%[פ"ו מ"ח]

**גְּדוֹלָה תוֹרָה שֶׁהִיא נוֹתֶנֶת חַיִּים לְעֹשֶׂיהָ בָּעוֹלָם הַזֶּה וּבָעוֹלָם הַבָּא, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ד, כב) "כִּי חַיִּים הֵם לְמוֹצְאֵיהֶם וּלְכָל בְּשָׂרוֹ מַרְפֵּא". וְאוֹמֵר (משלי ג, ח) "רִפְאוּת תְּהִי לְשָׁרֶךָ וְשִׁקּוּי לְעַצְמוֹתֶיךָ". וְאוֹמֵר (משלי ג, יח) "עֵץ חַיִּים הִיא לַמַּחֲזִיקִים בָּהּ וְתוֹמְכֶיהָ מְאֻשָּׁר". וְאוֹמֵר (משלי א, ט) "כִּי לִוְיַת חֵן הֵם לְרֹאשֶׁךָ וַעֲנָקִים לְגַרְגְּרֹתֶיךָ". וְאוֹמֵר (משלי ד, ט) "תִּתֵּן לְרֹאשְׁךָ לִוְיַת חֵן עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת תְּמַגְּנֶךָּ". וְאוֹמֵר (משלי ט, יא) "כִּי בִי יִרְבּוּ יָמֶיךָ וְיוֹסִיפוּ לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים". וְאוֹמֵר (משלי ג, טז) "אֹרֶךְ יָמִים בִּימִינָהּ בִּשְׂמֹאוֹלָהּ עֹשֶׁר וְכָבוֹד". וְאוֹמֵר (משלי ג, ב) "כִּי אֹרֶךְ יָמִים וּשְׁנוֹת חַיִּים וְשָׁלוֹם יוֹסִיפוּ לָךְ". וְאוֹמֵר (משלי ג, יז) "דְּרָכֶיהָ דַּרְכֵי נוֹעַם וְכָל נְתִבוֹתֶיהָ שָׁלוֹם".**

#**גדולה תורה וכו'.**= יש לשאול, למה הביא אלו ז' פסוקים לכאן, ולא די באחד. ועוד, מה ראיה מן הפסוק (משלי א, ט) "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך". וכן (משלי ד, ט) "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך", מה ראיה מזה. דע, כי הביא שבעה פסוקים, ובאלו ז' פסוקים בא לבאר כי יש לתורה החיים הנצחיים, כי יש חיים למעלה מחיים; כי יש קצרים, ויש ארוכים יותר, ויש עוד יותר, עד שיש חיים נצחיים. ובא לבאר שעל ידי התורה יקנה החיים הנצחיים. ולפיכך מביא שבעה פסוקים כנגד שבעה מדריגות, שכל אחת יותר, וכאשר יש שבעה, מורה על זה כי אין למעלה מזה, כי לעולם המדריגות שהם שבעה זה על זה, מורה כי אין למעלה מזה. כי השם יתברך שהוא "גבוה על גבוה שומר" (קהלת ה, ז), שאין למעלה, והוא יושב רם ונשא, יש שבעה רקיעים, שזהו גובה אחר גובה, עד המדריגה האחרונה. הרי כי מספר שבעה מורה על המדריגה העליונה. וכן אתה מוצא תמיד כי המדריגות והמעלות שהם זו על זו, הם שבעה, ודבר מבואר הוא, ובארנו זה במקום אחר.

#**ואלו שבע**= מעלות ומדריגות מתחילין מן חיי עולם הזה, בדבר שהוא המדריגה התחתונה, ומסיימין במדריגה האחרונה, של חיי העולם הבא הנצחיים. ולפיכך ג' פסוקים הראשונים מורים על חיי עולם הזה, וג' אחרונים על חיי עולם הבא, והפסוק האמצעי הוא מדריגה בין עולם הזה ובין עולם הבא, וכמו שיתבאר.

#**ותחלה יש**= לבאר מה טעם שהתורה מיוחדת, שהאדם מגיע בתורה לחיי עולם הזה ולחיי העולם הבא. ויש לך לדעת, והוא הדבר שבארנו בפרקים הקודמים במקומות הרבה, 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. 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 דבוקים\* בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות הזה על ידי חטא ועון, הוא הכרת אשר\* כתוב בתורה (ויקרא יח, כט, ועוד). ובא בלשון "כרת", כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה, כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר "חיים", שנאמר (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלהיכם [חיים כלכם היום]", אלהים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, 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.

#**וזהו פירוש**= הכתוב (ר' משלי ג, יח) "כי עץ חיים היא למחזיקים בה". וזה כי על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו. ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה, והארכנו בזה, כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה "עץ", שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר, מקבל מן העיקר. וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא השם יתברך, החיים. לפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה, היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר. ולפיכך אמר 'גדולה תורה שנותנת חיים לאדם בעולם הזה ובעולם הבא'. והבן מלת 'גדולה תורה' שנאמר כאן, שהוא בא להורות על מעלות התורה.

#**והביא תחילה**= ראיה שנאמר (משלי ד, כב) "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא". ופירוש כי החיים הם מי שמוצא\* דברי תורה, ועל ידי זה מקבל החיים. ומה שאמר "למוצאיהם" ולא 'ללומדיהם', בא להורות על מעלת התורה. כי יאמר 'פלוני מצא דבר זה', אם כן אין אותו דבר אתו מזומן אליו, שאם היה מזומן אליו לא שייך בזה 'מציאה'. וכך אין התורה עם האדם, כי יש לה מדריגה עליונה, עד שנקרא שהוא מצא דברי תורה, והגיע אל דבר שאינו אתו. ומפני מדריגה ומעלה זאת התורה היא חיים לאדם, שמביא לאדם החיים מלמעלה, מן השם יתברך, אשר\* הוא "מקור חיים" (תהלים לו, י). אבל בגמרא בפרק כיצד מעברין (עירובין נד.) אמרו 'אל תקרי "למוצאיהם", אלא "למוציאיהם", מי שמוציא אותם בפה'.

#**ומפני שלא**= אמר הכתוב רק כי "חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא", ובודאי דבר זה הוא חיים במקצת, דהיינו שנותן חיים של מה, דהיינו לבשרו בלבד, וכמו שאמר "ולכל בשרו מרפא", והיינו שיושפע נצוץ חיים של מה על האדם בשביל התורה, וזה הוא חיים לבשרו בלבד. ולפיכך מוסיף עוד ומביא הכתוב אחריו (משלי ג, ח) "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך", ובזה נכלל חיות כל האדם. וזה כי הטבור הוא השורש\* מן האדם כולו, ותחלת בריאת האדם היא מן טבורו, כדאיתא בפרק עגלה ערופה (סוטה מה:), וכאשר אמר "רפאות תהי לשרך", כלומר שהתורה רפאות להתחלת האדם, ובזה כל הגוף מקבל רפואה, כי\* כאשר התחלה מקבל רפואה, כל הגוף מקבל רפואה, כי הכל נמשך אחר זה. ואמר עוד "ושקוי לעצמותיך", כי העצמות אין מקבלין כל כך רפואה מן הטבור, כי יש לעצמות מוח בפנים, שאין מקבלין כל כך רפואה, ועל זה אמר "ושקוי לעצמותיך", כי התורה שקוי, והוא המוח לעצמות (רש"י משלי ג, ח), כלומר שהתורה נותנת חיים לכל האדם.

#**ושלא תאמר**= שאף על גב שהתורה נותנת חיים, היינו שהתורה נותנת חיים עד שהאדם הוא שלם ובריא כל ימיו שהוא בעולם, וזהו חיות שלו, אבל אריכות ימים לא שמעינן מן הכתובים, שהרי אמר "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך", היינו שהתורה נותנת רפאות לאדם, ולא נחשב חצי מת בעודו בחיים. ולכך מביא הכתוב (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה וגו'", ודבר זה מורה כי התורה היא "עץ חיים", שהעץ מקוים ביותר, וכדכתיב (ישעיה סה, כב) "כי כימי העץ ימי עמי", שמזה תלמוד כי העץ מאריך בקיום, ודבר זה עוד מעלה יותר.

#**ומפני שעדיין**= לא נשמע שהתורה תתן חיים טובים רוחניים שמקבלת הנשמה, והם חיים הבאים מן עולם הבא. ועל זה מביא מקרא (משלי א, ט) "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך". פירוש זה, כי התורה תתן לנשמה מדריגה רוחנית\*, וזה שאמר "כי לוית חן הם לראשך", כי הראש שבו הנשמה האלהית, תתן התורה אליו "לוית חן", רצה לומר חבור של חן (רש"י שם). והחן אינו דבר גשמי, והוא נבדל לגמרי, שהרי אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין, ואין זה דבר גשמי כלל. ואמר "וענקים לגרגרותיך", פירוש "גרגרותיך" הוא הגרון שמשם יוצא הדבור של אדם, והדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים [הרבה], כי אונקלס תרגם (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה" - "והות באדם\* לרוח ממללא", שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר.

#**ואמר הכתוב**= כי התורה תתן לאדם שני דברים; שתתן לנשמה, שהיא בראש, מדריגה נבדלת, והוא "לוית חן", כי על ידי זה יש לאדם חבור אל השם יתברך, ולפיכך התורה היא לוית חן. ותתן לכח הדברי שבאדם, שהוא חיות של אדם גם כן, מדריגה נבדלת, לכך אמר "וענקים לגרגרותיך". כי הענק הוא תכשיט, וכל תכשיט, כמו שבארנו למעלה אצל (משנה ו) "כי כתרך גדול מכתרם" שהתכשיט מורה על מדריגה נבדלת, מפני שהדבר שהוא חמרי יש לו פחיתות ושפלות, והדבר שהוא נבדל הוא להיפך, שיש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר. והבן איך אמר "כי לוית חן הם לראשך", כי אצל הראש ששם הנשמה הנבדלת, אמר "לוית חן", שהחן הוא דבר נבדל לגמרי. ואצל הגרגרת, שהיא כח הדברי, שאינו כל כך במעלה, אמר "וענקים לגרגרותיך", ולא כתב 'ענק חן [לגרגרותיך]'.

#**ומדריגה זאת**=, שתתן התורה לאדם בעולם הזה מעין עולם הבא, דהיינו כמו אברהם יצחק ויעקב שנתן להם חיים של טובה ושלוה ומנוחה. והרי אף השבת הוא מעין עולם הבא. וכמו שאמרו במסכת בבא בתרא (טז:) ג' הטעימן [הקב"ה] בעולם הזה מעין עולם הבא; אברהם, יצחק, ויעקב. וגם בשאר צדיקים אפשר לומר כך, דמה שלא מנה (שם) רק אברהם יצחק ויעקב, היינו שהטעימן לגמרי בכל דבר, אבל אפשר שיטעים את הצדיק מעין עולם הבא במה. וכן כתבו התוספות שם (ב"ב ריש יז.), שהוקשה לרשב"א דלחשביה נמי לאיוב, דאמרינן (ב"ב טו:) "והאתונות רועות על ידיהן" (איוב א, יד), מלמד שהטעימו [הקב"ה לאיוב] מעין עולם הבא. ויש לומר, דאיוב לא היה רק בחד מלתא, אברהם יצחק ויעקב הטעימן מכל וכל, עד כאן לשונם.

#**אבל נראה**= דלא קשיא, דאברהם יצחק ויעקב כל כך היה גדול העולם הבא שהיה להם, עד שהטעימן מאותו חלק שהיה להם בעולם הבא, הגיע להם ממנו בעולם הזה. וכך משמע הלשון 'ג' הטעימן בעולם הזה מעין עולם הבא', כלומר כאשר עדיין היה בעולם הזה הראה להם והטעימן מה שיהיה להם בעתיד. אבל איוב הטעימו הקב"ה מעין עולם הבא, ולומר שנתן לו מעין עולם הבא, אבל לא שהיה זה מעולם הבא שלו, ואדרבא, לא היה לאיוב עולם הבא. והפרש גדול יש בו; לדבר זה של איוב יש הפסק, ולא היה רק פעם אחת. אבל לאבות לא היה הפסק, כשם שעולם הבא אין הפסק לו, כי מעולם הבא זכו.

#**וכתוב זה**= שהביא הוא רביעי, והוא בין ג' ראשונים, שכולם הם על חיי עולם הזה, וג' אחרונים הם על ידי עולם הבא. והפסוק הרביעי הזה הוא כמו דבר שהוא כמו אמצעי בין שניהם. ודברים אלו ברורים מאד לפניך, ויש להבין דברים אלו.

#**ואחר כך**= הביא עוד, שלא תאמר שאין כח בתורה שתתן חיי עולם הבא ממש אל הנשמה, שהיא ראויה אל עולם הבא. ולפיכך מביא עוד קרא (משלי ד, ט) "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך". ובכתוב הזה לא דבר "וענקים לגרגרותיך", רק זכר "תתן לראשך לוית חן" בלבד. ומפני כך יש לך להבין בודאי שבא להודיע כי התורה תתן אל הנשמה האלהית שהיא בראש, לוית חן, שהוא קשוט וכבוד נבדל, ובזה הוא זוכה אל עולם הבא ממש. ועוד, כי בכתוב הזה מוסיף עוד לומר "עטרת תפארת תמגנך", ודבר זה מורה על מעלת עולם הבא. וכבר התבאר זה בדברי חכמים, ובארנו אותו למעלה (פ"ג מט"ז) מה שאמרו במסכת ברכות בפרק היה קורא (יז.), העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם. וזה עצמו שאמר כאן "עטרת תפארת תמגנך".

#**ועדיין לא**= הביא ראיה על שתתן לו התורה חיים שהם חיים ארוכים בעולם הבא, כי לא דיבר כאן רק "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך". ואף על גב שהעולם הבא בודאי ארוך, מכל מקום אין בכח התורה רק שעל ידה זוכה לעולם הבא, וצריך למצות ומעשים טובים שיזכה לאורך ימים. ולפיכך מביא הכתוב (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד". ומה שאמר "אורך ימים", אי אפשר לפרש רק על עולם הבא, וכדאיתא בפרק שלוח הקן (חולין קמב.), שאם בעולם הזה, הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא (איוב יד, א) "קצר ימים". ודוד אמר (ר' דהי"א כט, טו) "כי ימינו כצל עלי ארץ", ואיך נקרא זה אריכות ימים. אלא קרא בעולם הבא מדבר, שהוא ארוך.

#**ועוד**=**,** כי פירוש הכתוב שאמר "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד" על דרך שאמרו חכמים (שבת סג.) למימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן שעושר וכבוד איכא. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אריכות ימים ליכא. וטעם הדבר, כי מי שעוסק בתורה לשמה ראוי שיהיה לו\* אריכות ימים בעולם הבא, שהוא עושה לשמה של תורה, שהתורה היא למעלה מן העולם הזה הגשמי, שהיא תורה שכלית, ולפיכך ראוי שיהיה לו מדריגת עולם הבא, שהוא אורך ימים. וכל שכן שראוי שיהיה לו מדריגה\* התחתונה שלמטה\* מזה, שהוא טובת עולם הזה, שעולם הזה למטה ממדריגת עולם הבא. אבל למשמאילים בה, אם עוסק בתורה להתכבד בתורה, או שתהיה אליו קורדום לאכול, והם הנאות שהם בעולם הזה, ראוי שיהיה לו עולם הזה כפי מה שעסק בתורה בשביל הנאת עולם הזה, אבל שיקנה מדריגת עולם הבא בזה לא יקנה. ולפיכך אריכות ימים ליכא, וכבר בארנו זה למעלה (פ"ד מ"ט). ומכל מקום על כרחך קרא איירי באריכות ימים בעולם הבא.

#**ועדיין לא**= למדנו מן הכתוב שיזכה אל החיים הנצחיים על ידי התורה, שהרי לא נאמר רק "אורך ימים" בלבד, ואין משמע בזה הנצחיות. ואם יזכה אל הנצחיות, אין זה בתורה בלבד, רק צריך שיצרף לזה המצות ושאר מעשים טובים, כי "ימים" לא משמע כל כך הרבה. וכן איתא בפרק האורג (שבת קה.) אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כל המתעצל בהספדו של חכם אינו מאריך ימים. מדה כנגד מדה, שנאמר (ישעיה כז, ח) "בסאסאה בשלחה תריבנה\*". איתיביה רבי חייא בר אבא לרבי יוחנן, "ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים" (שופטים ב, ז), פירוש, ושם אמרינן שהיו מתעצלים בהספדו של יהושע, ואפילו הכי האריכו ימים. אמר ליה בבלאי, ימים האריכו, שנים לא האריכו. הרי לך כי "ימים" לא משמע כל כך הרבה, רק אריכות ימים מה. ולפיכך מביא הכתוב (משלי ט, יא) "כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים", ומדכתיב "שנות חיים", הם חיים נצחיים. הרי לך כי התחיל ממדריגה התחתונה, וסיים במדריגה העליונה, הוא החיים של עולם הבא הנצחיים, ודבר זה מבואר.

%[פ"ו מ"ט]

**רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יְהוּדָה מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחָאִי אוֹמֵר, הַנּוֹי וְהַכֹּחַ וְהָעוֹשֶׁר וְהַכָּבוֹד וְהַחָכְמָה וְהַזִּקְנָה וְהַשֵּׂיבָה וְהַבָּנִים נָאֶה לַצַּדִּיקִים וְנָאֶה לָעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי טז, לא) עֲטֶרֶת תִּפְאֶרֶת שֵׂיבָה בְּדֶרֶךְ צְדָקָה תִּמָּצֵא. וְאוֹמֵר (משלי יז, ו) עֲטֶרֶת זְקֵנִים בְּנֵי בָּנִים וְתִפְאֶרֶת בָּנִים אֲבוֹתָם. וְאוֹמֵר (משלי כ, כט) תִּפְאֶרֶת בַּחוּרִים כּוֹחָם וַהֲדַר זְקֵנִים שֵׂיבָה. וְאוֹמֵר (ישעיה כד, כג) וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי מָלַךְ יְדֹוָד צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד. רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן מְנַסְיָא אוֹמֵר, אֵלּוּ שֶׁבַע מִדּוֹת שֶׁמָּנוּ חֲכָמִים לַצַּדִּיקִים, כֻּלָּם נִתְקַיְּמוּ בְּרַבִּי וּבְבָנָיו:**

#**הנוי והכח**= והעושר וכו'. יש לשאול, למה אמר באלו ז' מדות שאלו הם\* נאים לצדיקים. הב', הלא לא הביא ראיה אל העושר ואל החכמה. ועוד, מה שאמר "נאה לצדיקים ונאה לעולם", איך דבר זה נאה לעולם, כי מה יהנה העולם בזה. ועוד, מה ראיה שהוא נאה לצדיקים דוקא.

#**ויש לך**= לדעת שרוצה לומר כי כל המעלות הם ראוים לצדיקים. וכבר בארנו כי מספר ז' הוא הוראה על כל חלוקי המעלות, כי תמיד מספר ז' מורה זה. והכתוב מוכח כך, שאמר (דברים כח, ז) "בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו", שרצה לומר שאף שיצאו בדרך אחד, ברבוי דרכים המחולקים ינוסו, שתראה כי רבוי המספר שכולל כל החלקים הוא ז'. ודבר זה נמצא הרבה, והוא מבואר במקום אחר. כאילו אמר שכל המעלות הם ראוים, וכמו שיתבאר בסמוך איך אלו המעלות כוללים כל המעלות.

#**ואמר**= "נאה להם ונאה לעולם". פירוש, כי נאה למי שהוא טוב שיתעלה מעלה מעלה. ומפני כך אמר שהוא נאה לצדיקים, כי מי שהוא ראוי אל המעלה, נאה ויפה הוא כאשר אליו המעלה. ואמר שהוא "נאה לעולם", שאם השם יתברך נותן לרשעים אלו ז' מעלות, הם מתגאים על העולם, והם רוצים בגאותם לאבד את אחרים בזרוע רמה שלהם, ולכך אינו נאה לעולם. אבל כאשר יש לצדיקים המעלה, הם משפיעים מברכתם וטובתם לעולם. ועוד, כי כאשר אלו ז' מעלות הם לצדיקים, העולם נוהג כסדר כראוי\*, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר. ואם המעלות הם לרשעים, העולם שלא כסדר. וזה שאמר כי נאה הוא לעולם כאשר העולם נוהג כסדר, עד כי מי שראוי אל המעלה יש לו המעלה. ובודאי שדבר זה שבח גדול ויופי גדול הוא אל העולם, כאשר העולם נוהג כסדרו\*, שכל סדר הוא נאה ויפה, והיוצא מן הסדר מגונה.

#**ואלו**= ז' מעלות הם כוללים כל המעלות; וזה כי הנוי הוא המעלה לגוף כאשר הוא נאה, ודבר זה מעלה גופנית, ולכך מתחיל במעלה זאת. ואחר כך אמר "הכח", שהוא מעלה אל הנפש, כי הנפש הוא הכח. ואחר כך זכר "העושר"\*, שהעושר הוא קנין אל האדם כמו שהתבאר למעלה, כי אחר שזכר הנוי והכח, שאלו ב' מעלות הם לגוף ונפש שהם האדם, זכר העושר, שהוא קנין האדם, כמו שבארנו פעמים הרבה. ואחר כך זכר "החכמה", כי החכמה גם כן קנין לאדם, שהרי האדם צריך לקנות החכמה, כמו שקונה העושר, ולפיכך החכם נקרא "זקן", כמו שאמרו (קידושין לב:) אין זקן אלא זה\* שקנה חכמה. והרי לך ד' מעלות, כל אחד מעלה לעצמו.

#**ואחר כך**= [זכר] "הבנים", שהם תולדות שלו, והם קנין בפני עצמו. ודבר זה ענין ממוצע בין הקנין ובין הדבר שהוא דבר עצמי; כי מה שאין הבן עצמו של אב, הוא קנין שלו. ומה שהוא בשר מבשרו, נחשב\* הבן דבר עצמי לו.

#**ואחר כך**= זכר "הזקנה", 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. ועוד, כי כאשר האדם זקן אז האדם אינו גשמי, כמו שהם הילדים מוטבעים בחומר. והוא מעלה בפני עצמו כאשר האדם הוא נבדל מן הגשמי, כמו שהם הזקנים, שכבר נחלש הגוף.

#**והז'**=, הוא "הכבוד", כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב (משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו", שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד כאשר\* הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית, וכבר בארנו דבר זה, ולפיכך מעלת הכבוד בפני עצמו. ואלו הם ז' מעלות מחולקות, שאין זו כמו זו, והמעלות האחרות כולם נכנסו תחת אלו ז' מעלות, או דומה להם.

#**ומביא תחלה**= (משלי טז, לא) "עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא", ורוצה לומר כי מי שהולך בדרך צדקה, דהיינו הצדיק, יש לו "עטרת תפארת שיבה"; ו"עטרת" הוא העושר, כי המלך שיש לו העטרה יש לו עושר. ו"תפארת" הוא הנוי, ו"שיבה" הוא הזקנה. הרי ג' אלו, דהיינו הנוי והעושר והזקנה, ראוים אל הצדיקים, שהרי כתיב (שם) "בדרך צדקה תמצא". ואחר כך מביא כי הכח והחכמה גם כן ראוי לו, שהרי כתיב (משלי כ, כט) "תפארת בחורים כחם והדר זקנים שיבה", ו"זקנים" שכתוב כאן היינו חכמים, שאי אפשר לפרש זקנים ממש, שאם כן איך יאמר "והדר זקנים שיבה", הרי הוא הזקן הוא בעל שיבה. אלא כך פירוש, כי הדרת זקנים, שהם חכמים, היא השיבה, שהוא זקנה ממש. וכבר למדנו שהשיבה ראויה דוקא לצדיק, שהרי כתיב (משלי טז, לא) "עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה", ואם כן מה שאמר כי השיבה והחכמה\* ראוי שיהיו גם כן ביחד, הנה הכל ראוי לצדיקים. דאם לא כן, איך אפשר שהצדיק ראוי לו השיבה דוקא, והרי השיבה ראויה לחכמים גם כן, ואיך אמר כי השיבה תמצא בדרך צדקה דוקא. אלא אף החכמה דוקא ראוי\* לצדיקים.

#**וכן מה**= שנאמר (משלי כ, כט) "תפארת בחורים כחם" גם כן ראוי לצדיק, כשם שהשיבה שזכר כאן הוא אל הצדיק, וכן "תפארת בחורים כחם", היינו לצדיק, שאין חלוק ביניהם, רק מה שאמר "תפארת בחורים כחם והדר זקנים שיבה", רוצה לומר כי הבחור הכח תפארת לו, ואם הוא חכם השיבה הדר לו, ומכל מקום שניהם מדברים בצדיק. ואחר כך מביא ראיה (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים". וכבר בארנו כי הזקנה הוא שייך\* אל הצדיק, ואם כן בני בנים גם שייך אל הצדיק, שהרי אמר "עטרת זקנים בני בנים". והביא ראיה אל הכבוד (ישעיה כד, כג) "ונגד זקניו כבוד". וכבר התבאר כי הזקנה היא ראויה אל הצדיקים, ולפיכך מה שאמר כאן "ונגד זקיניו כבוד" הוא גם כן אל הצדיקים, והרי הכל מבואר. וביש ספרים "השיבה והזקנה", והם בודאי דבר אחד, רק מפני שבפסוקים שהביא כתיב פעם "שיבה", דכתיב (משלי טז, לא) "עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא". ובקרא (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים" כתיב זקנה, דאין לפרש "עטרת זקנים בני בנים" היינו חכמים, דמה ענין "בני בנים" אל חכמים, לכך פירוש "זקנים" זקנה ממש, שאל הזקנים שייך בני בנים. ומפני שכתיב פעם זקנה ופעם שיבה, ולכך אמר "השיבה והזקנה", והוא דבר אחד.

#**ואמר**= רבי שמעון בן מנסיא "אלו ז' מדות שמנו חכמים [לצדיקים], כלם נתקיימו ברבי ובבניו", שהיו צדיקים. ומאמר זה נסמך לכאן, בשביל שמוכח מכאן כי מי שזוכה בתורה זוכה לכל אלו ז' מעלות; שהרי החכמה ראויה לצדיק דוקא, וכאשר יש חכמה אם כן בודאי הוא צדיק, שאם אין יראה אין חכמה, וכאשר הוא צדיק, נמשכים אחר זה כל ז' מעלות שמנו חכמים.

#**ומפני שאמרנו**= לפני זה כי מי שעוסק בתורה שהוא זוכה לחיים בעולם הזה ובעולם הבא, ובארנו למעלה שהם ז' מעלות ומדריגות זו על זו, עד שהמדריגה העליונה שהיא בעולם הבא האחרונה, ובא עתה [לומר], כשם שעל ידי התורה זוכה למדריגה העליונה, היא מעלה שביעית היא חיי העולם הבא, כך זוכה על ידי התורה לכל המעלות, שהם גם כן ז' מעלות. ומביא ראיה כי הז' מעלות שמנו חכמים כלם נתקיימו ברבי ובניו\*, שהם היו חכמים בתורה, וזכו אל אלו ז' מעלות.

#**ויש מקשין**=, כיון שרבי שמעון בן מנסיא אמר גם כן המאמר שלפני זה, היה לו לומר "הוא היה אומר". ואין זה קשיא, כי מאמר הראשון משום רבי מאיר הוא, וזה משמיה דנפשיה.

#**וכאשר תשכיל**= בחכמה תבין מה שאמר כי לצדיקים נאה ויפה שבעה מעלות, כי הצדיק יסוד עולם, יש בו ז' מעלות, ודבר זה יש לך להבין. והדברים האלו ברורים למשכילים.

%[פ"ו המשך מ"ט]

**אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בֶּן קִסְמָא, פַּעַם אַחַת הָיִיתִי מְהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ וּפָּגַע בִּי אָדָם אֶחָד, וְנָתַן לִי שָׁלוֹם, וְהֶחֱזַרְתִּי לוֹ שָׁלוֹם, אָמַר לִי, רַבִּי מֵאֵיזֶה מָקוֹם אָתָּה, אָמַרְתִּי לוֹ, מֵעִיר גְּדוֹלָה שֶׁל חֲכָמִים וְשֶׁל סוֹפְרִים אָנִי, אָמַר לִי, רַבִּי רְצוֹנְךָ שֶׁתָּדוּר עִמָּנוּ בִּמְקוֹמֵנוּ וַאֲנִי אֶתֵּן לְךָ אֶלֶף אֲלָפִים דִּנְרֵי זָהָב וַאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת, אָמַרְתִּי לוֹ אִם אַתָּה נוֹתֵן לִי כָּל כֶּסֶף וְזָהָב וַאֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת שֶׁבָּעוֹלָם, אֵינִי דָר אֶלָּא בִּמְקוֹם תּוֹרָה, וְכֵן כָּתוּב בְּסֵפֶר תְּהִלִּים עַל יְדֵי דָוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל (תהלים קיט, עב) טוֹב לִי תּוֹרַת פִּיךָ מֵאַלְפֵי זָהָב וָכָסֶף. וְלֹא עוֹד, אֶלָּא שֶׁבִּשְׁעַת פְּטִירָתוֹ שֶׁל אָדָם אֵין מְלַוִין לוֹ לְאָדָם לֹא כֶסֶף וְלֹא זָהָב וְלֹא אֲבָנִים טוֹבוֹת וּמַרְגָּלִיּוֹת, אֶלָּא תּוֹרָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים בִּלְבָד, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ו, כב) בְּהִתְהַלֶּכְךָ תַּנְחֶה אוֹתָךְ בְּשָׁכְבְּךָ תִּשְׁמוֹר עָלֶיךָ וַהֲקִיצוֹתָ הִיא תְשִׂיחֶךָ; בְּהִתְהַלֶּכְךָ תַּנְחֶה אֹתָךְ, בָּעוֹלָם הַזֶּה, בְּשָׁכְבְּךָ תִּשְׁמוֹר עָלֶיךָ, בַּקָּבֶר, וַהֲקִיצוֹתָ הִיא תְשִׂיחֶךָ, לָעוֹלָם הַבָּא. וְאוֹמֵר (חגי ב, ח) לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב נְאֻם יְדֹוָד צְבָאוֹת:**

#**אמר רבי יוסי**= בן קסמא וכו'. יש לשאול, דמה נפקא מיניה אם היה המעשה בעיר או היה בדרך. הב', דלמה הוצרך לומר שנתן לו שלום והחזיר לו שלום, דמאי נפקא מינה בזה, שאין הדבר הזה תולה בגוף המעשה שבא לספר. ועוד, למה הקדים לו האדם שלום, והוה ליה לרבי יוסי להתחיל בשלום, שהרי אמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם בשלום. ועוד, למה הוצרך להוסיף "עמנו", לא היה לו לומר רק 'רצונך שתדור במקומינו'. ועוד, לא הוה ליה לומר רק 'ממקום פלוני אני', כי לא שאל על החכמים אשר במקומו. ועוד, מי הגיד לו שלא היה מקומו מקום תורה, שאמר ש'אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם, אין אני דר אלא במקום תורה', כי באולי מקומו גם כן מקום תורה. ועוד, הכתובים שהביא (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך" ופירוש בעולם הזה, "בשכבך תשמור עליך" בקבר, "והקיצות היא תשיחך" לעולם הבא, למה בעולם הזה קאמר "תנחה אותך", ובקבר אמר "תשמור עליך", ולעולם הבא אמר "היא תשיחך". ועוד, שהביא קרא (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב וגו'", מה ענין זה הכתוב לכאן. ועוד יש קצת שאלות ששאלו בכאן, ואינם עיקר, ויתבארו גם כן.

#**פירוש דבר זה**= מה שאמר שהיה מהלך בדרך יחידי, והרי הוא מחויב לעסוק בתורה כאשר הוא יחידי, כמו שאמרו במסכת עירובין (נד.), אמר רבי יהושע בן לוי, המהלך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה, שנאמר (משלי א, ט) "כי לוית חן הם לראשך וכו'". הרי שמי שהוא מהלך בדרך יחידי צריך לעסוק בתורה. וכאשר הוא עוסק בתורה בדרך יחידי, הוא עוסק בתורה בהתבודדות יתירה, לא כמי שעוסק בביתו, אף על גב שהוא לומד בעסק רב, אין זה התבודדות כמו מי שהוא עוסק בדרך יחידי, שהוא מתבודד לגמרי, ומתוך זה מחשבתו דבוקה בתורה לגמרי. ואמר לשון "מהלך בדרך", ולא "הולך בדרך", כי כך הלשון כמו שאמרו\* (עירובין נד.) "המהלך בדרך ואין לו לויה", "מהלך כרוכב דמי", ובכל מקום כך הוא, כי "הולך" שם התואר הוא, אבל "מהלך" אינו תואר.

#**ומפני דביקותו**= בתורה בדרך, היה גורם שאמר "אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם וכו'", כי מאחר שכל כך היה מתבודד בדרך בתורה, היה דבק בתורה לגמרי, עד שלא רצה להפרד מן התורה אפילו אם יתנו לו כל כסף וזהב שבעולם. ולהורות על גודל התבודדות שהיה לו בתורה, לא ראה את האדם שבא כנגדו להתחיל עמו בשלום, ואף אם ראה אותו לא נתן לבו עליו, עד שאותו אדם התחיל עמו ונתן לו שלום, ואז החזיר לו שלום. שאף על גב שהיה מתבודד בתורה, יש לו להחזיר בשלום. ולא יאמר כי מאחר שאני עוסק בתורה, אין צריך אני\* להפסיק, רק יפסיק להחזיר שלום. ואפשר כי הדין כך הוא. ואף על גב שאמרו חכמים שצריך להתחיל בשלום, כיון שהוא עוסק בתורה לא רצה לבטל עד שנתן לו שלום, ואז מחויב לו להחזיר לו שלום, אבל להתחיל לא רצה. ופירוש זה נראה יותר. ובזה יתורץ מה שהוצרך לכל זה לומר שנתן לו שלום והחזיר לו שלום, כדי לבאר שהיה מתבודד בתורה.

#**אבל בלאו הכי**= לא קשיא, כי בא לומר שהיה אדם כשר והגון, ואם לא כן, אף שאמר כי יתן "אלף אלפים", באולי\* דברים הם\*, ואין בו ממש. אבל כאשר התחיל הוא עמו בשלום, איש הגון היה. וגם שהקדים לומר דברים אלו בודאי אמת ויושר אמר, דאם לא כן, למה לו להקדים, די היה אם היה מבקש ממנו, והיה מבטיח אותו על ככה. אבל להקדים לדבר עמו דברים אלו, בודאי באמת אמר. ולפיכך אמר "ופגע בי אדם אחד", ולא אמר 'ופגעתי באדם אחד', כי לא נתן הוא על לבו בפגעו בו, שאם נתן לבו על זה היה הוא פותח בשלום.

#**ויתורץ ששאל**= אותו "מאיזה מקום אתה", ומה לו לשאול "מאיזה מקום אתה", רק שראה האדם ברבי יוסי שהיה עוסק בתורה מאד, ומפני זה לא הוצרך לשאול רק "מאיזה מקום אתה", ולא שאל אותו 'מי אתה', כי ראה אותו מתבודד בתורה, וידע שהוא תלמיד חכם גדול. ושאלו מאיזה מקום אתה, שאם אינו ממקום תורה יבקש ממנו שידור אצלו כך, בלא כסף וזהב\*. ואם יאמר שהוא ממקום תורה, צריך לפייסו. והבין רבי יוסי דבר זה מיד, כי אם לא כן מה היה לו צורך לשאול, אלא בודאי לכך שאלו מאיזה מקום אתה, שידע שאין מקומו שבא משם מקום חכמים, ושמא מקומו מקום תורה, ולא ירצה שילך משם. ולפיכך השיב מיד "מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני", כלומר ולא תבקש לדור עמך במקומך.

#**ואז אמר**= "רבי רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים וכו'", והוצרך לומר "עמנו במקומנו", כלומר בשביל שאנו צריכין לרב לעצתו, וכדאמרינן למעלה (משנה ב) ש"נהנין ממנו עצה ותושיה". ולפיכך הוסיף "עמנו". ובודאי אם היו רוצים בו שילמד להם תורה, היה בוחר בישיבתם ביניהם. אבל לא היו רוצים רק שהם צריכים לו, ולכך אמר "עמנו", לעשות אותם עיקר. ואם לא כן, רק שהיו באים ללמוד ממנו, היה לו לומר 'רצונך שתדור אצלינו', כי לשון "עמנו" שהם עיקר והוא טפל עמהם, ולכך השיב לו כך. וכבר אמרנו כי כל זה הגיע לו מצד שהיה מהלך בדרך, והיה מחשבתו בתורה לגמרי, ולפיכך באהבתו אשר נפשו היתה קשורה בתורה השיב כך\*.

#**ואמר**= ש"בשעת פטירתו של אדם אין מלוין אותו לא כסף ולא זהב אלא תורה ומעשים טובים". ויש גורסין "ולא עוד שאין וכו'", ומלתא בפני עצמו היא, כלומר בעולם הזה בשביל התורה האדם זוכה לכל הברכות, חשובים\* יותר מן כסף וזהב. ולא עוד, "בשעת פטירתו אין מלוין וכו'", כלומר שהתורה היא בעולם הבא גם כן, מה שאין כן בכסף וזהב שהוא בעולם הזה ולא בעולם הבא כלל. וביש ספרים גרסינן\* "שבשעת פטירתו וכו'", ומלתא חדא היא, ולא זכר רק היתרון בעולם הבא, כי אין מלוין לאדם לא כסף ולא זהב.

#**וזכר מעשים טובים**=, אף על גב דמעשים טובים מאן דכר שמיה, אמר 'מעשים טובים', דקושטא מלתא הוא, שכמו שמלוין אותו תורה, כך מלוין אותו מעשים טובים. ועוד, דתורה בלא מעשים לאו כלום הוא, ועל ידי שיש כאן מעשים מלוין אותו גם כן תורה. ומה שלא אמר 'שאין אני דר אלא במקום תורה ומעשים טובים', כי מעשים טובים אין המקום גורם (עפ"י סוטה מה:), ויכול לעשות בכל מקום שהוא דר. אבל התורה אינו [כן], שהחכם מלמד תורה לרבים הוא\*.

#**והביא ראיה**= שנאמר (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך וגו'", ולא הביא ראיה שאין מלוין לאדם כסף וזהב ומרגליות, שזה אין צריך ראיה, כי דבר פשוט שאין מלוין לאדם כסף וזהב. ובודאי היה יכול להביא ראיה מדכתיב (תהלים מט, יז-יח) "אל תירא כי יעשיר איש לא ירד אחריו כבודו", אבל אין צריך ראיה לדבר זה כלל. ומה שאמר ש"אין מלוין אדם לא כסף וכו'", איך סלקא דעתך שיהיו מלוין אותו כסף וזהב. וכן הוה ליה למימר 'שאין מלוין לאדם רק תורה ומעשים טובים'. יש לתרץ, שרצה לומר שאין מלוין מה שהיה מצליח בעולם הזה, והיה לו הצלחה ממנו בעולם הזה\* באלו דברים, וסלקא דעתך כי דבר זה יהיה מלוה אותו אחר מיתתו\*, ועל זה אמר שדברים אלו\* אף על גב שהיה נחשב הצלחה בעולם הזה, אין מלוין דברים אלו אחר מותו אותה הצלחה, ואותו מזל אינו עוד בשעת פטירתו.

#**ואני אומר**= עוד, כי בא לומר כי האדם הוא מקבל מיתה, אל יבטיח אותו\* שיהיה השלמתו שיקבל השארות מצד עולם התחתון, או מצד עולם האמצעי, הוא עולם הגלגלים, ודבר זה יתן לאדם שלימות. אף כי באמת כי האדם יש בו מכל העולמות, כמו שבארנו במקום אחר כי זה האדם יש בו מכל ג' עולמות, ובכולם אין תועלת אליו, כי אם על ידי התורה, שהיא מן עולם העליון, הוא עולם הבא. וזה שאמר כי מצד עולם התחתון אין מלוין אותו שלימות עולם התחתון שהיה לו בחייו\*. כי שלימות עולם התחתון הוא\* החומר הזך והצרוף, והוא נקרא "כסף", שהוא זך וצרוף. ונקרא הצורה הפשוטה הזכה "זהב". ראוי שיקרא החומר הנקי "כסף" שהוא נקי, והצורה הטהורה "זהב", כי הוא נחמד למראה, כי הצורה משימה הדבר נראה בפועל. ואחר כך כנגד העולם האמצעי, ויש בהם גם כן חומר וצורה, לכך\* נקרא הצורה שלהם\*, שהיא יותר במעלה, "אבן טוב", שהאבן טוב כמו זהב, נחמד למראה. וקרא החומר שלהם "מרגלית", שהיא זכה ונקיה יותר מן כסף. ורוצה לומר כי אף על גב שיש לאדם מן עולם הזה ומן עולם הגלגלים דבר זה, אין מלוין אותו, ולא יתן לו קיום כלל לגופו ולנפשו.

#**ותדע כי**= הזהב מאיר, וכן אבנים טובות מאירין, והלבן אינו מאיר כלל, והצורה היא מאירה, משימה הדבר נראה בפועל, לכך הצורה והאור ענין אחד לגמרי, שהצורה משימה הדבר בפועל, וכן האור משים הדבר נראה בפועל, ולפיכך קרא הצורה שהיא בעולם הזה "זהב", שהוא אור מאיר. ובפרק חלק (סנהדרין קג:) דאמר שם "יש לנו זהב פרויים שמאיר לנו", ואבנים טובות יותר מאירים. ולפיכך קרא הצורה שהיא בעולם אמצעי "אבנים טובות" שהם מאירים יותר. והחומר הזך הפשוט, שהוא בעולם הזה "כסף", שהוא זך. ואשר הם בעולם האמצעי "מרגליות", שהם יותר זכים.

#**אבל מלוין**= את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, הוא התורה, שהיא מעולם העליון. והתורה היא שלימות הנפש, שהיא הצורה. והמעשים הם שלימות הגוף, שהאדם עושה בגופו, כי המעשים תלוים בגופו, ודבר זה קיום הגוף, שהוא חומר שלו. ודבר זה מוכח כי עולם הבא הוא\* לגוף ולנשמה, וכן ראוי לומר, וכן הוא האמת, כמו שמבואר במקום אחר. וראוי שיהיה כך, כי למדריגת עולם הבא אין ראוי שיהיה רק על ידי תורה ומעשים טובים, כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים, שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות. ולפירוש\* זה יתורץ גם כן מה שזכר כאן מעשים טובים.

#**והביא אלו**= פסוקים; האחד (משלי ו, כב) "בהתהלכך תנחה אותך" בעולם הזה. ידוע כי בעולם הזה נקרא שהאדם "הולך", מפני כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני, ושם ינוח. וכן העולם הזה הוא פרוזדור לתקן עצמו ולהכין עצמו אל העולם הבא (למעלה פ"ד מי"ז). וג' לשונות הם; העולם הזה נקרא 'הליכה', מפני כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה. וכן עולם הזה הוא תקון אל עולם הבא. ובקבר נקרא שכיבה, כי לשון זה שייך אל הקבר. ובעולם הבא שייך ישיבה, כמו שאמרו בפרק קמא דברכות (יז.) צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם. וזה מפני כי הישיבה מורה על הקיום כאשר הוא יושב, ואין ההליכה דבר מקוים, שלא נשאר הולך תמיד, ואין השכיבה דבר מקוים, רק הישיבה כאשר יושב, דבר זה מורה על הקיום. ומפני כי בעולם הבא שם הקיום הנצחי, שייך לומר ישיבה.

#**ולפיכך אמר**= "בהתהלכך תנחה אותך" בעולם הזה, כי התורה היא שמוליכה את האדם אל מחוז חפצו אשר ראוי אל האדם ללכת שמה, דהיינו אל העולם הבא, וכבר בארנו זה במקומו. ויש לפרש כי מה שאמר "בהתהלכך תנחה אותך" הוא העולם הזה, כי נקרא העולם הזה, ששם מעשה האדם, הליכה, כי ההליכה היא מעשה. והאדם בעולם אפשר שיעשה דבר שהוא כנגדו והוא לרע לו, וכמו שאמר הכתוב (משלי יד, יב) "יש דרך ישר לפני איש וגו'". ולכך אמר "בהתהלכך" בעולם הזה "תנחה אותך", כאילו אמר במעשיך תנחה אותך להגיע אותך אל מה שראוי לעשות. ונאמר זה, [ד]על כל מעשה ופעולה שהוא פועל בעולם הזה שייך לומר "תנחה אותך" שלא יעשה דבר שהוא כנגדו ורע לו. ומכל מקום מוכח במסכת סוטה (כא.) כמו פירוש הראשון, ופרשנו אותו בספר התפארת.

#**ואמר**= "בשכבך תשמור עליך" בקבר, שם שייך שמירה, שישמור אותו מן הגיהנם ומן חבוט הקבר.

#**"והקיצות היא תשיחך**"= לעולם הבא. כבר בארנו למעלה כי החיות נקרא "דבור", וכמו שתרגם אונקלוס (בראשית ב, ז) "ויהי אדם לנפש חיה", "והות באדם\* לרוח ממללא". ורמז לזה גם כן, שהרי המתים נקראו "יורדי דומה" (תהלים קטו, יז) מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות, שהם המתים, "דומה" שמו, כדאיתא בפרק חלק (סנהדרין צד.), וכל זה כי הדבור חסר מן המתים. ובמדרש (קה"ר ט, י) אמר רבי אשיאן, אין בין צדיקים לבינן אלא דבור בלבד. רבי שמעון בן לקיש אומר, אין בין צדיקים לבינן אלא הדבור בלבד, עד כאן. הרי כי המתים אין להם דבור.

#**וטעם זה**= ידוע למשכילים, כי על ידי הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. ועל זה רמזו חכמים (ב"ב טז:) כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אל שאר בשרו, וכאילו הגיע המיתה אליו. והמת אין לו פה, ולכך אין לאבל פה\*, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבור\* אל הפועל, שיהיה בשלימות. כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד. ולכך ראוי אל האבל הדמימה, והדבור אל מי שיש לו שמחה. וזה אמרם בפרק קמא דברכות (ו:) "אגרא דבי טמיא שתיקותא", היינו בבית האבל, "אגרא דבי הלולי מילי". הרי בבית האבל שייך דמימה ושתיקה, והפך זה בבית החתונה שייך מילי, דשם הכל שמחה, וראוי להוציא שם הדבור אל הפועל. ועל ידי התורה האדם זוכה לתחיה, ולכך אמר "היא תשיחך", שתתן התורה אליו הדבור, ועל ידי הדבור האדם\* הוא בשלימות בפועל כאשר ראוי, ואלו הדברים ברורים מאד.

#**ואומר**= (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'". נראה שמביא מקרא זה עוד ראיה כי יש הפרש בין הכסף והזהב ובין התורה; כי הכסף והזהב הוא אל השם יתברך, דכתיב "לי הכסף ולי הזהב", ואילו התורה היא של האדם. שהרי כך אמרו בפרק קמא דע"ז (יט.), אמר רבא, מתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה, שנאמר (תהלים א, ב) "ובתורת ה' חפצו", ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר (שם) "ובתורתו יהגה יומם ולילה". והרי לך מבואר כי התורה היא של אדם, ואילו כסף וזהב הוא נחשב של הקב"ה, ואינו של אדם. תדע לך, דבפרק קמא דע"ז (ב:), אמרו לעתיד לבא ישאל הקב"ה למלכות רביעית במה עסקתם, ואמרו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא כדי שיעסקו ישראל בתורה. והקב"ה משיב להם, כסף וזהב שלי הוא, שנאמר "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'". ואם כן קשיא, ישראל שאומרים שעסקנו בתורה, גם כן התורה היא של הקב"ה. אלא ודאי כסף וזהב שאני, מפני שאין הכסף והזהב האדם עצמו, רק שהוא ממונו של אדם וקנינו. ויאמר הקב"ה, אף שהכסף והזהב הוא קנין של אדם, מכל מקום הכסף והזהב הוא אל השם יתברך. אבל התורה היא אל האדם, שהרי התורה היא חכמתו ושכלו, ומצד זה התורה של אדם. ולכך מביא פסוק זה "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'", כלומר ואין הכסף הוא של אדם, שיחשוב אל האדם מעלה, ואצל השם יתברך נחשב מעלה, דסוף סוף הוא דבר חשוב, והוא של הקב"ה.

#**ועוד**= יש לך להבין מה שאמר הכתוב בפרט "לי הכסף ולי הזהב", ולא אמר בשאר הנמצאים כך. כי הבהמה ועוף השמים בודאי הם תחת רשותו של אדם\*, וכדכתיב (בראשית א, כו) "וירדו בדגת הים ובעוף השמים". אבל הכסף והזהב אין ספק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב, שאם לא כן לא היה הכסף והזהב חשוב יותר מן האבן. ולכך אי אפשר לומר רק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב מה שלא נמצא בשאר דברים, ודבר זה אינו תחת רשות האדם. כי אין תחת האדם רק דבר גשמי בלבד, לא דבר אשר אינו גשמי. ולפי שיש בכסף וזהב חשיבות יותר אשר אינו תחת האדם, ולכך אמר "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'". ופירוש זה כי "לי הכסף" מה שהוא מיוחד בשם "כסף", "ולי הזהב" מה שמיוחד בשם "זהב", מה שיש בו מעלה, דבר זה הוא אל השם יתברך, לא אל האדם, כי אין תחת האדם רק דבר גשמי. והוא ופירוש פשוט וברור למבין דברים אלו.

#**ומקדים הכסף**= ואחר כך הזהב, שאין משבחין אחד בדבר שהוא חשוב, ואחר כך משבחין בפחות ממנו, אבל משבחין באינו חשוב כל כך, ואחר כך בחשוב יותר. ועוד יש לך לדעת מה שמקדים הכסף (-והזהב-) [להזהב], כי הכסף הוא קודם אל הקב"ה יותר מפני הפשיטות הגמור והזכות שיש בו, שנאמר (תהלים יב, ז) "כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים". כי הלובן אינו גוון כלל, ומורה זה פשיטות גמור. אבל האודם שיש לזהב\* הוא גוון, ואין כאן פשיטות כמו שיש לכסף. ולכך בחרו לעשות העגל של זהב (שמות לב, ג), כי הפשיטות ראוי אל השם יתברך. ולפיכך לא היה נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב, ואין כאן מקום זה. ולכך מקדים הכסף בשביל הפשיטות שבו, ואין קושיא בזה כלל.

#**ונראה עוד**=, כי מה שאמר כאן "ופגע בי אדם אחד", פירוש שנדמה לו אחד בדמות אדם, והוא השטן, אשר דרך השטן לפעמים להסית את האדם לדמות לאדם, ולפעמים לעוף השמים, הכל לפי הענין. וכמו שאמרו בגמרא בפרק חלק (סנהדרין קז.) גבי דוד, אדמי ליה כעופא, וכאן אדמי ליה כגברא. וזה שאמר "ופגע בי אדם אחד", ולא אמר 'ופגעתי באדם אחד', רק "ופגע בי", דבר זה "פגע" נקרא, כאשר יפגע בו דבר כמו זה. כי מפני שראה השטן שהיה מתבודד רבי יוסי בן קסמא בדרך מאד מאד, אדמי ליה כגברא להסית אותו ולהסירו\* מן התורה על ידי שאומר אליו "רבי רצונך שתדור במקומינו ואתן לך אלף אלפים וכו'", וזהו מעשה השטן בודאי להסית את הצדיקים.

#**ואפשר**= לומר גם כן\* כי אליהו זכור לטוב היה, כדי להגדיל שכרו בא, כי יודע שכך וכך ישיב. וכן בגמרא בפרק ג'\* דתענית (כ:) אצל רבי שמעון בן אלעזר, דאמרינן "פגע בו אדם אחד", ופירשו התוספות (שם ד"ה נזדמן) בשם מסכת דרך ארץ שהיה אליהו הנביא גם כן, ורוצה להראות לו שלא ירגיל לעשות כך. ואפשר שהוא רבי יוסי דפרק קמא דברכות (ג.), שאמר "פעם אחת נכנסתי לחורבה, ובא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח וכו'". והוא נגלה אליו בכאן בדמות אדם\* כדי לזכותו, שיאמר אליו דברים אלו, ודברים אלו נראים. ומעתה יתורץ לך גם כן רוב השאלות; מה שלא התחיל רבי יוסי להקדים לו שלום, כי פתאום בא אליו, והוא לא ראהו עד שנתן לו שלום. ולכך הוצרך לומר גם כן שנתן לו שלום וכו', הכל בא לבאר שלא היה אדם דעלמא, שאם היה אדם דעלמא, הקדים רבי יוסי אליו שלום. ולכך לא שאל את רבי יוסי "מי אתה", שודאי השטן ידע אותו, רק שאל אותו "מאיזה מקום אתה" כדי לכנוס עמו בדברים, וזה מבואר.

%[פ"ו מ"י]

**חֲמִשָׁה קִנְיָנִים קָנָה לוֹ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בָּעוֹלָמוֹ, וְאֵלּוּ הֵן; תּוֹרָה קִנְיָן אֶחָד, שָׁמַיִם וָאָרֶץ קִנְיָן אֶחָד, אַבְרָהָם קִנְיָן אֶחָד, יִשְׂרָאֵל קִנְיָן אֶחָד, בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קִנְיָן אֶחָד. תּוֹרָה מִנַּיִן, דִּכְתִיב (משלי ח, כב) יְדֹוָד קָנָנִי רֵאשִׁית דַּרְכּוֹ קֶדֶם מִפְעָלָיו מֵאָז. שָׁמַיִם וָאָרֶץ מִנַּיִן, דִּכְתִיב (ישעיה סו, א) כֹּה אָמַר יְדֹוָד הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הֲדֹם רַגְלָי אֵי זֶה בַיִת אֲשֶׁר תִּבְנוּ לִי וְאֵי זֶה מָקוֹם מְנוּחָתִי. וְאוֹמֵר (תהלים קד, כד) מָה רַבּוּ מַעֲשֶׂיךָ יְדֹוָד כֻּלָּם בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ מָלְאָה הָאָרֶץ קִנְיָנֶךָ. אַבְרָהָם מִנַּיִן, דִּכְתִיב (בראשית יד, יט) וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמַר בָּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֶלְיוֹן קוֹנֶה שָׁמַיִם וָאָרֶץ. יִשְׂרָאֵל מִנַּיִן, דִּכְתִיב (שמות טו, טז) עַד יַעֲבֹר עַמְּךָ יְדֹוָד עַד יַעֲבוֹר עַם זוּ קָנִיתָ. וְאוֹמֵר (תהלים טז, ג) לִקְדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה וְאַדִּירֵי כָּל חֶפְצִי בָם. בֵּית הַמִּקְדָּשׁ מִנַּיִן, דִּכְתִיב (שמות טו, יז) מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְדֹוָד מִקְּדָשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ. וְאוֹמֵר (תהלים עח, נד) וַיְבִיאֵם אֶל גְּבוּל קָדְשׁוֹ הַר זֶה קָנְתָה יְמִינוֹ.**

#**חמשה קנינים וכו'**=. יש לשאול, מנינא למה לי. ועוד, והרי כל הדברים הם קנינו של הקב"ה, דכתיב (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". ועוד, שהביא ראיה לשמים וארץ דכתיב (ישעיה סו, א) "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", ויותר היה לו להביא ראיה מדכתיב (בראשית יד, יט) "קונה שמים וארץ". ויותר קשה, שהביא ראיה כי אברהם קנין אחד, ולא הוזכר בכתוב רק שמים וארץ, לא אברהם. ועוד, למה לא מנה שמים בפני עצמו והארץ בפני עצמו, וזכר השמים והארץ, שהם שנים. ובכתוב כתיב "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", כל אחד ואחד בפני עצמו. ועוד קשה, הרי כל אשר בארץ קנינו של הקב"ה, דכתיב (תהלים קד, כד) "מלאה הארץ קנינך". וביש ספרים אחר שהביא הפסוק "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", מביא עוד קרא "מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך". וקשה יותר, כי אין זה ראיה לשמים וארץ, רק לכל אשר בארץ. ועוד יש לשאול, אחר שהביא ראיה ממה דכתיב (שמות טו, טז) "עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית", ובכתוב זה מפורש כי יקראו ישראל קנין, מביא עוד קרא (תהלים טז, ג) "לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם", ובכתוב הזה\* לא נזכר שום קנין כלל. ועוד קשה, דמייתי ראיה מן (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך" והלא לא נזכר שם קנין. ועוד, דבזאת הברייתא חשיב ה' קנינים, ואילו במסכת פסחים (פז:) לא חשיב רק ד' קנינים, ולא חשיב אברהם כלל.

#**יש לך לדעת**= כי הקנין נאמר על כמה דברים שהם קנין לאחד. אבל מה שנקרא 'קנין גמור' הוא כאשר נקנה לגמרי אל בעל קנין, עד שאי אפשר שיהיה נקנה לו יותר. וזה כשנקנה לו במקצת, כמו העבד אשר נקנה לרבו למעשה ידיו, ולא נקנה לו קנין גמור, דבר זה אינו סתם קנין. וכן כל קנין שיאמר על הקנין שהוא נקנה לו בצד מה בלבד, אין זה קנין גמור. רק שיהיה הקנין הזה בכל צד, וזה נקרא עליו שם 'קנין', ולא כן כאשר הקנין בצד מה. כי מעלת הקנין במה שהוא ברשותו של הקונה לגמרי, מבלי שיהיה נוטה ממנו\*, מן הקונה, לשום צד. ואם היה יוצא מרשות הקונה בדבר מה, אין נקרא 'קנין' לגמרי. ולכך אמרנו שאין ראוי שיקרא העבד שהוא משועבד למעשה ידיו בלבד 'קנין' לאדם, שאינו ברשותו לגמרי. ודבר זה מחייב כי הקנין שהוא קנין גמור צריך שיהיה מיוחד אל הקונה, שאז אפשר לומר שהוא תחת רשותו של הקונה לגמרי, מבלי שהוא יוצא מן הקונה כלל. אבל אם הם שנים שנקנים לו בענין אחד, כמו שיש שני עבדים אל אדון אחד, האחד משמש לו היום, והשני ביום הב', או אחד משמש לו מקצת היום, והשני מקצת יום אחר, או שזה משמש לו שהולך עמו, וזה משמש לו בצרכי ביתו, אין לומר בזה שהוא קנין הנקנה אל האדון לגמרי שהוא ברשותו של הקונה, שהרי יוצא מרשותו במה שאינו הוא לאדון לגמרי, דהיינו כאשר משמש לו העבד השני אם כן\* אינו רוצה בזה, ואין על אחד שם\* "קנין", כי סתם קנין שהוא שנקנה לו לגמרי, לא מצד מה.

#**וזה שאמרו**= בכאן "חמשה קנינים\* הם להקב"ה". ורצה לומר כי לא יקרא סתם קנין להקב"ה עד שהוא נקנה אליו לגמרי, מבלי יציאה והסרה מאתו כלל, רק הוא לגמרי ברשותו. ולא תמצא רק חמשה שכל אחד ואחד מיוחד לגמרי בענינו, אבל שאר דברים אינם ראוים שיקראו קנינו של הקב"ה. וזה כי אף שכל הדברים הם אל הקב"ה, כמו שנאמר (תהלים צה, ה) "אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו", ואם כן הים והיבשה שניהם אל הקב"ה. וכן כתיב (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'", כי הם שניהם של הקב"ה, מכל מקום אין על אחד סתם קנין, כמו שבארנו, לפי שיש כאן ב' דברים, הים והיבשה, והכסף והזהב, ואין אחד בלבד מיוחד אל הקב"ה. וכאשר הם שני דברים, ואין אחד אל הקב"ה, אין על אחד שם "קנין", שהוא לגמרי אל השם יתברך, כי הים והיבשה שני דברים, ובמה שזה אל השם יתברך, אין זה אל השם יתברך. ואי אפשר שיהיה כל אחד קנין אל השם יתברך, שיהיה לגמרי אליו עד שאינו יוצא מבעל הקנין כלל, כאשר יש אחר\* עמו. ואי אפשר לומר שיהיו שניהם ביחד קנין אל הקב"ה, כי שני דברים הם, ואינם דבר אחד שיאמר עליהם כך. ולפיכך אין על אחד מהם שם "קנין" סתם. וכן הכסף והזהב כיון שהם שני דברים, ואמר על שניהם "כי לי הכסף ולי הזהב", ובמה שהכסף אל השם יתברך אין הזהב אל השם יתברך, ובמה שהזהב אל השם יתברך אין הכסף אל השם יתברך, כי הם ב' דברים, כל אחד דבר בפני עצמו משמש דבר מיוחד, והרי במה שהם ב' דברים שכל אחד משמש דבר מיוחד, ואין אחד ברשות הקונה לגמרי עד שלא יהיה נטיה ממנו. ולכך חמשה קנינים אל הקב"ה, שאין להם שתוף עמהם, והם מיוחדים לגמרי כל אחד ואחד, ואין דבר עמהם בענין שלהם, שהם מיוחדים, ומפני\* שהם מיוחדים הם לגמרי אל הקונה מבלי הסרה כלל מן הקונה, כמו שאמרנו.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי מה שאמר התנא "חמשה קנינים", קרא "קנין" הדבר שהוא שייך לעצמו לגמרי של בעל הקנין, כמו הבית ראוי שיקרא קנינו של אדם, כי הוא צריך לדירתו ולהוויתו, שכל אדם צריך שיהיה לו בית. ולא כן העבד והכלים, אף כי הם צריכים לו, אין נקראין "קנין", שאינם משמשים לבעל הקנין רק בדבר מה. אבל הקנין הוא מה שאי אפשר זולתם, ולכך נקרא "קנין", שאם אין לו הדבר ההוא, צריך לקנותו, מאחר שלא יוכל לעמוד זולתו, ולפיכך נקראו "קנין".

#**וכל אלו**= ה' דברים הם משמשים לאלקותו יתברך, ואלקותו יתברך עליהם, ולפיכך ראוי שיקראו "קנין". כי התורה היא גזירת אלקותו יתברך על הנבראים, כמו שפתחה התורה "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ, ב). שמים וארץ הם העולם, ונקרא שמו יתברך עליהם, שכך נקרא (בראשית כד, ג) "אלהי השמים ואלהי הארץ". אברהם הרי נקרא שמו עליו. ואף על גב שכל האבות שמו נקרא עליהם לומר (שמות ג, ו) "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב", הרי באברהם פותחין, וחותמין לומר "מגן אברהם", ולא כן שאר האבות, שהרי אמרו (פסחים קיז:) "בך חותמין ולא בהם". ישראל נקרא שמו עליהם לומר (שמות ה, א) "אלהי ישראל", והמלאכים קודם שנבראו, היו אומרים (תהלים מא, יד) "ברוך ה' אלהי ישראל וגו'" (תנחומא קדושים אות ב), הרי כי שם אלקותו נקרא עליהם, ואין להאריך בזה. בית המקדש, שמו נקרא על בית המקדש, כדכתיב (מ"א ח, מג) "כי שמך נקרא על הבית הזה". הרי אלו חמשה דברים, כמו שהוא יתברך "אלקי עולם" (ישעיה מ, כח), משמשים אלו דברים, לכך נקראו קנינים. וכן בספרי (דברים לב, ו) "הלא הוא אביך קנך", אמר משה לישראל, חביבין אתם, קנין אתם, ואי אתם ירושה. זה אחד מן שלשה שנקראו קנין למקום וכו'.

#**לכך אלו**= דברים נקראו\* "קנין", שהם אל השם יתברך לעצמו אל אלקותו, כמו הקונה דבר, אם לא היה צריך אליו לגמרי, לא היה קונה אותו. ולפיכך התורה נבראת לעצמו יתברך, שהוא גזירת אלקותו על הבריות. וכן שמים וארץ נבראו לעצמו יתברך, שהוא "אלהי שמים וארץ". וכן בית המקדש גם כן הוא שנברא לעצמו יתברך, אשר שם משכן שכינתו, ושמו נקרא על הבית. וכך ישראל הם נבראים לעצמו יתברך, דהיינו שבישראל תולה אלקותו, כיון שנקרא שמו יתברך על ישראל. וזה שאמר הכתוב (יהושע ז, ט) "והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול". הרי כל אלו דברים הם קנין, שכל דבר שצריך לאדם מאד שהוא משמש לו, קונה אותו אליו. וכך אמרו בספרי (דברים לב, ו); משל לאחד שהורישו אביו עשר שדות, ועמד וקנה שדה אחת, ואותה היה אוהב מכל השדות שהורישו אביו. ופירוש דבר זה גם כן, כי הדבר שהוא אליו לגמרי לעצמו, הוא קונה אותו. לא דבר שאין צריך אליו כל כך, שאין קונה הדבר ההוא. אך אפשר שיפול לו בירושה אף דבר שאין צריך כל כך. אך כי יש לפרש גם כן לפירוש הראשון; הדבר שהוא אחד ואין דבר עמו, דבר זה הוא צריך אליו ביותר, שהרי אין עוד אחד, ולפיכך צריך לו ביותר. שאם היה דבר עמו, לא היה כל כך צריך לו, עכשיו שהוא אחד, הוא צריך אליו ביותר.

#**ואמר**= תורה קנין אחד. הרי התורה היא ענין\* אחד בלבד, ולכך הוא קנין אל השם יתברך. וכבר בארנו זה למעלה (פ"ג מ"ב) כי התורה היא אחת לגמרי, שלכך פתח עשרת הדברות באל"ף והעולם נברא בב', לומר כי אין דבר יותר אחד כמו התורה. כמו שאמרו במדרש אני אחד והתורה היא אחת, והאל"ף היא אחד, לכך פתח התורה באל"ף. ואיך לא תהיה התורה\* אחת, כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה. כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר, שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו. וכיון שהתורה היא אחת הוא קנין לגמרי אל השם יתברך, שלא תוכל לומר שאין התורה לגמרי אל השם יתברך כי יש עוד דבר עמה, כי אין עוד דבר עם התורה.

#**וכן השמים וארץ**= הם מיוחדים\*, שאין שתוף עמהם כלל. כי צבא השמים וצבא הארץ, אין לצבאיהם שתוף כלל עמהם, כי 'צבאיהם' נקרא, כדכתיב (בראשית ב, ד) "אלה תולדות שמים וארץ", (בראשית ב, א) "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם". ובודאי אין חבור להם עמהם, אבל השמים והארץ מיוחדים בעצמם. ואין לומר הלא השמים והארץ בעצמם הם מחולקים. דבר זה אין קשיא, כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד, כמו העיגול והמרכז שבתוך העיגול\*. שלכך אמרו חכמים שנבראו שמים וארץ יחדיו, ואין זה בלא זה, כדכתיב (ישעיה מח, יג) "קורא אני עליהם יעמדו יחדיו", כדאיתא בפרק אין דורשין (חגיגה יב.), שאין זה בלא זה, כמו העיגול והמרכז הם ביחד דבר אחד\*, וכמו שיתבאר בסמוך שהם דבר אחד ביחד. ולפיכך השמים והארץ מיוחדים הם, והדבר שהוא מיוחד שייך לומר שהוא קנין אל הקב"ה לגמרי, שהרי אין דבר עמהם שתוכל לומר כי עוד יש דבר עמהם.

#**ואל יקשה**= לך, הרי התורה גם כן קנינו של הקב"ה, וחמשה קנינים הם אל הקב"ה, ואם כן אין\* כאן קנין מיוחד. הלא דבר זה אין שייך כלל, כי אלו שני דברים אינם שייכים זה לזה, התורה והשמים וארץ, וכל אחד מיוחד בענינו בפני עצמו. ומה שאמרנו\* שכאשר הם שני דברים שאין האחד מיוחד, היינו כאשר הם שייכין זה לזה, וכמו שני העבדים, כאשר זה משמש היום וזה משמש למחר, שאין אחד קנוי לו\* לגמרי. אבל בודאי יוכל לומר כי יש לו בית מיוחד ועבד מיוחד, שאין זה שני דברים אשר הם שייכים זה לזה; כי הבית הוא לדירתו, ולא שייך זה אל העבד. והעבד הוא לעשות צרכו, ואין זה שייך אל הבית כלל.

#**ולפיכך השמים והארץ**= שהם דבר אחד\* ביחד, ושייך בזה שהם קנין אל השם יתברך לגמרי. ומפני כך לא רצה להביא מקרא (בראשית יד, יט) "קונה שמים וארץ", כי משם יש לדחות, דאפשר לומר שאין כל אחד קנין, כיון שהם שני דברים מחולקים, שהרי כתיב "קונה שמים וארץ". אבל מדכתיב (ישעיה סו, א) "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", וידוע כי הכסא והדום הוא דבר אחד לגמרי, שניהם ביחד משלימים הישיבה, ושפיר נקרא עליהם שם "קנין", כאשר הם קנין אחד, כי אין זה בלא זה, והרי הם דבר אחד, כמו שהתבאר. לכך הוצרך להביא מדכתיב "השמים כסאי וגו'", והראיה שהביא מזה כי אחר שהשמים והארץ הם מיוחדים לישיבתו של הקב"ה, בזה הם קנינו של הקב"ה, שהם מצטרפים אל השם יתברך.

#**ומכל מקום**= כיון שלא כתב בפירוש לשון קנין, מביא מקרא (תהלים קד, כד) "מלאה הארץ קנינך", ו"קנינך" דכתיב קאי על הארץ, "מלאה הארץ" שהיא קנינך. וממילא אף השמים קנינו של הקב"ה, שהרי הארץ קנינו של הקב"ה מפני שהוא הדום רגליו, כדכתיב בקרא קמא, ואין הדום בלא כסא. ואין לפרש "קנינך" על מה שהוא בארץ, דהא "קנינך" לשון יחיד, והוה למכתב 'קניניך' ביו"ד, שהוא לשון רבים, דהא על "כולם בחכמה" קאי. ואפילו אי קאי על אותם הדברים שהם בארץ, מכל מקום אינם נחשבים קנינו של הקב"ה רק מצד הארץ, דכיון שהם בארץ, והם שייכים אל הארץ, והארץ קנינו של הקב"ה, אם כן על ידי זה נקראים "קנינך", ומכל מקום לא נקרא "קנין" בעצמו רק הארץ. ועוד, דאין לפרש "קנינך" קאי על הדברים שהם בארץ, דהוי ליה למכתב 'הארץ ומלואה קנינך', דהא הארץ גם כן קנינו של הקב"ה, והוי למכתב 'הארץ ומלואה קנינך', וכדכתיב (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". אלא שאין הארץ בפני עצמו קנינו של הקב"ה, ואין הנמצאים שהם בארץ קנינו של הקב"ה בפני עצמם, רק הם קנינו מצד הארץ, והארץ גם כן של הקב"ה עם הנמצאים שבה כולם, ולפיכך כתיב "מלאה הארץ קנינך".

#**ואחר כך**= אמר 'אברהם קנין אחד'. וזה כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז (ט.) כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם, וכמו שבארנו למעלה בפרק בעשרה (פ"ה מ"ב), והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם, ולפיכך מצד הזה היה אחד. וכך כתיב בפירוש (ישעיה נא, ב) "הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו". וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם (פ"ה), כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר "כי אחד קראתיו". ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר עליו שם\* "אחד" חוץ מאברהם, ולפיכך עליו נאמר שהיה קנינו של הקב"ה מצד עצמו, מפני שהיה אחד, והיה הוא קנינו של הקב"ה.

#**וזה שאמרו**= במסכת פסחים (קיז:), "והיה ברכה" (בראשית יב, ב), בך חותמין ולא בהם. ולמה חותמין באברהם, אבל מפני שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים, כדאיתא במקומו (ברכות מט.). ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד.

#**ומביא ראיה**= מדכתיב (בראשית יד, יט) "ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ". אף על גב דלא כתיב לשון קנין רק על שמים וארץ, מכל מקום אי לאו דגם אברהם הוא קנינו של הקב"ה לא כתיב אצלו "קונה שמים וארץ", דמה ענינו לכאן. אלא כך פירושו; "ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ", וכמו שקנה שמים וארץ, כך קנה אברהם אליו.

#**ואמר**= ישראל קנין אחד. שהרי בודאי ישראל הם עם אחד, דכתיב (ש"ב ז, כג) "מי כעמך ישראל גוי אחד", לא ישתתף דבר עם ישראל. וכל דבר שהוא אחד, הנה אפשר לומר שהוא קנינו של הקב"ה, כמו שהתבאר למעלה. אבל דבר שאינו אחד, לא יאמר על זה שהוא קנין של הקב"ה. ומפני [זה] מהכתוב\* (שמות טו, טז) "עם זו קנית" אין ראיה שהם קנינו של הקב"ה, כי אפשר לפרש מפני כי גאלם ממצרים, ושייך בזה "קנית", מכל מקום לא נקראו בשביל כך קנין של הקב"ה. ומפני כך מביא ראיה דכתיב (תהלים טז, ג) "לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם", דמאחר שאמר "כל חפצי בם", אין לך קנין יותר מזה, מאחר שכל חפצו של הקב"ה בישראל. ומכל מקום ניחא ליה גם כן להביא מקרא "עם זו קנית", שכתיב לשון 'קנין' בפירוש. והשתא דכתיב "ואדירי כל חפצי בם", יש לנו לפרש "עם זו קנית" כמשמעו, שישראל הם קנינו של הקב"ה.

#**ואמר אחר כך**= בית המקדש קנין אחד. כי אין ספק כי בית המקדש הוא אחד, ואין עוד מקדש בעולם, רק מקדש אחד יש לישראל. כי נאסרו הבמות מיד כשנבנה בית המקדש, ולפיכך המקדש הוא אחד, ולפיכך גם בית המקדש ראוי שיקרא קנינו של הקב"ה. ומביא ראיה מן (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך", והראיה הזאת כי יותר נחשב בית המקדש מן שמים וארץ, כדאיתא\* בפרק קמא דכתובות (ה.), דרש בר קפרא, גדולים מעשה צדיקים ממעשה שמים וארץ, דאילו שמים וארץ נבראו ביד אחד, דכתיב (ישעיה מח, יג) "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים", ואילו מעשה צדיקים כתיב "מקדש ה' כוננו ידיך", תרתי משמע, כדאיתא התם. ומאחר שנקרא קנין שמים וארץ כדלעיל, אם כן\* מקדש שהוא קרוב אל השם יתברך עוד יותר, מכל שכן שהוא יותר נקרא קנין להקב"ה.

#**ועוד יש**= לך להבין\* הראיה שהביא ממה שכתוב "מקדש ה' כוננו ידיך", כי בזה עצמו מה שנברא בית המקדש בשתי ידים מורה כי המקדש הוא אחד, כי נקרא הדבר שהוא אחד כאשר אין עוד אחר\* עמו. ואילו נברא בית המקדש ביד אחת, היה אפשר לך לומר כי בית המקדש, שהוא חלק בלבד, נברא ביד אחת, ודבר אחר שהוא גם כן עמו נברא ביד האחרת, כמו שהוא אצל שמים וארץ, שנבראו שמים ביד ימינו, והארץ ביד שמאלו, דכתיב (ישעיה מח, יג) "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים". אבל בית המקדש שנברא בשתי ידים, מורה שאין עוד דבר עמו, והוא אחד, שהרי נברא בשתי ידים. וכבר התבאר כי כל דבר שהוא אחד הוא נקרא קנינו של הקב"ה, מפני שהוא תחת רשות בעל הקנין לגמרי. ולפיכך מביא פסוק "מקדש ה' כוננו ידיך", והוא ראיה ברורה גמורה למי שמבין דברים אלו שאין ספק בהם. ודבר זה בארנו בהקדמה (פירוש למשנת "כל ישראל") אצל (ישעיה ס, כא) "נצר מטעי מעשה ידי להתפאר", ועיין שם ותמצא מבואר. וגם שמים וארץ שכל אחד נברא ביד אחת, אם לא שהם מתחברים ביחד להיות דבר אחד לא היה שם קנין עליהם, כמו שהתבאר למעלה שהשמים והארץ הם דומה כמו העיגול והנקודה שבתוכה, ולפיכך הם דבר אחד, כי שניהם ביחד נבראו בשתי ידים, כמו שבארנו למעלה.

#**ומפני שלא**= כתיב בפירוש "קנין" אצל בית המקדש, הביא ראיה מדכתיב (תהלים עח, נד) "הר זה קנתה ימינו". ומכל מקום לא די בפסוק זה, כי "הר זה קנתה ימינו" משמע דקאי על כל ארץ ישראל, דכתיב (שמות טו, יז) "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך וגו'", הרי לך שנקרא ארץ ישראל "הר". אבל מדכתיב "מקדש ה' כוננו ידיך" יש לאוקמי קרא של "הר זה קנתה ימינו" במקדש. וכשהוא צריך לשני פסוקים, ופסוק אחד הוא בתורה, מביא מקרא דתורה קודם.

#**והתבאר לך**= אלו חמשה קנינים שנקראים 'קנינים' של הקב"ה, מפני שהם קנין גמור אל בעל הקנין, והם ברשותו של בעל קנין לגמרי, לכך נקרא 'קנין'. ודבר זה אי אפשר רק כאשר הדבר שהוא קנין הוא אחד, ואין דבר עמו מצטרף אל בעל קנין, רק דבר זה בלבד, שייך בו קנין. וכבר התבאר לך כי אלו חמשה דברים, כל אחד מיוחד, מבלי שיש חבור לשום דבר עמו. וכל אחד מן אלו חמשה דברים גם כן כל אחד ואחד הוא בפני עצמו, ואין לאחד שום חבור עם השני. עד שכל\* אחד מיוחד לגמרי, ובזה שייך קנין, שהוא ברשותו של בעל הקנין. ותדע איך כל אחד ואחד הוא קנין בפני עצמו; וזה כי התורה היא שכלית, והרי התורה מיוחדת במדריגה השכלית, מבלי שיש צירוף וחבור אל התורה השכלית. ואחר כך שמים וארץ, הם העולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי אין חבור אל השמים והארץ. ואחר כך אברהם, וזה במין האנושי, כי אברהם התחלת המין האנושי. ומפני שהוא התחלת המין האנושי, נקרא אברהם (בראשית יז, ה) "אב המון", שרצה לומר התחלת כלל האומות, והנה דבר זה מדריגה בפני עצמו. ואחר כך ישראל, והוא גם כן מדריגה בפני עצמו, שנבחרו מכלל האומות להיות אל השם יתברך, והם אחד בדבר זה. המדריגה החמישית הוא בית המקדש, שנבחר בית המקדש מכל מקומות ישוב הארץ. ולפיכך כל אלו חמשה מיוחדים, שאין חבור ושתוף עמו.

#**ובגמרא בפרק האשה**= (פסחים פז:) לא אמר רק ד' דברים נקרא קנינו של הקב"ה; תורה, שמים וארץ, ישראל\*, בית המקדש, ולא זכר את אברהם. מפני שתלמוד דידן סובר שאין ראוי שיהיה נקרא 'קנין' רק ישראל, כי אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם, ואין לחשוב אברהם קנין בפני עצמו, והוא נכנס בכלל ישראל, ולפיכך אין זה קנין גמור.

#**ואלו ד' דברים**= כאשר תבין דברי חכמה, התחיל בתורה היא המדריגה העליונה יותר, ואחר כך השמים והארץ, ואחר כך ישראל, ואחר כך בית המקדש, כל אלו דברים הם כסדר מאד. ולכך ראוי שהם קנינו של הקב"ה. וראוי לך להבין דברים אשר רמזנו פה, כי הם דברים ברורים מאד, אין ספק בפירוש הזה. ובפירוש רש"י ז"ל בכאן משמע שהגרסא היא בפסחים (פז:) תורה, שמים וארץ, ארץ ישראל, והם שלשה בלבד. וכן נמצא במקצת מדרשים כי ג' קנינים קנה הקב"ה בעולם. וגם למדרש הזה יש טעם שאין הקנינים רק ג' בלבד, רק שאין להאריך כאן. גם כי רש"י ז"ל חזר מזה במסכת פסחים (פז:), לכך אין להאריך.

#**ויש לך**= עוד\* לדעת, אם\* כי הפירוש הראשון הוא ברור אין ספק בו. כדי\* שתבין עוד המאמר הזה יש לך לדעת, כי הקנין הוא כאשר קונה דבר לרשותו מאחֵר, אשר נמסר אליו הדבר, ונבדל מן הזולת, ומגיע לרשותו. ורצה לומר כי אלו חמשה דברים הם נבדלים מן המציאות, ונכנסו לרשות הקב"ה, ולפיכך ראוי שיהיה עליהם שם 'קנין' בשביל זה כאשר הם נבדלים מאחר, ובאו לרשותו של הקב"ה. ונקרא כסף וזהב וכל אשר לאדם 'קנינו', אף שלא קנה אותו מאחר, נקרא זה 'קנינו' מפני שהוא נבדל והגיע לרשותו, ולכך נקרא זה 'קנינו'\*, כמו שנקרא 'קנין' דבר שהגיע לו מאחר. כי אין ספק שכל אלו חמשה בעבור חשיבותם ומעלתם הם נבדלים מן שאר מציאות, ונכנסו לרשות הקב"ה, וראוים שיקראו 'קנין'.

#**ויש לך**= להבין איך כל אלו חמשה יש להם דבר אחד, מה שהם נבדלים בחשיבותם ובמעלותם מן שאר המציאות, ונכנסין לרשות הקב"ה. וזה כי תמצא שכל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו, ונכנס לרשות הקב"ה בשביל חשיבותו ומעלתו שנקרא "ראשית". וזה תמצא הרבה בתורה, שכל ראשית צוה בתורה שיהיה נבדל מן השאר, ויהיה אל השם יתברך, כמו התרומה שנקראת "ראשית" (דברים יח, ד), חלה נקרא "ראשית" (במדבר טו, כ), בכורים נקראו "ראשית" (שמות כג, יט), בכור נקרא "ראשית" (דברים כא, יז), וכלם הם נבדלים מן השאר ונכנסין לרשות הקב"ה, שהרי חל על כל אלו קדושה אל השם יתברך. ובזה תראה כי הם נבדלים מן השאר ונכנסין לרשות\* הקב"ה. שהרי חל על כל אלו קדושה אל השם יתברך, ובזה תראה כי הם נבדלים מן השאר ונכנסין אל השם יתברך\*. והדבר הזה השכל מחייב, כי הראשית במה שהוא ראשית אל אחר, שהוא נבדל, לא ישתתף עמו, במה שעליו שם "ראשית", ואין שם "ראשית" על האחר, ודבר זה מבואר, אין להאריך.

#**והרי תמצא**= כי כל אלו חמשה נקראים בשם "ראשית", שמזה תבין כי בשביל מעלה זאת הם נבדלים מן שאר המציאות, ונכנסים לרשות הקב"ה, כמו כל ראשית. כי התורה נקראת "ראשית", דכתיב (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו", והתורה היא ראשית כל המצות. השמים והארץ הם ראשית, דכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ", והם ראשית העולם הזה הגשמי. אברהם אין ספק התחלה וראשית, מפני שנחשב אברהם ראשית העולם, כי עד אברהם היה הכל תוהו (ע"ז ט.), והוא התחלה וראשית המציאות. ובשביל אברהם נברא העולם, כמו שאמרנו למעלה (פ"ה משניות ד, כב) "אלה תולדות שמים והארץ בהבראם" (בראשית ב, ד), 'באברהם' נברא העולם (ב"ר יב, ט), הרי שהיה אברהם התחלת העולם. וכבר התבאר כי הראשית הוא נבדל במעלתו מן הכל, במה שהוא ראשית והתחלה. ישראל נקראו "ראשית", דכתיב (ירמיה ב, ג) "קודש ישראל לה' ראשית תבואתה", והם ראשית כל האומות, ובזה הם נבדלים מן השאר, כמשפט כל ראשית. בית המקדש נקרא "ראשון", דכתיב (ירמיה יז, יב) "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו", שבית המקדש הוא ראשון וראשית לכל מקומות וישוב הארץ. ובשביל שהוא ראשון, הוא נבדל מן השאר, ונכנס לרשות הקב"ה. ובשביל כך נקרא קנינו של הקב"ה, שכל קנין נלקח מן אחר אל בעל הקנין. לכך ראוים אלו חמשה שיהיו נקראים קנין להקב"ה.

#**ובזה גם כן**= יש לפרש ספרי דלעיל כי הדבר שהגיע לו מאחר, כמו אלו דברים שנבדלים מדברים אחרים, ולקחם לו, זה נקרא "קנין", שהוא לגמרי אל השם יתברך, ואינו סר מאתו יתברך, כמו שהתבאר. אבל הדבר שבא אליו בירושה, דבר זה שייך אליו מאביו, רק דבר שנבדל מן השאר נקרא 'קנינו', וחביב עליו. כי הדבר שנבדל מאחר ונכנס לרשות גבוה, נכנס לגמרי ברשות הקב"ה, והבן זה.

#**ותדע להבין**= כי ברייתא זאת מנאה אברהם בכלל הקנינים, ולא כן בגמרא דפסחים (פז:) דלא מנאה אברהם, וזה כי אברהם הוא היה התחלה לישראל בפרט, שהוא אביהם והתחלתם. ובמה שנקראו ישראל גם כן "קנין" מן הטעם אשר אמרנו, אין ראוי שיהיה אברהם נחשב קנין, כי הקנין הוא שנבדל מזולתו, ובצד זה שישראל עצמם נחשבים קנין נבדלים מן השאר, אין שייך לומר שאברהם נבדל מן הכל, עד שיפול על אברהם שם קנין, שאם כן היה דבר זה מבטל למה שישראל נקרא קנין, כי אברהם הוא ראשית אל ישראל\*. ולפיכך אברהם הוא בכלל ישראל, והכל קנין אחד ראוי להחשב. וכבר אמרנו כי מה שאלו נקראו "ראשית" ו"ראשון" מורה שהם קנין, נבדלים מן השאר.

#**ולא תמצא**= בפירוש לשון זה אצל אברהם כמו שנמצא בכל אלו. ולהבין שורש כל הדברים האלו, הנה יש לך לדעת ולהבין הסדר אשר רמזנו לך למעלה; תחלת הכל היא התורה, ואחר כך שמים וארץ, ואחר כך ישראל, ואחר כך בית המקדש, שהוא למטה מזה, וכולם נכנסים לרשות הקב"ה. ולדעת הברייתא זאת, אברהם\* גם כן קנין במה שהוא התחלה, כמו שרמזנו\* למעלה. ואי אפשר לפרש יותר, רק המבין יבין דברי חכמים אמת.

%[פ"ו מי"א]

**כָּל מַה שֶּׁבָּרָא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא בָּעוֹלָמוֹ, לֹא בְרָאוֹ אֶלָּא לִכְבוֹדוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה מג, ז) כֹּל הַנִּקְרָא בִשְׁמִי וְלִכְבוֹדִי בְּרָאתִיו יְצַרְתִּיו אַף עֲשִׂיתִיו, וְאוֹמֵר (שמות טו, יח) ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד.**

#**כל מה**= שברא הקב"ה בעולמו וכו'. כל הפרק הזה מדבר מן התורה, ולפי זה לא היה ראוי\* לסמוך מאמר זה בכאן. ואפשר לומר, כי מפני שכל הפרק איירי בלמוד תורה, ולמוד תורה צריך לשמור ולקיים מצות בוראו, וזהו כבוד שמים, ולא שיהיה מכוין לכבוד עצמו. שכל אשר ברא השם יתברך, ברא לכבודו, לכך אמר "כל מה שברא הקב"ה בעולמו וכו'". ואף על גב כי כבר בתחלת הפרק (משנה ב) אמר "הלומד תורה לשמה וכו'", לא אשמועינן רק הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ומשמע שאם\* אינה לשמה אינו זוכה לדברים הרבה, ולא לאשמועינן\* כי זה עיקר רצון השם יתברך שילמד לשמה, ועל זה אמר "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לכבודו בראו", ואם כן מי שאינו לומד תורה לשמה מוטב שלא נברא, שהרי כל מה שברא הקב"ה לא ברא אלא לכבודו, וזה עוסק בתורה לכבודו, לכך מוטב לו שלא נברא כלל. וכך אמרו (ברכות יז.) העוסק בתורה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא, כמו שבארנו למעלה באריכות ענין זה. וזה שקבע בסוף הפרק "כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו".

#**גם בא**= לומר שיהיה האדם לומד תורה שיהיה בזה כבוד אל השם יתברך, אף על גב שעוסק בתורה לשמה, צריך שיהיה עם זה הנהגה יפה, כדי שיהיה כבוד השם יתברך בתורתו. ובפרק יום הכיפורים (יומא פו.) "ואהבת את ה' אלקיך" (דברים ו, ה), שיהיה שם שמים מתאהב על ידיך, שיהיה האדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ודבורו בנחת עם הבריות, ומקחו ומשאו ומתנו בשוק נאה, ונושא ונתן עם הבריות באמונה. מה הבריות אומרים עליו; אשרי פלוני שלמד תורה, אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבני אדם שלא למדו תורה. ראיתם פלוני שלמד תורה כמה יפין דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר (ישעיה מט, ג) "ויאמר לי עבדי אתה [ישראל] אשר בך אתפאר", עד כאן. והנה דבר זה בפני עצמו, מי שהוא תלמיד חכם, שיהיה תורתו שיתפאר בו השם יתברך, כאשר מעשיו והנהגתו מפוארת, וזהו הכבוד שיש אל השם יתברך מן התורה. כך יש לפרש, והוא נכון.

#**אבל נראה**= מה שסיים במאמר זה, 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, ואם כן תכלית הכל הוא השם יתברך, ואין זולתו. ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה גם כן דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל. וכן שלמה המלך עליו השלום, כאשר סיים דברי קהלת, שהוא דברי מוסר, סיים דבריו (קהלת יב, יג) "סוף דבר הכל נשמע את האלהים 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 האלהים ואת מצותיו לשמור. וכל ספר קהלת מדבר בדברי מוסר, ומסיים במוסר, כי זה תכלית כל הנבראים. וכן מסיים התנא פרק המוסר בדבר זה, לומר כי זהו תכלית של כל הנבראים. ומפני שהוא תכלית של כל הנבראים, קבעו למוסר זה בסוף ותכלית דברי המוסר. והוא כמו שמייסר את בנו, ומלמדו דברי מוסר להועיל לו, ובסוף דבריו יאמר אליו מה לי\* ללמדך, הרי דבר זה הוא תכלית הכל. וכך עשה שלמה המלך עליו השלום, סיים דבריו ואמר דבר זה הוא תכלית הכל "את האלהים ירא ואת מצותיו שמור", לכך דבר זה הוא תכלית דברי. וכך עשה התנא גם כן 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.

#**ופירוש הכתוב**= "כל הנקרא בשמי ולכבודי" (ישעיה מג, ז), רצה 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". ורצה לומר כמו שנקרא הקב"ה "קדוש" (ויקרא יא, מד), כך יקראו הצדיקים "קדוש". וכן שאר שמות שיש להקב"ה, נקרא הקב"ה "צדיק" (דברים לב, ד), 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, אף על גב שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מכל מקום הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך.

#**ואמר**= "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 לשון\* בריאה אצל שמים וארץ (בראשית א, א) "ברא אלקים שמים וארץ", (שם פסוק כא) "ויברא אלהים את התנינים", וכן האדם כתיב אצלו (שם פסוק כז) "ויברא אלהים את האדם", באלו ג' נזכר לשון בריאה. ולשון יצירה נאמר אצל בהמות וחיות (בראשית ב, יט) "ויצר אלהים את חית הארץ למינה", וכן אצל האדם נאמר לשון יצירה (בראשית ב, ז) "ויצר אלהים את האדם עפר מן האדמה", ולא נמצא יותר. ולשון עשיה נאמר אצל רקיע, שנאמר (בראשית א, ז) "ויעש אלהים את הרקיע", ואצל המאורות דכתיב (בראשית א, יד) "ויעש אלהים את שני המאורות", ואצל חית הארץ (בראשית א, כה) "ויעש אלהים את כל חית הארץ". ואצל האדם (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו".

#**ופירוש 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 אלהי, ולכך כתיב לשון 'בריאה'. וכן התנינים הגדולים, שהכתוב מפרש שהם "תנינים גדולים" (בראשית א, כא), ולפי גדלם עד שהם בריאה נפלאה, דבק בהם ענין האלהי, 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 (ברכות י.), שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא, ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון יצירה. ולכך אצל הבהמה והאדם\* שייך לשון יצירה; כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר, ולכך נאמר אצל זה לשון יצירה (בראשית ב, יט). וכן האדם יש לו צורה שהיא מוטבעת בחומר, אף על גב שיש לו צורה אלהית נבדלת, מכל מקום יש לו צורה חמרית גם כן אל האדם, שהיא צורה מוטבעת בחומר\*, שבשביל אותה צורה כתיב לשון (בראשית ב, ז) "וייצר אלהים". ואין הפירוש כי לא שייך זה רק אצל האדם ואצל הבהמה, כי גם אל כל הנבראים יש צורה מוטבעת בחומר, רק שאצל האדם ואצל הבהמה נראה ביותר, [לכך] כתב לשון זה בפרט אצלם.

#**ולשון עשיה**= כתב אצל הרקיע (בראשית א, ז) ואצל המאורות (שם פסוק טז), מפני כי לאלו יש גוף מזהיר, ועיקר שלהם הוא הגוף, ולפיכך כתב בהם לשון "ויעש", אשר לשון זה נאמר על הגוף. וכן אצל החיות שיש להם חומר וצורה, וניכר החומר והצורה בשוה, לכך נאמר בהם לשון עשיה (בראשית א, כה), ויצירה (בראשית ב, יט). ובאדם נאמר שלשתן; בריאה (בראשית א, כז), יצירה (בראשית ב, ז), עשיה (בראשית א, כו), מפני כי שלשתן ניכרים באדם בשוה, ולפיכך נאמר (-בהם-) [בו] שלשתן. הרי לך ג' דברים שנאמרים בבריאה.

#**ובפרק אלו טריפות**= (חולין ס.), אמר רבי יהושע בן לוי, כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו, שנאמר (בראשית ב, א) "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם", אל תקרי "צבאם" אלא 'צביונם', עד כאן. ורש"י ז"ל פירש (שם בחולין) "בצביונם" - בדמות שבחרו להם, עד כאן. ופירש גם כן "בדעתם" - שהודיע להם שיבראו, והם נאותו לזה. ופירוש רחוק\* מאוד זה.

#**אבל יש**= לך לדעת כי הפירוש הברור, כי רצה לומר שכל הנבראים נבראו בשלימות קומתן. ולא שתאמר כי מתחילה היו קטנים, ואחר כך היו גדולים, כמו עגל ונעשה שור (ב"ק סה:), רק מתחלה נברא שור. ופירוש 'בדעתן', כי כאשר נברא האדם הראשון\* תיכף נברא בשכלו, ולא כמו תינוק שאין בו דעת, ואחר כך מקבל הדעת. ואף עגל וכבש אין בו הדעת מתחלת בריאתו כמו שיש להם כאשר נעשה שור ואיל. ואין אל השועל הדעת כאשר נולד, כמו שיש לו אחר כך, וכן כולם. אבל במעשה בראשית, מה שיש להם בסוף היה להם מתחלת בריאתן. ופירוש 'בצביונם'\* ביופי שלהם, כי כל בעל חיים יש לו התפארת, ואין ספק כי אחר כך כאשר כבר גדל יש לו הפאר יותר ממה שהיה לו מתחלת בריאתו. ואמר כי הצבי והפאר שהיה ראוי לכל אחד אחר כך, היה לו מתחלה כאשר נבראו כל אחד ואחד, ומיד היה להם כל זה. ובאדם נקרא דבר זה צלם אלקים, כמו שהתבאר.

#**ואלו ג'**= דברים זכר נגד החומר והצורה, וכנגד ענין האלהי שדבק בנבראים, שאין לדבר זה עירוב עם החומר שיש בכל הנבראים. לפיכך אמר 'בקומתן נבראו', וזה כנגד הגוף שמקבל הקומה הגשמית, כי הרחקים שייכים לגשם. ואמר 'בדעתן' נגד הצורה, כי מצד הצורה הזאת נמצא הדעת לכל בעלי חיים, ואין ספק כי הדעת היא שלימות הנפש, שהיא הצורה לכל נמצא. כמו שהקומה היא שלימות הגוף, כך הדעת היא שלימות הנפש. גם (משלי יט, ב) "נפש בלא דעת לא טוב", ולפיכך אמר 'בדעתן נבראו'. והפאר והיופי דבר זה הוא מצד ענין אלהי שיש בנבראים, שאין היופי מתיחס אל הגשמי כלל, וכבר בארנו זה כי היופי והפאר הוא מתיחס אל הבלתי גשמי, וזה בארנו פעמים הרבה. ואמר שהיו נבראים בשלומתן, הן מצד גופן, הן מצד צורתן, שהוא הנפש, הן מצד ענין האלקי הדבק בנבראים, והוא היופי שלהם. ולפיכך לא הביא ראיה רק שנבראו בצביונן, שהוא הפאר, כי מאחר שנבראו בפאר שלהם, שהיא המדרגה האחרונה והעליונה לנמצאים, ואף בשלימות אותה מדריגה עליונה נבראו, וכל שכן שנבראו בדעתן, שהיא קודם זה, ומכל שכן שנבראו בקומתן, שהוא קודם הכל. ואלו הם 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" (בראשית ב, א-ג); "ויכל אלהים מלאכתו" (בראשית ב, ב), "וישבות מכל מלאכתו" (שם), "כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא" (שם פסוק ג).

#**וזה שאמר**= כאן (ישעיה מג, ז) "אף עשיתיו", שלא תאמר כי הוא יתברך אין שייך אצלו גוף, ומאחר שאינו גוף, לא היה לו עסק עם הגוף של הנבראים. ועל זה אמר\* "אף עשיתיו", כלומר הן אמת שאין יתברך גוף וגשם, ומכל מקום הוא עשה הגוף, עד שהוא ברא\* הכל. ואם כן פירוש הכתוב "כל הנקרא בשמי" היינו האדם, שהאדם אם הוא צדיק נקרא בשמו של הקב"ה לגמרי. ואשר נקרא לכבודו, כלומר שאר הנבראים שהם לכבודו יתברך, כמו שתקנו בברכת נשואין (כתובות ח.) 'שהכל ברא לכבודו', "בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" שיהיה נקרא בשמי ולכבודי. והנה מזה ראיה שכל אשר ברא השם יתברך בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, וזה מבואר.

#**ומביא עוד**= ראיה, שלא תאמר כי בשביל זה נבראו לכבודו, כי מהם יראה כמה גדול כח הבורא, כדכתיב (תהלים קד, כד) "מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו'", וזהו הכבוד. ועל זה מביא ראיה לא מצד הזה, רק הם מעצמם כבודו יתברך, דכתיב (שמות טו, יח) "ה' ימלוך לעולם ועד", ומאחר שהוא יתברך מלך, ואם כן כל הנבראים הם לכבודו, כי בלא הנבראים לא שייך לומר 'מלך', וכמו שאמרו במסכת ר"ה (לא.) בששי מהו אומר, "ה' מלך גאות לבש" (תהלים צג, א), על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם. הרי לך מבואר כי גאות המלכות הוא מצד הנבראים, ומצד הנבראים הוא מלך. ולפיכך מביא זה\* ראיה כי כל אשר הוא בעולם הוא לכבודו, שהרי הוא יתברך מלך, והמלכות הוא מצד הנבראים, וזהו הכבוד, והרי הנבראים כבוד מלכותו, שאמר "ה' ימלוך לעולם ועד".

#**ויש לך**= לדעת כי הרמב"ם ז"ל בספרו (מורה נבוכים) בחלק הג' בפרק י"ג האריך מאד בדבר זה, מה שאמרו חכמים שהאדם נברא לכבוד בוראו, וכמו שאמרו בסוף קדושין (פב.) כי כל הנבראים נבראו לשמש את האדם, והאדם נברא לשמש את בוראו. שנראה מדברי חכמים כי מה שאמרו כאן "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו" שהוא כמשמעו, שיש אל השם יתברך כבוד מן הנבראים. והוא השיב עליהם שהרי הכתוב אומר (ר' איוב לה, ו-ז) "כי אם תצדק מה תתן לו ואם יחטא האדם מה יפעל לו", וכמו שתקנו חכמים בנעילה של יום הכפורים. ולפיכך הוא ז"ל פירש הכתוב "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו", היינו שהכל נברא לרצונו, שהשם יתברך רצה שיהיה נברא. ואין לשאול למה השם יתברך רוצה בבריאתו, כי רצונו הוא עצמותו יתברך. וכמו שאין לשאול על עצמותו 'למה', כך אין לשאול על רצונו יתברך 'למה רצה בדבר זה'. וזהו מה שאמר "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", כלומר שבראתיו לרצוני, שהרצון הוא עצמותו. וזהו פירוש "ולכבודי", כאילו אמר לרצוני, שהוא עצמותי\*, כמו שאמר הכתוב (שמות לג, יח) "הראני נא את כבודך", שרצה לומר הראיני את עצמותך. וכך פירש "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו", היינו לרצונו, שהרצון הוא עצמו, וזהו כבודו. וכך פירש גם כן (משלי טז, ד) "כל פעל השם למענהו", רצה לומר בשביל רצונו, שהרצון הוא עצמותו, וזהו "למענהו", דהיינו בשביל עצמו. כך נדחק הרמב"ם ז"ל. והכל בשביל קושיא זאת שאין השם יתברך מקבל כבוד מזולתו כלל, ובשביל כך פירש כך.

#**וכבר אמרנו**= שאין כך דעת חכמים ז"ל, שאמרו בפירוש שהאדם נברא לשמש את בוראו. ודברי חכמים כמשמעו הן, שהאדם נברא לשמש את בוראו. ומה שהקשה כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו, הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו (עפ"י איוב לה, ו-ז), רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה, שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן\* לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש, רק שהוא יתברך הטוב, רוצה שיעשה האדם הטוב, ומכל מקום כבודו שיש להשם יתברך\* מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו, וכמו שהביא הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד".

#**ובשביל זה**= עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל, וכי השם יתברך מקבל כבוד מן האדם, אמרו חכמים (למעלה פ"ד מכ"ג) "על כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים", הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך, ואם כן אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם. ואם לא\* שהיה\* הכל בעל כרחו של אדם, היה השם יתברך מקבל כבוד מן האדם. אבל אין הדבר כך, רק הכל אצל האדם בעל כרחו, ולכך אין שייך לומר שיהיה מקבל השם יתברך מן האדם, אבל האדם מקבל מן השם יתברך. וזה שאמר (קידושין פב.) שהאדם נברא לשמש את בוראו, היינו שמלכותו על האדם. ובאולי יאמר סוף סוף מקבל השם יתברך כבוד מן הנבראים. אין הדבר הזה כך כלל, כי מאחר שהכל מצד השם יתברך, ולא מצד האדם, לא נחשב שהוא מקבל דבר.

#**ואין לומר**= כי למה נברא העולם, וכבוד השם יתברך בעצמו הוא, ואין צריך לכבוד הזה מה שהוא יתברך מלך העולם, ואם כן למה נבראו כולם. גם קושיא זאת אין בזה ממש כלל, כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו. ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל הוא יותר שלם ממה שהוא בכח. ולפיכך אף על גב שהשם יתברך בכוחו יכול\* לעשות כרצונו, דבר זה אינו רק בכח. וכאשר הוא בפעל המציאות, דבר זה נחשב שלימות לגמרי שהוא בפועל. ולפיכך המציא השם יתברך את העולם בפעל, עד שמלכותו יתברך הוא בפעל, ולא שיהיה זה בכח בלבד. ואין צריך לדברי הרמב"ם ז"ל, רק דברי חכמים ברורים וטהורים וזכים, ואין ספק בהם, ואין להאריך במקום הזה.

#**ואומר אני**= כי מפני שבדורו של הרב ז"ל היו נמשכים אחר דעתם של חכמי גוים, שלא זרח עליהם אור התורה, הם הפלוסופים. ואם לא היה מפרש להם הכתוב לפי סברתם, יש לחוש לדבר יותר נפסד, שלא יתנו חס ושלום מקום אל הכתוב, ולכך פירש להם הכתוב לפי דעתם. אבל עיקר הפירוש אינו נעלם משום חכם לב, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (פסחים נו.), אמן ואמן.

%[פ"ו מ"ח]

**@[בעת עריכת הספר נתחוור שמספרי ההערות היו אמורים להתחיל כאן ממספר 1141, אך בטעות הם מתחילים ממספר 1341 (דילוג של מאתיים מספרים קדימה). השארנו טעות זו על מקומה, כי אין בזה הבדל למעיין, וקשה עתיקי מחדתי. כל המספרים שהובאו בהערות לפרק זה ובספר המפתח הם בהתאם לכך]**^.

<> ישנן גירסאות שונות בפסוקים שהובאו כאן מספר משלי [ראה בתנא דבי אליהו זוטא פי"ז, ובמדור שנויי נוסחאות המודפס בשולי המשניות], ולכמה גירסאות הובאו במשנה תשעה פסוקים, ולא שבעה. אך גירסת המהר"ל היא שהובאו כאן שבעה פסוקים, ואלו הם; (א) [משלי ד, כב] "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא". (ב) [משלי ג, ח] "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך". (ג) [משלי ג, יח] "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר". (ד) [משלי א, ט] "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך". (ה) [משלי ד, ט] "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך". (ו) [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה בשמאולה עשר וכבוד". (ז) [משלי ט, יא] "כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים".

<> כמו ששאל למעלה [פ"ה מ"כ] "ויש לשאול... למה יהיה 'קל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי', ולא היה לו די באחד מהן". ואע"פ שכל הפסוקים טובים, אך מה הצורך להביאם, וכמו שאמרו בגמרא [נזיר כא.] "תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל, וליתני חד ולשמעינן הני", ופירש רש"י שם "דבדין הוא דהוה ליה למיתני עד מאה, אלא לאו אורחיה דתנא כי רוכלא, דמחזר על העיירות בפרגמטיא שלו, והולך ומכריז ומונה יש לי מחטין וכוסות וקערות". וכן אמרו [גיטין לג.] "אטו תנא כי רוכלא ליחשיב וליזיל". וכן הקשה האברבנאל, ויובא בהערה 1356.

<> נראה שמקשה דוקא משני פסוקים אלו, כי בהשקפה ראשונה בפסוקים אלו לא נזכר דבר הנראה כשייך לחיים בעולם הזה או לעולם הבא, ולכך אין הם יכולים להוכיח ש"גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". מה שאין כן שאר פסוקים שהובאו כאן, שהוזכרו בהם ימים וחיים ושלום, ואלו דברים שייכים לחיים בעולם הזה ובעולם הבא.

<> פירוש - התורה נותנת לעושיה את כל דרגות החיים, עד שהיא מגיעה לדרגה השביעית העליונה, שהיא נתינת חיים הנצחיים, והם חיי עולם הבא [כמו שיבאר], שהם "יום שכולו ארוך" [קידושין לט: "לעולם שכולו ארוך", וראה להלן הערות 1432, 1449], לעומת חיי העולם הזה שעליהם אמרו [למעלה פ"ב מט"ו] "היום קצר והמלאכה מרובה". וכן נאמר [ויקרא יח, ה] "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם וגו'", ופירש רש"י שם "וחי בהם - לעולם הבא, שאם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת". הרי שיש חיים קצרים בעולם הזה ["סופו הוא מת"], ויש חיים ארוכים לעולם הבא ["וחי בהם"]. וראה למעלה בהקדמה הערה 118, ולהלן הערות 1383, 1616.

<> כפי שכתב בנתיב התורה פי"ב [א, נב:], וז"ל: "בפרק הבא על יבמתו [יבמות סב:], אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היה לו לרבי עקיבא, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה... ומה שאמר [שם] שמתו מפסח ועד עצרת, יש לפרש כי הזמן הזה מפסח ועד עצרת מורה על כבוד התורה, כי הספירה ארבעים ותשעה יום עד מתן תורה, כי התורה היא מתעלה עד שער החמשים. ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים. והם לא נתנו כבוד לתורה לנהוג כבוד בחבריהם, כמו שיש לתורה התעלות, כמו שמורה עליו ימי הספירה שיש לתורה התעלות עד שער החמישים, ולפיכך מתו מפסח ועד עצרת דווקא". וראה בסמוך הערה 1350. ובזה מיושבת תמיה מתבקשת; דהנה כאן מבאר שמספר שבע מורה על מדריגה ש"אין למעלה מזה", ואילו בכל ספריו ידוע שמספר שבע מורה על הטבע, ורק מספר שמונה מורה על מדריגה מעל לטבע [כמבואר למעלה פ"ג מ"ה (קנ.), ושם הערה 679], וכיצד כתב כאן שמספר שבע מורה על מדריגה על טבעית. אמנם לשונו הזהב מיישבת שאלה זו, כי מעולם לא כתב כאן שמספר שבע מורה על מדריגה עליונה, אלא ש"המדריגות שהם שבעה &**זה על זה**^ מורה כי אין למעלה מזה". והכוונה היא שכאשר יש שבע מדריגות זה על זה, אז מגיעים למדריגה העליונה ביותר. וכן ביאר בנתיב התורה הנ"ל ש"הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים". אם כן המדריגות הן שבע, והן מגיעות לשער החמישים. וראה להלן הערות 1349, 1482, בביאור יסוד זה.

<> על פי הפסוק [ישעיה ו, א] "בשנת מות המלך עזיהו ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא וגו'". ובגבורות ה' פ"ע [שכג.] כתב: "אבל המעלה המוחלט... הוא כסא הכבוד, שהוא רם ונשא, כדכתיב 'ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא'... וקודם שנברא העולם גזר השם יתברך בחכמתו שיהיה מדריגת מלכות עולם והתנשאות המלכות, ולא יהיה השם יתברך מסולק מן העולם לגמרי, רק יהיה התנשאות מלכות עולם על הנמצאים... וכמו שאמר 'ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא', רצה לומר שהוא מתנשא בהתנשאות עליון על הנמצאים כלם".

<> חגיגה יב: "שבעה [רקיעין הן], ואלו הן; וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות".

<> המשך לשון הגמרא שם: "וילון אינו משמש כלום... רקיע, שבו חמה ולבנה כוכבים ומזלות קבועין... שחקים, שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים... זבול, שבו ירושלים ובית המקדש ומזבח בנוי, ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן... מעון, שבו כיתות של מלאכי השרת שאומרות שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל... מכון, שבו אוצרות שלג ואוצרות ברד ועליית טללים רעים ועליית אגלים... ערבות, שבו צדק משפט וצדקה גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה, ונשמתן של צדיקים, ורוחות ונשמות שעתיד להיבראות, וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים... וכסא הכבוד מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות... עד כאן יש לך רשות לדבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר". ובביאור עניינם של שבעה הריקיעים, ראה בבאר הגולה באר הששי [רב:].

<> שמעתי לבאר שכוונתו לשבע הספירות התחתונות, ואלו הן: מלכות, יסוד, נצח, הוד, חסד, גבורה, ותפארת. ושלוש הספירות העליונות הן; בינה, חכמה, וכתר. וראה למעלה פ"ה הערה 655, ובפירוש הגר"א כאן, ולהלן הערות 1438, 1475, 1554.

<> בנתיב התורה פי"ב, והובא בהערה 1345. וכן בח"א לסוטה כב: [ב, סה:] כתב: "ז' פרושים הם וכו'. פירוש שם 'פרוש' נאמר על מי שהוא פורש עצמו מן הדבר, אף שאינו חייב לעשות, והוא עושה, וזה נקרא 'פרוש'. ואמר כי הם ז' פרושים, כי הפרישות שפורש מדבר שאינו חייב הם במספר שבעה, שנראים שהם צדיקים לעיני הבריות. פירוש כל דבר שצריך שיהיה מרוחק לגמרי, ובני אדם דרכם להיות נמשכים ביותר אחר זה, נמצא בהם ז' מדריגות. כי כן הוא מן הדבר שהוא קרוב עד שדבר שהוא רחוק ביותר, יש שבעה, כי מספר זה מסוגל לדבר זה". וכן הוא בח"א לב"ק קיד. [ג, טז.]. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "הדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לז' חלקים. כי זה תמצא תמיד ובכל מקום, כאשר הדבר הוא נבדל מדבר, אז נחלק לז' מחיצות. ומפני כי הגוף והשכל נבדלים זה מזה, לכך יש להם שבעה הבדלים, כלומר ז' מדריגות... כאשר החומר והשכל נבדלים זה מזה, ויש להם ז' הבדלים". ומכלל דבריו כאן נכלל ג"כ שמספר שבע מורה על תכלית ההבדל בין המדריגה העליונה לבין זו התחתונה, כי מספר זה מורה על הפריסה הרחבה ביותר, מהמדריגה התחתונה ביותר עד המדריגה העליונה ביותר. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:], וז"ל: "ויש כאן שבעה מחיצות שנבדלים התחתונים מן העליונים, כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר, יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות, כי זה מורה על הבדל גמור. דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה". ובנתיב התשובה פ"ח [לפני ציון 104] כתב: "בכל מקום בא מספר שבעה כאשר בא לומר שהיה הפסק גמור בין אחד לשני, ודבר זה תמצא בכל מקום, עיין ותמצא". ובנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו'". ובאור חדש [קכ:] כתב: "כי בכל מקום ההפסק הוא בשבעה". ובח"א לגיטין פח. [ב, קל.] כתב: "כי שבעה הם חוצצים לגמרי, וזה מבואר בכמה מקומות". ובפסחים קד. אמרו "שבע הבדלות הן". וראה להלן הערה 1483.

<> אודות שהעולם הזה הוא עולם השפל, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תיז.], וז"ל: "הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל'". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון". ובאור חדש [פו.] כתב: "כי האדם עצמו הפרטי נחשב עומד במדריגה התחתונה, הוא העולם הזה השפל". ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא. והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים" [הובא למעלה פ"ג הערה 660, ובפרק זה למעלה הערה 397]. וראה הערה הבאה.

<> אודות שחיי עולם הבא הם חיים נצחיים, כן כתב למעלה בהקדמה [לא.], וז"ל: "כי אי אפשר שיזכה האדם אל עולם הבא, שהוא החיים הנצחיים, כי אם על ידי יסורים". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפג:] כתב: "האדם מוכן לו החיים הנצחיים, שהוא עולם הבא". וכן נאמר [ויקרא יח, ה] "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם וגו'", ופירש רש"י שם "וחי בהם - לעולם הבא, שאם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת". ואודות שחיי העולם הבא הם המדריגה האחרונה, כן כתב בתפארת ישראל פי"ג [רח.], וז"ל: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם שהוא מוכן לעולם הבא. וזה שאמרו חכמים [ב"ר יד, ה] 'וייצר ה' אלהים' [בראשית ב, ז], שתי יצירות; אחת בעולם הזה, ואחת בעולם הבא. וזהו מדרגה אחרונה, והכל בכח בריאה זאת, והוא צלם אלהים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1554]. ועוד אמרו חכמים [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המחדדין זה לזה בהלכה, הקב"ה מצליח להם... ולא עוד, אלא שעולין לגדולה... יכול אפילו שלא לשמה, תלמוד לומר [תהלים מה, ה] 'על דבר אמת'... למיימינין בה אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא", ובח"א לשבת שם [א, לט.] כתב: "כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי למיימינים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים, הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה... אבל אם סר מזה, שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 35, ולהלן הערה 1464, 1644]. ובנצח ישראל פכ"ח [תקסז.] כתב: "כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועולם הבא... ולכך תחלה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואחר כך יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח, להעלות המציאות ממדריגה למדריגה וממעלה למעלה, לא זולת זה".

<> שלשת הפסוקים הראשונים הם; (א) [משלי ד, כב] "כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא". (ב) [משלי ג, ח] "רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך". (ג) [משלי ג, יח] "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר".

<> שלשת הפסוקים האחרונים הם; (ה) [משלי ד, ט] "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך". (ו) [משלי ג, טז] "אורך ימים בימינה בשמאולה עשר וכבוד". (ז) [משלי ט, יא] "כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים".

<> הפסוק האמצעי הוא [משלי א, ט] "כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך".

<> בזה מיישב את קושית האברבנאל [שלא הובאה עד הנה], שהקשה: "אמנם ראוי לשאול, למה הובאו בזה שבעה פסוקים, בהיות די באחד מהם. והם אינם רצופים, אבל תמצא מהראשונים באחרונה, ומהאחרונים בראשונה". וכוונתו שהפסוקים לא הובאו כסדר כתיבתן בספר משלי, שהרי הפסוק הראשון בברייתא ["כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא" (משלי ד, כב)] נכתב יותר מאוחר בקרא מחמשת הפסוקים שלאחריו. ואילו הפסוק הרביעי בברייתא ["כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך" (משלי א, ט)] נכתב ראשונה לכל הפסוקים. וכן הפסוק הששי ["אורך ימים בימינה בשמאולה עשר וכבוד" (משלי ג, טז)] נכתב קודם לפסוקים ג, ה. ועל כך מיישב שסדר הפסוקים הוא על פי מפתח אחר; ג' פסוקים ראשונים עוסקים בשלבים שונים בחיי העולם הזה, הפסוק הרביעי הוא ממוצע בין עוה"ז לעוה"ב, ושלשת הפסוקים האחרונים עוסקים בשלבים שונים בחיי העולם הבא.

<> הולך לבאר שאין לשום נמצא מציאות מצד עצמו, אלא הכל ניזונים ממנו יתברך, וטפלים אליו [ורק על ידי התורה אפשר להדבק בו]. וכן ביאר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פז.], וז"ל: "כי אין במציאות רק השם יתברך, ואשר נמצאים מאתו. ואשר הם נמצאים מאתו... כל הנמצאים שהם נמצאים בעולם". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קעז:], וז"ל: "כי אין במציאות רק השם יתברך, שהוא מחויב המציאות, והנמצאים שנמצאו מאתו", ושם הערה 394. וכן רמז לכך למעלה פ"ג מט"ו [שפג.], ושם הערה 1707.

<> אודות ש"אחד" פירושו שאין זולתו, כן כתב למעלה פ"ה מט"ז [שצו:], וז"ל: "מפני 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... כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים", ושם הערה 1719. ובנתיב העבודה ר"פ א כתב, וז"ל: "למה צוה על העבודה הזאת, שמביא קרבן אל השם יתברך... זה מורה גם כן על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך, כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד... שעל ידי העבודה נראה כי הוא יתברך אחד ואין זולתו" [הובא למעלה פ"א הערה 407]. וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ ז, וז"ל: "כי הוא אחד, כי ממנו נמצא הכל... ומאחר שמאתו נמצא הכל, הוא יתברך אחד ואין זולתו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ:] כתב: "יש לך לדעת כי פסוק של [דברים ו, ה] 'ואהבת' הוא אחר פסוק [שם פסוק ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', שהוא אחד ואין זולתו, לכך ראוי שיהיה נמשך האדם אחר השם יתברך בכל חלקיו, עד שאין הסרה וסלוק מאתו. כי מאחר שאין זולתו, איך יהיה סר מאתו". וכן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פד:] גבי אחדות ישראל, וז"ל: "ישראל אחד לגמרי כאילו אין זולתם, עד שהכל טפל אצל ישראל. וזהו מעלת ישראל העליונה, שהם עם אחד, ואין זולתם. כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל... ובזה ישראל עם אחד שאין זולתם". וכן כתב בתחילת דרשת שבת הגדול [הובא להלן הערה 1978], ועוד.

<> כמו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". ולמעלה פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "ויש לך לדעת עוד מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים' [ירמיה י, י], ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה, שהוא המושל על האחר ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים, כי אל החיים ראוי הקבלה, שצריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם, ואין האדם מקוים רק בו יתברך, ועצם החיות בעצמו הוא הקבלה שמקבל חיות... ולפיכך כל אשר הוא משפיל עצמו הוא מקבל הקיום מן השם יתברך, אשר בו נתלה הכל. אבל הרבנות והשררה אין עושים עצמם מקבל, רק עושה עצמו מושל באחר, ולפיכך אין ראוי אל החיות". וכן כתב למעלה פ"ד מכ"ב [תמח:], ויובא בסמוך בהערה 1365. ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדביקות בו יתברך".

<> לשונו בגבורות ה' פ"ה [לה:]: "זהו ענין האחדות, שאין לענין האחדות רק שהוא הכל ואין חוץ ממנו" [הובא למעלה פ"ה הערה 1719]. ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] כתב: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלקינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו [דברים ד, לט] 'וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך". ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם... אבל מצד עצמו אין מציאות לו, לפיכך הנבראים כולם... אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'", ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה פ"ג הערה 723, ולהלן הערה 1978]. @**וצרף לכאן**^, שאין נברא שהיה דבוק בה' כמו יעקב אבינו, שדמותו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], והוא הקרוב ביותר אל ה' [גו"א ויקרא פכ"ו אות נ], והוא מי שלא מת [תענית ה:]. הרי הדבוק ביותר אל ה' הוא החי ביותר. ועיין בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.], שנקודה זו מבוארת שם [הובא למעלה פ"ה הערה 484].

<> לשונו למעלה פ"א מי"ג [שמו.]: "צריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם... ולפיכך השם יתברך נקרא 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה". ולמעלה בהקדמה [יז:] כתב: "כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:] כתב: "כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא [ירמיה ב, יג] 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד. אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים' [שם], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר, שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר... השם יתברך אשר הוא מקור חיים, משפיע... [אך] ע"ז, שהם בורות נשברים, לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות, כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו, כמו שראוי אל אלהות". וכן הרד"ק [ירמיה ב, יג] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וכן תרגם אונקלוס את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". וראה למעלה פ"ב הערה 1106. @**ומה שהוצרך**^ לכתוב כאן שהמקור משפיע ללא הפסקה, כי תמידיות זו מורה שאין למקבל כלום מעצמו, כי אם היה למקבל חיות מעצמו, לא יהיה צורך בהשפעה תמידית, אלא יהיה די בהשפעה מפעם לפעם. אך הואיל ועיקר נקודתו כאן הוא שהמקבל לית ליה מגרמיה כלום, לכך בהכרח שהכל תלויים בהשפעתו התמידית של הקב"ה [הובא למעלה פ"א הערה 1227].

<> לשונו בח"א לר"ה טז: [א, קי.]: "כתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדביקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', כלומר מצד הדביקות שאתם דבקים במקור החיים שאינו פוסק אתם חיים לעולמי עולמים, כמו היום שאתם חיים".

<> אודות שעל ידי חטא ועון מסתלקת הדביקות בה', כן נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונתיכם היו מבדלים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו". ובתפארת ישראל פ"ע [תתשא.] כתב: "החטא הוא התרחקות מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערה 1237]. ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 121] כתב: "כאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי החטא". וכן כתב שם פ"ב [לפני ציון 117]. ובנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם חטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה ["כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם" (ישעיה נט, ב)], וכן החטא הוא פועל יוצא מההבדלה [הובא למעלה בהקדמה הערה 16, פ"ג הערה 179, ופ"ד הערה 2221].

<> "והוא הלשון שתפסה בהן התורה 'כרת', כענף הנכרת מן האילן שממנו יחיה שרשו" [לשון הרמב"ן ויקרא יח, כט].

<> פירוש - לשון "כרת" מורה שחייו של החוטא בטרם החטא לא באו לו מצד עצמו, אלא באו לו ממקור עליון שהיה מחובר ונטוע בו, ומשם ינק את חיותו. &**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הרמב"ן [ויקרא יח, כט] ביאר שלשון "כרת" מורה שלולא החטא היה האדם חי לעולם, וכלשונו: "ותדע ותשכיל כי הכריתות הנזכרות בנפש, בטחון גדול בקיום הנפשות אחרי המיתה ובמתן השכר בעולם הנשמות. כי באמרו יתברך 'ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה' [במדבר טו, ל], 'ונכרתה הנפש ההיא מלפני' [ויקרא כב, ג], יורה כי הנפש החוטאת היא תכרת בעונה, ושאר הנפשות אשר לא חטאו, תהיינה קיימות לפניו בזיו העליון... ולכך לא יצטרך הכתוב לומר כי בזכות המצות יהיה קיומה, אבל יאמר כי בעונש העבירות תתגאל ותטמא ותכרת מן הקיום הראוי... ולכן הזהיר בכאן בכרת, שהוא ענין נסי, ולא תבטיח בקיום, שהוא ראוי" [ראה להלן ס"פ ו הערה 61]. ואילו המהר"ל מבאר שלשון "כרת" מורה שהחיים באים לאדם ממקור עליון שהוא זולת האדם, אך מצד עצמו אין לו חיים. ולכאורה אלו שתי הדגשות שונות. אך לפי המתבאר כאן שתי ההדגשות הללו מתאחדות להדדי; הואיל ואין לנמצאים חיים מצד עצמם, אלא הם באים אליו ממקור חיים של הקב"ה, ממילא בהכרח הוא שלולא החטא האדם חי לעולם, שהרי הקב"ה חי לעולם, והחיים באים מדביקות באלקים חיים. וכן כתב להדיא למעלה פ"ד מכ"ב [תמח:], וז"ל: "כאשר הוא עם השם יתברך אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם", ושם הערה 1906.

<> מוסיף תיבות "אלהים חיים" לבאר מדוע הדביקות בה' מביאה לחיים, וזאת משום שה' חי וקיים לעולם, וחיותו מושפעת על אלו הדבקים בו, וכמבואר בסוף ההערה הקודמת. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [מז.], וז"ל: "היה ירא אברהם שמא יעביר את זרעו חס ושלום, כמו שהעביר אומות אחרות, ולא יהיה לו הירושה. אז אמר לו בזכות הקרבנות [מגילה לא:], שהקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שהם גם כן יהיו נצחים, כמו שהוא יתברך נצחי". ובגו"א בראשית פמ"ט סוף אות כד כתב: "המעלה שהיה אל יעקב אבינו שלא מת, כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום'. 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 [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת'" [הובא למעלה פ"ה הערה 1318]. וכן כתב למעלה פ"ג מט"ו [שפב:], וז"ל: "וכאשר נגזר מיתה על האדם, מצד שנפרד מן העלה יתברך". וכן כתב למעלה פ"ד מכ"ב [תנ:], וז"ל: "אחר שחטא וידע טוב ורע לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי, והגיע לו המיתה, כמו שאמרנו למעלה". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "כי כאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1707]. ובנצח ישראל פ"ז [קפז:] כתב: "ומזה תבין את אשר אמרו חכמים [מנחות מד.] כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'. ומן הדברים אשר נתבאר לך תוכל להבין את הדברים, כי על ידי התפילין יש לנשמה דביקות בו יתברך, והוא החיים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [תסט.], ובגו"א שמות פ"כ אות כט, ועוד.

<> ו"עיקר" הוא שורש האילן, וכמו שמבאר.

<> לשונו בגבורות ה' פ"כ [צב.]: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם. וכאשר תתבונן בזה הנה גוף האילן הוא קרוב אל העיקר, ומן השורש מתפרנס האילן, ואחר כך מן האילן בא הפרנסה לכל הענפים". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [הובא למעלה פ"א הערה 1536]. ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב: "הוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל אילן עומד בעיקר שלו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". ובנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". **@ויש לבאר**^, מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. ואולי יש לומר, שחז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן הענף שהוא יושב עליו.

<> וכך האדם הוא אילן הדבוק בעיקרו [הקב"ה]. ואודות שהאדם הוא אילן הפוך, ששרשו פונה כלפי מעלה [אל ה'], כן ביאר למעלה פ"ב מ"ו [תקצט:], וז"ל: "הגלגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב 'עץ השדה' [דברים כ, יט], ושורש שלו ועיקרו הוא הראש". ובנצח ישראל פ"ז [קפה:], וז"ל: "כי באמת האדם נקרא 'עץ השדה', דכתיב [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה', רק שהוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה תקוע בארץ, ואילו האדם שרשו למעלה, כי הנשמה הוא שורש שלו, והיא מן השמים. והידים הם ענפי האילן, הרגלים הם ענפים על ענפים, גופו עיקר האילן. ולמה הוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה, כי העץ חיותו מן האדמה, והאדם חיות נשמתו מן השמים". ובח"א לסוטה לו. [ב, עב:] כתב: "כי בארנו במקומות הרבה כי האדם עץ השדה, והוא עץ הפוך, כי הראש דומה לשורש, וכל שורש הוא 'ראש' נקרא. והטעם שהוא הפוך, כי האדם הוא מן השמים, ולכך פונה השורש שלו לשמים, כאילו היה תקוע בשמים הראש, שהוא השורש". ובח"א לסוטה מה. [ב, פב.] כתב: "כי האדם הוא עץ השדה, רק שהוא אילן הפוך, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי ראוי שיהיה האדם עץ הפוך, כי האדם צומח מלמעלה ונשמתו באה מלמעלה, ולכך השורש פונה למעלה ממקום שבא. ולכך הראש הוא אחד, כמו השורש שהוא אחד, וידיו ורגליו הם הענפים, שהם הולכים אילך ואילך". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך... כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן, 'כי האדם עץ השדה' הוא, ונטיעותיו בשמים, כי הראש שהוא השורש של אדם, פונה למעלה, וזה כי נקרא האדם 'עץ השדה' נטוע בשמים, ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו". וכן כתב בהספד [קפו], ח"א לגיטין נח. [ב, קיט.], ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], וח"א לנדה כה. [ד, קנח., והובא למעלה פ"ב הערה 622]. וראה בסמוך הערה 1373.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות יח:] "רשעים בחייהן קרויין מתים". ובח"א לר"ה טז: [א, קט:] כתב: "הרשעים אפילו בחייהם נקראים מתים... כי עיקר החיים הם החיים שבאים מן השם יתברך, שהוא יתברך נקרא 'מקור החיים' [תהלים לו, י], וממנו הוא החיים. כי אין ראוי שיהיה נקרא 'חי' רק כאשר החיות שלו מן מקור חיים... והשם יתברך הוא שנקרא 'מקור חיים' לפי שהוא נצחי, והחיים שבאים ממנו הם נקראים 'חיים'. לפיכך רשעים אף בחייהם נקראים מתים. ואף אם יש להם חיים, אין חיותם בא ממקור חיים. למה הדבר דומה, לבור שיש בו מים הרבה, ואין לבור מקור, הרי זה לא נקרא חיים". ובהקדמה לתפארת ישראל [ט:] כתב: "כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא חוזר וגורם גדולו מן השורש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל". ובהמשך שם כתב [טו.]: "כמו מי שלקח אילן בלא שורש אשר ממנו האילן, אז אין נמשך פרי ממנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 2098]. וראה למעלה הערה 1139. @**ומעתה יביא**^ את הפסוק [משלי ג, יח] "עץ חיים היא למחזיקים בה", שזהו הפסוק השלישי שהוזכר כאן. ואין כוונתו בזה לבאר את פסוקי הברייתא, כי אז לא היה מתחיל בפסוק השלישי, אלא כוונתו להורות מדוע התורה מעניקה חיים ללומדיה, וזאת משום שהתורה נקראת "עץ" הניזון מן העיקר [הקב"ה], וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ג [שמז:]: "כי על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך". ובהמשך שם [שמט.] כתב: "על ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל החומר, דביקות בו יתברך... ועל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, וכמו שאמרנו כמה פעמים, ובשביל כך מקבל החיים". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקע:] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך, וכאשר בארנו למעלה. והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך". ולמעלה פ"ב מ"ז [תרכג.] כתב: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שהתבאר כמה פעמים". ולמעלה פ"ג מ"ב [עז:] כתב: "התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך". ולמעלה פ"ה מכ"ב [תקלז:] כתב: "התורה היא על הכל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד, יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה, תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ולמעלה במשנה ב [לפני ציון 80] כתב: "מי שלומד תורה לשמה, הנה יש לו קשור ודביקות עם השם יתברך". ובהמשך שם [לפני ציון 104] כתב: "כי על ידי התורה יש לעולם דביקות בו יתברך. ומפני זה העולם מתלונן בצלו של הקב"ה, כמו שמביא קרא [ישעיה נא, טז] 'ובצל ידי כסיתיך'. ודבר זה מבואר, כי על ידי התורה יש לעולם דביקות אל השם יתברך. ומפני שיש לעולם דביקות בו יתברך, ומפני זה מגין הוא על כל העולם". וזהו יסוד נפוץ ביותר בספריו, וכמלוקט למעלה הערות 80, 813.

<> אודות 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". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה". וראה למעלה הערות 80, 81, 106, 202, 214, 331. ו"יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [לשון הרמב"ן בהקדמתו לתורה, ומקורו בזוה"ק ח"ב פז.]. ותורה שבכתב נאצלת משם הויה, ותורה שבע"פ משם אדנות [שערי אורה אמצע שער ב (עמוד 46 בנדפס), אדרת אליהו תחילת פרשת בראשית]. ושם הויה מורה על אמיתתו יתברך [נצח ישראל פמ"ב (תשכח:), והובא למעלה פ"ג הערה 357]. וראה הערה הבאה.

<> עוד אודות זיקת התורה אל ה', הנה למעלה [פ"ג מ"ב] ביאר שלכך התורה נקראת "בת" לה' [שמו"ר לג, א], וכלשונו שם [עז.]: "התורה נקראת 'בת', כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך [ראה ח"א לחולין ס: (ד, צח.)], ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה". ושם בהערה 354 התבאר מספריו שיש קירבה מיוחדת בין אב לבתו [ראה למעלה הערות 317, 1022, ולהלן הערה 1507]. @**והנה כאן**^ מבאר שהתורה נקראת "עץ" משום שהיא נאצלת מה'. ולפי זה יוצא ששמות התורה "בת" ו"עץ" מורים שהתורה אצולה מה' כבת מאביה וכעץ מעיקרו. ויש לבאר מהו ההבדל בין מה שמורה שם "בת" לבין שם "עץ". ויש לומר, ששם "בת" מורה שהקב"ה אינו יכול להתנתק מהתורה ["בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש הימנה איני יכול" (שמו"ר לג, א)], ואילו שם "עץ" מורה שהתורה לא יכולה להתנתק מה'. והטעם הוא, ששם "בת" מורה שהתורה היא כהקב"ה עצמו, וכמו שכל בת באה מאמיתת אביה, כך התורה באה מאמיתת ה', והקב"ה אינו יכול לפרוש כביכול מעצמו. אך שם "עץ" מורה על קרבת התורה לה', שכשם שהעץ הוא קרוב וניזון מעיקרו, כך התורה קרובה וניזונת מה', ולכך התורה אינה יכולה להתנתק מה' כפי שהעץ אינו יכול להתנתק מעיקרו [הובא למעלה פ"ג הערה 361]

<> הנה כאן מבאר ששם "עץ" של תורה הוא משום שהתורה עצמה מקבלת החיים מה'. וכן למעלה פ"א מי"ג [שמח.] כתב: "כי התורה עצם החיים". אמנם למעלה בהקדמה [יט.] ביאר ששם "עץ" של תורה הוא משום שהתורה מעבירה חיים ללומדיה, שכתב: "התורה היא 'עץ חיים', שהיא נותנת החיים למי שאוחז בה, דהיינו לומדיה, כמו שאמר 'עץ חיים הוא למחזיקים בה'. ונקראת 'עץ', כי על ידי התורה יש &**לאדם**^ דביקות ונטיעה בו יתברך, כי נטיעת התורה יוצא מן השם יתברך, ולפיכך היא 'עץ חיים למחזיקים בה'". ומשמע מכך שאין קבלת חיים לתורה עצמה, אלא קבלת חיים ללומדיה. וצריך לומר שהתורה עצמה היא חיים, ורק שהביטוי לחיים אלו הוא בשפע החיים המגיע ללומדיה. וכן ביארו חכמים שפסוק זה גופא מלמדנו שהתורה עצמה נקראת "חיים", וכמו שאמרו [אבות דר"נ פל"ד מ"י] "עשרה נקראו חיים; הקב"ה, 'וה' אלהים אמת הוא אלהים חיים' [ירמיה י, י]. תורה נקראת חיים, שנאמר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר'. ישראל נקראו חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כולכם היום'. צדיק נקרא חיים, שנאמר [משלי יא, ל] 'פרי צדיק עץ חיים' וכו'". ובבאר הגולה באר השביעי [שעו:] כתב: "אילו היה לו [לעם הארץ] הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1030].

<> כי מעלותיה של תורה חלות על לומדיה [כפי שנתבאר למעלה הערות 36, 252, 301, ולהלן הערה 1971, קחנו משם], לכך החיים של תורה חלים על לומדיה. ו"למחזיקים בה" פירושו ללומדיה, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"א [תסז:]: "כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם יתברך. וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך, אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים... ומפני כך היו שומעים קול אלהים חיים, והיו חיים לעולם. שכל ששמעו קול אלהים חיים היו חיים לעולם ולעולמי עולמים. וזה מפני הדבקות שהיו דבקים בו יתברך, שהיו שומעים קול אלהים, והדבקות הזה היה מגיע להם החיים, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם'" [הובא למעלה הערה 327]. ואמרו חכמים [יבמות צו.] "כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר", ובח"א [א, קמה.] כתב: "כי התורה לא שייך בה מיתה, וכאשר אומרים דבר שמועה מפיו, ומתחבר מי שאמרו ההלכה משמו אל החיים על ידי התורה שהיא חיים, ולכך מביא לו החיים, עד ששפתיו דובבות בקבר, שהרי יש לו חבור אל החיים בדבר שאין שייך בו מיתה, ואז יש לו קצת חיים, עד ששפתיו דובבת" [הובא למעלה פ"א הערה 1235].

<> פירוש - לא אמרו בברייתא בלשון סתם "תורה נותנת חיים לעושיה", אלא "גדולה תורה שהיא נותנת שהיא נותנת חיים לעושיה", ותיבת "גדולה" מורה שבברייתא זו יתפרשו מעלותיה של תורה, שהיא נותנת חיים ממסד ועד טפחות, וכמו שיבאר. וכן שנינו בברייתא הקודמת "גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות, שהמלכות נקנית בשלשים מעלות, והכהונה בעשרים וארבע, והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים", וכתב שם לבאר [לפני ציון 561] בזה"ל: "פירוש, כי לפי מעלת הדבר ורוממותו ומעלתו צריך אליו מעלות לקנות, לכך אמר 'גדולה תורה', שהתורה נקנית במ"ח מעלות". הרי שתיבת "גדולה" מתפרשת שם כמו מה רבה היא מעלת התורה, והוא דין לברייתא דידן. וצרף לכאן דברי המדרש תנחומא לך לך אות ג, שאמרו שם "אימתי עשה הקב"ה אברהם 'לגוי גדול' [בראשית יב, ב], משקבלו ישראל את התורה". הרי ש"גוי גדול" פירושו גוי בעל מעלה נבדלת.

<> סנהדרין צז. "שלשה באין בהיסח הדעת, אלו הן; משיח מציאה ועקרב". ובנצח ישראל ר"פ מ הביא מאמר זה, וכתב: "ביאור זה, כי הדברים אשר הם מסדר הנהגת העולם, באים בסדר ובמחשבה עליהם, לפי שהם קרובים אל העולם. אבל הדברים אשר הם רחוקים מן העולם, יש בהם היסח הדעת, שהרי הם רחוקים מן סדר העולם, ולכך אינם באים רק בהיסח הדעת... כי הדברים שאינם בעצם, רק שהם מקריים, יוצאים מסדר העולם, שהמקרה אינו מסדר המציאות... האחד - הוא המציאה, שלא בא לידו רק במקרה, ולא כן שאר פרנסתו ומחייתו של אדם, שהוא כסדר העולם. אבל המציאה אינה כסדר העולם, רק במקרה קרה... כי הדבר כאשר מסיח דעתו מן הדבר, הוא נבדל ממנו, שהרי הסיח דעתו ממנו... שכל ענין פתאומי אינו מסדר העולם. ולפיכך אי אפשר לבוא כאשר מתעסקין בו, כי אז לא היו מסיחין דעת ממנו... כי דבר שהוא בהסח הדעת ופתאומי הוא נבדל מן סדר העולם". וראה למעלה פ"ג הערה 886. וכן בח"א ליבמות עז. [א, קמג:] כתב: "כי כל מציאה משמע שהוא דבר חדש שלא היה מקודם בפעל, ועתה נמצא בפעל".

<> כמו שאמרו למעלה [פ"ד מט"ו] "הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבוא אחריך", וכתב שם לבאר [שיג.] בזה"ל: "מה שאמר 'ואל תאמר שהיא תבא אחריך', רוצה לומר כי אין לפי מדריגת התורה שתבא אחרי האדם, כי התורה נבדלת מן האדם, כמו שאמרנו לך פעמים הרבה מאד. שאילו לא היה לתורה מדריגה זאת, בודאי אפשר שתבא אחרי האדם, כי היתה נגררת אל דבר שהתורה שייך אליו, שכל דבר הוא נגרר אל אשר הוא מתאחד עמו ונעשה עמו דבר אחד. אבל התורה אינה כך, כי התורה היא נבדלת מן האדם. ולפיכך 'אל תאמר שהיא תבא אחריך', אבל צריך האדם שיהיה גולה אחריה, כמו מי שהוא גולה אחר דבר שהוא נבדל ממנו". וכן כתב הרבה פעמים למעלה. וכגון, למעלה פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל". ולמעלה פ"א מי"ח [תנא.] כתב: "'עשה לך רב' [שם משנה טז], דהיינו השכל האמיתי, שהוא שכל התורה, שהוא נקרא 'שכל נבדל'". ולמעלה פ"ג מי"ג [רצ:] 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". וכן כתב למעלה פ"ד מי"ד [ראה שם הערות 1143, 1203, 1213, 1271, 1274, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה]. וראה למעלה הערה 63.

<> אמרו חכמים [מגילה ו:] "יגעת ומצאת תאמין", הרי שאף אחר היגיעה עדיין התורה היא "מציאה", וכמו שכתב רבי צדוק הכהן [בספר דובר צדק אחרי מות אות ד], וז"ל: "דהגם דאחר כך היא מציאה" [וכך מפורסם בשם הגר"א]. אמנם יש להעיר, שכאן משוה בין תורה למציאה, ואילו למעלה פ"ד מט"ו [שה:] חילק ביניהם, שכתב: "ויראה שבא לומר שאין מענין התורה שתבא אחר האדם, מה שאין כן בעושר ושאר מעלות, שהמזל גורם שמעשיר, אף שלא טרח בעושר, כי אפשר שימצא מציאה וכיוצא בזה, אף שלא טרח בעושר, מגיע אל זה. אבל אינו כך בתורה, כי כאשר נגזר שיתעשר, העושר מחזיר אחריו כדי שתצא הגזירה לפועל שיהיה עשיר, וכן כל הדברים שייך לומר כך. אבל התורה אינה כן, כי לא יגיע אל זה האדם רק על ידי מעשה האדם", ואילו כאן משוה בין התורה למציאה. וצריך לומר שהתורה דומה למציאה מחד גיסא, ואינה דומה לה מאידך גיסא; היא דומה למציאה בזה ששתיהן אינן שייכות לאדם על פי סדר העולם, וכפי שביאר כאן. אך אינה דומה למציאה בכך שהתורה לעולם לא תחזר אחר האדם, אלא על האדם לחזר אחריה. מה שאין כן כאשר נגזר על האדם שיתעשר, גזירה זו תחזר אחריו גם בדמות מציאה.

<> לכאורה כוונתו לומר שלפי דרשת הגמרא לא איירי בפסוק הזה במציאה, אלא בהוצאת דברי תורה בפיו, אך גם לפי זה הפסוק עוסק במה שהתורה נותנת חיים ללומדיה. ובנתיב התורה ס"פ ד הביא מאמר זה, וכתב: "בא לבאר באיזה ענין יהיה למוד התורה, ואמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא' [ראה בסמוך הערה 1405]. והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור, שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה" [הובא למעלה הערה 643]. הרי שמתגלה כאן כח החיים שהתורה נותנת ללומדה בפה.

<> בא לבאר מדוע לא סגי בפסוק זה, והוצרך התנא להביא פסוקים נוספים.

<> כנגד דבריו שאמר למעלה [לאחר ציון 1343]: "דע, כי הביא שבעה פסוקים, ובאלו ז' פסוקים בא לבאר כי יש לתורה החיים הנצחיים, כי יש חיים למעלה מחיים; כי יש קצרים, ויש ארוכים יותר, ויש עוד יותר, עד שיש חיים נצחיים... מתחילין מן חיי עולם הזה בדבר שהוא המדריגה התחתונה, ומסיימין במדריגה האחרונה של חיי העולם הבא הנצחיים". הרי שהפסוק הראשון מורה על "חיים במקצת", וחיי עולם הזה, וכמו שמבאר.

<> שזו מדריגה תחתונה של חיות. וכן כתב בנר מצוה [כג:], וז"ל: "כי יש באדם... כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים". ו"כח גופני" הוא מדריגת הגוף, ונקראת "בשר". וראה להלן הערה 1500. @**ודע 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". וכן כתב ברמז למעלה פ"ד מט"ז [שמו:] 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, והוא נקרא גוף של אדם... ולפיכך אל תטעה לומר שיהיה הכונה על הגוף הבשרי, שעל זה לא דברו". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת ארץ ישראל בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה פ"ד הערות 1240, 1495, ופ"ה הערה 271]. והנה אמרו חכמים [סוטה ה.] "אדם - אפר דם מרה. בשר - בושה סרוחה רמה". הרי העמידו שם "אדם" לעומת שם "בשר". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "שם 'אדם' נאמר על שם הווייתו, שהוא נברא מן האדמה, ומזה הצד הוא 'אפר דם מרה'. אבל שם 'בשר' לא נאמר מצד הוויתו, רק מצד החסרון שנמצא בו, ולפיכך מורה שם 'בשר' על הפסד וחסרון". הרי ששם "אדם" מורה על הוויתו ["שהוא נברא מן האדמה"], ושם "בשר" מורה על חסרונו [הובא למעלה פ"ד הערה 299]. וברי שחיות המגיעה רק לבשר האדם, היא חיות חלקית וקצרה. וכן למעלה פ"ג מי"א [רנט.] חילק את האדם לתחתון ועליון, כאשר החלק התחתון נקרא בשר, והחלק העליון הוא צלם אלקים. ופסוק זה הוא כנגד ספירת מלכות, וראה להלן הערה 1438.

<> פירש רש"י שם "רפאות תהי לשרך - 'שרך' כמו [שיר השירים ז, ג] 'שררך', וזהו טיבורך. ושקוי לעצמותיך - הוא המוח, כענין שנאמר [איוב כא, כד] 'ומוח עצמותיו ישוקה'". ובסמוך יבאר גם כן שאיירי כאן בטבור ובמוח העצמות.

<> לשון הגמרא שם "מהיכן הולד נוצר, אבא שאול אומר מטבורו, ומשלח שרשיו אילך ואילך". ובגו"א במדבר פי"ד אות לו כתב: "נמצא כי הטבור הוא באדם כמו שורש האילן, כמו ששורש משלח פארותיו אילך ואילך, כך טבור האדם משלח שרשיו אילך ואילך. וזהו שנאמר [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה', נמשל האדם לעץ השדה". ובח"א לסוטה שם [ב, פב.] כתב: "דעת אבא שאול שהטבור שהוא באמצע גוף האדם, יותר ראוי להתחלה... ואמר [שם] ראיה לדבריו, כי העיקר של אילן הוא התחלה אל האילן, והוא באמצע אילן, ומוציא ענפים לכל צד. הרי כי האמצע יותר ראוי להתחלה. ולפיכך טבור האדם שהוא באמצע, הוא ג"כ התחלה, וממנו נוצר, ומשלח שרשיו אילך ואילך. דומה אל עיקר האילן, שמשלח ענפיו שרשיו לכל צד אילך ואילך. ואין כאן מקום להאריך איך האמצע הוא ראש וראשון לשאר החלקים" [הובא למעלה פ"ב הערה 1222]. ועוד אמרו חכמים [סוטה מה.] "מאין היו מודדין [בעגלה ערופה], רבי אליעזר אומר מטבורו". ובח"א שם [ב, פב.] כתב: "פירוש, רבי אליעזר הולך אחר הגוף, וסבר כי התחלת הגוף הוא הטבור, לפי שהוא באמצע הגוף, וההתחלה בכל דבר עיקר". אמנם למעלה פ"ב מ"ט [תשיח:] כתב: "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". ויש להבין במה הלב הוא שורש האדם ובמה הטבור הוא שורש האדם. ואלי נבאר שהטבור הוא אמצע הגוף, והלב הוא אמצע האדם.

<> כי כל רפואה היא החזרת האדם להתחלתו, וכפי שביאר בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 50], וז"ל: "ובפרק יום הכפורים [יומא פו.], אמר רבי חמא בר חנינא, גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם... דע לך, כי התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בהתחלתו בלא חטא, וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אז האדם חוזר אל התחלתו. ומפני זה ראויה התשובה להביא רפואה לעולם, כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה. וכאשר בני אדם עושים תשובה, וחוזרים אל התחלתם, העולם גם כן חוזר אל התחלתו לתקן כל קלקול שהוא בעולם. ולפיכך אמר 'גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם', כאשר העולם מתדבק בהתחלתו". וכן אמרו [נדרים מא.] "אין החולה עומד מחליו עד שמוחלין לו על כל עוונותיו", וכתב שם בח"א [ב, יט:] בזה"ל: "פירוש זה, כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואם לא כן, לא היה חוזר לבריאתו אחר שנפסד טבעו... ומאחר שחוזר להיות כבראשונה, בזה מוחלין לו כל עונותיו כאשר חוזר לקדמותו, שהרי קדמותו היה בלא חטא. ואביא לך משל; האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל, כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז הוא חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה. וכך הוא החולה אשר נשתנה מחמת החולי, אין חוזר לבריאתו רק מכח שהוא חוזר להוייתו הראשונה, ובזה הוא סלוק חטא שלו. ואם לא היה מגיע לאותה מדריגה שבה סלוק חטא שלו, לא היה חוזר לבריאתו, אחר שנפסד ונתקלקל טבעו... כי אי אפשר לחולה שיעמוד מתוך החולי רק מכח המדריגה העליונה שבה חוזר לבריאתו, ובזה גם כן הוא מסולק מן החטא". וכן כתב בקיצור בח"א לב"מ קז. [ג, נב.]. נמצא שהואיל וכל מתרפא חוזר לתחילתו, לכך כל התחלה שמתרפאת מביאה רפואה לכל ההמשך.

<> כי הכל נמשך אחר ההתחלה, וכמו שכתב למעלה פ"ד מכ"ג [תפו.], וז"ל: "כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה". וכן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמז.], וז"ל: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם. והכי נמי כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה, כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה וענני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה. ולפיכך יציאת מצרים נזכר לעולם, שהכל נמשך אחר זה". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". וכן כתב בח"א לע"ז ד: [ד, ל.], ועוד [הובא למעלה פ"ד הערה 2106].

<> מהמשך דבריו משמע שכוונתו לומר שהעצמות אינן מקבלות רפואה מהטבור מחמת שכבר יש להן המוח שבתוך העצמות, וממנו הן מקבלות רפואתן, ולא מהטבור, החיצוני להן. ולא מצאתי מקורו.

<> הן לגופו [באמצעות הטבור], והן לעצמותיו [באמצעות מוח העצמות].

<> בא לבאר את הצורך בפסוק הבא ["עץ חיים היא למחזיקים בה" (משלי ג, יח)].

<> "היינו שהתורה נותנת רפאות לאדם, ולא נחשב חצי מת בעודו בחיים" [לשונו בהמשך]. וזהו כנגד ספירת יסוד, שהוא הקיום ["חי וקיים"], וכמבואר להלן הערה 1438.

<> כי בעל חולי הוא בעל יסורין, ולכך אין חייו חיים, וכמו שאמרו [ביצה לב:] "שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן; המצפה לשלחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו". ובגו"א בראשית פמ"ז אות לד כתב: "השכינה למעלה מראשותיו של חולה [רש"י בראשית מז, לא]... הטעם דהשכינה למעלה מראשו, כי 'את דכא ושפל רוח אשכון' [ישעיה נז, טו], ואין לך דכא כמו חולה, ולכך השכינה עמו תמיד". ואמרו חכמים [נדרים מ.] "אין 'דל' אלא חולה". וא"כ שמעינן מהאי קרא שיהיו לאדם חיים בריאים ושלמים, אך עדיין לא שמענו שיהיו לו חיים ארוכים.

<> לשון הרד"ק [יחזקאל לז, יד] "וחייתם - הבטיחם שיחיו ימים רבים, והיא כמו שנאמר בנבואת ישעיהו 'כי כימי העץ יהיו ימי עמי'". ובמדרש במדב"ר יג, יב אמרו: "ו' דברים שניטלו מאדם הראשון, ועתידים לחזור על ידי בן נחשון, הוא משיח. אלו הן ו' דברים שניטלו מאדם הראשון; זיוו, וחייו... חייו [יחזרו], 'כימי העץ ימי עמי'. תני רבי שמעון בן יוחאי, אין 'עץ' אלא תורה, דכתיב [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". הרי שהשוו את הפסוק העוסק באריכות ימים ["כימי העץ"] למעלת התורה ["עץ חיים היא למחזיקים בה"], וכדבריו כאן. וראה למעלה בהקדמה הערה 43 אודות חוזקו של העץ. ובמדרש לקח טוב [במדבר יג, לב] אמרו "איוב היו ימיו ושנותיו מרובין כעץ".

<> כי אריכות ימים בעולם הזה באה מאריכות ימים בעולם הבא, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רז:], וז"ל: "וזהו שאמר [ברכות ח.] כל המשלים פרשיותיו שנים מקרא ואחד תרגום, מאריכין לו ימיו ושנותיו. כי מן עולם הבא, ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים", וראה למעלה פ"ד הערה 828, ולהלן הערה 1455, וספ"ו הערה 157. לכך אריכות חיים בעולם הזה היא "עוד מעלה יותר", כי היא באה מחיי העולם הבא. וזהו כנגד ספירת נצח. וראה להלן הערה 1438.

<> פירוש - עד כה לא התבאר שהתורה נותנת לנשמת האדם [בעודו בעולם הזה] חיים טובים רוחניים, ו"שתתן לנשמה, שהיא בראש, מדריגה נבדלת" [לשונו בסמוך]. ואודות שהנשמה מקבלת רק דברים רוחניים, כן כתב המסילת ישרים פ"א, וז"ל: "אם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה, לא היה צריך מפני זה שתנופח בו נשמה כל כך חשובה ועליונה, שתהיה גדולה יותר מן המלאכים עצמם. כל שכן שהיא אינה מוצאה שום נחת רוח בכל עינוגי זה העולם. והוא מה שלמדונו זכרונם לברכה במדרש [ויק"ר ד, ב], זה לשונם: 'וגם הנפש לא תמלא' [קהלת ו, ז]. משל למה הדבר דומה, לעירוני שנשא בת מלך, אם יביא לה כל מה שבעולם, אינם חשובים לה כלום, שהיא בת מלך. כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם, אינם כלום לה, למה, שהיא מן העליונים... כי אין הנשמה אוהבת העולם הזה כלל, אלא אדרבא, מואסת בו. אם כן ודאי לא היה בורא הבורא יתברך בריאה לתכלית שהוא נגד חוקה ונמאס ממנה. אלא בריאתו של האדם, למצבו בעולם הבא היא. ועל כן ניתנה בו נשמה זאת, כי לה ראוי לעבוד, ובה יוכל האדם לקבל השכר במקומו וזמנו, שלא יהיה דבר נמאס אל נשמתו בעולם הזה, אלא אדרבא, נאהב ונחמד ממנה, וזה פשוט" [ראה להלן הערה 1441]. ולמעלה פ"ב מ"ז [תרכב:] כתב: "התורה היא הראשון לנשמה מפני שנותנת לנשמה חיים", ושם הערה 738.

<> אין כוונתו לחיי העולם הבא בעולם הבא, אלא "שתתן התורה לאדם בעולם הזה מעין עולם הבא" [לשונו בסמוך (לפני ציון 1418)]. ומעין מה שאמרו חכמים [ברכות יז.] "עולמך תראה בחייך ואחריתך לחיי העולם הבא", ש"עולמך תראה בחייך" הוא לזכות במעין עולם הבא בעוד האדם בעולם הזה [דרושי הצל"ח דרוש כט לעשי"ת, אות ו]. והכתב והקבלה [בראשית יח, יא] כתב: "הנה אנשי המעלה כל השתדלותם לחיות בעולם הזה חיי הנפש בעסקים רוחנים, דוגמת חיי עולם הבא, כמאמרם 'עולמך תראה בחייך ואחריתך לעולם הבא'" [ראה בסמוך הערה 1404].

<> אודות שהנשמה הנבדלת היא בראש, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח:], וז"ל: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל". ושם פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז כתב: "והבן למה היו רוצים [האבנים] שיניח הצדיק את הראש [רש"י בראשית כח, יא], כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנט.]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1112]. וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:], בח"א לשבת קיט: [א, סג:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ח"א לחולין צא: [ד, קז.], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. וראה למעלה פ"ה הערה 2123, ופרק זה הערה 538. @**ואם תאמר**^, הרי אמרו חכמים [ברכות י.] "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף", הרי שהנשמה אינה רק בראש, אלא היא "מלאה את כל הגוף", וכיצד הגביל את מקום הנשמה לראש בלבד. וכן מצינו שחכמים אמרו על כמה מאברי האדם שהם "אבר שהנשמה תלויה בה" [כתובות מו.], ופירש רש"י "שהנשמה תלויה בו - שאם אמר ערך ראשי או ערך כבידי" [ערכין ד.], ומוכח מכך שהנשמה תלויה באברים נוספים מעבר לראש. ונראה שקושי זה מתיישב ברווחה על פי דבריו בגבורות ה' פל"ט [קמה:], שכתב לגבי מצות תפילין בזה"ל: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד [שמות יג, ט], כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת, תדע כי תפילין של ראש על הנשמה, &**שהתחלת כחה בראש**^, ותפילין של יד תכלית כח הנשמה... ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה, דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח... נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי, ועל הזרוע כלי מקבל התנועה... לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר". הרי ששפתותיו ברור מללו שהתחלת כח הנשמה היא בראש, אך תכלית כחה היא בזרוע שבגוף. וכן ביאר רבי צדוק הכהן בשיחת מלאכי השרת, פרק רביעי, וז"ל: "וכן בנפש האדם המתלבשת בתוך הגוף, ויש בה ראש ותוך וסוף. הראש הוא הנשמה שבמוח, והיא טהורה, נופה נוטה למקום טהרה, שהוא הדביקות בהשם יתברך. והסוף שכוחות הפעולה שבו על ידי הנפש, הוא הסוף של כח הנשמה" @**והרי זהו**^ הטעם שאמרו חכמים [קידושין מ:] "נענו כולם ואמרו תלמוד גדול [מן המעשה], שהתלמוד מביא לידי מעשה", וכפי שכתב בדרוש על המצות [נב.], וז"ל: "וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה והביא 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... 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... 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" [הובא למעלה פ"ה הערה 2333]. והביאור הוא כנ"ל, שהואיל ולימוד תורה מתייחס אל המוח, ומעשה המצוה מתייחס אל הגוף [כמבואר למעלה הערה 289], ויחס המוח אל הגוף הוא יחס של התחלת הנשמה אל תכלית הנשמה, לכך דין הוא "שהתלמוד מביא לידי מעשה" [הובא למעלה הערה 538].

<> לשונו בבאר הגולה, באר הרביעי [תנז:]: "'לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך', לשון לויה וחבור". וכן כתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:].

<> כי "חן" נאמר בקשר למציאת חן בעיני הזולת, ועל פי רוב תיבת "חן" במקרא באה בצירוף תיבת "עינים", וכמו שנאמר [בראשית ו, ח] "ונח מצא חן בעיני ה'", "אם נא מצאתי חן בעיניך" [בראשית ל, כז], "וימצא יוסף חן בעיניו" [בראשית לט, ד], "והיה אם לא תמצא חן בעיניו" [דברים כד, א], ועוד. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כז.] כתב: "כי החן הוא בעיני הרואה בלבד, כמו שנאמר [אסתר ב, טו] 'ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה', יהיה כן לפי האמת, או לא יהיה כן לפי האמת, מכל מקום החן אינו דבר במקבל עצמו, רק שהוא חן בעיני הרואה".

<> אמרו חכמים [סוכה מט:] "כל אדם שיש עליו חן בידוע שהוא ירא שמים, שנאמר [תהלים קג, יז] 'חסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו'". הרי שחן קשור למעלת יראת שמים, והוא בגדר "חסד ה'". ועוד אמרו חכמים [מכילתא דרשב"י פרשת בא, אות לו] "'ונתתי את חן העם הזה' [שמות ג, כא], מלמד ששרה עליהן רוח הקודש". והרד"ק בספר השרשים, שורש חנן, כתב: "'ויצאה חנם' [שמות כא, יא], המ"ם נוספת... ופירושו ותצא בחן מאין כסף, כלומר כיון שיצאה מאין כסף כאילו יוצאת בחן שמצאה בעיני אדניה. וכן כל 'חנם' שבמקרא יתפרש כמו חן". הרי ש"חן" מורה על דבר שהוא בחנם, ולכך ברי הוא שחן "אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין", שאם היה בו ממש, שוב לא היה בחנם.

<> כן כתב הרד"ק שורש גרר, וז"ל: "וענין גרון ידוע, ונכפל בו הפ"א במלת 'וענקים לגרגרותך'".

<> אודות שהגרון הוא המקום "שמשם יוצא הדבור של אדם", כן כתב בכמה מקומות, וכגון בנתיב התורה פ"א [א, ה.] כתב: "'חש בגרונו יעסוק בתורה' [עירובין נד.], הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני". וכן ביאר בנתיב התורה ס"פ יב [ראה הערה 1405]. ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב:] כתב: "אסכרה מתחיל בפה ומסיים בגרון, שממנו הדבור. ומפני כי החיים תולה בפה ובגרון, לפי שממנו הדבור... לכך נקרא 'אסכרה' על שם שנסכר הגרון שממנו הדבור, שהוא עצם החיים. ולכך המיתה הגמורה היא מיתת אסכרה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעא.] כתב: "הגרון הוא כלי הקול, כמו שהראש הוא כלי השכל. וכבר בארנו זה בחבור גבורות ה' [פס"ד] אצל 'ולא יהגו בגרונם' [תהלים קטו, ז] ענין הגרון, שהוא כלי הקול".

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [נב.]: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה". ושם בהמשך [קד.] כתב: "כי יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר' במהות העצמי המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר, עד שאינו מדבר, נאמר עליו שהוא 'חי מדבר'". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.]: "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן בהספד [סוף קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו". וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ועוד. וראה בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל', ואני נמשכתי אחריהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1500]. @**אמנם כאן**^ מוסיף ש"הדבור של אדם... הוא החיות של אדם &**בעולם הזה**^", ומדגיש זאת כאן כי מבאר שפסוק זה עוסק בחיים הרוחניים שיש לאדם בעודו בעולם הזה [כמבואר בהערה 1397], והדיבור הוא חיי האדם בעולם הזה. והטעם שהדיבור הוא חיי האדם בעולם הזה הוא שהמיוחד בחיי העולם הזה הוא חבור הגוף והנשמה, וזהו עצם הגדרת הדיבור, וכמו שנאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה [גוף] ויפח באפיו נשמת חיים [נשמה] ויהי האדם לנפש חיה [דיבור]". הרי מקרא מפורש הוא שהדיבור הוא מורה על חבור הקודש אל הגשמי. וכן כתב בנתיב הלשון ר"פ ב [ב, סז.], וז"ל: "דע, כי האדם הוא בעל גשם, לכך השכל אינו צורת האדם, כי אין האדם נברא שכל גמור. אבל השכל הדברי שהוא על ידי אבר הגשמי, הוא הלשון, והוא צורת האדם". ושם בפ"ו [ב, עה.] כתב: "השכל הדברי, שהוא צורת האדם, אשר נקרא חי מדבר, ודבר זה עיקר ושורש האדם" [הובא למעלה פ"ה הערה 270]. ועוד אודות שהדיבור מורה על חבור הגשמי לנבדל, ראה למעלה פ"א הערה 1464, ופ"ב הערה 1042. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה מספר שבע מורה על השילוב של רוחני וגשמי, וכמו שכתב למעלה פ"ה מט"ו [שעד.], וז"ל: "כי מספר שבעה 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... 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... ודבר זה מבואר באין ספק, כי כאשר יש שבעה, יש כאן חבור הקודש אל הגשמי". והנה ידוע מאוד שמספר שבע מורה על העולם הזה שנברא בשבעה ימים [כמבואר למעלה הערה 51]. וכן מספר שבע מורה על הדיבור, שהרי 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 [הובא למעלה פ"ה הערה 1618]. נמצא שמספר שבע מורה על שלשה דברים; החבור של רוחני לגשמי, על עולם הזה, ועל הדיבור, ושלשתם בני חדא בקתא אינון.

<> כמו שמציין, שראיה זו מדברי אונקלוס הביא הרבה פעמים בספריו. וכגון, בגבורות ה' פכ"ח [קיב.] כתב: "בעת יציאתו [של הולד לעולם] נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי... וכן תרגם אונקלס 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה לרוח חיה ממללא'. כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא נשמה עם הגוף" [הובא למעלה פ"א הערה 1533]. וכן כתב בנתיב התורה ס"פ ד [הובא למעלה הערה 1381], ושם בפי"ב [א, נב:] כתב: "ואין לך מיתה עצמית כמו בגרון ששם הדבור שהוא האדם, כדכתיב 'ויהי האדם לנפש חיה', תרגום שלו 'והוה לרוח ממללא'... כי הדבור הוא הנפש מן האדם, ולכך אסכרה מיתה עצמית". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו". וכן הוא בנתיב הלשון פ"א [ב, סו:], שם פ"ב [ב, סז:], שם פ"ו [ב, עה.], שם פ"י [ב, צד:], דרוש לשבת תשובה [עח:], ח"א לשבת לג. [א, כה:], שם קנב: [א, פה.], ועוד. וכן בברייתא הבאה יציין את דבריו שכתב כאן [ראה שם הערה 1709].

<> וכן מוכח בחלוקת הנמצאים; דומם צומח, חי, חי מדבר [כד הקמח, ערך פסח]. ושם מורה על מהות [למעלה פ"ד מי"ד (רצו.)], ונמצא איפוא ש"עיקר האדם מה שהוא חי מדבר".

<> שיש לנשמה מדריגה נבדלת.

<> כי האדם מתחבר אל הקב"ה דרך נשמתו, וכמו שכתב בדרשה לשבת תשובה [פא.], וז"ל: "אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה שנתן השם יתעלה באדם, שהיא מן העליונים" [הובא למעלה פ"ב הערה 1592]. ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "האדם יש לו נשמה מן העליונים, ומצד זה האדם קרוב אל השם יתברך, כאשר הנשמה מן העליונים". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחיבור זה על ידי השכל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם שתי בחינות; כי האדם יש לו דביקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי" [הובא למעלה פ"ב הערה 668].

<> "כי הראש שבו הנשמה האלהית, תתן התורה אליו 'לוית חן', רצה לומר חבור של חן" [לשונו למעלה לפני ציון 1399]. נמצא שאין התורה גופא "לוית חן", אלא התורה תתן לאדם חבור של חן אל ה' בכך שתתן לנשמה מדריגה נבדלת.

<> "וענקים - ענינו עדי הצואר" [מצודות ציון משלי א, ט].

<> נראה שחסרות כאן כמה תיבות, וכאילו כתב שכל תכשיט מורה על מדריגה נבדלת.

<> לשונו למעלה במשנה ו [לאחר ציון 533]: "ואמר ש'כתרך גדול מכתרם' [שם]. פירוש, כי יש אל המלך מעלה אלהית בודאי... ודבר זה מורה עליו הכתר, כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה אל הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אל הראש ראוי תכשיט של כבוד". וכן למעלה פ"ג מט"ז [תיג.] כתב: "ואמר [ברכות יז.] 'עטרותיהם בראשיהם'. כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך. ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו, כי אין אחר שולט על ראשו" [ראה למעלה הערה 393]. ולמעלה פ"ד סוף מי"ד [רחצ:] כתב: "כי הכתר מורה על מדריגה בלתי גשמית, כמו שבארנו למעלה איך הכתר מורה על המדריגה בלתי גשמית. שלכך הכתר הוא תכשיט על הראש". אמנם כאן התכשיט אינו מונח על הראש, אלא על הגרון, אך מ"מ חזינן שהתכשיט מצד עצמו מורה על מעלה הנבדלת. וכן נאמר [משלי יא, כב] "נזם זהב באף חזיר", הרי שאין ראוי שימצא תכשיט במי שהוא חומרי, וכמבואר למעלה במשנה ג [מציון 331 ואילך]. וצרף לכאן מאמרם [ירושלמי נדרים פ"ט ה"ט] "אין תכשיט נאה אלא על גוף מעודן", ולמתבאר כאן, מאמר זה הוא מחוור למדי.

<> אודות פחיתות ושפלות החמרי, 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:)]. 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". ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "'ואת רגלי מדחי' [תהלים קטז, ח] נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר 'רגל' לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל". ובנצח ישראל פי"ד [שמז:] כתב: "כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל" [הובא למעלה הערה 448]. וראה להלן הערה 1460.

<> לשונו למעלה במשנה ד [לאחר ציון 445] "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד. ומצד שהשכל הוא מסולק מן החסרון שדבק בחומר, ולפיכך החכמים הם תמימים ושלימים, ומצד זה ינחלו טוב, כאשר הם מסולקים מן החסרון, שהוא רע". ובנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וראה נר מצוה [קיח:], ושם הערה 337. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 447]. וכל קשוט ותכשיט הוא דומה למלבוש, וכמו שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [שצ.] שהתכשיט הוא סוג של מלבושי כבוד.

<> בא לבאר מדוע תיבת "חן" הוזכרה ברישא ["לוית חן לראשך"] ולא בסיפא ["וענקים לגרגרותיך"], והיה ניתן לומר גם בסיפא "וענקי חן לגרגרותיך".

<> כמו הנשמה שהיא בראש האדם. וכן ביאר פסוקים אלו שהובאו בדברי חכמים [עירובין נד.], שאמרו שם "חש בראשו יעסוק בתורה, שנאמר 'כי לוית חן הם לראשך', חש בגרונו יעסוק בתורה, שנאמר 'וענקים לגרגרתיך'". ובנתיב התורה פ"א [א, ה.] כתב, וז"ל: "מה שאמר הראש בפני עצמו, מפני שהראש שם השכל, והוא קרוב אל התורה בעבור חשיבת הראש, הוא ראשון וקודם לקבל רפואה על ידי התורה. ולפיכך אמר בראשון 'חש בראשו יעסוק בתורה'. ואמר אחר כך 'חש בגרונו יעסוק בתורה', הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל שכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני. ואמר כי אף בזה אם יעסוק בתורה ימשוך לו על ידי התורה רפואה, אף כי הוא יותר רחוק מן השכל" [הובא למעלה פ"א הערה 1466]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקעא.]. וכן למעלה פ"א מי"ז [שצו:] ביאר שכח הדברי הוא נמוך מכח השכלי. וראה להלן הערה 1442.

<> פירוש - המדריגה שהוזכרה בפסוק זה ["כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך"], שהוא הפסוק הרביעי שהוזכר כאן [לאחר ששלשת הפסוקים הראשונים עסקו בחיי העולם הזה].

<> שהוא דרגת "עולמך תראה בחייך" [ברכות יז.], וכמבואר למעלה הערה 1397.

<> הבאים מעולם הבא, וכפי שיוכיח בסמוך מהגמרא [ב"ב טז:].

<> ברכות נז: "שבת אחד מששים לעולם הבא". ובזמירות ליל שבת בסוף הפיוט של "מה ידידות" אמרינן "מעין עולם הבא יום שבת מנוחה" [ראה להלן הערה 1441]. ומביא זאת כאן כדי להורות שנמצאים בעולם הזה דברים שהם "מעין עולם הבא", וכך ישנם חיים שהם "בעולם הזה מעין עולם הבא".

<> אין זו ראיה לגבי שבת [המשפט שהוזכר לפניו], אלא שזו ראיה שלאבות היו חיי עולם הבא בתוך עולם הזה [המשפט שהוזכר לפני פניו].

<> פירוש - מבאר שאין זו הנהגה מיוחדת לשלשת האבות בלבד, אלא היא הנהגה השייכת לכל הצדיקים. והכרחו לומר כך הוא שהואיל ומבאר שהפסוק הרביעי במשנתינו ["כי לוית חן וגו'"] מורה על מציאות של חיי עוה"ב בתוך עוה"ז, ואם מציאות זו שייכת רק לשלשת האבות, תיקשי לך איך תתכן מציאות זו לכל עושיה של תורה. לכך הוכרח לבאר שאכן הנהגה זו שייכת לכל הצדיקים, ולא רק לשלשת האבות. וצרף לכאן דבריו בח"א לע"ז יח. [ד, מג:], שכתב: "כי השם יתברך מראה לצדיקים בעולם הזה אם הם בני עולם הבא" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 224].

<> מעין דברים אלו כתב גם בגו"א בראשית פי"ז אות כא, בביאור דברי רש"י שם [בראשית יז, כב], ש"הצדיקים מרכבתו של מקום", וז"ל: "אבל בב"ר [מז, ו] לא אמרו רק שהאבות הן הן המרכבה שלימה, ורש"י כתב שהצדיקים הן הן מרכבתו [קושית הרמב"ן שם]. ויראה דטעמא דרש"י שהאבות הן הן המרכבה שלימה, כי אחר שהיו שלשה אבות, והן אבות העולם, הן הן המרכבה שלימה בכלל, אבל שאר צדיקים הם פרטים, ואינם מרכבה שלימה, וכל אחד יש לו ענין מה מן המרכבה". ואע"פ שבהמשך שם הגו"א חלק על רש"י [וסובר שרק האבות הן הן המרכבה, ולא שאר צדיקים], זהו רק בנוגע לענין המרכבה ["אבל פרטי הצדיקים, מפני שהם פרטים, לא שייך בהם מרכבה"], אך לא לגבי החילוק הקיים בין האבות לצדיקים.

<> "על ידי הבקר, דריש ליה לקרא שאוכלת חזיז מתלם המענה, שהזרע צומח בשעתו" [רש"י שם]. ופירושו שהאתונות אכלו תבואה שנזרעה וצמחה בו ביום.

<> "כדכתיב [ירמיהו לא, ז] 'הרה ויולדת יחדו', הריון ולידה ביום אחד, הכי דרשינן ליה במסכת שבת [ל:]" [רש"י שם].

<> קושית תוספות אודות ההבדל בין שלשת האבות לאיוב.

<> פירוש - הטעמת האבות מעוה"ב בעולם הזה לא באה להם כפרעון שכר והפחתת חלקם מעוה"ב, שזהו מן הנמנע שיהיה [ש"כל כך היה גדול העולם הבא שהיה להם" (לשונו בסמוך)]. אלא הטעמה זו נעשתה להם כדי להראותם עתה מה צפון להם לעתיד. אמור מעתה, הקב"ה הטעים לאבות מעין עוה"ב לא בכדי שיטלו עתה את שכרם, אלא שידעו כבר עתה מה רב טוב צפון להם לעתיד.

<> פירוש - אצל האבות נאמר "שלשה הטעימן הקב"ה &**בעולם הזה**^ מעין העולם הבא", ואילו אצל איוב נאמר "שהטעימו הקב"ה לאיוב מעין העולם הבא", מבלי להדגיש שהטעמה זו היתה "בעולם הזה".

<> פירוש - ההדגשה של "בעולם הזה" ["הטעימן &**בעולם הזה**^ מעין עולם הבא"] באה לומר שהאבות אף כבר בהיותם בעולם הזה הספיקו לטעום מהצפון להם בעולם הבא, ולא הוצרכו להמתין עד הגעתם לעולם הבא בכדי לטעום כן.

<> לשונו בח"א לב"ב יז. [ג, עז.]: "ג' הטעימן וכו'. פירוש, שהיו נבדלים מן העולם הזה הגשמי, והטעים הקב"ה אותם מעולם הנבדל. ולא קשה מאיוב, כי דבר זה היה באיוב, שנתן לו שכרו שהיה ראוי לו לעולם הבא, נתן לו בעולם הזה. ואין זה נקרא שהטעימו מעין עולם הבא, רק שהטעים אותו עולם הבא, דהיינו עולם שראוי לו [פירוש, שקבל כאן את מה שהיה ראוי לו בעוה"ב]. אבל האבות שהטעים אותם הקב"ה בעולם הזה מעין עולם הבא, ודבר זה מבואר". ופירושו, שאיוב אכל בעוה"ז את כל חלקו שהיה לו בעוה"ב, ולא נשאר לו יותר עוה"ב. אך האבות טעמו בעוה"ז את מה שצפון להם בעוה"ב.

<> כי אכל את חלקו בעולם הזה, וכמו שנתבאר. וכן אמרו חכמים [ב"ב טו:] "כפל לו [לאיוב] הקב"ה שכרו בעוה"ז כדי לטרדו מן העולם הבא". וכן כתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז.], שאמרו שם חכמים גבי דור המבול ש"הטעימן מעין עולם הבא, כדי שידעו מה טובה מנעו מהם", וז"ל: "מפני כי אבדו מן עולם הבא, נתן השם יתברך להם עולם הבא בעולם הזה... וכאשר קבלו את עולם הבא בעולם הזה, שוב לא נשאר להם דבר כלל, וכאשר לא נשאר להם דבר, שהרי הטעימן מעין עולם הבא, לכך ראוים למחוי לגמרי כאשר לא נשאר להם דבר".

<> אודות שלעולם הבא אין הפסק, כן כתב בח"א לשבת כג: [א, ו.], וז"ל: "עולם הזה דומה לנר, ורמזו חכמים דבר זה במסכת סוטה [כא.] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', שם אמרו ז"ל; תלה המצוה בנר, והתורה באור, לומר לך מה נר יש לו הפסק, אף מצוה יש לה הפסק. והתורה באור, מה אור אין לו הפסק, כך תורה אין לה הפסק. ומפני זה עולם הזה נקרא 'נר' שיש לו הפסק, ועולם הבא דומה אל אור, שאין לו הפסק". וכן אמרו [חולין קמב.] "הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה, והיכן אריכות ימיו של זה. אלא [דברים ה, טז] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, [שם] 'ולמען יאריכון ימיך' לעולם שכולו ארוך" [יובא בסמוך לפני ציון 1451]. הרי העוה"ב נקרא "כולו ארוך", שאין לו הפסק. ורש"י [ברכות סג.] כתב "אין העולם הזה לפני העולם הבא כלום, אלא כפרוזדור לפני הטרקלין [למעלה פ"ד מט"ז], כלומר הנהיגו ברכותיו בעולם הזה כדי להיות רגילים לעולם הבא, שכולו ארוך". וראה למעלה הערה 1344, ובסמוך הערה 1449.

<> פירוש - איוב נטל את חלקו השמור לו בעוה"ב כמתן שכר בעוה"ז, ומעתה נעשה חלק זה דבר השייך לעוה"ז, ומשפט העוה"ז חל עליו [שיש לו הפסק]. מה שאין כן אצל האבות, הרי מעולם לא ניתן להם חלקם בעוה"ב כמתן שכר בעוה"ז, אלא כטעימת העוה"ב בתוך העוה"ז, לכך חלק זה לא הורד לתוך מחיצות העוה"ז, אלא כדקאי קאי, ונשאר על עמדו הראשון שהוא חלק העוה"ב. לכך אף לאחר הטעימה שנעשתה בו, מעוה"ב קזכו, ומשפט עוה"ב חל עליו [שאין לו הפסק].

<> כמו שהתבאר למעלה ששלשת הפסוקים הראשונים שבברייתא עוסקים בחיי העולם הזה; בניצוץ חיים לבשרו, בחיים בריאים, ובחיים ארוכים.

<> כמו שיבאר בהמשך.

<> כי הוא עוסק בטעימת העולם הבא בתוך חיי העולם הזה, וכפי שהיה אצל האבות.

<> אודות שהאמצעי הוא בין שני הצדדים ומורכב מהם, הנה זהו משפט האמצעי שהוא מאחד את הקצוות על ידי שהוא עצמו מורכב באופן שוה משתי הקצוות. וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ועוד], שבית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, וכלשונו: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה', במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה', במה שהוא מקדש ה'". ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "כי הדבר שהוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה הוא מקשר אותם". דוגמה נוספת; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב אודות משה רבינו, וז"ל: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה... כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה איש, ומחציו ולמעלה היה אלהים. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... היה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''" [הובא למעלה פ"ב הערה 995, ופ"ג הערה 981].

<> רומז בזה למעלה הרביעית שהיא הוד, שהזיו הפנימי בוקע החוצה, וכמו חיי עוה"ב בתוך עוה"ז. כי שלשת הפסוקים הראשונים הם; ניצוץ חיים לבשרו [מלכות (ראה הערה 1384)], חיים בריאים [יסוד (ראה הערה 1392)], וחיים ארוכים [נצח (ראה הערה 1395)]. ומו"ר שליט"א אמר שאין לתמוה שנצח בא לפני הוד [כאשר עולה מלמטה], כי הואיל ונצח והוד הם שתי הרגלים, אין קפידא במה יתחיל. ובכת"י כאן כתב כך: "ודברים אלו לומר כי התורה על ידה יזכה לעולם הזה כמו שהתבאר, וזוכה גם כן אל עולם הבא". וראה למעלה הערה 1349, ולהלן הערות 1447, 1466, 1472, 1475, 1554.

<> את הפסוק החמישי [משלי ד, ט] "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך".

<> פירוש - שלא תאמר שאע"פ שהתורה יכולה להעניק טעימת עוה"ב בתוך העוה"ז [כמבואר עד כה], מכל מקום אינה יכולה להעניק עולם הבא ממש, מעבר לטעימה בעולם הזה.

<> כמבואר למעלה הערה 1396. ואמרו חכמים [ערכין טז:] "כל שעברו עליו ארבעים יום בלא יסורין, קיבל עולמו", ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב בזה"ל: "וכבר אמרנו כי אלו מ' יום נגד עולם הבא, שבאלו מ' יום שהוא בלא יסורין קבל עולם שלו שהיה ראוי לו עולם הבא, ונתנו לו חלקו בעולם הזה... כי הנשמה נתנה באדם באלו מ' יום, והנשמה נבדלת, ואל הנשמה ראוי עולם הבא. ולפיכך אם הוא מ' יום בלא יסורין, קבל חלקו מן עולם הבא". וכן ביאר בח"א לב"מ קיד. [ג, נה:]. ובספר ראשית חכמה שער התשובה, פרק ששי, כתב: "עיקר הנשמה דירתה בעולם הבא, ששם עץ החיים בתוך הגן". ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה שבת היא מעין עולם הבא [כמבואר בהערה 1420], ובשבת ניתנה לאדם נשמה יתירה [ביצה טז.]. הרי מוכח מכך שהנשמה היא הראויה לעולם הבא.

<> וזה מורה שאיירי כאן במעלה יותר נבדלת מהפסוק הקודם [שהוזכר בו גם "ענקים לגרגרותיך"], כי הנשמה היא נבדלת יותר מאשר הדיבור היוצא מן הגרון, וכמו שביאר למעלה [הערה 1416].

<> פירוש - הואיל והפסוק הזכיר רק את הנשמה האלקית שהיא בראש, והמיוחד לנשמה היא היותה ראויה אל העולם הבא, לכך מתבאר בזה שהתורה נותנת לאדם חיי עולם הבא ממש, ולא רק טעימה מהעוה"ב לעוה"ז. שאם הפסוק הזה היה מדבר בטעימה מהעוה"ב לעוה"ז, אזי היה ניתן להזכיר גם "ענקים לגרגרותיך". והשמטת "ענקים לגרגרותיך", והתייחדות הפסוק עם "לראשך לוית חן", מורה באצבע שאיירי במעלה עליונה יותר התואמת לנשמת האדם, והיא מעבר ל"ענקים לגרגרותיך", ואין זה אלא חיי עולם הבא ממש.

<> "תמגנך - תמסור לך עטרת תפארת" [מצודת דוד שם].

<> שיהיו יושבים עם עטרותיהם לראשיהם, וכמו שמבאר.

<> לשונו למעלה פ"ג מט"ז [תיג.]: "ואמר 'ועטרותיהם בראשיהם', כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך, ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו, כי אין אחר שולט על ראשו. ודבר זה הוא העטרה שיהיה להם, כי לא ישלוט עליהם אחר... כי העטרה מורה שהם בני חורין, ולא ישלוט בהם אחר על ראשם שאינו מלך... כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש. ועיקר העטרה הזאת, כי לא יהיה להם השעבוד המיוחד אל דבר שהוא בעל חומר, שיש לעבדים שהם חמרים... ועטרה מורה שיהיו נבדלים, ולא יהיו בעלי חומר שיש לו שעבוד".

<> בכת"י כאן הוסיף: "וזכר עוד מעלת ומדריגה יותר מן שלפניו, שהוא מורה העטרת שיהיה לצדיקים לעולם הבא". ופסוק זה מורה על ספירת התפארת, שהרי הוזכר בה תיבת "תפארת". וראה למעלה הערה 1438, ולהלן הערות 1472, 1475.

<> ולא הוזכרה כלל אריכות ימים.

<> כמבואר למעלה בהערות 1344, 1432.

<> עד כאן ההוה אמינא הסוברת שבעי שילוב של תורה ומצות כדי לזכות לאריכות חיי העולם הבא, ולא סגי לכך תורה בפני עצמה [וכן כתב הו"א זו להלן לפני ציון 1468]. ומעתה ואילך יבאר שהתורה עצמה מעניקה ללומדיה אריכות ימים.

<> לשון הגמרא שם "בכבוד אב ואם כתיב [דברים ה, טז] 'למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך'. בשילוח הקן כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה ושלח את האם ולקח את הבנים, ובחזרתו נפל ומת, היכן אריכות ימיו של זה, והיכן טובתו של זה. אלא 'למען יאריכון ימיך' בעולם שכולו ארוך, 'ולמען ייטב לך' לעולם שכולו טוב".

<> רש"י ויקרא יח, ה "וחי בהם - לעולם הבא, ואם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת".

<> קהלת ו, פסוקים ג, ו "אם יוליד איש מאה ושנים רבות יחיה ורב שיהיו ימי שניו ונפשו לא תשבע מן הטובה וגם קבורה לא היתה לו אמרתי טוב ממנו הנפל... ואילו חיה אלף שנים פעמים וטובה לא ראה הלא אל מקום אחד הכל הולך".

<> לכאורה מה ראיה יש מפסוק זה, הרי דוד מדבר לפי מצבו שהאדם חי שבעים שנה, ומנין לומר שאם האדם היה חי מאה שנה גם אז דוד היה אומר עליו שימיו כצל. ויש לומר, שהואיל ושבעים שנה נחשבים כצל, מוכח מכך שהביאור הוא שכל חיי העוה"ז נחשבים כצל, לכך אף שבעים שנה נחשבות כצל. וא"כ הוא הדין למאה שנה ויותר, שכל עוד שהחיים האלו מסתיימים במיתה, הרי הם כצל. ובתנחומא ויחי אות א אמרו על פסוקנו "'כצל ימינו', הלואי כצלו של כותל או כצל האילן, אלא כצלו של עוף", וכן הוא ברש"י על פסוק זה. וכן נאמר [תהלים קמד, ד] "אדם להבל דמה ימיו כצל עובר". ואמרו חכמים על בני אדם שהם [ברכות כח:] "היום כאן ומחר בקבר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1640]. וראה להלן הערה 1467.

<> כמו שנאמר [בראשית מג, ט] "וחטאתי לך כל הימים", ופירש רש"י שם "לעולם הבא". ובגו"א שם [אות ז] כתב: "לעולם הבא. דכך משמע 'כל הימים', ליום שהוא כולו ארוך". ועוד אודות ש"אריכות ימים" היא חיי העולם הבא, כן ביאר למעלה בהקדמה [כג.], וז"ל: "מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [ד"ה והקשה] כתב: "וידוע כי האורך ימים הוא העולם הבא". וכן כתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג]. ובתפארת ישראל פי"ג [רז:] כתב: "כי מן עולם הבא ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים" [הובא למעלה פ"ד הערה 828, ובפרק זה הערה 1395, ולהלן ספ"ו הערה 157].

<> בא לבאר הסבר שני מנין ש"אורך ימים" פירושו עולם הבא. ועד כה ביאר משום שכל חיים שסופם מיתה אינם נחשבים לארוכים, אלא כצל עובר. ומעתה יבאר שהפסוק עוסק בדרגת תורה [לשמה] שבהכרח מגיעה עד העולם הבא.

<> "מיימינין בה, עוסקין לשמה. משמאילים, שלא לשמה" [רש"י שם].

<> "כיון דאיכא אורך ימים, כל שכן עושר וכבוד" [רש"י שם].

<> וכאשר עושה לשמה של תורה, אזי מעלותיה של תורה חלות עליו, וכפי שביאר למעלה בתחילת משנה ב [לפני ציון 33], וז"ל: "כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה".

<> כי השכלי הוא נעלה מהגשמי, וכמבואר למעלה הערה 1413, וראה להלן הערה 1908. ולמעלה במשנה ב [לפני ציון 43] כתב: "כל 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... כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה". בתפארת ישראל פס"ב [תתקסד.] כתב: "כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית. ואין שייך בשכל חלק כלל, ולכך אמר כי דבר אחד מדברי תורה יותר מכל העולם, שאין לומר שהעולם בכללו יותר נחשב, במה שהוא כל העולם, מן דבר אחד בתורה, כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים. ואף אם הוא דבר אחד, סוף סוף הוא שכלי. ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שאין ערך לגשמי אל השכלי" [הובא למעלה הערה 59].

<> כי הוא מתעלה מעבר לעולם הזה הגשמי, וממילא הוא מגיע למדריגת העולם הבא הנבדל.

<> למעלה פ"ד מ"ט [קפג.] הביא מאמר זה, וכתב: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא 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 שנתנה 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". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "ומה שאמר זוכה לאורך ימים, פירוש כאשר עוסק בתורה לשם שמים, כאשר ראוי לתורה מצד עצמה. וכבר אמרנו כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא, ומכל שכן אורך ימים בעולם הזה הוא ראוי לו, כי שם 'אורך ימים' לשניהם. ומכל שכן שהוא זוכה לעושר וכבוד, שאלו דברים מצד עולם הזה. כי אם זוכה לדברים אשר הם למעלה מעולם הזה, כל שכן שראוי לדברים שהם מצד עולם הזה, כמו העושר והכבוד... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון. ולפיכך אמרו כי למיימינים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה, שכל מקום שאמרו 'אורך ימים' הוא ליום שכלו ארוך" [הובא למעלה פ"ד הערה 828].

<> פירוש - קרדום לפרנסה. וכן אמרו למעלה [פ"ד מ"ה] "ולא קרדום לאכול מהן" [כך היא גירסתו למעלה, וכמבואר למעלה פ"ד הערה 587], ושם הכוונה לפרנסה, וכמבואר שם [קכא.].

<> המשך לשונו למעלה פ"ד מ"ט [קפד.]: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "אבל למשמאלים, שלומדים בתורה בשביל הכבוד והעושר, שהוא בעולם הזה, זוכים למדריגת עולם הזה בלבד, והוא עושר וכבוד... שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערות 35, 1352, ולהלן הערה 1644]. ובח"א לב"ב טז. [ג, עב.] כתב: "גלו חכמים דעתם בזה במה שאמרו 'ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', למשמאלים בה עושר וכבוד. כי הכל לפי מה שהאדם נוהג, כך השם יתברך נוהג עמו; כי אם אינו צדיק גמור שעושה לשם שמים, גם כן הקב"ה נותן לו שכרו בעולם הזה, דהיינו בעולם הנגלה, הוא עולם הזה, ונותן השם יתברך אליו עושר וכבוד" [הובא למעלה פ"ד הערה 832].

<> והובא בהערות 1462, 1464.

<> פירוש - בעל כרחך שהפסוק איירי בחיי העולם הבא, כי הפסוק עוסק במי שלומד תורה לשמה ["למימינים בה"], ו"ראוי שיהיה לו מדריגת עולם הבא, שהוא אורך ימים" [לשונו למעלה]. לכך בהכרח איירי בחיי העולם הבא, כי רק חיים אלו תואמים ללומד תורה לשמה. ואריכות ימים בעוה"ב עומדת כנגד ספירת גבורה, כי כך ראוי לו על פי הדין והמשפט. ועוד נודע כי העוה"ב הוא מבינה, וגבורה היא ענף מבינה [קהלת יעקב ערך הלכות].

<> "כי 'ימים' לא משמע כל כך הרבה, רק אריכות ימים מה" [לשונו בסמוך]. וקשה, הרי למעלה ביאר ש"אורך חיים" מחייב חיים ללא מיתה, שכתב [לאחר ציון 1450]: "ומה שאמר 'אורך ימים' אי אפשר לפרש רק על עולם הבא... שאם בעולם הזה הרי הוא מת, ואין זה נחשב אריכות ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא 'קצר ימים'. ודוד אמר [דהי"א כט, טו] 'כי ימינו כצל עלי ארץ', ואיך נקרא זה אריכות ימים. אלא קרא בעולם הבא מדבר, שהוא ארוך". ואם מאה שנים נקראות "קצר ימים", כיצד כאן מבאר שאורך חיים אינו בהכרח נצחי, "רק אריכות ימים מה". ודוחק לומר שיהיה חילוק בין מאה שנה לבין אלף שנה, כי זהו הבדל כמותי בלבד. והואיל ו"אורך ימים" שולל מאה שנה ואלף שנה, מדוע ש"אורך ימים" לא ישלול גם כל חיים שאינם נצחיים, שהרי חיים מעין אלו בהכרח שיסתיימו באיזה שהוא שלב, ושוב אין זה "אורך חיים". ואולי יש לומר, כי הואיל ואיירי בעולם הבא שהוא לכשעצמו עולם ארוך, אע"פ שהאדם לא היה חי בו חיים נצחיים, מ"מ זה יקרא "חיים ארוכים". מה שאין כן בחיי העולם הזה שהוא עולם בעל תכלית, אז גם אם האדם יחיה בו אלף שנה עדיין זה יחשב קצר ימים, כי העולם הזה גופא הוא עולם שאינו ארוך. וכן משמע מדבריו למעלה פ"ב מט"ו [תתיג:], שכתב: "לפיכך אם לא היה היום קצר, ונתן לאדם כל ימי העולם הזה ימי חייו, מכל מקום מה שהעולם הזה הוא בעל תכלה, המלאכה הזאת, שהיא התורה, מרובה אליו". ודייק לה, שהפסוק שהביא מדוד הוא "כצל ימינו &**על הארץ**^", ומהי ההדגשה "על הארץ", הרי היה יכול לומר "אדם להבל דמה ימיו כצל עובר" [תהלים קמד, ד], מבלי שיזכיר "על הארץ". אלא הם הם הדברים; פסוק זה מורה באצבע שכל עוד שהאדם נמצא בעולם הזה, יהיה אורך ימי חייו אשר יהיה, מ"מ מידי "צל" לא יצא, כי "דיו לבוא מן הדין להיות כנדון"; מה העולם הזה גופא הוא עולם בעל תכלית ["על הארץ"], אף כל מה שיחיו בוא יחשב לבעל תכלית, ויהיה לא יותר מאשר "כצל".

<> מעין מה שכתב למעלה [אחרי ציון 1447]: "ועדיין לא הביא ראיה על שתתן לו התורה חיים שהם חיים ארוכים בעולם הבא... ואף על גב שהעולם הבא בודאי ארוך, מכל מקום אין בכח התורה רק שעל ידה זוכה לעולם הבא, וצריך למצות ומעשים טובים שיזכה לאורך ימים".

<> ופסוק זה מורה שהקב"ה מעניש מדה כנגד מדה [רש"י ישעיה שם], והטעם הוא ש"הוא לא נתאבל על שנתקצרו ימי החכם, אף לחייו לא יחושו מן השמים" [רש"י שבת קה:].

<> "דמבבל סליק" [רש"י שם].

<> "שכלו ימיהם בטוב, דחשיב אריכות ימים" [רש"י שם]. ולמעלה פ"א תחילת מ"א [קט.] גם הביא גמרא זו. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא.] ביאר את ההקפדה על מי שהוא מתעצל בהספדו של תלמיד חכם.

<> פירוש - מתוך שנאמר "שנות חיים" ולא "ימי חיים", מוכח מכך שאיירי בחיים הנצחיים, וזה כנגד ספירת חסד, שהוא שפע בלי קצבה.

<> כי נאמרו כאן שבע דרגות של חיים; נצוץ חיים לבשרו, חיים בריאים, חיים ארוכים בעוה"ז, חיים של עוה"ב בתוך עוה"ז, חיי עולם הבא, חיים ארוכים בעוה"ב, וחיים נצחיים.

<> לשונו למעלה פ"ה מ"ד [קכו.]: "יעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל. ויעקב היה ההפך, כי היה כל ימיו בצרה, שהיה נרדף, עד בסוף שהיה נח מצרתו. וממנו היה דומה לזה תכלית ואחרית ישראל. ובאולי תאמר, אם כן היה ראוי כי הטובה של יעקב, המורה על הסוף של ישראל, יהיה הרבה מאוד, והרי לא היה הטוב של יעקב בסוף רק מעט, ואין זה דומה אל תכלית ישראל, שיהיה נצחי. אבל לכך אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם הבא הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת. ואין ספק כי חיי יעקב עתה הם רוחנים, לא כמו חיים האלו שהם טבעיים, ודבר זה מבואר". וראה להלן הערה 1616.

<> כפי שנתבאר למעלה [הערה 1349] כוונתו היא לשבע ספירות תחתונות, וכפי שנתבאר עד כה בשלבים השונים [בהערות 1384 (מלכות), 1392 (יסוד), 1395 (נצח), 1438 (הוד), 1447 (תפארת), 1466 (גבורה), 1472 (חסד)]. וראה להלן הערה 1554.

%[פ"ו מ"ט]

<> לפי הגירסא שלפנינו הוזכרו כאן שמונה מעלות, ולא שבע, ואלו הן; נוי, כח, עושר, כבוד, חכמה, זקנה, שיבה, ובנים. וכך גרס האברבנאל, עד שהקשה על עצמו: "מה ענין אומרו [בסיפא] 'אלו שבע מדות שמנו וכו'', כי הנה הם ח' מדות, ולא שבע". אמנם מהמשך דבריו מתבאר שהמהר"ל גרס שבע המעלות, ובסדר הזה; נוי, כח, עושר, חכמה, בנים, זקנה, וכבוד, והשמיט את מעלת שיבה [ראה הערות 1506, 1543]. וראה במדור שנויי נוסחאות במשניות שהובאו כמה גירסאות לברייתא.

<> פירוש - מה מיוחד בשבע מעלות אלו שעליהן אמר שהן נאים לצדיקים, יותר משאר מעלות טובות שלא הוזכרו בברייתא. והאברבנאל בשאלתו הראשונה כתב בזה"ל: "יש לשואל לשאול, מה ראה השלם הזה לזכור שמונה אלה המעלות [כך היא גירסתו] מזולתם". והתשובה על כך היא להלן מציון 1498 ואילך.

<> לשון האברבנאל: "מה ענין הראיות שהביא שהם ארבעה פסוקים, והראשון והשני שניהם כאחד, ולא נמצא בהם זכר חכמה, ולא זכר עושר". והתשובה על כך מציון 1524 ואילך.

<> לשון האברבנאל: "מה ענין אומרו 'נאה להם ונאה לעולם', כי מה יועיל זה לכללות העולם שימצאו בצדיקים הטובות האלה" והתשובה על כך היא להלן מציון 1489 ואילך.

<> הרי בארבעה הפסוקים שהובאו לא נזכר שאיירי דוקא בצדיקים, וכגון הפסוק השני הוא [משלי יז, ו] "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם", ולא נזכר בפסוק שמדובר דוקא בצדיקים.

<> "כמו שיתבאר בסמוך איך אלו המעלות כוללים כל המעלות" [לשונו בסמוך].

<> לשונו בתחילת הברייתא הקודמת [לפני ציון 1345]: "ולפיכך מביא שבעה פסוקים כנגד שבעה מדריגות, שכל אחת יותר, וכאשר יש שבעה, מורה על זה כי אין למעלה מזה, כי לעולם המדריגות שהם שבעה זה על זה, מורה כי אין למעלה מזה".

<> פירוש - מספר שבע מורה על הפריסה המרובה ביותר, הכוללת את כל החלקים. וכן מבואר למעלה הערות 1345, 1348, 1350. וראה עוד למעלה פ"ה הערות 2264, 2265.

<> ופירש רש"י שם "ובשבעה דרכים ינוסו לפניך - כן דרך הנבהלים לברוח מתפזרים לכל צד". וכתב שם הרא"ם: "והא דנקט 'שבעה דרכים', לאו דוקא... ותפש 'שבעה' המורה על רבוי, כי דרך הלשון לשים שבעה במקום רבוי, כמו, [ש"א ב, ה] 'עד עקרה ילדה שבעה', [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'".

<> במקרא, וכמו [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם", וכתב שם הראב"ע: "שבע - בעבור היותו חשבון שלם נאמר על לשון רבים, וכן [משלי כד, טז] 'כי שבע יפול צדיק וקם'". וכן נאמר [ישעיה יא, טו] "הכה אותו והיה לשבעה נחלים". וכן נאמר "שבע ביום הללתיך" [תהלים קיט, קסד], "עד עקרה ילדה שבעה" [ש"א ב, ה], "והחזיקו שבע נשים באיש אחד" [ישעיה ד, א], ועוד.

<> כן ביאר בהרבה מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים [ינוסו]'. ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל... ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל" [הובא למעלה פ"ג הערה 497]. ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג כתב: "ולפיכך בנו האבות ז' מזבחות, כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים. כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך', וכן 'כי שבע יפול צדיק וקם ורשע באחת' [משלי כד, טז], פירוש כי בכל מיני הנפילות ובכל חלקיהם יפול הצדיק, ואפילו הכי הוא קם. ולפיכך בנו ז' מזבחות, כי המזבח, שעליו הקרבת הקרבן, על ידו הדבקות בו יתברך". ובנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'. רצה לומר כי דרך אחד שיצאו יהיה נחלק לז'. וכן 'יהיה לשבעה נחלים' [ישעיה יא, טו], וכן הרבה מאד, ודבר זה התבאר בכמה מקומות". ובח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1308]. ובאור חדש [עד:] כתב: "לא תמצא מספר מורה על פירוד וחילוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר 'שבעה', כמו 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו', כלומר ברבוי דרכים ינוסו. וכן [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם', כלומר הרבה פעמים יפול וקם. וכן [ישעיה יא, טו] 'הכה אותו והיה לשבעה נחלים', וכן הרבה מאוד". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפד:], תפארת ישראל פל"א [תסג.], נצח ישראל פ"ה [קכז.], שם פל"ב [תריד:], אור חדש [קעב.], ח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ח"א לב"ב עג: [ג, צג:], ועוד.

<> להלן [מד"ה ואלו ז' מעלות]. וצרף לכאן דברי הרמב"ן שאות בי"ת מתחלפת עם אות פ"ה, שכתב [שמות טו, י] בזה"ל: "נשפת ברוחך - ענינו כמו בבי"ת, 'נשבת ברוחך', מלשון 'כי רוח ה' נשבה בו' [ישעיה מ, ז], 'ישב רוחו יזלו מים' [תהלים קמז, יח], כי שתי האותיות האלה ישמשו בענין אחד". ולפי זה נמצא שתיבת "שבע" היא כמו תיבת "שפע", שהיא לשון רבוי, וכמו שכתב הרד"ק [ישעיה ס, ו] "שפעת - ענין רבוי, וכן [איוב כב, יא] 'ושפעת מים תכסך', [דברים לג, יט] 'כי שפע ימים ינקו'". וראה להלן הערה 1560.

<> פירוש - "נאה" היא תיבה הנאמרת על ההתאמה הקיימת בין הדברים, ולכך נאה לצדיקים שיתברכו במעלות אלו. וכן אמרו חכמים [פסחים מט:] "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם, וישיא בתו לתלמיד חכם, משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל. ולא ישא בת עם הארץ, משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור ואינו מתקבל". וכתב רבינו בחיי [בראשית כד, ג], וז"ל: "כבר המשילו חז"ל המשפחות הדבקות זו עם זו שכולם מתאימות במעלה שוה, 'משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל'. וכשאחת הגונה והאחרת לא כן, אמר ה'משל לענבי הגפן בענבי הסנה דבר כעור אינו מתקבל'". הרי שלשון "נאה" נאמר כאשר יש התאמה בין המעלה לבעל המעלה. אך לעומת זאת, מי שאינו ראוי למעלה הנמצאת בו, על כך נאמר [משלי יא, כב] "נזם זהב באף חזיר". ולמעלה במשנה ג [לאחר ציון 331] כתב: "'נזם זהב באף חזיר'... כי נזם זהב שהוא דבר משובח מאוד, אם הוא באף חזיר, שזה הנזם עם חשיבתו שיש לו, הוא מגונה מצד הנושא, שהוא החזיר... כלל הדבר, כי נזם זהב שנקי וטהור מאוד, והוא עומד באף חזיר, שהאף של חזיר נובר באשפה, והוא מאוס ומגונה, ועל ידי זה מתגנה הנזם הטהור... כך הוא האדם שיש לו שכל ואינו עוסק בתורה, שהשכל עומד בגוף האדם החמרי, שיש לו פחיתות, ועוסק בדברים גופניים פחותים, ומתגנה השכל הטהור על ידי זה", ושם הערה 332. @**ובכת"י כאן**^ הוסיף: "ולא יאמר כי המעלות האלו, אדרבה אין נאים לצדיקים, כי הצדיק ראוי שיהיה שלא מבקש בעולם הזה המעלות, אדרבה, יהיה מבקש השפלות, ולא יבקש הכבוד והנוי והעושר. וזה כי כל אלו ראוים לצדיקים, והם נאים לו ונאים לעולם, וזה מפני כי כל אלו הם מעלות נחשבים, וכיון שהם מעלות נחשבים, נאים המעלות אל הצדיקים, וגם נאים לעולם כאשר יש בעולם המעלות, בודאי דבר זה שבח הוא ומעלה. אף על גב כי הכבוד אין לרדוף אחריו, היינו כי הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו [עירובין יג:], וא"כ אין נחשב זה מעלה כלל לגמרי, לכך אחר דבר שאין נחשב מעלה אין לרדוף אחריו... ולא יאמר כי האדם בעולם הזה אין נאים אלו המעלות, שיותר טוב כאשר הוא חסר מכל, לכך אמר שאין זה כך".

<> צרף לכאן הנאמר לעשו [בראשית כז, מ] "ועל חרבך תחיה ואת אחיך תעבוד והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך", ופירש רש"י שם "והיה כאשר תריד - לשון צער, כמו [תהלים נה, ג] 'אריד בשיחי', כלומר כשיעברו ישראל על התורה, ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל, 'ופרקת עולו וגו''". וכתב על כך בגו"א שם [אות כח]: "דאין לומר אפילו לא יעברו על התורה, דאין האדם מצטער אם רואה אחר מצליח, והוא ראוי שיהיה מצליח. אלא אם הוא מצליח, והוא רשע, אז מצטער על שהרשע מצליח, והוא אינו מצליח. וכן 'כאשר תריד' רוצה לומר כאשר תצטער על הברכות, וזה שלא יקיימו ישראל התורה". ומעתה יבוא ליישב את שאלתו השלישית על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1478], ששאל: "מה שאמר 'נאה לצדיקים ונאה לעולם', איך דבר זה נאה לעולם, כי מה יהנה העולם בזה".

<> חולין פט. "אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני... אבל עובדי כוכבים אינן כן, נתתי גדולה לנמרוד, אמר [בראשית יא, ד] 'הבה נבנה לנו עיר'. לפרעה, אמר [שמות ה, ב] 'מי ה''. לסנחריב, אמר [מ"ב יח, לה] 'מי בכל אלהי הארצות וגו''. לנבוכדנצר, אמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במתי עב'. לחירם מלך צור, אמר [יחזקאל כח, ב] 'מושב אלהים ישבתי בלב ימים'". ובנתיב הענוה ר"פ ב כתב: "האומות גדולתם מצד עולם הזה הגשמי, ולפיכך כאשר השם יתברך נותן להם הגדולה והחשיבות, הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... ולפיכך מצד הגדולה שנתן להם בעולם הזה הגשמי, מוסיפים הם על המדה... ואין ראוי לאומות רק גדולה גשמית, ולפיכך האומות כאשר השם יתברך נותן להם גדולה, מתגאים עוד ביותר, עד שכל כך גדולתם, עד שהם מורדים בהקב"ה מפני גאותם".

<> על פי הפסוק [איוב לח, טו] "וימנע מרשעים אורם וזרוע רמה תשבר". ולמעלה פ"ב מי"ד [תתד:] כתב: "לגודל כח הרשעות, וזרוע רמה שלו". וקודם לכן במשנה יג [תשסז:] כתב שזהו עיקר הרשעות, וכלשונו: "כי עיקר הרשעות הוא כאשר הוא רשע לבני אדם, ועל זה יפול שם 'רשע', כמו שאמר [שמות ב, יג] 'רשע למה תכה רעך', וכדכתיב [תהלים י, טו] 'שבור זרוע רשע', פירוש הזרוע והכח אשר הרשע עושה עם הבריות, שבור זרוע שלו... כאשר הוא רשע לבריות... עד שיציאתו ניכר לאחרים, והם הבריות, ואז נקרא 'רשע'". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב.] כתב: "גדר הרשע כאשר הוא יוצא בתוקף, ובזרוע רמה שלו נכנס לגבול חבירו, תכף ומיד נקרא 'רשע'. כי במה שיוצא לגבול אחר בזה הוא רשע, שהוא בכח זרוע שלו נכנס לגבול אחר".

<> כמו שכתב רש"י [בראשית כח, י] "יציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר, הוא הודה, הוא זיוה, הוא הדרה. יצא משם, פנה הודה, פנה זיוה, פנה הדרה". ובגו"א שם [אות ח] כתב: "נראה שמזכיר ג' דברים, לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות", ושם מבאר כיצד התיבות "הודה זיוה והדרה" מקבילות לשלש ההשפעות של הצדיק על אנשי עירו [הובא למעלה פ"ג הערה 1398]. @**ואמרו חכמים**^ במשנה [סנהדרין עא:] "מיתתן של רשעים, הנאה להן והנאה לעולם. לצדיקים, רע להן ורע לעולם. יין ושינה לרשעים, הנאה להן והנאה לעולם. ולצדיקים, רע להן ורע לעולם. פיזור לרשעים, הנאה להן והנאה לעולם. ולצדיקים, רע להן ורע לעולם. כנוס לרשעים, רע להן ורע לעולם. ולצדיקים, הנאה להן והנאה לעולם. שקט לרשעים, רע להן ורע לעולם. לצדיקים, הנאה להן והנאה לעולם". הרי מעלה טובה כאשר היא נמצאת אצל הצדיקים היא טובה להם וטובה לעולם, וכאשר היא נמצאת אצל הרשעים היא רעה להם ורעה לעולם.

<> כי זהו הסדר כאשר לצדיקים יש מעלות טובות וקרבה אל השם יתברך. וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ ס, וז"ל: "כי מתן שכרן של רשעים הוא שלא כסדר הראוי, אבל מתן שכרן של צדיקים הכל כסדר הראוי... כי שכרן הוא דבר יוצא מן הסדר המציאות שיהיה אל הרשע קירוב אל השם יתברך".

<> כפי שכתב בגו"א דברים פ"ל אות א, וז"ל: "השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו... שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם, וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט... שזה רצונו שיהיה הכל מסודר על מקומו, ולא יהיה גלות לשום נמצא" [הובא למעלה פ"ד הערה 252]. הרי מעלה והיופי בהנהגה כסדר הוא משום שזהו רצונו יתברך. ולמעלה פ"ב מ"ב אמרו "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", וכתב שם לבאר: "יעלה על דעתו שלא יפנה אל הנהגת העולם לעשות מלאכה. אבל צריך שיעשה האדם מילי דשמיא כפי הסדר הראוי, ולכך אמר 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שלא ישנה סדר הראוי, רק שיהיה קודם דרך ארץ, ואחר כך התורה, וזהו 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'... וכך ראוי שיהיה האדם נוהג גם כן, שמתחלה ילמד דרך ארץ שאין זה ענין שכלי, ואחר כך יקרב אל התורה השכלית, וזה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'". הרי דבר התואם לסדר העולם נקרא "יפה".

<> כי זהו בבחינת "רשע וטוב לו" [ברכות ז.], ו"חוטא נשכר" [כתובות לו:], ואין זה כסדר הראוי. ובנצח ישראל פי"ט [תכד:] כתב: "כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון" [הובא למעלה פ"ד הערה 1504]. והרמב"ן [שמות יג, סוף פסוק טז] כתב: "אין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד. אלא אם יעשה המצות, יצליחנו שכרו. ואם יעבור עליהם, יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון".

<> והנה בכמה שפות נמצא שהדבר שהוא טוב הוא נקרא "בסדר", הרי שהסדר הוא יפה ומשובח.

<> כמו שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תשכו:], וז"ל: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.]: "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". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפב:] כתב: "כי הרשע כאשר הוא בעל חטא, הוא יוצא מן הראוי והיושר, לסור מהיושר ולהיות חוצה. ולפיכך דבק הרשע ברע, כאשר יוצא מן היושר, כי היושר הוא הטוב, וכאשר סר מן היושר הוא הרע", ושם הערה 115. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "ענין הרשע אשר היה יוצא מן האמצעי... אל הקצה". @**דוגמה לדבר;**^ בסנהדרין קח: אמרו שהעורב סירב ללכת בשליחותו של נח, ושאל את נח "שמא לאשתי אתה צריך", ונח השיב לו "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". ובח"א שם [ג, רנח.] כתב: "ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע, כמו שכל עוף עושה דבר זה. דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע לא היה טבעו עתה דבר זה, כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעל שכל [רש"י בראשית ח, א]... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יוצא מן סדר המציאות נקרא רשע, ודבר זה מבואר בכמה מקומות. והעורב הוא יוצא מכלל הנמצאים, שאל"כ לא היה לו עתה טבע זה שלא ילך בשליחות בשביל שלקח נח הזוג שלו. כי בכל בעלי חיים לא נמצא בו התשמיש, ואילו היה מקבל הסדר הכללי, שאין ראוי עתה התשמיש, היה הולך בשליחותו, ולא היה מתירא שיקח הזוג" [הובא למעלה פ"ב הערה 1262].

<> מיישב בזה את שאלתו הראשונה למעלה, ששאל: "למה אמר באלו ז' מדות שאלו הם נאים לצדיקים" [לשונו למעלה לפני ציון 1477], ועל כך מיישב ששבע מדות אלו כוללות את כל המדות, וכמו שיבאר.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד:]: "כי יפת [בנו של נח] דומה לגוף... ובשביל זה נקרא 'יפת', כי יופי שייך בגוף דוקא". ושם בפכ"ג אות ג כתב אודות שרה אמנו בזה"ל: "בת עשרים כבת שבע ליופי [רש"י בראשית כג, א]. ואם תאמר, למה משבח אותה הכתוב ביופי, והלא כתיב [משלי לא, ל] 'שקר החן וגו''. ונראה לומר, דקרא לא איירי ביופי, רק מפני שהאדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש, והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון; אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון. אם שלימות הגוף, דהא בת ך' היתה כבת ז' ליופי, והיופי הזה שהוא אינו לפי הטבע ולפי המנהג יורה על שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה', שגם זה מורה בהירות הגוף. ומה שהיתה בת ק' כבת ך' [לחטא (רש"י שם)], יורה על מעלת הנפש, והנה היתה שלימה בכל" [הובא למעלה פ"ב הערה 484]. אמנם להלן [לאחר ציון 2043] כתב: "הפאר והיופי דבר זה הוא מצד ענין אלהי שיש בנבראים, שאין היופי מתיחס אל הגשמי כלל, וכבר בארנו זה כי היופי והפאר הוא מתיחס אל הבלתי גשמי, וזה בארנו פעמים הרבה". ובעדיות פ"ב מ"ט אמרו "האב זוכה לבן, בנוי, ובכח, ובעושר, ובחכמה, ובשנים וכו'", ובח"א שם [ד, סב.] כתב: "כי לפי הראוי שיהיה דומה התולדה למי שיצא ממנו, ודבר זה מוסכם מפי הכל שהתולדה דומה לאב... ולפיכך האב זוכה לבן בחמשה דברים, אשר הם עצם האדם. כי עצם האדם הוא צלמו, כי יש לכל אחד ואחד צלם מיוחד. והשני, נפשו. והשלישי, ממונו... ואחר כך שכלו, שהוא עצמו, ואחר כך גופו. וכל אלו דברים ידועים שהם עצמו של אדם. כנגד צלמו אמר 'הנוי', שהוא הצלם בעצמו. וכנגד נפשו אמר 'והכח', הוא מן הנפש. וכנגד ממונו אמר 'העושר'. וכנגד שכלו אמר 'החכמה'. וכנגד המשך מציאות גופו בעולם אמר 'בשנים'". הרי שביאר שם שהנוי הוא כנגד הצלם, והשנים הן כנגד הגוף, ואילו כאן מבאר שהנוי מורה על מעלת הגוף. ויל"ע בזה [ראה להלן הערה 2046]. ודע, כי גם החסיד יעב"ץ הביא כאן את דברי המשנה בעדיות כהוכחה לברייתא דידן.

<> כפי שביאר בברייתא הקודמת [לאחר ציון 1382] שהמעלה התחתונה של החיים היא לגוף, שזו המדריגה התחתונה של חיות. וכן כתב בנר מצוה [כג:], וז"ל: "כי יש באדם... כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים". ו"כח גופני" הוא מדריגת הגוף. @**ודע 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". וכן כתב ברמז למעלה פ"ד מט"ז [שמו:] 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, והוא נקרא גוף של אדם... ולפיכך אל תטעה לומר שיהיה הכונה על הגוף הבשרי, שעל זה לא דברו". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת ארץ ישראל בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה הערה 1384].

<> כמו שאמרו [עדיות פ"ב מ"ט] "האב זוכה לבן בנוי ובכח", ובח"א שם [ד, סב.] כתב: "כי עצם האדם הוא... נפשו... וכנגד נפשו אמר 'והכח', הוא מן הנפש". ולמעלה פ"ה מכ"א אמרו "בן שלשים לכח", וכתב שם [תקיח:]: "'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", הרי ששלימות הנפש תתבטא בכח. וכן כתב 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], ובח"א לב"מ פד. [ג, לב.] כתב: "האיש יש לו גבורת הנפש". ולמעלה פ"ה מכ"ב [תקסו:] 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". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "הנפש ממנו הכח לעשרה איברים". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא:] כתב: "כי הכח והגבורה הוא מצד הנפש... שפעל דבר זה הוא מצד הנפש" [הובא למעלה פ"ה הערה 2239].

<> לשונו למעלה פ"א תחילת מי"ח [תט:]: "השכל הוא קנין לאדם... החלק השלישי הוא ממונו שנחשב קנינו... ושני דברים [אלו] הם קנינו". וכן כתב למעלה פ"ג מי"ג [רצה:], וז"ל: "כי העושר שהוא קנין האדם". וקודם לכן כתב [רפו.]: "האדם נברא חסר, כי עיר פרא אדם יולד, ואחר כך יקנה השלמתו ויושלם. ושלשה דברים הם אשר האדם קונה; האחד, השכל והחכמה, כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים, שהם קנין לאדם, כי לא נולדו אלו המעשים עם האדם, לכך הם נחשבים קנין לאדם. השלישי, עושרו וממונו, אשר האדם ערום מבטן אמו יצא; ערום מן השכל, ערום מן המעשים, ערום מן העושר. הרי אלו שלשה דברים שהם קנינים לאדם... שנקנה לאדם ולא נולד עמו". ולמעלה פ"ד מ"א [כז:] כתב: "מעלת העושר, שהם קניניו לאדם... העושר הוא קנינו של אדם, ושייך לאדם". ולמעלה במשנה ו [לאחר ציון 530] כתב: "עושר יקרא כאשר יש לו קנינים". וראה הערה 1504.

<> שהאדם מתחלק לשלשה דברים אלו; גוף, נפש, וממון. וכן כתב בכמה מקומות, וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 96] כתב: "האדם יש בו... הגוף, והנפש, והממון, אשר ג"כ נחשב כמו אחד מחלקיו, כמו שהתבאר כמה פעמים, כי הממון של אדם גם נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה [ב"ק קיט.] הגוזל את חבירו שוה פרוטה כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו [סוטה יב.] הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם. ואלו שלשה דברים בארנו אצל אהבת השם יתברך, דכתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'" [הובא למעלה פ"ב הערה 588]. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] בביאור ג' תפילות היום [שחרית מנחה ומעריב], שהן כנגד גוף ממון ונפש. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות י, שם שמות פכ"ה אות ד, נתיב הצדקה פ"ד [א, קעח.], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], תפארת ישראל פנ"ז [תתצז:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:], ועוד. וראה למעלה פ"א הערה 1510. @**ועוד ניתן**^ לבאר שכוונתו היא שלאחר שהוזכרו חלקי האדם [גוף ונפש], אז יש להזכיר קנייני האדם, וכמו שכתב למעלה פ"ד מ"א [כה:], וז"ל: "נאמר [ירמיה ט, כב] 'אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ואל יתהלל עשיר בעשרו וגו'', הרי לך שגם הנביא הזכיר אלו ג' דברים כסדר הזה ביחד. כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם; כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו, שהם קניניו השייכים אל האדם, כי אי אפשר לו זולת זה אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם", ושם הערה 139. וראה להלן הערה 1731.

<> לשונו באור חדש [סה.]: "אלו שני דברים, החכמה והעושר, שניהם הם נקראים קנין, והאדם קונה אותם, כמו שאמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ובכל מקום אמר על החכמה שהוא קנין האדם כמו העושר". ובנתיב העושר תחילת פ"א [ב, רכב.] כתב: "ואלו שני דברים, דהיינו העושר והחכמה, הם דומים לגמרי בענין זה. כי כשם שהעושר הוא זולת האדם והוא קנינו, וכך החכמה הוא זולת האדם, והוא קנה החכמה... וכן בדברי חכמים יקרא 'עניות' בין שהוא עני ממש, ובין שהוא עני בתורה, כמו שאמרו [קידושין מט:] מאי 'עניות', עניות של תורה. וכן יקרא 'עשיר' כאשר הוא עשיר בחכמה, כי כמו שהעשירות של נכסים קנינו של אדם, כך יקרא חכמה קנין לאדם. וכן אמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה'" [הובא למעלה פ"א הערה 1508]. וראה הערה הבאה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. וכן נאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת", וכן [משלי יז, טו] "לקנות חכמה", ועוד. ובתפארת ישראל פי"ח [רעד:] הביא מאמר חכמים [ב"ב עג:] על "ההוא טעייא" ["סוחר ישמעאל" (רשב"ם שם)], וכתב על כך לבאר: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה, ולכך נקרא השכל 'טעייא', כי הטעייא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה. ונקרא מה שקונה הסוחר 'לקח', כך השכלי הוא שקונה המושכלות, והם קנין שלו. ולכך נאמר על החכמה [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובפרק קמא דקידושין [לב:] דרשו 'והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], אין זקן אלא מי שקנה חכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר חוזר על הדברים שקונה". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "שההוא טייעא סוחר ישמעאל, שהוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו. וכן נקרא הכח המשיג, לפי שהוא בעל משא ומתן בדברי חכמה עד שיקנה הדברים שהם בחוץ אליו. כי החכמה הוא קנין בכל מקום, כדכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ואמרו חכמים בפרק קמא דקדושין 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ולכך נקרא 'זקן', זה קנה. ומפני זה נקרא כח המשיג והקונה החכמה בשם הסוחר, המחזיר אחר קנין דברים להביא את הדברים אל עצם נפש המקבל. וכן קראו השכל 'שכל נקנה'. ואם כן כח המשיג נקרא 'קונה', וזהו הטייעא שהוא קונה". וכן כתב שם בהמשך [צז., צח.], וכלשונו: "השכל נקרא טייעא... לפי שהטייעא בשביל שהוא משוטט ומסבב בכל מקום, עומד על הדברים. וכך השכל, מפני שהוא משוטט בכל הנמצאים, הוא עומד עליהם ומכירם". וכן כתב בנצח ישראל פל"א [תקצח:], ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב: (הובא למעלה פ"א הערה 1508)]. וכן למעלה פ"א תחילת מי"ח [תט:] כתב: "הנה האדם אשר השם יתברך ברא אותו, יש לו דברים מחולקים. האחד הוא השכל, אשר השכל הוא קנין לאדם, כמו שאמרו ז"ל 'אין זקן אלא שקנה חכמה'". ובהמשך שם [תיד:] כתב: "השכל מגיע לאדם כשגדל, והוא קונה השכל". הרי דבר שאינו עם האדם מצד טבעו, בהכרח שהוא נמצא אצלו רק לאחר שקנה אותו. ובנתיב התורה פי"ד [א, נז:] עמד על נוסח המטבע "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה", ומדוע בבבא השניה אמרו "אנוש", ולא "אדם" כפי שאמרו בבבא הראשונה, וז"ל: "ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת, שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית [ב"ר יז, ד], רק נקרא 'אנוש', ואז אמר 'ומלמד לאנוש בינה'". ובויק"ר א, ו אמרו "דעה קנית מה חסרת, דעה חסרת מה קנית" [ראה למעלה פ"ג הערות 968, 1238].

<> כך גם שנו בעדיות פ"ב מ"ט כסדר הזה: "האב זוכה לבן, בנוי, ובכח, ובעשר, ובחכמה", וכמבואר שם בח"א [ד, סב.] שאלו ארבעה דברים הם עצם האדם, ולכך האב זוכה לבנו בדברים אלו. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1476] שגירסת המהר"ל בברייתא היא שמעלת הכבוד מוזכרת רק בהמשך כמעלה השביעית.

<> כמו שנאמר [בראשית ד, א] "ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'", ופירש רש"י שם "את ה' - כמו עם ה', כשברא אותי ואת אישי, לבדו בראנו, אבל בזה שותפים אנו עמו". ואמרו חכמים [שבת לב:] "איזה הן מעשה ידיו של אדם, הוי אומר בניו ובנותיו של אדם" [ראה ח"א לב"ק נ. (ג, ט.), ודרשת שבת הגדול (רא.)]. ועוד אמרו חכמים [במדב"ר י, ד] "'ואת עמלינו' [דברים כו, ז], אלו הבנים". ואם בנים נקראים "מעשה ידים" ו"עמלינו", ממילא הם גם יכולים להקרא קנין לאדם. ובאור חדש [קעא:] כתב: "כי כאשר יש לאדם בנים... נחשבו בניו עושרו, ויותר נחשב זה עושרו מן הכסף והזהב". ובפזמון "מעוז צור" משוררים "רוב בניו וקניניו על העץ תלית". @**אמנם**^ בנצח ישראל פ"ב [כה.] כתב: "אין הבן קנוי לו בעצמו, רק הוא סבה שיצא לפעל, והעבד קנוי לאדון בעצמו". ושם בפי"א [רפא.] כתב: "כי יש דבר שהיה נמצא מאחד, ואינו קנינו להיות ברשותו. ויש דבר שהוא קנין של אדם, והוא ברשותו, אבל אינו נמצא מאתו. כי הבן הוא נמצא מן האב, ואינו קנינו. והעבד הוא קנין של האדון, והוא ברשותו לגמרי, ואינו נמצא מאתו". וקודם לכן שם בפ"ז [קסה:] כתב: "יותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'" [הובא למעלה פ"ג הערה 354, וראה למעלה הערה 1373]. הרי ביאר שאין הבן ברשות אביו. אך אין בזה סתירה, כי בסמוך יבאר שהבן הוא קנוי לאב רק מבחינה מסויימת, ולא קנוי קנין גמור, ודבריו בנצח ישראל באים לומר שאין הבן קנוי קנין גמור כעבד. וראה למעלה פ"ג הערה 1241.

<> כי קנין חל על דבר שהוא מחוץ לאדם. ונראה להטעים זאת, כי מצינו שקניני האדם הם נקראים "כבוד", וכמו שנאמר [בראשית לא, א] "וישמע את דברי בני לבן לאמר לקח יעקב את כל אשר לאבינו ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד הזה", ופירש הרשב"ם שם "הכבוד - עוצם ממון, כמו [בראשית יג, ב] 'ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב'". ובב"ר [עג, יב] אמרו "'את כל הכבוד הזה'... אין כבוד אלא כסף וזהב, שנאמר [נחום ב, י] 'בוזו כסף בוזו זהב ואין קצה לתכונה כבוד מכל כלי חמדה'". ולמעלה פ"ד מ"א [כח:] כתב: "העושר בו הכבוד, הרי בני לבן אמרו [בראשית לא, א] 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד הזה'. ובפרק האיש מקדש [קידושין מט:], איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו בשביל עושרו", ושם הערה 154. והרי בנוגע לכבוד שנינו שאין הוא בא אלא מזולתו, וכמו שכתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:], וז"ל: "ואמר [עירובין יג:] 'כל המחזיר אחר הגדולה הגדולה בורחת ממנו'. ודבר זה כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד, כמו שבארנו זה באריכות בפרק בן זומא, עיין שם [פ"ד מ"א (כג:)]. ולפיכך הרודף אחר הכבוד שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו" [הובא למעלה פ"ד הערות 120, 673, ובפרק זה למעלה הערות 506, 837]. לכך כל קנין חל על דבר שהוא זולת האדם, ולא חל על עצמו, כפי שכל כבוד הוא מזולתו, ולא מעצמו.

<> כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], וז"ל: "האב אוהב הבן, ואין אהבת הבן אל האב כל כך. וזה כי הבן יוצא ממנו, והוא בשר מבשרו, שייך בזה אהבה. אבל אין האב יוצא מן הבן, ולכך אין שייך אהבה כל כך, שיאהב הבן את האב". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקיג:] כתב: "בנו, הדבוק אליו יותר גדול, כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו". ובח"א לשבת כג: [א, ז:] כתב: "כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי... שהוא עצמו ובשרו של אדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1652].

<> אודות היחס הכפול הקיים בין אב לבן, כן כתב בנר מצוה [לט.], וז"ל: "כמו שיש להם [לישראל] חיבור וקירוב אל השם יתברך מצד עצמם, כך יש להם גם כן פירוד מצד עצמם. וזה כי כמו שיש לאב חבור וקשור לבנו זה לזה, מצד כי זה הוא האב, וזה הוא הבן, כך יש להם פירוד גם כן בצד מה. כי אב ובן הם מחולקים בעצמם, שזה הוא אב וזה בן, ודבר זה נחשב פירוד".

<> פירוש - מעלת הזקנה היא השלמת האדם, כי כאשר נשלמו שנותיו של האדם, יש בכך שלימות לאדם עצמו. וראה הערה הבאה.

<> נראה שכוונתו למשנה [פ"ה מכ"א] "בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה", ולגבי שיבה כתב שם [תקכג:]: "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". ואע"פ שכאן איירי בזקנה, ולא בשיבה [כי לגירסתו בברייתא כאן לא גורסים בהמשך "שיבה"], אך על כך כתב להלן בהמשך הברייתא [ד"ה וביש ספרים]: "השיבה והזקנה הוא דבר אחד" [ראה להלן הערה 1531]. 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 ששלימות ימים מורה על שלימות האדם, הנה אמרו חכמים [ר"ה יא.] "הקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחודש לחודש, שנאמר [שמות כג, כו] 'את מספר ימיך אמלא'", ובח"א שם [א, צח.] כתב: "כי חיי הצדיקים הוא מחיי עולם הבא, שהיא נקודה אחת סתומה. ולפיכך כמו שהיו"ד אינו מתחלק, כך הקב"ה ממלא שנותיהן שהם שלימות אחת, כי כאשר שנותיהן מלא, אז שנותיהן אחת. ובמדרש בראשית רבה [נח, א] כתב טעם זה, כי כתיב [תהלים לז, יח] 'יודע ה' ימי תמימים', אמר כשם שהם תמימים, כך ימיהם תמימים. ופירוש הדבר הזה, כי הצדיק הוא תמים, ומאחר שהוא תמים כך ימשך ממנו שיהיו שנותיהן תמימים. לכך הקב"ה יושב וממלא שנותיהן של צדיקים מיום ליום משנה לשנה, כדי שיהיה תמים, ודבר זה מבואר". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ג סוף אות ב, ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלט:].

<> "כמו" - לעומת.

<> 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". 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"ה הערה 2218].

<> אודות מעלת הנבדל, כן כתב למעלה פ"א מ"ב [קעב:], וז"ל: "ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית" [הובא למעלה הערה 1060, ולהלן הערה 1907].

<> אודות שהזקן אינו גשמי מחמת שכבר נחלש הגוף, כן ביאר בהרבה מקומות. וכגון למעלה פ"ה מכ"א [תקכא:] כתב: "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". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "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". 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:]. 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". 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"ה הערה 2253]. וראה למעלה הערות 462, 738.

<> יש לדייק בלשונו שכתב "כי הכבוד &**כאשר הוא מן השם יתברך**^ היא מדריגה רוחנית", וממה בא לאפוקי בהדגשה זו. והרי אמרו חכמים [ברכות נח., ב"ב צא.] "'והמתנשא לכל לראש' [דהי"א כט, יא]... אפילו ריש גרגותא משמיא מוקמי ליה" [ראה למעלה פ"ד הערות 468, 481]. ואין לומר שכוונתו לאפוקי ממי שמשיג הכבוד בכחות עצמו, שהרי אם יעשה כך בודאי לא יצליח, כי כל הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו [עירובין יג.], ונמצא שכל כבוד אינו מעצמו, ומה נתמעט מהדגשתו. ויש לומר, שלמעלה פ"ד מ"ד [צט:] כתב: "כל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הרואה [ברכות נח.] הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליריאיו', ואילו אצל מלכי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'. וההפרש הזה, כי לישראל חלק מכבוד עצמו, עד שנתן להם חלק מכבודו. ואילו לאומות לא אמר 'שחלק', רק 'שנתן' להם כמו הנותן מתנה לאחר, אבל לא חלק משלו" [ראה להלן הערה 2070]. הרי שאמנם כל כבוד מגיע מהקב"ה, אך יש כבוד שהוא "חלק מכבוד עצמו [של הקב"ה]", ויש כבוד המרוחק מאמיתת כבוד הקב"ה. ודבריו כאן אודות "הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך" מתפרשים כלפי כבוד המגיע מאמיתת כבודו יתברך.

<> 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 '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... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". @**ולפי זה**^ הכבוד ראוי לשכלי משום שהכבוד הוא דבר רוחני. ובעוד שכאן ביאר זאת מצד מעלת הכבוד [שהוא רוחני], הרי למעלה ביאר זאת מצד מעלת השכלי [שהוא מסולק מן החמרי], ולא מצד מעלת הכבוד, וכלשונו למעלה במשנה ד [לאחר ציון 445], וז"ל: "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד. ומצד שהשכל הוא מסולק מן החסרון שדבק בחומר, ולפיכך החכמים הם תמימים ושלימים, ומצד זה ינחלו טוב, כאשר הם מסולקים מן החסרון, שהוא רע". ובנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וראה נר מצוה [קיח:], ושם הערה 337. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 447].

<> למעלה פ"ד מכ"ב [תמב.], והובא בתחילת הערה הקודמת. וכן כתב בקיצור למעלה פ"ה מי"ט [תסז.]. ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.] כתב: "הנותן מתנה ומכבד את מי שאינו ראוי לכבוד, שגם הכבוד שבארנו בכמה מקומות היא מעלה נבדלת אלקית, וכאשר נותן הכבוד למי שאינו ראוי לכבדו, יוצא דבר כמו זה מן מעלתו, ונחשב זה כזורק אבן למרקוליס [חולין קלג.], שהוא אלהות זר" [הובא למעלה פ"ד הערה 1874].

<> נראה שמדגיש זאת, כי היה מקום לומר שמעלת הכבוד אינה חולקת מקום לעצמה, וכמו שכתב למעלה פ"ד מ"א [כז:], בביאור המשנה שם "בן זומא אומר, איזהו חכם... איזהו גבור... איזהו עשיר... איזהו מכובד", שכתב: "והחכם בן זומא הזכיר אלו ג' מדות; האחת, מעלת השכל. השנית, מעלת הנפש, שהם חלקי האדם. והג', מעלת העושר, שהם קניניו לאדם. והוסיף 'איזה מכובד', כי אלו ג' מדות כל אחת ואחת היא מעלה בפני עצמה מיוחדת, והכבוד הוא כולל את שלשתן. כי אלו ג' בפרט בהם הכבוד; כי החכם בו הכבוד, שנאמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו טוב'. וכן הגבורה בה הכבוד ביותר, כאשר מנצח אחד והוא מושל עליו, שהרי לכך אמר 'הַגבור' בה"א הידיעה, וכמו שכתיב [ש"ב כג, כב] 'ולו שם בגבורים'. וכך העושר בו הכבוד... ובפרק האיש מקדש [קידושין מט:] איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו בשביל עושרו... ולפיכך הכבוד בפרט באלו ג' מדות". לכך מדגיש כאן שיש לכבוד מעלה בפני עצמה, שהיא רוחנית מפאת שהיא באה מהשם יתברך.

<> שמעתי לבאר שרומז ששבע מעלות אלו הן כנגד שבע ספירות תחתונות, ולכך הן "מעלות מחולקות שאין זו כמו זו". כי מעלת נוי היא לגוף, וכנגד מלכות, ומעלת כח היא כנגד יסוד [זוה"ק ח"א לג:], ומעלת עושר כנגד נצח [פירוש הרמ"ק לספה"י פ"ד], מעלת חכמה היא כנגד הוד [תיקוני זוהר סוף ה.], מעלת בנים היא כנגד תפארת [קהלת יעקב ערך אף], מעלת זקנה היא כנגד בינה [קהלת יעקב ערך זקן, ב], ומעלת כבוד היא כנגד חכמה ["כבוד חכמים ינחלו"].

<> כי הפריסה של שבע המעלות הללו היא מן הקצה אל הקצה, וכוללת את כל המעלות האפשריות, ובהכרח שכל המעלות האחרות נכנסות תחתן במדויק, או שנופלות בסמוך להן.

<> בא ליישב את שאלתו השניה על הברייתא, ששאל [למעלה לאחר ציון 1477]: "הלא לא הביא ראיה אלהעושר ואל החכמה". וכן הקשה האברבנאל, וז"ל: "מה ענין הראיות שהביא שהם ארבעה פסוקים, והראשון והשני שניהם כאחד, ולא נמצא בהם זכר חכמה, ולא זכר עושר" [הובא למעלה הערה 1478].

<> אע"פ שפשוטו של מקרא עוסק בצדקה ממש [כפירוש רש"י שם], מכל מקום "צדקה" שייכת ל"צדיק", וכמו שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 176], וז"ל: "הצדיק הוא עושה הדבר הראוי, אף על גב שאינו משפט, וגם אינו חסידות לגמרי, שהוא לפנים משורת הדין. והוא כמו מדת הצדקה, שאין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני. וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב:] כתב: "במלת 'צדקה' הצדי"ק, כלומר שעל ידי הצדקה הוא צדיק גמור", וכמבואר למעלה הערה 168. ועל תיבת "צדקה" דרשו חכמים [חולין קלד.] "צדק משלך ותן לו".

<> כן כתבו כאן מפרשי הברייתא [רש"י, אברבנאל, והחסיד יעב"ץ]. והחסיד יעב"ץ הוסיף "'עטרת' שהיא העושר, דכתיב [משלי יד, כד] 'עטרת חכמים עשרם'".

<> כמו שכתב למעלה פ"ג מט"ז [תיג:], וז"ל: "המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר שולט על ראשו". ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "העטרה מורה מלכות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1862].

<> כמו שכתב למעלה במשנה ו [לאחר ציון 521], וז"ל: "וזה שאמר [שם] 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו 'שלחן של מלכים' [רש"י שמות כה, כד], וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] 'הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון'. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב. ועל זה אמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שאף אם יש למלכים רבוי עושר, מכל מקום התורה יש בה יותר עושר".

<> כן הוא בפירוש רש"י כאן, וז"ל: "'תפארת' זה הנוי, 'שיבה' כמשמעה, ואלו בדרך צדקה ימצאו". וכן כתב האברבנאל כאן.

<> קידושין לב: "תנו רבנן, 'מפני שיבה תקום' [ויקרא יט, לב], יכול אפילו מפני זקן אשמאי, תלמוד לומר 'זקן', ואין 'זקן' אלא חכם, שנאמר [במדבר יא, טז] 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל'. רבי יוסי הגלילי אומר, אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'".

<> מפרשי המקרא שם [משלי כ, כט] ביארו שאיירי בזקן ממש, וכגון רבינו יונה כתב שם: "'והדר זקנים שיבה', הדר הזקנה בלובן השערות". והמלבי"ם כתב שם: "הדר זקנים הוא השיבה, שזקנה הבאה לפני הזמן אינה מהודרת, רק אם יש עמה שיבה, שהיא הזקנה הבאה מסבת השיבה ואורך ימים". ובביאור המלים כתב המלבי"ם שם: "שיבה - הוא אחר הזקנה, ומציין אורך הימים". וכן התרגום יונתן כתב שם: "ושבחא דסבי סיבתא". והגר"א [משלי טז, לא] כתב: "ואחר כך שיבה, ושיבה הוא ב' דרגין, שיבה וזקנה, 'בן ששים לזקנה בן שבעים לשיבה' [למעלה פ"ה מכ"א]". וצריך לומר שדעת המהר"ל היא שבודאי שיש הבדל בין זקנה לשיבה, וכפי שהוא עצמו ביאר למעלה [פ"ה מכ"א, והובא בהערה 1512]. אך מ"מ אין לומר ש"הדר זקנים שיבה" איירי בזקנים ממש, כי משמע מהמקרא שהשבח של הזקן הוא בדבר שחוץ לזקנה עצמה, שאל"כ היה לו לומר "והדר זקנים זקנה", כמו שתרגום יונתן כתב שם "ושבחא דסבי סיבתא". וכפי שרישא דקרא ["תפארת בחורים כחם"] איירי בשני דברים ["בחורים" "כחם"], כך סיפא דקרא ["והדר זקנים שיבה"] איירי בשבח החורג מתיבת "זקנים", ולכך בהכרח איירי בחכמים ולא בזקנים. וראה להלן הערה 1547.

<> ברכות כח. "אמרה ליה לית לך חיורתא ["אין לך שערות לבנות של זקנה, ונאה לדרשן להיות זקן" (רש"י שם)], ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה, אתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיורתא ["שמונה עשרה שורות של זקנה" (רש"י שם)]. היינו דקאמר רבי אלעזר בן עזריה 'הרי אני כבן שבעים שנה', ולא 'בן שבעים'".

<> בפסוק "הדר זקנים שיבה".

<> פירוש - השיבה והחכמה השייכות להדדי ["הדר זקנים שיבה"] מגיעות שתיהן אל הצדיק, וכמו שמבאר.

<> אלא שאין החכמה מגיעה אל הצדיק.

<> פירוש - אם החכמה אינה מגיעה אל הצדיק, נמצא שיש כאן שני קוי שיבה מקבילים שאינם נפגשים; השיבה הראויה לצדיק ["שיבה בדרך צדקה תמצא"], והשיבה הראויה לחכם ["הדר זקנים שיבה"], ומדוע הפסוק תלה את השיבה דוקא "בדרך צדקה תמצא", ולא גם "בדרך חכמה תמצא". ומה שלא הקשה כן מהפסוק העוסק בחכמים ["הדר זקנים שיבה"], דמדוע תלה את השיבה דוקא בחכמים, הרי השיבה נמצאת גם אצל הצדיקים [והיה יכול גם להאמר "הדר צדיקים שיבה"]. נראה שזה לא קשיא, כי אין הפסוק "הדר זקנים שיבה" ממעט אפשריות נוספות של שיבה, כי נושא הפסוק אינו שיבה, אלא הדר חכמים, ולכך אין ענין להזכיר כאן שיש שיבה גם בעוד מקום [אצל הצדיקים], כי הפסוק אינו עוסק בשיבה, אלא בהדר זקנים. מה שאין כן הפסוק "שיבה בדרך צדקה תמצא", כאן נושא הפסוק הוא שיבה, והפסוק בא להורות היכן תמצא השיבה, ואם היתה דרך נוספת למצוא בה שיבה ["דרך חכמה"], תיקשי לך מדוע הפסוק העלים עינו מכך, והזכיר רק "דרך הצדקה".

<> בזה מיישב את שאלתו השניה על הברייתא ["הלא לא הביא ראיה אל העושר ואל החכמה" (לשונו לפני ציון 1478)], כי "עטרת" היא העושר, ו"הדר זקנים שיבה" איירי בחכמים, והכל מגיע לבסוף אל הצדיקים. @**ובכת"י סלל**^ לו דרך אחרת בישוב שאלה זו, וז"ל: "והפסוקים שהביא אין מבואר רק שכל אלו נחשב מעלות, כי אחר שאמר הכתוב 'עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה [תמצא]', אם כן השיבה היא מעלה, מאחר שנותן השיבה אל מי שהולך בדרך צדקה. וכן מה שקרא הכתוב השיבה שהיא 'עטרת', אם כן השיבה היא מעלה, שאם לא היה מעלה, לא קרא הכתוב השיבה שהיא 'עטרת'. וכאשר הביא על אלו הדברים שהם במקרא, אם כן ממילא גם כן העושר. שלא התבאר רק להביא מעלות ראיה, רק המעלות הם נאים לצדיק ונאים לעולם" [סוף דבריו אינו ברור דיו]. ונראה שכוונתו לומר שמטרת הפסוקים אינה להוכיח שדברים אלו נמצאים אצל הצדיקים, אלא שדברים אלו הן מעלות. והיה צורך להוכיח כן לגבי שיבה, כי מנא לן לומר שהשיבה היא מעלה, אך לא היה צורך להוכיח כן לגבי חכמה ועושר, כי כולי עלמא ידעי שהן מעלות גדולות, וקרא למה לי. ובביאורים לפירוש הגר"א [כאן אות פג] הוכיח מפירוש הגר"א שהתנא לא הביא מקור לנוי עושר וכבוד, ולזה כתב הגר"א שהם מפורשים בברייתא הקודמת [משלי ג, טז] "בשמאלה עושר וכבוד", וכן [משלי ד, ט] "תתן לראשך לוית חן". ואולי כך גרס המהר"ל בכת"י.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "תפארת בחורים כוחם והדר זקנים שיבה".

<> פירוש - אין חילוק בין רישא דקרא לסיפא דקרא, וכמו שסיפא דקרא איירי בשיבה המגיעה לצדיק, כך רישא דקרא איירי בכח המגיע לצדיק, וכמו שמבאר.

<> לשון רבינו יונה [משלי כ, כט]: "כי תפארת בחורים להראות בהם הכח, כי הכח ראוי להראות באדם זמן הבחרות, כאשר אמרו ז"ל [למעלה פ"ה מכ"א] 'בן שלשים לכח'". ואמרו חכמים [חגיגה יד.] "אין לך נאה בישיבה אלא זקן, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור".

<> פירוש - למעלה [לאחר ציון 1510] ביאר מעלת הזקנה [בשני טעמים; (א) "מעלת הזקנה היא השלמת האדם, כאשר נשלמו שנותיו". (ב) "כאשר האדם זקן אז האדם אינו גשמי... הוא נבדל מן הגשמי"], ו"כל המעלות הם ראוים לצדיקים" [לשונו למעלה לפני ציון 1481], וממילא נתבאר שמעלת הזקנה שייכת אל הצדיק.

<> אודות יחס הזקנים לבני בניהם, כן פירש המלבי"ם שם, וז"ל: "מתעטרים הזקנים בבני בנים, שהגם שהזקנה היא העדות שקרוב לחלוף מן העולם, ישארו בני בניו תמורתו".

<> פירוש - יש ספרים הגורסים בברייתא "והזקנה והשיבה" [כך היא הגירסא בברייתא שלפנינו], ולפי זה הוזכרו כאן שמונה מעלות, ולא שבע. וראה למעלה הערה 1476.

<> כפי שנתפרש למעלה המקרא [משלי כ, כט] "והדר זקנים שיבה", וראה למעלה הערה 1530.

<> כי "בני בנים" מורה על הפלגת ימים של אבי האב, עד שראה בני בנים, ומה זה שייך לחכמים.

<> וזו הברכה [תהלים קכח, ו] "וראה בנים לבניך", שתזכה לאריכות ימים לראות בני בנים.

<> אע"פ שבודאי יש הבדל בין זקנה לשיבה, וכדמוכח מהמשנה למעלה [פ"ה מכ"א] "בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה", מ"מ בנוגע למעלת זקנה אין שיבה חולקת מקום לעצמה, אלא היא המשך זקנה. וכן משמע ממה שנאמר [ש"א יב, ב] "ואני זקנתי ושבתי", שזקנה ושיבה בני בקתא חדא אינון, אע"פ ששיבה מאוחרת לזקנה. וראה למעלה הערות 1512, 1531. ובכת"י כאן כתב בזה"ל: "וזכר שבעה, כי הזקנה והשיבה הוא דבר אחד, שהרי אמר אחר כך 'אלו שבע מדות שמנו חכמים לצדיקים כולם נתקיימו ברבי ובניו'. ומפני שכתוב בפסוק 'עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא', סבירא ליה כי לאו דוקא שיבה, רק (ת"ח) [ה"ה] זקנה. ולכך אמר שנים, הזקנה והשיבה. והשיבה שכתוב בפסוק, והוא הדין זקנה. זכר ז' מעלות מן התחתונה עד העליונה, וזה כמו שהתבאר למעלה, כי אין התחתון עד העליון הם שבעה מדריגות".

<> בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ג איתא "כל שאמרו חכמים בצדיקים היו ברבי, מאן רבי, הוא רבי, הוא רבי יהודה הנשיא". ורש"י כאן הוסיף "רבי הוא רבינו הקדוש, הוא רבי יהודה הנשיא". ובספר "תולדות תנאים ואמוראים", חלק שני, עמוד 579, כתב: "ה' השפיע עליו בטובו בידו הרחבה בנוי, בכח, בעושר, ובחכמה. כי היה משכמו ומעלה גבוה מכל העם [נדה כד:], והיה עשיר מופלג מאוד עד שאמרו [ב"מ פה.] 'אהוריירא דבי רבי הוה עתיר משבור מלכא'. והגדיל את כבוד הנהגת ביתו כאחד השרים [ברכות מג.]". ושם מאריך בזה עוד. ובעמודים 600-603 קיבץ את מאמרי חז"ל על אודות צדקתו וענוותנותו של רבי. ואודות בניו, הנה רבן גמליאל מילא מקום אביו בנשיאות. וכן היה לו בן נוסף, רבי שמעון, שאביו קראו "נר ישראל" [מנחות פח:]. ואודות יתר צאצאיו, ראה שם בעמוד 604. והחסיד יעב"ץ כתב כאן: "רבי שמעון בן מנסיא אומר אלו שבע מדות וכו'. כתב רבינו יונה ז"ל ידוע הוא לכל מעלת רבינו הקדוש, שאמרו עליו [ראה גיטין נט.] מימות יהושע ועד רבי לא נמצא תורה וגדולה במקום אחד. ומפני שהיה שלם בתורה ובחסידות, זכה למדות הללו והורישם לבניו". וראה בסמוך ציון 1555.

<> פירוש - אחת המעלות שהוזכרו כאן היא "חכמה", ו"חכמה" היא בפרט התורה [כמבואר למעלה פ"ג מ"ט (רטו:) שכתב "החכמה היא התורה בפרט"]. וכבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 1503] שהחכמה היא קנין מעלה לאדם, וכל המעלות ראויות לצדיקים [כמבואר למעלה הערה 1481]. נמצא שמעלת זכיה בתורה מורה על בעליה שהוא צדיק, וכמו שמבאר.

<> כמו שאמרו למעלה [פ"ג מי"ז] "אם אין חכמה אין יראה. אם אין יראה אין חכמה". וקודם לכן [פ"ג מ"ט] אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת". ובשני המקומות האלו האריך לבאר את תלות החכמה ביראה. והרי הברכה שמברכים על חכם הוא "שחלק מחכמתו ליראיו" [ברכות נח.]. והמחבר בשו"ע יורה דעה סימן רמג סעיף ג כתב: "תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים, הרי הוא כקל שבצבור" [ראה להלן הערה 1624]. נמצא שמבאר כאן שני טעמים שמעלת החכמה [שהיא התורה] מורה שבעליה הוא צדיק; (א) מעלת החכמה הוזכרה בין שבע המעלות הראויות לצדיק. (ב) חכמה מתקיימת רק על ידי יראה, והירא הוא צדיק. וראה הערה הבאה.

<> מבואר מדבריו שאם אדם הוא ירא שמים [ולכך יש בו חכמה], הוא צדיק. וזה צריך ביאור, דהא תינח שמי שאינו ירא שמים אינו יכול להיות צדיק, אך מנין לומר לאידך גיסא, שמי שירא שמים הוא צדיק, שמא איירי ביראת העונש בלבד, וזו אינה מזכה את בעליה בשם "צדיק", וכמו שכתב המסילת ישרים פכ"ד ש"יראת העונש... ראויה לעמי הארץ ולנשים אשר דעתן קלה, אך אינה יראת החכמים ואנשי הדעת". ונראה לומר, שהואיל ואיירי כאן ביראה הנצרכת לחכמה ["אם אין יראה אין חכמה"], יראה כזו אינה יכולה להיות יראת העונש, אלא בהכרח זו יראת הרוממות. וכן מבואר בדבריו למעלה פ"ג מ"ט [רטז.], שביאר את תלות החכמה ביראה בזה"ל: "כי החכמה היא עם השם יתברך... [ו]על ידי יראת שמים האדם עם השם יתברך". וכן מבואר בדבריו למעלה פ"ג מי"ז [תלד.]. ובודאי מי שיש לו יראת הרוממות הוא צדיק, וכפי שהמסילת ישרים פכ"ד הפליג במעלת יראת הרוממות, ש"היא היראה המשובחת שנשתבחו בה חסידי עולם" [לשונו שם, וראה למעלה הערה 656].

<> בתחילת ביאור הברייתא הקודמת [לאחר ציון 1350].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1350]: "ואלו שבע מעלות ומדריגות מתחילין מן חיי עולם הזה, בדבר שהוא המדריגה התחתונה, ומסיימין במדריגה האחרונה, של חיי העולם הבא הנצחיים. ולפיכך ג' פסוקים הראשונים מורים על חיי עולם הזה, וג' אחרונים על חיי עולם הבא, והפסוק האמצעי הוא מדריגה בין עולם הזה ובין עולם הבא, וכמו שיתבאר", ושם מאריך לבאר את שבע המדריגות זו על גבי זו.

<> נתבאר בברייתא הקודמת [הערות 1349, 1475] ששבע המעלות שהוזכרו בברייתא הקודמת מקבילות לשבע הספירות התחתונות, וכן שבע המעלות שבברייתא דידן מקבילות לשבע הספירות התחתונות [ראה למעלה הערה 1523].

<> כמבואר בהערה 1548.

<> האברבנאל [בשאלתו החמישית על הברייתא].

<> לשון האברבנאל: "למה חזר ואמר 'רבי שמעון בן מנסיא אומר', והיה ראוי שיאמר 'הוא היה אומר', כדרכם ז"ל".

<> כן גרס, וגירסא זו הובאה במדור "שנויי נוסחאות" שבשולי המשניות.

<> משלי י, כה "כעבור סופה ואין רשע וצדיק יסוד עולם". ולמעלה פ"ב מי"ג [תשסט:] כתב: "כי הצדיק ראוי בתשיעי", וכוונתו שם היא לעשר ספירות, כאשר הספירה התשיעית [מלמעלה] היא יסוד, ועל כך נאמר [משלי י, כה] "וצדיק יסוד עולם". וראה בשערי אורה השער השני, אות נז.

<> בספר שערי אורה שער ב אות סג כתב שם המהדיר: "מבואר בזאת שכל השפע בא לעולם על ידי מידת הצדיק ששומר הברית" [ושם מוכיח כן מהזוה"ק ח"ב קסב.]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1487] שתיבת "שבע" מורה על שפע.

<> שמעתי לבאר דברי קודש אלו, כי מידת היסוד מעבירה את ההשפעה של הספירות שמעליה אל המלכות, ולכך בה נמצאות שבע המעלות. ובספר שערי אורה שער ב' [עמוד קפח] כתב: "כנגד המידה הזאת [של יסוד] נתן ה' יתברך לישראל סוד השבת. ויש לי להודיעך כיצד; דע כי שלושת הספירות העליונות, שהם כת"ר חכמ"ה ובינ"ה, מתאחדות למעלה, ובהיות הספירות נקשרות אלו באלו, מתאחדת בינה עם שש ספירות שתחתיה... ועל עיקר זה היתה בריאת העולם ששת ימים וביום השביעי שב"ת. והנה השבת הוא כנגד ספירת יסוד". והמהדיר שם אות קנז כתב: "היום השביעי הוא כנגד היסוד, שבו נאסף כל השפע העליון מן שבע ספירות שמעליו, דהיינו מן הבינה הכלולה משלש ספירות עליונות, ועד היסוד". ושם אות קפה כתב: "הבינה קושרת את שתי הספירות שעליה, דהיינו קושרת את הכתר והחכמה עמה, וכל אלו נקשרים על ידי הבינה, עם שש הספירות שתחתיה, שהן חג"ת נה"י".

<> צרף לכאן את הפסוק [משלי כד, טז] "שבע יפול צדיק וקם". ואמרו חכמים [ב"ב עה:] "עתיד הקב"ה לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק". ולפי המהר"ל הדברים מאירים.

%[פ"ו המשך מ"ט]

<> ישאל על הברייתא שמונה שאלות.

<> השוה זאת למאמרם [נדרים ט:] שהנזיר השיב לרבי שמעון "רועה הייתי לאבא בעירי", וכתב על כך למעלה פ"ג מ"א [טו:] בזה"ל: "אמר שהיה רועה בעירו, כי היה מורא אביו עליו. ואם רחוק היה ממקום אביו, היה פורק מעליו עול אביו ויראתו". הרי שטרח לבאר גם שם מהי הנפקא מינה אם היה בעיר או לא, כפי שטורח לבאר כאן. וכן הקשה האברבנאל בשאלתו הראשונה, וז"ל: "הנה יראה שהוא מותר, ומה לנו שיהיה המאמר הזה בדרך או בעיר. והיה די כשיאמר 'פעם אחת אמר לי אדם רצונך לדור עמנו וכו'" [התשובה על כך מציון 1575 ואילך].

<> שהרי עיקר המעשה נועד ללמדנו שאין ללכת למקום שאינו מקום תורה, ומה מוסיף לענין זה נתינת ואמירת שלום. וכן הקשה האברבנאל בשאלתו השלישית [התשובה על כך מציון 1590 ואילך, וכן מציון 1764 ואילך].

<> ברכות יז. "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ואפילו נכרי בשוק". וכן אמרו למעלה [פ"ד מט"ז] "רבי מתיא בן חרש אומר, הוי מקדים בשלום כל אדם". ושם [שלט:] ביאר שלשה טעמים מדוע יש להקדים שלום לכל אדם; (א) זו מדת הענוה, שאין האחר שפל בעיניו. (ב) השלום נמצא בעצם אצל מי שפותח בו, ומורה שהוא בעל שלום. (ג) יש לרדוף השלום, וכאשר מתחיל בשלום זוהי רדיפת שלום [ראה להלן הערה 1593]. ולכך יש לתמוה על רבי יוסי שלא נהג כן [התשובה על כך מציון 1582 ואילך, וכן מציון 1762]. @**אך קשה**^, מדוע לא הקשה ממשנה זו, ובמקום זאת הקשה ממה שאמרו על רבי יוחנן בן זכאי, הרי בפשטות השאלה מהמשנה היא חזקה יותר מאשר השאלה ממה שאמרו על רבי יוחנן בן זכאי. וגם האברבנאל הקשה מרבי יוחנן בן זכאי, ולא מהמשנה, שכתב בהמשך שאלתו השלישית בזה"ל: "כי רבי יוסי היה לו להקדימו בשלום, כי כן נשתבחו החכמים הראשונים שלא הקדימם אדם לשלום". ושוב יקשה, מדוע לא שאל מהמשנה למעלה. ואולי יש לומר, כי רבי יוסי בן קסמא קדם לזמנו של רבי מתיא בן חרש [מבואר כאן במדרש שמואל (שכן השוה בין דברי רבי יוסי בן קסמא לדברי רבי מתיא בן חרש), וכתב: "רבי יוסי בן קיסמא קדם זמן רב לרבי מתיא בן חרש, כי רבי יוסי בן קיסמא היה בזמן הבית, והאריך ימים עד אחר החורבן זמן רב. ורבי מתיא בן חרש היה מתלמידי רבי ישמעאל ורבי עקיבא"]. לכך עדיף להקשות על רבי יוסי בן קסמא מרבן יוחנן בן זכאי, שקדם לו, מאשר להקשות מרבי מתיא בן חרש, שבא לאחריו.

<> כן הקשה האברבנאל בשאלתו החמישית, וז"ל: "באומרו 'שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך וכו'', כי למה אמר 'עמנו' ו'במקומנו', בהיות די שיאמר 'עמנו' בלבד, או 'במקומנו' בלבד" [התשובה על כך מציון 1605 ואילך].

<> ומדוע האריך לומר "אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני". וכן הקשה האברבנאל בשאלתו הרביעית, וז"ל: "שנראה שהאדם שאל כענין ורבי יוסי לא השיבו כהלכה. כי הוא שאלו 'מאיזה מקום אתה', והוא השיבו 'מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים', ומה לו לאיש שתהיה קטנה העיר או גדולה מחכמים, או עמי הארץ, כי הוא לא שאל כי אם על שם המקום, והוא לא השיבו עליו כלל" [התשובה על כך מציון 1601 ואילך].

<> כן שאל האברבנאל בשאלתו הששית, וז"ל: "בתשובתו 'אם אתה נותן לי וכו'', כי מי הגיד לו שלא היה מקומו מקום תורה. והיה ראוי להשיבו אם מקומך מקום תורה אני אעשה כדברך, ואם לאו אע"פ שתתן לי כל הכסף וכו'" [התשובה על כך מציון 1601 ואילך].

<> האברבנאל כאן שאל חמש שאלות [שאלות מספר עשר עד ארבעה עשר במנינו] על הדרשה מהפסוק "בהתהלכך תנחה אותך וגו'", אך לא שאל שאלה זו [התשובה על כך מציון 1693 ואילך].

<> כן שאל האברבנאל בסוף שאלתו החמשה עשר, וז"ל: "הפסוק 'לי הכסף ולי הזהב' יראה שאין צורך בזה המקום כפי ענין הדרשה" [התשובה על כך מציון 1725 ואילך].

<> כוונתו לשאלות הנוספות ששאל כאן האברבנאל [ששאל על ההברייתא חמש עשרה שאלות]. ושאלות אלו ואחרות יושלבו בהערות הבאות [ראה הערה 1579]. וכן כתב כאן המדרש שמואל, וז"ל: "המפרשים הקשו כל מה שראוי להקשות בברייתא הזאת והותר, ובפרט הר"י אברבנאל ז"ל תראנו משם".

<> לא הבנתי במה השאלות שלא הביא אינן עיקר, לעומת השאלות שהביא.

<> כפי שיצויין בהערות הבאות.

<> אע"פ שלא הוזכרה להדיא תיבת "יחידי", מ"מ הואיל ונאמר כאן לשון יחיד ["פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ופגע בי אדם אחד"], ולא לשון רבים, לכך ניתן להבין שאיירי שהיה מהלך יחידי. ומיישב בזה את שאלתו הראשונה למעלה "מה נפקא מינה אם היה המעשה בעיר, או היה בדרך".

<> בביאור המאמר, ראה תפארת ישראל פס"ב [תתקסט:], שכתב: "ביארו בזה אם הולך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה, שהתורה במה שהיא סדר המציאות, וכאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר. וזה שאמר 'המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה', שיתחבר אל סדר המציאות, ויהיה נשמר מן הרע, שהוא חוץ לסדר המציאות. כי ההולך בדרך צריך לויה, מפני כי הוא פורש מן הישוב שהוא עצם המציאות, כי לא לתוהו בראה רק לשבת יצרה. וההולך בדרך הרי פורש מן הישוב אל אשר הוא בלתי מיושב, ומפני כי אין המציאות שם כלל, יש לו לחוש שיבא אל העדר מציאות. ולכך אמרו [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד] כל הדרכים בחזקת סכנה, מפני שאין שם ישוב, וצריך לויה שיתחברו אליו אנשים, עד שלא יהיה יחידי. ולפיכך אמר שאם אין לו לויה יעסוק בתורה, שאז בודאי לא יהיה בסכנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ד:], וז"ל: "רוצה לומר שהדרכים הם בחזקת סכנה... וטעם הדבר שהדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב האדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב. ולפיכך שולטים שם הפגעים אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים אשר אינם מסדר העולם. ולפיכך אמר ההולך בדרך ואין לו לויה, ובודאי כאשר יש לו לויה הרי הם מתחברים אליו בני אדם, וכיון שיש אצלו אדם נחשב זה כאילו היה בישוב העולם, ואין נקרא זה שפורש מן הישוב. אבל זה שאין לו לויה וחבור אל הישוב, מה יעשה ויהיה לו חבור, יעסוק בתורה... ואם נחשב לאדם לויה כאשר יש לו התחברות אל בני אדם כי אז אינו נחשב שהוא לעצמו, ולכך כאשר יש בני אדם עמו יש לו לויה, שאז הוא מתחבר אל הבריות שהם בעולם, ואם הדבר הזה הוא לויה שלו, כל שכן כאשר יתחבר אל התורה שהיא סדר כל העולם, ובה נמצא הכל, שיש לו לויה גמורה שמתחבר אל העולם, ואינו נבדל ממנו שיהיו שולטין בו הפגעים, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 586].

<> פירוש - במחשבה מרוכזת ביותר, וכמו שמבאר.

<> כפי שכתב להלן [לפני ציון 1756], וז"ל: "שהיה מתבודד רבי יוסי בן קסמא בדרך מאד מאד". ובספר ליקוטי מוהר"ן מהדורא קמא סימן נב כתב: "גם צריכין שיהיה ההתבודדות במקום מיוחד, דהינו חוץ מהעיר בדרך יחידי, במקום שאין הולכים שם בני אדם. כי במקום שהולכים שם בני אדם ביום, הרודפים אחר העולם הזה, אף על פי שכעת אינם הולכים שם, הוא מבלבל גם כן ההתבודדות, ואינו יכול להתבטל ולהכלל בו יתברך. על כן צריך שילך לבדו בלילה, בדרך יחידי, במקום שאין שם אדם. ושם ילך ויתבודד, ויפנה לבו ודעתו מכל עסקי עולם הזה, ויבטל הכל, עד שיזכה לבחינת בטול באמת". ויש להעיר, כי כאן מבאר שעיקר הדביקות בתורה היא בדרך, ולא בבית, אך אמרו חכמים [תענית י:] על הפסוק [בראשית מה, כד] "אל תרגזו בדרך", "אל תתעסקו בדבר הלכה שמא תרגזו עליכם הדרך", והכוונה היא דוקא ללימוד בעיון ["הא למיגרס הא לעיון", ורש"י שם]. ואולי האיסור הזה הוא דוקא כשהולכים מעיר לעיר, שיכולים לטעות וליפול באחד הבורות [תוספות פסחים ב. סד"ה יכנס], אך הליכה בתחומי העיר, אז מסוגל יותר להתבוננות.

<> כוונתו לשאלתו השניה של האברבנאל על הברייתא [שלא הובאה עד כה], וז"ל: "מה ענין אומרו 'הייתי מהלך בדרך', והיה לו לומר 'הולך', כי כן נאמר באברהם [בראשית יח, טז] 'הולך עמם לשלחם'. ובבעלם [במדבר כב, כב] 'ויחר אף ה' כי הולך הוא'. ולמה אם כן לקח לו לשון 'מהלך'". ולמעלה [לאחר ציון 1571] כתב: "ועוד יש קצת שאלות ששאלו בכאן, ואינם עיקר, ויתבארו גם כן".

<> בקידושין לג: אמרו "רכוב כמהלך דמי". ועוד אמרו [שבת ה:] "מהלך כעומד דמי".

<> כגון [ברכות כד:] "היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע", [ב"מ צא:] "מהלך כעושה מעשה דמי", [ברכות נג.] "היה מהלך חוץ לכרך וראה אור", [ב"ק יב.] "כל שאילו מהלך לא קנה, עומד ויושב לא קנה", [ב"ק לב.] "שנים שהיו מהלכין ברשות הרבים, אחד רץ ואחד מהלך, או שהיו שניהם רצין והזיקו זה את זה, שניהם פטורין", [סנהדרין קד.] "מעשה בשני בני אדם שנשבו בהר הכרמל והיה שבאי מהלך אחריהם", ועוד.

<> דברים אלו סתומים הם, אך בכת"י הוסיף כאן את הדברים הבאים: "ו'הולך' נקרא כאשר הוא בדרך אשר הוא עליו, אף על גב שהוא יושב, סוף סוף הוא על הדרך, ונקרא 'הולך'. אבל 'מהלך' לא נקרא רק אם הוא מהלך. ומפני כך היה עוסק בתורה בהתבודדות יתירה, כמו שאמרו [עירובין נד.] 'המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה', מפני שאין לו לויה. אבל אם [אינו] מהלך, רק הוא על הדרך, לא אמרו שיעסוק בתורה. וכיון שהיה עוסק בתורה בהתבודדות יתירה, היה דבק בתורה".

<> צרף לכאן את דברי האור החיים הידועים, שכתב [דברים כו, יא]: "אם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1623]. וראה להלן הערה 1612. ומעתה יבוא ליישב את שאלתו השלישית על הברייתא מדוע רבי יוסי בן קסמא לא הקדים שלום לאותו אדם [למעלה לפני ציון 1566].

<> לכך רבי יוסי לא פתח עמו בשלום [למרות שכך היה מן הראוי לעשות], כי לא שם לב לאותו אדם מפאת שקיעתו בלימודו. וכן אמרו [עירובין לט.] במי שהלך עד סוף התחום לקנות שביתה ביום טוב שחל בערב שבת, דלאו מוכחא מילתא דלערובי לצורך מחר קאזיל, ד"אי צורבא מרבנן הוא אמרינן שמעתא משכתיה", ופירש רש"י שם "אי צורבא מרבנן הוא אמרינן שמעתיה משכתיה שמהרהר בה ואין דעתו עליו". וכן אמרו [עירובין מג:] "נחמיה בריה דרב חנילאי משכתיה שמעתא, ונפק חוץ לתחום". וכן אמרו [שבת פח.] "ההוא צדוקי דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא, ויתבה אצבעתא דידיה תותי כרעא, וקא מייץ בהו וקא מבען אצבעתיה דמא", ופירש רש"י שם "וקא מייץ בהו - היה ממעכן ברגליו ואינו מבין, מתוך טירדא".

<> כי רק מחמת כן רבי יוסי בן קסמא שם לב לאותו אדם.

<> פירוש - יש להשיב שלום, אף שהדבר הוא הפסק בלימודו, וכמו שמבאר.

<> נראה מדבריו שסובר שהפסקה באמצע לימודו נידונת כהפסקה דקריאת שמע בין הפרקים, דקיימא לן [שו"ע אור"ח סימן סו סעיף א] "בין הפרקים, שואל בשלום אדם נכבד, ומשיב שלום לכל אדם". והואיל וכאן לא נתבאר שהשואל הוא אדם נכבד, מסתמא איירי באדם רגיל, לכך פסק שאין לשאול בשלומו, אך מחוייב להשיבו. וכן כתב בספר יוסף אומץ [הקדמון (הרב יוזפא האן), שהיה בדור שלפני הב"ח, עמוד 268], וז"ל: "אפשר לומר דלא חמירא האי הפסקה [בלימוד] מהפסקה דקריאת שמע וברכותיה ובין הפרקים, שמותר לשאול בשלום אדם נכבד, ולהשיב לכל אדם. לכן אם בא אדם אחר בגבולו... אפשר דשרי להפסיק בתלמודו כדי לדבר עם מי שבא לביתו". וראה בספר "בתורתו יהגה" כרך א, עמוד פא הערה 12 שביאר שהואיל ובתלמוד תורה קיימא לן דכל תיבה ותיבה היא מצוה בפני עצמה [גר"א ריש פאה], הרי שבין תיבה לתיבה הוי כמו בין הפרקים. אמנם באגרות הרמח"ל [אוצרות רמח"ל עמוד שנ, אגרת כה] כתב: "כל אחד בשעת למודו יהא דינו כמתפלל י"ח, שלא יוכל להפסיק בשום מין הפסק שבעולם".

<> כמבואר בהערה הקודמת שיש לזה דין הפסקה דקריאת שמע בין הפרקים, שאין לשאול בשלום כל אדם [אלא רק בשלום אדם נכבד], ומשיב שלום לכל אדם. ואודות שאין להפסיק מתלמודו, כן אמרו למעלה [פ"ג מ"ז] "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר 'מה נאה אילן זה, ומה נאה ניר זה', מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". ועוד אמרו [חגיגה יב:] "כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים".

<> נראה כוונתו, שמקודם פירש שרבי יוסי בן קסמא לא פתח בשלום כי מחמת "גודל ההתבודדות שהיה לו בתורה, לא ראה את האדם שבא כנגדו להתחיל עמו בשלום, ואף אם ראה אותו, לא נתן לבו עליו". אך עכשיו מבאר שלא פתח בשלום כי "להתחיל לא רצה" [להפסיק בתלמודו], ואלו שני פירושים שונים. ועל כך מסיים ואומר "ופירוש זה [השני] נראה יותר".

<> מיישב בזה את שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1564], שכתב: "דלמה הוצרך לומר שנתן לו שלום והחזיר לו שלום, דמאי נפקא מינה בזה, שאין הדבר תולה בגוף המעשה שבא לספר". וראה להלן [לאחר ציון 1764] שכתב שם תשובה נוספת על שאלה זו.

<> פירוש - שהיה האדם שפגש את רבי יוסי בן קסמא אדם כשר והגון, וכמו שמבאר.

<> פירוש - לולא שנדע שאותו אדם היה הגון וכשר, לא נתייחס כלל אל ההבטחה שנתן לרבי יוסי בר קסמא ["רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות"], כי נאמר שאלו דברי גוזמא בעלמא בבחינת [ב"מ פז.] "רשעים אומרים הרבה ואפילו מעט אינם עושים".

<> כי למעלה [פ"ד מט"ז (שלט:)] ביאר שלשה טעמים מדוע יש להקדים שלום לכל אדם; (א) זו מדת הענוה, שאין האחר שפל בעיניו. (ב) השלום נמצא בעצם אצל מי שפותח בו, ומורה שהוא בעל שלום. (ג) יש לרדוף השלום, וכאשר מתחיל בשלום זוהי רדיפת שלום [הובא למעלה הערה 1566]. והואיל וכך נהג אותו אדם, משמע מכך שהוא אדם הגון.

<> פירוש - עצם העובדה שאותו אדם הוא זה שפתח בדברים ויזם שיחה זאת [ולאו דוקא שפתח בשלום, אלא שפתח בדברים], זה מורה שאמת ויושר אמר, ושאינו אומר דברי הבל, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אם אין כוונתו של אותו אדם לאמת ויושר, אלא לדברי הבל, די היה שיבקש מרבי יוסי ב"ק לדור עמם, ויבטיחו שכר הגון, מבלי שיזום את התחלת השיחה.

<> נראה הטעם לזה הוא, שקיימא לן בהלכות שקר "הרוצה לשקר ירחיק עדותו" [רא"ש שבועות פ"ו סי"ג], ואדם שמשקר אינו קופץ מעצמו ומציע את מרכולתו, כי לעולם הוא חושש שמא יתפס בשקרו. לכך אין זה מסתבר שאותו אדם יבוא ויפתח בשיחה עם רבי יוסי בן קסמא אם כוונותיו אינן אמיתיות. ולהלן [לאחר ציון 1761] הוסיף תשובה שלישית מדוע רבי יוסי ב"ק לא הקדים שלום לאותו אדם.

<> כי כך היה לכאורה יותר ראוי לומר, כי רבי יוסי בן קסמא מספר על עצמו "פעם אחת הייתי מהלך בדרך", וכשם שההליכה נתלית בו, כך המשך הענין היה ראוי להתלות בו. ובספר ילקוט מעם לועז [קהלת, עמוד פז] מביא מדרש [שאינו לפנינו] שאמרו בו: "אמר רבי יוסי בן קסמא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ופגעתי שלש מאות גמלים טעונים אף וחימה". וראה הערה הבאה.

<> כן כתב כאן המדרש שמואל, וז"ל: "אפשר גם כן דקאמר 'ופגע בי אדם אחד' ולא אמר 'ופגעתי באדם אחד', לתת התנצלות על עצמו. כי דרך החסידים והקדושים אשר בארץ המה, שדרכן להקדים שלום לכל אדם, והוא לא כן עשה, רק המתין עד שאותו האדם נתן לו שלום, ואחר כך החזיר לו שלום. על כן להודיע כי לא במרד ולא במעל עשה הדבר הזה, רק על צד הקרי וההזדמן אירע כך, לזה אמר 'ופגע בי אדם אחד', כלומר הוא ראה אותי מקודם, כאילו הוא פגע בי. ואפשר שהוא היה עוסק בתורה ומעיין בלימודו, והוא לא ראהו, ולזה הוא הקדים לי שלום. ולקול שלומו צללו שפתי והחזרתי לו שלום, כי אילו אני הייתי הפוגע בו ורואה אותו בטרם יקרב אלי, בודאי שהייתי מקדים לו שלום". @**וכן מוכח**^ מיניה וביה מהמדרש שהובא בילקוט מעם לועז [קהלת, עמוד פז, והובא בהערה הקודמת], שאמרו שם: "אמר רבי יוסי בן קסמא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ופגעתי שלש מאות גמלים טעונים אף וחימה. ופגע בי אליהו ואמר לי, אלו נועדים למי שמדבר בבית הכנסת". הרי במפגש של רבי יוסי ב"ק עם הגמלים נאמר "ופגעתי", ובמפגש שלו עם אליהו הנביא נאמר "ופגע בי". אלא הם הם הדברים; המפגש עם הגמלים נעשה בכוונה מצדו של רבי יוסי ב"ק, ועל כך נאמר "ופגעתי". אך אדם זה נגלה עליו בפתאום וללא כוונה מצדו של רבי יוסי ב"ק, ועל לכך נאמר "ופגע בי". ולהלן [מציון 1752] כתב הסבר נוסף מדוע נאמר "ופגע בי", ולא "ופגעתי".

<> זו שאלה חדשה שלא נשאלה עד כה, וגם האברבנאל לא שאלה. ומהמשך לשונו משמע שבעיקר שואל מדוע לא שאלו "מי אתה", ורק שאלו "מאיזה מקום אתה". וכן הקשה המדרש שמואל כאן, וז"ל: "אמר עוד ואמר לי 'רבי, מאיזה מקום אתה', לא רצה לשאול לו על עצמו ולאמר לו 'מי אתה'". וראה להלן הערה 1765 שכתב שם תשובה נוספת על שאלה זו.

<> נראה שאין כוונתו לומר שכל מי שמתבודד ומתרכז בלימודו פעם אחת הוא תלמיד חכם גדול, אלא כוונתו היא שהואיל ואותו אדם ראה כך את רבי יוסי בן קסמא בתלמודו, לכך הוא הסיק מכך שמן הסתם כך נוהג ר"י ב"ק תמיד בלימודו, שאין סבה לומר שעשה כן רק באותו פעם. ובודאי הלומד כך בתמידיות הוא תלמיד חכם גדול. ומעין זה כתב בתפארת ישראל פ"ה [פח:], שכאשר רבי יוסי בן קסמא נוכח לדעת מעשה גדול אחד שעשה רבי יוחנן בן תרדיון [ע"ז יח.], הוא הסיק מכך שרבי יוחנן בן תרדיון "הוא צדיק גמור בקיום כל המצות, והוא בן עולם הבא" [לשונו שם].

<> פירוש - אם רבי יוסי ב"ק אינו ממקום תורה, אזי אותו אדם לא יצטרך להשפיע עליו כל כך הרבה בכדי שיואיל לדור במקומו. אך אם רבי יוסי בן קסמא הוא ממקום תורה, אזי אותו אדם יצטרך להשפיע עליו כל טוב בכדי שיאות לבוא ולדור במקומו. לכך אותו אדם שאל את רבי יוסי בן קסמא מאיזה מקום הוא, כי תהיה נפקא מינה גדולה מתשובתו. ומכאן ואילך יבוא ליישב את שאלתו החמישית והששית על הברייתא [מדוע רבי יוסי בן קסמא משיב שהוא ממקום של חכמים וסופרים, הרי הוא לא נשאל על כך. וכן מנין ידע רבי יוסי בן קסמא שמקומו של אותו אדם לא היה מקום תורה].

<> של אותו אדם.

<> של רבי יוסי בן קסמא.

<> פירוש - רבי יוסי בן קסמא הבין את המטרה המסתתרת מאחורי שאלת אותו אדם, ומיד השיב לו, שאכן הוא [רבי יוסי ב"ק] מגיע ממקום תורה, ואותו אדם מגיע ממקום שאינו מקום תורה, ולכך אין רבי יוסי ב"ק חפץ לעזוב את מקומו לטובת מקומו של אותו אדם.

<> מיישב בזה את שאלתו הרביעית על הברייתא, והיא: "למה הוצרך להוסיף 'עמנו', לא היה לו לומר רק 'רצונך שתדור במקומינו" [לשונו למעלה לאחר ציון 1566].

<> להנאתנו ולטובתנו, שיתן לנו עצות מועילות, אך לא שילמדנו תורה, וכמו שמבאר.

<> שתיבת "עמנו" מורה שאתה תשמשנו ותהיה טפל אלינו, ולא שתהיה לנו לראש, וכמו שמבאר.

<> מיישב בזה שאלה נוספת של האברבנאל [השביעית, שלא הובאה עד כה], וז"ל האברבנאל: "אף שנודה שבמקום זה האיש לא היו בעלי תורה, אם היו בוחרים ברבי יוסי להרביץ תורה ביניהם וללמוד ממנו, למה לא ידור בתוכם כדי לזכות את הרבים, ויהיה [למעלה פ"א מי"ב] 'מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה'".

<> למעלה [פ"ב מ"ב] אמרו "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", וכתב שם בשאלתו הראשונה על המשנה [תקיא.], וז"ל: "ויש לשאול במאמר הזה, כי לפי הנראה היה לו לומר 'יפה תלמוד תורה כאשר עמה דרך ארץ', ולא 'תורה עם דרך ארץ', כי עשה עיקר דרך ארץ". הרי תיבת "עם" מורה שהטפל מתחבר לעיקר. וראה שם הערה 217 שנתבאר שכך היא דעת רבינו תם [תוספות ישנים יומא פה: ד"ה תשובה].

<> שהוא אינו מעונין לדור אלא במקום תורה. אך אם היו רוצים שילמד להם תורה, אז רבי יוסי ב"ק היה נעתר לדור שם. ובמכתב מאליהו כרך ב, מאמר חנוכה, כתב: "איתא בפרק קנין התורה, מעשה ברבי יוסי בן קסמא... אין אני דר אלא במקום תורה. הרי שחשש רבי יוסי לדור במקום שאינו מקום תורה, אע"פ שלכאורה יוכל להשפיע שם ולהפכו למקום תורה, כי למרות כל גודל מדרגתו ראה בזה סכנה שמא הוא יושפע מהם. דבר גדול מאוד למדנו כאן, שאין דרך השפעת רוחניות ללכת אל הרחוקים מתורה, להתיישב עמהם במקומם ולהשתדל להשפיע עליהם שם. אלא הוא ישאר במקומו וישתדל לקרב אותם אליו ולהשפיע עליהם מאור תורתו. אז מכיון שהוא נמצא במקום תורתו, אין כל כך סכנה שיושפע מהם, כי סביבתו תגן עליו". אמנם במהר"ל כאן מבואר להיפך; אם בני אותה העיר היו חפצים שרבי יוסי בן קסמא ילמדם תורה, אזי ר"י ב"ק היה נעתר להם. אך הואיל והם רצו בו רק לטובתם ולהנאתם [לתת להם עצות], לכך סרב לבקשתם.

<> כי אהבת תורה היא התקשרות והתדבקות הנפש בתורה, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:], וז"ל: "מי שאוהב רבנן, קשורה נפשו בתורה ובתלמידי חכמים, כי מי שהוא אוהב את אחר, נפשו קשורה בו" [הובא למעלה פ"ה הערה 2308]. ומחדש כאן שכאשר עוסק בתורה בהתבודדות ובתמידיות, מזה הוא מגיע לאהבת התורה ולהתקשרות בה. וכן למעלה פ"ה מכ"ב [תקלז.] כתב: "יש ספרים שגורסין [שם] 'ובה תהוי', כלומר שידבק נפשו בתורה". ופירוש "ובה תהוי" הוא שהאדם יהיה תמיד מונח בתורה, וכמו שכתב שם התויו"ט "'ובה תהוי' פירוש תדיר תדיר", ומזה יבוא "שידבק נפשו בתורה". ואודות שרציפות בתורה מביאה לאהבת התורה, ראה מה שכתב ה"לב אליהו" לרבנו אליהו לופיאן פרשת אמור, וז"ל: "המתמיד יש לו הנאה בחוש ממש מעצם הלמוד, כמו שהבעל תאוה נהנה בעת מלוי תאותו. ועוד הרבה יותר, כי נתוסף לו צמאון גדול והנאה יתרה על הנאתו בכל מלה ומלה בתורתנו הקדושה. ומי שאינו מתמיד לא ישיג את זה". והחזון איש כתב באגרותיו [ח"א אגרת ג]: "ללמוד שעה אחת ולהפסיק שעה אחת הוא קיום התוהו, האפס וההעדר. הרי זה זורע ושולח עליהם מים לסחפן. עיקר הלימוד הוא התמידי והבלתי נפסק". וראה בספר נפש שמשון התורה וקנינה, עמוד מה.

<> כן כתב למעלה [לפני ציון 1583], וז"ל: "מפני דביקותו בתורה בדרך, היה גורם שאמר 'אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם וכו'', כי מאחר שכל כך היה מתבודד בדרך בתורה, היה דבק בתורה לגמרי, עד שלא רצה להפרד מן התורה אפילו אם יתנו לו כל כסף וזהב שבעולם". ויש לדייק מדבריו כאן ולמעלה, שאם רבי יוסי בן קסמא לא היה בדרך ושקוע בלימודו, אז לא היה משיב כן. וזה צריך ביאור, שהרי רבי יוסי ב"ק השיב כהלכה וכאמת, שאין ראוי לעבור למקום שאינו מקום תורה אם בני המקום אינם חפצים שילמדם, ומדוע סרובו של רבי יוסי ב"ק לדור שם יתלה בהיותו שקוע בלימודו [אך לולא שקיעות זו לא היה משיב כפי שהשיב], הרי את האמת השיב, ומדוע שאמת זו לא תאמר אף אם רבי יוסי ב"ק לא היה מתבודד בלימודו. וצריך לומר, שהואיל והציעו לר"י ב"ק סכום עתק, הרי מצד ההלכה היה רשאי לעבור לדור שם, כי סוף סוף אין בזה שום איסור. ואף שיש לחשוש שלא יקיים שם מצות תלמוד תורה כדבעי, מ"מ אין בזה איסור לדור שמה. אך עכשיו שהיה שקוע בתלמודו, סירב לדור בעיר אחרת מחמת דביקותו בתורה.

<> פירוש - יש הגורסין בברייתא שרבי יוסי בן קסמא השיב לאותו אדם כך: "אמרתי לו בני, אם אתה נותן לי כל כסף וזהב וכו' איני דר אלא במקום תורה. &**ולא עוד**^, בשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב וכו'" [ואע"פ שכתב כאן "ולא עוד שאין", מהמשך דבריו מבואר שהגירסא היא כמו שכתבנו]. וגירסא זו לא הובאה במדור שנויי נוסחאות הנדפס בשולי המשניות.

<> פירוש - הסיפא של דברי רבי יוסי בן קסמא ["אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב"] היא מילתא בפני עצמה, ואינה המשך לרישא של דבריו ["איני דר אלא במקום תורה"], וכמו שמבאר.

<> וזו הרישא של דברי רבי יוסי בן קסמא ["אם אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם איני דר אלא במקום תורה"], וזאת משום שבשביל התורה האדם זוכה לכל הברכות, שהן יותר מכסף וזהב. וכן נאמר [תהלים קיט, עב] "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף". וכן נאמר על דברי תורה [תהלים יט, יא] "הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים". וכן למעלה במשנה ו [לאחר ציון 524] הביא את המדרש [שמו"ר לג, א] המבאר להדיא שהתורה עדיפה על זהב וכסף. וביאר שם שלשה הסברים לכך: (א) העושר של תורה כולל את שתי המעלות של כסף וזהב בחדא מחתא. (ב) העושר של תורה הוא נצחי מקויים, והעושר של נכסים אינו נצחי. (ג) "התבאר למעלה [פ"ה מכ"ב] אצל 'הפוך בה דכולא בה', והרי התורה עושר דכולא בה" [לשונו שם לפני ציון 532], והוא שבחינת "דכולא בה" של תורה חלה גם על העושר של תורה. לכך בודאי עשירות שכוללת הכל עולה לאין ערוך על עשירות שאינה כוללת הכל. וזהו מה שכתב כאן ש"בשביל התורה האדם זוכה לכל הברכות, חשובים יותר מן כסף וזהב".

<> אודות שהתורה נותנת שכר לעולם הבא, כן אמרו למעלה פ"ב מ"ז "קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא". ובברייתא הקודמת אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", והובאו שם שבעה פסוקים להוכיח זאת, וכתב שם לבאר [לאחר ציון 1343], וז"ל: "דע, כי הביא שבעה פסוקים, ובאלו ז' פסוקים בא לבאר כי יש לתורה החיים הנצחיים, כי יש חיים למעלה מחיים; כי יש קצרים, ויש ארוכים יותר, ויש עוד יותר, עד שיש חיים נצחיים. ובא לבאר שעל ידי התורה יקנה החיים הנצחיים", ושם הערה 1344. ובסוף הביאור לברייתא שם כתב [לאחר ציון 1472]: "הרי לך כי התחיל ממדריגה התחתונה, וסיים במדריגה העליונה, הוא החיים של עולם הבא הנצחיים".

<> כמו שנאמר [תהלים מט, יז-יח] "אל תירא כי יעשר איש כי ירבה כבוד ביתו כי לא במותו יקח הכל לא ירד אחריו כבודו", ובסמוך יביא פסוק זה [ראה הערה 1631]. וצרף לכאן את מאמרם [ב"ב י:] שבעולם העליון "עליונים למטה ותחתונים למעלה", ופירש רש"י שם "עליונים למטה - אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן ראיתי שם שהם למטה. ותחתונים למעלה - ראיתי עניים שהם בינינו שפלים שם ראיתים חשובים". הרי ש"כסף וזהב הוא בעולם הזה, ולא בעולם הבא כלל". וראה להלן הערות 1636, 1637.

<> פירוש - יש הגורסין בברייתא שרבי יוסי בן קסמא השיב לאותו אדם כך: "אמרתי לו בני, אם אתה נותן לי כל כסף וזהב וכו' איני דר אלא במקום תורה, &**לפי שבשעת**^ פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב וכו'", וזו הגירסא שבספרים שלפנינו.

<> פירוש - לפי גירסא זו רבי יוסי בר קסמא אמר רק נקודה אחת, שעדיפות התורה על פני כסף וזהב היא שבעולם הבא אין שום חשיבות לכסף וזהב, מה שאין כן לתורה ולמעשים טובים.

<> בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

<> אך לא זכר כלל את עדיפות התורה על פני העושר שבעולם הזה, אלא רק הזכיר את שעת פטירתו של האדם, שאז הכסף וזהב אינם עוזרים לו מאומה.

<> שאלתו השמינית של האברבנאל על הברייתא [שלא הוזכרה עד כה], וז"ל האברבנאל: "אם היה רבי יוסי בועט בדירת מקומו מפני שאין מלוין לו לאדם בשעת פטירתו כי אם תורה ומעשים טובים, למה אם כן לא אמר בגזירתו 'איני דר אלא במקום תורה ומעשים טובים'. ואתה תמצא שלא זכר כי אם התורה בלבד, באומרו 'אלא במקום תורה', ולא התנה דבר ממעשים טובים". וראה להלן הערה 1676 שכתב ישוב נוסף לשאלה זו.

<> פירוש - רבי יוסי בן קסמא אכן דיבר רק על תורה, ולא על מעשים טובים [שאמר "אין אני דר אלא במקום תורה"], אך הוסיף בהמשך דבריו "מעשים טובים" ["אין מלוין לו לאדם... אלא תורה ומעשים טובים"], כי זו האמת, שתורה ומעשים טובים מלוים את האדם לאחר מותו.

<> יבמות קט: "כל האומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב על כך בזה"ל: "ביאור ענין זה, מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה, מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו, כאשר כל ענינו ללמוד תורה בלבד, ואינו פונה אל המעשה שהוא שייך לאדם במה שהאדם גשמי". וכן חזר וכתב שם בפי"ז [א, עב.], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות, שהם מתייחסים לאדם לגמרי... כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי והתורה היא שכל פשוט, אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית" [הובא למעלה פ"ד הערה 1181]. ולמעלה פ"ד מי"ד [רעו:] כתב: "מה שאמר [שם] 'כתר תורה', לא אמרו כשאין לו מעשים, דודאי כהאי גוונא לא כתר הוא כלל". והמחבר בשו"ע יו"ד סימן רמג סעיף ג כתב: "תלמיד חכם המזלזל במצות ואין בו יראת שמים, הרי הוא כקל שבצבור" [הובא למעלה הערה 1550].

<> ולפי הסבר זה "מעשים טובים" הוזכרו כאן לא מחמת עצמם, אלא כהיכי תמצא לתורה, כי אין תורה ללא מעשים טובים.

<> שואל כן לפי הסברו השני, שאין תורה ללא מעשים טובים, ומעשים טובים הוזכרו משום לתא דתורה, א"כ מדוע הוזכרו רק בהמשך דברי רבי יוסי בן קסמא ["אין מלוין לו לאדם אלא תורה ומעשים טובים"], ולא בתחילת דבריו ["איני דר אלא במקום תורה"].

<> יש להעיר על דברים אלו מדברי הרמב"ם הידועים, שכתב בהלכות דעות פ"ו ה"א בזה"ל: "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו. לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד, כדי שילמוד ממעשיהם. ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך, כדי שלא ילמוד ממעשיהם". ולמעלה [פ"א מ"ז] אמרו "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע", וכתב שם [רפה.] בזה"ל: "כי אין ספק כי השכן רע והחבר לרשע מביאים האדם לידי חטא", ושם הערה 906. ומדוע כאן מבאר שמעשים טובים "יכול לעשות בכל מקום שהוא דר", בהתעלמות מאנשי המקום. ועוד קשה, שמשמע מלשונו שלגבי מעשים טובים אמרינן "אין המקום גורם", ואילו לגבי תלמוד תורה אמרינן שהמקום גורם. ומהו ההבדל בין מעשים טובים לתלמוד תורה בנוגע ל"מקום גורם". ומה שמחלק שיש בתלמוד תורה הרבצת תורה לרבים [לעומת מצות ומעשים טובים], לכאורה אין זה קשור ל"מקום גורם", @**והנראה בזה**^, שיש לדייק בדברי רבי יוסי בן קסמא שאמר "איני דר אלא במקום תורה". שלפי השקפה הראשונה נראה שהחסרון שהיה במקומו של אותו אדם שפגע בו היה בבני המקום, שהם לא חפצו ללמוד תורה כדבעי, וכמו שביאר למעלה. אך לפי זה מדוע אמר "איני דר אלא &**במקום**^ תורה", היה לו לומר "איני דר אלא עם אנשי תורה", כי החסרון נעוץ בבני המקום, ולא במקום גופא, ומדוע תלה החסרון במקום. ושמעתי מבני האברך החשוב ר' משה יונה שליט"א לבאר, שהנה המהר"ל כתב כאן "כי מעשים טובים אין המקום גורם". הרי שמתייחס להשפעת המקום לגרום לדברים שיתרחשו בו, ומבאר שמעשים טובים אינם נכללים בהשפעה זו. וכן בגבורות ה' פי"ט [פו:] כתב: "כי המקום הוא גורם דברים הרבה" [הובא למעלה פ"א הערה 678, וראה שם בהרחבה אודות כחו של מקום]. והנה לגבי תלמוד תורה מצינו להדיא שייכות בין מקום הלימוד לעצם הלימוד, וכמו שאמרו חכמים [ירושלמי ברכות פ"ה ה"א] "ברית כרותה היא היגע בתלמודו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח". וכן "לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו חפץ" [ע"ז יט.]. ויש איסור להרהר בדברי תורה במבואות המטונפות [ברכות כד:]. אך לא מצינו כן במעשים טובים; דמעולם לא שמענו שהעושה מעשים טובים בבית כנסת יקבל על כך שכר מיוחד, וכן לא מצינו שיש ענין של "מקומות מטונפים" במעשים טובים. וכן כתב הביאור הלכה בסימן תקפח [ד"ה שמע], וז"ל: "רק בתפילה או בברכת המזון ובהלל ומגילה אסור להזכיר ולאמר דברי תורה במקום מטונף. מה שאין בתקיעות, שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה... במקום שאין נקי. האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות במקום אינו נקי, לא מצינו כן בשום מקום" [הראני לזה בני האברך החשוב ר' חנוך דוב שליט"א]. נמצאת אומר, שהמקום הוא סבה לתורה, אך אין המקום סבה למעשים טובים [ראה להלן ספ"ו הערה 183]. @**וזהו איפוא**^ הביאור בברייתא דידן; כאשר רבי יוסי בן קסמא עמד על כך שבמקומו של אותו אדם לא נמצאו חכמים, הסיק מכך שהמקום הוא הגורם לזה, שהעדר החכמים הוא סימן [ולא סבה] שאין מקומו מקום תורה. ומאידך גיסא, המצאות חכמים במקום אחד היא סימן שהמקום הוא מקום תורה, כי מעלת המקום תתבטא בהמצאות חכמים בתוכו [וזהו שאמר רבי יוסי ב"ק "מעיר &**גדולה**^ של חכמים וסופרים אני", ותיבת "גדולה" מורה באצבע שאיירי במעלת המקום]. מה שאין כן לגבי מעשים טובים, בזה אין המקום גורם להתרחשות המעשים הטובים בתוכו, כי המקום אינו סבה למעשים טובים. לכך רבי יוסי ב"ק תלה את התורה במקום ["איני דר אלא במקום תורה"], אך לא תלה את המעשים הטובים במקום [ע"כ דברי בני ר' משה יונה שליט"א, ודפח"ח]. @**ובביאור החילוק**^ הזה בין השפעת המקום על תורה להשפעתו על מעשים טובים, נראה להטעים זאת על פי דבריו בח"א לע"ז יט. [ד, מח:], שכתב שם: "לא ילמד תורה אלא ממקום שלבו חפץ. הטעם לדבר זה מפני כי התורה יש לו יחוס אל המקבל, כי הוא נקרא [תהלים א, ב] 'תורתו' כאשר מקבל אותו [ע"ז יט.]. ולפיכך אין לו ללמוד אלא ממקום שלבו חפץ, שדבר זה מתיחס אליו עד שנקרא 'תורתו'" [הובא למעלה בהערה 778]. הנה מצינו שהתורה נקראת על שם המקבל ["תורתו"], אך לא מצינו שמצות ומעשים טובים יקראו על שם המקבל ["לולבו" וכיו"ב]. והטעם הוא, כי התורה מתייחסת לדעתו של אדם [כמבואר למעלה בהקדמה (יב:)], ולכל אדם יש דעת משלו השונה מדעת חברו ["אין דעתם דומה זה לזה" (ברכות נח.), ולמעלה פ"ד מכ"א (תלב.)], ולכך התורה מתייחסת לכל מקבל ומקבל. והואיל והמקום נכנס לתוך הגדרת המקבל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ז (קכג:), והובא למעלה פ"ג הערה 535], לכך המקום הוא סבה לתלמוד תורה. מה שאין כן לגבי מצות ומעשים טובים, אשר הם מתייחסים לגופו של אדם [כמבואר למעלה בהקדמה (יב.)], בזה אין חילוק בין המקבלים, דכולם שוים להדדי בענייני הגוף [כמבואר למעלה פ"ד מכ"א (תלא.)], ולכך לא מצינו בזה השפעת המקום.

<> ולא בכל מקום מצויים רבים שיוכל ללמדם. והרמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב כתב: "כשם שחייב אדם ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו... ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך', מפי השמועה למדו [ספרי שם] 'בניך' אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויין בנים". ולמעלה משנה ז [לאחר ציון 897] כתב: "התורה נתנה לאדם כדי שילמד אותה לאחרים, כמו שהשם יתברך נתן התורה למשה ומשה למדה לישראל, כי אין היחיד ראוי אל התורה למעלתה, ולפיכך עיקר למוד התורה ללמד אותה לאחרים".

<> פירוש - הפסוק אכן מורה שהתורה מלוה את האדם עד עולם הבא, אך אינו מורה שכסף וזהב אינם מלוים את האדם משעת פטירתו ואילך. וכן הקשה האברבנאל בשאלתו התשיעית על הברייתא [שאלה שלא הובאה עד כה], וז"ל האברבנאל: "תשיעית, הראיה שהביא אינה מדברת כלל מהכסף והזהב שאין מלוין לו לאדם, והוא עיקר הנחתו הראשונה. והיה ראוי שיביא לזה פסוק [תהלים מט, יז-יח] 'אל תירא כי יעשיר איש לא ירד אחריו כבודו'".

<> כמו שכתב בסמוך "איך סלקא דעתך שיהיו מלוין אותו כסף וזהב". וראה הערה 1632.

<> כפי שהאברבנאל הקשה מפסוק זה [הובא בהערה 1629. וראה למעלה הערה 1617].

<> הרי כסף וזהב הם קניינים גשמיים [כמבואר למעלה פ"ד הערה 1268], וכיצד הם ילוו את האדם לעולם שאינו גשמי. עמוד וראה כמה טרח בתפארת ישראל ליישב את השאלה כיצד מצות מועילות לעולם הנבדל, הרי הן נעשות על ידי כלי הגוף הגשמיים, וכמו שכתב שם ר"פ ו [צח.], וז"ל: "יש מבני אדם... ההולכים בדרכי הפילוסופים... תמוה בעיניהם מאד... שיזכה האדם הצלחה נצחית בעולם הנבדל על ידי המצוה שהיא גשמית, ואמרו, כי מה יועיל מעשה הגשמי אל הנפש לקנות על ידי זה שתחיה נצח בעולם הנבדל, במקום שאין שם מעשה גשמי". ושם ר"פ ט [קמ.] כתב: "הפילוסופים... יתנו שם ותפארת אל השכל... והעיקר אשר הביאם לזה שהיה רחוק מהם שיהיה המעשה הגשמי הצלחת הנפש הנבדל, ולכך עזבו את מעשה האדם, ונשענו על השכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 1084]. ק"ו בן בנו של ק"ו שלא יעלה על הדעת כלל שקניינים גשמיים, כמו של כסף וזהב, ילוו את האדם לאחר פטירתו. וראה הערה הבאה.

<> מבלי להזכיר כלל שכסף וזהב אינם מלוים אותו. ובבאר הגולה באר השני [קפז:], ביאר את ההבדל בין תורה ומעשים טובים [המלוים את האדם], לעומת כסף וזהב [שאינם מלוים], וז"ל: "ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם, לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים [לקנין ממון]... ובזה נדע ענין העושר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1258, פ"ד הערה 139, ולהלן הערה 1730]. ולפי זה היה ניתן ליישב שאלתו, שרבי יוסי בן קסמא בא ללמדנו שאין הכסף וזהב דבר עצמי לאדם, אלא דבר שמחוצה לו. ולא שמלמדנו הלכתא למתים, אלא הלכתא לחיים "שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו" [לשונו בבאר הגולה שם]. וכן משמע מדבריו שם שזהו החידוש שבדברי רבי יוסי בן קסמא.

<> הוא המזל שהביא להצלחה זו, וכמו שמבאר בסמוך.

<> פירוש - לא היתה הוה אמינא לומר שהכסף והזהב עצמם ילוו את האדם, אלא שהמזל העומד מאחורי הצלחתו בכסף וזהב ילווהו, כי אין זה דבר מוחשי הניטל מיד ליד. ובח"א להוריות יב. [ד, נט:] כתב: "כי ראוי האדם בפרט שיהיה הנהגתו לא כמו בהמה, שאין מזל לבהמה, רק הנהגת הבהמה טבעית, והנהגת האדם היא רוחנית כי יש לו מזל... שאין הנהגת האדם כמו בהמה, שאין לה כח ומזל למעלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 249]. ורש"י שבת נג: כתב: "מזליה - מלאך שלו ומליץ עליו".

<> כמבואר למעלה הערה 1617. ואודות שהעושר הוא הצלחה השייכת לעולם הזה, כן כתב למעלה פ"ד מ"ט [קפד.], וז"ל: "אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקח:], וז"ל: "עניים, אשר אין להם העושר, שהוא מדריגת עולם הזה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה". וכן כתב בח"א לשבת סג. [א, לט.]. ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עולם הזה... כי ישראל הם מוכנים לעוה"ב... אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו.], ובח"א לב"ב י: [ג, סד:, וראה למעלה פ"ד הערה 833].

<> כי זהו מזל השייך לגשמי, ואין הוא מלוה את האדם לאחר מותו. וכן אמרו [ב"ב י:] שבעולם העליון "עליונים למטה ותחתונים למעלה", ופירש רש"י שם "עליונים למטה - אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן ראיתי שם שהם למטה. ותחתונים למעלה - ראיתי עניים שהם בינינו שפלים שם ראיתים חשובים". הרי ההצלחה של עושר בעוה"ז אינה פועלת כלום בעולם הבא. ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ונתבאר זה מדבריהם ז"ל עוד אצל 'עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה, ותחתונים למעלה', שענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי, ולכך אין כל אדם זוכה לשתי שלחנות... וזה כי כל דבר שהוא בעולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין לו שייכות אל הנבדל מן הגשמי, מפני שחלקו בעולם הגשמי בלבד, ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים. כי העולם הזה הגשמי מחולק ונבדל מן עולם הבלתי גשמי". @**אך קשה**^, עכשיו שנתבאר שיש חידוש שאין המזל וההצלחה שמאחורי הכסף והזהב מלוין את האדם לאחר מותו, הדרא קושיא לדוכתה מדוע רבי יוסי בן קסמא לא הביא לכך ראיה מהמקרא ["אל תירא כי יעשיר איש"]. כי למעלה ביאר "שזה אין צריך ראיה, כי דבר פשוט שאין מלוין לאדם כסף וזהב" [לשונו למעלה לפני ציון 1630]. אך עכשיו שנתבאר שאין הדבר פשוט, כי לא איירי בכסף וזהב עצמם, אלא במזל המביא להצלחה בכסף וזהב, שוב תיקשי לך מדוע לא הביא לכך ראיה מהמקרא. וממה נפשך יקשה; אם יש כאן מספיק חידוש עד שרבי יוסי ב"ק הוצרך לאומרו, מדוע לא הביא על כך ראיה מהמקרא. ואם הדבר כל כך פשוט שאין צורך בראיה מהמקרא, מדוע רבי יוסי ב"ק אמרו, הרי פשיטא הוא. וצ"ע.

<> בא ליישב תשובה נוספת על השאלה ששאל למעלה ["איך סלקא דעתך שיהיו מלוין אותו כסף וזהב"]. ועד כה ביאר שלא מדובר בכסף וזהב עצמם, אלא במזל שעמד מאחורי הצלחתו בעניני כסף וזהב, שגם המזל לא ילווהו. ומעתה יבאר שבא לומר שאין השלמת האדם משני העולמות התחתונים, אלא רק מן העולם השלישי העליון. ויבאר ש"כסף וזהב" הם כנגד החומר והצורה בעולם התחתון, ואבנים טובות ומרגליות הן כנגד החומר וצורה בעולם האמצעי.

<> פירוש - האדם מצד עצמו אינו בר השארות, אלא הוא מקבל מיתה. לכך כדי שיהיה בכל זאת בר השארות הוא צריך לקבל את השלמתו ממקור אחר, בכדי שיוכל להתגבר על מיתתו.

<> 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.], שם פ"ה מט"ו [שסא.], שם משנה כב [תקנג.], 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, וגם בו יש חומר וצורה. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה [הובא למעלה פ"א הערה 1545, פ"ג הערה 1135, פ"ה הערות 1548, 2358]. ויבאר שהחומר והצורה שיש בעולם הזה ["כסף וזהב"] ובעולם האמצעי [מרגליות ואבנים טובות"] לא יועילו לתת לאדם את השלמתו לחומר ולצורה שלו [גוף ונפש]. וראה להלן הערה 1657.

<> כן ביאר למעלה פ"א מי"ח [תכז:], וחזר והזכיר כן בקצרה פ"ה מט"ו [שסא.].

<> לשונו למעלה פ"א מי"ח [תכז:]: "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". וראה למעלה פ"א הערות 827, 1609, פ"ה הערות 1551, 1582, שהובאו שם מקבילות להורות שהאדם הוא "עולם קטן".

<> אודות שהתורה היא מן עולם העליון, כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכט.], וז"ל: "ולפיכך כאשר רצה השם יתברך להשלים את ישראל... 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 מי"ד [שסו.], שם פ"ה מ"כ [תצא.], שם מכ"ב [תקנב.]. 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:, וראה למעלה הערה 269]. וראה להלן ציון 1667.

<> אודות שעולם העליון הוא עולם הבא, כן כתב 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, ופ"ה הערה 2359]. ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "ישראל שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא, יכולין לברך כך 'אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא', עד עולם העליון, הוא עולם הבא". ובדרוש לשבת תשובה [עד:] כתב: "הרי לך כי הנהנה מיגיע כפיו זוכה לעולם הבא, שהוא עולם העליון". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] בביאור דברי הגמרא שם "למיימנים בה אורך ימים איכא", כתב: "כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון... הוא עולם הבא" [הובא למעלה הערות 35, 1352, 1464]. וראה להלן ציון 1667.

<> פירוש - הפאר וההדר של עולם התחתון ["כסף וזהב"] לא ילוו את האדם לאחר מותו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - החומר היותר עליון הוא כאשר הוא זך וצרוף, ונקי מפחיתות החומר. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ד [פ.], וז"ל: "כי העולם הזה יש בו חומר וצורה נבדלת. והחומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך... וידוע כי החטא הוא מצד החומר, לא מצד הצורה. ולפיכך מצות לא תעשה שלא יעשה חטא הוא כנגד ימות החמה [מכות כג:], שאין בה יציאה מן הסדר, אף כי היא גשמית" [הובא למעלה פ"ג הערה 1474]. וכן למעלה פ"ג מי"ד [שלז:] כתב: "גלגל חמה, שהוא הזוהר העליון שהוא לגשם". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שכך תראה שכל אשר לו חומר יותר גס הוא עכור; כי הארץ יש לה חומר עכור, היא שחורה. והמים שאין להם כל כך חומר גס, הם מאירים יותר. והאויר יש לה חומר זך, יותר מאיר מפני שאין לו חומר גס. והאש היסודי הוא יותר מאיר, מפני חומרו הדק" [ראה למעלה בהקדמה הערה 3].

<> כמו שנאמר [תהלים יב, ז] "אמרות ה' אמרות טהרות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים". ולהלן [ציון 1744] יביא פסוק זה. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיז.] כתב: "כי הכסף מעלתו שהוא צח ונקי מן הפסולת הרע, כדכתיב 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף'. ואף שגם הזהב אפשר שיהיה מזוקק, מכל מקום לא שייך כל כך זקוק רק אצל כסף, שצבע שלו הוא צח וזך. אבל הזהב הוא אדום, ואין זה נקרא צח. וכן התורה הדברים שבה צרופים וזקוקים, אין בהם פסולת. ודבר זה מורה שהתורה כולה טוב, אין בה צד שהוא רע, והנה יש אל התורה מעלת הכסף" [הובא למעלה הערה 525]. ובנצח ישראל פל"א [תרט.] כתב: "התשובה ומעשים טובים... מזככין הנפש נקרא 'כסף', שהוא צרוף ומזוכך". ובנצח ישראל פל"ב [תרכא.] כתב: "הכסף הוא זך ונקי ביותר".

<> פירוש - "הצורה הפשוטה הזכה" היא הצורה לפני הרכבתה עם החומר, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], וז"ל: "אמרו ז"ל [שבת קכז.] שקולה קבלת אורחים כקבלת פני השכינה... בשביל שהאדם דומה ליוצרו שנברא בצלם אלקים... שהאדם יש לו דמיון לשכינה... ונראה אליו עתה, שאז נקרא 'פנים חדשות', רצה לומר צורה חדשה, ומצד הצורה אשר השם יתברך משפיע הצורה, מתאחד הצורה עם השם יתברך, הנותן הצורה, כמו שיתאחד הניצוץ עם הנר. רק שיש כאן חלוק על ידי החומר, וכאשר מקבל מחדש דבר זה, נחשב כאילו מקבל הצורה הפשוטה הנבדלת לגמרי, שהצורה מתאחדת עם אשר מאתו הצורה".

<> לשונו בגבורות ה' סוף פ"ג: "מדמה עיקר צורת ישראל לזהב, כי הזהב הוא כינוי אל הצורה, אשר היא זכה וצרופה". גם בגו"א שמות פל"ב אות ו ביאר שהזהב מורה על הצורה. וראה להלן הערה 1797.

<> כמו שנאמר [תהלים יט, יא] "הנחמדים מזהב ומפז רב". ולמעלה פ"ג מי"ד [שסב:] כתב: "כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה, כמו שאמר [בראשית ב, ט] 'נחמד למראה'" [ראה למעלה הערה 519]. ובהקדמתו לתפארת ישראל [כב:] כתב: "כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי, הם 'נחמדים מזהב ומפז רב', שהם נחמדים לראיית העין, ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל... כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מן זהב ומפז, שהוא נחמד לראיית העין" [הובא למעלה פ"ד הערה 13]. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיח.] כתב: "הזהב יש לו מעלה מיוחדת מה שהוא נחמד לעיני האדם, ונהנה האדם ממנו, כדכתיב 'הנחמדים מזהב ומפז רב'. ואין דבר זה שייך בכסף, כי עם זכותו, אינו נחמד למראה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1623]. @**ובודאי יש**^ לצרף לכאן את דבריו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח:], שכתב: "מצד שני פנים האדם חפץ ורודף אחר העושר; האחד, שיש לו כוסף לקנות ממון רב מצד אהבת העושר, שאוהב ממון, ונכסף אליו, ועל שם זה נקרא 'כסף', לשון נכסף. והשני, שרוצה וחפץ בעושר לתועלת אליו, שצריך אליו להשלמתו, ולכך נקרא 'זהב' 'זה הב', לצרכו שיושלם בו. ולכך העושר נקרא על שם 'כסף' ו'זהב', שמורה על שתי בחינות אלו". הרי ש"כסף" הוא אהבת העושר ללא מטרה מסויימת, ו"זהב" הוא אהבת העושר למטרה מסויימת. וזה בדיוק מקביל לחומר וצורה. ובבאר הגולה באר החמישי [י:] נתבאר שהפשט הוא דומה לכסף, והסוד הוא דומה לזהב [ראה שם הערה 49], והם הם הדברים.

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ו [קסח.]: "בצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי". ובגבורות ה' ס"פ סז כתב: "מה שהירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא. וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי. והירך שהוא בסתר, כמו שאמרו חכמים [סוכה מט:] 'חמוקי ירכיך' [שיה"ש ז, ב], מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר. הרי כי הירך הפך הפנים; שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר, מקום חושך. וזהו ענין החומר, שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר ולא אור". ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] ביאר על פי זה את מצות מילה, וז"ל: "כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, כי כבר אמרנו כי על ידי האבר הזה נקרא 'איש', ויש לאיש מדריגת הצורה, ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהי' איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה, כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה" [הובא למעלה פ"ג הערה 768]. ובאור חדש [סג.] כתב: "כל אומה במה שהיא אומה זאת יש לה צורה מיוחדת... 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" [הובא למעלה פ"ה הערה 1586]. ובח"א לסוטה יג. [ב, נה.] כתב: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על דבר הרמוז הנגלה שיש לו מציאות בפעל לגמרי. וזהו ענין הצורה, שיש לה מציאות בפעל לגמרי". וראה להלן ציון 1662.

<> באור חדש [עד.] ביאר את המספר "מאה עשרים ושבע" [אסתר א, א], שהם כנגד העולם העליון, האמצעי, והתחתון, וז"ל: "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. ומפני כי עולם העליון אין בו פירוד וחלוק, ולכך כנגד זה מספר מאה, כי מספר מאה הוא כמו אחד נחשב, כי המאה הוא כלל אחד. וכנגד עולם האמצעי הוא מספר עשרים, כי מספר עשרים מדריגה שניה... כי אינו נחשב העולם האמצעי אחד, כאשר יש בו חומר וצורה, ודבר זה הוא שנים, והם כמו דבר אחד, ולכך כנגד זה מספר עשרים, שהוא שני פעמים עשרה... ואחר כך מספר שבע ומספר זה הוא כנגד עולם התחתון... הוא עולם הרבוי... והעולם האמצעי שיש בו רבוי מה, כמו שפרשנו, לכך כנגד זה מספר עשרים, שהוא שני פעמים עשרה" [הובא למעלה פ"א הערה 1581, ופ"ה הערה 1572]. ובנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "וידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד. ומדריגה זאת מדריגה של עולם אמצעי, שאין הצורה הטבעית מוטבע בחומר, כמו שיש בעולם השפל שהצורה שעומדת בחומר מוטבע בו, ואין זה בעולם האמצעי, כי יש לה צורה בלתי מוטבעת בחומר, ועל כל פנים אין הצורה מוטבעת כמו שהוא בעולם הזה השפל התחתון. לכך בזמן ימי עמידה נחשב כי האדם עומד בעולם האמצעי. אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים".

<> מן הצורה שבעולם התחתון, וכמבואר בהערה הקודמת שהצורה בעולם האמצעי אינה מוטבעת בחומר, ואילו הצורה בעולם התחתון מוטבעת בחומר.

<> פירוש - יש לאבן הטובה את מעלת הצורה, שהיא "נחמד למראה", וכפי שיש לזהב מעלה זו, וכמבואר למעלה הערה 1650. אך יש לאבן הטובה מעלה יותר מן הזהב, ש"לפיכך קרא הצורה שהיא בעולם הזה 'זהב', שהוא אור מאיר... ואבנים טובות יותר מאירים, ולפיכך קרא הצורה שהיא בעולם אמצעי 'אבנים טובות', שהם מאירים יותר" [לשונו בסמוך].

<> "החומר הזך הפשוט שהוא בעולם הזה, כסף, שהוא זך. ואשר הם בעולם האמצעי, מרגליות, שהם יותר זכים" [לשונו בסמוך], ולא מצאתי מקורו המשוה מרגליות לכסף, ומציין שמרגליות הן זכות יותר מכסף. ואודות שהמרגלית היא פחותה מאבן טוב, כן ביאר ורש"י [ע"ז ח:], שכתב: "מרגלית - אינה חשובה כאבן טוב".

<> חומר וצורה משובחים במיוחד [כסף וזהב בעולם הזה, מרגליות ואבנים טובות בעולם האמצעי].

<> "לגופו ולנפשו" - הם כנגד החומר והצורה, וכפי שיבאר בסמוך שהגוף הוא החומר, והנפש היא הצורה. ולפי זה רבי יוסי בן קסמא בא לומר שהאדם השואף להשארת גופו ונפשו, לא יוכל לקבל זאת מהחומר והצורה שיש בעולם הזה [כסף וזהב], ולא מהחומר והצורה שיש בעולם האמצעי [מרגליות ואבנים טובות], אלא רק ממעשים טובים ותורה [השייכים לעולם העליון], שהם יוכלו לתת לגופו ולנפשו את השארותם הנכספת.

<> כמו שיוכיח בסמוך ממאמר חכמים [סנהדרין קג:], וכן ביאר בח"א שם [ג, רמא.], ויובא בהערה 1664. והרמב"ן [שמות לב, ב] כתב על הזהב: "מראהו כמראה אש" [הובא למעלה בהקדמה הערה 179, ולהלן הערה 1746].

<> רש"י בראשית ו, טז "צהר - אבן טובה המאירה להם". ובגו"א שם [אות לג] ביאר שהאבן הטובה בתיבה מקבילה לשמש בעולם, כי שתיהן "עצם מזהיר" [לשונו בח"א לסנהדרין קח: (ג, רנז:)]. וראה להלן הערות 1665, 2014.

<> כוונתו לכסף ומרגליות, שהם זכים ולבנים, ולכך אינם מאירים. ואודות שכסף הוא לבן, כן כתב בח"א לקידושין פב: [ב, קנד.], וז"ל: "ודבר זה ידוע למבינים כי הזהב אינו פשוט בעבור הגוון שלו, ולכך היה העגל מן זהב, ולא כסף, שהוא לבן, ואין לו גוון כלל, והוא פשוט", וכן יבאר בהמשך [ציון 1745]. ורש"י [שבת קנא:] כתב "חוט השדרה הוא כמין חבל ולבן ככסף". ובזהר חדש פרשת יתרו [מאמר עיינין חוורין] איתא "חוור איהו ככספא". ואודות שמרגליות הן לבנות, צרף לכאן את דברי רש"י [נדה מא:] שכתב: "טיפי מרגליות - דם לבן וצלול".

<> אודות שהלבן אינו מאיר, כן כתב בנתיב התשובה ר"פ ז, וז"ל: "נקראים החטאים 'אדום', כדכתיב [ישעיה א, יח] 'אם יאדימו כתולע'. והמצות נקראים בשביל כך 'לובן'. וזה כי האדום אינו פשוט, ואדרבא החטא 'כתם' נקרא. אבל הלובן הוא אינו מראה כלל, ומפני שאינו מראה, הוא פשיטות גמור" [הובא למעלה הערה 295, וראה להלן הערה 1745]. ומבאר לפי זה שהכסף והמרגליות הם כנגד החומר, משום שהם לבנים, ואינם מאירים כלל [לעומת הצורה, שהיא מאירה]. ויש להעיר על זה, כי אמרו חכמים [סנהדרין קח:] "אמר לו הקב"ה לנח, קבע בה אבנים טובות ומרגליות, כדי שיהיו מאירות לכם כצהרים", ומוכח מכך שמרגליות גם כן מאירות. אמנם רש"י בחומש [הובא בהערה 1659] השמיט תיבת "ומרגליות", ורק כתב "אבן טובה המאירה להם", והשמטה זו היא ראיה לדבריו כאן.

<> כמבואר למעלה הערה 1651. ומבאר כאן שכמו שהאור משים הדבר בפעל [ראה הערה הבאה], כך כל מי שמשים הדבר בפועל הוא נקרא "אור", ומשום כך הצורה היא נקראת "אור".

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שלח:]: "כי כמה פעמים בארנו לך 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 האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך'". 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''". ולמעלה פ"ג מט"ז [תטז:] כתב: "רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם. וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור... והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל". 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:, והובא למעלה פ"ג הערה 1488].

<> מדובר שם בדברי מלך יהויקים, שהטיח דברים כלפי מעלה, ואמר שאין אנו זקוקים לאורו של הקב"ה, כי יש לנו אור מזהב פרויים. ובח"א שם [ג, רמא.] כתב: "כי השם יתברך מוציא כל הדברים אל הפעל, ודבר זה מיוחד אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא בפעל, ואינו בכח כלל, רק הוא בפעל. ואילו כל הנמצאים אינם בפעל, והוא משים הכל בפעל. ולפיכך מתיחס אל השם יתברך, שהוא נותן אורה לעולם, והוא יתברך נקרא בשביל זה 'אור' [תהלים כז, א], שהאור משים הנמצא בפעל. כי כבר בארנו כי לכך נקרא העדר האור 'חושך', שלשון חושך הוא לשון העדר כמו, [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך'. שמי שהוא יושב בחושך, יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפעל, וכאשר הוא סומא כאילו נעדר ואינו נמצא בפעל. ולכך אמר כי השם יתברך נקרא 'אור' בשביל שהוא מוציא הכל אל הפעל. אבל האדם נמצא בפעל, ואין צריך שיהיה השם יתברך מוציא את האדם לפעל, שהרי יש לאדם זהב פרווים, שהוא מאיר, והדבר הזה הוא לאדם. א"כ נחשב האדם מציאתו בפעל, וא"כ למה יש לאדם לעבוד את העלה, אחר שהאדם מציאתו בפעל. ולא שהדבר תלוי בזה שיש לו זהב שיהיה מאיר לו, רק שאמר דיש לאדם זהב פרווים, שהוא דבר שיש לו אור, מורה כי האדם שיש לו זהב פרווים הוא בפעל. אמנם הפרש יש; האור שנותן השם יתברך הוא אור בלתי גשמי, ומורה כי הוא יתברך מוציא את הכל אל הפעל הנבדל מן הגשמי. אבל זהב פרווים הוא אור גשמי, ולא היו חפצים רק בעולם הזה הגשמי, והיו אומרים כי זה יש להם בזהב פרוים, הוא יציאה אל הפעל הגשמית".

<> מזהב, שהרי הן מקבילות לאור של השמש, וכמבואר למעלה הערה 1659. לכך הן כנגד הצורה של העולם האמצעי, המרומם יותר מהצורה שבעולם התחתון.

<> לפי זה יש להעיר, כי כאשר רבי יוסי בן קסמא עסק בחומר וצורה שבעולם הזה הקדים החומר לצורה ["לא כסף ולא זהב"]. ואילו כאשר עסק בחומר וצורה שבעולם האמצעי הקדים הצורה לחומר ["לא אבנים טובות ומרגליות"]. ויל"ע בזה.

<> כמבואר למעלה הערות 1643, 1644.

<> בסמוך נקט "נשמה" [ולא "נפש"], ולנידון דידן חד הן. ואודות שהתורה היא שלימות הנפש, כן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיח.], וז"ל: "כי יש באדם גוף ונפש, והתורה היא שלימות הנפש", ושם הערה 251. ולמעלה פ"ג מ"ג [ק.] כתב: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב. ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". ולמעלה פ"ג מי"ז [תמב:] כתב: "ואין דבר זה צריך ראיה, כי התורה היא פרנסת הנפש... והתורה משלמת הנפש". ובח"א למנחות צט: [ד, פו:] כתב: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 461].

<> אודות שהנפש היא הצורה לגוף החומרי, כן כתב בנצח ישראל פנ"ג [תתלז:], וז"ל: "על ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת" [הובא למעלה פ"ג הערה 251]. וראה למעלה הערה 382. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], כתב: "כי אלו ג' דברים [חמור, תרנגול, ונר] הם ג' חלקי האדם, שהם הגוף והנפש והשכל. הגוף החמרי הוא מתיחס לחמור. ועליו רוכב הנפש, והנפש מתיחס אל התרנגול, שנקרא 'גבר' ו'איש', וידוע כי הנפש הוא צורה, אשר הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה', כמו שהתבאר פעמים הרבה. ולכך אמר [ברכות ס:] שהיה לו חמרא ותרנגולא. והשלישי הוא הנר, שהוא כנגד השכל, שנקרא 'נר'". ובח"א לע"ז כ: [ד, נ.] כתב: "דעת חכמים ז"ל בענין מלאך המות, כי אין המיתה לאדם נמצא בעצמו. וזה כי הנפש שהיא צורה לאדם, מצד עצם צורה זאת ראוי לה העמידה והקיום. ואם כי שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית שהיא חמרית לגמרי, אבל הנפש של אדם שיש לו חיות, אין ראוי שיגיע אליה ההעדר. רק על ידי כח עליון ממנו מגיע דבר זה, וכח זה נקרא 'מלאך המות', פירוש שממנו הפסד חיות הנפש". וראה להלן הערות 2009, 2040.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ז [תנא.]: "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 [ט:] כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ולמעלה בהקדמה [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה היא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף". ולמעלה פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "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". ובתפארת 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.]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] כתב: "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, פ"ה הערה 1502, וראה להלן ספ"ו הערה 183]. וראה למעלה פ"ב הערה 254 שנתבאר איזה חלק מן הגוף נתקן על ידי מעשים טובים, ואיזה חלק מן הגוף נתקן רק על ידי דרך ארץ.

<> פירוש - השארות הגוף וקיומו יעשו רק באמצעות מעשים טובים [הנעשים על ידי הגוף], וקיום הגוף הוא קיום החומר של אדם [בעוד שהנפש היא הצורה של אדם].

<> פירוש - הואיל ודברי רבי יוסי בן קסמא באו לומר שהקיום הנצחי לחומר ולצורת אדם הוא רק באמצעות תורה ומצות, בזה גופא מתבאר שעולם הבא הוא לגוף ולנשמה, ולכך רבי יוסי ב"ק חותר למצוא קיום נצחי לשני חלקי האדם [גוף ונשמה].

<> כשיטת הרמב"ן בשער הגמול [הוצאת שעוועל, סוף עמוד ש], שכתב: "קוראים העולם שאחרי תחיה 'עולם הבא'". ובהמשך שם [עמוד שב] כתב: "כל אלו דברים ברורים שעולם הבא האמור בכל מקום אינו עולם הנשמות והשכר המגיע להם מיד אחרי המיתה, אלא עולם הוא שעתיד הקב"ה לחדשו לאחר ימות המשיח ותחיית המתים... ומכל פנים נלמד בפירוש העולם הבא שהוא עולם שיש בו גוף ומקדש וכליו, ואינו עולם הנשמות, שכל אדם בו בחלק הראוי לו אחרי מיתתו מיד". ובהמשך שם [עמוד שו] כתב: "שכר הנפשות וקיומם בעולם הנשמות, נקרא לרבותינו 'גן עדן'... ואחרי כן יבואו ימי המשיח, והוא מכלל העולם הזה. ובסופן יהא הדין ותחיית המתים שהוא השכר, שהוא שכר הכולל הגוף והנפש, והוא העיקר הגדול שהוא תקות כל המקוה להקב"ה, והוא עולם הבא שבו ישוב הגוף כמו הנפש". ושיטת הרמב"ם היא שעולם הבא הוא לנשמות בלבד, וכלשונו בהלכות תשובה פ"ח ה"ב: "העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת". וכן הוא במאמר תחיית המתים [עמוד שסד (הוצאת רבינוביץ)]. והראב"ד שם בהלכות תשובה חלק על הרמב"ם, ומבאר כרמב"ן. והרמב"ן שם [עמוד שח] כתב על שיטת הרמב"ם בזה"ל: "וכן יראה מדבריו [של הרמב"ם] שהוא משנה עלינו זמנו של העולם הבא, והוא לדעתו בא לאדם אחרי מיתתו מיד, והוא העונג והנועם שקרינו אנחנו אותו 'גן עדן'... שהוא מאמין שהעולם הבא הוא ההווה לאדם אחר המות מיד... שהוא יאמין בפירוש העולם הבא שהוא העולם הבא לנפשות אחרי מיתת הגופות מיד". וראה ברבינו בחיי [במדבר כג, י, דברים ל, טו], עבודת הקודש חלק העבודה פמ"ב, ושל"ה תולדות האדם, בית דוד, אות לא. והאברבנאל למעלה פ"ד מי"ז [ד"ה ואמנם] כתב: "ראוי שנדע ראשונה על מה יפול זה השם של 'עולם הבא'... כי הנה הרמב"ם יחשוב שיאמר 'עולם הבא' על עולם הנשמות, לפי שהוא בא לאדם מיד אחר המות". וצירף לדעתו את דעת הראב"ע, רבי שלמה בן גבירול, רבינו יהודה הלוי והרב אלפסי. ושם מאריך בזה טובא, ומביא הרבה דעות האומרות שעולם הבא הוא לאחר תחיית המתים. וכן האברבנאל כאן הביא את שיטות הרמב"ם והרמב"ן.

<> כן כתב למעלה פ"ד מי"ז [שנב:], וז"ל: "ופירוש 'עולם הבא' הוא העולם שיהיה אחר התחיה, וזה נקרא 'עולם הבא', לא זולת זה. ולא יהא לך בדבר זה שום ספק וערעור, כי נקרא 'עולם הבא' העולם שהוא בא אחר התחיה. ובפרק חלק [סנהדרין צ.] 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא; הכופר בתחית המתים'. ומפרש בגמרא טעמא מפני שכפר בתחית המתים, אל יהא לו חלק בתחית המתים. ושם מפורש כי מדבר מן התחיה כאשר יקומו המתים... הרי לך כי העולם הבא הוא שיהיה אחר תחית המתים. ולפיכך אמר 'הוא כפר בתחית המתים', ולכך אל יהא לו חלק בתחית המתים, והוא עולם הבא... ואין ספק כי העולם הבא הוא העולם ששם יהיה שכר מצות, ודבר זה נקרא 'עולם הבא'. וזהו לאחר התחיה". ובתפארת ישראל פט"ו [רכז:] כתב: "כי אין עצם עולם הבא רק העולם שיבוא אחר התחיה". ושם פנ"ב [תתכז:] כתב: "לזמן התחיה, הוא עולם הבא". וראה למעלה פ"ג הערה 1552, ופ"ד הערה 1506.

<> אודות רום מדריגת המצות, כן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיד.], וז"ל: "מעשה המצות, הם המעשים האלקיים", ושם הערות 235, 236. ולמעלה פ"ד מי"א [רכד.] כתב: "וכן המעשים טובים, שכל מעשים טובים הם מעשים אלקיים בלתי טבעיים, שאין מעשי התורה מעשים טבעיים, אבל מעשים בלתי טבעיים, ובדבר זה אין ספק כי מצות התורה נבדלים בלתי טבעיים". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלהית נפלאה, לכך היה אומר [בלעם] שכל מעשה האומה הזאת אינם מעשים פחותים ושפלים, אלא הם מעשים נוראים וגדולים, והם המצות, אשר הם מעשה אלהים. וכן אמרו חכמים ז"ל [יומא עא.] תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים, ועושים גבורה כאנשים, כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא הגבורה עם הדברים האלקיים. וכן עשיית המצות היא כענין זה לגמרי, נקראים גבורה". ובנצח ישראל ס"פ נח כתב: "ואמר אחריו [במדבר כג, כד] 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה'. ובמדרש [ילקו"ש ח"א תשסט] 'הן עם כלביא יקום', אין אומה כיוצא באומה זאת; הרי הן ישנים מן התורה ומן המצות. עומדים משנתן כאריות, חוטפין קריאת שמע, [ו]ממליכים להקב"ה, ונעשים כאריות... השבח הזה על גבורת אלקית, לא גבורה אנושית... ואין לך מעשה גדול יותר ממי שעושה מצות אלקית, כי לפי חשיבות המעשה, שהוא מעשה אלקי, נחשב המעשה גדול מאוד. ולפיכך מה שישראל עושים מצוה אלקית, דבר זה נחשב שהם 'עם כלביא יקום וכארי יתנשא'... כלל הדבר, הכתוב רצה לומר כי ישראל מעשיהם אלקיים כמו שראוי לאומה אלקית, וזהו 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא'". ובתפארת ישראל פ"ט [קמה.] כתב: "כי המצות כלם שכליות אלקיות... לכך הדבק במצות דבק בשכלי והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת, ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ושוב לא יקשה כלל איך אפשר שיקנה האדם הצלחה העליונה על ידי מעשה המצות, כי אין מעשה האדם מעשים טבעיים, אבל מעשיו הם על הטבע. ולפיכך על ידי מעשים אלו דבק בסדר השכלי... וכאשר האדם עושה המצוה שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית הן גופו הן נפשו, כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר ענין זה. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה" [הובא למעלה פ"ד הערה 988]. ובמדרש תנחומא ויגש, אות ו, אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וראה להלן ספ"ו הערה 183.

<> פירוש - מדריגת העוה"ב היא כ"כ מרוממת, שניתן להגיע לשם רק על ידי אמצעים מרוממים, שהם תורה ומעשים טובים. וכן כתב למעלה בברייתא ז [לאחר ציון 1049], וז"ל: "ואחריו אמר 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו' [פסחים נ:]... שהוא בעל תורה שכלית, ובא לכאן עם תלמודו. אבל אם אין תלמודו בידו, אין עליו שם אחר רק אדם שהיה נוטה אחר הגשמי, ואיך יזכה לעולם הנבדל, אחר שהוא אדם גשמי", וראה להלן ספ"ו הערה 8. ולמעלה פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדריגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". וכן נאמר [ויקרא טז, ג] "בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה", ודרשו על כך חכמים [ויקרא רבה כא, ו] "בזכות התורה... בזכות מילה". וביאר זאת בדרשת שבת תשובה [פב:] בזה"ל: "רוצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני [ויקרא יב, ג]. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה. ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית [הובא למעלה פ"ד הערה 964, ופרק זה הערה 1052]. הרי שניתן להכנס לעולם הנבדל רק על ידי אמצעיים נבדלים.

<> מיישב בזה בתשובה נוספת על השאלה ששאל למעלה [לפני ציון 1622], וז"ל: "וזכר מעשים טובים אף על גב דמעשים טובים מאן דכר שמיה". וכוונתו שבתחילה רבי יוסי בן קסמא אמר "איני דר אלא במקום תורה", ולא הזכיר מעשים טובים, אך בהמשך אמר "אין מלוין לו לאדם אלא תורה ומעשים טובים", ומדוע הזכיר בהמשך מעשים טובים. ולמעלה השיב על כך שתי תשובות; (א) כי זו האמת שגם מעשים טובים מלוים את האדם. (ב) התורה ללא מעשים טובים אינה תורה, ועל ידי שיש מעשים טובים אף התורה תלוה אותו. וכאן מוסיף תשובה שלישית; מעשים טובים הוזכרו כאן כדי להבטיח את השארות הגוף לעוה"ב, בנוסף להשארות הנפש הנעשית על ידי תורה.

<> בא לבאר מנין שהליכה מוסבת על עולם הזה ושכיבה מוסבת על הקבר [שאלה שלא נשאלה עד כה].

<> לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ו:]: "לכך אמר 'בהתהלכך תנחה אותך', רוצה לומר כי בעולם הזה נקרא האדם 'הולך', שאין האדם בעל הנחה כלל". והגר"א [משלי טו, כד] כתב: "האדם נקרא 'הולך', שצריך לילך תמיד מדרגא לדרגא". והשל"ה [פרשת נח תורה אור (ג)] כתב: "נאמר [זכריה ג, ז] 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים', כי המלאכים נקראים 'עומדים', שעומדים במקומם. והאדם נקרא 'מהלך', כי הוא הולך משלימות לשלימות, עד שזוכה לידבק בין הכתות הקדושות האלה". והמגלה עמוקות על ואתחנן, האופן השלישי כתב: "המלאך נקרא 'עומד', והצדיק נקרא 'מהלך', כמו שנאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה', שהוא הולך מדרגי לדרגי". וראה משך חכמה דברים לד, ה.

<> לשונו למעלה פ"ג מ"א [כט.]: "כי האדם כאשר רואה שאחד הולך למקום אחד, ועל זה שייך לומר 'לאן', כלומר הליכתך שאתה הולך, לאנה הוא, שעל הליכתו שעדיין לא באה אל הגמר ואל הסוף שואל לאיזה מקום אתה הולך ומתנועע, ואנה היא הליכתו ותנועתו... כי 'אנה' שייך על דבר שאלה שלא נגמרה... כלל הדבר; כי ההליכה היא תנועה, וכל תנועה עדיין לא נגמרה, ושייך לשון 'אנה', לאיזה מקום התנועה הזאת".

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [רכז.]: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". ואלו דבריו כאן "כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני, ושם ינוח".

<> לשון המשנה שם "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתכנס לטרקלין". נמצא שהביא כאן שני טעמים מדוע בעולם הזה האדם נקרא "הולך"; (א) ההליכה מורה על התנועה להגיע אל היעד, ושם ינוח. (ב) ההליכה מורה על ההכנה הנצרכת כדי שיוכל להגיע אל היעד.

<> למעלה פ"ה מי"ד [שמה:] ביאר מדוע יש "שכר הליכה" בלימוד תורה יותר מבשאר מצות, וז"ל: "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... ולפיכך קאמר 'הולך ואינו עושה, שכר הליכה בידו', כיון שהכין עצמו ללמוד תורה, יש בידו שכר הליכה, שהוא הכנה". הרי ש"שכר הליכה" הוא שכר על ההכנה למצוה. וזהו שכתב כאן: "מפני כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה". ולמעלה פ"ב מט"ז [תתכט.] כתב: "כל עמל ותנועה הוא בא אל המנוחה וההשלמה בסוף העמל". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה שבת קודש היא מעין עוה"ב [ברכות נז:], ונאמר עליה בתורה [שמות לא, יז] "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש", ופירש רש"י שם "וינפש - כתרגומו 'ונח'. כל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה". הרי שתיבת "נפש" מורה על העמל ["טורח המלאכה", וכן "אם יש את נפשכם" (בראשית כג, ח), ופירש רש"י שם "נפשכם - רצונכם" (ראה להלן הערה 1949), והרצון שייך לריצה אחר הנכסף], ועל המנוחה מהעמל. הרי שעמל וההנחה מעמל נזדמנו לפונדק אחד ולתיבה אחת ["נפש"], ומוכח מכך שהמנוחה מן העמל שייכת לעמל, והיא חלק ממנו. נמצא שהמנוחה בעולם הבא אינה אלא ההנחה מן העמל שהיה בעוה"ז. ולשון חכמים מרפא; הנה רש"י [חולין קכ.] כתב: "'נפש' משמע כל דבר המיישב דעתו של אדם... שהיא לשון תאוה וקורת רוח". ומהו פשר הבטוי "תאוה וקורת רוח". אלא הם הם הדברים; ההנחה הבאה לאחר התאוה וההשתוקקות היא היא הנקראת "קורת רוח", וזו היא מהותו של העולם הבא, וכמו שמבאר [הובא למעלה פ"ד הערה 1633].

<> "'בשכבך תשמור עליך' [משלי ו, כב] בקבר" [לשון הברייתא כאן].

<> כמו שכתב רש"י [איוב ג, יג] "שכבתי - הייתי שוכב בקבר". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש שכב, וז"ל: "יש מהם שכיבת הקבר". ורש"י [בראשית ל, טו] כתב: "לכן ישכב עמך הלילה - שלי היתה שכיבת לילה זו, ואני נותנה לך תחת דודאי בנך. ולפי שזלזלה במשכב הצדיק, לא זכתה להקבר עמו". וכתב הגו"א שם אות יב, וז"ל: "דאם לא כן, לא היה לו לכתוב לשון 'ישכב', אלא לשון 'תקחי אישי' כמו שאמרה לאה 'המעט קחתך את אישי' [שם], אלא שבא לומר שזלזלה כו', לכך לא זכתה לשכב עמו בקבר". @**אך יש**^ להעיר ממה שנאמר [בראשית מז, ל] "ושכבתי עם אבותי", ופירש רש"י שם "מצינו בכל מקום לשון שכיבה עם אבותיו היא הגויעה, ולא הקבורה, כמו [מ"א ב, י] 'וישכב דוד עם אבותיו', ואחר כך [שם] 'ויקבר בעיר דוד'", וכיצד אמרו כאן ש"בשכבך" הוא בקבר. ובאמת בגמרא [סוטה כא.] דרשו את המלים "בשכבך תשמור עליך" [משלי ו, כב] על המיתה, ולא על הקבורה, שאמרו שם "'בהתהלכך תנחה אותך' זה העולם הזה, 'בשכבך תשמור עליך' זו מיתה", וזה תואם לדברי רש"י ששכיבה היא הגויעה ולא הקבורה. אך בברייתא דידן אמרו "'בשכבך תשמור עליך' בקבר", והרי זה גופא רש"י ביאר שאין לומר כן. ועוד קשה, שרש"י עצמו פירש שם [משלי ו, כב] "בשכבך - בקבר". ועוד קשה, שנאמר להדיא [תהלים פח, ו] "במתים חפשי כמו חללים שוכבי קבר אשר לא זכרתם וגו'", הרי שנאמרה לשון שכיבה על קבורה. וצריך לומר שלשון רש"י הוא "מצינו בכל מקום לשון &**שכיבה** **עם אבותיו**^ היא הגויעה", דייק לומר "שכיבה עם אבותיו", אך שכיבה סתם יכולה להאמר על הקבורה. וכן נאמר [דהי"ב טז יד] "ויקברהו בקברתיו אשר כרה לו בעיר דויד וישכיבהו במשכב אשר מלא בשמים וזנים וגו'".

<> אין כוונתו שלשון ישיבה הנאמרת כאן נדרשת לעולם הבא, כי לא נאמרה כאן כלל לשון ישיבה, ואנו למדים אודות העולם הבא מהמלים [משלי ו, כב] "והקיצות היא תשיחך". אלא חוזר לבאר מדוע לשון "הליכה" מורה על העולם הזה [כמבואר כאן], ולא על עולם הבא. ועל כך מבאר שאין לשון הליכה נופלת על עולם הבא, אלא לשון ישיבה, וכפי שמבאר והולך.

<> לשון המאמר במילואו "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה", הרי מדובר על עולם הבא, והצדיקים נמצאים שם בישיבה. ומאמר זה נתבאר למעלה פ"ג מט"ז [תי.].

<> כן כתב בגו"א שמות פי"ח אות כו, וז"ל: "רצו במה שאמרו 'צדיקים יושבים' על הקיום שיהיה לצדיקים, שנקרא ישיבה" [הובא למעלה פ"ג הערה 472]. ובח"א לכתובות סז: [א, קנד:] כתב: "והבן מה שאמר שהקב"ה יושב ברומו של עולם [ומחלק מזונות לכל בריה (פסחים קיח.)], אמר לשון 'יושב', כי כל ישיבה הוא הקיום. ומצד קיום שלו נותן קיום לכל הנמצאים". וכן כתב השל"ה תולדות אדם בית דוד [קמא], ד"ה רנז.

<> לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קה:]: "צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, שהישוב הוא קיום, שכל מקום שנאמרה ישיבה אצל שאינם גוף מורה על הקיום. שהיושב יש לו קיום בישיבתו, כי העומד צריך לישב. וכן כתב הרמב"ם ז"ל [מו"נ ח"א פי"א] בשתוף שם ישב" [הובא למעלה פ"ג הערה 1851, ופ"ד הערה 1536].

<> ק"ק, מדוע אי אפשר שהאדם ישכב תמיד, כמו שאפשר שישב תמיד. ויש לומר, אף ששכיבה יכולה להיות תמידית, מ"מ השכיבה מצד עצמה סותרת לקיום, כי היא מורה על נפילה, וכמו שנאמר [שמות כא, יח] "ונפל למשכב", וכן נאמר [שופטים ה, כז] "כרע נפל שכב". אמנם לשונו "ואין השכיבה &**דבר**^ מקוים" משמע שהשכיבה עצמה אינה דבר מקוים, ולא מחמת שהיא מורה על הנפילה. ויל"ע בזה.

<> אודות שבעוה"ב נמצא הקיום הנצחי, כן כתב בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'". והרי שכר עוה"ב הוא עצמו אריכות ימים, וכפי שכתב למעלה פ"ד מ"ט [קפג.], וז"ל: "נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא". ולמעלה בהקדמה [כג.] כתב: "מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי" [הובא למעלה פ"ה הערה 482, ולהלן ספ"ו הערה 152].

<> כי ישיבה מורה על הקיום. ובעוד שכאן ביאר שהישיבה שבעוה"ב מורה על הקיום, הנה למעלה פ"ג מט"ז [תיב:] סלל דרך נוספת, שכתב: "ואמר 'אלא צדיקים יושבים', כלומר שהעולם הבא אינו בעל תנועה כמו שהוא בעולם הזה, 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". הרי שביאר שהישיבה מורה על שלימות והנחה משום שאינו מתנועע, ולא שמורה על הקיום. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. אך לא קשה מידי, כי שני הטעמים הללו חד הם, שהנה נאמר [קהלת א, ד] "והארץ לעולם עומדת", ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סו.] כתב: "כי כל כל דבר שהוא נח הוא יותר ראוי אל הקיום, כי הדבר שהוא בעל תנועה יש לו שינוי, כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום. ואין לך בכל היסודות שהוא נח עומד כמו יסוד הארץ, כי כלם הם מתנועעים, כמו האש היסודי, האויר, והמים, כולם מתנועעים, חוץ מן הארץ שהיא נחה, לכך כתיב 'והארץ לעולם עומדת'". הרי מבואר שהעדר תנועה וקיום הדבר הינם שני צדדים של מטבע אחת, וזו ישיבת הצדיקים בעולם הבא. וראה ברמב"ם מו"נ ח"א פי"א שביאר ש"ישיבה" מורה על המנוחה ועל הקיום, וכמו שנתבאר.

<> בא ליישב את שאלתו השביעית על הברייתא, שכתב [לאחר ציון 1569]: "הכתובים שהביא 'בהתהלכך תנחה אותך' ופירוש בעולם הזה, 'בשכבך תשמור עליך' בקבר, 'והקיצות היא תשיחך' לעולם הבא, למה בעולם הזה קאמר 'תנחה אותך', ובקבר אמר 'תשמור עליך', ולעולם הבא אמר 'היא תשיחך'".

<> ועל שם הליכה זו נקראת התורה בשם "תורה", וכמו שכתב למעלה ספ"ג [תסז:], וז"ל: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". ובגבורות ה' פ"מ [קמט.] כתב: "והבן שנקראת התורה 'דרך' [קידושין ב:], מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אותך וגו''. ולפיכך ראוי שתנתן התורה בדרך, שאין ענין התורה בעצמה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו ההליכה אל ההצלחה האחרונה" [הובא למעלה פ"ג הערה 2142].

<> נראה שכוונתו לדבריו בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], ומכנה זאת "במקומו" כי ספר התפארת עוסק בביאור מעלת התורה [כפי שנתבאר למעלה פ"ד הערה 188, ופ"ה הערות 165, 1083]. וז"ל שם: "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". 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 2136].

<> מבאר פירוש שני מדוע הליכה ["בהתהלכך תנחה אותך"] שייכת במיוחד לעולם הזה. ועד כה ביאר שההליכה מורה על ההכנה והתיקון בכדי שיגיע לעולם הבא, אך מעתה יבאר שההליכה מורה על מעשים שהם בתוך גבולות העולם הזה.

<> "'היום לעשותם' [דברים ז, יא], היום לעשותם ולא למחר לעשותם, היום לעשותם למחר לקבל שכרם" [עירובין כב.]. ולמעלה פ"ד מי"ח [שעו:] כתב: "המעשים הטובים שייכים דוקא בעולם הזה, כי העולם הזה שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות. לכן אפשר שיקבל האדם השלמה על ידי המעשים טובים, כי על ידי המעשים הטובים יושלם האדם, והם צורת האדם. ובעולם שאין האדם חמרי, ואינו עוד בכח שיאמר שיקבל שלימות, ולפיכך [שם] 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים' אשר הם אפשרים בעולם הזה בפרט, מכל חיי העולם הבא". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.], וז"ל: "כי עצם השכר הוא מיוחד דוקא בעולם הבא, שהוא עולם המיוחד לשכר. וזה שאמר ריש לקיש [עירובין כב.] 'היום לעשותם וכו'' [דברים ז, יא]. וביאור זה כי העולם הזה הוא עולם ההויה, ומפני שהעולם הזה הוא עולם ההויה, ראוי שיהיה עשיות המצות, והוא קנין שלמות ויציאתו אל הפעל בעולם הזה, ודבר זה ראוי שיהיה בעולם הזה, שהוא עולם הויה גם כן. אבל בעולם הבא, אין שם הויה ויציאה אל הפעל, שכל ענין זה שייך אל העולם הגשמי, אבל בעולם הנבדל הוא בפעל, ולפיכך אין שם קנין שלמות ויציאה אל הפעל, שדבר זה הוא הויה". וכן בתפארת ישראל פנ"ב [תתכו.] ביאר שאין קיום מצות בעולם הבא. @**ובח"א לע"ז ג.**^ [ד, כא.] עמד על כך שבגמרא שם ישנן שתי קושיות על בקשת הגוים [שתנתן להם מצוה לקיים בעוה"ב]; (א) מהפסוק [דברים ז, יא] "היום לעשותם". (ב) "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ובח"א ביאר ששתי הקושיות האלו מכוונות לאותה נקודה, וכלשונו: "כי העולם הזה הוא עולם גשמי אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעולם הזה שייך מצות ומעשים טובים... כי עוה"ז הוא עולם גשמי, שייך בו מעשה, לפי שהעולם יוצא אל הפעל כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפעל. אבל בעולם הבא האדם שם בפעל, ולא שייך שם יציאה אל הפעל כאשר אינו גשמי. ולפיכך העולם הבא הוא שביתה ומנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל, שאין זה מנוחה. ולפיכך אמר 'מי שטרח בערב שבת', הוא יום המעשה, ואז 'יאכל בשבת'. כי השבת הוא יום המנוחה ובלתי יציאה לפעל, רק הכל במנוחה. ולפיכך מצות אינם שייכים רק לעולם הזה בלבד". ואלו דבריו כאן שרק בעולם הזה יש מעשים טובים [הובא למעלה פ"ד הערות 1598, 1599]. וראה הערה הבאה.

<> קשה, מדוע נבחרה ההליכה יותר מכל המעשים שבעולם להורות על המעשה שיש בעולם הזה. ונראה לבאר זאת על פי מה שנאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו וגו'", ופירש רש"י שם "שתהיו עמלים בתורה". ובגו"א שם [אות ב] ביאר מדוע עמילות בתורה נדרשת מתיבת "תלכו", וכלשונו: "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 למעלה פ"ה הערה 2300]. הרי שהליכה מורה על עליה מדרגא לדרגא. והרי זה גופא הטעם מעיקרא מדוע המעשה שייך רק בעולם הזה, כי רק בעולם הזה ניתן לעלות מדרגא לדרגא, ולא בעולם הבא [כמבואר בהערה הקודמת]. לכך דין הוא שהמעשה אשר הוא שייך רק בעולם הזה [מפאת העליה הגנוזה בו] תתבטא במעשה שכל ענינו הוא עליה מדרגא לדרגא ["הליכה"].

<> בא לבאר מדוע יש צורך להנחות את האדם ["בהתהלכך תנחה אותך"] בקשר למעשיו בעולם הזה. ולפירושו הקודם לא הוקשה לו הדבר, כי הואיל ו"בהתהלכך" מוסב על ההליכה והתיקון שיעשה האדם בעוה"ז בכדי שיגיע לעוה"ב, פשיטא שיש צורך בהנחיה כדי לוודא שהאדם אכן יגיע למחוז חפצו, כי יש הרבה מעכבים המונעים מן האדם להגיע אל ההצלחה האחרונה [ראה למעלה ס"פ ג (תסט:) שביאר שהדרך לעוה"ב היא צרה מאוד]. אך לפי פירושו השני ש"בהתהלכך" מוסב על עצם המעשה שהאדם עושה בעוה"ז, ולא על ההגעה למחוז חפצו, לכך יקשה מהי ההנחיה הנצרכת לאדם בקשר למעשיו בעולם הזה.

<> לשון הפסוק במלואו "יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות".

<> התורה תנחה את האדם.

<> פירוש - ממה שאמרו במסכת סוטה [כא.] מבואר ש"התהלכך" מוסב על הליכה בכדי להגיע למחוז חפצו, ולא על מעשים שאדם עושה בעולם, שאמרו שם "'בהתהלכך תנחה אותך' זה העולם הזה, 'בשכבך תשמור עליך' זו מיתה, 'והקיצות היא תשיחך' לעתיד לבא. משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור, ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים. ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך, כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה ומן הליסטין. ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם". הרי להדיא דובר על ש"אינו יודע באיזה דרך מהלך", לאמר שאינו יודע כיצד להגיע למחוז חפצו, וזו ראיה לפירוש הראשון ש"בהתהלכך" איירי בהליכה לקראת העולם הבא, ולא על מעשה הנמצא בתוך גבולות העולם הזה.

<> פרק יד, ובתוך דבריו כתב שם [ריט.]: "מה שאמר 'ואינו יודע באיזה דרך מהלך', פירוש שאינו עומד על המדרגה האחרונה שהיא נוכח השם יתברך, אבל הוא נוטה ממנה. וזה שאמר ש'אינו יודע באיזה דרך מהלך', כלומר שאינו על דרך שהוא נוכח השם לגמרי". הרי שמדובר על הגעה לעולם הבא, וכפירושו הראשון. וכן ביאר את המאמר בנתיב התורה פ"א [א, ו.].

<> לא בא לבאר לשון "שכיבה", שזה כבר ביאר למעלה [לפני ציון 1685], אלא בא לבאר מהי השמירה הנצרכת למי שהוא בקבר.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "כי המת הוא בקבר, וצריך שמירה".

<> הנה האברבנאל הקשה בשאלתו השנים עשר על הברייתא בזה"ל: "במה שדרש 'בשכבך תשמור עליך' בקבר, כי מה היא השמירה אשר תהיה לגוף בקבר. האם שלא תאכלהו עש ורמה, או להצילו מחבוט הקבר, אין ספק שלא יפול זה בשכר התורה כלל". נראה שהאברבנאל מקשה שאין לו לומר שהשכר שהתורה נותנת לאדם היא שמירה מנזק גופני בקבר. ועל כך מבאר המהר"ל שאיירי בשמירה מגיהנם, שזו שמירה לנפש. וכן האברבנאל עצמו תירץ כן, שכתב: "עוד דרש 'בשכבך תשמור עליך' בקבר, ורצה בזה שהתורה תשמור ותציל את האדם מרדת נפשו שחת... הנה תורתו תשמור עליו שנפשו לא תרד שאול". אך לפי זה יקשה מדוע הוסיף כאן "ומן חבוט הקבר". והגר"א [משלי טז, כד] כתב: "שיש ב' דינין העוברין על האדם אחר מיתתו; גיהנם וחיבוט הקבר. גיהנם לנפש, וחיבוט הקבר הוא לגוף" [ומקור הענין הוא בזוה"ק ח"ג קכז.]. ויל"ע בזה. @**ואודות שהתורה**^ שומרת האדם מן הגיהנם, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ג [שמג:], וז"ל: "אין שייך הגיהנם לתורה לומר כי התורה היא בגיהנם, כי התורה היא עצם המציאות, והגיהנם הוא העדר המציאות. והרי התורה מצילה מדינה של גיהנם". ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "התורה מבטל כח הגיהנם ומצננת אותו". ובח"א לעדיות ה: [ד, סב:] כתב: "בשער החמשים אין גיהנם כלל, ולפיכך בו נתנה התורה, ואין שולט בתורה הגיהנם כלל, ודבר זה מבואר בכמה מקומות". ואמרו חכמים [שמו"ר נא, ז] "בזכות התורה ובזכות הקרבנות אני מציל אתכם מגיהנם". ובמכלול המאמרים והפתגמים [כרך ג עמוד 1874] הביא מאמר "תורה מצלת עוסקיה מדינה של גיהנם". ובמדרש משלי פרק י אמרו "אין לך צדקה שמצלת את האדם מדינה של גיהנם אלא תורה בלבד". וכן מדויק ממאמר חכמים [סוטה ד:] שאמרו "כל הבא על אשת איש אפילו למד תורה... היא תצודנו לדינה של גיהנם". ומשמע מכך שלולא עון חמור זה, אזי התורה היתה מצלתו מדינה של גיהנם. וכן ביאר בח"א שם [ב, לא.], וז"ל: "ולכך אמר אפילו למד תורה וכו', אף שזה זכות גדול עליון על כל, והתורה היא שמצלת מדינא של גיהנם, אין הזכות הזה שהוא מעלה לנפש בלבד מגין על מי שראוי לו ההעדר בעצמו... ולכך אף שהתורה מצלת מדינא של גיהנם, אין לו הצלה מגיהנם". והמהרש"א בח"א לסוטה כא. כתב "תורה מגנא אף לעולם הבא מדינה של גיהנם". ואודות שהתורה מצילה מחבוט הקבר, כן כתב המהרש"א [שם]: "גם בשכבך בקבר תשמור עליך מחיבוט הקבר". ובספר שערי קדושה ח"ב שער ב כתב: "מה יעשה אדם וינצל מחבוט הקבר, יעסוק בתורה".

<> בא ליישב את שאלתו השלש עשר של האברבנאל על הברייתא [שלא הוזכרה עד כה]. וזה לשון האברבנאל: "השלשה עשר, במה שדרש 'והקיצות היא תשיחך' לעולם הבא, ופירשו המפרשים 'היא תשיחך עמך'. ומהו ענין השכר הזה שהתורה תשיח עמו בעולם הבא, כל שכן שאין שם לא שיחה ולא דבור. ויותר טוב היה לו לומר 'היא תגדלך' או 'תרוממך'".

<> בברייתא הקודמת [לאחר ציון 1403].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1403]: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים [הרבה], כי אונקלס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכן אמרו [עירובין נד.] "פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי, שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי 'למוצאיהם', אלא 'למוציאיהם בפה'".

<> לשון הפסוק שם "לא המתים יהללו קה ולא כל יורדי דומה", הרי מכנה המתים בשם "יורדי דומה", ופירש המלבי"ם שם "דומה - הוא הקבר שבו דוממים מפעולותיהם". ואם המתים נקראים על שם הדמימה, מוכח מכך שהחיים יקראו על שם הדיבור, כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, והובא למעלה הערות 136, 666]. ובנתיב התורה פ"א [א, ו:] כתב: "לעולם הבא שיחזור האדם לחיים, היא נותנת לאדם החיים, שנאמר [משלי ו, כב] 'והקיצות היא תשיחך', שהיא נותנת לאדם השיחה שהוא הדבור. אבל המתים נקראים 'יורדי דומה' שאין בהם הדבור. כל זה מפני שהתורה היא סדר המציאות, ולכך שומרת אותו מן ההפסד... על ידי שדבק בתורה" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 1372, ופ"ג הערה 555].

<> וזה "יותר מזה", כי לא רק שהמת נקרא על שם הדממה ["יורדי דומה"], אלא עצם המיתה נקרא על שם הדממה, שהרי המלאך הממונה על המתים נקרא "דומה", והמלאך נקרא על שם שליחותו [כמבואר למעלה פ"ג הערה 1670], ומוכח מכך שעצם המיתה הוא נטילת כח הדיבור.

<> אמרו חכמים [ברכות יח:] "דומה קדים ומכריז", ופירש רש"י שם "מלאך שהוא ממונה על המתים". ובזוה"ק ח"א קכד. איתא "מלאך ממונה על בתי קברי ודומה שמו, והוא מכריז ביניהם בכל יום על הצדיקים העתידים ליכנס ביניהם... זה המלאך הנקרא 'דומה', ולמה נתכנה שמו 'עפרון', על שהוא ממונה על שוכני עפר". וזה שוב מורה שאיירי בדממה שיש למתים, שהם "יורדי דומה".

<> לא ברור מהו ההבדל בין רבי אשיאן לרבי שמעון בן לקיש. ובכת"י הובאה רק דעת רבי אשיאן בלבד. ובמדרש שלפנינו הלשון הוא "אמר רבי אשיאן, אין בין צדיקים לרשעים אלא דיבור פה בלבד. רבי שמעון בן לקיש אמר, אין בין צדיקים [המתים] לבינן [לבינינו] אלא דיבור בלבד". ולפי זה מוכיח מדעת רבי שמעון בן לקיש שההבדל בין המתים לבין החיים הוא רק בדיבור. וכן דעת רשב"ל הובאה בירושלמי ע"ז פ"ג ה"א ["אין בינינו ולצדיקים אלא דיבור פה בלבד"], והפני משה ביאר שם "ושאר החושים לא נתבטלו מהם".

<> אמנם מצינו דיבור מסויים למתים, שאמרו חכמים [בכורות לא:] "כיון שאדם אומר דבר שמועה מפיו, דובבות שפתיו בקבר", אמנם על פי מה שביאר בח"א שם [ד, קכח:] לא רק שאין קושיא משם, אלא אף יש ראיה משם, וכלשונו: "כי החכמה שאומרים מפיו היא בעולם, והתורה הזאת היא תורתו של המת, ראוי שיהיו שפתיו דובבות, היא קצת חיים אליו. כי הדבור הוא החיים כמו שמבואר זה בכמה מקומות, וכדכתיב 'והקיצות היא תשיחך'". הרי הדיבור שיש למתים היא רק משום "קצת חיים אליו", ונמצא שאין דיבור ללא חיים. וראה להלן הערה 1724.

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ג [תשמא:]: "האדם הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות. והפך זה הוא האבל, שהגיע לו ההפך, שהוא ההעדר והמיתה, הוא יושב דומם, ולא יפתח את פיו". ובתפארת ישראל פ"ל [תנב:] כתב: "ביאור דבר זה, כי אף שהיה במתן תורה ברקים וענן כבד [שמות יט, טז-יט], לא היה אחד מהם חמשה, רק הקולות על פי דעת רז"ל היו חמשה [ברכות ו:]. ודבר זה מפני כי הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול, שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר... כי דברים שאין להם מציאות בשלמות הוא יושב דומם, כדכתיב [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', ודבר זה מבואר. וכאשר נתנה התורה, ויצא הסדר השכלי לפעל, שקודם זה לא יצא סדר השכלי אל המציאות בפעל, ועתה יצא לפעל, היה עם זה קולות, שהקול מורה על היציאה לפעל אשר לא היה קודם, שזה ענין הקול כאשר אמרנו. ואין כל הדברים שוים, כי יש מציאות חסר, ואינו מציאות שלם. אבל התורה היא מציאות שלם, ואינה מציאות חלק, לפי שהתורה היא צורת כל העולם והשלמתו, כמו שאמרנו. ולכך נתנה התורה בחמשה קולות. ולא נתנה בשנים ושלש, כי חמשה קולות הוא ההתפשטות המציאות לכל צד, והאמצעי שבתוכם, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל. הנה מורים חמשה קולות על יציאה לפעל שלם, שהוא מתפשט בכל צד, כמו שהיא התורה השלמת כל העולם", ושם הערה 51. וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:, והובא למעלה פ"א הערה 1390].

<> כן כתב בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:], וז"ל: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". לכך האבילות אינה רק על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא [הובא למעלה פ"ד הערה 720, ופרק זה הערה 135].

<> וכאילו "מוליד" את הדיבור יש מאין. וכן אמרו חכמים [שבת לב:] "בעון נדרים בנים מתים", וכתב על כך בח"א שם [א, כב.]: "כי הדיבור הוא שיוצא מן האדם, והאדם מוליד את הדבור ממנו. וענין אחד לדבור שיוצא מן האדם [לבנים], והוא נקרא ג"כ תולדות האדם... וכאשר אין קיום לתולדות האדם, הוא הדבור, אין קיום ג"כ לתולדות שלו, בנים ממש". וכן הוא בנתיב האמת פ"א [א, קצט:], ובנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. וכמו שכתב כאן "כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", כן כתב בגבורות ה' פנ"ב [רכו:] לגבי לידה, וז"ל: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה יציאה לעולם בריאת אדם". והם הם הדברים. וצרף לכאן שמי שאין לו בנים חשוב כמת [נדרים סד:], וכן מי שאינו מדבר הרי זהו מחמת מיתה, וכמבואר כאן. @**ולמעלה**^ פ"א מי"ז [ת.] כתב: "הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". הרי שמוכיח שם שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת על פי דבריו כאן, שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, אשר הם משוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל [ראה למעלה פ"א הערה 1481], שלכך נקראו "בהמה" על שם "בה מה", שנמצאת בהם כל שלימותם, ואינם יוצאים מן הכח אל הפעל [כמבואר בתפארת ישראל פ"ג (נט:)].

<> כמו שנאמר [משלי יז, כח] "גם אויל מחריש חכם יחשב אטם שפתיו נבון", כי כאשר סותם פיו הוא בכח בלבד, ולא ניכר עליו שהוא אויל. @**וככל דבריו**^ כאן כתב בח"א לשבת קנב:, שאמרו שם "אלו ואלו ["רשעים ובינונים" (רש"י שם)] לדומה נמסרין", ובח"א שם [א, פה.] כתב: "אלו ואלו נמסרים לדומה, הוא המלאך שהמתים תחת ידו, ונקרא 'דומה' מלשון דמיה, שאין הדבור במתים, דכיון דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהיה האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלס [שם] 'לרוח ממללא', שתראה שהחיות הוא הדבור, והמיתה הוא הדמימה. והדבר הזה כי החיות הוא מה שנמצא האדם בפעל, והאדם נמצא בפעל מצד הדבור. אבל הדמימה והשתיקה הוא שייך לאבל, אשר הגיע לו אבל ומיתה, אשר הוא שייך למיתה. ואמרו [ב"ר סג, יד] מה עדשה אין לה פה, אף אבל אין לו פה. והטעם שאין לו פה הוא דבר זה, שכל אשר יש לו פה נמצא בפעל, כי האדם מוציא הדבור לפעל. וכאשר הגיע לו העדר של מיתה מן קרובים אשר הם שייכים אליו, והם עצם מעצמו, סוף סוף קבל העדר מן המתיחס אליו, ולפיכך אינו בפעל, וכאשר אינו בפעל אין לו הדבור אשר על ידו נמצא בפעל".

<> כמו שיבאר לגבי שמחת חתן. וכן נאמר [משלי טו, כג] "שמחה לאיש במענה פיו". ובגו"א במדבר פל"א אות ג כתב: "כי הדבור הוא בשמחה בפנים שוחקים".

<> יש להעיר מדברי רש"י [סנהדרין קיג.] שכתב: "בי טמיא - ויש אומרים 'בי טעמא', בית האבל שמטעימים אותו בדברים לנחמו. ובכמה דוכתין כתיב בבראשית רבה 'טמיא' בלא עיי"ן, לשון אבל". הרי שיש אומרים שבית האבל נקרא על שם הדיבורים שנאמרים לו לנחמו.

<> "לשמח החתן בדברים" [רש"י שם].

<> אודות שמחת חתן, כן כתב בתפארת ישראל פ"ל [תנד.], וז"ל: "כי ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם. ואין לך מציאות יותר שלם מזווג חתן וכלה. כי האדם עם שהוא השלם בנבראים התחתונים, לא יהיה מציאות שלם עד שישא אשה אליו... וכאשר יש להם זיווג ביחד, הרי הוא שלם על ידי זיווג שלהם... ולפיכך ראוי השמחה בזיווג שלהם, המורה על המציאות, הפך האבל המורה על ההפסד".

<> לתחיית המתים. וכן אמרו חכמים [כתובות קיא:] "עמי הארצות אינן חיים... כל המשתמש באור תורה, אור תורה מחייהו. וכל שאין משתמש באור תורה, אין אור תורה מחייהו".

<> נמצא שמבאר שאין למת דיבור משום שהמת אינו בפועל מחמת ההעדר שהגיע אליו. ומעין זה ביאר מדוע המת פטור מן התורה והמצות [שבת ל.], וכלשונו בח"א שם [א, יא.]: "מת פטור מן המצות, כי התורה והמצות משלים את האדם שיהיה שלם לגמרי, ולא שייך במת השלמה, כי הוא חסר חיים, ואין אליו השלמה... כיון שמת האדם הוא חפשי מן המצות, כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא, וכאשר מת, וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאותו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאתו... המת הוא בעל העדר" [הובא למעלה הערות 673, 784]. וכשם שאין למת תורה מחמת ההעדר שהוא קבל, כך אין למת דיבור מחמת ההעדר שהוא קבל. וכאשר יש למת התייחסות מסויימת לתורה [כשאומרים שמועה מפיו], מיד יש למת גם התייחסות מסויימת לדיבור ["שפתותיו דובבות בקבר"], וכמבואר בהערה 1714.

<> בא ליישב את שאלתו האחרונה על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1570], וז"ל: "ועוד, שהביא קרא 'לי הכסף ולי הזהב וגו'', ומה ענין זה הכתוב לכאן".

<> בנוסף להפרש שכבר נזכר, שהתורה מלוה את האדם לאחר פטירתו, ואילו כסף וזהב אינם מלוים את האדם לאחר פטירתו.

<> "נקראת על שמו של אותו תלמיד שטרח בה, כדכתיב 'ובתורתו' דמשמע של כל אדם" [רש"י שם]. וכן רש"י [קידושין לב:] כתב: "בתחילה היא נקראת 'תורת השם', ומשלמדה וגרסה היא נקראת 'תורתו'". ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "כי התורה יש לה התיחסות אל האדם, עד שנקראת 'תורתו'. וקודם שקבל התורה נקראת 'תורת ה'', שהוא חכמה וסדר השם יתברך אשר ברא הכל. רק אחר שקבל התורה נקרא תורת האדם, שהיא תורתו והשלמתו, הדרך אשר ילך בו האדם והמעשה אשר יעשה, והוא שייך לו לגמרי כאשר התורה היא השלמתו, וזה מבואר". וראה למעלה פ"ג הערה 1002.

<> לשון הגמרא שם: "אמר להם הקב"ה [לרומי], במאי עסקתם. אומרים לפניו, רבונו של עולם, הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל, כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה, שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם; תקנתם שווקים, להושיב בהן זונות. מרחצאות, לעדן בהן עצמכם. כסף וזהב, שלי הוא, שנאמר 'לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות'... מיד יצאו בפחי נפש".

<> לא נמצא להדיא שם בגמרא שהקב"ה שאל את ישראל "במה עסקתם", והם השיבו "עסקנו בתורה". אך מעין זה נמצא במדרש תהלים פמ"ט, שאמרו שם "כשיבוא הקב"ה לפרוע לישראל מתן שכרן על עמלן בתורה, וישפיע להן בזכותה לעתיד לבוא, אותה שעה הן אומרים לאומות העכו"ם, זכינו על שעסקנו בתורה". וכן משמע מדברי הגמרא שהביא, שאומות העולם טוענות "כולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה", משמע מכך שזכותן של ישראל היא שעסקו בתורה, ואומות העולם רוצות להסתנף לזכות זו. וכן בהמשך שם [ע"ז ג.] איתא "אומרים העובדי כוכבים לפני הקב"ה, רבונו של עולם, ישראל שקיבלוה היכן קיימוה. אמר להם הקב"ה, אני מעיד בהם שקיימו את התורה כולה", הרי שזכות ישראל היא שקיימו את התורה.

<> אודות שאין ממונו של אדם האדם עצמו, אלא הוא קנינו בלבד, כן כתב בבאר הגולה באר השני [קפז:], וז"ל: "ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, שהרי כאשר אינו עם האדם אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם, לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים [לקנין ממון]... ובזה נדע ענין העושר" [הובא למעלה הערה 1633].

<> של האדם [לאחר שנתייגע בה וקנאה], ומתעצמת עמו, לעומת הכסף והזהב, שאינם משתייכים לאדם עצמו, וכמבואר בהערה הקודמת. ולמעלה [לאחר ציון 1502] כתב: "כי אחר שזכר הנוי והכח, שאלו ב' מעלות הם לגוף ולנפש שהם האדם, זכר העושר שהוא קנין האדם". הרי שהעושר נחשב חיצוני לאדם, לעומת החלקים המרכיבים את האדם. ולמעלה פ"ד מ"א [כה:] כתב: "נאמר [ירמיה ט, כב] 'אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ואל יתהלל עשיר בעשרו וגו'', הרי לך שגם הנביא הזכיר אלו ג' דברים כסדר הזה ביחד. כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם; כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו, שהם קניניו השייכים אל האדם, כי אי אפשר לו זולת זה אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם" [הובא למעלה הערה 1503].

<> לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.]: "העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות. ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר. ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה. אבל העשיר אינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו. כי דבר שאינו עומד בו, לא יקבל שביעה ממנו כלל" [הובא למעלה פ"ד הערה 1281].

<> אודות שאין העושר נחשב מעלה לאדם, כן כתב למעלה פ"ד מ"א [טו.], וז"ל: "ואמר 'איזה העשיר [השמח בחלקו', ולא מי שיש לו ממון רב], ויש לומר כי אין ראוי שיהיה מתואר האדם בשם 'עשיר' כאשר יש לו רבוי ממון אשר הוא באוצר או בתיבתו, כי דבר זה אינו שייך אל האדם, ואין העושר מצד עצמו, ואין ראוי שיקרא 'עשיר' בשביל זה. רק מי ששמח בחלקו, שכאשר הוא שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, זהו העשיר, שהוא עשיר מצד עצמו כאשר האדם משמח בחלקו. לא כאשר הוא עשיר ברבוי ממון שהוא בתיבתו, שאין זה העושר באדם מצד עצמו כלל, ואין ראוי שיקרא האדם 'עשיר'. וכאשר שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, אז הוא עשיר מצד עצמו". אמנם שם הדגיש שאין העושר מעלה באדם כי העושר מונח באוצרו או בתיבתו, ואילו כאן מדגיש זאת מצד שהעושר שייך אל ה', ולא אל האדם. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] כתב: "וכן אמרו כי אין ראוי שיהיה לאדם קנין מעלה בעושר. הרי כל המעלות מעלתם כאשר האדם קונה אותם, ואין מעלת העושר רק בהוצאה, שמוציא הממון, בזה נראה כי אין קנין מעלה בעושר".

<> "אין ספק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב, שאם לא כן לא היה הכסף והזהב חשוב יותר מן האבן" [לשונו בסמוך]. ואמרו חכמים [עירובין פו.] "רבי מכבד עשירים, רבי עקיבא מכבד עשירים". וצרף לכאן את דברי המאירי [קידושין ב.], שביאר שהתנא במשנה [שם] נקט תחילה בקנין כסף ["האשה נקנית בשלש דרכים; בכסף שטר וביאה"], "מפני שהוא ראש המדברים בכל מקום".

<> בכת"י כאן הוסיף את הדברים הבאים: "כי השם יתברך קודם אל האדם, כי על כל פנים אין הכסף והזהב האדם עצמו, רק אם אתה אומר שהכסף והזהב הוא האדם. ולפיכך יותר יש לומר שהכסף והזהב הוא אל הקב"ה שברא אותם". ופירושו, הואיל והכסף והזהב אינם עצמו של אדם, וכמו שנתבאר, ממילא הקב"ה קודם לאדם בקשר לכסף וזהב, כי הקב"ה בראם.

<> בא לבאר יותר מדוע הכסף והזהב הוא אל ה' ולא אל האדם. ועד כה ביאר שאין הכסף וזהב האדם עצמו, אלא ממונו וקנינו בלבד, ולכך הם אל ה'. אך מעתה יבאר שיש מימד רוחני בכסף וזהב שאינו תחת רשות האדם.

<> לשונו בח"א לקידושין פב: [ב, קנד.] "מה שאמר 'לי הכסף ולי הזהב', והרי כל העולם שלו יתברך".

<> ובעל כרחך שיש בכסף וזהב מעלה בלתי גשמית, המפרידה אותם משאר חפצים, וכמו שמבאר. וקשה, מדוע לא נבאר שכסף וזהב חשובים יותר מאבנים מחמת שהם אינם מצויים כאבנים. וכן נאמר [דהי"ב, א, טו] "ויתן המלך [שלמה] את הכסף ואת הזהב בירושלים כאבנים". וכן נאמר [מ"א י, כז] "וכל כלי משקה המלך שלמה זהב וכל כלי בית יער הלבנון זהב סגור אין כסף לא נחשב בימי שלמה למאומה", הרי שערך הדבר תלוי בכמה הדבר מצוי בידי אדם ["פז הוא אבן יקרה עד מאוד, ואינו מצוי בעולם" (רש"י ע"ז יא:)]. ולמעלה פ"ג מי"ג [רצ:] כתב: "קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם". ואולי יש לומר, שאע"פ שאם הזהב וכסף היו מצויים לכל אזי הם לא היו חשובים כל כך, מ"מ אי אפשר לתלות את חשיבותם רק בהיותם לא מצויים, כי מן הסתם יש הרבה דברים שאינם מצויים, ועם כל זה אינם חשובים כזהב וכסף. וכן מדוייק מלשונו בגבורות ה' פע"ב [שכז.], שכתב: "קשה לקנות ככלי זהב ופז, שמפני שהם יקרים, ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן". הרי שביאר שקושי קנית כלי זהב ופז הוא מחמת שני דברים; (א) "מפני שהם יקרים". (ב) "וְאינם נמצאים עם האדם". ומשמע שהיותם יקרים אינה תולדה מפאת היותם אינם נמצאים עם האדם, אלא הוא דבר בפני עצמו.

<> אודות מעלת הזהב על פני שאר דברים, הנה אמרו חכמים [שמו"ר לה, א] "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא, בשביל המשכן ובשביל בית המקדש" [ראה למעלה פ"ג הערה 843, ופ"ה הערה 990]. וקודם לכן אמרו שם "הרבה בריות ברא הקב"ה בעולם, ולא היה העולם ראוי להשתמש בהן, והיו ראויין להגנז, ולא נגנזו מפני כבוד הקב"ה, ואיזה זה, זהב".

<> כי האדם שולט בגשמי, אך לא בנבדל מן הגשמי. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פנ"ט הביא מאמר חכמים [נדרים פא.] "מפני מה תלמידי חכמים אין מצוי לצאת מהם תלמידי חכמים, שלא יאמרו תורה ירושה לנו", וכתב לבאר [תתקט:]: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי, לכך לא שייך בו ירושה. כי אין מוריש למי שאחריו רק דבר שהוא גשמי. כמו האדם עצמו שהוא גשמי, לכך יש לו יחוס וקורבה אל בנו מצד הגשמית. כי האב מוליד הבן מצד הגשמית, לא מצד השכלי. שאין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי. ולפיכך לא שייך ירושה לבניו בתורה השכלית. ולכך אין מצוי שיצא תלמידי חכמים מתלמידי חכמים, כי התורה ראוי מצד עצמה שתהיה נבדלת מן הגשמי, ובזה שאינו מוריש התורה לבניו, בזה נראה כי התורה שכלית, בלתי גשמית. אבל אם התורה היתה יוצאת לעולם על ידי החכם, אין התורה שכלית, כי האב אין מוריש לבנו רק הגשמי. ולפיכך האדם מוריש לבנו כמו הקומה והנוי, ושאר הדברים אשר הם דברים גשמיים, או מתייחסים אל הגשמי. שכן אמרו במסכת עדיות [פ"ב מ"ט] חמשה דברים האדם זוכה לבנו וכו'. אבל דבר הנבדל מן האדם הגשמי לגמרי, כמו התורה, אין בזה ירושה, אחר שקורבת האדם לבנו הוא מצד הגשמי בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערה 1230, ולהלן הערה 2039]. והוא הדין לזהב וכסף; החלק הגשמי שבהם נתון תחת יד האדם, אך החלק הרוחני שבהם אינו נתון תחת יד האדם, אלא תחת ידו של הקב"ה. @**דוגמה נוספת;**^ בגו"א שמות פי"ט אות יח [סח:] כתב: "אף אם נשרף האיל [של העקידה], לא נשרף רק מה שראוי לשריפה, אבל שאינו ראוי לשריפה לא נשרף. ומפני כי האיל הזה הוא דבר שאינו בטבע, במה שהוא נברא בין השמשות [למעלה פ"ה מ"ו], והוא בלתי טבעי... ומפני שההפסד על ידי הקרבה ראוי לדברים הטבעים, והוא להם בטבע... אילו היה קרב יצחק על המזבח, שהיה הגוף נשרף והרוח שב אל אשר נתן אותו, לפי שהוא בלתי טבעי, כך באיל הזה, נשרף מה שראוי להיות נשרף". הרי שהדברים הטבעים באיל אכן נפסדו על ידי האש, אך הדברים הלא טבעיים שבאיל המשיכו להתקיים אף לאחר שריפת האיל. שוב חזינן שהגשמי [האש] שולט בגשמי, אך לא ברוחני.

<> לכך אין כסף וזהב מלוין את האדם בשעת פטירתו, כי המעלה הרוחנית שיש בהם אינו שייך לאדם, אלא לה'. והמימד הגשמי בודאי שאינו מלוה את האדם, וכמבואר למעלה [הערה 1632]. וראה להלן הערה 1797.

<> בפסוק "לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבקות", ולכאורה יש להקדים את החשוב יותר [הזהב], וכמו שנאמר [תהלים קיט, עב] "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף", שנקט בזהב קודם. וק"ק, ששאלה זו היא על הפסוק עצמו, ומה היא שייכת לברייתא דידן.

<> כי אם השבח הראשון יהיה החשוב יותר [זהב], יחשב השבח השני [כסף] לגנאי, וכמו שאמרו חכמים [ברכות לג:] "משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו". וכן אמרו [מדרש תהלים מזמור קלט] "קלוסו [של אדם] אינו אלא באחרונה, הדא הוא דכתיב [תהלים קמח, ז-יא] 'הללו את ה' מן הארץ וגו' עד מלכי ארץ וכל לאומים'... קלוסו אינו אלא אחר בהמה חיה ועוף". והטעם הוא כמבואר, שאם השבח החשוב יאמר תחילה, לא יהיה שוב ענין בשבחים הפחות חשובים שיאמרו לאחר מכן.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1645], וז"ל: "כי שלימות עולם התחתון... החומר הזך והצרוף, והוא נקרא 'כסף', שהוא זך וצרוף", וראה למעלה הערה 1647.

<> פירוש - הכסף הוא לבן [כמבואר למעלה הערה 1660], והלבן אינו נחשב כלל לצבע, ולכך הוא מורה על הפשיטות והבלתי מורכב. וכן כתב בגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח, וז"ל: "כי הלבנות מורה על הפשיטות, כי כל הגוונים הם צבע, חוץ מן הלבנות שאינו צבע, ולפיכך הוא מורה הפשיטות". ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כל דבר פשוט נקרא שהוא לבן, כי צבע לבן הוא מופשט" [ראה הערה 1750]. ובנצח ישראל פל"א [תרא.] כתב: "הצבע הלבן יש בה הפשיטות הגמור, כי לא נקרא הצבע הלבן גוון, כי הצבע הזה יש בו הפשיטות הגמור". ובנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 16] כתב: "הלובן אינו מראה כלל, ומפני שאינו מראה הוא פשיטות גמור". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "נקרא הזכות לובן, כמו שאמר [ישעיה א, יח] 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו', כי הלובן הוא מעצמו, ואינו צבע, רק הוא לבן מעצמו... אי אפשר לקבל הלובן שהוא דבר עצמי ואינו דבר מקרה, רק הוא בעצמו, כך אי אפשר לקבל צדקות מאחר".

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשיז:]: "אבל הזהב הוא אדום, ואין זה נקרא צח". והרמב"ן [שמות לב, ב] כתב על הזהב "מראהו כמראה אש" [הובא למעלה הערה 1658], ובב"ב [פד.] אמרו "האי שמשא סומקתי היא". ובנצח ישראל פי"ז [שפה:] ביאר את האדמומית של השמש. וראה למעלה הערה 525. וביומא [מה.] אמרו "בכל יום היה זהבה ירוק, והיום אדום, והיינו זהב פרוים, שדומה לדם הפר". ובמדב"ר [יד, ט] אמרו "הזהב אדום". ורש"י [ב"מ עח:] כתב "בטלי זהב - כלי צמר צבועין אדום".

<> כי האדום אינו צח כמו הלבן. ובח"א לב"ב פד. [ג, קטז:] כתב: "מאחר שהירח נקרא 'לבנה', מזה נדע כי הזוהר של השמש מתייחס אל האדום... והשמש מצד עצמה היא אדומה". וראה בנתיב התשובה פ"ז [לאחר ציון 12].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ב מ"ט [תשכב:] כתב: "אינו ראוי למי שמקריב קרבן שיהיה בו מדת הגזל... וזה כי כל קרבן שהוא קרב לפני ה', אין ראוי שיהיה בו הגזל, כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו, והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו. ובפרט בעולה כתיב [ישעיה סא, ח] 'כי ה' שונא גזל בעולה', כי העולה כולה כליל אל השם יתברך, והוא קרוב אל השם יתברך לגמרי, ואין ראוי מי שיש בו הרכבה כמו זאת, שהוא גוזל דבר שאין שייך לו לגמרי, זה הרכבה ביותר, ואין זה ראוי להיות קרוב אל השם יתברך". ואמרו חכמים [ב"ק צג.] "לעולם יהא אדם מן הנרדפין, ולא מן הרודפין, שאין לך נרדף בעופות יותר מתורים ובני יונה, והכשירן הכתוב לגבי מזבח", ובח"א שם [ג, טו:] כתב: "דבר זה ענין מופלג בחכמה, כי הרודף את אחר, מדה זאת שהוא יוצא מן הפשיטות, כי הרודף אחר מתנגד אל אחר, ואין זה פשיטות, כי מצד שהוא נוטה אל מדה מיוחדת הוא רודף את אחר. אבל מי שיש בו מדת הפשיטות, אינו רודף אחר, שאין דבר מתנגד אל דבר, רק מי שיוצא מן הפשיטות. כי האש יוצא מן הפשיטות אל קצה שהוא חם, הוא רודף את המים לייבשם. וכך המים ג"כ במה שהם יוצאים מן הפשיטות שיש בהם הקרירות, מכבין את האש. אבל הדבר הפשוט אינו רודף. ולפיכך אמר כי כל אשר הוא נרדף ואינו רודף, קרבו הקב"ה, מפני שיש בו מדת הפשיטות, והוא ראוי להיות אל השם יתברך, שהוא פשוט. אבל הרודף יוצא מגדר הפשיטות, והרחיקו הקב"ה, ודבר זה מבואר". וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שי.], נתיב הענוה פ"א [ב, ב:, והובא בחלקו למעלה הערה 149], ובנצח ישראל ר"פ יב [הובא למעלה פ"ב הערה 1238].

<> אודות שהעגל נעשה מזהב דוקא, כן כתב למעלה בהקדמה [מה:], וז"ל: "העבודה זרה יוצא מן הדין, ולכך עשו ישראל את העגל של זהב, ולא של כסף... כי שם מקום המשפט שהם יצאו ממנו". וראה גו"א שמות פל"ב אות ו. וכן כתב בח"א לקידושין פב: [ב, קנד.], ויובא בהערה 1751.

<> כוונתו שהכהן גדול ביום הכפורים לא היה נכנס לקודש הקדשים בבגדי זהב, אלא בבגדי לבן [יומא לב.], וזאת משום שהלבן מורה על פשיטות, התואם למקום קודש הקדשים, לעומת הזהב. וכן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה.], וז"ל: "אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביוה"כ כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקדשים כי אם בבגדי לבן" [הובא למעלה פ"ד הערה 1202]. ובגבורות ה' פנ"א [רכ.] כתב: "כהן גדול משמש בכל ימי השנה בבגדי זהב, וביום הכפורים בבגדי לבן לפני ולפנים. וזהו בשביל שהוא קונה מדריגה עליונה, שהרי היה נכנס לפני ולפנים, יש לו לסלק ממדריגות עולם הזה, שמדריגתו אינו פשוט. ולכך יש לו לשמש בכל השנה בבגדי זהב בחוץ, אבל כשנכנס לפני ולפנים יש לו לשמש בבגדי לבן, לפי מעלת המדריגה שנכנס לשם, כי בגדי לבן הם פשוטים". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביום הכפורים רק בבגדי לבן, לא בבגדי זהב. כי הזהב אינו פשוט, כמו שהוא בגדי לבן שהם פשוטים, ובבגדים אלו שיש בהם הפשיטות ראוי שיכנס לפני ולפנים". ובח"א לסוטה מט. [ב, פז:] כתב: "בא להגיד על ישראל שאין ראוי להם העושר, כי העושר אין ראוי רק לאומות, ודבר זה כי ישראל שהם קדושים, והקדוש הוא פשוט, והפשיטות אין דבר מצורף אליו... ויש ראייה על זה, שלכך כהן גדול ביום הכפורים לא היה נכנס לפני ולפנים רק בבגדי לבן, מפני כי אלו בגדים הם פשוטים, ולא בבגדי זהב שאינו פשוט" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 833]. ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כל דבר פשוט נקרא שהוא לבן, כי צבע לבן הוא מופשט, וכהן גדול ביום הכפורים, שהיה משמש בבגדי לבן, יוכיח". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה מתבאר כאן שאין הכהן גדול רשאי להכנס לבית קה"ק בבגדי זהב, משום שהזהב יוצא מן הפשיטות. אך בגמרא אמרו [ר"ה כו.] "מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, לפי שאין קטיגור נעשה סניגור", ופירש רש"י שם "אין קטיגור - זהב העגל", ולכאורה זהו טעם שונה מדבריו כאן. אך לאחר שביאר כאן שהעגל גופא נעשה מזהב מפאת שהזהב יוצא מן הפשיטות, ממילא מתבאר שהקטרוג העולה ממעשה העגל הוא זה עצמו שישראל יצאו מן הפשיטות. ומפאת כן נאסר על הכה"ג לעבוד בבגדי זהב בקה"ק, כי זה יעורר חלילה את הקטרוג ממעשה העגל, שהוא הוא היציאה מן הפשיטות.

<> ככל דבריו כאן כתב גם בח"א לקידושין פב: [ב, קנג:], וז"ל: "לי הכסף וכו'. מקדים הכסף... כי הכסף יותר קרוב אל השם יתברך בעבור זכות ופשיטות הכסף. וראיה לזה שהכהן הגדול לא היה נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב, והעגל היה של זהב. ודבר זה ידוע למבינים, כי הזהב אינו פשוט בעבור הגוון שלו, ולכך היה העגל מן זהב, ולא כסף, שהוא לבן ואין לו גוון כלל, והוא פשוט. לאפוקי הזהב שהוא בעל גוון. ולכך מקדים הכסף קודם הזהב, כי מצד הפשיטות שבו הוא יותר קרוב אליו. ובפרק ר"ע שם פרשנו גם זה. ומה שאמר 'לי הכסף ולי הזהב', והרי כל העולם שלו יתברך, זה מבואר גם כן שם". [ולולא דמסתפינא הייתי אומר שבמקום "ובפרק ר"ע" יש לומר "ובפרק שנו", כי כאמור כל דבריו שם נאמרו כאן, בנוסף לשאלתו האחרונה "והרי כל העולם שלו יתברך", וכמבואר למעלה מציון 1736 ואילך, ואילו בח"א לפרק ר"ע לא נמצאו דברים אלו].

<> בא ליישב תשובה נוספת על השאלה ששאל למעלה [לאחור ציון 1596], וז"ל: "ולפיכך אמר 'ופגע בי אדם אחד', ולא אמר 'ופגעתי באדם אחד'", וראה למעלה הערה 1598.

<> לשון הגמרא שם "אתא שטן אידמי ליה כציפרתא".

<> כמו שאמרו [קידושין פא.] "רבי מאיר הוה מתלוצץ בעוברי עבירה, יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא... הוה אידמי ליה כעניא". ועוד אמרו [סנהדרין צה.] "אתא שטן ואדמי ליה כטביא". ובתנחומא וירא אות כב איתא שכאשר אברהם אבינו היה בדרכו לעקידה "קדמו שטן בדרך ונדמה לו כדמות זקן... ונדמה לבחור... ונעשה לפניהם נהר גדול". והבטוי "אדמי ליה כגברא" נמצא בגמרא כלפי הקב"ה, שאמרו [סנהדרין צה:] "אתא קודשא בריך הוא ואדמי ליה כגברא סבא".

<> שהוא מלשון פגיעה והיזק, וכמו שנאמר [במדבר לה, יט] "גואל הדם הוא ימית את הרוצח בפגעו בו הוא ימתנו". והרד"ק בספר השרשים, שורש פגע, כתב: "ענין פגיעה בחרב באדם להמיתו". וכן כאן כוונת השטן היתה להרע לו, וכמו שמבאר.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1576], וז"ל: "כאשר הוא עוסק בתורה בדרך יחידי, הוא עוסק בתורה בהתבודדות יתירה, לא כמי שעוסק בביתו, אף על גב שהוא לומד בעסק רב, אין זה התבודדות כמו מי שהוא עוסק בדרך יחידי, שהוא מתבודד לגמרי, ומתוך זה מחשבתו דבוקה בתורה לגמרי".

<> כפי שהשטן הסית אברהם אבינו בדרכו לעקידה [ראה הערה 1754]. ולאחר שהקב"ה סיפר את שבחיו של איוב לשטן [איוב א, ח], ביקש השטן להסיתו [שם פסוקים ט-יא]. ובח"א לב"ב טו. [ג, סט:] כתב: "מפני שהיה איוב צדיק באומות, והיה מגין עליהם, ולפיכך השטן היה מגרה בו שיחטא, והיה קורא תגר על היסורין שבאו עליו מן השם יתברך". ותמצית דבריו היא, שהואיל והשטן מסית את הצדיקים, כך גם ניתן להסיק שמי שמסית את הצדיקים הוא השטן. והואיל ואותו אדם ביקש להסית את רבי יוסי בן קסמא ולהסירו מדביקותו בתורה, מתחייב מכך שאותו אדם הוא השטן.

<> במסורת הש"ס שם כתב "אפשר דבנוסחאות שהיה לפני תוספות היה כן, אבל לפנינו ליתא".

<> לשון הגמרא שם [תענית סוף כ.] "מעשה שבא רבי אלעזר ברבי שמעון ממגדל גדור מבית רבו, והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר, ושמח שמחה גדולה, והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. &**נזדמן לו אדם אחד**^ שהיה מכוער ביותר, אמר לו שלום עליך רבי, ולא החזיר לו. אמר לו ריקה, כמה מכוער אותו האיש, שמא כל בני עירך מכוערין כמותך. אמר לו, איני יודע, אלא לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית. כיון שידע בעצמו שחטא, ירד מן החמור ונשתטח לפניו ואמר לו, נעניתי לך, מחול לי... אמר להם בשבילכם הריני מוחל לו, ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן". וכתבו שם בתוספות "נזדמן לו אדם שהוא מכוער ביותר - במסכת דרך ארץ מפרש דאותו אדם היינו אליהו, ולטוב נתכוין כדי שלא ירגיל בדבר". אמנם לפי זה איירי ברבי אלעזר ברבי שמעון, ולא ברבי שמעון בן אלעזר [כפי שכתב כאן]. וכן לא אמרו שם "פגע בו אדם אחד", אלא "נזדמן לו אדם אחד" [וכן הוא גם בעין יעקב שם]. וראה למעלה פ"ב הערה 841 בביאור דברי הגמרא האלו.

<> לשון הגמרא שם "תניא, אמר רבי יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל. בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי תפלתי. לאחר שסיימתי תפלתי אמר לי 'שלום עליך רבי', ואמרתי לו 'שלום עליך רבי ומורי'. ואמר לי, בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו. אמרתי לו, להתפלל. ואמר לי, היה לך להתפלל בדרך. ואמרתי לו, מתיירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים. ואמר לי, היה לך להתפלל תפלה קצרה. באותה שעה למדתי ממנו שלשה דברים; למדתי שאין נכנסין לחורבה, ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפלה קצרה". הרי שאליהו ז"ל נפגש עם רבי יוסי ולימדו אורחות חיים. ובנצח ישראל ר"פ כב [תנח:] כתב: "אין ספק כי החסידים, כמו רבי יוסי, היו משמשים בבת קול משמתו נביאים אחרונים. וכל שכן כאשר היה המקום מיוחד לדבר זה, שהיתה חורבה אחת, והיא מחורבות ירושלים, שהחורבה מצד עצמה במה שהיא נבדלת מן בני אדם, נגלים לשם דברים עליונים, ומוכן המקום להיות נשמע לשם בת קול. ואליהו זכור לטוב נגלה שם, כמו שמוכן להיות נגלה שם בת קול" [הובא למעלה הערה 305]. וכן אמרו להדיא [סנהדרין קיג:] שלאחר שרבי יוסי דרש בציפורי שאליהו "קפדן הוה", לכך נמנע אליהו ז"ל מלבקרו שלשה ימים, אע"פ שאליהו ז"ל היה רגיל לבוא אליו בכל יום. וכן אמרו [יבמות סג:] "אשכחיה רבי יוסי לאליהו". והואיל וניתן לומר שרבי יוסי המוזכר בגמרות האלו הוא רבי יוסי בן קסמא האמור כאן, חזינן איפוא שהוא היה מלומד בגילוי אליהו. אמנם מה שכתב שרבי יוסי בן קסמא "אפשר שהוא רבי יוסי דפרק קמא דברכות" הוא קצת קשה, שהרי רש"י [זבחים סוף נח:] מבאר שסתם רבי יוסי הוא רבי יוסי בן חלפתא שהיה בציפורי, ולא רבי יוסי בן קסמא. וכן יקשה מגמרא ערוכה [יבמות צו:] שמסופר שם שרבי יוסי ורבי אליעזר בן שמוע נחלקו בדין מסוים, ונקרע ס"ת בחמתן, "והיה שם רבי יוסי בן קסמא, אמר תמיה אני אם לא יהיה בית כנסת זה עבודת כוכבים, וכן הוה". הרי שרבי יוסי לחוד, ורבי יוסי בן קסמא לחוד. וצ"ע.

<> ואז יקבל שכר על דביקותו בתורה ["כדי להגדיל שכרו" (לשונו למעלה)]. אך אם אליהו לא יבוא ויעמדנו בנסיון, אז לא ינתן לרבי יוסי ב"ק שכר על דביקותו בתורה, כי השכר ניתן על העמידה בנסיון, ולא על הבכח בלבד, וכמו שהשריש הרמב"ן [בראשית כב, א], וז"ל: "והאלקים נסה את אברהם. ענין הנסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא 'נסיון' מצד המנוסה, אבל המנסה יתברך יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד. ודע כי 'השם צדיק יבחן' [תהלים יא, ה], כשהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו יצוה אותו בנסיון. ולא יבחן את הרשעים אשר לא ישמעו. והנה כל הנסיונות שבתורה לטובת המנוסה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1415, ופ"ה הערה 312]. ולמעלה פ"ב מי"ג [תשסו.] כתב: "אין דומה מי שמשפיל עצמו במחשבה, או משפיל עצמו במעשה". ולמעלה פ"ה מ"ג [פ.] כתב: "כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק, כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר. ולא היה ראי אברהם לכל המעלות אשר נתן השם יתברך אליו רק כאשר היה נמצא צדקתו בפעל", ושם הערות 312, 313, 317.

<> בלשון המהר"ל "רוב" הוא מלשון הרבה, ולא מלשון רוב ומיעוט [ראה למעלה פ"ב הערה 1658], וכמו כאן ישוב ויענה על שלש שאלות מתוך תשע שאלות שהיו על הברייתא [שמונה בתחילת הברייתא, ואחת בהמשך הברייתא].

<> שאלתו השלישית על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1565], וז"ל: "למה הקדים לו האדם שלום, והוה ליה לרבי יוסי להתחיל בשלום, שהרי אמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם בשלום". ולמעלה [לאחר ציון 1582] תירץ שתי תשובות; (א) רבי יוסי ב"ק היה כ"כ שקוע בלימודו, שלא שת לבו לאדם שלפניו. (ב) על ידי שאותו אדם פתח בשלום אנו יודעים שהיה אדם הגון, ומה שאמר לרבי יוסי ב"ק [שיתן אלפי אלפים כסף] אינם דברי הבל. ומעתה יוסיף תשובה שלישית, שאותו אדם הופיע בפתאומיות, וכמו שמבאר.

<> כי אותו אדם לא היה אדם רגיל, אלא היה השטן או היה אליהו זכור לטוב.

<> שאלתו השניה על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1564]: "דלמה הוצרך לומר שנתן לו שלום והחזיר לו שלום, דמאי נפקא מינה בזה, שאין הדבר תולה בגוף המעשה שבא לספר". ולמעלה [לאחר ציון 1590] יישב שמתוך זה מתבאר שהיה מתבודד בתורה, עיין שם. ומעתה יוסיף תשובה שניה.

<> שאלה שהעיר למעלה [לפני ציון 1600], וז"ל: "ולא שאל אותו מי אתה, כי ראה אותו מתבודד בתורה, וידע שהוא תלמיד חכם גדול". ומעתה יוסיף תשובה שניה.

<> וכמו כן ודאי שאליהו הנביא ידע אותו.

<> כמו שמצינו גבי הנחש הקדמון, שנאמר [בראשית ג, א] "והנחש היה ערום מכל חית השדה אשר עשה ה' אלקים ויאמר אל האשה אף כי אמר אלקים לא תאכלו מכל עץ", ופירש רש"י שם "אף כי אמר וגו' - אע"פ שראה אותם אוכלים משאר פירות, הרבה עליה דברים, כדי שתשיבנו ויבא לדבר באותו העץ". ורש"י [ג, ט] כתב: "איכה - יודע היה היכן הוא, אלא ליכנס עמו בדברים, שלא יהא נבהל להשיב אם יענישהו פתאום. וכן בקין אמר לו [בראשית ד, ט] 'אי הבל אחיך', וכן בבלעם [במדבר כב, ט] 'מי האנשים האלה עמך', ליכנס עמהם בדברים". וכן כתב רש"י לגבי שאלת המלאך להגר [בראשית טז, ח], וז"ל: "אי מזה באת - מהיכן באת, יודע היה, אלא ליתן לה פתח ליכנס עמה בדברים".

<> ואם תאמר, מדוע שאלת "מי אתה" לא יכולה להועיל כדי שיכנס עמו בדברים, ואילו שאלת "מאיזה מקום אתה" תועיל כדי להכנס עמו לדברים. ויש לומר, כי על שאלת "מי אתה" ישיב רבי יוסי בן קסמא את שמו, ובזה תסתיים השיחה, כי אין להמשיך משם לכיוון שהשטן מעונין בו [להסירו מתורתו]. אך על השאלה "מאיזה מקום אתה", יענה רבי יוסי בן קסמא שבא ממקום פלוני, ווזהו פתח לשטן להסית אותו ולומר לו "רבי, רצונך שתדור עמנו במקומנו ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות".

%[פ"ו מ"י]

<> ישאל על הברייתא עשר שאלות.

<> כפי ששאלו בגמרא הרבה פעמים [שבת ו:, שם עג:, שם צו:, כריתות ב:]. ורש"י [שבת ו:] כתב: "מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו' למה לי לאשמעינן מניינא, הא מני להו ואזיל". ועוד כתב רש"י [שבת סט.]: "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". וכן הקשה למעלה פ"ה תחילת מי"ט [התשובה על כך מציון 1795 ואילך]. 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 מצינו ששאל כן רק לעתים "מנינא למה לי". וראה למעלה פ"ד הערה 1219, ופ"ה הערה 1895. ויל"ע בזה.

<> נראה שכוונתו לדברי הגמרא [ר"ה לא.], שאמרו שם "בראשון מה היו אומרים, 'לה' הארץ ומלואה', על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו", הרי שהפסוק נדרש לומר שהקב"ה קנה את כל העולם, ולכך הקשה "הרי כל הדברים הם קנינו של הקב"ה". ואע"פ שרש"י שם פירש "שקנה - שמים וארץ", הרי שפירש שאיירי בקנין שמים וארץ בלבד, מ"מ צריך לומר שכוונת רש"י לכל הדברים הנמצאים בשמים וארץ, שהרי נאמר להדיא בפסוק "לה' הארץ ומלואה, תבל ויושבי בה". והמצודות דוד פירש שם "ומלואה - כל הדברים שהארץ מלאה מהם". וראה להלן הערה 1777 [התשובה על כך מציון 1783 ואילך].

<> קושיתו הרביעית של האברבנאל על הברייתא, וז"ל: "למה הביא פסוק 'השמים כסאי', שאין בו לשון קנין, והיה ראוי להוכיחו מ'אל עליון קונה שמים וארץ'" [התשובה על כך מציון 1850 ואילך].

<> מהפסוק הנ"ל [בראשית יד, יט] "ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ".

<> קושיתו הששית של האברבנאל, וז"ל: "הפסוק שהביא אינו מיוחס לאברהם... כי הקנין על השמים וארץ, לא על אברהם" [התשובה על כך מציון 1875 ואילך].

<> קושיתו השלישית של האברבנאל, וז"ל: "אם רצה למנות כל אחד מהדברים קנין בפני עצמו, למה לא זכר השמים קנין אחד והארץ קנין אחר... וזכר שניהם 'שמים וארץ' קנין אחד" [התשובה על כך מציון 1850 ואילך].

<> קושיתו הראשונה של האברבנאל, וז"ל: "למה זכר חמשה קניינים, והנה הנבראים כלם שהמציאם אחר ההעדר הם קניינים, והכתוב אומר [תהלים קד, כד] 'מלאה הארץ קניינך', ויקשה אם כן למה פרט חמשה הדברים האלה בשם 'קניינים' יותר מזולתם". ושאלה זו היא כמו שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 1771], שכתב: "ועוד, והרי כל הדברים הם קנינו של הקב"ה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'" [התשובה על כך מציון 1783 ואילך]. וצריך ביאור מהו ההבדל בין שתי השאלות האלו, מלבד השוני בפסוקים [שכאן מביא את הפסוק "מלאה הארץ קניינך", ולמעלה הביא את הפסוק "לה' הארץ ומלואה"]. ויל"ע בזה.

<> כן הוא בברייתא שלפנינו. וראה מדור שנויי נוסחאות המודפס בשולי המשניות.

<> שאלתו החמישית של האברבנאל, וז"ל: "למה הביא בקנין השמים והארץ פסוק 'מה רבו מעשיך ה' מלאה הארץ קניניך', וזה כולל לישראל ולאברהם ולבית המקדש ולשאר הקנינים כלם, ולמה ייחדו לשמים ולארץ" [התשובה על כך מציון 1854 ואילך].

<> שאלתו השביעית של האברבנאל, וז"ל: "למה בקנין ישראל לא נסתפק עם הראיה שהביא 'עד יעבור עם זו קנית', והוסיף לומר בו 'לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם', והנה בפסוק ההוא לא נזכר לשון קנין" [התשובה על כך מציון 1880 ואילך].

<> שאלתו השמינית של האברבנאל, וז"ל: "למה הביא בקנין בית המקדש פסוק'מקדש ה' כוננו ידיך', שאין בו לשון קנין, והיה די בפסוק אחר שהביא [תהלים עח, נד] 'הר זה קנתה ימינו'" [התשובה על כך מציון 1888 ואילך].

<> לשון הגמרא שם "ישראל שהן בני בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב, אחד מארבעה קנינין שקניתי בעולמי; תורה קנין אחד, דכתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', שמים וארץ קנין אחד דכתיב [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ', בית המקדש קנין אחד דכתיב [תהלים עח, נד] 'הר זה קנתה ימינו', ישראל קנין אחד דכתיב [שמות טו, טז] 'עם זו קנית'". ומחמת קושיא זו כתב כאן הגר"א שצריך לגרוס בברייתא דידן "ארבעה" ולא "חמשה" [ראה להלן הערה 1915]. וכן הקשה האברבנאל בשאלתו העשירית, וז"ל: "שבזאת הברייתא נזכרו חמשה קניינים, ובמכילתא נאמר [שם] ארבעה נקראו קנין... ובמסכת פסחים נזכרו שלשה בלבד; תורה, שמים וארץ שהם אחד, וישראל" [התשובה על כך מציון 1915 ואילך]. וכן כתב רש"י כאן שבגמרא בפסחים הוזכרו רק שלשה קנינים. אמנם בגמרא שלפנינו מוזכרים ארבעה קנינים, כי גם קנין בית המקדש נזכר שם. ולהלן [סד"ה ואלו ד' דברים] יביא את דברי רש"י אלו [התשובה על כך מציון 1915 ואילך, וכן מציון 1952 ואילך].

<> פירוש - תיבת "קנין" ניתנת להאמר על הרבה דברים הקנויים לבעל הקנין, אך "קנין גמור" הוא שונה מכך, וכמו שמבאר. ובזה בא ליישב את שאלתו השניה והששית למעלה, ששאל הרי כל הדברים הם קנינו של הקב"ה, ומהי הרבותא בחמשה קנינים אלו.

<> כוונתו לעבד עברי, שמעשה ידיו לאדון, אך אין גופו קנוי קנין גמור לאדון. וכן פירש הרמב"ם במעשר שני פ"ד מ"ד, וז"ל: "עבד עברי אין גופו קנוי אלא מעשה ידיו בלבד, והוא כמו שכיר, כמו שאמר השם יתברך [דברים טו, יח] 'כי משנה שכר שכיר וגו''". וכן אמרו [גיטין סד:] "כיצד משתתפין במבוי, מניח את החבית ואומר הרי זו לכל בני המבוי, ומזכה להם על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים". והוסיף הרמב"ם בהלכות עירובין פ"א ה"כ בזה"ל: "ולא על ידי עבדו ושפחתו הכנענים מפני שידן כידו". וביבמות ריש ע: אמרו להדיא לגבי עבד עברי "לא קני ליה רביה". ובב"מ ריש צט. אמרו "יד עבד כיד רבו [בעבד כנעני]... בעבד עברי לא קני ליה גופיה". והמאירי [יבמות ע.] כתב "אין גופו של עבד עברי קנוי קנין כסף לענין תרומה, ואינן דומין לעבד כנעני שגופו קנוי לגמרי". והנחלת דוד [ב"מ י.] כתב: "כללא דמילתא, דלענין שארי דברים חוץ ממלאכתו בהא הוא דאיכא לפלוגי בין עבד כנעני לעבד עברי, דבעבד כנעני הוי גופו קנוי לכל מילי, אפילו חוץ ממלאכתו. ובעבד עברי אינו כן, רק דחוץ ממלאכתו יש לו יד בפני עצמו. אבל לענין מלאכתו גם עבד עברי גופו קנוי שיהא כל מה שירויח במלאכתו שייך לרבו". ולפי זה, מה שכתב בנצח ישראל פי"א [רפא.] "העבד הוא קנין של אדון, והוא ברשותו לגמרי", שם איירי בעבד כנעני. וראה בדבר אברהם ח"א סימן י אות ד שכתב: "עבד כנעני דנקנה במשיכה, משום שגופו קנוי לגמרי, כשורו וחמורו. מה שא"כ עבד עברי שאין גופו קנוי לגמרי. לא מיבעי למ"ד ע"ע אין גופו קנוי, עיין בב"ק [קיג:], אלא אפילו למ"ד גופו קנוי [קידושין טז.], מ"מ אינו קנוי לגמרי כעבד כנעני, אלא שגופו קנוי רק למעשה ידיו. זכר לדבר בב"מ [צט.] אמר שמואל בע"ע דלא קני ליה גופיה... והלכך אין קנין משיכה שייך בו כלל, שהוא מושך את הגוף ולא מעשה ידיו, ועיקר הגוף אינו קונה לגמרי, ואין קנין משיכה מועיל אלא כשקונה עיקר הגוף".

<> "כי סתם קנין שהוא נקנה לו לגמרי, לא מצד מה" [לשונו בהמשך].

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות לב: "עיקר הדבר כי נקרא 'קנין' הדבר שהוא לגמרי שלו, שעל זה יפול קנין, דבר שנקנה לו, כמו האשה שנקנה לבעלה". הרי ש"קנין" פירושו כאן כמו "בעלות", ורק בעלות שלימה וגמורה היא הנחשבת לבעלות, ולא בעלות חלקית.

<> "מעלת הקנין" - כחו וחוזקו של הקנין [הבעלות].

<> נראה דמות ראיה לדבריו [שרק בעלות גמורה יש לה דיני בעלות, ולא בעלות חלקית], מדברי הר"ן הידועים בתחילת מסכת פסחים, שהקשה שם כמה שאלות על ביטול חמץ, וז"ל: "ומהו ענין בטול זה, מוכח בגמרא... דביטול מדין הפקר הוא... ואע"ג דהפקר כי האי גוונא לא מהני, דודאי מאן דאמר בנכסי דידיה דלבטלו ולהוו כעפרא לא משמע דהוי הפקר. ותו דבגמרא אמרינן [פסחים ז.] 'מבטלו בלבו', ובודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני, דדברים שבלב אינם דברים... אלא היינו טעמא, משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא, חמץ שאני, לפי שאינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו [פסחים ו:], ומשום הכי בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגוויה כלל סגי". הרי שדיני הפקר נאמרו כלפי בעלות גמורה, אך בחמץ שאין עליו בעלות גמורה, אלא חלקית, בזה לא נאמרו דיני הפקר. הרי שרק בעלות גמורה שמיה בעלות, ולא בעלות חלקית וקלושה.

<> ביבמות ריש ע: אמרו גבי עבד עברי "לא קני ליה רביה", והריטב"א גרס שם "לא קני ליה רביה קנין גמור", הרי ש"קנין גמור" נאמר רק על קנין מוחלט, ולא על קנין עבד עברי לאדונו.

<> "מיוחד אל הקונה" - שעומד לגמרי תחת רשות הקונה, בלי שום יציאה מרשותו.

<> מעין דברי המשנה [גיטין מא.] "מי שחציו עבד וחציו בן חורין ["כגון שהיו ב' אחין או ב' שותפין, ושחרר אחד את חלקו" (רש"י שם)], עובד את רבו יום אחד, ואת עצמו יום אחר". ונראה שלא נקט בציור זה, אלא בציור של שני עבדים לאדון אחד, כי להלן יבאר שאין כסף וזהב נחשבים קנין של ה' [אע"פ שנאמר (חגי ב, ח) "לי הכסף ולי הזהב"], "כי הם שניהם של הקב"ה, ואין אחד בלבד מיוחד אל הקב"ה" [לשונו בהמשך], ולכך נקט כאן בציור מקביל לכסף וזהב.

<> אמרו חכמים [ב"ק צ.] "המוכר עבדו לאחר, ופסק עמו על מנת שישמשנו שלשים יום... רבי אליעזר אומר שניהם אינן בדין 'יום או יומים'; זה לפי שאינו תחתיו, וזה לפי שאינו כספו. אמר רבא, מאי טעמא דרבי אליעזר, אמר קרא [שמות כא, כא] 'כי כספו הוא', כספו המיוחד לו... תנו רבנן, מי שחציו עבד וחציו בן חורין, וכן עבד של שני שותפין, אין יוצאין בראשי אברים שאינן חוזרין... רבי אליעזר היא, מי לא אמר רבי אליעזר כספו המיוחד לו, הכא נמי עבדו המיוחד לו", ונפסקה ההלכה כרבי אליעזר [רמב"ם הלכות רוצח פ"ב הלכות טו-טז, ושם הלכות עבדים פ"ה הט"ו]. הרי חזינן ששם קנין ובעלות חל רק על דבר "המיוחד לו", ולא על דבר שאינו מיוחד לו לגמרי. וראה להלן הערה 1831.

<> צרף לכאן דבריו בבאר הגולה באר השני [קפו.] שיאוש מועיל להוציא את החפץ מידי הבעלים, וכלשונו שם: "מה שאמרו [ב"מ כא.] המוצא מציאה וכבר נתייאשו בעלים שהוא שלו, הוא לפי השכל, כאשר ידעו ענין הממון שהוא קנין לבד. לכך צריך ששם בעליו נקרא עליו, ובזה הוא קנינו; או שהוא בדעתו, או שהוא ברשותו, ולא כאשר יצא מרשותו וגם מדעתו". ומבואר בזה שלא החשיבה תורה את האדם בעלים על ממונו אלא כשהוא שליט עליו, אבל כש"מרד" החפץ על בעליו, פקע קנינו ממנו [חזו"א כלים סימן לא סקי"ב]. הרי ש"בעלות" נמדדת כפי המצאות החפץ תחת רשותו ומרותו של הבעלים עליו. לכך שם "קנין" [שהוא שם בעלות] חל במלואו רק על דבר שנתון לגמרי בידי הבעלים, ולא שנתון בידיהם מבחינה מסויימת בלבד.

<> אמרו חכמים [בכורות ל:] "הבא לקבל דברי חבירות חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו. עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו... אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים. וכן בן לוי שבא לקבל דברי לויה, וכהן שבא לקבל דברי כהונה, חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו". הרי שצריך שתהיה קבלת עול שלימה, ולא קבלה חלקית. אך אין זה דומה לנידון דידן, כי שם חסר בקבלת עול מצד המשתעבד כאשר אינו מקבל על עצמו לגמרי עול שלם. אך כאן איירי מצד הבעלות, ולא מצד הדבר הנקנה, ששם בעלות וקנין אינו חל אלא בבעלות גמורה.

<> בא ליישב את שאלתו הראשונה למעלה [לאחר ציון 1770]: "מנינא למה לי". ויבאר שיש קנינים חלקיים [כמו כסף וזהב, ים ויבשה] שלא נמנו בברייתא

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות לב: "כי שאר דברים, אף על גב שהם שלו גם כן, כי הים שלו כדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים', אין זה 'קנין', מפני שאין הים מצד עצמו לבד שלו, רק עם דבר אחר, כדכתיב [שם] 'ויבשת ידיו יצרו', כי הים חלק דבר, ולא נקרא דבר זה 'קנין', שהרי אינו מצד שהוא בלבד הוא שלו. וכן היבשה גם כן אינו שלו מצד שהוא יבשה בלבד, רק היבשה והים ביחד הם שלו". ובנצח ישראל פי"א [רפא.] כתב כן אות באות, והוסיף: "רק היבשה והים ביחד הם שלו, ואין זה קנין וצירוף גמור כאשר אינו צירוף מיוחד... כי הצירוף שאינו מיוחד אינו צירוף גמור". וסוף דבריו שם מוסבר על פי מה שכתב שם בר"פ יא [ערב:], וז"ל: "נקראו ישראל 'בנים' לה' [דברים יד, א]. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים' [דברים יד, א, וראה למעלה הערה 76]. ונקראו בשם 'בני בכורי' [שמות ד, כב]. כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד. ואף כי אין אומה עוד נקראת 'בן' אל השם יתברך יותר מישראל, מכל מקום שם 'בן' אינו כל כך הצירוף אליו, כיון שאפשר שיהיה לאחד שני בנים. ולכך נקראו ישראל 'בני בכורי', כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים... כך אי אפשר שיהיה אל השם יתברך שנים שהם ראשית" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 151].

<> למעלה בברייתא הקודמת [לאחר ציון 1645] ביאר שהכסף מורה על החומר והזהב מורה על הצורה. ובהמשך שם [לאחר ציון 1740] כתב: "כי 'לי הכסף' מה שהוא מיוחד בשם כסף, 'ולי הזהב' מה שמיוחד בשם זהב, מה שיש בו מעלה, דבר זה הוא אל השם יתברך, לא אל האדם, כי אין תחת האדם רק דבר גשמי".

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות לב: "וכן הכסף הוא של הקב"ה, שנאמר 'לי הכסף', אבל אין הכסף מצד שהוא כסף הוא שלו, שהרי נאמר גם כן 'ולי הזהב', וכן כל הדברים". וכן כתב אות באות בנצח ישראל פי"א [רפא:]. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [סנהדרין לח.] "אדם נברא בערב שבת, ומפני מה... שאם תזוח דעתו עליו אומר לו יתוש קדמך במעשה בראשית", ובח"א שם [ג, קמט:] כתב על כך בזה"ל: "כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות. שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות. לכך אומרים 'יתוש קדמך'. וגם זה מצד החומר, כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות. ולפיכך אם בא להתגאות מצד עצמו, אומרים לו 'יתוש קדמך'". @**דוגמה נוספת;**^ בבאר הגולה באר הששי [ריט.] ביאר שכח מלכות רביעית וכח החמה מונעים אחד מהשני להתגלות לגמרי, וכלשונו שם: "אילו לא היה קול תוקף מלכות הרביעית, היה נמצא בפעל לגמרי תוקף החמה, יותר ממה שנמצא עתה. והמונע הזה הוא כח מלכות רביעית... כי החמה ג"כ יש לה כח מלכות וממשלה ותוקף בעולם, וימצא משתתף עמו, הוא ממשלת מלכות רביעית, ובשביל כך לא נמצא כח אחד בפעל לגמרי, בשביל הדבר המשתתף עמו... לכך אין אחד מהם נמצא בפעל לגמרי, והשני מבטל כחו עד שאין כחו בפעל לגמרי".

<> המשך לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות לב: "אמנם אלו ארבע דברים [כך אמרו בגמרא בפסחים], הם אחד ואין שתוף להם עם זולתם, ואם כן הם שלו מצד עצמם בלבד, וזה נקרא 'קנין'... והרי הדבר מבואר כי 'קנין' נקרא דבר שהוא שלו קנוי לו לגמרי מצד עצמו, וזה הם אלו דברים אשר הם נקנים לו יתברך מצד עצמם, ומפני זה הם נקנים לו לגמרי, אחר שמצד עצמם הם שלו... לא כמו שאר דבר שהם שלו, ולא מצד עצמם. ודבר זה הוא דבר מופלג בחכמה למי שמבין דברים אלו". וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רפב.], וז"ל: "והרי הדבר מבואר, כי 'קנין' נקרא דבר שהוא שלו, קנוי לו לגמרי מצד עצמו, במה שהוא מיוחד אליו. ומפני זה אלו ארבעה דברים הם נקנים לו לגמרי, אחר שמצד עצמם הם אל השם יתברך". וראה למעלה פ"ד הערה 762.

<> פירוש - שם "קנין" חל על דבר שהבעלים אינם יכולים להיות בלעדיו, וכמו שמבאר.

<> כמו שאמרו חכמים [כתובות סז:] "יתום שבא לישא שוכרין לו בית, [דברים טו, ח] 'די מחסרו' זה הבית", הרי שאדם ללא בית הוא חסר.

<> פירוש - עבד וכלים אינם בגדר "אבר שהנשמה תלויה בה" לבעליהם, כי הם משמשים את בעליהם רק באופן מסויים, ואי אפשר לומר על דבר המשמש את בעליו "רק בדבר מה" ש"אי אפשר זולתם".

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [קידושין לא.] "גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה". ובגו"א ויקרא פכ"ג אות כד כתב לבאר זאת בזה"ל: "למה הדבר דומה, שני בני אדם, האחד בונה למלך בית, והשני נטע לו גינה. אינו ספק, אותו שבונה לו בית, מפני שבנה לו דבר שצריך ומחוייב להיות לו, יותר קרוב לו, ויותר עושה לו רצון מן אותו שנטע לו גינה, שאין צריך לו רק לטיול. וכן זה שמחויב בדבר מפני שהשם יתברך חייבו, המצוה היא רצון השם יתברך ביותר, שחייב זה האדם במצוה מן השם יתברך בחיוב, וגוזר אותו עליו. ואשר הוא עושה גזירתו שהוא יתעלה רוצה על כל פנים, יותר קרוב ממי שאינו מצווה ועושה, שכיון שאינו מצווה, מוכח שאין כל כך חפץ בזה, שהמלך כאשר הוא חפץ מאד בדבר הוא גוזר לעשותו, ואם הוא אינו חפץ כל כך, אינו גוזר" [הובא למעלה פ"א הערה 386]. הרי יחס הבית לגינה הוא היחס של חמשת הקנינים הללו לשאר קנינים.

<> "אלו דברים שנקראו 'קנין' שהם אל השם יתברך לעצמו אל אלקותו, כמו הקונה דבר, אם לא היה צריך אליו לגמרי, לא היה קונה אותו" [לשונו להלן].

<> אודות ש"התורה היא גזירת אלקותו יתברך על הנבראים", כן כתב למעלה פ"ג מ"ב [פג:], וז"ל: "כי התורה היא גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם". ובתפארת ישראל פ"ו [קו:] כתב: "אין 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... שאמרו במקומות הרבה [ר"ה כח.] 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו... מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות בעולם הזה, רק לעול על האדם" [הובא למעלה פ"ג הערות 382, 403, ולהלן ספ"ו הערה 180]. ובתפארת ישראל ר"פ לה ביאר שיש למצות שתי מטרות, וכלשונו: "כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד המופתים אשר זכרנו למעלה; האחד שלא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך אשר הוא העלה על האדם שהוא העלול, שאם לא כן יהיה האדם ברשות עצמו. ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העלה, ויהיה ברשות העלה... המופת הב', שלא יושלם האדם, כי צריך הוא השלמה על כל פנים, כמו שהארכנו גם כן. וכנגד אלו שתי בחינות המחולקות היו עשרת הדברות ושאר מצות התורה. כי עשרת הדברות במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם, שהוא העלול, ולענין זה היו עשרת הדברים. כי אלו עשרת הדברים במה שיש גזרה ומצוה מן העלה אל העלול, ולא יהיה העלול ברשות עצמו... כי עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול. ולכך היו שני לוחות; האחד כנגד העלה, והשני כנגד כנגד העלול. אבל שאר דברי תורה אינם רק תורה מן השמים שיהיה האדם מושלם, ולכך לא היה צריך שישמעו שאר התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 387]. הרי שענינם של עשרת הדברות [וכל מצות התורה] הוא להכניס את העלול תחת רשות העלה, וכמו שמבאר כאן. וכן כתב להלן [לפני ציון 1820].

<> מפרש שהדיבור הראשון של עשרת הדברות הוא "כמו שפתחה התורה", כי "אנכי" הוא התחלת התורה, ו"בראשית" היא התחלת העולם, וכמו שכתב למעלה פ"ג מ"ב [פ.] בשם המדרש [אותיות דרבי עקיבא, והובא בילקו"ש ח"א סוף רמז א]. וכן למעלה במשנה ב [לפני ציון 44] כתב: "כי התורה היא על העולם הטבעי. ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ודבר זה רמזה התורה, כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת, ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת".

<> מה שמביא פסוק זה דוקא, כי פסוק זה עוסק בקבלת מלכות ה', וכמו שפירש רש"י [ויקרא יח, ב] "אני הוא שאמרתי בסיני 'אנכי ה' אלקיך' וקבלתם עליכם מלכותי, מעתה קבלו גזרותי". ובתפארת ישראל פל"ט [תקלה:] האריך טובא לבאר את הדיבור "אנכי ה' אלקיך", ושהוא מורה על קבלת מלכות ה'. ושם פט"ז [רנד:] כתב: "כי עשרת הדברות הם קבלת מלכותו יתברך, ועל ידי אלו המצות האדם עומד תחת רשות העלה. ולפיכך היו כתובים עשרת הדברות על שני לוחות בפני עצמם, ונקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', שהם קבלת מלכותו. והתחלתו 'אנכי ה' אלקיך', לומר כי הוא יתברך מלכם, ואחר כך גזר גזרותיו על ישראל... ובאלו עשרת הדברים יש קבלת גזרות העלה על העלול". והרמב"ן [שמות כ, ב] כתב: "'אנכי ה' אלקיך' הדבור הזה מצות עשה... וזו המצוה תקרא בדברי רבותינו [ברכות יג.] קבלת מלכות שמים, כי המלות האלה אשר הזכרתי הם במלך כנגד העם. וכך אמרו במכילתא [שם פסוק ג]... אמר המקום לישראל 'אנכי ה' אלקיך', 'לא יהיה לך', אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו הן, כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי". ובהשגותיו לספר המצות לרמב"ם מל"ת ה כתב הרמב"ן: "קבלת המלכות הזה שקבלו בסיני הוא באמת מדבור 'אנכי'". @**ומה שמדגיש**^ שדיבור זה הוא פתיחת התורה, כי כבר נקבע כמה פעמים למעלה ש"העיקר מתגלה בהתחלה" [למעלה הערות 256, 921], והואיל ותחילת התורה עוסקת בקבלת מלכותו יתברך, מוכח מכך שזהו עיקרה של תורה, "כי התורה גזירת אלקותו יתברך על הנבראים" [לשונו כאן]. 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" [ראה למעלה פ"ה הערות 164, 242, 355, 489, ובסמוך הערה 1811].

<> כמו שכתב למעלה פ"ה מ"א [ד.], וז"ל: "כשברא השמים והארץ נכלל בזה כל העולם, ואינו דבר פרטי, שהרי הכל נברא ביום הראשון... כי השמים והארץ הם הכל". וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תסד.]. ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "כל המציאות ביחד הם שמים וארץ". וראה בגו"א בראשית פי"ד הערה 122, ושם פכ"ח הערה 138. וכן בגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "כי על ידי שניהם [שמים וארץ] הוא מציאות העולם... שניהם הם מציאות העולם ושלימותו... כי השמים והארץ ביחד כוללים כל העולם יחד... אשר העולם הוא שמים וארץ" [ראה הערה הבאה]. ושם פי"ח אות א כתב: "השמים והארץ הם כל המציאות". ובנצח ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השמים והארץ הם המציאות". וכן כתב שם בפס"ג [תתקמו.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "הנה מאמר 'בראשית ברא אלהים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל". וראה בבאר הגולה באר החמישי הערות 723, 734, למעלה פ"ב הערה 790, פ"ג הערה 1346, פ"ה הערות 13, 98, 99, ולהלן הערות 1908, 1939, 1998.

<> קשה, הואיל ומבאר שהקב"ה נקרא "אלקי השמים ואלקי הארץ", מדוע הוצרך להקדים לזה ולומר "שמים וארץ הם העולם", הרי אף אם הם לא היו העולם, מ"מ שמו יתברך נקרא עליהם, ומה מוסיף ומה נותן ש"שמים וארץ הם העולם". ובסמוך [לפני ציון 1821] כתב: "שמים וארץ נבראו לעצמו יתברך, שהוא אלקי שמים וארץ", ולא הזכיר שם כלל ששמים וארץ הם העולם, ומה ראה להזכיר זאת כאן. ונראה ליישב זאת על פי דבריו בגו"א שמות פט"ו אות כג, וז"ל: "אין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ... לומר כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם... כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד. והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא [ישעיה מ, כח], לכך אמר [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', נתן לכל אחד ואחד מדריגתו איך נקרא עליו השם, כי הוא 'אלקי עולם', אשר העולם הוא שמים וארץ [ראה הערה קודמת]... כי כמו שהשמים והארץ ביחד משלימים ביחד עד שהשם יתברך נקרא עליהם 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', שכבודו עליהם במה שנקרא 'אלקי עולם'" [ראה להלן הערה 1853]. הרי שביאר ששמו יתברך נקרא על שמים וארץ משום ששמים וארץ הם העולם, ושמו יתברך הוא "אלקי עולם". באופן ש"אלקי עולם" הוא שֵם האב, ו"אלקי השמים ואלקי הארץ" הוא שֵם התולדה. לכך ציין כאן ששמים וארץ הם העולם, כדי להורות לנו שזהו שרשו הקדום של קריאת שמו יתברך על השמים וארץ, ולאחר שציין זאת פעם אחת, שוב לא הוצרך להדגיש זאת.

<> שאומרים [בראשית כו, כד] "אלקי אברהם". ואמרו חכמים [מנחות נג.] "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם החזק לי טובה שהודעתיך בעולם. אמר לה... איני מחזיק טובה אלא לאברהם יצחק ויעקב שהודיעוני תחלה בעולם", הרי שהאבות פעלו לצורך גבוה. ומיד יבאר מדוע הקנין הוא רק אברהם ולא בשאר האבות.

<> בתפילת שמונה עשרה, שפותחין לומר "אלקי אברהם" ואחריו אומרים "אלקי יצחק ואלקי אברהם", והעיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר בהערה 1807. וכן למעלה פ"ה מ"ג [צג:] כתב: "אברהם שהוא התחלת לאבות, והוא עוד יותר מיוחד מכל האבות". וצרף לכאן את דברי התוספות [ברכות מ:] שכתבו: "פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה... וברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות, דאינן באין בפתיחה ובחתימה, אין שייך מלכות. אבל 'אלקי אברהם' הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו". הרי מה שפותחין הברכה ב"אלקי אברהם" הוא מה שמאפשר את הברכה מעיקרא, כי לולא כן הוי ברכה שאין בה מלכות שמים.

<> בגבורות ה' פ"ט [נח:] ובגו"א בראשית פי"ב אות ו ביאר המאמר הזה, ודבריו יובאו להלן הערה 1874. והעולה משם הוא שאין "בך חותמין" בא לאפוקי משאר האבות, אלא ששאר האבות נכללים בחתימת אברהם, כי ההמשך נכלל בהתחלה, יעויין שם. ואודות שאברהם הוא התחלה לאבות, הנה אמרו חכמים [יבמות סד.] "אברהם ושרה טומטמין היו", ובח"א שם [א, קמב.] כתב לבאר: "פירוש, כי האדם אשר הוא מוליד נחשב שהוא פתוח, שהוא פתוח לצאת ממנו זרע. ואילו אברהם ושרה היו טומטמים, שלא היו פתוחים להוליד. ודבר זה מן הטעם אשר התבאר כי אברהם ושרה אשר הם התחלת ישראל יותר משאר אבות, לפי שהם ראשונים לאבות, וכך האבות הם התחלה לגמרי... לכך היו אברהם ושרה התחלת הכל. ומפני שאברהם ושרה הם התחלה, לא היו כמו שאר הבריות, כי שאר הבריות הם נבראים כך מתחלת ששת ימי בראשית שהם מולידים והם פתוחים להוליד, אבל אברהם ושרה שיצא מהם אומה הישראלית, הוא דבר חדש. וידוע כי השם יתברך הוא מוציא הכל אל הפעל, ודבר זה דהיינו שהיו אברהם ושרה התחלה לאומה הישראלית הוא עניין מיוחד, שצריך להוציא אל הפעל. ולפיכך אברהם ושרה טומטמים היו, דהיינו הדבר שאינו בפעל נקרא טומטום, שצריך להוציא אותו אל הפעל מטומטמותו, והשם יתברך הוא שהוציא זה אל הפעל. וזהו יותר מן עקור, כי העקור שאינו מוליד, אבל טומטמים שאינם ראוים להוליד כלל לגמרי, עד שהוציא השם יתברך אותו אל הפעל". וראה עוד בח"א לנדרים לב. [ב, י.] מה שכתב בזה [וכן ראה למעלה פ"ה הערות 435, 452, 1839]. ולכך אברהם הוא קנין של הקב"ה בעולם, כי שמו של הקב"ה נקרא עליו, ומה שנקרא שמו יתברך גם על יצחק ויעקב, אין זה אלא המשך קריאת השם שהחלה אצל אברהם. וראה להלן הערה 1867 שהובאו שם דבריו מגבורות ה' פל"ו שהאריך בזה.

<> ישראל.

<> יש להבין, מהי הדגשתו שהמלאכים אמרו "ברוך ה' אלקי ישראל וגו'" אף "קודם שנבראו" ישראל, ומאי נפקא מינה בזה. ויש לומר, כי זה מורה שישראל מחוייבים היו להברא אף קודם שנבראו, ואין בריאתם אלא פועל יוצא מחיוב זה. וכאשר תבוא להגדיר חיוב זה, תמצא שבעל כרחך תאמר שזהו משום ששם אלקותו יתברך חל על ישראל [אשר לכך הם קנינו של הקב"ה], ומחמת כן ניתן לקלס את הקב"ה על כך אף קודם שנבראו בפועל, כי החיוב לבריאתם היה קיים מעולם. וראה הערה הבאה.

<> נראה שרומז לדבריו בגבורות ה' פמ"ד [קע.], שהביא שם את דברי התנחומא הללו, וז"ל: "ונתבאר לך מדברי חכמים כי הכבוד של השם יתברך שיוצא לזולתו הוא במה שהשפיע את ישראל בלבד, ואליהם נמשך הכל... ויורה זה השם כי המלאכים הם נקראים 'מלאכים' מלשון שלוחים, מפני שהם שלוחים לצורך הנמצאים, אינם עיקר שיקרא אלקותו יתברך עליהם. אבל ישראל הפך זה, שנקראו 'בנים'... לכך שמו יתברך נקרא על ישראל לומר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אנכי ה' אלקי המלאכים'. ולהורות על שישראל יותר במעלה מן המלאכים, אמרו במדרש רבי תנחומא [קדושים אות ב] 'ברוך ה' אלקי ישראל', אמר הקב"ה לישראל, עד שלא בראתי אתכם היו מלאכי השרת מקלסים לפני ואומרים 'ברוך ה' אלקי ישראל'... ופירוש זה, כי זה אשר היו משבחין בו לומר 'ברוך ה' אלקי ישראל', ראוי שיהיה קדוש מכל, עד כי ראוי שיהיה מתיחס אל מי שנקרא שמו עליו. כי המלאכים באים להקדיש שמו לומר 'ה' אלקי ישראל', לכך צריך שיהיה קדוש נבדל... יעקב היה קדוש, ונקרא 'קדוש', שנאמר [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב ואת אלקי ישראל יעריצו'. ולפיכך היו המלאכים מקדישים בשם יעקב, והדבר נפלא". ושם פס"ז [שיא:] האריך בזה יותר.

<> "רחם נא ה' אלקנו על ישראל עמך... ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו" [ברכת המזון]. וכן "ואין אנחנו יכולים לעשות חובתינו בבית בחירתך בבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו" [מוסף דשלש רגלים]. ולמעלה פ"ה מ"ה [קנד:] כתב: "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". ורש"י [שמות כ, כא] כתב: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי - אשר אתן לך רשות להזכיר שם המפורש שלי, שם אבוא אליך וברכתיך, אשרה שכינתי עליך. מכאן אתה למד שלא ניתן רשות להזכיר שם המפורש אלא במקום שהשכינה באה שם, וזהו בית הבחירה, שם ניתן רשות לכהנים להזכיר שם המפורש בנשיאת כפים לברך את העם" [מקורו מיומא סט:]. ובגבורות ה' ר"פ עא [שכד.] כתב: "התבאר לך כי בית המקדש הוא שלימות אחרון לעולם, ודבר מבואר הוא זה. ולכך כאשר אמרו [בהגדה של פסח] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו, עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'. הנה זהו המעלה האחרונה במה שבנה להם בית המקדש, שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי, במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות... 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 פ"ה הערות 594, 2146]. וראה להלן הערות 1822, 1913.

<> פירוש - כמו ששמו של הקב"ה נקרא על העולם ["אלקי עולם"], והעולם משמש לאלקותו יתברך, כך חמשה דברים אלו משמשים לאלקותו יתברך, ולכך נקראו "קנינים". ובמדרש תנחומא נשא אות טז אמרו "בשעה שברא הקב"ה את העולם, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים", וראה בתניא ח"א פרק לו. הרי שהעולם נברא כדי למלאות רצונו יתברך שתהיה לו דירה בתחתונים.

<> לשון הספרי במילואו: "'הלא הוא אביך קנך'. אמר להם משה לישראל, חביבים אתם לי, קנין אתם לי, ואי אתם ירושה לי. משל לאחד שהורישו אביו עשר שדות, ועמד וקנה שדה אחד משלו, ואותה היה אוהב מכל שדות שהורישו אביו [ויובא בסמוך (לאחר ציונים 1826, 1948)]... כך אמר להם משה לישראל, חביבים אתם לי, קנינים אתם לי, ואי אתם ירושה לי. 'קנך' זה אחד מג' שנקראו קנין למקום, ואלו הם; תורה וישראל ובית המקדש". ומוכיח מהספרי ש"הקנין" הנזכר כאן עומד כנגד "ירושה", וכלשונו בסמוך: "כי הדבר שהוא אליו לגמרי, לעצמו הוא קונה אותו, לא דבר שאין צריך אליו כל כך, שאין קונה הדבר ההוא. אך אפשר שיפול לו בירושה אף דבר שאין צריך כל כך".

<> הנה בגמרא אמרו מעין סברה זאת כלפי המוכר, שאמרו [ב"ב מז:] "תליוהו וזבין זביניה זביני, מאי טעמא, כל דמזבין איניש אי לאו דאניס לא הוה מזבין, ואפילו הכי זביניה זביני", ופירש שם הרשב"ם "דכל דמזבין איניש - רוב חפצים וכלי ביתו וטליתו שאדם מוכר, אי לאו דאניס ודחיק במעות לא הוה מזבין, ואפ"ה הוה זביניה זביני בעל כרחו, אפילו לא גמר ומקני... והכי נמי אע"ג דאניס מוכר קונה לוקח, הואיל וקיבל דמים אע"ג דלא גמר ומקני". וכן אמרו [ברכות ה.] "מדת בשר ודם מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו, מוכר עצב ולוקח שמח", ופירש רש"י שם "המוכר עצב - שפירש הימנו דבר חשוב כזה, ומתוך דחקו מכרו". אך המהר"ל מחדש מעין סברא זו גם כלפי הקונה. והנה לפי זה יוצא שלטעם זה של הגמרא נאמר "תליוהו וזבין" גם כלפי הקונה ["תליוהו וקני"]. אמנם הרמ"א חו"מ ס"ס רה פסק [בשם בעל העיטור] שלא אומרים כן כלפי הקונה, אלא רק כלפי המוכר. אך החלקת מחוקק והבית שמואל באבן עזר ר"ס מב ביארו שדבר זה שנוי במחלוקת ראשונים, ודעת כמה ראשונים היא שאין לחלק בין מוכר לקונה. והרשב"א [קידושין ב:] כתב: "והאיש שאנסוהו לקדש, כתב הרמב"ם [הלכות אישות פ"ד ה"א] קידושיו קידושין. והרב בעל העיטור כתב [מהדורת רמ"י ח"ב עמוד מא] דאין קידושיו קידושין, דתלויה וזבין אמרו, אבל תלויה לקנות לא אמרו. ונראין דברי הרמב"ם, דאי אגב אונסא גמר וזבין, כל שכן גמר וקני". הרי שניתן לומר שדעת המהר"ל היא כדעת הרמב"ם והרשב"א שדין "תלויה" נאמר גם כלפי הקונה. ואף הרמ"א אינו סותר לסברת המהר"ל, כי רק להו"א של הגמרא בב"ב אמרו שזו סברת "תליוהו וזבין", אך למסקנה אמרו [ב"ב מח.] שהטעם הוא משום "אגב אונסיה גמר ומקנה", וכתב הרשב"ם שם "מתוך יסורים גמר בלבו ומקני הואיל ואיכא תרתי, יסורים ומתן מעות, דלא מפסיד מידי". ודעת הרמ"א היא שסברה זו נאמרה רק כלפי המוכר ולא כלפי הקונה. אך סברת ההו"א אכן תאמר לכו"ע גם כלפי הקונה.

<> כמבואר למעלה הערה 1805. ובכת"י כתב: "לפיכך התורה היא קנינו של הקב"ה, לפי שהתורה היא גזירת אלקותו על בריות, ובזה נודע שהוא אלקי הכל כאשר גזירתו על הכל".

<> כמבואר למעלה הערות 1808, 1809. ובכת"י כתב: "וכן שמים וארץ הם קנינו של השם יתברך, בשביל שהוא נקרא אלוקי השמים ואלוקי הארץ".

<> כמבואר למעלה הערה 1816. ובכת"י כתב: "וכן בית המקדש הוא קנינו, כי שמו נקרא על הבית".

<> כמו שדרשו חכמים [ספרי דברים לג, ה] את הפסוק [ישעיה מג, יב] "ואתם עדי נאם ה' ואני אל", שאמרו "כשאתם עדי אני אל, וכשאין אתם עדי אין אני אל. כיוצא בדבר אתה אומר [תהלים קכג, א] 'אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים', אלמלא אני לא היית יושב בשמים".

<> לשונו בנצח ישראל פ"י [רסא:] "ולכך אמר הכתוב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'. כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". ובגו"א במדבר פל"א אות ה כתב: "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד נגד הקב"ה [רש"י במדבר לא, ג]. והיינו מפני שכתיב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "כי השם יתברך מפרנס לכל כדי שיהיה אל העולם קיום, וזה 'בעבור שמו הגדול' [ברכת המזון], שאם לא יהיה לעולם קיום, על מי יהיה נקרא שמו הגדול. כמו שאמר יהושע על ישראל שאם חס ושלום יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". ובאור חדש [קעז:] כתב: "מפני כי המעשה של המן מגיע אל השם יתברך, כי המן הרשע רצה לאבד את ישראל, וישראל בלבד נקראו בנים למקום [דברים יד, א], כי הם העלולים מאתו יתברך בעצם ובראשונה. ואם אין ישראל, א"כ אין על השם יתברך שם 'עילה', דעל מי יהיה נקרא שם עילה. וכמו שאמר יהושע 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'... ודבר זה שהוא איבוד ישראל ח"ו, דבר זה נוגע אל השם יתברך". וכן הזכיר בקצרה בדרשת שבת הגדול [ריא:]. וראה רמב"ן דברים [לב, כו] שהאריך לבאר יסוד זה.

<> בכת"י כתב: "שכל דבר אשר שמו נקרא עליו קונה אותו אליו". ואודות יסודו החוזר ונשנה ש"קנין" מורה על הצורך שיש לבעל הקנין בקנין, ראה דברי הרמב"ן [שמות כט, מו], שכתב: "רבי אברהם אמר כי לא הוצאתי אותם מארץ מצרים רק בעבור כי אשכון בתוכם, וזהו [שמות ג, יב] 'תעבדון את האלהים על ההר הזה'. ויפה פירש, ואם כן יש בענין סוד גדול, כי כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט, ולא צורך גבוה. אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול'. ופסוקים רבים באו כן, [תהלים קלב, יג] 'אוה למושב לו', [שם פסוק יד] 'פה אשב כי אויתיה'". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תה:, תקכו.] שהעולם נברא בשביל צורך גבוה.

<> שהובא למעלה [לאחר ציון 1817] על הפסוק "הלא הוא אביך קנך וגו'". וכן שב והביאו להלן [לפני ציון 1948].

<> ראה למעלה הערה 1818 שהובאו שם דברי הספרי במלואו.

<> בכת"י כתב כך: "כי הדבר שהוא אליו לגמרי לעצמו הוא קונה אותו אליו, לכך שמו נקרא עליו".

<> דוגמה לכך; על חלוקת הארץ [שבאה לישראל בירושה] אמרו חכמים [קידושין מב.] "ותיסברא זכות היא, הא חובה נמי איכא, דאיכא דניחא ליה בהר ולא ניחא ליה בבקעה, ואיכא דניחא ליה בבקעה ולא ניחא ליה בהר", ופירש רש"י שם "פעמים שחלוקה זו חובתם, דאיכא דלא ניחא ליה בחלק שנפל לו". ורש"י [שמות יג, יא] כתב: "ונתנה לך - תהא בעיניך כאילו נתנה לך בו ביום, ואל תהי בעיניך כירושת אבות". הרי העמיד "נתנה בו ביום" לעומת "ירושת אבות", ולא כתב "ירשת בו ביום" לעומת "ירושת אבות". הרי שבנוסף להבדל הזמנים ["בו ביום" "אבות"] נקט גם בהבדל באיכות הבעלות ["נתנה" "ירושה"], וכמבואר כאן. וראה בעקידת יצחק שער יח, שכתב כדברים האלו.

<> מלים אלו קצת סתומות, אך מהמשך דבריו מתבאר שכוונתו היא שיש לצרף את פירושו השני [שהקנין מורה על הצורך שיש לבעל הקנין] עם פירושו הראשון [שהקנין הגמור אינו יוצא כלל מרשות בעל הקנין]. וכן כתב להדיא בכת"י, וז"ל: "ופירוש זה עם הפירוש הראשון אשר אמרנו הוא ענין אחד, כי הדבר שהוא אחד וכו'". ודרכו של המהר"ל לבאר שהסבריו השונים הם אחד [כמבואר למעלה פ"א הערה 286, פ"ה הערה 2069, ועוד].

<> כמו הדוגמה שהביא למעלה [לאחר ציון 1790] אודות אדון שיש לו שני עבדים העובדים אותו בעבודות שונות, שאז אי אפשר לומר שהאדון "צריך אליו ביותר" לאחד מן העבדים, שהרי יש לו עוד עבד זולתו. אך אם זה היה עבדו היחידי, אז ניתן לומר שהאדון "צריך אליו ביותר", כי לו אין עבד זולתו. וכן מפורש להדיא בדברי חכמים [שמו"ר לג, א], שאמרו "משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו, וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא. לפרוש ממנה איני יכול, לומר לך אל תטלה איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך, קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש'" [מדרש זה הובא למעלה פ"ג מ"ב (עו.)]. הרי שדוקא מפאת היות הבת "בת יחידה" לכך המלך אינו יכול לפרוש הימנה. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך.

<> שהדברה הראשונה היא "אנכי" [שמות כ, ב], ובריאת העולם פותחת בתיבת "בראשית" [בראשית א, א].

<> אותיות דרבי עקיבא [הוצאת רש"א ורטיהמר, חלק ב, עמוד תג]. וכן בתפארת ישראל פל"ד [תצח:] ובנצח ישראל פמ"ה [תשסג.] הביא מדרש זה בשם מדרש "אותיות דרבי עקיבא", והובא בילקו"ש ח"א סוף רמז א. וכן למעלה בברייתא ב [ציון 49] הזכיר מדרש זה בקצרה. וזה לשון הילקו"ש שם: "נכנס [אות] בי"ת ואמר לפניו, רבונו של עולם רצונך שתברא בי את העולם, שבי אומרים בכל יום [תהלים פט, נג ] 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'. השיב הקב"ה הן, [תהלים קיח, כו] 'ברוך הבא בשם ה''. מיד קבלו הקב"ה וברא בו את העולם בבי"ת, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא'. ואל"ף כיון שראה את הקב"ה שקבל ממנו לברא את העולם, עמד לו לצד אחד ושתק, עד שקרא לו הקב"ה ואמר לו אל"ף מפני מה אתה שותק ואין אתה אומר לי כלום. השיב אל"ף ואמר לו, רבונו של עולם מפני שאין בי כח לומר לפניך כלום, שכל האותיות מחושבים במנין מרובה, ואני במנין מועט. בי"ת בשתים, גימ"ל בשלשה, וכן כולם, ואני באחד. השיב הקב"ה ואמר לו אל"ף אל תתירא, שאתה ראש לכולן כמלך, אתה אחד ואני אחד והתורה אחת, שאני עתיד ליתן בך לעמי ישראל, שנאמר 'אנכי ה' אלהיך'". וכן הביא מדרש זה בדרוש עה"ת [כו.], באר הגולה באר הרביעי [תקכד.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:].

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ב [עט.]: "ואמר שהיא [התורה] יחידה [שמו"ר לג, א, והובא בהערה 1831], כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת, וכמו שיתבאר בפרק שנו בסופו [אלו דבריו כאן]. ואמרו במדרש כי לכך התורה התחלתה באל"ף 'אנכי ה' אלהיך', לומר שהתורה היא אחת. רוצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה על העולם, כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת. אבל התורה היא אחת, 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, ואז לא היתה התורה אחת, 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, וזהו הבת היחידה", וראה למעלה הערה 49. והנה שם ביאר שהתורה היא אחת מחמת שכל דבריה מחוייבים, ואילו כאן מבאר שהתורה היא אחת מחמת שהיא כוללת הכל, ונמצא שיש כאן שני טעמים; הטעם הראשון [שהתורה מחוייבת] כתב למעלה פ"ג מ"ב, נצח ס"פ ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], ושם באר השני [קיח.]. הטעם השני [שהתורה כוללת] כתב כאן, תפארת ישראל פל"ד [תקג:], שם פמ"ו [תשכא.], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], דרוש על התורה [כז.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:], וחלק מהדברים יובא בהערות הבאות [ראה למעלה פ"ג הערה 365].

<> כי התורה היא סדר הכל, ובסדר נכלל הכל, ואין דבר שאינו נכלל בסדר. ובתפארת ישראל פל"ד [תקג.] כתב: "כי התורה כמו סדר העולם עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת. וראוי שתבא התורה שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כי התורה הפך העולם; שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף, ובריאת העולם בב' [הובא למעלה הערה 49]. ומפני זה עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד [מכילתא שמות כ, א], להורות על התורה שהיא אחת, וסדר אחד מקושר. כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בעשרת הדברות, ועשרת הדברות הם נאמרו בדבור אחד, מורה כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד. ואל יקשה לך כי גם העולם ממסדר אחד, כמו התורה, שהוא יתברך סדר את העולם ובראו. בודאי קושיא זו של כלום היא, כי הסדר בפני עצמו, והבריאה בפני עצמה. והתורה היא סדר המציאות, והיא ממסדר אחד. אבל עצם הבריאה אינו הסדר, וסדר בריאה היא התורה. ולכך התחלת התורה דוקא באל"ף". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסד:] כתב: "התורה היא אחת, כל דבריה ומצותיה מקושרים, והתורה היא חכמה אחת לגמרי".

<> דוגמה לסברה זו; נאמר בתורה [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה". ובגו"א שם אות יט [ס.] כתב: "אין האדם כמו שאר הנמצאים, לפי ששאר הנמצאים הם פרטים, לכך יש להם הפסד, כי יש להם דבר מה שיפסדו אליו. כי האש שהוא חלק דבר, יכול להיות נפסד אל יסוד אחר מן היסודות. ואילו היה האש הכל, אין לו דבר שיהיה נפסד אליו. ולפיכך אמרו שהאדם נברא מכל האדמה, שכל מקום תהא קולטתו. כי מפני שהאדם נברא מכל האדמה, אם כן הוא הכל, ואין לו דבר שיפסד אליו, ולפיכך אין לו הפסד. וענין זה שנברא מכל האדמה, רוצה לומר שאין האדם כמו שאר נמצאים, שהם נוטים ביצירתם אל דבר מה מיוחד שנתיחד כל נמצא ונמצא לפי טבעו, ויש לו טבע מיוחד, ולפיכך הוא נברא בחלק. ומאחר שהוא חלק מיוחד, נפסד אל חלק אחר. אבל האדם אין לו טבע מיוחד, ויש בו כח כללי... שנברא מכל האדמה. שהבעל חי במה שהם ממינים רבים מחולקים, ואין אחד הכל. אבל האדם שהוא יחיד, שהרי לא תמצא שני מינים ממנו, אין לומר שהוא חלק, ולכך הוא הכל. ונברא מכל האדמה... אין לו דבר מיוחד, לפיכך אין לו דבר יפסיד אליו, כי אל מה יהיה נפסד כאשר הוא כמו הכל. וזה שאמר שנברא מכל האדמה שתהא האדמה קולטתו, רוצה לומר כיון שנברא מכל האדמה, הוא הכל, ואינו דבר חלקי, ולכך כל מקום שמת האדמה קולטתו, ואין לו הפסד שהרי אינו חלקי, ואינו חוץ ממנו. וראוי הוא שיהיה נברא מכל האדמה בעבור השכל שבו, שאינו דבר פרטי, לכך האדם דבר כללי. והרי הוא נברא יחידי [סנהדרין לז.], שדבר זה מורה שהאדם אינו חלק, והוא הכל. לכך נברא מכל האדמה". הרי כאשר הדבר הוא רק חלק, יש כנגדו חלק אחר. אך כאשר הדבר הוא הכל, אין חוץ ממנו, והכל נכלל בו [ראה למעלה פ"ג הערה 280].

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשכא.]: "ואמר עוד [שמו"ר לג, א] כאשר נתן השם יתברך התורה לישראל אי אפשר שיהיה פורש מן התורה, וכביכול הקב"ה בעצמו נלקח עם התורה. ומדמה דבר זה למלך שיש לו בת יחידית. והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד. וכאשר תבין המשל הזה תדע להבין מה שציוה מיד [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. כי התורה היא דרכי ה' אשר סדר השם יתברך את הנמצאים, ובפרט העם אשר בחר בו. והסדר הזה הוא סדר אחד, כי התורה היא אחת. ואם נתן לבני נח תורה מיוחדת, ונתן גם כן לישראל תורה מיוחדת, אז לא היה אל השם יתברך חבור גמור אל אחד מהם. כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע, כי דבר זה אי אפשר. אבל התורה היא סדר אחד בלבד, שאין עוד תורה, ואם כן צרוף וחבור השם יתברך אל התורה, שהיא אחת, צירוף וחבור גמור. שכמו שאי אפשר לומר שיהיה דבר אחד מצורף לשני דברים לגמרי, כך אי אפשר שיהיה לדבר שהוא אחד, צירוף וחבור מחולק. ולכך השם יתברך יש לו צירוף וחבור גמור בלתי מחולק אל התורה, שהיא אחת. ולפיכך מיד אחר שנתנה התורה לישראל ציוה 'ועשו לי מקדש', שיהיה לו חבור מיוחד עם ישראל, כאשר יש להם דרכי ה' המיוחדים אשר אין עוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 373].

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [רפא:]: "כי התורה היא של הקב"ה, ואין דבר משותף עמה, ולפיכך היא קנין להקב"ה, נקנה לו לגמרי". וכן כתב אות באות בגו"א בראשית פי"ד אות לב. ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "פתח בה התורה [באות אל"ף], להורות כי אין דבר משותף עם התורה כלל, כדכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. ואם אמרו [למעלה פ"ב מ"ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שיפנה לעסקיו גם כן, לא יעשה זה רק כדי שיוכל לעסוק בתורה, אבל מכל מקום התורה היא אחת, ואין משתתף עמה דבר, לכך פתח בה באל"ף. והוא שכתוב [שמות יט, ב] 'ויחן ישראל' בלשון יחיד, שאי אפשר לישראל לקבל התורה שהיא אחת, רק כאשר הם ג"כ אחד לגמרי. כי כל דבר אחדות לא יאות כי אם לאשר גם הוא אחד".

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות לב: "וכן השמים וארץ, לא תמצא דבר עם שמים וארץ, והם נקראים קנין להקב"ה". וכן הוא בנצח ישראל פי"א [רפב.].

<> מקשה על עצמו, שלכאורה יש דברים שהם שותפים לשמים וארץ, והם צבא השמים וצבא הארץ, ומדוע, איפוא, השמים והארץ הם קנין להקב"ה משום שהם מיוחדים ללא דברים אחרים המשתתפים עמם, הרי מצטרפים אליהם צבא השמים וצבא הארץ. והרמב"ן [בראשית ב, א] ביאר מה נכלל בצבא השמים וצבא הארץ, וכלשונו: "'צבא הארץ' הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים וכל הצומח, גם האדם. ו'צבא השמים' שני המאורות והכוכבים הנזכרים, כענין [דברים ד, יט] 'ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים'. גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין [מ"א כב, יט] 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו וגו'... והנה בכאן רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית. וכן נפשות האדם צבא השמים הנה" [הובא למעלה פ"א הערה 1317, ופ"ה הערה 1554].

<> פירוש - אין צבא השמים וצבא הארץ חולקים שם לעצמם [ואז הם יהיו נדונים כדברים שהם חוץ לשמים וארץ ומ"מ מצטרפים אל שמים וארץ], אלא הם נקראים על שם השמים והארץ, ואינם חולקים שם לעצמם. לכך אין הם סותרים ליחוד שמים וארץ, אלא הם חלק מיחוד זה. וכן כתב בגבורות ה' פס"ה [שג.], וז"ל: "כי שמים וארץ הם העולם, ואחר כך זכר חלקי העולם... השמש ואחר כך הירח".

<> והם כמו זהב וכסף, ים ויבשה, שלא נמנו כקנינים של הקב"ה מפאת היותם מחולקים בעצמם, ומאי שנא שמים וארץ שנמנו לקנין. וכן הקשה בנצח ישראל פי"א [רפב.].

<> כמו שאמרו חכמים [ויק"ר לו, א] "שמים וארץ כאלפס וכסוי". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד... כל אחד אינו אלא חצי... שבכל מקום מחבר אותם ביחד, ובודאי אין זה בלא זה, כמו שאין העיגול בלא נקודה שבתוכה, ואין הנקודה בלא עיגול, ולפיכך הם מתחברים יחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1413, ולהלן הערה 1896]. והארץ היא הנקודה, והשמים הם העיגול, שהשמים הם בצורת כדור, שחלקו הפנימי חלול, ובמרכזו נמצא כדור הארץ. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד: "כל הגלגלים האלו מקיפין את העולם הן עגולין ככדור, והארץ תלויה באמצע". וכן הוא ברמב"ן ובראב"ע לאיוב כו, ז. וכן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סד:], וז"ל: "יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית... כמו נקודה בתוך העיגול". ובגו"א במדבר פ"ב סוף אות א כתב: "השמים... מסבבים אותה [הארץ] מכל הצדדים". וכן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, ק:], וז"ל: "כי הארץ היא באמצע הכדור". ובבאר הגולה באר הששי [רס.] כתב: "כי אם נשים הארץ באמצע השמים, כמו שהוא באמת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1347]. וכן הוא להלן לאחר ציון 1900.

<> להלן [לפני ציון 1853, ולאחר ציון 1900]. ולשון הגמרא שם הוא "תנו רבנן, בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה ואחר כך נבראת הארץ... ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחלה ואחר כך שמים... וחכמים אומרים זה וזה כאחת נבראו, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו'".

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [רפב.]: "ואל יקשה לך כי גם שמים וארץ מחולקים. אין זה קשיא, כי שמים וארץ הם כמו דבר אחד, כי הם מתחברים יחד... והוא מבואר".

<> פירוש - הואיל וכל ענינו של קנין הוא היותו מיוחד ואין שני לו, תיקשי לך מדוע לא נאמר שרבוי קנינים יפקיע שם "קנין" מכל אחד מהם, וכיצד שמים וארץ יקראו "קנין" אם יש בעולם התורה שהיא גם כן "קנין" אל ה'.

<> כפי שנתן דוגמה זאת למעלה [לפני ציון 1791 ואילך].

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [זבחים ג.] "חטאת ששחטה לשם עולה פסולה, שחטה לשם חולין כשירה. אלמא דמינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה", ופירש רש"י שם "דמינה מחריב בה, דבר שהוא מינו מועיל בו לעקור את שמו. דלאו מינה, כגון חולין שאינו מין קדשים, לא מחריב בה, ואין שמו נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו". כך גם שני עבדים גורעים זה מזה בשם "קנין" שלהם, אך עבד ובית אינם גורעים זה מזה בשם "קנין" שלהם. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה לשון הברייתא הוא "חמשה קנינים קנה לו הקב"ה בעולמו, ואלו הן; תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד". ומדוע הוצרך התנא לומר "קנין אחד" בכל אחד ואחד מחמשת הקנינים, הרי היה יכול לומר "חמשה קנינים וכו' ואלו הן; תורה, שמים וארץ, אברהם, ישראל, בית המקדש", מבלי להוסיף לכל קנין וקנין התיבות "קנין אחד". והרי למעלה בברייתא ז אמרו "התורה נקנית בארבעים ושמונה דברים, ואלו הן; בתלמוד, בשמיעת האוזן, בעריכת שפתים וכו'", ולא כתב "קנין אחד" ליד כל קנין וקנין, ומאי שנא הכא [כן הקשה המדרש שמואל כאן]. אלא הם הם הדברים; הדגשה זו באה להורות שאיירי בקנינים נפרדים ומחולקים זה מזה, שאינם גורעים זה מזה, כי אינם שייכים זה לזה, וכמו שביאר. וראה להלן ציון 1906.

<> חוזר בזה לדבריו למעלה שאין שמים וארץ נחשבים לשני דברים מחולקים, אלא לדבר אחד שבצירופם להדדי נוצר שם "קנין".

<> מיישב בזה את שאלתו השלישית למעלה [לאחר ציון 1772], ששאל: "ועוד, שהביא ראיה לשמים וארץ דכתיב [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', ויותר היה לו להביא ראיה מדכתיב [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ'", כי בפסוק "קונה שמים וארץ" מוזכרת תיבת "קנין", לעומת הפסוק "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", וכפי שהקשה האברבנאל, והובא בהערה 1773. וכן בא ליישב את שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 1775], ששאל: "ועוד, למה לא מנה שמים בפני עצמו והארץ בפני עצמו, וזכר השמים והארץ, שהם שנים. ובכתוב כתיב 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', כל אחד ואחד בפני עצמו".

<> פירוש - אין שם "קנין" חל על אחד מהם [לא על שמים ולא על ארץ].

<> לשון הרד"ק שם: "'השמים כסאי', ומה שאמר 'כסאי' לא שיהיה הוא יתברך גוף שישב בכסא, אלא דרך משל כמלך שיושב על הכסא, ורגליו בשרפרף, ומצוה על עמו מה יעשו. והכסא באמת מכובד משרפרף, לפיכך דימה השמים לכסא והארץ להדום רגלים, שהוא השרפרף". ורש"י איכה [ב, א] כתב: "הדום רגליו - שרפרף מרגלותיו" [מקורו מחגיגה יד.]. וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש הדם, כתב: "הוא שרפרף הכסא". ובמצודות ציון בישעיה שם כתב: "הדום - ענין שרפרף הכסא הנתון תחת רגלי האדם כשהוא יושב", וראה הערה 1856.

<> למעלה ציון 1844. ובגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "אמר הכתוב כי 'ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים' [ישעיה מח, יג], כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... שהארץ והשמים מיוחדים לשבתו, כדכתיב [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', כי השמים והארץ ביחד שהם כוללים כל העולם ביחד... כי הוא 'אלקי עולם' אשר העולם הוא שמים וארץ... השמים נברא ביד אחת, שהרי השמים הוא חלק דבר, וכן הארץ הוא גם כן חלק דבר, כמו שהיד השמאלי הוא חלק... שהשמים והארץ ביחד משלימים ביחד עד שהשם יתברך נקרא עליהם 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', שכבודו עליהם במה שנקרא 'אלקי עולם', ואין אחד בלא שני" [ראה למעלה הערה 1809].

<> בא ליישב את שאלתו השביעית למעלה [לאחר ציון 1777], וז"ל: "וביש ספרים אחר שהביא הפסוק 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', מביא עוד קרא 'מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנינך'. וקשה יותר, כי אין זה ראיה לשמים וארץ, רק לכל אשר בארץ". ובתחילה יבאר ששמים גם כן נכללים בלימוד זה, ולאחר מכן יבאר שאיירי בקנין הארץ עצמה, ולא בקנין לכל אשר בארץ.

<> בסמוך יבאר את הכרחו לומר שאיירי בקנין הארץ, ולא בקנין לכל אשר בארץ.

<> כי "הדום" הוא שרפרף המשמש את היושב בכסא, וכמבואר בהערה 1852, לכך "אין הדום בלא כסא".

<> המנחת שי [תהלים קד, כד] כתב "קנינך - בס"א כ"י ובדפוס ישן מלא יו"ד אחר נו"ן שניה, ואין כן בשאר ספרים". וקצת קשה, שלא מצינו במקרא תיבת "קניניך" עם יו"ד הרבוי גם כאשר מדובר בקנינים רבים, וכמו שנאמר [משלי ד, ז] "ראשית חכמה קנה חכמה ובכל קנינך קנה בינה". וכן נאמר [בראשית לד, כג] "מקנהם וקנינם וכל בהמתם הלוא לנו הם וגו'", ולא נאמר "וקניניהם", ומהיכי תיתי שכאן יאמר "קניניך". ואף המהר"ל עצמו מתחבט בזה, וכמבואר בהמשך דבריו, אך עדיין צריך ביאור הצד הזה המזקיק כתיבת יו"ד הרבוי. ויל"ע בזה.

<> כפי שביארו המפרשים שם [תהלים קד, כד], וכגון רש"י שם כתב "קניניך - מקנה קנין שלך, כמו [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ', הכל קנוי לך", וכן הוא באבן עזרא שם. והמלבי"ם שם כתב "מלאה הארץ קנינך - וכולם יש להם קיום והמינים לא יכלו, והאישים יתרבו כפי הצורך עד שימלאו הארץ... על זה אמר 'מלאה הארץ'".

<> והוא כמו קנין חצר [משנה ב"מ יא.]. וכן אמרו [חולין קלט.] "במקדיש תרנגולתו לבדק הבית ומרדה, אמר ליה רבי שמעון בן לקיש וכיון שמרדה פקעה ליה קדושתה, אמר ליה, בבי גזא דרחמנא איתא, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'", ופירש רש"י שם "לה' הארץ - אינן אבודין, שבכל מקום שהם של הקדש הן". וצרף לכאן דברי הגמרא [עירובין כז:] שאמרו על בקר צאן ודגים שהם "גידולי קרקע", ופירש רש"י שם "גידולי קרקע - שכולן ניזונין וגדילין מן הקרקע... דגים גידולי קרקע נינהו, קסבר שהדגים ניזונין מן הקרקע", וראה גו"א בראשית פל"ב אות ח, ושם דברים פי"ד אות יב.

<> וכן נאמר [ירמיה ח, טז] "מדן נשמע נחרת סוסיו מקול מצהלות אביריו רעשה כל הארץ ויבואו ויאכלו ארץ ומלואה עיר וישבי בה".

<> פירוש - אין קנין הארץ מוגבל רק לארץ עצמה, כי אז היה צריך להאמר רק "הארץ קנינך", מבלי להזכיר כלל את כל אשר בארץ.

<> ואם תאמר, א"כ מדוע נאמר [תהלים כד, א] "לה' הארץ ומלואה", ולא "לה' מלוא הארץ", הרי גם פסוק זה בא להורות שהכל של ה', וכמו שפירש רש"י [בראשית לב, יח] "ולמי אלה לפניך - ואלה שלפניך של מי הם... למ"ד משמשת בראש התיבה במקום 'של'... 'לה' הארץ ומלואה', של ה'". וכשם שהארץ אינה חולקת מקום לעצמה בפסוק "מלאה הארץ קנינך" [אלא נכללת עם כל אשר בארץ כמו שנתבאר], כך הארץ לא היתה צריכה לחלוק מקום לעצמה בפסוק "לה' הארץ ומלואה" [אלא תכלל עם כל אשר בארץ]. ויש לומר, כי הפסוק "לה' הארץ ומלואה" בא לומר שהכל של ה', וסוף סוף הארץ היא של ה', וכל אשר בארץ הוא של ה', ותרוייהו הוי, ולכך תרוייהו נקט [וכן הוא הפסוק (תהלים צח, ז) "ירעם הים ומלואו", שאיירי במעשים כקריעת ים סוף (מלבי"ם שם), נקט בים ובכל אשר בים, אע"פ שרעימת מלוא הים הוא מחמת רעימת הים]. אך הפסוק "מלאה הארץ קנינך" בא לפרש &**כיצד**^ הכל שייך לה', והוא משום שהקנין של ה' חל על הכל [וזהו גם מגמת הפסוק שלאחריו (שם פסוק ב) "כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה"]. והואיל וקנין הארץ הוא אותו הקנין שחל על הכל, ואין קנין הארץ לחוד וקנין כל אשר בארץ לחוד, לכך שם נאמר קנין אחד על תרוייהו "מלאה הארץ קנינך". וראה למעלה פ"ג מ"ז [קפז.] אודות הפסוק "לה' הארץ ומלואה".

<> לשונו למעלה פ"ה מ"ב [נו:]: "ומה שאמר [שם] שהיה אברהם מקבל שכר כולם, דבר זה ענין עמוק. מפני שאלו הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם", וראה להלן הערה 1940. וצרף לכאן מאמר חכמים [סוכה מט:], שאמרו שם "'נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם' [תהלים מז, י], 'אלהי אברהם' ולא 'אלהי יצחק ויעקב', אלא 'אלהי אברהם' שהיה תחילה לגרים", ופירש רש"י שם "תחילה לגרים - בנדבת לבו להתגייר". @**וצריך ביאור**^, היכן נאמר בזה שאברהם אבינו הוא "הצדיק הראשון", הרי ידיענן רק שעד אברהם היה תוהו, ומשם ואילך פסק התוהו, אך מנלן שהוא "הצדיק הראשון". ובכת"י כתב משפט זה כך: "וזה כי אברהם היה &**שנחשב בריאה**^, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז וכו'". וזה מובן היטב, כי כל בריאה היא הפך תוהו, אך "הצדיק הראשון" מנין. ויש לומר, שמצינו שהרשע הוא נחשב לתוהו, וכמו שכתב בח"א לע"ז ג: [ד, כו:], וז"ל: "כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך... והצדיקים יש להם מציאות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1662]. וכן אמרו בב"ר [ב, ה], וזה ללשון המדרש: "'והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב], אלו מעשיהן של רשעים. 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג], אלו מעשיהן של צדיקים" [הובא למעלה פ"ד הערה 361], הרי שמעשי הרשעים הם תוהו, ומעשי הצדיקים הם אור המציאות. והואיל ותקופת התוהו פסקה על ידי אברהם, בהכרח מונח בזה שאברהם הוא הצדיק הראשון, דאל"כ לא היה בידו לסיים את תקופת התוהו שהיתה לפניו. ואודות שאברהם נחשב הצדיק הראשון, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנ:], וז"ל: "כי אין התשובה כמו שאר המדות, כמו הצדק. שאין לומר שאברהם הוא שהקים הצדק בעולם, אף על גב שהיה צדיק הראשון. כי הצדק אין זה בריאה חדשה כלל בעולם, ואין זה שהקים דבר. אבל התשובה הוא דבר חדוש בעולם". ואמרו חכמים [שיהש"ר ג, ה] "מה המור ראש לכל הבשמים, אף אברהם אבינו ראש לכל הצדיקים".

<> יסוד נפוץ בספריו. כגון, בגבורות ה' פ"ה [לב:] כתב: "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". וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשטו:]. ושם פנ"ט [תתקטו.] כתב: "תדע כי לא נאמר כך רק אצל אברהם, שנאמר [בראשית יב, ג] 'ואברכה מברכיך ומקלליך אאור'... וכל זה מפני כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב... כי אברהם היה יסוד העולם. ובשביל כך הבטיחו השם יתברך 'ואברכה מברכיך ומקללך אאור', לומר כי הוא יסוד ועצם עולם, שהכל תלוי בו, ולכך זכה אל ברכה זאת". וכן כתב למעלה פ"ה מ"ד [קטו:], ולמעלה פ"ה מכ"ב [תקסא.]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "ומפני 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". ובח"א לסוטה ד: [ב, לב.] כתב: "אברהם שהקנה להקב"ה שמים וארץ, ואיש כזה הוא עיקר המציאות 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 פ"ה הערה 241]. וראה להלן הערות 1909, 1941.

<> כי "כל התחלה במה שהוא התחלה, הוא אחד" [לשונו בסמוך].

<> לשונו בח"א לב"ב נח. [ג, פב:], וז"ל: "כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר הם ישראל... והתחלת ישראל - אברהם, שהוא התחלת הכל. וההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת התחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחולקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסבה אינה ג"כ אחת, רק שתים... וכן כאשר נברא אדם הראשון, מפני שהיה ראשון והתחלה נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "והנה הפה הוא יחידי... כנגד ההתחלה, שכל התחלה הוא אחת". ובח"א לע"ז ח. [ד, לד.] כתב: "ההתחלה היא אחת, וכאשר יש שנים, אין התחלת הכל. ובארנו זה במקום אחר שאין שם התחלה רק על דבר שהוא אחד, שהוא התחלה וקודם אל הכל".

<> בגבורות ה' פ"ה הקדיש את כל הפרק לבאר את ההתחלתיות שיש באברהם אבינו, ועל פי זה ביאר מדוע אברהם נולד באור כשדים, וכן מדוע נפטר ממצות כבוד אב [ב"ר לט, ז], ויובא להלן הערה 1942. אמנם בפרק זה לא הביא את הפסוק "כי אחד קראתיו", אך הביא כן בקיצור שם בפ"ט [נח.]. ושם בפל"ו [קלז.] כתב: "ולפיכך [שמות יב, ח] 'צלי אש' הוא ענין אברהם... ומצות נגד שרה. ולא היה רמז אל אחת האמהות חוץ משרה, לפי שאברהם היה לו יתרון שהיה אבינו אברהם ראשון לאבות, שאף על גב שכלם אבות, לא היה ראשון רק אברהם, שהיה ראשון. ואברהם נקרא 'אחד', דכתיב 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וזה הטעם שנקרא 'אחד', מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד. ולענין אחדות שלו נכלל עמו אשתו, כי האיש עם האשה הם אחד... לכך אמר 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו', ומה שאמר 'כי אחד קראתיו' על שניהם אומר, כי עם אשתו קראו 'אחד'". וכן שב הזכיר בקצרה שם פ"מ [קנא:]. וראה למעלה הערה 1812.

<> וכן נאמר [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם". ובנצח ישראל פל"ח [תרצד:] כתב: "לקח השם יתברך את אברהם, אשר בחר בו, לפי שהוא אחד".

<> ראה להלן ציון 1940, שחזר שם על דברים אלו. והנה כאן מבאר שאברהם הוא הנקרא "אחד" יותר משאר אבות. אמנם כמה פעמים כתב שיעקב הוא המורה על האחדות, וכגון בגו"א בראשית פכ"ח תחילת אות יז כתב: "דבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב 'כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבינו אלא אחד' [פסחים נו.]". ובגבורות ה' ס"פ יג כתב: "נמצא כי כמו שהיה יעקב תם, שורש האמת, הוא אחד, כמו כל שורש שהוא אחד... והיינו שאמרו בפרק מקום שנהגו שאמרו בני יעקב ליעקב אביהם 'כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד' כדאיתא בפסחים [נו.]. וזה כמו שיעקב הוא שורש ישראל, והשורש הוא אחד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צט.] ביאר שאותיותיה של תיבת "אחד" מורה על יעקב ובניו, וכלשונו: "כי היה יעקב נגד אל"ף של אחד, וח' בני אמהות, וד' בני השפחות... כי יעקב הוא אחד לגמרי בעצמו, לכך יעקב נגד האל"ף שבמלת 'אחד'" [הובא למעלה פ"ב הערה 1020]. ומהו ההבדל בין ה"אחד" של אברהם ל"אחד" של יעקב. ונראה, כי אברהם הוא "אחד" כפשוטו, ואילו יעקב הוא "אחד" המאחד את כל החלקים לחטיבה אחת. ובנצח ישראל פמ"ד [תשנג.] כתב: "כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת" [הובא למעלה פ"ג הערה 1314]. אברהם הוא כמו האחדות הראשונה, ויעקב הוא כמו האחדות השניה. וכן כתב להדיא בנצח ישראל פנ"ט [תתקטו:], וז"ל: "כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא עיקר, והכל הוא טפל אליו. משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו התפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם. אבל יעקב הוא דומה אל גוף האילן, אשר ממנו מתפשטים הענפים, שהם חלקי האילן לכל צד. הרי כי אברהם הוא התחלה, ויעקב הוא גוף האילן". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "הכל מצטרף ליעקב, כמו שמצטרף הכל אל גוף האילן. שכל הענפים נמשכים אחר גוף האילן".

<> מאמר זה הזכיר למעלה בקצרה [לפני ציון 1812], שכתב: "באברהם חותמין לומר 'מגן אברהם', ולא כן שאר אבות, שהרי אמרו 'בך חותמין ולא בהם'". ושם לא הזכיר מקור המאמר, ולא הביא את הפסוק שממנו למדו כן, לעומת דבריו כאן. ויל"ע בזה.

<> "ואם תאמר, מאחר שכלם אבות, למה לא יחתום בכולם" [לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות ו].

<> המשך לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות ו: "ואין זה קשיא, דאין חותמין בשתים, כדאמרינן במסכת ברכות [מט.]". ודייק לה, שכאשר לא מדובר בחתימה אכן מזכירים את כל האבות, וכמו שאומרים בתפילת ליל שבת בברכת מעין שבע "מגן אבות", ולא רק "מגן אברהם".

<> פירוש - הא תינח שאין לחתום בשם כל האבות, אלא רק בשם אב אחד, אך מדוע אברהם הוא האב שנבחר לחתימה זו יותר משאר אבות. וכן בגו"א בראשית פי"ב אות ו שאל בקצרה "ואם תאמר, מאי שנא אברהם".

<> כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "אף על גב שהיו האבות ג', עיקר הכל הוא אברהם, שממנו יצא הכל, והוא הראשון. וזהו שאמרו חז"ל... יכול חותמים בכולן, תלמוד לומר 'והיה ברכה', בך חותמין ואין חותמין בכולם. פירוש, אע"ג שהיו האבות ג', עיקר הכל וחותם הכל הוא אברהם, שהוא ראש הכל, לכך חותמין בו בלבד". ובח"א ליבמות סד. [א, קמב.] כתב: "לפיכך חותמים באברהם דווקא, שהוא התחלה גם אל שאר אבות". אמנם בגו"א בראשית פי"ב אות ו כתב: "ואם תאמר, מאי שנא אברהם. נראה מפני שהבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב. ואלו דברים הם אמת למבינים, והוא דבר נעלם" [הובא למעלה פ"ה הערה 2019]. ולכאורה נראה שזהו מהלך אחר מדבריו כאן. אך נראה שחד הם, כי הבן הוא בכח האב מפאת שהאב הוא התחלה לבן, והכל נכלל בהתחלה. ובביאור דבריו בגו"א, ראה פחד יצחק סוכות, מאמר כ. ועוד אודות שההתחלה כוללת את ההמשך [ולכך אברהם כולל בתוכו את שאר האבות], כן נתבאר למעלה פ"ה הערות 13, 355, ולמעלה הערה 1812.

<> שאלתו הרביעית על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1773], וכלשונו: "ויותר קשה, שהביא ראיה כי אברהם קנין אחד, ולא הוזכר בכתוב רק שמים וארץ, לא אברהם".

<> כן כתב האברבנאל כאן, וז"ל: "לכן הובא הכתוב הזה עליו, שעם היות שלא נזכרה הקניה כי אם על השמים וארץ, הנה סמיכותו לאברהם מורה שהיה קנינו כקנינם". אך יש לשאול, מדוע הוצרך הקרא להקיש את אברהם לשמים וארץ כדי לומר "כמו שקנה שמים וארץ כך קנה אברהם אליו" [לשונו כאן], ומה היה המקרא חסר אם היה נאמר ישירות שאברהם אבינו הוא קנינו של הקב"ה מבלי לעבור דרך ההיקש של שמים וארץ. ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ח [תכט:]: "כי הם [ישראל] עם אחד מתאחדים ומתקשרים יחד, כמו שנאמר 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". וזהו יסוד מרכזי מאוד בספריו. וכגון בנר מצוה [יא:] כתב: "ישראל, שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר 'אחד'. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי, כי אפרים ומנשה שנים הם [בראשית מח, ה]. וכמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים. שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות. ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על השם יתברך שהוא אחד, ואין כאן מקום זה לבאר". וכן כתב בנצח ישראל הרבה פעמים, וכגון שם פ"א [יא.] כתב: "האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומפורדת יותר מכל האומות". ושם בפ"י [רמט.] כתב: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". ובנצח ישראל ר"פ יא כתב: "ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". ובגבורות ה' פי"ב [סו.] כתב: "דע, כי ישראל בלבד נקראו אומה יחידית, ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף [שמות יב, לז]. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד... וכאשר יש בהם כל הצדדים, שהם ששה צדדים, אז אין כאן חלק כלל, והוא כולל הכל שיש בו שש צדדין, ובזה הוא אחד לגמרי... מספר ששה הוא מסוגל לישראל באשר הם אומה יחידה... כי המספר ששה הוא מסוגל לישראל, כי הוא מספר שלם, וישראל הם אומה שלימה". וכן כתב שם פי"ד [סט:], שם פי"ט [פו:], שם פמ"ז [סוף קפג:], שם פ"ס [רסג:], שם פס"ח [שטו.], ועוד. וראה בספר המפתח לנצח ישראל, עמודים קמו-קמז, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים רבות. ובגו"א שמות פ"א אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". וכן הוא בדרשה לשבת הגדול [סוף קצז:]. ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "ישראל הם עם אחד, יש להם קל אחד, וכמו שאנו אומרים 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנס"י היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, יחידה ליחדך". וראה תפארת ישראל פ"מ [תרלג.], באר הגולה באר השלישי הערה 103, למעלה ביאור משנת "כל ישראל" הערה 209, פ"א הערה 1616, ופ"ג הערה 479..

<> כמו שנאמר [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי". וכן [פסחים קד.] "המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים". וכן נאמר [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב", ופירש רש"י שם "ובגוים לא יתחשב - כתרגומו לא יהיו נעשין כלה עם שאר האומות... דבר אחר, כשהן שמחין אין אומה שמחה עמהם, שנאמר [דברים לב, יב] ה' בדד ינחנו [ואין עמו אל נכר]". ובנצח ישראל פי"ג [של:] כתב: "כל האותיות הם מתחברות, כמו הי' מן האותיות העשריות, והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והעי"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חבור, והיא עומדת בלבד. ואף כי גם הה"א יש לה סגולה זאת באותיות האחדים, כי א' והט' הם מתחברים לעשרה, וכן כולם, חוץ מן הה"א. ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון'. כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להן חבור רק אל עצמם... לכך הנו"ן גם כן מורה על ישראל, שהם עם אחד, ואין להם חבור אל מה. ולכך כתיב [עמוס ה, ב] 'נפלה בתולת ישראל', שהכתוב רמז כי ישראל הם כמו הנו"ן, שאין לה חבור... ולכך כתיב 'נפלה בתולת'" [שהבתולה אינה מתחברת לאיש, והובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 767]. ושם מאריך יותר לבאר יסוד זה. ובנצח ישראל פ"י [רס:] כתב: "כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת". וכן ביאר בנצח ישראל פכ"ה [תקלד:] שישראל משולים לאש, ואומה"ע למים, ואין להם חיבור ביחד. וכן הוא באור חדש [קלז.]. ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש לך] כתב: "ואין ספק כי הם [ישראל] עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.]. ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "ישראל נבדלים וקדושים מן האומות, שהאומות נוטים אל הגשמי, וישראל נוטים אל הנבדל מן הגשמי, וזהו גדר ישראל. וביארנו זה במקומות הרבה מאוד". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם [האומות] 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 שמדריגת ישראל בערך אל האומות כמדריגת האדם אל ב"ח בלתי מדברים... 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... ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם ואינו אדם בשלימות... והרי אצל האומות... בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". וכן כתב בתפארת ישראל ספ"א. ובסוף ספר גבורות ה' [בהלכות יין נסך ואיסורו (שלג.)] כתב: "הנה דבר ידוע, אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים, ואין חלוק ביניהם. אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו... ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וראה בבאר הגולה באר הראשון [לו:], ושם הערה 60, ולמעלה פ"א הערות 1473, 1474, 1614, ופ"ב הערה 524 [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 146].

<> מציון 1795 ואילך, ולהלן ציון 1897.

<> מיישב בזה את שאלתו השמינית על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1779], וז"ל: "ועוד יש לשאול, אחר שהביא ראיה ממה דכתיב [שמות טו, טז] 'עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית', ובכתוב זה מפורש כי יקראו ישראל קנין, מביא עוד קרא [תהלים טז, ג] 'לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי בם', ובכתוב הזה לא נזכר שום קנין כלל".

<> כמו שכתב בנצח ישראל פ"ב [כד:], וז"ל: "אמר [דברים לב, ו] 'הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך'. ביאור זה, כי כל ישראל הם לה', אם מצד שהוציאם לפעל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפעל. והשם יתברך בעצמו היה הסבה שיצאו לפעל, וזה היה כאשר הוציא השם יתברך אותם ממצרים, וכאילו נולדו, וכדכתיב [שמות ד, כג] 'שלח את בני ויעבדני'. ומכל מקום אין הבן קנוי לו בעצמו, רק הוא סבה שיצא לפעל. והעבד קנוי לאדון בעצמו. והשם יתברך עם שהוציאם לפעל, הם גם כן קנוים לו בעצמם לעבדים, כי הוציאם מן העבדות באותות ובמופתים עד שנעשו עבדים קנוים לו... לכך אמר 'הלא הוא אביך קנך'". ולמעלה פ"ה מ"ד [קג:] כתב: "כי השם יתברך עשה נסים לישראל [ביצ"מ] כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי [ראה למעלה הערה 960]... ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים... וגם עשה ניסים על הים... ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי, שהם שלו", ושם הערות 401, 402. ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב:] כתב: "כי מצד יציאת מצרים השם יתברך הוא למלך עליהם, כדכתיב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', שרצה לומר כי לכך אני אלקיך ומולך עליך ואתה קנוי לי לעבד, בעבור שהוצאתיך מבית עבדים, לכך אתם תהיו לי עבדים לקבל מלכות שמים".

<> כי "קנין של הקב"ה" מורה על דביקות גמורה בין הדבר הנקנה לבין הקב"ה, "שהוא ברשותו של הקונה לגמרי, מבלי שיהיה נוטה ממנו מן הקונה לשום צד. ואם היה יוצא מרשות הקונה בדבר מה, אין נקרא קנין לגמרי" [לשונו למעלה לפני ציון 1788]. לכך הפסוק "עם זו קנית" אכן מורה ש"שייך בזה 'קנית'", אך לא בהכרח שישראל הם "קנין של הקב"ה".

<> צרף לכאן מאמרם [חולין פט.] "'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו'' [דברים ז, ז], אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני". וכן אמרו על יחסו של הקב"ה לתורה, וכמו שכתב רש"י [שמות לב, טז] "והלוחות מעשה אלקים המה - כאדם האומר לחבירו כל עסקיו של פלוני במלאכה פלונית. כך כל שעשועיו של הקב"ה בתורה", וכבר נקבע בברייתא שהתורה היא אחד מן הקניינים של הקב"ה בעולמו. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "דמאחר שאמר 'כל חפצי בם', אין לך קנין יותר מזה, כמו שאמרנו מפני [ש]הוא חפץ בו קונה אותו. אבל מי שאינו חפץ בו, אינו קונה אותו". אמנם זהו רק לפירושו השני למעלה ["שכל דבר שצריך לאדם מאד... קונה אותו אליו" (לשונו לפני ציון 1825)], אך לפי פירושו הראשון שהקנין מורה על היות הדבר מיוחד אל הקונה, לכאורה אין מקום לומר כן. ואולי זהו הטעם שבנדפס כתב דברים אחרים ["מאחר שכל חפצו של הקב"ה בישראל"]. וראה להלן הערה 1893. והיעב"ץ כתב כאן: "לשון 'קנין' מורה על מי שחשק דבר מה, וקנה אותו כאשר עם לבבו ושמח בו".

<> כן כתב בקיצור בגו"א בראשית פי"ד אות לב, ובנצח ישראל פי"א [רפב.]. ובגבורות ה' פי"ח [פד.] כתב: "כי שמים וארץ קנין אחד... ישראל קנין אחד... ויותר ישראל קנין אחד מן שמים וארץ, כי שמים וארץ הם שני מציאות, ושניהם ביחד קנין אחד נקראים. אבל ישראל בעצמם קנין אחד". ובסמוך [לפני ציון 1893] יבאר כן גם ביחס המקדש לשמים וארץ.

<> יש לדייק בלשונו, שכתב כאן "אין עוד מקדש בעולם, רק מקדש אחד יש לישראל", שפתח ב"עולם" וסיים ב"ישראל". ועוד, מהי ההדגשה של "יש לישראל" כאן, הדגשה שלא הוזכרה עד כה, שלא אמר למעלה שתורה אחת "יש לישראל". והנראה, שאחדות המקדש פועלת על ישראל, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ד [נט:], וז"ל: "ודבר זה ברור, כי ישראל הם מתאחדים על ידי בית המקדש שהיה להם; כהן אחד, מזבח אחד, ונאסרו הבמות, שלא היה פירוד וחלוק בישראל. והדבר הזה מבואר" [הובא למעלה פ"א הערה 1662, ופ"ג הערה 479]. וכן כתב באור חדש [קפח., ויובא בהערה 1887]. לכך "מקדש אחד יש לישראל", כי אי אפשר להתאחד על ידי שנים, וכמו שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים" [הובא למעלה פ"ד הערה 1015]. וכן בנר מצוה [ח.] ביאר שהמקדש הוא אחד, ולכך הוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י].

<> משנה מגילה י. "קדושת ירושלים אין אחריה היתר [במות]". וכן שנינו במשנה [זבחים קיב:] "באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להן עוד היתר". והכוונה היא משנבנה בית המקדש, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ג, וז"ל: "כיון שנבנה המקדש בירושלים, נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן".

<> צרף לכאן דברי רש"י [במדבר טז, ו] שכתב "אמר להם [משה לעדת קרח], בדרכי העכו"ם יש נימוסים הרבה, וכומרים הרבה... אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד, ותורה אחת, ומזבח אחד, וכהן גדול אחד, ואתם מאתיים וחמישים איש מבקשים כהונה גדולה" [הובא למעלה פ"א מי"ב (שלד.)]. ובאור חדש [קפח.] כתב: "כי על ידי בית המקדש ישראל אחד, ונאסרו הבמות, והיה להם מזבח אחד. וכך תמצא שאמר משה לעדת קרח [במדבר טז, ו] 'קחו לכם מחתות וגו'', ורצה לומר כי יש לנו אל אחד וגו', ולכן יש לנו מזבח אחד וכהן אחד וכו'... היו ישראל כאילו הם מחולקים כאשר הותרו הבמות".

<> בא ליישב את שאלתו התשיעית על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1780], ששאל: "ועוד קשה, דמייתי ראיה מן 'מקדש ה' כוננו ידיך', והלא לא נזכר שם קנין".

<> "אף ידי - חדא יד" [רש"י שם].

<> "מקדש - מעשה ידי צדיקים הוא" [רש"י שם].

<> בגו"א בראשית פכ"ח אות כג הביא מאמר זה, וכתב [סח.]: "הורו בזה כי העליונים [והתחתונים] נבדלים זה מזה, ומתחלקים זה מזה, ובשביל שהם נבדלים זה מזה, אין אחד הכל. ולפיכך נברא שמים ביד ימין, וארץ נבראת ביד שמאל. כי סתם יד הוא שמאל [מנחות לז.], וכמו שיש חלוף צד בין ימין ושמאל, והימין יותר משובח במה שיש לה כח ימין, כך העליונים נבדלים מן התחתונים, והבדל שלהם שיש להם יותר מעלה ומדריגה. ואילו בית המקדש נברא בשתי ידים במה שהוא כולל הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים, ראוי שיהיה נברא בשתי ידים, שהידים הם מורים על חלוק והבדל צד, ואילו בית המקדש יש בו כח הכל כמו שנתבאר, שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 70]. ושם שמות פט"ו אות כג כתב: "דע כי השמים הוא מציאות חלק העולם, ואינו מציאות הכל, אבל הארץ היא משלים מציאות העולם. ואין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ... כי על ידי שניהם הוא מציאות העולם. ואמר הכתוב כי 'ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם האדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ שניהם הם מציאות העולם ושלמותו... אבל המקדש, השם נקרא על הבית הגדול והקדוש כמו שנקרא על שמים וארץ, כי שם הוא שכינתו גם כן. והנה המקדש גדול משמים וארץ, שהשמים נברא ביד אחת, שהרי השמים הוא חלק דבר, וכן הארץ הוא גם כן חלק דבר, כמו שהיד השמאלי הוא חלק. אבל המקדש הוא הכל, כי כמו שהשמים והארץ ביחד משלימים ביחד עד שהשם יתברך נקרא עליהם 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי', שכבודו עליהם במה שנקרא 'אלקי עולם', ואין אחד בלא שני, אבל ביהמ"ק כבודו הנה בבית, ושמו נקרא עליו". וראה הערות 1893, 1895.

<> מחמת שנברא בשתי ידים לעומת יד אחת. ומעין זה כתב בגו"א בראשית פ"א אות סו, בביאור דברי רש"י [בראשית א, כז] "שהכל נברא במאמר, והוא [אדה"ר] נברא בידים", וז"ל: "ויש לתת טעם למה נברא האדם בידים יותר מכל הנבראים בעולם. דודאי אותו שנברא בידו הוא קרוב אל הקב"ה יותר, שבעצמו בראו, אבל המאמר אינו עצמו". ומעין היחס שבין ידים למאמר הוא היחס שבין שתי ידים ליד אחת; יד אחת היא חלק מהפועל, ושתי ידים הן כל הפועל [כמבואר להלן הערה 1898]. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נו.] הביא את המדרש [מדרש תהלים מזמור קלט] שהשוה בין אדם ובית המקדש, ששניהם נבראו בשתי ידים. ורש"י [במדבר כז, כג] כתב: "ויסמך את ידיו - בעין יפה, יותר ויותר ממה שנצטווה. שהקב"ה אמר לו [למשה] 'וסמכת את ידך' [שם פסוק יח], והוא עשה בשתי ידיו". הרי שתי ידים מורה על קירבה יתירה לעומת יד אחת.

<> שהרי יחס המקדש לשמים וארץ הוא יחס של "בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.]; כי המיוחד בשמים וארץ הוא ששם ה' נקרא עליהם, וזה גופא יש בבית המקדש ביתר שאת [כמבואר בהערה 1891]. לכך הקנין שיש בשמים וארץ נמצא בעצמו בבית המקדש ביותר. ורש"י [תהלים עח, סט] כתב: "ויבן כמו רמים מקדשו וגו' - כמו שמים וארץ שנאמרו בהם שתי ידים, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימינו טפחה שמים', אף בית המקדש בשתי ידים, שנאמר [שמות טו, יז] 'כוננו ידיך'". ולכאורה זה סותר לדברי הגמרא [כתובות ה.] שבית המקדש גדול משמים וארץ, ואילו רש"י משוה ביניהם. אלא שסתירה זו בנין היא; אין בית המקדש גדול משמים וארץ מחמת שהוא נעשה באופן השונה לגמרי משמים וארץ, אלא אדרבה, הוא נעשה באותו אופן עצמו [שתי ידים], אלא ביתר שאת. וכן מבואר להדיא בח"א לכתובות ה. [א, קמט.], ויובא בהערה 1898. @**ובכת"י כתב**^ בלשון אחרת, וז"ל: "אם כן מקדש שהוא יותר מעשה השם יתברך, שנברא בשתי ידים, אם כן בודאי יותר חפץ השם יתברך בו מן שמים וארץ. וכבר התבאר [למעלה לפני ציון 1883] שכל דבר אשר השם יתברך חפץ בו הוא קנינו".

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1795] שמהאי טעמא אין שם "קנין" על הכסף והזהב, אע"פ שנאמר [חגי ב, ח] "לי הכסף ולי הזהב נאום ה'", משום שעם הכסף נמצא הזהב, ועם הזהב נמצא הכסף, ואין אחד מהם עומד בפני עצמו, אלא כנגדו מצטרף עמו.

<> כמבואר למעלה הערה 1891.

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קצג.]: "אמרו ז"ל במסכת כתובות [ה.], דרש בר קפרא, גדול מעשה בית המקדש ממעשה שמים וארץ, שאילו שמים וארץ נבראו ביד אחת שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימינה טפחה שמים', ואילו בבית המקדש כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. וביאור זה כי השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד, ולפיכך כל אחד מהם מיוחס ליד אחת, לומר כל אחד אינו אלא חצי. כי היד האחת הוא חצי, ושתי הידים ביחד הם הכל. אבל בבית המקדש הוא הכל, שאין בית המקדש חלק. כי לא תמצא דבר מצטרף אליו כמו שנמצא לשמים וארץ, שבכל מקום מחבר אותם ביחד [ראה למעלה הערה 1843]... אבל בית המקדש הוא הכל, שהוא יחיד ואין לו צירוף וחבור כלל אל הדבר, ולכך הוא הכל. וזה שנברא בשתי ידים, ודבר זה עצמו מורה לך על קדושתו, שמפני שהשמים והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם, ודבר זה הוא קדש נבדל לגמרי, אחר שהוא הכל ואינו חלק. וזהו 'מקדש ה' כוננו ידיך', רצה לומר ועד היכן הוא קדושתו, עד שהוא הכל, שהרי כוננו אותו שתי ידיך ביחד, ודבר שהוא הכל אין ספק שהוא נבדל לגמרי. וזהו הפירוש אמת אין ספק בו" [הובא למעלה פ"א הערה 1413]. וכן כתב בח"א לכתובות ה. [א, קמט.], ויובא בהערה 1898.

<> למעלה מציון 1783 ואילך, וציונים 1869, 1879, ועוד.

<> לשונו בח"א לכתובות ה. [א, קמט.]: "גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ. פירוש, כי הצדיקים היו בונין את בית המקדש, והיה בית המקדש מקבל קדושתו יתברך, עד שהיה בית המקדש מאמתת עצמו, לא קדושה מצד מה רק קדושה מאמתתו, לכך כתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך'. ויד אחת הוא חלק בלבד, ושתי ידים הם הכל, ולא חלק. לכך כתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך', רצה לומר שהוא יתברך היה מכונן אותו ומקדש אותו מאמתת עצמו, וזהו בשתי ידים. אבל שמים וארץ כל אחד הוא חלק בלבד, ולפיכך נברא השמים וארץ, אשר כל אחד חלק העולם, ביד אחת, שהוא חלק אחד. וכן נבראת הארץ ביד אחת, שהיא חלק בלבד. ואף על גב ששמים וארץ נבראו בשתי ידיו של הקב"ה, מכל מקום כל אחד ואחד הוא חלק בפני עצמו [ראה הערה 1893]. ודבר זה אינו במעשה ידיהם של צדיקים, שהיו נבראים בשתי ידים, והם הכל, לא כמו השמים והארץ שהם מחולקים, ולכך מיוחס כל אחד ליד אחד, לא אל הכל. כי כפי הדבר אשר נברא ונתהווה ממנו, מתיחס אליו הפועל; כי הדבר שהוא חלק בלבד, מתיחס אליו הפועל במה, לא בהכל. אבל דבר אשר אינו חלק, והוא הכל, מתיחס אליו ג"כ הפועל לא בדבר מה, רק בהכל" [ראה למעלה הערה 1892].

<> לשונו בביאור משנת "כל ישראל" [סט.]: "ועוד יקראו ישראל 'נצר מטעַי' בלשון רבים, והוא שפירש אחריו [ישעיה ס, כא] 'מעשה ידי', רוצה לומר שתי ידי נטעו הנטיעה הזאת, וזהו 'מטעַי' בלשון רבים, על שתי ידים. ורמז בזה דבר מופלג אשר רמזנו למעלה. כי היד הוא צד וקצה, שהרי היד האחת היא לימין, והשניה לשמאל, וכל אחת היא קצה בפני עצמה. לפיכך אילו היתה הנטיעה הזאת מן היד אחת, לא היתה הנטיעה הזאת נטיעה נצחית, מפני שהיתה יוצאת לקצה אחד, אשר כל קצה יש לו סוף. אבל מפני שהיא נטיעה בשתי ידים, אין ליחס זה אל היד בלבד, שהרי בשתי ידים נעשה, רק יש ליחס דבר זה אל השם יתברך בעצמו, שבראם בשתי ידיו, ולא שייך בזה צד. כי הצד הוא צד אחד, שיאמר עליו שהוא נוטה לצד זה. אבל שתי ידים אי אפשר שיהיה נוטה לימין ולשמאל ביחד, שהם הפכים. ולכך בריאת ישראל הם בלא צד, רק מן השם יתברך בעצמו, שהוא כולל כל הצדדין המחולקים, וזהו 'מעשה ידי'. ולפיכך הם נצחיים, כי אין כאן שום קצה, והבן זה".

<> מציון 1842 ואילך.

<> אודות ששמים וארץ הם כמו עגול והנקודה שבתוך העגול, ראה למעלה הערה 1843. ולמעלה פ"א מט"ו [שעט.] כתב: "ראוי לבית שני הזוגות, שאחד נשיא, והשני אב בית דין [חגיגה טז:], זוג ביחד. ודבר זה ידוע לנבונים, כי יש לבית המקדש, ובפרט לבית השני אשר עליו נאמר [חגי ב, ט] 'גדול יהיה כבוד הבית האחרון וגו''. וטעם ידוע לנבונים, שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים, דכתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך', כדאיתא במסכת כתובות [ה.], והיה כלול בשביל זה משני צדדין, שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין, ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות. ויותר היה האהבה והיראה בבית שני... ודברים אלו יש לך להבין מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים".

<> אמנם כמה מפרשים שם ביארו שהכוונה היא להר המוריה [אבן עזרא וספורנו שם, משך חכמה שמות ל, י], וכן במכילתא שם אמרו: "בהר נחלתך - בהר שהבטחתנו בו שנאמר [יחזקאל כ, מ] 'בהר קדשי בהר מרום ישראל'... ארץ ישראל נקראת 'נחלה', שנאמר [דברים טו, ד] 'בארץ אשר ה' אלקיך נותן לך נחלה'. בית המקדש נקרא נחלה, שנאמר 'בהר נחלתך'". אך ההעמק דבר שם כתב "בהר נחלתך - זהו כלל ארץ ישראל, שהיא גבוה מכל הארצות". וכן האברבנאל שם כתב "'תביאמו ותטעמו בהר נחלתך', שהוא ארץ ישראל, שנתת אותה נחלה לאבותינו. ומפני שאמר לשון 'תטעמו', והנטיעה לעצים הטובים היא בהר, קרא כל ארץ ישראל 'הר נחלתך'". @**ויש ראיה**^ לכך [ש"הר נחלתך" הוא א"י, ולא ביהמ"ק] מדברי רש"י [כתובות סב:], שאמרו שם "אמר ליה, בני, דעת קונך יש בך ["שאמר להרחיק זמן חופתו, וחזר וקרבה מרוב חיבת כלתו" (רש"י שם)], מעיקרא כתיב 'תביאמו ותטעמו', ולבסוף כתיב [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' ["במדבר" (רש"י שם)]". ובביאור המעיקרא של "תביאמו ותטעמו" פירש רש"י "מעיקרא כתיב תביאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך - שיבאו לארץ ואחר כך יבנו לו מקדש". והנה הגמרא הביאה רק את המלים "תביאמו ותטעמו" ["מעיקרא כתיב 'תביאמו ותטעמו'"], אך רש"י בד"ה שלו הוסיף עוד ארבע מלים ["מעיקרא כתיב תביאמו ותטעמו &**בהר נחלתך מכון לשבתך**^"], וברי שעשה כן כדי להורות היכן מוזכרת בהמשך הפסוק בנית בית המקדש. ואם המלים "בהר נחלתך" מוסבות על בית המקדש, מדוע רש"י לא עצר שם, אלא המשיך להביא עוד שתי מלים ["מכון לשבתך"], הרי המלים "בהר נחלתך" מורות על בנית בית המקדש. אלא ודאי מוכח שהמלים "בהר נחלתך" אינן מורות על בית המקדש, אלא על ארץ ישראל, ולכך הוצרך רש"י להמשיך למלים "מכון לשבתך". @**והנה**^ על הפסוק [דברים ג, כה] "אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן ההר הטוב הזה והלבנון", פירש רש"י "ההר הטוב הזה - זו ירושלים. והלבנון - זה בית המקדש", ובגו"א שם אות יח כתב: "ההר הטוב זו ירושלים. נקרא ירושלים 'ההר הטוב'... כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממתו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ". הרי ששאר א"י אינו נכלל בשם "הר", ודלא כדבריו כאן. אך זה לא קשה, כי שם בהכרח "ההר הטוב" אינו ארץ ישראל, כי א"י הוזכרה להדיא בקרא קודם לכן ["ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן"], אך בשאר מקראות ניתן לומר שכל א"י נקראת "הר". ובנצח ישראל פ"ה [קז:] ביאר שאף "ההר הטוב" מוסב על ארץ ישראל, וכלשונו: "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" [הובא למעלה פ"ה הערות 597, 2147].

<> תמוה, מדוע הוצרך לומר שלא סגי בפסוק "הר זה קנתה ימינו" משום שאולי "הר זה" הוא ארץ ישראל ולא בית המקדש, הרי היה יכול לומר יותר בפשיטות, שהואיל והראיה שבית המקדש הוא אחד היא משום שנאמר "כוננו ידיך" בשתי ידים דוקא [כפי שביאר היטב בקטע הקודם], ואילו בפסוק "הר זה קנתה ימינו" מוזכרת רק יד אחת ["ימינו"], לכך הוצרך להביא את הפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" להוכיח ששתי ידים ["ידיך"] בנו את בית המקדש, ולכך ביהמ"ק הוא אחד. והרי הסבר זה הוא מתבקש מאליו לאור מה שביאר בקטע הקודם. [ובשלמא על הכת"י לא קשה כן, כי כל הקטע הקודם (ד"ה ועוד יש) מושמט ממנו, ונמצא שהקטע שלפנינו מופיע בו ללא ההקדמת הקטע הקודם, ומן הנמנע שישיב כפי ששאלנו, שהרי לא הזכיר שם כלל ענינן של שתי ידים. אך לפי המודפס לפנינו, שביאר שהראיה היא דוקא מהזכרת שתי הידים, יקשה שהיה נראה בפשיטות שהפסוק "הר זה קנתה ימינו" לא יועיל כפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך"]. ונראה ליישב, כי זה שביאר למעלה שהראיה מ"מקדש ה' כוננו ידיך" היא שהוזכרו בו שתי ידים, כל זה נאמר רק כדי להשיב כיצד יש מעיקרא ראיה מפסוק זה, הרי לא הוזכרה בו כלל תיבת "קנין". וכדי למלאות העדר זה ביאר ששתי ידים הן הן המורות על האחדות, שהיא עושה את הקנין. אך עדיין יש מקום לשאול דכל זה למה לי, הרי עדיף להביא רק את הפסוק "הר זה קנתה ימינו" שהוזכרה בו להדיא תיבת "קנתה", מאשר הפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" עם שתי הידים שהוזכרו בו. לכך אין מקום להשיב כי החסרון בפסוק "הר זה קנתה ימינו" הוא שלא הוזכרו בו שתי ידים, כי אין זה חסרון כלל כאשר הוזכרה בו תיבת "קנתה". ודו"ק.

<> פירוש - הוקשה לו על דברי עצמו, שהואיל והפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" הובא לכאן רק כדי להכשיר את הראיה מהפסוק "הר זה קנתה ימינו" [שלא תאמר ש"הר" זה ארץ ישראל, ולא בית המקדש], היה לתנא דידן להביא קודם את הפסוק העיקרי ["הר זה קנתה ימינו"], ורק לאחריו את הפסוק המבאר את ההפסוק העיקרי. ורק כאן מקשה כן, כי למעלה גבי הקנין של ישראל, שגם הובאו שם שני פסוקים לראיה ["עם זו קנית", "ואדירי כל חפצי בם"], ניחא, כי שם יש קושי מסויים בפסוק הראשון ["עם זו קנית", שאולי אין זה קנין גמור, אלא שגאלם ממצרים], ולכך הובא הפסוק השני ["ואדירי כל חפצי בם"] כדי להכשיר את הראיה מהפסוק הראשון, וכמו שביאר. אך כאן שהפסוק העיקרי הוא "הר זה קנתה ימינו", שהוזכר בו לשון קנין להדיא, והפסוק "כוננו ידיך" מסייע לו, היה צריך להיות שהפסוק העיקרי יהיה הפסוק הראשון. ועל כך משיב, שאין הכי נמי, אך הואיל והפסוק "מקדש ה' כוננו ידיך" הוא בתורה, והפסוק "הר זה קנתה ימינו" הוא בכתובים [תהלים], לכך מקדים מקרא דתורה, וכמו שאומרים בכל מקום [מגילה לא., ב"ק צב:, ע"ז יט:, ועוד] "כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים", וראה תוספות ר"ה לב. ד"ה מתחיל. @**ובכת"י כאן**^ הוסיף את הדברים הבאים: "ויש לפרש גם כן מפני כי כתיב 'מקדש ה' כוננו ידיך', 'קוננו', כי אלו האותיות גיכ"ק מתחלפים, והכף במקום הקוף. ודרש כך מדכתיב 'כוננו ידיך', ולא כתיב 'עשו ידיך', אלא לדרוש 'כוננו' לשון קנין".

<> כן ביאר למעלה כמה פעמים [מציון 1783 ואילך, ומציון 1832 ואילך, ועוד], ועתה מסכם את דבריו. ובכת"י ליתא לדברים אלו עד המלים [לאחר ציון 1924] "וכדי שתבין עוד המאמר הזה".

<> כמבואר למעלה מציון 1846 ואילך, וראה הערה 1848.

<> כפי שכתב הרבה מאוד פעמים, ורק בפרק זה הזכיר כן כמה פעמים. וכגון למעלה בברייתא ב [לאחר ציון 58] כתב: "כי התורה היא נבדלת מן העולם הזה, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה, כי העולם אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה שהיא שכל גמור, רק שכל האדם נקרא, אבל התורה היא חכמה גמורה, ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה". וכן כתב לאחר ציונים 353, 461, 1059, ועוד. ולמעלה פ"א מ"ב [קע:] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית,שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו" [הובא למעלה הערות 1060, 1516].

<> כי שמים וארץ הם כל העולם, וכפי שנתבאר למעלה הערות 1808, 1809. והעולם הוא גשמי, וכמבואר למעלה הערה 1460. ולהלן [לפני ציון 1939] כתב: "השמים והארץ הם ראשית... והם ראשית העולם הזה הגשמי".

<> כפי שביאר למעלה [לפני ציון 1864], וז"ל: "הוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם", עיי"ש. וכאן מדגיש שהוא התחלה לכל המין האנושי, ולאו דוקא לישראל, וכמו שמבאר. וראה להלן הערות 1940, 1941.

<> לשונו למעלה פ"ה מי"ט [תס:]: "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'". 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'". 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" [הובא למעלה פ"ה הערה 1976]. וראה להלן ציון 1953. @**וקצת תמוה**^, שהביא כאן את המלים "אב המון" מבלי להוסיף את תיבת "גוים", אשר היא לכאורה עיקר נקודתו כאן, שאברהם הוא אב לכלל האומות. ואולי משום שתיבת "המון" גופא מורה זאת, וכמו שכתב בגבורות ה' פי"ב [סז.], וז"ל: "זכות אברהם שנקרא 'אב המון', שהוא לשון ריבוי". ובאור חדש [קצד.] כתב: "כי המן היה מוכן לרבוי עושר, כי על כן נקרא 'המן', שיש לו המון". וכן כתב בח"א לנדרים לב: [ב, יא.], וז"ל: "אברהם 'אב המון' כולל כל האומות". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:], וז"ל: "ודבר זה מבואר בכמה מקומות כי אברהם נקרא 'אב המון' מאסף הכל... לכל העולם, מאחר שהוא מאחד ומאסף הכל". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] כתב: "הרי נקרא 'אב המון', שהוא התחלה לכל, לא אל ישראל בלבד, רק להמון גוים". זאת ועוד, הרי תיבת "אברהם" גופא מורה על תיבות "אב המון" ללא זכר לתיבת "גוים". ודבר זה מפורש בדברי חכמים, שאמרו [שבת קה.] "מנין ללשון נוטריקון מן התורה, שנאמר 'כי א"ב המו"ן גוים נתתיך'; &**א**^ב נתתיך לאומות, &**ב**^חור נתתיך באומות, &**ה**^מון חביב נתתיך באומות, &**מ**^לך נתתיך לאומות, &**ו**^תיק נתתיך באומות, &**נ**^אמן נתתיך לאומות". הרי דרשו רק תיבות "אב המון", ולא תיבת "גוים", וזה מורה באצבע שמהותו של אברהם מתבטאת בתיבות "אב המון", ללא תיבת "גוים". ובח"א לשבת שם [א, מט.] כתב: "וכן 'אב המון', דלא הוי למכתב רק 'אב לגוים נתתיך', כמו [ירמיה א, ה] 'נביא לגוים נתתיך'". הרי תיבת "המון" היא זו המעוררת לדרוש את שמו של אברהם כנוטריקון, ללא תיבת "גוים". ובעל כרחך שתיבות "אב המון" הן הן המורות על מהותו של אברהם אבינו.

<> שהוא אב לכל הגוים [ולאו דוקא לישראל]. וכן מבואר בגו"א במדבר פכ"ב אות מ, בפירוש דברי רש"י שם [במדבר כב, כו] שהמלאך הראה לבלעם סימני האבות, שכתב: "פירוש, שמתחלה היה עומד המלאך בדרך שאין שם שום גדר [שם פסוק כב], אלא הכל יכול לעמוד שם, וזהו אברהם אבינו שיצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה [בראשית כה, א-ד], שהיו אומות הרבה, וישראל [ראה להלן הערה 1917]. ולבסוף היה יצחק, שלא היו בו רק שני אומות, ישראל ואדום. ולפיכך עמד המלאך במקום [במדבר כב, כד] 'גדר מזה וגדר מזה'. ושני הגדרים היו יעקב ועשו. ואחר כך [שם פסוק כו] 'ויעמוד במקום צר שאין לנטות', זה יעקב ובניו, שהיו כולם קדושים, ולא היה פסולת בזרעו, ולא עבר שם זר, רק ישראל בלבד, וזה 'במקום צר' שאין לנטות ימין ושמאל... שבא אצל יעקב, שיצא ממנו ישראל בלבד, ובמקום הזה לא היה אפשר לבלעם לעבור". ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז.] כתב: "אברהם ויצחק, היו לאומות חיבור אליהם, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות, ומיצחק יצא אדום. ומן יעקב, הוא השלישי, היה זרעו נבדל לגמרי מן האומות" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 214, ופ"ה הערה 321].

<> כמו שנאמר [שמות יט, ה] "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ". וכן נאמר [דברים ז, ו, שם יד, ב] "כי עם קדוש אתה לה' אלקיך בך בחר ה' אלקיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה".

<> שנקרא "בית הבחירה" [סנהדרין כ:]. ובנצח ישראל פ"ד [סב:] כתב: "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" [הובא למעלה פ"ה הערה 2146, וראה למעלה הערה 1816].

<> משמע מדבריו שיש כאן סדר בחמשה דברים, שמכנה את בית המקדש "המדריגה החמישית". וכן יבאר בסמוך, והערה 1918.

<> בא ליישב את שאלתו העשירית והאחרונה על הברייתא [למעלה לאחר ציון 1781], וז"ל: "ועוד, דבזאת הברייתא חשיב ה' קנינים, ואילו במסכת פסחים [פז:] לא חשיב רק ד' קנינים, ולא חשיב אברהם כלל". ובפירוש הגר"א כאן כתב: "חמשה קנינים כו'. טעות סופר, וצריך לומר 'ארבעה קנינים', כמו שאמרו במכילתא [שמות טו, טז], ובגמרא [פסחים פז:]". וראה למעלה הערה 1782, ולהלן הערה 1920.

<> לשונו למעלה פ"ה מי"ז [תכא.]: "אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השם יתברך בישראל, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו'". ולמעלה פ"ה תחילת משנה יט [תמ.] כתב: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית, וכשם שהיה אברהם ראש לאומה הישראלית, כך היה בלעם ראש לאומות". 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". 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]". ובגבורות ה' פ"ח [מט:] כתב: "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 פ"ה הערות 1838, 1839]. וראה להלן הערה 1953.

<> אע"פ שכמה פעמים ביאר שההתחלה אינה נכללת עם ההמשך, אלא נבדלת ממנו [ראה להלן הערה 1931], אך הואיל וסוף סוף יש חבור מסוים ביניהם, זה מספיק כדי למנוע משם "קנין" לחול, כי מהות "קנין" היא שאין דבר בעולם המצטרף אליו, וסו"ס שם "ישראל" מצטרף לאברהם, ולכך אין "אברהם" חולק שם "קנין" לעצמו. ואע"פ שתנא דידן סובר שאברהם הוזכר כאן מצד היותו התחלת כלל האומות, ולאו דוקא מצד היותו התחלת ישראל, מ"מ גם ישראל הם חלק מכלל האומות, וכמו שכתב בגו"א במדבר פכ"ב אות מ, וז"ל: "אברהם אבינו שיצאו ממנו הרבה אומות, ישמעאל ועשו ובני קטורה, שהיו אומות הרבה, וישראל" [הובא בהערה 1911]. לכך הקנין של ישראל כולל בתוכו את אברהם אבינו, גם את צד היותו התחלה לכלל האומות. ולהלן [לאחר ציון 1951] יחזור לבאר מדוע הגמרא לא מנתה את אברהם לקנין, ויאמר סברה זו להדיא [ראה הערה 1955].

<> שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר דברי קודש אלו, שכוונתו היא שארבעת הקנינים שהוזכרו בגמרא הם כנגד ארבע אותיות שם הוי"ה. "תורה קנין אחד" הוא כנגד אות יו"ד, שהיא חכמה ["היו"ד על שם המחשבה נאמרה" (רש"י שמות טו, א)]. "שמים וארץ קנין אחד" הוא כנגד אות ה"א עילאה, שהיא בינה, שהוא הבנת דבר מתוך דבר, כי חבור שמים וארץ הוא שאין לך דבר בארץ שאין כנגדו דבר מן השמים, והארץ מוציאה דבר מתוך דבר. "ישראל קנין אחד" הוא אות וי"ו, שהיא וי"ו החבור, כנגד צורת אדם המחברת שמים וארץ ["כי כל בשמים ובארץ" (דהי"א כט, יא)], וזהו "תפארת ישראל" [איכה ב, א]. "בית המקדש קנין אחד" הוא כנגד אות ה"א תתאה, כי המקדש הוא מקום המלכות ["מקדש מלך עיר מלוכה", מקום השכינה והמלכות (גו"א שמות פט"ו אות כב)], ו"הדום רגלי" [ישעיה סו, א] הוא בית המקדש [מכות כד.]. ולכך ארבעה דברים אלו הם קנינים של הקב"ה, כי שם הויה מורה על עצמו יתברך ["ה' הוא שמו, 'אלקים' שהוא שליט ושופט" (רש"י בראשית ב, ה)]. ושם הויה מורה שזולתו אפס, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [י], וז"ל: "כי מאחר שמן הוייתו נתהוה הכל, אין בזה שתוף כלל, שהם נמצאים מאתו יתברך הוא, ומהוייתו הפשוטה נמצא הכל, והכל אפס זולתו, והוייתו יתברך נקרא הוייה, וזולתו אפס". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [נב.] כתב: "שם הויה מורה שהוא נבדל מכל הנמצאות, ולא נתלה בשום נמצא... שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס... ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רצה לומר המיוחד לי, שהרי שם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד" [הובא למעלה פ"ה הערה 855]. וזהו "קנין", שאינו מצטרף לשום דבר בלתי לה' לבדו. ודפח"ח. ולקראת סוף ביאור הברייתא [לאחר ציון 1957] יבאר את דברי תנא דידן שמנה את אברהם לקנין אחד. וראה להלן הערות 1921, 1961.

<> לשון רש"י כאן: "נראה בעיני שהברייתא [דידן] לא נכתבה כתקנה, שהרי במסכת פסחים בפרק האשה לא שנינו אלא שלשה; תורה, שמים וארץ, וארץ ישראל".

<> לשון האברבנאל כאן [בשאלתו העשירית]: "בזאת הברייתא נזכרו חמשה קניינים, ובמכילתא נאמר [שמות טו, טז] 'ארבעה נקראו קנין; ישראל, וארץ ישראל, ובית המקדש והתורה. ובמסכת פסחים נזכרו שלשה בלבד; תורה, שמים וארץ שהם אחד, וישראל. ובספרי [דברים לב, ו] זכרו גם כן שלשה, אבל הם; ישראל, ובית המקדש, ותורה". ולשון הספרי הוא "'קנך' זה אחד מג' שנקראו קנין למקום, ואלו הם; תורה, וישראל, ובית המקדש. תורה נקראת קנין למקום, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'. ישראל נקראו קנין למקום, שנאמר [דברים לב, ו] 'אביך קנך'. בית המקדש נקרא קנין למקום, שנאמר [תהלים עח, נד] 'הר זה קנתה ימינו'". ובילקו"ש ח"א רמז עד כתב: "שלשה קנינין הן; תורה קנין אחד, דכתיב 'ה' קנני ראשית דרכו'. שמים וארץ קנין אחד, דכתיב [בראשית יד, יט] 'קונה שמים וארץ'. ישראל קנין אחד, דכתיב [שמות טו, טז] 'עד יעבור עם זו קנית'. ואית דאמרי ה' קנינין; תורה, ושמים וארץ, וישראל, אברהם, ובית המקדש".

<> שמעתי לבאר שכוונתו היא לשלש ספירות העליונות [חכמה בינה ודעת]; תורה היא חכמה, שמים וארץ היא בינה, וישראל הם דעת [זוה"ק ח"ג כט:], "מבריח מהקצה עד הקצה", שמחברים עליונים ותחתונים [ראה הערה 1918]. ובכתבי הרמ"ע מפאנו [יונת אלם מהדו"ב ח"ד פכ"ג] כתב: "'אל דעות ה'' [ש"א ב, ג], והנה 'כי אל דעות' הוא בגימטריה 'ישראל', כי דעת זעיר הוא מושפע משתי דעות, דעת אבא ודעת אמא".

<> פירוש - רש"י בפסחים חזר בו מדבריו כאן, וביאר שהגירסא שם היא "ארבעה קנינין", ולא שלשה כפי שכתב כאן. וז"ל רש"י שם: "'ארבעה קנינין' גרסינן, ובית המקדש אחד מינייהו".

<> בגו"א שמות פכ"ב אות טו [רח.] כתב: "ואין זה חידוש [אם רש"י חזר בו], דהא פעמים הרבה חוזר מפירושו בחדא מסכתא".

<> פירוש - הולך לבאר הסבר נוסף לברייתא, אך מדגיש שפירושו הראשון [שאמר עד כה] במקומו עומד, והוא "ברור אין ספק בו".

<> פירוש - מעשה הקנין הוא שהחפץ נלקח מרשות המוכר לרשות הקונה, "שכל קנין נלקח מן אחר אל בעל הקנין" [לשונו בהמשך לפני ציון 1947]. ומבאר שבתהליך הקנין יש שלשה שלבים; (א) תחילה החפץ נמסר לקונה. (ב) כתוצאה ממסירה זו החפץ מתנתק מהמוכר. (ג) לאחר התנתקות זו החפץ נכנס לרשות הקונה. ואמרו חכמים [ב"ב נד:] "נכסי עובד כוכבים הרי הן כמדבר, כל המחזיק בהן זכה בהן. מאי טעמא, עובד כוכבים מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ליה, ישראל לא קני עד דמטי שטרא לידיה, הלכך הרי הן כמדבר, וכל המחזיק בהן זכה בהן". והרשב"א [שם] כתב: "כל שנסלק המוכר זכה הלוקח... דזה מסתלק וזה זוכה". ועיין בנתיבות המשפט סימן קצד סק"ב, שיעורי רבי שמעון שקופ לב"ב סימן כט, אמרי משה סימן כב אות ד, ושם סימן כד אותיות י, טו, וקהלות יעקב קידושין סימן כז אות ב.

<> בכת"י כתב: "הם נבדלים מן שאר העולם".

<> פירוש - אע"פ שהקב"ה אינו קונה דבר, ומי יוכל למכור להקב"ה, מ"מ נאמר אצלו "קנין" כלפי הדברים העוברים תהליך דומה לתהליך קנין; מה קנין נעשה ע"י שהדבר נבדל ממוכרו ונכנס לרשות הקונה, אף כל דבר שהוא נבדל מן המציאות ונכנס לרשות הקב"ה, בשם "קנין" יכונה.

<> כגון שקנה החפץ מן ההפקר.

<> כגון בהפקר, על ידי שהחפץ נמצא בידו של הקונה, בזה החפץ נעשה נבדל מכל העולם, וממילא הקונה זוכה בו. דוגמה לדבר; הבטה, שאינה קנין במכירה ומתנה, מהני בהפקר [ב"מ קיח. לחד מ"ד], וכגון שהיה מונח דבר המופקר ובא אדם ושמרו, והיה מביט בו שלא יטלנו אחר [רמב"ם הלכות נדרים פ"ב הי"ט]. וכי איזה קנין הוא הבטה, ובעל כרחך לומר שהואיל והחפץ נבדל משאר בני אדם, בזה גופא חל הקנין לאדם שהחפץ ברשותו אינו נבדל ממנו.

<> מדגיש זאת כדי להורות ש"קנין" נאמר ביחס לקונה הקונה דבר שנבדל מאחרים, ולא אכפת לן אם היה או לא היה כאן מוכר, וכמו כן כלפי מעלה יאמר שם "קנין" על דבר שנבדל מאחרים, אף שלא היה כאן מוכר.

<> כי כשם שכל קדושה היא הבדלה, כך כל הבדלה היא קדושה, וכפי שביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה לההבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת ששמשה גורם בהתהוותה של ההתרוממות" [הובא למעלה פ"ד הערה 469]. וכאן דבריו מוסבים על הבדלה היוצרת קדושה, שמחמת שחמשה דברים הם נבדלים מן המציאות, וכמו שיבאר, לכך הם קניניו של הקב"ה בעולמו. @**דוגמה לדבר;**^ בגו"א ויקרא פ"ב אות ל כתב: "מדה זאת היא אצל השם יתברך, שלא בחר למזבח רק ממינים השפלים, שאמרו [ב"ק צג.] למה בחר בתורים ובבני יונים, שאין בעופות יותר נרדפים מן מינים אלו. ואין בבהמות וחיות יותר נרדפים רק שור וכבש ועז, ובחר השם יתברך בהם. וכל ענין זה, כי העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתיחס אל עולם הזה. ואשר הוא נרדף אין הגשמיות בו, ולפיכך הוא נבחר להיות נקרב למעלה הנבדלת". ובנצח ישראל פט"ו [שנט.] כתב: "ולפיכך זה שהוא נרדף בעולם הזה, מוכח שאין לו מדריגה חשובה בעולם הזה הגשמי... ומאחר שאין מיוחד אליו העולם הגשמי, הוא שייך אל השם יתברך ביותר, שהוא יתברך נבדל מן העולם הזה הגשמי" [הובא למעלה פ"ד הערה 1676]. הרי מי שאינו שייך לעולם הזה הגשמי ונבדל מן הנמצאים, ממילא "הוא שייך אל השם יתברך ביותר". @**דוגמה נוספת;**^ המלך נבדל מן העם, לכך יש בו צד קדושה. וכן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "המלך הוא נבדל מן הכלל... ולכך יש למלך בשביל זה מעלת אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש" [הובא למעלה פ"ד הערה 469]. וראה בתפארת ישראל פ"ע הערה 32 שגם שם נתבאר יסוד זה.

<> לשונו בגו"א בראשית פכ"ב אות יז [שעג:] כתב: "הפנים... נבדלים ומחולקים מגוף הדבר, כמו שידוע". ובגו"א דברים פי"א אות לו [קצה.] כתב: "הפנים אינו גוף הדבר... כי ההתחלה שהוא הפנים... אינו גוף הדבר, ממה שהוא לא פנים". ובגו"א ויקרא פי"א סוף אות ג [רל:] כתב: "דבר שהוא התחלה, שמפני שהוא התחלה אינו דומה לשאר המציאות, ואינו עצם המציאות בעצמו". ובגו"א דברים פכ"ט אות ה כתב: "אבל 'ראשיכם' לא הוה בכלל 'שבטיכם' [דברים כט, ט], כי הראש הוא ראש עליהם, והוא מיוחד, ואינו נכלל בכלל 'שבטיכם'". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ז [תקס.]. ובדרשת שבת הגדול [רכ.] כתב: "החלב בהקרבה, מפני שהחלב הוא המובחר מן הגוף... החלב הוא עיקר הגוף, והוא ראשית הגוף, וכדכתיב [במדבר יח, יב] 'וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם'. וכל חלב נבדל מן השאר, וכדכתיב [שם פסוק ל] 'בהרימכם את חלבו ממנו'. ולשון 'הרמה' הוא הפרשה, והתורה אמרה להפריש לגבוה דבר שהוא מובדל ומופרש בעצמו... החלב הוא מובדל מן שאר הגוף... וזהו טעם איסורו להדיוט... החלב הוא עיקר וראשית הגוף, וכל ראשית הוא נבדל מן השאר, והוא חלק גבוה. וכאשר אינו עולה לגבוה, הוא דבר זר, אינו ראוי להדיוט".

<> לשונו בגבורות ה' ר"פ כט: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו, רצה לומר כמו שהבכור נקרא 'ראשית' כי הוא ראשית אונו, שהוא התחלת הראות כחו של אדם שנגלה בו כחו, כי הבן הוא כחו של אב. כך ישראל הם התחלת גלוי כחו של הקב"ה בעולם הזה, כי העלול מורה על העלה יתברך, והם עלולים בראשונה. וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר. וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית" [ראה להלן הערה 1944]. ובח"א לב"ב עד. [ג, קב:] כתב: "כי הקרנים מורים על הראשית, וכל ראשית הוא נבדל מן הדבר אשר הוא ראשית לו. ודבר זה ידוע ממה שמפריש הראשית מן שאר". ובח"א לבכורות ה: [ד, קיז.] כתב: "אף על גב שבשאר בהמות טמאות לא שייך בכור, גבי חמור שייך... שאין ראוי שיהיה נקרא ראשית הבהמות רק לפי פשיטתו, שהוא פשוט והכל חומר, ובשביל זה ראוי שיהיה ראשית לשאר בהמות... ומפני פשיטותו של החמור נקרא 'ראשית', לכך שייך בו בכור יותר משאר בהמה טמאה, בשביל שהוא חומר פשוט, והוא ראשית, לכך נוהג בו הבכורה שהיא ראשית". ובגבורות ה' פל"ט [קמד:] כתב: "הוא יתברך התחלת כל הנמצאים, לפיכך אמרה תורה [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור פטר רחם'... כי קדושת הבכור, וכן כל הדברים שהם 'ראשית', הם קדושים בשביל שהוא יתברך גם כן ראשית הכל, ולכך ראוי כל ראשית לקדושה". וכן הוא בגו"א שמות פי"ב אות סא.

<> לשונו בגבורות ה' פל"ח [קמג.]: "לענין קדושה לא נתקדש רק פטר רחם, לפי שאין ראוי לקדש רק דבר שהוא ראשית המציאות, ומצד שהוא ראשית המציאות הוא קדוש מן אשר נמצא אחריו. כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השם יתברך הוא ראשית מציאות הכל ג"כ, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן בכורי אדמה שנקראים ג"כ 'בכורים' מלשון בכור, שהם ראשית פרי האדמה, ויש בהם קדושה, כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה קדוש... וכן בתרומה וכן בחלה שהם קדושים נקראים 'ראשית', שנראה כי הראשית יש בו קדושה, וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'". וראה למעלה פ"ה מ"ח [רנד.] שהביא המדרש [ב"ר א, ד] אודות קדושת בראשית. ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "ותדע כי הלויתן נקרא 'ראשית', וכן כתיב באיוב [מ, יט] 'כי הוא ראשית דרכי אל', כי לעולם החבור הוא אל דבר שהוא ראשון. ולכך נקרא 'לויתן', כי הוא מלשון חבור, כי דבר שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החבור אליו יתברך. ושאר נבראים לפי מדריגתם... והבריאה הזאת היא ראשית החבור, לכך כתיב בו 'כי הוא ראשית דרכי אל', ואח"כ החבור אל כל הנבראים, כל אחד ואחד כפי מעלתו, עד שהחבור הוא אל כל העולם. רק כי עצם החבור אינו רק אל הלויתן".

<> יש להעיר, כי בח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב שההתחלה אינה נבדלת מן ההמשך, וכלשונו: "העולם יש לו גם כן יסודות, והם נקראים 'רגלים'... וחלוק גדול יש בין התחלה וסוף, כי התחלה הדבר מצד שהוא התחלת הדבר, מפני זה הוא אינו נבדל מן עיקר הדבר, כי התחלה הוא נושא לעיקר הדבר. אבל הסוף הוא נבדל מן עיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר. ומפני זה היה פסח, הוא חודש האביב, פירוש התחלת דבר, והוא נגד התחלת הנמצא. אמנם שבועות הוא עיקר הדבר, וידעת כי כאשר אמרנו כי ההתחלה הוא דרך ומדריגה אל האמצעי כאשר הוא התחלה, לכך היה מונין מן הפסח אל עצרת. ולא היה מונין אל סוכות בעבור שהסוכות הוא בסוף, הוא זמן אסיפה אל הבית. כי זאת האסיפה מורה על העדר ואסיפה מלשון אפיסה, שהוא אסיפת דבר. אבל עצרת הוא אמצע בזמן, שהפירות הם באילן. ולפיכך אלו ג' נקראו 'רגלים', והם יסודות שהשנה נסמך עליהם בעבור שהם חלקיו" [הובא למעלה פ"ג הערה 322]. ויל"ע בזה.

<> תרומה, חלה, בכורים, ובכור [שהוזכרו למעלה].

<> לשונו למעלה פ"ה מכ"ב [תקלא.]: "'הפוך בה והפוך בה דכולא בה' [שם]. 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". ושם בהמשך [תקעא.] כתב: "וזה מפני שהתורה היא התחלת הכל". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תמו:]. 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, ופ"ה הערה 2445].

<> כפילות זו [שהתורה היא ראשית העולם וראשית המצות] מבוארת היטב בדרוש על המצות [נא:], שכתב: "במדרש [ב"ר א, א] 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן', אמרה תורה אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם אינו בונה מדעת עצמו, אלא מדעת האומן, והאומן אינו בונה אותו מדעת עצמו, אלא דפתראות ופנקסאות יש לו לדעת היאך עושה חדרים, היאך עושה פשפשין. כך היה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם... והנה זכר ב' דברים; האחד, שאמר 'שהיה מביט בתורה וברא העולם'. השני, שקרא את התורה 'אומן', כמו שאמר 'אל תקרי וכו''. וזה כי שני דברים היו בבריאת העולם על ידי התורה; האחד, כמו שאמרנו, שנברא באופן שיהיה מוכן לתכלית התורה, זהו 'שהיה מביט בה וכו'', שנברא בו אדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה, והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו שצריך עשיה על ידי גופו... ולפי זה מה שאמרו במסכת מכות [כג:] רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, ושס"ה מצות לא תעשה נגד ימות החמה. אין פירושו שלכך נתן רמ"ח מצות עשר נגד אבריו של אדם, וכן אצל החמה, דזה אינו, כי התורה נבראת קודם הכל. רק שהמכוון הוא בהפך; שברא לאדם רמ"ח איברים לשיקיים רמ"ח מצות עשה, וכן גבל שס"ה ימים לחמה... והוא הענין האחד. השני... היא 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 הכל לפעל. ולפיכך כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא', רצה לומר שעל ידי הדבר שהוא הראשית, שהיא התורה הנקראת כן, ברא העולם. כי תכלית המעשה ראשית המחשבה, והתורה היא תכלית המעשה, כמו שאמרנו שהעולם נברא בשביל לעבוד השם יתברך, זהו ראשית המחשבה. ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל, והבריאה שיצאת לפעל הוא בענין זה, עד שהעולם ראוי אל התורה, שהיא התכלית, כמו שאמרנו שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם". ואלו דבריו כאן; במה שהתורה היא ראשית לעולם, על כך נאמר במדרש שהתורה היא "אומן". ובמה שהתורה היא ראשית למצות, על כך נאמר במדרש "היה מביט בתורה וברא עולם".

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [ריט:]: "הנה מאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים'... הוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל" [הובא למעלה הערה 1808]. ולמעלה [לפני ציון 1908] כתב: "ואחר כך שמים וארץ, הם העולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי אין חבור אל השמים והארץ", וראה הערה 1908. ובגבורות ה' פס"ה [שב:] כתב: "ואחר כך אמר [תהלים קלו, ד] 'לעושה נפלאות גדולות לבדו'... שהשם יתברך עושה מעשים נפלאים, עד שהם רחוקים מדעת האנושי, ואין ספק כי אלו מעשים הם למעלה מן הטבע לגמרי, ויש במעשים אלו כח נבדל. ולפיכך מזכיר אותם קודם שזכר [שם פסוק ה] 'לעושה השמים בתבונה', כי המעשים המופלאים האלו הם למעלה מן השמים, שהם גשמיים. ואחר כך התחלת העולם 'לעושה השמים בתבונה כי לעולם חסדו', ואחר כך [שם פסוק ו] הארץ, כי השמים והארץ שקולים".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1862]: "כי אברהם היה הצדיק הראשון, שכך אמרו בגמרא במסכת ע"ז [ט.] כי שני אלפים היו תוהו, עד שבא אברהם, וכמו שבארנו למעלה בפרק בעשרה [פ"ה מ"ב], והוא היה הראשון שהיה בריאה במין האדם, ולפיכך מצד הזה היה אחד. וכך כתיב בפירוש [ישעיה נא, ב] 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'. וכבר הארכנו בזה מאד בספר גבורות השם [פ"ה], כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה במה שהוא התחלה הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר עליו שם 'אחד' חוץ מאברהם, ולפיכך עליו נאמר שהיה קנינו של הקב"ה מצד עצמו, מפני שהיה אחד, והיה הוא קנינו של הקב"ה". ולמעלה פ"ה מ"ב [נו:] כתב: "ומה שאמר [שם] שהיה אברהם מקבל שכר כולם, דבר זה ענין עמוק. מפני שאלו הדורות שהיו מנח עד אברהם כולם של הבל ותוהו, אין בהם מציאות, רק הכל תוהו נחשבו, וכמו שאמרו ז"ל [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, דהיינו עד שבא אברהם, והיה אברהם התחלת וראש הבריאה. ואברהם בשביל זה שהיה התחלה, יותר נחשב מציאות מכל בני אדם שבעולם, במה שהיה התחלה, וההתחלה הוא עיקר מציאות ועיקר העולם. והיו הדורות שלפני אברהם הפך אברהם; כי כל אותן הדורות היו הכל אין בהם ממש, ואברהם יסוד ועיקר כל העולם". וראה למעלה הערה 1863, והערה הבאה.

<> כן ביאר למעלה בשני מקומות; בפ"ה מ"ד [קטו:] כתב: "כי אברהם היה התחלת העולם, וכמו שאמרנו למעלה, כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם, וכן במדרש אמרו [ב"ר יב, ט] '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". וכן בפ"ה מכ"ב [תקסא.] כתב: "מדריגת אברהם שהוא היה אב וסבה אל הכלל של אומה. ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו כי 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', בשביל אברהם נברא העולם, ודבר זה בארנו בהרבה מקומות". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 1864.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ה [לד:]: "כי יש באברהם דבר שלא תמצא בכל אדם, כי אברהם אינו נקשר ואינו מתיחס אל אביו תרח, כמו שאין יחוס וקישור האור אל החושך. כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות. ומפני כך אמר הקב"ה 'לך אני פוטר אותך מכיבוד אב' [ב"ר לט, ז], שהרי אברהם מציאות חדש שאין לו קשר עם הראשונים, 'ואין אני פוטר אחר' [שם], שהרי לא תמצא זה רק באברהם, שהוא היה התחלת מציאות העולם, ולפיכך הוא פטור מכיבוד אב ואם, שאין לו יחוס וקשר לאביו... וכל ענין זה מורה שאברהם היה התחלת העולם, ולכך לא היה לו יחוס וצרוף אל אביו, שהרי הוא התחלה. ומזה הטעם נולד בארץ כשדים 'עם לא היה' [ישעיה כג, יג, ואמרו חכמים (סוכה נב:) "ארבעה מתחרט עליהן הקב"ה שבראם, ואלו הן; גלות, כשדים, וישמעאלים, ויצר הרע... כשדים, דכתיב 'הן ארץ כשדים זה העם לא היה'"], שהתחלה במה שהיא התחלה קודם לה העדר", וראה הערה הבאה.

<> יש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [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". ולכאורה תמוה, מדוע לא נאמר שאברהם למד תורה משם ועבר, או מנח, שהרי אף נח ידע תורה [רש"י בראשית ז, ב]. ואמרו [ילמדנו, בתי מדרשות קמט] "ארבעה חסידים היו בדור הפלגה; שם ועבר נח ואברהם", ומהו, איפוא, הפלא "אב לא למדו, ורב לא היה לו, ומהיכן למד את התורה", הרי היו בדורו בעלי תורה. אלא שאין כוונת המדרש שלאברהם לא היתה אפשרות ללמוד תורה מאחרים [דכאמור אפשרות כזו אכן היתה קיימת], אלא שמן הנמנע שאברהם אבינו ילמד מרב, "שהיה אברהם התחלת העולם" [לשונו כאן], וכל הקודם לאברהם אינו אלא העדר וחושך, "ומהיכן למד את התורה". באופן שכשם שלא היה לאברהם אב שחייב לכבדו [ראה הערה קודמת] מפאת היותו התחלה, כך לא היה לו רב שלימדו תורה מפאת היותו התחלה, וכלשון המדרש "אב לא למדו, ורב לא היה לו". ולהלן [לאחר ציון 1957] יעמוד על כך שלגבי אברהם לא מצאנו בקרא שנקרא "ראשית" או "ראשון", לעומת ארבעת הקנינים האחרים.

<> למחשבה, אך יצאו לפועל אחר כל האומות, וכמבואר בהערה הבאה. ובדרוש על התורה [ל:] כתב: "כי כל תכלית נקרא 'ראשית', מפני שתכלית המעשה הוא ראשית המחשבה".

<> לשונו בגבורות ה' ר"פ כט: "'כה אמר ה' בני בכורי ישראל וגו'' [שמות ד, כב]. קרא ישראל בנו בכורו... וכמו שהראשית מובדל מדבר שהוא ראשית לו, שהרי מה שהוא ראשית הוא ענין שאינו נמצא באחר, ומפני זה הבכור קדוש, כי הוא נבדל מן השאר במה שהוא ראשית, שלא נמצא זה בשאר. וכך ישראל שהם ראשית, נבדלים מכל האומות, והם גם כן קדושים מצד שהם ראשית [הובא למעלה הערה 1933]... וזהו שאמר 'בני בכורי ישראל'. וכמו שתמצא כי יעקב נולד אחרון ועשו ראשון לצאת לעולם הטבעי, ומי שהוא יותר במעלה מאוחר לצאת לפעל, כך תמצא בישראל, שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל קודם ישראל, כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו, עם שסדר ישראל שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה. כלל הדבר כי 'בני בכורי' רצה לומר כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך, כמו שהבן הוא עלול מן האב, והם עלולים ראשונה אל השם יתברך, לכך קראם 'בני בכורי'". ובגו"א שמות פ"ד אות טז כתב: "'בכור' [של "בני בכורי ישראל"] כמשמעו, לפי שהם ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו הבכורה שלהם. וזהו הטעם עצמו שלקח גם כן יעקב הבכורה מעשו, בעבור שראוי ליעקב הבכורה מצד עצמו, לפי שהוא מציאות ראשון לעשו, רק שעשו יצא ראשונה, ובשביל שיעקב מציאתו ראשונה וראוי לו הבכורה, לקח הבכורה מעשו, והבן זה היטב". וראה גו"א בראשית פ"א אות ז. ובנצח ישראל פ"י [רמז.] כתב: "האומה הזאת היחידה הם ישראל, שהם אומה אחת יחידה נקראת 'ראשית', וכדכתיב 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'... ואמר הכתוב כי האומה הזאת קודש, שהיא אל השם יתברך מפני שהיא ראשית לכל האומות, והדבר שהוא ראשית הוא אל השם יתברך... ולפיכך הם קודש לה', והם ראשית תבואתו, ושאר האומות הם תוספת... כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה. כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל. כי שאר אומות הם תוספת על זה".

<> אמרו חכמים [פסחים נד.] "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה, ותשובה, וגן עדן, וגיהנם, וכסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח... בית המקדש, דכתיב 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'", ופירש רש"י שם "מרום מראשון - 'מרום' הוא בערבות, 'מראשון' מקודם העולם, וכן מקום מקדשנו נברא מראשון". הרי הפסוק המורה שבית המקדש נקרא "ראשון" הוא הפסוק המלמדנו שבית המקדש נברא קודם שנברא העולם. ובח"א לחולין פט. [ד, קא:] כתב: "האמצע הוא ראשון, שאין לו נטיה לשום קצה, כי הקצה הוא אחרון, ולפיכך מקום האמצע הוא ראשון. ולפיכך בית המקדש, שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י] נקרא 'ראשון', שנאמר 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו'... והראשון הוא ראוי שיהיה יסוד קיים אינו נסמך על דבר אחר שהוא ראשון לו, ואשר אינו ראשון נסמך לדבר שהוא ראשון לו". ולמעלה פ"ה מ"כ [תפח:] כתב: "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". הרי שבבית המקדש נמצאות במיוחד מעלותיה של ארץ ישראל. ואמרו חכמים [תענית י.] "ארץ ישראל נבראת תחילה, וכל העולם כולו נברא לבסוף... ארץ ישראל שותה מי גשמים, וכל העולם כולו מתמצית". ולפי זה נמצא שבית המקדש נברא קודם לשאר ארץ ישראל, כפי שארץ ישראל נבראה קודם לשאר העולם.

<> ראה למעלה הערה 1925.

<> הובא למעלה [לאחר ציונים 1817, 1826], ולשון הספרי הוא: "'הלא הוא אביך קנך' [דברים לב, ו]. אמר להם משה לישראל, חביבים אתם לי, קנין אתם לי, ואי אתם ירושה לי. משל לאחד שהורישו אביו עשר שדות, ועמד וקנה שדה אחד משלו, ואותה היה אוהב מכל שדות שהורישו אביו... כך אמר להם משה לישראל, חביבים אתם לי, קנינים אתם לי, ואי אתם ירושה לי. 'קנך' זה אחד מג' שנקראו קנין למקום, ואלו הם; תורה וישראל ובית המקדש". ומוכח מהספרי ש"הקנין" הנזכר כאן עומד כנגד "ירושה" [הובא למעלה הערה 1818].

<> אודות שהקנין אינו סר מהקונה, כן ביאר למעלה בארוכה [מציון 1783 עד ציון 1799].

<> פירוש - ממון הבא בירושה אינו נבדל מן המוריש ומחמת כן הוא נכנס לרשות היורש, אלא אדרבה, הירושה נעשית דוקא מפאת שהבן עומד תחת אביו, ושם אביו חל על ממון הירושה, והוא "שייך אליו מאביו". ובגו"א בראשית פ"א אות ה [ה.] כתב: "לשון 'ירושה' משמע שהוא שלך מאבותיך". ובלשון חכמים אמרו [ב"ב קיז:] "ירושה היא לכם מאבותיכם". ועוד אמרו חכמים [עירובין ע:] "יורש כרעיה דאבוה". והפסוק אומר [תהלים מה, יז] "תחת אבותיך יהיו בניך", ואיירי לגבי ירושה [כמבואר בב"ב סה., ושם קנט.]. ועוד אודות ששם המוריש חל על הירושה, הרי כך שנינו [ב"ק צד:] "הניח להם אביהם פרה וטלית [גזולים], וכל דבר המסויים, חייבין להחזיר מפני כבוד אביהם", ופירש רש"י שם "המסויים - דבר הניכר לרבים זו היא שגזל פלוני והניחה ליורשיו". ועוד פירש רש"י [ב"מ סב.] "המסוים - שניכר שהוא גזל, ואביהם נזכר בה לקלון". @**ובגדר זכיית**^ היורש בירושה, כתב החינוך [מצוה ת] שזכות היורש קשורה בנכסי מורישו, וכשמסתלק כח המוריש מן הנכסים במותו, מיד נופלת עליהם זכות היורש, וכאילו גוף היורש דבוק בגוף המוריש, וכל היוצא מן האחד נופל אל השני. ויש אחרונים המבארים גדר ירושה, שהיורש עומד במקום המוריש, וכיון שנכנס תחתיו ממילא הוא זוכה בנכסיו [שיעורי הגר"י מפוניבז' (י-ם תשנ"ט) ב"מ סימן ג, חידושי הגרנ"ט סימן קצ, צפנת פענח מתנות עניים פ"ג הט"ז (דף מה). ועיין נתיבות המשפט, ביאורים, סימן רעו ס"ק ד]. ובקובץ שעורים ח"ב סימן יב אות ב כתב: "יש שני דינים בירושת הבן; א) שהוא זוכה בנכסי אביו כשאר היורשים שזוכין בנכסי מורישיהן. ב) שהבן קם תחת אביו אף כשאינו יורש ממנו. כגון ראובן בכור יעקב, שמכר בנכסי יעקב, בנו של ראובן מוציא מלקוחות גם חלק הבכורה, דאמר אני יורש את יעקב, ולא את ראובן אבי, אלא שאני עומד תחת אבי לירש חלק בכורה מנכסי יעקב, וילפינן לה מקרא ד'תחת אבותיך יהיו בניך', והדין הזה לא מצינו רק בבן, ולא בשאר יורשין". הרי מבואר ש"הדבר שבא אליו בירושה, דבר זה שייך אליו מאביו".

<> ואם תאמר, אם חמשת קנינים אלו נחשבים לקנינו של הקב"ה מפאת ה"בראשית" שחלה עליהם, מדוע לא נמנו כאן גם שאר "בראשית", וכמו תרומה, חלה, בכורים, ובכור, שאף הם בשם "בראשית" יכונו, וכפי שהביאם למעלה [לאחר ציון 1932] כדי להורות את ענינה של "בראשית". וצ"ע.

<> כפי שכבר העיר למעלה [לאחר ציון 1914], ויבאר כאן שוב מעין דבריו למעלה, שהגמרא סוברת שאברהם נכנס לכלל ישראל.

<> פירוש - אע"פ שאברהם אבינו הוא אב לכל האומות, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 1909], וז"ל: "כי אברהם התחלת המין האנושי, נקרא אברהם 'אב המון' [בראשית יז, ה], שרצה לומר התחלת כלל האומות" [וראה שם הערה 1910], מ"מ "הוא התחלת ישראל בפרט, שהוא אביהם והתחלתם". ופירושו שכלפי ישראל יש לאברהם אבינו דבר שאינו נמצא כלפי שאר האומות, והוא שהוא התחלתם של ישראל, שישראל נולדו ממנו, לעומת אומות העולם, שאע"פ שאברהם הוא אב להן, מ"מ אומות העולם לא נולדו ממנו. ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו. והתחלת ישראל [היא] אברהם, שהוא התחלת הכל". ובגו"א שמות פל"ב אות טו כתב: "אברהם יצחק ויעקב נקראים אבות לישראל [ברכות טז:], והם כמו שרשים שהאילן נסמך עליו... [אך] נח לא יקרא אב לישראל, אף על גב שכל ישראל יצאו ממנו, וכן שֵם לא נקרא אב, שלא נקראו אבות לישראל אלא אברהם יצחק ויעקב" [הובא למעלה פ"ה הערה 250]. ולמעלה [לפני ציון 1916] כתב: "כי אברהם התחלה של ישראל, והוא ראש שלהם", וראה הערה 1916.

<> שהם ראשית כל האומות [למעלה לפני ציון 1944].

<> פירוש - מן הנמנע הוא שישראל נבדלים מן הכל, ואברהם נבדל מן הכל, שהרי אברהם הוא התחלת ישראל, וישראל נולדו ממנו, ולכך אי אפשר למנות את אברהם ואת ישראל לשני קנינים שונים, ואם תמנה את אברהם לקנין, שוב לא יהיה מקום למנות את ישראל לקנין. וראה למעלה הערה 1917 שסברה זו הוכרחה שם.

<> כאמור כן כתב למעלה [לאחר ציון 1914], ולא ברור מה ראה לכתוב דבריו שוב.

<> לכך אי אפשר למנות את אברהם ואת ישראל כשני קנינים, כי האחד כולל את חבירו.

<> פירוש - אצל ארבעה קנינים [תורה, שמים וארץ, ישראל, ובית המקדש] נמצאים בקרא לשונות של "בראשית" [לגבי תורה שמים וארץ וישראל] ו"ראשון" [לגבי בית המקדש], וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1936]. אך לא מצאנו בקרא לשונות אלו כלפי אברהם, וכפי שביאר זאת למעלה [לאחר ציון 1939] מצד סברה, לא מצד הקרא, וכלשונו: "אברהם אין ספק התחלה וראשית, מפני שנחשב אברהם ראשית העולם, כי עד אברהם היה הכל תוהו [ע"ז ט.], והוא התחלה וראשית המציאות. ובשביל אברהם נברא העולם... הרי שהיה אברהם התחלת העולם".

<>לאחר ציון 1917.

<> בביאור הדבר ראה למעלה הערה 1918 בדברי מו"ר שליט"א.

<> שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שכוונתו לומר שארבעת הקנינים [שהוזכרו בגמרא] הם כנגד ארבע אותיות הויה [כמבואר למעלה הערה 1918], ואברהם אבינו הוא כנגד קוצו של אות יו"ד בשם הויה [כתר], כי לולא אברהם אבינו לא היה מתגלה בבריאה שום דבר, והכל מתגלה רק באמצעותו. והואיל וקוצו של יו"ד [כתר] הוא דבר נסתר [כי ספירת כתר לא נמסרה לאדם (כמבואר בתפארת ישראל פנ"ב הערה 52)], לכך לא נאמר במקרא להדיא שאברהם הוא "ראשית" או "ראשון". ומה שלא נקט באברהם כקנין הראשון, אלא כקנין השלישי [אחרי תורה ושמים וארץ, ולפני ישראל ובית המקדש], כי הכוונה בזה להורות שיש לאברהם דין של "אמצעי" שמקשר את הכל, מהעליון ביותר עד העולם הזה התחתון. ודפח"ח. ובפרי צדיק פרשת ואתחנן, אות י, כתב: "הפסוק [בראשית כד, א] 'וה' ברך וגו'' כתיב אחר דכתיב [שם] 'ואברהם זקן', היינו שזכה למדת 'זקן בא בימים'. איתא בזוהר הקדוש [ח"א קכט.] באינון יומין עלאין, וזה מורה שזכה למדת עתיקא כתר עליון, דאיהו כתר מלכות. ומטעם זה נקרא אברהם אבינו ע"ה בזוהר הקדוש [ח"ג קצא:] 'סבא עלאה מאריה דביתיה וכו''. וכן מדתו חסד, ותואר 'הגדול' כידוע [רש"י דברים ג, כד, וראה להלן הערה 2000]. ו'גדול' מורה אצל השם יתברך בלא שיעור למעלה מתפיסת והשגת אדם, וכן תואר 'עליון' מורה גם כן שהוא בלא שיעור".

%[פ"ו מי"א]

<> כפי שכתב למעלה בתחילת ברייתא א [לאחר ציון 11], וז"ל: "ולכך בזאת הברייתא בא לבאר מעלת התורה, כדי לקשר התורה עם דרך ארץ לגמרי. וכל הברייתא הזאת הכל נאמר על התורה, ולהודיע כי מעלת התורה על דרך ארץ".

<> כי מאמר זה אינו עוסק בתורה, אלא במטרת בריאת העולם. וליישב שאלה זו יביא עתה שלשה הסברים. ודע, שבכת"י לא נכתב הסברו הראשון [אך שני הסבריו המאוחרים הובאו שם], ובמקום זאת הובא הסבר אחר, וז"ל: "ויראה לומר מפני שאמר לפני זה [ברייתא ט] 'לי הכסף ולי הזהב אמר ה' צבאות' [חגי ב, ח], ומזה הביא ראיה אל מה שאמר ש'אין מלוין לאדם לא כסף וזהב', [ו]מאחר שהכל הוא אל הקב"ה, ולפיכך אינם לאדם, ואם כן למה נברא בעולם הזהב והכסף. [הניחא] אם נאמר כי הכסף והזהב הוא לאדם, אבל אם נאמר כי הכסף והזהב הוא של הקב"ה, אם כן למה נברא, וכי יש להקב"ה הנאה מהם. ועל זה אמר כי הכל נברא לכבוד השם יתברך. ובשביל שהכסף והזהב מהם כבוד ועושר, ולכך נברא מן השם יתברך, כי הכל נברא לכבוד השם יתברך. כי הכסף שהוא העושר הוא אל השם יתברך, שנתן אותו, וזה נראה נכון".

<> פירוש - התכלית של למוד תורה היא שיביא לידי מעשה בשמירת מצות ה', וכמו שאמרו [קידושין מ:] "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה".

<> כפי שביאר בגו"א בראשית פ"א אות ז, שהעולם נברא בשביל ישראל והתורה [רש"י בראשית א, א], וז"ל: "ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם, בשביל הקב"ה נברא, ולכבודו נבראו, 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו', ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו. ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו, שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם" [הובא למעלה פ"ב הערה 1039, ולהלן הערה 2059].

<> כמו שאמרו חכמים [נדרים סב.] "תניא, 'לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו' [דברים ל, כ], שלא יאמר אדם אקרא שיקראוני 'חכם', אשנה שיקראוני 'רבי', אשנן שאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למד מאהבה, וסוף הכבוד לבא... רבי אליעזר בר רבי צדוק אומר, עשה דברים לשם פעלם, ודבר בהם לשמם, אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ואל תעשם קורדום להיות עודר בו". ולמעלה פ"ד מ"ה אמרו "אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדם לחפור בהם. וכך היה הלל אומר, ודאשתמש בתגא, חלף. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חייו מן העולם".

<> לכך ברייתא דידן שייכת לפרק העוסק במעלות התורה, שבאה ללמדנו שלא ילמד תורה לכבוד עצמו, אלא לכבוד בוראו. ומעין זה ביאר למעלה, שאמרו שם [פ"ד מ"ה] "הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות. רבי צדוק אומר, אל תעשם עטרה להתגדל בהם וכו'", ובביאור סמיכות המאמרים שם כתב [קכ:]: "אל תעשם עטרה וכו'. מפני שזכר לפני זה מן 'הלומד על מנת ללמד' או 'הלומד על מנת לעשות', אמר אחריו המאמר הזה, שאל ילמד תורה להתגדל בו, שאם יעשה כך נוטל חייו מן העולם", וראה בסמוך הערה 1971.

<> לשון הברייתא שם "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה וכו'", וביאר שם [לפני ציון 33] בזה"ל: "מה שאמרו 'לשמה' דווקא, כי כאשר למד תורה לשמה יש לו מעלת התורה, שהרי הוא לומד לשמה. אבל אם למודו שלא לשמה, אין לו מעלת התורה כלל, שהרי אין למודו לשמה, אבל כדי לקנות כבוד וכיוצא בזה, אין לו מעלת התורה כפי מה שראוי. וכל המעלות אשר זכר כאן הם מפני עצם מעלת התורה. ומעתה אם למודו בתורה לשמה, יש לאדם המעלה אשר ראויה לתורה עצמה. אבל אם אין למודו לשמה, אין לו המעלה שראוי אל התורה עצמה, שהרי אין למודו לשמה". הרי ששללו כבר שם שלא ילמד בשביל כבוד עצמו, ומה הצורך בברייתא דידן לחזור ולומר זאת.

<> פירוש - מהברייתא דלמעלה מתבאר שכאשר לומד שלא לשמה אינו זוכה לדברים הרבה, אך לא מתבאר שם שעיקר רצון הקב"ה הוא בלימוד לשמה [כפי שיתבאר בברייתא דידן]. והטעם שהיתה הוה אמינא לומר שרצון הקב"ה יחול גם על לימוד שלא לשמה הוא כי גם בלימוד שלא לשמה יש פן חיובי, שהרי אמרו [פסחים נ:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", "ובודאי טוב שילמד אף שלא לשמה, משאם לא ילמד כלל, ד'מתוך שלא לשמה וכו''... אף אם אינו לומד לשמה, אפילו הכי יש לו ללמוד, דמתוך שלא לשמה בא לשמה" [לשונו למעלה פ"ד מ"ה (קכח.)]. ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "כי אם למד תורה שלא לשמה גם כן יש על זה שכר... דהיינו עושר וכבוד".

<> פ"ד מ"ה [קכז.], שהביא שם את קושית תוספות [ברכות יז.], שמחד גיסא אמרו חכמים [שם] "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא", ומאידך גיסא אמרו חכמים [פסחים נ:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ועל כך כתב [קכח.] בזה"ל: "אבל לא ידעתי מה קשיא, דהא דאמר 'לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', היינו שודאי שאם לא ילמד שלא לשמה, לא ילמד לשמה, ובודאי טוב שילמד אף שלא לשמה, משאם לא ילמד כלל, ד'מתוך שלא לשמה וכו''. דודאי אם לא ילמד, כל שכן וקל וחומר שנוח לו שלא נברא ולא היה כלל, ועם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים [פסחים מט:]. ומה שאמר [שם] 'דאשתמש בתגא חלף', בודאי אינו טוב הלומד שלא לשמה, וטוב לו שלא נברא, מכל מקום יותר טוב משלא ילמד כלל. דאי משום דאמר כאן 'המשתמש בתגא חלף', מכל שכן דמי שלא למד קטלא חייב, כמו שאמר בפרק משה קבל תורה [למעלה פ"א מי"ג] 'דלא יליף קטלא חייב'. ואם כן לא קשיא כלל, דהכי קאמר; אף אם אינו לומד לשמה, אפילו הכי יש לו ללמוד, דמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולא קשיא מידי". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח.], וז"ל: "מה שאמר שהעושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא, זה מפני כי כל הנבראים לא נבראו רק בשביל כבוד הקב"ה, ולפיכך אם עושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא. והא דאמרינן בפרק מקום שנהגו [פסחים מט:] אמר ריש לקיש, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וכאן אמר 'מוטב לו שלא נברא'. כבר פרשנו זה בפרק משה קבל [לכאורה צריך לומר "בפרק בן זומא", כי שם מקומו], ואף על גב דמוטב לו שלא נברא, מכל מקום יש לו שכר גדול" [הובא למעלה פ"ד הערה 627].

<> קצת קשה, מדוע יש צורך להדגיש זאת כאן. דבשלמא למעלה [פ"ד מ"ה] שהדגישו כן ["הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות. רבי צדוק אומר, אל תעשם עטרה להתגדל בהם וכו'"], ניחא, שהואיל והמאמר שהובא קודם לכן מלמדנו לשם מה יש ללמוד תורה [ללמד ולעשות], לכך נסמך לשם המאמר המלמדנו לשם מה אין ללמוד תורה [לכבוד עצמו, וכמבואר שם הערה 585]. אך כאן מהו הצורך להדגיש שלא ילמד לכבוד עצמו, דמה נזכר עד כה שתחייב הדגשה זו. ואם תבאר שמעלותיה של תורה שהוזכרו עד כה מחייבות הדגשה זו, תיקשי לך וכי בכל פעם שיוזכרו מעלותיהן של תפילה ועבודה תוצמד להן אזהרה שלא יתפלל ויעבוד לכבוד עצמו, דזה לא מצינו. וצריך לומר, שאכן מעלותיה של תורה שונות ממעלותיהן של תפילה ועבודה, שהואיל ונתבאר למעלה כמה פעמים שמעלותיה של התורה חלות על הלומד תורה לשמה [למעלה הערות 36, 252, 301, 301, 1375, קחנו משם], לכך מצוי הוא המכשול שהלומד תורה יחמוד מעלות אלו לעצמו, הואיל ואליבא דאמת הלומד תורה לשמה יחולו עליו מעלותיה של תורה. ואמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן... מפני שהן מתגברין על הצבור... משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא.] כתב בזה"ל: "'מפני שהם מתגדרים על הצבור'. פירוש, כי אי אפשר שלא יהיה התלמיד חכם מתגדר במה על הצבור, ובזה נבדל מן הכלל שהם הצבור... ומה שאמר 'דקרי לאנשי חמרי'. פרוש, כי התלמיד חכם נבדל מבני אדם, כי שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, הם בערכו חמריים. ואפילו אם אין האדם עושה בפעל לקרוא להם כך, מכל מקום בערכו בני אדם הם חמרים. ודבר זה נקרא 'דקרו לאנשי חמרי'... ואי אפשר שלא יחשוב כך בדעתו" [ראה למעלה הערה 542]. הרי שדוקא מעלותיה של התורה עלולות להביא את לומדיה לגאוה וחשיבות עצמית. וכן אמרו [אבות דר"נ פי"א מ"ב] "כל המגביה עצמו על דברי תורה למה הוא דומה, לנבלה מושלכת בדרך, כל עובר ושב מניח ידו על חוטמו ומתרחק ממנה והולך". והרי הנך רואה שהיה צורך מיוחד להזהיר את הלומד תורה [למעלה פ"ב מ"ח] ש"אם למדת תורה הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך". ומדוע לא אמרו גם כן "אם התפללת הרבה, אל תחזיק טובה לעצמך". אלא הם הם הדברים; דוקא מפאת רוממות התורה החלה על לומדיה, יש חשש מיוחד שהלומד תורה יפול לגאוה, אך חשש זה אינו קיים בתפילה ובעבודה. @**ודברים אלו**^ מפורשים בספר תומר דבורה פ"ז, שכתב: "היאך ירגיל האדם עצמו במדת התפארת, אין ספק שמדת התפארת היא העסק בתורה. אמנם צריך זהירות גדולה שלא יתגאה אדם בדברי תורה, שלא יגרום רעה גדולה, שהרי כמו שהוא מתגאה, כך גורם שמדת התפארת, שהיא התורה, תתגאה ותסתלק למעלה ח"ו... המתגאה בתורתו על העני ומבזה אותו... המתגאה בתורתו על עמא דארעא, שהוא כלל עם ה', גורם שהתפארת יתגאה מעל המלכות ולא ישפיע בה". וכן ביארו תוספות [כתובות סב:] שאף שרבי עקיבא אמר בהיותו ע"ה "מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור" [פסחים מט:], מ"מ היה נחשב גם אז ל"צניע ומעלי" [כתובות סב:], משום ש"לאו משום שהיה שונא תלמידי חכמים, אלא משום שהיה סבור שמתגאין על עמי הארץ מפני תורתן". הרי שחשש גאוה אדוק הוא בלומדי תורה. וצרף לכאן את דברי רש"י במדבר יא, כ] "אם לא שנטעתי שכינתי ביניכם, לא גבה לבבכם ליכנס לכל הדברים הללו". וראה הערה הבאה.

<> בכת"י הקדים להסבר זה את הדברים הבאים: "ויש לפרש גם כן, כי מפני שזכר בפרק הזה ענין התורה, כמו שהתחיל לומר [למעלה ברייתא ב] 'כל העוסק בתורה וכו'', גם כל הפרק. ועל זה אמר שיהיה הוא נזהר שאל יהיה מתחלל שם שמים על ידו. ועל זה מסיים [ה]פרק איך יהיה עוסק בתורה. ועל זה אמר 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא וכו''. לכך פתח שהוא עוסק בתורה, אל יתחלל שם שמים על ידו, רק יתכבד השם יתברך על ידו, כיון [ש]בראו לכבודו. ובפרק יום הכפורים..." [וממשיך עם המאמר המופיע בנדפס].@**וגם כאן**^ יש לשאול [כפי שנשאלה השאלה בתחילת הערה הקודמת], מדוע יש צורך להדגיש זאת כאן, דמה נזכר עד כה שתחייב הדגשה זו. ויש לומר, שמעלותיה של התורה מביאות לכך שהתורה נקראת "תפארת", וכמו שאמרו חכמים [ברכות נח.] על הפסוק [דהי"א כט, יא] "לך ה' וגו' והתפארת" - "זו מתן תורה". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... ואין דבר בלתי גשמי רק התורה... שדבר אשר אינו גשמי נקרא 'תפארת'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 116]. וכן כתב התומר דבורה [הובא בסוף הערה הקודמת]. ולכך דוקא בנוגע ללומדי תורה תימצא ההדגשה שיתנהגו באופן שה' יתפאר בהם, ויהיה כבוד ה' בתורתו. @**ראיה לדבר**^, שהנה דוקא בהקדמתו לספר תפארת ישראל האריך לבאר את הקושי שיש לשום דברי תורה לפני זולתו, כי מי יודע אם יהיו לרצון אמרי פיו לזולתו [ה:-ח.]. ובסוף ההקדמה [כה.] כתב: "ובכן התפלה אל מי שאינו מואס בשפלים... שיהיו לרצון אמרי פי לפני כל". ושם בהערה 142 הובאה התימה שלא מצאנו בשאר ספריו שיאריך בענין זה. אלא הביאור הוא כנ"ל, שהואיל וספר התפארת מוקדש למעלותיה של תורה, ובשם "תפארת ישראל" יכונה, לכך יש בזה הדגשה מיוחדת שהדברים ימצאו חן בעיני הזולת, כי כל "תפארת" היא בהתאם לתפיסת הזולת, ש"כך הוא ענינה של מדת ההתפארות, שהיא מכוונת את דרכה לפי מדת השגתו של זה שמתפארים נגדו" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טז, א]. ובפחד יצחק שבועות מאמר ח, ו, כתב: "כל ענינה של התפארות הוא לעורר אצל הזולת התפעלות במעלת עצמו... דהרי אפילו אם יהיה האדם כליל המעלות, אם המעלות הללו אינן מוצאות חן בעיני אחרים, אין לו במה להתפאר" [הובא למעלה פ"ב הערה 11]. לכך הובאה כאן ברייתא דידן, כי לאחר שנתבארו בפרק זה מעלותיה של תורה, יש מקום מיוחד להדגיש שעל לומדי התורה לוודא שכבוד ה' יתפאר על ידם. וראה הערה 1974.

<> מביא כגירסת העין יעקב, כי המלים בהמשך "ודבורו בנחת עם הבריות, ומקחו ומתנו בשוק נאה, ונושא ונותן באמונה" נאמרו בעין יעקב, בעוד שבגמרא רק אמרו "ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות". וכן צויין למעלה פ"א הערה 1004. ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה הערה 677, ולהלן הערה 2067.

<> לשונו למעלה פ"א מ"י [שב.]: "וזה שראוי שיהיה שם שמים אהוב על ידי חכמים, וכדאיתא במסכת יומא בפרק יום הכפורים [פו.], 'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], שיהא שם שמים מתאהב על ידיך. שיהיה האדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ודבורו בנחת עם הבריות, ומקחו ומשאו ומתנו בשוק נאה, ונושא ונותן באמונה. מה הבריות אומרים עליו, אשרי פלוני שלמד תורה, כמה יפים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר [ישעיה מט, ג] 'ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר', וכמו שהתבאר בנתיבות עולם". והוא נמצא בנתיב אהבת השם ר"פ ב [ב, מו.], וז"ל שם: "כשם שמצוה על האדם לאהוב השם יתברך, כך מצוה עליו שיהיה גורם שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, כדאיתא בפרק יום הכפורים [ומביא שם את המאמר שהביא כאן]... ונראה דדייק זה מדכתיב 'ואהבת את ה' אלהיך', דהוי ליה למכתב 'ואהבת את ה'', אבל שם 'אלהיך' שייך אצל היראה, כי 'אלהים' הוא מדת הדין [ב"ר לג, ג], כמו שכתוב [דברים ו, יג] 'את ה' אלהיך תירא', לא למדת האהבה. ולפיכך דרשו שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, כלומר שיהיו הבריות אומרים שהוא יתברך אלהיך, ושם ה' נקרא עליך, כי יתפאר ויתאהב על ידך. ופרשו הכתוב על תלמידי חכמים, מפני שהתלמידי חכמים הם ראשונים אל השם יתברך, אשר אלהותו עליהם בראשונה... ודבר זה המביא אל האהבה, כאשר התלמיד חכם, אשר תורת השם נקרא עליו בהנהגה הישרה והראויה, אז גם אחרים נמשכים אחריו, ומקבלים אלהותו יתברך. ולפיכך אמר הכתוב 'ואהבת את ה' אלהיך', שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, עד שיהיו הכל נמשכים אחר השם יתברך. ודבר זה שורש אל אהבת שמו וקבלת אלהותו, היא קדושת שמו" [הובא למעלה פ"א הערה 1007]. וכן הזכיר מאמר זה בקצרה למעלה פ"ד מ"ד [צא.].

<> פירוש - לפי הסבר שני זה לא נאמרה כאן הוראה לתלמידי חכמים כיצד ללמוד [שילמדו לשמה, וכפי שביאר להסברו הראשון], אלא נאמרה כאן הוראה שאינה שייכת כלל ללימודם, אלא לאופן הנהגתם עם הבריות, וזהו שכתב כאן "והנה דבר זה בפני עצמו".

<> מביא הסבר שלישי להבאת מאמר זה כאן. ועד כה ביאר שני הסברים; (א) יש ללמוד תורה לשמה, ולא שילמד לכבוד עצמו. (ב) אף שעוסק בתורה לשמה צריך שתהיה עם לימודו הנהגה יפה עם הבריות, ובזה יתפאר בו השם יתברך. ומעתה יבאר הסבר שלישי, שמביא מאמר זה כדי לסיים בתכלית האדם.

<> וסיום שוה לתכלית, לכך סיום הפרק מורה על תכלית האדם, וכמו שיבאר.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [קכו:]: "דע כי התורה רמזה לנו כי לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאה עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', וכמו שאמרו חכמים על זה 'כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו'... נמצא כי התכלית בבריאת עולמו, לכבודו". ולמעלה פ"א מ"ב [קצ.] כתב: "העבודה אל השם יתברך, שבשביל זה נברא העולם לעבוד השם יתברך... כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות כי אם אשר הוא אל השם יתברך, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו... כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [שם] 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". ובתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "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 הש"י. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'. 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 הש"י, והכל הוא אל השם יתברך. וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים" [הובא למעלה פ"ג הערה 723, ולמעלה הערה 1360, וראה להלן הערות 1993, 2079]. @**ועוד אודות**^ שהכל נברא לכבוד ה', ראה בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:], שצירף לכך את הברכה [כתובות ח.] "שהכל ברא לכבודו". וכן ראה גו"א בראשית פ"א אות ז, גבורות ה' פס"ח [שיד.], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה ח"א הערה 39, ועוד.

<> כן כתב למעלה סוף פרק ה [תקע:, ושם זה נחשב גם כן לסוף פרקי אבות], וז"ל: "כי התנא התחיל המסכתא בתורה [למעלה פ"א מ"א], ו'הם אמרו שלשה דברים; הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה'... וסיים דבריו בתורה ובשכר התורה ["הפוך בה והפוך בה דכולא בה... לפום צערא אגרא"]. וזה מפני שהתורה היא התחלת הכל, ותכלית הכל, כי על ידי התורה האדם זוכה אל תכליתו האחרון, ומגיע אליו". הרי שסוף הספר מקביל לתכלית הדבר.

<> מוסיף שספר קהלת הוא דברי מוסר, כדי להצביע על מכנה משותף בין ספר קהלת לפרקי אבות, ששניהם עוסקים במוסר, וכמו שיבאר בהמשך. ואודות שספר קהלת הוא ספר מוסר, הנה באגרת הגר"א כתב: "ובספרים שלי יש משלי עם לשון אשכנז, למען השם שיקראו בכל יום, והוא יותר טוב מכל ספרי מוסר. וגם ספר קהלת יקראו תמיד לפניך, כי שם מהביל עניני העולם הזה". ורש"י בתחילת קהלת [א, א] כתב: "דברי קהלת - כל מקום שנאמר 'דברי' אינו אלא דברי תוכחות". ולמעלה בהקדמה [כ:] כתב: "תוכחת מוסר [משלי ו, כג], כל דברי מוסר שלא ילך האדם אחר תאות גופו וחומרו".

<> כן כתב למעלה פ"ה מ"א [לז.], וז"ל: "העולם תלוי באדם, שהכל נברא בשבילו, והאדם אי אפשר לו בלא מצות, ואם אין לו מצות האדם בטל".

<> כוונתו למאמר חכמים [שבת ל:], שאמרו "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'. מאי 'כי זה כל האדם', אמר רבי אלעזר, כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה". 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... 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" [הובא למעלה פ"ה הערה 2448]. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כג:]. ובדרוש על התורה [ל:] כתב, וז"ל: "חתם שלמה המלך ע"ה ספרו בזה 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', לומר כי תכלית וסוף הכל הוא יראת שמים". ובח"א לסנהדרין כ. [ג, קלח.] כתב: "יראת שמים עיקר הכל. וכן כתיב 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו כל האדם לא נברא אלא לזה, אם כן יראת שמים הוא עיקר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1591, וראה שם בנדון האם אדם נברא לירא את השם, או שנברא לעבוד את השם. וכאן הזכיר את שניהם, שכתב: "האדם נברא שיהא ירא את האלהים ואת מצותיו לשמור"].

<> פירוש - "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו" הוא גם כן דברי מוסר, והוא נקבע להיות המוסר האחרון של הפרק משום שהוא מקפל בתוכו את תכלית הבריאה, וכמו שמצינו בספר קהלת. @**ויש להעיר**^, כי בתחילת דבריו לא הדגיש שאיירי בפרק זה בדברי מוסר, אלא כתב סתם [לאחר ציון 1976] "כי רצה לסיים בדבר שהוא תכלית האדם, והוא הקב"ה שהוא תכלית הכל... ומפני כי דבר זה תכלית כל הנבראים, עשה גם כן דבר זה תכלית הפרק וסוף הכל", הרי שלא הזכיר כלל תיבת "מוסר", וכן לא הזכירה בנתיב אהבת השם פ"ו [הובא בהערה הקודמת]. אך בהמשך דבריו [מציון 1982 ואילך] חזר כמה פעמים על כך שספר קהלת ופרק זה עוסקים בדברי מוסר, ושניהם מסתיימים במוסר הסופי שהוא תכלית כל דברי המוסר שנאמרו לפניו. ומה ראה להוסיף ענין המוסר עתה, כאשר בתחילת דבריו ביאר הענין ללא הוספה זו. ויל"ע בזה.

<> פירוש - לאחר כל דברי המוסר מגיע הסיכום הסופי והמתמצת של כל הדברים, שעליו אין צורך להוסיף כלום.

<> למעלה פ"ה הערה 2337 הובאו דבריו בכת"י שם, 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 [פ"ה מ"כ] 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך', כי זהו תכלית הכל". @**ובדרוש על התורה**^ [ל:] ביאר יותר, וז"ל: "לכך חתם שלמה המלך ע"ה ספרו בזה 'סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', לומר כי תכלית וסוף הכל הוא יראת שמים, כי אם אין יראת השם, החכמה למה היא לו... ואם החכמה בלא יראת חטא, לא זו שאיננה לו לתכלית, אלא אף היא בעצמה לא תעמוד לו, ואין לה קיום. כי כל דבר שיש לו תכלית, יש לו קיום. ואשר אין לו תכלית, אין לו קיום, כי הוא דבר בטל בעצמו באשר אין לו תכלית... ולכך חתם דוקא שלמה ספרו בזה שכתב 'סוף דבר הכל נשמע', דוקא בחיתום וסוף הספר, כי קיום הדבר הוא חותם שלו, שכל חותם נעשה בעבור הקיום [כמבואר למעלה פ"א הערות 330, 1699]. והרי יראת אלהים היא הנותנת קיום אל החכמה כמו שאמרנו, לכן היא החותם, עד שחתם בה ספרו, ספר החכמה... כי יראת השם היא תכלית הכל, וזולתה אין כלום, כי אז חסר התכלית, וכל דבר לתכלית נברא, לכך כל העולם לא נברא אלא בשביל זה". וכן לפי זה נבאר שהתנא חתם פרק זה בתכלית האדם, כי זה הקיום לכל דבריו עד כה.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "וכך עשה התנא גם כן בסיום דברי מוסר שלו בענין התורה, ואמר כי שמו יתברך יתפאר... רק על ידי התורה, וזה על ידי לומדי התורה, כמו שאמרנו".

<> לשונו למעלה פ"ב מי"ג [תתא:]: "ובא רבי שמעון והוסיף עוד לתקן לאדם לגמרי, וזהו שאמר [שם] 'הוי זהיר בקריאת שמע וכו''. הזהיר בראשונה בקריאת שמע ובתפלה, וזה מצד האדם עצמו במה שהוא אדם, שהוא ראוי לקבל עליו מלכות שמים, ולעבוד השם יתברך, כי בשביל זה נברא האדם. שהרי לא נברא האדם רק לעבוד את השם יתברך, כדכתיב 'את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', ואמרו ז"ל [שבת ל:] כל האדם נברא בשביל זה". וקודם לכן כתב [תשסא.]: "פירוש ענין זה, שבא לומר כי האדם יהיה נזהר בקריאת שמע ובתפלה, כי קריאת שמע ותפלה הוא קבלת מלכות שמים, וכן התפלה היא עבודה אל הקב"ה. והאדם מצד שהוא אדם, צריך שיהיה נזהר בזה, כי 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".

<> בסמוך יבאר שאיירי בצדיקים, אך לכאורה עתה מבאר שאיירי ב"מין האדם", ולאו דוקא בצדיקים. ודבר זה מתבאר על פי דבריו למעלה פ"ג מי"ד [שלה.], שכתב: "עיין לקמן אצל 'כל הנקרא בשמי', כי כל הנבראים יש להם דבר זה שדבק בבריאתם הפאר וההדר בלתי גשמי, רק אצל האדם הוא נקרא 'צלם אלקים', שהוא יותר אלקי". וזהו שכתב כאן "היינו מין האדם שנקרא בשמו של הקב"ה", מפאת היותם מחוננים בצלם אלקים. וראה להלן הערה 2035. אך לא משמע מדבריו שמסביר כאן שני הסברים [מין האדם, והצדיקים], אלא הוא הסבר אחד, שאיירי במין האדם שהם צדיקים. וכן להלן [לפני ציון 2055] כתב: "פירוש הכתוב 'כל הנקרא בשמי' היינו האדם, שהאדם אם הוא צדיק נקרא בשמו של הקב"ה לגמרי". הרי שהזכיר בחדא מחתא "האדם אם הוא צדיק", ולכאורה זו גם כוונתו כאן, ויל"ע.

<> כן אמרו שם בהמשך הגמרא בב"ב [עה:] "עתידין צדיקים שאומרים לפניהן 'קדוש' כדרך שאומרים לפני הקב"ה", וראה שם בח"א [ג, קטו:]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תצט:] כתב: "מעלת הצדיקים לעתיד שיהיו נבדלים מן החומר, כמו שהוא יתברך נבדל קדוש. ובכל מקום שנקרא הוא יתברך 'קדוש', רצה לומר שנבדל מעניין החומר".

<> הנה אמרו במדרש זוטא שיר השירים פרשה א: "שבעים שמות קרא לישראל, ואלו הן: ישראל, ישרון, בכור... קדושים... חכמים, גבורים, צדיקים, חסידים... הרי שבעים שמות... בשבעים שמות נקרא הקב"ה; עליון, רם, נשא, נשגב, נפלא, גדול, גבור, עזוז, הוד, הדר, נורא, ישר, אדיר, צור, תמים, נאמן, טוב, חסיד, צדיק, קדוש, טהור וכו'... נקרא הקב"ה בשבעים שמות, ובחר בישראל שנקראו בשבעים שמות". ושם במדרש מבואר שיש הרבה שמות חופפים שהוזכרו אצל הקב"ה וישראל [מלבד צדיק וקדוש, וכמו גבור, חסיד, ישר, תמים וכו']. וראה נצח ישראל פ"מ [תשיד.].

<> לשונו בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]: "עתיד צדיקים שיקראו על שמו וכו'. פירוש כי הצדיקים ההולכים בדרכי השם יתברך לגמרי, ודביקים עם השם יתברך, וכדכתיב [ר' דברים י, כ] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו ואותו תעבודו ובו תדבקון ובשמו תשבע'. ורצה לומר כי ראוי לאדם שיהיה נמשך אחר השם יתברך לעבוד אותו, ויהיה דבק בו, ואז שמו עליו לגמרי, ולפיכך כתיב 'ובשמו תשבע', אחר ששמו עליו. כי דבר זה האדם בכח עליו אף כי עתה, אי אפשר שיהיה האדם דבק בו יתברך לגמרי, מכל מקום לעתיד יהיה זה... ומפני כי שמו יתברך חל על הצדיק לגמרי, אמר כי לעתיד נקראים על שמו יתברך".

<> המשך לשונו בח"א בב"ב שם: "ופירוש 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו', ורצה לומר הצדיקים אשר נקראו בשמי לגמרי. ושאר הנבראים, אף שאין נקרא בשמי, מכל מקום הם 'כבודי', כי כל הנבראים הם כבודו". והנה כאן מחלק בין "שמי" לבין "כבודי", אמנם למעלה פ"ג מ"ז [קפה:] צירף וחיבר להדדי "כבודו" ל"שמו", שכתב: "שמו יתברך חל על כל הדברים שהם בעולם, לפי שכל אשר ברא השם יתברך בעולמו, לכבודו בראו... [לכך] אסור להנות מן העולם, כי חל שמו יתברך על כל הנמצאים, שכל הנבראים נבראו לכבודו, ובצד זה חל שמו יתברך על כל הנבראים, ואסור ליהנות מהם". הרי שחיבר להדדי "כבודו" ל"שמו", ואילו כאן מחלק ביניהם. ויל"ע בזה.

<> לשונו בתחילת דרשת שבת הגדול: "אל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל" [הובא למעלה פ"ג הערה 723, ולהלן הערה 2033]. ולמעלה פ"ג מ"ז [קפז.] כתב: "כל הדברים אשר הם נמצאים בעולם הכל נבראו לכבודו יתברך, אם כן כל אשר בעולמו הכל שלו, כמו שאמר [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה'. כלומר, שמפני שהכל הוא נברא לכבודו יתברך, אם כן הכל שלו. וכמו שאמר הכתוב גם כן [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'. לא אמר 'הארץ מלא מכבודו', רק 'מלא כל הארץ כבודו', פירושו כמו 'לה' הארץ ומלואה', רוצה לומר 'מלא כל הארץ' הוא כבודו, ולכבודו נברא".

<> אודות שיש הבדלי דרגות בכבוד ה' העולה מן הנבראים, כן כתב למעלה פ"ה מט"ז [תב:], וז"ל: "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". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב: "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 [ראה להלן הערה 2058]. 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" [הובא למעלה פ"ה הערה 1747]. ובהמשך הבאר הרביעי [שפט.] כתב: "הכבוד שיש לו יתברך... מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר" [הובא למעלה פ"ד הערה 509]. ובהמשך הבאר הרביעי [תקנו.] ביאר שיש הפרש בין כבוד ה' העולה מן השמים לכבוד העולה מן הארץ [הובא למעלה פ"ג הערה 837].

<> פירוש - לא תמצא יותר לשון יצירה. וכנראה מדגיש זאת, כי לשון יצירה נאמרה רק אצל שני נבראים [חיות ואדם], בעוד שלשון בריאה נאמרה אצל שלשה נבראים [שמים וארץ, תנינים, ואדם], ולשון עשיה נאמרה אצל ארבעה נבראים [רקיע, מאורות, חיות, ואדם].

<> נמצא שאצל אדם נאמרו כל שלש הלשונות [בריאה, יצירה, עשיה], אצל בהמות וחיות נאמרו שתי לשונות [יצירה, עשיה], ושאר נבראים נאמרה אצלם לשון אחת [לשון בריאה לחוד אצל שמים וארץ והתנינים, לשון עשיה לחוד אצל רקיע ומאורות]. ולא הבנתי מדוע בפעם הראשונה [אצל לשון יצירה] מכנה את בעלי החיים בשם "בהמות וחיות" ["לשון יצירה נאמר אצל בהמות וחיות"], ובפעם השניה [אצל לשון עשיה] בשם "חית הארץ" ["לשון עשיה... אצל חית הארץ"]. והרי במקרא הוא להיפך, כי אצל יצירה נאמר [בראשית ב, יט] "ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים וגו'", הרי שלא נזכרה בהמה. ואילו אצל עשיה נאמר [בראשית א, כה] "ויעש אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", הרי שנזכרה בהמה. ומה ראה להזכיר בהמה אצל לשון יצירה, ולהשמיטה אצל לשון עשיה, כאשר במקרא הוא להיפך. וצ"ע. ראה להלן הערה 2019.

<> קשה, מדוע לא הביא את הפסוק שנאמר קודם לכן [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וגו'", ובמקום זה הביא פסוק מאוחר יותר [בראשית ט, ו] "כי בצלם אלקים עשה את האדם". והוא עצמו הקשה כן על המשנה למעלה [פ"ג מי"ד], שאמרו שם "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'", ותשובתו שם לא שייכת לכאן. ועוד יותר קשה, כי כאן מגמתו היא לבאר לשון בריאה [כמו שכתב "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים"], ובפרשת בראשית אכן נאמרה אצל האדם לשון בריאה ["&**ויברא**^ אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים &**ברא**^ אותו"], ואילו בפסוק שמביא לא נאמרה כלל לשון בריאה אלא לשון עשיה ["בצלם אלקים &**עשה**^ את האדם", ובביאור הדבר ראה להלן הערה 2019], והיה עדיף לו יותר להביא פסוק בלשון בריאה מאשר בלשון עשיה. זאת ועוד, בח"א לב"מ פו. [ג, מו:] חזר על דבריו שכתב כאן, ובנוגע לבריאת אדם כתב: "ויש באדם צלם אלקים, לכך כתיב אצלו 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'. וכבר בארנו עניין אלו ג' דברים בסוף פרק שנו אצל 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו', עיין שם". הרי שהביא את הפסוק המוקדם, ולא את הפסוק המאוחר, ודלא כדבריו כאן, וצ"ע.

<> כפי שביאר בברייתא הקודמת [לפני ציון 1808], וז"ל: "שמים וארץ הם העולם", וראה למעלה הערות 1808, 1809, 1908, 1939.

<> כן כתב למעלה פ"ד מכ"ג [תפח.], וז"ל: "כי בבריאה זאת... דבק ענין אלקי... וכן על השמים והארץ בכללם שייך לשון 'בריאה'". אמנם כאן מבאר זאת יותר, והוא משום "שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי". והביאור הוא כפי שכתב בברייתא הקודמת, ששמים וארץ הם אחד מחמשת הקנינים שקנה הקב"ה בעולמו, וכתב לבאר זאת למעלה [לאחר ציון 1802] בזה"ל: "כל אלו ה' דברים משמשים לאלקותו יתברך, ואלקותו יתברך עליהם, ולפיכך ראוי שיקראו קנין... שמים וארץ הם העולם, ונקרא שמו יתברך עליהם, שכך נקרא 'אלקי השמים ואלקי הארץ'... שמים וארץ נבראו לעצמו יתברך, שהוא אלקי שמים וארץ... השמים והארץ שהם דבר אחד ביחד, ושייך בזה שהם קנין אל השם יתברך לגמרי", ושם חוזר על כך כמה פעמים. הרי שמים וארץ הם מקום מלכותו של הקב"ה, ושם שמים נקרא עליהם, לכך "אין ספק שדבק בהם ענין אלקי". @**ועוד אפשר**^ לבאר זאת על פי דבריו בנצח ישראל ר"פ כא [תמד.], וז"ל: "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" [הובא למעלה פ"ה הערה 63]. וכן כתב בנצח ישראל ר"פ יב [שי.], וז"ל: "מאחר שנמצא העולם הזה מאתו, אי אפשר שלא יהיה להם דביקות וחיבור אל אשר פעל אותם, כי לא יבא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו" [ראה להלן הערה 2012]. לכך שמים וארץ, שהם כלל העולם, מן הנמנע שלא ידבק בהם ענין אלקי נבדל.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות נו [לט:]: "'ויברא אלקים את התנינים הגדולים', זכר 'גדולים'... והנה התנינים היו גדולים במראיהן ובצורתן, ויש בהם ענין אלקי... שפיר כתוב בריאה אצל אותו דבר גדול... כי דבר זה ענין אלקי שיש בהם יותר על שאר נבראים" [הובא למעלה פ"ד הערה 2110]. ושם באות נב ביאר בארוכה ענינם של התנינים. ולמעלה פ"ד מכ"ג [תפז:] כתב: "לפיכך לא תמצא לשון בריאה רק באדם... וכן כתיב אצל התנינים, דכתיב [בראשית א, כא] 'ויברא אלקים את התנינים הגדולים'... ובודאי כי בבריאה זאת, הוא לויתן, דבק בו ענין אלקי". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב: "כאשר ידוע מענין הלויתן [הוא מהתנינים (רש"י בראשית א, כא)], אשר הוא במים, אשר המים מתייחסים למדה מיוחדת [כוונתו למדת החסד, וכמבואר למעלה פ"א הערה 538], שהם מושפעים מן הימין... מה שאמרנו שהלויתן הוא מן המים, אל תטעה לומר שהוא גוף נברא מן המים החומרים, שאין הדבר כך, אבל הוא מציאות מתיחס אל המים, ונמשך מן כח המים... הלויתן אינו בריאה גשמית כמו שאר הבריות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כד.] כתב: "אין בריאה מיוחדת אל הרצון, רק הלויתן, מצד כי הבריאה זאת מן המים, והמים אין בהם דין, רק רצון, ודבר זה ידוע למבינים, וכדכתיב [ישעיה יב, ג] 'ושאבתם מים בששון', והששון והשחוק הכל אחד למבינים. ולפיכך קבלת הרצון הוא בבריאה זאת בפרט". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "לויתן, כי הבריאה הזאת, אל תטעה לומר כי הבריאה הזאת היא בריאה כמו שאר בריות גשמיים, שאין הדבר כך כלל" [הובא למעלה פ"ד הערה 2112]. וכבר התבאר למעלה [הערה 1961] ש"גדול" מורה על חסד. @**ואם תאמר,**^ הרי תיבת "גדול" נאמרה בתורה פעמיים קודם לכן אצל המאורות, שנאמר [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות &**הגדולים**^ את המאור &**הגדול**^ לממשלת היום וגו'", ולא נאמרה אצלם לשון בריאה, אלא לשון עשיה, שהיא לשון הנאמרת על הגוף בלבד [כפי שיבאר בסמוך]. וכיצד מבאר שנאמרה לשון בריאה אצל התנינים מפאת תיבת "גדול" שנכתבה בהם, כאשר אותה תיבה עצמה נכתבה פעמיים אצל המאורות, ואצלם לא נאמרה לשון בריאה, ואף לא לשון יצירה, אלא לשון עשיה. ויל"ע בזה.

<> פירוש - בכל הנבראים דבק ענין אלקי, וכמו שיבאר בהמשך. וכן כתב בסמוך לגבי לשון יצירה [לפני ציון 2013].

<> יש כאן הד ליסודו שהשריש כמה פעמים, שדבר המוזכר להדיא בתורה הוא מחמת שהוא דבר הנגלה לעין כל, ואילו דבר המוסתר בתורה הוא מחמת שאין הדבר נגלה לעין כל. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תמז:] כתב: "אין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". ונאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו, 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". וכן כתב בקשר לענין אחר בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110. ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכרה בפירוש הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". וכן כתב באור חדש [קא.] שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה ג"כ בנסתר ולא בנגלה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה, ולא באותיות. ובפחד יצחק פסח מאמר נב, כתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא, ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה פ"ה הערה 309]. לכך תיבת "בריאה" מוזכרת רק אצל הנבראים שניכר לעין שדבק בהם הענין האלקי, ולא לגבי שאר נבראים, שאינו נראה לעין הענין האלקי.

<> צריך ביאור, כיצד משמעות תיבת "בריאה" מורה על ש"דבק בהם ענין האלקי". והרי "בריאה" מורה על הוצאת הדבר יש מאין [מו"נ ח"ב פ"ל, רמב"ן בראשית א, א, וראה למעלה פ"א הערה 1638]. וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש ברא, כתב כן לגבי הפסוק שנדון כאן, וז"ל: "כל לשון בריאה הוא התחדש הדבר וצאתו מאין ליש. וכן אמר הפסוק 'בראתיו יצרתיו אף עשיתיו' [ישעיה מג, ז]. תחלה 'בראתיו', הוצאתי אותו מאין ליש, ואחר כך 'יצרתיו', שהעמדתיו על תכונת הצורה, ואחר כך 'עשיתיו', שפירוש תקנתיו". והרי הוצאת "יש מאין" שייכת לכל הנבראים, ומהיכי תיתי שתיבה זו תוגבל רק לאותם נבראים ש"דבק בהם ענין אלקי". ואולי יש לומר, כי הואיל ובריאת יש מאין תתכן רק על ידי ה', ולא ע"י שאר נבראים, ממילא מונח בלשון "בריאה" דביקות הענין האלקי בנברא. וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, כא], וז"ל: "'ויברא אלהים את התנינים הגדולים', בעבור גודל הנבראים האלה, שיש מהם אורכם פרסאות רבות, הגידו היונים בספריהם שידעו מהם ארוכים חמש מאות פרסה... בעבור זה ייחס בהם הבריאה לאלהים, כי הוא שהמציאם מאין מבראשית". ומעין זה כתב הכתב והקבלה בראשית א, א, וז"ל: "מלת 'בריאה' הונחה להורות על חדוש העצם, אשר אין בכח הנבראים לחדשו". לכך התייחדה תיבת "בריאה" לאותם נבראים שבולטת בהם דביקותם בענין האלקי, כי אין הוצאת יש מאין אפשרית רק בלתי לה' לבדו.

<> לשון הגמרא שם: "אמר ליה, בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם; מדת בשר ודם, צר צורה על גבי הכותל, ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים. והקב"ה אינו כן, צר צורה בתוך צורה, ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים". רש"י שמות לב, ד "ויצר אותו בחרט - לשון צורה, 'בחרט' כלי אומנות הצורפין שחורצין וחורטין בו צורות בזהב, כעט סופר החורט אותיות בלוחות ופנקסין". וכן הוא בראב"ע שם.

<> לשונו למעלה פ"ה מט"ו [שסו:]: "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". הרי שהצורה מגבילה ומגדירה את החומר. והנה 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 377].

<> "נושא" פירושו משרת חומרי לדבר רוחני, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:], וז"ל: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרעד.] כתב בזה"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". ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא". וכן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה.], ותפארת ישראל פכ"ד הערה 73 [הובא למעלה הערה 545]. ולמעלה פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא" [ראה למעלה פ"ב הערה 985, פ"ג הערה 1463, פ"ד הערות 42, 1464, פ"ה הערה 1587, ולמעלה הערה 545]. ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה". 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"ה הערות 1585, 2222.

<> לשונו למעלה פ"ד מכ"ג [תפו:]: "לכך אמר ש'הוא היוצר' [שם], רוצה לומר שהוא צר צורה בתוך החומר, והוא מלשון 'צורה', שהוא בא על הצורה המוטבעת".

<> לשונו בח"א לנדה לא. [ד, קס:]: "היה נח [בתיבה] נחשב כאילו לא היה בעולם, רק נבלע בתיבה, כמו הולד שהוא נבלע בבטן אמו. ויש לולד ג' מדורים, כמו שהתבאר. האחד כנגד החומר, שהוא בלא צורה, וזה שאמר [סנהדרין קח:] תחתיים לזבל, כי אין לזבל צורה כלל. שניה לבהמה, כנגד הולד שהוא דר במדור האמצעי, שאז יושלם הצורה המוטבעת, וכנגד זה היה בתיבה מדור אמצעי לבהמה [שם], כי אין לבהמה רק צורה מוטבעת בלבד, וכנגד זה הולד דר במדור האמצעי. בג' חדשים אחרונים הולד דר במדור העליון, וכנגד זה עשה מדור עליון בתיבה, ושם האדם שיש לו נשמה עליונה". ובגבורות ה' פע"ב [שכז:] כתב: "כל דבר טבעי צריך לו הכנה מיוחדת... וכך בעלי חיים יש הכנה בחומרם לקבל נפש המרגשת". ובח"א לב"מ פו. [ג, מו:] כתב: "אבל בבהמה נאמר... 'ויצר' גם כן [בראשית ב, יט], וזה כנגד נפש החיוני שהוא צורה, לכך נאמר בהם 'ויצר', כי היא חיה, ויש לה נפש חיוני אשר הוא ניכר". ובתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "שתמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה בודאי מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים" [הובא למעלה פ"ב הערה 849, ופ"ד הערה 1844].

<> לשונו בגבורות ה' פס"ד [רצה.]: "ועוד יש לפרש נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי החומר לגמרי". ובח"א לב"מ פו. [ג, מו:] כתב: "ובאדם... יש בו נפש החיוני, ועל זה כתיב בו 'וייצר אלקים את האדם', כנגד הנפש החיוני שהוא צורה". וראה למעלה הערה 1669, ולהלן הערה 2040.

<> שהוא הצלם, ועליו נאמר "ויברא" [בראשית א, כז], וכמבואר למעלה [לפני ציון 1997].

<> למעלה פ"ד מכ"ג אמרו "הוא היוצר, הוא הבורא", ובביאור שתי לשונות אלו כתב [תפו:] בזה"ל: "אמר ש'הוא היוצר', רוצה לומר שהוא צר צורה בתוך החומר, והוא מלשון 'צורה', שהוא בא על הצורה המוטבעת. ואמר 'הוא הבורא', הוא דבר אלקי הדבק בנבראים, והוא אינו מוטבע בחומר, לא כמו הצורה המוטבעת. לפיכך אלו שתי לשונות 'הוא היוצר' 'הוא הבורא' נגד עליונים ותחתונים; כי התחתונים, צורה שלהם עומדת בחומר, ו'בריאה' שאמר הוא על העליונים... ודבר זה יתבאר עוד לקמן אצל 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו וכו'', עיין שם".

<> כי לכל הנבראים יש מימד מסוים של רוחניות, כי הם נבראו על ידי הקב"ה, וכמבואר למעלה הערה 1999. וכן כתב בתניא שער היחוד והאמונה פרק א, וז"ל: "כי דברך שאמרת [בראשית א, ו] 'יהי רקיע בתוך המים וגו'', תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל, וכמו קודם מאמר 'יהי רקיע כו'' ממש. וכן בכל הברואים שבכל העולמות, עליונים ותחתונים, ואפילו ארץ הלזו הגשמית, ובחינת דומם ממש, אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות לפני ששת ימי בראשית ממש, וזה שכתב האר"י ז"ל שגם בדומם ממש, כמו אבנים ועפר ומים, יש מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש, כמו בחינת נפש וחיות רוחנית, דהיינו בחינת התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרות המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית. ואף שלא הוזכר שם אבן בעשרה מאמרות שבתורה, אעפ"כ נמשך חיות לאבן על ידי צירופים וחילופי אותיות... והוא חיותו של האבן. וכן בכל הנבראים שבעולם, השמות שנקראים בהם בלשון הקדש הן הן אותיות הדבור המשתלשלות ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה ע"י חילופים... עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 2000] לגבי לשון בריאה, שאע"פ שבכל הנבראים דבק ענין אלקי, מ"מ נכתבה תיבת בריאה רק אצל הנבראים שמפורסם ונראה דבר זה לעין.

<> אודות שיש לרקיע גוף מזהיר, כן נאמר [דניאל יב, ג] "והמשכלים יזהרו כזוהר הרקיע", וכן אומרים "כזוהר הרקיע מזהירים" [מתפילת "יזכור"]. ובלשון חכמים [ברכות יז.] "ופניך יזהירו כזוהר הרקיע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "הגלגלים אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר. ולפיכך אמר 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע', ונאמר [שמות כד, י] 'וכעצם השמים לטוהר'". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "שמש... מצד עצמה... היא עצם מאיר בלבד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות לג [הובא למעלה הערה 1659]. והוא הדין ללבנה, כי מעיקרא היא נעשתה שוה לחמה [חולין ס:].

<> פירוש - אין בהם צורה נבדלת או צורה מוטבעת בחומר, אלא עיקרם הוא גוף בלבד.

<> לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מו:]: "כי העשיה באה על הכנת החומר, ולפיכך בכל דבר שהחומר בו עיקר נאמר בו 'ויעש', כמו ברקיע שנראה בו החומר והגשם". והאדרת אליהו בתחילת בראשית כתב: "עשיה היא תיקון הדבר בשלימותו". וכן פירש רש"י [בראשית א, ז] "ויעש אלהים את הרקיע - תקנו על עמדו והיא עשייתו, כמו [דברים כא, יב] 'ועשתה את צפורניה'". ולמעלה פ"ה מט"ו [שעז.] כתב: "'לעשות' [בראשית ב, ג], הוא כנגד החומר אשר הוא עומד לעשות תמיד". וראה הערה 2019.

<> מוסיף זאת, כי אם היתה עדיפות לחומר או לצורה, היה הכנגדו נחשב לדבר טפל לעיקר, והטפל בטל לעיקר, וכפי שכתב למעלה פ"ד מט"ז [שדמ.]: "כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר" [ושם הערה 1483], ושוב לא היה מקום שיכתב עליו לשון עשיה או לשון יצירה, כי לא היה החלק הטפל ניכר דיו שיכתב עליו בתורה לשון מפורשת.

<> לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מו:]: "אלו ג' [זמנים], היינו שלשה, שבעה, ושלושים ["שלשה ימים לבכי, ושבעה להספד, ושלשים לגיהוץ ולתספורת" (מו"ק כז:)], הם כנגד ג' דברים שיש באדם, וכנגד ג' לשונות שנאמרו בבריאת אדם; עשיה, יצירה, בריאה. וכמו שזכרם הכתוב 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו', אשר אלו ג' לשונות בארנו אותם בפרק שנו, כי העשיה באה על הכנת החומר, ולפיכך בכל דבר שהחומר בו עיקר נאמר בו 'ויעש'... ובאדם נאמר 'ויעש'. ועוד נאמר 'וייצר אלקים', ועוד נאמר 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', והם כנגד ג' דברים שיש באדם; שיש בו החומר, ועל זה כתיב 'ויעש'. ויש בו נפש החיוני, ועל זה כתיב בו 'וייצר אלקים את האדם', כנגד הנפש החיוני, שהוא צורה. ויש באדם צלם אלקים, לכך כתיב אצלו 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'. וכבר בארנו עניין אלו ג' דברים בסוף פרק שנו אצל 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו', עיין שם. וכנגד אלו ג' דברים... כי הבכי הוא שלשה, כי הדמעות שהאדם בוכה הם הפסד כחו, וההפסד הוא לגוף. ואחר ג' נפסד הגוף כמו שאמרו [שבת קנא:] לאחר ג' כריסו של אדם נבקעת, הרי לך כי אחר ג' ימים נפסד הגוף, ולכך הבכי הוא עד ג' ימים. שבעה לאבל, כדאמרינן בפרק השואל [שבת קנב.] נפשו של אדם מתאבלת עליו כל שבעה, שנאמר [איוב יד, כב] 'ונפשו עליו תאבל'. שלשים הוא לגיהוץ ולתספורת , וזה כנגד הצלם, וכל שלשים נראה צלמו של אדם שמת כאילו היה כנגדו, עד אחר שלשים שוב אין צלמו נגדו. שהרי הרואה חבירו אחר שלשים מברך שהחיינו [ברכות נח:], לפי שאחר שלשים עבר צלמו ממנו. ולכך גיהוץ ותספורת עד שלושים, כי גיהוץ ותספורת הוא יופי הצלם ותוארו, ויש לו להתאבל שלשים, שלא יהיה מיפה עצמו כל זמן שצלמו של מת לא נבדל מאתו".

<> הנה לשון עשיה הנאמרת אצל אדם הוא בפסוק [בראשית א, כו] "נעשה אדם בצלמנו", וכפי שהביא למעלה בציון 1996. וזה צריך ביאור, הרי הצלם גופא מחייב לומר לשון בריאה, וכפי שנאמר בפסוק שלאחריו [שם פסוק כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו וגו'", וכמבואר בהערה הקודמת, ולמעלה לפני ציון 1997. וכיצד נאמרה לשון עשיה דוקא בנוגע לצלם ["נעשה אדם בצלמנו"], הרי לשון עשיה נאמרת על הגוף, ולא על הצלם. וכן יש מקום להקשות מהפסוק [בראשית ט, ו] "כי בצלם אלקים עשה את האדם", דאמאי נאמרה לשון עשיה על הצלם, ולא לשון בריאה [ראה למעלה הערה 1997]. ונראה לומר, כי למעלה פ"ג מי"ד ביאר שהצלם מתאפיין בשני גורמים; הקומה זקופה של אדם [שם שכג:, שכז.], וכן בזיו ואור של הצלם [שלב., שלג:, וראה שם הערה 1581]. ונראה ששני מאפיינים אלו מביאים לשתי הלשונות של בריאה ועשיה. כי מעלת הצלם המביאה ללשון בריאה היא האור והזיו, כי זהו הענין האלקי הדבק באדם, וכמו שכתב למעלה פ"ג מי"ד [שלג:], וז"ל: "ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו". אך לשון עשיה נאמרת על הכנת הגוף ללכת בקומה זקופה, שהרי "העשיה באה על הכנת החומר" [לשונו בח"א לב"מ פו. (ג, מו:), והובא למעלה הערה 2016]. ולכך הצלם גופא מחייב לומר שתי לשונות [בריאה ועשיה], משום שהצלם מתבטא בשני אופנים; אור וזיו הנבדל [בריאה], וקומה זקופה של הגוף [עשיה]. וכן בסמוך יבאר שהקומה הוא כנגד הגוף, שמקבל הקומה הגשמית [ראה להלן הערה 2039].

<> לשונות של בריאה, יצירה ועשיה, שהם כנגד הענין האלקי הדבק באדם, הצורה המוטבעת בחומר, והגוף. וכן כתב למעלה פ"ה מט"ו, ויובא להלן בהערה 2050.

<> מביא כאן מאמר זה, כי בסמוך יבאר שג' דברים אלו שהוזכרו במאמר ["בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו"] הם כנגד חומר, צורה, והענין האלקי הדבק בנבראים.

<> לכאורה תיבת "צבאם" היא ראיה רק לומר "בצביונם נבראו", אך היא אינה ראיה לומר "בקומתן נבראו, בדעתן נבראו". אך תוספות שם [ד"ה אל תקרי] ביארו דכולהו נפקי מ"צביונם". וכן יבאר בסמוך [ציון 2047].

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות נט: "רש"י פירש במסכת חולין [ס.] שהוא מלשון רצון, כלומר בדמות שבחרו להם בעצמם, נבראו".

<> וכן כתב רש"י בר"ה יא. "לדעתם - שאלם אם חפצין להבראות, ואמרו הן".

<> נראה שכוונתו היא להקשות דמהיכי תיתי שהבהמות וחיות יבחרו לעצמם דמות, הרי אינם בעלי דעת. וכן מהיכי תיתי שהקב"ה ישאל את הנבראים אם חפצים הם להבראות, דזה לא שמענו, ואדרבה אמרו [למעלה פ"ד מכ"ב] "על כרחך אתה חי".

<> כפי שכתב למעלה בברייתא ב [לאחר ציון 138], וז"ל: "כאשר הנמצאים בשלימות נאמר [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', שהם שלימים". ופסוק זה נאמר בעת בריאת העולם, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לט: [ג, קנז.]: "כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה. והשם יתברך רצה בבריאתם מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר 'ישמח ה' במעשיו', מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו". והמקור לכך הוא בדברי חכמים [חולין ס.], שאמרו "'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' [תהלים קד, לא], פסוק זה שר העולם ["מלאך הממונה" (רש"י שם)] אמרו, בשעה שאמר הקב"ה 'למינהו' [בראשית א, יב] באילנות, נשאו דשאים קל וחומר בעצמן; אם רצונו של הקב"ה בערבוביא, למה אמר 'למינהו' באילנות. ועוד ק"ו, ומה אילנות שאין דרכן לצאת בערבוביא אמר הקב"ה 'למינהו', אנו על אחת כמה וכמה. מיד כל אחד ואחד יצא למינו. פתח שר העולם ואמר 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו'" ["שכולן זהירין במצותיו" (רש"י שם)]. הרי שבעת בריאת העולם היו הנבראים שלמים [הובא למעלה הערה 139]. וזהו שכתב כאן "כל הנבראים נבראו בשלימות קומתן". וכן כתב אות באות בח"א לחולין ס. [ד, צז.]. ובמדרש שיהש"ר [ג, יא] אמרו "'במלך שלמה' [שיה"ש ג, יא], במלך שברא בריותיו שלימות", וביאר הרד"ל שם [אות ב], וז"ל: "דרש 'במלך שלמה' שמלך בעת הבריאה על בריותיו שלמים, וכמו שאמרו [חולין ס.] בקומתן נבראו וכו'".

<> לשונו בח"א לע"ז ח. [ד, לג:]: "אדם הראשון היה נברא מן השם יתברך בעצמו בתכלית העלוי". ואמרו חכמים [ב"ר יד, ז] "אדם וחוה כבני עשרים נבראו", וכתב שם הרד"ל אות ד, וז"ל: "וכמו שאמרו 'בקומתן נבראו וכו''".

<> כפי שכתב בהספד [קעט], וז"ל: "ורמז בשם 'אדם' הא' והד', כי האדם כאשר נולד אין לו הדבור, וכל שכן החכמה, שאין בו רק החיות בלבד... וכאשר עבר עליו ג' שנים והוא בשנת הד' אז יש בו הדבור". וקטן הוא ללא דעת [גיטין כב:], עד שנעשה גדול בן יג שנים [רש"י גיטין כג.]. ולמעלה פ"ג מי"ג [שיא.] כתב: "האדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל". ולמעלה פ"ה מכ"א [תקה.] כתב: "כי האדם נולד בלא שכל לגמרי", ושם הערה 2170.

<> נראה שנקט בשועל, שהוא נחשב הפקח שבחיות, וכמו שאמרו [ברכות סא:] "משל למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום. אמר להם, מפני מה אתם בורחים. אמרו לו, מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם. אמרו לו, אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות, לא פקח אתה אלא טפש אתה וכו'". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "וכנגד השכל אמר [קידושין פב:] 'לא ראיתי שועל חנוני', כי השועל הזה יש בו חכמה מכל חיות השדה".

<> כן כתבו תוספות ר"ה יא. "לקומתן לדעתם לצביונם - 'צביונם' לשון יופי, כמו [ישעיה כח, ה] 'לעטרת צבי'. דדרך בהמה חיה ועוף כשגדלים, גדלים בנוי בכח בדעת ובקומה, וכל זה היה במעשה בראשית בתחלת יצירתם". הרי שאף בבהמות וחיות נמצאת התקדמות מסויימת בדעתן מזמן לידתם לזמן גדילתם. ואולי ניתן להעמיס כן על דבריו בנצח ישראל ר"פ לב [תריב.], שכתב: "כל הויה שהוא בעולם היא מתהוה מקצת אחר מקצת, כמו שתראה בכל הויות צמחים ובעלי חיים, שמתהוים מקצת אחר מקצת" [הובא למעלה פ"ד הערה 1559]. ולכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם מה שכתב בכמה מקומות שבהמה נולדת עם שלימותה, ואין בה יותר ממה שנולדה עמו. וכגון למעלה פ"ג מי"ג [רפה:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר... ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם... כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת". ובתפארת ישראל פ"ג [נט.] כתב: "הבהמה נקראת 'בהמה', על שם בה מה. רצה לומר כי שלימות דבר שנברא עליו נמצא בה... וזהו 'בה מה', כי דבר מה נמצא עמה". ובדרוש על התורה [ט:] כתב: "האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל" [הובא למעלה פ"א הערות 1481, 1826, ופ"ג הערה 1236]. ואיך כתב כאן שאצל כל הבהמות והחיות יש להן יותר דעת בסופן מאשר בתחילתן. וצריך לומר שאצל הבהמות וחיות אמנם יש בהן התקדמות מסויימת, אך אין בכך עליה מדרגא לדרגא, אלא הן לומדות כיצד לנהוג, ומ"מ "שור בן יומו קרוי שור" [ב"ק סה:]. אך האדם עובר מדרגא לדרגא, ומגיע למדרגות שלא היו קיימות בו קודם, וזה אינו נמצא כלל בבהמות וחיות.

<> דבר זה צריך הסבר, דמדוע נשתנו מעשה בראשית משאר נבראים, שנבראו מתחילתם עם השלמתם. זאת ועוד, למעלה פ"ד מי"ז [שסג:] ביאר את הכרח שתימצא הדרגתיות אצל הנבראים, ואי אפשר שיבראו מיד עם השלמתם, וזה לשונו: "ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם... וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף". והואיל וכל הנבראים במעשה בראשית באו לעולם אחר שלא היו נמצאים כלל, מדוע לא נמצאה במעשה בראשית את ההדרגתיות המתחייבת מפאת ההעדר שקדם להם, ויתחילו בקטן ויסיימו בגדול. ויש לומר, ששאני מעשה בראשית, שנבראו ישירות על ידי הקב"ה, ודבר הדבוק בה' מתחילתו אינו מתייחס להעדר שקדם לו, ולכך נבראו בשלימותם. וכן מבואר בדבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:], שהביא שם מאמר חכמים [סוטה יד.] "תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבר אותו בגיא'". וכתב על כך בנתיב גמילות חסדים שם: "פירוש זה, שיש לתורה התחלה, ודבר שיש לו התחלה הרי הוא נמצא אחר ההעדר, אם כן ח"ו יש לחשוב כי התורה אינה נצחית, מאחר שנמצאת אחר ההעדר, אם כן שייך לה ההעדר. ולכך תחלת התורה גמ"ח, וזה מורה שאין בהתחלה זאת דבק ההעדר. שהרי גמ"ח הוא טוב, ואין דבק בטוב ההעדר, שהוא רע. ואדרבה הטוב הוא מורה שיש לתורה מצד ההתחלה דביקות אל השם יתברך, שהוא טוב. ומצד הזה התורה נצחית". הרי התחלה שדבוקה בה' אינה מתייחסת להעדר שקדם לה. וכפי שנמצא בתורה, כך היה נמצא בבריאה. אך שאר נבראים שלא נוצרו ישירות על ידי הקב"ה, אלא דרך שאר הנבראים, אזי התחלתם מתייחסת להעדר שקדם לה, ועוברת מהלך של הדרגתיות מקטן לגדול [ראה למעלה פ"ג הערה 1560]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלט:] כתב: "כי כל הדברים אשר בראם השם יתברך, הכל הוא בשלמות, ולא נמצא דבר חסר בעולם. ודבר זה מעיד עליו החוש כאשר אנו חוקרין על כל נמצאים, שהם שלמים לפי מה שהם. וכמו שאמרו רז"ל גם כן 'כל מעשה בראשית בצביונם נבראו, בדעתם נבראו, בקומתן נבראו'. ואין ענין מקום זה לבאר", ושם הערה 29.

<> לשונו בח"א לר"ה יא. [א, צז:]: "כי יליף לה מן 'צבאם', כי צבאם מלשון [ישעיה כח, א] 'צבי ותפארת'". והרד"ק שם כתב: "ו'צבי' פירושו חפץ וחמדה ופאר, כמו [יחזקאל כ, ו] 'צבי היא לכל הארצות'". והתוספות [חולין ס.] כתבו "פירש בערוך [ערך צב - א]... 'צביונם' שהוא לשון יופי, כמו [ישעיה ד, ב] 'לצבי ולתפארת'".

<> כמו שנאמר [בראשית א, כה] "ויעש אלקים את חית הארץ למינה וגו' ואת כל רמש האדמה למינהו וגו'", ופירש רש"י שם "ויעש - תקן צביונן בקומתן", ובגו"א שם [אות נט] כתב: "תקן צביונן בתפארתן, שיהיו נאים כמו 'צבי ופאר', כך פירש הערוך... ואם תאמר, למה כתב זה כאן יותר מבשאר נבראים שתקן להם צביונן, ובמסכת חולין [ס.] משמע שכל הנבראים בצביונן נבראו. יש לומר, דבשרץ הארץ שיש הרבה מינים בהם שנראים מאוסים ומגונים, כמו העכבר והחולד, לכך כתב שאף הם בצביונן נבראו... ולפי ענייניהם הם יפים מאד". ותחילת דרשת שבת הגדול [קצג:] כתב: "הנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים כמו השרצים אין נראה בהם שבח יוצר הכל, אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל" [הובא למעלה הערה 1993].

<> כן מבואר בתוספות חולין ס., שכתבו "צביונם - פירש בערוך דכולהו נפקי מצביונם, שהוא לשון יופי כמו [ישעיה ד, ב] 'לצבי ולתפארת', ומאחר שהן ביופיין, זהו בקומתן ולדעתן, שהיופי לא יבא אלא אם כן נגדל כל הצורך", וראה להלן הערה 2048.

<> כוונתו למה שכתב למעלה פ"ג מי"ד [שלה.], וז"ל: "כי כל הנבראים יש להם דבר זה, שדבק בבריאתם הפאר וההדר בלתי גשמי, רק אצל האדם הוא נקרא 'צלם אלקים', שהוא יותר אלקי", וראה למעלה הערה 1988.

<> "בקומתן... בדעתן... בצביונם" [חולין ס.].

<> בח"א לחולין ס. [ד, צז:] כתב עד כה אות באות כדבריו כאן, ומשפט זה כתב כך: "ואלו ג' דברים הם ג' מעלות זה על זה; האחד הוא הגוף, השני הוא הדעת [הנפש], השלישי הוא ענין האלקי שדבק בנבראים, שאין לדבר זה עירוב עם החומר שיש בכל הנבראים".

<> פירוש - הדבר האלקי הדבק בנבראים אינו כמו הצורה, כי הצורה היא מוטבעת בחומר [כמבואר למעלה לפני ציון 2004], ואילו הדבר האלקי שדבק בנבראים אינו מעורב עם החומר, אלא סמוך לו. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכט:] כתב: "המלבוש יש לו צירוף אל האדם המקבל... ולכך נקרא צירוף התורה אל האדם 'מלבוש', כי אל המלבוש מתחבר האדם... כי התורה אף כי יש לה צירוף וחבור אל העולם, אין כאן קבלה מעורב עם המקבל, רק התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל... כי המלבוש הוא הצירוף והחבור אל המקבל כמו שאמרנו, והוא נבדל, כי אין לה עירוב עם המקבל". וכן למעלה פ"ד מי"ד [ער:] כתב כן, וז"ל: "ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'', ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו''. לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". וראה למעלה הערה 238.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפב:]: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק". וכן למעלה פ"ה מט"ו [שעג:] כתב: "הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בהקדמה 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.], 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 הערה 292]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי:] כתב: "האדם מוריש לבנו כמו הקומה והנוי, ושאר הדברים אשר הם דברים גשמיים, או מתייחסים אל הגשמי" [הובא למעלה הערה 1740]. ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] ביאר את דברי הגמרא שם שבבן סורר ומורה האב והאם צריכים להיות שוים בקול במראה ובקומה, וכתב שם לבאר: "כי הקומה נראה שהם שוים בגוף, שהקומה לגוף. והקול שממנו הדבור שעל ידו האדם נפש חיה, והמראה הוא צלם האדם".

<> כי הדעת קשורה לנפש [יבאר בסמוך], והנפש היא הצורה של כל בעל חי, וכמבואר למעלה הערות 1669, 2009.

<> לשונו בח"א להוריות יג. [ד, ס:]: "כי אין כל בעלי חיים כלם שוים, אבל יש מהם שיש בהם יותר דעת מן בעל חיים אחר. כי יש מהם בעלי נפש ויש בהם דעת, ויש בהם שמשוללים מן הדעת לגמרי. וזה שאמר [שם] שהכלב מכיר קונו... כי הכלב הוא בעל נפש, ולכך יש בו הכרה, ונקרא בשביל זה 'כלב', שהוא כולו לב. ואילו החתול הוא הפך זה, שאינו מכיר קונו, היינו האדון שלו. ואין הדבר הזה משום טפשות החתול, רק מפני שאינו בעל נפש, הפך הכלב שהכתוב אומר [ישעיה נו, יא] 'והכלבים עזי נפש', ו'עזי נפש' מורה שהוא בעל נפש, ועזותו הוא הפלגת הנפש, ואחר הנפש נמשך דבר זה שמכיר קונו. אבל החתול בשביל מעוט הנפש שבו, והיא חמרית, לא נמשך אחר זה הדעת" [הובא בחלקו למעלה הערה 352].

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ג [ק.]: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש, כי 'נפש בלא דעת לא טוב'. ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן".

<> בח"א לחולין ס. [ד, צז:] כתב דברים אלו במלים בודדות, וכלשונו: "ואמר 'בדעתן' הוא נגד הדבר שאינו גוף, ולפיכך אמר 'בדעתן נבראו'".

<> יש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [בראשית מא, ב] "והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה וגו'", ופירש רש"י שם "יפות מראה - סימן הוא לימי שובע שהבריות נראות יפות זו לזו, שאין עין בריה צרה בחברתה". והגו"א שם [אות ג] נתקשה מדוע רש"י בא לפתור את החלום, כאשר יוסף יעשה כן בהמשך הפרשה. ואפשר לבאר, שעל הפסוק [בראשית כט, יז] "ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה" פירש רש"י "תואר - הוא צורת הפרצוף... מראה - הוא זיו קלסתר". ולכך הוקשה לרש"י אודות חלום פרעה, דכיצד ניתן לומר על פרות "יפות מראה", הרי אין לבעלי חיים "זיו קלסתר" שהוא צלם אלקים. ובאמת כאשר פרעה חזר על החלום באזני יוסף, נאמר [בראשית מא, יח] "והנה מן היאור עולות שבע פרות בריאות בשר ויפות תואר וגו'". הרי שפרעה נקט בלשון "יפות תואר" ולא "יפות מראה", כי ידע שאי אפשר לומר על פרות שיש להם "זיו קלסתר". לכך רש"י מיד ביאר בתחילת חלומו של פרעה ש"מראה" מתפרש כ"סימן הוא לימי השובע שהבריות נראות וכו'", והסימן מוסב על בריות בעלי צלם אלקים [הובא למעלה פ"ג הערה 1450].

<> לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לה.]: "שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם וכו' [שם]. פירוש, כי אדם [הראשון] נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו', ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי. וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו. ואור זה שייך ליעקב גם כן ביותר, כי לדבר שהוא בלתי גשמי שייך אור, ולא אל דבר גשמי... שתמצא שכל אשר נבדל מן הגשמי, מתיחס לאור... ולפיכך יעקב שמעלתו ומדריגתו שהיה נבדל מן הגשמי, לכך היה לו פנים מאירים. וזה אמרם 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון', כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומר לגמרי, עד שהיה קדוש. ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1478]. ובעדיות פ"ב מ"ט אמרו "האב זוכה לבן, בנוי, ובכח, ובעושר, ובחכמה, ובשנים וכו'", ובח"א שם [ד, סב.] כתב: "כי לפי הראוי שיהיה דומה התולדה למי שיצא ממנו, ודבר זה מוסכם מפי הכל שהתולדה דומה לאב... ולפיכך האב זוכה לבן בחמשה דברים, אשר הם עצם האדם. כי עצם האדם הוא צלמו, כי יש לכל אחד ואחד צלם מיוחד. והשני, נפשו. והשלישי, ממונו... ואחר כך שכלו, שהוא עצמו, ואחר כך גופו. וכל אלו דברים ידועים שהם עצמו של אדם. כנגד צלמו אמר 'הנוי', שהוא הצלם בעצמו".

<> אמנם למעלה בברייתא ט [לאחר ציון 1498] כתב: "כי הנוי הוא המעלה לגוף כאשר הוא נאה, ודבר זה מעלה גופנית". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [קפד:] כתב: "כי יפת [בנו של נח] דומה לגוף... ובשביל זה נקרא 'יפת', כי יופי שייך בגוף דוקא". ושם בפכ"ג אות ג כתב אודות שרה אמנו בזה"ל: "בת עשרים כבת שבע ליופי [רש"י בראשית כג, א]. ואם תאמר, למה משבח אותה הכתוב ביופי, והלא כתיב [משלי לא, ל] 'שקר החן וגו''. ונראה לומר, דקרא לא איירי ביופי, רק מפני שהאדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש, והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון; אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון. אם שלימות הגוף, דהא בת ך' היתה כבת ז' ליופי, והיופי הזה שהוא אינו לפי הטבע ולפי המנהג יורה על שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה', שגם זה מורה בהירות הגוף. ומה שהיתה בת ק' כבת ך' [לחטא (רש"י שם)], יורה על מעלת הנפש, והנה היתה שלימה בכל" [הובא למעלה הערה 1499]. וממקורות אלו משמע דלא כדבריו כאן, ויל"ע בזה.

<> רומז לקושית תוספות [חולין ס.], שהוקשה להם, שהנה לשון הגמרא הוא "כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו, שנאמר [בראשית ב, א] 'ויכולו השמים והארץ וכל צבאם', אל תקרי 'צבאם' אלא 'צביונם'". הרי הביא ראיה מהמקרא רק לצביונם, אך לא לקומתן ודעתן. ותוספות שם ביארו דכולהו נפקי מצביונם [ראה למעלה הערה 2022]. וכן יבאר בסמוך.

<> מעין זה תירצו בתוספות שם, והובא בהערה 2034. וכן בח"א לר"ה יא. [א, צז:] כתב כן, וז"ל: "מאחר שנברא בתפארת וצבי שלהם, כל שכן שנבראו בקומתן ודעתן, כי צבי הוא האחרון מכל. כי 'לקומתן' פירוש הגוף אשר היה גדול בשלימות. ו'דעת' הוא הנפש שלהם, בשלימות. ו'צביונם' הוא הפאר וההוד, וזה הפאר וההוד לא יגיע אלא באחרון של מדריגות, כי הצבי אשר זכר הוא תפארת, וזה אינו מגיע רק במדריגה אחרונה. ולפיכך מלשון 'צבאם' נפקא בקומתן לדעתן, כי כאשר הגיע התפארת והפאר, הכל נמצא בשלימות, כי 'צבי' הוא הפאר". וכן כתב בח"א לחולין ס. [ד, צז:]. @**ואודות ששלימות**^ עליונה מחייבת שתוקדם לה שלימות נמוכה הימנה, כן כתב למעלה פ"ה מ"ב [סא.], וז"ל: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך הוא מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהיה מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי... שהוא דומה לאילן שענפיו מרובים משרשו, שאין כאן עמידה וקיום לזה האילן. ואדרבה, הוא מהורס ומקולקל כאשר הענפים יותר מן השורש, כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן". לכך שלימות עליונה מחייבת שלימות תחתונה, שאל"כ יחסר לשלימות העליונה יסוד ראוי. 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, ודבר זה יתבאר אצל 'כל מי שמעשיו מרובים וכו''". וזהו יסוד נפוץ בספריו, שרק כאשר המקבל החומרי נמצא בשלימותו, אז הוא מסוגל לקבל את השלמתו האלקית. אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול. @**דוגמה לדבר;**^ בנר 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 כדבעי את השלב הקודם [מקרא ומשנה, וכמבואר בגו"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 ישראל עברו משעורים לחטים, כאשר ביציאת מצרים היו בדרגת שעורים [העומר], ובמתן תורה היו בדרגת חטים [שתי הלחם], וכמבואר למעלה פ"ג הערות 1926, 2103. וכן הנשמה ניתנת לעובר רק ביום הארבעים, לאחר שנשלמה יצירת הגוף בשלשים ותשעה ימים הראשונים [גו"א דברים פכ"ה אות ג, והובא למעלה פ"ב הערה 243, פ"ג הערה 465, ופ"ד הערה 1977]. @**ובדרשת שבת הגדול**^ [ריז:] כתב: "תמצא כי יש שלשה דברים במנחה [ויקרא ו, ח]; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו השמן, אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה... כי הכל נמשך אחר הגוף כמו שבארנו זה במקום אחר, כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז בשמן זית זך. כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ... ואחר השכל הזך נמשכים המעשים הזכים והטהורים... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים... הכל כאשר מזכה גופו" [הובא למעלה פ"ה הערה 260].

<> בח"א לחולין ס. [ד, צז:] כתב משפט זה כך: "אלו דברים הם הבריאה והיצירה והעשיה שנזכרו בפרשת בראשית".

<> כן כתב למעלה פ"ה מט"ו [שעו.], לאחר שביאר ששלשת המספרים של עשר, שבע, וארבע הם כנגד מדריגה בלתי גשמית נבדלת, מדריגה בלתי גשמית העומדת בגשם, ומדריגה גשמית, וז"ל: "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 [כוונתו לדבריו כאן]. כי זכר בריאה על המדריגה האלקית 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'". וכן הוא בח"א לחולין ס. [ד, צז:].

<> עומד על כך שתיבת "אף" נאמרה רק בסמוך לתיבת "עשיתיו", ולא בסמוך לתיבות "בראתיו", "יצרתיו", ולשון המקרא הוא "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו".

<> כי הוא אינו גוף ולא דמות הגוף. ולשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הלכות ז, ח, הוא: "אילו היה היוצר גוף וגוייה, היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ, וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכחו קץ וסוף. ואלהינו ברוך שמו... אין כחו כח גוף, והואיל ואינו גוף, לא יארעו לו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר, לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד... הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגוייה, שנאמר [דברים ד, לט] 'כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', והגוף לא יהיה בשני מקומות. ונאמר [שם פסוק טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה'. ונאמר [ישעיה מ, כה] 'ואל מי תדמיוני ואשוה', ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים".

<> עד כאן ההוה אמינא. וכהוה אמינא זו אכן הבין הרא"ם [בראשית ג, כב], שרש"י פירש שם "היה כאחד ממנו - הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים, ומה היא יחידתו, לדעת טוב ורע, מה שאין כן בבהמה וחיה". וכתב עליו הרא"ם בזה"ל: "אך מה שאמר 'ומה היא יחידותו לדעת טוב ורע, מה שאין כן בבהמה וחיה', לא הבינותי כוונתו. שאם נאמר שהטוב והרע הם דרכי הצניעות כדפירש לעיל [רש"י בראשית ב, כה], אין זה נמצא בעליונים, שהרי אין למעלה מדרכי הצניעות, אלא שכל ומדע". הרי שביאר שאין נמצא בעליונים דברים השייכים לבעלי גוף וגויה. והגו"א שם [אות לז] חלק עליו, וביאר כמסקנת הפסוק כאן, ויובא בהערה הבאה. וכן סבר בלעם הרשע, שאמר [נדה לא.] "מאי דכתיב [במדבר כג, י] 'מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל'. מלמד שהקב"ה יושב וסופר את רביעיותיהם של ישראל, מתי תבא טיפה שהצדיק נוצר הימנה. ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם הרשע, אמר מי שהוא טהור וקדוש, ומשרתיו טהורים וקדושים, יציץ בדבר זה. מיד נסמית עינו, דכתיב [במדבר כד, ג] 'נאם הגבר שתום העין'". ובביאור מאמר זה, ראה נצח ישראל פנ"ז [תתצ:].

<> "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל" [ברכת המאורות בשחרית]. וזהו מעין דבריו בגו"א בראשית פ"ג אות לז, וז"ל: "לא קשיא [קושית הרא"ם שהובאה בהערה הקודמת], דבין יהיה פירוש 'יודעי טוב ורע' על דרכי הצניעות, לא יקשה, דהשם יתברך יודע דרכי הצניעות, אף על גב דאין אצלו צורך ולא שייך בו זה, מכל מקום הוא יודע הכל. והרי פשוט הוא דהוא יודע שהוא מגונה מי שעומד ערום" [הובא למעלה פ"ג הערה 1679, ופ"ד הערה 1917]. @**ובכת"י סלל**^ דרך אחרת לבאר "אף עשיתיו", וז"ל: "וזה שאמר כאן 'אף עשיתיו', שלא תאמר כי אצל הגוף לא שייך שלימות, ולכך לא שייך שנברא בשלימות קומתו, לכך אף כי בודאי אין שייך שלימות בקומה אצל הגוף כמו שהוא שייך אצל האחרים, עם כל זה נבראו הכל בקומתן".

<> כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 1988] שאיירי בצדיקים.

<> זהו המשך המקרא "כל הנקרא בשמי &**ולכבודי**^".

<> כן ביאר גם למעלה [לאחר ציון 1991] ש"לכבודי" איירי ב"שאר הנמצאים שהם לכבודו יתברך... שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:]: "ראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'... שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך" [הובא למעלה הערה 1994].

<> כי "בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" כולל את כל הנבראים בעולם, ועל כלם נאמר שהם נקראים "בשמי ולכבודי". ואם תאמר, הצדיקים שנבראו לשמו יתברך [ועל כך נאמר "כל הנקרא בשמי"] איך חל עליהם תיבת "ולכבודי", שהרי לכאורה "שמי" לחוד ו"כבודי" לחוד. אך זה לא קשיא כלל, כי "שמי" הוא דרגא גבוהה יותר של "כבודי", וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1990], וז"ל: "הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. 'ולכבודי' פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה, אף על גב שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מכל מקום הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך". ומשמע ש"שמי" כולל את "כבודי" בבחינת "מכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ז, וז"ל: "בשביל ישראל והתורה... ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו, 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו', ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי, וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה, וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל" [הובא למעלה הערה 1965]. הרי מהצדיקים בפרט עולה הוא כבוד ה'. @**וכן אומרים**^ [תפילת שחרית] "טוב יצר כבוד לשמו". ועוד אומרים [תפילת שחרית דשבת] "פאר וכבוד נותנים לשמו". וכן נאמר [מלאכי ב, ב] "אם לא תשמעו ואם לא תשימו על לב לתת כבוד לשמי". ונאמר [תהלים קיג, ג] "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'". ונאמר [ישעיה מב, ח] "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן". ואמרינן "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" [פסחים נו.], ומכל הדין מוכח ששמו יתברך אדוק לגמרי לכבודו [ראה להלן הערה 2106]. וכן למעלה פ"ד מ"ד [עב:] כתב: "המחלל שם שמים מחלל כבודו יתברך". הרי שכרך ביחד חלול שמו יתברך לחלול כבודו יתברך. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לט, וז"ל: "הדבור הקדוש השלישי [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך'... כי החוטא בדבר זה, הוא חוטא בשמו יתברך, ומחלל כבודו יתברך... הנשבע לשקר מחלל שמו וכבודו יתברך, כדכתיב [ויקרא יט, יב] 'ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלקיך'". והביאור הוא, שהשם והכבוד שייכים אך ורק ביחס לזולתו. כי שימושו של שם הוא רק ביחס לזולתו הקורא בשמו. וכן הנהגה של כבוד ה' היא גלויו של הקב"ה כלפי זולתו, כי זו מהותה של כבוד, שהיא ההתפארות לזולתו [ראה פחד יצחק פסח, מאמר טז]. וכפי שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [שפז.], וז"ל: "דבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה, כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים. לכך הכבוד נקרא מלבוש... כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת כמו שהוא נראה הלבוש...וזה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת', כלומר הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים הם לו מלבוש של הוד... כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך". נמצא שהשם פועל במקום שהכבוד פועל, ושניהם יחד נגדרים כ"מלבוש" המתגלה לזולתו. ולכך המחלל שמו יתברך, בהכרח מחלל כבודו יתברך [הובא למעלה פ"ד הערה 329].

<> "ואומר [שמות טו, יח] 'ה' ימלוך לעולם ועד'" [המשך לשון הברייתא].

<> פירוש - מהנבראים יראה כמה גדול כח חכמתו של הקב"ה, וכמו שיבאר. ולפי הוה אמינא זו הטעם שכבוד ה' עולה מן הנבראים הוא משום שמהנבראים ניתן להבחין כמה גדולה חכמת הבורא, וכמו שמבאר.

<> פירוש - היתה הו"א לומר שהכבוד המוזכר בפסוקנו ["כל הנקרא בשמי ולכבודי"] הוא משום שהנבראים מורים על החכמה הנפלאה של הקב"ה, וזהו הכבוד העולה מן הנבראים. וכך הוא לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב: "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול".

<> אע"פ שהביא את הפסוק "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית וגו'" להורות שהנבראים מורים על חכמת ה', מ"מ אין זה מורה שכבוד ה' העולה מן הנבראים ["כל הנקרא לשמי ולכבודי"] הוא משום חכמה זו, כי אע"פ שהנבראים מעידים על חכמת בוראם, מ"מ לא בכך עוסק הפסוק "כל הנקרא בשמי ולכבודי", וכמו שיבאר. אמנם עדיין יקשה מדבריו בגבורות ה' פמ"ד [קסח:], שכתב שם בזה"ל: "שלימותו יתברך מצד הנמצאים... שהוא סדר את הנבראים בחכמה... ולפיכך אומר [ברכות ו.] שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה, והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו". ומכך משמע שכבוד ה' העולה מהנבראים הוא אכן משום חכמת הבורא הגנוזה בתוכם, ואילו כאן שולל הסבר זה ומבאר שהכבוד הוא "לא מצד הזה". לכן נראה לומר, כי בודאי כבוד ה' העולה מן הנבראים הוא בעל כמה אנפי, וכלם שוים לטובה. אך כאן איירי בכבוד ה' שמחמתו &**נבראו**^ הנבראים, וזו סבת בריאתם. שהרי כך הוא לשון הברייתא "כל מה שברא הקב"ה בעולמו &**לא בראו אלא**^ לכבודו", הרי שסבת בריאתם היא כבודו יתברך. ועל סבה זו כתב כאן שהנבראים לא נבראו משום שהם מורים על חכמת ה' [אע"פ שבודאי הם מורים על חכמתו יתברך], אלא משום כבוד המלכות, וכמו שיבאר. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [תה.] דחה סבה זו לבריאת הנבראים, וכלשונו: "השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם. כי יש מהם שאמרו בהיתר שאלה זאת, שהוא יתברך רצה להודיע כח מעשיו וגבורותיו לעולם. ודבר זה לא יתכן לומר, שלכך ברא הכל, להודיע כחו לבשר ודם" [הובא למעלה פ"ה הערה 825, ולהלן הערה 2101].

<> פירוש - לפי ההוה אמינא שאמר עד כה מתבאר שאין הנבראים בעצם שייכים לכבוד ה', אלא הם רק היכי תמצא שדרכם ניתן לעמוד על חכמת ה'. ועל כך מבאר שהראיה השניה של הברייתא [הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד"] תלמדנו שהנבראים בעצם שייכים לכבוד ה', ואינם היכי תמצא בלבד.

<> "שאין השם יתברך מלך על יחיד, שאין מלך בלא עם" [לשונו בתפארת ישראל פכ"א (שטו.)]. ובאור חדש [סז:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך". ובנתיב התשובה פ"ג [לפני ציון 10] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים, על מי מלכותו יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"ד הערה 1156, ולמעלה הערה 513].

<> "השיר שהיו הלוים אומרין" [לשון הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ו ה"ט].

<> לפנינו בגמרא איתא "שגמר מלאכתו", אך בעין יעקב שם איתא "שגמר מעשיו". וכבר נתבאר הרבה פעמים [למעלה הערות 677, 1973, ולהלן ספ"ו הערה 95] שדרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב.

<> "גאות המלכות" - כבוד המלכות.

<> נראה שמוכיח כן מלשון הגמרא שאמרו על הפסוק "ה' מלך גאות לבש" - "על שם שגמר מעשיו ומלך עליהם". הרי שהפסוק "ה' מלך גאות לבש" התקיים בגמר מעשיו ביום ששי, משום שאז היו כל הנבראים בעולם, הרי שמלכות ה' היא מצד הנבראים. אך לפי זה תיקשי, שקודם לכן אמרו בגמרא שם "בשני מה היו אומרים, [תהלים מח, ב] 'גדול ה' ומהולל מאוד', על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן", ופירש רש"י שם "שחילק מעשיו - הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים, ונתעלה וישב במרום, דוגמת שכנו בעירו והר קדשו". ואם מלכות ה' היא מצד הנבראים, איזה נבראים היו כבר ביום שני שניתן לומר עליהם "חילק מעשיו ומלך עליהן". ובביאור מרגניתא זו, ראה פחד יצחק ר"ה מאמר יג אות א, ולמעלה פ"א הערה 333.

<> כי כל ענינה של מלכות הוא הכבוד, וכמו שאמרו חכמים [ברכות נח.] "הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליראיו'. מלכי עובדי כוכבים אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבריותיו'" [ראה למעלה פ"ד מ"ד (צט:), והובא למעלה הערה 1518]. וכן נאמר [משלי יד, כח] "ברוב עם הדרת מלך". ובסוף הקדמה ראשונה לגבורות ה' [ה] כתב: "זהו כבודו של מלך, כי 'ברוב עם הדרת מלך', הרי המלך כאשר יש לו עם, הם כבודו... הוא כבוד למלך במה שיש לו עם והוא מנהיג אותם". וראה הערה 2085.

<> מבואר מדבריו שכל הנבראים [ולאו דוקא בני אדם] שייכים למלכות ה', ועליהם נאמר המקרא "ה' ימלוך לעולם ועד". אמנם מדבריו בגו"א בראשית פי"ז אות ג מבואר שמלך הוא רק ברצונו של העם, אך מי ששולט נגד רצונו של העם הוא אינו מלך, אלא מושל [וכן הוא בראב"ע בראשית לז, ח, ובפירוש הגר"א למשלי יד, יד]. ולפי זה רק האדם הוא משתייך למלכות ה', כי הוא הבריה היחידה המוחננת בבחירה חופשית, מה שאין כן שאר נבראים, שאינם בעלי בחירה חופשית, לדידם הקב"ה הוא מושל, ולא מולך [ראה למעלה פ"ג הערה 458, ופ"ה הערה 1649]. ואם כן קשה, כיצד מבאר שהראיה השניה בברייתא דידן היא להוכיח שהכבוד העולה מכל הנבראים הוא כבוד מלכות, אך הרי הנבראים הללו [חוץ מבני אדם] אינם ברי הכי להמליך את ה', מפאת היותם משוללים בחירה חופשית. וביותר יקשה כן על דבריו להלן, שטרח לבאר שברייתא דידן עוסקת בכבוד המלכות שהוא בעל כרחו של האדם, וכלשונו: "האדם נברא שהשם יתברך מלך עליו... כי הכבוד הוא מצד הממשלה שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו... הכל בעל כרחו של אדם". ויל"ע בזה.

<> פירוש - הרמב"ם הקשה על דברי חכמים.

<> במורה נבוכים שלפנינו [ג, יג] לא הביא את הפסוק מאיוב, אך הביא את תפילת נעילה, וכלשונו: "הרבה נבוכו דעות השלמים בבקשת תכלית זה המציאות, מה הוא... אם היה הכל מפני האדם ותכלית האדם, לעבוד האלוה... השאלה קיימת, והיא, מה התכלית בהיותו עובד, והוא יתברך לא יוסיף שלמות אם יעבדוהו כל מה שברא וישיגוהו תכלית ההשגה, ולא ישיגהו חסרון אם לא יהיה זולתו נמצא כלל... וכן תמצא חכמי ישראל סדרו בתפילותיהם באמרם [נעילה דיוה"כ] 'אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך, כי מי יאמר לך מה תעשה ואם יצדק מה יתן לך'".

<> לשון המו"נ שם: "הנה בארו שאין שם תכלית, אלא רצון לבד... יאמר כל מה שיוחס לי פעולתו אמנם עשיתיו למען רצוני, לא זולת זה".

<> לשון המו"נ שם: "ונשקוד להאמין שזה המציאות כולו מכון ממנו יתברך לפי רצונו, ולא נבקש לו עילה ולא תכלית אחרת כלל. כמו שלא נבקש תכלית מציאותו יתברך, כן לא נבקש תכלית רצונו, אשר בעבורו התחדש כל מה שהתחדש, ויתחדש כפי מה שהוא. ולא תטעה בנפשך ותחשוב שהגלגלים נבראו בעבורנו, הנה כבר התבארה לנו מדרגתנו [ישעיה מ, טו] 'הן גוים כמר מדלי'".

<> לשון המו"נ שם: "וכבר בארנו שעצמו יתברך יקרא גם כן 'כבודו', באמרו 'הראני נא את כבודך'". וצרף לכאן מאמרם "רצונה הוא כבודה" [ירושלמי פאה פ"א ה"א]. ובספר החסידים סימן קנב הלשון הוא "רצונו של אדם זהו כבודו".

<> לשון המו"נ שם: "וכבר נאמר זה הדעת גם כן בספרי הנבואה, אמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'... הנה יהיה גם כן אמרו 'כל פעל ה' למענהו' כאמרו 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו', יאמר כל מה שיוחס לי פעולתו אמנם עשיתיו למען רצוני, לא זולת זה".

<> אודות שהקב"ה אינו מקבל מזולתו, כן כתב למעלה פ"ב מ"א [תפ.], וז"ל: "והשם יתברך לא יקבל טובה מן הבריות כלל". וכן נאמר [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", ופירש רש"י שם "ויקחו לי תרומה - לי לשמי". וכתב שם בגו"א אות א: "דאם לא כן, הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיותו יער וגו' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". ובמנחות קי. דרשו מפסוקים אלו שאין הקב"ה זקוק לקרבנות לצרכו, אלא "לרצונכם אתם זובחים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך". והטעם לכך הוא שהרי "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:)]. ולמעלה פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר, שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ולכך ברי הוא שח"ו לומר שהקב"ה יקבל מן הבריות. @**נמצנו למדים**^ דעיקר נקודתו של הרמב"ם הוא שאין לומר שתכלית העולם היא כבודו יתברך [כמשמעות הפשוטה של דברי הברייתא דידן], אלא תכלית העולם היא רצונו יתברך, וכל דבר שנעשה בעולם הוא מחמת שכך גזרה חכמתו יתברך, ואין אנו יכולים להרהר על כך ולשאול למה עשה כך וכך [ראה הערה 2099].

<> כמו שהביא למעלה את מאמרם [קידושין פב.] "אני נבראתי לשמש את קוני". וכן אמרו [שבת ל:] "כתיב [קהלת יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם', מאי 'כי זה כל האדם', אמר רבי אלעזר כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה". וכן אמרו [נדרים לב.] "גדולה תורה, שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי וגו''". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין צט:] "כל אדם לעמל נברא... כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' הוי אומר לעמל תורה נברא". וכן כתב הרבה פעמים, וכגון למעלה 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". ולמעלה פ"ב מי"ג [תשסא:] כתב: "כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו". ולמעלה פ"ה מ"כ [תעט:] כתב: "יהודה בן תימא בא להשלים את האדם בעבודת בוראו, אשר בריאת האדם הוא לתכלית זה שנברא לעבוד את בוראו". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "לא די לאדם בזה כאשר לא יחטא, אבל צריך שיהיה עובד את בוראו לעשות את מצותיו ורצונו, ואם לא יעשה זה הרי עדיין אין ממש בבריאת האדם, כי עיקר בריאת האדם לעבוד את בוראו". ודברים אלו מבוארים היטב בתחלת דרשת שבת הגדול, וז"ל: "כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו... 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 הערה 1978]. והחינוך מצוה רצו כתב: "כי האדם לא נברא רק לעבוד בוראו". והמסילת ישרים פ"א כתב: "נמצנו למדים כי עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצות ולעבוד ולעמוד בנסיון... שתהיה כל פניתו רק לבורא יתברך". ובדרך ה' חלק א פרק ד כתב: "הנה שורש כל ענין העבודה הוא, היות האדם פונה תמיד לבוראו. והוא שידע ויבין שהוא לא נברא אלא להיות מתדבק בבוראו, ולא הושם בזה העולם אלא להיות כובש את יצרו ומשעבד עצמו לבוראו בכח השכל, הפך תאות החומר ונטיתו, ויהיה מנהיג את כל פעולותיו להשגת התכלית הזה, ולא יטה ממנו".

<> בירושלמי נדרים פ"ט ה"א למדו מפסוקים אלו שאין המצות בגדר "כבוד המקום", כי המצות אדם עושה בעבור עצמו, ש"משמע לן מהמקרא שאינו מהנה אדם למקום בעשיית המצוה, אלא לנפשו הוא דמהנה... הכל לך ולעצמך" [פני משה שם]. וכן למעלה פ"ד מ"ד [עג:] כתב: "ואף כי יחטא האדם, מה יפעל אל השם יתברך". וראה גו"א דברים פל"ב אות יב, ושם הערה 31. @**וצרף לכאן**^ דבריו בדרוש על התורה [יד.], שכתב לגבי עשרת הדברות בזה"ל: "בעבור כי הראשונות [חמש הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו. והיות כי האדם צריך שתי השלמות, אם השלמה האחת להשתלם עם קונו, והם דברות הראשונות. ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות, בכל הדברים אשר לא תעשינה, וכדאיתא בקדושין [מ.] 'אמרו צדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות זהו צדיק שהוא טוב וכו'. לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בוי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 121]. הרי שפעולות האדם אינן עושות שום רושם כלפי מעלה, וכמו שנתבאר כאן.

<> ואם תאמר, מדוע נקט בשכר ועונש, שאינם שייכים אלא לאדם [ולא לשאר הנבראים], ולא נקט מה שבידו של הקב"ה להמית ולהחיות את האדם [ובזה נכללים גם שאר הנבראים], ובכך נראה כבודו של המלך שהעם נתון למרותו, והוא מושל עליהם בעל כרחו. ונראה ליישב זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פט"ז, שביאר שיש הכרח שהקב"ה יתן תורה משמים, כי רק כך יהיה האדם נתון תחת מרותו של הקב"ה, ולא יהיה עומד ברשות עצמו. ועל כך כתב [רמו.] בזה"ל: "ובאולי יאמר, כי האדם וכל הנמצאים תחת רשות העלה מצד שיכול לעשות בהם כרצונו, להמית ולהחיות, ובדבר זה האדם תחת רשות העלה. דבר זה אין לומר כלל, כי אם האדם תחת רשות השם יתברך מה שיש בידו להמיתו ולהפסידו, אין זה מצד במה שהאדם הוא שכלי, כי כל הנבראים משותפין בזה. אבל במה שהוא אדם שכלי, מצד הזה ראוי שיהיה תחת רשות העלה. ואי אפשר שיהיה זה רק כאשר נתן לו התורה, שעל ידי התורה האדם במה שהוא שכלי תחת רשות העלה, אשר צוה עליו שיהיה הנהגה שלו בענין זה. ואם לא כן, אין האדם במה שהוא מיוחד בעל שכל, תחת רשות העלה, רק הוא תחת העלה במה שהוא משותף עם שאר התחתונים, לא במה שהוא מיוחד מבין שאר הנמצאים" [הובא למעלה פ"א הערה 455, ופ"ג הערה 403]. ולפי זה הוצרך לומר כאן שהאדם נמצא תחת ממשלתו של הקב"ה מחמת שכר ועונש, ולא מחמת שבידו של ה' להמיתו ולהחיותו, כי רצונו לדבר כאן על החלק השכלי של האדם, שהוא עיקר האדם, ולא על בריאתו הטבעית של האדם. והואיל ואי אפשר לכלול את האדם עם שאר הנבראים בחדא מחתא, לכך ייחד את הדיבור על האדם בלבד. ואף החלק השכלי של אדם נתון תחת ממשלתו של הקב"ה בעל כרחו של האדם, שהרי במתן תורה כפה עלינו הר כגיגית [שבת פח.], וכמבואר בסמוך הערה 2086.

<> לשונו למעלה פ"ד מ"ד [עט.]: "כי כאשר השם יתברך עשה נקמה בחוטאים מתגדל כבודו, וכמו שדרשו במכלתא [שמות יד, ד], אמר רבי שמעון בן יוחאי, אין שמו של הקב"ה מתגדל בעולמו אלא כשעושה משפט ברשעים... הרי לך כשהשם יתברך עושה משפט ברשעים כבודו מתגדל". ובגו"א שמות פי"ד אות ד כתב: "כשעושה הקב"ה נקמה ברשעים, כל שאר העולם משבחים אותו". והנה אמרו חכמים [ב"ר ב, ה] "'והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב] אלו מעשיהן של רשעים. 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג] אלו מעשיהן של צדיקים. אבל איני יודע באיזה מהם חפץ, אם במעשה אלו ואם במעשה אלו, כיון דכתיב [שם פסוק ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב', הוי במעשיהן של צדיקים חפץ, ואינו חפץ במעשיהן של רשעים". ותמוה, מה הפירוש "איני יודע באיזה מהם חפץ", ופשיטא שחפץ במעשי הצדיקים יותר. אך לפי המובאר כאן ניחא, שיש צד של כבוד שמים במעשי הרשעים שאינו נמצא במעשי הצדיקים, והוא בפורענותם. וכן כתב הדברי דוד לבעל הט"ז שמות יד, ד, וז"ל: "'אכבדה בפרעה' - כשהקב"ה מתנקם ברשעים כו'. ובפרשת שמיני בפסוק [ויקרא י, ג] 'בקרובי אקדש' כתב רש"י 'כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתירא כו''. על פי זה פירשתי מדרש [ומביא המדרש הנ"ל]... ותמהו רבים על זה [עיין יפה תואר במדרש]. ולפי מה שזכרתי אתא שפיר, דמאחר שהשם יתברך מקודש גם ממעשה רשעים מכח שעושה דין בהם, הוה אמינא שחפץ בזה חס ושלום" [הובא למעלה פ"ג הערה 361]. וראה הערה 2084.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 47]: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל. ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו לו חייו. ולא נקרא זה 'טוב', שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם". ובמנחות נג: אמרו "'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'", ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'מטוב' הוא הקב"ה. שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'". ולכאורה יש בזה שני טעמים שונים לכך שהקב"ה הוא הטוב האמיתי; (א) שהוא מטיב לכל. (ב) שהוא קדוש ונבדל מן החומר. אמנם שני טעמים אלו דבר אחד הם, כי בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] הגדיר את בעל החסד כך: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [למעלה פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". הרי רק מי שנבדל מהחומרי הוא המשפיע טובה לכל, ובזה שני הטעמים מתאחדים [הובא למעלה הערה 879].

<> כמבואר בהערה 2082 בשם המדרש שהקב"ה חפץ במעשי הצדיקים, ואינו חפץ במעשי הרשעים. וכן נאמר [יחזקאל יח, כג] "החפץ אחפוץ מות רשע נאם ה' אלקים הלוא בשובו מדרכיו וחיה". ולמעלה פ"ג מט"ו [שפח:] כתב: "מה שאמר [שם] 'הכל צפוי', ולא אמר 'הכל צופה', מפני שאפילו הרע, שאין השם יתברך רוצה בו, אף זה צפוי מלפניו. אבל 'צופה' היה משמע שמבקש לראות, והוא הדבר הטוב, אבל הרע הרי כתיב [חבקוק א, יג] 'והבט אל עמל לא תוכל'. ועל זה אמר 'הכל צפוי', בין טוב ובין רע". ובגו"א שמות פ"ד אות א כתב: "מדה טובה ממהרת לבא [ממדת פורענות (רש"י שמות ד, ז)]. לפי שהטובה היא מציאות, והוא יתברך רוצה במציאות ואינו חפץ בהעדר, לכך ממהרת לבא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלד.] כתב: "הוא יתברך חפץ ומבקש הטוב בכל כוונתו וחפצו". ובנצח ישראל פל"א [תרד:] כתב: "כי השם יתברך חפץ בקיום" [הובא למעלה פ"ג הערה 1739]. וכאן מוסיף טעם לדבר, והוא "שהוא יתברך הטוב, רוצה שיעשה האדם הטוב". וכן ביאר בבאר הגולה באר הרביעי [שלד:], וז"ל: "נמצא בעולם הטוב אף כי אינו מצד הדין... שמצד שהוא יתברך הטוב הגמור, מבקש שיפעול הטוב. שכל אשר הוא טוב, מבקש לפעול הטוב. והפך זה, 'נפש רשע איותה רע' [משלי כא, י], וחפץ ומשתוקק לרע לעשות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 136, וראה למעלה הערה 864]. אוזן מלים תבחן; לשון התפילה היא "הטוב ומטיב לרעים ולטובים" [תפילת מוסף לר"ה ויוה"כ]. והרי היה סגי לומר "המטיב לרעים ולטובים", ומדוע אמרו "&**הטוב**^ ומטיב לרעים ולטובים". אלא שהם הם הדברים. מידת טובו של הקב"ה היא המחייבת שיפעל טוב גם שלא מצד המשפט. ורק מחמת שהוא "הטוב", לכך הוא "מטיב לרעים ולטובים". וכן אנו אומרים בסליחות [סוף הפיוט שומע תפילה] "דרכך אלקינו להאריך אפך לרעים ולטובים והיא תהלתך". והביאור ב"היא תהלתך" הוא שבכך מתבטאת מידת טובו של הקב"ה.

<> חוזר בזה לדבריו למעלה [לאחר ציון 2070], שכתב: "הרי הנבראים כבוד מלכותו, שאמר 'ה' ימלוך לעולם ועד'". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "ואמר 'ה' ימלוך לעולם ועד'. רצה לומר כי הוא יתברך אחר שהביאם אל הר נחלתו, אל מקדש ה' אשר כוננו ידיו, אז השם יתברך נקרא מלך, כי מלכותו בבית המקדש בפרט. וראיה לזה, כי כל חותמי ברכות במדינה עונין 'אמן', ובמקדש עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' [ברכות סג.]. וזה מפני שכבוד מלכותו בבית המקדש דוקא [הובא למעלה פ"ה הערה 594]. ואמר 'ימלוך', מפני שהמלכות שלימה תהיה לעתיד דוקא, שנאמר [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון וגו' והיתה לה' המלוכה', לא עתה. וזה שאנו נוהגים לומר אחר זה פסוק 'ועלו מושיעים בהר ציון וגו''. ומפני שהמלך כמו שאי אפשר לו בלא עם, אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם על מי ימלוך [הובא למעלה הערה 2065], כן כאשר יש מתנגד, הוא בטול אל המלכות".

<> לשונו למעלה פ"ד מכ"ג [תפד:]: "מפני שבא עתה לומר איך הכל הוא מן השם יתברך, עד ש'הוא דיין והוא עד והוא בעל דין' [שם], יאמר עוד 'על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה חי וכו'', שכל הדברים השם יתברך מכריח אותם כפי רצונו, ואין דבר מן האדם, רק הכל מן השם יתברך. ולכך אמר ג' פעמים [שם] 'לידע ולהודיע ולהוודע', כלומר שכך הוא לגמרי בלי שום צד אחר, רק הכל בעל כרחו של אדם, ודבר זה מבואר". ואודות שההכרח מורה שהכל מה' ולא מהאדם, כן כתב בח"א לע"ז ב: [ד, כ.], וז"ל: "השם יתברך נתן התורה לישראל שהכריח אותם, כי לא היה רשות לישראל לסלק עצמם מזה, והיו מוכרחים לקבל התורה. וזה שכפה עליהם הר כגיגית [שבת פח.], מפני שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד שיקבלו ישראל את התורה [שם], וכמו שכל מעשה בראשית נברא ברצון השם יתברך, ועל כרחם של נבראים, כמו שאמרו 'על כרחך אתה נולד'. ואם היה קבלת התורה ברצון ישראל, והתורה הוא דבר שתלוי בו כל העולם, נמצא שהיה כל מעשה בראשית תלוים ברצון ישראל אם הם היו רוצים לקבל, וזה אי אפשר, כי הכל מן השם יתברך, ולא מן האדם. אבל עתה שכפה עליהם הר כגיגית, היה הבריאה מצד השם יתברך, כי הוא כפה עליהם הר כגיגית, והיו מוכרחים לקבל את התורה" [הובא למעלה פ"ד הערה 2096, וראה הערה 2081].

<> נראה שהדיבור שנאמר בו מצות קבלת עול מלכותו ["אנכי ה' אלקיך" (שמות כ, ב)] נאמר באופן התואם למהות קבלה זו, וכלשונו בתפארת ישראל פל"ז [תקלה.]: "מה שלא אמר 'אנכי אהיה לך לאלקים', כי היה זה משמע כי מצוה זאת כמו שאר מצות, כמו שאמר [שם פסוק ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות. אבל 'אנכי ה' אלקיך', אף אם לא יקבל אותו האדם לאלוה, הוא אלקים שלו, והוא מלכו מצד עצמו. וכמו שאמר הכתוב על אותם שרצו לפרוק עול של הקב"ה שלא יהיה הוא יתברך מלך עליהם, על זה אמר [יחזקאל כ, לג] 'חי ה' אם לא בחמה שפוכה וגו''. וכדי שלא יטעה האדם בטעותו לומר כי אפשר שיפרקו עולו מהם, וכמו מלך בשר ודם יכולים העם לפרוק עולו מאתו, עד שאינו מלך עליהם, אמר בלשון הזה 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כלומר שעל כל פנים אני ה' אלהיך מצד עצמי. ואילו אמר 'אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים', היה משמע שאפשר להם לעבור ולפרוק עולו מאתם, כי הוא אלקיהם מצד הפועל כאשר מקבל אותו לאלקים, אבל לא מצד עצמו. לכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הוא אלקיהם מצד עצמו, לא מצד הפועל". והם הם הדברים שמתבארים לפנינו.

<> נראה שמוסיף מלים אלו הוא לומר כי עד כה ביאר שהכבוד העולה אל ה' מן האדם אינו נחשב קבלה אצל ה', כי הכל נעשה בעל כרחו של האדם. אך עדיין יקשה, כיצד נבאר את דברים שהאדם מביא אל ה' ברצונו, וכגון קרבנות נדבה וכיוצא בזה, דמדוע אין בזה קבלה כלפי מעלה. ועל כך מבאר כאן "אבל האדם מקבל מן השם יתברך", וכל מה שהאדם כביכול נותן אל ה', בא לו מנתינת הקב"ה אליו. וכן כתב למעלה פ"ד מכ"ג [תצט.], וז"ל: "שאין לפניו מקח שוחד [שם], שאף אם הנמצאים הם לכבודו יתברך, לא שייך בזה שיקח שוחד כי לא ידין אותו, כי אין מקבל מאחר, כי הכל שלו יתברך, והכבוד שנותן אל השם יתברך, משלו יתברך הוא נותן. ואין בזה מקח שוחד רק כאשר מקבל דבר שאינו שייך לו, ושייך בזה קבלה כאשר מקבל מזולתו, ולא היה הדין עליו... אבל מפני שהכל שלו, והכבוד שנותן הוא מן השם יתברך, ולכך לא שייך אצלו מקח שוחד". ולמעלה פ"ג מ"ז אמרו "תן לו משלו, שאתה ושלך שלו", וכתב שם [קפח.]: "כי מאחר שהכל הוא אל השם יתברך, למה ירע לבבו כאשר נותן אל השם יתברך משלו". @**וצרף לכאן**^ את הנאמר [איוב מא, ג] "מי הקדימני ואשלם תחת כל השמים לי הוא", ודרשו חכמים [ויק"ר כז, ב] "רוח הקודש אומרת 'מי הקדימני ואשלם', מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה, מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר, מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג, מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית, מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום, מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים, מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית, מי הפריש לפני פאה עד שלא נתתי לו שדה, מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן, מי הפריש לפני חלה עד שלא נתתי לו עיסה, מי הפריש לפני קרבן עד שלא נתתי לו בהמה". הרי שמן הנמנע לשלם דבר אל ה' משום שהכל בא מה' [הובא למעלה פ"ד הערה 2169].

<> מקשה, שלכאורה משמע ממלים אלו שמלכות ה' תלויה במעשי האדם, ובמה שהאדם משמש את קונו.

<> בין שהאדם יעשה את המוטל עליו [ויקבל שכר], ובין שלא יעשה את המוטל עליו [ויקבל עונש], וכמו שביאר.

<> דוגמה ליסוד זה; בגו"א שמות פכ"א אות יג כתב: "אבל מכרוהו בית דין אינו יוצא בשש [הו"א של רש"י (שמות כא, ב)]... והקשה הרא"ם דאיך אמר שמכרוהו בית דין אינו יוצא בשש, הרי כתיב [דברים טו, יב] 'כי ימכר לך אחיך וגו'', וזהו במכרוהו בית דין מדבר, שכך משמע לשון 'ימכר לך' על ידי אחרים, כדפירש רש"י לקמן בפרשת ראה [שם], ובפרק קמא דקדושין [יד:] 'כי ימכר' על ידי אחרים משמע. ואין זה קשיא כלל, דאין הכרח לפרש 'כי ימכר' על ידי אחרים, במכרוהו בגניבתו, דאף במוכר עצמו שייך לשון 'נמכר', דהא כתיב [ויקרא כה, לט] 'כי ימוך אחיך ונמכר לך', וגם הוא לשון נפעל, ואפשר לפרש גם כן 'כי ימכר לך אחיך' היינו כשנעשה עני, ועל ידי עניו הוא מוכר את עצמו, זה נקרא 'ונמכר לך'. דכל דבר שאינו נעשה ברצון שייך לשון נפעל, ואי הוי מכרוהו בית דין לא יצא בשש, בודאי הייתי מפרש 'ונמכר לך' כך, אך השתא דגם מכרוהו בית דין יוצא בשש כדכתיב הכא, מוקמינן קרא ד'כי ימכר' [דברים טו, יב] כמשמעו". וכן כתב שם דברים פט"ו אות ז. הרי שמעשה אדם הנעשה שלא מדעתו ורצונו אינו מתייחס אליו, אלא מתייחס לגורם שהביא עליו את המעשה. כך גם כל מה שהאדם עושה כלפי בוראו בא לו בעל כרחו, לכך אין זה נחשב שהאדם נותן, וממילא אין זה נחשב שהקב"ה מקבל.

<> סברה זו מבצבצת ועולה מדבריו בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], וז"ל: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים, כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ'... ואף המלאכים הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ולפיכך הוא פועל לעצמו. אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 152]. ואם הכבוד העולה מן הנבראים היה מיוחס לנבראים, ולא אל ה', הדרא קושיא לדוכתא ש"אף הוא יתברך גם כן שומר את העולם", ונמצא שכביכול הוא משמש את הנמצאים. אך עתה שנתבאר שהכבוד העולה מן הנבראים אינו ממעשה ידיהם של הנבראים, שפיר יובן שהכל חוזר אל ה'.

<> פירוש - עכשיו שנתבאר שהנבראים אינם נותנים כלום אל ה', והכל הוא בא מה' וחוזר אל ה', אם כן מהו הצורך בנבראים, הרי גם לאחר שנבראו כאילו לא נבראו.

<> בנוסף לקושיא שהקשה הרמב"ם [הרי הקב"ה אינו מקבל דבר מהנבראים, וכיצד ניתן לבאר את בריאתם במה שהם נותנים כבוד אל ה'].

<> פירוש - שלימותו של הקב"ה צריכה להתבטאות באופן מלא וגמור, ואי אפשר ששלימות זו תהיה כבושה ומוסתרת בשום בחינה שהיא, "כי הוא יתברך שלם בתכלית השלימות" [לשונו למעלה פ"ג מט"ז (תט.)], ו"הוא יתברך השלם בכל השלימות" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (תד.), והובא למעלה פ"ג הערה 1844], לכך לא תתכן ששלימותו יתברך תחסר אפילו בטוי של כמלוא הנימה.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ד [שנו.]: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל". וכן כתב למעלה פ"ג מי"ג [רצג.], וז"ל: "התורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל". וכן כתב למעלה פ"ה מ"ג [פ.], וז"ל: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעא.] לגבי עם הארץ, שאע"פ שהוא בכח להיות תלמיד חכם, "מכל מקום יש לדעת גודל פחיתותו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל" [הובא למעלה פ"ג הערות 1592, 1593].

<> כל עוד לא נבראו הנמצאים, שאז בכוחו לעשות כרצונו, אך בפועל לא יעשה דבר.

<> פירוש - כאשר השלימות נמצאת בפעל המציאות, ואינה שלימות בכח אלא שלימות בפעל.

<> ענין זה מבואר היטב בגבורות ה' פמ"ד [קסח.], שהביא שם את מאמרם שהקב"ה מניח תפילין [ברכות ו.], וכתב: "ואמרו שהוא מניח תפילין. פירוש זה, כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו. וזה שאמר הכתוב [ירמיהו ט, כב-כג] 'אל יתהלל החכם בחכמתו הגבור בגבורתו העשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה''. פירוש, כי אין ההלול במה שימצא באדם שלימות בעצמו, כמו שהוא חכם גבור עשיר, שכל אלו שלימות אינו יוצא לזולתו, שאין זה עיקר ההלול והתפארת. אבל 'בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע' לעשות מה שאני עושה. וכאשר יעשה מה שאני עושה, אז קנה דבר שראוי להתהלל בו. ומה הוא זה, 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך שהוא בעליון עליונים משפיע לתחתון תחתונים. וכך יעשה האדם, שיהיה שלימות שלו יוצא לזולתו, וזהו ההלול והתפארת הוא עיקר השלימות".

<> שטרח לבאר שהעולם נברא לרצונו יתברך, אך לא לכבודו יתברך, כי הוקשה לו הרי הקב"ה אינו מקבל כבוד מנבראיו [ראה למעלה הערה 2078].

<> יש בדברים אלו הד לדבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תה.] בביאור מטרת בריאת העולם, וז"ל שם: "השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם. כי יש מהם שאמרו בהיתר שאלה זאת, שהוא יתברך רצה להודיע כח מעשיו וגבורותיו לעולם. ודבר זה לא יתכן לומר, שלכך ברא הכל, להודיע כחו לבשר ודם [ראה למעלה הערה 2063]. ויש שהיו אומרים, כי זהו מדרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב, השפיע את העולם. וגם דבר זה לא יספיק, שלא יהיה בריאת העולם רק שיהיה נקרא 'בורא' ו'עושה', כמו האומן שהוא בונה הבית שיהיה נקרא 'בנאי', והוא דבר אשר לא יתכן. ומפני זה באו חכמים לבאר תשובת שאלה זאת, כי העולם נברא לעצמו, כי אף על גב שהעולם הזה הוא עלול, ואין העלול במדריגת העילה, מכל מקום יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול. ולפיכך הוא יתברך מניח תפילין [ברכות ו.], שהתפילין הן פאר על בעל התפילין. וכך יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים, כמו שהתפילין מן האדם פאר נוסף על האדם. ואין דומה תואר זה לשאר התארים, שיקרא הוא יתברך גבור חכם ובעל יכולת, שהשבח הזה מצד השם יתברך, שהוא בעל יכולת חכם גבור. אבל תואר זה הוא בעניין אחר, שהוא תאר מצד הנבראים, מה שהוא יתברך מתואר בשלימות הנמצאים, והוא שלימות ומעלת ישראל, ודבר זה הם התפילין. וזה מה שאמרו [ברכות ו.] 'הקב"ה מניח תפילין', שהם פאר נוסף. ובמאמר הזה באו להודיע בחכמתם הרמה שהקב"ה ברא הנמצאים במה שהנמצאים הם שבח אליו. ולכך אמר הכתוב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', וזה מורה התפילין דמארי עלמא. ונתבאר לך דברים גדולים ונוראים" [הובא למעלה פ"ה הערה 825].

<> מעין בטוי זה כתב למעלה פ"ד מ"ד [קא:], וז"ל: "אבל הם מוסיפין לסמוך ולקרוא בשם 'רב' ו'חבר' בני אדם אשר לא ראו אור התורה, ולא זרח עליהם נר מצוה". והוא על פי הפסוק [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור". וכאן כוונתו לחכמי יון ולפילוסופיה שלהם.

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ ו [צח.]: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים". ושם ר"פ ט [קמ.] כתב: "אשר הלכו בדרך חכמי המחקר, והם הפילוסופים". ושם ר"פ טז [רלו.] כתב: "אנשים חקרי לב, ההולכים אחר שכלם מעצמם, והם חכמי האומות, הנקראים פילוסופים, רוצים להתחכם על המציאות ובסדר שלו, עד שידמו שעמדו על האמת. והנה סכלו רחקו, לא ידעו ולא יבינו, בחשיכה יתהלכו". ובנתיב התורה ס"פ יד כתב: "פילוסופי יון, שהיו חוקרים בדעתם ומשכלם חקירה פילוסופי". הרי הגדרת "פילוסופים" היא אנשים החושבים מדעת עצמם, ללא מסורת וקבלה. וכן למעלה פ"ה מ"ד [קצב:, רא.] הביא דעת הפילוסופים, שהיא כנגד דעת בעלי הקבלה.

<> מעין זה כתב על דברי הרמב"ם בפירוש המשניות בבאר הגולה באר הרביעי [שיא:], וז"ל: "ומפני שלא דבר הרב רק בכללות, להראות לעמים לא כמו שחושבים כי יש דברים נמצאים בדבריהם שאין בהם ממש חס ושלום, שאין הדברים כן כלל. אך בפרט המאמרים לא פירש בהם". ודבריו כאן אינם מוסבים רק על דברי הרמב"ם בספר מורה נבוכים, אלא גם על דבריו בפירוש המשניות, וכפי שיבאר בבסמוך [להלן ספ"ו הערה 9]. אמנם המשך חכמה [שמות כ, ג] כתב: "וכבר אמרתי כי דברי רבינו בכל ספריו, ביד במורה ופירוש המשניות, רוח אחת בהם". וזה בפשטות שלא כדברי המהר"ל כאן. ודבריו כאן עומדים לעומת דברי הגר"א ביורה דעה סימן קעט ס"ק יג, שכתב שהרמב"ם עצמו הושפע מהפילוסופים. ובבאר הגולה באר החמישי [מד.] כתב מעין כן על בעלי התוספות, וז"ל: "ואף כי כבר תמצא בתוספות למה נכתבו אלו דברים, אבל יש לך לדעת כי התוספות כתבו לאותם שאי אפשר להם להבין דברי חכמה, אבל האמת כי דברים אלו הם סתרי חכמה".

<> משמע מדבריו שהרמב"ם פירש הדברים רק "לפי סברתם... לפי דעתם" של בני דורו, משום שלולא כן ההפסד היה מרובה יותר "שלא יתנו חס ושלום מקום אל הכתוב". ומעין זה אמרו חכמים [חולין כז:] "ראה תלמידיו מסתכלים זה בזה, אמר להם קשה בעיניכם שדחיתי את אויבי בקש". והנה אין לומר שכוונת המהר"ל היא שהרמב"ם התיר לעצמו לומר דברים שאינם אמת, שהרי ידועה שיטת המהרש"ל בים של שלמה ב"ק פ"ד אות ט, שכתב שאם ישראל נשאל על ידי גוי על אחד מדיני התורה, והישראל אינו יכול להישמט ממנו, ואם יאמר לו את הדין יוכל לבוא לידי סכנה, אסור לו לשנות את הדין. שכל דבר ודבר מן התורה נקרא 'תורת השם', ואם הוא משנה מפטור לחיוב וכיוצא בזה, הריהו ככופר בכל התורה, ולכן צריך למסור נפשו על זה. ולמד כן מהברייתא בגמרא [ב"ק לח.], ותוספות שם, והובא בשל"ה מסכת שבועות פרק נר מצוה [נב], ולא יתכן לומר שהרמב"ם יאמר דברים שאינם אמתיים בכדי לקרב רחוקים. אלא כוונתו היא שהרמב"ם הראה לבני דורו רק את הרובד התחתון של תורה [ולא מעבר לכך], כי בני דורו יכלו להתייחס רק לרובד זה, אך מ"מ עדיין איירי באמת של תורה. @**ויסוד זה**^ מבואר בדבריו בביאור דברי רש"י [בראשית יא, כט] שרש"י כתב שם: "יסכה - זו שרה, על שם שסוכה ברוח הקודש". ובגו"א שם אות יז, כתב: "וקשיא, דלמה קרא כאן על שם הנביאות, יותר היה לכתוב זה בפרשת וירא [שנאמר שם "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (בראשית כא, יב)], דשם לא מצי למטעי לומר דהיא אשה אחרת, ולכתוב 'כל אשר תאמר יסכה שמע בקולה'. ומיהא אין זה קשיא, שהתורה נכתבת כך; למי שאינו יודע להבין, יודע קצת כפי שכלו. ומי שיבין יותר, יהיה יודע יותר, דלכל אחד ואחד כפי כחו התורה מדברת עמו. ומפני כך אם אינו כחו להבין כי 'יסכה' על שם שסכה ברוח הקדש, יבין הוא שהיא אשה אחרת. אבל למי שכחו להשיג יפה, והוקשה לו דאחר שלא נזכר 'יסכה' בקרא מאי בא לומר דהוא 'אבי יסכה', יכול לפרש שהיא שרה, ונקראת 'יסכה' על שם רוח הקודש שהיתה סוכה בו, אבל לקמן [בראשית כא, יב] אין לומר שהיא אחרת". ופירושו, כאשר יש אפשריות שונות של הבנה, התורה תדבר בלשון שתובן באפשריות שונות. אך כאשר אין אפשריות שונות של הבנה, התורה תדבר בלשון אחידה וברורה. והואיל ויש בדברי חז"ל עומק לפנים מעומק, הרמב"ם בחר להראות לבני דורו את הרובד התחתון שיוכלו לקבל. @**וצרף לכאן**^ את דברי השפת אמת פרשת חוקת שנת תר"ס, שכתב: "בקבלת התורה הוציאו בני ישראל כל הנצוצות קדושה שהיו בתוך האומות. וזה שאמר [דברים לג, ב] 'ה' מסיני בא וזרח משעיר למו כו'', אותו החלק והצד אחיזה שיש לע' אומות בתורה. כי הלא נקראת [משלי ח, כב] 'ראשית', ועל כרחך יש איזה נקודה שמתפשט להם מהתורה, והכל נמסר לבני ישראל". וכן כתב השפת אמת דברים, סוכות שנת תרל"ב, וז"ל: "'ה' מסיני בא וזרח משעיר כו''. אמרו חז"ל [ע"ז ב:] שהחזיר התורה לאומות כו'... דאיתא שמשה רבינו ע"ה השיב למלאכים שלא שייך התורה להם [שבת פח:], אם כן איך רצו לקבלה. אך כי התורה יש לה כמה פירושים ודרכים, גבוה מעל גבוה, ולמלאכים היה הסוד [וכ"כ הרמב"ן ז"ל בהקדמת התורה]. א"כ ודאי כשהחזיר להאומות לקבלה, היה ג"כ הפירוש בגשמיות יותר מלבני ישראל, כי לבני ישראל ניתן התורה בדרך שלמעלה מהטבע. ועל ידי שלא רצו [האומות] לקבלה, ניתן גם דרך הנ"ל לישראל" [הראני לזה הרה"ג ר' מנשה בורדון שליט"א]. הרי שאף "הפירוש בגשמיות" משתייך אל התורה, והוא מה שהרמב"ם הראה לבני דורו.

<> נראה שמסיים בפסוק זה, כי ברייתא דידן עסקה בכבודו של הקב"ה העולה מן הנבראים, וזהו משום שכל הברואים משתייכים למלכות ה'. והצירוף של "כבוד" ל"מלכות" מתבטא באמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", וכמבואר למעלה הערה 2059.

דרך חיים פרק ו, עמוד PAGE פ

PAGE קצט

PAGE פ DH14