#**"ויקם משה ויושיען"**= (שמות ב, יז), מלמד שהיה משה יושב עליהם בדין וכו'. דקדקו רז"ל במלת "ויקם", דלא הוי למכתב רק "ויושיען". לכן אמרו כי המלה הזאת מרמז לך שמתוך הדין נתעורר משה, כדיין המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר. ולכך נאמר "ויקם", והוא התעוררות הדין, וזהו הוראה על הנפש השלימה של משה.

#**עוד דקדקו ז"ל**= (שמו"ר א, לב) במלת "ויושיען", דהוי למכתב "ויצילן", שכן אמרו בנות יתרו (שמות ב, יט) "איש מצרי הצילנו". אלא כי לשון תשועה באה על תשועה גדולה, יותר מן הצלה. לדעת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, שרצו לעשות להם דבר של גלוי עריות, ומזה הושיעם, והוא תשועת הנפש, שלא יבא עליו חטא. ולדעת רבנן, תשועת הגוף, שהשליכו אותם הרועים למים, והושיע אותם. כי זה נקרא תשועה להושיע אותם מן המיתה. וכתוב זה, אף על גב שעתה אין חדוש כל כך שהיה משה רבינו עליו השלום מושיע אותם. שכבר אמרנו לך שכל ענין שהיה למשה אין ראוי שיהיה דבר מקרה, ואם היה דבר מקרה, אם כן היתה הגאולה במקרה. שהרי לא היה מחויב משה רבינו עליו השלום לעשות דבר זה להם, להושיע אותם בזה, שהרי אפשר להם להשקות אחר הרועים. ואם כן, היה דבר זה שהושיע להן דבר שאינה הכרחי, וכל דברים אלו ראוים שיהיו מוכרחים, כמו שנתבאר למעלה. אבל כאשר הרועים רצו לעשות להם דבר של גלוי עריות, או שפיכות דם, היה מוכרח משה להושיען. לדעת רבי אליעזר, עיקר התשועה מן החטא של גלוי עריות, שזה תשועה גמורה, תשועת הנפש. ולדעת רבנן, תשועת עצמן הוא יותר תשועה, להציל האדם עצמו שישאר בחיים. ואפשר כי יש חלוק ביניהם בדין; לדעת רבי אליעזר, אם אחד רודף אחר הערוה, ואחד רודף להרוג, ויוכל להציל אחד ולא שנים, לדעת רבי אליעזר קודם להציל מן הרודף אחר הערוה. ולדעת רבנן, קודם להציל מן הרודף להרוג, ודבר זה מבואר.

#**"ותבואנה אל רעואל"**= (שמות ב, יח), אמרו במדרש (שמו"ר א, לב) שלכך נקרא "רעואל" על שם שנעשה ריע לאל. ועתה הוא התחלת הדביקות ליתרו אל השם יתברך, שהרי עכשיו התחיל שבא משה אל זרע יתרו, ולכך קראו עכשיו "רעואל". רצה\* לומר כי יש ליתרו חבור והצטרפות לאל, לא כמו שאר גר המתגייר שהוא בטל אצל ישראל, ולא יקרא עליו שם "ריע לאל". אבל זה היה ריע לאל, מפני שהיה יתרו ראוי שישא משה רבינו עליו השלום את בתו, והיה תולה בגירותו זיווג משה רבינו עליו השלום. ולפיכך אין לומר שהיה בטל אצל ישראל, כיון שכל כך היה תולה בגירותו זיווג של משה, שהוא עיקר ישראל. ולפיכך נקרא "ריע לאל", כמו שני אוהבים, שאין אחד בטל אצל אחר.

#**"וישק את הצאן"**= (שמות ב, יט), ודרשו (שמו"ר א, לב) "צאננו" לא נאמר, לומר שהשקה כל צאן על ידי ברכה, שעלו המים לקראתו. לפיכך אמר "למה זה עזבתן את האיש" (שמות ב, כ), הכיר בו שהוא מזרע של יעקב, שהבאר מתברך בשבילו. וזה מפני כי יעקב היה מתברך בברכה זו, מה שלא נאמר בשאר האבות, דכתיב\* (בראשית מט, כה) "מאל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך ברכות שמים מעל ברכות תהום רובצת תחת". וזאת הברכה היא ברכת יעקב, לפיכך כתב אחריו (שם פסוק כו) "ברכות אביך גברו על ברכות הורי [עד תאות גבעות עולם] תהיינה לראש יוסף", שתראה מזה שזאת הברכה היא ברכת יעקב. וזאת הברכה, שהיא ברכת תהום, היא עליית הבאר. ובאמת כאשר נתברך יעקב בברכה "עד תאות גבעות עולם", מזאת הברכה התהום עולה ומתגבר למעלה, כמו שאמר "ברכת שמים מעל ברכת תהום רובצת תחת", וברכה זאת מורה על הנצחי, שאין אבדון לזרע יעקב, והפסק אין להם, שהם דבקים במקור הברכה שאינה פוסקת לעולם. וזה היה יודע יתרו, ולפיכך היה חפץ בזרע שאין לו הפסק לעולמי עולמים.

#**ויש לרבותינו**= זכרונם לברכה במדרש (ילקו"ש ח"א קסט) במלת "ואיו למה זה עזבתן את האיש" (שמות ב, כ), אמר להם, שמא [הוא] מאותו זרע שאמר (בראשית יח, ט) "איה שרה אשתך", שכל העולם מתברך בשביל אותו זרע. בארו בזה כי מה שאמר "ואיו", כלומר איש כזה שאמרתם עליו כך, מורה שהוא איש צנוע בדרכיו, שהרי עשה\* טובה לי, ולא בא עמכם אלי, ואני צריך לשאול עליו "איו". וזה הוראה על צניעות דרכיו, ואילו לא היה צנוע בדרכיו, היה רץ אלי לומר אלו דברים. ואולי הוא מזרע של שרה שאמרו המלאכים עליה "איה שרה אשתך", להורות על מעלתה, שהיא היתה צנועה. ובשביל כך היתה ראויה לבן שעל ידו כל העולם מתברך.

#**כי הצניעות**= מורה על הברכה, שכל ענין הברכה צנוע ונסתר. כי הדברים הפחותים אין מדריגתם פנימי, ואינם ראוים לברכה. אבל דברים אשר הם עליונים במעלה הם פנימים, והם ראוים לברכה, מצד אשר הם פנימים נסתרים. וכבר התבאר זה כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה. וכל ברכה בהסתר ובצניעות, והפך זה הגלוי, מורה על שפלות וחסרון, ואין ברכה בו, כמו שאמרו (תענית ח:) אין ברכה אלא בדבר הסמוי מן העין. לכך אמר שמא צניעות דרכיו מורה על שהוא מזרע של שרה, שאמרו המלאכים "איה שרה אשתך", שבשביל צניעות דרכיה היה לה בן שכל העולם מתברך בו. ולכך שמא ישא אחת מכם, ויהיה מזרעכם מתברך כל העולם. הנה הזכיר יתרו שני דברים גדולים מאוד; האחד, הברכה הנצחית שהזכיר, שהבאר היה עולה, והוא הברכה שאינו פוסק. והשני, הברכה הכללית שכל העולם נתברך בשביל מעלתן הפנימית, [ש]מתברך הכל, ודבר זה מבואר.

#**"קראן לו ויאכל לחם"**= (שמות ב, כ). מה שהזכיר כאן "ויאכל לחם", רמז שהיה כוונתו שיתן לו בתו, ואין "לחם" אלא אשה.

#**ובפרק חלק**= (סנהדרין קג:), אמרו כי הכתוב שאמר "קראן לו ויאכל לחם", בזה רמז לך הכתוב שבשביל זה היה ראוי להיות דבק בישראל. וכן אמרו שם; אמר רבי יוחנן [משום רבי יוסי] בן קסמא, גדולה לגימא שהרחיקה שתי משפחות מישראל, שנאמר (דברים כג, ה) "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים". ורבי יוחנן דידיה אמר, מרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים, שנאמר "קראן לו ויאכל לחם". ומשרה שכינתו על נביאי בעל, שנאמר (מ"א יג, כ) "ויהי הם יושבים אל השלחן וגו'", ומעלמת עין מן הרשעים, ממיכה.

#**וכל הענינים**= האלו דברים נפלאים. כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה (סנהדרין לח:) "כופר בעיקר", בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך השם יתברך מפרנס את הנמצאים כלם. וכאשר תתבונן בזה, הנה גוף האילן הוא קרוב אל העיקר, ומן השורש מתפרנס האילן, ואחר כך מן האילן בא הפרנסה לכל הענפים. ותמיד מי שהוא קרוב אל גוף האילן, ממנו בא הפרנסה אל אחר. ולפיכך מי שהוא מפרנס ומשפיע הפרנסה לאחר, מתקרב אל העיקר. והוא הדין כאשר הפך זה, הוא מרוחק מן העיקר. ולפיכך הרחיקה הלגימא את עמון ומואב, שנאמר (דברים כג, ה) "על דבר אשר לא קדמו אתכם וגו'". וקרבו את יתרו, שהיה יתרו קרוב אל העיקר בשביל שנתן לחמו לאחר, לכך ראוי לקרב, והבן זה.

#**ומשרה השכינה וכו'**=. כי הוא קרוב אל השם יתברך. ומעלמת עין מן הרשעים, כי עם השפע שמשפיע לא תמצא רק ברכה, ולא מדת הדין, לכך היא מעלמת עין מן הרשעים. ושגגתו עולה זדון, כן אמרו שם (סנהדרין קג:), וזה מפני גודל מדה זאת עד שאין ראויה שיהיה שוגג בה, כי כל דבר לפי גדלו ומעלתו אין ראוי שיהיה שוגג בה, רק ראוי שיהיה נזהר בה.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי האכילה שנותן\* לאחר היא מעלה אלקית, לפי שנתינת האכילה והשתיה, שהוא השפעה לאחרים, הוא מפעולת הנבדל, שהוא נותן ומשפיע תמיד, כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל. ולפיכך כאשר הוא נותן האכילה והשתיה לאחר, הוא מתקרב אל מדריגה האלקית, והוא מתקרב אל השם יתברך. ובעמון ומואב, כאשר לא נתנו לחם ומים לישראל, במה שהיו קרובים תחלה אל השם יתברך, שהם משפחות אברהם, נתרחקו. וזהו גם כן שאמר כי המדה הזאת משרה שכינה על נביאי הבעל, שהיא מעלה אלקית, לכך מביא השכינה, אף שאינו ראוי לו. מכל מקום מצד שראוי לשכינה שיש לו מעלה אלקית הנבדלת, משרה עליו השכינה. ומעלמת העין מן הרשעים, כי מאחר שהוא עושה חסד ליתן לאחרים, גם כן מדת הדין מעלים העין ממנו, ואין נוהג עמו בדין.

#**ומה שאמרו**= "גדולה לגימא", דוקא שנתן לחם להתפרנס לאחרים, ולא אמרו 'מי שנתן צדקה'. כי נתינת הפרנסה להאוכל הוא פרנסה בעצם, אבל אם יתן צדקה כסף וזהב לאחר, אין זה פרנסה בעצם, שמא לא יתפרנס בה. אבל מי שמפרנס את אחר\*, דבר הזה היא המדה החשובה. וכאשר תבין ענין הלגימא הזאת המפרנס את אחר בלחמו ובמימיו, תבין דברים הרבה מאוד.

#**ועוד אמרו שם**= (סנהדרין קג:) ששגגתו עולה זדון. פירוש, שאם שגג ולא נתן אכילה ושתיה לאחר, עולה זדון, ונענש על זה כאילו היה זדון. ודבר זה ענין גדול מאוד, כי כאשר המעלה הזאת אלקית נבדלת, דבר כזה שהוא אלקי אין שוגג בו, כי דבר זה ראוי לאדם במה שיש לאדם מעלה אלקית, ולא שייך שוגג במעלה האלקית, ולפיכך שגגתו עולה זדון. וכן אמרו (אבות פ"ד מי"ד) "שגגת תלמוד עולה זדון", שהתלמוד הוא לחלק השכלי שבאדם, לכך אין שייך שם שוגג, כי השוגג הוא לחמרי, אשר הוא טועה ושוגג, לא לדבר אלקי, שאין שוגג בו.

#**והבן זה**= היטב מאוד, ואי אפשר לפרש יותר, כי הדבר הוא עמוק. ושני הפירושים אמת למבין. והנה נתבאר (-לו-) [לך] מה שהוצרך הכתוב להאריך "קראן לו ויאכל לחם".

<> שמו"ר א, לב "'ויקם משה ויושיען', מלמד שישב להן בדין. אמר, דרך אנשים דולים ונשים משקות, וכאן נשים דולות ואנשים משקים". ובמתנ"כ שם כתב "דרך העולם האנשים דולים מים מפני שהיא מלאכה כבדה, והנשים באות ומשקין מן המוכן, וכאן המנהג בהיפך, וזהו 'ויושיען', במדת הדין והמשפט". ופירושו, שמשה ראה עיוות דין שנעשה לפני עיניו ["נשים דולות ואנשים משקין"], וקם למנוע את הדבר. ובכת"י [שצז:] פתח את הפרק בציטוט ארוך מדברי השמו"ר שם.

<> לשון המהרז"ו [שמו"ר א, לב] "שמה שנאמר 'ויקם' מיותר, שהוה ליה למימר 'ויושיען משה'".

<> לשונו בכת"י [שצח.]: "המלה הזאת מרמז לך שהיה מתיישב בדין, כי מעשה זה שלא כהוגן, שהנשים יהיו דולים, והאנשים משקין". וראה הערה הבאה.

<> הרד"ל [שמו"ר א, לב, אות מז] ציין לדברי האבות דרבי נתן פ"כ, שאמרו שם "בא משה וישב עליהם בדין. אמר להם, מנהגו של עולם אנשים ממלאין ונשים משקות, כאן נשים דולות ואנשים משקין, &**עוות הדין**^ יש כאן". ויש לדייק בלשונו, שכתב "&**כדיין**^ המתעורר לעשות מעשה כאשר יראה בעיניו העיוות והשקר", ומדוע לא כתב "כאדם המתעורר לעשות מעשה וכו'". ויש לומר, כי בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] השריש שאין עשיית משפט מדת האדם, וכלשונו: "אף על פי שהאדם עושה משפט אמת וישר, אין המשפט הוא מדת האדם, כי אי אפשר שלא יהיה האדם משקר במשפט בשגגה, ולפיכך אין מדת המשפט מדת האדם. ולכך אין לומר במדת המשפט שהאדם הולך אחר הקב"ה, רק כאשר הוא בעל חסד ועושה חסד שלא במשפט [סוטה יד.]... כי גמילות חסד בפרט הוא מדת האדם, והוא שייך לאדם, לא מדת המשפט". @**ובפחד יצחק**^ שבועות מאמר מד אות ח, כתב: "המהר"ל השריש בנו, כי אותה מצוה של 'והלכת בדרכיו' [דברים כח, ט], 'הוה דומה לו', 'מה הוא אף אתה' [שבת קלג:], לא מצאנוה כי אם בקו החסד, כגון 'מה הוא רחום אף אתה רחום' [שם]... אבל מעולם לא מצינו מצוה זו של התדמות לו בקו המשפט, כי היכי דנימא 'מה הוא שופט רשעים, אף אתה תהא שופט רשעים'. וההסברה בזה אינה אלא כך; החסד מסור הוא לכל אחד ואחד מעצם הווייתו. ועל כן שפיר הוא הדבר לומר לו לאדם, אותו מעשה החסד שאתה פועל, חובתך היא לפעול את החסד הזה מתוך הדעת של ההליכה בדרכיו. אבל מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ הוא בעל הכחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא', ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך להשופטים [דהי"ב יט, ו] 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה''. ובמהלך המשפט עצמו הרי הוא אומר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת קל בקרב אלהים ישפוט'. וכל עצמה של מציאות השופט אין לה מקום כי אם בתורת שליחות של בעל המשפט השופט כל הארץ. והרי לכל משפט בעינן סמוכים דוקא. ועיקר ענינו של כל סמוך אינו אלא בזה שעל ידי הסמיכה שלו הוא נחשב כסמוך מפי הגבורה, כמבואר במשנה דראש השנה [ר"ה כה.]. ומפני כך לא מצינו מצות ההתדמות אליו יתברך אלא בקו החסד, אשר מתחלתו מעצם טבעו מסור הוא ביד כל אדם, דבזה שפיר שייכת התדמות לדרכיו יתברך. אבל במעשה המשפט של בני אדם, אשר מעצם מהותו לא יתכן שהמעשה יהא נעשה כי אם בתורת שליחות ומינוי, הלא ממילא מופקע הוא ממהלך ההתדמות, שאין השליח עושה שליחותו בתורת התדמות אל המשלח, אלא שהוא יונק את כחו ממינוי השליחות אשר בידו. ומפני כך לא מצינו למצות ההליכה בדרכיו שתאמר בקו המשפט, והבן". לכך ברי הוא שכתב כאן "כדיין המתעורר לעשות מעשה", ולא כתב "כאדם המתעורר לעשות מעשה", שמעשה המשפט אינו מדת האדם, וכמו שנתבאר.

<> לשונו למעלה פי"ח [לאחר ציון 135]: "מדכתיב [שמות ב, יב] 'ויך את המצרי' סבר רבי אביתר באגרופו הרגו [שמו"ר א, כט], ולפיכך כתיב 'ויך' בהכאה בלבד, ולא כתיב 'ויהרוג'. מפני שהיה מצרי רשע, שהכה את ישראל, והיה משה מתעורר נגד הרשע לעשות בו דין בעצמו, ולכך הכה אותו בידו, ולא בדבר אחר".

<> לשונו להלן פס"ו: "דינין החטא הוא בנפשו, שהוא מעוות משפט אמת והיושר, אשר הוא בנפש האדם. כי האמת והיושר בנפשו הוא, וזהו חטא הנפש, כי אין יושר ומשפט רק בנפש השכלית. ועוד, כאשר אין עושה דין, הוא מפחיתות הנפש. שצריך כל אדם כאשר יראה דבר עולה, אז נפשו מתעורר לעשות דין. ולכך כל דיין צריך שיהיה לו לב אמיץ וחזק למשפט. ודבר זה ברור הוא, שהדין הוא בא מן התעוררות הנפש". ובדרוש על התורה [כד:] כתב: "משה היה בו היושר ביותר, עד שלזה התפעל ונתחרה בראותו דבר יוצא מהשווי והיושר במוחש, בהרגו את המצרי. וכתיב [דברים לג, כא] 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל', והוא דבר ידוע". ובתפארת ישראל פי"א [קעג:] כתב: "כאשר תעמוד על מדת משה תדע שהיה בו ביותר מדת היושר. כי תחלת יציאתו ראה איש מצרי מכה איש עברי, והיה עושה בו דין, ודבר זה מצד היושר. ואחר כך ביום השני אמר לרשע 'למה תכה רעך' [שמות ב, יג], שכל זה ממדת היושר שהיה במשה. ואחר כך כשבא למדין 'ויבאו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען', וכל זה ממדת היושר" [הובא למעלה פי"ח הערה 139].

<> לשון המדרש שם "'ויצילן' לא נאמר, אלא 'ויושיען'".

<> לשון המלבי"ם [במדבר י, ט]: "לשון תשועה במובנה המדויק הוא התשועה הגמורה, שזה ההבדל בין תשועה והצלה". וקצת ראיה לדבר, שכמה פעמים נאמר "תשועה גדולה" [שופטים טו, יח, ש"א יט, ה, ש"ב כג, י, דהי"א יא, יד, ובדברי חכמים בילקו"ש ח"ב מב, שם קנא, תדא"ר פ"ט, ועוד], אך מעולם לא שמענו בטוי "הצלה גדולה".

<> לשון המדרש [שמו"ר א, לב] "רבי יוחנן בשם רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, דבר של גילוי עריות באו לעשות עמהן, ועמד משה והושיען. נאמר כאן 'ויושיען', ונאמר להלן [דברים כב, כז] 'צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה', מה להלן גלוי עריות, אף כאן גלוי עריות". ויש להבין מהו הגלוי העריות שהיה יכול להיות כאן, הרי בנות יתרו בפשטות לא היו נשואות, אלא פנויות, ואיזה גלוי עריות יש בפנויה. והיה אפשר לומר שלשון המדרש הוא "&**דבר של**^ גילוי עריות", וקצת משמע מכך שלא היה גילוי עריות ממש, אלא בחינה מסויימת של גילוי עריות. אך מהמשך דבריו מוכח שאיירי בגילוי עריות ממש, וזה צ"ב מהו הגילוי עריות ששייך שיהיה כאן. ואולי נבאר שחיוב של הרועים הוא מצד חמס, וכמו שכתב הרמב"ן [בראשית ו, ב] שבדור המבול היו אונסים את הפנויות, וזה נחשב לחמס, והרי בן נח מחויב מיתה על הגזל [סנהדרין נו.]. וכן הוא במנחת חינוך מצוה לה אות כב, וז"ל: "ודע דבן נח המאנס אשה אפילו פנויה, מ"מ חייב מיתה משום גזל, וכן הוא בר"מ [הלכות מלכים פ"ט הי"ד], שכתב דמפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה, מפני ששכם גזל, והם ראו וידעו ולא דנוהו, עכ"ל. ובאמת מה היה להם לדון אותו, דלא הוי גילוי עריות, דדינה היתה אז פנויה, א"כ מה היה שכם חייב על זה. אלא על כרחך כיון דהיה באונס הוי כמו גזל. א"כ בן נח הבא על הפנויה שפטור, אינו אלא במפותה, דלא הוי גזל, אבל באונס חייב מטעם גזל... כלל היוצא ממה שכתבנו, דבן נח דחייב על אשת חבירו, אם לא היה מרצון הבעל או האשה, חוץ ממה שחייב משום אשת חבירו, חייב ג"כ משום גזל, ונפק"מ דאף על שלא כדרכה חייב". אך זה לא יספיק לבאר דברי המדרש כאן, שאמרו שהחטא של הרועים היה גלוי עריות, ולא גזל. וצ"ע.

<> כי החטא מתייחס לנפש, וכמו שנאמר [ויקרא ה, א] "ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה וגו'". ובגו"א במדבר פי"ז אות ד [רסז:] כתב: "כל חוטא חוטא בנפשו, דכתיב 'ונפש כי תחטא'". ובהקדמה לאור חדש [מט.] כתב: "אשר החטא הוא כרת ואבוד לנפש האדם... אם לא היה יום הכפורים, היה בטול לנפש לגמרי מפני החטא, שהוא לנפש". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רס.] כתב: "מיוחדים היו הקרבנות המכפרים על הנפשות, כדכתיב בפרשת כי תשא [שמות ל, טו] 'לכפר על נפשותיכם'". @**ובעוד שכאן**^ מייחס גלוי עריות לנפש ולא לגוף, הרי למעלה פ"ד [רכ.] כתב שגלוי עריות מתייחס לגוף, וכלשונו: "וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין [במדבר ה, טו], לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה [סוטה יד.], כי ענין הזנות הוא מתאות הגוף". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי... ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וצרף לכאן שעל הנאמר [שמות כ, יג] "לא תנאף", תרגם אונקלוס "לא תגוף", וזה מורה באצבע שעריות הן עניני גוף וחומר [ראה למעלה פ"ד הערות 23, 25, שהובאו שם הרבה מקבילות נוספות ליסוד זה]. וכיצד כאן מבאר שגלוי עריות הוא לנפש, ולא לגוף. אמנם זה לא קשה כלל, כי למעלה כוונתו שהחטא בא ונובע מהגוף, אך כאן כוונתו שתוצאת החטא היא איבוד הנפש. נמצא שסבת החטא של ג"ע היא הגוף, אך המסובב מהחטא של ג"ע הוא הנפש.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו, והוא שמבאר שאם גלוי העריות אכן היה נעשה בבנות יתרו, היה בכך לפגום את נפשן, אע"פ שמעשה זה היה נעשה באונס גמור. ולכאורה היה ניתן לומר שאם המעשה נעשה באונס גמור אין זה נחשב למעשה עבירה, וממילא אין בזה שום פגם לנפש. וכן יש לדון לגבי עבירה שמטמטמת את הלב [יומא לט.], באופן שהוכרח לאכול מאכלות אסורות, האם עדיין המאכל יטמטמם את לבו. ומדברי המהר"ל כאן עולה שהמאכל יטמטם את לבו. וכן היא דעת הרבה מהאחרונים. וכגון, הרמ"ע מפאנו כתב [כנפי יונה ח"ב סימן קיא] שמי שאכל באונס מאכל אסור, הרי זה פוגם נפשו. וכן כתב השל"ה [מסכת יומא הלכות תשובה (נד)], וז"ל: "אמרו רבותינו ז"ל [אבות דרבי נתן פ"ח מ"ח] מעשה בריבה אחת שנשבית לבין הגויים, וכשפדאוה הטבילוה על מה שהאכילוה איסורין. עד כאן. הא קמן דאפילו מי שנאנס לעשות איסור, צריך טבילה". וכן בט"ז יו"ד סימן פא סקי"ב וש"ך שם סקכ"ה מבואר דאף במקום של פיקוח נפש, עדיין המאכל מזיק לגוף. וכן המשך חכמה [דברים ו, יא] כתב שהאוכל מאכלות אסורות בשעת מלחמה, שהותרו לכתחילה [חולין יז.], מכל מקום המאכל מטמטם את הלב. וכן הוא בהעמק דבר [דברים ו, י]. וכן בספר ארחות יושר סימן יג [עמוד מו] כתב שאף באונס העבירה מטמטמת לבו של אדם. וצריך לומר בדעת כל הני רבוותא כפי שכתב הפני יהושע [שבת סח:], וז"ל: "היה באפשר לומר דתינוק שנשבה חייב בקרבן אף על גב דאנוס רחמנא פטריה [ב"ק כח:], היינו כגון מיתה או מלקות וממון. אבל בקרבן אפשר דחייב, דכפרה מיהא בעי... אף על גב דאנוס הוא". דהיינו שאונס אינו בר עונשין, אך עדיין יש על פעולתו שם של מעשה איסור. [אך בחדושי חת"ס (כתובות ק:) כתב לחלק בין אכילת איסור לבעילת איסור, וכלשונו: "ונראה לי בשלמא אכילת איסור, אע"ג דבאונס הוה, ופטור מעונש, מכל מקום מטמטם הלב... מה שאין כן בעילת איסור"]. וכן משמע מהרמ"א בשו"ע או"ח סימן שכח סעיף י, שכתב: "מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו", והמשנה ברורה שם סקל"א כתב: "אין מחללין וכו' - דאין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך". ואם מעשה שנעשה באנוס אינו פוגם כלל, מדוע יש בזה "בשביל שיזכה חברך", הרי בלא"ה חברו אינו ניזוק כלל. @**אך לאו**^ דעת כו"ע היא. דהנה הרעק"א בדרוש וחדוש [כתובות ל:] נסתפק האם עשיית עבירה באונס דפטור מעונשין, האם מקרי מעשה עבירה, אם לאו. והמנחת חינוך מצוה י אות כא כתב: "ונראה לענ"ד באותם איסורים שכתבנו לעיל דאינו יוצא מטעם מצוה הבאה בעבירה, כגון שאכל [מצה] מעשר שני וכדומה, אם היה חולה שיש בו סכנה ואכל זה, יצא ידי חובת מצה גם כן, דעכ"פ אינה עבירה, אדרבא מצוה איכא... דמצוה הבאה בעבירה לא שייך, כיון דליכא עבירה, ולא שייך קטיגור נעשה סניגור, ושונא גזל בעולה". וכן דעת המהרי"ט אלגאזי [בכורות פ"ח אות סה], ערוך לנר [סוכה ל.], ושו"ת רב פעלים ח"ד [בסוף הספר, סוד ישרים, סימן ה (עמוד לב)]. וראה בשו"ת דברי יציב או"ח ח"ב סימן רס שאסף כעמיר גורנה בענין מי שצריך לאכול טריפה מפני פיקוח נפש, אם האכילה מזקת. אך כאמור, מדברי המהר"ל שלפנינו מוכח שדעתו היא שאף באונס של ג"ע יש פגם של חטא. ובכת"י [שצח.] ביאר שבאמת בנקודה זו נחלקו רבנן על רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, וכלשונו: "ולרבנן שהשליכו [אותן] למים, ולא דבר גלוי עריות, מפני שגלוי עריות אין זה תשועה לגמרי, כי 'אונס רחמנא פטריה'. ומאחר שכתוב 'ויושיען', רמז לך שהיה תשועה להם, וזה תשועה גמורה. ולפיכך דרש אותו על שהשליכו אותן למים, והוא הצילן". וראה להלן הערה 22. @**ויש להעיר**^ על שיטת המהר"ל ודעמיה, מדברי הגמרא [מגילה טו:], שאמרו שם "אמר רבי לוי, כיון שהגיעה [אסתר] לבית הצלמים, נסתלקה הימנה שכינה. אמרה, [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני', שמא אתה דן על שוגג כמזיד, ועל אונס כרצון", ופירש רש"י שם "אף על פי שאני באה אליו מאלי, אונס הוא". ואם יש פגם וקלקול בנפש גם אם גלוי העריות נעשה באונס, מה מקום יש להתרעם על כך "שמא אתה דן על אונס כרצון", הרי סוף סוף יש כאן מעשה עבירה ופגם בנפש, ומדוע שזה לא יספיק לסלק הימנה שכינה [ראה להלן הערה 80]. ויש לומר, שסילוק שכינה נעשה רק כאשר יש דחיקת רגלי השכינה, ווזהו כשיש מרידה כלפי הקב"ה. אך כאשר אין מרידה, אין סבה מספקת לסלוק השכינה [מפי ידידי הרה"ג רבי יהודה ויטנברג שליט"א].

<> לשון המדרש [שמו"ר א, לב] "ורבנן אמרי, מלמד שהשליכו אותן למים, והוציאן משה. ואין 'ויושיען' אלא לשון הצלת מים, שנאמר [תהלים סט, ב] 'הושיעני אלקים כי באו מים עד נפש'". וראה הערה הבאה.

<> ומיתה חלה על הגוף, ולא על הנפש. וכן כתב בנתיב התורה פ"ג [קלא:]: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". ובהקדמה לנתיבות עולם [יב.] כתב: "פחיתות החומר, אשר בשביל זה השאול, שהוא המיתה. ואם לא כן, לא היה מות בעולם, רק בשביל החומר שהמיתה דבק בו. וזה תבין כי חוה הביאה המות לעולם, כי האשה היא חמרית, ובה דבק ההעדר והמיתה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אלמלא לא חטא האדם [הראשון] והיה נוטה אחר החמדה והתאוה החומרית, לעשות החומר עיקר, והיה שכל האדם נבדל מן החומר, לא נגזרה על האדם מיתה כלל, רק היה חי לעולם. וכל זה מפני שמצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד". וכן הוא בח"א לע"ז ה. [ד, לא.]. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "הגוף סיבה אל המיתה, לפי שעל ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך, לכך הגוף ראוי לקבל... המיתה" [הובא למעלה פט"ז הערה 100]. ובח"א לשבת קיח: [א, נח:] כתב: "כי המיתה היא סלוק הגוף, וטהרת הנפש מן הגוף". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "מלאך המות שהוא כח מפסיד הגוף... אחר שהמיתה הוא העדר הגוף". ובח"א לסוטה י: [ב, מג.] כתב: "כבשן האש... מפסיד העצמות, [אך] אינו פועל בצלם אלקים, ואין זה רק מיתה לאדם לגוף שהוא טבעי. אבל המלבין פני חבירו ברבים, הוא מפסיד ומבטל צלם האלקים, שאינו דבר טבעי". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". [אמנם מאידך גיסא באור חדש פ"א (תז:) כתב שהמיתה היא "בטול הנפש"]. אך יש להבין, שאם התשועה היא ממיתה, מדוע המדרש הדגיש שאיירי ב"הצלת מים" דוקא [כמובא בהערה הקודמת], הרי גם הצלה מאש היא הצלה ממיתה שחלה על הגוף. ובכת"י [שצח:] נגע בענין זה, וז"ל: "כבר רמזנו לך שאין דבר מתגבר על האדם כמו מים, כאשר רמזנו לך בפרק י"ג [בנדפס הוא למעלה פי"ד (לאחר ציון 74), שביאר שם שמים הם מיוחדים להעברת הצורה]. ולפיכך היתה התשועה הזאת שהשליכו אותן במים, עד שהיו ראוים להיות מתים, וזהו עיקר התשועה" [ראה למעלה פי"ד הערה 76].

<> בא לבאר את הכרחם של חז"ל לבאר שמשה הושיע את בנות יתרו מגלוי עריות או מיתה, ולא סגי לבאר כפשוטו של מקרא שמשה הושיען כדי להשקות את צאנם, שנאמר [שמות ב, יז] "ויבואו הרועים ויגרשום ויקם משה ויושיען וישק את צאנם". וכן כתב בכת"י [שצח.], וז"ל: "ויש לך לדעת מה שהכריחו את רז"ל לומר שהיה כאן גלוי עריות לתנא קמא, ולרבנן שהשליכו אותם במים".

<> פירוש - לא רק שדברי חז"ל אינם כפשוטו של מקרא, אלא יש קושי בדבריהם. כי חז"ל ביארו שמשה הושיע את בנות יתרו מגלוי עריות או ממיתה, ובכך לכאורה נטלו את החידוש ממעשה משה שהושיען, כי אז היה משה מוכרח להושיען [כמו שיבאר]. ולכאורה היה יותר חידוש אם משה היה מושיען ללא שום הכרח, שזה היה מורה יותר על מעלת משה.

<> לשונו למעלה ר"פ יט [לאחר ציון 5]: "ואין בחינה בדבר שהוא במקרה. ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה; שעל ידי זה ברח למדין [שמות ב, טו], ונשא בת יתרו [שם פסוק כא], ונגלה לו השכינה [שם ג, ד]. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן". ושם בהמשך הפרק [לאחר ציון 97] כתב: "אך שעדיין קשה, למה לא נשא משה בת ישראל מן המיוחסים, כמו אהרן. שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך... ואם כן, מה היתה הסבה שיהיה דבר זה שדבק משה בבת אומה אחרת. והנה דבר זה קושיא גדולה מאוד". וראה שם הערות 9, 100. וכן כתב למעלה בכת"י [שנח:], והובא למעלה פט"ו הערה 45, להלן פכ"ב הערה 31, פל"א הערה 21, ופל"ד הערה 43.

<> להשקות את צאנן. ובכת"י [שצח:] כתב: "אם לא היה רק שהיה מושיע אותן מן הרועים להשקות, אם כן היה דבר במקרה, שהרי לא היה מחויב וכו'".

<> פירוש - בנות יתרו היו יכולות להמתין עד שהרועים שגרשום יסתלקו משם, ואז יוכלו בעצמן להשקות את צאנן.

<> פרק יט, וכמובא בהערה 16. ומעמיד כאן הכרח לעומת מקרה, שההכרח הוא מחויב, לעומת המקרה. ולהלן פנ"ד כתב: "'וירד מצרימה' [דברים כו, ה], אנוס על פי הדבור [הגדה של פסח]. דע כי ענין יעקב היה כל דבריו שלא במקרה, שאילו היו דבריו של יעקב במקרה, דהיינו הירידה למצרים, היה אם כן הגאולה במקרה... ולפיכך אילו היה יורד יעקב מעצמו, ואם לא רצה לא היה יורד, היה בא הגלות במקרה, שקרה שירד, ואם לא רצה, לא היה יורד. ואין לומר כך כלל, אלא היה אנוס על פי הדבור, עד שהיה בא הגלות בהכרח. ולפיכך לא היה בא במקרה, אלא בעצם. לכך דרשו 'וירד מצרימה' אנוס על פי הדבור" [הובא למעלה פי"ט הערה 8]. ובתפארת ישראל פי"ח [ערב.] כתב: "כי התורה היא 'תורת אמת'. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה" [הובא למעלה פ"ה הערה 62]. וראה למעלה פט"ו הערה 45.

<> יש לברר מהו ההכרח של משה להושיען מגלוי עריות או משפיכות דמים. ונתחיל בשפיכות דמים, דאמרו חכמים [סנהדרין נז.] "העובדי כוכבים... לא מעלין, ולא מורידין", ופירש רש"י שם "לא מעלין אותם מן הבור להצילם מן המיתה, ולא מורידין אותם לבור להמיתם בידים". ועוד כתב רש"י [ע"ז יג:] "ואין מעלין - אותן מן הבור אם נפלו לתוכה, אלא יניחם וימותו". והרמב"ם בהלכות רוצח פ"ד הי"א כתב "הגוים שאין בינינו ובינם מלחמה... אין מסבבים להן המיתה, ואסור להצילן אם נטו למות. כגון שראה אחד מהן שנפל לים, אינו מעלהו, שנאמר [ויקרא יט, טז] 'לא תעמוד על דם רעך', ואין זה רעך". ואם כן יקשה, הואיל ובנות יתרו היו גויות, מנין לומר שמשה היה מחוייב להושיען משפ"ד. ואף שמשה רבינו עצמו קודם למתן תורה לא יצא מכלל בני נח [רש"י סנהדרין פב. ד"ה בת יתרו], מ"מ מנלן שמוטל עליו להושיע גוי אחר, והרי המחייב לכך הוא הפסוק "לא תעמוד על דם רעך", ו"אין זה רעך". ואולי אפשר לבאר על פי דברי רבינו בחיי [שמות יא, ב], על הפסוק "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב", שכתב בזה"ל: "מה שהזכיר לשון 'רעהו' ו'רעותה', יראה לי שקודם מתן תורה היו כל הבריות חברים כאחד. אבל לאחר מתן תורה, שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה עד שקבלוה ישראל [ע"ז ב:], יצאו כל האומות מן האחוה והריעות, ונשאר השם הזה בעם ישראל בלבד" [הובא למעלה פ"ו הערה 16]. לכך קודם מתן תורה אף הגוים נכללים ב"רעך", ולכך החיוב של "לא תעמוד על דם רעך" נאמר גם על הגוים. אך עדיין יש לדון, שקודם מתן תורה עדיין לא נאמר "לא תעמוד על דם רעך", ואין זו אחת משבע מצות בני נח, ומנין לומר שעם כל זה "היה מוכרח משה להושיען". @**ונראה לבאר**^ שכאן החיוב להושיען לא היה מצד הצלת בנות יתרו, אלא מצד החיוב להרוג גוי שרודף אחר גוי אחר להורגו. שהנה המנחת חינוך [מצוה רצו אות ה] נסתפק האם כשם שישראל הרואה אדם רודף אחר ישראל אחר להורגו, דחייב להרוג את הרודף [סנהדרין עב:], האם כך הדין בבני נח, שגוי הרואה גוי רודף אחר גוי אחר להורגו, דחייב להורגו. ומסיק המנ"ח שם שמ"מ מצוה וחובה בודאי שאין, וכלשונו: "אך זה ברור דמצוה ליכא גבי בני נח להרוג הרודף, דגבי ישראל מהיקישא ילפינן... ו'לא תעמוד על דם רעך' [סנהדרין עב:], אבל בבני נח שלא נאמרו הפסוקים הללו, רק היתירא הוא, אבל לא מצוה". אמנם בחידושי הגר"ח הלוי [הלכות רוצח פ"א ה"ט] מבואר שהוי חובה, וז"ל: "דילפינן [סנהדרין עב:] דין רודף מקרא ד'שופך דם האדם באדם דמו ישפך' [בראשית ט, ו]. הרי דיש דין זה גם בבני נח, דפרשה זו הלא נאמרה לנח... דהוי גזירת הכתוב בפני עצמו להציל הנרדף בנפשו של רודף... ושייך זה גם בבן נח, דהוא בכלל דינין". הרי כשם שבן נח חייב בדינין [סנהדרין נו.], כך הוא חייב להרוג את הרודף אחר גוי אחר להורגו. ולכך בנדון דידן, שקודם מתן תורה נחשב משה כבן נח, לכך שפיר כתב המהר"ל ש"היה מוכרח משה להושיען". ומעתה יתבאר שזהו גם הדין למ"ד שהרועים רצו לעשות להן גלוי עריות, כי גם בזה יש דין הצלה של הנרדף [סנהדרין עג.], וכמו שכתב הגר"ח הלוי [שם], וז"ל: "אלא ודאי דהוי דין בפני עצמו, דין הצלה של נרדף, אם להריגה, אם לעריות". וכן מוכח מדבריו בסמוך שמצד דין רודף נגעו בה, שביאר שהנפקא מינה לדינא בין רבי אליעזר ורבנן תהיה באופן שאחד רודף אחר הערוה, והשני רודף להרוג, ויש בידו להציל אחד בלבד, מי קודם להצלה.

<> פירוש - תשועת הנפש גדולה מתשועת הגוף, וכמו שאמרו חז"ל [במדב"ר כא, ד, ורש"י דברים כג, ט] "למדת שהמחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא". לכך תשועת הנפש גדולה יותר, כי היא תשועה גם לעולם הבא. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בכת"י [שצח:]: "ולרבנן תשועת הגוף עדיפה, מפני כי לא היה כאן רק אונס, ולפיכך סובר כי הנפש אינה נאבדת לעולם הבא, אבל הגוף נאבד בודאי". וראה למעלה הערה 11. אמנם לשונו כאן מורה על ענין אחר, שכתב "תשועת &**עצמן**^ הוא יותר תשועה, להציל האדם &**עצמו**^ שישאר בחיים". הרי לא תלה את דברי רבנן בעדיפות תשועת הגוף, אלא בעדיפות "תשועת עצמן", לעומת תשועת הנפש. ונראה שכוונתו היא שהנפש היא אחת מחלקי האדם, אך שני חלקי האדם הם הנפש והגוף ביחד, שזהו כל האדם. לכך כאשר היתה תשועה לכל האדם [החי בגופו ונפשו], זו תשועה גדולה יותר מאשר תשועת הנפש, שהיא אחת מחלקי האדם, ולא כל האדם. ואודות שכל האדם הוא חבור גוף ונפש, כן כתב להלן פמ"ג, וז"ל: "כי חלקי האדם הם הגוף והנפש, שהם שני חלקי האדם". ולהלן פס"ו כתב: "כי האדם חלקיו הוא הגוף והנפש, הם חלקי האדם". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג [שפב.] כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש... הנה היתה שלימה בכל". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכ.] כתב: "האדם הוא כולל הגוף והנפש, וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש". ושם מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 86, ופ"ח הערה 257]. ובח"א לנדרים לב. [ב, ז.] כתב: "כי האדם הוא מורכב משני חלקים, האחד הוא הנפש הנתונה מלמעלה, והשני הוא הגוף". ורש"י [בראשית ב, ז] כתב: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים, ומן העליונים; גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני ברא רקיע לעליונים. בשלישי 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי ברא מאורות לעליונים. בחמישי 'ישרצו המים' [שם פסוק כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד" [ראה להלן פכ"ח הערה 20].

<> פירוש - אפשר שמחלוקת זו בין רבי אליעזר ורבנן תהיה נפקא מינה לדינא, וכמו שמבאר.

<> כי תשועת הנפש היא תשועה גמורה, לעומת תשועת הגוף, וכמו שביאר. לכך מניעת גלוי עריות קודמת למניעת שפיכות דמים. ובספר גבורות ה' הוצאת מכון מהר"ל, כתבו כאן בזה"ל: "וצריך עיון דהרי יעל [הוריות י: "גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, שנאמר (שופטים ה, כד) 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באוהל תבורך'"] ואסתר [מגילה טו. "עד עכשיו באונס, ועכשיו ברצון"] נבעלו מדעת כדי להציל נפשות מישראל". הרי שיעל ואסתר הכניסו עצמן לגלוי עריות בכדי להציל נפשות ישראל, ומוכח מכך שהצלה ממיתה עדיפה מהצלה מגלוי עריות, ואיך רבי אליעזר יסבור להיפך. וכתב ליישב "ואולי יש לומר [הצלה] דרבים שאני". וכן מבואר בתוספות יבמות קג., וז"ל: "כי הוא [סיסרא] לא היה מאנסה [את יעל], ואדרבה, היא שדלתו בדברים להכריעו להביאו עליה כדי להתיש כחו, להציל ישראל". והמאירי [סנהדרין עד:] כתב: "האשה בזמן שיאמרו לה לילך היא מעצמה, יהרגו ואל יעבורו. ואם תשיבני יעל שנשמעה לסיסרא אף ברצונה... הצלת רבים שאני". וכן המהרי"ק שורש קסז כתב: "והנה דבר פשוט הוא יותר מביעתא בכותחא כי אסתר לא עשתה שום איסור, ולא היה בדבר אפילו נדנוד עבירה, אלא מצוה רבה עשתה, שהצילה כל ישראל".

<> השפת אמת [יומא פב:] דן בשאלה זו [וקצת פלא שלא הביא את דברי המהר"ל], וז"ל: "אכן יש לחקור, ברואה אחד רודף אחר חבירו להרגו, ואחר רודף אחר נערה המאורסה, למי יציל. ונראה דיציל את הנפש, והטעם דכשיציל את הנפש, יהיה רק נפש אחת אבודה, נפש הרודף, ועבירה נעשית על ידי זה הבועל. אבל כשיציל הנערה, יהיו ב' נפשות אבודות; הנרצח, והבועל, ויהיה ג"כ עבירה של הריגה. ואף דיש לדחות, האמת נראה כן ברור". ובספר הר צבי על התורה פרשת קדושים [ויקרא יט, טז (עמוד פא)] הביא את ספקו של השפת אמת, ופשט בשם הגר"י קלמס שיש להציל את הנערה המאורסה קודם, שמוכח מדברי תוספות [יומא לד: ד"ה רבי אומר] שכל שלמדין דבר מדבר אחר, יש דין קדימה לדבר המלמד על הדבר הנלמד, עיי"ש. והנה גבי דין רודף אמרינן ביומא [פב.] "מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו, אף רוצח ניתן להצילו בנפשו". וכיון שרודף להרוג נפש שניתן להצילו בנפשו ילפינן מרודף אחר נערה המאורסה שניתן להצילה בנפשו, אם כן הצלה מרודף של נערה המאורסה שהוא המלמד, קודם להצלה מרודף של רציחה, שהוא הנלמד. וההר צבי לבסוף מסכים לדברים אלו. ובספר ודרשת וחקרת פרשת קדשים [עמוד שפה.] הביא דברי הגר"י קלמס, וכתב עליו "על אף שלכאורה ראיה חזקה היא, מ"מ הא יש בנרצח משום הצלת נפשות, ובנערה המאורסה ליכא אלא הצלה מחטא. ולא מסתבר דרצון התורה הוא שימות הנרדף". וכאמור לפי דברי המהר"ל כאן לא קשה, כי ביאר כאן שדעת רבי אליעזר היא שתשועת הנפש עדיפא מתשועת הגוף. ובספר חשוקי חמד ליומא [פב.] דן בשאלה זו, וז"ל: "שאלה, הרואה אחד רודף אחר חבירו להורגו, ואחר רודף אחר נערה המאורסה, ויכול להציל רק אחד מהם, את מי יציל. תשובה: דן בזה השפת אמת במסכת יומא [ומביא דברי השפת אמת הנ"ל]... ואפשר להוסיף עוד ראיה שעדיף להרוג את הרודף אחר חבירו להורגו, על פי דברי המשנה למלך [הלכות שבת פכ"ד ה"ז] שנסתפק ברודף אחר נערה המאורסה, דקיימא לן דניתן להצילו מן העבירה בנפשו, אם היה זה בשבת, מהו שנחלל שבת בשביל הצלתו מן העבירה. דאף שהתורה התירה דמו, אפשר דאין לחלל על כך את השבת. ואילו ברודף אחר חבירו להורגו, פשוט לו שמותר לחלל שבת כדי להציל את חבירו, עיין שם. הרי שהרודף אחר חבירו להורגו חמור יותר מהרודף אחר נערה המאורסה". וכאמור לפי דברי המהר"ל שאלה זו שנויה במחלוקת התנאים שהובאו במדרש.

<> לשון המדרש "'ותבואנה אל רעואל אביהן', זה יתרו, ולמה נקרא שמו 'רעואל', שנעשה ריע לאל". ובא לבאר מדוע דוקא עכשיו יתרו נקרא בשם "רעואל".

<> מהמשך דבריו מבואר שאין כוונתו לומר שהחתן [משה] מזכה את חמיו [יתרו] בבחינת "ברא מזכי אבא" [סנהדרין קד.], אלא כוונתו שעכשיו התחילה פרשת זיווגו של משה, וזיווג זה מתאפשר מחמת גירותו של יתרו. לכך גירות זו מעניקה ליתרו את השם "נעשה ריע לאל", כי גירות זו מקפלת בתוכה את זיווגו של משה, ומחמת כן גירותו של יתרו שונה מגירותם של שאר גרים, וכמו שמבאר והולך. ובכת"י [שצח:] כתב: "ביאור זה, כי עכשיו ראוי שיהיה נקרא ריע לאל, כי עכשיו נזקק משה לבנותיו, [לכך] קראו 'רעואל'. כי המעשה הזה הוא התחלת הדביקות ליתרו וכו'".

<> רומז בזה ליסודו הנפוץ שהעיקר מתגלה בהתחלה, והואיל ועכשיו היא התחלת הדביקות המיוחדת של יתרו בה', לכך ההתחלה דייקא תיקרא בשם "נעשה ריע לאל", כי "התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (ער.)]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וזאת משום שההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל" [ראה למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, להלן פכ"ב הערות 33, 64, להלן פכ"ט הערה 26, ופל"ז הערה 45].

<> לכאורה למעלה פי"ט [לאחר ציון 114] כתב שאין הגר בטל לישראל, אלא עומד חוץ לישראל, וכלשונו: "אבל הגרים שהם חוץ מישראל, ואינם בכלל ששים רבוא מישראל, יותר מזדווג למשה בעבור השווי הזה, כי משה נבדל מישראל, אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא מישראל. וכן הגיורת [צפורה] גם כן אינה נכנסת תחת מספר ישראל". הרי שהגר עומד "חוץ מישראל", ואילו כאן מבאר שהגר "בטל אצל ישראל", ומכך לכאורה משמע שהוא מצטרף לישראל. ועוד קשה, שנאמר [ישעיה נה, ג] "ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה' לאמר הבדל יבדילני ה' מעל עמו וגו'", ופירש רש"י שם "הבדל יבדילני ה' מעל עמו - למה אתגייר, הלא הקב"ה יבדילני מעל עמו כשישלם שכרם". ומכך משמע שהגרים מובדלים מישראל, ואינם מצטרפים לישראל [כן הקשו כאן בספר גבורות ה' הוצאת מכון המהר"ל]. ועוד קשה, שבהקדמה לדרוש על התורה [ו.] ביאר שרק הערב רב בטלו אצל ישראל, לעומת הגרים שלא היו בטלים אצל ישראל, וז"ל: "אף על גב שלא היתה קפידא [במתן תורה] בערב רב שהיו בתוכם [שמות יב, לח, ומדוע יתרו הוצרך להשתלח קודם למתן תורה, לעומת הערב רב שנכחו במתן תורה], אין ענין יתרו דומה לזה כלל, כי לכך נקראו 'ערב' שנתערבו ביניהם, ולא נקראו בשם בפני עצמם, והיו בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום, כאילו היו ישראל לבדם. אבל יתרו לא היה בטל אצל ישראל, כי היו צריכים לו, והיה שמו 'יתרו' על שם שהיה יתור ותוספת עליהם. והשם ראוי לו, כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל שקבל עליו תורת משה, ונקרא שמו 'יתר' בשביל שהיה יתר על ישראל... לכך כאשר ימצאו גרים בישראל, הם נוספים עליהם, כאילו ישראל חסרים, כי הם מבטלים צורת ישראל ממה שהם ראויים מצד עצם צורתם שבחר בהם השם יתברך. ולכך נקרא הגר הראשון 'יתרו', שהוא יתר ותוספת על ישראל. ונקרא 'יתרו' בוא"ו, מפני שהוא"ו מורה על עצם ישראל, שהיו שש מאות אלף... כי זה המספר ראוי לישראל דוקא... וזה שנקרא 'יתרו' שהוא יתור על עצם ישראל שהם שש מאות אלף בעצמם" [הובא למעלה פ"ג הערה 34, ופי"ט הערה 116]. הרי רק הערב רב "היו בטלים אצל ישראל", לעומת יתרו והגרים שהם יתרים על ישראל. ואילו כאן כתב שכל "גר המתגייר הוא בטל אצל ישראל" [ולא רק הערב רב]. ועוד יש להעיר, כי כאן מחלק בין יתרו לשאר גרים [שרק יתרו אינו בטל לישראל, אך שאר גרים בטלים לישראל]. ואילו בהקדמה לדרוש על התורה הנ"ל ביאר שיתרו מייצג את הגרים בהיותו הגר הראשון. @**ויש לומר**^, שכאשר אומרים על אדם שהוא "בטל אצל ישראל" אפשר לבאר זאת בשני אופנים; (א) האדם טפל לישראל, ויחסו לישראל הוא כיחס טפל אל עיקר ["כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר" (לשונו להלן פמ"ד)]. (ב) האדם מצטרף לגמרי אל ישראל, ונבלע ונטמע בתוך ישראל. דבריו כאן הם לפי האופן הראשון [טפל לישראל], ואילו דבריו בהקדמה לדרוש על התורה הם לפי האופן השני [נטמע בישראל]. לכך, מה שכתב כאן ש"גר המתגייר הוא בטל אצל ישראל", אין כוונתו שהגר מצטרף לישראל ונבלע בתוכם, אלא כוונתו שהגר נעשה טפל ומסונף לישראל, וישראל הם העיקר והגר הוא הטפל. ובזה חילק בין יתרו לשאר גרים, שיתרו מעולם לא נעשה טפל לישראל, אלא יחסו לישראל היה "כמו שני אוהבים, שאין אחד בטל אצל אחר" [לשונו בהמשך]. ולכך גם לא קשה מדבריו למעלה בפי"ט [שהגר עומד חוץ לישראל], כי אין כוונתו כאן לומר שהגר מצטרף לישראל, אלא שהגר טפל לישראל. וכן לא קשה מהפסוק "ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה' לאמר הבדל יבדילני ה' מעל עמו וגו'", כי אכן הגר עומד חוץ לישראל. אך דבריו בהקדמה לדרוש על התורה [שחילק ביו הגרים לערב רב, ורק הערב רב "בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום, כאילו היו ישראל לבדם"] כוונתו היא שהערב רב נבלע ונטמע לגמרי בתוך ישראל, ואינם חולקים חשיבות לעצמם. מה שאין כן הגרים, ובראשם יתרו, אין הם נבלעים ונטמעים בישראל, אלא טפלים לישראל, ועומדים חוץ לישראל. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה מצינו הבדל בין דבריו כאן לדבריו בהקדמה לדרוש על התורה בביאור מדוע יתרו אינו בטל אצל ישראל; כאן כתב "אין לומר שהיה בטל אצל ישראל, כיון שכל כך היה תולה בגירותו זיווג של משה, שהוא עיקר ישראל". אך בהקדמה לדרוש על התורה כתב ש"יתרו לא היה בטל אצל ישראל, כי היו צריכים לו". ומדוע כתב טעמים שונים לביאור דבר אחד. אלא הם הם הדברים; כאן בא לבאר מדוע יתרו אינו כשאר גרים הטפלים לישראל. ועל כך כתב כי דבר של עיקר תלוי בו ["זיווג של משה שהוא עיקר ישראל"], והעיקר הוא להיפך מהטפל, וכשם שמן הנמנע שהעיקר יעשה טפל, כך מן הנמנע שיתרו יעשה טפל כשאר גרים. אך בהקדמה לדרוש על התורה בא לבאר מדוע יתרו אינו כמו הערב רב [שהם הותרו להיות נוכחים במתן תורה, לעומת יתרו]. ועל כך כתב שהערב רב אינם חולקים חשיבות לעצמם [ש"היו בטלים אצל ישראל עד שלא נחשבו לכלום"], ואילו יתרו "היו צריכים לו", ולכך יש לו חשיבות עצמית, המבדילה בינו לבין הערב רב. ודו"ק.

<> פירוש - קרבת האלקים של הגר נובעת מהיותו בטל וטפל לישראל, ואין לו קרבת אלקים מצד עצמו וכשלעצמו, ולכך לא יקרא עליו שם "ריע לאל". ומעין זה כתב בגו"א בראשית פכ"ט אות כב [פו.], וז"ל: "כי השבט שהוא מועט באוכלוסין אין לו שם בפני עצמו, ובטל הוא אצל האחרים".

<> כמו שביאר למעלה פי"ט [לאחר ציון 237], וז"ל: "וכן יתרו מצד עצמו, אף על גב שהיה עובד עבודה זרה, יש ליתרו שייכות למשה. ותדע זה במה שאמרו חכמים [מכילתא שמות יח, יא] שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה, מזה תדע כי לא היה יתרו כמו שאר עובד עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית, שדבק בה לגמרי. אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש, הוא אלקי האלקים כולל הכל... עד שנתגייר, ובא לעבוד הקב"ה, שהוא כולל כל הכחות... ותדע מזה למה נשא משה בת יתרו, כי שווי גדול יש ליתרו אצל משה, בשביל הכנה הזאת שהיה ליתרו דביקות בכח כללי".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ג [מח.]: "משה הוא עיקר ישראל, במה שהשלים את ישראל". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ה:] כתב: "משה ואהרן היו עיקר ישראל, כמו הלב באדם שהוא עיקר, והלב עיקר מעלתו שבו תלוי השכל והדעת".

<> "שכל אחד ואחד הוא עיקר, ואין אחד בטל אצל חבירו" [לשונו בכת"י (שצט.)]. ואודות שאהבה נופלת בין שוים, כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח.], וז"ל: "כי עיקר האהבה הוא לריע שלו, מפני שהם שוים ודומים, ולכך שייך בהם אהבה... שאהבה היא לריע שלו במה שיש להם שתוף וחבור, והדברים הרחוקים זה מזה אין בהם אהבה... וראיה לזה מן התורה, כי אף שצוה השם יתברך מורא אב ואם [ויקרא יט, ג], וכן צוה על מורא רבו [פסחים כב:], ולא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו ועל אהבת רבו. דבר זה מפני שאין אלו שוים, ומכיון שאינם שוים ודומים לא יפול ביניהם אהבה כלל, רק יראה בלבד".

<> בכת"י [שצח:] סלל לו דרך נוספת בחילוק בין יתרו לשאר גרים, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת כי חילוק גדול יש בין יתרו ובין שאר גרים. כי שאר גרים שבאו אחר כך נתוספו על ישראל, ובטלים בישראל. אבל יתרו בא כשיצאו ישראל ממצרים, והבטיח את ישראל 'ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים' [שמות ו, ז]. ובאותה שעה בא יתרו גם כן וקבל אלוקתו. לפיכך נקרא 'רעואל', שנעשה ריע לאל... שהרי הקב"ה קבל את ישראל, וקבל גם כן את יתרו. ובמה שנעשה יתרו ריע לישראל, נקרא ריע לאל, כי הדבק בישראל דבק באל יתברך. אבל שאר גרים בטלים היו אצל ישראל".

<> לשון המדרש במילואו הוא "'דלה דלה' [שמות ב, יט], דליה אחת דלה והשקה את כל הצאן שהיו שם, ונתברכו המים על ידו, הדה הוא דכתיב 'וישק את הצאן', 'צאנינו' לא נאמר, אלא 'הצאן', שאף צאן הרועים השקה". ובגו"א שמות פ"ב אות כז [מא:] כתב: "ובשמות רבה איתא שם דהמים עלו לקראתו, שנאמר 'וישק את הצאן', 'וישק צאנינו' לא נאמר אלא 'הצאן', כל הצאן היה משקה, אף של רועים. וזה היה בשביל שעלו המים לקראתו, עד שגם הרועים היו משקים את הצאן. והקשה הרא"ם [שמות ב, יט], מנא לן שהמים עלו לקראתו, שמא כמו שהשקה הצאן שלהם [של בנות יתרו בידו, אם לא היה נאמר "דלה דלה לנו" (שמות ב, יט)], גם כן היה משקה הצאן של הרועים. ואין זה קשיא כלל, שהרי יתרו אמר לבנותיו 'מדוע מיהרתן' [שם פסוק יח], והשיבו לו 'איש מצרי הצילנו מיד הרועים' [שם פסוק יט], ואם פירוש 'וישק הצאן' שהיה משקה צאן הרועים, מה תשובה היא זאת לאביהם שאמר 'מדוע מיהרתן', דהרי מה שהיה משקה צאן הרועים מעשה בפני עצמו הוא, ולא שייך כלל אל ענין זה שהיו באים להגיד לאביהם. אלא שאמרו לאביהם איך היה ההשקאה, שהשקה צאנם שהמים עלו לקראתו עד שהשקה הכל".

<> זהו המשך דברי המדרש.

<> לשון המדרש "'ויאמר אל בנותיו ואיו וגו'', אמר להם, סימן שאתן אומרות שדלה והשקה את כל הצאן, זה מבני בניו של יעקב, שעמד על הבאר, והבאר מתברכת בשבילו".

<> ו"ברכות תהום" פירושה "התהום עולה ומשקה את הארץ" [רשב"ם שם]. ובסמוך כתב "הברכה שהיא, ברכת תהום, היא עליית הבאר". ואע"פ שמצינו עליית המים גם אצל אברהם [רש"י בראשית כא, ל, וכמובא להלן הערה 46], מ"מ רק אצל יעקב נאמרה ברכה זו במקרא. וזהו דיוק לשונו שכתב "כי יעקב היה מתברך בברכה זו, מה שלא &**נאמר**^ בשאר אבות", אך לא כתב שלא היתה אצל שאר אבות.

<> פירוש - אף על פי שהמקרא עוסק בברכה שניתנה ליוסף, מ"מ שרשה של ברכה זו היא ביעקב, וכמו שמבאר. ובכת"י [שצט:] כתב: "שנתן ליוסף ברכתו". ובגו"א בראשית פל"ז אות ז [רב.] כתב: "נתן ליוסף ברכת יעקב, שנאמר [בראשית מט, כו] 'ברכת אביך גברו על ברכת הורי עד תאות גבעת עולם תהיינה לראש יוסף וגו'', הרי מפני שהוא 'פרישא דאחוהי' [אונקלוס שם] זכה לברכת יעקב. כי כמו שיעקב נבדל מעשו, כך יוסף נבדל מאחיו במלכות".

<> רש"י שם "ברכות אביך גברו וגו' - הברכות שברכני הקב"ה גברו והלכו על הברכות שבירך את הורי".

<> צרף לכאן שכאשר יעקב ברך את פרעה [בראשית מז, י], כתב רש"י שם "ומה ברכה ברכו, שיעלה נילוס לרגליו. לפי שאין מצרים שותה מי גשמים, אלא נילוס עולה ומשקה. ומברכתו של יעקב ואילך היה פרעה בא אל נילוס, והוא עולה לקראתו ומשקה את הארץ". וזה מעין ברכת יעקב, שהבאר עולה לקראתו. וכן בגו"א בראשית פכ"ד אות יג [שצט:] השוה את עלית היאור לעלית הבאר.

<> ומלים אלו מורות על הנצחיות, כי רש"י פירש [שם] "עד תאות גבעות עולם - לפי שהברכות שלי גברו עד סוף גבולי גבעות עולם, שנתן לי ברכה פרוצה בלי מצרים מגעת עד ד' קצות העולם, שנאמר [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה וגו'', מה שלא אמר לאברהם אבינו וליצחק". וברכה בלי מצרים היא ברכה נצחית, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יג [עה.], וז"ל: "ומזה תבין אשר אמרו [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת'... שהרי ברכת יעקב היה כדכתיב 'ברכת אביך גברו על ברכת הורי עד תאות גבעות עולם', וברכתו בלי מצרים כמו שאמרו חז"ל [שבת קיח.], ובשביל זה לא פסק ממנו המעיין הזה לעולם" [ראה למעלה פט"ו הערה 13, ובסמוך הערה 47].

<> בכת"י [שצט:] הוסיף כאן "כי ברכת יעקב ברכה שהיא לעליונים והתחתונים".

<> כמו שאמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת... שנאמר [ירמיה ל, י] 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאום ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים'. מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים". הרי על זרע יעקב נאמר במיוחד ובמסוים "מה זרעו בחיים".

<> מה שהוסיף לומר "והפסק אין להם" לאחר שכתב "שאין אבדון לזרע יעקב", אינו בסתם, אלא בדוקא נקט לה, וכפי שביאר באור חדש פ"ט [תתתנ.], וז"ל: "הדבר שהוא ישר מצטרף אל השם יתברך, שהוא היושר בעצמו, ולכך יש לו קיום עד עולם... ומטעם זה אמרו ז"ל [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, כי היה בו מדת היושר, שמפני כך נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ומפני כך אין מיתה, שהוא הפסק והפסד אליו". ולהלן פנ"ד כתב: "כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה, והוא סוד 'יעקב אבינו לא מת', במה שהוא שלישי לאבות, והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וברי הוא שזו כוונתו כאן במה שהדגיש ש"הפסק אין להם", כי מדת היושר של יעקב מונעת כל הפסק מזרעו.

<> כי עליית הבאר היא משום שמקורו מתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ד אות יג [שצט:], וז"ל: "מצינו באברהם [רש"י בראשית כא, ל], ובמשה [רש"י שמות ב, כ], וביעקב שהיה היאור עולה לרגליו [רש"י בראשית נ, ג]. כי הצדיק ברכה עולה לרגליו, ולפיכך מיד כשהוא בא שם, המקור של הבאר מתברך, ועולה כנגדו המים. כי הבאר שיש לו מקור של ברכה, מיד שיבא אליו העזר על הברכה, מיד המקור מתברך". וכן כתב בקיצור קודם לכן [שם פכ"א אות כז (שסב.)]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצט.] כתב: "מעיין המתגבר, אשר יש למעיין שורש ומקור, ובשביל זה הוא נובע תמיד ומוסיף... שמתפשט המעיין תמיד בשביל שיש לו מקור ושורש חזק". ושם בהמשך [תשיח.] כתב: "מעיין המתגבר, אשר המעיין יש לו שורש ומקור נובע". ועל הבאר של מרים כתב בדרוש על התורה [כ:] ש"הבאר היה מקור מתברך בברכה נסיית על ידי נס". לכך עליית הבאר מורה על שיש לבאר מקור מתברך. וראה להלן פכ"ב הערות 73, 76.

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יג [עד:]: "ודע לך עוד כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים... למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם, אינו נקרא 'מעיין חיים'... ומזה תבין אשר אמרו [תענית ה:] 'יעקב אבינו לא מת'. כי האנשים מתחלפים במדריגה, אין כל אחד שותה ממה ששותה חבירו. כי יש שותה מן המקור, והוא מעיין החיים, ולשעה פוסק המקור ונסתם, וזה מדת כל האנשים. אבל יעקב אבינו, בשביל ששתה מן המקור שהוא בלא קץ ובלא תכלית, ועד שם הגיע... ובשביל זה לא פסק ממנו המעיין הזה לעולם... נמצא כי יש ג' מדריגות; האחד, הוא יעקב אשר זכה להיות בחיים אף במיתתו, בעבור שנתברך בלי שיעור וגבול. השני, סתם בני אדם אשר בעולמם מתדבקים במעיין, והוא פוסק כשיגיע זמנם. השלישי, העני אשר נחשב כמת אף בעת חייו [רש"י שמות ד, יט], מפני שאין לו דבר, והוא מת ויבש, ונחשב כמת אף בעולם הזה". ואודות שהמקור אינו פוסק, כן כתב בגו"א בראשית פ"ל אות ג [פז:], וז"ל: "כי החיים אין להם הפסק... כי המקור הזה תמיד נובע... שתמיד הולך ונובע... אבל מי שיש לו הפסק הוא כמו מת". ובהקדמה לדר"ח [יז:] כתב: "כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק". ושם פ"א מי"ג [שמו.] כתב: "צריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם... ולפיכך השם יתברך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י], כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה". ושם פ"ו מ"ח [רנט.] כתב "וזה שאמר 'כי עמך מקור', כי המקור אין לו הפסק כלל". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קע:] כתב: "לכך משפיע אליו השם יתברך גם כן החיים ממקור החיים אשר אין לו הפסק לנצח נצחים... כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא [ירמיה ב, יג] 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד. אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים' [שם], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר, שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר... שהם בורות נשברים, לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות, כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו, כמו שראוי אל אלהות". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב: "כי הדבר שאינו פוסק נקרא חיים, כמו המעיין שיש לו מקור שאינו פוסק. ומפני כך האדם שהוא עוסק בפריה ורביה הוא חי, כי הוא דבק במקור שאינו פוסק, שיש לו זרע. אבל מי שאינו עוסק בפריה ורביה יוצא מן המעיין החיים, שאין לו זרע, ובשביל זה חייב מיתה". וכן תרגם אונקלוס את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". והרד"ק [שם] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וראה להלן פל"ד הערה 175, ופל"ו הערה 180.

<> לשונו בכת"י [שצט:]: "ויש לך לדעת כי יתרו חכם גדול היה, וכאשר אמרו לו הברכה שנתברך הבאר ועלה, ידע כי זאת הברכה אי אפשר רק על ידי ברכה עליונה מאוד מאוד, ולפיכך אמר [שמות ב, כ] 'ואיו למה עזבתן את האיש'".

<> יתרו לבנותיו.

<> שהושיע את בנותיו מהרועים, והשקה את צאנן.

<> פירוש - אם משה רבינו לא היה צנוע בדרכיו, אז היה רץ אל יתרו לספר לו מה שהוא עשה בעבור בנותיו. דוגמה לדבר; נאמר [שופטים יג, כ-כא] "ויהי בעלות הלהב מעל המזבח השמימה ויעל מלאך ה' בלהב המזבח ומנוח ואשתו רואים ויפלו על פניהם ארצה ולא יסף עוד מלאך ה' להראה אל מנוח ואל אשתו אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא". הנה אף על פי שהמלאך עלה השמימה בלהב אש, עדיין לא ידע מנוח שהיה מלאך ה', ורק הסיק כן ממה שלא יסף עוד להראות אל מנוח. וכתב על כך בספר מגד יוסף עה"ת [עמוד רל] בזה"ל: "העושה טובה לחבירו, בפרט אם על ידי אותות ומופתים, בודאי יחזור לתבוע טובת הנאה, או לפחות יחזור כדי שישבחוהו ויודו לו... [אך] לא לחזור כלל אינו מעשה אנוש, אלא ראיה ניצחת שזהו מעשה מלאך". וכן הביאו כמה אחרונים בשם החיד"א [בתורה מציון גיטין, עמוד רל, עלי יגון אשר לשלמה, עמוד קלג, מעון הברכה על מסכת ברכות כה:, ובמנחת חיים פרשת וירא, עמוד 155]. ועוד אודות צניעות משה, ראה להלן פכ"ד הערה 44.

<> רש"י בראשית יח, ט "יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה, אלא להודיע שצנועה היתה, כדי לחבבה על בעלה". ובגו"א שם אות לב [שו.] כתב "דודאי המלאכים היו יודעין היכן היא [ב"מ פז.], אלא ששאלו למה אינה נראית כל כך זמן ארוך. ומזה היה יודע אברהם שצניעות גדול הוא זה, אחר ששאלו למה אינה נראית כל כך". ורש"י [ב"מ פז.] כתב "כדי לחבבה על בעלה - להודיעו שהיא צנועה משאר חברותיה, שאינה נראית, וצריך לישאל אחריה". נמצא ששאלת "איה" מורה על צניעותה של שרה.

<> לשון הילקו"ש [ח"א קסט (מקור המאמר)] הוא "שמא הוא מאותו זרע 'איה שרה אשתך', שכל העולם כולו מתברך בהם". ולפי זה אין זה דין מיוחד ביצחק, אלא בזרע שרה. וכן למעלה כשהביא את לשון הילקו"ש, כתב [לאחר ציון 49] "שכל העולם מתברך בשביל אותו זרע". ונאמר לאברהם [בראשית יב, ג] "ונברכו בך כל משפחות האדמה", ופירש הרד"ק [שם] "כל המשפחות שתגור בתוכם, כמו ארץ כנען וארץ פלשתים וארץ מצרים, אשלח להם ברכה מיום שתגור ביניהם, לזכותך". והרמב"ן [בראשית יב, ב] כתב: "כי כל משפחות האדמה יתברכו בו, לא אנשי ארצו בלבד... שיהיו מבורכים בעבורו". והרב שעוועל זצ"ל שם בהערותיו הביא את דברי הזוה"ק [ח"א פז:], שאמרו שם "רמז דישתכחון בגיניה ברכאן לעילא ולתתא, דכתיב 'ונברכו בך'". ושוב כתב הרמב"ן [בראשית כו, ג] "ויתכן שהוסיף לו ליצחק בשבועה הזאת שיקיים בו בעצמו השבועה אשר נשבע לאברהם אביו, שיהיה הוא ברכה בעמים, כאשר אמר לאברהם אביו [בראשית כב, יח] 'והתברכו בזרעך כל גויי הארץ'. ויהיה פירוש הכתוב [בראשית כו, ג] והקמותי בך את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך, כי אתה ברכה בעמים. וכן אמר עוד ביעקב [בראשית כח, יד] 'ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך'". וראה להלן הערה 59. @**אך אפשר לומר**^ שרומז בלשונו על זיקה מיוחדת בין יצחק לברכה, שנאמר [בראשית יב, ב] "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה", ופירש רש"י שם "'ואעשך לגוי גדול' זהו שאומרים 'אלקי אברהם'. 'ואברכך' זהו שאומרים 'אלקי יצחק'". ובגו"א שם אות ה [ריג:] כתב "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין' [ב"ב כה:], והוא ידוע למבינים". ולהלן פע"א כתב "הברכה שיורדת לעולם באה במידת הדין לעולם, ודבר זה ידוע בכמה מקומות שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים בא במדת הדין... וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין. וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין" [ראה להלן הערה 82]. ובאור חדש פ"ה [תתקכז.] כתב "היה ליצחק העושר, כדכתיב [בראשית כו, יב] 'ויזרע יצחק בשנה ההיא ויברכהו ה'', ופירשו ז"ל [ב"ר סד, ז] עד שאמרו זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.] כתב: "כי עושרו מן השם יתברך, כדכתיב אצל יצחק [בראשית כו, יב] 'וימצא יצחק מאה שערים ויברכהו ה''. ודבר זה ידוע למביני מדע. ותבין זה ממה שחייב האדם לברך בכל יום מאה ברכות [מנחות מג:]". ובח"א לב"מ פה. [ג, לח.] כתב: "הרוצה להעשיר יצפין, והוא מכח מדת הדין, כאשר תבין דברי חכמה ודברי יושר ואמת. וכמו שאמרו ביצחק 'זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך'... כי אין העושר רק מכח מדת הדין". וכן כתב בח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. והעושר הוא ברכה, וכפי שכתב בגו"א הנ"ל "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין' [ב"ב כה:], והוא ידוע למבינים". הרי שברכה ועושר חד הם. וכן נתבאר בנתיב העושר הנ"ל שהחיוב לברך מאה ברכות בכל יום קשור לנאמר [בראשית כו, יב] "וימצא יצחק מאה שערים ויברכהו ה'". וראה להלן הערה 59. אמנם בח"א לכתובות קג. [א, קס.] כתב: "הברכה היא מדת יעקב, כדכתיב [בראשית מט, כו] 'ברכות אביך גברו'. והעושר ממדת יצחק, 'הרוצה להעשיר יצפין'". הרי שביאר שברכה לחוד [יעקב] ועושר לחוד [יצחק]. ויל"ע בזה.

<> פירוש - רק מי שהוא צנוע ונסתר הוא ראוי לברכה, אך מי שהוא פרוץ ונגלה אינו ראוי לברכה, וכמו שמבאר והולך.

<> אודות שהדברים הפחותים אינם פנימיים, ואילו הדברים העליונים הם פנימיים, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, להלן פכ"ז [לאחר ציון 68] כתב: "כי הצרעת מאחר שהיא טומאה, אין זה רק בגלוי, כי מקום בית הסתרים אינו טמא, וגם שם אין הטומאה באה... ודבר [זה] מופלג בחכמה, כי הטומאה לא באה רק מכחות חצונות לא פנימות... כי הטהרה באה ממקום עליון נסתר... ואילו הטומאה באה מכח חיצון, ולפיכך כאשר נגלה באה הטומאה". ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". וכן הוא בדרוש על המצות [ס:]. וכן הוא בירושלמי יבמות פי"ג ה"ב. והקרבן העדה שם ביבמות כתב "ונחשב לכם [במדבר יח, כז], ולא לעכו"ם". ובספר זרע אברהם סימן יא סק"ה האריך בזה הגר"מ זעמבא זצ"ל הי"ד, וכתב: "עכו"ם אין לו מחשבה... שאין בכוחו לפעול במחשבתו על דיני תורה", ועל פי זה ביאר שמחשבת עכו"ם אינה מועילה להכשר טומאה. ומאידך גיסא על ישראל נאמר "עלה במחשבה", והוא מסטרא דמחשבה [זוה"ק ח"ב קיט:, ת"ז ת' מ' פ.]. וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כו, יז] "ורדו בכם שונאיכם - שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם. שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי, שנאמר [שופטים ו, ג] 'והיה אם זרע ישראל ועלה מדין ועמלק ובני קדם וגו' ויחנו עליהם וישחיתו את יבול הארץ'. אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם. וכן הוא אומר [מיכה ג, ג] 'ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו וגו''". הרי שאומות העולם שולטות רק מה שבגלוי, אך גלוי הסוד והמטמוניות נעשה רק ע"י ישראל. ובנתיב התורה פט"ו [תריז.] כתב: "כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת... כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת... כי כל ענין החמרי הוא בנגלה, ואין לו חלק בנסתרות". ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)]... ולפיכך הוא מקטני אמונה [ברכות לא.]". וקודם לכן בנתיב העבודה ס"פ ג [א, פו.] הזכיר יסוד זה בקצרה. וכן הוא בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:] כתב: "'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות" [ראה בסמוך הערה 60]. ובח"א לקידושין מט. [ב, קמז.] כתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים". וכן הוא בתפארת ישראל פט"ו [רלב:], נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], ועוד. @**ובהקדמה לאור חדש**^ [קלד:] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס [של פורים] גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת, כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר" [ראה למעלה פי"ח הערה 156, ופי"ט הערות 44, 45, 46].

<> בכת"י [ת.] כתב משפט זה כך: "וכבר התבאר זה בפרק שלפני זה כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה". ואכן כך נתבאר למעלה פי"ט [לאחר ציון 42], וז"ל: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה כי ישראל נבדלים מענין החמרי, וראוי להם המעלה הפנימית אשר אין שם גלוי והרגש אשר שייך לגשם. וכאשר הם יוצאים מן מעלה הפנימית, ומגלים דברים נסתרים, בזה הם יוצאים ממקום מעלתם להיות בהם ענין הגשם, והגשם יש לו השתעבדות בודאי. ודבר זה ברור, כי כל דבר שהוא בהסתר, מפני שהוא נסתר, יש לו מעלה עליונה, אבל דבר שבגלוי הוא שפל ופחות". ואמרו חכמים [ב"מ פה:] "דאמרי אינשי אסתירא בלגינא קיש קיש קריא", ופירש רש"י שם "איסתירא בלגינא - סלע אחד בלגינא. קיש קיש קריא - מתקשקש ומשמיע קול, ואם היה מלא סלעים לא היה משמיע קול".

<> יש להבין, האם כוונתו לומר שהמדריגה העליונה היא סימן לפנימיות, והפנימיות היא סבה לברכה. או להיפך, שהפנימיות היא סימן למדריגה העליונה, והמדריגה העליונה היא סבה לברכה. ומהסברא היה נראה יותר כצד השני [שהמדריגה העליונה היא הסבה לברכה], כי לפי הצד הראשון [שהפנימיות היא הסבה לברכה] תיקשי לך מדוע הוצרך כלל להביא לכאן "דברים פחותים" ו"דברים אשר הם עליונים", הרי היה סגי לומר שהצניעות של שרה ["איה שרה אשתך"] מזכה את זרעה בברכה, כי הצנוע הפנימי ראוי לברכה, לעומת הגלוי שאינו ראוי לברכה. ומה הצורך להכניס לכאן מימד נוסף; לנסתר יש מדריגה עליונה, ולגלוי יש מדריגה פחותה. דל מהכא מדריגותיהן של הנסתר והגלוי, ויספיק לומר שהפנימי ראוי לברכה מחמת פנימיותו, והגלוי אינו ראוי לברכה מחמת חיצוניותו, ותו לא מידי. אך לצד השני [שהמדריגה העליונה היא הסבה לברכה] ניחא, כי סבת הברכה היא מדריגתו העליונה של המתברך, לכך עלינו לחתור ולהורות שלפנימי ולצנוע יש את המדריגה העליונה הנרצית. @**וכשתדקדק בלשונו**^ תראה שלכאורה כתב את שני הצדדים; בתחילה [לאחר ציון 54] כתב "כי הדברים הפחותים אין מדריגתם פנימי, ואינם ראוים לברכה. אבל דברים אשר הם עליונים במעלה הם פנימים, והם ראוים לברכה, מצד אשר הם פנימים נסתרים". הרי שפתותיו בררו מללו כי הפנימיות היא הסבה לברכה, והסימן לפנימיות הנרצית היא מדריגתו של המתברך; מדריגה עליונה היא פנימית, והפנימי ראוי לברכה. אך מדריגה תחתונה היא גלויה, והגלוי אינו ראוי לברכה. אך המשך לשונו מורה להיפך, שכתב "כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה... והפך זה הגלוי מורה על שפלות וחסרון, ואין ברכה בו". ולפי דבריו למעלה היה לכאורה צריך לומר ההיפך; במקום לומר "כי הצניעות וההסתר מורה על עלוי מעלה" היה צריך לומר "כי עלוי מעלה מורה על הצניעות וההסתר". ובמקום לומר "והפך זה הגלוי מורה על שפלות וחסרון, ואין ברכה בו" היה צריך לומר "והפך זה השפלות והחסרון מורה על הגלוי, ואין ברכה בו". שהרי לא עלוי המעלה ושפלותה אנו מבקשים, אלא הפנימיות והגלוי של המתברך אנו מבקשים. ויל"ע בזה.

<> לשונו בנתיב עין טוב ס"פ א [ב, רטו:]: "אין הברכה שולטת אלא בדבר הסמוי מן העין, וזה מפני כח העין, ודבר זה ענין גדול, ואין להאריך בזה". ובח"א לשבת קיג: [א, נא.] כתב: "כי הברכה שיהיה מתברך ומוסיף תמיד, ודבר זה סמוי מן העין, שכאשר ראה אותו העין כבר הוא בפעל, שכל אשר העין שולט בו הוא בפעל, שהרי כבר הוא נראה. ובדבר שכבר יצא לפעל, וכבר היה מה שהיה, איך יהיה בו ברכה. אבל דבר זה שאין העין שולט בו, ואינו נמצא עדיין בפעל, יש ברכה" [ראה למעלה פט"ו הערה 14, ולהלן הערה 82]. ובח"א לב"מ מב. [ג, כא:] כתב "אין הברכה מצויה וכו'. והטעם ידוע, מפני כי העין הוא שנותן גבול לכל דבר, והברכה אין גבול לה, שזהו עניין הברכה... והוא דבר ידוע למשכילים, כי הברכה היא מדריגה עליונה, שאין העין שולט בו" [ראה למעלה פי"ב הערה 13, ולהלן פ"מ הערה 62]. ונראה לבאר דברי קודש אלו, כי כבר השריש כמה פעמים שהברכה אינה באה מצד העולם הזה, אלא היא באה מן העולם העליון, ויש צורך באמצעי שיביא את הברכה מהתם להכא. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תסט.] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידו תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [ראה בסמוך הערה 60]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים". וקודם לכן בנתיב העבודה פי"א [א, קי.] כתב בקיצור: "כיון שבטל בית המקדש שעל ידו בא הברכה לעולם, והוא היה צנור להביא הברכה, כמו שידוע, לכך אין הברכה מצויה כל כך". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעז.]. ובח"א לחולין ס: [ד, צח.] כתב: "כי המטר הזה בא מלמעלה למטה, ודבר זה היה על ידי האדם, כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד. ולפיכך הדשאים עמדו על פתח הקרקע ולא היה כאן מטר מן עליונים לתחתונים, שלא היה כאן חבור עליונים ותחתונים שיתנו העליונים הגשמים למטה, עד שהאדם, שהוא בין עליונים ותחתונים [רש"י בראשית ב, ה], הביא המטר מן עליונים לתחתונים על ידי התפלה שהתפלל האדם שהוא בתחתונים אל עלתו יתברך, ואז עליונים ותחתונים מתחברים, ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם". נמצא שהברכה באה לעולם רק מפאת חבור ודביקות לעליונים [ע"י תלמיד חכם, בית המקדש, ואדם]. לכך אם המתברך אינו קשור כלל לעליונים, אין הוא בר ברכה, כי הברכה באה רק על ידי חבור לעליונים. והדבר הגלוי והנראה לעין הוא בעל מדריגה פחותה וחסרה, וכמו שנתבאר כאן, לכך הוא מופקע מקבלת ברכה מהעליונים. ולמעלה פט"ו [לאחר ציון 41] כתב "כאשר החומר נחלש ביותר, מתדבק הנפש והרוח בכח קדוש. וזהו דוקא בישראל. וכיון שהם דבקים בכח קדוש, אז בא להם הברכה בודאי".

<> כמבואר למעלה הערה 53. ויש להבין, שמחדש כאן שברכת יצחק באה מהצניעות של שרה. אך המקרא מייחס ברכה זו לאברהם, שנאמר [בראשית כו, ג] "והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך", וכמו שכתב הרמב"ן [שם] "ויתכן שהוסיף לו ליצחק בשבועה הזאת שיקיים בו בעצמו השבועה אשר נשבע לאברהם אביו, שיהיה הוא ברכה בעמים, כאשר אמר לאברהם אביו [בראשית כב, יח] 'והתברכו בזרעך כל גויי הארץ'. ויהיה פירוש הכתוב [בראשית כו, ג] והקמותי בך את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך, כי אתה ברכה בעמים" [הובא למעלה הערה 53]. וכן המשך הפסוקים שם הוא [בראשית כו, פסוקים ד, ה] "והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצות האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורותי". הרי שהמקרא תלה את ברכת יצחק ב"עקב אשר שמע אברהם בקולי", ואילו לדבריו כאן ברכת יצחק באה מפאת צניעותה של שרה, וזה כלל לא נזכר בקרא. ויש לעיין בזה.

<> ועוד אודות שצניעות וברכה בני חדא ביקתא אינון, כן נראה מהא שהצניעות מביאה לחכמה, וכפי שביאר בנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:], וז"ל: "'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר" [הובא למעלה הערה 55]. והחכמה מביאה לברכה, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [תסט.], וז"ל: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידו תבא הברכה לעולם... שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [הובא למעלה הערה 58]. הרי שהצניעות מביאה לחכמה, והחכמה מביאה לברכה, ושוב זה מורה על הזיקה שבין צניעות לברכה.

<> פירוש - למעלה הביא את שני המדרשים; המדרש הראשון [שמו"ר א, לב (הובא לאחר ציון 36)] תלה את עלית המים של משה ביעקב. והמדרש השני [ילקו"ש ח"א קסט (הובא לאחר ציון 49)] תלה את הצניעות של משה בשרה. נמצא שיתרו ראה במשה את היותו זרע יעקב, וזרע שרה.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 43].

<> פירוש - יתרו ראה אצל משה ברכה נצחית וברכה כללית. ונראה שיש כאן הד לדבריו שהשכר בעוה"ב הוא בעל שני מאפיינים; הוא נצחי, והוא טוב, וכמו שכתב בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב. ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'". ובדרוש על התורה [כט.] הביא את הפסוק [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וכתב: "ועוד יש לפרש כי 'והייתם לי סגולה', ר"ל שיהיו בני עולם הבא, כמשמעותו הפשוט, שרצה לומר שיהיו לו לנצח נצחים... ולכן אמר שוב 'כי לי כל הארץ', הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. וכן נקרא העוה"ב 'כל' כדאיתא בב"ב [יז.] ג' הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עה"ב, ואלו הן האבות, דכתיב בהם [בראשית כד, א] 'בכל', [בראשית כז, לג] 'מכל', [בראשית לג, יא] 'כל'. והנה שתי המלות האלו הכתובות כאן, דהיינו מלת 'כל' ומלת 'הארץ', רמזו על ב' דברים שהם כל עיקר העוה"ב; אם האחד, הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת 'ארץ', כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... ומלת 'כל' יורה ענין השני, הוא העוה"ב, שהוא הטוב הגמור, וכולו טוב, שיש לו כל. וזהו 'כל הארץ', וכמו שכתוב בכל מקום על עוה"ב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', שרצה לומר שיהיה לו הטוב המוחלט, שזהו כאשר יש לו כל, ושהטוב ההוא יהיה נצחי". והן הן שתי הברכות שיתרו ראה אצל משה; טובה שהיא ברכה לכל העולם ["כל"], וטובה שהיא נצחית ["ארץ"]. ולהלן ר"פ כג ביאר את השמות השונים של הר סיני, והנוגע לנו הם השמות "הר בשן", ו"הר גבנונים" [תהלים סח, טז, עפ"י שמו"ר ב, ד], וז"ל: "שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה... והטוב נכלל בשני דברים, הטוב בעצמו, והמשך הטוב שיהיה נצחי. והשם הראשון מאלו שני שמות המורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא 'הר בשן', שכל מה שאוכלים בשניהם בשביל התורה. השם השני מורה על הנצחית שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה 'גבנונים', שנקי מכל מום כגבינה, ובעבור שהוא נקי ואין בו מום, ישראל שקבלו התורה אין בהם מום, ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי. נמצא שני שמות המורים על הטוב; האחד, הטוב שיקבלו. השני, מורה על הנצחית, ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה, 'למען ייטב לך' וזהו הטובה שיקבלו, 'והארכת ימים' הוא הנצחית, כי כאשר הטוב הוא נצחי הוא טוב בכל, כי אם אינו נצחי אין טובתו נחשב". וכן כתב בהקדמתו לדרך חיים [כג:] שטוב התורה הוא "הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". וכן הוא בנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.]. וראה להלן פכ"ג הערות 18, 25, 26.

<> לשון המשכיל לדוד [שם]: "[ד]הוה ליה למימר 'קראן לו וילון בביתנו', שהרי מאחר שהוא אורח, זהו מה שצריך לו. והכי אורחיה דקרא למכתב בכל מקום כמו [בראשית כד, כג] 'היש בית אביך מקום לנו ללין', וכן רבים. וכל שכן זה שעשה עמהן טובה גדולה, דלא סגי בתגמול אכילה אחת לבד".

<> רש"י שם "ויאכל לחם - שמא ישא אחת מכם, כמו דאת אמר [בראשית לט, ו] 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'" [ומקורו משמו"ר א, לב]. ואמרו חכמים [יומא עה.] "'זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם' [במדבר יא, ה]. רב ושמואל, חד אמר דגים, וחד אמר עריות... ולמאן דאמר עריות, הא כתיב 'נאכל'. לישנא מעליא נקט, דכתיב [משלי ל, כ] 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און'". ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "ויש לך לדעת כי תשמיש נקרא אכילה, בין באשה ובין באיש. באשה כתיב 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און'. באיש נאמר 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'... וכן בדברי חכמים [כתובות סד:] אוכלת עמו מלילי שבת לליל שבת, וקאמר שהוא תשמיש, כדאיתא התם [כתובות סה:]. כלל הדבר, קבלת דבר יקרא אכילה, שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל. והאשה מקבלת בודאי האיש, והאיש מקבל את האשה, כי כל חבור האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חבור בעולם. ולכך נקרא הבעילה 'אכילה', בין לאיש ובין לאשה, כאשר האחד מקבל את האחר, כמו שמקבל את האכילה. וזה שאמר 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג.] כתב "כי כל האיברים הם זוגות, ואילו ראש הגויה והפה אלו שנים הם יחידים... והוא אשר רמזו חכמים בחכמתם כי אלו שניהם, הפה וראש הגויה עניין אחד, ולכך מפרשים 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל' זה אשתו. כי נקראו אלו שני איברים זה תחת זה, למי שיבין בסודי היצירה".

<> רומז לקושי מדוע הוצרך הכתוב להאריך בקריאת משה לאכול לחם. וכן להלן בסוף הפרק [לאחר ציון 111] כתב "הנה נתבאר לך מה שהוצרך הכתוב להאריך 'קראן לו ויאכל לחם'".

<> "אכילה שמאכילין אורחים" [רש"י שם], וראה להלן הערה 99.

<> "שתי משפחות - עמון ומואב, שלפי שלא קדמו ישראל בלחם ובמים נכתב שלא יבאו בקהל" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא במילואו "מרחקת את הקרובים, מעמון ומואב. ומקרבת את הרחוקים, מיתרו, דאמר רבי יוחנן, בשכר 'קראן לו ויאכל לחם' זכו בני בניו וישבו בלשכת הגזית".

<> המשך הפסוק שם "ויהי דבר ה' אל הנביא אשר השיבו", ופירש רש"י שם "אל הנביא - נביא השקר. אשר השיבו - לאיש האלקים, מכאן אמרו 'גדולה לגימא שמשרה שכינה על נביאי הבעל'". וראה להלן ציון 79.

<> "דאמרינן לעיל הניחו לו, שפתו מצויה לעוברי דרכים" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 81.

<> שורש הכל, וכמו עיקר האילן.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ב [שיג:]: "כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". ובדר"ח פ"ו מ"ח [רנט:] כתב: "כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם [חיים כלכם היום]', אלקים חיים. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". ובבאר הגולה באר החמישי [כה.] כתב: "דע כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר. וזהו אמרם 'כופר בעיקר', ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]. ובח"א למכות יב. [ד, ב:] כתב "הוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל אילן עומד בעיקר שלו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". **@ויש לבאר**^, מדוע דוקא לגבי כפירה נקרא הקב"ה "עיקר" ["כופר בעיקר"], ולא אמרו כן בקשר לאמונה ["מאמין בעיקר"], או בשאר מילי דמיטב. ואולי יש לומר, שחז"ל באו להורות את הסתירה מיניה וביה שיש בכפירה, שהכופר מתכחש למקורו, ואינו שת לבו שהוא כורת עצמו מן השורש שניזון ממנו. ובאור חדש פ"ד [תשעט:] כתב: "כאשר כופר בעיקר הנה נעקר מן העיקר לגמרי, וזהו כליון גמור" [ראה למעלה פ"ט הערה 228].

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקעו.]: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [ראה למעלה פ"ו הערה 44, פ"ט הערה 228, ופי"ב הערה 114]. ואודות שהקב"ה מפרנס כל הנמצאים, כן אומרים "הוא קל זן ומפרנס הכל" [ברכה ראשונה בברכת המזון]. ולהלן פס"ה כתב: "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה. וראיות עצומות הם על זה, שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה וכל בריה משותף בו, ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם. ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן, אמר [שם] 'ומחלק מזון לכל בריה'" [ראה להלן הערה 102]. ובאור חדש פ"א [שסא:] כתב: "הוא יתברך מפרנס הכל". ובנצח ישראל פי"ג [שלה.] כתב: "מצד שהוא יתברך התחלת הכל, ולכך הוא מפרנס ומחיה הכל". ובדר"ח פ"א מ"ב [קצד.] כתב: "אם אין חסדי השם יתברך, לא היה העולם קיים כלל, כי צריכים אל חסדו, ומכל שכן לפרנסה שלהם, ובחסדו מפרנס הכל ומשפיע אל הכל". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:]: "כי השם יתברך מפרנס כל הנבראים, וכל אשר הוא קרוב אל השם יתברך, הוא מפרנס גם כן. דומה לזה אילן שהוא נטוע בארץ, העיקר משפיע פרנסה על כל הענפים. וכל ענף אשר הוא קרוב אל העיקר, הוא משפיע יותר מן אשר הוא רחוק. ולפיכך כאשר האדם משפיע מלחמו אל אחר, במדה זאת הוא קרוב אל השם יתברך, אשר הוא נותן ומשפיע ומפרנס הכל... שהיא מקרבת הרחוקים כאשר יש לו מדה זאת, שנותן פרנסה לאחר, בזה מתקרב אל השם יתברך" [ראה בסמוך הערה 78]. @**ובעוד שכאן**^ מבאר שהמשפיע לזולתו הוא קרוב לה', הרי בתפארת ישראל פנ"ו [תתעב:] ביאר גם לאידך גיסא, שהקרוב לה' אזי ה' משפיע עליו, שכתב "כי השם יתברך משפיע למי שהוא קרוב אליו". וכן להלן ס"פ עא כתב "כמו שהאדם מפרנס בני ביתו, כך היה השם יתברך מפרנס את הכהונה". ומצירוף דבריו בתפארת ולהלן ס"פ עא לדבריו כאן עולה, שהמשפיע לזולתו מתקרב אל ה' [דבריו כאן], ולכך ה' ישפיע עליו עוד [דבריו בתפארת ולהלן פע"א], וככל שישפיע האדם על זולתו, ה' ישפיע עליו יותר. ונקודה זו ממש מבוארת בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו.], שכתב: "[כי] כאשר עושה טוב לאחר, השם יתברך משפיע לו ג"כ הטוב והחסד. כי כמו כאשר יש נחל קטן, והוא מחובר אל הנהר הגדול אשר אין לו סוף, כאשר יוצאין המים מן הנחל הקטן, ומשפיעים מים לבור שסמוך לו, תכף ומיד יוצאים מים מן הנהר הגדול, וחוזר ומשפיע אל הנחל אשר מחובר לו המים שיצאו ממנו, ובאותו דרך שיצאו ממנו המים הם באים אליו. כך כאשר בעל גמילות חסד, אשר הוא דבק בטובו של השם יתברך, כאשר משפיע לאחר מטובו, אז השם יתברך אשר הוא טוב, משפיע לו הטוב בעצמו אשר הוא עושה. וכל עוד אשר המים יוצאים ומשפיעים לאחר, יושפע לו גם כן, וכפי אשר השפיע, ובאותו דרך אשר השפיע, משפיע לו גם כן. והבן הדברים האלו מאוד, ותבין כי ראוי בעל המדה הזאת לתשלום גמול יותר מהכל". וכן הוא בגו"א בראשית פי"ח אות יח [ש:]. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רנה:] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם, והשפיע אל הבריות מה שצריך להם. ואם לא שיהיו בעולם גם כן אנשים משפיעים מטובותם לאחרים, לא היה ראוי שיברא העולם ולהשפיע להם מה שצריך להם. כי מדה זאת שייך אצל מדת החסד, שאין ראוי לעשות חסד אלא אם כן הוא בעל חסד, שכן אמרו חז"ל [מו"ק כח:] דקבר יקברוניה, דטען יטענוניה וכו'. פירוש, כל גמילות חסדים שהאדם עושה, ראוי שיהיה נעשה לו גם כן... שבעל גמילות חסדים, לפי החסד שעושה ראוי שיהיה נעשה לו. ולפיכך אם לא שיהיו בעולם גומלי חסדים משפיעים מטובם, לא היה ראוי שיהיה השם יתברך בורא העולם ומשפיע לו מה שצריך אל העולם". ובנתיב העבודה ספ"א כתב: "כאשר האדם גומל חסדים, השם יתברך גומל חסד עמו גם כן... ולכך כתיב [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'" [הובא למעלה פ"ו הערה 124, ולהלן פכ"א הערה 51].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.]: "לכך היא מרחקת הקרובים, כי כאשר אין לו דבר זה, כמו עמון ומואב שלא קדמו ישראל בלחם ומים, והיו קרובים ונתרחקו, מאחר כי מדת השם יתברך שהוא מפרנס הכל, וזה שאינו עושה כך, אין לו קורבה אל השם יתברך". וראה להלן הערות 91, 92.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:] "פירוש זה, כי הלגימא כאשר אחד בא לביתו ומבקש לאכול, והוא נותן לו, כמו שנתן יתרו למשה כאשר בא משה לביתו, וזה דבר גדול מאוד". ובכת"י [ת.] כתב: "בארו בזה כי האכילה והשתיה שהיה נותן יתרו למשה, על ידה היה זוכה להתקרב אל השכינה".

<> דבריו יאירו באור יקרות מאמר חכמים [קידושין לב:], שאמרו "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם. נתן הכוס לרבי אליעזר, ולא נטלו. נתנו לרבי יהושע, וקיבלו. אמר לו רבי אליעזר, מה זה יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל ברבי ["כלומר אדם גדול, וכן כל 'ברבי' שבגמרא" (רש"י שם)] עומד ומשקה עלינו. אמר ליה, מצינו גדול ממנו ששמש; אברהם גדול הדור היה, וכתוב בו [בראשית יח, ח] 'והוא עומד עליהם'. ושמא תאמרו כמלאכי השרת נדמו לו, לא נדמו לו אלא לערביים. ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו. אמר להם רבי צדוק, עד מתי אתם מניחים כבודו של מקום ואתם עוסקים בכבוד הבריות. הקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד, ואנו לא יהא רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו". ועומק הדברים הוא שכאשר אדם משפיע מזונות על זולתו, בזה הוא מתקרב אל הקב"ה, שנוהג כמוהו. ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב "צוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד, יש להם חבור ביחד. ואשר הם הפכים, אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". ובתפארת ישראל פ"ט [קמב:] כתב: "אמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד, והדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה" [ראה למעלה פ"ה הערה 98]. וכן הוא בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:]. @**אך יש להעיר**^, שאמרו חכמים [סוטה יד.] "הלך אחר מדותיו של הקב"ה; מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה ביקר חולים... אף אתה בקר חולים. הקב"ה ניחם אבלים... אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים... אף אתה קבור מתים". ומדוע לא אמרו גם "מה הקב"ה נותן לחם לנבראים, אף אתה תתן לחם לנבראים". ובמיוחד שבנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:] כתב: "ודוקא לגימא, שהוא נותן לו מזון ופרנסה, כי מדת השם יתברך שהוא מפרנס הכל בלחם... שנותן פרנסה לאחר, בזה מתקרב אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 75]. ואם פסגת הנהגת החסד של הקב"ה היא פרנסת הנמצאים, מדוע הושמטה הנהגה זו מרשימת הדברים שהוזכרו בגמרא [הלבשת ערומים, ביקור חולים, ניחום אבלים, וקבורת מתים]. אך יש לדון בזה, דהאם דבריו כאן [שהמשפיע לזולתו הוא מתקרב לה'] הם מחמת המצוה "והלכת בדרכיו, מה הוא אף אתה", או שיש כאן ענין אחר. ונראה שיש כאן ענין אחר, וזאת משום שני טעמים; (א) כאן לא הזכיר כלל את המצוה של הליכה בדרכיו. (ב) כאן המשיל זאת לאילן, שחלקי האילן הקרובים לעיקר משפיעים לחלקי האילן המרוחקים מהעיקר. ואם ענין זה נמצא אצל חלקי האילן, בודאי שאין לזה שייכות למצות "והלכת בדרכיו". אלא מוכח שמעלת המשפיע לזולתו היא ענין של מציאות, שהמשפיע לזולתו הוא דומה לעיקר, ולכך מתקרב לה', שהוא יתברך גם העיקר. ומי שאינו משפיע לזולתו אינו דומה לעיקר, ולכך הוא מרוחק מהעיקר. ואם כן, אין כאן שום דמיון לרשימת המעשים שיש בהם קיום של "הלך אחר מדותיו של הקב"ה". ודו"ק. וראה להלן הערה 92, שמוכח משם יסוד זה.

<> זהו המשך המאמר [סנהדרין קג:] שהשכר הניתן על השפעת מזונות לזולתו הוא "ומשרה שכינה על נביאי הבעל" [ראה למעלה הערה 70].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.]: "ומשרה שכינה על עובדי הבעל. וזה כמו שאמרנו, כאשר יש לו מדה זאת הוא קרוב אליו יתברך, ולכך משרה שכינה עליו, אף אם הוא מעובדי הבעל". ואודות שהשראת שכינה באה מקרבתו של האדם לה', כן מצינו לגבי נבואה, וכמו שכתב בח"א לב"ב יב. [ג, סז:], וז"ל: "יותר היה מוכן לנבואה החכם, ממה שהיה מוכן לנבואתו הבלתי חכם, כי היה השם יתברך קרוב אל העולם, והוא יתברך קרוב אל החכמים יותר מאשר הוא קרוב אל הבלתי חכם". ונבואה והשראת שכינה שייכות להדדי, וכפי שהזכירן יחד למעלה פי"ז [לאחר ציון 7], וז"ל: "כאשר הגון הוא לנבואה, השכינה עצמו עליו". ולהלן פע"ב כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל על ידי הכנה שבהם על שאר בעלי חיים שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלקיים, הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חיים שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן, וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם". וראה למעלה פט"ו הערה 45, פי"ז הערה 8, ופרק זה הערה 11.

<> כפי שהזכירו במאמר זה [סנהדרין קג:] שהשכר הניתן על השפעת מזונות לזולתו הוא "ומעלמת עינים מן הרשעים" [ראה למעלה הערה 71]. ויש לציין, שבגמרא ובעין יעקב הזכירו קודם "ומעלמת עינים מן הרשעים", ורק לאחר מכן אמרו "ומשרה שכינה על נביאי הבעל", ולא להיפך כפי שנקט כאן. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:] הביא את המאמר כפי גירסת הגמרא שלפנינו, וביארו לפי סדר הגמרא שלפנינו.

<> פירוש - השפע הוא רבוי ["משפעת סוסיו יכסך אבקם" (יחזקאל כו, י), ופירש רש"י שם "כשיש סוסים הרבה מעלים אבק ברגליהם... וכן 'ושפעת מים תכסך' (איוב כב, יא) דלאפוי"שון בלע"ז"]. ועם הרבוי תמצא רק ברכה, שהיא גם ענין של רבוי ["כל ברכה שבמקרא לשון ריבוי הוא דבר המרבה ומצוי בו שובע, פוייש"ן בלע"ז" (רש"י סוטה י.). הרי שהלע"ז של "שפע" ושל "ברכה" היא אותה תיבה (פוייש"ן)]. ואין בברכה דין, כי דין הוא ענין של צמצום והגבלה. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:], בביאור דברי הגמרא [ברכות ז.] שהקב"ה אמר "ישמעאל בני ברכני. אמרתי לו, יהי רצון מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך... ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, ותכנס להם לפנים משורת הדין", וז"ל: "כאשר אמר 'ישמעאל בני ברכני', לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך. רק הדבר הזה שעל ידי ברכה זאת יהיה הוא יתברך נמצא אל הנמצאים, שהם בניו, במדת הברכה. וזה שלא יתנהג עם בניו במדת הדין, ויכנוס להם לפנים משורת הדין. ודבר זה נקרא 'ברכה', כי כל ברכה הוא תוספת ורבוי יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה שנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, כי לא היה זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו. אבל עניין הברכה שיהיה לו תוספת חוץ מן השעור... כלומר שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין, ואז הוא נוהג במדת הברכה, שהוא דבר שמוסיף לעשות... שמדותיו שנוהג עם ברואיו הם לפנים משורת הדין, ואין מדותיו מוגבלים משוערים, דבר זה נקרא ברכה אליו" [הובא למעלה פט"ו הערה 14]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "לפיכך אמר כי מיכאל [ממונה על] מים... מושפע ממנו הטוב והחסד, כי המים אין בהם דין כלל" [ראה להלן הערה 95, פכ"ז הערה 33, ופל"ו הערה 137]. ו"מים" היא תיבה שיכולה להאמר רק בלשון של רבוי [כפי שביאר למעלה פי"ח לאחר ציון 74], ולכך "המים אין בהם דין כלל". ובח"א לע"ז ג: [ד, כד.] כתב: "המים אין בהם דין, רק רצון, ודבר זה ידוע למבינים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שמ.] כתב: "הטוב הגמור אין בו דין". והנה כאן מעמיד ברכה לעומת מדת הדין, אמנם להלן פע"א כתב "הברכה שיורדת לעולם באה במדת הדין לעולם... שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין. והוא נרמז בברכת 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים מכלכל חיים בחסד'. כי אף שהוא מפרנס אותם בחסד, מכל מקום כאשר נתגלה בעולם באה הפרנסה בדין, לכך נקבע בברכת 'אתה גבור'. וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין... כי כל שפע בא לעולם על ידי דין" [הובא למעלה הערה 53]. וכן כתב בנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.]. אמנם זה לא קשה, שהברכה מתגלה ובאה לעולם מכח מדת הדין, אך היא עצמה מופקעת ממידת דין. ודו"ק.

<> אודות שהעין והראיה מורות על הדין, כן נתבאר להלן פכ"א [לאחר ציון 53], וראה שם הערה 56. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.] ביאר בבא זו באופן אחר, וז"ל: "ובזה הטעם מעלמת עין מרשעים, וזה כי הרשע, שהוא רחוק מן השם יתברך, וכאשר יש לו מדה זאת שנותן ומשפיע מלחמו לאחר, בזה מתלבש במדת השם יתברך, אשר הוא משפיע אל הכל, ולכך מעלמת העין מן הרשע". ופירושו, שעצם עניינו של הרשע הוא היותו רחוק מה', וכמו שכתב להלן פל"ב [לאחר ציון 15], וז"ל: "כי הרשע דומה לכלב, כמו שהכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב, וכך הרשע רחוק ממציאות האמיתי, כי הרשע מפני רשעתו רחוק מן המציאות". אך כאשר הוא מתדמה ומתקרב אל הקב"ה, בזה עצמו מוסר ממנו שם "רשע", וממילא גם הדין של הרשע מוסר ממנו. וראה להלן הערה 97.

<> "פירוש, שאם שגג ולא נתן אכילה ושתיה לאחר, עולה זדון, ונענש על זה כאילו היה זדון" [לשונו להלן].

<> אודות שיש להזהר יותר בדבר שיש לו חשיבות, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [טו.], וז"ל: "'גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב' [תהלים יט, יב], לפי מעלת הדבר צריך שיהיה נזהר שלא יכשל בו". ובהמשך שם [כג:] כתב: "לפי מדרגתם ומעלתם ראוי שיהיה נזהר בהם... כי לפי מדרגת ומעלת הדבר צריך שיהיה נזהר שלא יחטא". ובדר"ח פ"ה מ"א [לג.] כתב: "בודאי הפרש יש בין גונב סלע, ובין גונב כתר המלך". הרי שככל שהדבר חשוב יותר, כך יש עליו להזהר יותר. והואיל והמשפיע מזון לאחר הוא נעשה על ידי זה קרוב אל ה', וכמו שנתבאר, לכך יש להזהר במדה זאת בפרט, ו"אין ראוי שיהיה שוגג בה". ובשו"ת מהרשד"ם [חו"מ סימן קמא] פסק שזהב טעון שמירה יותר מעולה מכסף. וצרף לכאן דברי הרמב"ם [הלכות בית הבחירה פ"ח ה"א] "שמירת המקדש מצות עשה, ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו. אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין, לפלטרין שאין עליו שומרין". הרי ששמירה וחשיבות שייכות להדדי, והטעם הוא שבדרך כלל דבר חשוב טעון שמירה מעולה יותר.

<> בא לבאר טעם שני במעלת המשפיע מזונות לזולתו. ועד כה ביאר שזהו משום שגם ה' מפרנס את הנמצאים כעיקר, ולכך יש במעשה זה לקרב את בעליו לה'. אך מעתה יבאר שהמעשה מורה על מעלה אלקית נבדלת של הנותן [ולא משום שכך ה' נוהג], "כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל" [לשונו בהמשך]. נמצא שלפי הסברו הראשון ההסתכלות היא על המעשה לכשעצמו, ולפי הסברו השני ההסתכלות היא על הגברא העושה. ובכת"י [ת:] שילב ביניהם, שכתב: "כי יש לך לדעת כאשר היה קרב אל המעלה הנבדלת, מופשטת מן הגשמית, בזה היה קרוב אל השם יתברך. ואם הוא מרחיק מזה, הוא מתרחק מן השם יתברך". וראה להלן הערות 92, 97, 110.

<> לשונו בדרוש על התורה [יב:]: "ואמרו המלאכים 'מה לילוד אשה בינינו' [שבת פח:]. רצו בזה כי מה שייך ילוד אשה בין העליונים, אשר באין ספק מצד הוולדו מן האשה, נמשך אחרי גדרה וענינה, במה שהיא מושפעת ומקבלת. והעליונים למעלתם ומדריגתם המה משפיעים, ואינם מקבלים, ולפיכך אין יחס ושייכות לילוד אשה בין המלאכים. כי כל ילוד אשה, בבחינתו זאת ודאי רוצה לקבל, כאשה הזאת המיוחדת לקבלה, אשר הוא ילוד מאתה, ואין קבלה בעליונים. בכן אם הוא רוצה לקבל, דבר ראוי שיעמוד בין התחתונים הסגולים לקבלה לשפלותם... כי אין העליונים בעלי קבלה כאמור" [הובא למעלה פי"ז הערה 14, ולהלן פל"ו הערה 112]. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.] כתב: "השפעת המזונות לאחר, דבר זה הוא נחשב מדה שכלית... שהנבדל מן החומר משפיע, והחומר הוא מקבל... כי הגשמי אינו משפיע, רק השכלי הוא משפיע". ובנתיב התורה פ"ח [שכו:] כתב: "התורה השכלית, מפני שהיא שכלי אין לה ענין הגשם, כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל. ולפיכך עיקר התורה כאשר משפיע לאחר, ובזה מורה כי התורה היא שכלית מתפשטת מבלי גבול. וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל, שהוא משפיע אל הכל".

<> לשונו בכת"י לדר"ח פ"ב מ"ה [הובא שם בהערה 516]: "כי האדם כאשר יש לו גסות החמרי, והחמרי הוא מקבל, ואינו משפיע, ולכך עם הארץ אינו חסיד, כי החסיד עושה החסידות וטוב עם אחר... ולכך אמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד', שכל חסידות מה שהוא עושה הטוב עם הבריות, ואין המדה הזאת ראוי לעם הארץ, שהוא חמרי, והוא מקבל, ואינו משפיע לאחר". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים [ראה להלן הערה 95]. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "בעל גמילות חסדים יש בו הטוב, ומשפיע הטוב והחסד לאחר, ובזה הוא מסולק מן החמרי, כי החמרי הוא מקבל ואינו משפיע כלל. ולכך אמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי החסיד הוא שנוהג חסידת עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר. כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע". ובח"א לב"ב עד. [ג, קב.] כתב: "שאילו היה להם ענין הגשם, אין הגשם משפיע". @**ומצינו בספריו**^ שני הסברים מדוע החומרי מקבל; (א) עצם הקבלה הוא הרכבת הנותן עם המקבל, כי מעתה המקבל אינו עומד יותר לעצמו, אלא הוא מורכב ומתאחד עם הנותן, וההרכבה שייכת רק אצל החומרי. (ב) כל קבלה מורה על חסרון במקבל, וחסרון שייך רק אצל החומרי. @**וכהסבר הראשון**^ כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], וז"ל: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה". ובנתיב התורה פ"ד [רא.] כתב: "כי תלמיד חכם יש לו השכל, אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:] כתב: "עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו". ושם במשנה ט [תשכא.] כתב: "מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו... כי כאשר גוזל מאחרים, הנה אינו ראוי להיות קרוב אל השם יתברך, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומי שהוא גוזל מאחרים הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו. והקבלה מזולתו הוא הרכבה, שאינו עומד בעצמו". ובנתיב יראת השם ר"פ ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים. אף כי הם מקבלים מן השם יתברך, לא נחשב דבר זה להם הרכבה, שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו. ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל... ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים". וראה למעלה פי"ז הערה 14, להלן פכ"ו הערות 54, 58, 69, 70, ופכ"ט הערה 67. @**וכהסבר השני**^ כתב להלן פמ"ד, וז"ל: "כי מה שאכל אדם מן עץ הדעת [בראשית ג, ו], מורה זה שהיה חסר, ולכך לקח מעץ הדעת. וזהו ענין חמרי, שהרי החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל הוא חסר מה שהוא מקבל". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "וכל חסר מקבל". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכד.] כתב: "דבר זה מבואר כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר". וכן הוא בח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.]. ואמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה", הרי שהגוף הוא תמיד חסר [ראה למעלה פ"ד הערה 36, ולהלן פכ"ח הערה 38].

<> לשונו בכת"י [ת:]: "הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל, לפי שהבלתי גשמי הוא מיוחד בנותן ומשפיע, והגשם הוא מיוחד במקבל... וכאשר היה דבק בנתינת האכילה והשתיה, הוא מתקרב אל מדריגה הנבדלת" [ראה להלן הערה 92]. ובנתיב האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ, שהם כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת, וכך השמים משפיעים והארץ מקבלת" [הובא למעלה פי"ב הערה 58, ולהלן פכ"א הערה 9]. וכן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, קב.]. והרי השמים קרובים לה', לעומת הארץ, שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". נמצא שהמשפיע הוא קרוב אל ה'. @**וצרף לכאן**^ דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תקנא.], שכתב: "העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת, מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה... הבחינה השנית, מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול... השמים שהם עלולים יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך... והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם" [הובא בחלקו למעלה הקדמה ראשונה הערה 74, ולהלן פכ"ג הערות 75, 108].

<> בכת"י [ת:] מוכח שמלים אלו נאמרו על יתרו, וכמובא להלן הערה 92. ואודות שבעל מדריגה אלקית מתקרב אל הקב"ה, נראה ביאורו, כי כמה פעמים כתב שהחומר הוא מסך המבדיל בין ה' לנמצאים. לכך כאשר נהיה בעל מדריגה אלקית, בזה הוא גובר על החומרי, ומבטל את המסך החוצץ בינו לבין ה'. וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [קסח:], וז"ל: "כי החומר הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, וכאשר גובר על הגשמי ודבק בשכלי... אז אין כאן מסך מבדיל כלל. כי כבר התבאר כי הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות" [ראה למעלה הקדמה שניה הערה 419, פ"ד הערה 87, פ"ז הערה 138, פי"ב הערה 29, ולהלן פל"ד הערה 9].

<> רש"י [סנהדרין קד.] "קרובין לישראל, שבאו מלוט [בראשית יט, לז-לח], בן אחי אברהם [בראשית יב, ה], ורחקן המקום שלא יבואו בקהל [דברים כג, ד]". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:] כתב: "עמון ומואב בעצמם היה מלוט, שאמר אברהם אליו [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו'". ומה שרש"י כתב "קרובין לישראל", והמהר"ל כתב "קרובים תחלה אל השם יתברך", חד הוא, וכפי שכתב בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח.], וז"ל: "כאשר האדם מקרב את קרוביו ושכניו, אז השם יתברך גם כן קרוב לו, כשם שהוא מקרב את השייכים לקרב אליו, כך השם יתברך קרובו, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו'. ובמדרש [דב"ר ב, טו] אמר הקב"ה לישראל, קרובכם אני, שנאמר 'אשר לו אלקים קרובים אליו'. הרי כי הקב"ה נקרא קרוב לישראל. ואם האדם מקרב קרוביו את אשר ראוי לקרב, נחשב גם כן הקב"ה קרוב אליו. ואם מרחק אותם, ודוחה קרוביו, איך יהיה השם יתברך קרוב אליו". הרי הקרוב לישראל הוא מתקרב לה', והרחוק מישראל הוא מתרחק מה'. ולוט אמר [רש"י בראשית יג, יא] "אי אפשי לא באברם ולא באלקיו". ולאידך גיסא מצינו ש"העומד כנגד ישראל, כאילו עומד כנגד הקב"ה" [רש"י במדבר לא, ג]. ומה שהמהר"ל נקט ב"קרובים אל השם יתברך", ולא ב"קרובין לישראל" [וכרש"י], כי נקודתו העיקרית כאן היא שהנותן מזונות לזולתו הוא מתקרב אל המדריגה האלקית, ובזה הוא מתקרב אל השם יתברך. ועמון ומואב שסרבו לתת מזונות לישראל, בזה הם נתרחקו מהשם יתברך. וראה למעלה פי"ז הערה 88, והערה הבאה.

<> יש להבין מדוע דוקא לפי הסברו השני מציין שהקירבה של עמון ומואב באה מצד "משפחות אברהם", ואילו לפי הסברו הראשון לא הזכיר מזה כלום, שלמעלה [לפני ציון 75 (לפי הסברו הראשון)] כתב "מי שהוא מפרנס ומשפיע הפרנסה לאחר, מתקרב אל העיקר. והוא הדין כאשר הפך זה, הוא מרוחק מן העיקר. ולפיכך הרחיקה הלגימא את עמון ומואב, שנאמר [דברים כג, ה] 'על דבר אשר לא קדמו אתכם וגו''". ומה ההבדל בין הסברו הראשון להסברו השני בנקודה זו. ויש לומר, כי לפי הסברו הראשון מעלת המשפיע מזונות לזולתו היא משום שכך ה' נוהג, כי מחמת שה' הוא עיקר העולם, לכך ה' מפרנס את העולם. וכתוצאה מכך מי שמשפיע מזונות לזולתו, מתקרב לעיקר, ומי שאינו עושה כן, מתרחק מהעיקר. ולפי הסבר זה נראה שאין שום הבדל אם אותו אדם היה מעיקרא קרוב לה' או רחוק מה', כי מעלתו היא משום שבמציאות הוא מתנהג כפי שהקב"ה מתנהג [כמבואר למעלה הערה 78], ומציאות זו אינה תלויה בקרבתו לה' או בריחוקו מה' של האדם העושה. ולפי זה מה שהגמרא אמרה "מרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים", לרבותא נקט לה, שאפילו אם היה מעיקרא רחוק, יכול להתקרב כשנוהג כן. וכן אפילו אם היה מעיקרא קרוב, יכול להתרחק כשאינו נוהג כן. אך באותה מדה היה ניתן לומר "מרחקת את האדם ומקרבת את האדם". @**אך להסברו השני**^ מעלת המשפיע מזונות לזולתו היא משום שמעשה ההשפעה הוא נבדל ואלקי ["כי הנבדל נותן"]. ומי שאינו משפיע מזונות לזולתו הוא חומרי וגשמי ["הגשם הוא מקבל"]. נמצא שלפי הסברו הראשון ההסתכלות היא על המעשה לכשעצמו, אך לפי הסברו השני ההסתכלות היא על הגברא העושה, שהוא מתנהג כנבדל [כמבואר למעלה הערה 86, ולהלן הערות 97, 110]. ובזה יש מקום לדון, דבשלמא מי שהיה שייך מעיקרא למדריגה מרוממת זו, יש בהמנעותו מהשפעת מזונות לזולתו התרחקות ופרישה מה', בבחינת "שנה ופירש יותר מכולן" [פסחים מט:]. אך אם הוא לא היה מעולם שייך למדריגה מרוממת זו, מה מקום יש לומר שכאשר אינו משפיע מזונות לזולתו, והוא בשב ואל תעשה, הוא מתרחק ופורש מה'. וכן לאידך גיסא, מי שמשפיע מזונות לזולתו משום שכך מנהג אבותיו בידיו, מה שייך לומר שהוא עוסק במעשה נבדל ואלקי, הרי עושה כן מחמת מצות אנשים מלומדה [ראה גו"א בראשית פי"ט אות ו (שכג.) שביאר שהכנסת האורחים של לוט לא הפקיעה ממנו שם "רשע", כי עשה כן רק דרך הרגל כמו שעשה בית אברהם]. לכך צריך לומר שאיירי במי שהיה שייך להשפעה זו, ועם כל זה ישב ולא עשה כלום. וכן לאידך גיסא, איירי במי שהיה מעיקרא מנותק מהשפעה זו, ועם כל זה השפיע מזונות לזולתו. ולפי זה מה שהגמרא אמרה "מרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים" אינו משום "לרבותא נקט לה", אלא שזה שייך לעצם הענין; רק מי שהיה קרוב ושייך למדריגה זו, ועם כל זה לא עשה דבר, הוא פורש ומתרחק מה'. וכן לאידך גיסא, רק מי שהיה רחוק ממדריגה זו [כמו יתרו שבא מהאומות], ועם כל זה הוא עשה מעשה כל כך נבדל, הוא מורה על עצמו שהוא קרוב לה'. לכך רק לפי הסברו השני הוסיף שעמון ומואב "היו קרובים תחלה אל השם יתברך, שהם ממשפחות אברהם", כי כוונתו לומר שמידת אברהם היא חסד ["וגמילות חסדים לא היה נמצא כמו באברהם, כמו שידוע" (לשונו למעלה פ"ו לאחר ציון 75), וראה להלן פכ"ז הערה 37, פכ"ט הערה 114, ופל"ו הערה 111], ועם כל זה עמון ומואב לא קידמו את ישראל בלחם ומים. ולכך הזכיר את "משפחות אברהם" רק לפי הסברו השני, ולא לפי הסברו הראשון. @**וכן מוכח**^ להדיא מהכת"י [ת:], שכתב שם: "לפיכך כאשר היה [יתרו] נותן האכילה והשתיה לאחר, בזה היה מתקרב אל השם יתברך, ומתרחק מן הענין אשר היה בו כבר, &**שכל האומות נוטים אל החומריות**^, וכאשר היה [יתרו] דבק בנתינת האכילה והשתיה, הוא מתקרב אל מדריגה הנבדלת. וכן הוא בעמון ומואב, כאשר לא נתנו לחם ומים אל ישראל &**כאשר ראוי להם**^ במה שהיו קרובים תחלה אל השם יתברך, שהם משפחות אברהם, נתרחקו &**אחר שהיו קרובים אל השם יתברך**^". הרי ההוספות הקצרות שישנן בכת"י מורות בעליל שלכך כוונתו. ודו"ק.

<> צרף לכאן את דבריו הידועים של הרא"א דסלר זצ"ל [מכתב מאליהו כרך א עמוד כ], וז"ל: "יש זוכה לעלות בעשותו מעשים למעלה ממדריגתו, ועל ידי זכויות שאינן שלו. מי שעובד בענין הנצרך לתיקון העולם, זוכה על ידי כך לסייעתא דשמיא, שהוא יתעלה ממדריגתו... כי מי שצריכים לו לתיקון העולם, אף שאינו ראוי לעבודה זאת, הוא זוכה לכל הסייעתא דשמיא לאותו ענין". והראני לדברים אלו הרב יהודה קופרמן זצ"ל, שדברים אלו היו נר לרגליו, ושגורים תדיר בפיו.

<> בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.] כתב משפט זה כך: "וזהו גם כן מה שאמר כי המדה הזאת משרה שכינה על נביאי הבעל, שהיא מעלה אלקית, לכך מביא השכינה אל שאינו ראוי לו, מצד שיש לו מעלה אלקית הנבדלת כאשר משפיע לאחרים, לכך משרה השכינה אף על שאינו ראוי". דוגמה לדבר; העולם הזה הוא עולם גשמי [כמבואר למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, ופי"ח הערה 52], ועם כל זה שורה בו השכינה מחמת המעלה עליונה שיש בו, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"א [יג:], וז"ל: "יש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות [אבות פ"ה מ"א], ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והשם יתברך שכינתו בעולם הזה, ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמזה תדע מה שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה... שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה, לכך השכינה עם מספר זה" [ראה להלן פכ"ב הערה 122]. וכשם שיש השראת שכינה בעוה"ז הגשמי מחמת מעלתו העליונה [שנברא בעשרה מאמרות], כך היתה השראת שכינה על נביאי הבעל מחמת המעלה העליונה [שנתנו מזונות לזולתם].

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [רז:]: "ודבר ידוע הוא זה כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים". ובנתיב התורה ר"פ ח [שכו.] כתב: "כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה ולא לאחר". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.] כתב: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים" [הובא למעלה הערה 88. וראה להלן פכ"ז הערה 33, ופל"ו הערה 137].

<> לשונו בנתיב הצדקה ספ"ב [א, קעג:]: "כי אף שיש לו קטרוג מצד הדין, כאשר האדם נותן צדקה וחסד לעני, יש לממון שלו קיום מצד החסד, כמו שהוא עושה חסד לאחרים". הרי שהנוהג במדת החסד, אזי מדת הדין מסולקת ממנו. ובנתיב התשובה ספ"ה [צב:] כתב "כי הצדקה, שהוא החסד, מבטל הדין". ומקרא מלא הוא [משלי כא, יד] "מתן בסתר יכפה אף". ורבינו בחיי [שמות כב, כד] כתב "'מתן בסתר יכפה אף', יאמר כי גם אם הפורענות ראויה לבוא עליו, זכות מתן בסתר יסלקנו מעליו". והכתב והקבלה [שמות לג, כב] כתב "'מתן בסתר יכפה אף', שרצה לומר יסתיר ויעלים את האף שיש לו עליו". אמנם בסמוך יבאר שכאן איירי דוקא בהשפעת מזונות לזולתו, ולא בנתינת צדקה. ובכת"י [ת:] כתב כדבריו כאן כהסבר שני, והקדים לזה הסבר אחר, וכלשונו: "ואמר עוד שמעלמת העין מן הרשעים, כי בשביל שמעלה הזאת היא מעלה נבדלת, מעלמת עין מן הרשע, הנוטה בכל מקום אחר מדת הגוף. ועוד, כי מאחר שהוא עושה חסד וכו'".

<> למעלה [לאחר ציון 80 (לפי הסברו הראשון)] ביאר באופן אחר, וכלשונו: "ומעלמת עין מן הרשעים, כי עם השפע שמשפיע לא תמצא רק ברכה, ולא מדת הדין. לכך היא מעלמת עין מן הרשעים". אך זהו כאמור החילוק שבין שני הסבריו; לפי הסברו הראשון עיקר המעלה בנתינת מזונות לזולתו הוא שכך נוהג הקב"ה, "ולפיכך מי שהוא מפרנס ומשפיע הפרנסה לאחר, מתקרב אל העיקר" [לשונו למעלה לפני ציון 75]. אך לפי הסברו השני עיקר המעלה בנתינת מזונות לזולתו הוא משום ה"מעלה אלקית, לפי שנתינת האכילה והשתיה, שהוא השפעה לאחרים, הוא מפעולת הנבדל, שהוא נותן ומשפיע תמיד, כי הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל" [לשונו למעלה לאחר ציון 86]. נמצא שלפי הסברו הראשון ההסתכלות היא על המעשה לכשעצמו, ולפי הסברו השני ההסתכלות היא על הגברא העושה [כמבואר למעלה הערות 86, 92, ולהלן הערה 110]. לכך לפי הסברו הראשון ביאר שעם מעשה ההשפעה תמצא רק ברכה, ולא מדת הדין. אך לפי הסברו השני ביאר שעם הגברא שעושה חסד אין נוהג עמו בדין.

<> עומד על לשון חכמים [סנהדרין קג:] "גדולה לגימה... מרחקת את הקרובים ומקרבת את הרחוקים, ומעלמת עינים מן הרשעים וכו'", ומדוע דובר דוקא על לגימה [מזונות], ולא בצדקה. וקצת תמוה שמעיר כן באמצע ביאור המאמר, כי עד כה עסק בביאור המאמר, ובהמשך יחזור לבאר את סוף המאמר ["ועוד אמרו שם ששגגתו עולה זדון"], ומה ראה באמצע ביאור חלקי המאמר לבאר הלשון של "גדולה לגימה". אמנם בח"א לסנהדרין שם [ג, רמב.] כתב ככל דבריו כאן כמעט אות באות, ושם אכן ביאר קודם את המאמר עד תומו, ורק לאחר מכן כתב "ומה שאמרו 'גדולה לגימה' דוקא, שנתן לחם להתפרנס לאחרים וכו'" [וכותב כדבריו כאן אות באות].

<> כפי שפירש רש"י [סנהדרין קג:] "לגימה - אכילה שמאכילין אורחים" [הובא למעלה הערה 67].

<> כמו שאמרו חכמים [תענית כג:] "ומאי טעמא קדים סלוק ענני מהך זויתא דהוות קיימא דביתהו דמר לעננא דידיה ["מזויתא דדביתהו - מאותו הרוח שאשתו שם עלו העבים תחלה, שהיא נענית תחילה" (רש"י שם)]. משום דאיתתא שכיחא בביתא ויהבא ריפתא לעניי, ומקרבא הנייתה. ואנא יהיבנא זוזא, ולא מקרבא הנייתיה". ורש"י [כתובות סז:] כתב "ומקרבא הנייתי - הנאתי מזומנת, שאני מחלקת לחם ובשר ומלח, אבל אתה נותן מעות לעניים, והם טורחים וקונים סעודה". אמנם המהר"ל מבאר שהחסרון בנתינת מעות אינו משום הטירחה לקנות, אלא משום "שמא לא יתפרנס בה". וראה הערה הבאה בביאור הכרחו של המהר"ל לומר כן. @**ועוד אודות**^ המעלה שיש בנתינת פרנסה על פני נתינת מעות, הנה נאמר [דברים י, יח] "אוהב גר לתת לו לחם ושמלה", ופירש רש"י שם "ודבר חשוב הוא זה, שכל עצמו של יעקב אבינו על זה התפלל, [בראשית כח, כ] 'ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש'". ובגו"א שם אות טו [קסט:] כתב: "ואם תאמר, ולמה הוא חשוב דבר זה כשנותן לו בגד ללבוש, דהא כל אדם בעולם יש לו בגד ללבוש ולחם לאכול. ויש לומר, דהכי פירושו, כי לשאר בני אדם אין הקב"ה נותן לו רק העושר, וכיון שאינו מזמין לפניו לחם לאכול ובגד ללבוש, רק ממון, והוא עצמו עושה ממנו בגדים. סוף סוף, לא נתן לו דבר חשוב בשעה שנתן לו, רק שהוא עשה ממנו דבר חשוב. אבל הגר מזמין לפניו בגד ולחם, שהוא דבר חשוב בעצמו. ונראה כי חשוב הגר אצל השם יתברך, ולא יאמר שהגר הוא פחות ושפל אצל השם יתברך, כמו שהוא אצל האדם". וראה הערה הבאה.

<> בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנח:] כתב הסבר אחר, וז"ל: "ודוקא לגימא, שהוא נותן לו מזון ופרנסה, כי מדת השם יתברך שהוא מפרנס הכל בלחם, דכתיב [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר', ודבר זה עיקר הפרנסה, שמפרנס את הברואים" [ק"ק שבגו"א שהובא בהערה הקודמת כתב שה' נותן רק לגר לחם ושמלה, אך לשאר בני אדם ה' נותן ממון]. ומה שכאן ביאר באופן אחר מדבריו בנתיב גמילות חסדים, הוא משום שבנתיב גמילות חסדים מבאר המאמר כהסברו הראשון כאן [שמעלת המשפיע מזונות לזולתו היא שדומה להקב"ה], ולא הביא שם את הסברו השני שהביא כאן [שמעלת המשפיע מזונות לזולתו היא שהוא נבדל מהחומר (ורק בביאור הבבא "שגגתו עולה זדון" נגע שם בהסברו השני)], לכך ביאר שמעלת הלגימא היא שהמשפיע דומה להקב"ה "שהוא מפרנס הכל בלחם". אך כאן מבאר את מעלת הלגימא לפי הסברו השני, לכך ביאר שהמעלה האלקית הצמודה להשפעת מזונות היא רק בהשפעת פרנסה בעצם, ולא בהשפעת כסף וזהב לאחר. ואף על פי שלמעלה ביאר שמעלתה הנבדלת של ההשפעה היא משום ש"הנבדל נותן, והגשם הוא מקבל" [לשונו למעלה לפני ציון 87], ומבחינה זאת לכאורה אין מקום לחלק בין השפעת מזונות להשפעת כסף וזהב, דאידי ואידי הוי מעשי השפעה, מ"מ כאשר נותן מזונות יש בזה השפעה גדולה יותר מצד המקבל, כי המקבל כסף וזהב "שמא לא יתפרנס בה", ולא יהיה כאן מקבל להשפעה, וכאשר אין מקבל אין גם נותן, כי "כאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל... יסולק כח הנותן" [לשונו בגו"א דברים פל"ב אות יב (תפט.)]. ומעתה יובן מדוע הוצרך לבאר שהחסרון בנתינת כסף וזהב הוא "שמא לא יתפרנס בה", ולא ביאר כרש"י בכתובות שהחסרון הוא בטרחה לקנות מזונות [הובא בהערה הקודמת], כי הטרחה בקנית מזונות אינה ממעטת משם "מקבל", וממילא יש כאן מקבל, ויש כאן נותן המשפיע על זולתו כפי שעושה הנבדל, ולא יהיה מובן מדוע נקטו בלגימא ולא בהשפעת ממון. אך לאחר שביאר שהחסרון הוא מפאת שעלול להיות שלא יהיה מקבל, אזי גם עלול להיות שלא יהיה נותן, ואם אין נותן אז אין כאן מעשה של השפעה, וכמו שנתבאר.

<> בכת"י כאן [תא.] הוסיף דברים, וז"ל: "כי יש בזה עוד דבר עמוק ומופלא למה הלגימה מקרב ומרחק, בעבור [שזו] המדה שנותן הוא יתברך לחם לכל בשר [תהלים קלו, כה], באותה מדה מקרב הרחוקים, ומרחק הקרובים בה'. ולפיכך מי שנותן לחם לבריות, השם יתברך מקרבו, אף שהיה רחוק. ומרחקו אם אינו נותן לחם, אף שהיה קרוב. ודבר זה הוא עמוק מאוד ומופלא". ונראה לבאר קמעא את רמיזותיו כאן ובכת"י על פי דבריו להלן פס"ה, שכתב שם בזה"ל: "השם יתברך אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם, ודבר זה הוא עליון במעלה יותר מן הבריאה, לכך אמר [פסחים קיח.] שהקב"ה יושב ברומו של עולם כשהוא מחלק מזון, להודיע על מדריגה יותר גדולה שהמזון בא ממנה. וראיות עצומות הם על זה, שהרי נתינת מזון הוא לכל בריה וכל בריה משותף בו, ואין ספק כי דבר כזה יותר עליון מן עיקר הבריאה, שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה. אבל במזון הכל שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם. ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן, אמר [שם] 'ומחלק מזון לכל בריה'" [הובא למעלה הערה 74]. ומתבאר מדברים אלו שנתינת מזונות היא יותר עליונה מעצם בריאתו. לכך, המתלבש במדה זו הוא מתקרב לה' למרות שהיה רחוק, כי ריחוקו נובע ממעשיו ["מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחיקוך" (עדיות פ"ה מ"ז)], ומעשיו שייכים להיותו אדם פרטי מסוים, וזה נקבע בעת בריאתו. אך נתינת מזונות היא עליונה יותר מבריאתו הפרטית. לכך בנוגע לנתינת מזונות אין מעשיו מעלים או מורדים כלום, אלא אם מחלק מזונות הוא מתקרב לה' למרות מעשיו המרחיקים. ואם אינו מחלק מזונות הוא מתרחק מה' למרות מעשיו המקרבים. @**ובנתיב גמילות חסדים**^ פ"ד [א, קנט.] הרחיב יותר בנקודה זו, וציין לדבריו שכתב כאן, וז"ל: "ובזה שאמרו דבר זה בלשון 'לגימא', שהלשון משמע שהבא לביתו פותח פיו, והוא נותן לו לאכול. רצה לומר בזה, כי דבר זה, היינו שהוא מבקש לאכול, ולא שמזמין אנשים לביתו, רק שהמקבל בא לביתו של המשפיע ומבקש לאכול. ודבר זה הוא דבר עמוק, כי עיקר הטעם במה שהוא קרוב אל השם יתברך מפני שהוא יתברך משפיע אל הכל, וזה נקרא השפעה כאשר המקבל מבקש ורוצה שיהיה משפיע לו, והוא משפיע אליו, ולא כאשר אין חפץ ומבקש לקבל. ולכך אמר 'גדולה לגימא', שהלגימא היא שהמקבל פותח פיו וחפץ לקבל, והוא נותן לו. והדברים האלו הם עוד עמוקים, ובארנו דבר זה בחבור גבורות השם".

<> המעלה האלקית שיש בנתינת מזונות לזולתו.

<> אמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ד] "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם". ובדר"ח שם [פג:] כתב: "כי כאשר הוא מחלל השם יתברך, אשר השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו שבו הוא נבדל מזולתו. ומפני זה ראוי שיהיה 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. וזה כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ואילו היה אצלו השכל לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו. ודבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית. אבל החטא בחלול השם, מצד כי השם הוא המהות המופשט, הנה אי אפשר לומר שיהיה החטא רק במדריגה עליונה נבדלת, שזה ענין השם שהוא בא על המהות המופשט. ולפיכך אמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', שכמו שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי. וכך השוגג אשר חוטא בחלול השם, הוא החוטא במדריגה הנבדלת, שהרי השם בא על המהות המופשט השכלי בלבד... שהחטא השוגג הוא קל, מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך. אבל החטא במדריגה הנבדלת, שהיא מדריגה יותר עליונה, וזהו כאשר חוטא במזיד, או החוטא בחלול השם, ועל זה שייך לומר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. ואף כי האדם עושה בשוגג, מכל מקום החטא הוא בדבר המופשט, דלא שייך שם שגגה בזה, כי השגגה היא מצד מדריגה הגשמית בלבד כמו שהתבאר, ואין זה במדריגה עליונה של השם, ולפיכך 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'" [ראה להלן פל"א הערה 43].

<> לשונו בכת"י [ת:]: "כי כאשר המעלה הזאת נבדלת, בכל דבר כזה שהוא נבדל, אין שוגג, כי אחר שאין שוגג בדבר הנבדל, ואין שייך בו שגגה, לכך נענש אף על השוגג. שהשוגג מענין טעות האדם, וזהו שייך בשאר מצות התורה, מפני שהם לאדם במה שהוא אדם גשמי, וצריך לקיים מעשה המצוה. ודבר שהוא לאדם במה שאינו גשמי כמו שאמרנו לך, כמו דבר זה שהיא מדה נבדלת אשר שייך לאדם במה שיש בו מעלה נבדלת, לא שייך שם שוגג, כי אין שם ענין השוגג, ולפיכך שגגתו עולה זדון". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ט [תשעד.], נצח ישראל פי"ט [תטו:], נתיב התשובה פ"א [ז.], ח"א לר"ה יז: [א, קיז.], ח"א לקידושין מ. [ב, קמב:], ח"א לב"מ לג. [ג, כ:], וח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.]. וצרף לכאן שתיבת "שגג" היא כמו תיבת "שגה" [כמו "שגיאה"], וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [צג:], וז"ל: "אמר [תהלים יט, יג] 'שגיאות מי יבין' כנגד השגגות". וראה להלן פל"א הערה 41.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רנה.]: "למה הזהיר על התלמוד ביותר... ועוד, למה 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא. אבל פירוש דבר זה, כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה... שהתלמוד הוא שכלי". ובח"א לב"מ לג. [ג, כ.] כתב: "חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... ונקרא בלשון הכתוב [דברים ד, ו] 'ושמרתם', זו משנה [רש"י שם], לפי שהמשנה הוא ציור המצוה בלבד, אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר, ולכך נקרא המשנה בלשון שמירה. אבל בתלמוד הוא נקרא 'למוד', ונקרא ג"כ חכמה... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר". ואמרו חכמים [סוטה כב.] "אתמר, קרא ושנה [משניות], ולא שימש תלמידי חכמים... הרי זה כותי", ובח"א שם [ב, סג:] כתב: "כי הכותי אינו רוצה רק בתורה שבכתב, ותורה שבכתב אין טעם לו. ולא כן התורה שבעל פה, שכל אשר אמרו חכמים הכל בטעם ובשכל. וזה שלמד המשנה כמו שאנו לומדין תורה שבכתב, בלי טעם המשנה, הרי זה כותי. ואם היו הכותיים חוקרים על המצות ולעמוד על בורים, הרי בודאי היו מקיימים את המצוה כמו שאמרו חכמים, כי הדעת והחכמה נותן לעשות המצוה כמו שאמרו חכמים. אבל עשיות המצות שלהם בלי דעת וחכמה. לכך נקרא 'כותי', שכל דבר שלא נתברר בחכמה נקרא זה תורת כותי, ולכך הלמד משנה בלי שיבין הטעם, הוא כותי". ובח"א לסוטה מד. [א, פא:] כתב: "ג' דברים; מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך. ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אל האדם, כי דברי השם יתברך הם רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה, כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה, עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים שאין זה כזה, ונקראים 'מקרא משנה תלמוד'". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רנו.]: "לפיכך אמר 'שגגת תלמוד עולה זדון', וזה כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים, אשר הם שייכים לגוף החמרי. ולפעמים השכל, שהוא מאיר אל האדם החמרי, אינו אתו והוא טועה, אבל בשכל אין שייך טעות. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון', כי מאחר שהתלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא, שאין דבר שהוא הכל שכל כמו התלמוד, ולא מקרא ולא משנה, ואין בידו הנר מאיר כאשר למד דברים אלו. ובמדריגת השכל אין שגגה כלל". ושם מאריך בזה עוד.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.]: "ואמר כי שגגתו עולה זדון. דבר זה כמו שאמרו רז"ל [אבות פ"ד מי"ד] 'שגגת תלמוד עולה זדון'. ובארנו דבר זה במסכת אבות [שם] שאין ראוי להיות שגגה במדריגה השכלית, כי השגגה הוא כאשר סר השכל מאתו, ואינו יודע מה שעושה. אבל בדבר שהוא שכלי, אין בשכל שגגה, ולפיכך 'שגגת תלמוד', שהוא דבר שכלי, 'עולה זדון', כי אין שייך בזה שגגה, אשר השגגה הוא מצד הגוף הגשמי, ולכך השגגה עולה זדון. וכן דבר זה הוא השפעת המזונות לאחר, דבר זה הוא נחשב מדה שכלית... שהנבדל מן החומר משפיע, והחומר הוא מקבל. ולכך מאחר שהדבר הזה, דהיינו ליתן פרנסה לאחר, הוא מדריגה שכלית נבדלת, שגגתו עולה זדון, כי אין שייך לכאן הגשמי, כי הגשמי אינו משפיע, רק השכלי הוא משפיע, ולכך שגגתו עולה זדון". ולהלן ס"פ לא כתב: "כי נועל הקב"ה דרכי תשובה, שההתראה שהוא עובר נראה שהוא חוטא בשכלו ובדעתו, ואין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם, לא מן הדעת, כמו שנתבאר למעלה בפסוק 'קראן לו ויאכל לחם'", ושם הערה 50.

<> את מעלתו של המשפיע מזונות לזולתו.

<> לא מצאתי בשאר ספריו שיבאר יותר ממה שביאר כאן.

<> פירוש - נתבארו כאן שני טעמים במעלתו של המשפיע מזונות על זולתו; (א) הואיל וה' מפרנס את הנמצאים כעיקר, ולכך יש במעשה זה לקרב את בעליו לה' [למעלה לאחר ציון 71]. (ב) מעשה זה מורה על מעלתו האלקית הנבדלת של הנותן, שהנבדל הוא משפיע, ולא משום שכך ה' נוהג [למעלה לאחר ציון 86]. נמצא שלפי הסברו הראשון ההסתכלות היא על המעשה לכשעצמו, ולפי הסברו השני ההסתכלות היא על הגברא העושה [ראה למעלה הערות 86, 92, 97].

<> שזהו הקושי שעמד לעיני חז"ל בגמרא [סנהדרין קג:], וכמבואר למעלה הערה 66.

גבורות ה', פרק כ עמוד PAGE יג

PAGE קצט

PAGE יג GH23