#**מעלת המצוה**= שבזולת המצות\* אין השלמה לאדם, ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות, אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק בית שמאי (יבמות קט:), תניא רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו תורה, אין לו תורה. פשיטא, אלא שאם אמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו. מה טעם, אמר רב פפא, אמר קרא "ולמדתם ועשיתם", כל שישנו בעשייה, ישנו בלמידה, וכל שאינו בעשייה, אינו בלמידה.

#**וביאור זה**= מה שאמר כי "אף תורה אין לו", כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי, וכמו שהתבאר למעלה. אצל המצוה כתיב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה", ואצל הנשמה כתיב גם כן (משלי כ, כז) "נר ה' נשמת אדם", שהם שניהם שוים, כמו שהתבאר. ולכך המצות שהם שייכים לאדם, על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה. וכאשר מדליק הנר, אחר כך מגיע אל האור, שהוא התורה. ולכך כאשר עושה המצות, שהם נר, אחר כך מגיע אל האור, היא התורה. ולכך כתיב "כי נר מצוה ותורה אור", והיה לו להקדים ולומר 'כי תורה אור ונר מצוה', רק כי הכתוב בא לומר כי המצוה היא סבה לתורה, שאם אין האדם עושה המצות, ויאמר כי לא יהיה לי\* רק למוד התורה, אף התורה אין לו. כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה; שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר "אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו".

#**ועוד מעלת**= המצות, שנותנים לאדם מעלה ומדריגה על העליונים. ודבר זה מחייב הדעת ומכריח השכל, כי הנבראים כולם פועלים את פעולתם כפי טבעם, ואינם מוכרחים, ואין להם צער כאשר הם עושים רצון קונם. אבל האדם, כאשר הוא כופה את יצרו, והוא עושה רצון השם יתברך בטורח גדול, וכי לא יהיה שכרו יותר גדול, כמו שאמרו זכרונם לברכה (אבות פ"ה מכ"ב) "לפום צערא אגרא", ולכך ראוי שיהיה מעלתו יותר עליונה.

#**ובפסוק**= (תהלים קג, כ) "ברכו ה' מלאכיו", הזכיר האדם קודם המלאך ממש, וקורא האדם "מלאך", וכמו שאמרו במדרש (ילקו"ש חגי רמז תקס"ז) "ויאמר חגי במלאכות ה'" (חגי א, יג), אתה מוצא שהנביאים קרוים "מלאכים", ודכותיה "ברכו ה' מלאכיו", [ודכותיה] (במדבר כ, טז) "וישלח מלאך ויוציאנו", ודכותיה (דהי"ב לו, טז) "ויהיו מלעיבים במלאכי ה'", ודכותיה (שופטים ב, א) "ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבוכים", עד כאן. פירוש, כי ראוי שיהיו אותם שהם שלוחים לקיים המציאות של עולם נקראים "מלאכים", לפי שהם עושים גם כן שליחות השם יתברך, כמו שהמלאך עושה שליחות השם יתברך על מה שנתמנה המלאך ממש. לכך ראוי שיהיו הנביאים נקראים "מלאכים", שהם עושים שליחות השם יתברך בנבואתם שמתנבאים לבריות, וזהו בודאי גם כן שליחות המקום, וראוי שיהיו נקראים "מלאכים".

#**ומכל שכן**= תלמידי חכמים שהם בדור, שמורים לעם תורת השם יתברך ומצותיו, שראוי שיהיו נקראים "מלאכים". כי הם עושים שליחות השם יתברך, והם נשלחים לקיים העולם, והם שומרים המנוי שנתמנו על זה, והרי מלאכים גמורים הם. ואף כל צדיק הוא עושה שליחות השם יתברך לקיים המציאות, כמו שאמרו ז"ל (אבות פ"ה מ"א) שהצדיקים מקיימים העולם, והרשעים מחריבים את העולם. ולפיכך הצדיק נשלח גם כן לקיים העולם הזה, כמו שהמלאכים ממש ממונים לקיים העולם הזה, כמו שהוא ידוע. לכך כתיב (תהלים קג, כ) "ברכו ה' מלאכיו", ופירוש זה מלאכיו הם בני אדם צדיקים. ולכך כתיב (שם) "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו", ואחר כך כתיב (שם פסוקים כא-כב) "ברכו ה' כל צבאיו משרתיו עושי רצונו ברכו ה' כל מעשיו בכל מקומות ממשלתו".

#**ובמדרש**= (ילקו"ש תהלים רמז תת"ס) "ברכו ה' מלאכיו" (תהלים קג, כ), במה הכתוב מדבר, אם בעליונים הכתוב מדבר, והלא כבר כתיב (שם פסוק כא) "ברכו ה' כל צבאיו", אלא בתחתונים הכתוב מדבר. ועליונים על ידי שיכולים לעמוד בפקודתו של מקום, לכך נאמר "ברכו ה' כל צבאיו", אבל התחתונים שאין יכולים לעמוד בפקודתו של מקום, נאמר "ברכו ה' מלאכיו", עד כאן. ורצה לומר, במה שכתוב מתחלה "ברכו ה' מלאכיו", ולא 'כל מלאכיו', מוכח שהוא מדבר מן האדם, וקורא אותו "מלאך" כמו שבארנו. ומפני שאין הכל כופין את יצרם לעשות עבודת השם יתברך, לכך לא נאמר 'כל מלאכיו', וכתיב בפסוק זה "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח". ובמדרש (ילקו"ש שם), ["גבורי כח"], רבי יצחק נפחא אמר, אלו שומרי שביעית. בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה ליום אחד, לשבת אחד, לחודש אחד, שמא לשאר ימות השנה, ודין חמיה\* חקליה ביירא, כרמיה ביירא, ושתיק, יש לך גבור גדול מזה. נאמר כאן "עושי דברו", ונאמר להלן (דברים טו, ב) "וזה דבר השמיטה", מה להלן שביעית, אף כאן שביעית. ושנו רבותינו (אבות פ"ד מ"א), איזהו גבור, הכובש את יצרו, עד כאן. הרי לך שמוכח בפירוש כי הכתוב הזה מדבר מן האדם שכופה את יצרו ועושה עבודת השם יתברך. ולכך מקדים האדם אל המלאך, וקורא אותו "מלאך", בשביל שמקיים מצות בוראו.

#**ועוד במדרש**= (ילקו"ש תהלים רמז תתס"א) "עושי דברו לשמוע בקול דברו" (תהלים קג, כ), 'לשמוע בקול דברו עושה דברו' מבעיא ליה\*, שהאדם שומע ואחר כך עושה, אלא בישראל הכתוב מדבר, שנאמר (שמות כד, ז) "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". משמקלסין\* ישראל, מקלסין המלאכים [אחריהם], מה כתיב בתריה (תהלים קג, כא-כב) "ברכו ה' כל משרתיו עושי רצונו בכל מקומות ממשלתו", עד כאן. ופירוש זה, כי בישראל מדבר הכתוב, שהקדימו "נעשה" ל"נשמע", אף כי מעשה המצות קשים על האדם, וכבדים עליו מאוד, ועם כל זה הקדימו "נעשה" ל"נשמע". ובשביל כך ראוי שיהיו ישראל מקלסין תחלה, באשר\* הם גבורי כח כובשים את יצרם ועושים רצון המקום, מה שלא תמצא דבר זה בעליונים כלל. ולכך הם קרובים אל השירה, שהיא שבח אל השם יתברך.

#**וכמו שמקדים**= הכתוב את הצדיקים, כדכתיב (תהלים קג, כ) "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו", כי לשון "דבר" שייך על דבר שהוא קשה, שכן כתיב (בראשית מב, ל) "דבר אתנו אדוני הארץ קשות". וכן בשמיטה כתיב (דברים טו, ב) "וזה דבר השמיטה", כי השמיטה היא קשה ביותר מכל, שהאדם מניח שדהו בורה שנה תמימה. ואם השם יתברך צוה על האדם לתת תרומה (דברים יח, ד) ומעשר (במדבר יח, כד), זהו שהוא עושה טובה לאחר, ואין דבר זה קשה. אבל דבר זה, שאין עושה בזה שום טובה לאחר, הוא דבר קשה כאשר מפסיד ממון שלו, ועם כל זה מקבלים ועושים בשמחה. ואין שום דבר בעולם קשה כמו השמיטה, כי השמיטה שנה תמימה, ויש לו הפסד ממון, הוא יותר קשה.

#**אמנם אף**= כי אמרנו כי מעלת האדם הוא מצד שהאדם גובר על יצר הרע ועושה המצוה, עם כל זה לא יהיה שוקל המצות לומר זו היא\* מצוה גדולה שהאדם עושה אותה בקושי, ואותה אעשה, ומצוה זו קטנה וקלה על האדם. ועל זה אמרו חכמים (אבות פ"ב מ"א) "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". שהשכר על המצוה תולה במצוה עצמה גם כן, לא מצד שזאת המצוה היא קשה על המקבל, וזאת היא קלה על המקבל, אבל השכר על המצוה הוא מצד עצם המצוה. והשכר שהיא על עצם המצוה אין אדם יכול לדעת, כי אפשר ויכול להיות על מצוה קלה שכר עליה כמו על מצוה שהיא חמורה. והשכר שהוא לאדם על המצוה מצד קושי המצוה, זה השכר הוא בפני עצמו, ואין זה נקרא 'שכר מצוה', ועל זה אמרו (אבות פ"ה מכ"ב) "לפום צערא אגרא". ומצוה אחת אם עשה פעם אחד על ידי טורח גדול, ופעם אחד לא עשה כל כך בטורח גדול, יש שכר על אותה שבטורח גדול יותר מן אותו פעם שלא עשה כל כך על ידי טורח. ומכל מקום אין זה נקרא שכר מצוה עצמה, כי על שכר מצוה עצמה אמרו "הוי זהיר בקלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות".

#**ומאחר שהתבאר**= כי מעלת המצוה בזה נחשב האדם יותר מן המלאכים, מצד שהוא גובר על יצרו, דבר זה מחייב גם כן שיעשה המצוה בזריזות היותר גדול. וזה כי כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות, וכאשר הוא זריז במצות השם יתברך, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו. וכאשר האדם גובר על המונע אותו, בזה הוא גדול מן העליונים שאין להם שום מונע. והאדם אשר יש לו מונע, והוא גובר על המונע ועושה המצוה\*, בזה מעלתו יותר גדול מן העליונים. כמו שאמר יהודא בן תימא (אבות פ"ה מ"כ) "הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים". וכבר בארנו זה המאמר במקומו, ועוד יתבאר בנתיב הזריזות (רפ"ב) כי בא להזהיר את האדם על הזריזות הגדול במצות. ובשביל זה גם כן אמרו (מכילתא שמות יב, יז) "מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה", כלומר שאל יהיה השאור שבעיסה, הוא היצר הרע, מעכב על ידך מלעשות המצוה.

#**ועוד מפני**= כי המצוה שהיא אלקית, אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן. ולפיכך אמר בזה הלשון "אל תחמיצנה", כי החמץ נעשה בזמן. ולכך למדו רז"ל דבר זה מן (מכילתא שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות", אל תקרי "ושמרתם את המַצות", אלא 'ושמרתם את המִצְוות' (רש"י שם). כי המצוה והמצה שניהם דבר אחד, כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך אל תחמיצנה לעכב אותה להיות נעשית\* בזמן. וכן המצה\*, מפני כי ישראל יצאו ממצרים במעלה עליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה.

#**ולכך אמרו**= בפרק ד'\* דנזיר (כג:), אמר רבי יהושע בן קרחה, לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשכר לילה אחת שקדמה בכירה לצעירה, הקדימה ארבעה דורות למלכות. פירוש, כי הַקְדימה במצוה\* מורה שהוא עושה מצות\* כראוי, שהמצוה היא אלקית, ואינה תחת הזמן. ואם מעכב המצוה, דבר זה אינה לפי מעלת המצוה, שהיא אלקית. ואמר שקדמה ד' דורות, כי אם לא הקדימה רק שלשה דורות, לא היה זה הקדמה כלל, כי בנו, ובן בנו, ובן בן\* בנו, נחשב כמו דור אחד. כי לכך השם יתברך משלם לרשע עד ארבעה דורות, כדכתיב (שמות כ, ה) "פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים", ולא יותר. כי עד ארבעה דורות מתחברים יחד, וכאילו היה דור אחד לגמרי, אבל יותר מארבעה דורות שוב אינו שייך לו. ולכך כאשר קדמו למלכות ארבעה דורות, דבר זה נקרא קדימה גמורה. וכל זה מפני שנתנה למצוה מעלתה כאשר ראוי לפי מדריגתה, שאין המצוה האלקית תחת הזמן, ודבר זה מבואר. ולכך אמרו גם כן (ברכות ו:) לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה, ואפילו בשבת, שנאמר (הושע ו, ג) "נלכה ונרדפה לדעת את ה'". וכל זה שיהיה האדם זריז במצות השם יתברך לעשות המצות בזריזות.

#**אמנם יש**= עוד פירוש לדבר זה שאמר (ברכות ו:) "לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה". וזה מפני כי המצוה היא השלמת האדם, ובה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר. וכל דבר הוא\* רץ אל דבר שהוא משלים אותו, וקודם זה הוא חסר מן השלמתו, ולכך הוא רץ להשלים חסרונו. ואמר (שם) "אפילו בשבת". ביאור זה, כי אין לרוץ בשבת (שו"ע או"ח סימן שא ס"א), כיון שאסרה התורה המלאכה בשבת (שמות כ, י), ודבר זה שהוא\* רץ, הוא גם כן דומה למלאכה, שכל מלאכה יוצא מן המנוחה, ודבר זה שהוא רץ בשבת, הרי הוא גם כן יוצא מן המנוחה, ובשבת אסור לצאת מן המנוחה. אבל כאשר הוא רץ לדבר מצוה, דבר\* זה עצמו הוא השלמתו שיושלם, ודבר זה אדרבא, מנוחה היא לו, שכל השלמה היא מנוחה לאשר יושלם, כי כאשר יושלם הוא נח. ואף אם לא\* גמר המצוה, רק שהוא רץ לעשות המצוה, הרי זה גם כן הוא השלמתו מה שהוא רץ למצוה, שהיא השלמתו, והוא נחשב מנוחה אליו, וזה מבואר.

<> פירוש - בלי קיום המצות אדם לא יגיע להשלמתו, אע"פ שהוא ילמד תורה, כי לימוד תורה ללא קיום מצות אינו מועיל להשלמת האדם, וכמו שמאר והולך.

<> יותר מהשלמת המצות, וכמבואר למעלה פ"א [לפני ציון 223], וז"ל: "כי התורה היא השכל העליון שנתן השם יתברך לעולם, ובודאי מעלת השכל הוא יותר על החפצים שהם גשמיים. ואפילו חפצי שמים, שהם המצות, דסוף סוף הם מעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי, אף כי לא ידע טעם המצוה, וכמו שבארנו בהקדמת [מסכת] אבות, ולכך כל חפצי שמים לא ישוו בה... כי המצוה הם על ידי הגוף האדם, והתורה היא שכלית לגמרי, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כמו שבארנו בהקדמת מסכת אבות. ולפיכך בודאי כל העולם אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, שהרי העולם הזה הוא גשמי, והתורה היא שכלית. ואף המצות יש להם התיחסות אל הגוף, כי המצות נעשות על ידי גוף האדם, ומפני כך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה". ובדר"ח פ"ו מ"ב כתב [כ.]: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד" [הובא למעלה פ"א הערה 228]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "כי המצוה תקרא 'נר' [משלי ו, כג], מפני שהנר האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור. וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה. אבל התורה שאינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור' [שם], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם" [הובא למעלה פ"א הערות 153, 155, ושם הובאו מקבילות רבות ליסוד זה]. וראה למעלה פ"ד הערה 217.

<> "אינו עוסק בתורה" [רש"י שם].

<> "אין מקבל שכר למוד" [רש"י שם].

<> "ואין מקיים" [רש"י שם]. אמנם בח"א ליבמות שם [א, קמז.] חלק על רש"י, וכלשונו: "מדברי רש"י ז"ל נראה שאינו מקיים, ועובר עבירה חס ושלום. וכי דבר זה צריך לומר. רק פירושו שהוא מרחיק עצמו מן עשיות המצוה, ואם יש לו לעשות סוכה, אומר לאחר שיעשה אותה, אע"ג שאין מבטל מלמודו [פירוש, אע"פ שעשיית הסוכה לא תגרום לו ביטול תורה, וכגון שבלא"ה אינו לומד], אינו מדקדק על זה, רק כי כל כונתו על התורה".

<> "אפילו שכר לימוד אין לו" [רש"י שם].

<> כך הוא לשון הגמרא, אך אין מקרא כזה. ובמסורת הש"ס שם הגיה שלשון הפסוק הוא "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם", והוא נאמר בפרשת ואתחנן [דברים ה, א]. ומאמר זה הובא למעלה פ"ז [לאחר ציון 51].

<> פ"ז [לאחר ציון 50], וז"ל: "ואף אם למד לשמה, צריך שילמד לעשות, ולא שתהיה התורה לשמה מבלי שיבקש לעשות. ובפרק בית שמאי [יבמות קט:] רבי יוסי אומר, כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור ענין זה, מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא אדם בעל גוף, לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו. וכאשר כל ענינו ללמוד תורה בלבד, ואינו פונה אל המעשה שהוא שייך לאדם במה שהאדם גשמי". ובדר"ח פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה'... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה" [הובא למעלה פ"ז הערה 57]. וראה להלן הערה 16.

<> למעלה ר"פ טז, ורוב פרק טז הוקדש לבאר את השויון בין מצות לנשמת האדם.

<> לשונו בח"א ליבמות קט: [א, קמז.]: "כל שאינו בעשיה וכו'... שהוא מרחיק עצמו מן עשיות המצוה, ואם יש לו לעשות סוכה, אומר לאחר שיעשה אותה... כי כל כונתו על התורה. וזה אין לו לעשות, שאין נחשב התורה אצלו בפעל, כי ע"י השכל שהוא לומד תורה, אין התורה בפעל. ולכך כתיב 'ולמדתם ועשיתם', 'כל שישנו בעשיה ישנו בלמוד, ואם אינו בעשיה אינו בלימוד'. וכל זה מן הטעם אשר אמרנו, כי על ידי עשיות המצוה אז התורה אצלו בפעל, לא כאשר למד בשכלו בלבד" [הובא למעלה פ"ז הערה 60].

<> כי התורה חשובה יותר מהמצוה [כמבואר בהערה 2], והיה להתחיל עם החשוב יותר [רש"י במדבר כה, טו, וגו"א שם אות כב]. וכמו שנאמר [שמות כד, יב] "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה וגו'", וכן נאמר [דהי"ב לא, כא] "ובכל מעשה אשר החל בעבודת בית האלקים ובתורה ובמצוה לדרוש וגו'". ובמשנה אמרינן [מכות כג:] "לפיכך הרבה להם תורה ומצות". ובגמרא אמרו [ברכות לא.] "הי תורה והי מצוה דמגנו עלן". ועוד אמרו [פסחים נ:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ובתפילת ערבית אמרינן "תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו למדת". הרי בדרך כלל נקטינן בתורה תחילה.

<> והסבה לעולם קודמת למסובב, וכמו שכתב בח"א לשבת נה. [א, ל.], וז"ל: "ענין הסבה שהיא קודמת למסובב", וכמבואר למעלה פ"א הערה 267. ויש להעיר, שכאן מבאר שהמצוה [שהיא המעשה] היא סבה לתורה [שהיא התלמוד], אך בגמרא [קידושין מ:] "נענו כולם ואמרו תלמוד גדול [ממעשה], שהתלמוד מביא לידי מעשה", ונתבאר למעלה [ראה פ"א הערה 267] שפירושו שהתלמוד הוא סבה למעשה. וכיצד כאן מבאר "כי המצוה הוא סבה לתורה", והרי נענו כולם ואמרו שהתלמוד מביא לידי מעשה. זאת ועוד, כי בעל המימרא כאן ביבמות הוא רבי יוסי, ואילו בגמרא בקידושין אמרו "תלמוד מביא לידי מעשה, תניא רבי יוסי אומר, גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה, לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע... שהלימוד קודם למעשה". ונתבאר למעלה [פ"א הערה 267] שדעת רבי יוסי היא שהתלמוד הוא סבה למעשה, ואילו כאן מתבאר שרבי יוסי סובר לאידך גיסא, שהמצוה היא סבה לתורה, ולכך נאמר "נר מצוה" לפני "תורה אור", וכיצד יתקיימו יחדו שתי המימרות האלו של רבי יוסי, ובפרט שדעת רבי יוסי כאן מוכחת מלשון הפסוק. @**ויש לומר**^, כי תלמוד הנעשה על מנת לעשות הוא סבה למעשה, שהוא מוציא את המעשה אל הפעל, וכמו שכתב למעלה פ"ה [לאחר ציון 103], וז"ל: "כי המעשים כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אח"כ לקיים התורה על ידי שלמד התורה, זה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל". אך מאידך גיסא מן הנמנע הוא שהאדם יתחבר אל התלמוד מבלי שיעשה מצות, וכמו שמבאר כאן. נמצא שמצד עשיית המצוה, התלמוד הוא סבה למצוה, שמוציא את המצוה אל הפעל. אך מצד התחברות האדם למדריגת התלמוד, המצוה היא סבה וסולם לתלמוד, שבאמצעות "נר מצוה" יש בידי האדם להגיע ל"תורה אור". והרי פסוקנו עוסק להדיא במדריגתיהן של המצוה והתורה ["נר", "אור"], ולא בעשיית התורה והמצות, ובפרשה זו המצוה היא סבה לתורה. נמצא שסדר הדברים הוא כך; תחילה האדם לומד [תורה], ומתוך כך הוא מגיע למעשה [מצוה], ומתוך כך יוכל להתחבר למדריגת התורה. נמצא שבקיום המצוה גופא גנוזה היא ההתחברות למדריגת התורה. וראה בפחד יצחק שבועות מאמר מ, אות יב, שביאר שם שכאשר האדם עובר משלב התלמוד לשלב המעשה, אין בזה סילוק יד מהתלמוד, אלא המעשה הוא מעשה של תלמוד, וכמבואר כאן.

<> נראה שלפי זה מתבאר עוד דיוק בלישנא דקרא "כי נר מצוה ותורה אור"; לאחר שנאמר ברישא "נר מצוה" [הקדים ה"נר" ל"מצוה"], היה ראוי שימשיך ויאמר בסיפא "ואור תורה" [יקדים ה"אור" ל"תורה"]. אך לא כך נאמר בסיפא, אלא נאמר בה "ותורה אור", והלא דבר הוא. אמנם לפי דבריו מיושבת הערה זו, דבשלמא אם כוונת הפסוק היתה להשוות בין המצוה לתורה, שפיר היה מקום להקשות מדוע שינה בסיפא ממה שנאמר ברישא. אך הואיל ונתבאר כאן שאין כוונת הפסוק להשוות בין המצוה לתורה, אלא לחבר המצוה לתורה, ולומר שהמצוה היא סבה לתורה, לכך הוצמדו התיבות "מצוה" ו"תורה" להדדי, ולא יעבור זר ביניהן, כי זיקת המצוה לתורה היא מגמת הפסוק, ואותה אנו מבקשין.

<> כן כתב הרבה פעמים למעלה. וכגון בתחילת פ"ב כתב: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 44] כתב: "התורה שהיא אצל האדם, לדקות השכל אשר אין לו שייכות אל האדם, אשר הוא בעל גוף גשמי". ולמעלה ר"פ ו כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי". ולמעלה פ"ד [לאחר ציון 265] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן האדם... וזה מפני ריחוק התורה שהיא השכל העליון מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן, שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי". ולמעלה פ"ז [לפני ציון 55] כתב: "מצד כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף, לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל", ועוד, ועוד.

<> לכך אין המעשה מרוחק מן האדם הגופני, לעומת השכל המרוחק ממנו. ואודות שמעשה המצוה שייך לגוף, כן כתב למעלה פ"א [לפני ציון 153], וז"ל: "המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף". וכן נתבאר הרבה פעמים בספר דרך חיים. וכגון, בהקדמה לדר"ח [ט:] כתב: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... המצוה היא על ידי גוף האדם". ושם פ"א מי"ז [ת:] כתב: "ואמר [שם] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה... כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל [שם פ"ג מ"ט] 'כל מי שמעשיו מרובים וכו''". ושם פ"ג מי"ז [תנא.] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה [שמות יב, יח], הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב [ויקרא כג, מ], וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן שם פ"ה מי"ד [שמח.] כתב: "כי ההליכה לענין תורה, הוא עושה דבר בגופו, אבל הלומד אינו בגופו. והרי כאשר הולך ללמוד תורה עוסק במצוה בגופו ובשכלו; כי ההליכה הוא בגופו, והלמוד הוא בשכלו, וכל אחד ואחד דבר בפני עצמו. ולא כן ההולך לעשות מצוה, אין זה דבר בפני עצמו, כי הכל על ידי גופו, רק אצל הליכה לתורה שיש בזה שכר הליכה ושכר למוד, כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה', קאמר 'והשכמת בית המדרש ותלמוד תורה', כלומר ההליכה דבר בפני עצמו, והלמוד גם כן דבר בפני עצמו. כי אלו שני דברים ההליכה והלמוד הוא לשני דברים מחולקים, כמו שבארנו, ולכך יש שכר לכל אחד, ודבר זה לא שייך במצוה". ובדר"ח פ"ו מ"ב [כ.] כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אף על גב שיש בהם החכמה, הרי המצוה היא על ידי מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד". וכן כתב שם פ"ו מ"ט [שיז:]. וכן כתב בשאר מקומות, וכגון, בנתיב העבודה פט"ו כתב: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". וכן כתב בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ושם פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד [ראה למעלה פ"א הערות 153, 228, 234, 259, פ"ד הערה 217, פ"ז הערה 57, ופ"ח הערה 167].

<> בתחילת דרוש על המצות כתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן הש"י על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והש"י רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה' לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר א"כ היה ראוי לקרותם 'חכמה'... אין הכוונה בתורה שנתן הש"י החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם, להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה, כי אם אין מעשים אין תורה [ומביא שם המאמר מיבמות שמביא כאן]... הרי שאם אין לו מעשים, כאילו אין לו תורה כלל. וזה יורה השם שנקראת 'תורה', ולא 'חכמה', כי צריך לצרף הדבר שיורה חכמתה אל החכמה והידיעה, והוא המעשה. והטעם כי אין התורה כשאר חכמות שישיגם האדם מעצמו, ולא נתנו לו מהש"י בעצם, כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל. לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה במעשה ובידיעה" [הובא למעלה פ"ז הערה 58]. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר. אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות [פ"א מי"ז] אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:].

<> מעתה יאריך לבאר כיצד עשיית המצות מחייבת את האדם שיתגבר על יצרו, והתגברות זו מעלה את האדם למדריגה שהיא מעבר למדריגת המלאכים. אמנם לכאורה לפי זה לא יתבאר מדוע מעלה זו של המצות [כפיית היצר] אינה נמצאת גם בלימוד תורה, וכפי שטרח לבאר עד כה. @**והנראה בזה**^, שבדר"ח סוף פ"ו [תלח:] כתב בביאור דברי רבי חנינא בן עקשיא [מכות כג:] "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, שנאמר [ישעיה מב, כא] 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'", וכתב שם בזה"ל: "ומה שאמר 'תורה ומצות', מפני שכתוב 'יגדיל תורה ויאדיר', נגד שהרבה להם תורה אמר 'יגדיל תורה', וכנגד רבוי המצות אמר 'ויאדיר'". סתם ולא פירש מדוע תיבת "יאדיר" מוסבת על רבוי מצות, בעוד שתיבת "יגדיל" מוסבת על רבוי תורה. והנראה, ש"אדיר" פירושו מלשון חוזק וכח [ח"א למנחות נג: (ד, פא:)], והוא "לשון גדולה ועוצם גבורה" [רד"ק ספר השרשים, שורש אדר]. ושמעתי ממו"ר שליט"א להוסיף, ש"אדיר" מוסב במיוחד על התגברות על אויב הבא כנגד, וביאר לפי זה את שם החודש "אדר", שהיתה בו התגברות על המן הרשע [צרף לכאן מאמר חכמים (ביצה טו:) "הרוצה שיתקיימו נכסיו, יטע בהן אדר, שנאמר (תהלים צג, ד) 'אדיר במרום ה''", ופירש רש"י שם "שנאמר אדיר במרום - כלומר ש'אדר' לשון קיום וחוזק, ולכך נקרא 'אדר'"]. לכך דוקא רבוי מצות נקרא "יאדיר", כי הואיל ועבודת המצות נעשית על ידי הגוף [כמבואר בהערה 15], לכך יש בזה צורך מיוחד להתגבר על המעכב של הגוף, שהוא כפיית היצר. מה שאין כן בתורה, שלימוד תורה מכוון לשכל האדם, ולא לגוף האדם, והרי יש לשכל מעיקרא את ההכנה המתאימה ללימוד תורה [יבואר בהמשך], נמצא שאין בלימוד תורה כ"כ התגברות על המונע, לכך יאמר בזה "יגדיל", ולא "יאדיר". באופן, שכח הכיבוש של תורה נראה יותר בעבודת המצות, כי בזה התורה מגיעה לדיוטא היותר רחוקה ממנה [הגוף], לעומת לימוד תורה המכוון לשכל האדם, אשר השכל מעולם הוא עומד סמוך ונראה לתורה ["כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" (לשונו בגבורות ה' ספ"ט), והובא למעלה פ"ג הערה 46]. לכך תיבת "יאדיר" מתאימה לבטא את רבוי המצות [שיש בזה חוזק וכיבוש היצר המתנגד], ואילו תיבת "יגדיל" מתאימה לבטא את רבוי התורה. @**ודברים אלו**^ מבוארים בפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ג, שכתב: "רבים הם החילוקים בין תורה לשאר מצות. אחד החילוקים הוא בענין החינוך. יש חינוך למצוות, אבל אין חינוך לתורה. אב המכניס את בנו הקטן לסוכה, אין כאן קיום מצות סוכה, אלא קיום מצות חינוך. אבל אב המכניס את בנו הקטן לתלמוד תורה, הרי זה קיום מצות תלמוד תורה. הלולב בידו של קטן אינו אלא חפצא דחינוך; אבל 'תורה צוה לנו משה' [דברים לג, ד] של קטן היודע לדבר, הרי זה חפצא דתורה ממש. באופן, שלא מצינו לענין החינוך שום מקום בתלמודה של תורה... חינוך קטנים הוא ענין של יחוד, על ידי החינוך מתיחד הוא הקטן לעבודת המצוות. אבל אין אנו זקוקים לפעולה של יחוד אלא במקומה של הסתמיות. ועל כן, מכיון שהמצוות מתקיימות בשאר כוחות החיים, אשר על הכוחות הללו נאמר כי הם תושבים בעולם הזה, ועל כן יש כאן ענין של חנוך ושל יחוד למצוות. אבל תלמוד תורה מתקיים הוא בשכל, והשכל הוא גר בעולם הזה, ושכלו של אדם מישראל בעצמותו מיוחד ועומד הוא לחכמת התורה, וממילא אין אנו זקוקים בכאן לפעולה של יחוד. ועל כן יש חינוך במצוות, ואין חינוך בתורה, והבן היטב". @**ונראה להביא**^ ראיה מוכחת ליסוד הפחד יצחק, שהנה הט"ז [יורה דעה סימן שמ ס"ק טו] כתב: "כתב הרי"ץ גיאות, קטן שהגיע לחינוך, קורעין לו כדרך שמחנכין אותו בשאר מצות. כתב בדרישה, מכאן ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך, צריך לנהוג כל דיני אבילות". אך הדגול מרבבה שם [לבעל הנודע ביהודה] כתב על זה: "ונראה לעניות דעתי דלא שייך כאן חינוך, שמתוך זה אתה מבטלו מתלמוד תורה. אבל בקריעה אין כאן ביטול תלמוד תורה". ולכאורה דברי הדגול מרבבה תמוהים, שהרי כשהקטן יגדיל יהיה מחוייב באבילות ולהבטל מתלמודו. והרי כל ענינו של חינוך הוא להכשיר את הקטן לחיובי הגדול [כמבואר בריטב"א סוכה ב:, שכתב "קטן שמחנכין אותו במצות לעשות לו מצוה בהכשר גמור כגדול"], וא"כ, מדוע בקטן אין אבילות דוחה תלמוד תורה, ואילו בגדול אבילות דוחה תלמוד תורה. אלא הם הם הדברים; כשקטן נוהג אבילות, אין זה אבילות, אלא חינוך לאבילות. אך כשקטן לומד תורה, יש בזה קיום מצות תלמוד תורה לגמרי, ולא חינוך לתורה. לכך אי אפשר שחינוך של קטן ידחה תלמוד תורה של קטן, כי לימוד התורה שלו נמצא בדרגה גבוהה יותר, וכדברי הפחד יצחק. מה שאין כן בגדול, שמוטל עליו חיוב אבילות ממש, ולא חנוך לאבילות, בזה אמרינן שאבילותו דוחה מצות תלמוד תורה. ומתוך כך מוסברים דבריו כאן; ההתעלות אף מעבר למעלת המלאכים נמצאת בעבודת המצות יותר מאשר בתלמוד תורה, כי בעבודת המצות יש התגברות על מונע חומרי, שאינה קיימת בתלמוד תורה [ראה למעלה פ"י הערה 74].

<> שעל ידי המצות האדם יגיע למדריגה עליונה יותר מהמלאכים.

<> ללא בחירה. וכן כתב בדר"ח פ"ג מט"ו [שפו:]: "דבר זה מה שהאדם ברשות עצמו להיות בבחירתו, שיש לו דמיון אל העלה... ואל תאמר כי גם הבהמה היא גם כן בעלת בחירה. שאין הדבר כך כלל, כי הבהמה שהיא עושה לפי טבעה, ואין זה בחירה... אבל האדם שהוא בעל שכל, שייך בו בחירה במה שירצה". וקודם לכן [שעו.] כתב: "אין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם. אבל האדם 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".

<> פירוש - אינם צריכים להתגבר על מעכבים שונים, ולהכריח עצמם לפעול. ובח"א לסנהדרין צא. [ג, קעט:] כתב: "אך כי דבר זה אין ראוי לומר, שיהיה תנועות הגלגל מוכרחת... כי ראוי שיהיו כל הנמצאים, ובפרט אלו השמים, שהם חשובים, מתנועעים מעצמם לעשות רצון קונם".

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמה:]: "האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו. זולת האדם, אשר הוא בעל בחירה רצונית לעשות". ובתולדות יצחק בראשית א, כו, כתב: "המלאכים אינן בעלי בחירה, אלא כאילו בטבע עושים פעולותיהם, ולפי שאין בעל בחירה אלא הקב"ה, ורצה לעשות כבוד למין האנושי, עשהו בעל בחירה כמוהו, ולכן יש לו יצר טוב ויצר רע. שמי שאין לו בחירה, אין לו יצר טוב ויצר רע, שהמלאך כולו יצר טוב". ובגו"א בראשית פ"א אות נד כתב: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים".

<> ועל הצער שיש בכבישת היצר אמרו חכמים [ברכות סא.] "אוי לי מיצרי", ו"אוי לי" מורה על הצער והטירחה שיש בדבר. ורש"י פירש שם "אם לא אלך אחריו אוי לי מיצרי, המיגעני בהרהורים". ובדר"ח פ"ב מ"א [תפט.] כתב: "כשבא עבירה לידו, ומתאוה לעבירה, וכופה את יצרו, נותנין לו שכר בשביל הצער שכופה את יצרו". וכן כתב בח"א למכות כג: [ד, ה:]. ובמסילת ישרים פ"א כתב: "אם יהיה לבן חיל וינצח המלחמה מכל הצדדין, הוא יהיה האדם השלם אשר יזכה לידבק בבוראו, ויצא מן הפרוזדור הזה ויכנס בטרקלין לאור באור החיים. וכפי השיעור אשר כבש את יצרו ותאוותיו, ונתרחק מן המרחיקים אותו מהטוב, ונשתדל לדבק בו, כן ישיגהו וישמח".

<> דברים אלו מבוארים היטב בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמו.], וז"ל: "לכך אלו שני מאמרים בלשון תרגום דוקא["הפוך והפוך בה דכולא בה", ו"לפום צערא אגרא" (שם)], מפני כי אלו שתי מעלות אחרונות לא נמצאו למלאכים [שאינם מדברים ארמית (שבת יב:)]. כי מה שאמר יהודה בן תימא [שם משנה כ] 'הוי עז כנמר וקל כנשר וכו'', דבר זה מיוחדים בו המלאכים ביותר, שהם עושים רצון קונם באהבה וביראה, והם ששים ושמחים לעשות רצון קונם [סנהדרין מב.]. אבל אלו שתי מדריגות האחרונות, היא התורה וקבול שכר, אין למלאכים כלל; כי לא נתנה תורה למלאכים, כדאיתא בפרק רבי עקיבא [שבת פח:]. וקבול שכר גם כן אין שייך למלאכים, כי השכר הוא שייך דוקא לאדם שקונה מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, והוא קונה עולם הבא. אבל מדריגה זאת אין למלאכים. וזה שסיים המאמר 'לפום צערא אגרא', ואין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם, לכך אין להם יותר ממה שנבראו" [ראה להלן הערה 35]. ומבואר מדבריו שמתן שכר הוא על קניית מעלה עליונה יותר, והואיל ואין למלאכים צער, לכך אין להם קניית מעלה חדשה [ולכך אין להם מתן שכר]. @**וחידוש גדול**^ נמצא בדבריו כאן ובדר"ח שם; כי בדרך כלל היינו מבינים שהואיל ו"אין להם [למלאכי השרת] יותר ממה שנבראו" [לשונו בדר"ח שם], לכך "אין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם" [שם]. אך בדר"ח הוא כתב להיפך; שהואיל ו"אין למלאכי השרת צער כלל כאשר עושים רצון קונם, &**לכך**^ אין להם יותר ממה שנבראו". וכן כאן רומז שהשכר ניתן על הצער, והצער מאפשר "שיהיה מעלתו יותר עליונה". באופן שהעדר צער הוא סבה לכך ש"אין להם יותר ממה שנבראו", ולא מסובב מכך. נמצא שהצער בעשיית רצון קונם הוא המאפשר למצטער שתהיה לו יציאה מעבר למה שנברא עליו. אך כאשר אין צער בעשיית רצון קונם, שוב אין גם יציאה מעבר למה שנברא עליו. ונראה לבארו, כי כבר כתב כמה פעמים שרק כאשר תסולק ההויה הראשונה, יהיה מקום להויה השניה לחול. כי רק החסר מתהוה, אך השלם לא יתהוה. וזה יסוד נפוץ בספריו, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ב [תסב. (יובא בהמשך)], שם בפכ"ג [תצד.]. ושם פכ"ו [תקמג:] כתב: "כי ההעדר היא סבת ההויה, ואם אין כאן העדר, אז לא יחול שום הויה, שלא יתהוה דבר רק כאשר קדם לו העדר צורה לגמרי... וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור - שהוא המציאות היותר שלם - כתיב [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה הזאת היה חושך והוא העדר. שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה", ושם הערה 21. וכן כתב בנר מצוה [נח:], ושם הערה 341, ובבאר הגולה באר השני [קנו.], ושם הערה 222. לכך הצער הוא בחינת "העדר" הנצרך כדי שתהיה הויה חדשה. לכך הואיל ואין אצל המלאכים בחינת "צער", לכך אין אצלם העדר, וממילא לא תתהוה הויה חדשה. ודברים אלו מפורשים בנצח ישראל פכ"ב [תסב.], וז"ל: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". הרי להדיא כתב שם כדבריו כאן, שהעדר ההפסד אצל המלאכים הוא המונע מהם שהויה חדשה תתרחש. וכך העדר צער מונע יציאה ממה שנברא עליו. וראה להלן ציון 67.

<> מהמלאכים. ואודות שהשכר ניתן רק עבור קניית מעלה עליונה יותר, כן מתבאר משיטתו שאין מתן שכר על קיום מצות לא תעשה, אלא רק על קיום מצות עשה [דר"ח פ"ב מ"א (תפח:), ושם הערה 109]. והטעם הוא שבקיום מצות לא תעשה אינו קונה מעלה חדשה, וכמו שכתב בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:], וז"ל: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובתפארת ישראל פ"כ [שג.] כתב: "אמנם כל זה הוא במצות עשה, לפי שמצות עשה היא לקנין מעלה והשלמה... אבל מצות לא תעשה, שאין בהם קנין מעלה כלל, רק שהוא מחויב שלא יעשה דבר זה, אין בזה קנין מעלה, רק אם באה עבירה לידו ונצול מקבל על זה שכר, כדאיתא בפרק קמא דקדושין. מכל מקום בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה, רק אם באה עבירה לידו. ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה". ובנתיב העבודה פט"ו כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל, שאם לא אכל חלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו שיש על זה עונש". הרי השכר ניתן רק על קנית מעלה, ולא כאשר נשאר בדרגתו. וראה למעלה בהקדמה הערה 61, שנתבאר שם שהשכר ניתן על הצירוף שהמצוה צירפה וזיככה את האדם. וראה להלן הערות 60, 63. @**ויש בזה**^ חידוש מיוחד; כי בפשטות מבינים שהשכר ניתן על הבחירה שיש לאדם, שכאשר בוחר בטוב מקבל שכר, וכאשר בוחר ברע מקבל עונש. ולכך כאשר אינו בעל בחירה, אלא עושה הטוב בטבע, אינו מקבל שכר מחמת העדר הבחירה. וכמו שכתב הרמב"ן [דברים ל, ו], וז"ל: "כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו, צדיק או רשע... כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב, ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח, תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל... וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, ולא היה לו ברצונו דבר והפכו... וזהו שאמרו רבותינו [שבת קנא:] 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ' [קהלת יב, א], אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ". אך המהר"ל מבאר שהמיוחד בימות המשיח אינו בהעדר הבחירה, אלא בהעדר קנית מעלה חדשה, וכלשונו בנצח ישראל ר"פ מו: "ענין המשיח וההנהגה שתהיה בעולם, שיהיה העולם בשלימות, לא כמו שהיה העולם הזה, רק הויה אחרת. ובפרק השואל [שבת קנא:] 'זכור בוראך בימי בחורותך עד אשר לא יבואו ימי הרעה' [קהלת יב, א], אלו ימי הזקנה. 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי חפץ בהם' [שם], אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה, עד כאן. ופירוש ענין זה, שהדבר אשר הוא בפעל אינו יוצא עוד לפעל, אחר שכבר הוא בפעל. ולכך העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל". לכך העדר קנית המעלה הוא המפקיע את השכר בימות המשיח.

<> כי פסוק זה ["ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עשי דברו"] עוסק בבני אדם [כמו שמבאר והולך], והפסוק שלאחריו [פסוק כא] עוסק במלאכים ממש, שנאמר "ברכו ה' כל צבאיו משרתיו עשי רצונו". וכן כתב באור חדש [פה:], וז"ל: "וכן הוא במדרש [ילקוט שמועני תהלים רמז תת"ס] 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח', אלו הצדיקים שהם כובשים את יצרם, לכך הם 'גבורי כח'. ואחר כך כתיב 'ברכו ה' כל צבאיו', אלו הם המלאכים. וכתיב 'ברכו ה' מלאכיו' ברישא, והדר כתיב 'ברכו ה' כל צבאיו'. הנה תמצא כי השם יתברך מקרב הרחוקים, בשביל שהם מקבלים גזירתו יתברך". וכן יבאר כאן בהמשך דבריו. וכן הוא בנתיב כח היצר ס"פ ד, ויובא בהערה 43.

<> אודות שהמלאכים "הם שלוחים לקיים המציאות של עולם", כן ביאר בגו"א בראשית פל"ב אות ב [קלב.], וז"ל: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו, הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסז.]. ובסמוך כתב: "המלאכים ממש ממונים לקיים העולם הזה, כמו שהוא ידוע".

<> כי "מלאך" הוא מלשון "שליח", וכמבואר בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], שם פס"ח [שיד., ויובא בהערה 48]. וכן הוא בספר השרשים לרד"ק שורש אלך. ובגו"א בראשית פי"ח אות יא כתב: "ענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו. לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות, היה מלאך אחד שני מלאכים... שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ז [רסג.], ובנצח ישראל פכ"ב [תסז:]. ורש"י [שמות כג, כ] כתב: "הנה אנכי שולח מלאך שהוא שליח, ואינו עושה אלא שליחותו". ובגו"א בראשית פל"ב אות לג כתב בתמיה: "איך רשאי המלאך לשנות לו שמו, דאין זה שליחותו".

<> וכן נאמר [ירמיה כח, ט] "יוָדע הנביא אשר שלחו ה'". והרמב"ן [במדבר טז, כט] כתב: "טעם 'לא ה' שלחני' [שם], שלא שלחני כלל להוציאם ממצרים. כטעם [דברים לד, יא] 'אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים', [שמות ג, יב] 'וזה לך האות כי אנכי שלחתיך', וכן [במדבר טז, כח] 'כי ה' שלחני לעשות את כל המעשים האלה', המעשים אשר ראיתם בעיניכם. רמז לכל אשר עשה מיום שאמר לו [שמות ג, י] 'לך ואשלחך אל פרעה'. כי תחלת ביאת הנביא יקרא שליחות, כענין [ישעיה ו, ח] 'את מי אשלח ומי ילך לנו', [מיכה ו, ד] 'ואשלח לפניך את משה אהרן ומרים'". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ח [רעד.].

<> אודות שתלמידי החכמים שבדור מורים לעם תורת ה', כן כתב למעלה פ"ד [לאחר ציון 243], וז"ל: "כך ישים האדם [הת"ח] 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". ורש"י כתב [בראשית כח, י] "יציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זויה והוא הדרה, יצא משם, פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה". ובגו"א שם אות ח כתב: "נראה שמזכיר ג' דברים, לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות. וכנגד הראשון אומר 'פנה הודה'... ויראת ה' הוא לו שבח בודאי. וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה' הנאמר על החכמה שהיא זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש"י 'גבר זיותנא'. וכן 'חכמת אדם תאיר פניו' [קהלת ח, א]. 'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה". ואמרו חכמים [שבת נד:] "כל מי שאפשר למחות... ולא מיחה, נתפס על כל העולם כולו". ובנר מצוה [קלד.] הביא מאמר זה, ותמה על "אותם שהם בעלי שם באמת" שאינם מוחים בבני אדם המזלזלים באיסור סתם יינם. וכן הוא בדר"ח פ"א מי"א [שכג:], והובא למעלה פ"ח הערה 245.

<> "והם נשלחים לקיים העולם" [לשונו בסמוך]. ולכך הוי "כל שכן" ממלאכים ונביאים, כי אין לך דבר נעלה יותר מהרבצת תורה, שהעולם עומד עליה, וכמו שאמרו [פאה פ"א מ"א] "ותלמוד תורה כנגד כולם". וראה הערה הבאה.

<> "כי העולם עומד על התורה" [לשונו למעלה פט"ו לפני ציון 306]. 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, ופט"ו הערה 306].

<> "ושמרו את משמרתו - כל מנוי שהאדם ממונה עליו ומוטל עליו לעשותו קרוי 'משמרת' בכל המקרא ובלשון משנה" [רש"י במדבר ג, ז]. והתלמידי חכמים הם מצווים מהתורה ללמד אחרים, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב, וז"ל: "כשם שחייב אדם ללמד את בנו, כך הוא חייב ללמד את בן בנו... ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים, אע"פ שאינן בניו, שנאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך', מפי השמועה למדו [סיפרי שם] 'בניך' אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויין בנים". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רי.] כתב: "שמצווה האדם למסור התורה לאחרים". ושם במשנה ט [שי.] כתב: "החכם מלמד תורה לרבים הוא".

<> צרף לכאן מאמרם [נדרים כ:] "מאן מלאכי השרת, רבנן". וכאן מבאר זאת מצד שהם שלוחים כמו מלאכים. אך בנתיב האמת פ"ג כתב הסבר אחר, וכלשונו: "כי אין התורה בארץ, רק שהאדם שיש בו התורה נחשב בשמים מצד התורה, שהיא מן העליונים. ומפני כך אמרו בכל מקום [נדרים כ:] 'מאן מלאכי רבנן', שבשביל התורה שיש עמהם, אשר התורה היא מן השמים, נחשבו רבנן מלאכים" [הובא למעלה פי"א הערה 14].

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 41]: "מזה יש לך ללמוד כי הצדיקים ששומרים הסדר שסידר השם יתברך את העולם, בזה מקיימים כל העולם. והפך זה הרשעים, כאשר הם יוצאים מן התורה ועוברים את הסדר שסדר השם יתברך, בזה מחריבין כל העולם. כי כל העולם הוא אחד מקושר ומסודר, ושנוי הסדר שסדר השם יתברך, דבר זה הוא שנוי אל הכל. לכך הצדיקים שכרם גדול, שהם מקיימים כל העולם. והרשעים עונשם גדול, שמחריבים הכל".

<> ראה למעלה הערה 26. ואודות שהמלאכים שייכים רק לעולם הזה, ולא לעולם הבא, כן מבואר בדר"ח פ"ה מכ"ב [תקמו.], והובא בתחילת הערה 23. ובתפארת ישראל פי"ג [רי:] כתב: "אין שייך למלאכים עולם הבא, כי אם לישראל, כמו שהוא ידוע". ובדרוש לשבת תשובה [סו:] כתב: "המלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן". ובנתיב העבודה פי"א כתב: "בעולם הבא מעלת ישראל על המלאכים". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת". ובח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב: "אין המלאכים מקבלים יותר ממה שבריאתם בעצמם, רק הם עומדים בהוייתם כמו שנבראו בעצמם". וכן נאמר [זכריה ג, ז] "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה", ופירש רש"י שם "העומדים - שרפים ומלאכי השרת". והשל"ה [פרשת נח תורה אור (ג)] כתב: "נאמר [זכריה ג, ז] 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים', כי המלאכים נקראים 'עומדים', שעומדים במקומם. והאדם נקרא 'מהלך', כי הוא הולך משלימות לשלימות, עד שזוכה לידבק בין הכתות הקדושות האלה". והמגלה עמוקות על ואתחנן, האופן השלישי כתב: "המלאך נקרא 'עומד', והצדיק נקרא 'מהלך', כמו שנאמר 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה', שהוא הולך מדרגה לדרגה" [הובא למעלה פ"א הערה 161]. @**והדבר מוכרח**^ מיניה וביה; הנה בדר"ח פ"ב מ"י [תשפג:] כתב: "כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים... ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא". והרי אין למלאכים צלם אלקים [כמבואר בדר"ח פ"ג מי"ד (שמג:)], ולכך ברי הוא שאינם בני עולם הבא, כי אם אין צלם, עוה"ב מנין.

<> פירוש - הואיל ואיירי במקרא זה בבני אדם צדיקים, המתגברים על יצרם, לכך נאמר במקרא זה "גבורי כח עושי דברו", כי איירי באלו המתגברים על יצרם. וכן כתב בנתיב כח היצר ס"פ ד, וז"ל: "ולכך כתיב 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', שהם גבורים לכוף את יצרם, שזה נחשב גבור". ובגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "וזה שאמרו [אבות פ"ד מ"א] איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו".

<> וזה נאמר על מלאכים ממש, וכפי שמבאר והולך. והנה עד כה ביאר שתלמידי חכמים וצדיקים הם שלוחי הקב"ה לקיים העולם. אמנם במקום אחר ביאר שכל אדם הוא שלוחו של הקב"ה בעולם, שהנה נאמר [משלי י, כו] "כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו", ובנתיב הצדק פ"א כתב: "נראה פירושו כי הפסוק הזה 'כחומץ לשנים' מדבר על העצל במעשים, ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השם יתברך, אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל, וכדכתיב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד וגו''. ועל זה אמר 'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו', והשנים והעינים הם כלים פועלים, השנים פועלים האכילה, והעינים פועלים הראיה. ואמר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו, שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו, שלא שלחו השם יתברך בחנם. ורמז העצל במעשים, שאינו עושה מצות, גורם אל השם יתברך, שהוא ברא את האדם בעולם ושלחו לפעול מצות ומעשים, וגורם העצל אל השם יתברך שאינו פועל בעולם... שהשם יתברך שלח האדם בעולם שיעשה הטוב ויתן השם יתברך טובה על ידו בעולם". ומדוע כאן כתב שרק תלמיד חכם וצדיק הם שלוחיו של הקב"ה בעולם, ולא כל אדם. ואולי יש ליישב, כי גם בנתיב הצדק איירי בשליחות האדם לעשות את המצות המוטלות עליו, א"כ שוב איירי בת"ח וצדיק.

<> "ולא כל מלאכיו" [המשך המדרש שם].

<> שהם עושים שליחות השם יתברך, וכמבואר למעלה מציון 25 ואילך. וראה להלן הערה 66.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 26]: "מה שהאדם הולך ביושר, ואינו יוצא מן הדרך, אף כי יצר הרע מסית את האדם, וזה הדרך נקרא 'נתיבה', שאינו רחב, ואין רבים הולכים בזה הדרך, רק מעטים". וצרף לזה מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והם מועטים", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה, מועטים הם". וכן [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור". ובדר"ח פ"ד מ"ד [קג.] כתב: "אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים". ובדר"ח, בביאור משנת "כל ישראל" [סא:], כתב: "כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים". ובדר"ח פ"ב מ"א [תעו.] כתב: "כי אין כל הבריות יכולים לדעת הדרך המפואר". ובבאר הגולה באר הששי [קמט:] כתב: "אין ספק כי אין כלל העולם כולו צדיקים, עד הזמן שיקויים [דברים ל, ו] 'ומל ה' את לבבך ואת לבב זרעך וגו''". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד, וז"ל: "כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים". ושם מביא שרש"י [בראשית ו, ו] חולק על זה, וסובר "שאפשר לעולם בלא רשעים, רק שנבראו מפני שיעמדו צדיקים ממנו", אך חלק על כך לשיטתו, וכתב: "ויותר היה נכון לומר מפני הצדיקים נבראו הרשעים, שאי אפשר לעולם בלא רשעים, ולא שבשביל שהרשעים יצאו מהם צדיקים". וכן בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם". וראה גו"א ויקרא פ"ו הערה 45, ושם דברים פכ"ה אות ב.

<> זהו המשך המדרש.

<> תרגום: וזה רואה שדהו בור וריק [בלי חרישה וזריעה], וכרמו בור, והוא שותק [בתמיה (מתנו"כ ויק"ר א, א)].

<> בנתיב כח היצר ס"פ ד הביא מדרש זה, וכתב: "ובמדרש, 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו', במה הכתוב מדבר... הרי בפסוק הזה שמדבר בתחתונים, מקדים התחתונים קודם המלאכים שהם עליונים. כי אותם שהם עומדים בתפקודתו של מקום, ויש בהם יצר הרע, והם כובשים יצר שבהם, בודאי הם קודמים למלאכים, שאין בהם יצר הרע. ולכך כתיב 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', שהם גבורים לכוף את יצרם, שזה נחשב גבור". והמשך דבריו יובא בהערה 57.

<> בילקו"ש שלפנינו הלשון הוא כך: "'עושי דברו לשמוע בקול דברו', 'לשמוע בקולו לעשות דברו' היה לו לומר, שכשהאדם שומע אחר כך עושה, ולמה אומר כן".

<> כמו מצות שמיטה [יבאר בהמשך], וכן שמוטל עליו לכוף את יצרו.

<> יש להבין, שהרי אף אם ישראל לא הקדימו "נעשה" ל"נשמע", אלא יאמרו "נשמע ונעשה", או "נעשה" בלבד, הרי גם בזה יש קבלת המעשה "אף כי מעשה המצות קשים על האדם וכבדים עליו מאוד" [לשונו כאן]. ומדוע דוקא &**הקדמת**^ "נעשה" ל"נשמע" מורה יותר על קבלת המעשה. אמנם על פי דבריו בתפארת ישראל פכ"ט תיושב הערה זו. שהנה אמרו חכמים [שבת פח.] "בשעה שהקדימו ישראל 'נעשה' ל'נשמע' יצתה בת קול ואמרה להן, מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו, דכתיב [תהלים קג, כ] 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו', ברישא 'עושי' והדר 'לשמוע'". ובתפארת ישראל פכ"ט [תלח.] כתב על כך בזה"ל: "כי מה שהיו מקדימים ישראל 'נעשה' ל'נשמע', דבר זה בודאי כי אצל האדם מן הידיעה שיודע שדבר זה טוב לו לעשות, נמשך המעשה. ואם לא היה יודע שטוב לו לעשות, אינו עושה. ולא כן ישראל, במה שהם עובדים השם יתברך, עיקר עצם שלהם מה שנבראים עליו הוא לעבוד השם יתברך במעשה, והידיעה בפעולה זאת נמשך אחר המעשה. אבל אצל כל האדם המעשה נמשך אחר הידיעה, מפני שמן הידיעה בא המעשה, ואם לא ידע אין כאן פעולה, ולפיכך צריך להקדים השמיעה אל הידיעה. ואצל ישראל שהם נבראים לעבוד את בוראם, הרי בבריאתם הוא המעשה, והידיעה לפועל הזה נמשך אחר המעשה שיש לו לעשות. ודבר זה משתמשים בו המלאכים, שכל אחד ואחד הוא נברא על דבר שהוא פעולתו. שאינו כמו האדם שהוא בעל בחירי, ולא יתכן עליו לומר שהוא נברא על פועל זה, שהרי בחיריי הוא לעשות איזה פועל שירצה, הן לטוב הן לרע. ודבר זה אינו במלאכים, רק הם נבראים על פעולתם, ולפיכך בבריאתם הוא הפועל, והידיעה בפועל שלהם נמשך אחר העשיה. ולפיכך כתיב קודם 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו', ואחר כך כתיב 'לשמוע בקול דברו', שזה מורה כי הפועל קודם להם מן השמיעה. וכל זה כמו שאמרנו כי נבראו המלאכים כל אחד על פעולתו המיוחדת, ובבריאה עצמו נמצא מהם המעשה, והידיעה נמשך אחר המעשה". הרי אע"פ שגם "נעשה ונשמע" וגם "נשמע ונעשה" מורים על קבלת המעשה, אך הרבותא באמירת "נעשה ונשמע" היא שזה מורה ש"עיקר עצם שלהם מה שנבראים עליו הוא לעבוד השם יתברך במעשה... שהם נבראים לעבוד את בוראם" [לשונו בתפארת ישראל שם]. והכרה זו שישראל &**נבראו**^ בכדי לעבוד את ה' במעשה אינה נמצאת בקבלה שאין בה הקדמת "נעשה" ל"נשמע".

<> כמבואר בהערה הקודמת. וזהו מה שטען משה רבינו כנגד המלאכים [שהתנגדו שהתורה תנתן לישראל] "יצר הרע יש ביניכם [בתמיה]" [שבת פט.].

<> פירוש - השבח העולה מישראל אל ה' הוא יותר מהשבח העולה מהמלאכים אל ה', כי ישראל נאבקים עם יצרם בכדי לקיים רצון קונם, בעוד שהמלאכים משוחררים ממאבק זה, כי הם נטולי יצר הרע. לכך השבח של ישראל קודם לשבח של המלאכים, כי שבח ישראל מורה יותר על כבוד הקב"ה משבח המלאכים. וכמו שאמרו במדרש [דב"ר ג, ו] "אין שבחה של מטרונא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". וכן מדוייק מלשון חכמים, שאמרו [חולין צא:] "אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה, עד שיאמרו ישראל למטה, שנאמר [איוב לח, ז] 'ברן יחד כוכבי בקר', והדר [שם] 'ויריעו כל בני אלהים'". ומהו הצורך להוסיף שישראל הם "למטה" ומלאכי השרת הם "למעלה", וכי אין אנו יודעים זאת, ומה היה חסר ללא הוספות אלו. אלא הם הם הדברים; "למטה" מורה שישראל הם קרוצי חומר ובעלי גוף, ולכך הם בעלי יצר הרע. ואילו "למעלה" מורה שאין למלאכים ענייני חומר אלו, ולכך בדין הוא ששירת ישראל תוקדם לשירת המלאכים, כי ישראל הם למטה ואילו המלאכים הם למעלה. @**ומעין סברה**^ זו כתב בגבורות ה' פס"ח, שהביא בתחילת הפרק את המדרש [תנחומא בובר בשלח אות יג] ששירת ישראל בקריעת ים סוף קדמה לשירת המלאכים, וכתב לבאר בזה"ל: "כי כאשר עלו ישראל מן הים, אז קנו ישראל עצם מדריגתן ומעלתן... וכל בריאה שנברא מן השם יתברך לא נברא אלא לכבודו... ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם, ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה. ואמרו שהמלאכים נקראים עבדים, מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם שנקרא 'מלאך', מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה [ראה למעלה הערה 27]. אבל ישראל הם נקראים 'בנים' [דברים יד, א], כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו, כיון שישראל הם עלולים בראשונה, במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים, אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך... ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה, ולכך שירתם תחלה", וכן כתב באור חדש [נו:], ובח"א לחולין צא: [ד, קט:]. הרי הואיל וישראל מורים על הקב"ה יותר ממה שהמלאכים מורים עליו יתברך, לכך שירת ישראל קודמת לשירת המלאכים, וכפי שנתבאר כאן.

<> שלפי המדרש פסוק זה איירי בצדיקים [ולא במלאכים], ואילו הפסוק שלאחריו איירי במלאכים ממש, וכמבואר למעלה הערות 25, 43. ומעתה יבאר כיצד תיבת "דברו" ["עושי דברו לשמוע בקול דברו"] מורה שאיירי בבני אדם הנאבקים עם יצרם.

<> והקושי הוא ההתגברות על היצר הרע, וכמו שמבאר והולך. ולמעלה פ"ו [לאחר ציון 52] כתב: "אמרו [מכות יא.] אין 'דבור' אלא קשה, כדכתיב [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'... הדבור הוא קשה". ואודות שדיבור הוא לשון קשה, כן כתב רש"י [במדבר יב, א], וז"ל: "ותדבר - אין דבור בכל מקום אלא לשון קשה, וכן הוא אומר [בראשית מב, ל] 'דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות'. ואין אמירה בכל מקום אלא לשון תחנונים, וכן הוא אומר [בראשית יט, ז] 'ויאמר אל נא אחי תרעו'". ובגו"א שם אות א כתב: "אין דבור אלא קשה. פירוש, מפני כי הדבור הוא המורה על חתוך הדבור היוצא מן האדם, לאפוקי האמירה, היא מורה על מכוון הענין. והדבור מן האדם הוא לשון קשה, לפי שהוא מחתך האותיות ממנו בכח". וזהו יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון, בשמות פי"ט אות ו כתב: "כל דבור יש בו שני ענינים; האחד, הוא חתוך הקול והאותיות, והוא נקרא 'דבור', וזהו קשה. והשני, הוא הענין הנאמר באותו דבור מן חבור האותיות והתיבות, והוא נקרא 'אמירה', והוא רך... הדבור קשה, לפי שחתוך האותיות והוצאת הדבור בעצמו הוא בכח וקושי, וזה לא שייך באמירה. ולפיכך בכל מקום שנאמר לשון 'ויאמר' הכונה שאמר לו ענין הנאמר". וכן כתב שם ויקרא פ"א אות יד, שם פ"י אותיות יח, כ, שם פט"ז הערה 5, שם פכ"א ריש אות א, שם דברים פ"א אות כג, שם פ"ב אות יב. וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ג [עח:], נתיב הלשון פ"ה, נתיב כח היצר פ"ד, ועוד. ובח"א לסוטה לג. [ב, סז.] ביאר שהמלאך גבריאל ממונה על הלשונות, משום שדבור הוא לשון קשה, וזו מדת גבריאל [הובא למעלה פ"ו הערה 54].

<> עובר לעסוק בשמיטה, כי המדרש למעלה [לפני ציון 41] העמיד את פסוקנו בשומרי שביעית, ולמדו כן בגזירה שוה מ"עושי דברו" ל"וזה דבר השמיטה", ועתה יבאר כיצד תיבת "דברו" [המורה על קושי] מורה במיוחד ובמסוים על הקשיים של שמירת שביעית.

<> כמו שאמרו במדרש שהביא למעלה [לאחר ציון 41]: "בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה ליום אחד, לשבת אחד, לחודש אחד, שמא לשאר ימות השנה, ודין חמיה חקליה ביירא, כרמיה ביירא, ושתיק, יש לך גבור גדול מזה".

<> מעורר בזה דמדוע רק על מצות שמיטה יאמר "גבורי כח", ולא על מצות תרומות ומעשרות. ומה שהעיר מנתינת תרומות ומעשרות יותר ממצות צדקה, כי בא להעמיד קושי הדומה לקושי שיש במצות שמיטה, דאידי ואידי איירי בפירות השדה, ואמרו במדרש שהקושי הוא להוביר את שדהו ולאבד את כרמו, ומאי שנא מחיוב לתת פירותיו לאחרים, דמדוע הקושי של שמיטה גדול יותר.

<> שנותן לכהן וללוי.

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 21]: "הצדקה בני אדם הרבה עושים אותה... והרבה הולכים באורח הצדקה... כי בני אדם מוכנים אל הצדקה", ושם הערה 23.

<> אע"פ שפירות שביעית נעשים הפקר לכל, וכמו שמפורש בקרא [שמות כג, י-יא] "ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה והשביעת תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך וגו'", ונמצא שעושה בזה טובה לאחר, מ"מ כאן לא איירי בהפקרת הפירות, אלא בחיוב שביתת הקרקע והוברתו [וכמבואר להדיא במדרש שהובא למעלה, וראה הערה 52], ומכך תועלת לאיש.

<> לשונו בנתיב כח היצר ס"פ ד: "ובמדרש [ילקו"ש תהלים רמז תת"ס], 'גבורי כח עושי דברו', רבי יצחק נפחא אמר, אלו שומרי שביעית. בנוהג שבעולם אדם עושה המצוה ליום אחד, לשבת אחד, לחודש אחד, שמא תאמר לימות השנה... ורצה לומר כי לכך נאמר 'דברו', כי דבור לשון קשה, כדכתיב [בראשית מב, ל] 'דבר אתנו אדוני הארץ קשות'. ומפני שהשמיטה היא קשה מאוד על האדם, ולכך נאמר אצל שמיטה 'וזה דבר השמיטה', וכאן כתיב 'עושי דברו', רצה לומר שאף שקשה הוא, מכל מקום האדם הוא עושה, ובשביל כך מדריגתו יותר מן המלאכים, והקדימו למלאכים. ולפיכך יצר הרע שברא השם יתברך הוא טוב מצד זה, שכאשר גובר על יצרו, מעלתו על הכל. והשם יתברך חפץ לזכות האדם, ולהיות מעלתו יותר מן המלאכים על ידי זה".

<> ולכך אותה לא אעשה.

<> לשונו בתפארת ישראל פס"א [תתקמט.]: "כי במצות יש שני דברים; האחד, מצד בחינת החומר שיש במצוה, שהוא קשה על האדם ביותר מאד. ואין ספק כי השכר על זה יותר גדול מן המצוה הקלה, שאינה קשה על האדם. אבל בצד בחינת המצוה עצמה, אפשר שיותר שכר יש על הקלה מצד עצמה, ממה שיש בחמורה מצד עצמה".

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"א [תפז:]: "המצוה יש בה שתי בחינות; הבחינה האחת, מצד המצוה שהשם יתברך נותן שכר בשביל המצוה, אף שאין בה טורח והוצאה כלל, שנותן שכר על המצוה עצמה, דבכל מקום יש שכר עליה. ושכר זה אין אתה יודע מתן שכרן, שהוא מצד המצוה עצמה, ויכול להיות שיש שכר יותר על קלה מבחמורה, ואין השכר תולה כלל בקלות ובחמורות. אבל השכר שיש בשביל הטורח וההוצאות, וכמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] 'לפום צערא אגרא', בודאי השכר הוא לפי הטורח והוצאה שיש לאדם... כי שכר המצות [הוא] שעל ידי המצות דביקות האדם בו יתברך, וכפי הדביקות שיש לאדם בו יתברך. ואפשר שהדביקות בו יתברך בקלה יותר מבחמורה, כי זה לא תליא בקל וחומר של המצוה שהיא על האדם... שיש מצות קלות מסוגלות בשכר יותר מן החמורות, כי השכר של מצוה עצמה אינו תולה בקל וחומר, רק שיש איזה מצוה מסוגלת לשכר יותר. וכל הדברים האלו ברורים, בלי פירוש אחר כלל". וכן כתב בח"א למכות כג: [ד, ה.].

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובתפארת ישראל פס"א [תתקמט:] כתב: "ובשלוח הקן כתיב [דברים כב, ז] 'שלח תשלח וגו' למען ייטב לך', ופירוש 'למען ייטב לך', אף על גב שאני אומר לשלח האם, ויש לך הפסד מה, בשביל הפסד זה שהוא קטן כתיב 'למען ייטב לך והארכת ימים', קל וחומר למצוה חמורה שיש בו הפסד הרבה, שהשכר הוא יותר גדול. ושכר זה בודאי יותר גדול בחמורה מבקלה, שהרי 'לפום צערא אגרא'. אבל מצד עצם המצוה, שיש שכר עליה, 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה'. ואם יש שני מצות, האחת חמורה מפני שיש בה גודל ההוצאה, או גודל הטורח, אף על גב שאפשר לומר כי המצוה שאין בה טורח יש עליה יותר שכר ממה שיש על החמורה, דבר זה מצד המצוה עצמה, שאין יודע מתן שכרן של מצות. אבל מה שהשם יתברך משלם בשביל שטרח במצוה, בודאי מצד הזה השכר יותר על החמורה ממה שיש על הקלה".

<> לשונו בדר"ח פ"ב מ"א [תפח.]: "וכן מה שאמרו [מכות כג:]... 'לא תאכל הדם למען יטב לך ולבניך עד עולם' [דברים יב, כה], הרי הדברים קל וחומר; ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה בו, אמרה תורה 'למען יטב לך ולבניך עד עולם', גזל ועריות שנפשו של אדם מחמדתן, לא כל שכן שיזכה לו ולבניו עד סוף כל הדורות', עד כאן. גם כן סבירא ליה דמה שאמר 'למען יטב לך', לא נאמר בשביל המצוה עצמה, רק השכר הזה בשביל שלפעמים חומד האדם לדם בשביל שהוא רעב, אף על גב שהאדם נפשו קצה בו, ועל זה בא השכר, כדי ללמד קל וחומר... ומעתה מה שאמרה תורה בדם 'למען יטב לך' היינו כשבא עבירה לידו, דהיינו שמתאוה לדם ואינו אוכל, ונותן לו השכר הזה 'למען יטב לך ולבניך', קל וחומר עבירות שהאדם מתאוה להם לגמרי, שיש שכר על זה יותר". @**והנה כתב**^ כאן "ומצוה אחת אם עשה פעם אחד על ידי טורח גדול, ופעם אחד לא עשה כל כך בטורח גדול, יש שכר על אותה שבטורח גדול יותר מן אותו פעם שלא עשה כל כך על ידי טורח". ומשמע מלשונו שאיירי באותה מצוה עצמה, שכאשר מקיימה בטורח מקבל יותר שכר מכאשר מקיימה שלא בטורח. ונקודה זו מבארת היטב בספר אור ישראל מאמר ח, שכתב: "כי נודע כי המצות נערכות נגד צער קיומם כמאמר רז"ל [אבות פ"ה מכ"ב] 'לפום צערא אגרא'. ולזאת לפעמים האדם עושה מצוה אחת בשני עתים השוים בתמונת חומרם, ובכל זה בבחינת צער קיומם יש ביניהם הפרש כמה אלפים בחינות, כי כל דבר תתחלק לחלקים דקים ורבים, כי בחינת הצער תתחלף לפי צורת עשייתם. למשל, מי שלמד בעת אחת שעה אחת, ודעתו היתה אז צלולה ללימוד, טבעו לא היתה מתנגדת לזה, לא הרגיש צער בנפשו, או לכל הפחות מעט בעת לימודו. ובעת אחרת היה הדבר בהיפוך, כנטל החול היתה על נפשו הלימוד, צערו היתה למכביר. הלא החומרי שוים לימוד שעה אחת, אכן הצורה נשתנה הרבה למעלה ראש, וכיוצא בכל הדברים, אין שעה דומה לחבירו בבחינת צורתו. ולזאת גם מעשיו גם אם יקיים באין שינוי בחומרם, בכל זאת בבחינת צורתם ההפרש ביניהם מרחק רב".

<> לשונו בתפארת ישראל פס"א [תתקנא.]: "כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה. כי המצוה היא הצירוף שמצרפת האדם... ואם המצות לא היה רק לקיים קבוץ וסדר המדינה, או תקון האדם, כמו שהרבה אנשים היו נותנים טעם במצות... בודאי יש לעמוד על זה איזה מצוה יש בה תועלת יותר מן האחרת, וכמה השכר יותר מן האחרת. אבל המצות הם אלקיות, מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו. ולא נוכל לדעת איזו מן המצות בה הצירוף יותר, כי יש מצוה קלה שהצירוף הזה אשר אמרנו יותר מן החמורה. אבל מכל מקום אין עליך לומר כלל שאין תולה לגמרי במה שהמצוה היא קשה על האדם, שזה אינו. שודאי כאשר הוא מקיים המצוה שהיא קשה יותר על האדם, מורה זה על שהוא אוהב השם יתברך בכל לבו, ולפום צערא אגרא. רק כי אפשר הוא שיהיה השכר על המצוה הקלה יותר ממה שהוא על מצוה החמורה מצד המצוה בעצמה שהיא מצרפת האדם... ולכך תמצא בכמה מקומות שהם אמרו על מצות קלות שכר גדול מאד מאד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 61]. וראה למעלה הערה 24.

<> פירוש - מעלת המצוה היא שקיומה מחייב את האדם שיתגבר על יצרו [שהוא מונע חומרי העומד בדרכו], ובזה מעלת האדם היא אף יותר ממעלת המלאכים, וכמו שהתבאר. וראה להלן פי"ח הערה 1.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמט.]: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומר. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפח.] כתב: "כי החיה כאשר היא דבר קל בתנועה, וזה מורה על כי הנפש שבו מסולק מן האדמה. כי כל בעל אדמה יש לו כבידות הטבע, ואילו החיה והעוף אין לו כבידות הטבע, כמו שיש לבהמה שיש לה כבדות הטבע". וכן הוא באור חדש [צח.], ובח"א לב"ב עג: [ג, צג:]. ובפחד יצחק בהערה כללית שבפתיחת הספר כתב: "כבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פ"ו] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות".

<> לשונו בנתיב השלום פ"ב: "כי הזריז צריך שיהיה גובר על גופו, כי גופו יש בו העצלות מאוד, וכאשר גובר על גופו בזריזות, דבר זה סלוק הגוף". ומה שכתב כאן "וכאשר הוא זריז במצות &**השם יתברך**^, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו", ולא כתב סתם "וכאשר הוא זריז במצות, בזה גובר וכו'" [כפי שעד כה הזכיר מצות סתם], כי בא לבאר מדוע הוא גדול מהמלאכים, והוא שהאדם הוא שליח הקב"ה לעשות מצות, ובזה הוא יותר ממלאכים, שאף הם שלוחים של הקב"ה, וכמבואר למעלה ציון 39.

<> כי "לפום צערא אגרא" [אבות פ"ה מכ"ב], וכמבואר למעלה לאחר ציון 21. וצרף לכאן דברי הר"ן [נדרים מא.] שחולה ונתרפא "מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו".

<> הולך להביא ראיה שיש להזהיר האדם שיעשה מצות בזריזות גדולה, אך לא מביא ראיה שבזה מדריגתו אף יותר מהמלאכים.

<> בדר"ח פ"ה מ"כ [תעט:], שביאר שם שארבעת הדברים שהוזכרו במשנה ["עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי"] הם כנגד ארבעה שלבים בהתגברות על החומר, שהחומר מונע את האדם מלפעול בארבעה אופנים, וכלשונו שם: "מפני שהאדם בעל חומר, והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר, ועל זה אמר 'הוי עז כנמר'. כי מי שיש לו עזות אינו כמו אבן דומם עד שלא יהיה לו חפץ ותשוקה, רק יהיה עז כנמר... שלא יהיה נחשב כמו אדם ישן בעבודת בוראו, אבל יהיה נחשב עז בעבודת בוראו, עד שמכח עזות שלו משים פניו אל הכל. מכל מקום לפעמים אין לו כח המתעורר, שמתעורר אותו אל הפועל. כי תמצא כמה בני אדם שהם חפצים מאד מאד אל דבר, והנה יש להם העזות, ואין להם כח המעורר אותם אל דבר, וזה מפני כובד טבעם. וכנגד זה אמר 'וקל כנשר', שלא יהיה טבעו מכביד עליו בעבודת בוראו, אבל יהיה מעורר עצמו עד שיהיה קל בעבודת בוראו, ולא יהיה טבעו מונע אותו מזה. ואחר כך כאשר יש לו כח המעורר, הנה עוד צריך הכנה שיהיה מתנועע אל המצוה, ועל זה אמר 'ורץ כצבי', הוא התנועה אל המצוה. ואין זה עשיית המצוה לגמרי, רק התנועה אל המצוה. ולכך כנגד עשיית המצוה בעצמה אמר 'וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'. ודבר זה כי יעשה האדם כל הדברים בכח ובזריזות יתירה".

<> לשונו בנתיב הזריזות רפ"ב: "מדת הזריזות היא המדה שצריכה אל עבודת השם יתברך, וכמו שאמר במסכת אבות 'יהודה בן תימא אומר, הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'. כי העצלה באדם כאשר גופו וטבעו החמרי גוברים על נפשו, ומבטלים פעולת נפשו. ולכך בא החכם הזה להזהיר שיהיה האדם יוצא מכובד ועצלת גופו שגובר עליו. ותחלת כל דבר יש אדם שכבידות טבעו כ"כ גובר עליו עד שהוא כמו אבן דומם, ואינו מתעורר על דבר. ולכך אמר תחלה שיהיה 'עז כנמר', דהיינו שיעורר את עצמו לפעול, ולא כמו זה שבשביל כובד טבעו אין מעורר עצמו על דבר... ועוד יותר צריך זריזות, כי האדם נחשב גופו וטבעו כבד עליו, עד שהנפש כאילו בטל ואינו פועל, ועל זה אמר שיהיה 'קל כנשר' לקום מעצלותו. כי האדם נחשב כאילו הוא שוכב מפני כבידות טבעו. ועדיין צריך ההליכה עצמה, שהיא התנועה אל המעשה, ודבר זה קשה יותר בודאי, ולכך אמר 'רץ כצבי'. ואמר 'וגבור כארי' הוא כנגד גוף המעשה, שהוא העיקר, כי בודאי המעשה הוא העיקר. ויפעל המעשה בזריזות היותר, כמו הארי שהוא פועל בכח, כך יפעל כאשר עושה המעשה. ואמר 'לעשות רצון אביך שבשמים', לכך צריך האדם לעשות כמו אותן המשרתים שהם בשמים, שאין להם מונע גשמי מן עבודת השם יתברך, וכך יעשה האדם עצמו שיהיה גובר על טבעו החמרי, כאילו הוא בלתי גשמי כלל לעבודת אביו שבשמים, ולא יהיה לו מונע מטבעו החמרי. ודבר זה הוא עיקר ושורש בעבודת השם יתברך". @**והמסילת ישרים**^ פ"ו כתב כן, וכלשונו: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח. והוא מה שאמר התנא 'הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים'".

<> ברכות יז. "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה", ופירש רש"י שם "ומי מעכב - שאין אנו עושים רצונך. שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו".

<> יש להבין, שמבאר שהתיבות "אל תחמיצנה" מורות "שאל יהיה השאור שבעיסה, הוא היצר הרע, מעכב על ידך מלעשות המצוה". אך בעיכוב זה אינו עושה את המצוה עצמה לחמץ, אלא שאינו נותן לחמץ שבתוכו [היצר הרע] לעכב את עשיית המצוה. אך במאמר זה דובר שהמצוה עצמה נעשית לחמץ. ובאמת בהסברו הבא [שיביא מיד בסמוך] יעמוד על נקודה זו, אך כיצד התעלם ממנה בהסברו הראשון. ואולי לפי הסבר זה "תחמיצנה" פירושה שאל תשהה את המצוה, וכמו [סנהדרין לה.] "אשרו דיין שמחמץ את דינו", ופירש רש"י שם "שמשהא אותו ומלינו כדי להוציאו לאמיתו". וחכמים נקטו בלשון זה דוקא כדי לרמוז שהגורם להשהייה זו הוא היצר הרע הנמצא בתוך האדם, אך לפי זה אין הכוונה שהמצוה עצמה נפגמת ונעשית לחמץ. וכן אמרו [מגילה ו:] "אין מעבירין על המצות", ופירש רש"י שם "משבא לידי אקדים לעשות, דהכי תניא במכילתא 'ושמרתם את המצות', אם באת מצוה לידך אל תחמיצנה", ופירושו אל תשהה את המצוה.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב: "מצות אלקים, שהיא דבר ה'... מוטל עליו לעשות בלי זמן". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומה שצריך] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכתו של האדון המצוה למצוה. וכן כתב השל"ה [יומא פרק דרך חיים מוסר טז], וז"ל: "לשון 'מצוה' צוותא, כענין שאמרו [ברכות ו:] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה. ומצוה אותיות יהו"ה בהיפוך שתי אותיות הראשונות, שהן מ"צ, באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש הן אותיות י"ה". והאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת, כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה למעלה פט"ז ציונים 20, 37, 67, 79, ולהלן פי"ח הערה 41.

<> לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 154]: "הגוף יש לו התלות ושייכות בזמן". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בהקדמה לדר"ח [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ושם פ"א מי"ב [שמ.] כתב: "כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי, שהוא תחת הזמן". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות, דהיינו עשייתם, נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן מוגבל שתנתן המילה אל אברהם", ושם הערות 11, 12. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ד"ה ואמר גם כן], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה". וכן הוא בגבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. @**ונראה לבאר**^ זאת ע"פ דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], וז"ל: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים". ומתבאר שמציאות הזמן היא מציאות גשמית ["הקלקולים נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל הבדלתם ורוממותם מהגשם תכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי. וראה פחד יצחק פסח, מאמר א, אות ה, ולמעלה פ"א הערה 283, פ"ג הערה 22, ופי"א הערה 57 [הובא למעלה פ"א הערה 154].

<> שהרי בצק שלא נראו בו סימני חימוץ, מ"מ אם שהה כשיעור שיהלך אדם מיל, כבר החמיץ וישרף מיד [פסחים מו.]. והוא הדין כשאינו בקי בסימני חימוץ, כתבו ראשונים ששיעורו מיל [יראים השלם סימן נב]. ואף על ידי עיסוק, אם שהה כשיעור מיל אסור [ריטב"א פסחים מו.].

<> גם בח"א לחולין ז. [ד, צב:] עמד על הדמיון שבין התיבות "מצה" ו"מצוה", וז"ל: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה, כי 'מצות' ו'מצוה' בשביל כך קרובים בשם, כי המצוה היא כמו מצה; כי כאשר עושה המצוה, מזדכך נפשו מן פסולת החמרי, כמו שמזוכך המצה מן הפסולת של שאור, שהוא מתיחס אל החטא. ולכך אמרו 'אם מצוה בא לידך אל תחמיצנה', מדאמרו לשון 'אל תחמיצנה' אצל המצוה, שמע מינה ד'מצוה' גם כן לשון 'מצה'... הרי כי הכל ענין אחד". אך נראה שכאן אינו מבאר כן, אלא מבאר את השויון בין מצה למצוה ששתיהן אינן נופלות תחת הזמן מפאת רום מעלתן.

<> בגו"א שמות פי"ב אות מב ביאר דברים אלו יותר, ששם הובאו דברי המכילתא הללו בפירוש רש"י [שמות יב, יז], וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה. ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו. יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלקים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן. לא כמו דברים של חול שהם גשמים שהם תחת הזמן נתונים, אבל אלו דברים אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד. וזהו דעת חכמים כאשר תדקדק בהם. ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן. ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים. ואלו דברים הם דברים ברורים מאוד למבין". וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצב:], ושם הערה 60.

<> לכאורה כוונתו לדבריו בספר גבורות ה', שהוא "מקומו" של ענייני יציאת מצרים. וזה לשונו בגבורות ה' פל"ו [קלד:]: "לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן. כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסר להם החמץ, שהויתו נעשה בזמן, וצוה על המצה שהויתה בלא זמן. ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה, שאין לה המשך זמן כלל, ואסר להם החמץ שנעשה בזמן. כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן. ולפיכך נתן הכתוב הסבה באכילת מצה [הגדה של פסח] 'שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם'... להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל שהוא גשמי פועל בזמן. וכך היה גואל אותם הקב"ה בלי המשך זמן כלל, כאשר אמרנו. לפי שיצאו לא על ידי מזל, ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה, שאינו נופל תחת הזמן, ולפיכך גאל אותם בלי זמן... ודבר זה אמת ברור כאשר תדע ענין מצה". ובגבורות ה' פנ"א [רכ.] כתב: "וזהו הפירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן".

<> לשונו בדר"ח פ"א מי"ב [שלח:]: "כל הדברים לפי עלוי מדריגתם אין ראוי שיהיו נעשו בזמן. כמו שאמרו ז"ל 'ושמרתם את המצות', אם בא מצוה לידך אל תחמיצנה, אל תקרא 'המַצוֹת', אלא 'המִצְוות'. כי המצוות הם דברים אלקיים, ולכך לא יהיו נעשים בשהיה ובעיכוב זמן. ומה שאסור להחמיץ את המצה, ואסור להחמיץ את המצוה, הכל טעם אחד, כי ישראל יצאו ממצרים מכח המדריגה העליונה האלקית, שאין בה שהיית זמן כלל, וכמו שהארכנו בזה במקומו. וזה טעם בעצמו שאסור להחמיץ המצוה, כי יש שֵם חימוץ על המצוה כמו על המצה, כי המצוה היא אלקית, ואין ראוי לה הזמן, כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי שהוא תחת הזמן". @**ויש להעיר**^, שבעוד שכאן ביאר שהמצות אינן נופלות תחת הזמן מפאת היותן אלקיות, הרי למעלה פ"א [לאחר ציון 152] כתב שהמצוה מגינה רק לשעה ולזמן "מפני שהיא על ידי מעשה הגוף, כמו שהתבאר, והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה לעולם, כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק" [לשונו שם]. ואיך יתקיימו שני המאמרים הבאים; "מצוה הבא לידך אל תחמיצנה" [מכילתא שמות יב, יז], ו"המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה" [סוטה כא.]. אמנם לא קשיא כלל, כי המצוה לכשעצמה היא אור אלקי, אך ביצועה על ידי האדם נעשה בכלי הגוף. ולכך אין להחמיץ את המצוה "שהיא דבר ה', כי דבר ה' מוטל עליו לעשות בלי זמן" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב, והובא בהערה 77], אך משנעשית המצוה על ידי האדם, הגנתה היא לשעה, כי גוף האדם הוא תחת הזמן. ועל שילוב זה כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ.]: "כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 156].

<> פירוש - הבת הבכירה של לוט, שקדמה לאחותה הצעירה בלילה אחד, וכמו שנאמר [בראשית יט, לג-לה]: "ותשקין את אביהן יין בלילה הוא ותבא הבכירה ותשכב את אביה ולא ידע בשכבה ובקומה ויהי ממחרת ותאמר הבכירה אל הצעירה הן שכבתי אמש את אבי נשקנו יין גם הלילה ובואי שכבי עמו ונחיה מאבינו זרע ותשקין גם בלילה ההוא את אביהן יין ותקם הצעירה ותשכב עמו ולא ידע בשכבה ובקמה".

<> "זכתה וקדמה ארבעה דורות בישראל - עובד, ישי, דוד, שלמה. ואילו צעירה לא אתת בישראל עד רחבעם, דהוה מנעמה העמונית" [רש"י נזיר כד.].

<> "כי המצוה שהיא אלקית אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן" [לשונו למעלה לאחר ציון 72].

<> פירוש - האב מתאחד עם ארבעה הדורות הבאים שיוצאים ממנו [בן, נכד, נין, ובן הנין], וכמו שמבאר. לכך הבכירה הוצרכה להקדים לצעירה בארבעה דורות [עובד, ישי, דוד, ושלמה], כדי שרק כשהיה לבכירה דור חמישי יגיע רחבעם [שהוא צאצא לצעירה] להיות מלך.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקפב.]: "טעם ד' דורות יש לפרש כפי פשוטו, כי ראוי לפקוד עון אבות על בנים, על אותן בנים, שהם עם החוטא בעולם אחד... ואפשר שיהיו ארבע דורות מיוצאי חלציו עמו בעולם, כסתם חיי האדם. שהרי אם הוליד בן י"ד, כי אי אפשר שיוליד פחות מבן י"ג וט' חדשים לעיבור, הרי י"ד שנים. וכאשר יוליד בן, זהו דור ראשון. וכן יוליד בנו בן, וזהו דור שני. וכן יוליד בן בנו בן, שכל אחד מוליד כאשר הוא בן י"ד, וזהו דור שלישי. וכאשר הרשע הוא בן נ"ו, אז בן בן בנו מוליד בן, זהו דור רביעי. וכאשר בן בן בן בנו מוליד בן, אז הוא בן שבעים, וכבר כלו שנותיו. נמצא שלא יוכל להיות עמו בעולמו רק עד ד' דורות, ולכן פוקד עון אבות עד ד' דורות ולא יותר כך יש לפרש לפי פשוטו". ושם מוסיף עוד הסבר פנימי, ש"הרע מגיע לבנים עד ד' דורות, כנגד החיצונות שהם נגד ארבעה צדדין, שדבק בו כח זרעו ברע, שיוצא מן מדרגה הפנימית. ולפיכך העונש נמשך עד ד' דורות בלבד". אך בהלכות עדות שנינו [רמב"ם הלכות עדות פי"ג ה"ה] "האב עם בנו, כראשון בראשון הוא, לפיכך האב עם בן בנו פסול, ועם בן בן בנו, שהוא רביעי ממנו, כשר". ולפי דבריו כאן שעד דור רביעי [ועד בכלל] "כאילו היה דור אחד לגמרי", מדוע האב כשר להעיד עם דור שלישי של צאצאים, היה הדבר צריך להאסר עד דור חמישי. וכן בנצח ישראל פמ"ו [תשעט.] כתב: "עד שלשה דורות נחשב כמו דור אחד, כדכתיב [בראשית כא, כג] 'לי ולניני ולנכדי', והם שלשה דורות, דהיינו הוא ובנו ובן בנו". ולפי זה איירי רק בשני דורות של צאצאים [בן ונכד], ויש לעיין בזה מהו ההבדל בין האחדות של ג' דורות לזו של ד' דורות. ויל"ע בזה.

<> לשונו בח"א לב"ק לח: [ג, ז.]: "קדמתה ד' דורות וכו'. דוקא ד' דורות, שזה נקרא קדימה גמורה, כי פחות מד' דורות כאילו לא היה קדימה, שהרי כתיב 'פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים', נמצא כי האב, נחשב הדורות קרובים אליו עד ד' דורות. ואחר ד' דורות אין האב נחשב קרוב לאותם דורות, שהם אחר ד' דורות, אבל עד ד' דורות האב יש להם קירוב. ולפיכך אילו לא קדמה רק ג' דורות, האב יש לו עדיין קירוב אל הדורות, אין זה קדימה כלל. אבל כאשר קדמה ד' דורות, ששוב אין קירוב אל הדור שבא אחר ד' דורות, ודבר זה נקרא 'קדימה' בודאי".

<> לשונו בנתיב הזריזות ספ"ב: "בשביל שקדמה לילה אחת קדמתה ד' דורות למלכות. ואחר ד' דורות אינם שייכים לדורות הראשונים, כמו שתמצא בכל מקום שנחשבו הדורות עד דור רביעי כמו אחד ולא יותר, כדכתיב 'פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים', ויותר מזה לא יפקוד, כי הם כמו דור אחר, שאינו שייך לראשון. וכמו [בראשית טו, טז] 'ודור רביעי ישובו הנה', כלומר שלא יהיה זרעך חוץ לארץ ישראל יותר מד' דורות, שאם היו יותר היה נחשב להם כאילו יצאו מן הארץ לגמרי, והרי נתנה הארץ לאברהם, ולפיכך 'ודור רביעי ישובו הנה'. ולכך אמר שבשביל לילה אחת שקדמה בכירה לצעירה קדמה ד' דורות, והצעירה אחר ד' דורות, והכל בשביל קדימת לילה אחת. שמזה תדע כי המקדים למצוה בשביל זריזותו למצוה אינו בגדר אחד עם שאינו מקדים, ונבדל ממנו, וזה מבואר".

<> לפנינו בגמרא [ברכות ו:] איתא "אמר רבי יהושע בן לוי, לעולם ירוץ אדם לדבר &**הלכה**^, ואפילו בשבת, שנאמר [הושע יא, י] 'אחרי ה' ילכו כאריה ישאג וגו''". אמנם בעין יעקב איתא "לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה", וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פ"א הערה 62]. אמנם הפסוק שנקט ["נלכה נרדפה לדעת את ה'"] לא הובא בגמרא ולא בעין יעקב, אלא שם הובא הפסוק "אחרי ה' ילכו כאריה ישאג". אך קודם למאמר זה הובא הפסוק שהביא, שאמרו שם "היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה. אמר אביי, לא אמרן אלא למיפק, אבל למיעל, מצוה למרהט, שנאמר 'נרדפה לדעת את ה''", ופירש רש"י שם "לשון מרוצה משמע, שהרודף רץ". ובנתיב הזריזות ס"פ ב הביא הפסוק שנקט בגמרא.

<> לשונו בנתיב הזריזות פ"ב: "ביאור זה, כי אל עבודת השם יתברך ראוי הזריזות, וכאילו שאין האדם בעל גוף לגמרי בענין עבודת השם יתברך, אשר הגוף מכביד האדם ומונע אותו מלעשות... כי כך ראוי שיהיה עבודת השם יתברך בזריזות היותר, ואם אינו עושה בזריזות אין דבר זה ראוי לעבודת השם יתברך... שהעצלה הוא מן הגוף, ואין המצוה אלקית".

<> לשונו למעלה פ"א [לפני ציון 229]: "אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת, כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם, ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם, הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח, כמספר איברי האדם [מכות כג:], עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה, כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם, הוא חסר... המצוה אם לא יעשה אותה, הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון, אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון ויהיה לו עם זה מעלה שכלית. כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום". ובהמשך הפרק שם [לאחר ציון 254] כתב: "דמיון זה, כי אף כי היין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלקים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם". ולהלן פי"ח [לאחר ציון 19] כתב: "כי מעשה המצוה הוא להשלים את האדם, כמו שהתבאר לך לפני זה, כי לכך הם רמ"ח מצות עשה, להשלים את האדם בכל אבריו... כי המצוה היא השלמת האדם".

<> פירוש - בטרם שהוא רץ להשלים חסרונו.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סד:]: "כל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה". ובגו"א דברים פ"ה אות ז כתב: "האחד חומד דבר מפני שהוא חסר דבר מה, וחומד אותו להשלים חסרונו. כמו מי שאין לו בית ואשה, וחומד אותם". ובנתיב השלום ר"פ ב כתב: "כי כל דבר הוא רודף אחר השלמתו והוא מתנועע אחר השלמתו, והרי הזרע כאשר נזרע באדמה הוא מתנועע וצומח עד שיגיע אל השלמתו, וכאשר יושלם אז הוא נח. וכן הולד במעי אמו, תנועת הוייתו אל שיושלם. ולפיכך השלום שהוא השלמת הכל, חייב האדם לרדוף אחריו, ולא יהיה לו מנוח עד שיבא אל השלום, שהוא השלמת הכל". ובגבורות ה' ר"פ יב כתב: "כאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא, וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד" [הובא למעלה פ"א הערה 235]. @**אמנם**^ אמרו חכמים [נדה לא:] "שאלו תלמידיו את רבי דוסתאי ברבי ינאי, מפני מה איש מחזר על אשה ["אדם פנוי מבקש ומחזר עד שנושא" (רש"י שם)], ואין אשה מחזרת על איש. משל לאדם שאבד לו אבידה, מי מחזר על מי, בעל אבידה מחזיר על אבידתו". ובח"א שם [ד, קסג:] כתב בזה"ל: "פירוש, אף שאמרנו כי הנקיבה מקבלת השלמה מן האיש, הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים השלמה, ולפיכך אין הנקיבה מחזרת אחר האיש. אבל הזכר מחזיר אחר הנקיבה, כי הזכר חסר מן הנקיבה, ונחשב הנקיבה אבידה אל הזכר כאשר נאבד הימנו מה שצריך לו. ולפיכך מחזיר הזכר על הנקיבה, אבל הנקיבה אם אין לה הזכר, לא נחשב רק שאין לה השלמה. וכמה דברים שאין להם השלמה, כי ההשלמה הוא מעלה נוספת על מה שהיה קודם. לכך לא נקרא זה 'אבידה'. רק אל הזכר נקרא 'אבידה', שחסר משלו, כמו מי שנאבד ממון שלו שהוא תחת רשותו, אבל האיש אינו תחת רשות האשה, לכך לא נחשב אבידה" [ראה להלן פי"ח הערה 58]. ומדוע הנקבה אינה רצה להשלים את חסרונה, הרי "כל דבר הוא רץ אל דבר שהוא משלים אותו" [לשונו כאן], ומאי האי ש"הרבה דברים הם חסרים, ואינם מקבלים השלמה". ויל"ע בזה.

<> לשונו בח"א לב"ק לב. [ג, ה:]: "המנוחה מן המלאכה הוא לנפש, שהנפש ממנו התנועה וכל מלאכה, שהכל בא מכח הנפש, ולכך אל הנפש הוא המנוחה גם כן. וזהו דכתיב [שמות לא, יז] 'שבת וינפש', כי כאשר שביתה, הנפש בשלימותה". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רפט:] כתב: "כי כל דבר שיש לו קדושה... ראוי שיהיה בא לכלל מנוחה ושביתה. כי התנועה היא לגשם, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא לגשם... וישראל שיש להם מדריגה קדושה בלתי גשמית, ראוי שיהיה להם השביתה מן התנועה, דהיינו המלאכה. כי שאר תנועה לא נקראת 'תנועה', כי התנועה בלבד אינה טורח על האדם כלל, אבל המלאכה נקראת תנועה וטורח. ולפיכך נתן לישראל, שהם קדושים, יום קדוש ושביתה" [הובא למעלה פ"ט הערה 104].

<> לשונו בנתיב הזריזות פ"ב: "כל אשר ממהר בתנועה דבר זה שינוי יוצא מן הסדר. ולפיכך מהירות ההליכה אסורה בשבת, כי השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה, ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה, אשר הוא שנוי הסדר, רק מנוחה" [הובא למעלה פי"ג הערה 115]. ובח"א לשבת קיג. [א, נא.] כתב: "וכן מה שאמר [שם] שאין לפסוע פסיעה גסה בשבת, כי הוא תנועה יותר מן השעור, שכל תנועה היא גשמית. ואינו דומה כאשר הוא הולך דרך הליכה, מאחר שכך דרך האדם שילך, וכיון שכך דרכו, אין זה נקרא תנועה אליו. אבל הליכה יתירה אסורה, משום דהוי תנועה ושנוי, אשר הוא אסור בשבת. כי נקרא 'שבת', ראוי שיהיה בו המנוחה, לא התנועה הגשמית, ויש לך להבין את זה".

<> בבחינת [בראשית מט, טו] "וירא מנוחה כי טוב וגו' ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד". והפחד יצחק שבועות, מאמר לו אות ח, כתב: "ראה מנוחה כי טוב ומפני כך 'ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד'. והדברים סותרים את עצמם, דכי משום טובת המנוחה מאמץ לו אדם את העבודה ואת הסבל, אתמהה. ורואים אנו מכאן דאם האדם נמצא במצבם של אוכלסי דמחוזא 'דאי לא עבדי חלשי' [ב"מ עז.], אז אדרבה הוא מוצא לו את עיקר השלוה ואת מיטב המנוחה דוקא בסבל שעל השכם, ובעבודה המפרכת את הגוף". וראה להלן הערה 97.

<> לשונו למעלה פ"ט [לאחר ציון 94]: "דבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר... שכל מנוחה היא תכלית". ובגבורות ה' פמ"ה [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". ובדר"ח פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה... 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". ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "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:]. וראה למעלה פ"א הערות 54, 162, פ"ט הערה 95, ופט"ו הערה 56.

<> פירוש - ההליכה לקראת דבר היא דביקות גמורה עם הדבר, וכפי שנתבאר למעלה פט"ז הערה 91. ובדר"ח פ"ד מי"ח [שעט.] כתב: "אשר הוא מתנועע אל דבר, הוא נחשב עמו לגמרי ביותר". לכך ההליכה לקראת המצוה [המשלימה את האדם] גונזת בחובה השלמה עליונה, ולכך בתוך הריצה גופא נמצאת המנוחה של ההשלמה הנרצית. וראה בנצח ישראל פל"ב הערה 152 אודות יסוד זה. וראה להלן פי"ח הערה 26.

<> בנתיב הזריזות פ"ב ביאר באופן נוסף מדוע שרי לרוץ לדבר מצוה בשבת, וכלשונו: "אבל לעבודת השם יתברך, אין התנועה נחשב שנוי, ואין דבר זה יוצא מן הסדר. כי כך ראוי שיהיה עבודת השם יתברך בזריזות היותר, ואם אינו עושה בזריזות אין דבר זה ראוי לעבודת השם יתברך". הרי ביאר זאת מצד שאין בריצה לקראת מצוה יציאה מן הסדר, ואדרבה, זו העבודה הראויה למצות. אמנם כאן ביאר זאת מצד הגברא הרץ, כי הואיל ובריצה זו הוא חותר להגיע אל שלימותו, לכך יש בזה את הקיום של מנוחת שבת, וכמו שנתבאר. @**ויש להעיר**^, כי למעלה פ"ט [לפני ציון 99] עמד על כך שהתורה ניתנה בשבת [שבת פו:], וכתב בזה"ל: "ולפיכך נתנה התורה בשבת, להורות כי השכל אין מנוח לו, ואין השלמה אליו. כי השבת מיוחד אל השלמה והשביתה, והרי התורה נתנה לעולם בשבת, ודבר זה נחשב בריאת התורה, כאשר יוצאת אל הפועל, ואם כן אין לתורה השלמה ושביתה ומנוח. לא כמו העולם הזה הגשמי, שיש לו השלמה, ולכך יש לו שבת על שהעולם נשלם. אבל אין השלמה ושבת אל השכל". ומדוע לא ביאר שם כדבריו כאן, שכשם שמותר לרוץ לדבר מצוה בשבת [אע"פ שריצה דומה למלאכה, משום שיש בכך חתירה להגיע אל שלימותו], כך התורה ניתנה בשבת, כי התורה משלימה את העולם. ואם מצוה אחת נחשבת השלמה, ק"ו למתן תורה גופא. ומדוע במקום זאת ביאר שאין מנוחה לשכלי, אדרבה, יש מנוחה לשכלי, אך מנוחה זו היא באופן של "ויט שכמו לסבול", וכמבואר למעלה בהערה 94. ויל"ע בזה.

נתיב התורה פי"ז, עמוד PAGE טו

PAGE קצט

PAGE טו NT18