**% [א]**

#**הבאר השביעי**= מים טהורים, זכים צרופים וברורים, מכל עירוב נבדלים ושמורים, מכל סיג ופסולת מוסרים, עומדים לדור דורים, צלולים ולא עכורים, יפים ללב ולעינים מאירים.

#**התלונה השביעית**= מה שהם מלינים על דברי חכמים, שהעבירו חוק ומשפט אשר\* אינם חכמים, וכאילו היה זה להתגדל עצמם ולהנקם מהם. וכן מה שאמרו על אשר אינם מכלל דת ישראל, שהעבירו משפטם בדברים אשר יוצאים מן הדת והשכל. ודבר זה אין ראוי, כי כל בני אדם הם ברואיו מעשה ידיו. ובזה הרבו התלונה מאוד, כי העָוְלָה והשקר ראוי לשנוא ולרחק. וגם בזה יצא כאור נוגה משפט צדקם, כי אין עָוְלָה בפיהם ותרמית בלשונם.

#**בפרק אלו עוברין**= (פסחים מט:), אמר רבי אלעזר\*, עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. אמרו לו תלמידיו רבי, אמור מותר לשחטו\*. אמר להן, זה טעון ברכה, וזה אינו טעון ברכה. ואמר רבי אלעזר, עם הארץ אסור לאכול בשר. ואמר רבי אלעזר, עם הארץ אסור להתלוות עמו, שנאמר (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך", אם על חייו לא חס, על חיי חבירו לא כל שכן. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יהונתן, עם הארץ מותר לקרעו כדג. אמר רבי יצחק, ומגבו. אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי, מי יתן לי תלמיד חכם, ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, אמור ככלב. [אמר להם] זה נושך ושובר העצם, וזה נושך ואינו משבר העצם, עד כאן. וגם בזה אמרו שחסרו משפט שאר בני אדם אשר לא יחכמו, וכזה לא יעשה.

#**ויש לך לדעת**= כי דברי חכמים באמת\* ובצדק. ואם\* כי כבר הרב הגדול על כל גדולי\* האחרונים, רב אלפס ז"ל, נתן טעם בדברים אלו, כמו שמבואר במקומו, עיין שם. אמנם יש לך לדעת, כי דבר זה יובן על אמיתתו, כאשר תדע כי אין הדברים האלו אמורים רק באותם בני אדם הנבדלים מן התורה מכל וכל, ואין להם שיתוף וחיבור אל התורה, והם מן אותם עמי הארץ שאמר עליהם רבי עקיבא שאומרים 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', הם שנבדלים לגמרי מן התורה, והם נחשבו כבהמות נדמו. אבל אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו. וזה כי האדם נקרא בשם "אדם" בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב (בראשית ב, ז) "ויהי האדם לנפש חיה", ותרגם אונקלוס (שם) 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'. וכך כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם, כאשר יש לו חבור אליו נכנס בגדר עמו. ולכך אמרו (כתובות קיא:) "לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו" (דברים ל, כ), וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אוכלת הוא (דברים ד, כד), אלא הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה. ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם\* לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל, ודבר זה יתבאר בסמוך. ואינו מדבר (פסחים מט:) רק מי שהוא שונא תלמידי חכמים, ומרחק\* עצמו מהם, בזה מדבר, לא בענין אחר. ולכך מביא כאן 'אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם וכו'', אדם כזה בודאי אינו מכלל הנבראים כלל. שכל הנבראים הבעלי חיים\*, נבראו לצורך האדם, ובזה יש להם חבור אל האדם, שהוא שלימות הבריאה. אבל אדם\* כמו זה, אין לו צירוף וחבור אל דבר שהוא עיקר הבריאה, ומפני כך הוא גרע מהם. ולפיכך כל בעל חי טעון ברכה כאשר שוחטין אותו לצורך האדם, אם כן הבעל חי נברא לצורך האדם, ועל זה ראוי לברך. אבל עם הארץ אשר הוא שונא תלמיד חכם, אין לו חבור אל תלמיד חכם, שהוא הבריאה בשלימות, ואל הבריאה הזאת ראוי שיתחבר הכל.

#**ועוד יש לך**= לדעת אמיתת הפירוש הזה, מה שאמרו כי עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. דבר זה הוא מצד שאין בו תורה, ולכך מותר לנוחרו. אבל מצד שכל אדם, אף אם אינו בעל תורה, הוא בכח להיות בו תורה, שכל שעה אפשר שיקבל התורה. ומפני שהוא בכח על זה, הוא כמו שאר אדם שיש בו תורה. וכמו התינוק אף שאינו יודע דבר, מכל מקום מצד הכח אשר הוא מוכן לתורה, או שהוא מוכן להתחבר אל החכמים, הוא יוצא ממשפט עם הארץ. וכיון שהוא בכח להיות תלמיד חכם, לא יאמר שהוא מותר לנוחרו. אבל מכל מקום המשפט באמתתו, שמותר לנוחרו, הוא מצד שהוא עם הארץ. ובא ללמדך גנות וגנאי עם הארץ, שמצד שהוא עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. וזהו הפירוש הברור בדבר זה, כי רוצה לומר כמה גדול גנות וגנאי עם הארץ, כי מצד שהוא עם הארץ היה מותר לנוחרו. רק מצד שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו (מגילה ו:) 'יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין', ולכך כל אדם הוא בכח על זה. ומצד שהוא בכח על\* זה, הוא כמו תלמיד חכם לענין זה, שלא ירע לו\*, אחר שהוא בכח על זה. ומכל מקום מזה יש לדעת גודל פחיתתו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל. ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי. ולא היה משפטו כמו שאר אדם, רק מפני שהיה בכח\* להיות תלמיד חכם.

**% [ב]**

#**ורבי אלעזר אמר**= שעם הארץ אסור לאכול בשר (פסחים מט:). וטעם דבר זה תדע מה שאסר לאדם הראשון לאכול בשר, עד שבא נח, והותר לו הבשר. מפני כי 'אדם' על שם האדמה, והוא בפרט נברא מן האדמה. וכן כל עשרה דורות עד נח, היו מתיחסים אל האדמה. עד שבא נח, ונקרא (בראשית ט, כ) "איש האדמה", רוצה לומר שהיה גובר על האדמה, והיה לו מדריגה נבדלת. ודבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאלו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי. ולכך לא הותר לאדם הראשון הבשר, כי האכילה שהיא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו. ואף על גב 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 בעל חי שהוא חמרי. כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות. ולפיכך עם הארץ שהוא חמרי, אסור לו לאכול בשר, במה\* שאין ראוי לאכול בשר רק מי שהוא נבדל מן החמרי, ואין לדברים שהם בעלי חומר מציאות אצל דבר שהוא נבדל. ודבר ברור אמת, אין ספק בפירוש הזה. וכבר אמרנו כי דבר זה לעם הארץ אשר אמרנו למעלה, כאשר\* הוא שונא תלמידי חכמים, ואין לו צירוף כלל אל תלמידי חכמים.

#**ומה שאמר שאסור**= להתלוות עמו (פסחים מט:). פירוש, כי עם הארץ אינו דבק בחיים. כי מי שדבק בחיים, לא יבא ממנו מיתה. שאילו היה לו הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים. ומאחר שאינו מוכן אל חיי עצמו, כל שכן שאינו מוכן שיהיה חס על חיי אחרים, לכך אסור להתלוות עמו.

#**ומה שאמר**= רבי שמואל בר נחמני, עם הארץ מותר לקרעו כדג, ומגבו (פסחים מט:). ביאור זה, כי עם הארץ אין לו דין חיים כלל, ואין לו אף משפט בהמה. שהרי הבהמה עומדת לשחיטה. ואף כי מותר לאבד הבהמה כמו שירצה, מכל מקום אין לו משפט המיתה רק מצד בחינה אחת, דהיינו מצד הסימנין, שהם קרובים אל המיתה, ולכך שחיטתה הוא בסימנין שלה. וזה יורה כי בודאי שחיטתה הוא מצד בחינה מיוחדת, וזה גורם מיתה והפסד אל הכל. אבל עם הארץ מותר לקרעו מגבו, כי הגב הוא עיקר היסוד והחוזק שלו, ואף מצד הגב ראוי אליו ההפסד, עד כי אין בו בחינה של מה לחיות\*. וכל זה ללמוד אותנו שאין נחשב עצם עם הארץ לכלום. שאילו היה נחשב עצמו כלום, לא היה ראוי לקרעו מגבו, לבטל עצמו. אף אם היה מותר לשחטו, ומגיע לו מיתה מצד מה, מכל מקום לא היה הבטול בדבר עצמו. אבל כיון שמותר לקרעו\* כדג, ומגבו, אין זה רק בשביל כי שם ביטול והפסד עצמו, מפני שהגב הוא עיקר יסוד בעל חי, שעליו נסמך הכל\*, ומצד זה שייך אליו ביטול. הרי אין עצם עם הארץ נחשב כלל.

#**ורבי עקיבא**= אמר כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור כו' (פסחים מט:). וביאור זה, כי החמרי מתנגד לתלמיד חכם, עד כי מצד החמרי אין מציאות כלל אל דבר הבלתי חמרי. ולכך היה אומר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור' לשבר העצם, והוא ביטול גמור מצד עצמו, ולא ישאר דבר. כי החמרי מפסיד ומבטל לדבר הנבדל בטול והפסד גמור, לא התנגדות במה. ואלו דברים הם אמיתיים, נאמנים בלי ספק. ובררנו לך כי כל דבריהם במשפט אמת, לא העבירו משפט הנמצאים, רק נתנו לכל אחד ואחד חקו ומשפט הראוי לו, לא נשאו פנים לשום בריה. רק כי קצרה שכל האדם לעמוד על דבריהם, ויתן החסרון בדבריהם. ואין הדבר כך כלל. ואי אפשר לבאר כל הדברים, רק בארנו לך מקצת, לבחינה ולעדות על כל דבריהם.

**% [ג]**

#**בפרק בתרא דכתובות**= (קיא:), אמר רבי אלעזר, עמי ארצות אינם חיים, שנאמר (ישעיה כו, יד) "מתים בל יחיו רפאים בל יקומו". דתניא, "מתים בל יחיו", יכול לכל, תלמוד לומר "רפאים בל יקומו", במרפה עצמו מדברי תורה הכתוב מדבר, עד כאן. ודבר זה הוא לקצת בני אדם לקוץ מכאיב\*, שלא יהיה תחיה כי אם לתלמידי חכמים, ויהיה כל שאר בני אדם לבטלה. ואומרים שגם בזה העבירו חוק מדריגת בני אדם, לא אותם שהם אינם מזרע יעקב בלבד, אבל כל אשר אינם בעלי תורה, נטלו הצלחתם האחרונה ממנו, והוא נמשל כבהמות נדמה. ואין\* להשתומם ולהתפעל מזה, שהרי בעל המאמר בעצמו מפרש דבריו, דאמר\* (כתובות קיא:) חזיה לרבי יוחנן דהוי מצטער, אמר ליה, רבי, מצאתי להם רפואה ממקום אחר, שנאמר (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום", וכי אפשר להדבק בשכינה, והרי כתיב (דברים ד, כד) "כי ה' אלקיך אש אכלה הוא", אלא שיהיה דבק בתלמידי חכמים, ומעלה עליו הכתוב כאילו דבק בשכינה, ועליו נאמר "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". הרי שיש להם תיקון שהוא נקל מאוד. כי בודאי השם יתברך, אשר נתן התורה לישראל, עיקר נתינתה לישראל שיהיה דבר זה הצלחתם האחרונה. ומפני כך אדם שאינו בעל תורה, והוא חסר ממנה, אי אפשר שיגיע אל ההצלחה האחרונה, רק שיהיה טפל אצל אותם שהם בעלי תורה. והנה דבר זה חסד גדול להם מן השם יתברך.

#**ועתה יתבארו**=\* לך דברי חכמים, אשר כל איש שאין נוטה נפשו אל הנצוח, ויודה על דברי אמת, יודה בהם. דע, כי האדם הוא מאברים רבים; מידים ורגלים, ושאר אברים, עד רמ"ח אברים. וכולם אין בהם חיות מצד עצמם\*, כי אם באבר אחד, אשר הוא יושב ראשונה במלכות (עפ"י אסתר א, יד), מקבל החיות תחלה, שהוא מוכן לזה. וכאשר האבר הראשון הזה, הוא הלב, בטל ממנו החיות, אז כל האברים בטלים, ואין להם עוד חיות. והנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי\* אל האדם, וכן שאר האברים, לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים "ראש", שהם כמו ראש האדם. והחכמים שבהם, מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים "עיני העם", וכדכתיב (במדבר טו, כד) "אם מעיני העדה נעשתה לשגגה", ודרשו ז"ל (שיהש"ר א, טו) "עיני העדה" אלו סנהדרין, שהם "עיני העדה". שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם (שם). ומזה הטעם נקראו גם כן החכמים המלמדים לעם\* חכמה "לב העם", כמו שיקראו "עיני העדה" אותם אשר מנהיגים העם. ודבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו, והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו. מכל מקום נלמד כי מדריגת האנשים מתיחסים אל האברים. ומעתה יתבארו לך דברי חכמים מה שרצו בזה. שכמו שאין חיות לאברים רק אל הלב שהוא מקבל החיות תחלה, ואין אבר אחר מקבל החיות. כך\* עמי הארץ, אשר נפשם נוטה אל החומר העב והגס, והם\* במדריגת שאר האברים, לכך אינם מקבלים החיות הוא התחיה. רק החכמים הם ראשונים לזה, במה\* שהם רחוקים מן החומר, לכך ראוים לקבלת החיות, כמו הלב שהוא בפרט מצד עצמו ראוי לקבל החיות. וכאשר ראה רבי אלעזר לרבי יוחנן רבו שהוא מצטער על זה שלא יהיה ראוי לקבל החיות רק החכמים, אשר להם שכל העליון, הוא התורה, אמר לו, רבי, מצאתי להם רפואה ממקום אחר, שיהיו דביקים בתלמידי חכמים.

#**ביאור עניין זה**= כמו שאמרנו, כי בני אדם נחשבים כמו אדם אחד פרטי, וכמו שבאדם פרטי אין החיות אל הרגל מצד עצמו, רק שמתפשט אליו החיות, ומקבל אותו מן הלב. כך כלל בני אדם נחשבים כמו איש אחד פרטי, ובני אדם שהם במדריגת שאר האברים, מקבלים החיות על ידי הלב, שעל ידו מקבלים החיות. ולפיכך צריך שיהיו כל האברים דביקים אל הלב, דהיינו שיהיה לבני אדם התחברות אל מי שהוא במדריגת הלב, ואז יקבלו החיות על ידי האדם הפרטי, שהוא כמו לב, אשר הלב מביא החיות אל שאר האברים. וכאשר נסתם (-השכל-) [השביל] המביא החיות אל האבר, אותו האבר הוא מת ובטל, בעבור שנפסק ונכרת מן אשר מביא לו החיות. וכן אותו האדם אשר נחשב במדריגת שאר אברים, אם נכרת ונבדל מן אותם שהם ראשונה לקבל החיות, אין לו חיות, ולכך הקיום שלו כאשר יתחבר אל מי שהוא אליו במדריגת הלב, ואז מקבלים החיות. ודברים אלו הם מושכלים, ואין בהם ספק.

#**וכאשר תחפש**= בדבריהם, לא תמצא כך כלל שיהיו נוטלים העולם מן אותם שהם עמי הארץ. הרי אף אשר\* לא מבני ישראל המה\* נתנו לו חלק לעולם הבא, דרבי יהושע דהלכתא כותיה לגבי דרבי אליעזר, סובר שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, וכדאיתא בפרק חלק (סנהדרין קה.). ויותר מזה, ידוע כי זרע עשו מתנגדים לישראל. ובפרק קמא דע"ז (י:) שאל אנטונינוס את רבי, אתינא לעלמא דאתי, אמר ליה, אין\*. אמר ליה, והא כתיב (עובדיה א, יח) "לא יהיה שריד לבית עשו". בעושה מעשה עשו. תניא נמי הכי, "לא יהיה שריד לבית עשו", יכול לכולם, תלמוד לומר "לבית עשו", בעושה מעשה עשו, עד כאן. הרי שהם לא חסרו מדריגת בני אדם כלל, רק הכל הולך אחר המעשה, ודבר זה מבואר.

**% [ד]**

#**ועוד אמרו שהעבירו**= חוק, ושינו את משפט בני אדם אשר לא מבני ישראל המה. כמו שאמרו (ב"ק לז:) "שור רעהו" (שמות כא, לה), ולא שור נכרי\*. וזה נראה להם חמס וגזל ועושק משפט. וגם בזה נברר שלא העבירו חוק ומשפט משום בריה בעולם, רק הכל במשפט ובצדק. דע, כי בני אדם, על פי דת תורת משה המקובל ביד חכמים, נחלקים לג' חלקים; האחד, הם העם אשר בחר בו השם יתברך באבות ובזרעם אחריהם, ונתן להם תורה וחוק ומשפט על ידי משה עבדו.

#**חלק השני**=, שאר בני אדם שאינם בכלל ישראל השייכים בתורת משה, ומכל מקום אינם יוצאים מן הראוי להפוך הקערה על פיה לעבוד זולת השם יתברך, אשר הוא הכל. ואינם עובדים רק הסבה הראשונה, אשר אליו הכל. כי מה שאמרו בכל מקום גוי 'עובד עבודה זרה', הכוונה שהוא עובד זולתו יתברך. שבלשון אשר אמרו 'עבודה זרה', כללו כל אשר הוא זולתו יתברך נקרא 'עבודה זרה', שהכל זר אצל השם יתברך. ולכך אין לומר גוי 'עובד אלילים', משמע דוקא עובד פסילים, והם אלילים. אבל עובד לחמה ולמזלות, שאין זה אלילים, לא היה בכלל זה. ולכך אמרו 'עובד עבודה זרה', רוצה לומר כל דבר בעולם, אף חמה ולבנה ולמלאכים\*, הכל הוא זר אצל השם יתברך. וכאשר קבל עליו לעבוד הסבה הראשונה, נקרא 'גר תושב', ודבר זה הוא נזכר בכמה מקומות בתורה, שאף [ש]אין מקיים תורת משה, רק שאין עובד זולתו, נקרא 'גר תושב' בתורה. כתיב\* (ויקרא כה, לה) "כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך", ופירש רש"י (שם) 'אף אם הוא גר או תושב. ואיזה גר תושב, כל שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבילות', עד כאן. ועוד בגמרא בפרק כל הבשר (חולין קיד:) "לא תאכלו כל נבילה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי" (דברים יד, כא), אחד גוי ואחד גר, בין בנתינה בין במכירה. רבי יהודא אומר, גר בנתינה, לגוי במכירה. מאי טעמא דרבי יהודא, דאי סלקא דעתך כדאמר רבי מאיר, לכתוב 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה (-או-) [ו]מכור לנכרי'. ורבי מאיר, ההוא להקדים נתינת גר למכירה דגוי. ורבי יהודא, ההוא לא אצטריך קרא, סברא הוא, זה אתה מצווה להחיותו, וזה אי אתה מצווה עליו להחיותו, עד כאן. ובפרק איזהו נשך [בבבא] מציעא\* (עא.) גר ותושב שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואוכל נבילות, עד כאן. ובפרק המקבל (ב"מ קיא.) גר תושב\* יש בו משום (דברים כד, טו) "ביומו תתן שכרו", ואין בו משום (ויקרא יט, יג) "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר". ופירש רש"י (ב"מ שם) 'גר תושב - שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, ואוכל נבילות וטריפות', עד כאן. הרי הכל אלו שיש להם חלק בפני עצמם\*, מי שקבל עליו שלא לעבוד זולת\* השם יתברך. כי אף אם אינם מקיימים המצות אשר נתן השם יתברך לישראל, רק שהוא אינו עובד זולתו\* יתברך, הוא בכלל 'גר תושב'. רק שלא נקרא 'גר צדק' (קידושין כ.), שהוא מקיים כל מצות תורת משה, אבל 'גר תושב' נקרא, כמו שבארנו למעלה. וחלק\* הזה יש בו דין מיוחד שמצווה עליו להחיותו, כמו שמבואר בפרק כל הבשר (חולין קיד:) דקאמר סברא הוא דקדים נתינה דגר למכירה דגוי, שמצווים\* עליו להחיותו.

#**חלק השלישי**= מבני אדם הם העובדים עבודה זרה. פירוש, שהם עובדים זולת הסבה הראשונה, וחלק זה נקרא בשם 'גוי' סתם. כי הכתוב מלא מזה כי כל הגוים היו עובדים לאלהים אחרים, שלא היו פורשים עצמם מעבודת אלהי נכר, ועבדו זולתו. ועל זה נתקן 'עלינו לשבח שלא עשנו כגויי הארצות וכו'', ופירשו המפרשים שיהושע תקן זה. ולפיכך אמר 'על כן נקוה לך להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון לתקן עולם וכו'', שהיה מתפלל שתתבטל עבודה זרה מן העולם, כאשר היו כל האומות עובדים אלילים. נמצא כי בני אדם נחלקים לג' חלקים; האחד, שהוא חפץ בעבודת הסבה הראשונה, לקיים המצות כולם אשר נתן השם יתברך. החלק הב', אינו עושה המצות, מכל מקום אינו מחליף טוב ברע לעבוד אלהים זולתו, אשר ברא הכל. החלק הג', הם מחליפים\*, נותנים כבוד לפסילים וזרים. אמנם יש כת רביעית, שהם המינים ואפיקורסים\*, ואין זכר לאלו בני אדם בכלל הנבראים, כמו שיתבאר.

#**וכאשר התבאר**= לך אלו ג' כתות, הנה תדע בכל מקום אשר הזכירו משפט הגוי ומעשהו, כאילו אמרו בפירוש החלק אשר אינו עובד הסבה הראשונה, רק הם לקחו לעצמם לעבוד מה שירצו, בחשבם כי זהו הצלחתם. ולפיכך מה שאמרו במשפטי הגוים (-בפר"ק-) [בפרק רביעי] דבבא קמא (לז:) שור של ישראל שנגח שור של נכרי, בין תם בין מועד פטור. 'נכרי' האמור כאן הוא החלק הג'. והנה אותם\* שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם, ומאחד אותם. אך אותם שהם עובדים זולתו יתברך, הם נבראים\* נבדלים מן כל הנבראים אשר נבראו לעבודתו. ולכך ראוי מצד זה לפטור שלא יחייב בהיזק הבהמה לבהמה שלהם, כי אין ראוי שיהיה האדם חייב על שמירת הבהמה שלו, כי דבר זה שישמור בהמתו שלא יזיק לאחר, הוא דבר חדוש בתורה. כי לפי הדעת והסברא על הניזק לשמור עצמו מן ההיזק. ואם אי אפשר לו שלא תהיה\* בהמתו יוצאת לשדה לרעות, גם המזיק איך לא תצא בהמתו לרעות. וגם עתה, אין מי שדן על פי הנימוס כאשר שור של אחד נגח לשור אחר שחייב לשלם. והתורה חייבה לשלם למי שיש לו עמו חבור וריעות. כי מאחר שיש לו עמו ריעות, אין ראוי שיבא היזק מזה לזה, אף על ידי ממונו, שדבר זה היפך הריעות והחבור. ולפיכך אמרה תורה (שמות כא, לה) "וכי יגף שור איש את שור רעהו", כי לשון ריעות מלשון התחברות, כמו (משלי יח, כד) "איש ריעים להתרועע", וכיוצא בו הרבה. ומפני שיש להם חבור ביחד, לא יבא היזק מזה לזה, ולפיכך ישלם ההיזק שעשה לו ממונו. אבל מי שלקח את עצמו לצד אחר, שאינו עובד מי שברא הכל, רק עובד זולתו, שנקרא בלשון 'נכרי', אין לו ריעות כלל עמו, ולא הזהירה התורה לשלם. שהמשפט הזה בעצמו הוא הרחקה מן ההיזק, שישמור האדם את ממונו שלא יזיק ממון אחר, כי על הניזק להרחיק עצמו.

#**ובפירוש נתנו**= שם\* (ב"ק לח.) הסבה הזאת, מפני שאינם מקיימים ז' מצות בני נח שנצטוו עליהם\*. כי בני נח נצטוו (סנהדרין נו.) על עבודה זרה, ועל ברכת השם, ועל הרציחה, ועל העריות, ושלא לגזול, ולדון בין איש לרעהו, ועל אבר מן החי, שלא לחתוך ממנה אבר ולאכול אותו, שזה אכזריות גדול מאוד, והם לא שמרו. לכך בענין זה, כאשר ממון שלנו\* מזיק את שלו\*, אין חייבים לשלם. וכן פירשו התוספות בפירוש (ב"ק לח. ד"ה עמד), וזה לשונם; התיר ממונן, משמע דוקא בענין זה, שנגח שור שלנו לשור שלהם. הרי לך כי בשביל שלא קיימו ז' מצות, שמצאנו בכתוב שהיו עובדים לזולתו יתברך, ומכל שכן שלא היו מקיימים שאר מצות, בשביל כך אמרו שהתיר ממונן בענין זה, כאשר נגח שור שלנו לשור שלהם. ומשמע מזה שאם היו מקיימים ז' מצות, לא היה להם דבר זה. רק בשביל שאינם עובדים אל השם יתברך, לכך משפט שלהם כך. ומכל מקום לגזול מהם אסור, כמו שפרשו התוספות (שם), [ד]דוקא שאין מוזהר על היזק ממון.

#**וכן מה שאמרו**= במסכת בבא מציעא שאונאת הגוי\* מותר, דכתיב (ויקרא כה, יז) "ולא תונו איש את עמיתו". דבר זה מדבר כאשר אדם מוכר דבר לחבירו, ונמצא שנתאנה בשתות, צריך להחזיר לו. אף על גב שלא ידע המוכר בעצמו בשעה שמכר, מכל מקום צריך להחזיר לו האונאה כשנודע לו שנתאנה, כמו שהוא מפורש ומבואר בדברי חכמים. ודבר זה הרחקה יתירה וחומרא גדולה, מה שאינו נמצא במשפט האומות. שמשפט בני אדם, כיון שקנה, אף על גב שנתאנה, אין צריך להחזיר לו. והתורה החמירה כמו שנמצא בפירוש, ודוקא שהוא עמיתו בתורה ובמצוה, והוא רעהו, ולכך הזהירה על זה\*.

**% [ה]**

#**ובפרק אין מעמידין**= (ע"ז כו.), הגוים לא מעלים ולא מורידין. והמינים והמוסרים והמשומדים, מורידין לכתחילה לבור, עד כאן. פירוש זה, כי הגוים אשר הם עוזבים אלקי עולם, ועובדים אלהי נכר, לא מעלין ולא מורידין; לא מעלין, כיון שהוא אינו עובד אלקים חיים אשר הוא ראוי לעבוד, רק עובדים אלהי נכר. כי אם אינו עובד עבודה זרה, הוא בכלל 'תושב', וכך נקרא מי שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה. אבל במקום שאמר 'הגוים', רוצה לומר אותם שהם עובדים אלילים. ולכך אין לתת אליו חיים להעלותו אם הוא בבור, מפני שבזה יחיה האדם לעבודה זרה. אבל אין מורידין אותו בידים גם כן לבור, מפני שהמעשה של שפיכות דמים הוא דבר מתועב ומגונה בעצמו, ולא יעשה דבר שהוא מגונה בעצמו, אף כי עשה זה למי שהוא עובד אלהי נכר ואלילים. לכך יש לו להרחיק את מעשה זה, ועוד יתבאר בסמוך. אמנם המינים והמשומדים והכופרים, אלו שלשה מורידין לבור. וזה כי המשומד הוא שעוזב את אלוה שלו, ועובד אלהי נכר. ולשון 'משומד' הוא בא על מי שהיה תחלה עובד השם יתברך, ואחר כך נשתמד. וזה לשון 'משומד', שהיה מתחילה בנוי, ואחר כך נשתמד לעבודת אלילים. ולכך ראוי אליו גם כן השמדה לגמרי. אמנם הגוי, אף שהוא עובד עבודה זרה, אין לו משפט הזה, כי לא סר מאחרי ה' כמו מי שהיה עובד השם יתברך, ואחר כך הלך לעבודה אלילים, שזה ראוי לו השמדה לגמרי. וכל המינים, שהם אדוקים בעבודה זרה לגמרי. ואין המין דומה לגוי, שאינו אדוק לגמרי בעבודה זרה. והם אותם שלא די להם שהם עובדים זולתו יתברך, (-רק הם-) אבל הם תמיד רודפים אחר התעתועים, לפתות אחרים לעזוב אלקים חיים, ולעבוד אלילים, אלו נקראים 'מינים'. ומפני שהם דביקים לגמרי בעבודה זרה, משפט שלהם כמו המשומד, להוריד אותו לבור.

#**ומה שנמצא**= בדברי חכמים (רש"י שמות יד, ז) 'כשר שבגוים הרוג, טוב שבנחשים רצוץ מוחו'. אפילו נודה לדבר זה, כי מפני שאמר 'טוב שבגוים הרוג', היינו אפילו אינו עובד אלילים, כי אותו הוא טוב שבגוים. ועם כי דבר זה אין ראיה כלל, כי פירוש 'טוב', אף שאותו גוי רגיל שעושה לו טוב, מכל מקום כיון שהוא עובד אלילים, הרוג. אבל אפילו אם נאמר שלשון 'טוב שבגוים' משמע שאינו עובד עבודה זרה, הרי הוציאו זה ממה שכתיב (שמות יד, ז) "ויקח שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים", 'משל מי היו הסוסים, אם תאמר משל ישראל, והרי כתיב (שמות י, כו) "גם מקננו ילך עמנו לא תשאר פרסה". אם תאמר משל\* מצרים, והכתיב (שמות ט, ו) "וימת כל מקנה מצרים". משל מי היו, משל הירא את דבר ה', שנאמר (ר' שמות ט, כ) "הירא דבר ה' הניס מקנהו". מכאן אמר רבי שמעון בן יוחאי, טוב שבגוים הרוג'. ופירושו 'טוב שבגוים הרוג' במלחמה, כמו שהיה במצרים, שהיו המצריים מצירים את ישראל והורגים\* אותם, אין לך מלחמה יותר מזאת. והטוב שבגוים אין ראוי לרחם במלחמה, שאם יפול הוא בידו, לא יהיה הגוי מרחם עליו, לכך אל ירחם עליו, שלא יבא אליו רע\* מאותו גוי עצמו, כיון שהוא במלחמה. כמו שהיה במצרים, שהגוי שהיה טוב כאשר באו המכות, מכל מקום לבסוף השאילו סוסים שלהם לרדוף אחר ישראל, שמזה תראה שאין שום גוי טוב במלחמה, ועל זה אמרו 'טוב שבגוים הרוג'. וכבר מפורש זה במרדכי בפרק אין מעמידין (ע"ז סימן תתיד), וזה לשונו; הגוים לא מורידים (ע"ז כו:), ומיהו במלחמה, בהא אמרינן בקידושין טוב שבגוים הרוג, עד כאן. הרי כי הוא ז"ל מפרש שהגוים, אשר הם נבדלים מישראל, ובאו במלחמה על ישראל, אף על פי שהוא טוב, אל תאמין לו במלחמה, והרוג אותו במלחמה. הרי הדברים האלו מבוארים, כי איך יהיו דבריהם סותרים, שאמרו (ע"ז כו:) אין מורידים אותם לבור. אבל מפני כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם.

**% [ו]**

#**אמנם מה שעוד**= אמרו, כי תקנו חכמי ישראל בתפלותיהם דברים שאינם ראוים, עד שאף כנגד המלכות דברו. ואם היה הדבר כמו שחשבו הם, היה דבר זה סותר דברי עצמם, כי ברכה זאת שהיא קללת המינים, שמואל הקטן תיקן אותה\* ביבנה לפני חכמים, כדאיתא בפרק תפלת השחר (ברכות כח:). והרי משנה ברורה (-שמוה-\*) [שנויה] במסכת אבות (פ"ג מ"ב) 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו'. וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים\* בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל, ששלום מלכות הוא קיום של ישראל, להמשיך שלומם, וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלמה של מלכות', היינו שאר מלכות שאינו מישראל. ואם כן איך יתקנו הפך זה. ולא זה בלבד, רק שהיה נגד הכתוב, מה שהוזהרנו על ידי נביאים שיש לנו להתפלל בשלום המלכות אשר הגלינו שמה. שכך כתיב על ידי הנביא ירמיהו (ירמיה כט, ד-ז) "כה אמר ה' צבאות אלקי ישראל לכל הגולה אשר הגליתי מירושלים בבלה בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פרים קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תתנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבו שם ואל תמעטו ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה' כי בשלומה יהיה לכם שלום". הרי כי ציוה אותנו להתפלל בעד המקום אשר הגלינו שמה אל ה', ואיך יתקנו הפך זה חס ושלום, לעבור\* דברי הנביא.

#**ואדרבא, הזהירו**= אותנו חכמים לקבל עלינו מלכות וממשלת האומות, אחר שגזר השם יתברך שנהיה תחת רשותם, ראוי עלינו לקבל ממשלתם, ושלא לבטל הגזירה. בפרק בתרא דכתובות (קיא.), אמרינן "השבעתי אתכם בנות ירושלים" (שיה"ש ב, ז), שלש שבועות האלו למה. פירוש, ג' פעמים כתיב "השבעתי אתכם בנות ירושלים". אמר רבי יוסי בר חנינא, אחת, שלא יעלו ישראל בחומה לארץ, רוצה לומר ביד חזקה. ואחת, שהשביע הקב"ה את ישראל שלא ימרדו באומות. ואחת, שהשביע הקב"ה אומות העולם שלא ישתעבדו בישראל יותר מדאי. "בצבאות או באילות השדה" (שם), אמר רבי אליעזר, אמר להם הקב"ה; אם מקיימים אתם השבועה, מוטב. ואם לאו, אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה, עד כאן. הרי גודל האזהרה שלא ימרדו במלכות אומות העולם, עד שיהיה חס ושלום בשרם הפקר כצבאות וכאילות השדה. ואין ספק כי טעם דבר זה, שאחר שהיה\* גזירת השם יתברך שיהיו ישראל תחת האומות, לא יבטלו גזירת השם יתברך בכח, שהיה זה נגד הגזירה. כי אם שיתפללו על מלכות של ישראל שתחזור, כמו שתקנו בברכה 'את צמח דוד', וברכת 'ולירושלים עירך וכו''.

#**אבל ענין ברכה**= זאת מבוארת בעצמה, שנקראת 'קללת המינים' בכל מקום שנזכרה ברכה זאת בדברי חכמים, לפי שנתקנה ברכה זאת\* על המבטלים הדת, והמתנגדים אל\* הדת, כמו שדברו שם (ברכות כח:), שבשביל המינים נתקנה ברכה זאת. ודע כי בטול הדת על ידי ד' כתות; האחת, כאשר הדת הוא כבד על האדם, ובשביל כך הוא יוצא מן הדת, שהוא רוצה ללכת בשרירות לבו ואחר יצרו הרע. וכמו שאמר הכתוב (דברים כט, יז-יח) "פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט אשר לבבו פונה היום מעם ה' אלקינו ללכת לעבוד את אלהי הגוים ההם פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך". ולכך פורק עול הדת לעבוד אלהי נכר. ואין סבה זאת על ידי שהוא טועה בדעתו, רק שירצה ללכת בשרירות לבו הרע. ודבר זה מחליש הדת, כי אחרים נמשכים אחריו, כי כל פרצה, בקלות שיפרוץ עוד יותר, זהו הראשון. השני, כאשר יש בני אדם טועים במחשבתם, ואומרים על מצות התורה כי אין\* הדרך של תורה מביא ההצלחה. וכל ענין התורה להעביר מלב בני אדם שלא יעבדו אל זולתו, וזהו יסוד התורה. והם טועים ואומרים כי דבר שהוא עבודת אלהי נכר, היא לאדם הצלחה, יותר ממה שמביא האדם אל הצלחה ההרחקה מן אלהי נכר. ובשביל כך אותם הטועים מפתים בעלי הדת ללכת בדרכם. והכת הזה אינו כמו הראשון, שהוא פורק הדת בשביל הנאת יצרו, ואין חפץ לפתות לאחרים לדבר זה, מאחר שכל כוונתו אינו רק ללכת בשרירות לבו, ולא יהיה עליו עול שמים, למה לו לפתות אחרים. אבל מי שחושב בדעתו כי כך טוב לאדם, הוא מפתה אחרים גם כן, כי חושב כי זהו הצלחתו לפתות אחרים. השלישי, הוא קנאת הדת, במה שהדת עושה חלוק בין האומות, עד שבשביל זה יתחדש קנאה ושנאה לאותה אומה בכללה מצד חילוק הדת. כי כל אומה ואומה נתיחדה בדת שלה, ובדת היא אומה זאת. ולפיכך מה שאמר 'וכל אויבי עמך', כאילו אמר וכל אויבי הדת של ישראל, כי הם עם\* ישראל מפני הדת, ואם אין הדת אינם ישראל. הנה התנגדות השלישי מצד קנאת הדת. הכת הרביעי גם כן מתנגד לדת, אבל אינה מצד קנאת הדת שעושה חילוק בין בני אדם, רק מצד כי כל דת בעולם, במה שהוא קבלת גזירת מלך מלכי המלכים, דבר זה בעצמו הוא מתנגד למלך בשר ודם. כי אם גוזר מלך בשר ודם דבר שהוא נגד הדת, אין שומעין אל\* גזירתו, רק אל מלך מלכי המלכים, ודבר זה ביטול גזירות מלכותו. ויש האדם שבכח רוצה וחפץ בכח מלכותו, עד אשר חפץ שיהיו בני אדם לגמרי תחת רשותו לשמוע אליו, ולבטל גזירת מלך מלכי המלכים. וזה 'מלכות זדון' נקרא, מפני שבזדון לבו רוצה למלוך על העם, ולהראות ממשלה יתירה, שצריכים לקבל גזירתו אף במה שהוא נגד גזירת השם יתברך, ואין זדון לב יותר מזה. כמו שעשו מלכים הרבה, גזרו גזירות על ישראל נגד דתם, להראות ממשלתם עליהם. כמו שעשו נבוכדנצר לחנניה מישאל ועזריה, ואנטיוכס הרשע שגזר על ישראל שלא ישמרו התורה, וכמה מלכים שגזרו\* להעביר\* אותם על דת. ואין ספק שעשו זה בשביל כי שמירת הדת, שהוא גזירת מלך עליון, מוציא בני אדם מרשות מלך בשר ודם, כמו שנתבאר, והיו רוצים להראות ממשלה גדולה עד שצריך לשמוע אל גזירתו, ולבטל גזירת מלך עולם.

#**הנה יש לך**= ד' דברים שהם מתנגדים אל הדת, ולא תמצא יותר. וכנגד הראשון תקנו 'ולמשומדים\* אל תהי תקוה', הם אותם שיצאו מן הדת כדי ללכת בשרירות לבם, ובשביל כך היו פורקים עול הדת, ודבר זה מחליש הדת. וכנגד השני, 'וכל המינים כרגע יאבדו', אותם שחושבים שיש הצלחה לעבוד אלהים אחרים, והם מפתים בני אדם אחר דעתם, וזהו בטול הדת. ועל זה תקנו 'וכל המינים כרגע יאבדו', כי המינים אשר נזכרו כאן הם אשר חושבים כי עבודת אלהי נכר הוא הצלחה להם, וזה נקרא 'מין'. וכך אמרו בפירוש בפרק בתרא דהוריות (יא.), ואין זה צריך ראיה. וכנגד הג' תקנו 'וכל אויבי עמך מהרה יכרתו', אותם שהם שונאים עם ישראל מצד הדת, ואם כן הוא שונא הדת. ואם אמרו 'וכל אויבינו מהרה יכרתו', היה אפשר לחשוב כי התפלה על אותם שהם אויבינו מריעים לנו, מבקשים חס ושלום להכרית שם ישראל מן העולם. אבל אין הדבר כך כלל, רק התפלה מי שהוא אויב אל\* האומה מצד שהוא שונא הדת, כי בדת הם עם\* ישראל, לא זולת זה, כי אם אין הדת שלהם, אינם ישראל. ואין חילוק בין אומה לאומה רק מצד הדת, וכאשר שונא הדת, אין ספק שכל מחשבתו לבטל הדת של ישראל. והרי הדבר הזה הוא ברור, שאילו היו רוצים להתפלל על אויביהם, היתה התפלה 'וכל אויבינו', אשר הם אויבים לנו, אבל 'אויבי עמך' התפלה היא על מי שהוא אויב לשם ישראל, והם כלל האומה, והוא שונא את ישראל מצד שיש להם דת. שהוא יתברך גזר על עמו, כמו מלך שגוזר גזירותיו על עמו, ודבר זה מבואר. וכנגד הרביעי תקנו 'ומלכות זדון', וזה כי כאשר יש מלכות זדון, אינו רוצה שישמרו הדת מפני זדון גאותו, שאינו נכנע מן השם יתברך. ואם לא כן\*, לא היה דבר זה מתנגד לו אם ישמרו הדת. וכן\* המלכים הכשרים הם אוהבים שמירת הדת. אבל מלך זדון כוונתו למשול על בני אדם אף נגד הדת. וכן אמרו בתפלת על הניסים (בחנוכה) 'כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך\* ולהעבירם מחקי\* רצונך'. והשם יתברך מסר זדים אלו ביד העוסקים בתורה, כמו שאמר שם. זהו\* פירוש התפלה באין ספק.

#**ואולי יאמר**= האדם, כי לא נמצא בזמן הזה אשר חפץ ומבקש להעביר על דת. אין זה קשיא, כי התפילה היא אם נמצא כך, וכך הם תפילות הרבה. כי התפילה היא דבר קבוע כך, אם נמצא דבר זה. והרי הדבר הזה הוא מבואר בכל דברי חכמים, שברכה זאת לא נתקנה רק על המתנגדים לתורה. ולכך יש בברכה זאת כ"ט אותיות; כנגד כ"ז אותיות התורה, וכנגד תורה שבכתב ושבעל פה. וכאשר תעיין\* באלו דברים איך יסדו הברכה הזאת, על מי שבא נגד הדת, ובחכמה נפלאה, כמו שמצאתי בספרים, שברכה זאת נתקנה על מתנגדי\* הדת. והם\* ד' מדריגות זו אחר זו, כל אחד בא יותר נגד הדת בכח; כי הראשון אשר הוא בא נגד הדת, שיוצא מן הכלל על ידי שרירות לבו, והוא פורק עול תורה ועול שמים, וגורם שאחרים נמשכים אחריו ללכת בעקבותיו, כי כל פרצה הפרצה נוספת והולכת. אבל אין דבר זה מבטל הדת בכח, כמו המין שהוא מפתה אחר. כי המפתה את אחר הוא מבטל הדת קצת בכח, שהרי הוא מפתה ומטעה\* את אחר עד שנשמע\* אליו, והוא קרוב למבטל בכח לגמרי. השלישי, הוא מבטל בכח לגמרי, כי המתנגדים זה לזה מצד הדת, מבטלים הדת בכח מצד שנאת הדת, עד שהם מבטלים בכח גמור. אמנם אין הביטול שלהם כל כך, מצד שאין היכולת והממשלה בהם, כמו המלכות, שהיא מלכות זדון, כמו מלכות יונים ושאר מלכיות\*, שהיו מבטלים הדת בכח לפי גודל ממשלת המלך. הרי ארבע מבטלים, כל אחד יותר מבטל בכח ובחוזק.

#**ודבר זה תמצא**= מבואר מענין\* הברכה עצמה; שעל הראשון תקנו "אל תהי תקוה", כי אין זה רק שלילות הטוב ממנו. ועל השני תקנו "יאבדו", כי דבר זה מה שיהיו נאבדים, יותר ממה שאמר לפני זה "אל יהא להם תקוה", ואין זה שלילות הטוב בלבד, אבל יבא\* להם הפסד בעצמם, שיאבדו. ועל השלישי שהוא מבטל בכח, תקנו "יכרתו". והוא יותר ממה שאמר "יאבדו", שהוא מעצמו, כי מלת "יאבדו" הוא פעל מן הקל, אין זה לשון פועל, כי אין כאן מי שהוא פועל האבוד, רק בכח\* יאבדו מעצמם. אבל לשון 'יכרתו' יש לו פועל, שהרי הכורת הוא הפועל פועלו\*. ועל האחרון, שהוא מבטל בכח ובחוזק, ולפי חזקו ותקפו שמבטל אמר "תעקר ותשבר ותמגר", כל זה מפני שהוא בא נגד הדת בכח, עד שהוא רוצה לבטל הדת בכח ובחזקה. וכל אחד כפי אשר פעל, ישלם לו; כי כאשר הוא בא נגד הדת בכח, עד שהוא רוצה לבטל הדת בכח ובתוקף, כך יהיה בטול שלו. הרי כל מי שיש לו חכמה ודעת, ידע כי דבריהם הם בחכמה ובמשפט מאוד. וכך קבלנו פירוש הברכה הזאת מפי סופרים ומפי ספרים, והאמת יעשה דרכו, והוא נגלה יותר משמש בצהרים, ודי בזה למי שמבין האמת מבין\* השקר.

#**וכאשר האדם**= יקח דבריהם בלא עיון, כאילו הם סופרים בין איש לחבירו, אז יחשוב עליהם און, אבל כאשר מתבונן בדבריהם לא ימצא כך, רק הוא חטאת ההבנה. וכאשר האדם מצרף דבריהם יחד, ימצא שהם יענו זה על זה, ויעידו זה על זה, כי כל כוונתם היה על האמת, לכך אין ראוי לתת עליהם אשמה, כי אם להצדיק דבריהם.

#**אמנם כל השומע**= דברים אלו, ידוה נפשו על דברים שהם מליזים עליהם. כי לא די שהדברים שאמרו עליהם אינם נאמרים בצדק וביושר כלל - מה שאמרו שהם תקנו בתפילה דברים שאינם ראוים, וכבר בארנו כי אין הדבר כמו שאמרו. והרי הם מהפכים הקערה על פיה, כי הם למדו אותנו והזהירו אותנו שאל יהא תפילתינו בענין זה כלל. ואף כי פירשנו דבריהם עד שאין עוד דבר שיצא מן היושר והאמת כלל, כאשר התפילה היא על הכופרים באלקי אמת וביחודו יתברך, ועל אותם אשר הם רוצים למשול ולבטל דתו של השם יתברך, עד שכל אדם אומר על זה שהוא דבר אמת ונכון וקיים. ועם כל זה חכמינו ז"ל הרחיקו דבר זה, כדאיתא בפרק קמא דברכות (י.), הנהו בריוני דהוי בשבבותיה דרבי מאיר, והיו\* מצערי ליה טובא. הוי קא בעי רבי מאיר רחמי עלייהו כי היכי דלימותו. אמרה ליה ברוריא דביתהו דרבי מאיר, מאי דעתך, דכתיב (תהלים קד, לה) "יתמו חטאים מן הארץ", מי כתיב 'חוטאים', "חטאים" כתיב. ועוד, שפיל לסיפא דקרא, "ורשעים עוד אינם" (שם), כיון ד"יתמו חטאים", "ורשעים עוד אינם". אלא בעי עלייהו רחמי דלהדרו בתשובה, עד כאן. הרי לך כי רבי מאיר חשב\* דלבעי רחמי שימותו הרשעים, ואמרה לו אשתו שאין ראוי להתפלל על זה, אף שהוא רשע, אין להתפלל עליו שימות, מאחר שאפשר שישוב מחטאו. אם כן למה יתפלל עליו שיהיה נאבד, מאחר שהאדם מעשה ידיו של השם יתברך, לכך אין ראוי זה. כי לכך כתיב "יתמו חטאים מן הארץ", ולא כתיב 'חוטאים', שהוא שם התאר לאדם שהוא רשע, והיה משמע שימות ויתום האדם אשר חוטא. ועוד, מזה שאמר אחריו "ורשעים עוד אינם", והוי ליה לומר 'יתמו רשעים מן הארץ ורשעים יסופו מן העולם'. אבל "יתמו חטאים מן הארץ", שלא יהיה החטא נמצא, והיינו שיהפוך השם יתברך דעת החוטא, ולא יעשה רע עוד, ובזה "יתמו חטאים", שלא יעשה עוד עבירות, כי "רשעים עוד אינם", כלומר שלא יהיו נמצאים רשעים, וכך ראוי שתהיה התפילה. אם כן הם למדו ענין התפילה, והזהירו שלא יהיו\* תפילותינו אף על הרשעים שימותו, רק שלא יהיו נמצאים החטאים, כי ישובו אל השם יתברך. ואם כן איך אפשר לומר\* שהם עברו על דברי אזהרת\* עצמם. רק כי התפילה היא כך; "ולמשומדים\* אל תהא תקוה", שלא יהיה תקוה להם שיהיו עוד המשומדים\* במציאות, רק יסורו מן העולם. ורצו לומר שלא יהיו עוד אנשים כאלו בעולם, רק יחזרו מן מעשיהם. "וכל המינים כרגע יאבדו", שלא תהיה\* דעת מינות בעולם, ואז יהיו נאבדים המינים מן העולם. ואילו היה מתפלל 'וכל המינים כרגע ימותו', היה משמע כי מתפלל על מפלתן. אבל לא אמר רק "וכל המינים כרגע יאבדו", היינו כי לא תהיה עוד דעת מינות בעולם. "וכל אויבי עמך מהרה יכרתו", גם כן לשון זה שיסולקו אויבי עמך, וזהו פירוש "יכרתו", שלא יהיה\* נמצא עוד אויבים לעמך. ולא תהיה מלכות זדון בעולם. אבל על מפלתן של מלכות, אף על מלכות זדון, אין התפלה כלל. ולכך אמר "ומלכות זדון וכו' ותכניעם במהרה בימינו", כי מלכות שהיא עושה בזדון, ורוצה לבטל גזירת ומצות השם יתברך, כמו שהתבאר, אותה תעקר, שלא תהיה\* עוד בעולם מלכות זדון, ויהיה נהפך מלכות זדון\* זה שלא יהיה לו לב זדון, ויתן לו הכנעה, ואז לא יהיה מלכות זדון להעביר את בני אדם מן הדת שלא לקבל גזירת ומצות של השם היתברך. וכל הדברים שנזכרו, אין מדבר מן מפלתן, רק שיסיר השם יתברך הדבר הרע הזה מלבם, ויחזרו בתשובה. הרי לך כי כל הדברים אשר אמרו עליהם, סרה דברו. ובמה שבאו הם להזהיר את האדם שלא יעשה\*, חשבו עליהם רע שהם עשו. ועל זה ראוי שידוה לבו של אדם, ודי בזה.

**% [ז]**

#**אמנם במה שאמרו**= כי נמצא בדבריהם על דתם, והוא לא לרצון להם. האמת כי לא מצאנו בדברי חכמים דברים אלו, רק כאשר ימצא בדבריהם שאפשר לפרש אותו על ענין זה שהם חושבים, אין מלמדים זכות עליהם כלל שלא כיונו לזה, ומרבים התלונה בזה. ומקום שימצא דבר מה ששייך בו תלונה\*, נמצא בפרושים הקדמונים, כמו התוספות, שפירשו דבריהם שאינו כך. ולא שמענו שהראשונים שהיו לפנינו היה להם תלונה זאת על דברי חכמים, על דברים אשר הם בספרים המפורסמים והנגלים. ואין זה רק בשביל אחת משתי סבות; או בשביל אף שנראה שהוא כך בדעת הראשון, אבל המדקדק לא ימצא כך. או בשביל שאין ראוי שיהיה התלונה\* בזה כלל, כי אין ראוי שידחה דברי זולתו, כמו שהארכנו למעלה בתחלת תלונה חמישית. ואף חכמי האומות, והם חכמי המחקר, הסכימו על זה. וכתב החוקר בספר שמים ועולם, וזה לשונו; ואז נתחיל ונביא דעות הקדמונים החולקים עלינו בזה, ונביא טענותיהם, וזה לשני ענינים; האחד, שטענותיהם הם ספיקות על המופתים שנביאם אנחנו, ומשלימות המופת התרת\* הספיקות הבאות עליו. הענין השני, שמאמרינו יהיה יותר רצוי ויותר מקובל אצל אוהב אמת. וכל שכן כשנסדר תחלה טענות החולקים, ואחר כך נבטלם. ולא נהיה אשמים בזאת הפעולה, ולא נהיה נחשדים שרצוננו לאמת דעתנו ולא נשגיח בדעת זולתנו ונבזה אותם, וכל שכן אם היות בעל ריבנו נעלם התוכחות. ולזה כשנביא דעתנו וטענותינו בלתי טענות החולקים עלינו, יהיה קבול דברינו אצל אוהבי האמת יותר חלוש, ושמעם אליו יותר מועט, וחושדים לנו יותר גדול. וראוי מי שירצה לדון בדין האמת, שלא יהיה מכעיס לבעל מחלקותו, שונא לו, אך ראוי שיהיה מודה לו, חומל עליו, ומדבר עמו בנחת. וגדר ההודאה שיודה במאמרים, מעביר מהם מה שיודה לעצמו, עד כאן, כמו שכתבנו והארכנו בזה למעלה.

#**והדברים אשר**= כתב הם בענין הדת גם כן. ועם כל זה כתב שאין ראוי שישנא דבריו, רק יקרבם בתכלית הקירוב. וכתב שם שאם לא יעשה כך, ולא יקבל דברי החולקים עליו באהבה, רק ידחם, דבר זה בודאי חולשת דבריו, שאומרים עליו שלכך דוחה דבריו, כי החלש אין לו קיום עם המתנגד אליו. ולכך אין ראוי להרחיק שום דבר המתנגד אל דעתו לאהבת החקירה והידיעה\*. ובפרט אותו שלא כוון לקנתר, רק להגיד האמונה אשר אתו, אף אם הדברים הם נגד אמונתו ודתו, אין לומר אליו 'אל תדבר ותסתום דברי פיך', שאם כן לא יהיה בירור הדת. ואדרבא, דבר כמו זה אומרים 'תדבר ככל חפצך, וכל אשר אתה רוצה וחפץ לומר', ולא תאמר 'אם היה אפשר לי לדבר הייתי מדבר יותר'. כי אם עושה זה, שסותם את פיו שלא ידבר זה, הוא מורה על חולשת הדת, כמו שאמרנו. ולכך דבר זה הפך מה שחושבים קצת בני אדם; כי חושבים כאשר אין רשאי לדבר על הדת, הוא חזוק הדת ותוקף שלו. ואין זה כך, כי העלם דברי המתנגד בדת אין זה רק בטול וחולשת הדת, כאשר אומרים 'סגור פיך מלדבר'.

#**ולכך הראשונים**=, ואף אם נמצא דבר מה בספרים שהוא כנגד דתם, לא היו המתנגדים דוחים דבר זה, כי השכל מחייב שלא יהיה מניעה מזה כלל ולסגור\* פיו של אדם בדבר שהוא מגיע אל הדת, רק פתשגן הדת נתונה אל הכל. ובפרט הכתוב, כי הכותב בספר אין כוונתו רק ללמוד, ואין כאן דבר שיהיו מכוונים להכעיס כדי לקנטר, ולכך הדבר הזה אין לסתום\* ולבטל. ולא מצינו מעולם שיהיו מונעים ומוחים בדבר זה כלל, ולא היה כאן פוצה פה ומצפצף (עפ"י ישעיה י, יד) בדבר זה. ולמה לא תהיה תלונה זאת על ספרי הפלסופים, אשר הלכו אחר חקירתם, בגדו וכחשו ואמרו כי העולם קדמון, ולא היה לו בריאה כלל, עם כל זה הם לוקחים ספרים ההם ולא דחו אותם. רק שכך הוא ראוי כדי לעמוד\* על האמת, לשמוע הטענות שאמרו לפי הדעת אשר אתם, ולא כוונו לקנטר. ולכך אין ראוי לדחות דברי זולתו המתנגד לו, אבל ראוי לקרב אותם ולעיין בדבריו, וכמו שהתבאר באריכות. והדבר שנכתב בספר, לא נכתב כאילו היה אחד מדבר נגד הדת, רק\* שהוא נכתב ללמד את האדם, ודבר כמו זה אין לסגור כלל, יהיה מה שיהיה. ואם יהיה נסגר, יאמר אותו שהוא נגדו, שאם היה לו רשות לדבר בכל הצורך, היה סותר הכל. ואין האדם מדבר, רק הספר מדבר, וכי יש לאדם שיש בו החכמה לשפוך חמתו על הנייר וקלף. ומכל שכן על מי שכתב הדברים בספר, שלא היה כוונתו על הדבור, רק הלמוד, אשר יש לשמוע מכל, ואין לדחות דברי זולתו, כמו שנתבאר למעלה מדברי החוקרים. ועל ידי זה האדם בא אל תוכן אמתת הדברים, ולעמוד על האמת הגמור, ואין הסגר לדברים כמו אלו. כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר ככל\* אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו, נראה שהמנצח גבור ביותר. אבל מה גבורה מראה כאשר אותו שבא כנגדו אין רשאי לעמוד על נפשו וללחום כנגדו. דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי העבד\* ללחום נגד אדון שלו. ולכך אין לסתום פי מי שבא לדבר נגד הדת לומר אליו 'אל תדבר כך'. ואדרבא, אם עושה כך זה עצמו חולשתו.

#**ובעלי המוסר**= אמרו, הזהר מן השונא בלב כאשר יחשוב עליך מחשבות און, לא כמו המוציא בפה, שיכול האדם להשיב ולסלק מעליו דבר שפתים. וכן בתורה כתיב (ויקרא יט, יז) "לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח תוכיח וגו' ולא תשא עליו חטא". ורוצה לומר כי אין לך לשנא את אחיך בלבבך, שלא יוכל אחיך להסיר מה שאתה חושב עליו. רק אם מחשבתך עליו שעשה דבר רע, הוכח תוכיח אותו, ויכול הוא להסיר מאתו אשר אתה חושב עליו, ולא תשא עליו חטא, אשר לא יוכל להסיר מאתו החטא, כאשר תשנא אותו בלבבך, ולא תוציא החוצה. ואם כן אם עשו כך, והוציאו מה שבלב - בנגלה, וכי דבר זה רע הוא, אדרבא, הרי יכול להשיב. ואם לא יוציא מה שבדעתו, ויהי בלבו כך, מה יוכל להשיב. וכי אין ידוע בודאי כאשר לא יאמינו בדת, ומרוחקים הם מן הדת, שאין להם דעת אחת ולב אחד בדת ההיא. ומטעם זה לא נמצא תלונה זאת אצל הראשונים. כלל הדבר, כי דבר זה הוא רחוק מאוד מאוד להיות נועל דלת הספרים, שלא ידברו מדברים כמו אלו. לכך הראשונים לא נמצא שמנעו דבר זה, כי דבר זה אין ראוי. אף כי המעיין בדבריהם אין כאן הוכחה כלל שהיו מדברים בספרים על דת אחר\*. מפני כי תורת משה עליו השלום ארוכה מארץ מדה, ודי להם לדבר מתורת משה, אשר אי אפשר לדבר מזה די. רק אם הוא מעיין בדרך העברה בלבד, אז חשוב עליהם כך.

#**והנה הוסר**= מהם כל תלונה מגדול ועד קטן, כי חכמי אמת היו, ו"אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף" (תהלים פה, יב), ויצא כאור צדקם, ומשפטם כאור נוגה. והוא יתברך יתן חלקנו עמהם, אמן וכן יהי רצון, אמן סלה.

**% [א]**

<> מעין כן פתח את הבאר השני, וז"ל: "הבאר השני מים טהורים, נראים גלי ים עכורים, והם צלולים זכים וברורים, מכל עירוב נבדלים ושמורים". וכאן הוסיף "מכל סיג ופסולת מוסרים", כי תלונה זו מבוססת על החשד שחכמים רצו להנקם ולבייש את עמי הארצות, ולהתנהג שלא כדין כלפי הגוים, וכנגד חשד מכוער זה כתב כאן "מכל סיג ופסולת מוסרים".

<> נראה לומר שכותב כן כנגד המתלוננים החושדים שחז"ל לא נקטו בדרך האמת [יבואר בסמוך], אך על כך אמרו חכמים [שבת קד.] "קושטא קאי, שקרא לא קאי". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "מעלת האמת, שכל אשר נמשך אחר האמת שראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים קושטא קאי, שקרא לא קאי. כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר, שלא יהיה נמצא". והואיל ודברי חכמים "עומדים לדור דורים", הרי עמידה זו מורה על אמיתותם.

<> כן כתב בתחילת הבאר השני: "במצולותיו לא ירדו זרים, נותנים דעת לפתאים ובוערים, 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 בבאר החמישי הערה 34], והלב הוא מקום ההרגשות, המיועד למצוות. וזהו שכתב כאן "יפים ללב ולעינים מאירים".

<> לשונו בסוף ההקדמה: "[התלונה] השביעי, שאמרו, כי העבירו משפט ודין אשר אינם חכמים, לנקמה מהם לביישן". ופירושו, שיש בדברי חכמים יחס הנראה כמשפיל לעמי הארצות.

<> כגון [ב"ק לח.] "שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור", וכמו שיביא להלן בבאר זה. והמשך לשונו בסוף ההקדמה: "וכן העבירו משפט אשר לא מבני ישראל המה, דברו עליהם כרצונם".

<> כמו שנאמר [מלאכי ב, י] "הלא אב אחד לכולנו הלא אל אחד בראנו". ואמרו חכמים [מגילה י:] שהקב"ה אמר על המצריים "מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה". ובהקדמה לדרך חיים [יב:] כתב: "כי כל הנבראים נאמר ג"כ עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל 'מעשה ידי טובעים בים ואתם רוצים לומר שירה'". ובר"ה יט. אמרו ישראל למלכות הרשעה "לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות". וראה למעלה בבאר הששי הערה 613, ולהלן הערה 354.

<> לשונו למעלה בסוף ההקדמה: "ודבר זה אין ראוי ואין נכון לעשות, מכל שכן חכמים אשר אוהבים האמת", ושם הערה 108. ואודות שיש לשנוא ולרחק את העולה והשקר, כן נאמר [תהלים קיט, קד] "שנאתי כל אורח שקר", "שקר שנאתי ואתעבה" [שם פסוק קסג], "דבר שקר ישנא צדיק" [משלי יג, ה], "שנאת כל פועלי און" [תהלים ה, ו], "תרחיק עולה מאוהלך" [איוב כב, כג]. ובדר"ח פ"א מי"ח [ס.] כתב: "כי האמת הוא שאהוב, והשקר הוא שנאוי ומאוס". וראה למעלה בבאר השלישי הערה 70.

<> עפ"י ישעיה סב, א "למען ציון לא אחשה וגו' עד יצא כנוגה צדקה וישועתה כלפיד יבער", וראה להלן הערה 416. וגם בבאר זה יצא כאור נוגה משפט צדקם, בנוסף לששת הבארות הקודמים.

<> עפ"י צפניה ג, יג "ולא ימצא בפיהם לשון תרמית".

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב מובא מאמר זה קודם למאמר "מותר לנוחרו", ולא הובא בשם רבי אלעזר, אלא בשמו של רבי. ובנתיב התורה פט"ו [א, סד.] הביא כגירסת הגמרא שלפנינו.

<> "ללמוד תורה ולחיות" [רש"י שם].

<> "ויש לדאג שמא יהרגנו" [רש"י שם].

<> "דתו לא חיי" [רש"י שם].

<> תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד. ובנתיב התורה פט"ו [א, סד.] כתב: "והרבה מתמיהים על זה, ונתנו בזה פירושים".

<> פירוש - שחז"ל החסירו המשפט והצדק הנוהגים בשאר בני אדם מאלו שלא חכמו בתורה.

<> "באמת ובצדק" כנגד "העולה והשקר" שהזכיר למעלה; "אמת" היא כנגד "שקר", "וצדק" הוא כנגד "העולה". וכן למעלה בתחילת הבאר הרביעי כתב: "ומשפטים אמת צדיקים וישרים, נחשבים [בעיני המתלוננים] לשקרים".

<> גם בגו"א במדבר פכ"ח אות יא כתב [בהקשר אחר] "הרב הגדול הרב אלפס ז"ל מפרש".

<> וז"ל הרי"ף שם [פסחים טז. בדפי הרי"ף]: "שהוא [הע"ה] חשוד על העריות, כדאמר רבי אלעזר, מותר לנוחרו ביום הכפורים, כגון שהיה רץ אחר הזכור, או אחר נערה המאורסה, ביום הכפורים, שמותר להצילו בנפשו, כדתנן [סנהדרין עג.] ואלו שמצילין בנפשו וכו'". והר"ן שם תמה עליו "לא נהירא, דאי הכי אפילו ת"ח נמי". והר"ן שם מביא דעות אחרות בזה.

<> אינו מקבל את פירושו של הרי"ף. וכן בנתיב התורה פט"ו [א, סד.] כתב: "גם רב אלפס ז"ל פירש בזה, כמו שמבואר בפרק אלו עוברין, אבל הפירוש הברור וכו'". וכן בגו"א במדבר פכ"ח אות יא הביא את דברי הרי"ף בביאור מאמר תמוה, וכתב על כך "ונכון הוא פירוש זה להשיב לשואלים. ועדיין יש לדקדק למה הוצרכו לומר... [ומקשה שם שלש קושיות על פירוש הרי"ף]... ואני אומר 'אם ללצים הוא יליץ ואם לענוים יתן חן' [משלי ג, לד], אמנם המאמר הזה הוא מכלל המאמרים הנפלאים בדברי חכמים".

<> הולך לבאר שאין מאמר זה נוגע אלא למיעוט קטן וקיצוני של עמי הארצות, אך רובם של ע"ה אינם נכללים במאמר זה.

<> כי "אנשכנו כחמור" מורה על הבדלה מוחלטת בין הע"ה לת"ח. וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.], ויובא בהערה 87. וכן יבואר שם שההתנגדות של ע"ה לת"ח היא יותר מההתנגדות של אש למים.

<> אע"פ שלכאורה איירי בעמי הארצות הנבדלים מן החכמים, ולא מן התורה, אך כבר השריש בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ ש"השונא את החכמים שונאם מפני שהוא שונא את החכמה", ושם הערה 75. הרי ששנאת חכמים ניזונת משנאת השכלי והרוחני, ואדם כזה בודאי מופקע משום שייכות לתורה.

<> "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, ושם הערה 7]. ובנר מצוה [ח"א כב:] כתב: "כי החיה חסר לה הכח האלקי הנבדל", ושם הערה 117. ואמרו [פסחים מט:] "כל המשיא בתו לעם הארץ, כאילו כופתה ומניחה לפני הארי, מה ארי דורס ואוכל ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובועל ואין לו בושת פנים", הרי שהשוו בין ע"ה לארי. ובביאור הדבר כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.] בזה"ל: "ויש לך להבין מאוד מה שמדמה את עם הארץ לארי. כי הארי יש לו כח גופני מאוד, ולגודל כח גופני ועזותו אשר יש לו יוצא לקצה בעזותו לדרוס הבעל חי. וכך עם הארץ יוצא לקצה בכח גופני אשר יש לו, שהוא בעל גוף בלבד, עד שהוא עז פנים. כי כל אשר יוצא חוץ מן המצוע, כמו עם הארץ שהוא בעל גוף לגמרי, יש לו עזות ביותר".

<> ב"ק צב: "כל המחובר לטהור, טהור". ובשבת מח: אמרו "כל המחובר לו, הרי הוא כמוהו". וכפי שכתב למעלה בסוף הבאר הראשון: "כאשר הצורה מחובר לחומר [אזי החטא מתייחס גם לצורה], והמחובר לטמא, טמא", ושם הערה 334. ובתפארת ישראל ס"פ א [מד.] כתב: "כאשר נתגייר נעשה טפל לאומה הישראלית, והרי הוא כמוה", ושם הערה 96. ובגו"א שמות פכ"ה אות יז כתב: "כל המחובר לדבר, הרי הוא בטל אצלו כמוהו", ושם הערה 151. וראה למעלה בבאר הששי הערה 463.

<> בביאור "נפש המדברת" ראה דבריו בדר"ח פ"ב מ"ח [פו.], שכתב: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי, כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה" [והובא למעלה בהקדמה הערה 39]. ובדר"ח פ"א מי"ז [נה.] כתב: "כי הדיבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני... ואינו שכלי לגמרי... וכאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי אשר אינו גופני... וכאשר שותק האדם, אז השכל פועל פעולתו" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1052].

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.]: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא', כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור הוא צורתו" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 204]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [שח.] כתב: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים [הרבה], כי אונקלס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ובח"א לשבת לב: [א, כו.] כתב: "וכבר אמרנו מה שתרגום אונקלס על 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה באנשא לרוח ממללא', כלומר שנשלם האדם והיה לחי מדבר, וזהו מציאתו בפעל, כאשר נשלם האדם... שמציאתו בפעל במה שהוא רוח ממללא". וראה למעלה בבאר הששי הערה 595. @**דוגמה לדבר;**^ בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] ביאר מדוע תפלה היא בדיבור דוקא, ולא במחשבה, וז"ל: "ויש שואלין על התפלה... למה צריך להתפלל בדבור, והרי השם יתברך יודע מחשבות בני אדם, ודי היה במחשבה... אבל דבר זה כי התפלה היא להשלים את האדם מה שהוא חסר, ואז השם יתברך שומע תפלתו ובקשתו, כאשר האדם הוא חסר וצריך אל השלמה. והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין אדם מתפלל ומבקש בדבור, אין כאן מקבל, כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר. ולכך צריך שיהיה מבקש חסרונו בדבור, ואז הוא מבקש חסרונו במה שהוא אדם חסר. ואין זה מוכן להשלמה מן העלה רק כאשר יוציא חסרונו אשר הוא חסר מצד שהוא אדם, ואז הוא מוכן לקבל השלמה מן העלה. ולפיכך צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך שהוא העלה בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד, לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר. רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד" [והובא למעלה בבאר השני הערה 579, ובבאר הרביעי הערה 1210]. הרי שהאדם הוא "אדם" מצד הדיבור שבו.

<> אודות שהכל מתחבר ל"נפש מדברת", כן ביאר בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "מה שפועל האדם ע"י שלשה אלו חלקים [שכל, נפש, גוף], כי ע"י כל אלו שלשה הוא אדם. והאדם יש לו נפש המדברת, וזהו גדר האדם שיש לו הדבור. והדבור, האדם פועל ע"י כל אלו שלשה; כי אין הדבור בלא שכל האדם, שהרי הבהמה שאין בה דעת, אין בה הדבור. והדבור צריך שיהיה ע"י כח הנפש שפועלת תנועות הלשון, שהדבור על ידו. ונעשה הדבור ע"י גוף, הוא הלשון בו נעשה הדבור. לכך כאשר חוטא האדם בלשון, שהוא מדבר לשון הרע, הוא עושה חטא ע"י כל החלקים... לשון הרע הוא חוטא בכל החלקים. כי האדם עצמו הוא חי מדבר, אשר הוא כולל כל החלקים. ולפיכך תרגם אונקלוס 'ויהי האדם לנפש חיה', שזה נאמר על כלל האדם, אמר 'והוה נפש דאנשא לרוח ממללא', כי נפש המדברת היא כל האדם". וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [עח:]. אמנם כאן מוסיף, שאף האברים שאינם משתתפים בדבור חל עליהם שם "אדם", וחלות זו אינה אלא מחמת שאברים אלו מחוברים לנפש המדברת בחבור שכני, וכך יועיל חבור כזה בין ע"ה לת"ח, וכמו שמבאר.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי כבר השריש בנתיב התורה פט"ו [א, סג.] ששם "אדם" מורה שיש על האדם להוציא את עצמו מהכח אל הפעל, כפי שהאדמה מוציאה זרע אל הפעל [הובא למעלה בבאר השני הערה 631]. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיג:] כתב: "אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום הוא בכח בלבד" [ראה למעלה בבאר הששי הערה 449]. ולכך דין הוא ששם "אדם" יהיה צמוד והדוק לנפש המדברת. @**ולפי זה**^ יתיישב קושי הנמצא בדבריו כאן, שהנה בח"א לערכין טו. [ד, קלג.] עמד על כך שנאמר "ויהי האדם לְנפש חיה", ולא נאמר "ויהי האדם נפש חיה", וז"ל: "אמנם מן הכתוב שאמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ולא אמר 'ויהי האדם נפש חיה', מזה משמע כי אין האדם ג"כ צורתו השכל הדברי. כי לא נברא עם האדם השכל הדברי, שהרי כאשר נברא האדם אין השכל הדברי נברא עמו, אבל קונה השכל הדברי אחר כך. והאדם עצמו מוטבע בגוף לגמרי, וזה נקרא 'אדם'... כי האדם הוא בעל אדמה... אין שכל הדברי מוטבע בחומר, אבל נבדל מן החומר. וכבר אמרנו שלא כתיב 'ויהי האדם נפש חיה', שאז היה פירושו כי האדם בעצמו נפש חיה, והוא רוח ממללא, אבל 'לנפש חיה' כתיב. וכמו שהשכל אין ראוי לומר עליו שהוא האדם לגודל מעלת הדבור... ולפיכך התורה אמרה 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגום 'והוה אנשא לרוח ממללא', כי במה שאמר הכתוב 'ויהי האדם לנפש חיה', יורה בזה כי הדבור משלים את האדם. ובמה שלא כתיב 'ויהי האדם נפש חיה', יורה בזה כי אין הדבור שנקרא 'נפש חיה' הוא האדם, במה שהוא אדם הוא בעל אדמה, ואילו שכל הדברי אינו מוטבע בחומר". ולכאורה לפי דברים אלו, אין שם "אדם" שייך לכח הדבור, שא"כ היה נאמר "ויהי אדם נפש חיה", ודלא כדבריו כאן. אמנם לפי המבואר כאן, קושיא זו מיושבת ברווחה. כי בתפארת ישראל פ"ג [סא:] ביאר שהאדם "תמיד הוא בכח לצאת אל הפעל. כי זה האדם הוא בכח, ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 874]. ולכך לעולם אי אפשר לומר על האדם "ויהי נפש חיה", כי הואיל והמכוון בפסוק הוא לומר שהאדם מוציא את עצמו מהכח אל הפעל [והדיבור הוא הסימן המובהק לכך], הרי שמן הנמנע יהיה לכתוב שאכן ההוצאה לפעל כבר נעשתה ונגמרה, כי לעולם יש לאדם להוציא א"ע אל הפעל עוד, ולכך לעולם יהיה האדם בגדר "לְנפש חיה", ולא "נפש חיה". @**ועוד אודות**^ שמות האדם השונים, ראה דבריו בדר"ח פ"ד מ"ד [קסז.] שכתב בזה"ל: "ג' שמות שיש לאדם; 'אדם', 'אנוש', 'איש'. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד. ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד. ושם 'אנוש' על שם שניהם, הכח והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע, כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש', כי 'אדם' נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד, ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'".

<> אודות שהתלמיד חכם הוא בגדר "שכל", כן כתב למעלה בבאר השני [ד"ה ודברים אלו], וז"ל: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. 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", וראה שם הערה 41. וראה למעלה בהקדמה הערה 86. ובבאר הראשון הערה 137 נתבאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. 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 הערות 119, 123.

<> צריך ביאור, מדוע הזכיר כלל שהחבור אל הת"ח הוא בגדר חבור אל השכל, שכתב "וכך כאשר האדם יש לו חבור &**אל השכל**^, הוא התלמיד חכם, כאשר יש לו חבור אליו, נכנס בגדר עמו". ומה היה דיבורו חסר אם היה משמיט נקודה זו, ורק היה כותב "כאשר האדם יש לו חבור לתלמיד חכם... נכנס בגדר עמו", מבלי לציין שהחבור לת"ח הוא בעל גוון של חבור אל השכל, דמה יוסיף ומה יתן לדבריו כאן שהחבור לת"ח הוא חבור אל השכל. ונראה, שדין זה ["המחובר לדבר הרי הוא כמוהו"] אינו נאמר בכל חבור וחבור, אלא הוא נאמר בחבור של טפל לעיקר, שטפל המחובר לעיקר יש לו דין של עיקר, כי העיקריות חלה על הטפל לה. וכן בסמוך [סד"ה בפרק בתרא דכתובות] כתב "שיהיה [הע"ה] &**טפל**^ אצל אותם שהם בעלי תורה", ושם הערה 101. באופן, שאם הת"ח לא היה בגדר של שכל, לא היינו אומרים שהמחובר אליו הרי הוא כמוהו. וכפי שכתב למעלה בבאר החמישי [ד"ה במה שדרך]: "רק הם נמשכים אחר העיקר, כמו כל דבר טפל שנמשך אחר העיקר", ושם הערות 99, 141. ובנתיב התורה פ"ט [א, לט:] כתב: "כל עצם, נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל". ובנתיב אהבת השם פ"ה [ב, לה.] כתב: "לשון 'את'... בא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה". ובגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "כל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר. ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר, שנמשך אליו דברים הרבה... יש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה". וראה למעלה בבאר הראשון הערות 116, 118, ובבאר הרביעי הערה 734, ובסמוך הערה 37.

<> לשון הגמרא שם "אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". וראה הערה 98.

<> כמבואר בהערה 29. ודביקות בה' עוברת דרך השכל, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ט [א, מ.]: "ובמסכת ברכות פרק אין עומדין [לג.], אמר רבי אלעזר, כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו... וכל זה מפני שיש באדם השכל שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השם יתברך, כמו שיש למקדש שבו השכינה שורה דביקות עם השם יתברך". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמ.] כתב: "כי השכל יש לו קישור בו יתברך". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע, כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "כי האדם דבק בעליונים... וחבור זה ע"י השכל, כי בלא השכל אין לאדם חיבור לעליונים כלל... והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי". ובח"א לסוטה ג. [הוצאת כשר] כתב: "כי הדיבוק [בהשי"ת] ע"י השכל, אשר מקשר אותו בבוראו עד שלא יפרד ממנו". והפחד יצחק פסח, מאמר טו, אות ד כתב: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 271, ובהקדמה הערה 19, ובבאר השני הערה 336.

<> כפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] לגבי אהבת ת"ח, וז"ל: "הדבר שהוא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך, הוא אהבת חכמים. שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר שייך אליו ודבק בו הוא ג"כ אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם הש"י ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך". ובדר"ח פ"א מ"ה [לו:] הביא את הגמרא הנ"ל מכתובות, וכתב על כך: "הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, ולכל הפחות ענף מן אהבת השם יתברך". וראה עוד בדרוש על התורה [לח.]. וכל דבריו לגבי אהבת ת"ח נוגעים גם לגבי דביקות בת"ח, וכפי שכתב בהקדמתו לתפארת ישראל [יג:] ש"כל אהבה היא דבקות בנאהב". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 234. אמנם כאן מחדד את הנקודה מזוית אחרת. כי בנתיב אהבת השם ובדר"ח ביאר שאהבת ה' כוללת בתוכה גם אהבת ת"ח, ומאהבת ה' משתלשל הענף של אהבת ת"ח. אך כאן כתב לאידך גיסא; דביקות בת"ח [שיש לו דביקות בשכינה], מביאה לדביקות בשכינה. ומעין זה כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסט:], שהביא שם את הגמרא [סנהדרין צח.] שרבי יהושע בן לוי היה עם אליהו זכור לטוב, ומתוך כך שמע את הקב"ה, וכתב לבאר: "כי יש לאליהו ז"ל חבור עם השם יתברך... אע"ג שלא היה לו לריב"ל דבוק לגמרי עם השם יתברך, שמע קולו של השם יתברך... כי על ידי אליהו ז"ל שהיה עם ריב"ל, היה לו [לריב"ל] דביקות בו יתברך גם כן, עד ששמע קולו של הקב"ה", וראה שם הערה 43.

<> להלן [ד"ה בפרק בתרא דכתובות, וד"ה ועתה יתבארו].

<> מעין זה פירשו התוספות שם [פסחים מט: ד"ה ויש] שמדובר שם בעם הארץ "במכיר וכופר להכעיס, דהוה ליה הריגתו כמו פיקוח נפש, שהוא לסטין וחשוד על הדמים, דאי לאו הכי היאך מותר להורגו ביום הכפורים שחל להיות בשבת, הלא אפילו נכרי אסור... דיש הרבה עניני עם הארץ" [ראה הערה 49].

<> כפי שכתב בבאר הרביעי [ד"ה ובפרק אחד דיני ממונות]: "כל הנבראים התחתונים נבראו בשביל האדם", וראה שם הערה 363. וכן נתגלה במבול, 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 מ"א [ריז:], שם מכ"ב [ערה.], שם פ"ו מ"י [שכא.], גו"א בראשית פ"א אות ס [סד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ב הערה 18, ר"פ יז, דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], למעלה סוף הבאר החמישי הערה 715, ועוד. וראה למעלה בבאר השני הערה 530, ובבאר השלישי הערה 100.

<> אודות 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". הרי ש"שלימות הבריאה" מתפרש כמו "עיקר הבריאה", וממילא כל הנבראים מתחברים לעיקריות זו, וכמבואר בהערה 30, שמדובר כאן בחבור של טפל לעיקר. ובבאר השני [סד"ה וכדי שתדע] כתב: "האדם הוא שלימות הבריאה בתחתונים", וראה שם הערה 556. וכאן כוונתו לבאר שעיקר הבריאה הם תלמידי החכמים, וכמו שמבאר.

<> עם הארץ השונא את החכמים.

<> הוא התלמיד חכם, וכמו שמבאר והולך.

<> משאר בעלי חיים. דוגמה לדבר; רש"י [שמות כב, ל] ביאר שהכלב נכבד יותר מן העובד ע"ז. ובגו"א שם [אותיות לד, לה] כתב: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה... כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם, שהרי הישראל הוא צורת האדם, שהם נקראים 'אדם' [יבמות סא.], והוא צורתו של עולם, ולמה צריך עובד עבודה זרה, ואינו מצורת העולם [ראה למעלה בבאר השני הערה 552, ובבאר הששי הערה 78]... כי הכלב כמו שאמרתי למעלה הוא מצורת העולם גם כן, ובשביל שהוא מצורת העולם, לכך היו מצטרפים אל המציאות. לכך 'לא יחרץ כלב לשונו' [שמות יא, ז], כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז יצאו בהסכמת כל המציאות, להורות כי יציאת מצרים שלימות מציאות צורת העולם בכללו, עד שאף הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם, מכל מקום מפני שהיה יציאת מצרים משלים הכל, לכך אף הכלבים לא יחרץ". [והובא למעלה בבאר החמישי הערות 119, 462]. הרי שהכלב מצטרף לצורת העולם [שהיא יציאת מצרים, שבה נוצר ה"אדם" של כנסת ישראל], ואילו העובד ע"ז אינו מצטרף לצורת העולם. וכך הוא היחס כאן בין בעלי חיים לעם הארץ.

<> רמב"ם הלכות שחיטה פ"א ה"ב "השוחט בהמה או חיה או עוף מברך תחלה אקב"ו על השחיטה", וכן מבואר בפסחים ז:

<> פירוש - הברכה מורה על בריאתו של הדבר הטעון ברכה, כי הברכה היא שאנו מברכים להקב"ה שברא כך וכך [יבואר בסמוך], והואיל ושחיטת בהמה לצורך אדם טעונה ברכה, ממילא הברכה מורה שהבהמה נבראה לצורך האדם, ואכן ראויה היא בריאה זו לברכה, כי בריאה זו מצטרפת לעיקר הבריאה, ובריה חשובה היא. מה שאין כן ע"ה השונא ת"ח, הרי הוא מנותק מעיקר הבריאה, ולכך אינו נחשב לבריה חשובה הטעונה ברכה. @**ודברים אלו**^ מבוארים יותר בנתיב התורה פט"ו [א, סד.], שכתב: "ומה שאמר 'זה טעון ברכה', פירוש שע"ה אין בו דבר כלל, ואינו נחשב לכלום. ולכך אילו אמר 'מותר לשחטו', היה משמע שיש בעם הארץ דבר מה, כי בהמה נבראת לשחיטה, כמו שאמרו [ברכות יז.] סוף בהמה לשחיטה, וסוף אדם למיתה [ראה הערה 77]. ולפיכך שחיטת בהמה טעון ברכה, כי כל דבר שהוא בסדר עולם, אנו מברכין עליו אל השם יתברך שברא כך וכך. אבל עם הארץ שאינו מכלל המציאות לגמרי, ולכך אמר שמותר לנחרו, שאין בנחירה ברכה. מזה תדע כי עם הארץ אין בו דבר, והוא גרוע מן הבהמה שיש בה דבר מה, כמו שהתבאר, שהיא עומדת לשחיטה. ובזה שלא אמר שמותר לשחטו, בא לומר שאין בו מציאות כלל... ואצל הנמצאים שייך לומר שהם נבראו לכבוד השם יתברך, כמו שאמר התנא [אבות ספ"ו] כי הכל נברא לכבודו. ולכן יש בהם ברכה אל השם יתברך בשעת שחיטה. אבל עם הארץ אינו בכלל הנמצאים שהם לכבוד השם יתברך, ולפיכך לא אמר 'מותר לשחטו', רק אמר שמותר לנחרו, כלומר שאין בהם ברכה אל השם יתברך".

<> אודות שהת"ח הוא הבריאה בשלימות, נראה לבאר זאת מצירוף דבריו משני מקומות. בגבורות ה' ר"פ ו כתב: "כי שלימות הבריאה אשר בה היה רצון הבורא". הרי ש"שלימות הבריאה" היא דבר שבו מתגלמת רצון הבורא. ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב [בביאור דברי רש"י (בראשית א, א) שהעולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל], בזה"ל: "ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז], ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם... ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 356, ובבאר החמישי הערה 698. והמקום המובהק ביותר שבו נפגשים "ישראל" ו"תורה" הוא בדמותו של התלמיד חכם. ולכך רצון הבורא מתגלמת ביתר שאת וביתר עוז במציאותו של הת"ח, ולכך הת"ח הוא "הבריאה בשלימות".

<> כי כל הבריאה נועדה לשרת את העיקר שבבריאה, והוא הת"ח. וכן אמרו [שבת ל:] על ירא השמים ש"כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות ["צוותא" (רש"י שם)] לזה", וכתב על כך בח"א שם [א, יד.]: "ומי שאמר שכל העולם לא נברא אלא לצוות, רצה בזה כי זה שיש בו יראת שמים הוא משלים הכל... ולכך אמר לא נברא כל העולם אלא לצוות ולחבר לזה האדם, שבשביל שהכל מתחברים אליו, הרי כאלו יש לכל העולם מדריגה זאת של יראת שמים. כי ערך ירא שמים אל שאר הבריות, כמו ערך הנשמה אל הגוף, שהנשמה היא נבדלת בלתי גשמי, והגוף הוא חמרי [ראה למעלה בבאר הששי הערה 462], ונברא הגוף שיהיה לה חבור אל הנשמה. וזה שאמר לא נברא כל העולם אלא לצוות לזה". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] צירף לזה את הגמרא [יומא לח:] "בשביל צדיק אחד נברא העולם". וראוי לצרף לכאן את יסודו [נתיב התורה ר"פ יא (א, מו:)] ש"מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו... דבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה... כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [והובא בבאר הראשון הערה 142, ובבאר הששי הערה 625]. ולכך בודאי שהכל ראוי להתחבר לת"ח, כפי שהכל ראוי להתחבר לתורה. @**והרמב"ם בהקדמה**^ לסדר זרעים [דף נה: במודפס במסכת ברכות] כתב: "ונשאר בכאן שאלה אחת... מדוע המציא הקב"ה כל האנשים אשר לא יציירו מושכל לנפשם. ואנו רואים שרוב בני אדם ערומים מן הערמה, וריקים מן החכמה, מבקשים התאוה, ושהאיש החכם, המואס בעולם, הוא יחיד בין רבים, לא ימצא אלא אחד בדור מהדורות [ראה הערה 91]. התשובה על זה, שהאנשים ההם נמצאו... להיותם משמשים לאחד ההוא... ברוב ממונו או רכושו יצוה לעבדיו לבנות ארמון כליל יופי, ולנטוע כרם חשוב, כמו שיעשו המלכים, וכל הדומה להם. ואפשר שיהיה הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד, יבוא באחרית הימים, ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם, ויהיה לו סבה להנצל ממות. כמו שאמר [איוב כז, יז] 'יכין וצדיק ילבש'. או יקחו מן הכרם ההוא כוס יין, יום א', לעשות ממנו צרי, הנקרא טריאקה, וימלט בו מן המות איש תמים ושלם, אשר נשכו האפעה... וזה הענין ביארוהו חכמים עליהם השלום [ברכות נח.], אמרו כי בן זומא היה עומד על הר הבית, והיה רואה ישראל שעולים לחוג, ואומר 'ברוך שברא כל אלה לשרתני', כי היה עליו השלום יחיד בדורו". וראה למעלה בבאר הששי הערות 57, 659.

<> הנה לא כתב "שכל שעה אפשר &**שילמד**^ התורה", אלא "שכל שעה אפשר &**שיקבל**^ התורה". ויש כאן הד ליסודו, שכל שעה הקב"ה משפיע התורה, וממילא כל שעה אפשר לקבל התורה. כי כמה פעמים כתב שהקב"ה משפיע תורה תמיד ללא הפסק [תפארת ישראל ס"פ נו], ולכך ברכת התורה היא בלשון הוה "נותן התורה", ולא בלשון עבר "נתן התורה" [שם, דרוש על התורה (לה:), נתיב התורה פ"ז (א, לב:), וגו"א דברים פ"ה אות ח, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 139]. ולכך כל שעה ראויה לקבלת התורה.

<> הנה אמרו [שבת קה:] "העומד על המת בשעת יציאת נשמה, חייב לקרוע, הא למה זה דומה, לספר תורה שנשרף", ופירש רש"י שם "נשמת ישראל הניטלת דומה לו [לשריפת ס"ת], שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות". הרי שרש"י ביאר הדבר מחמת ה"בפועל" של ישראל, שכבר עשה הרבה מצות. אמנם המהר"ל לא ביאר כן, אלא שאיירי על ה"בכח" שהיה יכול עוד ללמוד, וכפי שכתב בגו"א במדבר פ"ח אות יז [ד"ה ועוד]: "כל אחד מישראל חשוב כחמשה חומשי תורה, ואם מת הרי כאילו נשרף ספר תורה... העומד על יציאת נפש חייב לקרוע, ומפרש שם הטעם דאדם שמת [הוא] כספר תורה שנשרף, ומפרש רש"י [אינו רש"י על הגמרא, אלא על הרי"ף במו"ק (טו. בדפי הרי"ף שם)] לפי שהיה יכול עוד ללמוד, וכיון שמת הרי הוא כספר תורה שנשרף". ובדר"ח פ"ו סוף מ"ז [שו.] האריך להוכיח את בני דורו על אופן לימודם, וכתב שם: "וראיתי בנים אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה, ואחריתם נאבדו, והיו כלא היו, כשאר עמי הארץ. חי ה' צבאות אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף, וכמו שאמרו 'העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע', ופירש רש"י ז"ל הטעם שהיה בכוחו ללמוד תורה עוד, ועכשו נתבטל במיתתו. כל שכן שיש כאן באלו ביטול התורה והפסדה, וראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 663].

<> כנראה הוסיף "או שהוא מוכן להתחבר אל החכמים", כי לא כל אדם מוכן לקבל את התורה, וכפי שכתב בנר מצוה [עמוד קטז.] "אין להקשות, כי למה לא אמר [שבת כג:] 'הרגיל בנר יהיה הוא עצמו תלמיד חכם' [ובמקום זאת אמרו שם "הויין ליה בנים תלמידי חכמים"]... כי לפעמים אינו ראוי להיות תלמיד חכם, כאשר אין לו חכמה כלל. לכך אמר 'הויין לו בנים תלמידי חכמים', כי הכל ראוי לזה" [וראה שם הערות 317, 318]. וכמו כן כאן הכל ראויים להתחבר אל החכמים.

<> אודות שאף הקטן הוא "בכח" לקבל את התורה, כן ביאר בתפארת ישראל פ"ה [צא.], וז"ל: "מה שישראל הם מוכנים אל התורה, היא מדרגה בפני עצמה, כי מפני שהם מוכנים אל תורה... ואינם כמו שאר אומות עכו"ם שאין מוכנים לתורה... ואם לא היה מעלת ישראל במה שהם מוכנים אל התורה, באיזה צד נוכל לומר שאותם שלא היו יכולים לקיים מצות התורה, שמתו כשהם קטנים, שיהיו בני עולם הבא [סנהדרין קי:]. אבל הענין הוא במה שהם העם שיש להם תורה, ומוכנים לתורה ומצוה, בשביל הכנתם לתורה יזכו לחיי עולם הבא... כי זה מסגולת נפשם של ישראל, שהם מוכנים אל המצות... ולפיכך אמרו [סנהדרין צ.] כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא מפני הכנתם אל התורה. ויותר מזה אמרו [סנהדרין קי:] שאפילו קטן שנולד יש לו חלק לעולם הבא... ואין זה רק מצד שלימות בריאתו בעצמו, שהוא מוכן אל התורה, ולכך זוכה לעולם הבא".

<> ואם תאמר, מדוע לא יאמר שמותר לנחור גוי, הרי אין בכח גוי להיות ת"ח [כמבואר בהערה הקודמת]. וקושיא זו הקשו תוספות בפסחים מט: [ד"ה ויש], אך תירוצם שם אינו נוגע למהלכו של המהר"ל [הובא בהערה 35]. ונראה, שרק מחמת שיש לישראל את ההכנה לתורה, לכך העדר התורה אצל בן ישראל הוא חסרון כל כך גדול, עד שאמרו שמותר לנחור ע"ה. אך גוי שמעולם לא היה מוכן כלל לתורה, אין בהעדר התורה אצלו חסרון כה גדול. ומעין זה כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע], וז"ל: "כל כח הוא ראוי שיצא לפעל, וזהו ענין הכח. וכאשר אין הכח יוצא לפועל, הוא תוספת על בעל הכח, כיון שאין הכח יוצא לפעל. וכאשר הוא תוספת על בעל הכח, הוא לו חסרון, כי כל תוספת - חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל [חולין נח:] כי 'כל יתר כנטול דמי'". ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואמר ואזל] כתב: "המעשים המתועבים אין גנאי לעובדי עבודה זרה", וראה שם הערה 1183. וכן נתבאר למעלה בבאר החמישי הערה 663, שכגודל יכולת הברכה, כך גודל האבידה כאשר הברכה לא מתממשת. וראה להלן הערה 224.

<> אודות חסרונו של העם הארץ, ראה דבריו בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], שכתב: "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... הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל" [והובא למעלה בבאר השני הערה 631].

<> "בתורה" [רש"י שם].

<> לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ב: "כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו". והגר"א [משלי טז, כו] כתב: "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת [אבות פ"ב מ"ח]. והיינו שמלמדים לאדם בבטן אמו כל התורה [נדה ל:], שיהיה ביכולת האדם להשיג כל ימי עמדו בזה העולם, וזהו 'כי לכך נוצרת'. וזה שאמרו [מגילה ו:] 'יגעת ומצאת תאמין', כי מה שהיה ואבד כשבא לעולם, יוכל להמצא". אמנם יש לעיין בראיה זו מהגמרא ["יגעתי ולא מצאתי אל תאמין"], שמפורש אמרו שם בהמשך הגמרא "לא אמרן אלא לחדודי, אבל לאוקמי גירסא ["שלא תשתכח ממנו" (רש"י שם)] סייעתא מן שמיא ["ויש יגע ואינו מוצא" (רש"י שם)]". והרי גדר תלמיד חכם ובעל תורה אינו ב"לחדודי", אלא ב"אוקמי גירסא", וכפי שביאר בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "ואל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא, שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים. אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל". ולכאורה לפי"ז אי אפשר להוכיח מגמרא זו ש"כל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם". וצ"ע.

<> והדבר שבפועל הוא יותר מהדבר שבכח, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.]: "ובודאי הדבר שהוא בפועל יותר נחשב מן הדבר שהוא בכח ולא יצאת לפועל" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 895].

<> שחיים בפועל, אלא שחי מחמת הבכח, וכמו שמבאר.

<> כן ביאר בנתיב התורה פט"ו [א, סד.], וז"ל: "אבל הפירוש הברור, כי מצד אשר הוא ע"ה היה מותר לנחרו. אף על גב דודאי אסור לנחרו, והממיתו חייב מיתה, אבל זהו מצד שהוא בכח להיות תלמיד חכם, כי כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, והרי נחשב תלמיד חכם בכח, ומצד הזה ראוי אליו החיים. אבל מצד שהוא ע"ה, היה מותר לנחרו ביום הכפורים. וזה מורה על פחיתות גדול, שאין לו החיות רק מצד הדבר שהוא בכח עליו. ולא כך התלמיד חכם, שהחיות אליו מה שנמצא בו תורה בפעל. ודבר זה מבואר, והוא פירוש אמת אין בו ספק". וראה בדר"ח פ"ד מ"ה [קעד.] שהזכיר שם ברמיזה יסוד זה.

**% [ב]**

<> הובא למעלה, וראה הערה 10.

<> כן מבואר ברש"י בראשית א, כט, עפ"י סנהדרין נט:

<> ב"ר יז, ד "אמר לו [אדה"ר להקב"ה] אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". וכן כתב בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], נתיב הענוה פ"ג [ב, ח:], גבורות ה' פמ"ג [קסד.], שם פס"ז [שיב:], תפארת ישראל פ"ג [נז:], ושם הערה 14, ועוד.

<> בראשית ב, ז "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", לעומת שאר בני אדם שנולדו בפריה ורביה.

<> לשונו בח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.]: "אדם הראשון נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. וכל הדורות עד נח מתייחסים לאדם הראשון, שנברא מן האדמה". אך הדורות שאחר נח אינם מתייחסים לאדה"ר, אלא לנח, כי אחר המבול התחיל עולם חדש, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא: "אחר המבול היה עולם חדש", ושם הערה 69. וכן כתב בנצח ישראל ס"פ מו [תשפד:], ושם הערה 132. וראה למעלה בבאר השני הערה 523, ובבאר הששי הערה 1135. וכל אדם מאומות העולם נקרא 'בן נח', שכל העולם יצאו מבני נח [נדרים לא., ורש"י שם ד"ה שאיני]. ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ותמצא] כתב: "כי אלו ג' בנים [של נח] הם כנגד ג' בני אדם [הראשון], שכמו שאותם השלשה כוללים כל העולם, כן אלו ג' כוללים כל העולם" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 654]. והרבינו בחיי [בראשית ו, יב] כתב: "כי בודאי כשם שהיה אדם הראשון אב וראש לכל הנבראים אחריו, כן היה נח אב וראש לכל הנבראים אחרי המבול".

<> רש"י [בראשית ט, כ] "איש האדמה - אדוני האדמה, כמו [רות א, ג] 'איש נעמי'". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "נח... היה איש האדמה, שהיה מושל על האדמה". ו"איש" הוא לשון גבורה, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [קסז.]: "כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח... כמו 'איש מלחמה' [שמות טו, ג], 'הלא איש אתה' [ש"א כו, טו]". ובגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש', וכן בכמה מקומות", וראה שם הערה 10. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 294. אמנם בגו"א בראשית פכ"ה אות מב כתב: "'נח איש אדמה', משמע עובד אדמה".

<> שהתגבר על האדמה [החומריות], המורה על מדריגתו הנבדלת, לעומת אדה"ר שנברא מן האדמה. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ג [רכ:]: "היה לנח מדריגת הצורה, ודבר זה מבואר כי לכך נקרא נח 'איש האדמה', כאשר בארנו במקום אחר, כי ה'איש' הוא הצורה, ונקרא נח 'איש האדמה', שהאדמה היא חמרית, והוא 'איש האדמה'". ובנתיב התורה פט"ו [א, סד.] כתב: "נח נקרא 'איש אדמה', שהוא בעל ואדון לאדמה החמרית".

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פל"א [תר:] כתב: "מגיע לאדם העדר גמור כאשר רוצה להגיע שם [להר סיני]... כי כאשר יבחן מדריגת הר סיני, יש לאדם במדריגה עליונה זאת של הר סיני העדר גמור... עד שאין לאדם שם מציאות כלל, רק העדר מוחלט". ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כי כאשר יבחן האדם מצד העליונים, אין לאדם מציאות באותה מדריגה כלל, ויש לאדם אצל מדריגת עליונים העדר מוחלט". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ג [מט:], וז"ל: "אין ראוי שיתחבר אל הדבר שהוא קדוש ונבדל מן האדם... כמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף, יבוא לו המיתה, כמו שאמר [ראה שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנו.], וז"ל: "הנבדל מבטל הדבר הגשמי", ושם הערה 47. ובתפארת ישראל פל"א [תסח.] ביאר שלכך כאשר האומות שמעו קול ה' בהר סיני הן מתו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים", ושם הערה 37 [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 681]. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 291, שהובאו מקורות נוספים ליסוד זה. וראה למעלה בבאר הששי הערות 429, 589.

<> של הנאכל.

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.]: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים. ודבר זה בארנו בחבור באר הגולה אצל 'עם הארץ אסור לאכול בשר', והוא ברור". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סד.], ויובא בהערה 69. @**והנה כאן**^ ביאר שהאכילה היא ביטול מציאותו של הנאכל. אמנם בח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב בזה"ל: "ענין האכילה... הוא קבלת השלמה... והוא על דרך שאמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים'. ואין הפירוש שישמיד העמים... דא"כ היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'... [אלא] שהם [ישראל] ירשו את מדריגתם... וישראל יושלמו באותה המדריגה... והוא אכילתם בודאי" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 200]. הרי שהשמדה לחוד, ואכילה [השלמה] לחוד. וכן למעלה בבאר החמישי [ד"ה בפרק הספינה] כתב: "אין האכילה רק מה שמקבל האדם, ובזה יושלם עמידתו וקיומו". אמנם על כך היה ניתן להשיב, שתרוויהו [בטול המציאות וקבלת השלמה] איתנהו באכילה; שבודאי האכילה מורה על קבלת השלמה, אך הואיל ותוך כדי כך הנאכל מתבטל, הרי זה מורה גם על בטול מציאותו של הנאכל. לאמר, האוכל ניזון מבטול מציאותו של הנאכל. וכן כתב הרא"ם [בראשית מא, ד]: "כי האכילה היא מורה על הפוך המזון לעצם הנזון, שהוא הויית הניזון, והוא מורה גם כן על השחתת המזון, שהוא השחתה והעלמה", והגו"א שם [בראשית פמ"א אות ו] הסכים עמו. [וראה למעלה בבאר החמישי הערה 153]. אך בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] ביאר ש"התשמיש נקרא 'אכילה' בין באשה ובין באיש... כלל הדבר, קבלת דבר יקרא 'אכילה', שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל. והאשה בודאי מקבלת האיש, והאיש מקבל את האשה. כי כל חבור, האחד מקבל את האחר" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 202]. ושם איירי רק בקבלה, בלי בטול מציאות כלל. ויל"ע בזה.

<> שהרי הקב"ה אמר עליו למלאכים [ב"ר יז, ד] "חכמתו מרובה משלכם". ובזוה"ק ח"א לז: אמרו על הפסוק [בראשית ה, א] "זה ספר תולדות האדם", שספר ממש הורידו לאדה"ר, ובו היה יודע חכמה עליונה. ובתקו"ז נז [צא:] איתא שהיה מכיר כל מלאך ואופן חיה ושרף, וכל אחד ואחד על מה הוא ממונה.

<> "שהוא חומרי" - שהבשר הוא חומרי [ראה למעלה בבאר החמישי הערה 290]. ופשטות לשונו מורה שאף בשר של בהמה שמתה מאיליה נאסר על אדה"ר. וכן כתב בח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.]: "ולפי הנראה דאפילו אם מתה מאליה נמי אסור לאכילה... ואין הטעם שחס השם יתברך על נפש הבהמה, שלא להמית אותה, רק שאין כל כך במעלה האדם שיאכל בשר שהיה לו נפש החיוני". ושם מביא שתוספות [סנהדרין נו: ד"ה אכל] פירשו דאם מתה מאיליה הבשר מותר. ובגו"א בראשית פ"א אות עג כתב שכל בשר נאסר, אף במתה מעצמה. וראה למעלה בבאר השני הערה 47. @**וצריך ביאור**^, איך ניתן לומר שמדריגת נח היתה נבדלת יותר ממדריגת אדה"ר, כאשר אדה"ר היה "מלא חכמה" [לשונו כאן], ו"אדם הראשון אשר נברא בצלם אלקים לגמרי, יותר מכל אדם" [לשונו בח"א לב"ב נח. (ג, פד.)]. ובדר"ח פ"ה מ"ג [רכ:] כתב להדיא שמדריגת אדה"ר היתה יותר ממדריגת נח, וז"ל: "אדם הראשון היה לו צלם אלקים... ולמטה ממדריגה זאת היא מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה... היה לנח מדריגת הצורה... כי לכך נקרא 'איש האדמה'... שהיה לאדם [הראשון] מעלת הצלם, ולנח מעלת הצורה". הרי שהתואר "איש האדמה" של נח מורה על מדריגת הצורה [הנחותה ממדריגת הצלם של אדה"ר], ואילו כאן מבאר שהתואר "איש האדמה" מורה על עליונותה של מדריגת נח ביחס לאדה"ר. וצ"ע. אמנם כד דייק בלשונו, תראה שכתב: "אע"ג שהיה אדה"ר 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**^". הרי שאין דבריו מוסבים על מעלותיהם של אדה"ר ונח, אלא על נטית גופם; גופו של אדה"ר נטה אל האדמה [כי "הוא בפרט נברא מן האדמה" (לשונו למעלה)], ואילו גופו של נח לא נטה אל האדמה, כי היה אדון לאדמה. והואיל ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "הרעבון הוא יותר לגוף... ואילו הצמאון הוא לנפש". וכן בגבורות ה' פ"ס [סוף רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר". וכן כתב באור חדש [צ.]. וממילא אכילת בשר מתייחסת לגוף, ולא לנפש. ולכך כאשר אנו באים לדון על איסור אכילת בשר, הקובע בזה הוא גופו של האוכל; גופו של אדה"ר נטה אחר האדמה, ולכך נאסר באכילת בשר. ואילו גופו של נח לא נטה אחר האדמה, ולכך הותר באכילת בשר. @**אמנם בנתיב התורה**^ פט"ו [א, סד.] ביאר זאת בהדגש אחר, וז"ל: "דבר זה הוא הטעם שלא הותר הבשר לאדם הראשון. שהיה נקרא על שם האדמה החמרית, ולא היה האדם במדריגה זאת שלא יהיה נמצא במדריגתו הבעל חי, כיון שנקרא 'אדם' על שם אדמה. ואף כי אדם הראשון היה חכם על כל, מפני כי אדם היה &**ראשון לכל אדם, ובכחו כל אדם**^ [ראה תפארת ישראל פמ"ז (תשלט.), והובא להלן הערה 108], יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי. אבל נח נקרא 'איש אדמה', שהוא בעל ואדון לאדמה החמרית, ולכך במדריגתו לא נמצא הבעל חי, ואליו הותר אכילת בשר". הרי שביאר שאין אדה"ר נמדד מצד חכמתו, אלא מצד היותו "ראשון לכל אדם, ובכחו כל אדם", ולכך "יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי". ודברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"ב נח. [ג, פד.], שכתב: "אם רצה להשיג באדם הראשון מה שהוא, יש להשיג במה שבא ממנו כל בני אדם, ובזה הוא עומד על אמתת אדם. ובאולי תאמר, כי מה שבאו ממנו כל בני אדם, אין זה אמיתתו של אדם. דבר זה אינו, כי... היה סבה אל כל בני אדם, דבר זה גדר לגמרי אל האדם הראשון עצמו, שהרי כל הבריות נקראו 'אדם' כמו אדם עצמו. וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון, הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון. אבל שיהיה משיג בו במה שנברא מן הש"י, כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו'... שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי... בדבר זה אין להשיג. כי דבר זה אין שייך לאדם במה שהוא אדם". הרי שאדה"ר נמדד מחמת שבני האדם יצאו ממנו. ואף זאת שייך לגופו של אדה"ר, כי כבר השריש בנצח ישראל פנ"ט [תתקי.]: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 131]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:] כתב: "האב... אינו נותן לבן הנפש, ולא השכל, אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.]". ולכך הואיל אדה"ר נמדד מצד שמכוחו נולדו כל בני האדם בעולם, והולדה שייכת לגוף המוליד, ממילא שוב חזינן שאדה"ר נמדד מצד גופו.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.]: "כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי", ויובא בהערה 87. ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפה:] כתב: "עם הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר" [הובא למעלה בבאר השני הערה 393]. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 126.

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סד.]: "אכילת הבשר הוא שעושה את הבשר עד שאינו נמצא, שהרי אוכל אותו עד שאין מציאות לו. ודבר זה מורה כי במדריגת האדם, לא נמצא הבעל חי. ודבר זה בודאי, כי במדריגת השכלי אין נמצא החמרי, שהוא הבהמה. ולכך מותר לתלמיד חכם לאכול בשר, ולעשות הבהמה עד שאינה נמצאת, כי במדריגת השכל אין מציאות לבהמה החמרית, ולכך אוכל אותה. אבל עם הארץ, אין לו מדריגה זאת לומר כי במדריגת עם הארץ לא נמצא הבעל חי, שהרי אין אל עם הארץ השכל האלקי, ולפיכך עם הארץ אסור לאכול בשר". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קפד.] כתב: "'עם הארץ אסור לאכול בשר'. והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית. כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וראה למעלה בבאר השני הערות 48, 581.

<> למעלה ד"ה ויש לך לדעת.

<> הובא למעלה [ראה ציונים 11, 12].

<> מחמת שאינו דבק בתורה, וכמו שמבאר בסמוך.

<> כמו שנאמר [שמות כא, יג] "ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו וגו'", ופירש שם רש"י "ולמה תצא זאת מלפניו, הוא שאמר דוד [ש"א כד, יג] 'כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע', ו'משל הקדמוני' היא התורה, שהיא משל הקב"ה, שהוא קדמונו של עולם. והיכן אמרה תורה 'מרשעים יצא רשע', 'והאלהים אנה לידו'. במה הכתוב מדבר, בשני בני אדם, אחד הרג שוגג, ואחד הרג מזיד, ולא היו עדים בדבר שיעידו, זה לא נהרג, וזה לא גלה. והקב"ה מזמנן לפונדק אחד. זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג שוגג עולה בסולם ונופל על זה שהרג במזיד, והורגו. ועדים מעידים עליו, ומחייבים אותו לגלות. נמצא זה שהרג בשוגג גולה, וזה שהרג במזיד נהרג". ובגמרא [שבת לב.] אמרו "מגלגלין זכות ע"י זכאי, וחובה ע"י חייב". הרי מי שאינו גברא קטילא, לא יגלגלו על ידו מיתה. דוגמה לדבר; על יעקב אבינו אמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". ועוד אמרו עליו חכמים [יבמות עו.] "שלא ראה קרי מימיו". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רמז:] ביאר שיש קשר בין שני מאמרים אלו, וז"ל: "לא מצינו מי שהיה הפך שפיכות דמים כמו יעקב. וזה ענין נפלא, דאמרינן במסכת נדה בפרק כל היד [יג.] המוציא ש"ז לבטלה, כאילו שופך דמים... ומפני כי יעקב היה רחוק מן שפיכות דמים, לא ראה יעקב קרי מימיו... אף שלא היה זה בכונה, רק באונס, כל כך היה רחוק משפיכות דמים, שלא יצא ממנו קרי, אשר שייך ליצירה. וכל זה ידוע לנבונים כי יעקב... אתו החיים, ולכך גם כן יעקב לא מת, כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים". וראה למעלה בבאר השני הערה 517. וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא:], שאע"פ שהאברהם ויצחק היו עקורים, יעקב אבינו לא היה עקור, וכלשונו: "יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים, אשר ממנו הבנים, שהרי 'יעקב אבינו לא מת', לפיכך לא היה יעקב עקור". וכוונתו, שהרי "מי שאין לו בנים חשוב כמת" [רש"י בראשית ל, א], ולכך מן הנמנע שיעקב יהיה בגדר זה, שהרי הוא דבוק במקור החיים.

<> "עשרה נקראו חיים; הקב"ה, תורה, ישראל וכו'" [אבות דרבי נתן לד, י]. ובדר"ח פ"א מי"ג [מח:] כתב: "על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 171]. ואודות שדבר שיש לאדם הכנה אליו, אזי האדם מגיע אליו, כן כתב בדרוש על התורה [כח.]: "כל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו". ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו] 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות, היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו, ונעור. שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו, ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו. שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו במדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד לפני הקב"ה; חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי. והפך זה עשו, שהיה דבק בכח הטומאה, כאשר מצא מין את מינו הע"ז, היה מתעורר בבטן אמו מעצמו אל אשר הוא דבק בו. ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו... שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבא בקלות אליו". וכן ביאר בגו"א בראשית פל"ז אות לט, שם שמות פי"ב הערה 516, שם ויקרא פי"ט הערה 22. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 49.

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סד:]: "פירוש, כי עם הארץ אינו דבוק בחיים, שהיא התורה. וכיון שאינו דבוק בחיים, נחשד על החיים, דהוא שפיכות דמים".

<> ברכות יז. "סוף אדם למות וסוף בהמה לשחיטה", וראה למעלה הערה 42. וכאן כוונתו לומר, שהשחיטה פועלת מיתה רק בבבחינה מיוחדת [שחיטת הסימנים], ואינה פועלת המיתה לגמרי, וכמו שמבאר.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"א [ריז.]: "ההורג ומפסיד בהמה אין עליו עונש, וההורג אדם שנברא בצלם אלקים חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי".

<> לשון הרמב"ם הלכות שחיטה פ"א ה"ט: "כמה הוא שיעור השחיטה, שני הסימנין, שהן הקנה והושט. השחיטה המעולה שיחתכו שניהן בין בבהמה בין בעוף".

<> פירוש - שחיטת הסימנים קרובה למיתת הבהמה, כי על ידי שחיטת הסימנין סופה למות, אך אין הם בעצמם מיתה, וכמו שיתבאר בסמוך.

<> פירוש - הואיל והבהמה היא בעלת מציאות, לכן שחיטתה נעשה באופן שהמיתה חלה עליה באופן חלקי בלבד, ולא באופן מלא. ולכך שחיטתה היא בסימנין שלה, שזהו האופן להורות שהשחיטה היא רק בבחינה אחת בלבד.

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סד:]: "פירוש, השוחט מן הצואר אין פועל כל כך המיתה, שהרי אם שחט בו שנים או רוב שנים, הרי הוא נחשב כמו חי לכל דבר, ואחר כך מת מעצמו". וכוונתו לדברי הגמרא [יבמות קכ:] "שחט בו [באדם] שנים או רוב שנים, ורמז ואמר כתבו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו, חי הוא, וסופו למות".

<> "הגב הוא עיקר יסוד בעל חי, שעליו נסמך הכל" [לשונו בסמוך].

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סד:]: "אבל ע"ה מותר לקרעו כדג, ופועל בו מיתה לגמרי, שתכף נחשב מת. וזה כי אין ראוי לע"ה מציאות כלל, ולא דכמו שאר דבר שיש להם מציאות של מה. ולפיכך מותר לקרעו מגבו, כי אין לו מציאות כלל משרשו".

<> כמו שאמרו [זוה"ק ח"א רסז:] "השדרה באדם עיקר הגוף". וכן [שם ח"ב קפו:] "חוטא דשדרה קיימא דגופא". ועוד אמרו [שם ח"ג רנו.] "שדרה ביה קיום דכל גרמין [הוא מקיים כל העצמות], ועליה אמר דוד [תהלים לה, י] 'כל עצמותי תאמרנה'". וכבר נתבאר למעלה [באר השני הערה 43, ובאר החמישי הערה 225, ובסמוך הערה 86] שהעצמות הם עיקר בנין וקיום הבעל חי.

<> הובא למעלה בתחילת הבאר.

<> כי העצם הוא עיקר קיום הגוף, וכמבואר בהערה 84. ובדרשת 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". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו".

<> כי "אנשכנו כחמור" מורה על התנגדות מוחלטת של הע"ה לת"ח. וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.]: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי", וראה למעלה הערה 68. ובנתיב התורה פט"ו [א, סה.] כתב: "החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ומפרש שהוא משבר העצם, כלומר שהוא מאבד אותו. וכמו שהחמור מאבד העצם מן האדם השכלי, עד שאין מציאות לו לגמרי, כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו, והחמור משבר אותו. וכך האדם שהוא חמרי, רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי. וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי. ודע כי האש והמים הם ג"כ הפכים, מכל מקום משתתפים בנושא שלהם, הוא החומר, שהחומר הוא אחד לד' יסודות. אבל החמרי והשכלי אין להם שתוף כלל בעולם, אף החומר שהוא הנושא אל השכל אין לו שתוף עמו כלל כי השכל הוא נבדל לגמרי, ולפיכך החמרי מאבד את השכלי לגמרי, עד שאינו נמצא מכל וכל. וזה שאמר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור', ודבר זה מבואר". ובנר מצוה ח"א [סד.] כתב: "כאשר הגשמי גובר על השכל, יש בטול אל השכל, כאשר דבר זה ידוע", ושם הערה 372. וראה למעלה בבאר הששי הערה 467.

<> כמבואר פעמים הרבה בספר זה, וכגון למעלה בהקדמה [ד"ה ודבר זה], ותחילת הבאר השני. ובתחילת הבאר הרביעי כתב: "וכי בשביל שאין אנו עומדין על דבריהם, נחשוב רע עליהם", וראה שם הערה 87.

<> כפי שכתב כבר כמה פעמים, וכגון בסוף ההקדמה: "אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו", ושם הערה 91.

**% [ג]**

<> פירוש - יכול שאף אחד מהמתים לא יחיה [בתמיה].

<> תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר שמונה עשרה.

<> והם רוב בני אדם, כי "כל מדרגה עליונה היא מעט וקטנה" [לשונו בתפארת ישראל פמ"ט (תשעו.)]. ובגו"א דברים פכ"ה אות ב כתב: "שכן תמצא לעולם, שהחשוב הוא מעט מן שאינו חשוב, שהוא הרוב". וחכמים אמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה, והן מועטין". ואיך יתכן שבריאת רוב בני אדם תהיה לבטלה. ואע"פ שבני אדם אלו חיים בעולם הזה, מ"מ עדיין בריאתם תיחשב לבטלה באם לא יקומו לתחיית המתים. וכן ביאר המסלת ישרים פרק א, וז"ל: "ותראה באמת שכבר לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעולם הזה. כי מה הם חיי האדם בעולם הזה, או מי הוא ששמח ושליו ממש בעולם הזה. 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ורהבם עמל ואון' [תהלים צ, י]. בכמה מיני צער וחלאים ומכאובים וטרדות, ואחר כל זאת, המות. אחד מני אלף לא ימצא שירבה העולם לו הנאות ושלוה אמיתית. וגם הוא, אילו יגיע למאה שנה כבר עבר ובטל מן העולם... אלא בריאתו של האדם למצבו בעולם הבא היא". וכן העיר בתפארת ישראל פ"ט [קנג:] על שיטת הפילוסופים, וז"ל: "אלו הם דברי הבאי. כי לפי דבריהם לא תהיה רק לאחד או לשנים בדור, וכי בשביל אלו העולם נמצא". ומעין זה הקשה הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים [דף נה: במודפס במסכת ברכות], וז"ל: "ונשאר בכאן שאלה אחת, והיא, שיוכל אדם לומר אתם כבר אמרתם שהחכמה האלקית לא המציאה דבר לריק אלא לענין [שבת עז: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה"]. וכי כל היצורים שמתחת גלגל הירח, הנכבד מהם הוא האדם. ותכלית היות האדם לצייר לנפשו המושכלות. ואם כן מדוע המציא הקב"ה כל האנשים אשר לא יציירו מושכל לנפשם. ואנו רואים שרוב בני אדם ערומים מן הערמה, וריקים מן החכמה, מבקשים התאוה, ושהאיש החכם, המואס בעולם, הוא יחיד בין רבים, לא ימצא אלא אחד בדור מהדורות". והובא למעלה בהערה 44. וראה למעלה בבאר הששי הערה 616.

<> פירוש - העבירו מעמי הארצות את מדריגת האדם שיש לת"ח.

<> "הצלחתם האחרונה" היא חיים הנצחיים, וכפי שכתב כמה פעמים בתפארת ישראל, וכגון שם בפ"ט [קמב.]: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש, כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה", וכוונתו לחיים הנצחיים, וכמבואר שם הערה 3. וכן כתב שם ר"פ ו. ובהמשך פ"ט שם [קמט:] כתב: "התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה הצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'", וראה שם הערה 69. וכן הוא בגבורות ה' פ"ט [קמט.], והובא בהערה 99. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 460 בביאור "תכלית אחרון".

<> שאין הבהמות עומדות לתחיית המתים, וכמו שפירש רש"י [בראשית ב, ז] שלגבי יצירת אדם נאמר "וייצר" [שם] בשתי יודי"ן, ואילו לגבי בהמה נאמר "ויצר" [שם פסוק יט] ביו"ד אחת, וז"ל: "וייצר - שתי יצירות; יצירה לעוה"ז ויצירה לתחיית המתים. אבל בבהמה שאינה עומדת לדין, לא נכתב ביצירתה שני יודי"ן". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ב [תתכ.]: "אין המת כמו הבהמה, שאין לו תקוה ותוחלת, אבל הוא חוזר לחיותו". וראה למעלה בבאר החמישי הערה 461.

<> פירוש - רבי אלעזר [בעל המאמר] ראה שרבי יוחנן הצטער לשמוע שע"ה אינם חיים לתחיית המתים.

<> בגמרא אמרו "מצאתי להם תקנה וכו'", אך בעין יעקב איתא "מצאתי להם רפואה", ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה בבאר השני הערה 15. ופירש רש"י שם "מצאתי להם תקנה - יהנו לת"ח מנכסיהם".

<> לשון הגמרא שם "אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". ובביאור המאמר ראה בנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מה:]. וראה למעלה הערה 31.

<> להביאם לחיי העולם הבא. וכמו שביאר בנתיב התורה פ"א [א, ד.], וז"ל: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה' כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה' שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו. ולכך אמר 'ויורני'... השם יתברך הורה לאדם תכלית האחרון איך להגיע את האדם אל העולם הבא". ובדר"ח ספ"ג [סוף קנט.] כתב: "תורה - מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ט [קמט:]. ובגבורות ה' פ"מ [קמט.] כתב: "התורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שנאמר [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אתך וגו''". ובתפילה שיש בשלש רגלים [בהוצאת הספר תורה] אנו אומרים "וכן יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתזכנו לעשות מעשים טובים בעיניך, וללכת בדרכי ישרים לפניך, וקדשנו במצותיך, כדי שנזכה לחיים טובים וארוכים, לימות המשיח ולחיי העולם הבא".

<> כי אחר שעיקר נתינת התורה הוא כדי לזכות להצלחה אחרונה, מן הנמנע שהצלחה זו תתאפשר ללא תורה, שא"כ למה לנו נתינת התורה [אם אפשר אף בלעדה להגיע להצלחה האחרונה]. ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה:] כתב: "כי עם הארץ שהוא נוטה אל הגשמי, שאין הגשם שייך בו חיות, רק אם הוא בעל תורה, שמצד התורה שהיא שכלית הוא זוכה לחיים".

<> כמבואר למעלה [ד"ה ויש לך לדעת], שכתב: "אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמידי חכמים, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו... כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם, כאשר יש לו חבור אליו, נכנס בגדר עמו... ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל, ודבר זה יתבאר בסמוך". וראה שם הערה 30, ושנתבאר שם הדגשתו כאן "שיהיה &**טפל**^ אצל אותם שהם בעלי תורה".

<> אודות שפעמים הנפש נוטה לנצוח, כן כתב למעלה בתחילת הבאר החמישי: "כי כאשר יכעוס, נראה שרוצה להחזיק דבריו בכח וביד חזקה, ורוצה לנצח", ושם הערה 24. והרי הכעס שייך לנפש, וכפי שביאר למעלה בבאר החמישי הערה 670.

<> לעומת המתנצחים, שאינם מודים על האמת, וכפי שכתב למעלה בתחילת הבאר החמישי [ד"ה וככל הדברים], וז"ל: "מי שהוא מכת המנצחים, אין דבריו נמשכים אחר האמת, כי תמיד מבקש לנצח", ושם הערה 30. וראה למעלה בבאר הששי הערה 1169.

<> אהלות פ"א מ"ח "מאתים וארבעים ושמונה אברים באדם; שלשים בפיסת הרגל, ששה בכל אצבע. עשרה בקרסול, שנים בשוק, חמשה בארכובה, אחד בירך... שלשים בפיסת היד, ששה בכל אצבע", והמשנה מבארת שם את כל אברי האדם.

<> הלב.

<> ובזוה"ק ח"ב קח. אמרו "כל שייפין דגופין מקבלין כלא, ולבא לא מקבלא אפילו כחוטא דנימא דשערא". ובתפארת ישראל פכ"א [שיג.] כתב: "הלב מקבל החיות למעלתו ולחשיבותו, והוא שולח החיות לכל האברים, ואין בכל אבר ואבר החיות בפני עצמו". ונאמר [משלי ד, כג] "מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים". ובשמו"ר יט, א אמרו "כשאדם שמח הלב שמח תחילה... ולעת"ל מביא הקב"ה כל האיברים, ואינו מנחם תחלה אלא הלב". ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "אין באדם כל האברים בשוה במעלה. כי אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד שבו החיות וממנו מקבלים שאר אברים חיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי, נקרא 'לבלוב', מלשון לב. כלומר שחוזר אליו חיותו שהיא בלב". ובח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת אל כל האברים ביחד". ובדר"ח פ"ה מ"כ [ער:] כתב: "שכל האיברים מקבלים החיות מן הלב, אשר הוא באמצע גוף האדם, והלב מקבל פרנסה תחילה, ואח"כ ממנו מקבלים שאר איברים, שהלב שולח פרנסה לכל האיברים". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רט:]. ובגבורות ה' פ"ח [סוף נא:] כתב: "כמו שבאדם הלב... עיקר האדם, הלב שממנו החיות ... כך בכלל העולם, בית המקדש... וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האיברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע". וכן הוא בגבורות ה' פע"א [שכה:].

<> כפי שכתב בגו"א שמות פי"ד אות כז: "כאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל", ושם הערה 146. וכן הוא שם פי"ח אות א [ד"ה ואם]. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 665. ואמרו [ירושלמי תרומות ס"פ ח] "כל האיברים תלוין בלב".

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [רט:]: "כלל ישראל נחשבים כמו אדם אחד". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלט:] כתב: "אדם הראשון שהיה התחלה, ובכחו הכל [ראה הערה 67]. וידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם. ומפני כך כלל המין שיצא מן אדם הראשון דומה אליו לגמרי, כי התולדה ראוי שיהיה דומה למוליד, עד כי כל המין נחשב כמו אדם אחד. ודבר זה ידוע, כי כלל מין האדם נחשב כמו אדם אחד". וכן הוא שם בפנ"ז [תתק:], ושם הערה 60. ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "בכלל המין של בני אדם, שכל המין נחשב כמו דבר אחד".

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ז [תשמ.]: "כמו שנמצאו אברים חשובים באדם, כך נמצאו במין האדם בני אדם חשובים", וראה שם הערה 85.

<> לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ]: "וההפרש שיש בין נשיא ובין המלך, כי הנשיא - העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו... והוא מתנשא עליהם. אבל המלך המושל בעם, נבדל מן העם, ולכך מעלתו יותר גדולה מן הנשיא, אשר מצד מעלתו והתנשאות שלו בלבד ראוי להיות העם תחתיו, ואינו נבדל מהם". ועכ"פ מבואר, שהנשיא והמלך "הם על העם".

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [רט:]: "המלך נחשב כמו ראש, כמו שמבואר דבר זה במקום אחר". וכן נאמר [במדבר יד, ד] "נתנה ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י שם "נתנה ראש - כתרגומו, נמני רישא, נשים עלינו מלך". ואמרו [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו", הרי שהראש הוא מלך, ומן הסתם גם שהמלך הוא ראש. ובנצח ישראל פל"ז [תרפה:] כתב: "כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'", ושם הערות 25, 26. ובאור חדש [קי:] כתב: "כתיב 'יהודה יעלה בראש', אם כן יהודה מוכן בזה יותר להתגבר על השונא. והשבט הזה בין שאר השבטים דומה כמו הראש בשאר האיברים, והראש הוא עליון". והרד"ק [ישעיה ז, כ] כתב: "ויונתן תרגם 'את הראש' ית מלכא". ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ופירוש ביום] כתב: "המלכות, שהוא הראש". אמנם נמצא שפעמים המהר"ל השוה את המלך ללב. ולדוגמא: בח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "ישראל נמשלים כאילו היה איש אחד. וכמו שיש לאדם איברים מתחלפים, יש איברים חשובים, ויש פחותים, כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, מלך האברים". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:] כתב: "המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני". ושם הביא על כך את הפסוק [משלי כא, א] "לב מלך ביד ה'". וראה נצח ישראל פל"ז הערה 25.

<> המשך לשון המדרש שם: "רמ"ח איברים יש באדם, וכולם אינן הולכים וחוזרים אלא אחר העינים. כך אין ישראל יכולין לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהם". וראה זוה"ק ח"ג כ., שגם שם נתבאר ש"עיני העדה" הם הסנהדרין. וראה הוריות ה: ובתנחומא תצוה אות ה' אמרו: "מה העינים הללו, כל הגוף מהלך אחר העינים, אף ישראל כולם מהלכין אחר סנהדרין על כל מה שאומרין להם; על הטמא טמא, ועל הטהור טהור". ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "כלל ישראל נחשבים כמו אדם אחד. ולפיכך תמצא שקרא הסנהדרין 'עיני העדה', שנחשבים בדור כמו העינים". ובגו"א דברים פי"ז סוף אות ז כתב: "בית דין הגדול שבירושלים... הם 'עיני העדה', אשר בם תולים כל העולם וכל הישוב", ושם הערה 47. ובסוף אור חדש [רכג.] כתב: "הסנהדרין שהם החשובים, והם 'עיני העדה'". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג:] כתב: "סנהדרין הם 'עיני העדה', וכאלו [הם] כלל ישראל". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "העינים הם סנהדרין, כדכתיב [במדבר טו, כד] 'ואם מעיני העדה נעשתה לשגגה וגו'', אלו סנהדרין". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב טעם אחר לכך שסנהדרין הם "עיני העדה", וכלשונו: "כי העין הוא דין, כמו שאמרו [נדרים ז:] 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עוני'. ומזה תלמוד כי העי"ן עושה דין, ולכך סנהדרין נקראים 'עיני העדה'". וראה למעלה בבאר הששי הערה 622.

<> פתיחתא דאיכ"ר אות טז: "סנהדרי גדולה, שהן קרויין לבן של ישראל, דכתיב [שופטים ה, ט] 'לבי לחוקקי ישראל'". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.] כתב: "השם יתברך נתן אותם [את הסנהדרין] להורות לכל ישראל, והם דוגמת הלב אשר מפרנס הכל... כי ענין הסנהדרין הם להורות וללמד את ישראל, ומהם להתפשט כל הוראות החכמה, וכל הדברים האלו שייכים לסנהדרין" [והובא למעלה בהקדמה הערה 34]. וכאן הדגשתו היא יותר על החכמים, שהם נקראים "לב העם", וכמבואר בהערה 121.

<> פירוש - הנהגת הסנהדרין נקראת "עיני העדה", ואילו חכמת הסנהדרין נקראת "לב העם". ואודות השייכות בין חכמה ללב, ראה למעלה בהקדמה הערה 34. וראה גו"א דברים פט"ז אות יז [ד"ה ויש] שביאר שבידי השופטים נמצא הכח והממשלה על בעלי הדינים.

<> כמו שאמרו בשמו"ר מ, ג שצדיקי העולם הם כנגד חלקי אדה"ר, "יש שהוא תלוי בראשו של אדם, ויש שהוא תלוי בשערו, ויש שהוא תלוי במצחו, ויש בחוטמו, ויש בעיניו", והובא בתפארת ישראל פמ"ז [תשלט.]. ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] גם הביא מדרש זה, וכתב: "כי לפי עניין אדם הראשון היו נבראים, כי מה שהיה בו אבר חשוב, זה נעשה ממנו פרנס הדור או דורשיו מעין אותו אבר, עד שהיה כל העולם מתיחס לאדם הראשון".

<> לשונו בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנג:]: "כל הפרנסים והמנהיגים מסודרים מן אדם [הראשון]... כי זה דומה לעין, וזה לפה, וזה ללב מן אדם הראשון". וראה תפארת ישראל פמ"ז הערה 85. והמשך חכמה [שמות יט, ח] כתב: "כל האומה הישראלית הוא אדם אחד. יש אשר הוא כלב, ויש כראש, ויש כעין, והוא שנמצא [במדבר לא, כו] 'ראשי העדה', [שם טו, כד] 'עיני העדה'". ובנצח ישראל פל"ז [תרפז.] ביאר שהשבטים מקבילים לאברי האדם. ובנדרים לב: דרשו את הפסוק [קהלת ט, יד] "ואנשים בה מעט" - "אלו אברים". ובתיקוני זהר, תיקון כא [נ:] איתא "כגוונא דאית בישראל, דאינון רישין, רישי עמא. ומנהון עיינין, הדא הוא דכתיב 'והיה אם מעיני העדה'. ואית מנהון לבא, דאינון לקבל שבעין סנהדרין, ומשה ואהרן על גבייהו... אבל אחרנין דאינון כשאר אברין".

<> במה שאמרו שעמי ארצות אינם חיים, ורק חיבורם לתלמידי חכמים יאפשר להם חיים.

<> כאן מוסיף שלא רק שעמי ארצות הם חומריים [כמבואר למעלה בהערות 23, 68, 69], אלא שאף "&**נפשם**^ נוטה אל החומר העב והגס", ולכך "הם במדריגת שאר האברים, לכך אינם מקבלים החיות, הוא התחיה". וכן כתב למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ועוד תדע להבין] לגבי רשעים, וז"ל: "הרשעים, אף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, שמפני שכאשר היו בעולם הזה, היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף אין נפשם נבדל מן החומר", ושם הערה 1065. וכתב זאת כאן, כדי לבאר מדוע אין לעמי הארצות זכיה בתחיית המתים, כי הואיל וגם נפשם נוטה אל החומר, לכך אין נפשם זוכה לתחיית המתים. וז"ל רבינו יונה בשערי תשובה שער שני, אות יח: "ודע כי נפש הרשע, אשר כל תאותה לחפצי הגוף בחייו, ונפרדת תאותה מעבודת הבורא, ונבדלת משרשיה, תרד במותו למטה לארץ, אל מקום תאותה, ותהי תולדתה כטבע העפר לרדת, ולא לעלות. אבל יעלוה למרום לדין ולמשפט, ולראות איך החליפה מרום בשאול, כאשר יעלו את האבן על ידי כף הקלע. ואחרי עלותה למרום, תרד בטבעה למטה לארץ, כאשר האבן חוזרת ונופלת לארץ אחרי הזריקה, שנאמר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע'. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה [קה"ר ג, כז] אחת נשמתם של צדיקים ואחת נשמתם של רשעים עולות למעלה ונידונות שם; נשמותיהם של צדיקים זוכות בדין, וגנוזות תחת כסא הכבוד. ונשמותיהם של רשעים חוזרות ויורדות ומטורפות לארץ, שנאמר 'ואת נפש אויביך יקלענה וגו'', ונאמר [משלי יא, ז] 'במות אדם רשע תאבד תקוה', כי לא תהיה תקוה לנפש הרשע לצאת מחשך לאור, שנאמר על נפש הרשע [תהלים מט, כ] 'תבא עד דור אבותיו עד נצח לא יראו אור'". וככל הדברים האלו ניתן לומר על עמי ארצות, כל עוד שאינם מתחברים אל תלמידי חכמים.

<> אודות שהחכמים רחוקים מן החומר, ראה למעלה הערות 29, 32.

<> אודות שהרחוק מן החומרי ראוי לקבלת חיות, נראה לבאר זאת מצירוף שני יסודות נפוצים בספריו; (א) החיים באים מחמת דביקות בה'. (ב) החומריות היא חציצה לדביקות בה'. לגבי היסוד הראשון [שהדביקות בה' גונזת בתוכה חיים נצחיים], הנה נאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'". וכן נאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". ובדר"ח פ"ו מ"ח [שז.] כתב: "זה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'... ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות... על ידי חטא... בא לשון 'כרת'... [כי] על ידי החטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים'. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 135]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [מז.], וז"ל: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם ג"כ יהיו נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי". וראה הערה 214. ולגבי היסוד השני [שהחומריות היא חציצה בין ה' לאדם], הרי שכבר ביאר למעלה ש"החומר... מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים" [לשונו למעלה בבאר הרביעי (ד"ה ועוד תדע), ושם הערה 1070]. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:]. ובנצח ישראל פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השי"ת ובין הנמצא". ובנתיב התורה פ"ד [א, יז.] כתב: "הגשמי הוא מסך המבדיל בין השי"ת ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". וכ"ה בנתיב יראת השם פ"ד [ב, סוף לא:]. וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ובח"א למכות כג: [ד, ז:]. ומצירוף שני היסודות להדדי עולה, שהמרוחק מהחומרי דבק בה', שהוא מקור חיים, ולכך הוא ראוי לקבלת החיות.

<> וזהו שאמר למעלה ש"נקראו גם כן החכמים המלמדים לעם חכמה 'לב העם'", כי מגמתו כאן היא להשוות בין החכם ללב.

<> כי רבי אלעזר היה תלמידו של רבי יוחנן [חגיגה יג.].

<> כמבואר בהערה 29. ואודות שהתורה היא השכל העליון, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ כד, ולמעלה בבאר הרביעי [בין ציון 319 וציון 320].

<> נראה שמה שנקט דוקא ברגל, הוא משום שהרגל נחשב לאבר הפחות באדם [וממילא הוא מקביל למעמדו של עם הארץ]. וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [קד.] לגבי הרגל: "הוא מקום שפלת הגוף, שם פחיתות חומרי", ושם הערה 254. ושם פט"ז [שעט:] כתב: "הרגל הוא מיוחד, שיש בו פחיתות", ושם הערה 76. ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:]: "הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". ובנצח ישראל פכ"ב [תסז.] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל", ושם הערה 83. וכן הוא בגבורות ה' פס"ד [רצה.], בהקדמתו לנתיבות עולם [א, א], נתיב העבודה פ"ו [א, צא:], שם פט"ז [א, קכו.], נתיב השתיקה פ"א [ב, קא.], נתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.], וח"א לסנהדרין מט. [ג, סוף קסא:]. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 36.

<> "על ידי האדם הפרטי" - על ידי אותו יחיד.

<> וכיחס הענף של העץ לשורש העץ, שכאשר הענף נכרת משרשו, מיד בטלה חיותו, וכמובא בהערה 120. וכן כתב הרמב"ן [ויקרא יח, כט] לגבי עונש כרת, וז"ל: "כי בעונש העבירות, תתגאל ותטמא ותכרת [הנשמה] מן הקיום הראוי, והוא לשון שתפסה בהן התורה 'כרת', כענף הנכרת מן האילן שממנו יחיה שרשו".

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 106] "באבר אחד, אשר הוא יושב ראשונה במלכות, מקבל החיות תחלה, שהוא מוכן לזה".

<> כמו שפירש רש"י [כתובות קיא:] את המאמר: "מתעסק בממון תלמידי חכמים כדי להגיע לידם שכר, והם פנויין לעסוק בתורה על ידי אלו, וכתיב [דברים ד, ד] 'חיים כולכם היום', על ידי דיבוקן של תלמידי חכמים, יזכו לחיות".

<> "העולם" - עולם הבא.

<> רש"י זבחים סו: ד"ה מציעתא, כסף משנה בהלכות עדות ס"פ יא.

<> וכן פסק הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ה, בהלכות עדות פי"א ה"י, ובהלכות מלכים פ"ח הי"א. ובשלשת המקומות האלו ביאר הכסף משנה שפסק כרבי יהושע. והכס"מ בהלכות תשובה שם ציין לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות לפרק חלק [סנהדרין צ.], שאמרו שם שלבלעם אין חלק לעולם הבא, וכתב על כך הרמב"ם שם: "וזכר בלעם, והוא אינו מישראל, לפי שחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, והודיעו כי בלעם מראשי אומות העולם, ואין לו חלק לעולם הבא". אמנם בהלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ד כתב: "העולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים, והם ישראל". וכבר הקשה כן המהר"ץ חיות [יבמות מז.]. אמנם הרמח"ל בדרך ה', ח"ב פ"ד אות ז כתב: "לעולם הבא לא תמצאנה אומות זולת ישראל. ולנפש חסידי אומות העולם ינתן מציאות, בבחינה נוספת ונספחת על ישראל עצמם, ויהיו נטפלים להם כלבוש הנטפל לאדם, ובבחינה זו יגיע להם מה שיגיע מן הטוב, ואין בחוקם שישיגו יותר מזה כלל". ובכך מיושבת הסתירה בדברי הרמב"ם; עיקר העוה"ב אינו צפון אלא לישראל, ומ"מ ינתן חלק בבחינת טפל לחסידי אומות העולם. ובנצח ישראל פל"ו [תרעט:] כתב על האומות: "שבסוף יתבטלו מן העולם", וראה שם הערה 94. אמנם זה לא סותר כלל לדבריו כאן, שכאן איירי בחסידי אומות העולם, ולא בכל אומות העולם.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ז אות יג: "כי תמצא דבר בזרע עשו... מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד", ושם מבאר ענין זה. ובגו"א בראשית פכ"ה אות כו כתב: "יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם... כמו אש ומים... מתנגדים מצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו". וכן הוא בנצח ישראל פט"ו [שסא.], שם פל"ג [תרלח.], ובגבורות ה' פמ"ז [קצב:].

<> וראה בנצח ישראל פ"ז [קעה.] שביאר שם שאף להמן הרשע, שהוא מזרע עמלק [מסכת סופרים פי"ג], היה דיבוק מסויים לכח קדושה, ולכך בני בניו נתגיירו ולימדו תורה [גיטין נז:].

<> פירוש - כל אחד ואחד נידון לפי מעשיו, ואין הרחקה כוללת של בני אדם, וכמו שאמרו [עדיות פ"ה מ"ז] "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך".

**% [ד]**

<> עד כה התייחס לתלונה אודות יחס חכמים לעמי הארצות, ומעתה יתייחס לתלונה דומה לגבי יחסם לאומות העולם. וכן למעלה בהקדמה לספר סיכם את הבאר הזה בזה"ל: "השביעי, שאמרו כי העבירו משפט ודין אשר אינם חכמים, לנקמה מהם לביישן. וכן העבירו משפט אשר לא מבני ישראל המה, דברו עליהם כרצונם, ודבר זה אין ראוי ואין נכון לעשות, מכל שכן חכמים אשר אוהבים האמת".

<> תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר שלושים ושלש.

<> מצוי הוא שכאשר מבאר את דברי חז"ל כנגד הכופרים, הוא מייחס את דבריהם ל"תלמידי משה רבינו", וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 112. וכן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט], וז"ל: "ואנחנו תלמידי משה [רבינו] ע"ה אין אומרים כך, וח"ו לומר כך עליו וכו'". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רלד:] כתב: "ואני אמרתי בראש דברי בספר גבורות ה', כי אנחנו תלמידי משה רבינו ע"ה, אין הדבר כך אצלינו". ושם בהמשך [סוף רלה:] כתב: "שאין אחד מבני אדם שהם בני אברהם ראש המאמינים מקבלי תורת משה [רבינו] ע"ה שישים דבריו על לבו, רק צא יאמר לדבריו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמ.], ושם הערה 7. ובתפארת ישראל פט"ז [רנה.] כתב: "הנה כל החוקרים מדעתם ושכלם כולם הסכימו... אמנם אנחנו תלמידי משה רבינו ע"ה אומרים וכו'". וכן כתב פעמים למעלה בבאר הששי. ובסוף הבאר שם כתב: "וכל איש בעל דת תורת משה ומאמין בתורה שבכתב ובתורה בע"פ, יהא ספר זה בבל יראה ובל ימצא, ולא יביט אליו ולא יסתכל בו לא ראיה שכלית ולא ראיה חושית". וראה למעלה בבאר הששי הערה 1292.

<> כמו שנאמר [דברים י, טו] "רק באבותיך חשק ה' לאהבה אותם ויבחר בזרעם אחריהם בכם מכל העמים כיום הזה". ואודות הבחירה באבות, כן כתב בגבורות ה' ר"פ נד [רלה.]: "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 למעלה בבאר השני הערה 442]. @**ומה שכתב**^ כאן "העם אשר בחר בו השם יתברך באבות ובזרעם אחריהם", ולא כתב בקיצור "עם ישראל", אולי כוונתו להדגיש שאין בחירה זו משתנית מחמת שזו בחירה כללית ולא פרטית, וכפי שכתב בנצח ישראל פי"א [רפג:], וז"ל: "ואם באולי יאמר שמצאנו שהדביקות הזה [שבין הקב"ה לישראל] היה לו תוספת וחסרון לפי המעשים, וכך אפשר שיוסר הדביקות לגמרי. בודאי דבר זה אפשר לומר אצל נח... לפי שלא היה הדביקות רק פרטי, לנח בלבד, כאשר ישתנו הפרטים - ישתנה הדביקות גם כן. אבל האבות שלא היה הבטחתם פרטי, רק כללי, 'לך ולזרעך אתן את הארץ' [בראשית כו, ג], ודבר זה נקרא דביקות כללי, דהיינו כלל האומה, ואין שנוי בכללי, רק השנוי הוא בפרט. ולפיכך אף על גב שיתוסף ויגרע הדביקות לפי המקבלים, מכל מקום נמצא עצם הדביקות הכללי עומד... כי אצל נח לא היה רק בחירה פרטי, והבחירה הפרטית הוא לפי מה שהוא, והכל הוא לפי מעשה צדקות שלו. אבל באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית, שהם זרעו. שהרי כתיב באותה בחירה [בראשית יב, ב] 'ואעשה אותך לגוי גדול', וזה בחירה כללית, ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל, ולא בחטא, כי המעשה הוא לפרט. אף כי בודאי זכות אבות מועיל, מכל מקום עיקר הבחירה - בחירה כללית בו ובזרעו". וראה למעלה בבאר השלישי הערה 164.

<> מה שפירט כאן "חוק ומשפט", יוסבר על פי דבריו בדר"ח פ"א מ"א [כג.], שכתב: "התורה היא כוללת חקים ומצות ומשפטים... משפטים שהם ידועים ומשוכלים. &**והפך**^ שלהם החוקים, שאין טעם שלהם נגלה". הרי העמיד את החוקים כהפוכים למשפטים. והרי ההפכים כוללים הכל, וכידוע בספרי המהר"ל [כמלוקט למעלה בבאר הראשון הערה 292]. ולקמן [ד"ה נמצא כי] כתב: "בני אדם נחלקים לג' חלקים; האחד, שהוא חפץ בעבודת הסבה הראשונה לקיים &**המצות כולם**^ אשר נתן השם יתברך". ולכך נקט ב"חוק ומשפט", שהם "המצות כולם". והטעם שמדגיש זאת, כי זהו החילוק הקיים בין החלק הראשון של בני אדם [ישראל] לבין החלק השני [יובא בסמוך], שהחלק השני שומר אף הוא על מצות מסוימות, אך לא על כל המצות.

<> אודות השילוב של האבות עם משה, ראה בהקדמה למעלה הערה 112. ומה שהזכיר את העבדות של משה ["משה עבדו", וכמו שנאמר (מלאכי ג, כב) "זכרו תורת משה עבדי"], מוכח שתואר "עבד ה'" אינו תואר למדריגת חסידותו וקדושתו של משה, אלא תואר למדריגת נבואתו. וכן מוכח מדבריו בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה], ושם הערה 45. ונקודה זו מתבארת בפחד יצחק, פסח, מאמר עח, אות ג, עיי"ש.

<> אודות שרק ישראל שייכים לתורה, כן אמרו באיכ"ר ב, יג "תורה בגוים - אל תאמין". ובנתיב התורה פי"ד [א, נט:] כתב על כך: "כי אין חכמי האומות ראוים אל שכל האלקי הנבדל, שהיא התורה" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 351]. וכן ביאר בארוכה בתפארת ישראל פ"א [לד:-לט.]. ושם פי"ז [רסד.] ביאר שאף המצות שניתנו לאומות אין הן בגדר "תורה" שניתנה לישראל, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 923. ומה שכתב "ישראל השייכים בתורת משה", ולא "השייכים בתורה", כי למעלה בבאר הרביעי [ד"ה פרק רבי עקיבא] כתב: "שהרי נתן לבני נח תורה, ואמנם יש עוד אחר תורת נח מעלה יותר עליונה, והוא תורת ישראל". הרי ששם "תורה" שייך במדה מסויימת לבני נח [ראה שם הערה 922], אך "תורת משה" אינה שייכת כלל לבני נח. ונראה להטעים זאת קמעא, כי "תורת משה" מורה על האמונה בה', וכמו שנאמר [שמות יד, לא] "ויאמינו בה' ובמשה עבדו". וכמה פעמים כתב "מאמינים בתורת משה" [כמוזכר למעלה בסוף הבאר הששי], וכן "הלא כלנו מאמינים בתורת משה עבד ה'" [לשונו בדרוש על המצות (סג:)]. והרמב"ן בס"פ בא [שמות יג, טז] כתב "אין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 598]. והרי רק ישראל נקראו "מאמינים בני מאמינים" [שבת צז.], וכמבואר היטב במשך חכמה [שמות יב, כא]. ולכך רק ישראל שייכים ל"תורת משה". וראה למעלה בבאר הששי הערות 1170, 1292.

<> מקור הבטוי ב"ב טז. "בקש איוב להפוך קערה על פיה", ופירש רש"י שם "לעקור כל כבוד, שחירף וגידף". וכתב שם בח"א [ג, עב:]: "פירוש שאמר כי יש צדיק אובד בצדקו בחנם, ודבר זה הפך הקערה על פיהו, שאם כך אין מעשה הקב"ה ח"ו בצדק... כלומר ח"ו שמעשיו יוצאים מן הצדק והיושר". וכן כוונתו כאן, שבני אדם אלו אינם שייכים לאלו המהפכים הקערה על פיה, המנתקים עצמם מה', אלא הם קשורים לה', וכמו שמבאר. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 600, ולהלן הערה 341.

<> מוסיף כאן שהקב"ה "הוא הכל", כדי להורות שלכך הכל נברא לעבוד את ה', כי "אין עוד" [דברים ד, לט], ולכך אלו שלא עובדים את ה' [החלק השלישי בבני אדם] "הם נבראים נבדלים מן כל הנבראים אשר נבראו לעבודתו... שלקח את עצמו לצד אחר, שאינו עובד מי שברא הכל, רק עובד זולתו" [לשונו להלן]. וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות כא [ד"ה אבל]: "השם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו", ושם הערה 149. ובגבורות ה' פ"ס [רסד.] כתב: "כי מפני שהוא אחד הוא הכל שהרי אין זולתו". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - היות ה' "הסבה הראשונה" היא גופא הטעם ל"אשר אליו הכל", ולשלול בכך ע"ז. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לו [תקכד.], וז"ל: "'לא יהיה לך אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שלא ישתף שום אלהות עמו, אף כי הוא מודה במציאות הסבה הראשונה שהוא התחלת הכל. ואם עובד אלהים זולתו, שיאמר אף כי יש סבה ראשונה, יש לאדם מנהיג זולת הסבה הראשונה, עובר בזה אזהרת 'לא יהיה לך'... כי העובד זולתו, אף כי אינו כופר במציאות הסבה הראשונה, מכל מקום הוא &**ממעט מן הסבה הראשונה**^ במה שהוא עובד זולתו, שהוא יתברך הכל ואין זולתו. ולכך העובד זולתו אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת, שהוא הכל ואין זולתו" [ראה להלן הערה 272]. ובח"א לב"ב כה. [ג, פ.] כתב: "כי כל הנמצאים מקבלים מן הסבה הראשונה, ומפני זה הם בטלים אצל הסבה הראשונה, ומשתחוים אל הסבה הראשונה".

<> ולא "עובד אלילים" [מבואר בסמוך]. ונראה כוונתו להעיר כפי מה שכתב הפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת יט [עמוד לא]: "עבודת אלילים קרויה היא בתנ"ך בשם 'אלהים אחרים' [שמות כ, ג], 'אל נכר' [דברים לב, יב], 'אל זר' [תהלים פא, י]... שונה מזה הוא הבטוי לעבודת אלילים הנמצא בתלמוד. הביטוי המובהק לעבודת אלילים בתלמוד הוא 'עבודה זרה'".

<> פירוש - החסרון בעבודה זרה הוא שעובד זולתו יתברך. הדגשה זו נעשית בהירה יותר כאשר הבטוי לכך הוא "עבודה זרה", יותר מאשר הבטוי "עבודת אלילים", וכמו שמבאר. ולמעלה בהתחלת הבאר הרביעי כתב: "העובד עבודה זרה, עיקר חומר חטא שלו מה שהוא משקר. כי הוא יתברך אחד, אפס זולתו. והוא משקר לעשות אלהים שהוא שקר... ואין לו מציאות כלל", ושם הערה 67.

<> לכאורה בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:] כתב הסבר אחר לשם "עבודה זרה", וז"ל: "העבודה זרה אינו מכלל סדר המציאות כלל, אבל הע"ז דבר זר, יוצא מכלל סדר המציאות, ולכך נקרא 'עבודה זרה'". ואילו כאן מבאר זאת מצד "שהכל זר אצל השם יתברך". אמנם לא קשה, כי כבר כתב למעלה בבאר הרביעי [סד"ה ומה שאמר]: "שהוא יתברך עצם הסדר... שהוא עצמו הסדר", ושם הערה 708. ולכך יציאה מהסדר ויציאה מהקב"ה הם שני צדדים של מטבע אחת. וראה נר מצוה ח"א הערה 347, גו"א שמות פכ"ב הערה 262, נצח ישראל פי"ב הערה 28, ותפארת ישראל פמ"ו הערה 10.

<> ויקרא יט, ד "אל תפנו אל האלילים וגו'", ופירש הראב"ע שם "האלילים הם הפסילים, ונקראו כן כי הם דבר שקר, כמו [איוב יג, ד] 'רופאי אליל כלכם'". והרד"ק בספר השרשים, שורש אלל, כתב: "ענינו הבל ודבר שאינו מועיל".

<> שהרי אינם "הבל ודבר שאינו מועיל" [ראה הערה קודמת]. וצרף לכאן דברי המשנה [ע"ז נד:]: "שאלו את הזקנים ברומי, אם אין רצונו בעבודת כוכבים, למה אינו מבטלה. אמרו להן, אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין, היה מבטלו. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים". הרי שהחמה והמזלות הן בגדר "צורך לעולם", ולכך אינם בכלל "אלילים".

<> הוסיף כאן "ולמלאכים". וצרף לכאן את התנגדותו לומר "מכניסי רחמים", וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ב [א, קטז.], וז"ל: "אבל שיתפלל ולומר למלאכים אל תהיו צרים לי, זה אין ראוי, רק שיהיה זה דרך התפלה אל הש"י. אבל אנו נוהגים לומר 'מכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים וגו'', ואין זה ראוי, כי דבר זה כאילו מתפלל אל מלאכים שיכניסו רחמינו, ולא מצאנו זה... ואפילו אם מותר לומר לאדם אחר התפלל עלי, זהו אצל האדם, שהוא עושה חסד עם חבירו, ולפיכך יכול לומר עשה אתי חסד זה והתפלל עלי. אבל במלאכים לא שייך לומר כך, רק היא דרך תפלה ובקשה, וח"ו שיתפלל כך".

<> והולך ומביא הפסוקים אודות "גר תושב". ומבואר מדבריו ש"גר תושב" הוא זה שקיבל על עצמו לא לעבוד ע"ז, אך לא שקיבל ע"ע שבע מצות בני נח. וכן משמע מדבריו בגו"א שמות פכ"ג אות ח, ושם הערה 40, שם ויקרא פכ"ה אות יג [ראה להלן הערות 193, 215]. וכן כתב רש"י [ויקרא כה, לה], ויובא בסמוך. אמנם הרמב"ם [הלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ז, ובהלכות מלכים פ"ח ה"י] סובר שגר תושב הוא שקיבל ע"ע שבע מצות בני נח, ולא מל וטבל, וצריך שיקבל עליו שבע מצות ב"נ בפני שלשה חברים. אמנם שיטת רש"י גופא טעונה ביאור, שפירש בהרבה מקומות כדבריו בפרשת בהר, שגר תושב לא קיבל עליו שבע מצות ב"נ [דברים יד, כא, פסחים כא:, ב"ק ריש קיג:, ב"מ סוף עא., ב"מ סוף קיא., סנהדרין צו:, יבמות מח:, כריתות ט., וערכין כט.], אך גם כתב כרמב"ם, שבמסכת ע"ז כ. [ד"ה לגר] כתב: "גר תושב - שקיבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח, ונבילה מותרת לו". וכן חזר וכתב שם [ע"ז ריש כד: ד"ה גר תושב]: "שקיבל שבע מצות בני נח". ובשו"ת שב הכהן סימן לז נסתפק על כן בדעת רש"י. ורש"י [יבמות מח: ד"ה גר תושב] הוסיף שגר תושב חייב בשבת, הואיל וקבל עליו שלא לעבוד ע"ז, "והזהירו הכתוב על השבת, דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים [חולין ה.]".

<> "דברי רבי מאיר" [לשון הגמרא שם]. והגמרא [ע"ז כ.] ביארה יותר את טעמו של ר"מ, עיי"ש.

<> "דברים ככתבן" [לשון הגמרא שם], "כך מצותה, לא יתננה לנכרי, ולא ימכרנה לגר" [רש"י פסחים כא:].

<> לשון הגמרא לפנינו: "אי ס"ד כדקאמר ר"מ, לכתוב רחמנא 'לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה ומכור', 'או' למה לי, שמע מינה לדברים ככתבן". ופירש רש"י [פסחים כא:] "'או' לשון חילוק, ואי כרבי מאיר קאמר קרא דתרוייהו אגר ותרוייהו אנכרי, לא לכתוב 'או'".

<> לשון הגמרא שם: "ורבי מאיר אמר לך, האי 'או' להקדים נתינת גר למכירה דעובד כוכבים'". ופירש רש"י [פסחים כא:] "אם יש גר ליתנה לו, נתינתו קודמת למכירתה לנכרי. והאי גר בגר תושב קאמר, שקיבל עליו שלא לעבוד עכו"ם ואוכל נבלות".

<> "גר אתה מצווה להחיותו, דכתיב [ויקרא כה, לה] 'גר ותושב וחי עמך'... מסברא אנו יודעין שנתינה לגר קודמת, דחיות הגר מצוה, אבל מכירה לנכרי מאי מצוה איכא. ואיצטריך קרא לחלק ולאסור ליתן במתנה לנכרי ולמכור לגר" [רש"י פסחים כא:].

<> מביא גמרא זו להראות על היחס החיובי שיש לתורה כלפי גר תושב, שהרי אמרו בגמרא שמצוה להחיות גר תושב.

<> לשון זה אינו מופיע כלל בגמרא שם. אך נראה שכוונתו לצטט מדברי רש"י שם, שרש"י פירש "גר תושב - שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבילות". וכן הראיה הבאה שהביא היא מלשון רש"י.

<> פירוש - אלו הם האנשים שהם "חלק השני" שהוזכר למעלה.

<> בדיבור זה. וזה לשון הרמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ז "למה נקרא שמו 'תושב', לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל". ואודות גר צדק וגר תושב, ראה רמב"ן שמות כ, י, ומלבי"ם פרשת אחרי מות אות עה.

<> כפי שהביא גמרא זו למעלה. וכן מרפאים גר תושב חינם [רמב"ם הלכות ע"ז פ"י ה"ב]. והרמב"ן בהוספותיו לסהמ"צ מ"ע טז כתב שהוי מצוה מתרי"ג מצות להחיות גר תושב, וכלשונו: "שנצטוינו להחיות גר ותושב להצילו מרעתו, שאם היה נטבע בנהר או נפל עליו הגל, שנטרח בכל כחנו בהצלתו. ואם היה חולה, נתעסק ברפואתו, וכל שכן מאחינו ישראל או גר צדק, שאנו מחוייבים לו בכל אלה... ומאמרם בתלמוד [ע"ז כ.] 'גר אתה מצווה עליו להחיותו, עכו"ם אין אתה מצווה עליו להחיותו'". וראה עוד ברמב"ם הלכות מלכים פ"י הי"ב שכתב: "יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותן, שנאמר [דברים יד, כא] 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה'. וזה שאמרו חכמים [גיטין סב.] אין כופלין להן שלום, בעכו"ם, לא בגר תושב".

<> לעומת החלק הראשון הנקרא "ישראל", והחלק השני הנקרא "גר תושב". וזה לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש גוי: "רבותינו הרגילו בלשונם לקרא לאיש אחר שאינו מישראל 'גוי'. והיה ההרגל הזה אצלם, לפי שכל איש שהיו רוצים לזכור שאינו מישראל, רק מגוי אחר, ולא נתברר אצלם מאיזה גוי הוא, אם אדומי או ישמעאלי או משאר האומות, לפיכך היו אומרים 'גוי', כלומר שהוא מגוי אחר שאינו מישראל". אמנם המהר"ל מבאר ששם "גוי" נאמר על אינו בן ברית העובד ע"ז, וכמו שמבאר. וראה הערה 213.

<> כמו [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים וגו' אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים". וכן [דברים יב, ב] "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים וגו'". וכן [דברים יג, ז-ח] "כי יסיתך אחיך וגו' נלכה ונעבדה אלהים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבותיך מאלהי העמים אשר סביבותיכם וגו'". וכן [דברים כט, יז] "לעבוד את אלהי הגוים ההם וגו'". וכן [תהלים קלה, טו] "עצבי הגוים כסף וזהב". וכל פעם שנאמר "אלהים אחרים", תרגם אונקלוס "טעות עממיא" [כגון דברים יא, טז]. וראה ציון 192.

<> וההמשך הוא "ולא שמנו כמשפחות האדמה, שהם משתחוים להבל ולריק ומתפללים אל אל לא יושיע". הרי "גויי הארצות" שוה ומקביל לעבודה זרה.

<> כן כתב הכל בו סימן טז, וז"ל: "ושמעתי שיהושע תקנו בשעה שכבש יריחו, וחתם בו שם קטנותו ["הושע"] למפרע; &**ע**^לינו לשבח, &**ש**^לא שם, &**ו**^אנחנו כורעים, &**ה**^וא אלקינו". ובתשובות הגאונים בשערי תשובה סימן מד, נמצא: "יהושע תיקן 'עלינו לשבח'... כשנכנסו ישראל לארץ, שאמרו זה התיקון להבדיל בין משפחות האדמה וגויי הארצות, וכבר קבלו [ישראל] עליהם אלוק, ועל כך תיקן 'לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה'... ועכשו נכנסו לארץ מקום מכוון כנגד כסא הכבוד, והוצרך לתקנו".

<> הרי מוכח בתרתי מתפילת "עלינו" שהגוים היו עובדים לאלהים אחרים; (א) מתחלה נאמר השבח "שלא עשנו כגויי הארצות... שהם משתחוים להבל ולריק ומתפללים אל אל לא יושיע. ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים וכו'". (ב) בהמשך באה הבקשה "על כן נקוה לך... להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון". ומה שכתב שיהושע תקן "עלינו", כי בימיו עדיין היו הגוים עובדים ע"ז, ולכך התפלל על בטולה. אך אם תפלה זו היה נתקנת [כשאר תפלות] על ידי אנשי כנסת הגדולה, הרי הם בטלו יצרא דע"ז [יומא סט.], ולא היה מובן מדוע נאמרה תפלה זו בלשון עתיד ["על כן נקוה לך"], כאשר כבר נתבטלה ע"ז מן העולם. וראה במאמרי פחד יצחק, סוכות, מאמר סז, שביאר את הזיקה הקיימת בין ארץ ישראל לביטול ע"ז.

<> "לפסילים וזרים" כנגד "עבודת אלילים" ו"עבודה זרה" שהזכיר למעלה. ונאמר [ישעיה מב, ח] "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים". ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה בפרק קמא דע"ז] כתב: "כי הוא [ע"ז] חטא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו", וראה שם הערה 957.

<> הכופרים בסבה הראשונה לגמרי, וראה למעלה בהקדמה הערה 78.

<> להלן [ד"ה ובפרק אין מעמידין].

<> כפי שכתב בנצח ישראל פ"ב [כג:]: "כי האדם בוחר לו אלהות אשר ידמה אשר הוא לחלקו. כי יש אומה אשר חושבת בדעתה שהיא לחלק האש. ולכך כל אומה בחרה לאלהות כפי אשר במחשבתה אשר היא לחלקו. ואף כי יודעים כי יש כח יותר חשוב שגובר על הכח אשר הוא לחלק שלו, סוף סוף כאשר במחשבתם שהם לחלק אותו כח, אין ממירין אותו". הרי שעובדי ע"ז בחרו לעצמם אלהות שחשבו שהיא חלקם והצלחתם. וראה להלן הערה 273, ולמעלה בבאר הששי הערה 351.

<> ולכך הוא אחד, כי כל התחלה היא אחת, וכמו שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שיח.]: "כל התחלה, במה שהוא התחלה, הוא אחד", וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [תכא:], ושם הערה 67.

<> רש"י בראשית מו, כו: "עשו, שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים. לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב, שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". וכמה פעמים ביאר שהקב"ה הוא המאחד את ישראל לעם אחד, וכגון בנצח ישראל פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד [דברים ו, ד], והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... וישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וראה נר מצוה ח"א הערה 67. ולמעלה בבאר השלישי הערה 103 נתבאר יסוד זה בהרחבה. אמנם כאן כוונתו אף לאלו שאינם ישראל, מ"מ הואיל והם עובדים לקל אחד, אזי ה' מקשרם ומאחדם להדדי. וראה למעלה הערה 6.

<> דוגמה לדבר; נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח וגו'", ופירש רש"י שם "לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה". בגו"א שם אות ב כתב בזה"ל: "כלומר, שלכך קאמר לשון 'ויקח', לפי שכל אשר חולק, לוקח עצמו לצד אחד להיות נחלק מן אשר חולק עליו, ושייך בזה לשון לקיחה. ואין להקשות, דאם כן בכל מחלוקות יהיה נאמר לשון 'לקיחה', ולא מצאנו זה הלשון אלא בכאן. יש לתרץ, דווקא כאן מפני שהיה קרח חולק על הכהונה, שהיא לכלל ישראל, וכל ישראל תלוים בכהונה, והחולק עליה הרי הוא יוצא מכלל ישראל, ולוקח עצמו לצד אחד מכל ישראל, שייך עליו לשון 'לקיחה'. אבל בשאר מחלוקת, שאין היחיד חולק על הכלל, לא שייך לשון זה, שהרי אם הוא חולק על היחיד, בזה אינו לוקח עצמו מן הכלל". ואם החולק על הכהונה מוציא את עצמו מן הכלל, מפאת ש"כל ישראל תלוים בכהונה", ק"ו שהחולק על הקב"ה ועובד זולתו, בודאי מוציא את עצמו מהכלל, שהכל תלוים בעבודתם לה'. וזה מה שהוסיף כאן "נבדלים מן כל הנבראים &**אשר נבראו לעבודתו**^", לאמור הנבראים תלוים בעבודתם לה', שהרי לכך נוצרו. וראה בנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:] שביאר שכל רשע הוא בגדר "מוציא את עצמו מהכלל" מחמת שאינו מצטרף לצבור העובדים את ה'. @**ובפחד יצחק**^ פסח, מאמר סג, אות ו, כתב: "פריקת עול נחשבת היא לפרישה מדרכי הצבור, גם בלי תורת עבירה שבה... כי קבלת עול היא היא בעצם 'דרכי הצבור' הישראלי, גם מלבד המצוה שבדבר. וממילא יוצא מתוך כך, כי פריקת עול הוא מעשה פרישה מדרכי הצבור, אפילו אם היה אפשר לצייר פריקת עול מבלי העבירה שבדבר... מפורשת היא ההלכה כי מומרות אפשר לה בשני פנים; מומר להכעיס לאחת מכל העבירות שבתורה, או מומר לתאבון על כל התורה כולה [יו"ד סימן ב סעיף ה]. והרי העובר לתאבון על כל התורה כולה אין בו פריקת עול כלל, דכל 'לתאבון' מפקיע מתורת פריקת עול. ואם דינו של המומר לא היה בא אלא מפאת חומר העבירה של פריקת עול, לא היה מקום כלל לדון את העובר לתאבון על כל התורה כולה כמומר. אלא שהם הם הדברים. הפריקת עול נידונת היא כפרישה מדרכי הצבור רק מפני שהקבלת עול היא 'דרכי הצבור'. וממילא העובר על כל התורה כולה לתאבון, אע"פ שאין כאן שום ענין של עבירת פריקת עול, שהרי לתאבון הוא, מכל מקום כיון שסוף סוף עובר על כל התורה, ונמצא שאין בו מקום המורה על קבלת עול שלו, ומתוך כך אינו נכלל בדרכי הצבור".

<> כששור ישראל נוגח שור של נכרי.

<> מלשונו משמע שחיוב ממון בנזיקין הוא מחמת חיוב שמירה המוטל עליו, שכתב "שיהיה אדם חייב על &**שמירת**^ הבהמה שלו", ולא כתב "שיהיה אדם חייב על &**נזקי**^ הבהמה שלו". וידועה בזה חקירת האחרונים [עיין אבן האזל ריש נזקי ממון, שיעורי רבי שמעון שקופ ב"ק סימן א, וחידושי רבי שמואל ב"ק סימן א] שחקרו אם הפשיעה בשמירה היא המחייבת בתשלומין, כלומר שאי שמירתו אשר מחמת כן ניזוק חבירו הוא המחייבו בתשלומין, או דלמא יסוד חיוב נזקי ממון הוא משום מעשה ממונו, שעצם מעשה המזיק של השור מחייב את הבעלים בתשלומין. וכאמור מלשון המהר"ל משמע כצד א, וכפשטות לשון המשנה [ב"ק ט:] "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו", ופירש רש"י שם "כלומר אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו היזק שלא שמרתיו יפה".

<> מלשונו משמע שחידוש התורה הוא רק בנוגע לשמירת נזקי ממונו, אך לא בנוגע לשמירת נזקי גופו, ששם יש מקום לומר שהאדם חייב למנוע עצמו מלהזיק ממון חבירו [ראה קהלות יעקב ב"ק סימן א, בהערה ראשונה, ולהלן הערה 197]. ואע"פ שתוספות בכתובות סוף נו. כתבו "נזקין... מסברא לא הוה מחייבינן להו, אם לא שחייבהו תורה בפירוש", ומשמע מסתימת דבריהם שאיירי גם בנזקי גופו. אך זה לא סותר לדבריו כאן, כי תוספות מדברים על חיוב התשלומין, וכל עוד שאין טענת "ממוני גבך", אין מקום לחייבו בתשלומין, ואף לא בנזקי אדם. אך כאן איירי בחיוב השמירה, ובזה יש מקום לחלק בין שמירת בהמתו לבין שמירת גופו.

<> ואע"פ שתוספות [ב"ק כג.] כתבו "דיותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יוזק", כל זה לאחר שהתורה חידשה חיוב שמירה בנזיקין, אך לולא כן, הדעת והסברא מורות ש"על הניזק לשמור עצמו מן ההיזק". וכן מחלוקת התנאים אם על המזיק או הניזק להרחיק את עצמו [ב"מ קיז.] אינה נוגעת לכאן, כי מחלוקת זו היא לאחר שהתורה חידשה דיני נזיקין, אך לפני חידוש התורה כו"ע מודו שעל הניזק להרחיק את עצמו. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שכשם שאדם שומר עצמו מכל פגעי הטבע והזמן, כך הדעת אומרת שישמור עצמו מבהמות מזיקות [כגון מבהמות הפקר], וכמו שיעקב אבינו הניח אבנים מראשתיו [בראשית כח, יא], ופירש רש"י שם ש"עשאן כמין מרזב סביב לראשו מפני חיות רעות". ומהיכי תיתי נעביר שמירה זו ממנו ונטיל אותה על כנגדו [הבעלים], רק משום שיש בעלים לאותה בהמה. הרי המושכל ראשון הוא שהאדם שומר את עצמו, ואין סברא לחרוג מהמושכל ראשון. וראה למעלה בבאר השני הערה 319.

<> ולכך אין הניזק במצב יותר "אנוס" מהמזיק, אלא שניהם אנוסים במדה שוה, וממילא אין מקום לחרוג ממושכל ראשון, והוא שעל הניזק לשמור עצמו מן ההיזק, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> פירוש - אין כיום [בדיני ערכאות] מי שדן כדיני מזיק של התורה, וכמו שמבאר. ובהגדרת "נימוס", ראה למעלה בבאר השני הערה 372 שנתבאר שם שזו הנהגה המבוססת על הגיון וסברה כדי לקיים קבוץ המדינה.

<> במגדל עוז בהלכות נזקי ממון פ"ח ה"ה כתב "גם בזמן הזה... בספרד, אין נוהגין אלא על הניזק להרחיק את עצמו, ורשות כל אחד בידו".

<> שהתורה כינתה את הניזק [שמות כא, לה] "שור רעהו".

<> והרי זה דומה ממש לאיסור רבית, שנוהג הוא רק בישראל, ולא בגוי, שנאמר [דברים כג, כא] "לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך", וכפי שביאר בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:], וז"ל: "ומזה יש לך להבין כמה גדול עונשו מי שלוקח רבית. כי התורה אמרה [שמות כב, כד] שהמצוה שיהיה מלוה לחבירו ישראל, שבשביל כך נעשו ישראל לעם אחד לגמרי, כאשר מקבל זה מזה, ואינם גוזלים זה מזה. וזה מלוה לו ברבית, ונושך אותו [ויקרא כה, לו]. וכל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש. ויש להבין עונש הרבית, כי על הגזל הגמור יש על זה לאו אחד [ויקרא יט, יג] 'לא תגזול'. ועל רבית יש על זה כמה לאוין [ב"מ עה:]. ואצל בן נח הוא הפך זה, כי בן נח דינו מיתה על הגזל [סנהדרין נו.], ובודאי על הרבית אינו חייב כלום... אבל דבר זה כמו שאמרנו, כי ישראל הם עם אחד, ובשביל כך יש להם אל אחד, ולכך ציוה שיהיה מלוה זה לזה. וזה לוקח רבית ונושך חבירו, לכך הלוקח רבית מהפך המתוק למר, שמורה לקיחת הרבית הפך זה שמורה ההלואה... דסוף סוף הרבית והנשך מורה שאין האחדות בישראל, שאין אחדות בהם. כי שני דברים שהם אחד, משלים זה את זה. והרבית הוא הפך זה, שנושך אותו, והוא העדר אל האחדות. ולכך הלוקח רבית מאחיו ישראל לא די שאין אחד השלמה לשני, רק האחד הוא העדר השני". וכשם שאיסור רבית שייך רק בישראל, מפאת שיש ברבית סתירה לאחדות ישראל [הנובעת מכך שיש להם קל אחד], כך חיוב נזקי בהמתו שייך רק בישראל, מפאת שיש בהיזק סתירה לחבור ישראל [הנובע מכך שיש להם קל אחד].

<> כמו "ואהבת לרעך כמוך" [ויקרא יט, יח], "רעך אשר כנפשך" [דברים יג, ז], "אכלו רעים שתו ושכרו דודים" [שיה"ש ה, א], "בכל עת אוהב הרע" [משלי יז, יז], ועוד.

<> ולפי דברי המהר"ל תיבת "רעהו" שנזכרה בפסוק אינה מוזכרת כבאגב אורחה רק כדי למעט שור נכרי, אלא היא באה להגדיר את חיוב הנזק מעיקרא, שמפאת שהניזק הוא "רעהו", לכך מחוייב המזיק לשלם עבור נזקי בהמתו. ומבואר עוד מדבריו שהתשלומין נועדו להסיר את ההיזק שנעשה, ובבחינת "תקון המעוות". ולפי זה יש להעיר, כיצד תקון זה נעשה בשלימות בתשלומי שור תם, המשלם רק חצי נזק [ב"ק טז:]. זאת ועוד, הרי פסוק זה גופא [שנאמר בו "רעהו"] איירי בשור תם המשלם חצי נזק, שנאמר [שמות כא, לה] "וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וחצו את כספו וגם את המת יחצון", ומכאן הוא המקור ששור תם משלם חצי נזק [רש"י שם]. והואיל ובפסוק זה נמצא הגלוי שתשלומי נזק נעשים מחמת הריעות והחבור וכדי ש"לא יבא היזק מזה לזה", כיצד מטרה זו מושגת כאשר התשלומין הם רק בעבור חצי הנזק. ויש ליישב, שבין למ"ד פלגא נזקא ממונא או קנסא [ב"ק טו.] יש טעם הגון לתשלומי חצי נזק [מבואר בגמרא שם], ולכך אין תשלומי חצי נזק מורים על התחשבות חלקית בניזק, אלא שבתנאים אלו יש קיום מלא ל"רעהו". @**אך קשה**^, שאם כן, מדוע שור של נכרי שנגח לישראל חייב נזק שלם [ב"ק לז:], הרי לפי דבריו כאן אין ממה לחייבו, שהרי אין שם מחייב מצד "רעהו", וכן מושכל ראשון מורה שעל הניזק לשמור עצמו שלא יוזק. וצ"ע.

<> בתורה [דברים טו, ג, שם יז, טו, ועוד], ובמשנה הנ"ל [ב"ק לז:, לפי גירסאות המשנה]. והוא מלשון "ויתנכר אליהם" [בראשית מב, ז], "ענין הכחשה והזרות" [רד"ק, ספר השרשים, שורש נכר]. וכן רש"י [בראשית מב, ז] כתב "ויתנכר אליהם - נעשה להם כנכרי".

<> "הרחקה מן ההיזק" - רחוק מהמתחייב בדיני היזק.

<> לשון הרמב"ם בהלכות נזקי ממון פ"ח ה"ה "שור של ישראל שנגח שור של נכרי, בין תם בין מועד, פטור. לפי שאין הגוים מחייבין את האדם על בהמתו שהזיקה, והרי אנו דנין להם כדיניהן". והם הם דברי המהר"ל כאן, שחידוש התורה בנזיקין לא נאמר על נכרי, ודינו נשאר כפי הסברה והדעת שעל הניזק להרחיק את עצמו, וכפי שדיניהם קובעים.

<> שאמרו שם "אמר רבי אבהו, אמר קרא [חבקוק ג, ו] 'עמד וימדוד ארץ ראה ויתר גוים', ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח, כיון שלא קיימו, עמד והתיר ממונן לישראל".

<> טעון ביאור, מדוע האריך לבאר את איסור אבר מן החי, יותר משש המצות האחרות שניתנו להם. ונראה, שכוונתו להורות שכאשר לא מקיימים שבע מצות אלו, יוצאים מהחבור והריעות. ולגבי שש המצות הראשונות, הנה כבר ביאר בגבורות ה' פס"ו [שו:] שהן מתחלקות למצות בין אדם למקום, ומצות בין אדם לחברו, וכלשונו שם: "ואלו שבע מצות, נראה שבחר באלו, כי חפץ השם יתברך שיהיה האדם טוב לשמים, וטוב לבריות, ובאלו שני דברים הוא צדיק. דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. ובפרק קמא דקדושין [מ.] אמרינן, וכי יש צדיק טוב, ויש צדיק שאינו טוב. אלא טוב לשמים וטוב לבריות הוא צדיק טוב, טוב לשמים ואינו טוב לבריות, צדיק שאינו טוב. ולכך נתן שלש מצוות שהם בינו ובין בוראו, שלא יהיה רע לשמים, והם; גלוי עריות, ברכת השם, עבודה זרה. וג' מצות בינו ובין האדם, והם; גזל, שלא יגזול אחר. ודינין, ושפיכת דמים, שלא יהיה רע לבריות". ושם טרח לבאר כיצד מצות אבר מן החי קשורה לזה, וכתב: "והשביעי, אבר מן החי, הוא התחלה וסבה שלא יבא לידי אלו עבירות, וזה שהוא נגד יצר הרע נתן לו מצוה זאת, שלא יחמוד לאכילה, ויחתוך בהמה קודם שתצא נפשה בשביל יצרו. וכדי לכוף ליצרו נתן לו מצוה זאת... ולפיכך מצוה זאת אבר מן החי שלא ילך אחר יצרו, שאם ילך אחר יצרו, לבסוף יאמר לו יצרו עשה כך, ולבסוף עשה כך, עד שיעבור כל העבירות". אמנם כאן רוצה להורות כיצד יש באי קיום מצות אלו יציאה מן החבור והריעות. ולגבי שש המצות הראשונות, ניחא, וכמו שהתבאר, שיוצא בזה מן הראוי לגבי בין אדם למקום ובין אדם לחברו, אך מהי היציאה מן החבור וריעות שיש באבר מן החי, ועל כך השיב כאן "שזה אכזריות גדול מאוד". וכל אכזריות בעצם יש בה משום יציאה מן החבור ושנאת הבריות, וכמו שכתב בגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד], בביאור דברי רש"י שם [בראשית לז, ב] שיוסף הגיד לאביו שהאחים אכלו אבר מן החי, וז"ל: "אמר [יוסף על אחיו] כי הם חשודים על אבר מן החי, שזהו אכזריות על הבריות, אף כי בבהמה לחתוך ממנו ולאכול ממנו, והוא ענין לב רע באדם. ודע, כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא שונא הבריות. אבל מי שהוא נוהג אכזריות עם הבהמה, הוא בודאי משום לב רע ואכזריות שבו, ולכך נקט אבר מן החי, לאכול כך מן הבהמה אבר החי". וסוף סוף תיבת "אכזר" בנויה משתי התיבות "אך זר", שאין כאן אלא זרות והתנכרות. והרד"ק בספר השרשים, שורש כזר כתב: "אכזריות הוא הפך הרחמנות", וכבר נתבאר למעלה [בבאר השלישי הערה 117] שמדת הרחמים היא עצם החבור והאהבה, וממילא מדת האכזריות היא היציאה מהחבור. @**ובספר נאות יעקב**^ סימן יב הביא בשם הרי"י רבינוביץ מפוניבז' לבאר, שיסוד האיסור של אבר מן החי לבני נח שונה מאיסורו לישראל. כי בישראל האיסור הוא מפני שאבר זה מת בלי שחיטה, וכשם שמיתת כולה אוסרתה, כך מיתת מקצתה אוסרתה. ולכך אמרו [תוספתא חולין פ"ז מ"ד] אבר מן החי חייב משום נבלה, ופירושו שגדר האיסור של אבמה"ח הוא בתורת נבלה. אבל בבני נח, שהנבלה מותרת להם, איסור אבמה"ח הוא להיפך, משום שבא מן החי, ולא מן המת. ודפח"ח. וכמה שיש בדברים אלו משום נותן טעם לדברי המהר"ל כאן, שאיסור אבר מן החי לבני נח הוא משום האכזריות לחתוך אבר מן החי.

<> פירוש - הדרשה של רבי אבהו ["עמד וגו' ויתר גוים"] באה לפטור שור של ישראל שנגח שור של גוי. ונחלקו הראשונים בדבר. יש אומרים שמהכתוב "עמד וגו' ויתר גוים" למדים לחייב בציור של שור של גוי שנגח שור של ישראל, שהפקירה התורה ממונם לחייבם כשנגח שורם [נמוק"י ב"ק שם (יט. בדפי הרי"ף), מאירי שם, ורבי יהונתן בשיטמ"ק שם]. אך תוספות שם מבארים שדרשת רבי אבהו באה לפטור בציור ששור של ישראל נגח שור של גוי, והמהר"ל כאן מבאר כתוספות, וכמו שיביאם מיד.

<> ואם תאמר, כאן מבאר שהפטור נלמד מדרשת "עמד וגו' ויתר גוים", ואילו למעלה ביאר שהפטור נלמד מתיבת "רעהו", "כי לשון ריעות מלשון התחברות" [לשונו למעלה]. אמנם לא קשה כלל, כי תרוייהו נצרכים, כי תיבת "רעהו" ממעטת מי שאינו בגדר "רעהו", ואילו "ויתר גוים" מבאר מי הם אלו שאינם בגדר "רעהו", והם אלו שאינם עובדים לה', וכמו שביאר למעלה. ולפי זה אין צורך לבאר כמהרש"א ומהר"ם [ב"ק לח.] שביארו שלמסקנת הגמרא דרשת "רעהו" היא לאו דוקא.

<> כמובא למעלה בהערה 163.

<> פירוש - כל שכן שעברו על שש המצות האחרות, כי אם עבדו ע"ז, ממילא שאר המצות בטלות הן, וכמו שכתב הרמב"ן [במדבר טו, כב]: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד, בין במצות עשה, בין במצות לא תעשה. שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום" [ראה הערות 234, 272]. וראה תפארת ישראל פכ"ח [תלג.], ושם הערה 62. ומה שמדגיש שביטול שאר המצות נעשה בכל שכן, הוצרך להוסיף כן לשיטתו, שהרי ביאר למעלה שגר תושב הוא אינו עובד ע"ז, ולא הזכיר כלל שמקיים כל שבע מצות [ראה למעלה הערה 151, שנקודה זו שנויה במחלוקת רש"י והרמב"ם]. ולפי זה תקשי לך, מדוע הגמרא מבארת ש"ויתר גוים" נעשה כשהקב"ה ראה שהגוים לא קיימו שבע מצות [ומכך ניתן להסיק שגדר "רעהו" הוא רק כשמקיימים כל שבע המצות], היה במקום זאת לגמרא לומר רק שהקב"ה ראה שהגוים עבדו ע"ז, ותו לא. ועל כך מבאר כאן שבודאי הקובע העיקרי לגדר "רעהו" הוא באם עובד זולתו יתברך, ומה שהגמרא הזכירה שאר מצות, אין זה אלא ששאר מצות כלולות ב"כל שכן" באיסור ע"ז.

<> כך עולה מדיוק הגמרא, אך כאמור בהערה הקודמת סגי שלא יעבדו ע"ז.

<> ולפי המתבאר כאן, אם שור ישראל יגח שור של גר תושב, יהיה חייב לשלם, כי גר תושב הוא מכלל "רעהו". וראה בחזו"א ב"ק סימן י אות ה שכתב שגם כאשר שור ישראל נגח שור של גר תושב הוא פטור, וזה דלא כמהר"ל. וראה עוד מנחת חינוך מצוה נא אות ח.

<> שכתבו [ב"ק לח. ד"ה עמד] "עמד והתיר ממונן לישראל - משמע דוקא בענין זה שנגח שור שלנו שור שלהם, ולמאן דאמר בפרק בתרא [ב"ק קיג.] גזל כנעני אסור, ניחא".

<> "היזק ממון" ומשמע מזה שהיזק גופו חייב. וכן כתב המשך חכמה [ויקרא כד, יח], שאדם שהזיק ממונו של גוי חייב, וביאר ש"מזיק אינו בגדר הפקעת הלואתו, דשריא בעכו"ם, רק בגדר גזל, דאסור בעכו"ם". וכן החזו"א ב"ק סימן י ס"ק יד כתב "נראה דדוקא שור של ישראל שנגח שור של עכו"ם פטור, אבל אדם שהזיק ממונו של עכו"ם חייב". אמנם המנחת חינוך מצוה נז אות ו למד שגם המזיק בידים נכסי גוי פטור. וראה למעלה הערה 176, שגם שם נתבאר שדעת המהר"ל היא שחייב, כי חידוש התורה בשמירת המזיקין [שנאמר רק ב"רעהו"] הוא רק בנזקי ממון, ולא בנזקי גופו.

<> לפנינו אינו שם, אלא במסכת בכורות יג:, וברמב"ם הלכות מכירה פי"ג ה"ז.

<> נראה שכוונתו למקרא שנאמר שלשה פסוקים קודם לכן [ויקרא כה, יד] "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו", והוא מדבר על אונאת ממון [רש"י שם], בניגוד לפסוק המאוחר יותר שהביא, שהוא מדבר באונאת דברים [רש"י שם פסוק יז]. ולשון הגמרא [בכורות יג:] הוא "ואי אתה מחזיר אונאה לכנעני... מ'אל תונו איש את אחיו' נפקא", ופירש רש"י שם "דמשמע 'אחיו' ולא כנעני". ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

<> ב"מ נ: "הלכתא, פחות משתות נקנה המקח, יותר על שתות בטל המקח, שתות, קנה ומחזיר אונאה". ומעמיד כאן שהפסוק מדבר בציור השלישי; "שתות, קנה ומחזיר אונאה". וצריך ביאור, מנין לו שאיירי רק בציור זה. דבשלמא שלא מדובר באונאה פחות משתות, ניחא, כי מצינו מחלוקת ראשונים בדבר; דעת החינוך [מצוה שלז] שהוא מותר לכתחילה, לפי שהתירו חכמים להשתכר לתגר מפני תיקון הישוב, כדי שימצאו בני אדם צרכיהם [ראה מנחת חינוך שם אות א]. ודעת הרמב"ן [ויקרא כה, טו] שאסור לעשות כן, וגם עובר בלאו. ונוכל לבאר שהמהר"ל סובר כחינוך, ולכך הקרא לא איירי באונאה פחות משתות. אך מנין שלא איירי בקרא גם באונאה יתירה משתות. ואולי דעתו בזה כפי שכתבו התוספות ב"מ [נ:] ד"ה ואילו, וז"ל: "יותר משתות הוה ליה רחוק מן המקח יותר מדאי, וכאילו לא מכר כלל, דהוה ליה כיין ונמצא חומץ, חומץ ונמצא יין, דשניהם חוזרין [ב"ב פג:]". ולכך הקרא איירי רק בציור שנתאנה בשתות, לא פחות [שאין אז לאו], ולא יותר [שאין זה מכירה מעיקרא].

<> רמב"ם הלכות מכירה פי"ב ה"א "בין שהונה במזיד, בין שלא ידע שיש במכר זה הונייה, חייב לשלם". ובב"ח טור חו"מ ר"ס רכז כתב שמקור הרמב"ם מהגמרא [ב"מ נא.] שאמרו "דלא קים ליה בזבינתיה". והפני יהושע [ב"מ נו.] כתב הטעם, שהואיל ואסרה התורה את האונאה, הרי זה כגזלה בידו, ומצות השבת גזלה עליו.

<> כרך להדדי "משפט האומות" עם "משפט בני אדם", כי כוונתו להורות שמשפט האומות הוא על פי אומדנא וסברות של בני אדם, ולא חכמה עליונה כפי שהוא משפט ישראל. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 351 בביאור ההבדל בין חכמי האומות לחכמי ישראל. ובדר"ח פ"ג מ"ט [קלב:] כתב: "החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות". וכן חזר וכתב שם במשנה יח [קנח.]: "חכמה אנושית וכיוצא בזה מן החכמות, שיודעים גם כן האומות". וראה למעלה בבאר הששי הערה 15.

<> מדעתו, ולא נלקח ממנו בעל כרחו כמו גזלה.

<> ב"מ סא. "למה לי דכתב רחמנא לאו בגזל, לאו באונאה... אי כתב רחמנא לאו בגזל, משום דבעל כרחיה, אבל אונאה אימא לא". הרי שיש חידוש באונאה [ביחס לגזלה], שלא הוי בעל כרחיה. ואולי אפשר לצרף לכאן את דבריו למעלה, שהדעת והסברא מורות שעל הניזק להרחיק את עצמו, וכן באונאה היינו אומרים שיש לכל אחד לוודא מראש שאינו מתאנה, ואם נתאנה, איהו דאפסד אנפשיה.

<> כמו שדרשו [ב"מ נט.] מהפסוק [ויקרא כה, יז] "ולא תונו איש את עמיתו", "עם שאתך בתורה ובמצות אל תונהו". אך כבר נתבאר למעלה [הערה 199] שאמנם פסוק זה הביא כאן בתחילה, אך פסוק זה אינו עוסק באונאת ממון, אלא באונאת דברים. ואילו הפסוק העוסק באונאת ממון, אין גוי מתמעט מ"עמיתך", אלא מ"אחיו", וכמבואר בהערה 199.

<> "כי מאחר שיש לו עמו ריעות, אין ראוי שיבא היזק מזה לזה... שדבר זה היפך הריעות והחבור" [לשונו למעלה].

**% [ה]**

<> דע שדיבור זה הושמט כולו מהדפוסים המאוחרים מחמת הצנזורה, והוחזר כאן למקומו על פי דפוס ראשון.

<> "אין מעלין אותן מן הבור אם נפלו לתוכה, אלא יניחם וימותו" [רש"י ע"ז יג:].

<> "ואין מורידין לבור להמית אותן בידים" [רש"י ע"ז יג:].

<> "כומרין לעבודת כוכבים, בין עובדי כוכבים בין ישראלים" [רש"י ע"ז כו:]. וראה הערה 225.

<> "מלשינים לשקר, המוסרין ממון חבריהם ביד עובדי כוכבים אנסין" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא איתא "והמומרים", וכמו שמצוי שתיבת "משומדים" הוחלפה בגמרא לתיבת "מומרים" מחמת הצנזורה. ותלונה זאת הובאה בקונטרס נגד התלמוד, מספר 37.

<> כמבואר למעלה [ד"ה חלק השלישי] שסתם "גוי" הוא עובד ע"ז, וראה שם הערה 162.

<> דוקא במשפט זה מזכיר שהקב"ה הוא "אלקים חיים" [ירמיה י, י], להורות שמי שאינו עובדו אינו זכאי וראוי לחיים, שנאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'", וכן נאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". ובדר"ח פ"א מי"ב [מח.] כתב: "כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן הש"י, שהוא אלהים חיים ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל... ראוי הוא לקבל החיים מן הש"י... כי אל החיים ראוי הקבלה, שצריך שיהיה מקבל החיות אשר הש"י משפיע תמיד לאדם, ואין האדם מקוים רק בו יתברך, ועצם החיות בעצמו הוא הקבלה שמקבל חיות. ולפיכך הש"י נקרא 'מקור חיים', כי המקור משפיע תמיד, כן הש"י משפיע החיים תמיד לבני אדם כמו המקור הזה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [שז.] כתב: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם הש"י... וזה שאמר 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... כתוב בתורה... לשון כרת, כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים שנאמר 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם אלהים חיים'". וראה הערה 120.

<> כמו שביאר למעלה [ד"ה חלק השני], ושם הערה 151.

<> ושנינו [ע"ז כו.] "בת ישראל לא תיילד את העובדת כוכבים, מפני שמילדת בן לעבודת כוכבים". וכן הוא במרדכי שם [ע"ז סימן תתיד] שאין מעלין מהבור "משום דהוי כמוליד בן לעבודת כוכבים". ואם מחיה אותו, הוא כביכול מהדר ומפאר לע"ז, שמעמיד לה עובד נוסף. וכמו שביאר בגו"א ויקרא פכ"ה אות נח את דברי רש"י שם [ויקרא כה, לח] "כל היוצא ממנה [מא"י] כעובד עבודה זרה", שכתב: "כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד שרים העליונים, הדר בחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, כי [משלי יד, כח] 'ברוב עם הדרת מלך', והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ". ק"ו כאשר מחיה אדם שיעבוד ע"ז, שמוסיף ל"רוב עם" של עובדי ע"ז. ועיין מאירי ע"ז [עמוד 62] שכתב שאסור להעלותם מן הבור, ולא רק שאין חובה לכך. אך גוי שאינו עובד ע"ז, יש חיוב להצילו [כסף משנה הלכות ע"ז פ"י ה"ב].

<> בנצח ישראל פ"ד [נט.] ביאר ששפיכות דמים נקראת "טומאה". ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואמר אזל] כתב: "שפיכות דמים, והוא דבר מתועב... הוא יתברך שהוא שונא שפיכות דם", ושם הערה 1182.

<> "אמרו חכמים, הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו" [חולין מד:], כי אין שפלות מדריגת הגוי מפקיעה את הגנות והתיעוב שיש בהריגתו, ולכך "אין מורידין".

<> ד"ה ומה שנמצא, שדובר שם שאין להרוג גוי אף שהוא עובד ע"ז. וכן הוא בתוספות ע"ז ריש כו:, ועיין ט"ז יו"ד סימן קנח ס"ק א שכתב שיש איסור בדבר. אמנם מהמהר"ל משמע שאין איסור בדבר, דא"כ היה אומר להדיא שאסור לעשות כן, ולא כעצה טובה "לכך יש לו להרחיק את מעשה זה". ועיי"ש בב"י ובנקודות הכסף שם שכתבו שעובדי ע"ז אין מצוה להורידם, אך לא שיש איסור בדבר. ודעת המהר"ל כשיטה זו.

<> בתחילה הביא את דברי הגמרא [ע"ז כו:] "המינים והמוסרים והמשומדים", נמצא שהחליף "מוסרים" ב"כופרים", ויל"ע בזה.

<> פסחים צו. "בו משומדות פוסלת, ואין משומדות פוסלת בתרומה". ובגמרות שלפנינו נדפס "המרת דת" במקום משומדות, והוא שינוי הצנזורה. ורש"י סנהדרין [כב:] כתב "כל בן נכר - כהן משומד שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים ונערל לבו". ובספר המצות להרמב"ם, מצות לא תעשה, מצוה קכח כתב: "שהזהירנו מהאכיל הפסח לישראל שנשתמד, והוא אמרו יתברך [שמות יב, מג] 'כל בן נכר לא יאכל בו', ופרשו התרגום 'לקבלה כל בר ישראל דישתמד'. ולשון מכילתא 'כל בן נכר', זה ישראל משומד שעבד עבודה זרה". וראה רמב"ן [שמות יב, מג] שביאר ש"משומד" הוא מלשון "משומדע", שהוא לשון ניכר ומפורסם במעשו הרעים, שהפסוק [בראשית מב, ח] "ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו", תרגם שם אונקלוס "ואשתמודע יוסף לאחוהי ואינון לא אשתמודעוהי", "וחסרו העי"ן, כמו שהבליעוה במלות רבות" [לשון הרמב"ן שם]. אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שהוא מלשון השמדה.

<> מבאר לשון "השמדה" שהיה מעיקרא בנוי ואחר כך נשמד. אמנם רש"י [בראשית טז, ב] כתב "אולי אבנה ממנה - לימד על מי שאין לו בנים, שאינו בנוי אלא הרוס". ושם לא היו לו בנים מעולם, ועם כל זה הוא נקרא "הרוס", ומאי שנא "משומד" שמורה על בנין מעיקרא. אך זה לא קשיא כלל, כי סתם אדם ראוי לבנים, "רובא דאינשי שפרין ורבין... ולאחד מיני אלף שלא זכה ליבנות מאשה" [לשון הרא"ש יבמות פ"ו סי"ב], "שכל אדם בטבעו יש לו בנים" [לשונו בגבורות ה' פ"ח (מז:)]. ולכך, מי שאין לו בנים נהרס מגדר אדם הראוי לבנים.

<> אודות שהעובד ע"ז נשמד, הנה נאמר על דור המבול [בראשית ו, יא] "ותשחת הארץ לפני האלקים וגו'", ופירש רש"י "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.... לכך נאמר [דברים ד, טז] 'פן תשחיתון' על עבודה זרה". [והובא למעלה בבאר השני הערה 526]. הרי שקלקול בעצם נקרא "השחתה", וממילא העובד ע"ז נשחת ונשמד, כפי שדור המבול נשטפו ונשמדו. ואע"פ שביאר למעלה שיש להמנע משפיכות דמים מחמת שזה מעשה "מתועב ומגונה בעצמו, ולא יעשה דבר שהוא מגונה בעצמו", זה נאמר על מי שנחשב חי מבחינה מסויימת, אך מי שהוא נעדר לגמרי, הרי שהוא בבחינת גברא קטילא [סנהדרין עא:], ואין הריגתו מעשה מגונה כלל, כי "אין זכר לאלו בני אדם בכלל הנבראים" [לשונו למעלה לגבי המינים, ליד ציון 169].

<> פסחים מט: "גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם יותר משנאה ששונאין עובדי כוכבים את ישראל", וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פט"ו [א, סה:] בזה"ל: "פירוש, כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הריחוק ופרוש מן השכלי, כיון שהוא חסר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשנה ופירש [פסחים מט:], כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל. וזה שאמר 'גדולה השנאה ששונאים אותנו יותר מן האומות', שאינם כל כך רחוקים ומתנגדים אל השכלי, כי לא נתנה להם התורה. אבל עמי הארץ שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי. ויש לך להבין כי הפורש מן התורה הוא יותר פרישה מן פרישת האומות, שגם הם רחוקים מן התורה, והבן זה מאוד", וראה למעלה בבאר השני הערה 41. והרמב"ם בהלכות עדות פי"א ה"י כתב "המוסרין והאפיקורסין והמומרים... פחותין הן מן העכו"ם, שהעכו"ם לא מעלין ולא מורידין, ויש לחסידיהן חלק לעולם הבא. ואלו מורידין ולא מעלין, ואין להן חלק לעולם הבא". וראה למעלה הערה 49.

<> חולין יג: "אין רוב עובדי כוכבים מינין, סבר לה... נכרים שבחוצה לארץ לאו עובדי כוכבים הן, אלא מנהג אבותיהן בידיהן", ופירש רש"י שם "מין - זה האדוק בעבודת כוכבים. ומין ישראל חמור ממומר לעבודת כוכבים, שהמין אדוק בה, וכל מחשבותיו לה". וראה גו"א דברים פכ"א אות ו [ד"ה ואם].

<> זהו עבודה זרה, וכמו שנאמר [ירמיה י, טו] "הבל המה מעשה תעתועים", וכפי שדרשו בסנהדרין [צב.], והובא בתחילת הבאר הרביעי, ושם הערה 72.

<> מוסיף כאן שדביקותו של המין בע"ז באה לידי בטוי בכך שהוא מפתה אחרים שיעבדו ע"ז. וביאורו הוא, שלהבדיל בין הטהור לטמא, כבר השריש המהר"ל כי דבר שקרוב אצל אחד, הוא משפיע אותו תמיד לאחרים, וכמו שכתב לגבי הקב"ה בנתיב התורה פי"ד [א, נח.]: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 139]. וגבי אהבת ה' דרשו בספרי [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך - אהבהו על כל הבריות, כאברהם אביך... שהיה אברהם אבינו מגיירם ומכניסן תחת כנפי השכינה". ולהבדיל, כך עושה המין האדוק בע"ז לגמרי, שמשתדל לפתות אחרים "לעזוב אלקים חיים ולעבוד אלילים". והרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים פ"י ה"א כתב "המוסרים והאפיקורוסין מישראל, היה דין לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת, מפני שהיו מצירים לישראל ומסירין את העם מאחרי ה'". הרי שאף הרמב"ם ביאר שאיירי באלו שמסירין את ישראל מאחרי ה'. ובסוף הספר קונטרס הספיקות, כתב בשם המהר"י מוסקאטו "שאם היה אפשר לאדם לעלות השמימה לראות בצבאות מעלה, סדרם וישרם, לא היה מתענג בהשגתו עד שובו הנה לספר לחבריו את המראה הגדול ההוא". וכן הביא שם את דברי הרבינו יונה במסכת ברכות פרק חמישי [כא: בדפי הרי"ף שם] שכתב "כשהדברים טובים בעיני האדם, יש לו חשק לאמרם, ומתוך שרואה אותן נאותים, אינו מבקש עת ראוי שיצא מפיו כל דבר ודבר דבור על אופניו, ואומר אותם לפעמים בלא עתם". הרי שדבר שהאדם אדוק ודבוק בו, הוא משפיע אותו לאחרים. ולהלן [ד"ה אבל ענין] כתב: "מי שחושב בדעתו כי כך טוב לאדם [לעבוד ע"ז], הוא מפתה אחרים גם כן, כי חושב כי זהו הצלחתו לפתות אחרים", וראה שם הערה 276.

<> משמע מלשונו ש"הצד השוה" בין מין למשומד הוא דביקותם הגמורה בע"ז, שאף המשומד הוא בגדר "דבק בעבודה זרה", וכמו המין. והביאור הוא על פי מה שהשריש שהמגיע מרחוק אל דבר, מורה יותר דביקות מאשר הנמצא קרוב. כפי שכתב בריש נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.]: "כי הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו... כי החבור הזה הוא גדול יותר [מחיבור של אח]... ולא כן אחיו, שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד, ואין החבור הזה כמו החבור של ריעים. ודבר זה תבין ממה שמקדים רחוק קודם קרוב, שנאמר [ישעיה נז, יט] 'שלום לרחוק ולקרוב'. ואמרו [ברכות לד:] במקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד, מפני שהיה מרחוק ונתקרב, והחבור שלו יותר. ולכך מקדים לו שלום, שהשלום הוא החבור, וחבור הרחוק קודם". ולכך מי שהיה מתחילה עובד את ה' יתברך, ונמצא רחוק מע"ז, ואחר כך הגיע לע"ז, הרי יש בו דביקות גדולה לע"ז, שבא אליה מרחוק. וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 118.

<> נאמר שם [שמות יד, ז] "ויקח שש מאות רכב בחור וכל רכב מצרים ושלישים על כולו", וכתב רש"י שם: "ומהיכן היו הבהמות הללו, אם תאמר משל מצרים, הרי נאמר [שמות ט, ו] 'וימת כל מקנה מצרים'. ואם משל ישראל, והלא נאמר [שמות י, כו] 'וגם מקננו ילך עמנו'. משל מי היו, מן [שמות ט, כ] 'הירא את דבר ה''. מכאן היה רבי שמעון אומר, כשר שבגוים הרוג, טוב שבנחשים רצץ מוחו". וכן יביא בסמוך. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

<> כך נאמר במכילתא [שמות יד, ז] "טוב שבמצרים הרוג". ולמעלה הביא [וכן הוא ברש"י שם] "כשר שבגוים הרוג".

<> פירוש - הגוי הוא טוב ביחסו לישראל, אך עדיין יכול להיות עובד ע"ז, וכמו שאמרו [קידושין מ.] "רע לשמים ואינו רע לבריות זהו רשע שאינו רע".

<> ואע"פ שביאר בדיבור הקודם שלא מורידין לבור גוי עובד ע"ז, מחמת הגנות של שפיכות דמים, מ"מ כאן בצירוף העובדה שאיירי במלחמה [כמו שיבאר בסמוך], היה ניתן לבאר שהורגים גוי שהוא עובד ע"ז.

<> נראה לבאר זאת, כי בגו"א בראשית פ"ב אות לד [ד"ה ועוד] כתב: "כי מלת 'לא טוב' [בראשית ב, יח] מבאר לך... שהוא נאמר על כל דבר שהוא רע, ויוצא חוץ מהשם יתברך, כמו עבודה זרה שהוא אינו טוב, כי הוא יתברך הוא הטוב האמיתי, ויאמר דבר זה 'אינו טוב', לפי שהוא מעשה אלוה אחר", ושם הערה 106. ולכך "טוב שבגוים" מורה שאינו עובד ע"ז, שנקראת "אינו טוב".

<> לכאורה לפי המבואר כאן, קשה איך למעלה היתה לו הו"א לומר ש"טוב שבגוים" מוסב על עובד ע"ז, הרי להדיא הוא נאמר על "הירא את דבר ה'", ו"אם יש אלוה זולתו, יראתו... אינו כלום" [לשון הרמב"ן במדבר טו, כב, והובא למעלה הערה 193]. ואולי אפשר ליישב על פי הראשי בשמים [מובא בשמות ט, כ, ב"ענין היראה מדבר ה'"], שכתב: "יש לדקדק, מדוע לא אמר 'הירא את ה''. ומתרץ, כי המה לא יראו את ה', רק יראו את דבר ה', שראו שכל מה שדבר משה בשם ה' הכל בא דבר בעתו, ולא נפל דבר מדבר ה' ארצה עד הנה. ויראה כזו היא יראה פחותה, יראת העונש. כמו שהעבד ירא מהאדון שלא יכנו, לא מהאדון ירא, רק מהמקל והרצועה ירא". והעולה מזה הוא שלעובד ע"ז יכולה שתהיה לו עדיין יראת העונש מה', אך א"א שתהיה לו יראת הרוממות מה'.

<> שגזרו [שמות א, כב] "כל הבן הילוד היאורה תשליכהו". ופרעה היה שוחט תינוקות של ישראל [רש"י שמות ב, כג]. והרמב"ן [בראשית טו, יד] כתב שהמצריים "הוסיפו להרע כי השליכו בניהם ליאור, ומררו את חייהם [שמות א, יד], וחשבו למחות את שמם". ובסנהדרין קיא. איתא "אמר רבי אלעזר ברבי יוסי, פעם אחת נכנסתי לאלכסנדריא של מצרים, מצאתי זקן אחד, ואמר לי, בא ואראך מה עשו אבותי לאבותיך; מהם טבעו בים, מהם הרגו בחרב, מהם מעכו בבנין ["היו בונין אותם במקום לבנים" (רש"י שם)]". וראה למעלה בבאר החמישי הערה 537.

<> פירוש - אם הישראל היה נופל בידי הגוי.

<> כמבואר במשנה [סוטה מב.], ויובא בהערה 241.

<> מבאר שאין לרחם על הגוי, כי רחמנות עליו יכולה לגרום לרעה שתבוא אליו מאותו הגוי עצמו. וכן בהמשך כתב "אל תאמין לו במלחמה, והרוג אותו במלחמה". וראה גו"א דברים פ"כ אות ג, שהביא שאחאב ריחם על בן הדד [מ"א כ, לד], ונענש על כך [שם פסוק מב "כה אמר ה' יען שילחת את איש חרמי מיד והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו"]. וראה רד"ק שם פסוק לה שכתב: "החמלה על הרשעים אכזריות, כי ידוע כי סופם לעשות מלחמה... כן אחאב שמיאן להכות מלך ארם, נפל בידו והכהו".

<> לשונו בגו"א שמות פי"ד אות יג: "כשר שבגוים הרוג. אין הפירוש להרוג הכשר, שזהו מעולם לא אמרו רז"ל דיש להרוג את הגוים, כי אם המינים והאפיקורסים מורידין אותם ולא מעלין [ע"ז כו.], אבל על הגוים לא אמרו מעולם, וחס ושלום לומר כך. אלא פירושו בכהאי גוונא - במלחמה, שאם בא עליך גוי למלחמה, ונפל בידך באותה מלחמה, אל תרחם עליו כלל, ותהרגהו, כאשר היה בכאן שמצריים באו על ישראל והרגו אותם ואת בניהם, ועל כיוצא בזה אמרו 'הרוג'. וכן בפרשת שופטים אמר הכתוב [דברים כ, ג] 'שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על אויביכם', שאם יפלו בידכם אל תרחמו עליהם, שגם הם אינם מרחמים עליכם [סוטה מב.], וזה בגוים שבאו על ישראל למלחמה, והם אויביהם לוחמים בם".

<> כן הלשון במרדכי שם, וכוונתו לירושלמי קידושין פ"ד הי"א, שגם שם מובא מאמר זה.

<> פירוש - הגוים אינם מחוברים לישראל, אלא אויבים אותם, וכמו שאמרו במשנה [סוטה מב.] "משוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם... 'ואמר אליהם שמע ישראל וגו' על אויביכם' [דברים כ, ג], ולא על אחיכם, לא יהודה על שמעון, ולא שמעון על בנימין, שאם תפלו בידם ירחמו עליכם... על אויביכם אתם הולכים, שאם תפלו בידם אין מרחמין עליכם".

<> כן גם ביאורו תוספות ע"ז כו: ד"ה ולא, וז"ל: "ולא מורידין. ואם תאמר, הא אמרינן במסכת סופרים [פט"ו] כשר שבכנענים הרוג. ויש לומר, דבירושלמי דקדושין מפרש דהיינו בשעת מלחמה", וראה להלן הערה 376. וכן מדויק מלשון הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ד הי"א, שכתב: "אבל הגוים שאין בינינו ובינם מלחמה... אין מסובבין להם מיתה", ושם בכסף משנה ביאר שהרמב"ם מפרש כתוספות הנ"ל. וכן הוא ברבינו בחיי [שמות יד, ז], שהוא גרס כך במאמר עצמו, שכתב "אמר רבי שמעון בן יוחאי, טוב שבמצריים הרוג בשעת מלחמה", וראה שם הערה 3.

<> כפי שביאר בספר זה כמה פעמים, וראה למעלה בתחילת הבאר הרביעי הערה 30 שנתבאר שם שאי אפשר לעמוד על דברי חכמים במושכל ראשון. וראה למעלה תחילת הבאר הששי הערה 28, ולהלן הערות 337, 415.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ד אות יג: "אבל על הגוים שעשו טובה עם ישראל נצטוינו מפי הקב"ה שלא לעשות להם רע, שהרי המצריים עצמם שהרגו את בניהם, ושעבוד הקשה שעשו להם, בעבור שהיו ישראל דרים בארצם, ציוה הקב"ה לגמול חסד עם בניהם, שנאמר [דברים כג, ח] 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו', כל שכן הגוים שאין עושים רע לישראל, שלא נגמול להם רע. דאיך יהיו דברי חכמים סותרים את הכתוב הזה, שהוא פסוק מלא לעשות טוב למי שעושה לנו טוב. והרי חכמים ז"ל עצמם מהך קרא דכתיב 'לא תתעב מצרי' אמרו [ב"ק צב:] 'בירא דשתית מיניה אל תשדי ביה קלא', כל שכן האומות השומרים את ישראל משונאיהם. וכן אמר הכתוב [ש"א טו, ו] 'ויאמר שאול אל הקיני לכו סרו רדו מתוך עמלקי פן אוסיפך עמו ואתה עשית חסד עם ישראל בעלותו ממצרים', הרי שעשו חסד עם מי שהוא עשה להם חסד. ואין פירוש דבר זה רק כמו שאמרנו למעלה, דאיירי בגוים שהיו מאבדים את ישראל ונפלו בידם, אמרו 'כשר שבגוים הרוג'".

**% [ו]**

<> כוונתו לברכת המינים [ברכות כח:], וכמו שיביא מיד. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר 32.

<> אודות הבטוי "קללת המינים" ראה בסמוך הערה 263. ואודות שיש בברכה זו קללה, כן אמרו בתנחומא ויקרא אות ב: "טעה בברכת המינים, מחזירין אותו, ואומרה בעל כרחו. ומפני מה מחזירין אותו, חיישינן שמא מין הוא, שאם יהא בו צד מינות קלל עצמו, ועונין הקהל אמן" [וראה הערה 314]. והרמב"ם בהלכות תפלה פ"י ה"ג כתב: "ואם טעה בברכת האפיקורסין, אין ממתינין לו, אלא מיד יעמוד אחר תחתיו, שמא אפיקורסות נזרקה בו", וביאר הכסף משנה שם "כלומר, ואינו רוצה לקלל את עצמו". הרי שיש בברכת המינים קללה למינים.

<> לשון הגמרא שם "שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים, כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים. עמד שמואל הקטן ותקנה".

<> וסדור המשנה היה סמוך לזמן שחכמי ישראל היו ביבנה, שהרי אז ישבו לפני רבן גמליאל, ושמואל הקטן היה תלמידו של רבן גמליאל, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"כ [ר.]: "והנה שמואל הקטן מתלמידים של רבן גמליאל כדאיתא בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין יא.]". ורבי יהודה הנשיא היה נכדו של רבן גמליאל, וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: "רבן גמליאל בנו קבל ממנו, ורבן שמעון בנו קבל ממנו, ורבי יהודה בנו של רבן שמעון, זהו הנקרא רבינו הקדוש... רבינו הקדוש חיבר המשנה". הרי רבי יהודה הנשיא הוא נכדו של רבן גמליאל, ואילו שמואל הקטן היה תלמידו של רבן גמליאל. ולכך לא תתכן שתמצא סתירה בין דברי שמואל הקטן למשנה, כי שניהם היו כמעט באותו זמן.

<> שהיא מלכות בית דוד, וכפי שכתב בח"א לר"ה כה. [א, קכח.]: "מלכות ישראל שהיא מלכות דוד, שהוא עיקר מלכות ישראל".

<> לשונו בנתיב השלום פ"ג [א, רכז:]: "בספרי [במדבר ו, כו] 'וישם לך שלום', זה שלום מלכות בית דוד... כי מלכות בית דוד הוא שלום ישראל, שהרי עליו הכתוב אומר 'וישם לך שלום'". אמנם בביאור שלום זה, כתב שם דברים הנראים כסותרים לדבריו כאן, שז"ל שם: "ושלא יבא לידי מחלוקת שהוא בין איש לרעהו, אמר [ב"ב קמז.] 'אל תמרדו במלכות בית דוד', שהוא שלום מלכות. וכמו שאמרו [אבות פ"ג, מ"ב] 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. ולפיכך אמר 'ואל תמרדו במלכות בית דוד', שהוא סבה לבטל המחלוקת ולהעמיד השלום. ודוקא בית דוד, כי אל דוד נתנה המלכות. אבל שאר מלכות, מפני שאין ראוי אליו המלכות, מתחדש מזה המחלוקת. כמו שהיה אצל שאול, שלא היה ראוי לו המלכות, ונתחדש מלחמות בשביל זה... שלום מלכות שהוא סבה אל השלום אשר יש לעם, ואין איש את רעהו חיים בלעו, כנגד זה אמר 'ואל תמרדו במלכות בית דוד', שהוא שלום מלכות, שעל ידו השלום, שאין איש את רעהו חיים בלעו". הרי ששם ביאר שדברי המשנה הללו ["איש את רעהו חיים בלעו"] נאמרו על מלכות ישראל. ואילו כאן כתב את ההיפך. ונראה, שכוונתו כאן היא שאין לומר שהמשנה איירי במלכות ישראל, כי אז יש כמה סבות שיש להתפלל לשלומה של מלכות, ולא רק הסבה של "איש את רעהו חיים בלעו". אך הסבה של "איש את רעהו חיים בלעו" כוחה יפה גם לגבי מלכות ישראל, דכי גרעה משאר מלכיות, אך אין זאת הסבה היחידה להתפלל בעבור שלום מלכות. אך עדיין קשה, שבנתיב השלום שם ביאר עוד שדוקא במלכות בית דוד נאמר שמביאה שלום, "כי אל דוד נתנה המלכות. אבל שאר מלכות, מפני שאין ראוי אליו המלכות, מתחדש מזה המחלוקת. כמו שהיה אצל שאול, שלא היה ראוי לו המלכות, ונתחדש מלחמות בשביל זה", ולפי זה מדוע יאמר על מלכות של האומות הטעם "איש את רעהו חיים בלעו", וכי היא עדיפה על פני מלכות של שאול. ויש לומר, שאכן היא עדיפה, כי מלכות האומות השולטות על ישראל היא המשך מלכות ישראל, שנטלו מלכות מישראל, וכפי שביאר בנר מצוה ח"א סב., ושם הערה 360. וכן כתב בנצח ישראל פכ"א [תנא:], וז"ל: "כאשר קדישין עליונים [ישראל] היה להם המלכות, אותו מלכות עצמו מסר השם יתברך לד' מלכיות. כי מכח אותו מלכות עמדו אלו ד' מלכיות. כי נטל מלכות קדישין עליונים, ואתיהב לד' מלכיות, כי עמדו מכח מלכות קדישין עליונים. שהרי מלכות בבל בודאי עמדה מכח מלכות קדישין עליונים, שהרי מלכות בבל נטלה מלכות ישראל. ואחר כך נטלה מלכות פרס המלכות מן מלכות בבל, וירשה מלכות קדישין עליונים. ואחר כך מלכות יון נטלה המלכות מן מלכות פרס. ומלכות אדום נטלה המלכות מן מלכות יון, כאשר ידוע". ולכך מלכות האומות עדיפה על פני מלכות שאול; מלכות האומות היא המשך ממלכות בית דוד [שנלקחה מישראל והועברה אליהן], ואילו מלכות שאול סותרת למלכות בית דוד.

<> אודות שמלכות בית דוד מורה על גדולתם ורממותם של ישראל, הרי כבר קבע בנצח ישראל פל"ה [תרנז:] ש"מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול", ושם הערות 28, 29. והנה המלכות של כל אומה משקפת את מהות האומה, וכפי שכתב באור חדש [סג:]: "המלכות יוצא מן האומה כמו הבן שהוא יוצא מן האב, ואין האומה יוצא מן המלך". וכשם שכל בן מורה על מהות אביו [כמבואר למעלה בבאר החמישי הערה 658], כך המלכות מורה על מהות האומה שיוצאת ממנה. והמעלה האלקית של מלכות בית דוד, מורה על המעלה האלקית של ישראל.

<> בפשטות הצלחה זו היא מלכות המשיח, וכמו שכתב בנתיב הלשון פ"ט [ב, פב:]: "כאשר היה מלכות בית דוד, ראויים היו ישראל שיהיו אל השם יתברך לגמרי. וכן יהיה בסוף על ידי מלך המשיח שיצא מדוד". ובנצח ישראל פל"ג [תרמ:] כתב: "כל ענין דוד היה מעין דוגמא של מלך המשיח לעתיד... כי היה לו לדוד מעלתו בשלימות, ולכן יצא ממנו המלך המשיח". וכן ניתן לבאר הצלחה זו ביחס לבית המקדש, כי בגו"א בראשית פ"ד אות י [ד"ה ומי] כתב: "הצלחת נפשם, והוא בבית המקדש", ושם הערה 70. ומלכות בית דוד קשורה לבית המקדש, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ז [קצא:], וז"ל: "במכילתא [שמות טו, יג] 'נהלת בעזך אל נוה קדשך'... בזכות מלכות בית דוד [זכו לבית המקדש], שנאמר [ש"א ב, י] 'ויתן עוז למלכו'... שהמלך מנהיג את העם ג"כ להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר שהוא השלימות. ומלכות בית דוד, השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל. ובזכות הנהגה זאת האלקית - המביא אל השלימות - היה השי"ת מנהיג אותם אל השלימות ג"כ, להביאם אל בית המקדש". ועוד אודות שמלכות בית דוד היא הנהגה אלקית, ראה נצח ישראל פל"ה [תרנז:]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב:] כתב: "ותקנו להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים, כמו שאמרו בגמרא [ברכות מח:]... כי הברכה הזאת היא השלמה אחרונה לישראל. ומלכות בית דוד בפרט היא השלמת ישראל... ועל ידי השלמה הזאת של מלכות בית דוד, מקבלים ישראל השלמה על השלמה, עד שהשכינה הוא מלכם שוכן ביניהם, ולכך צריך להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים". והובא למעלה בבאר החמישי הערות 600, 601.

<> וכן כתב באור חדש [קכג:], וז"ל: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מבגתן ותרש (אסתר ב, כב)], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו, כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". הרי שביאר שמשנה זו מוסבת על מלכות פרס וכיו"ב.

<> וכתב שם המצודות דוד [שם פסוק ז]: "כי בשלומה כשיהיה בה שלום, יהיה גם לכם שלום, כמאמר חכמינו ז"ל 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות'".

<> פירוש - לא רק שחז"ל לא חתרו כנגד מלכות האומות, אלא אף אסרו את הדבר, וכמו שמבאר.

<> אודות שהגלות היא גזירת ה' שנהיה תחת רשות האומות, כן ביאר בנצח ישראל פכ"ד [תקיב:], וז"ל: "עתה ש[ישראל] אינם בארצם, והם תחת רשות אחרים, ועל דבר זה לא נבראת שום אומה ולשון, והוא שלא כסדר העולם... ועם שאין הדבר הזה רק לזמן, מכל מקום אם לא שהשם יתברך גזר דבר זה על ישראל שיהיו בגלות תחת רשות האומות, לא היה לדבר זה קיום אף זמן מה, לגודל ענין זה שתהיה האומה הזאת בארץ אחרת תחת ממשלת זרים. ואם לא כן, היה ראוי שיהיה מחויב אחד משני דברים; או שיהיה חוזר אל הסדר, ויהיה הגלות בטל. או חס ושלום שיהיו גוברים [האומות] על עצמם [של ישראל] לגמרי. אבל שיהיה קיים הגלות מצד עצמו, אינו ראוי לפי הסדר. לכך גזירת השם יתברך הוא אשר מעמיד דבר זה"

<> שיה"ש ב, ז, שם ג, ה, שם ח, ד. ועיין שם במהרש"א שביאר מדוע לא החשיבו גם את הנאמר קודם לכן [שיה"ש ה, ח], שאף שם נאמרה לשון שבועה.

<> "שלא יעלו בחומה יחד ביד חזקה" [רש"י שם].

<> ובביאור ג' שבועות אלו, ראה נצח ישראל פכ"ד [תקיג:], ובח"א לכתובות קיא. [א, קסג.].

<> בא לבאר טעם לקפידא זו כדי להכליל ב"לא ימרדו באומות" גם איסור להתפלל לעקירת מלכות האומות, שהרי בכך אנו עסוקים כאן [בביאור ברכת המינים].

<> ולכך גם אין להתפלל לסילוק מלכות האומות, כי יש בכך חתירה נגד גזירת ה', וההולך כנגד גזירת ה' נעקר לגמרי מן העולם, וכמשפט מי שבא להלחם כנגד המוכרח מציאות, שהוא עצמו מוכרח להעקר מהמציאות. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רעג.], לגבי קרח ועדתו, שחלקו על משה ותורתו, וז"ל: "וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי, אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא. כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח. ודבר זה ברור מאוד". וגזירת ה' היא בגדר "מוכרח המציאות", כי אין אצל ה' "מקרה", וכמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 386. ולכך המבטל גזירת ה', דינו שאין לו מציאות כלל. ועיין בספר ויואל משה [עמודים צב-צג] שהרחיב לבאר את החומרא שיש כאשר עוברים על גזירת הקב"ה בענין זה.

<> פירוש - ניתן להתפלל על מלכות ישראל שתחזור, אך לא ניתן להתפלל על עקירת מלכות האומות, כי אין לבטל את גזירת ה' שישראל יהיו תחת האומות. והדברים צריכים ביאור, דסו"ס כאשר מתפלל על מלכות ישראל שתחזור, מונח בכך ג"כ סילוק מלכות רביעית, וכפי שביאר בנצח ישראל פי"ז [שפב:], וז"ל: "כי אין ראוי שיצמיח קרן יהודה בממשלה החיה הרביעית [דניאל ז, ז]... כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים... כי מלכות המשיח לא יקום עד שיגמרו ד' מלכיות מלכותם. וכשיהיה תם וכלה מלכותם, אז יתגלה מלכות המשיח", וראה שם הערה 13, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים הרבה. וא"כ מהי העדיפות בתפילה להחזרת מלכות ישראל [הכוללת בתוכה סילוק מלכות האומות], על פני התפילה לסילוק מלכות האומות. ונראה לבאר, שכאשר מתפלל רק על סילוק מלכות האומות, יש בכך להורות על אי קבלת גזירת הקב"ה שישראל יהיו נתונים תחת יד האומות, ולא יתכן שחכמים יתקנו תפילה כזו. אך כאשר מתפלל על חזרת מלכות ישראל, אין בתפילה זו שום ערעור על קבלת הגזירה שישראל יהיו נתונים תחת יד האומות, שהרי מתפלל על דבר שאינו סותר מצד עצמו לגזירה זו. ונהי שאי אפשר שמלכות ישראל תחזור ללא בטול מלכות האומות, מ"מ אין זה נוגע לכוונת המתפלל, אלא זו הנהגה של מעלה ש"אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים", ולכך תפילה זו יכולה להאמר ללא כל חשש. וכן הסכים לכך הגרי"א וויינטרויב שליט"א. @**ואודות התפילה**^ על הגאולה, הנה רש"י [כתובות קיא.] ביאר "שלא ידחקו את הקץ שלא ירבו בתחנונים על כך יותר מדאי". ובנצח ישראל פכ"ד [תקטו:] כתב: "שלא ידחקו הקץ, פירוש להביא את הקץ שלא בזמנו על ידי תפלה ורחמים". ובעל כרחו שכוונתו ל"יותר מדאי". ובספר ויואל משה [עמוד מב.] כתב: "אלמא שגם בתחנונים בלבד יש גבול. ועדיין קשה טובא, מה הוא הגבול. ורוב התפלות מיוסדין על הגלות והגאולה, וצדיקים מסרו נפשם בתפלתם על הגאולה עד כלות הנפש, ומה הוא השיעור שנכנס בכלל איסור שבועה".

<> ברכות כח: "ברכת המינים ביבנה תקנוה", וכן בהמשך שם "כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים" [ולפנינו בגמרא "ברכת הצדוקים", והוא מחמת הצנזורה]. וכן הוא בעין יעקב שם. ובמדרש תנחומא ויקרא אות ב הוזכר פעמיים "ברכת המינים". וכן הוא ברש"י מגילה סוף יז: "כלו המינים - תלמידי ישו הנוצרי, לכך סמכו לה ברכת המינים" [ובגמרא שלפנינו ליתא]. ולא מצאתי שהזכירו "קללת המינים", חוץ מדפוסים מוקדמים של מדרש תנחומא ויקרא אות ב, שאמרו שם "ברכת קללת המינים" [עיין אנצקלופדיה תלמודית, כרך ד, עמוד תקיא, הערה 1]. ואולי כוונתו ש"ברכת המינים" היא היא "קללת המינים", ש"ברכה" היא אופן לומר "קללה", וכמו שאמרו [סנהדרין נו.] "ברכת השם", ואינו אלא מגדף. וראה למעלה הערה 244.

<> ראה הערה קודמת. וזה לשון הרמב"ם בהלכות תפלה פ"ב ה"א: "בימי רבן גמליאל רבו המינים בישראל, והיו מצירים לישראל, ומסיתין אותן לשוב מאחרי השם. וכיון שראה שזו גדולה מכל צרכי בני אדם, עמד הוא ובית דינו והתקין ברכה אחת שתהיה בה שאלה מלפני השם לאבד המינים, וקבע אותה בתפלה כדי שתהיה ערוכה בפי הכל". וראה הערה 314.

<> לשון הרמב"ן שם [דברים כט, יח]: "התאוה הגוברת ומתחזקת בלב תקרא 'שרירות'".

<> כמו שאמרו חכמים [ילקוט שמעוני ח"א רמז תרעה] "יודעין היו ישראל שאין ממש בע"א, ולא עבדו לאלילים אלא להתיר עריות בפרהסיא". ו"שרירות" נאמרה רק בצרוף אל לב, וכמו [ירמיה יא, ח] "וילכו איש בשרירות לבם הרע", "ולא ילכו עוד אחרי שרירות לבם הרע" [ירמיה ג, יז], "ההולכים בשרירות לבם" [ירמיה יג, י], ועוד. ובברכות סא. אמרו "יצר הרע דומה לזבוב ויושב בין שני מפתחי הלב". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] כתב: "כי הלב יש בו יצר הרע". ונאמר [בראשית ח, כא] "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", ופירש רש"י שם "משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע". ובברכות יז. כתב רש"י "יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו".

<> בא לבאר מדוע יש "בטול הדת" על ידי כת זו, עד שנכללה בברכת המינים.

<> כפי שכתב בנר מצוה [ח"ב קכד.] לגבי העוברים על איסור יין נסך: "ואותם בני אדם שנתפתו ללכת אחר יצרם הרע... בודאי דבר זה הוא גרם וסבה שאחרים גם כן הולכים בדרך הרעה הזאת, כאשר רואים לפניהם בני אדם אשר סרים מן הדרך הטוב, בפרט הקלים בדעתם... והנה הוא תקלה לדור זה ולדורות הבאים... והנה האנשים האלו הם מעדת ירבעם, שחטאו והחטיאו את הרבים, שודאי חטא הרבים תלוי בהם [אבות פ"ה מי"ח]", ושם הערה 375.

<> כן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, ריח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, ולהלן ציון 319.

<> פירוש - זו הכת הראשונה [מתוך ארבע] המבטלות הדת.

<> כפי שכתב על הפילוסופים, בתפארת ישראל ר"פ ו [צח.]: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב ההולכים בדרכי הפילוסופים... תמוה בעיניהם מאד בענין המצות המעשיות, שיזכה האדם הצלחה נצחית בעולם הנבדל על ידי המצוה שהיא גשמית. ואמרו, כי מה יועיל מעשה הגשמי אל הנפש לקנות על ידי זה שתחיה נצח בעולם הנבדל, במקום שאין שם מעשה גשמי". אמנם כאן כוונתו לעובדי ע"ז, וכמו שיבאר בהמשך.

<> כפי שכתב הרמב"ן [במדבר טו, כב]: "כי המודה באלוה זולתו, כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה, בין במצות לא תעשה. שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום" [הובא למעלה בהערה 193]. וכן שב וכתב הרמב"ן [דברים כח, יד]: "שאם תלך אחרי אלהים אחרים לעבדם, כבר סרת מכל מצותיו, ואין לו חפץ כלל בכל המצות שתעשה". ונראה ביאורו, כי יסוד התורה הוא להמליך את ה' בעולם, וכמבואר בתפארת ישראל פט"ז [רמה.-רמח.], ובסוף דבריו כתב שם [רמז:]: "כי על ידי זה [התורה] האדם הוא מסודר תחת העלה, ועל דבר זה סובב כל נתינת התורה". וכן כתב שם פל"ה [תקיא:]. והרי בהלכות מלכות קיי"ל ש"אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [חולין ס:], "כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין אתו אחר" [לשונו בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג]. ולכך יסוד התורה הוא "שלא יעבוד אל זולתו". ומאידך, ה"עובד זולתו, אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת, שהוא הכל ואין זולתו" [לשונו בתפארת ישראל פל"ו (תקכה.), והובא בהערה 144].

<> אודות ההצלחה שעובדי ע"ז מקוים להשיג, ראה למעלה הערה 170.

<> בגו"א בראשית פי"ח אות יט ביאר נקודה זאת יותר, וז"ל: "בעלי ע"ז היה סכלות דעתם כי השם יתברך ברוך הוא, אלקים קדושים הוא, אי אפשר לעבוד לו. ובחרו בכוחות שהם אינם קדושים... והם קרובים אל האדם הפחות". ולכך לשיטתם הצלחת האדם טמונה דוקא בעבודת אלהי הנכר, מפאת קרבתם של אלהי הנכר למדרגת האדם.

<> פירוש - כשאחרים יעשו כמוהו אין הם מוסיפים לו דבר, ולמה שיפתה אחרים אם אין הם מוסיפים לו כלום. ועל כך נאמר [משלי יח, א] "לתאוה יבקש נפרד". וראה בח"א לע"ז ד: [ד, כט:] שביאר שחטאי הגוף שייכים ליחיד [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 305].

<> כי לשטתו הוא מזכה בזה את הרבים, מחמת שלדעתו הוא מראה להם את הדרך הנכונה. וראה למעלה הערה 227, ולהלן ציון 320.

<> פירוש - הדת מפרידה את האומות זו מזו, "כי כל אומה ואומה נתיחדה בדת שלה, ובדת היא אומה זאת" [לשונו בסמוך].

<> אסתר ג, ח "ודתיהם שונות מכל עם", ואמרו על כך בגמרא [מגילה יג:] "דלא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן". ובאיכה [א, כא] נאמר "שמעו כי נאנחה אני וגו' כי אתה עשית וגו'", ופירש רש"י שם "אתה גרמת לי שהם שונאים אותי שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". וראה בסמוך ציון 301.

<> "אין אומתינו אומה אלא בתורתיה" [רבי סעדיה גאון, אמונות ודעות, מאמר ג, ז]. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 55, ולהלן הערה 298.

<> וצרף לכאן דברי הגמרא [חולין קא:] ששם "ישראל" חל עליהם רק ממתן תורה, וכמו שהביא בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:], וכתב: "לא נקרא להם שם 'ישראל' עד סיני, שקבלו התורה, ואז נקרא להם שם 'ישראל'", וראה שם הערה 78, ולמעלה בבאר השני הערה 551. הרי ששם "ישראל" ניתן כשניתנה הדת בהר סיני. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [ד"ה ועוד] כתב: "בשם ישראל דבק השם [של ה'] בשמם, וכאשר היו חולקים על ה', לא יקראו בשם 'ישראל', כיון שבשם הזה שמו משותף בהם, וכאשר חולקים עליו איך יהיה שם ה' עליהם". וראה בסמוך ציון 300.

<> "קנאת הדת" פירושה מלחמות הדת, וכמו שרש"י פירש [גיטין ז.] "קנאה - כעס מחמת צער שצערו, קנאה הוא לשון שאדם מתעבר על ריבו או על ריב אחרים, כמו [מ"א יט, י] 'קנא קנאתי', וכמו [במדבר כה, יא] 'בקנאו את קנאתי'". וראה למעלה בהקדמה הערה 116.

<> כמו שנאמר [בראשית י, ח] "וכוש ילד את נמרוד הוא החל להיות גבור בארץ", פירש רש"י שם "להיות גבור - להמריד כל העולם על הקב"ה בעצת דור הפלגה". וביאר הגו"א שם [אות ב] בזה"ל: "פשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף... והוא היה מלך הראשון, וסתם מלכות הארץ מתנגד למלכות שמים, ולכך לא היה חפץ הוא יתברך שימליכו עליהם מלך, וזה היה מלך הראשון, אין ספק שהיה ממריד העולם עליו, ונאמנו דברי חכמים" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1005]. הרי שמלכות סתם חותרת לבטל מלכות ה', ולהמריד העולם נגד ה'. ולשון חכמים [עירובין נג.] הוא "נמרוד שהמריד את כל העולם כולו עליו &**במלכותו**^", לאמור שעצם מלכות נמרוד גורם להמרדה בה'.

<> כך היא נוסחתו בברכת המינים "ומלכות זדון תעקר", וכמו שיביא בסמוך. וכן הוא בסדר תפלות לרמב"ם [לאחר הלכות מילה], בנוסח ברכות התפלה וסידורן, ברכה יב. וכן הוא במהרש"א בח"א מגילה ו., ד"ה עקרון תעקר, וראה הערה 365.

<> ו"זדון לב" פירושו רצון לעבור על דבר ה', ומרידה בו. וכמו שאמרו [מגילה יז:] שברכת המינים היא כנגד הפסוק [ישעיה א, כח] "ושבר פשעים וחטאים ועוזבי ה' יכלו", ו"'שבר פושעים' היינו זדים, כדאמר [יומא לו:] 'פשעים' אלו המרדין" [רש"י מגילה סוף יז:]. הרי ש"פשע" ו"זדון" שייכים להדדי, שעובר ברצון ובהתרסה על דבר ה'. וכפי שכתב הרד"ק בספר השרשים [שורש זוד], וז"ל: "ורבותינו ז"ל נשתמשו הרבה בזה הלשון, וקראו 'מזיד' למי שעושה הדבר ברצון".

<> כמבואר בדניאל ג, א-כג, שהשליך אותם לאש על סירובם לעבוד לצלם.

<> כמו שאומרים ב"על הנסים" לחנוכה, "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", ויביא כן בסמוך, וראה הערות 309, 324.

<> כמו דרויש [דניאל ו, י], וטוריינוס עם המעשה של לולינוס ופפוס [תענית יח:], והמעשה עם האשה ושבעה בניה [גיטין נז:].

<> בנצח ישראל פ"י [רסה:] הביא מאמר חכמים [ברכות ח.] שאמרו "אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". וביאר שם שכאשר ישראל "מתפללים עם הצבור, והם מתאספים ומתקבצים אל ה', זהו יציאה מן רשות האומות, והתעלות מתוכם אל ה', וזה נקרא שפודה ישראל מן האומות". וכן ביאר שם את ההתרוממות שיש בגמילות חסדים ובלימוד תורה, שמוציאה את האדם מרשות האומות. הרי שעל ידי שלשה עמודי העולם [תורה עבודה וגמילות חסדים (אבות פ"א מ"ב)] האדם מתעלה אל ה', ובכך יוצא מרשות האומות.

<> ונראה שארבע כתות אלו כלולים במאמר חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". שתי הכתות הראשונות נכללות ב"שאור שבעיסה" [יצה"ר לעריות ויצה"ר לע"ז (ראה גו"א בראשית פ"ו אות כב)], ושתי הכתות האחרונות [קנאת הדת ומלכי האומות] נכללות ב"שעבוד מלכיות".

<> כך היא הנוסחא ברמב"ם יד החזקה [כתב יד תימני סדר התפלות], סידור רב סעדיה גאון עמוד יח, סדר רב עמרם השלם עמוד 246. ומבאר שהמשומדים הם הכת הראשונה, המחלישה את הדת, וכמבואר למעלה הערות 268-270. ולכך אומרים עליהם "אל תהי תקוה", אך לא מבקשים עליהם שיאבדו ויכרתו ויעקרו, וכמו שיבאר להלן [ד"ה ודבר זה], וראה הערות 326, 362.

<> כפי שהביא הרמב"ם בסדר תפלות כל השנה [כתב יד תימני], וכמובא בהערה הקודמת.

<> כמבואר למעלה הערה 276.

<> לשונו בנצח ישראל פל"ה [תרסג:]: "כי המין הוא בפני עצמו, יוצא מן האמונה". ובפחד יצחק חנוכה, מאמר י, אות ה, כתב: "פירושה של תיבת 'מין' הוא במובן סוג. כלומר הפורק חטא, וחוטא שלא מחמת תאוה, הרי הוא סוג ישראל בפני עצמו... שהרי פירושו של 'מין' הוא סוג בפני עצמו". ורש"י פירש בר"ה יז. [לפני הסרת הצנזורה] "המינין - תלמידי ישו הנוצרי, אשר הפכו דברי אלוקים חיים לרעה". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: "המין פורק עול של הקב"ה במחשבתו הרעה... עד שאומר אין אלוקים". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] כתב: "המין הוא שמוציא עצמו מן רשות הש"י לעבוד אלהי נכר". ובתפארת ישראל פט"ו [רכט.] כתב: "אין עליו עול השם יתברך... וזהו על ידי מינות", ושם הערה 22.

<> "איזהו צדוקי [בדפוס וויניציא "מין"], כל העובד עבודת כוכבים". וברמב"ם הלכות רוצח פ"ד ה"י כתב: "האפיקורסים, והם עובדי ע"ז, או העושה עבירות להכעיס... הרי זה אפיקורוס". אמנם בכתב יד תימני נכתבה הלכה זו כך: "המינים, והם עובדי עבודה זרה מישראל, או העושה עבירות להכעיס... הרי זה מין". הרי "מין" הוא העובד ע"ז שלא מחמת תאותו, אלא הוא בגדר מומר להכעיס. וראה ברמב"ם הלכות תשובה פ"ג ה"ז, ובלחם משנה שם.

<> ובסמוך [ד"ה ודבר זה] יבאר מדוע על המינים נאמר הלשון "כרגע יאבדו".

<> הם הכת המתנגדת לדת מצד קנאת הדת, וכמבואר למעלה הערה 281.

<> כן הוא בסדור הגר"א באבני אליהו שם. ובשאר נוסחאות אומרים "וכל אויביך". וראה למעלה הערה 279.

<> כי מדובר בשנאה ל"עמך", והיא שנאה לדבר המאפיין אותם כאומה, וזו הדת, וכמו שמבאר.

<> פירוש - הוא מריע לישראל מצד שנאה וקנאת הדת, ולא סתם שנאת ישראל.

<> כמבואר למעלה הערות 279, 280.

<> כמבואר בהערה 278.

<> בא לבאר כיצד "אויבי &**עמך**^" מורה על הדת. ואע"פ שכבר ביאר זאת למעלה [ראה הערה 279], אך עתה בא להוסיף ביאור בתיבת "עמך", שהיה יכול לומר "עם" סתם.

<> פירוש - "עמך" מורה על אלו המקבלים את גזירת המלך, כי "מלך גוזר גזירותיו על עמו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קו:]: "כי המצות שנתן השם יתברך... הם גזירות מצד השם יתברך, הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו". ובהמשך שם כתב [קח.]: "המצוה עלינו כמלך הגוזר על עמו", ושם הערות 26, 35, 68. ובנתיב האמונה פ"ב [א, סוף רט.] כתב: "תורה שהיא לשון הוראה, מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו". וכן הוא למעלה בבאר השלישי [ד"ה אבל], ושם הערה 139. ויש בזה הטעמה מיוחדת, שכאשר חכמים תיארו אדם שהוא שומר מצות, אמרו עליו [ב"ק צד:] "בעושה מעשה עמך". הרי "עמך" מורה על קבלת גזירות המלך.

<> דוק ותראה לשון רש"י שכתב [שמות טו, ז] "מי הם הקמים כנגדו [של ה'], אלו הקמים על ישראל. וכן הוא אומר [תהלים פג, ג] 'כי הנה אויביך יהמיון', ומה היא ההמיה, 'על עמך יערימו סוד' [שם פסוק ד], ועל זה קורא אותם אויביו של מקום". הרי שבמקום שבא להורות שאויבי ישראל הם אויביו של מקום, דוקא כאן נקראים ישראל בשם "עמך" ["על עמך יערימו סוד" (וראה רש"י במדבר י, לה)]. והם הם הדברים שביאר כאן, כי "עמך" מורה על קבלת מצות ה', והמתנגד ל"עמך" מתנגד למי שהנחיל לישראל את המצות.

<> מלכי בשר ודם הגוזרים גזירות כנגד שמירת מצות של ישראל.

<> כמבואר בהערה 283, שהתפילה היתה "ומלכות הזדון תעקר ותשבר ותמגר".

<> לעומת הנאמר על יאשיה המלך [מ"ב כב, יט] "יען רך לבבך ותכנע מפני ה' בשמעך אשר דברתי וגו'". וכן נאמר אף על אחאב [מ"א כא, כט] "הראית כי נכנע אחאב מלפני יען כי נכנע מפני לא אביא הרעה בימיו וגו'". ולגנאי נאמר על אמון [דה"י ב, לג, כג] "ולא נכנע מלפני ה' כהכנע מנשה אביו". וראה גו"א בראשית פ"י אות ב, ושם הערה 11, שביאר שנמרוד היה מלך שלא היה נכנע לה' [והובא למעלה בבאר החמישי הערה 545]. וראה להלן הערה 367.

<> כמו שנאמר כמה פעמים על המלכים הכשרים, וכמו על המלך חזקיה נאמר [מ"ב יח, ג] "ויעש הישר בעיני ה'", וכן [שם פסוק ו] "וידבק בה' לא סר מאחריו וישמור מצותיו אשר צוה ה' את משה". וכן נאמר על אסא [מ"א טו, יא], יהואש [מ"ב יב, ג], אמציהו [מ"ב יד, ג], יותם [מ"ב טו, לד], ועוד.

<> "מסרת גבורים ביד חלשים... וזדים ביד עוסקי תורתך". הרי שמלכות יון הרשעה נקראת בשם "זדים", וזה מורה ש"מלכות זדון" [המוזכרת בברכת המינים] היא מלכות הבאה לעקור שמירת התורה. וראה אגרות וכתבים, פחד יצחק, אגרת לח, שביאר מדוע ה"זה לעומת זה" הוא "זדים ביד עוסקי תורתך".

<> פירוש - זה הביאור של ברכת המינים, שהמכוון שם הוא כנגד מלכות שגוזרת להעביר על דת התורה ומצות.

<> מעין מה שכתב בדר"ח פ"ו מ"ח [שה.]: "כי הראשונים היו מקיימים התורה מדוחק גדול ומלחץ האומות, ועתה אנו יושבים בבתינו כל אחד שאנן והשקט". ולכך לכאורה לפי"ז כוונת "מלכות זדון" כיום היא למלכות האומות גרידא.

<> ואע"פ שבימינו אין הדבר נמצא, מ"מ עלול להיות שהדבר יחזור לקלקולו, וכמו שאמרו חכמים [עירובין פא., גיטין ה:] "שמא יחזור דבר לקלקולו".

<> דוגמה לדבר; חזרת הש"ץ נתקנה כדי להוציא את מי שאינו יודע להתפלל [ר"ה לד:]. והנה אפילו בצבור שכולם בקיאים והתפללו, ירד ש"ץ לחזרת הש"ץ כדי לקיים תקנת חכמים, ואין זו ברכה לבטלה, שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים לבדוק כל אדם בבית כנסת, ולראות מצבו אם הוא בקי או אינו בקי, שהתקנה היא משום שמא יהיה פעם אחת בבית כנסת מי שאינו בקי ויוציאנו [תשובת הרמב"ם פריימן לז, לבוש או"ח סימן קכד, ובמשנה ברורה שם ס"ק יב].

<> ולא על מלכות גוים רגילה. וכן מבואר בברכות כח:, מגילה יז:, ובמדרש תנחומא ויקרא אות ב [הובא בהערה 246]. וראה הערה 318.

<> צריך לומר "תיבות", וכמבואר בהערה 317.

<> כ"ב אותיות, ועוד חמש אותיות מנצפ"ך.

<> מקורו בטור אורח חיים סימן קיח, שכתב: "יש בה כ"ט תיבות, לפי שכופרים בתורה שיש בה כ"ז אותיות, ובתורה שבכתב ובתורה שבעל פה. ולפי חשבון זה אין לומר 'כל אויבינו', אלא 'ותכניעם במהרה'". ועיין סידור עבודת ישראל [עמוד 93] שמנין התיבות בברכה זו מתחלף לפי הנוסחאות. ומנין זה של התיבות מורה שברכת המינים נתקנה על מתנגדי התורה.

<> כמבואר ברמב"ם הלכות תפלה פ"ב ה"א [הובא בהערה 264]. ובהלכות גדולות הוצאת מקיצי נרדמים עמוד 27 נכתב: "ברכת המינים בתר ישו בר פנדירא הוא דאיתקן, דנפישי להו מיני". וראה באבודרהם תפלות של חול שביאר שברכת המינים היא נגד הכתוב [הושע יד, ז] "וריח לו כלבנון", ולא כמינים המבאישים ריחם. ובכלבו סימן יא כתב שיש בברכת המינים ל"ב תיבות, לפי שכופרים מב' של [בראשית א, א] "בראשית" עד ל' של [דברים לד, יב] "לעיני כל ישראל". ובספר אוצר התפלות ח"א [סוף עמוד קנג.] כתב: "ברכת המינים... עיקר תקנתה היה נגד כל הכתות השונות הנוטות ממקור דת ישראל לגרוע או להוסיף, שנתרבו בימים ההם, כמו הצדוקים והבייתוסים... כל הכתות הללו היו נקראים אצל רז"ל בשם 'מינים'. ולפי שכל המינים הנזכרים הזיקו הרבה ליהודים וליהדות, הוצרכו לתקן נגדם את הברכה הזאת".

<> כמבואר למעלה הערות 265-270.

<> אודות שהמין מפתה אחרים, כן מבואר למעלה הערות 227, 276.

<> כפי שביאר הרמב"ן [שמות כב, טו]: "ענין הפתוי הטיית רצון בשקר", ושם מאריך בזה. והרד"ק בספר השרשים, שורש פתה כתב: "ענינו הטיית הלב לזולתו שלא על דרך האמת והשכל".

<> וזהו קנאת ושנאת הדת שהוזכרו למעלה [הערות 277-281].

<> וזו כת רביעית שהוזכרה למעלה [הערות 282-288].

<> שהוזכרו למעלה [הערות 285-287]

<> הולך לבאר שההדרגתיות שבברכה זו ["אל תהי תקוה", "כרגע תאבד", "מהרה יכרתו", "תעקר ותשבר ותמגר"] מכוונת כנגד ההדרגתיות שבהתנגדות לדת.

<> באבני אליהו לגר"א כתב: "'מלשינים' שהם רעים, שאינם מקבלים עול מלכות שמים, ומתקרב לרשות... להרע לזולתן לקרב הנאה לרשות... והוא בעבור תקותו שינשאוהו השרים. על כן אנו מתפללים 'ולמלשינים אל תהי תקוה' מה שהמה מקוים". ובמיוחד יש לבאר כן לפי נוסחת המהר"ל "ולמשומדים אל תהי תקוה" [למעלה הערה 290], שמדובר על אלו הממירים את דתם בכדי למצוא חן בעיני הגוים. וכן הוא בעיון תפלה [אוצר התפלות ח"א עמוד 344].

<> "יאבדו".

<> בנין פעל.

<> רש"י תהלים לא, יג: "כל לשון אבידה אין הלשון נופל על בעל אבידה לומר הוא אבד אותה, אלא האבידה אובדת ממנו, כמו דאת אמר [דברים כב, ג] 'אשר תאבד ממנו', [יחזקאל לד, ד] 'האובדת לא בקשתם'". ובאיוב ד, יא כתב רש"י: "'אובד' אינו לשון אדם האובד דבר ממנו, אלא הוא עצמו הולך לאיבוד, כמו [תהלים קיט, קעו] 'תעיתי כשה אובד', וכמו [תהלים לא, יג] 'הייתי ככלי אובד'". ובאיוב כט, יג כתב רש"י: "אין קרוי 'אובד' אלא דבר שהוא עצמו אובד, כמו 'ככלי אובד', וכן 'תעיתי כשה אובד', [ירמיה נ, ו] 'צאן אובדות'". ואלו דבריו כאן.

<> שהוא בנין פיעל, לעומת "יכרתו" שהוא בנין נפעל. ובנין פיעל הוא בנין כבד, וכמבואר ברש"י שמות א, טו, ושם הערה 143.

<> שזו הנהגת "מדה כנגד מדה" [סוטה ח:]. ובגו"א בראשית פל"ח אות יד כתב: "כי מידותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה", ושם הערה 142. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה דע כי] כתב: "הביא עליו המכה כפי עונשו הראוי לו, עד שמדותיו יתברך אמת". ושם בהערה 1128 נתבאר שההנהגה של "מדה כנגד מדה" נובעת מהאמת והמשפט, וכפי שביאר בח"א לסוטה ח: [ב, לו:], וז"ל: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה. וכי אין ראוי שהש"י, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהוא ראוי אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא. כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [סוטה ח:]. וכל זה, כי העונש הזה הוא ראשון שיבא עליו, כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב טעם נוסף, עיין שם.

<> מקור הבטוי נמצא בכוזרי ב, עב, שכתב: "כי לדברים הנאמרים פנים בפנים יתרון על הדברים שבכתב, וכמאמר הידוע 'מפי סופרים ולא מפי ספרים'". והנה הספרים אכן הזכיר למעלה [לפני ציון 318], אך כאן מוסיף גם "סופרים". ולכאורה יש בזה רמז לקבלה שקבל מרבותיו. וכן בדרוש לשבת הגדול [רכז.] כתב: "וכבר שמעתי בקבלה מרבותי" [והובא למעלה בהקדמה הערה 42].

<> כן כתב הרמב"ם בשמונה פרקים סוף פ"ד "האמת יעשה דרכו". והרבה פעמים נכתב בראשונים "האמת יורה דרכו" [ראב"ע משלי ט, א, והרמב"ן במדבר כ, א, בשם הרמב"ם], וברמב"ן בהשגותיו על הלכות לולב להראב"ד, ענין לולב הגזול, כתב: "והאמת יורה דרכו". וראה הערה 335.

<> ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 31 אודות הבטוי "כשמש בצהרים".

<> פירוש - אדם עומד על האמת כאשר הוא משוה אותה לשקר, שרואה שהשקר אין לו רגלים. והביאור הוא כפי שכתב המכתב מאליהו כרך א, עמוד 60, וז"ל: "גם אחרי אשר יפתה היצר את האדם לומר כי גם דרך השקר אמת הוא, מ"מ יודע הוא בעצמו שדרך האמת אמתית יותר... וזה מחסדי הבורא ב"ה שלא נתן רשות ליצר לכסות את האמת לגמרי, אלא כל אדם יוכל להבחין בלבו באיזה דרך הוא האמת לאמתו". ומעין דברי המדרש [מדרש תמורה פ"ב] "אם היו כל בני אדם טפשים, לא היו ניכרים שהם טפשים. ואילו היו כל בני אדם חכמים, לא היו ניכרים שהם חכמים". אם הכל היה אמת, לא היה ניכר מהי אמת. אך הואיל ויש שקר בעולם, לכך מתוך השוואת האמת לשקר, האדם יודע לבחור את האמת. ועל כך השריש כמה פעמים "ידיעת ההפכים - אחת" [ראה למעלה בהקדמה הערה 67, ובבאר הרביעי הערה 449].

<> פירוש - כאילו דברי חז"ל הם מעשי ספורים בעלמא בין הבריות, ולא דברי אלקים חיים. ומעין מה שאמרו [ב"ב קטז.] "אמר לו שוטה, ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם".

<> כפי שכתב הרבה פעמים בספר זה שדברי חז"ל אינם מובנים בהשקפה ראשונה, אלא רק לאחר עיון והתבוננות [למעלה בבאר השלישי הערה 33, בבאר הרביעי הערה 30, ריש הבאר הששי, וכאן בבאר זה הערה 243].

<> פירוש - אין און ח"ו בדברי חז"ל, אלא חסרון הבנה. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכן פירש] ביאר ש"חטאת" פירושה חסרון, וראה שם הערה 242.

<> כפי שהוכיח כאן שהמאמר [אבות פ"ג מ"ב] "הוי מתפלל בשלומה של מלכות", וכן המאמר [כתובות קיא.] "שלא ימרדו באומות" מורים שאין ברכת המינים מכוונת כנגד המלכות, ובא זה וגילה על זה.

<> יש כאן הד ליסודו, שכאשר האמת עולה מכמה מקומות ביחד, הרי יש בכך להורות על אמת מוחלטת. ועל כך נאמר "משפטי ה' אמת צדקו יחדו" [תהלים יט, י]. ובהקדמתו לתפארת ישראל [כב.] כתב: "ואומר 'צדקו יחדו', כי כל הדברים יש בהם אמת בצד מה, ו'משפטי ה' אמת צדקו יחדו', כלומר שכולם שוים באמיתות. וזה מורה שהם אמת לגמרי, לכך כולם שוים באמיתות. שאם לא כן, לא היו כולם שוים באמיתות, רק זה יותר מזה. אבל מפני שהם אמת לגמרי, לכך כולם שוים באמיתות".

<> פירוש - לא רק שאין דברי המליזים צודקים, אלא שהם נוגדים לחלוטין את מגמת חז"ל בתפלתם על החוטאים, וכמו שיבאר. ואודות הפיכת הקערה על פיה, ראה למעלה הערה 142.

<> פירוש - חז"ל הורו לנו שלעולם אין להתפלל על סילוקו של החוטא, אלא על סילוקו של החטא, וכמו שמבאר.

<> כוונתו לג' הכתות הראשונות שהוזכרו למעלה [ד"ה אבל ענין], והן; עובדי ע"ז מחמת שרירות לבם הרע, הטועים אחר ע"ז, קנאת ושנאת הדת.

<> זו הכת הרביעית, שמלכי בשר ודם גזרו גזירות כנגד מצות התורה.

<> פירוש - חז"ל הרחיקו אף להתפלל על סילוק הכופרים והחוטאים, וכמו שמביא מיד. ומבאר כאן מהלך שני, שאף ד' כתות הרשעה שהוזכרו בברכה זו, אין התפילה עליהן שהן עצמן יסולקו, אלא שרשעתן תסולק.

<> "בריוני - פריצים" [רש"י שם].

<> פירוש - היו פריצים בשכונתו של רבי מאיר, והיו מצערים אותו הרבה.

<> פירוש - היה רבי מאיר מבקש רחמים עליהם שימותו.

<> פירוש - אשתו של ר"מ אמרה לר"מ שכנראה הוא מסמיך את התנהגותו על הפסוק "יתמו חטאים מן הארץ", שמכאן יש לכאורה מקור שיש להתפלל על כליון הרשעים.

<> "חַטָּאִים כתיב - קרי ביה חֲטאים, שיכלה יצר הרע" [רש"י שם].

<> "השפיל עצמך לסוף המקרא. כל דבר שהוא בסוף קרוי שפילו של דבר" [רש"י שם].

<> בתמיה, כיצד סילוק החוטאים עושה שהרשעים שבעולם אינם עוד רשעים.

<> פירוש - אלא בקש רחמים עליהם שיחזרו בתשובה, וממילא יתקיים "ורשעים עוד אינם". והמשך לשון הגמרא שם "בעא רחמי עלויהו, והדרו בתשובה", שר"מ קבל דברי ברוריה, וביקש רחמים על הפריצים וחזרו בתשובה.

<> כמו שאמרו חכמים שהקב"ה אמר על אבוד המצריים [מגילה י:] "מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה", וראה למעלה הערה 6. ורש"י בראשית א, כז כתב: "הכל נברא במאמר, והוא [אדה"ר] נברא בידים".

<> סנהדרין לט: "אין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים... אמר להם הקב"ה, מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני". וביאר זאת בח"א שם [ג, קנז.], וז"ל: "כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה [ראה למעלה בבאר השני הערה 558]. והשם יתברך רצה בבריאתם, מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו, ואיך ישמח בהפסד שלהם. כמו שאמרו 'מעשה ידי טובעים ואתם רוצים לומר שירה'". @**וצריך ביאור**^, שבתחילה כתב שאין להתפלל על איבוד רשעים מחמת "שאפשר שישוב מחטאו", ואילו כאן מבאר הטעם "מאחר שהאדם מעשה ידיו של השם יתברך", ולכאורה אלו שני טעמים שונים. אמנם הדבר מתבאר על פי מה שכתב בדר"ח פ"ד מ"כ [ר:] בביאור המשנה [שם משנה יח] "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא", שכתב: "משמע שבא לתת מעלה לעולם הזה מצד התשובה ומעשים טובים, שכך אמר 'יפה שעה בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים מכל חיי עולם הבא', כלומר שעולם הזה יפה ומשובח מצד שיש בו תשובה ומעשים טובים. והשתא מאי מעליותא של עולם הזה שיש בו תקון לרשעים בתשובה, יאבדו הרשעים, ויהא רינה, ולמה בדבר זה עולם הזה יפה. ולכך אמר שאינו כך, דודאי יפה הוא העולם הזה מצד שהוא תקון לרשעים, כי אין מדה הזאת שהוא מדת הקלקלה יפה כלל. לכך הקב"ה תקן התשובה לאדם בעולם הזה, שלא יהא מקלקל הרשע. והא דכתיב [משלי יא, י] 'באבוד רשעים רנה', היינו כשנאבד הרשע יש לו לשמוח מפני כבוד המקום, אבל השם יתברך בעצמו אינו שש במפלתן של רשעים, שהתקלה אינה יפה". הרי שבנוגע למפלת רשעים חילק בין הסתכלות ה' לבין הסתכלות האדם. ולכך, מבחינתה של ברוריה, הסבה שאין להתפלל על איבוד רשעים היא רק משום האפשרות שיעשו תשובה, אך לולא כן הנה נאמר "באבוד רשעים רנה". אך מבחינת הקב"ה אין להתפלל על איבוד הרשעים מחמת שהאדם הוא מעשה ידיו של השם יתברך, ולא מחמת האפשרות שיעשה תשובה. ואדרבה, האפשרות לעשות תשובה היא עצמה אינה אלא פועל יוצא מהיות האדם מעשה ידיו של הקב"ה.

<> אם היה נאמר "יתמו חוטאים".

<> לשון המהרש"א [ברכות י.] בח"א: "ד'חוטאים' הוה ליה שם התואר, אבל 'חטאים' משמע שם התואר, כמו [תהלים א, א] 'ובדרך חטאים לא עמד גו''... ומשמע נמי שם דבר של חטאים רבים. וקאמר לה ברוריה מי כתיב 'חוטאים' דלא משמע אלא שם התואר, דאז שפיר עבדת דלא בקשת רחמים, אלא שימותו ולא יחטאו עוד... אבל כיון דכתיב 'חטאים', דמשמע נמי שם דבר של חטא, טפי הוה ליה לבקש רחמים עליהם שיחיו, וחטאים ועוונות שלהם יתמו על ידי שיחזרו בתשובה".

<> ולא "חטאים", ו"רשעים" בודאי הוא שם תואר לאדם.

<> וזה בודאי היה מורה על איבוד רשעים מן העולם, ומדוע במקום זאת שינה בלשונו ונקט ברישא "חטאים" ובסיפא "רשעים", וכן אמר "עוד אינם", ולא "יסופו מן העולם".

<> צריך ביאור מדוע תלה את "יתמו חטאים מן הארץ" בכך "שיהפוך השם יתברך דעת החוטא", ולא תלה זאת בתשובה שיעשה החוטא, וכפי שכתב בסמוך "שלא יהיו נמצאים החטאים, כי ישובו אל השם יתברך". ובעל כרחך שכוונתו כאן לפרט כיצד תשובה זו תיעשה, ואילו להלן סתם וכתב "כי ישובו אל השם יתברך", ומדוע הוצרך לפירוט שנקט אצלנו. ואולי בא ליישב, שהואיל ואיירי כאן בתפילה לה' [שיתומו חטאים מן הארץ], הרי שה' הוא המביא לכך, ובעל כרחך פעולת ה' תהיה שיהפוך את דעת החוטא, ולא יעשה רע עוד. אך אם מדובר בתשובה שנעשתה כולה מצד האדם, מה שייך לבקש מה' שיפעל זאת. אמנם עדיין קשה, שהרי אמרו [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וביאר זאת בגו"א דברים פ"י אות ט, וז"ל: "שאם ירא &**מחמת שהקב"ה נותן כך בדעתו**^, ועשה אותו ירא חטא, אין זה יראת שמים, שהרי הוא מוכרח לכך... וכמו שלא יקרא 'חוטא' אם הוא מוכרח ואנוס על החטא, כן אינו ירא שמים כשהוא מוכרח להיות צדיק... ואם עשאו הקב"ה, אינו ירא חטא". וכיצד יתאפשר "שיהפוך השם יתברך דעת החוטא", הרי לכאורה אין זה בידי שמים. וכן העיר המהרש"א [ברכות י.] בח"א, עיי"ש. ואולי יש לחלק, שאמנם אין זה בידי שמים להביא למתן שכר לאדם על יראתו, כי אם הוכרח על כך, אין לו בזה שום מתן שכר. אך תפילת "יתמו חטאים מן הארץ" אינה מתמקדת על מתן שכר, אלא על העלמות החטא והזדון מן הארץ, ואם האופן שהעלמות זו תעשה היא על ידי "שיהפוך השם יתברך דעת החוטא", ג"כ הוי שפיר, שהרי תמו החטאים מן הארץ. ואע"פ שלא יהיה לשב הזה שום מתן שכר על כך, מ"מ אין זה מעלה או מוריד לגבי בקשת סילוק החטא והזדון מן הארץ.

<> "כי" - ולכך.

<> כך היא נוסחת התפילה שלפניו, וכמבואר למעלה בהערה 290. ומפרש "תקוה" מלשון קיום.

<> כי "ימותו" מוסב על הגברא, שיסולק מן העולם.

<> ומדובר בסילוק האיבה, אך לא בסילוק האויב.

<> כנגד התפילה "ומלכות זדון תעקר ותשבר ותמגר", וראה הערה 283.

<> למעלה [סד"ה אבל ענין], והערות 284-288.

<> ראה למעלה בהערה 307 שהמאפיין את מלכות הזדון הוא העדר הכנעה לה'.

<> קצת קשה, שלפי זה אף אם היה נאמר להדיא בקרא "יתמו חוטאים מן הארץ" היה מקום לבאר שהכוונה היא "שיסיר השם יתברך הדבר הרע הזה מלבם, ויחזרו בתשובה", ואין צורך לומר "יתמו חטאים מן הארץ", וכדיוקה של ברוריה. שהרי מאי שנא "יתמו חוטאים" מ"וכל המינים כרגע יאבדו, וכל אויבי עמך מהרה יכרתו", שכשם שהאחרונים מוסבים בביטול דעת המינות והאיבה מן העולם, ולא במפלתן של המינים והאויבים, כך "יתמו חטאים מן העולם" יהיה מוסב על ביטול החטא מן העולם, ולא במפלתם של החוטאים. ואין לומר ש"יתמו חוטאים" דומה לאם היה נאמר "וכל המינים כרגע ימותו" [ש"ימותו" ודאי היה מוסב על מפלת המינים (ראה הערה 363)], משום שיש לחלק בין "ימותו" ל"יתמו", כי "ימותו" אכן מוסב על הגברא גרידא, אך מדוע שנבאר ש"יתמו" יסוב על הגברא יותר מאשר "יאבדו", "יכרתו", "תעקר ותשבר ותמגר". וצ"ע.

<> פירוש - כל מה שהמליזים אמרו על חז"ל, "סרה דברו". וכמו שנאמר [דברים יג, ו] "והנביא ההוא וגו' יומת כי דבר סרה על ה' אלקיכם וגו'", ופירש רש"י שם "דבר המוסר מן העולם, שלא היה ולא נברא".

<> פירוש - מה שחז"ל עצמם הזהירו את האדם שלא יעשה [להתפלל על מות הרשעים].

<> על שחושדים בחז"ל שהנהיגו דברים הסותרים בעצם לדבריהם עצמם, ויש בכך פגיעה בכבודם של חכמים. וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ואז]: "הלא כל אדם שיבקש כבוד קונו ודורש התורה, ראוי שיהיה דוה לבו על זה". וראה למעלה בבאר הששי הערה 812.

<> פירוש - די בזה בביאור התלונה הזאת [שחז"ל התייחסו בבטול לאומות העולם]. ומעתה יעסוק בתלונה אחרת, והיא, שחז"ל לגלגו על דת האומות.

**% [ז]**

<> פירוש - בני האומות טוענים שנמצאים דברים בחז"ל כנגד דתם. וכבר נתבאר הרבה פעמים שספר "באר הגולה" בעיקרו בא להשיב לטענות של הגוים [ראה למעלה במבוא, ובבאר הראשון הערה 13].

<> פירוש - אין דברי חז"ל לרצון בעיני המתלוננים. וכאמור, עוסק מעתה בתלונה שלא הוזכרה עד כה להדיא, והיא שחז"ל לעגו לדת האומות. וכן ב"קונטרס נגד התלמוד" נמצאות כמה תלונות אודות התייחסות חז"ל לאותו האיש.

<> פירוש - כאשר נמצא מאמר מסוים בדברי חכמים הניתן להתפרש כלעג לדת האומות, אין המתלוננים מלמדים זכות על החז"ל שלא כיוונו כלל ללעוג על דתם, אלא הם מיד מחליטים שיש כאן לעג על דתם, ומתלוננים על חז"ל. ואודות החיוב לדון לכף זכות, ראה למעלה בתחילת הבאר החמישי הערה 40.

<> לא מצאתי שתוספות שלפנינו עשו כן, חוץ מע"ז כו: שביארו ש"כשר שבגוים הרוג" מדבר רק בשעת המלחמה, וכמובא למעלה בהערה 242. ושמעתי מהגרי"מ זילבר שליט"א, שכנראה כוונתו לויכוח שהיה לרבי יחיאל ב"ר יוסף בפאריס, והוא אחד מבעלי התוספות [הובא בברכות מג., יומא יח:, כתובות פו.]. הויכוח נדפס בספר ויכוחים [אייזנשטיין], עמודים 81-86. בויכוח זה ביאר רבי יחיאל מאמרים רבים הנוגעים לאותו האיש [גיטין נז., סנהדרין מג., סז., קז.], והראה שאין בהם פגיעה בדת האומות. אמנם ראוי לציין, כי על המשנה [אבות פ"ב מ"ג] "הוו זהירין ברשות", ביאר הרבינו יונה שם שאין הכוונה לרשות שבימינו, ש"הם עושין דין ומשפט בארץ, ואין איש שיוכל להיות אמתי כמותם, שאינן צריכין להחניף הבריות, כי אינן מתפחדין, ואין דבר מונע אותם מלכת בדרך ישרה". והרשב"ץ [בספרו מגן אבות על מסכת אבות שם] כתב שהרבינו יונה כתב כן מפחד האומות, עיי"ש.

<> כוונתו לחכמי אומות העולם הראשונים.

<> מוסיף כן כדי שלא תשיב שמא חכמי האומות הראשונים לא ידעו מאמרי חז"ל האלו.

<> פירוש - בתחילת הבאר החמישי האריך לבאר שאין לחכם לבטל דברי החולק עליו, או לעיין בדבריו מתוך שנאה, וכלשונו: "אין ראוי לחכם מבין האמת לעיין בדברי מתנגדו בשנאה" [ובסמוך יחזור על הדברים]. ולכך חכמי האומות הראשונים לא התלוננו על מאמרי חז"ל הסותרים את דתם ודעתם, כי הם השכילו להבין שכך הוא טבעם של חילוקי דעת, ואין להבהל או להתלונן על דעה שאינה עולה בקנה אחד עם דעתך.

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ ט: "דרך חכמי המחקר, והם הפילוסופים". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ ו: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב, ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים". ובנתיב התורה ס"פ יד [א, סב.] כתב: "פילוסופי יון, שהיו חוקרים מדעתם ושכלם ושאלתם חקירה פילוסופי", ובסמוך יביא חכם יוני. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה והנה אנשי] כתב: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו", וראה שם הערה 602, ובבאר החמישי הערה 258. @**אמנם כאן**^ מציין שחכמי האומות הם חכמי המחקר, ויש בזה רמז לדבריו בהתחלת ההקדמה השניה לגבורות ה', שכתב: "אף כי לבני ישראל המאמינים, ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים, אין צריך לזה, כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה', יאמינו לכל דברי התורה והנביאים... אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים". הרי שישראל הם "מאמינים, ואינם חוקרים בשכלם", לעומת חכמי האומות, שהם "חכמי המחקר".

<> הוא אריסטו. והדברים שלהלן לקוחים מספרו שמים ועולם, ספר א, ראש פרק י. וכן הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פט"ו הביא דברים אלו, והובא למעלה בתחילת הבאר החמישי.

<> מדובר שם אודות קדמות העולם, והדעות החולקות על אריסטו סוברות שהעולם נברא, ואינו קדמון.

<> פירוש - הדעות החולקות מעוררות ספק בקשר למופת שעליו מבוססת הדעה הראשונה, ובכדי לחזק את המופת, יש להסיר ממנו את הספקות שעוררו הדעות החולקות.

<> אם יובאו הדעות החולקות.

<> פירוש - אם נביא את הדעות החולקות עלינו, לא נפסיד מכך, וכמו שמבאר והולך.

<> פירוש - כל שכן שעמדתנו תתחזק, כאשר יובאו הדעות החולקות נטולות ראיה וביסוס, וחולשת טענותיהן תהיה ניכרת לכל.

<> פירוש - אף השומעים [ולא רק המקבלים] יהיו מועטים יותר.

<> פירוש - מספר החושדים בנו יהיה יותר גדול "שרצוננו לאמת דעתנו, ולא נשגיח בדעת זולתנו, ונבזה אותם" [לשונו למעלה].

<> בדברים שהוא מסכים עמו.

<> פירוש - גדר ההודאה שיסכים עם בר פלוגתא שלו בדברים שהוא מודה לעצמו, ומסיר ["מעביר"] מהתנגדותו את הדברים שהוא אכן מסכים עמם.

<> בתחילת הבאר החמישי. ושם [לאחר הבאת דברים אלו] כתב: "הרי לך שהזכיר שלא תהיה השנאה מקלקלת השורה, לשפוט על דברי בעל ריבו בענין הקנאה, כי אם בעין החמלה. ולא יבקש לדחות דבריו ביד חזקה, רק ינהג עמו כמו שהוא נוהג עם עצמו". ולאחר זאת הוסיף: "וככל הדברים האלו אמרו חז"ל ביותר שלימות בפרק קמא דעירובין [יג:]", עיי"ש.

<> פירוש - דברים אלו נאמרו לא רק על חילוקי דעות סתמיים, אלא אף על חילוקי דעות הנוגעים לדת, וכפי ששם הנדון הוא קדמות העולם.

<> של בר פלוגתתו.

<> "ולא יוכל לדין עם שתקיף ממנו" [קהלת ו, י]. וכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנח:] כתב: "כי אין אדם יכול לדון עם שתקיף ממנו". ושם מבאר שלכך לא היה למשה רבינו קיום בויכוחו עם המלאכים, וקיומו נתאפשר רק כשאמר לו הקב"ה "אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה" [שבת פח:].

<> אך אם כיון לקנתר, אין כ"כ חובה לשומעו ולכבדו. וכמו שמצינו לגבי שאלת הבן הרשע, וכפי שכתב המשך חכמה ס"פ בא [שמות יג, יד], וז"ל: "התבונן הא שבכל הבנים כתיב 'כי ישאלך בנך לאמור' [שמות יג, יד, דברים ו, כ], לבד בהבן הרשע כתיב [שמות יב, כו] 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם'... והנה החכם ששואל [דברים ו, כ] 'מה העדות', והתם ששואל 'מה זאת' [שמות יג, יד], רצונם לדעת ולשמוע תשובה, כי אותה הם מבקשים. לא כן הרשע, ששאלתו [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם' הוא רק לועג על העבודה, שלדעתו הוא דבר בטל, ואין רצונו בתשובה להוסיף דעה, כי לא יחפוץ כסיל בתבונה, ורצונו הוא שיהיה הקושיא אלומה כדי שיהיה הלעג חזק. ולכן לא כתיב כאן לא 'שאלה', ולא 'לאמור'". וכן כתב הפחד יצחק פסח מאמר ד. ולכך התגובה לשאלת הבן הרשע היא "אף אתה הקהה את שיניו" [הגדה של פסח], כי אין כוונתו אלא לקנתר.

<> של בר פלוגתתו.

<> חכמי האומות הראשונים.

<> פירוש - אף אם מצאו בדברי חז"ל דברים הנראים כסותרים לדתם.

<> על שם הפסוק [אסתר ג, יד] "פתשגן הכתב להנתן דת בכל מדינה ומדינה וגו'". ולא בחנם נקט בפסוק זה, כי "פתשגן" הוא "לשון ארמי ספור הכתב" [רש"י שם], "טופס כתב" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש פתשגן]. ומיד יבאר שיש לדברים הכתובים מעלה שאינם באים לקנתר.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו, שאין בדברים הנכתבים בספר חשש שכותבם התכוון להכעיס כדי לקנטר, אלא בודאי שכוונתו היא רק ללימוד. וכן למעלה בסוף הבאר הששי כתב: "יחשוב האדם כיון שנתנו [הדברים] בדפוס, יש ממש בדבריו". וראה למעלה בבאר השני הערה 592. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, כי כתיבה היא "למען יעמדו ימים רבים" [ירמיה לב, יד], ו"נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה" [מגילה יד.], ואילו קינטור אין כוחו אלא לשעתו ומקומו. ולכך אין אדם כותב ע"מ לקנטר, אלא ע"מ ללמד, כי אין אדם כותב דברים שהם רק לשעה. וראה למעלה בבאר הששי הערות 805, 1296.

<> כפי שטענו חכמי יון, וכמבואר במורה נבוכים ח"א פע"א, וח"ב פט"ו. והרמב"ן [בראשית א, א] כתב: "החושב שהעולם קדמון, הוא כופר בעיקר, ואין לו תורה כלל".

<> פירוש - אותו אחד שלא נתנו לו לדבר.

<> פירוש - כשם שאין האדם כועס על הנייר והקלף כאשר כתובים בו דברים כנגד דתו ודעתו, אלא הוא מתייחס לדברים כאל ספר לימוד, כך יש לו לעשות עם כותב הדברים, וכמו שמבאר.

<> "מכל" - מכל אדם.

<> ששומע גם אלו המתנגדים לדעתו.

<> דוגמה לדבר; נאמר [דברים יא, כג] "והוריש ה' את כל הגוים האלה מלפניכם וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ופירש רש"י שם "ועצומים מכם - אתם גבורים, והם גבורים מכם, שאם לא שישראל גבורים, מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים לומר 'ועצומים מכם', אלא אתם גבורים משאר האומות, והם גבורים מכם". הרי שגבורת האמוריים אינה מתבטאת בכך שהם יותר גבורים מישראל גרידא, אלא מכך שאף ישראל הם גבורים, ועם כל זה האמוריים גבורים יותר מהם, ויש לאמוריים גבורה על גבי גבורה. וראה למעלה בבאר הששי הערות 809, 1210.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות י.] "כלום יש עבד שמורד ברבו", וכן [פסחים קיח:] "יש עבד שתובע את רבו [בתמיה]", וכן [ב"ב טז.] "כלום יש עבד שמוכיח את רבו". וכמו שאמרו [שבת פט.] "כלום יש עבד נותן שלום לרבו", ש"אין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו" [לשונו למעלה בבאר הרביעי, ראה שם הערה 932], כך אין עבד נלחם נגד רבו, כי המלחמה היא גם סוג מסויים של חבור, שהרי נקראת "קרב" [זכריה יד, ג], מלשון קורבה. ותרגום "מלחמה" הוא "קרבא" [בראשית יד, ב]. ולכך אין עבד נלחם עם רבו, כפי שאינו נותן שלום לרבו. וראה למעלה בבאר הששי הערה 430.

<> מובא בפירוש המאירי למשלי י, י, וז"ל: "כי העושה בגלוי, האדם נשמר ממנו ומשתדל בהצלה... ואחד מחכמי המוסר היה מתפלל בכל יום שמרני מאוהבי, כלומר מהמראים עצמם כאוהבים, שאילו מן האויבים אף אני אדע להשמר מהם". ושם בהערה 24 מצויין לעיין במוסרי הפילוסופים ב, יט.

<> כן ביאר הרמב"ן [ויקרא יט, יז], וז"ל: "והנכון בעיני, כי 'הוכח תוכיח', כמו [בראשית כא, כה] 'והוכיח אברהם את אבימלך'. ויאמר הכתוב, אל תשנא את אחיך בלבבך בעשותו לך שלא כרצונך, אבל תוכיחנו מדוע ככה עשית עמדי, ולא תשא עליו חטא לכסות שנאתו בלבך ולא תגיד לו, כי בהוכיחך אותו יתנצל לך, או ישוב ויתודה על חטאו ותכפר לו... ולפיכך יזהירנו שימחה פשע אחיו וחטאתו מלבו". וכן רש"י [במדבר יב, ט] כתב: "ויחר אף ה' בם וילך - מאחר שהודיע סרחונם, גזר עליהם נדוי. קל וחומר לבשר ודם, שלא יכעוס על חבירו עד שיודיענו סרחונו".

<> שמתנגדי הדת ביטאו את התנגדותם לדת.

<> פירוש - אין טעם להסתיר ולסגור את דעת המתנגדים לדת כדי לעשות הרושם שהכל מסכימים לאותה דת, כי בלא"ה ברור לכל שאין כאן תמימות דעים בענין הדת, ולא תועיל סתימת פי המתנגדים לטשטש אי הסכמה זו. וראה למעלה בבאר הששי הערה 809.

<> חוזר בזה לסבתו הראשונה שהביא למעלה לבאר שחכמי האומות הראשונים לא מנעו מלעיין בספרי חז"ל, כי רק במושכל ראשון נראה שדבריהם מתייחסים לדת אחרת, "אבל המדקדק לא ימצא כך" [לשונו למעלה, אחר ציון 378].

<> איוב יא, ט "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים", ובגמרא [עירובין כא.] העמידו שהפסוק מדבר על תורה ומצות.

<> מעין זה כתב בדרוש על התורה [מה:]: "ועל זה נשברה רוחי בקרבי, ואמרתי אוי ואבוי לבני אדם המבלים ימיהם בדברים שאין להם שייכות לתורת אמת כלל. וכי אין לנו תורה תמימה ארוכה מארץ מדה, שהיה להם לכלות ולבלות ימיהם בה". ונראה מה שנקט כאן ובדרוש עה"ת רק ברישא דקרא ["ארוכה מארץ מדה"], ולא נקט אף בסיפא דקרא ["ורחבה מני ים"], נראה לבאר על פי מה שכתב קודם לכן בדרשה [יח.], בביאור מידת האורך והרוחב שבתורה, וז"ל: "'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'... האורך מצד שכאשר יתבונן האדם על אחד מהדברים הבאים בתורה במושכלותיה, יוליד מזה מושכל אחר. וכן בהרבות והתמיד התבוננות עוד, יולד גם מהשני עוד מושכל שלישי, ודבר זה ילך לבלתי תכלית. והוא נאה לשמו להקרא 'אורך', שזוהי סגולת מי שילך לאורך, שיעתק ממקומו שעמד עליו אל מקום הזולת, וכן עוד אחר כך ירחיק נדוד ממקום ההוא למקום יותר רחוק. ועל בחינה זאת יבא הכתוב לכנות ולתאר התורה גם היא באורך, ואמר 'ארוכה מארץ מדה'. אם הרוחב, כי אל כל דבר ודבר שבתורה יצטרפו דברים ודרושים הרבה מאד, ויתפשט הדבר לרוחב, עד שיהיה המושג רחב מני ים. כי זה בודאי נקרא רוחב... כל מושכל הנולד ממנו ביגיעת המשיג כנזכר מיוחס לאורך... והדברים המצטרפים אל המושג בחכמת המשיג בו, אשר יכונה רוחב". הרי ש"אורך" מורה על ההולדה התמידית בתורה, ממושכל למושכל. ואילו "רוחב" מורה על התפשטות התורה בתוך המושכל עצמו, "כי אל כל דבר ודבר שבתורה יצטרפו דברים ודרושים הרבה מאוד". ונראה שההולדה של תורה ["אורך"] שייכת היא לכל לומדי התורה, כי מושכל אחד יוליד מושכל שני בעל כרחו של הלומד. אך ההתפשטות של תורה ["רוחב"] שייכת רק ליודעי התורה, שיודעים להביא דברים שהם "ממרחק לחמה" לעבר המושכל שעסוקים בו. וכאשר הנך רוצה להורות על ההתמדה הנצרכת ללימוד התורה, הרי ש"אורך" התורה הוא זה המורה על כך, כי הוא מורה על הנביעה התמידית של דברי תורה. אך הרוחב של תורה אינה שייכת לכל לומדיה, אלא רק ליודעיה, המסוגלים לצרף האותיות שבהן נארגה התורה, ולכך אין הוא מורה כיצד הכל יתמידו בתורה עד בלי די. וראה למעלה בבאר הששי הערה 3.

<> כפי שכתב למעלה [סד"ה ומה שנמצא]: "אבל מפני כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם", ושם הערה 243.

<> על פי [תהלים לז, ו] "והוציא כאור צדקך ומשפטיך כצהרים". וכן בתחילת הבאר השביעי כתב: "וגם בזה יצא כאור נוגה משפט צדקם", ושם הערה 8.

<> כפי שכתב למעלה בבאר הרביעי [ד"ה והבן מה]: "והוא יתברך... יעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה", ושם הערה 1097.

באר השביעי, עמוד PAGE א

PAGE כא

PAGE א FILENAME \\* MERGEFORMAT BH10.doc