**% [א]**

#**הבאר השני**= מים טהורים, נראים גלי ים עכורים, והם צלולים זכים וברורים, מכל עירוב נבדלים ושמורים, במצולותיו לא ירדו זרים, נותנים דעת לפתאים ובוערים, יפים ללב ולעינים מאירים.

#**התלונה השנית**= מה שאמרו, שבמקומות קרבו מעשים אשר אין ראוים לקרב. ודבר זה גם כן לא היה ראוי לחשוב, כאשר אנו רואים שאר דברים מהם אשר נמצא בדבריהם, וכלם דברים צדיקים ומשפטי אמת, ואם כן ראוי לחשוב כי שאר דבריהם אשר הוא רחוק בעיניהם, נמשך אחר הכל. והיה ראוי לתת לב להתבונן בדבריהם, ואז היה נמצא להם האמת. כי אין ספק מה שנראה דברי חכמים רחוקים, בשביל חילוף מדריגת החכמה. כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית\*, ועל פי החכמה הזאת מיוסדים דרכיהם. ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם. ולכך נמצא החילוף בין דעתם ובין דעת שאר בני אדם, כמו החילוף בתורה עצמה, כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם. ועל זה הדרך הם דברי חכמים, שדבריהם הם גם כן אלקיים ביותר. ולפיכך יש מדבריהם קשים להשיג טעמם, מפני שדבריהם הם דברים אלקיים, כאשר הוא מקובל להם.

#**ועל פי=** זה **אמרו** חכמים בפרק ב' דעירובין (כא:), אמר רב פפא בריה דרב אחא בר אדא משמיה דרבא בר עולא, כל הלועג על דברי חכמים נדון בצואה רותחת, דכתיב (קהלת יב, יב) "ולהג הרבה יגיעת בשר". אמר ליה מי כתיב 'ולעג\* הרבה יגיעת בשר', אלא כל הלוהג\* בהן טועם טעם בשר, עד כאן. ולא בא רבא לחלוק על רב פפא רק בפירוש הכתוב, אבל בעיקר הענין שכל הלועג על דברי חכמים נדון בצואה רותחת הוא בודאי מודה, כדאיתא בכמה מקומות. ופירוש הדבר כמו שאמרנו, כי דברי חכמים הם בנוים על פי השכל האלקי, שהוא נבדל לגמרי מן האדם הטבעי, ואין השכל האלקי חבור עם האדם, רק הקשר המציאות, שנמצא עמו ואינו מוטבע בו. ומי שלועג על דברי חכמים, ומתרחק\* מהשכל האלקי הזה, הנבדל מן האדם הגשמי, שהוא במעלה עליונה מן האדם הטבעי, ונבדל ממנו. וכבר האריכו חכמי המחקר במדריגת השכל שהוא נבדל לגמרי. ומי שלועג על השכל הזה, הנבדל מן האדם, אותו איש דבק בהפך זה. ושני דברים שהם נבדלים מהאדם; האחד הוא השכל האלקי, שהוא נבדל מן האדם, למעלתו. השני הוא היציאה מהאדם, אשר הוא נבדל מהאדם לרוב פחיתתו, כמו הפסולת, שהוא נדחה מן האדם. וכאשר לועג על דבר זה, שהוא נבדל מן האדם במעלה, והוא מתרחק ממנו, הוא נדון בהפך זה, בדבר שהוא נבדל מן האדם לפחיתותו, והוא צואה רותחת. רוצה לומר שהוא נדון בגיהנם, שהוא נבדל מן כלל בני אדם לפחיתות אותה מדריגה. כי ענין גיהנם יש מדריגות הרבה ביותר, ויש מדריגה בגיהנם כאותה\* מדריגה פחותה מרוחקת, נקראת 'צואה רותחת'. כי ערך מדריגה זאת שהם נדונים בה המלעיגים, אל מדריגת הצדיקים שיש לצדיקים אחר המיתה, כערך הצואה מן האדם אל האדם. כי הצואה היא נבדלת לגמרי מן האדם, כך המדרגה הזאת, שנדונים בה המלעיגים, עם מדריגת כלל הצדיקים. שהמלעיגים הם רחוקים נבדלים לגמרי מן כלל האדם בתכלית הרחוק מאוד, כמו שהוא רחוק הצואה, שהיא נבדלת מן האדם. שמאחר שהם רחקו משכל האדם שהוא נבדל במעלה, נדון בהפכו, כמו שהתבאר. ולפי זה פירוש הכתוב (קהלת יב, יב) כך; "ולהג הרבה" מי שהוא מדבר הרבה ולועג, סוף שלו "יגיעת בשר\*", כאשר הוא הצואה שנדחה מן הבשר על ידי יגיעה, כי כל דבר נדחה על ידי יגיעה. שמפני שהוא מתרחק מן השכל, שהוא נבדל מן האדם במעלה, יש לו חבור אל הפך זה, הוא הפחיתות הנבדל מן האדם.

#**אמנם רבא=** (עירובין כא:) מפרש הכתוב (קהלת יב, יב) כך; "ולהג הרבה יגיעת בשר", מי שלוהג בהם הרבה הוא טועם טעם בשר. ופירוש זה, כי השכל האלקי הוא צריך להג ועיון הרבה, כי נראה לו מתחלה דבר רחוק מהענין הזה. וכאשר הוא לוהג בהם הרבה, טועם בהם טעם בשר. כי על ידי העיון הרב הוא עומד עליו, ויש בהם טעם בשר. כי הבשר הוא דבר גוף הבעל חי, וכאשר מעיין בדבר ימצא דבריהם הם גוף הדבר, ועצמן של דברים. לא כמו הדברים שהם דברים נמוסים אשר הונחו שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואינם עצם הדבר וגוף הדבר. אבל דברי חכמים הם גוף ועצם הדבר, שכך ראוי שיהיה לפי עצמו, לא בדרך הנחה בלבד כמו שמניח דת הנימוסית שיהיה כך, שזה אין עצמו של דבר, כי אין מחויב שיהיה כך דוקא. ולפיכך אמר "ולהג הרבה יגיעת בשר", שכאשר מעיין וייגע בהן, הוא "יגיעת בשר", שעומד על דברים שהם גוף הדבר. וזהו נקרא "יגיעת בשר", שהוא גוף הדבר. כי כל הדברים, כמו העשבים והפירות, נבראו בשביל הבעל חי, שהוא בשר. כי נתן להם הכל לאכול, כדכתיב בקרא (בראשית א, כט) "הנה נתתי לכם וגו'". ומזה תראה כי שאר נמצאים הם נבראו בשביל הבעלי חיים, והבעלי חיים הם נבראו בעולם שיהיו בעצם. ואף כי הבעלי חיים הם לאכילת האדם, אבל זה לא היה כאשר נברא העולם, שלא הותר לאדם להמית בעל חי אחד ולאכלו עד שבא נח (רש"י שם). והטעם מבואר במקום אחר. וזה שאמרו כאן 'הלוהג טועם טעם בשר', כלומר שהם דברים עצמיים, והם דברים שהם מהות הדבר בעצמו. ועוד, כי הבשר הוא פרנסת הנפש ביותר טוב. וכן דברי חכמים הם פרנסת השכל ביותר טוב, ואין למעלה מזה שמפרנס השכל. והרי התבאר לך הסבה מה שימצא חולקים על דבריהם.

**% [ב]**

#**ופרק**\* **קמא דמכות=** (ה:) מה שאמרו אצל עדים זוממים 'לא הרגו, נהרגין', דכתיב (דברים יט, יט) "כאשר זמם", ולא כאשר עשה (רש"י שם). ועל דבר זה מרמזים באצבע, ואומרים כי דבר זה הוא "כחומץ לשנים וכעשן לעינים" (משלי י, כו) להחמיר על מי שלא עשה יותר ממי שעשה. ועם כי לא היה צריך להשיב על זה, כי אין משפטי התורה נמוס בני אדם, אבל הם מצוה אלקית כמו שהתבאר, וכך קבלו המצות איש מפי איש, ואין הולכים בזה אחר הסברא של אדם, ויהיה זה כאחד ממצות התורה שהם נעלמות גם כן מבני אדם. מכל מקום האמת לא אחשה עד אשים כאור צדקם, למען ידעו כל עמי הארץ כי לא כמחשבת בני אדם מחשבות חכמים הראשונים. ועם כי דבר זה כבר נתן הרב רבינו משה ברבי נחמן ז"ל בפירוש התורה טעם לשבח בפרשת שופטים (דברים יט, יט), נוסיף\* לזה עוד דברים גדולים, ויהיו נראים ונכרים דברי אמת.

#**וראשונה יש**= לך לדעת, כי דין זה שהוא מיתת בית דין, הוא שבא הקבלה כי יש לדרוש העדים שהעידו בנפש בשבע דרישות ובשבע חקירות, וכל חכם וחכם לפי עומק חכמתו היה מוסיף חקירות, שכל המוסיף לחקור העדים הרי זה משובח (סנהדרין מ.). וכל זה כי חמור מאוד מאוד שפיכת דם האדם אשר נברא בצלם אלקים, אם לא הדבר מוכרח מאוד מצד הדין המחייב. ואם יאמר האדם מכל שכן היו מרבים שופכי דמים, שיסמוך על זה, וירבו בשפיכות דם. דבר זה אינו, כי הדברים האלו אמורים כאשר אין צורך שעה, וכל ישראל הם צדיקים, כאשר ראוי שיהיו צדיקים וכשרים. ואף אם אחד חוטא, לא יהיה נמשך אדם אחריו. אבל אם הדור פרוץ ויש לחוש שמא ירבו חוטאים בישראל, כבר אמרו חכמים (סנהדרין מו.) מכין ועונשים וממיתין\* שלא מן הדין, הכל לפי צורך הזמן, ולפי הענין. ודבר זה כבר נזכר במקומו. אבל כאשר אין חשש לפריצת הדור, והם צדיקים, יש לדון כראוי משפט צדק.

#**ואם יקשה**=, אם כן לא יהיה\* החוטא מקבל עונשו. דבר זה אין קשיא, כי מי יפקוד אותו על חטאו אם יהרוג במסתרים, או יגלה עריות או יגנוב, הלא אותו שידע הכל, לפניו כחשיכה כאורה (ר' תהלים קלט, יב), הוא הדיין והוא העד (אבות פ"ד מכ"ב). ויהיה גם כן דבר זה כאילו עשה בסתר, שודאי יהיה נפקד על חטאו בכלל ופרט. ולכך לא יומת רק אם מדת הדין נותן שיומת בבית דין, אז ידין אותו למיתה.

#**ולכך הדין**= דין אמת מה שאמרו (מכות ה:) 'הרגו אין נהרגין, לא הרגו נהרגין'. שאף כי מצד גודל העבירה יותר ראוי שיהיה חייב מיתה כשהרגו, מכל מקום מצד עצם הדין ראוי יותר להיות נהרגין כשלא הרגו ויזמו להרוג. ואף כי עדים זוממין לא עשו מעשה, רק שחשבו לעשות, וכדכתיב (דברים יט, יט) "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". והוא ענין מחשבה בלבד, וכדכתיב (ר' איכה ב, יז) "בצע ה' את אשר זמם". וכן (תהלים קמ, ט) "זממו אל תפק", וכן הרבה. ומפני שענשו של עד זומם מפני אשר "זמם לעשות לאחיו", לכך כאשר המחשבה עוד בנמצא, וזהו קודם שהרגו, שאז נמצא המחשבה, וניכר המחשבה כאשר בית דין עוסקים בעדות זה, ואז שייך "ובערת הרע מקרבך" (דברים יט, יט). אבל כאשר נעשה הדין, ושוב אינו נמצא עוד מחשבת העדות, ואין כאן רושם מעשה. שאילו הרגו בידים, אף שכבר עבר, הלא עשה המעשה, והמעשה הוא לפנינו. אבל המחשבה, אם נהרג, לא נקרא המעשה על שמו, כי בית דין עשו, ואין מצד השכל שיהיה חייב מיתה. וכאשר המחשבה היא נמצאת מחשבת רע, אז יש לבער את החושב שיש בו מחשבה זאת. וכאשר העידו נמצא בהם המחשבה, לכך יש לקיים בם "ובערת הרע מקרבך". אבל כאשר לא נמצא המחשבה, שכבר עברה, אין כאן דין. ודבר זה יש

לו טוב טעם ודעת.

#**ועוד תדע**=להבין דברי חכמים העמוקים, והם דברי אמת מה שאמרו 'כאשר זמם, ולא כאשר עשה', כי זהו מסגולת המחשבה. וזה כי אין ראוי לפי הסברה\* שיהיה דין עד זומם למיתה, שהרי אין כאן רק מחשבה בלבד. ומה שהתורה חייבה את עד זומם מיתה, הוא בשביל שראוי שתהיה המחשבה שהיה רוצה לעשות לאחיו - נהפך אותה המחשבה עליו בעצמו. והוא היה חושב להרגו, יהיה נהפך עליו, ויהיה דינו להיות נהרג. וכמו שאמר הכתוב (דברים יט, יט) "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". ולמה הוצרכה התורה לתלות הטעם בזה. אבל התורה אמרה שישוב המחשבה בראשו אשר חשב לעשות, תהיה אותה המחשבה נהפך עליו.

#**ומצינו בכל**= מקום כי ראוי לפי השכל כי אשר חשב מחשבת און, נהפך אותה המחשבה עצמה על החושב. כמו שאמר (ר' אסתר ט, כה) "ישוב מחשבת המן על ראשו אשר חשב לאבד היהודים", וכן בכל מקום. וזה כי המחשבה קלה היא להיות נהפך על החושב, כאשר המחשבה אינה יוצא לפעל, והיא נהפכת על החושב. משל זה מי שזורק אבן על דבר אחד, שאם אין אותו דבר מקבל האבן, אזי האבן נהפך על הזורק, כי יתהפך האבן עליו. ולפיכך אמרו ז"ל (שבת צז.) 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. כי כאשר חושד חבירו במחשבתו, והרי חבירו אינו מקבל אותה מחשבה, שהרי היא שקר, ולכך המשפט שתהיה אותה מחשבה נהפכת על החושב עצמו. כי המחשבה אינה רק כמו זורק אבן בדבר אחד, אם אותו דבר מקבל האבן, אין האבן חוזר עליו. ואם אין מקבל האבן, אותה המחשבה פועל בו, כי נהפך עליו. ובודאי דבר זה למדו ממה שחייבה התורה עד זומם מיתה 'כאשר זמם ולא כאשר עשה'. כי כאשר העד עדיין במחשבתו אשר חושב לעשות, הרי אותה המחשבה נהפכת עליו, עד שהוא נידון באותה מחשבה. שהרי הוא עצמו עוסק בדבר זה להרוג, ובקל יאמר על זה שיהיה נהפך על החושב, מאחר שהוא חושב לעשות, ודבר שהוא קל שיצא אל הפעל, הוא יוצא אל הפעל. אבל כאשר עשה, אין שייך לומר שתהיה המחשבה נהפכת עליו כלל. כי קרוב להיות נדון העד במחשבה שהוא היה רוצה לעשות, וכמו שאמר אחשורוש כאשר אמרו (אסתר ז, ט) "גם הנה העץ אשר עשה המן וגו' ואמר המלך תלוהו עליו", כי מחשבתו יהיה נהפך עליו. אבל אם המעשה כבר נעשה, כיון שאין שייך לומר זה, אינו נדון למיתה. ולפיכך אמרו החושד בכשרים לוקה בגופו, כי החשד עצמו שחושד את אחד ובמחשבתו שכך עשה אדם אחד והוא לא עשה, אותה מחשבה נהפך עליו ונלקה בגופו.

#**ואם קשה**,= דסוף סוף כיון שגרם מיתה לחבירו, והעיד שקר, למה לא יהיה נדון למיתה חטא גדול כמו זה. כי כבר אמרנו כי המשפטים הם שנים; המשפט האחד, מצד הדין בעצמו. כי התורה היא תורת אמת, מדברת מצד הדין בעצמו. כי אין ראוי מי שהעיד שקר, ולא עשה מעשה, שבית דין ימיתו אותו שיהיה חייב מיתה. וכן אין לפי דין תורה שאם אמר אחד לחבירו 'תהרוג זה', והרגו, ואף אם שכרו שיהרוג את זה, אין הדין שיהיה חייב מיתה השוכר אותו. וזה מצד התורה, שהיא חכמה, שלא חייבה רק מי שעושה מעשה בידים, כמו שאמר הכתוב (דברים כא, ז) "ידינו לא שפכה את הדם". ולפי התורה אינו חייב מיתה רק כאשר משפטו למות לגמרי, ואם חסר אל העושה כחוט השערה\* שאין נותן הדין להיות דמו נשפך, אין דמו נשפך. כי הכל משוער בלא פחות ובלא יתר כלל, כי אין בית דין יכולין להמית אותו חציו. ולפיכך אמרה תורה האלקית שהוא פטור מדין אדם, ודינו הוא אצל השם יתברך, אשר הוא יתן לו דינו ומשפטו כפי אשר עשה, אף כחוט השערה לא יוסיף ולא יפחת, וכל זה מצד התורה. ודבר זה כאשר אין לחוש לקלקול הדור שכל אחד יעשה כך, וזה כאשר היה הדור דור צדיק, ומזה דברה התורה. אבל אם אין הדור צדיק, ויש לחוש שיהיו פורצים יותר ויותר, על זה אמרו (סנהדרין מו.) מכין ועונשין שלא מן הדין. כי זה בא לקלקל רבים כמו שאמרנו. וניתן\* ביד בית דין לתקן פרצת הדור, לא שיקבעו הלכה לדורות כך, רק הוראת שעה בלבד כפי הדור.

#**וכבר אמרנו**=, שגם כן אל יקשה לך שיהיה החוטא נשכר מי שעשה החטא. ועל זה אמרנו כי משפטו אצל השם יתברך. וכאשר הדור הוא דור צדיק\*, לא ינקה השם יתברך אדם כמו זה, רק "אל פניו ישלם לו" (דברים ז, י). כי השם יתברך משגיח בישראל לאבד החוטאים מן הדור, ולתקן את ישראל, כאשר היה השם יתברך עם ישראל, אז הוא יתברך מאבד הרשעים ועושה דין בהם. וכמו שאמרו ז"ל (מכות י:) אחד הרג במזיד, ואין עדים לזה, ואחד הרג בשוגג, ואין עדים. זה אינו נידון, וזה אינו גולה. הקב"ה מזמן אותם לפונדק אחד, ושם עדים; מי שהרג בשוגג עולה בסולם, ואותו שהרג מזיד עומד למטה, ונופל על המזיד. זה נהרג, וזה גולה. וכך אמרו, מי שחייב מיתה ואין עדים בדבר, אם חייב סקילה נופל מן הגג ומת. וכן כל ד' מיתות, כמו שמבואר בגמרא. הרי לך, כי כאשר השם יתברך עם ישראל, כל אשר חייב מיתה לא ינצל מידו בעולם הזה, ונוטל שלו.

#**וכמו שאמר**= הכתוב (שמות כג, ז) "ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע". ומה צריך לטעם שלא יהרוג צדיק ונקי, שאמר "כי לא אצדיק רשע". ולפיכך קבלו רז"ל (סנהדרין לג:) כי פירוש הכתוב שיצא מן בית דין זכאי, ואמר אחד יש לי ללמוד חובה, אל תחזירהו לבית דין. שאין ראוי לבית דין שהם בית דין צדק, מאחר שיצא זכאי, שיחזירו לדון אותו\* לחובה. ואל תחשוב אם כן יהיה רשע נשכר, שאף אם יצא זכאי מידך, לא יצא זכאי מידי, "כי לא אצדיק רשע", ואני אדון אותו. ואם כן לא יקשה לך מה שאמר 'כאשר זמם ולא כאשר עשה'. שאם חטא וגרם לאחד\* מיתה, אין ראוי שימות בבית דין אחר שאין כאן מעשה. ואם הוא פחות אפילו כחוט השערה, בית דין לא יעשו אף כחוט השערה יותר מן האמת והצדק, והקב"ה יתן לו דינו הצדק, בלא פחות ולא יותר. רק אם לא היה נעשה המעשה, אז בודאי ראוי שתהיה אותה מחשבה נהפכת עליו כאשר חשב לעשות. וכך ראוי שתהיה המחשבה נהפכת על החושב, כמו שאמרנו. והנה דבריהם דברי חכמה ואמת לגמרי.

**% [ג]**

#**פרק קמא**= דסנהדרין (יז.), אמר רב כהנא, סנהדרין שראו כולם לחובה, פוטרין אותו. מאי טעמא, כיון דגמירי דבעי הלנת דין למעבד ליה זכותא, והני תו לא חזו ליה זכותא. גם דבר זה זר בעיניהם, בשביל שראו כולם לחובה יהיה פטור מדינא. כבר אמרנו לפני זה כי אין בית דין ראוי לדון רק דבר שהוא משפט אמת מכל צד, ולא יהיה בזה שום עַוְלָה כלל\*. כי השכינה בישראל, והיא שעושה משפט ברשעים, ולפיכך אין על בית דין של מטה לעשות דבר שאפילו כחוט השערה אין ראוי להיות. כי התורה הצריכה לעשות הלנת דין, מפני כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי. ולפיכך צריך הלנת דין לבא אל הבירור. בפרט כאשר הוא דין נפשות, שאם יצא שום עַוְלָה, אין להחזיר. מה שאין כך אצל דיני ממונות, שאפשר בחזרה. וכאשר הדין עומד באדם וילין עמו הדין, לא שייך לומר שהיה ממהר לפסוק קודם שראוי שהרי לן אצלו הדין, ואז המשפט כמו שראוי לאדם בעל חומר.

#**ובית דין**=שראו כולם לחובה כאילו נפסק הדין. ובודאי אם אחד מהם מלמד זכות הרי עדיין הדין תולה, אבל כאשר ראו כולם לחובה כבר מסולקים הם מן הדין. וכיון שהם מסולקים מן הדין, אין מחפש לו זכות כלל. וכבר אמרנו, כי האדם מפני שהוא אדם גשמי, צריך שיהיה השכל שלו יורד לעומק, ואין השכל שלו בפעל. וצריך שיהיה מעיין בו עד שירד לעומק, ויצא אל הפעל, כמו שראוי אל שכל האדם שאינו בפעל. ואלו שראו כולם לחובה, נסתלק מהם המשפט, ואין מעיינים בו עוד. וזה אין ראוי לאדם, כי האדם הוא גשמי, ושכל שלו יש לו התלות בחומר, וצריך לו עיון. וכאשר יש לחוש לשום דבר שאינו כמו שראוי, אין על בית דין של מטה לדון אותו, וידון אותו שופט כל הארץ, אשר המשפט אליו. כי התורה נתנה לכל אחד כמו שראוי; לבית\* דין של מטה ראוי להם שידונו כמו שראוי לאדם גשמי. ואין שכל האדם שכל נבדל לגמרי בפעל, רק העליונים יש להם שכל נבדל בפעל. ולכך כאשר דן\* בית דין של מטה בלא הלנת דין, כאילו היה שכל האדם\* נבדל בפעל, זה לא נתן לתחתונים. וצריך שיהיה ההבדל בין דין של מעלה ובין דין של מטה כמו שראוי.

#**ועוד תדע**= להבין, כי משפט מן בית דין של מטה הכל הוא לזכות. כי הבית דין ראוי שיהיו צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב. רק כאשר לא ימצא לו זכות, אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב (דברים יט, יט) "ובערת הרע מקרבך". ודבר זה במקרה כאשר לא ימצא זכות. ולפיכך אמרו (סנהדרין לב.) פותחין לזכות ולא לחובה. וכל זה מפני כי מן בית דין הצדק ראוי שיבא הצדק והטוב בעצם ובראשונה, קודם שיתחיל בחיוב, כי אין זה בעצם ובראשונה. ולפיכך בית דין שראו כולם לחובה, פוטרין אותו. וזה כי מצד שצריך להיות בית דין של צדק, ויבא מן הבית דין הצדק הטוב בעצם ובראשונה, ומצד הזה צריך הלנת דין לעיין אחר זכות. וכאשר בית דין ראו כולם לחובה, אם כן כבר יש אצלם שהוא חייב, ולא מצי למיעבד ליה זכותא. ולפיכך לא יהיו נחשבים בית דין צדק, כמו שראוי להיות בית דין צדק בעצמם, שיהיה התחלת הדין בצדק, וילינו הדין בשביל הזכות והצדק. ולפיכך פוטרים אותו, שראוי שיהיו בית דין של צדק. וכי בשביל זה שהוא רשע, יצא הבית דין ממה שראוי, שלא יהיה נראה בית דין של צדק. לכך פוטרין אותו, וידון אותו הדיין האמיתי. ויש לאלו דברים סמך ויסוד גדול בתורה מה שאמרה (שמות כג, ז) "ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע", כמו שהתבאר למעלה. וכבר אמרנו למעלה כי כל הדברים האלו כאשר היה השכינה עם ישראל, ואין לחוש לקלקול הדור כלל.

#**וזה שאמרו**= גם כן (סנהדרין לב.) דיני נפשות חוזרים לזכות, ואין מחזירין לחובה. והטעם הזה, כי הזכות ראוי שיהיה בעצם ובראשונה מן הבית דין, כמו שאמרנו. ואילו החובה אינו בעצם ובראשונה, והוא במקרה בלבד, ואין דבר שבמקרה מבטל מה שבעצם. לפיכך אי אפשר לחזור ולדון לחובה, ולבטל הזכות. אבל מי שדן לחובה, יכול לחזור ולדון לזכות, מפני כי מה שבעצם יכול לבטל מה שבמקרה. ומפרש בגמרא (סנהדרין לד.) במה דברים אמורים, בשעת משא ומתן, אבל בשעת גמר דין יכול לחזור ולדון לחובה. כי כל דין יש לו זכות של מה, ומה שהיה דן מתחלה לזכות, אין יכול לחזור ולדון חובה, רק ישאר עם הזכות שהיה דן מתחלה, כיון שאין זה היזק לגוף הדין, ראוי שישאר אצל הטוב שהיה דן. אבל שיצא הדין לפעל כך, דבר זה אינו, כיון שהוא חייב בדין, אין יוצא לפועל דבר שאינו רק כאשר הוא באמת, ונקרא "דין אמת לאמתו". הרי כי כל הדברים הם חכמה נפלאה כאשר ידקדק האדם.

#**ובפרק קמא דמכות**= (ז.), תנן בית דין ההורגת אחד\* בשבוע נקראת חבלנית. ורבי אלעזר בן עזריה אומר, אחת לשבעים שנה. ורבי טרפון ורבי עקיבא אומרים, אילו היינו בבית דין לא נהרג אדם מעולם. וכל זה כמו שאמרנו, כי מאחר שהוא דן למיתה פעם אחת בשבוע, דבר שהוא לשבעה שנים, שהם חוזרים חלילה, לא נקרא\* שאינו רגיל, רק רגיל נקרא, ואינו דבר במקרה. ולפיכך נקרא 'בית דין של חבלנית'. ורבי אלעזר בן עזריה אומר, אחת לשבעים שנה. ובגמרא (מכות ז.) מבעיא, אם פירוש אחת לשבעים שנה נקרא חבלנית. שכל אשר נעשה פעם אחד בחייו של אדם, שהם שבעים שנה, ואם כן דנין למיתה בכל דור ודור, וזה נקרא רגיל, והם חבלנית. או אחת לשבעים שנה ראוי שיהיו דנין למיתה, שאם לא כן, לא יאמר שהם בית דין כלל, שהרי אין דנין למיתה. ונשאר בגמרא בתיקו. ורבי טרפון ורבי עקיבא אומרים, אילו היינו בבית דין לא נהרג אדם מעולם. שכל כך היו מלמדים זכות, כמו שמפורש שם. ועל זה השיבו להם, אף אתם מרבים שופכי דמים, כאשר יראו שכל אחד נדון לזכות, ולא יהיה יראת בית דין עליהם כלל, כאשר לא יהיה נדון אחד. וכל אלו דברים ראוים לקרב אותם בשתי ידים, והם דברי אמת ויושר.

**% [ד]**

#**ופרק ד' מיתות**= (סנהדרין סז:), אמר אביי, הלכות כשפים כהלכות שבת; יש מהן בסקילה, ויש פטור אבל אסור, ויש מותר לכתחילה. העושה מעשה חייב מיתה\*. והאוחז העינים, פטור אבל אסור. ויש מהן מותר לכתחילה, כרב חנינא ורב אושעיא, כל מעלי שבתא\* הוי עסקי בספר יצירה, ועבדי להו עגלא תלתא, ואכלי ליה, עד כאן. ואמרו, כיון שאמר 'ג' מיני כשפים הם', יש ללמוד שדבר זה הוא כישוף, והתירו כשפים. ודבר זה חס ושלום, לא עלה על דעתם. אך מפני שרז"ל מפרשים לשון "כשפים" 'שמכחישין פמליא של מעלה' (סנהדרין סז:), פירוש, מה שנגזר מצבא עליונים על הארץ, הם משנים ומבטלים. כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים, והכשפים מבטלים אשר נגזר מצבא עליונים. בשביל כך נקרא דמבטל\* גזירת עליונים, אף על ידי שם, בלשון 'כשפים'.

#**ועוד כי**= פירוש 'ג' מיני כשפים', רוצה לומר, שנראה לאדם שהוא כשוף, אבל אינו כשוף. ודבר זה הוא מבואר מעצמו, כי נמצא כך במקומות הרבה, ואין להביא ראיה מן השם. וכי בשביל שאמרו 'ג' מיני כשפים הם' יהיה שם כישוף עליו, שאמרו כך הלשון בשביל שנים אחרים שהם כשפים. ודבריהם בעצמו יורה על זה; כי מאחר שאמרו כי 'ג' מיני כשפים הם', ואמרו כי אחד אסור וחייב עליו סקילה, אם כן אותו אשר התירו אינו כשוף. רק מפני שאינו דבר טבעי קרא לו השם הזה. ואמר, כי אף שנראה שהוא כשוף, הוא מחולק מן דבר שהוא כשוף. כי מה שעסקו בספר יצירה, ואברי להו עגלא תלתא, הוא מותר לגמרי. כי זהו דרך סדר העולם ומנהגו, שהוא יתברך מבטל גזירת עליונים, ומושל עליהם. ומפרשים חכמים שלכך נקרא הוא יתברך בשם 'שדי', שהוא שודד מערכות צבא עליונים. ואם כן למה יהיה דבר זה אסור, דבר שהוא לפי מנהג העולם. שהוא יתברך נקרא כך על שם שהוא יכול ומושל על צבא עליונים, והוא יכלתו וגבורתו בעולם. והוא כמו שאר תפילה, בשביל שהוא קורא השם יתברך, מבטל הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך ספר יצירה, שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו, "כי ביה ה' צור עולמים" (ישעיה כו, ד), שכל העולם נברא בשמותיו, אין זה דבר יוצא מסדר עולם, אף כי הוא מבטל טבעי הדברים והמנהג. דאם לא כן, היה אסור התפילה, כי התפילה מבטלת גם כן גזירת עולם הזה. וכן גם הדברים הטבעים יכול לבטל על ידי שמו יתברך. ודבר זה בודאי מותר, כי אל השם יתברך בודאי כח לבטל טבעי הדברים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם.

#**ודבר מקובל**= לחכמי ישראל, שבשם של ע"ב קרע משה את הים, שהרי יש בג' פסוקים זה אחר זה בכל אחד ע"ב אותיות. וזה ראיה שהזכיר משה שמו יתברך על הים, ובשמו קרע אותו. ובשם של מ"ב קלל אלישע את הנערים, שהרי דווקא מ"ב היו נהרגים. והרי היו פועלים בשם, שהזכירו שמו יתברך, וענה אותם\* בשמו. ואין זה מה שעוסק בספרי היצירה כי אם הזכרת שמותיו יתברך, אשר בהם ברא העולם. ואיך אפשר לאדם לומר כי הזכרת השמות שבהם ברא העולם עצמו הוא יוצא מסדר הבריאה. לכך אמרו שהוא מותר לגמרי.

#**ותלו**\* **הדבר**= במלאכת שבת, ולא בשאר איסור, ואף על גב שאין מצוה בתורה שלא תמצא בה גם כן איסור מן התורה, ואיסור דרבנן, ומותר לגמרי. ואם כן היה יכול לתלות בשאר איסורים גם כן, שיש שהוא אסור מן התורה, ויש פטור אבל אסור, ויש מותר לכתחילה. רק בשביל הדמיון והשווי שביניהם; וזה כי בשבת אסור לתקן מלאכתו, שאין מלאכה ראוי בשבת, כי בו העולם נשלם, ובדבר שהוא שלם אין מלאכה. ויש שהוא מלאכה גמורה, ואסור מן התורה. ויש שאינו כל כך מלאכה, ואסור מדרבנן. ויש שאין המלאכה מבטל כלל השבת, מפני שאינו נחשב מלאכה. וכמו שאין ראוי לעשות מלאכה בשבת, מפני שנשלם העולם ביום הזה, כך אין ראוי לעשות מלאכה בעולם שנגמר לשנות דבר ממנו על ידי כשפים. כי העולם הוא שלם, ובדבר שלם אין שנוי. והעושה מעשה לשנות דבר בעולם על ידי כשפים, חייב מיתה. ושאינו עושה מעשה, פטור אבל אסור. ויש מותר לכתחילה, מפני שלא נקרא שנוי בעולם מה שעושה על ידי שמותיו יתברך, שאין זה שנוי לעולם, כי כל הנמצאים נבראו גם כן בשמו. ואין זה יציאה מסדר העולם מה שמזכיר שמו יתברך, ומבטל טבעי\* הדברים.

#**כלל הדבר**=, דבר זה לא נקרא שנוי, רק הוא הויה, כי כל הדברים שמו יתברך פועל אותם, וכן הדברים הנזכרים בספר יצירה שמו יתברך פועל. והוא דומה לבריאה לגמרי, שלא היה פועל בבריאת הטבע. כי כאשר היו עוסקין בספר יצירה, והיו מזכירין שמותיו, היה יוצא לפעל איזה דברים שראוים לצאת לפעל. ודברים אלו הם דברי חכמה, שהיו יודעים להבדיל בין הדברים כפי מה שהוא כל דבר. ולא כמו הכסיל שהוא הולך בחושך (ר' קהלת ב, יד), ולא ידע בין דברים המותרים ובין דברים האסורים.

#**ועוד אמרו**= מה שאסרו חכמים לשתות זוגות הוא ענין כשפים. ואין הדבר כך, וכי איך לא יאמין האדם במזמור (תהלים פרק צא) "יושב בסתר עליון", שם נזכר בפירוש שצריך האדם שמירה מן המזיקין. וכי הדבר הזה רע ללמוד האדם על מה הם שולטים, להיות נשמר מהם. והנה דבר זה חכמה גדולה, ללמד האדם שיהיה ניצול מן המזיקין. אבל חס ושלום שיהיו פועלים בזה, רק להגן ולהציל. והרי דניאל קרא אותו נבוכדנצר (דניאל ד, ו) "רב חרטומיא", רוצה לומר גדול שבמכשפים כלם. ועוד כתיב (דניאל א, כ) "וכל דבר חכמה ובינה אשר שאל מהם המלך וימצאם עשר ידות על כל החרטומים האשפים אשר בכל מדינות מלכותו", וזה מוכח שידעו כישוף. וחס ושלום שיהיו הם מכשפים, רק\* להציל עצמם. ומפני שידעו בחכמתם שהשדים שולטים במי שאוכל או שותה שתים, היו מצילין האדם מזה, ולימדו אותו שאל יאכל שתים ואל ישתה שתים.

#**וענין זה**= הוא חכמה נפלאה מאוד, צריך גם כן לגלות לפרש מה שמקובל מפי חכמים. כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה. וכבר בארנו זה למעלה גם כן. ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים\* בלתי גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה, וטפילים\* אצל הבריאה. ובדברים הגשמיים, כמו התולעים וכיוצא בזה, אין בהן בריאה, רק בשביל שאין הבריאה זולתם, ומכל מקום אינם עצם הבריאה. ודבר זה נקרא 'שניות', כי בעצם ובראשונה אין בהם בריאה כלל, רק הם שניות לבריאה. לכך הם שולטים במקום שיש שניות, כי זהו כחם.

#**והוא אמרם**= בפרק קמא דברכות (ה.), כל הקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו, שנאמר (תהלים קמט, ו) "רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם". וביאור זה, כי "רוממות אל" שהוא יתברך יחיד בעליונים, והוא מרומם על הכל, וזהו קריאת שמע. וכאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות, לטעם שנתבאר. ומה שאמר 'כאילו אוחז חרב של שתי פיות', כי חרב של שתי פיות הוא מחודד מכל צד, ואינו כמו שאר חרב שאין לו רק פה אחד, ובאותה צד הוא חד, ואצל השני אינו חד, ושם אפשר שיהיה נחלק. אבל חרב שהוא בעל שתי פיות, הוא חד כולו משני צדדין. וזה עצמו ההפרש שיש בין אחדות השם יתברך, ובין אחדות שאר הנמצאים. כי שאר הנמצאים נמצא בהם גם כן האחדות, והוא אחדות מצד מה, אבל אין זה אחדות לגמרי. כמו מלך בשר ודם הוא אחד, שאין שני מלכים משתמשין בכתר אחד (חולין ס:), ואין זה אחדות לגמרי, רק מצד מה. והוא בצד המלכות הוא אחד, ומצד האנושית אינו אחד. אבל השם יתברך אחד לגמרי מכל צד. ולפיכך אמר 'כאילו אוחז חרב של שתי\* פיות', שהוא כולו חד, ואין בו חלוק. ובזה האחדות הגמור מבטל כח המזיקים, שאין שולטים רק מצד השניות. גם מה שאמר 'חרב של שתי פיות', כי הכחות האלו הם מחולקים מתחלפים, שאין זה כזה, כמו שידוע למבינים. על זה אמר 'חרב של שתי פיות', שהוא חד לימין ולשמאל, כמו שאמר (תהלים צא, ז) "יפול מצדך אלף ורבבה מימינך", ועל ידי חרב הזה שיש לו שתי פיות, חותך משני צדדין. ודברים אלו הם עמוקים, אין כאן מקומם. רק התבאר בזה כי דבריהם הם בנוים על דברי חכמה עליונה.

#**פרק חלק**= (סנהדרין קא.), אמרו שם שמותר לשאול בשרי שמן ושרי ביצה. ויש בני אדם שחושבים דבר זה שהוא כישוף. ואלו לא ידעו מענין כשפים. שאילו היה דבר זה שיפעול השד פעולה מה יוצא ממנהגו של עולם, היה זה קשיא, והיה נראה כשפים. אבל דבר שאינו שום פעל כלל לשנות בעולם בדבר מה, רק להגיד לו דבר, או שיראה לו דבר, מבלתי שנוי במנהגו של עולם, לא יפול על זה שם 'כשפים', כלל ואין ספק בזה. ולפיכך בפרק הפועלים (ב"מ קז:) אמרינן, רב אזיל לבי קברי\*, עביד מה דעביד. אמר, תשעים ותשעה בעין הרע, ואחד בדרך ארץ. ופירש רש"י (שם) יודע היה ללחוש על הקבר, ולדעת באיזה מיתה מת, עד כאן. וכיוצא בזה מה שאמרו בפרק ד' מיתות (סנהדרין סה:) קברו של אביך יוכיח. ועניין זה גם כן, שיודע היה ללחוש, עד שידע שאביו לא היה נדון בשבת. שאין שייך בזה כשפים, כי לא נקרא 'כשפים' רק מי שהוא עושה פעולות זרות בעולם, לגדל ולהצמיח או להפסיד, ודבר זה נקרא 'כשפים'. אבל להגיד לו דבר, או להראות לו דבר, ואין כאן פעל יוצא ממנהגו של עולם, אין זה כשפים. כי אין זה רק כי השד יש לו חבור אליו, בלי היזק. ולפיכך אמרו (סנהדרין סז:) העושה מעשה חייב מיתה, והאוחז עינים פטור אבל אסור. והטעם כמו שאמרנו, שאין ענין כשפים רק מי שהוא פועל דבר באמת\*. והאוחז עינים, שנראה שעושה מעשה, ואינו עושה מעשה, פטור אבל אסור, ודבר זה מבואר. והאומר דבר בזה, אינו יודע על מה יפול שם 'כשפים'. כי שם 'כשפים' כמו שפירשו רז"ל (שם) שמכחישין פמליא של מעלה. אבל דבר שאינו מעשה כלל, רק להגיד דבר, או להראות לו דבר, אין כאן פעולה יוצא ממנהגו של עולם. ופעל זה היו עושים על ידי השבעה, שהיו משביעים אותם וגוזרין עליהם בשם ה', כמו מי שמשביע העד בשם ה' שיגיד לו דבר, כך היו משביעים אותם שיגידו להם דבר מה שרוצים. וכמו שאם היה מלאך או שד אמר לו דבר מעצמו, וכי איסור היה בזה. וכך אם הוא משביע אותו עד שיאמר לו דבר גם כן מותר, ואין הפרש. כי אין כאן פעולה יוצא ממנהגו של עולם רק שהוא מגיד לו דבר שלא ידע.

#**אמנם מעשה**= אוב וידעוני, דבר זה אסור, אף על גב\* שאין זה רק שהוא שואל בלבד. מפני שהיה מעלה המת אחר שנסתלק מן העולם, ואין לו חבור עוד אל העולם, והוא\* מעלה אותו, וכדכתיב (ש"א כח, יא) "את שמואל העלי לי", "ראיתי עולים מן הארץ" (שם פסוק יג). ואין שינוי גדול מזה, כי המת אין לו שייכות אל העולם, וכמו שאמר שמואל (שם פסוק טו) "למה הרגזתני לעלות". אבל לשאול המלאך, או שאר כחות, אין זה שנוי. כי כמה פעמים המלאך נשלח בעולם לכמה דברים, ולפיכך אף אם משביע אותו להגיד לו דבר, זה אין איסור. ואין המת נשלח להגיד דברים בעולם, רק הוא מסולק מן העולם, והדבר הזה מבואר. כלל הדבר, אילו היה הדבר הזה להביא עושר או גבורה, או להפסיד דבר, וכיוצא בזה, היה זה פועל זר להביא דבר שלא בדרך הטבע ומנהגו של עולם, והיה זה נקרא 'כשפים'. אבל דבר זה להגיד לו דבר, שאין הדבר חידוש בריאה בעולם כלל, לא יפול בענין זה שם 'כשפים'. ומכל שכן כאשר הוא על ידי לחש, שכל לחש הוא על ידי שמות, דבר זה אינו כלל דבר שהוא יוצא מן מנהגו של עולם.

#**כלל הדבר**=, כי חכמים היו בתורה, ועמדו על מצות התורה, ולא הלכו בתורה כעור שאינו יודע להבדיל\* בין דבר לדבר. כי את אשר ראוי להרחיק, הרחיקו בשתי ידים, וגם הוסיפו בגזירות ובחומרות מאוד מאוד. כי כך ראוי בדברי תורה ובמצותיה, אף בדבר אחד מן התורה, חזקו ואמצו את התורה מה שהחכמה והשכל נותן. אבל דבר שאינו ראוי להרחיק מצד התורה, אף כי נותן דעת ההמוני שיש להרחיק. ואם כן, לא יהיה האדם יודע להבדיל בין דבר לדבר, רק יהיה נמשל כבהמות נדמה. וכמו שראוי להרחיק בתכלית ההרחק הדבר שאין ראוי לעשות לפי התורה, כך אין ראוי להרחיק דבר שאינו כנגד התורה. והסכל\* יחשוב כאשר מוסיף בכמו דברים אלו, הוא חיזוק אל התורה, ודבר זה אינו חיזוק, רק בטול התורה. ולכך הזהירה התורה על זקן שהוא ממרא ומחדש דבר מעצמו. רק כי התורה נתנה הכל ביד החכמים, ואם לא כן, לא יהיה כאן תורה שכלית, רק כל אחד יאמר מה שנראה לו, ויאמר כי

דבר זה ראוי להרחיק, ודבר זה ראוי לעשות, ויהיה חס ושלום בטול התורה. לכך הזהירה על

זה.

#**הוריות פרק ג'**= (יג:), עשרה דברים קשים לתלמוד; העובר תחת אפסר של גמל כו'. עוד שם, ה' דברים משכחים את התלמוד; האוכל ממה שאוכל\* עכבר כו'. ובפרק ב' דנדה (יז.), הזורק צפרניו רשע, גונזן צדיק, שורפן חסיד, עד כאן. ודברים אלו מרחיקים. ולא ידענו למה מרחיקים אותם; אם הם מרחיקים אותם מפני שאין הדעת נותן שעל ידי זה יבא היזק לאדם, אם כן היה להם לתמוה על חרטומי מצרים ומכשפיה, שעל ידי לחשים ומעשים היו פועלים דברים גדולים. ואם כן למה יהיו מכחישים שאפשר שעל ידי פעולה מה יבא לידי היזק, כמו אלו שזכרו. כי ידעו כאשר יפעל פעולות אלו על זה שולט המזיק. וכי רעה עשו כאשר

ידעו אלו דברים בקבלה מן החכמים הראשונים, והזהירו בני אדם בזה.

#**ואם רצו**= בזה שיהיה האדם תמים עם ה' (דברים יח, יג), ולא ישמור עצמו מן המזיקין, רק ילך לפי תומו בכל מעשיו, והוא יתברך ישמור אותו. דבר זה אין הדעת נותן, כי אין סומכין על הנס (ר' פסחים סד:) בכמו דברים אלו כלל. כי השם יתברך נתן לאדם חכמה ודעת, שיהיה בכל מעשיו אדם שכלי, ולמה לא ישמור עצמו מן הדברים המזיקים. ודניאל נקרא "רב חרטומיא" (דניאל ד, ו) בשביל שידע ענין הכשוף ומעשה השדים, שידע לשמור מן ההיזק. ואם ציוה בתורה (דברים יח, יג) "תמים תהיה עם ה' אלקיך", ולא ילך אחר דברים כמו אלו, דבר זה שלא יפעול ויעשה דבר מה על ידי דברים אלו, לומר כי שעה זו טובה לזה, וכן שאר דברים, דבר זה נקרא שיצא האדם מן התמימות. אבל לשמור עצמו מן ההיזק, בודאי זה מעשה של אדם חכם שמתבונן על דרכיו, ולא שייך בזה נחוש ולא כישוף. ודבר זה ברור, אין צריך להאריך בדבר שהוא מבואר. ולא מחכמה מדברים מי שאמר עליהם כי לא נכון הוא דבר זה. ועוד יש הרבה דברים שנראה לבריות שראוי להרחיק אותם, והם קרבו אותם, והכל הוא כמו שאמרנו.

**% [ה]**

#**בפרק קמא דיומא**= (כב:), אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון, כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה\* כנחש, אינו תלמיד חכם. והכתיב (ויקרא יט, יח) "לא תקום ולא תטור", ההוא בממון הוא דכתיב. דתניא, איזה היא נקימה, ואיזו היא נטירה, אמר לו השאילני קרדומך, אמר לו לאו. למחר אמר הוא השאלני קרדומך, אמר איני רוצה להשאילך כדרך שלא השאלתני, זו היא נקימה. ואיזו היא נטירה, אומר לו השאלני מגלך, אמר לו לאו. למחר אמר ליה השאילני קרדומך, ואמר לו הילך, ואיני כמותך שלא השאלתני, זו היא נטירה. וצערא דגופא לא, והתניא, הנעלבים ואינן עולבים, שומעין חרפתן ואינן משיבים, עושין מאהבה ושמחים ביסורים, עליהם הכתוב אומר (שופטים ה, לא) "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו". לעולם דנקיט ליה בליביה. והא דאמר רבא, כל המעביר על מדותיו, מעבירין לו על כל פשעיו. דמפייסין ליה ומפייס.

#**ודברים אלו**= אינם רוצים לקבלם\*, והם מרחיקים את דברים אלו שיהיה נוטר ונוקם. אבל לאיש המשכיל, הם דברי חכמה מאוד מאוד. כי דבר זה בשביל מדת השכל בתלמיד חכם, כי ראוי לשכל\* שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין. וכבר נתבאר זה באריכות כי השכל רוצה הדברים המחויבים להיות, כי זהו ענין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות, והדבר הזה מבואר. ולפיכך מדת תלמיד חכם שאינו מוותר, כי הויתור והדין שני הפכים הם, כי הויתור אינו דין. וזה שאמרו 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש אינו תלמיד חכם'. רוצה לומר, שכל עוד שהוא יותר נוקם ונוטר, ואינו מוותר, הוא מדת השכל, שמעמיד כל דבריו בהכרח ובחיוב. והפך זה אשר הוא נוטה אחרי החומר, אין בו דין כלל, שאין בו מדת השכל שהוא דין. ודבר זה מבואר, כי הויתור אינו דין. ודע, כי מה שנאמר על השם יתברך כי הוא "אל קנא נוקם ונוטר ובעל חמה" (ר' נחום א, ב), חס ושלום שיהיה אצלו מן המדות האלו, רק הכל נאמר שהוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי, וכל אשר הוא נבדל מן הגשם אינו מוותר. והיינו כאשר אין ראוי לוותר, ואם השכל נותן שיש לוותר, הנה גם כן דבר זה שכלי, שיש לוותר. אבל הויתור כאשר אין השכל מחייב, אין זה פעל שכלי.

#**וזהו שאמרו**= בפרק הפרה (ב"ק נ.), אמר רב חנינא, כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו לו חייו, שנאמר (דברים לב, ד) "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט". הרי שכל בעל דת חייב זה\*, כי אין\* ראוי לומר שהוא יתברך מוותר דבר, שאם כן לא היה דרכיו שכל. כי השכל נוהג במשפט ובחיוב, שכן השכל מחייב הדבר. והדברים האפשרים ואינם דין, אינם מושכלים כלל. ולפיכך האומר הקב"ה וותרן, ואם כן יהיה הנהגתו יוצא מן השכל, וחס ושלום לומר כך, לכך יוותרו לו חייו. וכך הוא אצל תלמיד חכם, כאשר מוותר שלא לצורך ובחנם, הוא דבר יוצא מן השכל, אשר הנהגתו על פי החיוב דוקא.

#**אמנם עם**= כל זה, אין ראוי שיצא מתלמיד חכם, שהוא שכלי, פעל רע שאין טוב. והיינו דאמר (יומא כג.) 'דנקט ליה בליביה', שלא יהיה דבר זה רק בלבו, אשר הוא השכל, ומצד השכל אין ראוי לוותר כלל. אבל שיהיה יוצא אל הפעל, דבר זה אינו, שיהיה פועל רע. אף אם אדם עשה רע לו, חס ושלום שיהיה נוקם ומשלם לו בפעל, רק בלבו, שהוא השכל, מצד הזה אין וויתור כלל. ולכך אמר 'דנקיט ליה בלביה', הוא השכל, כי השכל אין ראוי לוותר כלל. אבל הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת, ואליהם אין ראוי מדה זאת. ודבר זה כאשר לא בקש ממנו למחול לו, ואז אם היה מוחל לו, והוא לא בקש, היה זה וויתור\*, שהוא לא בקש למחול. אבל אם בקש שימחול, אין זה וויתור, ומחויב למחול לו.

#**כלל הדבר**=, ענין זה, שאין ראוי לוותר בחנם, שדבר זה אינו שכלי כלל. כי השכל אין בו וויתור, רק כאשר הוא ראוי לפי השכל. ולכך כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם, שהוא אדם שכלי, מפני שזה הדבר ראוי לשכל, שאינו מוותר. וכאשר הוא נוקם ונוטר כנחש, הוא שכלי גמור. לכך על השם יתברך כתוב שהוא (נחום א, ב) "אל קנוא ונוקם", כי כך ראוי אל מי שהוא שכלי. ולכך אמר (יומא כג.) כי אין דבר זה (-ש)ראוי שיהיה בפעל לעשות מעשה להרע לאחר, כי המעשה לנפש, לא אל השכל לבד. אבל בממון אף זה אסור, שאין ראוי שיהיה בו נקימה ונטירה כלל. והדברים האלו הם אמת ואמונה, ואין ספק בהן. ותמה אני על השואלים, שהיה להם לדקדק בדברי חכמים, שאמרו 'כל תלמיד חכם וכו''. שמוכח מדבריהם כי דבר זה מחוייב אל השכל, במה שהוא שכל. וכך הוא אמת, כי מדה זאת מחויב אל השכל. וגם אין יוצא מזה שום דבר רע, שאין זה רק בלבבו. וגם זה כאשר אין מבקש שימחול לו על מה שעשה. וכאשר ידעו חכמים בחכמתם שדבר זה ראוי אל השכל, ועם כל זה אין יוצא ממנו דבר רע בפעל, כמו שאמר 'דנקט ליה בלביה', לכך אמרו 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר אינו תלמיד חכם'. כי דבר זה לחזק ולתת מעלה אל השכל, אשר כל דבריו במשפט, ולא בויתור. והדברים מוכרחים\* לכל בעל דעת. אבל שיהיה פועל רע אל זולתו, דבר זה אינו כלל.

**% [ו]**

#**בפרק ב'**= דבבא מציעא (כא.), אמרו שם שאין צריך להחזיר האבידה אחר יאוש בעלים. ודבר זה נראה לבני אדם רחוק, שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר. ודבר זה אינו לפי דת הנימוסית, כי דת הנימוסית מחייב להחזיר האבידה אף אחר יאוש בעל האבידה מן האבידה. וסבה זאת, כי דת הנימוסית מחייב דבר מה שראוי לעשות לפי תקון העולם, אף כי אין השכל מחייב דבר ההוא, רק שכך הוא תיקון העולם. ולפיכך דת הנימוסית יש בה לפעמים חומר בדבר מה, אף כי לפי השכל והמשפט הישר לא היה צריך לעשות. ולפעמים דת הנימוסית מקילה ביותר, כאשר הדבר ההוא אינו צריך לעשות לפי תיקון העולם, אף כי אינו ראוי לפי השכל, רק לפי דת הנימוסית. לכך צריך לפי דת הנימוסית להחזיר האבידה אחר יאוש בעל האבידה, ודבר זה הוא חומרא. וכן להפך; אם מצא כלי כסף וכלי זהב, והכריז עליו פעם אחת ושתים, ולא דרש אדם אחר האבידה בשנה או שנתיים, הרי הוא מעכב לעצמו, ומשתמש בכלי ההוא. כי אין בזה תיקון עולם אחר שהכריז עליו כמה פעמים, והמתין שנה או שנתיים או יותר, שוב לא יבוא. ודבר זה אינו לפי התורה, כי אם מצא כלי כסף או כלי זהב, והכריז עליו פעמים הרבה, אסורים לו לעולם, רק יהא מונח עד שיבא אליהו, לא יגע בהם לעולם. הרי שהחמירו מאוד.

#**וכל זה**=, כי דברי חכמים על פי התורה, שכל דברי תורה משוערים בשכל. וכאשר כראוי לפי השכל, כך ראוי לעשות. וכמו שאמרה תורה (דברים ד, ו) "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'". ואינו דת נימוסית, כי דת הנימוסית\* מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה היא\* שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא. ומפני שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו, שאין הממון ברשותו, כי כל אבידה הממון יוצא מתחת רשותו, הרי הממון עצמו אינו ברשותו, וגם דעתו אין עליו, שנתייאש והוציא את הממון מלבו, הרי דבר זה אינו עוד ממונו כלל, שאינו ברשותו, וגם אינו בדעתו, והוא הפקר גמור. ולכך כאשר מתייאש מן הדבר, ומוציא הממון מדעתיה, אינו עוד ממון שלו. לכך אמר שאם הניח כלי בביתו, וסבר שאבד, ונתייאש מלבו כמה שנים, ומצא אדם אותו הכלי, אינו למוצאו, לפי שהכלי הוא ברשות הבעלים, ואינו יוצא מרשותו. וכך\* אם יצא מרשותו, שנאבד, ולא הוציא אותו מדעתו, שלא נתייאש, הרי הוא עדיין קנינו, וממונו נחשב, ולא זכה בו המוצא אותו.

#**ולפיכך 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. ואם כן איך יאמרו שיהיה האדם חייב להחזיר האבידה אחר יאוש בעלים, והרי הדבר אמת, ומה שהוא אמת ראוי לעשות, אף שמקבל בעל האבידה הפסד, כיון שהוא דין אמת לפי השכל. ויש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור". אף כי נראה כי לפי הסברא ודת הנמוסית כי אין ראוי לעשות דבר זה, הרי אדם נברא על זה שכל מעשיו יהיו שכליים. וכי לא תהיה "תורת אמת" (מלאכי ב, ו) כד[א]י להניח דבר שהוא אמת מצד עצמו, כי עצם התורה הוא אמת. ואם לא יצא מרשותו ביאוש, אם כן מתי יצא מרשותו. ולכך אם מצא דבר שאין הבעלים מתייאשים ממנו, אפילו עד מאה שנים לא יגע בו, כי גם זה "תורת אמת", שכל זמן שלא יצא הממון מרשותו ומדעתו, אסור להשתמש בו כלל, עד שיבא אליהו, כי הוא ממון אחר הוא. שכל דברי התורה כמו שראוי לתורת אמת.

#**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. ואם היה הדין שכאשר הממון היה נאבד ומסולק ממנו שעדיין היה שם בעליו עליו, היה האדם מחשיב העושר יותר ממה שהוא. ובזה נדע ענין העושר, ולא נהיה סכלים. כמו שאמר הכתוב (דברים ד, ו) "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" על משפטי התורה. ולכך ראוי שיהיה משפטי התורה לפי השכל.

#**ואם יאמר**= האדם, דסוף סוף יש להחזיר האבידה מצד הראוי, כדי שלא יגיע היזק לחבירו. הלא דבר זה אמרו שיש להחזיר האבידה, אף אחר יאוש בעל האבידה, לא מצד החיוב, כי מצד החיוב אין צריך, כמו שהתבאר, רק מצד החסד. והוציאו הדבר הזה (ב"מ ל:) מן הכתוב שאמר (שמות יח, כ) "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון". שיש לאדם לעשות לפנים משורת הדין ולא יעמיד את דבריו על הדין, וזה מצד שראוי לעשות חסד. ובזה התורה שלימה בתכלית השלימות; שהיא "תורת אמת" מה שהוא מחייב לפי השכל. וגם למדה התורה לעשות הטוב והחסד מה שראוי לעשות מצד החסד, עד שלא תחסר כל בה. ועם התורה האמת והשלום.

**% [ז]**

#**בפרק הנחנקין** (סנהדרין פח:), חומר בדברי סופרים מדברי תורה; האומר אין תפלין, כדי לעבור על דברי תורת משה, פטור. חמש טוטפות, להוסיף על דברי סופרים, חייב. וקושיא זאת להם, איך יתכן לומר שיהיו\* דברי סופרים חמורים מדברי תורה. וקושיא זאת אינה כלל, כי הדבר הוא\* מבואר בעצמו. כי לכן זקן ממרא חייב מיתה (דברים יז, יב), שלא ירבה המחלוקת בישראל, שכל אחד יהיה חולק על רבים. ודבר זה אינו שייך רק בדברי סופרים. רוצה לומר, כי המצוה כתוב בתורה, ופירושה של מצוה היא מדברי סופרים, כמו שהרבה מצות נאמרו פירושם מדברי סופרים. וכמו זה חייבה התורה מיתה, שלא יהא כל אחד ואחד חולק על דברי חכמים על הפירוש שהוא מקובל אצלם, ויהיה חס ושלום בטל פירוש התורה. שאם אין הפירוש המקובל ביד חכמים, לא היינו יודעים מצוה אחת על אמתתה, ובזה תפול התורה בכללה. ולפיכך חייבה התורה החולק על דברי סופרים מיתה. אבל החולק על דבר הכתוב בתורה, ודבר זה לא שייך בו מחלוקת בדבר שהוא מפורש בתורה, והוא סכלות מן החולק, ואין אדם נמשך אחריו. שאין סכלות יותר מזה לחלוק על דבר המפורש בכתוב. ולא היה צריך להשיב בדבר זה, כי הוא מבואר לכל.

#**בפרק ד' מיתות**= (סנהדרין סד:), אמרו שם בענין המעביר זרעו למולך, המעביר מקצת זרעו חייב, כל זרעו פטור, שנאמר (ויקרא כ, ג) "מזרעו", ולא כל זרעו. ואומרים, איך אפשר שיהיה חמור המעביר מקצת זרעו מכל זרעו. ולא שהוא חמור, רק אמרו 'המעביר כל זרעו פטור'. ודבר זה אין מקבלין. והדבר הזה אין תמיה, אף כי הכתוב מוכח כך, שכתב (שם) "כי מזרעו נתן למולך", ולא כתיב 'כי זרעו נתן למולך', והרי משמע מקצת זרעו. והדבר הזה הוא גם כן דבר ברור, כי הדבר שהוא ניתן לאלקות הוא מקצת דבר. ודבר זה נראה מכמה מצות; תרומה, ומעשר, וחלה, שהם נתונים לשם יתברך, שאם נתן הכל, אינו תרומה ואינו מעשר ואינו חלה. והטעם, שחייב להפריש ממה שנתן לו השם יתברך, וזה גורם החיוב, שיתן לשם יתברך כאשר השם יתברך נתן לו. ואם יתן הכל, ולא ישאר לו דבר, אם כן אין ראוי ליתן, כי ממה הוא נותן כאשר אין לו. לכך היו העובדים למולך עושין\* לתת מזרעם\* ממה שנתן להם, לפי טעותם שהיו מאמינים בעבודה זרה\*, והיו נותנין מקצת לעבודה זרה\*. ואם נותן הכל הוא פטור, שאין זה נחשב נתינה מזרעו, שלא נשאר לו דבר. וכבוד אלקות הוא שיתן לו מקצת ממה שנתן לו\*, שבזה נראה שנתן לו, כיון שנשאר לו עוד. ואם לא נשאר לו, כאילו לא נתן לו דבר, ואין נקרא נתינה כלל. ובשביל כך, העושה כל גרנו תרומה, וכל עיסתו חלה, אינה חלה ואינו תרומה. וזה שיתן האדם אל השם יתברך ממה שנתן לו.

#**ועוד יש**= לך להבין, כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר. ולפיכך כאשר נתן מקצת זרעו, שייך\* בזה כי זה הוא נבחר לעבוד לאלקות מהכל, וזה נקרא נתינה לאלקות. ואם יתן הכל, כיון שאין כאן בחירה שהוא נבחר מן השאר, אין זה נתינה לאלקות. כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר. ודברים אלו אין צריכים ביאור. ואף כי אין בוחר אותו מן השאר, מכל מקום צריך שיהיה במקצת, מפני כי במקצת שייך בחירה כאשר הוא במקצת. וגם דבר זה הוא כמו שאר דברים, כי תמיה שלהם כאשר רחקו מדרכי התורה ומן החכמה.

#**בפרק ג' דהוריות**= (יב.), אמר אביי, השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל למיכל בריש שתא קרא ורוביא כרתי וסלקא ותמרי. גם דבר זה מצאתי שהם תמהים, מפני שנראה להם שהם ניחוש. ודבר זה אינו, שאם כן יהיה מעשה אלישע ומעשה ירמיה ענין ניחוש. וזה שירמיה ציוה לברוך בן נריה (ר' ירמיה נא, סג-סד) "והיה בכלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו'". וכן ענין אלישע בהניח זרועו על הקשת, "ויאמר אלישע ירה ויור ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם" (מ"ב יג, יז). ונאמר שם (שם פסוק יט) "ויקצוף איש האלקים ויאמר להכות חמש או שש פעמים אז הכית ארם עד כלה ועתה שלש פעמים תכה ארם". ולא היה ענין אלישע וירמיה חס ושלום ניחוש.

#**והנה דבר זה**= הוא סימן ואות להיות נגמר הדבר. ודבר זה ביאר הרב הגדול הרמב"ן ז"ל, המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה. וכתב\* בפרשת לך לך (בראשית יב, ו), וזה לשונו; ודע, כל גזירת עליונים, כאשר תצא הגזירה אל פעל הדמיון תהיה הגזירה מקיימת על כל פנים. ולכך יעשו הנביאים מעשה בנבואתם, כמאמר ירמיה לברוך "והיה בכלותך וגו'", וכן ענין אלישע בהניחו זרועו על הקשת, "ויאמר אלישע ירה וגו'". ולפיכך החזיק הקב"ה לאברהם\* בארץ, ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו, והבן זה היטב. עד כאן לשון הרב הגדול. ודברים אלו הם ברורים. ומעתה תדע להבין דברים אלו, כי הדבר הזה הוא חכמה נפלאה, לעשות לגזירה עליונה דמיון וסימן למטה, כדי שתצא לפעל הטוב, ותהי מקוימת\* הגזירה לטוב, לכך ראוי לעשות סימן ודמיון, כמו שתמצא שעשו הנביאים. וזהו ענין הדמיון למכלי\* בריש שתא דברים שיש בהם סימן טוב, כדי שתצא הגזירה לפעל, ואז תהיה הגזירה הטובה מתקיימת. ואין בזה ניחוש, רק הוא\* הכנה שתצא הגזירה לטובה. והיינו דאמר 'השתא דאמרת סימנא מילתא', כי הוא מילתא לענין זה שעל ידי סימן תצא הגזירה לפעל הטוב. ודברים אלו נעימים ויקרים מפז, וכל חפצים לא ישוו בהם.

**% [ח]**

#**בפרק כל כתבי**= (שבת קיח.), כל המקיים ג' סעודות וכו'. גם זה מצאתי רשום תוך שאר תשובות על דברי חכמים. ולא ידעתי מה היה\* השאלה. ובאולי השאלה מה שקרבו חכמים רבוי אכילה. ואם כך, הלא מצאנו זה בכל המועדים, דכתיב "ושמחת בכל הטוב אתה וביתך וגו'\*". והלא כתיב (ישעיה נח, יג) "וקראת לשבת עונג", והרבה כזה. ומכל שכן כי לדבר זה יש טעם, כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו. לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו\*, ולא יאמר, אף כי השלים העולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה. ומפני כך ראוי שיהיה מקיים ג' סעודות בשבת, כי אם לא יאכל סעודה בלילה כאשר נכנס שבת, אם כן יש כאן חסרון, שכן דרך האדם שיאכל סעודה בלילה, כאשר יכנס שבת. ואם לא יאכל שני סעודות ביום, גם כן היה זה חסרון, ואין ראוי שיהיה חסרון בשבת. ולפיכך יש לאכול ג' סעודות, דהיינו אחת בלילה, כמו שדרך לאכול בלילה, ושתים ביום, שלא יהיה לאדם חסרון בשבת. שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן השם יתברך.

#**ואפשר כי**= הוא תמיה בעיניהם, כי מה ענין ג' סעודות שאמרו, שיהיה בהם ניצול משלש פרעניות, שהם דיני גיהנם, חבלי המשיח, ומלחמות\* גוג ומגוג. ובשביל שהם לא עמדו על דברי חכמים, יהיו תמיהים. והרבה תמיהות יש בזה, אבל אין התמיה למי שמבין. כי כאשר מקיים ג' סעודות בשבת, ומודה כי הוא יתברך ברא עולמו בהשלמה, ניצול מג' פורעניות אלו שהם בעולם. דהיינו, כי יש דינה של גיהנם, ודבר זה כנגד הסעודה של לילה. ומפני שהוא מאמין כי השם יתברך ברא עולמו בהשלמה גמורה, דבר זה מציל מדינה של גיהנם, שהוא כמו לילה, שהגיהנם חושך ואבדון. כי דבר זה ראוי, מאחר שאוכל הסעודה שמורה על השלמת העולם, ראוי שלא יגיע אליו מה שהוא חסרון בעולם. לכך אמר שהוא ניצול מן אלו ג' פרעניות, כי אלו הם חסרון בעולם נחשבים. לא כמו שאר פרעניות, שהם מצד חטא (-העולם) [האדם], ובאים פרעניות לעולם מצד חסרון (-העולם) [האדם], שהוא החטא. אבל אלו ג' פרעניות הם בעולם לא מצד החטא. אף כי בודאי הגיהנם מוכן לרשעים וחוטאים, מכל מקום עצם בריאה היה קודם שחטא האדם. ולא כן שאר פורעניות, הם באים לעולם אחר שחטא האדם. ומי שהוא מקיים ג' סעודות, מודה שהשם יתברך השלים העולם בהשלמה גמורה. ואף כי ברא השם יתברך הגיהנם, אין זה באמת חסרון, שאם לא היה הגיהנם, לא היה כאן עונש הרשעים, ולא היה כאן יראת העונש. ולכך המקיים ג' סעודות אלו, ובזה מודה שהשם יתברך ברא העולם בהשלמה, ואין כאן חסרון כלל, ולכך ניצול מן הפורענות שהם חסרון. אבל למי שאינו מודה שהשם יתברך ברא העולם בהשלמה, אינו ניצול מהם.

#**ושני פורעניות**=, שהם חבלי משיח, ומלחמות גוג ומגוג. מפני כי חבלי משיח נקרא "ערב", כדכתיב (ר' זכריה יד, ז) "והיה לעת ערב יהיה אור גדול". ואם מקיים סעודת המנחה, שהוא דומה לחבלי משיח, שיהיה לעת ערב, יהיה ניצול מחבלי המשיח שיהיה לעת ערב, כדכתיב "והיה לעת ערב יהיה אור". ומלחמות גוג ומגוג, הוא אחר שנגלה המשיח, ויהיה האור בעולם, ודבר זה נקרא 'בוקרן של ישראל' כאשר יהיה\* נגלה משיח. ומי שמקיים סעודת הבוקר, וסעודה זאת מורה שהשם יתברך השלים העולם בהשלמה, ולכך ניצול מן מלחמות גוג ומגוג.

#**כלל הדבר**=, אלו ג' סעודות מורים שאין חסרון בעולם. ואף כי יש אלו ג' דברים בעולם, הכל הוא בשביל השלמה. כי הגיהנם כמו שהתבאר, שיהיה בו דין הרשעים, ודבר זה הוא השלמה לעולם. ומלחמות גוג ומגוג וחבלי משיח, דבר זה אין צריך לפרש, שכל זה השלמה אל הגאולה. לפיכך כאשר אוכל סעודת הלילה, והלילה שהוא העדר האור דומה למיתה. והאדם אוכל הסעודה בלילה, ויש לו עונג, מורה זה על השלמה, לכך הוא ניצל מדין של גיהנם. וכן כאשר יש לו סעודה בשחרית, מורה דבר זה שהוא מאמין כי השלים השם יתברך את העולם, ואין לו חסרון אשר הוא מצד הדבר שנקרא שחרית, הוא אור הבוקר. וזה כאשר יגיע אור המשיח, יהיה ניצול מן מלחמת גוג ומגוג, ולא יהיה לו חסרון כלל. וכן כאשר מקיים סעודת מנחה, ומאמין כי השם יתברך ברא העולם בשלימות לגמרי, יהיה ניצול מדבר שהוא נקרא "לעת ערב", והוא חבלי המשיח, כי הוא מאמין שהשם יתברך משלים העולם בכל. ואין להאריך.

**% [ט]**

#**פרק ב'**\* **דנדרים**= (כ:), שהתירו חכמים ביאה שלא כדרכה. ודבר זה הוא זר בעיניהם מאוד מאוד, עד שכל רודפיה\* הזילוה, ואומרים כי ראו ערותה. ומעתה נשאל אותם; אם התימה באלו הדברים מהוצאת שכבת זרע לבטלה, הלא כתב הרמב"ם ז"ל (הלכות איסו"ב פכ"א ה"ט) שלא הותר רק אם אינו מוציא ש"ז לבטלה. ולפי\* הרמב"ם ז"ל, לא באו לומר רק כי העראה, והוא נשיקת אבר, מותר שלא כדרכו. כי אם היה שלא כדרכו אסור, היה אסור אפילו נשיקת אבר, דהיינו העראה. ובכל מקום נקרא אף נשיקת אבר בלבד 'תשמיש'. ועל זה אמר שהותרה ביאה שלא כדרכה, והיינו העראה, והוא נשיקת אבר. אם כן מצד זה אין כאן קשיא. וכי מי הם שהפליגו בעונש הוצאת ש"ז לבטלה יותר מהם. ובפרק\* כל היד (נדה יג.), תניא רבי אליעזר אומר, כל האוחז באמה ומשתין, כאילו מביא מבול לעולם. ומפרש שם הטעם, וכל כך למה, מפני שמוציא ש"ז לבטלה. הנה הגידו ולא כחשו בחומר איסור זה, בחומר העונש האוחז באמה, ואיך יהיו מקילים בענין זה חס ושלום, שהוא הוצאת ש"ז לבטלה.

#**ומזה תראה**=, כי כל דברי חכמים באמת ובמשפט התורה, כי זה ראוי להחמיר מצד הדין והחכמה. כי מי שמבין דברים אלו, אשר רמזו חכמים בחכמתם גודל החטא הזה, כי לדעת רבי אליעזר הוא כאילו הביא מבול לעולם. רוצה לומר, כי אין ספק שמי שמשחית הזרע, הוא מבטל הויה, שהיה ראוי לבא מן הזרע תולדה. וכדי שלא יעלה על דעתך, כי אחר שאינו תולדה שלימה נבראת שיצאה לפעל, אין חשוב זה השחתה והפסד. ועל זה אמר 'כאילו הביא מבול לעולם', שהוא השחתה גמורה. שהמשחית זרעו\* מבטל התחלת הויה, וזהו\* הפסד גמור. ואינו דומה לשאר הפסד, כי המבטל הויה שהיא נמצא כבר, רק שלא הניח לה המשך הויה, אין מבטל עצם הויה לגמרי מן העולם, עד שלא יהיה בעולם שם הויה כלל, רק שמקצר המשך מציאתה, ואין זה כל כך, כאשר אין כאן בטול התחלת הויה, כי היה כאן הויה, רק שמבטל המשך מציאתה. אבל מי שמשחית הזרע, מצד אשר מבטל התחלת הויה, דבר זה נקרא כאילו הביא מבול לעולם. שהמבול היה השחתת המציאות, שלא יהיה נמצא המציאות, והיה בטול הויה לגמרי בדור המבול, וכדכתיב בקרא (ר' בראשית ו, ז) "אמחה את האדם מעל פני האדמה כי נחמתי אשר עשיתיו". כי אין ענין המבול רק בטול שורש הויה מתחלתה, עד שהיה בטל התחלת הויה, כמו זה שמפסיד הזרע עד שלא יהיה כאן התחלת הויה, ועיקר שורש הויה.

#**כלל הדבר**=, כי מי שהורג את האדם, לא היה גובר בזה על התחלת ההויה, רק שהיה גובר על המשך ההויה, ולא על התחלת הויה. אבל מי שמשחית זרעו, לכן נקרא השחתה\*, כי כל השחתה הוא מתחלת ההויה, וזהו בעצמו שמביא מבול לעולם, שהמבול לא היה רק לעקור ההויה, שלא יהיה נמצא שום הויה, ולא היה שום הויה נוהג במבול, והבן זה. וכאשר\* ידעו החטא הגדול הזה, שהמשחית זרע הוא חוטא במה שמשחית ומבטל שורש ההויה. כי אין האדם והבהמה שוים, והאדם הוא עיקר המציאה בעולם, והמבטל התחלת הויתו, והוא המשחית זרעו, הוא מבטל ומפסיד הויית העולם כולו\*, שהאדם יחיד בתחתונים, והרי יש בזה\* חומר גדול ועונש מופלא מאוד במה שהוא מבטל התחלת ההויה, ולכך הוא כאילו הביא מבול לעולם.

#**ועוד יש**= לך להבין דברי חכמה, כי הזרע בו קשור כח נפשי אשר יוצא אל הפעל, הוא יצירת הולד, ולכך אמר שם (נדה יג.) שהוא כאילו שופך נפש. ואין הכח הזה כח פרטי, כי ההורג נפש הרי הרג נפש זה, שהוא נפש פרטי, ואין זה שייך בכח שהוא קשור בזרע, ולא שייך בזה פרטית. ולכך המשחית זרע כאילו היה מביא מבול לעולם, שהמבול הוא הכלל, ואין בו פרטית, וכן המשחית זרע, שקשור בו כח ההויה, ואין פרטי, הוא כאילו הביא מבול. ויש לך להבין עומק הדבר הזה, כי כאשר הוא אדם נברא, אז הנפש יש לו חבור ודביקות\* אל הגוף, ובשביל כך הוא אדם פרטי זה, ואם נהרג, אינו נחשב מבול לעולם. אבל הזרע קשור בו כח הזרע, ואין כאן חבור גמור, רק שקשור בו כח הויה. ואין זה נחשב פרטי, רק כח הויה, ולפיכך נחשב כללי, והוא כאילו מביא מבול לעולם, שהוא בטול כללי. ואם כן איך יהיה עולה על דעת בן אדם שיהיו מקילים בדבר זה. ועוד\* האריכו לשם (נדה יג.) גודל עונש זה, שנחשב כאילו עובד עבודה זרה, וכאלו הורג הנפש. ואין להאריך בדבר, שהוא מבואר בדבריהם, ובארנו זה יותר במקום אחר. אמנם אם קשה בעיניהם מה שהם מתירים החיבור שלא כדרכו, הנה דבר זה כבר בארנו (ד"ה פרק ב'), שלא בא להתיר רק תשמיש, והתשמיש נקרא העראה בלבד, דהוא נשיקת אבר לפי המפרשים, כמו שאמרנו, ולא דברו כלל מהוצאת ש"ז לבטלה.

#**וכדי שתדע**= שכל דברי חכמים הם בחכמה עמוקה מאוד, כדי להסיר לזות שפתים ועקשות מדברי חכמים, אשר ידעו כל מצפוני החכמה, ונכנסו לפני ולפנים, אשר כל חכמי לב לא ידעו ולא השיגו אחד מדבריהם האלו, אף הקל, כל שכן בדברים אשר הם עמוקים, נפרש דבר מעט, באולי יתנו הודאה. בפרק ד' מיתות (סנהדרין נח:) סבירא לרבי אלעזר בשם רבי חנינא, בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה, חייב מיתה. ואף על גב דרבא פליג התם, לא פליג רק משום סברא זאת דלא מצאנו דבר שמותר לישראל ואסור לבן נח. מכל מקום קודם שהותר לישראל, דהיינו קודם שנתנה התורה לישראל, היה דבר זה אסור בבן נח, ובישראל דבר זה מותר. ודבר זה הוא פלא גדול, כי לא בא על ישראל להקל, רק להחמיר. אבל פירוש זה, כי קודם שנתנה תורה לישראל, לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה. ודבר זה, כי האיש והאשה יש בחבורם שני פנים; האחד, הוא החבור לפריה ורביה, כמו שהוא בחבור כל הבעלי חיים, שחבור שלהם הוא בשביל פריה ורביה, כי "לא תוהו בראה רק לשבת יצרה" (ר' ישעיה מה, יח), ובודאי דבר זה החבור כדרכה. הבחינה השניה מצד כי האיש הוא כמו צורה לאשה, ומצד הזה יש להם חבור ביחד. והאדם שהוא שלימות הבריאה בתחתונים, ראוי שיהיה שלם. ואין בריאת האדם שלימה כי אם על ידי האשה. וזהו בחינה שניה, כי חבורם ביחד הוא השלמת האדם, והחבור הזה בכל עניין שהוא נקרא חבור, בין כדרכה ובין שלא כדרכה.

#**ודעת רבי חנינא**=, כי אצל בן נח אין ראוי רק כדרכה, מפני שאין להם מדריגת הצורה, כי מדריגת הצורה אינו רק לישראל וכמו שהארכנו בדבר זה בחבור גבורת השם (פ"ד), עיין שם ותמצא מבואר, כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות, כאשר נתנה התורה לישראל, אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל (יבמות סא.) אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם\*. ולפיכך אין חבור איש ואשה מצד בחינה זאת, שיהיה האיש כמו צורה לאשה, כי אין מדריגת האומות כך. ולפיכך חבור שלהם כמו כל שאר נבראים, שהם מתחברים ביחד לפריה ורביה. אבל ישראל שיש להם מדריגת הצורה, וחבור איש ואשה מצד שהאיש כמו צורה לאשה, ומצד הזה החבור. ואין החבור אצל האומות רק דוקא כדרכה, משום פריה ורביה, כמו בהמה וחיה. רק אצל ישראל חבור שלהם חבור חומר וצורה, ולפיכך בכל ענין, בין כדרכה ובין שלא כדרכה, הוא חבור חומר לצורה, אף שלא כדרכה. ומי שמבין המשל שהביא רבי לראיה על זה (נדרים כ:), שאמר משל למי שלוקח בשר מן הטבח, אכלו צלי, שלוק, מבושל, בכל עניין שירצה. וביאור זה, כי אחר שהאיש נחשב כמו צורה לאשה, הכל הוא ממנו, ובכל ענין אשר הוא\* משמש עמה מותר לו. וכל זה מצד שהאיש נחשב צורה אל האשה ויש לצורה חבור אל הדבר שהוא נחשב צורה לו, ואינו תולה בפריה ורביה. ולכך הותר לישראל ואסור לבן נח. וכיון שהוא מותר לישראל, מותר גם כן לבני נח, שלא מצינו דבר שמותר לישראל ואסור לבני נח. ודי בזה למי שמבין דברי חכמה ותבונה.

#**ועוד יש**= לך להבין עניין אלו שני חבורים, האחד הוא כדרכה, והאחד שלא כדרכה. וכבר אמרנו כי חבור איש ואשה הוא חבור חומר וצורה, כמו שהתבאר דבר זה בכמה מקומות. וחבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים, האחד הוא חבור צורה בחומר וצורה מוטבעת בחומר, והשני הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק הוא צורה נבדלת. וכנגד זה הם שני חבורים; החבור האחד כדרכה, וזהו חבור גמור, עד שהצורה דבוק לגמרי בחומר. והשני, חבור הצורה הנבדלת, ואין זה כמו חבור צורה בחומר מוטבעת בו\* לגמרי.

#**ולכך אמר**= רבי חנינא (סנהדרין נח:) בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה. מפני שאין לבני נח מדריגה זאת שיש להם מעלת הצורה הנבדלת, רק חבור שלהם הוא חבור צורה לחומר שהוא מוטבע לו. ולכך אם בא בן נח על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה, שאין זה חבור הראוי, וכאילו בא על דבר שאין לו חבור אליו. אבל ישראל אשר יש להם מעלת הצורה הנבדלת, גם חבור זה הוא כראוי וכסדר, כי אין הצורה הנבדלת מוטבע בחומר לגמרי, רק שיש לצורה חבור אל החומר, ואינה מוטבע בו. ועתה יש לך להבין המשל שהביא (נדרים כ:), משל למי שלוקח בשר מן הטבח, אכלו צלי, שלוק, מבושל. כלומר, בשביל שלקחו ונתן מעות שלו בו\*, מה שלוקח הוא תחת רשותו, ויכול לאכול אותו כמו שירצה, הן שלוק, הן צלי. וכך האיש שיש לו מעלת הצורה הנבדלת, עד שהאשה שהיא נמשלת כחומר, והיא תחת רשותו לגמרי. ואינו כמו הצורה שהיא מוטבעת בו, כי אז הרי הוא כמותה, ומצד הזה צריך שיהיה החבור כדרכה. אבל חבור צורה הנבדלת, בשביל שהצורה נבדלת מן החומר, והוא תחת רשות הצורה, והחבור הזה הוא בכל עניין, אף אם אינו עומד בו ומוטבע בו. ואלו דברים מופלגים בחכמה מאוד.

#**ומעתה נתבארו**= דברי חכמים, שכאשר האדם ישכיל בהם ישמח לבו בדברים כאלו, המורים על הפלגת החכמה. ולא היה ראוי לגלות דברים אלו, אך לכבוד התורה עשינו זה, והם יליצו בעדנו. ומדבר זה תדע, בכל מקום שתמצא דבר כזה שהוא רחוק משכל האנושי, אין זה רק בשביל שדבריהם היו על פי דרכי התורה, שהוא השכל האלקי, אשר הוא למעלה משכל האנושי. והשם יתברך יכפר בעדנו, כי נכנסנו לבאר דברים שהם נפלאים. וכל זה מפני כי באו בכתב דברים אלו, אשר קראו תגר על דברים כמו אלו.

#**ובפרק הנזקין**= (גיטין ס.), רבי יוחנן וריש לקיש הוו מעיינו בספר אגדתא בשבת. ומקשה, והא לא נתן לכתוב. ומתרץ, משום (תהלים קיט, קכו) "עת לעשות לה' הפרו תורתך", עד כאן. כלומר כאשר הוא הזמן והעת ראוי לזה, כמו בדורות אלו שיש לחוש לשכחה, והנה "העת לעשות לה' הפרו תורתך" אף דבר שאסור, כמו לכתוב האגדות, התירו זה. וקשה לי, וכי בשביל איסור אחד, שאסור לכתוב תורה שבעל פה (גיטין ס:), הפירו כל התורה, שאמר "הפרו תורתך". אבל נראה לומר, כי דבר זה שכתבו האגדות, בני אדם שאינם מבינים אותם לעומקם, ושהם דברי חכמה עמוקה, הם קוראים תגר על החכמים. ודבר זה בוודאי בטול כל התורה, כאשר החכמים שהם עמודי התורה, ועליהם הכל נבנה, קוראים עליהם תגר. ולכך מטעם זה אסרה תורה לכתוב תורה שבעל פה, כי תורה שבעל פה נמסר לחכמים, ואם היו כתובין, היו חולקים בני אדם עליהם, כאשר עושים. ודבר זה אין ראוי לחכמים, כי "כבוד חכמים ינחלו" (משלי ג, לה). וכאשר הם כבוד ינחלו, אז יש קיום לתורה, כי שומעים ומקבלים דבריהם. אבל תורה שבכתב שנמסר למשה, על זה אין חולקין. ודי בזה.

**% [י]**

#**במסכת פסחים**= (נד.), אמר רבי יוסי ב' דברים עלו במחשבה לבראות [ב]ערב שבת, ולא נבראו עד מוצאי שבת. ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה, ונטל ב' אבנים וטחנן זו בזו\*, ויצא מהן אור. והביא ב' בהמות, והרכיב זו על זו, ויצא מהן פרד, עד כאן. גם בזה לא ידעתי על מה ולמה\* הם מליזים. ואפשר על מה שאמרו שעלה במחשבה להברא ולא נברא, ודבר זה זר בעיניהם שיהיה נחמה לפניו, וכתיב (ר' במדבר כג, יט) "כי לא איש אל ויתנחם". ועוד, מה שאומרים כי האדם נטל שתי בהמות והרכיב זו על זו ויצא מהם פרד, וזה נראה להם ערוה וגנות להרכיב ב' מינין.

#**ותשובת שאלה**=, דע כי חכמינו באו להגיד על ענין הטבע ועל מעשה האדם, כי מעשה האדם הם יותר מן הטבע. וכאשר השם יתברך ברא בששת ימי בראשית כל ענין סדר הטבע הפשוטים והמורכבים, והשלים את העולם, נשאר עוד בכח לעשות עוד הרכבה יותר. כמו דבר זה שנבראו הבהמות, והרכבתם להתחבר בהמה אל בהמה, וזהו הרכבה. ומכל מקום יש עוד הרכבה, הם הרכבת שני מינין יחד, וזהו הרכבה עוד יותר. ומפני שאין הרכבה זאת היא לפי הטבע לגמרי, שהרי הם מינים מחולקים, לא יצאת הרכבה זאת אל הפעל בששת ימי בראשית, שנבראו הדברים הטבעיים. ועל זה אמר שם, שעלו במחשבה לבראת דבר זה בששת ימי בראשית, שהיה זה בכח, והאדם שהוא מוציא אל הפעל הדברים אף שאינם לפי הטבע, הוציא דבר זה לפעל. ומכל מקום, כיון שהוא קצת דבר טבעי, והיה בכח להיות נעשה, שייך על זה לומר שעלה במחשבה להיות נברא.

#**והפך זה**= מה שהביא שתי אבנים וטחנן זה בזה, ויצא מהם האש. דבר זה הפך ההרכבה, כי כמו שהרכבה אין בה פשיטות, רק הרכבה, כך מה שיצא האור מן שתי אבנים היה דבר נבדל פשוט, כי האור אינו דבר גשמי. ולפיכך הרכבת שתי מינין להוציא הפרד, ולהוציא האור שהוא אינו גשמי, זה הפך זה. ושניהם היו בכח בששת ימי בראשית, ויצאו לפעל על ידי האדם. כי האור הזה שהוא דבר שאינו כל כך גשמי, יצא לפעל במוצאי שבת. ודבר זה בודאי הוא שלימות אל העולם, כאשר האור הוא מעלה אל העולם, כמו שאמרנו. ולכן מברכין עליו במוצאי שבת, כי הברכה הוא אל השם יתברך שהוסיף שלימות העולם. ולכך אין מברכים על הדברים שנבראו בששת ימי בראשית, רק אור\* האש, שהוא (-עליו-) [שלימות] העולם, כמו שאמרנו, לכך מברכין עליו. ונעשה דבר זה על ידי האדם, שהוא על הטבע. שכמו שהיה כח הטבע פועל בגזירת השם יתברך, והיה כח הטבע פועל בששת ימי ראשית מה שראוי אל הטבע, כך האדם מצד השכל אשר בו, שהוא על הטבע, ופעולתו דבר שאינו טבעי, ואין פעולתו אותן דברים המיוחדים אל הטבע. וכמו שהאדם בעצמו הוא בכח, ויוצא\* שכלו אל הפעל, כך\* אלו שני דברים גם כן היו יוצאים אל הפעל על ידי האדם. ולפיכך אמר כי שני דברים עלו במחשבה לבראות, כי על ידי המחשבה היו בכח. ואמר כי במוצאי שבת נתן בינה באדם וכו', ורוצה לומר כמו שאמרנו, כי בריאות אלו שני דברים, עד שהיו בפעל, היה זה על ידי אדם שהוא שכלי, והוא על הטבע, ועל ידו היו יוצאים לפעל. כי כך ראוי אל אלו ב' הדברים, מפני שאינם טבעיים לגמרי.

#**ויש לך**= להבין, כי אלו ב' דברים הם מחולקים הפכים; כי הפרד שנולד משני מינין, וזה הרכבה גמורה, כי אינם רק שני מינים מחולקים, וחבור שלהם הוא הרכבה גמורה ביותר. והאש היוצא מן אבנים הוא הפך זה, שהוא פשוט לגמרי, כי הוא נבדל מן הגשמי, כמו כל דבר שהוא אור אינו גשמי, רק נבדל מן הגשמי. אף כי בודאי כי אש היסודי נברא בששת ימי בראשית, הרי חלוק יש בין אש היסודי ובין אש הזה, כמו שבארו החוקרים, כי האש היסודי אינו שורף, ואילו האש הזה הוא שורף. ועוד, כי אש היסודי אינו אדום, ואילו היה אדום היה נראה בלילה. ומפני כי האש שהוא אצלנו יוצא מן הגשם, לכך הוא נבדל ממנו. ולפיכך האש הזה שהוא אצלינו, והוא מאיר, נבדל מן הגשמי, והוא פשוט. והפך זה חבור שני מינין, שהם הסוס והחמור, והוא הרכבה יתירה. ושניהם לא יצאו אל הפעל בטבע\*.

#**ואולי יקשה**=, כי האור שהוא נבדל מן הגשם, ראוי שיצא אל הפעל על ידי אדם שהוא שכלי, נבדל מן הגשם. אבל הדבר שהוא הרכבה ביותר, מה שייך לזה יותר האדם. כי אין דבר זה שום קושיא, שהרכבה הזאת שהוא משני מינין, ואין ראוי שיהיה זה לפי הטבע, היה זה על ידי האדם שהוא על הטבע. וגם הוא ראוי לזה, כאשר תבין ותעמיק בזה. ומפני כי האור הזה הוא על הדברים הטבעיים, לכך הוא השלמת העולם, אשר היה יוצא לפעל על ידי האדם שהוא על הטבע. ותדע כי האור הוא השלמה למעשה בראשית, כי האור הוא מוציא ראות האדם אל הפעל, כאשר יושב בחושך בלילה, מוציא האור ראות האדם אל הפעל. ולכך מברכין עליו במוצאי שבת, כי האור הזה הוא השלמה אל האדם להוציא אל הפעל ראות שלו. ובמוצאי שבת שכבר הושלם הכל, יש לברך על האור שהוא השלמת האדם, שמשלים ומוציא ראות שלו אל הפעל, עד שהכל שלם. ואלו דברים הם עמוקים מאוד מאוד, רק באנו לבאר כי כל דבריהם הם בחכמה. ולא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר.

#**וכלל הדבר**=, שבאו לגלות כי בששת ימי בראשית לא נבראו רק הדברים הטבעיים. אבל דברים\* שהוא על הטבע, בששת ימי\* בראשית היו בכח, ועל ידי האדם, שהוא שכלי והוא על הטבע, היו יוצאים לפעל. כמו האור שיצא מן האבנים, ופעל זה ראוי לאדם שהוא על הטבע, ועל ידו היה השלמה הזאת, הוא האור שמוציא ראות אדם אל הפעל. והרכבת שני מינין מחולקים. ומה שהם תמהים על הרכבת שני מינין, בודאי לפי התורה שנתן הקב"ה לישראל הדבר הוא אסור משום כלאים (ויקרא יט, יט). אבל אדם הראשון היה עושה דבר זה, כי הדבר הזה ראוי שיהיה בעולם, עד שיהיה נשלם העולם. ואף כי לפי התורה שנתן השם יתברך דבר זה אסור מפני שהוא כלאים, דרך התורה לבד. וכמה מינים שנברא בעולם והתורה אסרם באכילה, ועם כל זה נבראו בעולם, שבהם יושלם העולם. ואין איסור כלאים משום ערוה וזנות, שהרי אסרה התורה אף להנהיג אותם ביחד, ומזה תראה כי איסור כלאים הוא משום שאין לחבר המינים המחולקים יחד, וזה דרך התורה. וכבר אמרנו דרך התורה בלבד, והשלמת העולם לבד. ומפני שהבינו כי דבר זה שהוא חבור שני מינים מחולקים הוא מעשה ערוה וזנות, לכך היו מתלוננים בזה. וטעות הוא, ולכך אין כאן שום תמיה כלל. ומפני\* כי השם יתברך השלים את העולם כל אשר בכח להיות, והרי הפרד הזה גם כן בכח להיות נברא, ולכך לא היה העולם חסר מזה, ויצא לפעל על ידי האדם, שכך ראוי להיות, ודי בזה.

**% [יא]**

#**בפרק הבא על יבמתו**= (יבמות סב:), תנו רבנן, האוהב את שכניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר (ישעיה נח, ט) "אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני". גם זה מצאתי בכלל תלונתם, כי נראה להם דבר זה קצת ערוה כאשר מזדווג לקרובים. ואם היה חס ושלום שום גנאי ואיסור בעניין זה, הרי עמרם נשא יוכבד דודתו, ויצאו ממנו משה ואהרן ומרים, עמודי כל העולם. רק כי איסור ערוה הם לפי התורה, אבל כאשר לא נתנה תורה, אין כאן איסור. ואדרבא, הדעת נותן לקרב ולא לרחק, והרי יעקב נשא שתי אחיות (בראשית כט, טז-ל). ומה שאסרה התורה כל עריות הכתובות בתורה, הם חוק, כמו שאר חקים שבתורה. אבל כאשר אין איסור מן התורה, כמו בת אחותו שלא אסרה התורה, וכיון שלא אסרה, אדרבא, הקירוב אל קרוביו הוא הגון וטוב, ואין טוב יותר מזה.

#**וזה שאמרו**= 'האוהב את שכניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר "אז תקרא וה' יענה וגו'". ורוצה לומר, כי יש לאדם להתחבר אל אשר יש לו חבור אליו. כי השכנים - האדם קרוב אליהם מצד הדירה, והכתוב אומר (משלי כז, י) "טוב שכן קרוב מאח רחוק". ויש לאדם חבור אל קרוביו, שהם בשר ודם שלו. וכן יש לאדם קרוב וחבור אל עמו, ועל זה אמר 'המלוה סלע לעני בשעת דחקו, דכתיב (שמות כב, כד) "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך", רוצה לומר שהעני שהוא עמו יש לו לקרבו ולהלות לו. וכן כאשר נושא בת אחותו, הרי\* זה הקירוב הגמור, שהרי האיש והאשה נעשו אדם אחד, כמו שאמר הכתוב (בראשית ב, כד) "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד".

#**וזכר סדר**= הקירוב; מתחלה אמר 'האוהב את שכניו', ואין האהבה רק בנפשו, ואין זה קירוב בפעל המעשה, רק אהבה בלבד. ואחר כך 'והמקרב את קרוביו' אליו, וזהו בודאי קירוב, והוא יותר קירוב. ואחר כך אמר 'והנושא בת אחותו', והוא קירוב עוד יותר, כי אשתו כגופו (ברכות כד.). ויותר מהכל, כאשר מלוה לעני בשעת דוחקו, שדבר זה הוא חסרון כיס אליו, והוא מחסר עצמו ומלוה לאחר, דבר זה הוא חבור גמור, כאילו נחשבים אדם אחד לגמרי, והדברים [האלו] יש לך להבין מאוד.

#**ולפיכך נאמר**= עליו (ישעיה נח, ט) "אז תקרא וה' יענה וגו'". וזה מפני שכתוב גם כן (דברים ד, ז) "ומי [גוי] גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו". ודבר זה מפני שישראל נקראו קרובים אל השם יתברך, שהרי ישראל 'בניו' נקראים. ומפני שהם קרובים אליו, לכך קרוב השם יתברך גם כן אליהם לשמוע קול שלהם בתפלתם לפניו. ולפיכך אדם כמו זה, שהוא מקרב את אשר קרובים אליו, כן השם יתברך לישראל\*, אשר נקראו "עם קרובו" (תהלים קמח, יד), מקרב אותם ושומע תפילתם. ודבר זה מבואר. והארכנו בזה לבאר לך, כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ, כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו.

**% [א]**

<> כי הבאר הזה עוסק בתלונה "כי לא זו בלבד שהוסיפו וגרעו [חז"ל על התורה], אבל הם עברו חוק ומשפט בדברים שאינם לפי הדעת והשכל, וקרבו לעשות מה שלא יעשה, והרחיקו מלעשות מה שראוי להיות נעשה" [לשונו בסוף ההקדמה]. ולכך איירי בדברי חז"ל ה"נראים גלי ים עכורים" [לשונו בסמוך]. ולכך בבאר זה ימצאו "מים טהורים", הנקיים מכל תעוב. וכן את הבאר השביעי יפתח במלים "מים טהורים", מחמת אותה סבה. וראה שם הערה 1.

<> רומז בזה שהמתלוננים לא מבני ישראל המה, וכפי שנתבאר בהקדמה הערה 80.

<> כמו שנאמר [תהלים יט, ח] "תורת ה' תמימה וגו' עדות ה' נאמנה מחכימת פתי". וכתב על כך בהקדמה לתפארת ישראל [יט.]: "ואחר כך אמר 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי'. פירוש, כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה, מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר". [ראה להלן הערה 336.] ובירור כל דבר בודאי נעשה בתורה שבע"פ, ולכך בירור הדבר קשור לדברי חכמים. והמשך דבריו כאן "יפים ללב ולעינים מאירים" כתב גם בתחילת הבאר השביעי, ושם נתבאר מדוע תלה היופי בלב, והאור בעינים.

<> כן כתב להלן בתחילת הבאר השביעי: "צלולים ולא עכורים, יפים ללב ולעינים מאירים". ומה שתלה היופי בלב, והאור לעינים, מבואר על פי דברי המשך חכמה [שמות יב, כא], שהאריך לבאר שם ש"תורה" מכוונת כנגד הכח השכלי שבאדם, ואילו "מצוות" מכוונות כנגד הרגשות שבאדם, וכתב: "הרבה להם תורה מושכלות רבות... לחנך כח השכל להיות קיים ועומד... ועל ההרגשות... הרבה להם במצוות, לחזק להם ההרגשות... וכל ההרגשות מקום להן במצוות, יופי - 'פרי עץ הדר' [ויקרא כג, מ]... וזה 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל' [מכות כג:], ולהעמידם על הדת הפילוסופי... 'הרבה להם תורה' [שם], מושכלות לגעור בכוח המדמה. 'ומצוות' [שם], ליקח כל המוחשים וההרגשות למצוות ומעשים טובים, שלא יפתו את האדם לרע. ולכך נשא הציץ על הראש, והיה כתוב [שמות כח, לו] 'קודש לה'', שהשכל כולו קודש. אמנם על הלב, מקור ההרגשות, כתיב [שמות כח, ל] 'בני ישראל', להורות שההרגשות יהיו אל המצוות, שרובן המה התאחדות האומה... ולכן יהיו ההרגשות עסוקים במצוות", עכ"ל. וזהו שאנו אומרים "והאר עינינו בתורתך, ודבק לבנו במצוותיך". הרי שחיברו את העינים לתורה, ואת הלב למצוות, כי העינים הן מורות על "עין השכל" [ראה להלן בבאר החמישי הערה 34], והלב הוא מקום ההרגשות, המיועד למצוות. וזהו שכתב כאן "יפים ללב ולעינים מאירים".

<> כמו הדין של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" [רש"י מכות ב:], ושאר דינים שיובאו בהמשך.

<> בנוסף למה שנתבאר בבאר הראשון, שאין להעליל על חז"ל שהוסיפו וגרעו על התורה.

<> לשון רש"י [שמות כג, ח] "דברי צדיקים - דברים המצודקים, משפטי אמת... ישרים".

<> פירוש - שאף הדברים שאינם ברורים נגדרים בגדר של שאר דבריהם, וילמד סתום מן המפורש. ומה שכתב "אחר הכל" כוונתו אחר הרוב [לשיטתם של המתלוננים], ורובו ככולו. ואולי צריך להגיה "נמשך אחר השכל". ומעין זה כתב בשער הספר של הגור אריה: "ומן המאמרים הידועים [של חז"ל] שבאו בפירוש רש"י, ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם". וראה הערה הבאה. ולהלן בתחילת הבאר הרביעי כתב כן, וראה שם הערה 38.

<> כדבריו להלן ריש הבאר הרביעי: "כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" ובבאר השלישי [ד"ה ודבר זה] כתב: "רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולו, שכולם הם אמיתיים ושלימים ומום אין בהם... רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול, שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים". ושם מבאר את הסבה לכך שדברי חכמים נראים מתחילה רחוקים. וראה בספר המפתח לגור אריה [כרך ט] בדברי מבוא, עמוד 27.

<> כפי שכתב בסוף הבאר הראשון: "מה שחושבין [בני אדם] עליהם [על חכמים] דבר זה [שדבריהם רחוקים], הוא כמו שנתבאר, כי החלוף במעלת החכמה הוא שגורם לזה. כי להם בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו''. וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה דור אחר דור", ושם הערות 323, 325, ולהלן הערה 58. והנה גם כאן, ולהלן הערה 591, ובסוף הבאר הראשון [ד"ה אמנם מה], ביאר כנ"ל, שהסבה שדברי חכמים רחוקים מאתנו היא משום ההבדל במעלת החכמה [חכמה אלקית לעומת חכמה אנושית]. ואילו בהקדמה [ד"ה הרי שהם] ולהלן ריש הבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל] כתב שהסבה לכך היא ריחוק הזמן שיש בין זמננו לבין זמנם של חז"ל. ובבאר השלישי [ד"ה שהאדם יחשוב] ביאר סבה נוספת, שכפי עומק החכמה, כך סתימת הדברים והסתרם. הרי שנתן בזה שלש סבות שונות. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 91.

<> פירוש - כפי החילוק שיש בין התורה עצמה לדעת בני אדם.

<> אודות שדברי התורה שבכתב רחוקים מן האדם, ראה דבריו בח"א לסוטה מד. [ב, פא:] שכתב: "מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך. ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אצל האדם, כי דברי השם יתברך רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה. כי נזכר בתורה עשיית הסוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 219]. וכן בגו"א בראשית פכ"ו אות ה כתב: "דברי תורה שהיא רחוקה מהשגת האדם". וענין זה נתבאר למעלה בבאר הראשון בהערות 136, 140, 165, 219. וראה בסמוך ציון 42, ובבאר השלישי הערה 166. ובהקדמת הקצות החושן כתב: "אמרו בש"ס [גיטין ס:] תורה רובה בעל פה ומיעוטה בכתב, שנאמר [הושע ח, יב] 'אכתוב להם רובי תורתי כמו זר נחשבו'. והיינו דאם היה הכל בכתב מיד ה' עלינו השכיל, אנחנו כמו זר נחשבנו, כי מה לשכל האנושי להבין בתורת ה', אבל בתורה שבעל פה משלנו הוא".

<> ובהקשר זה יש לצרף את דבריו של רבי ישראל מסלנט [אור ישראל מכתב יח] שהתלמוד אצלנו הוא בבחינת מקרא בימי חז"ל. והובא למעלה בהקדמה הערה 76.

<> ועל כך נאמר [ישעיה נה, ט] "כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם". ומכלל זה גבהו דברי חז"ל מדברינו, וכפי שכתב בסוף הבאר הזה: "כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו". ולא נקט בפסוק זה כמליצה בעלמא, אלא שהפסוק עוסק בפער שבין הדברים האלקיים לדברים האנושיים, והוא הוא הפער שבין דברי חז"ל לבינינו.

<> בגמרא שלפנינו איתא "דרב אחא בר עולא", אך בעין יעקב שם איתא כמו שכתב המהר"ל. ודרכו של המהר"ל לצטט כפי הגירסא שבעין יעקב, וכמו שצויין פעמים רבות בספר תפארת ישראל [פ"ד הערה 10, פי"ד הערה 5, פכ"ה הערה 69, פ"ל הערה 6, פל"ה הערה 48, פל"ו הערה 29, ועוד]. וראה בסמוך הערות 18, 310, 331, 607, בבאר השלישי הערה 16, בבאר הרביעי הערות 103, 1041, בבאר החמישי הערה 439, בבאר הששי הערות 246, 830, ובבאר השביעי הערה 97.

<> "ולהג הרבה - המלעיג עליהן ביגיעות בשר נידון" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא שלפנינו: "מתקיף לה רבא, מי כתיב 'לעג', 'להג' כתיב".

<> לפנינו בגמרא "אלא כל ההוגה בהן טועם וכו'". אך בעין יעקב איתא "כל הלוהג בהן", וציטט כדרכו כגירסת העין יעקב.

<> "בכל שעה שאדם מחזר בדברי תורה מוצא בהן טעם" [רש"י שם].

<> "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא", לאמור שאין רבא חולק על רב פפא אלא בביאור הפסוק ["לוהג" לעומת "לועג"], אך לא שחולק על עצם דרשתו של רב פפא.

<> בגיטין נז., שאמרו שעונשו של אותו האיש היה שנדון בצואה רותחת, "דאמר מר, כל המלעיג על דברי חכמים נידון בצואה רותחת". אך לא מצאתי מקומות נוספים שהזכירו כן.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ט [תתקל.]: "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". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפז.] ביאר שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וכתב על כך: "וביאור דבר זה כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מ"מ יש כאן קשר, שמקושר השכל באדם... ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמר ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו''... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו'', לכן לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". וכן כתב כמה פעמים בנוגע להקב"ה, וכגון בגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם' [תהלים קטו, טז], אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "הוא יתברך נבדל מכל הנמצאים. ואף שהוא יתברך מצטרף אל הנמצאים במה שהוא סבה ועלת הנמצאים, מכל מקום הוא נבדל מהם גם כן". ובנתיב הדין פרק א [א, קפו.] כתב: "אף שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך נקרא הוא יתברך 'קדוש', שהקדוש הוא נבדל מהכל. ועם כל זה משרה הש"י קדושתו בתוך ישראל". וכן מצינו לגבי יחס הת"ח עם שאר בני אדם, וכלשונו בנתיב התורה פ"ד [א, כא:]: "ישים האדם עצמו כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה. כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם. אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים... דמיון אל השכל... אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי". ושם להלן פט"ז [א, ע.] כתב: "התלמיד חכם, מצד השכל שבו, הוא נבדל מכלל שאר בני אדם". וכן בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "אין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף". ובסנהדרין נב: אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". וראה להלן בבאר החמישי הערה 430. ובח"א להוריות יג. [ד, ס:] ביאר את דברי הגמרא שם "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ", וז"ל: "מפני שמעלת כ"ג, אע"ג שהיא גדולה, אינה שכלית. אבל הממזר, אע"ג שפגום הוא, זהו מצד הגוף, ובדבר זה לא יפגם השכל, כי השכל בפני עצמו נבדל מן הגוף, ולפיכך ממזר ת"ח קודם לכ"ג עם הארץ". ובאבות פ"א מ"ד אמרו "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם בדר"ח [לג:] לבאר: "כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה ממעט במעלת החכמה כאשר עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם דהיינו להשפיל תחת רגליהם... ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל, ואם מתחבר לת"ח כמו שני חברים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן הת"ח, שא"כ לא היה הת"ח אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם. שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם ת"ח בביתו, שיהיה נמצא ת"ח בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם שהוא נבדל מן האדם אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה". וכן ביאר בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], וז"ל: "'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה' [משלי ב, ו]... ר"ל כי כל דבר שישיג נקרא 'חכמה', ולפיכך לא כתיב רק כי ה' יתן חכמה. אבל אצל הדעת והבינה, שהוא שכל עליון, שכל אלקי נבדל לגמרי, נאמר 'מפיו דעת ותבונה', כי מפני כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי, אמר 'מפיו', כי ע"י דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה. ושני דברים הנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור. ומזה תדע כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה, שאין זה שכל נבדל לגמרי... וכן תקנו חכמים בברכת 'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא 'אדם' בעל גוף, לכך הדעת שהוא שכל הנבדל, [מגיע] אליו דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה". וראה להלן הערה 336, בבאר הששי הערה 467, ובנר מצוה ח"א הערה 141.

<> כי כל לעג הוא מורה על ההרחקה מהדבר שלועגים עליו. ובגו"א במדבר פט"ז אות לג מבואר שכל לעג אינו אלא בגדר ליצנות. וכל ליצנות פירושה ביטול חשיבות הדבר [כמבואר בפחד יצחק פורים ענין א]. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הז'] כתב שהמלעיג על המצות מחמת שמלעיג על דברי אלקים חיים, יש בכך יציאה גמורה מן הראוי. וראה בסמוך הערות 26, 41.

<> השכל האלקי.

<> לא מצאתי מקורו. ואודות שחכמי המחקר מהללים ומשבחים את מדרגת השכל, כן כתב בריש פרק ט בתפארת ישראל, וז"ל: "אשר הלכו בדרך חכמי המחקר, והם הפילוסופים... יתנו שם ותפארת אל השכל, ועל ידי המושכלות יקנה האדם הנצחיות". דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ב מ"ט [צג:] כתב: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כח העין הוא כח נבדל, שאם לא כן, לא היה רואה בעין שהוא קטן, השמים הגדולים. רק בודאי מקבל כח הראות את המראה הנבדל מן הגשם... וזה ראיה שכח הראות הוא כח נבדל". וכן הוא בראב"ע הארוך לשמות ג, ו, שכתב: "שער העין משער השמים, כי ברגע אחד יראה תמונות רבות רחוקות עם קרובות" [וראה להלן בבאר החמישי הערה 555]. הרי שדבר שקשור לשכל [כפי כח הראות, וכמבואר שם בדר"ח], הוא נבדל לגמרי מגדרי הגוף ומגבלותיו. ואם כך בכח הראיה, שיש בו מכח השכל, ק"ו שמדריגת השכל עצמה נבדלת לגמרי. ובתפארת ישראל פמ"ג הערה 21 נתבאר שאין מגבלות הטבע וחוקי הגשם חלות על הדבר הנבדל.

<> כי הלועג על דבר, שם את עצמו במצב שעומד כהפכו של אותו דבר, וכמבואר בהערה 23, ובסמוך הערה 30. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:] כתב: "מרבה שחוק אינו זוכה לתורה. וטעמא כי השחוק... הוא הפך המחשבה, שהוא השכל. לכך השחוק מבטל השכל. ודבר זה תוכל להבין, כי השחוק מתחדש מן התול וליצנות בלבד. ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק התול. והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק הוא מבטל השכל". וכן נגע בענין זה להלן בבאר הרביעי [ד"ה ועצם השחוק], וכתב שם בתוך דבריו: "עצם השחוק אינו רק חבור והתאחדות עם הדבר, לא זולת זה... ואדם - השחוק אצלו כאשר הוא מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי... שאין האדם דעתו מתחבר לדבר רק כמו הלצנות... כי השגות המושכלות וכיוצא בזה הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק", ושם הערה 885. ומדבריו בבאר הרביעי מתבאר מה שכתב כאן "אותו האיש &דבק^ בהפך זה", שלא רק שההתול עומד כנגד השכל, אלא שההתול &מדביק^ את האדם להפכו של השכל.

<> למעלתו של השכל האלקי, וכמו שנתבאר.

<> והיא הצואה ["צואה" מלשון "יציאה" (מו"נ ג, ח)].

<> לשונו בח"א לגיטין נז. [ב, קיא.]: "כי אין דבר פחות ורחוק מן האדם רק הצואה... עד שלגודל פחיתות הצואה היא נבדלת מן האדם ואינה עומדת באדם... כי אין לך דבר מאוס יותר מן הצואה". והחידוש הוא שאין פחיתות הצואה מחמת שהיא יוצאת מן האדם, אלא להיפך; היא יוצאת מן האדם מחמת פחיתותה, כי אם לא היתה מאוסה כ"כ, לא היתה יוצאת מן האדם. א"כ היציאה מן האדם אינה סבה לפחיתותה, אלא סימן לפחיתותה. וראיה לדבר, ממה שאמרו חכמים [מכות טז:] שהמשהה את נקביו עובר משום "לא תשקצו" [ויקרא יא, מג]. הרי אף בטרם שיצא מן האדם נחשב לדבר משוקץ. ולשון הרמב"ם בסוף הלכות מאכלות אסורות פי"ז הלכה ל"א הוא: "וכן אסור לאדם שישהה את נקביו, בין גדולים בין קטנים, וכל המשהה נקביו הרי זה בכלל משקץ נפשו". וכן בנצח ישראל פל"ו [תרעב.] ביאר שהיוצא ונפרש מן החומר הוא המדריגה השפלה ביותר. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.] כתב: "וכמו שאמרו [ברכות נז:] תשמיש אחד מששים בעוה"ב. ומוקי ליה בגמרא תשמיש נקבים. כלומר היציאה לאדם. ור"ל כי אין העוה"ב רק קורת רוח... וכאשר יסולק ההוצאה, מסולק ממנו התנגדות שיש לאדם. כי הוצאה היא מתנגד לאדם, וכאשר יסולק זה מן האדם מביא אל האדם נחת רוח ביותר". ולפי דבריו כאן מבואר מהי ההתנגדות שיש בהוצאה.

<> לשונו בח"א לגיטין נז. [ב, קיא.]: "ויש לך לדעת, כי אין ראוי למלעיג על דברי חכמים רק עונש זה. וזה כי החכם כל דבריו דברי חכמה, והחכמה הוא שכל נבדל מן הגשמי למעלת השכל. והמלעיג על דברי חכמים, והוא הפך החכמים שיש בהם שכל הנבדל מן האדם, שהרי מלעיג עליהם, לכך נדון בהפך זה, שהוא נדון בצואה רותחת, שהוא דבר נבדל מן האדם, ויוצא ממנו מפני פחיתותה. וסוד זה רמזו חכמים באמונתם במסכת סוכה [מב:], כל קטן שאין בו דעת [אין] מרחקין מצואתו. יש בו דעת, מרחיקין מצואתו, שנאמר [קהלת א, יח] 'יוסיף דעת יוסיף מכאוב'. והדבר הזה כי מציאת ההפכים אחד, וכאשר נמצא האחד, ימצא השני שהוא כנגדו. ולכך במציאות הדעת ימצא הפך זה הוא הצואה. וכל אלו דברים הם עמוקים מאוד בסוד החכמה". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קמא:]. &**דוגמה נוספת**^ ליסוד זה; מצאנו שקבורת משה היתה "מול בית פעור" [דברים לד, ו]. ובח"א לסוטה יד. [ב, נז:] ביאר זאת, וז"ל: "כי אין ע"ז בעולם שכ"כ גנאי לאדם כמו פעור, שהיו מתריזים לפניה... ומפני כי משה רבינו ע"ה היה איש אלקים [דברים לג, א], ובפרט במיתתו היה יותר מתעלה בקדושה עליונה [ראה בסמוך הערה 33]... והיה שב אל מדריגת הפשיטות יותר... ראוי היה שנקבר משה מול פעור, כי כנגד הקדושה הוא הטומאה והתעוב, שאם ימצא קדושה עליונה, כך ימצא כנגד זה התעוב, ולפיכך נקבר משה רבינו ע"ה מול פעור... שהיה משה נגד פעור, והפך שלו".

<> הלועג על דברי חכמים.

<> מקורו בזוה"ק ח"ב קנ:, שאמרו שם: "אתר אית בגיהנום... דאקרון 'צואה רותחת', ותמן איהו זוהמא דנשמתין... ונורא דגיהנום שלטא בההוא זוהמא". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיא.] כתב: "כל המלעיג על דברי חכמים נדון בצואה רותחת. ור"ל כי דין של אותו האיש שהיה דבק במדריגה הפחותה, והשחיתות הזה הוא ענין גיהנם, ולכך נקרא 'צואה רותחת'. כי אין דבר [פחות] ומרוחק מן האדם רק הצואה... שהיה הוא דבק במדריגה הפחותה והמאוסה והיא מדריגה התחתונה בגיהנם. כי דיני הגהינם הם כמה מדרגות... כאשר האדם ראוי לו מצד עצמו להיות בכבוד והדר, וכאשר הוא חוטא בעולם, אז הוא בההוא עלמא בהפך, שהוא דבק בשקוץ ובמיאוס הגמור [ראה להלן בבאר הששי הערה 62]. ואינו שקוץ ומיאוס כמו שהוא בעולם הזה, רק שהוא שקוץ ותעוב רוחני בלתי גשמי, וזה נקרא 'צואה רותחת'. כי אין לך דבר מאוס יותר מן הצואה, והיא רותחת, ר"ל אשיי, כי האש הזה אינו גשמי". ועל כך ניתן לקרוא [דניאל י, ח] "והודי הפך עלי למשחית". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה [קמ:].

<> פירוש - מעמיד כאן ב"זה לעומת זה" את עונש הגיהנום של "צואה רותחת" [הניתן למלעיגים על דברי חז"ל] מול מדריגת הצדיקים לאחר מיתה. [ובסמוך יבאר שזהו היחס של הצואה אל האדם]. ומה שנקט במדרגת הצדיקים &אחר מיתה^ דוקא, כי כל השוואה צריכה להיות באותה מישור. והואיל והעונש של "צואה רותחת" הוא בגיהנום לאחר מיתה, לכך המקביל וההפך לו הוא מדרגת הצדיקים לאחר מיתה. ואודות מדרגת הצדיקים לאחר מיתה, כבר הובא בהערה 30 שמשה רבינו הגיע למדרגת הפשיטות במיתתו. וענין זה מבואר היטב בהספד [עמוד קעח], שכתב שם: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וכן הוא להלן בבאר הרביעי [הערה 1090]. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1089, ובבאר החמישי הערה 210, ובבאר הששי הערה 88.

<> "הצואה מן האדם" - פירושו הצואה היוצאת מן האדם מחמת רוב פחיתותה.

<> "עם" - ביחס.

<> צריך ביאור, שפעמיים העמיד כאן את המלעיג כעומד נגד "כלל הצדיקים", ופעמיים העמיד אותו כעומד נגד "כלל [בני] האדם". ועד כמה שנוגע לבאר ענינה של "צואה רותחת", היה לכאורה די בהעמדתו כנגד "כלל [בני] האדם"; שכשם שהצואה מרוחקת מהאדם, כך המלעיג על דברי חכמים רחוק מן כלל [בני] האדם בתכלית הריחוק. אמנם לכשתדייק בלשונו תראה, שכאשר איירי בעונש המלעיג בגיהנום, אז ה"כנגדו" הוא "כלל הצדיקים". אך כאשר איירי במדרגת המלעיג בעודו חי בעוה"ז, אז ה"כנגדו" הוא "כלל [בני] אדם". והענין מבואר על פי דבריו בדרוש לשבת תשובה [עו:], שכתב שם: "נברא האדם בעולם הזה ולעולם הבא... ואלו שני עולמות נרמזים, שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור... וידוע כי הפנים... מרמז לך על אור עולם הבא... אבל הגב... שייך לעולם הזה... אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעולם הבא, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה". [והובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 31]. ולכך בעוה"ז כולם בגדר "בני אדם", אך לאחר שהוסרו מחיצות הגוף, ברור למדי מעמדם של הצדיקים.

<> צ"ב, מה הצורך לומר תיבת "הרבה" ["ולהג &**הרבה**^"], הרי מדובר בלועג על דברי חכמים, והיה סגי בתיבת "להג" לחודא. ואין לומר שכוונתו היא שלועג הרבה [לאפוקי מלועג קצת], כי לשונו הוא "מי שהוא מדבר הרבה ולועג", ולא כתב "מי שהוא לועג הרבה". הרי ש"מדבר הרבה" לחודא, ו"לועג" לחודא. ונראה לבאר, כי בגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "ואמרו חכמים מרבה דברים מרבה שטות. כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:], בביאור המשנה שאחד מקניניה של תורה הוא "מיעוט שיחה", כתב: "כי מרבה דברים מרבה שטות... כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה, שהוא מיעוט שיחה, הוא יסוד גדול אל החכמה" [ראה להלן בבאר הששי הערה 983]. וא"כ הפסוק מלמדנו שלעג זה על דברי חכמים בא לו מחמת שהיה מרבה דברים. ואין הכוונה שהפסוק סתם מורה לנו מהיכן צצה פחיתות זו, אלא שהפסוק בא להורות באצבע על מהותה של פחיתות זו, שכל ענינה אינה אלא הפקעה מהשכל, ולכך היא תולדה מהנהגה הנוגדת לשכל, וזהו "מרבה דברים".

<> עונשו המחכה לו בסוף [גיהנום].

<> מעין דברי המחבר באור"ח סימן ג סעיף ט: "לא ישב במהרה ובחוזק, ולא יאנוס לדחוק עצמו יותר מדי, שלא ינתק שיני הכרכשתא", ומקורו בשבת פב. ורש"י בראשית יט, יז השוה בין "והמליטה זכר" [ישעיה סו, ז], שהוא פעולת ההולדה, לבין "ולא יכלו מלט המשא" [ישעיה מו, ב], שהוא "להשמיט משא הרעי שבנקביהם" [לשונו בבראשית שם], ששניהם "לשון הוצאה ממקום בלוע" [רש"י ישעיה מו, ב]. וברור שכל הוצאה ממקור בלוע נעשית על ידי יגיעה, וכצער הלידה. וכוונת הענין היא שיגיעה זו מורה עד כמה פחיתות יש בצואה, שבעל כרחו של האדם עליו להפריש את עצמו ממנה, כדי לדחות את הפסולת ממנו, למרות שהדבר כרוך ביגיעה.

<> השכל.

<> כי המתרחק מדבר אחד, ממילא מתקרב ומתחבר אל הפכו, וכמבואר בהערה 26. ובדר"ח פ"ג מ"ח [קכט:] כתב: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו [במשנה שם]. כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר... ומפני שהפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות, שאין מציאות יותר רק אל התורה. ולפיכך השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו". והם הם הדברים המבוארים כאן. ובגמרא [פסחים מט:] "שנה ופירש יותר מכולם", וכתב על כך בנתיב התורה פט"ו [א, סו.]: "כי זה יותר חומרי מה שהיה לו התורה ופירש מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי כיון שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי... בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מכל". וראה להלן בבאר השביעי הערה 224.

<> כי השכל האלקי מרוחק מן האדם, וכמו שנתבאר למעלה הערות 9, 12.

<> לכאורה לפי זה היה לרבא לומר שכל הלוהג [הוגה] בהם טועם טעם עצמות, כי נתבאר בכמה מקומות שגוף הבהמה הוא העצמות, וכגון בדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". ובגו"א במדבר פכ"ד אות ח כתב: "כי העצם עיקר שעומד עליו האדם". וכן רמז לכך בגבורות ה' פ"ס [סוף רסג:]. ובנתיב לב טוב ספ"א [ב, ריב:] כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם" [וראה להלן באר החמישי הערה 225, ובאר השביעי הערה 86]. וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו". אמנם לא שייך לומר "טעם עצמות", כי אין בעצמות נותן טעם [חולין צח:]. ואולי יש לחלק כי העצמות הם אמנם עיקר &**בנין וקיום**^ הבעל חי, אך אינם עיקר הבעל חי, אלא עיקר הבעל חי הוא הבשר. וראה להלן בבאר החמישי הערה 225, ובבאר השביעי הערה 84.

<> ועוד אודות דת נימוסית לעומת ההכרח שבדברי תורה וחכמים, ראה למעלה בבאר הראשון [ד"ה באו לפרש], ושם הערות 264, 266, שענין זה התבאר שם.

<> שנאמר שם [בראשית פרק א, פסוקים כט, ל] "ויאמר אלקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן". ופירש רש"י שם "השוה להם [לאדם וחוה] בהמות וחיות למאכל, ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם. וכשבאו בני נח התיר להם בשר, שנאמר [בראשית ט, ג] 'כל רמש אשר הוא חי וגו' כירק עשב' שהתרתי לאדם הראשון, 'נתתי לכם את כל'".

<> ואע"פ שבעלי החיים נבראו בשביל האדם, וכמבואר ברש"י ס"פ בראשית [ו, ז] שהבהמות נימחו במבול כי "הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו". וכן במשנה [קידושין פב.] אמר התנא שחיה ועוף "לא נבראו אלא לשמשני". מ"מ דבריו כאן מוסבים על עצם קיומם, שלעומת הפירות והירקות שנאכלים על ידי זולתם [האדם והבהמה], הבהמות והחיות אינן נאכלות על ידי זולתם [קודם נח]. ואף שנבראו לשמש את האדם בגיזה וחלב [ראה גו"א בראשית פ"ד אות ד], מ"מ עצם קיומם אינו מותנה ותלוי באדם. וראה להלן הערה 240, ובנצח ישראל פ"י הערה 49.

<> מה שכתב "שלא הותר לאדם להמית בעל חי", כן הוא לשון רש"י שם. ועיין בגו"א שם אות עג, שדייק מכך שאם מתה מעצמה היה מותר לאדה"ר לאכלה. ושם נשא ונתן בזה. @**אמנם מה**^ שכתב כאן לכאורה אינו עולה בקנה אחד עם דבריו בגבורות ה' פל"ה [קלב.], שכתב שם: "כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאותם ראוים שיהיו תחת האדם". ואילו כאן כתב שקודם המבול אף הבע"ח נבראו בעצם להיות ברשות עצמם. ויל"ע בזה.

<> להלן בתחילת הבאר השביעי, וז"ל: "מה שאסר לאדם הראשון לאכול בשר עד שבא נח והותר לו הבשר. מפני כי אדם על שם האדמה [ב"ר יז, ד]. והוא בפרט נברא מן האדמה. וכן כל עשרה דורות עד נח היו מתיחסים אל האדמה. עד שבא נח ונקרא 'איש האדמה' [בראשית ט, כ], ר"ל שהיה גובר על האדמה, והיה לו מדריגה נבדלת. ודבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי. ולכך לא הותר לאדם הראשון הבשר, כי האכילה שהוא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו. ואע"ג שהיה אדם הראשון מלא חכמה, מצד כי היה נוטה גופו אל האדמה, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה 'איש האדמה', ולא היה נוטה אל האדמה מצד גופו, והותר לו בשר ב"ח שהוא חמרי. כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סד.], ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.]. ושם בח"א הביא טעם נוסף, אך דחה אותו. וכטעם הנוסף הזה כתב גם בגו"א בראשית פ"א אות עג.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת של טעם בשר. כי הנה שמועה טובה נקראת גם "בשורה טובה". ומהו פשר תיבת "בשורה", ששורשה "בשר". אך הענין מתבאר על פי דבריו כאן בצירוף דבריו בנצח ישראל פ"ה [קט.], שהביא שם את הפסוק [משלי טו, ל] "שמועה טובה תדשן עצם". וביאר שם בזה"ל: "כי השמועה הטובה שבאה פתאומית לאדם מדשן עצם האדם... רוצה לומר עצמו של אדם, ודבר זה שינוי אל האדם עצמו. וזה שאמר 'שמועה טובה תדשן עצם', אין רוצה לומר עצם של אדם שהוא בבשרו, רק רוצה לומר עצמו של אדם, ומביא לאשר בא עליו השמועה שנוי בסגנון שלו, דהיינו בעצמו". ושם מאריך לבאר זאת. הרי ששמועה טובה היא שמועה שמשפיעה על עצם האדם, ואינה סתם ידיעה בעלמא. וכאשר מדובר על דבר שחל על עצם האדם, דין הוא שיקרא בשם "בשורה", משורש "בשר", כי ענינו דבר שבעצם.

<> מה שכתב "פרנסת הנפש" כוונתו לפרנסת הגוף, וכמו שמוכח מהמשך דבריו. ואודות שהבשר הוא עיקר פרנסת האדם, כן מבואר בשבת קכט., שאמרו שם "ימכור מנעלים ויספיק מהם צרכי סעודה, מאי צרכי סעודה, בשר ויין". ובשבת קמ: איתא "אמר רב חסדא, אנא לא בעניותי אכלי ירקא, ולא בעתירותי אכלי ירקא [אני לא בעניותי אכלתי ירק, ולא בעשירותי אכלתי ירק]. בעניותי משום דגריר [בעניותי, מפני שהוא מעורר תאבון]. בעתירותי דאמינא היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכוורי [ובעשירותי, שאמרתי במקום שנכנס ירק שיכנסו בשר ודגים]".

<> אודות שדברי תורה הם פרנסת השכל, כן כתב במקומות מספר. וכגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קיט.] כתב: "כי הש"י 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 הש"י פרנסת הגוף, כך נתן התורה פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב. ולכך מיד שבא הש"י למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן... ומצינו אצל התורה לשון 'פרנס', כמו שאמרו בחגיגה [ג:] פרנס אחד אמרם". ובדר"ח פ"ג מי"ז [קנה:] כתב: "כי התורה היא פרנסת האדם ג"כ, והרי הכתוב קורא התורה בכל מקום לחם [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי'. וכמו [ישעיה ג, ז] 'בביתי אין לחם ושמלה', שדרשו רז"ל על לחמה של תורה במסכת שבת [קכ.]... ואין דבר זה צריך ראיה כי התורה היא פרנסת הנפש כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, וע"י שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה, שנקראת 'לחם', כדכתיב [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'. ולכך כאשר הש"י הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן שהוא פרנסת הגוף, ואחר כך נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש. עד כי הש"י כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 863. 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", והובא למעלה בהקדמה הערה 114.

<> פירוש - אין דבר משובח לפרנסת השכל יותר מדברי חכמים. וכשם שהבשר הוא פסגת פרנסת הגוף, כך דברי חכמים הם פסגת פרנסת השכל. ולכך דברי חכמים נקראים בשם "בשר". וצרף לכאן דברי רב נחמן [ב"ק עב.] שאמר על עצמו שלא דקדק טעמו של דבר במלים "לא אכלי בשרא דתורא" [ראה רש"י שם]. ובח"א לשבת קמ: [א, עה.] כתב: "השמועות וההלכות החמורות קראו אותו בשרא שמינה, כמו שאמר [ב"ב כב.] 'אכלו בישרא שמינה בי רבא'". וראה להלן בבאר הששי הערה 1064.

<> כי בין לרב פפא ובין לרבא נתבאר שדברי חכמים הם השכל האלקי המרוחק מהאדם הטבעי [לר"פ - כתוצאה מכך נידון בצואה רותחת. ולרבא - כתוצאה מכך יש להתייגע רבות על דברי חכמים]. ולכך בני אדם שלא עמדו על העומק שבדבריהם, יחלוקו עליהם, וכפי שביאר בתחילת הבאר הזה.

**% [ב]**

<> פירוש - עדים זוממין שהרגו את הנידון, "שלא הוזמו עד שנהרג הנדון על פיהם" [רש"י מכות ה:], אינם נהרגין. אך אם לא הרגו את הנידון, והוזמו, נהרגין.

<> פירוש - מורים באצבע מתוך לגלוג, כמו שנאמר [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע", ותרגם שם אונקלוס "מרמז באצבע". וראה למעלה בהקדמה הערה 101.

<> שהם דברים קשים לקבל. ובביאור הפסוק ראה דבריו בנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:].

<> למעלה בדיבור הקודם, והערה 44. וכן למעלה בבאר הראשון [ד"ה ואין לשאול] כתב: "כי הדברים אשר הם דברים עליונים, ויש להם שכל עליון, כמו שהם מצות התורה, הם מן השם יתברך", וראה שם הערה 135.

<> כפי שכתב בסוף הבאר הראשון [ד"ה אמנם מה], והובא בהערה 10.

<> כשאר החוקים של התורה. וכן כתב כמה פעמים בתפארת ישראל, וכגון בפ"ח [קלב.] כתב: "כי אין התורה טבעית. שאילו היתה התורה טבעית, היה זה קשיא מה ענין הטומאה והטהרה. אבל אין זה דבר טבעי כלל, רק הוא סדר שכלי. ואם כי אינו יודע ואינו מבין ענין החוק הזה, הלא התורה לא ניתנה רק לצרף הבריות [ב"ר מד, א], והצירוף הזה הוא לאדם בין יודע טעם של מצוה או לא ידע, רק כאשר מעשיו הם נמשכים אחר הסדר השכלי מה שראוי לו, ובזה מעשיו כמו שראוי לפי השכלי, והוא צירוף וזכוך נפשו מן הטבעי, כמו שהתבאר. כי התורה היא סדר השכלי אשר ראוי לאדם במה שהוא אדם. ועל ידי המצות דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך... שאף אם אין ידוע לנו טעם וסבה על כל דבר ודבר שנמצא באדם למה הוא כך, מכל מקום ידוע לנו שאין דבר אחד לבטלה. וכך סדר השם יתברך בחכמתו כל הנבראים עליונים ותחתונים. וכן ענין המצות למה הם כך; בודאי ידענו שכך נותן הסדר שסדר השם יתברך התורה, וכך מתחייב ממנו. ולכך אין לשאול על טעם המצות למה הם כך, כי כך גזר השם יתברך הסדר לפי חכמתו, ואין דבר אחד לבטלה, וכך חקק השם יתברך. והאדם העושה והשומר הסדר הזה אשר סדר השם יתברך, דבר זה צירוף וזכוך נפש האדם. כי על ידי עשיית המצות, שהם הסדר השכלי, הוא דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך. והעובר על המצות, הוא יוצא מן הסדר השכלי שסדר השם יתברך. וכל אשר יוצא מן הסדר, מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי. ולפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע, לומר כי לכך אסרה תורה חזיר [ויקרא יא, ז-ח], מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע, וכן הוא בודאי האמת. וכן נתנו טעם באיסור חלב, שהוא מוליד מזג רע, וכן בדם. ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכולם נתנו טעם על פי הטבע. וכאילו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 105.] ושם בפ"ט [קמה.] כתב: "והנה אלו המעשים הטובים מיחדים נפש האדם האצולה מן השם יתברך, להוציא אותה מן הטבע אשר משותף האדם עם שאר בעלי חיים, כאשר יש לו על ידי מעשים אלו דבקות בו יתברך ויתעלה. ולכך אין בהם תמיה כלל איך המעשים האלו מביאים אל האדם הצלחה עליונה, ועל ידי מעשה הרע מביא עליו עונש נצחי. וכן המצות שלא נדע טעמם באיזה צד הם הצלחת נפשו ויקנה בהם הצלחה עליונה, כי כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם, מצד כי המצות כלם שכליות אלהיות. שכך סדר השם יתברך, לא מה שחייב שכל האדם, רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו. ולכך הדבק במצות, דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת, ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 135]. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 921.

<> מעין זה כתב גם בתפארת ישראל פ"ו [צח.] לגבי השאלה מהי התועלת במצוות, וז"ל: "ואף כי מן הראוי שלא להשיב על שאלתם כלל. כי דבר זה מה שרוצים לתת סבה מחייבת בכל הדברים, אילו היינו רואים שנתנו לנו סבה בכל הדברים הטבעיים הפחותים מאד, היה מוטל עלינו לתת לב על שאלתם. ועם כי הבדל יש כגבוה שמים מעל הארץ, כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון, מכל מקום היה מוטל עלינו לתת לב על השאלה. אך אין הדברים כך. כי הדברים הטבעיים, כמו הבעלי חיים, ואף הצמחים, אין נותנים לנו סבה וטעם. כי איך יעלה על הדעת שיתנו סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד, וכן לצמחים. ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה - הוא לאחד מני אלף. ואף אשר נתנו - אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם. ואם הדבר הזה הוא בדברים הטבעיים, כל שכן בדברים אלקיים והם המצות האלקיות אשר חייב האדם לפעול, למה יעשה פעולה זאת ולא יעשה פעולה אחרת. כשם שלא נדע גופו ותוארו - אשר הוא קיומו בעולם הזה - לא נדע על השלמות. ואם לא היה נברא על זה התאר, לא היה לו חיותו ושלמותו הגופני שיהיה מקוים. ומכל שכן פעולות האלקיות המביאים את האדם אל החיים הנצחיים, אף אם לא נדע באיזה ענין ולמה הם בענין הזה, אין זה פלא. והנה לא היתה זאת שאלת החכמים שמחויבים אנחנו בתשובתה, אם לא שהיו נותנים לנו סבות בכל הדברים הטבעיים באדם ובצמחים, ודבר זה אינו נמצא. אבל דרכי החכמים יודעי התורה ומצפוניה לא נעלים, ובזה תעמוד על דרכי התורה". וכן כתב שם ר"פ נח: "מכל מקום לא נעלים להשיב תשובה נצחת לשאלה זאת". וראה להלן הערה 238, ובבאר החמישי הערה 450, ובבאר הששי הערה 137.

<> וכן כתב להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום... למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם". וראה להלן הערות 544, 591, ובבאר הרביעי הערות 266, 428, 437, ובבאר החמישי הערות 375, 437.

<> לשון הרמב"ן שם: "כאשר זמם ולא כאשר עשה, מכאן אמרו הרגו אין נהרגין, לשון רש"י מדברי רבותינו [מכות ה:]. והטעם בזה, בעבור כי משפט העדים המוזמין בגזרת השליט, שהם שנים ושנים, והנה כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש, ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם, צוה הכתוב שיהרגו, כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה, אילו היה רשע בן מות לא הצילו השם מיד ב"ד, כאשר אמר [שמות כג, ז] 'כי לא אצדיק רשע'. אבל אם נהרג ראובן, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת, ואילו היה צדיק לא יעזבנו ה' בידם. כמו שאמר הכתוב [תהלים לז, לג] 'ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו'. ועוד, שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלהים הוא, ובקרב אלהים ישפוט. והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט. וזה טעם 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'' [דברים יט, יז], כי לפני ה' הם עומדים בבואם לפני הכהנים והשופטים, והוא ינחם בדרך אמת". וכאן כתב על טעמו של הרמב"ן שהוא "טעם לשבח", אך בגו"א דברים פי"ט אות יא דחה טעם זה, וכלשונו: "ואין דבר זה טעם לסמוך על דבר זה, שלא יהיה נהרג על ידי בית דין אם לא היה חייב ממקום אחר, דבכל מקום אמרו [ב"ב קלא.] אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, והקולר תלוי בצואר העדים, ומה יעשו בית דין". וראה שם בהערות בביאור דחיה זו. ויל"ע בזה מדוע כאן משבח טעם שדחה בגו"א. וראה הערה 455, בתארים שהרעיף המהר"ל על הרמב"ן.

<> ואם תאמר, הרי בגמרא [מכות ה:] אכן רצו ללמוד ק"ו מ"כאשר זמם" ל"כאשר עשה", והשיבו "שאין עונשין מן הדין" [אין מחייבין עונש על ידי לימוד מקל וחומר], ומה הצורך להתפלפל בזה עוד בטעם הדבר. כן הקשה הרא"ם שם [דברים יט, יט], וז"ל: "והרמב"ן ז"ל רצה לתת טעם בזה, והכניס עצמו בכמה דוחקים. ולא ידעתי מי הכניסו בזה, שאם כן צריך לתת טעם בכל מקום שאמרו 'אין עונשין מן הדין'". וכתב לתרץ: "ושמא יש לומר, שבשאר המקומות שאמרו 'אין עונשין מן הדין'... חזרו ונכתבו בפירוש [התורה כתבה את הדין בפירוש, אף שניתן ללמוד מקל וחומר], ולא למדו אותו מהקל וחומר, ואין בכך כלום. אבל פה שלא נכתב להרוג את ההורגין, אלא מדין קל וחומר בלבד [היתה הו"א שיתחייבו], ואמרו 'אין עונשין מן הדין', ונשארו פטורין, הוא התימה הגדול, וצריך לתת בהן טעם בלי ספק". אמנם עדיין קשה, שעם כל זה רואים שהגמרא לא הבינה שיש טעם מיוחד ל"כאשר זמם ולא כאשר עשה", כי א"כ על השאלה "ולאו קל וחומר הוא" הגמרא היתה צריכה מיד להשיב שאכן לאו ק"ו הוא, כי זהו דין מיוחד בהזמה, וכמו שמתבאר כאן. ומתוך שהגמרא לא השיבה כך, מוכח שמעיקר הדין היה מקום לק"ו, ורק הכלל ש"אין עונשין מן הדין" מונע לימוד זה. ואולי יש לומר, כי בודאי ההבנה הפשוטה היא שיש כאן ק"ו, ועל כך נשאלה השאלה "ולאו קל וחומר הוא". אך לאחר שנאמר הכלל "אין עונשין מן הדין", מתבאר שהתורה הטילה עונש רק על ההזמה, ולא על העשיה, "וצריך לתת בהן טעם בלי ספק" [לשון הרא"ם]. ורק בשלב הזה מתגלה העומק המיוחד בדבר, וכמבואר ברמב"ן ובמהר"ל כאן. @ועדיין קשה^, שהטעם ש"אין עונשין מן הדין" הוא מכיון שהנלמד חמור מן המלמד, היא הנותנת שלא תועיל לו הכפרה בעונש של המלמד הקל ממנו [מהרש"א סנהדרין סד:]. וא"כ זהו גופא הטעם ל"כאשר זמם ולא כאשר עשה", כי אין ראוי שתהיה כפרה ל"כאשר עשה", ומדוע יש צורך בטעמים נוספים [ובאמת שכך ביאר הכסף משנה בהלכות עדות פ"כ ה"ב את הטעם ל"כאשר זמם ולא כאשר עשה"]. ובע"כ מוכח מהרמב"ן והמהר"ל שהם לא למדו שזהו הטעם ל"אין עונשין מן הדין", אלא כטעם האחר שנמצא במפרשים, שכיון שהק"ו הוא היקש שכלי, ואדם דן ק"ו מעצמו, חוששים לענין העונש אולי יש איזו פירכא על הקל וחומר [הליכות עולם; קרבן אהרן, במידות אהרן, פ"ב חי"ג]. ולפי"ז אין לך סבה מדוע התורה גופא לא חייבה "כאשר עשה", ולכך הוצרכו טעמים מיוחדים לכך. וראה בגו"א שמות פכ"א אות סז, ושם הערה 639, שנתבאר גם שם שהמהר"ל חלק על טעמו של המהרש"א.

<> פירוש - בדיני נפשות בעי דרישה וחקירה, שאע"פ שמהתורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, מ"מ אמרו חכמים שאין דיני ממונות צריכים דרישה וחקירה [סנהדרין לב.]. ובמשנה [סנהדרין מ.] מפורטות שבע החקירות [באיזו שמיטה של היובל, באיזו שנה של שמיטה, באיזה חודש, בכמה בחודש, באיזה יום מימי השבוע, באיזו שעה של היום, ובאיזה מקום]. יתר על שבע החקירות השוות בכל העדיות [והן השאלות על הזמן והמקום], חוקרים את העדים בשאלות על גוף המעשה. ונקראות שאלות אלו בשם 'דרישות' [ביאור הגר"א חו"מ סימן ל סק"ה], והן משתנות הכל לפי המעשה ולפי ענינו [ב"ח חו"מ ר"ס ל]. שאם העידו עליו שעבד ע"ז, שואלים אותם את מי עבד, את פעור או את מרקוליס [סנהדרין מ.], ובאיזו עבד; בזיבוח, בקיטור, בניסוך או בהשתחוויה [סנהדרין מ:]. אמנם לא מצאתי את מקורו שאף מספר הדרישות הוא שבע.

<> כמו שנאמר [בראשית ט, ו] "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם", ופירש רש"י שם "אם יש עדים המיתוהו אתם, למה, כי בצלם אלקים עשה את האדם". והרד"ק שם פירש: "כי הוא [האדם] נבדל מכל הנבראים... כי אם יהרגהו, הנה השחית מעשה הא-ל... והוא [הקב"ה] עשה אותו בצלמו, והוא [הרוצח] השחיתו, הנה עשה כנגד הא-ל לבטל מעשיו". ובאבות פ"ג מי"ד אמרו "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". וכתב שם בדר"ח [קמו:] בזה"ל: "ומפני כך מביא הכתוב של 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', ולא 'ויברא אלקים את האדם בצלמו' [בראשית א, כז], כי לא מצאנו כי דבר זה של 'ויברא אלקים את האדם בצלמו' נודע החבה לאדם. אבל מאחר שאמר 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים וגומר', נודע לאדם החבה, שהרי בשביל זה השופך דם האדם נהרג, והנה נודע לאדם חבתו של הקב"ה". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, סוף עה:] כתב: "שפיכות דם הוא אל האדם במה שהוא אדם, והוא אל צלמו, כדכתיב 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם'. כי שפיכות דם הוא אל הצלם הזה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד.] הביא ג"כ את הפסוק מבראשית, והוסיף: "הרי לך כי עיקר שפיכות דם הוא בשביל שמבטל צלם האלקים שיש לאדם". ובדר"ח פ"ה מ"א [ריז.] כתב בתוך דבריו: "ההורג ומפסיד בהמה אין עליו עונש, וההורג אדם שנברא בצלם אלקים חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי". וראה להלן בבאר הששי הערה 155.

<> החושב לרצוח חברו.

<> משנה מכות ז. "רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים, אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם ["שבדקו את העדים בדבר שלא ידעו להשיב" (רש"י שם)]. רבן שמעון בן גמליאל אומר, אף הן מרבין שופכי דמים בישראל ["אף אם היו עושים כן היו מרבין שופכי דמים, שלא יראו מבית דין" (רש"י שם)]. וכשיטת רשב"ג כתב דבריו כאן.

<> אודות הזהירות המופלגת בהריגת אדם בבית דין.

<> "ועמך כולם צדיקים" [ישעיה ס, כא]. ובביאור הפסוק ראה בדר"ח בהקדמה [יא:]. ובנתיב העבודה פ"א [א, עט.] כתב: "ומה שאמר [משלי טו, ח] 'ותפלת ישרים רצונו', רמז על ישראל גם כן, וזהו כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], על שם היושר שבהם... ו'זבח רשעים תועבה' נאמר על העובדי כוכבים ומזלות, שמאס השם יתברך בקרבן שלהם, והם נקראים 'רשעים', הפך ישראל שאמר עליהם 'ועמך כלם צדיקים'".

<> ראה גו"א ס"פ בראשית [פ"ו סוף אות יד] שדן שם אם אפשר או אי אפשר לעולם בלא רשעים, והכריע "שאי אפשר לעולם בלא רשעים", ולכך כאן כתב "ואף אם אחד חוטא", כי אי אפשר בלא רשעים. וראה תפארת ישראל פ"ה [צה.], ולהלן בבאר הששי הערה 50.

<> לשון הגמרא שם: "תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר, שמעתי ["מרבותי" (רש"י שם)] שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה ["שבית דין מותרין להיות מכין מלקות ועונשין עונש מיתה שלא מן התורה" (רש"י שם)], ולא לעבור על דברי תורה, אלא כדי לעשות סייג לתורה ["מפני צורך השעה לעשות סייג גדר" (רש"י שם)]. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים, והביאוהו לבית דין וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך ["דשבות בעלמא הוא מדרבנן" (רש"י שם)], אלא שהשעה צריכה לכך ["מפני שהיו פרוצים בעבירות... והיו מצות בזויות בעיניהם" (רש"י שם)]. שוב מעשה באדם אחד שהטיח את אשתו ["בא עליה" (רש"י שם)] תחת התאנה ["מקום גלוי" (רש"י שם)], והביאוהו לבית דין והלקוהו, לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך".

<> כוונתו שענין זה מוזכר גם במשנה שם [סנהדרין מה:], שאמרו שם "שמעון בן שטח תלה נשים באשקלון". ופירושו, ש"מעשה ותלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון, ולא היו שם כל דרכי הדרישה והחקירה וההתראה, ולא בעדות ברורה, אלא הוראת שעה כפי מה שראה" [רמב"ם הלכות סנהדרין פכ"ד ה"ד]. "שהיו בנות ישראל פרוצות בכשפים, ועשה סייג לשעה ותלאן לפרסומא למילתא, ודן את כולם ביום אחד" [רש"י סנהדרין מה:].

<> והוא להרבות בחקירות ודרישות כדי למנוע שפיכות הדמים. ומבואר מדבריו שהטעם של דרישות וחקירות הוא מחמת החומרה של שפיכות דמים. והנה מצאנו שלשה טעמים לצורך של דרישות וחקירות; (א) הרמב"ם בספר המצות מ"ע קעט והחינוך מצוה תסג כתבו שהטעם לדרישות וחקירות הוא כדי לעמוד על בירור אמיתות הדבר, ולא נפסוק הדין במהירות. (ב) הנמוקי יוסף בסנהדרין ר"פ ד והש"ך חו"מ סימן לג ס"ק טז כתבו שהטעם הוא כדי שהעדים יוכלו לבוא לידי הזמה, כי עדות שאי אפשר להזימה אינה עדות [סנהדרין מא.]. (ג) הנודע ביהודה מהדו"ק אהע"ז סימן עב [בסתירת ההיתר הראשון] ביאר שהטעם של החקירות הוא שמא ימצאו בדבריהם שקרנים על ידי שיכחישו זה את זה, ותתבטל עדותם. וראה במנחת חינוך מצוה תסג אות ב. ולכאורה דברי המהר"ל כאן [שהחומרא של שפ"ד מחייבת להקפיד על עדות העדים] יכולים להתפרש לפי הטעם הראשון והאחרון, אך לא לפי הטעם השני [הזמה], כי הצורך בעדות שאתה יכול להזימה הוא לכאורה משום גזה"כ, ולא משום בירור האמת. אמנם הפרי חדש בחידושיו שנדפסו בסוף מסכת כתובות לג., והגבורות ארי [מכות סוף ה:] והערוך לנר [מכות ב.] נקטו שהטעם שבעי עדות שאתה יכול להזימה הוא כדי שתהיה לעדים הרתעה מלשקר, שיפחדו מהעונש אם יווכח ששיקרו. וא"כ הכל חוזר לבירור האמת, ולכך דברי המהר"ל יובנו אף לפי טעם זה. וראה בקובץ שיעורים לכתובות אות קיב שתלה שאלה זו [האם בעינן "עדות שאתה יכול להזימה" משום גזה"כ או משום חשש משקר] במחלוקת תנאים. @אך קצת קשה^, הרי מהתורה צריך דו"ח אף בדיני ממונות [סנהדרין לב.], וכיצד מבאר המהר"ל שהטעם הוא משום החומרה של שפיכות דמים. ומעין שאלה זו הקשו הנוב"י שם והמנ"ח שם על שיטת הנמוק"י [שהטעם לדו"ח הוא משום שתהיה עדות שאתה יכול להזימה], הרי מהתורה צריך דו"ח אף בדיני ממונות, אע"פ שבדיני ממונות סוברים הרבה פוסקים דלא בעינן עדות שאתה יכול להזימה. וקושיא זו תקשי אף לשיטת המהר"ל, שביאר שטעם הדו"ח הוא משום חומרת שפיכות דמים. ויל"ע בזה.

<> ומדוע "משפט צדק" מחייב לדרוש ולחקור העדים, אדרבה, "משפט צדק" צריך לקחת בחשבון שלא יהיה מצב שהחוטא לא יקבל עונשו, ומחמת כן עדיף שלא לחקור ולדרוש העדים כל כך. ולהלן [ד"ה וכבר אמרנו] הגדיר שאלה זו מצד "חוטא נשכר".

<> שזו עבירה שנעשית בדרך כלל בהסתר, וכמו שאמרו חכמים [במדב"ר ט, א] "הנואף אומר אין בריה יודעת בי, לפי שכל מעשיו אינן אלא בחושך".

<> וגניבה נעשית בסתר, ובכך שונה מגזילה [ב"ק עט:].

<> כמו שאמרו במכות י: "במה הכתוב מדבר, בשני בני אדם שהרגו את הנפש, אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד. לזה אין עדים ולזה אין עדים. הקב"ה מזמינן לפונדק אחד; זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונפל עליו והרגו ["ויש עדים ויגלה על כרחו" (רש"י שם)]. זה שהרג במזיד נהרג, וזה שהרג בשוגג גולה". וגמרא זו יביא אותה בהמשך דבריו כאן.

<> שהעדים לא התקבלו מחמת רבוי החקירות והדרישות.

<> ה"כלל ופרט" מוסבר היטב על פי דבריו בח"א לר"ה יח. [א, קיט:], שאמרו שם "בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון... כמעלות בית מרון... כחיילות של בית דוד", וכתב על כך בזה"ל: "ורש"י גרס עוד גירסא אחרת; אמר רמי בר בר חנא, כחיילות של בית דוד וכבני מרון. ומה מאוד שמחתי בגרסא זאת. כי רבה בב"ח סובר כי הידיעה ביצורים על שני הצדדים. כי הם מתקשרים בקשר אחד ומסודרים בסדר אחד הכל ביחד, וזהו 'כחיילות בית דוד'. אמנם יש לכל אחד ואחד מדריגה בפני עצמו גם כן במה שהוא אדם זה, כי כאשר אמרנו למעלה כי האדם ג"כ פרטי [וזהו 'וכבני מרון']. והוא עם זה נקשר בקשר ובסדר כלם יחד, והרי הוא בכלל ופרט". הרי שדינו של אדם נקבע "בכלל ופרט"; כחלק מהכלל, וכאדם בפני עצמו. ונתבארו דבריו כאן.

<> חלוקה זו בין "גודל העבירה" לבין "מצד עצם הדין" מתבארת בהמשך [ד"ה ואם קשה], שביאר שם שעד כמה שנוגע לקלקול הדור, בודאי ש"כאשר עשה" חמור יותר, כי הרשעים ילמדו מכך כיצד לנהוג באויביהם. אך עד כמה שנוגע לדין אמת ועצם הדין, "כאשר זמם" נענש יותר בבי"ד מ"כאשר עשה", וכמו שיבאר. והואיל ושפיכות דמים חמורה, לכך אם נחסר אפילו כחוט השערה מדין אמת ועצם הדין, שוב אין בי"ד נזקקים להמיתו, וכמו שיתבאר בהמשך.

<> פירוש - שלא נעשה על פי העדים מעשה.

<> תיבת "זמם".

<> בראשית יא, ו "לא יבצר וגו' כל אשר יזמו לעשות", וכן נאמר [ירמיה ד, כח] "על כי דברתי זמותי ולא נחמתי", וכן [זכריה א, ו] "כאשר זמם ה' צבקות לעשות", ועוד. והרד"ק [בראשית יא, ו] כתב: "יזמו - ענין מחשבה, ו'יזם' ו'זמם' בנין אחד היה". וכן הוא בספר השרשים לרד"ק, שורש יזם.

<> יש כאן הד ליסודו שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, על ידי העדים. וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:]: "יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד, לא ידע המעשה. שא"כ למה 'אין עד נעשה דיין' [כתובות כא:], הרי הדיין יודע... אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין... והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין, שיהיה הדין חל. ולכך, אף אם [הדיין] ידע הדבר, כיוון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ נז. הרי שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים. שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 56, שהובאו שם דברי האבני נזר [אהע"ז ח"א סימן קא], שכתב שכאשר הב"ד שומעים מעדים שראו המעשה, חשוב הדבר כאילו ראו הב"ד בשעה ששמעו העדות. ולכך "כאשר בית דין עוסקים בעדות זה" אזי המעשה כאילו נמצא בפני הדיינים, ולכך "אז נמצא המחשבה, וניכר המחשבה". וראה נר מצוה הערה 68.

<> פירוש - אבל אם לא הרגו בידים, אלא שזממו להרגו, ונהרג לבסוף.

<> על מעשה שעשו בית דין, והוא רק היה גרמא בדבר.

<> כן כתב בגו"א דברים פי"ט אות יא [ד"ה ואם] בטעמו הראשון, וז"ל: "ואם היינו באים ליתן טעם בדבר, יותר היה נראה ליתן טעם דהכתוב אומר גבי עדים זוממין 'ובערת הרע בקרבך', פירוש דבר שהוא רע. והמחשבה של אדם אינו דבר קיים, שהיום יחשוב על דבר, ומיד יסור מחשבתו ממנו. ולפיכך עדים זוממין, שאינם עושים מעשה בידיהם, והרע מה שעשו [הוא] מה שחושבים במחשבתם רע, והכתוב אומר 'כאשר זמם', כלומר בשביל שחשב להמית אותו. לכך אינם נהרגין אלא אם עדיין במחשבתו, שמבקשים להרוג. אבל אם כלתה המחשבה, שנגמר המעשה, שסר מהם אז המחשבה שלהם, לא יתכן בזה 'ובערת הרע'. בשלמא גבי מעשה שהאדם עושה בידים, כיון שעשה בידים המעשה, יש קיום לו מה שעשה המעשה. אבל עידי זוממין לא עשו שום מעשה, רק שעלה על דעתם לעשות לאחיו, ולפיכך דווקא כאשר עדיין לא הרגו - והמחשבה של עדים זוממין עדיין מקוים - אז יש להרוג. אבל אם עברה המחשבה, כיון דהמחשבה אינה עוד, לא יתכן בו 'ובערת הרע' בדבר שאינו נמצא. כן היה נראה לומר. ובפרק אחד דיני ממונות [צ"ל בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סה:)], ובדברי רב אלפס [שם בסנהדרין טז: בדפי הרי"ף] תמצא מפורש כי עדים זוממין לאו מעשה נחשב, ועיין שם. ודבר שאינו מעשה, חמור קודם שנגמר מן אחר שנגמר; שקודם שנגמר הרי הוא נמצא עדיין במחשבתו, ובענין הראשון. לכך גבי עדים זוממין, חמור קודם שנהרג מאחר שנהרג". @**וטעמא בעי**^, מדוע המעשה נשאר בעולם אף לאחר שנגמר, ואילו המחשבה אינה בעולם לאחר שנגמרה. ובגו"א שם הסביר זאת משום ש"המחשבה של אדם אינו דבר קיים, שהיום יחשוב על דבר, ומיד יסור מחשבתו ממנו", לעומת המעשה "שהאדם עושה בידים, כיון שעשה בידים המעשה, יש קיום לו מה שעשה המעשה", ומהו פשר חילוק זה. אמנם לכשתדייק בלשונו כאן, תראה שהוסיף עוד נקודה, שבמעשה יש "&**רושם**^ מעשה", ובמחשבה אין "רושם מעשה". והענין מתבאר על פי דבריו בדר"ח פ"ב מ"א [סט.] בביאור המשנה שם "וכל מעשיך בספר נכתבים", שכתב: "שאל יאמר כי אין רושם וזכר למעשה האדם אשר עשה, וא"כ לא יבא לדון עליהם. ועל זה אמר כי אין הדברים כך, רק מעשיו יש להם רושם, כי יש להם ציור מושכל קיים, כמו שיש לעולם ציור מושכל קיים, כך יש למעשה בני אדם. כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם. כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת. וכן מה שאמרו [ר"ה טז:] שלשה ספרים נפתחים בר"ה, הם אלו דברים אשר אמרנו. כי מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים במציאות, וציור של צדק ואמת הוא ציור בפני עצמו, וציור של רשעים ציור בפני עצמו, וציור בינונים ציור מיוחד בפני עצמו. והם הם שנפתחים בר"ה. ועל זה אמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין'". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכו:] כתב: "האדם ומעשה אדם הוא מכלל ציור העולם. ואין האדם דומה לשאר בעלי חיים שאינם נחשבים. אבל האדם מפני מעלתו הוא עצם העולם. ואם האדם ומעשיו טובים, יש כאן ציור משובח וטוב. וכן להיפך, אם האדם רע, שיש כאן ציור בעולם לפי ענין האדם נרשם בעולם. וזהו ספר שנכתב בו הכל". והואיל ואין הקב"ה מצרף מחשבה רעה למעשה [קידושין מ.], לכך אין למחשבה רעה "רושם מעשה", וקיימת רק כל עוד שנמצאת לפנינו. מה שא"כ במעשה, רושם המעשה נשאר אף בחלוף שעת המעשה.

<> אך בגו"א דברים פי"ט אות יא כתב על טעם זה: "אבל גם זה אין עיקר הטעם". והולך ומבאר שם טעם שני, וכטעם השני שמביא כאן. @ויש להעיר^, שלכאורה טעם זה כוחו יפה רק לגבי "הרגו אין נהרגין, לא הרגו נהרגין", שענין של "ובערת הרע מקרבך" רק שייך ב"כאשר זמם ולא כאשר עשה". אך כל זה שייך לעונש מיתה, אך מה נאמר לגבי ממון ומלקות, שאף בהם נאמר הדין "כאשר זמם ולא כאשר עשה", ואין בו ענין של "ובערת הרע מקרבך". ובשלמא לגבי ממון לא קשיא, כי תוספות בב"ק ד: [ד"ה ועדים] ביארו שבממון לא אמרינן "כאשר זמם ולא כאשר עשה", ואפילו אם הנידון שילם על פי העדים זוממין, חייבין העדים זוממין לשלם. אך מה נבאר לגבי מלקות, מדוע שם אמרינן "כאשר זמם ולא כאשר עשה", ושם אין ענין של "ובערת הרע מקרבך". אמנם גם לגבי מלקות שיטת הרמב"ם היא [הלכות עדות פ"כ ה"ב] ש"נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו, אינן נהרגין מן הדין, שנאמר 'כאשר זמם לעשות' ועדיין לא עשה, ודבר זה מפי הקבלה. אבל אם לקה זה שהעידו עליו, לוקין. וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן, חוזר לבעליו ומשלמין לו". הרי שפסק שרק במיתה אמרינן "כאשר זמם ולא כאשר עשה", מה שא"כ במלקות ובממון. וראה שם בכסף משנה שהביא שכמה ראשונים חולקים על חידוש הרמב"ם במלקות. ועיין בחידושי רבי חיים הלוי שביאר את שיטת הרמב"ם. ונוכל לומר שהמהר"ל אזיל בשיטת הרמב"ם.

<> ולא אמרה סתם "יומת", שהרי הפסוק עוסק בעונש מיתה, שנאמר בו "ובערת הרע מקרבך". והתורה תתלה את המסובב בסבתו האמיתית, ולא בסבתו הצדדית, וכמבואר בגו"א הרבה פעמים [ראה בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב, שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרים ושש פעמים]. וכן השריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה". וראה להלן בבאר השלישי הערה 275.

<> לשונו בגו"א דברים פי"ט אות יא [ד"ה אבל], וז"ל: "אבל עיקר הטעם הוא ענין נפלא, יש לך להבין ממלת 'כאשר זמם' בעצמו. דהמחשבה שהוא חשב לעשות לאחר - יהפך עליו, וחייב מיתה, כי מה שרצה לעשות לאחר - אותה המחשבה יהפוך עליו. ולאפוקי אם כבר הרגו, שאותה המחשבה לא יתכן להפוך עליו, אחר שכבר נעשה... ולפיכך המחשבה שהוא רוצה לעשות שלא כדין - מתהפך עליו. וזה ענין נפלא למבין. לכך אמר כאן 'כאשר זמם', ולא נגמרה המחשבה, ראוי שתתהפך המחשבה עליו, שכן המדה נותן".

<> כמו שיביא בהמשך, שמחמת כן אמרו חכמים [שבת צז.] "החושד בכשרים לוקה בגופו". וכן אמרו סנהדרין מח: "כל קללות שקלל דוד את יואב נתקיימו בזרעו של דוד", וכמו שיתבאר לפנינו.

<> משל זה עם האבן הביא בגו"א דברים פי"ט אות יא, אור חדש [קפ.], ח"א לשבת צז. [א, מו:], ובח"א לסנהדרין מח: [ג, קסא.], ויובאו בסמוך. ובגו"א שם כתב: "וזה טעם הדבר, כי לעולם תמצא כי המחשבה מתהפך על המחשב רע - אם חשב שלא כדין. ואמר הכתוב גבי המן [אסתר ט, כה] 'ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ'. תלה הכתוב הדבר לפי שהוא חשב לרע על היהודים שלא כדין - אותה המחשבה תבא עליו. לפי שכאשר יחשוב לעשות רע, והוא שלא כדין, הוא עושה רושם בעצמו. משל לספינה שעל הים, והיא רצה בכח נגד [הספינה] השנית שכנגדה לטובעה, אם אותה [ספינה שניה] חזקה, הרי היא טובעת את עצמה מכח אותה מכה שהיא מכה באחר... והוא דומה לאדם שזרק אבן בדבר קשה, ואין נכנס בו אותו אבן - שב עליו. וכן אם אדם רוצה להביא דבר על אחר, ומפני שהוא שלא כדין, מתהפך עליו... והכל ברמז זה במה שאמרו חכמים 'כאשר זמם ולא כאשר עשה', כי כאשר זמם, אותה המחשבה שהיה רוצה לעשות - נהפך עליו. אבל 'לא כאשר עשה', דלא שייך בו זה. ודבר זה אמת למבין".

<> לשונו בגו"א דברים פי"ט אות יא [ד"ה וזהו]: "וזהו מה שרמזו חכמים [שבת צז.] 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. פירוש, אחר שהוא חושד שלא כדין, וחושב עליו מחשבה שלא כדין, הנה המחשבה תהפך עליו בגופו להיות נלקה באותה המחשבה. וכן לענין קללה אמרו [סנהדרין מט.] 'לעולם תהא מן לוטא ולא תהא מן לייטא'. פירוש, שיותר טוב להיות מקולל, מאשר יהיה מקלל אחרים. כי המקולל, בעבור כי שלא כדין [המקלל] עושה, אין הקללה תבא עליו. אבל המקלל שלא כדין, הרי אותה קללה בעצמה תחזור ותבא עליו כאשר אמרתי, כי ראוי להיות נהפך עליו". ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסא.] כתב בביאור הגמרא שם "תהא לוטא ולא תהא לאטה" ["נוח לך להיות מן המקוללים, ולא מן המקללים, לפי שסוף קללת חנם לשוב אל המקלל" (רש"י שם)], וז"ל: "כי קללת חנם בא על עצמו, מפני שהוא מקלל אחד, ואותו אחד אין ראוי לקבל קללת חנם, ולכך הקללה חוזרת עליו. למה הדבר דומה, הזורק אבן בכותל של אבנים, שאין הכותל מקבל האבן, וחוזר האבן על הזורק. וכן המקלל, בשביל שאין מקבל אותו... חוזרת הקללה עליו. וכהאי גוונא אמרו [שבת צז.] החושד בכשרים לוקה בגופו. כי מפני שהוא חושד אחר, אם היה אמת בעבירה, והעבירה בודאי היה גורם לו הקללה ופורענות. והרי הוא חשד חנם, ולכך העונש שהיה ראוי לבא על אותו אחר אם היה אמת, החושד דבר זה חוזר עליו ולוקה בגופו... ולכך נקט הך לישנא, ולא אמר 'תהא מן שנתקללו ולא מן מקללים', כי שם 'לוט' הוא לאחריו 'טול'. וכן מה שמליט את אחר, הקללה חוזרת עליו, והוא לוקח קללה לעצמו, כי הקללה חוזרת לאחוריו ונעשה מזה 'טול'".

<> דבריו צריכים ביאור, שכתב כאן שלמדו את ההנהגה של "החושד בכשרים לוקה בגופו" מהדין של "כאשר זמם ולא כאשר עשה". אמנם בגמרא שם למדו כן ממקום אחר, שאמרו שם: "אמר ריש לקיש, החושד בכשרים לוקה בגופו, דכתיב [שמות ד, א] 'והן לא יאמינו לי וגו'', וגליא קמי קודשא בריך הוא דמהימני ישראל. אמר לו, הן מאמינים בני מאמינים, ואתה אין סופך להאמין... ממאי דלקה, דכתיב [שמות ד, ו] 'ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך וגו'' ["והנה ידו מצורעת, היינו לוקה בגופו" (רש"י שם)]". הרי שלמדו דין זה מידו המצורעת של משה, ולא מדין עדים זוממים. וביאר מו"ר שליט"א, שכוונת המהר"ל היא, שלולא הדין של עדים זוממין, לא היינו יודעים ללמוד לשאר אינשי מצרעתו של משה רבינו, אלא היינו תולים צרעת זו במעלתו המיוחדת של משה רבינו, שהיה לו להאמין בישראל שהם מאמינים [וכלשון הגמרא "אתה אין סופך להאמין"]. אך לאחר שישנו דין כללי של "כאשר זמם ולא כאשר עשה", ממילא יכולים אנו ללמוד ממשה רבינו לכולי עלמא ש"החושד בכשרים לוקה בגופו", ולא לתלות זו ביחודיותו של משה רבינו.

<> לשונו בח"א לשבת צז. [א, מו:]: "החושד בכשרים לוקה בגופו. פירוש, כי החושד בכשרים ראוי ללקות בגופו. משל למי שהוא זורק אבן בכותל, אם הכותל של אבנים, ואין מקבל את האבן, הרי אותו האבן חוזר עליו, כיון שאין הכותל מקבל את האבן. ואם הכותל מן טיט, מקבל את האבן, אז אין האבן חוזר עליו. וכך אם האדם חושד את אחר, אם מקבל אותו החשד מפני שהדברים הם אמת, אז אין חוזר עליו אותו החשד, כי מקבל אותו האדם. אבל אם חושד בכשרים, ואינו מקבל [הנחשד] כי אינו אמת, הרי חוזר עליו אותו החשד. וכבר בארנו בזה מה שאמרה התורה 'כאשר זמם' ולא כאשר עשה, עיין בספר גור אריה בפרשת שופטים". ועוד אודות יסודו החוזר והנשנה כאן שעונש עדים זוממין הוא לקבל את העונש שזממו לעשות לנידון, כן מבואר בקובץ שיעורים לכתובות סימן קח. וראה עוד בעליות דרבינו יונה לסנהדרין מא.

<> פירוש - דבר שהוא קל לצאת לפועל, הוא גם קל לצאת לפועל על ידי שיתהפך על החושב.

<> ולא במעשה שעשה, וכמו שמבאר.

<> לשונו בגו"א דברים פי"ט סוף אות יא: "אבל אם נגמר המעשה, שוב אין לומר כי אותו מעשה יתהפך עליו, שהרי אדרבה, נגמר המעשה, ואיך יתהפך עליו". ובמכתב אליהו, חלק א, עמוד 97, הביא את דברי המהר"ל הללו, וכתב: "לרצון האדם מסר הקב"ה כח פעולה חזק מאד, ולכן כשאין זממם של העדים יוצא לפועל כפי שכיוונו הם, מכיון שמוכרח הוא לפעול על כל פנים, נהפך הוא על ראשם של העדים עצמם, והם מקבלים את העונש שהיה ברצונם לגרום לנאשם. לא כן הדברים כשרצונם יצא לפועל, והגיע ל'כאשר עשה'. ומביא משל מכדור שזורקים בכח, כשפוגע בקיר שמעכב מהלכו, אז חוזר הוא אל הזורק. ביאור הדבר הוא; השי"ת ברא את האדם כך שרצונו יוכל לפעול גדולות, שהרי בצלם אלקים עשה את האדם. וכמו שרצון ה' הוא הפועל ובורא את הכל [ידוע שכל 'ויאמר' שבמעשה בראשית ביאורו שכך רצה וכן נתהווה כפי רצונו, עיין שם ברמב"ן (בראשית א, ג)], מעין כח זה נתן הבורא לאדם, שברצונו לבד יוכל לפעול הרבה. אף שאנו רואים שפעמים הרבה אין רצונו של אדם מתגשם, אין זאת אלא משום שרצונותיהם של אחרים מתנגדים לרצונו". @דוגמה לדבר;^ בסנהדרין קה. אמרו "חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני", ולמדו כן מבלעם הרשע. וכתב שם בח"א [ג, רמה:] בזה"ל: "פירוש, כי השם יתברך נותן לאדם כפי רצונו. לכך כאשר מתחזק נגד השם יתברך, מניח לו לעשות כפי רצונו שהוא מחציף בו. וכמו כאשר אדם מתחזק בתפילה עושה השם יתברך רצון האדם, כך חוצפא, כל אשר מחציף הוא מעיז ומתחזק, לכך השם יתברך עושה רצונו". וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:]: "כי הוא יתברך שעושה רצון הנבראים, עושה רצונו מחמת חוזק ותוקף שלו, וזה מבואר".

<> קשה, כיצד נתקיימה בידו המצורעת של משה רבינו [שהיא המקור ל"לוקה בגופו" וכמו שהובא בהערה 94] הפיכת מחשבת החושד על עצמו, הרי משה לא אמר על ישראל שהם מצורעים, אלא שאין הם מאמינים, וכיצד ידו המצורעת היא היפוך החשד של "והן לא יאמינו לי". וביאר מו"ר שליט"א, כי ענינה של צרעת הוא ניתוק ממקור החיים, שלכך אמרו חכמים [נדרים סד.] "מצורע חשוב כמת". וענינה של אמונה היא חבור גמור בהקב"ה, וכמו שכתב בנתיב האמונה פ"א [א, רו:}: "עצם האמונה... כאשר הוא מאמין בו יתברך, והוא מתדבק לגמרי... בעל אמונה הוא נטיעה חזקה עם השם יתברך, אשר כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו". ושם בסוף פ"ב [א, ריב.] כתב: "כי זהו ענין האמונה, שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דביקות בו יתברך לגמרי על ידי אמונה, שכאשר האדם מאמין בו יתברך בכל לבו, הוא דבק בו יתברך, ואין סר מאיתו". ולכך עומק טענת מרע"ה ב"הן לא יאמינו לי" הוא שאין ישראל מחוברים דיים להקב"ה. ועל כך לקה בצרעת, שכל מהותה היא התנתקות מהקב"ה. וראה להלן הערה 494.

<> למעלה בד"ה ולכך הדין.

<> (א) עצם הדין. (ב) למיגדר מילתא כשהדור פרוץ בדבר. ועתה יבאר את הגדר הראשון.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.]: "וזה כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה. וכאשר יאמר האדם 'ראובן אינו בבית' הוא שקר, אבל הוא שקר במקרה, כי היה אפשר שיהיה בבית. אבל האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה. כמו שסדר העולם בעצם ואינו במקרה, שדבר זה הכל מודים שאין העולם מציאותו במקרה. כך הם כל דברי תורה". ושם בפרק נט [תתקכה:] כתב: "מושכלות התורה הם דברים ברורים וצרופים מאד, שאין בהם דבר ספק, רק השגה מבוארת ניכרת".

<> כי הגדת עדות אינה נחשבת מעשה, וכמבואר למעלה בהערה 87.

<> קידושין מג. "האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש, הוא חייב ושולחיו פטור". והרמב"ם בהלכות רוצח פ"ב ה"ב כתב: "השוכר הורג להרוג את חבירו, או ששלח עבדיו והרגוהו... שופך דמים הוא, ועון הריגה בידו, וחייב מיתה לשמים, ואין בהן מיתת בית דין". ובכס"מ שם ביאר שמקור הרמב"ם היא הגמרא הנ"ל מקידושין.

<> אודות שהתורה היא חכמה, אמרו בתנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". ובדר"ח פ"ג מ"ט [קלא.] כתב: "והחכמה היא התורה בפרט". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] כתב: "אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה". וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 2. וראה להלן בבאר החמישי הערה 353 שכתב שם שרק חכמת חז"ל היא הנקראת חכמה. וכן הוא להלן בבאר הששי הערה 1119.

<> צריך ביאור, כי על פסוק זה אמרו חכמים במשנה [סוטה מה:] "וכי על דעתינו עלתה שזקני בית דין שופכי דמים הן, אלא שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לוייה". ואם כן לא מדובר שם בשפיכות דמים בידים, אלא בשפיכות דמים הבאה על ידי העדר מזונות ולוייה. ונראה, שאדרבה, היא הנותנת. שהרי אמרו על כך בגמרא [סוטה מו:] "כל שאינו מלוה ומתלוה כאילו שופך דמים". וראיית המהר"ל היא, שכאשר התורה רוצה לומר ש"כאילו שופך דמים" נקטה היא בלשון "ידינו לא שפכו את הדם". הרי הדוגמה לשפיכות דמים היא דוקא ב"ידינו לא שפכו". ואם היה אפשר לשפיכות דמים שתהיה בלא ידים, מדוע נקטו ב"ידים" דוקא, כאשר ציור הפסוק אינו בשפ"ד בידים, אלא בשפ"ד של העדר מזונות ולוייה. ואם כשהנך עוסק בהעדר לוייה ומזונות הנך נזקק לומר "ידינו לא שפכו", זו ראיה שאין שפיכות דמים אפשרית ללא ידים.

<> מכות ה. "אין מיתה למחצה". ואודות שדברי תורה משוערין, ראה להלן הערה 381.

<> כמבואר ברמב"ם הלכות רוצח פ"ב ה"ב וה"ג גבי שלח או שכר אדם שיהרוג אדם אחר, והובא בחלקו בהערה 104. ומשמע מהמהר"ל שאף עדים זוממין שהגדתם הגיעה ל"כאשר עשה" חייבים בידי שמים. וראה במשנה למלך בהלכות רוצח פ"ב ה"ב שדן שם אם יש חיוב מיתה בידי שמים בדיבורא גרידא. אך אין זה נוגע לכאן, כי שם איירי כשעושה שליח לדבר עבירה, שעל כך יש ראשונים שאומרים שאינו חייב אם שלח רק בדיבור, כי סבור המשלח שלא ישמע לו השליח [תוספות ב"ק נו. ד"ה אלא, ורשב"א שם]. אך כאן בודאי שהעדים אינם יכולים לומר שסברו שלא ישמעו הדיינים להם, שהרי הדיינים לא ידעו שהם זוממים. והרי אף כשלא עשה מעשה בידים חייב בדיני שמים, וכגון נשברה כדו ברה"ר ולא סילק את החרסים, או נפל גמלו ולא העמידו, שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים [ב"ק כט.].

<> לא ברור מדוע מוסיף כאן "אף כחוט השערה לא יוסיף ולא יפחת", כי ברור שהקב"ה ישפוט אותו משפט אמת. ובשלמא למעלה הזכיר "ואם חסר אל העושה כחוט השערה שאין הדין נותן להיות דמו נשפך", התם ניחא, כי בא להורות שאם חסר משהו מחיוב מיתה, אין בי"ד של מטה ממיתים אותו. אך כאן שאיירי בדין של מעלה, מה הצורך להדגיש שהעובר יענש בדיוק כפרי מעלליו, לא פחות ולא יותר. ונראה שבא לבאר את הטעם בהעברת הדין מבי"ד של מטה לידי בי"ד של מעלה. והוא, שהואיל ואין בידי בי"ד של מטה לדונו בדיוק כפי המגיע לו, לכך דינו עובר לבי"ד של מעלה שיש בידו לדונו בדיוק כפי המגיע לו. וכן כתב להלן: "ואם הוא פחות אפילו כחוט השערה, בית דין לא יעשו אף כחוט השערה יותר מן האמת והצדק. והקב"ה יתן לו דינו הצדק, בלא פחות ולא יותר".

<> וזהו כנגד המשפט הראשון שהזכיר למעלה. ומעתה יבאר את המשפט השני [למגדר מילתא].

<> כמו שביאר למעלה [ציון 69].

<> עצם הדין מהתורה, וכמו הדין של "כאשר זמם ולא כאשר עשה".

<> וכן כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ד ה"ד, וז"ל: "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות, ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה. וכיון שרואים בית דין שפרצו העם בדבר, יש להן לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם, הכל הוראת שעה, לא שיקבע הלכה לדורות. מעשה והלקו אדם שבעל אשתו תחת אילן, ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים, והביאוהו לבית דין וסקלוהו. ומעשה ותלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון, ולא היו שם כל דרכי הדרישה וחקירה וההתראה, ולא בעדות ברורה, אלא הוראת שעה כפי מה שראה". וכן כתב הרמב"ם לגבי השוכר אדם להרוג את חבירו או שכפת חבירו והניחו לפני הארי, בהלכות רוצח פ"ב ה"ד וה"ה, וז"ל: "וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבים מיתת בית דין, אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם, הרשות בידו. וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך, הרי יש להם רשות כפי מה שיראו. הרי שלא הרגם המלך ולא היתה השעה צריכה לחזק הדבר, הרי בית דין חייבין מכל מקום להכותם מכה רבה הקרובה למיתה, ולאסור אותן במצור ובמצוק שנים רבות ולצערן בכל מיני צער, כדי להפחיד ולאיים על שאר הרשעים שלא יהיה להם הדבר לפוקה ולמכשול לבב, ויאמר הריני מסבב להרוג אויבי כדרך שעשה פלוני ואפטר". ולשון הרמב"ם בספר המצות מ"ע קעו הוא: "בית דין מכריחים לעשות מצות התורה, ולהחזיר הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם, ויצוו לעשות טוב ויחזרו מהרע, ויעמידו הגדרים על העובר, עד שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה נידונות לפי אמונת כל איש". ובהלכות יום טוב פ"ו הכ"א פסק: "חייבין בי"ד להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה". @**והעולה מכך**^ הוא שיש לבית דין שני תפקידים; (א) לשפוט על פי דיני תורה. (ב) למגדר מילתא, וכאשר השעה זקוקה לכך אף להלקות ולהמית. ובגו"א בראשית פכ"א אות כ [ד"ה אבל] ביאר שתפקידו של בית דין אינו רק להעניש עוברי עבירה, אלא בנוסף לכך לכוון את ישראל לדרך הישרה, ולכך כופין על קיום מצות עשה [כתובות פו.]. ותמצית נקודתו היא, שעד כמה שנוגע לקלקול הדור בודאי ש"כאשר עשה" חמור יותר מ"כאשר זמם", שמורה לרשעים להרוג באויביהם. אך עד כמה שנוגע לעצם הדין, "כאשר זמם" נענש יותר בבי"ד מ"כאשר עשה".

<> למעלה [ד"ה ואם יקשה].

<> פירוש - שכאשר הוי "כאשר זמם" אזי נענש בבי"ד כאן, ואילו כאשר חוטא יותר ב"כאשר עשה" אינו נענש בבית דין, ונמצא "חוטא נשכר" [יבמות צב:], ולקתה מידת הדין. [וזו שאלה שלישית על מאמר "כאשר זמם ולא כאשר עשה"; שעד כה שאל (א) כיצד לא יענש ב"כאשר עשה", הרי זה חמור מ"כאשר זמם". (ב) אף ללא ההשוואה ל"כאשר זמם", מ"מ "כאשר עשה" הוא עבירה חמורה, ומדוע לא יענש על כך בבי"ד. ועתה שואל (ג) הרי "חוטא נשכר". וראה הערה 128].

<> דברים אלו יוטעמו יותר על פי דבריו בגו"א בראשית פכ"ג אות ב [ד"ה ואם], שעמד שם על דברי רש"י [בראשית כג, א] ששרה לא חטאה, כי "מה בת כ' לא חטאת, שהרי אינה בת עונשין, אף בת ק' בלא חטא", וכתב שם: "ואם תאמר, תינח עונשי שמים [שאין בי"ד של מעלה מענישין אלא מבת כ' שנה ואילך (שבת פט:)], עונשין בית דין של מטה, דמענישין משלשה עשר, מנא לן דלא חטאת. ולא קשה מידי, דודאי עונשי שמים הם על עבירות קלות, כדכתיב [קהלת יא, ט] 'ודע כי על כל אלה יביאך אלקים במשפט', 'אם טוב ואם רע' [קהלת יב, יד]. ודרשו בפרק קמא דחגיגה [ה.] אפילו על דבר קל אדם נענש לפעמים, כדאיתא התם [הרק בפני חברו ונמאס, הנותן צדקה לעני בפרהסיא, ההורג כינה בפני חבירו ונמאס, וכיו"ב שם בגמרא]. וכיון שלא חטאת [שרה אמנו] בדיני שמים, מכל שכן בדיני אדם, שהם בעבירות החמורות, שלא חטאת בהם". הרי שבי"ד של מעלה מחמיר יותר מבי"ד של מטה. ולכך כאשר עונשו של החוטא נמסר לבי"ד של מעלה, אין בכך "חוטא נשכר", דאדרבה, יש בכך חומרא גדולה, כי בי"ד של מעלה מעניש אף על הקלות.

<> שאז נמצא שאין ה"כאשר עשה" נענש בבי"ד.

<> פסוק זה עוסק במתן שכר מידי לרשעים, וכמבואר ברש"י שם, ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמב.]. ואילו כאן רוצה לבאר שהעונש יבוא מיד. ונקט כאן מצד שיגרא דלישנא, לאמור שהעונש ניתן כאן בעולם הזה, כפי שהשכר של רשעים ניתן כאן בעולם הזה.

<> מדבריו מתבאר שיש כאן הנהגה מיוחדת ושפיטה מיוחדת לדור צדיק מצדו של הקב"ה. כי היה ניתן להבין שכך היה מתרחש באופן דממילא; הואיל ובדור צדיק אין בי"ד מחוייבים להמית את העדים שעשו "כאשר עשה", כי אין לחוש לקלקול הדור, ממילא באותו הדור הקב"ה ישפוט אותם. ושפיטת הקב"ה באה מצד הכלל "אם נעשה הדין למטה, אין הדין נעשה למעלה. ואם לא נעשה הדין למטה, הדין נעשה למעלה" [דב"ר ה, ה. וראה פחד יצחק יוה"כ מאמר לו בביאור הנהגה זו]. ולפי הבנה זו שפיטת הקב"ה באה משום שאין דין למטה, אך לא שיש כאן בצורה חיובית דין מיוחד לדור צדיק. אך מדבריו כאן מתבאר יותר, שניכוש העשבים השוטים מכרם ישראל נעשה במיוחד בדור צדיק. באופן שבדור צדיק מתרחשים שני דברים הקשורים במהותם לדור צדיק; (א) בי"ד אינו מחוייב להעניש את העדים שעשו "כאשר עשה", כי אין לחוש לקלקול הדור. (ב) הקב"ה מצידו יסלק את הרשעים המחבלים בכנסת ישראל. @**דוגמה לדבר;**^ בנוגע לנגע הצרעת, נאמר [ויקרא יד, לד] "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם", ומהי התליה הזאת של נגעי צרעת בארץ ישראל. וביאר על כך הרמב"ן [ויקרא יג, מז] בזה"ל: "והבגד כי יהיה בו נגע צרעת. זה איננו בטבע כלל, ולא הווה בעולם. וכן נגעי הבתים. אבל בהיות ישראל שלמים לה', יהיה רוח השם עליהם תמיד להעמיד גופם ובגדיהם ובתיהם במראה טוב. וכאשר יקרה באחד מהם חטא ועון, יתהוה כיעור בבשרו או בבגדו או בביתו, להראות כי השם סר מעליו. ולכך אמר הכתוב [ויקרא יד, לד] 'ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם', כי היא מכת השם בבית ההוא. והנה איננו נוהג אלא בארץ, שהיא נחלת ה', כמו שאמר [שם] 'כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחוזה'. ואין הדבר מפני היותו חובת קרקע, אבל מפני שלא יבא הענין ההוא אלא בארץ הנבחרת אשר השם הנכבד שוכן בתוכה. ובתורת כהנים [שם] דרשו עוד, שאין הבית מטמא אלא אחר כבוש וחלוק, ושיהא כל אחד ואחד מכיר את שלו. והטעם, כי אז נתישבה דעתם עליהם לדעת את ה', ותשרה שכינה בתוכם. וכן אני חושב בנגעי הבגדים שלא ינהגו אלא בארץ, ולא הוצרך למעט מהן חוצה לארץ, כי לא יארעו שם לעולם". הרי במקום שכינה יש הנהגה מיוחדת של ביעור הרע. וכשם שהנגעים מתרחשים רק בארץ ישראל, כך איבוד הרשעים נעשה כששכינה בישראל. וראה בדרשת שבת הגדול [רה.] שביאר שבמקום של בירור ההשגחה שם יש איבוד רשעים. וראה בסמוך הערה 122.

<> הרוצח בשוגג.

<> כתובות ל. "מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין... דין ארבע מיתות לא בטלו. מי שנתחייב סקילה, או נופל מן הגג, או חיה דורסתו. ומי שנתחייב שריפה, או נופל בדליקה, או נחש מכישו. ומי שנתחייב הריגה, או נמסר למלכות, או ליסטים באין עליו. ומי שנתחייב חנק, או טובע בנהר, או מת בסרונכי".

<> תמוה טובא, מנין לומר שהנהגה זו קיימת רק בדור צדיק "כאשר השם יתברך עם ישראל", הרי הגמרא להדיא ביארה שהנהגה זו נמצאת "מיום שחרב בית המקדש", ומהיכי תיתי לומר שעם כל זה מדובר בדור בעל מעלה שנקרא "דור צדיק". וכן להלן [סד"ה ועוד תדע] כתב: "לכך פוטרין אותו, וידון אותו הדיין האמיתי... וכבר אמרנו למעלה כי כל הדברים האלו כאשר היה השכינה עם ישראל, ואין לחוש לקלקול הדור כלל". וצ"ע מנין לומר כך. ונראה שהוקשה לו, דבשלמא כשאי אפשר לדון דיני נפשות בבית דין, וכמו לאחר חורבן הבתים ["אין דנין דיני נפשות אלא בפני הבית" (רמב"ם הלכות סנהדרין פי"ד הי"א)], שפיר אמרינן שהקב"ה יהיה דן את בעלי העבירה, וכמבואר להדיא בגמרא. אך איך אפשר לומר כך גם כאשר נמצאים בתי דין בישראל, שעם כל זה מלכתחילה התורה תעביר את דינו של ה"כאשר עשה" מידי בי"ד של מטה, ותסמוך על דינו של בי"ד של מעלה. והרי אמרו חכמים [ברכות נה.] שמן הראוי שלא ימסור אדם דינו לשמים, ומדוע כאן התורה מלכתחילה מוסרת הדין לשמים. ועל כך ביאר, שהואיל ומסירת דין זו נעשית רק כשהדור מתוקן, ממילא במצב כזה אין זה בגדר רבותא למסור הדין לשמים, כי השם יתברך משגיח בישראל לאבד החוטאים מן הדור. ובודאי שהנהגה זו קיימת אף בזמן החורבן ובדור שאינו צדיק ג"כ, אך החידוש כאן הוא שאפשר לכתחילה לסמוך על כך גם כאשר יש בתי דינים הדנים דיני נפשות, שבאופנים מסויימים בתי הדין של למטה יסירו את ידם מן הענין, והדין יעבור לידי בי"ד של מעלה. ומה שהביא ראיה לכך מהגמרא במכות י:, ומהגמרא בכתובות ל., כי שתי גמרות אלו עוסקות גם בזמן הבית. כי הגמרא במכות איירי שמחייבים גלות, וגלות ניתן לחייב רק כשדנים דיני נפשות בפני הבית [תוספות כתובות ל. סד"ה מיום, חינוך סוף מצוה תי, ומנחת חינוך שם]. והגמרא בכתובות ל., אע"פ שנקטה בזמן של חורבן, מ"מ דין בי"ד היה נוהג אף בזמן הבית גם כן, וכמו שהוכיחו שם התוספות ד"ה מיום.

<> מביא דוגמה נוספת שהתורה מעיקרא מעבירה את הדין מבי"ד של מטה לבי"ד של מעלה. וכן להלן [ד"ה ועוד תדע] הזכיר שוב את דבריו כאן, וראה הערה 158.

<> ענין זה של "בית דין צדק" יבואר בסמוך [ד"ה ועוד תדע, וד"ה וזה שאמרו], קחנו משם.

<> עד כאן השאלה, ומכאן ואילך התשובה.

<> כן פירש רש"י שמות כג, ז: "כי לא אצדיק רשע, אין עליך להחזירו, כי אני לא אצדיקנו בדיני אם יצא מידך זכאי. יש לי שלוחים הרבה להמיתו במיתה שנתחייב בה".

<> מחיוב מיתה.

<> וא"כ היו כאן שלש קושיות על מאמר חכמים "כאשר זמם ולא כאשר עשה"; (א) כיצד יתכן שהעדים נענשים ב"כאשר זמם", ולא ב"כאשר עשה", הרי "כאשר עשה" חמור יותר. [ועל כך תירץ שזהו גדר מיוחד למחשבה, וביאר זאת בשתי פנים.] (ב) איך יתכן שב"כאשר עשה" לא יהיה נענש בבי"ד, הרי עשה חטא גדול. [ועל כך תירץ שאע"פ שמצד קלקול הדור "כאשר עשה" חמור ביותר, אך בדור צדיק בי"ד דנים מצד עצם הדין, ולא מצד קלקול הדור.] (ג) אם "כאשר עשה" אינו נענש בבי"ד, יש כאן "חוטא נשכר". [ועל כך תירץ כי משפטו אצל השם יתברך, שיענישו כפרי מעלליו.]

% [ג]

<> "כיון דגמירי דבעי הלנת דין בפרק היו בודקין [סנהדרין לה.], שאם לא מצאו לו זכות יום ראשון, מלינין אותו למחרת, שמא ימצאו להם טעמי זכות" [רש"י שם]. ואיירי בדיני נפשות וכמבואר להדיא במשנה [סנהדרין לב.].

<> ודיינים אלו כיון שחייבהו כולם שוב לא יראו לו זכות.

<> בעיני המתלוננים על דברי חז"ל, שספר זה נכתב כמענה על תלונותיהם. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר עשרים. וראה במבוא, שנתבאר שם שהרבה מהתלונות שהמובאות בבאר הגולה נמצאות באותו קונטרס.

<> למעלה ד"ה ואם קשה, וד"ה וכבר אמרנו, וד"ה וכמו שאמר.

<> וראה למעלה הערות 119, 122, בביאור ענין זה.

<> סנהדרין לב. "דיני נפשות גומרין בו ביום לזכות, וביום שלאחריו לחובה". ופירש רש"י שם: "אם זיכוהו ביום ראשון, פוסקין את דינו מיד והולך לו. אבל אם לא יכלו לזכותו ביום ראשון, אין פוסקין את דינו לחובה, אלא מלינין את דינו עד למחר, שמא ימצא בלילה זכות". ובגמרא [סנהדרין לה.] אמרו על כך: "מנהני מילי, א"ר חמא בר חנינא, דאמר קרא [ישעיה א, כא] 'מלאתי משפט צדק ילין בה ועתה מרצחים' ["רגילין היו מתחלה להלין את הדין כדי לצדקו, ועתה כשאין עושים כן הרי הן כמרצחין" (רש"י שם)]. ורבא אמר מהכא, [ישעיה א, יז] 'אשרו חמוץ', אשרו דיין שמחמץ את דינו ["שמשהא אותו ומלינו כדי להוציאו לאמיתו" (רש"י שם)]. ולפי"ז צריך ביאור לשונו "כי התורה הצריכה לעשות הלנת דין", והרי למדו כן מפסוק בישעיה. וראה באור שמח [בתחילת הלכות קריאת שמע] שהרבה להוכיח שאף על לימודים הנעשים מדברי קבלה ניתן לומר שהם מהתורה [ראה הערה 479]. ואפשר לומר עוד, שבמדרש תנחומא פרשת שופטים אות ח איתא: "'צדק צדק תרדוף' [דברים טז, כ], שתי פעמים, אזהרה לדיינין הדנין דיני נפשות, שלא יהיו חותכין את הדין ביומו, אלא יהו מלינין את הדין כדרך שמלינין את הדין בירושלים, שנאמר 'מלאתי משפט צדק ילין בה'". הרי למדו כן מפסוק בתורה. זאת ועוד, כי במשנה בסנהדרין לב. אמרו שמחמת הצורך בהלנת הדין "לפיכך אין דנין לא בערב שבת ולא בערב יום טוב". ופירש רש"י שם "שאין יכולין לגומרו למחר אם יתחייב, שאין מיתת בית דין דוחה שבת". ובירושלמי ביצה פ"ה ה"ב [כ:] הובא שרבי אבהו אמר שאסור לדון דיני ממונות בערב שבת. ושאלו עליו מהמשנה הנ"ל בסנהדרין שאסרה רק בדיני נפשות לדון בערב שבת, ולא אסרה כן בדיני ממונות. ועל כך תירצו בירושלמי "כאן להלכה, וכאן לדבר תורה". וביאר זאת הפני משה שם: "כלומר, מתניתין דהתם [בסנהדרין] מדבר תורה מיירי, דדיני נפשות אין דנין, ודיני ממונות דנין. והא דרבי אבהו להלכה, שמדברי סופרים אין דנין לכתחילה בערב שבת". הרי שהלנת הדין בדיני נפשות היא מהתורה. והרי"ף בסנהדרין פ"ד [יג. בדפי הרי"ף] והרא"ש שם [סוף אות ט] הביאו את הירושלמי הזה. ועיין ב"י חו"מ סימן ה [ד"ה וכן בערב שבת]. וכן מוכח מהרמב"ם בהלכות סנהדרין פי"א ה"ב וה"ג, שכתב: "לפיכך אין דנין דיני נפשות לא בערב שבת ולא בערב יום טוב שמא יתחייב, ואי אפשר להורגו למחר... דיני ממונות אע"פ שדנין בכל יום מן התורה, שנאמר [שמות יח, כב] 'ושפטו את העם בכל עת', מדבריהם למדו שאין דנין בערב שבת". ומדוייק מדבריו שהלנת הדין בדיני נפשות היא מהתורה. וראה במראה הפנים לירושלמי כתובות [נדפס בסוף המסכת לאחר השירי קרבן] פ"א ה"א ד"ה כאן להלכה. ונתבארה כוונת המהר"ל.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל ששכל האדם אינו נבדל לגמרי, וראה למעלה הערות 3, 22. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם גם כן אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". ושם מאריך בזה. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 2. אמנם כאן מבאר שמחמת ששכל האדם נתלה בחומר, לכך אין לאדם "שכל ברור". וכן כתב באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן הש"י מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה". וראה הערה 138.

<> "גבי שפיכות דמים, אם היה אחד לבד נהרג [שלא כדין]... מי יחזיר נשמתו של זה, דשקול נשמתו של אדם כמו כל העולם" [לשונו בח"א למכות ז. (ד, א.), והובא להלן הערה 184]. והרמב"ם בהלכות סנהדרין פי"ד ה"י כתב: "צריכין בית דין להתיישב בדיני נפשות ולהמתין, ולא יאיצו". וכן רש"י סנהדרין מב. [ד"ה איפכא] כתב: "בדיני נפשות צריך לעיין יותר".

<> תוספות ב"ק ד: ד"ה ועדים כתבו "פירש ריב"א דאפילו שילם על פי העדים זוממין חייבין, דלא שייך בממון 'כאשר זמם ולא כאשר עשה', דאפשר בחזרה". @**אמנם יש**^ להעיר, שבגמרא [סנהדרין ז.] אמרו "כל דיין שנוטל [ממון] מזה, ונותן לזה שלא כדין , הקב"ה נוטל ממנו נפשו, שנאמר [משלי כב, כב-כג] 'אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש'". [ופירש רש"י (דברים א, ט) "אם חייבתי ממון שלא כדין, נפשות אני נתבע"]. וביאר זאת בח"א לזבחים [ד, סח:] בזה"ל: "המעוות את הדין דבר זה תולדה של שפ"ד, [כי] כך נחשב אצל הדיין כאשר נוטה משפט דין אחד. וכן אמרו... כל דיין שנוטל ממון מזה ונותן לזה, הש"י גובה ממנו נפשות... ובדין נחשב עוד יותר, כאשר אינו מדקדק בדין, ובא לידי גזל. כיון שהיה לו לדקדק בדין ולירד לעומק הדין, ולא עשה. נחשב זה כאילו גזלו ונוטל ממנו נפשו... לכך דין שקר הוא תולדה של שפיכות דמים, ובפרט אצל הדיין שכן יהיה נחשב בעיניו... כי מאחר שהוא דיין השם יתברך יורד עמו יותר לעומק הדין במה שהוא דיין, ולכך נחשב זה יותר כאילו נוטל נפשו". וכן כתב בנתיב הדין פ"ב [א, קצא:], וז"ל: "כי כאשר יורד האדם לעומק המשפט והדין, תמצא כי ממון של אדם הוא חיותו והוא נפשו. והכתוב קרא ממונו של אדם חיות, כדכתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך'. ודבר זה בכל מקום. ולפיכך אמר הכתוב 'אל תגזל דל כי דל הוא וגו'', כלומר כי הדל נפשו תלויה בממונו. ואף כי הוא עשיר, מ"מ כל פרוטה אפשר לאדם שיתפרנס ממנה, ושייך לומר בזה 'אל תגזל דל כי דל הוא'. ודבר זה מצד עומק המשפט נחשב ממונו של אדם נפשו, ולפיכך גובה ממנו נפשו. כי מצד המשפט שיושב בו, ולפי המשפט נחשב הממון של אדם נפשו". ולפי זה, מה מקום יש להקל בממון יותר מנפשות, ומדוע לא נצריך הלנת דין גם בדיני ממונות. ויל"ע בזה.

<> כן כתב בדר"ח פ"א מ"א [כב:], בביאור המשנה שם "הוו מתונים בדין", וז"ל: "שאין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מ"מ הוא בעל חומר עם זה. ולכך אמר 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם אינו שכל בפעל לגמרי, ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאלו היה שכל בפעל בלי חומר". ובנצח ישראל פי"ח [תה.] כתב: "במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי". @אמנם לפי"ז^ מתבאר שהלנת הדין שוה ל"הוו מתונים בדין", ושניהם נועדו לברר את האמת. אך בגמרא מבואר שהלנת דין נועדה עבור מציאת צד זכות דוקא, וכמו שאמרו [סנהדרין יז.] "הלנת דין למעבד ליה זכותא". וכן רש"י במשנה [סנהדרין לב.] כתב: "מלינין את דינו עד למחר שמא ימצא בלילה זכות". וכיצד "אי מציאת צד זכות" עולה בקנה אחד עם דבריו כאן שהפגם הוא שאין המשפט תואם למדריגת אדם בעל החומר. ובעל כרחך יש לתרץ למהר"ל, ש"אי מציאת צד זכות" אין זו הסבה לפסול, אלא הסימן לפסול, שהואיל ולא מוצאים צד זכות, זה מורה "שהם מסולקים מן הדין... נסתלק מהם המשפט, ואין מעיינים בו עוד" [לשונו להלן], ולכך הכרעתם לוקה בחסר לפי אמות המדה של בית דין של מטה. וכך ביאר רש"י לפי רבא, שרבא [סנהדרין לה.] ביאר שהמקור להלנת הדין הוא מהפסוק "אשרו חומץ" [ישעיה א, יז, וראה הערה 129], וכתב רש"י שם "שמחמץ את דינו, שמשהא אותו ומלינו כדי להוציאו לאמיתו". הרי שרש"י לא הזכיר כלל את הענין של מציאת צד זכות. וזה מורה שבעי הלנת הדין משום בירור האמת, ולא משום מציאת צד זכות. וראה הערה 144. אמנם בהסברו השני להלן [ד"ה ועוד תדע] כתב: "צריך הלנת דין לעיין אחר הזכות", וראה שם הערה 154, שנתבאר שם שזהו ההבדל בין שני הסבריו, וכן לפי הסברו השני זהו ההבדל בין אם נלמד כרבא או כמאן דאמר הראשון בסנהדרין לה.

<> בא לבאר שמה שאמרו בגמרא שהפגם ב"ראו כולם לחובה" הוא משום שאין הלנת הדין, אינו משום שחסר באפשרות של מציאת צד זכות [שאם ראו כולם לחובה, לא יטרחו למצוא יותר צד זכות]. אלא שבעצם חסר בקביעת הפסק דין, שהואיל והטעם להלנת הדין הוא שאין לאדם החומרי למהר בבירור הדין, לכך כשראו כולם לחובה יש כאן את המהירות הפוגמת בדין, שהדין נפסק ללא המתנה מספקת, וכמו שיבאר.

<> מעין ההלכה שאסור לדיין לשמוע טענות אחד מבעלי הדין קודם שיבוא חברו [סנהדרין ז:], שהמטעים דבריו שלא בפני בעל דינו אינו בוש מדברי שקר [רש"י שבועות לא. ד"ה שמע], ומכניס דבריו לפני הדיין בלבו, ולעולם רואה לו זכות ואינו רואה לו חובה [חוקת הדיינים לתלמיד הרשב"א סימן יד]. וכך גם כאן, כשכולם ראו לחובה, שוב לא ימצאו לו צד זכות. וצרף לכאן שבמשנה [סנהדרין מ.] אמרו "ונושאין ונותנין [הדיינים בדיני נפשות] כל הלילה, ולמחרת משכימין ובאין לבית דין". ולפי דברי המהר"ל, אף משא ומתן זה מיישך שייכי לדין הלנת הדין. כי הלנת הדין אינה סתם דחית הדין למחרת, אלא העמקת העיון בדין עד למחרת בטרם יבואו להכרעה.

<> כאן נוגע בעוד יסוד נפוץ בספריו; הגשמי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל. והואיל והאדם הוא גשמי, לפיכך אין הוא נמצא בפועל, וממילא יש עליו להתייגע בכדי להוציא את עצמו אל הפעל. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". ובנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 329. ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [קעא:], וז"ל: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". ובח"א לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל". וכ"ה בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], וח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכו:] כתב: "דע כי החומר הוא מדרגה הראשונה של הנמצא, ואין לחומר מציאות בפועל רק בכח, והצורה היא המדרגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי". ושם בפ"ד מי"ח [קצז.] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובע"ז ג. אמרו "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בער"ש, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו.] כתב: "כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית - אינו בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות. כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר ואינו חסר". וראה להלן בבאר הרביעי הערות 874, 1060, ובבאר החמישי הערה 199.

<> ובהעדר העיון אין דברי תורה אלו מתייחסים אל האדם. דוגמה לדבר; עזרא תיקן טבילה לבעלי קרי, שלא יקרא בעל קרי בתורה עד שיטבול [ב"ק פב:]. ולמדו כן מ"נתינתה"; מה נתינתה של תורה באימה וביראה וברתת ובזיע, אף לימודה כן, ומכאן אסרו בעלי קרי בלימוד תורה [ברכות כב.]. ועם כל זה סובר רבי יוסי [שם] ש"שונה הוא ברגיליות". ופירש רש"י שם "במשניות השגורות בפיו שהוא מוציאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן". וכתב על כך הפחד יצחק שבועות מאמר יז אות ד בזה"ל: "והנה מדבריו של רבי יוסי למדים אנו סקירה חדשה בתפיסת מקומה של מדת העמילות בתלמודה של תורה. שהרי עיקר ההגדרה של ה'רגילות' הוא משום שתכונתו של לימוד זה היא שאין בו מקום לעמילות... אלא שמוכרח מכאן דהאימה והיראה והרתת והזיעה של מעמד הר סיני אינם מתייחסים אלא ללימוד של עמילות. ורק על לימוד של עמילות אמרינן דלימודה כנתינתה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וע"פ דבריו כאן יוסבר הדבר, כי רק בלימוד של עמילות ועיון יש התייחסות של התורה אל האדם הלומד. אך בלימוד החסר עמילות ועיון, אין דברי תורה אלו מתייחסים אל האדם הלומד.

<> שנאמר [דברים א, יז] "כי המשפט לאלקים הוא". ופסוק זה מורה שהמשפט הוא ענין אלקי, וכפי שביאר פעמים רבות. וכגון, בגו"א שמות פכ"א אות ז כתב: "כי המשפט הוא לאלקים... כי המשפט תולה באלקות". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ח אות ז, ובנתיב התורה פט"ז [א, ע:]. ובגבורות ה' פס"ו [שה.] כתב: "כי כל אלקים יש לו משפט במה שהוא אלקים... שודאי 'אלקים' נקרא המנהיג את העם... ואין הנהגה בלא משפט". ובדר"ח פ"א מי"ח [נט:] כתב: "כי אלו ב' דברים, העבודה והדין, שניהם הם להקב"ה בפרט, כי כמו שהעבודה אליו, כך הדין אל הקב"ה, שנאמר 'כי המשפט לאלקים'... כי אלו ב' דברים מיוחדים להקב"ה". ובדברי הימים ב, יט, ו, נאמר: "ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים, כי לא לאדם תשפטו כי לה' וגו'". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:] כתב: "ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשי"ת רק המשפט, דכתיב 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה ג"כ בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט - אין זה רק אל השי"ת, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שינוי כלל, וזה אי אפשר לאדם". ובפחד יצחק שבועות מאמר מד אות ח כתב: "מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך לשופטים 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה''".

<> הנה בשו"ת דבר אברהם ח"ב סימן לד נסתפק אם הלנת הדין מעכבת בגמר הדין, ואם עברו ולא הלינו את הדין הרי הם כהורגים בלא גמר דין, או שאינה מעכבת. ובודאי פשטות לשון המהר"ל מורה שהוי לעיכובא. ובדין "ראו כולם לחובה" נסתפק הקרית ספר בהלכות סנהדרין פ"ט אם דין זה הוא מן התורה, שחזקה שודאי לא יראו לו זכות, או אינו אלא מדרבנן, גזרה שמא לא יראו לו זכות. אמנם לפי המהר"ל אין מקום לספק זה, וזאת משום שני טעמים; (א) הפסול של "ראו כולם חובה" הוא מצד שבעי הלנת דין, והלנת דין הוא פסול מהתורה [כמבואר בהערה 134], ולכך אף הדין של "ראו כולם לחובה" הוא מהתורה. (ב) הפסול של "ראו כולם חובה" אינו תלוי בראית הזכות, אלא בכך שנפסק הדין באופן שאינו תואם לאדם הגשמי, וכמו שנתבאר בהערה 138, וראית צד זכות היא סימן ולא סבה לפסול. @**והנה הרמב"ם**^ בהלכות סנהדרין פ"ט ה"א כתב "סנהדרין שפתחו כולם בדיני נפשות תחילה ואמרו כולן חייב, הרי זה פטור". והרדב"ז שם גרס ברמב"ם "סנהדרין גדולה שפתחו וכו'", ומתוך כך תמה מה מקום יש לחלק בזה בין סנהדרין גדולה לסנהדרין קטנה. והאור שמח שם ביאר גירסא זו, לפי שבסנהדרין קטנה אם ראו כולם לחובה, אע"פ שאין מחייבים אותו, אבל גם אינם יכולים לפטור אותו, אלא צריכים לדונו בבי"ד אחר. אבל בסנהדרין גדולה, שאין אדם יכול לדון אחריהם [ראה רמב"ם שם הלכה ג], בזה הוא שאמרו שנפטר לגמרי. ולפי דברי המהר"ל דברי האור שמח מובנים היטב. כי כל סבת הפטור היא שאין דין זה תואם לבי"ד של מטה, ולכך הדין עובר לבי"ד של מעלה. אך כל עוד שבי"ד של מטה אחר יכול לבוא ולדון, אין לך כל סבה להעביר הדין לבי"ד של מעלה. אך כאשר אי אפשר להעביר זאת לבי"ד אחר [שהגיע לידי סנהדרין גדולה], ואין בי"ד של מטה יכול לדון בדבר, אזי הדין מועבר לבי"ד של מעלה.

<> דוגמה לדבר; תשובה מועילה בבי"ד של מעלה, ואינה מועילה בבי"ד של מטה [מכות יג:]. ובנתיב התשובה פ"א האריך לבאר שרק הקב"ה מקבל תשובה, ולא החכמה והנבואה. ובהתבסס על כך ביאר בתחילת פרק ב שזהו הטעם שתשובה לא מהני בבי"ד של מטה, וכלשונו: "כי התשובה הוא שייך מצד השם יתברך דוקא, כי הוא בלבד מקבל שבים. ולפיכך בית דין של מעלה דוקא מנקה לשבים, ולא בית דין של מטה. כי התשובה שייך אל השם יתברך, כי מצד השם יתברך יש תשובה אל האדם, לא זולת זה כלל. ולכך תמצא התשובה בבית דין של מעלה, ולא בבית דין של מטה".

<> מביא כאן הסבר שני לפסול של "ראו כולם לחובה פוטרין אותו". ובעוד שהסברו הראשון הולך סביב הציר שההלנה היא בגדר "הוו מתונים בדין", הרי הסברו השני הולך סביב הציר שההלנה היא ביטוי לטוב ולזכות של הבית דין. ובהסבר זה יחזור כמה פעמים על הבטוי "בית דין צדק". והוא מחמת שהפסוק המלמדנו על הלנת דין הוא [ישעיה א, כא] "מלאתי משפט צדק ילין בה".

<> כהקדמה לדברים אלו ראה דבריו בגו"א בראשית פכ"א אות כ [ד"ה אבל], בביאור ההבדל בין הדין עם ישמעאל [שנידון "לפי מעשים שהוא עושה עכשיו, ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות" (רש"י בראשית כא, יז)], לעומת בן סורר ומורה ש"נהרג על שם סופו" (רש"י דברים כא, יח)], שכתב: "שאני דין בית דין התחתון מדין בית דין העליון. כי בית דין התחתון דנין את האדם על פי החכמה של תורה. ולפיכך דנין את האדם 'מוטב שימות זכאי ואל ימות חייב' [סנהדרין עב.]. וכל ד' מיתות אינם רק לנקותם מן עונש של מעלה, שכל המומתים מתכפרים. ולפיכך בית דין של מעלה דוקא אין דנין אותו אלא לפי מעשיו. אבל בית דין התחתון דנין כדי לסלק מאתו רשעתו שיהיה צדיק, וזה בעצמו דין בית דין התחתון". וכן חזר וכתב בגו"א דברים פכ"א אות יז, וז"ל: "דהא דקאמר ד'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותה שעה' [ר"ה טז:], היינו בדין בית דין של מעלה, לפי שאין ראוי לדון אלא כפי אותה שעה. אבל בית דין של מטה דנין על שם סופו, כדי להצילו מבית דין של מעלה, שהם [בית דין של מטה] ידונו אותו כדי שלא ימות בדיניהם [של בית דין של מעלה] חייב. ואין דומה עונש בית דין של מעלה לבית דין של מטה, דבית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה, ובית דין של מעלה נותנין רשות". הרי שמגמת בית דין של מטה היא לזכות את האדם שיצא "צדיק" בבית דין של מעלה, כי כל ענינו של בי"ד של מטה הוא לזכות הנדון.

<> פירוש - הדיינים בבית הדין הם עצמם צדיקים וישרים. ולשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ז הוא: "בית דין של שלשה אע"פ שאין מדקדקין בהן בכל אלו הדברים, צריך שיהא בכל אחד מהן שבעה דברים, ואלו הן; חכמה, וענוה, ויראה, ושנאת ממון, ואהבת האמת, ואהבת הבריות להן, ובעלי שם טוב". וביבמות קא. אמרו "כשם שבית דין מנוקים בצדק, כך מנוקים מכל מום".

<> כפי שכתב בנצח ישראל פ"ה [קטז.]: "כי מי שהוא טוב לא יבוא ממנו רע כלל, ואיך יבא רע... ממי שיש בו דבר טוב". ובגו"א דברים פכ"ח אות ז [ד"ה ובזה] כתב: "יסורין של הקב"ה להטיב באחריתם, כי אין דבר רע יוצא מאתו", ושם הערה 28. ובגבורות ה' פ"ז [מ:] כתב: "אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבוא הטוב". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה ואמר שאלו] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה", ושם הערה 57, שהוא יסוד נפוץ בספריו. ובח"א לשבת צז. [א, מו:] כתב: "כי מדה הטובה היא בעצם, וכך ראוי וכך מסודר מן השם יתברך שיבוא הטוב לעולם מן השם יתברך שהוא הטוב, והוא רב חסד תמיד מטה ידו כלפי חסד". וראה להלן הערה 357.

<> כמבואר בהערה 147, שעונשי בי"ד של מטה נועדו לזכותו בבית דין של מעלה. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"כ [רצה.] כתב: "אף כאשר תמצא בתורה מיתות וכריתות, אין תכלית התורה רק להעמיד הטוב בעולם, שלא יהיה נמצא שום רע". וכן כתב שם בפנ"ט [תתקכד:]: "כי התורה הנושא שלה הטוב והזכות... אף כאשר אמרה התורה להרוג ולשרוף ולסקול, כל זה הוא להעמיד הטוב והנועם, ולבער הרע". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "עיקר התורה הוא הטוב, ואם לא שהיה אדם צריך לדין ומשפט, לא היה כאן דין כלל. כי אם לא היה האדם חוטא, לא היה צריך לארבע מיתות בית דין. ולכך הדין אינו עיקר התורה, רק הטוב והחסד. והוא התחלתה של התורה, מפני שזהו עיקר כוונת התורה שיהיה הכל בטוב... ולא יהיה שום רע בעולם. ואם יש שום רע - כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב, אף אם נמצא בעולם הרע, יהיה בסוף מסולק, עד שיהיה הטוב נמצא, לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב, כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים. ותכלית שלהם הם להעלות על העולם הטוב, ולהסיר הרע, ויהיה חוזר הכל אל הטוב". ובדר"ח פ"ג מט"ו [קמט:] כתב כן לגבי עונשי הקב"ה [ולא רק הנעשים בבי"ד], בביאור המשנה שם "בטוב העולם נדון", וז"ל: "מדת הטוב של הש"י חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פורעניות לעולם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב... כיון שגם הרעה באה ממדת הטוב... כי העולם, אף כאשר נדון במדת דינו של הקב"ה, הוא נדון מצד מדת הטוב שבו, כי מפני שהוא טוב הוא רוצה בטוב, ובמה שיביא פורעניות בעוה"ז - נפרע האדם על מעשיו, ומסולק בזה הרע, ונשאר הטוב... וזהו 'ובטוב העולם נדון', שר"ל שאף הרע... אינו בא רק מפני הטוב שבו יתברך, לא כמו האדם שעושה רעה לאחר מצד הרע שבו". ובגו"א דברים פכ"ח אות ז [ד"ה ובזה] כתב: "כי יסורין של הקב"ה הוא להטיב באחריתם, כי אין דבר רע יוצא מאתו... אין הקב"ה מביא רע בעצם, כי אם לנקותם מן החטא להטיב להם באחריתם".

<> דברים אלו מוסברים היטב בפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ו, וז"ל: "בהלכות מלקות [מכות כג.] שנינו; שני דברים נאמרו באותם החזנים שהיו מעמידין להלקות את המחוייב מלקות; חסירי כח ויתירי מדע. והנה תכונת חסרון הכח של המלקה בודאי שהיא מורגשת במעשה ההלקאה. אבל מה הוא ענינו של יתרון המדע של המלקה... [וכתב לתרץ] כי הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה. ואשר על כן בכדי לגלות תכונה זו של רצון תשלום עונש שאינו אלא בבחינת תולדה, זהו דינו, שלעולם אינו משמש בפני עצמו, ואין הוא פועל את פעולתו אלא אגב אביו, דהיינו כשהוא מצטרף אל רצון אב של מתן שכר... כמו כן על הנפש להרגיש בשעת הזדקקות לענין של מתן עונש, שאין זה אלא כח כחה הנולד בשעה שהכח הראשון של מתן שכר פגע במונע המעכב את התפשטותו. כי שורש הרצון הוא זכירת הזכיות, ורק בתור ענף משתלשל ממנו הרצון של תביעת החובות. וחבור זה של הענף לשרשו נעשה בנפש על ידי כחה של הדעת, שבה טמון סוד ההתקשרות והחבור של הכחות הפנימיים. וזהו ששנינו: אין מעמידים חזנים להלקות את המחוייבים אלא חסירי כח ויתירי מדע. כי כשם שחסרון הכח של המלקה בא להפחית את כחות הגוף במעשה ההלקאה, כמו כן התכונה השניה של יתרון מדע באה למעט בכחות הנפש של מעשה ההלקאה, ולהורידה ממדרגה כח ראשון של הנפש למדרגה כח כחה". וראה גו"א ויקרא פי"ט הערה 155, ותפארת ישראל פל"ח הערה 141.

<> "פותחין תחלה במשאו של דין" [רש"י שם]. ופירושו, שבדיני נפשות אין מתחילים אלא בדברים שהם לזכותו של הנידון.

<> כי העיקר מתגלה בהתחלה, ויש להתחיל בעיקר [כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 285], וכמו שיסוד זה יתבאר להלן בבאר השלישי [ד"ה וזה שאמר], שכתב שם: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר", ושם הערה 118. ובארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר". וראה להלן בבאר החמישי הערות 236, 719, ובבאר הששי הערות 431, 651. ובגבורות ה' ר"פ לה [קלב.] כתב: "וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר". @ובאור חדש^ [קא:] כתב: "המצוה לבית דין צדק שיהיו פותחין בזכות... מהפך ומחפש באולי ימצא זכות, כמו שהוא המצוה לבית דין צדק שיהיו פותחין בזכות... ומלמד זכות בתחילה כמו שראוי לבית דין צדק". ושם ביאר שמי שאינו עושה כן, הוא מחמת שיש בו הכנה לרע.

<> ואם תאמר, מדוע בדיני ממונות אין הדין כן, אלא ש"פותחין בין לזכות בין לחובה" [סנהדרין לב.]. אמנם תשובתך בצידו, כי בדיני ממונות חובה לבעל דין אחד זהו זכות לבעל דין שכנגדו, ולכך בדיני ממונות אין צד "זכות" גמור [מאירי סנהדרין לב., וכן הוא בקצרה בתוספות שם ד"ה אחד].

<> מדברים אלו משמע שהלנת הדין נעשית כדי למצוא צד זכות. ואילו לפי הסברו הראשון למעלה מתבאר שהלנת הדין נעשית כדי שיבררו דין אמת. וראה הערות 138, 144. וזהו ההבדל בין שני ההסברים, וכן [לפי ההסבר השני] זהו ההבדל בין אם למדים הלנת דין מהפסוק [ישעיה א, כא] "מלאתי משפט צדק ילין בה" [שיש למצוא צד זכות], או מהפסוק [שם פסוק יז] "למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ" [סנהדרין לה., שיש לברר האמת], וכמבואר למעלה הערה 138.

<> "בעצמם" - בעצם.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ג [שיט:]: "כי אין ראוי שיהיה הבית דין כולו מלמדין כולם חובה, רק צריך שיהיו מלמדין זכות גם כן. ואם כולם מחייבים, היו פטורים מן הדין, שכן אמרו ז"ל [סנהדרין יז.] בית דין שראו כולם לחובה פוטרין אותו מיד, כיון דגמירי דבעי הלנת דין, וכיון שראו כולם לחובה תו לא חזי ליה זכותיה. ורוצה לומר, דהלנת הדין בעי משום 'צדק ילין בה' [ישעיה א, כא], כדי לעיין אם ימצא לו זכות [סנהדרין לה.]. וכיון שראו כולם לחובה, אין כאן זכות כלל. ודבר זה אין ראוי לבית דין, שכל בית דין צריך שילמדו זכות, ולא יהיה בית דין שמלמדין הכל חובה".

<> שבי"ד לא דן אפילו את הרשע הגמור כאשר חיוב הנידון יעמוד בסתירה ל"בית דין צדק".

<> ד"ה וכמו שאמר, ושם הערות 123-126, שאם יצא הנידון זכאי מבית דין, ואמר אחד הדיינים שיש לו ללמוד חובה, שאין מחזירין אותו, וכמו שמביא מיד בסמיכות.

<> ד"ה וכבר אמרנו, ושם הערות 119, 122.

<> שאז ניתן לכתחילה להעביר את הדין לדיין האמיתי. אך אם הדור מקוקל, אזי בית דין של מטה דנים את הנידון, כדי שהרשעים לא ילמדו לפרוק עול תורה.

<> "מחזירין - סותרין את הדין לאחר שגמרוהו וידעו שטעו, מחזירין את הדבר" [רש"י שם].

<> ולכך "אין מחזירין לחובה", כי אין החובה ["מקרה"] מבטלת את הזכות ["עצם"]. ואודות היסוד שאין דבר שבמקרה מבטל דבר שבעצם, כן כתב פעמים מספר. וכגון, בנצח ישראל פי"א [שא.] כתב לבאר מדוע אין חטאי ישראל יכולים ח"ו לבטל הבחירה של השי"ת בישראל, וז"ל: "ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור". ושם בהמשך כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים... מצד היצה"ר... אבל עצמם הם טהורים... ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם", וראה שם הערה 240. ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "ישראל יש להם מעלה מיוחדת... שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי. והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה... ואין דבר שהוא מקרה מבטל עצם ישראל". ושם פס"א [רעד.] כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה [ממצרים], הרי אנו משועבדים בשאר מלכויות... ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם... ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין... זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ד [תקא:], ח"א לשבת פט. [א, מו.], ובנתיב התשובה פ"ד הערה 77.

<> זהו דין נוסף שם במשנה [סנהדרין לב.] "דיני נפשות, המלמד חובה מלמד זכות, אבל המלמד זכות אין יכול לחזור וללמד חובה". ולציור זה מכוונים דבריו כאן, כי כתב בלשון יחיד "אבל מי שדן לחובה, יכול לחזור ולדון לזכות", ולא כתב "אבל אם דנו לחובה, חוזרים לזכות". ולפי זה לא ביאר את האופן של "מחזירין לזכות". אך הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"י ה"ט ביאר זאת, שכתב: "בית דין שטעו בדיני נפשות, וחייבו את הפטור, וגמרו דינו לחובה, ונראה להם הטעם שיסתרו בו את דינו כדי לזכותו, סותרין וחוזרין ודנין אותו. אבל אם טעו ופטרו את המחוייב הריגה, אין סותרין את דינו, ואין מחזירין אותו".

<> כאמור בהערה הקודמת, הגמרא שם דנה על המשך המשנה [סנהדרין לב.] "דיני נפשות, המלמד חובה מלמד זכות ["דיין שהתחיל תחלה להביא ראיות לחובה, יכול לחזור בו ולזכות" (רש"י שם)]. אבל המלמד זכות אין יכול לחזור וללמד חובה". ועל כך אמרו בגמרא "לא שנו אלא בשעת משא ומתן ["דמתוך שאתה אומר לו שלא לחזור, הוא מחזר אחר ראיות להעמיד דבריו, ושמא ימצא ראיות נכונות" (רש"י במשנה)], אבל בשעת גמר דין מלמד זכות חוזר ומלמד חובה ["אבל בשעת גמר דין, שכבר חזר על כל צדדין, ונראה לו שאין דבריו נכונים, חוזר ומלמד חובה" (רש"י במשנה)]". והמהר"ל יבאר טעם אחר מביאורו של רש"י. וציור זה מיישך שייכי לציור הקודם ["דיני נפשות מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה"], רק שהציור הקודם איירי לאחר גמר דין, והציור הזה איירי בשעת גמר דין. כי כל עוד שהגמר דין לא נעשה, הרי הבית דין הוא בגדר של דיינים בודדים, שיכולים לחזור מלימודם הראשון. ובצירוף שני הציורים הללו להדדי יוצא שישנם שלשה שלבים; (א) בשעת המשא ומתן, שהמלמד זכות אינו רשאי ללמד חובה. (ב) בשעת גמר הדין, שהמלמד לזכות יכול לחזור וללמד חובה. (ג) לאחר גמר הדין, שאם יצא זכאי בדינו, אין מחזירין וסותרים את הדין.

<> כפי שביאר בבאר הראשון [ד"ה ואמר בעלי אסופות]: "כי כל דבר ודבר אי אפשר שלא יהיה בחינה יותר מאחת לדבר אחד. שאף אם הדבר טמא, אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה. וכן אם הדבר טהור, אי אפשר שלא יהיה לו בחינה מה של טומאה", וראה שם הערה 283 בביאור הדבר.

<> כי מדובר בשלב של המשא ומתן, ולא בשלב של הגמר דין.

<> כי הצד זכות הוא ה"בעצם" של בית דין, ולכך יכול להשאר אתו.

<> אליבא דאמת.

<> ב"ב ח: "זה דיין שדן דין אמת לאמיתו". וכן אמרו [שבת י.] "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובגו"א שמות פי"ח סוף אות לא כתב: "לאפוקי דין שודא דדיינא [הכרעה של דיין לפי סברתו, ולא על פי דין, והוא דבר התלוי בשיקול הדעת].שהדבר הזה אינו תולה באמת, רק באומד ובמחשבה, ואין זה 'לאמיתו'. וכן אם דן דין של שיקול הדעת, כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי, והסוגיא דעלמא כחד אזלא, והדיין פסק כך, אין זה שפסק דין לאמתו, דהא לא ידע שהאמת הוא כך, רק סוגיא דעלמא כך הוא. ולא נקרא דיין שדן דין אמת לאמתו, שזה לא הוי רק כאשר פסק דין אמת ברור". ומעין זה כתב בנתיב התורה פ"י [א, מב:], ובח"א לב"ב ח: [ג, ס:]. ובדר"ח פ"א מי"ח [נו.] ביאר הסבר שני, וז"ל: "לאפוקי לפעמים הדין אמת מצד הטענות, והטענות אינם כראוי". והסבר שלישי כתב בנתיב הדין פ"א [א, סוף קפו:], וז"ל: "ולשון 'לאמיתו' שאמר... שהוא מכוין לאמת לגמרי שהוא ברור אצלו, אף שהדיין לא התכוין לאמת, רק שהוא היה מבקש לזכות את אוהבו, ובאמת הדין כך. דבר זה אינו, רק שצריך שיהיה מכוין לאמיתת הדין". ודבריו כאן יוטעמו יותר לפי הסברו השלישי, שבעי שיכוון לאמת.

<> דבריו צריכים ביאור, שביאר שאי אפשר שגמר הדין יעשה שלא אליבא דאמת, ולכך בשלב גמר דין אפילו זה שלימד זכות חוזר ללמד חובה. אך מדוע לא מצינו כך גם בדין הקודם של המשנה "מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה", והרי "אין מחזירין לחובה" נאמר גם אם גמר הדין היה שיצא זכאי שלא כדין [לשון רש"י שם "מחזירין - סותרין את הדין &לאחר שגמרוהו^ וידעו שטעו", וממילא כשאין מחזירין איירי נמי לאחר גמר דין]. וכן מוכח בגמרא שם, שאמרו [סנהדרין לג:] "והוא שטעה בדבר שאין הצדוקין מודין בו, אבל טעה בדבר שהצדוקין מודין בו זיל קרי בי רב הוא". וקתני מיהת, שאם טעה בדבר שאין הצדוקין מודים בו, משאירים כך את הדין על כנו. ומדוע שלא נאמר גם שם "אבל שיצא הדין לפעל כך, דבר זה אינו, רק כאשר הוא באמת, ונקרא 'דין אמת לאמיתו'". ויש לומר, כי סברת דבריו כאן היא שכאשר הדיינים יודעים שטועים, אי אפשר לומר שילכו ויפסקו דין על סמך טעותם, כאשר הם יודעים נאמנה שטעות נפלה בידם. וכי לדבר כזה יקרא "דין אמת לאמיתה", כאשר הכל יודעים שטעות היא בידם. ולכך בודאי שהמלמד זכות יכול לחזור וללמד חובה. אך מה שלא מחזירין את הדין לחובה, התם שאני, שמדובר שם שכאשר פסקו את הדין חשבו שכך היא האמת, ושהם מכוונים ל"דין אמת לאמיתה", ורק לאחר מכן נתגלה להם שטעו. ועל כך אמרו במשנה שהואיל וכבר פסקו באמת ובאמונה לזכות, שוב לא יחזירו לחובה.

<> המוציא משפט מוות פעם בשבע שנים.

<> "אילו היינו בימים שסנהדרין דנו דיני נפשות, לא נהרג בה אדם, כדמפרש בגמרא שבדקו את העדים בדבר שלא ידעו להשיב" [רש"י שם].

<> כמו שנאמר [בראשית ז, ב] "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו וגו'", ופירש רש"י שם "כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו". וכתב שם בגו"א אות ב: "ואם תאמר, למה שבעה שבעה דוקא... יש לומר, אחר שצריך ליקח יותר משנים, ואפקי קרא מיניה, אוקמיה אשבעה, לפי שהוא גם כן סכום מספר... ותמצא השבעה שהוא סכום מספר, שהרי הוא חוזר חלילה תמיד. וכל הימים נכללים בז' ימים, וכל השנים בז' שנים, ולכך בחר במספר שבע". ובנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "כי מספר שבעה הוא מספר שלם, שהרי מספר שבעה חוזר חלילה בימים ובשנים, ומזה נראה שהוא מספר שלם". ובדר"ח פ"ה מכ"א [רעד.] כתב: "שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד, ולפיכך... שבעה מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם". ובדרשת שבת הגדול [קצז.] כתב: "שבעה ימים בלא יראה ובלא ימצא חמץ... נשאר כך לאדם שבעה ימים בלא חמץ. ומספר שבעה חוזרים חלילה, מורה על שהאדם נשאר בלא חטא תמיד. כי שבעה ימים הם חוזרים חלילה, וזה לומר לך כי בודאי קשה לסלק יצה"ר מתחילה... אבל כאשר סלקו כבר שוב אינו חוזר וניעור כלל". והביאור בזה הוא על פי דבריו בגבורות ה' פס"ט [שיח.]: "מספר שבעה הוא מספר שלם, שהוא כנגד שש קצוות והאמצעי ביניהם". ולכך המספר שבע הוא יחידה שלימה בפני עצמה, הכוללת את כל הפרטים. ולכך אם בי"ד הורגים פעם בשבע שנים, א"כ בכל מחזור של שבע שנים בם הרגו אדם, וזה נכנס לגדר רגילות, וכמו שמבאר.

<> העמיד כאן "רגילות" לעומת "מקרה". וזאת משום שקבע כמה פעמים ש"המקרה לא יתמיד". וכגון בתפארת ישראל פט"ז [רלו:] כתב: "ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה". ובנצח ישראל פ"ב [כז.] כתב: "ולא יספקינו לומר שהיה זה במקרה, כי בעונותינו היה מתמיד דבר זה בישראל, וכבר התבאר פעמים הרבה שהמקרה אינו מתמיד". ושם בפי"א [שג.] הוסיף טעם לכך, וכלשונו: "ואי אפשר לומר שיהיה המקרה מתמיד לעולם... כי אם היה המקרה מתמיד, נעשה מה שבמקרה דבר שבעצם, אחר שהוא עומד כך בתמידות". וכן הוא שם פל"א [תרו.]. ובגבורות ה' פי"ב [סה.] כתב: "שלא נוכל לומר שדבר זה במקרה... כי סבה מקרית אינה תמידית, ודבר זה תמיד היה". ושם בפע"ב [שכז:] כתב: "כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פו.] כתב: "שאין המקרה מתמיד". כן הוא בגו"א שמות פ"א אות ה, ושם הערה 52, ובח"א לב"ב עד. [ג, ק.], ועוד.

<> לשונו בח"א למכות ז. [ד, א.]: "אם הורגת אחת לשבע שנים על ידי שלא היו מלמדין בזכות הנידון, נקראת 'חבלנית'. כי הבית דין צריכין שיהיה עיקר שלהם טוב, וכאשר עיקר שלהם טוב, מבקשים ומחפשים הטוב. וכאשר אין עושים כך נקראת 'חבלנית'".

<> לשון הגמרא: "איבעיא להו, אחת לשבעים שנה נקראת חבלנית, או דלמא אורח ארעא היא, תיקו". ופירושו שהגמרא מסתפקת, האם דעתו של רבי אלעזר בן עזריה היא שסנהדרין ההורגת אחת לשבעים שנה נקראת חובלנית, או אולי שאם סנהדרין לא הוציאה משפט מוות אלא אחת לשבעים שנה אינה נקראת חובלנית, אלא הוי "אורח ארעא". ומעתה יבאר צדדי הספק.

<> שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". ובגמרא [פסחים צד:] אמרו "כמה שנותיו של אדם שבעים שנה... שנאמר 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה וגו'". ובדר"ח פ"ה מכ"א [רעג.] כתב: "וידוע כי שבעים שנה הם ימי אדם".

<> דבר זה מתבאר בצירוף דבריו בשני מקומות. בתפארת ישראל פל"ח [תקפב.] כתב בביאור שהקב"ה מעניש עד ד' דורות [שמות כ, ה], בזה"ל: "וטעם ד' דורות יש לפרש כפי פשוטו, כי ראוי לפקוד עוון אבות על בנים - אותן בנים שהם עם החוטא בעולם אחד. ולכך פוקד עון אבות על בנים, ואפשר שיהיו ארבע דורות מיוצאי חלציו עמו בעולם, כסתם חיי אדם. שהרי אם הוליד בן י"ד, כי א"א שיוליד פחות מבן י"ג וט' חודשים לעיבור, הרי י"ד שנים. וכאשר יוליד בן, זהו דור אחד. וכן יוליד בנו, וזהו דור שני. וכן יוליד בן בנו בן, שכל אחד מוליד כאשר הוא בן י"ד, וזהו דור ג'. וכאשר הרשע בן נ"ו, אז בן בן בנו מוליד בן, זהו דור ד'. וכאשר בן בן בן בנו מוליד בן, אז הוא בן שבעים, וכבר כלו שנותיו. נמצא שלא יוכל להיות עמו בעולמו, רק עם ד' דורות. ולכך פוקד עון אבות עד ד' דורות ולא יותר". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד:] כתב: "עד ארבעה דורות מתחברים יחד, וכאילו היה דור אחד לגמרי, אבל יותר מארבעה דורות שוב אינו שייך לו". וכן כתב בנתיב הזריזות ס"פ ב [ב, קפח:], וז"ל: "נחשבו הדורות עד דור רביעי כמו אחד". וא"כ "דור אחד" הוא ע' שנים, כי בע' שנה נכללים ארבעה דורות הנחשבים כמו דור אחד.

<> אודות שדבר המתרחש פעם אחת לשבעים שנה "נקרא רגיל", ראה דבריו בנצח ישראל פט"ז, שהביא שם את דברי הגמרא [ע"ז יא:] שבעיר אחת ברומי היו פעם בשבעים שנה מרכיבים אדם שלם על אדם חגר, להורות את מעלת עשו על פני מעלת יעקב. וכתב שם [שעו:] בזה"ל: "ומפני כי הדברים האלו הם כי כלל האומה נמצא בהם דבר זה, ולא שעושה אותם אדם פרטי, רק הוא אל כלל האומה הזאת, לכך אמר שעושים אותו אחת לשבעים שנה, כי הכלל הוא דור אחד, ודור שלם הוא ע' שנה, שהם ימי אדם. ולכך אמר שעושים כך אחת לשבעים שנה. ופירוש זה עיקר". הרי דבר הנעשה פעם אחת לשבעים שנה יש בו די. והוא הדין לדידן, כאשר הסנהדרין דנים אחת לשבעים שנה, "נקרא רגיל". ועד כאן ביאור צד אחד של ספק הגמרא [שבי"ד הדנים אחת לשבעים שנה נקרא חבלנית], ומעתה יבאר צד שני [שאינו נקרא חבלנית].

<> שאם דבר לא מתרחש למשך שבעים שנה, אזי שוב הוא בגדר "נשכח מהלב". וכמו שנאמר [ישעיה כג, טו] "והיה ביום ההוא ונשכחת צור שבעים שנה כימי מלך אחד וגו'". והפסוק עוסק בחורבן צור ש"היא תשכח מאין סוחרים ותגרים... לפי שתהיה חריבה" [לשון רש"י שם]. וראה בנצח ישראל פמ"ו [תשעט.] בביאור הפסוק.

<> כמובא בגמרא שם [מכות ז.], ששאלו את העדים שאלות שלא יכלו להשיב, וכגון "ראיתם טריפה הרג, שלם הרג... דלמא במקום סייף נקב הוה... ראיתם כמכחול בשפופרת ["ואין עדים מסתכלין בכך" (רש"י שם)]".

<> המשך המשנה שם "רבי שמעון בן גמליאל אומר, אף הן [רבי טרפון ורבי עקיבא] מרבין שופכי דמים בישראל".

<> בח"א למכות שם [ד, א.] הוסיף בזה: "ומה שאמר שיהיו מרבים שופכי דם, ולא שאר חטאים, מפני כי כבר אמרנו בית דין מכין ועונשין שלא מן הדין כאשר יראה שהדור פרוץ בעבירה, ולא יהיו מרבים. אבל גבי שפיכות דמים, אם היה אחד לבד נהרג קודם שהיו עושין גדר, מי יחזיר נשמתו של זה, דשקול נשמתו של אדם כמו כל העולם. ולכך על שפיכות דם יש להקפיד שלא יהיו מרבים". והובא בחלקו למעלה בהערה 136. וצרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות מילה פ"א הי"ח שכתב: "סכנת נפשות דוחה את הכל... ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם".

<> הביא גמרא זו במכות להראות את יסודו שבי"ד ההורג יותר מהראוי נקרא "חבלנית", כי התנהגותם סותרת למהות בי"ד שהיא הטוב והצדק [כמבואר בהערה 176]. ואודות ההתקרבות בשתי ידים, ראה להלן הערה 296.

% [ד]

<> רש"י שם: "כהלכות שבת - דמלאכות בסקילה, ושבות פטור אבל אסור, וצידת צבי וצפור שנכנסת לו תחת כנפיו, יושב ומשמרו עד שתחשך. ומפיס מורסא להוציא ממנה לחה, הכי איתא בפרק ר' אליעזר דאורג [שבת קז.]. וכן צד נחש במתעסק בו שלא ינשכו אותו מותר לכתחילה".

<> המשך לשון רש"י שם: "הכא נמי [בכשפים] העושה מעשה ממש בסקילה".

<> המשך לשון רש"י שם: " האוחז את העינים - מראה כאילו עושה, ואינו עושה כלום, פטור אבל אסור".

<> המשך לשון רש"י שם: "עסקי בהלכות יצירה - וממילא אברו להו עגלא תילתא על ידי שהיו מצרפים אותיות השם שבהם נברא העולם, ואין כאן משום מכשפות, דמעשה הקב"ה הן, על ידי שם קדושה שלו הוא". ובדף סה: כתב רש"י: "עיגלא תילתא - גדול כאילו הגיע לשליש שניו וגמרה גדילתו, דהכי שביחי ומעלי... לישנא אחרינא, שהיה טוב ובעל טעם כאילו הוא שליש לבטן".

<> המתלוננים כנגד חז"ל.

<> לא נמצא לפנינו שאביי אמר "שלשה מיני כשפים הם". אך מתוך שהקדים לומר "הלכות כשפים כהלכות שבת", משמע שאיירי בהלכות כשפים. וכן המהרש"א שם [הנדפס בעין יעקב] כתב: "הך דמברי להו עגלא תלתא לאו ע"י מכשפות הוא... ולא קרי ליה בכלל 'הלכות מכשפים' אלא לפי הדמיון שחשבו ליה כמעשה כישוף". וכן יבאר כאן בהסברו השני.

<> וכישוף אסור מהתורה, שנאמר [דברים יח, י-יא] "לא ימצא בך מעביר וגו' קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים". ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד מספר 48.

<> לשון הגמרא שם: "למה נקרא שמן 'כשפים', שמכחישין פמליא של מעלה". ופירש רש"י שם "'כשפים' נוטריקון 'כחש פמליא של מעלה', שעל מי שנגזר לחיות - ממיתין". וראה ברמב"ן דברים יח, ט, שהאריך טובא באיסור כשפים, והביא גם את מאמרם שהם מכחישים פמליא של מעלה.

<> לשונו בח"א סנהדרין סז: [ג, קסו:]: "כי הכשוף הוא שמשנה סדר העולם, וזה שאמר 'שמכחיש פמליא של מעלה'... פעולת הכשוף, שמערב הסדר מבלבל אותו, ובזה מכחיש פמליא של מעלה, וזה מבואר". והובא להלן בהערה 264. וכן להלן בבאר החמישי [לפני הד"ה גם בשביל] כתב: "המכשפים הם מכחישים פמליא של מעלה, כי הם מתנגדים אל גזירת השם יתברך", ושם הערה 549. ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב: "הכשפים הוא יציאה מן הסדר, כי כל ענין הכשוף שמבטל סדר הטבע". וראה להלן ציון 276.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פנ"א [תתכ:], בביאור הגמרא [ב"ב עה:] שראה מלאכי השרת מנסרים אבנים טובות, וז"ל: "ועמד על הניסור הזה, רוצה לומר גזירה זאת. שהרי לשון 'גזירה' הוא כריתה וניסור גם כן. וראה שהעליונים גוזרין דבר זה. שכל דבר הוא בגזירת עליונים והם גוזרין, ולכך נקרא זה 'ניסור'". וכמו שאמר דניאל [דניאל ד, יד] "בגזירת עירין פתגמא". ואמרו [חולין ז:] "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה, אא"כ מכריזין עליו מלמעלה". ובב"ר [י, ו] אמרו "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל". ובתפארת ישראל ר"פ א [כח.] כתב: "הנה השמים וכל צבא השמים... ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם". ובדר"ח פ"א מי"ח [נז.] כתב: "העולם התחתון שהוא עולם ההויה, ואין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים. וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו''. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם משפטי המזלות. והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... כי על ידי המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג הוא השם יתברך... כלל הדבר כי עולם התחתון נבנה על גזירת דין". וכן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכב:]. ומעין זה כתב בגבורות ה' פס"ה [שב:], וז"ל: "המלאכים... נקראים אדונים, שהם אדונים לעולם... וכלל המלאכים בשני שמות, יש מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם ונקראים 'אלקים'... ויש שהם מנהיגים את התחתונים, והם נקראים 'אדונים', כי האדון מנהיג את אשר תחתיו". והרי אף המלאכים נכללים ב"צבא השמים", וכמבואר ברמב"ן בראשית ב, א. ובגבורות ה' פס"ו [שו.] כתב: "כי במה שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים... והם כמו עלה נחשבים... אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 114, ולהלן הערה 458. ואף על הקב"ה אמרו [סנהדרין לח:] "אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה", וכמו שיבאר להלן בבאר הרביעי [ד"ה הודיעו חכמים], ושם הערה 1165.

<> כמו האמוראים שעסקו בספר היצירה [הובא בגמרא שם] "שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו" [לשונו בסמוך], ובזה אין שום איסור, וכמו שיבאר בסמוך.

<> שהדבר נקרא על שם ראיית האדם, אע"פ שלאמיתו של דבר אין זה כך. וכגון, להלן בבאר הרביעי [ד"ה ודע כי], לאחר שהביא את הגמרא [ברכות נט.] שהקב"ה מוריד שתי דמעות לים הגדול על צערן של ישראל, כתב: "דע, כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה, ח"ו שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי [הם] שמספרים כבוד קל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל. כי דעת רז"ל, והוא דעת תורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השי"ת כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גילו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים". ובהמשך הבאר הרביעי [ד"ה בפרק כשם] כתב: "כלל הדבר, שכל הדברים האלו נאמרו מצד המקבל... ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל". ובתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה, ויובא בהערות שם בבאר הרביעי [הערות 363, 634, 639, 811, 1081]. וראה בסמוך הערה 200.

<> "מן השם" - ממה שנקרא בשם "כשפים", שאכן מדובר בכשפים ממש, זה אין לומר.

<> פירוש - אולי נביא ראיה לא מן השם גרידא, אלא מתוך מה שחכמים קראו לדבר בשם "כשפים", והרי כוונתם היא לכשפים ממש, כי אסרו את השנים הראשונים מחמת שהם כשפים. הרי שחכמים לא התכוונו לומר בתיבת "כשפים" שהם רק נראים ככשפים, אלא נתכוונו לכשפים ממש.

<> פירוש - מתוך ששנים מהשלשה דברים שנזכרו בגמרא הם אכן מעשה כשפים [העושה מעשה, והאוחז העינים], לכך אף הדבר השלישי [העיסוק בספר היצירה] נקרא בשם "כשפים". כי הואיל וכל השלשה הוזכרו יחד בתיבה אחת ["כשפים"], לכך תיבה זו נקבעה על פי הרוב, ותנא חדא אטו תרי [ראה קידושין ב:].

<> פירוש - דוקא ממקום שבאת [שכולם נקראו "כשפים"] יש ראיה לכיוון ההפוך; כי מתוך שהשלשה הוזכרו בתיבה אחת ["כשפים"], והראשון חייב עליו בבית דין, הרי מן הנמנע לומר שהשלישי שהתירו הוא בגדר כישוף [שהותר], דמאי שנא מהראשון, שעליו חייבים בבית דין. ובעל כרחך לומר שהשלישי שהותר אינו כישוף שהותר, אלא אינו בגדר כישוף כלל.

<> ונראה בעיני בני אדם ככישוף [העיסוק בספר היצירה].

<> רמב"ן בראשית יז, א: "ורבי אברהם פירשו בשם הנגיד ז"ל מגזרת שודד, כלומר מנצח ומשודד מערכות השמים. וזהו נכון, כי הוא מדת הגבורה מנהגת העולם, שיאמרו בה חכמים מדת הדין של מטה... כי בו יעשו הנסים הנסתרים לצדיקים להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב... ובכולם תתנצח מערכת המזלות". וכן הרמב"ן בשמות [ו, ב] כתב: "כי נראה לאבות בשם הזה [שקי], שהוא מנצח מערכות שמים ולעשות עמם נסים גדולים". וראה ברד"ק בספר השרשים שורש שדד [הראשון], ולהלן בבאר הששי הערה 429.

<> שבשם זה הוא עושה נסים בעולם, וכמבואר בהערה הקודמת. ואודות שהנסים מורים את כוחו של הקב"ה בעולם, כן מבואר בגו"א שמות פי"ח הערה 105, ושם במדבר פי"א הערה 52. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "כאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס".

<> לשונו בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:]: "יש דבר שאינו יוצא מסדר העולם כלל, כאשר הוא פועל בשמו יתברך. כי שמו יתברך פועל הכל, ואין כאן דבר שנוי כלל. כי כמו שיכול האדם להתפלל אל הש"י, ומזכיר שמו יתברך, והוא נותן לו ומחדש לו ניסים ונפלאות, ומדבר זה לא נח והושלם העולם, שלא יהיה דבר זה בעולם, וכך בשמו יתברך יכול האדם לפעול. וכמו שפעל משה בשמו יתברך על הים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם. כי אף אם נח הש"י ממלאכת העולם, אינו נח ממלאכת צדיקים וממלאכת רשעים, פועל עם אלו, ופועל עם אלו. ולפיכך מותר לפעול עם שמותיו יתברך. ולא אסר רק הפעולה שאינה באה מן הש"י, והם הכשפים שמכחישין פמליא של מעלה, והם אסורים, כי הנבראים כולם נבראו שלא ישנו תפקידם אשר ברא הש"י אותם". ואודות כחה של תפלה לבטל גזירות, כן אמרו [ר"ה טז:] "ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן; צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה... צעקה דכתיב [תהלים קז, כח] 'ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם'". וראה שם בח"א [א, קח.] ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה והנה כאשר] בביאור הדבר. @**אמנם נראה**^ שכוונתו כאן ליסוד מיוחד שנמצא בכחה של תפלה, והוא הזכרת שמו יתברך. ובח"א לסנהדרין סז: ביאר כן להדיא, שכתב: "כי כמו שיכול האדם להתפלל אל הש"י, &**ומזכיר שמו יתברך**^, והוא נותן לו ומחדש ניסים ונפלאות". הרי שהתפלה נענית מחמת הזכרת שמו יתברך. וזהו יסוד חדש שלא נזכר בכל נתיב העבודה שלו. וכן בח"א לר"ה ובנתיב התשובה [שהובאו למעלה] ביאר שהתפלה מבטלת הגזרה מצד שיש בה השתפכות הנפש, ולא מצד הזכרת שמו יתברך. ומהו פשר יסודו כאן, שתפלה פועלת מצד הזכרת שמו. @**ושמעתי ממו"ר**^ שליט"א, שביאר כך: על הפסוק [תהלים צא, יד] "אשגבהו כי ידע שמי" אמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תתמג]: "מפני מה ישראל מתפללין בעולם הזה ואינן נענין, על ידי שאינם יודעין שם המפורש, אבל לעתיד הקב"ה מודיעם... באותה שעה הם מתפללין ונענין". הרי שחכמים תלו את התפלה בידיעת שמו יתברך. וביאור הדבר, שתפלה בדרך כלל פועלת על ידי העבודה שבה, שהרי התפלות כנגד הקרבנות תקנום [ברכות כו:]. ועל תפלה זו דובר בשאר ספריו. אך ישנה תפלה שפועלת על ידי שהיא נחשבת כקריאה בשמו יתברך, כי עצם מעשה התפלה הוא מעשה של קריאה בשם, ועל חלק זה של התפלה נסובו דבריו כאן ובלקו"ש הנ"ל. וכמו תפלת "אנא בכח" שהיא תפלת רבי נחוניא בן הקנה, והיא קריאה בשם של מב אותיות [ראה סידור הגר"א עמוד 34]. ראיה לדבר; אלישע החיה את בן השונמית [מ"ב ד, לה]. ועל כך נאמר שם בהמשך [מ"ב ח, ד] "ספרה נא לי את כל הגדולות אשר עשה אלישע". ובגמרא [מגילה כז.] אמרו על כך "אלישע דעבד ברחמי הוא דעבד". הרי שאלישע החיה מתים בתפלתו. ומאידך גיסא, יסוד ידוע הוא שאין להתפלל על נסים [ברכות ס., וראה פחד יצחק ר"ה מאמר לג, אות ז]. וכיצד אלישע התפלל להחיות מתים. ובעל כרחך מוכח מכך שבתפלת אלישע היה ענין נוסף, המייחד את תפלתו משאר תפלות, ומאפשרת לו להתפלל אף על נסים. והשאלה העולה היא, מהו יחוד זה. אלא שזהו הענין שאנו דנים עליו, שבתפלת אלישע היתה קריאת שמו יתברך, המאפשרת להתפלל אף על נסים [כי על ידי השם חוזרים לתחילת היצירה, וכמו שיתבאר בהמשך]. וכן מדוייק מלשונו בח"א בסנהדרין שם, שכתב: "שיכול האדם להתפלל אל הש"י, ומזכיר שמו יתברך, &**והוא נותן לו ומחדש ניסים ונפלאות**^". ואיך תפלה מביאה לנסים ונפלאות. אלא הם הם הדברים. כאשר תפלה פועלת מכח קריאה בשם, בכוחה לפעול גם נסים ונפלאות, וכמו שמוכח מתפלת אלישע. ותפלה זו היא היא המקבילה להתעסקות בספר יצירה, שגם היא מביאה לנסים, וכמבואר בגמרא שם. והוסיף מו"ר שליט"א, שהרי אחד משמות התפלה הוא "קריאה" [דב"ר ב, א], וכל קריאה היא בשם. [וראה ע"ז י: שתחיית המתים שם מתייחסת לתלמידיו של רבי]. וכל זה מורה שהנסים נפעלו על ידי קריאה בשם. ודפח"ח. וראה הערה 207, שהוכח שם שלהסבר זה כוונו דברי המהר"ל. וראה הערה 227.

<> מנחות כט: "'כי ביה ה' צור עולמים'... אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י ואחד ביו"ד... שהעולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד". ובגבורות ה' פנ"ט [רס.] כתב: "כי בשם י"ה ברא בו שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא, שנאמר 'כי ביה ה' צור עולמים'... כי בכח השם הזה ברא הכל". ובח"א לע"ז ג: [ד, סוף כד:] כתב: "כי הוא יתברך ברא העולם בד' אותיות של השם הגדול", ושם ביאר כיצד ארבע האותיות באות מכח שתי האותיות הראשונות של השם הנזכר בפסוק "כי ביה ה' צור עולמים". וכן הוא בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]. וראה להלן בבאר הרביעי הערות 914, 1222.

<> צריך ביאור מהי הדגשתו "גזירת &עולם הזה^". אמנם על פי מה שנתבאר בהערה 205 הדברים מחוורים למדי. כי נתבאר שם שאיירי בתפלה שבכוחה לפעול נסים הסותרים לחוקי הטבע, והרי חוקי הטבע הם הם "גזירת עולם הזה". ודייק לה עוד, שהמקור ליסוד הנ"ל נמצא הוא בילקו"ש על תהלים פרק צא [כמובא בהערה 205], ולשון הילקוט הוא: "מפני מה ישראל מתפללין &בעולם הזה^ ואינן נענין, על ידי שאינם יודעין שם המפורש, אבל לעתיד הקב"ה מודיעם... באותה שעה הם מתפללין ונענין". ומדוע הוצרך הילקוט לומר שישראל מתפללין &**בעולם הזה**^, ומאי קמ"ל בזה, הרי ברור שכל תפלות ישראל עד כה הם בעולם הזה. אך לפי המבואר למעלה הדברים מדוייקים בתכלית. כי הילקוט בא להורות שאין תפלות ישראל חורגות מ"גזירת עולם הזה" מפאת שאין ישראל יודעים את השם המפורש. ובדיוק כשם שהילקוט הדגיש שמדובר "בעולם הזה", הדגיש אף המהר"ל שמדובר ב"גזירת עולם הזה". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1312.

<> ענין זה מבואר היטב בהקדמתו השניה לגבורות ה' [יא], ביחס שבין טבע לנס, וז"ל: "רבותינו ז"ל אמרו [ב"ר ה, ה] תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו'. וכוונתם בזה שהוקשה להם אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא תשתנה. ועוד כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי, כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים, 'כי ביה ה' צור עולמים'. ועל זה אמרו כי כאשר נבראו היה מסודר ממנו הנס שיהיה בנבראים, כאשר מסודר ממנו מעשה הטבע. וסדור הזה, כי במעשה בראשית לא החליט הטבע לגמרי, אבל סדר גם כן לנסים... וכמו שבשמו נברא מעשה בראשית, כך בשמו גם כן סידר שיוכל הטבע להשתנות ולהיות הויית הנס, והכל נברא בשמו. נמצא כאשר היה הנס לא היה בטול לסדר הנמצאים שנמצאים מאתו יתברך ויתעלה שמו... כי הנסים הם מסודרים מאתו יתברך גם כן, ואין הנסים שנוי הסדר, ולכך היה לנסים בתחילת הבריאה סדר, כמו שהיה סדר לטבע. וזה עיקר הפירוש מה שאמרו תנאי התנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, לומר שיש לנסים סדר מסודר גם כן". והם הם הדברים שנתבארו כן, שכשם שהנס לא סותר לטבע, כך ה"עבדי עגלא תלתא" על ידי ספר היצירה לא סותר לסדר העולם, וממילא אינו בגדר של "כשפים". @**והרי שם**^ הויה גופא מורה על כך; כי באותיות יו"ד ה"א נבראו העולם הזה והעולם הבא [כמבואר בהערה 206], ואילו מהאות וי"ו של שם הויה באים הנסים לעולם, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעב.], וז"ל: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הנסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הניסים". וראה גו"א במדבר פי"א אות ו [ד"ה אבל], שביאר שם שהנסים באים מכח השם הגדול, ושם הערה 15. הרי שהעוה"ז והנסים באים משורש אחד [שם הויה], ולכך בודאי שאין ביניהם סתירה, כי א"כ הם היו בגדר הפכים זה לזה, וההפכים לא יהיו בנושא אחד [כמבואר להלן בבאר השלישי הערה 55].

<> שלשת הפסוקים הם [שמות יד, יט-כא] (א) "ויסע מלאך האלקים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם". (ב) "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה". (ג) "ויט משה את ידו על הים ויולך הויה את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". וכן מפורש ברש"י בסוכה מה. ד"ה אני והו. וכן הראב"ע הארוך בשמות יד, יט, כתב: "ובעבור שאלה שלשה פסוקים דבוקים זה עם זה, וכל אחד יש בו ע"ב אותיות, על כן מצאנו בספרים כתוב סימן סוד השם המפורש". וכן כתב החזקוני שם פסוק כא: "כל אחד משלשת הפסוקים אלו יש בו ע"ב אותיות, ומהם יוצא שם בן ע"ב אותיות... ובו קרע משה את הים". והרמב"ן בהקדמתו לחומש כתב: "וכבר כתב רבינו שלמה בפירושיו בתלמוד ענין השם הגדול של שבעים ושתים, באי זה ענין הוא יוצא משלשה פסוקים 'ויסע' 'ויבא' 'ויט'". וכן כתב הרמב"ן בדרשת "תורת ה' תמימה" [כרך א, עמוד קסח]: "ודבר נודע לרבים, כי מפסוקי 'ויסע' 'ויבא' 'ויט' יוצא שם של שבעים ושתים אותיות שבו משתמשין חסידי הדורות היודעים אותו להמית ולהחיות, לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס, לבנות ולנטוע".

<> ובגו"א שמות פ"ב ריש אות כב [ושם הערה 85], גבורות ה' פ"מ [קנא:], וח"א לנדרים ז: [ב, א.], כתב גם כן שהים נקרע בשמו הגדול.

<> מ"ב פרק ב פסוקים כג, כד; "ויעל משם בית אל והוא עולה בדרך ונערים קטנים יצאו מן העיר ויתקלסו בו ויאמרו עלה קרח עלה קרח ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה' ותצאנה שתים דובים מן היער ותבקענה מהם ארבעים ושני ילדים".

<> בסוטה מז. אמרו "בשביל ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק מלך מואב הובקעו מישראל ארבעים ושנים ילדים". וכתב שם בח"א [ב, פו.]: "פירוש, כי בלק הקריב מ"ב קרבנות לקלל את ישראל בשם של מ"ב, ולכך הקריב מ"ב קרבנות, כי יש צד בחינה בשם הזה שהוא כנגד ישראל, ולכך הקריב מ"ב קרבנות להיות דבק בשם הזה, הוא שם של מ"ב, ולהיות כנגד ישראל. והשם יתברך לא שמע אליו. מכל מקום היה גורם דבר זה שיהיה נגד רשעי ישראל, כאשר לא היה מועיל לקלל את ישראל הטובים, מ"מ חלה הקללה כאשר קלל אלישע את הרשעים בשם השם הזה של מ"ב. ולכך יצאו שני דובים מן היער, כי שם של מ"ב הוא מדת הגבורה, שהוא שנית, והבן זה". וכן הוא ברבינו בחיי שמות ב, יב.

<> פירוש - משה ואלישע פעלו בשם. ובגו"א שמות פ"ב אות כב הביא שאף דוד הרג את גולית [ש"א יז, נ] בשם המפורש, וכמבואר במכילתא שמות טו, ג.

<> בשמותיו יתברך.

<> כי הרי שמותיו יתברך הם אלו שעשו ויצרו את סדר העולם, ואיך אפשר לומר שהשימוש בשמותיו יחשב לחריגה מהסדר. וראה להלן הערה 293.

<> וכל זה מבואר בדבריו הקצרים של רש"י שם בסנהדרין, שכתב: "עסקי בהלכות יצירה - וממילא אברו להו עגלא תילתא על ידי שהיו מצרפים אותיות השם שבהם נברא העולם, ואין כאן שום מכשפות, דמעשה הקב"ה הן, על ידי שם קדושה שלו הוא". וסנהדרין סה: אמרו "רבא ברא גברא", ופירש רש"י שם: "ברא גברא ע"י ספר יצירה, שלמדו צרוף אותיות של שם". וכן בח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:] כתב לגבי דברי הגמרא שם שרבי אליעזר שנה שלש מאות הלכות במיני כשפים, ועל ידי כך נתמלא כל שדהו בקשואים, שכתב: "כי היה פועל דבר זה בשם, ולא בכשפים... שהיה שונה ג' מאות הלכות בנטיעות קשואים, והוא השגה בהוצאת הנבראים לפעל... כי נטיעות קשואין הוא הלימוד בבריאה לפי הפירוש שאמרנו שהיה פועל בשם, ודבר זה יותר בהשגה".

<> שאביי אמר [סנהדרין סז:] "הלכות כשפים כהלכות שבת", שבשתיהן יש שלש דרגות; חיוב מיתה, אסור אבל פטור, ומותר לגמרי.

<> קורא ל"פטור אבל אסור" איסור דרבנן. וכן מבואר ברמב"ם בתחילת הלכות שבת פ"א ה"ג: "וכל מקום שנאמר שהעושה דבר זה פטור, הרי זה פטור מן הכרת ומן הסקילה ומן הקרבן, אבל אסור לעשות אותו דבר בשבת, ואיסורו מדברי סופרים, והוא הרחקה מן המלאכה. והעושה אותו בזדון מכין אותו מכת מרדות". וכן פירש רש"י [שבת ג.] "פטור אבל אסור - פטור מחטאת, אבל אסור מדבריהם לכתחילה". ומחדש כאן שאין לך מצות לא תעשה שבתורה שלא תמצא בה גזירות דרבנן. וזה לכאורה פלא, וכי בכל שס"ה מל"ת יש דרבנן של "אסור אבל פטור". וכגון, מצות לא תעשה קמ"ו בספר המצות לרמב"ם היא "שלא לאכול בשר עולה", ואיזה איסור דרבנן יש על כך. ומצות ל"ת שנ"ח היא "שלא יגרש האונס אנוסתו", ומהו האיסור דרבנן שיש שם. ורש"י יבמות קיט. ד"ה מה לי כתב שכשחכמים עשו הרחקה בדבר המותר משום דבר האסור, יש שלכרת עשו הרחקה, וללאו לא עשו. וצ"ע. ואולי אפשר קצת להטעים דבריו על פי יסוד החזון איש אור"ח סימן סב סוף אות כו, שחידש "דבדבר דבקל לבוא לידי מכשול, יש לאסור [מדרבנן], ואין צריך מושב בית דין לאוסרו, אלא על כל דיין החובה לאסור". והוכיח כן מחגיגה יט. שאמרו שם "סלקא דעתך אמינא ליגזור דלמא כו'", ומה שייך לומר "סד"א ליגזור", דניחזי אנן; אם בי"ד גזרו, או לא גזרו. אלא מוכח שבכל מקום שיש סברא לגזור, הרי סברא זו גופא מחייבת שאכן תהיה כאן גזרה דרבנן, אף ללא מושב בית דין. ואם כן שייך שיהיה איסור דרבנן על כל מצות לא תעשה, כשיראה שהדבר נצרך מסברא.

<> בין איסור מלאכה בשבת לאיסור כשפים.

<> אודות שבשבת הושלם העולם, ראה בתפארת ישראל פ"מ [תריז:] שהרחיב בזה, וביאר שיש לשבת שני שמות; כלה, ומלכתא. השם הראשון מורה על הברכה וההשלמה, והשם השני על הקדושה. ולהלן בבאר זה [ד"ה בפרק כל כתבי] כתב: "כי השבת הוא שהש"י ברא העולם והשלים אותו, לכך צוה הש"י שישבות האדם ביום הזה ששבת הש"י ממלאכתו, והשלים אותה... ועל זה בא עונג שבת לומר כי הש"י השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה... שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן הש"י". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל", ושם הערה 67. ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] ר"ל שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". ומעין זה כתב בדר"ח פ"א מט"ז [נט.]. וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [תכה.], שם פל"ו [תרעז:], ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. וראה להלן הערה 471.

<> כפי שביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:]: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה" [והובא להלן הערה 472]. ובגבורות ה' ר"פ מה [קעא.] כתב: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה... אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] כותי ששבת חייב מיתה, לפי שנאמר עליהם [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת. כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה". ולכך מה שכתב כאן "ובדבר שהוא שלם אין מלאכה" זה כאילו אמר "ובדבר שהוא שלם אין תנועה", כי כבר ביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרכד.]: "מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 82]. @**וכאן כתב**^ "כי בשבת אסור &**לתקן**^ מלאכתו", ויש בזה הד לדבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שכתב: "ואל תשאל מן השבת שהוא יום קדוש ואין בו חטאת. כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן... ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה. ולכך אין חטאת ביום השבת".

<> כפי שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תצד:]: "כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה... כי השלם לא יתהוה". וכן כתב שם פל"ה הערה 55, ושם פמ"ו הערה 6. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] כתב: "משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה [תמורה לא.]", ושם הערה 21. וכל הויה היא שנוי, וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ לו [תרע.]: "כמו שכל הפסד הוא שנוי, כך כל הויה שנוי בעולם, והוא נקרא [כתובות קיא.] 'חבלי משיח'", ושם הערה 2. ובהמשך הפרק שם כתב [תרעח.]: "ביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלח.], ושם הערה 69. ולכך הדבר השלם לא יתהווה ולא ישתנה. אמנם כאן כוונתו ל"שנוי" החורג מסדר העולם [ראה הערה 225], ואזי ק"ו יש כאן; אם בדבר השלם אין שנוי שהוא בתוך הסדר, ק"ו שלא יהיה בו שנוי החורג מהסדר.

<> כן ביאר יותר בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:], וז"ל: "הלכות כשוף כהלכות שבת כו'. פירוש כי ראוי שיהיה הלכות כשפים כהלכות שבת. כי השבת הוא תכלית אשר ברא השם יתברך את עולמו, ונח מכל מלאכתו... ואיסור כשפים ג"כ שהש"י ברא עולמו שיהיה נוהג כסדר שלו, ולענין זה יש לעולם הנחה, שאינו יוצא ממה שסדר אותו הש"י. וכמו שבשבת יש דבר שהוא חייב עליו, והוא דבר שהוא מלאכה גמורה חייב עליו סקילה. וכך יש בכשפים כאשר משנה העולם בדבר שהוא שנוי גמור, חייב עליו סקילה. ולכך הם שוים במיתתם; המחלל שבת בסקילה [סנהדרין נג.], והמכשף בסקילה [שם]. כי שוים חומר שלהם, כי המחלל שבת לא יתן לעולם השלמה, והמכשף ג"כ אינו נותן סדר והנחה לעולם, כי מוציא אותו מסדרו וממנהגו. וכמו בשבת יש דבר שהוא פטור אבל אסור, והוא דבר שאינו מלאכה, כך בכשפים דבר שאינו מעשה, רק נראה מעשה, האוחז עינים, שאין מעשה, פטור אבל אסור. וכמו שבשבת יש דבר שהוא מותר לכתחלה, דבר שאינו מן (השביתה) [מלאכה] כלל, כך יש דבר שאינו יוצא מסדר העולם כלל, כאשר הוא פועל בשמו יתברך. כי שמו יתברך פועל הכל, ואין כאן דבר שנוי כלל".

<> שהאמוראים יצרו עגלא תלתא ע"י ההתעסקות בספר יצירה.

<> ואע"פ שנתבאר למעלה [הערה 222] שכל הויה היא שנוי, ואילו כאן מבאר ששנוי לחוד והויה לחוד, לא קשיא, כי כאן כוונתו לשנוי החורג מסדר העולם, שאין ביצירת עגלא תלתא שנוי וסטיה מסדר העולם, והרי הוא ככל לידה והויה בבריאה, שאינה נחשבת לסתירה לסדר העולם. דוגמה לדבר; בגו"א ויקרא פי"ט אות לה הביא את טעמו של הרמב"ן לאיסור הרבעת כלאי בהמה [ויקרא יט, יט], וז"ל: "משום שיש טעם גדול בזה, מפני שהקב"ה ברא העולם בשלימות, ומי שמרכיב את המינים זה בזה להוציא מינים אחרים, הרי הוא כאילו אומר שהקב"ה לא השלים עולמו, ורוצה להוציא מינים אחרים... אלא שקשה לי על טעם זה שנתן הרמב"ן, כי המרביעים כאילו אומרים שהקב"ה לא השלים עולמו, דמה בכך, דהא אמרו חכמים [ב"ר יא, ו] כל דבר שהקב"ה ברא בששת ימי בראשית צריך תיקון, כמו החטין לטחון ולאפות, ולא אמרינן בזה שהקב"ה לא השלים עולמו. וכמו שאמרו [תנחומא תזריע ה] על המילה, שלא נברא עם האדם, והושלם על ידי בשר ודם. ואם כן, מה שייך בזה שנראה כאילו אומר שהקב"ה לא השלים עולמו". הרי שהרמב"ן השוה הרבעת כלאי בהמה לכשפים [וכן מבואר ברמב"ן להדיא בדברים יח, ט, שהאריך שם באיסור הכשפים, וכתב בתוכ"ד: "וגם זה מטעמי איסור הכלאים", עיי"ש], והגו"א חולק עליו ואומר שאין הרבעת כלאי בהמה שנוי, אלא הויה, שאינה סותרת לסדר הבריאה. וכך יצירת עגלה תלתא אינה חריגה מסדר העולם.

<> פירוש - אין יצירת העגל תלתא פעולה טבעית, שאז היתה נחשבת לכשוף. אלא זו בריאה שנעשתה על ידי שמו יתברך, ולכך אין היא סותרת לסדר העולם. ועוד אודות שהצדיקים פועלים בעולם שלא במסגרת של טבע, צרף לכאן דבריו בח"א לסנהדרין סה: [ג, סוף קסה:], שכתב: "שאלה גדולה, למה המכשפים והחרטומים פועלים הרבה, ואילו הצדיקים אינם יכולים לפעול כאשר קוראים אל הש"י. ותשובה זאת, כי הוא יתברך קדוש, ומשרתיו קדושים. ואם האדם צדיק, הש"י קרוב אליו, ועושה רצונו. ואם אינו צדיק, אינו קרוב אליו. אבל המכשפים והחרטומים פועלים על יד שדים, וכחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל". הרי שפעולת הצדיקים אינה פעולה טבעית, אלא פעולה המזקיקה קדושה.

<> מבואר מדבריו שההתעסקות בספר יצירה אינה לימוד בלבד בשמותיו יתברך, אלא "היו מזכירין שמותיו". ובסנהדרין סה: אמרו שרבא ברא גברא. ובח"א שם [ג, קסו.] כתב על כך בזה"ל: "כאשר היה [רבא] מטהר עצמו, ועוסק בספר יצירה בשמותיו של הקב"ה, בזה היה מתדבק בו יתברך, וברא גברא". הרי ההתעסקות בספר יצירה היא התדבקות בהקב"ה, וכנראה לכך כתב כאן "והיו מזכירין שמותיו". ומו"ר שליט"א למד מדברים אלו שהלימוד בספר יצירה היא בחינה של קריאת שם. ולמעלה [הערה 205] נתבאר שיש תפלה הפועלת על ידי שהיא נחשבת כקריאה בשמו יתברך, וכך היא ההתעסקות בספר יצירה.

<> ואודות שעל ידי שמותיו יתברך הדברים ראוים לצאת לפעל, ראה בנצח ישראל פ"ו [קנז:] שכתב: "והרי הרבה דברים פועלים המכשפים והחרטומים, ואיך לא יהיה דבר שהוא פלא וחידוש בכח אלקי, אשר לו הכח והגבורה על הכל, והכל בכח אלקי קדוש". ולדידן הק"ו הוא כך; אם מכשפים מצליחים לעשות דברים כנגד הסדר, ק"ו שכח אלקי יוכל לעשות כפליים לתושיה, כי הוא פועל בתוך הסדר.

<> שהגדרת הכסיל היא שאינו מבדיל בין הדברים, וכמו שאמרו [עירובין ו:] "העושה מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל, עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'" [הובא להלן בהערה 301]. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 169 שהובאו שם דבריו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] שכתב: "השכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל". וכן להלן [ד"ה כלל הדבר (השני)] כתב שמי שאינו יודע להבדיל בין הדברים הוא "נמשל כבהמות נדמה", וראה שם ציון 301. וזה לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [קנד:]: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים... אבל החכמה אינו רק השגה מה שמשיג נקרא חכמה, אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו... ומפני כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא, אמרו בפרק חמישי דברכות [לג:] 'גדולה דעת שניתנה בין שתי אותיות השם'... כלומר שראוי הדעת שיהיה ניתן בין שתי השמות, כי הדעת בו יודע אמתת הדבר, והשם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו, ולפיכך נתן הדעת בין שתי השמות". ובדר"ח פ"א מט"ז [נג:] כתב: "דע כי ר"ג בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל כל עניניו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'. אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל. ומפני כי הספק שייך לאדם... בשכלו, כאשר אין דבר ברור לו, ויש לו פנים לכאן ולכאן". [ראה להלן הערות 352, 394, ולהלן בבאר הששי הערה 1088]. והרי כל ספק נובע מחוסר הבדלה בין הדברים. וראה בש"ך יור"ד סימן קעט ס"ק יח אודות העיסוק בספר יצירה.

<> פסחים קט: "תניא, לא יאכל אדם תרי ["זוגות" (רש"י שם)], ולא ישתה תרי... שותה כפליים דמו בראשו". ו"דמו בראשו" משום שהוא בא לידי סכנה על ידי מזיקים ועל ידי כשפים [פסחים קי:, ור"ן פסחים קט: בפירוש "מידי דאתי בה לידי סכנה"].

<> שהרי בגמרא [פסחים קי:] אמרו שיש בזוגות סכנה של כשפים, וכמבואר בהערה הקודמת. הרי זה מורה שחכמים התעסקו וידעו עניני כשפים. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד מספר ארבעים וארבע.

<> שנאמר שם [תהלים צא, ו] "מדבר באופל יהלוך מקטב ישוד צהרים", ופירש רש"י שם "שמות שדים הם, זה מזיק בלילה, וזה מזיק בצהרים". ובפסוק הקודם נאמר "לא תירא מפחד לילה מחץ יעוף יומם", ופירש רש"י שם "שד המעופף כחץ". ובשבועות טו: אמרו "ושיר של פגעים... דכתיב [תהלים צא, ז] 'יפול מצדך אלף', ואומר [שם פסוק א] 'יושב בסתר עליון בצל שקי יתלונן' עד [שם פסוק ט] 'כי אתה ה' מחסי עליון שמת מעונך'". ופירש רש"י שם "פגעים - מזיקין שפוגעין בבני אדם להזיק" [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 405]. וכבר נתבאר בבאר הראשון הערה 13, שהמתלוננים לא התנגדו לתורה שבכתב, ולכך מדי פעם המהר"ל מוכיח דבריו מהתורה שבכתב. וראה להלן הערות 318, 325, 451, 667.

<> המזיקים.

<> כפי שהסביר בביאורו הראשון בח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:] שרבי אליעזר עשה כשפים, שכתב על כך: "ואין לתמוה היאך הותר לו דבר זה לעשות כשוף, שכבר אמרו 'לא תלמד לעשות' [דברים יח, ט], שאין ללמוד לעשות אותם, אבל לדעת ולהבין אותם מותר [ספרי ורש"י שם]. כי יש לך לדעת כי בשכל אינו דבר יוצא מן הסדר, ולא נקרא יציאה מן הסדר רק כאשר פועל לצרכו". ובודאי מה שר"א למד אותם היה כדי לדעת להנצל מקלקולם. שזהו המשך דברי רש"י שם [דברים יח, ט] "לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות, להבין מעשיהם כמה הם מקוקלים ולהורות לבניך לא תעשה כך וכך, שזה הוא חוק הגוים". הרי הלימוד הוא אמצעי של התגוננות מקלקול הדבר. וראה הערה 236, שמקור הדברים האלו הוא תוספות מנחות סה.

<> מדובר שם בדניאל חנניה מישאל ועזריה.

<> וכן אמרו [סנהדרין יז.] "אין מושיבין בסנהדרי אלא בעלי קומה ובעלי חכמה ובעלי מראה ובעלי זקנה ובעלי כשפים". וכתבו על כך התוספות במנחות סה. [ד"ה בעלי כשפים]: "כדי לידע את הדין, כדאמרינן [סנהדרין סז.] העושה מעשה חייב, האוחז העינים פטור. והיינו דקאמר רבי אליעזר בסוף ארבע מיתות [סנהדרין סח.] שאני שונה שלש מאות הלכות בנטיעת קישואין. וכדאמרינן נמי 'אבל אתה למד להבין ולהורות'". הרי שכל סנהדרין היו "בעלי כשפים". וראה להלן הערה 320 שחזר שם על ראייתו זו מדניאל.

<> דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כה, ו] "ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וגו'", ופירש רש"י שם "פירשו רבותינו שם טומאה מסר להם". ומקורו מסנהדרין צא., ושם פירש רש"י "כשוף ומעשה שדים". וכתב על כך הגו"א בבראשית פכ"ה אות ז בזה"ל: "ולא שרוצה לומר שנתן להם להשתמש בכשפים, אלא לסלק כשפים ושד שנכנס באדם לסלקו, ודבר זה נתן להם, אבל שיהיו משתמשים בכשפים - אין נראה לומר כלל, שהרי התורה [שמות כב, יז] חייבה מיתה מי שהוא מתעסק בכשפים... אבל כשפים אין נראה דהוא מותר למסור להם להשתמש בהם, כי אם לסלק הכשפים". הרי שוב חזינן שהעיסוק בכשפים נועד להגנה והצלה. ולהלן [ד"ה הוריות פרק ג'] כתב: "וכי רעה עשו [חז"ל] כאשר ידעו אלו דברים בקבלה מן חכמים הראשונים, והזהירו בני אדם בזה", ושם ציון 316.

<> כפי שכתב למעלה לגבי "כאשר זמם ולא כאשר עשה", וז"ל: "מכל מקום האמת לא אחשה, עד אשים כאור צדקתם", וראה שם הערה 60.

<> וכמו שיביא להלן דוגמאה מהתולעים. וכן הוא היחס שבין ישראל לבין אומות העולם, וכמו שכתב הרבה פעמים, וכגון בגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל", ושם הערה 41, שהוא יסוד נפוץ בספריו. ובאור חדש [עט:] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם רק בשביל זולתם... והם טפולים אצל ישראל, ונחשבים ישראל יושבים, והאומות תלוים בישראל". וכן חזר וכתב שם בהמשך [רא.]. ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 104, ולהלן בבאר הרביעי הערה 464. ולהלן בתחילת הבאר החמישי [ד"ה במה שדרך] כתב: "וכאשר אדם רואה חלוק הטהור והטמא, גוזר בדעתו שיש כאן חילוק. ומפני יחוד שמו יתברך באו חכמים לבאר כי אין הדבר כך כלל, כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך. ואם הרחיקה אותם התורה, דבר זה בשביל שהם רחוקים ונבדלים מן עיקר העולם, הוא המציאות, ולכך הם טמאים בעבור ריחוק שלהם מן העולם. ואסרה התורה אותם לאומה הטהורה והקדושה. ובשביל זה אין לומר עליהם שהם מסולקים לגמרי מן המציאות ולעשות אותם מחולקים לגמרי, רק הם נמשכים אחר העיקר, כמו כל טפל שנמשך אחר העיקר. ולפיכך החכמים יודעי מצפוני חכמה חלקו עולם הזה לב' חלקים; החלק הראשון הוא המציאות בעצמו, והב' הם דברים שאין להם המציאות בעצמם, אבל הם נמשכים אחר עצם הבריאה".

<> בתחילת הבאר הזה [ד"ה אמנם רבא], שכתב : "כי כל הדברים, כמו העשבים והפירות, נבראו בשביל הבעלי חיים... כי נתן להם הכל לאכול... ומזה תראה כי שאר נמצאים הם נבראו בשביל הבעלי חיים, והבעלי חיים הם נבראו בעולם שיהיו בעצם". וראה הערה 46. וכן בבאר הראשון [ד"ה ודבר זה] חילק בין העין לבין מכסה העין, ושם הערה 104.

<> מבאר קודם נבראים בלתי גשמיים.

<> כפי שכתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.]: "כי הוא יתברך כולל הכל, בין הנהגת העולם, ובין היוצא מסדר העולם. וזה כי המלאכים ממונים על הנהגת העולם, והשדים הם הפך זה, מזיקים את העולם". וראה נצח ישראל פנ"ח [תתצז.]. ובגו"א במדבר פכ"ג אות כב כתב: "דענין השדים דבר חוץ לטבע ומנהגו של עולם... לפיכך נבראו בין השמשות [אבות פ"ה מ"ו], כלומר לא בששת ימי הטבע... ולכך השד הוא מזיק דבר שהוא טבעי". ובגבורות ה' ס"פ נה [רמו:] כתב: "מעשה שדים, שהם מזיקים, וכל פעולתם בלתי טבעית, כי הם ומעשיהם יוצאים מן סדר המציאות". ואודות שהם נמשכים אחר עיקר הבריאה, כן כתב בנתיב התורה פט"ז [א, סט:], וז"ל: "כי האדם אין לו שמירה לנפשו רק השם יתברך הוא שומרו לנפשו. וזה כי יש לאדם יותר פגעים משאר נמצאים... בשביל הנשמה העליונה אשר יש לאדם, שלא היה ראוי לפי הטבע ולפי המדריגה שיהיה לאדם אשר הוא מן התחתונים, נשמה עליונה מן השמים. ולפיכך יש לו מקטרגים יותר כאשר יש לאחד דבר שאין ראוי לו". וקודם לכן, שם ס"פ יג [א, נו.] כתב: "מפני שהוא תלמיד חכם לכך המזיקים מתחברים אליו ביותר... וכל זה מפני שהתלמיד חכם יש לו התורה שהיא נבדלת, ולכך הרוחנים, והם הבריות שהם בלתי גשמים, כמו המזיקים, נמשכים אליו". ותוספות חולין סוף צא. ביארו שהמזיקין מתקנאין בבעלי מעלה. וראה נצח ישראל פל"ט הערה 43, ולהלן בבאר הששי הערה 868.

<> מצד עצם הבריאה.

<> בספר "באר הגולה" הוצאת ארטסקרול [אנגלית] הביא כאן בהערה 33 שהתולעים שומרות על האדמה משאר מזיקים, ועל ידי פעולתם הן מרככות האדמה בכדי שהאדמה תוכל להצמיח פירות שונים. כמו כן התרבות הפירות והירקות נעשית בהרבה פעמים באמצעות התולעים.

<> וכן כתב בגבורות ה' פנ"ד [רלח.], וז"ל: "כי כשדים אין מציאותם נחשבים [סוכה נב:], כי לפחיתותם אין שם מציאות עליהם. והם דומים לבריאה שהיא טפלה, ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים. שאל יחשוב כי יש בהם בריאה בפני עצמו, רק שהם נמשכים אחר בריות אחרים, ומצד עצמם אין ראוי להם הבריאה".

<> השדים והתולעים וכיו"ב.

<> פירוש - הם שולטים במקומות שאין עיקריות הבריאה מודגשת. וכגון לגבי תולעים כתב בגו"א במדבר פי"ד אות לו [ד"ה והנה]: "הפרי כל זמן שהוא באילן ועומד בשרשו, אינו נתלע. אבל אם אין לו שורש, מקבל מיד תולעים... כלל הדבר, כאשר קיים השורש, אין מקבל תולעים, והפרי גם כן קיים. נהפך הדבר... הרי מקבל תולעים". וביאורו, כאשר הפרי מחובר לשרשו, אין כאן "שניות", כי הכל מחובר לעיקר אחד, ולכך גם אין תולעים. אך כשמתנתק הפרי משרשו, ויש לו קיום שאינו מחובר לעיקר, אז יש קבלת תולעים. ולכך רק כשאדם נפטר, הוא נמצא במקום של רימה ותולעה. @**ובנתיב העבודה**^ פי"ט [א, קמד.] כתב: "כי המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות, ולכך אסרו חכמים לאכול ולשתות זוגות, מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים. אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה. ולכך נבראו בין השמשות של ערב שבת [אבות פ"ה מ"ו], ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא".

<> "להרוג את המזיקין" [רש"י שם].

<> לשונו בנר מצוה [י:]: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואילו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר אחד... 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". וראה שם הערה 58, ולהלן בבאר הרביעי הערה 468, באר החמישי הערה 703, ובבאר הששי הערה 492. אמנם כאן הוסיף "יחיד &**בעליונים**^", ומחמת עליונותו היחידה הוא מרומם על הכל.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל שקריאת שמע היא התדבקות באחדות ה'. ובנתיב העבודה פ"ט הקדיש את כל הפרק לבאר זאת. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.] כתב: "האדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב. כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו, רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו. ולפיכך אמרו ז"ל [ברכות ד:] אף על גב שקרא ק"ש בבית הכנסת, צריך שיקרא ק"ש ג"כ על מטתו. ואם ת"ח הוא, אינו צריך. מכל מקום צריך שיאמר פסוק אחד דרחמי, 'כי בידך אפקיד רוחי' [תהלים לא, ו]. ומשמע אם יאמר קריאת שמע, דהיינו [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', אין צריך שיאמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. והיכן אמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. אבל דבר זה שאמר 'ה' אחד', שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ומצד שהוא יתברך אחד ואין זולתו הכל שב אליו, ובזה נשמתו הוא שב אל הש"י, ומפקיד נשמתו ביד הש"י... כי מצד שהוא יתברך אחד, אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך, כי הוא יתברך עיקר הכל". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 66.

<> דוגמה לדבר; בברכות [טו:] אמרו "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנום". וכתב לבאר בנתיב העבודה פ"ט [א, קג.]: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו מלכותו ואחדותו יתברך [ברכות יג.]. וידוע כי הגיהנום נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה... דבר זה מבטל כח הגיהנום שנברא ביום ב'". דוגמה נוספת לכך שאחדות ה' בקריאת שמע היא המחייבת שאין זולתו, נמצאת בגו"א דברים פ"כ אות ו, בביאור דברי רש"י שם [דברים כ, ג] "אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד, כדאי שיושיע אתכם", שכתב: "כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו, שהם מנצחים את כח האומות, לפי שהם דבקים בכח אחד. שהאחד מורה על שאין מבלעדו, ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו... וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל בכח האחדות, וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים". ולהלן בבאר הרביעי [ד"ה ועוד יש] כתב: "השם יתברך שהוא אחד, אין אצלו מציאות לנגעים, שעל ידי הנגעים נמצא השניות. ולכך יש לקרוא קריאת שמע לסלוק הפגעים", ושם הערה 404.

<> כמו שנאמר [שופטים ג, טז] "ויעש לו אהוד חרב ולה שני פיות וגו'". ופירש הרד"ק שם: "פי חרב הוא הצד החד אשר לחרב. וחרב אהוד היו שתי צדיה חדים".

<> פירוש - בצד שאינו חד החרב שונה ומחולקת מהצד החד.

<> כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר]: "כי המלך צריך שיהיה מיוחד. ויש לך לדעת, 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. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל (אחדותו) [מלכותו]. רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה, וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד - ראוי למלכות... ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו". וכן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], ובגו"א שמות פי"ז אות יג [ד"ה וכן]. וראה להלן בבאר הששי הערה 446.

<> פירוש - מצד היותו איש אין הוא אחד, כי יש עוד אנשים אחרים כמוהו בעולם.

<> לשון הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק ביסוד השני: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". והמבדיל בין הקב"ה לשאר נמצאים הוא אחדותו יתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לד: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 283.

<> וצרף לכאן דבריו בח"א לגיטין סח. [ב, קכו:], שכתב שם: "בעולם הבא אין מזיקים להזיק, כמו שאמרו [תו"כ ויקרא כו, ו] 'מזמור שיר ליום השבת' [תהלים צב, א] למי שעתיד להשבית המזיקים מן העולם". ולפי דבריו כאן הענין מחוור מאוד, כי עוה"ב הוא עולם האחדות [גו"א שמות פ"כ אות ג (ד"ה ועוד), ושם הערה 11], ובמקום אחדות אין מקום למזיקין.

<> פירוש - המזיקין מתחלקים לימין ולשמאל, וכמו שמבאר. ובזוה"ק ח"א נג. אמרו שלסט"א יש ימין ושמאל. וראה הערה הבאה.

<> כוונתו לגמרא בברכות ו., שאמרו שם על המזיקין "כל חד וחד מינן אלפא משמאלה ורבבתא מימיניה", ובעין יעקב שם הוסיפו שם "שנאמר יפול מצדך ורבבה מימינך". וכן הביא בח"א לשבועות יד. [ד, יד.], שכתב: "'מה רבו צרי' [תהלים ג, ב], וזה נאמר גם כן על כוחות המזיקין, שהם הרבה מאוד, כדכתיב 'יפול מצדך אלף ורבבה מימינך', כדאיתא בפ"ק דברכות [ו.]". ובח"א לקידושין כט: [ב, קלב:], בביאור דברי הגמרא שם שלמזיק היו שבעה ראשים, כתב: "והטעם ידוע למבינים... כי כח השד היותר עליון שיש לו שבעה ראשים. ודע, כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו [דברים כח, כה] 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו', וכן כל מקום. והשדים כוחם הרבוי, כי הם הפך האחדות. שכן אמרו [ברכות ה.] 'כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקים בטלים ממנו', והם שולטים על הזוגות דוקא".

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ט [א, קמד:]: "ולפיכך כל מי שקורא ק"ש, שאומר 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', כאילו אוחז חרב של ב' פיפיות. ואמר 'שתי פיפיות', מפני כי המזיקים הם מימין ומשמאל, ואוחז חרב של שתי פיפיות להכרית המזיקים משני צדדים, מימין ומשמאל. כי כאשר קורא ק"ש דבק באחדות, ונצול מן השניות, שהם המזיקים, ודבר זה מבואר". [ועיין בהמשך דבריו מדוע יוחד הדבור לקריאת שמע על המטה יותר מאשר לכל קריאת שמע].

<> שהמזיקין נמצאים במקום השניות, ולכך יש לחוש לזוגות. וצרף לכאן את דברי הגמרא [סנהדרין סז.] שנשים מצויות בכשפים. וכתב שם בח"א [ג, קסו.]: "כי הכשפים הוא שנוי הסדר, ואל זה הנשים מוכנות יותר. כי האיש הוא עיקר העולם, והאשה יוצאה בדבר מה מן העיקר והעולם, כי האיש הוא העיקר, ולפיכך הנשים מצויות בכשפים, הוא יציאה מסדר העולם, והבן זה". ולפי דבריו כאן מובן היטב יחוד הנשים לכשפים. ועוד עיין במהרש"א בח"א פסחים קי. [ד"ה שלום] שכתב: "כי סכנת הזוגות לפי שהם כח השניות, וכל שני [הוא] רע", ושם מאריך בזה. וכן הוא ברבנו בחיי בספר שולחן ארבע. ובגבורות ה' פל"ח [קמב.] כתב: "אין מזיקים שולטים רק בשניות, כמו שידוע במה שאמרו חכמים שלא לאכול זוגות, ולשתות זוגות, כי המזיקים שולטים על זה, ואינם שולטים על אחדות. ודבר זה סוד נפלא, נתבאר בספר באר הגולה. והלילה הזה [ליל ט"ו ניסן] אין בו שניות כלל, שהרי הוא ליל חג ראשון בחדש הראשון. ולפיכך הקשו בפרק ערבי פסחים [פסחים קט:] מהא דתקנו חכמים ארבע כוסות, שהם זוגות, וכי תקנו רבנן דבר דאתו לידי סכנה. ומתרץ 'ליל שמורים' כתיב [שמות יב, מב], ליל המשומר ובא מן המזיקים. פירוש הזוגות אינו מזיק בלילה זה, כי הלילה הזה אין בו זוג, כי הוא ראשון לגמרי, ואין להאריך". וכן כתב בקיצור בח"א לר"ה יא: [א, ק.].

<> פירוש - אמרו בגמרא "תנו רבנן, שרי שמן ושרי ביצים מותרין לשאול בהן". ופירש רש"י שם "שרי שמן - יש מעשה שדים ששואלין על ידי שמן, וקרי להו 'שרי שמן'... ויש שואלין בשפופרת של ביצה, וקרי להו 'שרי ביצים'". ופירושו, שהיו מבררים דברים מסויימים באמצעות שרי השמן ושרי ביצים, וכמו שמבאר. וכמה מבני אדם מייחסים דברים אלו אל הכישוף. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד מספר חמישים ואחד.

<> "בדבר שדים - שכן עושין כשאובדין שום דבר, שואלין במעשה שדים, והם מגידים להם" [רש"י סנהדרין קא.]. ובשו"ע יור"ד סימן קעט סעיף טז כתב "מעשה שדים אסור, ויש מי שמתיר לישאל בהם על הגניבה". וכתב הש"ך שם ס"ק כ "על הגניבה וכיוצא בזה, מפני שאינו עושה מעשה".

<> לשונו בח"א סנהדרין סז: [ג, קסו:]: "פירוש, ההפרש שיש בין מעשה כשפים ובין מעשה שדים, כי הכשוף הוא שמשנה סדר העולם, וזה שאמר 'שמכחיש פמליא של מעלה'... ומעשה שהשד עושה הוא שמביא דבר חדוש על ידי השד, ואינו מכחיש פמליא של מעלה, כי השד אינו יכול לשנות כח פמליא של מעלה. רק פעולת הכשוף, שמערב הסדר מבלבל אותו, ובזה מכחיש פמליא של מעלה, וזה מבואר". וכן הוא בגו"א שמות פ"ז אות יג.

<> שהובא שם הפסוק [דברים ז, י] "והסיר ה' ממך כל חולי", שעל כך דרש רב "זו עין" ["דבר שכל החלאים תלוין בו, וזו העין, עין רעה" (רש"י שם)]. ומוסיפה הגמרא שם "רב לטעמיה וכו'", ומביאה את המעשה הזה להראות שלשיטת רב רוב המתים נפטרו מחמת עין רעה.

<> לחש את מה שהיה צריך ללחוש [מבואר בסמוך].

<> "אם מת בזמנו אם בעין רעה" [המשך לשון רש"י שם].

<> מדובר שם שטורנוסרופוס הרשע שאל את רבי עקיבא שיראה לו ששבת שונה משאר ימי חול. ורבי עקיבא השיב לו שמכמה דברים מוכח ששבת היא מיוחדת משאר ימים, ואחד מן הדברים הוא "קברו של אביו". ופירש רש"י שם "קברו של אביו - של טורנוסרופוס, כל ימות השבת היה מעלה עשן, שהיה נדון ונשרף, ובשבת פושעי גיהנם שובתין".

<> רבי עקיבא.

<> של טורנוסרופוס.

<> כמו שאמרו [סנהדרין סח.] ש"הלכות בנטיעת קישואין" הם כשפים, "שעל ידיהם נתמלא כל השדה קשואים" [רש"י שם]. ולפני כן [סנהדרין סז:] כתב רש"י "כשפים נוטריקון 'כחש פמליא של מעלה', שעל מי שנגזר לחיות ממיתין". הרי שהכשפים הם "לגדל ולהצמיח או להפסיד".

<> אל הדבר הנסתר [החפץ האבוד, או למת].

<> בלי להכחיש פמליא של מעלה, וכמו שמבאר.

<> חוזר בזה לדברי גמרא שהביא למעלה, שלאחר שביאר כאן שאיסור כשפים הוא רק בעושה מעשה זר, לכך ישנם שני סוגי כשפים האסורים; (א) העושה מעשה, שדינו בסקילה. (ב) האוחז העינים, שפטור אבל אסור.

<> פירוש - מי שמתלונן על חז"ל שהתירו מעשה שדים, שנראה לו הדבר ככשפים.

<> ראה למעלה הערות 193, 194.

<> כמו שכתב הרמ"א בשו"ע יור"ד סימן קעט סעיף טז "ועל ידי השבעה, שמשביע אותם על ידי שמות". והגר"א שם ס"ק כז הביא מכמה מקומות שהיו משביעים את השדים, וכמו בגיטין סח. באשמדאי, שאמרו "שמא דמרך עלך", ועוד.

<> כמבואר במשניות בפרק רביעי בשבועות, וכגון [שבועות לג.] "משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שיש לי ביד פלוני פקדון וכו'".

<> וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות ז, ששמות הטומאה שמסר אברהם לבני הפילגשים [רש"י בראשית כה, ו] לא נועדו לכשפים, אלא למעשה שדים, "דהרבה דברים מעשה שדים, כגון לשאול בשדים, וכיוצא בזה להשביעם, והוא מותר".

<> פירוש - כמו שאם המלאך או השד אומר לו דבר מעצמו אין כאן שום איסור מצד השומע, כי השומע לא עשה שום מעשה מצדו, כך כאשר השומע משביע אותם אין כאן שום איסור מצדו, כי גם בציור השני המשביע לא עשה שום מעשה יוצא ממנהגו של עולם, אלא היה רק גלוי מילתא על דבר שלא ידע.

<> ובמנחות פה. איתא "אמרי ליה יוחנא וממרא למשה, תבן אתה מכניס לעפריים". ופירש רש"י שם "ראשי מכשפים של מצרים [אמרו] למשה רבינו כשהתחיל לעשות האותות לעיני פרעה, סבורין שהיה עושה אותם על ידי כשוף". וביאר שם בח"א [ד, פה.]: "יוחני וממרא. נראה שנים היו, אחד למעשה שדים והשני למעשה כשפים. וממרא היה למעשה כשפים, שמכחישין וממרין על פמליא של מעלה". הרי שוב חזינן את החומרה שיש למעשה כשפים על פני מעשה שדים, שהעושה הכשפים נקרא על שם שממרה דבר ה' ["ממרא"], ואילו העושה מעשה שדים אינו נקרא כך ["יוחנא"]. ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי תיבת "חן" בארמית מורה על הסתר, וכמו "ויקחהו מחיקה" [מ"א יז, יט], ותרגם אונקלוס שם "ונסביה מחינה" [הערוך, ערך חן ג'], והחיק הוא בית הסתרים [רש"י נידה סו:]. והמלבי"ם [תהלים לה, יב] כתב: "החיק מציין הצפון והנסתר". [וכל חכמת הנסתר נקראת ח"ן]. והשם השני בגמרא במנחות הוא "יוחנא", שמורה על ההסתר. וזהו מעשה שדים, שעוסק בדברים הנסתרים מבני אדם. וכשם ששם "ממרא" תואם למעשה כשפים, כך השם "יוחנא" תואם למעשה שדים.

<> שנאמר [ויקרא יט, לא] "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים וגו'". ומבאר שם רש"י שזו "אזהרה לבעל אוב וידעוני. בעל אוב זה פיתום המדבר משחיו. וידעוני המכניס עצם חיה ששמו ידוע לו לתוך פיו והעצם מדבר". והגו"א שם [אות נא] ביאר שהפסוק הזה מזהיר לבעל אוב וידעוני עצמו. ואילו הפסוק [דברים יח, י-יא] "לא ימצא בך וגו' ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים" הוא אזהרה לשואל בהם, וכמו שאמרו במשנה [סנהדרין סה.] "והנשאל בהם באזהרה". וכן הוא בתוספות סנהדרין סה. ד"ה והנשאל.

<> רש"י במשנה [סנהדרין סה.] ביאר ש"פיתום המדבר משחיו" הוא "שם המכשף המדבר משחיו, מעלה את המת מן הארץ ומושיב לו בשחיו תחת זרועותיו ומדבר משחי".

<> מדובר שם ששאול המלך ביקש מאשת בעלת אוב שתעלה לו את שמואל לאחר מות שמואל.

<> כך ענתה בעלת אשת האוב לשאלת שאול "מה ראית", והיא ענתה "אלהים ראיתי עולים מן הארץ" ["ר"ל אדם גדול" (מצודת דוד שם)].

<> פירוש - אין זה גלוי מילתא גרידא [וכמו השואל בשדים], אלא שיש כאן שנוי מסדר העולם, וכמו שמבאר.

<> לשונו בגו"א בראשית פמ"ה אות יח [ד"ה וכן]: "דכל התרגזות אין לעשות... כמו 'למה הרגזתני להעלות אותי', שפירושו כמו למה הרעשתני להעלות אותי על ידי כשפים. שכל פעל שאינו מסודר הוא הרגזה והרעשה". והואיל ופעולה זו נקראת "פעל שאינו מסודר", זה מורה "כי המת אין לו שייכות אל העולם". @**ועוד אודות**^ שאין למת שייכות לעולם הזה, ראה דבריו בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק], שכתב [קפב]: "הטומאה הוא למת, כי הנפש שיצאה מן המת הוא נבדל מן חיים, ואין החיים עם המתים במחיצה אחת. וכל אשר קרב אל הדבר שהוא נבדל ומרוחק מן העולם הוא מקבל טומאה, ונעשה מרוחק מן הבריות, כמו שהוא עשה שקרב אל דבר שהוא רחוק ונבדל מן העולם, ולכך הוא מתרחק גם כן. כי אותם שמתו נסתלקו מן העולם, לכך הם נבדלים מן העולם, והקרב להם טמא, שאין הטומאה רק מצד שהוא מרחוק... ומצד הזה המת מטמא... שהמת נבדל מן החיים ומרוחק מהם". וראה הערה 290.

<> שהם שייכים לעולם, ואינם נבדלים מן העולם כמת, וכמו שמבאר.

<> והרי "מלאך" פירושו "שליח", וכפי שכתב רש"י [שמות כג, כ] "הנה אנכי שולח מלאך - שהוא שליח, ואינו עושה אלא שליחותו". ובגו"א בראשית פי"ח אות יא: "ענין המלאך הוא השליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו". ובתפארת ישראל פי"ז [רסג:] כתב: "המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים, שלוחים משמשים לזולתם". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסו:]. ובגבורות ה' פס"ח [שיד.] כתב: "המלאכים נקראים עבדים, מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם, שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה... והמלאכים אם שגם הם עלולים ממנו... נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך. ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 111. ובתורה מצינו מלאכים נשלחים לבשר את שרה, ולהפוך את סדום, ולרפאות את אברהם [רש"י בראשית יח, ב], בעקידה [בראשית כב, יא], ועוד.

<> אודות שהמת מסולק מן העולם, כן ביאר שמצד זה יש קבורה למת, וכמו שכתב בח"א לשבת קנב: [א, פו:], וז"ל: "המתים הם נסגרים במקומם אשר נקרא 'קבר', ואינם נמצאים בפועל, רק נסגרים בקבר... שהם עתה בכח בלבד, נסגרים בתוך קברם. כי נבדלים מן עולם הזה, והם נקברים. ודבר זה מפני כי מתו, ונסתלקו מעולם הזה, כאשר היו נעדרים מעולם הזה. ומפני ההעדר הזה סגורים הם בקברם, כי כאשר נסגר במקום אחד, הוא נעדר מן העולם. ולפיכך המתים אשר נעדרו מן העולם, הם נסגרים בקברם, ונעדרים מן העולם". אמנם בנתיב העבודה פי"ב [א, קטז.] כתב: "והא דאמרינן במסכת תענית [טז.] שכאשר גזרו תענית היו יוצאים לבית הקברות, כדי שיתפללו עלינו המתים רחמים. אין זה שאנו מבקשים מן המתים שיתפללו עלינו, רק שאנו הולכים לבית הקברות, ומתחברים למתים, שגם המתים יתחברו לחיים ויבקשו רחמים על ישראל. כי המתים גם כן ישראל, והם אוהבים ישראל, ומבקשים רחמים על ישראל". ואיך יש חבור למת, בעוד שהמת "הוא מסולק מן העולם". וצ"ע.

<> לשאול את השדים והמלאכים.

<> רש"י שמות ז, כב "בלטיהם - לחש שאומרין אותו בלט ובחשאי". וכן תרגם שם אונקלוס "בלחשיהון". וחז"ל [סנהדרין סז:] אמרו "'בלטיהם' אלו מעשה שדים. 'בלהטיהם' [שמות ז, יא] אלו מעשה כשפים". הרי שמעשה שדים ["בלטיהם"] נעשה על ידי לחש. וראה בגו"א שם [אות יג] שמשמע מסוף דבריו שלחש זה נעשה רק במעשה שדים, ולא במעשה כשפים [דלא כרא"ם שם שלמד ששניהם נעשים על ידי לחש].

<> וכפי שביאר למעלה [ד"ה ודבר מקובל] לגבי העיסוק בספר יצירה, ושם הערה 215, ששמותיו יתברך יצרו את העולם, ולא יתכן שעל ידי שמותיו יתברך יעשה האדם דבר שהוא זר מסדר העולם. וכן כתב הגר"א על פסק הרמ"א בשו"ע יור"ד סימן קעט סעיף טז, שהרמ"א פסק שם "ועל ידי השבעה שמשביעין אותם [את השדים] על ידי שמות יש מתירין בכל ענין". והגר"א שם ס"ק כז כתב: "ועל ידי השבעה כו' דזהו כספר יצירה דשרי". וזו סברת המהר"ל כאן, רק הגר"א כתב כן לגבי ההשבעה של שדים, והמהר"ל כתב כן לגבי הלחש של שדים.

<> "חכמים היו" - הם היו חכמים [אין "חכמים" שם תואר].

<> כפי שכתב למעלה [סד"ה כלל הדבר]: "שהיו יודעים להבדיל בין הדברים כפי מה שהוא כל דבר, ולא כמו הכסיל שהוא הולך בחושך, ולא ידע בין דברים המותרים ובין דברים האסורים", ושם הערה 229.

<> אודות הדחיה בשתי ידים, צרף לכאן דברי הגמרא [סוטה מז.] שאמרו שם "תנו רבנן, לעולם תהא שמאל דוחה, וימין מקרבת. לא כאלישע שדחפו לגחזי בשתי ידיו, ולא כיהושע בן פרחיה שדחפו לאחד מתלמידיו בשתי ידיו". ולמעלה [סד"ה ובפרק קמא דמכות] כתב: "וכל אלו דברים ראוים לקרב בשתי ידים", הרי אותן שתי ידים הדוחות, הן גם שתי הידים המקרבות.

<> כמבואר למעלה בבאר הראשון שיש ארבעה סוגי תקנות דרבנן, כאשר הסוג השלישי הוא הגזירות וההרחקות. וכן למעלה [ד"ה ותלו הדבר] כתב "שאין מצוה בתורה שלא תמצא בה איסור מן התורה, ואיסור דרבנן", ושם הערה 218.

<> פירוש - אף בדבר שנראה לכאורה כקטן ומשני בתורה, גם אותו חיזקו חז"ל בגזירות וחומרות כשראו צורך בדבר.

<> נראה שחסרות כאן המלים "לא הרחיקו חכמים".

<> פירוש - אם חכמים ירחיקו את הכל, ולא יבדילו בין הדברים.

<> עפ"י תהלים מט, כא "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו". כי החומרי אינו יודע להבדיל, וכמו שנתבאר למעלה הערה 229. ובנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת". והרי דעת והבדלה הן בני חדא ביקתא, שהרי "אם אין דעת, הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. וראה בהקדמה הערה 39. וזהו המכוון במאמר חכמים [עירובין ו:]: "הרוצה לעשות כדברי בית שמאי, עושה. כדברי בית הלל, עושה... מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה, עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'" [הובא בהערה 229]. ובח"א לתמיד לא: [ד, קמח:] כתב: "אין מיושב עליו דעתו של שום בריה בחושך, כי האור מיישב דעת האדם. והחמור אשר אין בו דעת כלל, הוא הולך בחושך, מפני שהוא חמור אין בו דעת... ולכך זה הולך בחושך. וסימן לדבר 'הכסיל בחושך הולך'".

<> לשונו בגו"א בראשית פמ"ו אות [ד"ה והחילוק]: "ולפי דעתי, אם מקיים לא תעשה שלא נצטוה עליו, הוא גריעותא, שאין לאסור עצמו בדבר שלא אסר אותו התורה". וראה שם הערה 106. ובירושלמי נדרים פ"ט ה"א אמרו "לא דייך מה שאסרה לך התורה, אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים". וראה במסילת ישרים פרק יג שהרחיב לבאר מהי הפרישות הטובה, ומהי הפרישות שאינה טובה. ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה לכן] כתב: "לכן תמצא כי רז"ל אמרו [חגיגה ה:] על השם יתברך 'הקב"ה בוכה', וכיוצא בזה. ואם היה זה חסרון בחוקו, היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך. אבל הם לא הרחיקו, כי תמיד הוא נאמר על הפעולה". הרי מתוך שחז"ל לא הרחיקו דבר, זה בעצמו מורה שאין להרחיקו.

<> נקודה זו צריכה ביאור, כיצד יש בהוספת חומרות מיותרות משום בטול התורה. דהא תינח שיש בכך מעשה של "הכסיל בחושך הולך", אך מהו ביטול התורה שיש בזה. וכן מצינו שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן], שביאר שם שניתן לומר כלפי מעלה תארים כמו "וילך", "ויבא", "ויצא", וכיו"ב. והוסיף לבאר: "ואם ישיב שאי אפשר לומר כך, דהרי 'כבודו מלא עולם', והיה [הקב"ה] קודם לכן במקום ההוא ובכל העולם בשוה, ואם כן איך יתכן יציאה או ביאה. כל האומר זה &**סותר פינת התורה**^. שיהיה המקדש כאשר נתקדש בכבודו יתברך, כמו קודם שנתקדש בכבודו. ויהיה הר סיני קודם שבא כבודו, כמו אחר שבא שם, ואחר שסר הכבוד ממנו". הנה דחה לגמרי את דברי האומר שהקב"ה נמצא בכל מקום בצורה שוה. אך מהו החרי אף הגדול הזה, שכתב על האומר כן שהוא "סותר פינת התורה". ובע"כ מבואר מדבריו, שהאומר שהכל קדוש בשוה, אינו מרבה קדושה בעולם, אלא עוקרה משורשה, ולכך בודאי שיש בכך לסתור פינת התורה. @**והביאור הוא**^, שאמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". וכהן שיש לו שש אצבעות בידו הוא בעל מום בדיוק כמו כהן שיש לו ארבע אצבעות בידו [בכורות מה., רמב"ם הלכות ביאת מקדש פ"ח הי"א]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו:] הביא מאמר חכמים במדרש [במדב"ר כב, ז] שאמרו "שני חכמים עמדו בעולם, אחד מישראל ואחד מעובדי כוכבים... ושניהם נאבדו מן העולם. וכן שני גיבורים... וכן שני עשירים". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "כאשר האדם יש לו מעלות אלו, ואינם מן הש"י, אז נהפך לו אותה מעלה לחסרון. כי כאשר אינם מן הש"י, הם תוספות. וכמו שהחסרון מאבד מי שיש לו חסרון, כך התוספות מאבד אותו. שהרי אמרו ז"ל 'כל יתיר כנטול דמי'. ולפיכך היה חכם בישראל שלא באה החכמה אליו מן השם יתברך, וכן באומות. וכן גבור אחד היה בישראל וכן באומות. וכן עשיר היה בישראל וכן באומות, שלא בא העושר מן השם יתברך, והיה זה תוספת, ולכך נאבדו... וזה כמו שאמרנו, כי הדבר שהוא תוספת נחשב לחסרון". @**והוא הדין**^ לדידן; כאשר מדובר בדבר העומד כנגד התורה, הרי הרחקתו של אותו דבר מתייחסת אל הקב"ה, שציוה על החכמים "עשו משמרת למשמרתי" [יבמות כא.]. אך כשמדובר בהרחקה מדבר שאינו עומד כנגד התורה, יש בהרחקה זו תוספת שאינה באה מהקב"ה, וכאן נוהג הכלל "כל יתר כנטול דמי". וראה עוד בתפארת ישראל פכ"ב [של:], ושם הערה 29, שנקודה זו נתבארה גם שם.

<> ששנינו בהלכות זקן ממרא [סנהדרין פח:] "חומר בדברי סופרים מבדברי תורה; האומר אין תפילין, כדי לעבור על דברי תורה, פטור. חמש טוטפות, להוסיף על דברי סופרים, חייב". וכתב הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ד ה"ג: "הורה להוסיף טוטפת חמישית בתפילין, ויעשנה חמש טוטפות, הרי זה חייב... וחיוב זקן ממרא על דבר זה הלכה מפי קבלה". ולהלן [ד"ה בפרק הנחנקין] יביא ענין זה, ושם הערה 420. ועכ"פ חזינן שהוספה לא נכונה לתורה אינה חיזוק התורה, אלא ביטול התורה.

<> לשון הרמב"ן [דברים יז, יא] "כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי את התורה". וראה להלן בבאר הששי הערה 1242.

<> שהתורה היתה נותנת לכל אחד ואחד להחמיר ולהקל כפי שיראה לנכון.

<> בנתיב השלום פ"ב [א, רכ.] הביא את דברי הגמרא [יבמות קט.] שאדם יתדבק בהפרת נדרים. וביארו זאת בגמרא [יבמות קט:] משום ש"הנודר כאילו בנה במה לעצמו, והמקיימו כאילו הקריב עליה קרבן". וכתב על כך בזה"ל: "שאם על ידי נדר מקרב או מרחק דבר, יפר נדרו, ולא יקרב דבר שלא אמרה תורה לקרב, ולא ירחק דבר שלא אמרה תורה לרחק. שאמרו כי מי שנדר כאילו הוא פורש עצמו מן הכלל, כאשר עשה לו תורה בפני עצמו בדבר שנדר, כאשר אוסר עליו דבר. וזה שאמר שם טעמא משום ד'כל הנודר כאלו בנה במה, וכל המקיים כאלו הקריב עליה קרבן', פירוש, בשעת איסור הבמות. ופירוש דבר זה, כי מי שבונה במה הוא עושה מזבח לעצמו, ופורש עצמו מן הצבור שיש להם מזבח ביחד, וזה בונה במה לעצמו. וכך הנודר בדבר שהוא מותר מן התורה, הנה יש לו תורה בפני עצמו, מה שאין אל הכלל, ובזה נחשב כאילו בנה במה לעצמו, ופירש עצמו מן הצבור". עמוד והבט כיצד דבריו שם משלימים לדבריו כאן. שכאשר אדם מחמיר לעצמו בחומרות שאינן בגדר נכון, הוא בדיוק באותו גדר של הנודר. ואם התורה היתה מסורה לכל יחיד ויחיד להחמיר ולהקל בה כרצונו, היתה התורה בגדר "הנודר כאילו בנה במה". וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פס"ט [תתרפב:], וז"ל: "התורה נהגה דבריה בחכמה, לתת התורה ביד יחידים אנשי סגולה, לא ביד הכל. כי זה היה גורם שלא היו צריכים לבי"ד הגדול שבירושלים, והיה כל אחד ואחד &בונה במה לעצמו^, ולא היה קשר ואחדות". הרי שכאשר ביאר הטעם לכך שהתורה ניתנה רק לחכמים, רמז בדבריו לגמרא של "הנודר כאילו בנה במה". והם הם הדברים. @ומה שכתב^ כאן שהחסרון ביחיד המחמיר ע"ע הוא שהתורה לא תהיה "תורה שכלית", ואילו בנתיב השלום ובתפארת ישראל כתב שהחסרון ביחיד המחמיר ע"ע הוא שפורש מהציבור, אין אלו אלא שני צדדים של אותו מטבע. כי אם התורה היתה מסורה לכל יחיד ויחיד להחמיר בה כרצונו, אזי התורה לא היתה תורה לכלל, אלא תורה לפרט. ובזה גופא התורה לא תהיה "תורה שכלית". כי כבר השריש להלן בבאר הרביעי [ד"ה וכן הדבר]: "הכלל הוא קרוב אל השכל, והפרטי הוא קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע", ושם הערה 305. כי הוא יסוד נפוץ בספריו. ולכך "תורה שכלית" היא היא תורה לכלל. וראה להלן הערה 420, שהוכח שם כיסוד זה.

<> על זקן ממרא.

<> "שהעושה אותן יהא קשה לשמוע" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא: "עשרה דברים קשים לתלמוד [בגמרא שלפנינו "ללימוד", אך בעין יעקב איתא "לתלמוד", וכדרכו מצטט הגירסא שבעין יעקב (כמבואר בהערה 15)]; העובר תחת האפסר [הגמל], וכל שכן תחת גמל [עצמו]. והעובר בין שני גמלים, והעובר בין שתי נשים, והאשה העוברת בין שני אנשים, והעובר מתחת ריח רע של נבילה, והעובר תחת הגשר שלא עברו תחתיו מים מ' יום, והאוכל פת שלא בשל כל צרכו, והאוכל בשר מזוהמא ליסטרון, והשותה מאמת המים העוברת בבית הקברות, והמסתכל בפני המת, ויש אומרים אף הקורא כתב שעל גבי הקבר". ו"אפסר" הוא חבל שקושרים בשרשרת בראש גמל, ובו מושכים אותו.

<> לשון הגמרא שם [הוריות יג:] "תנו רבנן, חמשה דברים משכחים את הלימוד [בעין יעקב "התלמוד"]; האוכל ממה שאוכל עכבר וממה שאוכל חתול, והאוכל לב של בהמה, והרגיל בזיתים, והשותה מים של שיורי רחיצה, והרוחץ רגליו זו על גבי זו. ויש אומרים אף המניח כליו תחת מראשותיו".

<> לשון הגמרא שלפנינו "תנו רבנן, ג' דברים נאמרו בצפרנים; שורפן חסיד, קוברן צדיק, זורקן רשע". ובמו"ק יח. הוסיפו על זה "טעמא מאי, שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל".

<> המתלוננים על דברי חז"ל. והתלונה מהגמרא בהוריות מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר חמישים ושלש. והתלונה מהגמרא בנדה מופיעה שם מספר חמישים.

<> שנאמר [שמות ז, כב] "ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם וגו'", ופירש רש"י שם "בלטיהם - לחש שאומרין אותו בלט וחשאי". והובא למעלה הערה 292.

<> "פעולה מה" - פעולה מסויימת.

<> ואף מחוייבים להזהיר בני אדם על כך, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות רוצח פ"א הי"ד "כל היכול להציל ולא הציל עובר על [ויקרא יט, טז] 'לא תעמוד על דם רעך'. וכן הרואה... או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה, או טומנין לו פח, ולא גלה אוזן חבירו והודיעו... עובר על 'לא תעמוד על דם רעך'". וכן למעלה [ד"ה ועוד אמרו] כתב: "ומפני שידעו בחכמתם שהשדים שולטים במי שאוכל או שותה שתים, היו מצילין האדם מזה, ולימדו אותו שאל יאכל שתים, ואל ישתה שתים", ושם הערה 237. וראה בח"א להוריות יג: [ד, ס:, סא:] מה שכתב בזה.

<> מנסה לבאר מה גרם למתלוננים להרחיק דברים אלו של חז"ל, ולאחר שדחה טעם ראשון, בא לבאר טעם שני.

<> כמו שכתב בגו"א שמות פי"ב סוף אות נ: "שאין לסמוך על הנס, שהרי אבות העולם היו נוהגים בדרך ארץ ולא היו סומכים על הנס, לכך 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' [שמות יב, כב], ולא תסמכו על הנס". וכן כתב בגו"א במדבר פי"ג אות ג בענין שליחת מרגלים, וז"ל: "ונראה לפרש, שודאי ישראל בקשו לשלוח מרגלים, שאמרו [ר' דברים א, כב] 'לתור לנו את הדרך ואת הערים אשר נבא בהנה'. כלומר כי מי שאינו מכיר הדרכים דרכו לשלוח מרגלים, ואין זה בלתי מאמין, שאדרבה, אין לסמוך על הנס, ויש להשתדל לעשות כל דבר שראוי לעשות. ויהושע גם כן עשה כזה, ששלח ב' אנשים מרגלים לרגל הארץ [יהושע ב, א], ודבר זה היה טוב בעיני ה' בודאי, כי אין דבר רע כלל בזה, רק טוב, שמורה להיותם זריזים בכבוש הארץ". וכן כתב שם הרמב"ן [במדבר יג, ב], וז"ל: "אבל ישוב הענין בזה, כי ישראל אמרו כדרך כל הבאים להלחם בארץ נכריה, ששולחים לפניהם אנשים לדעת הדרכים ומבוא הערים, ובשובם ילכו התרים בראש הצבא להורות לפניהם הדרכים... ושיתנו להם עצה באי זו עיר ילחמו תחילה, ומאיזה צד יהיה נוח לכבוש את הארץ... וזו עצה הגונה בכל כובשי ארצות... ועל כן היה טוב בעיני משה, כי הכתוב לא יסמוך בכל מעשיו על הנס, אבל יצוה בנלחמים להחלץ ולהשמר ולארוב". @**ולכאורה היה**^ גם יכול לדחות דעה זו מסבה נוספת, וכפי שכבר כתב למעלה [ד"ה ועוד אמרו]: "וכי איך לא יאמין האדם במזמור [תהלים פרק צא] 'יושב בסתר עליון', שם נזכר בפירוש שצריך האדם שמירה מן המזיקין" [וראה שם הערה 232]. אמנם זה לא קשה, כי אמנם מוכח מהמזמור שאדם זקוק לשמירה מן המזיקים, אך שם מבואר שהקב"ה הוא המעניק שמירה זו, ולא שעל האדם לנקוט באמצעי זהירות ושמירה. ולכך כאן לא חזר להביא ראיה זו.

<> לאפוקי מהנאמר [תהלים קטז, ו] "שומר פתאים ה'". וכמו שאמרו בגמרא [סנהדרין קי:] "קטני בני רשעי ישראל, רבי עקיבא אומר באים הם לעוה"ב, שנאמר 'שומר פתאים ה''". וכתב על כך בח"א שם [ג, רסח.]: "רבי עקיבא סבר כי הוא יתברך שומר אותם, כדכתיב 'שומר פתאים ה''. ולמה שומר פתאים יותר ממה שישמור גדולים, אלא בשביל שאין לפתאים שמירה מעצמם, וכיון שאין להם שמירה מעצמם, השם יתברך שומר אותם... והשם יתברך הוא להם לאב". אך מאידך, מי שאינו בגדר פתי, אלא בגדר בעל שכל, אין הקב"ה שומרו, אלא הוא ישמור את עצמו. ובגבורות ה' כת"י פט"ז [עמוד שעה.] כתב: "שהיה משלים את המעשה להיות נשמר מן הרע מה שאפשר לעשות מן השמירה, ואז מה שחסר מן השמירה, שאי אפשר ביד אדם, הקב"ה גומר על ידו. ואם הוא חסר מן השמירה שאפשר לאדם לעשות, אין הקב"ה משלים מלמעלה החסרון שאפשר לתקן ביד האדם". ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "כי השכל לא שייך כלל בו שמירה, כי השכל הוא השומר". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב:] כתב: "כל פשיעה הוא אל השכל כאשר לא שמר עצמו... אם היה יכול להיות נשמר ולא שמר עצמו, הנה מתיחס זה [הפשיעה] אל השכל". הרי ששמירה ושכל בני חדא ביקתא אינון. וזהו שאמרו חכמים [חגיגה ד.] "אי זהו שוטה, זה המאבד כל מה שנותנים לו". הרי הסימן המובהק לשכל הוא שמירה, וממילא העדר שמירה מורה על העדר שכל. ובח"א לב"מ עה: [ג, ל:] כתב: "אין מנהגו של עולם להלוות ממון שלא בעדים, דאולי יכפור... ומי שמלוה מעותיו שלא בעדים בטל ממנו שם אדם שכלי, כי האדם ראוי שיהיה משא ומתן שלו בשכל, ואין זה משא ומתן שכלי". ולהלן בבאר השביעי [ד"ה וכאשר התבאר] כתב: "כי דבר זה שישמור בהמתו שלא יזיק לאחר, הוא דבר חדוש בתורה. כי לפי הדעת והסברא על הניזק לשמור עצמו מן ההיזק", ושם הערה 177.

<> כמו שהביא למעלה [ד"ה ועוד אמרו] ראיה זו מדניאל, וכתב שם: "והרי דניאל קרא אותו נבוכדנצר 'רב חרטומיא', רוצה לומר גדול שבמכשפים כלם... וחס ושלום שיהיו הם [דניאל וחבריו] מכשפים, רק להציל עצמם", ושם הערה 236. וזהו כוונתו כאן "שידע לשמור מן ההיזק".

<> כי פסוק זה נאמר לאחר שנאמר [דברים יח, י-יב] "לא ימצא בך וגו' קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים כי תועבת ה' כל עושה אלה וגו' תמים תהיה עם ה' אלקיך". הרי ש"תמים תהיה" בא לאפוקי מהנאמר לפניו. וכן ביאר שם הרמב"ן [פסוק יג], וז"ל: "וטעם תמים תהיה עם ה' אלוקיך, שנייחד לבבינו אליו לבד... וממנו לבד נדרוש העתידות מנביאיו או מאנשי חסידיו, רוצה לומר אורים ותומים, ולא נדרוש מחוברי שמים ולא מזולתם... ולפיכך אחר אזהרת שאלת העתידות מקוסם ודורש בעד החיים אל המתים, אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה, ולא תירא ממגיד עתידות". ובגמרא [פסחים קיג:] אמרו "מנין שאין שואלין בכלדיים ["חוזים בכוכבים" (תוספות שבת קנו:)], שנאמר 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'". וראה בהשגות הרמב"ן לספר המצות לרמב"ם, בסוף מצות עשה, שזו מצוה ח מהמצות ששכח אותן הרמב"ם לדעת הרמב"ן.

<> כפי שפירש רש"י [ויקרא יט, כו] "ולא תעוננו - לשון עונות ושעות, שאומר יום פלוני יפה להתחיל מלאכה, שעה פלונית קשה לצאת". וכן פירשו תוספות [שבת קנו: ד"ה כלדאי] שהפסוק "תמים תהיה" בא לאפוקי מ"חוזים בכוכבים... שאין שואלין בגורלות... וגורל וחוזה בכוכבים חדא מילתא היא".

<> כגון מה שאמרו בגמרא [סנהדרין סה:] "פתו נפלה מפיו ["צריך לדאג היום מהיזק" (רש"י שם)], מקלו נפלה מידו וכו' צבי הפסיקו בדרך, נחש מימינו ושועל משמאלו".

<> כי הגדרת "תמימות" היא ש"אין פעולתו יוצא מן הסדר הראוי" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ט (תמ:)]. ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "כי ישראל הליכתם בתמימות מבלי מחשבה חיצונית, ואין סומכין על זה. כי הליכת התמים, התמימות מנהיג אותו אל הטוב, מצד שהליכתו של תם ישרה, והיושר נמשך אחר הטוב בעצמו. אבל מי שהליכתו בתחבולה, ודבר זה הליכה עקומה, ודבר זה מוליך אותו אל הרע. שאל יחשוב אם ילך בתמימות, ולא בתחבולה ובערמומית, שלא יגיע בהליכתו זאת אל הטוב. דבר זה אינו, רק התמימות מנהיג אותו אל תכלית הטוב. וזה שאמר [משלי י, ט] 'הולך בתום ילך בטח'. ודוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה''. כלומר שזהו מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון אשרינהו וקיימינהו [כתובות כא.], כי מאושרים הם אותם שהם תמימי דרך, שאין מגיע להם מכשול בהליכתם, שהיא תמימה". והם דבריו כאן שפעולות התם אינן יוצאות מהסדר הראוי, אלא הן נעשות לפי היושר בלבד. ולכך בודאי שהאדם התמים לא יפעל ויעשה דברים על פי כשפים וכיו"ב, שאין לך יציאה מן הסדר גדולה מזה.

<> פירוש - הפסוק אוסר שהאדם ילך ויפעל על פי שעות מסוימות וכיו"ב, אך אין הפסוק שולל מהאדם להשמר מההיזק שעלול לבוא עליו שלא מיוזמתו, וכמו שמבאר. וחילוק זה מבואר היטב לפי שיטת הרמב"ן [דברים יח, ט] הסובר שאכן יש ממש בכישוף ובניחוש, ומ"מ התורה אסרה אותם, וכמבואר שם. ולכך יש להשמר מהם, אע"פ שאין ראוי כלל להעזר בהם. אך שיטת הרמב"ם אינה כן, שכתב בהלכות ע"ז פי"א הט"ז על כישוף וניחוש בזה"ל: "אין ראוי לישראל, שהם חכמים מחוכמים, להמשך בהבלים אלו, ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן, שנאמר [במדבר כג, כג] 'כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל'. ונאמר [דברים יח, יד] 'כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן וגו''. כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן, ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה, אבל התורה אסרתן, אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת, ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה. אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות, שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה, אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת, ונטשו כל דרכי האמת בגללן. ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'". ואם הפסוק "תמים תהיה" בא לשלול את מציאותם של הכישוף והניחוש, בודאי ששוב אין מקום לחשוש מהם. אך בלא"ה כבר מוכח מכל דבריו עד הנה, שדעת המהר"ל היא כדעת הרמב"ן, שיש ממש במזיקים, ולכך יש על האדם להשמר מהמזיקים, וכפי שהוכיח למעלה ממזמור "יושב בסתר עליון" [תהלים פרק צא, וראה הערה 232]. @**ומה שכתב**^ "בודאי זה מעשה של אדם חכם, שמתבונן על דרכיו", צרף לכאן מאמרם [סוטה ה:] "כל השם אורחותיו בעולם הזה ["מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה" (רש"י שם)], זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] כתב: "יהיה האדם מתבונן על כל מעשיו שיעשה בעולם הזה, כי אין האדם שכלי לגמרי, והוא בא לידי טעות ושגגה בכמה דברים. ולכך יהיו כל מעשיו בהתבוננות הרבה, ויחשוב מעשיו אשר הוא עושה שיביאו אותו לידי טוב, ולא יביאו אותו לידי רע. ודבר זה הוא הדבר הגדול, כאשר עושה מעשיו בהתבוננות ובדעת, שהוא בא לידי צדק, וניצל מן החטא. וזה שאמרו בפ"ק דסוטה [ה:], אמר ריב"ל כל השם אורחותיו בעולם הזה זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה... ששם דרכיו אם אלך בדרך זה, שמא אבא לידי חטא, לכך שם הוא דרכיו... ודבר זה הוא ראשון אל הכל, כי צריך קודם הכל התבוננות על דרכיו שהוא ירצה לעשות". וכן בנתיב התשובה פ"א [ד"ה בספר משלי] כתב: "כי האדם יש לו לחשוב על דרכיו". וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [עא:]. ובמסילת ישרים פרק ב כתב: "הוא מה שהנביא צורח ואומר [חגי א, ז] 'שימו לבבכם על דרכיכם'. ושלמה אמר בחכמתו [משלי ו, ד-ה] 'אל תתן שינה לעיניך ותנומה לעפעפיך הנצל כצבי מיד וגו''. וחכמינו ז"ל אמרו 'כל השם ארחותיו בעוה"ז וכו''... אבל אם אינו מפקח על עצמו, ודאי שהקב"ה לא יפקח עליו, כי אם אינו חס, מי יחוס עליו". וראה להלן בבאר השלישי הערה231 אודות שיש לאדם לחשבן את מעשיו אם ראוי לעשותם.

<> פירוש - לא מחכמה מתלוננים אותם האנשים על חז"ל.

<> כמו שהביא למעלה ממעשה שדים. וכן בסמוך יביא דוגמאות נוספות לזה [נקימה אצל ת"ח, יאוש מתיר ממון חבירו, וכיו"ב].

<> למעלה [סד"ה כלל הדבר] "אף כי נותן דעת ההמוני שיש להרחיק" מכל מקום "אין ראוי להרחיק דבר שאינו כנגד התורה".

% [ה]

<> לפנינו הוא בפרק שני [בראשונה], ולא בפרק קמא [שבעת ימים].

<> "שאינו נוקם נקמתו ונוטר איבה כנחש בלבו" [רש"י שם].

<> בגמרא שלפנינו "מגלך", אך בעין יעקב איתא "קרדומך". וכדרכו מביא גירסת העין יעקב. וראה הערה 15.

<> "שהדבר שמור בלבו ולא הסיחו מדעתו" [רש"י שם]. וזהו תירוץ הגמרא, שאיסור נקימה ונטירה אינו נוהג אלא בממון, ולכך לא קשה על ת"ח שנוקם ונוטר, כי לא מדובר שם בממון, אלא בצער גופו ועלבונו. ועל כך ממשיכה הגמרא להקשות, וכמו שמביא.

<> הרי שאף על עלבון שבגופו ראוי למחול.

<> פירוש - לעולם איסור נקימה ונטירה קיים גם בצער הגוף, ומה שהותר לת"ח הוא דרגה שלישית, ש"הוא אינו עושה מעשה נקימה ונטירה, אלא מניח עלבונו למקום" [לשון הריטב"א שם]. ורש"י פירש שם "ואם בא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט, ישתוק". ופירושו, שאינו מוחה כשאחר נוקם נקמתו.

<> פירוש - גם ת"ח שנעלב צריך למחול, אך מחילה זו מחוייבת רק כאשר הצד הפוגע בו בא לפייסו, אך אם לא בא לפייסו, ראוי לת"ח שלא ימחול. וכפי שיביא בסמוך, המתלוננים אינם רוצים לקבל אי מחילה זו. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד מספר שש.

<> אודות שלתלמיד חכם יש את מדת השכל, כן כתב להלן בבאר השביעי [ד"ה ויש לך לדעת]: "התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי", ושם הערה 32. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", ושם הערה 41. וראה למעלה בהקדמה הערה 86. ובבאר הראשון הערה 137 נתבאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ולמעלה [הערה 3] נתבאר שעל ידי התורה האדם נעשה שכלי. וראה למעלה [הערה 22] שנקודה זו התבארה שם בארוכה. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל". וראה להלן בבאר השביעי הערה 28.

<> כפי שכתב בהקדמתו לדר"ח: "צריך לתת טעם למה סדרו המסכתא הזאת [אבות] עם סדר נזיקין, ולא בסדר אחר... כי כל דברי מוסר שהיא דרך ארץ, השכל נותן והדעת מחייב דבר זה, והדבר הזה במדת הדין... ולפיכך סדרו מסכת עדיות, שכל עדות הוא כמו דין. ואחר כך מסכת אבות, שכל מילי דאבות השכל והדעת מחייב, וזהו כמו דין". ובשבת קיט. אמרו "לא חרבה ירושלים אלא בשביל... שביזו בה תלמידי חכמים", וכתב על כך בח"א שם [א, סו:]: "וכן מה שאמר שביזו ת"ח, ששולט מדת [הדין] הקשה בשביל השכל... כי השכל הנבדל הוא מחויב ... כי ענין השכל מחויב ומוכרח, לכך כל ענין השכל במדת הדין, שהדבר שהוא מחויב ומוכרח הוא במדת הדין, ודבר זה בארנו בכמה מקומת בספר באר הגולה ובספר הנצח. ולפיכך כאשר מבזה השכל, מתחייבים במדת הדין, ובא החורבן".

<> נראה שכוונתו לדבריו בתפארת ישראל פמ"א, ויובאו בהערה הבאה.

<> בתפארת ישראל פמ"א האריך לבאר מדוע מצינו שדוקא גוים מצטיינים במצות כיבוד אב [כמו עשו (ב"ר סה, טז), ודמא בן נתינה (קידושין לא.)], ובתוך דבריו כתב: "ועל דעת הכל, הגוי הוא זריז במצוה זאת, כי מצות 'כבד' מחייב אותו הדין והשכל, מה שלא תמצא דבר זה בשאר מצות. ולפיכך מכחישי התורה, אשר אין להם תורה, רק מה שהשכל מחייב, נמשכים אחר המצוה הזאת ביותר מן ישראל... ויראה כי חכמי האמת רמזו סוד הזה, במה שהזכירו שם 'דמא בן נתינה'. כי לשון 'דמא' הוא לשון חיוב בכתוב, וכאשר בא לומר שהוא חייב יאמר [ויקרא כ, יא] 'דמיהן בם', [שמות כב, א] 'אין לו דמים'. ומפני שכל דבר שהוא חייב לעשות - השכל נותן אותו, לכך נקרא 'דמא בן נתינה'. כלומר, שהוא נמשך אחר החיוב, ואין עושה דבר רק שהוא מחויב, שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר אף על פחות משוה פרוטה [סנהדרין נט.]. ולכך הוא נמשך אחר כבוד אב ואם, שהשכל נותן ומחייב אותו ביותר. כי כך הוא מדת עובדי אלילים, שהוא נמשך אחר דבר שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר דבר, כאשר ידוע... ולכך נקרא הגוי 'דמא בן נתניה'". ובעשרות מקומות נמצא בספריו צירוף המלים "השכל מחייב" [כגון בדר"ח פ"א סוף מי"ז (נה:), תפארת ישראל פ"ד (סח:), שם פ"ט (קמח.), למעלה בבאר הראשון הערה 267, ועוד]. ובח"א למכות יא. [ד, ב.] כתב: "כל ענין השכל גוזר ומחייב". וראה להלן בבאר החמישי הערה 639.

<> דוגמה לדבר; בבליעת קרח ועדתו כתב רש"י [במדבר טז, כז] "בא וראה כמה קשה המחלוקת; שהרי ב"ד של מטה אין עונשין עד שיביא שתי שערות, וב"ד של מעלה עד עשרים שנה, וכאן אבדו אף יונקי שדים". וביאר זאת הגו"א שם אות לט [ד"ה ועוד] בזה"ל: "ועוד יש בזה דבר מופלא, והוא ענין ברור, וזה מפני כי יש נמצאים נכנסים לפנים משורת הדין, ואין באלו אנשים מחלוקת. ויש מעמידין דבריהם על הדין, ובזה מצוי המחלוקת. ויש עוד שאפילו אינו בדין להם, רק שיש להם שום ערעור, נכנסים במחלוקת, ואינם מוותרים. נמצא בעלי המחלוקת הכל דין. ומפני כך בית דין של מעלה דנין אותו בדין, כפי המדה אשר מחזיק בה בעלי מחלוקת. ואין לפטרו מפני כי אין דין על קטן ואין נוהגים עם הקטן בדין, אבל במקום שהוא מחזיק במחלוקת, שאינו מוותר, והוא כולו דין, אף בית דין של מעלה מענישין. והיינו דקאמר 'כמה קשה מחלוקת', כלומר שהמחלוקת דבר קשה, שאין ויתור לו, במה שהוא הכל דין. וכיון שהוא הכל דין, גם כן קטן חל עליו הדין. ודברים אלו ברורים אמתיים".

<> וראה למעלה בהקדמה הערה 11 שהובאו דברי המהרש"א בח"א לב"ב טו: [ד"ה איוב] ש"תלמיד חכם מדקדק על פחות משוה פרוטה". וזהו ביטוי למדת השכל שבו. וכשם שגוי אינו מוותר על פחות משוה פרוטה, כי מדתו דין [כמבואר בהערה 339], כך ת"ח מדקדק על פחות משוה פרוטה, כי מדתו שכלי. ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמא.] כתב: "נקרא 'וותרן' כאשר אינו מדקדק על פחות משוה פרוטה, רק מוותר משלו". והם הם הדברים.

<> נקודה זו מבוארת יותר בדר"ח פ"א מט"ו [נא:], בביאור דברי שמאי "עשה תורתך קבע", שכתב: "ראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה ואינו עומד על דבר אחד, וכן ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע ולא יוותר כלל. ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה".

<> כפי שכתב בנתיב התשובה פ"א [סד"ה ומה שאמר]: "אין מדת היושר נותן לוותר בחנם", ושם הערה 49. ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח.] ביאר ג"כ שמידת הויתור סותרת למידת הדין. ובח"א לשבועות לח: [ד, טז:] כתב: "השכל מעמיד הדבר ואינו מוותר, כמו שאמרו ז"ל כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש איננו ת"ח". @**דוגמה לדבר;**^ דניאל ראה את מלכות יון בצורת נמר [דניאל ז, ו]. וכתב על כך בנר מצוה [ל:] בזה"ל: "וזה שראה דניאל מלכות השלישי הזה שהוא דומה לנמר, כי זאת החיה היא עז ביותר, וכמו שאמרו [אבות פ"ה מ"כ] הוי עז כנמר. וזאת המדה היא שייכת אל אשר הוא מוכן אל החכמה, כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ב מ"ה] ולא הביישן למד. ולכך מדת ישראל היא עזות, כמו שאמרו במסכתא ביצה [כה:]... בשביל שיש להם התורה, ובשביל זה דתיהם של אלו הוא אש, אשר האש יש לו התוקף והוא עז. ולכך ישראל הם עזים באומות. ודע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך ראה דניאל אומה זאת שהיא מוכנת אל החכמה ביותר משאר אומות, ראה אותה נמר, שהוא היותר עז".

<> כמבואר ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א הי"א והי"ב: "וכיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות; לא חיבור ולא פירוד, לא מקום ולא מדה, לא עליה ולא ירידה... ואינו משתנה, שאין לו דבר שיגרום לו שינוי, ואין לו לא מות ולא חיים כחיי הגוף החי, ולא סכלות ולא חכמה... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות ולא שתיקה ולא דבור כדבור בני אדם... הואיל והדבר כן הוא, כל הדברים הללו וכיוצא בהן שנאמרו בתורה ובדברי נביאים הכל משל ומליצה הן, כמו שנאמר [תהלים ב, ד] 'יושב בשמים ישחק', 'כעסוני בהבליהם' [דברים לב, כא]... על הכל אמרו חכמים [ברכות לא:] 'דברה תורה כלשון בני אדם'... הרי הוא אומר [מלאכי ג, ו] 'אני ה' לא שניתי', ואילו היה פעמים כועס ופעמים שמח, היה משתנה. וכל הדברים האלו אינן מצויין אלא לגופים האפלים השפלים, שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם, אבל הוא ברוך הוא יתברך ויתרומם על כל זה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה לכן]: "חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות... אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך היה נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 587.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט:]: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש [בו] השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'".

<> כן פירש רש"י [שמות כ, ה]: "אל קנא - מקנא ליפרע, ואינו עובר על מדתו למחול על עבודה זרה. כל לשון 'קנא' נותן לב להפרע". ובשמות לד, יד כתב זאת להדיא: "קנא שמו - מקנא ליפרע ואינו מוותר, וזהו כל לשון 'קנאה'". וכן פירש בגו"א בראשית פ"ו אות יב את הפסוק [בראשית ו, ו] "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ &**ויתעצב**^ אל לבו", וז"ל: "כל התעצבות מביא התעוררות לפעולה, כדכתיב [בראשית לד, ז] 'ויתעצבו האנשים מאד', והביא זה להם להתעורר לנקמה, ולכך ההתעצבות בכאן הביא לנקום מהם, וזה נקרא 'ויתעצב'... כי הענין הוא הפעולה אשר נגזר ממנו... והכל נאמר על הפעל, לכן לא יקשה לך כאן 'ויתעצב אל לבו', כי הוא נאמר על הפעל אשר בא מן העצבות, והוא התעוררות אל הנקמה... כי האדם כאשר מתעצב, אף על גב שהוא אדם גשמי, אין התעצבות רק פועל נמשך ממנו, יהיה האדם נפעל או לא נפעל, אין הכוונה על התפעלותו שהוא מתפעל, רק על הפעל שהוא נמשך ממנו. כן אצל השם יתברך כאשר היה נמשך ממנו ונתחייב ממנו פעולת התעצבות, יאמר 'ויתעצב', אף על גב שהוא אינו מתפעל, אין בזה כלום... כי הונח הלשון על הפעולה הנגזרה, ולא הונח הלשון מצד התפעלות האדם כלל. אם כן אין צורך להרחיקו מן השם יתברך, אחר שעיקרו על הפעולה". ולכך מה שנאמר על הקב"ה שהוא נוקם ונוטר, מוסב על הפעולה ולא על ההתפעלות. שבודאי אין הקב"ה משתנה ומתפעל, אך מ"מ באות ממנו פעולות הדומות לאדם מתנקם ונוטר, לומר שאינו מוותר. וראה ציון 364, ולהלן בבאר הרביעי הערה 196.

<> דוגמה לויתור שהוא על פי השכל; בב"ב טו: אמרו על הפסוק [איוב א, א] "איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע", "מאי 'וסר מרע', אמר רבי אבא בר שמואל, איוב ותרן בממונו היה. מנהגו של עולם אדם נותן חצי פרוטה לחנוני, ואיוב ויתרה משלו" ["מי שיש לו מלאכה מועטת לעשות, אומר לפועל חצי פרוטה אני נותן לך, ונלך אצל חנוני ונקנה בפרוטה ככר או בצים, ונחלוק. ואיוב ויתרה לחצי השני משלו, ונותן לו כל הפרוטה, שהיה רע בעיניו לדקדק בדבר קל שאינו ממון" (רש"י שם)]. וכתב שם בח"א [ג, ע:] בזה"ל: "איוב ותרן בממונו היה וכו'. פירוש, שלא היה מצמצם. מנהגו של עולם אדם נותן חצי פרוטה לחנוני, ונשאר לו חציה. איוב ותרה משלו, שלא רצה לצמצם. אבל אין ראוי לוותר לגמרי, רק כמו זה שלא רצה לחלק הפרוטה, כי אם היה מדקדק כ"כ היה זה חסרון, וזה 'וסר מרע', שהיה סר מדבר שיש בו צד רע, כמו הצמצום שיש בו צד רע". וראה עוד בח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט:] אודות דוגמאות נוספות של ויתור שהוא במסגרת הדין. וראה ציון 362.

<> "לעבור על כל פשעם" [רש"י שם].

<> "יופקרו חייו וגופו, שמורה אל הבריות לחטוא" [רש"י שם]. והמהר"ל בסמוך יבאר טעם אחר.

<> פירוש - כל בעל דת מחייב זאת. והבטוי "בעל דת" מוזכר כמה פעמים להלן בבאר הששי [לפני ד"ה בפרק טו, שם ד"ה והרי הדבר מבואר, שם ד"ה ואל תתמה, ובסוף הבאר שם]. ובכולם הם הוזכרו בקשר להנחות הבסיסיות של הדת. וראה להלן בבאר הששי הערה 1026.

<> כמבואר למעלה הערה 339 שהשכל מחייב. אמנם כאן מתבאר שכשם שהשכל הוא משפט, כך המשפט הוא שכל, שהרי בפסוק לא הוזכר שכל אלא משפט ["כי כל דרכיו משפט"]. וכן כתב בח"א לב"מ קז. [ג, נב.]: "כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי... רק מצד החסד". וראה גו"א בראשית פ"א הערה 60.

<> בסנהדרין ז: אמרו לגבי דין "אם ברור לך הדבר כבוקר, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו". ועוד אמרו שם "אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך, אומרהו. ואם לאו, אל תאמרהו". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "וכל זה מפני כי נקרא 'משפט' ו'דין' כאשר הדין גמור ומחויב. ומפני כך אם הדבר ברור יותר עד שאין ספק בו יאמר אותו, כי אז הוא נקרא דין ומשפט מחויב. אבל אם אין הדבר ברור, אינו משפט גמור מחויב, וזה מבואר". ו"ספק" פירושו שהוא דבר אפשרי ולא מחוייב. וראה בגו"א שמות פ"ו אות ד, ושם הערה 12. ובדר"ח פ"ג מי"ח [קנח.] כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תה.] כתב: "הדין מושכל מחויב, כי שאר דברים שהם אפשרים, כיון שאינם מחויבים, אינם שכל גמור". וראה למעלה הערה 229, ולהלן בבאר הרביעי הערה 397, ובבאר הששי הערה 9.

<> המסילת ישרים [פרק ד] הביא מאמר זה, וכתב עליו: "כי כיון שהקב"ה רוצה במשפט, הנה כך הוא עובר על המשפט המעלים עין מן החובה כמו מן הזכות. על כן אם משפט הוא רוצה, צריך שיתן לכל איש כדרכיו וכפרי מעלליו בתכלית הדקדוק, בין לטוב ובין למוטב... ועל הכל הוא דן, ועל כל חטא הוא מעניש, ואין להמלט".

<> וז"ל בח"א לב"ק נ. [ג, ט:]: "מפני כי כל הנהגותיו משפט, ומי שהוא אומר הקדוש ברוך הוא ותרן, כלומר שעושה לאדם דבר יתור ואינו לפי הראוי, יותרו לו חייו, כי גם חייו, שהוא עצם, ואינו דבר יתור כלל, יהיו נחשבים דבר יתור. ודבר שהוא יתור הוא נפסד, כי דבר שהוא מיותר הוא בטל ובלתי נמצא. רק הוא יתברך מחויב המציאות, ומדותיו מחוייבים. וכך חיי האדם שהוא מציאות האדם בעולם התחתון, הוא עיקר, ואינו דבר יתור, רק עיקר. והבן זה".

<> של התלמיד חכם.

<> בא לבאר המשך דברי הגמרא [יומא כג.], שהגמרא הגבילה את נקמתו ונטירתו של הת"ח בתרתי; (א) רק ב"דנקיט ליה בליביה", ולא שיש בטוי מעשי לנקמה ונטירה זו. (ב) גם בלבו יכול לנקום ולנטור כל עוד שלא נתפייס ונתבקש למחול מהצד הפוגע.

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה ועוד תדע להבין]: "מן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב", ושם הערה 149. ומשוה כאן בין "שכלי" ל"טוב", שהואיל והת"ח הוא שכלי, לכך הוא בגדר טוב, ואין ראוי שיצא ממנו פעל רע. ואודות השייכות בין שכלי לטוב, כן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע. ואין ספק בדבר זה כלל". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 329, שנקודה זו התבארה שם. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ב [כה:]. @אמנם תקשי לך^, הרי כל מגמתו כאן היא להראות שכשם שהקב"ה אינו מוותר, כך הת"ח אינו מוותר. והרי אצל הקב"ה ה"אי ויתור" מתבטא במעשים, ומדוע שלא יתבטא הדבר גם במעשי הת"ח. ובע"כ שיש חילוק בעצם בין מעשי הקב"ה [שהם כולם שכליים], למעשי ת"ח בשר ודם [שאינם שכליים]. וחילוק זה אינו מוסבר כאן. וראה בסמוך הערה 360 ששם תתבאר שאלה זו מתוך שאלה אחרת שמובאת שם.

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [סד"ה ומה שמדמה]: "כי לב בני אדם, שהוא מקבל השכל הנבדל", ושם השוה זאת לבית המקדש המקבל את הקדושה האלקית. וראה שם הערה 34.

<> כפי שביאר בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:], וז"ל: "ואומר [בברכה שניה בברכת המזון] 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו, ועל תורתך שלמדתנו, ועל חקיך שהודעתנו'. הזכיר ג' דברים; הברית שהוא בגופו, 'ועל תורתך' היא התורה, שהיא אל השכל. והחוק הוא מה שאין השכל יכול להשיג אותו, אבל הוא גזירת דין בלבד. וזה שייך לנפש, כאשר אין השגה בזה אל השכל, ונפש האדם פועל המצוה, אף כי אינו יודע ומשיג בשכל. כי השלים את האדם בכל; נתן אל הגוף המילה, שהיא בבשר. ונתן אל השכל התורה. ואל הנפש, שהיא העושה, החקים, אף שאין השגה בהם. וכל פעולה אשר יפעול אדם מתיחס אל הנפש, שהוא כח פועל כאשר ידוע. ולכך החקים, שעיקר שלהם לעשות המצוה שהם חקים, ואין לאדם השגה בהם [ראה להלן הערה 407], מתיחסים מעשה המצות אל הנפש הפועלת. ולכך אצל התורה אמר 'שלמדתנו', ואצל החקים אמר 'שהודעתנו', כי הוא מבלי לימוד, שהלימוד הוא שייך אל השכל". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "דבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". וראה להלן הערה 534, בבאר הששי הערה 226, ובנר מצוה [ח"א] הערה 148.

<> כי רק לשכל ראוי שלא לוותר, ולא לנפש. וקשה, כי נראה שיש כאן טעם שני מדוע אין לת"ח לנקום ולנטור בפעולותיו [והוא שאין פעולותיו בגדר שכלי, "כי המעשה לנפש, לא אל השכל בלבד" (לשונו להלן)], ואילו למעלה ביאר טעם אחר, ש"אין ראוי שיצא מת"ח, שהוא שכלי, פעל רע שאין טוב". וכיצד משתלבים להדדי שני טעמים אלו. ולמעלה בהערה 358 הוקשה מדוע אצל הקב"ה "אי הויתור" חל גם לגבי מעשים, ואילו אצל הת"ח "אי הויתור" אינו מגיע לשלב המעשים. ונראה ששאלה אחת מתורצת בחברתה; הסבה שאצל ת"ח קיימת מחיצה בין לבו השכלי לבין פועלו היא משום שפועלו אינו מתייחס לשכלי, אלא מתיחס לנפש הפועלת, וכפי שביאר כאן. מה שאין כן אצל הקב"ה, ברי הוא שאף פעולותיו הן שכליות, וכמובן. אך עדיין תקשה לך, מה מפקיע מפעולותיו של ת"ח הנהגת "אי ויתור" הראויה לו בעצם. דנהי שאין פעולותיו שכליות כפי לבו, אך סו"ס מה העוול שיגרם אם הנקמה והנטירה שבלבו יגיעו עד לשלב העשיה. ועל כך נזקקים אנו לטעמו הראשון, שהואיל ואין פעולותיו שכליות, לכך פעולות של נקמה ונטירה יחשבו לפועל רע, ואי אפשר שמהטוב השכלי יצא פועל רע.

<> ב"ק צב. "אע"פ שהוא נותן לו [החובל לנחבל תשלומין על חבלתו] אין נמחל לו עד שיבקש ממנו... ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי, שנאמר [בראשית כ, יז] 'ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך וגו''". ורש"י במדבר כא, ז כתב: "ויתפלל משה - מכאן למי שמבקשים ממנו, שלא יהא אכזרי מלמחול".

<> לשונו למעלה: "ואם השכל נותן שיש לוותר, הנה גם כן דבר זה שכלי, שיש לוותר", ושם הערה 347.

<> וצרף לכאן דברי הגמרא [שבת סג.] "אם תלמיד חכם נוקם ונוטר כנחש הוא, חגריהו על מתניך ["הדבק בו, שסופך ליהנות מתלמודו" (רש"י שם)]. אם עם הארץ הוא חסיד, אל תדור בשכונתו ["שאינו יודע בדקדוקי מצות, ואין חסידותו שלם, וסופך ללמוד ממנו" (רש"י שם)]". וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, מא.] בזה"ל: "אם ת"ח נוטר וכו'. פירוש, שאין זה חסידות, כי החסיד הוא מוותר ועושה לפנים משורת הדין, וזה אינו מוותר, עם כל זה התדבק בו. וזה מפני כי הת"ח, אע"ג שהוא נוקם ונוטר, הוא לפי מדתו, שהתורה היא של אש... ועם הארץ אע"ג שהוא חסיד, חסידותו הוא מכח שטותו ובלתי ידיעתו, שהוא עם הארץ. ולפיכך אל תדור בשכונתו, כי לפחיתתו ולחסרונו נמשך הרע, ולכך אל תדור בשכונתו. הפך הת"ח, אף שהוא נוקם ונוטר, דבר זה הוא מצד החכמה והשכל, ואל השכל נמשך ברכה וטוב, ולכך חגרהו על מתנך". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.] הביא מאמר זה, וביאר על פי זה את קפדנותו של שמאי [שבת ל:], שנבעה מחכמתו.

<> כמבואר בהערה 346.

<> מלשונו משמע שהמעשה מתייחס לנפש וגם אל השכל, כי כתב "לא אל השכל &**לבד**^". ואודות ההתיחסות לנפש, זה התבאר בהערה 359. ואודות ההתיחסות לשכל, ראה דבריו בדר"ח פ"ד מ"ד [קסט.] שכתב שם החילוק בין הזדה לשגגה, וז"ל: "חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג, כאשר הוסר מאתו השכל. ואילו היה אצלו השכל, לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל, ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו... שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי... שהחטא השוגג הוא קל מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי, ובמדריגה השפלה הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך". ועל כל פנים מבואר שהחוטא במזיד חוטא גם בדעתו ושכלו. וזהו שכתב כאן שהמעשה מתייחס גם לשכל. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם] כתב: "אפשר שיחטא בלא מחשבה, כאשר יחטא בשוגג, שחוטא בלא מחשבה". אך במזיד חוטא גם במחשבה.

<> בעניני ממון.

<> כמבואר ביומא כג. שבנוגע לעניני ממון ["השאילני מגלך... השאילני קרדומך"] אף לת"ח אין היתר לנקום ולנטור. ולא ביאר במה שונה ממון מצערא דגופא. ונראה, שהנה בדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב שני טעמים לכך שהעריות מתייחסות לגוף, וז"ל: "כי העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא שדבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פעל זה מתיחס אל גוף החמרי... כי הערוה הוא ענין חמרי. ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". והנה טעמו הראשון שם הוא ידוע ונפוץ מאוד בספריו [ראה למעלה בהקדמה הערה 19, ובבאר הראשון הערה 169]. אך טעמו השני שם יש בו מן החידוש, שהואיל והזנות הוא חבור גוף לגוף, לכך הוא עצמו נגדר כענין גופני. כי מהות הדבר מגדיר את סיווגו של הדבר. והואיל והזנות הוא חבור גוף לגוף, לכך הוא מסווג כדבר גופני. וכן כתב בנצח ישראל פל"ו [תרעג.] כי "גמילות חסדים היא טוב גופני, שהוא עושה טוב לבריות, כי בני אדם בעלי גוף צריכין זה לזה", ושם הערה 41. והביאור הוא, כי בתפארת ישראל פי"א [קעו.] כתב: "כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכוונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום". וההשגה נגזרת ונמדדת בהתאם למושג; ההשגה במושג רוחני תהיה אף היא רוחנית, ואילו ההשגה במושג גשמי תהיה אף היא גשמית. דוגמה לדבר; בקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.]. והובא להלן בבאר הרביעי הערה 82. ולכך הוא הדין והיא המדה לדבריו כאן; אין היתר של נקימה ונטירה בעניני ממון, כי עניני ממון מרוחקים ממעלת שכל האדם. ולכך כל התעסקות בעניני ממון נגדרת היא בגדר המרוחק ממעלת השכל, ואילו ההיתר של נקימה ונטירה נאמר רק בדברים השייכים לשכל. @**אמנם עדיין**^ צ"ב, כי בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ:] ביאר שהחלק השכלי מתחלף עם החלק הממוני, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' [דברים ו, ה] דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות סא:] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות ספ"ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם - שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:]: "המפזר מעותיו, דבר שהוא שייך אל השכל, כי לב האדם תלוי בכיסו" [ראה להלן בבאר החמישי הערה 538]. ולפי זה ישנה זיקה בין ממונו של אדם לשכלו של אדם, ומדוע לא תותר נקימה ונטירה בעניני ממון. וצ"ע.

<> ולא אמרו כן בכל אדם. הרי שלא התירו את הנקמה והנטירה לכל, ומוכח מכך עומק הענין, וכמו שמבאר.

<> אודות שהאדם צריך לשאוף למעלת השכל, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כה:], וז"ל: "לפיכך שלימות האדם עצמו עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בה הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה אז הוא טוב מצד עצמו... 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 ע"י התורה בלבד, ולא זולת זה". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ:] כתב: "כי מעלת האדם מצד השכל". ולהלן כתב: "הרי האדם נברא על זה שכל מעשיו יהיו שכליים", ולפי המתבאר כאן מחוור מאוד משפט זה. וראה שם ציון 396.

<> והנה בסמוך [ד"ה ומזה נלמוד] ביאר שמגמת המאמר הבא [בהגדרת יאוש] היא להנמיך את חשיבות הממון, שלא יחשיב האדם אותו כגופו ונשמתו. ואילו המאמר הזה בא להורות על מעלת השכל. ובצירופם להדדי ילמד האדם על מעלת השכל, ועל מעלת הממון, שאינה כגופו ונשמתו.

**% [ו]**

<> זה לשון הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה פי"ד הלכות א-ג: "השמלה בכלל 'כל אבידת אחיך' [דברים כב, ג] היתה... ולמה פרט השמלה, ללמוד ממנה; מה השמלה מיוחדת שיש לה סימנין וחזקתה שיש לה תובעין, וחייב להחזיר, אף כל דבר שיש לו סימנים, הרי הוא בחזקת שיש לו תובעין, וחייב להחזיר. אבל דבר שאין לו תובעין, אלא נתיאשו ממנו הבעלים, הרי הוא של מוצאו, אף על פי שיש בו סימנים. זה הכלל באבדה; כל דבר שאין בו סימן, כיון שאבד וידעו בו הבעלים שאבד, הרי זה בחזקת שנתיאשו ממנו בעליו. כגון מסמר אחד, או מחט אחת, או מטבע אחד, שהרי אינן יכולים ליתן סימן להחזירו להן, ולפיכך הרי הוא לזה שמצאו. וכל דבר שיש בו סימן, כגון שמלה ובהמה, הרי זה בחזקת שלא נתיאשו ממנו בעליו, שהרי דעתן תלויה ליתן סימנין שיש בו, ויחזור להן. לפיכך המוצא אותו חייב להכריז. אלא אם כן ידע שנתיאשו הבעלים, כגון ששמע אותם אומרים 'ווי לחסרון כיס' וכיוצא בדברים אלו, שמראין שנתיאשו, הרי אותה האבידה של מוצאה". @**אמנם לשון**^ המהר"ל צריך ביאור, שהרי לכאורה החסיר את עיקר הנקודה, שכתב רק שהיאוש מפקיע חיוב השבה, ולא כתב שהיאוש מתיר את החפץ למוצא, והרי עיקר דבריו באים לבאר מדוע החפץ מותר למוצא. ואולי אפשר לבאר זאת ע"פ דבריו של האגודת אזוב בערך יאוש שלא מדעת אות ד, שכתב בדעת הרמב"ם [הלכות גזילה ואבידה פט"ו הט"ז] והשו"ע [חו"מ סימן רס סעיף א], שכיון שאין ענין היאוש שהבעלים מפקירים את החפץ [ראה הערה 387], א"כ אין היאוש עושה שום קנין, אלא שהתורה לא ציוותה להחזיר אבידה לאחר יאוש. [ועיי"ש שביאר לפי"ז שאף יאושו של קטן מועיל]. ולפי"ז עיקר פעולת היאוש הוא הפקעת חיוב השבה, וממילא החפץ מותר למוצא. ולכך נקט המהר"ל כאן בהפקעת חיוב השבה.

<> הגדרת "דת נימוסית" היא שהדת מבוססת על הגיון וסברה, וכמו שכתב באור חדש [קלז.] שהמן הרשע טען על ישראל "שיש להם חקים אשר אין טעם והבנה להם, כמו כל החקים שבתורה, ואינם כמו דת נימוסית, אשר הוא תקון המלך כדי לקיים קבוץ המדינה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 264, ובתחילת הבאר הזה, ולהלן בבאר השביעי הערה 179.

<> לשונו למעלה בבאר הראשון [ד"ה באו לפרש]: "כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני אדם, שאין איש את רעהו חיים בלעהו... ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר... שאינו לפי השכל, רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן, ויהיו שומרים הקבוץ גם כן". וראה שם הערות 264, 265.

<> העמיד כאן את "השכל" לעומת "תיקון העולם". והענין מבואר למעלה בבאר הראשון [ד"ה באו לפרש], ומובא בחלקו בהערה הקודמת. ותמצית הענין היא, ש"השכל" הוא מחייב וגוזר על פי האמת המוחלטת של הקב"ה, ולכך אמת זו אינה יכולה להיות אלא אחת, ולא שתים, כפי שכל אמת גמורה היא אחת בלבד, וכמבואר כמה פעמים בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "כי לכך חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], מפני שהוא יתברך אחד, ואין שני. ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת, כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה... וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ר"ה [למוסף של יום א דר"ה, הפותח במלים "ועמך תלואים בתשובה"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של השם יתברך, להודיע שהוא אחד". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "והדבר שהוא אחד לא ימלט שהוא אמת לגמרי. וכמו שייסד הפייט 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. וכי מה ענין זה לזה, אלא שכל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון, וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו. ואם כן אצל השני שהוא משונה, אין הדבר הראשון אמת אצלו, שהרי נמצא דבר שהוא שני שנוי לו. אבל הדבר שהוא אחד, הוא אמת גמור. לכן במה שחותמו אמת מודיע שהוא אחד" [והובא להלן בבאר הרביעי הערה 74, ובבאר הששי הערה 558]. אך מטרת "דת נימוסית" אינה להשליט את האמת בחיי בני האדם, אלא לקבוע אמות מידה מקובלות שעל פיהן ינוהל חוק וסדר כדבעי, מבלי שיהיו "איש את רעהו חיים בלעו" [אבות פ"ג מ"ב]. וכל דרך שתגשים מטרה זו, טובה היא כשאר דרכים המגשימות מטרה זו, ולכך "דת נימוסית" מעצם טבעה יכולה להיות בכמה אופנים, כי היא נמדדת ונקבעת על פי התוצאות והכדאיות העולות ממנה. אך "השכל" הוא מחייב את האמת מצד עצמו, ואין התוצאות והכדאיות משנות כי הוא זה בקביעתו [ראה להלן בבאר הששי הערה 922]. ולכך השכל אינו אלא באופן אחד, החופף לגמרי לאמת האחת והיחידה. וכן מבואר בקצרה בתחילת הבאר הזה. וראה להלן בבאר הרביעי הערות 30, 72, ובבאר הששי הערה 1105.

<> כמו הענין של השבת אבידה לאחר יאוש בעלים. וכן אמרו [סנהדרין עו:] "המחזיר אבידה לכותי עליו הכתוב אומר [דברים כט, יח-יט] 'למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו'". ופירש רש"י שם: "השווה וחיבר כותי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לכותי הוא עושה כן, שלא נצטווה עליהם". הרי ש"השכל" אינו מחייב השבת אבידה לכותי, ואילו תיקון העולם מחייב זאת. ובסמוך יביא דוגמה נוספת לכך.

<> הדבר ראוי. וכמו החוקים שבתורה [לבישת שעטנז, איסור בשר בחלב, וכיו"ב], שלפי השכל אין ראוי לעשותם, ולפי הדת הנימוסית אין הדבר בגדר "אינו ראוי".

<> כי אין זה ראוי "שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר" [לשונו למעלה].

<> והם דברים שיש בהם סימן, והבעלים אינם מתייאשים מהם [כמבואר בהערה 371].

<> נראה שנקט בציור זה, שאמרו [משנה ב"מ כח.] "ועד מתי חייב להכריז... רבי יהודה אומר שלש רגלים, ואחר רגל אחרון שבעה ימים". ולפי זה פעמים שההכרזה תמשך עד השנה השניה. וכגון שמצא מיד לאחר פסח, ומכריז עליו עד שבוע לאחר פסח של השנה הבאה.

<> משנה ב"מ כט: "כלי זהב וכלי זכוכית לא יגע בהן עד שיבא אליהו". והרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה פי"ג ה"י כתב: "הכריז או הודיע, ולא באו הבעלים, תהיה המציאה מונחת אצלו עד שיבא אליהו". וכן הוא בטוש"ע חו"מ סימן רסז סעיף טו. ועיין באור הגר"א שם ס"ק כא שציין מקורו מב"מ כח:, שאמרו שם "ולעולם ["וכי עד עולם זקוק זה לטפל בטורח שמירה" (רש"י שם)]... מכאן ואילך שם דמיהן ומניחן כו'". והגר"א הוסיף שם "ומפורש בכתוב", וכוונתו לנאמר [דברים כב, ב] "ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך". וכן הוא להדיא בסמ"ע שם ס"ק טו. אמנם הש"ך שם ס"ק יג כתב הטעם לכך הוא "מיירי בדבר שיש בו סימן, דאיכא למיחש כל שעה שמא יבא בעליו, לכך יהא מונח עד שיבא אליהו". ומלשון המהר"ל לא משמע שזהו הטעם, שהרי כתב שלאחר ש"המתין שנה או שנתיים או יותר, שוב לא יבוא", ועם כל זה יהא מונח עד שיבא אליהו. ובסמוך כתב: "ולכך אם מצא דבר שאין הבעלים מתייאשים ממנו, אפילו עד מאה שנים לא יגע בו", ושם ציון 400.

<> ואינם מקריים וניתנים להחלפה ושינוי. וכפי שכתב למעלה בסוף הבאר הראשון [ד"ה וכאשר תבין]: "כי הדבר ששיערה התורה, אין ספק שיש לו טעם". ונאמר [שמות ל, יג] "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית וגו'", ופירש רש"י שם "הראה לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל, ואמר לו כזה יתנו". וביאר שם הגו"א אות ח [ד"ה ויש] בזה"ל: "ויש להקשות... מה חומר יש בה, עד שהוצרך להראות לו מטבע של אש... כדי שלא יקשה, איך תולה דברי תורה מה שיתנו לכפרה על נפשותם - במטבע, שכל מטבע משקל שלה נעשית כפי רצון המלך, או מי שהמטבע שלו, ודברי תורה הם משוערים בענין אלהי. ולכך אמר כי 'הראה לו מטבע של אש מתחת כסא הכבוד', לומר כי אין השיעור הזה הוא שיעור מטבע היוצאת בעולם מבלי חכמה ושעור אלקי, אך מטבע זה שעור אלקי יש בה, ולפיכך תלה בה התורה כפרת הנפש, ולפיכך הראה לו מטבע של אש". וכן בתחילת הבאר הרביעי כתב על דברי חכמים: "ואשר הם בכל חכמה ושכל משוערים". ולהלן בבאר הששי [ד"ה וכן מה שאמר] כתב: "הרי כי הדברים האלו הם לפי החכמה מאוד משוערים, שידעו בחכמתם וכו'", ושם הערות 174, 551. וראה למעלה הערה 107.

<> ראיה זו מוסברת היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ז [קיד:], וז"ל: "כי על כל התורה אמר הכתוב [דברים ד, ח] 'כי מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת'. ואמר עוד [שם פסוק ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני על העמים אשר ישמעון כל החוקים האלה וגו''. והרי כי כל דבר שבתורה, בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה. ולא כמו שחשב הוא [הרמב"ם במו"נ ח"ג פכ"ו] כי לדברים הפרטיים אין טעם כלל, כי לא היה זה תורה של חכמה". וראה להלן הערה 407.

<> "הסברא" בלשון המהר"ל היא אומדנא והשערה בעלמא, שאינה מוכרחת ומחוייבת. וכגון בהקדמתו לדר"ח [י:] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא, כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דיבור ודיבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכך פירוש דבריהם ג"כ צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם בפ"ג מ"ב [קיז.] כתב: "התורה - כל דבריה מוכרחים ומחוייבים, אי אפשר רק שיהיו כך, ולא אפשר בענין אחר כלל, וזה מעלת התורה... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך אבל אינו מחוייב שיהיה כך, ואפשר בענין אחר... דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אינו מיוחד. אבל דברי תורה מחוייבים שיהיו כך, ואי אפשר בענין אחר". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 266. וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"ד [קג.]: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת. רק כי אי אפשר לפרש הדברים כפי מה שהם, רק ישמע חכם ויוסיף חכמה ודעת". וכן כתב שם בפ"ה מט"ו [רנד:], וז"ל: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה. ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". וראה להלן בבאר הששי הערה 1061 בביאור "אומדנא".

<> דוגמה לדבר; כאשר המן הרשע כתב את אגרתו, נאמר [אסתר ג, יג] "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד וגו' ושללם לבוז". הרי שישראל הוזכרו לחוד, ושללם הוזכר לחוד. אך כאשר יצאו האגרות השניות, שבהם ילחמו היהודים בשונאיהם, שם נאמר [אסתר ח, יא-יב] "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם להשמיד ולהרוג ולאבד וגו' טף ונשים ושללם לבוז ביום אחד וגו'". הרי שהאנשים ושללם הוזכרו ביחד. ובביאור הטעם לשנוי זה כתב באור חדש [רא.] בזה"ל: "כי אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם. כי הם עצמם הם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים. ולכך עשה חלוק והפרש בינם ובין ממון שלהם, לכך אמר 'ושללם לבוז' באחרונה בפני עצמו. אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל, ולכך זכר את הממון עמהם, ואמר 'טף ונשים ושללם לבוז', וזה נכון".

<> כי לדעת המהר"ל דבר שנמצא ברשות בעליו ונתיאשו ממנו, אין היאוש מועיל להתירו, וכמבואר בהערה 389. ולכך היאוש מועיל רק משום שהאבידה אינה תחת רשותו של הבעלים.

<> רש"י ב"מ כא: ד"ה מהשתא כתב: "מהשתא הוי יאוש, שהרי נפל, וכשיודע שוב אין דעתו עליו". ולשון "יאוש" ענינו הסרת דבר מהלב ואי זכירתו עוד, כמו [ש"א כז, א] "ונואש ממני שאול לבקשני עוד" [ספר השרשים לר"י אבן גאנח שורש יאש].

<> פה קבע להדיא שהיאוש הוא הפקר גמור. אמנם התוספות ב"ק סו. [ד"ה כיון] כתבו שאינו הפקר גמור, היינו שאין אומרים שכשהוא מתייאש מהחפץ הרי הוא מפקירו, אלא גזירת הכתוב היא שלאחר שהתייאש ממנו יכול כל אדם לזכות בו [נתיבות המשפט סימן לז ס"ק יג, ותרומת הכרי סימן רסב]. ועיין בנתיבות המשפט סימן רסב ס"ק ג שביאר שכוונת תוספות היא לומר שעל ידי יאוש לא נעשה החפץ הפקר, אלא שלאחר שנתייאשו הבעלים ממנו התירה התורה למוצאו ליטלו ולזכות בו. ולכך אינו יוצא מרשות הבעלים עד שיבוא לרשות זוכה [שם, וקצה"ח סימן תו סוס"ק א, תרומת הכרי סימן רסב], וכל זמן שלא זכה בו המוצא, עדיין של בעלים הוא [תרומת הכרי שם]. ומהמהר"ל משמע שאינו סובר כן, שנהי שאין להוכיח מדבריו שמעשה היאוש הוא מעשה של הפקרת החפץ, מ"מ בודאי מוכח מלשונו שלאחר היאוש נעשה החפץ הפקר. וכן הרמב"ן [פסחים ב. ד"ה וכן, וב"מ י. סוד"ה אמר] כתב שחפץ שנתייאש ממנו בעליו, שכיון שנתייאש ממנו יצא מרשותו מיד, אע"פ שעדיין לא בא ליד זוכה, והרי הוא הפקר. וכן הוא לשון רש"י בב"מ כא. ד"ה מצא, וד"ה מעות, וגיטין לח. ד"ה יאוש. שאף אם יאוש אינו מטעם הפקר, מ"מ על ידי יאוש נעשה החפץ כהפקר [באר יצחק יו"ד סימן כג ענף ה, חזו"א ב"ק סימן יח ס"ק א]. וכן כתב הפרי יצחק ח"ב סימן סד [ד"ה ועתה] בדעת רש"י. וראה בספר דברי יחזקאל סימן מט אות ד סוד"ה וראיתי, שהביא את דברי הריטב"א החדשים לב"מ כא: [ד"ה כיון] שהבעלים אינם יכולים לחזור בהם מן היאוש, והוכיח מכך שלאחר יאוש נעשה החפץ הפקר.

<> כי אין מה שישייך את הממון לבעלים, וכמבואר בהערה 391.

<> פירוש - אם הבעלים הניחו כלי בביתם, וסברו שהכלי אבד, ונתייאשו ממנו, ולאחר כמה שנים מצא אדם אחר את הכלי בבית בעליו, אין היאוש מועיל להתיר את הכלי למוצאו, לפי שכל השנים האלו הכלי היה מונח ברשות הבעלים. ודבר זה לכאורה שנוי במחלוקת ראשונים; שיטת הרמב"ן במלחמות ב"מ כו: ובחידושיו שם היא, שאין יאוש מועיל להתיר חפץ שנמצא ברשות בעליו, שאין היאוש מפקיע מן האדם ממונו שהוא ברשותו [ר"ן ב"מ כו: בשם הרמב"ן, ורשב"א ב"מ כו.]. ועיין חידושי רבי חיים הלוי גזילה ואבידה פ"ט ה"א שחפץ שלא נעשה בו מעשה גזילה או מעשה אבידה, הרי הוא ברשות הבעלים, ואין מועיל בו יאוש, שאין יאוש קונה אלא באבידה, ואילו חפץ שברשות בעליו המשתמרת אין עליו שם "אבידה" [נתיבות המשפט סימן רנט ס"ק א]. שעיקר היאוש אינו אלא בזמן ששליטת הבעלים בממון נתרועעה [חזו"א ב"ק סימן יח ס"ק א], וכל שהוא ברשותו אין כאן חסרון בשליטתו בממונו [שם ד"ה שם]. כי לא החשיבה תורה את האדם בעלים על ממון אלא כשהוא שליט עליו, אבל כש"מרד" החפץ על בעליו, פקע קנינו ממנו [חזו"א כלים סימן לא ס"ק יב, וכעין זה בב"ק סימן יח ס"ק ג]. ויש שכתבו הטעם מפני שהוא יאוש בטעות [אמרי משה סימן לז אותיות ג, י]. וכדעה זו נקט כאן המהר"ל. אך מאידך גיסא, מתוספות ב"מ כו. [ד"ה בכותל וד"ה וניזל] מוכח שאם אבד לאדם חפץ בתוך ביתו, וידוע לנו שהתייאש, חל היאוש, והרי הוא של מוצאו. וכן הוא ברא"ש שם, ובשו"ת מהרי"ק שורש ג. ועיין קהלות יעקב ב"מ סימן כה סוף אות ב, שכן דעת הסוברים שמועיל יאוש בקרקע. ולכאורה המהר"ל אינו סובר כדעה זו. אך המחנה אפרים בקנין חצר סימן ז כתב שאף לדעה שניה זו אין יאוש מועיל בדבר שהוא ברשותו, ולא נאמרו דבריהם אלא כשהחפץ נמצא בחצר שאינה קונה לו, והרי זה כאילו אינו ברשותו. גם הנתיבות המשפט סימן רנט ס"ק א כתב שלפי דעה שניה זו היאוש חל דוקא כשהחפץ ברשותו במקום שאינו משתמר, אבל כשהוא במקום המשתמר, אף לדעה זו אין היאוש חל. וכן הוא בשערי ישר שער ה פי"ב סוד"ה עוד. ולפי המחנה אפרים והנתיבות, ניתן לבאר את המהר"ל אליבא דכולי עלמא, כי אין חולק בדבר.

<> מחמת שהיה דבר שיש בו סימן. אמנם בדבר שראוי להתייאש ממנו, אינו יכול לומר שאינו מתייאש [שו"ת מהרי"ק שורש ג]. וכן הוא בריטב"א החדשים לב"מ כד. ד"ה מפני, ואף שאומר להדיא שאינו מתייאש, הוי יאוש, לפי שיש לתלות שמשקר, ובלבו הוא מתייאש. או אפילו אינו משקר, הרי זה יאוש, לפי שבטלה דעתו אצל כל אדם [ריטב"א שם]. ועל כל פנים נקט כאן בשני ציורים; (א) חפץ שנמצא ברשותו אך התייאש ממנו. (ב) חפץ שאינו נמצא ברשותו אך לא התייאש ממנו. ובשניהם לא הוי של מוצאו, עד שיהיה באבידה תרתי לטיבותא; אינו ברשותו ואינו בדעתו.

<> וכל זה משום "שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם" [לשונו למעלה]. וביאורו, שאם הממון היה "עצם מעצמו ובשר מבשרו", לא היינו צריכים לגשרים ותנאים כדי לשייך את הממון לבעליו. וכמו שיאוש לא חל על עצמו של אדם, כך יאוש לא היה חל על ממונו של אדם. אך הואיל וממונו של אדם אינו האדם עצמו, אלא דבר מחוץ לאדם, לכך הנך חייב ליצור את התנאים המתאימים בכדי לחבר ולשייך את ממון האדם לאדם. ותנאים אלו מתקיימים באחד משני אופנים; (א) שהממון נמצא ברשותו, אע"פ שאינו בדעתו. (ב) שהממון נמצא בדעתו, אע"פ שאינו נמצא ברשותו. אך כאשר שני התנאים הללו אינם מתקיימים, שוב אין כאן את הגשר-קשר שיחבר הממון לבעליו, ובהעדר אותו גשר-קשר הממון נשאר על מקומו [מחוץ לאדם], מבלי שיתחבר אל האדם. ולשונו שכתב "לכך צריך ששם בעליו נקרא עליו ובזה הוא קנינו", שאוב מהגמרא בב"ק מ:, שאמרו שם "דכל מקום שהולך שם בעליו עליו", ופירש רש"י שם "משום הכי הרי הוא בחזקתו, שאין כאן שינוי רשות, שכל מקום שהולך שם בעליו עליו". וראה עוד בחזו"א ב"ק סימן יח ס"ק א וג, ובכלים סימן לא ס"ק יב, ותראה שהוא כיון בדבריו ליסוד זה של המהר"ל.

<> שאין ראוי להחזיר החפץ לבעלים, וכמו שביאר.

<> אודות שהשכל הוא נר מאיר לאדם, כן ביאר בדר"ח פ"ד מי"ד [קפה:], וז"ל: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר... אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל. ובפרק אלו מציאות [ב"מ לג:]... אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות... וביאור זה, כי הת"ח אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב [קהלת ב, יד] 'החכם עיניו בראשו', אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה... ולהפך זה עם הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". וראה להלן בבאר השביעי הערה 68.

<> כמו שכתב בדר"ח פ"א מט"ז [נג:] בביאור המשנה שם "רבן גמליאל אומר... והסתלק מן הספק", וז"ל: "דע כי ר"ג בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל כל עניניו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'. אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל... כי אין ראוי לאדם רק שיהיו כל מעשיו ברורים מסולקים מן הספק, שכך ראוי לבעל שכל שלא יהיה הולך בחושך... כי מדה זאת היא ראויה אל בעל שכל שיהיו מעשיו נמשכים אחר השכל הברור". והובא למעלה הערה 229.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.], שהביא שם את המדרש [שמו"ר לג, א] "יש לך אדם לוקח מקח, ובני אדם אינן יודעין מהו, אבל משכר הסרסור נתודע מה לקח. כך התורה, אין אדם יודע מה היא, אבל משכר שלקח משה, שנאמר [שמות לד, כט] 'ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו'", וכתב על כך בזה"ל: "ואמר [שמו"ר לג, א] 'משכר הסרסור נודע מה לקח'. פירוש, כי יש דבר שאי אפשר לעמוד עליו, שכל כך חשוב הוא. אבל משכר הסרסור, שהוא יודע המקח ביותר, ומזה נודע מעלתו של מקח. וכך התורה, לגודל מעלת התורה, אי אפשר לעמוד על התורה מה מעלתה. אבל משכר הסרסור, הוא משה, שהיה קרוב אל מדרגת התורה, ומשכרו שקבל על התורה, תדע מעלת התורה, כי משה 'קרן עור פניו בדברו אתו'. ודבר זה לא גרם הדבור בלבד, שהרי אף עם שאר נביאים דבר. רק שדבר עמו התורה, והתורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו [עפ"י קהלת ב, יד], הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". וראה שם הערה 77, שזהו יסוד נפוץ בספריו שהחכמה משולה לאור. וראה להלן הערה 622.

<> כמבואר בהערה 369 ששלימות בריאת האדם כשנעשה בעל שכל, המתרומם מעל ומעבר לבהמתיות, קחנו משם. וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ג מ"ה [קכג.], בביאור המשנה שם "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", שביאר שיש שלש הנהגות בעולם; טבעית [דרך ארץ], נימוסית [מלכות], ואלקית [תורה]. שתי ההנהגות הראשונות ניזנות מן העולם הזה, ו"כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, כי הנהגה השלישית הזאת היא הנהגה אלקית, עד שהאדם עם השם יתברך, ואז יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ, שאלו שניהם הם מצד עולם הזה, ואשר הוא משועבד אל השם יתברך אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע" [לשונו שם]. ולפי זה ברי הוא שאם האדם ינהיג את עצמו בהנהגה נימוסית, לא יהיה בזה די לרוממו מעבר לגשמיות העולם הזה.

<> "וכי" - לשון תמיה.

<> "כד[א]י להניח דבר שהוא אמת מצד עצמו" - וכי התורה שהיא "תורת אמת" אינה ראויה להניח יסוד שהוא אמת בעצם.

<> ולכך התורה לוקחת בחשבון רק את האמת, ולא שיקולים אחרים של דת נימוסית. ואודות שעצם התורה הוא אמת, ראה להלן הערה 413.

<> כמבואר בהערה 380.

<> ואם תאמר, הרי לאחר מאה שנה כבר נתייאשו ממנו הבעלים, ומדוע החפץ עדיין בגדר "שלא יצא הממון מרשותו ומדעתו" [לשונו כאן]. והנראה, שבגמרא [ב"מ כא:] אמרו שהמוצא אבידה ונטלה לפני יאוש, אע"פ שלאחר שבאה לידו נתייאשו בעליה ממנה, חייב המוצא להשיב החפץ, שהיאוש לאחר שבאה האבידה לידי המוצא אינו מועיל, לפי ש"באיסורא אתא לידיה". בביאור טעם זה נחלקו הראשונים; תוספות בב"ק סו. ד"ה הכא סוברים שכבר נתחייב בהשבת האבידה, והיאוש אינו יכול להפקיע את חיוב ההשבה שכבר חל קודם לכן [ברכת שמואל ב"מ סימן יח לדעה זו]. ואילו הרמב"ן במלחמות ב"מ כו: ובחידושיו שם ביאר, שכיון שהמוצא הוא שומר של הבעלים [ב"ק נו:], וידו כיד בעלים, אין יאוש מועיל בו, שהרי ברשות בעלים היא, ואין יאוש מועיל בדבר המצוי ברשות בעליו. ולשון המהר"ל מורה שסובר כטעם הרמב"ן, ולכך "לא יצא הממון מרשותו ומדעתו", אפילו לאחר מאה שנה.

<> הרי שהממון חיצוני לו, ואינו דבר עצמי לו. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] כתב: "כי 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. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף שהוא נכסף, ואל ישבע ממנו כאשר התבאר".

<> אבות פ"ו מ"ט "אמר רבי יוסי בן קסמא... בשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד". ובדר"ח שם [שיב:] כתב: "דבר פשוט שאין מלוין לאדם כסף וזהב. ובודאי היה יכול להביא ראיה מדכתיב [תהלים מט, יז-יח] 'אל תירא כי יעשיר איש ולא 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 הוי ליה למימר שאין מלוין לאדם רק תורה ומעשים טובים. יש לתרץ, שר"ל שאין מלוין מה שהיה מצליח בעוה"ז, והיה לו הצלחה באלו דברים, וסלקא דעתך כי דבר זה יהיה מלוה אותו. ועל זה אמר שדברים אלו אף על גב שהיה נחשב הצלחה בעוה"ז, אין מלוין דברים אלו אחר מותו אותה הצלחה, ואותו מזל אינו עוד בשעת פטירתו". אמנם לפי דבריו כאן ניתן לבאר שרבי יוסי בן קסמא בא ללמדנו שאין הכסף והזהב דבר עצמי לאדם, אלא דבר שמחוצה לו. ולא שמלמדנו הלכתא למתים, אלא הלכתא לחיים, "שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו" [לשונו כאן]. וכך משמע שדבריו כאן שזהו החידוש שבדבר.

<> לקנין הממון של אדם.

<> שהיה מחשיב את הממון לדבר עצמי לאדם, ולכך אינו בר סילוק ממנו. ואודות שאין סילוק והסרה לדבר שבעצם, כן מבואר להלן בתחילת הבאר השלישי [ד"ה אבל], ושם בהערה 147.

<> כוונתו למדרש חכמים [במדב"ר כב, ט], שאמרו שם: "'ולב כסיל לשמאלו' [קהלת י, ב] אלו בני ראובן ובני גד שעשו את העיקר - טפל, ואת הטפל - עיקר. שחיבבו את ממונם יותר מן הנפשות, שהם אומרים למשה [במדבר לב, טז] 'גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפינו'. אמר להם משה, אינה כלום, אלא עשו את העיקר עיקר, תחילה 'בנו לכם ערים לטפכם' [שם פסוק כד], ואח"כ 'וגדרות לצאנכם'". ולכך כתב כאן שהמחשיב את הממון לדבר של עיקר הוא כסיל וסכל.

<> כמבואר בהערה 382. ומה שכתב "משפטי התורה", יוטעם מאוד לפי דבריו בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ, שרש"י כתב שם [ויקרא כו, טו] "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים", וביאר זאת הגו"א שם בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם [ראה הערה 359], אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'". וראה תפארת ישראל פי"ז הערה 45, ולהלן בבאר הרביעי הערה 58, ובבאר הששי הערה 564.

<> ואם תאמר, הרי אמרו חכמים [חולין צא.] "'ויוותר יעקב לבדו' [בראשית לב, כד], אמר רבי אלעזר, שנשתייר על פכין קטנים. מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם, וכל כך למה, לפי שאין פושטין ידיהן בגזל". ואיך צדיקים עושים את הממון חשוב יותר מגופם. וצ"ע. וראה גו"א דברים פ"ו אות ג.

<> ועשיית חסד היא בגדר "דבר הראוי", ולא רק דת נימוסית, וכמו שיתבאר.

<> לשון הרמב"ם הלכות גזילה ואבידה פי"א ה"ז "הרוצה לילך בדרך הטוב והישר, ועושה לפנים משורת הדין, מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה" [אף בעיר שרובא גוים]. וכן הוא בשו"ע חו"מ סימן רנט סעיף ה. ומקורם בב"מ כד:

<> חיבר כאן שתי גמרות להדדי. בב"מ כד: אמרו שיש להחזיר אבדה לפנים משורת הדין. ובב"מ ל: למדו שזקן ואינה לפי כבודו מ"מ יחזיר האבדה לפנים משורת הדין, ולמדו כן מהפסוק "והודעת להם וגו'". ותוספות בב"מ כד: ד"ה לפנים ביארו שהמקור של הגמרא בדף כד: הוא מהפסוק שהובא בגמרא בדף ל: ואע"פ שהגמרא איירי בהחזרת חפץ שיש בו סימן, והבעלים התייאשו ממנה [שנאבדה בעיר שרובא גוים, וכמבואר בהערה הקודמת], ואילו המהר"ל איירי גם בחפץ שאין בו סימן, מ"מ לא נראה לחלק בזה, ובשני הציורים נוהג הוא הכלל שלפנים משורת הדין יש להחזיר החפץ לבעלים. וזיל בתר טעמא, כי תוספות בב"מ כד: [ד"ה לפנים] ביאורו ש"משום לפנים משורת הדין בעי ליה לאהדורי, כיון שאינו מתחסר ממונא". וטעם זה כוחו יפה גם לגבי אבדה שאין בה סימן.

<> ב"מ ל: "'אשר יעשון' [שמות יח, כ] זו לפנים משורת הדין. דאמר רבי יוחנן, לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה... אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו:] הביא גמרא זו, וביאר את הדרגות השונות שיש בגמילות חסדים, וכתב בתוך דבריו: "פירוש, אע"ג שהיה להם חטאים אחרים, לא היה בא החורבן, אלא הקב"ה היה משלם להם עונש אחר. אבל כאשר העמידו דבריהם על דין תורה, ולא רצו רק בדין, בא מזה החורבן ע"י מדת הדין שהיה שולט בהם להחריב אותם. כי אם היו עושים לפנים משורת הדין, ג"כ הקב"ה היה נושא להם פנים. וכן דרשו רז"ל במסכת ברכות [כ:], כתיב [דברים י, יז] 'אשר לא ישא פנים', וכתיב [במדבר ו, כו] 'ישא ה' פניו אליך'. אמר הקב"ה, איך לא אשא להם פנים, כי אני כתבתי בתורתי [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים עד כזית ועד כביצה. לפיכך אם היו עושים לפנים משורת הדין, הרי הכתוב אומר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ומדבר זה עצמו יש ללמוד ג"כ כי הרחקת החסד הוא חורבן העולם". וכן כתב בח"א לב"מ ל: [ג, יט:]. והובא למעלה בבאר הראשון הערה 235.

<> ענין זה מבואר היטב בגו"א דברים פל"ג אות ד, שנאמר שם [דברים לג, ב] "מימינו אש דת למו", ופירש רש"י שם "אש דת - שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה". ובביאור טבען של שתי אשים אלו, כתב שם בגו"א לבאר: "אש שחורה על גבי אש לבנה כו'. דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו], ונאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם. ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא. כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים". ואלו הם דבריו כאן. וראה עוד בתפארת ישראל פ"כ [רצו.], ושם פנ"ט [תתקכד:].

<> זכריה ח, יט "והאמת והשלום אהבו". וכוונתו ש"אמת" היא כנגד המתחייב לפי השכל, ו"שלום" כנגד [משלי ג, יז] "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", וכמבואר בהערה הקודמת. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנז:] כתב: "וזה שאמר [זכריה ח, יט] 'האמת והשלום אהבו'. כלומר האמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוע, כאשר התבאר במקום אחר. והשלום הוא כאשר אינו יוצא מן השווי, כי כל ריב ומחלוקת הוא יוצא מן השווי. ואלו שניהם, דהיינו השכל כאשר יהיה רודף האמת שהוא המצוע, [וכן] כאשר יהיו מבקשים ואוהבים המצוע, הוא השלום". וביבמות יד: אמרו "אע"פ שנחלקו ב"ש וב"ה... לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מב"ה, ולא ב"ה מב"ש, ללמדך שחיבה ורעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר 'האמת והשלום אהבו'". וכתב על כך בח"א שם [א, קכט.] בזה"ל: "פירוש, לאהוב האמת הוא דבר ראוי, אך שיהיה השלום עם האמת, ולא ידחה האמת את השלום. ואמרו [יבמות סה:] כי מותר לשנות מפני דרכי שלום. ולפיכך הילל ושמאי, אף שהיה ראוי מצד התורה שהיא האמת, והיו חולקים זה [עם זה], וכל אחד היה רוצה לבטל דברי חברו, לכך היה ראוי מצד הזה שכל אחד ידחה השני שהוא כנגד שכלו ודעתו, ועם כל זה 'השלום אהבו', והיו נוהגים בשלום ובאהבה". ובאבות פ"ו מ"ז אמרו שיש בקנית התורה ארבעים ושמונה קנינים, כאשר קנין הארבעים הוא "מעמידו על האמת", וקנין ארבעים ואחד הוא "מעמידו על השלום". ושם בדר"ח [ש:] ביאר שהתורה היא אמת ושלום, ולכך ע"י אמת ושלום קונים את התורה. וראה להלן בבאר הששי הערה 573.

**% [ז]**

<> פירוש - המשנה באה לפרש שחמורים דברי סופרים לגבי זקן ממרא, מהמצוות המפורשות בתורה. שאם הורה זקן כנגד דברי סופרים חייב מיתה, ואילו כשהורה כנגד דברי תורה הרי הוא פטור ממיתה, וכמו שממשיכה המשנה לבאר.

<> פירוש - זקן שהורה שלא להניח תפילין, שבא להורות בזה לעבור על דבר המפורש בתורה [לפנינו במשנה לא נאמר "תורת משה", אלא "תורה"].

<> ממיתה, "דאין זו הוראה, דזיל קרי ביה רב הוא" [רש"י שם].

<> "שאע"פ שאין דבר זה אלא להוסיף על דברי סופרים, חייב" [רש"י שם].

<> מעין הקושיא שהביא בבאר הראשון [ד"ה ובפרק עושין פסין], וז"ל: "הזהר יותר בדברי סופרים מבדברי תורה. שדברי תורה עשה ולא תעשה, ודברי סופרים העובר עליהם חייב מיתה [עירובין כא:]... ובזה גם כן הרבו התלונה, איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה", וראה שם הערה 180. והתשובה שם לא שייכת לכאן, כי התשובה שם התבססה על כך שדובר שם בעובר על גזירות חכמים שנעשו להרחקה. ואילו כאן לא מדובר בגזירות, אלא בדברי סופרים, שהם מצות הנלמדות מדרשות, וכמבואר בתחילת הבאר הראשון [ד"ה וכאשר תחקור]. ולכך התשובה הנאמרת שם לא תועיל לכאן.

<> סנהדרין פח. "אמר רבי יאשיה... סח לי זעירא מאנשי ירושלים... זקן ממרא שרצו בית דינו למחול לו מוחלין לו. וכשבאתי אצל חבירי שבדרום... על זקן ממרא לא הודו לי, כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל". הרי שזעירא למד שלא חייבתו תורה מיתה אלא לכבוד הבי"ד ומעלתם, והרי הם מוחלים על כבודם [פיהמ"ש לרמב"ם סנהדרין פח:]. אך חבריו שבדרום אמרו שאין מוחלים לו כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל [עיין ערוך לנר שם ד"ה כדי]. והלכה כחברים שבדרום [רמב"ם הלכות ממרים פ"ג ה"ד]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ט [תתרפא:]: "וחייבה התורה מיתה לזקן ממרא, כמו שאמרו חכמים בשביל שלא ירבו מחלוקת בישראל". @אמנם למעלה^ [ד"ה כלל הדבר] כתב לכאורה טעם אחר, וז"ל: "וכמו שראוי להרחיק בתכלית ההרחק הדבר שאין ראוי לעשות לפי תורה, כך אין ראוי להרחיק דבר שאינו כנגד התורה. והסכל יחשוב כאשר מוסיף בכמו דברים אלו הוא חיזוק אל התורה. ודבר זה אינו חיזוק, רק בטול התורה. ולכך הזהירה התורה על זקן שהוא ממרא ומחדש דבר מעצמו. רק כי התורה נתנה הכל ביד החכמים, ואם לא כן, לא יהיה כאן תורה שכלית, רק כל אחד יאמר מה שנראה לו" [וראה שם ציון 304]. הרי ששם ביאר שחיוב זקן ממרא הוא משום שמחדש ומוסיף על התורה, וכאן כתב שחיובו משום שלא ירבה מחלוקת בישראל. וזו ראיה לדברים שנתבארו בהערה 307, שהוספת דברים חדשים על התורה מחד גיסא, ופרישה מהצבור ורבוי המחלוקת מאידך גיסא, הם שני צדדים של מטבע אחד. כי הצד השוה שבשניהם הוא שהתורה ח"ו נהפכת להיות תורה לפרט ולא לכלל, ובכך היא אינה יותר "תורה שכלית". ונראה עוד שלשונו כאן מורה על כך. כי כתב כאן: "כי לכן זקן ממרא חייב מיתה, שלא ירבה המחלוקת בישראל, שכל אחד יהיה חולק על רבים". ומהי ההוספה "שכל אחד יהיה חולק על רבים", ומדוע לא היה מספיק לומר [כלשון הגמרא] "שלא ירבה מחלוקת בישראל", וכפי שכתב בתפארת ישראל פס"ט [הובא למעלה]. אלא שכאן הוצרך להוסיף דברים אלו, כדי לבאר כיצד טעם זה ["שלא ירבה מחלוקת בישראל"] יתיישב עם הטעם שהזכיר למעלה שחיוב זקן ממרא הוא משום שמחדש ומוסיף על התורה. ובכדי לחברם להדדי, הוסיף כאן שיש במעשה המחלוקת פרישת היחיד מהצבור, ופרישה זו היא גונזת בתוכה ש"לא יהיה כאן תורה שכלית, רק כל אחד יאמר מה שנראה לו". ודו"ק.

<> לשונו למעלה בבאר הראשון [ד"ה וכאשר תחקור]: "מה שפרשו חכמים המצוה שבתורה, וזה שנקרא 'דברי סופרים'. ואין הכוונה כלל שיהיה זה מדבריהם בלבד, כי תורה הוא לגמרי, וחייב עליו כמו שמחויב על הדבר המפורש בתורה. ונקרא 'דברי סופרים' בשביל שפירוש המצוה מדברי סופרים". וראה בסוף הבאר הראשון, ושם הערה 366, שהובאו דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה שפירוש המצוה היא זו הנקראת תורה שבעל פה.

<> לשונו בתפארת ישראל פס"ח [תתרסז.]: "אם לא היה תורה שבעל פה, שהיא פירוש אל התורה, לא היינו יודעים לעשות שום מצוה". ולהלן בתחילת הבאר הרביעי כתב: "כל מי שיש לו לב להבין יודע, כי אם לא היה פירוש שלהם, לא היה אדם יודע מצוה אחת לפרשה. מה זה שנקרא חלב, ודם - איזו מין אסור. כי בתורה לא כתוב רק לעוף ולבהמה, ומשמעותו ולא חיה... וכן בכל המצות לא היה מצוה אחת קטנה או גדולה שנוכל לדעת פירוש המצוה אם לא היה חכמתם הגדולה. ודבר זה נראה ונבחן לכל אדם משכיל", וראה שם הערה 52. ובח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] כתב: "החבור שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, שעל ידי תורה שבעל פה אנו מבינין אמיתת התורה... אבל אם לא היתה התורה שבעל פה, לא היה אל האדם חבור אל התורה, כאשר התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושה". והבית הלוי בדרוש יח [סוף כרך ג] כתב: "כי התורה שבכתב בלא הבעל פה אי אפשר להיות בשום אופן. דמי מפרש לנו מהו תפילין, והיאך דין כתיבתם. והאיך עושים ציצית, ומהו פרי עץ הדר. ובכל מצוה ומצוה רבו הפרטים והדינים שבה והספיקות, שלא נדע אותן רק על ידי תורה שבעל פה". וכן הוא בהקדמת השב שמעתתא אות ע. והפחד יצחק אגרות וכתבים, עמוד כו, כתב: "כי לעולם אי אפשר כלל לעשות דברי תורה שבכתב בלי דברי תורה שבעל פה. שהלא מן התורה שבכתב אין אנו יודעים שום דין. ואיך אפשר לעשות אם לא יודעים את הדין". וראה בכוזרי ג, כד, שנתבאר שם שאין דרך לשמור את דרכי התורה אם לא על ידי המסורת הנמסרת מדור דור בפרטי המצות. וראה להלן הערה 599, ובבאר הרביעי הערה 52, ובבאר החמישי הערה 445.

<> דזיל קרי ביה רב הוא, וכמו שפירש רש"י [הובא בהערה 417]. ונראה להטעים זאת, כי בגמרא קידושין סו. מבואר שאין מושג של שכחה בתורה שבכתב, כי התורה "כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד, יבוא וילמוד" ["ולא ישתכחו" (רש"י שם)]. וכן הוא מבואר בגמרא שבת קלח: [וברש"י שם ד"ה בהדיא כתיב]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ח [תתרע:], ושם הערה 61. והרי "רבוי הדעות וחילוקי השיטות המלחמתה של תורה... הולך ונמשך בקו ישר מהחשכת עיניהם של ישראל על ידי השכחת התורה של גזירות יון" [פחד יצחק חנוכה, מאמר ג אות ב]. נמצא שהמחלוקת היא פועל יוצא מהשכחה. והואיל ובתורה שבכתב לא שייכת שכחה, ממילא בתורה שבכתב לא שייכת מחלוקת. וכן כתב להלן [סד"ה ובפרק הנזקין]: "אבל תורה שבכתב שנמסר למשה, על זה אין חולקין", ושם הערה 601.

<> ולכך רק החולק על דברי סופרים חייב מיתה, כי שם קיימת הסכנה שימשכו אחריו בני אדם אחרים, ויהיה בכך ביטול לתורה, וכמו שאמרו בגמרא [ברכות מג:] "דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו". אך סכנה זו לא קיימת בחולק על תורה שבכתב. וא"כ עונש המיתה שיש לחולק על דברי סופרים, ושאינו ניתן לחולק על דברי תורה, אינו מחמת החוזק והעדיפות שיש בדברי סופרים יתר על דברי תורה [כהבנת המתלוננים], אלא אדרבה, דוקא מפני החוזק של דברי תורה, לכך אין לחשוש שבני אדם ימשכו אחר החולק על דברי תורה, משום שיחשב לסכל. אך החולק על דברי סופרים, שם יש לחשוש שבני אדם אחרים ימשכו אחריו, משום שאינו נראה כסכל. והרי זה ממש דומה למאמרם [יבמות פה:] "אלמנה לכהן גדול יש לה כתובה... שניות מדברי סופרים אין להן כתובה... הללו דברי תורה, ודברי תורה אין צריכין חיזוק. והללו דברי סופרים, ודברי סופרים צריכים חיזוק".

<> לשון הגמרא: "אמר רב אחא בריה דרבא, העביר כל זרעו פטור, שנאמר [ויקרא יח, כא] 'מזרעך', ולא כל זרעך". ולשון הפסוק שם הוא "ומזרעך לא תתן להעביר למולך ולא תחלל את שם אלקיך אני ה'". ומה שהמהר"ל הביא פסוק אחר ["ואני אתן את פני באיש ההוא והכרתי אותו מקרב עמו כי מזרעו נתן למולך וגו'" (ויקרא כ, ג)], כן מבואר ברמב"ם [הלכות ע"ז פ"ו ה"ד] שכתב: "ואינו חייב עד שימסור מקצת זרעו ויניח מקצת, שנאמר 'כי מזרעו נתן למולך', מקצתו ולא כולו". וכתב שם הלח"מ: "ואע"ג דרב אחא מפיק לה מ'ומזרעך לא תתן וכו'', והאי 'כי מזרעו' מפיק ליה בגמרא [סנהדרין סד:] לבן בנו ולבן בתו, מ"מ הביא רבינו הפסוק שמפורש שם העונש, לומר שאינו חייב כשיהיה כל זרעו, ואין חשש". והמהר"ל הלך בזה אחר הרמב"ם.

<> המתלוננים על חז"ל. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

<> ראה במהרש"א לסנהדרין סד: שהביא בשם הסמ"ג [לאווין מצוה מ] בזה"ל: "ויש בזה טעם לתשובת המינים, מפני שבמיתת בית דין מתכפרין המומתין, וזה עשה כל כך עבירה גדולה, שאין הקב"ה רוצה שיהיה לו כפרה". ושם המשיך הסמ"ג לבאר שהוא הדין גם בעונש כרת. ויש להעיר על הסבר זה, מדוע לא מצאנו אף בשאר עבירות חמורות מהלך כזה, וכגון אם ישפוך דם של הרבה אנשים יפטר מהעונש, כי אינו ראוי לכפרה, ורק אם ישפוך דם של מקצת אנשים יתחייב בעונש ויתכפר. וכן לגבי עריות לא מצינו חילוק בין אם עבר הרבה פעמים לעבר פעם אחת, ומדוע דווקא כאן נמצא כזה חילוק. אמנם לפי מה שיבאר כאן המהר"ל, לא יהיה קשה כלל.

<> פירוש - המהר"ל מעיר על תלונתם, שבודאי חמור יותר המעביר כל זרעו למולך מהמעביר מקצת זרעו למולך, וחז"ל מעולם לא אמרו אחרת מכך. כי לעומת המאמר הקודם שאמרו "חומר בדברי סופרים מדברי תורה", הרי כאן לא אמרו "חומר במקצת זרעו מכל זרעו". רק שחז"ל אמרו שעם כל זה המעביר כל זרעו פטור מהעונש, ואין פטור מהעונש מורה על קולא, וכמו שמבאר.

<> המתלוננים, שלשיטתם קולת העונש מורה על קולת העבירה, שאם העבירה חמורה יותר, מדוע שיענש פחות.

<> ברכות נ. "'ובטובו [חיינו]' הרי זה תלמיד חכם, 'ומטובו [חיינו]' הרי זה בור". ופירש רש"י שם "ומטובו הרי זה בור שממעט בתגמוליו של מקום, דמשמע דבר מועט כדי חיים". וראה גו"א בראשית פ"ד אות ה, ושם הערה 37. וביבמות פז. אמרו על הפסוק [ויקרא כב, יג] "ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל" "'מלחם' ולא כל לחם". ובב"מ נג: דרשו על הפסוק [ויקרא כז, לא] "אם גאל יגאל איש ממעשרו" "'ממעשרו' ולא כל מעשרו". וכן נאמר [דברים כו, ב] "ולקחת מראשית כל פרי האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "מראשית - ולא כל ראשית", וראה גו"א שם אות ב.

<> שנאמר בתרומה [במדבר יח, יב] "וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' וגו'". ופירש רש"י שם "ראשיתם - היא תרומה גדולה". ונאמר במעשר [במדבר יח, כד] "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה וגו'". ובחלה נאמר [במדבר טו, יט] "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'". וראה בנצח ישראל פ"ג [מט.] שהאריך לבאר שם את ענינם של מצות חלה ומעשר.

<> חלה פ"א מ"ט "האומר 'כל גרני תרומה וכל עסתי חלה' לא אמר כלום, עד שישיר מקצת". וכן הוא בתרומות פ"ד מ"ה. ובמשנה בבכורים פ"ב מ"ד אמרו "יש בבכורים מה שאין בתרומה ובמעשר; שהבכורים... עושה אדם כל שדהו בכורים". ומוכח מכך שמעשרות דינם כתרומות, שאין יכול לעשות כל שדהו מעשר. והרמב"ם בהלכות מעשר פ"א ה"ז כתב: "וכל שאין תרומתו תרומה, כך אין מעשרותיהן מעשרות". וכן הוא בשו"ע יו"ד סימן שלא סעיף עב.

<> אע"פ שדינים אלו נלמדים בדרשות שונות [לגבי חלה נאמר "מראשית עריסותיכם" (במדבר טו, כא), "ולא כל ראשית" (ירשלמי חלה פ"א ה"ו). ובתרומה נאמר (דברים יח, ד) "ראשית", ודרשו על כך (חולין קלו:) "ששיריה ניכרין". והר"ש והרע"ב בחלה פ"א מ"ט ביארו שאף בחלה הטעם הוא שבענין שיריה ניכרים. וראה גו"א דברים פכ"ו אות ב ציון 21.], מ"מ בא לבאר עומק הענין.

<> פירוש - אין מצות ההפרשה סתם להפריש ולתת מתנה לה', אלא המצוה היא להפריש &**ממה שניתן לו**^ חלק לה', ומה שניתן לו הוא גורם חיוב ההפרשה. ולכך מן הנמנע שההפרשה תבטל את מה שניתן לו [שיפריש את הכל], כי חיוב ההפרשה הוא מחמת שניתן לו, ואם יפריש את הכל, ממילא לא ניתן לו כלום. ואודות שהנתינה לאדם היא המחייבת את ההפרשה, נראה לבאר זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ג מי"ג [קלט:], בביאור הפרשת מעשר, וז"ל: "כי האדם כאשר יתן ממון שלו אל השם יתברך, הנה תבוא הברכה מן השם יתברך אל הממון שלו, כי הקריב מן עושרו אל השם יתברך. ולכך צוה הש"י לתת אחד מן עשרה אליו, &**ובזה הקריב ממון שלו לרשות השם יתברך**^. ודוקא העשירי הוא קודש לה'... ולפיכך כאשר הוא נותן מעשר אל הש"י, &**בזה דבק בו יתברך**^ במה שהוא יתברך כולל הכל, כי לכך נותן העשירי שהוא המשלים אל עשרה, שהוא מספר הכל, אל הש"י שהוא כולל הכל". [ועל פי זה ביאר שם את מאמרם (תענית ט.) "עשר כדי שתתעשר".] אם כן כל חיובי ההפרשה נועדו להכניס את ממונו של אדם לרשות הקב"ה, בכדי שאף ממון האדם יחשב צורכי גבוה, ותחול בו הברכה. ואין זה רק בנוגע למעשר, אלא הוא הדין בשאר חיובי הפרשה, שלעולם מפרישים מן הממון את החלק השייך להקב"ה; אם זה העשירי, או אם זה ה"ראשית" [כמבואר בנצח ישראל פ"ג (נב.), שזהו תרומה, חלה], ולעולם חלקו של הקב"ה כולל את שאר החלקים [כי אף ה"ראשית" כוללת את הכל, וכפי שהעשירי כולל את הכל (דרשת שבת הגדול (קצז:)]. ולכך הגורם לחיוב הפרשה הוא הממון שניתן לאדם, משום שמטרת ההפרשה היא לחבר את הממון שניתן לאדם אל רשות הקב"ה. ותדייק כאן בלשונו הזהב, ותראה שהוא מורה על יסוד זה.

<> נוקט כאן כמאן דאמר דמולך הוא עבודה זרה [סנהדרין סד.], ולא כמאן דאומר דלא הוי ע"ז, אלא חוק הוא להם, והתורה הקפידה על חוק זה בסקילה [שם]. וכן רש"י [ויקרא יח, כא] ביאר שמולך היא עבודה זרה. וראה גו"א ויקרא פ"כ אות ז שהאריך בזה.

<> "שנתן לו" - האלוה נתן לעובדו.

<> ובגו"א ויקרא פ"ו אות ו כתב: "כי הרמה משמע מקצת, כמו 'והרמות ממנו מכס' [במדבר לא, כח]". ושם בהערה 45 מובאים דברי הפחד יצחק שבועות מאמר ד, שההבדל בין "הגבהה" ל"הרמה" הוא שהגבהה נאמרה בנוגע לשנוי מצבו של דבר ממטה למעלה, ואילו "הרמה" נאמרה בתחום הקודש, כמו "תרומת דגן" וכיו"ב. לכך ברור הוא ש"הרמה משמע מקצת", כי בתחום הקודש לעולם איירי בהפרשה של מקצת, וכמו שמתבאר כאן. וצרף לכאן דבריו בדרשת שבת הגדול [רטו:], שכתב "לפיכך כתיב [ויקרא ו, ג] 'והרים את הדשן', ובמילת 'והרים' נרמז ג' אותיות השם, דהיינו יו"ד ה"א וא"ו, כי הרמתו מן השם יתברך... והוא יתברך מרים אותם למעלה למעלה".

<> בגו"א דברים פכ"ו אות ב [ד"ה ופירושו] כתב טעם אחר לכך שהעושה כל עיסתו חלה וכל פירותיו תרומה לא עשה כלום, [לעומת בכורים שהעושה כל שדהו בכורים הרי הוא בכורים (בכורים פ"ב מ"ד)], וז"ל: "ומה שלא דרשו כן בביכורים כמו שדרשו גבי חלה, לפי שביכורים אינם צריכין לפטור את שאר הפרי, דרחמנא קריה 'ביכורים' [שמות לד, כו], רוצה לומר שנעשה בבכור, יהיה עוד אחריו או לא יהיה - לא תליא רחמנא רק שהוא בכורים. אבל חלה, וכן תרומה, צריך שיהיה פוטר את השיריים, לפי ששניהם נקראים הפרשה והרמה בלשון 'תרומה', שמרים מן השאר. ואם אין שם שאר, אין כאן חלה ואין כאן תרומה. וזהו ההפרש שיש בין חלה ותרומה, ובין בכורים. וראיה לזה, שהפירות אינם טבל קודם שמפריש את הביכורים [ביכורים פ"ב מ"ג], אם כן אין הפרשתם לפטור את השיריים. אבל חלה ותרומה, שהם טבל קודם הפרשה שלהם, מתקן את השיריים. ואם אין כאן שיריים כלל, מה יתקן. ולפיכך לא מסתבר כלל לדרוש גבי בכורים שאם עשה כל שדהו בכורים שלא יהיו בכורים, דאין הבכורים רק 'ראשית פרי האדמה' [דברים כו, ב], ואם כן אם עשה כל שדהו בכורים, סוף סוף הוא 'ראשית פרי האדמה'. לכך גבי חלה ותרומה, דכתיב [דברים יח, ד] 'ראשית דגנך', 'ראשית עריסותיכם' [במדבר טו, כ], דרשו כך, אם אין כאן שיריים אינו תרומה ואינו חלה. ולא כן גבי בכורים, דשפיר נקרא 'ראשית' אף על גב שאין שיריים". ולכאורה הוי הסבר שונה מדבריו כאן, כי כאן לא הזכיר כלל הענין של תיקון השיריים. אמנם נראה שהוי חד ענין ממש, כי מטרת ההפרשה בתרומה וחלה היא להכניס את ממונו של אדם לרשות הקב"ה [כמבואר בהערה 434], ו"תיקון השיריים" שהזכיר בגו"א הוא הוא הענין שדובר כאן בבאר הגולה, שהתיקון הוא שהפירות יתחברו לרשות הקב"ה. וכל עוד שלא ניטלה ההפרשה מהפירות, הפירות אסורים משום טבל, ואיסור טבל גופא הוא מחמת שהפירות עדיין לא הוכנסו לרשות הקב"ה על ידי התרומה והחלה. [ובביכורים ההפרשה אכן לא נועדה לחבר את שאר הפירות לרשות הקב"ה, אלא נועדה מצד עצמה, וכמו שביאר שם]. א"כ מה שכתב כאן שגורם חיוב ההפרשה הוא הנתינה לאדם [ולכך מן הנמנע שיפריש את הכל], ומה שכתב בגו"א שההפרשה נועדה לתקן את השיריים [ולכך מן הנמנע שיפריש את הכל], הוי שני צדדים של אותו מטבע. הרי ש"כל דבריך אחד הם" [מגילה יג.].

<> בא לבאר הסבר שני. ובעוד שהסברו הראשון סובב הציר שהנתינה לאדם היא המחייבת את ההפרשה, ולכך א"א להפריש את הכל כי בכך הנתינה תתבטל, הרי הסברו השני הולך סביב הציר שקדושה חלה רק על המקצת הנבחר, ואי אפשר לה לקדושה שתחול על הכל, וכמו שמבאר.

<> כן ביאר בגבורות ה' פ"ה [לה:], וז"ל: "ואם תשאל... ולמה לא תהיה בריאת אברהם בלבד... לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך, שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת העולם במדריגה אשר השלימות יש חלק ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד. והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיא.]. וצרף לכאן מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין". וראה נצח ישראל פ"ז הערה 258, גו"א ויקרא פ"ו הערה 45, ושם דברים פכ"ה אות ב.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.]: "כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם '&**א**^חד', כי האחד הוא נבדל מהכל. ואחר כן ח' בני גבירות, כנגד החי"ת במלת 'א&**ח**^ד', כי יוסף נעשה ממנו שני שבטים, אפרים ומנשה [בראשית מח, ה]. ואחר כן ד' בני שפחות, כנגד הדל"ת במלת 'אח&**ד**^'". וראה שם הערות 33, 34. וכן הוא בנר מצוה [יב.], ושם הערה 60. ובתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] כתב: "כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל". וכן רש"י שמות ה, ג כתב "מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי". וכתב שם הגו"א [אות ג]: "ואם תאמר, ומאי שנא שבטו של לוי שלא נשתעבד מכל שאר השבטים... יש לומר, דכתיב [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ואילו שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו מעשר [תנחומא קרח אות יד]... והיה כולו לגבוה, ולכך לא היה בכלל השעבוד". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [ריט:], ושם מבאר כיצד לוי הוא העשירי, והביא על כך את הפסוק [ויקרא כז, לב] "והעשירי יהיה קודש". ובח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] כתב: "כי שבט לוי תמיד היו קדושים אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פ"ח אות טז כתב: "הלוים [הם] יותר שלו [של הקב"ה] מכל הנבראים". וכן ראה בגבורות ה' פל"א [קיט.] ששבט לוי הובחר "להיות יוצאים ממנו הגואלים", ושם תלה זאת בכך שלוי הוא השלישי מבני יעקב. וראה נר מצוה [ח"א] הערה 60.

<> כי כל בחירה היא בחירה מאלו שלא נבחרו, וכפי שכתב בגבורות ה' ר"פ נד [רלה.] בביאור ההגדה, שהובאו שם הפסוקים [יהושע כד, ב-ד] "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים ואקח את אביכם את אברהם וגו' ואתן לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו וגו'", וז"ל: "יש לדקדק באלו הכתובים, למה הוצרך להאריך בכל זה... מה שאמר 'ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו', למה הוצרך להזכיר. ועוד שאמר 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם. וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל, ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת" [והובא להלן בבאר השביעי הערה 138]. וכן נאמר [שמות יט, ה] "ועתה וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", ופירש רש"י שם "סגולה - אוצר חביב... כך אתם לי סגולה משאר אומות. ולא תאמרו, אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום". הרי שכל בחירה מחייבת "שהוא נבחר מן השאר". ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך בלשון הקודש אותיות "בחר" הן אותיות "חרב", כי הבחירה באחד גונזת בתוכה את חורבנו של מי שלא נבחר. וליסוד זה רומז המהר"ל להלן בבאר הרביעי [ד"ה במדרש בראשית רבה], ושם הערה 1255.

<> כמבואר בהערה 440 שבחירת לוי היא קדושת מעשר, ועל כך נאמר הפסוק [ויקרא כז, לב] "והעשירי יהיה קודש". וצרף לכאן, שבית המקדש נקרא "בית הבחירה" [סנהדרין כ:], כי "לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר" [לשונו כאן], ולכך מהות בית המקדש מתבטא בשם "בית הבחירה". אוזן מלים תבחן, שדברים אלו מפורשים בקרא, שנאמר [במדבר טז, ה] "וידבר אל קרח וגו' ואת אשר יבחר בו יקריב אליו".

<> פירוש - אין צורך שתהיה בחירה בפועל מן השאר, רק סגי שזהו "מקצת". וכגון בנתינת זרעו למולך, אף אם לא היה מדובר שבחר בבן זה על פני שאר בנים, אלא לקח אותו באקראי ובהזדמן, מ"מ כל עוד זהו "מקצת זרעו" יש כאן נתינה לאלקות, וכמו שמבאר.

<> אודות שבחירה מחייבת בחירה במקצת, כן כתב בדרוש על התורה [כה.] לגבי מעלת השלישי, וז"ל: "וחיבה יתירה זאת נודעת לנו מסגולת השלישי, כי כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו ההכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים". ושם מאריך בזה. וזהו מה שאנו אומרים בתפילת שחרית דשבת "לזרע יעקב אשר בם בחרת".

<> שנתבארו עד כה בבאר זה [דין עדים זוממין, דין כולו חייב פטור, מעשה כשפים ומעשה שדים, ת"ח נוקם ונוטר, חומר בדברי סופרים, ודין יאוש].

<> פירוש - הגמרא שם מביאה סימנים שאדם יסמן לעצמו בכדי לדעת על העתידות [אם יצליח בעסקיו, וכן אם יחזור לשלום מהדרך]. ועל כך מוסיף אביי סימנים שיעשה אדם בראש השנה, וכמו שמביא.

<> "והני איכא דגדלי מהר ואיכא דמתקי" [רש"י כריתות ו.]. ובהוריות שם כתב רש"י: "דהני גדלי לעגל [מהרה] טפי משאר ירקי". ובח"א להוריות שם [ד, ס.] כתב: "כי אלו דברים; קרא הוא גדול מאוד, וסימן הוא שיגדל. ורביא הוא בבנים. כרתי, שיכרית שונאיו אשר הם צורריו. תמרי, שנאמר [תהלים צב, יג] 'צדיק כתמר יפרח'. סלקי, שיסלק ממנו השם יתברך החטאים. לכך הם אלו חמשה הם סימן טוב, מתחבר עליהם על ידי אכילה, שאין יותר חבור אל דבר כמו האכילה, ויהיו אליו לטובה". ולאחר הסבר זה, הוסיף שם הסבר שני בסימנים אלו, וז"ל: "ואני אומר כי אלו דברים נזכרו בהם זכות אבות. כי כך אמרו ז"ל במדרש [ויק"ר כט, ז] 'מלמדך להועיל' [ישעיה מח, יז], אמר הקב"ה, תהיו מזכירין לפני זכות אבות בר"ה, שהוא יום הדין, ותהיו נצולים מן הדין. ולכך יהיו לפניו אלו דברים שהם סימן טוב, והמעלה שהיה לאבות נזכר בזה, ובזה יהיה ניצול מן הדין. והנה 'קרא' ["דלעת" (רש"י הוריות שם)] פרי גדול מאוד, וזהו סימן לאברהם, שנאמר עליו [יהושע יד, טו] 'האדם הגדול בענקים' [ויק"ר כט, ח]. רביא ["מין קטניות הוא, ולמתק הקדרה בא" (רש"י יבמות פא.)] הוא סימן ליצחק, שאליו נאמר [בראשית כו, ד] 'והרביתי את זרעך', כי מן מדת יצחק הברכה באה לעולם. ולכך דרשו במדרש [פסחים קיז:] 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] שאומרים 'אלקי אברהם'. 'ואברכך' [שם] זה שאומרים 'אלקי יצחק'. כי אברהם ברכתו הגדולה, ויצחק ממדתו הברכה לעולם, ולכך אמרו 'ואברכך' זה שאומרים 'אלקי יצחק'. והנה שתי אלו ברכות הם, באיכות ובכמות; ברכת הגדלות היא באיכות, וברכת הרבייה היא בכמות. וכרתי הוא כנגד מדת יעקב, שעליו נאמר [בראשית לב, כט] 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל', שזה היה מדת יעקב, שהיה גובר על שונאיו, ושונאיו לא יוכלו לו מצד ברכתו העליונה. ותמרי הם הצדיקים, שנאמר [תהלים צב, יג] 'צדיק כתמר יפרח וגומר'. וסלקי הם בעלי תשובה, שסלק חטאם, ומדריגתם גדולה, שבמקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד [ברכות לד:], וזכות אלו יהיה מגין עלינו בדין. אבל במרדכי לא גרס רק 'קרא, רביא, כרתי'. וגרסא זאת נראה נכונה, לפי שאלו שלשה הם מורים על סימן טוב, והיו גם כן באבות העולם, וזכותם יעמוד לנו בדין, הם ברכות כוללות הכל, כמו שפרשנו, ואין להאריך". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 275.

<> המתלוננים על חז"ל. וגם תלונה זאת נמצאת בקונטרס נגד התלמוד, תלונה מספר ששים. וכן המרדכי ריש יומא [סימן תשכג] כתב: "וששחקתם שאנו נוחשי נחישות, שאנו רגילים ליקח ראשי כבשים בראש השנה, ואוכלים דבש וכל מיני מתיקה... ואוכלין רוביא וכרתי". ושם ישב זאת באופן אחר מהמתבאר כאן.

<> כי ניחוש הוא "כגון אלו המנחשין בחולדה ובעופות, פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך" [רש"י ויקרא יט, כו]. ובגו"א בראשית פכ"ד אות ט כתב: "אין איסור הניחוש רק כאשר בלא ניחוש אין כאן שום טעם לדבר ההוא, ובודאי כהאי גוונא ניחוש הוא" [ראה בסמוך הערה 461]. ולכאורה גם כאן, אין שום טעם לומר שאם אוכל מאכלים מסויימים בר"ה, לכך תהיה לו שנה טובה.

<> שהם עשו המחשות לנבואותיהם, וכמו שיביא בסמוך. ודרכו בספר זה להוכיח למתלוננים את טעותם מתוך התורה שבכתב, כי המתלוננים בעיקרם לא מבני ישראל המה, אלא בני אומות העולם, והם מאמינים בתורה שבכתב, ולכך מוכיח להם מיניה וביה מתוך התורה שבכתב. וראה בבאר הראשון הערה 13, ולמעלה הערה 232, ובסמוך הערה 469.

<> מצטט כאן את לשון הרמב"ן שם. ועיין שם בהגהות הרב שעוועל זצ"ל שהעיר כי פסוק זה נאמר לשריה, ולא לברוך, ועיין שם מה שביאר.

<> מסופר שם [מ"ב יג, יד-טז] שיואש מלך ישראל בא לבקר את אלישע שחלה, ואלישע אמר ליואש שיקח קשת וחצים וירכיב את ידו על הקשת, ו"וישם אלישע ידיו על ידי המלך" [שם פסוק טז], ואז אלישע הורה ליואש שירה כמה חיצים, ו"אלישע אמר החץ הזה יהיה סימן תשועה לישראל" [רש"י שם פסוק יז].

<> פירוש - לאחר ירית החץ הראשונה דרך החלון, ציוה אלישע את יואש המלך שיקח את שאר החצים שיכה בהם בארץ, ויואש הכה בהם בארץ שלש פעמים בלבד [מ"ב יג, יח]. ואז אלישע קצף עליו שלא הכה בארץ יותר, ואמר לו שאם היה מכה בארץ חמש או שש פעמים, היה עולה בידו להכות ארם עד כלה, אבל מעתה יכה את ארם שלש פעמים בלבד, כפי הפעמים שהכה בארץ.

<> פירוש - אין הסימן שנעשה הסבה והטעם לעשיית הדבר, אלא הוא גומר את הדבר, ומאפשר את קיומו. ולכך הדבר לא מתחיל על ידי הסימן, אלא נגמר על ידי הסימן, וכמו שמבאר .

<> אע"פ שכבר הזכיר את הרמב"ן למעלה [הערה 62], ושם לא כתב עליו תארים אלו, כי שם לא דובר בהסבר הקשור ל"תעלומות חכמה וסודי התורה", כפי ההסבר שיביא כאן משמו. ומ"מ לא נמצא שכתב תארים מעין אלו בפעם אחרת בספריו. ובתפארת ישראל פ"ו [קד.] כתב על הרמב"ן: "ועם כי אין ראוי להשיג על הרב הגדול ז"ל, מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים". וראה להלן בבאר החמישי הערה 185.

<> הרמב"ן בא לבאר מדוע התורה מאריכה בסיפורי האבות, וכלשונו שם: "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם. אומר לך כלל, תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב. והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו [תנחומא לך לך אות ט] כל מה שאירע לאבות סימן לבנים. ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאילו הם דברים מיותרים, אין בהם תועלת. וכולם באים ללמד על העתיד. כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות, יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו". והמשך לשונו של הרמב"ן מובא כאן.

<> ברמב"ן שלפנינו איתא "כל גזירת עירין" [עפ"י דניאל ד, יד]. ולמעלה [ד"ה בפרק ד' מיתות] כתב: "כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים", וראה שם הערה 195.

<> בר"פ וירא [בראשית יח, א] נאמר "וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחום היום", ופירש רש"י שם "ביקש [אברהם] לעמוד, אמר לו הקב"ה שב, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינים והן יושבים". וכתב שם הגו"א אות ו בזה"ל: "משום כך לא הניחו לעמוד, כדי שיהיה סימן לבניו. שכל דבר שהיה סימן לבניו בשביל זה נתקיים, כמו שפירש הרמב"ן בפרשת לך לך". וכן רמז ליסוד זה בגו"א בראשית פ"ט סוף אות ו, ושם הערה 25. @**ובביאור הדבר נראה**^, כי הנה בברית בין הבתרים אברהם אבינו שאל על הבטחת הארץ "במה אדע כי אירשנה" [בראשית טו, ח]. והגו"א שם אות ז [ד"ה אך] ביאר שאלה זו, וז"ל: "אך הנראה שהאות הוא שעל כל פנים תתקיים ההבטחה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, כי האות שכך יהיה בודאי... כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות... ולפיכך אחר כריתות הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי' [לשון עבר], דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ, ודברים ברורים הם אלו למבין". ומבואר מדבריו שהחשש של "יגרום החטא" כוחו יפה כל עוד ההבטחה לא החלה להתממש, אך לאחר שההבטחה כבר החלה להתממש, שוב אין לחשוש שהחטא יגרום לבטול ההבטחה. וכן משמע מדבריו בגבורות ה' פ"ז [מא.], שכתב: "ולכך אע"ג שהובטח אברהם, כאשר לא היה לו זרע היה תולה לומר שמא נתלכלך בחטא". ומשמע שאם כבר היה לו זרע, לא היה אברהם חושש מהחטא שיבטל את ההבטחה. [וראה עוד בגו"א בראשית פי"ג אות ו, שיסוד זה מבואר גם שם, והערה 13 שם]. וכוחה של האות והסימן הוא להחשיב את ההבטחה כאילו כבר החלה לצאת לפועל, ולכך תתקיים על כל פנים, כי אין לחשוש יותר למה שיגרום החטא. ובבחינת מה שאמרו [חולין ס.] "אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך... היא גזירה שאפשר לבטל אותו... [אך כאשר] הגזירה נחשבת בפועל, אין ביטול לה". וכן הוא בגו"א במדבר פ"י אות כד [ד"ה ואף], ושם הערה 90.

<> דוגמה לדבר; בב"מ מב. אמרו "לעולם יהא כספו של אדם מצוי בידו, שנאמר [דברים יד, כה] 'וצרת הכסף בידך'". ופירש רש"י שם "לא יפקדינו לאחרים במקום אחר, שאם תזדמן לו סחורה לשכר, יהא מזומן לו". וכתב על כך בח"א שם [ג, כא.] בזה"ל: "אך קשיא לי, דסברא הזאת לא מצאנו דיליף ליה מקרא, שהרי זה כל אדם יודע. ויראה לי לומר, משום שכשהוא בידו הוא סימן ברכה. כי העני והעשיר שניהם שוים כשאין הכסף ביד העשיר, והוא ג"כ עני. לפיכך כאשר יהיה בידו, הוא סימן ברכה טפי... הוא סימן ברכה שיתברך".

<> פירוש - אם היינו אומרים שמשום שאדם אכל בר"ה קרא רוביא וכרתי &**לכך**^ תהיה לו שנה טובה, בודאי שהיה בזה משום ניחוש. אך לא זו כוונת הענין, אלא שעל ידי אכילת ירקות אלו יצאו לפועל הגזירות הטובות שנגזרו קודם לכן בבית דין של מעלה. אם כן אין ירקות אלו הסבה והגורם לשנה הטובה שתהיה, אלא הם מאפשרים לגזירה הטובה [שנגזרה זה מכבר] לחול. והובא בהערה 450. ואע"פ שאין האדם יודע מהי הגזירה שנגזרה עליו, אך מ"מ יעשה סימינים אלו בר"ה על הצד שנגזרה עליו גזירה טובה.

<> ולא כדי ליצור את הגזירה הטובה, וכמו שהתבאר. והרי אביי בהוריות שם השוה סימן זה לסימנים שנקטו שם בגמרא, כגון "האי מאן דבעי למיפק לאורחא, ובעי למידע אי חזר ואתי לביתא, אי לא, ניקום בביתא דחברא ["בית חשוך" (רש"י שם)], אי חזא בבואה דבבואה &**לידע**^ דהדר ואתי לביתא". הרי שהסימן הזה רק מיידע אותו מה יתרחש בעתיד, ולא שהסימן הוא הקובע את עתידו. ולכל דבריו כאן כיון החיי אדם בסימן קלט סעיף ו, שכתב: "כיון שהוא תחלת שנה, נוהגין לעשות לסימן טוב לאכול דברים הרומזים לזה. והטעם לזה עיין ברמב"ן תחלת לך לך [בראשית יב, ו] מה שכתב 'דע כי כל גזירות עירין משיצא למטה סימן לזה, לא ישתנה בשום אופן'. וזה נראה לי ברור שהוא הטעם שאמרו רז"ל [הוריות יב.] 'השתא דאמרת סימנא מילתא'".

<> כן כתב בח"א להוריות יב. [ד, ס.], וז"ל: "ואין דבר זה קטן, כי כבר האריך הרמב"ן ז"ל בפרשת לך לך כי גם הנביאים היו עושים סימנים שיהיה הסימן לטוב להם, כמו שהאריך הרמב"ן ז"ל שם. לכך יסתם פיהם של דוברי שקר המדברים על צדיקים עתק, שחושבים דבר זה כמו ניחוש. ואין הדבר כן, רק שהוא סימן טוב בשעה שראוי אל זה, וכמו שאמרו ז"ל סימנא מילתא היא".

**% [ח]**

<> לשון הגמרא: "אמר רבי שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, כל המקיים שלש סעודות בשבת, ניצול משלש פורעניות; מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנום, וממלחמת גוג ומגוג. מחבלו של משיח, כתיב הכא [שמות טז, כה] 'יום', וכתיב התם [מלאכי ג, כג] 'הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום וגו''. מדינה של גיהנום, כתיב הכא 'יום', וכתיב התם [צפניה א, טו] 'יום עברה היום ההוא'. ממלחמת גוג ומגוג, כתיב הכא 'יום', וכתיב התם [יחזקאל לח, יח] 'ביום בא גוג'". ודע, שחיוב שלש סעודות שבת נלמד מהמקרא [שמות טז, כה] "ויאמר משה אכלוהו &**היום**^ כי שבת &**היום**^ לה' &**היום**^ לא תמצאוהו בשדה". וכנגד שלש ההזכרות של "היום" למדו חיובן של שלש סעודות [שבת קיז:]. ולכך כל אחת משלש ההזכרות של "היום" [וממילא כל אחת משלש הסעודות של שבת] נדרשת כנגד פורענות אחרת. ולהלן יסווג את שלש הסעודות [ערבית, שחרית, וסעודה שלישית] כנגד שלש הפורעניות [גיהנום, גוג ומגוג, וחבלי משיח]. וראה הערה 479.

<> מגלה כאן שמתייחס לתלונות כנגד חז"ל שנמצאות כתובות במקום אחד. וזה תואם למבואר למעלה במבוא, שמתייחס לקונטרס נגד התלמוד שיצא לאור בחיי המהר"ל. ואכן באותו קונטרס בציטטה מספר 52 מובאת גמרא זו.

<> שלכאורה אין זה דבר ראוי לעשות. והרמב"ן ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] ביאר שאע"פ שהתורה התירה אכילת הבשר והיין, מ"מ אין זה מהראוי "להיות בסובאי היין בזוללי בשר למו", אלא "יקדש עצמו מן היין במיעוטו... וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 271 אודות הגנאי שברבוי סעודות רשות.

<> לכאורה כוונתו לפסוק [דברים כו, יא] "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בשעריך". אך פסוק זה אינו עוסק בשמחת מועדים, אלא בזמנו של מקרא בכורים, וכמו שפירש רש"י שם "מכאן אמרו אין קורין מקרא בכורים אלא בזמן השמחה, מעצרת ועד החג, שאדם מלקט תבואתו ופירותיו ויינו ושמנו, אבל מהחג ואילך מביא ואינו קורא". ושמחת מועדים נזכרת בפסוק [דברים טז, יד] "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה בשעריך". וכמו שפסק הרמב"ם [הלכות יו"ט פ"ו הי"ז]: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני בניו וכל הנלוים עליו, שנאמר 'ושמחת בחגך'". וכן כתב בספר המצות עשין, מצוה נד. ובגמרא [פסחים קט.] אמרו "חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר 'ושמחת בחגך'. במה משמחם... אין שמחה אלא בבשר... אין שמחה אלא ביין". וכנראה שכוונתו לפסוק זה, שהרי בלא"ה אין כאן ציטוט מדוייק משום פסוק, וכדרכו שאינו מצטט הפסוקים באופן מדוייק [ראה במבוא לגו"א בראשית עמוד 25]. ובדפוסים המאוחרים יותר שינו את לשון הפסוק כדי ש"יתאים" יותר לפסוק של מקרא בכורים [הוציאו תיבות "אתה וביתך" שלפני "וגו'", ולאחר "וגו'" הוסיפו תיבת "ולבתיך", וכמובא כאן ב"שינויי נוסחאות"], אך כאמור זה לא מסתבר כלל.

<> שבת קיח: "'וקראת לשבת עונג' [ישעיה נח, יג]... במה מענגו... בתבשיל של תרדין, ודגים גדולים וראשי שומין". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "ענג שבת באכילה ושתיה", ושם מאריך בזה.

<> שהתורה אומרת לאדם שישמח באכילה ושתיה, וכמו שנאמר לגבי מעשר שני [דברים יד, כו] "ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך ואכלת שם לפני ה' אלקיך ושמחת אתה וביתך". וכן נאמר [דברים כז, ז] "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלקיך". וכן נאמר [דברים יב, ו-ז] "והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבותיכם ובכורות בקרכם וצאנכם ואכלתם שם לפני ה' אלוקיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם וגו'". וכדרכו בספר זה, מוכיח למתלוננים שבתורה שבכתב כבר נאמרו הדברים שהם התלוננו כנגד חז"ל. וראה הערה 451.

<> אכילת שלש סעודות שבת.

<> אודות שבשבת הושלם העולם, ראה בתפארת ישראל פ"מ [תריז:] שהרחיב בזה, וביאר שיש לשבת שני שמות; כלה, ומלכתא. השם הראשון מורה על הברכה וההשלמה, והשם השני על הקדושה. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל", וראה שם הערה 67. ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] ר"ל שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". ומעין זה כתב בדר"ח פ"א מט"ז [נט.]. וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [תכה.], שם פל"ו [תרעז:], ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד.

<> כפי שביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:]: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מה [קעא.], והובא למעלה הערה 221.

<> כפי שביאר בנצח ישראל פי"ט [תכד:]: "'מזמור שיר ליום השבת וכו'' [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת', אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם. ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה''. כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל, כמו שיתבאר, ולכך אומר 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [סוף תמיד] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל. ולפיכך כל המזמור הזה כפול; [תהלים צב, ב] 'טוב להודות ולזמר לשמך עליון'. וכן [שם פסוק ג] 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', כל המזמור הזה הוא כפול, מפני שהוא מיוסד על עולם שהוא עולם כפול". ושם מאריך לבאר כיצד כל פסוקי המזמור שרים את שירתה של שבת השלימה. וראה הערה 480.

<> דע, שבנצח ישראל פל"ו [תרעז.] הביא גם שם מאמר זה, ופירשו כפי שפירשו כאן. ובנקודה זו כתב שם: "כי השבת מורה שהשם יתברך ברא את העולם בשלימות, ואין חסרון בו. וראוי על זה להיות עונג כראוי, כי העונג מורה על שלימות העולם בלא צער, רק בעונג". ובשבת קיח. אמרו "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים", וכתב לבאר זאת שם בח"א [א, נד:], וז"ל: "יש לך לדעת, כי העונג אין לו צר, שכל דבר שיש לו צר אינו בעונג כלל, ומי שהוא בעונג אין לו צרות... [ולכך] אמר מי שמענג השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים ובלי גבול. וכל זה מחויב, כי העונג הוא בלי מיצר, ולכך ראוי שיהיה נחשב חלקו ונחלתו בלי מיצר... ויש לך לדעת עוד, כי המענג השבת דבק בעולם הבא, כי השבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ועונג שבת היא מעין עולם הבא, שהיא כולה עונג טוב, ולכך נותנין לו נחלה בלי מצרים כאשר דבק בעולם הבא שאין לו קץ וסוף, והבן זה". ושם ביאר כיצד עונג שבת מבטא את קדושת שבת.

<> בפחד יצחק שבת, מאמר ב אות ה, כתב לגבי עונג שבת בזה"ל: "אע"פ שמצות עונג שבת לא נתפרשה לנו אלא בדברי נביאים, מ"מ שורש הענין של עונג שבת נעוץ הוא בתורה בפרשה של גמר מעשה בראשית. שהרי כך כתוב בתורה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', [בראשית ב, א-ג] 'ויכולו וגומר וישבות וגומר ויקדש וגומר'. הנה נתפרש לנו בכאן כי השביתה והקידוש של שבת באים הם מתוך ראיה של 'טוב מאד' בכל הבריאה כולה. וכשם ששביתת שבת שלנו וקידוש שבת שלנו הם דוגמת השביתה והקידוש של הקב"ה ביום השביעי של מעשה בראשית, כמו כן העונג שבת שלנו הוא דוגמת ראיה זו של 'טוב מאד' אשר בה הסתכל הקב"ה בעולמו בגמר מעשה בראשית. וחכמים פירשו [ראה תנחומא בראשית ב] כי 'ויכולו' היינו כלילא דבתי. משל למלך שבנה פלטין וגמרו, ראה אותו וערבה לו. אמר, הלואי שיהא הפלטין מעלה חן בעיני כל שעה, כשם שהעלה חן לפני בשעה זו [ב"ר ט, ד]. העלאת חן של העולם היא פנימיותה של תיבת 'ויכולו', המשמשת פתיחה לפרשה של קדושת שבת. עד כמה שהאדם איננו נקי מהרגשה של תרעומות כלפי סדר הנהגת העולמות, בה במדה נעדרת ממנו הרגשת קדושת שבת". וראה הערה 479.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.]: "וכן פירשנו ג' סעודות אשר האדם חייב בהם בשבת. כי השבת מורה כי השלים השם יתברך את עולמו, ולא החסיר ממנו דבר... כי האדם לפי הראוי צריך שיהיה לו ב' סעודות בכל יום; אחת בבוקר ואחת בערב, כדכתיב [שמות טז, יב] 'בין הערביים תאכלו אותו בשר ובבוקר תשבעו לחם', ודבר זה ידוע" [ראה פאה פ"ח מ"ה, וסוכה כז., שמאכל אדם שתי סעודות ליום].

<> בנוסף לסעודת ליל שבת.

<> פירוש - הואיל ומאכל אדם הוא שתי סעודות ביום [כמבואר בהערה 476], לכך אם תהיה לאדם רק סעודה אחת למשך כל יום השבת, הרי שלקראת סוף השבת ירגיש בחסרון מסויים, ואין ראוי שיהיה בשבת אף חסרון כלשהו. ולכך ישנן שתי סעודות ליום שבת. וראה ההערה הבאה.

<> ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא:] כתב: "סעודה שלישית אין זה רק על הצד היותר טוב, שיהיה נהנה בה האדם, ולפיכך יכול להשלים סעודה ג' במיני תרגימא [שו"ע אור"ח סימן צא סעיף ה], שהם דברים להנאת האדם בלבד". אמנם ק"ק, כי לפי המתבאר כאן יוצא שחיוב שלש סעודות הוא משום עונג שבת, אך חיוב עונג שבת נלמד מהפסוק [ישעיה נח, יג] "וקראת לשבת עונג", שנאמר בדברי הנביאים [שבת קיח:]. ואילו חיוב שלש סעודות נלמד מהפסוק [שמות טז, כה] "ויאמר משה אכלוה היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה", שנאמר בתורה [שבת קיז:], וכמובא בהערה 464, וכיצד נבאר דברי תורה על פי דברי קבלה [ראה למעלה הערה 134]. ובעל כרחך לומר ששורש עונג שבת נמצא בתורה. וזו ראיה לדברי הפחד יצחק שהובאו בהערה 475, ששורש עונג שבת נמצא בתורה בתיבת "ויכולו".

<> כי שבת אינה מציינת רק שהקב"ה ברא את העולם, אלא שהעולם נברא בשלימותו, לא יחסר כל בו. שביתתו של הקב"ה ביום השבת היא מחמת שנברא עולם מושלם, ולא היה יותר מה להוסיף עליו. ועל שלימות זו נתקנו סעודות שבת, כדי לידע ולהודיע שאיננו חסרים דבר. והואיל וכך, ברור שהסעודות עצמן צריכות להעשות באופן שלא יהיה שום חסרון לאדם בעניני מאכל, ולכך ישנן שלש סעודות. @**אך קשה**^, כיצד דברים אלו אודות שלימות שבת, עולים בקנה אחד עם דבריו בגו"א בראשית פ"ב אות א, שכתב: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי' [אלא נאמר (בראשית ב, ב) "ויכל אלקים ביום השביעי"]. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם" [ראה להלן בבאר הששי הערה 868]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריא:], והוסיף: "וגם בשבת היה ראוי שיהיה מלאכה, אלא שהשם יתברך רצה לקדש יום השביעי... שמזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של מלאכה גורם קדושת היום". ומכך לכאורה עולה שהשבת באה בעוד הקב"ה היה בעיצומה של מלאכה, ו"גם בשבת היה ראוי שיהיה מלאכה". ואם כן כיצד אמרינן שכאשר השבת באה הושלם ונגמר הכל. @**אמנם**^ סתירה זו בנין היא; כי הרי נתבאר בנצח ישראל פי"ט [והובא בהערה 473] ששלימות העולם באה לו מצד עוה"ב, אך העוה"ז מצד עצמו יש בו חסרון, שהרי יש בו את ההנהגה של "צדיק ורע לו רשע וטוב לו", ורק צירוף העולמות להדדי יוצר את השלימות הגמורה. ולכך המלאכה מצד עצמה היתה צריכה להמשך אף ביום השבת, כי אין שלימות למלאכה מצד עצמה, כפי שאין שלימות לעוה"ז מצד עצמו ["ויום ולילה לא ישבותו" (בראשית ח, כב)]. רק כשבאה שבת באה השלימות, כי השבת &**מביאה עמה**^ את השלימות לעולם, ובלעדי השבת בודאי היה העולם ממשיך להשאר חסר מצד עצמו. כי השבת לא באה לעולם שכבר מושלם, אלא השבת עושה את העולם למושלם. וכל זה כאשר נאמר "ויכל אלקים ביום השביעי". אך אם היה נאמר "ויכל אלקים ביום הששי", היה משמע מכך שהמלאכה נגמרה באמצע יום ששי, וזה היה מורה שהעולם הזה מצד עצמו יש בו שלימות, ולא שהשבת מביאה עמה את השלימות, ובודאי שהיה בכך הורדה גדולה ממעלת השבת. ובקיצור, דבריו בגו"א ובתפארת הם על העולם הזה מצד עצמו, ואילו דבריו כאן ובנצח ישראל הם על שילוב העולם הזה עם העולם הבא, היוצר את שלימות העולם. וכל זה מקופל בדברי רש"י [בראשית ב, ב] "מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה", וראה בגו"א שם אות ב. [יסוד הדברים שמעתי מהרה"ג רבי אהוד רקובסקי שליט"א, בעמ"ס "דעת שבת", ודפח"ח].

<> פירוש - המהר"ל מסכים שמי שלא עמד על דברי חכמים, מאמר זה נראה לו רחוק, ויש מקום לתמיהות רבות על מאמר זה.

<> מה שכתב "&**ומודה**^ כי הוא יתברך ברא עולמו בהשלמה", הוא על פי הנאמר במזמור שיר של שבת [תהלים צב, ב] "טוב להודות לה' וגו'". והודאה זו תתפרש בהערה 494.

<> בסמוך יבאר את המאפיין פורעניות אלו לעומת שאר פורעניות שיש בעולם.

<> שנאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", ודרשו על כך בגמרא [עירובין יט.] שפסוק זה נאמר על גיהנום. וביבמות קט: אמרו "גיהנום דומה ללילה". ובויק"ר כז, א, אמרו שהגיהנום נקרא חושך. ובגמרא שם אמרו ש"אבדון" הוא גם אחד מהשמות של גיהנום. הרי שהגיהנום הוא "חושך ואבדון". והביאור הוא, ש"ענין הגיהנום שהוא הפסד ואבוד לנמצאים" [לשונו בתפארת ישראל פי"ח (רעט:)]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "שהגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובדר"ח פ"ה מי"ט [רסו.] כתב: "הגיהנום הוא העדר וחסרון, שהרי נקרא 'ציה וצלמות' [מדרש שוחר טוב סוף מזמור יא]... ושם 'ציה' נאמר על שהוא חסר והוא מסולק מן המציאות". וכן הזכיר כן בקצרה קודם לכן בפ"א מ"ה [לה:]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "הגיהנום... ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ור"ל ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לב"ב עט. [ג, קטז.]. וראה במכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם. @**והלילה והחושך**^ הם גם ענין של העדר מציאות, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:]: "לילה הוא העדר, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, טז] '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". ופירושו, כי דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכלשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.]: "הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא ע"י אור. וכבר ביארנו, כי החושך נקרא כך מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"כ [ער:]. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל" [ראה הערות 502, 649]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר... כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. ולכך ברי הוא "שהגיהנום הוא כמו לילה", כי שניהם מורים על ההעדר שבבריאה. וראה להלן בבאר הרביעי הערות 974, 1388, ובבאר החמישי הערה 340, ובבאר הששי הערה 340.

<> שסעודת ליל שבת תציל מהגיהנום.

<> ואין החסרון חל במקום שהשלימות חלה. ובהערה 494 יתבאר יותר נקודה זו.

<> בא לבאר מדוע המקיים שלש סעודות לא ינצל מכל הפורעניות שיש בעולם [רעב, עוני, מלחמה, מחלות, וכיו"ב], אלא רק ניצל משלש הפורעניות הללו [גיהנום, גוג ומגוג, וחבלי משיח].

<> ואודות שהחטא הוא חסרון, ראה למעלה בבאר הראשון הערה 329, ולהלן בבאר הרביעי [ד"ה וכן פירש]. ולכך לא דובר כאן על פורעניות שנעשו מחמת האדם, כי בודאי אין פורעניות אלו משתייכות לחסרון שבעולם, אלא האדם הביא אותם על עצמו, ואיהו דאפסדיה נפשיה. מה שאין כן שלש הפורעניות שהוזכרו בגמרא, הן שייכות לעצם בריאת העולם, וכמו שמבאר.

<> חילוק זה בין שלש פועניות אלו, לשאר פורעניות, מבואר יותר בח"א לשבת קיח: [א, נז:], וז"ל: "כי אלו ג' [פורענות] נקראים 'יום' [כמו שאמרו בגמרא שם]... כי היום בא על עצם הזמן, ואין היום דבר מקרי, אבל היום הוא עצם המציאות ועצם הבריאה, שהרי בבריאה נאמר [בראשית א, ד] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'. הרי לך כי עצם המציאות תולה ביום... ואינו במקרה, כמו רוב הפורענות שהם בעולם שהם במקרה מצד החטא. ואלו ג' פורענות הם בעצם, [ש]כך הם מששת ימי בראשית נגזרו אליו ג' פורענות, לכך נקראו כל אחד ואחד 'יום'... ואי אפשר שלא יהיה הצלה מן אלו ג' פורענות, שאלו ג' פורענות הוא מצד חסרון (האדם) [העולם], לכך יש בו אלו ג' פורענות מסודרים מן הש"י, לא מצד החטא, רק מצד עצם הבריאה... וג' סעודות של שבת המורים על הטוב שיש בבריאת הש"י, ולכך באו אלו ג' סעודות, ולפיכך מצד הטוב והשלימת שיש בבריאה, ינצלו מג' פורענות מצד חסרון הבריאה".

<> סוטה כב. "רבונו של עולם, בראת גן עדן, ובראת גיהנם. בראת צדיקים ["לנחול גן עדן" (רש"י שם)], בראת רשעים ["לירש גיהנם" (רש"י שם)]". והתאמה בין רשעים וגיהנום היא, ששניהם חסרון והעדר [נצח ישראל פל"ו (תרפ.), וח"א לסנהדרין ז. (ג, קלב:)], ושניהם חסרי השלימות [תפארת ישראל פי"ח (רעו:)]. וראה להלן בבאר הששי הערה 360.

<> פסחים נד. "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח". וראה בגבורות ה' פ"ע [שכג.], ובח"א לנדרים לט. [ב, טו.] בביאור הדבר. ובב"ר [ד, ו] אמרו שהגיהנום נברא ביום שני לבריאה, בטרם יצירת האדם ביום ששי.

<> לכאורה קשה, שהרי מסקנת הגמרא [שבת נה:] היא "יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון", ומדוע כתב כאן שכל פורענות בעולם באה כתוצאה מהחטא. ונראה, כי בדר"ח פ"ד מכ"ב [רח:], בביאור המשנה שם "הילודים למות", כתב: "המיתה שהיא באה כסדר העולם... כי כל המתים אינם מתים בשביל הקנאה, או בשביל התאוה, או בשביל הכבוד. ובא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת 'יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון'. לכך אמר 'הילודים למות', ר"ל כי מצד שהוא נולד, ראויה לו המיתה. וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן עולם הזה. ולפיכך אמר 'הילודים למות', ולא אמר 'הברואים למיתה', אע"ג שנברא גם כן, רק 'הילודים', כי אין ראיה מן הנברא, שאע"ג שהוא נברא, הנה בריאתו מן הש"י, אשר הוא נצחי. וכמו שבראו, כך אפשר שיהיה מקיים אותו. אבל הילודים מאב ואם, שהרי יש בהם חלק מאב ואם שהם סבת האדם הנולד, ואי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם. ולפיכך לתחיית המתים אפשר שיהיה האדם חי ולא ימות, כי אז אין אב ואם שיהיו סבה אל האדם, רק הש"י הוא יהיה סבה, ולפיכך אמר 'הילודים למות' דוקא". וזה שקבע שהנולד מאב ואם מחוייב שימות, הוא רק כתוצאה מחטא אדה"ר, שנגזרה מיתה על האדם, אך לולא החטא, היה אדה"ר חי לעולם, ולא היתה מיתה כלל בעולם [רמב"ן בראשית ב, יז, וראה להלן בבאר הששי הערה 1130]. ולכך, אע"פ ש"יש מיתה בלא חטא", מ"מ אף מיתה זו שייכת לחטא [של אדה"ר], ומציאותה בעולם נובעת מהחטא. וזהו דיוק לשונו כאן שכתב "ולא כן שאר פורעניות, הם באים לעולם &**אחר**^ שחטא האדם". ולא כתב "&**מחמת**^ שחטא האדם", כי ישנן פורעניות שאינן תוצאה של חטא, אך המצאותן בעולם באה לאחר החטא. וברי שכך הוא המהלך גם לגבי יסורין, שהרי הוכחת הגמרא [שבת נה:] היתה רק שיש מיתה בלא חטא, ועם כל זה הסיקו שהוא הדין ליסורין [וכמבואר בתוספות שם ד"ה ושמע מינה]. הרי שהיסורין נגדרים כתולדה של מיתה.

<> "ודבר זה הוא השלמה לעולם" [לשונו להלן]. ואודות שגיהנום מביא ליראת עונש, כך אמרו [סנהדרין ז.] "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו, וגיהנם פתוחה לו מתחתיו".

<> עיקר יסודו כאן צריך ביאור, מדוע ההסתכלות של האדם על העולם כעולם מושלם, תציל אותו מפורעניות אלו. איזו זכות צמחה לו מראיה זו, שכתוצאה מכך יהיה ניצול מדינה של גיהנם ושאר פורעניות. ולשונו למעלה הוא: "ומפני שהוא &**מאמין**^ כי השם יתברך ברא עולמו בהשלמה גמורה, דבר זה מציל מדינה של גיהנם". וכן בנצח ישראל פל"ו [תרפ:] כתב: "לפיכך המקיים שלש סעודות, שאלו ג' סעודות מורים על כי העולם מסולק מג' דברים, ולכך ראוי שיהיה ניצול מג' פורעניות אלו, אחר שהוא &**מאמין**^ שהעולם מסולק מזה. ואין ספק בפירוש זה". הרי שלא מדובר בהסתכלות גרידא, אלא מדובר באמונה. ועדיין הדברים סתומים, כי מהי האמונה הזאת, המצילתו משלש הפורעניות האלו. @**והנראה בזה**^, כי הגדרתה של אמונה היא שהוא "מתדבק במי שהוא מאמין, הוא הש"י, ודבר זה הוא עצם האמונה, כי אין ראוי לדביקות כזה רק בעל אמונה, שכאשר הוא מאמין בו יתברך הוא מתדבק לגמרי... בעל אמונה הוא נטיעה חזקה עם הש"י, אשר כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי האמונה מגיע עד אין קץ וסוף" [לשונו בנתיב האמונה פ"א (א, רו:)]. ובסוף פ"ב שם [א, ריב.] כתב: "כי זהו ענין האמונה, שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דבקות בו יתברך ע"י האמונה, שכאשר האדם מאמין בו יתברך בכל לבו - הוא דבק בו יתברך, ואין סר מאיתו... ויש לך לדעת ולהבין, כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השי"ת מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". ובגו"א במדבר פ"כ אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "ודבר זה ידוע, כי מי שאינו מאמין ובוטח בו יתברך בבטחון גמור, הוא בכעס ובמכאובות... שעם כל אמונה שמחה, לפי שהוא בטחון בטובו יתברך". [וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1032]. הרי המאמין בטובו יתברך, דבק בטובו יתברך, ולכך אינו יודע כל מחסור. וממילא המאמין בשלימות הבריאה, ומראה אמונתו באמצעות שלש סעודות שבת, הרי מחמת אמונתו, שלימות הבריאה חלה גם עליו, ולכך ניצל מהפורעניות אשר אינן חלות אלא על החסרון. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; מצינו דוקא לגבי הכנת צרכי סעודות שבת הנהגה יחודית, שכך אמרו חכמים [ביצה טו:]: "מאי 'כי חדות ה' היא מעוזכם' [נחמיה ח, י]... אמר להם הקב"ה לישראל, בני לוו עלי וקדשו קדושת היום, והאמינו בי, ואני פורע". וכתב על כך בנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:], וז"ל: "פירוש, בשבת שראוי שיהיה שולחנו מלא מכל, אומר השם יתברך שיאמינו בו יתברך, בשביל שהכל בידו. ואם מאמינים בו שהכל בידו, לא יתן להם חסרון כלל. ואם אין להם, ילוו על השם יתברך, כדי שיהיה להם די, ולא יחסר להם, והקב"ה פורע". הרי שסעודות שבת מורות על ההנהגה של "חדות ה' היא מעוזכם". וכשם שסעודות שבת הן המעוז מפרעון ההלוואה, כך הן המעוז משלש פורעניות שהוזכרו כאן. @**ומה שאמר**^ למעלה "&**ומודה**^ כי הוא יתברך ברא עולמו בהשלמה" [ראה הערה 482], הוא מאותו ענין, "כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה" [לשונו בנצח ישראל פי"ט (תכה.)]. ופעולת ההודאה היא מסירת עצמו אל השם יתברך, וכמבואר בהמשך שם בנצח [תכו.], ושם הערה 99. ולכך מה שעושה האמונה למאמין, עושה ההודאה למודה. ולכך נקט כאן בשתי הלשונות; הודאה, ואמונה.

<> כן משמע מרש"י שם שהפסוק עוסק בחבלי משיח. וכן בילקו"ש לך לך פרק יד, רמז עו אמרו "עד שלא יבוא הערב יצמח אורן של ישראל, שנאמר 'והיה לעת ערב יהיה אור'".

<> קורא לסעודה שלישית "סעודת המנחה", שקיימא לן דאכל סעודה שלישית לפני זמן המנחה לא יצא ידי חובתו [שו"ע או"ח סימן רצא, סעיף ב].

<> שעל כך נאמר [תהלים ב, ב] "יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו". והפסוק עוסק במלחמת גוג ומגוג נגד מלך המשיח [רש"י שם פסוק א, ברכות י., וילקו"ש יהושע רמז יט]. ובנצח ישראל פל"ו [תרפא.] כתב: "גוג ומגוג יהיה בזמן עולם המשיח, כאשר יהיה נמצא משיח ויבוא גוג ומגוג עליו למלחמה, כדכתיב [תהלים א-ב] 'למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק יתיצבו על ה' ועל משיחו'".

<> מקור הביטוי "בוקרן של ישראל" נמצא באסת"ר י, יג "הדא הוא דכתיב [בראשית מט, כז] 'בנימין זאב יטרף בבקר יאכל עד'. זה שאול, שהיה בוקרן של ישראל, שהיה תחלה למלכים, והיה משבט בנימין, והכה את עמלק". והובא ברש"י בראשית שם. ובירושלמי תענית פ"א ה"א "'אמר שומר אתא בוקר וגם לילה' [ישעיה כא, יב]... בוקר לצדיקים ולילה לרשעים, בוקר לישראל, ולילה לעכו"ם". ורש"י סנהדרין צד. כתב: "'אתא בקר' גאולה תבוא". ובב"ר ב, ג אמרו "'ויהי ערב ויהי בקר' [בראשית א, ה]... 'ויהי בקר' בוקרו של יעקב". ומפרשי המדרש ביאורו שהפסוק עוסק בגאולה העתידה. הרי שהגאולה מתייחסת לבוקר. ובירושלמי ברכות פ"א ה"א המשילו את גאולתן של ישראל ל"איילת השחר"; "בתחילה קימעא קימעא, כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת".

<> גיהנום, גוג ומגוג, וחבלי משיח.

<> כפי שביאר למעלה שלולא הגיהנום לא היתה בעולם יראת העונש, ושם הערה 493. ובתפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.] כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם, הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר שהיה ראוי שיהיה נזכר במה שהוא תכלית האחרון. ואם לא כן, ח"ו הנה הרבה מן הצדיקים אשר הגיעו אליהם כמעשה הרשעים, והרבה מן הרשעים אשר הגיע אליהם כמעשה הצדיקים, ואם כן ח"ו 'שוא עבוד אלקים' [מלאכי ג, יד] במצות. אם לא כי הכל בא לכלל חשבון לשלם כל דבר פשע של צדיקים בעולם הזה, ולהביא במשפט על כל דבר נעלם של הרשעים בעולם הבא. ואם כן למה לא נזכר בפירוש בתורה עולם הבא, כי זה היה יותר ראוי להבטיח את הצדיקים, ולאיים על הרשעים".

<> לגבי חבלי משיח, כן כתב בנצח ישראל ר"פ לו [תרע.], וז"ל: "התבאר למעלה שיהיה בעולם [בביאת המשיח] הפסד הויה הראשונה, והוא שגורם השתנות בכמה דברים... והוא נקרא 'חבלי משיח'. ונקרא 'חבלי', שכמו שהאשה יגיע לה חבלים, מפני השנוי של הויות הולד הבא לעולם. שכל הויה הוא שנוי, ומצד ההויה החדשה הוא השינוי. וכך כאשר יצא לפעל ענין חדש, הוא עולם המשיח, והוא יציאה לפעל ההויה החדשה, ודבר זה הוא שינוי בודאי. ולפיכך יהיה חבלי המשיח, כי כמו אשה כאשר יצא הולד לאויר עולם, יש לה חבלים, מצד ההויה והבריאה שבא לעולם". וכן כתב בח"א לכתובות קיא. [א, קסד:], וז"ל: "כי כאשר יבוא מלך המשיח, מפני כי יבוא לעולם ענין חדש שלא היה מעולם, ובשביל כך יהיו חבלים. שכל שנוי יש לו חבלים, כמו חבלי יולדה. שהולד שבא לעולם הוא שנוי, שלא היה בעולם, ולכך יש חבלים. וכך כאשר יבוא מלך המשיח, והוא דבר חדש... יהיה בעולם חבלים כאשר יתחדש מלך המשיח". הרי שחבלי משיח הם חלק מתהליך של הבאת העולם לגאולה. ולגבי מלחמת גוג ומגוג, כן ביאר בנצח ישראל ר"פ לז [תרפד.], וז"ל: "בזמן המלך המשיח, שיגלה במהרה בימינו, קודם מלכותו יהיה מלחמות גוג ומגוג, שכל האומות יעלו עליו למלחמה, עד שינצח המשיח את הכל, ואז יהיה מלך אחד בעולם, הוא המלך המשיח. וענין מלחמה זאת שיהיה מן גוג ומגוג, כי כאשר אין המשיח במדריגתו [ה]אחרונה, שכל דבר בעולם בתחלת מציאותו אינו במעלתו העליונה. ומפני כך אינו נמצא בלבד בעולם, רק ימצא כח האומות גם כן. שכל דבר שאינו הכל, רק חלק בלבד, ימצא אחד עמו. ולכך בתחלה מלכות משיח, ועדיין אינו שלם לגמרי במלכותו, עדיין ימצאו גם כן האומות. ולפיכך כאשר יהיה בתחלת מדריגת המשיח, יהיו האומות נמצאים עם המלך המשיח, ויהיה להם כח גדול מאוד, כמו שיש למלך המשיח. והאומות, מפני שהם מסוגלים אל הרבוי, כאשר הרבוי תמיד אצלם, לכך הם רוצים להתגבר על מלך המשיח. ויהיה התנגדות גדול מאוד". הרי שמלחמת גוג ומגוג היא המביאה את העולם לאחדות ה', בכך שהיא המביאה לבטול כח האומות מן העולם.

<> כי העדר אור שוה למיתה, וכמו שנתבאר בהערה 484 שסומא נחשב למת מחמת שאין לו אור. ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "חושך ולילה הוא העדר האור, והוא דומה למיתה, שהיא העדר החיים, ודבר זה בארנו הרבה". ובדרשת שבת הגדול [קצז.] כתב: "כי הלילה נחשב כמו מיתה, כאשר אנו מברכין 'המחזיר נשמות לפגרים מתים'". והסבה שמדגיש ענין זה כאן, "כי מציאות גיהנום הוא אחר המות, בהסתלקו מן העולם הזה" [לשונו בנצח ישראל פל"ו (תרפא.)]. ולכך בא להורות שהלילה הוא כמו מיתה, כדי להתאים את סעודת ליל שבת כמצילה מפורענות של הגיהנום.

<> בהשקפה ראשונה, השייכות של מלחמת גוג ומגוג לשחרית נראית קצת רחוקה, כי האור של שחרית הוא אורו של משיח, והמלחמה של גוג ומגוג הוא פועל יוצא מכך. אך לכאורה אין קשר ישיר בין שחרית לבין מלחמת גוג ומגוג. אמנם לפי המתבאר בהערה 501 הקשר הוא קרוב ביותר. כי התחלת מלכות המשיח מזמינה את המלחמה בין אחדותו לבין רבויים של האומות. ואין זה רק בצד הזדמן, אלא שכך חייב להיות מהלכם של דברים, כי זהו השלב האחרון לפני הגלוי של "ה' אחד ושמו אחד". והואיל ובבוקר האור עדיין אינו במלוא כוחו, לכך התחלת האור הזו שייכת במהותה לא רק לאור המשיח, אלא גם למלחמה של האומות נגד התבססות אור זה בעולם.

<> בנצח ישראל פל"ו [תרעז:] האריך יותר לבאר את הצד השוה שיש לשלש הפורעניות הללו, וז"ל: "העולם היה בבלתי שלימות בג' פנים; האחד, אם היה בבריאה תוספות דבר, זה נחשב לחסרון, שהרי כל תוספות כנטול דמיא [חולין נח:]. והשני, אם היה חסרון ממש בבריאה. השלישי, אם לא נשלמה הבריאה, והיה תמיד הויה חדשה. כי כל הויה - שנוי וצער, ואין כאן הנחה. והן הן ג' דברים; הרבוי, והמיעוט, והשינוי, כמו שהתבאר. וכאשר השם יתברך השלים העולם ביום השבת, השלימו בג' שלימות; שאין כאן בבריאה תוספות. ואין חסרון בבריאה כלל, כמו שאמר הכתוב [קהלת ג, יד] 'כי ידעתי כי על כל מעשה ה' אין להוסיף ואין לגרוע'. וביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך יש לענג שבת בג' סעודות, שהם ג' עונגים על השלימות הזה... וג' פורעניות אלו, שהן מלחמות גוג ומגוג ודיני גיהנם וחבלי המשיח, הם ג' פורעניות אלו. כי גוג ומגוג הוא פורענות מצד התוספות, [כי] בימי גוג ומגוג יתרבו הגוים והמון שלהם בתוספות גדול ונורא מאוד, וכדכתיב [תהלים ב, א] 'למה רגשו גוים וגו'', וזהו התרגשות רבוי הגדול והנורא מאוד. נמצא כי פורענות וצער זה מתחדש מן הרבוי והתוספות שיש בעולם, כי מאחר שבסוף יתבטלו מן העולם, א"כ נחשבים הם תוספות בעולם. אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון. והשלישי הוא חבלי המשיח, והוא יציאת הויה לפעל. וכל הויה בעצמו שנוי, והוא רע.... ולפיכך המקיים ג' סעודות, שאלו ג' סעודות מורים על כי העולם מסולק מג' דברים, ולכך ראוי שיהיה ניצול מג' פורעניות אלו, אחר שהוא מאמין שהעולם מסולק מזה. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, ואין ספק בפירוש זה. וכאשר תבין דברי חכמה מאוד, הנה אלו ג' דברים יש לכל אחד עולם ומציאות בפני עצמו; כי מציאות גיהנום הוא אחר המות, בהסתלקו מן העולם הזה. וחבלי משיח יהיה בסוף ימי העולם הזה, כאשר יתחדש הויה אחרת... וגוג ומגוג יהיה בזמן עולם המשיח, כאשר יהיה נמצא משיח... ולכך נכתב שכל אחד 'יום' בפני עצמו כמו שאמרו חכמים, שכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו כמו שאמרנו, כי שם 'יום' נאמר על המציאות. ועיין בחבור באר הגולה, ושם עוד יותר נתבאר, והכל הוא ענין אחד". @וכוונת דבריו^ במה שאמר "והכל הוא ענין אחד", כי לכאורה יש כאן שני ביאורים שונים לג' פורעניות; שבעוד שבנצח ישראל ביאר שג' החסרונות נובעים מפאת רבוי - חסרון - ושינוי, הרי כאן ביאר שהם נובעים מזמנים שונים; לילה, בוקר, וערב. ועל כך כתב "והכל הוא ענין אחד". כי הגיהנום הוא חסרון הנובע מחמת ההפסד שבבריאה [כפי שביאר בנצח ישראל], וממילא הוא עומד כנגד הלילה [כפי שביאר כאן]. ומלחמת גוג נובעת מחמת הריבוי והתוספת שבבריאה [כפי שביאר בנצח ישראל], וממילא היא עומדת כנגד האור שבבריאה, וזהו הבוקר [וכפי שביאר כאן]. וחבלי משיח נובעים מחמת השינוי שיהיה בעולם [כפי שביאר בנצח ישראל], וזה הוא כנגד הערב, שהוא סוף היום, ויש בו השינוי של סילוק השמש [כפי שביאר כאן].

<> בח"א לשבת קיח. [א, נז:] ביאר מהלך אחר כיצד שלש הסעודות מצילות משלש הפורעניות [לעומת מהלכו כאן ובנצח ישראל שביאר שהשלימות שהסעודות מורות עליה מצילה את האדם מהחסרונות שבבריאה], וכתב שם בסוף דבריו: "והארכנו קצת בדרך אחר בספר באר הגולה ובספר הנצח, עיין שם".

**% [ט]**

<> שאמרו שם "כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו, עושה". וביאה שלא כדרכה פירושה ש"אינו מקום זרע" [רש"י יבמות לד: ד"ה שלא].

<> תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד מספר שלש עשרה, וראה הערה 592.

<> לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"א ה"ט: "אשתו של אדם מותרת היא לו. לפיכך כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו, עושה... ובא עליה כדרכה ושלא כדרכה. ובלבד שלא יוציא שכבת זרע לבטלה". והמגיד משנה ציין שמקור הרמב"ם הוא מהגמרא [נדה יג.], שאמרו שם "כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה". וגמרא זו תובא בסמוך.

<> כך סוברים שמואל ורבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן [יבמות נה:]. ורש"י סנהדרין נה. כתב: "המערה שלא גמר ביאתו. איכא למאן דאמר [יבמות נה:] זו נשיקת אבר על הנקב. ואיכא למ"ד [שם] העראה זו הכנסת עטרה, דהוא דבר מועט, אבל יותר הוא על נשיקה". ובסוטה כו: פירש רש"י "בנשיקה - משיק השמש באותו מקום".

<> שהרי בכל עריות שבתורה חייבים בין בביאה כדרכה, ובין בביאה שלא כדרכה [סנהדרין נד.]. ואף שלא כדרכה משהערה בה חייב [הוריות ד.].

<> כי בכל הביאות האסורות, אחד המערה ואחד הגומר בכלל [משנה יבמות נג:], ואע"פ שלא הוציא זרע [רמב"ם איסו"ב פ"א ה"י]. ובגמרא [יבמות נד:] למדו כן מדרשה. והר"ת [תוספות קידושין י. ד"ה כל] כתב: "אחרי שנתרבתה העראה כגמר ביאה, אם כן כל מקום שמזכיר ביאה, בהעראה קאמר".

<> קשה, שהרמב"ם פסק [איסו"ב פ"א ה"י] שהעראה זהו "המכניס ראש העטרה בלבד". וביאר שם המגיד משנה שהרמב"ם פסק כרבין ורב שמואל בשם רבי יוחנן [יבמות נד:] שהעראה זו הכנסת עטרה. ומדוע כתב כאן שזו נשיקת אבר. ועד כמה שנוגע לדבריו כאן, לכאורה לא היה צריך להכנס לזה, כי עכ"פ העראה נעשית בלא שהוציא שכבת זרע, וכמבואר להדיא ברמב"ם שם. ולכך, מה שהתירו חז"ל באשתו ביאה שלא כדרכה, שזו העראה [בין אם זו נשיקה או הכנסת עטרה], לא איירי בהוצאת שכבת זרע. וראה בנוב"י מהדו"ת אבן העזר סימן כג שהאריך הרבה בשיטת הרמב"ם, והעולה מדבריו הוא שהעראה היא יותר מנשיקת אבר. וצ"ע.

<> כי חז"ל מעולם לא התירו הוצאת ז"ל.

<> לשון הגמרא שם: "וכל כך למה, מפני שמוציא שכבת זרע לבטלה, דאמר רבי יוחנן, כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה".

<> שאם החמירו בדבר העלול להביא להוצאת ז"ל ["האוחז באמה"], שהוא משום שמא יבוא לידי הרהור [רמב"ם איסו"ב פכ"א הכ"ג], ק"ו שיחמירו בהוצאת זרע גופא.

<> מהחומרא שחז"ל ייחסו להוצאת ז"ל.

<> נדה יג. "כל המוציא שכבת זרע לבטלה... כאילו שופך דמים", וביאר זאת בח"א שם [ד, קנג.]: "כאשר משחית הזרע, שהוא הכנה לקבל הנשמה... נחשב המבטל זרעו כמו השופך דם לגמרי, היא הנשמה, שהזרע מוכן לקבל הנשמה". ובנצח ישראל פ"ד [ע.] כתב: "יעקב [אבינו] כנגד שפיכות דמים, ודבר זה ידוע גם כן... כי יעקב לא ראה קרי מימיו [יבמות עו.], ודבר זה נחשב כאילו שופך דמים, כי ראוי ואפשר היה שיהיה נברא ממנו אדם, ואף מזה היה יעקב מרחיק", וראה שם הערה 79, ולהלן בבאר השביעי הערה 73.

<> לשונו בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיז:]: "ביאור זה, כי הזרע הוא התחלת הויה של אדם. וכאשר משחית התחלת הויה, דבר זה כאילו מביא מבול לעולם, כי המבול היה השחתת התחלת הויה, עד שלא נמצא הויה כלל. וגם כן השחתת זרע הוא השחתה להתחלת הויה, ולפיכך נחשב זה מבול לעולם". וענין זה יתבאר יותר בהמשך.

<> כמו ההורג את הנפש, שלא אמרו על כך שכאילו הביא מבול לעולם [מבואר להלן].

<> פירוש - המשחית זרע פוגם בשורש ההויה, ואילו שאר ההפסדים אינם פוגמים בשורש ההויה, אלא פוגמים בענף ובפרי העולים מהשורש. והצד השוה שבין השחתת זרע למבול הוא, שבשניהם יש כאן עקירה וביטול מהשורש, וכמו שיבאר.

<> כי יש במבול בטוי חרטה על יצירת אדם מעיקרא. וכן נאמר [בראשית ו, יז] "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ וגו'", ופירש רש"י שם "הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני ואמרו לפני כבר [תהלים ח, ה] 'מה אנוש כי תזכרנו'". והרי טענת "מה אנוש כי תזכרנו" נאמרה כנגד יצירת האדם הראשון [סנהדרין לח:]. א"כ מוכח שבמבול היתה הסכמה לטענה השוללת יצירת אדם מעיקרא. וראה הערות 523, 527.

<> "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

<> אודות שבמבול היה בטול ההויה מתחילתה, כן מבואר בזוה"ק ח"א סח. שבמבול חזר העולם להיות כבתחילת מעשה בראשית, שהיה מלא מים. ובנצח ישראל ס"פ מו [תשפד:] כתב: "לפי שנחשב עולם חדש מן המבול ועד עתה". ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ולפיכך] כתב: "אחר המבול היה עולם חדש". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ו אות ה, ושם הערה 30, ולהלן בבאר הששי הערה 1135, ובבאר השביעי הערה 60.

<> דוגמה לדבר; בנצח ישראל פכ"ג [תקא:] הביא את הירושלמי [יומא פ"א ה"א] ש"הראשונים העבירו את התקרה, והאחרונים פעפעו אותו". והכוונה היא שהדור שהיה בשעת החורבן החריב את העצים והאבנים של הבית, אך הדורות האחרונים שלאחר החורבן שלא עשו תשובה, עקרו אותו מהשורש. וכתב לבאר זאת בזה"ל [תקב:]: "ועוד יש לך לדעת, כי בית המקדש מצד עצמו ראוי שיהיה תמיד ולא יוסר כלל. וכך ראוי לפי סדר המושכל. ומאחר שכך הוא, וראוי שיהיה נמצא עתה בית המקדש לפי סדר המושכל, אם אין אנו עושים תשובה, הרי אנו מחריבין בית המקדש מעיקרא. כי כאשר אנו מחריבין ומבטלין סדר המושכל, דבר זה נקרא פעפוע משרשו. כי סדר זה המושכל הוא שורשו, וכאשר אין מתפללין עליו, זה נקרא פעפוע משרשו. אבל הראשונים, מפני שעל ידם לא חרב רק עצים ואבנים שלפנינו, לא נקרא זה שעקרו אותו משרשו. וחילוק יש בין המחריב דבר שהוא לפנינו בלבד, או כאשר מגיע הבטול לעצם הדבר מה שמחייב הסדר השכלי, שראוי שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, ואינו נמצא, ודבר זה הוא בטול לעצם בית המקדש. ולפיכך האחרונים שלא עשו תשובה שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, דבר זה בטול לעצם בית המקדש. וזה שאמר כי אחרונים פעפעו אותו". הרי שכאשר ביהמ"ק היה קיים בפועל, החורבן חל על עצים ואבנים. אך לאחר שכבר חרב, המשך חורבנו חל על השורש [הסדר המושכל]. וחורבן שחל על השורש חמור יותר מחורבן שחל על הענף. והיחס שבין "הראשונים" ל"אחרונים" הוא בדיוק כיחס של שפיכות דמים להשחתת זרע. ודו"ק. ובארץ הצבי סימן נט השוה דברי המהר"ל האלו לדברי תוספות הרא"ש [יבמות יב:] "דלא מקרי השחתת זרע אלא במי שגורם ע"י חימום שמוציא ז"ל וכו' אבל לאחר שנעקר הזרע מן הגוף לא שייך ביה השחתה". ועל דברי הרא"ש כתב באבני נזר שו"ת אבה"ע סימן פא אות ט: "ודברים אלו ברורים ומאירים כשמש". וראה להלן בבאר החמישי הערה 131, ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 41.

<> בראשית לח, ט "וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע והיה אם בא אל אשת אחיו ושחת ארצה לבלתי נתן הזרע לאחיו". ופירש רש"י שם "ושחת ארצה - דש מבפנים וזורה מבחוץ".

<> כן נמצא שביאר ש"השחתה" מוסבת על קלקול בעצם ובעיקר הדבר. וכגון, רש"י [בראשית ו, יא] כתב: "ותשחת - לשון ערוה ועבודה זרה". וביאר שם הגו"א אות כב: "ונראה מה שלא נקרא השחתה רק ערוה ועבודה זרה, מפני שיצר הרע המסית האדם לרע אינו אלא בשביל אלו, דיש יצר הרע לעריות ויש יצר הרע לעבודה זרה... ומפני שהיצר הרע הוא לאלו שנים דווקא נקראו 'השחתה', כי מאחר שהוא נסת אל הדבר שהוא רע, הוא נשחת". הרי שקלקול בעצם נקרא "השחתה". וכן בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא:] כתב: "ודבר זה נקרא 'משחית', כאשר משחית הדבר בעצמו... המחטיא את הרבים אין תשובה ואין תיקון לו, ודבר זה השחתה נקרא בודאי, שאין לו חזרה ותשובה". ואם איירי בקלקול בעצם שאינו ניתן לתיקון, בע"כ שאיירי בקלקול מהשורש. ובח"א לנדה יג. [ד, קנג.] כתב: "ולכך נקרא השחתה, שכל השחתה שנשחת מצד התחלתו" [ראה בבאר השביעי הערה 222]. וכן הוא בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.]. וצרף לכאן דברי הזוה"ק הידועים [ח"א ריט:] שאין תשובה מועילה לעון פגם הברית. וראה תפארת ישראל פי"ד הערה 44.

<> ודייק לה, שגזירת המבול כשנאמרה לראשונה לנח [בראשית ו, יג], נקראה בלשון השחתה, שנאמר "ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני וגו' והנני &משחיתם^ את הארץ".

<> כפי שביאר רש"י [בראשית ז, ז] "האנשים לבד והנשים לבד, לפי שנאסרו בתשמיש המטה, מפני שהעולם שרוי בצער". ורש"י בראשית ח, יז כתב: "ושרצו בארץ - ולא בתיבה, מגיד שאף הבהמה והעוף נאסרו בתשמיש". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ו אות ה, וז"ל: "הקשה המזרחי, דמשמע דעיקר שהיה מקפיד לאבד היינו על כלל המין... ואם כן לא היה ראוי שיהיה מכניס מכל מין ומין לקיום המין, אחר שהשם יתברך הקפיד על כלל המין לאבד אותם. ואין זה קשיא, שכאשר הביא הקב"ה המבול כאילו כל המין בטל, כי שנים שהם בלבד בתיבה ואינם פרים ורבים בתיבה, אין זה מין כלל, עד שיצאו מן התיבה וקבלו עליהם להדבק במינם, דלא ישחיתו דרכם [רש"י בראשית ח, יט], וכאשר כלה המין כאילו ברא השם יתברך המין מחדש". וכן הכוכבים והמזלות "שבתו כל ימות המבול... ולא ניכר בין יום ובין לילה" [רש"י בראשית ח, כב]. הרי שלא היתה שום הויה נוהגת במבול.

<> בא ליישב את השאלה "ואל תאמר כי אינו דומה, כי המבול היה התחלת ההפסד לכל העולם, ואילו המשחית התחלת הויה אינו מפסיד לכל העולם" [לשונו בנתיב הפרישות פ"ג (ב, קיז:)]. וכדי ליישב זאת בא לבאר את עיקריות האדם בבריאה.

<> כפי שנתגלה במבול גופא, שכל היקום נמחה משום ש"הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו" [רש"י בראשית ו, ז]. ובקידושין פב: אמרו: "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כה.], וז"ל: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם... ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום כי הכל נברא בשביל האדם". וכן כתב שם בפ"ה מכ"ב [ערה.], שם פ"ה מ"א [ריז:], שם פ"ו מ"י [שכא.], גו"א בראשית פ"א אות ס [סד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם ר"פ יז, להלן בבאר הרביעי [ד"ה ובפרק אחד], בבאר החמישי הערה 715, בבאר השביעי הערה 36, דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ועוד.

<> נקודה זאת מבוארת היטב בדר"ח פ"ג מ"ב [קיג:], וז"ל: "כאשר תתבונן בענין הבריאה, תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים. שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא ביחידי. ויותר מזה שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי. ובפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לז.], ת"ר, לפיכך נברא האדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו אבד את כל העולם. וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו... ולפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, עד כאן. ולפי הנראה כי הטעם הוא, כיון שמאדם אחד יצא כל העולם, א"כ המאבד נפש אחת מישראל כאילו מאבד כל העולם כולו. ואם הטעם כך קשיא... סריס וזקן למה נחשב כל העולם. אבל פירוש הדבר הזה, כי לפי מציאות העולם וציור החכמה לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד, ולא יותר. וכשם שראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה, כך ראוי שיהיה נברא האדם יחידי. כי האדם הוא מלך בתחתונים, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו [חולין ס:] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן הש"י, ראוי שיהיה האדם יחידי. ולפיכך המקיים אדם אחד כאילו קיים כל העולם. וכן המאבד אחד כאילו אבד כל העולם... ולפיכך אדם אחד נחשב כל העולם כולו, והמקיים אחד מישראל כאילו קיים כל העולם כולו, והמאבדו כאילו אבד כל העולם כולו, וכל זה מפני חשיבת האדם שהאדם יחידי הוא כל העולם... ואמר לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, וזה שמצד ציור העולם ראוי שיהיה האדם נברא יחידי, א"כ אדם אחד הוא כל העולם, ולא כמו שאר הנבראים שאין בכל אחד הכל כמו שהוא אצל האדם". וראה להלן בבאר הששי הערה 474. ולכך המשחית זרעו כאילו מביא מבול לעולם, כי האדם הוא יחיד בתחתונים, ועיקר בתחתונים. ומ"מ לא אמרו על ההורג אחד מישראל כאילו מביא מבול לעולם [אע"פ שכל המאבד נפש אחת כאילו איבד עולם מלא], שכבר ביאר למעלה, שבהורג נפש יש בטול להמשך ההויה, אך לא בטול להתחלת ההויה. ולהלן בבאר הרביעי [ליד ציון 1341] הזכיר שם את דבריו כאן.

<> וכן כתב בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.] בביאורו השני, וז"ל: "האדם שהוא העולם, שהרי ההורג אחד מישראל כאילו בטל כל העולם. לכך נחשב מי ששופך את הזרע ומבטלו השחתה זה כמו המבול".

<> בא לבאר הסבר שני כיצד יש כאן דמיון למבול, בעוד שכאן לא איירי בהפסד לכל העולם, ואילו במבול היה הפסד לכל העולם.

<> כפי שנתבאר למעלה [הערה 359] שהפועל מתייחס לנפש, קחנו משם.

<> לשונו בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.]: "כי דבק בזרע כח קדוש, כאשר ידוע כי בזרע כח מצייר, ולפיכך כאשר משחית זרעו נחשב זה שופך דמים, שהוא כח המצייר שהוא בזרע. ועוד, הרי בכח הזרע להיות אדם, וכמו מי ששופך דם, אין השופך דם נוטל הנפש, רק שנוטל הדם הוא בטול הנפש, וכך כאשר משחית זרע בזה הוא מבטל הנפש, והוא כאילו שופך דם... כי השחית זרעו, אשר בזרעו כח נפשי".

<> לשונו בח"א לנדה יג. [ד, קנב:]: "אין הזרע אדם פרטי שיאמר עליו כי זה הוא בלבד, רק כי הזרע הוא התחלת הויה בכלל, ושם הויה עליו, ואינו זרע פרטי. והמשחית אותו משחית התחלת ההויה... ויש לך לדעת עוד, כי קודם שיצא הולד לאויר העולם, נאמר על הנשמה כאשר עדיין אינה מחוברת לגוף כאילו הנשמה היא מסוף העולם עד סופו, כמו שיתבאר בפרק המפלת [נדה ל:], שאמרו כי הנשמה רואה מסוף העולם, כמו שיתבאר. וזה מפני שאין הנשמה מחוברת לגוף, והדבר הנבדל שהוא בלתי גשמי הוא מסוף העולם עד סופו. ולכך זה שמשחית זרעו, כאשר יש לזרע הכנה לקבל הנשמה שהיא נבדלת קודם שבאה לגוף, נחשב כאילו הביא מבול לעולם. כי המבול היה ג"כ מסוף העולם עד סופו. וכך הוא כאשר משחית זרעו, שהוא מוכן אל הנשמה הנבדלת שהיא מסוף העולם עד סופו, כאילו הביא מבול לעולם. ומטעם זה אמר ג"כ שהוא כאילו שופך דמים, כאשר משחית הזרע שהוא הכנה לקבל הנשמה. ובפרק חלק [סנהדרין קי:] אמרו, קטן אימתי בא לעולם הבא, וסבר רבינא משעה שנזרע. ואף כי אין הנשמה בזרע, רק יש כאן הזרע שיקבל הנשמה, מ"מ נחשב כאלו הנשמה באה לעולם כאשר הזרע בעולם, ולכך היא באה לעולם הבא. וכן נחשב המבטל זרעו כמו השופך דם לגמרי, היא הנשמה, שהזרע מוכן לקבל הנשמה". ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 42 כתב: "כי ההויה אינה מתחלקת לפרטים, ואין בה מדה של שיעור כל עוד שההויה לא יצאה מכלל התהוות, ולא נתחלקה לפרטים, הויה אחת היא, ולא תיגדר בכמות. לפיכך השחתת תחלת הוית הזרע כאילו מביא מבול לעולם, שהיא השחתת הויה". ושם מוסיף לבאר יסוד זה. וראה להלן בבאר הששי הערה 466.

<> אודות החבור שיש לנפש עם הגוף, כן כתב בדרוש עה"ת [כח:], וז"ל: "כי הנפש מתחבר לשניהם; אם לגוף שהרי הוא עומד בגוף. אם לשכל, שהנפש מקבל השכל". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ח [תכט.], וז"ל: "וידוע שהנפש יש לו חבור אל הגוף ואל השכל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט:] כתב: "הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ושם פ"ד מי"ד [קפח:] כתב: "וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל הנהגה מן הנפש... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה'', וזהו כי המלך דומה אל הלב ששם הנפש החיוני". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "כמו שהנפש הוא מנהיג איברי אדם, כך המלך מנהיג העם". וראה להלן בבאר הששי הערה 236, ובנר מצוה ח"א הערות 144, 147.

<> כפי שכתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה.]: "כי הנשמה [של עובר] עדיין אינה מוטבעת לגמרי בגוף. אף כי הנשמה ניתנה באדם מיד כאשר הוא בבטן אמו [כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 327], אבל שתהיה מוטבעת בגוף, אינה מוטבעת בגוף עד שיוצא לאויר העולם". וראה להלן בבאר הששי הערה 466.

<> אודות יסודו שיחס אדם הנברא לזרע שנוצר ממנו הוא כיחס הפרטי לכללי, נראה להביא הקבלה לכך ביחס של המצוות אל התורה. שבדרוש על התורה [נב.] כתב: "בפ"ק דקדושין [מ:]... נענו כלם ואמרו, תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה. 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, כמו שאמרנו. כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה. שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה, לא לזולת זה, כמו שאמרנו. זהו שאמר 'שהתלמוד מביא לידי מעשה', רוצה 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". והרי יחס המצוות לתורה הוא היחס של הפרטי לכללי, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ב [עב:]: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי... וזהו אמרם ז"ל [ירושלמי פאה פ"א ה"א] שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, א] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק". הרי שיש כאן הקבלה גמורה. ועל פי זה יוסבר מדוע חמור עון בטול תורה יותר מאשר עון בטול מצוה, ודו"ק.

<> בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיז:], ובח"א לנדה יג. [ד, קנב.], והאריך לבאר שם את שלשת הדברים שאמרו בחטא זה; (א) כאילו מביא מבול לעולם. (ב) כאילו שופך דמים. (ג) כאילו עובד עבודה זרה.

<> הרמב"ם שהובא למעלה [ד"ה פרק ב'], ותוספות יבמות לד: [ד"ה ולא] בתירוץ א. וכן הוא בטור ורמ"א אבן העזר סימן כה סעיף ב.

<> כפי שכתב למעלה בסוף ההקדמה [ד"ה ולכן אחר]: "הנה בזה החבור נבוא לבאר דרכי תורה שבעל פה, ולהסיר לזות שפתים מחכמי עולם, כי המבזה את החכמים הוא בכלל מי שאומר אין תורה מן השמים", וראה שם הערה 110.

<> אודות שחז"ל נכנסו לפני ולפנים, כן מבואר בדרוש על המצות [נה.], שכתב עליהם: "הנכנסים לפני ולפנים בקדושה ובטהרה".

<> אודות שחכמים ידעו מצפוני החכמה, לעומת זולתם, כן כתב בתפארת ישראל פ"ו [צט.], וז"ל: "והנה הם [שאר חכמים] חתרו דרכים הרבה לתת סבה וטעם כפי דעתם, אשר הוא רחוק מדרכי התורה ומדרכי החכמים. ויודעי התורה, אליהם בלבד נגלו מצפוני החכמה והאמת". ולהלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין] כתב: "והפלסופים לא ראו, והביטו רק הטבע... ואין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות; כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו ע"ה... למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם". ושם בהמשך כתב: "ואילו ידעו להבין דבר זה על עומקו, היו אומרים כי כל חכמי הגוים לאפס ותוהו נחשבו נגד הקל שבדבריהם [של חז"ל]". וקודם לכן כתב בבאר החמישי [ד"ה ואתה הבן]: "אשר עמדנו שם על עיקר דברי חכמים, ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה". ובגבורות ה' ס"פ יט [צ:] כתב: "וכל זה רמזו החכמים האמתיים יודעי מצפוני התורה". ושם בפנ"ד [רלח:] כתב: "כי הם [החכמים] היו יודעים מצפוני החכמה, וכל רז לא אנס להם". ובנצח ישראל ספ"ז כתב: "כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל". וראה שם הערה 318. וכבר המליץ הסמ"ע [שו"ע חו"מ סימן ג ס"ק יג] "פסקי הבעלי בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים". וראה למעלה הערה 61, ולהלן בבאר הרביעי הערה 61.

<> ולמד כן מהפסוק [בראשית ב, כד] "ודבק באשתו" "ודבק - ולא שלא כדרכה". ופירש רש"י שם "שלא כדרכה אין כאן דבק, שמתוך שאינה נהנית בדבר, אינה נדבקת עמו". ובביאור דברי רש"י אלו, ראה להלן הערה 578.

<> וסבר שאפילו "בן נח שבא על אשת חבירו שלא כדרכה פטור", וק"ו כשבא על אשתו שלא כדרכה. והלכה כרבא [רמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"ז].

<> לשון הגמרא שם: "מי איכא מידי דישראל לא מיחייב, וכותי מיחייב", "דהואיל ומותר לישראל הותר אף לעובד כוכבים, דליכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור" [רש"י חולין קכא:].

<> כדיליף ליה מפסוק שנאמר לאדם הראשון [בראשית ב, כד, הובא בהערה 545]. ואע"פ שלגבי היתרים שהתורה חידשה, השריש בגו"א שהם נהגו אף קודם מתן תורה [שמות פ"ד אות יח], וכגון ההיתר של "וחי בהם" [ויקרא יח, ה] "ולא שימות בהם" [יומא פה:] נהג גם קודם מ"ת, ד"כיון דהיתרה הוא, מה חילוק יש בין קודם מתן תורה ובין לאחר מתן תורה" [לשונו שם], שם מדובר בהיתר שאינו מפקיע את הדין, כי הדין קיים, ורק כאשר יש סכנה בדבר הדין נדחה. אך כאן, אם ההיתר של ביאה שלא כדרכה יחול, תהיה בכך הפקעה גמורה לאיסור הנלמד מהפסוק "ודבק באשתו", ובודאי שקודם מתן תורה אין לנהוג היתר בדבר שנאסר להדיא.

<> לאחר מתן תורה. וכמו שרבי אמר לאותה אשה על ביאה שלא כדרכה ש"התורה התירתך" [נדרים כ:], וביאר שם הר"ן "דכתיב [דברים כד, א] 'כי יקח איש אשה', שהיא לקוחה לו לעשות בה כל חפצו".

<> פירוש - התורה ניתנה לישראל להחמיר ולא להקל, שהרי זו כל הסברא של "מי איכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור" [חולין לג.], וכיצד כאן התורה התירה לישראל דבר שהיה אסור לבן נח. וראה תוספות חולין לג. [ד"ה אחד] שביארו את כל הדינים שמהם נראה לכאורה שיש לעכו"ם חומרא על פני ישראל. וכן אמרו [יבמות כב.] שיש לאסור מדרבנן עריות על הגר [אע"פ שמעיקר הדין היה ראוי להתיר, כי גר שנתגייר הוא כקטן שנולד], כדי "שלא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה".

<> כפי שביאר שתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] שנקראו "ישראל" רק משקבלו את התורה. ובגבורות ה' פס"ב [רפ:] כתב: "'יעקב' במה שהם אומה זאת בלבד... 'ישראל' מצד מעלתם וחשיבותם, שדבק בהם כח עליון... כי ישראל דבק בכח קדוש שהם חלק השם יתברך". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכד:] כתב: "ישראל קבלו החבור [בהקב"ה] בשלימות, כאשר ניתנה להם התורה. וראיה, שנתן לאדם הראשון מקצת מצות בלבד, ולכך לא היה החבור בשלמות. אבל ישראל שהיה להם תורה שלמה, חבור שהיה להם הוא שלם", וראה שם הערה 27, ולהלן בבאר הרביעי הערה 1258, ובבאר השביעי הערה 280.

<> מביא פסוק זה כדי לבאר כיצד ניתן לומר שבעלי החיים מתחברים בשביל פריה ורביה, הרי אין להם דעת, וחבורם אינו נעשה אלא "להנאתו לתשמיש" [לשונו בח"א לסנהדרין קח: (ג, סוף רנז:) לגבי חבור העופות]. ועל כך מבאר שהקב"ה חקק כך בטבעם, כדי שהעולם יתיישב. וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [כח:]: "כל בעלי חיים וכל המינים שבעולם, 'לא לתוהו בראם', רק נאמר עליהם [בראשית א, כח] 'פרו ורבו ומלאו את הארץ'. עד שאין אחד בטל, והכל פועלים בעולם אשר נבראו בו". ודעת המהר"ל היא שהפסוק "לא תוהו בראה" מגדיר את מהותה של מצות פריה ורביה. וכגון בגו"א בראשית פ"ד אות כז כתב: "דבפריה ורביה כתיב 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'". וכן הוא בתוספות ב"ב יג. ד"ה לישא, ותוספות יבמות סב. ד"ה הכל. אך ק"ק, כי בגו"א שם ביאר את המקור לדברי הגמרא [סנהדרין נט:] שגוים אינם מצווים לאחר מתן תורה בפריה ורביה, משום "דכתיב גבי פריה ורביה 'לא תוהו בראה וגו'', וזה לא יתכן בבני נח שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'". ואם לא נאמר בבני נח "לא תוהו בראה", כיצד יאמר כן בבעלי חיים. ויל"ע בזה. ואולי ניתן לבאר זאת על פי דבריו בגו"א שמות פכ"ב אות לד, בביאור דברי רש"י [שמות כב, ל] "לכלב תשליכון אותו - ללמדך שהכלב נכבד ממנו [מהנכרי]". וכתב שם בזה"ל: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו. כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם" [והובא למעלה בבאר החמישי הערות 119, 462, בבאר הששי הערה 78, ובבאר השביעי הערה 40]. ולכך יש מקום לומר שבהמות מקיימות "לשבת בראה" יותר מהנכרי.

<> כי החבור שלא כדרכה "אינו מקום זרע" [רש"י יבמות לד:, ד"ה שלא].

<> יסוד נפוץ, וכמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 331, ונכתב שוב בסמוך בהערה 575.

<> לשונו להלן בבאר החמישי [ד"ה פרק הבא על יבמתו]: "כל צורה הוא מתחבר לאשר הוא צורה לו... שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש... והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם הנקיבה". וראה שם בהערות. וכן הוא בגו"א בראשית פ"ב אות מב, ובגבורות ה' פי"ט [פז:]. וכאן בא להדגיש את החבור מצד הצורה, המשתוקק להתחבר אל הדבר שהוא צורה בעבורו.

<> בא לבאר שמגמת החבור השני הזה היא החתירה לשלימות, ששלימות הצורה מחייבת שהאדם יהיה שלם ע"י האשה [ולכך אין חבור זה שייך לחסרי השלימות, וכמו שמבאר]. ואודות שהאדם הוא שלימות הבריאה בתחתונים, כן כתב בנצח ישראל פי"א [שג:], וז"ל: "'חביב אדם שנברא בצלם אלקים' [אבות פ"ג מי"ד], שזה מורה כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים". ובדר"ח שם [קמד.] כתב: "ענין הצלם הזה שהוא אור וניצוץ אלקי נבדל דבק באדם... הוא נבדל לגמרי... כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו לבד הש"י... שהאדם בתחתונים מלך, ואין עליו כי אם השי"ת, לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל... כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים נקרא אור, וזיו הצלם של אדם שהוא בצלם אלקים, כי האור והזיו שהוא מורה על המציאות הוא כמו אור המציאות של השי"ת... ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם". וזהו דיוק לשונו כאן "והאדם שהוא שלימות הבריאה בתחתונים". וראה להלן בבאר השביעי הערה 37.

<> כהמשך להערה הקודמת [שמדובר כאן בשלימות האדם הנובעת מהיותו מחונן בצלם אלקים], צרף לכאן דבריו בגו"א דברים פ"ד אות כא [ד"ה ועוד] בביאור דברי רש"י שם [דברים ד, לב] "מלמד על קומתו של אדם שהיתה מן הארץ עד השמים והוא השיעור עצמו אשר מקצה אל קצה", וז"ל: "כיון שנברא האדם בתחתונים בצלם אלהים, אין דבר אלהי חלק בלבד, כי החלק הוא לגשם שמתחלק, ומאחר שהאדם נברא בתחתונים בצלם אלהי, אי אפשר שלא יהיה לצורתו - אשר הוא צלם אלהים - כוללת בתחתונים. ולפיכך אמרו שנברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב, וזה מצד צלם אלהים. שאין ספק כי צלם אלהי אשר נתן בו השם יתברך הוא דבר אלהי, שאין צלם אלהי נאמר על התואר והתמונה בלבד, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלהי. לכך נאמר עליו שהוא מן הארץ עד השמים וממזרח למערב, כי כל דבר אלהי אינו מחולק ולא יוגבל, ולפיכך נברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב... ולפי ענין אלהי שיש בו יאמר עליו שהוא הכל, כמו שיש להשם יתברך בעליונים, והאדם שהוא נברא בצלם אלהים בתחתונים יאמר עליו שהוא בעולם התחתון הכל, ואינו חלק. ומאחר שמכח הענין האלהי שבאדם מוכרח שהוא הכל ולא חלק, וזהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלהי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובנצח ישראל פי"א [ש:] כתב: "כי השלם ראוי אל השלם", ושם הערה 221. ולכך ברי הוא שהאדם "ראוי שיהיה שלם". ולהלן בבאר השלישי [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי האדם הוא שנברא בצלם אלקים, וצורתו בשלימות בלי חסרון, שאל"כ... אין ראוי לומר עליו שנברא בצלם אלקים". וראה שם הערה 46, ולהלן בבאר הששי הערה 764.

<> "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" [בראשית ב, יח]. וביבמות סב: "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה". וכתב שם בח"א [א, קלג:]: "כי כל שמחה הוא מפני השלימות, כי כאשר אחד בשלימות אז בא השמחה. ואין אדם בשלימות כאשר אין לו אשה, ולכך שרוי בלא שמחה". ושם מאריך לבאר זאת. ובגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "הנושא אשה, קודם זה היה פלג גופא, וכשנשא הוא גוף שלם". ומקורו בזוה"ק ח"ג פג: "בר נש בלא איתתא - פלג גופא". ובתפארת ישראל פל"ו [תקכח.] כתב: "כי האשה היא 'עזר כנגדו', והרי היא השלמת האדם", וראה שם הערה 28.

<> אודות שהחבור ביחד הוא ההשלמה, ראה בח"א לב"ב עד: [ג, קו.], שכתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "אמנם מה שאמר 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה - גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". וצרף לכאן דברי הזוה"ק [ח"א קעו.] שבכל מקום של תשמיש של מצוה השכינה מצויה שם. והרי שכינה שורה רק במקום של שלימות, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קכד:], וז"ל: "השי"ת הוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "כי אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם". והואיל ונתבאר כאן ששלימות האדם היא בחבורו עם בת זוגו, לכך מובן ששם תשרה השכינה. וראה להלן בבאר החמישי הערה 289.

<> ולכך ההיתר של ביאה שלא כדרכה החל רק לאחר מ"ת, שאז הגיעו ישראל למדרגת הצורה, והם שייכים לבחינה השניה של החבור, וכמו שמבאר.

<> כמו שיביא בסמוך את מאמרם [יבמות סא.] "אתם קרויים 'אדם' ואין אומות העולם קרויים אדם". וז"ל בגבורות ה' פ"ד [כט.]: "כי המצרים הם דבוקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה. ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה [במדבר ה, טו] שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה [רש"י שם]. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף, וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן ענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה, ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". ושם מאריך לבאר שכתוצאה מכך ישראל השתעבדו במצרים דוקא. ובנצח ישראל פי"ד [שמג:] כתב: "הלא בארנו מזה קצת בחבור גבורות ה' [פ"ד], עיין שם. ובמקום זה נוסיף ביאור, להעמיד אותך על שורש הדברים. וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". וראה שם הערות 45-47, ולמעלה בבאר הראשון הערה 60, ולהלן בבאר החמישי הערה 342, ובבאר הששי הערות 120, 680.

<> מה שכתב שחומריות האומות היא "כאשר נתנה התורה לישראל" כוונתו מבוארת על פי דבריו להלן בבאר הרביעי [ד"ה במדרש ב"ר], שביאר שם שכאשר ניתנה התורה לישראל נחרבו אומות העולם, שהופקעו מעיקריות העולם [והובא במקצת למעלה הערה 442]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.] עמד על כך שנאמר במשנה שם "חביב אדם שנברא בצלם", ולא נאמר "חביב ישראל", וז"ל: "ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם' ולא אמר 'חביבין ישראל', וזה כי הפרש גדול יש, אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מ"מ יש צורת אדם באומות ג"כ, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מ"מ נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום, ולכך לא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלהים'. ועוד, כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם ישראל נקראים, &**ואם אחר שבחר השי"ת בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות**^, מ"מ הצלם האלהי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר". וכן כתב אות באות בנצח ישראל פי"א [דש:], וראה שם הערה 266. ובתפארת ישראל ס"פ כו כתב: "כי קודם מתן תורה היו אומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו". וראה להלן בבאר הששי הערה 606. @**אמנם תקשי לך**^, שלפי זה קודם מתן תורה היה צריך להתיר ביאה שלא כדרכה לבני נח, שאז היתה להם מעלת הצורה. אך לא מצינו כן, שהרי הפסוק האוסר ביאה שלא כדרכה נאמר לאדם הראשון [בראשית ב, כד "ודבק באשתו" (סנהדרין נח:)]. וראה הערה 565. ויל"ע בזה.

<> ויש למהר"ל ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים 'אדם', ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [דבריו כאן, תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח, נצח ישראל פי"ד (דש:), גבורות פמ"ד (קסז.), ועוד]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [תפארת ישראל ס"פ יב, שם ר"פ יז, גבורות ה' פל"ט (קמז.), ובגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:), ואור חדש (קפח:)]. והסברים אלו מלוקטים בתפארת ישראל פ"א הערה 88.

<> אצל האומות.

<> אוזן מלים תבחן. כי בתפארת ישראל פט"ז [רנא.] הביא דברי הגמרא [סנהדרין לח:] שאמרו על יומו הראשון של אדם הראשון, שבשעה שביעית נזדווגה לו חוה, וכתב על כך בזה"ל: "דבר זה מדרגה יותר נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם לגמרי. שכך אמרו כל &**ישראל**^ שאין לו אשה אינו אדם... כי אין האדם &**הישראלי**^ נחשב אדם שלם בלא אשה". והנה לשון המאמר בגמרא הוא [יבמות סג.] "כל אדם שאין לו אשה אינו אדם", ולא נזכר שם שאיירי דוקא בישראל, אך בעין יעקב שם גרסו "כל יהודי שאין לו אשה אינו אדם". ומדוע ראו לנכון בעין יעקב להוסיף ולכתוב "כל &**יהודי**^ שאין לו אשה אינו אדם", וכן הדגיש המהר"ל בתפארת שם "כי אין האדם &**הישראלי**^ נחשב אדם שלם בלא אשה" [ראה שם הערה 102]. אך לפי המתבאר כאן הדבר מיושב להפליא, כי המאמר שם נסוב סביב הציר של הבחינה השניה בחבור, והיא שיש השלמה מצד עצם הזיווג, ולא משום פו"ר נגעו בה. והרי בחינה זו קיימת רק אצל ישראל, ולא אצל האומות, וכמבואר כאן. [ואף שאיירי שם באדם הראשון, ולא בישראל, אבל כבר נתבאר (בהערה 562) שעד מתן תורה היתה אף לאומות מעלת הצלם.] והואיל ואיירי לגבי החבור של השלמה, הדגיש לומר פעמיים שאיירי בישראל דוקא.

<> חילוק זה בין החבור של ישראל לחבור של האומות מתבטא בעוד פן. הנה המיתה של הבא על ארוסה חמורה מזו של הבא על אשת איש, כי הבא על נערה המאורסה מחוייב סקילה [דברים כב, כד], והבא על אשת איש מיתתו בחנק [ויקרא כ, י, ורש"י שם]. וסקילה חמורה מחנק לכו"ע [סנהדרין מט:]. ובטעמו של דבר זה כתב להלן בבאר הששי [ד"ה ואחר כך אמר], וז"ל: "מפני כי הבא על נערה המאורסה, לפי שהוא חוטא בקדושה, שהנערה היא מקודשת לאחר, והנה בא עליה, לכך הוא חוטא בקדושה. ואינו כמו מי שבא על בעולת בעל, שכבר היא אשתו, ואין כאן שם קידושין. ואע"ג דלא פקע מינה קדושין הראשונים, מ"מ אין שם 'מאורסה' עליה, רק 'בעולת בעל'. ולכך המיתה של ארוסה חמורה מבעולת בעל", ושם הערה 114. ובח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.] הוסיף בזה: "וערוה זאת [של נערה מאורסה] לא שייך באומות, כי אין להם קדושין, וכן אמרו [ראה סנהדרין נז:] בעולת בעל יש להם, אבל ארוסה אין להם". והנראה בטעם הדבר, כי הקדושה של נערה מאורסה נובעת מכך שהיא מיוחדת ומתייחדת לבעלה ["מקודשת לי, מיוחדת לי, ומזומנת לי" (לשון תוספות קידושין ב: ד"ה דאסר)]. וכל הענין של "מיוחדת לי" שייך רק כאשר מדובר בחבור של השלמה, שהאיש משלים את עצמו על ידי אשתו. אך בחבור שמטרתו לפו"ר, לא שייך לומר על כך "מיוחדת לי", "שהפריה ורביה אינו דבר עצמי לאדם במה שהוא אדם, אבל הוא דבר מקרה לאדם" [לשונו בגו"א בראשית פ"ב תחילת אות לד]. ואם הפו"ר אינה דבר עצמי לאדם, בודאי שהחבור שנוצר להשגת פו"ר לא יהיה דבר עצמי לאדם. ובחבור הנעדר עצמיות, התייחדות מנין. ולכך לא נמצא אצל האומות מושג של אירוסין. מה שאין כן אצל ישראל, שבחבורם יש השלמת האדם, לכך שייך מושג של "אירוסין", כי מרגע הקידושין המקודשת היא מיוחדת ומתייחדת להשלמת בעלה. וזהו שכתב בח"א לסוטה י. [ב, מ:]: "כי האיש הוא צורה לאשה, הצורה מייחדת החומר עד שאין לו הסרה מאתו". והרציתי את הדברים למו"ר שליט"א, והוטבו בעיניו.

<> מסופר שם בגמרא שאשה אחת אמרה לרבי "ערכתי לו שולחן והפכו ["ששימש עמה שלא כדרכה" (הרא"ש שם)]. אמר, בתי, תורה התירתך". הרי שרבי לא הזכיר שום משל. אך קודם לכן אמרו בגמרא "כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו, עושה. משל לבשר הבא מבית הטבח, רצה לאכלו במלח, אוכלו. צלי, אוכלו. מבושל, אוכלו. שלוק, אוכלו. וכן דג הבא מבית הצייד". והמהר"ל חיבר להדדי את רבי עם המשל, וראה הערה 582. והמשל בא להורות שבכל ענין יש חבור חומר לצורה, וכמו שמבאר.

<> פירוש - הכל נמדד ונערך מצד הבעל, כי הוא הצורה והעיקר. ואע"פ שמבחינת האשה יש הבדל גדול בין ביאה כדרכה לביאה שלא כדרכה [כמבואר בהערה 578], אך אין זה נוגע לבחינת האיש. [ודייק לה שאמרינן "ביאה כדרכה", או "ביאה שלא כדרכה", ולא אמרינן "ביאה כדרכו" או "ביאה שלא כדרכו".] וצרף לכאן את דברי הר"ן [נדרים ל. ד"ה ואשה] שכתב לגבי דעת האשה בקידושין בזה"ל: "מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש, היא מבטלת דעתה ורצונה, ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו. הלכך אין אנו דנין בקידושין מצד האשה, אלא מצד הבעל". וראה להלן הערה 583 אודות שהצורה מושלת בחומר. ולהלן יבאר הסבר שני במשל, כמבואר בהערה 582.

<> פירוש - אם חבור של איש ואשה היה תולה בפריה ורביה, אזי החבור של צורה לחומר היה נגזר מתלות זו, והיה נמצא רק בדמות של ביאה כדרכה. אך הואיל ואין חבור איש ואשה נתלה בפריה ורביה, ממילא אין ענין להגביל חבור זה לביאה כדרכה בלבד, אלא כל חבור של צורה וחומר יחשב חבור כראוי.

<> קודם מתן תורה.

<> אחרי מתן תורה, אך לא שיש היתר בעצם לבני נח.

<> עיקר יסודו הוא להעמיד חבור לפריה ורביה לעומת חבור להשלמת צורת האדם, כאשר החבור הראשון שייך לכל הנבראים, ואילו החבור השני שייך רק לישראל. ובהשקפה ראשונה נראה שעד כמה שנוגע לפריה ורביה, בזה אין הבדל בין ישראל לשאר הנבראים. אך מוכח להדיא לא כך. שהנה הפסוק המורה על החבור השני הוא [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש וגו' ודבק באשתו והיו לבשר אחד", וכמבואר בדרוש לשבת תשובה [פא:] שפסוק זה מורה על האחדות שבחבור איש לאשתו, מכל מקום פירש שם רש"י "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". הרי אע"פ שהפסוק עוסק בחבור המיוחד לאדם, פירש רש"י שאיירי בחבור לפו"ר, אשר משותף לכל הנבראים. ושאלה זו כבר הקשה שם הרמב"ן על רש"י, וז"ל: "ואין בזה טעם, כי גם הבהמה והחיה יהיו לבשר אחד בולדותיהם", ומתוך כך ביאר שהפסוק עוסק בחבור השני, ולא בחבור הראשון. אך הגו"א שם [אות מה] יישב את שיטת רש"י, וז"ל: "ויראה דאין זה קשיא, דאין לבהמה ייחוס שיאמר על הולד 'בן שור פלוני', אבל באדם יש לו ייחוס, שנקרא 'פלוני בן פלוני', וזה נקרא שבשרם אחד". הרי שאף פו"ר של אדם שונה מפו"ר של שאר הנבראים. והרי בדינים שונים מצינו שנכרי אין לו אב [יבמות צח.], שהתורה הפקירה את זרעו של עכו"ם, שנאמר [יחזקאל כג, כ] "וזרמת סוסים זרמתם", ואין לנכרי יחס [תוספות ותוספות הרא"ש כתובות ג: ד"ה ולדרוש]. ואף בנכריותו הפקירה התורה את זרע העכו"ם לגבי עריות [תוספות בכורות מו. ד"ה נתגיירה], ואע"פ שיש לנכרים יחס לגבי ירושה [יבמות סב.], שאני התם שגילה הכתוב שלענין ירושה אין אומרים שהתורה הפקירה את זרעו של עכו"ם [רמב"ן יבמות צח.]. והרי דעת הר"ת [כתובות ג: ד"ה ולידרוש] שביאת גוי נחשבת לכל דבר כביאת בהמה, ואינה אוסרת אשת ישראל על בעלה. וכל זה מורה שאף לגבי חבור לפו"ר, אינו דומה חבור של ישראל לחבור של גוי. ונמצא, שאף שחבור לפו"ר יכול להיות ללא השלמת הצורה [כמו אצל שאר נבראים], וכן חבור להשלמת הצורה יכול להיות ללא פו"ר [ביאה שלא כדרכה], אך כאשר שני חבורים אלו מזדמנים לפונדק אחד, אף החבור של פו"ר נתפס כבטוי לשלימות האדם, וכלשונו של הפחד יצחק חנוכה מאמר ג, אות ה: "כל אהבה מגיעה למרום פסגתה בשעה ששני הצדדים יש להם שותפות של יצירה". וראה להלן הערה 679, שנקודה זו הוכחה שם.

<> בא לבאר הסבר שני. ובעוד שהסברו הראשון ביאר שיש חבור לפו"ר, ויש חבור להשלמת הצורה, הרי בהסברו השני יבאר שבחבור להשלמת הצורה גופא ישנם שני אופנים; חבור צורה בחומר, כשהצורה מוטבעת בחומר. וחבור צורה לחומר, כשהצורה נבדלת מהחומר.

<> כאשר האיש הוא הצורה, והאשה היא החומר, וכמבואר בהערה הבאה.

<> יסוד נפוץ מאוד מאוד בספריו. וכגון בתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", וראה שם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ופי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ה [לה.]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים, והובא למעלה בבאר הראשון הערה 198. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח 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". ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד יש בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר, ועוד שלישי החומר לגמרי". וכ"ה בדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:], שם פ"ו מ"י [שכא:]. וכ"ה בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז:], בח"א לב"ב עג: [ג, צו.], ח"א לערכין טו. [ד, קלג.], ובח"א לנדה לא. [ד, קס:].

<> שהרי על החבור הזה נאמר [בראשית ב, כד] "דבק באשתו והיו לבשר אחד", וכמובא בהערה 570. וצרף לכאן דבריו בגו"א במדבר פכ"ו אות ה, שביאר את דברי רש"י שם [במדבר כו, ה] ש"לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם [על משפחות ישראל במצרים, וכמו "משפחת &ה^חנוכ&י^" (שם)], ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וכתב שם בזה"ל: "שם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה [סוטה יז.]. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם. שמי שהוא אצל הענין יכול להעיד, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם". ומבואר מדבריו שלא רק שהשם י"ה נמצא באיש ובאשה, אלא שהוא נמצא במיוחד ובמסויים בזיווג של איש והאשה המביא להולדת בנים [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 1222, ובבאר החמישי הערה 285]. ומוכח מכך שבזיווג כדרכה ישנו חבור גמור בין היו"ד [הצורה, האיש] לבין הה"א [החומר, האשה]. שאם לא כן [שלא היה חבור גמור, אלא חבור חלקי בלבד], לא היה עולה מצירופי האותיות של האיש והאשה אחד משמותיו יתברך.

<> וזהו ביאה שלא כדרכה. ודייק לה, שמקורו של רבי חנינא לאסור על בן נח ביאה שלא כדרכה היא מתיבת "&**ודבק**^ באשתו", שמכך למד [סנהדרין נח:] למעט ביאה שלא כדרכה. הרי שהמאפיין המובהק לחבור כדרכה הוא תיבת "ודבק", והמאפיין המובהק של ביאה שלא כדרכה הוא העדר דביקות, עד כדי כך שמחמת כן ביאה שלא כדרכה מתמעטת מתיבת "ודבק". @**ועל פי**^ דבריו, ניתן לבאר את שיטת רש"י. שהנה בסנהדרין נח: ביאר רש"י שתיבת "ודבק" ממעטת ביאה שלא כדרכה משום ש"אין כאן דבוק, שמתוך שאינה נהנית בדבר אינה נדבקת עמו". והקשו עליו האחרונים, הרי בקידושין כב: אמרו על ביאה שלא כדרכה "מאן לימא לן דלאו הנאה אית להו לתרוייהו" [גליון הש"ס לרעק"א בקידושין שם, והגהות מהר"ב רנשבורג בסנהדרין נח:]. ונראה לישב על פי דבריו כאן, שאף בביאה שלא כדרכה אכן נהנית, אך אין זו הנאה המביאה לידי דביקות, כי אין שם חבור גמור בין האיש לאשה, ולכך אין היא נהנית ממה שהבעל נהנה, אלא לכל אחד מצדדים יש את ההנאה שלו, שאינה של זולתו. מה שאין כן בביאה כדרכה, שיש שם חבור גמור בין האיש לאשה, לכך האשה נהנית מאותה הנאה שהבעל נהנה, והנאה משותפת זו מולידה דביקות ביניהם. וכן מדוייק לשון רש"י שכתב "שאינה נהנית &**בדבר**^", ומדוע לא סתם ואמר "שאינה נהנית", וכפי שכתב בעמוד הקודם [סנהדרין נח.] על הדרשה "ודבק ולא בזכר" - "דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה, אינו נדבק עמו", ולא כתב "שאין הנשכב נהנה בדבר". אלא תיבת "בדבר" באה להורות באצבע על אותה ההנאה שהיתה אמורה להיות משותפת לשני הצדדים, שאינה קיימת בביאה שלא כדרכה מפאת העדר חבור גמור, כי אין אז הנאה אחת לשני הצדדים, אלא הנאות מחולקות. ודו"ק. ובאור חדש [קסא:] הביא את המשנה בקידושין [ב.] שהאשה נקנית בכסף בשטר ובביאה. וביאר שם שקנין כסף הוא מצד האשה, ואילו קנין שטר הוא מצד האיש, ובנוגע לקנין ביאה כתב בזה"ל: "הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם".

<> בגבורות ה' פ"ד [לא.] כתב: "כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... וישראל הם הצורה הנבדלת, בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו], 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'. שהצורה המוטבעת היא צורה ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה... שהיא צורה חסירה... וזאת הצורה הפחותה והארורה אינה מתאחדת ומתיחסת כלל עם הצורה הקדושה הנבדלת. כי מה יהיה היחוס בין צורה לצורה אם לא שהצורה המוטבעת היא משועבדת תחת צורה הנבדלת, ובודאי זה ענין עבד כנעני". @**דוגמה לדבר**;^ היחס שבין שתי הצורות הללו הוא מעין היחס של מחשבה לדבור, וכמו שכתב בתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.]: "נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי... אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". וראה תפארת ישראל פי"ג [רט:], ושם הערה 68, וגו"א שמות פכ"ה הערה 23. והרי מידת הגוים מתבטאת בדיבורם, ואילו מדת ישראל מתבטאת במחשבתם, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [ד"ה ותדע]: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד" [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 738]. ובירושלמי תרומות פ"א ה"א אמרו "עכו"ם אין להן מחשבה". וכן הוא בירושלמי יבמות פי"ג ה"ב. והקרבן עדה שם ביבמות כתב "ונחשב לכם [במדבר יח, כז], ולא לעכו"ם". ובספר זרע אברהם סימן יא סק"ה האריך בזה הגר"מ זעמבא, וכתב: "עכו"ם אין לו מחשבה... שאין בכוחו לפעול במחשבתו על דיני תורה", ועל פי זה ביאר שמחשבת עכו"ם אינה מועילה להכשר טומאה. ומאידך גיסא על ישראל נאמר "עלה במחשבה", והוא מסטרא דמחשבה [זוה"ק ח"ב קיט:, ת"ז ת' מ' פ.]. ובצפנת פענח הלכות תרומות [עמוד יד] כתב: "דמחשבתו [של גוי] אינה כלום, לכן כל היכא דבעי לפעול מצד המחשבה, לא שייך גבי גוי, דכל היכא דבעי מחשבה, עכו"ם לא שייך לזה". ושם ביאר שאף שמועיל גדול עומד על גביו של קטן [גיטין כג.], מ"מ לא מהני גדול עומד ע"ג קטן גוי. ומה שאמרו שם "נכרי לדעתיה דנפשיה עבד", הכוונה היא שמחשבתו אינה יוצאת לחוץ לשם פעולה. וכן בגבורות ה' פכ"ח [קיב.] ביאר שמשה רבינו לא היה איש דברים, "שהיה משה רחוק מן החומר... ולכך לא היה למשה כח הדיבור". ושם מאריך בזה שהדיבור נוצר כאשר השכלי מוטבע בגוף, ומשה רבינו היה נבדל מהגוף, ולכך לא היה משה איש דברים. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] ביאר שתפילה היא דוקא בדיבור, כי מהות האדם היא שהוא חי מדבר, והוסיף שם: "רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד". הרי שמדריגה מרוממת מתבטאת במחשבה [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 1052, ובבאר השביעי הערה 25]. וכל זה מורה שמעלת ישראל היא צורה שאינה מוטבעת בחומר, ואילו מעלת הגוי אינה אלא צורה המוטבעת בחומר. וראה להלן בבאר החמישי הערה 398.

<> שזהו גדר איסור עריות, שבא על מי שאין לו חבור אליו. וכפי שכתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד]: "סוד עריות סדר המציאות וחבורם זה עם זה... שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות... כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם, וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק שישמרו חקם, והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק". וראה להלן הערה 672. ובגבורות ה' פי"ט [פח.] כתב: "מי שבא על אשת איש... [הוא] חבור שאינו ראוי, שהוא מתחבר בדבר שאינו שלו". וכשם שהעובר על העריות חייב מיתה, כך בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה, כי שניהם מתחברים לדבר שאינו ראוי להם. @**וכתב כך**^ רק בהסברו השני, ולא כתב כן בהסברו הקודם [שביאה שלא כדרכה לגוי היא "כאילו בא על דבר שאין לו חבור אליו"]. כי בהסברו הראשון החלוקה בין ביאה כדרכה לביאה שלא כדרכה היתה בקביעת מטרת הביאה, שביאה כדרכה היא לפו"ר [ומותרת לגוי], וביאה שלא כדרכה היא להשלמת הצורה [ואסורה לגוי], אך לא חילק באיכות החבור, רק במטרת החבור. ולכך לא היה מקום לומר שביאה שלא כדרכה תיחשב כביאה שאין לו חבור אליו, כי הרי הביאה בעצם ראויה אם תהיה מכוונת למטרתה. מה שאין כן לפי הסברו השני, הרי החלוקה בין ביאה כדרכה לביאה שלא כדרכה היא בהגדרת מעשה החבור, שאינו דומה חבור הראשון [הצורה דבוקה בחומר] לחבור השני [הצורה נבדלת מן החומר]. וכאשר גוי עושה את החבור השני, הוא מתעסק בסוג חבור שאינו שייך אליו, ולכך כאן ביאר שהוי כאילו בא על דבר שאין לו חבור אליו.

<> דוגמה לדבר; להלן בתחילת הבאר השביעי הביא דברי הגמרא [פסחים מט:] שעם הארץ אסור לאכול בשר, לעומת ת"ח, וכתב לבאר: "כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי וזה נבדל מן החמרי... ולפיכך עם הארץ שהוא חומרי אסור לו לאכול בשר, שאין ראוי לאכול בשר רק מי שהוא נבדל מן החמרי. ואין לדברים שהם בעלי חומר מציאות אצל דבר שהוא נבדל". וביאור הדברים, כי האכילה לאדם היא סוג של חבור [כמבואר בנתיב העבודה פט"ז (א, קכו:), שביאר שם שהתשמיש נקרא אכילה (הובא להלן בבאר החמישי הערה 202)]. והואיל ובאכילת בשר, החומרי מתכלה, א"כ האדם האוכל בשר עושה חבור של צורה הנבדלת מן החומר, ולא חבור של צורה המוטבעת בחומר. ולכך דוקא מפאת רוממות הת"ח, רשאי הוא להתחבר ולהשלים חסרונו בכליונו של הדבר החומרי. ואילו עם הארץ, אינו רשאי להתחבר ולהשלים את חסרונו בכליונו של הדבר החמרי, כי זה מעבר למדרגתו. וכן בנדון דידן, דוקא רוממות מעלת ישראל מאפשרת להם חבור נוסף לחומר. וראה להלן בבאר השביעי הערה 69.

<> כמובא בהערה 567. וחוזר למשל זה בהסברו השני, בשביל דבר שנתחדש בו. כי לפי הסברו הראשון, המשל בא להורות שהכל נמדד מצד האיש [הקונה], ולכך כל דבר שימצא חן בעיניו, נתפס כהשלמה לצורה [ראה הערה 568]. אך לפי הסברו השני, המשל בא להורות על הפער הקיים בין האיש [הקונה] לבין האשה [הבשר], ופער זה מורה שלא מדובר כאן בחבור של צורה המוטבעת בחומר, אלא בחבור של צורה הנבדלת מן החומר, וכמו שמבאר.

<> ועוד אודות שהצורה פועלת ומושלת בחומר, הנה נצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר". וכן כתב בגבורות ה' פ"ד [ל:]. ושם פי"א [סג.] כתב: "וכבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה". וכן כתב שם פ"מ [קנב:], ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ועוד. ובח"א לב"מ עה: [ג, ל:] כתב: "מי שאשתו מושלת עליו מבטל ממנו מה שנקרא 'איש', עד שאין לו חשיבות הצורה שהיא מושלת בחומר, וזה מבטל ממנו שם צורה". וראה בפרקי מבוא לספר נשמת חיים עמוד 60, אודות שהצורה היא חירות, והחומר הוא עבדות.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ד [לא.]: "כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר, ויש לה משפט החומר בכל מעשיה... ולפיכך ימשך לה מן הדברים אשר ימשכו אחר החומר, ושוים בכל דבר... והצורה הזאת המוטבעת אינה בן חורין, רק משועבדת לצורה הנבדלת".

<> שאז יש חבור צורה בחומר, ודביקות גמורה ביניהם שנעשים "לבשר אחד", וכמו שהתבאר בהערה 577.

<> החומר.

<> והפלגת החכמה מביאה לשמחה. ונראה לבאר זאת, על פי דבריו בנצח ישראל פל"ב [תרכו:], שכתב שם: "ומה שאמר [סנהדרין צג.] 'יודע נגן' [ש"א טז, יח] יודע לשאול. פירוש, מי ש'יודע נגן' והשואל מדה אחת להם. לפי שהתורה משמח לב האדם, וכאשר ישאל אדם הוא משמח לב השומע, ופותח את לבו עד ששמח, כמו שעושה מי שיודע נגן". והנה חידוש גדול טמון בדברים אלו. והוא, ששמחת הלב שיש בדברי תורה שייכת יותר לשאלה מאשר לתשובה. שהרי בנוגע לשאלה נאמר "יודע נגן", ואילו בנוגע לתשובה נאמר "גבור חיל" [שם], וכמבואר שם בגמרא. הרי ששמחתה של תורה הוזכרה ביחס לשאלה ולא ביחס לתשובה. אמנם גם ביחס לשאלה, לא מדובר אודות השואל, אלא אודות הנשאל. ומ"מ שפיר רואים אנו שה"משמחי לב" של תורה נאמר בשלב של שמיעת השאלה [כאשר השומע הוא בגדר "נשאל"], יותר מאשר בשלב של ענית התשובה [כאשר השומע הוא בגדר "משיב"]. וזו הערה משמחת לב. @**ושמעתי ממו"ר**^ שליט"א לבאר, שהנה קבע המהר"ל ששמחה קשורה לשלימות [ראה למעלה הערה 558]. אך יסוד אחר של המהר"ל קובע שכאשר אדם מתנועע ומשתוקק להתקרב לדבר, הרי שהמשתוקק נקשר לאותו דבר הרבה יותר מאשר אחר שכבר הגיע לתכליתו הנרצית. ולדוגמה, ראה דבריו בדר"ח פ"ד מ"ח [סוף קצז.] שכתב: "ואשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר, כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע... וכבר רמזו חכמי האמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה... ולמה אמר עם המתים בדרך מצוה ולא עם עושי מצוה. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל הש"י, נחשב שהוא עם הש"י... מה שאין כן מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה מדריגה שיש לעושי מצוה, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להדבק בו יתברך לגמרי". וכ"ה בנתיב התורה ס"פ טז [א, עב:]. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט.] הוסיף: "וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שכבר קרוב לו כבר". וראה גו"א ויקרא פ"ב אות לא, ושם הערה 137. @**ואף אנן**^ נאמר, שההשתוקקות לשלימות היא במעלה גבוהה יותר מאשר השגת השלימות עצמה. והיציאה אל השלימות גונזת בתוכה יותר אוצרות שמחה מאשר המצאות השלימות זה מכבר. ואין לך "יציאה אל השלימות" יותר מאשר שאלה הנקלטת אצל הנשאל. כי שאלה במהותה היא יציאה מעבר למושכלות שכבר נקבעו בשכלו של השומע, וחריגה לעבר שלימות שנמצאת מבעד להשגתו העכשוית. וזהו שכתב המהר"ל שהשאלה משמחת לב השומע, כי השומע "פותח את לבו עד ששמח". וא"כ פסגת השמחה נמצאת בשלב של קליטת השאלה יותר מאשר בשלב של אמירת התשובה, כי בשאלה נמצאת היא החתירה להתנועע אל שלימות שהיא מעבר לעצמו. @**וצרף לכאן**^ שמצאנו אצל חכמים ביטוי של "טפח שוחק" ו"טפח עצב" [ראה סוכה ז., עירובין ג:] ו"טפח שוחק" הוא טפח מרווח יותר מטפח רגיל [רש"י שם]. ומדוע טפח זה נקרא בשם "שוחק" [ראה ר"ח ערובין ג:, וערוך ערך סחק]. אלא שהם הם הדברים. היציאה מעבר לגבולות הטבעיות היא השמחה שעליה נסובים דברי המהר"ל כאן. וטפח החורג מעבר לעצמו נקרא הוא "טפח שוחק". וטפח המצטמצם בתוך מסגרתו הטבעית נקרא "טפח עצב". @**הרי כאשר**^ יש לאדם את ההרגשה שהוא יוצא מעבר לגבולותיו, יש בכך להביאו לשמחה. ואין דבר שנותן לאדם הרגשה שהוא פורץ מבעד לגבול יותר מכאשר הוא שומע דברי חכמים, "המורים על &**הפלגת**^ החכמה". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 164 בביאור [ישעיה נו, ז] "ושמחתים בבית תפילתי".

<> כמבואר להלן בתחילת הבאר הרביעי: "שהם [חז"ל] כסו והעלימו מאוד, [וא"כ] איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה, כמו שאמרו לרבי עקיבא [שבת צז.]... אתה עתיד ליתן את הדין, שהתורה כסהו ואתה מגלה אותו". וראה שם בהערות. ובמגילה ג. אמרו "יצתה בת קול ואמרה, מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם".

<> כמו שאמרו במגילה ג. "עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו, ואמר, אני הוא שגיליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקת בישראל". הרי שלכבוד ה' ותורתו, רשאים לגלות אף סתרי תורה. ונראה ביאורו, שהחובה להסתיר דברי תורה מסויימים נלמד מהפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וכמבואר בב"ר ט, א. אך כאשר כבוד אלקים מחייב לגלות הדברים, שוב אין כאן חובת הסתרה, כי הכבוד שאסר את הגלוי הוא הכבוד שהתיר את הגלוי. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 20, ובבאר החמישי הערה 74.

<> פירוש - חז"ל יליצו בעד אלו החסים על כבודם. וראה למעלה בהקדמה [ד"ה ומעתה אם] כמה שיש על האדם לחוש לכבוד חכמים.

<> כמבואר למעלה בהקדמה [ד"ה ולכך כאשר], ושם הערה 59, ובבאר זה הערות 10, 14, 61, 543.

<> ואנשים נוטים לתת חשיבות לדברים שבאים בכתב, וכפי שביאר להלן בבאר הששי [ד"ה והיה ראוי]. ובסוף הבאר הששי כתב: "אך מפני שראיתי כי דבריו יצאו בדפוס לרבים, אמרתי הלא יחשוב האדם כיון שנתנו בדפוס יש ממש בדבריו, יצאתי כנגדו". וראה הערה 465, שגם שם התייחס לדברים שבאו בכתב כנגד חכמים. ותלונה זאת נמצאת בקונטרס נגד התלמוד, מספר שלש עשרה, וכמובא למעלה הערה 507. וראה להלן בבאר הששי הערה 805, ובבאר השביעי הערה 400. ואודות בקשת הכפרה, ראה להלן בבאר הרביעי הערה 265.

<> מביא גמרא זו כאן [אע"פ שעליה לא התלוננו המתלוננים], כדי להורות שדברי אגדתא של חז"ל אינם מובנים לבני אדם, ולכך דוקא בנוגע לדברי אגדתא יש חשש שבני אדם יחלוקו על חז"ל, ויפגעו בכבודם.

<> "שום דבר גמרא והלכה ואגדה כדאמרינן לקמן [גיטין ס:] אלה אתה כותב כו'" [רש"י שם].

<> "כיון דלא אפשר מליכתב, שנתמעט הלב, והתורה משתכחת, עת לעשות לה', ואם בא עת לעשות תקנה לשם שמים, הפרו דברי תורה לשעה הצריכה" [רש"י שם].

<> בביאור ההבדל בין זמן לעת, ראה תפארת ישראל פכ"ה [שעו.], שכתב: "כי הדברים שהם גופניים... הגוף נופל תחת הזמן... אבל דבר שהוא שכל בלבד... שאינה דבר גופני, ודבר כזה אינו תחת הזמן, על זה אמר [קהלת ג, א] 'ועת לכל חפץ'. כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד, ואינו זמן... כי הדבר שהוא מושכל אינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה", ושם הערה 28. וכן כתב בדרוש על התורה [כג:]. ומה שכתב כאן "הזמן והעת", נראה שכוונתו לומר ששכחת התורה וירידת הדורות הן נובעת מהזמן, וכשאר דברים גופניים שהם תחת הזמן. ואילו התקנה המתבקשת להעשות היא מתייחסת לעת, כי מדובר בתורה, אשר אינה תחת הזמן. ובקיצור, הקלקול מתייחס לזמן, והתיקון מתייחס לעת. וזהו לשון הפסוק "עת לעשות לה' וגו'", לאמור שלב העשיה והתיקון מתייחס לעת. ומיסוד הגר"א נתבאר "שהקלקולים נתלים בזמן, והתיקונים נתלים באדם" [מובא בפחד יצחק ר"ה מאמר כז, אות ב].

<> וכיצד התרת איסור בודד נגדר ב"הפירו תורתך". ובמיוחד יש להעיר כן מהגמרא בתמורה יד:, שגם שם הובאה מימרא זו, והוסיפו: "אמרי מוטב תיעקר אות אחת מן התורה [לגירסת השיטמ"ק שם] ואל תשתכח תורה מישראל". הרי מדובר בעקירת אות אחת בודדה, ועם כל זה הדבר נחשב ל"הפרו תורתך".

<> כמו שכתב להלן בבאר הששי [ד"ה וכן הראיה]: "האגדות, שכל סתרי תורה וחכמה צפונים שם למי שידע להבין... כי הם בודאי פותחין שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום".

<> כמבואר למעלה בהערה 422, שלולא דברי החכמים, לא היינו יודעים לעשות שום מצוה, קחנו משם. וכאן מוסיף, שעמידת התורה תלויה בכבוד חכמים, ובהעדר כבוד חכמים, בכך יהיה בטול כל התורה, וכמו שמבאר.

<> דע, שבתפארת ישראל פרקים סח, סט, הביא ששה טעמים לאיסור של כתיבת תורה שבע"פ. וטעם זה שכתב כאן הוא כטעם החמישי שכתב בתפארת ישראל ס"ט [תתרפ:], וז"ל: "כי אין ראוי שיהיו דברי תורה, שהם דברי חכמה, ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך. ודבר זה יתבאר בחבור באר הגולה, שזהו הסבה שהעלימו חכמים דבריהם בכמה מקומות, ולא השליטו עליהם סכלים. ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפני דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול. הפך הכוונה של תורה, שכל ענינה לעשות קשר וסדר ואחדות בין הבריות, כמו שעשתה בכל מקום, וחייבה התורה מיתה לזקן ממרא, כמו שאמרו חכמים [סנהדרין פח:] בשביל שלא ירבו מחלוקת בישראל. לכך ראוי שתהיה התורה ביד יחידים לשמוע להם, ובשביל כך לא ירבו מחלוקת, כמו שהוא בזמננו זה, שכל אחד ידמה שהוא חכם ורב מופלג, בשביל שיאמר שגם הוא יכול לקרות בספרים. והוא הגורם לכמה דברים, אין ראוי לכתוב מזה. ולכך התורה נהגה דבריה בחכמה, לתת התורה ביד יחידים אנשי הסגולה, לא ביד הכל. כי זה היה גורם שלא היו צריכים לבית דין הגדול שבירושלים, והיה כל אחד ואחד בונה במה לעצמו, ולא היה קשר ואחדות... הרי מה שלא נכתבה תורה שבעל פה, ומסרה לחכמים, הוא דבר הכרחי לתקון ישראל". וראה למעלה בהקדמה הערה 5, ובבאר הזה הערות 307, 420. אמנם מ"מ יש הבדל בין דבריו כאן לדבריו בתפארת ישראל. כי אמנם הצד השוה שביניהם הוא שמניעת כתיבת התורה שבע"פ היא כדי למנוע מחלוקת. אך הפגם שבמחלוקת משתנה; בתפארת ישראל ביאר שהפגם הוא מחמת חוסר האחדות בישראל. אך כאן מבאר שהפגם הוא משום שיהיה בכך ערעור וקריאת תגר על סמכות חכמים, ופגיעה בכבודם.

<> אודות שחכמים ראויים לכבוד, ראה דבריו בדר"ח פ"ו מ"ד [רצ.] שכתב: "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". וקודם לכן בפ"ד מכ"ב [רה.] כתב: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי 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. ועוד כתיב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', ואין זקן אלא זה שקנה חכמה [קידושין לב:], שכל זה מוכיח כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.]. וראה בגו"א ויקרא פי"ט הערה 314, ובתפארת ישראל פמ"ז הערה 92. ובפחד יצחק שבועות מאמר טז, אותיות ו-יא האריך בזה טובא. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1168, ובבאר הששי הערות 62, 102.

<> יסוד גדול מניח כאן, והוא שקיום התורה תלוי בכבוד חכמים. ויש בזה שלשה שלבים; (א) יש לתת כבוד לחכמים. (ב) כתוצאה מכך דברי חכמים יתקבלו. (ג) כתוצאה מכך יהיה קיום לכל התורה. ולכך כבוד חכמים הוא תנאי בקיום התורה. וראה בפחד יצחק שבועות מאמר ח אות כו, שכתב: "כבוד הרב הרי הוא חלק מגוף החפצא של תורה". ויסוד זה בנוי על יסוד קודם לו, שמחמת כבוד חכמים, לכך דבריהם יתקבלו, כי כפי מידת הכבוד, כך מידת הקבלה. ובקשר לכך, ראה בהקדמה לספר שערי יושר, שכתב בזה"ל: "בגמרא בב"ק [כ:] בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר, דרב חסדא בעי מרמי בר חמא, והשיב לו 'לכי תשמש לי'. שקל סודרא כרך ליה. דבהשקפה ראשונה מתמיה... שהענין הוא שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי בעיקר הדבר אם המתלמד מאמין במעלת המלמדו. אז אם לא יבין בראשונה, יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ ליגע את עצמו, ואז יבין באחרונה. אבל אם דברי המלמדו קלים בעיניו, ולא שוה לו להתאמץ לעמול בהם, אז אם לא יקבל הדברים במשקל ראשון, יניחם או יבטלם בלבו ודיו. ולכן כאשר ידע רמב"ח את עומק הענין שרצה ללמדו, לא רצה ללמדו עד שיתאמת אצלו שרב חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרב". וכן רמז ליסוד זה בתפארת ישראל בהקדמה [ז:], ושם הערה 37. ומעין זה אמרו בגמרא [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עליה". וכן אמרו [שבת פא:] "גברא רבה אמר מילתא נימא בה טעמא".

<> בא לבאר שאם כתיבת הדברים מביאה לידי מחלוקת, מדוע לפי זה נכתבה התורה שבכתב, הרי גם שם יש לחשוש שיבואו לחלוק עליה.

<> לשונו למעלה [ד"ה בפרק הנחנקין]: "דבר זה לא שייך בו מחלוקת בדבר שהוא מפורש בתורה, והוא סכלות מן החולק, ואין אדם נמשך אחריו. שאין סכלות יותר מזה לחלוק על דבר המפורש בכתוב", וראה שם הערה 423.

<> ולפי דבריו מובן מאוד מדוע דוקא על מעשה זה של ריו"ח ור"ל שעיינו בספר אגדה הובא הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך". כי אע"פ שפסוק זה כוחו יפה גם עניני הלכות, אך העוקץ של "הפרו תורתך" נאמר על כתיבת אגדות, כי דוקא שם מצוי החשש שבני אדם יבואו לזלזל בחז"ל, מחמת ש"בני אדם אינם מבינים אותם לעומקם, שהם דברי חכמה עמוקה" [לשונו כאן]. וכן להלן בשלהי הבאר הששי [ד"ה וכן הראיה] חזר והביא גמרא זו, וביאר מדוע הוזכר ספר אגדתא, ולא ספר הלכות, ושם הערה 1067.

**% [י]**

<> האור [האש], והפרד [המשך הגמרא שם, וכמבואר בח"א מהרש"א שם].

<> בגמרא שלפנינו איתא "דעה". אך בעין יעקב שם איתא "בינה", וכבר נתבאר למעלה [הערה 15] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב.

<> "טח והכה ושפשף זו בזו" [רש"י שם].

<> תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד שהוזכר למעלה [ראה הערה 465], מספר 12. וכותב "גם בזה לא ידעתי" בנוסף לתלונה הקודמת על סעודות שבת [ראה הערה 466], שכתב שם: "ולא ידעתי מה היה השאלה".

<> כפי ששאל בגו"א בראשית פ"א אות כא על רש"י שם [בראשית א, ד] "ראוהו [הקב"ה לאור הראשון קודם שנגנז] שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא". וכתב שם בגו"א: "ואם תאמר, הלא כתיב 'כי לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם'".

<> להלן [ד"ה וכלל הדבר] יבאר אם בני נח מצווים על הכלאים.

<> בפרק ב בתפארת ישראל הרחיב המהר"ל לבאר יסוד זה, ובתוך דבריו כתב שם [נ.]: "ומעתה תדע כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם, יגיע בהם האדם למדריגה שהיא על הטבע. וראוי שיהיה כך, כי מעשה האדם במה שהוא בעל שכל, הוא יותר במעלה מן הטבע, שהרי הטבע הוא כח חמרי בלבד, ואילו האדם הוא שכלי... ולפיכך ראוי אל האדם שהוא שכלי, והשכל הוא על הטבע, המצות האלקיות, שהם המעשים שאינם טבעיים. ועל ידם יגיע האדם אל מעלה עליונה שהוא למעלה מן הטבע, הוא עולם הנבדל. ובמדרש [תנחומא תזריע אות ה] שאל טורנוסרופס הרשע, איזה מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם. אמר לו, של בשר ודם... אמר לו [טורנוסרופוס הרשע לר"ע] למה אתם מולים. אמר לו אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני, ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשה בני אדם נאים משל הקב"ה. הביא לו רבי עקיבא שבלים וגלוסקאות... וביאור זה, כי טורנוסרופס היה סבור כי מעשה האדם פחותים מן מעשה הטבע, במה שהטבע פעל אלקי. לכך אמר שהמילה היא יותר פחותה מן הערלה, שהיא מעשה הטבע שפעל השם יתברך, ואילו המילה מעשה האדם. והשיב לו שאין הדבר כך, כי מעשה האדם במה שהוא פעל האדם, שהוא בעל שכל, יותר במדרגה מן הטבע שהוא כח חמרי בלבד. וכמו שהוכיח לו מן החטים שהוא פעל הטבע, והוא חסר, עד שיושלם על ידי אדם השכלי. שמזה תראה כי פעל השכל הוא על הטבע". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:] כתב: "ובאולי תשאל, כי למה לא נתן הש"י לחם אל האדם, ולא יהיה צריך אל הכנת האדם, כמו לכל הנבראים שנתן להם כמו שראוי להיות פרנסתם. ודבר זה בארו במדרש, שאל טורנוסרופוס הרשע איזה מעשים נאים [מביא המדרש הנ"ל]... והשיב לו [ר"ע לרשע] שאין הדבר כך, כי מעשה האדם במה שהוא פעולת בעל שכל, לכך הוא יותר במדריגה מן הטבע, שהוא כח חמרי בלבד... הרי לך כי הדבר הזה הוא לפי מעלת האדם, שהוא שכלי. ואין ראוי שיהיה עיקר מזונות של אדם המיוחדים לו לצאת לפעל על ידי הטבע, שאין הטבע במדריגה השכלית... ולכך ראוי שיהיה יציאת דבר שהוא עיקר חיותו של אדם, שהוא הלחם, יציאה אל הפעל ע"י האדם שהוא שכלי, ולא על ידי פעל טבעי... וכל פעול השכלי הוא על ידי טורח ועמל, כי לא נעשה מעצמו כמו דבר שהוא בטבע שהוא נעשה מעצמו". וראה להלן בבאר הששי הערה 18.

<> הפשוטים הם ארבעה היסודות, והמורכבים הם מה שהורכב מיסודות אלו. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 288. ובדר"ח פ"א מי"ח [נח.] כתב: "ודבר זה ידוע כי ההרכבה נעשה ע"י שהיסודות מתערבים, ונעשה ההרכבה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [ד"ה וקאמר] כתב: "הפשוטים, והם ארבע יסודות שהם פשוטים, ואחר כך מדרגת המורכבים". וכן מבואר בח"א לשבת קד. [א, מז.], וז"ל: "דע כי האל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה, והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויות המורכבים שהם בעולם, וכך האלפא ביתא הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה היא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים".

<> ועל כך באה מצות שבת [כמבואר למעלה הערות 474, 475].

<> וזאת הרכבה טבעית, שנקבעה בששת ימי בראשית, ואינה זקוקה להתערבות אדם בכדי לעשותה. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נד: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים, ואפשר שבכונה יכול להתבטל מפריה ורביה... שאינו רוצה לעסוק בפריה ורביה... אבל בבהמות שאינו בעל חכמה, הוא עוסק בפריה ורביה כטבעו". ועוד אודות שהקב"ה נתן בנמצאים את כח התולדה, כן כתב הרמב"ן ויקרא יט, יט, וז"ל: "כי השם ברא המינים בעולם בכל בעלי הנפשות בצמחים ובבעלי נפש התנועה, ונתן בהם כח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד, כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם, וצוה בכחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם".

<> פירוש - הרכבת שני מינים שונים זה עם זה היא עוד יותר מרוחקת מדרגת הפשוטים, עד שיש כאן שלש דרגות; (א) פשוטים. (ב) הרכבת שני מינים זהים [שנקבעה בששת ימי בראשית]. (ג) הרכבת שני מינים שונים [שלא נקבעה בפועל בששת ימי בראשית].

<> אודות שבששת ימי בראשית נבראו הדברים הטבעיים, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רלו:] בביאור המשנה שם "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות", וז"ל: "פירוש המשנה הזאת, מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך אם הוא יום, הרי הוא זמן של ששת ימי בראשית. ואם הוא לילה, גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו [לעומת מה] שנבראו בששת ימי המעשה... ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים, ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים הם יוצאים מן הטבע, ונאמר על זה שנבראו בין השמשות של ערב שבת". ומכך מתבאר שהדברים שנבראו בתוך ששת ימי בראשית הם טבעיים. וראה הערה 619. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנב.] כתב: "כל הדברים הטבעיים נבראים בששת ימי בראשית", וראה להלן הערה 653.

<> ו"עלה במחשבה" נאמר על הבכח. ומעין זה ביאר דברי רש"י [בראשית א, א] "בתחלה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין, וראה שאין מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין", וכתב בגו"א שם אות טו: "שעלה במחשבה. ואם תאמר, מה דהוה הוה, ומאי איכפת בזה אם כך עלה במחשבה. ויש לומר, שבא להגיד לך שטוב הוא לאדם שיהיה עומד במידת הדין, ושאין צריך למדת הרחמים. שהרי כך היה רצונו של מקום בתחלה לבראותו במידת הדין, מזה תראה שכך הוא חפצו ורצונו, רק מפני שאין העולם יכול להתקיים בראו במדת הרחמים, ואשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין, ואין צריך לרחמים". ושם בהערה 58 נתבאר שאכן ההנהגה עם הצדיקים היא במידת הדין, כפי שעלה בתחלה במחשבה. נמצא שה"עלה במחשבה" הוא בכח, ויוצא לפועל בהמשך ימי הבריאה. וכך הוא גם לדידן. וראה ציון 633.

<> כמבואר במדרש [הובא בהערה 612], שמעשי אדם למעלה מהטבע, וכגון שעושה משבולים גלוסקאות, ומסיר הערלה מהולד.

<> ואם תאמר, הואיל ומדובר בדבר שהוא טבעי ולא טבעי כאחד, מדוע שלא יברא בערב שבת בין השמשות, כמו שנבראו עשרה הדברים בערב שבת בין השמשות [הובא בהערה 617]. ומדוע הפשרה היא שרק "עלו במחשבה לבראות בערב שבת", אך לא נבראו אז, אלא נבראו במוצאי שבת על ידי האדם. ובאמת בגמרא [פסחים נד.] מובאת דעתו של רבי נחמיה משום אביו שאף האור והפרד נבראו בערב שבת בין השמשות, אך מהו טעמו של רבי יוסי לומר לא כך. ויש לומר, שדעת רבי יוסי היא שההוצאה לפועל של דברים אלו מרוחקת מדי מהדברים הטבעים או הטבעים למחצה שנבראו בששת ימי בראשית או בערב שבת בין השמשות. ובדר"ח שם [רלח:] כתב בתוך דבריו ש"האור והפרד יותר רחוק מן הטבע מן איל ושמיר". וא"כ בכך נחלקו רבי יוסי ורבי נחמיה; רבי נחמיה סובר שריחוקם של האור והפרד מהטבע אינו מפקיעם לגמרי מהדברים הטבעיים, ולכך הם עדיין נכללים בדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות. ואילו רבי יוסי סובר שריחוקם של האור והפרד מהטבע מפקיעם לגמרי מהשתייכות לדברים טבעיים, ולכך אינם נכללים עם הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, אלא רק עלו במחשבה בערב שבת, אך לכלל בריאה לא באו אלא עד מוצאי שבת.

<> כי הגדרת "מורכב" היא שאינו פשוט, וכמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 293. וראה הערה 613.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ד [ריח.]: "לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". וראה שם הערה 29. ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמג:] כתב: "כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 305. ובבאר הזה הערה 395 נתבאר שהחכמה משולה לאור.

<> מה שמדגיש שהפרד והאור הם הפכים, כי רצונו לבאר מדוע חז"ל נקטו דוקא בשני דברים אלו, ועל כך מבאר ששני דברים אלו שייכים אחד לשני, כמשפט ההפכים הנמצאים בגדר אחד. וכפי שכתב בח"א לסוטה ט. [ב, לח.]: "ההפכים הם תחת סוג אחד", והובא למעלה בהקדמה הערה 67. ובנצח ישראל פ"ה [קמב:] כתב: "כי מציאות ההפכים אחד, וכאשר נמצא אחד, נמצא השני שהוא כנגדו", וראה שם הערה 581. ובגבורות ה' פ"ד [לא:] כתב: "וכל ההפכים בעולם הם תחת מין אחד, ואם לא כן לא היו הפכים, כמו המתיקות והשחרות שאינם הפכים, ואינם תחת מין אחד". וכן מבואר בהערה הבאה.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [רלז.]: "והאור והפרד, אף שנראה שאינם שוים, בודאי שוים הם, כדאמר שם רבי יוסי [ומביא את המימרא שמביא כאן]... הרי כי אלו שני דברים שוים, כי הגמר שלהם בידי האדם. כי האור, האדם הוא מוציא אותו לפועל אחר שהיה האור בכח בלבד, דהיינו באבן שיצא ממנו האור. וכן הפרד הוא בבהמה בכח, דהיינו בזכר ובנקיבה, וחברם ביחד ויצא מהם הפרד, כמו בחבור האבנים. וכבר הארכנו במקום אחר [כוונתו לדבריו כאן], ואין כאן מקומו".

<> פירוש - בריאת האור במוצאי שבת מוסיפה לעולם מעלה שלא היתה קיימת קודם שנברא האור, כי האור הוא דבר נבדל. ואע"פ שכבר נברא אור החמה [בראשית א, יד, וגו"א שם אות לז], אך אור החמה נמצא רק ביום, אך בלילה אינו נמצא, ולכך אור האש משלים את העולם שאף בלילה יהיה נמצא האור. וכן מבואר בב"ר יא, ב, שאמרו שם: "ל"ו שעות שימשה אותה האורה; שנים עשר של ערב שבת, ושנים עשר של לילי שבת, ושנים עשר של שבת. כיון ששקעה החמה במוצ"ש, התחיל החושך ממשמש ובא ונתיירא אדם הראשון... מה עשה הקב"ה, זימן לו שני רעפים, והקישן זה לזה ויצא מהן אור... אתיא כשמואל, דאמר שמואל מפני מה מברכין על האור במוצאי שבת, מפני שהיא תחלת ברייתה". וראה הערה 651 שנקודה זו הוכחה שם. ולהלן בתחילת הבאר הששי [ד"ה וכאשר תעיין] כתב: "כי האור מתיחס לעולם, שכפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו", ושם הערה 84.

<> פסחים נד. "אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו הוא", וכן מבואר במשנה ברכות נא:

<> כי הברכה היא על הרבוי וההוספה, וכמו שכתב בנפש החיים שער ב פ"ד: "זהו ענין הברכה לו יתברך בכל הברכות והתפלות, שפירושו הוא תוספת ורבוי ממש כמשמעו כנ"ל. שזהו רצונו יתברך מטעם כמוס אתו יתברך, שנתקן ונייחד ע"י הברכות והתפלות הכחות והעולמות העליונים, שיהו מוכנים וראוים לקבל שפעת קדושת אור עליון. ולהמשיך ולהוסיף בהם קדושת האור ורב ברכות מעצמותו יתברך המתחבר אליהם ומתפשט בתוכם". וכן משמע מדבריו שברכה זו היא ברכת השבח ["כי הברכה הוא אל השם יתברך שהוסיף שלימות העולם" (לשונו כאן)]. אמנם דבר זה שנוי במחלוקת ראשונים. כי הרמב"ן בברכות פ"ח [פרק אלו דברים] כתב: "ברכת האור כברכת יוצר המאורות, ושתיהן ברכת השבח הן... וכשם שאורה של יום במאורות, כך אורה של לילה במאור האש. ובדין הוא שיברך בכל לילה, אלא כיון שתשמיש של אש ואורו צריכין לו ומשתמשין בו בין ביום ובין בלילה תדיר, לא ראוי לברך עליו בכל לילה, כענין שאמרו [ברכות נג.] הנכנס לחנותו של בושם והריח ריח, אפילו יושב כל היום כולו אינו מברך אלא אחת... וכשחזרנו להנאת אורו במוצאי שבת ברכנו עליו דהוה ליה כנכנס ויוצא לחנותו של בשם, שמברך על כל פעם ופעם". ושם מאריך בזה עוד. אמנם דעת הרא"ש [ברכות פ"ח סוף סימן ג] היא שאין ברכת האור ברכת השבח, "אלא זכר בעלמא שנברא האור במוצאי שבת" [לשון הרא"ש שם, וראה בב"י סימן רחצ, וט"ז שם סק"א]. ולכך העירו עליו "הא דלא מברכין על שאר דברים דברים כשנבראו" [לשון המג"א סימן רחצ סק"א בשם שו"ת הרשב"א ח"א סימן קנט, ועיי"ש בהסבר אחר]. וכאמור דעת המהר"ל היא כרמב"ן שזו ברכת השבח, אך חולק על הרמב"ן בכך שסובר שברכה זו אינה נאמרת על דברים שנבראו בששת ימי בראשית. [ומה שמברכים כל יום "יוצר המאורות", זאת משום שאור השמש מתחדש בכל יום, וכמבואר בתוספות פסחים נג: ד"ה אין]. אך הרמב"ן סובר שברכת האור שוה לברכת יוצר המאורות של כל יום.

<> שהטבע הוא שליח של הקב"ה, וכפי שכתב להלן בבאר הרביעי [ד"ה ועתה דע עוד]: "השם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע", ושם הערה 1334, ולמעלה בבאר הראשון הערה 104. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1335 מה שלכאורה הוקשה משם על דבריו כאן.

<> ולכך יש עדיפות לפועל האדם השכלי על פני פועל הטבעי. ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "כי מעשה האדם במה שהוא בעל שכל, הוא יותר במעלה מן הטבע, שהרי הטבע הוא כח חמרי בלבד, ואילו האדם הוא שכלי. ואם יאמר כי כח הטבע פועל בכח שהוא מן השם יתברך [ומצד זה לכאורה הטבע נעלה מן האדם], נאמר גם כן כי האדם שהוא שכלי פועל בכח השכל שנתן לו השם יתברך". א"כ מעלת האדם היא מעבר לטבע, כי אע"פ שהטבע פועל בגזירת הקב"ה את פעולותיו, אך גם האדם פועל בגזירת הקב"ה את פעולותיו, ולכך נשארה בעינה מעלת שכליות האדם על פני חומריות הטבע.

<> כמבואר בהערה 612. וכאן מבאר שכל דבר פועל פעולות התואמות למהותו; הטבע פועל את אשר ראוי לו, ושכל האדם פועל את אשר ראוי לו. ונקודה זו מבארת היטב בתפארת ישראל ר"פ א, וז"ל: "הנבראים אשר ברא ה' יתברך בעולמו, כלם הם פועלים בעולם אשר נבראו בו, וכל אחד לפי מעלתו וחשיבותו גודל פעולתו... וכל פעולה היא מתיחסת אל הפועל, כי החמימות אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתיחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסת הפעולה אל הפועל. ומעתה האדם אשר הוא נבדל מכל שאר בעלי חיים מצד הנפש, שאין נפשו נפש בהמית, רק נפשו נפש שכלית, לא כמו שאר בעלי חיים הטבעיים שאין נפשם רק טבעית, מחויב שיהיה לו פעולות מתיחסת אל נפשו השכלית האלהית, ויהיו לו פעולות שכליות אלהיות... ואם כן נשארה השאלה, איזה הם הפעולות המיוחדות לו המתיחסות אל מעלתו, במה שיש לו נפש שכלי. לא ישאר לומר רק כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלהיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלהית, ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדות אליו, וראוים לו".

<> נקודה זו מבוארת היטב בתפארת ישראל ר"פ ג [נו:], וז"ל: "כי אין לאדם מעלתו האחרונה עד שנחשב מדרגתו בין העליונים, ויהיה לו מהלכים בין העומדים האלה. רק שנברא בכח, ואינו בפעל, שאין לו מעלתו האחרונה בפעל. ונמצא לך ההפרש שיש בין האדם ובין כל הנמצאים התחתונים ועליונים; כי העליונים שלימותם בפעל, ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפעל. והתחתונים זולת האדם אין להם גם כן יציאה אל הפעל, כי מה שנבראו עליו אין השתנות ויציאה לפעל בהם. אך האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל". ושם מאריך לבאר זאת. ובנתיב התורה פט"ו [א, סג.] כתב: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו ע"ה, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור" [ראה להלן בבאר השביעי הערות 28, 50]. הרי "שהאדם בעצמו הוא בכח, ויוצא שכלו אל הפעל", ו"הוצאת שכלו אל הפעל" היא הוצאתה לפעל של הנשמה הנזרעת בו.

<> פירוש - כמו שאדם מוציא את עצמו לפועל בכח שכלו, כך הוא מוציא בבריאה דברים אל הפעל בכח שכלו. והשוואה זו תוטעם על פי יסודו שהאדם הוא נקרא "עולם קטן", וכמו שכתב בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "כי האדם הוא עולם קטן". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ה [לז.], ח"א לנדרים כב. [ב, ד:], ובח"א לנדה יג. [ד, קנב:], ובגו"א בראשית פכ"ו הערה 62. וראה במו"נ א, עב, וברבינו בחיי בראשית א, כז, ובהערת הרב שעוועל שם. והמקור לכך נמצא באבות דרבי נתן פל"א מ"ג "אף כך הקב"ה... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו". ושם מפרש בפרוטרוט כיצד דברים הקיימים בעולם נמצאים בהקבלה אצל האדם. ולכך מה שהאדם עושה עם עצמו, כך האדם עושה עם העולם, כי שניהם בגדר "עולם". וראה להלן בבאר הששי הערה 141, ובנר מצוה ח"א הערה 377.

<> כי המחשבה מורה על הבכח, וכמבואר בהערה 618.

<> ולכך לא אמרו סתם "ובמוצאי שבת נטל ב' אבנים וטחנן וכו'", אלא "ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה, ונטל ב' אבנים וטחנן וכו", הרי שיש כאן הדגשה שמעלת האדם [שהיא מעין דוגמא של מעלה] היא זו שהביאה לעולם שתי בריאות אלו. כי המכוון הוא לשכליות האדם, שזהו ה"חלק אלוק ממעל" המושקע באדם.

<> פירוש - הפרד לא נולד אלא משני מינים המחולקים לגמרי, שאינם שייכים זה לזה.

<> ראה ברמב"ן [ויקרא יט, יט] שהאריך בביאור איסור כלאי בהמה, וחזר כמה פעמים על כך שחיבורם של מינים שונים היא פעולת הרכבה. וכן הוא במורה נבוכים ח"ג פרק מט.

<> הפכיות זו כבר כתבה למעלה [ד"ה והפך זה], ולא זכיתי להבין מדוע חזר על הדברים עוד פעם.

<> "אש היסודי" היא אחד מארבעה היסודות; עפר, מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד]. ובודאי היסודות היו כבר בששת ימי בראשית, כי כל שאר הנמצאים מורכבים מיסודות אלו, וכמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 288. וכן הזכיר את האש היסודי בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך], ושם הערה 113. ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] מנה את ארבעת היסודות לפי דקותם, וז"ל: "האש היסודי הוא דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף, ואחר כך האש, ואחר כך האויר שהוא דק, ואינו דק כמו האש, ואחר כך המים, ואחר כך הארץ שהיא כבידה לגמרי". הרי שיש "אש יסודי" שהיא קרובה למקיף, ויש אש רגילה.

<> מעין זה נמצא במורה נבוכים ח"ב פרק ל, וראה הערה 641.

<> שמו"ר ב, ה: "האש של מעלה מעלה לולבין ושורפת ואינה אוכלת ["דכתיב (שמות ג, ב) "והסנה בוער באש ואיננו אוכל" (חדושי הרד"ל שם אות כג)], והיא שחורה. האש של מטה אינה מעלה לולבין, והיא אדומה ואוכלת ושורפת (לגירסת המהז"ו)". וראה יומא כא: "שש אשות הן".

<> רמב"ן בראשית א, א: "והאש נקרא 'חושך', מפני שהאש היסודית חשוכה, ואילו היתה אדומה היתה מאדימה לנו הלילה". ובהרב שעוועל שם בציון 83 ציין שמקור הדברים הוא במו"נ ח"ב פרק ל, שכתב שם: "נקראה האש היסודית בשם זה ["חושך"] מפני שאינה מאירה אלא שקופה, ואילו היתה האש היסודית מאירה היינו רואים כל החלל בלילה בוער באש". וראה בדרשת "תורת ה' תמימה" לרמב"ן [כתבי הרמב"ן כרך א, עמוד קנז], שחזר על הדברים שכתב בפירושו בחומש, והראה שמקורו הוא מהמורה נבוכים. וראה נר מצוה ח"ב הערה 129.

<> פירוש - הואיל והאש יוצאת מן הגשם, בכך מוכח שהיא להיפך מהגשם, וכלשונו בגבורות ה' פ"ה [לה:]: "והנה התבאר כי אע"ג שהיה תרח עובד ע"ז, היה יוצא ממנו צד קדושה... כי ההפכים יוצאים זה מזה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובמדרש תהלים מזמור צב [ד"ה דבר אחר אמר רבי לוי] אמרו: "זימן לו הקב"ה [לאדה"ר] שתי אבנים, אחת של אופל ואחת של צלמות... ונטל אדה"ר את שתי האבנים והקישן זו לזו ויצא מהן אש משתי האבנים". הרי שביארו שהאש יצאה מההפך הגמור שלה [אופל וצלמות], כי זו יציאת הנבדל מהגשמי [ובנתיב העבודה ר"פ ט (א, קג.) ביאר ששם "צלמות" מורה על ההעדר הדבק בגשמי].

<> "והוא פשוט" שאינו מורכב כלל.

<> כמבואר בחולין עט., שהפרד הוא בן כלאים של חמור וסוסה.

<> האש והפרד.

<> נראה כוונתו על פי מאמרם [ב"ר ח, א], שאמרו שביום הראשון לבריאה נבראה רוחו של מלך המשיח, וביום האחרון לבריאה נברא האדם, ולכך "אם זכה אדם אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת. ואם לאו אומרים לו זבוב קדמך, יתוש קדמך" [לשון המדרש שם]. וכתב לבאר בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.], וז"ל: "כי האדם הוא יותר מורכב מן שאר בעלי חיים, כי שאר בעלי חיים כאילו היה הכל חומר, אבל האדם שיש בו דעת וחכמה, הוא מורכב משניהם, מגוף ושכל. והפשוט הוא קודם המורכב [ראה להלן בבאר החמישי הערה 177], ולכך אומרים לו יתוש קדמך... ואין להקשות, הרי אדרבא, זה נחשב מעלה, שהרי יש באדם השכל. אין זה קשיא, כי דברינו כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך [על] מה שיש בו השכל האנושי, ואין דבר זה נחשב לכלום. ואז יש לומר אליו כי אדרבא, היתוש קודם וראשון לאדם, מפני שהוא פשוט, והפשוט יותר ראשון למורכב. אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי, והוא יותר קודם אף מן המלאכים". וראה להלן סוף הבאר החמישי. הרי שיש לאדם שני מאפיינים מובהקים ויחודיים; (א) היכולת להעשות נבדל מן החומרי לגמרי. (ב) הוא הבריה המורכבת ביותר מכל הנמצאים. ולכך הוצאת האש מהאבנים, והרכבת הבהמות ליצירת פרד, מקבילות בדיוק לשני מאפייני האדם [הנבדלות והמורכבות]. וזהו שכתב כאן "וגם הוא ראוי לזה". ועדיין צריך ביאור, כי לפי זה השויון בין האדם לבין יצירת פרד הוא ששניהם מורכבים, אך כאן ביאר שהשויון הוא מחמת ששניהם אינם במסגרת הטבע. ולכאורה אלו שני שויונים שונים. אמנם ההרכבה של האדם היא גופא החריגה ממסגרת הטבע, וכפי שביאר הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן ו סעיף א בהג"ה ש"מפליא לעשות" [הנאמר בסוף ברכת "אשר יצר"] הוא משום "שמפליא לעשות במה ששומר רוח אדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי". הרי שההרכבה של האדם היא הפלא הגדול ביותר בבריאה. ולכך ראוי לאדם לעסוק בהרכבה שאינה במסגרת הטבע, כי הוא עצמו הרכבה שאינה במסגרת הטבע.

<> "כי האור אינו דבר גשמי" [לשונו למעלה, וראה הערה 622].

<> "ודבר זה בודאי הוא שלימות אל העולם, כאשר האור הוא מעלה אל העולם, כמו שאמרנו" [לשונו למעלה, וראה הערה 625].

<> סנהדרין קא. "תנו רבנן, כשחלה רבי אליעזר, נכנסו ד' זקנים לבקרו... נענה רבי טרפון ואמר טוב אתה לישראל מטפה של גשמים... נענה רבי יהושע ואמר טוב אתה לישראל יותר מגלגל חמה". וכתב על כך בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח.], וז"ל: "והוסיף רבי יהושע לומר כי אין הת"ח שבדור נחשב טיפה של גשמים, שהטפה אינו נותן רק הכנה בלבד לארץ, שמכינה האדמה. אבל נחשב הת"ח כמו גלגל חמה, המוציא עין האדם אל הפעל. כי האור מוציא הראות של אדם אל הפעל, עד שהוא רואה. וכך הת"ח בלמוד שלו מוציא האדם אל הפעל, עד שהוא בשלימותו. ואין זה הכנה בלבד, רק שמוציא את האדם אל הפעל לגמרי, כמו גלגל חמה שמוציא עין האדם אל הפעל". ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא חשוב כמת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". וראה הערות 484, 502. ולכך מה שנקט כאן "ראות האדם" כוונתו היא לכל האדם, כי הסומא חשוב כמת. וא"כ סדר הדברים הוא כדלהלן; (א) האור מוציא את ראות האדם לפועל. (ב) ראות האדם היא כל האדם, כי הסומא חשוב כמת. (ג) כל האדם הוא תכלית מעשה בראשית, כי הכל נברא בשביל האדם [רש"י בראשית ו, ז, וראה למעלה הערה 530]. ולכך הוצאת ראות האדם לפועל היא השלמה למעשה בראשית.

<> ראה הערה 626.

<> ראה הערה 625 שנתבאר שם שהמיוחד באור האש לעומת אור החמה הוא שאור אש מציל את האדם מן החושך. והם הם דבריו כאן, שאור האש "מוציא ראות האדם אל הפעל, כאשר יושב בחושך בלילה, מוציא האור ראות האדם אל הפעל" [לשונו כאן].

<> כוונתו לדברים הנסתרים, ואין לנו עסק בנסתרות. ועוד אודות הוצאת האור מתוך החושך, ראה בזוה"ק ח"ב קפד., ובניצוצי אורות שם אות א. ועוד אודות שאי אפשר לפרש ולגלות דברים עמוקים, כן כתב בכמה מקומות, וכגון בדר"ח פ"א מי"ח [סב.] כתב: "ודברים אלו עמוקים מאד, אי אפשר לפרש יותר, רק יש לך להבין מאד דברי חכמים". ובנצח ישראל פי"ז [שצ:] כתב: "והוא ענין עמוק מאוד יותר, רק כי אי אפשר לפרש יותר". ושם ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". ולהלן בבאר הששי הערה 494 מתבאר שכל דברי המהר"ל הם רק בגדר התחלה וקצת. וראה בבאר הששי הערה 783.

<> וא"ת, בגו"א בראשית פ"א אות כא כתב: "ואין להקשות, אחר שידע [הקב"ה] שהאור שיברא אינו כדאי לעולם הזה [ולכך הקב"ה גנז את האור (רש"י בראשית א, ד)], אם כן למה בראו בששת ימי בראשית, שיש לומר, שכל דבר - אף מה שיהיה לעתיד - הכל נברא בששת ימי בראשית, ו'אין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט]. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית". וכיצד כתב כאן "כי בששת ימי בראשית לא נבראו רק הדברים הטבעיים, אבל דברים שהוא על הטבע, בששת ימי בראשית היו בכח, ועל ידי האדם... היו יוצאים לפעל", ואשר מכך משמע שהדברים שאינם טבעיים לא נבראו בששת ימי בראשית. וכי האור הגנוז והעוה"ב אינם בגדר "דברים שהם על הטבע", ומ"מ נבראו בששת ימי בראשית. וצריך לומר שאף שם הכוונה לבכח ולא לבפועל. שהרי נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם וגו'", ומתוך כפילות אותיות יו"ד ["וייצר"] דרשו חכמים [ב"ר יד, ה] "'וייצר' ב' יצירות, יצירה בעוה"ז ויצירה לעוה"ב". וכתב על כך הגו"א בראשית פ"ב אות יח: "אע"ג שלא היה עדיין אותה היצירה, שהיא לעתיד, כיון שנברא האדם בכח על אותה יצירה שלעתיד, יש בו ב' יצירות עתה. לכך יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". הרי ששפתותיו ברור מללו, שהיצירה לעוה"ב אינה יצירה גמורה, אלא "שנברא האדם בכח על אותה יצירה שלעתיד". וא"כ אף יצירת העוה"ב דומה לנידון שלנו; במעשה בראשית נברא העוה"ב בכח, ויוצא לפעל לפי מעשיו של האדם. אמנם עדיין תיקשי לך מהאור הגנוז, שמשמע שהוא נברא בפועל, ש"ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא" [רש"י בראשית א, ד], והגו"א שם [אות כא] כתב: "הכתוב מגיד למה נגנז האור הראשון, ואמר מפני שהקב"ה ראה שאינו כדאי לעולם הזה מפני הרשעים". משמע שהאור כבר נברא, והיו ראוי לשמש בעוה"ז, על אף היותו בעליל דבר נבדל מהטבעי. וצ"ע. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 589, ובבאר החמישי הערה 693.

<> משמע מלשונו שאין בני נח מצווים על כלאי בהמה. ודבר זה שנוי במחלוקת תנאים. דעת רבי אלעזר היא שאף בני נח אסורין בכלאים [סנהדרין נו:], והיינו הרבעת בהמה [סנהדרין ס.]. אך חכמים שמנו שבע מצות בלבד, אינם מחייבים בני נח בכלאי בהמה [תוספות סנהדרין ס. ד"ה חוקים]. והרמב"ם [הלכות מלכים פ"י ה"ו] פסק כרבי אלעזר. אך הריטב"א קדושין לט. פסק כחכמים. וכן הש"ך יו"ד סימן רצז ס"ק ג הביא הרבה שיטות שמשמע מהן שפסקו כחכמים. ודעת המהר"ל היא כדעה זו.

<> "לבד" - לחוד, שדרך תורה לחוד, ודרך השלמת העולם לחוד, וכמו שיבאר.

<> שבת עז: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה". ובדר"ח פ"ד מ"ג [קסו.] ביאר שכל הנבראים בעולם שייכים לשלימות העולם. ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג:] ביאר שכל הנבראים נותנים קילוס אל הקב"ה, "והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים כמו השרצים אין נראה בהם שבח יוצר הכל, אדרבה, כי בקטנים נראה שבח יוצר כל אשר ברא בריאה כמו זאת".

<> כפי שהבינו המתלוננים, וכמו שיבאר בסמוך, ואז אי אפשר לבאר ששלימות העולם תיעשה על ידי דברים מכוערים.

<> דברים כב, י "לא תחרוש בשור ובחמור יחדו", ופירש רש"י "והוא הדין להנהיגם יחד קשורים זוגים בהולכת שום משא". ומקורו מהספרי שם. ולכך נקט כאן בלשונו "שהרי אסרה התורה אף להנהיג אותם ביחד", וכלשון הספרי.

<> מוכיח מאיסור "לא תחרוש בשור וחמור יחדו" שאיסור כלאי בהמה אינו משום זנות וערוה, אלא משום "שאין לחבר המינים המחולקים". אמנם הרמב"ן [ויקרא יט, יט] כתב: "אסור לחרוש בשור וחמור מפני שדרך כל עובד אדמתו להביא צמדו ברפת אחת ויבואו לידי הרכבה". וכן הוא במורה נבוכים ח"ג פמ"ט. ולפי זה אין ראיה שאין איסור כלאי בהמה משום זנות וערוה, דנהי שהתורה אסרה כל "קבוץ שני מנים באי זה מעשה שיהיה" [לשון המו"נ שם], אף כשלא קשור לערוה וזנות, אך מ"מ איסורם "אינו רק להרחיק מהרכבת שני מינים. רצוני לומר 'לא תחרוש בשור וחמור יחדו', כי אם יקבץ בין שניהם, פעמים ירכיב אחד מהם על חבירו" [לשון המו"נ שם]. ולפי דבריהם אין איסור "לא תחרוש" מלמד על כלאי בהמה, אלא אדרבה, איסור כלאי בהמה מלמד על "לא תחרוש". ויל"ע בזה.

<> העמיד כאן ב"זה לעומת זה" דרך התורה לעומת השלמת העולם. ודבר זה צ"ב, שהרי אמרו חכמים [ב"ר א, ב] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ובביאור מדרש זה, ראה בנתיב התורה רפ"א [א, ג.] שכתב: "התורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל וברא את עולמו". וכן הזכיר בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו:]. ושם פ"ה מכ"ב בביאר המשנה "הפוך בה והפוך בה דכולא בה" [ערה.] כתב: "דבר זה צריך ביאור איך נמצא בתורה הכל... כי התורה היא הסדר השכלי שסידר הש"י... כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם... כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העוה"ז יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה... כי אחר סדר תורת האדם נמשך סדר כל העולם". [וכ"ה בהקדמת הרמב"ן לתורה.] ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "מן התורה מסודרים מעשה בני אדם, וכל העולם נמשך אחר התורה, כי בתורה סידר השם יתברך העולם, וכמו שאמרו ז"ל במדרש 'שהיה מביט בתורה וברא את עולמו', ולפיכך כל הנהגת העולם וגם מעשה בני אדם ראוי שיהיה נמשך הכל אחר התורה". וכן כתב להלן בבאר הרביעי [ד"ה פרק קמא דע"ז]. זאת ועוד, הנה נאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחותו וגו' חסד הוא ונכרתו לעיני בני עמם וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, ואם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". וכתב שם הגו"א אות יח בזה"ל: "וקין אף על גב שעדיין לא נצטווה [ומדוע יחשב ההיתר לשאת את אחותו כ"חסד"], כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, ב], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, [ד]איך התורה בראה דבר שכנגד התורה". ומכל זה עולה שדרכי התורה הן דרכי העולם, עד שלא יתכן שהעולם יברא באופן שסותר לתורה. ולכך קשה, איך כאן חילק ביניהם וכתב "דרך התורה בלבד, והשלמת העולם לבד", וביאר שהשלמת העולם מחייבת שיהיה פרד בעולם, בעוד שהתורה אוסרת זאת. והרי התימה העולה היא "איך התורה בראה דבר שכנגד התורה" [לשונו בגו"א שם]. וצ"ע.

<> כי לפי הבנתם כלאי בהמה הוא מעשה גנאי מצד עצמו, ועל כך תמהו כיצד אדה"ר עשה מעשה גנאי, אע"פ שהדבר לא נאסר עליו ישירות. וראה ברמב"ן [בראשית ו, יג] שכתב ש"מצוה מושכלת, אין להם צורך לנביא להזהיר".

<> "וכן הפרד הוא בבהמה בכח, דהיינו בזכר ובנקיבה" [לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו (רלז.), והובא בהערה 624].

<> כי כל "בכח" חייב להתממש, שאל"כ הוי לבטלה. וכן כתב בסוף דרוש על התורה [נ:]: "כי בהיות כח ההכנה עדיין ביהודה, אי אפשר שיהיה זה לבטלה. שכל דבר שהוא בכח, בהכרח יצא לפעל, דאל"כ לא נקרא שהוא בכח". ובנתיב התשובה פ"ד [סד"ה ולפיכך אמר] כתב: "דבר הנברא אי אפשר שלא יצא לפעל, שאם לא כן יהיה לבטלה הבריאה".

**% [יא]**

<> "גיעגועי אדם רבין על אחותו יותר מן אחיו, ומתוך כך נמצא מחבב את אשתו" [רש"י שם].

<> "לעיל מיניה כתיב [ישעיה נח, ז] 'כי תראה ערום וכסתו' היינו דוחק העני, 'ומבשרך לא תתעלם' [שם] היינו אוהב את שכניו שהן כקרוביו, ומקרב את קרוביו ונושא בת אחותו" [רש"י שם].

<> כן נמצא בקונטרס נגד התלמוד, מספר חמישים ותשע.

<> שמות ו, כ "ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה וגו'". ודרכו בספר זה להורות למתלוננים את טעותם מתוך התורה שבכתב, שהרי הגוים מודים בתורה שבכתב [תפארת ישראל פס"ט (תתרעז.), ושם הערה 10]. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 13, ובבאר זה הערה 232.

<> דה"א ה, כט "ובני עמרם אהרן ומשה ומרים וגו'".

<> מוכיח מחשיבות התולדות את כשרות האבות, שלא יתכן שעמודי עולם יבואו מזיווג שלא כהוגן. ומעין זה כתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [סד"ה אמנם], לבאר כיצד עמרם נשא את דודתו, והרי התורה אסרה זאת [ויקרא יח, יב], וז"ל: "וכן מה שנשא עמרם דודתו, מפני שקבלו מאברהם כי בזה לא נאסרה. ואף על גב שאברהם קיים הכל [יומא כח:], ואליו היה אסור הכל, שהרי אברהם שמר כל התורה כולה, מכל מקום בקצת מצוות היו נוהגים היתר על פי קבלתם ברוח הקודש. ולפיכך נשא יעקב ב' אחיות, עמרם - דודתו, הכל מיד ה' עליהם. ואולי הטעם הוא כי מפני שהוא מצוה גדולה כפריה ורביה, ולהעמיד את העולם, ולא מכל אשה זוכה אדם להבנות, כדאמרינן ביבמות [סד.] נשא אשה ושהה עמה י' שנים צריך להוציא, שמא לא זכה להבנות ממנה. ולכך גם כן במצוות עריות שאסרה תורה, היו יודעים שאין צריך לנהוג, דאין כל אשה ראוי להבנות ממנה, ושמא נגזר להבנות מן אשה הזאת דודתו, כיון שעדיין לא נצטוו, &**כמו שהיה האמת שהיתה ראויה לו, והוליד ג' רועים אשר לא היו ולא יהיו**^. וכן יעקב נשא ב' אחיות, והוליד י"ב שבטים עמודי עולם. ואיך נאמר שיהיו אוסרים דבר זה לבטל גזירת הקב"ה [שגזר כי ג' רועים יוולדו לעמרם מיוכבד, וי"ב שבטים יוולדו ליעקב משתי אחיות], לכן היו נוהגין היתר על פי רוח הקודש, וזה היה נראה נכון וראוי לומר". ומה שקרא למשה אהרן ומרים "עמודי כל העולם", ראה בנצח ישראל פנ"ד שהקדיש את כל הפרק לבאר ענינם של משה אהרן ומרים, וכיצד כל אחד מהם היה נצרך לגאולת מצרים. @**ואודות יסודו**^ שחשיבות הבנים מורה על כשרות האבות, כן כתב הרמב"ן דברים כט, יז: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ובגו"א במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם] כתב: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". וראה שם הערה 24, ולהלן בבאר החמישי הערה 658. @**אמנם תקשי לך**^, שהרי אצל מלך המשיח נמצא לא כן, שנאמר אצל בנות לוט [בראשית יט, לב] "לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו ונחיה מאבינו זרע", ודרשו חכמים [ב"ר נא, ח] "'ונחיה מאבינו בן' אין כתיב כאן, אלא 'ונחיה מאבינו זרע', אותו זרע שהוא בא ממקום אחר, ואי זה זה, מלך המשיח". והרי בודאי שמעשה לוט היה זיווג שלא כהוגן, וכמו שאמרו שם [ב"ר נא, ט] "כל מי שהוא להוט אחר בולמוס של עריות סוף שמאכילין אותו מבשרו". וכן נאמר [תהלים פט, כא] "מצאתי דוד עבדי וגו'", ודרשו חכמים [ב"ר מא, ד] "היכן מצאתיו, בסדום". וכן הוא ברמז ביבמות עז. ובודאי דוד ומלך המשיח נחשבים ל"עמודי כל העולם", ומ"מ הורתם שלא בקדושה. ובע"כ שזהו גדר מיוחד למלך המשיח, וראה נצח ישראל פל"ב [תריז:], ולהלן בבאר החמישי הערה 620.

<> כשיטתו בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה אבל] שיעקב נשא שתי אחיות משום ששמר רק על מצות עשה, ולא על מצות לא תעשה, וכלשונו שם: "ואפילו אם אתה אומר מאחר שכל המצות הם מצוות צדיקים וישרים וטובים, למה אין ראוי ומחוייב שיעשו הכל... זהו דוקא במצות עשה, דיש על זה שכר. אבל מצוות לא תעשה, שאין קבול שכר על מצות לא תעשה, ומאחר שלא נצטוו, למה יקיימו... ולכך עמרם שנשא דודתו, ויעקב ב' אחיות, כי אלו הם מצות לא תעשה, ואם לא היו מצווים על מצוות לא תעשה, למה יקיימו אותם, וזהו באמת דעתי, והוא נכון. והשתא אין צריך ליתן טעם כלל למה נשא יעקב ב' אחיות, כי מצוות לא תעשה אין לחיוב מעצמו, רק מצות עשה... אבל מצוות לא תעשה, שאין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה, ואינו קונה שום דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו, וכל זמן שלא אסר הקב"ה אינו עובר רצון בוראו יתברך. ולפי דעתי אם מקיים לא תעשה שלא נצטווה עליו הוא גריעותא, שאין לאסור עצמו בדבר שלא אסר אותו התורה" [ראה למעלה הערה 302]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [שג.].

<> פירוש - לא רק שאין לאסור דבר קודם שניתנה תורה, אלא לגבי איסור עריות יש טעם מיוחד לומר לאידך גיסא, שיש לקרב ולא לרחק, וכמו שיבאר בסמוך.

<> שאין בהם טעם. וכמו שכתב רש"י [בראשית כו, ה] "חקותי - דברים... שאין טעם בדבר, אלא גזר המלך חקותיו על עבדיו". ובויקרא יט, יט כתב "חקים הם גזירות מלך שאין טעם לדבר". ועוד אודות שהעריות נקראות "חוק", ראה למעלה הערה 580. והרמב"ן [ויקרא יח, ו] כתב: "והנה העריות מכלל החוקים, דברים שהם גזירת מלך... והוא היודע הצורך והתועלת במצוה ההיא שיצוה בה, ולא יגיד אותו לעם זולתי לחכמי יועציו".

<> "כי יש לאדם להתחבר אל אשר יש לו חבור אליו" [לשונו בסמוך]. והרמב"ן [ויקרא יח, ו] כתב: "ואין לאדם נשואים הגונים כמו שישיא את בתו לבנו הגדול ממנה, וינחילם בנחלתו, ויפרו וירבו בביתו". והרבינו בחיי [בראשית כד, ג] כתב: "ועוד יש בפרשה זו [של שליחות אליעזר להביא את רבקה ליצחק] אזהרה לאדם שישא אשה מבנות משפחתו ושידבק בקרובותיו, כי כן עשה אברהם, שנאמר [בראשית כד, ד] 'כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק'. וכן עמרם שכתוב בו [שמות ב, א] 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי'. כי כשהבריות מזדווגות כל אחד ואחד אל מינו, השלום מתקיים... וכבר המשילו רז"ל המשפחות הדבקות זו עם זו, שכולם מתאימות במעלה שוה, משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל [פסחים מט.]". וראה גו"א בראשית פכ"ה סוף אות יח. @**ויש לעיין**^ בזה, שהנה אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח... כאילו בא על כל העריות". וכתב לבאר זאת בנתיב הענוה פ"ד [ב, י.], וז"ל: "דבר זה צריך פירוש כי מה ענין עריות לכאן. ויש לפרש כי מה שאסרה התורה העריות, כי ע"י הזיווג העולם מתחבר ומתקשר. ורצה הש"י שיהיה העולם אחד מקושר ע"י הזיווג, ואם לא כן לא היו ישראל עם אחד כלל אם לא היה דבר זה. ולפיכך אסרה תורה העריות, שלא ישא אדם אחותו וכל העריות הקרובות אליו, עד שיהיה האדם מזווג ברחוקים, וכאשר הזיווג עם אחרים, אין כאן חילוק ופירוד. וזה שאמר 'כל מי שיש בו גסות רוח כאילו בא על כל העריות'. כלומר גס רוח שמתחבר לעצמו, ואין לו חבור עם אחרים, רק עם עצמו, ובזה דומה כאילו בא על העריות. כי כאשר בא על העריות, אין זה רק החיבור לעצמו, כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם. ולפיכך כתיב אצל העריות [ויקרא יח, ו] 'שאר בשרו', ורצה לומר שהקרוב לאדם נחשב הנשאר מבשרו. וכל ערוה היא בשר מבשרו, והיא קורבה של מה. כי בודאי קורבה של אחותו אינו דומה לקורבה של אמו. וכן כל העריות היא קורבה מיוחדת בפני עצמה, כי אין זה כזה. ומי שהוא גס רוח, הוא מחבר אל עצמו לגמרי, ולפיכך הוי כאילו בא על כל העריות. כי העריות כל אחד מקצת קירוב, עד שביחד הם כל הקירוב. וזה שהוא גס רוח מתחבר לעצמו בלבד, ובזה נחשב שבא על כל העריות" [וראה להלן בבאר החמישי הערה 86]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ש"הקירוב אל קרוביו הוא הגון וטוב, ואין טוב יותר מזה". @**והנראה בזה**^, כי הטעם שכתב באיסור עריות ["כי כאשר בא על העריות, אין זה רק החיבור לעצמו, כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם"], אינו פגם בחבור העריות מצד עצמו, אלא שהפגם הוא בגורם החיצוני לחבור העריות, והוא שהזיווג נועד לאחד את ישראל, ולקרב את הרחוקים, וכאשר אדם מתחבר רק עם קרוביו, חסרה בזה אחדות ישראל. אך בודאי גם לפי דבריו בנתיב הענוה האדם מתאחד יותר עם הקרובים מאשר עם הרחוקים, שהרי "יותר האבר נעשה אחד עם האבר המחובר לו, משנעשה אחד עם האבר שאינו מחובר לו" [לשונו בנתיב הצדקה פ"ו (א, קפא.) בביאור ההלכה שעניי עירך קודמים לעניי עיר אחרת (ב"מ עא.)]. רק שעם כל זה התורה אסרה עליו להתחבר עם קרוביו כדי שכח האחדות הנמצא בזיווג ישתרע על פני שטח נרחב יותר, כדי לאחד גם את הרחוקים. וא"כ אין דבריו בנתיב הענוה שוללים את האחדות שבחבור לקרובים, אלא אדרבה, דוקא משום שהאחדות היא כה חזקה, מחמת כן גופא היא נאסרה, כי אחדות ישראל מחייבת להתאחד אף עם הרחוקים, ולא להתאחד רק עם עצמו. [ומה שנאסרו עריות אף לבני נח, זאת משום שרצונו יתברך "שיהיה העולם אחד מקושר ע"י הזיווג" (לשונו בנתיב הענוה שם), ואף בני נח שייכים לאותו רצון ה' לאחד את העולם. אך בודאי שאינה דומה אחדות ישראל לאחדות בני נח. וזהו שכתב בח"א לסוטה י. (ב, מא:) "כי העריות אסורים יותר לישראל", ודו"ק]. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1339, בבאר החמישי הערה 86, ובבאר הששי הערה 11.

<> דע, כי בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז:] הביא מאמר זה וביארו, וכן כתב כמעט אות באות בח"א ליבמות סב: [א, קלד:], עם הוספות קלות. וזה לשונו בח"א ליבמות סב: [א, קלד:]: "יש לך לדעת, כי ראוי שיהיה האדם דבק ומתחבר אל השייכים אליו. וכל אלו שייכים אל האדם". וכאשר אינו מתחבר לשייכים אליו זהו סימן רשעות, וכגון בגו"א בראשית פל"ב אות ה כתב על עשו הרשע: "כי לא חשש עשו לזרעו". ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הג'] כתב: "הרואה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה, דבר זה אין הדעת סובל, והוא זר, שיראה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה".

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:]: "'טוב שכן קרוב מאח רחוק'. ורוצה לומר, אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה, שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן 'קרוב', דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד. אבל האח... יקרא 'אח' בין שהוא קרוב ובין שהוא רחוק, ולא כן השכן, כי לא נקרא שכן רק אם הוא קרוב, ומפני כך השכן הוא יותר טוב".

<> וכן אמרו [שבועות לח:] "ואין 'בשרו' אלא קרובו, שנאמר [ישעיה נח, ז] 'ומבשרך אל תתעלם'". ולבן אמר ליעקב [בראשית כט, יד] "אך עצמי ובשרי אתה וגו'", ופירש רש"י שם "מפני קורבה אטפל בך". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". ולכך האבילות אינה מורה רק על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא. וראה בהקדמה לתפארת ישראל הערה 109.

<> למי שנמצא עמו.

<> כמו שפירש רש"י שם "עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמין... לאותו שעמך". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] כתב שכל מצות הלואה היא להביא לאחדות, וכלשונו: "ובגמרא [ב"מ עא.] עני ועשיר, עני קודם, שנאמר 'את העני עמך'. ומזה משמע כי העשיר ג"כ מצוה להלוותו. ולמה דבר זה, מאחר שהוא עשיר, למה צריך להלוותו, הרי בלא זה יש לו עושר. אבל דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי. ומ"מ העני קודם, שדבר זה חיותו, ואם אינו מלוה לו הרי מבטל אותו לגמרי, עד שהוא כאילו אינו נמצא כלל, ואיך הם אחד כאשר הוא מבטל חיותו. ולפיכך עניי עירך ג"כ קודם, לפי שהוא נעשה אחד יותר עם מי שהוא בן עירו, ועמו הוא אחד גמור, לכך הוא קודם. אבל שאינו עניי עירך אינו עמו אחד לגמרי". וראה למעלה הערה 673. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד:] כתב: "כי העני נקרא 'אחיך', וכל מצות הצדקה והלואה לישראל מפני שהישראל הוא אחיו".

<> מבואר מדבריו ש"בשר אחד" מתייחס לאיש ואשה. ואע"פ שרש"י פירש שם ש"בשר אחד" מוסב על הולד הנוצר על ידי שניהם, כבר נתבאר למעלה בהערה 572 שאף לדעת רש"י המכוון הוא לאחדות של האיש והאשה, עיין שם. ואודות שהקירוב של איש ואשה הוא יותר מאשר שאר קרובים, כן ביאר הרמב"ן שם [בראשית ב, כד], וז"ל: "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן. אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו [של אדה"ר], ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו. וכאשר היה זה באדם [הראשון], הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד. וכן 'כי אחינו בשרנו הוא' [בראשית לז, כז], 'אל כל שאר בשרו' [ויקרא יח, ו]. הקרובים במשפחה יקראו 'שאר בשר'. והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1359, ובבאר החמישי הערה 283.

<> ולא נאמר "המקרב את שכניו", וכמו שמבאר.

<> אודות שהאהבה שייכת לנפש, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [רפא.], וז"ל: "האהבה מצד... שנפשו קשורה בנאהב... כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו". ונאמר [ש"א כ, יז] "כי אהבת נפשו אהבו".

<> פירוש - המקרב את קרוביו בודאי עושה בזה פעולת קירוב, כי יש כאן תרתי לטיבותא; "המקרב", וכן "את קרוביו", וזהו בודאי קירוב גדול.

<> מ"האוהב את שכניו", ולכך הוזכר לאחריו.

<> ובשלשה אלו יש "מעלין בקודש" מצד שתי בחינות; מצד פעולת הקירוב ["האוהב", "והמקרב", "והנושא"]. וכן מצד הנקרב ["שכניו", "קרובו", "בת אחותו"]. ובביאור קורבת בת אחותו, ראה בח"א ליבמות סב: [א, קלה.], שכתב: "ומה שלא אמר 'הנושא בת אחיו', כי זה שנושא בת אחותו כאילו נושא אחותו, רק כי אחותו אסורה לו מן התורה, ולכך נחשב הנושא בתה כאילו היה מקרב אחותו לגמרי. אבל גבי בת אחיו, לא שייך לומר כאילו נשא אחותו, כי זה לא שייך כלל. לכך אמר 'הנושא בת אחותו', וזהו נחשב כאילו נשא אחותו, וקירב אותה. ומזה הטעם ג"כ אמרו [ב"ב קי.] רוב בנים אחרי אחי האם, ולא אחר אחי האב, כי האם בענין הנשואין קרובה אל האח ביותר, כאשר ראוי שישא אותה אם לא היה גזירה התורה". וראה בגו"א שמות פ"ו אות לג. ולהלן בבאר הששי הערה 11 נתבאר החבור שיש לאחות.

<> כי "אי אפשר שיהיו אחד, אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי" [לשונו בנתיב הצדקה פ"ו, והובא בהערה 678], ועל פי זה ביאר שם את מצות הלוואה, שנועדה ליצור אחדות בישראל. ודברים אלו מוסברים היטב על פי דברי הגר"א, שעמד על צירוף המלים של "כורת ברית", שהרי "כורת" פירושה הבדלה והפרדה, וכמו עונש כרת, ו"ספר כריתות" [דברים כד, א], ואילו "ברית" פירושה חבור [גו"א בראשית פי"ח אות ז], וכיצד מלים הפוכות יוצרות בטוי אחד. וליישב זאת כתב הגר"א [בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח] בזה"ל: "אומר לך מהו ענין של ברית. והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים על ידי הדבר ההוא, אע"פ שנוטל ממנו את הדבר, מכל מקום כל מחשבתו [של הנותן] שם הוא. ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יפרד ממנו. וזהו ענין של כריתה, שכורת ממנו דבר הדבוק לו, ונותן לו". עמוד והבט כיצד דברי הגר"א הללו מבארים את כוונת המהר"ל כאן.

<> רומז בזה לדברים שכתב בח"א ליבמות סב: [א, קלה.], וז"ל: "ותבין כי ד' דברים בכאן כנגד הקירוב, והחבור הוא בד' צדדין, שהוא מקרב אותם שהם קרובים; אותם שהם בימינו, ובשמאלו, ואותם שהם לפניו, ולאחריו. כי הקירוב הוא בד' צדדין, דהיינו לפנים, ולאחור, לימין, ולשמאל, הם ד'. כנגד זה זכר כאן ד'; האוהב את שכניו, והמקרב קרוביו וכו'". ויש לעיין בביאור ההתאמה שבין ארבעה אלו לארבעה הכיוונים. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים טז, יא] על הפסוק "ושמחת לפני ה' אלקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך וגו'", שכתב: "לוי גר יתום ואלמנה, ארבעה שלי כנגד ארבעה שלך; בנך, ובתך, ועבדך, ואמתך. אם אתה משמח את שלי, אני משמח את שלך". וברור ש"ארבעה שלי כנגד ארבעה שלך" נאמר בדוקא, וכמבואר כאן. ויש לעיין בזה.

<> כוונת הפסוק היא שאין גוי אחר שנענה בתפילתו כפי שישראל נענים בתפילתם, והענות זו נקראת "אלקים קרובים אליו". וכן תרגם שם אונקלוס "ארי מן עם רב די ליה אלקא קריב ליה לקבלא צלותיה בעידן עקתיה כה' אלהנא בכל עדן דאנחנא מצלין קדמוהי". וכן כתב שם הראב"ע "כי מי גוי גדול שיש לו אלקים שיהיה קרוב אליו שיענהו תמיד בכל אשר יבקש ממנו".

<> "בנים אתם לה' אלקיכם וגו'" [דברים יד, א]. ובביאור תואר "בנים" של ישראל ראה להלן בבאר השלישי [ד"ה התשכח אשה], ושם בהערה 108. ובסליחות ליום רביעי [כמנהג ליטא] בפזמון "חוקר הכל וסוקר", נאמר שם בסוף הפזמון "ואם נמכרתי לעקר, ולא אגאל בשנים, בקרובים דין עקר, ואתה קרובי וגואלי".

<> אודות שקירבה להקב"ה היא סבה לשמיעת התפילה, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, יז.], וז"ל: "כאשר השי"ת קרוב אל האדם אז בקשתו נעשה, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו' בכל קראנו אליו'". וכ"ה בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח.]. ובגבורות ה' פס"ד [רצד:] כתב: "כי שמיעת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השי"ת מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'. הנה זכר אצל קבלת התפילה קורבה, כי קבלת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השי"ת". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה.] כתב: "ולכך אמר [במדבר כג, כא] 'ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו'. פירוש, כי השם יתברך עמו מבלי פירוד, כי תיכף שהוא מריע, הוא נושע. וכדכתיב [במדבר י, ט] 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם'. וענין זה שנושעים תיכף ומיד, ומורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד, שהרי תיכף שקוראים - נענים, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. וכך פירוש 'ותרועת מלך בו', כי דרך להריע לפני המלך כאשר אחד רוצה שיהיה נזכר לפני המלך, שיושיע אותו המלך. ודבר זה נמצא בישראל כאשר מריעין לפניו, שומע השם יתברך ועונה אותם". @**ובעוד שכאן**^ ביאר את הפסוק "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו'" שהקורבה לה' מאפשרת קבלת התפילה, הרי במקום אחר ביאר את הפסוק לאידך גיסא; התפילה מאפשרת הקורבה לה', וכלשונו בח"א לב"ב קכג. [ג, קכה.]: "על ידי התפילה נעשה יעקב בכור, כי אע"ג כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון... מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, כב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי' הוא התפילה [רש"י שם]. כי התפילה בזה הוא קרוב אל הש"י, כדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו''... ולכך בתפילתו שעל ידו הוא קרוב אל הש"י בפרט".

<> פירוש - יש כאן הנהגת "מדה כנגד מדה"; הואיל ואדם זה מקרב את קרוביו, לכך הקב"ה יקרב גם אותו, כי היחס של האדם לקרוביו הוא כיחס הקב"ה לישראל הנקראים "עם קרובו", וכהנהגת האדם עם קרוביו, כך הנהגת הקב"ה עם קרובו [האדם]. ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח.] כתב באופן אחר את "המדה כנגד מדה" שיש כאן, וז"ל: "וכאשר האדם מקרב את קרוביו ושכניו, אז הש"י ג"כ קרוב לו, כשם שהוא מקרב את השייכים לקרב אליו, כך הש"י קרובו, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו'. ובמדרש [דב"ר ב, טו] אמר הקב"ה לישראל קרובכם אני, שנאמר 'אשר לו אלהים קרובים אליו', הרי כי הקב"ה נקרא קרוב לישראל. ואם האדם מקרב קרוביו את אשר ראוי לקרב, נחשב ג"כ הקב"ה קרוב אליו. ואם מרחק אותם, ודוחה קרוביו, איך יהיה הש"י קרוב אליו". הרי שביאר שאדם המקרב קרוביו הוא קרוב לה', כי כביכול הקב"ה גם כן נכלל בתוך קרוביו, ומכלל התקרבותו אל קרוביו נמצאת ההתקרבות לה'. ושם הוסיף לבאר עוד טעם, וז"ל: "וכאשר תעמיק עוד תדע, כי אלו שזכר, שמחבר עמו כל מי שראוי להתחבר ולהתאחד עמו, דהיינו קרוביו, שכניו, ובת אחותו, ומלוה סלע לעני כאשר דוחקו הזמן. מדת השם יתברך אשר הוא אחד, לכך מאחד הכל. ומפני זה מי שיש בו מדה זאת גם כן לאחד אשר שייכים אליו, הוא קרוב אל השם יתברך. ולכך נאמר עליו 'אז תקרא וה' יענה', כדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו'".

<> בח"א ליבמות סב: [א, קלה.] הוסיף ביאור נוסף להנהגה זו, וז"ל: "כאשר תעמיק עוד תדע, כי החבור הוא האחדות, שמאחד עמו כל מי שראוי להתאחד עמו. דהיינו קרובים, שכינו, ובת אחותו, ומלוה סלע לעני בשעת דחקו. שכל זה מדת השם יתברך אשר הוא אחד, לכך מאחד את הכל. ומפני זה מי שיש בו מדה זאת, הוא קרוב אל הש"י שהוא אחד. ולכך אומר עליו 'אז תקרא וה' יענה', כדכתיב 'כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו', כי את אשר הוא קרוב אליו, הש"י שומע תפלתו. ומי שנמצא בו דברים אלו, הוא קרוב אל הש"י, שנקרא 'אחד', ומאחד עמו אשר ראוי להיות אחד עמו כמו שהתבאר, ודבר זה מבואר מאוד".

<> כמבואר למעלה מספר פעמים, שהסבה שדברי חז"ל נראים רחוק מן האדם היא משום שדבריהם אלקיים ביותר, הרחוקים מהשגת האדם [למעלה בהקדמה הערה 59, בבאר הראשון הערה 323, ובבאר זה הערה 14]. ולהלן בבאר הרביעי הערה 109.

באר השני , עמוד PAGE ז

PAGE 1

PAGE ז FILENAME \\* MERGEFORMAT BH03.doc