "גופו ותוארו [של האדם], אשר הוא קיומו בעולם הזה". ולכך בעולם הזה האדם נערך כבעל גוף, כי קיומו בעולם הזה אינו אלא על ידי הגוף, וכל הגוף הוא בבחינת "אבר שהנשמה תלויה בו". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי העולם הזה הוא כולו גוף", ולכך בעוה"ז הגופני האדם נתפס בו מצד גופו. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, ומלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם". ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "כאשר ירדו המלאכים למטה אכלו. ואין לשאול סוף סוף מלאכים הן, ואין צריכין לאכילה. דבר זה לא קשיא, כיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותו דמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים, רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי כיון שהכתוב אומר [רש"י בראשית יט, א] 'ויבאו שני האנשים וגו'', נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו לאנשים, מ"מ נאמר עליהם שם 'אנשים', וכך נאמר עליהם שאכלו". ובפרקי מבוא לספר "נשמת חיים" [עמוד 43] כתב לבאר יסוד זה, וז"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ומביא דבריו שם]... התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית". ואם כן ק"ו לבני אדם עצמם, שכאשר הם נמצאים בעולם הזה הנהגתם בעצם היא הנהגה טבעית. וזהו שכתב כאן "במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי". וכן כתב למעלה פ"ד מי"ח [שפד:], וז"ל: "וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1589].

<> לשונו למעלה פ"ד מי"ח [שעד.]: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי... שהחומר הוא בעל שנוי ותמורה, ואינו מקוים על ענין אחד מבלי שנוי". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ולמעלה פ"ג מ"ו [קסט:] כתב: "השנוי הוא מצד החומר", ושם הערה 773. ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. @**ועל פי**^ זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". וראה עוד נצח ישראל פ"ה הערות 430, 432. @**וכן נאמר**^ על משה רבינו [דברים לד, ז] "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס ליחו", ובגבורות ה' פכ"ד [קג:] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". וראה על כך בפחד יצחק פסח מאמר נח, אות ד. ובכלליות אומרים [העיקר התשיעי] "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וכן נאמר [במדבר כג, יט] "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'", וכן נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שיניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1590].

<> פ"ד מי"ח [שעו.], וז"ל: "העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי... שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עולם הבא". וכן למעלה פ"ד מ"א [כא.] כתב: "בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר", ושם הערה 108. ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] כתב: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי. והעולם הזה הוא עולם גשמי". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סג:], ושם הערה 39 [הובא למעלה פ"ד הערה 1593]. וראה למעלה הערה 486.

<> לשונו למעלה פ"ד מי"ח [שעה:]: "ולפיכך 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים'; התשובה, שהאדם משנה דבריו מרע לטוב, והוא שייך בעולם הזה דוקא, כאשר האדם הוא בעל חומר, ושייך בו השנוי והתמורה. אבל העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל. כי התשובה הוא השנוי, ואין שייך בדבר שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עולם הבא". ולמעלה פ"ב מ"י [תשפט.] כתב: "ואמר כנגד הגוף 'שוב יום אחד לפני מיתתך' [שם], כי במה שהאדם בעל גוף שייך בו תשובה, כי אם לא היה האדם בעל גוף, לא היה אצלו תשובה, שלפיכך אמרו ז"ל 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, כמו שיתבאר בעזרת השם, עיין שם". ולמעלה פ"ד מכ"ג [תקה:] הביא את המדרש האומר: "אמר הקב"ה לישראל, בני, עד ששערי תשובה פתוחין עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעולם הזה. אבל משאני יושב בדין בעולם הבא, איני נוטל שוחד". ובנצח ישראל פמ"ו [תשע:] ביאר שאף לימות המשיח לא תנתן אפשרות של תשובה, וכלשונו: "הכתוב מזהיר האדם שיהיה צדיק קודם שיתגלה המשיח, שאז בודאי אפשר שהחוטא יחזור בתשובה. אבל לימות המשיח לא יוכל לעשות תשובה, כי אין שם שנוי שישנה עצמו מרע לטוב, שיהיה הרשע צדיק, או מטוב לרע". וכן הוא בח"א לשבת קנא: [א, פא: (הובא למעלה פ"ד הערה 1595)].

<> אודות שהחטא הוא שינוי, כן כתב בנצח ישראל ר"פ מו [תשע.], וז"ל: "העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל" [הובא למעלה פ"א הערה 1561, ולהלן הערה 2344]. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "כי החטא הוא שינוי לאדם, ואין אדם בקלות יוצא מן הסדר... ומדריגת הצורה... אין שינוי לה כלל, כאשר ידוע". ובדרוש לשבת תשובה [פג:] כתב: "ואין ספק שהחטא הוא... שנוי באדם, שיצא האדם ממה שראוי להיות" [הובא למעלה פ"ב הערה 431]. ובח"א לערכין ל. [ד, קמג:] כתב: "כי החטא הוא שנוי לאדם, ואין האדם בקלות יוצא מן הסדר. אבל כאשר עבר חטא ושנה בה, הוקבע השנוי... כאשר עושה שני פעמים, נחשב המעשה ההוא מעשה קבוע, ואין נחשב לעושה שהוא שנוי מן הסדר. ולכך נעשה לו כהיתר, כלומר שאינו יוצא מן הסדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 766].

<> כפי שכתב למעלה פ"א מ"י [שיז.], וז"ל: "ודבר זה ידוע, כי היחיד והפרטי אין כחו כמו מי שהוא כלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר, יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלג.] כתב: "כמו שהכללים הם עומדים לעד, ואין הכלל, שהוא הצבור, נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם 'צבור' עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל. ולפיכך אמר [שם] 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד". ולמעלה פ"ב מ"ד בביאור המשנה "אל תפרוש מן הצבור", כתב [תקנג:]: "לכך אמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי הצבור שהם הכלל הם עומדים, כמו שהתבאר, כי אל הצבור יש קיום יותר. ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מן הדבר שיש לו קיום ביותר". וביבמות סד. אמרו שמי שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה. ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן הכללי אשר הוא קיים לעולם". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] ביאר לפי"ז מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "איך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי מפני כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שסא.], ושם הערה 286. וכן הוא למעלה פ"ב תחילת מ"ד [תקמז.], ויובא בהערה 1855. וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות לב, שם פי"ב אות ה [ד"ה ועוד], נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:]. וצרף לכאן ש"אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.]. הרי מוכח שהכללים הם עומדים [הובא למעלה פ"א הערה 342]. וראה להלן הערה 1890.

<> פירוש - אין הרבים אוסף של הרבה פרטים, אלא הרבים הם כלל אחד, לעילא מכל חילוקי הפרטים. ויש כאן הד ליסוד שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה". ובנתיב התורה פ"י [א, מג.] כתב: "זכות הרבים, אשר הרבים הם הכלל נחשבים". @**ובדרשות הר"ן**^ תחילת דרשה א כתב: "מה שהפליגו לנו רבותינו ז"ל בשבחו ומוראו של צבור, עד שאמרו [סוטה מ.] לעולם תהא אימת צבור עליך... אע"פ שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו... וכבר רמזו לנו [כריתות ו:] בחלבנה, שהושמה עם סמני הקטורת [שמות ל, לד], והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה, ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאין להם שלמות זולתה. כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לש"י החוטאים והפושעים, שלא יפסידו עבודתנו, אבל תהיה בזה יותר שלימה". ובתניא, אגרת קודש כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית, משכינתא דשריא עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". וצרף לכאן את השיטה הסוברת שדברים שנאסרו מפאת כבוד הצבור [כגון במגילה כג., שם כד:], אין הצבור יכול למחול על כבודו, שאין הכבוד תלוי בהם, אלא בשכינה השורה על כל צבור של עשרה מישראל [שו"ת בית יהודה (עייאש) או"ח סימן כב]. וזה כמו מלך שאינו יכול למחול על כבודו [כתובות יז., והובא למעלה פ"ב הערה 321, וראה להלן הערות 1860, 1890].

<> כי הואיל ומזכה את הרבים, לכך מעלת הרבים חלה עליו גם כן. וכן למעלה פ"ב מ"ב אמרו "וכל העמלים עם הצבור... וצדקתן עומדת לעד", וביאר שם [תקלד.] שנצחיות הכלל חלה גם עליו, ולכך "וצדקתן עומדת לעד" [הובא בהערה 1852]. ויש להבין, מדוע אם עושה טובה לדבר שאינו משתנה [רבים], נגזר מכך ששכרו יהיה בלתי משתנה ["אין חטא בא על ידו"]. ויש לומר, שנתבאר למעלה [פ"ב הערה 322] שעשיית טובה בעבור ת"ח מביאה לדביקות בין עושה הטובה לשכינה. ולכך אף עשיית טובה בעבור הרבים מביאה לדביקות בין עושה הטובה לשכינה [שהיא סוד הנצחיות של הרבים], וכמו שהתבאר שויון הת"ח לצבור [שם]. והרי על דביקות זו נאמר בתורה מקרא מלא [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". וראה למעלה פ"ב הערה 315 שנתבאר שם עוד, שמעלת הדבר שמתעסקים עמו חלה על העוסק, והעוסק בדבר כללי קונה ענין כללי [ראה למעלה פ"ב הערה 335]. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקלז.], וז"ל: "כאשר עוסק בצרכי רבים, נחשב כמו רבים". וראה להלן הערה 1875 שנתבאר שם שיחס מזכה ומחטיא את הרבים לרבים הוא כיחס רב ותלמידיו, ודינו של הרב נקבע על פי תלמידיו.

<> פירוש - כאשר הרבים חוטאים, אין זה מצד היותם כלל אחד, אלא מצד הפרטים, והחטא שייך לפרטי, אך לא נמצא חטא ביחס לרבים מצד היותם כלל. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ד [תקמז.], וז"ל: "בצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג". ובנצח ישראל פי"א [רעט.] כתב: "כי כבר אמרנו לך כי החטא הוא לפרטיים בלבד, הם החוטאים". ובהמשך שם [רפח:] כתב: "לכן אמר בפרשת אתם נצבים [דברים כט, יג-יד] 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת כי את אשר ישנו פה וגו'. ומעתה איך אפשר שיכרות ברית עם אשר לא נולדו עדיין, ואינם בעולם. אבל הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר [דברים כט, ט-י] שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם. ומאחר שכן הוא, איך יתכן לומר כי הפרטים אשר חטאו יבטלו הברית אשר היה חל על האומה הכללית, לא מצד אשר הם אלו בפרט, רק מצד הכלל בלבד" [הובא למעלה הערה 406]. וכמו שמצינו שאע"פ שאין הצבור מתים [תמורה טו:], אך יש מיתה אצל הפרטים. כך הוא הדין לנידון דידן; אין חטא בכלל, אך יש חטא אצל הפרטי. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה מצינו חטא של רבים הנעשה מפאת היותם כלל, והוא כאשר הורו בי"ד לעבור על אחת מהמצות ששגגתן חטאת, שמביאים על כך פר העלם דבר של צבור [רמב"ם הלכות שגגות פי"ב ה"א]. ועל כך נאמר [ויקרא ד, יג] "ואם כל עדת ישראל &**ישגו**^ ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ואשמו". ומשונה הוא לשון זה מהנאמר אצל שלשת האנשים האחרים שהוזכרו שם; כי נאמר שם [פסוק ג] "אם הכהן המשיח &**יחטא**^ לאשמת העם וגו'". וכן נאמר שם [פסוק כב] "אשר נשיא &**יחטא**^ וגו'". וכן נאמר שוב [שם פסוק כז] "ואם נפש אחת &**תחטא**^ בשגגה מעם הארץ וגו'". אך בפר העלם דבר של צבור הושמטה תיבת "יחטאו", ובמקומה נאמרה רק תיבת "ישגו". אלא הם הם הדברים; ענינו של חטא אינו שייך אלא בפרטי, ולא בכללי, וכמבואר כאן. והואיל ונאמר בפר העלם דבר של צבור שאיירי ב"כל עדת ישראל", מן הנמנע הוא להזכיר שם תיבת "יחטאו", ולכך תיבה זו הושמטה, ונאמר רק תיבת "ישגו" [מפי בני הבחור המופלג חנוך דב שיחיה].

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קסו.]: "השם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים, ועליהם העיד שהבריאה היא טובה, שכל מין ומין יש בו הטוב. וכלל הבריאה העיד הכתוב גם כן עליהם, שנאמר [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב'".

<> למעלה פ"ב מ"ב אמרו "וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים", וכתב שם לבאר [תקלא.]: "לפיכך אמר שיהיה כוונתו לשם שמים. שכאשר כוונתו לשם שמים, אז בודאי נאמר עליו שהוא מתעסק בדבר שהוא כללי... אפילו אם היה כוונתו שיעשה לשם אלו האנשים שהם הצבור, אין זה שעושה אל הכלל מה שעושה בשביל אלו האנשים. רק אם יעשה לשם שמים, רצה לומר בשביל שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל", ושם הערה 321. הרי שגם שם ביאר שצריך לעסוק עם הרבים מצד שהם כלל, ולא מצד שהם אוסף של פרטים.

<> כי התורה לא ניתנה לפרטים, אלא רק לכלל, ולכך זכות התורה משתייכת היא לכלל ישראל. ובתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים, אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא, כי מפני כי מספר ששים... הוא מספר כללי. ודבר זה ראיה ומופת חותך על נצחיות התורה שלא תשתנה אצלנו לנצח נצחים. כי אם היה לתורה שנוי, למה לא נתנה לאברהם ויצחק ויעקב. ואין מספיק לך שום טעם וסברא בזה הענין, רק כי מפני שאברהם יצחק ויעקב הם פרטיים, ולא נתנה התורה, שהיא תמידית נצחית בלי שנוי, רק כאשר יש מקבל שהוא בלי שנוי כלל" [ראה להלן הערה 2405]. הרי אי נתינת התורה לאבות, ונתינתה לששים ריבוא, מורה באצבע שהתורה ניתנה לכלל, ולא לפרטים שבכלל.

<> ואם תאמר, הרי ביאר למעלה [לאחר ציון 1854] שהחטא אינו נמצא מצד הכלל, אלא מצד הפרט, וכלשונו: "האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו... דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי", וכיצד כתב כאן "ירבעם החטיא את ישראל במה שהם כלל", וכן יחזור ויבאר בהמשך. ויש לומר, כי בדבריו למעלה לא שלל את החטא מצד הכלל, שהרי כתב "כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, &**ולפיכך שייך חטא בכלל**^". הרי שסיים דבריו שזהו חטא בכלל. נמצא שקושיתו למעלה היתה כיצד ניתן לומר שהכלל יחטא, הרי הכלל לא משתנה. ועל כך השיב שזה נעשה דרך הפרטי, אך גם לפי תשובתו איירי בחטא השייך לכלל, ורק האופן להגיע לכך הוא דרך הפרטי.

<> כמו שנאמר [מ"א יב, כח-כט] "ויוועץ המלך ויעש שני עגלי זהב ויאמר אלהם רב לכם מעלות ירושלם הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים וישם את האחד בבית אל ואת האחד נתן בדן". ואמרו חכמים [סנהדרין קב.] "עד ירבעם היו ישראל יונקים מעגל אחד ["לוקין על חטא עגל אחד שעשו במדבר" (רש"י שם)]. מכאן ואילך משנים ושלשה עגלים ["כלומר משנים שעשה ירבעם ושלישי שנעשה במדבר, ושלשה היינו שלישי" (רש"י שם)]". הרי שעגלי ירבעם מחייבים את ישראל כפי שחטא העגל במדבר מחייב את ישראל. ועוד אמרו שם "ירבעם בן נבט, שהשחית ישראל לאביהם שבשמים, [מ"ב יז, כא] 'וידח ירבעם את ישראל מאחרי ה' והחטיאם חטאה גדולה', אמר רבי חנין, כשתי מקלות המתיזות זו את זו". ובח"א שם [ג, קב.] כתב: "אין ספק שהיו קצת עובדים את העגל, דבר זה נעשה כשני מקלות המתיזות זו את זו, שכל אחד נדחה מן השני. וזהו 'חטא גדולה', אי אפשר להיות יותר גדול מן חטא הזה. כי השם יתברך היה שוכן עם ישראל במקדשו, ועשה ירבעם עגלים, ונתן אחד בבית אל ואחד בדן, וכאילו היה נדחה כבודו מן העגלים אשר עשה ירבעם. וזה היה כמו שתי מקלות שמתיזות זו את זו, ולפיכך כתיב 'חטאה גדולה'. ואילו לא היה השם יתברך שוכן ביניהם, לא היה זה כמו שתי מקלות המתיזות זו את זו. אך עתה שהיה השם יתברך שוכן ביניהם, נעשו ישראל כשתי מקלות המתיזות זו את זו". הרי שחטא ירבעם הוא בדיוק כנגד נקודת הכלל של ישראל [השראת שכינתו יתברך בתוכם, וכמבואר למעלה הערה 1853]. לכך ברי הוא שחטא ירבעם הוא ש"עשה עגלים שיעבדו ישראל בכלל". ועוד אודות חטאו של ירבעם, הנה כתב בח"א לשבת נו: [א, לו.] בזה"ל: "היה כונת ירבעם לעשות אלו שתי כחות, כי כחות של ע"ז הם כחות חלקים, כאשר כונת עובדי ע"ז אל כח מה בלבד. ורצה ירבעם לעשות רבוי כחות... עד שיהיו דומין ח"ו אל הש"י שיש בו רבוי כחות, שהוא יתברך הכל... וזה שאמר ירבעם [מ"א יב, כט] 'הנה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים'. כי ידע ירבעם כי יצאו ישראל ממצרים על ידי כח שהוא הכל, כאשר ידוע ממדריגת יציאת מצרים. וכאשר עשה אלו שני עגלים, אחד בבית אל ואחד בדן, אשר הם נגד ימין ושמאל, שאלו הם כל הכחות והם אשר העלו את ישראל ממצרים".

<> כי החטא הוא שנוי, וכמו שביאר למעלה [הערה 1851].

<> בזה מיישב את שתי השאלות הראשונות ששאל למעלה על המשנה; (א) מדוע השכר הניתן למזכה הרבים הוא שאין חטא בא לידו. (ב) קשה, מדוע נמנע מהמחטיא את הרבים אפשרות לעשיית תשובה. ועל כך מבאר, שבמדריגת הרבים אין שנויים, וחטא ותשובה הם שנויים, ולכך הם נמנעים כאשר יש דביקות למדריגת הרבים.

<> בא ליישב את שאלתו השלישית על המשנה, ששאל שהראיה ממשה ["זכות הרבים תלוי בו"] היתה צריכה להורות את זה, ולא ש"אין חטא בא לידו". וכן הראיה מירבעם ["חטא הרבים תלוי בו"] היתה צריכה להורות את זה, ולא ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה".

<> במשנה אמרו "זכות הרבים", ולא "צדקת הרבים". ונקט כן מחמת המקרא שהובא במשנה [דברים לג, כא] "צדקת ה' עשה וגו'".

<> פירוש - הפסוק משבח את משה רבינו על "משפטיו עם ישראל", וממילא מוכח מכך שזכות משה נזקפת לכלל ישראל, ולא לפרטים, שהרי נאמר "עם ישראל", וזהו כלל ישראל, ולא הפרטים.

<> פירוש - הפסוקים ממשה וירבעם לא באו להוכיח את הנאמר ברישא דמשנה [אודות שכרו של המזכה את הרבים ועונשו של המחטיא את הרבים], אלא פסוקים אלו באו להורות שהמזכה והמחטיא את הרבים עוסקים המה עם כלל, ולא עם פרטים, וממילא שכרו של המזכה ועונשו.של המחטיא יהיו כמדובר ברישא, שאין להם שנוי בדמות חטא או תשובה. @**וקשה**^, שהרי אמרו חכמים [סנהדרין קב.] "'אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה' [מ"א יג, לג] מאי 'אחר', אמר רבי אבא, אחר שתפשו הקב"ה לירבעם בבגדו ואמר לו חזור בך, ואני ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן. אמר לו מי בראש, בן ישי בראש. אי הכי לא בעינא". הרי שהקב"ה היה מחזר אחר ירבעם שיעשה תשובה [לאחר שכבר עשה את העגלים, שהרי פסוק זה ("אחר הדבר הזה וגו") נאמר אחרי עשיית העגלים], וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי משנתינו ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה". והרי כאשר הקב"ה תופש בבגד החוטא ואומר לו "חזור בך" אין לך "מספיקין בידו לעשות תשובה" גדול מזה. ויל"ע בזה.

<> "אין חטא בא על ידו" [המשך לשון הגמרא שם], ופירש רש"י שם "הקב"ה מדחה מפניו את העבירה, שלא תבא לידו".

<> "כי לא תעזוב נפשי - למדנו שהקב"ה מונע את החטא מלהכשילו" [רש"י שם].

<> "עשוק בדם נפש - מחויב בנפש שאבדה על ידו. אל יתמכו בו - שלא יפול, אלא מניחין אותו ויפול בבור בגיהנם" [רש"י שם].

<> ואז יקשה, שחזינן שאין הטעם למשנתינו משום שדבק במדריגת הרבים שאין בה שנוי [כפי שביאר עד כה], אלא משום שלא יהיה הבדל בינו לתלמידיו בנוגע לגיהנם.

<> מכל מקום גם אז אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

<> ואין תשובת היחיד מועילה לבטל חטא הרבים שנעשה על ידי המחטיא. ולכך, אף שהרבים עשו תשובה, מ"מ תשובה זו נעשתה מחמת שכל יחיד בפני עצמו עשה תשובה, ומידי "פרטי" לא יצאנו. @**דוגמה לדבר;**^ שנינו בהוריות [ב.] "הורו בית דין שחלב מותר, ונתחלף לו בשומן ואכלו [פירוש - אכל החלב לא מחמת הוראת בית דין, אלא משום שנתחלף לו החלב בשומן], רב אמר פטור... ומודה רב שאינו משלים לרוב צבור ["ואין מביאין פר" (רש"י שם)], מאי טעמא, אמר קרא 'בשגגה' [ויקרא ד, ב], עד שיהו כולן בשגגה אחת ["דבעינן שיהיו כולן ממש שוגגין בשגגה אחת על פי בית דין" (רש"י שם)]". וכתבו שם תוספות "עד שיהיו כולן בשגגה אחת - צריך עיון, אם רוב צבור עשו בזה הענין שנתחלף להם, והוי כולן בשגגה אחת, אי מיחייב בית דין". ויש להבין, שהואיל ותוספות נקטו כדבר פשוט ש"הוי כולן בשגגה אחת", מדוע עדיין הסתפקו לומר שבית דין יהיו פטורין מהבאת פר העלם דבר של צבור. אלא הם הם הדברים; נהי שהוי שגגה אחת לכל, מ"מ הגורם ליחיד אחד לאכול את החלב [שנתחלף לו בשומן], אינו אותו הגורם ליחיד השני לאכול את החלב, אלא יש לכל יחיד ויחיד את הגורם של עצמו, שאינו תלוי כלל בחבירו. ונהי שבפועל הכל עשו אותה שגגה, מ"מ אין גורם אחד משותף לכל, אלא כל יחיד ויחיד נתחלף לו חלב בשומן, ולכך אין בכך לחייב פר העלם דבר של צבור. והוא הדין לדידן; נהי שהכל עשו תשובה מחטא הרבים, מ"מ כל אחד עשה כן מחמת הגורם של עצמו, ולא מחמת הגורם של חבירו, ולכך אין בזה גדר של תשובת הרבים.

<> פירוש - מדוע ענין הרבים חל על המזכה והמחטיא, ומדוע שלא נאמר שהם לחוד, והרבים לחוד.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מ"א [קיח:], וז"ל: "כי הרב שלימד תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד. ודבר זה בכל רב ותלמיד בעולם, אף אם לא יהיה מיוחד אליו, על כל פנים הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל". ובגו"א שמות פי"ז אות ב כתב: "התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה כבוד תלמידך ככבודך". ובנתיב התורה ס"פ ג [א, טו:] כתב: "כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף יחד". ושם פ"ח [א, לז:] כתב: "כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד והרב. ואם ילמד תורה מתלמיד חכם שאינו הגון, יהיה לו חבור וצירוף אל רשע". ולמעלה פ"ד מי"ג [רמג.] כתב: "'יהיה כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך'. ויש לשאול מה טעם דברים אלו שיהיה כבוד תלמידו חביב עליו ככבוד חבירו... יש לך לדעת כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד, שיש להם שתוף וצירוף ביחד... וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו ואשר יש לו שווי וצירוף אליו לגמרי, וכאילו היה חבירו, מאחר כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי, ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - הפסוקים הובאו לא להורות על עיקר דברי המשנה [השכר והעונש שיש למזכה ומחטיא את הרבים], אלא להורות על הקשר והחבור הקיימים בין רב לתלמידיו, עד שדינו של הרב נקבע על פי תלמידיו. וראה בתויו"ט כאן שביאר את המקראות הללו. אמנם לפי זה מתבאר שמה שנשנה במשנתינו נאמר רק ביחס של רב ותלמידים, ולא ביחס של שאר מזכי ומחטיאי הרבים, וזהו דוחק מבואר. ועוד, בשלמא משה רבינו היה רבם של ישראל, אך בודאי שאין לומר כך לגבי ירבעם בן נבט. ובעל כרחך לומר שכל מזכה רבים בעצם הוא נידון כרב של הרבים, וכן כל המחטיא את הרבים. כי מצד שהרבים מקבלים ממנו, הן לטוב והן למוטב, זה בעצמו מעמיד את היחס הזה כיחס של רב לתלמיד. וראה למעלה הערה 1854. וכן למעלה פ"א הערה 83 נתבאר שכל תלמיד הוא מקבל, וכל מקבל הוא תלמיד.

<> שתי השאלות שהקשה על מאמר זה; (א) מדוע לא אמרו כן אף במחטיא את היחידים, שא"א שהוא יהיה בגיהנם והם בג"ע, ומאי שנא רבים דנקט. (ב) אף אם הרבים יחזרו בתשובה מדוע לא תהיה אפשרות תשובה למחטיא, הרי מעתה תלמידיו בגן עדן. ועל כך מיישב שאין דברי הגמרא עיקר הטעם, אלא עיטקר הטעם שהוא שזו הנהגה מיוחדת לרבים, וכמו שהתבאר. וראה בסמוך הערה 1881.

<> על השאלה הראשונה שהקשה על המאמר [מדוע לא אמרו כן אף ביחידים, והובא בהערה הקודמת]

<> בבחינת "מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב:], ולכך אין זה ראוי שהרב יהיה נמשך אחר התלמיד, ויהיה דין הרב נקבע על פי התלמיד.

<> כפי שכתב בגבורות ה' פי"א [סג:], וז"ל: "וידוע כי כאשר אדם אחד משועבד להרבה, אין זה כמו אילו היה משועבד לאחד, שזה יותר שיעבוד. כי עבד שהוא לרבים אינו עבד גמור, שאין נקרא עבדות, רק המשועבד לאחד והוא עושה צרכו, אבל לרבים הוא עושה צרכי רבים, ואין זה עבדות. כי אף חשוב הוא עושה צרכי רבים לפעמים". וראה למעלה פ"ב מ"ו [תרה.], ושם הערה 660. ואמרו חכמים [פסחים עט:] "אין היחיד מכריע את הציבור".

<> כפי שכתב למעלה פ"ד מט"ו [שכ:], וז"ל: "אם יש שם רב, בודאי הוא מרביץ תורה לתלמידים הרבה, והוא מקום תורה בודאי". וכן אמרו למעלה [פ"א מ"א] "העמידו תלמידים הרבה". ונראה ביאורו, כי הרב הוא המשפיע חכמתו על תלמידיו, וא"א שהשפעת השכל תוגבל לתלמיד אחד, כי אין השפעה אלא כאשר היא לכל ללא מיצרים. וכן כתב בנתיב התורה ר"פ ח, וז"ל: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר. לכך אמרו [תענית י.] גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול, ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית, מפני שהיא שכלי, אין לה ענין הגשם. כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית, מתפשטת מבלי גבול. וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל, שהוא משפיע אל הכל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1643]. ובנתיב התורה פ"ב [א, יא.] כתב: "ובפרק כיצד מעברין [עירובין נד.]... אם משים עצמו כבושם הזה, שהכל מתבשמים ממנו, תורתו מתקיימת, ואם לאו, אין תורתו מתקיימת... שהשכל משפיע לכל, והכל מקבלים ממנו, ולא יוגבל לו דבר מיוחד, רק הכל מתבשמין. ולפיכך השכל נמשל למים, כי המים מתפשטים בלא גבול להם... ולכך אם תלמיד חכם יש לו מדת השכל, שלא יוגבל, רק תורתו מתפשט לכל, והכל מתבשמים ממנו, אז תורתו מתקיימת". וראה למעלה פ"ג הערה 805. ולכך אין לומר שרב ישפיע לתלמיד אחד, "כשם שאין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל" [לשונו בח"א לשבת לא. (א, יח.), והובא למעלה פ"ב הערה 307]. וראה תפארת ישראל ר"פ נ [תשפב:] שביאר שמהות השכל היא מהות משפיעה, ושם הערה 9.

<> כי חבור הרב עם תלמידיו הוא תולדה מהשפעת הרב לתלמידיו, וכפי אופן ההשפעה כך הוא אופן החבור. והואיל והשפעת השכל היא לרבים דוקא [כמבואר בהערה הקודמת], לכך חבור הרב לתלמידיו הוא רק כאופן של רבים. ולמעלה פ"א מ"א [קלו.] כתב: "הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה". וכן למעלה פ"ד מכ"ג [תקג:] ושם הערה 2198 נתבאר שקבלה יוצרת דביקות בין המשפיע למקבל.

<> צריך לומר "קושיא שניה", והיא הקושיא השניה שהקשה למעלה על מאמר זה [לפני ציון 1871], וכמובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 1871]: "ועוד קשיא, שהרי אם חזרו הרבים בתשובה, ויהיו התלמידים בגן עדן גם כן, למה לא יהא תשובה למחטיא, ומשמע שכל המחטיא את הרבים, אפילו עשו תשובה".

<> ולא שתהו על הראשונות בבחינת "שנה ופירש". וראה הערה הבאה.

<> צריך ביאור, כי בשאלתו הבין ש"משמע שכל המחטיא את הרבים, אפילו עשו תשובה" [הובא גם בהערה הקודמת], ולפתע בתשובתו מבאר ש"היינו שלא חזרו בתשובה", ומעיקרא מאי קסבר והשתא מאי קסבר. ויש לומר, לאחר שביאר שהחבור בין המחטיא לרבים מותנה ביחס של רב ותלמיד, וכאשר אין יחס כזה [כגון בתלמידים יחידים] לא יאמרו בזה דברי המשנה, לכך מעתה מתחייב לבאר שמשנתינו איירי שלא עשו תשובה, כי אם עשו תשובה ממילא אין הרבים נושאים בחובם את השפעת המחטיא, ושוב אין הם נחשבים לתלמידיו של המחטיא, שהרי הופקע מהם שם "תלמידים". ודייק בלשונו הזהב ותראה שלכוונה זו מטין דבריו.

<> הרי גם בציור ההפוך חזינן העדר התבטלות והעדר שינוי.

<> משניות א-טו, שננקטו בהן המספרים עשר, שבע, וארבע. וראה למעלה סוף משנה טו מציון 1606 ואילך. ועוד נתבאר [ראה למעלה הערה 1620, 1777] ששלשת המספרים הללו מורים על בינה, שבע תחתונות, ומלכות. וראה להלן הערה 2021.

<> למעלה נתבאר ששלשת המספרים האלו שייכים לספירות בינה, שבע תחתונות, ומלכות, ואילו משנת "אהבה שאינה תלויה בדבר" מורה על ספירות חכמה ובינה, שהן האחדות, וכמבואר למעלה הערות 1777, 1805.

<> כגון [ברכות ח.] "אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין... אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים... אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". וכן [שבת קנ.] "לפקח על עסקי רבים בשבת". וכן [ר"ה יח.] "גזר דין של צבור... אף על גב שנחתם, נקרע". וכן "אין הצבור מתים" [תמורה טו:], ו"לית צבור כוליה עני" [ירושלמי גיטין פ"ג סה"ז], ואין טומאה בצבור [פסחים עז.], ועוד.

<> לשונו שם [תקלב.]: "השם יתברך עם הצבור, ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא... העוסקים עם הצבור מתחיל זכות שלהן מן האבות, ומגיע עד סוף כל הדורות, עד שעשו העוסקים עם הצבור מתחלת העולם עד סופו. ואם היו מבינים מנהיגי ישראל הדברים האלו, בכל כחם היו עוסקים עם הצבור לשם שמים, ולא לשם הנאתן... כאילו היו האבות אבותיו בפרט... של זה כאשר עוסק בצרכי רבים... והאבות הם אבות למי שעוסק בצרכי רבים", ושם מאריך בזה טובא. וראה למעלה הערות 1852, 1853.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שסה:]: "ותבין כי הזכיר התנא [שם] ג' דברים; האחד, 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'. השני, 'חביב ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. השלישי, 'חביב האדם שנקראו בנים למקום', אלו הם ג' מדריגות עליונות, כאשר ידוע [בינה (צלם), חכמה (תורה), כתר (בנים)]. וכבר בארנו כי מעלת הצלם הוא מצד התחתונים... ויותר מזה שנתן לאדם התורה מן עולם העליון, וזהו עוד יותר מעלה, שהיא החכמה העליונה. ויותר מזה המעלה השלישית, שנקראו ישראל 'בנים' אל השם יתברך, שזאת המעלה על הכל, כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] כי סנדלפון עומד מאחורי המרכבה, וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל... הרי אלו ג' מדריגות זו על זו, עד המעלה הזאת שהיא על הכל, והבן זה". הרי שמעלת הצבור מגיעה עד כתר. וראה הערה הבאה. @**והנה כאן**^ מבאר ש"מדריגת הצבור, דבר זה אחרון", אמנם להלן בסוף משנה יט [לאחר ציון 2022] כתב: "כי אחר שזכר מדריגת הרבים [משנתינו]... זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה... ולפיכך זכר מדריגת אברהם אחר זה... ולפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם". ומכך משמע שמדריגת אברהם היא המדריגה האחרונה, ולא מדריגת הצבור. וראה להלן הערה 2030 בישוב שאלה זו. וראה להלן הערה 2400.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ד [תקמה:]: "כי בא לומר כי זה עצמו רצון הקב"ה כאשר עוסק בצרכי רבים, ודבר זה הוא רצונו של מקום, כי כל ענין הצבור הוא רצונו. וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון' [תהלים סט, יד], אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם. ולפיכך אמר כאן 'עשה רצונו וכו'', שיהיה עוסק עם הצבור, מפני כי הצבור הוא רצונו של הקב"ה... ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון. וגם דבר זה ידוע לנבונים". ובקהלת יעקב, ערך מקור [א] כתב: "מקור נקרא הכתר [זוהר בא מב:], כי הוא מקור לכל... ויש לומר 'מקור' גימטריא 'רצון', שהוא סוד הכתר". ובספר פרדס רמונים שער יא פרק ו כתב: "ספירת הכתר הנקרא רצון, וספירת החכמה הנקרא מחשבה". וראה להלן הערה 2030.

<> המשנה הבאה "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו, מתלמידיו של אברהם אבינו". ובסוף ביארו למשנה הבאה [לאחר ציון 2022] כתב: "ועתה מסיים דבריו לומר כל מי שיש בו ג' דברים הוא מתלמידיו של אברהם... כי אחר שזכר מדריגת הרבים, כמו שאמר 'המזכה את הרבים והמחטיא את הרבים', זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה עד שהוא היה 'אב המון גוים', והיה התחלה לכל העולם נחשב", ושם בהערה 2030 נתבאר שאברהם אבינו הוא התחלת הרצון.

<> כפי שביאר למעלה במשנה טו [לאחר ציון 1632], וז"ל: "כי כל הדברים הם מקושרים מעידים זה על זה". וכן ביאר למעלה בסוף משנה טז [מציון 1776 ואילך]. וראה להלן הערות 2021, 2048, 2400.

%[פ"ה מי"ט]

<> כפי ששאלו כמה פעמים בגמרא "מנינא למה לי" [שבת ו:, שם עג:, כריתות ב:, ועוד]. ורש"י [שבת ו:] כתב: "מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו' למה לי לאשמעינן מניינא, הא מני להו ואזיל". ורש"י [שבת סט.] כתב: "מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו', למה לי למיתנא 'ארבעים חסר אחת', ליתנינהו, ואנן ידעינן דארבעים חסר אחת איכא". ולמעלה פ"ד מי"ד [רפב.] כתב: "ויש לשאול מנינא למה [לי], שאמר [שם] 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין". וכן למעלה פ"ד תחילת מכ"ב [תלז:] כתב: "דודאי מנינא למעוטי אתא". וראה למעלה הערה 1023. וצריך ביאור, הרי היו כמה משניות עד כה שאמרו בהן מנינא, וכמו [למעלה פ"א מ"א] "הם אמרו שלשה דברים", וכן [שם משניות ב, יח] "על שלשה דברים העולם עומד", וכן [למעלה פ"ב מ"י] "הם אמרו שלשה דברים", וכן [למעלה פ"ג מ"א] "הסתכל בשלשה דברים", ומדוע כאן זו רק הפעם השניה ששואל "מנינא למה לי". וראה למעלה פ"ד הערה 1219. ויל"ע בזה. והתשובה על שאלה זו היא להלן לאחר ציון 1981 ולאחר ציון 2016.

<> שאמרו עליו [ב"ר צה, ג] "היה משמר דקדוקי תורה והיה מלמד את בניו", והיה זקן ויושב בישיבה [יומא כח:], והיה אוכל חולין בטהרה [ב"מ פז.], ועשה יצה"ר לטוב [ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה], והקריא שמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב [סוטה י:], ועוד.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קצח.]: "וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילת חסדים, דהיינו קבלת אורחים. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנצח ישראל פ"י [רסז.] כתב: "גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אברם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת", ושם הערה 148. ובתפארת ישראל פ"כ [רצז:] כתב: "אברהם, שהיה מדתו החסד", ושם הערה 19. וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסו:]. ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמ"ח מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כי "גמילות חסדים - לאברהם". וכן הזכיר בנצח ישראל ר"פ נב, בגבורות ה' פס"ט [שיז:], אור חדש [קנו:], ועוד. וראה למעלה הערה 280.

<> פירוש - שאר מילי דמיטב, וכגון שהקריב את בנו על גבי המזבח [בראשית כב, ט], והיה זריז במצות [רש"י בראשית כב, ג], ותיקן תפילת שחרית [ברכות כו:], ועוד. ובסמוך [לפני ציון 1936] כתב: "אברהם היה מכניס אורחים וגומל חסד, וזהו בודאי ממדת עין טובה".

<> פירוש - "מתלמידיו של אברהם אבינו" מתפרש ש"למד ממנו והולך בדרכיו" [רע"ב כאן]. והואיל ויש באברהם אבינו כל כך הרבה מעלות טובות, מנין לומר שסגי להיות מתלמידיו רק בשלשת הדברים שהוזכרו במשנתינו. וראה להלן הערה 1980 בישוב שאלה זו.

<> הרי הוא בא על אתונו [ע"ז ד:]. ובנצח ישראל פ"ה [קלה:] כתב: "בלעם, לא נמצא באחד גילוי עריות כמו שנמצא בו, כמו שאמרו חכמים בפרק קמא דעבודה זרה [ד:] שהיה בא על אתונו. ועוד ידוע מן העצה שנתן בלעם להחטיא את ישראל בזנות [סנהדרין קה.]. ואל יהא ספק לך, כי מה שבא על אתונו, מפני שהיה בלעם דבק בכח הטומאה, שאותו כח הטומאה כח זנות, לכך היה בלעם מוטבע בזנות היותר גדול להיות בא על אתונו" [ראה להלן הערות 1918, 2014]. ורצה לקלל את ישראל, ועוד. וראה להלן הערה 1980 בישוב שאלה זו.

<> ב"ב טז. "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים בראת רשעים". וכן אמרו [חגיגה טו.] "ברא צדיקים ברא רשעים, ברא גן עדן ברא גיהנם. כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנם. זכה צדיק, נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן. נתחייב רשע, נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם". ואע"פ שלא נזכר במשנה שתלמידי אברהם יורשין גן עדן, אלא ש"אוכלין בעולם הזה ונוחלין בעולם הבא", מ"מ כוונתו היא שפשיטא שתלמידי אברהם אבינו יקבלו שכר משלם, לעומת העונש שיוטל על תלמידי בלעם. וראה להלן הערה 1966 בישוב שאלה זו.

<> כמו נמרוד, אנוש, לבן, עשו, טיטוס, וכיו"ב. ונראה שאין כוונתו לומר שרשעותם של רשעים אחרים היתה יותר מרשעותו של בלעם, כי בנצח ישראל פ"ה [קלז:] ביאר שבלעם היה יותר מרשע מטיטוס, ומנין לומר שאחרים היו יותר רשעים מבלעם. אלא שכוונתו לומר שמצינו רשעים נוספים מלבד בלעם, ומדוע נקט התנא רק בבלעם. ולפי זה "רשעים יותר מבלעם" יתפרש כמו "רשעים חוץ מבלעם".

<> ב"ב קט: "תולין את הקלקלה במקולקל". ופירושו מדוע העונש של גיהנם נאמר בפרט על תלמידי בלעם הרשע, יותר מבשאר רשעים. וראה להלן הערה 1966 בישוב שאלה זו.

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 1838]: "אברהם הוא ראש יחוסינו". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ה, וז"ל: "ראוי היה שישתעבדו ישראל במצרים, שהם הפכים להם. וכך היה לאברהם ראש יחוסנו, כי מעשה אבות ירשו בנים". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ובגמרא בפרק האשה] כתב: "אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיז.] כתב: "'כי מראש צורים אראנו' [במדבר כג, ט] הוא כנגד אברהם, כמו שהתבאר, כי אברהם היה התחלת ישראל, והוא היה נקרא 'צור מחצבתם' [ישעיה נא, א-ב]". וכן ביאר בגבורות ה' פ"ח [מט:], וז"ל: "כלל הדבר, המראה הזה הוא שהראה לו [הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית טו, ט-יא)] הדברים העתידים, כי אברהם הוא שהיה ראש ועיקר ישראל. וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל, שהענין נותן כך שימשך הכל אחר התחלה. ועכשיו הוא התחלת בחירת אברהם במה שכרת עמו ברית, והראה לו כל דבר אשר ימשך. וכאשר אמרו האצטגנינים, כי כאשר יולד האדם, באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה. ולפיכך גם כן כאשר הקב"ה כרת ברית עם אברהם, היא שעה ראשונה אשר לקח הקב"ה אותו אליו, והראה לו העתידות כלם אשר ראוי לבא על ישראל" [הובא למעלה הערות 1838, 1839].

<> דוגמה לדבר, הוא מאמר חכמים [זבחים קטז.] "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל מלכי עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן ואמרו שירה... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם". הרי ש"כל מלכי עובדי כוכבים" נתקבצו אצל בלעם הרשע, הרי שהוא ראש לאומות העולם. וכן כתב השל"ה הקדוש חלק תורה שבכתב בפרשת בלק [שסב.], וז"ל : "משה רבינו ע"ה ראש ישראל, ובלעם ראש האומות". וראה להלן הערה 1944.

<> רש"י במדבר כב, ה: "ואם תאמר, מפני מה השרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע. כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר וכו'", הרי בלעם היה נביא בשביל האומות. ובספרי [דברים לד, י]: "'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', אבל באומות קם, ואיזה, זה בלעם בן פעור". וכן בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [שפז:] כתב: "בלעם אמר כי הוא ראש לע' אומות... ולפיכך ראוי שיבנה רבוי מזבחות". ובגבורות ה' פס"ט [שיח:] כתב: "ואמר בלעם, כי אליו ראוי בלבד לבנות שבעה מזבחות [במדבר כג, א], כי הוא נביא לכל האומות שהם בעולם". הרי היותו "ראש לע' אומות" היא משום ש"הוא נביא לכל האומות שהם בעולם", וכדבריו כאן. @**ואם תאמר**^, וכי איזה טעם הוא זה שיחשב "ראש לאומות" משום שהיה "נביא לאומות", והרי "ראש לאומות" שייך יותר למלכות, ולא לנביאות. ועוד, משה רבינו יוכיח, ש"לא היה נביא עוד בישראל כמשה" [דברים לד, י], ומ"מ אין הוא "ראש לאומה הישראלית", אלא אברהם הוא "ראש לאומה הישראלית". ועוד, הרי היו עוד נביאים לאומות, וכמו שאמרו חכמים [ב"ב טו:] "שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם, ואלו הן; בלעם, ואביו, ואיוב, אליפז התימני, ובלדד השוחי, וצופר הנעמתי, ואליהוא בן ברכאל הבוזי". וכי כל אלו נחשבו "ראש לאומות", ומאי שנא בלעם. ויש לומר, כי שאני בלעם שנעשה לנביא רק כדי להורות על מהותן של האומות, וכפי שביאר רש"י [במדבר כג, ה], וז"ל: "ואם תאמר, מפני מה השרה הקב"ה שכינתו על גוי רשע. כדי שלא יהא פתחון פה לאומות לומר אילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב. העמיד להם נביאים, והם פרצו גדר העולם. שבתחלה היו גדורים בעריות, וזה נתן להם עצה להפקיר עצמן לזנות". וכתב על כך בתפארת התורה לרבי שמשון פנקוס זצ"ל, פרשת בלק, וז"ל: "רבים מקשים, איזו ראיה זו מרשע כבלעם, ועדיין יש פתחון פה, שאם תתן לנו נביא צדיק כמשה גם אנחנו נהיה צדיקים. אבל באמת יש כאן טעות; בלעם לא היה רשע למרות שהיה נביא, אלא בלעם היה רשע מפני שהיה נביא, שכח הנבואה גרם לו להיות רשע גמור. והמובן, גדלות הוא כח מגדל, והוא מגדל את הגרעין הזרוע בעומק. כשהאדם הוא קטן, הנקודות הנסתרות שבו הן כל כך קטנות ועמוקות שלא נראות לעולם. אבל כאשר הוא גודל, הפנימיות שלו גדלה גם כן, ואז בולטים לחוץ ורואים את מהותו האמיתית. ונראה שאלמלא היה בלעם נביא, היה הוא הטוב וההגון שבין כל הגויים, והקב"ה בחר בו ונתן לו גדלות עצומה, ומכח זה דוקא גדלה פנימיותו ואמיתת מהותו, ונהיה הרשע הגדול ביותר, עד שפרץ גדרו של עולם, ונסתתמה טענת האומות שביקשו גם הם נביאים" [מקור הדברים הוא בשפת אמת פרשת בלק, שנות תרמ"ט, תר"נ]. לכך נבואתו של בלעם מכשירה אותו להיות ראש לאומות, כי נבואתו מעיקרא לא ניתנה לו אלא כדי להורות על מהות האומות, וכפי שהראש מורה על מהות האדם. ומחמת כן אין לדמות נבואת בלעם לשאר נביאי האומות, כי נבואת בלעם באה לעולם להורות על מהות האומות, לעומת נבואתם של ששת הנביאים האחרים שהיו לאומות. ולהבדיל, מטעם זה גופא אין נבואתו של משה רבינו עושה אותו "ראש לאומה הישראלית", כי אע"פ שנבואתו תלויה בישראל [ראה רש"י שמות לב, ז], מ"מ היא לא ניתנה לו כדי להורות על מהותם של ישראל. ודו"ק.

<> לשונו למעלה פ"ג מט"ז [תיג:]: "המלך יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש". ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב בזה"ל: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר העליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד" [הובא למעלה פ"ג בהערה 1862. וראה למעלה פ"ד הערה 1308]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תב.] כתב: "אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה שהוא תוספת על הראש... שהראש הוא בתכלית הגובה". ואמרו חכמים [שבת סא.] שהראש הוא "מלך על כל איבריו".

<> וכן רש"י השוה בין שתי החבישות הללו, שכתב [במדבר כב, כא] "ויחבש את אתנו - מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה, שחבש הוא בעצמו. אמר הקב"ה, רשע כבר קדמך אברהם אביהם, שנאמר [בראשית כב, ג] 'וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו'".

<> התמיה ידועה, כי בתורה נאמר להיפך; אצל אברהם אבינו נאמר [בראשית כב, ג] "וישכם אברהם בבקר ויחבוש את חמורו ויקח את שני נעריו אתו", ואצל בלעם נאמר [במדבר כב, כב] "והוא רוכב על אתונו ושני נעריו עמו", וכאן כתב להיפך, והאריך לבאר זאת. וראה בסוף ספר באר הגולה הוצאת לונדון, עמוד קנה, שהובא שם ביאור מהמגיד מקאזניץ. וראה במבוא לפירושי מהר"ל ח"א עמוד 31 שהביאו שם דברים בשם הספר עמוד האמת [עמוד צה], שכאשר סח רבי יצחק מווארקי עם הרמ"מ מקוצק על כך, "שאלו רבינו [הרמ"מ מקוצק], יצחק מה אתה אומר. אמר רבי יצחק, חס לנו מלומר שהמהר"ל טעה, ופירש דבריו. אמר לו רבינו [הרמ"מ], ואני אומר שטעה, וזאת במכוון מן השמים להראות הגם שהיה איש אלוקים, ולא היה דבר רז נעלם ממנו, עם על זה היה רק בשר ודם, ושגיאות מי יבין". וראה להלן ציון 1994.

<> אע"פ שלמעלה ביאר רק "שהיה אברהם ראש לאומה הישראלית", מוסיף כאן שהוא "אב המון גוים" [ובכת"י ליתא להוספה זו]. וכן להלן [לאחר ציון 1974] כתב: "כי נקרא 'אברהם', שהוא 'אב המון גוים', והאב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות אף לאומות, ולכך נקרא 'אב המון גוים'". ואודות ש"אב המון גוים" מורה על התרוממות, כן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יד, וז"ל: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל, אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'". וכן כתב באור חדש [קנו.], וז"ל: "כי גמילות חסדים מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גוים נתתיך', והיה אב ורם בשביל מדה זאת". ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "כי המשקוף [שבקרבן פסח (שמות יב, ז)] להזכיר זכות אברהם... ופירוש זה, כי המשקוף הוא לאברהם שנקרא 'אברהם' על שם שהוא רם. כי המשקוף הוא מתרומם למעלה, וכמו שהמשקוף הכל נכנסין תחתיו, כך היה אברהם 'אב המון גוים' לכל העולם... ולפיכך היה אברהם אבינו בפרט דומה למשקוף, שהכל נכנסין תחתיו, והוא מתרומם על כל באי עולם, והכל נכנסין תחת אברהם, שהיה 'אב המון גוים'". וכן כתב בח"א לב"ב טז: [ג, עו.]. וכן נאמר [בראשית מה, ח] "ועתה לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלקים וישימני לאב לפרעה וגו'", ופירש רש"י [שם] "לאב - לחבר ולפטרון". וכתב שם הגו"א [אות ז]: "לחבר ולפטרון. פירוש מה שכתיב 'לאב' רוצה לומר שבזה אני אב לו, שאני חבר אל פרעה, ומתוך שאני חבר לפרעה, וכל הנהגתו על ידי כדרך החברים, ומפני זה אני פטרונו, רוצה לומר מנהיגו, כמו האב שהוא מנהיג את הבן". הרי "אב" מתפרש בתור מנהיג ופטרון.

<> אין כוונתו לומר שאצל אברהם נכתב במקרא "והוא רוכב על החמור", כי לא נאמר כן. אלא כוונתו היא שנזכר אצל אברהם אבינו חמורו ["ויחבוש את חמורו"], וזאת משום שרכב עליו בדרך לעקידה. וכן נאמר [שמות ד, כ] "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור וגו'", ופירש רש"י שם "על החמור - חמור המיוחד, הוא החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק, והוא שעתיד מלך המשיח להתגלות עליו, שנאמר [זכריה ט, ט] עני ורוכב על חמור'". הרי שחבישת החמור של אברהם נזכרת יחד עם רכיבת החמור של משה ומלך המשיח, הרי שחבישה ורכיבה שייכות להדדי, ומורה שהוא מתעלה על המדריגה החמרית. וכוונתו היא שהחמור מורה על החומריות, וכמו שביאר להלן [לפני ציון 1953], וראה הערה 1953.

<> אודות שרכיבה מורה על התעלות, זהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פכ"ט [קיד:] כתב: "דע כי כל רכיבה הוא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו, ומתעלה עליו. כי מאחר שהוא רוכב עליו, מתנשא עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו. וכאשר רצה הקב"ה להגדיל את אברהם ואת משה [שמות ד, כ], לא התנשאות שהוא למלכים, שהם מתנשאים בגבורתם או בעשרם, אבל התנשאות זה התנשאות מעלה קדושה ומעלה נבדלת, שהיו קרובים אל מעלה אלקית, נתן להם הקב"ה רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [עח.] כתב: "כי ראוי לך לדעת כי הרכיבה הוא מורה על התנשאות ורוממות, כי הרוככ הוא מתנשא על הבהמה, ומפני כי אלו [אברהם ומשה] היו מתרוממים ומתנשאים, כתבה התורה אצלם לשון רכיבה, שהיו מתנשאים במעלתם". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב כתב: "וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס מלך', כי דומה הרוכב למלך, מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם" [הובא למעלה פ"ג הערה 647]. ובבאר הגולה באר הששי [רצב:] כתב: "כי דבר זה ידוע כי הרוכב על הדבר, הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו. וכבר האריך בזה הרמב"ם ז"ל בחבור מורה נבוכים בפירוש המרכבה [ח"א פ"ע], והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] כתב: "המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב, במה שהוא רוכב עליו הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג כי בזה שהוא נבדל מהם - מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם, שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף - מחיה אותו ומנהיגו" [הובא למעלה פ"א הערה 1143]. ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "כי החמור הוא התעלות למי אשר רוכב עליו, כמו שהיה אצל אברהם שנאמר בו 'ויחבוש את חמורו', והוא היה מורה על התעלות אברהם, כמו שבארנו במסכת אבות... כי החמור הוא מורה על התעלות הרוכב עליו". ובנצח ישראל פט"ז [שעח:] כתב: "כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו". וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשיא.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, סוף קצה.], ושם [ג, קצז.]. אך לפי זה יש לבאר מה מורה הרכיבה של בלעם על אתונו, הרי בלעם התחבר אל החומריות, וכמו שמבאר בסמוך. וראה להלן הערה 1944 בביאור הדבר.

<> ואילו אתון היא נקבה. וכן מבואר ברש"י [בראשית לב, טו] על הפסוק "אתונות עשרים ועירים עשרה", ו"עיר" הוא "החמור בעודו קטן" [רד"ק ספר השרשים שורש עיר]. ובגו"א בראשית פמ"ה אות טז [שמב.] כתב: "החמור הוא זכר... הנקיבה שהוא האתון". וכן הוא בגבורות ה' פ"י [סא.]. אמנם ראה ברד"ק שם שורש חמר, שהביא הפסוק [ש"ב יט, כו] "אחבשה לי החמור וארכב עליה", שכתב: "אמר 'עליה', אולי היתה נקבה". וראה להלן הערה 1953.

<> אודות שאין לזכר חיבור אל הזכר, אלא רק לנקבה, הנה נאמר על עמלק [דברים כה, יח] "אשר קרך בדרך ויזנב בך וגו'", ופירש רש"י שם "אשר קרך בדרך לשון קרי וטומאה, שהיה מטמאן במשכב זכור". ובגו"א שם [אות כה] כתב: "יש לעיין, למה ענין זה דווקא. דע, כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו', חוץ מזרע עמלק, שאין מתחברים עם ישראל... ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו גם כן [בראשית ג, טז] 'והוא ימשל בך'. ואם אין האיש זוכה, האשה מושלת בבעלה. וכך חס ושלום, אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה... אבל עמלק השונא המתנגד, אינו משתעבד תחת ישראל. נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל... כאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב זכר, שמושל על זכר, כיון שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל. וזה שאמר שהיה מטמאן במשכב זכר". @**דוגמה נוספת;**^ אמרו חכמים [נדה לא.] "אשה מזרעת תחלה יולדת זכר, איש מזריע תחלה יולדת נקבה". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ו [שנט:] כתב: "כי הזרע של נקיבה יותר שייך לזכר, מפני כי הזכר הוא מצטרף דווקא אל האשה יותר, והאשה מצטרפת אל הזכר. ולפיכך כאשר האשה מזרעת תחלה, מפני כי האשה יש לה צירוף אל הזכר, מולידה גם כן בנים זכרים. וכאשר זרע שלה קודם, אז זרע הזכר טפל אצלה, ופעולתה עיקר. והזכר צירוף שלו תמיד אל הנקיבה, כי הנקיבה היא בת זוגו, ולפיכך כאשר הזרע שלו בא תחלה, אז הוא עיקר, וכל התנועות מן המתנועע הולכות תמיד אל השלימות המתנועע. ותשלום הזכר הוא בנקיבה, ותשלום הנקיבה בזכר, שהרי בסדר הבריאה הזכר והנקיבה הם משלימים זה את זה. לכך יוליד כל אחד דבר שהוא השלמתו" [הובא למעלה פ"ד הערה 1362].

<> כן כתב למעלה במשנה ג [לאחר ציון 282], וז"ל: "כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו. ומקבל הוד הצלם האלקי, כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי. כי היה אברהם רוכב על החמור, כמו שיתבאר בפרק הזה בעזרת השם יתברך, והיה מתעלה תמיד מעלה מעלה". ובהמשך המשנה שם [לאחר ציון 355] כתב: "היה אברהם על הטבע, דהיינו שהיה אברהם מתעלה על עולם הטבעי, וכמו שרמז הכתוב במה שהיה רוכב אברהם על החמור. ובפרקי דרבי אליעזר [פרק ל] החמור הזה נברא בין השמשות, ובארנו זה בספר גבורות השם [פרק כט] שכל ענין זה שהיה אברהם רוכב על עולם הטבעי. ויתבאר עוד דבר זה אצל 'כל מי שיש בו ג' דברים וכו'". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא:] כתב: "היה אברהם נבדל מן הגוף, כמו שפרשנו במסכת אבות, ולכך אמר [שם] שהמליכו הקב"ה, כי המלך נבדל מן אשר מולך עליהם. ומתחלה לא היה נבדל לגמרי, עד שהמליכו הקב"ה על רמ"ח איברים, והוא כל הגוף. ולכך כתיב אצלו שהוא רוכב על החמור, 'חמור' במספר רמ"ח. וכאשר המליכו על רמ"ח איברים, [נעשה] נבדל לגמרי, כאשר מלך על הגוף" [הובא למעלה הערה 281].

<> יש להעיר, כי גם בחבור זכר ונקבה עדיין יש יחס של התעלות הזכר לעומת הנקבה, וכמו שכתב בגבורות ה' פי"ט [פו:], וז"ל: "דע כי האשה נקראת 'באר', כדכתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבארך'. והבאר נתן לישראל בזכותה של מרים [תענית ט.], כי מזה תלמוד שהבאר דבר שייך לאשה. וזה כי הבאר הוא שנובע מלמטה למעלה, וכל שאר דברים באים מלמעלה למטה. והוא דמיון האשה שהיא משתוקקת לבעלה, וזהו השתוקקות של עלוי. כי האיש יותר במעלה בערך האשה, והיא משתוקקת להתעלות בבעלה, ולפיכך האשה היא בלבד דומה לבאר... כי עליית הבאר שהוא עולה תמיד, זהו בעצמו הזיווג, שהוא השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו, וזהו התעלות לה". אוזן מלים תבחן; הנה אמרו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו, ואינה יורדת עמו. אמר רב הונא, מאי קראה, [בראשית כ, ג] 'והיא בעולת בעל', בעלייתו של בעל, ולא בירידתו של בעל". ותמוה כיצד נדרש מ"בעולת בעל" "בעלייתו של בעל", הרי בעילה לחוד ועליה לחוד. אלא הם הם הדברים שביאר בגבורות ה'; עצם הזיווג הוא השתוקקות האשה להתעלות בבעלה, ולכך "בעולת בעל" אינה אלא "בעלייתו של בעל" [ראה נצח ישראל פנ"ד הערה 34]. נמצא שעצם הזיווג הוא יחס של עליה ["בעלייתו של בעל"], ומדוע כאן מבאר שיחס הזכר והנקבה הוא "חבור אל החומר", ורק כאשר הוא נבדל מהנקבה יש התעלות מעל החומר. ויש לומר, שזהו רק מצד האשה, ש"השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו זהו התעלות לה" [לשונו בגבורות], אך מבחינת הזכר אין כאן התעלות אלא חבור לחומר, בבחינת [יבמות סג.] "נחית דרגא נסיב איתתא". וכן כתב למעלה פ"א מ"ה [רנה.], וז"ל: "כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה החסרון וההעדר. וזה שאמרו [שם] 'כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו', כאשר האדם הוא נמשך אחר האשה, שדבק בה ההעדר, שאין יותר רע מן ההעדר, ודבר זה ידוע. ואין זה פחיתות באשה עצמה כלל, רק כי דבר זה מה שהאדם יורד ממדריגתו להיות נמשך אחר האשה ברבוי שיחה, הנה הוא נוטה מן המציאות אל ההעדר, ודבר זה חסרון ורעה אליו כאשר נוטה האדם ממעלתו, הוא מעלת הזכר, אחר דבר שהוא חסר בערך ממעלתו. ובשביל זה לא בא התנא למעט אהבת האיש לאשה, דודאי יש לאהוב אשתו כגופו [יבמות סב:], ומזה אינו מדבר כלל, רק רבוי השיחה עם האשה, שבמה שיש לו רבוי שיחה עם האשה הוא יורד ממעלתו של זכר, ונמשך אחר החומר שבו דבק ההעדר, ובשביל זה גורם רעה לעצמו".

<> "סוכנת - לשון מחממת" [רש"י ע"ז ד:]. ובגמרא ובעין יעקב שלפנינו הביאו את הפסוק שנאמר קודם [מ"א א, ב] "ותהי לו סוכנת".

<> לשונו בח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו.]: "שבא על אתונו, כי בלעם יש לדמות בכח טומאה שלו לאברהם, שנאמר אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'. רק שאברהם היה נבדל מן החמור, ואילו בלעם היה מצורף אל החמור, וזה שאמר שבא על אתונו. ולכך נאמר אצל אברהם 'ויחבוש את חמורו', כי החמור היה זכר, וא"כ הרכיבה הזאת עליו רכיבה נבדלת, כי אין מתחבר לזכר. אבל אצל בלעם היה אתון, אשר האתון היא נקיבה, ויש חבור אל הנקיבה. כי היה כח בלעם מוטבע ומחובר אל החומר, לא נבדל". ובנצח ישראל פ"ה [קלה:] כתב: "בלעם, לא נמצא באחד גילוי עריות כמו שנמצא בו. כמו שאמרו חכמים בפרק קמא דעבודה זרה [ד:] שהיה בא על אתונו. ועוד ידוע מן העצה שנתן בלעם להחטיא את ישראל בזנות [סנהדרין קה.]. ואל יהא ספק לך, כי מה שבא על אתונו, מפני שהיה בלעם דבק בכח הטומאה, שאותו כח הטומאה כח זנות, לכך היה בלעם מוטבע בזנות היותר גדול להיות בא על אתונו" [הובא למעלה הערה 1900]. וכן חזר וכתב שם ס"פ נז.

<> פירוש - לחלק הרוחני שבאדם יש נושאים גשמיים, ובזה "השכל שיש לו הוא רוכב על החומר הגופני". וכבר כתב הפחד יצחק פסח מאמר טו אות ד, כי "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [הובא למעלה פ"ד הערה 25, ולהלן הערה 2123]. וכאן כאשר כתב "שכל" כוונתו לשני הכחות הנפש, אחד הנבדל לגמרי, ואחד שאינו נבדל לגמרי, וכמבואר בהערה הבאה.

<> פ"ב מ"ט [תרעד.], וז"ל: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש. ויש כח נפשי אשר אינו נבדל לגמרי, ויש כח נפשי נבדל לגמרי, והוא כח השכלי אשר משיג הדברים. ולכל אחד ואחד נושא מיוחד. ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, הוא [כמו] נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי, כמו הנפש. הרי כאן ארבעה דברים; כח נפשי, וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים".

<> ב"ר סא, א "אב לא למדו [את אברהם], ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה. אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כמין שני רבנים, והיו נובעות ומלמדות אותו תורה וחכמה". ושם צה, ג, אמרו "מהיכן למד אברהם את התורה... מעצמו למד תורה". ובגבורות ה' ס"פ כט [קטו:] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל [ב"ר לט, ג] 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' [שיה"ש ח, ח], שלא הניקהו תורה ומצות. ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". וכן בתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "כי מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע". ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב שם בח"א [ג, נא.], וז"ל: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 985]. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "אברהם היה כולו שכל, ולא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו [יומא כח:] קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל. ולפיכך הרכיבו על כל העולם, וכמו שיתבאר באריכות [גבורות ה' פכ"ט] אצל [שמות ד, כ] 'וירכיבם על החמור', עיין שם". ובדרוש על התורה [מט.] כתב: "כי כאשר היה אברהם, היה כל העולם כולו חשוך בלא אור השכל כלל, שלא הכירו אף את בוראם. ואברהם הקריא שמו בפי הבריות [רש"י בראשית כד, ז], ולכך כתיב אצלו 'ויחבוש את חמורו', כי העולם היה בימיו כחמור שאינו יודע רק אבוס בעליו, והרוכב עליו מנהיגו" [הובא למעלה הערה 326]. ובגבורות ה' פ"מ [קנא.] כתב: "כי היה לאברהם אבינו התגברות, שהיה גובר שכלו על הטבע שלו, ונדחה טבעו מפני שכלו, כי אין הטבע נותן לשחוט בנו, ודוחה היה הטבע מפני השכל, לכך זכו בניו שדחה הקב"ה את טבע המים מפני בניו בזכות אברהם, הגובר על טבעו החמרי. כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית... ודבר זה התבאר כבר מענין אברהם, שהיה רוכב על החמור, כמו שהארכנו במקומו".

<> כי "נעריו" הם משרתיו, ומורה ששני כחות הגופני משרתיו של אברהם השכלי. ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו.] ביאר יותר, וז"ל: "אצל אברהם כתיב 'ושני נעריו עמו', כי אלו שני נערים שני יצרים, אשר האחד הוא יצרא דערוה, והשני יצרא דע"ז, והם נקראו 'נעריו', כדכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'". וראה להלן הערה 1995.

<> למעלה פ"ב מ"ט [תרפח:] הביא מאמר זה בקשר לעבדים [שעל כך מוסב המאמר ביבמות סב.], ושם הערה 1049 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. וכן למעלה פ"ג מט"ז [תטו:] הביא מאמר זה, ושם הערה 1871. אך כאן מבאר ש"נעריו" מוסב על כחות הגוף, שהם חומריים, וכמו שמבאר והולך.

<> כי כוחות אלו הם גופניים חומריים, וממילא הם דומים לחמור, ששמו מעיד על חומריותו. ולהלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר] כתב: "ודבר זה בארנו פעמים הרבה כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור', כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר, ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל". הרי שהמשועבד הוא חומרי, ולכך שני כחות אלו שהם משמשים אל השכל, דינם כחמור.

<> כי היצה"ר הוא בגוף, וכמו שאמרו חכמים [שבת קה:] 'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י] , איזהו אל זר שיש &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולמעלה בהקדמה [לז:] כתב: "דבר זה מחמת יצרו שבגופו, שהוא מתאוה לתאותו ולהנאתו מחמת חומרו הרע... וכל זה מתיחס אל הגוף". ולמעלה פ"ב מי"א [תשצא.] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא... דגם לבהמה יש יצר הרע". ולמעלה פ"ג מ"א [כב.] כתב: "לא יסור היצר הרע מן הגוף, שכל כך שולט היצר הרע בגוף". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29 [הובא למעלה פ"ג הערה 93]. @**ויש להעיר**^, כי מבאר כאן שבשעת העקידה הוצרך אברהם אבינו להתגבר על יצרו, אך לכאורה כבר הרבה שנים קודם לכן עשה יצר הרע לטוב, שהנה אמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ט ה"ה] "אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב, דכתיב [נחמיה ט, ח] 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך'". ובגו"א בראשית פי"ז אות א נתבאר שאברהם אבינו הגיע למדריגה זו משעה שנתווספה אות ה"א לשמו [בראשית יז, ה (ראה למעלה הערה 283)]. והנה שמו נתחלף לפני שהיה אברהם בן מאה שנה [בראשית יז, יז], והעקידה נעשתה כשהיה אברהם בן קל"ז שנה [רש"י בראשית כא, לד]. ואיך ניתן לומר שבשעת העקידה עדיין הוצרך אברהם "להתגבר על יצרו שהוא בגוף", הרי יותר משלשים וחמש שנה קודם לכן כבר "עשה יצר הרע טוב". אמנם היא גופא תיקשי לך, שאם אברהם אבינו בשעת העקידה היה ללא יצר הרע, מהו הצורך בנסיון העקידה לראות האם יעמוד בזה, פשיטא שיעמוד בזה כי אין לו יצה"ר שיסיתו כנגד ציווי ה'. ולמעלה [משנה ג (לפני ציון 350)] פירש ש"נסיון" הוא מלשון "נס", וכלשונו: "כי כל לשון 'נסיון' מלשון 'נס'. שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון, כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו, וכן כל שאר נסיונות". אך אם אין יצה"ר, נסיון מנין. ויל"ע בזה.

<> כרך את ההשתחויה עם הכנעה. וכן כתב בח"א לב"ב כה. [ג, עט:], וז"ל: "ביאור זה שלכך תנועות צבא השמים למערב, מפני שזהו השתחויה לסבה ראשונה, כי בטול מציאות אל הסבה הראשונה, וזהו ההשתחויה שאמר דוד [נחמיה ט, ו] 'וצבא השמים לך משתחוים'. כי מצד השקיעה דבר זה השתחויה שלהם, כי ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו, והרי השקיעה אין לך הכנעה יותר מזה" [הובא למעלה הערה 693]. ובסמוך כתב שכאשר מסלק את כחות החומר "אז הולך לעבוד את השם יתברך". כי מהות העבודה היא התבטלות העובד לעלתו, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.], וז"ל: "ובפרק קמא דתענית [ב.], תניא, 'לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו' [דברים יא, יג], זו תפלה. או אינו אלא עבודה, תלמוד לומר [שם] 'בכל לבבכם', איזה עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה. הרי התפלה היא עבודה אל השם יתברך. ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך. ולכך מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר - הוא נקרב נמסר אליו, ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 1643]. אמור מעתה שהשתחויה הכנעה ועבודה כולן בני חדא ביקתא אינון.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות לב.] "כך אמר משה לפני הקב"ה, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די הוא גרם שעשו את העגל. אמרי דבי רבי ינאי, אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן, אלא מתוך קופה של בשר. אמר רבי אושעיא משל לאדם שהיתה לו פרה כחושה ובעלת אברים, האכילה כרשינין, והיתה מבעטת בו. אמר לה, מי גרם ליך שתהא מבעטת בי, אלא כרשינין שהאכלתיך... היינו דאמרי אינשי מלי כריסיה זני בישי ["מילוי הכרס הוא ממיני חטאים הרעים" (רש"י שם)], שנאמר [הושע יג, ו] 'כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני'. רב נחמן אמר מהכא, [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה''. ורבנן אמרי מהכא [דברים לא, כ] 'ואכל ושבע ודשן ופנה'. ואי בעית אימא מהכא [דברים לב, טו] 'וישמן ישרון ויבעט'". וכן כתב רש"י [דברים יא, טז] "השמרו לכם - כיון שתהיו אוכלים ושבעים השמרו לכם שלא תבעטו, שאין אדם מורד בהקב"ה אלא מתוך שביעה, שנאמר 'פן תאכל ושבעת ובקרך וצאנך ירביון', מה הוא אומר אחריו 'ורם לבבך ושכחת'". ובדרשת שבת הגדול [ריג:] כתב: "כי הגבהות... בא על ידי שנים; האחד, כאשר יש לאדם אכילה ושתיה וכל תאוות הגוף. והשני, כאשר יש לאדם כל חמדת לבו. כי כאשר הגוף הוא בטוב, והיינו כאשר יש לו רצונו באכילה ושתיה וכל דבר שהוא הנאתו. וכאשר נפשו יש לו כל חמדה מעושר וכיוצא בו מדברים שהם חמדת לבבו. כי אלו שני דברים הם גבהות הגוף וגבהות הנפש. ושניהם נרמזים בכתוב אחד שאמר [דברים ח, יב] 'השמר לך פן תאכל ושבעת', וזה אמר כנגד שהגוף הוא בטוב. 'ובתים טובים תבנה לך וישבת וצאנך ובקרך ירביון וכל אשר לך ירבה' [שם פסוקים יב-יג], דברים אלו הם חמדת לבבו. ואמר אחר כך [שם פסוק יד] 'ורם לבבך ושכחת וגו'', הרי הגבהות הוא בשני דברים אלו. וכאשר האדם הוא בגבהות באלו שני דברים, מתחדש מזה לאדם הגאוה, והוא בא לידי הרהור". ועוד אמרו חכמים [ב"ב יב:] "קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות, לאחר שאוכל ושותה אין לו אלא לב אחד", ובח"א שם [ג, סז:] כתב: "יש מי שיש לו לב חסר, ויש מי שיש לו לב שלם. וקודם שאכל ושתה הלב הוא בשלימות... ואחר שאכל ושתה הלב הוא חסר, כי האכילה והשתיה מבלבל את שכל האדם, ודבר זה ידוע, כי האדם קודם שאכל ושתה יש לו שכל זך ונקי ביותר".

<> כי הגוף וכחותיו הם מסך מבדיל בין האדם אל ה', ובהסתלקות המסך ניתן להדבק בה' ע"י מעשים ראוים, וכמו שכתב בח"א למכות כג: [ד, ז:], וז"ל: "החבור בו יתברך צריך אל שני דברים; האחד הפרישה מדברים הגופנים החמרים אשר מפסיקים ומבדילים בין השם יתברך ובין האדם. כי החומר הוא מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם. ואף כאשר פירש מדברים החמרים המרחיקים והחוצצים, צריך עוד לקנות מדריגה נבדלת, כי על ידי זה הדבוק והחבור בו יתברך. ודבר זה על ידי מעשים שקונים על ידם מדריגה נבדלת. כי אם יהיה פורש מן הדברים החמרים המרחיקים האדם מן השם יתברך, ולא יעשה הדברים המגונים, בשביל זה לא יקנה מדריגה נבדלת, כי האדם בעצמו גשמי ובעל גוף הוא. וכן אם יעשה מעשים שעל ידם יקנה מדריגה אלקית, אם יעשה מעשים הנוטים אל החמרי ביותר, יש לו מניעה מן הדביקות הזה". וזהו שכתב כאן "וכאשר מסלק מאתו החומר עם הכחות, אז הולך לעבוד את השם יתברך". וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ד [א, יז.], וז"ל: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי. וכאשר גובר על הגשמי, ודבק בשכלי... אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [הובא למעלה פ"א הערה 1241].

<> ואם "שני נעריו" הם כחות הגוף, מדוע אברהם אבינו חוזר אליהם, הרי עדיף שיתנתק מהם לתמיד.

<> דוגמה מובהקת לכך היא מעמד הר סיני, שישראל הגיעו למעלתם העליונה, ופרשו מנשותיהם [שמות יט, טו], אך לאחר המעמד הנשגב נאמר להם [דברים ה, כז] "שובו לכם לאוהליכם", שהותרו הנשותיהם [ביצה ה:]. ובהעמק דבר שם כתב: "שובו לכם לאהליכם - לחיי בשרים ותענוגות בני האדם, כטבע האנושי". אמנם מצינו הנהגה הפוכה לזו בנזיר, שנאמר [במדבר ו, יא] "ועשה הכהן אחד לחטאת ואחד לעולה וכפר עליו מאשר חטא על הנפש וגו'", וכתב על כך הרמב"ן [שם]: "וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאת ימי נזרו לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלהיו, כענין שאמר [עמוס ב, יא] 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא. וכדכתיב [במדבר ו, ח] 'כל ימי נזרו קדוש הוא לה'', והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 856]. אמנם אין בזה סתירה כלל, כי לנזיר היתה אפשרות להתמיד בנזירותו, לכך כאשר הפסיק בנזירותו זהו בבחינת "שנה ופירש" [פסחים מט:]. מה שאין כן אברהם אבינו בהר המוריה וישראל במעמד הר סיני, הרי הם הגיעו למדריגה נבדלת שאי אפשר היה להתמיד בה, ולכך לא נמצא בהם שום עון בחזרתם להיות בני אדם בעלי גוף. @**וראה להלן**^ [הערה 2004] שביאר שם בסגנון אחר ענין זה. ותוכן ההבדל הוא, שכאן מבאר שכוחות הגוף הם המעכבים את האדם מלהכנע אל ה', וכאשר מוסרים המעכבים האלו, ניתן לאדם לגשת אל ה'. ולפי זה הסרת הגוף היא הסבה, וההדבקות בה' היא המסובב. ואילו להלן מבאר להיפך; כאשר השכל עומד להתדבק במעלתו העליונה, אזי כחות הגוף פורשים ממנו, כי הם אינם יכולים כ"כ להתעלות עם השכל. ולפי זה ההדבקות בה' היא הסבה, והסרת הגוף היא המסובב.

<> פירוש - הואיל ו"אתו" מתפרש מלשון "אותו", מוכח מכך שזהו חבור גמור, עד כדי כך שהם אותו דבר ממש, וחד הוי. ואודות ש"אתו" הוי "אותו", כן כתב רש"י [בראשית לז, יח] "ויתנכלו אותו - כמו אתו, עמו, כלומר אליו". ובגו"א שם אות לב כתב: "וכדי שלא יקשה לך דמאי שייך לפרש 'אותו' במקום 'אליו', קאמר דהאי 'אותו' כמו 'אתו', דאין הפרש בין 'אותו' ובין 'אתו', דהרבה פעמים נמצא 'אותו' במקום 'אתו', כמו [בראשית כא, ב] 'למועד אשר דבר אותו אלהים', ופירושו למועד אשר דבר אתו".

<> דע, שבספר קול אליהו [המיוחס לגר"א], פרשת בלק, כתב את ההיפך, וז"ל: "בפסוק [במדבר כב, יב] 'ויאמר אלקים אל בלעם לא תלך עמהם לא תאור את העם כי ברוך הוא', והנה אח"כ כתיב [שם פסוק כ] 'ויאמר לו אם לקרוא לך באו האנשים קום לך אתם וגו'', ואח"כ כתיב [שם פסוקים כא – כב] 'וילך עם שרי מואב ויחר אף ה' כי הולך הוא וגו''. ומקשים כל המפרשים כיון שאמר מתחילה 'לא תלך עמהם', איך נתן לו אח"כ רשות לילך... גם קשה מאד, כיון שנתן לו רשות בפה מלא שילך, אם כן אמאי חרה לו. אמנם יבואר כי יש חילוק בין תיבת 'עם' או 'עמו', ובין תיבת 'את' או 'אתו', כי תיבת 'עם' יורה השיווי בדבר ההוא דקמיירי, ופעולת שניהם על כוונה אחת ממש... אך תיבות 'את' או 'אתו' יורה שהגם שהם עושים זה הדבר ביחד, אך לא על כוונה אחת ובלבם אינם שוים... והנה כאן מתחלה אמר לו השם יתברך 'לא תלך עמהם', 'עמהם' דייקא, כי כוונתם היה שילך ויקלל את העם, לכן הזהירו שלא ילך בכוונה זו לקללם... ואחר כך כשהתאמץ בלעם לילך אז נתן לו רשות לילך אתם, 'אתם' דייקא, כמו שנאמר 'קום לך אתם', רוצה לומר שכבר אמרתי לך שלא תלך בבחינת 'עמהם', בכוונה לקללם, רק 'לך אתם', שלא יהיה לבך דומה ללבם. ובאם היה בלעם עושה כך, לא היה חרון עליו כלל. אך בלעם מחמת רשעו לא עשה כן, רק 'וילך עם שרי מואב', 'עם' דייקא, [כמו שפירש"י ז"ל 'לבו כלבם שוה'], כי חשב לקלל. לכן 'ויחר אף ה'', כי עבר על מצותיו". וכן על הפסוק [בראשית לב, כט] "כי שרית עם אלקים", כתב בזוה"ק ח"א קמד: "מאי 'עם אלקים', ועל דא לא כתיב 'את אלקים', אלא 'עם אלקים', בחבורא וזווגא חדא". וכן הוא בכתב וקבלה במדבר כב, יב. וצ"ע.

<> לכאורה בגו"א בראשית פי"ט אות מא סלל לו דרך אחרת, שכתב שם: "חילוק גדול יש בין 'ותשכב עמו' ובין 'ותשכב את אביה', כי 'ותשכב עמו' דרך כבוד לומר על הבעילה לשון שאינו משמע שהיתה נוגעת בו, רק ששכבה עמו. אבל 'ותשכב את אביה' על כל פנים משמע שהיתה פועלת שכיבה באביה. וזהו החלוק שיש בין לשון 'את' ובין לשון 'עמו', כי מאחר שלשון 'ותשכב את אביה' רוצה לומר שהיתה פועלת שכיבה באביה, וזהו הבעילה. שכמו ששייך לשון פועל בזכר לומר 'וישכב אותה' [בראשית לד, ב], שייך לומר גם כן על הנקיבה 'ותשכב אותו', שהרי הכתוב קרא גם כן שכיבת האשה מעשה, כדאמרינן [ב"ק לב.] אף על גב שלא עשתה האשה מעשה, הכתוב קראו מעשה, כדכתיב [ויקרא יח, כט] 'ונכרתו הנפשות העושות', וזהו 'ותשכב את אביה'". ולכאורה זהו פירוש אחר מדבריו כאן. אמנם נראה שאלו הם דבריו כאן, דאל"כ תיקשי לך מדוע "ותשכב את אביה" מורה על "שהיתה פועלת שכיבה באביה, וזהו הבעילה", לעומת "ותשכב עם אביה" שמורה על "לשון שאינו משמע שהיתה נוגעת בו, רק ששכבה עמו". אלא ש"את" הוא חבור גמור, ואילו "עם" הוא ש"שנים ישנים במטה" בלבד, וכמבואר כאן.

<> לשונו בח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו.]: "אצל אברהם כתיב 'עמו', שהיה אברהם גובר על שני יצרים אלו, ולא היו מושלים עליו, ולכך כתיב 'ושני נעריו עמו', כי אף שהיו עמו, היה נבדל מהם, ולא שלט יצר הרע עליו. אבל אצל בלעם כתיב 'ושני נעריו אתו', שהיו אתו ממש, צפונות בקרבו, כמו שהוא יצר הרע, שהוא צפון ועומד בקרבו של אדם. והארכנו בזה עוד בפרק בעשרה. ולכך אמר שבא על אתונו. וגם נתבאר במסכת ע"ז, ופרשנו שם קצת בענין אחר, והבן". ובח"א למסכת ע"ז שלפנינו לא נמצא פירושו על מאמר זה.

<> לא ברור מה היא הדגשתו "לשבח", ופשיטא שמדות אלו הן משובחות. ובכת"י אכן ליתא לתיבה זו. ואולי בא לבאר שמצאנו אצל אברהם שהשתמש בשלש מדות אלו לטובה ולשבח, וזה מורה שהיו מדות אלו אצלו בפועל, ולא רק בכח, וכמו שמבאר.

<> כפי שמצויין בתורה שהכניס אורחים [בראשית יח, ב-ט]. ולמעלה פ"א מ"ב [קצח.] כתב: "וזה כי תמצא גמילת חסדים שהיה מדת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמילת חסדים, דהיינו קבלת אורחים. וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב ולאברהם חסד', ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל" [הובא למעלה הערה 1898]. אמנם מה שאברהם נטע אשל היה גם כן מכלל הכנסת אורחים, וכמבואר ברש"י [בראשית כא, לג], שכתב: "אשל - רב ושמואל, חד אמר פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה. וחד אמר פונדק לאכסניא ובו כל מיני פירות". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח.] ביאר שנחלקו מהו עיקר הכנסת אורחים; האם כאשר נותן לאורח מותרות [פרדס], או כאשר נותן לאורח הכרח [פונדק]. ולכך נראה שגם כאן כאשר כתב "מכניס אורחים וגומל חסד", לא הוי תרי מילי, אלא דבר אחד. וכן כתב שם בנתיב גמילות חסדים, וז"ל: "כבר התבאר מדה המשובחת הזאת של הכנסת אורחים, שהיה מיוחד בה אברהם. וזה כמו שאמרנו למעלה, כי אברהם היה מדתו לגמול חסד, ולפיכך היה לו מדה זאת להכניס את האורחים, שהוא גמילות חסדים". ובח"א לשבת קכז. [א, סט.] כתב: "כי גמילות חסד מדת אברהם, שנאמר אצלו שהיה מכניס אורחים".

<> כי הנתינה לאחר נובעת מעין טובה, וכמו שנאמר [משלי כב, ט] "טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל", הרי שהנתינה לזולת היא מחמת עין טובה. וכן אמרו חכמים [נדרים לח.] "לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו... משה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל, ועליו הכתוב אומר 'טוב עין הוא יבורך וגו''". וכן כתב בתחילת נתיב עין טוב [ב, ריג.], וז"ל: "'עין טוב' נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב. והפך זה 'עין רע' נקרא כאשר עינו צר בשל אחר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1762]. וכן למעלה סוף משנה יג כתב: "שאילו היה עין טובה, היה נותן לאחר". ורבינו יונה כתב כאן: "עין טובה זו מדת הנדיבות, ואברהם אבינו ע"ה היה נדיב לב, שנאמר [בראשית יח, ו] 'ויקח בן בקר רך וטוב'".

<> כמו שאמרו למעלה [פ"ד מ"ד] "מאד מאד הוי שפל רוח, שתקות אנוש רמה". וכאן רש"י פירש "רוח נמוכה - עניו ושפל ברך". והרמב"ם כאן כתב: "רוח נמוכה היא ענוה יתירה", וכן הוא ברע"ב כאן. ובאור חדש [קלא.] כתב: "כי עשיו וזרעו נמצא בהם הגאוה ביותר מכל, ואינם שפל רוח".

<> כן הביאו כאן פסוק זה הרמב"ם, רבינו יונה, רע"ב, אברבנאל והגר"א. וכן דרשו חכמים [חולין פט.] שפסוק זה מורה על ענוותנותו של אברהם, שאמרו "אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני 'ואנכי עפר ואפר'". ועוד אמרו חכמים [ברכות ו:] "אי עניו אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד.] כתב: "אברהם היה... מדתו הענוה, שאמר 'ואנכי עפר ואפר', וזה שאמר בפרק קמא דברכות... הי עניו, מתלמידיו של אברהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1103]. ובח"א לסוטה יז. [ב, נט:] כתב: "כי מפני שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר', זהו מורה על ההפלגה של הענוה". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ה:] כתב: "ומה שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר' דוקא... זה כי אברהם היה התחלה אל העולם, ולכך היה האב הראשון, לכך היה מחשב עצמו עפר ואפר, שהעפר הוא התחלה אל הכל". ובח"א לחולין פט. [ד, צט:] כתב: "משום שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר'... כל כך הדבור הזה הוא דבור גדול, כי הוא מורה על הענוה הגדולה והיתירה. ואין לך מדה יותר עליונה כמו הענוה". וראה להלן ציון 1954.

<> דע שהרמב"ם כאן פירש שמדת "עין טובה" מורה על ההסתפקות [ואילו מדת "נפש שפלה" מורה על הזהירות מן העבירה]. והגר"א כאן ביאר כרמב"ם, אך לעיל פ"ב מ"ט כתב "עין טובה כמוט שנאמר [משלי כב, ט] 'טוב עין הוא יבורך'". וראה שם בביאורים לפירוש הגר"א אות נו. ואודות שמחמת מדת ההסתפקות אין אדם חומד ממון, כן כתב בגבורות ה' פס"ו [שח:], וז"ל: "לוי הפך גזל החומד ולוקח שאינו שאינו שלו, ולוי הפכו. שהרי כל שבטו לא היה להם חלק בארץ ונחלה בביזה, ה' הוא נחלתו. ולכך היה לוי נבדל מעניני הממון ורדיפת הממון, ואפילו מה שראוי היה לחלקו לא היה לו. ואם לא היה מוכן שבט לוי לדבר זה, לא נתן לו הקב"ה דבר זה, רק היה מסתפק בשלו".

<> כן הביאו כאן פסוק זה הרמב"ם, הרע"ב, האברבנאל והגר"א.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות כז: "אברהם עצמו אמר 'אם מחוט ועד שרוך נעל וגו'', ומה אם בדבר שטרח בו... לא רצה ליקח, כל שכן בדבר שלא טרח". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב: "מדה זאת היא מדת ההסתפקות היה מיוחד בה אברהם, שהיה לו מדת ההסתפקות, שלא היה רוצה לקבל שום דבר, אף כי היה ראוי לו לקבל כאשר הציל המלכים, שאמר 'אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך'. והנה לא רצה בממון אחר כלל, והיה די לו בשלו" [הובא למעלה פ"א הערה 1103].

<> רש"י במדבר כב, יח "מלא ביתו כסף וזהב - למדנו שנפשו רחבה ומחמד ממון אחרים. אמר ראוי לו ליתן לי כל כסף וזהב שלו, שהרי צריך לשכור חיילות רבות, ספק נוצח ספק אינו נוצח, ואני ודאי נוצח". וראה להלן ציון 2009.

<> למעלה [מציון 1915 ואילך]. ומזכיר כאן שני דברים אודות בלעם; (א) "היה רוכב על האתון". (ב) "היה בא על אתונו". ומהי המשמעות של רכיבה על האתון, הרי רכיבה בדרך כלל מורה על ההתרוממות מהחומריות [כמבואר למעלה הערה 1912], ואילו בלעם התחבר לחומריות, ומהי איפוא המשמעות לכך שהיה רוכב על אתונו. ונראה שיש בכך להעמיק את שפלותו של בלעם, שלמרות היותו ראש האומות [כמבואר למעלה הערה 1905], ומפאת כן היה ראוי לו ההתרוממות מעבר לחומריות, אך עם כל זה הוא התחבר לחומריות, וזה מורה על פחיתותו הרבה. דוגמה לדבר; נאמר [במדבר כה, יד] "ושם איש ישראל המוכה אשר הוכה את המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני". ופירש רש"י שם "ושם איש ישראל וגו' - כשם שייחס את הצדיק [פנחס] לשבח, ייחס את הרשע לגנאי". וכתב שם בגו"א אות יח בזה"ל: "אף על גב דלא הזכיר כאן גנותו אלא שבחו [שהוא נשיא בית אב לשמעוני], יחוס שלו הוא גנותו, דגנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא, ומכל שכן חטא מגונה לבעול ארמית לפני כל, ומוכיח זה על גודל פחיתתו של רשע". וכן כתב שם קודם לכן [במדבר פט"ז תחילת אות ד] אודות קרח, וכלשונו: "אף על גב דבלאו הכי ידענו שקרח מן החשובים ומיוחסים, אפילו הכי הכתוב בא לספר בגנותו, לומר מאחר שהוא כל כך חשוב, לא היה לו להיות נמשך במחלוקת, ובא הכתוב לספר בגנותו, שעם כל החשיבות הזה, נמשך במחלוקת. ולפיכך קרא דהכא פירושו [במדבר טז, א] 'ויקח קרח', אותו קרח שהיה מגדולים ומחשובים, נמשך במחלוקת". ובנצח ישראל פל"ה [תרסג:] כתב: "כאשר זה שהוא יקר ונכבד, יעוות, דבר זה שנוי, יוצא מן הסדר לגמרי". ואמרו חכמים [שבת קיד.] "כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה", ופירש רש"י שם "שצריך להיות חשוב והגון לכבוד תורתו".

<> כפי שכתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 606]: "שכבר בארנו פעמים הרבה כי ההעדר הזה אשר אמרנו הוא דבק בחומר בלבד, אבל דברים הנבדלים אינם בעלי הפסד". ולמעלה במשנה טז [לפני ציון 1638] כתב: "ודבר זה בארנו כי מספר של ארבע מורה על המדריגה החמרית החסרה התחתונה, ובשביל כך דבק בחומר ההעדר, אשר ביארנו דבר זה כמה פעמים". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון למעלה בהקדמה [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ולמעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור, הוא טוב לגמרי". ולמעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "זה אמרו [שם] 'מרבה בשר מרבה רמה', פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר מרבה רמה, הוא ההעדר". ולמעלה פ"ד מי"א [רכ.] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". וראה למעלה בהקדמה הערה 76, פ"א הערות 377, 731, 1237, 1238, 1497, פ"ב הערות 277, 386, פ"ג הערות 90, 892, 1038, פ"ד הערות 536, 974, ופרק זה הערות 607, 1639. וראה להלן ציון 1979.

<> רומז למשנה למעלה [פ"ב מי"א], שאמרו שם "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם". אמנם שם אמרו שעין הרע מוציאה את בעליה מן העולם, ואילו כאן מבאר שהיא מוציאה את הכל מן העולם, כי רוצה להורות על עומק ההעדר הדבק לעין רע, שהיא מוציאה את הכל מן העולם. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ב מי"א [תשמח:]: "עין רעה נקרא בכתוב 'רע', [משלי כג, ו] 'אל תלחם רע עין'... ולפיכך אמר כאשר יש לאדם עין הרע, שדבק בו הרע ביותר". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [רז.] כתב: "מצאנו שנקרא העין 'רע', כדכתיב [דברים טו, ט] 'ורעה עיניך באחיך'" [הובא למעלה פ"ב הערה 1361]. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצו:] כתב: "האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו". ואמרו חכמים [ב"מ קז:] "'והסיר ה' ממך כל חולי' [דברים ז, טו], אמר רב, זו עין ["דבר שכל החלאים תלוין בו, וזו העין, עין רעה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, נג.] כתב: "יש לך לדעת, כי ארבע יסודות הם בעולם, ובהם העולם נוהג בשווי, ועל ידם יוצא העולם מן השווי, ומקבל האדם שנוי, והוא החולי. ומי שסובר 'והסיר ה' ממך כל החולי' זו עין הרע, כי עין הרע יש בו כח אשר שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק בעל עין הרע, אשר יש לו אשיי שורף. וסבר כי יסוד האש עיקר שעל ידו בא שנוי בעולם... ומכל מקום תדע להבין מזה כי בעל עין הרע שורף בעינו, ויש להזהר ולהשמר מזה". וכן כתב בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד:], וז"ל: "ידוע כי עין הרע יש בו כח אשיי שורף, ומקבל האדם היזק מן המזיק אשר יש לו כח אשיי שורף. כי העין הזה שורף כמו האש שהוא שורף". ובגו"א בראשית פכ"א אות טז כתב: "רוב חלאים הם על ידי עין הרע". ושם פל"ז אות ט [רט.] כתב: "יש בני אדם שיש להם מזג רע עין, מזיקים ושורפים בעיניהם" [הובא למעלה פ"ב הערות 931, 1548]. ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.] כתב: "נחשב מי שהוא רע עין, לגודל רוע הפעל הוא כמו שפיכת דמים. דודאי עינא בישא קטיל, וזהו אומנות של בעל עין הרע... וכל רע עין דרכו להמית אנשים בעין רע שלו" [הובא למעלה פ"ב הערה 931]. והואיל ודבק ההעדר בעין הרע, זה בהכרח מורה שעין הרע היא מדה חומרית, כי רק בחומר דבק ההעדר.

<> מזכיר שני הרים אלו, כי כן אמרו במדרש [ב"ר צט, א] "'למה תרצדון הרים גבנונים'... בשעה שבא הקב"ה ליתן תורה בסיני, היו ההרים רצים ומדיינים אלו עם אלו. זה אומר עלי התורה ניתנת, וזה אומר עלי התורה ניתנת. תבור בא מבית אלים וכרמל מאספמיא... אמר הקב"ה 'למה תרצדון הרים וגו'', כולכם הרים, אלא כולכם גבנונים". אמנם בהמשך המדרש מבואר שהר תבור וכרמל נפסלו לא מחמת גובהם, אלא מחמת שנעבדה עליהם ע"ז. וראה הערה הבאה.

<> כן מפורש בבמדב"ר יג, ג, שאמרו שם "'גאות אדם תשפילנו' [משלי כט, כג], זה תבור וכרמל, שבאו מסוף העולם מתגאים לומר שאנו גבוהים, ועלינו הקב"ה נותן את התורה. 'ושפל רוח יתמך כבוד' [שם], זה סיני שהשפיל את עצמו לומר שאני נמוך, ועל ידי כך תמך הקב"ה כבודו עליו, ונתנה עליו התורה, וזכה לכל הכבוד הזה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שמח:] כתב: "השם יתברך אשר מקרב השפלים והקטנים, כמו שדרשו ז"ל [מגילה כט.] על הפסוק [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים וגו'', שבחר השם יתברך בסיני יותר מכל ההרים בשביל שהיה קטון שבהרים".

<> כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ז [תריד.], וז"ל: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". וכן למעלה פ"ג מ"י [רמה.] כתב: "כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר". וכן למעלה פ"ד מכ"ב [תמ:] כתב: "אם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון". ולמעלה במשנה ב [לאחר ציון 264] כתב: "והיה תוספת זה חסרון". ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". וכן ביאר כיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות", ושם הערה 31. וכן כתב להלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואולי תאמר], וז"ל: "דבר זה יש לו התנשאות שראוי להיות, ודבר זה נקרא התנשאות שראוי. אבל יותר מזה הוא חסרון לגמרי, וכמו שדרשו ז"ל במס' מגילה [כט.] 'למה תרצדון הרים גבנונים', שנאמר זה על תבור וכרמל, שנחשבים בעלי מומין אצל סיני. וזה מפני שלא היה סיני הר יוצא מן השעור, רק כפי מה שראוי. אבל תבור וכרמל היו יותר מן הראוי, ודבר זה נקרא מום, כי כל תוספת הרי הוא כנטול דמי" [ראה למעלה הערה 265]. וכפי שביאר כאן שזהו חסרונו של בעל הגאוה, כן כתב גם בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.].

<> הנה כאן מבאר שבעל רוח גבוהה הוא בעל מום וחסר, ולכך זו מדה חומרית מפאת החסרון שיש בה. אמנם בהרבה מקומות ביאר שגאוה היא מדה חומרית בעצם, ולא מחמת החסרון הדבק בה, אלא שכל המגדיל עצמו נוטה לגופני. וכגון, למעלה פ"ב מ"ה [תקפד:] כתב: "גס הרוח הוא מתדמה שיש לו הגובה על הכל, ומפני זה הגס רוח נוטה אל הגשמי, כי הגובה הוא רוחק גשמי. ודבר זה ידוע, כי מדת גס רוח מדה גשמית... ואין גס רוח מסוגל לתורה השכלית". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול, וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יז.] כתב: "כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי... כך מדת הגאוה גשמית, והארכנו בזה בכמה מקומות. גם בארנו זה לפני זה, כי כאשר מיחד עצמו שהוא בעל מעלה, ואינו אדם פשוט, שבעל מדה זאת נוטה אל הגשמי במה שהוא יוצא מן הפשיטות, ובפרט כאשר הוא רואה עצמו בעל גדולה, שהגדולה בעצמו מיוחד לגשם, כי הגודל יש לו רוחק, והרוחק הוא משעור הגשם. אף כי הגדולה הזאת אינה גדולה גשמית, מכל מקום אם אינו גשמי, הוא נוטה אל הגשם, דסוף סוף שם גדולה יש כאן... והנה המדה של גדלות כן היא, וזה בודאי מדה גשמית. והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא 'גס רוח', וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון 'גסות' רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק. ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות". וכן כתב בנתיב התורה פ"ב [א, י:]. ובח"א לסוטה ה. [ב, לג:] כתב: "כשם שהגאוה שהוא נוטה אל מדה חמרית, כך הענוה הוא מעלה נבדלת, כמו שהיה למשה הענוה". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי... ולפיכך האומות שמגדילים עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות". ובח"א לערכין טו: [ד, קלו.] כתב: "שאין השם יתברך דר עמו בעולם אחד, מפני כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי, ובעל הגאוה כמו שהתבאר במקומו ובכמה מקומות שהוא נוטה אל הגשמי לגמרי, ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... הגאוה מרוחק מצד אחד מן השם יתברך, שבעל הגאוה הוא נוטה אל הגוף, ומפני כך הוא מרוחק מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערות 563, 564, 567]. וצריך ביאור מדוע כאן תולה את חומריות הגאוה מצד שהיא גוררת בעקבותיה חסרון, ולא מחמת שהיא בעצם מדה גשמית וחמרית, וכפי שביאר בכל המקומות הנ"ל. ואולי יש לומר כי כאן רוצה להורות את ה"צד השוה" שיש לשלש מדותיו של בלעם, שכולן נובעות מפאת החסרון הדבק בחומרי, ולכך תלה את החומריות של מדת "רוח גבוהה" בחסרונה, ובכך היא שוה ל"עין רעה" ו"נפש רחבה".

<> כן כתב למעלה פ"א מ"י [שט.], וז"ל: "כי הנהנה מיגיע כפואשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו... ואינו חסר... הוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון... כי זהו גדר ההסתפקות, שאינו חסר". ובגו"א שמות פ"ד אות יג ביאר דברי רש"י שם [שמות ד, יט] ש"העני חשוב כמת", וז"ל: "דבר זה ידוע, כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו. ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר, אשר הוא המיתה. אבל השונא מתנות, והוא מסתפק בעצמו, זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכב:] כתב: "כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בעצמו, ואינו חסר... שכל אשר אינו מסתפק בעצמו, הוא מורה על בריאה חסירה, ועל מעוט המציאות, שהרי אינו מסתפק בעצמו, והוא חסר". ושם בהמשך [ב, רכג:] ביאר את המושג "מים חיים", וז"ל: "כי המעין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו] מפני שהוא נובע מעצמו, נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל, לא נקרא 'מים חיים' כלל... ודבר זה מבואר, כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר" [הובא למעלה פ"א הערה 1056, ופרק זה הערות 1750, 1751]. ולמעלה במשנה י [לאחר ציון 1383] כתב: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... שכל ענין החומר שהוא מקבל תמיד". ולמעלה פ"ד מ"א [כ.]: "והטעם הוא כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי". ושם מאריך לבאר את השלימות שיש למי ששמח בחלקו ואינו מקבל מאחרים.

<> כי אתון היא מין נקבה של החמור [למעלה הערה 1913], והחמור מורה על החומר. וכן כתב בגבורות ה' פכ"ט [קיד:], וז"ל: "נתן להם הקב"ה להיות רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר... אין בריאה יותר פשוטה מן החמור, שהוא כולו חומר... שלא קיבל צורה". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג:] כתב: "כי העבדות הוא חמרי, כמה שאמרה תורה על העבד המשועבד [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.]. רמז לך כי העבד המשועבד הוא חמרי, כמו החמור שהוא חמרי". ובנצח ישראל פ"ב [כא:] כתב: "שהוא [החמור] הבעל חי החומרי ביותר, ואין לו חכמה". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר] כתב: "החמור נוטה אל הפשיטות... שהוא חמרי ביותר".

<> כמבואר למעלה הערה 1939.

<> כפי שכתב למעלה פ"ג מט"ז [תיב.] אודות קנאה, וז"ל: "ולא יהיה קנאה... שדבר זה בעצמו חסרון גמור כאשר האדם... מקנא באחר, כי הנפש השלימה אין מקנא באחר". ובח"א לשבת קנב. [א, פה:] כתב: "כל מי שיש בו קנאה הוא חסר, שאם לא היה חסר לא היה מקנא במה שיש לאחר. אבל בשביל שיש קנאה בלבו, כאשר יראה דבר מעלה וכיוצא בזה בחבירו, יש בו קנאה, שהוא אדם חסר... אבל מי שאין קנאה על אחר בלבו, מסתפק במה שיש לו, והנה הוא שלם בעצמו... כלל הדבר, כי מי שיש קנאה בלבו דבק בו החסרון וההעדר. שאם לא היה דבק החסרון והעדר, לא היה מקנא על מה שיש לזולתו מן המעלה, והיה משמח בשלו. ומאחר שהוא בעל העדר מקנא באחר, וחפץ באותו דבר... הפך אהרן, שהיה שמח בגדולת אחיו [שמות ד, יד], ואדם כזה הוא שלם לגמרי, והוא דבק בשלימות. ומפני שהוא דבק בשלימת, הוא שמח בשלימת זולתו. ומפני זה [ש]היה לב שלם, אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1857]. @**ואם תאמר**^, הרי נאמר [בראשית יב, יג] "אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך", ופירש רש"י שם "למען ייטב לי בעבורך - יתנו לי מתנות". והרי אברהם אינו חומד ממון אחרים. דע, שהגו"א שם [אות כז] שאל שאלה זו, וז"ל: "ואם תאמר, ואברהם למה קבל מתנות, והלא כתיב [משלי טו, כז] 'שונא מתנות יחיה'. ועוד, אברהם עצמו אמר 'אם מחוט ועד שרוך נעל וגו'' [בראשית יד, כג]. ומה אם בדבר שטרח בו והציל אותם לא רצה ליקח, כל שכן בדבר שלא טרח... ועוד קשיא, שאמר לאשתו שתאמר 'אחי הוא' כדי שיתנו לו מתנות. ונראה שאברהם היה מתיירא כי פריצי הדור יהרגו אותו על דבר אשתו, כי יפה היא, לכך אמר 'אמרי לי אחותי את', ובודאי חשובי המדינה לא יקחו אותך בחזקה, שאין אדם חשוב עושה זה, והחשובים אדרבא יכבדו אותי, שכל אחד ואחד יחשוב שאתן אותך לו לאשה, ובשביל זה אהיה חשוב גם כן נגד הפריצים כשיראו שהגדולים והשרים יכבדו אותי בשביל שרה, ולא יעשו רעה לי, כי אין דרך לעשות רע לחשוב. ומפני זה אמרו [ע"ז כט.] שהמסתפר מן הגוי יהיה רואה במראה, שיהיה נראה חשוב, ולא יזיק לו הגוי... אברהם חשב כי הפריצים והפחותים עושים זה להרוג על דבר האשה, והחשובים אינם עושים זה, ועתה כשיהיה נחשב בין החשובים לשלוח לו מתנות ויכבדו אותו, גם הפחותים יהיו יראים ממנו... והשתא לא היה דעתו על המתנות, רק שיהיה ניצול, וזהו 'למען יטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך'".

<> ועל כך אמרו במשנתינו "תלמידיו של אברהם אבינו אוכלין בעולם הזה, ונוחלין בעולם הבא".

<> אודות ששני העולמות ניתנים רק לאדם שיש לו השלימות, כן מבואר למעלה פ"א מ"י [שח.], וז"ל: "בפרק קמא דברכות [ח.] אמר, גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים, דאילו בנהנה מיגיע כפו כתיב אצלו [תהלים קכח, ב] 'אשריך וטוב לך', 'אשריך' בעולם הזה 'וטוב לך' לעולם הבא. ואילו בירא שמים כתיב [תהלים קיב, א] 'אשרי איש ירא ה'', עד כאן. ומאיזה טעם נאמר במי שנהנה מיגיע כפו 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא'. ופירוש דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו, אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו. כי אם לא היה מסתפק במה שיש לו, לא היה נהנה מיגיע כפו. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בשלו, ואינו חסר, ולכך הוא נהנה מיגיע כפו. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך בעולם הזה, וטוב לך בעולם הבא'. כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות. ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון. וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא. ומי שנחשב מציאות ראוי לו עולם הזה ועולם הבא, שהם המציאות. והמציאות שאינו חסר, כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר. ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו אינו חסר, כי זהו גדר ההסתפקות, שאינו חסר. ואם כן הוא נחשב מציאות, וראוי שיהיה נוחל המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא. ולפיכך כתיב 'אשריך בעולם הזה', כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום, וזהו שיש לו, מצד חוזק המציאות, שיש לו עולם הזה. ולעולם הבא יהיה לו הטוב לגמרי, שהטוב הוא מציאות יותר... כלל הדבר כאשר האדם שלם בעצמו, ואז יש לו מציאות גמור, שאינו חסר, כמו זה שהוא מסתפק בעצמו, שהוא שלם בלי חסרון, ראוי שיהיה לו המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא לגמרי". ולפי זה יוצא שתלמידי בלעם הרשע אף אינם זוכים בעולם הזה. וכן מבואר בביאור הגר"א למשלי כח, י, עיי"ש.

<> אמרו חכמים [סנהדרין ק.] "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא', 'יש' בגימטריא תלת מאה ועשרה הוי". וכתב שם בח"א [ג, רלא:], וז"ל: "פירוש המציאות נקרא 'יש', וכל המציאות הוא לצדיק, ועל זה אמר הכתוב 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא'... ומה שאמר 'עתיד הקב"ה להנחיל הצדיקים ש"י עולמות', רוצה לומר כי המציאות בעולם כפי הראוי למציאות הם במספר י"ש, לא פחות ולא ביותר, ומה שאין ראוי אל המציאות אינו נמצא. ולפיכך אמר שהקב"ה עתיד להנחיל לצדיקים כל המציאות" [הובא למעלה פ"ד הערה 866]. וכן מבואר למעלה פ"ד מ"ט [קפט:] ש"יש" מורה על המציאות. וכוונתו היא לומר ש"יש" מוסב על עולם הזה הגלוי, וכמבואר בהערה 1961.

<> אודות שהאוצר מורה על דברים גנוזים וסמויים מן העין, הנה נאמר [דברים לב, לד] "הלא הוא כמוס עמדי חתום באוצרותי". וכן אמרו חכמים [ברכות לג:] "אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים". ורש"י [שמות יט, ה] כתב: "סגולה - אוצר חביב, כמו [קהלת ב, ח] 'וסגלת מלכים', כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "כי ראוי שיהיה סמוי מן העין וראוי לו האוצר וכסוי, כי הוא ברכה לעולם, והדבר שהוא ברכה הוא באוצר, שאין ברכה אלא בסמוי מן העין". ובדרשת שבת הגדול [קצו.] כתב: "הנשמות הם באוצר הנשמות, ואוצר הנשמות הוא בצפון... וכל דבר שהוא באוצר הוא בצפון, שנקרא 'צפון' בשביל כך שהדברים שבאים משם צפונים". וצרף לכאן, שהנה נאמר [דברים כח, ח] "יצו ה' אתך את הברכה באסמיך וגו'", ו"אסמיך" הם אוצרותיך [ראב"ע שם, ורד"ק ספר השרשים שורש אסם]. ועל כך אמרו חכמים [ב"מ מב.] "אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר 'יצו ה' אתך את הברכה באסמיך'", ופירש רש"י שם "באסמיך - דריש ליה לשון דבר הסמוי מן העין". הרי שהתיבה שפירושה אוצר ["באסמיך"] היא עצמה מורה על ה"סמוי מן העין". א"כ מוכח להדיא ש"אוצר" הוא מוסב על הדבר שהוא סמוי מן העין.

<> ברכות לד: "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז כתב: "וידוע כי ה'אורך ימים' [משלי ג, טז] הוא עולם הבא, שאינו נראה, 'עין לא ראתה אלקים זולתך'". ובתפארת ישראל פי"ג [רו:] כתב: "המדריגה השלישית הוא שיש בתורה דברים מורים על עולם הבא, ודבר זה לא יושג לשום אדם, כי 'עין לא ראתה אלקים זולתך'. וכל הנביאים לא ראו רק עולם הזה, לא עולם הבא, שהוא עוד יותר במעלה, שעליו נאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'" [הובא להלן הערה 2388]. ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב] ביאר לפי זה מדוע לא נזכר בתורה שכר העולם הבא, וז"ל: "השגת אדם מתיחסת אל האדם... מחויב מזה שהדבר שהוא מושג לא יהיה נבדל מכל וכל מן האדם המשיג. שאם היה נבדל לגמרי מן האדם המשיג, אין ראוי שיהיה בו השגת האדם... במה שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא... הנביא יקרא 'חוזה' [מ"ב יז, יג], או רואה [ש"א ט,ט], ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ... ולפיכך אמרו חכמים 'כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל עולם הבא עין לא ראתה זולתך'. ביאור ענין זה, כי מאחר שצריך לנבואה ראיה, והיא התדבקות מבחוץ במה שידע מן הנבואה, לא היו יכולים להתנבאות רק לימות המשיח, במה שענין המשיח הוא ענין עולם הזה, ואינו נבדל מן האדם לגמרי, שהרי הוא בעולם הזה. אבל עולם הבא, שנבדל מן העולם הזה, אין בו נבואה, כי עין לא ראתה אותו, ואין הנביא מתנבא רק בראיה... וזה הפירוש האמתי שלא נזכרו דברים אלו בתורה ובנביאים" [ראה למעלה פ"ב הערה 169, ופ"ד הערה 1437].

<> לשונו בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:}: "פירוש 'אוצרותיהם' היינו הנסתר שאינו בגלוי, 'אמלא', כי הנגלה נקרא 'יש' אצל הנסתר, וכל נסתר אין לו מציאות גמור בפעל, שהוא נסתר". וכן המהרש"א בח"א לב"ב עח: כתב: "'ואוצרותיהם אמלא', רצה לומר אוצרותיהם הגנוז להם לעולם הבא, כמה שכתוב [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת וגו'', אמלא גם כן, ולא אחסר להם כלום". אמנם הרע"ב במשנה ביאר להיפך; "'יש' בעולם הבא, 'ואוצרותיהם אמלא' בעולם הזה".

<> עירובין יט. "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית". ושם מורה על מהות [כמבואר במשנת "כל ישראל" הערה 162], ולכך שמות הגיהנם מורים על מהותו של הגיהנום, שהיא ההעדר. ובנתיב השלום ס"פ א [א, ריט.] כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו" [הובא למעלה פ"א הערה 760]. וראה להלן הערה 2133

<> אודות שהגיהנם חסר, הנה אמרו [זוה"ק ח"א מ.] "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנם, כמו דאת אמר [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות'". ו"ציה מציין מקום חרב ויבש... אינו ראוי לזריעה כלל" [מלב"ים ישעיה לה, א, והובא למעלה פ"א הערה 750]. ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה". ואודות שהגיהנם מסולק מן המציאות, הנה זהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, למעלה פ"א מ"ח [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון', גם נקרא בשם 'ציה' ו'נשיה'. כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; 'שאול', ו'אבדון' ו'צלמות'. ומפני שהצורה נוטה ממעלתה להיות נמשך אחר החומר, שבו דבק ההעדר, נופל בגיהנם, כאשר הצורה נמשך אחר החומר". ובתפארת ישראל פי"ח [רעו:] כתב: "כי הגיהנם אין בו שלמות, שאילו היה בו שלימות, לא באו שם הרשעים שאינם שלמים בעצמם... ענין הגיהנום שהוא הפסד ואבוד לנמצאים". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע", ושם הערה 62. ובהמשך שם בפרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 490, ושם בבאר הששי הערה 360. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "הגיהנום... ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לסוטה מא: [ב, עט.], וח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]. וראה במכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם [הובא למעלה הערה 1771]. וראה להלן הערה 2133.

<> תנחומא פקודי אות ג "אחר דינה של גיהנם, זה יום הדין הגדול, שנאמר [יואל ב, יא] 'כי גדול יום ה' ונורא מאוד וגו''". ואמרו חכמים [ר"ה טז:] "ג' כתות הן ליום הדין", ופירש רש"י שם "ליום הדין - כשיחיו המתים". וכתבו שם תוספות, וז"ל: "ליום הדין - כשיחיו המתים... ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש, עדיין יהיה דין אחר אם יזכו לחיי העולם הבא, שהוא קיים לעולם, ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם, ומתוך כך שמא יזכו" [תוספות ר"ה סוף טז:]. וזהו "יום הדין הגדול".

<> שאין אחריו שום תיקון, וכמו שכתב הצל"ח [דרוש כט לעשי"ת], וז"ל: "הדין השלישי [לאחר ר"ה ויום המיתה] הוא יום הדין הגדול הנורא אחר התחיה, על זה אמרו במסכת ר"ה [טז:] ג' כתות הם ליום הדין, ואז הוא תשלום גמול האחרון הן לשכר והן לעונש, וכל הקודמים אין נחשבים... כי הדינים הקודמים אינם מוחלטים, ואפילו הרשעים סובלים הגיהנם ומצטרפים בצירוף אחר צירוף עד שיזדככו היטב, כי הגיהנם הוא כמצרף כסף וככור לזהב. אבל אחר הדין השלישי, מי שנדחה שוב אינו חוזר ונראה". וכן הוא בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת [בסוף הספר] על הפסוק "וקרבתי אליכם" [מלאכי ג, ה], שכתב בשם אביו הגר"ח "שרק ביום הדין הגדול הוא סוף כל החשבונות, ואז יהיה הבירור האחרון". אמנם המאירי כאן מפרש שגיהנם ובאר שחת הוי דבר אחד. ובביאור הגר"א למשלי כח, י, כתב: "כי גם הצדיקים כולם צריכים לעבור דרך הגיהנם, אך לא ילכו אלא במדור הראשון, ולא בשאר מדורי הגיהנם. וזה שאמר [תהלים טז, י] 'לא תעזוב נפשי לשאול וגו' לראות שחת', פירוש שאול הוא המדור הראשון של גיהנם, ו'באר שחת' הוא מדור השני, וזהו 'לא תעזוב', אף שאני הולך שאול, לא תעזבני שם. אבל השחת לא תראני אפילו. אבל תלמידי בלעם הרשע 'יורשין גיהנם', שישארו שם כשהולכים דרך שם, ויורדין לבאר שחת, ועל זה מביא ראיה ממה שנאמר 'ואתה אלקים כו''".

<> נמצא שבלעם הוזכר כאן רק כדי להורות על מעלתו השלימה של אברהם אבינו, וכן כתב להלן [ראה הערה 2033]. בזה מיישב את שאלתו הרביעית על המשנה [לאחר ציון 1900], שהקשה: "ועוד, שאמר 'מה בין תלמידיו של אברהם אבינו ובין תלמידיו של בלעם הרשע', וכי לא יודעין אנו שתלמידיו של אברהם יורשין גן עדן, ותלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם". ועל כך מיישב שהמשנה לא באה לומר סתם מתן שכר ועונש לתלמידי אברהם ובלעם, אלא להורות על מהותם; אברהם אבינו נוחל העולם הבא כי אין חסרון במהותו, והוא שלם בכל מדה. ואילו בלעם יורש גיהנם מפאת החסרון הדבק במהותו, כי הוא חסר בכל מדה. וכן מתיישב בזה שאלתו האחרונה על המשנה [למעלה לאחר ציון 1901]: "ועוד, וכי לא היו רשעים יותר מבלעם, ולמה תלה הקלקלה במקולקל הזה בפרט". והתשובה על כך היא שאמנם יש רשעים יותר מבלעם, אך לא מצינו רשע אחר שבא על אתונו, ושהיה כל כך מחובר לחומריות כבלעם. והואיל ומגמת המשנה לבאר את החסרון הדבק במי שמתחבר לחומר, לכך הרשע היחיד המתאים ביותר לזה הוא בלעם.

<> "אנשי דמים - שופכי דמים" [מצודות דוד משלי כט, י]. ומדגיש שרצונם לבלוע אחרים, וכמו שיבאר בסמוך ששם "בלעם" מורה שענינו לבלוע עם, כי בליעה מורה על העדרו מוחלט של הבלוע. וכן ביאר למעלה פ"ג מ"ב [צא.], וז"ל: "'אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו' [משנה שם]... היינו מי שהוא בלא תורה. כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה בולע אותו עד שאינו נמצא". וכן מצינו שרש"י פירש [בראשית מא, ל] את הפסוק "ונשכח כל השובע", "הוא פתרון הבליעה". והגו"א בראשית פמ"א אות ו עמד על כך מדוע העדיף רש"י לבאר שהמכוון הוא לבליעת השבלים שבחלום פרעה [בראשית מא, ז], ולא לאכילת הפרות שבחלום פרעה [שם פסוק ד], וכתב לבאר: "פירש רש"י שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, שהוא רמז על שנשכח כל השובע". ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם", וראה שם הערות 88, 104. וכן רמז ליסוד זה בגבורות ה' פמ"ג [קסב. (הובא למעלה הערה 1693)].

<> כי בעל ההעדר רוצה להעדיר אחרים. וכן כתב בגבורות ה' פנ"ד [רלח.], וז"ל: "כאשר בא יעקב אל ארם, היה ארם מתנגד לו לגמרי, ורצה לעקור את הכל. כי ארמי הזה אינו בכלל המציאות כלל, ואינו נכלל בו, ואינו מתיחס אל המציאות כלל, אבל הוא עם שאין שם מציאות עליו. לכך התנגדות הזה כאשר יתנגד ההעדר אל המציאות, שזהו התנגדות גמור". ובנר מצוה [נו:] כתב: "במלכות רביעית דבק ההעדר, ואשר דבק ההעדר הוא שמביא גם כן העדר אל אחר. ומפני כך היא משחיתה הכל גם כן" [הובא למעלה פ"ב הערה 1509]. ולמעלה פ"ב מ"י [תשפח:] כתב: "כי מה שאמר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מוסר זה שייך אל האדם במה שהוא אדם, שיש לכבד צלם האדם במה שהוא אדם. כאילו אמר יש לך לכבד את חבירך במה שהוא אדם נברא בצלם אלקים. ואם אין האדם עושה דבר, רק אינו מקפיד על חבירו שהוא אדם נברא בצלם אלקים, מורה על פחיתותו וחסרון מצד שהוא אדם. שאם היה אדם בעל מעלה כמו שראוי אל האדם מצד הצלם הזה, היה מכבד את חבירו שנברא בצלם אלקים". ובאור חדש [קל:] כתב: "'ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי וגו'' [אסתר ג, ו]. במדרש [אסת"ר ז, י] בזוי בן בזוי, להלן כתיב [בראשית כה, לד] 'ויבז עשו את הבכורה', וכאן כתיב 'ויבז בעיניו'... שכך הוא רשעתו [של עשו] שהוא מבזה את הכל. ולכך אמר 'ויבז', למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר 'בזוי בן בזוי', כלומר שהוא מבוזה ומרוחק מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשיו [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם, ומפני כך היה הוא מבזה את אחר כאשר הוא בזוי בעצמו... שכל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם. ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשיו כאדרת שער [בראשית כה, כה], ובודאי דבר זה מגונא ומאוס. ולפיכך עשיו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה, ולכך גם כן הוא מבזה את אחר. ולכך כתיב לשון 'ויבז', שמורה על הריחוק הגדול, וזה בעצמו מורה שהוא מרוחק" [הובא למעלה פ"ד הערה 123].

<> כמו שנאמר [בראשית כה, כז] "ויעקב איש תם ישב אוהלים", ופירש רש"י שם "מי שאינו חריף לרמות קרוי תם". הרי "מרמה" ו"תם" הם דבר והיפוכו. ולמעלה פ"ד מכ"ב [תמח:] כתב: "התמים מי שאין לו תוספת חכמה, כי זהו גדר התמים שאינו מתחכם ביותר בערמה ותחבולה, רק הוא מאמין ותמים". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רז.] כתב: "וכבר בארנו כי המתמים עצמו הוא עם השם יתברך, כדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך וגו''. וכל זה מפני שאין לתמים רק מה שנתן השם יתברך אליו, ואינו מתחכם מדעתו. ואדם כמו זה אינו ברשות עצמו, רק הוא עם הש"י, וכדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. שכאשר תהיה תמים, אין אתה מתחכם בתחבולות שלך שהם מעצמך. כי כאשר הוא משכיל, השכל הוא מן השם יתברך. אבל הערמה והתחבולה הוא לאדם מצד עצמו, ובשביל כך אינו עם השם יתברך" [הובא למעלה פ"ד הערה 1908]. והרמב"ן [דברים ז, יב] כתב: "כל לשון עקיבה גלגול וסבוב... ולכן יקראו יעקב 'ישורון', כי היפך העקוב מישור". וקודם לכן [דברים ב, י] כתב: "'יעקב' הוא לשון מרמה... ויקראו אותו 'ישורון', מן תם וישר" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 130]. ויש להעיר, כי נאמר [משלי כט, י] "אנשי דמים ישנאו תם" [ראה הערה הבאה], הרי שאף התואר הקודם במשנה ["אנשי דמים"] עומד כנגד מדת התמימות, ומדוע היה צורך להביא תואר שני ["מרמה"] כדי שתהיה יציאה ממדת התמימות. ויל"ע בזה.

<> לשון רבינו יונה [משלי יא, ג]: "'תמת ישרים תנחם וסלף בוגדים ישדם' [שם]. עתה פתח שלמה ע"ה להורות ענין מדת התום ומדת היושר, והם שני עניינים וקרובים בדמיון זה לזה, על כן יחברם הכתוב במקומות הרבה. כמו שנאמר באיוב [איוב א, א] 'איש תם וישר'... וכן [תהלים כה, כא] 'תום ויושר יצרוני'. ונאמר [משלי כט, י] 'אנשי דמים ישנאו תם'. והמקראות ההם סדורים בענין ההפכים, שהטבע שונא את הפכו ואוהב את דומהו... ועל זה אמר שהישרים יבקשו נפש התם לאהבה וחברה, לפי שעניינם דומה". וכן כתב בתחילת נתיב התמימות [ב, רה.], וז"ל: "בספר משלי [ב, כא] 'כי ישרים ישכנו ארץ ותמימים יותרו בה ורשעים מארץ יכרתו ובוגדים יסחו ממנו'. שלמה המלך ע"ה בא לבאר מעלת היושר ומעלת התמימות. וההפרש אשר יש בין שתי המדות האלו, כי בכל מקום נזכרו ביחד, כדכתיב [תהלים כה, כא] 'תום ויושר יצרוני'. [שם לז, לז] 'שמר תם וראה ישר', וכן הרבה. ויעקב שנקרא [בראשית כה, כז] 'איש תם', והיה נקרא [ישעיה מד, ב] 'ישורון', ושניהם הם נאמרים על אשר אינם יוצאים מן הראוי. וההפרש אשר ביניהם, כי הישר מצד שכלו וחכמתו מתבונן לעשות הישר. והתמים הוא שהולך בדרך הישר מעצמו, בלי שום התבוננות, רק הולך בדרכו בתמימות. ויעקב היה לו שתי מדות, שהרי נקרא יעקב 'איש תם', והיה נקרא 'ישורון' ג"כ. כי דברים של עצמו היה נוהג בתמימות, דהיינו הדבר שהוא מגיע אל עצמו. ודברים המגיעים אל אחרים, ובזה אינו ראוי התמימות, ובזה שייך שהיה מתבונן בשכלו לעשות הישר. ומ"מ שתי המדות כאשר הוא אינו סר מן הישר והראוי, האחד מצד עצמו ותמימות דרכו, והשני מצד ששכלו הוא בוחר הישר". ואמרו חכמים [נדרים לב.] "כל המתמים עצמו הקב"ה מתמים עמו", וכתב בח"א שם [ב, ח.] בזה"ל: "דבר זה ענין מופלג מאד, איך המתמים עצמו מלמטה, כלומר שהוא תמים בכל דרכיו, ומצד הזה אשר אינו מתחכם, רק כפי אשר ברא השם יתברך אותו הוא נוהג בתמימות, לכך גם הש"י נוהג בתמימות, ואין באים עליו פגעים שהאדם צריך לשמור מהם. וכל זה מפני, כי כאשר הוא תמים מלמטה הוא דבק בתמימות מלמעלה, כי התם הוא הולך ביושר, והיושר שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, ואין הפסק אליו... לכך המתמים עצמו מלמטה, מתמים עמו ג"כ מלמעלה. ולא כן כאשר הולך בעקום, כי דבר זה יש לו הפסק, רק היושר אין לו הפסק". ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ:] כתב: "כל תם אין פעולתו יוצא מן הסדר הראוי".

<> פירוש - ימותו בטרם שיכנסו למחצית השניה של חייהם.

<> לשונו בח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט:]: "כי החצי הוא עיקר החיים" [ראה הערה הבאה]. ועוד אודות שחצי הוא נחשב כעיקר, כן כתב בדרוש על התורה [כה.], וז"ל: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו ההכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 133, ופ"ג הערה 1158, ולהלן הערה 2173].

<> לשונו בח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט:]: "כי החצי הוא עיקר החיים. ולפיכך אמר שאין ראוי להם עיקר ימיו, וכל אשר לא הגיע אל החצי אין זה שהיה לו עיקר ימי האדם, שהם שבעים. 'ומרמה' זה הוא מי שהוא בעל מרמה ותחבולות כמו בלעם... כי כל החכם לרע הוא בעל מרמה, ודבר זה אינו מן המציאות. כי השכל נחשב מציאות, לא המרמה, ודבר זה ידוע. ולפיכך אמר 'אנשי דמים ומרמה בל יחצו ימיהם'".

<> דרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם. וכגון "משה" [תפארת ישראל פכ"א (שכג.)], "קמצא" [נצח ישראל פ"ה (פא:)], "דמה בן נתינה" [תפארת ישראל פמ"א (תרנ:)], "אלעזר בן דורדיא" [נתיב התשובה פ"ח (לאחר ציון 85)], "המן" [אור חדש (קצד.)], "אבשלום" [ח"א לנדה כד: (ד, קנו:)], ועוד. ואמרו חכמים [יומא פג:] "רבי מאיר הוה דייק בשמא, רבי יהודה ורבי יוסי לא הוו דייקו בשמא. כי מטו לההוא דוכתא בעו אושפיזא, יהבו להו, אמרו לו מה שמך, אמר להו כידור. אמר שמע מינה אדם רשע הוא, שנאמר [דברים לב, כ] כי דור תהפוכות המה'", והגמרא שם מבארת כצד רבי מאיר קלע אל השערה. וכפי השריש הרבה פעמים ששם מורה על המהות, וכמו באור חדש [קי.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות. נקרא 'אדם', וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה" [ראה למעלה הערות 332, 1245, 1456].

<> לבנו, כי הוא המולידו והמביאו לעולם. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמג.], וז"ל: "בשביל זה נזכר [דברים ה, טז] 'למען יאריכון ימיך' אצל כבוד אב ואם, שהמכבד האב והאם, אשר הם סבה למציאות, לכך ראוי לו המציאות גם כן, שהוא אריכות ימים... המכבד אב ואם הוא דבק בדבר שהוא סבה אל המציאות, כי האב והאם הם סבה אל המציאות". ובח"א לנדה כד: [ד, קנו.] כתב: "כי תמצא מה שהיה אבשלום רוצה לאבד את אביו דוד... שעל ידי אביו הוא נמצא בעולם, ועתה בא לאבד את אשר גרם וסבה למציאתו. ואין זה דומה למי שהוא מבטל עצמו וממית את עצמו, הנה דבר זה מפני שלא היה סבה לעצמו, ולפיכך אפשר שיבא סבת הפסדו זו מעצמו. אבל שיהיה סבה להפסד אשר על ידו היה הוא נמצא, דבר זה קשה להיות... כי הדבר היה בשביל כח העין שהיה באבשלום גובר, כי העין שהוא רע בולע הכל ומעדיר את הכל, ומפני כך היה רוצה אבשלום לבלוע ולהעדיר אף את אביו. כי כבר התבאר, כי מה שנקרא עין הרע הוא מורה על ההעדר הגמור שזהו ענין הרע, וההעדר הוא הפך המציאות, ולכך אבשלום שהיה לו עין שהוא רע, והוא נותן ההעדר ומבקש לבלוע את אביו שעל ידו היה לו המציאות. ולא יקשה מעתה איך דבר זה אפשר שהיה רוצה להפסיד את מי שהיה סבה למציאותו, אבל דבר זה הגיע לו מצד העין שהוא רע, ועל ידו ההעדר. ולפיכך רצה לתת העדר לאביו, שהוא הפך אל העדרו, במה שנתן לו המציאות" [הובא למעלה פ"ד הערה 848].

<> כי קיום האומות הוא מחמת אברהם, וכמו שכתב למעלה במשנה ד [לאחר ציון 433], וז"ל: "כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה [משנה ב] כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם. וכן במדרש [ב"ר יב, ט] אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו ולא נחשב מציאות כלל עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם". הרי שנקרא "אב המון גוים" מחמת שבשבילו נברא העולם, וקיום האומות הוא בזכותו. ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה והתבאר לך] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי, ומפני שהוא התחלת המין האנושי נקרא אברהם 'אב המון', שרוצה לומר התחלת כלל האומות". וכן כתב שם בהמשך [ד"ה ואחר כך אמר וד"ה והרי תמצא]. ובגו"א שמות פ"ד תחילת אות יד כתב: "כי אברהם תמצא התרוממות וגדולתו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם [ירושלמי ביכורים פ"א ה"ד], לא כמו שאר האבות שלא היו אבות רק לישראל. אבל אברהם נקרא 'אב המון גוים'" [הובא למעלה הערה 1910]. ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל" [הובא למעלה הערה 436]. ובח"א לב"ב טז. [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים... שהוא התחלה לכל, לא אל ישראל בלבד, רק להמון גוים". וראה להלן הערות 2023, 2029.

<> לפנינו בגמרא איתא "שבלה עם", ופירש רש"י שם "שבלבל ישראל בעצתו שהשיא לבלק... והפיל מהם כ"ד אלפים". אמנם מצויין שם שגירסת הערוך היא "'בלע עם', פירוש שיעץ עצות לבלוע עם ישראל". וכן בנצח ישראל פנ"ז [תתפא.] כתב: "דאיתא בפרק חלק [סנהדרין קה.] ''בלעם' [במדבר כב, ה] בלא עם... 'בלע עם', שעל ידי עצתו נפלו מן ישראל, כי ענין בלעם היה מוכן לרע ולהפסד". וכבר נתבאר למעלה [הערה 1967] ש"בליעה" מורה על העדר מוחלט

<> "שבא על אתונו, כמו 'בהמה' דמתרגמינן 'בעיר'" [רש"י שם].

<> "כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים" [לשונו למעלה לפני ציון 1945].

<> בזה עונה על שאלתו השניה והשלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 1895], שכתב: "ועוד, וכי לא היה לאברהם יותר מן אלו ג' דברים, שהרי היה לו כמה מעלות, והיה גומל חסד, וכיוצא בזה... וכן בבלעם וכי לא היו מדות רעות בבלעם יותר מאלו". ועל כך מיישב שמדות אלו באות להורות ש"היה מיוחד אברהם שלא היה דבק בו ההעדר שדבק בחומר", וכן ש"בלעם דבק בו ההעדר... עד שהיה בולע עם" [לשונו כאן]. ואע"פ שברי שיש לאברהם מעלות נוספות ולבלעם חסרונות נוספים, מ"מ שלש המדות שנמנו במשנה מורות במיוחד על היחס שהיה ביניהם לבין החומר.

<> בא ליישב את שאלתו הראשונה על המשנה [לפני ציון 1895] "מנינא למה לי לומר ג' דברים".

<> והמנין מורה ששלש מדות אלו שייכות אחת לרעותה, ואי אפשר שתהיה אחת ללא רעותה, וכמו שמבאר. ולהלן [לאחר ציון 2015] כתב: "לכך אמר מנינא, כי המנין מורה שאלו דברים כוללים כל החלקים, מפני שהם לג' כחות הנפש אשר בארנו למעלה". אך בעוד שלהלן ביאר שהם כוללים כל חלקי הנפש [שכל, נפש, וגוף], כאן ביאר שהם כוללים כל חלקי החסרון [תוספת, גרעון, וחסרון בעצם]. וראה להלן הערה 2017.

<> בא לאפוקי מדבר שהוא רע מחמת תוספת או חסרון [יתבאר בהמשך], שאין זה כ"כ רע כפי הדבר שהוא רע בעצם. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [קידושין ל:] "קשה יצר הרע, שאפילו יוצרו קראו 'רע'". ובח"א שם [ב, קלו.] כתב: "פירוש שהוא עצם הרע, ולפיכך קשה רעתו. כי כל עצם הוא קשה, שכן מורה לשון 'עצם'. לכך יוצר שלו קורא אותו 'רע', שהיוצר שנתן לכל אחד עצם יצירתו, קורא אותו 'רע', א"כ רע הוא בעצם. ומאחר שהוא רע בעצם, קשה רעתו, והבן זה".

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ט [תשז:]: "כי בעל נפש טוב יש לו עין טובה, כמו ההיפוך, מי שהוא בעל נפש רע הוא עין רע. כי כן קראו בעל עין הרע בכמה מקומות 'נפש רעה', כמו שתמצא בפרק הזהב [ב"מ נב.] סלע שפחתה פחות משתות, מי שאינו מקבלה אינו אלא נפש רעה, ואין זה רק שהוא עין רע, שכן אמרו במקום אחר המעמיד עצמו על זוזי נקרא 'עין רעה'".

<> וזה "רוח גבוהה", וכפי שביאר למעלה [אחרי ציון 1947].

<> וזה "נפש רחבה", וכפי שביאר למעלה [אחרי ציון 1951]. ומצוי בספריו שמבאר ש"שלשה דברים" הם כנגד תוספת, גרעון, ועצם הדבר. וכגון בח"א לכתובות קיא. [א, קסג.] ביאר את הצורך בשלש שבועות כדי שהגלות לא תתבטל, וכלשונו: "כאשר השם יתברך גזר הגלות על ישראל... ומפני זה היו ג' שבועות, כלומר ג' גזירות; האחד, שלא יהיו בטול אל הגלות עצמו, ולא יהיה תוספת, ולא יהיו לו גרעון, הרי ג' גזירות שבזה הגלות עומד על ענין הראשון. כי מה שלא יעלו בחומה, דבר זה הוא שיהיו גורעים הגלות, באשר הגלות הוא הפירוד, והם יעלו בחומה בקבוץ לארץ הרי דבר זה נחשב גרעון לגלות. ושלא ישתעבדו בהם יותר מדאי, הוא תוספת גלות. ושלא ימרדו, דבר זה נגד הגלות עצמו כאשר ימרדו באומות, ולא יקבלו עול שלהם עליהן". וכן בנצח ישראל פל"ו [תרעט.] ביאר שיש שלש פורענות; ע"י תוספת [גוג ומגוג], על ידי חסרון [גיהנם], וחסרון בעצם [חבלי משיח]. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "וידוע כי לפעמים יש קלקול ע"י שיתרבה דבר אחד, ולפעמים הקלקול מצד המעוט, ולפעמים הקלקול מצד השנוי". וראה הערה הבאה.

<> וזה "רוח נמוכה".

<> פירוש - התנא נקט במספר שלש כדי להורות ששלש המדות שנזכרו כאן הן שייכות להדדי, ואחת ללא השניה תהיה חסירה. דוגמה לדבר; בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "ובפרק הרואה [ברכות נד:] אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה. לכך אלו שלשה שזכרו, רצו לומר כי האדם הזה צריך לו ג' דברים, ועל ידם יש לאדם חיות. האחד, שצריך אל האדם שיהיה משלים החסרון שלו, כי הוא חסר במה שהוא בשר ודם, וצריך אליו למלאות חסרונו. והשני, כמו שצריך אל האדם למלאות חסרונו במה שהוא חסר... כך נמצא עמו תוספת, וצריך להסירו, כמו שאמרו בכל מקום [חולין נח:] כל תוספת חסרון נחשב. והשלישי הוא, כי אלו השנים הם שייכים אל עצם האדם כאשר אינו ממלא מה שחסר לו, או שאינו מסלק מה שיש לו תוספת. ומ"מ אף אם עושה זה, אין לאדם הקיום בעולם מצד עצמו כי אם מצד השם יתברך, אשר משפיע ונותן לו החיים. ולכך אמר ג' דברים מאריכין לו ימיו; האחד מי שמאריך על שלחנו כאשר הוא אוכל כדי למלאות חסרונו... והשני הוא כנגד זה המאריך בבית הכסא, לסלק דבר שהוא תוספת אצלו... אמנם השלישי מפני שאין לאדם קיום מצדו, רק מצד השם יתברך, ולכך אמר המאריך בתפלתו. כי התפלה בעצמה הוא על חיותו, שזה ענין התפלה שמתפלל על צרכי חיותו". וכשם רב יהודה נקט במספר שלש כדי להורות ששלשת הדברים שנקט הם דבר אחד, כך תנא דידן נקט במספר שלשה כדי להורות שאיירי במדות המשתלבות לקומה אחת.

<> על פי הפסוק [משלי א, ו] "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם", וביאר שם הגר"א "מכנה אגדת חכמים לחידה, מפני שדבריהם אינם מובנים כמו חידה, וא"א לחברם אם לא יבין תכליתו הנלבש בתוכה, ואז יבין גם החידה. ולכן 'דברי חכמים' שהוא הנמשל ותכליתן של הדברים, 'וחידותם' הם הדברים עצמם, שהוא החידה". וכן בנצח ישראל פכ"ג [שמו.] כתב: "הם דברים ברורים מאד מאד, עד שאין ספק בהם למי שמבין דברי חכמים וחידותם". ובבאר הגולה באר הרביעי [שכג.] כתב, וז"ל: "אבל אם נמצא בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה בדרך חכמים. כמו שאמר הכתוב [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'... ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה... הדברים אשר הם מופלגים, כאשר לא פירשו שאינו משל... הם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, [ש]הם דברי חכמה". וכן חזר וכתב שם בתחילת הבאר החמישי [ח:], ושם האריך בזה טובא [הובא למעלה פ"ב הערה 1026].

<> לשונו שם [רפב.]: "מנינא למה [לי], שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל", וראה להלן הערה 2001.

<> לשונו שם [תלט.]: "ורז"ל חלקו אלו הכחות, כמו שהתבאר לך כמה פעמים מאוד; כי החלק האחד הם כוחות הגופניים, החלק הב' הם כחות הנפשיים, החלק הג' הם כחות השכליים, וכמו שבארנו למעלה אצל 'ג' כתרים הם'... כי הקנאה, אשר יבא מן כח הנפשי [ראה להלן הערה 2006]... וכן התאוה שהוא מצד כח הטבעי, שהוא מתאוה לדבר... והכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד" [ראה למעלה הערה 2008]. ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ג' דברים; האחד כח שכלי, ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים... וכבר בארנו... בכמה מקומות, במסכת אבות אצל 'הקנאה התאוה והכבוד'", וראה להלן הערות 2005, 2238. @**וחלוקה זו**^ לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה; למעלה בהקדמה [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], ועוד. ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בגבורות ה' פ"ח [נא.], תפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [מז:], ושם הערה 256, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. וכן כתב בחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:], ויובא בהערה 1997 [הובא למעלה פ"ד הערה 1221, ובחלקו למעלה הערה 1582, ולהלן הערה 2430].

<> ובכך היה מתעלה מעל החומר ונבדל ממנו, וכמו שביאר למעלה [מציון 1909 ואילך].

<> פירוש - הואיל ואברהם נבדל מן החומר, א"כ לא נמצא אצלו ההעדר הדבק בחומר, ולכך כל כחותיו נמצאים בשלימותם, וכפי שביאר למעלה [מציון 1955 ואילך, ומציון 1974 ואילך].

<> ו"עמו" מורה שאינו מחובר אל נעריו, וכמו שביאר למעלה [מציון 1930 ואילך]. וכבר צויין למעלה [הערה 1909] שבמקרא נאמר אצל אברהם "אתו", ולא "עמו".

<> הנפש והגוף. ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו.] ביאר יותר, וז"ל: "אצל אברהם כתיב 'ושני נעריו עמו', כי אלו שני נערים שני יצרים, אשר האחד הוא יצרא דערוה, והשני יצרא דע"ז, והם נקראו 'נעריו', כדכתיב [בראשית ח, כא] 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'" [הובא למעלה הערה 1922]. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכה.] ביאר שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכן כתב בנצח ישראל ספ"ג [נו:], וז"ל: "כלל הדבר, כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דע"ז, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "ואלו שני יצה"ר הם כנגד הגוף והנפש... כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לע"ז. כי בודאי הגוף אין נוטה לע"ז, שהע"ז הם כוחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע... כך יש לנפש נטיה אל הרע, הוא יצרא דע"ז... ואלו שני חטאים ראשי חטאים". וכן הוא בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] וח"א לערכין טו: [ד, קלח:, והובא למעלה פ"ב הערה 283].

<> אודות רוממות של השכל לעומת הנפש והגוף, הנה אמרו למעלה [פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו על תורה, מעבירין ממנו על מלכות ועל דרך ארץ. וכל הפורק ממנו על תורה, נותנין עליו על מלכות ועל דרך ארץ". וכתב שם לבאר [קמט:]: "וכאשר תבין דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי בבית המקדש שלחן בצפון, והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא כנגד הנהגת המלכות. ומנורה בדרום, שיש בה שבעה נרות, הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל, שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון, שהוא בבית קדשי הקדשים, שהוא כנגד מדריגת עולם העליון. ואלו דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה עמוקה. ותדע כי עול מלכות ועול דרך ארץ הם שני דברים מחולקים, זה כנגד זה, כמו שבארנו, כי זהו הנהגת עולם הטבעי, אבל עול מלכות הנהגה שאינו לפי הטבע, רק הנהגה אנושית בלבד. והתורה מתעלה על שניהם, ויוצא האדם לחירות מרשותן וממדריגתן על ידי התורה, ודי בזה למבינים". וברי הוא ש"עול תורה" הוא כנגד השכל, ו"עול מלכות" הוא כנגד הנפש, ו"עול דרך ארץ" הוא כנגד הגוף [כי הטבע הוא חומרי (כמבואר למעלה הערה 394)].

<> ואם תאמר, הרי אחד מהכוחות האלו הוא גוף, וכיצד ניתן לומר על הגוף שהוא "קרוב אל הגוף". אך זו ראיה לדברים שנתבארו למעלה [ראה הקדמה סוף הערה 133] שכאשר המהר"ל אומר "גוף" אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכ"כ ברמז למעלה פ"ד מי"ד [רפג.] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם. ואודות שכח הנפשי קרוב לגוף, כן כתב בחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:], וז"ל: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות" [הובא למעלה פ"ד הערה 1221]. וראה למעלה פ"א הערה 809.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "לכך היה אברהם רוכב על החמור, ומפני זה היה נבדל מן החומר, ושני נעריו עמו, והם שני כוחות תוהו".

<> שנאמר [בראשית כב, ד-ה] "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק ויאמר אברהם אל נעריו שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם"..

<> ובמדרש תנחומא וירא [אות כג] מבואר שראיית המקום גופא היא שהביאה להתפרדות אברהם מנעריו, שאמרו שם "'וירא את המקום מרחוק', אמר ליה ליצחק, רואה אתה מה שאני רואה. אמר ליה, אני רואה הר נאה משובח וענן קשור עליו. אמר לנעריו, רואין אתם כלום. אמרו לו, אין אנו רואין אלא מדברות. אמר להם, 'שבו לכם פה עם החמור', הואיל והחמור אינו רואה, ואינכם רואין כמותו, עם הדומה לחמור, 'שבו לכם פה עם החמור', שאתם כמותו, 'ואני והנער נלכה עד כה'"

<> שעל כך נאמר [בראשית כב, ג] "ויקח את שני נעריו", הרי שאברהם אבינו לוקח ומנהיג את שני נעריו אתו, וזה מורה שהשכל מנהיג את הנפש והגוף, והם עמו. ואודות שהשכל מנהיג, כן כתב בח"א לר"ה יז. [א, קיב.] בביאור דברי הגמרא שם בגנות פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, וז"ל: "יש לך לדעת כי הכחות השכליות מנהיגים את הכחות הגופניות מבלתי שיטילו אימה עליהם, פירוש שאין מתפעל הכחות הנפעלים מן הכחות הפועלים בהם כלל. אבל הכחות הגופניות הפועלים, הם פועלים בכחות הנפעלים, ומטילים עליהם אימה יתירה. ולפיכך אמר כי מי שמטיל אימה יתירה על הצבור... אין הנהגתו מתיחס אל השכלי, רק לכח אחר מן כחות הגשמיות... כי הפרנס המנהיג, אם מנהיגם בנחת, הרי מורה כי כח הפועל הוא כמו כח נבדל מן הגשמיות" [הובא למעלה פ"ד הערה 472]. ובנתיב התורה פ"ג [א, טו:] כתב: "ידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים שאין להם אב". ובסוף נתיב הכעס [ב, רלט:] כתב: "כי השכל ג"כ פרנס ומנהיג כל איברי האדם, והוא מנהיג בנחת... השכל באדם אשר מנהיג... איברים של האדם". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "כי הת"ח בעיר דומה אל השכל שהוא בגוף, אשר הוא מנהיג הגוף. וכך ראוי שיהיה מנהיג בעיר הת"ח דוקא, והוא יהיה פרנס, ולא אחר". @**לכך לא**^ יקשה מדבריו בנר מצוה [כו:], שכתב שם: "השכל הוא נבדל, ואף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר כאשר ידוע, ולמטה ממנו כח הגופני שאינו פועל כל כך. וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש" [הובא למעלה פ"ד הערה 1244, וראה למעלה הערה 1990]. הרי ששלל מהשכל כחות הנהגה, ואילו כאן מעניק לשכל כחות הנהגה. אך זה לא קשה, כי כאן איירי בהנהגה של נחת, ולא ביד חזקה, והנהגה זו שייכת לשכל, אך הנהגה ביד חזקה שייכת לנפש, ולא לשכל. ומעין זה הוא ההבדל בין נשיא למלך, וכפי שביאר בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], וז"ל: "ההפרש שיש בין נשיא ובין המלך, כי הנשיא, העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא 'נשיא' מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם. אבל המלך מושל בעם... כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם הוא מנהיג אותם". הרי הנשיא הוא מרומם ומתנשא, אך אין לו כחות ממשלה, לעומת מלך. ובדיוק כנגד זה נמצא השכל שבאדם, כי הוא החלק המרומם שבאדם, אך אין לו מצד עצמו כחות ממשלה. אמור מעתה; הנשיא הוא כנגד השכל, והמלך הוא כנגד הנפש [הובא למעלה פ"ג הערה 1192].

<> מוסיף נקודה זו, כדי לבאר כיצד שלש המדות הללו נמצאות אצל אברהם בשלימות, שהרי שלש המדות שנזכרו במשנה הן מקבילות לשכל נפש וגוף, וכמו שהתבאר. ונמצא שגם המדות המקבילות לנפש ולגוף [עין טובה ונפש שפלה] נמצאות בשלימות, ובעל כרחך משום שהושפעו מהשכל [רוח נמוכה]. וראה להלן הערה 2013. ואודות שהגוף מקבל ממעלת השכל וקדושתו, מעין זה כתב בגבורות ה' פס"ב [רפא.]: "לכך כתב [תהלים קיד, ב] 'היתה יהודה לקדשו', שקדושתו של יהודה שמקבל הקדושה מן השם יתברך, כמו הנקיבה שמקבלת הקדושה מן הבעל". והרי יחס השכל לגוף הוא יחס הבעל לאשה, וכמבואר בנתיב התורה פ"ג [א, טו:], וז"ל: "השכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה". ולהלן פ"ו מ"ח ביאר שהתורה היא גם מועילה לרפואת הגוף. והמסילת ישרים פ"א כתב: "ואם תעמיק עוד בענין תראה כי העולם נברא לשימוש האדם. אמנם הנה הוא עומד בשיקול גדול, כי אם האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו, הנה הוא מתקלקל, ומקלקל העולם עמו. ואם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו, ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבודת בוראו, הוא מתעלה, והעולם עצמו מתעלה עמו. כי הנה עילוי גדול הוא לבריות כולם בהיותם משמשי האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך". והנפש חיים שער א פכ"א כתב: "וזאת תורת האדם, שבעת עסקו בתורה לשמה לשמור ולקיים ככל הכתוב בה, מטהר את גופו מראשו ועד רגליו. כמדרשם ז"ל [ברכות טז.] למה נסמכו אהלים לנחלים כו', מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות... שכל גופו של אדם עולה ומזדכך ע"י עסק התורה והמצות". ובשפת אמת פרשת יתרו [שנת תרל"ט] כתב: "וכמו כן באדם עצמו... עיקר תורה ומצות הם בנפש האדם, אבל הגוף מקבל ג"כ ריח קדושה וטהרה. משל הנכנס לחנות של בושם, אע"פ שלא קלט, ריח טוב קלט".

<> פירוש - כאשר השכל הולך להדבק במעלתו הנבדלת העליונה, אין כוחות הגוף יכולים להתעלות עמו, והם נשארים עם חומריות הגוף מאחורה, בבחינת [שמות לג, כ] "לא יראני האדם וחי", וכתב שם האלשיך בזה"ל: "כי גם האדם המיוחד שבאדם לא יראני וחי, כי קדושת נפשו תמשך אחריו יתברך בראותו אותו, וישאר החומר בלי נשמה".

<> למעלה [לאחר ציון 1922] ביאר קצת בסגנון אחר, ותוכן ההבדל הוא, שלמעלה ביאר שכוחות הגוף הם המעכבים את האדם מלהכנע אל ה', וכאשר מוסרים המעכבים האלו ניתן לאדם לגשת אל ה'. ולפי זה הסרת הגוף היא הסבה, וההדבקות בה' היא המסובב. ואילו כאן מבאר להיפך; כאשר השכל עומד להתדבק במעלתו העליונה, אזי כחות הגוף פורשים ממנו, כי הם אינם יכולים כ"כ להתעלות עם השכל. ולפי זה ההדבקות בה' היא הסבה, והסרת הגוף היא המסובב. וראה למעלה הערה 1930.

<> הובא למעלה הערה 1991. ומעתה יבאר כאן כיצד המדות של עין רעה, רוח גבוהה, ונפש רחבה מקבילות לקנאה, תאוה, וכבוד.

<> לשונו למעלה פ"ד מכ"ב [תסד:]: "ותדע כי דברי רבי אליעזר הקפר [שם במשנה ("הקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם")], הם דברי רבי יהושע [למעלה פ"ב מי"א (עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם")]. וכמו שאמר רבי יהושע 'עין הרע', אמר רבי אליעזר הקפר 'קנאה', ועין הרע וקנאה הם דבר אחד". ובגו"א בראשית פ"ד אות ה כתב: "ידע קין שכחו הוא מה שעינו רע, כי ידע מדתו בודאי". ולמעלה פ"ד מכ"ב [תנט.] ביאר ש"קין" הוא מלשון קנאה. הרי שקנאה ועין רעה בני חדא בקתא אינון. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרסז.] כתב: "כי המדה הרעה הזאת [עין רעה] מביאה את האדם לקנאה ולשנאה". ורש"י [בראשית לז, ב] כתב שיוסף ראה שאחיו "מזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים", ובגו"א שם אות ט [רז:] כתב: "קראום לבני השפחות 'עבדים', והוא מפני עין רע שהאדם נותן בחבירו במעלה שיש בו, ולקחה הימנו. ובני השפחות היו גם כן בני יעקב, והאחים לא רצו שיהיו חשובים כמותם, קראו להם 'עבדים'. וזה מדריגת עין רעה שבהם, שלא היו רוצים שיהיה לאחר המעלה והמדרגה שיש להם. שאילו היה להם מדריגת עין טוב לא היה קוראים להם 'עבדים' ליקח מעלתם", וברי שקנאה היא תולדה ממדה זו. ובנתיב עין טוב ר"פ א [ב, ריג.] כתב: "עין רע נקרא כאשר עינו צר בשל אחר". ובנתיב לב טוב ס"פ א [ב, ריא:] כתב: "הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה... שאינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה... שאינו רוצה בטוב שהוא לחבירו". ולכך ברי הוא שקנאה ועין רעה הן דבר אחד. והתויו"ט למעלה פ"ד מכ"ב כתב: "הקנאה נמשכת מעין הרע" [הובא למעלה פ"ב הערה 933, ופ"ד הערה 1993]. והקנאה היא כח בנפש, וכמבואר למעלה פ"ד מכ"ב [תמא.], והובא למעלה בהערה 1991.

<> לשונו בנתיב הענוה פ"ו [ב, יד.]: "כי רדיפת הכבוד הוא גאוה".

<> לשונו למעלה פ"ד מכ"ב [תמב.]: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד, כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי. כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם. ועוד כתיב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', ואין זקן אלא זה שקנה חכמה, שכל זה מוכיח כי הכבוד ראוי אל כח השכלי", ושם הערות 1873-1877. וראה למעלה הערה 1991.

<> כמבואר למעלה הערה 1943.

<> פירוש - חמדת ממון המוזכרת במשנתינו ["נפש רחבה"] היא כנגד ה"תאוה" שהוזכרה במשנה למעלה [פ"ד מכ"ב].

<> פירוש - ה"תאוה" שהוזכרה במשנה למעלה [פ"ד מכ"ב] אינה מוסבת רק על תאות המשגל, אלא כוללת גם תאוות אחרות, וכמו חמדת הממון. וראה למעלה פ"ד מכ"ב [תמא:], ושם הערה 1870 שנתבאר שם שתיבת "תאוה" מוסבת גם על תאות האכילה. ולפי זה תיבת "לא תאות המשגל &**בפרט**^" מתפרשת כמו "בלבד".

<> הרי ש"תאוה" מוסבת על חמדת ממון. ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] כתב: "כתב בשאר הקנינים לשון [דברים ה, יח] 'לא תתאוה', ואצל האשה כתב [שם] 'לא תחמוד'. כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', [דברים יב, כ] 'כי תאוה נפשך לאכול בשר', [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה... כי לשון 'חמדה' שייך על דבר שאינו כל כך תאוה חמרית. ומפני כי האשה השלמתו של אדם, לכן שייך בזה לשון 'חמדה'. ואצל שאר הקנינים יאמר לשון 'תתאוה', כי תאות הדבר שהוא רבוי הקנינים הוא תאוה חמרית" [הובא למעלה פ"ד הערה 1871].

<> שהרי שלש המדות היו נמצאות אצלו בשלימות, כאשר רוח נמוכה היא כנגד השכל, עין טובה היא כנגד הנפש, ונפש שפלה היא כנגד הגוף, הרי "שכל אלו שלשה דברים היו בקדושה". וראה למעלה הערה 2002.

<> אודות שבלעם שרוי בטומאה, הפך הקדושה, כן פירש רש"י [ויקרא א, א], שכתב: "לנביאי האומות נגלה [הקב"ה] עליהן בלשון עראי, בלשון טומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'". ובנצח ישראל פ"ה [קלו:] כתב: "כי בלעם בעצמו היה שונא ומתנגד לכח הקדושה אשר ישראל דביקים בו. ואמר [גיטין נו:] כי דינא דהאי גברא במאי, אמר ליה בשכבת זרע רותחת. כי השכבת זרע הוא טמא [כלים פ"א מ"א], וכל טומאה רחוק מן השם יתברך, אשר הוא טהור וקדוש, שהרי כל טמא אסור ליכנס למחנה שכינה [פסחים סז.]. והיה נדון בלעם בדין זה, שהיה דבק בכח טומאה, אשר הוא רחוק ונבדל מן השם יתברך, וזהו דינו". וראה למעלה הערות 1900, 1918.

<> וכן אמרו חכמים [ברכות ו:] "כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו, וכשמת אומרים לו 'אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו'". הרי שיש לאברהם אבינו תלמידים.

<> צרף לכאן מאמרם [קידושין מ.] "עבירה יש לה קרן ואין לה פירות ["אין נפרעין ממנו יותר מכדי רשעו" (רש"י שם)]... ואלא מה אני מקיים [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', עבירה שעושה פירות יש לה פירות ["כגון חילול השם, שאדם חשוב עובר עבירה, ואחרים למדין ממנו לעשות כן" (רש"י שם)], ושאין עושה פירות, אין לה פירות". ובח"א שם [ב, קמא.] כתב: "עבירה יש לו קרן ואין לו פרי וכו'. פירוש כי העבירה שהוא נמשך אחר החטא, שזהו מעשה תהו וההעדר, שזה ענין העבירה שנמשך אחר ההעדר, ולכך בעל עבירה נפסד ומקבל העדר... והעבירה שאין מציאות לה בעצמה, לא תוכל לומר שהיא עושה פרי. רק אם העבירה עושה פרי בעצמה, כמו חלול השם וכיוצא בזה, שאחרים לומדים ממנו, ויש לו תלמידים שהם פרי שלו, ודבר זה בוודאי עבירה שהוא עושה פרי ולעבירה זאת יש לה פרי". ולכך בלעם עשה עבירה שעושה פירות, כי היו לו תלמידים שלמדו ממנו, והם עצמם הפרי שלו.

<> וכן למעלה [לפני ציון 1981] כתב: "ונקט התנא מנינא ג' דברים היו באברהם וג' היו בבלעם, ודבר זה כאשר תבין, כי היה בבלעם ג' מיני חסרון, עד שהיו אלו מיני חסרון כוללים כל מיני חסרון". אך בעוד שכאן ביאר שהם כוללים כל חלקי הנפש [שכל, נפש, וגוף], למעלה ביאר שהם כוללים כל חלקי החסרון [תוספת, גרעון, וחסרון בעצם]. וראה למעלה הערה 1982.

<> כי אם היא לא היתה מדריגה זו נבדלת מן החומר, היה דבק בה העדר, וכפי שביאר למעלה [הערה 1945]. ו"מדריגה נבדלת מן החומר" היא קדושה, כי כל קדושה היא הבדלה מן החומר, וכפי שכתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] וז"ל: "שכבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובנתיב הפרישות רפ"א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושיים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל", ועיי"ש שמאריך בזה. וראה למעלה פ"ב הערה 495, פ"ג הערה 1049, פ"ד הערה 475, ובפרק זה למעלה הערות 1251, 1611.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו על פי מה שכתב רבי צדוק הכהן בספרו פרי צדיק חג הסוכות, אות כג, וז"ל: "ואמר [פסיקתא דרב כהנא נספחים אות ב] כתיב [תהלים ס, ח] 'אלקים דיבר בקדשו' זה אברהם. והמכוון דג' 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג] נגד חג"ת, כמו שאמר [זוה"ק ח"ב נב.] שהאבות מרכבה להם. 'קדיש בשמא מרומא עלאה בית שכינתיה' [תרגום יונתן ישעיה ו, ג] נגד אברהם אבינו, שהיה הראשון שזכה להשיג שורש שכל הנעלם מכל רעיון, כמו שנאמר [בראשית כד, א] 'ואברהם זקן בא בימים'. וזה מה שאמרו בגמרא [ב"מ פז.] עד אברהם לא היה זקנה. 'קדיש על ארעא עובד גבורתיה' [תרגום יונתן שם] נגד יצחק אבינו ע"ה, 'פחד יצחק' [בראשית לא, מב]. 'קדיש לעלם ולעלמי עלמיא' [תרגום יונתן שם] נגד יעקב אבינו ע"ה, דכתיב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב', וכתיב [משלי יב, יט] 'שפת אמת תכון לעד'... אברהם אבינו קודש של הקב"ה, וזה שאמר 'אלקים דבר בקדשו' זה אברהם". וכבר השריש בגו"א בראשית פי"ב אות ו, וז"ל: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם [שחותמין "מגן אברהם" (פסחים קיז:)]. נראה מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן. ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב" [ראה למעלה הערה 355]. הרי שאברהם נושא בחובו את שתי הקדושות הנוספות של יצחק ויעקב, שהן גבורה ותפארת.

<> נמצא שיישב עד כה את חמש שאלותיו ששאל על המשנה, וכפי שמפורט למעלה בהערות 1895-1903 ומעתה יבאר את סמיכות המשניות.

<> פירוש - התבאר למעלה כמה פעמים שסדר המשניות בפרק זה הוא להורות על מדריגת העולם זה אחר זה על פי סדר הספירות. וכגון, למעלה במשנה טז [לפני ציון 1605] כתב: "כדי שתבין עוד עקרי הדברים, כבר בארנו לך מן מספר עשרה שהוא מורה על המדריגה העליונה הנבדלת, ומדריגת ארבעה מורה על המדריגה הגשמית, ומספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם... כי מספר שבעה מורה על מדריגה למטה מזה, שהוא מורה על מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע, ודבר זה ידוע... הרי כי מורה מספר שבעה על המדריגה שהיא למטה מן הראשונה. ודבר זה מבואר שאין ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי, ולכך דבר זה מדריגה למטה מן עשרה, המורה על מדריגה האלקית". ולמעלה בסוף ביאור המשנה הקודמת כתב: "אבל הפירוש הזה שהוא נראה ברור מאד, כי הכל נמשך למספרים שנזכרו למעלה. ואחר שהזכיר כל המספרים, הזכיר [משנה יז] 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר', שהיא מעלת האחדות שהיא בעולם. לכך הזכיר אחר זה [משנה יח] מדריגת הכללי שהוא בעולם, שהוא מדריגה בפני עצמה. וזה כי מדריגת הצבור כבר הזכירו חכמים בכמה מקומות, וכמו שבארנו למעלה גם כן ענין הצבור אצל [למעלה פ"ב מ"ב] 'כל העוסקים עם הצבור'. ודבר זה מדריגה עליונה שהיא בעולם שלא הזכיר כלל, היא מדריגת הצבור, ודבר זה אחרון. וכל הדברים האלו הם ברורים וזכים באין ספק למי שיודע להבין דברי חכמים, שהם גדולים ועמוקים. והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו". ולמעלה במשנה טו [לאחר ציון 1632] כתב: "כי כל הדברים הם מקושרים מעידים זה על זה". וכן ביאר למעלה בסוף משנה טז [מציון 1776 ואילך]. וכן נתבאר למעלה [הערה 1777] שהמספרים עשר, שבע, וארבע, הם כנגד בינה, שבע תחתונות, ומלכות. וראה להלן הערה 2349.

<> כי רק במשניות הבאות [משניות כ-כב] הוזכר שמם של האומר, אך לא הוזכר כן מתחילת הפרק עד כה. והטעם לכך הוא "כי הכל דבר אחד", וכאילו כל המשניות עד כה הן מאמר אחד, ובודאי שאין לחלק מאמר אחד לכמה אומרים. וכן ביאר בסמוך [לפני ציון 2035]. אמנם להלן במשנה כב [לאחר ציון 2043] ביאר טעם אחר לאי הזכרת שם המאן דאמר, שכתב שהמשניות שבפרק זה עוסקות בכלליות העולם, ולכך לא הוזכר שמו של תנא פרטי [הובא בסמוך הערה 2036]. וראה שם הערה 2404.

<> ו"אב" הוא התחלה לבניו, וכמו שמבאר. ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה והתבאר לך] כתב: "כי אברהם התחלת המין האנושי, ומפני שהוא התחלת המין האנושי נקרא אברהם 'אב המון', שרוצה לומר התחלת כלל האומות". וכן כתב שם בהמשך [ד"ה ואחר כך אמר וד"ה והרי תמצא]. ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "אברהם ראשון והתחלה, ולא לאומה הישראלית בלבד, רק נקרא 'אב המון גוים', שהוא התחלה לכל". ובח"א לב"ב טז. [ג, עה:] כתב: "כי אברהם הוא התחלה אל העולם, וזה נקרא 'אב המון גוים נתתיך', רוצה לומר כי הוא אב והתחלה לכל הגוים... שהוא התחלה לכל, לא אל ישראל בלבד, רק להמון גוים" [הובא למעלה הערה 1976].

<> אודות שאברהם אבינו היה התחלה לכל העולם, כן כתב למעלה במשנה ד [לאחר ציון 433], וז"ל: "כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם. וכן במדרש [ב"ר יב, ט] אמרו 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, אותיות 'באברהם'. ופירושו, כי הכל היה תוהו ולא נחשב מציאות כלל עד שבא אברהם, ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השם יתברך כל העולם. וכן אמרו בפרק קמא דברכות [יג.] מתחילה היה אב לארם, ואחר כך לכל העולם". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. ונמצא שביאר בשלשה טעמים את ההתחלתיות של אברהם; כי עד אברהם היה הכל תוהו, והיותו עמוד החסד, והיותו ממליך ה' בעולם [הובא בארוכה למעלה הערה 435]. וכן חזר וכתב כן בסמוך.

<> לשונו שם [תקלז.]: "ואמר זכות אבותם מסייעתן, כאילו היו האבות אבותיו בפרט, כמו שיקראו 'אבותינו אברהם יצחק ויעקב' לכל ישראל, יקראו אבותיו של זה כאשר עוסק בצרכי רבים, דכיון שעוסק בצרכי רבים, נחשב כמו רבים... אמר הנה אתה מתעסק בצרכי רבים, והאבות הם אבות למי שעוסק בצרכי רבים, כמו שהם אבות לרבים, ויהיה זכות אבות בסייעתך, כמו שאמר כאן 'שזכות אבותם מסייעתם'... והסיוע הזה, אברהם תומך ביד ימינו, ומסייע אותו הן בדבור הן במעשה של העוסק בצרכי רבים. יצחק דוחה ומכרית כל המקטרגים שהם משמאל, והמתנגדים אליו במעשה ההוא. יעקב מראה לו הדרך אשר ילך בו ואת המעשה אשר יעשה".

<> לכאורה יש כאן שני טעמים שונים לכך שנקט במשנתינו במדריגת אברהם; (א) "כי אחר שזכר מדריגת הרבים, כמו שאמר [למעלה משנה יח] המזכה את הרבים והמחטיא את הרבים, זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה, עד שהוא היה 'אב המון גוים', והיה התחלה לכל העולם נחשב". (ב) "כבר בארנו עוד אצל [למעלה פ"ב מ"ב] 'העוסקין עם הצבור שיהא כונתם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתם' שהאבות הם התחלה אל הרבים, עיין למעלה. ולפיכך זכר מדריגת אברהם אחר זה". וזה נראה כשני טעמים שונים, אך כאן מזכירם בחדא מחתא, כי לאחר שהזכיר את הטעם השני הוא המשיך לבאר את טעמו הראשון. ועוד, הרי הטעם השני אינו מיוחד לאברהם, אלא הוא לכל האבות, והואיל ורצונו לבאר את הזכרת אברהם דייקא, מדוע הביא טעם שאינו מבאר הדגשה זו. ויל"ע בזה.

<> מה שמדגיש שמדריגת אברהם שייכת אל העולם, כי למעלה ביאר שמגמת המשניות בפרק זה היא להורות על מדריגת העולם, ולכך הוצרך לשייך מדריגת אברהם אל העולם. וכגון, למעלה במשנה ב [לאחר ציון 226] כתב: "ועוד תדע, כי אלו המשניות כולם באו אחר מה שאמר שהעולם נברא בעשרה מאמרות [למעלה משנה א]. וכבר בארנו כי העולם נברא בעשרה מאמרות, שמורה זה על שדבק בעולם המעלה העליונה האלקית, שמורה עליו מספר עשרה. וכך בעצמו מה שנתן השם יתברך ארך אפים להם עד עשרה דורות, הוא בשביל המעלה העליונה שיש בעולם, כנגד זה יש להאריך אף שלא לכלות אותו מהר, ולכך נתן להם ארך אפים עד עשרה דורות. וכן מה שאמר [למעלה משנה ג] אברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות, הכל בשביל שהיה לאברהם המדריגה העליונה הזאת, כמו שיתבאר. וכן עשרה נסים שנעשו לאבותינו במצרים ועשרה על הים [למעלה משנה ד], וכן עשרה נסיונות שנסו אבותינו את המקום [שם], הכל נמשך אחר דבר זה שנברא העולם בעשרה מאמרות. וכן עשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש [למעלה משנה ה], כמו שיתבאר". וכן למעלה במשנה ד [לאחר ציון 427] כתב: "כי מה שזכר אלו דברים, מפני שאמר כי בעשרה מאמרות נברא העולם, שזה המספר מורה שיש בעולם המדריגה העליונה, שמורה עליה מספר עשרה, ומפני כך נמצא מספר עשרה בעולם בכל אלו שזכר, כי השם יתברך מנהיג עולמו במדה עליונה הכוללת עשרה". ולמעלה במשנה טו [לאחר ציון 1566] כתב: "ולפיכך נמצאו דברים בעולם שיש להם מספר שבעה, מצד שמקבל עולם התחתון מן עולם אמצעי, כמו שנמצאו דברים שיש להם מספר עשרה בעולם, מצד שנמצא בעולם המדריגה העליונה של עשרה... וכן נמצא דברים בעולם שיש להם מספר ארבעה, כי מספר ארבעה מורה על עולם התחתון בעצמו... ולכך סדר התנא מספר עשרה, ואחר כך מספר שבעה, ואחר כך מספר ארבעה, שהם מורים על שלשה עולמות, והכל הרשעים מאבדין, והצדיקים מקיימים, כאשר התבאר".

<> והכל נבנה על ההתחלה, ואם מדריגת אברהם משמשת התחלה לעולם, בהכרח שמדריגתו שייכת לעולם, כי ההתחלה היא הבסיס להמשך. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנט:]: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר מפני שהוא התחלה אל הכל, ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1586].

<> כמלוקט למעלה בהערות 290, 435, 1976, קחנו משם.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, כי למעלה בסוף המשנה הקודמת כתב: "כי מדריגת הצבור... מדריגה עליונה שהיא בעולם... ודבר זה אחרון". ושם בהערה 1892 נתבאר שהואיל וכל ענין הצבור הוא רצונו, לכך זה מורה על ספירת כתר, שהיא הספירה העליונה ביותר. ובקהלת יעקב, ערך מקור [א] כתב: "מקור נקרא הכתר [זוהר בא מב:], כי הוא מקור לכל... ויש לומר 'מקור' גימטריא 'רצון', שהוא סוד הכתר". ובספר פרדס רמונים שער יא פרק ו כתב: "ספירת הכתר הנקרא רצון, וספירת החכמה הנקרא מחשבה". והתחלת הרצון נמצאת באברהם אבינו, כי ממנו יצא הצבור שימליך את ה' בעולם. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ו, וז"ל: "שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא, הוא יסוד העולם, הוא אברהם אבינו, והשתלשלות צאצאי קודש, ובהם בחר ה'" [הובא למעלה הערה 290]. ובשיח יצחק ח"א דרוש לשבת תרומה אות ט, כתב: "אחר שנברא האדם, ונשלם כוונת הבריאה... עיקר רצונו יתברך באדם התחיל מן היום שצץ האור ממזרח, והוא אברהם אבינו הראשון, שבו התחיל גמר בנין הבריאה, ויצא מן התוהו אלפים, והם שני אלפים תורה שהתחיל מעת שהיה בן מ"ח שנה... אבל מקודם לכן לא נשלם רצון הבריאה, היה העולם תוהו". ולכך מעלת הצבור נמצאת בשרשה אצל אברהם אבינו, וכמו שהתבאר. וכן מבואר להדיא להלן במשנה כב [ד"ה וסדר הפרק], שכתב: "ואחר כך מסדר מדריגת כח הכללי שבעולם, וזהו [משנה יח] 'כל המזכה את הרבים'. ואחר כך מסדר עוד מעלה עליונה על זה, היא מדריגת אברהם, שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה", ומובא בסמוך בהערה 2036. @**והנה למעלה**^ בסוף המשנה הקודמת ביאר ש"מדריגת הצבור, דבר זה אחרון", אמנם כאן מבאר "כי אחר שזכר מדריגת הרבים [משנתינו]... זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה... ולפיכך זכר מדריגת אברהם אחר זה... ולפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם". ומכך משמע שמדריגת אברהם היא המדריגה האחרונה, ולא מדריגת הצבור. וראה למעלה הערה 1891 שדבר זה הוקשה שם. אך לפי המבואר כאן מיושב ברווחא, שמעלת הצבור ["רצון"] נמצאת בשרשה אצל אברהם אבינו, ולכך סוף סדר העולם עוסק במעלת הצבור, שהיא היא מעלת אברהם. וראה הערה הבאה.

<> כהמשך להערה הקודמת, הנה הרצון הראשוני של הקב"ה הוא להיטיב לברואיו, וכמבואר בדרך ה' ח"א פרק ב, שכתב: "הנה התכלית בבריאה היה להטיב מטובו יתברך לזולתו". ולכך מעלת אברהם אבינו ["רצון"] נקשרת בגן עדן, שהוא המקום של ההטבה לברואיו.

<> קהלת ז, יד "ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה גם את זה לעומת זה עשה האלקים וגו'". ובגבורות ה' פי"ט [פה.] כתב: "כי דתן ואבירם הם מתנגדים תמיד למשה ולאהרן, כי כאשר זכו ישראל לשני אנשים נבדלים מכלל ישראל במעלה, והם משה ואהרן, גם זה לעומת זה, כי הרע הוא לעומת הטוב תמיד. לכך היה מישראל ב' אנשים רשעים נבדלים לרע, מתנגדים תמיד אל משה ואל תורתו... כמו שהיו שני שלמי היצירה שלא היו כמותם, כך נמצא שנים כנגדם הרע לעומת הטוב".

<> נמצא שבלעם הוזכר כאן רק כדי להורות על מעלתו השלימה של אברהם אבינו. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1965], וז"ל: "וכנגד זה שאמר 'תלמידי אברהם אוכלין בעולם הזה ונוחלין לעולם הבא', אמר שתלמידי בלעם הרשע הם הפך זה".

<> "ציור המציאות" הוא ההבנה השכלית הנמצאת בסדר המציאות. וממנו משתלשלת המציאות כענף העולה מהשורש [כמבואר למעלה פ"ג הערות 242, 279]. וההבנה השכלית למציאות המתגלה לפנינו היא על פי תורת הנסתר והשתלשלות הספירות. ובבאר הגולה באר הששי [רכז.] כתב: "כל חכמי גוים לא ידעו רק שעור זמן מהלך החמה והכוכבים והקפת הירח, ולא ידעו טעם הדבר, ומאיזה צד נמצא כך, ולמה כך בבירור. ודבר זה יקרא 'סוד העבור', אשר יודע כל עניין הליכת החמה והכוכבים בציור השכלי ומהותם. ודבר זה חכמה אחרת, וזה שנאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'. כי מה שייך חכמה בדבר שאין לו טעם, ולא ידע מהות הדבר, רק שידע שכך נמצא. ודבר זה אין ראוי שיהיה נקרא חכמה, רק החכמה מי שיודע מהות הדבר בעצמו".

<> על פי איוב טו, יט "להם לבדם ניתנה הארץ ולא עבר זר בתוכם". וכוונתו כאן שלא הוזכר שום מאן דאמר בשמו מהתחלת הפרק עד משנתינו, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 2022]. וכן למעלה פ"ג מ"א [ח:] כתב: "לכך מזכיר אותם זה אחר זה, עד בנו של רבי, ולא יבא זר ביניהם".

<> להלן במשנה כב [ד"ה וסדר הפרק] הרחיב בזה יותר, וז"ל: "וסדר הפרק הזה מראשו ועד סופו, כי התבאר לך שמתחיל התנא בבריאות עולם בעשרה מאמרות, ומסדר והולך מדריגת העולם זה אחר זה, כמו שהתבאר מסדר מדריגת קשור העולם עד שיהיה עולם אחד. כמו שהתבאר אצל [משנה טז] 'כל אהבה התלויה בדבר', והפך זה הרחקת המחלוקת [משנה יז]. ואחר כך מסדר מדריגת כח הכללי שבעולם, וזהו [משנה יח] 'כל המזכה את הרבים'. ואחר כך מסדר עוד מעלה עליונה על זה, היא מדריגת אברהם, שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה [הובא למעלה הערה 2030]... וסדר גם כן הפך זה ענין בלעם שהוא הפך זה. שכמו שיש בעולם מדריגה עליונה, היא מדריגת אברהם, שהיא התחלת העולם. ולפיכך תלמידי אברהם יורשין גן עדן, והפך זה תלמידי בלעם הם יורשין גיהנם, שהוא אבדון בעולם, הכל כמו שהתבאר למעלה. ומפני כי כל אלו דברים הם סדר העולם בכלל, לכך לא נזכר שום תנא בשמו הפרטי עד יהודא בן תימא, כי מכאן ואילך מדבר ממדריגת האדם בפרטי, לא כמו בראשונה שהיה מדבר מסדר העולם. כי מדריגת אברהם גם כן כבר התבאר שבשביל אברהם נברא העולם, ולכן כל הדברים אשר נאמרו מן 'בעשרה מאמרות נברא העולם' עד כאן, הכל מענין העולם... כי אף על גב שזכר [משנה יג] 'ארבע מדות בנותני צדקה', וכיוצא בזה מן הדברים, אין זה רק מצד נתינת הצדקה שהוא בעולם, שיש בה ד' מדות. וכן [משנה יד] 'בהולכי בית המדרש', וכל הדברים. אף על גב שהדברים בודאי שייכים אל האדם, מכל מקום לא בא לחלק רק מדת הליכת בית המדרש שהוא בעולם, ואין זה מצד האדם. אבל מן יהודא בן תימא הוא מתחיל לדבר מן האדם הפרטי איך יהיה נוהג בעבודת בוראו יתברך".

<> כן כתב למעלה במשנה ט [לאחר ציון 1235], וז"ל: "יש לך לדעת ולהבין אלו דברים מאוד, ושים עיניך ולבך על הדברים אשר נבאר לך". וכן כתב רש"י [דברים לב, מו], וז"ל: "שימו לבבכם - צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוונים לדברי תורה. וכן הוא אומר [יחזקאל מ, ד] 'בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע ושים לבך וגו''. והרי דברים קל וחומר; ומה תבנית הבית, שהוא נראה לעינים ונמדד בקנה, צריך אדם שיהיו עיניו ואזניו ולבו מכוון להבין, דברי תורה, שהן כהררין התלוין בשערה, על אחת כמה וכמה". וכן כתב בטוי זה למעלה במשנה טז [לפני ציון 1634], וז"ל: "כי כל הדברים הם מקושרים מעידים זה על זה, כמו שיתבאר לך בפירוש, ושים עיניך ולבך על הדברים". ולא ברור מדוע כתב כן רק במקומות אלו.

<> בתחילת המשנה הבאה, ובמשנה כב [ד"ה וסדר הפרק], וחלקו הובא בהערה 2036.

%[פ"ה מ"כ]

<> כפי ששאל למעלה תחילת משנה טז, וז"ל: "כל מחלוקת שהיא לשם שמים וכו'. יש לשאול, מה ענין המאמר למאמרים שלפניו". וכן בתחילת משנה יח שאל: "ועוד, מה ענין המאמר הזה למה שלפניו". וראה למעלה פ"ג תחילת מ"ב [מט.] ושם הערה 226, שנתבאר שמשם ואילך עמד על סמיכות המשניות זו לזו. וכן למעלה במשנה ד [לאחר ציון 500] עמד על סדר המשניות שהוזכרו בפרק זה. וכן הוא למעלה בתחילת משניות ח, יא, יד [הובא למעלה הערה 1659].

<> יש להעיר, שאם רוצה לבאר שיש להסמיך את משנתינו למשנה הקודמת מחמת הגיהנם שנזכר בשתיהן, מדוע הוצרך לצטט כ"כ בהרחבה מהמשנה הקודמת ["מפני שאמר לפני זה 'כל שיש בו שלשה דברים, עין הרע ורוח גבוהה ונפש רחבה, הוא מתלמידי בלעם הרשע. מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע, תלמידיו של אברהם אוכלין בעולם הזה ונוחלין לעולם הבא, ותלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת"], ולא ציטט רק סיפא דמשנה ["תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת"], שרק בה נזכר תיבת "גיהנם". ובאמת בכת"י ציטט כאן רק את הסיפא הזאת, ותו לא. והנראה, כי מצינו עוד מאמרי חז"ל אודות יורשי גיהנם, וכגון [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנם", וכן [ברכות יט.] "כל המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים ["בגנותו של מת אחר מיתתו" (רש"י שם)] נופל בגיהנם", וכן [סוטה ד:] "כל הבא על אשת איש, אפילו למד תורה... היא תצודנו לדינה של גיהנם", וכיו"ב בהרבה מקומות. ולכך תיקשי לך, אם סמיכות המשניות נעשתה מחמת דין גיהנם שהוזכר בשתיהן, מדוע נקטו במשנתינו דוקא ב"עז פנים", ולא בשאר אינשי דלא מעלי הנופלים לגיהנם, כי רבים הם. אלא שלאמיתו של דבר אין זה קשיא, כי פשיטא שמעשים רעים מורידין את בעליהם לגיהנם, אך בזה לא איירי משנתינו, אלא איירי רק במדות רעות המורידות את בעליהן לגיהנם [ולכך נקט ב"עז פנים", שזו מדה ולא מעשה]. וכדי לחדד שאיירי כאן במדות רעות ולא במעשים רעים, הוצרך לצטט בהרחבה מהמשנה הקודמת ["עין הרע ורוח גבוהה ונפש רחבה"], כדי שיווכח בבירור שנושא המשנה הוא מדות רעות, ולא מעשים רעים. וראה להלן הערה 2088 במה שנתקשה משם על דבריו כאן.

<> להלן [ד"ה ובאם תשאל].

<> פירוש - במשנתינו יהודה בן תימא אמר שני מאמרים; (א) "הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". (ב) "הוא היה אומר, עז פנים לגיהנם, ובשת פנים לגן עדן". ואם דברי יהודה בן תימא הובאו כאן מחמת "עז פנים לגיהנם", היה צריך לסדר מאמר זה ראשון, ולאחריו המאמר של "הוי עז כנמר", כי הסמיכות עוברת דרך "עז פנים לגיהנם", ולא דרך "הוי עז כנמר".

<> "עז פנים לגיהנם" [אם מאמר זה היה ניצב ראשונה מחמת הסמיכות].

<> "הוי עז כנמר".

<> הבטוי "נגד המלעיגים" מוזכר ברמ"א תחילת אורח חיים בשם הטור, שכתב: "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השם יתברך". ודברי הטור יובאו בסמוך.

<> פירוש - אם היה נאמר קודם "עז פנים לגיהנם", ואחר כך היה נאמר "הוי עז כנמר", היינו תופסים את הוראת "הוי עז כנמר" כהוראת היתר בלבד, ובדרך "אף על פי" היא שנויה; אע"פ שבעניני חולין יש איסור להיות להיות עז פנים, מ"מ בקיום מצות הותר הדבר, ו"הוי עז כנמר". אך לא היינו תופסים שיש כאן אזהרה שיש להיות עז כנמר בעניני מצות.

<> וראיה שיש כאן אזהרה בעבודת ה' [ולא רק הוראת היתר], היא משלש ההוראות הנוספות שהוזכרו במשנתינו; "וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי", שכשם שברי הוא שבשלש הוראות אלו איירי באזהרה בעבודת ה', ולא בהוראת היתר [כי לא נשנה קודם שום איסור להיות קל רץ וגבור בעניני חולין], כך היא המדה ב"עז כנמר". אך אם היה מקדים לשנות "עז פנים לגיהנם", היינו מחלקים בין הוראת "הוי עז כנמר" לבין שלש ההוראות הנוספות, והיינו תופסים את הוראת "הוי עז כנמר" כהוראת היתר בלבד, ולא כאזהרה בעבודת ה'. ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] כתב: "צריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי [אמרו (למעלה פ"ב מ"ה)] 'אין הביישן למד'" [הובא למעלה פ"ב הערה 543]. @**והמסילת ישרים**^ פ"כ כתב: "הנה חייב האדם לשמור כל המצות בכל דקדוקיהם לפני מי שיהיה, ולא יירא ולא יבוש... וכן שנינו 'הוי עז כנמר וגו''. אמנם גם בזה צריך חילוק והבחנה, כי כל זה נאמר על גופי המצות שחייבים אנחנו בהם חובה גמורה, שבהם ישים פניו כחלמיש. אך יש איזה תוספות חסידות שאם יעשה אותם האדם לפני המון העם ישחקו עליו ויתלוצצו, ונמצאו חוטאים ונענשים על ידו, והוא היה יכול להניח מלעשות הדברים ההם, כי אינם חובה מוחלטת, הנה דבר כזה ודאי שיותר הגון הוא לחסיד שיניחהו משיעשהו... כללו של דבר: כל מה שהוא עיקרי במצוה, יעשהו לפני כל מלעיג. ומה שאינו עיקרי, והוא גורם שחוק והיתול, לא יעשהו". הרי דעתו מסכמת לדברי המהר"ל. @**והבית יוסף**^ אור"ח סימן א כתב: "ומה שכתב [הטור] 'על כן הזהיר שתעיז מצחך כנגד המלעיגים ולא תבוש'. מפני שמדת העזות מגונה מאד, כמו שנזכר, ואין ראוי להשתמש ממנה כלל אפילו בעבודת השם יתברך לדבר דברי עזות כנגד המלעיגים, כי יקנה קנין בנפשו להיות עז אפילו שלא במקום עבודתו יתברך. לכך כתב 'ולא תבוש', כלומר אם אני אומר לך שתעיז מצחך כנגד המלעיגים, אינו לדבר להם דברי עזות, אלא לענין שלא תבוש מהם, אף על פי שילעיגו עליך". וכן המשנה ברורה סימן א ס"ק ה [מסומן על דברי הרמ"א שם "ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו"], כתב: "מפני בני אדם - ועכ"פ לא יתקוטט עמהם מפני שמדת העזות מגונה מאד, ואין ראוי להשתמש ממנה כלל, אפילו בעבודת השם יתברך, כי יקנה קנין בנפשו להיות עז אפילו שלא במקום עבודתו יתברך [בית יוסף]". ואין זה סותר לדברי המהר"ל, שלא כתב שיתקוטט עם המלעיגים, אלא ש"לא יחוש למלעיגים", וכדברי הב"י והמ"ב. וראה להלן הערה 2075.

<> נראה שכוונתו לדבריו שכתב להלן במשנה כב [לאחר ציון 2403], שביאר כיצד דברי יהודה בן תימא משתייכים למשניות הקודמות.

<> פירוש - מתוך מה שיתבאר בדברי יהודה בן תימא, תהיה ראיה למהלך שביאר במשניות עד כה. וכן כתב למעלה בסוף משנה יח [לאחר ציון 1891], וז"ל: "וכל הדברים האלו הם ברורים וזכים באין ספק למי שיודע להבין דברי חכמים, שהם גדולים ועמוקים. והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו". וכן למעלה בסוף משנה יט [לאחר ציון 2035] כתב: "הכל נקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד, כי הכל הוא סדר העולם וציור מציאתו, אשר התחיל התנא בו ראש הפרק [למעלה משנה א] 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ואין ספק כי אי אפשר לבאר הדברים האלו אשר זכר התנא על עמקם, כי מראש הפרק עד סוף הפרק הכל הוא סדר המציאות וקשור שלו. ומי שיש בו חכמה, הלא הדבר הוא נגלה לפניו מאד".

<> פירוש - כנגד איזו תכונה שלילית של האדם נאמר שיהא עז כנמר, וממה זה בא לאפוקי.

<> מהמשך דבריו מוכח ששאלה זו מתייחסת לשלש ההוראות הבאות שבמשנה ["קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי"], ולא להוראה הראשונה ["הוי עז כנמר"]. ושואל מדוע הוצרכנו לשלש הוראות להורות לנו על הזריזות בעבודת ה', ולא הספיקה הוראה אחת. וכן ביאר בנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו:] שדברי יהודה בן תימא מכוונים לעורר את האדם לזריזות בעבודת ה', ויובא בהערות הבאות [2058, 2060 ,2061, 2062].

<>לשון הטור שם: "יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי, לעשות רצון אביך שבשמים. פרט ארבעה דברים בעבודת הבורא יתברך, והתחיל ב'עז כנמר', לפי שהוא כלל גדול בעבודת הבורא יתברך, לפי שפעמים אדם חפץ לעשות מצוה, ונמנע מלעשותה מפני בני אדם שמלעיגין עליו, ועל כן הזהיר שתעיז פניך כנגד המלעיגין, ואל תמנע מלעשות המצוה... וכן הוא אומר לענין הבושה, שפעמים אדם מתבייש מפני האדם יותר ממה שיתבייש מפני הבורא יתברך, על כן הזהיר שתעיז מצחך כנגד המלעיגים, ולא תבוש... ואמר 'קל כנשר' כנגד ראות העין, ודמה אותו לנשר, כי כאשר הנשר שט באויר, כך הוא ראות העין, לומר שתעצים עיניך מראות ברע, כי היא תחלת העבירה, שהעין רואה והלב חומד וכלי המעשה גומרין. ואמר 'גבור כארי' כנגד הלב, כי הגבורה בעבודת הבורא יתברך היא בלב, ואמר שתחזק לבך בעבודתו. ואמר 'רץ כצבי' כנגד הרגלים, שרגליך לטוב ירוצו... לכן צריך האדם להתגבר כארי לעמוד בבקר לעבודת בוראו, ואף אם ישיאנו יצרו בחורף לאמר איך תעמוד בבקר כי הקור גדול, או ישיאנו בקיץ לאמר איך תעמוד ממטתך ועדיין לא שבעת משנתך, התגבר עליו לקום, שתהא אתה מעורר השחר, ולא יהא הוא מעירך". וכן הביא דברים בשם הטור למעלה משנה ח [הערה 1139].

<> נראה שכוונתו מבוארת על פי מה שכתב למעלה בסוף ההקדמה [נא.], וז"ל: "ולא הבאנו בפירוש הפירושים שנאמרו בפירוש המסכתא הזאת, וזה כי כבר נגלים ומפורסמים לפני כל, והמבקש דבריהם, הלא הם ערוכים לפניו. ולהשיב על דבריהם, אין משיבין את אריות בתורה ובכל חכמה אחר מותם". לכך אין להשיב על דברי הטור, כי הטור הוא ארי בתורה והוי אחר מותו. אך מכל מקום משמע מכך שאין דעתו נוחה מדברי הטור, ולכך הביא בסמוך את פירושו למשנתינו.

<> "מתפעל מאחר" פירושו העמדת עצמו לעומת זולתו כחומר לעומת צורה, ובכך מאפשר לזולתו לעצבו ולהגדירו, כפי שהצורה מעצבת ומגדירה את החומר. ובנתיב הבושה פ"א [ב, קצט:] כתב: "כאשר האדם בעל בושה, וגדר הבושה שהוא מתפעל מאחר, ואינו עומד כנגדו". ובנתיב הצניעות תחילת פ"א [ב, קג:] כתב: "מי שאינו צנוע, והוא נקרא 'זדון', שאין לו בושה להיות מתפעל מן הבריות". ולמעלה פ"ב מ"ה אמרו "ולא הביישן למד", וכתב שם לבאר [תקצא:]: "גם אל יהיה נמשך אל מדת הגוף ביותר, ויהיה נמשל כמו בהמה, כי הביישן מדה בהמית גשמית היא, כי הנפש יש בה עזות ביותר". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב בזה"ל: "אין להם [לישראל] גסות ועבות החומר כמו שיש לביישן, שהוא בעל חומר". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגבורות ה' פע"ב [שכח.]: "מה שישראל עזים, מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל, וכל מי שהוא ביישן, מתפעל" [הובא למעלה פ"ב הערה 594]. ובח"א ליבמות עט. [א, קמה.] כתב: "שאין להם [לישראל] גסות ועבות החומר, ואינו פועל, רק הוא כאבן דומם, כמו שיש לביישן, שהוא חמרי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לסנהדרין צז. [ג, רז. (הובא למעלה פ"ב הערה 594, ולהלן הערה 2118)]. ולהלן משנה כב [לפני ציון 2414] כתב: "כי מצד הגוף האדם הוא בעל בושה ואינו בעל פעולה... אל יהא נוטה אל הגוף ביותר, ויהיה חמרי לגמרי, ולא יהיה בעל פעולה". ובכת"י הוסיף כאן: "כי כאשר הוא מתפעל, איך יפעל. ואם [כן] אינו מתחיל כלל לפעול דבר זה". וכן חזר וכתב להלן [לפני ציונים 2071, 2106]. וראה להלן הערות 2119, 2414.

<> "קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי" שהן שלש פעולות, וכפי שיבאר בסמוך. ולפי זה "עז כנמר" נאמר על עצם הרצון לפעול, לפני שיבוא אל שלבי הפעולה, וכמו שמבאר.

<> כשיתבייש.

<> מדגיש ש"עז כנמר" אינו פעולה לעומת "קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי" שהם איירי בפעולה, וכפי שיבאר בהמשך שיש שלשה חלקים לפעולה. ובזה מיישב את שאלתו למעלה [לאחר ציון 2049] "לענין מה יהיה עז כנמר", ועל כך משיב שזה נאמר לענין שלא יתבייש ויתפעל מאחרים בנוגע לעבודת ה'.

<> פירוש - אחרי שאינו מתבייש מזולתו ["עז כנמר"], והוא מוכן לפעול פעולה, מעתה יש שלשה מעכבים שיש להתגבר עליהם, וכמו שמבאר.

<> פירוש - כשם שאדם היושב ורוצה ללכת יש עליו קודם לעמוד, וזהו הההתחלה לקראת ההליכה, כך יש שלב מקביל לזה בעבודת ה', וכמו שמבאר.

<> "דבר בפני עצמו" - שקודם למעשה, אך נמצא אחר ההתחלה.

<> ושלשת שלבים אלו [התחלה התקרבות והמעשה עצמו] הם כנגד "קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי", וכמו שמבאר.

<> כמו שנאמר [ש"ב א, כג] "שאול ויהונתן הנאהבים והנעימם בחייהם ובמותם לא נפרדו מנשרים קלו מאריות גברו", ופירש רש"י שם "מנשרים קלו - לעשות רצון בוראם", ופסוק זה הובא כאן בפירוש הגר"א. וכן נאמר [ירמיה ד, יג] "קלו מנשרים סוסיו", ופירש הרד"ק שם "כי הנשר קל לעוף משאר עופות, ועף בגובה האויר יותר מכלם". וכן נאמר [איכה ד, יט] "קלים היו רודפינו מנשרי שמים". ובגו"א בראשית פט"ו אות טו כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות, והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר" [הובא למעלה הערה 1270]. ובבאר הגולה באר החמישי [לו.] כתב: "כל עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים' [בראשית א, ל], ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובנצח ישראל פי"ד [שמט.] כתב: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומרי. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ובגבורות ה' פי"ט [פט:] כתב: "הציפור יש לו דקות וטיב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "הם [העופות] פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי". והואיל והנשר עף גבוה משאר עופות [כמבואר ברד"ק הנ"ל, ורש"י שמות יט, ד], לכך בהכרח שהוא בעל החומר הדק ביותר. וראה להלן הערה 2078.

<> כי צבי רץ במהירות, וכמו שנאמר [משלי ו, ה] "הנצל כצבי מיד וכצפור מיד יקוש", ופירש רש"י שם "הנצל כצבי מיד - מהר והשמט משם כצבי הנמלט מיד האדם". וכן נאמר [שיה"ש ב, ט] "דומה דודי לצבי או לעפר האילים וגו'", ופירש רש"י שם "דומה דודי לצבי - בקלות מרצתו שמיהר לבא כצבי". ואמרו חכמים [כתובות קיב.] "מה צבי זה קל מכל החיות, אף ארץ ישראל קלה מכל הארצות לבשל את פירותיה". ובנצח ישראל פ"ו [קנה.] כתב: "מה שדרשו במקום אחר [כתובות קיב.] שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ צבי'[דניאל יא, יז], מה צבי ממהר במרוצתו, כך ארץ ישראל ממהרת לבשל פירותיה... ותדע עוד כי הצבי נקרא 'צבי' גם כן מלשון 'צבי ופאר', והעור שלו... הוא דק החומר". ובח"א לכתובות קיב. [א, קסז.] כתב: "כי הצבי קל התנועה מפני שאין בו כבידות החומרי, שאינו כבד, ולכך תנועתו בקלות".

<> ועל כך אמר "קל כנשר".

<> ועל כך אמר "רץ כצבי".

<> כמו שנאמר [ש"ב א, כג] "מאריות גברו".

<> ואם תאמר, מדוע ההתגברות בהתחלה נלמדת מן הנשר, וההתגברות בהתקרבות אל המעשה נלמדת מן הצבי, וההתגברות בשעת המעשה נלמדת מן הארי. ויש לומר, כי שלשת בעלי חיים אלו מקבילים לשלשת חלקי המעשה; המיוחד בנשר הוא יכולתו המיידית לעוף ולהתרומם, והמיוחד בצבי הוא ריצתו לקראת המטרה, והמיוחד בארי הוא יכולתו להשיג את המטרה. אמנם לפי ביאורו השני [יובא מיד] מתבאר שארבעה בעלי חיים אלו עומדים במדויק כנגד ארבעה המעכבים של החומר, וראה להלן הערה 2081.

<> פירוש - הולך להביא ביאור שני למשנה, אך הוא מתאחד עם הביאור הראשון. ועד כה ביאר שארבעת הדברים שהוזכרו במשנה הם כנגד ארבעת החלקים שיעבור האדם בדרכו לפעול המצוה; יתגבר על הבושה, יתחיל המעשה, יתקרב למעשה, ויעשה המעשה עצמו. ומעתה יבאר שארבעת הדברים הללו הם ארבעה שלבים בהתגברות על החומר, שהחומר מונע את האדם מלפעול בארבעה אופנים. ודרכו של המהר"ל להורות שכל ביאוריו מתאחדים, וכמובא למעלה הערות 1326, 1575, 1775. וכן להלן מכ"ב [לפני ציון 2413] כתב: "'הוי עז כנמר' דבר זה כנגד גופו של אדם, שצריך האדם שיהיה מתגבר על הגוף, כי הגוף מונע אותו מן הפעולה, היא עבודת השם יתברך, לכך הזכיר כנגדו 'הוי עז כנמר'". @**והמסילת ישרים**^ פ"ו כתב כהסברו השני של המהר"ל, וכלשונו: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח. והוא מה שאמר התנא 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'", וראה להלן הערה 2413.

<> לשונו למעלה פ"ב מי"ג [תשסא:]: "כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו". ולמעלה פ"א מ"ב [קפח.] כתב: "העולם הוא נברא לעבוד השם יתברך". ושם סוף מ"ג [רלב.] כתב: "כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו". ודברים אלו מבוארים היטב בתחלת דרשת שבת הגדול, וז"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי 'אין עוד' דבר בעולם, רק הש"י. כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו. לפיכך אמר 'אין עוד', כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר השם יתברך... אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד, וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד השם יתברך, והכל הוא אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 441, ופ"ב הערה 1393]. וראה להלן הערה 2085.

<> כמבואר למעלה הערה 2055 שבעל חומר אינו בעל פעולה, אלא הוא כאבן דומם. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "הגוף הוא אבן דומם, ואינו בעל מעשה... הגוף אבן דומם אם לא היה הנפש".

<> לשונו בנר מצוה [ל:]: "כי זאת החיה [נמר] היא עז ביותר, וכמו שאמרו 'הוי עז כנמר'". והרע"ב כתב כאן: "עז כנמר - הנמר הזה נולד מן חזיר היער והלביאה, כי בעת יחם האריות הלביאה מכנסת ראשה בסבכי היער, ונוהמת ותובעת את הזכר, והחזיר שומע קולה ורובעה, ונמר יוצא מבין שניהם. ולפי שהוא ממזר, הוא עז פנים [כלה פרק א]". ובקידושין ע. אמרו "אני אמרתי יהיו ישראל לפני חשובים ככרוב, והם שמו עצמם כנמר", ובח"א שם [ב, קמז:] כתב: "ואתם עשיתם עצמיכם כנמר הזה עז פנים".

<> מה שכתב "משים פניו אל הכל" הוא על פי מה שנאמר [ישעיה נ , ז] "וה' אלקים יעזור לי על כן לא נכלמתי על כן שמתי פני כחלמיש ואדע כי לא אבוש". ואודות "עזות פנים", ראה דבריו בנתיב הבושה פ"ב [ב, רא.] שכתב: "הפך מדת הבושה הוא מדת העזות. לפעמים נקרא 'עזי מצח', כמו דכתיב [ירמיה ג, ג] 'ומצח אשה זונה היה לך'. ולפעמים יקרא 'עזות פנים'. והדבר הזה כאשר רוצה לומר שאינו מקבל התפעלות מאחר, רק הוא עומד בקושי ערפו שלו, יאמר 'עזות מצח'... וכאשר בא להוסיף שהוא מעיז פנים נגד אחר, דהיינו שהוא עומד כנגדו ומתריס נגדו פנים אל פנים, יאמר 'עזות פנים'". ובהמשך שם [רג.] כתב: "ונקרא עוד 'עז פנים' שמעיז פנים נגד אחר, ודבר שהוא מעיז פנים נגד אחר הוא כמו פועל באחר כאשר עומד נגדו בעזותו. כי המתנגדים נחשב כל אחד פועל באחר". ובח"א לשבת ל: [א, טו.] ביאר את ההבדל בין "עזי פנים" ל"עזות פנים", וכלשונו: "מעזי פנים ומעזות פנים. נראה פירושו, מ'עזי פנים' נקראים אנשים רעים, שבשביל רשעתם הם מעיזים נגד האדם, ואלו הם רשעים בלבד, רק מכח רשעתם הם מעיזים. ומ'עזות פנים' היינו מי שיש בו מדת העזות בעצמו, וזה עזות פנים, כך יראה". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנתיב הבושה פ"א [ב, קצט.]: "כי האדם שהוא עז הוא ניכר בפניו של אדם, כמו שנקרא 'עזות פנים'. ונקרא כך מפני שאין משיב פניו אחור משום אדם, אף אם הוא גדול שבגדולים, אין משיב פניו אחור, והוא עומד ומעיז כנגדו. ולכך עיקר העזות הוא ניכר בפנים של אדם... לכך כל עז פנים הוא נכנס בכל מעשה בעולם, אף שבסוף מגיע אל דבר שהוא יוצא מן הסדר הראוי, אינו נמנע מלעשות, כי בעזות שלו הוא גומר הדבר, אף שאינו ראוי".

<> העמיד כאן "אדם ישן בעבודת בוראו" לעומת "עז בעבודת בוראו". ומצינו דוגמה לכך; בסנהדרין עא. אמרו "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי אין הביישן למד [למעלה פ"ב מ"ה]. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם ומי שהוא עז נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל" [הובא למעלה פ"ב הערה 543].

<> נמצא שבעוד לפי הסברו הראשון למעלה ביאר ש"עז כנמר" הוא כנגד הבושה השלילית, הרי כאן מבאר שהוא כנגד רצון החומר להיות כאבן דומם שאינו חפץ בשום פעולה אלא רק לישון.

<> כן כתב המסילת ישרים פ"ו, וז"ל: "והנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו".

<> הנה בעוד שכאן מבאר ש"עז כנמר" הוא כנגד להיות אבן דומם, ו"קל כנשר" הוא כח המתעורר, הרי בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפו.] ביאר ש"עז כנמר" כולל את שניהם, ו"קל כנשר" הוא לקום מעצלותו, וכלשונו שם: "מדת הזריזות היא המדה שצריכה אל עבודת השם יתברך, וכמו שאמר במסכת אבות 'יהודה בן תימא אומר, הוי עץ כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'. כי העצלה באדם כאשר גופו וטבעו החמרי גוברים על נפשו, ומבטלים פעולת נפשו. ולכך בא החכם הזה להזהיר שיהיה האדם יוצא מכובד ועצלת גופו שגובר עליו. ותחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר, רק יהיה לו כח לעורר עצמו אל עבודת השם יתברך. וכנגד זה אמר 'הוי עז כנמר', שכל מי שהוא עז יש לו התנגדות על דבר, ואין טבעו כבד עליו, שלכך נקרא 'עז'. &**ודבר זה נגד כח המתעורר בלבד**^. ועוד יותר צריך זריזות, כי האדם נחשב גופו וטבעו כבד עליו, עד שהנפש כאילו בטל ואינו פועל, ועל זה אמר שיהיה 'קל כנשר' לקום מעצלותו. כי האדם נחשב כאילו הוא שוכב מפני כבידות טבעו". הרי ש"עז כנמר" כולל בתוכו שני דברים; שלא יהיה כאבן דומם, ושיהיה לו כח המתעורר. ו"קל כנשר" הוא שיקום מעצלותו. ואילו כאן מבאר ש"עז כנמר" הוא שלא יהיה כאבן דומם, ו"קל כנשר" הוא שיהיה לו כח המתעורר. ודו"ק. ואודות קלות הנשר, ראה למעלה הערה 2063.

<> המשך לשונו בנתיב הזריזות ר"פ ב: "ועדיין צריך ההליכה עצמה, שהיא התנועה אל המעשה. ודבר זה קשה יותר בודאי, ולכך אמר 'רץ כצבי'". וראה הערה 2083.

<> המשך לשונו בנתיב הזריזות שם: "ואמר 'וגבור כארי' הוא כנגד גוף המעשה, שהוא העיקר. כי בודאי המעשה הוא העיקר, ויפעל המעשה בזריזות היותר, כמו הארי שהוא פועל בכח, כך יפעל כאשר עושה המעשה".

<> ואם תאמר, כיצד במדוייק ובמסויים עומדים ארבעה בעלי חיים אלו כנגד ארבעה מעכבי החומר. ויש לומר, שהמעכב הראשון של החומר הוא השאיפה להיות כאבן דומם, ולכך כנגד זה עומד הנמר, שהוא מורה על רצון עז הסותר לאבן דומם. המעכב השני הוא כבידות החומר, ולכך כנגד זה עומד הנשר, שהוא מורה על הקלות. המעכב השלישי הוא קושי התנועה, ולכך כנגד זה עומד הצבי, שמהותו היא לרוץ. המעכב הרביעי הוא עייפות ופסיקת הכחות המונעות מהאדם להשלים את המעשה, ולכך כנגד זה עומד הארי, שגבורתו מועילה לו כנגד כל חולשה ועייפות [ראה למעלה הערה 2068]. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; ארבעת חלקי המשנה מקבילים לגמרי לארבעת חלקי הפסוק [ישעיה מ, לא] "וקווי ה' יחליפו כח יעלו אבר כנשרים ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו". כי "קווי ה' יחליפו כח" הוא כנגד "עז כנמר", שתהיה לקווי ה' הרצון והתקוה לפעול. "יעלו אבר כנשרים" הוא כנגד "קל כנשר", להתגבר על כבידות החומר. "ירוצו ולא ייגעו" הוא כנגד "רץ כצבי", להתגבר על קושי התנועה. "ילכו ולא ייעפו" הוא כנגד "גבור כארי", להתגבר על עייפות ופסיקת הכחות. [וכן כתב המלבי"ם שם, וז"ל: "ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו - הרץ מתיגע, לא כן ההולך, אבל העייפות שהיא פסיקת הכח מעצמו, תשיג גם את ההולך אם יתמיד בהליכתו, ולא יחזק את גופו במאכל ומשתה"]. וראה בחסיד יעב"ץ כאן שהביא פסוק זה, והקביל אותו למשנתינו, אך ביאר את המשנה [ואת ההקבלה לפסוק] באופן אחר ממה שביאר המהר"ל.

<> מסכם בזה את הסברו השני.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [תלח.]: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל". ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:]: "כי כל תנועה היא יציאה אל הפעל, כאשר ידוע מענין התנועה, שהיא יציאה לפעל" [הובא למעלה פ"א הערה 1658]. לכך יש בתנועה קושי נוסף שלא היה עד כה [כמבואר בהערה 2079], כי היא התחלת היציאה אל הפעל, וכל יציאה אל הפעל מזקיקה התאמצות מיוחדת. ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "כל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר" [הובא למעלה פ"א הערה 1640].

<> שהוא הלשון יותר שכיחה, וכמו שאמרו [במדב"ר יג, ב] "ישראל שעשו רצונו של הקב"ה בגלות ולא רצו להתערב באומות". וכן אמרו [שיהש"ר ח, יב] "בשעה שישראל עושין רצונו של הקב"ה הוא מביט אליהם בשתי עיניו". וכן כתב רש"י [בראשית א, יד] "בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכין לדאוג מן הפורענות", ועוד.

<> ותיבת "&**לכך**^ נוצר האדם וכו'" פירושה שלשם כך ובעבור כך נוצר האדם [ולא מחמת כך נוצר האדם]. ואודות שהאדם נברא כדי שיהיה עובד הקב"ה, כן כתב למעלה [לאחר ציון 2069]: "כי יהודה בן תימא בא להשלים את האדם בעבודת בוראו, אשר בריאת האדם הוא לתכלית זה שנברא לעבוד את בוראו". ובתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "האדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד השם יתברך, והכל הוא אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 2070].

<> פירוש - יהודה בן תימא אמר "לעשות רצון אביך שבשמים" [ולא "רצון הקב"ה"], כי בזה מדגיש שהאדם נברא כדי לעבוד את ה'. שהואיל והקב"ה הוא אביך, ממילא הקב"ה הוא סבת היותך בעולם, כי זהו היחס של כל אב ובן. וכן כתב בנצח ישראל פ"ב [כד:]: "ואמר [דברים לב, ו] 'הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך'. ביאור זה, כי כל ישראל הם לה'... שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל, והשם יתברך בעצמו היה הסבה שיצאו לפעל". והואיל והקב"ה הוא אביך, לכך "הוא בוראך בשביל זה [עבודתו יתברך]". ויש להבין, מדוע אם אמרינן שהקב"ה הוא בוראך וסבתך בעולם, לכך מתחייב מזה שהאדם נברא בשביל עבודתו יתברך, דמהי השייכות בין סבת האדם לתכלית האדם. אמנם על אמרו [להלן ס"פ ו] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו", וכמו שביאר שם. לכך המשתלשל מהיות הקב"ה אביך ובוראך הוא שהאדם נברא לעבודתו יתברך, כי "כל פעל ה' למענהו" [משלי טז, ד].

<> פירוש - הואיל ותכלית האדם היא עבודת ה', לכך יהיה "עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כאריה לעשות רצון אביך שבשמים", כי יש לאדם להזהר על תכלית בריאתו. וכן כתב למעלה פ"ב מי"ג [תשסא.], וז"ל: "האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו. ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו", ושם הערה 1394. וכן כתב שם בהמשך [תתב.] @**ובעוד שכאן**^ התעכב על תיבת "&**אביך**^ שבשמים", הרי בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.] התעכב על תיבת "אביך &**שבשמים**^", וכלשונו: "ואמר 'לעשות רצון אביך שבשמים', לכך צריך האדם לעשות כמו אותן המשרתים שהם בשמים, שאין להם מונע גשמי מן עבודת השם יתברך. וכך יעשה האדם עצמו שיהיה גובר על טבעו החמרי כאילו הוא בלתי גשמי כלל לעבודת אביו שבשמים, ולא יהיה לו מונע מטבעו החמרי. ודבר זה הוא עיקר ושורש בעבודת השם יתברך". וראה להלן הערה 2114.

<> קשה, כי כאן מבאר שהבבא של "עז פנים לגיהנם" נשנית אגב הבבא של "הוי עז כנמר", ואילו למעלה [בתחילת המשנה] ביאר להיפך; הבבא של "עז פנים לגיהנם" היא השייכת כאן משום שהיא ההמשך למשנה הקודמת שאמרו בה שתלמידי בלעם הרשע יורדין לגיהנם ["אמר כי עוד יש מי שהוא בעל גיהנם, העז פנים" (לשונו לפני ציון 2040)], והוקדמה לה הבבא של "הוי עז כנמר" "שבא לומר אע"ג שאין ראוי להיות עז פנים מפני שהוא בעל גיהנם, אבל בעבודת המקום ראוי שיהיה עז פנים" [לשונו למעלה לאחר ציון 2042]. הרי שם ביאר ש"הוי עז כנמר" נשנית אגב "עז פנים לגיהנם", וכאן מבאר להיפך; "עז פנים לגיהנם" נשנית אגב "הוי עז כנמר". ועוד קשה, לפי דבריו כאן כיצד יבאר מדוע נסמכה משנתינו למשנה הקודמת. וצ"ע. וראה עוד להלן 2419.

<> פירוש - המציאות הראויה בעולם הזה הוא השויון, ולכך דברים שהם יוצאים לקצה, והם בעלי תוקף וחוזק [כגון אש ועזי פנים], הם יוצאים מהשויון ומהמציאות, ולכך מקומם בגיהנם, וכמו שיבאר. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצג:] כתב: "ותדע כי העולם הזה אשר ברא השם יתברך, בריאתו הוא בשווי, ולא יצא מן המצוע, כמו שבארנו שיהיה קיום, כי המצוע יש לו קיום ביותר. ויורה זה מה שנברא בששה ימים. כי אות הוי"ו מורה על השווי , וזה תבין מצד הצורה, שהיא עומדת כמקל זקוף בשוה, רק מעט היא עקומה בראשה, מכל מקום לא תמצא זה בשאר אותיות. וכן בקריאה, שנקרא וי"ו, שוה בקריאתו. וכן במספר הוא השוה ביותר... ומפני כי העולם נברא בשוה, נברא בששה ימים, שמורה המספר על השווי שבעולם. ואין לך בריאה מן הנבראים שהוא יותר בשוה מן האדם, ולכך נברא האדם בששי, המורה על השווי שיש באדם. והשווי הזה, דהיינו כי האדם הוא מגוף ונפש, צריך שיהיה עומד בשווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות הנפש, כאילו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשווי הזה... וזה שאמר [למעלה פ"ב מי"א] כי 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין האדם מן העולם'. כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו. וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי, ובזה הוא יוצא לקצה אחד. שאין האדם נברא רק על השווי מגוף ונפש, ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר, כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם. וכן אם האדם נוטה לכח הגוף החמרי ביצר הרע, דבק בגוף כאילו הוא הכל גוף. וזה יציאה אל הקצה, והקצה דבק שם ההעדר, כי הוא קצה, ודבר זה מוציא אותו מן העולם. כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה. והבן מה שאמר ש'מוציא אותו מן העולם', כי העולם הזה עולם שוה, שברא השם יתברך אותו בשוה. והנוטה מן השווי אל הקצה הגמור, הוא יוצא מן עולמו, ודבק בו ההעדר לגמרי".

<> ואש היא דבר היוצא מן השיווי, כי היא יוצאת לקצה, וכמו שכתב בח"א לב"ק צג. [ג, טו:]: "כי האש יוצא מן הפשיטות אל קצה, שהוא חם". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי" [ראה להלן הערות 2100, 2101].

<> כמו שיוכיח. וכן מצינו בספריו שייכות ישירה בין דין לאש, שאש מורה על מידת הדין. וכגון בנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". וכן הוא בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובבאר הגולה באר השלישי [רצג:] כתב: "השם יתברך, שמדתו דין, לכך נגלה בסנה באש [שמות ג, ב]", ושם הערה 259. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "וצורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". וכ"ה בזוה"ק ח"א צט. וראה תפארת ישראל פי"ח הערה 59, ונר מצוה ח"א הערה 182 [הובא למעלה פ"א הערה 552]. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבת קיט: [א, סה.], בביאור מאמרם "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חלול שבת", וז"ל: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו... בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר, מים, עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא, קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש" [הובא למעלה פ"א הערה 1300]. ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכד.] כתב: "השם יתברך הוא אש, ואין לו שיתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש" [הובא למעלה פ"ד הערה 764].

<> "ונתנה להם תורה שיעסקו בה, והיא מתשת כחם ומכנעת לבם" [רש"י שם].

<> "מימינו אש דת למו - מימינו נתן להם התורה, מפני שאש דת למו, והרבה מקראות חסרים כזה" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 2118.

<> הרי שעזות היא כמו אש. ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעח.] כתב: "ואמר עוד [שם] 'לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד'. ודבר זה כי התורה [היא אש], כמו שאמרו ז"ל... תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. ותניא דבי רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו', ראויים הללו לתת למו דת אש, עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש. כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים", ושם הערות 536, 537. ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי העז הוא כמו אש אשר אין לו ההנחה כלל".

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ט [ריז:]: "החכמה היא שבה אל השם יתברך... וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם". וכן נאמר [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י שם "ממקום גדוליה... היינו דאמרי אינשי זרוק חוטרא לאוירא אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג כתב: "כל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ובפסחים פז: אמרו "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבבל אלא מפני... ששיגרן לבית אמן ["אברהם מאור כשדים יצא" (רש"י שם)]. משל לאדם שכעס על אשתו, להיכן משגרה, לבית אמה. והיינו דרבי אלכסנדרי, דאמר, שלשה חזרו למטעתן, אלו הן; ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות". ובנתיב התשובה פ"ד [לפני ציון 110] כתב "כי הוא יתברך התחלת הכל... כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'" [הובא למעלה פ"ג הערה 958].

<> מביא ראיה מארבעה היסודות [אש, מים, רוח, ועפר] שהם לעולם חוזרים אל יסודם הראשון. וארבעה היסודות הובאו ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, ובכוזרי ב, מד, והובאו למעלה פ"א הערות 526, 1602.

<> לשונו בנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:]: "כל דבר הוא חוזר אל יסוד שלו; כמו המים הם שבים ליסוד המים, והאש ליסוד האש, והרוח ליסוד הרוח, כל אחד שב למקומו הראוי לו, ואז שייך לומר עליו 'וישוב העפר אל הארץ'". ונאמר [קהלת יב, ז] "וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 118] כתב: "כי כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע למעלה, ובוודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה, אף שהוא רחוק ממקומו, הוא שב אל מקומו, אשר יש לאש דביקות לשם לגמרי. ואם לא היה כל כך הדבוק שלו למעלה, לא היה מתנועע כל כך מרחוק" [הובא למעלה בהקדמה הערה 146]. וראה למעלה פ"א מי"ח [תכז.] שהאדים העולים מן המים ופוגע בעבים ונעשה גשם. ובגו"א שמות פי"ד אות כז כתב: "הים הוא יסוד המים [ראה למעלה הערה 12], ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [ר' קהלת א, ז]". ובאלשיך [בראשית ז, כ] כתב: "כי טבע כל דבר להיות תאב אל יסודו לשוב, ועל כן המים היו שבים אל התהום אשר מתחת לארץ, כי כדורית היא, והיו נשפכין סביבותיה אל התהום אשר באו משם, וזהו [בראשית ח, ג] 'וישובו המים מעל הארץ'".

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ח [רעח:]: "קרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש' [ב"ב עד:], מפני כי האש יש לו תוקף, וגדול כוחו. וכך הגיהנם, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף... ולכך הגיהנם נקרא 'אש'" [הובא למעלה פ"ב הערה 538]. ובח"א לגיטין נז. [ב, קי.] כתב: "ענין הגיהנם שהוא אש, כמו שאמרו בכל מקום [תנחומא חיי שרה, ג] 'אש של גיהנם'". ואמרו חכמים [ברכות נז:] "אש - אחד מששים לגיהנם". ובזוה"ק ח"א לג. אמרו "גיהנם... איהו נורא דדליק". וראה הערה 2109.

<> אודות שרשעים יוצאים מן השווי והיושר, כן כתב למעלה פ"ב מ"ט [תשכו:], וז"ל: "כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע... שיוצא מגדר הפשיטות, אשר הפשיטות הוא השווי הגמור". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ובשביל כך דבק הרשע ברע כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר, הוא הרע... דבק האדם החוטא ברע". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה:] כתב: "הפך היושר הוא הרשע, שהישר אינו יוצא מן דרך הישר כלל". ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.] כתב: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1262]. ואמרו חכמים [עדיות ה:] שמשפט הרשעים מפסח עד עצרת. וכתב על כך בח"א שם [ד, סב:], וז"ל: "כי הרשע הוא שיצא מן היושר ומן השווי, ועל זה מקבל המשפט. ולכך המשפט שלו מפסח עד העצרת, שזה הזמן הוא הזמן שהוא הישר והשווי, כי האויר ממוזג ביותר, והוא במזג השוה, ולכך הרשעים שיצאו מן היושר והשוה, דין שלהם בזמן השוה". וראה הערה 2101.

<> פירוש - הואיל והרשעים יוצאים מן השווי מחמת ידם הרמה [כמבואר בהערה הקודמת], לכך זה מורה שהרשעים דבקים בכח זה, כי הכח אשר הוציא אותם מן השווי, הוא הכח שהם דבקים בו. ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב:] כתב: "מדת העזות שהוא יוצא בעזות מן החוק ומן השעור בהפלגת עזות שלו... כאשר התחיל בעל עז פנים לצאת מן השעור בתוקף עזות שלו, בסוף יוצא מן החוק המוגבל לגמרי, עד שנכשל בעבירה [תענית ז:]". וקודם לכן כתב בנתיב הבושה פ"א [ב, קצט.] בזה"ל: "כל עז הוא יוצא מן היושר ומן הסדר בתוקף ובעזות".

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קפג.]: "דע, בכל מקום שאמרו 'אש של גיהנם' [תנחומא חיי שרה, ג], רצה לומר כי אשר שם מתדבקים הרשעים יוצא משווי המציאות, ולפיכך שם הוא דין הרשעים שיצאו מן השווי ומן היושר בעולם הזה, ולכך נדונים בגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בחזקו. ולפיכך נקרא 'אש של גיהנם', כי האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש, היוצא מן השווי" [הובא למעלה פ"ב הערה 1551].

<> וצרף לכאן, שאף הקב"ה כאשר הוא מעניש רשעים הוא נקרא "אש", וכמו שכתב בנצח ישראל פס"א [תתקל:], וז"ל: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכך כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'" [הובא למעלה פ"ב הערה 538].

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפ.]: "וזה שאמר כאן 'ולא הביישן למד' [שם]. פירוש כי הביישן שהוא הפך העז, אי אפשר לו לקבל התורה, כי התורה נתנה לישראל בשביל שהם עזים, והתורה מתיחסת לישראל בשביל זה. ומפני שהוא ביישן, אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנתיב הבושה ר"פ ב [ב, רא.] כתב: "הפך מדת בושה הוא מדת העזות".

<> "בראת גן עדן בראת גיהנם, בראת צדיקים ובראת רשעים" [סוטה כב.], ופירש רש"י שם "בראת צדיקים - לנחול גן עדן. בראת רשעים - לירש גיהנם". הרי גן עדן הוא ההפך גיהנם, כפי שצדיקים הם הפך רשעים.

<> וזה ההפך לאש של גיהנם, וכפי שביאר. ואודות שבגן עדן נמצא השקט והשלוה, הרי כך ישראל קדושים מתפללים בתפילת יזכור "בגן עדן תהא מנוחתו". ובגבורות ה' פ"ע [שכג.] כתב: "הגן עדן, ששם המנוחה והעונג". ובח"א לב"ב עה. [ג, קח:] כתב: "בגן עדן, אשר שם הנחה והשקט והעונג". ובמדרש הנעלם [עה"פ (בראשית ב, טו) "ויניחהו בגן עדן"] אמרו "ויניחהו בגן עדן, כדי להיות לו מנוחה". ובמאמר העיקרים לרמח"ל איתא "הנה הוכנו מקומות לנשמות בצאתן מן הגוף; אחד לנוח בו אם זוכה עד זמן התחיה. ואחד ליצרף בו בעונשין אם עונות בה, שמונעין אותה ממנוחה. והנה מקום המנוחה נקרא גן עדן". ובילקו"ש ח"ב רמז תרנט אמרו "בשעה שהרשעים יוצאין מגיהנם ורואים את הצדיקים בשלוה בגן עדן, נפשן מתמעטה עליהן".

<> לאחר ציון 2053, ומובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 2053]: "כי המתבייש מתפעל מאחר מפני הבושה, ואם הוא מתפעל אינו בא לכלל שום פעולה", ושם הערה 2055.

<> ו"עדן" הוא מלשון [נחמיה ט, כה] "ויתעדנו בטובך הגדול", והוא כמו "ויתענגו" [רד"ק בספר השרשים שורש עדן].

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 11]: "ועוד יש לך לדעת מדריגת המתבייש, שיש לו מדת הפשיטות, ממה שאמרו 'בושת פנים לגן עדן', וכמו שבארנו דבר זה במקומו, כי הבושה היא פשיטות אל האדם, הפך העז פנים... עיין אצל 'בושת פנים לגן עדן', ושם מבואר". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רא:] כתב: "עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן. כי העז פנים שהוא יוצא מן השווי ומן היושר, ובשביל כך הוא עז, ראוי אל הגיהנם, שהוא יוצא מן השווי בתוקף שלו. ובושת פנים לגן עדן, כי בושת פנים הפך העז פנים; כמו שהעז פנים יש לו תוקף ועזות, ולכך ראוי לו הגיהנם ששם התוקף והכח לאבד הרשעים. כן בושת פנים הוא בעל הנחה, ולכך ראוי הוא אל גן עדן ששם ההנחה. וכבר בארנו זה במסכת אבות ענין עז פנים שהוא ראוי אל הגיהנם, ובושת פנים ראוי לגן עדן, עיין שם".

<> לשונו בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "ואמרו עוד כי גן עדן נברא קודם שנברא העולם [נדרים לט:]. כי גן עדן הוא הפשיטות... ששם המנוחה והעונג, ואין התנגדות כלל... והגיהנם שהוא הפך זה, שיש דין והתנגדות לנמצא... ולפיכך הפשיטות הגמור שאין בו הרכבה... גן עדן פשוט גמור, ואין שם התנגדות... ומפני שהשם יתברך גזר על הפשוטים בבריאתם קודם למורכבים, לכן אמר שגן עדן נברא תחלה" [ראה להלן הערה 2139].

<> אע"פ שציין זאת כמה פעמים למעלה [לאחר ציונים 2042, 2087], אך כאן בא לבאר את טעם הדבר, דמדוע עזות פנים היא מדה רצויה בעבודת ה', בעוד שהיא מחייבת את בעליה בגיהנם בשאר מילי. וכן להלן סוף משנה כב [לפני ציון 2420] כתב: "יהיה עז פנים בעבודתו יתברך, ויהיה בעל בושה בעניני העולם הזה".

<> כי הוא מתייחס לאש, וכמו שביאר למעלה מציון 2089 ואילך.

<> בזריזות בעבודת ה' [כמו שיבאר בסמוך].

<> "שהוא היושר והצדק" - שהזריזות בעבודת ה' היא היושר והצדק, ואין בה יציאה מן הסדר, לעומת העזות במילי דעלמא. ונראה ביאורו, כי בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.] ביאר את התכלית שיש בדברי יהודה בן תימא, וז"ל: "ואמר 'לעשות רצון אביך שבשמים', לכך צריך האדם לעשות כמו אותן המשרתים שהם בשמים, שאין להם מונע גשמי מן עבודת השם יתברך. וכך יעשה האדם עצמו שיהיה גובר על טבעו החמרי כאילו הוא בלתי גשמי כלל לעבודת אביו שבשמים, ולא יהיה לו מונע מטבעו החמרי. ודבר זה הוא עיקר ושורש בעבודת השם יתברך" [הובא למעלה הערה 2087]. והסבה לכך היא כן כפי שכתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט.] בביאור מאמרם [שבת לא.] "בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו; נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה וכו'", וז"ל: "פירוש זה, כי כאשר בא האדם אל עולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי. כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות. ולכך כאשר האדם נפרד מן העולם הגשמי להיות נכנס במחיצת הנבדלים, נותן הדין אם האדם בעולם שהיה בו נמשך אחר השכלי, ואז ראוי שיזכה לעולם הנבדל שבא לשם" [הובא למעלה הערה 1387]. הרי שמוטל על האדם להיות כמה שיותר שכלי בעודו בעולם הזה כדי שיזכה בדין. ולכך פשיטא שזריזות במצות היא "היושר והצדק", כי בזה מקיים את המוטל עליו, והוא להיות כמה שיותר רוחני בהאי עלמא.

<> דוגמה הפוכה לכך מצינו בדבריו למעלה פ"א מ"ה, שהביא שם את דברי חכמים [ב"מ נט.] "כל ההולך בעצת אשתו נופל בגיהנם... אמר ליה רב פפא לאביי, והא אמרי אינשי איתתך גוצא גחין ותלחוש לה. לא קשיא... הא במילי דשמיא והא במילי דעלמא", וכתב שם לבאר [רס.]: "מענין העולם הזה יש לו למשוך אחר עצת אשתו, כי לא יאמר בזה שהוא נמשך אחר ההעדר, כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר, ולפיכך מצד הזה אין לו נפילה בגיהנם. ואדרבה, יש לו ללכת אחר עצת אשתו בעסקי עולם הזה, שהם עסקים גשמיים, והאשה עיקר בזה. רק במילי דשמיא, שודאי אצל מילי דשמיא האיש צורה והאשה בעלת חומר, דבק בה ההעדר, ובזה שייך שהוא נמשך אחר ההעדר, ואם ילך אחר עצתה נופל בגיהנם, שיבא לידי העדר וחסרון". הרי אותה פעולה עצמה [ללכת בעצת אשתו] יכולה לחייב גיהנם במילי דשמיא, אך היא פעולה ראויה במילי דעלמא. וכן כאן לאידך גיסא; אותה פעולה עצמה [עזות] יכולה לחייב גיהנם במילי דעלמא, אך היא פעולה ראויה במילי דשמיא.

<> גירסתו במשנה היא "יהי רצון מלפניך... שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך", וכמבואר בהמשך דבריו. אך במשניות שלפנינו איתא "יהי רצון מלפניך... שתבנה עירך במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך". וראה במדור שנויי נוסחאות.

<> כן רמזו לקושי זה מפרשי המשנה [אברבנאל, רע"ב, ועוד]. ובפירוש הגר"א איתא "יהי רצון כו'. טעות סופר, וצריך לומר בסוף הפרק". ובתוספות רעק"א כאן כתב: "וראיתי בתשובת רד"ך ריש בית כד שכתב לפרש המשך מתניתין, משום דבלימוד צריך שיהיה עז פנים, כדקתני [למעלה פ"ב מ"ה] 'ולא הביישן למד'. אבל לעתיד לבא תמלא הארץ דעה [ישעיה יא, ט], ולא נצטרך עזות אפילו בתורה. ולזה משום דקאמר תחלה 'עז פנים לגיהנם', ובתורה צריך עזות פנים, 'יהי רצון שתבנה עירך ותשיב עבודת בית המקדש במקומה', ואז יתבטל העזות מכל וכל".

<> נראה לבאר זאת, שאמרו חכמים [סנהדרין צז.] "דור שבן דוד בא בו העזות תרבה והיוקר יעוות והגפן יתן פריו והיין ביוקר וכו'", ובח"א שם [ג, רז.] כתב: "דוקא נקט 'העזות ירבה', כי מעוט העזות אינו קללה, כי כאשר יש עזי פנים מעטים באין ספק אין כל כך עזותם כל כך גדול, וכאשר אין העזות כ"כ גדול אין זה כ"כ רע, שהרי אמרו [ביצה כה:] ישראל הם עזים באומות. ואמרו 'הוי עז כנמר לעשות רצון אביך שבשמים', וכמה דברים שהעזות טוב, שהרי [למעלה פ"ב מ"ה] 'ולא הביישן למד'. אבל כאשר העזות ירבה... ואין דבר רע כמו זה כאשר ירבה עזי פנים, שנקרא זה קלקול ברבוי... ובכל אלו דברים הדור מקולקל". הרי שסיים שאצל בני דורו התקיים מאמרם "העזות תרבה", ואלו דבריו כאן.

<> לשון הגמרא שם: "שלשה עזין הן; ישראל באומות, כלב בחיות, תרנגול בעופות". והנה למעלה [לאחר ציון 2091] הביא גמרא זו, אך לא את המאמר הזה, אלא מאמרים סמוכים למאמר זה העוסקים ג"כ במדת העזות של ישראל. ואודות שישראל עזין, ראה למעלה פ"ב הערה 594, ובפרק זה הערה 2055.

<> מה שנקט דוקא "בזרע אברהם", אולי זהו משום שבמשנה הקודמת אמרו שתלמידיו של אברהם אבינו נוחלין עולם הבא, לעומת תלמידי בלעם שיורשין גיהנם, לכך מן התימה תהיה שגיהנם ישלוט בזרע אברהם, העומד כנגד בלעם הירש גיהנם. ועוד אמרו חכמים [עירובין יט.] "ההוא דמחייבי ההיא שעתא בגיהנם ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו", הרי שאברהם אבינו הוא ההפך לגיהנם. וכן אמרו [ב"ב ס:] "מיום שפשטה מלכות הרשעה שגוזרת עלינו גזירות רעות וקשות... דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו", וממשמע מכך שזהו הפלא שלזרע אברהם לא תהיה נצחיות. וראה כאן ברע"ב שגם כן הזכיר "זרע אברהם".

<> "בתורה וקרבנות" [פירוש מהרז"ו שם].

<> משלי ד, כג "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:] כתב: "'הוא נותן לחם לכל בשר' [ברכת הזן], וזה נאמר על שהוא יתברך נותן ומשפיע קיום כל הנמצאים כאחד, וזה שאמר [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר'. כי הלחם סועד הלב ומחזקו. ולכך הקיום שנותן... לכל נקרא 'לחם', לפי שהוא סועד ומקיים הלב, שבו חיות האדם". ובספר חכם צבי סימן עו איתא: "מעשה אירע בימי הגאון מוהר"ל מפראג שלא נמצא לב בתרנגולת, ובאת השאלה לפני הגאון מהר"ל, והתיר את התרנגולת, באומרו שאי אפשר לשום בריה לחיות בלא לב אפילו רגע אחד, ובודאי אחר שחיטה נאבד, והוא היתר גמור" [הובא למעלה פ"ב הערה 1220]. ולמעלה במשנה ח [לפני ציון 1105] כתב: "בודאי חיותו של אדם בלב הוא".

<> "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טו, והובא למעלה הערה 1919]. וכוונתו כאן לנשמה, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו.] וז"ל: "וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח", וכמבואר למעלה פ"ב הערה 1112.

<> כמו שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תשיז:], וז"ל: "כי הלב הוא שורש האדם שממנו כל הכחות... ועל ידו החיים בא לכלל האברים... כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי". ובגבורות ה' פס"ה [שג:] כתב: "כל האברים מקבלים החיות מן הלב, ולא תוכל לומר כי זה האבר מקבל חיות מאבר אחר, ואותו האבר מקבל החיות מן הלב, רק כל האברים מקבלים החיות מן הלב". ובבאר הגולה באר השביעי [שפז.] כתב: "כמו שבאדם פרטי אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב. כך כלל בני אדם נחשבים כמו איש אחד פרטי, ובני אדם שהם במדריגת שאר האברים, מקבלים החיות על ידי הלב, שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב, דהיינו שיהיה לבני אדם התחברות אל מי שהוא במדריגת הלב, ואז יקבלו החיות על ידי האדם הפרטי, שהוא כמו לב, אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים". וראה למעלה הערה 1105. ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב, כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב. וכמו שבאילן כאשר הוא מלבלב, שהוא חיותו של אילן, אז מחיותו מוציא כח לחוץ. וזהו ענין החיות, הוצאת הכח, כאשר תבין ממה שאמרו חכמים [נדרים סד:] מי שאין לו בנים, ואינו מוציא פירות, נחשב מת. מזה תראה כי כל חיות הוא מוציא כח לחוץ... כמו לב שיש בו חיות, אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי" [הובא למעלה פ"ב הערה 1107]. ובזוה"ק [ח"ג רכא:] כתב: "שייפין לא יכלי למיקם בעלמא אפילו רגעא חדא בלא לבא" [הובא למעלה פ"ב הערה 1220]. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:].

<> מוסיף כן כדי להקביל את הלב לבית המקדש, שגם ביהמ"ק נמצא באמצע העולם, וכמו שיבאר. ואודות שהלב הוא באמצע גוף האדם, כן כתב למעלה פ"ב מ"ט [תשיח:], וז"ל: "כי הלב הוא המקור והשורש של בעל חי. מורה על זה מה שהוא באמצע הגוף, כי כל דבר שהוא באמצע הוא שורש והתחלה אל הכל. ולפיכך הלב שהוא באמצע האדם, הוא שורש והתחלה אל האדם בכלל, דהיינו אל כל כחות האדם. ולפיכך כאשר הלב הוא טוב, נמצא הכל בטוב". ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "ירושלים היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף". ובגו"א בראשית פ"ו אות לו כתב: "לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". ובח"א לשבת קיח: [א, נה:] כתב: "השבת בימים נחשב כמו הלב באדם... הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים". וכן כתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו.], גבורות ה' פע"א [שכה:], באר הגולה באר הרביעי [תכח:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], שם כג. [א, קכה:], ח"א לסוטה ד: [ב, ל.], וח"א לע"ז ג: [ד, כה. (הובא למעלה פ"ב הערה 1221)].

<> אמרו חכמים [שמו"ר יט, א] "כשאדם שמח הלב שמח תחילה... ולעת"ל מביא הקב"ה כל האיברים, ואינו מנחם תחלה אלא הלב". ובבאר הגולה באר השביעי [שפג:] כתב: "דע, כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם, כי אם באבר אחד [הלב], אשר הוא יושב ראשונה במלכות [עפ"י אסתר א, יד], מקבל החיות תחלה, שהוא מוכן לזה. וכאשר האבר הראשון הזה, הוא הלב, בטל ממנו החיות, אז כל האברים בטלים, ואין להם עוד חיות". ובזוה"ק ח"ב קח. אמרו "כל שייפין דגופין מקבלין כלא, ולבא לא מקבלא אפילו כחוטא דנימא דשערא". ובתפארת ישראל פכ"א [שיג.] כתב: "הלב מקבל החיות למעלתו ולחשיבותו, והוא שולח החיות לכל האברים, ואין בכל אבר ואבר החיות בפני עצמו". ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "אין באדם כל האברים בשוה במעלה. כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד שבו החיות וממנו מקבלים שאר אברים חיות". ובח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת אל כל האברים ביחד".

<> תענית י. "תנו רבנן, ארץ ישראל נבראת תחילה, וכל העולם כולו נברא לבסוף... ארץ ישראל שותה מי גשמים, וכל העולם כולו מתמצית ["מה שנשאר בעבים אחר שתייתה" (רש"י שם)]... ארץ ישראל שותה תחילה, וכל העולם כולו לבסוף... משל לאדם שמגבל את הגבינה נוטל את האוכל, ומניח את הפסולת". ורש"י [דברים יא, יב] כתב "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה והלא כל הארצות הוא דורש... אלא כביכול אינו דורש אלא אותה, ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". וכתב שם בגו"א [אות ו], וז"ל: "ענין זה מובן, שהארץ בלבד היה ראוי שתהיה נבראת, רק מפני שאי אפשר להיות הארץ בלבד, שאין ראוי לקבל קדושה הכל, לפיכך נבראו שאר הארצות עמה. ומפני כי אין בריאת שאר הארצות לעצמם, אלא שנבראו עמה, לפיכך כאשר דורש אותה, דורש שאר ארצות עמה, כמו שכל האברים תלוים בלב. וכן מדמין אותה חכמים ז"ל [תענית י.] לומר שכל העולם מתמצית ארץ ישראל שותה. והיינו כמו שהדם הטוב והמשובח ניזון בו הלב, ושאר דם, הוא דם התמצית, ניזון בו שאר האברים, כן הוא בארץ, שכל העולם מתפרנס מתמצית ארץ ישראל. וענין התמצית הזה הוא ידוע למבינים". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כי ארץ ישראל הוא כמו לב העולם, וכמו שבארנו זה אצל כל הארצות שותין מתמצית ארץ ישראל".

<> תנחומא קדושים אות י: "כשם שהטבור הזה נתון באמצע האיש, כך א"י נתונה באמצע העולם... וירושלים באמצעיתה של א"י, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואבן שתיה לפני הארון שממנה נשתת העולם". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם. ובחר אחר כך במקדש, שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע" [ראה למעלה פ"ב הערה 552, ופרק זה הערות 69, 594, 1241, 1609]. אמנם כאן מבאר זאת מצד שבית המקדש דומה ללב, וכשם שהלב באמצע גוף האדם, כך ביהמ"ק באמצע ארץ ישראל. וכן כתב בגבורות ה' פע"א [שכה:], וז"ל: "דומה בית המקדש אל הלב שהוא בכל בעלי חיים, שעל ידו מקבלים כל האברים חיותן. וכן בית המקדש הוא נותן חיים לכל העולם, ולפיכך בית המקדש באמצע הישוב, כמו שהלב הוא באמצע הגוף... שבית המקדש הוא כמו הלב... ולפיכך במה שנחשב בית המקדש כמו לב שיש בו חיות, אי אפשר שלא ימצא מכח חיותו שנותן שפע שלו לחוץ, והוא הוצאת פרי שנולד ממנו, שהרי כל חיות נמשך ממנו פרי. ולפיכך אמר [יומא לט:] בשעה שבנה שלמה בית המקדש נטע בו כל מיני מגדים של זהב. כי מאחר שבית המקדש דומה ללב העולם, אמר שנטע בו כל מיני מגדים, רצה לומר שמן בית המקדש נמשך כל מיני שפע".

<> לשונו בגבורות ה' ס"פ ח: "כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם, הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם, בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. נמצא התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים". ואודות שבית המקדש הוא "קדושת העולם הזה", כן כתב בנתיב התורה פי"ד [א, נח:], וז"ל: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל על ידי בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [ראה להלן הערה 2151]. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.], וז"ל: "ובזה יתורץ שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו" [הובא למעלה הערה 608].

<> המשך לשונו בגבורות ה' ס"פ ח: "ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד, כי בית המקדש הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי, והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים". וראה להלן הערה 2138. ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "אלו שניהם [תפילה ותורה] הם הדביקות הגמור, וזה תבין ממה שאמרו 'יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי ביהמ"ק הוא לתפילה, וזכר אלו שניהם ביחד" [ראה להלן הערה 2154]. ובנצח ישראל פ"ט [רלט.] כתב: "כי כאשר היה חורבן ביהמ"ק היה בטול תלמוד תורה". ובנצח ישראל פכ"ג [תקד.] כתב: "אך בדור הזה אשר אנחנו בו, על מה יתאונן האדם; אם על חורבן בית קדשינו, או על בטול מחמד עינינו, הוא תורתינו, שהיתה לנו למשיבת נפש בגלתינו. ואלו שנים, תורת אלקינו ובית קדשינו, הוא תכלית הכל, כמו שאנו אומרים 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך'. וענין אלו שני דברים שחיבר אותם ביחד הוא דבר מופלג ועמוק". וראה עוד בנצח ישראל פל"ב הערה 41 בביאור ההצמדה הגמורה שבין המקדש לתורה.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "ועל ידי בית המקדש שהוא קדוש מן העולם, ועל ידי התורה שמגיע במעלתה עד עולם העליון וכו'". ואודות שהתורה שייכת לעולם העליון, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכט.], וז"ל: "ולפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] ביאר את ענינם של 'שנים מקרא ואחד תרגום', ובתוך דבריו כתב שם: "והוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מהעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; למעלה פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף משנה יד [שסו.]. וכן כתב להלן מכ"ב [ד"ה כי יש], ושם פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1640]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפח:], וז"ל: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ: (הובא למעלה פ"ג הערה 443)]. וראה להלן הערה 2354.

<> אודות שהתורה היא למעלה מן השמים, כן כתב למעלה פ"ג מ"ג [צו.]: "מפני שהתורה היא למעלה מן השמים, ואם השמים הם 'שמים לה'' [תהלים קטו, טז], כל שכן וקל וחומר שהתורה היא לה'". ובגו"א שמות פי"ח אות א [ה:] כתב: "התורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ודרשו ז"ל [שבת ל:] 'בכל עמלו שיעמול תחת השמש' אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש, שהוא עולם השלישי". וכן הוא בגבורות ה' פל"ד [קכט.]. ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון" [הובא למעלה פ"ג הערה 442]. וכן הוא בגבורות ה' פל"ד [קכט.].

<> לשונו בגבורות ה' ס"פ ח: "ומפני שאלו שניהם עיקר המציאות, כאשר הם עוסקים בשתים ינצלו מן האומות והגיהנם. כי האומות וגיהנם אינם מציאות. כי על האומות נאמר [ישעיה מ, יז] 'כל גוים תהו'. ומכל שכן הגיהנם שהוא ציה וחושך, ואין מציאות שם. לכך פרשו משתים, נופלים בשתים, וזה הפירוש ברור מאוד". ועוד אודות שגיהנם הוא העדר המציאות, כן מבואר למעלה הערות 1962, 1963, ושם מבואר ה"אבדון" של גיהנם. ואודות החושך של גיהנם, כן כתב בבאר הגולה באר השני [רה:], וז"ל: "גיהנם, שהוא כמו לילה, שהגיהנם חושך ואבדון". וכן נאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", ודרשו על כך בגמרא [עירובין יט.] שפסוק זה נאמר על גיהנום. וביבמות קט: אמרו "גיהנום דומה ללילה". ובויק"ר כז, א, אמרו שהגיהנום נקרא חושך. ואודות ההעדר שבחושך, כן יבאר בסמוך.

<> הולך לבאר שבית המקדש והתורה נקראים "אורו של עולם", מחמת שהם עיקר מציאות העולם. וזה יותר ממה שביאר עד כה, כי עד כה ביאר שבית המקדש והתורה הם עיקר העולם, כמו שלב ומוח הם עיקר האדם. אך מעתה יבאר שבית המקדש ותורה הם "עיקר מציאות העולם", וזה אף יותר מלב ומוח שבאדם, כי אע"פ שהם עיקר האדם, אין הם "עיקר מציאות האדם", שלא מצינו שהלב והמוח נקראים "אור". ובח"א לב"ב ד. [ג, נז:] סלל לו הדגשה אחרת בביאור שבית המקדש נקרא "אורו של עולם", וז"ל: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא ביהמ"ק אורו של עולם. והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא ביהמ"ק... כי ביהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתייחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל, ולפיכך ביהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה" [הובא למעלה הערה 476]. וכן כתב בנר מצוה [צד.]. אך כאן מבאר שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם" מחמת שהוא עיקר מציאות העולם, כי האור הוא המציאות. וראה למעלה פ"ג הערה 1481.

<> לשון הגמרא שם "השתא מאי תקנתיה דההוא גברא [של הורדוס, שהרג את החכמים], אמר ליה, הוא כבה אורו של עולם, דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', ילך ויעסוק באורו של עולם, דכתיב [ישעיה ב, ב] 'ונהרו אליו כל הגוים'".

<> למעלה פ"ג מי"ד [שלח:], ושם כתב שביאר כן פעמים הרבה [יובא בהערה הבאה], וכן הוא למעלה פ"ג מט"ז [תטו:], וכן הזכיר כן בקצרה למעלה בפרק זה במשנה ד [לפני ציון 475] ולמעלה במשנה ה [לפני ציון 608].

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שלח:], וז"ל: "כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו, כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות... כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ולמעלה פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות". ולמעלה במשנה ה [לפני ציון 608] כתב: "ויותר מזה, כי בית המקדש שהוא עיקר מציאות העולם, והוא נקרא 'אור העולם', כמו שאמרו ז"ל בפרק קמא דבבא בתרא [ד.] הוא כבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם. וכבר התבאר כי האור הוא המציאות, והוא הפך ההפסד". וכן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], ונצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], ועוד. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו''. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [שם], שהוא אמיתות המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו: (הובא למעלה פ"ג הערה 1488)]. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות [הובא למעלה הערה 610]. ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור.

<> "מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה... עד עולם העליון" [לשונו למעלה לפני ציון 2130]. ובנר מצוה [עד:] כתב: "כי התורה ובית המקדש הם שתי מדרגות זו על זו, כמו שאמרו בכל מקום שנים אלו יחד 'יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו\*, ותן חלקינו בתורתך', כמו שהוא מבואר במקום אחר. ולכך היו [היוונים] מתנגדים אל המצות התורה ולבית המקדש בפרט". @**ומה שכתב**^ כאן שהתורה היא מדריגה מעל מדריגת בית המקדש, לכאורה אין זה עולה בקנה אחד עם דבריו בגבורות ה' ס"פ נט [רסב:], שביאר שם את חמש עשרה המעלות הטובות למקום עלינו, וכיצד המעלות הן בגדר "מעלין בקודש". והנה שלש המעלות האחרונות הן; נתן לנו את התורה, הכניסנו לארץ ישראל, ובנה לנו את בית הבחירה. וכתב על כך שם בגבורות ה' בזה"ל: "ויותר מזה שנתן התורה הוא דבוק יותר. ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השם יתברך, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] כל הדר בחוץ לארץ כאילו אין לו אלוה, וזהו הדבוק יותר. ויותר, שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי". ומכך משמע שנתינת ארץ ישראל ובנין בית המקדש עולים במעלתם אף על נתינת התורה. ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שבודאי שפסגת המעלה היא התורה, וזו אינה צריכה לפנים. ונתינת א"י ובנין בית המקדש הם מבטאים ביותר את מעלת התורה, שאין נתינת א"י ובנין ביהמ"ק חולקים מקום לעצמם, אלא הם הגלוי העמוק יותר של החבור הקיים בנתינת התורה. וראיה לדבר, שהרי כתוצאה מנתינת התורה נצטוו ישראל לבנות משכן משום שהקב"ה אמר "נתתי לכם התורה, לפרוש הימנה איני יכול... אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'" [שמו"ר לג, א]. הרי ש"אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם התורה... ודבר זה תמצא במדרש רבות בפרשת תרומה" [לשונו בנתיב התורה פ"ו (א, כח:)]. ודפח"ח. וזהו שכתב כאן "בית המקדש והתורה ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 103].

<> לשונו בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "ואמרו עוד [נדרים לט:] כי גן עדן נברא קודם שנברא העולם. כי גן עדן הוא הפשיטות מן דרום, כי דרום נקרא ימין בכל מקום, וצפון נקרא שמאל... והימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה ואין בה שניות, ויד השמאלית נקראת יד שנית... ולפיכך הגן עדן ששם המנוחה והעונג, ואין התנגדות כלל, הוא כנגד צד דרום, שהיא אחת ואין בה שניות. והגיהנם שהוא הפך זה, שיש דין והתנגדות לנמצא, הוא נגד צד שמאל, ששם השניות" [ראה למעלה הערה 2110]. ובקהלת יעקב ערך גן [ב] כתב: "הגן עדן הוא בדרום מימין, והגיהנם בצפון משמאל. וזה שאמר [קהלת י, ב] 'לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו', לצד גיהנם. וזה שאמר [ירמיה א, יד] 'מצפון תפתח הרעה'".

<> אודות שהתורה מתייחסת לאמצע, כן כתב בח"א לזבחים קטז. [ד, עב.], וז"ל: "כי מתן תורה... אינו מתייחס לא מצד שמאל, ולא מצד ימין, רק מן האמצע, ומצד הזה אין מדריגה למעלה מזה". ולמעלה פ"א מ"ב [ר.] ביאר שהתורה מתייחסת ליעקב, ומדת יעקב היא האמצע, וכמבואר למעלה הערות 473, 689. וראה למעלה פ"ג הערה 683. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "התורה שהיא דרך האמצעי והישר, שאין התורה נוטה מן הנקודה האמצעית הוא היושר, ולכך הוא מתיחס אל האמצעי. ועוד, כי כבר אמרנו לך למעלה כי האמצעי מתיחס לדבר הבלתי גשמי יותר, בעבור שהוא אמצעי ואינו נוטה לשום צד, ואין לך דבר בלתי גשמי רק התורה, שהיא שכלית". ואודות שבית המקדש מתייחס לאמצעי, הנה זה כבר התבאר כאן שבית המקדש הוא באמצע הארץ כמו שהלב נמצא באמצע גוף האדם. ובגבורות ה' פ"ס [רעא.] כתב: "האמצע הוא נבחר לקדושה, וסימן לזה ארבעה דגלים שהיו לארבע רוחות [במדבר ב, א-כה], ואוהל מועד, מחנה שכינה, באמצע [שם פסוק יז], דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקב:] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי האמצעי ראוי שהוא נבדל מן הגשם. שהגשם הוא שיש לו רחקים, ומפני כך הקצה שיש לו רוחק, מסוגל לגשם אשר הוא בעל רוחק. אבל האמצעי שאין לו רוחק, שהרי הוא עומד באמצע, ולפיכך האמצעי מיוחד שהוא נבדל ביותר. כמו שתמצא פעמים הרבה בזה החבור. שלכך בית המקדש, שהוא אוהל קדושה, הוא באמצע העולם. וכמו שהחליטו רבותינו זכרונם לברכה המאמר בספרי בפרשת בהעלותך [במדבר ח, ב] מכאן שהאמצעי משובח" [הובא למעלה הערה 1611].

%[פ"ה מכ"א]

<> וסופו של אדם הוא "בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם" [סוף משנתינו]. ומעתה יבאר מנין שענין האדם משתרע עד מאה. ולהלן סוף משנה כב [לפני ציון 2421] כתב: "ואחר כך הוסיף לומר 'בן חמש למקרא וכו'', להודיע ענין האדם והמשך מציאותו ותכליתו עד סופו, והכל זה לבאר ענין האדם הפרטי הזה".

<> כפי שיוכיח ויבאר בסמוך [ובזה מבאר סמיכות משנתינו למשנה הקודמת, שדובר שם על בית המקדש].

<> לשונו בסוף משנתינו: "כי חיי האדם מגיעים עד מאה שנה, ולא יותר, וכן אמר הכתוב 'ואילו מאה שנה יחיה', הרי לך כי חיות האדם מגיע עד מאה שנה". והאופן לקיים מקרא זה עם המקרא של "ימי שנותינו שבעים שנה" הוא רק שנבאר שכאשר יש לאדם זכות מיוחדת חייו מגיעים עד מאה שנה. וראה להלן הערות 2166, 2202, 2268, 2279.

<>לפנינו לא נמצא כן בפרק חלק. וכן בגו"א דברים פ"ד אות כא [צב.] כתב: "וקאמר שם כיון שסרח הניח ידו עליו ומיעטו, והעמידו על מאה אמה, וכן איתא בפרק חלק, ודרשו מדכתיב [תהלים קלט, ה] 'ותשת עלי כפכה', 'כף' בגימטריא מאה. ובנוסחאות שלנו חסר זה בפרק אין דורשין [חגיגה יב.]". ופירושו שבחגיגה יב. אמרו "הניח הקב"ה ידו עליו ומיעטו", ולא הוסיפו לומר "והעמידו על מאה אמה". אך כך נמצא בעין יעקב לחגיגה שם, וכדרכו שמביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 536]. ובהערה בשולי העמוד בחגיגה יב. נכתב: "ובזה תבין מה שכתב הרשב"ם ב"ב עה. ד"ה כשתי קומות וכו', ויותר מבואר ברש"י סנהדרין ק. ד"ה קוממיות, עיין שם". ולשון הרשב"ם בב"ב שם הוא "כשתי קומות של אדם הראשון - שמיעטו עד ק' אמה במסכת חגיגה". ולשון רש"י בסנהדרין שם הוא "קוממיות - שתי קומות של אדם הראשון, כדאמרינן בחגיגה שמיעטו הקב"ה והעמידו על מאה אמה, שנאמר 'ותשת עלי כפך', 'כף' בגימטריא הכי הוי". וראה שם בגו"א שם בביאור המספר "מאה אמה", שמורה על ענין האלקי.

<> בפרק חלק מובא מאמר זה בשנוי שמות ולשון, וכן הוא בעין יעקב שם. אך בילקו"ש ויקרא סוף רמז תרעב מובא אות באות כדבריו כאן. ויש להבין, מדוע ההקבלה באדם להיכל הוא בשנים [מאה שנה לעומת מאה אמה גובה], דמהי השייכות בין אורך ימי האדם לגובה ההיכל. ואדה"ר גופא יוכיח, שהקבלתו להיכל היתה בקומתו [מאה אמה, וכפי שהביא כאן], ולא באורך ימיו, שהיה חי תשע מאות ושלשים שנה [בראשית ה, ה]. ויל"ע בזה [שמעתי להקשות מידידי הרה"ג ר' אשר חיים לוין שליט"א]. ונראה, כי כבר קבע שזמן ומקום הם שוים להדדי [תפארת ישראל ר"פ כו (ראה למעלה הערה 296)], לכך קומת אדם שוה לזמן האדם. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קפז.], וז"ל: "הרי העולם נברא בששה ימים, ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים. ולפיכך ראוי שיהיה גם כן כמו זה שעור העולם, ששת אלפים פרסה, וסומכא דרקיע, שהוא נבדל מן העולם, אלף פרסה [פסחים צד.]. כי כבר התבאר, כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 32]. הרי שהגשם [ששת אלפים פרסה] נקבע על פי הזמן [ששה ימים], וכמו כן כאן הזמן [מאה שנה] נקבע על פי הגשם [מאה אמה]. וכן להלן [לפני ציון 2205] כתב שהואיל וקומת אדם היא יח טפחים, לכך האדם מגיע לכך בהיותו בן שמונה עשרה שנה.

<> דברים אלו מבוארים יותר בנצח ישראל פ"ד [סב:], וז"ל: "דע, כמו שיש חלופי נבראים הרבה בעולם, ובחר באדם לעבדו בפרט, והוא נבחר מכל אשר הוא על הארץ. כך המקומות מן העולם הם הרבה בעולם, ובחר במקום אחד מיוחד, הוא המקדש. וכמו שנתן הנשמה אל האדם, שהוא ניצוץ כבודו יתברך, כך הזריח השם יתברך במקדש את כבודו ואורו. ולפיכך היכל הקודש, שהוא מקודש אל ה', מתדמה לגמרי אל היכל האדם, אשר שם כבוד הנשמה... ויש בהיכל האדם ג' מחנות, ובכל אחד קדושה; הכח האחד הוא בכבד, ונקרא כח טבעי, וממנו כחות ידועות, כח הזן והמגדל והמוליד, ודבר זה ידוע למי שעיין בדברים אלו. מחנה שניה הוא בלב, כח מיוחד, וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה וכמה דברים. מחנה שלישית היא במוח, וממנה המחשבה והזכרון והדעת. ואל זה נמשך צורת המקדש, שהיו גם כן בבית המקדש ג' מחנות; מחנה ישראל, מחנה לויה, מחנה שכינה". ובגבורות ה' פע"א [שכד.] כתב: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה" [הובא למעלה הערה 594].

<> לשונו למעלה במשנה ה [לאחר ציון 592]: "ופירוש אלו עשרה נסים שנעשו במקדש, ולמה נעשו נסים במקדש. יש לך לדעת, כי אי אפשר שלא יהיה עשרה נסים במקדש, כי מאחר שהמקדש הוא קדוש, ושמו יתברך במקדש. אם לא נעשו בו הנסים, אם כן היה שוה בית המקדש לשאר מקומות, ודבר זה אי אפשר שיהיה בית המקדש שוה לשאר מקומות, שהרי לכך נקרא 'מקדש', שהוא קדוש ונבדל מן הטבע. ומפני שהיה קדוש, לכך נעשה בו עשרה נסים". וכן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח בביאור "'ההר הטוב הזה' זו ירושלים. 'והלבנון' זה בית המקדש" [רש"י דברים ג, כה], וז"ל: "נקרא ירושלים 'ההר הטוב', ובית המקדש 'לבנון', כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממתו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ. ובית המקדש בתוכו מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי, כן בית המקדש הוא נבדל מן מקום הארץ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים. וזהו שדרשו ז"ל [יומא לט:] למה נקרא שמו 'לבנון', שהוא מלבין עונותיהם של ישראל. פירוש, כי מפני זה נקרא 'לבנון', על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר, לכך בית המקדש מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו, המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא 'לבנון' על שם שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר, ולכך הוא מלבין עונותיהן, שכאשר יעבדו במקדש - שהוא קדוש אלקי - יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי, ופירוש זה ברור". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] כתב: "טעם שנקרא בית המקדש 'לבנון', וארץ ישראל נקרא 'הר', שנאמר [דברים ג, כה] '"ההר הטוב והלבנון', כי ההר מובדל מן הארץ בהתרוממות, כך ארץ ישראל מובדל מכל הארצות בהתרוממות. ומכל מקום אינו נבדל לגמרי, רק כמו ההר שאינו מובדל לגמרי, שהרי שם 'ארץ' עליו גם כן. אבל בית המקדש נקרא 'לבנון', כי לבנון הוא נבדל מן הארץ, שהרי זה לבנון, ואין שם ארץ עליו, רק הוא מחובר לארץ. כך בית המקדש, נבדל משאר חלקי הארץ בקדושתו להתרוממותו על כל הארץ, ואין שם 'ארץ' עליו, והוא נבדל ממנו, רק הוא עומד בארץ כמו הלבנון" [הובא למעלה הערה 597].

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ א [כט.]: "ומעתה האדם אשר הוא נבדל מכל שאר בעלי חיים מצד הנפש, שאין נפשו נפש בהמית, רק נפשו נפש שכלית, לא כמו שאר בעלי חיים הטבעיים, שאין נפשם רק טבעית... שההבדל המיוחד אשר בין האדם ושאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית" [הובא למעלה פ"ב הערה 524]. ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי".

<> צרף לכאן את דברי הנפש החיים הידועים [שער א, פרק ד], שכתב: "גם על זאת יחרד לב האדם, שהוא כולל בתבניתו כל הכחות והעולמות... שהן הקודש והמקדש העליון... א"כ בעת אשר יתור האדם לחשוב בלבבו מחשבה אשר לא טהורה בניאוף ר"ל, הרי הוא מכניס זונה סמל בקנאה בבית קודש הקדשים העליון" [הובא למעלה פ"ג הערה 1409]. ואע"פ ששם משוה את האדם לביהמ"ק העליון, מ"מ חזינן שהאדם שקול לביהמ"ק, וכאשר האדם יורד ממדריגתו, הרי בזה הוא מוריד את המקדש ממדריגתו.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תלה:]: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים, ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... ומפני כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא, אמרו בפרק חמישי דברכות [לג.] גדולה דעת שנתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר [ש"א ב, ג] 'כי אל דעות ה''. כלומר, שראוי הדעת שיהיה ניתן בין שני השמות, כי הדעת בו יודע אמתת הדבר, והשם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו, ולפיכך נתן הדעת בין השמות 'אל דעות ה''... והרב רבינו יצחק בר ששת זכרונו לברכה כתב בתשובותיו כי פירוש 'דעת' המושכלות הראשונות... אבל לפרש הדעת 'מושכלות הראשונות', דבר זה אין נראה בשום אופן... ועוד, בפרק חמישי דברכות 'כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו' [ואם 'דעה' היא מושכלות ראשונות, במה היא דומה לבנין בית המקדש]". ובתפארת ישראל פ"י [קסב.] כתב: "הדעת הוא יותר עוד במדרגה [מהחכמה], שהדעת הוא מופשט לגמרי יותר מן החכמה. ולכן אמרו במסכת ברכות 'גדולה דעת שנתנה בין ב' אותיות השם, שנאמר 'כי אל דעות ה''. ורצו בזה כי מי שיש בו מדרגת הדעת, הוא שיש לו דבקות לגמרי אל השם יתברך, ודבר זה ידוע למי שיודע ההפרש שיש בין החכמה והדעת". ובנתיב התורה פי"ד [א, נז:] כתב: "כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי... ע"י דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה, ושני דברים שנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור. ומזה תדע כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה שאין זה שכל נבדל לגמרי, ובזה השכל אין חבור פה אל פה אל השם יתברך. וכן תקנו חכמים בברכות 'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת שהוא השכל הנבדל, [ניתן] אליו דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו רק דרך חנינה... מה שהדעת נתנה בין שתי אותיות השם, כבר בארנו כי בעל הדעה דבק לגמרי בו יתברך, ולפיכך נתנה הדעת בין שני שמות... ואם היה הדעה נתנה רק עם שם אחד, אף כי היה מורה זה גם כן דביקות הדעת בו יתברך, אבל אין זה דביקות גמור, רק מצד מה יש לה דביקות הדעת בו יתברך. אבל כאשר הדעת נתנה בין שתי שמות, נמצא כי מצד הדעת לגמרי הדביקות בו יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערות 1980, 1988]. ובנצח ישראל ס"פ ה [קמב.] כתב: "סוד זה רמזו חכמים באמונתם במסכת סוכה [מב:], כל קטן שאין בו דעת אין מרחיקין מצואה שלו, שנאמר [קהלת א, יח] 'יוסיף דעת יוסיף מכאוב'. והדבר הזה, כי מציאות ההפכים אחד, וכאשר נמצא אחד, נמצא השני שהוא כנגדו. ולכך במציאות הדעת, שהדעת הוא שכל נבדל מן האדם במעלה, ימצא הפך זה, הוא הצואה שנבדל מן האדם לפחיתות".

<> בנתיב התורה פ"ט [א, מ.], ושם פי"ד [א, נח:]. וז"ל שם בפ"ט: "כל זה מפני שיש באדם השכל, שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך. כמו שיש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך. ולכך דעה נתנה בין שתי אותיות השם [ראה הערה קודמת], שזה מורה על הדביקות הגמור שיש לו בו יתברך". וז"ל שם בפי"ד: "כי בית המקדש עלוי העולם הזה ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת... כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי. וכך כאשר יש דעת באדם, מתעלה האדם ממדריגה הגשמית אל המדריגה הנבדלת... שעל ידי הדעת יצא האדם ממדריגה גשמית אל מדריגה האלקית" [הובא למעלה הערה 2129]. וכן רמז לדברים אלו בקצרה בנצח ישראל פ"ד [סג.].

<> תנא דמשנתינו.

<> פירוש - הואיל ויש לאדם את ה"בכח" להיות דומה לבית המקדש, לכך שומה עליו להוציא כח זה אל הפעל, עד שיהיה "כמו בית המקדש הגמור". ואודות שמוטל על האדם להוציא לפעל את הבכח הרוחני שלו, כן ביאר בתפארת ישראל פ"ג, והקדיש לכך את הפרק כולו. ובתוך דבריו כתב שם [סג.]: "כי אחר שהאדם שלמותו בכח, צריך שיהיה כל עמלו ופעלו בדבר שהוא שלמותו האחרון אשר נברא בשבילו", ושם הערה 47. @**וככל הדברים**^ האלו כתב הנפש החיים שער א פרק ד בהגה"ה, וז"ל: "זאת הרי כי ודאי עיקר ענין הקדש והמקדש ושריית שכינתו יתברך הוא האדם, שאם יתקדש עצמו כראוי בקיום המצות כולן... אז הוא עצמו המקדש ממש, ובתוכו ה' יתברך שמו... וכמאמרם ז"ל [שמות כה, ח] 'ושכנתי בתוכם', 'בתוכו' לא נאמר, אלא 'בתוכם'. וזה שאמרו רז"ל [כתובות ה.] גדולים מעשי צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ כתיב [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ואילו במעשה צדיקים כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. פתחו במעשי צדיקים, וסיימו ראייתם ממקדש. כי כן באמת שהצדיקים על ידי מעשיהם הרצויים לפניו יתברך, הן הם מקדש ה' ממש". ושם מאריך בזה טובא.

<> לכך יוכל להנצל מגיהנם של עז פנים באמצעות קדושת האדם, כפי שבית המקדש מצילו, וכמבואר למעלה בסוף המשנה הקודמת. אמנם יש להעיר, כי כאן מבאר ש"יבנה בית המקדש" אינו מתקיים בזמן החורבן אלא באמצעות קדושת האדם. אך בנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "אלו שניהם [תפילה ותורה] הם הדביקות הגמור, וזה תבין ממה שאמרו 'יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי ביהמ"ק הוא לתפילה, וזכר אלו שניהם ביחד" [הובא למעלה הערה 2130]. ומפשטות מכך שמע שמעלת בית המקדש דמשנתינו נמצאת כיום בבחינה מסויימת בתפילה. ויל"ע בזה.

<> בסוף הפרק, שמסכם שם את משניות הפרק. ואמרו חכמים [שבת לג.] "בעון שפיכות דמים בית המקדש חרב", ובח"א שם [א, כה.] כתב לבאר: "דבר זה פרשנו במקומות הרבה, כי בית המקדש דומה לאדם, שכשם שבית המקדש נבדל מכל העולם, כך האדם נבדל מכל הנבראים התחתונים. והדבר הזה רמזו במדרש [ב"ר יד, ח] במה שאמרו כי האדם נברא ממקום המזבח, כמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש [בראשית ב, ז]. ולכך אמרו בעון שפיכת דמים בית המקדש חרב, כי האדם הוא בית המקדש ג"כ, והוא משכן השכינה ג"כ כמו בית המקדש. וזה אמרם [ר"ה יח:] ללמדך ששקולה מיתת הצדיקים כשריפת בית אלקינו וכו'. וכל אלו הדברים טעם אחד להם". וכן אמרו [גיטין נז.] "בא וראה כמה גדולה כחה של בושה, שהרי סייע הקב"ה את בר קמצא [שנתבייש בסעודה] והחריב את ביתו ושרף את היכלו". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נו.] כתב: "פירוש, בדבר זה רמזו כי אין דבר שהוא גורם לפעול בעולם כמו הבושה. כי עם גודל מעלת בהמ"ק, שהוא בית קדוש אלקי על הכל, גרמה חטא של הבושה [לחורבנו]. שהבושה הוא בטול צלם האלקי, עד שהחטא בזה גרם לבטל ביהמ"ק האלקי. כי אלו שני דברים דומים שוים לגמרי, שכך אמרו במדרש [שו"ט מזמור קלט] שני דברים נבראו בשתי ידיו, בית המקדש... והאדם נברא בשתי ידיו גם כן... ולכך הבושה שהוא לאדם שנברא בצלם אלקים היה גורם לבטל ביהמ"ק, כי שניהם ענין אחד למי שמבין דבר חכמה עליונה".

<> לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סג:]: "תורה שבכתב אין טעם לו, ולא כן התורה שבעל פה, שכל אשר אמרו חכמים הכל בטעם ובשכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1087]. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קפז.], וז"ל: "והרי מבואר כי לא לחנם אמרו השעור כן". ובנר מצוה [קח:] כתב: "יש לפרש הטעם שצריך להדליק בשיעור הזה". @**ויש להעיר**^, שלגבי "בן שלש עשרה למצות" כתב הרא"ש שזו הלכה למשה מסיני, והרי זה בכלל מה שאמרו [סוכה ה:] 'שעורים הלכה למשה מסיני', ואין הטעמים מהכתובים [ראה נדה מה:] אלא אסמכתות בעלמא. וזה לשון הרא"ש בתשובותיו כלל טז סימן א: "וששאלת, מאין לנו דבן י"ג שנה ויום אחד הוא בר עונשין, אבל פחות מכן לא. דע, כי הלכה למשה מסיני הוא, והוא בכלל שיעורין חציצין ומחיצין, שהן הלכה למשה מסיני; דשיעור וקצבה לכל דבר נתן למשה בעל פה. וכן ההיא דבת שלש ביאתה ביאה, פחות מכן לא. וכן בן ט' ביאתו ביאה, ולא פחות. וכן סריס, שהוא קטן עד כ' שנה, הוא אז גדול אם נולדו בו סימני סריס, ואם לא נולדו בו סימני סריס, הוא קטן עד ל"ו שנה. כל אלו הלכה למשה מסיני הן" [וכן כתב רש"י כאן בהסברו השני, ומהרי"ל סימן נא]. ומדוע כתב כאן שיש צורך למצוא הטעם לשיעורי המשנה [ובהמשך יתן טעמים לכל שיעורי המשנה, וגם ל"בן שלש עשרה למצות"], הרי דבר שהוא הלכה למשה מסיני אין צריך ליתן בו טעם [רש"י גיטין יד. ד"ה כהלכתא]. ואף שאפשר לומר שבמקום שנוכל לתת בה טעם וסברא נותנים [שדה חמד כללים מערכה ה כלל לד], וכמו שמצינו שנתנו טעם להלכה למשה מסיני שדם מן המת מטמא ברביעית לפי שרביעית תחילת דמו של קטן [תוספתא כלים פ"א], מ"מ עדיין אין לומר על הלכה למשה מסיני "ובלא טעם לא אמרו אלו הדברים", כי בודאי שאין הטעם לעיכובא. ובעל כרחך מוכח מזה שאין דעת המהר"ל כרא"ש, ואין שיעורים אלו מכלל הלכה למשה מסיני. וכן מוכח גם להלן, כמבואר בהערה 2193.

<> כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא, משנה, תלמוד. מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך, ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אצל האדם, כי דברי השם יתברך רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה. כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים, שאין זה כזה, ונקראים מקרא משנה תלמוד". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "פירוש ענין זה מקרא ומשנה ותלמוד. כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה. אבל שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא 'תלמוד', והוא עיקר השכלה" [המשך דבריו מובא להלן הערה 2181]. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "כי תחילה צריך שיקנה האדם המקרא, שהוא השורש והוא ההתחלה, ואחר כך המשנה. כי התורה שבכתב הוא כמו שורש האילן, ועדיין לא יצא אל הפעל שיקנה על ידי זה איכות המצוה ומהותה. ולכן סדרו אחר כך המשנה, ובזה יוכל לעמוד על איכות המצוה ומהותה, לעמוד על טעמי הדברים הנזכרים במשנה... ודבר זה דומה לאילן, שהוא נטוע על פלגי מים, אשר שורש יסודו עומד בארץ. ואחר כך מתחיל האילן לצאת אל הפעל, ומוציא ענפים... וכך התורה היא שורש שממנה מסתעף הכל. אבל התורה אין יכול להבנות ממנה ללמוד איכות ומהות המצוה איך יעשה אותה, עד שיבא אל המשנה, אשר המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד, שמכח הטעמים יש ללמוד חלוקים הרבה... המשנה לא פרשה הדברים כלם בביאור ובפירוש גמור" [ראה להלן הערה 2177]. וראה דרשת לשבת הגדול [רכח.], ובדרוש על התורה [מד. (הובא למעלה בהקדמה הערה 150)]. ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד:] כתב: "ועוד יש לך לדעת אלו ג' דברים מקרא משנה תלמוד, לפי שהמקרא הוא הנבואה הרחוקה ממדריגת האדם, לכך בודאי העוסק במקרא אינו מדה, שהמקרא הוא מצד הנבואה, ואינו גדר האדם במה שהוא אדם שכלי. והעוסק במשנה מדה ואינו מדה, כי המשנה הוא ציור בלבד אשר בו יודע הדבר בלבד כאשר הוא. אבל התלמוד הוא התאמתות הדבר למה הוא כך, ולא בענין אחר, וזהו בירור השכל לגמרי. והנה ג' דברים מחולקים שאין זה כזה; האחד הוא ידיעת מה בלבד, השני ידיעת הדבר בגדרו והבדלו המיוחד לו, הג' התאמתות הדבר למה הוא כך".

<> מה שמדגיש שטעם הדבר "אינו במשנה כלל", יוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסט:], וז"ל: "המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד... ומפני כך המשנה לא פרשה הדברים כלם בביאור ובפירוש גמור. ובודאי היו יכולין לפרש גם כן המשנה בביאור ובפירוש גמור, רק מפני כי בענין זה צריך לפרש המשנה". ופירושו, שהמשנה נכתבה באופן התואם למהותה, והואיל ונתבאר שמהות המשנה היא לקבוע ציור המצוה, לכך אין המשנה המקום הראוי שיבואו בו הטעמים הנמצאים בגמרא. ולמעלה פ"ד מי"ד [רנה:] כתב: "כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה" [ראה למעלה הערה 1511]. ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] כתב: "אין למדין הלכה מפי משנה [רש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא], הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ונתחדש עוד] כתב: "אותן שמורים הלכה מתוך משנתם אין שמים לבם על התלמוד, והוא עיקר התורה. ומפני זה מבלי עולם הן [סוטה כב.], שמסלקין התלמוד מן העולם. ולא בשביל זה נשנית המשנה לפסוק הלכה מתוך המשנה, רק נשנית כדי לפרש טעם המשנה בתלמוד, ולפסוק הלכה מתוך התלמוד, לא מתוך המשנה". ובח"א לב"מ לג. [ג, כא.] כתב: "אם אנו מפרשים טעם המשנה, דבר זה הוא עצמו התלמוד... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1082].

<> אודות חכמה בינה ודעת, ראה דבריו למעלה פ"ג מי"ז [תלד.], שכתב: "פירוש אלו ג' דברים, החכמה והבינה והדעת; החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם. והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר, וכדאיתא בספרי [דברים א, יג] זו היא ששאל אריוס את רבי יוסי, מה בין חכמים לנבונים; חכם דומה לשולחני עשיר, כאשר מביאין לו דינרין לראות, אז הוא רואה. וכשאין מביאין לו לראות, יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו לראות, רואה. כשאין מביאין לו, הוא מחזיר ומביא משלו, עד כאן. הרי לך כי יש הפרש בין חכם והנבון; כי החכם הוא בעל סברא, שעומד על הדבר שהוא לפניו. והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר. ולפיכך הוא מדמה אותו לתגר, אף על גב שאין לו, מביא ממקום אחר. וכך הוא הנבון, מוציא הדברים ממקום אחר. אבל הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם. אבל החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו", ושם מאריך בזה יותר. וראה למעלה פ"א מ"א [קמג:], פ"ב מ"ז [תרכה:], נתיב התורה פי"ד [א, נז:], וגבורות ה' פנ"ב [רכח.].

<> לשונו בח"א לע"ז יט: [ד, מט:]: "החכמה היא כנגד מקרא, שאין זה רק התחלת חכמה". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "מקרא היא התורה שהיא החכמה העליונה האלקית, שהיא מן השם יתברך לגמרי". ורש"י [שמות לא, ג] כתב: "חכמה - מה שאדם שומע מאחרים ולמד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1957]. וראה להלן הערה 2180.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:]: "התורה היא חכמה, והמשנה הוא הדעת. שבמשנה הוא יודע להבחין בין דבר לדבר, ודבר זה נקרא 'דעת' כאשר יבדיל בין דבר לדבר". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד:] כתב: "המשנה היא הדעת, שעל ידיה מבדיל בין דבר, ומבין כל דבר בגדרו אשר מיוחד בו... וזהו המשנה שיודע להבדיל חלוקי הדברים, ונותן הבדל בין דבר לדבר". ובח"א לע"ז יט: [ד, מט:] כתב: "דעת הוא כנגד המשנה, שיודע הדבר כמו שהוא, וזהו נקרא ידיעה".

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תלז:]: "כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב] שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך אמר [משלי ג, כ] 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הבקיעה הוא הבדלה, ויאמר כי בכח הדעת שלו היה מבדיל התהום". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתע:] כתב: "דבר זה נקרא 'דעת', כאשר יבדיל בין דבר לדבר. ולכך קבעו ההבדלה בחונן הדעת, והתבונה הוא הלימוד, שמוציא ומבין דבר מתוך דבר". וכן הזכיר ראיה זו מהבדלה בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1973].

<> לשונו בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:]: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "מושכלות שניות מה שידע דבר, ומוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא 'נבון'. כמו שאמרו [סנהדרין צג:] איזה נבון, המבין דבר מתוך דבר, והם המושכלות השניות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה, שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה. כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה". וכן הוא בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג הדבר בשלמות עם כל מה שיצטרף אליו. והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר, כידוע שזהו ענין הנבון, שמוציא דבר מתוך דבר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1959, ולהלן הערה 2247].

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:]: "התבונה הוא הלימוד, שמוציא ומבין דבר מתוך דבר". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד:] כתב: "התלמוד הוא נגד הבינה, שהוא מוציא דבר מדבר ומחייב דבר מדבר, ונותן טעם הדבר". ובח"א לע"ז יט: [ד, מט:] כתב: "בינה כנגד התלמוד, שהיא בינה יתירה להבין הדבר".

<> כמו שאמרו במשנה "בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה, בן חמשים לעצה וכו'". ובסמוך יבאר מדוע בתחילת המשנה [מקרא משנה ותלמוד] הוי כל חמש שנים מדריגה בפני עצמה.

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 2143]: "אף על גב ש'ימי שנותינו שבעים שנה', מצד הזכות מגיע עד מאה". וראה להלן הערות 2202, 2268.

<> כך יש שנוי מדריגה בין אדם שהוא בן עשרים לאדם שהוא בן שלשים, שכשם שיש שנוי בין המספרים, כך יש שנוי בין המדרגות.

<> מעין מה שכתב למעלה פ"ג מי"ג [שז.], וז"ל: "לכך כאשר מגיע לעשרה, העשרה הם כמו אחד, שהרי אתה מונה 'שלשים' 'ארבעים' 'חמשים', כמו שאתה מונה 'שלש' 'ארבע' 'חמשה'. שתראה מזה כי הפרטים מגיעים עד ט', והעשירי מקשר ומאחד אותם כמו הנקודה בעיגול". לכך כל עשרה הם יחידה אחת, כפי שכל מספר הוא אחד. והסימן לכך הוא שהמספר לא משתנה ["עשרים וחמשה או עשרים ושבעה אין לו שנוי מן עשרים" (לשונו כאן)], וכפי שכתב כאן. ובגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.] כתב: "כי היו"ד יש לה חבור... אל מספר עשרות, שהרי תמנה 'עשר' 'עשרים' 'שלשים'". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה 'עשרה' 'עשרים' 'שלשים' 'ארבעים' ו'חמשים', כמו שאתה מונה 'אחד' 'שנים' 'שלשה' 'ארבעה'". ובדרשת שבת הגדול [קצח.] כתב: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... כמו אחד שאתה מונה 'אחד' 'שנים' 'שלשה' 'ארבעה', כך אתה מונה 'עשרה' 'עשרים', והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים. וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר, כי עשרה הם כמו אחד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1340]. וראה הערה הבאה.

<> דוגמה לדבר; נאמר בתורה [בראשית כז, ב] "ויאמר הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי". ופירש רש"י שם "לא ידעתי יום מותי - אמר רבי יהושע בן קרחה, אם מגיע אדם לפרק אבותיו, ידאג חמש שנים לפני כן וחמש לאחר כן. ויצחק היה בן קכ"ג, אמר שמא לפרק אמי אני מגיע, והיא בת קכ"ז, מתה והריני בן ה' שנים סמוך לפרקה. לפיכך 'לא ידעתי יום מותי', שמא לפרק אמא, שמא לפרק אבא". וכתב שם הגו"א אות ב בזה"ל: "חמש שנים וכו'. פירוש לפי דעתי, שכל עשר שנים האדם משתנה. וראיה לזה שמצאנו 'בן עשר שנים למשנה, בן עשרים לרדוף, בן ל' לכח, בן ארבעים לבינה כו'', הרי שנות האדם משתנים מעשר לעשר. אבל כל עשר שנים הם כמו זמן אחד ושעה אחת. ובאותן עשר שנים שהיתה מיתה, ידאג. דהיינו חמשה לפני מיתת אבותיו, וחמשה לאחריה, דכל אלו עשר שנים הם זמן אחד ושעה אחת".

<> איוב יא, יב "ועיר פרא אדם יוולד", ופירש רש"י שם "אדם אשר היה כעיר פרא... בלא דעת". ולמעלה פ"ג מי"ג [רפה:] כתב: "כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם... אשר האדם קונה... השכל והחכמה. כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת". ובהמשך שם [שיא.] כתב: "האדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל", ושם הערות 1237, 1365. והרי לקטן אין דעת [גיטין כב:].

<> מדרש תנחומא קדושים, אות יד: "'ונטעתם וערלתם' [ויקרא יט, כג], הכתוב מדבר בתינוק 'שלש שנים יהיה לכם ערלים' [שם], שאינו יכול להשיח ולא לדבר, 'ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש' [שם פסוק כד], שאביו מקדישו לתורה... 'ובשנה החמישית תאכלו את פריו' [שם פסוק כה], משעה שהוא מתחייב לקרות בתורה. מכאן ואילך 'להוסיף לכם תבואתו' [שם]. מכאן שנו רבותינו 'בן חמש שנים למקרא בן עשר שנים למשנה". והובא כאן ברע"ב ובמאירי. והחסיד יעב"ץ כתב כאן: "כי אין יתרון לאדם על הבהמה, זולתי במה שיזכור, והוא 'בן חמש למקרא'. כי עד הנה אין לו יתרון על הבעלי חיים".

<> על פי שבת פט: "אם אתה סובל את כולם, מוטב, ואם לאו פלגא עלי ופלגא עליך".

<> כי מחצה נחשב כמו רוב, וכמו שכתב בדרוש על התורה [כה.], וז"ל: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו ההכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 133, ולמעלה הערה 1972]. וראה הערה הבאה.

<> צריך ביאור, מדוע כתב ש"עבר רוב עשרה", ולא שעבר חצי עשרה. דאמנם חצי נחשב כמו רוב [כמבואר בהערה הקודמת], אך מ"מ מהו הצורך להדגיש זאת כאן, ומדוע שינה לשונו מ"פלגא" ל"רוב". ואולי הוקשה לו, שהואיל ו"האדם נולד בלא שכל לגמרי" [לשונו למעלה], וכל עשר שנים האדם משתנה, אם נבאר שחמש שנים עומדות בדיוק על קו החצי, תיקשי לך איך אפשר להתחיל ללמדו מקרא, הרי הוא עדיין לא יצא מחזקה דמעיקרא של "בלא שכל לגמרי". ועל כך מיישב שהואיל וחמש שנים הן "רוב עשרה", א"כ יש בזה נטיה מסויימת לכיון השכל שיש לאדם בהיותו בן עשר שנים ויציאה מהעדר השכל, ולכך בעזרת רבו אפשר מיד להתחיל ללמדו מקרא בהיותו בן חמש שנים.

<> מבאר טעם שני מדוע אין צורך להמתין עשר שנים למקרא משנה ותלמוד. ועד כה ביאר שהרב נוטל על עצמו פלגא. ומעתה יבאר שהמקרא מועיל למשנה, והמשנה מועילה לתלמוד.

<> פירוש - אין קשר בין רדיפה כח ובינה, ולכך אין אחד מהם נעזר מחברו שלפניו, אלא כל אחד מהם הוא התחלה חדשה לגמרי, ולכך יש להמתין עשר שנים מהתחלה להתחלה.

<> כפי שכתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכג:], וז"ל: "כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל, הם הלכו נתיבות יושר להדריך את תלמידיהם בנתיבות אמת, עד שיגיעו אל מה שראוי. ועתה בדור הפחות הזה, עניותא בתר עניותא אזלא, סרו מן הדרך הישר, מיד שיבא הנער להשקיד בתורה עד שיזקין, הם נוהגים כמו אדם הסכל אשר יראה אומן אחד בונה חומה חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה, והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון מתרוסס, וכך בארצות אלו. כאשר היה בדורות הראשנים נתנו גבולים ועתים לחנך נער על פי דרכו, בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן ט"ו לתלמוד, והכל כדי לתת לנער משא כאשר יוכל שאת לפי טבעו. ומה שהוא לפי טבעו מקבל הנער, כמו שסדר השם יתברך אוכל לילד חלב אמו, שהוא דבר מקובל אליו, ולא סדר לו מן המזונות אשר אינם לפי ערכו. והמזונות לפי שהם ערכו מקבל אותם, מגדל את גופו לפי טבעו. ואחר כך מקבל מזונות יותר לפי טבעו, עד אשר גדלו. וכך סדרו והגבילו חכמים את הנער לפי טבעו, בן ה' למקרא. ודבר זה יקבל הנער לפי טבעו, ויגדל את שכלו גם כן. ומה שלמד קבל אותו קבל חזק עד שיגדל יותר. ואז יתחיל המשנה, דבר שהוא לפי ערכו. וכבר התחיל ליסד הבית בלמדו במקרא עיקרי הדינים על דרך הבנה מה, והוא לו יסוד למשנה. וכאשר כלה מלאכת הקודש במשנה, שהיא היסוד הגדול ועמוד ברזל לכל התורה, כאשר יקרב למלאכת הקודש, התלמוד, אז יוכל לבנות מגדל ראשו בשמים, לא יפול צרור ארצה, והכל על היסוד הקיים, הוא המשנה שהיא לו יסוד מוסד. ואחר כך אם יקרב ידו לקרב לישא וליתן במלחמתה של תורה, אז ידיו רב לו, מלא מכל כלי מלחמתה של תורה, והם לו כחצים ביד הגבור, קולע אל השערה ולא יחטיא, לא יסורו ממנו בשכבו ובקומו". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתסט.], והשוה זאת לשורש האילן [מקרא] שמוציא ענפים [משנה] ולבסוף מוציא אף ענפים קטנים ופירות [תלמוד], והובא למעלה הערה 2157.

<> "כסדר" כאשר נעשו ברציפות זה אחר זה. ולפי זה "בן חמש עשרה לתלמוד" הוא רק אם קיים קודם לכן "בן עשר למשנה", וזה ג"כ הוא רק אם קיים קודם לכן "בן חמש למקרא".

<> זה הסבר שלישי לכך שסגי בחמש שנים ממקרא למשנה וממשנה לתלמוד.

<> פירוש - אע"פ שהמקרא הוא כנגד חכמה, וכמבואר למעלה הערה 2160.

<> נקודה זו מבוארת יותר בח"א לע"ז יט: [ד, מט:], וז"ל: "בינה כנגד התלמוד, שהיא בינה יתירה להבין הדבר. ותחלה נתן השם יתברך באדם החכמה, ואחר כך הדעת, ואחר כך הבינה. ולכך אמרו 'בן ה' למקרא ובן עשר למשנה ובן ט"ו לתלמוד'. ואף על גב כי 'בן ארבעים לבינה', היינו שהוא מבין לגמרי, אבל התחלת הבינה הוא בן ט"ו, והתחלת הדעת הוא בן עשר, והתחלת החכמה בן ה', וכמו שבארנו במקומו".

<> "השאר" - "בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה וכו'".

<> לשון הגמרא שם: "אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת ["מלמד תינוקות היה" (רש"י שם)], בציר מבר שית לא תקביל, בר שית קביל וספי ליה כתורא... הא למקרא" ["הלעיטהו תורה כשור שאתה מלעיטו ואובסו מאכל" (רש"י שם)]. וקשה, הרי במשנתינו אמרינן שכבר מבן חמש יש ללמדו מקרא, ואילו בגמרא אמרו רק מבר שית. וכן הקשו התוספות שם [ד"ה וספי] ובב"ב כא. [ד"ה בבציר], והר"ן בב"ב שם.

<> כפי שפירש רש"י בב"ב כא. "האכילהו והשקהו תורה בעל כרחו, כשור שנותנין עליו עול על צוארו".

<> מעין זה תירצו בתוספות כתובות נ. [ד"ה וספי], וז"ל: "והא דתנן במסכת אבות 'בן חמש שנים למקרא', היינו לגלגל, ולא למיספי ליה". וכן בשיטה מקובצת שם כתב: "יש לשאול, דהכא אמרינן 'בר שית למקרא', ובאבות אמרו 'בן חמש למקרא'. ואומר מורי הרב נרו שנוכל לתרץ... דבן חמש מכניסין אותו מעט מעט, אבל מבר שית כופין אותו ומלעיטין אותו בעל כרחו, כמו שמלעיטין את השור... תלמידי הרב רבי יונה ז"ל".

<> זהו משיביא שתי שערות, וכמו שמפרש. ורש"י [נזיר כט:] כתב: "'איש' הוי מבן י"ג שנה ולא בפחות, שלא מצינו בכל התורה שיהא קרוי 'איש' בפחות מבן י"ג, אבל בבן י"ג מצינו שקראו הכתוב 'איש', כדכתיב [בראשית לד, כה] 'ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו', וגמירי שמעון ולוי בההיא שעתא בני י"ג שנה. הוו והרוצה לחשוב יצא ויחשוב". וכן הוא ברש"י במשנתינו.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ו [קו:]: "אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל, שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. אף כי האמת כי ימשך מזה, מצד שהוא מקיים הגזירה שגזר עליו, הטוב וההצלחה שאין אחריה הצלחה. מכל מקום אין התחלת הגזירה שנתנה לטוב אל המקבל... רק הוא יתברך צוה עלינו כמלך הגוזר, רק שהגזירה הזאת היא לטוב לנו לחיותנו כיום הזה אם נקיים המצות, ולא שתחלת הגזירה הוא לטוב לנו... ודבר זה מוסכם בגמרא בכמה מקומות והוא עיקר שורש גדול בגמרא עליו נבנו כמה הלכות, שאמרו במקומות הרבה 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו. ולפיכך אמרו [ר"ה כח.] המודר הנאה מן השופר מותר לתקוע בו. והמודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו, והמודר הנאה מן המעין טובל בו טבילת מצוה [שם], וכהנה רבות בגמרא. והטעם בכולם מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות רק לעול על האדם... כי כל הדברים הם בגזירת הדין, ולא מצד הרחמים" [הובא למעלה פ"ב הערה 81]. ובנתיב האמונה פ"ב [א, סוף רט.] כתב: "תורה שהיא לשון הוראה, מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו". וכן בבאר הגולה באר השלישי [רעד.] כתב: "כשבא ליתן תורה לישראל, בא לגזור גזירות כמו מלך שבא לגזור גזירות על עמו". ושם באר השביעי [תטו:]. ורש"י [מגילה כה.] כתב על המצות ש"אינן אלא גזירת מלך להטיל עלינו עולו, ולהודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו" [הובא למעלה פ"ג הערה 382]. וכן הוא להלן בסוף הספר. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצו.] כתב: "כי התורה כל דבר שבה הוא טוב בעצמו, כי נאמר [שמות כ, יב] 'כבד את אביך ואת אמך', ודבר זה הוא בודאי טוב מאד. ומכל מקום אל תחשוב כי דבר זה מה שנאמר בתורה 'כבד' הוא טוב ואינו מחויב בעצמו, כמו מי שעושה לאחר דבר שהוא טובה, אבל אינו מחויב. דבר זה אינו, אבל מצות התורה אינם כך, שהטוב שהוא בתורה, כל דבר מחויב לגמרי. כי 'לא תגנוב' [שמות כ, טו], הדבר הוא טוב שלא יקח את של אחר, והוא דבר מחויב ומוכרח להיות".

<> "כי 'כאיש גבורתו' [שופטים ח, כא], ומקבל הגזירה שהוא בכח ובגבורה" [לשונו בהמשך]. נמצא שיש בזה שלשה שלבים; (א) המצות הן חיוב על האדם, כי הן גזירות ציווים ואזהרות. (ב) המצות צריכות להתקבל אצל האדם באופן של חיוב, כפי שהן המצות עצמן. (ג) רק מי שהוא "איש" הוא בר הכי לקבל על עצמו גזירות וחיובים, אך מי שאינו איש, אלא קטן, אין בידו לקבל מצוות כפי מה שהן. דוגמה לדבר; נאמר [שמות יט, ד] "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל", ופירש רש"י שם "לבית יעקב - אלו הנשים, תאמר להם בלשון רכה. ותגיד לבני ישראל - עונשין ודקדוקין, פירש לזכרים דברים הקשין כגידין". וכתב שם בגו"א אות ו [נט:] בזה"ל: "ומה שדקדק לומר גבי אנשים לשון קושי, ואצל נשים לשון רכה, וכן לנשים תחלה ואחר כך לאנשים, מפני שבא ליתן להם את התורה כדרך סדר ראוי, כדי שיהיה הכל כסדר ראוי כשיקבלו התורה. כי הנשים קלים להתפתות תחלה [רש"י בראשית ג, טו], כמו שעשה הנחש [ש]דיבר אל האשה קודם [רש"י שם], כי היא בקל מתפתה תחילה, לכך נשים תחלה. והנשים יותר מקבלים דברי רצוי ופתוי ממה שמקבלים מכח גזום, לפי שהם נבהלים מכח גזום. אבל האנשים מקבלים יותר מכח גזום מן דברים רכים, לכך לאנשים בלשון קשה".

<> כן כתב האגרות משה יורה דעה חלק ג סימו עו [עמוד שכד], וז"ל : "בדבר הצלחה בחינוך הבנים ליכא כלל בדבר איך להתנהג, שתלוי לפי מדות הבן והבת שחנן אותם השם יתברך. שיש שטוב לילך בתקיפות, ויש שיותר טוב לילך ברכות ובנעימות. וברוב הפעמים בנעימות ורכות הוא יותר טוב, עיין ברש"י בפירוש החומש פרשת יתרו [שמות יט, ד] בנשים, וכל שכן בילדים אף זכרים, כי אז מה שאומרים להילד הוא מקבל בשמחה". אמנם אמרו חכמים [ב"ב כא.] "כי מחית לינוקא לא תימחי אלא בערקתא דמסנא", ופירש רש"י שם "ברצועות של מנעלים, כלומר מכה קלה שלא יוזק". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ב כתב: "מכניסין את התינוקות להתלמד כבן שש כבן שבע... ומכה אותן המלמד להטיל עליהם אימה, ואינו מכה אותם מכת אויב מכת אכזרי, לפיכך לא יכה אותם בשוטים ולא במקלות, אלא ברצועה קטנה". הרי שיש להטיל עליהם אימה. וכן אמרו [כתובות נ.] "יהא אדם מתגלגל עם בנו עד יב שנה, מכאן ואילך יורד עמו לחייו", אע"פ שהוא עדיין קטן. ובילקו"ש [ח"א רמז תתל] איתא: "פנים של אימה למקרא, פנים בינוניות למשנה, פנים שוחקות לתלמוד, פנים מסבירות לאגדה". ובפסיקתא דרב כהנא [יב, כה] אמרו: "פנים זועמות למקרא, כשאדם מלמד את בנו תורה צריך ללמדו באימה. פנים בינונית למשנה, פנים מסבירות לתלמוד, פנים שוחקות לאגדה". וכיצד לימוד ב"פנים זועמות" יחשב ל"לשון רכה". והשל"ה [שער האותיות אות דרך ארץ (יד)] כתב בזה"ל: "עיקר ויסוד גדול גידול בנים, התורה אמרה [דברים יא, יט] 'ולמדתם את בניכם', כי זהו התכלית של פריה ורביה להיות לו בנים ובני בנים עד עולם עוסקים בתורה ובמצות. וידוע כי אדם 'עיר פרא יוולד' [איוב יא, יב], ו'יצר לב האדם רע מנעוריו' [בראשית ח, כא], על כן צריך להרגילו ולחנכו במדות טובות וישרות... ואמר הפסוק [משלי כב, ו] 'חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנו'. האב והאם לא ימנעו המוסר תכף מימי נערותו, ולהוסיף תמיד דבר יום ביומו כפי אשר יוכל שאת לפי הבנתו. ולא ימנע ממנו שבט מוסר, כמו שנאמר [משלי יג, כד] 'חושך שבטו שונא בנו ואוהבו שחרו מוסר'... ויוכיחו תמיד בכל יום ויום, הוכח יוכיח אפילו מאה פעמים דבר יום ביומו, לא ינוח ולא ישקוט". וכן ראה במהרש"א ח"א לסנהדרין סוף עא., וצ"ע.

<> פירוש - יש חיוב מדרבנן להרגיל את הקטן במצוות שיתחייב בהן בגדלותו [יומא פב., סוכה ב:], כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות [רש"י סוכה שם], וכענין שנאמר [משלי כב, ו] "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה" [ריטב"א סוכה שם]. שאף על פי שקטן אינו בר חיוב במצוות, יש לו לקיים אותן מדין חינוך. והחיי אדם [כלל סו, א] כתב שחיוב חינוך הוא מצות עשה מדברי קבלה, מהכתוב "חנוך לנער וגו'". והמשך חכמה [בראשית יח, יט] כתב שמקורו בתורה מהכתוב באברהם [שם] "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' וגו"'. וכן כתוב במצות הקהל [דברים לא, יג] "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו וגו'", ופירש הרמב"ן [שם] שעל ידי שהטף ישמעו וישאלו, האבות ירגילום ויחנכו אותם. וכן פירש [רמב"ן דברים ו, ז] את הכתוב [ויקרא ג, יז] "חוקת עולם לדרתיכם", מכאן שמצווים אנו שידעו בנינו המצוות, ואיך ידעו אותם אם לא נלמדם [ראה אנצקלופדיה תלמודית ערך חנוך].

<> לשון הרמב"ם בהלכות אישות פ"ב ה"י: "הבן משיולד עד שיהיה בן שלש עשרה שנה נקרא 'קטן'... הביא שתי שערות למטה במקומות הידועות לשיער, והוא מבן שלש עשרה שנה ויום אחד ומעלה, נקרא 'גדול' ונקרא 'איש'". ואמרו חכמים [נדה נב:] "שתי שערות שאמרו אפילו אחת על הכף ואחת על הביצים. תניא נמי הכי, שתי שערות שאמרו, אפילו אחת בגבה ואחת בכריסה, אחת על גבי קשרי אצבעותיה של יד, ואחת על גבי קשרי אצבעותיה של רגל". וכתבו ראשונים שבגב ובכרס שניהם במקום הערוה. אבל לא גב ממש וכרס ממש, ושם אין השערות מועילות כלום [רמב"ן ורשב"א שם], אלא שדברו חכמיים בלשון נקיה ואמרו גב וכרס [שו"ת הרשב"א ח"ה סימן ע].

<> מביא פסוק זה כדי להורות שני דברים; (א) שם "איש" תלוי בגבורה, והיא המדה הנדרשת לקבלת גזירות הניתנות בכח ובגבורה. (ב) שם "איש" תלוי במקום ערוה, שכך אמרו חכמים [ב"מ פד.] "אמרה להו ההיא מטרוניתא בניכם אינם שלכם... אמרו לה 'כי כאיש גבורתו' ["אבר תשמיש" (רש"י שם)]".

<> הנה ידועים דברי החת"ס [יורה דעה סימנים קפד, שיז] שקטנים של עכו"ם מחוייבים בשבע מצות בני נח, וכלשונו שם בסימן קפד: "וכבר עוררני חכם אחד לפי מה שכתב הרא"ש בתשובה [כלל טז, ס"ק א, והובא למעלה הערה 2156] דבן י"ג לגדלות הוא ככל השיעורין הלכה למשה מסיני, ולפי מה שכתב הרמב"ם פ"ט ממלכים הלכה י לא נאמרו השיעורים לבן נח, א"כ ממילא אין דין גדלות וקטנות לבן נח". ושם בסימן שיז כתב: "הנה זה לי איזה שנים נשאלתי מרב אחד אמה שכתב הרמב"ם פ"י מהלכות מלכים הלכה ב' וז"ל 'ולעולם אין עונשים מהן לא קטן ולא חרש ולא שוטה לפי שאין בני מצות', עד כאן לשונו. והוקשה לו הא לעיל [שם] בפ"ט הלכה י כתב שלא נתנו השיעורים אלא לישראל לבד... וכבר כתב הרא"ש בתשובה דזמן גדלות לבת י"ב ולבן י"ג שנה והבאת שערות ושיעורן הכל בכלל שעורין שנאמרו הלכה למשה מסיני. וכיון שאין שיעורין לבן נח, מ"מ יפטר הקטן. והשבתי דודאי אין שום סברה לענוש לתינוק בן יומו, והרי אנוס פטור גם בב"נ... אלא קטן שהגיע לפלגות ראובן גדולי חקרי לב ואפ"ה בישראל הלכה למשה מסיני שאין מעשיו כלום עד שיביא ב' שערות אחר שנותיו... ואמנם בן נח דלא ניתנה להם שיעורים, כל ששכלו שלם כראוי". ולפי מה שהשריש כאן המהר"ל שאין קטן בר אזהרה וציווי, כיצד ניתן לומר שקטני עכו"ם מחוייבים בשבע מצות ב"נ [שמעתי להקשות מפני בני האברך כמדרשו ר' משה יונה שליט"א]. וזו לכאורה ראיה נוספת שאין המהר"ל מסכים לרא"ש, ואין הוא סובר ששיעור של "בן שלש עשרה למצות" הוא הלל"מ. וכן נתבאר למעלה הערה 2156.

<> "שהדבר הזה נראה לעינים שגידול האדם הוא עד שמונה עשרה" [לשונו בסמוך]. וכן כתב להלן: "הגוף הוא בשלימות גידול שלו, וזה כאשר הוא בן שמונה עשר". אמנם בנתיב הפרישות ס"פ ב [ב, קיז.] כתב: "כי האדם כל זמן שקומתו הולך וגדל, דהיינו עד כ' שנה, כי מן כ' שנה ואילך אינו גדל עוד". ולא יקשה משם על דבריו כאן, כי להלן [הערה 2227] הובאו דבריו מהכת"י, שכתב שם "כי אע"ג שאכתי בני אדם הם בשלימות קומתם כאשר הם י"ח, ולפיכך טוב הוא שישא בן י"ח, מכל מקום יש בני אדם שמגדילין עד כ'... שיש מעט שמגדילין עד כ'". הרי רובא גדלים עד בן יח שנה, אך מיעוטא עושים כן עד בן כ' שנה.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רנא.], וז"ל: "דבר זה מדרגה יותר נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם לגמרי. שכך אמרו כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם... כי אין האדם ישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה", ושם הערה 101. ובתפארת ישראל פל"ו [תקכח.] כתב: "'לא תנאף' [שמות כ, יג]... הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם... כי האשה היא 'עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], והרי היא השלמת האדם. וכמו שדבור 'לא תרצח' [שם] הוא מאבד עצם האדם... כך 'לא תנאף' מאבד דבר שהוא השלמת האדם... ולפיכך 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח'. ודבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר והנקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'... ומעתה ראוי שיהיה 'לא תנאף' אחר 'לא תרצח', כי העובר על 'לא תרצח' הוא חוטא בעצם האדם ומעלתו, הוא צלם אלקים. והחוטא בדבור 'לא תנאף' הוא חוטא במדרגת דבר שהוא השלמת האדם, נכנס בגדר האדם". ובגבורות ה' פס"ח [שיד:] כתב: "כי אין הזכר אדם בלא נקבה, ושניהם ביחד הם האדם". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה, גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 158 [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 177, ופ"ד הערוה 231]. ובגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "כי האיש הנושא אשה כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". וכן הוא בח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.]. ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא פלג גופא", וראה הערה הבאה.

<> כי רק לאחר שהושלמה המדריגה הראשונה ניתן להוסיף עליה את המדריגה השניה, אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול. וכן למעלה פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה". ובנר מצוה [צה.] כתב: "לא הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם", ושם הערה 137. ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] כתב: "אין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה... תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד [הקודם לשכל], והוא מקבל השכל הנבדל". וכן ביאר שהקלקול בסדר הלימוד הוא מחמת שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את השלב הקודם [מקרא ומשנה] כדבעי [גו"א דברים פ"ו אות ז, ותפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו". וכן הנשמה ניתנת לעובר רק ביום הארבעים, לאחר שנשלמה יצירת הגוף בשלשים ותשעה יום הראשונים [גו"א דברים פכ"ה אות ג], והובא למעלה בהערה 260. ובמיוחד יש לומר כן לגבי נשיאת אשה, שהרי מטרתה היא כדי שהאדם לא יהיה פלג גופא [כמבואר בהערה הקודמת]. אך כל עוד שהאדם אינו שלם בעצמו הרי שישאר במדריגת "פלג גופא" אף לאחר שישא אשה, וא"כ נשיאת אשה למה לי. וראה הערה הבאה.

<> הנה כאן מבאר שרק כאשר המדריגה הראשונה הושלמה, יש מקום למדריגה השניה לחול. אמנם מצינו שגם כתב לאידך גיסא, שדוקא שלימות המדריגה הראשונה חוסמת את חלות המדריגה השניה. דהנה בגבורות ה' פי"ב [סד:] כתב לגבי רבוי ישראל במצרים, וז"ל: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים... וכאשר כתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא', אז הבנים שלא היו נמנים ולא עלו במספר היו פרים ורבים מאוד [שם פסוק ז]... כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא, וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". וכתב על כך הפחד יצחק פסח סוף מאמר יז: "כי שלמותה של המדרגה התחתונה תשמש מניעה של אפשרות התנועה אל המדרגה הגבוהה ממנה" [הובא למעלה פ"ב הערה 249, ופ"ד הערה 2033, ולהלן הערה 2348]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שדוקא שלימות המדריגה התחתונה מאפשרת למדריגה העליונה לחול. ויש לומר, כי בגבורות ה' איירי שהמדריגה השניה מפקיעה מהמדריגה הראשונה, ולכך שלימות המדריגה הראשונה מונעת את הפקעתה שעלולה להיות ע"י המדריגה השניה. מה שאין כאן, המדרגה השניה אינה מפקיעה מהמדריגה הראשונה, אלא אדרבה, היא מבוססת עליה והמשכה הראוי. שהרי אין האשה מפקיעה ממדריגת האיש, אלא היא השלמתו. ובזה בודאי אמרינן שרק לאחר שהמדריגה הראשונה הושלמה כדת וכדין ניתן לבנות עליה את המדריגה השניה. וראה להלן הערה 2220, שגם שם נתבאר שרק לאחר שהגוף הושלם כדבעי, אז הצורה תושלם גם כן.

<> מקשה, שלכאורה אין התנא משמיענו דבר, כי הכל רואים בעיניהם שגידול האדם הוא עד שמונה עשרה שנה, ופשיטא הוא.

<> פירוש - אין התנא רק בא להשמיענו אודות גידולו של אדם [כי זה נראה בעיניים], אלא התנא בא להורות דרך גידולו של אדם דבר הנמצא אצל כל הנבראים, והוא שגידול הנבראים הוא ברבע הראשון לפעילותם, וכמו שמבאר.

<> פירוש - המחזור וההקף היומי של השמש והכוכבים הוא עשרים וארבע שעות, ועל כך אמרינן "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית" [תפילת שחרית]. ורבינו בחיי [במדבר כג, ד] כתב: "כי מן הידוע שארבעה הקפים הם, הקף היום, והשבוע, והחודש, והשנה. הקף היום הוא שהשמש מקיף בגלגלו ביום אחד ממזרח למערב, וזהו הקף ראשון שהוא התנועה היומית, וכשנשלם היום חוזר חלילה, וכן בכל יום ויום", ומקורו הוא במו"נ ח"ג פמ"ג. וכן הרמב"ן [בראשית א, ה] כתב: "ויש מפרשים כי זה רמז לתנועת הגלגל על פני כל הארץ בעשרים וארבע שעות".

<> פירוש - השמש עולה מן המזרח ובשש שעות הראשונות של היום היא מטפסת ועולה עד שמגיעה לרום גובהה בחצות היום. הרי הרבע הראשון של הקף החמה הוא בסימן של עליה וגידול. ואמרו חכמים [פסחים צד.] "תדע שבחמש חמה במזרח, ובשבע חמה במערב, חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם". ובבאר הגולה באר הששי [קצח.] כתב: "כאשר החמה בגובה השמים נגד ראש האדם, כי אז החמה היא באמצע השמים". ושם בהערה 386 נתבאר שתכלית הגובה של החמה היא בחצי היום, שזה סוף גובהה [כן מבואר בספר העיבור לר"א ב"ר חייא הנשיא, מאמר א שער ט]. וראה בבעל המאור ר"ה כ: על ארבע נקודות בקו המקיף את הארץ.

<> כמו שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". ואמרו חכמים [שבת פט:, פסחים צד:, חגיגה יג.] "כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה". ועוד אמרו חכמים [יבמות סד:] "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'". וראה למעלה הערות 2143, 2166, ולהלן הערה 2260.

<> בגו"א בראשית פכ"ו אות כא גם כן ביאר ש"בן שמונה עשרה לחופה" הוא שזהו מחמת רביע ימי חייו, אך לא למד כן מעליית השמש, אלא מארבע עונות השנה, וכלשונו: "ודבר זה הוא כמו שאמרו רז"ל במסכת אבות 'בן שמונה עשר לחופה', והוא רביעית שבעים שנה פחות חצי שנה, שכן שערו חכמים כי עד רביעית שניו אין צריך שיהיה לו זוג. אבל כאשר עברו רביעית שניו, שהם חלק אחד מארבע חלקים שלו, צריך שיהיה לו זוג, שכן ימי האדם מתחלקים לארבע רביעיות, והם ידועים בפי הכל, והם כנגד ימי החמה. וידוע כי החמה היא מתחלת מן תקופת טבת לקרב אלינו ולגדל הצמחים עד תקופת ניסן, ואז נותנים הצמחים פרי. הרי כי רביעית ימי החמה אינם מולידים עד אחר רביעית, ולפיכך יש לישא גם כן אחר רביעית ימי חייו, ולפיכך אמרו 'בן שמונה עשרה לחופה'. וכל ענין תולדות האדם נמשך בערך ויחוס שנות החמה כאשר תדקדק. ולפיכך חלקו גם כן ימי האדם לד' חלקים הידועים, נגד ארבע תקופות השנה".

<> עירובין מח. "הני ארבע אמות [של שבת] היכא כתיבא, כדתניא, 'שבו איש תחתיו' [שמות טז, כט], כתחתיו, וכמה תחתיו, גופו שלש אמות, ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו". ובפסחים קט. אמרו [לגבי טבילת מקוה] "מים שכל גופו עולה בהן, וכמה הן, אמה על אמה ברום שלש אמות" [ובסמוך יובאו ראיות נוספות]. אך תוספות בפסחים שם [עמוד ב, ד"ה ברום] כתבו: "ואע"ג דקומת אדם שלש אמות בלא הראש... במקוה סגי בשלש אמות, דכשטובל עולין המים למעלה". ועוד כתבו תוספות [יומא לא. ד"ה אמה] ש"אין לומר דגובהו של אדם מראשו עד רגליו אינו אלא שלש אמות, דא"כ גבי היזק ראייה דבעי ארבע אמות בפ"ק דבבא בתרא [ב:], למה לי כולי האי, אלא י"ל דעד כתיפיו הוא שלש אמות. ואף על פי שאין צוארו וראשו מחזיק אמה, כיון דאפיקתיה משלש אמות, אוקמא אארבע אמות". אמנם רש"י כתב שקומת אדם היא שלש אמות [שבת צב., בכורות מד.]. ובחידושי הר"ן [ב"ב ק:] הביא בזה מחלוקת ראשונים, וכתב: "אבל הרמב"ן ז"ל [שם] כתב דגבהו של אדם שלש אמות מצומצמות, כפשטא דההיא דפרק מי שהוציאוהו [עירובין מח.]. ועוד דאמרינן בואלה הדברים רבה [לפנינו הוא בילקוט המכירי עמוס ב, ט], אמר ריש לקיש מנוול היה עוג מלך הבשן, אע"פ שהיה גבור שהיה ארכו ט' אמות ורחבו ד' אמות והרי רחבו קרוב למחצית ארכו, שאין בריות בני אדם כן; ארכו של אדם ג' אמות, ורחבו אמה, שליש ארכו. ועוג לא היה כן, אלא רחבו ד' אמות, קרוב לחצי ארכו... ואמרינן נמי בפרשת עשר תעשר בילמדנו [תנחומא ראה אות טו] אמרו לאיוב כלום יש לך עליה אלא ג' אמות בשעת מיתתך [לפנינו במדרש ד' אמות, ובילקו"ש ח"א רמז תתצב הביא את שתי הגירסאות]... משמע מפשטה דכל הני דקומת אדם ג' אמות". וכל דברי הר"ן שם שאובים מדברי הרמב"ן שם, שהסיק שם "אלא שלש אמות דגופו מכוונות הן עם ראשו". נמצא שכאן מבאר כדעת רש"י והרמב"ן. ועיין ספר גולות עליות על מקוואות פ"א מ"ז שהאריך להוכיח שהעיקר כדעה זו.

<> פירוש - הואיל ותכלית גובה האדם הוא יח טפחים, לכך ניתן לומר שאדם מגיע לגובה זה בשמונה עשרה שנה, וכשמשלים גובהו ראוי לו שישא אז אשה, וכמו שביאר. ונראה קצת להטעים זאת, כי כבר נתבאר למעלה [בתחילת המשנה] שימי האדם הם מאה שנה, כפי גובה ההיכל. וההשוואה בין קומה לזמן היא מחמת שזמן ומקום שוים, וכמבואר למעלה [הערה 2145]. לכך אף כאן יש השוואה בין קומת אדם לשנותיו; כי הואיל וקומת אדם היא יח טפחים, לכך מגיע לכך בזמן של שמונה עשרה שנה.

<> מדוע בן שמונה עשרה לחופה. ועד כה תלה זאת בגובה האדם, שכאשר האדם מגיע לתכלית צמיחתו, אז ישא אשה. אך מעתה יבאר זאת מחמת שמונה עשרה צלעות האדם.

<> אין כוונתו לצלעות ממש, שהרי אמרו במשנה [אהלות פ"א מ"ח] "מאתים וארבעים ושמונה אברים באדם, שלשים בפסת הרגל, ששה בכל אצבע... אחת עשרה צלעות... ושמונה עשר חליות בשדרה". הרי שיש לאדם יא צלעות בכל צד, שהם כב צלעות. אלא כוונתו היא לשמונה עשרה חוליות שבשדרה [כמבואר במשנה שם], שלהן יש צלעות גדולות וקטנות. וכך כתב להדיא בנתיב העבודה ס"פ ט [א, קו.], בביאור הדעה ששמונה עשרה ברכות בתפילת עמידה הן כנגד יח חוליות שבשדרה [ברכות כח:], וז"ל: "ויש לך לדעת כי החוליות שבשדרה הם מחולקים, י"ב חוליות שיש להם צלעות גדולות, כאשר ידוע. וששה הם בלא צלעות גדולות. וכן תמצא בתפלה שמחולקים י"ב ברכות, הם צרכי האדם, ואילו ג' ראשונות וג' אחרונות הם שבח המקום".

<> שנאמר [בראשית ב, כא] "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה". ואמרו חכמים [קידושין ו.] "איבעיא להו, [המקדש אשה ואמר לה] 'מיוחדת לי' מהו... 'צלעתי' מהו". וכתב הרשב"א שם "ותדע לך דהא אנן כי בעינן 'צלעתי'... לאו משום ד'ויקח אחת מצלעותיו ויסגור בשר' משמע לן דהוי לשון קדושין ממש, אלא משום דנאמר בענין אישות". ובאור חדש [קד:] כתב: "כי האיש מחזיר על אשתו, ואין האשה מחזיר על בעלה. וכך אמרו חכמים [קידושין ב:]. וזה מפני כי האשה נלקחה מצלעותיו, ובזה נעשה האיש חסר כאשר הוא בלא אשה, וכל מי שחסר דבר הוא מחזיר אחר דבר שהוא השלמתו... וכך אמרו רז"ל [קידושין ב:] בעל אבידה מחזיר אחר אבידתו אשר הוא חסר כאשר אין לו אשה, ולכך צריך שיהיה מחזיר אחריה".

<> ופירושו מצדדיו [ראב"ע שם], וקשה לפי"ז שאין האשה באה מאחת מצלעות האדם, אלא נבראה מצדדיו.

<> כמו שנאמר [דניאל ז, ה] "תלת עלעין בפומא", ופירש רש"י שם "ותלת עלעין בפומיה - שלש צלעות".

<> נדה לא: "מפני מה אשה קולה ערב, ואין איש קולו ערב. זה ממקום שנברא, וזו ממקום שנבראת", ופירש רש"י שם "עצם כשמכין אותו קולו נשמע, אבל קרקע כשמכין בו אין קולו נשמע". הרי שהאשה נבראה מעצם. וכן בב"ר יז, ו אמרו "שמואל אמר עילעא חדא מבין צלעותיו נטל". ובילקו"ש ח"א רמז כג כתב: "'ויקח אחת מצלעותיו' מבין ב' עלעוהי".

<> לא מצאתי שיבאר ענין זה בשאר ספריו.

<> לא מצאתי שיבאר בסמוך טעם נוסף מדוע "בן שמונה עשרה לחופה". וכאן ביאר שלשה טעמים; (א) אז נשלמת קומת האדם. (ב) קומת האדם היא שמונה עשרה טפחים. (ג) כנגד שמונה עשרה צלעות.

<> בא לאפוקי מטעמו השני של הרע"ב, שכתב כאן: "בן עשרים לרדוף אותו מן השמים ולהענישו על מעשיו. שאין ב"ד של מעלה מענישין פחות מבן עשרים", ולפי זה "לרדוף" מתפרש שהוא יהיה נרדף מאחרים. ולהוציא מזה מבאר ש"פירושו לרדוף את אחרים".

<> כי עד עשרים שנה הצורה מוטבעת בחומר, וכמו שיבאר בסמוך. והאברבנאל כתב כאן "בן עשרים לרדוף, שהם קלי המרוץ, והדם רותח".

<> במדבר א, ג "מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל וגו'", ופירש רש"י שם "כל יוצא צבא - מגיד שאין יוצא בצבא פחות מבן עשרים". וכן בפירוש הגר"א כאן כתב: "בן עשרים כו'. כמו שנאמר 'מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא וגו'". וכן במילי דאבות כתב כאן: "בן עשרים לרדוף - רוצה לומר להלחם, וכאמרו [ויקרא כו, ח] 'ורדפו מכם חמשה מאה', [בראשית יד, יד] 'וירדוף עד דן', זהו דרך הלוחמים. וכאמרו 'מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא בישראל', וכתב רש"י ז"ל מלמד שאינו יוצא במלחמה פחות מבן עשרים". ואמרו חכמים [חגיגה יד.] "אין לך נאה בישיבה אלא זקן, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור". אמנם בגו"א שמות פי"ד אות יא כתב: "בן ארבעים ואינו נקרא עוד בחור, יותר טוב למלחמה". הרי שם ביאר שבן ארבעים למלחמה עדיף מבחור, וראה שם הערה 54. ויל"ע בזה.

<> בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.] כתב: "אמנם כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו" [הובא למעלה הערה 1681]. ולפי דבריו כאן נצטרך לומר שמה שכתב בתפארת ישראל ש"בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה" איירי מבן עשרים שנה ואילך. וכן למעלה פ"ד סוף מכ"ב [תסו:] כתב: "כאשר הוא יניק וחכם, הוא מבקש כבוד וגדולה ביותר, כדרך הילדים שהם רודפי כבוד", ושם הערה 2004.

<> אודות שבימי הילדות הצורה מוטבעת בחומר, כן כתב למעלה פ"ד מכ"א [תכב:], וז"ל: "שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי". ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "כי בימי הקטנות והבחרות... נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. לכך פונה אל התאוות החומריות, והוא עוזב השכל מכל וכל", ושם הערה 70. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו". ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי", ושם הערה 375. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, הנה מדריגה החמרית שהאדם שקוע בו הוא מונע ומעכב אותו מן הדביקות בו יתברך... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף, שהוא מונע הדביקות" [הובא למעלה פ"ד הערה 1804]. והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [הובא למעלה פ"ד הערה 1813]. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - כאשר הצורה אינה מוטבעת בגוף, אז יש לה "משפט הצורה", שהם הנהגות וגינונים הראוים לצורה שלימה. ומעין זה כתב בתפארת ישראל פכ"ט [תמא.], וז"ל: "כאשר השכל הוא מוטבע בגוף... אין השכל בן חורין, שהוא מוטבע בגוף, ואין זה בן חורין". אך כאשר השכל אינו מוטבע בגוף, אזי הוא עומד ברשות עצמו, ונעשה בן חורין. וכך היא המדה לגבי צורה שאינה מוטבעת בחומר, שאז היא עומדת ברשות עצמה, ויש לה בשלימות "משפט הצורה", ו"הצורה מבקשת למשול על הכל" [לשונו בסמוך]. ובגבורות ה' פ"ד [ל:] כתב: "כאשר האדם אינו בשלימות, והוא בילדותו, החומר מושל על הצורה, עד שהחומר מנהיג האדם, הולך אחר דברים שהם מעשה גוף שהוא חמרי [ראה הערה קודמת]. עד שגדל האדם, ואז הצורה מושלת על החומר, והצורה מנהגת את האדם, ובהכרח החומר הוא מקבל הנהגה מן הצורה". וראה להלן הערה 2228.

<> פירוש - לאחר שהושלם המדריגה התחתונה [הגוף], אז תושלם המעלה העליונה הימנה [הצורה], וכפי שנתבאר למעלה הערה 2197, שרק לאחר שהושלם מצד עצמו, יושלם ע"י אשתו. וכן כתב בסמוך [אחרי ציון 2235], וז"ל: "כי אף על גב שתכלית גידול של אדם עד שמונה עשר, מכל מקום כאשר הוא בן עשרים הוא השלמת האדם בצורתו, שאחר גידול הגוף יושלם האדם בצורתו. כי קודם שגדל הגוף אין הצורה בשלימות, כי הצורה מוטבעת בחומר. ולפיכך אחרי שהגוף הוא בשלימות גידול שלו, וזה כאשר הוא בן שמונה עשר, אז אחר כך כאשר הוא בן עשרים האדם בשלימות צורתו בלתי מוטבעת בחומר".

<> לפנינו בגמרא אמרו "עד כ' שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ' ולא נשא, אומר תיפח עצמותיו".

<> אודות שהאיש הוא צורה לאשה, כן ביאר למעלה פ"א מ"ה [רנד.], וז"ל: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". ולמעלה פ"ד מי"א [רכא.] כתב: "האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר". וכן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל" [ראה למעלה הערה 275 שהובאו שם מקבילות נוספות]. @**אמנם כאן**^ מוסיף שראוי לצורה שתהיה בפועל, ולכך כאשר אדם הגיע לשלימות צורתו [בן עשרים] ראוי לו לשאת אשה, כדי "שיהיה האיש צורה לאשה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב: "כל צורה הוא מתחבר לאשר הוא צורה לו" [הובא למעלה פ"ג הערה 249]. ולמעלה במשנה טו [לאחר ציון 1583] כתב: "המדריגה שהיא על זאת היא שאינה גשמית לגמרי, גם אינה נבדלת לגמרי, והיא מדריגת הצורה שהיא בחומר. ואי אפשר לצורה שהיא בלא חומר, רק היא עם החומר". וביבמות סג. אמרו "מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה, ולא נתקררה דעתו עד שבא על חוה", ובח"א שם [א, קלו.] כתב: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר, וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים. והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא, והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר, ולפיכך אומר שבא על כל בהמה חיה ועוף", והובא למעלה הערה 1585.

<> מקשה מדוע העונש של "תיפח" נעשה רק במי שהוא בן עשרים שנה [ולא נשא אשה], ולא שנתיים קודם, שהרי מהיות האדם בן שמונה עשרה מוטל עליו לשאת אשה, שעל כך אמרו "בן שמונה עשרה לחופה".

<> פירוש - הראשונים נחלקו בגדר חופה. דעת הרמב"ם [הלכות אישות פ"י ה"א] שחופה היינו יחוד. ודעת הר"ן [ריש כתובות בשם אחרים] שאין החופה יחוד, אלא החופה היא הכנסה לרשותו, שכל שהביא הארוס את ארוסתו מבית אביה לביתו לשם נשואין הרי זו חופה. הרי דלכולי עלמא אין החופה אלא התחלת הנשואין, כי יחוד או הכנסה לרשות אינם אלא ההתחלה.

<> ולא אמרו "בן שמונה עשרה לנשואין", מוכח מכך שאיירי בהתחלת הענין של נשואין, אך לא בתכליתם.

<> של "תיפח" כאשר לא נשא אשה.

<> בכת"י ביאר יותר מדוע העונש ניתן לבן עשרים, אע"פ שכבר בן שמונה עשרה לחופה, וכתב שני הסברים, כאשר הסברו הראשון הוא העמקה לדבריו כאן, והסברו השני אינו נזכר כאן כלל, וז"ל: "כי בן י"ח הגוף הוא בשלימות הגידול שלו, לכך ישא אשה בן י"ח, אבל הצורה (אין) [של] האדם אינה בשלימות עד שהוא בן כ'. כי הצורה אין שייך בה רק השלימות ולא החסרון [כמבואר למעלה פ"א הערות 816, 1501], לכך דוקא כאשר הוא בן עשרים, שהמספר הוא עשרה שלם, אז צורת האדם היא בשלימות, ואז ראוי שיהיה האדם שלם על ידי אשתו, שהיא השלמת האדם. לכך אף על גב לענין גופו שהוא בשלימות הוא בן י"ח, מכל מקום לענין העונש אינו נענש רק שהוא בן עשרים, ונשלמה הצורה מן עשרים ומעלה, ולכך אם לא נשא אשה, אשר האשה היא שלימותו, ואמרו ז"ל [יבמות סב:] כל זמן שלא נשא אשה לא נקרא 'אדם', שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם', ואם כן הוא חסר, וכאשר הוא חסר, אז מקבל עונש מבית דין של מעלה. ועוד נראה, כי אע"ג שאכתי [בני] אדם הם בשלימות(ם) קומתם כאשר הם י"ח, ולפיכך טוב הוא שישא בן י"ח, מכל מקום יש בני [אדם] שמגדילין עד כ' [ראה למעלה הערה 2194]. וכיון שיש מעט שמגדילין עד כ', אין ב"ד מעניש כאשר לא נשא כן. אבל כאשר הוא בן כ', שכל בני אדם הם בשלימות קומתם, ואז בודאי צריך שיהיה בשלימות ג"כ מצד האשה, כמו [שהוא] שלם בקומה שלו, ואם לא נשא הוא חסרון אליו, ובית דין של מעלה מענישין על זה. וכך אמר, שהקב"ה ממתין לו עד שהוא בן עשרים".

<> כן כתב למעלה פ"ד מי"ד [רפד:], וז"ל: "כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף". ובח"א לב"מ עה: [ג, ל:] כתב: "מי שאשתו מושלת עליו, מבטל ממנו מה שנקרא 'איש' [ראה להלן הערה 2230], עד שאין לו חשיבות הצורה, שהיא מושלת בחומר, וזה מבטל ממנו שם צורה". ובגבורות ה' פ"ד [ל.] כתב: "וענין זה רמזה התורה באדם דכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים'. רמז לך הכתוב בלשון 'וירדו', ולא כתב בלשון 'וימשלו בדגת הים', אלא אם הוא זוכה והאדם הוא בצורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החמריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה מושלת עליהם. ואם אינו זוכה, שאין הצורה בשלימות, הרי הוא ירוד לפניהם, שהוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף, שהם חמריים. כי הצורה השלימה, אם אינה בשלימותה הגמור, היא בטילה לגמרי". ובגבורות ה' פ"ט [נו.] כתב: "יש בישראל, אשר הם שלימי צורה נבדלת, עד שלמעלתם הם ראוים להיות מושלים על האומות, כאשר ראוי לצורה להיות מושלת על החומר". ובנצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכח:] כתב: "מצד הצורה האדם מושל, כדכתיב 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". וראה למעלה הערה 2219. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; הנה בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה הערות 1008, 1584]. הרי שלשון "צורה" מצד עצמה היא לשון רדוי וכיבוש, והם הם דבריו כאן שהצורה מבקשת למשול.

<> אודות שאצל בית דין של מעלה הכל בשלימות, צרף לכאן את דברי הגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [הובא למעלה פ"ב הערה 173, פ"ד הערה 191, ולמעלה הערות 293, 1600]. הרי שאין התחלה ופלגא בבית דין של מעלה. אך קשה, כי בגו"א בראשית פ"ה אות ה [קיז.] ביאר שאף בית דין של מעלה מענישים בפחות מבן עשרים בעונשים הקבועים, וכלשונו: "ומה שאמר [רש"י בראשית ה, לב] שקודם מתן תורה לא היה ראוי לעונש אלא אם כן היה בן ק', יש להקשות למה נענשו ער ואונן בידי שמים [בראשית לח, ז-ט], ולא היו בני מאה, ויש לתרץ שבית דין של מעלה אין מענישין, אבל עונש הקבוע לחטא, שהמוציא שכבת זרע לבטלה עונשו מיתה בידי שמים כדאיתא בפרק כל היד [נדה יג.], וכיון שאין צריך דין, שזה דינו קבוע, חייב מיתה. דאם לא כן, אחר מתן תורה בית דין של מעלה עד כ' שנה אין מענישין, אם אוכל חלב לא יהא חייב מיתה בידי שמים או כרת [בתמיה], אלא כמו שאמרנו". הרי שכתב שאף בית דין של מעלה מענישים בפחות מבן עשרים בעונשים קבועים [וכן הוא בתשובת חת"ס יור"ד סימן קנה], וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שבית דין של מעלה ק מענישים רק לכשתושלם צורת האדם, בהיותו בן עשרים שנה. וצ"ע.

<> כי לעולם אין האדם מגיע לשלימותו בהיותו בעולם הזה, וכפי שכתב למעלה פ"ב מ"ח [תרמו:]: "כי אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם... האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה. שכך ראוי מצד טבע הבריאה, שכל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם, אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה. וזהו שלימתו בעצמו, שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל. ודבר זה הוא שלימתו, שאם הוא אינו יוציא שלימתו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל... שלא נברא מתחלת בריאתו בעל הנחה לגמרי שהיה בשלימות, גם אינו בא תכלית עמלו אל השלימות וההנחה, רק זה שלימתו מצד יציאתו אל הפועל תמיד" [הובא למעלה הערה 1258]. לכך כל מעשי בית דין בעולם הזה הם דין על אדם שטרם הגיע לשלימותו, ולכך אף נידון בהיותו בן שלש עשרה, וכמו שמבאר.

<> כי גידולו יושלם רק בהיותו בן שמונה עשרה שנה, וצורתו [שעליה נקרא "איש" (כמבואר למעלה בתחילת הערה 2228)] תושלם רק היותו בן עשרים שנה. נמצא שבהיותו בן שלש עשרה שנה "אז התחלת איש".

<> דוגמה לחילוק זה בין בית דין של מעלה לבית דין של מטה נמצאת בחילוק הקיים בין ההנהגה כלפי בן סורר ומורה, שנהרג על שם סופו [רש"י דברים כא, יח], להנהגה כלפי ישמעאל שנדון "באשר הוא שם" [רש"י בראשית כא, יז], וכמבואר בגו"א דברים פכ"א אות יז, וז"ל: "על שם סופו נהרג. הקשה הרא"ם, דגבי ישמעאל [בראשית כא, יז], אף על גב שקטרגו עליו המלאכים 'מי שעתיד להמית בניך אתה מעלה לו את הבאר' [רש"י שם], והשיב להם הקב"ה 'באשר הוא שם' [שם], פירוש שאין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותה שעה [ר"ה טז:]. וכאן אנו אומרים שבן סורר ומורה 'על שם סופו נהרג'. ויש לתרץ דלא קשיא מידי, דהא דקאמר ד'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותו שעה', היינו בדין בית דין של מעלה, לפי שאין ראוי לדון אלא כפי אותו שעה. אבל בית דין של מטה דנין על שם סופו, כדי להצילו מבית דין של מעלה, שהם ידונו אותו כדי שלא ימות בדיניהם חייב. ואין דומה עונש בית דין של מעלה לבית דין של מטה, דבית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה [כתובות פו.], ובית דין של מעלה נותנין רשות" [הובא למעלה פ"א הערה 999]. הרי ש"נדון על שם סופו" אינו קיים בבית דין של מעלה, לעומת בית דין של מטה. והטעם הוא כמבואר כאן, שבית דין של מעלה אינם דנים אדם הנמצא בתהליך שלא הגיע לסופו, אך בית דין של מטה דנין את האדם גם כאשר הוא בעיצומו של התהליך, וכמבואר כאן.

<> לשון הגמרא שם: "בן עשרים שנה ולא הביא שתי שערות, יביאו ראיה שהוא בן עשרים והוא הסריס... בת עשרים ולא הביאה שתי שערות, יביאו ראיה שהיא בת עשרים והיא האילונית... דברי בית הלל. ובית שמאי אומרים, זה וזה בני שמנה עשרה. רבי אליעזר אומר, הזכר כדברי בית הלל, ונקבה כדברי בית שמאי". הרי שבית שמאי אינם מחלקים בין זכר ונקבה, ושניהם משמונה עשרה שנה נידונים כסריס ואילונית, ולב"ה שניהם בעשרים שנה. ובעל כרחך לומר שב"ש אומרים שנקבה בת שמונה עשרה היא איילונית, שאל"כ לא היה רבי אליעזר אומר "נקבה כדברי בית שמאי" אם ב"ש מודים לב"ה בנקבה דהוי מבת עשרים. ולכך יש להגיה כמובא בפנים.

<> לאחר ציון 2193.

<> ויקשה, מדוע לא יחשב לסריס כשלא הביא סימנים מבן שלש עשרה.

<> כמבואר למעלה מציון 2217 ואילך.

<> יש להבין, מהו הקשר בין סימני הגוף להשלמת הצורה, הרי גוף לחוד, וצורה לחוד, ומדוע שיחשב לסריס רק כאשר היה אמור להיות נשלם בצורתו. ובשלמא שיש להמתין עד היותו בן שמונה עשרה שנה, כי הגוף עדיין לא השלים את גידולו עד אז, ויש שייכות בין סימנים הגוף להשלמת הגוף, אך מדוע שסימני הגוף יהיו תלויים בהשלמת הצורה. ויש לומר, דהנה קיי"ל שאינו נעשה גדול אלא בשני דברים, שנים וסימנים [נדה מו.]. והמהרי"ט ח"א סימן נא כתב שאין שהשנים והסימנים בעצם עיקר הגדלות, והם הגורמים את דין הגדלות, שבתורה לא שנים ולא סימנים כתובים, אלא גדול וקטן. אלא הם רק ראיות והוכחות להבחין על ידם את הגדלות [ושם המהרי"ט האריך בזה בכמה ראיות, ושיש נ"מ בספק גדול, שאין אומרים שהוי ספק ספיקא; ספק אין לו שנים, ואת"ל יש לו, שמא אין לו סימנים. שאינו אלא ספק אחד, גדול או קטן. ועיין צפנת פענח אישות פ"ב ה"ט שחקר הרבה בדבר אם השנים וסימנים הם עצם הגדלות, או ראיה על גדלות]. לכך נהי שהסימנים הם סימני בגוף, מ"מ אין הם עצם הגדלות, אלא הם רק ראיות והוכחות להבחין על ידם את הגדלות. אך כאשר אין סימנים, ואנו באים לקבוע שהעדרם הוא מחמת סריסות, בזה עלינו להמתין עד לזמן שהגדלות נשלמה, ואם גם אז עדיין אינו איש, בע"כ שהוא סריס. ודעת ב"ה היא שרק כאשר נשלמה הצורה ניתן לומר שהגדלות נשלמה, ומעתה יחשב לסריס. אך כל עוד שלא נשלמה הצורה, אין הוא "איש" לגמרי, וממילא אין העדר הסימנים מחמת סריסות.

<> פירוש - לאחר השלמת הגוף ["בן שמונה עשרה לחופה"] והשלמת הצורה ["בן עשרים לרדוף"], מגיעה ההשלמה הבאה, שהיא השלמת הכחות הנפשיים. וכבר נתבאר למעלה שחלקי האדם הם גוף, נפש, ושכל, וכמבואר למעלה הערות 1990, 1991.

<> ואם תאמר, מהו הקשר בין שלימות הנפש לבין כח. ובשלמא שלימות הגוף מתבטאת בחופה, ושלימות הצורה מתבטאת ברדיפה, וכפי שביאר למעלה, אך מדוע שלימות הנפש תתבטא בכח. אמנם דבר זה מתיישב על פי מה שכתב למעלה פ"ד מ"א [ו:], וז"ל: "כי החכמה הוא לשכל האדם... והגבורה הוא לנפש האדם". ושם בהמשך [כו.] כתב: "ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש". ולמעלה פ"ד מ"ד [סח.] ביאר ששם "איש" נאמר בכל מקום על הכח, וכמו "איש מלחמה" [שמות טו, ג], ושם הערות 301, 307. ובח"א לב"מ פד. [ג, לב.] כתב: "האיש יש לו גבורת הנפש". ולהלן סוף משנה כב [לפני ציון 2414] כתב: "כי מצד הגוף האדם הוא בעל בושה, ואינו בעל פעולה... ומצד הנפש יש בו עזות וגבורה, והוא בעל פעולה". ובאור חדש [קמב.] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; גוף ונפש... ויש לו עוד חלק ג', הוא השכל... ויש אדם שיש לו שבח מצד הנפש, כאשר הוא גבור חיל, כי הגבורה היא מצד הנפש". וכן כתב בקיצור בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.] כתב: "כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא:] כתב: "כי הכח והגבורה הוא מצד הנפש... שפעל דבר זה הוא מצד הנפש" [הובא למעלה פ"ד הערה 26].

<> לשון הרבינו יונה כאן: "בן שלשים לכח - כמו שמצינו בלוים, שנאמר עליהם [במדבר ד, כג] 'מבן שלשים שנה ומעלה ועד בן חמשים שנה תפקד אותם כל הבא לצבא צבא', שאין כח האדם נגמר עד שלשים שנה". וכן פירשו כאן רש"י הרע"ב והגר"א. וכן נאמר [במדבר ד, ג] "מבן שלשים שנה ומעלה עד בן חמשים שנה תפקד אותם כל הבא לצבא צבא לעבד עבדה באהל מועד", ופירש רש"י שם [פסוק ב] "מנה מהם את הראויין לעבודת משא, והם מבן שלשים ועד בן חמשים שנה, והפחות משלשים לא נתמלא כחו. מכאן אמרו 'בן שלשים לכח', והיותר על בן חמשים כחו מכחיש מעתה" [ראה להלן הערה 2271]. ואודות זיקת הלוים לחוזק וכח, הנה בנצח ישראל פי"ג [שכב.] כתב: "כי אברהם שהיה ראשון באבות, ויעקב שהיה אחרון באבות, אין מדתם מדת הדין, רק כח מדת הדין הוא באמצע. כי אין ספק כי המשפט והדין יש לו כח יותר, ואין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה, שעדיין אינו בכחו, ולא בסוף, שכבר אינו בכחו, רק האמצע יש לו כח. ולכך הלוים אינם כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמשים [במדבר ד, ג], כידוע שמדת הלוים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם, ולא כאשר הם דרדקי, ולא כאשר הם זקנים, רק כאשר הם בעיקר כחם באמצע ימיהם. וכך האבות שהם שלשה, אין מדה זאת לראשון שבהם, ולא לאחרון שבהם, רק ליצחק שהוא באמצע. כי כל דבר הוא בחזקו ובתקפו באמצע, ולכך האמצעי שבאבות נתן לו המדה הזאת" [הובא למעלה הערה 457].

<> פ"ב מ"ט [תערב:, תרפג:], ופ"ד תחילת משנה כב [תלז:]. וזה לשונו למעלה פ"ד מכ"ב [תלז:]: "כי האדם שהוא בעל חי, יש לו נפש. והנפש הזאת יש לה כחות מחולקות, שפועלת באלו כוחות פעולות מחולקות, כמו שבארנו למעלה כמה פעמים. וכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכתא הזאת שֶּשָּׂם ראש הרופאים התחלת ספרו שהנפשות שלש; טבעית, חיונית, נפשית, כמו שהתבאר למעלה בפרק רבי אומר [פ"ב מ"ט (תרפד)]. והוא ז"ל כתב שאין הדבר כך שיהיה לאדם ג' נפשות, אבל הנפש היא אחת, רק שיש לה כחות מחולקות, שפעולתה בכחות ההם פעולות מחולקות, אבל הנפש היא אחת, והכחות מחולקות. ובאר ענין ג' כחות אלו; כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד. הכח השני הוא כח החיוני, שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום, וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה. הג' הוא כח נפשי, הכח הזה יבאו ממנו כוחות הרבה, כמו כוחות החושים החמשה, וכח המחשבה והדמיון והזכרון והשכל, ומשכן כח זה במוח. סוף סוף יש חלוק כחות לנפש".

<> פירוש - לאדם בן שלשים יש שלמות כחות הנפש, כי המספר שלשים עומד כנגד שלשת כחות הנפש, ובהיות האדם בן שלשים מגיעים שלשת כחות הנפש לשלימותם. ומספרי שלש ושלשים מתייחסים להדדי, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 982, ופ"ג הערה 1340 [ראה להלן הערה 2266].

<> פירוש - אין צורך לבאר שכחות הנפש נמצאים בשלימותם בבן שלשים מחמת שיש לנפש שלשה כחות, אלא אף בלאו הכי הוא מובן, וכמו שמבאר.

<> לשונו בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:]: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה' מלשון בן, כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד" [הובא למעלה פ"ד הערה 1399]. ולמעלה פ"ג מי"ז [תלח:] ביאר שהבינה היא יותר מן הדעת, ושם הערה 2003. והרי הפלפול הוא בינה [כפי שביאר למעלה לפני ציון 2163, ולמעלה פ"א מ"א (קמג:)], ו"פלפול של תורה... דבר זה נתן למשה בלבד, מצד כי משה בו השכל העליון, והוא היה ראוי לזה. ואם לא היה משה לא נתן הפלפול, ומצד משה היו ישראל מקבלים הפלפול" [לשונו בח"א לנדרים לח. (ב, יג.)]. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד:] כתב: "ואל תחשוב כי הדבר זה הוא חסרון מעלה לתלמוד בבלי, אדרבא, הוא מעלה על כל המעלות, כי הפלפול הוא השכל, והוא ממדריגה עליונה על כל". ובח"א לב"מ פה: [ג, מ:] כתב: "השכל נבדל מבני אדם, ובפרט השכל אשר הוא פלפול, שמוציא דבר מתוך דבר". וראה למעלה פ"ג הערה 1961.

<> לשונו בגו"א ויקרא פי"ב אות א: "האשה נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה, דהא כתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'. כי נמצא כי קודם לכן מיד נבראת הנקיבה דיו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל [נידה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר באחרונה, לא בראשונה". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקלה:], וז"ל: "כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כ"כ במעלה, הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא. ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל, וכן בבריאת העולם כל בעלי חיים ושאר דברים היו נבראים קודם שנברא האדם, ואין ספק בזה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1932].

<> כי בינה אינה עמוקה כ"כ כמו עצה, ולכך קודם האדם מגיע לבינה ואחר כך לעצה.

<> שמבין דבר מתוך דבר. וכן כתב רש"י [דברים א, יג]: "ונבונים - מבינים דבר מתוך דבר. זהו ששאל אריוס את רבי יוסי, מה בין חכמים לנבונים. חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו דינרין לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו מעות לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, הוא מחזר ומביא משלו". ורש"י [משלי א, ה] כתב: "ונבון - מוסיף על ידיעת חכם, שיודע להבין דבר מתוך דבר, ומוסיף על שמועתו". וכן חזר וכתב רש"י [משלי ד, ז]: "ראשית חכמה קנה חכמה - תחלת חכמתך למוד מאחרים, קנה לך שמועה מפי הרב. ואח"כ 'בכל קנינך קנה בינה', תתבונן בה מעצמך להשכיל הטעמים דבר מתוך דבר". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:]: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה, שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה. כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה". וכן הוא בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג הדבר בשלמות עם כל מה שיצטרף אליו. והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר, כידוע שזהו ענין הנבון, שמוציא דבר מתוך דבר" [הובא למעלה הערה 2163]. וראה הערה 2249.

<> לשון הפסוק שם הוא [משלי כ, ה] "מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונה ידלנה", וראה למעלה פ"ג מי"ז [תלז.]. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית לז, יד] "מעמק חברון - והלא חברון בהר, שנאמר [במדבר יג, כב] 'ויעלו בנגב ויבא עד חברון'. אלא מעצה עמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון, לקיים מה שנאמר לאברהם בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך'". והרי הכתוב נקט רק בתיבת "עמק", ולא הזכיר כלל תיבת "עצה", ומ"מ אנו מבינים שאיירי בדבר נעלם שהוא "עצה עמוקה". ומוכח מכך שאין "עמוקה" שם תואר בלבד ל"עצה", אלא ש"עמוקה" היא מהותה של העצה, והעצה נקראת על שמה. ואמרו חכמים [ברכות סא.] "כליות יועצות". ובב"ר צה, ג, אמרו "מהיכן למד אברהם את התורה. רבן שמעון אומר, נעשו שתי כליותיו כשתי כדים של מים, והיו נובעות תורה". וכתב הפרי צדיק פרשת חיי שרה סוף אות ה, וז"ל: "כל הדברי תורה של אברהם אבינו היה במדרגת תורה שבעל פה לבד, שקיים אפילו תורה שבעל פה מצות דרבנן... שתי כליותיו כו', והיו נובעות ומלמדות אותו חכמה. והיינו תורה שבעל פה כמו שאמרו כליות יועצות". ועל חכמי תורה שבע"פ כתב הרמב"ן [ב"ב יב.] "יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם". הרי ששוב חזינן שעצה [כליות] נאמרה ביחס לעומק השייך לדברים הנעלמים. ועוד, ש"עצה" הוא מלשון "עץ" [רבינו בחיי ויקרא ג, ט], ועץ הוא דבר המשתשל ממקור נעלם [כמבואר להלן פ"ו מ"ח (ד"ה וזהו פירוש)], א"כ שוב חזינן שעצה שייכת לדברים נעלמים.

<> כמבואר בהערה 2247. ובגבורות ה' פנ"ב [רכה.] כתב: "כל דבר שהוא שכל ראשון, וזה נקרא חכמה. השני, הם מושכלות שניות, מה שידע האדם דבר, ומוציא דבר מתוך דבר. וזה נקרא נבון, כמו שאמרו, איזה נבון, המבין דבר מתוך דבר, והם המושכלות השניות". וכן ביאר למעלה פ"ג מי"ז [תלד:]. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - עצה היא מדריגה בשכל בפני עצמה, ולכך האדם זקוק לעשר שנים נוספת כדי לעבור מבינה לעצה. ואם תאמר, הרי אמרו למעלה [פ"ב מ"ז] "מרבה עצה מרבה תבונה", וכתב שם לבאר [תרכה.]: "ואחר כך אמר 'מרבה עצה מרבה תבונה', פירוש שהוא מרבה להעמיק בתורה להיות מבין דברי תורה דבר מתוך דבר. ודבר זה נקרא 'נבון'. וזה שאמר 'מרבה עצה מרבה תבונה', וזה עוד מעלה נוספת". ומכך משמע שתבונה היא למעלה מעצה, ורק אחר רבוי עצה הוא יגיע לתבונה, ודלא כדבריו כאן שעצה היא למעלה מבינה. אמנם זה לא קשה, כי שם הכוונה שמרבה ליטול עצה מאחרים, וכפי שכתב שם הרע"ב, וז"ל: "מרבה עצה - מי שמרבה ליטול עצה. מרבה תבונה - מבין דבר מתוך דבר, מעצות שיועציו נותנים לו". אך כאן מיירי שהוא עצמו זוכה לעצה, וזו מדריגה מעבר לבינה. וכן להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ומה שאמר הכתוב] חילק בין עצה לבינה, וכתב: "כי העצה שהיא עצה עמוקה ביותר". אך עדיין צריך ביאור, כי לעולם החלוקה היא "חכמה בינה ודעת", ולא שמענו שיאמרו "חכמה בינה ועצה", ואין "עצה" מוזכרת בתדירות כפי ששאר מדריגות השכל מוזכרות. ויל"ע בזה.

<> מבאר ש"זקנה" היא שלב נוסף בחכמה, ואיירי בהמשך לשנים הקודמות [בינה, עצה]. אמנם שאר מפרשי המשנה ביארו ש"זקנה" מורה על שמתקרב למיתתו [רש"י, רע"ב, ורבינו יונה].

<> אמרו שם במשנה: "הלומד מן הקטנים למה הוא דומה, לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגתו. והלומד מן הזקנים למה הוא דומה, לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן", וכתב שם [תכב:]: "ולדבר זה דומה שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי, וכמו שאמרו ז"ל זקני ת"ח כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. כי השכל יוצא אל הפעל נבדל מן הגוף. ובזה השכל דומה אל הענב שנתבשל, שהטעם כבר יצא מן חומר הפרי אל הפעל לגמרי, ואין הכח והטעם מוטבע בחומר הפרי. וכמו היין הישן שנבדל מן השמרים, והוא יין זך מן העירוב, כך שכל הזקן נבדל ואינו מוטבע ומעורב בחמרי. והבן המשל כי הוא משל ברור לגמרי, לדמות שכל הילדים, שהוא מוטבע בחומר, לענב בלתי מבושל, שכח וטעם הענב לא יצא להיות נבדל מן חומר הפרי. וליין שהוא בגת, שהוא מעורב ומוטבע בעכירות, ואינו צלול. ושכל הזקינים מדמה אל הענב שנתבשלה, שכבר נבדל הטעם וכח הפרי מן הענב. וליין ישן, שהוא נבדל מן השמרים ומן העירוב. ויש להבין דבר זה".

<> לשונו בח"א לשבת שם [א, פב:]: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה", ושם מבאר מדוע בזקני עמי הארץ אף שכלם נחלש. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". וכן נאמר [איוב יב, יב] "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה", וכפי שיביא פסוק זה בהמשך. ובנצח ישראל פט"ו [שסד:] כתב: "בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ב [רכח:], ויובא בהערה 2255. והמורה נבוכים ח"ג ס"פ נא כתב: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג" [הובא למעלה פ"ד הערות 1809, 1813]. וכן כתב בקיצור למעלה פ"א מ"א [קלא:]. ולמעלה פ"ג מי"ג [שיא:] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". וכן כתב להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואחר כך זכר]. ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". וכן הוא באור חדש [קטז.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב שם בח"א [ג, נא.] לבאר: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה פ"ד הערה 1783. וראה להלן הערה 2278].

<> "שכל הנאצל" הוא השכל העליון שיש לאדם, הנמצא במדריגה סמוכה [אצל] לשכל האלקי. וכן כתב בגבורות ה' פנ"ב [רכט.], וז"ל: "אין ספק כי השכל הנאצל, מחמת שזה השכל מתיחס אל האדם שהוא קנינו, אין השגתו בדברים שיש בהם פשיטות גמור... אבל התורה שהיא מה', אמרות ה' אמרות טהורות מזוקקות שבעתים מכל חומר. נמצא כי ההשגות הם ארבע; החכמה, והוא שכל בלבד, וכנגד זה אמרו [בהגדה של פסח] 'אפילו כלנו חכמים'. ושכל נקנה, אשר הוא נקנה מן השכל ראשון, והוא יותר פשוט, וכנגד זה אמרו 'כלנו נבונים'... ועוד על זה נקרא בפי המעיינים שכל נאצל על האדם בעת זקנתו, כאשר נחלש כח הגוף בעת הזקנה, והוא יותר נבדל ופשוט, וכנגד זה אמרו 'ואפילו כלנו זקנים'. וכנגד הרביעי אמר 'כלנו יודעים את התורה', שהיא יותר מכל, בעבור שהוא מה' הנותן התורה והחכמה". וכן הוא בח"א לבכורות ח: [ד, קכג.]. והמשך חכמה במדבר יא, יח כתב: "צריך שיהא דבוק במושכלות, ויהיה שכלו דבוק לשכל הנאצל מהשכל האלקי". וראה במו"נ ח"ג פנ"א, העקידה פרשת בראשית שער ו, והאברבנאל תחילת פרשת לך לך.

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]: "אבל כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים... דברים אשר אינם נסמכים אל החומר כלל. ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה, בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים, אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי". הרי ש"דברים הנפרדים" הם "שכלים הנפרדים", שהם המלאכים. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ י [קנו.], וז"ל: "כמו שהיו שואלים בני אדם באיזה צד יזכה האדם להצלחה הרוחנית על ידי מצות הגשמיות... שהיה נראה בדעתם כי יותר יצליח כאשר ישיג בענין היסודות ובמהות הגלגלים ובשכלים הנפרדים" [ראה להלן הערה 2295]. ובמו"נ ח"ב ר"פ ו כתב: "הוא [אריסטו] אומר 'שכלים נפרדים', ואנו נאמר 'מלאכים'". ולמעלה פ"א מי"ח [תכב:] כתב: "העולם העליון הוא עולם השכל... וקראו אותו 'עולם השכלים הנפרדים'", ושם הערה 1579.

<> זו הפעם היחידה שמביא את הריטב"א בדרך חיים. ובהקדמה למדרש שמואל כתב שיש פירוש של הריטב"א ז"ל למסכת אבות, והוסיף ש"יש אומרים שהוא מתלמידי הריטב"א ז"ל", והמדרש שמואל מביאו הרבה פעמים, וכן מביאו גם במשנתינו וכפי שמביאו כאן המהר"ל. וכן התויו"ט במשנתינו מביאו בשם המדרש שמואל, וכן הביאו למעלה פ"ד מי"ג. ובחידושי הריטב"א על הש"ס שלפנינו לא נמצא פירושו למסכת אבות.

<> מביא גירסא זו להורות שמה שנאמר בגירסתנו "בן ששים לזקנה" הוא שקול לגירסא השניה של "בן ששים לחכמה". וכן כתב כאן התויו"ט, וז"ל: "ובמדרש שמואל דאית ספרים דגרסי 'בן ששים לחכמה', וכן כתב הריטב"א, ושהעד 'בישישים חכמה' נוטריקון 'בן ששים', עד כאן. ואפשר דאף לפי גרסתינו הא דתנן 'לזקנה' הכונה לחכמה, כי 'אין זקן אלא מי שקנה חכמה', דנוטריקון 'זקן' 'זה קנה'".

<> בינה, עצה, זקנה [חכמה].

<> כוונתו לחב"ד, שהן חכמה בינה ודעת. והגר"א [משלי כ, ה] כתב: "עצה הוא דעת". אמנם לפי זה אינם נזכרים לפי הסדר, כי מלמטה למעלה נמנו בינה, דעת, וחכמה. ויל"ע בזה.

<> כמבואר למעלה הערה 2202. וראה להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואחר כך זכר] אודות שהזקן הוא שבע ימים.

<> רש"י ויקרא יט, טז "כל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו", ואותיות אחה"ע הן אותיות גרוניות [ספר היצירה פ"ב מ"ו], ולכך הן מתחלפות [רבינו בחיי בראשית מא, ח]. וכן בגו"א בראשית פט"ו אות ו כתב: "'הבטה' הוא מלשון 'חבטה' בחילוף אותיות אחה"ע".

<> פירוש - האות ה"א של תיבת "שיב&**ה**^" תתחלף עם אות עי"ן, וכאילו נאמר "שיב&**ע**^". אך יש בזה קצת תימה, כי שורש תיבת "שיבה" הוא "שוב" [רד"ק ספר השרשים שורש שוב], והאות ה"א של "שיבה" אינה מאות השורש אלא אות של נקבה [שם], ומה מקום יש לומר כי "שיבה" היא כמו "שיבע", הרי בתיבת "שיבע" אות עי"ן היא אות השורש.

<> לשונו להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואחר כך זכר]: "כי מעלת הזקנה היא השלמת האדם, כאשר נשלמו שנותיו, כמו שבארנו בפרק בעשרה, ודבר זה מדריגה בפני עצמו כאשר האדם שלם ושבע ימים בלי חסרון... השיבה והזקנה הוא דבר אחד". וכן נאמר [בראשית כה, ח] "ויגוע וימת אברהם בשיבה טובה זקן ושבע ויאסף אל עמיו". וכן נאמר [בראשית לה, כט] "ויגוע יצחק וימת ויאסף אל עמיו זקן ושבע ימים וגו'".

<> אודות שדבר שהוא חוזר חלילה הוא דבר שלם, כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רפא:], וז"ל: "כל דבר שהוא כל, יש לו השלמה, והשלמתו הוא כאשר הוא חוזר חלילה, כי אז נשלם וחוזר חלילה. ואם אינו חוזר חלילה, אין לו השלמה, ואם אין לו השלמה אינו הכל, ודבר זה מבואר מאד". ואודות שמספר שבע הוא חוזר חלילה, הנה נאמר [בראשית ז, ב] "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו וגו'", ופירש רש"י שם "כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו". וכתב שם בגו"א אות ב: "ואם תאמר, למה שבעה שבעה דוקא... יש לומר, אחר שצריך ליקח יותר משנים, ואפקי קרא מיניה, אוקמיה אשבעה, לפי שהוא גם כן סכום מספר... ותמצא השבעה שהוא סכום מספר, שהרי הוא חוזר חלילה תמיד. וכל הימים נכללים בז' ימים, וכל השנים בז' שנים, ולכך בחר במספר שבע". ובנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "כי מספר שבעה הוא מספר שלם, שהרי מספר שבעה חוזר חלילה בימים ובשנים, ומזה נראה שהוא מספר שלם". ובדרשת שבת הגדול [קצז.] כתב: "שבעה ימים בלא יראה ובלא ימצא חמץ... נשאר כך לאדם שבעה ימים בלא חמץ. ומספר שבעה חוזרים חלילה, מורה על שהאדם נשאר בלא חטא תמיד. כי שבעה ימים הם חוזרים חלילה, וזה לומר לך כי בודאי קשה לסלק יצה"ר מתחילה... אבל כאשר סלקו כבר שוב אינו חוזר וניעור כלל". וכן כתב בקצרה בבאר הגולה באר השני [קמו:]. והביאור בזה הוא על פי דבריו בגבורות ה' פס"ט [שיח.], שכתב: "מספר שבעה הוא מספר שלם, שהוא כנגד שש קצוות והאמצעי ביניהם". לכך מספר שבע הוא יחידה שלימה בפני עצמה, הכוללת את כל הפרטים. @**ובכת"י הוסיף**^ כאן, וז"ל: "וידוע כי מספר זה, שהוא שבעה, הוא מספר שיש בו שלימות. וכאשר הוא מספר שבעים, שהם (ארבעה) [עשרה] פעמים, בודאי הוא שלם יותר". וכן מבואר בתפארת ישראל פ"א [לז.], ושם הערה 60.

<> אודות שמספר שבע מורה על שביעה, כן כתב בנצח ישראל פ"ה [צה:], וז"ל: "ודע כי 'שבע' שהוא לשון שביעה, והוא שייך לעשיר, כי העשיר הוא שבע בכל. וכאשר פרנס אותם שבע שנים, הוא עשיר גמור, שהוא שבע בעושר". ובנתיב כח היצר ס"פ א [ב, קכד:] כתב: "ויש בזה במה שיש שבעה שמות ליצר הרע [סוכה נב:], רמז מופלג. כי 'שבעה' מלשון שביעה, כמו שבארנו במקום אחר, כי לכך נקרא 'שבע' מלשון שביעה. ולכך יש ליצר הרע ז' שמות, כמו שאמרו ז"ל [שם] אבר קטן יש באדם, משביעו והוא רעב, מרעיבו והוא שבע. לכך יש לו שבעה שמות, כי עיקר יצר הרע כאשר הוא שבע מיצרו, ואז יצרו יותר מושל בו". ובאור חדש [צג.] כתב: "'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין' [אסתר א, י]. וקשה, למה הוצרך לכתוב 'ביום השביעי', יהיה איזה יום שירצה. ונראה שבא לומר כי כל עניין המגילה הזאת לא היה במקרה, רק כל דבר היה כאשר ראוי להיות. כי השביעי ראוי שיהיה טוב לב המלך... כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה, ואין בו חסרון... כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות, ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי בניהם, ואין עוד חסרון. ולכך השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון". וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה:], ושם פי"ח [א, קמב.]. וצרף לכאן, כי נאמר [תהלים טז, יא] "שובע שמחות את פניך", ודרשו חכמים [ערכין יג:] "כנור של מקדש של שבעת נימין היה, שנאמר 'שובע שמחות'... אל תקרי 'שובע' אלא 'שבע'".

<> ואם תאמר, לשם מה הוצרך לומר כאן שמספר "שבע" הוא מלשון שביעה, הרי אף ללא כן מובן היטב מדוע "בן שבעים לשיבה", שהואיל ו"שיבה" הוא כמו "שביעה" [אותיות גרוניות מתחלפות], וימי האדם הם שבעים שנה, א"כ מי שזוכה לחיות שבעים שנה הוא שבע ימים, ולכך יש לו שביעה ["שיבה"], ומה מוסיף לנו כאן שמספר "שבע" הוא מלשון שביעה. ודוחק לומר שכוונתו היא שמספר שבעים מורה על שביעה [בנוסף ל"שיבה"], כי יש שויון בין מספר שבע למספר שבעים [כמבואר למעלה פ"ב הערה 982, וראה בפרק זה הערה 2242], כי לא הזכיר כאן כלל שמספר שבע הוא כמו מספר שבעים [ורק בכת"י הוסיף כן, וכמובא בהערה 2264]. ואולי אין זה מספיק, כי אמנם שבעים שנה הם ימים שלימים של אדם, אך מה השייכות בין שלימות לשביעה, ומדוע השלם בימים זוכה לשביעה. ועל כך ביאר ששלימות היא היא שביעה, שהואיל ומספר שבע הוא מספר שלם ["חוזר חלילה"] והוא גם מורה על השביעה, א"כ מוכח מכך שהשלם הוא שבע. לכך מי שנשלמו ימיו ["בן שבעים"] הוא זוכה לשביעה ["שיבה"].

<> כמבואר במשנתינו, שימי האדם נמנו עד בן מאה, ולפי זה לכאורה "בן שבעים" אינו מורה על שביעה, אלא על חסרון.

<> כמו שכתב למעלה [לפני ציון 2143] "כך חיי האדם [מאה שנה]. ואף על גב שימי שנותינו שבעים שנה, מצד הזכות מגיע עד מאה". וראה להלן ציון 2279.

<> ודייק לה, שהרי אף מספר שמונה הוא מורה על "יותר מן שביעה", שהוא מלשון "שמן", וכמו שכתב הפחד יצחק חנוכה, מאמר יא אות ט: "'שמן' מלשון שמיני, שהוא המספר שלאחרי שבעה".

<> "עד שבעים" לאו דוקא, אלא בשבעים.

<> בא ליישב כיצד ניתן לומר שבן שמונים שנה מגיע לגבורה, הרי מבן חמשים שנה כבר תש כחו, וכפי שכתב רש"י [במדבר ד, ב] "מנה מהם את הראויין לעבודת משא, והם מבן שלשים ועד בן חמשים שנה, והפחות משלשים לא נתמלא כחו. מכאן אמרו 'בן שלשים לכח', והיותר על בן חמשים כחו מכחיש מעתה" [הובא למעלה בהערה 2040].

<> למשך שנות חייו [הרבה לפני היותו בן שמונים שנה].

<> נראה שבא ליישב במלים אלו כיצד "גבורה" ["בן שמונים לגבורה"] שייכת לכח של קיום, ש"יש לו כח עד שמונים שנה" [לשונו כאן], כי לכאורה גבורה לחוד וכח של קיום לחוד. וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפז:], וז"ל: "מדת הגבורה לארי... כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי. ואם שיש לארי כח וטורף הכל, אין זה מדת החוזק והקיום, כי הקיום היא מדה אחרת לגמרי. ולפיכך השור בעל עבודה רבה, וזה מורה על החוזק, ויש לו קיום שיכול לעמוד במלאכה קשה. והעושר הוא נותן לאדם החוזק וקיום, ולא גבורה". ועל כך מיישב שעם כל פעמים שהגבורה היתירה שיש לאדם תתורגם לכח של קיום, ויגיע לבן שמונים.

<> פירוש - אין "בן שמונים לגבורה" מתפרש שבהגיעו לבן שמונים יגיע לגבורה, אלא להיפך; אם היה גבור ובעל כח למשך ימי חייו, יגיע לבן שמונים. וכן כתב כאן הרבינו בחיי, וז"ל: "גבורה היא אם יגיע אל שמונים, כלומר אם הוא מחומר חזק וגבור, וממזג אמיץ, יחיה שמונים. וכן כתוב [תהלים צ, י] 'ואם בגבורות שמונים שנה'".

<> כן פירש רש"י בפירושו הראשון "לשוח - הוא מהלך שחוח, שהרי מכאן ואילך הוא כפוף". וכן הוא ברע"ב בפירושו הראשון "בן תשעים לשוח - הולך שחוח וכפוף". ובא להדגיש שמעתה ואילך לא הוי יותר גבורה, אלא "שהוא אדם חסר". וכן כתב כאן הגר"א, וז"ל: "בן תשעים כו' - דעד כאן הוא בגבורות, ולא יותר, וכמו שנאמר [קהלת יב, ג] 'ביום שיזעו שומרי הבית והתעותו אנשי החיל'ף וכמו שאמרו סוף פרק כג דשבת [קנב.]". ואמרו שם בשבת שהפסוק מוסב על הכסלים הצלעות והשוקים, "שזעין ומתרפקין ממקומן, ואינו יכול להלוך כראוי" [לשון הרד"ל בויק"ר רפי"ח]. ומעתה יבאר את החסרון שיש בהולך שחוח. ובכת"י כאן כתב: "כי בודאי כאשר הולך שחוח הוא חסר. ועוד, כי תמצא וכו'" [המשך לשונו שם כהמשך לשונו כאן].

<> לשונו שם [שכג:]: "מה שנמצא בהקב"ה הוא מצוייר באדם הגשמי, שבריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח, הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו. אבל השם יתברך אין עליו, לכך האדם שהוא בזקיפה נאמר עליו שהוא בצלם אלקים. כלומר כאשר אחד בא ליתן צלם ותמונה גשמית מה שנמצא בו יתברך בלתי גשמי, הנה האדם הוא בצלם אלקים".

<> המשך לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שכו:]: "כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף. ומפני כך האדם בבריאתו בעולם הזה בצלם אלקים, אשר יתואר לו יתברך מצד עולם הגשמי, כי שם יתואר הכל גשמי... ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם. ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [רלה.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.], נצח ישראל פנ"ט [תתקו:], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערות 1405, 1444].

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה למעלה פ"ג מי"ד [שכה.] כתב: "כאשר יתואר השם יתברך בעולם הזה מצד שכל האדם, אשר שכל האדם הוא נבדל, ראוי שיהיה מתואר השם יתברך כפי אשר ראוי מצד השכל שהוא נבדל, ומצד הזה אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל, וכתיב [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה', וזה היה כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית, ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות. אבל בריאת האדם בעולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי נאמר על האדם שהוא בצלם אלקים... והבריאה היא בעולם הגשמי, אשר בעולם הגשמי יש שם דמות וצלם". והעולה מזה, כי דוקא משום שהאדם הוא גשמי ונמצא בעולם התחתון והגשמי, לכך הוא ב"צלם אלקים". אך כאשר הוא במדריגה רוחנית נבדלת [כישראל במתן תורה], אזי מופקע האדם מהיות "צלם אלקים". והרי כאשר אדם הוא זקן, הוא רוחני ביותר, וכפי שכתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה [ויקרא יט, לב] 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו" [הובא למעלה בהערה 2253]. הרי שבן תשעים הוא מחד גיסא רוחני ונבדל יותר, כי הוא מופלג בזקנה שכבר אינו יכול להלוך כראוי [ראה הערה 2275], ומאידך גיסא צלם אלקים שלו נמצא בירידה, שהולך שחוח מפאת חסרונו. ולכאורה הדברים סותרים זה לזה. אמנם הם הם הדברים; דוקא משום שהזקן נעשה רוחני ונבדל, לכך אין הוא משמש יותר כדוגמה לצלם אלקים. וכפי שהיה צורך לומר לישראל במעמד הר סיני "כי לא ראיתם כל תמונה" מפאת שהגיעו למדריגה נבדלת, כך הזקן המופלג הולך שחוח מפאת שהגיע למדריגה נבדלת, ששם אין ענין ל"צלם אלקים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1412, ופ"ד הערה 756].

<> כמבואר למעלה הערות 2143, 2268.

<> בהוצאת האניג העירו שלא נמצא פסוק זה במקרא, וציינו לעיין בפירוש הגר"א, שהביא את הפסוק [ישעיה סה, כ] "כי הנער בן מאה שנה ימות", והוסיף הגר"א לכתוב תיבת "לברכה". ובביאורים לפירוש הגר"א אות קכ, כתב: "וסיים רבינו כאן 'לברכה'... ואולי כוונת רבינו דכיון שזה נאמר לברכה, א"כ זה ההיפך הגמור מהמציאות [בזמן שאינו ברכה], וא"כ 'נער' הוי רק בהתחלת התפתחות כל ענייניו. ואם כן בזמן שאינו ברכה, הרי הבן מאה בתכלית וסוף כוחותיו והעדר חושיו [היפך נער], והוא כמת ובטל מן העולם".

<> חידוש יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת שהטעם ש"בן מאה כאילו בטל ועבר מן העולם" הוא מפאת חולשתו וכליון כחו של בן המאה, וכפי שכתב כאן האברבנאל: "בן מאה הוא כאילו מת ובטל מן העולם, שכחותיו בטלים ודבריו אינם נשמעים, ואור עיניו גם הם אין אתו". וכן כתב כאן רש"י "כאילו מת - שכבר עיניו קמו וקהו וליחו נס, ונשתנו פניו, ומעין החכמה פסק ממנו, והוא משתטה והולך". אך כאן מבאר טעם אחר, והוא שהחיים שהם מעבר למאה שנה הם חורגים מקצבת החיים שיש בעולם, שהיא "עד מאה שנה ולא יותר" [לשונו כאן]. לכך מי שחי מעבר לקצבה זו אינו חי על פי הסדר שיש כאן בעולם, וממילא הוא "כאילו עבר ובטל מן העולם", כי חייו אינם על פי הנהוג בעולם. ודייק לה שרש"י והאברבנאל גרסו במשנה "כאילו &**מת**^ ועבר ובטל מן העולם", ואילו גירסת המהר"ל היא "כאילו עבר ובטל מן העולם", ללא תיבת "מת", והם הם הדברים. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [נדרים מא.] "כיון שהגיע קיצו של אדם הכל מושלין בו". ובח"א שם [ב, כ.] כתב: "כי אין לך אדם שאין לו מקום בפני עצמו, ואין דבר נכנס לתוך מקום חבירו לדחות אותו. וכיון שהגיעו קצו, שוב אין לו מקום בעולם הזה, וכיון שאין לו מקום בעולם הזה, נכנס כל אחד ברשותו ומושל עליו. שכבר נסתלק מעליו מה שאין אחד נוגע במוכן לחברו [יומא לח:], ודבר זה פשוט וברור" [הובא למעלה פ"ג הערה 537, ופ"ד הערה 236]. ואין לך "הגיע קיצו של אדם" גדול ממי שהגיע לבן מאה. וכשם שאין לו מקום בעולם הזה מחמת שאינו משתייך לסדר העולם, כך הוא "כאילו עבר ובטל מן העולם" מחמת שאינו משתייך לסדר העולם.

%[פ"ה מכ"ב]

<> פירוש - התורה עוסקת בסדר האדם ומצוותיו, ויקשה, איך נמשך מסדר האדם סדר העולם. ובהקדמת הרמב"ן לחומש עמד על נקודה זו, וכתב: "הודיענו תחילה ענין בריאת השמים והארץ וכל צבאם, כלומר בריאת כל נברא העליונים והתחתונים. אם כן כל הנאמר בנבואה ממעשה מרכבה ומעשה בראשית, והמקובל בהם לחכמים תולדות עם ארבע הכחות שבתחתונים; כח המחצבים, וכח צמח האדמה, ונפש התנועה, והנפש המדברת, בכלם נאמר למשה רבינו בריאתם וכחותם ומהותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם, והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז... וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש, או שרמוזה בתיבות או בגימטריאות, או בצורת האותיות הכתובות כהלכתן, או המשתנות בצורה, כגון הלפופות והעקומות וזולתן, או בקוצי האותיות ובכתריהם... שהכל נלמד מהתורה. ושלמה המלך שנתן לו אלקים החכמה והמדע [דהי"ב א, יב], הכל מן התורה היה לו, וממנה למד עד סוף כל התולדות, ואפילו כחות העשבים וסגולתם, עד שכתב בהם אפילו ספר רפואות. וכענין שכתוב [מ"א ה, יג] 'וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר'".

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שס.]: "אמר [שם] 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר שנקרא] חזר על דברים אלו.

<> מדגיש בזה שמחמת שהתורה היא סדר הכל [כמבואר בהערה הקודמת], לכך היא קודמת לכל, ועל ידי כך יוסבר כיצד סדר העולם נמשך אחר התורה, שהיא הסדר הראשוני, ולכך "דכולא בה".

<> ופסוק זה עוסק בתורה, וכמבואר ברש"י [בראשית א, א]. וכן המשכו של המדרש הנ"ל [ב"ר א, א] הוא: "כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם. והתורה אמרה 'בראשית ברא אלקים' [בראשית א, א], ואין ראשית אלא תורה. היאך מה דאת אמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנתיב התורה ר"פ א כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם", וראה שם הערה 141. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:, ויובא בהערה 2290], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], באר הגולה באר הרביעי [תמו:, ויובא בהערה 2289], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "התורה תחלה, שהיא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל, שלכך נקראת 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה. כך השם יתברך על ידי התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את כל לפעל... ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל... שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם. ולכך התורה השכלית, שהיא ההתחלה, מוציאה גם כן המעשה אל הפעל". @**וממו"ר שליט"א**^ שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי &**הבטה**^ בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח [הובא למעלה פ"ג הערות 1613, 1618].

<> לכך האדם "יותר במעלה על כל העולם", כי "בשביל האדם נברא הכל", והסבה היא עליונה יותר מהמסובב, וכמו שכתב בח"א לשבת נה. [א, ל.], וז"ל: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו, שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב" [הובא למעלה פ"ג הערה 964]. וכן בגו"א דברים פ"ו אות ג כתב: "דבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה". @**ואודות שהכל**^ נברא בשביל האדם, כן כתב רש"י בראשית ו, ז: "הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו". ובקידושין פב: אמרו "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ובקה"ר ז, יג אמרו "בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו... כל מה שבראתי, בשבילך בראתי". ולמעלה פ"א מ"ב [קסז:] כתב: "וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ולמעלה פ"ג מ"ב [נג:] כתב: "בשביל האדם נבראו כל התחתונים". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם ר"פ יז, שם פל"ג [תפח:], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], למעלה משנה א [לפני ציון 160], להלן פ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערות 250, 598, ובפרק זה הערה 160].

<> אודות שאין בסדר העולם דבר הסותר אל סדר האדם ותורתו, הנה נאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". ובגו"א שם אות יח כתב: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, א], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה... כי אף על גב שלא ניתנה התורה... מכל מקום אין ראוי שיהיה מוכן להיות נגד התורה שבא ברא העולם". ומעין זה כתב בבאר הגולה באר החמישי [מד:], וז"ל: "כי הרבה מחכמים, והם החוקרים בשכלם על הנמצאים, שהם אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו. ודבר זה באו להרחיק חכמים, כי לא יסבול דבר זה הדעת, כי יהיה יסוד הכל אשר הוא קיום העולם, שהוא פריה ורביה, יהיה נבנה על דבר גנאי וחרפה. ויותר מזה, כי אין זה כבוד השם יתברך שיהיה דבר שהוא יסוד העולם, על דבר שהוא גנות וחרפה. וכאשר היסוד הוא רעוע, כל אשר הוא נבנה עליו הוא נופל. ולכך ראוי להרחיק את דעת זה, כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1084].

<> לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסח.]: "ובפרק ארבעה דנדרים [לב.], אמר רבי אלעזר, גדולה תורה שאלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לב, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'. וביאור ענין זה... כי כל סדר עולם נמשך אחר התורה, כמו שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא העולם. הרי לך כי סדר העולם נמשך אחר התורה, ומתחייב סדר העולם מן התורה. ולכך 'אם לא בריתי' שהיא התורה, 'חקות שמים וארץ לא שמתי'", ושם מאריך בזה יותר.

<> לשונו בבאר גולה באר הרביעי [תמו:]: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש [ב"ר א, א] אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו 'הפוך בה דכולה בה'. אך שדבר זה שהוא סדר הנבראים רחוק מהשגת האדם איך נרמז בתורה, ואין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ א, וז"ל: "התורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה, כי אי אפשר זולת זה, כי על האדם מוטל לשמור את הסדר הראוי לו, ולכך הדבר הזה נגלה במפורש לאדם. אבל סדר העולם כולו גם כן הוא בתורה, שאין התורה רק סדר המציאות העולם בכללו".

<> בבחינת "הוי זנב לאריות ולא ראש לשועלים" [למעלה פ"ד מט"ז], וביאר שם [שמג:] בזה"ל: "וזה כי אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב יש שם 'ארי'. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם 'שועל', ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים". לכך כאשר מתעסק בתורה, אף שאינו מבין בה את מעמקיה, מכל מקום הוא בבחינת "זנב לאריות", דשם "אריה" חל עליו. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמא.], בביאור ההכרח שתנתן התורה לעולם, שמבלעדה אין לשכל האדם שלימות, וז"ל: "כי האדם נברא בכח על השכל, ואף אם הוציא שכלו אל הפעל, עדיין אין כאן שלמות, כי תמיד הוא עוד בכח יותר לצאת אל הפעל, ואין כאן השלמה כלל. כי השלמה הוא כאשר אין כאן תוספת, ודבר זה אינו באדם, כי תמיד אפשר לו להוסיף על השכל. והרי כל הנבראים יש להם השלמה. אמנם כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה, כמו שאמרו 'הפוך בה דכולה בה'" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 846]. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ג [ריב.], שאע"פ שאין ידוע למשיג בתורה עד היכן דברי תורה מגיעים, מ"מ "הכל מתחבר ומתדבק בהשגה עליונה".

<> בתפארת ישראל פ"י [קסא:], ושם פי"א [קעו.]. וכן להלן [ציון 2356] יתייחס לדברים שכתב במקום אחר, וגם שם כוונתו לתפארת ישראל.

<> פירוש - חשיבות ההשכלה וההשגה שהאדם משיג היא בהתאם לחשיבות הדבר שמתעסקים בו; כי דבר חשוב מעניק למשיגים בו חשיבות, ודבר שאינו חשוב אינו מעניק למשיגים בו חשיבות, אף שיש בזה לכשעצמו חכמה והשכלה, וכמו שמבאר.

<> פירוש - מעלת הדבר המושג מגדירה את חשיבות ההשגה, וכמו שמבאר.

<> אודות חשיבות ההשגה בצבא השמים, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ י [קנו.], וז"ל: "כמו שהיו שואלים בני אדם באיזה צד יזכה האדם להצלחה הרוחנית על ידי מצות הגשמיות... שהיה נראה בדעתם כי יותר יצליח כאשר ישיג בענין היסודות ובמהות הגלגלים ובשכלים הנפרדים" [הובא למעלה הערה 2255]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"י [קסא.]: "ואחר כך אמר 'חכמת' [ישעיה לג, ו] זה סדר קדשים [שבת לא.]. ידוע כי הקדשים היא העבודה אל השם יתברך, וקרא זה 'חכמת' מה שלא קרא הראשונים, כי אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר 'חכמת' סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא חכמה". ושם בפי"א [קעו.] כתב: "ראוי שתהיה ההצלחה על ידי התורה, ממה שתהיה בזולת זה. כאשר נודע כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום. וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלמות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה, שהיא דרכי השם יתברך וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין, שהוא קונה הידיעה בשור ובור, או שקנה ידיעה בענין האדם ובהנהגתו בלבד, ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה, שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו". ובח"א לשבת קיד. [א, נג.] כתב: "ובאולי תאמר כי כמה בני אדם משכילים לעשות מלאכתם ולא לעסוק בתורה. אין זה נקרא שכל גמור, רק שכל גופני. אבל השכל האלקי הוא בהשגת השם יתברך והשגת התורה וזה נקרא 'שכל'. אבל לא נקרא 'שכל' אותו אשר למד אומנות והנגרות, שאין זה שכל גמור, ונקרא שכל גופני. ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד". @**ועוד אמרו**^ [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.], וז"ל: "נראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה כלל, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו. ומאחר כי כל ענין אומנות שלו בחומר, שהוא העדר הצורה, דביקותו בגיהנם, שהוא ההעדר, ואין לו שלימות כלל, והבן זה... כי הרופא שכל משא ומתן שלו בחומר ובגוף, שדבק בו ההעדר, ולכך קונה הדביקות בו, והוא בעל גיהנם". וראה למעלה פ"ב הערה 315, ופ"ג הערות 428, 2121

<> פירוש - למרות שעוסק רק בהשגה קטנה של תורה.

<> לשונו למעלה פ"ד מי"ז [שנט:]: "ואל יטעה אותך אדם לומר, כי פעולתו העליונים, והם המלאכים. שאין הדבר כך, שאם הדבר כך, כאשר סיפר הבריאה בפרשת בראשית [בראשית פרק א], למה לא סיפר מבריאת המלאכים, אם הם עיקרי העולם. אבל עיקר העולם, פעולתו יתברך, הוא האדם". וכן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קפד:] כתב: "שהם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד, סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך... וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו זה [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול - השומר או הנשמר... ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם אלקים שנברא בו, יש לו מעלה... אשר בשביל מעלת צלם הזה שייך אליו התורה... להורות כי האדם מצד צורת צלמו, שהוא בצלם אלהים, הוא חביב... הפך בני אדם שממעטין מדרגת האדם. ואם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים, חביב אף מן המלאכים. ואמר כי יש כאן חבה על חבה במה שנתן להם כלי חמדה". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "ואולי תאמר, דסוף סוף יקשה איך אפשר לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך שהוא בלא גוף. דלא יקשה דבר, כי אף אם צורת האדם בחומר, אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר... לפי שאין החומר עצמותו. ומאחר שמצד עצמותו יש לאדם מעלה גדולה... ולא יגרע מעלתו בשביל החומר, בפרט בישראל אשר החומר בטל אצל הצורה... אמנם אני אומר כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת, אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו... כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים בפירוש מסכת אבות המסכתא המהוללה... כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים", וכן כתב בהמשך הפרק, ושם בפרקים סז-סט מאריך בזה טובא. ושם בפס"ז [שיא:] כתב: "וקצת החוקרים מדעתם ושכלם על המציאות, הרחיקו זה מאוד ומאנו ללכת בדרך הזה, מפני שיהושע נפל על פניו לפני מלאך אלהים [יהושע ה, יד]... הרבה דברים שמורים כי המלאך הוא נכבד מן האדם. ולא הבינו החלוק, כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך היינו מפני צורה המינית שלו, שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלהים. וכמו שאמרו חכמים 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך החיים אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת... [אך] הצורה הזאת נתלה בחומר, יש לצורה הזאת בטול מה, ובשביל כך נפל יהושע לפני המלאך. כי למעלתו הנבדלת אשר יש למלאך, אין לו בטול כלל. אבל אצל האדם, כל אדם לצורתו יש בטול מן החומר. ומכל מקום מצד עצם הצורה המינית נבחר האדם מן המלאכים. ומפני כך לא נפל יהושע על פניו רק לפי שהוא פרט, והפרט יש לו חסרון זה מה שהצורה נתלה בחומר, אבל מצד הכלל אין כאן חסרון זה כלל". וכן כתב שם בסוף הפרק [שיג.]. וראה גו"א בראשית פי"ח הערה 72, למעלה פ"ג הערה 1459, ופ"ד הערה 1541.

<> לפי הסבר זה יוצא שאין כוונת התנא שיהפוך בתורה שוב ושוב עד שימצא בה את הכל, כי אין זה בידו למצוא בה את הכל. אלא שכוונת התנא היא שיעסוק בתורה כפי לימודו, ודבר חשוב הוא זה כי הוא עוסק בנושא שיש בו הכל, ומדגיש בזה את המלים "הפוך בה והפוך בה &**דכולא בה**^". אך לפי זה אינו מבאר את הלשון "הפוך בה", דלמה לא אמר "עסוק בה דכולא בה". וכן כפילות הלשון "הפוך בה והפוך בה" לא נתבארה. ובאמת לכך השמיט כאן כפילות זו ורק כתב "הפוך בה דכולא בה". אך לפי הסברו השני [יובא מיד] יתאר הלשון של "הפוך בה", וכן הכפילות של "הפוך והפוך בה".

<> נקודה זו מבוארת היטב במדרש שמואל [ד"ה ואפשר], וז"ל: "'הפך בה', ואחר שבאותו הפעם הבנת הבנה אחת, חזור והפך בה פעם אחרת, ותבין בו הבנה אחרת יותר עמוקה. וכן בכל פעם ופעם שתהפוך בה מרישיה דקרא לסיפיה, וכן מסיפיה לרישיה, לעולם תבין בו חידוש אחר, לפי 'דכולא בה', ודבריה סובלים פירושים רבים, כי שבעים פנים לתורה [זוה"ק ח"א מז:]". דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו וגו'", ופירש רש"י "שתהיו עמלים בתורה". וכתב שם הגו"א אות ב בזה"ל: "ומה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה'... יש לפרש גם כן שההליכה שאדם הולך ממקום למקום, כן יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם. וזה נקרא הליכה בתורה... והוא הולך ומעמיק תמיד יותר ממה שהשיג בראשונה" [הובא בחלקו למעלה הערה 1522].

<> עירובין נד. "מאי דכתיב [משלי כז, יח] 'נוצר תאנה יאכל פריה', למה נמשלו דברי תורה כתאנה, מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם... 'דדיה ירוך בכל עת' [משלי ה, יט], למה נמשלו דברי תורה כדד, מה דד זה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם", ומאמר זה הובא כאן בפירוש הגר"א. וכאן מבאר שמציאת טעם זו נזקפת לכך ש"דכולא בה", ותמיד האדם ימצא בה טעם חדש שלא טעם עד כה. וכן כתב רש"י בכמה מקומות, וכגון [שמות יט, ב] "ביום הזה - לא היה צריך לכתוב אלא 'ביום ההוא', מהו 'ביום הזה', שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום נתנם". וכן כתב [דברים ו, ו] "אשר אנכי מצוך היום - לא יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה, אלא כחדשה, שהכל רצין לקראתה. 'דיוטגמא' מצות המלך הבאה במכתב". וכן כתב [דברים יא, יג] "מצוה אתכם היום - שיהיו עליכם חדשים כאילו שמעתם בו ביום". ושוב חזר וכתב [דברים כו, טז] "היום הזה ה' אלקיך מצוך - בכל יום יהיו בעיניך חדשים כאילו בו ביום נצטוית עליהם". וראה גו"א שמות פי"ג אות ח.

<> לעומת הגורסין "ובה תהוי", וכפי שיביא בסמוך. והרמב"ם פירש כאן "ואמר 'ובה תחזי', רצה לומר האמת, פירוש ותראה את האמת בעין השכל". אמנם המהר"ל יבאר שאיירי אודות השעשועים של תורה. [ומה שינקוט כאן פעמיים בלשון "שעשועיו" אולי הוא משום שזהו המשך הפסוק שהובא למעלה ממשלי (ח, ל), שנאמר שם "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת"].

<> עירובין נד: "מאי דכתיב [משלי ה, יט] 'אילת אהבים ויעלת חן וגו'', למה נמשלו דברי תורה לאילת, לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה. 'ויעלת חן' שמעלת חן על לומדיה... 'באהבתה תשגה תמיד' ["בשביל אהבתה תעשה עצמך שוגה ופתי, להניח עסקיך ולרוץ לדבר הלכה" (רש"י שם)], כגון רבי אלעזר בן פדת, אמרו עליו על רבי אלעזר שהיה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי, וסדינו מוטל בשוק העליון של ציפורי ["כלומר היתה דעתו בתורה ושכח סדינו בשוק" (רבינו חננאל שם)]".

<> פירוש - "ובה תחזי" מורה על ההשתוקקות של האדם לתורה, שהוא מצפה בכליון עינים לראות דברי חכמים, בבחינת [בראשית ג, ו] "וכי תאוה היא לעינים".

<> פירוש - הואיל והאדם בדרך כלל מבקש לראות דברי חכמים ונבונים, לכך משנתינו באה להורות שיעשה כן רק באמצעות התורה. ואודות שבני אדם הם מבקשי חכמה, כן כתב למעלה פ"ד מ"ה [קי.]: "מי שלמד כדי לקנות הידיעה, אין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל", ושם הערה 526. ואודות שההשתוקקות והאהבה לד"ת עושות את האדם לכלי קבול בעצם לד"ת, כן כתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואחר כך 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'' [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כד.]. ושם פי"ד [א, נו.] כתב: "ההשתוקקות אל החכמה [היא תנאי לקבלתה], וכמו שאמרו [למעלה פ"ד מ"א] 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה וחפץ ללמוד מכל אדם, וכמו שבארנו במקומו". וראה למעלה פ"ד הערות 37, 49, 544, 896, 1346.

<> כרך את השעשוע בתורה עם התשוקה לתורה, שמקום העונג הוא מקום התשוקה והדביקות, וכפי שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יג:], וז"ל: "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה", הרי "חביבות" היא דביקות. ובהקדמתו המפורסמת של האגלי טל כתב: "עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה". ושם מציין לעיין ברש"י סנהדרין נח. ד"ה ודבק, שכתב "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה, אינו נדבק עמו". הרי במקום שיש הנאה, יש גם דיבוק. וכאשר התורה היא שעשועם של לומדיה, ממילא התורה היא תשוקת לומדיה [הובא למעלה פ"ד הערה 665]. וכן נאמר [תהלים קיט, עד] "תאבתי לישועתך ה' ותורתך שעשועי", ופירש המלבי"ם שם "תאבתי - מה שתאבתי לישועתך הוא כדי שעל ידי כן יהיה תורתך שעשועי, ולא תתבטל ע"י היסורים מתלמוד תורה". הרי שעשועי תורה מביאים לחשק התורה.

<> כן מובא ברש"י שנדפס במדרש שמואל, והזכירו התויו"ט כאן.

<> פירוש - "ובה תהוי" הוא שהאדם יהיה תמיד מונח בתורה, וכמו שכתב כאן התויו"ט "'ובה תהוי' פירוש תדיר תדיר", וזהו "שידבק נפשו בתורה", שיהיה אוהב התורה. וכן כתב להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואז אמר], וז"ל: "כל זה הגיע לו מצד שהיה מהלך בדרך, והיה מחשבתו בתורה לגמרי, ולפיכך באהבתו, אשר נפשו היתה קשורה בתורה". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "מי שאוהב רבנן, קשורה נפשו בתורה ובתלמידי חכמים, כי מי שהוא אוהב את אחר, נפשו קשורה בו". וכבר נתבאר בהערה הקודמת שהשעשועים של תורה מביאים לדביקות בתורה. וראה להלן הערה 2429.

<> לשון הגר"א כאן: "וסיב כו'. כמו שאמרו בסוף קידושין [פב.] בזקנותו מהו אומר, [תהלים צב, טו] 'עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו'". ולשון הגמרא שם במילואו הוא: "רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא. ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין, ואינו יכול לעסוק במלאכתו, הרי הוא מת ברעב, אבל התורה אינה כן, אלא משמרתו מכל רע בנערותו, ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו... בזקנותו מהו אומר, 'עוד ינובון בשיבה'".

<> מבאר שאין תיבת "בלה" מוסבת על ימי השיבה [וכמו שאכן כתב הרע"ב כאן], אלא הכוונה היא עד שתבלה נפשו ותש כחו לגמרי [ולאו דוקא שהזקין], שגם אז יהיה עסוק בתורה. וכן פירש כאן הגר"א, וז"ל: "ובלה בה. כמו שאמרו פרק ט דשבת [פג:] 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל' [במדבר יט, יד], אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה". וק"ק, שאם לא יסור מן התורה כאשר "תש כחו לגמרי" ["ובלה בה"], כ"ש שלא יסור מן התורה כשרק הזקין, שכחו לא תש לגמרי, אלא "שאין כחו כל כך" ["וסיב"], ומדוע הוצרך לומר "וסיב". ויל"ע בזה. @**והמשך חכמה**^ [בראשית כב, יז] כתב: "כי אף בלא חומר ובלא יצר ובלא רע ג"כ התורה היא התכלית האמיתי, והוא הדבקות הנשגבה לאלקים. וזה שאמרו בשבת [פג:] לעולם אל ימנע אדם מבית המדרש ומדברי תורה ואפילו בשעת מיתה, שנאמר 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל', אפילו בשעת מיתתו של אדם תהא עוסק בתורה. פירוש, דאמרו פרק קמא דברכות [ה.] אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו... יזכיר לו יום המיתה כו'. הרי דיום המיתה מועיל להחליש רע ולבלע היצר יותר מתורה וק"ש [שהוזכרו שם קודם לתורה]. ואם כן אם תאמר כי התורה אינו רק להסיר הפחיתות ולהדיח הרע ולהשלים החסרון, א"כ בשעת מיתתו של אדם, שאז נחלש ממנו היצר לגמרי, אינו צריך לאחוז בתורה. על זה אמרו שאינו כן, שעצם התורה היא תכלית השלמות, אף במקום שנעדר הרע. לכן אף בשעת מיתתו של אדם יהא עוסק בתורה". וכן יבאר כאן בהמשך. והנה אינו מבאר כאן את המלים "ומנה לא תזוע", ומשמע שאינו גורסן. וכן משמע מדבריו להלן [ראה הערה 2428].

<> יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל שעל ידי התורה יש לאדם דביקות בהקב"ה. וכגון, בבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה". ובנצח ישראל פ"ב [כט:] כתב: "כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו". וראה שם הערה 61. וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". @**וטעמא רבה**^ יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה וזהו פירוש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1166, וראה להלן הערות 2321, 2429].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השם יתברך באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה פ"א הערה 1166]. @**ובתפארת ישראל**^ תחילת פי"א [קע.] כתב: "כי לא יקנה האדם ההצלחה האחרונה על ידי החכמה, רק עם הדבוק בו יתברך. ולפיכך השאלה למה לא יקנה האדם ההצלחה הנצחית על ידי ידיעת החכמה שעומד על ענין הטבע ומהות הגלגלים, והמלאכים שיקראו 'צורות הנפרדות'. ויהיה קונה ההצלחה בידיעת משפט היזק ארבעה אבות נזיקין ובחלוק תנור וכיריים, ושאר משפטי התורה. שזה היה שאלה אם היה קונה ההצלחה על ידי חכמה, היה ראוי לומר שכל אשר הוא יותר חכמה ראוי שתהיה על ידו ההצלחה הנצחית. אבל אין הדבר כך, רק ההצלחה מה שעל ידי החכמה יקנה הדבקות בו יתברך. ומעתה נבקש, איזה מן הדברים הם יותר ראוים אל הדבוק האלקי; אם הידיעה בגלגלים ובמהות ארבעה היסודות, או הידיעה במשפטי התורה. והרי הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך, ואם כן איך יקנה בזה ההצלחה האחרונה... וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלימות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה שהיא דרכי השם יתברך, וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין שהוא קונה הידיעה בשור ובור... ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן. כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה... ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... הכל מסדר השם יתברך ויתעלה שמו אשר סדר אותן, ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל", ושם מאריך בזה טובא. ושם פ"ע [תתש.] כתב: "התבאר לך כי התורה... קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו, היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין, ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות" [הובא למעלה פ"ג הערה 2121].

<> כן כתב למעלה פ"ג סוף מי"ח [תעא], וז"ל: "אם היו בני אדם יודעין להבין הדברים, לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים, שנואי נפש חכמים", ושם הערה 2150. ולמעלה פ"ד מט"ו [שט:] כתב: "תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה. שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו", ושם הערה 1338. ובבאר הגולה באר הששי [רמה.] כתב: "אוי להם לבריות שרואות ואינם יודעים שבח התורה כל כך, שאילו ידעו שבח התורה והמצות, היו יותר רודפים אחר התורה והמצות". ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] כתב: "כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא [מגילה כח:]... לא שאר חכמות. והוא יתברך יתן חלקנו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב" [הובא למעלה פ"ג הערה 2134].

<> פירוש - לפי הו"א זו משנתינו עוסקת בהשוואת שתי מצות שונות, שאחת נתקיימה בצער, והשניה נתקיימה שלא בצער, ו"לפום צערא אגרא" קובע שהשכר הניתן על המצוה שנתקיימה בצער מרובה יותר מהשכר הניתן על המצוה שנתקיימה שלא בצער, כי לולא הצער שכרן של שתי המצות היה שוה.

<> פירוש - אם הבדלי השכר בין המצות נקבע הוא רק לפי הצער [ולולא הצער השכר הוא שוה לכל המצות], אם כן מדוע אמרו למעלה [פ"ב מ"א] ש"הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות", והרי ידעינן היטב שהבדלי השכר יהיו לפי הבדלי הטורח, והטורח הוא דבר הנגלה לעינינו.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"א [תצב.]: "אמנם מה שאמר 'מתן שכרן', ולא אמר 'שאין אתה יודע שכרן של מצוה', כי בא לומר למה אין אתה יודע שכרן של מצות, ואמר על זה כי יש לה 'מתן שכרן'. [ד]כל נתינה הוא מן הנותן, אשר הוא השם יתברך, ואי אפשר לדעת מה הוא אצל השם יתברך. אבל העונש הוא מצד העבירה, לא מצד הנותן, ודבר זה אפשר לדעת, רק שכר מצות אין לדעת". וראה להלן הערה 2439.

<> כפי שאכן קיים בשאר שטחי החיים, וכמו שכתב כאן החסיד יעב"ץ, וז"ל: "בן הא הא אומר לפום צערא אגרא. דבר על לב העוסקים בתורה, ואמר שאע"פ שלא ישיגו השגה גדולה, אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיעסוק בה בכל כחו. לא כן בשאר החכמות, כי לא יותן שכר על העסק בהם". ובברכות כח: אמרו "מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות... אני עמל והם עמלים, אני עמל ומקבל שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר". ובחפץ חיים על התורה [הוצאת הרב גריינימן] ריש פרשת בחוקותי [עמוד קעח] נכתב בזה"ל: "לכאורה הדברים צריכים ביאור, כלום ראית מימיך חייט תופר בגד, או סנדלר - מנעלים, ואינם משתלמים... אבל הענין הוא כך; בנוהג שבעולם מי ששכר פועל לתפור לו בגד או מנעלים, והפועל יעמול בזיעת אפים כל היום וכל הלילה, ולא יתפור את הבגד או המנעלים, כלום יקבל שכרו, הלא לשוטה יחשב אם יבקש, כי הלא הבעל הבית אל הבגד עיניו נשואות, ואם לא השלים מלאכתו, אף אם יעמול שבוע שלם, לא ישלם לו, כי לא בעבור העמל הוא מקבל שכר, אלא על המעשה, ועמל בלי מעשה אין בו תועלת. לא כן הוא הדבר בלמוד התורה. אנו נצטוינו לעמול בתורה, ככתוב [ויקרא כו, ג] 'אם בחוקותי תלכו', וכפירוש רבותינו ז"ל שעל היגיעה הדברים אמורים [רש"י שם]. ואף אם לא יבין הענין לאשורו... עם כל זה הוא מקבל שכר על העמל, ואף אם המלאכה לא נעשתה. וזו כונת המאמר 'אנו עמלים ומקבלים שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר' על העמל, אלא על המלאכה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1689].

<> פירוש - אין המשנה עוסקת בהשוואת שתי מצות שונות זו לזו [שאחת נתקיימה בצער ואחת לא], כי זה אי אפשר לומר, וכמו שביאר. אלא איירי בהשוואת שני מעשי מצוה של אותה מצוה, שפעם קיימה בצער, ופעם שלא בצער. ועל כך באה משנתינו ללמד שהשכר בקיום של צער יהיה מרובה יותר מקיום שלא בצער. וכן כתב בנתיב התורה פי"ז [א, עג:], וז"ל: "לא יהיה שוקל המצות לומר זו מצוה גדולה שהאדם עושה אותה בקושי, ואותה אעשה, ומצוה זו קטנה וקלה על האדם. ועל זה אמרו חכמים [אבות פ"ב מ"א] 'והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות', שהשכר על המצוה תולה במצוה עצמה גם כן. לא מצד שזאת המצוה היא קשה על המקבל, וזאת היא קלה על המקבל, אבל השכר על המצוה הוא מצד עצם המצוה, והשכר שהיא על עצם המצוה אין אדם יכול לדעת, כי אפשר ויכול להיות על מצוה קלה שכר עליה כמו על מצוה שהיא חמורה. והשכר שהוא לאדם על המצוה מצד קושי המצוה זה השכר הוא בפני עצמו, ואין זה נקרא 'שכר מצוה'. ועל זה אמרו 'לפום צערא אגרא'. ומצוה אחת אם עשה פעם אחד על ידי טורח גדול, ופעם אחד לא עשה כל כך בטורח גדול, יש שכר על אותה שבטורח גדול יותר מן אותו פעם שלא עשה כל כך על ידי טורח. ומכל מקום אין זה נקרא 'שכר מצוה' עצמה, כי על שכר מצוה עצמה אמרו 'הוי זהיר בקלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות'" [הובא למעלה פ"ב הערה 94].

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ו [תשעה.]: "כאשר בימי המשיח יסולק יצר הרע... ממילא כאשר אין יצר הרע אין כאן זכות, כמו שאמרו במסכת יומא [סט:] כלום בראת יצר הרע רק כדי לקבל אגרא וכו'". והנה מכאן משמע שמחמת כפית היצה"ר השכר מתרבה, אך גם ללא כפית היצה"ר יש שכר, רק שהוא מועט יותר. אך בדרשה לשבת הגדול [רכ:] ביאר שלולא היצה"ר לא היה שום מתן שכר, שכתב: "אם לא היה יצר הרע באדם, לא היה האדם מקבל שכר על המצות שבתורה. וראיה לזה, כי לעולם הבא, שלא יהיה יצר הרע באדם, אז לא יהיו המצות. שכך דרשו ז"ל [עירובין כב.] 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא למחר לעשותם. ולמה זה רק 'היום לעשותם', מפני שיש יצר רע ויש קבול שכר על עשייתם. 'ולא למחר לעשותם', מפני שלא יהיה יצר הרע, ואין כאן קבול שכר על עשייתם" [הובא למעלה פ"ד הערה 1579]. ולכאורה זו סתירה בדבריו. ונראה ליישב, כי יש לחלק בין מצות עשה למצות לא תעשה; במצות עשה הצער של כפית היצה"ר מרבה את השכר, אך גם בלעדיה עדיין יהיה שכר, אם כי שכר מופחת. מה שאין במצות לא תעשה, הרי שיטת המהר"ל היא שאין שום שכר על מצות לא תעשה, והשכר היחידי הניתן במצות לא תעשה הוא רק מפאת כפיית היצר הרע [כמבואר למעלה פ"ב מ"א (תפח:), ושם הערות 109, 112, ולהלן הערה 2344]. לכך רק בנוגע לשכר על מצות לא תעשה אמרינן שלולא היצה"ר לא יהיה שום מתן שכר, כי בהעדר היצה"ר אין כאן מתן שכר אלא על עצם המצוה, וזה אינו נמצא במצות לא תעשה. ומה שהוכיח כאן מהגמרא ביומא וסנהדרין שהשכר הוא בעבור היצה"ר, הענין משתנה לפי הנושאים; בנוגע למצות עשה השכר מתרבה על ידי צער של יצר הרע. ובנוגע למצות לא תעשה השכר בא לעולם על ידי צער של יצר הרע, אך לולא היצה"ר לא היה מתן שכר כלל ועיקר. @**וכן מבואר**^ בגו"א ויקרא פי"ט אות לד, שעמד שם על הפסוק [ויקרא יט, טז] "לא תעמוד על דם רעך אני ה'", ופירש רש"י שם "אני ה' - נאמן לשלם שכר ונאמן להפרע". ואילו בסוף פרשת אחרי מות [ויקרא יח, ו] גם כן נאמר "אני ה'", ושם פירש רש"י רק "נאמן לשלם שכר", ולא הוסיף "ונאמן להפרע". וכתב לבאר בזה"ל: "משום ד'אני ה'' נדרש בודאי לטובה, כי הוא יתברך נקרא 'נאמן' כשהוא משלם שכר טוב. וכאשר הוא אצל מצות עשה יש לדרוש אותו לשכר, דהרי על מצות עשה הקב"ה קובע שכר. ואצל עריות דקאמר לעיל [שם] גם כן 'אני ה'', אף על גב דאינו מצות עשה, משום דיצרו של אדם חומד אל העריות, והרבה פעמים בא אליו דבר עבירה וניצל, כי עריות חומד אותו לב האדם. אבל כאן דכתיב [ויקרא יט, טז] 'לא תעמוד על דם רעך', כי אחר שאין בלאו זה שום יצרו תקפו, אין כאן קבול שכר, שאין שכר אלא אם כן יצרו תקפו, כדאיתא בפרק קמא דקדושין [לט:], לכך צריך לומר דהכי קאמר, 'אני ה'' לכל דבר; בין בשכר בין בעונש, דכיון דהוא נאמן לשלם שכר טוב, גם הוא נאמן לשלם עונש אל העושה העבירה". הרי שביאר שבמצות עשה יש מתן שכר אף ללא כפית היצה"ר, ואילו במצות לא תעשה יש מתן שכר רק בכפית היצר הרע, ולולא כן אין מקום למתן שכר. @**אך אין**^ זה מספיק, שהרי בדרשת שבת הגדול הנ"ל הוכיח שמתן שכר הוא רק מחמת היצה"ר מהא דאמרינן שאין מצות לעוה"ב ["ולא מחר לעשותם"], וזאת משום שאין בעוה"ב יצה"ר. אך אם מתן שכר על מצות עשה אינו תלוי במציאות היצה"ר, דאף בלעדיו יהיה מיהת מתן שכר, תיקשי לך מדוע לא יהיו לעולם הבא מצות עשה. דהא תינח שהעדר יצה"ר בעוה"ב הוא גורם שלא יהיו בו מצות לא תעשה, אך מדוע שלא יהיו בו מצות עשה, אשר שכרם אינו מותנה במציאותו של יצה"ר. ובמיוחד יש להקשות כן, שהלשון שאמרו הוא "'היום לעשותם' ולא מחר לעשותם", ותיבת "לעשותם" מורה בפשטות שאיירי במצות עשה דייקא, ומדוע לא ישאר לעוה"ב השכר הניתן על מצות עשה על כנו. וצ"ע.

<> "מנין לתנא דבר זה שהשכר הוא לפי הצער" [לשונו למעלה]. ואף שהוכיח כן מדברי הגמרא, אך עדיין קשה מנין לגמרא לומר כן.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"א [תצ:]: "וטעם דבר הזה [שא"א לידע מתן שכרן של מצות], כי שכר המצות [הוא] שעל ידי המצות דביקות האדם בו יתברך, וכפי הדביקות שיש לאדם בו יתברך. ואפשר שהדביקות בו יתברך בקלה יותר מבחמורה, כי זה לא תליא בקל וחומר של המצוה שהיא על האדם". ובתפארת ישראל פס"א [תתקנא.] כתב: "כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה. כי המצוה היא הצירוף שמצרפת האדם... וכמו שאמר הכתוב [משלי ל, ה] 'כל אמרת אלוה צרופה'. ואם המצות לא היה רק לקיים קבוץ וסדר המדינה, או תקון האדם, כמו שהרבה אנשים היו נותנים טעם במצות... בודאי יש לעמוד על זה איזה מצוה יש בה תועלת יותר מן האחרת, וכמה השכר יותר מן האחרת. אבל המצות הם אלקיות, מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו. ולא נוכל לדעת איזו מן המצות בה הצירוף יותר, כי יש מצוה קלה שהצירוף הזה אשר אמרנו יותר מן החמורה... כי אפשר הוא שיהיה השכר על המצוה הקלה יותר ממה שהוא על מצוה החמורה, מצד המצוה בעצמה שהיא מצרפת האדם. וכמו שתמצא במצוה, כך תמצא בעבירה; כי לפעמים נראה שעבירה קטנה אצל האדם, ויש לה עונש גדול. ולכך תמצא בכמה מקומות שהם אמרו על מצות קלות שכר גדול מאד מאד, וכן אמרו על עבירות קטנות עונש גדול מאד, כמו שנמצא דבר זה בדבריהם הרבה מאד... כי מה שאמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה' נאמר גם כן לענין עונשין, שיזהר מן עבירה קלה כבחמורה... כלל הדבר, במה שהמצות מביאים אל האדם החבור והדבקות בו יתברך, לכך לא נוכל לדעת ולהבין איזה מצוה סבה לדבקות הוא יותר, ואיזה פחות. ולפיכך אמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה וכו''. וזהו שורש גדול בתורה, אשר בני אדם אינם נזהרים במצות קלות, עם העלם השכר והעלם העונש. שאפשר שהשכר עליה כגדולה שבגדולות, והעונש גם כן כגדולה שבגדולות. ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ב הערה 121]. @**ולפי זה**^ יוטעם מאד מה שאמרו [פאה פ"א מ"א] "ותלמוד תורה כנגד כולם". שכבר השריש להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] "כי אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך", ו"אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב התורה פ"ד (א, סוף יז:)], ו"בעל תורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [לשונו בהספד (עמוד קצ)], ו"אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב העבודה פט"ו (א, קכד.), והובא למעלה הערה 3211], ולכך דין הוא ששכר תלמוד תורה הוא "כנגד כולם" [הובא למעלה פ"ב הערה 120].

<> אודות שהאדם מקרב עצמו אל ה' על ידי עבודת המצות, כן ביאר בארוכה בתפארת ישראל פרקים ח, ט. ובתוך דבריו בפרק ט [קמה.] כתב: "וכן המצות שלא נדע טעמם באיזה צד הם הצלחת נפשו ויקנה בהם הצלחה עליונה, כי כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם, מצד כי המצות כלם שכליות אלהיות. שכך סדר השם יתברך, לא מה שחייב שכל האדם, רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו. ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך". ובהמשך שם [קמז:] כתב: "ואיך לא יקנה מדרגה אלהית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך אשר הוא נבדל יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". וכן כתב השל"ה [יומא פרק דרך חיים מוסר טז], וז"ל: "לשון 'מצוה' צוותא, כענין שאמרו [ברכות ו:] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה. ומצוה אותיות יהו"ה בהיפוך שתי אותיות הראשונות, שהן מ"צ, באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש הן אותיות י"ה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1602, ולהלן הערה 2409].

<> "כלום חסר לבית המלך" [שבת קנג.]. ודייק לה שאמרינן בתפילת שמו"ע [בברכת "שמע קולנו"] "ומלפניך מלכנו ריקם אל תשיבנו", שהואיל ואנו עומדים בסמיכות למלך ["מלפניך מלכנו"], לכך ראוי שטובת המלך תגיע אלינו ["אל תשיבנו"]. וצרף לכאן, שאף העונש נמצא אצל אלו הנמצאים הקירוב למלך, וכמו שכתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט:], וז"ל: "'וסביביו נשערה מאד' [תהלים נ, ג], מלמד שהקב"ה מדקדק עם חסידיו אפילו כחוט השערה. לפי שהוא יתברך שופט תקיף, לכך סביביו יש סער ואימה מכח משפט השם יתברך, כי מי יצדק לפניו, ומי יעמוד לפניו. ולכך מי שהוא סביביו יהיו בלא חטא לגמרי, כי לפי קורבתו אל השם יתברך, עושה בו משפט יותר, ומדקדק עמו, כאשר סביביו נסערה מאוד" [הובא למעלה פ"ד הערה 2044]. הרי העומדים בקירוב לפני ה' ראויים לטובו וכן למידת דינו.

<> מיד בסמוך.

<> פירוש - הסימן המובהק לדביקות הוא יכולת הנדבק לעמוד כנגד נסיונות וקשיים, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם... אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפה.], וז"ל: "פירוש 'לאוהבי' [שמות כ, ו], שהם אוהבים, דבקים בו בכל לב ונפש, ועומדים בכל נסיון, אלו נקראים אוהבים של השם יתברך, לא מצד שהם מקיימים התורה בלבד". וכן כתב בדרוש על התורה [סוף לד.], באר הגולה באר הראשון [עב:], ונצח ישראל פ"ב [כב:]. וכן רמז לכך בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות י [הובא למעלה פ"ג הערה 1195].

<> לשונו בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:]: "המצות הם אלקיות, מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו. ולא נוכל לדעת איזו מן המצות בה הצירוף יותר, כי יש מצוה קלה, שהצירוף הזה אשר אמרנו יותר מן החמורה. אבל מכל מקום אין עליך לומר כלל שאין תולה לגמרי במה שהמצוה היא קשה על האדם, שזה אינו, שודאי כאשר הוא מקיים המצוה שהיא קשה יותר על האדם, מורה זה על שהוא אוהב השם יתברך בכל לבו, ולפום צערא אגרא". ורש"י [דברים ו, ה] כתב: "ואהבת - עשה דבריו מאהבה. אינו דומה עושה מאהבה לעושה מיראה; העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו מניחו והולך לו". והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב: "כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא ממנו. וישראל ראוים לכך מכל עם... כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודי או צלוב [שמו"ר מב, ט]". וכן נאמר [משלי יז, יז] "בכל עת אוהב הרע", וביאר המלבי"ם שם "הנה גדר הרע, שיאהב את רעהו תמיד בכל עת, ושבעת צרה תגדל אהבתו יותר" [הובא למעלה הערה 1580]. ולמעלה פ"ד מ"י [קצז.] כתב: "'הוה ממעט בעסק ועסוק בתורה' [שם]... רוצה לומר כי לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט בעסקיו אינו מפני התורה. אבל יש לו למעט מן עסקיו, אף על גב שאין עליו העסק טורח כלל, ואפשר שהוא חפץ ואוהב לעסוק יותר בעסקיו, אפילו הכי ימעט מן עסקיו ויעסוק בתורה. שיהיה נראה שהוא פונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם, בשביל התורה. ובזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלקית... 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שרוצה לומר כי כאשר ימעט מן עסקיו בשביל התורה, ולא שימעט מן עסקיו בשביל הטורח כמו שאמרנו, ואז נראה כי חפץ בתורה, שהרי מניח עסקיו ועוסק בתורה".

<> כמו שכתב בנתיב העבודה פ"ה [א, פט.]: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות", ושם מבאר מדוע אמרינן כן בהליכה לבית כנסת [הובא למעלה הערה 1498].

<> פירוש - כאשר אמרו כאן "לפום &**צערא**^ אגרא", אין הכוונה לכל צער המתלוה לקיום המצוה, אלא רק לצער שנובע מחמת ההתגברות על המונע לקיום המצוה, שכאשר מתגבר על המונע יש בזה להורות על התקרבותו אל ה', וכמו שביאר. אך אם הצער אינו נובע מחמת ההתגברות על המונע [כי בלא"ה המצוה תתקיים בשופי], אלא איירי בצער מזדמן המתלוה לקיום המצוה, אין צער זה מורה על דביקותו והתקרבותו אל המלך [כי בלא"ה הדרך למלך היא סלולה], לכך אין צער זה בכלל "לפום צערא אגרא". וצרף לכאן דברי המסילת ישרים בהקדמתו, שכתב: "עד שידמו רוב בני האדם שהחסידות תלוי באמירת מזמורים הרבה ווידויים ארוכים מאד, צומות קשים, וטבילות קרח ושלג, כולם דברים אשר אין השכל נח בהם, ואין הדעת שוקטה". וכן חזר וכתב שם בפרק יח. הרי שסיגופים לשם סיגופים אינם בכלל "לפום צערא אגרא".

<> "שתבטל כל חפציך בשביל שתעסוק בתורה" [רש"י שם].

<> "כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה" [רש"י שם].

<> "דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה" [רש"י שם].

<> בנתיב התורה פ"א [א, ז:] הביא מאמר זה, וכתב: "פירוש, כי התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם. ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים, ואפילו חפצי שמים שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי... ולכך כל חפצי שמים לא ישוו בה. אמנם אם אי אפשר שתעשה על ידי אחרים, בודאי המצוה קודמת. וביאור דבר זה, כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת. כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם. ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם, הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח כמספר איברי האדם [מכות כד.], עד שהמצוה היא משלמת האדם. שאם אין המצוה, כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם, הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון, אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון שיהיה לו עם זה מעלה שכלית. כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום. אבל אם אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, והרי אין כאן חסרון כאשר המצוה נעשה, וכאשר אין כאן חסרון, קנין התורה יותר קודם, שהוא מעלה ושלימות יותר, כמו שהתבאר". ושם בהמשך [א, ח:] כתב: "המעשה היא השלמת האדם, שמשלים האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול, כמו שהתבאר לפני זה. דמיון זה, כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלהים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], והובא למעלה פ"א הערה 1486. וק"ק, מדוע לא הביא כאן את דברי הירושלמי שהביא בשני המקומות הנ"ל [תפארת ישראל פס"ב (תתקסד.), ובנתיב התורה פ"א (א, ח.)], שאמרו שם [פאה פ"א ה"א] שלחד מאן דאמר "אפילו כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה", ולא חילק בין מצוה שאפשר או שא"א לקיימה ע"י אחרים, ולעולם תורה עדיפא. וכן הביא את הירושלמי להלן פ"ו ריש מ"ב [ד"ה ובירושלמי]. והרי משם מוכח אף יותר מהמבואר במו"ק [ט:], כי משם חזינן שתלמוד תורה מתעלה מעבר לכל המצות. וראה למעלה פ"ג הערה 306, ופ"ד הערה 932, שהוקשה שם מכיון אחר מהירושלמי הנ"ל. וראה להלן הערה 2448.

<> לשון הגמרא שם: "וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו בפניהם; תלמוד גדול, או מעשה גדול. נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול. נענה ר"ע ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה ומביא לידי כך, יהיה הוא גדול. וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל כמו שאמרנו, כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה. שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה, לא לזולת זה כמו שאמרנו. זהו שאמר 'שהתלמוד מביא לידי מעשה', רצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כה:], ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.], והובא למעלה פ"ג הערות 1617, 2103, ופ"ד הערה 552.

<> והיא תלמוד תורה. והנה בכל ספריו נקט כדבר פשוט שמעלת תלמוד תורה עולה על מעלת המצות ומעלת העבודה, וכמבואר בהערות הקודמות. אמנם באור חדש [קנח.] הביא מחלוקת חכמים בביאור הפסוק [אסתר ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות", שאמרו במדרש [ב"ר נו, א] "באיזה זכות, רבנן אמרי בזכות יום השלישי של מתן תורה, שנאמר [שמות יט, טז] 'ויהי ביום השלישי בהיות הבקר'. ורבי לוי אמר בזכות של יום השלישי של אברהם אבינו, שנאמר [בראשית כב, ד] 'ביום השלישי וירא את המקום מרחוק'". וכתב שם באור חדש בזה"ל: "וחולקים מצד מה הדביקות בו יתברך יותר. כי למר הדביקות הזה הוא מצד התורה, שהיא שכלית, ומצד זה הוא הדביקות בו יתברך. ובודאי היו בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השם יתברך מן הצרה הזאת. ולמר הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל השם יתברך. וכל אחד יש לו טעם מופלג מאוד; כי למר בזכות מתן תורה, שהתורה היא שכלית, וראויה שיהיה מצד זה הדביקות הגמור בו יתברך. ולמר ראוי לזה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך לגמרי, וזהו הדביקות הגמור... ומחלוקת שלהם עניין מופלא מאוד מאוד". ולפי דבריו כאן יקשה מהי סברתו של רבי לוי המחשיב את הדביקות העולה מעבודה יותר מהדביקות העולה ממתן תורה. וצ"ע.

<> אודות ששכר העולם הבא הוא "התכלית האחרון", כן כתב בתפארת ישראל ר"פ נז, וז"ל: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר שהיה ראוי שיהיה נזכר, במה שהוא תכלית האחרון" [ראה להלן הערה . ובנתיב התורה ר"פ א [א, ד.] כתב: "על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו... השם יתברך הורה לאדם תכלית האחרון, איך להגיע את האדם אל העולם הבא". ובח"א לקידושין לט: [ב, קמ:] כתב: "כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך". וראה למעלה בהקדמה הערה 17 בביאור הבטוי "הצלחה האחרונה". וראה להלן הערות 2372, 2431.

<> כי שלשת המאמרים האחרונים עוסקים בעבודת המצות ["הוי עז כנמר"], תלמוד תורה ["הפוך בה"], ושכר עוה"ב ["לפום צערא אגרא"], והן שלש מדרגות זו על גבי זו. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה יש למהר"ל שלשה הסברים למילת "תורה", שהיא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:]; (א) מלשון הוראת הציווים, כמלך המצוה לעמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, סוף רט.), וראה להלן הערה 2352]. (ב) מלשון הוראת הבנת טעמי התורה [ריש דרוש על המצות (נ.), וראה למעלה פ"ב הערה 744, ופ"ג הערה 2136]. (ג) מלשון הוראת הדרך, שמוליך את האדם לעוה"ב [נתיב התורה פ"א (א, ד.), למעלה ספ"ג, וראה בתפארת ישראל פ"ט הערה 69, והובא למעלה בהקדמה הערה 92]. דוק ותראה, כי שלשה הסברים אלו מקבילים בדיוק לשלשת המאמרים האחרונים של פרק זה; עבודת המצות ["הוי עז כנמר"] היא כנגד הטעם הראשון של שם "תורה", שהוא הוראת הציווים. תלמוד תורה ["הפוך בה"] הוא כנגד הטעם השני של שם "תורה", שהוא הוראת הבנת טעמי התורה. ושכר עולם הבא ["לפום צערא אגרא"] הוא כנגד הטעם השלישי של שם "תורה", שהוא הוראת הדרך לעולם הבא. והם כנגד ג' ספירות עליונות של בינה חכמה וכתר. וג' מדריגות התורה יתבארו יותר בסמוך.

<> בכת"י ביאר את סמיכות המשניות בלשון אחרת, וז"ל: "והנה סמיכות המאמרים האלו, מפני כי המשניות האלו הם סוף מסכת אבות, ומפני כי כך בא לסיים כי סוף ותכלית הוא עבודת השם יתברך, ושיהיה מקיים מצות השם יתברך. וכמו שסיים שלמה בספר קהלת [יב, יג] 'סוף דבר [הכל] נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. וכך מסיים מסכת אבות 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך', כי זהו תכלית הכל [כן כתב להלן פ"ו מי"א (ד"ה אבל נראה)]. ומתחלה התחיל הפרק בעשרה מאמרות, ושנה הבריאה שהיה בעשרה מאמרות, ומספר הבריאה עד הסוף. ובסוף אמר 'הוי עז כנמר וכו'', ולבסוף אמר 'הפוך בה והפוך בה', כי התורה היא על העולם, וכמו שאמר שלמה [קהלת יב, יא] 'אין יתרון תחת השמש', 'תחת השמש' אין לו יתרון, אבל התורה שהיא על השמש, יש לו יתרון [ראה שבת ל:, וגו"א שמות פי"ח אות א (ה:)]. לכך אמר 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה'. ואחר כך באחרונה אמר צערא, 'לפום צערא אגרא', וזהו תכלית האחרון אל [העולם] העליון, אמר זה באחרונה". וראה להלן הערות 2350, 2448.

<> מצוי שיאמר כך, וכגון בגו"א בראשית פ"ו אות יב [קכו:] כתב: "כי אני אומר, וכן האמת". ושם פמ"ו אות ה [שנד:] כתב: "ואני אומר, וכן ראוי לומר". ולמעלה פ"ג מי"ד [שנא:] כתב: "ואני אומר, וכך הוא". ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] כתב: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה".

<> "הפוך והפוך בה דכולא בה", ו"לפום צערא אגרא". וכן העירו כמה ממפרשי המשנה; רש"י כאן: "להכי תנא להא מילתא בלשון ארמי, שהוא משל הדיוט שבני אדם רגילין לומר ולספר בהאי לישנא". והאברבנאל כאן כתב: "ולפי שחייב אדם לומר מה ששמע בלשון רבו [עדיות פ"א מ"ג, וברכות מז.], לכך הביא רבינו הקדוש שני המאמרים האלה שאמרו בן בג בג ובן הא הא בלשונם, שהיו אומרים אותה לעם, עם היות חבור המשניות כלו בלשון הקודש". ומעין זה הביא התויו"ט כאן בשם הרבינו אפרים [הובא במדרש שמואל]. ויש להעיר, שכבר למעלה נשנו שתי משניות בלשון תרגום; פ"א מי"ג "הוא היה אומר נגד שמא, אבד שמה. ודלא מוסיף, יסף. ודלא ילף, קטלא חייב. ודאשתמש בתגא, חלף". וכן בפ"ב מ"ו אמרו "אף הוא ראה גולגולת אחת... אמר לה דאטפת אטפוך, וסוף מטיפיך יטופון". ומדוע לא העיר שם כפי שהעיר כאן. ויל"ע בזה.

<> פירוש - אין למלאכים את שתי המעלות האחרונות שהוזכרו כאן [תורה ועוה"ב], אך יש להם את המעלה הראשונה ["הוי עז"], וכמו שיבאר. ולכך שתי המעלות האחרומות נאמרו בארמית, כי המלאכים אינם מכירים בלשון ארמית [שבת יב:]. ובביאור הדבר ראה בגבורות ה' פנ"ד [רלח:], ותפארת ישראל פי"ג [רט:]. וכן בנתיב העבודה פי"א [א, קיג:] כתב: "וכבר התבאר בפרק בעשרה [אלו דבריו כאן] שכל אשר אינו שייך למלאכים תקנו אותו בלשון ארמי, שהוא הלשון שאינו שייך למלאכים". וראה להלן הערה 2355.

<> בברכת המאורות אמרינן "כלם אהובים כלם ברורים כלם גבורים וכלם עושים באימה וביראה רצון קונם". אך לא נאמר "באהבה וביראה". ואולי יש לגרוס כאן "באימה וביראה", וראה הערה הבאה.

<> כך אמרינן בברכת קידוש לבנה. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט:] כתב: "ומה שתקנו בברכה זאת [של קידוש לבנה] 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם', ואילו בברכות יוצר אור תקנו 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם'. ובלא זה גם כן קשה, דמה שייך בזה לשון רבים... כי כאשר אמר 'ששים ושמחים' אמר אצל זה 'רצון קונם', וכאשר אמר 'עושים באימה וביראה' אמר אצל זה 'רצון קוניהם'. ודבר זה, כי הששון והשמחה הוא מצד שהוא עובד השם יתברך באהבה, שהרי 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם', והעובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'. והרי הוא יתברך אחד, ועל ידי זה העובדים אל השם יתברך, כמו המלאכים, ג"כ מתאחדים ביחד מצד השם יתברך שהוא אחד. ולפיכך בזה שייך לומר 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם'. אבל היראה, שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין הדביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן אחד אינו מתחבר עמו. ולכך מצד היראה אינם דביקים בעלה שהיה מקשר ומאחד הכל, שהרי הוא ירא מן העלה, והוא בפני עצמו. ולכך אמר 'עושים באימה וביראה רצון קוניהם'... מה שאין כן באהבה, שמצד אהבה פונה כל אחד אל עלתו שהוא אחד, ובזה שייך לומר 'ששים ושמחים לעשות רצון קונם'. והדברים ברורים מאוד כאשר תבין אותם".

<> שאמרו שם: "בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו. אמר להן, לקבל תורה בא. אמרו לפניו, חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, [תהלים ח, ה] 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו', [שם פסוק ב] 'ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים'. אמר לו הקב"ה למשה, החזיר להן תשובה... קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם. מיד הודו לו להקב"ה שנאמר [שם פסוק י] 'ה' אדונינו מה אדיר שמך וגו'', ואילו 'תנה הודך על השמים' לא כתיב". הרי שהתורה לא נשארה בעליונים. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנט:-שסג.] האריך טובא לבאר מדוע המלאכים אינם יכולים לקבל את התורה. ובדב"ר ח, ו אמרו "אמר להן משה, שלא תאמרו משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים. כבר אני מודיע אתכם [דברים ל, יב] 'לא בשמים היא', שלא נשתייר הימנה בשמים". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "האדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... "ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים. כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים, למקום שאין נכנסים מלאכי השרת. לכך אמר במסכת אבות [למעלה פ"ג מי"ד] חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם. ולשון 'חביב' רוצה לומר כי חביב אף מן המלאכים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1394]. @**ומוכרח הוא**^ שאין למלאכים תורה, שהרי אין למלאכים צלם אלקים [כמבואר למעלה פ"ג מי"ד (שמג.)], ומטרת התורה היא להוציא לפועל את מדריגת הצלם, וכמו שכתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], וז"ל: "כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין אברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה כולה הוא פירוש באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא על ידי מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם, שהם צלמו" [הובא למעלה הערה 167]. ואם אין צלם, תורה מנין. וראה בסמוך סוף הערה 2348.

<> אודות שהשכר ניתן רק עבור קניית מעלה חדשה, כן מתבאר משיטתו שאין מתן שכר על קיום מצות לא תעשה, אלא רק על קיום מצות עשה [ראה למעלה הערה 2319]. והטעם הוא שבקיום מצות לא תעשה אינו קונה מעלה חדשה, וכמו שכתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:], וז"ל: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובתפארת ישראל פ"כ [שג.] כתב: "אמנם כל זה הוא במצות עשה, לפי שמצות עשה היא לקנין מעלה והשלמה... אבל מצות לא תעשה, שאין בהם קנין מעלה כלל, רק שהוא מחויב שלא יעשה דבר זה, אין בזה קנין מעלה, רק אם באה עבירה לידו ונצול מקבל על זה שכר, כדאיתא בפרק קמא דקדושין. מכל מקום בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה, רק אם באה עבירה לידו. ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה" [הובא למעלה פ"ב הערה 112]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש".. הרי השכר ניתן רק על קנית מעלה, ולא כאשר נשאר בדרגתו. @**ויש בזה**^ חידוש מיוחד; כי בפשטות מבינים שהשכר ניתן על הבחירה שיש לאדם, שכאשר בוחר בטוב מקבל שכר, וכאשר בוחר ברע מקבל עונש. ולכך כאשר אינו בעל בחירה, אלא עושה הטוב בטבע, אינו מקבל שכר מחמת העדר הבחירה. וכמו שכתב הרמב"ן [דברים ל, ו], וז"ל: "כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו, צדיק או רשע... כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב, ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח, תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל... וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, ולא היה לו ברצונו דבר והפכו... וזהו שאמרו רבותינו [שבת קנא:] 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ' [קהלת יב, א], אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ". אך המהר"ל מבאר שהמיוחד בימות המשיח אינו בהעדר הבחירה, אלא בהעדר קנית מעלה חדשה, וכלשונו בנצח ישראל ר"פ מו: "ענין המשיח וההנהגה שתהיה בעולם, שיהיה העולם בשלימות, לא כמו שהיה העולם הזה, רק הויה אחרת. ובפרק השואל [שבת קנא:] 'זכור בוראך בימי בחורותך עד אשר לא יבואו ימי הרעה' [קהלת יב, א], אלו ימי הזקנה. 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי חפץ בהם' [שם], אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה, עד כאן. ופירוש ענין זה, שהדבר אשר הוא בפעל אינו יוצא עוד לפעל, אחר שכבר הוא בפעל. ולכך העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל" [הובא למעלה הערה 1851].

<> אודות ששכר העוה"ב ניתן על קנית המעלה, כן מוכח ממה שאמרו חכמים [סנהדרין קי:] שקטן שמת הוא בן עולם הבא. והרי שגרת המחשבה תופסת את השכר השמור לעולם הבא שהוא ניתן על היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות שהיה לאדם בעוה"ז. ולפי תפיסה זו אין מקום לומר שקטן שמת יהיה בן עוה"ב, שהרי נחסרות ממנו היגיעה והטרחה והעמידה בנסיונות. אלא מוכח שהשכר המתוקן לעוה"ב הוא מפאת ההתאמה הקיימת בין האדם לעוה"ב. שהואיל והעוה"ב הוא עולם רוחני, והאדם העמל בתורה ומצות נעשה אף הוא לאדם רוחני, ממילא ישנה התאמה בינו ובין העוה"ב, ולכך זוכה הוא לעוה"ב. ומשום כך, אף קטן שמת זוכה לחיי העוה"ב, כי הואיל וקטן זה בשם "ישראל" יכונה, הרי שבנפשו נמצאת ההכנה וההכשרה לתורה ומצות, ומפאת כן אף קטן זה משתייך לבני האדם הרוחניים, התואמים היטב לעוה"ב, ונמנים על באי שעריו. ודבר זה מפורש להלן פ"ו סוף מ"ה, שכתב: "כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא , שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו, כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא - שהוא נבדל - שם טוב לו". ובסנהדרין פח: אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך, שייף עייל שייף ונפיק וגריס באורייתא תדירא". וכתב שם בח"א [ג, קעד.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט... רק מי שהוא בעל ענוה ובעל תורה. כי בעל ענוה הוא פשוט... כי אלו שניהם צמודים יחד - הענוה והתורה, כי אל השכל ראוי מדת הפשיטות. ולכך עוה"ב, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה ובעל תורה, ואז ראוי לעוה"ב שהוא פשוט נבדל. ומה שאמר 'שייף עייל שייף ונפיק', פירוש כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות. וזה ראוי לעוה"ב, כי עוה"ב הכל שקט ומנוחה". @**והרי כך**^ מוכח מיניה וביה מאותו מאמר, "שלחו מתם, איזהו בן עוה"ב, ענוותן ושפל ברך וכו'". ומדוע לא אמרו "איזהו בן עוה"ב, המקיים כל מצות עשה, והפורש מכל מצות לא תעשה". אלא הם הם הדברים. אין שכר העוה"ב ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא הוא ניתן על המעלה הנבדלת הצומחת ועולה מהמעשה. ושאלת הגמרא היתה מהו הבטוי בפועל למעלה המזכה את בעליה בשכר העוה"ב, ועל כך השיבו "ענוותן ושפל ברך וכו'". ודייק לה עוד, שהמשך לשון הגמרא שם הוא "יהבו ביה רבנן עייניהון ברב עולא בר אבא". מהי משמעותה של שימת עין זו ברב עולא בר אבא. אלא ששאלת הגמרא מעיקרא היתה על הבטוי המעשי למעלה הרוחנית של האדם המזכה את בעליה בעוה"ב, ולכך בתשובת הגמרא ישנה הדגשה שמעלה זו אכן ניתנת להראות בעליל ובמוחש, עד שרבנן נתנו את עיניהם ברב עולא בר אבא. @**והוא הדין**^ לאידך גיסא. אפשרי שאדם יקיים מצות, אך מחמת שאינו נעשה מהן בעל מעלה נבדלת, אינו זוכה מחמתן לעוה"ב. וכמו שנאמר [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד", ודרשו חכמים [שבת סג.] "למשמאילים בה ["שלא לשמה" (רש"י שם)] עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". וראה עוד ביומא עב: שרבא הזהיר את רבנן שיעסקו בתורה רק עם יראת שמים, שאם לא כן ירשו שני גיהנום. ופירש רש"י שם "תרתי גיהנם - להיות יגעים ועמלים בתורה בעולם הזה, ולא תקיימוה, ותירשו גיהנם במותכם, ובחייכם לא נהניתם בעולמכם". וא"כ מה שקטן זוכה לחיי העוה"ב, ומאידך יתכן שהעוסק בתורה לא יזכה לעוה"ב - שני דברים אלו מורים בעליל שהעוה"ב אינו ניתן על המעשה לכשעצמו, אלא על המעלה הרוחנית שהאדם רוכש כתוצאה מתורה ומעשים טובים [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 36]. @**אך יש**^ להעיר, כי למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סא:] כתב: "כי ישראל כולם צדיקים. ואין הפירוש שהם צדיקים על ידי מעשה... [אלא] שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים, יש להם חלק לעולם הבא. והיינו מפני שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת. ומאחר שברא השם יתברך העולם הזה והעולם הבא, אם לא נברא העולם הבא לישראל, למי נברא. וזה שאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ', כי עמך צדיקים בעצמם, לכך ירשו הארץ. ומאחר כי ירשו הארץ, ראוים לעולם הבא". הרי שביאר שעולם הבא ניתן לישראל מצד עצם בריאתם, ומצד זה לכאורה אין מניעה שאף המלאכים יזכו לעולם הבא. אך כאן תולה את הזכיה בעוה"ב דוקא בקניית מעלה, ולכך המלאכים מופקעים מעוה"ב. ויל"ע בזה.

<> אודות שהמלאכים נשארים על עמדם, ולכך אינם בני עוה"ב, כן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תסב.], וז"ל: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1853, וראה בסמוך הערה 2348]. ובח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב: "אין המלאכים מקבלים יותר ממה שבריאתם בעצמם, רק הם עומדים בהוייתם כמו שנבראו בעצמם". וכן נאמר [זכריה ג, ז] "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה", ופירש רש"י שם "העומדים - שרפים ומלאכי השרת". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "כי אין מעלת נפשו האחרונה בפעל, והוא מיוחד מבין כל הנמצאים עליונים ותחתונים שאין מעלתו האחרונה בפעל. וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל. ודבר זה [שהאדם הוא בעל גוף וחומר] יכריח כי אין לאדם מעלתו האחרונה עד שנחשב מדרגתו בין העליונים, ויהיה לו מהלכים בין העומדים האלה. רק שנברא בכח, ואינו בפעל, שאין לו מעלתו האחרונה בפעל. ונמצא לך ההפרש שיש בין האדם ובין כל הנמצאים התחתונים ועליונים; כי העליונים שלימותם בפעל, ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפעל. והתחתונים זולת האדם, אין להם גם כן יציאה אל הפעל, כי מה שנבראו עליו, אין השתנות ויציאה לפעל בהם. אך האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל". ושם פט"ז [רמה:] כתב: "כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו". וכן למעלה פ"ג מט"ו [שעה.] כתב: "וכן מה שאמר [שם] 'הרשות נתונה'. דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו. ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלהים [בראשית א, כז], ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך, שהוא [האדם] נברא בצלם אלהים. ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחתם. אבל האדם שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה". וראה הערה הבאה.

<> שהרי הם "ששים ושמחים לעשות רצון קונם", ובטבעם נמשכים לעשות רצון קונם, וכמו שנתבאר. ואמרו חכמים [שבת פח.] כאשר ישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע" [שמות כד, ז] "בשעה שהקדימו ישראל 'נעשה' ל'נשמע' יצתה בת קול ואמרה להן, מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו, דכתיב [תהלים קג, כ] 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו', ברישא 'עושי' והדר 'לשמוע'". ובתפארת ישראל פכ"ט [תלח.] כתב: "אצל כל האדם המעשה נמשך אחר הידיעה, מפני שמן הידיעה בא המעשה, ואם לא ידע אין כאן פעולה, ולפיכך צריך להקדים השמיעה אל הידיעה. ואצל ישראל שהם נבראים לעבוד את בוראם, הרי בבריאתם הוא המעשה, והידיעה לפועל הזה נמשך אחר המעשה שיש לו לעשות. ודבר זה משתמשים בו המלאכים, שכל אחד ואחד הוא נברא על דבר שהוא פעולתו. שאינו כמו האדם שהוא בעל בחירי, ולא יתכן עליו לומר שהוא נברא על פועל זה, שהרי בחיריי הוא לעשות איזה פועל שירצה, הן לטוב הן לרע. ודבר זה אינו במלאכים, רק הם נבראים על פעולתם, ולפיכך בבריאתם הוא הפועל, והידיעה בפועל שלהם נמשך אחר העשיה. ולפיכך כתיב קודם 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', ואחר כך כתיב 'לשמוע בקול דברו', שזה מורה כי הפועל קודם להם מן השמיעה. וכל זה כמו שאמרנו כי נבראו המלאכים כל אחד על פעולתו המיוחדת, ובבריאה עצמו נמצא מהם המעשה, והידיעה נמשך אחר המעשה" [הובא בחלקו למעלה הערה 850]. הרי שמהות המלאכים היא עשיית רצון קונם, ופשיטא שאין להם בזה צער. ואע"פ שישראל ג"כ הקדימו "נעשה" לנשמע", מ"מ במה שהם בעלי בחירה, לכך ניתן עדיין לומר עליהם "לפום צערא אגרא".

<> חידוש גדול נמצא במשפט זה; כי בדרך כלל היינו מבינים שהואיל ו"אין להם [למלאכי השרת] יותר ממה שנבראו", לכך "אין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם". אך כאן הוא כתב להיפך; שהואיל ו"אין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם, &**לכך**^ אין להם יותר ממה שנבראו". הרי שהעדר הצער הוא סבה לכך ש"אין להם יותר ממה שנבראו", ולא מסובב מכך. באופן שהצער בעשיית רצון קונם הוא המאפשר למצטער שתהיה לו יציאה מעבר למה שנברא עליו. אך כאשר אין צער בעשיית רצון קונם, שוב אין גם יציאה מעבר למה שנברא עליו. ונראה לבארו, כי כבר כתב כמה פעמים שרק כאשר תסולק ההויה הראשונה, יהיה מקום להויה השניה לחול. כי רק החסר מתהוה, אך השלם לא יתהוה. וזה יסוד נפוץ בספריו, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ב [תסב. (יובא בהמשך)], ושם בפכ"ג [תצד.]. ושם פכ"ו [תקמג:] כתב: "כי ההעדר היא סבת ההויה, ואם אין כאן העדר, אז לא יחול שום הויה, שלא יתהוה דבר רק כאשר קדם לו העדר צורה לגמרי... וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור - שהוא המציאות היותר שלם - כתיב [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה הזאת היה חושך והוא העדר. שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה", ושם הערה 21. וכן כתב בנר מצוה [נח:], ושם הערה 341, ובבאר הגולה באר השני [קנו.], ושם הערה 222 [הובא למעלה פ"א הערה 1550]. לכך הצער הוא בחינת "העדר" הנצרך כדי שתהיה הויה חדשה. לכך הואיל ואין אצל המלאכים בחינת "צער", לכך אין אצלם העדר, וממילא לא תתהוה הויה חדשה. ודברים אלו מפורשים בנצח ישראל פכ"ב [תסב. (והובאו בהערה 2346)], וז"ל: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". הרי להדיא כתב שם כדבריו כאן, שהעדר ההפסד אצל המלאכים הוא המונע מהם שהויה חדשה תתרחש. וכך העדר צער מונע יציאה ממה שנברא עליו. @**ואודות שהמלאכים**^ אינם מגיעים לעוה"ב, כן כתב בתפארת ישראל פי"ג [רי:], וז"ל: "אין שייך למלאכים עולם הבא". ובדרוש לשבת תשובה [סו:] כתב: "המלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן". וראה למעלה פ"ב הערה 1485. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיג.] כתב: "בעולם הבא מעלת ישראל על המלאכים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1547]. והדבר מוכרח מיניה וביה; הנה למעלה פ"ב מ"י [תשפג:] כתב: "כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלהים אשר הוא לאדם מן העליונים... ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא". והרי אין למלאכים צלם אלקים [כמבואר למעלה פ"ג מי"ד (שמג.)], ולכך ברי הוא שאינם בני עולם הבא, כי אם אין צלם, עוה"ב מנין. וראה למעלה פ"ב הערה 1485, ובסמוך הערה 2343.

<> פירוש - התבאר למעלה כמה פעמים שסדר המשניות בפרק זה הוא להורות על מדריגת העולם זה אחר זה על פי סדר הספירות. וכגון, למעלה במשנה טז [לפני ציון 1605] כתב: "כדי שתבין עוד עקרי הדברים, כבר בארנו לך מן מספר עשרה שהוא מורה על המדריגה העליונה הנבדלת, ומדריגת ארבעה מורה על המדריגה הגשמית, ומספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד הגשמי ובלתי גשמי. וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם... כי מספר שבעה מורה על מדריגה למטה מזה, שהוא מורה על מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי... וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע, ודבר זה ידוע... הרי כי מורה מספר שבעה על המדריגה שהיא למטה מן הראשונה. ודבר זה מבואר שאין ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי, ולכך דבר זה מדריגה למטה מן עשרה, המורה על מדריגה האלקית". ולמעלה בסוף ביאור משנה יח [לאחר ציון 1886] כתב: "אבל הפירוש הזה שהוא נראה ברור מאד, כי הכל נמשך למספרים שנזכרו למעלה. ואחר שהזכיר כל המספרים, הזכיר [משנה יז] 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר', שהיא מעלת האחדות שהיא בעולם. לכך הזכיר אחר זה [משנה יח] מדריגת הכללי שהוא בעולם, שהוא מדריגה בפני עצמה. וזה כי מדריגת הצבור כבר הזכירו חכמים בכמה מקומות, וכמו שבארנו למעלה גם כן ענין הצבור אצל [למעלה פ"ב מ"ב] 'כל העוסקים עם הצבור'. ודבר זה מדריגה עליונה שהיא בעולם שלא הזכיר כלל, היא מדריגת הצבור, ודבר זה אחרון. וכל הדברים האלו הם ברורים וזכים באין ספק למי שיודע להבין דברי חכמים, שהם גדולים ועמוקים. והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו". ולמעלה במשנה טו [לאחר ציון 1632] כתב: "כי כל הדברים הם מקושרים מעידים זה על זה". וכן ביאר למעלה בסוף משנה טז [מציון 1776 ואילך]. וכן נתבאר למעלה [הערה 1777] שהמספרים עשר, שבע, וארבע, הם כנגד בינה, שבע תחתונות, ומלכות [הובא למעלה הערה 2021]. וראה להלן הערות 2398, 2448.

<> פירוש - הואיל ותחילת הפרק עוסק בעולם ["בעשרה מאמרות נברא העולם"], ומשם עוסק במדריגות העולם זו אחר זו, לכך סוף הפרק עוסק במדריגת התורה, שהיא מעבר ומעל העולם. ובכת"י [הובא במילואו למעלה הערה 2337] כתב: "מתחלה התחיל הפרק בעשרה מאמרות, ושנה הבריאה שהיה בעשרה מאמרות, ומספר הבריאה עד הסוף. ובסוף אמר 'הוי עז כנמר וכו'', ולבסוף אמר 'הפוך בה והפוך בה', כי התורה היא על העולם, וכמו שאמר שלמה [קהלת יב, יא] 'אין יתרון תחת השמש', 'תחת השמש' אין לו יתרון, אבל התורה שהיא על השמש, יש לו יתרון [ראה שבת ל:, וגו"א שמות פי"ח אות א (ה:)]. לכך אמר 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה'".

<> אע"פ שכבר ביאר שמשניות אלו נאמרו בארמית "מפני כי אלו שתי מעלות אחרונות [תורה ועוה"ב] לא נמצאו למלאכים" [לשונו למעלה לפני ציון 2340], מוסיף כאן להעמיק מדוע שתי מעלות אלו הן מעבר למדריגת המלאכים, ויבאר שהמלאכים ממונים על סדר העולם הזה, ואילו שתי מעלות אלו הן מעבר לעוה"ז, ולכך אין למלאכים השגה בהן.

<> כמבואר למעלה [הערה 2336] שאחד משלשת ההדגשים בשם "תורה" הוא מלשון הוראת הציווים, כמלך המצוה לעמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, סוף רט.)]. וזהו הבטוי של התורה בעולם הזה. וכן אמרו [ב"ב י:] "כי הא דרב יוסף בריה דרבי יהושע חלש, אינגיד ["גוע ופרחה רוחו" (רש"י פסחים נ.)]. אמר ליה אבוה, מאי חזית. אמר ליה, עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה ["אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן, ראיתי שם שהם למטה" (רש"י שם)] ותחתונים למעלה ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים, שם ראיתים חשובים" (רש"י שם)]. אמר ליה, עולם ברור ראית. ואנן היכי חזיתינן ["בעלי תורה היאך אתינן, היאך יש חשיבותינו" (רש"י שם)]. אמר ליה, כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם ["כי היכי דאיתינן הכא חשובים ונכבדים, הכי איתינן התם" (רש"י שם)]. הרי שכבוד תלמידי חכמים [שהם עצם התורה, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 1151] מתגלה בעוה"ז כפי שמתגלה בעליונים, ומוכח מכך שהתורה חלה בעולם הזה [הובא למעלה פ"ד הערה 829]. וכן אמרו להלן פ"ו מ"ח "גדולה תורה שנותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה.] כתב "כי התורה יש לה שלטון בעולם הזה גם כן". וכן כתב למעלה פ"ד מ"ט [קפב.], ויובא להלן הערה 2360. וכן כתב להלן פ"ו סוף מ"ח [ד"ה ועוד כי]. @**אמנם למעלה**^ פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". ושם בהמשך [קכ.] כתב: "והתבאר לך כי התורה ראויה לה המציאות בעולם, רק מפני מעלת התורה ושפלות העולם הזה, התורה רחוקה מן העולם". ושם בהערה 542 נשאלה שאלה זו, ויל"ע בזה.

<> פירוש - הואיל והתורה ניתנה לעולם הזה, ועולם הזה נברא בלשון הקודש, לכך דין שהתורה תהיה בלשון הקודש מחמת היותה נתונה בעולם הזה. ולפי זה היות העולם הזה נברא בלשון הקודש הוא הסבה, והמסובב מזה הוא שהתורה [שניתנה לעוה"ז] היא גם בלשון הקודש. אמנם בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קט.] ביאר לא כך, אלא שלשון התורה ולשון האדם הם לשון הקודש מחמת קדושתם העצמית, ומזה מסובב שהעולם נברא בלשון הקודש, וכלשונו: "לשון הקודש הוא הדבור שיש לאדם מצד קדושתו. ולפיכך יש לאדם שתי לשונות, האחד קודש, שהוא לאדם מצד הקדושה שיש באדם. והשני הוא לשון המוני, כי יש באדם צד חול גם כן. והחילוק שיש בין הלשונות, מפני שהלשון הזה [לשה"ק] בו נברא העולם, כמו שאמרו במדרש [ב"ר יח, ד] שבלשון זה נברא העולם, והוא לשון מלאכי שרת. לכך נתן זה הלשון אל חלק הקודש באדם, ולכך התורה וספרי הקודש נכתבים בזה הלשון דוקא, ומפני זה נקרא הלשון 'לשון קודש'. וכבר בארנו כי הלשון הוא הדבור שעל ידו יוצא האדם לפעל לגמרי, כאשר הוא חי מדבר, והעולם היה יוצא לפעל על ידי האדם שהוא נברא אחרונה, והאדם יוצא לפועל על ידי הדבור, ועל ידי לשון הקודש יוצא לפעל השלימות לגמרי, ולכך נברא העולם בלשון הקודש". הרי שהתורה נכתבה בלשון הקודש מחמת קדושתה, ולא מחמת שהיא מסובבת מבריאת העולם הזה. ואדרבה, בריאת העולם הזה היא מסובבת ממה שהאדם מוציא עצמו לפועל בלשון הקודש. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 2367.

<> אודות שהתורה שייכת לעולם העליון, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכט.], וז"ל: "ולפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... להם נתן התורה מן העולם העליון". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; למעלה פ"ג סוף מ"ה [קנ:], שם מי"א [רס:], שם סוף משנה יד [שסו.]. וכן כתב למעלה במשנה כ [לפני ציון 2131], ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפח:], וז"ל: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ:], והובא למעלה הערה 2131.

<> בכת"י כאן כתב בזה"ל: "לכך שנה אלו שני מאמרים בלשון תרגום, כי לשון תרגום אינו למלאכים, כי אינם מבינים לשון תרגום [שבת יב:]", וראה למעלה הערה 2340.

<> בתפארת ישראל פי"ג [רו:]. וכן למעלה [ציון 2292] התייחס בסתמיות למקום אחר, וכוונתו גם שם לתפארת ישראל. וכן ביאר ענין זה בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], ויובא להלן בהערות. וראה להלן ציון 2385.

<> ברכות ח. "לעולם ישלים אדם פרשיותיו ["של כל שבת ושבת" (רש"י שם)] עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום... שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו". ויבוא לבאר מדוע יש שלש מהדורות לתורה. וראה להלן ציון 2386.

<> ענינם של שלשת העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה בגו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א [א, ח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], נתיב האמת פ"ג [א, רב.], נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], למעלה פ"א מי"ח [תיז.], שם פ"ג מי"א [רסא.], להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר], אור חדש [עד.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה [הובא למעלה הערה 1545]. ואע"פ שהתורה באה מן העולם העליון, מ"מ אין היא נמצאת רק שם, אלא היא משתלשלת משם לשני העולמות הנמוכים יותר, וכמבואר למעלה פ"א הערה 1616.

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], וז"ל: "ויש לשאול, למה שנים מקרא ואחד תרגום... ויש לך לדעת עיקר סוד הדבר, כי שנים מקרא ואחד תרגום הוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מעולם העליון, ולכך יקרא 'שנים מקרא' נגד עולם הזה ועולם האמצעי. והשלישי, הוא תרגום, שהוא כנגד עולם העליון... ומפני כי התורה היא באה מעולם העליון אל העולם התחתון לישראל, ולכך חייב להשלים פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום". ובתפארת ישראל פי"ג [רט.] כתב: "ויותר נראה, והוא נכון, כי מלמטה למעלה נאמרו; כי התרגום הוא למעלה העליונה, היא מדרגת עולם הבא... שאין המלאכים מבינים זה הלשון... ולכך פעם שלישית הוא תרגום, כי הוא כנגד עולם הבא, שאין שייך למלאכים עולם הבא, כי אם לישראל, כמו שהוא ידוע". וכפי שהפעם השלישית נקראת התורה בלשון ארמי כדי להורות שאיירי במדריגה שהמלאכים אינם שייכים לה, כך משנתינו נאמרה בלשון ארמי, כי איירי במדריגה שהמלאכים אינם שייכים לה. ומה שנקט כאן ב"עולם העליון", ובתפארת ישראל נקט ב"עולם הבא", דחד הם, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"א [א, קיב:], וז"ל: "כי הברכה זאת מגיע עד עולם העליון, שהוא נקרא עולם הבא... והוא נאמר על עולם הבא, שהוא עולם העליון". ובגו"א שמות פי"ח סוף אות א כתב: "כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1140]. וראה להלן הערות 2372, 2386.

<> אודות שהתורה כוללת הכל מחמת שהיא באה מעולם העליון, כן כתב למעלה פ"ד מ"ט [קפב.], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת, כי התורה מביאה העושר, וקרא כתיב [משלי ג, טז] 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ובגמרא [שבת סג.] מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. וביאור זה כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהוא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שניתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] כתב: "מפני כך התורה היא ניתנה אל הכל, ודבר זה מורה מה שפעם השלישית יקרא אותו בתרגום, שהוא לשון כולל, כי התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה [ע"ז ב:]. וזהו מעלת ומדריגת התורה כאשר היא לכל". וראה להלן הערה 2389.

<> כן כתב הרמב"ם בהקדמה ליד חזקה, וז"ל: "וכל החכמים שעמדו אחר חיבור הגמרא... הם הנקראים 'גאונים'. וכל אלו הגאונים שעמדו בארץ ישראל, ובארץ שנער, ובספרד, ובצרפת, למדו דרך הגמרא, והוציאו לאור תעלומותיו, וביארו עניניו, לפי שדרך עמוקה דרכו עד למאוד. ועוד, שהוא בלשון ארמי, מעורב עם לשונות אחרות, לפי שאותה הלשון היתה ברורה לכל אנשי שנער בעת שחוברה הגמרא. אבל בשאר מקומות, וכן בשנער בימי הגאונים, אין אדם מכיר אותה הלשון, עד שמלמדים אותו".

<> פירוש - מקשה שאלה שניה על ה"יש אומרים" [שהתלמוד נכתב בארמית כי זו היתה לשונם בבבל], שלפי זה מתבאר שבהיה מן הראוי שאף התלמוד יכתב בלשון הקודש, כי לשון הקודש חשובה וראויה יותר מלשון ארמית, ורק מחמת הכרח של שפה הוצרכו לכתוב התלמוד בארמית. ויקשה על זה, שיש כאן דבר הנוגד לשכל; כי המשנה המיועדת אף לנערים ["בן עשר למשנה" (למעלה משנה כא)], נכתבה בלשון חשובה יותר [לשון הקודש], ואילו התלמוד המיועד לחכמים ["בן חמש עשרה לתלמוד" (שם)], נכתב בלשון פחותה יותר [ארמית], ולא מסתבר שהדבר המיועד לנערים [משנה] יכתב בשפה החשובה יותר, ואילו הדבר המיועד לחכמים [תלמוד] יכתב בשפה החשובה פחות. ואע"פ שיש להשיב שהתלמוד נתחבר בבבל, ולכך נכתב בארמית, ואילו המשנה נתחברה בארץ ישראל, ולכך נכתבה בלשון הקודש, מ"מ מידי התמיה של "איך דבר זה" לא יצאנו, דסוף סוף לא מסתבר שהשפה היותר מתאימה וחשובה תהיה לנערים, ולא לחכמים.

<> שמעלת התורה העליונה [שהיא באה מן העולם העליון] נאמרת דוקא בלשון ארמי, כי היא הלשון המתאימה להורות על העולם העליון, ומעלת התורה נמצאת בפרט בתלמוד, וכמו שיבאר.

<> כפי שכתב בגו"א ויקרא פכ"ב אות לז, בביאור דברי רש"י שם [ויקרא כב, לא] ש"ושמרתם - זו משנה", כתב: "טעם הדבר שהמשנה נקרא 'שמירה', מפני שהמשנה היא עיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם. לא כמו התלמוד שהוא משא ומתן של הלכה, לא נקרא זה שמירה. רק המשנה, שהוא גדר המצוה וציורה, זה נקרא שמירה, לפי שציור הדברים הוא שומר אצלו, ויש לו נושא בשכלו. אבל בתלמוד, מפני שהוא התחכמות השכל מה שמוסיף חכמה, אין לו נושא". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא, משנה, תלמוד. מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך, ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אצל האדם, כי דברי השם יתברך רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה. כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם, ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה והשלימות". ולמעלה משנה כא [לפני ציון 2157] כתב: "מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור. אבל המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר שאינו במשנה כלל... כי מקרא משנה ותלמוד הם כנגד חכמה דעת ובינה. כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר, כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול, כל זה נקרא תלמוד". וראה להלן ציון 2387.

<> וצרף לכאן שבתלמוד חתרו להורות כיצד כל מילי דחכמה נמצאים במקרא, ולא רק דיני תורה, וכמו שאמרו חכמים [ב"ק צב.] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי בהדי הוצא לקי כרבא, אמר ליה דכתיב [ירמיה ב, כט] 'למה תריבו אלי כלכם וגו''", הרי שחיפשו מקור בכתובים למימרא שאמרו אינשי. וכן כתב הבן יהודיע [חגיגה יג.], וז"ל: "כי באמת אין לך דבר שאינו נרמז בתורה... כהנך הנזכרים בגמרא דקמא מנא הא מילתא דאמרי אינשי, ויליף לכלהו מקרא". ובליקוטי אמרים לספר יהושע [ד"ה ואמנם עדיין] כתב: "אמרו בבבא קמא [צב.] מנא הא מילתא דאמרי אינשי וכו'. שכל מין חכמה דאמרי אינשי, רק שהוא חכמה אמיתית ושפת אמת, היא רמוזה בתורה... רק אחר כך בהמשך הדורות היא יוצאה לאור על ידי חכמי דור ודור ודורשיו" [הובא למעלה הערה 1762]. ועל פי זה יובן נקודה נוספת; שהנה מבאר כאן ש"כל התלמוד חברו בלשון ארמי". והדבר תמוה, שהרי בכל דף גמרא יש הרבה לשון הקודש גם כן, וכיצד כתב ש"כל התלמוד חברו בלשון ארמי". אמנם כוונתו לשקלא וטריא בגמרא, שהיא לעולם בלשון ארמי. וכגון, אמרו חכמים [ב"ק יא:] "שומר שמסר לשומר פטור, ולא מיבעיא שומר חנם שמסר לשומר שכר, דעלויי עלייה לשמירתו, אלא אפילו שומר שכר שמסר לשומר חנם, דהשתא גרועי גרעיה לשמירתו נמי פטור, שהרי מסר לבן דעת". הרי שהשקלא וטריא היא בארמית, ואילו הציור עצמו יכול להאמר בלשון הקודש [מפי מו"ר שליט"א].

<> כמו שיבאר בסמוך, שמפאת כן אין המלאכים מבינים לשון ארמי, כי הוא אינו נחשב ללשון. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], ויובא בהערה 2369. ובתפארת ישראל פי"ג [רט.] כתב: "כי התרגום אינו נחשב לשון כלל, כמו שאמרו [מגילה י:] 'והכרתי לבבל שם ושאר' [ישעיה יד, כב], אלו כשדים, שאין להם כתב ולשון. ובארנו זה במקומו כי לשון ארמי, שהוא לשון בבל, אינו נחשב לשון". ובגו"א דברים פל"ב אות יג [ד"ה לפיכך] כתב: "לפיכך דרשו רז"ל [מגילה י:] שאין להם [לכשדים] לא כתב ולא לשון. שהלשונות נתן הקב"ה לשבעים אומות, ולא היה אשור בכללם. נמצא כי לא נקרא לשון, שלא היה מן אותם הלשונות שפילג הקב"ה לשונם, ולא נקרא לשון". וכן הוא בנצח ישראל פכ"ב [תעז:].

<> פירוש - דוקא משום שהתרגום אינו נחשב ללשון, לכך אין הוא משתייך לסדר של העוה"ז, לעומת לשון הקודש שדוקא מפני שהוא נחשב ללשון, לכך הוא משתייך היטב לסדר העולם הזה, עד שהעולם הזה נברא בלשון הקודש [כמבואר למעלה הערה 2353]. וראה הערה 2369.

<> "הוא" - התלמוד, או שמא כוונתו למשנתינו.

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]: "ואל תתמה כי איך יהיה התרגום, שאינו נחשב לשון, יותר עליון מן לשון הקודש. כי אין הדבר הזה רק כי הלשון של תרגום אינו לשון פרטי מיוחד לאומה, והוא לשון כולל אל הכל, ולכך התרגום הוא מורה על העולם שהוא כולל הכל. ובדבר זה הארכנו בפרק בעשרה, עיין שם. והוא ברור ונתבאר בכמה מקומות". וקודם לכן בנתיב העבודה פי"א [א, קי.] כתב: "כי לשון זה [ארמית] אינו לשון מיוחד, שאינו מכלל שבעים לשונות המיוחדים, לכל אומה ואומה לשון אחד, וכבר ביארנו דבר זה בפרק עשרה, גם בהרבה מקומות". ובסנהדרין לח: אמרו "אדם הראשון בלשון ארמי סיפר", ובח"א שם [ג, קנג.] כתב: "פירוש, כי לשון הקודש ושאר לשונות לא היו ראוים לו, כי לשון הקודש הוא לשון פרטי, וכן ע' לשונות, ולשון הקודש מצטרף בענין זה אל ע' לשון. והרי האדם בשביל שכולל היה כל לשון שהיה יוצא ממנו, לא היה ראוי לו לשון פרטי. אך היה לו לשון ארמי, אשר אינו לשון, ולא נתן לשון ארמי לאומה פרטית, ונתן לכשדים אשר עליהם נאמר [ישעיה כג, יג] 'הן ארץ כשדים עם לא היה'... ומצד אשר אדם היה כולל כל ע' לשון, לא היה לו לשון פרטי, וכל הלשונות הם מחולקים פרטיים, לכך נתן לו לשון ארמי, לפי מה שהוא האדם, שאין ראוי לו רק לשון ארמי". ובתפארת ישראל פי"ג [רט:] כתב: "וכאשר [התרגום] אינו נחשב לשון, המחשבה הוא עיקר, והמחשבה היא המדרגה היותר עליונה, היא מדרגת עולם הבא, לכך 'אחד תרגום'", ושם הערה 68.

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ד [רלח.]: "זהו אמרם ז"ל בפרק החליל [סוכה נב:] ארבע הקב"ה מתחרט עליהם שבראם, ואלו הם כשדים ישמעאלים יצה"ר גלות. ובאור זה כי כשדים אין מציאותם נחשבים, כי לפחיתותם אין שם מציאות עליהם, והם דומים לבריאה שהיא טפילה, ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים... ומצד עצמם אין ראוי להם הבריאה... כלל הדבר כשדים אין להם מציאות כלל בעצמם, אבל הם נמשכים אחר מציאות אחרים, וכשדים הוא ארם בודאי, וזהו ענין ברור... כי ארם הזה הוא יוצא מכלל מציאות העולם, ואינו נחשב בכלל שבעים לשון, שהם סדר המציאות העולם. ואין הלשון של ארמי בכלל שבעים לשונות אלו, ולפיכך המלאכים, שהם כנגד שבעים לשונות, אין מכירין ארמית". ובח"א לסוטה לג. [ב, סז:] כתב: "מלאכי השרת אין מכירין כלל לשון ארמי מפני שאינו נקרא לשון... שאין לשון ארמי בכלל ע' לשונות, אע"ג שהוא לשון בודאי, אינו בכלל ע' לשון שברא השם יתברך. ומה שהלשון ארמי אינו בכלל ע' לשון, מפני שאמרו במסכת סוכה [נב:] כי על כשדיים נאמר [ישעיה כג, יג] 'זה העם לא היה', ואמרינן שהקב"ה מתחרט עליהן, ולכך אין לשון שלהם, שהוא ארמי, בכלל ע' לשון".

<> כמבואר למעלה הערה 2349.

<> ועל כך נאמר "לפום צערא אגרא", וכמו שביאר. ויש לדייק בלשונו, שכתב "וכן השכר &**שיש בתורה**^ הוא מגיע עד עולם העליון", וזו הדגשה שלא נאמרה עד כה, כי עד כה ביאר שהבבא "לפום צערא אגרא" עוסקת בקבול שכר, וכגון למעלה [לאחר ציון 2332] כתב: "ובפרק קמא דקידושין [מ:], נמנו וגמרו 'גדול תלמוד תורה שמביאה לידי מעשה'. ולפיכך סמך אחריו בן בג בג 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה', לומר שעוד יש מעלה יותר על העבודה. ואחר כך סמך דברי בן הא הא 'לפום צערא אגרא', שזהו התכלית האחרון של אדם, הוא השכר לעולם הבא", ולא הדגיש שאיירי ב"שכר שיש בתורה". ומלבד זאת קשה על הדגשה זו, שהרי שכר העוה"ב לא הוזכר בתורה להדיא, וכפי שהעיר כמה פעמים בספריו, וכגון בתפארת ישראל ר"פ נז כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר שהיה ראוי שיהיה נזכר, במה שהוא תכלית האחרון" [הובא למעלה בהערה 2335]. וכאן שאיירי בשכר עוה"ב, מה ראה להוסיף שזהו שכר "שיש בתורה". ואין לומר שכוונתו על שכר הניתן על תלמוד תורה דייקא [וכהמשך לבבא "הפוך בה דכולא בה"], כי בודאי "לפום צערא אגרא" עוסק בשכר כל המצות, וכפי שביאר למעלה [מציון 2314 ואילך]. וכן הרמב"ם בשמונה פרקים, פרק ששי, כתב להדיא שהכלל "לפום צערא אגרא" נאמר בכל המצות. ונראה ליישב, כי הואיל ועכשיו נתבאר שמעלת התורה מגיעה עד העולם העליון [ולכך משנתינו שנויה בארמית "הפוך בה דכולא בה"], מעתה אי אפשר שתהיה מעלה עליונה מזו, שהרי השכר הניתן לעולם הבא הוא גם כן בעולם העליון, כי עולם הבא הוא עולם העליון, וכפי שנתבאר למעלה הערה 2359. לכך בהכרח שהבבא "לפום צערא אגרא" אינה חורגת ממדריגת התורה שנשנתה לפניה ["הפוך בה דכולא בה"], אלא נכללת עמה. באופן ששתי הבבות האחרונות עוסקות במדריגת התורה, שהיא שייכת לעולם העליון מצד שתי בחינות; היא משתלשלת מעולם העליון, והשכר שיש בה מגיע עד עולם העליון. ומעתה אין כוונתו לשכר הנקוב בתורה [כי עוה"ב אינו מוזכר בתורה], אלא לשכר שיש מחמת התורה, ששכר זה מגיע עד עולם העליון, כי כל מה שבשם "תורה" יכונה, הוא מגיע עד עולם העליון. וראה להלן הערות 2396, 2437, 2445. ולהלן הערה 2439 נתבאר שאע"פ שבכל המצות אמרינן "לפום צערא אגרא", מ"מ במצות תלמוד תורה יש "לפום צערא אגרא" מיוחד, שאינו נמצא בשאר מצות, אלא רק במצות תלמוד תורה.

<> בא לבאר הסבר שני מדוע שני המאמרים האחרונים [של בן בג בג ובן הא הא] נאמרו בארמית.

<> כן הובא כאן במדרש שמואל [ד"ה ורשב"ם ז"ל כתב], וכן הביא כאן התויו"ט בשם המדרש שמואל.

<> פירוש - המספר של תיבת "בג" הוא חמש, והוא הגמטריה של אות ה"א.

<> פירוש - לאברהם ושרה נתווספה אות ה"א לשמם, וכמו שנאמר [בראשית יז, ה] "ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך". ושם [פסוק טו] נאמר "ויאמר אלקים אל אברהם שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה", והם היו תחילה לגרים [וכמבואר בהערה הבאה], ולכך כל הגרים מתייחסים לאברהם ושרה. ומה שאף אצל שרה נחשבת האות ה"א להוספה, ולא רק להחלפת אותית ["שרי" עם אות יו"ד, ל"שרה" עם אות ה"א], אולי זהו משום המשמעות של המילה, וכפי שכתב רש"י [בראשית טו, טו] "לא תקרא את שמה שרי - דמשמע שרי לי ולא לאחרים, כי 'שרה' סתם שמה, שתהא שרה על הכל". וראה להלן הערה 2383.

<> לשון המדרש שמואל: "ורשב"ם ז"ל כתב 'בן בג בג וכו'', שמעתי מדודי הר"י בן הרא"ש ז"ל הענין, כי גרים היו, ולהסתירם מן המלשינים נקראו כך. והם בן אברהם ושרה, שנתוספו ה"א על שמותם, והם היו תחלה לגרים [חגיגה ג.], ולפיכך נקראים כל הגרים בניהם. 'בג בג' בגימטריא ה' ה', ושניהם אחד, אלא שבג בג יותר נסתר ונעלם, וקראום זה משונה מזה כדי להכיר ולידע בין זה לזה". ובסמוך יבאר מדוע הגרים מתייחסים דוקא לאות ה"א שניתווספה לאברהם ושרה, ולא לשאר אותיותיהן. וצרף לכאן ההלכה האומרת [שו"ע אבן העזר סימן קכט סעיף כא] "בגט גר כותב 'פלוני בן אברהם אבינו'". והוא הדין שנקרא לתורה כך [אורח חיים סימן קלט סעיף ג].

<> דוגמה לדבר; אברהם אבינו הוא אב הגרים, והוא היה מספר בלשון ארמי, וכפי שכתב המשך חכמה [בראשית טו, יז], וז"ל: "השמש באה - הנה דע כי עד אברהם לא נקרא 'שמש', רק 'המאור הגדול' [בראשית א, טז], רק משבא אברהם בארץ ארם בחרן, ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר, שתמיד עולה במזרח ושוקע במערב, והוא רק שמש לשרת פני קונו, קראהו בלשון ארמי 'שמש' מלשון 'ישמשונה' דניאל [ז, י]. והוא מצוי בתרגום ובמשנה 'שמש', ואינו בלשון עברית רק 'שירות' 'משרת', לכן קרא להחמה 'שמש', ופשוט". הרי שהגרים מספרים בלשון ארמי. והמגלה עמוקות פרשת קרח כתב: "רבי עקיבא שהיה בן גרים [ברכות כז:, ורבינו נסים גאון שם]... ונרמז [בראשית מט, כד] 'מידי אביר יעקב', אותיות 'רב"י עקיב"א'. 'מ"שם ר"ועה א"בן י"שראל' [שם], ראשי תיבות 'ארמי'".

<> "שהוא אות נשימה בלבד" [לשונו בסמוך].

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ג [קא:]: "וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א שמספרה חמשה לא תתחלק, וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א שאין חלוק לה, כאשר יבטא ה"א אין חלוק. ולאפוקי כל האותיות יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע, כי הפ"א נקראת פ"ף, וגם כן יש לה דגש ורפי" [הובא למעלה הערה 64]. ורבינו בחיי [בראשית ב, ד] כתב: "'בהבראם' [שם], דרשו רבותינו ז"ל [מנחות כט:] בה"א בראם. ועל דרך הפשט בלא עמל ויגיעה, שאין לנו אות בכל האותיות שלא יצטרך אדם לקפוץ בה את פיו, חוץ מאות ה"א, שאדם יכול לאמרה ברוח פיו, ובלא קפיצת פיו ושפתיו כלל, ובלא שום עמל. כך הקב"ה ברא את עולמו בלא עמל ויגיעה, אלא ברוח פיו" [הובא למעלה הערה 28].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"א [לד:]: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם. ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת. וגם זה מוכרח לומר. וזה כי העולם הזה אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי, ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין, שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל, ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו. ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית... והאומה היחידה היתה על הטבע, והיא כנגד השמיני, כי השמיני הוא על הטבע. ולכך ראויה לישראל התורה, שהיא על עולם הטבע... ולכך היא לאומה הישראלית, אשר בחר ה' יתברך לחלקו, והם הם נתיחדו בפעולות האלקיות, שהם מצות התורה, לפי מדריגת נפשם האלקית, במה שהיו מוכנים לנבואה ורוח הקדש ולהיות השכינה ביניהם. ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות, שהם שבע מצות בני נח". ובגבורות ה' בסוף הספר [שלג.] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל... כי התחלת ישראל כח קדוש, והאומות התחלתן כח שלהן". וקודם לכן בפס"ז [שיא.] כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה" [הובא למעלה פ"ד הערה 1828].

<> אין כוונתו לברית בין הבתרים שעליו נאמר [בראשית טו, יח] "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת וגו'", כי שם לא נתווספה אות ה"א לאברהם. אלא כוונתו לנאמר [בראשית יז, ד-ה] "אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך", ושם נצטווה על ברית המילה.

<> שנתווספה לשניהם אות ה"א בשמם [בראשית יז, פסוקים ה, טו]. וראה למעלה הערה 2376. ואם תאמר, כיצד ברית המילה של אברהם גורמת שאף לשרה יתווסף "כח קדוש רוחני". אמנם בגו"א בראשית פי"א אות יז כתב: "לפיכך הא דכתיב [בראשית יא, לא] 'ואת שרה כלתו אשת אברהם בנו' כתב לה שם מיוחד, כי שם זה היה לשרה בשביל אברהם. כי לעולם היה שם 'שרי' נמשך אחר שם 'אברהם', שכשהוסיף ה' לאברהם, הוסיף ה' לשרי, ולפיכך שם 'שרי' מפני אברהם".

<> אודות זיקת הגר לאות ה"א, ראה תוספות חגיגה ט: [ד"ה בר הי הי] שכתבו: "בר הי הי להלל - יש מפרשים שגר היה, והיינו בן אברהם ושרה, שנתוסף ה"א בשמן. וכן 'בג בג'... עולה ה'". והנה ידועה ההלכה האומרת [יבמות כב.] "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". והקשה על כך החתם סופר לע"ז סד. "גר אין לו יחוס עם אביו, כן פירש"י... ויגעתי הרבה ולא מצאתי מנא ליה לרבנן הא דכקטן שנולד, ומותר באחותו ובתו ואמו... צריך עיון גדול". אמנם לפי דבריו כאן ניחא, כי נתבאר שאות ה"א היא אות הבריאה ["בהבראם"], והיא אות של הגרים. ולכך יש כאן מקור לומר שמעשי גירות הם בריאה מחודשת של הגר, ו"בהבראם" המיוחד לו [כן כתב הפחד יצחק סוכות, מאמר ב]. וצרף לכאן דבריו באור חדש [עב:] שכתב: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה הכל נגלה ונמצא. כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה" [הובא למעלה פ"ד הערה 144]. הרי שה"א הבריאה היא ה"א הידיעה, וממילא היא הה"א העושה ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

<> בתפארת ישראל פי"ג [רו:], ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], ראה למעלה הערה 2356.

<> הובא למעלה הערה 2359, קחנו משם.

<> כמבואר למעלה הערה 2364.

<> דע, שכאן מבאר שהתרגום מורה על העולם השלישי, וכן ביאר בהסברו השני בתפארת ישראל פי"ג [רו:], ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]. אך בהסברו הראשון בתפארת ישראל [רו.] ביאר שתרגום ומקרא הם כנגד שתי המדריגות התחתנות, ואילו המקרא השני הוא כנגד העולם העליון. אמנם שם הכריע כביאורו השני ["ויותר נראה והוא נכון כי מלמטה למעלה נאמרו" (הובא למעלה הערה 2366)], וכדבריו כאן, אך מ"מ בהסברו הראשון פירש לא כן, וז"ל שם: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רב הונא ברבי יהודה אמר רבי אמי, לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, אפילו 'עטרות ודיבון' [במדבר לב, ג], שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. וביאור ענין זה, שיש לתורה ג' מדרגות; המדרגה האחת, מדרגה הנגלית לכל אדם. המדרגה השנית, הוא הנסתר בתורה, שאינו מובן רק לחכמים ולנבונים. המדריגה השלישית, הוא שיש בתורה דברים מורים על עולם הבא, ודבר זה לא יושג לשום אדם, כי 'עין לא ראתה אלקים זולתך' [ישעיה סד, ג], וכל הנביאים לא ראו רק עולם הזה, לא עולם הבא, שהוא עוד יותר במעלה, שעליו נאמר 'עין לא ראתה אלקים זולתך'. ולפיכך יש לקרות התורה שנים מקרא ואחד תרגום. תרגום הוא הנגלה, שהרי התרגום הוא לשון שהכל יודעים. ושנים מקרא; האחד, על מדרגה שהיא לחכמים, ולפיכך הוא בלשון הקודש. השני, הוא על מעלה יותר עליון, והוא הפנימי, שאין לשום אדם השגה עד עולם הבא. וזהו שאמר 'כל המשלים פרשיותיו שנים מקרא ואחד תרגום מאריכין לו ימיו ושנותיו', כי מן עולם הבא, ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים" [חלקו הובא למעלה הערה 1960].

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]: "מפני כך התורה היא ניתנה אל הכל, ודבר זה מורה מה שפעם השלישית יקרא אותו בתרגום, שהוא לשון כולל, כי התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה [ע"ז ב:]. וזהו מעלת ומדריגת התורה כאשר היא לכל" [הובא למעלה הערה 2360].

<> בתנחומא ויקהל אות ח אמרו "למה נתנה התורה במדבר, לומר מה המדבר מופקר לכל בני אדם, אף דברי תורה מופקרין לכל מי שירצה ללמוד. שלא יהא אדם אומר, אני בן תורה ותורה נתונה לי ולאבותי, ואתה ואבותיך לא הייתם בני תורה, אלא אבותיך גרים היו. לכך כתיב [דברים לג, ד] 'מורשה קהלת יעקב', לכל מי שמתקהל ביעקב. אפילו הגרים שעוסקין בתורה שקולים הם ככהן גדול... ראה מה כתיב בבני יתרו 'ומשפחות סופרים ישבי יעבץ תרעתים שמעתים שוכתים' [דהי"א ב, נה] 'תרעתים' שהיו יושבים בלשכת הגזית... ושמעיה ואבטליון בני בניו של סיסרא היו, ולמדו תורה ברבים כאנשי כנסת הגדולה". והם הם הדברים שמבאר כאן, שההפקר של התורה מגיע עד הגרים.

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמב:]: "ומפני זה נתנה התורה במדבר, שהוא מקום הפקר, שתהיה התורה השלמת מין האנושי בכלל. ועם כי לא היו האומות רוצים לקבל את התורה, דבר זה הוא מצד המקבל בלבד". ובע"ז ב: אמרו שהקב"ה החזיר את התורה על כל האומות [ורק ישראל הסכימו לקבלה], וביאר שם בח"א [ד, כ.] בזה"ל: "כי התורה היא מצד השם יתברך, לכך היא שייכת לכל, כי התורה היא החכמה העליונה ושייכת לכל האומות, רק מצד המקבל שייכת לישראל דוקא, אבל מצד התורה עצמה - אין גבול אליה, והיא מונחת לפני הכל... אם יש כאן מקבל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1287]. ובגו"א שמות פ"כ אות ז כתב: "נתינת התורה שייך לכל האומות, והקב"ה החזיר את התורה על כל האומות... כיון שהתורה שייכת אל כל האומות". ובדרוש על התורה [יט:] כתב: "כי השם יתברך הורה בזה לברואי עולמו שכמו שהוא יתברך אדון ואלקי הכל, כך התורה היא הכל. והוא שיורה על מעלת התורה שהיא לכל, ועל פחיתות האומות שמאסו בה מלקבלה". ושם ביאר שהתורה ניתנה בשלשה דברים [מדבר, אש, ומים (במדב"ר א, ז)] כנגד ישראל, אדום, והאומות.

<> בגבורות ה' פמ"ב [קס:], וז"ל: "למאן דאמר 'מתן תורה שמע ובא' [זבחים קטז.]... עכשיו שישראל קבלו גם כן מעלה העליונה, היא מעלת התורה, גם כן הגרים אפשר להם לקבל התורה, ולפיכך בא יתרו להתגייר. כי אפשר לכלול גם כן הגרים עם ישראל שמקבלים את התורה גם כן. ובזאת המעלה בא יתרו להתגייר ולהתחבר בישראל, כי יש לישראל קבלת התורה שהגרים מקבלים גם כן, כך יש לפרש".

<> "כי מצד מדריגות התורה העליונה יש כח לגרים להתגייר ולקבל התורה, ואם לא היתה מעלת התורה כל כך, לא היו יכולים גרים להתגייר" [לשונו בסמוך], וראה הערה הבאה.

<> דברים אלו מבוארים יותר בגבורות ה' פמ"ב [קס.], וז"ל: "כי הגירות שהוא הצטרפות והחבור אל ישראל, הוא מעלה עליונה לישראל. שכותי אין יכול לעשות עצמו לאומה אחרת, שאם היה אחד משבעה אומות רוצה להיות נעשה בעל אומה אחרת, אינו יכול. או שהיה מואבי רוצה להיות אדומי, אינו יכול. אבל יכולים האומות להתגייר. וישראל שהמיר עדיין ישראל הוא [סנהדרין מד.], כי אי אפשר לשנות עצמו. אבל ישראל מפני שהם נבדלים מן האומות, ואינם בכלל שלהם, והם עליונים וקדושים על האומות, בשביל זה אפשר להתדבק בהם. וזה כי 'מעלין בקדושה ואין מורידין' [ברכות כח.], ולכך אפשר לכותי להיות גר, להתחבר לקנות קדושה עליונה... ועיקר הגירות והדבוק בישראל מצד שישראל על האומות, ומצד עלוי המעלה יש גירות".

<> בגבורות ה' פמ"ב, והובא בהערות הקודמות. ואודות השייכות בין תורה וגירות, כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נט:], וז"ל: "מדת תלמידי חכמים ומדת הגרים אחת, שנאמר [ויקרא יט, לב-לג] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וכי יגור אתך גר'. וכן כללו רז"ל בברכה ביחד 'ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק', והדברים ידועים לחכמים, כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" [סופו הובא למעלה פ"ד הערות 691, 1358]. ולמעלה פ"ד מ"ז [קמו:] ביאר מדוע האדם לעולם נחשב גר בתורה, ויחשיב עצמו שאינו יודע כלום בתורה [הובא להלן הערה 2427].

<> ואם תאמר, הרי המאמר האחרון ["לפום צערא אגרא"] לכאורה אינו עוסק במעלת התורה, אלא בשכר לעוה"ב, ומדוע אף הוא נאמר על ידי גר [בן הא הא] ובארמית. אך כבר כתב למעלה [לאחר ציון 2371] ששני המאמרים האחרונים עוסקים במעלת התורה, וכלשונו: "ומפני כי בפרק הזה סידר העולם זה אחר זה, כמו שביארנו, סידר באחרונה מדריגת התורה, לומר שהיא מעולם העליון, ולכך כולה בה. וכן השכר שיש בתורה הוא מגיע עד עולם העליון, ולכך אלו שני המאמרים בלשון תרגום". הרי שאף המאמר האחרון עוסק ב"מדריגת התורה", מפני ש"השכר &**שיש בתורה**^ מגיע עד עולם העליון" וכפי שנתבאר למעלה בהערה 2372. ולכך שפיר אף מאמר זה יאמר על ידי גר ובארמית.

<> בכת"י כאן כתב דברים אלו כך: "וזה שהיה שני המאמרים האחרונים לגרים דוקא, כי המאמרים באו לתורה, [שהיא] המעלה האחרונה, שהם מועילים להם. ולכך קבע מאמרים אלו באחרונה. וכבר התבאר כי הגרים אינם זוכים בכל אותם דברים כי אם מצד המדריגה האחרונה הכוללת הכל".

<> כמלוקט בהערה 2349. ובסוף משנה יט [לפני ציון 2021] כתב: "וכבר בארנו לך למעלה כי כל הדברים מן ראש הפרק שהתחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם' תמיד מזכיר מדריגת העולם זה אחר זה. וכל המאמרים נזכרים בלי זכר שום אומר, שתראה מזה כי הכל דבר אחד... ובדבר זה השלים ענין העולם בכללו וציור המציאות, כאשר תבין דברים אלו על סדרם וקשורם. לכך לא בא איש זר ביניהם, רק הכל נקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד, כי הכל הוא סדר העולם וציור מציאתו, אשר התחיל התנא בו ראש הפרק [למעלה משנה א] 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ואין ספק כי אי אפשר לבאר הדברים האלו אשר זכר התנא על עמקם, כי מראש הפרק עד סוף הפרק הכל הוא סדר המציאות וקשור שלו. ומי שיש בו חכמה, הלא הדבר הוא נגלה לפניו מאד. ושים עיניך ולבך מאד אל הדברים אשר בארנו".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1786]: "בא להודיע ענין האחדות, שכל כך חזק עד שכל אהבה שאינה תלויה בדבר היא קיימת לעולם. שכשם שהמחלוקת אין קיום לו, כך הוא ההפוך, שהוא האהבה שהוא החבור, יש קיום לו. ודבר זה, כי האחדות הוא הקיום בעצמו, שכאשר הדבר הוא שלם בלי חלוק, זה הוא קיום שלו. ועוד, כי בטול הדבר מגיע מצד המתנגד, אשר מתנגד אל דבר, וכאשר יש חבור ולא חלוק, רק אחדות, אין כאן מתנגד כלל, והוא קיום הדבר, כמו שתבין מן הדברים אשר אמרנו. כלל הדבר; אין בטול לדבר שהוא אחד בעצם משום דבר, ולכך הוא קיים בלי שנוי. וזה שאמר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם', כי מפני שאינה תלויה בדבר, הנה זה הוא האחדות לגמרי, אשר ראוי אל האחדות הקיום ביותר... אהבה שהיא אינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם, כי היא האחדות, אשר ראוי מצד עצמו אל הקיום, הפך המחלוקת. רק אותה שהיא תלויה בדבר, אותה בודאי בטילה, כיון שבטל הדבר שהוא סבת האהבה והקשור. ולכך נסמך המאמר הזה לכאן, אחר שזכר התנא ענין המספרים, זכר התנא מעלת האחדות שהוא בעולם, והרחקות השניות. ולפיכך סדר 'כל אהבה התלויה בדבר', ואחר כך 'כל מחלוקת'... שבא התנא לאשמועינן מדריגת האחדות והקשור שהוא בעולם".

<> לשונו למעלה סוף משנה יח [לאחר ציון 1887]: "אבל הפירוש הזה שהוא נראה ברור מאד, כי הכל נמשך למספרים שנזכרו למעלה. ואחר שהזכיר כל המספרים, הזכיר 'כל אהבה שאינה תלויה בדבר', שהיא מעלת האחדות שהיא בעולם. לכך הזכיר אחר זה מדריגת הכללי שהוא בעולם, שהוא מדריגה בפני עצמה. וזה כי מדריגת הצבור כבר הזכירו חכמים בכמה מקומות, וכמו שבארנו למעלה גם כן ענין הצבור אצל [למעלה פ"ב מ"ב] 'כל העוסקים עם הצבור'. ודבר זה מדריגה עליונה שהיא בעולם שלא הזכיר כלל, היא מדריגת הצבור, ודבר זה אחרון. וכל הדברים האלו הם ברורים וזכים באין ספק למי שיודע להבין דברי חכמים, שהם גדולים ועמוקים. והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו".

<> לשונו מעלה סוף משנה יט [לאחר ציון 2020]: "כבר בארנו לך למעלה כי כל הדברים מן ראש הפרק שהתחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם' תמיד מזכיר מדריגת העולם זה אחר זה... ועתה מסיים דבריו לומר כל מי שיש בו ג' דברים הוא מתלמידיו של אברהם, וג' דברים מתלמידיו של בלעם הרשע. כי אחר שזכר מדריגת הרבים, כמו שאמר [למעלה משנה יח] המזכה את הרבים והמחטיא את הרבים, זכר אחר זה מדריגת אברהם, שהיא עליונה, עד שהוא היה [בראשית יז, ה] 'אב המון גוים', שהם רבים והוא אב להם, והיה התחלה לכל העולם נחשב. וכבר בארנו עוד אצל [למעלה פ"ב מ"ב] 'העוסקין עם הצבור שיהא כונתם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתם' שהאבות הם התחלה אל הרבים, עיין למעלה. ולפיכך זכר מדריגת אברהם אחר זה".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. ונמצא שביאר בשלשה טעמים את ההתחלתיות של אברהם; כי עד אברהם היה הכל תוהו [דבריו למעלה משנה ד (לאחר ציון 435)], והיותו עמוד החסד, והיותו ממליך ה' בעולם. ואודות הטעם הראשון, כן כתב בגבורות ה' פ"ה [לב:], וז"ל: "עיקר הבריאה הוא אברהם, שבשבילו נברא העולם, כמו שדרשו רז"ל בבראשית רבה [יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד]... בזכותו של אברהם אבינו נברא העולם, אותיות 'באברהם'... הרי לך כי בשביל אברהם נברא העולם. וכן אמרו ז"ל בפרק קמא דע"ז [ט.] שית אלפי שני הוי עלמא, שני אלפים תהו, והיינו מן בריאת עולם עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה, שהם ב' אלפים שנים, היה הכל תהו, שלא היה תורה. וכשהיה אברהם בן נ"ב שנה היה עוסק בתורה, כדכתיב [בראשית יב, ה] 'את הנפש אשר עשו בחרן', ומתרגמינן [שם] דשעבידו לאורייתא. וקיימא לן בההיא שעתא היה אברהם בן נ"ב שנה. נמצא כי כל הדורות הראשונים היה תהו, ואין בהם בריאה". ובגו"א בראשית פי"א סוף אות יט כתב: "כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין". ובגו"א בראשית פכ"א תחילת אות כח כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם, מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם, אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו". ובנצח ישראל פ"מ [תשטו:] כתב: "ומפני כי אברהם היה התחלת העולם, כי היה הכל עד שבא אברהם תוהו, כמו שאמרו ב' אלפים תוהו". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם כדכתיב [בראשית ב, ד] 'בהבראם', מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד שבא אברהם. אם כן אברהם היה הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ובח"א לב"ב צא. [ג, קכ.] כתב: "כי בשביל אברהם נברא העולם, וכמו שאמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם... ומה שבשביל אברהם נברא העולם, כי קודם זה היו הכל תוהו, עד שבא אברהם. ואל ההתחלה נמשך הכל". וכן כתב להלן פ"ו מ"י [ד"ה ואחר כך אמר, וד"ה והרי תמצא]. @**ואודות שזהו**^ מחמת היות אברהם עמוד החסד, כן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם אמרו במדרש 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל השם יתברך יותר מהכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו. ולכך מדת החסד, שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם, היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". @**ואודות שזהו**^ מחמת שאברהם המליך את ה' בעולם, כן כתב בח"א לסוטה ד: [ב, לב.], וז"ל: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאת כאשר המליך הקב"ה על המציאות. כי לא היו הנמצאים קודם אברהם נחשבים לכלום, כאשר לא המליכו את השם יתברך על העולם, והיו מסלקים מלכות שמים. ולכך אמרו ז"ל 'בהבראם' בשביל אברהם נברא העולם, שאם לא היה אברהם לא נברא העולם. שאם לא היה אברהם שהמליך הקב"ה על העולם, מה היה נחשב העולם. ועוד אמרו 'שני אלפים תוהו', שנחשב עד אברהם הכל תהו ובלתי מציאות, עד שבא אברהם והמליך הקב"ה על עולמו. ויש לך להבין הדברים, כי אברהם הוא התחלת המציאות בשביל שהמליך את הקב"ה בעולמו" [הובא למעלה הערות 241-243]. וראה למעלה הערות 290, 355, 452, 2029.

<> לשונו למעלה סוף משנה יט [לאחר הערה 2026]: "שהיה מדריגת אברהם נבדלת. ומדריגה זאת באין ספק שייך אל העולם, כאשר היה אברהם התחלת העולם, כמו שבארנו במקומות הרבה מאוד. ולפיכך השלים התנא את סדר העולם במדריגת אברהם, שהיא המדריגה העליונה שהיא בעולם, ושעם מדריגת אברהם נקשר גן עדן, כל כך המדריגה העליונה הזאת אליו. וזכר גם כן ההפך, כי יש בעולם מדריגה הפך זה, הוא ענין בלעם שהוא הפך אברהם, כי הרע לעומת הטוב. ולהודיע כי מדריגת אברהם היא המדריגה העליונה, והוא הטוב הגמור, עד שיש כנגד זה החסרון והרע הגמור, שהוא נקשר עם הגיהנם לגמרי. ובדבר זה השלים ענין העולם בכללו וציור המציאות, כאשר תבין דברים אלו על סדרם וקשורם. לכך לא בא איש זר ביניהם, רק הכל נקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד, כי הכל הוא סדר העולם וציור מציאתו, אשר התחיל התנא בו ראש הפרק 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ואין ספק כי אי אפשר לבאר הדברים האלו אשר זכר התנא על עמקם, כי מראש הפרק עד סוף הפרק הכל הוא סדר המציאות וקשור שלו. ומי שיש בו חכמה, הלא הדבר הוא נגלה לפניו מאד. ושים עיניך ולבך מאד אל הדברים אשר בארנו".

<> למעלה [סוף משנה יט (לאחר ציון 2020)] ביאר הסבר אחר לכך שלא נזכרו שמות התנאים עד יהודה בן תימא, וז"ל: "כי כל הדברים מן ראש הפרק שהתחיל 'בעשרה מאמרות נברא העולם' תמיד מזכיר מדריגת העולם זה אחר זה. וכל המאמרים נזכרים בלי זכר שום אומר, שתראה מזה כי הכל דבר אחד... ובדבר זה השלים ענין העולם בכללו וציור המציאות, כאשר תבין דברים אלו על סדרם וקשורם. לכך לא בא איש זר ביניהם, רק הכל נקשר בקשר אמיץ וחזק מאוד, כי הכל הוא סדר העולם וציור מציאתו". ויל"ע מדוע הוצרך כאן לטעם שני, וכן מדוע לא ציין כאן שזהו טעם שני.

<> ולכך אברהם נחשב ככלל ומענין העולם, ולא כאדם פרטי. ובנתיב כח היצר רפ"ב [ב, קכד.] כתב: "זה אמרם במסכת ב"ב [יז.] האבות לא שלט בהן יצר הרע... כלומר שכל אחד מן האבות נחשב כללי, שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית. ומאחר שהם אבות להם, וכוללים כל אחד [מהם] כל האומה, לא שייך בהם יצר הרע". ושם בח"א לב"ב [ג, עז:] כתב: "ולפיכך אמר בסמוך ג"כ ג' לא שלט בהם היצר הרע. פירוש, שלא היה בהם העדר, הוא היצר הרע, מפני שהיו נבדלים מן עולם הזה... כי לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק. ומפני כך לא שלט בהם היצר הרע, כי יצר הרע הוא חסרון ורע שנמצא באדם, ואין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית. כמו שאין חסרון בדבר שהוא נבדל, כי כל נבדל גם כן הוא כללי, ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "זהו שאומרים 'אלקי אברהם' [רש"י בראשית יב, ב]. כי הבטיחו הקב"ה [לאברהם] שיהיה ממנו אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו. דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות העולם. והיינו טעמא, מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה. ואותם שהם אבות האומה, הקב"ה מייחד שמו עליהם, ולפיכך על האבות דווקא". ובגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב כתב: "כל עניני האבות לצרכם באו המלאכים, כי צרכיהם [של האבות] לא היו צרכי אדם פרטי, אלא ענין כלל העולם, בעבור שהם יסודות העולם שהמלאכים ממונים עליהם". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנא:] כתב: "כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרים 'אלקי ישראל' אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב... שהשם יתברך מייחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל" [הובא למעלה הערה 349]. @**אמנם**^ בתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב. רק כאשר יצאו ממצרים, אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא, כי מפני כי מספר ששים... הוא מספר כללי. ודבר זה ראיה ומופת חותך על נצחיות התורה שלא תשתנה אצלנו לנצח נצחים. כי אם היה לתורה שנוי, למה לא נתנה לאברהם ויצחק ויעקב. ואין מספיק לך שום טעם וסברא בזה הענין, רק כי מפני שאברהם יצחק ויעקב הם פרטיים, ולא נתנה התורה, שהיא תמידית נצחית בלי שנוי, רק כאשר יש מקבל שהוא בלי שנוי כלל" [הובא למעלה הערה 1858]. ולכאורה זה סותר לדבריו כאן שאברהם הוא נחשב כלל ולא פרט. ועל כרחך לומר שכוונתו כאן לומר שאברהם הוא נחשב לכלל בכח, שממנו תצא האומה ה ישראלית, אך אין אברהם נדון ככלל בפועל. אמור מעתה; אברהם היה כלל בכח, ופרט בפועל. ונקודה זו מבוארת להדיא בפחד יצחק חנוכה מאמר ד, אות ז.

<> "עד כאן" - עד המשנה של יהודה בן תימא [משנה כ], לאמור משניות א-יט.

<> "ארבע מדות באדם, האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית" [למעלה משנה י], "ארבע מדות בדעות, נוח לכעוס וכו'" [למעלה משנה יא], "ארבע מדות בתלמידים" [למעלה משנה יב], "ארבע מדות בהולכי לבית המדרש" [למעלה משנה יד], ו"ארבע מדות ביושבים לפני חכמים" [למעלה משנה טו]. ומשניות הללו עוסקות לכאורה בבני אדם פרטיים, ולא בסדר העולם.

<> פירוש - התנא עוסק במדות שיש בעולם, ונהי שברור שבני אדם הם הנושאים למדות אלו, אך אין התנא עוסק עם הנושא, אלא עם הנשוא. לכך משניות אלו אינן עוסקות עם האדם הפרטי, אלא עם כלל העולם, שיש בעולם מדות אלו. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר אצל אברהם [בראשית כב, ג] "וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמרו וגו'", ופירש רש"י שם "ויחבוש - הוא בעצמו, ולא צוה לאחד מעבדיו, שהאהבה מקלקלת השורה". וכן נאמר אצל בלעם [במדבר כב, כא] "ויקם בלעם בבקר ויחבוש את אתנו וגו'", ופירש רש"י שם "ויחבוש את אתנו - מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה, שחבש הוא בעצמו". וכאשר משווים לשונות רש"י אלו לאלו, ניווכח שאצל אברהם הקדים רש"י את מעשיו ["ויחבוש - הוא בעצמו"], ועוד האריך קצת בזה ["ולא צוה לאחד מעבדיו"], ורק לאחר מכן ביאר את המדה המניעה את מעשיו ["שהאהבה מקלקלת השורה"]. ואילו אצל בלעם כתב רש"י להיפך; קודם הביא את המדה המניעהאת מעשיו ["מכאן שהשנאה מקלקלת את השורה"], ורק לאחר מכן את מעשיו ["שחבש הוא בעצמו"], מבלי להאריך בו שלא צוה לאחד מעבדיו. וברי הוא שהביאור הוא שיש הבדל מהותי בין מגמתנו בלימוד מאברהם לבין הלימוד מבלעם; אצל אברהם אנו לומדים ממנו גופא, כי הגברא ששמו אברהם הוא מלמדינו מילי דמיטב, בבחינת "מעשי אבות סימן לבנים" [תנחומא לך לך אות ט]. אך אין אנו לומדים כלום מהגברא ששמו בלעם, כי הוא רשע ומעשיו הבל, ורק נסכין ללמוד ממעשיו עד כמה שיש בהם להורות על המדות הנוהגות בעולם. לכך אצל אברהם הקדים רש"י את מעשיו, ואף האריך בהם טפי, כי הם העיקר לימודנו מאברהם גופא. אך אצל בלעם הקדים רש"י את המדה הנלמדת ממנו, כי אותה אנו מבקשים והיא העיקר, ורק לאחר מכן הוזכרו מעשיו לאחרונה, ובקיצור נמרץ. [ודייק על פי זה שרש"י כתב אצל אברהם "שהאהבה מקלקלת השורה", ולא "מכאן שהאהבה וכו'". ואילו אצל בלעם כתב רש"י "&**מכאן**^ שהשנאה מקלקלת את השורה", ודו"ק.]. והוא הדין למשניות י-טו; אע"פ שאיירי במעשי אדם, מ"מ אין האדם הוא עיקר, אלא המדה שמתגלית באמצעות האדם היא העיקר, וכפי שנמצא אצל בלעם.

<> בכדי לבאר חילוק זה, נעתיק עצמנו לדברים שכתב למעלה פ"ב מ"א, שאמרו שם "רבי אומר, איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה וכו'. והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה". והקשה שם [תעד.] בזה"ל: "התחיל בלשון נסתר 'איזה דרך שיבור לו האדם', ואחר כך אמר בלשון נוכח 'והוי זהיר'". ובישוב שאלה זו כתב בהמשך [תפא.] בזה"ל: "ואמר בלשון נסתר 'איזה דרך שיבור האדם', ואחר כך אמר בלשון נוכח 'והוי זהיר במצוה קלה', שלא יטעה האדם לומר כי מה שאמר 'והוי זהיר' נמי מחובר למעלה אל מה שאמר 'איזה דרך שיבור לו האדם כל שהיא תפארת', וגם זה הדרך שיבור לו האדם שיהיה זהיר במצוה קלה כבמצוה בחמורה. שדבר זה אינו כלל, כי למעלה לא דבר רק במוסר, ובזה שייך לומר 'שיבור לו', כי המדות אינם במצות עשה ולא תעשה, ושייך בזה 'שיבור לו' אדם מדה זאת. אבל מה שאמר 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה', דבר זה דין תורה שיהיה זהיר בשניהם, ולכך אמר כאן לשון אחר, שלא יהיה חוזר למעלה". ושם בהערה 63 נכתב שלכאורה לפי דבריו היה התנא יכול לעשות גם להיפך; להתחיל בלשון נוכח [ויאמר "איזוהי דרך ישרה שתבור לך"], ולהמשיך בלשון נסתר ["יהא זהיר במצוה קלה כבחמורה"], כי העיקר הוא לחלק בין ההתחלה להמשך, והחילוק יכול להעשות ע"י החלפת הלשון מנוכח לנסתר, כפי שהוא נעשה מהחלפת הלשון מנסתר לנוכח. אמנם התויו"ט כתב שם בשם המהר"ל את הדברים הבאים: "איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם וכו', והוי זהיר וכו'. לפי שהדרך שיברר לו וכו' הוא דבר הרשות, ועצה טובה הוא דקמ"ל, אבל אינו מחייב לאדם בכך. ואילו 'והוי זהיר וכו'' מחייב הוא לאדם שיהא זהיר וכו'. לכך היתה תחלת דברי פיהו 'איזהו דרך שיבור וכו'' בלשון נסתר, ואח"כ אמר 'והוי זהיר' בלשון נוכח, לחייבו בכך. דרך חיים". ופירושו, שציווי מחייב שיקדם לכך שיהיה יחס בין המצוה למצטווה [וכפי שכבר השריש השל"ה ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא" (בעשרה מאמרות מאמר ג וד' (מז)] שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה [הובא למעלה הערה 2322], ולכך יש מן הצורך לדבר בלשון נוכח, כביטוי ליחס זה. אך כאשר מדובר בדברי רשות, שהם בגדר עצה טובה, שם אין צורך ביחס בין המשמיע לשומע, כי אין בזה הוראה ישירה לאדם, ולכך ידובר שם בלשון נסתר. והוא הדין לנידון דידן; תשע עשרה המשניות הראשונות בפרקנו אינן עוסקות עם אדם פרטי, וממילא אין כאן שום יחס בין הצדדים, ולכך הן נאמרו בלשון נסתר, ללא ציווי ואזהרה. מה שאין כן בשלש המשניות האחרונות, שאיירי בהתייחסות לאדם פרטי, והתייחסות לאדם פרטי מעצם טבעה מחייבת יחס בין הצדדים, לכך נאמרו בהן לשונות של נוכח אזהרה וציווי.

<> אודות היחס שיש בין האומר לנאמר, הנה בסנהדרין צח: אמרו "מה שמו ["של משיח" (רש"י שם)]. דבי רבי שילא אמרי, שילה שמו... דבי רבי ינאי אמרי, ינון שמו... דבי רבי חנינה אמר, חנינה שמו... ויש אומרים מנחם בן חזקיה שמו". ובח"א שם [ג, רכ:] כתב על הדעה האחרונה בזה"ל: "השם 'מנחם בן יחזקיה' מתיחס למשיח לפי המדריגה העליונה הנסתרת הפנימית, שמורה על הנחמה, ואין זה מעלה נגלית רק נסתרת. ולפיכך 'יש אומרים' אמרו שם הזה, שאין נגלה מי האומר, כי דבר נסתר מתיחס אליו אומר נסתר". ואמרו [ב"מ כה.] "אמר רבי יצחק מגדלאה, והוא שעשויין כמגדלין", וביאר שם המהרי"ץ חיות בזה"ל: "הרבה אמוראים אם לא נזכרו דבריהם בבית המדרש רק בהלכה אחת, היו מכנים שמם בבית המדרש בתואר שם הלכה הזאת... וכן בכאן רבי יצחק אמר האוקימתא 'והוא שעשויין כמגדלין', לכך נקרא בבית המדרש בשם 'מגדלאה'", והביא שם ראיות לכך. וכן ידועין דברי רבי צדוק הכהן שאין שם של "מאן דאמר" אצל הנביאים, אלא רק אצל החכמים.

<> מצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שאין ספק בדברים שכתב. וכגון, למעלה בסוף ההקדמה [נג:] כתב: "ואם לא היו הדברים האלו אשר באו בביאור הזה דברים ברורים שכך פירוש דברי חכמים, אשר הפירוש מעיד על עצמו, לא נכנסנו בזו". ובגבורות ה' פל"ט [קמה:] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ובתפארת ישראל ס"פ מא [תרנב:] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו לא יהיה לך ספק בדברים אלו". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשטו.] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר הששי [רעא:] כתב: "ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית". וכנראה מדגיש זאת, כדי להורות על אמיתת הדברים, כי הסממן המובהק של דברי אמת הוא ההכרחיות שבדבר, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב:]: "האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר" [הובא למעלה בהערה 306].

<> כן כתב הרמב"ן [בראשית ב, א], וז"ל: "וכל צבאם - 'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם, ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים... רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית, וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". ולמעלה פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ולמעלה משנה טו [לאחר ציון 1552] כתב: "והרי הדבר מבואר כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב [בראשית ב, ז], ובזה אין צריך להאריך כלל". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], והובא למעלה הערה 1554.

<> לכאורה אין כוונתו רק ל"הוי עז כנמר", אלא גם להמשך המאמר "וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים", שכל הדברים האלו נאמרו כנגד הגוף. וכן ביאר למעלה [משנה כ] בהסברו השני [לאחר ציון 2082], וז"ל: "וכל הדברים האלו הזהיר בן תימא כנגד האדם שיגבר על חומרו, שהוא המונע את האדם מן הפועל. כי אין בחומר פעולה, ולפיכך החומר הוא מונע האדם מן עבודת המקום. ולכך התחיל ב'עז כנמר', שהוא ההתחלה שלא יהיה כמו נרדם וכמו ישן, שאפילו התשוקה והחפץ לפעול אין בו, אבל יהיה לו עזות פנים, שיש לו חפץ ותשוקה לפעול. ואחר כך אל יהיה לו מניעה כובד טבעו החמרי, עד שהוא חסר כח המתעורר, שהוא מעורר את האדם אל עשיית המעשה ואל הפעולה, ועל זה אמר שיהיה קל כמו הנשר. ואחר כך אמר 'ורץ כצבי' הוא התנועה אל המצוה, והתנועה היא התחלת היציאה אל הפועל, ועל זה אמר שיהיה 'רץ כצבי'. וכנגד המעשה, שהוא הוצאת עצם המצוה אל הפועל, אמר 'וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'". @**והמסילת ישרים**^ פ"ו כתב כן, וכלשונו: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח. והוא מה שאמר התנא 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'" [הובא למעלה הערה 2069].

<> למעלה פ"ב מ"ה, שאמרו שם "ולא הביישן למד", וכתב שם לבאר [תקצא:] בזה"ל: "אל יהיה נמשך אל מדת הגוף ביותר, ויהיה נמשל כמו הבהמה, כי הביישן מדה בהמית גשמית היא, כי הנפש יש בה עזות ביותר". וראה למעלה הערות 2054, 2055.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "ובפרק אין צדין [ביצה כה:], תניא רבי מאיר אומר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם... ורצו בזה מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים, כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל. ומה שישראל עזים מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל, וכל מי שהוא ביישן מתפעל" [הובא למעלה פ"ב הערה 539]. וראה למעלה פ"ד הערה 26 ובפרק זה למעלה הערה 2239 שנתבאר שם שהגבורה היא לנפש האדם. ולמעלה פ"א מי"ז [שצט.] כתב: "וזה שאמר [שם] 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', רוצה לומר כי השתיקה יפה ונאה וראוי לגוף מצד הגוף, שכל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת ולא הגוף", וראה למעלה פ"ד הערות 1243, 1244. נמצא שהעזות הגבורה והפעולה מתייחסות לנפש, וזהו שכתב כאן "ומצד הנפש יש בו עזות וגבורה והוא בעל פעולה".

<> למעלה משנה כ [לאחר ציון 2088] ביאר מדוע עז פנים לגיהנם. ותוכן דבריו הוא שהעז פנים מתייחס לאש, והגיהנם הוא גם כן אש, "לפיכך עז פנים, שהוא אש, מקומו הטבעי שהוא מיוחד לו הוא הגיהנם, שהוא אש" [לשונו שם לפני ציון 2098].

<> כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תערב:]: "ויש לך לדעת כי האדם... לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש". וראה למעלה פ"ג הערות 1127, 2045.

<> פירוש - אם האדם ימשך לגמרי אחר הגוף, אז הוא לא יהיה בעל פעולה אף בעבודת ה' יתברך, ששם ראוי ביותר שיהיה בעל פעולה.

<> רק בעניני עבודת ה' ["לעשות רצון אביך שבשמים"], ולא במילי דעלמא, ובא לבאר מדוע אין להיות עז כנמר במילי דעלמא.

<> לשונו למעלה במשנה כ [לאחר ציון 2087], וז"ל: "ומפני שאמר בכאן שלא יהיה האדם כמו מי שהוא ישן, ולא יהיה טבעו מכביד עליו מלפעול, רק יהיה בעל פעולה וזריזות ביותר כדי לעשות רצון אביך שבשמים, אמר כי כל זה שאמרנו שיהיה עז וגבור בפעולותיו היינו כדי לעשות רצון אביך, אבל בשאר דברים זולת זה אינו כך, רק כי 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'. ולכך סמך אחריו 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'". ואם תאמר, מדוע עזות פנים מותרת בעבודת ה', כאשר היא מוליכה האדם לגיהנם במילי דעלמא. על שאלה זו כבר עמד בעצמו למעלה במשנה כ [לאחר ציון 21110], וז"ל: "ויש לך להבין איך אמר התנא כי לענין לעשות רצון הקב"ה יהיה 'עז כנמר', ויהיה בעל פעולה. ובשאר מילי דעלמא 'עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן'. ודבר זה כי העזות הוא יוצא מן הסדר ומן השווי, ואצל עבודת השם יתברך, כל שמוסיף אין זה יציאה מן הסדר ומן הראוי, כי זהו הראוי והסדר להיות זריז מאד במצות השם יתברך, שהוא היושר והצדק, ולפיכך אמר 'הוי עז כנמר וכו''. אבל במילי דעלמא, אם יוצא בעזות מן הסדר, הוא בעל גיהנם. ודבר זה יש לך להבין מאד, כי הם דברים ברורים".

<> פירוש - המשנה הקודמת מבארת את כל חיי האדם מתחילתו ["בן חמש"] עד סופו ["בן מאה"]. וכן כתב למעלה בתחילת משנה כא, וז"ל: "במאמר הזה בא לבאר ענין האדם מראשיתו ועד סופו", ושם הערה 2141.

<> שהיא מן העולם העליון, וכמו שביאר למעלה בארוכה [מציון 2353 ואילך]. ולמעלה פ"א מ"ב [ריב:] כתב: "ויש לך לדעת כי דברי שמעון הצדיק [שם משנה ב] שהוא משירי כנסת הגדולה, הם מקושרים עם דברי אנשי כנסת הגדולה [שם משנה א], כי הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות שהם שייכים לתורה [ראה להלן הערה 2444]... ושמעון הצדיק בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם". ולמעלה פ"א מי"ח [תנה.] כתב: "הנה כבר אמרנו כי התחילו אנשי כנסת הגדולה בתורה, שהיא למעלה מן העולם... התורה היא תחילת המציאות". וכן כתב למעלה פ"ג מ"ה [קמט.], והובא למעלה הערה 1229.

<> הוא הפרק הבא, שמתחיל עם המלים "שנו חכמים בלשון המשנה". וכוונתו לדבריו בתחילת משנה ב, שאמרו שם "כל העוסק בתורה לשמה... כל העולם כולו כדאי לו", וכתב שם לבאר [ד"ה ואמר שכל], וז"ל: "פירוש שכל העולם הוא ראוי למי שעוסק בתורה לשמה. וזה מפני כי התורה היא על העולם הטבעי, ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם, ועיין למעלה אצל 'הפוך בה דכולא בה'. ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת [בראשית א, א], ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת". והואיל והתורה היא למעלה מן העולם לגמרי, נכלל בזה שהתורה היא למעלה מן האדם, וכמו שמבאר והולך.

<> כמו שנאמר [תהלים פט, מט] "מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה". ולמעלה פ"ד מ"ד [סה.] כתב: "ואמר [שם] 'שתקות אנוש רמה'. רוצה לומר כי סוף האדם הוא למיתה, כי המיתה ראויה לאדם, וכמו שאמרו במדרש [שמו"ר ב, ד] כל מי שנאמר בו 'היה' מתוקן הוא לדבר; 'הן האדם היה' [בראשית ג, כב], מתוקן הוא למיתה... שתראה מזה כי עצם האדם ראוי לו המיתה... וכן אמרו רז"ל [ברכות יז.] סוף בהמה לשחיטה וסוף אדם למות, שתראה מזה כי זהו התקוה מצד עצם צורתו" [ראה בסמוך הערה 2436]. ולמעלה פ"ד מכ"ב אמרו "הילודים למות", וכתב שם [תע:] לבאר: "כי מצד שהוא נולד ראוי לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן העולם הזה, ולפיכך אמר 'הילודים למות'... אי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם".

<> ללא מיתה. וכן כתב משפט זה בסמוך, וז"ל: "קבע המשך מציאותו וסופו של חייו קודם, ואחר כך 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה', מפני כי התורה היא למעלה מחיי האדם, והיא נותנת לאדם חיים ומצלת אותו מן המיתה, ואף לאחר מותו נותנת לו חיים לעולם הבא".

<> ופסוק זה מורה שהתורה היא עצם החיים, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ב [שמז:], וז"ל: "על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... כי אם לא היתה התורה לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים".

<> פירוש - לכך נסמך המאמר "הפוך בה והפוך בה דכולא בה" לאחר המאמר "בן מאה כאילו עבר מן העולם" כדי להורות שמדריגת התורה היא למעלה מן האדם; האדם מצד עצמו הוא מחוייב מיתה, ואילו התורה היא עצם החיים. וכן כתב למעלה פ"ד מ"ז [קמו:], וז"ל: "כי האדם נחשב גר בתורה, כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי".

<> כוונתו לשלשה דברים שנאמרו במשנה [לאחר שנאמר "הפוך בה והפוך בה דכולא בה"]; "ובה תהוי, וסיב ובלה בה, שאין לך מדה טובה הימנה". ואע"פ שאמרו במשנה גם "ומינה לא תזוע", אך נראה שהוא לא גרס בבא זו, וכן למעלה [לאחר ציון 2301] ביאר את חלקי המאמר, ולא הזכיר את המלים "ומנה לא תזוע" [ראה למעלה הערה 2310]. ויבאר ששלשת הדברים האלו הם כנגד ג' חלקי האדם. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - "ובה תהוי" הוא כנגד הגוף, שידבק בתורה לגמרי, בבחינת [קידושין ל:] "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש". "וסיב ובלה בה" הוא כנגד הנפש, שאף אם יזקין לא יסור מן התורה, אע"ג שאין כחו כל כך" [לשונו למעלה לפני ציון 2309], והכח והגבורה באים מהנפש [כמבואר למעלה הערה 2415]. וכנגד החלק השכלי אמר "שאין לך מדה טובה הימנה", וכתב למעלה [לאחר ציון 2310] בזה"ל: "פירוש, התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד". ואודות שדביקות האדם בה', דרך השכל היא נעשית, אודות שדביקות בה' עוברת דרך השכל, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו. וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ט [א, מ.]: "ובמסכת ברכות פרק אין עומדין [לג.], אמר רבי אלעזר, כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו... וכל זה מפני שיש באדם השכל שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש שבו השכינה שורה דביקות עם השם יתברך". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמ.] כתב: "כי השכל יש לו קישור בו יתברך". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע, כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה ע"י השכל, כי בלא השכל אין לאדם חיבור לעליונים כלל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר] כתב: "כי הדיבוק [בהשי"ת] ע"י השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו". [הובא למעלה בהקדמה הערה 146].

<> לשונו למעלה בהקדמה [לה:]: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], ועוד. ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בגבורות ה' פ"ח [נא.], תפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [מז:], ושם הערה 256, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד. וכן כתב בחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:] [הובא למעלה הערות 1582, 1991]. @**ואם תאמר**^, הואיל וביאר כאן שעליונות התורה על האדם מתבטאת בכך שהאדם הוא בר מיתה, והתורה היא נצחית [ועל כך מורה סמיכות משנת "הפוך בה" למשנת "כאילו עבר ובטל מן העולם"], דהא תינח שעליונות זו נאמרה ביחס לגוף האדם, שהוא מת. אך ביחס לנפש ושכל, שגם הם אינם בני מיתה, אלא חיים לעולם, תיקשי לך הרי עליונות זו היא חורגת מהעליונות שסמיכות המשניות מורה לנו, ומדוע יש למשנתינו להתייחס לנפש ושכל, אשר היחס אליהם שונה מהיחס לגוף המת. ויל"ע בזה. ואודות שאין מיתה לחלק השכלי שבאדם, כן כתב בח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.], וז"ל: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] כתב: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קנח.], ושם פמ"ז [תשכח. (הובא למעלה פ"ג הערה הערה 470)].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 2334]: "ואחר כך סמך דברי בן הא הא 'לפום צערא אגרא', שזהו התכלית האחרון של אדם, הוא השכר לעולם הבא. והנה נסמכים המאמרים כסדר", וראה למעלה הערות 2335, 2372.

<> בכת"י כתב כאן בזה"ל: "ותכליתו האחרון הוא התורה והמצות, ועל זה הוא השכר. ולכך 'הפוך בה דכולה בה', היא התורה. ואמר 'לפום צערא [אגרא]', זהו השכר על התורה, ודבר זה הוא תכלית האדם, וכל הדברים האלו מסודרים מאד". הרי שמבאר ששני המאמרים האחרונים עוסקים בתורה, והשכר שניתן על התורה, וזהו תכלית שבתכלית; תכלית האדם היא תורה ומצות, ותכלית תורה ומצות היא השכר.

<> כן הביא גירסא זו התויו"ט [תחילת משנה כא] בשם המדרש שמואל. ולגירסא זו סדר המשניות האחרונות הוא; "הוי עז כנמר" [משנה כ], "הפוך בה והפוך בה דכולא בה, לפום צערא אגרא" [משנה כא], "בן חמש למקרא" [משנה כב]. וראה בסמוך הערה 2438.

<> אלו דברי יהודה בן תימא ["הוי עז כנמר"], ש"הוא מתחיל לדבר מן האדם הפרטי איך יהיה נוהג בעבודת בוראו יתברך" [לשונו לאחר ציון 2408].

<> "לפום צערא אגרא", ש"מסדר התכלית האחרון שיש לאדם, הוא השכר, ואמר 'לפום צערא אגרא', ודבר זה הוא תכלית האדם" [לשונו לפני ציון 2431].

<> פירוש - לאחר שסידר את הנהגת האדם ["הוי עז כנמר"] ותכליתו ["לפום צערא אגרא"], חזר לסדר את חיי האדם עד סוף האדם, שהוא מיתתו ["סוף האדם למיתה" (ברכות יז.), וכמבואר בהערה 2424]. שכאשר חיי האדם מסודרים מתחילתם ועד סופם, אזי גם הנהגת האדם תהיה מסודרת, וכמו שיבאר בסמוך.

<> כפי ששנו להלן פ"ו מ"ח "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", ושם מאריך לבאר זאת. וכותב זאת כאן כי לפי גירסא זו הבבא של "לפום צערא אגרא" נאמרת על השכר העתידי הנמצא בתורה, וכמבואר למעלה הערה 2372. ולמעלה פ"ב מ"ז אמרו "מרבה תורה תרבה חיים", וכתב שם לבאר [תרכג.], וז"ל: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שהתבאר כמה פעמים, ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'". ואודות שתורה מצלת מן המיתה, כן חזינן בגמרא שדוד המלך [שבת ל:] ורבה בר נחמני [ב"מ פו.] ניצלו ממלאך המות משום שלמדו תורה כל הזמן, וכמו שכתב למעלה פ"ג מט"ו [שפב:], וז"ל: "כמו שתמצא בדברי חכמים הרבה מאוד, שהיו רוצים לדבק ולאחוז בעץ החיים, היא התורה, לסלק מהם המיתה".

<> כן מובא כאן במדרש שמואל בתחילת משנתינו, וכפי שהביאו התויו"ט כאן [כמצויין בהערה 2433]. ולא ידעתי לבאר מדוע זו גרסא אשכנזית.

<> מה שנקט במצות תלמוד תורה ["לעסוק בתורה"] לכאורה הוא שלא בדוקא, כי בכל המצות אמרינן "לפום צערא אגרא", אלא כוונתו לכח התורה, שאף השכר שבתורה מורה הוא על מדריגה של תורה, וכמבואר למעלה הערה 2372. אמנם פשטות לשונו מורה שכוונתו ללימוד תורה. וכן הרמב"ם [הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ו] כתב: "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי, ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת. כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל... והשכר לפי הצער". הרי שגם הרמב"ם קבע שהכלל "לפום צערא אגרא" נאמר במיוחד ביחס לתלמוד תורה. וראה פחד יצחק שבועות מאמר טז, אותיות ה, טו, שעמד על הערה זו, וביאר שאכן יש "לפום צערא" הנוהג בכל מצות, ויש "לפום צערא" המיוחד לתלמוד תורה בלבד, עיי"ש. ובסוף דבריו כתב: "באופן שעמידה בנסיונות בקיום מצוות ומעשים טובים... אין היא מגדילה את שכרם של המצוות עצמן [כמבואר למעלה הערה 2316]. מה שאין כן בעמידה בנסיונות בקיום מצות תלמוד תורה, כי על כן העמידה בנסיונות בקיום מצות תלמוד תורה מגדילה היא באמת את השכר של גוף מצות תלמוד תורה, והבן. וזו היא ההארה שנמצאה לנו מסידורו של הרמב"ם להך כללא ד'לפום צערא אגרא' בין כל אותם הדרכים והענינים המיוחדים אך ורק לתורה". @**וראיה מוכחת**^ לזה היא מהפסוק [קהלת ב, ט] "אף חכמתי עמדה לי", שדרשו על כך חכמים [ילקו"ש שם רמז תתקסח] "תורה שלמדתי באף נתקיימה לי" [הובא בפירוש הרמב"ם למשנתינו]. ומדוע לא מצינו שיאמרו גם כן "תפילין שקיימתי באף הם שעמדו לי". אלא הם הם הדברים; רק בתלמוד תורה מצינו שלימוד בצער מגדיל את שכר המצוה עצמה. לכך הואיל ושכר המצוה מרובה יותר, בהכרח שכח המצוה מרובה יותר. מה שאין כן בשאר מצות, שאין הקיום בצער מגדיל את שכר המצוה עצמה, וממילא אין בו להגדיל את כח המצוה עצמה.

<> מה שכתב "ואף אם יהיה &**בעולם**^ בצער", כי כוונתו להעמיד את ההוה לעומת העתיד, שאע"פ שבעוה"ז יש לו צער, יש עליו לזכור שלבסוף [לעוה"ב] יהיה לו שכר מרובה.

<> פירוש - הואיל וסוף המשנה הקודמת ["לפום צערא אגרא"] בא להורות ש"שכרו גדול בסוף", לכך באה המשנה שלאחריה לבאר את חייו של האדם עד לאותו סוף, והוא המיתה.

<> פירוש - יש עוד יתרון במאמר של "בן חמש למקרא", שמלבד שבמאמר זה מתואר סוף האדם [ובזה הוא מתקשר למשנה של "לפום צערא אגרא"], יש גם בזה סידור משך חיי האדם, וההנהגה הראויה לאדם לכל חייו ["בן חמש למקרא, בן עשר למשנה... בן שמונים לגבורה"]. וכנראה המעליותא בזה היא, שכך יש קשר בין משנתינו למשנה של יהודה בן תימא ["הוי עז כנמר" (משנה כ)], שהרי למעלה [לאחר ציון 2433] כתב לגירסא זו "כי אחר שסדר מעשה האדם איך ינהג ויפעל ["הוי עז כנמר"], וסדר את תכליתו ["לפום צערא אגרא"], חזר לסדר את סוף האדם, היא מיתתו". הרי שדברי יהודה בן תימא הם "סדר מעשה האדם איך ינהג ויפעל", ולכך משנתינו סוגרת את המעגל הזה בכך שיש בה "הנהגת האדם כראוי כסדר".

<> אולי כוונתו להקשות כפי מה שהעיר התויו"ט, שהביא דברים ממדרש שמואל על הגירסא השניה, וז"ל: "ולא נהירא, דאין לומר שיהא סיום המסכתא ב'מת ובטל מן העולם', כי מצינו שהקפיד התנא על זה, כמו שאמרו [כלים ס"פ ל] 'אשריך כלים וכו' ויצאת בטהרה', עד כאן... ובסוף מסכת ידים משום [קהלת ח, ג] 'אל תעמוד בדבר רע'".

<> לשונו למעלה פ"א מ"א [קמט:]: "ויש לך לדעת עוד, כי אלו ג' דברים שדברו אנשי כנסת הגדולה, הם תקון התורה, שהיו אנשי כנסת הגדולה רוצים לתקן חסרון הדור בתורה. והתורה היא כוללת חקים, ומצות, ומשפטים, אשר אלו הם כוללים כל מצות שבתורה. האחד, הם משפטים, שהם ידועים ומושכלים. והפך שלהם החקים, שאין טעם שלהם נגלה. ועוד יש מצוות, שאינם נגלים כמו המשפטים, וגם אינם בלתי ידועים כמו החקים, אבל יש לעמוד על טעם שלהם על ידי למוד, והם נקראים 'מצות'. ואלו ג' חלקים זכרם הכתוב בכל מקום. ואלו שלשה באו אנשי כנסת הגדולה לתקן". ושם במשנה ב [ריב:] כתב: "אנשי כנסת הגדולה הם באו לתקן התורה והמשפטים והמצות, שהם שייכים לתורה שלא תפול, כמו שכתבנו למעלה. ושמעון הצדיק [שם משנה ב] בא לתקן העולם שלא ימוט, כמו שאמר 'על ג' דברים העולם עומד', והתורה היא למעלה מן מדריגת העולם, ואחר כך העולם" [ראה למעלה הערה 2422].

<> כי אף השכר ["לפום צערא אגרא"] מורה על מדריגת התורה, וכפי שנתבאר למעלה [ראה הערה 2372].

<> כפי שביאר בתחילת המשנה שהביא המדרש [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם"., ולכך התורה נקראת [משלי ח, כב] "בראשית", וכמבואר שם. ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "בגמרא בפרק במה מדליקין [שבת ל:], אמר רב יהודה בר שמואל בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרים זה את זה. ומפני מה לא גנזוהו, מפני שתחלתו דברי תורה, וסופו דברי תורה... כי שלמה פתח בדברי תורה... והתחיל בתורה, כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה, כי מן התורה מסודרים מעשה בני אדם, וכל העולם נמשך אחר התורה, כי בתורה סידר השם יתברך העולם. וכמו שאמרו ז"ל במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. ולפיכך כל הנהגת העולם וגם מעשה בני אדם ראוי שיהיה נמשך הכל אחר התורה". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "אמנם עיקר סוד זה מה שנברא [העולם] בשביל התורה [רש"י בראשית א, א], הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... שהתורה היא ראשית הכל ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר, שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל... לפיכך בשביל התורה נברא, שהוא הראשית והתחלה" [הובא למעלה פ"א הערה 1820]. וראה הערה 2448.

<> שהרי שם "תורה" הוא מחמת ש"התורה מורה הדרך אל עולם הבא" [לשונו למעלה פ"ג מי"ח (תסח.)]. ובנתיב התורה פ"א [א, ד.] כתב: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון 'הוראה', כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה' כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש, כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], וז"ל: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת התורה בשם הזה ["תורה"], ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת'. שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'. ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 2136].

<> יש להעיר, כי אמרו חכמים [שבת ל:] "בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה, ומפני מה לא גנזוהו, מפני שתחילתו דברי תורה, וסופו דברי תורה. תחילתו דברי תורה, דכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש' ואמרי דבי רבי ינאי תחת השמש הוא דאין לו, קודם שמש יש לו. סופו דברי תורה, דכתיב [קהלת יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'". ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "כי שלמה פתח בדברי תורה, מפני כי בכל ספרו סיפר מעשה בני אדם ומה יעשה האדם, והתחיל בתורה כי כל מעשה האדם יהיו נמשכים אחר התורה [הובא למעלה הערה 2446]... אבל יראת שמים ראוי באחרונה, לפי שיראת השמים היא תכלית הכל, כי כבר אמרו [שבת לא:] לא ברא הקב"ה עולמו רק שייראו מלפניו... ואם כן בשביל יראת שמים האדם נברא, וזהו התכלית מן בריאת האדם, ולכך קבע דבר זה באחרונה, כאשר כל תכלית הוא באחרונה... ולכך שם 'אדם' שנקרא על שם בריאתו, שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד] קודם שבא ליראת השם, שמו עולה במספר מ"ה, כי מה האדם נחשב כאשר עדיין חסר התכלית שבשבילו נברא. אבל כאשר יש לאדם התכלית שבשבילו נברא האדם, והיא יראת שמים, ואז נקרא 'האדם', שפירוש האדם הוא אדם הידוע, וכיון שהוא ידוע הוא אדם מיוחד מבין שאר אדם, ואינו אדם דעלמא, רק אדם מיוחד... וזה שחתם דבריו 'כי זה כל האדם', כלומר כי יראת שמים עושה את האדם מיוחד עד שנקרא 'האדם', ואז האדם הוא כל, כי האדם במספר כ"ל". ולפי זה תיקשי לך, מדוע מסכת אבות מסתיימת בדיבורים על תלמוד תורה, ולא בדיבורים על יראת שמים, כפי שנסתיים ספר קהלת. ואע"פ שאף סיום ספר קהלת נכלל ב"סופו דברי תורה" [לשון הגמרא], מ"מ לא דובר שם על מצות תלמוד תורה, אלא על שמירת כל המצות ויראת שמים, ומאי שנא כאן. @**וכן להלן**^ פ"ו מי"א [ד"ה אבל נראה] כתב: "אבל נראה מה שסיים במאמר זה ["כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו"], כי רצה לסיים בדבר שהוא תכלית האדם, והוא הקב"ה שהוא תכלית הכל, שהרי כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו, וכאילו אמר כי תכלית הכל הוא הקב"ה, שהרי כל הנבראים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, וא"כ תכלית הכל הוא השם יתברך, ואין זולתו. ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה ג"כ דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל. וכן שלמה המלך ע"ה כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', רצה לומר כי כל העולם לא נברא רק בשביל זה, שהרי הכל נברא בשביל האדם, והאדם נברא שיהא ירא את האלקים, ואת מצותיו לשמור. וכל ספר קהלת מדבר בדברי מוסר, ומסיים במוסר כי זה תכלית כל הנבראים. וכן מסיים התנא פרקי המוסר בדבר זה, לומר כי זהו תכלית של כל הנבראים, ומפני שהוא תכלית של כל הנבראים קבעו למוסר זה בסוף ותכלית דברי המוסר... כך עשה שלמה המלך ע"ה, סיים דבריו ואמר דבר זה הוא תכלית הכל 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור', לכך דבר זה הוא תכלית דברי. וכך עשה התנא ג"כ בסיום דברי מוסר שלו, אמר כי זהו תכלית הכל, שכל אשר ברא הקב"ה לכבודו בראו, ולפיכך יעשה האדם תכליתו דבר זה, מאחר שכל תכלית האדם וכל העולם לדבר זה". הרי שמשוה את תוכן מסכת אבות לתוכן ספר קהלת [ששניהם עניני מוסר], ולכך בשניהם התכלית היא שמירת מצות ויראת שמים. אך עם כל כאן מבאר שהתכלית היא תלמוד תורה, ואינו מזכיר כאן יראת שמים ושמירת מצות. @**וראה עוד**^ למעלה הערה 2337, שהובאו שם דבריו שבכת"י, שכתב: "והנה סמיכות המאמרים האלו, מפני כי המשניות האלו הם סוף מסכת אבות, ומפני כי כך בא לסיים כי סוף ותכלית הוא עבודת השם יתברך, ושיהיה מקיים מצות השם יתברך. וכמו שסיים שלמה בספר קהלת [יב, יג] 'סוף דבר [הכל] נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם'. וכך מסיים מסכת אבות 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך', כי זהו תכלית הכל. ומתחלה התחיל הפרק בעשרה מאמרות, ושנה הבריאה שהיה בעשרה מאמרות, ומספר הבריאה עד הסוף. ובסוף אמר 'הוי עז כנמר וכו'', ולבסוף אמר 'הפוך בה והפוך בה', כי התורה היא על העולם, וכמו שאמר שלמה [קהלת יב, יא] 'אין יתרון תחת השמש', 'תחת השמש' אין לו יתרון, אבל התורה שהיא על השמש, יש לו יתרון. לכך אמר 'הפוך בה והפוך בה דכולה בה'. ואחר כך באחרונה אמר צערא, 'לפום צערא אגרא', וזהו תכלית האחרון אל [העולם] העליון, אמר זה באחרונה". הרי גם שם ביאר שהתכלית היא עבודת השם יתברך, ורק שנשנו לאחר התכלית הזאת עניני תורה, שהיא למעלה מן הכל. אך לא ביאר שם כדבריו כאן שהתכלית נמצאת במצות תלמוד תורה עצמה. ויל"ע בזה. @**ונראה לומר**^, כי שונה סיום מסכת אבות שבפרק ה מסיום מסכת אבות שבפרק ו וספר קהלת. כי כל פרק ה מתחילתו ועד סופו נתייסד על המהלך של "מעלין בקודש", כאשר כל משנה היא עליית מדרגה לעומת קודמתה [וכמבואר למעלה הערה 2349]. והואיל והמדרגה העליונה ביותר היא תלמוד תורה, ואף חפצי שמים אינם שוים לדבר אחד של תורה [כמבואר למעלה הערה 2332], לכך מן הנמנע הוא לסיים פרק זה בשום מצוה זולת תלמוד תורה, כי רק מצות ת"ת היא פסגת הפסגות. מה שאין כן להלן פרק ו, וכן ספר קהלת, שלא דובר בהם במהלך של "מעלין בקודש" עד לדרגה העליונה ביותר, לכך שפיר ניתן לסיים בהם בשמירת מצות ויר"ש, כי זו תכלית בריאת האדם.

דרך חיים, פרק ה, עמוד PAGE רט

PAGE קצט

PAGE רט DH12