#**כאשר האדם**= סר מן התורה, אין צורך לפרש ולבאר עונשו, שהוא מניח הדבר שהוא חייו ואורך ימיו, כמו שאמר (דברים ל, כ) "כי הוא חייך ואורך ימיך".

#**ובפרק הרואה**= (ברכות סא:), מעשה וגזרה\* מלכות הרשעה שמד על ישראל שלא יעסקו בתורה. מה עשה רבי עקיבא, הלך והקהיל קהילות ברבים, וישב ודרש. מצאו פפוס בן יהודה, אמר לו, אי אתה מתירא מפני אומה זו. אמר ליה\* אתה פפוס שאומרים עליך חכם אתה, אי אתה אלא טפש. אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על שפת הנהר, וראה\* דגים שהיו רצים לכאן ולכאן. אמר להם מפני מה אתם רצים, אמרו לו מפני הרשתות והמכמורות הבאות עלינו. אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כדרך שדרו אבותי ואבותיכם. אמרו לו אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות, אי אתה אלא טפש. ומה במקום חיותנו אנו מתיראים, במקום מיתתנו לא כל שכן. ואף אנו כך, בזמן שאנו עוסקים בתורה, דכתיב בה "כי היא חייך ואורך ימיך" אנו מתיראים, כשאנו פוסקים מדברי תורה על אחת כמה וכמה. וזה אמרם גם כן בפרק קמא דעבודה זרה (ג:), אמר רב יהודה אמר שמואל, מאי דכתיב (חבקוק א, יד) "ותעשה אדם כדגי הים", למה נמשלו בני אדם כדגי\* הים, אלא מה דגים של ים כיון שעולים ליבשה מיד מתים, אף בני אדם כיון שפורשים מן התורה ומן המצות מיד מתים, עד כאן.

#**פירוש,**= התורה נקראת "מים" בכל מקום, שנאמר (ישעיה נה, א) "הוי כל צמא לכו למים". ודמיון גמור יש לתורה אל המים, כמו שנתבאר זה למעלה. ולכך האדם נחשב לגמרי כמו הדג, שאי אפשר להיות לדג בלא מים, וכך אי אפשר אל הנשמה בלא תורה, שנמשלה למים, כמו שהתבאר למעלה. כי התורה מלמעלה, וכך הנשמה מלמעלה, לכך זה מחזיק זה, כי שניהם ענין אחד, ודבר זה הוא מבואר.

#**ובפרק הספינה**= (ב"ב עט.), אמר רב, כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו, שנאמר (יחזקאל טו, ז) "ונתתי פני וגו' מהאש יצאו והאש תאכלם". כי אתא רב דימי אמר רבי יונתן, כל המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם, שנאמר (משלי כא, טז) "אדם תועה מדרך השכל בקהל רפאים ינוח", ואין "רפאים" אלא יורדי גיהנם, שנאמר (משלי ט, יח) "ולא ידע כי רפאים שם בעמקי שאול קרואיה", עד כאן.

#**פירוש,**= דסבר רב כי החוטא במדריגת התורה שהיא אש, נפרע באש, כפי חטאו. ובדבר\* שהוא חזק ותקיף חָטָא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע. ודווקא כאשר כבר הגיע למדריגת התורה ופורש ממנה\*, אבל מי שלא הגיע לזאת המדריגה כלל אין לומר שיהיה נפרע באש, כי כמה בני אדם שלא הגיעו למדריגת התורה, כי האדם בעל אדמה ואינו שכלי, לכך לא נקרא שפירש מן התורה. רק אם כבר הגיע למדריגת התורה ופורש\* ממנה, נפרע ממנה באש, שכבר היה לו התורה שמדתה אש, לכך נפרע ממנו באש.

#**ולרב דימי**= אמר רבי יונתן שהמרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם. לפי שהתבאר לך פעמים הרבה כי התורה נותן המציאות לכל, שבשביל התורה הכל נברא. וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פירש\* עצמו מן עיקר המציאות, ולכך אין ראוי לו רק הגיהנם, שהוא הפך זה, שהגיהנם ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא.

#**ומפני כך**= אמרו בפרק חלק (סנהדרין צב.), אמר רבי אלעזר, כל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה, אש אוכלתו, שנאמר (איוב כ, כו) "כל חושך טמון לצפוניו תאכלהו אש לא נופח ירע שריד באהלו", ואין "שריד" אלא תלמיד חכם, שנאמר (יואל ג, ה) "ובשרידים אשר ה' קורא". ופירוש זה, כי הלילה אינו מן הישוב, שהרי עיקר הנהגת הישוב הוא ביום, והלילה\* בעצמו מיוחד לחורבן, שאין דבר נמצא. והרי נקרא 'לילה' מלשון (דברים לב, י) "יליל ישימון", כי החורבן לא נמצא בו רק יליל בלבד. ומפני שהיליל, שהוא החורבן, מתגבר בלילה, ולפיכך הלילה מחריב הבית, כי הבית על ידו הוא הישוב, והלילה מחריב הישוב. לכך אם אין בו התורה, אש אוכלתו, כי האש הוא מדת הדין, והוא מחריב הבית. אבל אם נשמע בו דברי תורה יש קיום לבית, שאין הלילה חורבן אצל התורה, כי אין רינה של תורה אלא בלילה (שמו"ר מז, ה), ועיקר התורה היא בלילה. ולכך אם יש בבית תורה יש קיום לבית, והבן זה.

#**ובפרק ב' דחגיגה**= (יב:), אמר רבי לוי, כל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה, מאכילים אותו גחלי רתמים, שנאמר (איוב ל, ד) "הקוטפים מלוח עלי שיח ושרש\* רתמים לחמם". פירוש, הפוסק מדברי תורה, שכל דברי תורה יש להם טעם טוב, כדכתיב (תהלים יט, יא) "ומתוקים מדבש ונופת צופים", ועוסק בדברי בטלה\*, שדברים בטלים אין בהם ממש וטעם. ולכך גחלי רתמים לחמם, כי מאחר שהוא מחליף התורה, שיש לה טעם טוב, בדבר שאין לו טעם, לכך "לחמם" שיהיו טועמים הוא גחלי רתמים, [ד]כאשר אינו רוצה בדבר שיש לו טעם טוב, מאכילין אותו גחלי רתמים. היינו כי לחמו הוא בטורח ובקושי ובצער גדול מאוד, וזהו גחלי רתמים, שהמאכל שבא לו בצער ובקושי כאילו גחלי רתמים הוא אוכל. ומביא הכתוב "הקוטפים מלוח", התורה תקרא "מלוח", כי המלח נותן טעם אל הכל, ו"הקוטפים", שהוא פוסק התורה "עלי שיחה" בטילה, "גחלי רתמים לחמם".

#**אמנם אשר**= הוא חסר מן התורה, כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם "אדם", על שם אדמה (ב"ר יז, ד), כי האדמה היא בכח ויוצא\* אל הפעל. ולפי הסברא יותר ראוי שהיה\* נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה, אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל נקרא "אדם" על שם אדמה. וזה\* כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציא הזרע\* אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא "אדם". והתורה והמעשים הם פרי, כמו שאמר הכתוב (ישעיה ג, י) "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו". ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא "בור" (אבות פ"ב מ"ה), שהוא כמו שדה בור. ולכך באה מצות עגלה ערופה בנחל אשר לא נזרע ולא נעבד (דברים כא, ד), מפני שנהרג קודם זמנו, ולא הניח לו להוציא האדמה הזאת אל הפעל. ולכך תבא עגלה ערופה בנחל, אשר לא נזרע, ויכפר על זה.

#**ובפרק חלק**= (סנהדרין צט:), אמר רבי אלעזר, אדם לעמל נברא, איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה\*, כשאמר (יהושע א, ח) "לא ימוש ספר התורה מפיך", הוי אומר לעמל תורה. פירוש זה, כי אי אפשר שיהיה נברא האדם בלא עמל, כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח, כמו שאמרנו. ולפיכך אמר כי האדם נברא לעמל, והוא יוצא אל הפעל תמיד במה שאפשר. ואמר "איני יודע אם לעמל מלאכה, אם לעמל שיחה", כלומר אם השלמת האדם במלאכה, שהוא השלמת נפש החיוני בלבד, כמו שהוא אצל הבהמה שיש לה נפש חיוני, והיא נבראת לעשות מלאכה. או שנברא אל עמל הפה, פירוש השלמת נפש המדברת. כשהוא אומר (משלי טז, כב) "כי אכף עליו פיהו", הוי אומר כי האדם נברא להשלים עצמו [ב]דבר שהוא השלמת נפש המדברת. ועוד אמר "ועדיין איני יודע" אם השלמה הזאת השלמת נפש המדברת מצד הדבור בלבד, או אם השלמתו מצד התורה, שהוא השכל האלקי. ועל זה אמר "כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך'", הוי אומר כי השלמתו הוא מצד הנפש המדברת, והיינו בתורה, כי בזה יושלם האדם, לא מצד הדבור בלבד. הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל.

#**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.

#**ודבר זה**= הוא הטעם שלא הותר הבשר לאדם הראשון, שהיה נקרא על שם האדמה החמרית, ולא היה האדם במדריגה זאת שלא יהיה נמצא במדריגתו הבעל חי, כיון שנקרא "אדם" על שם אדמה. ואף כי אדם הראשון היה חכם על כל, מפני כי אדם היה ראשון לכל אדם, ובכחו כל אדם, יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי. אבל נח נקרא (בראשית ט, כ) "איש אדמה", שהוא בעל ואדון לאדמה החמרית, ולכך במדריגתו לא נמצא הבעל חי, ואליו הותר אכילת בשר.

#**ואמר רבי אלעזר**= (פסחים מט:), עם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור 'לשוחטו'. אמר להם, זה טעון ברכה, וזה אינו טעון ברכה. והרבה מתמיהים על זה, ונתנו בזה פירושים. גם רב אלפס זכרונו לברכה פירש בזה כמו שמבואר בפרק אלו עוברין. אבל הפירוש הברור, כי מצד אשר הוא עם הארץ מותר\* לנחרו, אף על גב דודאי אסור לנחרו, והממיתו חייב מיתה, אבל זהו מצד שהוא בכח להיות תלמיד חכם, כי כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, והרי נחשב תלמיד חכם בכח, ומצד הזה ראוי אליו החיים. אבל מצד אשר\* שהוא עם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים. וזה מורה על פחיתות גדול, שאין לו החיות רק מצד הדבר שהוא בכח עליו. ולא כך התלמיד חכם, שהחיות אליו מה שנמצא בו תורה בפעל. ודבר זה מבואר, והוא פירוש אמת אין בו ספק.

#**ומה שאמר**= "זה טעון ברכה", פירוש שעם הארץ אין בו דבר כלל, ואינו נחשב לכלום. ולכך אילו אמר 'מותר לשוחטו' היה משמע שיש בעם הארץ דבר מה, כי בהמה נבראת לשחיטה, כמו שאמרו (ברכות יז.) 'סוף בהמה לשחיטה וסוף אדם למיתה'. ולפיכך שחיטת בהמה טעון ברכה (רמב"ם הלכות שחיטה פ"א ה"ב), כי כל דבר שהוא בסדר עולם, אנו מברכין עליו אל השם יתברך שברא כך וכך. אבל עם הארץ שאינו מכלל המציאות לגמרי, ולכך אמר שמותר לנחרו, שאין בנחירה ברכה. מזה תדע כי עם הארץ אין בו דבר, והוא גרוע מן הבהמה שיש בה דבר מה, כמו שהתבאר שהיא עומדת לשחיטה. ובזה שלא אמר שמותר לשחטו בא לומר שאין בו מציאות כלל, כי האדם במה שהוא אדם ראוי שיהיה בו התורה, וזה שלא נמצא בו התורה אינו בכלל הנמצאים. ואצל הנמצאים שייך לומר שהם נבראו לכבוד השם יתברך, כמו שאמר התנא (אבות פ"ו מי"א) כי הכל נברא לכבודו, ולכן יש בהם ברכה אל השם יתברך בשעת שחיטה. אבל עם הארץ אינו בכלל הנמצאים שהם לכבוד השם יתברך, ולפיכך לא אמר 'מותר לשחטו', רק אמר ש'מותר לנחרו', כלומר שאין בהם ברכה אל השם יתברך.

#**ואמר רבי אלעזר**= (פסחים מט:), עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך", על חייו לא חס, כל שכן על אחרים. פירוש, כי עם הארץ אינו דבוק בחיים, שהיא התורה. וכיון שאינו דבוק בחיים, נחשד על החיים, דהוא שפיכות דמים.

#**ואמר**= רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, עם הארץ מותר לקרעו\* כדג. אמר רבי שמואל בר יצחק, ומגבו. תניא, אמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי, מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור ככלב. אמר להם, זה נושך ושובר העצם, וזה נושך ואינו שובר העצם. ומגבו, פירוש, השוחט מן הצואר אין פועל כל כך המיתה, שהרי אם שחט בו שנים או רוב שנים, הרי הוא נחשב כמו חי לכל דבר, ואחר כך מת מעצמו. אבל עם הארץ מותר לקרעו כדג, ופועל בו מיתה לגמרי, שתכף נחשב מת. וזה כי אין ראוי לעם הארץ מציאות כלל, ולא כמו שאר דבר שיש להם מציאות של מה. ולפיכך מותר לקרעו מגבו, כי אין לו מציאות כלל משרשו.

#**תניא**= (פסחים מט:), היה רבי מאיר אומר, כל המשיא בתו לעם הארץ, כאילו כופתה ונותנה לפני ארי; מה ארי דורס ואוכל, ואין לו בושת פנים, אף עם הארץ מכה ובועל, ואין לו בושת פנים. תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר, אלמלי\* צריכים אנו להם למשא ומתן, היו הורגין אותנו.

#**פירוש,**= כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר "מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור", ומפרש שהוא משבר העצם, כלומר שהוא מאבד אותו. וכמו שהחמור מאבד העצם מן האדם השכלי, עד שאין מציאות לו לגמרי, כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו, והחמור משבר אותו. וכך האדם שהוא חמרי, רוצה לבטל התלמיד חכם שהוא שכלי. וזה מפני כי החמרי הוא העדר השכלי לגמרי, עד שאין לו מציאות מצד החמרי. ודע, כי האש והמים הם גם כן הפכים, מכל מקום משתתפים בנושא שלהם, הוא החומר, שהחומר הוא אחד לד' יסודות. אבל החמרי והשכלי אין להם שתוף כלל בעולם. אף החומר שהוא הנושא אל השכל, אין לו שתוף עמו כלל, כי השכל הוא נבדל לגמרי. ולפיכך החמרי מאבד את השכלי לגמרי, עד שאינו נמצא מכל וכל. וזה שאמר "מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור", ודבר זה מבואר.

#**ואמר**= "מה ארי דורס ואוכל, ואין לו בושת פנים". ויש לך להבין מאוד מה שמדמה רבי מאיר\* את עם הארץ לארי, כי הארי יש לו כח גופני מאוד, ולגודל כח גופני ועזותו אשר יש לו, יוצא לקצה בעזותו לדרוס הבעל חי. וכך עם הארץ, יוצא לקצה בכח גופני אשר יש לו, שהוא בעל גוף בלבד, עד שהוא עז פנים, כי כל אשר יוצא חוץ מן המצוע, כמו עם הארץ שהוא בעל גוף לגמרי, יש לו עזות ביותר. ולפיכך אמר הנותן בתו לעם הארץ אין מזווג לה בעל, כי אין מענין העם הארץ הזיווג, כי הזיווג הוא חבור שני דברים יחד בשווי, ואין לעם הארץ שווי וחבור. והוא דומה לארי שהוא דורס ואוכל ויוצא מן השווי על ידי שהוא עז, לכך אין בעילתו נחשב זיווג כלל, שהוא השווי והחבור. ודבר זה נרמז במה שהחבור והזיווג נקרא (בראשית ד, א) "והאדם ידע את חוה אשתו", נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע, ואין זה דריסה, רק החבור בשווי. ולפיכך לתלמיד חכם שיש בו דעת, שייך חבור, וכמו שבארנו זה למעלה. לא\* על עם הארץ, שאין לו דיעה, לכך אין לו חיבור, רק דריסה נחשב. ודברים אלו ברורים מאוד.

#**ואמר**= "אלמלי אנו צריכים להם וכו'\*" (פסחים מט:). כבר התבאר\* למעלה כי החמרי הוא הפסד השכלי, ודבר זה מבואר, ולכך אמר "אלמלא אנו צריכין להם היו הורגין אותנו". כמו שהוא נמצא באדם, אילו השכל היה נתלה בחומר, והיה מוטבע בו עד שהיה צריך אליו, ולא היה נבדל ממנו, היה החמרי מבטל השכל\* לגמרי, ולכך צריך שיהיה השכל נבדל מן החמרי. וכן הוא אצל האדם החמרי והאדם השכלי, אם היה צריך השכלי אל החמרי, היה מבטל אותו לגמרי. והבן הדברים, כי אלו דברים נאמרו גם כן אצל השכל והגוף, ובדמיון זה תלמיד חכם ועם הארץ.

#**תנא רבי חייא**=(פסחים מט:), כל העוסק בתורה בפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו, שנאמר (דברים לג, ד) "תורה צוה לנו משה מורשה", אל תקרי "מורשה", אלא "מאורסה". וגדולה שנאה ששונאים עם הארץ את תלמידי חכמים יותר משנאה ששונאים אומות העולם את ישראל, ונשותיהן יותר מהם. תנא, שנה ופירש קשה יותר מכלם.

#**פירוש,**= שהתורה היא מיוחדת לתלמיד חכם, ונבדל תלמיד חכם מן עם הארץ. וכאשר לומד תורה בפני עם הארץ, אשר אין התורה מיוחדת לו, הוא פחיתות לתורה, שתהיה לתורה שום צירוף אל אשר אין לה צירוף אליה. ולפיכך הוא דומה לבועל ארוסתו, אשר היא מיוחדת לו ונבדלת משאר האדם, ובועל אותה בפני שאר אדם, אשר היא נבדלת מהם, ודבר זה מבואר.

#**וגדולה שנאה וכו'**=. פירוש, כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי. וזה כי אף אם הגוי הוא גם כן חמרי בערך ישראל שיש להם התורה, מכל מקום לא נחשב זה חמרי כמו עם הארץ, שהיה ראוי לו לקנות השכל, ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופירש\* מן השכלי, כיון שהוא (-ח-)סר ממנו. ועם הארץ דומה קצת לשונה\* ופירש (פסחים מט:), כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל. וזה שאמר 'גדולה השנאה ששונאים אותנו יותר\* מן האומות', שאינם כל כך רחוקים ומתנגדים אל השכלי, כי לא נתנה להם התורה. אבל עמי הארץ, שהם אינם חפצים בשכלי, הוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי. ויש לך להבין, כי הפורש מן התורה הוא יותר פרישה מן פרישת האומות, שגם הם רחוקים מן התורה, והבן זה מאוד.

#**ונשותיהן עוד יותר**= (פסחים מט:). כי האשה היא עוד חמרי יותר, ולכך האשה של עם הארץ יותר מתנגד אל השכלי. ואמר (שם) "שנה ופירש יותר מכולם", כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה, ופורש\* מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר.

#**תנו רבנן**= (פסחים מט:), ששה דברים נאמרו בעם הארץ; אין מוסרין לו עדות, ואין מקבלין עדות ממנו, ואין מגלין לו סוד, [ואין ממנין אותו אפוטרופוס על היתומים], ואין ממנין אותו אפטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמו בדרך. ויש אומרים, אף אין מכריזין על אבידתו. ותנא קמא, זימנין דנפק מיניה ברא מעליא ואכיל ליה, ומקיים ביה מה שנאמר "יכין רשע וילבש צדיק\*".

#**כל אלו**= ששה דברים מפני שעם הארץ רחוק ממדריגה הנבדלת השכלית, וכל אלה ששה דברים יש בהם מדריגה נבדלת. וזה כי "אין מוסרין לו עדות", שכל עדות היא ידיעת הדבר כאשר הוא, ודבר זה שייך לשכל, אשר יודע הדבר כאשר הוא. ואם ימסור לו עדות, לא יקבל העדות כמו שהוא. ואף אם הוא יודע עדות, אין מקבלין עדותו, שאין מעיד על הדבר כאשר הוא בעצמו, שאין האמת רק אל השכל, ולא אל החמרי, לכך הרה עמל וילד שקר עדות\*. ואל יקשה לך, שאם כן הוי ליה לומר "אין מקבלין ממנו עדות", ומזה נשמע שאין מוסרין לו. דודאי בא לומר שהוא מרוחק מן האמת משתי פנים; האחד, שאין מקבל דבר כפי מה שהוא. ואשר מקבל, לא יעיד עליו כפי מה שהוא, כל זה מפני שהוא רחוק מן האמת.

#**ודע כי**= העדות שמוציא הדבר שהוא מעיד עליו אל הפעל, ואין עם הארץ, שהוא בעל חומר, רק בכח ולא בפעל, ולכך אין ראוי לו העדות, כמו שהאשה פסולה לעדות (ב"ק פח.) מטעם זה, כמו שבארנו במקום אחר, והבן זה.

#**ואין מגלין**= לו סוד (פסחים מט:). כי החמרי בגלוי, ואין לו מדריגה נסתרת, ודבר זה מבואר למי שמבין דברי חכמה, כי החמרי הוא במדריגה הנגלית, ומדריגה הנבדלת היא נסתרת, ובארנו זה במקומות הרבה מאוד.

#**ואין ממנין**= אותו אפוטרופוס על היתומים, ואין ממנין אותו על הקופה של צדקה (פסחים מט:). אלו שני דברים, כי החמרי אין ראוי שיהיה מנהיג אחר, ואין משפיע לאחר, בעבור שהוא מקבל תמיד. ומאחר שהוא מקבל, אין ראוי שיהיה בו הנהגה לאחר, או שישפיע לאחר. וכן אין מתלוין עמו בדרך (שם), כי הוא חשוד על שפיכות דמים כאשר התבאר למעלה, והבן זה מאוד.

#**ויש אומרים**= אף\* אין מכריזין על אבידתו (פסחים מט:). וזה כמו שאמרנו, כי כל ענין החמרי הוא בנגלה, ואין לו חלק בנסתרות. ולפיכך האבידה שאין ידוע למי\* הוא, אין ראוי להכריז עליו, ואין עם הארץ מגיע עד מדריגה נסתרת שיהיו מכריזין על אבידתו, דהיינו לדרוש ולחקור אחר בעל האבידה, דבר זה אין ראוי לעשות, כי אין לו רק הנגלה. ואם הוא נגלה וידוע, יש להחזיר לו האבידה, אבל להכריז על האבידה, זה אין ראוי לו.

#**ויש להבין**= דברים אלו, כי כל אלו דברים שייך למדריגה השכלית, ולכך\* אמר (פסחים מט:) "ששה דברים נאמרו בעם הארץ", כי יש למדריגה השכלית ששה בחינות, גם שבעה, אף שאין לו השביעי כמו הראשונים, ולכך "יש אומרים" שבעה, כי השביעי הוא מצד מה בלבד, ואינו הכרחי גמור כמו ששה האחרים. ודבר זה ידוע למי\* שיודע סודי החכמה הפנימית איך כל הששה, גם השביעי, רחוק מן עם הארץ, ובארנו זה בפרק בעשרה (אבות פ"ה מ"ז), עיין שם. וכשם שאמר\* כאן "ששה דברים נאמרו בעם הארץ", ו"יש אומרים" מוסיפין השביעי, וכמו כן אמר (ברכות מג:) "ששה דברים גנאי לתלמיד חכם", ו"יש אומרים" מוסיפין השביעי, שבזה תוכל להבין כי דברי חכמים נאמרו בחכמה. כי עם הארץ רחוק הוא מן השכלית, והמדריגה העליונה השכלית הזאת נמצאו בה שבעה מעלות, ולפיכך יש ששה דברים, ויש אומרים שבעה, שאין ראוים לעם הארץ. והתלמיד חכם שיש לו המעלה השכלית, ראוי שירחיק כל אשר הוא הפך זה, ולכן יש גם כן ששה דברים גנאי לתלמיד חכם, ויש אומרים שבעה.

#**ואם תאמר**=\*, דמשמע שאין מכריזין על אבידתו, הא לגזלו אסור, אף על גב דלית ליה הך סברא דילמא נפק ממנו ברא מעליא. וקשיא, כיון דלית ליה הך סברא, אף גזילה מותר, דאפילו גופיה מותר, דהא מותר לנחרו (פסחים מט:), ממונו לא כל שכן, כדאיתא בפרק בתרא דקמא (ב"ק קיט.). אבל לפי הפירוש אשר אמרנו לא יקשה כלל, דודאי להרגו חס ושלום אסור, וההורגו נהרג עליו כמו על תלמיד חכם, כי כל שעה אפשר שיהיה תלמיד חכם. וכל הדברים אשר נזכרו כאן הוא שב ואל תעשה, וכיון דעדיין לא למד, אין לעשות לו דברים אלו. אבל לעשות לו מעשה, בודאי אסור, ודבר פשוט הוא.

#**וגדר עמי הארץ**= פירשו זכרונם לברכה במסכת סוטה (כב.); תנו רבנן, איזהו עם הארץ, כל שאינו קורא קריאת שמע שחרית וערבית, דברי רבי אליעזר ורבי יהושע\*. וחכמים אומרים, כל שאינו מניח תפילין. בן עזאי אומר, כל שאין לו ציצית בבגדו. רבי יונתן בר יוסף אומר, כל שיש לו בנים ואינו מגדלן לתלמוד תורה. אחרים אומרים, אפילו קרא ושנה, ולא שמש תלמידי חכמים\*, זהו עם הארץ. קרא ולא שנה, הרי זה בור. לא קרא ולא שנה, עליו הכתוב אומר (ר' ירמיה לא, כו) "וזרעתי את בית יהודה ואת בית ישראל זרע אדם וזרע בהמה".

#**פירוש,**= כי עם הארץ הוא חמרי לגמרי, אבל אם מקבל עליו מלכות שמים, שקורא קריאת שמע, אינו חמרי, כי נקרא עליו השם יתברך, שהרי מקבל עליו מלכות שמים, כי החמרי אין לו דביקות כלל אל הנבדל. וחכמים אומרים כל שאין מניח תפילין (סוטה כב.). שאין מצוה אלקית קשור על נפשו, עד כי נפשו יש לו דביקות במצות אלקית. וכל ענין עם הארץ שהוא בעל גוף ואינו שכלי, וכאשר תפילין קשורים על נפשו, אינו עוד חמרי. ולבן עזאי, שאין לו ציצית בבגדו. שאין מצוה אלקית בבגדיו, שהם מכסים גופו. כי צריך שיהיה בבגדיו מצוה אלקית, עד שאינו חמרי לגמרי, ואם לא כן, הוא עם הארץ. והוסיף רבי יונתן, אף אם אין מגדל בניו לתלמוד תורה, הרי בניו שייכים אל האדם, כי הם כמו האדם עצמו, אם אין מגדלן לתלמוד תורה הוא חמרי מצד בניו. כי צריך שיהיה האדם דבק במדריגה שכלית לגמרי, אף מצד בניו.

#**ויש להתבונן**= במה שאמר "כל שאינו קורא קריאת שמע". וזה כי האדם יותר קרוב לקבל מלכות שמים על צלמו\*, שהוא צלם אלקים, ועל זה מקבל מלכות שמים. ולכך בקריאת שמע רמ"ח תיבות, כמספר איבריו של אדם. כי רמ"ח איבריו הם צלם האדם, ועל הצלם הזה הוא מקבל מלכות שמים, כי לא היה ראוי האדם לקבל עליו מלכות שמים שיהיה השם מלך עליו, אם לא מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ובשביל זה הוא מלך בתחתונים, והוא יתברך מלך עליו. ולכך יש בקריאת שמע רמ"ח תיבות, כנגד צלמו של אדם. וכאשר צלמו מקבל מלכות שמים, אז יוצא מגדר עם הארץ.

#**ולחכמים**=\* צריך יותר, עד שמקבל הקדושה המעלה הנבדלת על נפשו, כי תפילין הם על המוח וכנגד הלב, וזה צריך גם כן. ובן עזאי שאמר מי שאין ציצית בבגדו, סבר שתהיה המצוה האלקית על גופו גם כן, כי הציצית הם מלבוש לגוף. ולרבי יונתן אף בניו שהם יוצאים מגופו, צריך שיהיה מגדל אותם\* לתורה. ובזה אף אשר באו מכחו אינם חמריים, והבן הדברים אשר רמזנו. ולדעת אחרים, נקרא "עם הארץ" אף אם קרא ושנה, כי צריך שיהיה שכלי לגמרי, וזהו על ידי שמוש תלמידי חכמים, שהם מפרקים לו ומתרצים לו הכל, עד שהוא עומד על התורה, ואז הוא תלמיד חכם גמור.

#**ודע כי**= אין מחלוקת בין החכמים האלו. רק כי לדעת תנא קמא, כל מי שלא קרא קריאת שמע הוא עם הארץ גמור, שאין בו לחלוחית חכמה. אבל אם קרא קריאת שמע, מקבל עליו עול מלכות שמים\*, שהשם יתברך אלוה אליו, ויש לו דביקות בו יתברך, ואינו חמרי לגמרי כאשר מקבל עליו מלכותו על צלמו ברמ"ח תיבות אשר הם בקריאת שמע. ולדברי חכמים, כל שאין לו תפילין, שאין על נפשו מצוה אלקית, אף אם מקבל מלכות שמים על צלם האדם שיש בו רמ"ח איברים. אבל אם נפשו דבק במצוה אלקית, אז אינו עם הארץ, כמו הראשון שאין לו דבר זה. ובן עזאי אמר, אם אין לו ציצית בבגדו אשר מכסים את גופו, אבל אם יש לבגדיו ציצית, אז גופו\* דבק במצוה אלקית, ואינו עם הארץ, כמו הראשון שלפני זה. ולדעת רבי יונתן, שאין מגדל בניו, שהם באו מכחו, לתלמוד תורה. אבל אם מגדלם לתלמוד תורה, בזה יוצא מן גדר עם הארץ, ואינו בכלל עם הארץ, כמו הראשון. ולדעת אחרים, כל זמן שאינו תלמיד חכם גמור על ידי שמוש תלמידי חכמים שמתרצים לו קושיות המשניות, עד שעומד על התורה. אבל כל זמן שיש בו ענין מה של עם הארץ, נקרא "עם הארץ", דסוף סוף לא קנה השכלי מה שראוי אליו לקנות עד ששמש תלמידי חכמים, ואז הוא תלמיד חכם כמו שראוי. והתבאר לך גדר עם הארץ. ואם קרא ולא שנה הרי זה בור (סוטה כב.), כי הבור נקרא שהוא חסר, וזהו חסר לגמרי, כי למד המקרא ולא למד המשנה\*, והרי הוא חסר המשנה. והוא כמו שדה בור שחסר ממנה התבואה. ויש לך להבין דברים אלו מאוד.

#**ועוד שם**= (סוטה כב.), קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים, רבי אליעזר אמר, הרי זה עם הארץ. רבי שמואל בר נחמני אמר, הרי זה בור. רבי ינאי אמר, הרי זה כותי. רב אחא בר יעקב, אמר, הרי זה אמגושי. אמר רב נחמן בר יצחק, מסתברא כוותיה דרב אחא בר יעקב, דאמרי אינשי רטין מגושא, ולא ידע מה רטין. תני תנא, ולא ידע מה תני.

#**וביאור זה,**= כי כאשר שנה המשנה, ולא שמש תלמידי חכמים לברר טעמי המשנה, שהוא שכל ברור כאשר עמד על טעמי המשנה, נקרא זה "עם הארץ", כאשר לא קנה השכל. והוסיף רבי שמואל לומר שהוא נקרא "בור", כי שדה שאינו מוציא תבואה נקרא 'שדה בור', שהרי תרגום (בראשית מז, יט) "והאדמה לא תשם", "לא תבור". וכך מי ששנה\* המשנה ולא שימש תלמידי חכמים לברר לו המשנה, לא יצא אל הפעל השלימות, להיות חכם בפעל. לכך נקרא "בור", שלא יצא אל הפעל, והוא כמו שדה בור שלא יצא אל הפעל לעשות פרי.

#**ורבי ינאי**= אמר, הרי זה כותי. כי כותי אינו מבקש לעמוד על התורה ולהבין אותה, כי לא למדו כותיים התורה, רק מה שראו לפניהם במעשה עשו, ובזה החזיקו הכותיים. אבל שיהיה להם התורה, זה לא היה להם כלל. וכך מי שלמד המשנה בלי בירור טעם המשנה, חסר למוד התורה, שלא נחשבת המשנה למוד התורה, רק המשנה הוא איך יעשה המעשה. ומפני כך נקרא "כותי", שאין לו התורה מצד הלימוד. אבל ישראל ראוי להם התורה מצד השכל, כי התורה השכלית ראוי להם בפרט, וכמו שאמר הכתוב (דברים ד, ו-ז) "כי מי גוי גדול חכם ונבון וגו'", וכמו שהתבאר בפרק שלפני זה, כי מיוחדים ישראל לקבל השכל מן השם יתברך, וכמו שאמרו על ישראל (ברכות נח.) "ברוך שחלק מחכמתו ליראיו", כמו שהתבאר. וזה שלא למד רק המשנה, נחשב כותי, שאין לו התורה מצד החכמה, רק שנהגו כך. ואין עשיית המצות (-רק-) מצד השכל.

#**ורב אחא**= בר יעקב אמר שנקרא "אמגושי", הוא מכשף, שהוא מדבר ואינו מבין מה הוא מדבר, ודבר זה כאילו אינו תורה כלל. וזה עוד גרע מהכל, כי נחשב אצלו התורה כמו כישוף, שהוא דבר פחות ושפל, ואינו ענין שכלי כלל. ולכך הכישוף הוא לנשים, שהם חלושי השכל. וזה שלמד המשנה ולא ידע טעם התורה, כאילו היה התורה דבר פחות ושפל, שאין בו השכל. ומפני כי דבר זה הוא דבר זר ויוצא מן הראוי, כי מצות התורה ראוים מצד עצמם שיהיו נעשים בשכל, וזה שלא למד רק המשנה, שאין בה בירור השכל, הוא דבר זר יוצא מן הראוי, ונחשב הוא כשוף\*, שהוא מעשה זר בלא שכל.

#**וד' דברים זכרו**=; האחד, שהוא עם הארץ, כלומר שאין לו השכל כלל. והשני, שהוא נקרא "בור", שלא יצא אל השלימות הגמור להיות בפעל לגמרי. והשלישי, שהוא כותי, כאילו אין שייך לו השכל, רק רוצה לעשות, אבל למוד התורה בשכל אין שייך להם, וזה יותר גרוע. והוסיף לומר כי הוא אמגושי, שהתורה נחשב אצלו כמו הכישוף, כאילו אין התורה שכלית, רק כמו הכישוף שהוא לנשים, ואין בכישוף שום תבונה, ולכך הכישוף הוא לנשים, בעבור חלושי השכל\* ביותר, וכך נחשב אצלו התורה. והבן סדר הדברים האלו מאוד מאוד.

#**ועוד שם**= (סוטה כב.), התנאים מבלי עולם. מבלי עולם סלקא דעתך, אלא שמורין הלכה מתוך משנתן. תניא נמי הכי, וכי מבלי עולם הן, והלא מיישבי\* עולם, שנאמר (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו", אלא שמורין הלכה מתוך משנתן. והא דמקשה "וכי מבלי עולם", ולא תירץ דהכא איירי שלא שימש תלמידי חכמים. זה אינו קשיא, דאף על גב שיש בו הדברים האמורים למעלה, שהוא בור ועם הארץ, וכל הני דברים דלעיל, מכל מקום "מבלי עולם" אינם נקראים. ומתרץ, מפני "שמורים הלכה מתוך משנתן". כלומר שמורים אף שאינו יודע עיקר טעם המשנה, ובזה מבלין העולם, כי העולם עומד על התורה, ואין זה נחשב "תורה" כאשר אין יודע בירור טעם המשנה. והתורה שהיא להורות המעשה היא עיקר תורה, ועל זה העולם עומד. ולכך כאשר מורין הלכה מתוך המשנה, לא מצד השכל הברור, הם מבלי עולם, שעומד על התורה.

#**ורש"י ז"ל**= פירש (סוטה כב.) שמורים הלכה מתוך משנתן - ומבלין העולם בהוראת טעות, דכיון דאין יודעים טעם המשנה, פעמים שמדמים לה דבר שאינו כך. ועוד, שאינם יודעים מחלוקת התנאים, ולפיכך מורים הוראות טעות, כך פירש רש"י. ואין הפירוש כדבריו כלל, כי מה שאמר "שמורין הלכה מתוך משנתן" משמע הלכה שהיא אמת, ולא שייך לומר הלכה של טעות. והוי ליה לומר רק "שמורין טעות מתוך המשנה".

#**אבל הפירוש**= כמו שאמרנו, כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית. ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה. ודבר זה בודאי קיום העולם, שעומד על התורה. ולפיכך התנאים שמורים הלכה מתוך המשנה הם מבלי עולם.

#**אבל בדור הזה**=, אם היו פוסקים הלכה מתוך המשנה, היה זה די, כי המשנה היא ראשית לתלמוד, והתחלה אליו. אבל אין פוסקין הלכה מתוך המשנה, שהיא עשויה לתלמוד, כי התלמוד הוא פירוש המשנה, רק שהם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמוד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת. והראשונים, כמו הרמב"ם זכרונו לברכה, והטור זכרונו לברכה, אף על גב שגם הם חברו הפסקים בלא בירור, לא היה דעתם רק להורות סוף ההלכה, ואשר הוא עולה מתוך התלמוד. אבל לפסוק האדם מתוכה מבלי שידע מאיזה מקום יוצא הדין, רק הלכתא בלא טעמא, לא עלה על דעתם ועל\* מחשבותם. שהרי אמרו כאן (סוטה כב.) הפוסק מתוך המשנה נחשב אמגושי, כמו שהתבאר, ושאר גנות, שהוא נחשב כמו כותי (שם). ואילו ידעו המחברים כי החבורים ההם יהיו גורמין שיהיו עוזבין את התלמוד לגמרי, ויהיו פוסקין מתוך החבורים, לא היו מחברים אותם.

#**כי יותר**= ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו. ואין לדיין רק מה שעיניו רואות (סנהדרין ו:), והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עיור בדרך.

#**ובאולי יאמר**=, אם כן בדור הזה שאינם בקיאים בתלמוד, ולא ידעו אותו, איך נפסק הלכה. הלא בודאי קשה הוא דבר זה שנשתכחה תורה, ואין אנו ראוים לפסוק הלכה. וכל זה מה שאין אחד חוזר על תלמודו להיות בקי ורגיל בלמודו, כמו שכתבנו למעלה גודל חסרוננו בתורה. עד כי יבא מורה צדקנו, ויסיר\* טפשות לבנו, ונפלאות מתורתו יראנו, אמן, וכן יהי רצון במהרה בימינו, אמן.

<> והתרגום יונתן ביאר שפסוק זה עוסק בתורה, וכלשונו: "ארום אורייתא דאתון עסיקין בה היא חייכון בעלמא הדין ואוגדות יומיכון בעלמא דאתי". וכן בגמרא [ברכות נה., שם סא:, שבת יג., פסחים מט:, וקידושין מ.] דרשו פסוק זה על תלמוד תורה [ראה למעלה פ"ד הערה 322]. ומכלל הן אתה שומע לאו, שאם סר מן התורה, בזה הוא מקצר ימיו. וכן רש"י [ע"ז יט.] כתב: "צייד הרמאי - שמרמה אנשים להראות כמה אני חכם להעמיד גירסות הרבה, והוא משכח ומקצר ימיו, דכתיב 'כי הוא חייך ואורך ימיך'". ובדר"ח פ"ג מ"ז [קצד:] כתב: "התורה נקראת 'חייך ואורך ימיך', והפורש מן התורה הוא מתנגד אל החיים, והמתנגד אל החיים בודאי הוא מתחייב בנפשו" [הובא בחלקו למעלה פי"ב הערה 31]. ושם במשנה י [רלז:] כתב: "כי כל אלו דברים הם... הסרה מן התורה, ולפיכך הם מוציאין את האדם מן העולם, כי התורה היא חיותו של אדם, וכאשר האדם פונה אל הדברים כמו אלו, הם הסרה מן החיים". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ו [רכח:]. וכן רבי טרפון אמר לרבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך [מתורתך] כפורש מן החיים".

<> כך היא הגירסא בעין יעקב, ובגמרא דילן ליתא למלים "אתה פפוס שאומרים עליך חכם אתה, אי אתה אלא טפש", וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [כמלוקט למעלה פ"א הערה 62, ולהלן הערות 106, 111, 145, 169, 217, 267].

<> "ואין מים אלא תורה, שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים'" [ב"ק יז.]. והרד"ק בישעיה [נה, א] כתב: "והמים משל לתורה ולחכמה, כמו שאי אפשר לעולם בלא מים, כך אי אפשר לעולם בלא חכמה. וכמו שהצמא מתאוה למים, כך הנפש החכמה מתאוה לתורה ולחכמה".

<> לשונו למעלה פ"ב [לאחר ציון 28]: "וזה שאמר [תענית ז.] 'מה המים מניחין הגבוה, והולכים למקום נמוך'. פירוש, כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול, לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל. ולפיכך מניחין המים מקום גבוה, והולכים למקום נמוך, שמקום הגבוה יש לו גבול, שהוא מוגבל בשטח שלו, והמים מניחין מקום הגבוה שיש לו גבול, והולכים למקום נמוך שלא יוגבל. וכך התורה שהיא שכלית, ואין גבול לה, לכך מנחת מקום הגבוה, היינו גס רוח שמגביל עצמו שכל כך הוא גדול, והולכת למקום נמוך, הם שפלי רוח בעלי ענוה, שאין מגבילים עצמם, ואין מחשיבים עצמם לכלום, כאילו הם אינם דבר מוגבל, ומפני כך נמצאת התורה אצלם". ולמעלה ר"פ ח כתב: "עיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... ולכך אמרו [תענית ז.] גם כן כי התורה היא נמשלת למים, אשר אין להם גבול, רק הם יוצאים בלי גבול ומשפיעים בלי גדר וגבול. וכך התורה השכלית, מפני שהיא שכלי אין לה ענין הגשם, כי הגשם יש לו גדרים מוגבלים, ולא כן השכלית, שהוא פשוט מבלי גדר מוגבל". ובבאר הגולה באר הששי [רמ.] כתב: "דבר זה ידוע, כי התורה נקראת 'מים'; 'הוי כל צמא לכו למים', ואמרו במסכת תענית [ז.] למה נמשלו דברי תורה למים וכו'. ודבר זה מפורסם, ואין צריך ביאור כלל". וראה למעלה פ"ב הערה 29 במה שנתבאר שם שמאידך גיסא מים מורה על חומריות.

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 43]: "כבר התבאר שמזה הטעם נמשל האדם כמו הדג שהוא צריך אל מים, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים. כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל, והוא קיום לנשמה". ואמרו חכמים [תנחומא ויקהל אות ח] "כשם שאין אדם מתבייש לומר לחבירו השקני מים, כך לא יתבייש לומר לקטן ממנו למדני תורה". ורש"י [דברים לב, ב] כתב: "תורה שנתתי לישראל שהיא חיים לעולם, כמטר הזה שהוא חיים לעולם". @**ויש להבין**^, כי כאן משוה את התורה למים מצד החיות של המים, דכשם שהדג אינו יכול להתקיים ללא מים, כך האדם אינו יכול להתקיים ללא תורה. אך למעלה בפ"ב ופ"ח [הובאו בהערה הקודמת] ביאר שדמיון התורה למים הוא מצד התפשטות המים ללא גדר מוגבל, וכאן מזכיר את דבריו מפ"ב ופ"ח ["ודמיון גמור יש לתורה אל המים, כמו שנתבאר זה למעלה"]. ולפי זה מהי השייכות בין המים של תורה למים של דגים, הרי מה שהתורה נקראת "מים" [התפשטותה ללא גבול] אינו שייך כלל למים של דגים. ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פ"ה [לאחר ציון 45]: "כבר בארנו זה למעלה בתחלת הנתיב כי הנשמה והתורה הם שייכים זה לזה", ושם הערה 46.

<> לשונו בח"א לע"ז ג: [ד, כו:]: "פירוש, כשם שהים מקום טבעי לדג בפרט, והתורה נקראת 'מים' בכל מקום, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים' [ב"ק יז.]. ודמיון גמור יש לתורה אל המים כמו שנתבאר זה במקומו [למעלה ר"פ ב ופ"ח]. והאדם כמו הדג, שאי אפשר לחיות הדג בלא מים, וכאשר פורש מן המים מיד הוא מת. וכן הנשמה של אדם צריכה להיות עם התורה אשר נמשלה כמים, כמו שהתבאר. וערך אחד יש אל הנשמה הנבדלת עם התורה השכלית, כמו ערך הדג אל המים. ולפיכך אמר תכף ומיד שפורש מן התורה מיד הוא מת, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ה הערה 45]. @**ויש להעיר**^, כי כאן מבאר את זיקת הנשמה לתורה מחמת ש"התורה מלמעלה וכך הנשמה מלמעלה, לכך זה מחזיק זה, כי שניהם ענין אחד". אך איה נמצאת הקבלה זו בדגים ומים, דאטו גם שם נבאר שהדג מלמטה והמים מלמטה, לכך זה מחזיק זה, כי שניהם ענין אחד. ויש לומר, דאין הכי נמי דכך נבאר גם ביחס של דגים למים, כי דבריו כאן אודות היחס שבין הנשמה לתורה באים לבאר מדוע מזון הנשמה הוא התורה [עד שא"א לנשמה להיות ללא תורה], ועל כך מבאר ששתיהן באות ממקור עליון, ולכך האחד ניזון מהשני. וברי הוא שהקבלה זאת קיימת גם בין הגוף הגשמי למאכל הגשמי, שהואיל ושניהם גשמיים, לכך הגוף ניזון ממאכל גשמי. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ג [ק.], וז"ל: "כי השם יתברך הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא פרנסת הנפש, כי 'נפש בלא דעת לא טוב' [משלי יט, ב]. ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן" [הובא למעלה פי"ד הערה 74]. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:] כתב: "האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, וכך נזון הרוחני לפי ענין שלו". וכן הוא בגו"א שמות פי"ח אות כו. ובנתיב העבודה פי"ז [ד"ה הדבר שהוא] כתב: "פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה". ובנר מצוה [כא:] ביאר כי מקומו הטבעי של הדג הוא במים, כי הואיל ואין לדגים מציאות, לכך מקומם בים, מקום הרחוק מן הישוב והמציאות, וראה להלן הערה 93.

<> "מהאש יצאו - מן התורה פירשו, דכתיב [ירמיהו כג, כט] 'הלא כה דברי כאש', וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'" [רשב"ם שם].

<> "רפאים בעמקי שאול - כפול לשון הוא" [רשב"ם שם].

<> כפי שביאר הרשב"ם [ב"ב שם] שהפסוקים מורים שהתורה היא אש [הובא בהערה 8]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקעח.] כתב: "כי התורה היא אש, כמו שאמרו ז"ל, דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא דברי כאש נאם ה''. וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. וזהו אמרם בפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר 'מימינו אש דת למו'. ותניא דבי רבי ישמעאל אומר, 'אש דת למו', ראויים הללו לתת למו דת אש, עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש. כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם כן הם עזים... ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנצח ישראל פי"ד [שמה.] כתב: "ועוד האריכו עליהם [על ישראל] במסכת ביצה [כה:] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש, שהוא להב, אין בו גוף, והוא קשה וחזק. וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות". ובתפארת ישראל פ"כ [רצו.] כתב: "כי האש דבר שאינו גשמי, כי אין באש גוף גשמי, ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'" [הובא למעלה פ"ד הערה 262]. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצז.] כתב: "כל דברי תורה הם מחוייבים מוכרחים בחוזק ותוקף, לכך נמשך אחר זה האש, שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. מדמה התורה לאש, לחוזק שיש בדברי תורה. והחוזק הזה, כי הדברים שבה מוכרחים". ובח"א לשבת ל: [א, טו.] כתב: "כי התורה היא אש, כמו שהתבאר פעמים הרבה". נמצא שמבאר במקומות אלו את השויון שבין התורה לאש, שלשתיהן יש חוזק ועוז. אמנם בגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב שהשויון הוא מצד שאינם מוטבעים בחומר, וכלשונו: "ובפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא רבי מאיר אומר מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם... רצו בזה מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים, כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל. ומה שישראל עזים, מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל... וראוים גם כן שתנתן להם דת אש, שהתורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר. וראוי להתחבר בישראל, שיש להם נפש נבדלת בלתי חמרית, דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". וכדרך זו כתב בתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:], וז"ל: "כי התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "כי אין ספק שהשכל דומה לאש, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן האש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'. לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'. ודבר זה מבואר מאוד, והכתוב מוכיח כך, כדכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו', הרי התורה נקראת 'אש'". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כי הקדושה נמשלה כאש. ולפיכך התחתונים שהם חומריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם; אויר, מים, עפר. חוץ מן האש. וכמו שאמרו ז"ל [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אכלה הוא', ובשביל שהוא יתברך אש אכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". וראה למעלה פ"ו הערות 109, 111, 112, 113, ופי"ד הערה 37.

<> אודות חוזק ותוקף האש, ראה הערה קודמת. ובנצח ישראל ר"פ סא [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום". ובדר"ח פ"ה מ"כ [תפד.] כתב: "כאשר האדם בעזותו, הוא מתיחס לאש, בשביל העזות והכח, כי כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא אש, כדאיתא בפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. ותניא רבי ישמעאל אומר, ראוים הללו ליתן להם דת אש". ובתפארת ישראל פי"ח [רעח:] כתב: "קרא הגיהנם שפועל ברשעים 'אש' [ב"ב עד:], מפני כי האש יש לו תוקף, וגדול כוחו. וכך הגיהנם, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף... ולכך הגיהנם נקרא 'אש'" [הובא למעלה פ"ו הערה 111].

<> שהרי לשון המאמר הוא "כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו", ולא אמרו "כל שאינו לומד תורה אש אוכלתו", הרי שעונש האש נאמר רק על מי שהגיע לתורה ופרש ממנה, ולא במי שלא למד מעיקרא.

<> כי לא חטא באש, ולכך לא יענש באש, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אדם בעל גוף הוא מרוחק מהתורה, ולכך אינו בחזקת "הגיע למדריגת התורה", כי חומריותו מונעת ממנו להגיע למעלת התורה. וכן כתב למעלה פ"ג [לאחר ציון 37], וז"ל: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה [שבת פג:]. וזה כמו שאמרנו כי הגוף מתנגד אל השכל, ולפיכך צריך שימות על דברי תורה, כלומר לסלק הגוף לגמרי כאילו אינו, ואז יש לתורתו קיום, כאשר האדם גובר על הגוף לגמרי, ובזה הוא שכלי". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא.] כתב: "מה שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פג:], אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות', עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה, עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאילו אינו. וזה שכתוב 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה, צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה, שהרי הגוף בענין שמסלקו בשביל התורה, והרי אינו מתנגד אל התורה כלל כאשר מסולק הגוף בשביל התורה... כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 39, ופ"י הערה 133, ולהלן הערה 42].

<> אודות חומרת הפורש מהתורה, הנה אמרו [אבות פ"ג מ"ז] "המהלך בדרך ושונה, ומפסיק ממשנתו ואומר 'מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה', מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו", ובדר"ח שם [קצב.] כתב: "כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית. וכאשר הוא פורש מזה, מביא אליו המיתה, כאשר פורש מן השכל שהוא התורה. והפך זה העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל... וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר. והפך זה הפורש מזה, נדחה מציאתו, ודברים אלו ברורים מאוד" [הובא בחלקו למעלה פי"ב הערה 31]. ויש לשאול, שאמרו [אבות פ"א מי"ג] שיש חיוב מיתה גם על מי שלא למד כלל, שאמרו שם "דלא ילף, קטלא חייב", וביאר שם [שמז:] בזה"ל: "על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך. ולפיכך בתורה יש החיים [הובא להלן הערה 103]... ומאן דלא יליף, פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא. כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה". ואם דברים אלו נאמרים גם בלא למד מעיקרא, מהי תוספת הקפידא שיש במי שפורש מדברי תורה. ואולי עונש מיתה יש על מי שלא למד מעיקרא, אך עונש אש יש רק על מי שפורש מהתורה.

<> בח"א לב"ב עט. [ג, קטז.] כתב משפט זה כך: "כי התורה נותן המציאות לכל, ובה נברא הכל". ופירושו שהתורה מחילה שם "מציאות" על כל הנבראים, כי כל הנבראים יצאו לפועל על ידי התורה. וכן ביאר למעלה ר"פ א, וז"ל: "התורה, שהיא דברי השם יתברך, יתמוך לבך. כי לב האדם שם החיים, והתורה תחזיק לבך ותתן לך חיים... כי דברי תורה תומכים ומאשרים כל העולם כולו... ומה שדברי תורה תומכין כל העולם, דבר זה מדברי חכמים, שאמרו [שבת פח.] כי לכך הוסיף ה"א ב'ששי' [בראשית א, לא], לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. ואם כן דברי תורה מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום. וכל זה מפני כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה, כי אי אפשר זולת זה, כי על האדם מוטל לשמור את הסדר הראוי לו, ולכך הדבר הזה נגלה במפורש לאדם. אבל סדר כל העולם כולו גם כן הוא בתורה, שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא את עולמו. רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו", וראה שם הערה 12, שנלקטו מספריו ארבעה הסברים לכך שהתורה מקיימת את העולם. וכן ראה שם הערות 7, 11, 14. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רלז:] כתב: "אותם אשר תורתם אתם יש להם מציאות גמור, כי התורה נותן מציאות האדם. ודבר זה בארנו הרבה איך התורה השכלית נותן המציאות. ואשר הוא נוטה אל הגוף ואל החמרי אין לו מציאות בפעל הגמור".

<> בח"א לב"ב שם כתב כך: "וכאשר מרפה עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פורש עצמו מן הדבר שממנו המציאות". ובדר"ח פ"ג מ"ח [רא.] בביאור המשנה "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו", כתב: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד. ומפני שהפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות, שאין מציאות יותר רק אל התורה. ולפיכך השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו" [הובא למעלה פ"ד הערה 35, פ"ה הערה 36, פי"ב הערה 32, ולהלן הערות 161, 166].

<> פירוש - הגיהנם הוא הפך התורה והמציאות.

<> "ולכך נופל בגיהנם" [הוספה בלשונו בח"א לב"ב שם]. ואמרו חכמים [עירובין יט.] "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית". ו"ענין הגיהנם שהוא הפסד ואבוד לנמצאים" [לשונו בתפארת ישראל פי"ח (רעט:)]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כי הגיהנם שם אבדון האדם והעדר מציאותו של אדם, שהרי נקרא 'אבדון'... כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם הוא בעל העדר בודאי, ובדבר זה אין צריך להאריך... שאין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; 'שאול', ו'אבדון'". ובגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "הגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובנצח ישראל פ"ל [תקצב.] כתב: "אין ענין בגיהנם רק ההעדר והרע", ושם הערה 62. ובהמשך שם בפרק לו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות, וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבאו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 490, ושם בבאר הששי הערה 360. ובנתיב העבודה ר"פ ט כתב: "כי כבר בארנו כי אין הגיהנום רק ציה וצלמות, ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנום שם מציאות כלל. ולכך נקרא 'ציה' שהוא מלשון שממה, ונקרא 'צלמות' ששם המיתה, ורצה לומר ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב השלום ס"פ א כתב: "אין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנם, שהוא ההעדר בעצמו, ולכך שמות גיהנם מורים על העדר, שנקרא 'אבדון', וכל שאר שמות אשר יש לו". ובנתיב התוכחה פ"א כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] שב והזכיר ענין זה. וכן כתב בח"א לסוטה מא: [ב, עט.]. וראה במכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם. ולמעלה פ"א הערה 166 נתבאר שהתורה מצילה מגיהנם. וראה למעלה פ"ח הערה 121.

<> "כל לילה צפון ונחבא ממצפוני התורה, שאין דברי תורה נשמעין באותו בית" [רש"י שם].

<> "זה אשו של גיהנם, שאין צריך נפוח" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 32.

<> "מי שרע בעיניו שיש שריד באהלו" [רש"י שם].

<> לשונו למעלה ר"פ ד: "הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי, ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאילו העולם הזה בטל... כי עיקר הנהגת המציאות הוא היום, שבו האור, אבל הלילה שהוא חושך, הכל בטל". ולמעלה פ"ט [לאחר ציון 48] כתב: "כי עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל... ומטעם זה אמרו [עירובין סה.] לא איברא לילה אלא לשינתא. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו... כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום... כאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, וה'לילה' על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובנתיב העבודה פ"ז כתב: "הלילה נחשב בטול העולם, כאשר הוא חושך ולא אור... העולם שהוא כאילו אינו בלילה... לכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה [ברכות יב.]. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב' [שם], כי כאשר יצא העולם אל הפעל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "כי כשם שהיום הוא מיוחד שהוא יתברך פועל בנמצאים כמו שאמרנו, והוא יתברך מוציא הנמצאים אל הפעל, כך הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא". וכן כתב בנר מצוה [קי.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית" [ראה למעלה פ"ג הערות 52, 57, פ"ד הערות 2, 10, ופ"ט הערות 49, 51].

<> שהוא לשון חורבן ושממה. ורש"י [דברים שם] כתב: "ובתוהו ילל ישימון - ארץ ציה ושממה, מקום יללת תנינים ובנות יענה". ורבינו בחיי כתב שם: "ובתהו ילל ישמון - כלומר כאשר נתרחקו מן הישוב ובאו במקום תהו ילל ישימון". והמהר"ל מוסיף ששם "לילה" בא מלשון "ילל ישימון", ומקורו בתנחומא במדבר אות יג, שאמרו שם: "לכך נאמר [דברים לב, י] 'ימצאהו בארץ מדבר ובתהו ילל ישימון', תהו היה העולם עד שלא יצאו ישראל ממצרים, 'ילל ישימון' לילה היה העולם עד שלא קבלו ישראל את התורה, וכיון שבאו להר סיני וקבלו את התורה, האיר העולם". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:]: "הלילה הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' על שם היללה, הפך היום שהוא כולה אור, והאור הוא שמחה... שהלילה מסוגל לבכיה, ולא כן היום, שהיום בשביל האור יש בו שמחה, ואין מוכן לבכיה" [הובא למעלה פ"א הערה 186].

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ב [תתלא.]: "כי הבית עשוי לדירה... אבל ההר והשדה אינו כך, ואם יש לאחד שם דירה, הוא לזמן, בשביל שהיה חפץ לדור שם, ויוסר דבר זה, מאחר שאינו עשוי לדירה. ואינו כמו הבית, שהוא עשוי לדירה". ובדר"ח פ"ה מ"ד [קלד.] כתב: "יעקב קראו 'בית' [פסחים פח.], מורה על ישוב תמידי". וכן כתב בגו"א דברים פכ"ח אות ט. ובב"ק פ: אמרו שהלוקח בית בא"י עוסק בישוב א"י. ועוד אמרו חכמים [סוכה ג:] "בית דדירת קבע הוא... אי אית ביה ד' אמות על ד' אמות, דיירי ביה אינשי, ואי לא, לא דיירי ביה אינשי", הרי הגדרת "בית" שהוא בנין העשוי לדירת אדם.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:]: "כל בית שאין נשמעין בו דברי תורה וכו'. מפני שהלילה הוא חורבן והעדר, ומפני כך הבית בפרט ראוי לחורבן בשביל הלילה, שנקרא על שם יליל. ודבר זה מדת החורבן, כדכתיב 'יליל ישימון'. ולפיכך כל בית שאין נשמעין בו דברי תורה בלילה, גובר יליל ישימון, וחרב הבית ומשומם".

<> לשונו בנצח ישראל פס"א [תתקל:]: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". וכן הוא בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. ובנצח ישראל פנ"א [תתיז:] כתב: "וגבריאל מושפע ממנו הדין, והוא שוה לאש". ובבאר הגולה באר השלישי [רצג:] כתב: "השם יתברך, שמדתו דין, לכך נגלה בסנה באש [שמות ג, ב]", ושם הערה 259. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "וצורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". ובדר"ח פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש". וכן הוא בזוה"ק ח"א צט. וראה תפארת ישראל פי"ח הערה 59, ונר מצוה ח"א הערה 182.

<> כי לילה הוא הזמן שבו שולטת מדת הדין [זוה"ק ח"ב יח:], והאש היא מדת הדין, ולכך בית שאין נשמעים בו ד"ת בלילה, שולטת בו מדת הדין, ואש אוכלתו.

<> לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 48]: "כי עיקר זמן התורה הוא בלילה, כי עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא, כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל. ומטעם זה אמרו [עירובין סה.] לא איברא לילה אלא לשינתא. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו. וכאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה, ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה השכלית הוא גם כן סלוק הגשמי". ובחידושי &**ההלכות**^ שלו לעירובין סה. כתב: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה... כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". וראה בתפארת ישראל פ"ע [תתשב:]. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". ובשו"ע אור"ח סימן רלח סעיף א כתב: "צריך ליזהר בלימוד הלילה יותר מבשל יום, והמבטלו עונשו מרובה". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב: "כדאמרינן לא איברי לילא אלא לגירסא, וכיון דלכך נברא הלילה, על כן צריך ליזהר בה יותר". וכן כתב בנר מצוה [קי.], וז"ל: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית" [הובא למעלה פ"ט הערה 51]. ולמעלה ר"פ ד כתב: "כי הלילה הוא הסתלקות העולם הזה הגשמי, ועיקר העולם הזה הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאילו העולם הזה בטל, ולכך מיוחד הלילה אל התורה", ושם מאריך בזה עוד.

<> בעוד שכאן מבאר ששמירת הבית בלילה על ידי התורה נעשית מחמת שעיקר התורה הוא בלילה, הרי בהסברו הראשון בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:] השמיט ענין זה, ותלה זאת בכלליות שמירתה של התורה, וכלשונו: "רק בשביל תורה שהיא מקיים הכל, וכתיב [ירמיה לג, כה] 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי', ומפני זה אם נשמעים בו דברי תורה, ולפיכך הבית מתישב מצד התורה". הרי שתלה שמירה זאת מחמת שהתורה מקיימת הכל, ולא מחמת שהלילה הוא זמן המסוגל ללימוד תורה. אמנם בהסברו השני תלה זאת בלימוד בלילה, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת, כי התורה ראוי שיהיה בלילה... לפי שהיום הוא מיוחד להנהגת הטבע, כמו שהוא ענין היום. והלילה הוא העדר הטבע, והוא הנהגה למה שהוא על הטבע. ולפיכך אמרו 'אין רינה של תורה אלא בלילה'. ולפיכך אמרו כאן בית שאין נשמעים בו דברי תורה ראוי לשריפה, מצד שכל דבר שהוא נגד הנבדל ראוי אליו השריפה. ולפיכך כאשר אין בבית דברי תורה, כך ראוי לשריפה. אבל אין האדם ראוי לשריפה, מפני שהלילה ג"כ אברא לשנתא [עירובין סה.], שהשינה אחד מששים במיתה [ברכות נז:], שכך הלילה הוא העדר האור. אבל הבית ראוי שיהיה נשמע בו דברי תורה, ואם לא נשמעין בו דברי תורה ראוי לשריפה, ויש להבין את זה" [הובא למעלה פ"ד הערה 10, ופ"ט הערה 51]. ושם הוסיף: "ואין ראיה מצד האומות, כי אין שוטה נפגע [שבת יג:], ולפיכך זה נאמר דוקא על ישראל".

<> נמצא שהביא מאמר זה מסנהדרין כדי להורות שהתורה נותנת מציאות לבית שהיא נשמעת בו, ובלעדה הבית ישרף, כפי שהמאמר האחרון מבב"ב הראה שהמרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם. ולפי רש"י [סנהדרין צב.] חיבור המאמרים הללו הוא עוד יותר, שביאר שם שהאש היא אש של גיהנם [הובא למעלה הערה 21], ושוה לגמרי ל"נופל בגיהנם".

<> "מי שעוסק בתורה ופוסק על דברי שיחה בטלה" [רש"י ע"ז ג:].

<> "דברים לחלוחים ועיקר. לישנא אחרינא, הנכתב בלוחות" [רש"י ע"ז ג:]. והמהר"ל מבאר שהוא מלשון מלח, הנותן טעם לכל [ראה הערה 39].

<> "וטעם 'ומתוקים'... כי תענוג החכמה יותר מתענוג המאכל המתוק, ואין למעלה מהדבש בעבור היות המאכל תענוג רגע, והחכמה לעולם" [אבן עזרא שם]. ובהקדמה לתפארת ישראל [כב:] כתב: "ואמר [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב', פירוש כי המצוה יש בו שני דברים; האחד, שהמצוה טוב לאדם הגופני, שדבר זה מבואר לכל, שכל המצות שהם בתורה הם להשלים תקון האדם, עד שהאדם הוא בטוב. והשני, שהשכל גם כן מחייב המצות מצד סוד שכלי. ועל זה אמר כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי הם 'נחמדים מזהב ומפז רב', שהם נחמדים לראיית העין... ועל טוב הגופני שהתורה מעמיד הכל בטוב, כי התורה תקרא 'טוב', ועל זה אמר 'ומתוקים מדבש ונופת צופים', שזה עריבות גופני". וכן אמרו [עירובין כא:] "כל ההוגה בהן [בדברי חכמים] טועם טעם בשר". ועוד אמרו [עירובין נד:] "אף דברי תורה, כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם". ובויק"ר ל, יב אמרו "מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים". הרי "שכל דברי תורה יש להם טעם טוב" [לשונו כאן].

<> "רק הם דברים בעלמא" [הוספה בח"א לע"ז ג: (ד, כו.)]. וכן אמרו חכמים [ויק"ר ל, יב] "מה ערבה אין בה טעם ואין בה ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים".

<> פירוש - מבאר ש"גחלי רתמים" הוא מאכלו בעוה"ז הבא אליו בטורח ובקושי ובצער גדול מאוד, דהואיל ואינו רוצה במאכל ערב וטעים של תורה, לכך עונשו הוא שמאכלו יבוא אליו בקושי ובצער, כאילו אוכל גחלי רתמים. ולפי זה אין עונשו בגיהנם, אלא בעולם הזה. ואף על פי שאמרו בגמרא [ערכין טו:] "'גחלי רתמים' [תהלים קכ, ד], היינו גיהנם", מ"מ כאן לא איירי אלא במשל לגיהנם ["שהמאכל שבא לו בצער ובקושי כאילו גחלי רתמים הוא אוכל" (לשונו כאן)], והנמשל הוא למאכלו בעולם הזה. אמנם רבינו יונה בספר היראה ביאר שעונשו הוא בגיהנם, שכתב: "ועל המפסיקין נאמר 'הקוטפים מלוח עלי שיח ושורש רתמים לחמם', ואמרו רבותינו ז"ל כל הפוסקים מדברי תורה ועוסקים בדברי שיחה מאכילים אותם גחלי רתמים בגיהנם". ומלשון הזוה"ק ח"א קכב: משמע דתרוייהו איתנהו, שכתב: "מאן דפסק מלין דאוריתא על מלין בטלין, יתפסקון חיוהי מהאי עלמא, ודינה קימא בההוא עלמא". ויש להבין מה הכרח המהר"ל לבאר שאיירי בעונש בעוה"ז, ו"רתמים" הוזכרו רק כמשל, ולא ביאר כפשוטו של מקרא שאיירי בעונש גיהנם. ואולי משום שכבר אמרו חכמים [ב"ב עט.] "כל המרפה עצמו מדברי תורה נופל בגיהנם" [הובא למעלה לאחר ציון 8], ושם לא נקטו בסוג מסויים של גיהנם, לכך איירי בעונש בעולם הזה, ולא בסוג מסויים של גיהנם.

<> לשונו בח"א לע"ז ג: [ד, כו.]: "וידוע כי למוד התורה נקראת 'אכילה' בכל מקום, כמו שהתבאר בכמה מקומות כי התורה היא פרנסת האדם. ואם האדם מחליף אכילת התורה, שנקראת 'מלוח', בשביל שיח דברים בטלים, שאין מפרנסים הנפש, והם מאבדים הנפש, מאכילין אותו גחלי רתמים. ובמקום האכילה שהיא קיום שלו, נותנין לו דבר המאבד אותו, כמו שעשה שהחליף דבר שראוי שיתן לו הקיום, בדבר המאבד את האדם, כך עושין לו גם כן".

<> כמו שנאמר [איוב ו, ו] "היאכל תפל מבלי מלח אם יש טעם בריר חלמות", ופירש רש"י שם "היאכל תפל - דבר שהוא בלי מלח, וצריך להמליחו ולא נמלח, קרוי 'תפל'". ואמרו [פסחים עו.] "מליח הרי הוא כרותח". ובגו"א בראשית פכ"ה אות מא כתב: "מלח הוא נותן טעם, אם כן הוא דבר שנהנים ממנו". ובגו"א שמות פ"ל אות כז כתב: "לשון 'ממולח' [שמות ל, לה]... ואני אומר כי אונקלוס שתרגם [שם] 'מעורב', מפני שרוצה לומר כי צריך שיתנו הבשמים טעם זה בזה, וזהו כשהוא מעורב יפה אז האחד נותן טעם זה בזה, אף על גב דהוא יבש, הרי הבשמים נותנים טעם זה בזה, וזה נקרא 'ממולח', כי כל דבר שנותן טעם בשני נקרא על שם מלח, כי המלח הוא שנותן טעם באחר".

<> הנה כאן אמרו חכמים [חגיגה יב:] "כל הפוסק מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה, מאכילין אותו גחלי רתמים, שנאמר [איוב ל, ד] 'הקוטפים מלוח עלי שיח ושרש רתמים לחמם'". אך במשנה [אבות פ"ג מ"ז] אמרו "המהלך בדרך ושונה, ומפסיק ממשנתו ואומר 'מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה', מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". ומדוע על אותו מעשה עבירה נאמרו שני עונשים שונים; במשנה אמרו "כאילו מתחייב בנפשו", ואילו בגמרא אמרו "מאכילין אותו גחלי רתמים". אמנם לפי מה שביאר בדר"ח שם [קפט:], לעומת מה שביאר כאן, תתישב הערה זו; בדר"ח שם כתב: "ואמר לגודל החבור שהשם יתברך עם האדם השונה, 'ההולך בדרך יחידי ושונה, ומפסיק ממשנתו ואמר מה נאה ניר זה, ומה נאה אילן זה כו''. כלומר שכאשר הוא פורש מן התורה, הוא פורש ממי שהוא עמו כאשר הוא שונה. כי האדם שהוא עומד לפני המלך ומדבר עם המלך, ועובר שם אדם, פוסק מלדבר עם המלך ומדבר עם אחר, הרי זה פורש מן המלך, שלא ירצה להיות עמו, ודבר זה הוא נגד המלך בודאי. וכך הוא דבר זה גם כן. ובשביל זה 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו'. וזה כי העושה דבר נגד המלך מתחייב בנפשו, שכך הוא ענין המורד במלכות שהוא חייב מיתה". אך כאן ביאר שהחומרא בפרישה מהתורה היא שפורש ממתיקות התורה על ידי שמחליף דברים של טעם בדברים חסרי טעם. ומהבדל זה משתלשל שינוי העונשים; במשנה העונש הוא "כאילו מתחייב בנפשו", כמשפט מורד במלכות. ואילו בגמרא העונש הוא "מאכילין אותו גחלי רתמים", כמשפט המחליף דברים של טעם בדברים חסרי טעם. @**זאת ועוד**^, שהמשנה באבות פירטה את טיב ההפסקה ["מפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה"], ואילו הגמרא רק אמרה "כל הפוסק מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה", מבלי לפרט את תוכנם של ה"דברי שיחה". אמנם בדר"ח שם [קצה.] ביאר שהרבותא באמירת "מה נאה אילן זה" היא שגם אז הוא נקרא פורש מדברי תורה, ו"אף על גב שהוא לא כיון לפרוש מן התורה, רק מפני שפגע בדבר זה, והוה אמינא שאין זה נקרא פרישה מן התורה, שהפרישה היינו שהוא מתכוין לפרוש, וזה היה בשביל שפגע בזה" [לשונו שם]. ונראה שהוה אמינא זו רק שייכת כשהנך דן באם יש בהפסקה זו משום פרישה מן המלך, שאז יש מקום לומר שהואיל ולא נתכוון לפרוש, רק שפגע באילן, אין זה נחשב פרישה מן המלך ומרידה בו. אך כשהנך דן באם יש בהפסקה זו משום פרישה מטעם התורה [שנוטש דברים של טעם ועובר לדברים חסרי טעם], בזה אין שום הו"א לחלק ולומר שהואיל ופגע באילן יהיו המלים "מה נאה אילן זה" משתוות לטעמה של התורה, דסוף סוף עזב את טעם התורה ועבר לדבר נטול טעם. לכך בגמרא אין צורך לפרט את תוכנם של ה"דברי שיחה", וסגי לומר "דברי שיחה" סתם. @**ודע**^, שלמעלה הביא מאמר נוסף [ב"ב עט.]: "כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו". ושוב יש לתמוה על הבדלי הלשונות שבין המאמרים; במאמר בב"ב לא הזכירו כלל לאיזה מקום פרש, אלא אמרו רק "כל הפורש מדברי תורה". ואילו במאמר בחגיגה אמרו "כל הפוסק בדברי תורה ועוסק בדברי שיחה", ומדוע לא היה סגי בחגיגה לומר "כל הפוסק בדברי תורה", מבלי להוסיף "ועוסק בדברי שיחה". אך לכשנעיין בדבריו למעלה, ניווכח בהבדל בין המאמרים; למעלה [לפני ציון 10] ביאר את המאמר בב"ב בזה"ל: "כי החוטא במדריגת התורה, שהיא אש, נפרע באש. כפי חטאו ובדבר שהוא חזק ותקיף חטא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע... שכבר היה לו התורה שמדתה אש, לכך נפרע ממנו באש". הרי איירי בפגיעה במדריגת התורה, שנטש את מעלתה, ולכך לא אכפ"ל לאן הלך במקום זה, כי עונשו בא אליו מחמת היציאה ממדריגת התורה, ולא מחמת הביאה לדברי בטלה. אך בגמרא בחגיגה מדובר על קלקול טעם האכילה, שפרש מדברי טעם ועבר לדברים חסרי טעם, וכמו שהתבאר. לכך יש צורך להדגיש שעזב מתיקות התורה והעדיף על פניה דברי שיחה חסרי טעם. נמצינו למדים ששלשת המאמרים שנאמרו אודות פרישה מדברי תורה [המשנה באבות, המאמר בב"ב, והמאמר בחגיגה] עוסקים בשלש סוגיות שונות; (א) המשנה באבות עוסקת במרידה במלכות ה'. (ב) המאמר בב"ב עוסק בפגיעה במעלת התורה. (ג) המאמר בחגיגה עוסק במחליף דברים של טעם בדברים חסרי טעם. וכאמור, הבדלי הלשונות בין המאמרים מורים על חלוקה זו.

<> לעומת המאמרים שהביא עד כה, שעסקו במי ששונה תורה ומפסיק מתלמודו, אך לא עסקו במי שחסר תורה לגמרי.

<> כמו שיבאר. ולפי זה עולה שהלומד תורה כדבעי נקרא "אדם". אך מצינו שרק כאשר ממית את ה"אדם" שבו הוא זוכה לתורה, שנאמר [במדבר יט, יד] "זאת התורה אדם כי ימות באוהל וגו'", ודרשו חכמים [שבת פג:] "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל'". ובדר"ח פ"ו מ"ה [קיא.] כתב: "מה שאמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פג:], אמר ריש לקיש, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות', עד כאן לשונו. ופירוש דבר זה, כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי... וזה שכתוב 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה, צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה, שהרי הגוף בענין שמסלקו בשביל התורה, והרי אינו מתנגד אל התורה כלל כאשר מסולק הגוף בשביל התורה" [הובא למעלה הערה 14]. הרי שצריך לסלק את ה"אדם" שבו כדי לקנות את התורה, ואילו כאן מבאר שעם הארץ אינו "אדם", ומשמע מכך שהלומד תורה הוא "אדם", ולא שמסלק מעצמו שם "אדם". וצריך לומר ששם "אדם" מורה על שני דברים; (א) שהאדם בא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. (ב) שהאדם הוא בכח, וצריך להוציא עצמו מהכח אל הפעל [יבאר בסמוך]. עם הארץ אינו "אדם" המוציא עצמו מהכח אל הפעל. והלומד תורה אינו "אדם" הבא מן האדמה, כי צריך להיות כולו שכלי כדי לקנות את התורה.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, בתפארת ישראל ר"פ ג כתב: "האדם עם מעלת נפשו האלקית אשר כבר אמרנו, כי יש לו נפש אלקית בפרט שלא נמצא בכל נפשות התחתונים, אל יקבל אונאה בעצמו לומר כי יש לו מעלתו האחרונה בפעל, ויחשוב בנפשו שלום יהיה לי אף אם אני יושב בטל מבלי עמל כלל, הרי המעלה שלו ומדרגתו יגן עליו... ואין צריך לקנות לו שום מעלה. דבר זה מחשבת פגול לא ירצה, ולא יחשוב כך, כי הוא טעות בנפשו. כי אין מעלת נפשו האחרונה בפעל, והוא מיוחד מבין כל הנמצאים עליונים ותחתונים שאין מעלתו האחרונה בפעל. וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר אינם בפעל. ודבר זה יכריח כי אין לאדם מעלתו האחרונה עד שנחשב מדרגתו בין העליונים ויהיה לו מהלכים בין העומדים האלה, רק שנברא בכח, ואינו בפעל, שאין לו מעלתו האחרונה בפעל. ונמצא לך ההפרש שיש בין האדם ובין כל הנמצאים התחתונים ועליונים; כי העליונים שלימותם בפעל, ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפעל. והתחתונים זולת האדם אין להם גם כן יציאה אל הפעל, כי מה שנבראו עליו אין השתנות ויציאה לפעל בהם. אך האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל... ולפיכך לא יהיה אונאה בנפשו לומר שישב בטל ויצליח בהצלחה נצחית, רק הצלחתו בקיום התורה והמצות". ושם מאריך בזה טובא. וראה למעלה פ"א הערות 162, 163, ופ"ד הערה 312. @**ובח"א לנדרים**^ לב. [א, ו:] כתב: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי האדם נברא ערל, ולמה נברא האדם ערל. אבל דבר זה נמשך אחר ענין האדם, כי אדם הוא בכח ויוצא אל הפעל, בענין זה נברא האדם. כי ראוי שיהיה הגוף והנפש שוים ודומים, וכמו שנברא בנפשו בכח ויוצא אל הפעל, כך נברא בגופו בכח ג"כ. וכל זמן שלא הוסר הערלה נחשב שהוא אינו בפעל הנגלה, כי הערלה הוא כסוי ואטימה לאדם, כמו שתמצא לשון ערלה בכל מקום על לשון אטימה, כמו 'ערלת לבבכם' [דברים י, טז]... 'ערל שפתים' [שמות ו, יב], כלומר שאינו יכול להוציא הדבור אל הגלוי בפעל. ודבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב... ומצד המילה הוא בפעל הגמור, כאשר מסיר הערלה, שהיא האטימה". וראה עוד בח"א לבכורות ח: [ד, סוף קכו:] שגם שם ביאר שהמיוחד באדם הוא שנברא בכח ויוצא אל הפעל. @**ובדר"ח פ"ב מ"ח**^ [תרמט.] כתב: "כל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים [פירוש - לעומת שאר הנמצאים], כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם. אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה, וזהו שלימותו בעצמו שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימותו תמיד אל הפעל... רק זה שלימתו מצד יציאתו אל הפועל תמיד. וזה שאמר הכתוב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו'. כי יום הולדו עדיין אין לו שלימות בריאתו, והוא יוצא תמיד אל הפעל. ויום המות, אז הוא בשלימתו, כי לא יהיה יותר כלל, ואז הוא בעל הנחה" [הובא למעלה פ"ט הערה 113]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [רפה:] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר, כי [איוב יא, יב] 'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם", ושם מבאר שהאדם משלים עצמו בחכמה ובמעשים טובים ובממון, וראה למעלה פי"ד הערה 60.

<> לשון המדרש [ב"ר יז, ד]: "אמר לו [אדה"ר להקב"ה] אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ולמעלה פי"ד [לפני ציון 60] כתב: "'אדם', זה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית". ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "הוא נקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה". ובדר"ח פ"א מי"ב [שמח:] כתב: "כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת חומר". וכן הוא בדר"ח פ"ד מ"ד [סג., סז.], גבורות ה' פמ"ג [קסד.], שם פס"ז [שיב:], נתיב הענוה פ"ג, באר הגולה באר השביעי [שעד.], דרוש על התורה [ט:], ועוד. וראה בסמוך ציון 75.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נח.]: "כי האדמה היא מיוחדת בזה שהיא בכח, ויש בה יציאה לפעל כל הדברים אשר יוצאים ממנה; צמחים, ואילנות, ושאר כל הדברים, והיא בכח לכל זה... האדמה היא מיוחדת לצאת מן הכח אל הפעל בפירות וצמחים וכל אשר שייך אליה". ובנצח ישראל פל"ד [תרנג.] כתב: "דבר זה מוכן לו הארץ, שהיא מוכן לזה בפרט להוציא אל הפעל, הן פירות הן שאר דבר", ושם הערה 100. ובנתיב הענוה פ"ג כתב: "הארץ מיוחדת להוציא הצמחים הגדלים מן הארץ". ועיי"ש שמאריך לבאר שם מדוע הכל צומח מהעפר. וכן הוא בנתיב האמת פ"ג שהארץ מוציאה הכל אל הפעל מחמת שהארץ היא אמצעי בעולם. וכן כתב בח"א לסוטה מו. [ב, פב:], ודרוש על התורה [ט:].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נז:]: "ועתה יש לשאול וכי כל שאר הנמצאים אינם מן האדמה [ב"ר יב, יא "הכל היה מן העפר... אפילו גלגל חמה, שנאמר (איוב ט, ז) 'האומר לחרס ולא יזרח'"], שיקרא האדם ביחוד בשם 'אדם' על שם שנברא מן האדמה". ובדרוש על התורה [ט:] כתב: "למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה יותר מכל הנבראים, שכולם מן האדמה נבראו. וביחוד כי הבהמה הרי היא גסות החומר האדמה יותר מן האדם". ובח"א לסוטה מו: [ב, פב:] כתב: "כי האדם נקרא 'אדם' ע"ש אדמה. ואף כי יותר הבהמה בעלת אדמה ממה שהוא האדם, וא"כ היה ראוי לפי זה שתקרא הבהמה 'אדמה', ולא האדם, שאינו כל כך בעל אדמה". ועוד אודות חומריות הבהמה, כן כתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, וז"ל: "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [הובא למעלה פי"ד הערות 115, 119. וראה להלן הערה 70].

<> עד כאן שאלתו. ו"בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [לשון הפחד יצחק, פסח, מאמר טו, אות ד, והובא למעלה פ"ג הערה 109, ופ"ט הערה 63].

<> פירוש - האדמה מוציאה את הזרע אל הפועל, ובכך האדמה עצמה יוצאת אל הפועל, כי הוצאת הזרע אל הפעל מהניא שהאדמה עצמה תחשב שהיא יצאה אל הפעל. ובח"א לסוטה מו. [ב, פב:] כתב: "כי האדם נקרא 'אדם' על שם אדמה. ואף כי יותר הבהמה בעלת אדמה ממה שהוא האדם... אבל הפירוש... כי האדם נמשל כמו אדמה, כי האדמה הוא מוציא פירות, ועושה תולדות, והיא בכח מוציאה פעולתה לפעל, עד שיש לאדמה שתי בחינות; הבחינה האחת, מצד הכח, כאשר לא הוציאה הכח אל הפעל. הבחינה השנית, כאשר הוציאה הכח שלה אל הפעל. וכן הוא האדם; יש אדם שלא הוציא דבר אל הפעל, ונשאר בכח, מבלי יציאת כחו אל הפועל. ויציאת כחו שלו אל הפעל הם תורה ומצות".

<> "אלקי, נשמה שנתת בי, טהורה היא" [ברכות ס:]. ובנתיב כח היצר פ"ד כתב: "כי הנשמה שברא השם יתברך באדם, זכה וטהורה נתן אותה בקרבו. ואם הוא צדיק, היא זכה וטהורה כמו שברא השם יתברך את הנשמה. אבל אם הוא בעל חטא, הנשמה הזאת קבלה טומאה ותעוב". ויש להבין, מהי הדגשתו כאן שהנשמה "היא זכה ונקיה בלא פסולת". וכן לגבי זרע החטה כתב למעלה "כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי", ומהי הנפק"מ בנקיות זו. וכן כתב בתחילת דרוש על התורה [י.], וז"ל: "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". ושוב יקשה, נקיות הזרע והנשמה לשום מה הן באות. והנראה, שבא להורות שאין האדמה מתקנת את הזרע ומשבחת אותו [כי הזרע נקי ועומד מעצמו], אלא שהאדמה מוציאה לפועל את מה שגנוז ואצור בתוך הזרע. באופן שאין האדמה עושה "יש מאין", אלא "יש מיש". וכך הוא אצל האדם; גוף האדם אינו מתקן ומשבח את הנשמה [כי הנשמה מתוקנת ועומדת מעצמה], אלא גוף האדם מאפשר להוציא אל הפועל את האוצרות הגנוזים במעמקי הנשמה הישראלית. אך אם היה חלילה קלקול מסויים בנשמה, וקלקול זה היה נעשה למתוקן על ידי מעשים טובים של האדם, אזי אין האדם מוציא את עצמו מהכח אל הפעל, אלא ש"פנים חדשות באו לכאן". והואיל ובא לבאר כאן שענין האדם הוא להוציא עצמו מהכח אל הפעל, היה צורך להדגיש ש"בכח" זה קיים באדם מיום הולדו, ולא שהיה פגם וקלקול בבכח של הנשמה.

<> בתחילת דרוש על התורה [ט:] ביאר ענין זה בהרחבה, וז"ל: "שנקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. 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... 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".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [נח.]: "ולכך שלימות האדם נקרא גם כן בשם 'פרי', וכדכתיב בקרא [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. הרי שהזכות והשלימות יקרא 'פרי', וכמו שאמרו בפרק קמא דקידושין [מ.]". ואמרו שם בקידושין "'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'... טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב". הרי שהפסוק עוסק בצדיק בעל מעשים טובים. ובתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "לכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו'... 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 [רש"י בראשית ו, ט] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". ובדר"ח פ"א מי"ח [תסה:] כתב: "כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים אל הפועל, והמעשים נקראים תולדת האדם, כמו שביארו חכמים [קידושין מ.] כי מעשה הצדיק נקראים פירות אצל הצדיקים, וכדכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי לך כי המעשים פרי האדם ותולדות שלו. ודבר זה מופלג בפי החכמים, וכמו שפירש רש"י [בראשית ו, ט] שעיקר תולדות של אדם מעשים טובים". ובגו"א בראשית פ"ו אות טז כתב: "ומה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם. ומה שאמר ש'עיקר תולדותיהם' [אף יותר מבנים ממש], היינו מפני שהקדים תולדות המעשים לפני תולדות הבנים ["אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים וגו' ויולד נח שלשה בנים וגו'" (בראשית ו, ט-י)], שמע מינה שאלו עיקר. ויראה לי הטעם, מפני שבתולדות משותף האדם עם הקב"ה יתברך שמו, והקב"ה הוא העיקר. והמעשים טובים הם מצד האדם בלבד, לכך אמרו שעיקר תולדות שלהם הם המעשים טובים. ועוד, 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".

<> כמו שנאמר [בראשית מז, יט] "והאדמה לא תשם", ופירש רש"י שם "לא תשם - לא תהא שממה. 'לא תבור' [אונקלוס שם], לשון שדה בור שאינו חרוש". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "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... כי האדם שנקרא על שם אדמה, כאשר אין לו תורה נחשב כמדבר שאין בו עשב וצמח האדמה, ושדה בור נחשב הוא יותר מכל הבעלי חיים כאמור. שהבעל חי נקרא 'בהמה' על שם שיש בה מה, דהיינו מה שנבראת הבהמה עליו נמצא עמה בבריאותה. ואילו האדם נקרא 'אדם' מפני שהוא כמו אדמה שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה, הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי, כי חסר התורה והמצוה יקרא 'בור'". ועוד אודות שם "בור" ו"עם הארץ" וההבדל ביניהם, ראה דר"ח פ"ב מ"ה [תקסז.], ח"א לסוטה כב. [ב, סג:], וראה להלן הערות 264, 277.

<> סוטה מו. "מפני מה אמרה תורה הביא עגלה בנחל, אמר הקב"ה, יבא דבר שלא עשה פירות ["עגלה בת שנתה לא ילדה" (רש"י שם)], ויערף במקום שאין עושה פירות ["נחל איתן קשה" (רש"י שם)], ויכפר על מי שלא הניחו ["שהרגוהו" (רש"י שם)] לעשות פירות. מאי 'פירות', אילימא פריה ורביה, אלא מעתה אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות". ובח"א לסוטה מו. [ב, פג.] כתב: "יש אדם שהוציא כח שלו אל הפעל בתורה ובמצות. והאדם שנהרג, לא הוציא עדיין כח שלו אל הפעל מה שראוי אליו, שהרי נהרג. וזה שאמר הכתוב [דברים כא, א] 'כי ימצא חלל באדמה וגו'', לא אמר 'בארץ', רק 'באדמה', כלומר כי נעשה בחלל הזה דין אדמה, שלא הוציאה כח שלו אל הפועל. ולפיכך יש להביא עגלה שלא הוציאה כח תולדתה לפעל, לכפר על זה שלא הוציא כח שלו אל הפעל מה שראוי. ודברים אלו ידועים ומובנים לחכמים, וכבר הארכנו גם בזה בחבור תפארת ישראל". ובתפארת ישראל פ"ג [נח:] כתב: "ובפרק עגלה ערופה [סוטה מו.]... יבא דבר שלא עשה פירות, ויערף במקום שאינו עושה פירות, בשביל מי שלא הניחו אותו לעשות פירות. מאי פירות... אלא מצות, עד כאן. הרי בשביל שלא הוציא שלימות שלו אל הפעל הוא כמו האדמה שלא עשתה פירות, ולא הוציאה דבר אל הפעל, ונשאר בכח. ולפיכך שמו שנקרא בשם 'אדמה', נאה לו והוא נאה לשמו".

<> נשמט כאן המשך הגמרא, וכך הוא ההמשך שלפנינו: "שנאמר [איוב ה, ז] 'כי אדם לעמל יולד'. איני יודע אם לעמל פה נברא, אם לעמל מלאכה נברא, כשהוא אומר [משלי טז, כב] 'כי אכף עליו פיהו', הוי אומר לעמל פה נברא", והמשך המאמר הוא כהמשך דבריו כאן.

<> מאמר זה הובא גם בתפארת ישראל פ"ג [סא.], דר"ח פ"ב מ"ח [תרמה:], דרוש על התורה [י.], ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכז.], ודבריו שם יושלבו בחלקם בהערות הבאות.

<> לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 94]: "דבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר... שכל מנוחה היא תכלית". ובדר"ח פ"א מי"ח [תלח.] כתב: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת אל הפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". ושם פ"ג מט"ז [תיב:] כתב: "העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב". ושם פ"ד תחילת מי"ח [שעב:] כתב: "כל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף... המנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף". ושם פ"ה מ"ט [רפו:] כתב: "הדבר שהוא שלם ראוי אליו השביתה והמנוחה... והנה תראה המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "לפי שכל דבר אשר הוא יוצא לפעל אין לו הנחה, מפני היציאה אל הפעל". ובגבורות ה' ר"פ מה [קעא.] כתב: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה... אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] כותי ששבת חייב מיתה, לפי שנאמר עליהם [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת, כי השבת מורה על ההשלמה". וצרף לכאן דברי רש"י [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], והובא למעלה פ"ט הערה 101. וראה למעלה פ"ט הערות 95, 101.

<> לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 161]: "כי בעולם הזה נקרא האדם 'הולך', שאין האדם בעל הנחה כלל". ובדר"ח פ"ד מי"ח [שפד.] ביאר שהעוה"ז אינו בעל הנחה, וכלשונו: "ההנחה הפך עולם הזה, שאין בו המנוחה. ודבר זה ימשך למדריגת עולם הזה. כי כבר אמרנו כי מדריגת עולם הזה שהוא בעל שנוי, ואינו עומד על ענין אחד, והוא בכח יוצא אל הפעל. ומצד הזה אין בעולם הזה הנחה, כי השנוי אינו הנחה כלל. וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי, ומפני זה אינו בעל הנחה"**.**

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמו:]: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אי אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מכל מקום אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם". @**ואודות**^ שאין האדם בעל הנחה בעוה"ז, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי האדם הליכתו הוא אל השלמתו, והשלום הוא השלמתו. ובעולם הזה אינו בעל שלום, כי אין האדם בשלימות בעולם הזה, רק הוא תמיד דורך אל השלימות, ובזה הוא דורך אל השלום. ולפיכך אמר בפרק הרואה [ברכות סד.] הנפטר מן המת אל יאמר 'לך לשלום', אלא 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום'. ורוצה לומר כי המת כבר הוא בסוף, וקנה השלימות אשר ראוי לו, ואז ראוי אליו השלום, כמו שאמרנו, ולפיכך יאמר 'לך בשלום'. והנפטר מן החי אל יאמר 'לך בשלום', אלא 'לך לשלום', כלומר שיהיה הליכתו לשלום, כי הוא תמיד דורך עוד אל השלימות, אשר הוא השלום. ולפיכך אומרים לו 'לך לשלום', שהוא יגיע אל השלום". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רלא.], והוסיף שמחמת כן יש קולא היוצאת מהיות האדם עמל בתמידיות, וכלשונו: "האדם נברא לעמל, דהיינו שיוציא דבור התורה אל הפעל... ואף כי אינו מחדש דבר, והוא חוזר על הדברים ששנה אתמול, הלא אין מדריגת האדם רק שיהיה האדם בעמל, ולא שיבא אל התכלית, שיהיה שלימתו בפעל. שאילו היה האדם שלימתו בפעל, היה ראוי לומר שאם לא ילמד כל יום חדוש, לא יבא אל התכלית שיהיה שלימתו בפעל. אבל אין הדבר כך, שאין מגיע אל זה שיהיה שלימתו בפעל, רק שיהיה בכאן עמל מבלי שיגיע שלימתו אל הפעל לגמרי... כי האדם נשאר בכח תמיד, ולא יבא אל תכלית השלימות שיהיה בפעל, רק שישאר תמיד בעמל שלו". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סא:], ובדרוש על התורה [י., וראה הערה הבאה]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] כתב: "אדם לעמל יולד וכו'. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל. ודמיון זה, כי השבת הוא יום המנוחה, מפני שהוא קודש... ולפיכך האדם שהוא בעל גוף, הוא בעל עמל. ועוד, כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח, ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תנו:], ושם הערה 874 [הובא למעלה פ"א הערה 162].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סא:]: "כי האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד', שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל. ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל, כי זה האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד". ובדרוש על התורה [י.] כתב: "כי האדם הוא כמו האדמה, שהיא בכח ולא בפעל, וכאשר האדמה נעבדת תמיד, כן צריך האדם שיוציא הוא תמיד שלימותו אל הפעל לגמרי".

<> המשך דבריו יובן על פי מה שכתב בדר"ח פ"ב מ"ח [תרמח.], וז"ל: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה, רק קראו אותו 'שכל היוליאני' בלתי נבדל, כי הוא כח בגוף, והתבאר זה למעלה. אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן". ומעתה יבאר כיצד "עמל מלאכה" "עמל שיחה" ו"עמל תורה" מקבילים לשלשת חלקי האדם. וכן כתב להדיא בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:], וז"ל: "וג' דברים אמר; עמל מלאכה, עמל שיחה, עמל תורה. וזה כי האדם יש בו נפש חיוני, נפש המדברת, נפש שכלי".

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנא:]: "ולכן אמר 'איני יודע אם היא לעמל מלאכה אם לעמל פה'. כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה. ולפיכך יש להסתפק מה שאמר שהאדם נברא לעמל, אם רוצה לומר לעמל מלאכה, שהיא לנפש החיוני". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לכך אמר איני יודע איזה דבר צריך להוציא מהכח אל הפעל, ולאיזה דבר נברא, אם לעמל פה אם לעמל מלאכה. פירוש, כי יש באדם נפש חיוני, ויש דרך לפני איש לומר שנברא האדם להוציא נפש החיוני אל הפעל, והמלאכה היא לנפש זה". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סב.]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "ואמר שאל יחשוב האדם שלימתו האחרון הוא נפש החיוני שבאדם, שהוא שלימת בעלי חיים, שעושה מלאכה בנפשו". ובנתיב האמונה פ"ב כתב: "דבר זה ידוע כי הפעולה שפועל האדם הוא מצד הנפש החיוני, שאליו הפעולה, שהרי הבהמה שאין לה השכל, היא גם כן בעלת הפעולה". ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה בודאי מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים".

<> "כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל" [לשונו בדרוש על התורה (י:), והובא למעלה פ"א הערה 91].

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנב.]: "ולכך אמר כשהוא אומר [קהלת ו, ז] 'כל עמל אדם לפיהו' [בגמרא הביאו את הפסוק "כי אכף עליו פיהו"], מדכתיב 'לפיהו', אם כן אין בריאתו בשביל עמל מלאכה. ומעתה לא נוכל לומר הנפש החיוני הוא שלימות האדם שנאמר שבשבילו נברא, שאם כן היה האדם נברא לעמל מלאכה שהיא לנפש החיוני, והרי הכתוב אומר 'כל עמל אדם לפיהו', וזה אינו נפש החיוני, שאין נפש החיוני תולה בפה". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "לכן אמר 'כשהוא אומר כי אכף עליו פיהו הוי אומר וכו'', כלומר כי צריך האדם להוציא שלימות האנושי אל הפעל, והוא שכל הדברי, כי הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'. ואמר שצריך להוציא נפש השכלי אל הפעל". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ג [סב.].

<> לשונו בדרוש על התורה [י:]: "ועדיין איני יודע אם לעמל תורה נברא וכו'. כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל. או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל, לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני". ובתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "ועל זה אמר כיון דכתיב 'נפש עמלה עמלה לו כי אכף עליו פיהו', הרי כי עמל הזה הוא עמל פה, שהוא כח הדברי, שכח זה צריך שיוציא אל הפעל, ועל זה נברא האדם. ואמר עוד 'ועדיין איני יודע אם עמל שיחה או עמל תורה', כי אולי לא צריך שיוציא מן הכח אל הפעל רק כח הדברי, שאינו שכל גמור, אבל לא כח השכלי שהוא דבור של תורה, וזהו שכל גמור".

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [תרנב:]: "'ועדיין איני יודע אם לעמל שיחה או לעמל תורה'. כי אולי שלימות האדם נפש המדברת. ולכך אמר כשהוא אומר 'לא ימוש התורה הזאת מפיך', הוי אומר לעמל תורה, כי דבר זה הוא השלמת האדם, ואל זה נברא שיהיה עמל". ובדרוש על התורה [י:] כתב: "ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלקי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל". ובתפארת ישראל פ"ג [סב:] כתב: "כשהוא אומר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', מזה נלמוד כי האדם על זה נברא שיוציא אל הפעל כח הדברי השכלי, שהוא שכל התורה. ולפיכך אמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי אחר שהאדם שלמותו בכח, צריך שיהיה כל עמלו ופעלו בדבר שהוא שלמותו האחרון אשר נברא בשבילו, כמו שאמר הכתוב 'אדם לעמל יולד', שרוצה לומר כי תכלית מעלתו הוא אל העמל שהוא יציאה אל הפעל, וזהו 'לא ימוש וגו''". ויש בזה הטעמה מיוחדת; דוקא הפסוק המלמדנו שהאדם נברא לעמל פה של תורה ["לא ימוש ספר התורה הזה &**מפיך**^"], הוא גם המורה לנו שדברי תורה לא ימושו מפיו, ולעולם יעסוק בתורה. ואין כאן שנים שנזדמנו לפונדק אחד, אלא יש כאן אב ותולדה; הואיל והאדם נברא לעמל תורה, לכך עליו לעסוק בכך ללא הפסק וללא הנחה, כי לעולם האדם הוא בכח, ומוטל עליו להוציא עצמו אל הפועל.

<> והפעל הוא רק על ידי תורה ומצות. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "עיקר בריאתו שנברא האדם לא נברא לעמל שיחה ללמוד מליצת הלשון, כי מצד זה אין לומר עליו שהאדם הוא יוצא אל הפעל, כי השיחה אין האדם על ידה בפעל. והאדם נברא שיהיה יוצא אל הפעל מן אשר היה בכח. אבל מה שנחשב האדם בכח לגמרי ויוצא אל הפעל הוא מצד השכל, ואל עמל זה נברא שיהיה יוצא מן הכח אל הפעל, כי על ידי התורה האדם הוא בפעל.... כאשר נברא האדם הזה, נברא מצד שלימתו האחרון שיהיה בפעל על ידי התורה השכלית, ומצד זה נברא. ואם עמל האדם בתורה, הוא עמל בדבר שנברא עליו, דהיינו מצד התורה השכלית, שעל ידה הוא בפעל מה שאפשר לאדם... גם אל יחשוב כי שלימות האחרון שלו נפש המדברת, אבל שלימתו האחרון הוא הנפש השכלי, הוא התורה".

<> לשון הגמרא במילואו "רבי אומר, עם הארץ אסור לאכול בשר, שנאמר 'זאת תורת הבהמה והעוף'. כל העוסק בתורה, מותר לאכול בשר בהמה ועוף. וכל שאינו עוסק בתורה, אסור לאכול בשר בהמה ועוף". ודע, שהראשונים בפסחים שם [ריטב"א, מאירי, ר"ן, ומהר"ם חלאוה] ביארו זאת מצד שע"ה אינו יודע לשחוט ולמלוח כראוי. אך המהר"ל מבאר שאסור לע"ה לאכול בשר בעצם. ונפק"מ תהיה באכילת בשר שנשחטה על ידי ת"ח, דלמהר"ל גם אז יאסר על ע"ה לאכול הבשר, וכמו שמבאר.

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שעד:]: "כי האכילה היא מורה שאין מציאותו [של הנאכל] נחשב אצלו, ולכך אוכלו". ובדר"ח פ"ב מ"ז [תרטו:] כתב: "פירוש 'רימה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא". @**והנה כאן**^ מבאר שהאכילה היא ביטול מציאותו של הנאכל. אמנם בח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב בזה"ל: "ענין האכילה... הוא קבלת השלמה... והוא על דרך שאמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים'. ואין הפירוש שישמיד העמים... דא"כ היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'... [אלא] שהם [ישראל] ירשו את מדריגתם... וישראל יושלמו באותה המדריגה... והוא אכילתם בודאי". הרי שהשמדה לחוד, ואכילה [השלמה] לחוד. וכן בבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "אין האכילה רק מה שמקבל האדם, ובזה יושלם עמידתו וקיומו". אמנם על כך היה ניתן להשיב, שתרוויהו [בטול המציאות וקבלת השלמה] איתנהו באכילה; שבודאי האכילה מורה על קבלת השלמה, אך הואיל ותוך כדי כך הנאכל מתבטל, הרי זה מורה גם על בטול מציאותו של הנאכל. לאמר, האוכל ניזון מבטול מציאותו של הנאכל. וכן כתב הרא"ם [בראשית מא, ד], וז"ל: "כי האכילה היא מורה על הפוך המזון לעצם הנזון, שהוא הויית הניזון, והוא מורה גם כן על השחתת המזון, שהוא השחתה והעלמה", והגו"א שם [בראשית פמ"א אות ו] הסכים עמו. ומוכרח כן מיניה וביה; שהרי אין איסור לע"ה לשרוף בשר ולכלותו מן העולם שלא בדרך אכילה, ורק נאסר עליו עליו כליון הבשר דרך אכילה דייקא. ובעל כרחך הטעם הוא שאין ע"ה רשאי לקבל השלמתו מכליון הבהמה, וכמו שנתבאר. אך בנתיב העבודה פט"ז ביאר ש"התשמיש נקרא 'אכילה' בין באשה ובין באיש... כלל הדבר, קבלת דבר יקרא 'אכילה', שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל. והאשה בודאי מקבלת האיש, והאיש מקבל את האשה. כי כל חבור, האחד מקבל את האחר". ושם איירי רק בקבלה, בלי בטול מציאות כלל. ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פ"ז [לאחר הערה 12]: "כי המשתמש בדבר שהוא קדוש אל דבר שהוא חול, מגיע אליו המיתה, כמו מי שנהנה מקדשי שמים, כי אין מציאות לדבר החמרי עם הנבדל. ולפיכך אם נהנה האדם שהוא חול, מקדשי שמים, היא התורה, בא אליו המיתה, שאין אלו דברים יש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קדוש. וכמו שאמר הכתוב [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו מות נמות', וכי אלקינו הוא המיתה לאדם. אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם, שהוא חול, נדחה. ולכך אמר אם האדם מחבר התורה, שהיא קודש קדשים, אל דבר שהוא חול, ראוי לאדם שיקבל המיתה. ודבר זה עושה העוסק בתורה שלא לשם שמים, רק להנאתו שהיא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול. לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות". ובנצח ישראל פל"א [תר:] כתב: "מגיע לאדם העדר גמור כאשר רוצה להגיע שם [להר סיני]... כי כאשר יבחן מדריגת הר סיני, יש לאדם במדריגה עליונה זאת של הר סיני העדר גמור... עד שאין לאדם שם מציאות כלל, רק העדר מוחלט". ובח"א לב"ב עד. [ג, צח:] כתב: "כי כאשר יבחן האדם מצד העליונים, אין לאדם מציאות באותה מדריגה כלל, ויש לאדם אצל מדריגת עליונים העדר מוחלט". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ג [שנד:], וז"ל: "אין ראוי שיתחבר האדם הגשמי אל הדבר שהוא קדוש ונבדל מן האדם... וכמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף, יבוא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלקים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנו.], וז"ל: "הנבדל מבטל הדבר הגשמי", ושם הערה 47. ובתפארת ישראל פל"א [תסח.] ביאר שלכך מתו האומות כאשר שמעו את קול ה' בהר סיני [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים" [ראה למעלה פ"ז הערות 11, 14].

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.]: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים. ודבר זה בארנו בחבור באר הגולה אצל 'עם הארץ אסור לאכול בשר' [ראה הערה 68, והערה הבאה], והוא ברור". ואודות חומריות הבהמה, ראה למעלה הערה 46.

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שעד:]: "דבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי... כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות".

<> "מפני שעם הארץ רחוק ממדריגה הנבדלת השכלית... עם הארץ גמור שאין בו לחלוחית חכמה... לא קנה השכלי מה שראוי אליו לקנות... והתבאר לך גדר עם הארץ" [לשונו להלן]. והרמב"ם [אבות פ"ה מ"ז] כתב בזה"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא 'עם הארץ'. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו". ולמעלה פ"ח [לפני ציון 52] כתב: "כי עם הארץ שהוא רחוק מן השכל התורה". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובדר"ח פ"ה מ"י [שטז:] כתב: "עם הארץ, שאין בו חכמה כלל". ובח"א לשבת לב. [א, כא:] כתב: "מדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה" [ראה למעלה פ"ח הערה 52, פ"י הערה 147, ולהלן הערות 127, 177, 228].

<> לשונו בח"א לסנהדרין נט: [ג, קפד.]: "עם הארץ אסור לאכול בשר. והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית. כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו.], וראה להלן הערה 127. ולפי דבריו כאן בפשטות יש לאסור לע"ה גם אכילת דגים. והמהר"ם חלאווה [פסחים מט:] הביא מכך ראיה שהאיסור הוא משום הלכות שחיטה, וכלשונו: "עם הארץ אסור לאכול בשר, שאינו יודע הלכות שחיטה... ולפיכך אמרו 'לאכול בשר', ולא 'לאכול דגים', שאין בהן צורך למוד". אך לפי המהר"ל עדיין תיקשי השמטת דגים. ויל"ע בזה.

<> רש"י בראשית א, כט: "לא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כלם. וכשבאו בני נח התיר להם בשר, שנאמר [בראשית ט, ג] 'כל רמש אשר הוא חי וגו' כירק עשב' שהתרתי לאדם הראשון 'נתתי לכם את כל'". ושם [בראשית ט, ג] כתב רש"י: "לכם יהיה לאכלה - שלא הרשיתי לאדם הראשון בשר, אלא ירק עשב, ולכם 'כירק עשב' שהפקרתי לאדם הראשון, 'נתתי לכם את כל'", ומקורו בסנהדרין [נט:].

<> ב"ר יז, ד, והובא למעלה הערה 44.

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שעד.]: "תדע מה שאסר לאדם הראשון לאכול בשר, עד שבא נח, והותר לו הבשר. מפני כי 'אדם' על שם האדמה, והוא בפרט נברא מן האדמה. וכן כל עשרה דורות עד נח, היו מתיחסים אל האדמה... ולכך לא הותר לאדם הראשון הבשר, כי האכילה שהיא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "אדם הראשון נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. וכל הדורות עד נח מתייחסים לאדם הראשון, שנברא מן האדמה".

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

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ד [קלא:] כתב: "כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה כתב: "כי אדם הראשון ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה 'אדם', ועליו נאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "במה שהיה נקרא 'אדם' סתם, היה אדם הראשון כולל כל בני אדם". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנב.] כתב: "כי אדם הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני אדם'". ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אדם הראשון נקרא 'אדם', כי לו בלבד היה מה שראוי אל האדם".

<> דברים אלו מבוארים על פי דבריו בח"א לב"ב נח. [ג, פד.], שכתב: "אם רצה להשיג באדם הראשון מה שהוא, יש להשיג במה שבא ממנו כל בני אדם, ובזה הוא עומד על אמתת אדם. ובאולי תאמר, כי מה שבאו ממנו כל בני אדם, אין זה אמיתתו של אדם. דבר זה אינו, כי... היה סבה אל כל בני אדם, דבר זה גדר לגמרי אל האדם הראשון עצמו, שהרי כל הבריות נקראו 'אדם' כמו אדם עצמו. וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון, הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון. אבל שיהיה משיג בו במה שנברא מן השם יתברך, כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו'... שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי... בדבר זה אין להשיג. כי דבר זה אין שייך לאדם במה שהוא אדם". הרי שאמיתת אדה"ר מושגת על פי בני האדם שיצאו ממנו.

<> רש"י [בראשית ט, כ] כתב: "איש האדמה - אדוני האדמה, כמו [רות א, ג] 'איש נעמי'". ובבאר הגולה באר השביעי [שעד.] כתב: "עד שבא נח, ונקרא 'איש האדמה', רוצה לומר שהיה גובר על האדמה, והיה לו מדריגה נבדלת". ו"איש" הוא לשון גבורה, וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ז אות ד, וז"ל: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש', וכן בכמה מקומות". אמנם בגו"א בראשית פכ"ה אות מב כתב: "'נח איש אדמה', משמע עובד אדמה" וראה הערה הבאה.

<> לשונו בח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.]: "אדם הראשון נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה. וכל הדורות עד נח מתיחסים לאדם הראשון, שנברא מן האדמה, עד שבא נח, כי הוא היה 'איש האדמה', שהיה מושל על האדמה. ולכך אין ראוי שיהיה [אדה"ר] מושל על הבהמה וכל בעלי חיים, עד שבא נח, שהוא איש האדמה, ואליו הותר לאכול בשר". ובבאר הגולה באר השביעי [שעד:] כתב: "ואף על גב שהיה אדם הראשון מלא חכמה, מצד כי היה נוטה גופו אל האדמה, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה 'איש האדמה', ולא היה נוטה אל האדמה מצד גופו, והותר לו בשר בעל חי שהוא חמרי". @**וצריך ביאור**^, כיצד ניתן לומר שמדריגת נח היתה נבדלת יותר ממדריגת אדה"ר, כאשר אדה"ר "היה חכם על כל" [לשונו כאן], ו"אדם הראשון אשר נברא בצלם אלקים לגמרי, יותר מכל אדם" [לשונו בח"א לב"ב נח. (ג, פד.)]. ובדר"ח פ"ה מ"ג [סג.] כתב להדיא שמדריגת אדה"ר היתה יותר ממדריגת נח, וז"ל: "אדם הראשון היה לו צלם אלקים... ולמטה ממדריגה זאת היא מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה... היה לנח מדריגת הצורה... כי לכך נקרא 'איש האדמה'... שהיה לאדם [הראשון] מעלת הצלם, ולנח מעלת הצורה". הרי שהתואר "איש האדמה" של נח מורה על מדריגת הצורה [הנחותה ממדריגת הצלם של אדה"ר], ואילו כאן מבאר שהתואר "איש האדמה" מורה על עליונותה של מדריגת נח ביחס לאדה"ר. וצ"ע. @**ונראה לבאר**^ זאת על פי דיוק דבריו בבאר הגולה שם, שכתב: "אף על גב שהיה אדם הראשון מלא חכמה, מצד כי היה &**נוטה גופו אל האדמה**^, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה איש האדמה, ולא היה &**נוטה אל האדמה מצד גופו**^". הרי שאין דבריו מוסבים על מעלותיהם של אדה"ר ונח, אלא על נטית גופם; גופו של אדה"ר נטה אל האדמה [כי "הוא בפרט נברא מן האדמה" (לשונו למעלה)], ואילו גופו של נח לא נטה אל האדמה, כי היה אדון לאדמה. והואיל ובנתיב כח היצר פ"א כתב: "הרעבון הוא יותר לגוף... ואילו הצמאון הוא לנפש". וכן בגבורות ה' פ"ס [סוף רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר". וכן כתב באור חדש [צ.]. וממילא אכילת בשר מתייחסת לגוף, ולא לנפש. ולכך כאשר אנו באים לדון על איסור אכילת בשר, הקובע בזה הוא גופו של האוכל; גופו של אדה"ר נטה אחר האדמה, ולכך נאסר באכילת בשר. ואילו גופו של נח לא נטה אחר האדמה, ולכך הותר באכילת בשר. @**אמנם**^ כאן בנתיב התורה הדגיש לכאורה פן אחר, שכתב: "אף כי אדם הראשון היה חכם על כל, מפני כי אדם היה &**ראשון לכל אדם, ובכחו כל אדם**^, יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי. אבל נח נקרא 'איש אדמה', שהוא בעל ואדון לאדמה החמרית". הרי שאדה"ר נמדד לפי בני האדם שיצאו ממנו. ולכאורה על דבריו כאן הדרא קושיא לדוכתא, כיצד ניתן לומר שמדריגת נח עולה על מדריגת אדה"ר. אך נראה שאף דבריו כאן שייכים לגופו של אדה"ר [וכדבריו בבאר הגולה], כי כבר השריש בנצח ישראל פנ"ט [תתקי.]: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רפג:] כתב: "האב... אינו נותן לבן הנפש, ולא השכל, אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.]". ולכך הואיל ואדה"ר נמדד מפאת הולדת כל בני האדם בעולם, והולדה שייכת לגוף המוליד, ממילא שוב חזינן שאדה"ר נחית דרגה כלפי נח רק מצד גופו, אך לא מצד מעלתו העליונה. וראה פחד יצחק יום הכפורים מאמר יד, אות יד.

<> תוספות שם, הרי"ף שם [יובא בסמוך], רב שרירא גאון [מובא בר"ן שם], הר"ן שם, הריטב"א שם, וראה הערה הבאה.

<> לשון התוספות שם: "ונראה לר"י דלעיל מיירי במכיר וכופר להכעיס, דה"ל הריגתו כמו פיקוח נפש, שהוא לסטין וחשוד על הדמים. דאי לאו הכי, היאך מותר להורגו ביום הכפורים שחל להיות בשבת, הלא אפילו נכרי אסור". והר"ן שם כתב: "מתוך ששונאין תלמידי חכמים עמי הארץ מגזמין בהם. תדע דאמרינן נמי [פסחים מט:] ע"ה מותר לקורעו כדג ומגבו. ואין בין שפיכות דמים בסייף ובחנק לקריעתו כדג ומגבו... אלא גוזמא בעלמא היא". וכן כתב הריטב"א שם.

<> וז"ל הרי"ף שם [פסחים טז. בדפי הרי"ף]: "שהוא [הע"ה] חשוד על העריות, כדאמר רבי אלעזר, מותר לנוחרו ביום הכפורים, כגון שהיה רץ אחר הזכור, או אחר נערה המאורסה, ביום הכפורים, שמותר להצילו בנפשו, כדתנן [סנהדרין עג.] ואלו שמצילין בנפשו וכו'". והר"ן שם תמה עליו "לא נהירא, דאי הכי אפילו תלמיד חכם נמי". וכן בבאר הגולה באר השביעי [שסג:] ציין את דברי הרי"ף האלו.

<> אינו מקבל את פירושו של הרי"ף. וכן בבאר הגולה באר השביעי [שסג:] כתב: "ואם כי כבר הרב הגדול על כל גדולי האחרונים, רב אלפס ז"ל, נתן טעם בדברים אלו, כמו שמבואר במקומו, עיין שם. אמנם יש לך לדעת, כי דבר זה יובן על אמיתתו". וכן בגו"א במדבר פכ"ח אות יא הביא את דברי הרי"ף בביאור מאמר תמוה, וכתב על כך "ונכון הוא פירוש זה להשיב לשואלים. ועדיין יש לדקדק למה הוצרכו לומר... [ומקשה שלש קושיות על פירוש הרי"ף]... ואני אומר 'אם ללצים הוא יליץ ואם לענוים יתן חן' [משלי ג, לד], אמנם המאמר הזה הוא מכלל המאמרים הנפלאים בדברי חכמים".

<> לשון הר"ן שם: "אין דמו של עם הארץ מסור בידינו, ואדרבה ההורגו נהרג". ולהלן לפני ציון 214 כתב: "דודאי להרגו חס ושלום אסור, וההורגו נהרג עליו כמו על תלמיד חכם".

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

<> הנה אמרו [שבת קה:] "העומד על המת בשעת יציאת נשמה, חייב לקרוע, הא למה זה דומה, לספר תורה שנשרף", ופירש רש"י שם "נשמת ישראל הניטלת דומה לו [לשריפת ס"ת], שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצות". הרי שרש"י ביאר הדבר מחמת ה"בפועל" של ישראל, שכבר עשה הרבה מצות. אמנם המהר"ל לא ביאר כן, אלא שאיירי על ה"בכח" שהיה יכול עוד ללמוד [וכדבריו כאן ש"כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם"], וכפי שכתב בגו"א במדבר פ"ח אות יז [ד"ה ועוד]: "כל אחד מישראל חשוב כחמשה חומשי תורה, ואם מת הרי כאילו נשרף ספר תורה... העומד על יציאת נפש חייב לקרוע, ומפרש שם הטעם דאדם שמת [הוא] כספר תורה שנשרף, ומפרש רש"י [אינו רש"י על הגמרא, אלא על הרי"ף במו"ק (טו. בדפי הרי"ף שם)] לפי שהיה יכול עוד ללמוד, וכיון שמת הרי הוא כספר תורה שנשרף". ובדר"ח פ"ו סוף מ"ז [רמז:] האריך להוכיח את בני דורו על אופן לימודם, וכתב שם: "וראיתי בנים אשר לבם כפתחו של אולם, עד שראוים לקבל כל התורה, ואחריתם נאבדו, והיו כלא היו, כשאר עמי הארץ. חי ה' צבאות אם אין ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף, וכמו שאמרו 'העומד על יציאת הנפש חייב לקרוע', ופירש רש"י ז"ל הטעם שהיה בכוחו ללמוד תורה עוד, ועכשו נתבטל במיתתו. כל שכן שיש כאן באלו ביטול התורה והפסדה, וראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף" [הובא למעלה פ"ד הערה 84, ופ"ה הערה 132].

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שסט.]: "מה שאמרו [פסחים מט:] כי עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. דבר זה הוא מצד שאין בו תורה, ולכך מותר לנוחרו. אבל מצד שכל אדם, אף אם אינו בעל תורה, הוא בכח להיות בו תורה, שכל שעה אפשר שיקבל התורה. ומפני שהוא בכח על זה, הוא כמו שאר אדם שיש בו תורה. וכמו התינוק אף שאינו יודע דבר, מכל מקום מצד הכח אשר הוא מוכן לתורה, או שהוא מוכן להתחבר אל החכמים, הוא יוצא ממשפט עם הארץ. וכיון שהוא בכח להיות תלמיד חכם, לא יאמר שהוא מותר לנוחרו. אבל מכל מקום המשפט באמתתו, שמותר לנוחרו, הוא מצד שהוא עם הארץ... רק מצד שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו [מגילה ו:] 'יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין', ולכך כל אדם הוא בכח על זה. ומצד שהוא בכח על זה, הוא כמו תלמיד חכם לענין זה, שלא ירע לו, אחר שהוא בכח על זה" [הובא למעלה פ"ד הערה 279].

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שע.]: "ובא ללמדך גנות וגנאי עם הארץ, שמצד שהוא עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. וזהו הפירוש הברור בדבר זה, כי רוצה לומר כמה גדול גנות וגנאי עם הארץ, כי מצד שהוא עם הארץ היה מותר לנוחרו... ומכל מקום מזה יש לדעת גודל פחיתתו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל. ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי".

<> והדבר שבפועל הוא יותר מהדבר שבכח, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [שנו:]: "ובודאי הדבר שהוא בפועל יותר נחשב מן הדבר שהוא בכח ולא יצאת לפועל" [הובא למעלה פ"ד הערה 279]. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 288] כתב: "אי אפשר זה רק כאשר האדם בעל תורה בפועל, כי הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא". ולהלן [לפני ציון 214] כתב: "דודאי להרגו חס ושלום אסור, וההורגו נהרג עליו כמו על תלמיד חכם, כי כל שעה אפשר שיהיה תלמיד חכם".

<> ואם תאמר, מדוע לא יאמר שמותר לנחור גוי, הרי אין בכח גוי להיות ת"ח. וקושיא זו הקשו תוספות בפסחים מט: [ד"ה ויש], אך תירוצם שם אינו נוגע למהלכו של המהר"ל. ונראה, שרק מחמת שיש לישראל את ההכנה לתורה, לכך העדר התורה אצל בן ישראל הוא חסרון כל כך גדול, עד שאמרו שמותר לנחור ע"ה. אך גוי שמעולם לא היה מוכן כלל לתורה, אין בהעדר התורה אצלו חסרון כה גדול. ומעין זה כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנד:], וז"ל: "כל כח הוא ראוי שיצא לפעל, וזהו ענין הכח. וכאשר אין הכח יוצא לפועל, הוא תוספת על בעל הכח, כיון שאין הכח יוצא לפעל. וכאשר הוא תוספת על בעל הכח, הוא לו חסרון, כי כל תוספת - חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל [חולין נח:] כי 'כל יתר כנטול דמי'". ובבאר הגולה בבאר הרביעי [תקיד.] כתב: "המעשים המתועבים אין גנאי לעובדי עבודה זרה", וראה שם הערה 1183. וכן נתבאר בבאר הגולה בבאר החמישי [קכ.], שכפי יכולת הברכה, כך חומרת האבידה כאשר הברכה לא מתממשת. וסברה זו מבוארת להדיא בהמשך דבריו כאן [לאחר ציון 154], שביאר שעם הארץ הוא יותר חומרי מן הגוי, כי "עם הארץ קבל ג"כ תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא יותר גרוע מן הגוי שלא קבל כלל" [לשונו להלן], וראה להלן הערה 159.

<> והשחיטה מורה על המציאות של הבהמה, ולכך יש להעדירה ע"י השחיטה. וכן כתב בנר מצוה [כא:], וז"ל: "דבר שהוא בים, אין לו המציאות, ולכך הדגים שהם בים אין להם שחיטה, וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב". ובנצח ישראל פל"ט [תשב.] כתב: "ואשר תדע כי הדגים אין בהם שלימות הבריאה, תדע מן התורה, שכל בעלי חיים צריכין שחיטה, ודגים באסיפתם בלבד [חולין כז:]". והגדרת שחיטה היא "מעדיר את הנמצא" [גו"א ויקרא פי"א אות ג, ד"ה ויש]. לכך דגים, שאינם ברי מציאות, אינם ברי שחיטה. ובהספד [קעט] כתב: "סוף בהמה לשחיטה... ומורה המ"ם [שבתיבת "בהמה"] על סוף הבהמה שהיא נבראת לשחיטה, כי השחיטה היא מפורעה ונגלה, כי לכך יש לה בסוף התיבה מ"ם פתוחה, וזה מורה מיתה פתוחה, לפי שהבהמה נבראת לצורך האדם, והאדם שוחטה ופורע השחיטה... כי הבהמה נבראת בשביל האדם ולצורך האדם". ואמרו [ב"מ פה.] "ההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה זיל לכך נוצרת". וראה הערות 96, 100.

<> לכאורה קשה, שהרי כאן איירי בברכת המצות ולא בברכת השבח [שהברכה על שחיטה היא "אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה" (רמב"ם הלכות שחיטה פ"א ה"ב)], ומה שייך לומר ש"אנו מברכין עליו אל השם יתברך שברא כך וכך". אמנם ידועים דברי הט"ז [יו"ד סימן א ס"ק יז] שכתב: "ברכת השחיטה אינה באה על השחיטה עצמה, דהא אין חיוב לשחיטה אם אינו רוצה לאכול. אלא עיקר הכוונה לתת שבח למקום ברוך הוא על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה... אלא שאין מקום לברך שבח זה אלא בשעת שחיטת שום בהמה", הרי ברכת השחיטה היא ברכת השבח. ועוד נראה לומר, שכוונתו מתבארת בהמשך דבריו, והיא שכל ברכה מורה על הכבוד שיש להקב"ה מהדבר שמברכים עליו, וגם ברכת המצות סוף סוף היא שבח להקב"ה, ולכך היא ניתנת להאמר רק על דברים שכבוד ה' עולה מהם. והואיל וכל הנבראים נבראו לכבוד ה' ["כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא בראו אלא לכבודו" (אבות פ"ו מי"א)], לכך ניתן לברך על הנמצאים השייכים לסדר העולם, כי מהם עולה כבוד ה', והם נכללים ב"הכל ברא לכבודו" [כתובות ח.]. אך עם הארץ אינו משתייך לסדר העולם, ואין כבוד ה' עולה ממנו, לכך א"א לברך עליו שום ברכה, "שאין בהם הברכה אל השם יתברך" [לשונו בהמשך].

<> ואם תאמר, האם אין ברכת המצות על מחיית עמלק. דע, שהרשב"א בתשובות [ח"א סימן יח] כתב: "אין מברכין על מיתות בית דין, לפי שהשם יתברך חס על בריותיו, ואינו חפץ במיתתן של רשעים, ולפיכך אין מברכין עליהן". ומהאי טעמא גם אין מברכין על מחיית עמלק, וכפי שכתב מהר"ם שיק [אורח חיים סימן שלו]. וכן כתב כף החיים [אורח חיים סימן תרפ"ה ס"ק כט] שאין מברכין על קריאת פרשת זכור משום שאין מברכין על ההשחתה. ולכך ברי הוא מה שכתב המהר"ל כאן שרק מברכין על דברים שכבוד ה' עולה מהם.

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שסז:]: "אדם כזה [עם הארץ] בודאי אינו מכלל הנבראים כלל. שכל הנבראים הבעלי חיים, נבראו לצורך האדם, ובזה יש להם חבור אל האדם, שהוא שלימות הבריאה. אבל אדם כמו זה, אין לו צירוף וחבור אל דבר שהוא עיקר הבריאה, ומפני כך הוא גרע מהם. ולפיכך כל בעל חי טעון ברכה כאשר שוחטין אותו לצורך האדם, אם כן הבעל חי נברא לצורך האדם, ועל זה ראוי לברך. אבל עם הארץ אשר הוא שונא תלמיד חכם, אין לו חבור אל תלמיד חכם, שהוא הבריאה בשלימות". @**דוגמה לדבר;**^ רש"י [שמות כב, ל] ביאר שהכלב נכבד יותר מן העובד ע"ז. ובגו"א שם [אותיות לד, לה] כתב: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה... כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם, שהרי הישראל הוא צורת האדם, שהם נקראים 'אדם' [יבמות סא.], והוא צורתו של עולם, ולמה צריך עובד עבודה זרה, ואינו מצורת העולם... כי הכלב כמו שאמרתי למעלה הוא מצורת העולם גם כן, ובשביל שהוא מצורת העולם, לכך היו מצטרפים אל המציאות. לכך 'לא יחרץ כלב לשונו' [שמות יא, ז], כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז יצאו בהסכמת כל המציאות, להורות כי יציאת מצרים שלימות מציאות צורת העולם בכללו, עד שאף הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם [ראה למעלה פי"ג הערה 4], מכל מקום מפני שהיה יציאת מצרים משלים הכל, לכך אף הכלבים לא יחרץ". הרי שהכלב מצטרף לצורת העולם [שהיא יציאת מצרים, שבה נוצר ה"אדם" של כנסת ישראל], ואילו העובד ע"ז אינו מצטרף לצורת העולם. וכך הוא היחס כאן בין בעלי חיים לעם הארץ.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 40]: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה, כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם', על שם אדמה, כי האדמה היא בכח ויוצא אל הפעל... והתורה והמעשים הם פרי".

<> ובדר"ח שם [תג., תי.] ביאר כיצד כל הנבראים מצטרפים למלכות ה', ובכך הם נבראו לכבודו יתברך.

<> צרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פי"ד, שביאר שם כיצד ברכה מתירה את הפרי לאדם, למרות שלפני הברכה הפרי היה נחשב לקדשי שמים [ברכות לה.], וז"ל: "כי הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך, כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו. ולכך הכל קודש אל השם יתברך, כמו שאר קדשי שמים שהם משמשים אל השם יתברך... אבל כאשר ברא הכל לכבודו, והוא [האדם] מכיר את השם יתברך מפועל ידיו, שהרי נותן הודאה על הפרי שבראו, הנה דבר זה הוא כבוד השם יתברך גם כן, דהיינו הברכה על הפרי שבראו. ולכך יוצא הפרי לחולין כאשר האדם נותן ברכה אל השם יתברך אשר ברא אותו, כי זה תמורת זה".

<> כמו שלא מצינו ברכה באסיפת דגים, אע"פ שהאסיפה עומדת במקום שחיטה [חולין כז:], כי אין אסיפה העדרת הנמצא [ראה הערה 93], כך הנחירה אינה טעונה ברכה, שאין בה העדרת הנמצא, אלא סילוק הנמצא גרידא.

<> "ללמוד תורה ולחיות" [רש"י שם].

<> "ויש לדאוג שמא יהרגנו" [רש"י שם].

<> "עשרה נקראו חיים; הקב"ה, תורה, ישראל וכו'" [אבות דרבי נתן לד, י]. ובדר"ח פ"א מי"ג [שמז:] כתב: "על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים" [הובא למעלה הערה 15]. ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה תורה מרבה חיים", וכתב בדר"ח שם [תרכג.] בזה"ל: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שנתבאר כמה פעמים, ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'" [הובא למעלה פ"ד הערה 324]. ובאבות פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", והובאו שם שבעה פסוקים המורים על כך.

<> פירוש - אם ע"ה היה דבק בחיים, הוא לא היה נחשד על החיים, כי לא תבוא מיתה ממי שדבק בחיים [יבואר בסמוך]. אך עתה שאינו דבוק בחיים אף בשביל עצמו, כל שכן שהוא נחשד על החיים של זולתו, וכמו שאמרו בגמרא. ובבאר הגולה באר השביעי [שעו:] כתב: "ומה שאמר שאסור להתלוות עמו, פירוש, כי עם הארץ אינו דבק בחיים. כי מי שדבק בחיים, לא יבא ממנו מיתה. שאילו היה לו הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים. ומאחר שאינו מוכן אל חיי עצמו, כל שכן שאינו מוכן שיהיה חס על חיי אחרים, לכך אסור להתלוות עמו". וראה להלן הערה 197.

<> אך הדבוק בחיים הוא מופקע מחשש של שפיכות דמים. דוגמה לדבר; על יעקב אבינו אמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". ועוד אמרו עליו חכמים [יבמות עו.] "שלא ראה קרי מימיו". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רצט.] ביאר שיש קשר בין שני מאמרים אלו, וז"ל: "לא מצינו מי שהיה הפך שפיכות דמים כמו יעקב. וזה ענין נפלא, דאמרינן במסכת נדה בפרק כל היד [יג.] המוציא ש"ז לבטלה, כאילו שופך דמים... ומפני כי יעקב היה רחוק מן שפיכות דמים, לא ראה יעקב קרי מימיו... אף שלא היה זה בכונה, רק באונס, כל כך היה רחוק משפיכות דמים, שלא יצא ממנו קרי, אשר שייך ליצירה. וכל זה ידוע לנבונים כי יעקב... אתו החיים, ולכך גם כן יעקב לא מת, כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא:], שאע"פ שהאברהם ויצחק היו עקורים, יעקב אבינו לא היה עקור, וכלשונו: "יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים, אשר ממנו הבנים, שהרי 'יעקב אבינו לא מת', לפיכך לא היה יעקב עקור". וכוונתו, שהרי "מי שאין לו בנים חשוב כמת" [רש"י בראשית ל, א], ולכך מן הנמנע שיעקב יהיה בגדר זה, שהרי הוא דבוק במקור החיים.

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רבי יוחנן", אך כדרכו נוקט כגירסת העין יעקב, ששם איתא "רבי יונתן" [ראה למעלה הערה 2]. וראה הערות 111, 145.

<> "דתו לא חיי" [רש"י שם].

<> כוונתו לדברי הגמרא [יבמות קכ:] "שחט בו [באדם] שנים או רוב שנים, ורמז ואמר כתבו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו, חי הוא, וסופו למות". נמצא ששחיטת הסימנים קרובה למיתת הבהמה, כי על ידי שחיטת הסימנין סופה למות, אך אין בכך המיתה עצמה.

<> "ומגבו - דתו לא חיי, כדאמרינן בשחיטת חולין [כא:] קרעו כדג מטמא באהל מיד, ואף על גב שמפרפר" [רש"י שם].

<> כי הגב הוא שורש ויסוד האדם, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השביעי [שעז.], וז"ל: "כי עם הארץ אין לו דין חיים כלל, ואין לו אף משפט בהמה. שהרי הבהמה עומדת לשחיטה. ואף כי מותר לאבד הבהמה כמו שירצה, מכל מקום אין לו משפט המיתה רק מצד בחינה אחת, דהיינו מצד הסימנין, שהם קרובים אל המיתה, ולכך שחיטתה הוא בסימנין שלה. וזה יורה כי בודאי שחיטתה הוא מצד בחינה מיוחדת, וזה גורם מיתה והפסד אל הכל. אבל עם הארץ מותר לקרעו מגבו, כי הגב הוא עיקר היסוד והחוזק שלו, ואף מצד הגב ראוי אליו ההפסד, עד כי אין בו בחינה של מה לחיות. וכל זה ללמוד אותנו שאין נחשב עצם עם הארץ לכלום. שאילו היה נחשב עצמו כלום, לא היה ראוי לקרעו מגבו, לבטל עצמו. אף אם היה מותר לשחטו, ומגיע לו מיתה מצד מה, מכל מקום לא היה הבטול בדבר עצמו. אבל כיון שמותר לקרעו כדג, ומגבו, אין זה רק בשביל כי שם ביטול והפסד עצמו, מפני שהגב הוא עיקר יסוד בעל חי, שעליו נסמך הכל, ומצד זה שייך אליו ביטול. הרי אין עצם עם הארץ נחשב כלל". ופירושו, הואיל והבהמה היא בעלת מציאות, לכן שחיטתה נעשה באופן שהמיתה חלה עליה באופן חלקי בלבד, ולא באופן מלא. ולכך שחיטתה היא בסימנין שלה, שזהו האופן להורות שהשחיטה היא רק בבחינה אחת בלבד. וכמו שאמרו אמרו [זוה"ק ח"א רסז:] "השדרה באדם עיקר הגוף". וכן [שם ח"ב קפו:] "חוטא דשדרה קיימא דגופא". ועוד אמרו [שם ח"ג רנו.] "שדרה ביה קיום דכל גרמין [הוא מקיים כל העצמות], ועליה אמר דוד [תהלים לה, י] 'כל עצמותי תאמרנה'". ובסמוך יתבאר שהעצמות הם עיקר בנין וקיום הבעל חי. @**והנה סדר דבריו**^ בהבאת שלשת המאמרים האחרונים מפרק אלו עוברין [פסחים מט:] צריך ביאור, ששלשת המאמרים האחרונים הם; (א) דברי רבי יונתן שאמר "עם הארץ מותר לקורעו כדג". (ב) דברי ר"ע שאמר "מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור". (ג) דברי ר"מ שאמר "כל המשיא בתו לע"ה כאילו כופתה ונותנה לפני הארי". בתחילה הביא יחד את דברי ר"י ור"ע, אך ביאר רק את דברי ר"י [אלו דבריו עד כה]. ובטרם שיבאר את דברי ר"ע יביא מיד את דברי ר"מ ולא יבארם, אלא יחזור לאחוריו לבאר את דברי ר"ע [מציון 112 ואילך]. ולאחר שיבאר את דברי ר"ע, יבאר את דברי ר"מ [מציון 124 ואילך]. ומדוע לא הביא את דברי ר"י בפני עצמם וביארם, דברי ר"ע בפנ"ע וביארם, ודברי ר"מ בפנ"ע וביארם, כפי שהביא מתחילה שלשה מאמרים בפני עצמם [ע"ה אסור לאכול בשר, ע"ה מותר לנחרו ביוה"כ שחל להיות בשבת, ע"ה אסור להתלוות עמו בדרך], וביארם. וצ"ע.

<> בגמרא איתא "ומניחה", אך בעין יעקב איתא "ונותנה", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב. וכן המשך דברי המאמר הובא כגירסת העין יעקב.

<> "למזונותיהן ולעזרתם" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 140.

<> כי "אנשכנו כחמור" מורה על התנגדות מוחלטת של הע"ה לת"ח, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.], וז"ל: "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". ושם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 18]. ובנר מצוה [סד.] כתב: "כאשר הגשמי גובר על השכל, יש בטול אל השכל, כאשר דבר זה ידוע". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג.] כתב: "כי בהתגברות כח הגוף, הוא בטול השכל. כך התגברות כח שכל האומות, הם מבטלים השכל העליון האלקי, שהוא שכל התורה". ובהקדמה לאור חדש [מט.] כתב: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל". ולמעלה פ"ג [לפני ציון 18] כתב: "תאות הגוף מבטל השכל, כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". @**ואודות**^ שאצל ההפכים אין מציאות לאחד אצל הפכו, כן כתב בדר"ח פ"ד מ"ט [קפו.], וז"ל: "אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו" [הובא למעלה פי"ב הערה 34]. ושם פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש. ולפיכך אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד, שאם כן היו שני הפכים בנושא אחד". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד". ונאמר במלחמת מדין [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס, ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'". ובגו"א שם אות ט כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף. כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]... ומאחר שהוא... היפך למדין, יקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים". ובאור חדש [סו.] כתב: "כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאות אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה. מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים... לא רצו לאבד את הכל, רק 'כל הבן הילוד וגו'' [שמות א, כב]... כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומ"מ אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא [אסתר ט, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני... כח עמלק, הרוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא נחש עקלתון, ולכך הוא הפך להם לגמרי". וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.)]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקפח:]. וראה למעלה פ"ג הערה 17, שנתבאר שם שכאשר אין התנגדות מההפך, יש לדבר קיום.

<> רומז בדבריו כי כל נשיכה מורה על העדר הנשוך, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ו, וז"ל: "כל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש". וכן נאמר [בראשית לג, ד] "וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפול על צוארו וישקהו ויבכו", ודרשו חכמים [ב"ר עח, ט] "מלמד שלא בא לנשקו, אלא לנשכו, ונעשה צוארו של אבינו יעקב של שיש, וקהו שיניו של אותו רשע". ומבואר שם במדרש שנשיכה זו נובעת מפאת הכלל ש"הלכה שעשו שונא ליעקב". ובדר"ח פ"ב מ"י [תשלח:] כתב: "אם התלמיד חכם שונא אחד, דבר זה נקרא 'נשיכה', שכל שונא מבקש לנשך שונאו".

<> לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 98]: "העצמות הם... בנין האדם, שעליו נבנה האדם". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". וכן רמז לכך בגבורות ה' פ"ס [סוף רסג:]. ובנתיב לב טוב ספ"א כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:] כתב: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם" [ראה למעלה פ"א הערות 99, 102].

<> יש להבין, שנוקט ש"כמו שהחמור מאבד העצם מן האדם &**השכלי**^... כך האדם שהוא חמרי [עם הארץ] רוצה לבטל את התלמיד חכם שהוא שכלי". אך החמור הנושך, אינו עושה כן מפאת חומריותו, והאדם הנשוך אינו ננשך מחמת שכליותו, אלא שהחמור עושה סתם מעשה בהמה, ונושך כל דבר העומד בדרכו, חמרי ושכלי כאחת. וכיצד מקביל את שנאת ע"ה החומרי לת"ח השכלי לנשיכת החמור החמרי לאדם השכלי, הרי אצל נשיכת החמור חומריותו של החמור ושכליותו של האדם אינה מעלה ומורידה דבר. ובבאר הגולה באר השביעי [שעח:] לא הדגיש הקבלה זו, וכפי שיובא בהערה הבאה. ויל"ע בזה.

<> לשונו בבאר הגולה באר השביעי [שעח:]: "רבי עקיבא אמר כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור כו'. וביאור זה, כי החמרי מתנגד לתלמיד חכם, עד כי מצד החמרי אין מציאות כלל אל דבר הבלתי חמרי. ולכך היה אומר 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור' לשבר העצם, והוא ביטול גמור מצד עצמו, ולא ישאר דבר. כי החמרי מפסיד ומבטל לדבר הנבדל בטול והפסד גמור, לא התנגדות במה. ואלו דברים הם אמיתיים, נאמנים בלי ספק".

<> לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צב:]: "המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד כתב: "כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש". ובדר"ח פ"ה מט"ז [שצב:] כתב: "במציאות האש לא נמצא כלל דבר שהוא הפך לו, הם המים. וכן במציאות המים אין מציאות לדבר שהוא הפך לו, הוא האש".

<> והם; אש, מים, רוח, ועפר. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"י כתב: "ברא האל למטה מגלגל הירח גולם אחד, שאינו כגולם הגלגלים, וברא ארבע צורות לגולם זה... ונקבע כל צורה וצורה במקצת גולם זה; צורה ראשונה, צורת האש... וצורה שניה, צורת הרוח... וצורה שלישית, צורת המים... וצורה רביעית צורת הארץ". ואמרו במדרש [ב"ר יב, יא] "הכל היה מן העפר, והכל שב אל העפר.... רב נחמן אמר, אפילו גלגל חמה". ובנתיב הענוה פ"ג כתב: "בבריאת העולם הכל היה מן הארץ. ובמדרש [שם] הכל היה מן העפר. רב נחמן אמר אפילו גלגל חמה נברא מן הארץ... כי הארץ משותפת לכל העולם מצד שהארץ היא באמצע, והאמצע היא רשות אל הכל, ומשותף לכל. כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד שיהיה להם התחלה אחת". ובדר"ח פ"ה מ"א [לד:] כתב: "כי לכל חלופי הנבראים יש חומר אחד". ושם מט"ז [שצה.] ביאר [בהסברו השני] שיש לאש ומים נושא אחד, וכלשונו: "כי אף אש ומים הם בנושא אחד, שהוא העולם, שהוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ולכך העולם אחד" [הובא למעלה פי"ג הערה 5]. ואע"פ ששם מבאר שאש ומים הם בנושא אחד משום שהעולם הוא אחד, ואילו כאן כתב שהוא נושא אחד משום "שהחומר הוא אחד לד' יסודות", מ"מ אין בזה סתירה, כי שם מבאר את ההכרח לומר שהעולם הוא אחד, ואילו כאן מבאר את התולדה מהכרח זה, והיא שאחדות העולם מתבטאת בכך שהחומר הוא אחד לארבעה היסודות [הוא החומר היולי שהזכיר הרמב"ן (בראשית א, א)].

<> מבאר כאן שאש ומים אינם כ"כ הפכים זה לזה, כי שניהם משתתפים בחומר אחד. אמנם בנצח ישראל פכ"ה [תקלה.] כתב שאין הפכיות גדולה יותר מאש ומים, וכלשונו: "אין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים [תהלים יח, יז "ימשני ממים רבים"], ואת ישראל לאש [דברים לג, ב "מימינו אש דת למו"]". ולפי דבריו כאן היה הכתוב יכול ליחס את האומות לחומר ואת ישראל לשכל, כי זו הפכיות מוחלטת יותר מאש ומים, שאינם כל כך הפכים זה לזה. ויל"ע בזה.

<> פירוש - אף החומר שהוא נושא לשכל, מ"מ גם חומר זה אינו משותף עם השכל, וכמו שמבאר. ו"נושא" פירושו משרת חומרי לדבר רוחני, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:], וז"ל: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". וכן ביאר למעלה פ"י [לאחר ציון 144], וז"ל: "כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל... כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שסב.]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרעד.] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שלה:] כתב: "מקבל האדם כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא". ובדר"ח פ"ו מי"א [שצא:] כתב: "אין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובח"א לב"מ נט. [ג, כה.] כתב: "כי בוודאי הצורה עומדת בחומר, והחומר מקבל ונושא לצורה, והיא כמו בית אל הצורה" [הובא למעלה פ"ה הערה 23].

<> לכך הוא נקרא "שכל הנבדל", שנבדל מהחומר. ולהלן [לפני ציון 142] כתב: "כמו שהוא נמצא באדם, אילו השכל היה נתלה בחומר, והיה מוטבע בו עד שהיה צריך אליו, ולא היה נבדל ממנו, היה החמרי מבטל השכלי לגמרי, ולכך צריך שיהיה השכל נבדל מן החמרי".

<> מבאר כאן שהואיל ואין לחומרי שום שתוף עם השכלי, לכך החומרי מאבד את השכלי לגמרי. ומשמע מדבריו שאם היה לחומרי ושכלי נושא משותף, אז החמרי לא היה מאבד את השכלי. אך בדר"ח פ"ה מט"ז [שצג.] ביאר לכאורה את ההיפך; ההפכים יכולים להתקיים ביחד כל עוד שאין להם נושא משותף, אך אין קיום לשני הפכים בנושא אחד, וכלשונו: "שני הפכים בנושאים מתחלפים, כיון שהם בנושאים מתחלפים, לכך אפשר הקיום לכל אחד ואחד. אבל [אם היה להם נושא אחד]... היו שני הפכים בנושא אחד". ובנתיב היצר פ"ד כתב: "היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים. ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב". ובנצח ישראל פט"ו [שסב:] כתב: "אי אפשר שיהיו שני העולמות ליעקב ועשו ביחד, כי אם כן היו שני הפכים בנושא אחד... דבר זה אי אפשר". ומקור הבטוי ["שני הפכים בנושא אחד"] הוא במו"נ א, עה. וכיצד כתב כאן שהחומרי מאבד השכלי דוקא משום שאין ביניהם שום שתוף. ובדר"ח פ"ה הערה 1713 נשאלה שאלה זו, ונשארה בצ"ע. אך עתה נראה שלא קשה, כי אדרבה, זהו עצמו הביאור לדבריו כאן, דהואיל וקיימא לן שא"א לשני הפכים שיהיו בנושא אחד, לכך אם הנך רואה לכאורה שני הפכים בנושא אחד, על כרחך הביאור לכך יהיה אחד מן השנים; (א) אין אלו שני הפכים, כי א"א לשני &**הפכים**^ בנושא אחד. (ב) ואם תרצה לומר שהם אכן שני הפכים, אזי אין זה נושא אחד, אלא נושאים מתחלפים, כי א"א לשני הפכים &**בנושא אחד**^. דבריו כאן הם לפי הביאור הראשון, שאם היה לשכל ולחומר נושא אחד, אז קיומם יחד לא היה למרות הפכיותם, אלא שלא היו נחשבים להפוכים מעיקרא, כי א"א לשני &**הפכים**^ בנושא אחד. ומתוך שאין לשכל ולחומר נושא משותף, לכך הם נשארים בהפכיותם המוחלטת. אך דבריו בדר"ח [ובשאר המקומות הנ"ל] באים לומר שאם כבר ידוע לנו ששני דברים הם הפכים זה לזה, אז מן הנמנע שיהיה להם נושא אחד, שא"א לשני הפכים שיהיו &**בנושא אחד**^.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"א [לא:]: "כי הארי יש לו גוף חזק, כאשר נודע מענין הארי". ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב: "יש לארי כח, וטורף הכל".

<> אודות עזות הארי, כן נאמר [שופטים יד, יח] "ומה עז מארי", ובתרגום יונתן שם "ומה תקיף מאריא". ומדבר כאן על עזות הארי, כי אמרו כאן על הארי ש"אין לו בושת פנים", ו"בושת פנים" עומדת כנגד עזות, וכמו שאמרו [אבות פ"ה מ"כ] "עז פנים לגיהנם, ובושת פנים לגן עדן".

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ח אות כא: "אריות ודובים... טורפים ודורסים ואוכלים, ואין זה מזוג ישר לטרוף". ואודות שמדת עזות יוצאת מן היושר, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"כ [תפו:], וז"ל: "עז פנים שיצא מן השווי בעזותו". ובנתיב הבושה פ"ב כתב: "מדת העזות שהוא יוצא בעזות מן החוק ומן השעור בהפלגת עזות שלו... כאשר התחיל בעל עז פנים לצאת מן השעור בתוקף עזות שלו, בסוף יוצא מן החוק המוגבל לגמרי, עד שנכשל בעבירה [תענית ז:]". וקודם לכן כתב בנתיב הבושה פ"א בזה"ל: "כל עז הוא יוצא מן היושר ומן הסדר בתוקף ובעזות". ובבאר הגולה באר הראשון [צו.] כתב: "כל תוקף וכח הוא יוצא בכח חזקו לצד אחר, חוץ ליושר", ושם הערה 312.

<> "בעל גוף בלבד" פירושו שאין לע"ה אלא הגוף בלבד, ללא השיווי והאיזון עם החלק הרוחני של האדם. ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קפד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר. והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית. כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו" [הובא למעלה הערה 73]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר" [הובא למעלה הערה 72, ולהלן הערות 177, 228].

<> ולכך הוא יוצא מן המצוע, כי הוא נוטה לקצה של הגוף. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כי היה לנבוכדנצר כח גדול, שלכך נקרא 'אריה' [ירמיה ד, ז], שהוא מלך. וישראל נקראו 'אדם' [יבמות סא.]. וכאשר האדם בשלימותו כתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין האדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר. כי כח האדם ממוצע, ואינו יוצא מן המצוע. שכל היוצא מן הממוצע הוא טמא, הוא רע... נבוכדנצר היה לו כח ארי, שאין אומות העולם נמשלים לאדם, והיה כחו יוצא מן הממוצע אל הטומאה". והרי כאן המשילו את העם הארץ לארי.

<> ראה הערה 126. ובהנהגות צדיקים לרבי אליעזר צבי מקאמרנא איתא [אות קמט]: "עם הארץ לא יוכל להיות חסיד, אלא עזות פנים". ובספר חסד לאברהם איתא שתיכף בבריאת תלמיד חכם נברא עם הארץ עז פנים ובעל כח לצערו.

<> פירוש - אין בעילת ע"ה נחשבת למעשה חבור, כי "אין בעילתו נחשב זיווג כלל, שהוא השווי והחבור" [לשונו בסמוך].

<> שנאמר [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר כנגדו", ו"כנגדו" "משמע בת גילו" [גבורות ה' פי"ט (פז.)], ו"משמע דומה לו שוה לו" [לשונו בבאר הגולה באר חמישי, ויובא בהמשך ההערה]. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "הנקבה שהיא כמו החומר, והזכר הוא כמו הצורה, והקב"ה מחבר אותם כאחד, שהרי שתף הקב"ה שמו ביניהם, היו"ד באיש והה"א באשה [סוטה יז.]. הנה על ידי שמו נעשה זיווג אחד, כי שמו מאחד ומקשר אותם בחבור אחד גמור". וכמו ששם י"ה נמצא מחולק בצורה מאוזנת ושוה בין האיש לאשה [אות אחת לכל צד], כך הזיווג בין איש לאשה הוא "חבור שני דברים יחד בשווי". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [סז.] לגבי זיווגו של משה לצפורה [שמות ב, כא], וכלשונו: "וזה תמצא במשה שנשא בת יתרו, ולא היתה מבני ישראל. ואהרן אחיו נשא אלישבע בת עמינדב [שמות ו, כג], ממשפחת נשיאים... ואיך היה זה שיהיה מזדווג משה באומה אחרת. וכאשר תבין יש לדבר זה סבה מחייב, וזה כי כאשר היה משה שקול כנגד ישראל [רש"י שמות יח, א]... ומעתה כיון שכתוב בכל אשה שהוא זיווג לאדם [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו', ו'כנגדו' משמע דומה לו שוה לו. ואיך אפשר שתהיה אשה אחת מן הכלל, והיא פרט אחד בלבד, עוזר למי שהוא שקול נגד הכלל כולו, ואין כאן יחוס ושווי כלל ביניהם, כי איך יהיה פרט אחד דומה ושוה אל אשר הוא כמו הכלל. אבל כאשר נשא את בת יתרו, אף כי אין בת יתרו יותר במעלה מן בת ישראל, מכל מקום שייך לומר 'אעשה לו עזר כנגדו', כי משה מישראל, ויתרו מן האומות, וישראל והאומות הם כלל בני אדם, ובזה שייך לומר 'אעשה לו עזר כנגדו'. אבל אם נשא מבנות ישראל לא שייך כלל 'אעשה לו עזר כנגדו', כאשר משה שקול נגד הכלל, ודבר זה ראוי להבין". וכן כתב בגבורות ה' פי"ט [פז.].

<> פירוש - הואיל ואין לעם הארץ שווי וחבור בעצמו [כי הוא נוטה לגמרי אל הגוף, וכמו שביאר], לכך מן הנמנע שיהיה לו שווי וחבור עם זיווגו, כי רק לאחר שאדם שלם עם עצמו הוא יכול להיות שלם עם זולתו. וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [תקט.] בביאור המשנה שם "בן שמונה עשרה לחופה", וז"ל: "פירוש דבר זה, כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח. ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת על עצמו".

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו ואינה יורדת עמו... [בראשית כ, ג] 'והיא בעולת בעל', בעלייתו של בעל". הרי שהשויון של אשה לבעלה נלמד מהמלים "והיא בעולת בעל", וזה מורה באצבע שמעשה בעילה הוא מעשה של שווי וחבור. וראה נצח ישראל פנ"ד הערה 34.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:]: "כי הדיעה הוא החבור בין שני דברים, ולכך אמרו 'מי שאין לו דיעה אסור לרחם עליו', כי חסר הוא החבור אליו כאשר אין בו ידיעה... והוא רמז ג"כ במה שכתיב [בראשית ב, ט] 'עץ הדעת', כי העץ הוא בדבר שיש לו חבור ונטיעה, ודבר זה שייך אל הדיעה בפרט, ולכך כתיב 'עץ הדעת', והוא ידוע בסודו אשר ידוע לחכמים" [הובא למעלה פי"ד הערה 113]. וראה בסמוך הערה 139. ורש"י [בראשית יח, יט] כתב: "כי ידעתיו - לשון חיבה". ובפחד יצחק ר"ה, קונטרס הרשימות, א, אות ה, כתב: "'דעת' פירושו כשרונו של האדם להזדהות עם ענין חוץ ממנו. כשאני אומר שמישהו תופס את המאמרים בשכל, כונתי שהוא מבין אותם. ואם אני אומר שהוא תופס את המאמרים בהרגשה, כונתי שהוא נהנה מהם. אבל כשאני אומר שהוא תופס את המאמרים כבן דעת, כונתי שהוא מזדהה אתם. כשהדין הוא שמוסרים שמירה לקטן אין זו שמירה מפני שהוא אינו בר דעת, הכונה היא שאע"פ שהקטן מבין היטב את ענין השמירה ואת ההפסד של העדר השמירה, מכל מקום אין כח בהכרתו להזדהות עם תפקיד השמירה. ולכן בעינן דוקא מסירה לבן דעת [ב"ק יא:]. ובשעה שהענין הוא ליצור יחס של אשתו כגופו [ברכות כד.], שהיא ההזדהות היותר חזקה, כתוב בחומש 'והאדם ידע'".

<> שהרי חז"ל גינו ת"ח שאין בו דעת [ויק"ר א, טו "כל ת"ח שאין בו דעת נבלה טובה הימנו"], ומוכח מכך שבדרך כלל לת"ח יש בו דעת. ואמרו חכמים [קינין פ"ג מ"ו] "זקני תורה... כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן". ונאמר [ישעיה מד, כה] "משיב חכמים אחור ודעתם יסכל".

<> פי"ד [לאחר ציון 110], שמי שיש בו דעת יש לו חבור לזולתו, וכלשונו: "וכאשר אין לאדם דעת, אין לו קשור וחבור עם הבריות. וזה כי כל הנבראים יש להם דעת אחת בכמה דברים, וכיון שיש להם דעה אחת, הם מתקשרים כאחד. וכאשר יש להם קשור וחבור אחד, מצד הזה הוא הרחמנות, כמו שהתבאר. ולכך אמרו [כתובות יז.] 'לעולם יהא דעתו מעורב עם הבריות', כי הדעת מערב ומחבר הכל, ולכך על ידי הדעת הוא החבור. ומי שאין לו דעת, ואי אפשר לומר בו שיש לו דעת אחת עם הבריות, וכאשר אין לו חבור עם הבריות אסור לרחם עליו, כי אין כאן חבור וקשור".

<> פירוש - רק בעל דעת הוא בעל חבור, לא ע"ה שאינו בעל דעת, וממילא אינו בעל חבור. ובתנא דבי אליהו זוטא פט"ז אמרו "עמי הארץ, שאינן קורין ואינן שונין, ואם הם קורין ושונין אין בהם דעת".

<> ודריסה אינה מעשה של זיוג וחבור, אלא מעשה שעושה לעצמו. וצרף לכאן דברי רש"י [מיכה ה, ז] שכתב: "ורמס וטרף - רמס היא דריסת הארי, כשהוא רעב ואוכלו במקומו. 'וטרף' הוא כשנושא את הטרף למעונותיו בשביל גורותיו ולבאותיו". הרי שדריסה היא לעצמו, ולא בשביל זולתו.

<> אמרו חכמים [שבת כה:] שאשה מקושטת היא מעלה לתלמיד חכם. ובח"א שם [א, ט:] כתב לבאר: "כי ראוי לאשה תכשיטין, במה שהאשה היא נבראת שיהיה חבור וזיוג בעלה אליה. ולכך ראוי שיהיה לה דבר שעל ידו החבור כאשר ראוי. ובפרט לת"ח... ולפיכך אין לעם הארץ טוב בתכשיטי אשה, כי חבורו הוא מצד תאות המשגל וחומרו. אבל הת"ח שאין בו דבר זה, וחבורו לאשתו מסולק מן פחיתות החמרי והגנות, ראוי לו אשה מקושטת לפי מדריגתו, והוא שרוי בטובה בענין זה, כי דבר זה מגיע אל מדריגתו במה שהוא תלמיד חכם". @**ועוד אמרו**^ חכמים [נדה יז.] "ישראל קדושים הם, ואין משמשין מטותיהן ביום... ותלמיד חכם מאפיל בכסותו ומשמש", ובח"א שם [ד, קנה.] כתב: "הנה אצל הת"ח שהוא השכלי נמצא החבור, כי השכל יש לו התחברות ביותר, כמו שבארנו זה בכמה מקומות. ומטעם זה נקרא החבור הזה 'ידיעה', כי החבור הזה מגיע עד המדריגה השכלית, ולפיכך נקרא 'ידיעה'. שאין לך דבר שמתחבר רק השכל, שיש לו חבור גמור כמו שבארנו במקום אחר. ולפיכך ראוי שיהיה נקרא החבור הזה ידיעה, שהוא תכלית החבור. ולפיכך ת"ח שיש לו השכל, אשר עד שם מגיע חבור זה, אין עליו איסור ביום, רק שיש לו להאפיל שלא יתחבר אל זה העין, שזה בודאי ערוה, אבל החבור בעצמו אצל ת"ח נקרא 'ידיעה', שהידיעה הוא החבור הגמור. אבל אצל עם הארץ אינו נקרא ידיעה כלל, ולפיכך אסור. ובארנו במקום אחר ענין החבור הזה אצל ת"ח, שאין אצלו החבור כמו שהוא אצל עם הארץ, כי הזרע בא מן המוח אל השדרא ומשם אל האמה. ומזה תוכל להבין כי החבור הזה שייך לומר עליו ידיעה, ותדע כמה גדול מדריגתו, ויש לך להבין דברים אלו".

<> "תניא רבי אליעזר אומר, אילמלא אנו צריכין להם [לעמי הארצות] למשא ומתן, היו הורגין אותנו" [פסחים מט:], והובא למעלה לפני ציון 112.

<> ולכך עם הארץ רוצה לאבד את הת"ח ולנשכו כמו חמור [כמבואר למעלה מציון 112 ואילך].

<> מדבריו עולה שמפרש את המאמר שאם היינו צריכין לעמי הארצות למשא ומתן הם היו הורגין אותנו, ורק משום שאין אנו כ"כ צריכין להם לכך אין הם הורגין אותנו. וכן ביאר החכמת מנוח שם בהסברו השני. אמנם החת"ס שם ביאר להיפך, וכלשונו: "והכונה ע"י שאנו צריכים לעסקי עוה"ז, הם מרויחים על ידינו", ולכך לא יהרגו אותנו, כי הע"ה מרויח ממון מהת"ח. אמנם לפי זה היה צריך לומר "אלמלא הם צריכין לנו למשא ומתן היו הורגין אותנו", ולא "אלמלא אנו צריכין להם". והחת"ס אכן כתב שם "הלשון צריך תיקון". אמנם לפי המהר"ל הלשון מחוור מאוד, שאם היינו צריכין לעמי הארצות היו אז הורגין אותנו. אמנם לפי זה צריך לומר "אלמלי", ולא "אלמלא", וכמו שכתבו התוספות [מגילה כא.], וז"ל: "דהיכא שיש אל"ף בסוף 'אלמלא', רוצה לומר אילו לא. והיכא דכתיב 'אלמלי' ביו"ד, רוצה לומר אילו היה". וכן כתב המגיה בגליון הש"ס בפסחים שם. אך יש להעיר מדברי הגמרא [חולין צב.], שאמרו שם "אומה זו כגפן נמשלה... אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים, עלין שבה אלו עמי הארץ", ופירש רש"י שם "עלין - שבגפן סובלין הרוח ומגינים על האשכולות שלא יכם שרב ושמש ורוחות, כך עמי הארץ חורשין וזורעין וקוצרין מה שתלמידי חכמים אוכלים", הרי ששם ציינו לשבח כיצד תלמידי חכמים נעזרים על ידי עמי הארצות, ואילו כאן בפסחים [לפי המהר"ל] ציינו זאת לגנאי. ויל"ע בזה.

<> דברים אלו מבוארים היטב בדבריו בביאור דברי הגמרא [סנהדרין נב:], שאמרו שם "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה), הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.]: "פירוש, כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר כיון שנשבר שוב אין לו תקנה, כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי, כיון שנהנה ממנו, בדבר זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל. ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". וראה למעלה פ"ג הערה 9, פ"ד הערה 202, ופ"ט הערה 64.

<> אודות שיחס הת"ח לשאר בני אדם הוא כיחס השכל לחומר, כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 235], וז"ל: "עיקר הכנה הזאת [של האדם לקבל תורה] שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו. כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד. ומפני כי השכל הוא עם האדם, ואין השכל מוטבע באדם לגמרי, רק השכל הוא נבדל מן האדם, וכך התלמיד חכם שהוא במדריגת השכל בערך שאר בני אדם, אין ראוי שיהיה לו עירוב עמהם... וכך ישים האדם עצמו, כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה, כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי עד שלא ישגיח עליהם, אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך תלמודו מתקיים, כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל התורה השכלית. והשכל אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות כענין זה לגמרי; שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי. כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו, כי אם יהיו הבריות מעורבין עמו, הרי הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר, לא יקנה התורה השכלית. וכאשר התלמיד חכם הנהגתו בענין זה, אז תורתו מתקיימת. וזה כמו שאמרנו, כי התלמיד חכם צריך שיהיה חבור שלו אל הבריות יחוס השכל אל הגוף, כי התלמיד חכם נחשב כמו שכל אל שאר בני אדם שהם בעלי גוף, וכאשר הוא כך, ראוי לו התורה". וכן כתב למעלה ס"פ ט [לפני ציון 147]. ובנתיב התוכחה פ"ב כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 104].

<> בגמרא שלפנינו איתא "לפני", אך כדרכו נוקט כגירסת העין יעקב, ושם איתא "בפני" [ראה למעלה הערות 2, 106, 111, ולהלן הערה 169]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב.

<> "שמביישו" [רש"י שם]. ופירושו, כאילו הע"ה רואה כיצד ארוסת עצמו נבעלת לאחר בפניו, וזהו בושה לארוס שיראה כך. והמהר"ל בסמוך יבאר שכאילו הת"ח בועל את ארוסת עצמו בפני אדם זר, וזו פחיתות לתורה, ולא לע"ה.

<> "מאורסה - לכל קהילות יעקב" [רש"י שם]. וראה הערה 151.

<> "שנה ופירש - תלמיד ששנה ופירש מן התורה, ויודע כמה תלמידי חכמים מגנים את עמי הארץ, וכמה הם שפלים בעיניהם, שונא יותר מכולם" [רש"י שם].

<> פירוש - התורה היא מאורסת לתלמיד חכם. ו"מאורסת" היא מיוחדת, וכמו שפירשו תוספות [קידושין ב:] "מקודשת לי - מיוחדת לי" [ראה הערה 153]. ובהרבה מקומות השוו חכמים את התורה לאשה של האדם [עירובין נד:, סוכה מט:, יבמות סג:, קידושין ל:, ועוד]. ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 131] כתב: "וכך התורה שהיא השלמת האדם, והתורה תקרא 'אשה' בכל מקום, שעל ידה גם כן השלמת האדם, כמו האשה שהיא השלמת האדם". ובח"א ליבמות סג: [א, קלט:] כתב: "כבר ידוע כי התורה נקראת אשתו של אדם, מפני שהאשה משלמת האדם עד שהוא שלם, וכן התורה משלמת אותו עד שהוא שלם. וכמו שהאשה היא מתחברת לאדם והיא אחד עם האדם, וכן התורה היא מתחברת לאדם, והיא אחד עם האדם. וזהו הפרש בין שניהם; כי האיש והאשה גוף אחד, והתורה מתחברת אל הנשמה, ואין דבר זה גוף, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"ד הערה 134, ושם הובא טעם נוסף לכך שהתורה נקראת "אשה"]. @**ואודות**^ דביקות ת"ח בתורה, כן כתב למעלה פ"ז [לאחר ציון 143], וז"ל: "תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואוהבים התורה, וחפצים בה מצד עצם התורה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה". ואמרו חכמים [ברכות סג:] "חביבה התורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני". ועוד אמרו [עירובין נד:] "למה נמשלו דברי תורה לאילת, לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה... שמעלת חן על לומדיה" [הובא למעלה פ"ז הערה 144].

<> לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 13]: "תלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם". ואמרו חכמים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן, משום דקרו לאינשי חמרי". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקיא:] כתב: "ומה שאמר 'דקרי לאנשי חמרי'. פרוש, כי התלמיד חכם נבדל מבני אדם, כי שאר בני אדם שאינם תלמידי חכמים, הם בערכו חמריים. ואפילו אם אין האדם עושה בפעל לקרוא להם כך, מכל מקום בערכו בני אדם הם חמרים. ודבר זה נקרא 'דקרו [ל]אנשי חמרי'... רוצה לומר שבערכו הם חמרים, ואי אפשר שלא יחשוב כך בדעתו" [הובא למעלה פ"ד הערה 240]. וראה בסמוך הערה 154 במה שקשה בדברים אלו.

<> פירוש - אין לע"ה דביקות לתורה, ואין התורה מאורסת לו. ומבאר לא כרש"י [פסחים מט:] שכתב "מאורסה - לכל קהילות יעקב". ולכאורה במדרש [ויק"ר ט, ג] מבואר כרש"י, שאמרו שם: "מעשה ברבי ינאי שהיה מהלך בדרך, וראה אדם אחד... הכניסו לביתו, האכילו והשקהו. בדקו במקרא, ולא מצאו. במשנה, ולא מצאו. באגדה, ולא מצאו. בתלמוד, ולא מצאו... אמר ליה [רבי ינאי לע"ה] אמור 'אכול כלבא פיסתיא דינאי'. קם תפסיה, אמר ליה [הע"ה לרבי ינאי] ירותתי גבך דאת מונע לי... חד זמן הוינא עבר קמי בית ספרא ושמעית קלהון דמניקיא אמרין [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', 'מורשה קהלת ינאי' אין כתיב כאן, אלא 'קהלת יעקב'". הרי המקרא הזה ["תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב"] מוסב גם על עמי ארצות. ומהמשך המדרש משמע שרבי ינאי הסכים עם הע"ה על כך. ואולי יש לחלק בין "מורשה" [הנאמרת גם על עמי הארצות], לבין "מאורסה" [שאינה נאמרת על עמי הארצות]. וראה להלן הערה 158.

<> כי לימוד בפני ע"ה יוצר צירוף מסויים של הע"ה לתורה, כי ראיה היא חיבור [כמבואר למעלה פ"ד הערה 246, ופ"ח הערה 16], וכאשר לימוד תורה נעשה לעיניו של הע"ה, יש בכך צירוף מסויים של הע"ה לתורה. וכן שמיעת דברי תורה יוצרת צירוף מסויים של השומע לדיבורו של המשמיע [ראה למעלה פ"ז הערה 106]. לכך העוסק בדברי תורה בפני ע"ה מביא לצירוף הע"ה לתורה, וזו פחיתות לתורה שתתחבר למי שאינו ראוי לה, בבחינת [סנהדרין כג.] "כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין; לא היו חותמין על השטר אלא אם כן יודעין מי חותם עמהן. ולא היו יושבין בדין אלא אם כן יודעין מי יושב עמהן. ולא היו נכנסין בסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהן". ועוד אמרו חכמים [סוכה מט:] "מאי דכתיב [שיה"ש ז, ב] 'חמוקי ירכיך', למה נמשלו דברי תורה כירך, לומר לך מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר", ופירש רש"י שם "חמוקי ירכיך - הנסתרים כירך, שכבוד התורה בצנעא, ולא להיות יושב ושונה בגובה של עיר, ולא לשנות לתלמידיו בשוק, כדאמר במועד קטן [טז.]". ובנתיב הצניעות ר"פ א כתב: "כי ראוי שתהיה לתורה מדרגה הפנימית העליונה... ולפיכך אין ראוי שיהיה האדם נוהג בדברי תורה רק כפי מעלתה, שהיא נסתרת, וינהג בה מנהג צניעות כמו שראוי לתורה שיש לה מדריגה נסתרת, ולא ינהג בתורה מנהג הגלוי היוצא מן הצניעות". ולימוד תורה בפני מי שאינו ראוי לתורה הוא "מנהג הגלוי היוצא מן הצניעות".

<> כמבואר בתחילת הערה 149. ויש להבין, מדוע החבור לתורה הוא אירוסין ולא נשואין, והרי אירוסין הם "עדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לו עד שעת נשואין" [לשונו בגבורות ה' פמ"ח (קצו.)]. ולכאורה אירוסין אינם חבור גמור כמו נישואין, ומדוע נקט בלשון אירוסין ולא בלשון נישואין. והנראה, דהנה המיתה של הבא על ארוסה חמורה מזו של הבא על אשת איש, כי הבא על נערה המאורסה מחוייב סקילה [דברים כב, כד], והבא על אשת איש מיתתו בחנק [ויקרא כ, י, ורש"י שם]. וסקילה חמורה מחנק לכו"ע [סנהדרין מט:]. ובטעמו של דבר זה כתב בבאר הגולה באר הששי [קנט:], וז"ל: "והטעם מפני כי הבא על נערה המאורסה, לפי שהוא חוטא בקדושה, שהנערה היא מקודשת לאחר, והנה בא עליה, לכך הוא חוטא בקדושה. ואינו כמו מי שבא על בעולת בעל, שכבר היא אשתו, ואין כאן שם קידושין. ואע"ג דלא פקע מינה קדושין הראשונים, מ"מ אין שם 'מאורסה' עליה, רק 'בעולת בעל'. ולכך המיתה של ארוסה חמורה מבעולת בעל". ובח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.] כתב: "נערה המאורסה הוא החטא והערוה היותר גדול. ולמה הוא חטא יותר מתועב, כי הנערה המאורסה מקודשת לאחר, וכל זמן שיש עליה שם קדושין, עד אחר הנשואין, שאז אין שם קדושין, רק נשואין. אבל המאורסה יש עליה שם קדושין, והבא עליה, אין תעוב כמו זה. ולכך משפט נערה מאורסה חמור ממשפט זנות של נשואה... ודבר זה הוא ערוה יותר מכל העריות... וערוה זאת [של נערה מאורסה] לא שייך באומות, כי אין להם קדושין, וכן אמרו [ראה סנהדרין נז:] בעולת בעל יש להם, אבל ארוסה אין להם". וביאור הדבר הוא, כל התיחדות של דבר שייכת רק במערכת של קדושה, כי במערכת של גשמי אין שום התייחדות, כי הגשם פושט צורה ולובש צורה, ואינו מתאפיין ומתייחד במאומה. ולכך אומות העולם מופקעות מתורת אירוסין, כי אינן בתורת התייחדות והזמנה לדבר. לכך כל קשר של קדושה נקרא בשם "אירוסין", ולא בשם "נישואין", כי קדושה היא התייחדות, והתייחדות היא "ארוסין", וכמו שנתבאר. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה דרשת חכמים זו "אל תקרא 'מורשה', אלא 'מאורסה'" היא המקור לכך ש"עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה" [סנהדרין נט.], כי הוא כבא על נערה המאורסה. ותמוה, מדוע ההפקעה של גוי מהתורה נאמרה בלשון אירוסין יותר מלשון נישואין, והרי אשת איש של נישואין ג"כ אסורה עליו. אלא הם הם הדברים; כל חבור של קדושה נקרא בשם "אירוסין". וכשם שלאומות אין שייכות לאירוסין מפאת חומריותם, כך לאידך גיסא, חבור ישראל בתורה הוא לעולם בגדר אירוסין מפאת קדושתם, כי קשר של קדושה נקרא בשם "אירוסין", ולא בשם "נישואין". ולכך הפסוק המורה שהתורה מיוחדת לישראל ולא לאומות ["תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ד)] נוקט דוקא בסוג קשר שאינו בנמצא אצל האומות, והוא קשר של אירוסין. באופן, שאם היה משתמע מהפסוק שהתורה היא נשואה לישראל [ולא ארוסה], היה בכך למעט מהפקעת האומות מן הענין, כי קשר של נשואין נמצא גם אצלן. ובכדי להודיע שכאן נרקם קשר שהוא יחודי רק לישראל, נקט בלשון המורה על אירוסין, ולא נשואין. והעומק שבזה הוא, כי לא רק נאמר כאן איסור לימוד תורה לגוי, אלא נאמר כאן הטעם מדוע הגוים אינם ברי הכי להיות מקבלי התורה. כי הקשר לתורה הוא קשר של קדושה ואירוסין, והגוים מופקעים מכך, וממילא אין הם "בתורת" קבלת התורה.

<> הנה מבאר כאן שתי נקודות; (א) התורה מיוחדת לתלמיד חכם ["מאורסת"]. (ב) התורה נבדלת מעם הארץ ["אין התורה מיוחדת לו"]. לכך העוסק בתורה בפני עם הארץ משפיל את התורה לדרגת ע"ה, ולכך הוא כאילו בועל את ארוסת עצמו בפניו. אך למעלה [לאחר ציון 149] הוסיף דבר שלישי; (ג) "ונבדל תלמיד חכם מן עם הארץ". ותמוה, מהו הצורך בהוספה זו, דמה היה חסר לולא הוספה זו, הרי הכל כבר מבואר בשתי הנקודות שאמר אודות יחס התורה לת"ח, ויחס התורה לעם הארץ, ומאי אכפת לן ביחס הת"ח לע"ה. ויל"ע בזה.

<> כי שנאת ע"ה לת"ח ניזונת מהתנגדות החומרי לשכלי [כפי שביאר למעלה לאחר ציון 112]. ומתוך שהנך אומר ששנאת ע"ה לת"ח גדולה יותר משנאת אומות העולם לישראל, מוכח מכך שחומריותו של ע"ה גדולה יותר מזו של האומות, וכמו שמבאר. ובגו"א ויקרא פכ"ו אות כ כתב: "השונא את החכמים שונאם מפני שהוא שונא את החכמה".

<> מקשה על עצמו, דהואיל ושנאת ע"ה כלפי הת"ח היא משום חומריות הע"ה ביחס לת"ח שיש לו התורה, הרי גם אומות העולם הן חומריות ביחס לישראל שיש להם התורה, וכיצד העדר תורה של ע"ה גרע טפי מהעדר תורה של אומות העולם. ואודות שאומות העולם הן חומריות בערך לישראל משום העדר התורה, כן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפט:], וז"ל: "והוא שאמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ולא אומות העולם מכחישי התורה קרוים אדם'. ולמה לא נקראו האומות עובדי כוכבים 'אדם'. רק בשביל שאין להם התורה, שהיא השלמת האדם בעצמו. שיש בתורה רמ"ח מצות עשה, להשלים האדם שיש לו רמ"ח אברים. וכן שס"ה מצות לא תעשה, להשלים האדם מצד החומר. עד שעל ידי התורה הוא 'אדם' לגמרי, כמו שהתבאר". ובבאר הגולה באר הששי [רמא.] כתב: "בודאי כל האומות הם מתחברים אל ישראל במה שהם כולם בני אדם, רק שיש לישראל מעלה יותר עליונה במה שיש להם התורה".

<> פירוש - אצל עם הארץ העדר תורה הוא הסרה מהתורה [שהיה ראוי שתהיה לו התורה], ואילו אצל הגוי העדר תורה אינו אלא מניעה של תורה, אך לא הסרה ממנה [כי מעיקרא לא היה ראוי לתורה].

<> כמו שאמרו חכמים [ויק"ר ט, ג] שהתורה היא ירושה גם לעמי הארצות, והובא למעלה הערה 151. ובתחילת ההקדמה לתפארת ישראל כתב: "'וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל' [דברים ד, מד]. הכתוב הזה רוצה לומר, כי התורה חפץ מונח, כל הרוצה לזכות בה, יזכה בה. ולכך לא אמר 'אשר שם לבני ישראל', רק 'לפני בני ישראל', כמו דבר המונח לפניהם, כל הרוצה לזכות זוכה בה. ולא יאמר האדם כי התורה לא נתנה רק לגדולי החכמים שהם רחוקים מן הטעות, אבל התורה נתנה לכל", ובהמשך שם מביא מדרש [שיה"ש ב, ד] שעם הארץ הוא נכלל בתורה שניתנה לישראל. ונראה שלכך נקט כאן ב"קבל גם כן תורת משה", ולא כתב סתם "קבל גם כן התורה", כי רומז לפסוק הנ"ל "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל", שפסוק זה מורה להדיא שהתורה ניתנה לכל ישראל, אף לעמי הארצות. ולמעלה [לאחר ציון 86] כתב שכל ע"ה הוא בכח להיות תלמיד חכם.

<> סברה זו כתב גם בבאר הגולה באר השביעי, שהביא שם את דברי הגמרא [ע"ז כו.] שאמרו שם "העובדי כוכבים ורועי בהמה דקה לא מעלין ["אין מעלין אותן מן הבור אם נפלו לתוכה, אלא יניחם וימותו" (רש"י ע"ז יג:)], ולא מורידין ["ואין מורידין לבור להמית אותן בידים" (רש"י ע"ז יג:)]. אבל המינין והמסורות והמומרים היו מורידין ולא מעלין", וכתב לבאר [תב:] בזה"ל: "המינים והמשומדים והכופרים, אלו שלשה מורידין לבור. וזה כי המשומד הוא שעוזב את אלוה שלו, ועובד אלהי נכר. ולשון 'משומד' הוא בא על מי שהיה תחלה עובד השם יתברך, ואחר כך נשתמד... ראוי אליו גם כן השמדה לגמרי. אמנם הגוי, אף שהוא עובד עבודה זרה, אין לו משפט הזה, כי לא סר מאחרי ה' כמו מי שהיה עובד השם יתברך, ואחר כך הלך לעבודה אלילים, שזה ראוי לו השמדה לגמרי". וראה למעלה הערה 92. וראה להלן פי"ח הערה 40 שהובאו דוגמאות נוספות ליסוד זה.

<> "שאינם" - שאין האומות.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ז [קצד.]: "כי כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים זה אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו" [הובא למעלה הערה 17, וראה בסמוך הערה 166].

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [קלז.]: "אומות העולם הם רחוקים מן התורה... שישראל בפרט מוכנים אל התורה והמצות, והאומות אינם מוכנים לקדושה ולמצות שבתורה... שאין התורה מתיחסת לאומות העולם". ובח"א לגיטין נז. [ב, קי.] כתב: "אומות העולם הם רחוקים מן התורה, במה שהתורה ראויה לישראל דוקא ולא לאומות, שהרי החזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה [ע"ז ב:]". וכנראה שגם כאן כוונתו לכך שהקב"ה החזיר את התורה על כל האומות והן סירבו לקבלה, דאל"כ איזו "פרישת האומות" מצינו לגבי תורה, הרי מעולם לא היתה להן התורה, וכיצד ניתן לפרוש מדבר שלא היה בנמצא. אלא על כרחך כוונתו לסירוב האומות לקבל התורה במתן תורה. ובתפארת ישראל פ"א [לט:] ביאר בארוכה כיצד האומות מופקעות מהתורה.

<> נראה שרומז לעומק מיוחד, ולא מצאתי שיבאר זאת בשאר ספריו. ונראה להביא ראיה ליסודו [שעם הארץ הוא "שנה ופירש", לעומת גוי שלא שנה ולא פירש], שהנה אמרו במשנה [אבות פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול תורה, נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ". ואם ברישא איירי ב"מקבל עליו עול תורה", אזי היה ראוי להאמר בסיפא "וכל מי שאינו מקבל עליו עול תורה". אך לא אמרו כן, אלא אמרו "וכל הפורק ממנו עול תורה" בקום ועשה. ומדוע המסרב לקבל על עצמו עול תורה בשב ואל תעשה נקרא "פורק ממנו עול תורה" בקום ועשה. אלא הם הם הדברים; עול התורה מונח זה מכבר על כל מי שבשם ישראל יכונה, ומתוך כך אפשר רק לקבלו עליו או לפורקו מעליו, אך אי אפשר שיהיה מצב ביניים שלא לקבלו ולא לפרקו. לכך המסרב לקבל על עצמו עול תורה אינו רק בשב ואל תעשה מונע מעצמו לקבל עליו עול תורה, אלא הוא בקום ועשה פורק ומשליך מעליו עול תורה שהיה נתון עליו זה מכבר, וכפי שנתבאר כאן.

<> פירוש - האשה היא יותר חומרית מהאיש [ולכך אשת עם הארץ היא יותר חומרית מעם הארץ (ראה הערה הבאה)]. ובדר"ח פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר". וכן הוא שם בפנ"א [תתח:]. וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. ובח"א לסוטה יג: [ב, נז:] כתב: "האיש שהוא צורה, זריז ביותר, ואין בו מכבידות החמרי, כמו שהוא באשה. שלכך נקרא הצורה 'איש', והחומר בשם 'אשה'". וראה למעלה בהקדמה הערה 36.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו. דנהי שכתב הרבה פעמים שהאשה היא יותר חומרית מהאיש [כמלוקט בהערה הקודמת], אך זה היה ניתן לבאר שכוונתו בכלליות, שמין הנשים בעולם הוא יותר חומרי ממין האנשים בעולם, אך לא בהכרח שזהו היחס הקיים בכל זיווג פרטי של איש ואשתו. אך כאן מבאר שאכן זהו היחס הקיים בכל זיווג פרטי של איש ואשה, שהאשה היא יותר חומרית מבעלה, ולכך אשת עם הארץ היא יותר חומרית מבעלה עם הארץ. וכן מבואר מדבריו בביאור דברי חכמים [סוטה יב.], שאמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה", וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". הרי בכל איש ואשה, עצם חלות הזיווג ביניהם הוא באופן שהאיש הוא הצורה והאשה היא החומר [ראה למעלה בהקדמה הערה 36]. @**ויש**^ בנותן טעם להביא כאן את הסיפור הנודע עם הרבנית של בעל התוספות יום טוב: "מסופר עליה שפעם אחת פנתה לבעלה הגאון בעל תוספות יו"ט ובפיה טענה; העגלון שמביא לנו יום יום את מוצרי החלב הוא ממש מסכן, הוא לא יודע לא לקרוא ולא לכתוב, ואתמול שמעתי אותו מברך 'שלא עשני אשה'. כיצד הוא מברך ברכה כזו, והלא אני יודעת את כל השו"ע בעל פה, והוא העגלון מברך 'שלא עשני אשה'. ענה לה הרב, העגלון מכוון על אשתו, ולא עליך. וכשאני מברך ברכה זו אני מכוון עליך, וכל אדם לפי מדרגתו" [קונטרס קדושת בתי כנסיות ובתי מדרשות להגאון רבי בן ציון מוצפי שליט"א, עמוד כג].

<> לשונו בדר"ח פ"ג מ"ח [רא.] כתב: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר... והפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות" [הובא למעלה הערה 17, וראה למעלה הערה 161].

<> לשונו בח"א לנזיר כג: [ב, כו.]: "כי הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם. כי הרחוק בהתחלה, אפשר שיהיה בין שניהם קצת קירוב, אף שהם רחוקים. אבל לוט שהיה קרוב [אצל אברהם] ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה [דברים כג, ד] 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה''". ואמרו חכמים [סוטה מב:] "'ויפלו ביד דוד וביד עבדיו' [ש"ב כא, כב], דכתיב [רות א, יד] 'ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה', אמר רבי יצחק, אמר הקב"ה יבואו בני הנשוקה ["שנשקה לחמותה להפרד מעמה שלא נתגיירה" (רש"י שם)] ויפלו ביד בני הדבוקה", ובח"א שם [ב, פא.] כתב: "פירוש, מפני כי בני הנשוקה היו קרובים להדבק, ופרשו, ואילו בני דבוקה לא פרשו ודבקו לגמרי, ראוי שיפלו בני הנשוקה ביד בני הדבוקה, והרי היו מתנגדים הנשוקה והדבוקה. שאילו לא נשקה לגמרי, יש עליך לומר שלא היתה ראויה להדבק, ואין כאן פרישה. אבל כאשר נשקה, ראויה היתה להדבק, כי הנשוק הוא קצת חבור ופרשה, לכך 'יבאו בני הנשוקה ויפלו ביד בני הדבוקה', כי המתנגדים יפלו זה ביד זה" [הובא למעלה פי"ד הערה 52]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה.], שם פל"ז [תקמד:], שם פמ"ז [תשל:, והובא למעלה פ"ח הערה 70], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט:]. וראה עוד במבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 28] אודות היסוד שקרוב שנתרחק הוא יותר רחוק ממי שלא היה קרוב מעולם. וראה הערה הבאה.

<>לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצג.]: "'במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד' [סנהדרין צט.]. וטעם זה דבר מופלג ועמוק מאד מאד. וזה כי הצדיקים, אף שהם צדיקים גמורים, מכל מקום מדרגתו ומעלתו של צדיק הוא מן עולם הזה, כי הוא נברא ונולד בעולם הזה. אבל זה שהיה כל ימיו רשע, וחזר בתשובה להיות צדיק, אין ספק כי הפרישה מן הדבר יותר במעלה ממי שלא היה צריך לפרוש. לכך אמרו אצל התורה, כי הפורש מן התורה יותר רחוק מן התורה ממי שלא ראה תורה מימיו... וזה שפירש מן החטא, שהיה נוטה אל עולם הזה הגשמי, הוא יותר במעלה ממי שלא היה נוטה אחריו כלל". @**דוגמה לדבר;**^ הנזיר מביא חטאת במלאות ימי נזרו [במדבר ו, יד]. וכתב על כך הרמב"ן [שם] בזה"ל: "וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם, ויעמוד כל ימיו נזיר, וקדוש לאלקיו. כענין שאמר [עמוס ב, יא] 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא, וכדכתיב [שם פסוק ח] 'כל ימי נזרו קדוש הוא לה''. והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם". הרי אם לא היה מעיקרא נזיר, לא היה מוטל עליו להביא קרבן חטאת מפאת היותו שקוע בתאוות העולם, אך דוקא משום שהיה נזיר ופרש ממדריגה זו, לכך הוא מחוייב בקרבן חטאת. @**דוגמה נוספת;**^ הרמב"ם בפירוש המשניות [פרה פ"ג מ"ג] כתב: "הנה אין הבדל בין איש שלא נטמא לעולם במת, ובין איש אשר נטמא כל ימיו ואחר כך טבל והזה עליו ג' וז'. אלא שזה אשר הוזה עליו יותר גדול המדריגה בטהרה, לפי שהפסוק כבר שפט עליו שהוא טהור" [הראני לזה הגר"ח קרייסוויטה זצ"ל]. @**דוגמה נוספת;**^ הר"ן נדרים מא. כתב: "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". הרי הפרישה מהחולי מורה על הריחוק מהחולי, יותר ממי שלא חלה מעיקרא.

<> בגמרא שלפנינו "בעמי הארץ", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "בעם הארץ". וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערות 2, 106, 111, ולהלן הערה 217].

<> "אין מזמנין אותו לשמוע דבר להעיד עליו" [רש"י שם].

<> "שום דבר סתר, לפי שהולך רכיל ומגלה" [רש"י שם].

<> כן הוא בגמרא, ובהמשך דבריו. אך גם בעין יעקב הושמו תיבות אלו בתוך סוגריים מרובעים.

<> "המוצא אבידה חייב להכריז, כדאמרינן באלו מציאות [ב"מ כא.], ועם הארץ לאו 'אחיך' [דברים כב, ג] הוא, דאינו עושה מעשה עמך" [רש"י שם].

<> פירוש - מדוע תנא קמא חולקים וסוברים שמכריזין על אבידתו, לעומת היש אומרים.

<> פירוש - פעמים יצא ממנו בן מעולה שיתפרנס מאביו העם הארץ.

<> בגמרא ובעין יעקב שם הביאו את הפסוק [איוב כז, יז] "יכין וצדיק ילבש". אך במקום אחר [ב"ק קיט., וב"מ סא:] מובא הפסוק "יכין רשע וילבש צדיק". והמהרש"א בב"ק שם ציין שפסוק זה לא נמצא, אלא הפסוק "יכין וצדיק ילבש".

<> כמבואר כמה פעמים עד כה בפרק זה. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ובדר"ח פ"ה מ"י [שטז:] כתב: "עם הארץ, שאין בו חכמה כלל". ובח"א לשבת לב. [א, כא:] כתב: "מדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה". והרמב"ם [פיהמ"ש לאבות פ"ה מ"ז] כתב, וז"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא 'עם הארץ'. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו" [הובא למעלה פ"ח הערה 52, וראה למעלה הערות 72, 127, ולהלן הערות 228, 252].

<> צרף לכאן דברי הפחד יצחק חנוכה, מאמר יד, אות ג, שכתב: "ידועים הם הדברים... כי אותיות 'עדות' הן אותיות 'דעת'". ובפחד יצחק שבת, מאמר ד, אות יא, כתב: "'עדת' היא אותיות 'דעת'. כלומר בין כל המון פעולותינו ומעשינו הסותרות את ידיעותינו, נמצאת פעולה אחת אשר כל עצם ערכה אינו אלא בזה שהיא עולה בד בד עם הידיעה. משהו של העדר התאמה עם הדעת נוטל הוא את חייה של פעולה זו ופוסלה לגמרי, פעולה זו 'עדות' שמה. כל עצם סמכותו של העד אינו אלא בזה שהגדתו באה בדיוק הכי מדוקדק לפי מיטב ידיעתו. זהו יחודה ומשקלה העצמי של הגדת עדות, שהיא חורגת ממסגר הסתירה הנוראה המצויה בין ידיעותינו ובין פעולותינו. ובנין הקודש של התיבות בלשוננו הקדושה, מחייב הוא את שיווי האותיות ד'עדת' ו'דעת', והבן היטב".

<> לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [י]: "כי ענין השכל הוא ידיעת הדבר כמו שהוא". ובדר"ח פ"ו מ"ז [קפא:] כתב: "ההתול והליצנות הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק התול. והשכל מה שראוי לפי האמת". וראה הערה 181.

<> זו הבבא השניה שבמאמר, שלאחר הבבא הראשונה "אין מוסרין לו עדות" אמרו "ואין מקבלין עדות ממנו".

<> לשונו בח"א ב"מ פו: [ג, מט:]: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]... הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח, שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כג:], והפך זה מה שהוא דומה לחמור, אין האמת אתו". ובנתיב האמונה פ"ב כתב: "כנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר [תהלים טו, ב] 'ודובר אמת בלבבו', זהו רב ספרא [מכות כד.], שלא היה משנה, ואפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל".

<> על פי הפסוק [איוב טו, לה] "הרה עמל וילד און וגו'" ופירושו "כמו שהרה עמל, כן ילד און, רצה לומר כמו שהלידה היא לפי ההריון, כן הגמול לפי המעשה" [מצודות דוד שם]. הרי השקר מוליד שקר, ואי אפשר שהשקר יוליד אמת. וכך החומרי שהוא בעצמו שקר, אינו יכול להעיד עדות אמת. ובדרוש על המצות [נג.] כתב: "קלקול הלמוד גורם קלקול המעשה, כי כמו שהלמוד הוא מקוקל, כך המעשה שנמשך אחר זה הוא מקוקל... שעיקר למודנו בפלפול שאינו אמתי, ואינו הלכה למעשה, איך יגרום למוד הזה את המעשה, רק 'הרה עמל וילד שקר'" [הובא בחלקו למעלה פ"ה הערה 111]. וגם שם כוונתו היא שאי אפשר שהשקר יוליד אמת.

<> שעם הארץ אינו עד נאמן, וחשוד על השקר, ולכך "אין מקבלין עדות ממנו".

<> כי אם היות ע"ה חשוד על שקר היא סבה שאף בדיעבד [שכבר נעשה עד] אין מקבלין עדות ממנו, ק"ו שזו תהיה סבה מספקת שלכתחילה ימנעו מלהזמינו להיות עד. וכן הקשה המאירי בפסחים [מט:], וכלשונו: "וקשה, אחר שאין מקבלין ממנו עדות כלל, מה הוצרך לומר שאין מוסרין לו, כלומר שאין מזמנין אותו להעיד".

<> פירוש - השקר של ע"ה מעוות את האמת בשני אופנים; (א) בקבלת הדבר. (ב) בהגדת הדבר. בקבלת הדבר השקר עומד לו לרועץ, כי מחמת השקר אין הע"ה קולט בפנימיותו את הדבר כפי מה שהוא מחוץ לעצמו. וכן השקר מעכב בהגדת הדבר, שדבר שכבר נמצא אצלו בפנימיותו אינו יוצא החוצה כפי מה שהוא נמצא בתוכו, אלא יוצא החוצה בחסר וביתר.

<> דבר זה מבואר היטב בדר"ח פ"ד מכ"ב [תפח:], וז"ל: "יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד לא ידע המעשה. שאם כן, למה אין עד נעשה דיין [ר"ה כו.], הרי הדיין יודע... ואם ראו בשעה שפסולין לדין, כגון שראו בלילה, דאין נעשים דיינים [ר"ה כה:], ומאי שנא, שהרי אף אם ראו בלילה, הדיינים יודעים הדבר כמו שראו ביום. אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין, ואז אפשר לו לדון, והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין שיהיה הדין חל. ולכך אף אם ידע הדבר, כיון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין. ואם ראו ביום, אז הדבר יוצא לפועל לפני הדיין, ויכול לדון על המעשה עצמו שיצא אל הפועל. ודבר זה ענין מופלג, אין כאן מקום זה". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתעו.], ח"א לקידושין מ: [ב, קמד:], ח"א לע"ז ד: [ד, כח:], ובח"א למנחות פו: [ד, פה:]. @**ובמבוא**^ לדרשות מהר"ל [עמודים 56-59], הקדיש עיון מיוחד לענין זה, ועל דברים אלו כתב: "אין הגדת עדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים, שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין בית הדין דן על פי הידיעה, אלא על פי ראייה". ושם הביא את דברי האבני הנזר [אבן העזר ח"א סימן קא (אות ד)], שכתב: "וצריך לומר שהבית דין אינם יכולים לדון על פי ידיעתם, רק על פי ראייתם, ומה ששמעו מעדים שראו, חשוב כאילו אז ראו הבית דין בשעה ששמעו העדות, וכעין זה כתב הגאון מהר"ל ז"ל מפראג בספר דרך חיים פ"ד משנה כב. וראיה לזה קידוש החודש דצריך להיות על פי הראיה, מדכתיב [שמות יב, ב] 'הזה', כזה ראה וקדש [ר"ה כ.]. ומה מועיל ראיית העדים. ועל כרחך דמה שבית דין שומעים מהעדים כאילו ראו הלבנה בעצמם. ובילקו"ש [ח"א רמז קצא] קורא לעידי החודש 'שלוחי החודש'. וכן בסנהדרין [נו.] בבית דין ששומעים עדים שמעידים ברכת השם קורעים כאילו שומעים בעדותם ברכת השם. ועל כן מועיל שמיעתם מהעדים ביום ולא ראייתם בלילה... דשמיעתם מהעדים גזירת הכתוב כאילו ראו בעצמם וכאילו פוסקים על פי ראייתם... והרי המעיד ראיתי עדות שנחקרה בבית דין, לא חשוב עד מפי עד, דחשוב כאילו ראה המעשה בעצמו". ובשם משמואל [הגדה של פסח עמוד מא] כתב: "כי בעדות כתיב לשון הגדה [ויקרא ה, א "אם לא יגיד ונשא עונו"], ובתרגום [שם] 'יחוי', שהעדים כמו מראים לבית דין המעשה, עד שהבית דין כמו רואה המעשה". ועל הפסקא של "מגיד" כתב שם: "הנה כ"ק אבי אדמו"ר ז"ל הגיד; היות כי תרגום של 'ויגיד' הוא 'ויחוי', היינו שמראה לו הדבר שכן הוא, ולא בסיפור דברים בעלמא, וזוהי המצוה של [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך', להראות לו הענין". וראה להלן הערה 224 בביאור שקריאת שמע היא עדותם של ישראל שה' אחד.

<> בזה נוגע בעוד יסוד נפוץ בספריו; החומרי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ט [תקפב.], וז"ל: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ובנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". 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". ובגבורות ה' פמ"ה [קעא:] 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... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". 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". ובח"א לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל". וכן הוא בנתיב יראת השם פ"ב, דר"ח פ"ג מ"ו [קסח.], ח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.], ועוד. @**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 בער"ש, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד".

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ז [תתעו.]: "צריך שיהיה העדות נמצא בפועל הגמור מן המעיד... ולכך כל דין פסול בלילה [סנהדרין לב.], וכל קבלת עדות פסול בלילה [ר"ה כה:], והסומא פסול לעדות [סנהדרין לד:], כל זה ענין אחד. שכל אלו אין מציאותם בפועל... ומטעם זה פסלה תורה נשים לעדות, כי האשה היא חמרית, ואין החומר יש לו מציאות בפעל. והתורה אמרה שיהיה העדות נמצא בפעל, שזה נקרא עדות שבא עליו הדין. וכן פסלה התורה גוים [יבמות מז.], שכל זה עדות אינו בפעל". ואמרו חכמים [קידושין מ:] "כל שאינו לא במקרא ולא במשנה אינו מן הישוב, ופסול לעדות", ובח"א שם [ב, קמד:] כתב: "האשה פסולה לעדות, מפני שהיא נוטה אל החומר, ומכ"ש מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, שהוא הכל חומר, ואין בו צורה כלל. וידוע כי העדות שמוציא העדות אל הפעל, ולכך האשה, שהיא נוטה אל החומר, ואינה נחשבת בפעל, שהחומר אינו בפעל, לכך אינה יכולה להוציא דבר אל הפעל, כי הוא עצמה אינה בפעל. כל שכן מי שאינו במקרא במשנה בדרך ארץ אינו בפעל, ופסול לעדות". ועוד אמרו חכמים [ע"ז ד:] "כל מצות שישראל עושין בעולם הזה באות ומעידות אותם לעולם הבא", ובח"א שם [ד, כח:] כתב: "כי לשון עדות הנאמר, כי העד מוציא הדבר אל הפעל הנגלה, וזהו כל עדות שמוציא הדבר בגילוי. וכן העדות שמעידות המצוות שמוציא הדבר אל הגלוי, שהאדם היה דבק במצוה ועשה את המצוה. ואין ראוי לעדות רק המצוה האלקית הנבדלת, כי החומר אינו בפעל. לכך האשה והעבד פסולים לעדות [ב"ק פח.], כי האשה והעבד נוטים אל החומר, ואין שייך בהם שיוציאו דבר אל הגלוי, כי הם חמריים, אינם כל כך בפעל הנגלה, ואיך יוציאו דבר אל הפעל הנגלה. ולפיכך אמר כי המצוה האלקית היא שמעידה על שקיימו ישראל המצוה, כי ע"י המצוה יוצא האדם אל הפעל הנגלה, ומצד הזה יש עדות בפעל נגלה על ישראל שקיימו".

<> לשונו בנתיב הצניעות פ"א: "'ואת צנועים חכמה' [משלי יא, ב], דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות". ובח"א לקידושין מט. [ב, קמז.] כתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים". וכן הוא בנתיב השתיקה פ"א. ובגו"א שמות פ"ב אות כג [לו.] כתב: "תדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:], שאמרו סתם גוי מרבה דברים... שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה, ואינה פנימית נעלמת. לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד". ובנתיב העבודה ס"פ ג הזכיר יסוד זה בקצרה. ובנתיב העבודה פ"ב כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)]... ולפיכך הוא מקטיני אמונה [ברכות לא.]". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ כז, תפארת ישראל פט"ו [רלב:], נצח ישראל פנ"ז [תתפה:], ועוד ועוד. @**ובאור חדש**^ [נט.] כתב: "ויש שואלין, כי אם היה הנס [של פורים] גדול כל כך, למה לא נעשה בכל המגילה הזאת נס נגלה. ומפני כך אמרו כי אין זה מורה על גודל הנס של המגילה הזאת, כאשר לא היה בכל מעשה של המן נס נגלה, ולא כן חנוכה שנעשה נס נגלה בנרות חנוכה. אבל יש לך לדעת כי הפך זה הוא, כי מה שלא נעשה נס נגלה במגילה הזאת הוא בשביל גודל הנס, שהוא גדול ביותר, עד שבא ממקום עליון הנסתר, ואי אפשר להיות אותה מעלה בנגלה. ומטעם זה לא נכתב גם כן השם בנגלה בכל המגילה הזאת, רק נרמז בנסתר. ולא היה הנס כי אם על ידי אסתר, שנקראת כך על שכל ענינה היה נסתר, כי צנועה היתה... חנוכה היה נס נגלה, ובגאולה זאת לא היה הנס נגלה, והכל בשביל שהנס היה להציל מהמן הרשע, שגדול היה כחו כמו שיתבאר, ולכך הנס הזה ממקום עליון נסתר, ולא היה כאן נס נגלה גם כן, רק כפי מה שבא משם הגאולה היה הנס, וכאשר היה ממקום עליון, שהוא נסתר ונעלם, היה הנס ג"כ נסתר ונעלם... כי במגילה הזאת לא נזכר השם בפירוש מטעם אשר אמרנו, לפי שבא הצלתם ממקום עליון נסתר". וראה להלן הערה 199.

<> כמלוקט בהערה הקודמת. ועוד אודות שהמרומם נסתר והשפל נגלה, הנה זהו היחס בין מחשבה לדיבור, שהמחשבה היא נסתרת, והדיבור הוא נגלה, וכשם שמדריגת האומות מתגלית בדיבורם [כמבואר בהערה הקודמת], כך מדריגת ישראל מתגלית במחשבתם. וכן אמרו בירושלמי תרומות פ"א ה"א "עכו"ם אין להן מחשבה", וכן הוא בירושלמי יבמות פי"ג ה"ב. והקרבן עדה שם ביבמות כתב "ונחשב לכם [במדבר יח, כז], ולא לעכו"ם". ובספר זרע אברהם סימן יא סק"ה האריך בזה הגר"מ זעמבא, וכתב: "עכו"ם אין לו מחשבה... שאין בכוחו לפעול במחשבתו על דיני תורה", ועל פי זה ביאר שמחשבת עכו"ם אינה מועילה להכשר טומאה. ומאידך גיסא על ישראל נאמר "עלה במחשבה", והוא מסטרא דמחשבה [זוה"ק ח"ב קיט:, ת"ז ת' מ' פ.]. ובצפנת פענח הלכות תרומות [עמוד יד] כתב: "דמחשבתו [של גוי] אינה כלום, לכן כל היכא דבעי לפעול מצד המחשבה, לא שייך גבי גוי, דכל היכא דבעי מחשבה, עכו"ם לא שייך לזה". ושם ביאר שאף שמועיל גדול עומד על גביו של קטן [גיטין כג.], מ"מ לא מהני גדול עומד ע"ג קטן גוי. ומה שאמרו שם "נכרי לדעתיה דנפשיה עבד", הכוונה היא שמחשבתו אינה יוצאת לחוץ לשם פעולה. וכן בגבורות ה' פכ"ח [קיב.] ביאר שמשה רבינו לא היה איש דברים, "שהיה משה רחוק מן החומר... ולכך לא היה למשה כח הדיבור". ושם מאריך בזה שהדיבור נוצר כאשר השכלי מוטבע בגוף, ומשה רבינו היה נבדל מהגוף, ולכך לא היה משה איש דברים. ובנתיב העבודה פ"ב ביאר שתפילה היא דוקא בדיבור, כי מהות האדם היא שהוא חי מדבר, והוסיף שם: "רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד". הרי שמדריגה מרוממת היא מתבטאת במחשבה. וראה להלן הערה 199.

<> ולכך אין ממנים עם הארץ לאפוטרופוס על היתומים, כי זו הנהגת היתומים. ורש"י [שבת קכא.] כתב "אפטרופוס - ממונה על ממונו".

<> לכך אין ממנין אותו גבאי צדקה.

<> כמשפט החומרי שהוא מקבל ואינו נותן. ואודות שהחומר הוא לעולם מקבל, כן כתב למעלה פ"ד [לפני ציון 205]: "הגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט... מדת הפשיטות שאינו מקבל כלל, כמו שהוא ידוע, כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט, אינו מקבל". ובדר"ח פ"ה מ"י [שיז.] כתב: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... כל ענין החומר שהוא מקבל תמיד... כי השכל הוא פשוט אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו". ובדר"ח פ"ד מ"א [כ.] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 167, ופ"ד הערה 220]. וראה הערה 195.

<> אודות שהמקבל אינו מנהיג, הנה משה רבינו אמר על עצמו [במדבר טז, טו] "לא חמור אחד מהם נשאתי וגו'", ופירש הספורנו שם: "אפילו במה שיהנה הדיוט מחבירו לא נהניתי מהם, שלא קבלתי מהם אפילו חמור בהשאלה. ואם כן, היתה שררתי עליהם כולה לתועלתם ולתקן עניניהם, לא לתועלתי והנאתי כלל, כמנהג כל משתרר". וכן שמואל אמר [ש"א יב, ג] "הנני ענו בי נגד ה' ונגד משיחו את שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי ואת מי עשקתי את מי רצותי ומיד מי לקחתי כופר ואעלים עיני בו ואשיב לכם". ואמרו במשנה [אבות פ"ב מ"ג] "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן, נראין כאוהבין בשעת הנאתן, ואין עומדין לו לאדם בשעת דחקו", ובדר"ח שם [תקלט:] כתב: "כי בעל שררה מפני חשיבתו וגדולתו, הוא מוציא עצמו מן הצבור, רק נבדל מהם, כמו שהוא דרך כל בעל שררה. אף שהוא רוצה להנהיג את הצבור כאילו היה עוסק בצרכי הצבור, אבל אין הדבר כך. וזה שאמר 'הוו זהירין ברשות', שהרשות הוא נבדל מן הכלל, ואין להם חבור עם הכלל. ואם אתה רואה שהם מקרבין את האדם, ונראין כאוהבין את האדם, אל תאמר הרי הוא מקרב את האדם בשביל שהוא אוהבו, ואם כן יש לו חבור אל אחרים, אין דבר זה כלום, שאין עושים זה בשביל שהם מחזיקים את האדם קרוב אליהם, רק עושים בשביל הנאת עצמן. 'ואין עומדים לאדם אפילו בשעת דחקו', שיהיו לכל הפחות עומדים לאדם בשעת דחקו, ויהיו כאח נגש לצרה, שגם זה אינו, כל שכן שלא יהיו עושים דבר לאדם שלא בשעת דחקו. וכל זה מפני שבעל השררה נבדל מן הצבור, ולכך אין מקרבין את האדם להיות להם חבור וקרוב אליהם, ונראין כאוהבים בשעת הנאתן, ואינם אוהבים אותם". ואמרו חכמים [הוריות י.] שבשעה שרבן גמליאל מינה שנים מתלמידיו להושיבם בראש, הדגיש להם "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם, שנאמר [מ"א יב, ז] 'וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה'", ועבד לית ליה מגרמיה כלום.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א: "כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי, אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר" [הובא למעלה פי"א הערה 106]. ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "כי החמרי הוא מקבל ואינו משפיע כלל, ולכך אמרו 'אין עם הארץ חסיד', כי החסיד הוא שנוהג חסידת עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר, כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע" [ראה הערה 193].

<> לאחר ציון 100, וראה הערה הבאה.

<> ואם תאמר, כיצד "אין מתלווין עמו" מורה על חומריותו של עם הארץ, הרי בגמרא ביארו איסור זה לכאורה מכיון אחר, שאמרו [פסחים מט:] "אמר רבי אלעזר, עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', על חייו לא חס, על חיי חבירו לא כל שכן". אמנם לפי דבריו למעלה הענין מחוור, שכתב [לאחר ציון 102]: "כי עם הארץ אינו דבוק בחיים, שהיא התורה. וכיון שאינו דבוק בחיים, נחשד על החיים, דהוא שפיכת דמים". הרי ענין זה נובע מפאת ניתוקו של עם הארץ מהתורה [שהיא חיים], ואין לך ביטוי מובהק יותר לחומריותו של עם הארץ מאשר ניתוקו מהתורה. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [קעב.], וז"ל: "שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה" [הובא למעלה פ"א הערה 14].

<> בביאור ש"אין מגלין לו סוד", וכמבואר למעלה לאחר ציון 188.

<> כמבואר למעלה הערות 189, 190. וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כו, יז], שכתב: "ורדו בכם שונאיכם - שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם. שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי, שנאמר [שופטים ו, ג] 'והיה אם זרע ישראל ועלה מדין ועמלק ובני קדם וגו' ויחנו עליהם וישחיתו את יבול הארץ'. אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם, וכן הוא אומר [מיכה ג, ג] 'ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו וגו''". הרי שאין לאומות החומריות עסק עם הנסתרות.

<> נראה להטעים דברים אלו על פי מה שכתב בבאר הגולה באר השני [קפד:] בביאור כיצד מהני יאוש באבידה [ב"מ כא.], וכלשונו: "מפני שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם, ולפיכך כאשר נאבד הממון ממנו, שאין הממון ברשותו, כי כל אבידה הממון יוצא מתחת רשותו, הרי הממון עצמו אינו ברשותו, וגם דעתו אין עליו, שנתייאש והוציא את הממון מלבו, הרי דבר זה אינו עוד ממונו כלל, שאינו ברשותו, וגם אינו בדעתו, והוא הפקר גמור. ולכך כאשר מתייאש מן הדבר, ומוציא הממון מדעתיה, אינו עוד ממון שלו... ולפיכך מה שאמרו המוצא מציאה, וכבר נתייאשו בעלים, שהוא שלו, הוא לפי השכל, כאשר ידעו ענין הממון, שהוא קנין לבד. לכך צריך ששם בעליו נקרא עליו, ובזה הוא קנינו; או שהוא בדעתו, או שהוא ברשותו, ולא כאשר יצא מרשותו וגם מדעתו... ואם לא יצא מרשותו ביאוש, אם כן מתי יצא מרשותו... ואם היה הדין שכאשר הממון היה נאבד ומסולק ממנו שעדיין היה שם בעליו עליו, היה האדם מחשיב העושר יותר ממה שהוא, ובזה נדע ענין העושר, ולא נהיה סכלים". ועם הארץ שהוא חומרי, ולחומרי אין חלק בנסתר, לכך ממון שאינו נמצא אצל הע"ה בגלוי אינו מתייחס אליו, וכמאן דליתא דמי. וכמו שאין הממון מתיחס לבעליו לאחר יאוש, כך אין הממון הנאבד מהע"ה מתייחס אליו, כיון שהוא ממון נסתר ממנו.

<> פירוש - אם ע"ה שהוא בעל האבידה בא לדרוש את אבידתו, אזי יש להחזיר לו האבידה, כי מעתה איירי בממון הנגלה אליו, ואינו נסתר ממנו. וכן כתב הר"ן שם [פסחים טז. בדפי הרי"ף], וז"ל: "לשון הכרזה שפירושו לחזר אחר האבידה. אבל מי שבאתה לידו אבידה של עם הארץ, ואיתיה הכא וקא בעי לה, דאז מהדרינן ליה". ובקובץ שעורים שם אות רג כתב: "בהא דאין מכריזין על אבידת ע"ה, כתב הר"ן דאינו חייב לחזור אחריה, אבל אם באתה לידו חייב להשיבה. קשה להבין טעם החילוק, דממה נפשך, אם ע"ה הוא בכלל 'אחיך' [דברים כב, ג], חייב לחזור אחריה. ואם אינו בכלל 'אחיך' כמו שפירש רש"י [הובא למעלה הערה 173], הרי הוא כנכרי, דאבידתו מותרת". ולפי דברי המהר"ל מיושבת קושיא זו, דהמהר"ל יבאר שעם הארץ אכן נחשב ל"אחיך", אך ב"אחיך" גופא חיוב ההכרזה הוא רק משום שהאבידה עדיין מתייחסת אליו, והראיה, שלאחר יאוש, ששוב אין הממון מתייחס אליו, אין בזה חיוב הכרזה [כמבואר בהערה הקודמת]. נמצא, שמה שקיים אצל "אחיך" לאחר יאוש, קיים אצל עם הארץ אף לפני יאוש, שאין ממון שנאבד ונסתר מהע"ה מתייחס אליו.

<> צרף לכאן דברי חכמים [סנהדרין עו:] "המחזיר אבידה לנכרי עליו הכתוב אומר [דברים כט, יח] 'למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו'", ורש"י [כתובות טו:] כתב: "המחזיר אבידה לכנעני עליו הכתוב אומר 'למען ספות הרוה את הצמאה', שהשוה מצרים &**לחשיבותן**^ של ישראל, ונאמר 'לא יאבה ה' סלוח לו'". הרי החזרת אבידה לישראל מורה על חשיבותן של ישראל, ולפי דברי המהר"ל הדברים מחוורים היטב, כי זה מורה על היות ישראל שייכים לממון הנסתר מהם, וזו מדריגת השכלי.

<> פרק חמישי של פרקי אבות מתחיל עם המלים "בעשרה מאמרות נברא העולם", ולכך הוא נקרא "בפרק בעשרה". ואמרו שם [במשנה ז] "שבעה דברים בגולם, ושבעה בחכם", ובדר"ח שם [רלו.] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה שאין לפרש דברי חכמים באומדנא בלבד. כי מאחר שאמר 'שבע מדות בחכם', ובודאי מנינא אתא לאשמועינן דוקא, כי ראוי שיהיה שבע מדות בחכם, לא פחות ולא יותר. וזה כי בא להגיד כי השכל הוא מסודר, ולפיכך אמר שיש בו ז' מדות. כי הדבר הוא מסודר על ידי שבעה דברים, לא פחות ולא יותר, ועל ידם הוא מסודר לגמרי. ומפני שאמר כי החכם הוא מסודר כמו שראוי אל השכל, אמר שיש לו ז' מדות, אשר על ידם הוא מסודר. וזה כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר, הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד. והנה הנקודה האמצעית סדר שלה על ידי ז', וזה שהיא עומדת באמצע, אינו נוטה לא למעלה ולמטה, לא לפנים ולא לאחור, ולא לצדדין, עד שכל אמצעי סדר שלו ז', שהרי מה שאין כאן נטיה לא לימין ולא לשמאל, ולא לשום צד, שהם ששה צדדין, רק יש לה האמצעי דבר זה, הם ז' דברים לגמרי. וכנגד זה אמר שהחכם יש בו ז' דברים, שכולם הם מורים על הסדר, עד שהוא מסודר לגמרי". הרי ששה הם כנגד הצדדים, והשביעי הוא כנגד הנקודה האמצעית, שאינו צד. ולכך הדעה הראשונה מנתה ששה דברים, שהם כנגד הצדדים ההכרחים. והדעה השניה מנתה שבעה דברים, שהוסיפה גם את הנקודה האמצעית, שנעשית באופן דממילא. וכמו שמצינו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד:], וכן "שבעת ימי בראשית" [סנהדרין לח.], והובא למעלה פי"ג הערה 121.

<> (א) אל יצא כשהוא מבושם. (ב) אל יצא במנעלים המטולאים. (ג) אל יצא יחידי בלילה. (ד) אל יספר עם אשה בשוק. (ה) אל יכנוס אחרונה בבית מדרש. (ו) אל יסב במסיבה של עמי הארץ.

<> לא יפסיע פסיעה גסה, ולא יהלך בקומה זקופה, והם דבר אחד "שיהיה הליכה שלו בדרך העולם" [לשונו למעלה פי"ג (לאחר ציון 117)].

<> ולא בדרך אומדנא. וכפי שכמה פעמים העמיד "חכמה" לעומת "אומדנא", וכגון בסוף ההקדמה לדר"ח [נ:] כתב: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך... ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון. כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים. אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד". ובדר"ח פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ושם פ"ב תחילת מ"ה [תקסו.] כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים לפי סברות האדם". ושם במשנה ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם משנה יא [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה" [ראה למעלה פי"ג הערה 128].

<> בתפארת ישראל פ"ז [קיז.] כתב: "כל אשר הוא מסודר, היציאה מן הסדר שלו הוא בו' פנים. כמו שתאמר הנקודה הזאת המיוחדת במקום זה, יש לה יציאה שיוצאת מן היחוד והסדר שלה לימין או לשמאל, או לפנים או לאחור, או למעלה או למטה. ואלו ו' דברים הם מה שיש לה נטיה מן היחוד והסדר שלה. אבל הבטול לגמרי הוא דבר זולת זה, והוא ענין שביעי. נמצא שהדבר יש לו יציאה בשבעה דברים. ואם כי זה שייך ברחקים הגשמיים, שיש אל הגשם ששה צדדים אלו אשר אמרנו. אבל בדברים הנבדלים לא שייך כל זה, מ"מ תמצא ג"כ ימין ושמאל בדבר שאינו גשמי, כמו שכתוב [דברים יז, יא] 'לא תסור מכל הדברים אשר יורוך ימין ושמאל'. הרי תמצא ימין ושמאל אף שלא בדבר הגשמי, רק הוא נאמר בבחינת הדבר המיוחד והמסודר, שלא יהיה יציאה לו מן היחוד והסדר. וכמו כן שייך לומר בכל הששה צדדין, עד שיהיה נשאר בסדר וביחוד שלו. ואין לו יציאה בשום בחינה מן היחוד והסדר לשום צד על ידי אלו ז' מצות בני נח, שהם לא תעשה. כי פעם יוצא בדבר זה מן יחודו, ופעם בהפכו, ופעם הוא בטול אליו לגמרי. ומי שהוא מבין, יבין באלו ז' מצות [של אדה"ר] אשר הם שומרים ומעמידים את האדם על יחודו ועל סדר שלו, כמו שהתבאר בחבור גבורות השם [פס"ו], כי יחודו וסדר שלו עומד על ידי שבעה, כי אי אפשר בפחות, לכך היו לו ז' מצות מעמידים אותו על יחוד שיש לו" [הובא למעלה פי"ג הערה 129].

<> אודות שלדברים הפוכים יש מספר זהה, כן ביאר בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". הרי שהואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא גם כן על ידי מספר עשרה [הובא למעלה פי"ג הערה 127]. ואודות שכל דבר צריך להתרחק מהפכו, וכמו שכתב בגבורות ה' ס"פ מה, וז"ל: "כלל הדברים, כי [ביצ"מ] קנו ישראל מעלה האלקית, ויש להם להרחיק מכל דבר שהוא הפך המעלה שקנו ישראל". כי זה משפט ההפכים, שמפלת האחד תתרחש כאשר ימסר לידי הפכו, וכמו שכתב בח"א לב"ב צא: [ג, קכ.], וז"ל: "כי זהו ענין ההפכים, כי ישראל וגוי הפכים הם, ומפני שהם הפכים, אם ההפך מוסר עצמו להפך שכנגדו, הוא נאבד ונמסר בידו לגמרי". וכן אמרו חכמים [סוטה מא:] "כל המחניף לרשע סוף נופל בידו", ובח"א שם [ב, עט.] כתב לבאר: "הטעם הוא כי הרשע מתנגד לכל צדיק, כי הם הפכים. וכאשר ההפכים כל אחד עומד בחזקו ובתוקפו, אז אין האחד נמסר ביד האחר. אבל המחניף לרשע, אשר הוא מתנגד אליו, בודאי בסוף נמסר בידו. שכאשר לא יעמוד ההפך נגד הפכו בחוזק ובתוקף, הרי הפך השני גובר עליו" [הובא למעלה פ"ג הערה 103].

<> לשונו למעלה פי"ג [לאחר ציון 117]: "והכל ששה דברים הם, כי היש אומרים הוסיף עוד אחד, עד שהם שבעה. כי כל דבר יוגבל על ידי ששה ושבעה... ולכך נותן ששה דברים לתלמיד חכם, וליש אומרים שבעה... כי על ידי מספר זה יסודר לגמרי. וכן בפרק אלו עוברין [פסחים מט:], תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעם הארץ וכו'. וגם שם 'ויש אומרים, אין מכריזין על אבידתו'. שתראה מזה כי הכל דבר אחד; כי עם הארץ הוא הפך התלמיד חכם, ועם הארץ משולל מששה מעלות שאמר שם, ויש אומרים שבעה. ותראה מזה כי דברי חכמים הכל נאמר על דרך החכמה".

<> צרף לכאן שיש "ששה סדרי משנה" [ב"מ פה:, ורש"י שם]. הרי שהסדר הוא שייך למספר ששה. ואמרו חכמים [חגיגה יד.] "חד אמר שש מאות סדרי משנה, וחד אמר שבע מאות סדרי משנה", והם הם הדברים שנתבארו כאן [הובא למעלה פי"ג הערה 126].

<> פירוש - בגמרא [פסחים מט:] מבואר שתנא קמא חולק על היש אומרים [שסוברים "אין מכריזין על אבידתו"], וסובר שיש להכריז על אבידתו משום "זמנין דנפיק מיניה ברא מעליא ואכיל ליה" [הובא למעלה לאחר ציון 173]. הרי שהיש אומרים לא חששו לסברה זו, כי הם סוברים ש"אין מכריזין על אבידתו". ועם כל זה אותם יש אומרים לא התירו לגזול את העם הארץ בידים, וכמו שמבאר והולך.

<> קושית תוספות [פסחים מט:, ד"ה ויש], וז"ל: "השתא משמע דדוקא אין מכריזין על אבידתו, אבל לגזול בידים לא, אע"ג דלית ליה האי סברא דבסמוך 'אפשר דנפיק מיניה ברא מעליא'. ותימה לר"י, אמאי ממונו אסור, השתא גופו מותר שמותר לקורעו כדג, ממונו לא כל שכן. דכהאי גוונא אמר בהגוזל בתרא [ב"ק קיט.] ובע"ז [כו.] גבי מוסר למאן דלית ליה סברא דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא". וכך אמרו בב"ק קיט. לגבי מסור: "ממון מסור, רב הונא ורב יהודה; חד אמר, מותר לאבדו ביד. וחד אמר, אסור לאבדו ביד. מאן דאמר מותר לאבדו ביד, לא יהא ממונו חמור מגופו ["דקיימא לן בפרק שני דע"ז (כו:) דמותר לאבד גופו בידים, דקתני המינין והמסורות מורידין אותן לבור ולא מעלין" (רש"י שם)]. ומאן דאמר אסור לאבדו, דלמא הוה ליה זרעא מעליא". הרי מי שאינו סובר סברת "דלמא הוה ליה זרעא מעליא" סובר שלא יהיה ממונו חמור מגופו. והואיל וכך סובר תנא קמא, מדוע אסרו לגזול מעם הארץ, והרי לא יהיה ממונו חמור מגופו, דמותר לקורעו כדג [כקושית התוספות], ומותר לנוחרו אף ביום הכפורים שחל להיות בשבת [כקושית המהר"ל].

<> למעלה לאחר ציון 84.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 84]: "אבל הפירוש הברור, כי מצד אשר הוא עם הארץ מותר לנחרו, אף על גב דודאי אסור לנחרו, והממיתו חייב מיתה, אבל זהו מצד שהוא בכח להיות תלמיד חכם, כי כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, והרי נחשב תלמיד חכם בכח, ומצד הזה ראוי אליו החיים. אבל מצד אשר שהוא עם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים. וזה מורה על פחיתות גדול, שאין לו החיות רק מצד הדבר שהוא בכח עליו. ולא כך התלמיד חכם, שהחיות אליו מה שנמצא בו תורה בפעל. ודבר זה מבואר, והוא פירוש אמת אין בו ספק".

<> "אין מוסרין להן עדות, ואין מקבלין ממנו עדות, ואין מגלין להן סוד, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים, ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה, ואין מתלוין עמהן בדרך. ויש אומרים, אף אין מכריזין על אבידתו" [פסחים מט:].

<> אף לגוזלו. ומבואר מדבריו, שלא רק שאסור להורג את העם הארץ משום שבעתיד יוכל הע"ה להיות תלמיד חכם, אלא אף אסור לגוזלו, "כי כל שעה אפשר שיהיה תלמיד חכם", ולא רק שכך עשוי להיות בעתיד המרוחק, אלא אף עכשיו יש בידו להיות תלמיד חכם [לכך דוקא כאן הדגיש "כי &**כל שעה**^ אפשר שיהיה תלמיד חכם", הדגשה שלא נאמרה למעלה (לאחר ציון 86), שכתב שם "כי כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, והרי נחשב תלמיד חכם בכח"].

<> כדרכו יביא המאמר כגירסת העין יעקב, ולא כגמרא שלפנינו [ראה למעלה הערה 2].

<> "שדברו חכמים בכל מקום" [רש"י ברכות מז:]. ובסוטה כב. פירש רש"י "שנחשד על הטהרות ועל המעשרות ומוחזק מגעו טמא".

<> "דהא ודאי אינו יודע כלום, אבל יודע לקרות וקורא לאו עם הארץ הוא" [רש"י סוטה שם].

<> "הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים" [רש"י ברכות מז:]. וראה להלן הערות 249, 262.

<> "גרוע מעם הארץ" [רש"י סוטה כב.].

<> כמבואר הרבה פעמים בפרק זה, עד ש"הוא גרוע מן הבהמה" [לשונו למעלה לאחר ציון 95], "כי עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי" [לשונו למעלה לפני ציון 155], ועוד. וראה להלן הערה 228.

<> ברכות יג. "למה קדמה פרשת שמע לוהיה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך מקבל עליו עול מצות". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.] כתב: "קראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' אל מלכותו. רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני. לכך קיימא לן במסכת ראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה, וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד, ראוי למלכות". ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "כי המלכות גם כן הוא אחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. ולכך קיימא לן במסכת ראש השנה בפרק בתרא [לב:] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד הוא מלך, כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין אתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלהינו וגו'' אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' [פסחים נו.], כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים". ובגבורות ה' פי"ב [סו.] כתב: "יבוא מלכות שמים בשש תיבות, 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', וזה מפני שאנו מודים שהוא יחיד בכל הצדדין. והצדדין הם מחולקים זה מזה, עד שיש לחשוב שיש כאן שניות מצד הצדדין. וכאשר הוא יחיד מושל בכל הצדדין הששה, שהם חלוק המציאות, בזה תדע שהוא יתברך אחד".

<> "שהשם יתברך אלוק אליו, ויש לו דביקות בו יתברך" [לשונו להלן לפני ציון 253]. נמצא שלהלן מדגיש את הדביקות מצדו של הקב"ה ["שהשם יתברך אלוק אליו"], ואילו כאן מדגיש את הדביקות מצדו של האדם ["כי נקרא עליו השם יתברך"]. ובביאור כפילות זו ראה להלן הערה 253, שהובאו שם דבריו בגו"א במדבר שעמד על נקודה זו ממש. @**ואודות**^ שהקורא קריאת שמע מחיל על עצמו שמו יתברך, כן ביאר בכמה מקומות שקריאת שמע היא התדבקות באחדות ה', ובנתיב העבודה פ"ט הקדיש את כל הפרק לבאר זאת. ובנתיב אהבת השם פ"א כתב: "האדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב. כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו, רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו. ולפיכך אמרו ז"ל [ברכות ד:] אף על גב שקרא ק"ש בבית הכנסת, צריך שיקרא ק"ש ג"כ על מטתו. ואם ת"ח הוא, אינו צריך. מכל מקום צריך שיאמר פסוק אחד דרחמי, 'כי בידך אפקיד רוחי' [תהלים לא, ו]. ומשמע אם יאמר קריאת שמע, דהיינו [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', אין צריך שיאמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. והיכן אמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. אבל דבר זה שאמר 'ה' אחד', שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ומצד שהוא יתברך אחד ואין זולתו הכל שב אליו, ובזה נשמתו הוא שב אל הש"י, ומפקיד נשמתו ביד הש"י... כי מצד שהוא יתברך אחד, אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך, כי הוא יתברך עיקר הכל" [ראה בבאר הגולה באר השני, הערה 250]. @**ונראה להטעים**^ ענין זה של קריאת שמע כהחלת אחדותו יתברך על ישראל, שאין קריאת שמע בגדר מעשה מצוה רגיל, שהרי אומרים בתחנון של שני וחמישי "אם אין בנו צדקה ומעשים טובים, זכור לנו את ברית אבותינו ועדותינו בכל יום ה' אחד". וכי אין עדותינו בכל יום בגדר "צדקה ומעשים טובים", ומה שייך לומר ש"אם אין בנו צדקה ומעשים טובים" עדיין יזכור קריאת שמע של ישראל. אלא שאין קריאת שמע בגדר מעשה מצוה, אלא היא קשורה למהותם של ישראל, שמהותם [ולא מעשיהם] מורה על אחדותו יתברך, ומהות אינה "מעשים טובים". ודייק לה, שדוקא בהקשר זה קריאת שמע מתכנת בשם "עדותינו" ["ועדותינו בכל יום ה' אחד"]. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תפח:] ביאר שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים. שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. לכך אחדות ה' חלה על ישראל, ובזה ישראל מעידים על אחדותו.

<> לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד.]: "פירוש, כי עם הארץ הוא חמרי לגמרי, ולפיכך דווקא אם אינו קורא כלל אז הוא חמרי לגמרי. אבל אם מקבל עליו מלכות שמים, שקורא קריאת שמע, אינו חמרי, כי נקרא עליו השם יתברך, שהרי מקבל עליו מלכות שמים, והרי אינו חמרי, כי החמרי אין לו דביקות כלל אל הקדוש מן החמרי". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים כ, ג] "שמע ישראל - אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד, כדאי אתם שיושיע אתכם". ולפי דבריו כאן הענין מחוור, שזכות קריאת שמע היא שבאמצעותה ישראל מורים שאין הם חומריים, ולכך "כדאי אתם שיושיע אתכם", כי אז בולט שבעתיים חומריותן של אומות העולם. וראה בגו"א שם אות ו, ותראה שזהו עומק כוונתו שם. ולשון חכמים מרפא; הנה רש"י כתב "אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד כדאי אתם שיושיע אתכם", ומדוע כתב "כדאי &**אתם**^ שיושיע אתכם", ולא השמיט תיבת "אתם" ויכתוב "כדאי שיושיע אתכם". אלא שזכות קריאת שמע חלה במיוחד ובמסויים על הגברא של ישראל, משום שהיא מורה שאין ישראל חומריים, ולכך "כדאי &**אתם**^ שיושיע אתכם". ולהלן [לאחר ציון 235] יחזור לבאר ענינה של קריאת שמע.

<> פירוש - כאשר אינו מניח תפילין אז חסרה לו המצוה שתדביק את נפשו במעלה אלקית.

<> לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד.]: "וחכמים אומרים, כל שאין מניח תפילין. שאין מצות אלקית על ראשו, ששם הנשמה, וכנגד לבו, ששם חיותו. ובתפילין השם נקרא עליו, עד שהנשמה יש לה דביקות במעלה אלקית". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "התפילין הם מורים על שיש באדם גם כן מדריגת השכל, שהוא נבדל, ולכך ראוי אל האדם התפילין, דבר שיש בו קדושה אלקית. שהרי התפילין הם קדושים, ואם לא כן שיש באדם מדריגת השכל הנבדל, לא היה ראוי אל התפילין. ולכך התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל, וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש... והמצוה הזאת לאדם לפי שיש באדם הנשמה והשכל הנבדל... כי התפילין אשר הם לאדם הם מצד שיש לאדם הנשמה והשכל". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "האחד לגוף, הם הציצית. והתפילין שעל הראש הוא אל כח השכלי, שיש לו דביקות בקדושה אלקית. והתפילין שעל היד, שהם כנגד הלב, ששם הנפש, שיש אל הנפש דביקות בקדושה גם כן. הרי לך כי אלו שלש מצות הם אל הגוף, ואל הנפש, ואל השכל". ובדרשת שבת הגדול [ריא.] כתב: "כי התפלין הם קדושים ומקדשים הנשמה שבראש, ואילו הציצית אין בהם קדושה, והתפלין הם פאר הנשמה, כמו שהציצית פאר הגוף". וראה בסמוך הערות 229, 245.

<> כמבואר למעלה הערה 222. ולמעלה [לפני ציון 127] כתב: "עם הארץ, יוצא לקצה בכח גופני אשר יש לו, שהוא בעל גוף בלבד". ובדר"ח פ"ב מ"ט [תרצו:] כתב: "כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ', שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני" [הובא למעלה בהערה 72].

<> יש להקשות, כי אמרו חכמים [ר"ה יז.] "פושעי ישראל בגופן מאי ניהו, אמר רב, קרקפתא דלא מנח תפילין". ולפי דבריו כאן יקשה, שמי שאינו מניח תפילין היה צריך להקרא "פושעי ישראל בנפשותם", כי מנע מנפשו את החיבור למעלה האלקית, שהרי הגוף נשאר על מקומו, וכדקא קאי, ומהו הפשע שעשה בגופו. וכן בח"א שם [א, קיג:] ביאר שהפשע הוא עם הגוף, וכלשונו: "כי המצוה של תפילין היא חובת הגוף כדי לקדש הגוף לדבקו בשם יתברך, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך'. ומי שאינו מדבק הגוף אשר הוא מחויב לדבקו בשם יתברך, הנה הוא חוטא בגוף, ולא קבל הגוף השלימות מן השם יתברך אשר ראוי לו לקבל, לכך הוא פושע בגוף שלו... כי גוף ישראל לו המדריגה הקדושה, ויש לו להניח תפילין לדבק הגוף שיקבל השלימות, והוא לא עשה כן". ולכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהמחסיר תפילין חוטא בנפשו. וכן למעלה הערה 227 הובאו מקורות נוספים המורים שתפילין נועדו לנשמה ולנפש, ולא לגוף. ויל"ע בזה.

<> "כי הציצית הם מלבוש לגוף" [לשונו להלן (לפני ציון 245)]. וכן מבואר במקורות שהובאו בהערה 227. ורש"י [בראשית ט, כב] כתב "שם [בנו של נח] שנתאמץ במצוה יותר מיפת [בכסוי אביהם], לכך זכו בניו לטלית של ציצית, ויפת זכה לקבורה לבניו". ובגו"א שם אות טז כתב: "לפי שאלו שני אחים היו נוהגים כבוד לכסות את אביהם, לפיכך זכו לכבוד; זה לקבור את הגוף שלא יהיה מוטל בבזיון. וזה, לטלית של ציצית, דטלית הוא כבוד לגוף. וכדרבי יוחנן דקרא למאני 'מכבדותי' [שבת קיג.]. ובודאי כבוד ציצית שהיא מצוה, הוא יותר מקבורה, ומפני ששם נתאמץ במצוה יותר, זכה לכבוד הזה, שיהיו מלבושיו, שהוא כבוד האדם כאשר הוא עם נשמתו דרך כבוד". ושם בסוף אות יז כתב: "שם זכה להיות עליו מלבוש מן המצות, שהוא כבוד ה', ובזה יהיה כבוד ה' חופף עליו כל היום".

<> כמו שנאמר [במדבר טו, לח] "דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם וגו'". ובגמרא [מנחות מא.] נחלקו האם ציצית היא חובת גברא או חובת טלית, ולהלכה קיימא לן שהוי חובת גברא [שו"ע או"ח סימן יט סעיף א], אך בודאי לכו"ע זו מצוה שמקיימה בבגדו, וכמו שמדגיש כאן.

<> יש להבין, האם מדגיש כאן שציצית היא מצוה בבגדו, או שהיא מצוה בגופו. דמתחילה כתב שהיא "מצוה אלקית בבגדיו, שהם מכסים גופו", והוסיף "כי צריך שיהיה בבגדיו מצוה אלקית". ויש לומר, דודאי מצות ציצית היא מצוה בבגדו, וזו אינה צריכה לפנים. אך הבגד מתייחס לאדם דרך הגוף, ומדגיש זאת כדי להורות באיזה אופן מצוה זו מתחברת אל האדם. ולעומת מצות תפילין המתייחסת לנפש האדם, הרי מצות ציצית מתייחסת לגוף האדם. ונקודה זו תתבאר בהמשך. וכן מבואר בדבריו בח"א לסוטה כב. [ב, סד.], שכתב: "לבן עזאי שאין לו ציצית בבגדו, שאין מצות אלוקית בבגדיו שהם מכסים גופו. ואף כי דבר זה יותר רחוק מן האדם, ואף גופו צריך שיהיה בהם מצוה אלקית עד שאינו כל כך חמרי לגמרי, ואם לא כן, הוא עם הארץ". וראה להלן ציון 245.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקיג:]: "כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו". ועוד אודות שאין בנו נחשב ל"זולתו", הנה אמרו חכמים [שבת כג:] "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", ובח"א שם [א, ז:] כתב: "חתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן, שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו... בן הוא עצמו ובשרו של אדם". ואמרינן [ראה עירובין ע:] "ברא כרעיה דאבוה הוא", וכמו שכתב בגו"א שמות פ"כ אות יא [ק:]. ובתפארת ישראל ס"פ לח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב, והוא כרעיה דאבוה, מתאחד עמו וכאילו היה דבר אחד, כי התולדה בכח האב". וכן הוא בנתיב היסורין ס"פ ב. ובח"א לב"מ קיד. [ג, נה:] כתב: "כי חתניו אינם עצמו, רק יש להם דביקות וצירוף אליו... אבל הוא לא היה המקבל ולא בנו ג"כ, כי בנו נחשב כמו עצמו, כי הבן כרעיה דאביו הוא". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ט [רצ.], ובח"א לב"מ פה. [ג, לט.]. וראה למעלה פ"ח הערה 42. @**ומה שכתב**^ רק אצל דעה זו "&**והוסיף**^ רבי יונתן &**אף**^ אם אין מגדל בניו וכו'", ולא כתב שתי תיבות אלו בדעות הקודמות, כי הדעות הקודמות עוסקות באדם עצמו [קריאת שמע, הנחת תפילין, ולבישת ציצית], אך רבי יונתן מוסיף דבר שהוא חוץ לאדם עצמו [בניו], לכך ביחס לדעות הקודמות יש בכך הוספה ורבותא. אמנם בהסברו הבא יבאר כיצד כל דעה מוסיפה על הדעה שלפניה.

<> וכמו שאדם זוכה למעלות רוחניות מצד בניו ["ברא מזכי אבא" (סנהדריו קד.)], כך אדם נחשב לחומרי מצד בניו. ואמרו חכמים [ב"ר מט, ד] "כל מי שיש לו בן יגע בתורה כאילו לא מת", ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [תכח:] כתב: "כי בעל התורה במה שהתורה היא חיים... לכך האב אשר יש לו יחוס אל הבן וצירוף אליו, כמו שהבן בחיים, כך הוא גם כן בחיים". וכשם שתורת הבן שייכת לאב, כך גם העדר תורת הבן שייך לאב.

<> לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד.]: "והוסיף רבי יהונתן אף אם יש לו אלו, אם אין מגדל בניו לתלמוד תורה, הרי בניו שהם שייכים אל האדם, כי בניו הם כרעיה דאבוה, והרי אין מגדלם לתלמוד תורה, והנה הוא חומרי מצד בניו. כי צריך שיהיה האדם דבק במדריגה נבדלת מכל צד, ואם לא כן נקרא עם הארץ". ובנתיב התשובה פ"ח הביא את דברי הרמב"ם [הלכות תשובה פ"ד] שיש עשרים וארבעה דברים המעכבים את התשובה. והדבר השלישי הוא "הרואה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו ממחה בידו" [שם הלכה א]. וכתב שם לבאר [לאחר ציון 26]: "דבר זה אין הדעת סובל, והוא זר, שיראה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה. וחטא כמו זה הוא הסרה לגמרי, לכך החטא הזה אדוק בבעל החטא ביותר, ומתעצם החטא בו ומעכב התשובה". הרי שבנסיבות מסויימות חומריות הבן מתייחסת לאביו.

<> בא לבאר עומק נוסף בדעות שהוזכרו בגמרא, ויורה כיצד כל דעה מוסיפה על הדעה שלפניה, בכך שהיא מחייבת שהחיבור למעלה האלקית יגיע למדריגה נמוכה יותר מהמדריגה שלפניה.

<> "כי לא היה ראוי האדם לקבל עליו מלכות שמים שיהיה השם מלך עליו, אם לא מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ובשביל זה הוא מלך בתחתונים, והוא יתברך מלך עליו" [לשונו בהמשך].

<> ילקו"ש משלי רמז תתקל"ה, ומובא להלן בתחילת פרק טז. וכן כתב הטור אורח חיים תחילת סימן סא, ובית יוסף שם הביא הזוה"ק ס"פ וירא [ח"א כד.]. ובשו"ע או"ח סימן סא סעיף ג כתב: "בקריאת שמע יש רמ"ה תיבות, וכדי להשלים רמ"ח כנגד איבריו של אדם מסיים שליח צבור 'ה' אלקיכם אמת'", ובמשנה ברורה שם סק"ו.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עז.]: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלקי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלקים". ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "כל האברים שבאדם, אם שהם נמצאים גם כן בבעלי חיים, מורים הם על הפעולות אשר אצל השם יתעלה, עד שהאדם נברא בצורתו הגשמית לגמרי בצלם אלקים. והנה פעולות השם יתעלה באים מאתו טוב אל המקבל, ובאים מאתו פעולות להפך, והם ימין ושמאל. ולכך יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם ימין ושמאל. וזה מורה כי עין ה' לפעמים להטיב, ולפעמים להרע. וכן האזנים, שהוא שומע תפלה מבני אדם, והוא לטוב. ושומע קנטור שלהם לרעה". ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "מצות עשה הם רמ"ח, כמספר אבריו של אדם, שהם צלמו. כי בשביל מעלת צלמו ראוי הוא אל התורה השכלית ואל מצות". וצרף לכאן דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א, שכתב: "הדבר שהוא במעלה העליונה באדם הוא שיהיה לו הצלם הזה בשלימות... ודבר זה תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלקים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו" [הובא למעלה פ"א הערה 14, פ"ד הערה 132, ופ"ח הערה 19].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עז:]: "נברא בצלם האלקים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובדר"ח פ"ג מי"ד [שמב.] כתב: "וזהו שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו'', מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו וירדו בדגת הים וגו'. אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו, לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו. והנה אין לאחר אור המציאות הזה כמו שהוא אל האדם". וכן מבואר בפסוקים שבתהלים ח, ו-ט "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים". הרי ששלטון האדם בתחתונים הוא משום "ותחסרהו מעט מאלקים", שהוא הוא הצלם אלקים שניתן לאדם.

<> פירוש - מאחר שהאדם הוא מלך בתחתונים, מעתה מלכות ה' יכולה לחול עליו, אך אם לא היה האדם מלך בתחתונים, אלא תחת התחתונים, מן הנמנע שתחול עליו מלכות ה', כי אז היה האדם עבד לעבדים, ולא עבד למלך [עפ"י רש"י שמות כא, ו]. ואמרו חכמים [חגיגה יג:] "מאי דכתיב [שמות טו, א] 'אשירה לה' כי גאה גאה', שירה למי שמתגאה על הגאים. דאמר מר, מלך שבחיות ארי, מלך שבבהמות שור, מלך שבעופות נשר, ואדם מתגאה עליהן, והקב"ה מתגאה על כולן ועל כל העולם כולו". @**ויש בזה**^ הטעמה נוספת; ידועים הדברים שמלך הוא רק מי שמולך ברצון הנמלכים, לעומת מושל, שהוא בעל כרחם של הנמשלים [ראב"ע בראשית לז, ח, גו"א בראשית פי"ז אות א, וגר"א משלי כז, כז, והובא למעלה פ"ג הערה 144]. ובדר"ח פ"ג מט"ו [שעה.] כתב: "כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך... שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה". ולכך ברי הוא שצלם האדם הוא תנאי למלכות ה' שתחול עליו, כי לולא הצלם יהיה האדם מוכרח במעשיו, ובהעדר בחירה אין ה' מלך בעולם, אלא מושל בעולם. וראה להלן פ"ה הערה 614.

<> כי "אם מקבל עליו מלכות שמים, שקורא קריאת שמע, אינו חמרי, כי נקרא עליו השם יתברך, שהרי מקבל עליו מלכות שמים, כי החמרי אין לו דביקות כלל אל הנבדל" [לשונו למעלה לאחר ציון 222].

<> לשון הרמב"ן [שמות יג, טז]: "הנה שורש המצוה הזאת [תפילין], שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש, כנגד הלב והמוח, שהם משכנות המחשבה... ואמר בשל יד [שמות יג, ט] 'והיה לך לאות על ידכה', ודרשו בו [מנחות לו:] שהוא שמאל, שהלב נוטה בו... ואמר 'לזכרון בין עיניך' [שמות יג, ט], שיונחו במקום הזכרון בין העינים, שהוא ראשית המוח". ואמרו חכמים [מנחות לז:] "שתהא שימה כנגד הלב". ובנצח ישראל פ"ז [קפו.] כתב: "ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך. ולפיכך התפילין הם על המוח, ששם שורש החיות, וכנגד הלב, שגם שם שורש החיות, עד שיש להם נטיעה עליונה עם השם יתברך... ועל ידי התפילין נקרא שם ה' עליו, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך' [ברכות ו.]". ואמרו חכמים [מנחות מג:] "חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות; תפילין בראשיהן, ותפילין בזרועותיהן, וציצית בבגדיהן, ומזוזה לפתחיהן... כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו הכל בחיזוק שלא יחטא, שנאמר [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'", ובח"א שם [ד, עט.] כתב: "כי המצוה האחת שהוא מצות תפילין הם על הנשמה, שהרי האדם מניח תפילין על המוח ששם הנשמה, וכנגד הלב ששם רוח חיים. ומצות ציצית הם לגוף של אדם, שהרי הטלית הוא לגופו של אדם. והבית הוא ממונו של אדם, והם שלשה דברים הכתובים בתורה [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', היינו בכל יצרך שבגופך, 'ובכל נפשך' היא הנשמה, 'ובכל מאודך' הוא הממון, ואז נאמר עליו 'והחוט המשולש וגו''". ויש להבין, הרי גם למעלה [לאחר ציון 225] הזכיר שמצות תפילין מקשרת את הנפש למעלה האלקית, אך לא הזכיר ופירט את המוח והלב, ואילו כאן הוזקק להזכירם ולפרטם. ולפי המבואר בהערה 248 הדבר יוסבר, שכוונתו כאן לספירת חכמה, שהיא בראש.

<> פירוש - חכמים מוסיפים שלא רק שצלם האדם צריך להתחבר למעלה האלקית [קריאת שמע], אלא אף דרגה נמוכה מהצלם [הנפש] צריכה להתחבר למעלה האלקית, וזה נעשה על ידי תפילין. ואודות שהצלם הוא עליון על הכל, כן כתב בנר מצוה [כג:], וז"ל: "וזה כי יש באדם ד' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי. ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים... אבל כל אלו כוחות אין בהם מעלת עצם האדם במה שהוא אדם, שנברא בצלם אלקים. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל".

<> כמבואר למעלה הערות 227, 230, 232, 243. וזהו "נחית דרגא" נוספת ביחס לדעות שלפניו; לא רק שהחבור למעלה האלקית צריך להעשות עם הצלם [קריאת שמע] והנפש [תפילין], אלא אף עם הגוף [ציצית]. ודע, שבנתיב העבודה פ"ח הביא את דברי המשנה [ברכות יג.] אודות סדר פרשיות קריאת שמע, וכתב: "תחילה מקבל עליו מלכות שמים, ואחר כך מקבל עליו עול מצות, וקבלה זאת מצד שהוא אדם שכלי. ולכך נזכר בפרשת [דברים יא, יג-כא] 'והיה אם שמוע', 'והיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך' [שם פסוק יח], שזה נאמר על התפילין שהם על הראש ששם השכל, ועל היד כנגד הלב. אבל בפרשת ציצית שהם בגדו שמכסה את גופו, עד שהמצות שייכים גם כן לגוף. ועיין למעלה אצל 'אי זה עם הארץ, כל שאין לו ציצית בבגדו', ושם בארנו קצת בענין אחר, מכל מקום הכל דרך אחד הוא". הרי מזכיר שם את דבריו כאן, ומוסיף שכאן "בארנו קצת בענין אחר", אך בכל זאת "הכל דרך אחד הוא". ונראה שכוונתו היא, שכאן מבאר את המעבר מתפילין לציצית כמעבר מנפש לגוף, ואילו שם מבאר זאת כמעבר משכל לגוף. ומכל מקום "הכל דרך אחד הוא", כי איירי במעבר מדרגה יותר נבדלת לדרגה פחות נבדלת.

<> וזהו "נחית דרגא" נוספת ביחס לדעות שלפניו, שלא רק צלמו נפשו וגופו צריכים להתחבר למעלה האלקית, אלא אף בניו, שהן יוצאים מגופו, צריכים להתחבר למעלה האלקית. ואודות שבנים יוצאים מגוף האדם, כן כתב בגו"א בראשית פל"ח אות ט [רמד.], וז"ל: "לכך אמרו 'בעון ציצית בנים מתים' בפרק במה מדליקין [שבת לב:]. וידוע כי הבנים דומים לציצית, כמו שהציצית יוצאים מן מלבוש האדם, כך תולדות הבנים יוצאים מגוף האדם, שהוא מלבוש הנשמה. ולפיכך הבנים נקראים 'פתילך' [בראשית לח, יח]... שהבנים הם ענפים יוצאים מן גוף האדם שהוא מלבוש הנפש... הבנים הם ענפים יוצאים מן גוף האדם". ובח"א לשבת לב: [א, כב:] כתב: "הציצית הם ענפים יוצאות מן בגדו שהוא לגופו, כך הם הבנים שהם הענפים היוצאים מגופו. והבן זה, כמו שכתוב [רות ג, ט] 'ופרשת כנפיך על אמתך', שנקרא האישות 'פירס עליה כנף בגדו' [קידושין יח:]... ומן הכנף שהוא האישות, יוצאין הציצית שהם הבנים". ואע"פ שכאן ציצית הוזכרה ביחס לבגד האדם, ולא ביחס לבניו, מ"מ נמצא צד השוה בין ציצית לבנים, וכמו שביאר.

<> לשונו למעלה פ"י [לאחר ציון 202]: "כאשר מגדל בניו לתלמוד תורה, ובניו הם כחות שיצאו ממנו, בזה כחות שלו הם קדושים ונבדלים מן הגשמי". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [תנח.] כתב: "הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה" [הובא למעלה פ"י הערה 203].

<> שמעתי לבאר שסדר הדברים כאן הוא; צלם, נפש, גוף, ובנים. והם כנגד; כתר, חכמה, תפארת, נצח והוד [ראה תקו"ז תיקון מח, (פו:)]. ואולי גם רומז לארבעת חלקי האדם, שהם; צלם, נפש, גוף, וממון [ח"א לנדרים סד: (ב, כג.)]. ו"בנים" הם גם נחשבים לקנין האדם וכממונו [כמבואר למעלה פ"ג הערה 88]. לכך ארבעה הדברים שהוזכרו כאן [צלם, נפש, גוף, ובנים] הם ארבעת חלקי האדם, ועל האדם לוודא שלא יהיה חומרי באחד מהם כדי שלא יקרא עם הארץ.

<> כמו שפירש רש"י [ברכות מז:] "שלא שימש תלמידי חכמים - הוא הגמרא התלויה בסברא, שהיו נותנים לדברי משנה טעם, והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים" [הובא למעלה הערה 220, וראה להלן הערה 262].

<> שמעתי לבאר שכוונתו למלכות.

<> לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד:]: "ודע, כי אין מחלוקת בין החכמים האלו... רק כל אחד מוסיף על הראשון". ופירושו, שהדעה השניה מסכימה לדעה הראשונה [שאם לא קרא קריאת שמע הוא עם הארץ], ורק מוסיפה עליו שבכדי לצאת מגדר עם הארץ לא מספיק לקרוא קריאת שמע, אלא צריך גם להניח תפילין. נמצא שאין מחלוקת במיהו עם הארץ, ורק פליגי במיהו אינו עם הארץ, וכמו שמבאר.

<> בגמרא נזכר "לחלוחית של מצוה" [סוטה מו:, וסנהדרין צב:], אך לא מצאתי מקור לביטוי "לחלוחית חכמה". וכן הזכיר ביטוי זה בהקדמה לבאר הגולה [יג.], ובח"א לסוטה כב. [ב, סד:, שכתב שם כדבריו כאן כמעט אות באות]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנט:] כתב: "עמי הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסז:] כתב: "גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה... [והוא] נקרא 'עם הארץ'". ובדר"ח פ"ה מ"י [שטז:] כתב: "עם הארץ, שאין בו חכמה כלל". והרמב"ם [בפיהמ"ש לאבות פ"ה מ"ז] כתב, וז"ל: "'עם הארץ' הוא איש שיש לו מעלות המדות, אבל אין לו מעלות שכליות, רצונו לומר שיש לו דרך ארץ, ואין בידו תורה, והוא הנקרא 'עם הארץ'. רוצה לומר שהוא טוב לישוב הארץ ולקבוצי המדינות, מפני שיש לו מעלות המדות שתיטב בהם חברתו עם זולתו". ולהלן פט"ו [לאחר ציון 176] כתב: "מפני שעם הארץ רחוק ממדריגה הנבדלת השכלית... עם הארץ גמור שאין בו לחלוחית חכמה... לא קנה השכלי מה שראוי אליו לקנות... והתבאר לך גדר עם הארץ". ובח"א לשבת לב. [א, כא:] כתב: "מדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה" [ראה למעלה פ"ח הערה 52, פ"י הערה 147, ובפרק זה למעלה הערות 72, 127, 177, 228].

<> "כי נקרא עליו השם יתברך, שהרי מקבל עליו מלכות שמים" [לשונו למעלה לפני ציון 224]. נמצא שכאן מדגיש את הדביקות מצדו של הקב"ה ["שהשם יתברך אלוק אליו"], ואילו למעלה מדגיש את הדביקות מצדו של האדם ["כי נקרא עליו השם יתברך"]. ובביאור כפילות זו ראה בגו"א במדבר פט"ו אות יח [רכו:], שכתב: "כי האדם דבק בשם יתברך, ודבקותו הוא על ידי... הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם". ונראה ששתי הדביקויות האלו הן כנגד פרשה ראשונה של שמע ופרשה שניה של שמע; פרשה ראשונה היא קבלת עול מלכות שמים [ברכות יג.], ובזה האדם מכיר שהקב"ה הוא אלקיו. ופרשה שניה של שמע היא קבלת עול מצות [שם], ובזה האדם מכיר שהוא עבדו של הקב"ה. וראה פחד יצחק פסח מאמר סו אות ב בביאור שתי קבלות אלו.

<> כפי שביאר למעלה [לאחר ציון 237] שעל ידי רמ"ח תיבות של שמע הוא מקבל מלכות ה' על רמ"ח איבריו, שהם צלם האדם.

<> בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב משפט זה כך: "כל שאין לו תפילין, שאין הנשמה יש לה דביקות במצוה אלקית".

<> מכל מקום אין זה מספיק שלא יקרא "עם הארץ".

<> בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב עד כאן אות באות כדבריו בנתיב התורה, והוסיף בנקודה זו: "כי התפילין הם על ראשו".

<> פירוש - אינו עם הארץ כמו לדעה הקודמת שאינו ע"ה כשקורא קר"ש, שהרי לדעה הקודמת אין הדבר תלוי בהנחת תפילין, ובהכרח שהכל תלוי בקריאת שמע, ועל נקודה זו לא תחלוק הדעה השניה. וכוונתו היא שגם לדעה השניה אם לא יקרא קריאת שמע [אף שיניח תפילין] הוא יחשב עם הארץ, כי הדעה השניה לא באה לגרוע מהדעה הראשונה, אלא להוסיף עליה, שבנוסף לקריאת שמע בעי שיניח תפילין, אך לא שהנחת תפילין תועיל במקום קריאת שמע.

<> דאז הוא עם הארץ. ובח"א לסוטה כב. [ב, סד:] כתב משפט זה כך: "ולבן עזאי, אם אין לו ציצית בבגדו, דהיינו כאשר גופו אינו דבק במצוה אלקית".

<> פירוש - כמו הדעה של חכמים שהובאה לפניו, שבעי שיניח תפילין כדי לא להחשב עם הארץ. ואם יטיל ציצית בבגדיו ולא יניח תפילין, גם לבן עזאי הוא יחשב לעם הארץ, כי בן עזאי אינו בא לגרוע מדברי חכמים, אלא להוסיף עליהם.

<> "כמו הראשון" כמו דעתו של בן עזאי שמטיל ציצית בבגדו. ואם יגדל בניו לתלמוד תורה אך לא יטיל ציצית בבגדו, גם לרבי יונתן הוא יחשב עם הארץ, וכפי שאמר בן עזאי.

<> כמבואר בהערה 249. ורש"י [שבת יג:] כתב: "ושימש תלמידי חכמים - להסבירו סתומות המשנה וטעמיה, והוא הנקרא תלמוד". ועוד כתב רש"י [יומא פו.]: "ומשמש תלמידי חכמים - ללמוד, היא יישוב טעמי המשניות מה טעמן ומהיכן למדו". ועוד כתב רש"י [חולין מד:] "ושמש תלמידי חכמים - גמר לתרץ טעמי המשנה ומשניות הסותרות זו את זו, והיינו גמרא". ובמגילה כח. כתב רש"י: "אף שונה הלכות ולא שימש תלמידי חכמים ללמוד, שיבינוהו טעמי משנה, ופעמים שדברי משנה סותרין זה את זה וצריך לתרצה, כגון הכא במאי עסקינן, וכגון הא מני רבי פלוני היא, וכגון חסורי מיחסרא, אינו יודע מה שונה" [ראה למעלה פ"ד הערה 216, ובסמוך הערה 274].

<> בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] הוסיף כאן: "ואין כאן מחלוקת, רק כל אחד מוסיף על הראשון". ואודות שכאשר הוא משמש תלמידי חכמים "אז הוא תלמיד חכם כמו שראוי", כן כתב בח"א לחולין מד: [ד, צד:], וז"ל: "כל מי שקורא ושונה וכו'. פירוש אלו דברים, שקורא ושונה, הכל הוא שלימות עצמו. כי קורא ושונה עד שהוא בעל תורה, וזה הוא שלימות עצמו... כי זה שקרא הוא אדם שלם, כאשר בעל תורה יש לו מקרא ויש לו משנה ויש לו תלמוד. שהרי שמש ת"ח להקשות ולפרק המשניות, וזהו תלמוד. וכל אלו דברים על ידם נעשה בריה שלימה מצד השכלי... שהוא שלם מצד השכל" [הובא למעלה פ"ד הערה 216].

<> כפי שיבאר יותר בדיבור הבא. ובדר"ח פ"ב מ"ה [תקסו.] כתב: "מה שאמר כאן [אבות שם] 'אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד', יש לך לדעת כי שני שמות אלו הם שני דברים מחולקים, אף כי הם מדברים מענין אחד, שאין בו תורה וחכמה, יש בו שני שמות מצד שתי בחינות מחולקות; כי יקרא הדבר שהוא שממה 'בור', כי [בראשית מז, יט] 'והאדמה לא תשם' תרגומו [שם] 'לא תבור', הרי כי נקראת השדה שלא נמצא בה תבואה 'שדה בור'. וכן יקרא האדם מצד שאין בו החכמה 'בור', מפני שהוא ריק מן החכמה. ויקרא האדם מצד שהוא חסר חכמה 'עם הארץ', כי הגוף אשר הוא מחובר לחכמה, אינו דומה לגוף אשר אין בו החכמה. והנה יש באדם אשר אין בו תורה שני דברים; האחד, שהוא ריק מן החכמה. והשני, גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה. מצד הבחינה הראשונה יקרא 'בור', ומצד הבחינה השנית נקרא 'עם הארץ'. והרי לך, כי האדם אשר אין בו תורה, יש בו פחיתות מצד הגוף ומצד השכל; כי לא ימצא בו השכל, ומצד זה נקרא 'בור'. ואף כחות הגוף כלם הם חסרים כאשר הוא בלא חכמה ותורה, ומצד הזה יקרא 'עם הארץ'". נמצא ששם "בור" בעצם מורה על החסרון, בעוד ששם "עם הארץ" מוסב על חסרון, אך אינו מורה בעצם על החסרון. והראיה, שניתן לומר "עם הארץ" ואין הכוונה לחסרון, וכמו שנאמר [ויקרא כ, ב] "עם הארץ ירגמוהו באבן", ופירש רש"י שם "עם הארץ - עם שבגינו נבראת הארץ. דבר אחר, עם שעתידין לירש את הארץ על ידי מצות הללו". וראה להלן הערה 278, שביאר באופן נוסף את ההבדל בין עם הארץ לבור.

<> אודות שהלומד מקרא ללא משנה הוא חסר, כן כתב כמה פעמים, וכגון בח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא, משנה... מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך, ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אצל האדם, כי דברי השם יתברך רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה. כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "כי המקרא היא התורה בעצמה, כמו מצות סוכה שכתוב בתורה. אבל שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "כי תחילה צריך שיקנה האדם המקרא, שהוא השורש והוא ההתחלה, ואחר כך המשנה. כי התורה שבכתב הוא כמו שורש האילן, ועדיין לא יצא אל הפעל שיקנה על ידי זה איכות המצוה ומהותה. ולכן סדרו אחר כך המשנה, ובזה יוכל לעמוד על איכות המצוה ומהותה, לעמוד על טעמי הדברים הנזכרים במשנה... ודבר זה דומה לאילן, שהוא נטוע על פלגי מים, אשר שורש יסודו עומד בארץ. ואחר כך מתחיל האילן לצאת אל הפעל, ומוציא ענפים... וכך התורה היא שורש שממנה מסתעף הכל. אבל התורה אין יכול להבנות ממנה ללמוד איכות ומהות המצוה איך יעשה אותה, עד שיבא אל המשנה, אשר המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה". ובדר"ח פ"ה מכ"א [תקב.] כתב: "מקרא הוא השגה מה, ואין השגה בשלימות ובבירור, אבל המשנה היא הידיעה בבירור". וראה עוד דרשת לשבת הגדול [רכח.], ודרוש על התורה [מד.]. וראה להלן הערה 280.

<> לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד:]: "ואם קרא ולא שנה הרי זה בור, מפני שהוא רחוק ביותר מן החכמה, ולפיכך נקרא 'בור' לגמרי. ויש לך להבין דברים אלו מאוד, כי הם ברורים".

<> לפנינו בגמרא איתא "רבי אלעזר אומר", אך כדרכו מביא כגירסת העין יעקב, ושם איתא "רבי אליעזר אמר". וראה הערה 2.

<> "שחשוד על המעשרות ועל הטהרות" [רש"י שם].

<> "גרוע מעם הארץ" [רש"י שם].

<> "ואסור לאכול פיתו ויינו, דכיון שלא שימש חכמים אינו מקפיד על דברי חכמים לדעתם, ולא שנה אלא להראות עצמו כתלמיד חכם" [רש"י שם].

<> בגמרא אמרו "מגוש", אך בעין יעקב איתא "אמגוש". ופירש רש"י שם "מגוש - מכשף האוחז את העינים וגונב את הלבבות, ואף זה כן".

<> "רטין - תרגום 'חובר חבר' [דברים יח, יא], הוא מגוש לוחש המכשף את לחשיו, ואינו מבין מה הם ומה פירושם, אלא כך מעשיהם, שהמכשפות בא על ידי אותם הלחשים" [רש"י שם]. וראה להלן הערה 285.

<> "תני תנא - ואף זה תנא שלא שימש בתלמוד, שונה משנתו ואינו יודע מה היא" [רש"י שם].

<> שזהו "ולא שימש תלמידי חכמים", וכמבואר למעלה הערה 262.

<> בח"א לסוטה כב. [ב, סג:] הרחיב יותר לבאר דעה זו, וז"ל: "פירוש, כי 'עם הארץ' נקרא מי שלא קנה תורה, והרי זה לא קנה התורה. כי קנין התורה כאשר ידע אותה [על בוריה (מהדורת כשר)] בשכלו, ואז התורה עומדת עם האדם. וזה שלמד המשנה ולא הבין אותה על עומקה, אין קונה התורה רק בדבור בלבד, ואין הדבור קנין האדם, רק השכל והחכמה, שהיא שייכת לאדם, והוא קנין האדם, ולפיכך נקרא 'עם הארץ', שלא קנה דבר" [הובא למעלה פ"ז הערה 76]. וראה בסמוך ציון 293.

<> ופירש רש"י שם "לא תשם - לא תהא שממה, 'לא תבור' [אונקלוס שם], לשון שדה בור שאינו חרוש", וראה למעלה הערה 52.

<> "אשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור" [לשונו למעלה לפני ציון 52]. ובדרוש על התורה [י.] כתב: "ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור', כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר... כי האדם שנקרא על שם אדמה, כאשר אין לו תורה נחשב כמדבר שאין בו עשב וצמח האדמה, ושדה בור נחשב הוא יותר מכל הבעלי חיים כאמור. שהבעל חי נקרא 'בהמה' על שם שיש בה מה, דהיינו מה שנבראת הבהמה עליו נמצא עמה בבריאותה. ואילו האדם נקרא 'אדם' מפני שהוא כמו אדמה שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה, הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי, כי חסר התורה והמצוה יקרא 'בור'" [הובא למעלה הערה 52].

<> הנה בעוד שכאן מבאר ש"בור" נקרא מי ש"לא יצא אל הפעל השלימות להיות חכם בפועל", הרי בח"א לסוטה כב. [ב, סג:] ביאר ש"בור" הוא מי שקנה דבר שאינו ראוי לקנין, וכלשונו: "הרי זה בור. ההפרש שיש בין עם הארץ לבור, וזה כי 'עם הארץ' נקרא שלא קנה התורה, אבל 'בור' נקרא כמו 'והאדמה לא תשם', שתרגומו 'לא תבור', ורצה לומר הארץ כאשר היא מעלה קוץ ודרדר, דבר שאין ראוי לה, וזה יותר גרע מן כאשר אין בה דבר. ומי שלא ידע רק המשנה כצורתה, הוא כמו שדה בור שנמצא בו דבר שאינו נחשב. וכך מי שלא קנה רק המשנה כצורתה בלבד, הוא קנה מה שאין ראוי לקנות, כי יש לו לקנות השכל. וזה שקנה המשנה ולא הבין אותה, נקרא 'בור'". וראה למעלה הערה 264.

<> בעוד שכאן מבאר שהכותים החזיקו במעשה ולא בלימוד, הרי בח"א לסוטה כב. [ב, סג:] ביאר שהכותים החזיקו בתורה שבכתב, ולא בתורה שבעל פה, וכלשונו: "הרי זה כותי. פירוש, כי הכותי אינו רוצה רק בתורה שבכתב, ותורה שבכתב אין טעם לו, ולא כן התורה שבעל פה, שכל אשר אמרו חכמים, הכל בטעם ובשכל... ואם היו הכותיים חוקרים על המצות ולעמוד על בורים, הרי בודאי היו מקיימים את המצוה כמו שאמרו חכמים, כי הדעת והחכמה נותן לעשות המצוה כמו שאמרו חכמים. אבל עשיות המצות שלהם בלי דעת וחכמה, לכך נקרא 'כותי'. שכל דבר שלא נתברר בחכמה נקרא זה 'תורת כותי'. ולכך הלמד משנה בלי שיבין הטעם, הוא כותי". ואכן הכותים בזמן חז"ל היו זהירים במה שכתוב בתורה [ברכות מז:], ולא היו עובדים את אלוהיהם כמו שעשו בזמן בית ראשון, והחזיקו בתורה שבכתב [תוספות עירובין לו:, ד"ה דתנן]. אבל לא היו זהירים אלא במה שכתוב בפירוש בתורה, ולא האמינו בתורה שבעל פה [רש"י סוטה לג:, ד"ה ספרי].

<> לשונו בח"א לב"מ לג. [ג, כ.]: "חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר... אבל בתלמוד הוא נקרא 'למוד', ונקרא ג"כ חכמה... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר". ואמרו שם [ב"מ לג:] "'שונאיכם' [ישעיה סו, ה], אלו בעלי משנה", וכתב לבאר בח"א שם [ג, כא.]: "המשנה הוא שונא לחכמה, בעבור שאין המשנה שכלית כמו החכמה, ודבר שאינו שכלי מתנגד לשכלי... אם כן אין עניין בעלי משנה לבעלי התלמוד, וכל אחד דבר בפני עצמו, כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר". ובדר"ח פ"ד מי"ד [רנה:] כתב: "כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". ומעין זה הוא בדר"ח פ"ה מכ"א [תקב.]. ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "המשנה, כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות". ובח"א לקידושין ל. [ב, קלד:] כתב: "ועוד יש לך לדעת אלו ג' דברים מקרא משנה תלמוד, לפי שהמקרא הוא הנבואה הרחוקה ממדריגת האדם, לכך בודאי העוסק במקרא אינו מדה, שהמקרא הוא מצד הנבואה, ואינו גדר האדם במה שהוא אדם שכלי. והעוסק במשנה מדה ואינו מדה, כי המשנה הוא ציור בלבד אשר בו יודע הדבר בלבד כאשר הוא. אבל התלמוד הוא התאמתות הדבר למה הוא כך, ולא בענין אחר, וזהו בירור השכל לגמרי. והנה ג' דברים מחולקים שאין זה כזה; האחד הוא ידיעת מה בלבד, השני ידיעת הדבר בגדרו והבדלו המיוחד לו, הג' התאמתות הדבר למה הוא כך". ובח"א לע"ז יט. [ד, מט.] כתב: "שלימות המצות, כמו שהוא על איזה דבר יפול שם סוכה, דבר זה ענין בפני עצמו, וזה נקרא משנה, שהוא ידיעת הדבר כמו שהוא. וגמרא הוא התאמתות הדבר, למה הוא כך, ומניין לומר כך, וכל התאמתות הדבר נקרא 'תלמוד', והוא עיקר השכלה" [ראה למעלה הערה 265].

<> לשונו למעלה פי"ד [לאחר ציון 130]: "התבאר לך כי על ידי הדעת הוא הקשור והחבור בו יתברך, כמו שנתבאר למעלה, ואם כן ישראל שהם בנים אל השם יתברך [דברים יד, א], ראוי להם הדעת היתירה, שעל ידי הדעת הוא הקשור והחיבור בו יתברך. כמו שאמר [ברכות לג.] 'מי שאין בו דעת אסור לרחם עליו', וישראל שהם בניו והוא יתברך מרחם עליהם 'כרחם אב על בנים' [תהלים קג, יג], ראוי להם דעת היתירה".

<> לשונו למעלה פי"ד [לאחר ציון 141]: "ודבר זה בארו חכמים במסכת ברכות [נח.], הרואה חכמי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. והרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. ומה הפרש בין זה לזה. אבל ההפרש אשר יש בין זה לזה, כי לשון 'נתינה' משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השם יתברך. כי האומות אמר עליהם 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם', כי במה שהם בשר ודם חמרים השפיע השם יתברך להם חכמה, ואין זה מן אמתת חכמת השם יתברך, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית... כי אין חכמי האומות ראוים אל השכל האלקי הנבדל, שהיא התורה".

<> אודות המעלה שיש לתורת ישראל על פני אומות העולם, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"ז [רסא.], שהביא שם את המדרש [שמו"ר ל, ט] שהמצות שניתנו לבני נח היו "גלומות", לעומת המצות שניתנו לישראל. וכתב לבאר זאת [רסד:] בזה"ל: "באיכות המצות גם כן החלוק, כי לאומות העולם לא נתן להם המצות רק גלומות, ולא הפריש בין טומאה לטהרה, וזה יורה על שאין ראוי להם התורה בבירור החכמה והשכל לגמרי. ולכך אף אם נתן להם מצות, לא היו המצות להם להבדיל בין דבר לדבר, שזהו בירור השכל שבתורה כאשר מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך מדמה [במדרש שם] למלך שנתן לעבדיו לאכול מן הבהמה, שהוא בשר גס ועב, ולבנו נתן ממאכלים השייכים למלך. וכן לא היה ראוי לאומות התורה השכל הבירור, והוא ההבדל בין דבר לדבר, רק בענין גס לבד. אבל לישראל נתן אמתת דרכי ה' בבירור. וזה נרמז בכתוב [תהלים קמז, יט] 'מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל'. פירוש מגיד כל דבריו ליעקב, חקיו ומשפטיו בבירור הגמור לישראל. 'לא עשה כן לכל גוי' [שם], שלא הגיד להם התורה בשלמות, כי מצות 'ומשפטים בל ידעום' [שם], היינו בבירור הדבר מה שצוה לישראל", ושם הערה 45. ובגו"א במדבר פט"ו סוף אות כו דן שם לגבי הגדר של השבת שנצטוו עליה במרה [שבת פז:], וכתב שם: "נראה, כיון דלא כתב בתורה שבת של מרה, רק 'שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו' [שמות טו, כה], לא הוי זה בכלל תורה שנתן לישראל, כי לא היה זה רק כמו שאר המצות שנתן קודם שקבלו התורה, כמו שאר מצות בני נח. ובפרק ארבע מיתות [סנהדרין נו:] 'עשר מצות נצטוו ישראל במרה; שבע שקבלו עליהם בני נח, הוסיפו עליהן שבת ודינין וכבוד אב ואם', עד כאן. מדקאמר 'הוסיפו עליהן וכו'', שמע מינה שענין המצות שנצטוו במרה משפטם כמו שבע מצות לבני נח, ולא נחשב זה מכלל שבת שכתב בתורה. והחילוק, שאין להם רק כללות ולא פרטות ודקדוקים, שלא נתנו להם רק הלכות שבת, ולא דקדוקיה ופרטותיה. ולפיכך לא נקרא 'שבת ראשון' רק כאשר כתב בתורה שבת, והוא שבת של פרשת המן [שמות טז, טו-כט], ואז ניתנו פרטותיה ודקדוקיה". וראה בספר החינוך מצוה תטז, ובעשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ג פכ"א. וצרף לכאן את דברי האחרונים [שו"ת החת"ס יור"ד סימן קפד, וסימן שיז, ומנחת חינוך מצוה קצ, ואור שמח איסורי ביאה פ"ג ה"ב] שנוטים לומר דבחיובא דשבע מצות בני נח גם קטניהם נכללים [כשיש להם דעת מסויימת]. וזה מורה באצבע ששם "תורה" אצל ישראל מחייב הבנה ושכל, לעומת אומות העולם [ראה למעלה פ"י הערה 42]. וכן ראה בפחד יצחק פסח מאמר סב אות ד, שעמד שם על ההבדל בין הדעת דתרי"ג מצות לבין הדעת של שבע מצות. וראה להלן הערה 307.

<> מן הראוי להביא כאן את דבריו של התוספות יום טוב, שבהקדמתו הזכיר את תקנת רבו המהר"ל ללימוד משניות בישראל, וז"ל: "כשם שרבינו הקדוש, רבי יהודה הנשיא... דריש להו 'ולעולם הוי רץ למשנה יותר מגמרא', כדאיתא בסוף פרק שני דב"מ [לג:], כמו כן רבינו הגדול מרנא ורבנא הגאון רבי יהודה ליווא ב"ר בצלאל זלה"ה, שנתעסק בישיבה והרביץ תורה לרבים במדה הגדולה, היא מדת הגמרא כמפורסם, הדר דרש לרוץ למשנה, עד שנתחברו חבורות חבורות כתות כתות... ומתעסקין יום יום פרק מפרקי המשניות וחוזרין חלילה חלילה. ומאת ה' היתה זאת חוק ולא יעבור... וגדול כח מאמרו של רבינו הגדול ממאמרו של רבינו הקדוש. דאילו המשנה שאמר רבינו הקדוש לרוץ בתרה, היינו כסידורה בהלכות מבלי שום שכל ולב להבין טעמיה, ולעמוד על סתירותיהן... כי זאת היתה כוונת רבינו הקדוש בחבור המשנה ללמד לתלמידיו בלשון קצרה כל דין ודין כמות שהוא. אבל טעמיהם הניחם בעל פה לחכמים וליודעים, ולא קבעם במשנה שמסורה לכל. וכל מי שעוסקין לדעת ולהבין טעמי המשניות ולעמוד על סתירותיהן ההוא יקרא 'שמוש תלמידי חכמים', כי היה צריך לשמש לפניהם ולשמוע מהם. אבל למוד המשנה בעצמה אינו כי אם הבנת המלות וידיעת משפטיה ודיניה בלא טעם וידיעת סבת ומקור הדין... אבל כאשר קם הנשר הגדול הרמב"ם ופירשה, ואחריו קם החכם השלם מוהר"ר עובדיה ברטנורה ז"ל, וחיבר פירוש... ומזה הטעם בעצמו כאשר קיימו וקבלו מאמרו של גאון תפארת ישראל מרנא ורבנא רבי ליווא זלה"ה, ללמד בישראל המשנה, לא היתה על דרך הלמוד כמות שהיא מבלי שום לב לטעמיה ופירושיה, אבל הלימוד הוא עם פירוש מפירושה. הוא הדבר אשר דברתי, שגדול כח מאמר מרנא ורבנא זלה"ה ממאמרו של רבינו הקדוש זלה"ה, אחרי שלמוד המשנה שעל פי מאמרו [של המהר"ל] הוא עם הפירוש, שנמצא עכשיו כמתעסק בגמרא עם המשנה".

<> כפי שפירש רש"י שם [הובא למעלה בהערות 271, 272]. ובח"א לסוטה כב. [ב, סג:] כתב: "והוסיף לומר כי לומד המשנה בלי ברור החכמה נקרא 'אמגושי', כי אמגושי, שהוא המכשף, פועל מעשים שהם חוץ לסדר העולם, ומשנה מנהגו של עולם, ומעשיו בלא דעת, ומדבר דברים שאין השכל משיג אותם. ומתיחס דבר זה אל פעל שלו; כמו שהוא יוצא מן השכל והדעת, כי דבר המסודר לפי הטבע הוא שכלי, וכאשר הפעל אינו מסודר לפי הטבע, אינו שכלי, לכך הדבור של אמגושי אינו שכלי".

<> כמו שנאמר [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י שם "אחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדיבר הכתוב בהווה, שהנשים מצויות מכשפות" [מקורו מסנהדרין סז.]. ובדר"ח פ"ב מ"ז [תריח.] כתב: "כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל". וכן הוא באור חדש [ריש קיח.]. ובירושלמי קידושין פ"ד סוף הי"א אמרו "הכשירה שבנשים בעלת כשפים". ובזהר חדש לרות [פא:] איתא: "רבי עזריה שאל לרבי יוסי איש כפר אונו, מאי טעמא חרשין אינון יתיר בנשייא, ולא בגברייא, דכתיב 'מכשפה לא תחיה', ולא כתיב 'מכשף'. א"ל, כתיב [תהלים צא, י] 'לא תאונה אליך רעה', 'רע' לא כתיב, אלא 'רעה', דא סטרא דנוקבא ודאי הוא... ומן נוקבא כל זינין דחרשין, וכל עיסקין בישין אתיין לעלמא. הדה הוא דכתיב [קהלת ז, כו] 'ומוצא אני מר ממות את האשה וגו''".

<> באבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה נשים, מרבה כשפים", ובדר"ח שם [תריז:] כתב: "אמר שאם מרבה נשים שהוא מרבה כשפים. ואף אם נושא אביגיל וכל הנשים הכשרות מאד, שלא יעשו כשפים, מכל מקום היא נוטה אל מדריגת הכשוף, מדרגה פחותה. כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל, לפי שפלות ופחיתות מדריגת הכשוף, נמצא בנשים, שהם פחותים ושפלים במדריגה. ויותר מזה, כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים... ולפיכך על ידי רבוי נשים האדם מתקרב למדריגת הכשוף. ואף שלא יעשו כשפים, מכל מקום הוא נוטה מן המעלה אל הפחיתות והחסרון מצד רבוי נשים, כי הרבוי הוא נוטה למדרגת הכשוף הפחותה". ובח"א לסנהדרין סז. [ג, קסו.] כתב: "מפני כי הכשפים מצליח בידם, כי הכשפים הוא שנוי הסדר [ראה הערה 291]. ואל זה הנשים מוכנות ביותר, כי האיש הוא עיקר העולם, והאשה היא יוצאה בדבר מה מן העיקר העולם, כי האיש הוא העיקר. ולפיכך הנשים מצויות בכשפים, הוא היציאה מסדר העולם, והבן זה".

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע, עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה. וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרים בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה" [הובא למעלה פ"א הערה 91, פ"ד הערה 338, ופ"ח הערה 174].

<> מוסיף עוד צד השוה בין לימוד משנה ללא טעם לכישוף. ועד כה ביאר שהצד השוה הוא ששניהם הם ללא שכל והבנה, ומעתה מבאר ששניהם דברים זרים היוצאים מן הראוי. וכנראה הוצרך להוסיף עוד טעם, דאי משום הטעם הראשון [ששניהם ללא שכל], הרי הרבה דברים בעולם שהם נעדרי השכל, ומה ראה להשוות תורה ללא שכל לכישוף דוקא. לכך הוצרך לבאר שבנוסף לכך שניהם דברים זרים היוצאים מן הראוי.

<> אודות שכל דברי תורה מושכלים בעצם [ולכך לימוד ללא שכל הוא דבר זר], כן ביאר בתפארת ישראל פ"ז [קיד.], שהביא שם את דעת הרמב"ם [מו"נ ח"ג פכ"ו] שלכל מצוה ומצוה יש בה טעם למה הקב"ה ציוה מצוה זאת, אך לדברים הפרטיים שיש במצוה, לכך אין טעם. והמהר"ל דחה דעתו בזה"ל: "ובודאי אין טעם לפירוש הזה. כי על כל התורה אמר הכתוב [דברים ד, ח] 'כי מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת'. ואמר עוד [שם פסוק ו] 'ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה וגו''. והרי כי כל דבר שבתורה, בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה. ולא כמו שחשב הוא [הרמב"ם] כי לדברים הפרטיים אין טעם כלל, כי לא היה זה תורה של חכמה". וכן ביאר בגו"א שמות פל"א אות ט, שכל דברי תורה "הם מוכרחים על פי החכמה והדעת". וראה בסמוך הערה 307.

<> אודות שכישוף הוא מעשה זר, הנה אמרו חכמים [סנהדרין סז:] שנקראו "כשפים" על שם "שמכחישין פמליא של מעלה". ובבאר הגולה באר השני [קנ:] כתב: "פירוש, מה שנגזר מצבא העליונים על הארץ הם משנים ומבטלים. כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים, והכשפים מבטלים אשר נגזר מצבא עליונים". ובהמשך שם [קסג.] כתב: "כי לא נקרא 'מכשפים' רק מי שהוא עושה פעולות זרות בעולם... פועל זר להביא דבר שלא בדרך הטבע ומנהגו של עולם, זה נקרא 'כשפים'". ובח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:] כתב: "כי הכשוף הוא שמשנה סדר העולם, וזה שאמר 'שמכחיש פמליא של מעלה'... פעולת הכשוף, שמערב הסדר מבלבל אותו, ובזה מכחיש פמליא של מעלה, וזה מבואר". ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב: "הכשפים הוא יציאה מן הסדר, כי כל ענין הכשוף שמבטל סדר הטבע". וכן הוא בח"א לע"ז נה. [ד, נז:]. ונאמר [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י שם "אלא תומת בבית דין", ובגו"א שם [אות כב] כתב: "ונראה לי לכך כתב בהאי לישנא ["לא תחיה", ולא נאמר "תומת"], מפני שהמכשפים עוסקים בדברים שיצא חוץ ממציאות העולם במעשיהם הזרים אשר הם עושים, ולדבר כזה אין ראוי שיהיה קיום וחיות, ולכך אמר 'לא תחיה' דברים כאלו שהם יוצאים חוץ ממציאות העולם".

<> לשונו בח"א לסוטה כב. [ב, סד.]: "וכן הדבור מן המשנה שאינו יודע להבין נקרא זה 'אמגושי'. ואינו דומה לכמה מצות התורה שהם נעלמים שלא נתן ההשגה בהם, אבל זה שלמד המשנה בלי השכלה נקרא 'אמגושי', כמו שהאמגושי דבריו שמדבר הם חוץ להקש השכלי, כך הלמוד הזה, מפני שאין יודע להבין אמתת הדבר בשכל, הרי הוא חוץ לשכל וחוץ להיקש, כמו הדבור של אמגושי, וזה מבואר".

<> כמבואר בפרק זה הרבה פעמים, וראה למעלה הערה 275.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 276.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 278.

<> כמבואר למעלה לאחר ציון 285.

<> שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שארבעה דברים אלו מכוונים כנגד ארבע אותיות השם. כי בזוה"ק [ח"ג סוף לג.] איתא על המאמר "לא עם הארץ חסיד" [אבות פ"ב מ"ה], שע"ה הוא פוגם באות יו"ד. ושם [ראש לג:] איתא שת"ח שיש בו חמשה חומשי תורה [אות ה"א] הוא ירא חטא, והוסיף שם: "ואי איהו בור אתמר ביה [אבות שם] 'אין בור ירא חטא'". הרי למדנו שהדעה הראשונה ["עם הארץ"] מבארת שהלומד משניות ללא שימוש חכמים פוגם באות יו"ד. הדעה השניה ["בור"] מבארת שהוא הורס יותר, שאפילו אות ה"א נפגמה אצלו [והיא האות המוציאה את הכל לפועל, וכפי שביאר באור חדש (עב:)], וכל שכן אות יו"ד הנ"ל. הדעה השלישית ["כותי"] מבארת שהוא לומד תורה רק כהכשר לעשיה, אך אינו לומד לשם לימוד [לשם ידיעת התורה עצמה]. דבר זה פוסל בספירת תפארת ["'והתפארת' (דהי"א כט, יא) זו מתן תורה" (ברכות נח.)], והוא נופל עד המלכות, כי סילק הקשר עם תפארת [וזה כנגד אות וי"ו משמו הגדול (זוה"ק ח"ג רלו.)]. הדעה הרביעית ["אמגושי"] סוברת שהוא מוריד את התורה מעולם אצילות עד לחושך שבעולם העשיה [כנגד אות ה"א השניה], והוא הגרוע ביותר.

<> פירוש - התנאים [בעלי המשנה] מביאים לקלקול העולם. ורש"י [ב"מ לג:] כתב "בעלי תלמוד אומרים על בעלי משנה שהן מבלי עולם, כדאמרינן במסכת סוטה [כב.] התנאים מבלי עולם".

<> "ומה הם גורמין לאחרים" [רש"י סוטה כב.].

<> "שמורין הלכה מתוך משנתן - קאמר שמבלין עולם בהוראות טעות, דכיון דאין יודעין טעמי המשנה, פעמים גורמין שמדמין לה דבר שאינו דומה. ועוד, יש משניות הרבה דאמרינן 'הא מני פלוני הוא', ויחידאה היא, ולית הלכתא כוותיה. ועוד, שאינן יודעים במחלוקת תנאים הראשונים הלכה כדברי מי, הלכך מורין הוראות טעות" [רש"י שם]. ובהמשך יביא דברי רש"י אלו [ראה להלן הערה 311].

<> "השונה הלכות עולם שלו בזכותו" [רש"י שם].

<> פירוש - מדוע לא ניישב שיש שני סוגי לומדי משניות; יש הלומד משניות בלי לעמוד על טעמיה [והוא "לא שימש תלמידי חכמים"], ועליו יאמר "מבלי עולם". ויש הלומד משניות כדבעי, ועליו יאמר "הליכות עולם לו", ומאי קא קשיא. אמנם לפי רש"י [הובא בהערה 300] זו באמת תשובת הגמרא "שמורין הלכה מתוך משנתן", שכתב "שמבלין עולם בהוראות טעות, דכיון דאין יודעין טעמי המשנה, פעמים גורמין שמדמין לה דבר שאינו דומה". אך המהר"ל לשיטתו [בסמוך] אינו לומד כרש"י, ולכך מקשה מדוע הגמרא לא חילקה כן.

<> במי שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים.

<> כותי ואמגושי.

<> תמוה, שבמשנה אמרו [סוטה כ.] "חסיד שוטה ורשע ערום... הרי אלו מבלי עולם", ובגמרא אמרו [סוטה כא:] "היכי דמי 'רשע ערום', אמר רבי יוחנן זה המטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חברו... עולא אמר, זה שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים". ומיד לאחר מכן אמרו [סוטה כב.] "אתמר, קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים... הרי זה עם הארץ... הרי זה בור... הרי זה כותי וכו'". הרי שעולא אמר שמי שקרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים הוא "מבלי עולם", וגם אמרו עליו שהוא עם הארץ בור כותי ואמגושי. וכיצד כתב כאן שאלו שלא שימשו תלמידי חכמים "מכל מקום 'מבלי עולם' אינם נקראים". ואולי דוחק בעיניו להעמיד הברייתא רק כדעת עולא.

<> "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים" [אבות פ"א מ"ב]. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 6] כתב: "כי דברי תורה תומכים ומאשרים כל העולם כולו... דבר זה מדברי חכמים, שאמרו כי לכך הוסיף ה"א ב'ששי', לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. ואם כן דברי תורה מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום". ודע, שיש בספריו ארבעה הסברים לכך שהתורה מקיימת את העולם; (א) למעלה ר"פ א ובנצח ישראל פי"א [רצא:] ביאר זאת משום שהתורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום. (ב) בדר"ח פ"א מ"ב [קע:, קפט.] ביאר זאת משום שללא התורה ישאר העולם בחומריותו, ואין בו ממש. וכן הזכיר בקצרה שם פ"ג מי"ז [תכו.]. (ג) בדרוש על התורה [לג.] ביאר זאת משום שלולא התורה אין לעולם חבור אל העליונים. וכן כתב בהספד [קצ], והוסיף שם: "כי אי אפשר שלא יתאחדו ויתקשרו התחתונים עם העליונים, כי אם על ידי התורה". וכן הוא בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.]. (ד) בדר"ח פ"ה מ"א [מ.] ביאר שלולא התורה בטלים ישראל, ואז כל העולם בטל [והדברים הובאו במילואם למעלה פ"א הערה 12, עיי"ש]. והנפש החיים שער א פט"ז כותב: "אילו היה העולם מקצהו ועד קצהו פנוי אף רגע אחד מעסק והתבוננות בתורה הקדושה, היו חוזרים כל העולמות לתהו ובהו... כי מקור שורשה העליון היא למעלה מכל העולמות, לכן בה תלוי החיות של כולם" [הובא למעלה פ"א הערה 7]. וראה להלן פי"ז הערה 31.

<> כמבואר למעלה [הערה 290] שהתורה היא שכל מבורר וחכמה מפוארת בכל פרט ופרט שבה. וההבדל בין תורה לשבע מצות בני נח הוא בברירות השכלית של התורה [כמבואר למעלה הערה 283].

<> היא ההלכה. ומדגיש זאת כי כאן אמרו שמבלי העולם הם אלו "המורים &**הלכה**^ מתוך משנתן".

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 203]: "ההלכה, שהוא האמת והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת 'תורה', ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת... כי התורה היא שמביאה האדם אל השם יתברך ולהיות זוכה לעולם הבא, וביותר כאשר מכוין הלכה... המעלה העליונה שיש לתורה, ובפרט מי ששונה הלכות. כי מי שחשב כי עיקר הלמוד לאדם בחכמה שישיג בנמצאים ובגלגלים ובמלאכים, ולא נתנה מדריגה זאת לתורה לנזיקין ולטומאה ולטהרה, דבר זה הוא מכשלה גדולה מאוד... כי עיקר הצלחת האדם כאשר למודו בהלכה. וביאור זה, כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, הוא כך. ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל". ובתפארת ישראל פי"ד [רכב:] כתב: "כי ההלכה היא דרך הישר ודרך האמת, אבל אם אינו מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אף על גב שגם הוא תורה, אין זה מדרגה אחרונה המיוחדת, רק כאשר מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרחצ:] כתב: "כי ההלכה היא השכל הפשוט לגמרי, אין לו שום התיחסות אל הגשמי. אבל דבר שאינו הלכה, כיון שאינו שכל גמור, יש לו התיחסות אל הגשמי. ואם הוא שכל במה, מכל מקום אינו שכל גמור... כי מצד שהלכה הוא שכל פשוט לגמרי, לכך המקום שבו ההלכה הוא להקב"ה גם כן, כי הדבר שהוא נבדל הוא לחלקו של הקב"ה... אם תהיה ההשגה בתורה, אם לא תהיה השגה להלכה, אין זה נבדל לגמרי". ובדר"ח פ"ג מי"ח [תסז:] כתב: "לא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה, שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך, אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור". ובח"א לסוטה ז: [ב, לו:] כתב: "כי אינו דומה מה שהוא משא ומתן, שהוא השגה מה, אבל אין זה אמיתת השגה, כמו שהוא הלכה, שהוא אמתת השגה כפי מה שהוא... מצד אמיתת ההשגה, וזהו דביקות גמור, שאינו סר מן השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 205]. וראה בסמוך ציון 315.

<> פירוש - הואיל והעולם עומד על התורה, ועיקר התורה הוא ההלכה, לכך כאשר מורים הלכה באופן לא ראוי ["מורים הלכה מתוך משנתן"], בזה מתערער יסוד העולם [התורה], ו"אם אין יסוד אין בנין" [רא"ש ב"ב פ"א סימן יז (הובא למעלה פ"א סוף הערה 234)]. וכן כתב בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] בטעמו השני [טעמו הראשון יובא להלן הערה 314], וז"ל: "כי כאשר מורים הלכה מתוך משנתן, הרי אינם פונים אחר החכמה והשכל. ובשביל כך הם מבלים העולם, כאילו אין תורה בעולם כלל. כי התורה הוא השכל העליון, ואף אם המשנה היא יסוד ושורש, דבר זה בודאי הוא כן, אבל שיהיה המשנה עיקר הבנין להורות הלכה מתוך המשנה, דבר זה אינו כלל, דגמרא היא עמוד ברזל, ודבר זה נכון". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רמא.], ויובא בהערה 318.

<> רש"י [סוטה כב.] הוסיף בנקודה זו טעם שני, שהושמט בדבריו כאן, וכלשונו: "ועוד, יש משניות הרבה דאמרינן הא 'מני פלוני הוא', ויחידאה היא, ולית הלכתא כוותיה".

<> לשון רש"י "ועוד, שאינן יודעים במחלוקת תנאים הראשונים הלכה כדברי מי, הלכך מורין הוראות טעות".

<> כי אם היא טעות, אין זו הלכה. ולמעלה פ"א [לאחר ציון 211] כתב: "כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים לומר 'הלכה כך וכך', כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, הוא כך". ובדרוש על התורה [מז.] כתב: "חי ה' צבאות אשר נתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נטע בתוכנו... להיות התורה עמך להוליכך בדרך ההולך נכוחו לעוה"ב, וכמו שאמרו... כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא... כי שם 'הלכה' יפול על שאינו נוטה מנקודת האמת. ולפיכך דרך זה הוא שמוליכו לעוה"ב היא דרך הישר, שאינו נוטה מנקודת האמת. אבל ילבשו דבר שהוא הפך האמת, והוא דרך עקלקלות, אין זה רק שגורם להסירו מדרך העולם הבא" [הובא למעלה פ"א הערה 215]. ובבאר הגולה באר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור" [הובא למעלה פ"א הערה 212]. וברי הוא שלפי זה לא שייך לומר "הלכה של טעות", וכמו שלא שייך לומר "אמת של טעות"

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רמ:]: "בפרק נוטל [סוטה כב.], תנא, התנאים מבלי עולם הן. מבלי עולם סלקא דעתך, אמר רבא [בגמרא איתא "רבינא", אך בעין יעקב איתא "רבא"], שמורים הלכה מתוך משנתן. ופירש רש"י ז"ל שמבלים העולם בהוראת טעות, כיון דאין יודעין טעם המשנה, פעמים שמדמה לו דבר שאינו דומה, עד כאן לשונו. ובודאי דבר זה יש בזה גם כן. ולפי הנראה לשון 'מבלי עולם' לא משמע כך". אולי כוונתו שם היא שלשון "מבלי העולם" מורה שיש כאן עולם חסר, אך אם איירי בהוראת טעות, לכאורה אין כאן עולם חסר, אלא חסרון שנמצא בעולם [הוראת טעות], אך לא שהעולם עצמו חסר, כי העולם כדקאי קאי. אמנם בח"א לסוטה כב. [ב, סד:] המליץ עבור טעם זה, שכתב [בטעמו הראשון] בזה"ל: "שמורים הלכה מתוך משנתן. ומפני כך הם מבלים העולם, שעל ידי זה אין נמצא הלכה כתקונה כאשר מורים הלכה מתוך משנתן, והעולם תלוי בתורה ובמצות". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשע.] הביא את מאמרם [עירובין יג.] שרבי ישמעאל הזהיר לבלר שיהיה זהיר במלאכתו, כי "שמא אתה מחסר אות אחת או מייתר אות אחת נמצאת מחריב את כל העולם כולו", וביאר המהר"ל שם ששנוי בתורה יש בזה שנוי בריאה. והביא שם שרש"י [עירובין יג.] ביאר "מחסר אות אחת - 'וה' אלהים אמת' [ירמיה י, י], אם תחסר אל"ף הרי אתה מחריב. 'וידבר ה'' אם תוסיף אות אחת ותכתוב 'וידברו' נמצאת מחריב". והמהר"ל שם חלק על רש"י בזה"ל: "אבל מה שאמר 'אתה מחריב העולם', ולא אמר 'אתה חס ושלום מחרף ומגדף', מוכח דפירושו כמו שאמרנו". וכן חזר וכתב שם פס"ז [תתרנד:]. הרי ששתי המחלוקות של רש"י והמהר"ל דומות להדדי, ולשיטתם.

<> כמבואר בהערה 309. ולמעלה פ"ז [לאחר ציון 95] כתב: "מה שמברכין 'לעסוק בדברי תורה', ולא 'ללמוד תורה', נראה כי אם מברכין כך, היה משמע על התורה שהיא התורה כהלכה, כי זה עיקר התורה. ואם לא היה מכוין ההלכה, לא היה זה נקרא 'תורה', וזה אינו כלל, כי אף שאינו מכוין הלכה הוא גם כן מצוה, ולפיכך מברכין 'לעסוק בדברי תורה'".

<> פירוש - הואיל והתורה היא שכלית, לכך כל הלכה למעשה העולה מהבנתה של תורה היא הלכה ראויה, כי היא בנויה על מהלכי השכל.

<> כמבואר בהערה 10. ובדר"ח פ"ד סוף מי"ד [שא.] כתב: "עיקר הכתר הוא התלמוד בפרט... לא מקרא ולא משנה". וקודם לכן כתב שם [רנח.]: "התלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה. ולפיכך [אבות שם] 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא, שאין דבר שהוא הכל שכל כמו התלמוד, ולא מקרא ולא משנה, ואין בידו הנר מאיר כאשר למד דברים אלו". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [תקנא.] ביאר מדוע התלמוד הוא בלשון ארמית והמשנה בלשון הקודש, וכלשונו: "כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום... וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי. ומה שאומרים כי לכך נתקן בלשון ארמי מפני שהיו בבבל שזה לשונם, זה אינו, כי תלמוד ירושלמי הוא בלשון ארמי גם כן, ולא היה לשונם בארץ ישראל לשון תרגום... אבל הדבר הוא כמו שפירשנו. ודווקא התלמוד, אבל המשניות הם בלשון הקודש, וזה מפני כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה. ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה, והתלמוד היא מעלת התורה בפרט, ולכך היא בלשון ארמי". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתסט:]. ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] כתב: "אין למדין הלכה מפי משנה [רש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא], הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה" [הובא למעלה פי"ג הערה 64]. ובח"א לב"מ לג. [ג, כא.] כתב: "אם אנו מפרשים טעם המשנה, דבר זה הוא עצמו התלמוד... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר". ולמעלה פי"ג [לפני ציון 64] כתב: "מפני כך תלמוד בבלי שלנו הוא עיקר ביותר [מתלמוד ירושלמי], מפני שנתברר הפלפול בתכלית הבירור".

<> לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רמא.]: "'מבלי עולם'... מפני שאותן שמורים הלכה מתוך משנתם אין שמים לבם על התלמוד, והוא עיקר התורה. ומפני זה מבלי עולם הן, שמסלקין התלמוד מן העולם. ולא בשביל זה נשנית המשנה לפסוק הלכה מתוך המשנה, רק נשנית כדי לפרש טעם המשנה בתלמוד, ולפסוק הלכה מתוך התלמוד, לא מתוך המשנה, כי שניהם כאחד טובים".

<> מעתה יתאונן מרה על החסרון העצום שיש בקלקול סדרי הלימוד של הדור. ודע, שענין זה הוא מופיע בהרחבה רבה בעוד הרבה מקומות נוספים בספריו, והם; גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו [תתסה.], דר"ח פ"ו מ"ז [רכד.], למעלה פ"ה [לאחר ציון 60], למעלה פ"י [לאחר ציון 107], נתיב הזריזות ס"פ א, דרוש על התורה [מג.], דרוש על המצות [נג:], דרשת שבת הגדול [רכח:], ח"א לשבת סג. [א, לח.], ועוד. ואפשר לומר ללא ספק שאין ענין אחר שכל כך כאב למהר"ל כפי הענין הזה. ויש ששה שבושים עיקריים שעומד עליהם; (א) לא חוזרים על תלמודם שיהיה שגור בפיהם. (ב) לא לומדים משנה. (ג) פוסקים הלכות מספרי הפסק מבלי לדעת טעמא דהלכתא. (ד) לא לומדים כסדר שקבעו חכמים [בן חמש למקרא, בן עשר למשנה וכו' (אבות פ"ה מכ"א)]. (ה) עוסקים בפלפולי שוא. (ו) בתחילת לימודם לומדים תוספות [הובא למעלה פ"ה הערה 61, ופ"י הערה 107]. וכאן ירמוז בקצרה לשבושים אלו, כאשר הדגשתו היא על שפוסקים הלכות מספרי הפוסקים ללא ידיעת טעמא דהלכתא.

<> פירוש - זה היה הרע במיעוטו, וכמו שמבאר.

<> "כי התלמוד הוא פירוש המשנה" [לשונו בסמוך]. וכן מבואר במבוא התלמוד לרבי שמואל הנגיד [נדפס בסוף מסכת ברכות], בהתחלה: "התלמוד נחלק לשני חלקים; משנה, ופירוש המשנה". וראה הערה הבאה.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מי"ד [רנה.]: "התלמוד הוא בירור טעם המשנה, כל דבר כפי מה שצריך לברר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 71]. ובבאר הגולה באר הששי [שכד:] כתב: "כי הגמרא בירור המשנה". והרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה [ד"ה כל אלו] כתב: "וענין שני הגמרות, הוא פירוש דברי המשניות, וביאור עמקותיה". וכן כתב הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים [ד"ה אחר], וז"ל: "התבודד רב אשי לחבר התלמוד... והיתה כוונתו... פירוש המשנה, וכל מה שנפל בה מדברים המכילים ענינים רבים ממחלוקת הפירושים, וטענות כל מפרש על חבירו, וגלוי טענת האמת, וזה ראשית הכוונות שנתכוון". ובקיצור כללי התלמוד שם [ד"ה הגמרא], כתב: "הגמרא היא טעמי ופירוש המשנה שחיברו רבינא ורב אשי... לפרש כל טעמי משנה".

<> יבאר בסמוך שכוונתו ליד החזקה של הרמב"ם וארבעה טורים של רבי יעקב בן רבי אשר. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רמ.] רמז גם לשולחן ערוך שחיבר רבי יוסף קארו. וכן רמז לשולחן ערוך בדרוש על התורה [מח:]. ובדרשת שבת הגדול [רכח:] כתב: "וגם בארצות אשר מלמדים ספר הרמב"ם ז"ל במקום המשנה".

<> ממי שפוסק הלכה מתוך משנה, שסוף סוף המשנה ניתנה להתלמד בגמרא, וכמו שביאר. ובנתיב הזריזות פ"א כתב: "לא יהיה למודו לדעת המעשה בלבד בלי שום חכמה, לא יהיה למודו כך. אבל יהיה למודו בחכמה שמצורף אליה המעשה, וזהו תלמוד תורה, שהיא חכמה מביא האדם לידי מעשה. ולא שיהיה למודו בחכמות בלבד, שבזה לא מצטרף אליהם שום מעשה. וכן לא יהיה למודו בספרים אשר הם אינם מורים רק המעשה בלבד, כי שנים אלו אין קיום להם מטעם אשר אמרנו, כי אין האדם בלא שכל, וגם אין האדם כולו שכלי, רק הוא האדם בעל גוף שהשכל בו. ומצד הזה ראוי לאדם לקנות החכמה לעשות מעשה שכלי, כי המעשים השכליים בזה משתתף הגוף והשכל; המעשה לגוף, והשכלי הוא לשכל. והדבר הזה יש לו קיום, כאשר חכמתו כפי מה שהוא האדם". וכן המהרש"א בח"א לסוטה כב. כתב כך, וז"ל: "בדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך שו"ע, והרי הם אין יודעין טעם הענין של כל דבר אם לא ידקדקו מתחילה בדבר מתוך התלמוד, שהוא שימוש חכמים, וטעות נפל בהוראותם, והרי הן בכלל מבלי עולם, ויש לגעור בהן", והובא בפתחי תשובה יו"ד סימן רמב סק"ח.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעה:]: "ומה הם עושים לקנות דיני המצות, הם עוסקים בחבור אחד מן הפוסקים למען יקנה הדינים בדרך קצרה... ויש לך לדעת כי הראשונים שחברו הפוסקים, לא היה חבורם כלל על דרך זה, כי אם שיהיה הגמרא בהם בדרך קביעות, רק שיהיה הפוסקים מורה הדרך לאדם באיזה דרך ילך כאשר עוסק בגמרא, עד שילך בדרך הישר ולא יטעה, ויבא אל אמיתת ההלכה. כי דרכי הגמרא ונתיבותיו נעולים וחתומים מאד מאד, ומי ימצא הדרך אשר ילך בו. ולפיכך חברו הפוסקים למצא דברי חפץ, ובדבר הזה הארכנו במקום אחר". וכן מבואר להדיא בהקדמת הבית יוסף, וז"ל: "אם יאמר אדם לבחור בספרי הקוצרים כסמ"ק והאגור והכל בו, באמת שזו דרך קצרה וארוכה, כי מעולם לא יוכל לדעת שום דין כהלכתו, ובפרט בספר האגור, כי בהרבה מקומות מביא לשון הטור כהוייתו, והלשון ההוא צריך נגר ובר נגר דיפרקיניה... על כן אני הדל באלפי יוסף במוהר"ר אפרים במוהר"ר יוסף קארו זלה"ה קנאתי לה' צבאות, ונערתי חצני לסקל המסילה, והסבמתי לחבר ספר כולל כל הדינים הנוהגים בביאור שרשיהם ומוצאיהם מהגמרא, עם כל חילוקי סברות הפוסקים, איש לא נעדר". והרא"ש בתשובותיו [כלל לא סימן ט] כתב: "וכן טועים כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם ז"ל, ואינן בקיאין בגמרא לידע מהיכן הוציא דבריו, טועין להתיר האסור ולאסור את המותר. כי לא עשה כשאר המחברים, שהביאו ראיות לדבריהם והראו על המקומות היכן דבריהם בגמרא, ומתוך זה יכול לעמוד על העיקר ועל האמת. אבל הוא כתב ספרו כמתנבא מפי הגבורה, בלא טעם ובלא ראיה, וכל הקורא בו סבור שמבין בו, ואינו כן, שאם אינו בקי בגמרא, אין מבין דבר לאשורו ולאמתו, ויכשל בדין ובהוראה. לכך לא יסמוך אדם על קריאתו בספרו לדון ולהורות, אם לא שימצא ראיה בגמרא. וכן שמעתי מפי אדם גדול בברצילונה, שהיה בקי בתלתא סדרי, ואמר: תמהתי על בני אדם שלא למדו גמרא וקורין בספרי הרמב"ם ז"ל ומורים ודנים מתוך ספריו, וסבורין שיכירו בהם. כי אמר: אני מכיר בעצמי, כי בג' סדרים שלמדתי, אני מבין כשאני קורא בספריו. אבל בספריו בהלכות קדשים וזרעים, אינני מבין בהם כלום, וידעתי שכך הוא להם בכל ספריו" [מובא בחלקו בהקדמת רבי יוסף קארו לכסף משנה].

<> למעלה לאחר ציון 284.

<> יש להעיר, כי הרמב"ם בסוף הקדמתו למשנה תורה כתב דברים המורים לכאורה שאכן כוונתו היתה שיפסקו הלכה מספרו מבלי לעיין בגמרא כלל, וכלשונו: "לפיכך קראתי שם חיבור זה 'משנה תורה', לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה, ואחר כך קורא בזה, ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך ספר אחר ביניהם". והראב"ד שם השיג על הרמב"ם מחמת כן. וכן הרמב"ם בתחילת הקדמתו לספר המצות כתב דברים המגדירים את המשנה תורה שלו, וז"ל: "ראיתי ג"כ שאחבר חבור יכלול כל דיני התורה ומשפטיה עד שלא יהיה דבר חסר ממנו... שימצא בו כל מה שימצא במשנה ובתלמוד וספרא וספרי ותוספתא וכל מה שהוציאו הגאונים המתאחרים... שלא יצטרך עמו אחר התורה ספר אחר זולתו לדעת ממנו דבר שיצטרך בכל התורה, בין מדאורייתא בין מדרבנן". אמנם הרמב"ם עצמו כתב במקום אחר כדברי המהר"ל, שבקובץ תשובות הרמב"ם [ליפסיא, ח"א סימן קמ] כתב: "חס ושלום לא אמרתי לא תתעסקו לא בגמרא ולא בהלכות רבי יצחק [אלפסי] או זולתו... וכי אני קויתי או עלתה על לבי שאשרוף כל הספרים שנעשו לפני מפני חבורי, והלא בפירוש אמרתי בתחילת חבורי שלא חברתי אותו אלא מפני קוצר הרוח למי שאינו יכול לירד לעומק התלמוד, ולא יבין ממנו דבר האסור והמותר". והובא בהקדמת התוספות יום טוב למשנה [סד"ה וגדול]. @**ודע**^, שבספרו של המהר"ץ חיות "עטרת צבי", כלולים שני מאמרים המוקדשים להגנת הרמב"ם, ובמאמר המכונה "תפארת למשה" בשני פרקיו הראשונים הוכיח את חוסר הטעם לומר שהרמב"ם רצה להשכיח את המשנה והתלמוד. ואלו הן חלק מהוכחותיו; (א) הרמב"ם בעצמו מדבר בשבח התועלתיות היוצאות לנו מן המשנה [ספר המאור, הוצאת רבינוביץ, עמודים פד-פה], וזאת עשה לאחר שחיבר את משנה תורה שלו. (ב) הרמב"ם הדגיש בהקדמתו לפיה"ש סדר זרעים שהוא חיבר פירוש לתלמוד בשלשה סדרים, ועוד ידו נטויה לחבר פירוש לארבע מסכתות, ולמה יחבר פירוש אחרי שכבר גמר את הספר שעל ידו ישכיח כביכול את כל המשנה והתלמוד. (ג) הרי הרמב"ם מבדיל להלכה בין טועה בדבר משנה ובין טועה בדברי האמוראים [הלכות סנהדרין פ"י ה"א], ואם לא נדע מה מקורו במשנה ומה מקורו בדברי האמוראים, איך ידע הדיין להבדיל ביניהם. (ד) בהלכות יסודי התורה פ"ד הי"ג כתב הרמב"ם שאע"פ שאמרו חז"ל [סוכה כח.] ש"דבר קטן" הוא הויות דאביי ורבא, מכל מקום ראוי להקדימם, כי הן מיישבות דעתו של אדם תחילה, ועוד שהן הטובה הגדולה שהקב"ה השפיע לישוב העולם הזה. והוויות דאביי ורבא אינן רק פסקי הלכות, אלא בעיקר הכונה על המשא ומתן של ההלכה, ועל השקלא וטריא בגמרא. (ה) בהלכות תלמוד תורה פ"א הי"ב כתב הרמב"ם: "אבל כשיגדיל בחכמה, ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד, לפי רוחב שיש בלבו ויישוב דעתו". והמהר"ץ חיות שם מאריך בזה טובא להורות שבודאי הרמב"ם לא התכוון שספרו "משנה תורה" יבוא במקום הגמרא. ושם מיישב את לשונות הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה ובספר המצות בזה"ל: "ומה שכתב רבינו בהקדמתו שלא יצטרך אדם לחיבור אחר זולתו, היינו בדין והוראה כמו שביאר, ולהקל על המורה עשה זאת באסיפתו, שלא יהיה נבוך בכל שאלה וספק שמובא לפניו, ויצטרך לחפש בכל הש"ס, וגם אחר כך יהיה קשה על המורה להוציא הדין לאמתו, אבל עתה בספר זה הנה מוצא הכל לפניו מסודר כל אחד במקומו. ועיין במכתב רבינו לר"י מלוניל שכתב 'שלא נתכוונתי בחיבור זה אלא לפנות הדרכים, ולהסיר המכשולים מפני התלמידים, שלא תחליש דעתם מרוב המשא ומתן, ויבאו לטעות בפסק הלכה'".

<> הנה נאמר [משלי י, ד] "ראש עשה כף רמיה ויד חרוצים תעשיר", וביאר הגר"א שם: "קאי על התורה, שהכף רמיה מי שלומד ברמיה, והיינו שאינו לומד השרשי דינין, רק הקיצור דינים בכדי להראות שהוא יודע כל הדינים. זה עושה אותו לרש, כי לסוף שישכח גם אותם, מחמת שאינו יודע שרשן. אבל 'יד חרוצים', מי שלומד הדין עם שרשו, ויודע כל דת ודין, תעשיר, שידע הכל". ובביאור התקונים [קסט:] על מה שנאמר שם "ופסקי הלכות דמאסו בגלותא כו'", כתב הגר"א: "דעתה אין אנו סומכין על פסק, אלא בראיות ופלפולא כמו שהוא בכל הש"ס ופוסקים, אבל פסקי הלכות אינן אלא לעם הארץ". וכן כתב רבי חיים מוולאזין בהקדמתו לספרא דצניעותא, וז"ל: "אמנם כל דברי קדשם [של הפוסקים הראשונים] המה הסולת נקיה אשר חפרוה כרוה מעיינות נובעים ממקורם בשני התלמודים בבלי וירושלמי, ומקור המקורות כולהו רמיזין במתניתין הקדושה. ודעת לנבון נקל הדרך הישרה צדיקים ילכו בם, שמי אשר חננו ה' וחלק לו בבינה, עיקר הוראתו צריך לדלות מעמקי ים התלמודים ולימוד הפוסקים, והשו"ע הוא רק למזכרת להם הדינים לכוללם במקורם בים התלמודים". ובהקדמת הגר"ח מוולאזין לבאור הגר"א על השו"ע כתב בזה"ל: "וזה כל פרי לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכה למעשה... כי רבים כשלו לפרוק מעליהם עול יגיעת לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכה, ואומרים כי הלימוד אשר למעשה הוא רק לימוד השו"ע. ואף אם לומדים גמרא, אינם לומדים אלא לחדד השכל... וצדיקים ילכו ביושר דרכם להיות עיקר הוראתם מן הש"ס, ולימוד השו"ע הוא להיות להם למזכרת לזכור הדינים, כי הוא סולת הנלקט משיטות הש"ס". ובשו"ת בית הלוי ח"ב תחילת תשובה א הביא את לשון הגר"ח מוואלזין ז"ל, שכתב: "והיות דרכנו לראות כל דין על פי מקורו מהש"ס". ובדרשות בית דוד [לבעל הנחלת דוד, עמוד סז], כתב בהספדו על רבו הגר"ח מוואלזין בזה"ל: "וכעת בהעדרו, עולם חשך בעדנו... מי ירד לנו הימה בנבכי ים התלמוד בבלי וירושלמי ולשוטט לארכם ולרחבם, לדלות מעמקים וללקט פניני אמריהם אחת הנה ואחת הנה, ולאסוף חיל מהם בחפניו, ולקלוע בהן השער, השערים המצוינים בהלכה להוציא מהם דין אמת לאמתו. כאשר ידעתיו כי חזר על כל הש"ס כולו בשלשה ימים לצורך עיון דין אחד".

<> נראה שרומז למדרש [שיהש"ר ב, ד] על הפסוק [שיה"ש ב, ד] "הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה", וז"ל המדרש: "שני חברים שעוסקין בדבר הלכה, זה אומר בית אב של הלכה, וזה אינו אומר בית אב של הלכה ["שורש הלכה וטעמה" (לשונו בהקדמה לתפארת ישראל, ג.)], אמר הקב"ה, 'ודגלו עלי אהבה'. אמר רב אחא, עם הארץ שקורא ל'אהבה' 'איבה', כגון 'ואהבת' [דברים ו, ה] 'ואייבת', אמר הקב"ה ודילוגו עלי אהבה", והמדרש הובא בתחילת הקדמתו לתפארת ישראל. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 79] כתב: "שני תלמידי חכמים המדגילין זה לזה בהלכה, הקב"ה אוהבן, שנאמר 'ודגלו עלי אהבה'. אמר רבא, והוא דידעי צורתא דשמעתא, והוא דלית להו רבה במתא למגמר מיניה [שבת סג.]. פירוש, כאשר הם חסירים בתורה, וכל אחד אומר לחבירו 'טעית בזה וזה' מפני דלא גמירי, ועם כל זה הם עוסקים ביחד בתורה בשביל אהבתם את התורה, ובשביל כך השם יתברך אוהבן, על ידי שהם אוהבים את התורה".

<> בגמרא שם [סנהדרין ו:] מדובר שהדיין אל ימנע עצמו מן הדין מחשש שמא יטעה וייענש, ולשון הגמרא הוא: "שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה ["שאם אטעה איענש" (רש"י שם)], תלמוד לומר 'ועמכם בדבר משפט' [דהי"ב יט, ו], אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות". ופירש רש"י [סנהדרין שם] "עמכם - לפי מה שעם לבבכם, שלבבכם נוטה בדבר, כלומר בטענותיכם. המשפט - לפי אותן דברים תשפוטו ולא תיענשו. דאין לו לדיין - לירא ולמנוע עצמו מן הדין" [ראה למעלה פ"י הערה 18].

<> אמרו חכמים [אבות פ"א מט"ז] "והסתלק מן הספק", ובדר"ח שם [שפה.] כתב: "בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל" [הובא למעלה פ"ח הערה 78]. לכך מי שפוסק ואינו יודע טעם הדבר, הוא שרוי בחשכה, "כמו עיור בדרך". ומקור הבטוי "עיור בדרך" הוא מהתורה [דברים כז, יח] "ארור משגה עור בדרך וגו'", ופירש רש"י שם "משגה עור - הסומא בדבר ומשיאו עצה רעה". @**ובספר דברי חנינא**^ סימן מ אות ב הקשה על דברי המהר"ל האלו בזה"ל: "וצריך ביאור מה שכתב שכאשר מורה הלכה מתוך חיבור, ואינו יודע עיקר טעם ההלכה, אין זה נחשב תורה. דאמנם ידיעת הלכה זו לא באה לו מתוך לימודו ועיון שכלו, שזהו תלמוד, אך מ"מ הרמב"ם והטור שהביאו פסקים בחיבורם, הוי מתוך עיון שכלי בתלמוד, ואמאי לא נחשיב הלכה זאת שיצאה מן התורה שהיא שכלית, ומדוע אין זה נחשב תורה". ולא קשה כלל, דסוף סוף כאשר הוא נוהג כפי הכרעתו של הרמב"ם והטור, אצלו זו הנהגה שאינה מבוססת על שכליות התורה, ולא מהני לזה שההכרעה נעשתה על ידי גדולי עולם מתוך הבנתם בתורה השכלית, שאין זה דין בחפצא אלא בגברא, שאדם זה נוהג כמו עיור בדרך.

<> דברים אלו של המהר"ל מרעישים בחידושם, שכתב שעדיף לאדם לפסוק הלכה על פי הבנתו בגמרא אף שיטעה, מאשר לפסוק הלכה לפי השולחן ערוך כשאינו יודע טעם הדבר. דהנה אע"פ שדבריו מוסבים רק במי שהוא בר הכי לפסוק מהגמרא [וכמבואר בהמשך דבריו], מכל מקום עדיין קשה, דסוף סוף כאשר ינהג כשולחן ערוך ינהג כדין, ויתלה עצמו באילן גדול. אך כאשר נוהג על פי הבנתו בגמרא, הרי עלול לטעות, ובמיוחד ש"דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות האלו, שאבדה חכמה מבני אדם" [לשונו בהקדמה לתפארת ישראל (ה:), והובא למעלה בהקדמה הערה 76]. ודע, שלהדיא חולק על כך הר"י מיגאש בתשובותיו סימן קיד, שכתב: "אותם שמדמין להורות מעיון ההלכה ומחוזק עיונם בתלמוד, הם שראוי למנעם מזה, לפי שאין בזמנינו זה מי שהיה ראוי לכך, ולא מי שהגיע בחכמת התלמוד לכלל שיורה מעיונו מבלי שיעמוד על דעת הגאונים ז"ל. אבל מי שמורה מתשובות הגאונים וסומך עליהם, ואעפ"י שאינו יכול להבין בתלמוד, הוא יותר הגון ומשובח מאותו שחושב שהוא יודע בתלמוד וסומך על עצמו. שהוא [הסומך על הגאונים] אעפ"י שהוא מורה מסברא בלתי אמתית מראיות הגאונים ז"ל, מ"מ אינו טועה, לפי שהוא מה שעשה עפ"י בי"ד גדול מומחה לרבים עשה... ואין בזמנינו זה מי שיגיע בתלמוד לגדר שיוכל לסמוך להורות ממנו". ועיין שדי חמד חלק ו [יח., ד"ה והנה]. @**אמנם**^ עיין במבוא לדרשות המהר"ל עמודים 43-45, שהביא את דברי המהר"ל כאן, ובתוך הדברים שם נכתב: גדול כוח התלמיד חכם שדבריו תורה אף במקום שאין הלכה כמותו. וכך הם דברי הר"ן בשם הראב"ד [ר"פ קמא דע"ז (א: בדפי הרי"ף)] בענין חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר "דלא משום כבודו של ראשון נגעו בה, אלא משום דכיון דאסרה ראשון, שויא חתיכא דאיסורא, ושוב אין לה היתר, דאפילו התירה שני אינה מותרת... אפילו היה גדול ממנו בחכמה ובמנין" [לשון הר"ן שם]. והסביר בספר ארץ צבי [ח"א סוף סימן ג] "שחכם יכול להמשיך מהות איסור בהוראתו אפילו במקום שאין הלכה כמותו". יתירה מזו, כתב הריטב"א [יבמות יד.] אם נחלקו ב' תנאים או אמוראים בהוראה, אחד מתיר והשני אוסר, היה הרשות ביד כל איש לעשות כדברי מי שירצה, אבל רק באותה חתיכה שדנו עליה. ואילו בחתיכה אחרת הדין הוא בשל תורה הלך אחרי המחמיר, ובשל סופרים הלך אחר המקיל, אף שדומה לגמרי לנדון בפלוגתתם "לפי שיש כוח להחכם להמשיך מהות לפי דעתו אפילו אם אין האמת אתו" [לשון ארץ צבי שם]. ובכך מבאר ארץ צבי את דברי המהר"ל כאן בזה"ל: "והוא מתאים עם דברי הריטב"א, דאפילו מי שטועה, מכל מקום יכול להמשיך מהות היתר כפי אשר תבינהו חכמתו. דאם לא נאמר כך, איך יהיה אהוב אל השם יתברך כשמאכיל דבר איסור לישראל בטעות הוראתו. וזה ענין 'אלו ואלו דברי אלקים חיים הן' [עירובין יג:], דכיון דיש כזה קצת סברא כהמתיר, מועלת סברא זו להמשיך היתר" [הובא למעלה פי"א הערה 22]. @**ובהקדמה לאגרות משה**^ חלק א, כתב כדברי המהר"ל, וז"ל: "אבל האמת להוראה כבר נאמר [דברים ל, יב] 'לא בשמים היא' [ב"מ נט:], אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כחו, בכובד ראש וביראה מהשם יתברך, ונראה לו שכן הוא פסק הדין, הוא האמת להוראה, ומחוייב להורות כן, אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש. ועל כזה נאמר שגם דבריו דברי אלקים חיים, מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק, ולא היה סתירה לדבריו, ויקבל שכר על הוראתו, אף שהאמת אינו כפירושו. והוכחה גדולה לזה מהא דשבת [קל.] אמר רבי יצחק, עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כרבי אליעזר, ונתן להם הקב"ה שכר גדול שמתו בזמנן. וכשגזרה מלכות הרשעה גזירה על המילה, לא גזרו על אותה העיר. אף שהאמת אליבא דדינא נפסק שלא כרבי אליעזר, והוא חיוב סקילה במזיד, וחטאת בשוגג. אלמא דהאמת להוראה שמחוייב להורות וגם מקבל שכר הוא כפי שסובר החכם אחרי עיונו בכל כחו, אף שהאמת ממש אינו כן" [ועיין עוד מה שכתב על פי זה באגרות משה או"ח ח"א סוף סימן קפו].

<> מפאת שאינם חוזרים על תלמודם, וכמו שיבאר בסמוך.

<> פירוש - אכן אין אנו ראויים לפסוק הלכה, כי זו אחת מהתוצאות הבלתי נמנעות משכחת התורה בדורנו, דאנו לעולם בגדר של "מי שלא הגיע להוראה" [סוטה כב.], וכמבואר למעלה פ"י [לאחר ציון 122].

<> לשונו למעלה פ"י [לאחר ציון 110]: "וכל זה כי אינם חוזרים על למודם, ותחלת למודם הוא לשכחה ושלא יהיה נשאר אצלם דבר, כמו שאנו רואים בעינינו". ואודות העדר חזרה, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.], וז"ל: "ויותר על כל, שאינו מבקש ואינו חפץ שיהיה קיום אל תורתו, שאינו חוזר על למודו. והראשונים עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה, כמו שאמרנו, היו גורסין יום ולילה בתורה עד שקנו התורה... והם [אנשי דורו] אינם חפצים כלל שתהיה התורה קיים אצלם". ובדרוש על התורה [מה.] כתב: "ואילו היו בני האדם נותנין לבם לדבר זה [לחשיבות החזרה], ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו לרדוף אחר חזרת תלמודם יותר ויותר מאשר הם רודפים עתה אחר הפלפול שאין בו ממש... כי אין הפה יכול לדבר והלב להרהר את כל החסרון שיגיע מזה... הנה אנחנו הפך הראשונים לגמרי, אשר כל תורתם היה הגירסא שחזרו על תלמודם, אשר השכר בזה שהתורה היא עם האדם בכל מקום שהוא, ולא תסולק מאתו כלל". ובהמשך שם כתב [מז:]: "במה שהוא יסוד ותכלית הכל, והכל תלוי בו, הוא חזרת הלימוד עד שיהיה תלמודם בידם, ולא ימוש מפיהם, ואז תחזור תורה ליושנה". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעה.] כתב: "והראשונים, עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה... היו גורסין יום ולילה בתורה, עד שקנו התורה" [הובא למעלה פ"ה הערה 65, ופ"י הערה 111].

<> למעלה פ"ה מציון 61 ואילך, ופ"י מציון 107 ואילך.

<> כן כשעסק בענין זה בשאר ספריו, שילב דברי נחמה בסוף דברי תוכחתו. וכגון, בדרוש על התורה [מח:] כתב: "ואין לי נחמה יותר מאשר אחשוב כי דבר זה סימן לקץ גלותנו, כי ידוע שכל העדר הקודם בנושא מביא ההויה... ולפיכך כאשר העדר התורה נמצא בעולם, מוכנת הוייתה לבוא". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.] כתב: "לולא הבטחת 'כי לא תשכח מפי זרעו' [דברים לא, כא], כבר חס ושלום נאבדה תורה מישראל". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רנ.] כתב: "אך בדברי זה אני בוטח, כי הדבר אשר לא כן, ואין לו רגלים, ומכל שכן כי לא ינוח שבט השקר על גורל האמת, היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו] שנתן לנו השם יתברך, הוא יהיה הסבה כי שפתי אמת תכון לעד ולנצח, ויסיר מעלינו ההופכים ללענה משפט, והאומרים למר מתוק, אמן". וכן סיים למעלה בס"פ ה את דבריו אודות קלקול סדר הלימוד, וז"ל: "והוא ברחמיו יחזיר אותנו לתורתו, אמן". הרי מבאר שהסבה חוזרת ומתקנת את המסובב לאחר שהמסובב התקלקל. וכן למעלה פ"י [לאחר ציון 123] כתב: "עד כי ירחם עלינו המלמד תורה לעמו ישראל". ולכך כוונתו ג"כ כאן במה שכתב "עד כי יבא מורה צדקנו, ויסור טפשות לבנו, ונפלאות מתורתו יראנו", כי כוונתו להורות שהקב"ה הוא סבה לתורה ["מורה צדקנו... ונפלאות &**מתורתו**^ יראנו"], ולכך יחזור ויתקן את הטעון תיקון לתורתו, כמשפט הסבה המתקנת את המסובב. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ט.], וז"ל: "לפיכך אם היו מברכין על התורה תחלה, לומר ברוך נותן תורה לישראל, והיה אהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה לישראל... ואז היה זה סבה גם כן שתהיה התורה מתקיימת בישראל, שהיה השם יתברך נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים. אף אם היו עוברים לפעמים מצוה אחת, היו חוזרים מיד לשמור ולעשות ולקיים, וזה היה מן השם יתברך, אשר הוא סבה לתורה, והוא גם כן סבה שלא תתבטל. דומה לזה, כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא, חוזר וגורם גדולו מן השרש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל. ולפיכך אילו היו מברכין בתורה תחלה, מה שהוא יתברך סבה לתורה ונתן להם התורה, והיו דבקים בו יתברך באהבה במה שנתן תורה לישראל, ומצד הדבקות הזה היה השם יתברך סבה גם כן שלא תתבטל התורה" [הובא למעלה פ"ה הערה 137, 138, ופ"י הערות 124, 125].

נתיב התורה פט"ו, עמוד PAGE מב

PAGE קצט

PAGE מב NT16