#**בזה הפרק**= נביא ראיה ברורה ויצדקו כל דברינו. בפרק קמא דחולין (ז.), אין הקב"ה מביא תקלה על ידי בהמתן של צדיקים. דרבי פנחס בן יאיר הוה אזיל לפדיון שבוים, פגע ביה גנאי נהרא. אמר ליה, גנאי, חלוק לי מימך ואעבור בך. אמר ליה, אתה הולך לעשות רצון קונך, ואני הולך לעשות רצון קוני; אתה ספק עושה, ספק אי אתה עושה, ואני ודאי עושה. אמר ליה, אם אי אתה חולק גוזרני עליך שלא יעבור בך מים לעולם. חלק ליה. הוה בהדיה חד גברא דדרי חיטי לפסחא. אמר ליה, פלוג נמי להאי גברא, דבמצוה קא עסיק. פליג ליה. הוה ההוא טייעא דלווה\* בהדיה. אמר ליה, חלוק נמי להאי, דלא לימא כך עושין לבני לויה. חלק ליה. אמר רב יוסף, כמה נפיש האי גברא ממשה ושיתין רבוון\*, דאילו התם חד זימנא, והכא תלת זימנא. ודילמא הכא נמי חדא זימנא. אלא כמשה ושיתין רבוון. איקלע לההוא אושפיזא, רמו ליה שערי לחמריה, לא אכל. חבטינהו, לא אכל. אמר להו, דלמא לא מעשרן. עשרינהו, ואכל. אמר, עניה זו הולכת לעשות רצון קונה, ואתם מאכילים אותה טבלים, עד כאן.

#**מן הדברים**= הנגלים והנראים שהמאמר הזה יש בו סתרי חכמה. דע כי כלל הבריות הם על צורת אדם פרטי, ודבר זה מבואר. וכמו שבאדם הפרטי תמצא שלשה כחות, והם אינם חמריים; האחד, הוא השכל שבאדם. הכח השני למטה מזה, כח נפשי אלקי. ועם שאינו שכל, הוא כח נפשי נבדל מן החומר. הכח השלישי כח נפשי, אבל אינו נבדל מן הגוף. ועל דברים אלו יש\* ראיות ברורות, אין כאן מקום לכתבן. וידוע כי השכל הוא המוציא דברים הנעלמים הסגורים לאור המציאות, ולפיכך נקרא השכל "אור" בכמה מקומות; (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", שכשם שהאור מוציא הדברים הבלתי נראים שיהיו נראים, כך השכל מוציא דברים הנעלמים לאור המציאות.

#**ויש בני אדם**= בעולם הכללי כבני אדם שהם במדריגת השכל הנבדל\* הזה. וזה מי שמגיע אל מדריגה עליונה הנבדלת\* שאין מגיע לה שאר בני אדם, עד שהוא מוציא לאור המציאות המדריגה העליונה הזאת שאין לשאר בני אדם, וזהו מדריגת רבי פנחס בן יאיר. ואל מדריגה זאת היה מגיע במעשים אשר יש להם מדריגה עליונה ראויה לזה, כמו פדיון שבוים וכיוצא בזה, שיקנה האדם מדריגה עליונה פנימית, שהרי הוא מוציא גם כן השבוי, אשר הוא יושב חושך וצלמות, לאור המציאות. ובזה הוא קונה מדריגה עליונה פנימית שאין לשאר בני אדם, ומוציא מדריגה עליונה הזאת לאור המציאות, והרי יש לו מעלת השכל, אשר הוא מוציא כל נעלם לאור המציאות. והרי אין הפרש בין פדיון שבוים, שהוא מוציא לאור השבוי אשר הוא יושב חושך וצלמות, ועל ידי זה קונה מדריגה עליונה שהיא נעלמת ונבדלת מכל אדם, והוא מוציא מדריגה זאת לאור המציאות, או שמוציא השגת דבר נעלם לאור, כמו שהוא ענין השכל. ולפיכך נקרא "בן יאיר", שהוא מוציא מדריגה עליונה לאור המציאות. ואל תתמה על שאנו דורשין שם "בן יאיר", שאין ספק כי גדולים כמו רבי פנחס בן יאיר שמו מורה על מעלתו ומדריגתו במציאות.

#**ויש בני אדם**= שהם במדריגת כח השני, הוא כח נפשי נבדל מן הגוף, והם בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית. וזה שאמר (חולין ז.) דהוה בהדיה גברא דדרי חטה לפסחא. וזה כי זאת המצוה אשר הוא מתעסק בה קונה מדריגה אלקית נבדלת מן החמרי ביותר. וזה כי המצה היא נבדלת מן השאור, ולא ימצא שאור בה, דומה לגמרי למדריגה האלקית, שהיא נבדלת מן החמרי, אשר בו החטא שהוא השאור בודאי. ולפיכך מצוה זאת קונה על ידה בפרט מדריגה אלקית גם כן נבדלת מן החמרי, עד שהוא דומה מה שיש באדם הפרטי כח נפשי אלקי נבדל מן הגוף החמרי.

#**ויש עוד**= בבני אדם שיש לו מדריגת כח נפשי בלתי נבדל, והם בני אדם העוסקים בענין העולם הזה, והם בעלי משא ומתן. ואין זה ענין אלקי בעצמו, רק שהוא קיום להם, שעל ידי זה יש קיום העולם, עד שיכול להתקיים מי שיש בו מעלת השכל, ומי שיש בו מדריגה האלקית הנבדלת. וזה\* דומה לכח נפשי הבלתי נבדל, כי על ידו יש קיום אל השכל, ואל כח נפשי הנבדל. וזה שאמר "דהוה בהדייהו טייעא", כי הטייעא הוא סוחר בעל משא ומתן בעסקי העולם. ומפני כי בנפש האדם מתחברים אלו הכחות ביחד, והם ביחד משלימים האדם, ולכך בעולם הכללי, שהוא על דמות וצורת האדם הפרטי, הם מתחברים ומצרפים יחד אלו השלשה. ולכך אמר (חולין ז.) דהוה בהדיה גברא דדרי חטה לפסחא, ואמר דהוה בהדיה ההוא טייעא, כי השלשה מתחברים ומצטרפים ביחד.

#**ותדע כי**= אלו כחות אינם חמריים מכל וכל, כי אף כח נפשי שהוא בלתי נבדל, במה שהוא כח נפשי אינו חמרי לגמרי, וימצא בכח הזה הבחירה והרצון לעשות ושלא לעשות. וראיה לזה, כי אף הבהמה, שאין לה רק כח נפשי בלתי נבדל, יש לה בחירה ורצון. ודבר שיש לו בחירה ורצון, אינו חמרי טבעי לגמרי, אחר שהוא בוחר לעשות מה שירצה. ואם היה טבעי לגמרי, הטבע נוהג על פי טבעי התמידות.

#**והחמרי**= באדם הפרטי הוא מונע לכחות הנפשיים שלא ימצאו בשלימות מעלתם. ודבר זה ידוע, כי החומר הוא שמונע השכל שלא ימצא בפעל לגמרי, וכן מונע הכח הנפשי הנבדל. אף כי הוא נבדל מן החומר, ומכל מקום כיון שכח נפשי הנבדל עם האדם, מונע החמרי שלא ימצא הכח הנפשי האלקי בשלימות לגמרי. וכן הוא מונע לכח הנפשי הבלתי נבדל. וכמו כן בעולם הכללי; כי אין ספק מה שהעולם הזה הוא חמרי, הוא מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה. וכמו כן מה שהעולם הוא חמרי, הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה האלקית. וכך הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה הפחותה, שהם צרכי העולם הזה, כמו שנתבאר למעלה.

#**וזה שאמר**= (חולין ז.) כי פגע בו גנאי נהרא. ידוע כי כח הצומח הוא חמרי לגמרי, שהרי כח הצומח הוא בעץ, שאינו בעל חי, ולא שייך בו בחירה ורצון, ולפיכך הוא חמרי לגמרי. וזה שאמר שפגע בו גנאי נהרא, שנקרא "גנה" על שם הצומח שיש בו, והוא חמרי, לכך נקרא החומר שבעולם "גנאי". ונקרא "גנאי נהרא", ולא "גנאי" בלבד, זהו שאמרנו לך כי החמרי נקרא "מים" בכל מקום, וכמו שפירשנו למעלה (פי"ח) אצל "כי מן המים משיתהו" (שמות ב, י), ובכמה מקומות. וכאילו אמר שכח חמרי פגע בו, והוא המונע שלא יגיע אל המדריגה הבלתי חמרית.

#**ועוד נקרא**= "נהרא", כי כח החמרי הטבעי הוא נוהג בתמידות, ואינו נח לעולם, רק נוהג כמנהגו. אבל מה שקונה האדם המדריגה העליונה, אין זה כמנהגו של עולם בתמידות, רק על ידי בחירה ורצון כשהוא רוצה. ולפעמים רוצה, ולפעמים אינו רוצה, וכמו שיתבאר בסמוך אצל "אתה ספק עושה, ספק אי אתה עושה, ואני ודאי עושה". כי הטבע היא נוהגת בתמידות בבלתי הפסק. וזה שקרא הטבע החמרית "גנאי נהרא", שהנהר רץ באין הפסק, ואינו נח.

#**ועוד**= נקרא "נהרא", מפני שהחמרי אין מציאות לו בפעל, למי שיודע ענין החומר ומדריגתו. ולכך נקרא "נהרא", כי הנהר, שאינו עומד, אין לנהר מציאות גמור בפעל, שאין לדבר מציאות בפעל רק אם הוא נמצא נח בפעל, אבל הנהר הזה שאינו נח, אין לו מציאות גמור בפעל. ולכך נקרא החומר שאין לו מציאות גמור בשם "נהר". והחומר הזה הוא מונע למדריגת רבי פנחס כמו שאמרנו, כי הדבר שהוא חמרי מונע אל המדריגה הבלתי חמרית.

#**אבל**= רבי פנחס בן יאיר, במדריגתו העליונה שלו, הוא גובר על המונע החמרי. ואמר לו\* "חלוק לי מימיך ואעבור בך", שלא יהיה החמרי מונע אל מדריגתו. והשיב הנהר, רצה לומר הענין שנמצא בחומר זהו התשובה, אף כי אין שייך תשובה בחתוך לשון, וזה תמצא הרבה מאוד, ואין צריך ראיה. ואמר לו הנהר "אתה הולך לעשות רצון קונך, ואני הולך לעשות רצון קוני", אבל מה שאני עושה רצון השם יתברך, דהיינו לעשות מה שנברא עליו במנהגו של עולם, שעל זה ברא אותו השם יתברך, והוא עושה באין הפסק, כמבואר למעלה. אבל האדם אין מדריגתו כך, כי הוא אפשרי בלבד; אפשר שיעשה, ואפשר שלא יעשה. והדבר שהוא מסודר כך שיהיה תמיד, ואינו אפשרי, הוא יותר במדריגה על האדם, שהוא אפשרי במעשיו. ולפיכך אין ראוי שיהיה גובר האדם על הדבר שהוא טבעי, שהוא בתמידות.

#**ואמר שאם**= לא יחלוק יגזור שלא יעברו בו מים לעולם. פירוש, כי כאשר החמרי הוא מתנגד אל דבר שהוא אלקי לגמרי, אז הדבר שהוא אלקי מפסיד החמרי לגמרי. וזהו הגזירה שלא יעברו בו מים לעולם, הוא הפסד הטבעי, שנוהג כך על סדרו, ובזה גובר\* רבי פנחס בן יאיר על המונע החמרי. וזה שאמר שנחלק לו הנהר.

#**ואמר שיחלוק**= גם כן לההוא דדרי חטה לפסחא מפני שעסק במצוה, פירוש מפני שיש לו מדריגה אלקית, יחלוק גם כן אליו עד שלא יהיה מונע אליו מן החמרי, ויהיה גובר מדריגה אלקית על המונע החמרי. ודוקא רבי פנחס אמר, כי מצד המדריגה האלקית אין דבר זה, רק מצד מדריגת רבי פנחס, במה שהוא במדריגת השכל שהוא גובר על החמרי בודאי, ומצורף אליו מי שיש לו מעלה אלקית, ובשביל זה ראוי שיתגבר על החמרי גם כן.

#**ואחר כך**= אמר שיחלוק גם כן לההוא טייעא, דלא לימרי וכו'. פירוש, אף על גב שאין ראוי שיהיה גובר מי שיש לו מדריגה זאת, שאינה נבדלת, להיות גובר על החמרי, מכל מקום מצד אשר הוא מחובר אל מי שהוא גובר על החמרי, כי באדם הפרטי אלו ג' מצטרפים יחד, שכלם הם כחות הנפש, כמו שהתבאר למעלה, ולכך ראוי שיהיה מתגבר גם כן על החמרי, עד שלא יהיה מונע חמרי אליו. ואין ספק באמתת אלו הדברים למי שיבין דברי אמת.

#**ואמר כאשר**= הגיע לאושפיזא וכו'. באור ענין זה, לפי מדריגה העליונה שהיה לרבי פנחס בן יאיר, שמורה עליו מה שהיה הולך לפדיון שבוים, כמו שהתבאר למעלה, לא היה נמצא אצלו דבר יוצא מן הסדר הראוי. ואף בדבר שהוא משמש לו, כמו החמור, לא היה נמצא אצלו דבר יוצא מן סדר הראוי. ולא שהיה זה בשביל מדריגת החמור, כי חמור זה כמו שאר חמור. רק כמו שתמצא כי עבד כנעני, שהוא נמשל לחמור, אוכל בתרומה, ואין זה במדריגת העבד, שהוא עבד כנעני, רק מפני\* שהוא עבדו של כהן, ומשמש לו, הוא אוכל בתרומה. כך בחמור, מפני שהוא משמש לרבי פנחס בן יאיר, לא נמצא בשמוש זה דבר יוצא מן הסדר הראוי, ולא היה רוצה לאכול טבלים.

#**וכאשר תבין**= עוד דברי חכמה מאוד, כי אכילת טבלים הם הפך מדריגת רבי פנחס בן יאיר, שהרי הטבלים יש בהם עירוב, שהתרומה מעורב בהם. ומדריגת רבי פנחס אין אצלו עירוב, שהוא מוציא דבר שהוא נסתר לאור המציאות, והאור ברור בלי עירוב. ולפיכך נקרא התחלת החושך "ערב", מלשון עירוב, והתחלת האור מלשון "בקר", שהוא לשון בקור\* בין דבר לדבר, הפך העירוב. וכאשר הגיע רבי פנחס בן יאיר למדריגה זאת שהיה לו מדריגת השכל, והיה מוציא לאור השבוי מן החושך במעשה השכל, היה דרך צדיקים כאור נוגה, שלא להמצא\* במחיצתו העירוב, כי זהו שהכל אצלו אור, ואין חושך. ואף אצל החמור, שהוא חמרי, ואין מצדו רק חושך ולא אור, מצד שהיה מצטרף אל רבי פנחס בן יאיר, לא היה רוצה לאכול טבלים, כי דבר זה לא שייך במדריגת רבי פנחס בן יאיר.

#**הרי**= כלל הדבר במאמר הזה, כי רבי פנחס היה גובר על המונע החמרי, אשר בעולם הזה הגשמי לדברים אשר אינם חמריים, ועל ידי זה כל מי שמדריגתו בלתי חמרי הוא גובר על המונע החמרי, ונבקע לו החמרי. כל אלו הדברים הם ברורים בלי ספק. ומה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב, רק אם הוא חכם יבין מדעתו, וישמע חכם ויוסף חכמה ובינה.

#**ומעתה**= תוכל לומר, כי הנהר הזה שחלקו רבי פנחס בן יאיר הוא חמרי שבעולם, שהוא מונע אל כל מציאות מעלה בלתי חמרית, כמו שהתבאר. או שתאמר, שכך היה הנס ממש. כי אין רחוק שיקרה לצדיקים נסים, בפרט כאשר הוא ראוי לנס, כי ראוי רבי פנחס בן יאיר לחלוק הנהר, מצד כי הוא חולק במדריגתו האלקית החמרי, ומושל עליו, והוא חלוק הנהר.

#**ואמר**= (חולין ז.) "כמה נפיש ההוא גברא וכו'". פירוש, כי כל ענין קריעת ים סוף מה שקנו ישראל המדריגה האלקית הנבדלת מן החמרי, ולפיכך היו מבקעים הים, שהים הוא חמרי, כמו שהתבאר. ורבי פנחס הוא שגובר על החמרי במעלתו, עד שהוא דוחה המונע החמרי, וגובר עליו, כמו שהתבאר.

#**והנה התבאר**= לך ענין קריעת ים סוף על אמתתו, כאשר תעיין בדברים אלו. ועוד נוסיף ראיה כדי שתבין אמתת קריעת ים סוף, וגם בזה יצדקו הדברים\* בבירור.

<> פירוש - בפרק זה יביא ראיה לנקודתו העיקרית שבפרק הקודם שהנבדל גובר על המונע החמרי, ולכך מעלת ישראל הנבדלת קרעה את הים. ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 261] כתב: "על דעת הכל היה בישראל מעלה אלקית נבדלת, ובאותה מעלה נקרע הים. שהים הוא טבעי, ולא יוכל לעמוד מפני הקדושה", ושם הערה 263. ובדבריו כאן רומז לפסוק [ישעיה מג, ט] "יתנו עדיהם ויצדקו". וראה להלן הערות 134, 148, 151, ופמ"ב הערה 90.

<> הגמרא [חולין ז.] אמרה כן בנוגע לכך שרבי מאיר אכל עלה של ירק בבית שאן ולא עישר. והגמרא רצתה להסיק מכך שבית שאן אינה מארץ ישראל. ושאלה הגמרא "ודלמא לאו אדעתיה", ופירש רש"י [שם] "שכח רבי מאיר ולא עישרו, ולעולם סבירא ליה דבעי מעשר". ועל כך השיבה הגמרא "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן ["שתאכל בהמה דבר האסור לה" (רש"י חולין ה:)], צדיקים עצמן לא כל שכן". ועל כך שאלה הגמרא "מאי בהמתן של צדיקים", והשיבה הגמרא עם הסיפור של חמורו של פנחס בן יאיר, וכמו שמביא והולך.

<> "גינאי - שם הנהר" [רש"י שם].

<> "רצון קוני - כל הנחלים הולכים אל הים בגזירת המלך" [רש"י שם].

<> "שמא לא יתנו לך בפדיון" [רש"י שם].

<> פירוש - היה שם אדם נוסף שהיה נושא חטים לצורך עשיית מצות לפסח, והיה צריך אף הוא לעבור את הנהר.

<> רבי פנחס בן יאיר לנהר גינאי.

<> "דבמצוה עסיק - דכתיב [שמות יב, יז] 'ושמרתם את המצות', דמתחלת טחינה והרקדה בעיא שימור לשם מצה" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב אמרו "חלק ליה" [כמו שאמרו בחלוק הקודם].

<> פירוש - היה שם עוד סוחר ערבי שנתחבר עמם בדרך.

<> רבי פנחס בן יאיר לנהר גינאי.

<> "בתמיה. לבני לויה - לבני חבורה, שמניחו והולך" [רש"י שם]. פירוש, רבי פנחס בן יאיר אמר לנהר גינאי שיחלוק מימיו גם לגוי שהצטרף אליו, כדי שאותו גוי לא יתמה על רבי פנחס בן יאיר שהניחו בגפו והלך לו.

<> פירוש - רב יוסף אמר על מעשה זה, כמה גדול כחו של רבי פנחס בן יאיר יותר ממשה רבינו וששים רבוא, שבעבורם ים סוף נחלק רק פעם אחת, ואילו בעבור רבי פנחס בן יאיר הנהר נחלק שלש פעמים.

<> פירוש - הגמרא מקשה שמא גם אצל רבי פנחס בן יאיר הנהר נחלק רק פעם אחת, ומה שרבי פנחס בן יאיר דיבר שלש פעמים לנהר, זהו משום ש"מתיירא היה שלא יחזרו המים וישטפו השנים, והיה מדבר עליהם שימתין להם הנהר" [רש"י שם].

<> "שנחלק להן ים סוף" [רש"י שם].

<> פירוש - לאחר מעשה זה רבי פנחס בן יאיר התאכסן במלון אחד.

<> פירוש - אנשי האכסניה הטילו שעורים לחמורו של רבי פנחס בן יאיר.

<> פירוש - אנשי האכסניה חשבו שהחמור נמנע מלאכול את השעורים מפני הפסולת המעורבת בהם, ולכך ניפו בנפה את השעורים כדי לנקותם.

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו הוסיפו כאן "נקרינהו, לא אכל". ופירושו שניקו בידים את השעורים מן האבנים והפסולת [רש"י שם], ועדיין החמור לא אכל את השעורים.

<> פירוש - רבי פנחס בן יאיר שאל את אנשי האכסניה [תפארת יעקב שם], שמא השעורים אינן מעושרות, ולכך אין חמורו אוכל מהם.

<> "כמו שהוא בכל דברי חכמים" [הוספה בכת"י (תקכז:)]. ופירושו, בכל מאמרי חז"ל יש נגלה ונסתר, וכמו שכתב בבאר הגולה באר החמישי [י.], וז"ל: "ויותר במעלה דברי חכמים, כי חכמי האומות כאשר דברו דבריהם בדרך חידה ומשל, לא היה לדבריהם שום פירוש ותועלת נגלה למי שאינו מבין דברי חידותם. אך דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים, שיש להם נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל 'תפוחי זהב במשכיות כסף' [משלי כה, יא], שהפנימי נמשל לזהב, והנגלה לכסף, ושניהם יקרים. כך דברי חכמים, שיש להם נגלה ונסתר, שהנסתר הוא יקר בחכמה, והנגלה הוא נחמד וטוב למראה". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיט.] כתב: "התורה יש בה נגלה ונסתר, וכנגד זה מעלת התורה מעלתה בנגלה ובנסתר. וזה כי קונה האדם העולם הזה, מה שהוא בנגלה עתה. וקונה העולם הבא, שהוא בנסתר ואינו נראה" [הובא למעלה פ"י הערה 70]. אך מ"מ המיוחד במאמר הזה [של רבי פנחס בן יאיר] הוא שאף החלק הנגלה של המאמר מורה על סתרי חכמה הנמצאים בו, ואי אפשר להסתפק רק בהבנת הנגלה. ובכת"י [תקלו:] ביאר מדוע אין להבין המאמר רק כפשוטו, וז"ל: "ואין ספק שלא יתכן המאמר כפי אשר הבינו הבריות, שיהיה מטריח האדם בוראו כמו זה, וכי לא היה ספינה בעולם שיהיה מעביר אותו. לכך יש לדעת כי הדברים האלו אשר רמזו חכמים בחכמתם, דבר ברור כי רבי פנחס בן יאיר היה מבקע ומחלק את הנהר וכו'".

<> פירוש - כל בני אדם נחשבים לאדם אחד, ולכך בני אדם מסויימים מקבילים לחלקי האדם הפרטי. ולמעלה פכ"ט [תקה:] כתב: "האדם הכללי הוא כלל בני אדם, שהם כאיש אחד". ולהלן [לאחר ציון 50] כתב: "לכך בעולם הכללי, שהוא על דמות וצורת האדם הפרטי". ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 364] כתב: "כלל ישראל הם דומים לאיש אחד פרטי, כמו שהתבאר כמה פעמים". ובתיקוני זהר, תיקון כא [נ:] איתא "כגוונא דאית בישראל, דאינון רישין, רישי עמא. ומנהון עיינין, הדא הוא דכתיב [במדבר טו, כד] 'והיה אם מעיני העדה'. ואית מנהון לבא, דאינון לקבל שבעין סנהדרין, ומשה ואהרן על גבייהו... אבל אחרנין דאינון כשאר אברין". ועוד דרשו חכמים [נדרים לב:] את הפסוק [קהלת ט, יד] "ואנשים בה מעט" - "אלו אברים". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר השביעי [שפד.] כתב: "הנה כל בני אדם נחשב כמו אדם אחד פרטי. ויש אנשים שהם מתיחסים ביחוס האבר הראשיי אל האדם, וכן שאר האברים, לפי מדריגת ומעלת כל אחד ואחד, מתיחס כפי מה שראוי. וזה כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם. והחכמים שבהם מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל [שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם עיני העדה. שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם. ומזה הטעם נקראו ג"כ החכמים המלמדים לעם חכמה 'לב העם' [פתיחתא דאיכ"ר אות טז], כמו שיקראו 'עיני העדה' אותם אשר מנהיגים העם. ודבר זה הוסכם הוא מהחכמים, כי בני אדם בכלל דומה לאדם פרטי, ודברו מזה הרבה, והאריכו בדברים אלו. והוא באמת דעת חכמים ז"ל במדרשיהם, ואין כאן מקומו. מ"מ נלמד כי מדריגת האנשים מתיחסים אל האברים... כי בני אדם נחשבים כמו אדם אחד פרטי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלט:] כתב: "ידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם. ומפני כך כלל המין שיצא מן אדם הראשון דומה אליו לגמרי, כי התולדה ראוי שיהיה דומה למוליד, עד כי כל המין נחשב כמו אדם אחד. ודבר זה ידוע, כי כלל מין האדם נחשב כמו אדם אחד... כמו שנמצאו אברים חשובים באדם, כך נמצאו במין האדם בני אדם חשובים". וכן הוא שם בפנ"ז [תתק:]. ובנתיב התורה פ"ט [שצו:] כתב: "כלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו" [ראה להלן הערה 50]. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלו כאילו היה איש אחד, וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים... כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות; המלך שבהם דומה ללב, שהוא מלך האיברים. העינים הם סנהדרין... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "בכלל המין של בני אדם, שכל המין נחשב כמו דבר אחד". ואמרו חכמים [שמו"ר מ, ג] שצדיקי העולם הם כנגד חלקי אדה"ר, "יש שהוא תלוי בראשו של אדם, ויש שהוא תלוי בשערו, ויש שהוא תלוי במצחו, ויש בחוטמו, ויש בעיניו". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] הביא מדרש זה, וכתב: "כי לפי עניין אדם הראשון היו נבראים, כי מה שהיה בו אבר חשוב, זה נעשה ממנו פרנס הדור או דורשיו מעין אותו אבר, עד שהיה כל העולם מתיחס לאדם הראשון". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנג:] כתב: "כל הפרנסים והמנהיגים מסודרים מן אדם [הראשון]... כי זה דומה לעין, וזה לפה, וזה ללב מן אדם הראשון". ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "כלל ישראל נחשבים כמו אדם אחד. ולפיכך תמצא שקרא הסנהדרין 'עיני העדה', שנחשבים בדור כמו העינים". ובנצח ישראל פל"ז [תרפז.] ביאר שהשבטים מקבילים לאברי האדם [ראה למעלה פכ"ט הערות 97, 112, פל"ט הערה 77, ולהלן פמ"ז הערות 366, 370].

<> הולך כדרכו לחלק את האדם לשלשה חלקים; שכל, נפש, וגוף [ראה למעלה פ"ח הערות 257, 258, פכ"ט הערות 97, 98, פ"מ הערה 3, להלן פמ"ג הערה 167, ופמ"ז הערה 363]. ומה שכתב "והם אינם חמריים" אינו סותר לכך שאחד מן הכחות הוא גוף, כי כאשר המהר"ל אומר "גוף" אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פד:], וז"ל: "כל אשר אמרנו פה מן הגוף, אין הכונה כלל על גוף של בשר, דודאי זה אינו, רק על כח הגוף. שאין ספק כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם, והוא נקרא גוף של אדם" [הובא למעלה פ"ח הערה 257, ופ"מ הערה 3].

<> לשונו למעלה פ"ח [תיט:]: "יש באדם ג' דברים; גוף, ונפש, ושכל, שלש מעלות זו על גבי זו". ובהקדמה לדר"ח [לה:] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], שם פ"ה מכ"ב [תקסח:], נתיב התורה פ"ב [קיט:], ועוד. ובאבות פ"ד מי"ד אמרו "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", ובדר"ח שם [רפב.] כתב: "מנינא למה לי, שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל". ובנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו [נמוך ממנו] כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לא:], נתיב העבודה פ"א [א, עט:], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [מז:], ח"א לשבת לא: [א, יט.], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], ועוד [הובא למעלה פ"ח הערה 257].

<> גם **&בחידושי** **ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:] כתב שדברים אלו נתבארו אצלו, וכלשונו: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו גם כן כחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב [ראה להלן הערה 40]. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות" [הובא למעלה פ"ח הערה הערה 258, ופכ"ט הערה 98].

<> כמו שנאמר [דניאל ד, ו] "וכל רז לא אנס לך". ורש"י [יחזקאל כח, ג] כתב: "שמא חכם אתה כדניאל, שנאמר בו 'כל רז לא אנס לך'". ורב קרא פסוק זה על חכמתו של שמואל [חולין נט.]. ולהלן פנ"ד כתב: "הארכתי בזה בשביל אותם אשר רוצים להתחכם על דברי חכמים, וגליתי כי הם היו יודעים מצפוני החכמה, וכל רז לא אנס להם". הרי שהחכמה והשכל מגלים את הסוד והנעלם. ולמעלה בהקדמה ראשונה [ט.] כתב: "כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר". ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "כי השכל הוא החוקר על הדברים... ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם". ושם פנ"ז [תתפט:] כתב: "השכל משיג הדבר אשר הוא נעלם מאד... על זה אמרו [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'". ובח"א לב"ב יב. [ג, סו:] כתב: "מה שאמרו [שם] 'חכם עדיף מנביא', כי הנבואה הוא בחידה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה, אשר השם יתברך מוציא שכל האדם מן הכח אל הפעל. והחכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים, עד שאם הוא חכם וגדול יכול לדעת העתידות שיבאו יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי. ולכך האדם שהוא חכם יודע אף העתידות". ובח"א לסנהדרין לט. [ג, קנה:] כתב: "ודאי וברור אם האדם היה שכלי גמור היה משיג הדבר שהוא במדינת הים, כמו השם יתברך שהוא בשמים, יודע ומשיג מה שבארץ, כי השכל משיג הכל... כי השכל הוא [עפ"י משלי כ, כז] 'נר ה' חופש הכל'" [הובא למעלה הקדמה ראשונה הערות 20, 28, ופכ"א הערה 31]. והרי על התורה גופא אמרו [זוה"ק ח"ג נג:] "תורה אמאי איקרי 'תורה', בגין דאורי וגלי במאי דהוה סתים דלא אתידע". נמצא שחכמת התורה נקראת על שם שהיא מגלה את הדבר הסתום והנעלם. ובפרדס רמונים שער כג פכ"ב כתב: "אמאי אקרי 'תורה', בגין דאורי וגלי מה דהיה סתים דלא אתידע. והכוונה כי התפארת נקרא תורה מלשון הוראה. ונקרא כן כשהוא מגלה הדברים הנעלמים, כי צריך גלוי אחר גלוי; מחכמה אל הבינה, ומבינה אל התפארת, ומתפארת אל המלכות, והמלכות מגלה אותה למטה".

<> והמלים "ותורה אור" מורות שהשכל [החכמה] נקרא "אור", כי התורה היא חכמה, ש"אין חכמה אלא תורה" [תנחומא וילך אות ב]. וכן נאמר [קהלת ב, יג] "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך". וכן [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו". ובדר"ח פ"ו מ"ב [יח:] כתב: "כי העולם, אף על גב שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק 'שכל האדם' נקרא. אבל התורה היא חכמה עליונה, חכמה גמורה". ונאמר [קהלת ב, יג] "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך". וכן נאמר [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו", ובדר"ח פ"ו מ"ג [פג:] כתב: "האור דומה לחכמה בכל מקום, שהחכמה היא אור וזיו, שנאמר 'חכמת אדם תאיר פניו', וכדאיתא במסכת בבא בתרא [ד.] אצל הורדוס, 'הוא כבה אורו של עולם, ילך ויעסוק באורו של עולם'". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור' [משלי ו, כג], כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כו:] כתב: "והחכמה מאירה, דכתיב 'חכמת אדם תאיר פניו', ואין צריך ראיה על זה". ובח"א לנדרים נ: [ב, כ:] כתב: "מה שאמר 'חכמת אדם תאיר פניו', דבר זה כמו שהיה אצל משה, שנאמר בו [שמות לד, כט] 'כי קרן אור פניו', ואין היופי ההוא יופי גשמי, רק אור נבדל שראוי לבעל שכל, כי החכמה היא אור בודאי". ובדרשת שבת הגדול [רטז.] כתב: "כי השמן הוא החכמה והשכל, כמו שאמרו בהוריות [יג:] הרוצה שיחכים ירגיל עצמו בשמן זית, שממנו האור, שהוא דומה לשכל". וכן הוא בח"א להוריות יג: [ד, סא.]. הרי שהשכל והחכמה הם אור. ולהלן הערה 29 יתבאר שהשכל והחכמה הם מאירים לאדם את הדרך. וראה להלן פמ"ג הערה 109 אודות שהשכל דומה לאור.

<> פירוש - האור מוציא את הדברים אל הראיה ואל המציאות, ומעתה הכל נראה ונמצא לכל. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד [שלח:] כתב: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי האור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי', כמו שביארנו זה פעמים הרבה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר... כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [שם כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובנתיב התורה פ"ג [קלה.] כתב: "כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור, שהוא הפך האור, מורה על ההעדר... כי הכל נמצא באור, ובלתי נמצא בחושך, לכך החושך מורה העדר". ושם ר"פ ד [קסג.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא היום, שבו האור. אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר שהוא בחושך נחשב כאילו אינו נמצא, שכך אמרו [נדרים סד:] סומא חשוב כמת". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה. (הובא למעלה פל"ו הערה 78)], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.], ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שם קד: [ג, רמג:], ח"א לע"ז ה. [ד, ל:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד ועוד [ראה למעלה פ"ה הערה 67, פ"ח הערות 243, 315, פי"ד הערה 52, פי"ז הערה 26, פל"ג הערה 78, פל"ד הערות 3-5, פל"ו הערה 82, בסמוך הערה 38, להלן פמ"ג הערה 121, פמ"ד הערה 31, ופמ"ט הערה 286].

<> כמבואר למעלה הערה 26. ואודות שהשכל הוא לא רק אור, אלא שהוא מאיר לאדם את דרכו, ובזה דומה לנר, כן כתב בתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.], וז"ל: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו... נתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם" [ראה להלן פמ"ג הערה 177]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תשטז:] כתב: "כי השכל הוא כמו נר מאיר יפה, ובו רואה את הנולד. הפך הכסיל אשר הולך בחושך, לא יראה מה שהוא לפניו... הרואה את הנולד... יש לו שכל זך ודק, ובשכלו הזך והפשוט הוא רואה את הנולד, כמו מי שרואה על ידי נר שהוא מאיר יפה, ובו שמן זית זך, רואה על ידו למרחקים ביותר". ושם פ"ד מי"ד [רנז:] כתב: "השכל, שהוא מאיר אל האדם החמרי, אינו אתו, והוא טועה. אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה" [ראה למעלה פל"א הערה 40]. ובבאר הגולה באר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.] כתב: "נר הוא כנגד השכל, שנקרא נר, שהוא מאיר לאדם. ובכל מקום נקרא השכל נר, וכמו שאמרו במסכת שבת בפרק במה מדליקין [כג:] הזהיר בנר הויין לו בנים תלמידי חכמים, שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור'. ודבר פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם, ואין צריך דבר זה ביאור". וכן חזר וכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.]. ובהקדמה לאור חדש [קא:] כתב: "כי הדלקת הנר, מצוה הזאת שהיא הדלקת הנר תקון השכל שבאדם, כי ידוע כי השכל דומה לנר המאיר לאדם". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג.] כתב: "כי התבואה משביע את האדם, ויעמיד הגוף. והיין הוא משמח נפש האדם. והזיתים מאירים לאדם, והם נותנים אור, כמו השכל שנקרא אור".

<> פירוש - יש בני אדם בעולם הכללי שמקבילים לחלק השכלי שבאדם הפרטי.

<> בח"א לחולין ז. [ד, צב.] כתב משפט זה כך: "ויש בני אדם בעולם הכללי כבני אדם שהם במדריגת השכל הזה, עד שמוציאים דברים הנעלמים, וזהו מדריגת רבי פנחס בן יאיר, שהיה שלימות השכלי". וזהו שהדגיש כאן שאיירי במדריגה "שאין מגיע לה שאר בני אדם", ולכך מדריגה זו היא דבר נעלם, ורבי פנחס בן יאיר היה מוציא לאור המציאות את המדריגה הנעלמת הזו. ואמרו חכמים [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - כאשר רבי פנחס בן יאיר היה מתעסק במעשים הגונזים בתוכם מדריגה עליונה נעלמת, בכך רבי פנחס בן יאיר היה מוציא אל הפועל את המדריגה הנעלמת הזאת, כי המדריגה הזאת היתה חלה עליו בעצמו. ודברים אלו מתבארים על פי דברי רש"י [בראשית ו, ט], שכתב: "אלה תולדות נח נח איש צדיק - למדך שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובגו"א שם אות טז [קלב:] כתב: "שעיקר תולדותיהם. ב"ר [ל, ו]. ומה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם... ויראה לי הטעם... כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים, הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים, הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [ב"ר ל, ו] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השם יתברך הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [אבות פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר". וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], תפארת ישראל פ"ג [נז:], דר"ח פ"א מי"א [תסה:], נתיב התורה פט"ו [תקפז.], וח"א לסוטה מו. [ב, פג.]. ולהלן פמ"ז [לאחר ציון 247] כתב: "כי האדם יקנה על ידי המעשים מדריגה עליונה". וראה למעלה פל"ג הערה 13, להלן פמ"ג הערה 120, פמ"ד הערה 46, ופמ"ז הערה 248. ודע, שבכת"י כאן [תקכז:, תקלב.] גם כן הביא את יסודו שהאדם נקרא על שם האדמה, כי עליו להוציא את עצמו מהכח אל הפועל. וכן הביא את דברי המדרש [ב"ר ל, ו] שעיקר תולדותיהם של צדיקים הם מעשים טובים. וראה להלן הערה 38.

<> פירוש - כל מעשה שעוזר להוציא את חבירו מאפלה לאורה הוא כמו פדיון שבוים, שזהו עניינו של פדיון שבוים [כמו שהולך לבאר].

<> כמו שנאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", וזה איירי בשבוים [רד"ק שם].

<> לשונו בח"א לחולין ז. [ד, צב:]: "ולפיכך היה רבי פנחס בן יאיר הולך לפדיון שבויים, שגם פדיון שבוי שמוציא אותו, שהיה נסתר ויושב בחושך, אל הגלוי כאשר פודה אותו".

<> לשונו בכת"י [תקכז:]: "רבי פנחס בן יאיר כאשר היה מוכן אל השלימות השכלי בפעל, היה מתנועע אל פדיון שבוים להוציא אל הפעל, ודבר זה הוא שיהיה דבק בשכל, וזהו הוצאה מן החושך אל הפעל לגמרי". ובהמשך שם [תקלב:] כתב: "ואמר שהלך לפדיון שבוים, ראוי היה שיפדה רבי פנחס בן יאיר שבוים, להוציא ממסגר אסור, יושבי חושך וצלמות. כי בזה היה מתעלה נפשו להתדבק במעלה השכלית הנבדלת מן הגשמית, ומעלה השכלית הזאת הוא פודה השבוים. כי השבוי הוא אסור ואינו בפעל, אבל רבי פנחס בן יאיר היה מתעלה נפשו להתדבק במעלה השכלית ושבו יוצא הכל לפעל".

<> ויש בזה הטעמה נפלאה; הנה אברהם אבינו מורה על מדת השכל והחכמה, וכמו שכתב למעלה בהקדמה שניה [קה.], וז"ל: "לא היה מי שהיה לו מעלת השכל כמו שהיה לאברהם, שבשביל כך אמרו [יומא כח:] קיים אברהם אבינו מחכמתו אפילו עירובי תבשילין. והדעת נותן כך, שהוא היה תחלה שהכיר האמת, שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם, ועמדו על השכל". ולמעלה פכ"ט [תקב:] כתב: "חכמה מתיחס לאברהם, מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו, כמו שדרשו רז"ל [ב"ר לט, ג] 'אחות לנו קטנה ושדים אין לה' [שיה"ש ח, ח], שלא הניקהו תורה ומצות. ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים, והיו מלמדים לו תורה ומצות". ולמעלה פ"מ [לאחר ציון 132] כתב: "כי היה באברהם מעלה שכלית אלקית" [ראה למעלה פ"מ הערה 133, ולהלן פמ"ג הערה 67, שנלקטו שם מקבילות נוספות ליסוד זה]. והרי אברהם אבינו הוא הראשון שהתורה סיפרה עליו שעסק בפדיון שבוים, שנאמר [בראשית יד, יד-טז] "וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו וגו' וישב את כל הרכוש וגם את לוט אחיו ורכשו השיב וגו'" [ותיבת "נשבה" נאמרה אצלו לראשונה בתורה]. וזה מורה באצבע על יסודו שמדת השכל ומצות פדיון שבוים הם שני צדדים של מטבע אחת. ובספר אפיקי ים [לרבי יצחק איזיק חבר] עמ"ס חולין נט. [עמוד תקסד] כתב: "רבי פנחס בן יאיר... עסק במצוה שהוא מדתו של אברהם לגמול חסד לפדות שבויים, לכך בדין היה מתגבר על כח טבע המים". ובספר הגלגולים [ח"ב פנ"ו (הובא בפירוש הרמ"ז על הזוהר, פרשת בלק ד"ה קל דחמרא)], ובעשרה מאמרות [מאמר חיקור הדין ח"ד פי"ד] כתבו שרבי פנחס בן יאיר היה ניצוץ של אברהם אבינו. ובזוה"ק ח"ג סב. איתא "והא רבי פנחס בן יאיר כתרא דחסד רישא עלאה". והרמב"ן [בראשית כד, לב] כתב: "אי אפשר שיהיה החסידות בביתו של רבי פנחס בן יאיר גדול יותר מביתו של אברהם אבינו" [ראה להלן הערה 116]. נמצא שרבי פנחס בן יאיר הוא בבואה של אברהם אבינו; כשם שאצל אברהם אבינו מדת השכל ופדיון שבויים היו כרוכים ומעורים זה בזה, כך גם אצל רבי פנחס בן יאיר מדת השכל ופדיון שבויים כרוכים ומעורים זה בזה. והדברים נפלאים.

<> כמו שנאמר [אסתר ב, ה] "איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני", ודרשו על כך חכמים [מגילה יב:] "תנא, כולן על שמו נקראו; 'בן יאיר', בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו". הרי "בן יאיר" מורה על מעלת האור. ואביו נקרא "יאיר", והוא "בן יאיר", שהבן מוציא לפועל את כח האב [גו"א במדבר פט"ז אות ד (רמד:), והובא למעלה פט"ו הערה 84]. וראה למעלה הערה 32. ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] הוסיף: "וכן מה שנקרא 'פנחס' הוא מלשון פנס... והוא הנושא למאור, כי השכל יש לו נושא. ולכך היה שמו 'פנחס בן יאיר', והבן השם הזה של 'פנחס בן יאיר'" [ראה להלן הערה 123]. ובכת"י [תקלב:] כתב: "לפיכך נקרא רבי פנחס בן יאיר על שם האור, שאין דבר שהוא נמצא בפעל כמו האור, לעומת החושך שהוא העדר... כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך', וכיוצא בזה הרבה. כי החושך מלשון העדר, והאור הוא המציאות, ונותן לכל הנמצאים מציאות, ודבר זה ידוע מאוד" [ראה למעלה הערה 28, ולהלן פמ"ט הערה 286]. ואודות שהשם מורה על המהות של בעל השם, ראה למעלה פ"ז הערה 89, פי"ז הערה 5, פי"ח הערה 105, פכ"ה הערה 81, להלן פמ"ג הערה 147, ופמ"ו הערה 222.

<> יש להעיר, שמצינו כמה פעמים שהמהר"ל דרש שמות של בני אדם אף שאינם אנשים גדולים, וכמו השם "אבשלום" [ח"א לנדה כד: (ד, קנו:)], "אלעזר בן דורדיא" [נתיב התשובה פ"ח (קכט:)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (תס:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין לא. (ב, קלט.)], "המן" [אור חדש פ"ה (תתקלה:), ושם פ"ח (תתרצד.)] "קמצא" [ח"א לגיטין נה: (ב, צט.)], ועוד [הובא למעלה פכ"ד הערה 24]. ואמרו חכמים [יומא פג:] שאכסנאי אחד היה נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. הרי ששמו של אדם מורה על מהותו, אף שאינו אדם גדול, ומדוע כאן הגביל הדבר לאנשים גדולים. ויש לומר, כי כאן דורש את שם אביו ["בן יאיר"], ולא את שם עצמו, ואם לא היה מדובר באדם גדול, אזי אין לך הכרח לדרוש את שם אביו [כמו שיתבאר]. ואף על פי שמצינו שהמהר"ל דרש את שמות האבות [ב"אלעזר בן דורדיא", ו"דמא בן נתינה", כמצויין למעלה], שם שאני, שאיירי באנשים שאינם ידועים כלל, ואם לא היתה חשיבות בשם אבותם, מדוע חכמים יזכירו זאת כלל, ומוכח ששמותם נאמרו לדרשה. אך השם של התנא "פנחס בן יאיר" מוזכר כמה פעמים בש"ס, ובשם זה הוא היה נודע ונקרא, ואין לך הכרח לדרוש את שם אביו. ועל כך ביאר שהואיל ואיירי באדם גדול, לכך יש לדרוש גם את שם אביו. אמנם טעמא בעי, מהי הסברה לומר ששם אביו של אדם גדול יורה על מהותו יותר מאשר שם אביו של מי שאינו אדם גדול. ויש לומר, כי מהות הצדיק היא חשובה, ואילו מהות הרשע היא הבל ותעתועים. וכן כתב כתב בגו"א דברים פ"א אות כט [טז.], וז"ל: "אדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי, ואיך יהיה נקרא בשם 'איש'... אותם ההולכים אחרי מעשה הבלי תעתועים. רק נקרא 'איש' מי שמעשיו כשרים". ובאור חדש פ"ג [תשלב:] כתב: "כי הצדיק יש לו קיום... [אך] כל ענין הרשע שאין בו ממש... מצד שהרשע הוא דבר בטל ואין קיום לו". ובח"א לע"ז ג: [ד, כו:] כתב: "כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך... שאין להם מציאות של מה... [אך] הצדיקים יש להם מציאות" [הובא למעלה פל"ב הערה 15]. לכך אצל שמות הצדיקים נוהג הוא הכלל ש"דברים גדולים אינם במקרה" [ראה למעלה פי"ד הערה 112, ופי"ט הערות 8, 9], וכל פרט משמם [אף שם אבותם] עומד להדרש. אך אצל הרשעים אין הכרח שכל פרט משמם ידרש, כי יתכן ששם אבותם יהיה במקרה, כפי שהם עצמם מקרה.

<> לשונו בח"א לחולין ז. [ד, צב:]: "ויש בני אדם שיש להם שלימות כח השני, הוא כח נפשי נבדל מן הגוף, והם בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצוות אלקיות מזככים הנפש, וכדכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. כי המצוה מזכך הנפש, עד שהנפש זכה ושלימה כמו נר". ומבואר מדבריו שהתורה היא לשכל האדם, והמצות הן לנפש האדם, וכמבואר בתפארת ישראל פי"ג [ריב:], ונתיב יראת השם פ"ד [ב, לב.]. לכך רבי פנחס בן יאיר [בעל התורה] מורה על מעלת השכל, והעוסק במצוה מורה על מעלת הנפש. וכן אומרים [בברכות קריאת שמע] "והאר עינינו בתורתך ודבק לבנו במצותיך". כי העינים מורות על ראית השכל [הקדמה לתפארת ישראל (כג.), והובא למעלה פכ"ד הערה 96], והלב הוא משכנו של הנפש [נצח ישראל פכ"ג (תפח:) "התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש"]. וראה למעלה פ"מ הערה 7, ופרק זה הערה 25.

<> אודות שעל ידי המצות האדם קונה מדריגה אלקית, כן ביאר בהרבה מאוד מקומות. וכגון, למעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "היו נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע. לכך נתן להם שתי מצות שיתעסקו בהם להיות נגאלים על ידי מצות אלקיות, ובשביל זה זכו ליציאה". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית". ושם ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי". ושם פ"ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ושם פ"ח [קלו:] כתב: "כל המצות הם שכל אלקי, ולא שכל אדם. ולפיכך האדם אשר יש לו נפש אלקית, והיא עומדת בחומר, על ידי מצות השכליות האלקיות, כאשר הוא דבק בהם ועושה אותם, הוא דבק בו יתברך, ומוציאים את נפשו מן הטבע. ואף שלא ידע טעם המצוה, הלא כאשר הוא עושה המצוה ודבק במצוה שהיא השכל אלקי, נדבק בו יתברך". ושם פ"ט [קמא:] כתב: "דבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת, כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים' [ראה למעלה פכ"ג הערה 9, להלן פמ"ג הערה 190, ופמ"ז הערה 269]. ודבר זה אינו כי אם בטהרה מפחיתות החמרי, ומצרף ומזכך נפשו מן החמרי. וזהו על ידי המעשים שסדר השם יתברך אל האדם בסדר השכלי, והם זכוך נפשו, ומקרבים אותו אל השם יתברך, עד שהאדם דבק בו יתברך". ובהמשך הפרק שם [קמה.] כתב: "הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ואיך לא יקנה מדרגה אלקית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך... ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד [שצט:] כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובדר"ח פ"ג מ"א [כה:] כתב: "יעשה המצות, ובזה יהיה בריאה חשובה עליונה". ושם פ"ד מי"א [ריח:] כתב: "המצוה היא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך, אשר זולת זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובאור חדש פ"ג [תרחצ:] כתב: "אין המצות מצד שהם 'עם', רק המצות הם מצד שם 'ישראל'. שהרי כל שאר אומות שהם עם אין להם מצות... שאינם עושים המצות האלקיות". הרי שישנה שייכות בין מצות לשם "ישראל", שהואיל והמצות הן אלקיות, לכך יש בידן לתת לעושיהן מעלה עליונה המתבטאת בשם "ישראל". ובנתיב התשובה פ"ב [כט:] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות". וכבר השריש השל"ה [מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחות מוסר (טז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. והשל"ה שם מביא שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש, ומקורו בתיקוני זוהר עג.]. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". @**ואמרו חכמים**^ [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזוקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 283, פל"ה הערה 25, ופל"ח הערה 25]. @**ובמדרש תנחומא**^ ויגש אות ו אמרו: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר הגר"מ שפירא זצוק"ל, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכותו של האדון המצוה למצוה [הובא למעלה פכ"ג הערה 9, פל"ה הערה 25, פל"ט הערה 38, להלן פמ"ה הערות 115, 116, 117, פמ"ז הערה 378, ופמ"ח הערה 276].

<> לשונו למעלה פל"ו [תרנו.]: "כי המצה פשוטה, שהרי אין בה שאור". ובהמשך הפרק [תרסט.] כתב: "כי המצה משוללת מן שאור, כי כל עיסה יש בה שאור, ומצה עיסה שאין בה שאור". ולהלן פנ"א כתב: "פשט הכתוב שתקרא מצה 'לחם עוני' [דברים טז, ג], שהיא משוללת מכל שאור, ואין לה דבר, רק עומדת בעצמה". ובח"א לר"ה יא: [א, ק.] כתב: "כי זאת הלילה [ליל טו ניסן] אין המזיקים שולטין בה, מפני כי זאת הלילה היא מיוחדת לאכילת המצה, אשר המצה היא משומרת מן השאור והחמוץ. והמזיקים הם כלם נמשכים מן החמץ והשאור בעבור שהם נמשכים מן צד שמאל". ושאור "היא המחמצת שמחמיצין בה העיסה" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש שאר (השני)], ופשיטא שלא יהיה שאור במצה [הובא למעלה פל"ו הערה 50].

<> מפשטות דבריו משמע שהמדריגה האלקית עצמה נבדלת מן החמרי [אשר בו החטא והשאור], כי המדריגה האלקית משוללת מחטא ושאור, ואילו המדריגה החומרית מחוברת לחטא ושאור. וזה קצת תמוה, שהרי לא שייך חטא במדריגה האלקית או במדריגה החומרית לכשעצמן, אלא יש חטא ושאור &**באדם**^ שמדריגתו חומרית [שנמשך אחר יצרו הרע], ואין חטא ושאור &**באדם**^ שמדריגתו אלקית. ואכן בח"א לחולין ז. [ד, צב:] כתב שאיירי באדם עצמו, ולא במדריגה עצמה, וכלשונו: "וזה שאמר דהוי בהדיה גברא דדרי חטה לפסחא. כי המצוה הזאת דומה לזה לגמרי; כי המצה נבדלת מן השאור, עד שהיא נקיה לגמרי מן השאור, כמו שנקי האדם על ידי המצוה מן הגוף, שבו היצר הרע, שהוא השאור. ולפיכך מצוה זאת בפרט דומה לזה". וכנראה שזו גם כוונתו כאן. ואודות שהיצר הרע נקרא "שאור", כן אמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות", ופירש רש"י שם "שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו".

<> בח"א לחולין ז. [ד, צב:] הוסיף כאן: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה, כי 'מַצוֹת' ו'מִצְוָה' בשביל כך קרובים בשם, כי המצוה היא כמו מצה; כי כאשר עושה המצוה, מזדכך נפשו מן פסולת החמרי, כמו שמזוכך המצה מן הפסולת של שאור, שהוא מתיחס אל החטא. ולכך אמרו [מכילתא שמות יב, יז] אם מצוה בא לידך אל תחמיצנה, מדאמרו לשון 'אל תחמיצנה' אצל המצוה, שמע מינה ד'מצוה' גם כן לשון 'מצה'... הרי כי הכל ענין אחד". ולהלן פמ"ו [לאחר ציון 145] הזכיר דבריו כאן, וז"ל: "כי בפסח קנו ישראל מעלתם בעצמם, היא המעלה אלקית שנקראת 'מצה', כמו שהתבאר למעלה בפרק מ"א אצל רבי פנחס בן יאיר. ולפיכך צוה באכילת מצה, ולהרחיק החמץ".

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:]: "כי האדם שהוא בעל משא ומתן, נותן לזה ומקבל מזה, בשביל כך הוא דומה אל עולם הזה, הוא עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו... הסוחר אינו מרויח, רק מה שהוא מוכר לאחרים ומקבל מן אחרים, ודבר זה הוא הריוח, כי לא השביח בעצמו דבר, כמו בעל מלאכה... לפיכך אינו מתיחס אל השכל, כי השכל אינו מקבל. אלא הוא מתיחס אל התחתונים בעלי גשם, שהם מקבלים זה מזה מפני שהם גשמיים בעלי חומר" [ראה למעלה פ"כ הערה 88].

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות כח [קמ.]: "גזר דין שלהם [של דור המבול] לא נחתם אלא על הגזל [רש"י בראשית ו, יג]... שהגזל הוא השחתת העולם הזה, דהיינו הגזלנין מחריבין את העולם, שאין משא ומתן בעולם". וכן כתב בח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:]. ובמיוחד זה יובן לפי דבריו בדר"ח פ"ב מ"ה [תקפז:, והובא בהערה הקודמת], שהמאפיין המובהק של העוה"ז הוא היותו עולם ההרכבה שבני אדם מקבלים זה מזה, ולכך "קיום העולם" הוא על ידי משא ומתן.

<> והם כנגד רבי פנחס בן יאיר והגברא שנשא חיטים לפסח. והרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות כתב: "אילו יהיו כל בני אדם מבקשים חכמה ופילוסופיא, נשחת תקון העולם, ואבד מין בעלי חיים מן העולם בימים מועטים. מפני שהאדם חסר מאד, ויצטרך לדברים רבים, והיה נצרך ללמוד החרישה והקצירה, ולדוש ולטחון ולאפות, ולתקן כלים למלאכות האלה, כדי להשלים בהם תקון מזונו. וכך יהיה צריך ללמוד הטויה והאריגה, כדי לארוג מה שילבש, וללמוד בנין, לבנות מקום להסתר שם, ולעשות כלים לכל אלו המלאכות. ואין בחיי מתושלח מה שיספיק ללמוד אלו המלאכות, שהאדם מצטרך במחיתו לכולם צורך מוכרח, ומתי יהיה מוצא פנאי ללמוד ולקנות חכמה. על כן נמצאו שאר בני אדם, לתקן אלו המעשים, הצריכים אליהם במדינה, כדי שימצא החכם צרכו מזומן, ותתישב הארץ, ותהיה החכמה מצויה. ומה טוב אמר האומר, לולי המשתגעים נשאר העולם חרב... וכן כל תענוגי העולם הם הוללות וסכלות גמור, אבל הם סבה לישוב העולם. ועל כן קראו חכמים ע"ה מי שאין לו חכמה 'עם הארץ'. כלומר, לא נמצאו כי אם לישוב הארץ. לפיכך הם מיחסים שמם לארץ... יצוה [הכסיל] לעבדיו לבנות ארמון כליל יופי, ולנטוע כרם חשוב, כמו שיעשו המלכים, וכל הדומה להם. ואפשר שיהיה הארמון ההוא מזומן לאיש חסיד, יבוא באחרית הימים, ויחסה יום אחד בצל קיר מן הקירות ההם, ויהיה לו סבה להנצל ממות. כמו שאמר [איוב כז, יז] 'יכין וצדיק ילבש'. או יקחו מן הכרם ההוא כוס יין, יום א', לעשות ממנו צרי, הנקרא טריאקה, וימלט בו מן המות איש תמים ושלם, אשר נשכו האפעה". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט ה"א כתב: "הבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש, ונהגה בחכמתה תמיד, שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה, כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה. כגון שובע ושלום ורבוי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן, אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "שהוא יתברך הוא חי וקים, ולכך פרנסת השם יתברך שמפרנס את נפש האדם, שיש לו חיים על ידי התורה, שהיא חייו של אדם. ואף כי מפרנס גם כן הגוף, זה הוא כדי שיקנה האדם חיי הנפש, כי כל פרנסת הגוף אינו רק כדי שיקנה חיי הנפש החיים הנצחיים" [הובא למעלה פל"ד הערה 181]. והתוספות יום טוב [אבות פ"ב מ"ה] כתב: "ולא כל המרבה בסחורה מחכים. דוקא קאמר 'המרבה', דבלא משא ומתן להחיות גופו, גם תורתו אינה מתקיימת, כדאמרינן לקמן [אבות פ"ג מי"ז] 'אם אין קמח, אין תורה'. ואמרינן נמי לעיל [אבות פ"ב מ"ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'". והרא"ש בב"ב פ"א סוף סימן כו כתב: "נראה שתלמיד חכם שיש לו אומנות או קצת משא ומתן להתפרנס כדי חייו, ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקו מחזר על דברי תורה ולומד דברי תורה, הוא הנקרא 'תורתו אומנותו'", והובא להלכה בטושו"ע יורה דעה סימן רמג סעיף ב.

<> ההוא טעייא שהצטרף לרפב"י ולגברא שנשא חיטים לפסח.

<> לשונו למעלה פי"א [תקמג.]: "מצינו פעמים הרבה בישמעאלים שהם סוחרים, שבכל מקום שאמר בתלמוד 'ההוא טייעא', רצה לומר סוחר ישמעאל". ובב"ב עג: איתא "ההוא טעייא דהוה שקיל עפרא", ופירש הרשב"ם שם "טעייא - סוחר ישמעאל" [וכן כתב רש"י ברכות ו:, תענית כב:, מו"ק כה:, סנהדרין סז:, שם קי., וחולין ז.]. ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה". ובנצח ישראל פל"א [תקצח:] כתב: "קרא שכל האדם 'טייעא', אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה" [הובא למעלה פי"א הערה 52]. ובכת"י [תקלה.] כתב: "הישמעאלים הם עוטפים ביותר טלית, כמו שאמרו ז"ל [מו"ק כד.] 'עטיפת הישמעאלים', וכח הגוף הוא מעוטף לגמרי בטלית עד שהוא טבע". ושם בהמשך [תקלז.] כתב: "נקרא 'טייעא', כי הישמעאלים יש להם עטיפה, שהוא עטיפת ישמעאלים, כך הגוף הוא מלבוש הנשמה, כעטיפת ישמעאלים".

<> פירוש - הגוף הנפש והשכל מצטרפים יחד, ויוצרים את קומת האדם. וכאן לא ביאר כיצד הצטרפות זו נעשית, אך בנתיב התורה פ"ט ביאר שהגוף והנפש מצטרפים לעיקר האדם, שהוא השכל, שהביא שם מאמרם [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו ["הטובות והנחמות" (רש"י שם)] אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו". וכתב שם לבאר [שצה.]: "וכאשר עוד תבין דברי חכמים באלו שלשה, תמצא כי השכל באדם, אשר הוא התלמיד חכם, והוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא משכיל. ואלו שלשה דברים מתחברים אליו; שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל, שהוא תלמיד חכם [וזהו המשיא בתו לת"ח]. ועוד מתחבר הנפש אל השכל, והוא עושה פרקמטיא לשכל, אשר כל משא ומתן הוא נעשה על ידי הנפש, שהוא פועל ועוסק עסקיו שלו, ודבר זה מבואר. וכן הנכסים שהם קנין האדם, הם מצטרפים אל השכל, במה שהם קנינו, כי כל דבר שהוא קנין שלו, אין ספק שהוא קנין השכל. וכלל בני אדם הם על צורת אדם פרטי, כי התלמיד חכם שבהם הוא כמו השכל שבאדם, ושאר בני אדם הם כמו האדם עצמו" [ראה למעלה הערה 22]. ובנתיב התורה פ"ג [קנא:] כתב: "וידוע כי השכל הוא אב לכל כחות הנפש, והוא מנהיג אותם, כמו האב שמגדל את הבנים. וכאשר מסולק מן האדם השכל, נעשו כל כחות הנפש כמו יתומים שאין להם אב... עד שישאר הגוף כמו אשה בלא מושל, הוא השכל שמושל על הגוף, וכחות הנפש בלא מנהיג". וראה להלן הערה 106.

<> כמבואר למעלה הערה 22.

<> אודות שההוא גברא דדרי חיטי לפסחא וההוא טייעא נמשכים אחר מעלת רפב"י, כן ביאר בכת"י [תקלד:], וז"ל: "אמנם כאשר יצא אל הפועל בדבר זה שהוציא ממסגר אסיר, שהיה שכלו בשלימות, כי באמת אף בשכלו שייך שלימות, שיהיה מתיישב בשכלו, ושכלו זך בהיר, כמו שנקרא 'רבי פנחס בן יאיר' על שם האור שהוא זך ובהיר, אז ימשך מזה שלימות הנפש. כי הכל נמשך אחר הצורה, ושדי נופו אחר עיקרו [שבת ד:]. ולפיכך אמר שהיה עמו גברא דדרי חיטי לפסחא, וההיא טייעא. כי יש לך לדעת כי האדם הוא בעל ג' כחות; האחד הוא שכלי, והשני כח נפשי, ואין הכח הזה מעורב עם הגוף. והשלישי כח טבעי, והוא כח בגוף. כי האדם כחותיו זה למעלה מזה; כי השכלי הוא העליון, ולמטה ממנו כח הנפשי, והיא נקראת נשמה. ולמטה ממנו שהוא בגוף. ולפיכך אמר שהיה אתו גברא דדרי חיטי לפסחא, שקרא כח הנשמה 'גברא דדרי חיטי לפסחא'". ובהמשך שם [תקלז.] כתב: "וכאשר הלך רבי פנחס בן יאיר [לפדות] שבוי, להשיב אותו למקומו לבית אבותיו, הלך עמו ונמשך אחריו ההוא דדרי חיטי לפסחא, גם ההוא טעיייא. כי כאשר היה רבי פנחס [עסוק] להעלות השבוי מבור אשר יש בו מים, אל מדרגה עליונה... וזהו יציאה מבית האסורים, גם היה [ההוא דדרי חיטי למצות], שעצם מעלתו לטהר אותו ולנקות אותו מן השאור, עד שהיא כולה טהור. וגם הטייעא שהוא מתלוה עמם נמשך אחריו, כי המחובר לטהור טהור [ב"ק צב:], וכלם הם קונים מעלה עליונה יותר, כל אחד ואחד כפי מדריגתו ומעלתו". וראה להלן הערות 106, 108, 111.

<> לשונו בכת"י [תקלה.]: "השלישי כח טבעי, והוא כח בגוף, אמנם אינו בגוף כמו כח הנפש הצומחת, [ש]הוא מעורב בגוף לגמרי".

<> אודות שהרצון נמצא בנפש, כן יש להוכיח ממה שנאמר [בראשית כג, ח] "וידבר אתם לאמר אם יש את נפשכם וגו'", ופירש רש"י [שם] "נפשכם - רצונכם". והרד"ק [תהלים כז, יב] כתב: "אל תתנני בנפש צרי - ברצון אויבי ותאותם, כמו 'אם יש את נפשכם'". ונאמר [דהי"א כח, ט] "ואתה שלמה בני דע את אלקי אביך ועבדהו בלב שלם ובנפש חפצה וגו'", וצירוף המלים "נפש חפצה" מורה שהרצון הוא בנפש. והביטוי "ממה נפשך" פירושו "ממה שתרצה". והגר"א [ספר היצירה פ"א מ"ח] כתב: "הרצון הוא בנפש, והמחשבה הוא במוח". והשם משמואל [פרשת וישלח שנת תרע"ג] כתב: "אמרנו במקום אחר בשם כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה כי 'נעשה ונשמע' [שמות כד, ז] הם בלב ומוח, שהם נפש ושכל. 'נעשה' הוא בנפש, היינו ברצון, אפילו בלי הוראת השכל. 'ונשמע' הוא מצד השכל, עד כאן דבריו". ומה שכתב שהבחירה היא בנפש יבואר בהערה 56.

<> פירוש - אין לבהמה דבר נבדל מהחומר, כי הבהמה כולה חומרית וגופנית. ולמעלה פ"ח [תיד.] כתב: "כח בהמה היא חמרית". ולמעלה פכ"ח [תסה:] כתב: "הבהמה יש לה כלי הדבור, ואין בה דבור, כי הבהמה אין לה נשמה שכלית". ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נד:] כתב: "וזה ענין הבהמה, שהיא כולה גוף וחומר" [הובא למעלה פ"ג הערה 88, פ"ד הערה 25, פ"ח הערה 230, ופכ"ח הערה 36]. ואף נפש הבהמה נחשבת כגוף, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מי"ג [תשצא:], ויובא בהערה הבאה.

<> מה שכתב שיש לבהמה בחירה לכאורה אינו מובן, שהרי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"א כתב: "רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה... ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה... הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע". ובדר"ח פ"ג מט"ו [שפז.] כתב: "ואל תאמר כי גם הבהמה היא גם כן בעלת בחירה, שאין הדבר כך כלל, כי הבהמה שהיא עושה לפי טבעה, ואין זה בחירה, כי הטבע הוא אחד. אבל האדם שהוא בעל שכל, שייך בו בחירה במה שירצה". ובתפארת ישראל פט"ז [רמה:] כתב: "כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה". וכן נאמר במעשה בראשית על העופות והדגים [בראשית א, כב] "ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו וגו'", ופירש רש"י שם "לפי שמחסרים אותם וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה". ובגו"א אות נד [לז:] כתב: "ואם תאמר, מין האדם, שאין צדין אותם, למה נתברך [בראשית א, כח]. ויש לתרץ, כיון שהאדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים, ואפשר שבכונה יכול להתבטל מפריה ורביה מפני שום דבר, שאינו רוצה לעסוק בפריה ורביה, לכך נתברך כדי שלא ישב בטל. אבל בבהמות שאינו בעל חכמה, והוא עוסק בפריה ורביה כטבעו, לכך אילו לא היה צדין מהן לא נתברך". הרי שהעמיד את האדם שהוא בעל בחירה, לעומת הבהמה. ואילו כאן כתב שיש לבהמה "בחירה ורצון". @**ויש לומר**^, שאין כוונתו כאן לבחירה הנובעת מחכמה ודעת, אלא לבחירה הנובעת מרצון הבהמה. לאמור, שאין לבהמה התנהגות אחידה; פעמים רצונה הוא לאכול מאכל מסוים, ופעמים היא מסרבת לאכלו. ונהי ששתי התנהגויות אלו של הבהמה נובעות מצד הטבע, ולא מצד חכמה ודעת, מ"מ מדתה משתנית בהתאם לרצונה, ואין לה התנהגות אחידה וקבועה. מה שאין כן הטבע, שאינו בעל רצון כלל, לכך התנהגותו היא לעולם אחידה וקבועה; המים לעולם ירדו למקום נמוך, והאש לעולם תעלה למעלה. וכן מדוייק מלשונו; בעוד שכאן תלה בחירת הבהמה ב"כח נפשי בלתי נבדל", הרי בשאר מקומות [ששלל את הבחירה מהבהמה] תלה זאת במה שאין לה שכל וחכמה [לשונותיו בדר"ח וגו"א הנ"ל]. אלא הם הם הדברים; אין לבהמה בחירה הנובעת משכל וחכמה, אך יש לה בחירה הנובעת מרצונה הטבעי, שהוא כח נפשי. וכך מוכח להדיא מדבריו בדר"ח פ"ב מי"א [תשצא.], שכתב: "יצר הרע הוא חסרון רע דבק בכח הגוף, אשר יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא... אבל עין הרע אין לבהמה, שאין לבהמה כח נפשי נבדל... כי הנפש לבהמה אינו נחשב רק כגוף". ואם אין לבהמה בחירה כלל, מאי אהני לה יצה"ר. אלא בודאי שאף לבהמה יש בחירה מסויימת, אך היא באה מדיוטא התחתונה שבה נמצאת הבהמה, לעומת בחירת האדם, הבאה מחכמתו שכלו ודעתו.

<> ואין רצון שייך בדברים טבעיים, אלא פעולתם נעשית בהכרח. ובפחד יצחק חנוכה, מאמר ד [אות ה], כתב: "הנה רצון השם מתגלה לנו בשתי מערכות. מערכה אחת במעשה בראשית בעולם שנברא בעשרה מאמרות. ומערכה שניה במעמד הר סיני, בתורה שניתנה בעשרת הדברות. אידי ואידי גילוי רצונו של מקום הן, אלא שיש הבדל פנימי באופן יציאתן מן הכוח אל הפועל; דרצון השם המתגלה במעשה בראשית, אופן קיומו הוא בדרך הכרח. ואילו רצון השם המתגלה בתורה, אופן קיומו הוא בדרך בחירה. 'יהי אור' [בראשית א, ג], זה הוא מאמר המתקיים בדרך חוק מציאות של הכרח. 'לא תשתחוה' [שמות כ, ה], זו היא הדברה המתקיימת בדרך חרות רצון של בחירה. חכמת הטבע... איננה רק חכמת רצון השם שנתגלה לנו על ידי מתן הכרח". וראה להלן פמ"ב הערה 20.

<> לכאורה צריך להגיה "בְּתמידות". ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". ורש"י [דברים ל, יט] כתב: "אמר להם הקב"ה לישראל; הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים. ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד... &**לא שינו את מדתם**^. אתם, שאם זכיתם תקבלו שכר, ואם חטאתם תקבלו פורענות, על אחת כמה וכמה". הרי הטבע אינו משנה מדתו, ולעולם השמש עולה מן המזרח, והארץ מצמיחה את מה שזורעים בה. ולמעלה בהקדמה שניה [פד:] כתב: "אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא משתנה". ובהמשך ההקדמה שם [צב:] כתב: "כמו שהוא מקוים בטבע, שהיא נוהגת תמיד". ובהמשך ההקדמה שם [קיח:] כתב: "כי הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ובתפארת ישראל ר"פ מט [תשסח.] כתב: "הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, 'חוק נתן ולא יעבור' [תהלים קמח, ו]... אינם משתנים". ובנצח ישראל פ"א [י.] כתב: "שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו, עד שהוא מקוים עומד תמיד. ואם הדבר הבלתי הטבעי קיים תמיד גם כן, אף כי אינו כסדר וכטבע המציאות, היה הטבע ההוא דבר מותר ובטל לגמרי ללא צורך, ודבר זה לא יתכן" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 411]. ושם פי"א [רצא.] כתב: "כי כך גזר השם יתברך, כמו שסידר הבריאה כל אחד ואחד בסדר הראוי לו, שלא ישנה אחד מהם סדרו שנתן לכל אחד, כמו שתקנו 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם', ואין ספק שחוק הזה נתן להם בגזירה, שכך גזר השם יתברך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא.] כתב: "השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם" [ראה להלן הערה 94]. ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע שנוי כלל". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 203, פל"ט הערות 152, 154, ולהלן הערות 79, 97, 98.

<> בא לבאר את המשך המאמר [חולין ז.] שנהר גנאי עמד כנגד רבי פנחס בן יאיר ומלויו, ורצה למנוע מהם להוציא לפועל את רצונם. ובח"א לחולין ז. [ד, צג.] כתב: "רצה לומר, כאשר אלו רוצים להוציא השלימות שראוי שלהם אל הפעל, פגע בו גינאי נהרא". ובתחילה יבאר כיצד החומר באדם הפרטי עומד חוצץ כנגד כחותיו הרוחניים, ומכך יעתיק הדבר לעולם הכללי.

<> לשונו בכת"י [תקלב:]: "כי התבאר שכל ענין השכלי הוא בפעל ולא בכח, וכל עניני החמרים הם בכח ולא בפעל". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ד [רכג:] כתב: "החומר מציאות פחות, כי הוא דבר חסר במה שהוא חסר הצורה שעל ידה המציאות בפעל, כי החומר נחשב בכח, וכל כח, בשביל שאינו בפעל, הוא חסר. והצורה היא הפך זה, שהיא שלימה, ואין חסרון בה כלל". ולהלן ר"פ מה כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום, ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה, לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם הוא בעל השלמה". ולהלן פנ"ב כתב: "הקב"ה הוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, רצה לומר שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד:] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ושם ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובאור חדש פ"ב [תקלד.] כתב: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור". וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], שם פ"ו מ"ז [רלז:], נתיב התורה פט"ו [תרטז.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ח"א לחולין פט. [ד, קג.], ועוד. וראה להלן פמ"ה הערה 20. @**ואמרו חכמים**^ [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בערב שבת, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד" [הובא למעלה פ"ד הערות 35, 36, ולהלן פמ"ה הערה 20]. ובכלליות קבע שהיחס בין החומר לשכל הוא "כשזה קם זה נופל", וכלשונו בהקדמה לאור חדש [מז.]: "כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ד הערה 88, פי"ב הערה 29, ופכ"ב הערה 80]. וראה בסמוך הערה הבאה, והערה 85.

<> מלהמצא בפועל. וזו המדריגה השניה של "ההוא גברא דדרי חיטי לפסחא", וכמבואר למעלה מציון 39 ואילך. והטעם הוא שהחומרי הוא לעולם בכח, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> מקשה על עצמו, שאם כח הנפש הזה הוא נבדל מהחומר, כיצד החומר ימנע מהכח הזה לצאת אל הפועל, הרי הכח הזה לחוד, והחומר לחוד.

<> פירוש - הואיל וכל הכחות הללו נמצאים בתוך האדם, לכך אין כאן הבדלה גמורה בין הכחות האלו, ודין הוא שהחומרי ימנע מכח הנפש הנבדל לצאת אל הפעל. ובכת"י [תקלג.] כתב: "האדם במה שהוא אדם יש לו הצטרפות והתיחסות אל החומר, שהוא בלי צורה, אשר כל מציאותו בכח ולא בפעל". וכן כתב בהרבה מקומות. וכגון, למעלה בהקדמה שניה [מב:] כתב: "כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלקים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי. ולכך אל דבר זה, שילך אחר בוראו ולהיות דבק עם השם יתברך... אין כח במאור הזה, שהוא השכל, להאיר דרכו אשר עליו מה שיש לו ללכת אחר בוראו". ושם פ"א מ"א [קמה:] כתב: "לכך אמר [שם] 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל, אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". ושם במשנה ב [קעא:] כתב: "כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי". ובהקדמה לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובהמשך שם [תשלא:] כתב: "הפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית... כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי". ובאור חדש פ"ד [תשעו:] כתב: "שכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכלי גמור, רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא, הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 14].

<> הוא כנגד ההוא טעייא, וכמבואר למעלה מציון 44 ואילך. וגם זה מצד שהחומרי הוא לעולם בכח, ובולם כל נסיון לצאת אל הפועל. וצרף לכאן שהחומרי הוא שורש לעצלות, ועומד כנגד התנועה, וכמו שכתב למעלה פט"ו [נג:]: "כל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות, כמו מי שיש בו דקות החומר". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדר"ח פ"ה מ"כ [תעח:] כתב: "מזהיר האדם בעבודה כנגד ההתחלה שלא יהיה כבד, ויהיה זריז בתחלה. על זה אמר [שם] 'הוי קל כנשר', ובדבר שהוא התחלה שייך קלות, כאשר הוא קל, ואין טבעו מכביד עליו לעמוד ממקומו אשר הוא יושב. וזהו סגולת הנשר, שאין טבעו מכביד עליו, ולכן אמר 'הוי קל כנשר'... והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר... כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר... ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם". ובנתיב התורה פי"ז [תרפד.] כתב: "כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות". ובנתיב הזריזות ר"פ ב [ב, קפו.] כתב: "תחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כל כך גובר עליו, עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה [אבות פ"ה מ"כ] שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר". ובאור חדש פ"א [תכח:] כתב: "כמה פעמים יש לאדם כבידות הטבע, ומבטל דבר זה תנועת האדם, שאינו רוצה לקום ממקומו". ובנר מצוה [נד:] כתב: "כי מי שאינו עז יש בו כובד הטבע, ומבקש ההנחה, ואינו מבקש התנועה". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "אין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ, [ש]יש לה חומר גס, לכך גם אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. והמסילת ישרים פ"ו כתב: "הנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים, שכבר לבו של האדם יודע חובתו, ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף על פי כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבדות העצלה מתגברת עליו. והרי הוא אומר, אוכל קמעא, או אישן קמעא, או קשה עלי לצאת מביתי, פשטתי את כתנתי איככה אלבשנה, חמה עזה בעולם, הקרה רבה או הגשמים, וכל שאר האמתלאות והתואנות אשר פי העצלים מלא מהם, ובין כך ובין כך התורה מונחת, והעבודה מבוטלת, והאדם עוזב את בוראו". ושם פ"ז כתב: "אם יתנהג בכבדות בתנועת איבריו, גם תנועת רוחו תשקע ותכבה. וזה דבר שהנסיון יעידהו". ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פרקים ו, ז] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות" [הובא למעלה פט"ו הערה 136. וראה למעלה פל"ו הערה 120, ובסמוך הערה 68].

<> אודות שהעוה"ז הוא חומרי גשמי, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, למעלה פכ"ו [תל:] כתב: "באותיות האלפ"א בית"א חקק העולם הזה הגשמי". ולהלן [לאחר ציון 134] כתב: "המונע החמרי אשר בעולם הזה הגשמי". ובגו"א ויקרא פ"ב אות ל [סב.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתייחס אל עולם הזה" [ראה להלן פנ"א הערה 55]. ובתפארת ישראל פ"ה [צ.] כתב: "העולם הזה, שהוא כולו גשמי". ושם פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי". ושם פ"ס [תתקלו.]: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא צדיק או רשע, וזה שייך בעולם הבא, אשר הוא עולם האמתי, לא בעולם הזה, שמצד עולם הזה, שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא צדיק או רשע באמת, בלא תוספות וגרעון". ובבאר הגולה באר הששי [קפו:] כתב: "כי העולם הזה גשמי, ושלימות הגשמי הוא ששה... והרי העולם נברא בששה ימים". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "נקרא עולם הזה, שהוא עולם גשמי, 'לילה' [פסחים ב:], מפני החומר שהוא אינו נמצא בפעל הגמור, ואשר אינו נמצא נקרא 'לילה' ו'חשך'". וכן כתב הרבה פעמים בספר דרך חיים. וכגון, שם פ"א מ"ה [רס.] כתב: "כי העולם הזה שהוא גשמי, מדריגתו מדריגת האשה, שהיא בעלת חומר", ושם משנה י [שיב:]. וכן כתב שם פ"ב מ"י [תשפה:], שם פ"ג תחילת מי"א [רנא.]. ושם פ"ד מ"ה [קיג.] כתב: "כי מצד העולם הזה הגשמי, רחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". ושם פ"ה מט"ו [שסז:] כתב: "כי העולם הזה הוא גשמי". ובנתיב התורה פי"ד [תקסד.] כתב: "חכמת הטבע, שהם מעיינים במציאות עולם הזה הגשמי". ובנתיב הצדק ס"פ א [ב, קלז:] כתב: "ראה הקב"ה שהצדיקים הם מועטים, עמד ושתלם בכל דור ודור [יומא לח:]... כי הצדיק שהוא נבדל מן החמרי כמו שאמרנו, וידוע כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ולפיכך אי אפשר שיהיה הצדק הרבה. ואין קיום לעולם בלא צדיקים, ולפיכך שתלן בכל דור ודור". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים". ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי עולם הבא שם החיים הגמורים, שאין להם מיתה כלל, ולא חיים גשמים, רק חיים נבדלים בלתי גשמי. כי אין החיים בעולם הזה רק להעמיד הגוף הגשמי". ושם פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי... אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". ושם ר"פ כא [תמד.] כתב: "העולם הזה... הוא עולם גשמי, כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל". וראה למעלה הקדמה ראשונה הערה 15, פי"ח הערה 52, פ"כ הערה 94, פכ"ו הערה 68, פל"ד הערה 181, פל"ט הערה 192, ופ"מ הערה 152.

<> היא מדרגתו של רבי פנחס בן יאיר. וכן כתב להלן [לאחר ציון 134]: "כי רבי פנחס בן יאיר היה גובר על המונע החמרי, אשר [נמצאים] בעולם הזה הגשמי לדברים אשר אינם חמריים". וראה להלן הערה 135.

<> היא מדריגת ההוא גברא דדרי חיטי דפסחא. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". וקודם לכן שם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם ר"פ כח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". וראה למעלה הקדמה שניה הערה 57, פ"ט הערה 137. ולהלן פמ"ב [ציון 22] רומז לדבריו כאן. וראה להלן פמ"ג הערה 24 במה שהוקשה שם על פי דברים אלו.

<> שזהו ההוא טעייא, וכמבואר למעלה מציון 44 ואילך. וראה למעלה הערה 64, שנתבאר שם שחומריות העולם מונעת הזריזות והתנועה, וניחא לה בעצלות. וראה להלן הערה 141.

<> מלשון זה משמע שנהר גינאי פגע ברפב"י, ומנע ממנו מלהמשיך בדרכו. אמנם לשון הגמרא שלפנינו הוא "פגע ביה בְּגינאי נהרא", ומכך משמע שרפב"י פגע בנהר גינאי, ולא שנהר גינאי פגע ברפב"י. אמנם בילקו"ש ח"א המשך רמז קלח הובא המאמר, ושם איתא "פגע ביה גינאי נהרא". וכן הרשב"א בפירושי האגדות שלו גרס "פגע ביה גינאי נהרא".

<> כי העולם מתחלק לארבעה; דומם, צומח, חי, חי מדבר [רבינו בחיי בראשית יד, כג]. וחלוקה זו מורה בעליל שאין הצומח "חי". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "ואחר כך מדריגת צומחים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים, ואחר כך מדריגת בעלי חיים המדברים". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רנ.]. והמקנה [קידושין פב.] כתב: "כי ידוע שבחינות הבריאה הם ארבעה זה למעלה מזה, והם; דומם, צומח, חי, מדבר, וכל אחד מצפה לעלות למעלה. הארץ מתאוה להוציא פריה, שעל ידי זה היא מתעלה מבחינות דומם לבחינת צומח. וכן הצומח מתאוה לבחינת חי, ולכן הבהמות וחיות מתפרנסים שלא בצער מן הצומח, כי הצומח מתאוה להן, שעל ידי זה נכנס החיות שבצומח לבחינת החי האוכל אותו, ומתגדל ממנו. וכל שכן שראוי שכל בחינות החיות ועופות יצפו שיאכלם האדם, כדי להעלותם מבחינת חי לבחינת מדבר. שכיון שהאדם אוכל אותם, נכללו בו" [הובא למעלה פי"ט הערה 137].

<> לעומת בהמה, שיש לה בחירה ורצון מסויימים, ולכך כח הנפשי אינו חומרי לגמרי, וכמבואר למעלה [מציון 53 ואילך]

<> בעוד שכאן כותב כן לגבי כח הצומח הנמצא בעולם הכללי, בכת"י [תקלג.] כתב כן לגבי כח הצומח הנמצא בתוך האדם הפרטי, וכלשונו: "כל כחות האדם יש להם ענין מהנבדל, [ש]הם נבדלים מן הגשמות, כאשר ידוע. חוץ מן נפש הצומחת, לפי שכח זה נמצא אף לדברים אשר הם אינם בעלי חיים, לכך כח זה הוא חמרי". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - הגינה היא מקום של כח הצומח בבריאה. ובכת"י [תקלג.] כתב: "ולפיכך נקרא 'גנאי נהרא', שהגן נמצא שם הצומח". ובהמשך הכת"י [תקלז.] כתב: "נפש הצומחת הוא כח מעורב עם הגוף, ולפיכך נקרא 'גנאי נהרא', כי הגן שם הצומח נמצא". והרמב"ן [בראשית ב, ח] כתב: "כי הגן, שהם האילנות". ונאמר [ישעיה סא, יא] "כי כארץ תוציא צמחה וכגנה זרועיה תצמיח כן ה' אלקים יצמיח צדקה ותהלה נגד כל הגוים".

<> פירוש - הגינה היא מקום של כח הצומח, וכח הצומח הוא חומרי, ו"לכך נקרא החומר שבעולם 'גנאי'", ותיבת "גינאי" היא מלשון גינה. אמנם בח"א לחולין ז. [ד, צג.] ביאר תיבת "גינאי" מלשון גנאי ובזיון, וכלשונו: "הדבר שאין ראוי אל צורה נקרא 'גינאי נהרא', לפי שהצורה היא הכבוד, ואשר אין ראוי אל הצורה נקרא 'גינאי נהרא', שהוא עומד כנגד קנין המעלה, שהוא הכבוד בודאי. ולכך אמר דפגע ביה גינאי נהרא, המונע כל קנין שלימות, שהוא הצורה". ואודות שאין כבוד לחומרי, אלא לרוחני, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בנתיב התורה פי"א [תמד:] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן. מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". ובנצח ישראל פי"ד [שמז.] כתב: "'ובזמן שאין עושים רצונו של מקום, אז נמסרו ביד אומה שפלה' [כתובות סו:]. כי מה שהם אומה שפלה מורה על שהיא יותר חומרית, כי אין ספק כי השפלות מורה על החומרית, שהחומר הוא שפל". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". ובח"א לנדרים לא: [ב, ה.] כתב: "כל דבר חמרי לגמרי הוא רחוק מן הצורה, הוא מאוס, שאין כבוד בדבר החמרי, רק הכבוד הוא בצורה". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תמב:], באר הגולה באר הששי [קנז:], ח"א לשבת קיג. [א, נ:], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וח"א לב"ב י: [ג, סד:], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 54, פ"ג הערה 78, פי"א הערה 27, פכ"ט הערה 41, ופל"ט הערה 124. וראה להלן הערה 120, פמ"ה הערה 26, ופמ"ז הערה 336].

<> לשונו למעלה פל"ט [לאחר ציון 172]: "המים, כמו שהתבאר למעלה בפרק י"ד ובפרק י"ח, הם חמרים, שאין בהם צורה". ולמעלה פי"ח [קלח:] כתב: "אלא שיש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוה לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת, כמו שהתבאר למעלה אצל [שמות א, כב] 'כל הבן הילוד היאורה תשליכהו', עיין שם, כי שם הארכנו בזה. וכאשר תדע זה, תדע לך כי מעלת משה רבינו עליו השלום מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... היה מעלת משה רבינו עליו השלום ענין צורה בלבד מבלי חומר, שהיה קרוב אל מעלת השכלים הנבדלים. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים. לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים, שהם בלי צורה מקוימת, בלשון רבים. והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת, והיה מיוחד, שלא נמצא נביא כמוהו, כדכתיב [דברים לד, י] 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו עליו השלום; שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו עליו השלום מעלתו הצורה המקויימת".

<> לשונו למעלה ס"פ כג [שנה.]: "המים אין להם צורה מיוחדת, ודבר זה נתבאר למעלה בפרקים פעמים הרבה, עיין שם", ושם הערות 232, 233, 237, 241, פל"ט הערה 175, ופ"מ הערות 108, 118, 273. ובח"א לחולין ז. [ד, צג.] כתב: "ואמר דפגע בו גינאי נהרא וכו'. רצה לומר כאשר אלו רוצים להוציא השלימות שראוי שלהם אל הפעל, פגע בו גינאי נהרא. דע כי החומר הראשון נקרא 'מים', מפני שהוא נעדר כל צורה, והדבר שהוא נעדר צורה נקרא 'מים', כמו שביארנו זה בחגיגה [יא:] אצל קו תוהו ואבני בוהו, ואצל כשתכנסו אצל אבני שיש טהור, עיין שם, כי שם מבואר". ולא זכינו לדבריו בח"א לחגיגה.

<> לשונו בכת"י [תקלג.]: "וקראו 'נהרא', הלא התבאר הדברים למעלה כי המים הם משוללים מצורה, והם חמרים בלבד. ולפיכך 'גנאי נהרא' רצה לבטל התעלות הזה לקנות להתדבק במעלה השכלית, ההוצאה מן הכח אל הפעל, שהוא פדיון שבוים. [כי] פדיון שבוים [הוא] להוציא את האדם עצמו מן החמרית אל המעלה הנבדלת השכלית. כי כאשר הוא עומד בחמרית הוא יושב חושך וצלמות, וכאשר יוצא אל מעלה השכלית, הוא הוצאה ממסגר אסיר, במה שיש בו מעלה שכלית היה מתעלה להתדבק במעלה השכלית... ולפיכך פגע בו גנאי נהרא, שהוא גשמי, רוצה לבטל זה במה שהכח נפש הצומחת הוא כח חמרי גשמי מונע". ובהמשך הכת"י [תקלז.] כתב: "וקרא אותו 'גנאי נהרא', הלא אמרנו לך כי הדבר שהוא בלתי נבדל נקרא 'נהרא', ולפיכך אמר 'גנאי נהרא'. והיה דבר זה מעכב עליו שלא יפדה את השבוי להשיב אותו אל נויהו, כי אילו יפדה השבוי יקנה מעלה נבדלת... ודבר זה יש לו עכוב בודאי מצד כח הנפש הצומחת גובר, והיא בכל הנמצאים התחתונים. ומאחר שהוא כן, הוא עיקר, והנפש הנבדלת של אדם בטל אצלה, ובטל המעוט אצל הרוב. וכיון שבטל אצלו הוא מעכב ומבטל את השבוי לצאת".

<> יבאר הסבר שני מדוע הכח הגשמי נקרא "נהרא". ועד כה ביאר ש"נהרא" הוא מים, והמים הם חומריים. ומעתה יבאר ש"נהרא" מורה על מרוצת מים ללא הפסק ומנוחה, וכך הטבע נוהג בתמידיות ללא הפסק ומנוחה. וראה בסמוך הערה 84.

<> אודות שאין מנוחה לטבעי, כן עולה ממאמר חכמים [סנהדרין נח:] "גוי ששבת חייב מיתה, שנאמר [בראשית ח, כב] 'ויום ולילה לא ישבותו'". ולהלן ר"פ מה כתב: "למה ישראל מצווים יותר על השבת מכל האומות, לכך אמר [דברים ה, טו] 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו'', כי ראוי השבת לישראל בפרט... העכו"ם במה שאינם שלימי צורה במה שראוי שיושלמו, אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] 'כותי ששבת חייב מיתה'... דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה... וכאשר השם יתברך סלק אותך מן העבדות, מורה שיש בישראל מעלת השלמה, לכך צוך יום השבת, ודבר זה אמת ברור ופשוט". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכג:] כתב: "הדבר הטבעי אין ראוי שיהיה לו שביתה, כי מדרגת הטבעי אינו כל כך. כמו שאין בני נח מצווים על השבת [סנהדרין נח:], מפני שהם טבעיים חמריים, ואין לטבע החמרית שביתה והשלמה, כמו שידוע לנבונים. וכן הדברים הטבעיים לשפלות מדרגתם, אין להם מדרגת השבת". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כל דבר שיש לו קדושה, כמו ישראל והארץ, ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם. ולפיכך בני נח שהם חמרים בעלי גשמות, אם הם רוצים לשבות, מה שאין ראוי לדבר שהוא בעל גשם, והם רוצים להלביש עצמם במדריגה נבדלת, חייבים מיתה. וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה... ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה" [הובא למעלה פכ"ח הערה 11]. וכן כתב בח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:], ויובא בהערה 87. וראה להלן פמ"ה הערה 17, ופמ"ו הערה 18.

<> לשון רש"י [דברים ל, יט]: "אמר להם הקב"ה לישראל; הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם". הרי שהטבע נוהג כמנהגו ואינו נח לעולם, וכמבואר למעלה הערה 58.

<> לשון המסילת ישרים בהקדמתו: "ראה כי אין דברי החסידות ועניני היראה והאהבה וטהרת הלב דברים מוטבעים באדם עד שלא יצטרכו אמצעים לקנותם, אלא ימצאו אותם בני האדם בעצמם, כמו שימצאו כל תנועותיהם הטבעיות; כשינה והקיצה, הרעב והשבע, וכל שאר התנועות החקוקות בטבענו. אלא ודאי שצריכים הם לאמצעים ולתחבולות לקנות אותם... מאין תבוא החכמה הזאת בלב האדם אם לא יבקשנה". וכדאי לצרף לכאן את המימרא של בעלי המוסר "אין ממילא ברוחניות" [תורת יצחק עמוד קצא].

<> להלן לאחר ציון 93.

<> דבריו מתבארים על פי מה שכתב בגו"א בראשית פמ"א אות ב [רעז.], וז"ל: "'נהר' יקרא מרוצות המים, מלשון [ישעיה ב, ב] 'ונהרו אליו גוים רבים', שהוא מלשון המשכה ומרוצה". והרד"ק [שם] כתב: "ונהרו - וירוצו, ומזה נקרא מקום מרוצת מים הרבים 'נהר'". וכן כתב בירמיה נא, מד, ומיכה ד, א. ובספר השרשים שלו, שורש נהר, כתב: "עניינם מרוצה אל החפץ, ומזה הענין נקרא הנהר, לפי שהוא מקום מרוצת המים".

<> יבאר הסבר שלישי מדוע הכח הגשמי נקרא "נהרא". ועד כה ביאר בהסברו הראשון ש"נהרא" הוא מים, והמים הם חומריים. ובהסברו השני ביאר ש"נהרא" מורה על מרוצת מים ללא הפסק ומנוחה, וכפי שהטבע נוהג בתמידיות ללא הפסק ומנוחה. ומעתה יבאר ש"נהרא" מורה על העדר מציאות בפועל, מחמת שאינו נח.

<> אלא החומר הוא בכח ולא בפועל. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט למעלה הערה 60.

<> "שהנהר רץ באין הפסק, ואינו נח" [לשונו למעלה לפני ציון 83].

<> לשונו להלן ר"פ מה [לאחר ציון 13]: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו, שאם היה בעל שלימות היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור... אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום". ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:] כתב: "גוי ששבת חייב מיתה וכו' [שם]. פירוש, כי הדבר שהוא בפעל הוא בעל הנחה, שכבר נמצא בפעל, ואז הוא נח. והגוים אינם בפעל בשלימות כלל, שיאמר עליהם שהם בפעל. והתנועה היא אינה בפעל כלל, כמו שהוא ידוע מענין התנועה, שהיא בכח, ואין התנועה בכח עד שהיא יוצאת לפעל, אבל היא נשארת בכח לעולם, וכל זה ידוע למי שידע מענין התנועה. לפיכך גוי ששבת חייב מיתה, וזה מפני כי השביתה הוא מצד שהוא בפעל, ואין שייך דבר זה לגשמי. והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה. ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה, ונעדר ממנו אותה מדריגה, הוא יקבל העדר" [וכן חזר וכתב בקיצור בח"א שם לדף צט: (ג, רכז:)]. וראה להלן פמ"ה הערות 14, 17, 22.

<> דוגמה לדבר; הרוח קיימת רק כאשר היא בתנועה, אך אין רוח עומדת, ורוח נחשבת דבר שאין בו ממש [רש"י סוכה כד. ד"ה לאו]. ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "כי דבר שאינו שכלי נקרא 'רוח', שאין בו ממש". ודברים בטלים נקראים "דברי רוח" [רש"י סנהדרין כט:, ותפארת ישראל פמ"ג (תרסא:)]. ובספר דעת אמונה [חלק שלישי, עמוד רסד] כתב: "באמת שמציאות זו של עמידה במקום אחד לא תיתכן; אם האדם לא יעלה עצמו בסולם הבחירה, על כורחו ירד. 'אורח חיים למעלה למשכיל למען סור משאול מטה' [משלי טו, כד]. והגר"א [שם] כתב: האדם נקרא 'הולך', שצריך לילך תמיד מדרגא לדרגא. ואם לא יעלה למעלה, ירד מטה מטה חס ושלום, כי בלתי אפשר שיעמוד בדרגה אחת, עכ"ל. האדם נקרא 'רוח ממללא' [אונקלוס בראשית ב, ז], זו מערכת הרוח שבה נמצא האדם שבאדם; חיותו וכח הבחירה שלו... רוח, כל מציאותה הוא ההילוך, אין מציאות של רוח עומדת". וראה להלן פמ"ה הערה 23.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 58] שהחומר באדם הפרטי מונע מהשכל שימצא בפעל לגמרי, וכן החומר בכלליות העולם מונע מהאדם לקנות מדריגה עליונה. ובכת"י [תקכז:] כתב: "הכח החומרי, גנאי נהרא, בא לבטל השלימות השכלי בפעל. כי דבר ידוע כי החומרי הוא שמונע השכלי להיות בפעל... לפי שגנאי נהרא רוצה שיהיה שלימות האדם בכח ולא בפעל, ולא יהיה מדריגת האדם יותר עליון, רק שיהיה חמרי בעל כח".

<> כדאי לצרף לכאן דברי האור החיים [שמות יד, כז], שכתב שהיתה לרבי פנחס בן יאיר מדריגת התורה, ומדריגה זו גוברת על המונעים החומריים, כי התורה קדמה לעולם, ויובא להלן הערה 148.

<> כוונתו להערת התוספות [חולין ז.], שכתבו "אמר ליה אתה הולך לעשות רצון קונך כו' - שמא שר של ים השיב לו כך. אי נמי רבי פנחס היה מחשב בלבו שלכך היה מניח מלחלוק לו. וכענין זה צריך לפרש בפרק קמא דמסכת ע"ז [יז.] גבי רבי אליעזר בן דורדייא, דאמר 'שמים בקשו עלי רחמים'". והמהר"ל מבאר ש"הענין שנמצא בחומר" הוא שעומד כנגד רבי פנחס בן יאיר, אע"פ שאין בזה חתוך לשון.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ח אות יט [קסז:]: "הנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא... וזהו שאמרו רז"ל [סנהדרין קח:] 'אמרה יונה'". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנד:] כתב: "כל הדברים אשר נאמרו כאן, מה שאמר הקב"ה, ושאלת המלאכים, ותשובת משה, אינו ויכוח דברים, רק מה שמתחייב מן השם יתברך, נקרא שכך אמר השם יתברך. ומה שמתחייב מן המלאכים, נקרא שכך אמרו המלאכים. ומה שמתחייב מצד משה, נקרא שכך אמר משה". ובח"א לכתובות עז: [א, קנז.] כתב: "אמירה והתשובה, הכל אינו גשמי... אין האמירה היא בפה כמו באדם. שכך תמצא בדברי חכמים [ב"ר יא, ח] 'אמרה שבת', [חולין ס:] 'אמרה ירח', ובכמה מקומות. שהדבר הנמשך מן אחר נקרא זה אמירה, שהאמירה הוא ענין הנמשך מבעל המאמר... וכל דבר שנמשך מן אחר נקרא אמירה, ודבר זה פשוט מאוד מאוד". ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי השם יתברך ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה גוזלת כלל. ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ. ודבר זה ג"כ כי המלך מסדר המין שלא יצאו מן הסדר הראוי, לפי שהמין הוא ראוי אל הסדר. וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר עניניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 68, ולהלן פמ"ו הערה 30].

<> פירוש - דבר המבואר בהרבה מאוד מקומות אינו צריך לראיה. וכן בבאר הגולה באר הרביעי [שצח:] כתב: "ואין הדברים האלו צריכים ראיה, כי מבוארים הם במקומות הרבה". ורומז לפתגם "המפורסמות אין צריכין ראיה" [ראה ביאור מלות ההגיון לרמב"ם, שער ח]. ובדרוש על התורה [מא.] כתב: "וכל אלו הדברים החוש יעיד עליהם, והמפורסמות אין צריכות ראיה".

<> אודות שפעולות הטבע הן רצונו יתברך, כן אמרו חכמים [סנהדרין מב.] "אשר במאמרו ברא שחקים... חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם", ופירש רש"י [שם] "תפקידם - מצוה שצויתם להתנהג בהילוך תקופותיהם". ועוד אמרו חכמים [פסחים ב.] "'ויקרא אלקים לאור יום' [בראשית א, ה]... קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא, וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה". ופירש רש"י [שם]: "קריה רחמנא לנהורא כו' - האי 'ויקרא' לאו קריאת שם הוא, דתימא שקרא את שם האור 'יום', אלא קרא לבריאה המאירה, שברא מהוד מעטה לבושו. ופקדיה אמצותא דיממא - צוהו לשמש ביום, ולחושך צוה לשמש בלילה, קרא כמלך שקרא לעבדו שיבא לפניו". ולמעלה בהקדמה שניה [צב:] כתב: "טבע ומנהגו של עולם הוא מסודר מן השם יתברך שיהיה נוהג עליו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמא.] כתב: "כי השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם, וכח הטבע פועל ברצון הקב"ה ובגזירה" [ראה למעלה הערה 58]. והרי כבר השריש שהטבע הוא שליח של הקב"ה [להלן פנ"ה], ועל כל שליחות קבעו חכמים [ב"מ כב.] "מה אתם לדעתכם, אף שלוחכם לדעתכם". לכך בודאי הטבע פועל לפי מנויו ורצונו של הקב"ה. ובח"א לסנהדרין צא. [ג, קעט:] הזכיר את דבריו כאן, וכלשונו: "כי ראוי שיהיו כל הנמצאים, ובפרט אלו השמים, שהם חשובים, מתנועעים מעצמם לעשות רצון קונם. אף בנמצאים התחתונים, כמו בנהרות אשר הם מתנועעים בטבע, אמרו 'אתה הולך לעשות רצון קונך, ואני הולך לעשות רצון קוני'. מפני שמתנועעים והולכים בטבעם, ודבר זה הוא רצון הבורא, שברא הכל שינהג כפי טבעו אשר נברא עליו, כמו שבארנו בחבור גבורות ה'".

<> לאחר ציון 78.

<> אמרו חכמים [יומא פו:] "מדת בשר ודם, מקניט את חבירו בדברים, ספק מתפייס הימנו ["מקבל הימנו פיוסים" (רש"י שם)], ספק אין מתפייס הימנו". ובנתיב התשובה ר"פ ג [מח:] כתב: "ואמר שבשר ודם ספק מתפייס ספק אינו מתפייס. משום שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד; לפעמים מתפייס, ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה" [הובא למעלה פ"מ הערה 83].

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [קג.] כתב: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוק. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, הצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו... ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו, ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל מן מצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע... וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו. ולכך שקולים אלו שני דברים, ההוצאה ממצרים וההוצאה מן הים, וכל אחד ואחד היו בו עשרה נסים".

<> לשונו בח"א לחולין ז. [ד, צג.]: "אין ראוי שיהיה גובר האפשרי על הדבר שהוא בתמידות". ואמרו חכמים [פסחים ט.] "אין ספק מוציא מידי ודאי". ואודות שהטבע הוא בתמידיות, כן נתבאר למעלה הערה 58, קחנו משם. ובכת"י [תקכח.] האריך יותר, וז"ל: "ואז השיבו המים [ב]עזות; אני ודאי עושה, שהטבע החמרית בודאי עושה, כי הטבע נוהג על פי הטבע מעצמו מבלי שנוי, וכך בראה השם יתברך שתהיה נוהגת הטבע על ענין אשר בראה השם יתברך בהכרח. ולפיכך הענין אשר ברא השם יתברך עליו הטבע הוא בודאי, רצה לומר שהיא הכרחית מן השם יתברך. אבל רבי פנחס בן יאיר אינו ודאי, שאינו מוכרח שיקנה שלימות השכלי, ואפשר שיהיה כך בלא שלימות השכלי... ועוד, כי אינו דומה הטבע, שכבר נברא לנהוג על פי טבעו, אבל שלימות השכל אינו ודאי, שהרי עתה אינו בפעל, אלא שיקנה שלימות השכלי, ודבר זה אינו בפעל, אבל הוא בכח, ואין דבר שהוא בכח ראוי שיהיה מכריע את שהוא ודאי עושה".

<> פירוש - רבי פנחס בן יאיר השיב לנהר שאע"פ שהנהר הוא ודאי עושה רצון קונו, ורפב"י הוא ספק עושה רצון קונו, מ"מ לא מדובר בשני דברים השוים זה לזה; כי הודאי הוא בדבר חומרי, והספק הוא בדבר אלקי, והואיל והאלקי גובר על החומרי [כמבואר בסמוך], לכך אף ספק בדבר אלקי גובר על ודאי בדבר חומרי, כי לעולם האלקי גובר על החומרי. ומה שמדגיש "כאשר החמרי הוא מתנגד אל דבר שהוא אלקי לגמרי", כי בא לבאר מדוע כאשר נהר גינאי יתחלק לשנים, שוב לא יתבטל הנהר מפני מעלת רפב"י. ועל כך מבאר שהתבטלות הנהר תיעשה כל עוד הנהר מונע מרפב"י לממש את מעלתו. אך כאשר הנהר לא יעמוד כנגד רפב"י, שוב לא יהיה צורך לבטלו. @**וכן כתב**^ בכת"י [תקלד:]: "במה שהשכל והגשמי מתנגדים זה את זה, הרי יגזור השכל שלא יעברו מים בתוך הנהר, שזהו ענין הפך השכל, כי דבר זה ידוע שהם שני הפכים. ולפיכך יותר טוב החלוק, שיבא כל אחד על מקומו בשלום; שיקנה השכלי השלימות בפעל, ויהיה לחמרים מציאות קיים במדרגתו... אבל מה שאמרו המים שלא יתחלקו, הרי דבר זה [עושה שלמים] אין מציאות כלל, וזה כי כל דבר אשר ראוי לו דבר אחד, וימצא לו מתנגד, הוא דוחה המתנגד. ואולי תשאל, עד שרוצה לגזור עליו שלא יעברו בו מים לעולם, יגזור עליו החילוק. שזה אין קשיא, כי החילוק הוא בריאה וסדר, שהרי הוא מחולק בשוה, ונותן דרך לנגאל, ומתחבר אליו ומתקשר עמו, כאשר ידוע שאף השכל הוא נבדל בפעל מן הגשמי, [מכל מקום] יש לו הקשר עמו. אבל אם היה גוזר, אז היה הפסד, ולא סדר, וראוי להבין זה מאוד". @**ואודות שהמעלה**^ האלקית גוברת על המונע החומרי, כן כתב למעלה פ"מ [לאחר ציון 105]: "לכך נעשה הים יבשה בבריאת עולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים, שהם חמרים, כמו שהתבאר כמה פעמים כי החומר נדחה מפני דבר אלקי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.] כתב: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים". ולמעלה פ"מ הערה 109 נלקטו הרבה מקבילות ליסוד זה, שהוא נפוץ מאוד בספר זה ובשאר ספריו. וראה בסמוך הערה 105.

<> רומז בזה שהיציאה מן הסדר נחשבת הפסד ליוצא. ובתפארת ישראל פ"ח [קלג:] כתב: "כל אשר יוצא מן הסדר מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי". ובנתיב התורה פ"ד [קצח:] כתב: "כל אשר הוא יוצא מסדר העולם הוא בטל לגמרי, ואין לו קיום". ובח"א לשבת יא. [א, ב:] כתב: "כאשר דבר יוצא מן הסדר, דבר זה חורבנו ובטולו" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 355, פ"ג הערה 78, פי"ח הערה 36, פל"ד הערה 69, פל"ח הערה 101, להלן פמ"ז הערה 323]. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "דבר זה הפסד גמור כאשר יוצא מן הסדר". וראה להלן פמ"ו הערה 30.

<> לשונו בח"א לחולין ז. [ד, צג.]: "הגזירה שלא יעברו בו מים לעולם הוא הפסד החמרי המונע. שכל כך מעלת ושלימות רבי פנחס בן יאיר, ובזה גבר רבי פנחס בן יאיר על המונע החמרי. וזה שאמר שנחלק לו הנהר". ופירושו, שהתחלקות הנהר היא פועל יוצא מכך שרפב"י גובר על המונע החומרי, והנהר הבין שאם לא יתחלק בפני רפב"י, אזי מעלת רפב"י תבטלו מן העולם. ולכך הנהר נכנע בפני רפב"י, והסיר את המונע מדרכו של רפב"י, והסכים להתחלק בפני רפב"י. אמנם משמע קצת מלשונו שהתחלקות הנהר היא גם כן התגברות מעלת רפב"י על החומרי. ואם תאמר, אם על כל פנים הנהר מתבטל למעלת רפב"י, מאי נפק"מ לנהר בין אם לא יעברו בו מים, לבין חילוק הנהר, הרי אידי ואידי הם התבטלות הנהר. ויש לומר, כי חלוקת הנהר היא רק לשעה, ואילו הגזירה שלא יעברו בו מים תהיה לעולם, שכך הוא לשונו של רפב"י [חולין ז.] "אם אי אתה חולק, גוזרני עליך שלא יעברו בך מים &**לעולם**^". ולמעלה בהקדמה שניה [פז:] כתב: "כאשר הטבע משתנה לפעמים בזמן מן הזמנים, אין זה שינוי, כי דבר זה שהוא לפי שעה, אין כאן בטול הטבע כלל... אם שנוי הטבע והנס הוא בזמן מן הזמנים, ואין זה תמידי... אין זה יציאה מן מנהגו של עולם" [ראה שם הערה 216]. נמצא שאע"פ שהתחלקות הנהר אינה נחשבת ליציאה מן הסדר [כי זו היתה רק לשעה], מ"מ יש בזה התגברות מעלת רפב"י על החומרי, כי סוף סוף הנהר עשה את רצונו של רפב"י, ונהי שזה היה רק לשעה, מ"מ יש בזה כניעה למעלת רפב"י. וכן כתב בכת"י [תקלח:]: "כי השכל שיש לו מונע ומתנגד הוא מחריב הכל, ולפיכך יותר ראוי לקבל הממשלה שיש לשכל על הדבר... והחלוק הזה הוא התגברות עליו, [זה יותר טוב] ממה שיגזור לו בטול לגמרי, כאשר יש התנגדות מן המעלה הנבדלת. ועכשיו לא יהיה כך... כי כאשר נחלקו המים אז הוסר המונע המסך המבדיל... כי חילוק המים הוא מורה על שהנבדל גובר על הטבע, ואין מבטל ומונע מן המים. אבל אם לא יתנו המים, [אז] יחרבו ולא יעברו מים בה לעולם".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 40] ש"בני אדם העוסקים במצות השם יתברך, שהם מצות אלקיות, ולכך קונה על ידי מצות המדריגה אלקית".

<> פירוש - רק רפב"י היה מבקש מהנהר שיתחלק בעבור עושה המצוה, אך עושה המצוה עצמו לא היה יכול לבקש כן מהנהר.

<> נראה לבאר זאת על פי מה שהשריש בתפארת ישראל פי"ד [ריח:] ונתיב התורה פ"א [סה.] כי רק מי שעוסק בלימוד תורה ניצל מהיצה"ר, ולא מי שעוסק במצות, עיי"ש. אך טעמא בעי, מדוע רק על ידי לימוד תורה אפשר להתגבר על היצה"ר, ולא על ידי קיום מצות. אמנם הענין מבואר היטב בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.], שכתב: "מעלת התורה שעל ידי התורה מסולק מן האדם היצר הרע, שהוא פחיתות האדם. וכאשר מסולק מן האדם הפחיתות הזה, שהוא היצר הרע, אז נשאר האדם במדריגת המלאך לגמרי, כאשר מסולק מאתו יצר הרע, &**וכאילו היה האדם כולו שכלי**^. וזה שאמר [קידושין ל:] אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. קרא היצר הרע 'מנוול', מפני שיצר הרע הזה הוא הפחיתות הדבק באדם, ולפיכך נקרא מנוול. ואם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש, כי אין היצר הרע רק מצד החסרון הדבק באדם, ואילו התורה היא תמימה בלי חסרון, ואין חסרון מצד התורה כלל. ולפיכך מה שהאדם יש לו חבור אל התורה, מצד הזה אין היצר הרע שולט באדם... ובכל דבר נחשב האדם חסר, חוץ על ידי התורה נחשב האדם שלם. וכאשר האדם שלם, מסולק מן יצר הרע, שהוא בא בשביל חסרון שהוא באדם". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנה.]. לכך ברור הוא שאין בקיום מצות די בכדי להתגבר על היצה"ר, שהרי התגברות זאת מזקיקה שהאדם יהיה "כולו שכלי", וזה לא ניתן להעשות על ידי מצות, שהרי הן עצמן נעשות על ידי כלי הגוף [כמו שנתבאר למעלה הקדמה שניה הערה 46, פ"ח הערה 291, פ"ט הערה 305, פי"ב הערה 136, ופכ"ג הערה 71], ולכך רק לימוד התורה הוא האמצעי המרומם את האדם מעבר לפחיתות החומר. @**והביאור הלכה**^ סימן תקפח [ד"ה שמע] חידש שאע"פ שאסור ללמוד דברי תורה במקומות המטונפים [שו"ע יו"ד סימן רמו סעיף כז], מ"מ שרי לקיים מצוות שם, וכלשונו: "אסור להזכיר שם ולאמר דברי תורה במקום מטונף, מה שא"כ בתקיעות שאינה רק מעשה מצוה, והיכן מצינו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי, או במקום שאין נקי. האם אסור ללבוש טלית של ד' כנפות כשגופו או המקום אינו נקי, לא מצינו כן בשום מקום". וההסבר לחילוק זה הוא כפי המתבאר כאן, שהתורה היא שכלית לגמרי ומופקעת לגמרי מהגוף, ולכך קדושתה מונעת מלאומרה במקומות המטונפים. אך המצוות הן מעשי הגוף, ואינן שכליות כמו התורה, לכך אין מניעה מלקיימן במקומות המטונפים [הובא למעלה פכ"ט הערה 76]. ולכך אין בידי מדריגת המצוה להתגבר על נהר גינאי, כפי שאין בידי מדריגת המצוה להתגבר על היצה"ר. וראה הערה הבאה.

<> כמבואר למעלה הערה 99. וכהמשך להערה הקודמת [שקיים שויון בין חומריות העולם לבין היצה"ר], הנה יסוד נפוץ בספריו הוא שהעוסק בלימוד תורה מתגבר על היצה"ר. וכגון, בדרוש על התורה [כא:] כתב: "התורה היא מושלת על היצר הרע, שכאשר יעסוק בה אין היצה"ר שולט בו, כדאיתא בקידושין [ל:] בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח, אם ברזל הוא מתפוצץ, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. הרי כי האש של תורה גובר על יצר הרע, עד שאיננו יכול לשלוט בלומדיה. ולכך [התורה] נתנה באש [שמות יט, יח, וראה במדב"ר א, ז], להורות כי הוא אש השולט וגובר [על] יצה"ר... וזהו ענין שתי הלחם שבאו עם כבשי עצרת של חמץ, מה שהרחיקה התורה בכל ההקרבנות את החמץ, חוץ מבשתי הלחם בחג השבועות [רש"י ויקרא ב, יב]... ולמה א"כ באו של חמץ דוקא. אבל טעם הדבר הוא, מפני כי החמץ הוא היצה"ר, הוא השאור שבעסה המעכב [ברכות יז.], אשר ראוי לאדם להרחיקו באמת כל עוד שיש בית מיחוש בעולם, אף בחשש רחוק מאוד שיבא על ידו לידי חטא. אמנם כאשר אין לחוש כלל אין להרחיקו. לכך ציוה השם להקריב חמץ, שהוא היצה"ר, בעצרת, הוא יום מתן תורה, ולא זולתו. כי התורה איננה מניחתו לשלוט באדם. כדאמרינן בקידושין [ל:] תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח] סם תם, נמשלה התורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו בני, כל זמן שרטיה זו על מכתך אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתיירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני בראתי יצה"ר, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'הלא אם תטיב שאת'. ואם אין אתם עוסקים בתורה, אתם נמסרים בידו, שנאמר [שם] 'לפתח חטאת רובץ'... ואם כחו של יצה"ר גדול, כחה של תורה יותר גדול". ובדר"ח פ"ג מ"א [כ.] כתב: "כי למעלת ומדריגת התורה, אין מגיע שם כח יצר הרע, וכדאיתא בפרק קמא דקדושין [ל:]". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ה [שפד.]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא".

<> לשונו בכת"י [תקלד:]: "אמנם כאשר יצא אל הפועל בדבר זה שהוציא ממסגר אסיר, שהיה שכלו בשלימות, כי באמת אף בשכלו שייך שלימות, שיהיה מתיישב בשכלו, ושכלו זך בהיר, כמו שנקרא 'רבי פנחס בן יאיר' על שם האור שהוא זך ובהיר, אז ימשך מזה שלימות הנפש. כי הכל נמשך אחר הצורה, ושדי נופו אחר עיקרו [שבת ד:]. ולפיכך אמר שהיה עמו גברא דדרי חיטי לפסחא, וההיא טייעא. כי יש לך לדעת כי האדם הוא בעל ג' כחות; האחד הוא שכלי, והשני כח נפשי, ואין הכח הזה מעורב עם הגוף. והשלישי כח טבעי, והוא כח בגוף. כי האדם כחותיו זה למעלה מזה; כי השכלי הוא העליון, ולמטה ממנו כח הנפשי, והיא נקראת נשמה. ולמטה ממנו שהוא בגוף. ולפיכך אמר שהיה אתו גברא דדרי חיטי לפסחא, שקרא כח הנשמה 'גברא דדרי חיטי לפסחא'" [הובא למעלה הערה 52]. ובדרשת שבת הגדול [קצז.] כתב: "והנה אלו ג' ימים שהיה נעשה בהם מצות הפסח, דהיינו יום א' בחודש [ניסן] שבו היה המצוה לדבר אל בני ישראל [שמות יב, ב], ובעשור לחודש שהיה לקיחת הפסח [שם פסוק ג], ובי"ד לחודש שהוא שחיטת הפסח [שם פסוק ו], היה כדי לשעבד אל השם יתברך מיד השכל והנפש. כי כאשר ישעבד השכל, נמשך מזה שיעבוד נפשו, ונמשך מזה שיעבוד גופו". וראה למעלה הערות 50, 52 שנתבאר שם שהנפש והגוף נמשכים אחר השכל, והשכל הוא אב להם.

<> "כך עושים לבני לויה" [המשך לשון מאמר (חולין ז.)], ופירש רש"י [שם] "כך עושין - בתמיה. לבני לויה - לבני חבורה שמניחן והולך".

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 44] שזו מדריגה שאינה נבדלת מהחומרי. דוגמה לדבר; בנתיב התורה פט"ו [תקצד.] כתב: "ובפרק אלו עוברין [פסחים מט:], תניא רבי אומר, עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר [ויקרא יא, מו] 'זאת תורת הבהמה והעוף כו'', וכל שאינו עוסק בתורה אסור. פירוש, כי אכילת הבשר הוא שעושה את הבשר עד שאינו נמצא, שהרי אוכל אותו עד שאין מציאות לו. ודבר זה מורה כי במדריגת האדם לא נמצא הבעל חי. ודבר זה בודאי כי במדריגת השכלי, אין נמצא החמרי, שהוא הבהמה. ולכך מותר לתלמיד חכם לאכול בשר ולעשות הבהמה עד שאינה נמצאת, כי במדריגת השכל אין מציאות לבהמה החמרית, ולכך אוכל אותה. אבל עם הארץ אין לו מדריגה זאת לומר כי במדריגת עם הארץ לא נמצא הבעל חי, שהרי אין אל עם הארץ השכל האלקי, ולפיכך עם הארץ אסור לאכול בשר" [הובא למעלה פכ"ב הערה 111]. וכשם שע"ה אינו אוכל בשר, כך ההוא טייעא [מצד עצמו] אינו ראוי לגבור על החמרי.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 49]: "ומפני כי בנפש האדם מתחברים אלו הכחות ביחד, והם ביחד משלימים האדם, ולכך בעולם הכללי, שהוא על דמות וצורת האדם הפרטי, הם מתחברים ומצרפים יחד אלו השלשה. ולכך אמר [חולין ז.] דהוה בהדיה גברא דדרי חטה לפסחא, ואמר דהוה בהדיה ההוא טייעא, כי השלשה מתחברים ומצטרפים ביחד".

<> בח"א לחולין ז. [ד, צג:] כתב עד כאן אות באות כדבריו בגבורות ה', והוסיף כאן: "מאחר שכבר בטל אותו רבי פנחס בן יאיר".

<> מעין מה שאמרו חכמים [שבת מח:] "כל המחובר לו הרי הוא כמוהו". ועוד אמרו [ב"ק צב:] "כל המחובר לטהור, טהור". ובבאר הגולה באר השביעי [שסד.] כתב: "אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה שניה הערה 53, ופי"ח הערה 151]. ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [רעא.] כתב: "כל המחובר לדבר, הרי הוא בטל אצלו [להיות] כמוהו". וראה למעלה הערה 52, ולהלן פמ"ו הערה 165.

<> כן כותב בדרך כלל כאשר רומז לחכמת הנסתר. וכגון, למעלה פ"ט [תנז:] כתב: "שהם [חז"ל] העמיקו בדברי חכמה... לא יסופק בדבריהם". ולמעלה פכ"ג [שלו.] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולמעלה פל"ט [לאחר ציון 68] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ושם בסוף הפרק כתב: "והבן זה מאוד כי הוא הנכון, ואין בו ספק למבינים". ולהלן ס"פ מה כתב: "ודברים אלו ברורים, ואין ספק בהן למי שיודע דרכי החכמה". ובבאר הגולה באר השלישי [רפא.] כתב: "הכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר". ושם בבאר החמישי [קה.] כתב: "והם דברים אמיתיים ברורים, לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה". ושם בבאר הששי [רעא:] כתב: "בודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים... אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה... לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכז.] כתב: "כי דברי חכמים בנוים על חכמה, וכאשר האדם יעמיק בחכמה, לא יהיה לו ספק בזה". ושם מ"ט [תשטו.] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "ודבר זה ברור בלי ספק לכל אדם בעל דעת". ובנצח ישראל פ"ה [ק:] כתב: "וכל אלו דברים ברורים, אין ספק למי שעמד בסוד קדושים". ושם ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה... כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". ושם פי"ג [שלג:] כתב: "וראוי לך להבין הדברים הגדולים האלו מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים, אין ספק באמתתם למי שמבין דברי חכמה". ושם פמ"א [תשכב:] כתב: "ואלו הדברים ברורים לחכמי האמת, ואין ספק בהם כלל". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא [צז:] כתב: "וזה פירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט [קסז:] כתב: "ודברים אלו דברים ברורים מאד, לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "ואלו דברים ברורים גדולים, אין ספק בהם אם האדם מבין דברי החכמה". וראה למעלה פכ"ג הערה 151, ופכ"ה הערה 109, ופל"ט הערה 213. @**והביאור לזה**^, שכאשר מתבאר שדברי חכמים בנוים על חכמה פנימית קדומה, מתגלה לכל שדבריהם לא נאמרו באומדנא בלבד, אלא שהם מיוסדים על אדני החכמה, הנובעים מחכמה פנימית נעלמת, ודבריהם ברורים כענפים העולים מן השורש. ולמעלה בהקדמה השניה [קיד:] כתב: "כלל הדבר, מפני שנעלם מהם ענין הנסים שאינם טבעים, הוקשה להם דברים אלו, והיה רחוק להם להשיג. אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה... רז"ל בעלי האמת, ידעו בקבלתם ענין הנסים והנפלאות... וכל הנוטה מדרכיהם הוא נוטה מדרכי החיים". ולמעלה פ"ט [תמה.] כתב: "ועתה אשוב אל דברי חכמים הנאהבים והנעימים והברורים, המיוסדים על אדני החכמה". לאמור שדברי חכמים מיוסדים על שרשים שקדמו להם, ומושתתים על חכמה פנימית, כפי שקרשי המשכן עומדים על ידי האדנים [כמבואר יותר למעלה פל"ט הערה 70].

<> "אקלע לההוא אושפיזא, רמו ליה שערי לחמריה, לא אכל. חבטינהו, לא אכל. נקרינהו, לא אכל. אמר להו, דלמא לא מעשרן, עשרינהו, ואכל. אמר, ענייה זו הולכת לעשות רצון קונה, ואתם מאכילין אותה טבלים" [חולין ז.]. והובא למעלה בתחילת הפרק [לאחר ציון 15].

<> לאחר ציון 29 [שביאר שם שמצות פדיון שבוים מקנה לבעליה מדריגה עליונה פנימית, שהרי הפודה מוציא לאור את השבוי היושב בחושך]. וראה הערה 123.

<> ובגמרא [חולין ז.] אמרו על כך "בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן". ואודות שהצדיק אינו יוצא מן הסדר, ולא יגיע אליו דבר היוצא מן הסדר, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, באור חדש פ"ב [תק:] כתב: "הצדיק מציאותו ומהותו אינו יוצא מן הסדר שסדר השם יתברך בבריאה מה שיהיה האדם". ושם פ"ד [תשסב.] כתב: "כל דבר שמגיע לצדיק שהוא יוצא מן הסדר... צריך לזה סבה, ואם לא כן, לא הגיע דבר כמו זה לצדיק, דבר שהוא יוצא מסדר העולם". ובדר"ח פ"ב מ"א [תקד.] כתב: "כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם. כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת". ושם מ"ט [תשכו:] כתב: "כי כל רשע הוא יוצא מן הסדר הראוי, כמו שבארנו כמה פעמים ענין הרשע". ושם בהמשך מי"ג [תשסט:] כתב: "כי שם 'רשע' נופל על אותו היוצא מן הסדר הראוי אשר סדר השם יתברך, ובזה נקרא 'רשע'". ובאבות פ"ו מ"ט אמרו "הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה והזקנה והשיבה והבנים, נאה לצדיקים ונאה לעולם". ובדר"ח שם [רפה:] כתב: "כי כאשר אלו ז' מעלות הם לצדיקים, העולם נוהג כסדר כראוי, ומה מאד יפה אל העולם כאשר נוהג כסדר. ואם המעלות הם לרשעים, העולם שלא כסדר". ובנתיב התורה פ"א [לג:] כתב: "כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם". ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע. הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו. והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק בזרוע רמה שלו". ובנתיב הבושה ר"פ א [ב, קצט.]: "מפני כך נקרא רשע, כי כל רשע יוצא מן הסדר בתוקפו ובזרוע רמה שלו, וכמו שהתבאר בנתיב הצדק" [ראה למעלה פי"ד הערה 44, ולהלן פמ"ז הערה 152]. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.] כתב: "בפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהלל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צווחה, ואמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה''... דבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר הלל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום, והוא בלא זמן, והוא מן השם יתברך, ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן. אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו יתברך אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן".

<> כמו שאמרו במדרש [ב"ר ס, ח] "'ויבוא האיש הביתה וגו'' [בראשית כד, לב], התיר זמומיהם. רבי הונא ורבי ירמיה שאל לרבי חייא בר רבה, לא היו גמליו של אברהם אבינו דומים לחמורו של רבי פנחס בן יאיר". וכתב על כך הרמב"ן [בראשית כד, לב]: "וזו שאלה לסתור פתוח הזמם, כי אי אפשר שיהיה החסידות בביתו של רבי פנחס בן יאיר גדול יותר מביתו של אברהם אבינו [ראה למעלה הערה 37]. וכאשר חמורו של רבי פנחס בן יאיר איננו צריך להשתמר מן הדברים האסורים לבעליו להאכילו, כל שכן גמליו של אברהם אבינו, ואין צריך לזממם, כי [משלי יב, כא] 'לא יאונה לצדיק כל און'". הרי הפסוק "לא יאונה לצדיק כל און" כולל את כל הנלווים והמשמשים לצדיק.

<> כפי שכתב למעלה פכ"ט [תפח:, בקשר לחמורו של משה]: "ויש לתמוה מאוד בזה, מאי שנא חמור זה משאר חמורים, וכי הוא יותר חשוב, שאין ספק שבהמה היתה, ובהמה אחת כמו אחרת". ובהמשך שם [תק.] כתב: "ואין אתה צריך לומר כלל כי זה החמור היה חמור חשוב יותר, או שהיה בו חכמה ודעת מצד עצמו, שאין אתה צריך לומר שיש חשיבות כלל בחמור הזה". ובכת"י [תקלט.] כתב: "ולא שיהיה שייך חטא ועון בבהמה". אמנם בגמרא [שבת קיב:] אמרו "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים. ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ומכך בפשטות משמע שיש הבדל שאר חמורים לחמורו של רבי פנחס בן יאיר [כן העירו בהערות של "מכון המהר"ל", הערה 17].

<> יבמות סב. "הכל מודין בעבד שאין לו חייס, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור' ["אליעזר עבד אברהם הוה" (רש"י שם)], עם הדומה לחמור". ולמעלה בהקדמה שניה [קד.] כתב: "כי החומר הוא עבד, לכך נקרא גם כן העבד חמור, כדכתיב 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור". ולהלן פמ"ד [לאחר ציון 15] כתב: "כבר התבאר כי העבד הוא חמרי, וכמו שאמרו חכמים 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. והרבה פעמים התבאר זה, כי העבד שהוא משועבד, דומה לחמור שהוא משועבד מתפעל, ואינו פועל, כמו העבד הזה". וכן כתב להלן ר"פ מה. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "על העבד נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר". וכן כתב שם פ"ג מט"ז [תטו:], שם פ"ה מי"ט [תמו.]. ובנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "העבד הוא בעל חומר, וכמו שאמרו ז"ל על העבדים 'שבו לכם פה עם החמור', 'עם הדומה לחמור'. כי כל עבד הוא כמו בהמה נחשב, שהיא חמרית... ובארנו אותם בכמה מקומות שהעבד נחשב חמרי". ובתפארת ישראל פל"ז [תקמג:] כתב: "וכן רמזה התורה כי העבדות הוא חמרי, כמו שאמרה תורה על העבד המשועבד 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. רמז לך כי העבד המשועבד הוא חמרי, כמו החמור שהוא חמרי". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קצו.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד. ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "כל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור. ובארנו דבר זה במקומת הרבה בחבור גבורות ה'". וראה למעלה פל"ט הערה 169, פ"מ הערה 269, להלן פמ"ג הערה 196, ופמ"ד הערות 20, 21.

<> פירוש - עבד כנעני של כהן אוכל בתרומה, שנאמר [ויקרא כב, יא] "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו וגו'", ופירש רש"י [שם] "וכהן כי יקנה נפש - עבד כנעני שקנוי לגופו" [מקורו ביבמות סו.].

<> ואין שום מדריגה וחשיבות לחומרי, וכמבואר למעלה הערה 74.

<> צרף לכאן דברי הרמב"ם בפירוש המשניות לגיטין פ"א מ"ו [גיטין יא:] שכתב: "שזה העבד באכילת התרומה, או בהיותו בועל כנענית, לא הוסיף בעצמו מעלה עד שתאמר שחובה היא לו כשיוצא לחירות. ואמנם זה כמו שתאכל בהמת כהן תרומה, מפני שהיא קנין כספו, לפיכך אינו אצלו מעלה שיפסידנה". והם הם דברי המהר"ל. ובקובץ הערות סימן מז אות א כתב: "בשו"ת בשמים ראש סימן ש"מ, בהגהת כסא דהרסנא, הקשה באשת כהן שנתחללה, אמאי נפסלת מאכילת תרומה [יבמות סו.], מאי שנא משפחת כהן, דהויא זונה, ומכל מקום אוכלת בתרומה משום דהוי קנין כספו של כהן". ושם באות ד כתב: "על כל פנים מדברי הרמב"ם נתגלה טעמו של דבר, דלא שייך לאסור שפחת כהן בתרומה משום זונה, דזה אינו שייך אלא אם היה לה היתר אכילה מצד עצמה, וכשזינתה הפסידה דינה, אבל בשפחה, גם אם לא היתה זונה, אין לה דין היתר בשביל עצמה, אלא שרבה מאכילה בתרומה כמו שמאכיל לבהמתו, ובזה לא שייך פסול זונה. אלא דלכאורה לא הועלנו כלום לתרץ קושית הכסא דהרסנא, דאכתי תיקשי מאי שנא אשת כהן מעבד ושפחת כהן, דהא תרווייהו ילפינן להו מקנין כספו. אמנם נראה דאשת כהן יש לה היתר בתרומה מצד עצמה, ולא הויא כבהמתו... דבבהמה אין ההיתר להבהמה מצד עצמה, אלא להבעלים, וצריך שיהא להבעלים עכשיו כח להאכילה. אבל אשתו, כל זמן דלא פקע קניניה, אוכלת בשביל עצמה, ואינה צריכה לבעלה בכל שעה ושעה שיאכילה עכשיו, ומשום הכי שייך באשתו פסול זונה וחללה, ולא בשפחה". ושם באות ה הוסיף: "אבל קשה, דבשלמא בבהמה, דאין עליה איסור זרות, אלא דאסור להאכילה, מהני קנין כספו. אבל בעבד, הא מוזהר [במצות] כאשה, דבשלמא אם יש לו דין היתר מצד עצמו לא קשיא, אבל לפי דברי הרמב"ם, דהעבד עצמו אין לו דין היתר לתרומה, אלא שרבו מאכילו כשורו וחמורו, קשה, דאיסורא דעבד להיכן אזיל. ויש לומר, דכמו דאמרינן לענין היתר שפחה בעבד עברי, דלא הוי היתר גברא, אלא היתר המעשה, דביאה שהיא עבודת רבו מותרת, ואם אינה עבודת רבו אסורה. הכי נמי לענין תרומה, דאכילת קנין כספו של כהן הויא אכילת כהן... אבל אם נצייר אכילת עבד בתרומה, שאינה אכילת רבו, אסורה, דהעבד מצד עצמו אין לו היתר לאכול תרומה". הרי דמבאר שגדר אכילת העבדים בתרומה הוא משום דחשיבא אכילת רבו, ודומה להיתר עבד כנעני בשפחה, שהוא עבודת רבו. וכל זה מקופל בדברי המהר"ל כאן שכתב שמה שעבד כנעני אוכל בתרומה אינו משום זכות העבד, אלא זכות האדון להאכילו בתרומה [ומה שכתב המהר"ל שהעבד של הכהן "משמש לו", ניתן לבאר על פי דברי הרשב"א (יבמות סו.) שהביא מהירושלמי (יבמות פ"ז ה"א) דעבד כנעני שקנה עבדים על מנת שאין לרבו רשות בהם, יאכלו בתרומה רק אם יש לאדון זכות השתמשות בהם, אף על פי שאינם קנויים ממש לאדון (עיין בספר אבן טובה על יבמות, סימן א, ענף ג)]. וראה הערה הבאה.

<> נראה שאין דעת המהר"ל מסכמת עם דעת האבני מילואים בשו"ת סימן יז, שכתב: "בעבד כנעני יש לרבו שני קנינים; הקנין האחד הוא קנין ממון שבו, רצה לומר שגופו קנוי לרבו, והוא כשורו וחמורו. והקנין השני הוא קנין איסור שבו, [ד]מותר בשפחה כנענית, ואינו חייב אלא במצות שהנשים חייבות בו... ועבד כנעני ואשתו אוכלים בתרומה הוא מפני קנין איסור שבהן, ו'קנין כספו' האמור בתרומה היינו שנקנה בכסף". דלפי זה אין מקום להשוות בין עבד כנעני לחמורו של רפב"י, כי אין בחמור קנין איסור. והאבני מילואים עצמו [שם] כתב: "ולכאורה יש לעיין לפי מה שכתבתי דבתרומה לא אזלינן אלא בתר קנין איסור, הא דבהמת כהן אוכלת בתרומה, כדתנן במסכת תרומות פי"א [מ"ט] 'ישראל ששכר פרה מכהן מאכילה כרשיני תרומה'... וגבי בהמה ליכא קנין איסור, אלא קנין ממון, אלמא דבתרומה אזלינן בתר קנין ממון... וצריך לומר דבהמה של כהן, כיון דלא שייך גבה קנין איסור, ואין כאן שום קנין אחר המעכב אלא קנין ממון, אוכלת בתרומה על ידי קנין ממון שבה. אבל אשה ועבד שיש בהם קנין איסור, הכל הולך אחר קנין האיסור". נמצא שמחלק בין אכילת תרומה של עבד כנעני לאכילת תרומה של בהמה. ואילו המהר"ל כאן משווה בין עבד כנעני לחמורו של רפב"י, ששניהם שייכים לבעליהם באופן דומה.

<> הולך לבאר טעם שני מדוע אכילת טבלים עומדת כנגד מעלתו של רפב"י. ועד כה ביאר שאכילת טבלים היא יציאה מן הסדר הראוי, ואף אצל חמורו של רפב"י לא תימצא יציאה מן הסדר הראוי. אך מעתה יבאר שהעירוב של טבל עומד כנגד האור והברירות של רפב"י. ובח"א לחולין ז. [ד, צג:] הביא רק את הטעם השני, ופתח שם את דבריו בזה"ל: "ביאור ענין זה, לפי מדריגה העליונה שהיה לרבי פנחס בן יאיר, שמורה עליו השם שנקרא 'פנחס בן יאיר', לכך לא רצה החמור שלו לאכול טבלים". הרי בניגוד לפתיחתו כאן לטעמו הראשון שהליכת רפב"י לפדות שבוים מורה על מעלתו ["באור ענין זה, לפי מדריגה העליונה שהיה לרבי פנחס בן יאיר, שמורה עליו מה שהיה &**הולך לפדיון שבוים**^" (לשונו למעלה לאחר ציון 113)], נקט בח"א בשם של "פנחס בן יאיר" כמורה על מעלתו. והביאור הוא כנ"ל, שטעמו השני הולך סביב הציר שמדריגת האור של רפב"י עומדת כנגד העירוב של טבל, והשם "פנחס בן יאיר" מורה על האור ["לפיכך נקרא 'בן יאיר', שהוא מוציא מדריגה עליונה לאור המציאות" (לשונו למעלה לאחר ציון 37), ובח"א לחולין שם ביאר ששם "פנחס" קשור לענין של "פנס" (הובא למעלה הערה 38)].

<> מבאר שהגדרת טבל היא שהתרומה מעורבת בו. ורבינו מנוח בהלכות חמץ ומצה פ"ו ה"ז ביאר [בהסברו השלישי] שתיבת "טבל" היא מלשון תערובת, וכלשונו: "מלשון הערב, שקורין לדבר מעורב 'מטבל'". וכן רש"י [יבמות פו.] כתב "מה תרומה טובלת שכל זמן שלא הופרשה חייבין מיתה על אכילתו של טבל, דהא מיתה כתיב ביה". וכן כתב רש"י [סנהדרין פג.] שטבל הוא "תרומה מעורבת בו". אך תוספות [יבמות פו.] כתבו שאין איסור טבל משום תערובת התרומה שבו, אלא מגזירת הכתוב, ולכן הטבל אסור אף לכהן [מכות כ.], אף על פי שהוא מותר בתרומה. ועיין באתוון דאורייתא כלל ב שהאריך בזה טובא, והביא גמרא ערוכה [נדה ז.] שאמרו על טבל "פתיכא ביה תרומה". ומתוך כך הסיק ש"על כרחך לומר דהתוספות גם כן יודו דטבל יש בו עירוב תרומה, אלא לדידהו ז"ל אין זה סבת איסור טבל, כי אם איסור עצמיי הוא". וכאמור משמעות דברי המהר"ל כאן היא כדעת רש"י. וכן שיטת המהר"ל בעוד שלשה מקומות; (א) בח"א לשבת לג. [א, כז.] כתב: "אסכרה באה לעולם על המעשר [שם]. ולא על נבילות וטריפות, ודבר זה מפני כי הטבל מעורב בו המעשר, ואינו נבדל, ודבר זה נקרא 'אטימה' כאשר דבר מעורב בדבר, שהוא אטום בדבר אחר, ואינו יוצא ממנו. ולפיכך כאשר אוכלים טבלים, והמעשר אטום בו ולא הוציא ממנו, ראוי לו שאטום בתוכו הדבור, ואינו יוצא ממנו הדבור, כי לכך נקרא 'אסכרה' מלשון [תהלים סג, יב] 'כי יסכר', שנאטם כח הדבור, ואינו יוצא ממנו". (ב) קודם לכן, בח"א לשבת לב: [א, כג:] כתב: "בעון בטול תרומות ומעשרות שמים נעצרים מלהוריד טל ומטר. פירוש, שהאדם מונע מלתת מתנותיו מן אשר נתן לו השם יתברך, וזה אינו כמו חלה, שהיא מצוה שבאה על ידי גלגול העיסה, שדבר זה הוא מעשה ידיו של אדם. אבל תרומה ומעשרות אינם רק שהשם יתברך נתן זה, ולכך מה שהשם יתברך נותן, לוקח מהם, שהשמים נעצרים מלהוריד טל ומטר". ובגליוני הש"ס לקידושין לח: [עמוד 128] הביא דברי המהר"ל הללו [הנמצאים גם בחידושי ההלכה של המהר"ל "גור אריה" עמ"ס שבת, ולכך הם היו בידי הגר"י ענגיל], והקשה עליהם בזה"ל: "וצריך עיון, דתרומות ומעשרות נמי מצותם על ידי מירוח, שהוא מעשה האדם, כגלגול בעיסה". ונעזר בהערתו מדברי התוספות [קידושין לח:] שכתבו [שם]: "דלא דמי לחדש, שהרי איסורו בא מאליו, ולא על ידי מעשה אדם. אבל טבל ותרומה איסורן בא על ידי מירוח, שהוא מעשה אדם". אמנם לפי המתבאר כאן לא קשה, ששיטת המהר"ל היא כשיטת רש"י [יבמות פו.], שאיסור טבל הוא מצד התרומה המעורבת בו, וממילא בשעת המירוח, שנקבע אז חיוב תרומה, נשאר איסור טבל שהיה בו על מקומו, ולא נתחדש בידי אדם האיסור. אך תוספות לשיטתם [יבמות פו.] סוברים שאיסור טבל אינו מחמת התרומה המעורבת בו, לכך בשעת מירוח נתחדש איסור חדש שלא היה בעולם עד כה, ולכך איסור תרומה מעשה אדם. (ג) כן כתב בח"א לנדרים כ. [ב, ג.], ויובא בהערה 133.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 29].

<> אודות שהאור הוא ברור, כן נאמר [שמות כב, ב] "אם זרחה השמש עליו דמים לו וגו'", ודרשו על כך חכמים [סנהדרין עב.] "אם ברור לך הדבר כשמש שאין לו שלום עמך, הרגהו, ואם לאו אל תהרגהו". ובגו"א שמות פכ"ב אות ב [קצו:] כתב: "אמנם לפי הדקדוק יותר נכונים דברי חכמים בתלמוד... 'אם זרחה השמש עליו' 'אם ברור לך', כי בודאי האור יקרא על כל דבר שהוא ברור בכל המקרא, לכך יאמר הכתוב 'אם זרחה השמש עליו דמים לו'". ובח"א לב"ב טז. [ג, עג:] כתב: "כי נמצא בתחתונים שהם מבוררים לגמרי, כמו שתראה בשערות הראש, שאם היו שנים יונקים מגומא אחת, ערבות השערות היו מערבבין האור, שהוא מבורר בלא עירוב. וכך אמרו [נדרים פא.] 'ערבוביא מביא לידי עוירא', כי ערבוב השערות הוא בטול האור, שהוא מבורר, עד שאין ערבוב". ובגו"א שמות פי"ב אות יד [קצו.] כתב: "וזהו הפירוש ברור כשמש, ואין בו ספק".

<> לשון הרד"ק בספר השרשים שורש בקר: "ומן הענין הזה נקרא 'בוקר', כי בבוקר יתבקר כל דבר לאור היום. והפכו 'הערב', שיתערבו כל הדברים, ולא יכירם אדם". וכן כתב בפירושו לבראשית [א, ה]: "ערב - העת אחר ביאת שמש נקרא 'ערב', לשון ערבוב והתחברות הדברים, מפני שהוא עת החשך, ויתערבו הדברים, שלא יכיר אדם ולא יפריד בין דבר לדבר... בקר - תחלת היום יקרא 'בקר', לשון דרישה ובקור, כי בבקר יתבקר כל דבר לאור היום". וכן כתב הראב"ע [בראשית א, ה]: "ערב - קרוב מטעם חשך, ונקרא כך, שנתערבו בו הצורות. ובקר הפך ערב, שיוכל אדם לבקר בינות הצורות". ולהלן פנ"ו כתב: "הנה החושך גם כן נקרא 'ערב', הפך היום שנקרא 'בוקר'. ופירשו המפרשים, כי הלילה נקרא 'ערב' לפי שבו מתערב הכל, ואין הבדל בין דבר לדבר. והבקר נקרא 'בקר' על שם שיכול לבקר בין דבר לדבר". ובח"א לשבת כה: [א, ח.] כתב: "כי כאשר נקרא החושך 'ערב', מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין זה לזה". ומה שמדגיש כאן שאיירי ב"התחלת החושך" ו"התחלת האור" [הדגשה שלא עשה להלן פנ"ו ובח"א לשבת], כי כאן בא להורות שאצל האור אין שום עירוב [ולכך אכילת טבלים סותרת למעלת רפב"י], וההתחלה היא עיקר הדבר. והואיל והתחלת האור נקראת על שם ההפך מעירוב ["לבקר"], יש בכך להורות בפרט שהאור מופקע מכל עירוב. ואודות שההתחלה היא העיקר [ובארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר"], כן נתבאר בספר זה הרבה פעמים [למעלה פ"ג הערה 83, פ"ח הערה 215, פ"ט הערה 264, פכ"ב הערות 33, 64, פכ"ט הערה 26, פל"ז הערה 45, פל"ח הערה 35, פל"ט הערה 120, להלן פמ"ג הערה 119, ופמ"ז הערה 197].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 30]: "וזה מי שמגיע אל מדריגה עליונה הנבדלת שאין מגיע לה שאר בני אדם, עד שהוא מוציא לאור המציאות המדריגה העליונה הזאת שאין לשאר בני אדם, וזהו מדריגת רבי פנחס בן יאיר. ואל מדריגה זאת היה מגיע במעשים אשר יש להם מדריגה עליונה ראויה לזה, כמו פדיון שבוים וכיוצא בזה, שיקנה האדם מדריגה עליונה פנימית, שהרי הוא מוציא גם כן השבוי, אשר הוא יושב חושך וצלמות, לאור המציאות. ובזה הוא קונה מדריגה עליונה פנימית שאין לשאר בני אדם, ומוציא מדריגה עליונה הזאת לאור המציאות, והרי יש לו מעלת השכל, אשר הוא מוציא כל נעלם לאור המציאות. והרי אין הפרש בין פדיון שבוים, שהוא מוציא לאור השבוי אשר הוא יושב חושך וצלמות, ועל ידי זה קונה מדריגה עליונה שהיא נעלמת ונבדלת מכל אדם, והוא מוציא מדריגה זאת לאור המציאות, או שמוציא השגת דבר נעלם לאור, כמו שהוא ענין השכל".

<> על פי משלי ד, יח "ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום", וראה הערה הבאה.

<> לשון הגר"א [משלי ד, יח]: "כאור נוגה - שהוא התחלת הזריחת היום, וזה האור מעורב בחשך עדיין, ואינו מאיר כל כך. הולך ואור אחר כך יהיה מאיר והולך עד שיהיה אור ממש בלי עירוב כלל. 'עד נכון היום', שאז האור בתוקפא ומאיר מאוד, כן הצדיקים יהיו מאירין והולכין עד נכון היום". ורומז בזה כי הצדיק הוא אור, וכמו שאמרו [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא, שנאמר [בראשית א, ה] 'וירא אלקים את האור כי טוב', ואין טוב אלא צדיק, שנאמר [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "ומה שהצדיק הוא נקרא אור, כי כבר התבאר שראוי שיהיה צדיק נקרא 'אור', מפני שהאור נבדל לגמרי מכל גשם, וכל אשר יש בו גשם, יותר אינו מאיר בלבד, כי הגשמי יבטל האור.... ומפני שהצדיק מסולק מן החומר, נקראו הצדיקים אור, אשר האור מסולק מן החומרי".

<> כי כבר נתבאר הרבה פעמים ש"חמור" הוא מלשון "חומר" [למעלה הקדמה שניה הערה 329, פ"ד הערות 29, 62, 103, פי"א הערה 21, פט"ז הערה 73, פי"ט הערה 172, פכ"ט הערות 41, 48, 66, פל"ז הערה 119, פל"ט הערה 169, פ"מ הערה 269, ולהלן פמ"ג הערה 196].

<> אודות שהחומרי הוא חשוך ללא אור, כן כתב למעלה בהקדמה שלישית [קלד:]: "כל נבדל הוא מפואר, לפי שמסולק ממנו עכירות הגשמי, שהנבדל נקרא 'אור', שאין בו עכירות". ובנר מצוה [צג.] כתב: "כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק". ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור, נקרא שהוא בחושך". ובתחילת ההקדמה לדר"ח [ב.] כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'". וכן הוא בגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], נתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], ועוד [הובא למעלה הקדמה שלישית הערה 52]. וראה להלן פמ"ז הערה 241.

<> אמרו חכמים [נדרים כ.] "אל תהי רגיל אצל עם הארץ, שסופך להאכילך טבלים", ובח"א שם [ב, ג.] כתב: "יראה שרצה לומר [ש]עם הארץ הוא מוכן ועומד לאכול טבלים, כי השכל מבדיל ומפריש בין דבר לדבר, ואילו עם הארץ אינו מפריש בין דבר לדבר, ואצלו הכל מעורב, כמשפט עם הארץ שאינו מבדיל בין דבר [ב"ב נח. "מטה של עם הארץ דומה לאוצר בלוס", ופירש רשב"ם שם "מינין הרבה מערבין בתוכה ביחד, וכן מיטת עם הארץ כל דבר מניחין תחת מטתן, אוכלין וכלים"], ולפיכך אין עם הארץ מקפיד על אכילת טבלים. ולפיכך מי שהוא רגיל אצל עם הארץ, סופו בא להאכילו טבלים, במה שהתחבר לעם הארץ, אשר הוא מוכן ועומד לטבלים". וכשם שכל המשתייך לעם הארץ יגיע לטבלים, כך לאידך גיסא, כל המשתייך לרפב"י יהיה מופקע מטבלים.

<> מסכם בזה את המטרה שלמענה הביא את המאמר אודות רבי פנחס בן יאיר, והיא להורות שהנבדל גובר על המונע הגשמי, ולכך מעלת ישראל הנבדלת קרעה את הים. וראה למעלה הערה 1, ולהלן הערה 148.

<> פירוש - בעולם הזה הגשמי נמצאים מונעים חומריים לדברים הנבדלים מהחומר. ולמעלה [לאחר ציון 64] כתב: "כי אין ספק מה שהעולם הזה הוא חמרי, הוא מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה". כי מדריגת האדם תואמת למקום שנמצא בו; כשהאדם נמצא בתחתונים הגשמיים, הוא דבק במעלה גשמית. וכאשר הוא נמצא בעליונים הנבדלים, הוא דבק במעלה נבדלת. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ד [רמא:], וז"ל: "כי ביתו אשר שם דירתו, הוא עיקר גדול, כאשר הוא בית אלקי קדוש, לפי שהאדם תמיד שם. וכאשר ביתו, אשר שם דירתו, במעלה, נחשב לאדם שיש לו מעלה גדולה עליונה", וראה שם הערה 678 שנתבאר שם שהמקום הוא סבה למדריגת האדם, וכן הוא סימן למדריגת האדם. ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעד.] ביאר שבעולם הזה החומרי, האדם הוא חומרי, אך לעולם הבא הרוחני, האדם יהיה רוחני. ולמעלה פי"ט [קפא.] כתב: "המקום הוא גורם דברים הרבה" [ראה להלן פמ"ג הערה 71]. ולהלן ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו; שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". וכן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח [קנב:], תפארת ישראל פכ"ד [שנו:], ובאר הגולה באר הרביעי [תלג:], ועוד [הובא למעלה פ"ז הערה 82, פ"ח הערה 65, פי"ט הערה 91, פכ"ב הערה 65, ופכ"ט הערה 84]. @**וצרף לכאן**^ דברי ספר החינוך מצוה תכא [מצות תפילין], וז"ל: "משרשי המצוה, לפי שהאדם בהיותו בעל חומר ימשך בהכרח אחר התאוות, כי כן טבע החומר לבקש כל הנאות אליו והערב, כסוס כפרד אין הבין. אם לא שהנפש שחננו הא-ל תמנענו לפי כחה מן החטא. ומאשר תשכון [הנפש] בגבולו [של הגוף], שהיא הארץ, ורחוקה [הנפש] מאד מגבולה, שהיא השמים, לא תוכל לו [לגוף], ויגבר כחו [של הגוף] עליה תמיד. לכן [הנפש] היא צריכה על כל פנים להרבה שומרים לשומרה משכנה הרע [הגוף], פן יקום עליה ויהרגנה, אחר היותה בגבולו ותחת ידו. ורצה המקום לזכותנו אנחנו עם הקודש, וציוונו להעמיד שומרים גבורים סביב לה, והם שנצטוינו לבל נפסיק דברי תורה מפינו יומם ולילה, ושניתן ארבע ציציות בארבע כנפות כסותנו, ומזוזה בפתחינו, והתפילין בידינו ובראשינו, והכל להזכירנו למען נחדל מעושק ידינו, ולא נתור אחרי עינינו ואחרי יצר מחשבות לבנו. ומפני כן אמרו זכרונם לברכה [זבחים יט.] שהכהנים והלוים בשעת עבודה פטורין מהן". הרי שכאשר האדם נמצא בתחתונים כח הגוף חזק מאוד, וכח הנפש נחלש מאוד, וכמבואר לפנינו [הובא למעלה פ"ז הערה 82]. ואודות שהעולם הזה הוא עולם גשמי, כן מבואר למעלה הערה 65.

<> "ועל ידי זה" - ומתוך כך נמצינו למדים.

<> כפי שמעלת ישראל הנבדלת קרעה את הים, וכמו שכתב הרבה פעמים למעלה בפ"מ. וראה בסמוך הערה 147.

<> אודות מוגבלות הכתב, ראה למעלה פ"מ הערות 246, 248, שנלקטו שם מקבילות רבות לכך. וראה להלן פמ"ג הערות 83, 138. אמנם הטעם למוגבלות זו נראה שהוא גם משום שאין רצונו לגלות יותר מדי, וכפי שכתב בכלליות בכמה מקומות. וכגון, למעלה ס"פ ט [תקיא:] כתב: "כי רבותינו זכרונם לברכה העמיקו מאוד מאוד, מה שאי אפשר לכתוב ולפרש. והארכנו בדברים אשר לא היו ראוים לכתוב ולפרש, רק כדי שתדע דרך חכמים. והאיש החכם יוסף חכמה ודעת, כי הם פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב, ברוך שבחר בהם ובחכמתם". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [שנד.] כתב: "והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים, ואין בדבריהם רק החכמה אלקית עליונה מאוד. רק שמרנו דרך עץ החיים [ראה בראשית ג, כד], שלא לגלות יותר מדאי... והוא יתברך יכפר בעדנו". ושם בהמשך [תקד.] כתב: "ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת". ושם בהמשך [תקכו.] כתב: "ואין לכתוב מזה יותר כלל, ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים... והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". ושם בבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים". ושם בבאר החמישי [נט.] כתב: "ואם לא שלא יתעללו בהם אנשים שאין ראוי להם לפרש סתרי החכמה, היה ראוי להוסיף פירוש בדברים אלו, למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם, והוא יתברך יכפר בעדנו, אמן" [הובא למעלה פ"ט הערות 314, 315, ולהלן פמ"ט הערה 310].

<> על פי הפסוק [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". וכן [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד". ובמשנה [חגיגה יא:] אמרו "חכם ומבין מדעתו". ולהלן פמ"ג [לאחר ציון 137] כתב: "ודבר זה ענין עמוק והבינהו, כי אי אפשר לבאר בכתב, רק החכם יבין מדעתו, כי הם דברים עמוקים סתרי החכמה". וזהו משפט נפוץ מאוד בספריו, וכמלוקט למעלה פ"מ הערה 248.

<> פירוש - לא מדובר בנהר בפועל [שנתחלק באופן ניסי], אלא מדובר בנהר המורה על החומריות.

<> פירוש - החומריות מונעת מכל המציאות מעלה בלתי חומרית. וכוונתו להדגיש שאין זה רק כנגד מדריגת רבי פנחס בן יאיר, אלא גם כנגד מדריגת עושי המצוה, ומדריגת ההוא טעייא, שהן מדריגות נמוכות הימנה. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 64]: "כי אין ספק מה שהעולם הזה הוא חמרי, הוא מונע שלא יקנה האדם המדריגה העליונה. וכמו כן מה שהעולם הוא חמרי, הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה האלקית. וכך הוא מונע שלא יגיע אל המדריגה הפחותה, שהם צרכי העולם הזה".

<> פירוש - ניתן לומר שנהר גינאי היה נהר שקיים בפועל, והוא נחלק באופן ניסי בפני רבי פנחס בן יאיר.

<> לשון המדרש [ילקו"ש ח"א רמז רנג]: "'ותקח מרים הנביאה את התוף בידה' [שמות טו, כ]. וכי מנין היה להם לישראל תופים ומחולות במדבר. אלא שהצדיקים מובטחים ויודעים שהקב"ה עושה להם נסים וגבורות עם יציאת מצרים, והתקינו להם תופים ומחולות". והרמב"ן [דברים יא, יג] כתב: "ודע כי הנסים לא יעשו לטובה או לרעה רק לצדיקים גמורים, או לרשעים גמורים. אבל הבינונים כדרך מנהגו של עולם יעשה בהם טובה או רעה, כדרכם וכעלילותם". והמחבר או"ח סימן ריח סעיף ז כתב: "הרואה גוב אריות של דניאל, וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, מברך 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה'". ובתשובות הגאונים [ליק, ס"ס צט] כתב רב האי גאון "כי הקב"ה עושה נסים לצדיקים". ובגו"א בראשית פכ"ד אות יג [שצט:] כתב: "ואם תאמר, מנא לן דבר זה [שאליעזר ראה שהמים עלו לקראת רבקה (רש"י בראשית כד, יז)], שמא דבר אחר ראה. זה לא קשיא, כי לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש [רש"י בראשית י, כה], והנס שהוא הוה ורגיל בביאת הצדיק אל המים, שהם עולים אליו. וכן 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" [הובא למעלה פ"כ הערה 46]. ולהלן שלהי פס"א האריך אודות שהקב"ה עושה נסים לצדקים פרטיים. ולהלן פס"ד כתב: "'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו' [תהלים קטז, טו]. פירוש, כל כך השם יתברך טוב לצדיקים, עד שכבד בעיניו המותה לחסידיו ולהמית אותם, שמצד שהם צדיקים, ראוי להם החיים, כמו שעשה הקב"ה נסים עמהם, ואם כן גם כן ראוי להם החיים מצד הטוב אשר יעשה להם הקב"ה. שאם עשה נסים עם חנניה מישאל ועזריה להציל אותם מכבשן אש כדי להחיותם, ראוי להם גם כן שיתן להם הקב"ה החיים, ולא ימותו לעולם, אף שהוא כנגד הטבע". וכן בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלד.] האריך לבאר אודות בנסים שהקב"ה עושה לצדיקים. @**וטעם הדבר**^, שלמעלה בהקדמה שניה [נג:] כתב: "כי מצד הטבע, הנפלאות אינם נמצאים, אבל מצד פעולת הנבדל, כל הנפלאות הם נמצאים. כי העולם התחתון, הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הנסים באים. שהנסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לו חבור בנבדלים. ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל כמו שיתבאר עוד, וכל זה מפני שיש להם דביקות בנבדלים, ולפיכך היו נמצאים בישראל נסים ונפלאות". וברי הוא, שהצדיקים, שהם ה"ישראל שבישראל", מחברים את העולמות להדדי, ולכך הקב"ה יעשה להם נסים. ולמעלה פל"ה [תרכד:] כתב: "כי היו [ישראל] נגאלים באותות ובמופתים, ומי שהוא בעל חומר גשמי אין ראוי לזה, כי האותות והמופתים מורה שהוא דבק בהשם יתברך, אשר הוא נבדל מן הטבע". @**דוגמה לדבר;**^ בהקדמה לאור חדש [צח.] כתב: "לנביא ראוי שיהיה נסים, וזה ידוע". והביאור הוא כנ"ל, שנסים מתרחשים מפאת דביקות העולם הזה עם העולם הנבדל, והרי הנביא גופא מורה על חבור העולם הזה עם העולם הנבדל, כי הוא נמצא בגופו בעולם הזה, ודבוק בעולם העליון, וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יא.], וז"ל: "מדרגת הנבואה שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים". לכך ברי הוא ש"לנביא ראוי שיהיו נסים", כי הוא מכיל בתוכו את הדביקות המאפשרת את הנסים בעולם. וכן כתב להדיא למעלה בסוף הקדמה שניה [קכ:], וז"ל: "ולפיכך כאשר החיה אליהו בן הצרפית [מ"א יז, כב], ואלישע בן השונמית [מ"ב ד, לה], בודאי דבר זה נמנע אל הטבע, ולא היה נמנע אל פעל ה'. כי הנביאים על ידי שהיו דבקים בעולם הנבדל, היו פותחים שער הננעל הוא עולם הטבע אשר ננעל בעד בעלי הגשם, והם פתחו שערים הסגורים ונכנסו אל עולם הנבדל, והביאו מן העולם הנבדל דבר שלא יתכן לפי הטבע" [הובא למעלה הקדמה שניה הערה 58, ופל"ה הערה 23]. וכל דבריו אודות הנביאים, כחם יפה גם כן אודות הצדיקים. @**וצרף לכאן**^ כי כבר השריש המהר"ל שהטעם שאין הקב"ה עושה נס לחינם [ברכות נח.] הוא משום ש"הניסים באים לעולם מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם... ודבר זה ממידת הרחמים" [לשונו בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)]. וכן כתב להלן פס"ד שניסים באים לעולם מכח מדת הרחמים. והנה המפעיל את מידת רחמים הוא הקשר והשייכות שבין המרחם לבעל הצרה [כפי שנתבאר למעלה פכ"א הערה 65]. לכך ברי הוא שהצדיקים, המחוברים לה' בכל מהותם, מעוררים רחמים המביאים לניסים [ראה למעלה הקדמה שניה הערות 58, 59, 69, 412, פ"ג הערות 10, 35, פ"ז הערה 44, פי"ב הערה 45, פכ"ב הערה 119, פכ"ג הערה 204, פכ"ז הערה 85, פל"ה הערה 23, פל"ט הערה 6, להלן פמ"ד הערה 170, ופמ"ז הערות 58, 548].

<> פירוש - מלבד ההנהגה הכללית של עשיית נסים בעבור צדיקים בעת צרה, כאן איירי בעשיית נס שהוא במיוחד ובמסוים תואם למדריגתו של רפב"י, וכמו שמבאר והולך. ונראה להטעים דבריו, כי סתם נס בא ממדת הרחמים [כמבואר בהערה הקודמת], וכאשר הצדיק אינו ראוי בפרט לעשיית הנס, מ"מ אין זה מונע את הנס, כי בלא"ה הנס בא ממדת הרחמים, ו"רחמיו על כל מעשיו" [תהלים קמה, ט]. אך כאן שרפב"י ראוי לנס, זה מאפשר שהנס יהיה אף מצד מדת הדין, כי רפב"י ראוי בפרט לנס זה. ולהלן פס"ט כתב: "אין יכול לעמוד בדין רק הצדיק, ולא הרשע... אבל מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע, כאשר יגיע לו צרה מרחם השם יתברך עליו, ונותן לו מה שצריך מתוך הצרה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד:] כתב שרק נסי מצרים מופקעים מן הדין, כי הם נעשו בכל מצרים ובכל העולם. ומדוייק מכך ששאר נסים שנעשו רק במקומם [כמו הנס של רפב"י בנהר גינאי], אינו בהכרח מופקע מהדין. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - חילוק הנהר הוא הממשלה וההתגברות של רפב"י על הנהר. וראה למעלה פ"ח [שצה:], ופ"מ הערה 143, שנתבאר בשני מקומות אלו שחילוק הדבר הוא התגברות על הדבר. ובח"א לחולין ז. [ד, צג:] הרחיב יותר, וז"ל: "כי ראוי רבי פנחס בן יאיר לחלוק לו הנהר אשר הוא כנגדו בדבר זה, להוציא השבוי מן החושך. כי כך ענין רבי פנחס בן יאיר, כי הוא חולק במדריגתו אשר הוא כנגדו, ומוציא הכל לאור, כמו שאמרנו. ולכך כאשר היה הנהר ממש גם כן, העומד כנגדו לבטל אותו מלהוציא השבוי לאורה, שזהו מדריגתו של רבי פנחס, נעשה לו נס גם כן בזה". וקצת משמע מלשונו, שכשם שהנהר הוא ממשי, גם פדיון השבויים היה ממשי. ויל"ע בזה.

<> לשון הגמרא [שם]: "אמר רב יוסף, כמה נפיש גברא ממשה ושתין רבוון; דאילו התם חד זימנא, והכא תלתא זימנין. ודלמא הכא נמי חדא זימנא ["אלא מתיירא היה שלא יחזרו המים וישטפו השנים, והיה מדבר עליהם שימתין להם הנהר" (רש"י שם)]. אלא כמשה ושתין רבוון ["שנחלק להן ים סוף" (רש"י שם)]".

<> למעלה פל"ט [לאחר ציון 167], ובפרק הקודם הרבה פעמים. וכגון, למעלה פ"מ [לאחר ציון 112] כתב: "וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה... הכל מודים שקריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלקית היתה פועלת בים. שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלקית... שבקריעת ים סוף נדחו המים, שהם דומים אל החומר, ולפיכך נדחו על ידי מעלה קדושה אלקית". וראה למעלה פ"מ הערה 117 בפעמים הנוספות שיסוד זה הוזכר שם בפרק. וראה להלן פמ"ב הערות 4, 5, 6, 16, 62, 63, פמ"ג הערה 28, פמ"ד הערה 22, ופמ"ז הערה 544.

<> לכך בפרק זה הראה שכשם שמעלת רבי פנחס בן יאיר גברה על נהר גנאי, כך מעלת ישראל גברה על ים סוף. וראה למעלה הערה 1, 134. אך יש להבין, דמדוע קריעת ים סוף נעשתה על ידי הקב"ה, ולא על ידי משה רבינו וישראל, כפי שרבי פנחס בן יאיר עצמו קרע את נהר גינאי. ולא עוד, אלא שבמדרש [שמו"ר כא, ו] אמרו להדיא שים סוף סרב להקרע בפני משה, באומרו לו "מפניך אני נקרע [בתמיה], אני גדול ממך, שאני נבראתי בשלישי, ואת נבראת בששי. כיון ששמע משה כך, הלך ואמר להקב"ה אין הים רוצה להקרע. מה עשה הקב"ה, נתן ימינו על ימינו של משה... מיד ראה [הים] להקב"ה וברח... אמר לו משה, מפני מה אתה בורח. אמר לו הים, מפני אלקי יעקב, מפני יראתו של הקב"ה". הרי הים סירב למשה, ומחמת כן משה הוצרך לפנות אל ה'. אך נהר גינאי נכנע לפני רבי פנחס בן יאיר. ומדוע מעלת רבי פנחס בן יאיר עדיפה על פני מעלת משה וישראל, והרי כאן טרח לבאר את הדמיון והשויון בין שני המאורעות הללו. אמנם כבר ישב על מדוכה זו האור החיים [שמות יד, כז], וז"ל: "הנה ביציאת ישראל ממצרים עדיין לא קבלו התורה, ואין גזירתם [של הצדיקים] על הנבראים גזירה, ולזה לא הסכים הים ליחלק להם, וטען למשה, אתה נבראת בששי ואני בשלישי, זה רמז כי אינו בן תורה, שאם היה בן תורה הנה הוא קודם לו, כי התורה קדמה לעולם כולו [נדרים לט:]... ולזה כל צדיק וצדיק שיעמוד אחר קבלת התורה, יביא בידו שטר חוב אחד לכופו ליחלק לפניו. ותמצא שכשלא רצה [הים] ליחלק לרבי פנחס בן יאיר ולהמתלוה עמו, רצה לקונסו, ופחד הים ממנו". ועוד אודות ההבדלים בין קרי"ס לנהר גינאי, ראה פחד יצחק פסח, מאמר מ.

<> שנתבארו למעלה פ"מ, ובפרקנו.

<> בתחילת הפרק הבא, שיבאר שכל המים בעולם נבקעו, כי קרי"ס לא היה רק מצד הים, אלא מצד המים, שישראל משלו על מדת המים החומריים. וכן בפמ"ב [לאחר ציון 89] כתב: "עוד נוסיף לך ראיה להצדיק דברי אמת", וראה שם הערה 90.

<> כפי שפתח את פרקנו במשפט "בזה הפרק נביא ראיה ברורה ויצדקו כל דברינו". לכך מסיים את פרקנו במשפט "&**וגם בזה**^ יצדקו הדברים בבירור", שעל פי המבואר להלן תהיה הצדקה נוספת לדברים שנתבארו למעלה פ"מ.

גבורות ה', פרק מא עמוד PAGE כא

PAGE קצט

PAGE כא GH44