מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על באר הגולה

רבי יהושע הרטמן

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על באר הגולה

רבי יהושע הרטמן

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/פירושים-והערות-מהרב-יהושע-הרטמן-על-באר-הגולה/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5

באר א 36

פרק א 36

פרק ב 58

פרק ג 87

פרק ד 98

פרק ה 107

פרק ו 125

פרק ז 132

באר ב 146

פרק א 146

פרק ב 159

פרק ג 179

פרק ד 196

פרק ה 228

פרק ו 239

פרק ז 252

פרק ח 265

פרק ט 279

פרק י 307

פרק יא 320

באר ג 329

פרק א 329

פרק ב 342

פרק ג 375

פרק ד 395

באר ד 400

פרק א 400

פרק ב 425

פרק ג 445

פרק ד 464

פרק ה 479

פרק ו 501

פרק ז 534

פרק ח 564

פרק ט 583

פרק י 608

פרק יא 618

פרק יב 637

פרק יג 642

פרק יד 657

פרק טו 669

פרק טז 683

פרק יז 697

פרק יח 708

באר ה 723

פרק א 723

פרק ב 739

פרק ג 763

פרק ד 776

פרק ה 799

פרק ו 803

פרק ז 821

פרק ח 837

פרק ט 849

פרק י 855

פרק יא 868

פרק יב 878

באר ו 893

פרק א 893

פרק ב 902

פרק ג 939

פרק ד 945
פרק ה 951
פרק ו 982
פרק ז 999
פרק ח 1013
פרק ט 1055
פרק י 1071
פרק יא 1079
פרק יב 1091
פרק יג 1101
פרק יד 1110
פרק טו 1119
פרק טז 1137
פרק יז 1145
פרק יח 1161
באר ז 1169
פרק א 1169
פרק ב 1185
פרק ג 1193
פרק ד 1202
פרק ה 1218
פרק ו 1225
פרק ז 1244

הקדמה

(1) כי מתוך כך הוא מכיר את הקב"ה, וכלשונו בנתיב התורה פי"ד [א, סא.]: "כי כל דבר שהוא לעמוד על מהות העולם יש לאדם ללמוד, ומחויב הוא בזה, כי הכל מעשה השם הוא, ויש לעמוד עליהם ולהכיר על ידי זה בוראו". ודביקות האדם בה' באה לו כשמכיר את הקב"ה, כי הכרת הקב"ה מאפשרת את הדביקות בו יתברך, וכמו שאמרו בספרי פרשת עקב [דברים יא, כב] "דורשי רשומות אומרים, רצונך שתכיר מי שאמר והיה עולם, למוד הגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו" [וראה להלן בבאר החמישי הערה 37, ובבאר הששי הערה 1109]. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב כתב: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר, ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול... כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם". הרי שהכרת הקב"ה היא תנאי באהבתו ובדביקותו בה'. ושלימות האדם היא בדביקותו בה', וכפי שכתב במסילת ישרים פ"א: "השלימות האמיתי הוא רק הדבקות בו יתברך. והוא מה שהיה דוד המלך אומר [תהלים עג, כח] 'ואני קרבת אלקים לי טוב'... כי רק זה הוא הטוב, וכל זולת זה שיחשבוהו בני אדם לטוב אינו אלא הבל ושוא נטעה". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלט:] כתב: "העולם הזה מגיע לקנות השלמה יותר עליונה, והוא הדביקות בו יתברך". וראה שם הערה 28. ובתפארת ישראל פ"ל הערה 33 נתבאר שגאולת האדם היא דביקותו בה'. א"כ יש כאן שלשה שלבים; (א) על ידי השגת הנמצאים יכיר את הקב"ה. (ב) מתוך שיכיר את הקב"ה יבוא להדבק בו. (ג) על ידי שידבק בהקב"ה יגיע האדם אל שלימותו. וראה להלן בבאר החמישי הערה 409.

(2) כמבואר בנצח ישראל ר"פ מא [תשכ:], וז"ל: "לכך יקרא לו הקורא שם כפי מה שהוא הקורא, כי שם הקורא עצמו הוא יותר ראשון אליו", וראה שם הערה 13. וכהמשך להערה הקודמת [שהכל חוזר להכרת הקב"ה], צרף לכאן את הפסוק [איוב יט, כו] "ומבשרי אחזה אלוק". ובספר "דעת חכמה ומוסר" לרבי ירוחם ליבוביץ זצ"ל ממיר, ח"א, עמוד 23 נכתב בהקדמת הספר: "רבנו ז"ל היה אומר שהמפרש הכי מובחר על התורה הוא האדם עצמו; מתוך הכרתו וידיעתו בכחות עצמו יוכל האדם לעמוד על דברים היותר עליונים והסודות הכי נשגבים שבתורה... ולכן מעצמו הוא ישכיל הכל, וכמו שאמרו חז"ל [ב"ר צה, ג] על אברהם אבינו שמעצמו למד תורה". ובאבן עזרא [שמות לא, יח] כתב: "ושרש כל המצות עד שיאהב את השם בכל נפשו וידבק בו, וזה לא

יהיה שלם אם לא יכיר מעשי השם בעליונים ובשפלים וידע דרכיו. וככה אמר הנביא [ירמיה ט, כג] 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי'. אז יתברר לו כי השם עושה חסד משפט וצדקה בארץ. ולא יוכל לדעת השם אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופו. כי כל מי שלא ידע מהות נפשו, חכמת מה לו".

(3) כמו שאמרו חכמים [סנהדרין ט:] "אדם קרוב אצל עצמו".

(4) פירוש - בני אדם נוטים להעריך עצמם בהגזמה מסוימת, וכמו שמבאר. ובלשון חכמים נאמר [שבת קיט.] "אין אדם רואה חובה לעצמו", וכן "אין אדם רואה מומין לעצמו" [בכורות לח:]. וראה הערה 65.

(5) ועוד אודות שטבע בני אדם להגזים בחשיבותם, ולהשוות עצמם לחכמים ולגדולים, ראה דבריו בתפארת ישראל פס"ט [תתרפ:], שכתב: "כי אין ראוי שיהיו דברי תורה שהם דברי חכמה ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך. ודבר זה יתבאר בחבור באר הגולה שזהו הסבה שהעלימו חכמים דבריהם בכמה מקומות ולא השליטו עליהם סכלים. ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפני דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול... שכל אחד ידמה שהוא חכם ורב מופלג בשביל שיאמר שגם הוא יכול לקרות בספרים, והוא הגורם לכמה דברים, אין ראוי לכתוב מזה".

(6) לעומת הפסוק [קהלת ז, י] "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה". ופירש רש"י בר"ה כה: "כי לא מחכמה שאלת על זה, לפי שהדורות היו טובים וצדיקים מן האחרונים, לפיכך היו הימים הראשונים טובים מאלה, שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים". ולהלן בבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל] כתב: "יש הבדל בין חכמתם [של חז"ל] ובין חכמתנו כהבדל הזמנים. והכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים", ושם הערות 88, 89.

(7) אודות שהחכמה היא נטיעה מהקב"ה, הנה נאמר [קהלת יב, יא] "דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים", ודרשו חכמים [חגיגה ג:] "מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי תורה פרין ורבין". וברכת התורה היא "וחיי עולם נטע בתוכנו", ומלים אלו מוסבות על תורה שבע"פ [שו"ע אור"ח סימן קלט, סעיף י]. ובגו"א בראשית פכ"א אות כח [ד"ה ויש] כתב: "יש לפרש כי יסוד נטיעת החכמה נקרא 'פרדס' [חגיגה יד:], כי כמו שהפרדס יש בו נטיעות, והנטיעות מוציאים פרי, כך היה אברהם נוטע נטיעות המושכלות שראוי לקרותן 'נטיעה', כי כמו שנטיעה היא נטיעה חזקה בארץ - כך מושכל המציאות הם נטועים חזקים, שהם קיימים אמתים. ומן מושכל הנמצאות אשר הם נטיעות חזקות ראשונות לשכל - הם עושים פרי להוציא מושכלות שניות ממנו, וזהו שנטע אברהם,

שהיה עורך ומסדר סדר החכמה - שרשים אמתים בהקדמות חזקות, שהכל היו מודים בהן, וממנו היה מוציא פירות. [ו]כאשר היה אחד רוצה לדעת שום השגה - היה מביא לו מן הפרדס הזה, שהיו בו שרשי חכמות. והפרי הוא התולדה המתחייב מן החכמות, ולפיכך קאמר במדרש רבות [ב"ר נד, ו] שנטע פרדס שקרא 'אשל', כלומר 'שאל מה שתשאל, ענבים תאנים רימונים'. והכוונה בזה - כל המושכל וכל השגה שהיה רוצה - היה מביא לו מן הפרדס הזה, והוא מן שרשי החכמות אשר נטע". וראה להלן הערה 61, ובבאר השלישי הערה 335.

(8) פירוש - כל בני האדם באים ממקור אחד [אדה"ר], ולכך אין לחלק בין הדורות. ובמלאכי ב, י נאמר "הלא אב אחד לכולנו קל אחד בראנו". ולהלן בתחילת הבאר השביעי כתב: "כי כל בני אדם הם ברואיו מעשה ידיו", ושם הערה 6. וכן הוא להלן בבאר הששי הערה 613.

(9) עפ"י ישעיה ג, ו "והמכשלה הזאת תחת ידיך", ופירושו שכאן נמצאת טעותם של אותם האנשים, וכמו שיבאר.

(10) אודות שחכמים יודעים ערך עצמם, הנה אמרו באבות פ"ו מ"ז שאחד מקניניה של תורה הוא "המכיר את מקומו". וכתב שם בדר"ח [רצט.] בזה"ל: "המכיר את מקומו. פירוש שיודע ערך מעלתו וחסרונו. אבל אם מחשיב עצמו חשוב יותר ממה שהוא, והוא טועה בעצמו, אין התורה ראויה להיות במקום טעות, רק תורת אמת היא, ולכך צריך שיהיה מכיר מקומו, ולא יטעה [ב]עצמו. ועוד, אם טועה בעצמו, כך הוא טועה בכמה דברים בדברי תורה. אבל מי שהוא מכיר את עצמו ואת מעלתו, ואם יראה חסרון בעצמו [ויכיר בחסרונו], הוא מכיר ג"כ כל חסרון אשר יש לו בתלמודו, ואין מקבל אונאה בשום דבר. ויש לפרש ג"כ כי כאשר מכיר מקומו שהוא חסר תורה, ראוי לקבל את התורה, אבל אם טועה בעצמו, ומחשיב עצמו חכם ושלם, מי שהוא שלם אין צריך אליו השלמה בתורה, ואינו זוכה אל קבלת התורה. ולפיכך המכיר את מקומו הוא שורש גדול אל התורה". וכן הוא בדרוש עה"ת [יג.]. וראה להלן הערה 72.

(11) כמו שאמרו בקידושין נט. שרב גידל ורבי אבא נזהרו מלרדת לקרקע מסוימת מחמת שלבם נקפם אם רשאים הם לרכוש את אותה קרקע, ולכך הקרקע נשארה הפקר. ובשמות יח, כא נאמר שהדיינים צריכים להיות "שונאי בצע", ופירש רש"י שם "ששונאים את ממונם בדין", וראה שם בגו"א אות מא. ובח"א למהרש"א בב"ב טו: [ד"ה איוב] מובא ש"תלמיד חכם מדקדק על פחות משוה פרוטה". ובחזון איש אמונה ובטחון פ"ג אות ל כתב: "אין נגיעה בעולם בעלת כח להטות לב חכם לעוות משפט, כי מגמת

החכם לזכות נפשו, ולהתגאל באיזה אשמה יכאב לנפשו יותר מכל מכה ופצע. ואיך יתכן כי בשביל בצע כסף או לעגי חנף יחבל נפשו לעוות משפט". ושם מאריך לבאר ענין זה.

(12) לכאורה בדר"ח פ"ו מ"ז [רצט.] כתב דברים שאינם עולים בקנה אחד עם ה"כל שכן" הזה, שז"ל שם: "כי מי שמכיר את מקומו הוא איש אמת, שאפילו בעצמו אינו טועה ומשקר, ומכל שכן בשאר דברים". הרי שביאר שה"כל שכן" הוא לכיון הפוך; אם אינו טועה בגופו, כ"ש שלא יטעה בשאר דברים. ואילו כאן כתב שאם אינו טועה בממונו, כ"ש שלא יטעה בגופו. ונראה שלא קשיא, כי יש כאן שני דברים; הכרת החסרון, וחומרת החסרון. דבריו בדר"ח מוסבים על הכרת החסרון, שיותר קשה לאדם להכיר חסרון עצמו [כמבואר בהערה 4] מאשר להכיר חסרון בשאר דברים. ואם מכיר חסרון עצמו, בודאי יבוא להכיר שאר חסרונות. אך דבריו כאן מוסבים על חומרת החסרון, כי בודאי התעלמות מחסרון עצמו חמורה יותר מהתעלמות משאר חסרונות, כי הוא חוטא בנפשו כשאינו עומד על חסרונות עצמו. וחמורה יותר אונאת עצמו מאשר אונאה בדברים המרוחקים ממנו. ודייק בלשונו הזהב, ותראה שחילוק זה מתבאר מתוך דבריו.

(13) אין כוונתו שיש מטבע לשון הנקרא "ערך החכמים", כי אז היה אומר "וזהו **הנקרא** [בה"א הידיעה] ערך החכמים". אלא כוונתו שכך חכמים מעריכים את עצמם, וכמו שמבאר.

(14) "רחבו כ', ושל היכל י'" [רש"י שם].

(15) "מחט שתופרין בה סדקי בגדים, והוא דק ביותר" [רש"י שם].

(16) פירוש - אבייי מבאר שירידת הדורות נמשכת גם לאחר ימי רבי יוחנן, ובני דורו "כסיכתא בגודא לגמרא", ופירושו "כיתד שנועצין אותו בכותל בנקב צר ונכנס בדוחק, כך אין יכולין אנו להבין מה שאנו שומעין כי אם מעט ובקושי" [רש"י שם].

(17) "בשעוה קשה שאין האצבע יכול ליכנס בתוכה אלא מדבק מעט" [רש"י שם]. והמהר"ל יבאר להלן [ד"ה והוסיף רבא] הסבר אחר.

(18) "כשם שהאצבע נוח ליכנס בפי הבור כך אנו מהירין לשכוח" [רש"י שם]. ולהלן [ד"ה והוסיף רב אשי] יבאר הסבר אחר.

(19) וכבר כתב הפחד יצחק פסח, מאמר טו, אות ד: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית", וכן הובא להלן בבאר השביעי הערה 32. לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [פט.]: "כי האדם מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש, ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וכן ביאר

קודם לכן את המשנה [אבות פ"ב מ"ב] "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", שכתב שם [עא.]: "כי יש באדם גוף ונפש. והתורה היא שלימות הנפש, ודרך ארץ מה שאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו ושאר דברים". ובנצח ישראל ס"פ ג כתב: "כלל הדבר, כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דעבודה זרה, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי", וראה שם הערה 115. ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג כתב: "האדם מחובר מב' חלקים, מגוף ומנפש", וראה שם הערה 41. **ודע**, שכאשר המהר"ל כותב "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב ברמז בדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] ביאר שקדושת ארץ ישראל בעולם מקבילה לגוף שבאדם. וראה נצח ישראל פ"ד הערה 38.

(20) פירוש - ידו של השכל גברה על הגוף. ואודות מעלת הדורות הראשונים הנובעת דוקא מפאת היותם ראשונים, ראה דבריו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני] שכתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות.... מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי. ודבר זה בעולם אחד ויש בו התחלה וסוף, אבל לעתיד בריאה חדשה יברא, והתחלה חדשה תהיה בעולם. ומפני שינוי הראש והסוף, יש שינוי לכלל צורת העולם, ומזה הגיע שינוי לצורת הנמצאים בעולם בהתחלה ובסוף, כמו שהתבאר. ונתחבר אל כל אחד ואחד חומר לפי ענייננו הראוי לו; והדברים הקרובים אל הבריאה קרובים אל המציאות יותר, שהרי הם קודמים בבריאה, ודבר זה שהם נבראו קודם מורה שהם קרובים אל המציאות, וקדימת מציאתן - נמשך אחריו צורתו, והבדל שלהן - מצד צורתן, ולפיכך קדימת בריאתן נמשך אחריו הצורה. וזה שגורם אריכות מציאתן גם כן. והכל ימשך אחר הצורה... ולפיכך הנולדים קודם המבול היה חייהם ארוכים הרבה ביותר, כי היה להם קדימה לגמרי... ואותן שהיו קודם המבול היו קודמים... ולפיכך

היה חייהם ארוכים הרבה מאוד, ודבר זה מבואר". וראה להלן בבאר הראשון הערה 325, ובבאר הרביעי הערה 89.

(21) אודות שהגוף בדרך כלל הוא מונע לחכמה, ראה דבריו בח"א לשבת קנב. [א, פב:] בביאור מאמרם שת"ח כל זמן שמזקינים חכמה נתוספת בהם, וז"ל: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה... כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה היה נופל זה קם. שכח החומרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכוחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". ובהקדמתו לאור חדש [מט.] כתב: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל". ובמדרש תנחומא נח אות ג נכתב: "לא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה וכנגד] כתב: "אין האשה מנאפת עד שתכנס בה רוח שטות [תנחומא נשא, סימן ה]. כי הזנות מעשה חמרי, וכאשר מנאפת נכנס בה רוח שטות, והלך השכל אשר מרחיק התאות הגופנים". ובדר"ח פ"ו מ"ה [רצ:] כתב: "אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה [שבת פג:]... 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 החומרי, 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 תורה, ונמצא עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החומרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החומרי כאילו אינו". וכן הוא בנצח ישראל פ"ז [קפב:], ושם הערה 173. וכבר נתבאר בתפארת ישראל פ"י [קסא:] שקדושה וחכמה שייכות להדדי, עיי"ש.

(22) אודות שפתח עשוי לקבל, ראה דבריו בח"א לכתובות ה. [א, קמט:] שכתב: "כי האוזן של אדם... נחשב פתח האדם, שהאדם הוא כמו בית, והאוזן הוא פתח לאדם... והחרש אינו כלי מקבל. דמיון הבית, כאשר אין לו פתח ואינו מקבל האדם, אין לו צורת הבית כלל, שהרי חסר שאינו מקבל דבר". ובע"ז כ: אמרו "כיון שרואה אותו החולה [את מלאך המות] מזדעזע ופותח את פיו, וזורק טפה של מרה לתוך פיו ממנה מת". וכתב שם בח"א [ד, נא.]: "שהוא [החולה] מוכן אל הקבלה, ומקבל ההעדר. וזה נקרא שפותח פיו ומקבל טפה של מרה". וזו התפילה "פתח לבי בתורתך", להיות מקבל של תורה.

(23) לשון רש"י במשנה שם: "והרחב מעשרה אמות ימעט - דזהו שיעור רוחב סתם פתחים, וטפי מהכי לא מיקרו 'פתח', אלא פרצה, ואנן בעינן פתח".

(24) מקור סברה זו בחגיגה ט:, שאמרו שם "מאי דכתיב [מלאכי ג, יח] 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עובד אלקים לאשר לא עבדו'... אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד. אמר ליה, ומשום חד זימנא קרי ליה 'לא עבדו', אמר ליה אין, צא ולמד משוק של חמרין; עשרה פרסי בזוזא, חד עשר פרסי בתרי זוזא". ופירש רש"י שם "עשרה פרסי ישכיר לך אדם חמורו בזוז אחד, אחר שכבר נהגו כן, ואם תאמר לו לילך פרסה יותר, ישאלך שני זוזים". ובקידושין יב. אמרו "כיון דאפיקתיה מפרוטה, אוקמה אדינר". וכן הם דבריו כאן; אחר שחרגנו משיעור עשר אמות, אוקמיה על עשרים אמות, וכמו שנתבאר בגמרא בחגיגה. וראה בגו"א בראשית פ"ז אות ב, שגם שם ביאר שלאחר שאפקיה משיעור ראשון [זוג בהמות טמאות שלקח נח איתו לתיבה] אוקמיה על שיעור שני [שבע זוגות של בהמות טהורות, והובא להלן בבאר השני הערה 174]. **אמנם** נמצא כי בדרוש על התורה [לה.] ביאר באופן אחר שיעור זה של עשרים אמה, שלאחר שהביא גם שם את הגמרא מעירובין הנזכרת אודות שלש הדרגות [לבן של ראשונים, אחרונים, ואנן], כתב בזה"ל: "ביאור ענין זה כי שלשה חלוקי בני אדם הם לתורה; החלוקה האחת, שיש בני אדם שכליים, שיתעוררו ויגברו שכלם, עד שגובר על הגוף, עד שאפילו הגוף נחשב פתוח ומוכן אל התורה לגמרי, וכמעט שאף הגוף אינו מונע קבלת התורה כלל. החלוקה השנייה, שהם אינם מגבירים השכל על הגוף, אבל יש להם שכל הראוי לאדם, שמצד שכלם אין כאן חסרון, והוא פתוח לקבל כפי הראוי. החלוקה השלישית, הם הגסים וגופניים ביותר, שמגבירים הגוף על השכל, עד שאף שכלם אינו מוכן לקבל כראוי, ונחשב כמעט סתום. וכנגד אלו הג' כתות אמר שלבן של ראשונים היה כפתחו של אולם, שהיה רחב עשרים אמה שיעור כפול במה שראוי לפתח. כי כל פתח אין ראוי לה רוחב יותר מעשרה אמות, כדקיימא לן לענין מבוי שהרחב מעשר אמות ימעט, וכן לענין פרצותיה [עירובין טו:], וכלאי הכרם [כלאים פ"ד מ"ד], וכל כיוצא. הוא דמיון הכת הזאת שיש לה כפליים לתושיה, לא זו ששכלם פתוח אל קבלת החכמה, אלא אף הגוף בהתעוררות ותגבורת השכל עליו, זהו לבן של ראשונים כפתחו של אולם, שהיה השכל באין ספק גובר בהם אף על הגוף ופתוח לתורה, עד שהיו מוכנים לתורה בשיעור כפול, כפתח האולם הזה שהיה רחב שיעור שני פתחים". [והמשך דבריו שם יובאו בהערות בסמוך.] הרי שביאר ששיעור עשרים אמה הוא כנגד שני החלקים [השכל והגוף], ולא כדבריו כאן שישנה התעלמות מוחלטת מהגוף, ושיעור עשרים אמה הוא משום דאפקיה מעשר אמות.

(25) המשך לשונו בדרוש עה"ת [לה.]: "אבל לבן של אחרונים כבר נתמעט בהמשך הזמן, עד בכדי פתחו של היכל שהיה רחב עשר אמות, כשיעור הראוי לכל פתח, ולא יותר. ככה לבן התמעט ועמד על שיעור הראוי לשכל, בלי שום יתרון. ועדיין שכלם היה פתוח לתורה כפי הראוי לאדם מצד שכלו ומצד שהוא בעל שכל, בלי פחת ויתר כלל".

(26) הנה נסתפקו בגמרא [עירובין ב., יומא מד:, זבחים יד., ושם נח:, וראה שם תוספות ד"ה קדושת] אם ההיכל והאולם קדושה אחת להם, או שאין לאולם קדושת היכל אלא קדושת בין האולם ולמזבח [שהיא פחותה מההיכל (כלים פ"א מ"ט)]. והנה דעת המאירי ביומא מד: שההלכה היא שהאולם וההיכל קדושה אחת להם. ולגירסת רש"י בזבחים נט. [ד"ה קסבר קדושת] כך היא מסקנת הגמרא שם, ועיי"ש בשטמ"ק אות ה. אמנם הקרית ספר בהלכות בית הבחירה פרק א כתב שההלכה היא שקדושת האולם היא כקדושת בין האולם ולמזבח. ודעת המהר"ל היא כדעת הקרית ספר.

(27) אע"פ שמשמע מלשונו שמקשה על שיעורי האולם וההיכל עצמם, אך מהמשך לשונו משמע שכאן אינו מקשה כן, אלא שכאן מקשה על הדורות, [ובהמשך יקשה על האולם וההיכל עצמם]. וקושיתו כאן היא, מדוע הדורות הראשונים מקבילים לאולם, ואילו הדורות האחרונים מקבילים להיכל, הרי קדושת הדורות הראשונים גדולה יותר מאלו האחרונים, ובהתאם לכך הדורות הראשונים היו צריכים להיות מקבילים להיכל, ולא לאולם. ולאחר שמקשה כן על הדורות, מעתה יפנה קושיה זו על האולם וההיכל עצמם.

(28) שפתח האולם רחב יותר מפתח ההיכל, אע"פ שקדושת ההיכל יותר מקדושת האולם. וראה הערה קודמת.

(29) ההיכל.

(30) על מנת לבאר דברים אלו, יש להקדים כי קדושת המשכן נחלקה לשלשה; קודש הקדשים, ההיכל, והאולם. קדושת קודש הקדשים נסתרת לגמרי, ואילו קדושת ההיכל נגלית כפי מדתה; מחד גיסא קדושת ההיכל נובעת מקדושת קודש הקדשים, ולכך אין היא נגלית לחלוטין. וכפי שכתב בנר מצוה [פה:]: "באות הה"א של היכל, שיש בה הצירי, יש יו"ד נחה, והיא יו"ד נעלמת שנשמע בקריאת הצירי, והוא מורה על מעלה עליונה נסתרת שיש בהיכל, והיא מעלת קודש הקדשים. ובזה לא שלטו היונים, כי היו"ד שהיא נח נעלם מורה על קודש הקדשים, שהוא נסתר ונעלם בהיכל... והיו"ד הנחה בצירי שתחת הה"א מורה על קדושה נעלמת נסתרת, והיא מדרגת קודש הקדשים שהוא נסתר, וזה לא מצאו היונים". אמנם מאידך גיסא קדושת ההיכל מצד עצמה היא

נגלית, וכמבואר שם בנר מצוה, שלכך היונים טימאו את ההיכל. ולכך קדושת ההיכל נמצאת בעולם כפי הראוי, שהוא כשיעור עשר אמות. ואילו קדושת האולם תואמת היטב לעולם הזה, ולכך היא נמצאת בו כשיעור רחב של עשרים אמה. הרי שיש כאן ג' דרגות; (א) קודש הקדשים, שהוא נסתר לגמרי. (ב) ההיכל, שהוא גלוי יותר, אך מ"מ אינו גלוי לגמרי, משום שההיכל טומן בחובו את קדושת קודש הקדשים המתבטאת ביו"ד הנחה הנסתרת שבתיבת "היכל". (ג) האולם, שהוא נגלה לגמרי. **ודבר** זה מתבטא בחומר האיסור של ביאה ריקנית; הנכנס לקודש הקדשים בביאה ריקנית לפני הארון חייב מיתה בידי שמים, ואילו הנכנס להיכל בביאה ריקנית אינו חייב אלא מלקות [מנחות כז:], ואילו הנכנס לאולם בביאה ריקנית [לדעת המחלקת בין קדושת האולם לקדושת ההיכל] הרי הוא פטור מן המלקות [ריטב"א ערובין ב., ותויו"ט כלים פ"א מ"ט]. וראה ההערה הבאה.

(31) דע, כי חלוקה זו של שלש קדושות [נסתרת, ממוצעת, וגלויה (כאשר כאן הזכיר את שתי הקדושות האחרונות)] מצויה תדיר בספרי המהר"ל. וכגון בביאור שלשת הארונות של הארון [גו"א שמות פכ"ה אות יז, ויובא בהערה הבאה], ובביאור שנים מקרא ואחד תרגום [תפארת ישראל פי"ג], ובביאור דרגות החכמה, נבואה, והמלאכים העליונים [ההקדמה לתפארת ישראל]. ולגבי שנים מקרא ואחד תרגום כתב בתפארת ישראל פי"ג [רו.] בזה"ל: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רב הונא ברבי יהודה אמר רבי אמי, לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור, אפילו 'עטרות ודיבון' [במדבר לב, ג], שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. וביאור ענין זה, שיש לתורה ג' מדרגות; המדרגה האחת, מדרגה הנגלית לכל אדם. המדרגה השנית, הוא הנסתר בתורה, שאינו מובן רק לחכמים ולנבונים. המדריגה השלישית, הוא שיש בתורה דברים מורים על עולם הבא, ודבר זה לא יושג לשום אדם, כי 'עין לא ראתה אלהים זולתך' [ישעיה סד, ג], וכל הנביאים לא ראו רק עולם הזה, לא עולם הבא, שהוא עוד יותר במעלה, שעליו נאמר 'עין לא ראתה אלהים זולתך'. ולפיכך יש לקרות התורה שנים מקרא ואחד תרגום. תרגום הוא הנגלה, שהרי התרגום הוא לשון שהכל יודעים. ושנים מקרא; האחד, על מדרגה שהיא לחכמים, ולפיכך הוא בלשון הקודש. השני, הוא על מעלה יותר עליון, והוא הפנימי, שאין לשום אדם השגה עד עולם הבא". ובהקדמתו לתפארת ישראל [יא.] כתב: "פירוש שג' מדרגות הם; המדרגה האחת היא מדרגת החכמה שיש לאדם בתחתונים, מה שיכול האדם להשיג. המדרגה השניה היא מדרגת הנבואה, שהיא על הנביאים, שהם בני אדם שהם בעולם הזה, ובא להם רוח הקודש מעליונים. המדרגה הג'

היא ההשגה שהיא בעליונים, כי המלאכים הם עליונים". **דוגמה נוספת** לשלב האמצעי [המקביל להיכל] נמצא בדרוש לשבת תשובה [עו:], שביאר שם שפניו של אדם מורים על חלקו בעולם הבא, וכלשונו שם: "כי נברא האדם בעולם הזה ולעולם הבא... ואלו שני עולמות נרמזים שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור, ובזה חקוקים באדם שני עולמות.... ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים. וידוע כי הפנים בו הזיו והדר והוד, וכדכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. וזה מרמז לך על אור עולם הבא שהוא כולו זיו והדר. אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה". ובגו"א דברים פכ"ה אות ב כתב: "כי הפנים, מפני שהוא יותר חשוב, הוא יותר מעט באדם. שכך תמצא לעולם, שהחשוב הוא מעט מן שאינו חשוב, שהוא [האינו חשוב] הרוב". וראה שם הערה 5. ובגבורות ה' ס"פ ה [לו.] כתב: "כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא החומר. כי אין מדריגת האדם נותן רק שיהא שלם כ"כ שיהא כולו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה". וכן כתב שם פס"ז [שיא.]. הרי שיש לאדם מדריגת הפנים, ואין הגוף מבטל מעלה זו, אך מ"מ אין דרגה זו שייכת אלא לחלק מוגבל באדם, ואין היא מתרחבת והולכת לכבוש לה שטחים נוספים מעבר למקומה המצומצם.

(32) והנה יש למהר"ל שלשה הסברים למילת "תורה", שהיא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:]. (א) מלשון הוראת הציווים, כמלך המצוה לעמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, סוף רט.)]. (ב) מלשון הוראת הבנת טעמי התורה [ריש דרוש על המצות (נ.), וראה להלן בבאר השלישי הערה 334, ובבאר הששי הערה 564]. (ג) מלשון הוראת הדרך, שמוליך את האדם לעוה"ב [נתיב התורה פ"א (א, ד.), דר"ח ספ"ג (קנט.), וראה בתפארת ישראל פ"ט הערה 69]. דוק ותראה, כי שלשה הסברים אלו מקבילים בדיוק לשלש דרגותיה של תורה [שהוזכרו בתפארת ישראל לגבי שנים מקרא ואחד תרגום, והובאו בהערה הקודמת]; כנגד מדרגת העוה"ז שבתורה - ביאר ש"תורה" לשון צווי של מלך לעמו. וכנגד מדריגת האמצע של תורה [הידועה לחכמים ונבונים] ביאר ש"תורה" להורות הבנת טעמיה. וכנגד המדריגה השלישית של תורה, שהיא העוה"ב, ביאר ש"תורה" מורה לאדם הדרך לעוה"ב [וראה להלן בבאר הראשון הערה 275]. ולכשתעיין בדבר תראה, שג' מדרגות אלו של "תורה" הן מקבילות לחלוטין לקדושת האולם, ההיכל, וקודש הקדשים. וראה רש"י [שמות כה, יא] שכתב: "שלשה ארונות עשה בצלאל, שנים של זהב ואחד של עץ... נתן של עץ בתוך של זהב, ושל זהב בתוך של עץ, וחפה שפתו העליונה בזהב, נמצא מצופה מבית ומחוץ". ושם בגו"א אות יז [ד"ה והקשה] נתבאר

ששלשת הארונות מקבילים לשלש הדרגות של תורה, וכמבואר שם בהערה 170. וצרף לכאן עוד את ענינם של שלשת העולמות [וכמבואר בתפארת ישראל פ"ד הערה 3, ושם פ"ו הערה 11, קחנו משם]. ושלש מדרגותיה של תורה מקבילות לעולמות אלו. וכן מבואר להדיא בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]. ושלשת האבות נגדרים אף הם בגדר דומה; אברהם היה נשיא אלקים ונמצא שייך לעוה"ז, ואילו יצחק נמצא בגדר אמצעי, ואילו יעקב סבל רבות בעוה"ז, כי מדרגתו נעלמת ופנימית, וכמבואר בתפארת ישראל פ"כ [רצט.], ושם הערה 27. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה והצדיקים] כתב: "תמצא כי יעקב... היה כל ימיו בצרה גדולה למאוד... ואילו אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק השוה' [בראשית יד, יז], שהשוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך". וחילוק זה בין אברהם ליעקב נובע ממידותיהם; מידת יעקב היא אמת, ואשר אינה ראויה לעוה"ז [כמבואר בתפארת ישראל פ"כ שם], ולכך אף יעקב סבל רבות בעוה"ז. אך מידת אברהם היא חסד, התואמת את העוה"ז, ולכך כל ימי אברהם בגדולה והתרוממות. וכן מבואר בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:], שכתב: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל, כמו שהיתה מידתו של אברהם לעשות חסד וטוב עם הבריות... שהיה נחמד ומקובל על הבריות מצד הנהגתו".

(33) בא לבאר את היחס שבין הלב ["לבן של ראשונים"] לבין המקומות שבמקדש ["פתחו של אולם", "פתחו של היכל"].

(34) אודות שהלב מקבל השכל הנבדל, הנה נאמר [תהלים כד, ג-ד] "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב וגו'". וכתב על כך בנצח ישראל פכ"ט [תקפ:]: "שזה הוא שראוי להיות נכנס במחיצת השם יתברך... 'ובר לבב', כלומר אדם שהוא בר לבב, והוא שכלי". ובדר"ח פ"ב מ"ט [צו:] כתב: "המדה הטובה שהיא רואה את הנולד, שזה מדת 'בר לבב'... כי על ידי השכל הדק, שהוא שכל פשוט, רואה הנולד, ששכלו הוא בהיר". ושם בפ"ד מי"ד [קפט.] כתב: "הלב יש לו מעלה נבדלת לגמרי, ולכך אין לו חקר". ולהלן בבאר השני [ד"ה אמנם עם] כתב: "בלבו, אשר הוא השכל", וראה שם ציון 358. ולהלן בבאר השביעי [ד"ה ועתה יתבארו] כתב: "נקראו החכמים המלמדים לעם חכמה 'לב העם' [פתיחתא דאיכ"ר טז]", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.], כתב: "השם יתברך נתן אותם [הסנהדרין] להורות לכל ישראל, והם דוגמת הלב אשר מפרנס הכל... כי ענין הסנהדרין להורות וללמד את ישראל, ומהם להתפשט כל הוראות החכמה, וכל הדברים האלו שייכים לסנהדרין". ואודות הלב המקבל, הנה הלב דומה לבית, וכפי שכתב בח"א לשבת לב: [א, כג.], בביאור דברי הגמרא שם "בעון

שנאת חנם מריבה רבה בתוך ביתו של אדם", וז"ל: "כי השנאה היא בלב האדם, והלב הוא נחשב בית. וכאשר תוך ביתו שנאה, דהיינו בלב, שהוא נחשב בית, מריבה רבה בתוך ביתו ג"כ, דהיינו שנאה בתוך ביתו של אדם". והגדרה של "בית" היא קבלה, וכפי שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פג.] "כל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ.] כתב אודות הקנין השבעה עשר של קנין התורה ["לב טוב"] בזה"ל: "בלב טוב. כי התורה תקרא 'טוב' [מנחות נג:], ומפני שהתורה תקרא 'טוב', לא תמצא התורה רק במי שהוא טוב. והיינו מי שיש לו לב טוב, וכאשר יש לו לב טוב אז מקבל התורה שהיא טוב. כי איך תעמוד התורה שהיא טוב, במי שיש לו לב רע". הרי שוב חזינן שהלב הוא המקבל לשכל הנבדל.

(35) בבית המקדש, שבו נמצאים פתחי האולם וההיכל. וכפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ יח: "שהוא יתברך השוכן בבית הזה, נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית". ובגבורות ה' פ"ע [שכג:] כתב: "מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושה האלקית שדבק במקדש". ושם בפרק עא [שכד.] כתב: "ביהמ"ק העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". ובנתיב התורה פ"ט [א, מ.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". וראה בנצח ישראל פ"ד [סב:], ובנר מצוה [ח"ב הערה 3].

(36) שהרי כמה פעמים כתב שבית המקדש בעולם הוא כמו הלב באדם, וכגון בגבורות ה' ס"פ ח: "כי כמו שבאדם הלב והמח עיקר האדם... כך בכלל העולם בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך בית המקדש באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. נמצא התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים. ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד... ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים". וכן חזר וכתב שם בפע"א [שכו.], ובדר"ח פ"ה מ"כ [ער:]. הרי שקבלת השכל הנבדל ["ותן חלקנו בתורתך"], ובנין בית המקדש כרוכים ומשולבים זה בזה. ובנצח ישראל פ"ד [סב:] האריך לבאר כיצד המקדש בעולם מקביל ושוה לנשמה שבאדם, וראה שם הערה 35. ובנתיב התורה פ"ט [א, מ.] כתב: "יש באדם השכל שהוא נבדל מן הגוף, לכך יש לו דביקות עם השי"ת, כמו שיש למקדש שבו השכינה שורה, דביקות עם השי"ת". ושם בפרק יד [א,

נח.] כתב: "כי ביהמ"ק עלוי העוה"ז, ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה ביהמ"ק בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת... וכך כאשר יש דעת באדם, מתעלה האדם ממדריגה הגשמית אל המדריגה הנבדלת". ועל פי זה ביאר שם את מאמרם ז"ל [ברכות לג.] "כל אדם שיש בו דעה, כאילו נבנה בית המקדש בימיו". וכן הוא בדר"ח פ"ה מכ"א [רעא:].**אמנם** בנצח ישראל פ"ה [קכ:] כתב: "כי דבר הקדוש, כמו הפרוכת, מפני קדושתו הוא נחשב אלקי יותר מן הנשמה... שהוא קדוש אלקי לגמרי", וראה שם הערה 421, ויל"ע בזה, כי משמע מכך שקדושת המקדש לחוד, וקדושת הנפש לחוד.

(37) וזהו המדרגה השלישית; כי אצל הראשונים גבר השכל על הגוף, ואצל האחרונים היה שויון ביניהם, ואילו אצלנו גובר הגוף על השכל, וכמבואר בהערה 21.

(38) לשונו בדרוש על התורה [לה.]: "אבל אנן שהלבבות נתמעטו לגמרי, עד שהגוף גובר על השכל וסותמו... ולא נשאר פתוח כי אם שיעור ההכרח אשר אי אפשר זולתו להחשב בכלל אדם, ושזולתו היה נמשל כבהמות נדמו. וזהו שאמר 'כמלא נקב מחט סדקית', שהוא הנקב הפחות ביותר, שכמעט אי אפשר להיות קטן יותר, זהו ואנן וכו'. ומה שאמר 'סדקית', ולא הספיק לו לומר 'כמלא נקב מחט', ירמוז כי המחט הזה עשוי לחבר בו הסדקים והקרעים שבבגד. ובדמיון הזה ממש אנן, רוצה לומר שאין לבנו פתוח לקבל חכמה, כי כתכונת המחט הזה, דהיינו כשנגלה ומפורסם מה מהקושיות והקרעים, אזי משכילים מעט לחברם ולתרץ. אבל שישכילו השכלה מה מעצמם, זה אינו, רק אם ימצא מה שמכריחו לתקן ולתרץ".

(39) על פי תהלים מט, כא "ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו". ודרשו על כך חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה, שנאמר 'אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו'". הרי שפסוק זה נדרש לציור שאדם נדמה לבהמה, ולכך כתב שאדם בלא שכל נמשל כבהמה. ושם נאמר עוד [תהלים מט, כא] "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נחשב כבהמות נדמה אם לא היה הדעת". וראה להלן בבאר השני הערה 301. ובתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "האדם הוא נבדל מכל שאר בעלי חיים מצד הנפש, שאין נפשו נפש בהמית, רק נפשו נפש שכלית, לא כמו שאר בעלי חיים הטבעיים, שאין נפשם רק טבעית". ובהמשך הפרק שם [ד"ה והוא עצמו] כתב: "שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז.] כתב: "שכל האדם מקבל מושכלות... כי

ראוי האדם שיהיה מקבל המושכלות... כי כך הוא עצם מדרגת האדם, שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל, יהיה מציאות האדם לבטלה". וראה שם הערה 26. ובנצח ישראל פי"ד [ד"ה אך אם] כתב: "כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי", וראה שם הערה 49. ובגו"א במדבר פל"א אות יח כתב: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר". וכך כתב בדר"ח פ"ב מ"ח [פו.]: "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" [הובא להלן בבאר הששי הערה 595, ובבאר השביעי הערה 25]. ובגו"א בראשית פ"ז אות כג ביאר שלאדם יש נשמה, מה שאין לבהמה. ושם בויקרא פי"ט אות ג כתב: "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר", וראה שם הערה 7. וכן הוא ברבינו בחיי בהקדמתו לפרשת ויקהל.

(40) כי דבר שנעשה לשם בעלמא, אינו בר שיעורים. ומעין מה שכתב בגו"א שמות פי"ב אות ג, שעמד שם על דברי רש"י [שמות יב, ב] ש"נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש", וכתב על כך: "דברי תימה הן, דמה שיעור לדבר, דאם נראה כל שהוא ממנה ראויה לקדש". וכן אין שיעור לתרומה גדולה מהתורה [חולין קלז:], כיון שאף חיטה אחת היא בגדר "ראשית דגנך" [דברים יח, ד], וכמבואר ברמב"ם הלכות תרומות פ"ג ה"א.

(41) וביאר רש"י שם "כיתד שנועצין אותו בכותל בנקב צר ונכנס בדוחק, כך אין יכולין אנו להבין מה שאנו שומעין כי אם מעט ובקושי". והמהר"ל יבאר ש"לגמרא" פירושו חכמה הזקוקה לקבלה מרב. וכן כתב רש"י בסוטה ח. "גמירי - מסורת בידי מרבותי". והרבה פעמים פירש רש"י ש"גמירי" פירושו שכך נתקבל בהלכה למשה מסיני [יומא לב. ד"ה גמירי, סוכה יח. ד"ה הכי גמירי, מועד קטן ה. ד"ה גמירי, סנהדרין מז. ד"ה גמרא, ועוד].

(42) כפי שכתב בתפארת ישראל פס"ו [תתרלב.] שאין ללמוד דברים עמוקים מרב שלא קיבל דבריו בקבלה. ובדרוש על התורה [לו:] כתב: "חכמת התורה, אמרו בה שלא ילמדנה האדם מעצמו, כי אם בקבלה". ובאבות פ"א מ"ו אמרו "עשה לך רב", ופירש רש"י שם "שלא תהא למד לעצמך מסברא, אלא מן הרב ומן השמועה". ובדרשת שבת

הגדול [רכז.] כתב על עצמו: "וכבר שמעתי בקבלה מרבותי". וראה להלן בבאר השביעי הערה 332.

(43) וזהו כפירוש רש"י שם "שאנו שומעין כי אם מעט ובקושי". הרי שהזכיר כאן כמות ["מעט"] ואיכות ["ובקושי"]. ועל כך מבאר כאן שהכמות היא "מעט מעט", והאיכות היא "לא עיקר הדבר".

(44) וכמבואר בנצח ישראל פל"א [תקצח:] שישנן שתי חכמות בעולם; מה שהאדם משיג מצד עצמו, ומה שהאדם משיג מצד הקב"ה [ולכך בעי קבלה מרב]. והוסיף שם לבאר שאותו שכל שהאדם עומד עליו מצד עצמו נקרא "טייעא". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ח [ערה.], ושם פ"נ [תשפז.].

(45) "חקוק" - נעוץ.

(46) מעין מה שאמרו [ב"מ לח:] "דלמא מפומבדיתא את דמעיילין פילא בקופא דמחטא", ופירש רש"י שם "ומשני שנוייא דחיקא כמבקש להכניס פיל שהוא חיה גדולה בנקב מחט". וכך הסברות שלנו ניתנות להאמר לכל כיון אפשרי. וזה סותר למעלת התורה, שכל דבריה מוכרחים ומחוייבים. ואי אפשר שיהיו אלא כך, ולא שהם ניתנים להאמר באופן זה ובאופן אחר. ולדוגמה, ראה דבריו בדר"ח פ"ג מ"ב [קיז.] שכתב: "התורה - כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיו כך, ולא אפשר שיהיו בענין אחר כלל, וזה מעלת התורה... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך אבל אינו מחוייב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר... דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר - אין זה מיוחד, אבל דברי תורה מחוייבים שיהיו כך, ואי אפשר בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד". וכן נגע בנקודה זו בגו"א שמות פל"א ריש אות ט, וז"ל: "דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם". וכן כתב הרבה פעמים גם בקשר לדברי חז"ל, ש"כל דבר מדבריהם שורש התורה" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות יז, ושם הערה 101. וראה גו"א שמות פי"ט הערה 214]. ועוד אודות שראוי שיהיו מעשי האדם ברורים, וללא ספק, ראה דבריו בדר"ח פ"א מט"ז [נה:], שכתב: "דע כי רבן גמליאל 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 כל עניניו 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... שלא יסמוך על האומדנא... אף מזה יסתלק. כי אין ראוי לאדם

רק שיהיו כל מעשיו ברורים מסולקים מן הספק, שכך ראוי לבעל שכל שלא יהיה הולך בחושך. ובודאי כאשר הוא נוהג על המדה הזאת, הוא שלימות גדול אליו, כי הרבה והרבה חסרונות נמשכים כאשר האדם מעשיו בלתי ברורים. יותר על זה כי מדה זאת היא ראויה אל בעל שכל, שיהיו מעשיו נמשכים אחר השכל הברור", והובא להלן בבאר הששי הערה 1088.

(47) כי האצבע לא שייכת לבירא, ולכך קלת הסרה.

(48) דוק ותראה, כי אביי הראה את ירידת הדורות דרך "לגמרא" ["ואנן כסיכתא בגודא לגמרא"], ורבא הראה כן דרך "לסברא" ["ואנן כאצבעתא בקירא לסברא"], ורב אשי הראה כן דרך "לשכחה" ["ואנן כאצבעתא בבירא לשכחה"]. והדברים הללו נראים מאוד מכוונים. כי כבר כתב בעל הבאר שבע להוריות יד. [והובא במצפה איתן שם], "דאביי הוי סיני ובקי טפי מרבא... ורבא הוה גדול מאביי בחריפות וסברא. ובזה מיושב פירוש רש"י, ששינה פירושו אהא דאמרו אביי ורבא 'הריני כבן עזאי'. דגבי רבא בפ"ב דעירובין [כט.] פירש בחריפות ["הריני מזומן להשיב בחריפות לכל מי שישאלני כבן עזאי שהיה דורש בשוקי טבריא, ולא היה בימיו עוקר הרים כמותו" (לשון רש"י שם)]. וגבי אביי בפרק בתרא דערכין [ל:] פירש בבקיאות ["שאני דרשן ובקי כבן עזאי שהיה משתבח בשוקי טבריא" (לשון רש"י שם)]. דעל כל אחד ואחד פירש כפי מעלתו" [לשון המצפה איתן שם (נדפס לאחר מסכת ע"ז)]. ועריכת התלמוד וחתימתו היו על ידי רב אשי [הקדמת הרמב"ם למשנה תורה שהביא את סדר המסורה ממשה רבינו עד רב אשי]. ולכך ברור הוא שאביי דיבר על "גמרא", ורבא דיבר על "סברא", ורב אשי דיבר על "שכחה".

(49) אודות יסודו שקלות ההסרה מורידה משם ה"קבלה", מעין זה כתב בנצח ישראל פל"ה [תרנח.] לגבי נפילת סוכה, שאף בשעת נפילתה שם סוכה עליה, כי "בקלות הוא חוזר ומעמידו... והוא חוזר לענין הראשון בקלות... ואף בשעת נפילתה יש עליה שם 'סוכה', כיון שהסוכה עומדת להקים אותה, וקרוב מאוד הוא להקימו". וכשם שקלות הקמת הסוכה מורידה משם "נפילה", כך קלות השכחה מורידה משם ה"קבלה". ובאבות פ"ה מי"ב אמרו "ארבע מדות בתלמידים; מהיר לשמוע ומהיר לאבד, יצא שכרו בהפסדו... קשה לשמוע ומהיר לאבד זו חלק רע". הרי ש"מהיר לאבד" אינו נחשב בגדר מקבל. ומדבריו כאן משמע שקלות ההסרה היא **הסבה** להחשיב את הקבלה כמאן דליתא, שהואיל ובקלות הקבלה יכולה להתבטל, לכך אין הקבלה מכה שרשים להחשב כבת קיימא. **אמנם** בדר"ח פ"ד מכ"א [רב.], בביאור המשנה "הלומד זקן למה

הוא דומה, לדיו כתובה על נייר מחוק", משמע שקלות ההסרה היא **סימן** לקבלה חלשה, אך לא סבה לה, שכתב: "ואם תאמר ומה ענין המשל אל הנמשל, שמדמה הזקן לנייר מחוק, ומה מחיקה יש אצל האדם. יש לך לדעת כי כח הזוכר מקבל ציור הדברים, עד שהם חקוקים בכח הזוכר, כמו שנחקק הכתב על הלוח. וכאשר הנושא - הוא כח הזוכר - נקי ומסולק מן המותרות, אז כח הזוכר אשר מקבל הרשימה מקבל את הדבר ברשימה מבוארת שהוא קשה ההסרה... אבל לומד לזקנים, מפני שהזקנים יש להם מותרות הליחות, אין כח הזוכר שלהם נקי, רק כח הזוכר שלהם אשר מקבל ציור הדברים מטושטש, ומפני שהוא מטושטש אין מקבל ציור מבורר, ולכך הוא קל ההסרה. ולכך מדמה אותו לדיו הכתובה על נייר מחוק, שהנייר מטושטש ואין מקבל הרשימה מבוארת". הרי שקישר בין "קל ההסרה" לבין "אין מקבל ציור מבורר". ושם ביאר שמחמת הקבלה החלשה הראשונית, לכך באה קלות ההסרה. הרי שהקבלה החלשה היא הסבה, וקלות ההסרה היא המסובב. וכנראה שלכך כוונתו גם כאן; שקלות ההסרה מבטלת מהקבלה שם "קבלה", מהטעם כי קלות ההסרה היא סימן על קבלה לקויה מעיקרא.

(50) כי חסרון החכמה נחשב לחסרון הנפש, וכמו שישראל קדושים אומרים "דעה חכמה לנפשך" [פזמון "דרור יקרא"]. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם] כתב: "חלק הנפשיי שהוא המחשבה", וראה שם הערה 25. ובדר"ח פ"ב מ"ט [צא.] כתב: "אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי. ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה. ודבר זה בעצמו מורה שנפשו הוא נבדל בלתי מוטבע בחומר. כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 681]. ולפיכך אמר כי נפשו בור סיד שאינו מאבד טפה, רצה לומר שיש לו כח נפשי נבדל, לכך הדברים שמקבלים כח הזוכר מקוימים ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים אשר הם בעלי שנוי... ולכך קרא רבי אליעזר מצד כח הנפשי שבו 'בור סיד שאינו מאבד טפה' מן דבר שמקבל ועומד בו". ושם בפ"ג מ"ט [קלא:] כתב: "ולפיכך החכמה הוא נבנית על שנים; על הש"י אשר החכמה הזאת עם הש"י, ומצד הזה הש"י עיקר ויסוד אל החכמה. והיסוד השני הוא הנפש שהוא נושא ומקבל אל החכמה, ולכך יש עוד יסוד לחכמה הוא נפש האדם הנושא את החכמה. ודבר זה ג"כ יסוד אל החכמה, כי החכמה שהיא באדם צריך שיהיה לה יסוד; אם מצד הש"י... וצריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל,

הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו". ושם במשנה יח [קנח:] כתב: "כי החכמה היא פרנסת הנפש" [ראה להלן הערה 114]. ובדרוש על התורה [מז.] כתב על בני דורו: "וכאשר יכלו ימי הילדות והשחרות, יראו נפשם חסירה מן הדעת, וערומה מכל חכמה, ולא נמצא אתם דבר".

(51) על פי הפסוק [בראשית ח, ה] "והמים היו הלוך וחסור עד החודש העשירי". וקורא לחכמה מים. וכן הרמב"ם בהלכות מקואות פי"א הי"ב כתב: "המכוין לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת, טהור. הרי הוא אומר [יחזקאל לו, כה] 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם'". ונאמר [משלי יח, ד] "מים עמוקים דברי פי איש נחל נובע מקור חכמה". ובנתיב התורה פ"י [א, מד:] כתב: "שולח אותו למרחקים להביא לחמה של תורה ולשאוב מים עמוקים". ובב"ק יז. אמרו "אין מים אלא תורה". וראה הערה 111, ולהלן בבאר הששי הערה 611.

(52) כי רבי יוחנן אמר [עירובין נג.] "לבן של אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא מחט נקב סדקית". וביארה הגמרא [שם] "אחרונים - רבי אלעזר בן שמוע".

(53) "על היותר" - לכל היותר.

(54) שאמרו שם בגמרא "תניא, אמר רבי, כשהלכתי ללמוד תורה אצל רבי אלעזר בן שמוע".

(55) שאמרו שם שרבי יוחנן ורב שימשו את רבי, ורבי יוחנן העיד ש"כל אותן שנים ששימש אותו תלמיד [רב את רבי] בישיבה אני שמשתי בעמידה". ופירש רש"י שם "הוא [רב] היה יושב ואני עומד, שהיה חשוב ממני". ומדובר שם לגבי בדיקה של דרוסה [בעל חי שהוכה בצפרני חיה ועוף הטורפים, שנאסר משום כן באיסור טרפה, ובספק דרוסה בודקים אם האדים הבשר (רש"י חולין נג:), ורבי יוחנן אמר שם שצריכה בדיקה כנגד בני מעיים]. וראה להלן בבאר החמישי הערה 255.

(56) פירוש - ומה היא, אפוא, ירידת הדורות עד ימינו אנו.

(57) מעין מה שאמרו בגמרא [סנהדרין צב:] "אלו בני אדם שאין בהן לחלוחית של מצוה". וכן הוא בסוטה סוף מו: ובנתיב התורה פט"ו [א, סז:] כתב: "עם הארץ הגמור שאין בו לחלוחית חכמה".

(58) פירוש - ירידת הדורות עד ימינו היא כה גדולה, שלא נשארה שום אמת מידה להשוות בינינו לבין הדורות הראשונים, שאין אנו אף "כמלוא נקב מחט סדקית". ועוד אודות הפער שבין דורות ראשונים לדורנו, הנה אמרו בשבת קיב: "אם ראשונים בני

מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורות] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות אלו, שאבדה חכמה מבני אדם", וראה שם הערה 26, ולהלן בבאר הרביעי הערה 90, ובבאר הששי הערות 799, 801.

(59) כפי שכתב להלן סוף הבאר השני: "כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו". ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים... כי כל דבריהם דברי חכמה". ובהקדמה לדר"ח [י:] כתב: "כל דיבור ודיבור [של חכמים] דברי חכמה עמוקה מאוד". וראה להלן בתחילת הבאר הרביעי. ונקט כאן ב"קוצר המשיג, ועומק המושג", שהם גורמים למיעוט החכמה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתנז:], ושם הערות 28, 29. וכן הוא ברמב"ם מורה נבוכים א, לד. וראה הערה 89. **אמנם עם** כל זה כתב בגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש]: "איך יאמרו ז"ל דבר שאין לו משמעות... ואיך יובן דבר זה. אע"ג שדברו רז"ל דברים נעלמים, מכל מקום הדברים הנגלים יש להם הבנה, אבל לדבר זה אין לו הבנה כלל, ולא דברו חכמים כלל בענין הזה". וכן ביאר להלן בתחילת הבאר החמישי, ושם הערה 50.

(60) ומזכיר דוקא את אביי, כי הוא אמר שאנו איננו קולטים את עיקר הדבר, אלא את הדבר שאינו עיקר. ואודות שהבנתנו במאמרי חז"ל היא רק תחילת ההבנה, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז [לאחר שביאר בארוכה שהאבנים שמתחת ראש יעקב נעשו לאבן אחת]: "ואל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מה שאפשר למתחילים". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח סוף אות יא [לאחר שביאר בארוכה ענינו של קרבן ר"ח]: "התבאר לך אמיתת פירוש זה. אך אל תעלה על דעתך שזה הוא פירוש המאמר על עומקו". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ מח, ושם הערה 47. ובגו"א שמות פכ"ה סוף אות כג כתב על פרשן אחד שחלק על דברי חכמים: "הרב הזה חשב על דברי חכמים שהם דברים כאשר הבין בתחלת המחשבה, והוא לא ירד לסוף דבריהם, אף [לא] לתוכם". וראה להלן בבאר החמישי הערה 687, ובבאר הששי הערה 255.

(61) אודות שהחכמה היא נטיעה של הקב"ה, ראה למעלה הערה 7.

(62) ונאמר [דברים לב, מז] "כי לא דבר ריק הוא מכם וגו'", ודרשו על כך חכמים [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "'כי לא דבר ריק הוא', ואם ריק הוא - מכם הוא, ולמה, מפני שאין אתם יגעין בתורה". ולהלן בבאר השלישי [ד"ה וכל איש] כתב: "כי האדם אשר הוא זר מדברי חכמה נראה לו בתורה קצת דברים רחוקים. אך האיש המשכיל יאמר כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק - הוא ממנו".

(63) במוסרי הפילוסופים ח"א פיסקא י [מספר 34] מובא "באומרך 'לא אדע' הגעת אל חצי החכמה". ולפי דברי המהר"ל כאן מאוד מכוון מדוע זהו "חצי חכמה"; כי אינו יודע הדבר עצמו, אך יודע את ערך עצמו.

(64) בהתחלת ההקדמה.

(65) כמבואר בהערה 4.

(66) בבחינת "הודאת בעל דין" [ב"מ ג:], שמודה בחסרונותיו.

(67) ולכך המכיר במעלה שאין לו, יכיר בחסרונו, ומי שאינו מכיר במעלת הדבר, ממילא לא ירגיש בחסרון הדבר. וכבר השריש המהר"ל ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ א: "הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו. וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי ידיעת ההפכים הוא אחד. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ולהלן בבאר החמישי [ד"ה וכמו שמרגיש] כתב: "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום מרגיש בקור". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה בגו"א ויקרא פי"א הערה 15 שיסוד זה נתבאר שם בהרחבה. וכ"ה באור חדש [נ:, עב:], נתיב שם טוב פ"א [ב, סוף רמו.], וגבורות ה' פנ"ג [רלא:]. ובח"א לסוטה ט. [ב, לח.] כתב: "וההפכים הם תחת סוג אחד". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 449, ובבאר השביעי הערה 335.

(68) "במה" - מבחינה מסויימת.

(69) כפי שכתב הפחד יצחק פורים, ענין א, אות ג, וז"ל: "אם כח הכרת החשיבות של האדם מכוון הוא לתורה, הרי זה מקרבו לתורה הרבה יותר מאשר גוף הלימוד בלי פעולתו של כוח זה. ומצוי הוא הדבר, לראות שני אנשים העומדים באמצע חייהם, האחד מהם הקדיש שנות נעוריו לתורה, והשני התעסק בשנות נעוריו בעניני העולם; ועכשו,

כשהם עומדים באמצע חייהם, נהפוך הוא, כי הראשון מתחרט על שלא התעסק בנעוריו בעניני העולם, והשני מתחרט על שלא התעסק בנעוריו בתורה. הרי השני קרוב הרבה יותר לתורה מאשר הראשון, אע"פ שהראשון בקי בש"ס, והשני אינו יודע כלום". ושם ביסס דברים אלו על הפסוק "איש לפי מהללו" [משלי כז, כא], שפירש שם רבינו יונה "אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושורש הצדק נמצא בו... ואם יתכן שיש בידו עוונות נסתרים, אבל מאוהבי הצדק הוא".

(70) כי "תכלית הידיעה - שנדע שלא נדע" [בחינת עולם (לרבי ידעיה הפניני) פי"ג פיסקא מה].

(71) "כשחותכין אותו" [רש"י בשבת שם].

(72) הרי שהרגשת החסרון מורה על המעלה [חיים], והלא מרגיש את החסרון כמת הוא נחשב. ואודות שהרגשת חיים והרגשת חסרון הן בנות חדא ביקתא אינון, צרף לכאן שמת פטור מן המצות [שבת ל.], וכתב על כך בח"א לשבת שם [א, יא.] בזה"ל: "פטור מן המצות, כי התורה והמצות משלים את האדם שיהיה שלם לגמרי, ולא שייך במת השלמה כי הוא חסר חיים, ואין אליו השלמה". והביאור הוא שהתורה ומצות נועדו להשלים אדם מחסרונותיו. והואיל ומת אינו מרגיש בחסרונו [כמבואר כאן], ממילא אינו בעל השלמה. ומעין ענין זה מבואר בדרוש עה"ת [יב.], שכתב שם: "ובשביל חסרון האדם שהוא כמו מדבר, ניתנה לו התורה להשלימו... שלכך הוא [הקב"ה] נותנה אל האדם בשהוא נחשב חסר ביותר, וצריך השלמה... כי צריך האדם להכיר חסרונו בעצמו, בהיות כי עיקר החלטת נתינת התורה לו הוא כדי להשלים חסרונו. ואם ידמה בדעתו שהוא שלם ואינו בעל חסרון, אין שייך בו השלמה כלל... שאין האדם כדאי לקנות את התורה זולת שיכיר חסרונו הדבק בו כאשר אין לו התורה. כי מי שאינו מכיר מקומו וחסרונו בהעדרה ממנו, אינו נחשב לחסר בעיני עצמו, ואם כן אין התורה ראויה אליו שתשלימנו". וראה תפארת ישראל פכ"ז הערה 56, ולמעלה הערה 10. ולכך ברי הוא שמת פטור מהמצות. וצרף לכאן את דברי הגר"א במשלי ד, יג, שכתב: "כי מה שהאדם חי הוא כדי לשבור המדה שלא שבר עד הנה, ולכך צריך תמיד להתחזק, ואם לא יתחזק למה לו חיים". הרי שהגדיר את מהות החיים כעבודה תמידית על חסרונותיו של האדם.

(73) ועוד אודות שמעלת האדם היא היותו חסר ומקבל, ראה דבריו בתפארת ישראל פכ"ד [שנט:], שכתב: "מדרגת האדם ומעלתו יותר מן העליונים, שאין לו בעצמו המדרגה העליונה, אבל הוא מיוחד לקבל, וזורח עליו כבוד השם יתברך. ואילו העליונים כולם יש להם מדרגה עליונה בעצמם, אבל אינם מקבלים כבוד ה'. ודבר זה עצמו הוא תשובה

מה שראויה התורה אל האדם דוקא, ולא אל המלאכים", ושם מאריך לבאר יסוד זה. וראה להלן בבאר החמישי הערה 199.

(74) בבחינת "שוטה אינו מרגיש" [מילי דאבות עמוד י]. וכן אמרו [שבת יג:] "אין שוטה נפגע".

(75) בא לבאר למי מיועד הספר "באר הגולה". ובתחילה מבאר למי אין הספר מיועד [לחכמים]. וכאן כתב שאין צורך להזהיר את החכמים שיתייחסו למאמרי חז"ל בכבוד הראוי, כי הם יודעים כן מעצמם, וכמו שמבאר.

(76) ובהקשר לזה יש לצרף את דבריו של רבי ישראל מסלנט [אור ישראל מכתב יח] שהתלמוד אצלנו הוא כמו בחינת מקרא בימי חז"ל. ולכך ברי הוא שדברי חז"ל "הם סיני". וראה להלן בבאר השני הערה 13.

(77) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(78) פירוש - חכמי ישראל יאשימו את עצמם כאשר הם לא מבינים את דברי חז"ל, מלבד אם נזרקה בהם מינות, שאז לא יאשימו את עצמם, אלא את זולתם. ומקור הבטוי "פרחה צרעת המינות במצחו" הוא על פי הפסוק [דברי הימים ב, כו, יט] "והצרעת זרחה במצחו", ומדובר שם בעוזיהו המלך שעורר על הכהונה, וכמובא ברש"י במדבר יז, כג. אמנם בח"א לשבת לא. [א, טו:] כתב שהכופרים בתורה שבע"פ [כמו הקראים] אינם בגדר מין, "כיון שגוף התורה מקבל, רק הפירוש אינו מקבל". ואילו כאן איירי לגבי תורה שבע"פ, ועם כל זה כתב שהמזלזל בכך "פרחה צרעת המינות במצחו". ויל"ע בזה. וראה בתפארת ישראל פנ"א הערה 20, ולהלן בבאר השביעי הערה 168.

(79) לא ברור לְמה כוונתו. כי ניתן לומר שכוונתו היא שאסור לדבר על האפשרות שמא ישנם מחכמי ישראל שנזרקה בהם מינות. והוא משום איסור לשון הרע, ובמיוחד שיש לדון את חכמי ישראל לכף זכות, וכמבואר בחפץ חיים, הלכות לשון הרע כלל ג סעיף ז. ושם בכלל ח סעיף ד ביאר האיסור של לשון הרע על תלמיד חכם. ובהלכות רכילות כלל ו סעיף ג כתב: "אסור לו לחשוד לאחד מישראל... דאחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן, ועל זה נאמר [ויקרא יט, טו] 'בצדק תשפוט עמיתך'". וק"ו לתלמיד חכם. וראה בנתיב הלשון ר"פ ט [ב, פא.]. או שכוונתו שאסור לדבר **עם** אותו מין, וכמו שאמרו בסנהדרין לח: שאצל אפיקורוס ישראל אינו נוהג הכלל "דע מה שתשיב", משום ש"כל שכן דפקר טפי", ופירש רש"י שם "שהרי הכיר וכפר, ומתוך כך מדקדק, ולא תוכל להשיבו דבר המקובל לו" .

(80) ראה במבוא שהוסבר שם שכנראה כוונתו היא לקונטרס נוצרי נגד התלמוד שנדפס באותן שנים.

(81) "יודע מבואיו" - הנכנס בשעריו. ופירושו, כי העמלים בגמרא יודעים נאמנה כמה קשה לעמוד על עומק כוונת הגמרא.

(82) מעין זה כתב בדרוש על המצות [נה:], שלאחר שעמדו לישראל חכמי המשנה, התלמוד, והראשונים, "קמה עדה סוררת, פוערים פיהם ולשונם מדברת, לירות חצים ובלסטראות אל חומת ה' צבקות... ידמו להשפיל רום החומה אל תחתית האדמה, להשליך אבניה להרוס בניניה... חכמה לא ידעו כי רוצים להרוס מגדל הגבורים אשר בנו השומרים. ואיך יעלה על לבבם הערל איך קטנים הנמלים יהרסו מגדל הגדולים".

(83) "אשר עמהם" - אשר עם סילוקם מן העולם.

(84) כפי שכתב בדרוש על המצות [נה:]: "ומאז התלמוד נחתם, ובעד כל אור יחתום, ונבוני לב כלו ויתום... כי אין עוד אור בשמים, כי ננעל מעיין החיים, ויבש הנהר היוצא מעדן [ראה הערה 113]... ולא נותרה שום חכמה, וחשכו הרואות בארובה, ונשכחו כל הטובות, אבדה חכמת חכמיו ובינת נבוניו תסתר". וראה להלן בבאר הששי הערה 798.

(85) "חטא ואשמה" בדוקא נקט לה, כי יש בזה שתי עבירות, וכמו שמבאר.

(86) "דבאמת עון חמור הוא למאוד לשתוק על בזיון תלמיד חכם, כדאיתא בהשוכר את הפועלים [ב"מ פד:] במעשה דרבי אלעזר בן שמעון, ובכמה מקומות" [לשון הבאר מים חיים לחפץ חיים, פתיחה עשין אות י]. ובגמרא שם איתא שלאחר מותו של רבי אלעזר ברבי שמעון יצאה תולעת מאזנו, ורבי אלעזר נראה לרבי שמואל בר נחמני בחלום, וביאר לו שכך נעשה לו משום ש"יומא חד שמעי בזילותא דצורבא מרבנן ולא מחאי כדבעי ליי". ובח"א לב"מ שם [ג, לז.] כתב: "ומה שאמר דשמעי זימנא חדא בזילותא דצורבא דרבנן, יש לך לדעת אף כי אי אפשר לאדם בלא חטא, מ"מ אין חטא שגורם הפסד כמו מי שפוגע בכבוד חכמים. ששאר חטאים אין בהם דבר זה שיהיה בהם הפסד כמו הת"ח, שעקיצתן עקיצת נחש ושרף [אבות פ"ב מ"י]. והטעם הזה, כי השכל הוא יותר קרוב אל המציאות... ולפיכך המתנגד אל השכל הוא מתנגד אל המציאות, עושה עצמו בלתי נמצא, והוא נעדר... ומפני ששתק ר"א ולא מיחא בזילותא דת"ח, נחשב אליו כאילו עשה. ואם לא היה גורם לר"א ההפסד בחייו, היה גורם לו ההפסד אחר המיתה, שיהיה שולט בו הרמה". וראה להלן בבאר השני הערה 41.

(87) ויש בכך משום כפיות טובה. ואודות חומרת הענין של כפיות טובה, ראה גו"א בראשית פ"ב אותיות יב, יג, ושם הערה 30. וראה להלן בבאר החמישי הערה 437.

(88) "אבל לבאר הדברים" - לבאר **כל** הדברים שבאו בדברי חז"ל.
(89) מפאת קוצר המשיג ועומק המושג [ראה הערה 59], וכן מפאת חוסר הזמן, וכפי שכתב בנצח ישראל ס"פ ז: "ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן". ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "ואם באנו לפרש דבר זה, היה ארוך מאוד". וכן הוא להלן ריש הבאר הרביעי. וראה להלן באר השלישי הערה 177.
(90) ואינו רוצה לשמוע. וכפי שכתב רש"י במדבר יא, כג: "אי אפשר לעמוד על הטפל, מאחר שאינן מבקשים אלא עלילה לא תספיק להם... אם אתה נותן להם בשר בהמה גסה, יאמרו דקה בקשנו. ואם אתה נותן להם דקה, יאמרו גסה בקשנו. חיה ועוף בקשנו, דגים וחגבים בקשנו". וראה גו"א שם אות טז. ולהלן סוף באר הראשון כתב: "וכבר אמרנו כי אל המבקש עלילות דברים לא יספיק לו שום תשובה, כי יחפוש עוד דברים אחרים". וראה להלן סוף הבאר הרביעי, ושם הערה 1427, ובבאר הששי הערה 789.
(91) כפי שכתב בשער לספר גור אריה: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם". ודברים אלו בשער הספר נכתבו על ידי המהר"ל עצמו, וכמבואר בספר המפתח לחומש גור אריה השלם, בדברי מבוא [עמודים 13-11]. וראה להלן בבאר השלישי הערה 12, באר הרביעי הערה 21, ובבאר השביעי הערה 89.
(92) כוונתו לחידושי האגדות שלו, המסודרים לפי סדר הש"ס. וכן בגו"א בראשית פט"ו אות ה כתב: "ענין זה התבאר בפרק קמא דראש השנה... ושם הארכנו בזה". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה הערה 225. וראה ההערה הבאה, ולהלן בבאר הרביעי הערה 425, ובבאר החמישי הערות 245, 680.
(93) וכבר נתבאר בתפארת ישראל פי"ב הערה 81, שכאשר המהר"ל מתייחס לחידושי האגדות שלו, אזי הוא נוקט בלשון "וכמו שבארנו זה **במקומו**", ולא בלשון היותר מצוי בספריו "במקום אחר". ושם הובאו מקבילות רבות לענין זה. וכן הוא בנר מצוה [ח"א הערה 169].
(94) כפי שכתב בנצח ישראל פ"ו [קמז.]: "ותבין מזה שכל דברי חכמים באמונה", וראה שם הערה 22. ושם בפי"א [רצג:] כתב: "וכל זה בארו חכמים באמונתם". וביאור "באמונה" הוא שהדברים תקיפים, ויציבים, וכמו [שמות יז, יב] "וידי משה כבדים וגו' ויהי ידיו אמונה עד בוא השמש", ופירש הרמב"ן שם: "אמונה - שהיו עומדות וקיימות ברוממותן... וכן 'אנחנו כורתים אמונה' [נחמיה י, א], דבר קיים בברית, וכן 'היתד התקועה במקום נאמן' [ישעיה כב, כה], חזק". וכן כתב בנתיב האמונה פ"א [א, רו.],

וז"ל: "בעל האמונה צריך כח לעמוד באמונתו בחוזק... כי האמונה צריך כח וחוזק... כי זהו ענין האמונה שעומד באמונתו בכח ובחוזק, ואינו סר מן אמונתו". ולכך, "כי באמונה דברו מה שדברו" פירושו שכל דברי חכמים תקיפים ויציבים. וכן כתב בנצח ישראל ספ"ה "וסוד זה רמזו חכמים באמונתם במסכת סוכה". וראה להלן בבאר הראשון הערה 259.

(95) והולך להביא שבע תלונות שיש לאנשים אלו על דברי חז"ל. ועל שבע תלונות אלו הושתת הספר "באר הגולה", כי ישנן בספר זה שבע בארות, כאשר כל באר ובאר מתייחסת לאחת משבע התלונות הנמצאות בדברי אנשים אלו, אשר רובן ככולן נאמרו על ידי אנשי אומות העולם. וראה להלן הערה 116, שכינה את המתלוננים כמקנאים בחז"ל. וראה למעלה במבוא.

(96) לשונו להלן ריש הבאר הראשון: "התלונה הראשונה מה שהם אומרים, כי הוסיפו חכמים על התורה, והם הגזירות אשר גזרו והוסיפו עד שגדשו הסאה... כי בתורה כתיב [דברים ד, ב] 'לא תוסיפו'... גם אמרו שגרעו מן התורה, והכתוב אומר [שם] 'לא תגרעו'. כך הם דבריהם". ובסוף הבאר הראשון יבאר ענינם של המלקות.

(97) בבאר השני הביא דוגמאות לכך, וכמו הדין של עדים זוממין שנענשים רק כאשר לא הרגו את הנידון, אך אם הנידון נהרג על פיהם שוב אינם נענשים [מכות ה:], וכיו"ב.

(98) לשונו להלן ריש הבאר השלישי: "התלונה השלישית, מה שהם מליזים על מדרשי חכמים שנראים רחוקים מפשט הכתוב... וגם בזה נכלל מה שאומרים דברי חכמים יצאו מדקדוק הלשון בכמה מקומות, ובזה מטילים מום בקדושי עליון כאילו לא ידעו דקדוק הלשון".

(99) כגון שאמרו [ברכות ז.] שהקב"ה מתפלל, "והמאמר הזה רבים זורקים בו מרה, כי למי יתפלל כי אין זולתו וביכולתו הכל" [לשונו להלן בבאר הרביעי]. וכן אמרו [חולין ס.] שהקב"ה אמר ששעיר ר"ח יהיה כפרה על שמיעט את הלבנה, "וכאשר רואים את המאמר הזה הם נבהלים משתוממים לומר שהוא יתברך ח"ו צריך לכפרה" [לשונו שם בבאר הרביעי].

(100) כמו שנאמר [תהלים כב, ח] "יפטירו בשפה יניעו ראש", "שרקו ויניעו ראשם" [איכה ב, טו], "יראוני יניעון ראשם" [תהלים קט, כה]. ופירושו "וינענעו בראש כדרך המלעיג" [מצודת דוד תהלים כב, ח].

(101) מורים באצבע, וכמו שנאמר [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע", ותרגם שם אונקלוס "מרמז באצבע". וראה גו"א שמות פי"ב אות א, ושם הערה 1, ובמדבר פ"ל אות ו, ושם

הערה 18. וכן להלן בתחילת הבאר השני כתב: "ועל דבר זה מרמזים באצבע, ואומרים כי דבר זה הוא כחומץ לשנים וכעשן לעינים", וראה שם הערה 55. ובבאר הרביעי [ד"ה ופרק בתרא דתענית] כתב: "ועל דבר זה מרמזין באצבע ואומרים הנה זהו דבר היוצא מן הדעת". והוא גם מדרך המלעיגים.

(102) "בלשון יוני דבר שקר ומזויף" [לשון הערוך, ערך פלסתר]. ואמרו [ברכות לא:] "ואי אתה עושה תורתך פלסתר", ופירש רש"י שם "פלסתר - שקר" [וכן הוא בבאר הששי הערה 803]. ודוקא לגבי תלונה זו האריך בדבריו ["יניעון ראש, ירמזון באצבעותן, נותנין דברי חכמים פלסתר"], כי תלונה זו היא החריפה ביותר, משום שיש בה להטיל דופי בדברי חכמים. ולכך בריש תחילת הבאר הרביעי נעץ את אותיות שמו ["יהודה בן בצלאל"], יותר מאשר בבארות האחרות. וראה שם בהערות 5, 1429.

(103) לשונו להלן תחילת הבאר החמישי: "התלונה החמישית, במה שהם מלינים על איזה מאמרים שנמצאו בדברי חכמים שנראה לפי מראית עין שהן דברים שאין בהם ממש כלל". ושם מביא את האגדות של רבה בר חנה בב"ב [עג:], והמאמר [ב"ק ס.] ש"כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר", "ודבר זה כקוץ בעיניהם כי מה ענין הכלב אל מלאך המות" [לשונו שם].

(104) לשונו להלן ריש הבאר הששי: "התלונה הששית, כי היה נעלם מהם חכמה האנושית, הם החכמות אשר לפי שכל האנושי. ולא שהיה נעלם מהם, רק דברו בהם בתכלית הזרות". וכגון שם מביא המאמר [סוכה כט.] "על ארבעה דברים חמה לוקה, על אב"ד שמת ולא נספד כהלכה, ועל נערה המאורסה וכו'". וכתב על כך "וסבות אלו שנתנו בלקות המאורות לפי דעתם יכחיש החוש הנגלה, כי ידוע שלקות המאורות תלוי במהלך המאורות, בחבורם... באורך וברוחב, ואם כן איך אפשר לומר שיהיה לקות המאורות תלוי בדברים כאלו. שהאדם יודע זמן הלקות על פי חשבון, ואיך יתלו הלקות בחטא המעשים".

(105) פירוש - שביטלו מאלו שאינם חכמים [עמי הארצות] משפט ודין, כי התייחסו אליהם בצורה מזלזלת.

(106) לשונו להלן ריש הבאר השביעי: "התלונה השביעית מה שהם מלינים על דברי חכמים, שהעבירו חוק ומשפט אשר אינם חכמים, וכאילו היה זה להתגדל עצמם ולהנקם מהם". ופירושו שיש בדברי חכמים יחס הנראה כמשפיל לעמי הארצות, וכמו שמבאר שם.

(107) לשונו להלן ריש הבאר השביעי: "וכן מה שאמרו על אשר אינם מכלל דת ישראל, שהעבירו משפטם בדברים אשר יוצאים מן הדת והשכל". ושם בבאר השביעי עוסק בהלכה האומרת ש"שור של ישראל שנגח שור של כנעני פטור" [ב"ק לח.].

(108) לשונו שם: "ודבר זה אין ראוי , כי כל בני אדם הם ברואיו מעשה ידיו, ובזה הרבו התלונה מאוד, כי העוֶלה והשקר ראוי לשנוא ולרחק". ובספר משלי ישראל אות תכא מובא בשם רבי זרחיה הלוי שאמר: "אוהב אני את סוקרטוס, אוהב אני את אפלטון, אך האמת אהובה לי יותר". ולמעלה הערה 11 הובאו דברי החזו"א בקשר לחכמים האוהבים את האמת והמשפט. ועוד אודות השייכות שבין אמת לחכמים, הנה אמרו במכות כד. על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "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". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. והקנין השלושים וארבעה של התורה הוא "אוהב את המשרים" [אבות פ"ו מ"ז], וכתב על כך בדר"ח שם [שה:]: "ובמ"ח דברים שמנו חכמים שהתורה נקנית בהם, 'אוהב את המשרים', שהוא הרחקה מן השקר ומעמיד את חבירו על האמת, ומכל שכן שהוא יעמוד על האמת". ולהלן בבאר השני [ד"ה בפ"ק דיומא] ביאר שמדת הת"ח שאינו מוותר. ודבריו שם קשורים מאוד לדבריו כאן. ולהלן בבאר הרביעי הערה 78 נתבאר שאין בחכם שום מציאות של שקר. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 81.

(109) עיין במבוא לתפארת ישראל [כרך א, עמודים 18-17], שהגדרה זו לתפארת ישראל נתבארה שם.

(110) כן כתב להלן בבאר הששי [ד"ה הרבה האיש הזה]: "כי המבזה את החכמים אמרו בפרק חלק שהוא בכלל האומר אין תורה מן השמים, או בכלל אפיקורס", ושם הערה 841. אמנם לא מצאתי שיאמר כן להדיא בפרק חלק. כי במשנה [סנהדרין צ.] אמרו "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא; האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס". ובגמרא [סנהדרין צט:] איתא "אפיקורוס, רב ורבי חנינא אמרי תרוייהו, זה

המבזה תלמיד חכם". ומבואר מכך שהמבזה ת"ח לחוד [כי הוא אפיקורוס], והאומר "אין תורה מן השמים" לחוד. ובסנהדרין צט. אמרו "תנו רבנן, 'כי דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא], זה האומר אין תורה מן השמים. דבר אחר, 'כי דבר ה' בזה' זה אפיקורוס". הרי שוב מצינו שהאומר אין תורה מן השמים לחוד, והאפיקורס [והוא המבזה תלמידי חכמים] לחוד. ובסנהדרין צט: הביאו דעה האומרת שהמבזה ת"ח נכלל בגדר של "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה". ובנתיב התורה פי"א [א, מז.] כתב לבאר זאת, וז"ל: "כי התלמיד חכם הוא עצם התורה" [יובא להלן בבאר הראשון הערה 107]. וראה שם פי"ב [א, נא:]. אך חזינן שלא נמצא שאמרו שהמבזה ת"ח נכלל בגדר של האומר אין תורה מן השמים, אלא בגדר של המגלה פנים בתורה שלא כהלכה. אמנם בדר"ח פ"ג מי"א [קלו.] כתב שחמשת הדברים שהוזכרו במשנה באבות פ"ג מי"א ["המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חברו ברבים, והמפר בריתו של אברהם אבינו, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה"] "הם בכלל אין תורה מן השמים", ושם מבאר טעם הדבר, וז"ל: "כי אלו חמשה הם דברים קדושים אלקיים, והאומר 'אין תורה מן השמים' יאמר כי לא יבוא דברי ה' ותורתו אל האדם שהוא בעל גוף, ובכלל זה גם כן שלא יאמין כי יש דבר בעולם הזה שמקבל קדושה אלקית, מפני שהאדם בעל גוף, ולפיכך כל הני חמשה בכלל אין תורה מן השמים". וכן כתב שם במסקנת דבריו: "ולפיכך כל הני חמשה בכלל אין תורה מן השמים", והוכיח כן מהגמרא בפרק חלק [סנהדרין צט.]. נמצא שיש כאן שתי הגדרות ל"אומר אין תורה מן השמים"; (א) מובנו המצומצם, שחולק על מסירת תורה מן השמים. (ב) מובנו הרחב, שחולק בכלליות על החלת קדושה על העולם הגשמי. והואיל והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה נכלל בהגדרה השניה של האומר אין תורה מן השמים, והמבזה ת"ח נכלל בגדר של המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, לכך שפיר ילפינן מזה שהמבזה ת"ח נכלל בהגדרה השניה של האומר אין תורה מן השמים, כי חולק על כך שהת"ח הוא עצם התורה. ומה שבגמרא בפרק חלק חילקו ביניהם, שם מדובר על ההגדרה הראשונה והמצומצמת של המושג, ובה לא נכלל מבזה ת"ח. ובנצח ישראל פ"ה [קלו.] כתב: "המלעיג על דברי חכמים הוא מינות גמורה, אשר הוא עוד יותר מעבודה זרה", וראה שם הערה 531.

(111) על פי הפסוק [בראשית כו, טו] "וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו וגו'". ולמעלה הערה 51 נתבאר שהתורה נקראת "מים". ובתהלים [מז, י] נאמר "נדיבי עמים נאספו עם אלקי אברהם וגו'". ודרשו על כך בגמרא [חגיגה ג.] "ולא

'אלקי יצחק ויעקב', אלא 'אלקי אברהם', שהיה תחילה לגרים". ופירושו שהיה ראש המאמינים. וראה הערה הבאה.

(112) ומצוי הוא שהמהר"ל מכנה את עצמו כך, וכגון בתפארת ישראל ר"פ ט [קמ.] כתב: "ואנחנו תלמידי משה רבינו עליו השלום קמנו ונתעודד", וראה שם הערה 7. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רלד:] כתב: "ואני אמרתי בראש דברי בספר גבורות ה', כי אנחנו תלמידי משה רבינו עליו השלום, אין הדבר כך אצלנו". ושם בהמשך [סוף רלה:] כתב: "שאין אחד מבני אדם שהם בני אברהם ראש המאמינים מקבלי תורת משה [רבינו] ע"ה שישים דבריו על לבו, רק צא יאמר לדבריו". וזהו השילוב שיש בדבריו כאן בין "עבדי אלקי אברהם" ל"תלמידי משה בחכמתם"; אברהם הוא ראש המאמינים, ותורת משה היא עצם התורה. הגישה לדברי חז"ל צריכה להיות מבוססת על שני יסודות אלו של אמונה וחכמה; אמונת חכמים, ועיון בעומק דבריהם. וכן הוא להלן סוף באר הששי, וז"ל: "בני ישראל זרע אברהם, מאמינים בתורת משה בתורה שבכתב ובעל פה". וראה בפחד יצחק חנוכה מאמר ד אות ז שביאר את השייכות שבין "אלקי אברהם" ל"תורת משה". וראה להלן סוף הבאר הששי הערות 1170, 1292, ובבאר השביעי הערות 137, 140.

(113) על פי שילוב של שני פסוקים; [בראשית ב, ו] "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה", וכן [שם פסוק י] "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן". וראה הערה 84, ולהלן בבאר הראשון הערה 7.

(114) רומז ליסודו שהנשמה זקוקה לתורה כמו דג למים, וכפי שכתב בח"א למנחות צט: [ד, פו:]: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה". ולכך החיות של הנשמה והרוח תבוא מהבאר שחפרו חז"ל. וראה למעלה הערה 50, ולהלן הבאר השני הערה 51.

(115) על פי הפסוק [במדבר כא, יח] "באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחוקק במשענותם וממדבר מתנה". ובגמרא [נדרים נה.] דרשו שהפסוק עוסק בתורה.

(116) על פי הפסוק [בראשית כו, יד-טו] "ויקנאו אותו פלשתים וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו סיתמום פלשתים וימלאום עפר". ורומז בכאן שהרבה מטענות אומות העולם נגד חז"ל [כמו שהתבאר במבוא שהרבה מתלונות אלו נגד חז"ל נאמרו על ידי הגוים] נובעות מקנאה. וכן כתב בסוף הבאר הששי, וז"ל: "אשר לא מבני ישראל המה [ידברו כנגד חז"ל]... קנאת הדת תעשה זאת". ובבאר השביעי [ד"ה אבל

ענין ברכה] כתב: "[ההתנגדות] השלישי, הוא קנאת הדת, במה שהדת עושה חלוק בין האומות, עד שבשביל זה יתחדש קנאה ושנאה לאותה אומה בכללה מצד חילוק הדת. כי כל אומה ואומה נתיחדה בדת שלה, ובדת היא אומה זאת", ושם הערה 281.

(117) על פי הפסוק [משלי כה, כו] "מעין נרפש ומקור משחת צדיק מט לפני רשע". ובגר"א שם ביאר שהמעין והמקור עוסקים בתורה, ואיירי באלו הלומדים תורה ולא נהנים ממנה.

(118) על פי הפסוק [בראשית כט, ח] "ויאמרו וגו' יאספו כל העדרים וגללו את האבן מעל פי הבאר והשקינו הצאן". ורומז בזה לאלו שאכן גללו את האבן, אך לא נכנסו לעומק הדברים. וכפי שכתב למעלה [ד"ה ואין צריך] "אך מקרוב באו בשערי התלמוד... והמה עברו משער לשער" [לשונו למעלה].

(119) פירוש - גללו את האבן מעל הבאר, אך לא הגיעו לכדי השקיית הצאן הנדחה. ובזה לכאורה רומז לישראל הנדחים בגלות, וכלשון הפסוק [ירמיה נ, יז] "שה פזורה ישראל אריות הדיחו", ופירש הרד"ק שם "הוא משל על מלכי האומות שהגלו אותם מארצם". ו"שה פזורה" היא "צאן נדחה". [ולפי"ז שם הספר "באר הגולה" יאמר על הגלות, וראה הערה 126].

(120) על פי הפסוק [בראשית כט, ב] "כי מן הבאר ההיא ישקו העדרים".

(121) על פי הפזמון "ברוך קל עליון" לשבת: "צור העולמים רוחו בם נחה".

(122) כפי שיצחק אמר לאחר שעלה בידו לחפור באר [בראשית כו, כב] "ויקרא שמה רחובות ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ".

(123) על פי הפסוק [ש"ב יז, יג] "עד אשר לא נמצא שם גם צרור", ופירש הרד"ק שם "עד אשר לא ישאר בעיר אפילו אבן אחת". ולשון "לבער" הוא לשון סלוק, וכמו שנאמר [במדבר כד, כב] "כי אם יהיה לבער קין וגו'".

(124) על פי הפסוק [בראשית ז, יט] "והמים גברו מאוד מאוד על הארץ ויכוסו כל ההרים הגבוהים וגו'". והביטוי "מעלה מעלה" נאמר בדברים כח, מג.

(125) על פי הפסוק [ירמיה מז, ב] "כה אמר ה' הנה מים עולים מצפון והיו לנחל שוטף וישטפו ארץ ומלואה עיר ויושבי בה וגו'".

(126) לכאורה משמע שיש לבטא "באר הגוּלָה" [וי"ו שרוקה ולמ"ד קמוצה], וזה יחרוז עם התיבות הקודמות ["תלולה", "כולה"]. ובמשנה בעירובין [קד.] הוזכר "בור הגולה", ולדעת רבינו יהונתן שם צריך לומר "גוּלָה'' מלשון [זכריה ד, ב] "וגולה על ראשה". וכן הוא בתוי"ט מדות פ"ה מ"ד. [ולפי מה שנרמז בתיבת "נדחה" (ראה הערה 119), אזי

הכוונה לבור שחפרוהו כשעלו מן הגולה, וככמבואר ברא"ש במדות שם. ועיי"ש ברע"ב ובתוי"ט בשם ראבי"ה. ואז שם הספר יהיה "באר הגולה", עם חולם]. והמלים "באר הגולה" [ולא "בור הגולה"] הוזכרו בספרי לדעת רבי יהודה, הסובר שחיוב האחריות של הנודר הוא "עד שיביאם לבאר הגולה" [ספרי דברים יב, יא]. הרי ש"בור הגולה" שוה ל"באר הגולה". והענין הוא, שבאחת מלשכות העזרה שנקראת לשכת הגולה, היה בור קבוע של מים, שממנו היו מספיקים מים לכל העזרה [מדות פ"ה מ"ד]. על הבור הזה היה נתון גלגל [מדות שם], העשוי להעלות בו דלי על ידי חבלים [רע"ב ערובין פ"י מי"ד]. בור זה נקרא בשם "בור הגולה" [עירובין קד.]. וראה עוד במבוא.

(127) על פי הפסוק [משלי כ, ה] "ואיש תבונה ידלנה". אמנם לא נמצא חרוז לתיבת "ידלה", כי התיבה המסיימת המשפט הקודם היא "הגולה", והתיבה המסיימת המשפט הבא היא "נחלקים". אמנם בשער הספר נכתב כך: "עלי באר ענו לה, היא הבאר חבור באר הגולה, פירוש על מאמרים אשר עליהם בא השאלה, מבני אדם אשר לא ירדו לעומק המצולה. ועתה מן הבאר הזה דלה ידלה, **ומן הבאר הזה מים חיים יעלה**". וכנראה שיש להוסיף מלים אלו גם לכאן.

(128) עיין במבוא לתפארת ישראל [עמודים 20-19] שנתבאר שם שתורה שבכתב עומדת בסוד מספר שמונה, ותורה שבע"פ עומדת בסוד מספר שבע, ולכך ספר זה העוסק בתורה שבע"פ נחלק לשבע בארות.

(129) כי מספר שבע מורה על מרחק, וכפי שכתב בח"א לסוטה כב: [ב, סה:]: "מן הדבר שהוא קרוב עד שדבר שהוא רחוק ביותר יש שבעה, כי מספר זה מסוגל לדבר זה". וראה בנתיב התשובה פ"ח הערה 104. ובתפארת ישראל פ"ל הערה 86 נתבאר שמספר שבע מורה על תכלית ההתפשטות. וראה להלן בבאר הששי הערה 410.

(130) על פי הפסוק [דברים לג, כו] "אין כקל ישורון רוכב שמים בעזרך ובגאותו שחקים"

(131) על פי הנאמר [בראשית כו, לב-לג] "ויהי ביום ההוא ויבאו עבדי יצחק ויגידו לו על אודות הבאר אשר חפרו ויאמרו לו מצאנו מים ויקרא אותה שבעה על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה". והמלים "מים חיים" שאובות מהפסוק [שיה"ש ד, טו] "באר מים חיים". ובגו"א בראשית פ"ל אות ג כתב: "כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים', שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע".

(132) מ"א יט, ג "וירא ויקם וגו' ויבוא באר שבע אשר ליהודה", ושם הכוונה לעיר באר שבע שנמצאת בנחלת שבט יהודה. אך כאן מתכוין לרמוז לשמו, שנקרא

"יהודה" [הדגשת שם "יהודה" נעשתה בדפוס ראשון]. ועוד אודות באר שבע, ראה בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומה] שכתב: "כי באר שבע הוא מקום משובח בארץ לקבל ברכה, כמו שראוי לתחתונים שהם מקבלים ברכה... ולפיכך היה שם ברכה של בארות, שהיה תהום והמקור מתברך... ולפיכך נקרא 'באר שבע'".

באר א

פרק א

(1) כפי שכתב למעלה בהקדמה שהבאר הראשון יעסוק בטענה שאומרים המתלוננים "כי בא במשנה ובתלמוד דברים שהם הוספה על תורת משה, כמו שתקנו נטילת ידים... גם גרעו מן תורת משה, כי המצוה 'ארבעים יכנו', והם אומרים להכות אותו מספר ל"ט". ומעין טענה זו הוזכרה באוצר ויכוחים עמוד 137 [ד"ה מלחמת מצוה], בויכוחו של הרשב"ש [רבי שלמה בן שמעון דוראן], שהתנהל בשנת רכ"ז [בשנת 1467 למנינם].

(2) קורא למֵי הבאר של החכמים "מים קדושים", וזאת על פי דברי הגמרא [יבמות כא.] "כל המקיים דברי חכמים נקרא קודש". וגמרא זו תבואר להלן בבאר זה [ד"ה ובפרק ב' דיבמות].

(3) על פי [במדבר כא, יח] "באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם וגו'". ו"שרים" הם חכמי התורה, וכמו שפירש רש"י שם שכוונת הפסוק היא למשה ולאהרן.

(4) על פי ישעיה ג, ג "שר חמישים ונשוא פנים ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש". ופירש רש"י שם "וחכם חרשים - שכשפותח בדברי תורה נעשו הכל כחרשים". ומקורו בחגיגה יד.

(5) נקט כן כנגד הסייגים והתקנות של חכמים, הבאים להרחיק את האדם מן העבירה, וכמו שיבאר להלן.

(6) אודות שתקנות החכמים ודיניהם מבריאים ומחזיקים את האדם, ראה להלן [ד"ה ולרב יהודה] שביאר שכל האחיזה בדברי תורה אפשרית רק באמצעות תקנות חז"ל. והרי בשעת מתן תורה נתרפאו כל ישראל [רש"י שמות כ, טו], וכמבואר בגו"א שם אות כב, ובדרוש לשבת תשובה [עד:] שרפוי זה שייך לעצם התורה. ואם כן כח הרפוי של תורה עובר דרך חכמים.

(7) לשונו להלן: "וכאשר תחקור על מקומו של הבאר הזה תמצא אותו נחלק לארבעה ראשים; האחד מה שפרשו חכמים המצוה שבתורה, וזה שנקרא 'דברי סופרים'... השני, הם המצות שהם בעצמם דברי סופרים, והביאו ראיה ודרש מן התורה, ואמרו על זה

כי המצוה מדבריהם רק קרא אסמכתא בעלמא... השלישי, הם המצות שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה... הרביעי הם המצות שאינם לסייג ולגדר, ובכלל זה המצוה שתקנו בזמן מן הזמנים, כמו נר חנוכה וכיוצא בזה". ודבריו הם על פי הפסוק [בראשית ב, י] "ונהר יוצא מעדן וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". וכבר נתבאר בסוף ההקדמה שדברי חכמים נמשלו לנהר היוצא מעדן, וראה שם הערה 113. **ועוד אודות** המשמעות של פסוק זה, הנה בגבורות ה' פ"ס [רסט:] ביאר את ענינם של ארבע הכוסות של ליל הסדר, וכתב: "לפיכך הם ארבע כוסות, כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי. וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעוה"ז, יש בו ריבוי מחולק לארבע, כי מספר זה הוא מספר הריבוי, שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים... וסוד הזה מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו נהר שהוא יוצא מעדן... כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הריבוי, יפרד לארבעה ראשים. כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי. ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל, היה מתפרד לארבעה ראשים, הם ארבע לשונות של גאולה. ודבר זה הם ארבע כוסות". [וראה אודות יסוד זה בגו"א בראשית פכ"ג סוף אות ד, שם שמות פ"כ הערה 10, שם פכ"ה הערה 97, דר"ח פ"ה מט"ז (רנו:), תפארת ישראל פל"א הערה 16, ובח"א לר"ה כג. (א, קכג:)]. וברור שדברים אלו מיישך שייכי לכאן, וכמו שיתבאר להלן.

(8) וזהו החלק השני של תלונה זו. ואודות שראויה האחדות לתורה, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פ"י [רמט:] כתב: "שאר אומות אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם'". וראה שם הערה 30 שנתבאר שם שהתורה היא אחת משום שני טעמים: (א) כל דבריה מוכרחים [דר"ח פ"ג מ"ב (קיז.), וכמובא למעלה בהקדמה הערה 46]. (ב) היא כוללת הכל מפאת שהיא סדר הכל [דר"ח פ"ו מ"י (שיז:)]. וכאן כוונתו בעיקר לטעם השני, שהואיל ותורת משה כוללת הכל, לכך כל הוספה תיראה כתורה שניה לה. ובתפארת ישראל פל"ד [תקג.] הוסיף בזה, וז"ל: "התורה היא אחת... כי התורה כמו סדר העולם, עד שהעולם אחד. ולפיכך התורה היא אחת, וראוי שתבוא התורה שהיא אחת, מן השי"ת אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך וגו" [שמות כ, ב], כי התורה הפך העולם, שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם, עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד... כי התורה היא אחת לגמרי, כאשר

ראוי לדבר שהוא סדר אחד... וסדר הבריאה היא התורה, ולכך התחלת התורה דוקא באל"ף". וראה עוד בדרוש על התורה [כז.]. ובגו"א שמות פכ"א אות א [ד"ה ונראה] ביאר שאחדות התורה מחייבת שכל המצות יאמרו במקום אחד, ולא מקצתן כאן, ומקצתן במקום אחר, וכלשונו: "אף על גב שכל המצות נאמרו מסיני, יש מצות שהם עיקר יותר מסיני, לפי שהם מצות חשובות, וירד הקב"ה בשבילם על הר סיני לאותם דוקא שנאמרו בפירוש כאשר הם כתובים, וכל שאר המצות נאמרו עמהם מסיני, וזה בשביל כי 'תורת ה' תמימה' [תהלים יט, ח], אין מצותיה מחולקות, ולפיכך נאמרו כולם מהר סיני... ותדע, שאמרו [סוטה לז:] התורה נתנה כללותיה ופרטותיה מסיני, חזרו ונשנו באוהל מועד, וחזרו ונשנו בערבות מואב. והשתא קשה, למה באלו מצות דוקא נכתב שנאמרו באוהל מועד, כגון מצות הקרבנות [ויקרא א, א]. על כרחך כמו שאמרנו, אף על גב שכל המצות נאמרו בסיני ונשנו באוהל מועד, לא נשנו כולם רק בשביל איזה מצות ששייכים דוקא באוהל מועד, כמו מצות קרבנות ששייכים אל אוהל מועד, ועל ידי אותן מצות נאמרה כל התורה באוהל מועד, לפי שהתורה היא אחת, אין לומר שיהיו קצת מצות נאמרו במקום זה, ומקצתן במקום אחר, ולפיכך נאמרו כולן שם". ולכך בודאי יש לתמוה כאשר ישנו מצות שניתנו על ידי משה, ומצות אחרות שניתנו על ידי חכמים, "ואין כאן תורה אחת כמו שראוי".

(9) זהו החלק השלישי של תלונה זו. ואודות תמימות התורה, הנה נאמר [תהלים יט, ח] "תורת ה' תמימה", שהיא תמימה ללא כל חסרון. ובתפארת ישראל ר"פ יג כתב: "כי התורה התמימה תקיף גם כן בכל ההשגות, ולא תחסר כל בה". ושם פס"ו [תתרל:] כתב: "התבאר לך כי תורת ה' תמימה ניתנה, ולא נתוסף דבר בה, לא אות, ולא נקודה, כאשר ראוי לדברי אלקים חיים, ברוך הוא ומבורך לעולמי עולמים". ושם ר"פ סז כתב: "התבאר לך כי תורת ה' תמימה ושלימה בכל, ואין חסרון בה". ובביאור הדבר, ראה דבריו בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט.] שכתב: "כי התורה היא סדר המציאות. כאשר אתה מחסיר אות, או מוסיף אות, הרי יש כאן תוספת או חסרון על סדר המציאות. וכמו שסדר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם. וכן התורה כאשר יש בה תוספת או גרעון, הוא חורבן כל העולם. כי כבר אמרנו פעמים הרבה, כי התורה נחשב בריאה חדשה בעולם, כאשר יצא לעולם הסדר אשר סדר השם יתברך את העולם בתורה, ודבר זה בארנו פעמים הרבה. ולכך המוסיף אות, או גורע אות, יש בזה שנוי בריאה. שאם יש תוספת או גרעון, כאילו יש חסרון או גרעון בעולם,

שממנה התחייב סדר המציאות. ולכך המחסר בכתיבה, או המוסיף בכתיבה, הוא שנוי סדר המציאות, וזה חורבן העולם [עירובין יג.]. כך יראה פירושו, והוא ברור".

(10) שהתורה אמרה [דברים כה, ג] "ארבעים יכנו", והם אמרו להכותו שלושים ותשע מלקות [מכות כב.], וכמבואר בהקדמה ליד ציון 96.

(11) וא"כ יש כאן ארבעה חלקים לתלונה זו על דברי חכמים; (א) תקנות דרבנן נראות כעוברות על הציווי "לא תוסיפו". (ב) נראה שיש כאן שתי תורות; ממשה, ומחכמים. (ג) נראה שתורת משה חסירה, הזקוקה להשלמתה מחכמים. (ד) חכמים גרעו מהתורה, והכתוב אמר "לא תגרעו". והרמב"ם בהלכות ממרים פ"ב ה"ט כתב: "הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר... וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה, מהו זה שהזהירה תורה [דברים יג, א] 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו'", ועיי"ש בהמשך דבריו ובראב"ד שם.

(12) אסתר ט, כט "ותכתוב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תוקף לקים את אגרת הפורים הזאת השנית", ושם פסוק ל"א נאמר "לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וגו'". וקודם לכן שם בפסוק כא נאמר "לקיים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה". ובירושלמי מגילה פ"א ה"ה אמרו "מה עשו מרדכי ואסתר, כתבו אגרת ושלחו לרבותינו, שכן אמרו להם מקבלין אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה", ושם לבסוף חכמים קבלו את דבריהם. הרי שימי הפורים של י"ד וט"ו אדר הם תקנות של מרדכי ואסתר.

(13) וזה לא יתכן. וקצ"ב, מה ראיה יש ממרדכי ואסתר יותר משאר דברי חכמים. ואם המתלוננים סוברים שתקנות חכמים הן עבירה על "לא תוסיפו", א"כ הוא הדין לימי הפורים של מרדכי ואסתר, ומאי אולמא מרדכי ואסתר משאר חכמים. זאת ועוד, כי הנה הרמב"ן [דברים ד, ב] הביא את הירושלמי [מגילה פ"א ה"ה] שהוקשה לחכמים, ונצטערו בדבר, להוסיף את מצות פורים, וכלשונו: "הרי שהיתה מצוה הזו [של הוספת פורים] אסורה להם, אם כן היא בכלל 'לא תוסיף עליו'... ומה שתקנו חכמים משום גדר כגון שניות לעריות... זו היא מצוה מן התורה". וכתב על כך הפחד יצחק חנוכה מאמר טז [אות ד]: "והקושי בדברי חכמים אלו גדול הוא מאוד. דמאי שנא מכל מצות דרבנן שאין בה משום סייג, שלא מצינו שנצטערו בהן מחשש הוספה על דברי תורה". ושם הולך לבאר שחמורה הוספת מועד משאר הוספות ותקנות של חכמים. וא"כ קביעת ימי הפורים חמורה יותר משאר קביעות של חכמים. ואילו כאן מתבאר להיפך; קביעת

מרדכי ואסתר מובנת יותר משאר קביעות, וילמדו שאר ההוספות מהוספת ימי הפורים. **והנראה בזה**, שהנה תלונה זו מכוונת היא כנגד דברי חכמים, שדבריהם הם התורה שבע"פ. אך מתלוננים אלו מעולם לא התרעמו על התורה שבכתב. ובמיוחד שדברים אלו נכונים כלפי אותם מתלוננים מאנשי אומות העולם [שכלפיהם בעיקר נכתב הספר באר הגולה, וכמבואר במבוא], המכירים באמיתות התורה שבכתב, וכמבואר בנצח ישראל פי"א [רצג.], שהאומות מודות בתורה שבכתב [ושם הערה 157], ובתפארת ישראל פס"ט [תתרעז.] ושם הערה 10. ולכך הענין מתחלק בהתאם; כלפי המתלוננים, ניתן להוכיח ביתר קלות מהוספת פורים לשאר הוספות חכמים, כי העדיפות של פורים היא בכך שהיא משתייכת לתורה שבכתב. אך לאמיתו של דבר, קביעת פורים קשה יותר מאשר שאר הוספות חכמים, כי יש בה הוספה של מועד, וכמבואר בפחד יצחק שהובא למעלה. וראה להלן בבאר השני הערות 232, 451, 469, 667, ובבאר השלישי הערה 166, ובבאר הרביעי הערות 480, 615, 714, 887, 1149, ובבאר החמישי הערות 45, 416, ובבאר השביעי הערה 372.

(14) כמו בויקרא כו, יד "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה". וכן הוא בדברים ח, א, שם יא, ח, שם פסוק כב, שם טו, ה, ועוד. וכן כתב בגו"א דברים פ"ד אות א, בביאור דברי רש"י שם [דברים ד, ב] שפירש "לא תוסיפו" - "כגון חמש פרשיות בתפילין, חמשת מינין בלולב, וחמש ציציות, וכן לא תגרעו". וכתב על כך בגו"א שם: "כלומר, שאין לפרש כמו שהוסיפו חכמים שניות לעריות, שבות לשבת, וכל איסור דרבנן, דאם כן 'לא תגרעו' גם כן שלא יפחות מצוה אחת שלא יקיים אותה, דזה לא יתכן, דלא נקרא 'תגרעו' אלא נקרא זה שאינו מקיים המצוה, ודבר זה הזהיר עליו פעמים הרבה לקיים המצות כולם, ולמה לי 'לא תגרעו'".

(15) ועוד אודות "גרעון", ראה דבריו בגו"א שמות פכ"א אות לה. והטורי אבן לר"ה בסוף המסכת [אבני מלואים לדף כח.] כתב בזה"ל: "אינו עובר בבל תגרע אלא דאם גרע אפילו הכי כשר בדיעבד, ולא בטל מצוותו. כגון מתן ד', דקיי"ל ראש פרק ד' דזבחים [לו:] כל הניתנין על מזבח החיצון שאם נותנן מתנה אחת כיפר. אבל היכי דמגרע ביטל המצוה לגמרי, ופסול אפילו בדיעבד, כגון דקיי"ל ד' פרשיות שבתפילין מעכבין זה את זה [מנחות כח.]... ואם חיסר אחד מהן, אף הג' שעשה אינו כלום, ואין כאן מצות תפילין... אינו עובר על בל תגרע. דאין לשון 'גרעון' נופל אלא היכא שעשה מצוה, אלא שלא עשה בשלימותה ובמילואה, וחיסר קצת מטכסיסי המצוה. אבל הכא שהגרעון פוסלה ומבטלה לגמרי, אין שייך כאן לשון 'גרעון', והוי ליה כאילו לא הניח תפילין

כלל... ואין להם שייכות כלל ללאו דבל תגרע. והיינו דלא מצינו בכולה גמרא שעובר על בל תגרע אלא בהך דמתן ד' לחוד [ר"ה כח:]".

(16) שנאמר [דברים כב, יב] "גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה", ודרשו חכמים [מנחות מג:] "'ארבע' ולא שלש" ["דטלית בעלת ג' פטורה" (רש"י שם)].

(17) תמוה, מה דוחקיה להעמיד בציור כזה, ולא בציור שיש לו בגד של ארבע כנפות, אך הטיל רק בשלש מהן ציציות. אמנם זה לא קשה, כי אמרו במשנה [מנחות כח.] "ד' ציציות מעכבות זו את זו, שארבעתן מצוה אחת". ולכך לא נקט בציור של ארבע כנפות והטיל ציציות בשלש מהן, שאז לא קיים את המצוה כלל, ואין בזה "לא תגרע", וכמו שביאר הטורי אבן [הובא בהערה 15]. אך עדיין תמוה, מהי המצוה שיש בבגד של שלש כנפות, והרי גם בזה לא קיים מצות ציצית כלל [שו"ע אור"ח סימן י ס"א, וראה הערה קודמת]. ומהו ההבדל בין הציור של בגד בעל ארבע כנפות אך הטיל רק בשלש מהן ציציות [שאותו ציור לא נקט, כי אין בזה קיום מצוה כלל], לבין הציור של שלש כנפות והטיל בשלשתן ציציות. ועוד יש לדייק בדבריו, שכתב כאן "ולא יאמר **אף כי המצוה היא לעשות ד' ציצית על ד' כנפות**, אם יש בגד שיש לו ג' כנפות יעשה ג' ציצית על ג' כנפות שלו". ומדוע הקדים לומר שאדם זה מודה שהמצוה מעיקרא היא בד' ציצית על ד' כנפות, שמא דעתו של הגורע היא שהמצוה מעיקרא היא בג' כנפות, ומה מהותה של הודאה זו כאן. ונראה ליישב זאת על פי דבריו של המהר"ץ חיות בתורת הנביאים מאמר בל תוסיף [כרך א, עמוד פח, בהוצאת כתבי המהר"ץ חיות] שכתב בזה"ל: "אם יחיד עושה התוספת בלא שום כונה נפסדת... בודאי ליכא כאן שום איסור. מה שאין כן אם היחיד מוסיף מפני מחשבת פיגול שעולה על רוחו שהקב"ה רוצה בתוספת הללו... הנה משפט האיש הזה ודתו כמשפט החכם שמתנגד בהוראתו להוסיף במצות התורה. לכן כאשר תדקדק לשון הברייתא דספרי [דברים יג, א, והובא בר"ה כח:] תראה אמתת הדבר כי רק על ידי הכונה הנפסדה יש כאן בל תוסיף. וז"ל הברייתא 'לא יאמר הכהן הואיל ונתנה לי התורה רשות לברך, אוסיף ברכה משלי'. ולמה לא אמרה הברייתא סתם 'מנין שלא יוסיף הכהן ברכה בברכת כהנים'. אלא ודאי דאם יחיד מוסיף בלא כונה אין כאן בל תוסיף כלל... אבל כיון שהכהן אומר הואיל ונתנה לי התורה רשות לברך אוסיף ברכה, ומדמה בלבו דמצות התורה הוא שיברך הכהן בכל נוסח שירצה, ובכה"ג שוב מחשבתו הנפסדה ניכרת מתוך מעשיו", עכ"ל. ולכך בהכרח שאיירי כאן שכוונתו לגרוע מדברי תורה. אך אם חושב שהמצוה מתחילתה נאמרה באופן של ג' כנפות, א"כ אין הוא מתכוון לגרע מהמצוה, אלא שטועה בפירוש המצוה, ובכזה ציור

אינו עובר על בל תגרע. ועד כאן בנוגע לשאלתנו השניה. והמשך דבריו של המהר"ץ חיות שם יישב גם את שאלתנו הראשונה, שז"ל: "ומפני זה נתיישב מאוד סוגית הש"ס [מנחות מ:] הטיל למוטלת כשרה ["שהיה בה ד' ציצית, והטיל לה ד' אחרים, כשרה בהני בתראי, ואע"ג דהדר פסקינהו לקמאי. והא הכא דשלא לצורך עבדינהו בשעת העשייה, ומכשרא בהו" (רש"י שם)]. ומקשה הש"ס הרי הוא תעשה ולא מן העשוי. וקאמר רבא השתא גברא בבל תוסיף קאי, מעשה לא הוי ["להכי מכשרא בבתראי דקאי בבל תוסיף כי עבדינהו, ולא הוו מעשה כיון דעובר על דברי תורה, לא מיקרי מעשה, הלכך כי פסיק לקמאי היא הויא עשייתן דבתראי" (רש"י שם)]... והקשו האחרונים [קרן אורה שם] דאיך שייך בל תוסיף, דהרי פשטות הש"ס משמע דאינו לובש הבגד, רק שהוא מוטל בקופסא... מה איסור עושה כאן בבגד אשר אינו לובש... ודחקו [קרן אורה שם] דסוגיא זו אזלא שלא כהלכתא וס"ל דכלי קופסא חייב בציצית [מנחות מא.]. אבל לפי הנ"ל ניחא, דהנה... אם מכוין להוסיף אזי הכונה הנפסדה היא עיקר האיסור, ואין חילוק בין אם עושה הציצית על הטלית שלובש, או שמונח בקופסא, בשתיהן כשמדמה בדעתו דהתורה ציותה להוסיף, ומצות התורה מסורים ביד בני אדם לשנותם ולחסר ולהוסיף בכל עת, אזי זאת היא האיסור בכל מקום... ולכך בהטיל למוטלת, דלא מיירי רק מעשיות היחיד, ואם נתכון להוסיף היה כמו הכחשה בנצחות התורה. אבל בלא כונה ליכא כאן בל תוסיף כלל, דלא נאמר על עשיות היחיד בלא כונה". ולכך אף שאין מצוה בבגד של ג' כנפות, מ"מ עובר על בל תגרע, כפי שעובר על בל תוסיף בציצית הנמצאת בכלי קופסא. אמנם עכ"ז, אם מטיל שלש ציציות בבגד של ארבע כנפות, אינו עובר בבל תגרע, כי אז מבטל המצוה המוטלת עליו, ומוזהר ועומד מחמת הפסוק "ואם לא תשמעו ולא תעשו". מה שאין כן בבגד של ג' כנפות, שאינו מחוייב כלל מהתורה, ולכך הואיל ואינו נכלל בפסוק "ואם לא תשמעו ולא תעשו", הרי הוא נכלל בגדר של בל תגרע. **והנה הרשב"א** בר"ה טז: כתב שאם תיקנו חכמים לצורך סייג לבטל איזו מצוה, כגון יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, שאע"פ שמן התורה חייבים לתקוע בשופר, חכמים גזרו שלא לתקוע [ר"ה כט:], אין בזה משום בל תגרע, כי יש מצוה מן התורה לשמוע לחכמים. והטורי אבן שם הוכיח מכך שדעת הרשב"א היא שאדם המבטל פעם אחת איזו מצות עשה ולא קיימה, הרי מלבד ביטול המצוה עובר גם בבל תגרע. והטורי אבן שם חלק עליו וסבר שאין איסור בל תגרע אלא כשמקיים את המצוה וגורע ממנה, אבל אם מבטלה לגמרי ואינו מקיימה כלל, אין בידו אלא עבירת ביטול המצוה בלבד, אבל לא איסור בל תגרע. וכן חזר וכתב בעל הטורי אבן בסוף מסכת ר"ה באבני מלואים

דף כח. ודעת המהר"ל היא כדעת הטורי אבן. וראה עוד בשו"ת בית הלוי ח"א סימן מב ובקהלות יעקב ר"ה סימן טז שהאריכו לבאר את דעת הרשב"א. ובשערי תשובה לרבינו יונה, שער שלישי אות יא כתב: "עונש בטול מצות עשה... יש על כל מצות עשה אזהרת לאו כוללת, שנאמר [דברים יג, א] 'לא תוסף עליו ולא תגרע'". וזהו כרשב"א [לפי הבנת הטו"א]. ובאדרת אליהו לגר"א בדברים יג, א, כתב שלכך נאמרו שני פסוקים בתורה על איסור בל תגרע; "ועתה ישראל שמע אל החוקים ואל המשפטים וגו' ולא תגרעו ממנו" [דברים ד, א-ב], והפסוק השני "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם היום וגו' ולא תגרע ממנו" [דברים יג, א]. שהפסוק הראשון הוא ציווי שלא לגרוע מתרי"ג מצוות, ואילו הפסוק השני הוא ציווי שלא לגרוע באותה מצוה עצמה. וכל זה דלא כמהר"ל. ואכן בגו"א דברים פי"ג אות א ביאר באופן אחר את כפילות הציווים של בל תוסיף ובל תגרע. וראה הערה 31.

(18) דינים אלו מבוארים בר"ה כח:, ובעירובין צו.

(19) כגון בחוץ לארץ שיושבים בשמיני עצרת בסוכה משום ספיקא דיומא, ובכך אינם עוברים על בל תוסיף, לפי שלא בזמנה בלי כוונה למצוה אינה תוספת, ומכיוון שיושבים בסוכה משום ספק שביעי, הרי אם באמת שמיני הוא, אין מתכוונים למצות סוכה [רש"י עירובין צו. ד"ה ועוד הישן]. ומטעם זה תוקעים בשופר ביום שני של ר"ה, ומברכים על אכילת מצה בחו"ל בליל שני של פסח, שכיון שאין עושים כן אלא משום ספק, אין כאן משום בל תוסיף [שלטי גבורים ר"ה פ"ד בשם ריא"ז].

(20) כמבואר בתורה שפסח הוא שבעת ימים [ויקרא כג, ו], וכן סוכות [שם פסוק מב]. ובגו"א דברים פ"ד אות א כתב: "לא יוסיפו על המצוה עצמה, לעשות ה' ציצית, או ה' בתים בתפילין. דאע"ג שלא כיון להוסיף, אפילו הכי כיון שד' ציצית הם מצוה, אם יעשה ה' ציצית הוא מוסיף עליהן... אבל אם ישן בסוכה אחר שעברו ימי סוכות, אין זה הוספה, כיון שכבר עברו ימי החג, והוא לא מכוין להוספה. אבל אם מכוין להוספה אפילו יושב באמצע החורף בסוכה לשם מצוה, עובר משום בל תוסיף, שכיוון להוסיף". ודינים אלו מבוארים בר"ה כח:, וכפי שאמר שם רבא "לעבור [על בל תוסיף] בזמנו לא בעי כוונה, שלא בזמנו בעי כוונה".

(21) רמב"ם הלכות תפילין פ"א ה"א: "ארבע פרשיות אלו, שהן 'קדש לי' [שמות יג, א-י], 'והיה כי יביאך ה'' [שם פסוקים יא-טז] שבספר ואלה שמות, ו'שמע' [דברים ו, ד-ט], 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא], הן שנכתבות בפני עצמן ומחפין אותן בעור, ונקראים תפילין, ומניחין אותן על הראש וקושרין אותן על היד".

(22) רמב"ם הלכות מזוזה פ"ה ה"א: "כיצד כותבין את המזוזה, כותבין שתי פרשיות, 'שמע' [דברים ו, ד-ט], 'והיה אם שמוע' [דברים יא, יג-כא] על דף אחד ביריעה אחת".
(23) כפי שכתב רש"י [דברים ד, ב]: "לא תוסיפו - כגון חמש פרשיות בתפילין, חמשת מינין בלולב, וחמש ציציות".
(24) תמוה, מדוע צייר ציור דחוק כ"כ [שהניח ארבע פרשיות בתוך שלשה בתים], ולא בפשטות שהניח שלש פרשיות בלבד. וכשם שבבל תוסיף נקט בציור של חמש פרשיות, כך בבל תגרע היה לו לנקוט בציור של שלש פרשיות. אלא שכבר נתבאר למעלה [הערות 15, 17] שכאשר מבטל מ"ע בידים, אין הוא עובר על בל תגרע, אלא עובר על "ואם לא תשמעו ולא תעשו". והואיל וארבע פרשיות של תפילין מעכבות זו את זו [מנחות כח.], לכך אם איירי בהניח שלש פרשיות, אזי אינו עובר על בל תגרע, כי ביטל מ"ע של תפילין, וכמו שנתבאר. אך כאשר הניח כל ארבע הפרשיות, רק שהניחם בשלשה בתים, בזה קיים מצות תפילין, אך עבר על בל תגרע, וכמו שאם נתן ד' מתנות במתנה אחת. ודייק בלשונו הזהב ותראה שלכך כוונתו. אך מ"מ יוצא מזה חידוש נשגב, שרק ארבע הפרשיות מעכבות זו את זו, ואין ארבעת הבתים מעכבים זה את זה.**ונראה לבאר** טעמו של חילוק זה, שהנה הדין של ארבעה בתים בתש"ר אינו נלמד מהלכה למשה מסיני [וכדמוכח מהרמב"ם בהלכות תפילין ר"פ שלישי, שהביא שם את שמונה ההלכות שנאמרו למשה מסיני בתפילין, ולא מנה בתוכן דין ארבעה בתים.] ומקור דין זה הוא מקרא שנאמר [דברים ו, ח] "והיו **לטוטפות** בין עיניך", ודרשו חכמים [סנהדרין ד:] "טט בכתפי שתים, פת באפריקי שתים". והנה יש לברר האם לימוד זה נאמר על פרשיות התפילין, או על הבתים של תפילין. ורש"י בחומש [דברים ו, ח] כתב: "ועל שם מנין **פרשיותיהם** נקראו 'טוטפות'". אמנם בזבחים לז: כתב: "לטוטפות, דילפינן מינה ארבע בתים לתפילין". וכן כתב בסנהדרין ד: "כתיב 'לטוטפות' מלא, הרי כאן ד' בתים לתפילין של ראש". ובסנהדרין פח: הוזכרה דרשת "לטוטפות", ושם אייריי להדיא לגבי בתים. וכן בגו"א שמות פי"ט אות כ כתב: "ילפינן ארבע בתים מדברי תורה 'טט' בכתפי שתים, 'פת' באפריקי שתים". ונראה שעיקר הקרא קאי על הפרשיות ["והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך ושננתם לבניך ודברת בם וגו' וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך", הרי המדובר הוא בתוכן הדברים, שהדברים אשר נשנים לבנים יהיו על היד ועל הראש], רק הואיל ויש דין של ארבע פרשיות, ממילא ילפינן מכך שיהיו ארבעה בתים, שכל פרשה ופרשה תהיה בבית שלה. וכן מבואר בדברי רש"י מנחות ריש לד: "לטוטפות... הרי כאן ד', מכאן שכותב ד' פרשיות בד' בתים". והנה

המקור שהפרשיות של תפילין מעכבות להדדי הוא מכך ש"בתפילין כתיב הויה, 'והיו לטוטפות'" [רש"י מנחות כח.]. והרי תיבת "והיו" מוסבת על תיבת "לטוטפות". והואיל ונתבאר לנו שעיקרה של תיבה זו איירי בפרשיות [והבתים נלמדים מהפרשיות], לכך ניתן לומר שהעיכוב להדדי נאמר רק על הפרשיות, ולא על הבתים. אמנם לא מצאתי מקור לחילוק זה שבין הפרשיות לבין הבתים.

(25) בא לבאר, שאם "לא תגרע" אינו עוסק במי שביטל המצוה, אלא עוסק במי שהפחית מן המצוה, אך מ"מ קיימה, מדוע יש על כך איסור מיוחד, וכי חמור הדבר יותר ממי שמבטל לגמרי את המצוה, שהמבטל אינו עובר איסור זה.

(26) סברה זו הוזכרה בגמרא [ר"ה כח:] בקשר לניתנין בארבע מתנות שנתערבו בניתנין במתן אחת, שרבי יהושע סובר ינתנו במתן אחת, ולא במתן ד', משום "כשלא נתת [ארבע מתנות] עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך, כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך". ועוד אודות שעבירה על לא תעשה חמורה מעבירת עשה, ראה דבריו בנתיב התשובה פ"ג [ד"ה אבל כאשר], שכתב: "כי הפרש יש בין עשה ולא תעשה; כי העובר העשה לא עשה מעשה, וכיון שלא עשה מעשה, רק שלא עשה הגזירה והמצוה שהיה לו לעשות, לא יאמר בזה רק שחסר לו המצוה והמעלה שהיה לו לקנות... אבל מי שעושה מעשה חטא, נתרחק ממדריגתו הראשונה שהיה לו כבר. ויש בו פחיתות וטומאה בעצמו על ידי חטא, מה שאין כך כאשר הוא עובר מצות עשה. ולפיכך יאמר שיש בו טומאת החטא". והרמב"ן שמות כ, ח, כתב: "ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול, ועושין בו דין, כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל".

(27) בעל שלש כנפות, וכמבואר בהערה 17.

(28) בבגד בעל ארבע כנפות.

(29) מנחות מד. "כל שאין לו ציצית בבגדו עובר בחמשה עשה".

(30) "הכתוב אצלו" [לשונו למעלה בד"ה ואין ספק], שאף כאן תפרש שלא יוסיף על חלקי המצוה, אך לא איירי בהוספה חדשה לכשעצמה. ואם היינו מעמידים איסור "בל תוסיף" בגדר שונה מאיסור "בל תגרע" היינו בכך מחלקים את הפסוק לגדרים שונים, ועל כך קיימת התמיה שב"סכינא חריפא מפסקא קראי" [ב"ב קיא:, וראה להלן בבאר השלישי הערה 31]. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "שכל תוספת וכל גרעון שוה הוא... כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". אמנם הרמב"ן [דברים ד, ב] כתב לגבי בל תוסיף: "ולפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה, כגון שעשה חג בחודש שבדא מלבו כירבעם [מ"א יב, לג], עובר בלאו". וזה דלא כדברי המהר"ל כאן. ועיין באגרות

משה אור"ח ח"א סימן יד, שהאריך להוכיח שדעת הרמב"ן היא דעת יחידאה, כנגד הרבה מהראשונים. ובספר העקרים ח"ג פי"ד פירש גם כשיטת המהר"ל. וראה בתורת הנביאים למהר"ץ חיות מאמר בל תוסיף, שהביא בזה אריכות דברים.

(31) בספרי לדברים יג, א [והובא ברש"י שם] ביארו "מנין שאין מוסיפין לא על הלולב ולא על הציצית, תלמוד לומר 'לא תוסף עליו'. ומנין שאין פוחתים מהם, תלמוד לומר 'ולא תגרע ממנו'". הרי שביארו שהפסוק עוסק בהוספה במצוה עצמה, ולא בהוספה חדשה לכשעצמה, וכמהר"ל. **ועד כה** יישב את החלק הראשון של התלונה "כי הוסיפו חכמים על התורה... כי בתורה כתיב 'לא תוסיפו'" [לשונו בתחילת הבאר]. ומעתה יעסוק בהרחבה בשאלה השניה "גם יש כאן שתי תורות... ואין כאן תורה אחת כמו שראוי" [שם], ויבאר שהכל מתמזג לתורה אחת. **ועדיין צ"ב**, כי כאן מדגיש שאין בתקנות דרבנן משום בל תוסיף, כי בל תוסיף נאמר רק בהוספה בפרטי המצוה, ולא בהוספה חדשה בפני עצמה. ואילו בגו"א דברים פ"ד אות א ביאר שאין במצות דרבנן משום בל תוסיף כיון שאין הן שוות לתורה, וכלשונו שם: "כל מצות דרבנן אינם הוספה על התורה, דלא הוי 'לא תוסיפו' רק כאשר מוסיף על התורה להיות שוה עם התורה, אבל לעשות גדרים וסייגים אין זה תוספת, שלא ישוו עמהם". וכן כתב הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ב ה"ט שאין במצות דרבנן משום בל תוסיף כיון שאין אומרים עליהם שהוא אסור מהתורה, אלא שהוא סייג לתורה. וכן הוא ברמב"ן דברים ד, ב, וז"ל: "ומה שתקנו חכמים משום גדר כגון שניות לעריות וכיוצא בהן, זו היא מצוה מן התורה, ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה, ואינן מפי הקב"ה בתורה". ולכאורה הם שני טעמים שונים. והנפק"מ תהיה בציור שמוסיף פרשה חמישית לתפילין, אך מודיע לכל שאין פרשה זו שוה לקודמותיה. שלפי דבריו כאן יעבור על בל תוסיף, כי הוסיף בפרטי המצוה. אך לפי דבריו בגו"א לא יעבור, כי לא השוה בין התוספת לעיקר. ויש לעיין בזה.

(32) פירוש - תקנות דרבנן מסווגות לארבעה סוגים. וראה הערה 7.

(33) כגון מה שאמרו במשנה בסנהדרין פח: לגבי דינו של זקן ממרא "חומר בדברי סופרים מבדברי תורה; האומר אין תפילין כדי לעבור על דברי תורה פטור ["דאין זה הוראה, דזיל קרי ביה רב הוא" (רש"י שם)]. חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים, חייב". הרי איירי בביאור מצות תפילין. וראה ההערה הבאה.

(34) כן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות לכלים פי"ז סוף משנה יב, וכלשונו: "כל מה שלא התבאר בלשון התורה יקרא מדברי סופרים, ואע"פ שהדברים הן הלכה למשה מסיני". ובהלכות אישות פ"א ה"ב כתב שקידושי כסף הם "מדברי סופרים". וכתב שם

הכסף משנה: "קשה, היאך כתב שהכסף מדברי סופרים, שהרי למדו קידושי כסף קיחה קיחה משדה עפרון [קידושין ד:], וכל דבר הנלמד באחת מי"ג מדות הוי דבר תורה". ותירץ שם: "דדברי סופרים קרא לדבר שהוא דאורייתא, אלא שאינו מפורש בתורה, וקרינן ליה 'דברי סופרים', כלומר דבר שאילו לא שקבלו סופרים פירושו, לא היינו מבינים אותו כך". ושם הכס"מ הוסיף ראיה לכך, וכלשונו: "ודע שאני מצאתי סעד לדברי רבינו, מדתנן בפרק הנחנקין [סנהדרין פח:] 'חומר בדברי סופרים מד"ת, האומר אין תפילין כדי לעבור על ד"ת פטור. חמש טוטפות להוסיף על דברי סופרים חייב'. ובגמרא [שם] אמר רבי אלעזר אמר רבי אושיעא אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מד"ת ופירושו מד"ס.... הרי דלארבע טוטפות קרי 'דברי סופרים', אע"פ שהם דאורייתא, שהרי זקן ממרא אם הורה לעשות חמש טוטפות ממיתין אותו, והא פשיטא דאין ממיתין אותו אלא אם כן הורה לעשות הפך הדבר שהוא מדאורייתא, ואם כן ע"כ דדברי סופרים קרא לדבר שהוא דאורייתא". וראיה זו הביא המהר"ל בתפארת ישראל פכ"ז, ודבריו יובאו בהערה הבאה. וכן הוא בחידושי הר"ן לסנהדרין פח:

(35) לשונו בתפארת ישראל פכ"ז [תז:]: "אבל פירוש זה, דודאי כל מה שהוציאו חכמים מן הכתוב על ידי דרשה שלהם, נקרא הכל דברי חכמים ודעתם, אף שהוא נרמז בתורה, והוא מן התורה, מכל מקום הם הוציאו הפירוש מחכמתם ודעתם... כי שאר דברים שהוציאו חכמים מן הכתובים נקראו 'דברי חכמים', ולא שהם מדרבנן, רק שהם דברי תורה כמו שאר דברים, אבל נקראו בשם 'סופרים'. כדמוכח מתניתין דפרק הנחנקין [סנהדרין פח:], דתנן חומר בדברי סופרים מדברי תורה. ושם הוא מדבר במצות התורה, רק שנקרא 'דברי סופרים' לפי שהוציאו חכמים מדעתם דברים אלו... כמו שהוא כל דברי חכמים שאינם אלא פירוש". וכן כתב בגו"א שמות פי"ט ריש אות כ.

(36) שלהי הבאר השני [ד"ה בפרק הנחנקין], וז"ל: "המצוה כתוב בתורה, ופירושה של מצוה היא מדברי סופרים, כמו שהרבה מצות נאמרו פירושם מדברי סופרים".

(37) כגון בחגיגה ד. אמרו שקטן שהגיע לחינוך חייב בראיה, ודרשו כן מהפסוק [שמות כג, יז] "יראה כל זכורך", ואין חיובו אלא מדרבנן, משום מצות חינוך, והדרשה היא אסמכתא. וכן גזרו על כמה קרובות להיות אסורות כעריות, והסמיכו לפסוקים בתורת אסמכתא [יבמות כא.]. וכן אמרו [ברכות מא:] לגבי שיעורים [כזית, כביצה, וכו'] שנלמדו מהפסוק [דברים ח, ח] "ארץ חטה ושעורה וגפן תאנה וגו'", וביארה שם הגמרא ששיעורים אלו הם "מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא", וכאלה הרבה. וכן יביא דוגמאות מספר בסמוך.

(38) כן ביאר הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות, וז"ל: "אין לשיעורין עיקר להוציא אותם ממנו בדרך סברא, ואין להם רמז בכל התורה, אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק [ראה הערה קודמת], לסימן, כדי שיהא נודע ונזכר, ואינו מענין הכתוב. וזה ענין מה שאמרו 'קרא אסמכתא בעלמא' בכ"מ שיזכרוהו". וכן כתב במורה נבוכים ח"ג סוף פרק מג. וכן הוא בכוזרי מאמר ג אות עג, ובקרית ספר להמבי"ט בהקדמה פ"א. ועיין תוספות מנחות צב: ד"ה גירסא.

(39) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה עוד] כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם, ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון, ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". וראה שם הערה 101, שנתקבצו שם מקבילות ליסוד זה. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט:] כתב: "האדם כאשר יראה מה שדרש כאן רב אשי מן 'לשאת ולספחת' [ויקרא יד, נו], אשר הכתוב מדבר מן הנגעים ודרש זה על גסות רוח, יחשוב שאין דבר זה רק מליצה בלבד, ואינו כך, רק הוא דבר חכמה מאוד". ובסוף ספר גבורות ה' [שלג.] כתב על דרשת חכמים: "ואין דבר זה דברי מליצה, רק דברי אמת". ובגבורות ה' פנ"ג [רלג:] כתב: "יש שאמרו שכל דברי חכמים הם אסמכתא ודרש ומליצת לשון. והם לא ידעו ולא יבינו בדרכי התורה כלל ובמדרשי חכמים". וראה להלן הערה 266, ובבאר השלישי הערה 14.

(40) לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כ [ד"ה ואל]: "ואל תטעה לומר כי בכל מקום שאמרו ז"ל אסמכתא, הוא שמשה רבינו כאשר כתב התורה לא כתב אותו בשביל אותה אסמכתא, רק הם ז"ל אסמכוה אותה מדעתם. אומר אני האומר כן טועה בדברי חכמים, שאם כן יהיה דברי חכמים רק עמל ויגיעה ואין בו ממש. שלפעמים מוציאים דבר מן המקרא על ידי למוד דרשות, ולא יהיה זה רק ליפות הדברים, או לגנוב דעת הבריות, כאילו הוא דרשה מן התורה. ולא נאה זהו לחכם, שהרי אין להם שום חלק ונחלה בתורה, אלא הם ז"ל אסמכוה אותם מדעתם אקרא". והריטב"א בר"ה טז. כתב: "לא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים, ולא שכונת התורה לכך, חס ושלום, ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו מינות היא". וכן מוכח מהריטב"א מכות יג. ד"ה גרושה וחלוצה, ששיטתו היא שאסמכתא היא מעין דאורייתא, וחזקה יותר מסתם דרבנן.

(41) לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כ [סד"ה ואל]: "אבל כך פירושו, שיש לדבריהם אסמכתא, שדבריהם נסמכים אקרא, ונקרא זה 'אסמכתא'. כלומר שאין זה גוף המקרא,

אלא שנסמך דבריהם על דברי תורה, ומחובר אל דברי התורה. ולעולם בתורה יש להם חלק, והיינו אסמכתא גופיה".

(42) פירוש - יבאר כאן מספר דוגמאות, ומכך ניתן להסיק לכלל הענין של אסמכתא. ובח"א ליבמות כא: [א, קל.], בביאור דברי הגמרא שם שהשניות נאסרו מדרבנן, והמקרא שדרשו שם אינו אלא אסמכתא בעלמא, כתב: "אל תאמר כלל שהוא אסמכתא, ולא כונה התורה על זה כלל, דא"כ מאי רבותא דשניות מן שאר דבר שאמרו. אבל כך פירושו, שאין הדבר הזה כמו שאר דברי תורה. רק שאר דברי תורה גוף התורה, ודבר הזה יש לו סמך לתורה, ואינם כמו התורה עצמה, אבל שניהם הם מן הש"י. כמו שנברא הפרי והשומר שלו ג"כ, ואין השומר כמו הפרי. כך דברי התורה הם הפרי, ודברי רבנן שיש להם אסמכתא כמו גדר ושומר התורה". וענין זה יתבאר כאן בהרחבה.

(43) "הא שטף במים את ידיו טהור מנגיעתו בזב, בתמיה" [רש"י שם]. כי אותו אדם שנגע בזב טעון טבילה לטהרתו, ולא די לו בשטיפת ידים לטהרתו.

(44) "אלא הכי קאמר, הנוגע בזב ומי שאינו שוטף את ידיו שניהם טמאין, ואסמכתא בעלמא היא" [רש"י שם].

(45) "אסור מדרבנן" - הוא משום תקנה של דרבנן. ובחולין קו. אמרו "נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה. מאי מצוה, אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים ["שתקנוה" (רש"י שם)]". וראה עירובין כא:

(46) כי הפסוק נקט בידים יותר מאשר בשאר אברים, וכמו שמבאר. הרי שהמלמד דיני טומאה הם הידים.

(47) בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.] האריך לבאר ענין זה, וכתב בתוך דבריו: "כי מה שבית הסתרים אינו מטמא הוא דבר חכמה, כי אין הטומאה שולטת רק בחוץ, לא בנסתר, ובנסתר הכל טהרה, אבל בחוץ שם הטומאה, כאשר ידוע לנבונים". ובגבורות ה' פכ"ז [קיא:] כתב: "ומה שאמר כאשר נעשית היד [של משה] מצורעת 'ויוציאה והנה מצורעת כשלג' [שמות ד, ו], וכאשר חזרה להתרפאות נאמר [שם פסוק ז] 'ויוציאה מחיקו' [שמשמע שכבר בחיקו נתרפאה ידו], נראה כי הצרעת מאחר שהיא טומאה אין זה רק בגלוי, כי מקום בית הסתרים אינו טמא, וגם שם אין טומאה באה, לכך כתיב 'ויוציאה והנה מצורעת'... ודבר מופלג בחכמה, כי הטומאה לא באה רק מכחות חצונות, לא פנימות. אבל בטהרה כתיב 'ויוציאה מחיקו', שמחיקו נתרפא... כי הטהרה באה ממקום עליון נסתר, ולפיכך תוך חיקו באה הטהרה. ואילו הטומאה באה מכח חיצון,

ולפיכך כאשר נגלה באה הטומאה". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז:] כתב: "כחות טומאה נבדלים מן השם יתברך, כי הם כחות חיצונות". וכן כתב בנתיב העבודה פ"ב [א, פא:].

(48) לשונו בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.]: "אבל בודאי נדרש עיקר זה המצוה מן הכתוב, כי אף על גב דעיקר קרא אתי לדרוש 'מה ידיו מאבראי, אף כל מאבראי', מכל מקום יש ללמוד מזה נטילת ידים. כי יש לדקדק, וכי רגליו של אדם, או גופו, או ראשו, אינו מאבראי, ולמה כתיב 'וידיו לא שטף במים'. אבל ביאור דבר זה... מפני כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים. ולכך הצריך הכתוב לידים ורגלים טהרה במקדש [שמות ל, יט]; הידים מכח התפשטות שלהם לחוץ, ושולטת בהם הטומאה. וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ, ולפיכך יש עליהם משפט טומאה. והרגלים צריכים קדוש, מפני פחיתות שלהם שייך טומאה בהם ג"כ, כאילו הם ג"כ יוצאים מן האדם. ולכך אלו שניהם בפרט צריכים טהרה. וקאמר רבי אלעזר שאם לא היה דבר זה, כי יש טומאה בידים מה שאין נמצא בשאר איברים, למה כתב 'וידיו לא שטף'. אלא שהידים יותר ויותר יש בהם טומאה, שאף במקום שאין שאר אברים צריכים טהרה, כגון לנטילת ידים, צריכים הידים טהרה, וזהו טעם נטילת ידים... וכל זה מפני שהידים נכנסים לטומאה".

(49) אודות יסודו שהמסוגל לדבר נחשב כאילו לעולם עושה את הדבר, אף שבפועל לא עושה את הדבר, כן כתב בדרוש על המצות [נז.] בנוגע לאיסור יין נסך, שאע"פ שאין האומות מנסכות עתה לעבודה זרה, מ"מ "תיכף בנגיעת העכו"ם היין נאסר, כי הדבר שהוא מוכן אל דבר אחד נמשך מעצמו אל הדבר במעט הפעולה. ובעכו"ם דבק בכח שלו הוא ע"ז, ואף בלא כוונתו לנסך, נמשך היין אל דבר רוחני, הוא אלהים אחרים, כי הוא מוכן לזה ביותר, ותכף ומיד נתנסך בלי שום כוונה ופעולה... כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו. ולפיכך העכו"ם שהוא נמשך אחר הע"ז מעצמו, ולכך היין שהוא משכשך, כאילו היה מנסכו לע"ז מעצמו... שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו". וכן כתב בדרוש על התורה [כח.], וז"ל: "וכל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו". וראה תפארת ישראל פמ"ח הערה 105. ואף כאן, הואיל והידים מוכנות לטומאה, לכך הן נחשבות תמיד כנוגעות בטומאה, אף שבפועל לא נגעו. וראה להלן הערה 188, ובבאר השביעי הערה 74.

(50) כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ובמדרש]: "'והידים ידי עשו' [בראשית כז, כב], כי הידים, אין בכל איברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשויים

לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". ובאור חדש [קיג.] כתב: "אין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". ובגבורות ה' פמ"ד [קסט.] כתב: "לא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע". וראה בנצח ישראל פ"ז הערה 64, שם פי"א הערה 236, ולהלן בבאר הרביעי הערה 530.

(51) לשונו בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:]: "ומעתה הכתוב הזה אסמכתא גמורה ברורה מאוד יוצא מזה נטילת ידים. רק דקאמר מכאן אסמכוהו חכמים לנטילת ידים, מפני שאין כאן מצוה מן התורה. ומכל מקום רמזה התורה ענין הידים שהם עלולים לטומאה, ובשביל זה גזרו על נטילתם, ופירוש זה ברור מורה על המצוה הזאת". וכן כתב השל"ה בתורה שבעל פה כלל רבנן.

(52) "כל דבר שבישלו עובד כוכבים ואפילו בכלי טהור, וכולהו משום חתנות. 'וכבשין' לכבוש דגים וירק וראש ורגלים של בהמה בחומץ" [רש"י ע"ז לה:].

(53) "דבישולי עובדי כוכבים אסירי" [רש"י ע"ז לז:].

(54) מדובר שם בבקשת ישראל מסיחון מלך חשבון שיואיל לאפשר לישראל לעבור בארצו בדרכם לארץ ישראל. וישראל הוסיפו בבקשתם שיקנו בכסף מבני סיחון אוכל ומים, ש"כך אמר משה, אע"פ שיש בידינו מן לאכול ובאר לשתות, לא נשתה ממנו, אלא נקנה מכם אוכל ומים להנאתכם. מכאן לאכסנאי, אע"פ שיש בידו לאכול, יקנה מן החנוני, כדי להנות את אושפיזו" [רש"י במדבר כ, יז].

(55) לפנינו בגמרא איתא "מה מים שלא נשתנו מברייתן ע"י האור, אף אוכל שלא נשתנה מברייתו על ידי האור".

(56) פירוש - הגמרא תמהה על לימוד זה, כי בשלמא אם הלימוד היה נעשה באופן של "מה מים שלא נשתנו מברייתן, אף אוכל שלא נשתנה מברייתו" היה ניחא, כי המאפיין הכללי של מים הוא שאינם משתנים מברייתן. אך הגמרא שם דחתה לימוד זה משום ש"אלא מעתה חיטין וטחנן הכי נמי דאסורין, והתניא... מותרין". ומחמת כן הגמרא העמידה את הלימוד ממים באופן של "מה מים שלא נשתנו מברייתן על ידי האור, אף אוכל וכו'". הרי שההשוואה למים הוגבלה רק להשפעת האור, שכשם שמים לא משתנים מחמת האור, כך שאר אוכל צריך שלא ישתנה מחמת האור. ועל כך יש מקום לתמוה מנין לנו להגביל את ההשוואה למים רק למאפיין בודד של מים [לא נשתנה ע"י האור], ולא למאפיין הכללי של מים.

(57) פירוש - אין הפסוק אלא אסמכתא בעלמא, שהרי לא הוזכר בכתוב שינוי שעל ידי האור, ואילו סתם שינוי מברייתו [המוזכר בפסוק], כגון חטים וטחנן, הרי מותר.

א"כ מה שהפסוק אומר [כמים שלא נשתנה כלל] אנו לא דורשים, ומה שאנו דורשים [שנוי על ידי האור] הפסוק לא אמר. אמנם לא נתבאר מדוע אכן לא למדנו מהפסוק לאסור שינוי מברייתו, ונאסור חטים וטחנן, הרי זו ההבנה הפשוטה של "מים". ונקודה זו תתבאר בהמשך.

(58) כפי שיש הלומדים גדרה של אסמכתא, והובא בהערה 38.

(59) ולכאורה לא היה צורך לפרט "מים", אלא היה מספיק לכתוב בכלליות "ומשקה ושתיתי", וכמו [ויקרא יא, לד] "וכל משקה אשר ישתה".

(60) שנאמר [ויקרא כ, כו] "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", וכן "המבדיל בין קודש לחול בין אור לחושך בין ישראל לעמים" [פסחים קד.]. ובנצח ישראל פ"י [רס:] כתב: "כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פי"ג [שלא.] ביאר את הפסוק [במדבר כג, ט] "הן עם לבדד ישכון", "שזה נאמר על ישראל שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק לבדד ישכון". ושם האריך בזה. וכן ביאר שם פכ"ה [תקלד:] שישראל משולים לאש, ואומה"ע למים, ואין להם חיבור ביחד. וכן הוא באור חדש [קלז.]. ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש לך] כתב: "ואין ספק כי הם [ישראל] עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.]. ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "ישראל נבדלים וקדושים מן האומות, שהאומות נוטים אל הגשמי, וישראל נוטים אל הנבדל מן הגשמי, וזהו גדר ישראל. וביארנו זה במקומות הרבה מאוד". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם [האומות] במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדריגת ישראל בערך אל האומות כמדריגת האדם אל ב"ח בלתי מדברים... וכך מדריגת ישראל שהם נבדלים מן החומר ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו... ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "וכמו שתמצא בעלי חיים, והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בעלי חיים, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם ואינו אדם בשלימות... והרי אצל האומות... בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר

עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר, והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". וכן כתב בתפארת ישראל ספ"א. וכן כתב בקיצור בדר"ח פ"ב מ"ה [עח.]. ובסוף ספר גבורות ה' [בהלכות יין נסך ואיסורו (שלג.)] כתב: "הנה דבר ידוע, אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים, ואין חלוק ביניהם [ראה להלן בבאר החמישי הערה 511, ובבאר הששי הערה 614]. אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... הרי כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השם יתברך, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו. ואין ספק כי יש לאומות הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה מוכנים להתדבק בכח שלהם, ויש לישראל הכנה פנימית שעל ידי אותה ההכנה דביקים בו יתברך, ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וראה להלן בבאר השני הערה 561.

(61) כי אין חבור בין הנבדלים, וכמו שאמרו [שבת פט.] "כלום יש עבד נותן שלום לרבו". וביאר זאת להלן בבאר הרביעי [ד"ה פרק ר"ע] "השלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו". וכן הוא בח"א לגיטין סב. [ב, קכג:].

(62) כי אז אין במאכל הזה הטבעת חותם של האומה המבשלת את המאכל, ובהעדר חותם - חבור מנלן.

(63) שאומה החותרת לשמור על יחודה, נמנעת מאכילת מאכלים שנעשו על ידי אומה אחרת הנבדלת ממנה.

(64) כמבואר ברש"י ע"ז לה: שבשולי עכו"ם נאסרו משום חתנות. וכן כתב רש"י ביצה טז. "גזרו חכמים בבשולי נכרים משום חתנות". וכן הוא בתוספות ע"ז לז:, ולח., וברמב"ן ומאירי שם. אמנם יש שביארו הטעם כדי שלא יהיה ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא [אור זרוע ע"ז סימן קצא בשם רשב"ם, ורש"י ע"ז לח.]. וצרף לכאן דברי רש"י באיכה א, כא, שכנס"י אומרת להשי"ת "אתה גרמת לי שהם [אומות העולם] שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם".

(65) פירוש - ישנה התאמה בין נפש האדם למאכל שמבשל, עד כדי כך שמאכלו של אדם הוא בטוי לנפשו. וראה הערה הבאה.

(66) פירוש - הואיל והאכילה היא קיומו של האדם, לכך האכילה מורה על מהותו של האדם. ואודות שהאכילה היא קיום האדם, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ואל]: "האכילה... תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם, ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'... כל ענין הסעודה אינו אלא קיום, מלשון 'סעד'". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלג:] כתב: "הדברים אשר שייכים לאדם, האכילה, שהוא קיום האדם, ובו מובדלים מן האומות. כי אין ספק שהאכילה מקיים את הנפש". **והואיל והאוכל** מחיה האדם, לכך האוכל מתייחס לעצם האדם, ותואם לו. וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות לא: "כלל ישראל ואדום שיש להם ענין מיוחד, שהם גיים. ורוצה לומר כי נפש חשוב יש להם, ונוהגים במאכל שלהם בחשיבות. וזהו שאמרו [רש"י בראשית כה, כג] כי 'לא פסקו מעל שלחנם לא צנון ולא חזרת'. ורוצה בזה כי יש אוכל אכילתו כבהמה ואינו מחשיב עצמו. אבל ישראל ועשו אין נוהגין כך, רק מתקנין תקון הראוי לאדם להחשיב עצמו... והכל לעדן את נפשם... לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם... וכן היו ישראל נמשכים אחר זה מפני מעלתם וחשיבותם בעצמם. לכך אמר [בראשית כה, כג] 'שני גאים בבטנך', ורוצה בזה כי אומות חשובות שיש להם חשיבות נפש". הרי שהאוכל מבטא את נפש האדם, וזאת משום שהאוכל הוא קיום האדם. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:]: "כאשר בא האדם לאכול, מפני שהאכילה היא קיום גופו וחיות של אדם תלוי בזה, אין ראוי שיהיה בטומאה, רק ראוי שיהיה אכילתו ופרנסתו בטהרה ובקדושה". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ז [א, קכט.]. ולהלן בתחילת הבאר הששי [ליד ציון 47] ביאר את ההתאמה שהיתה קיימת בין מעלת אדה"ר קודם החטא לבין פירות גן עדן. וכן מבואר בנפש החיים שער ב ס"פ ו בהגהה, שכתב שם: "קודם חטא אדה"ר היו מאכליו מבוררים ונקיים מכל סיג ופסולת, ואמרו [סנהדרין נט:] שהמלאכים היו צולין לו בשר ומסננין לו יין... ואחר החטא, שעירב רע בטוב במזון העולמות, כתיב [בראשית ג, יח] 'קוץ ודרדר'".

(67) ולכך אומה הנבדלת במהותה מאומה אחרת, תרחיק את עצמה ממאכלי אומה אחרת, כי בכך היא שומרת על יחודה המהותי.

(68) "האדם עצמו" פירוש מקיים את עצם האדם ומהותו.

(69) כאשר לא נשתנה על ידי האור.

(70) פירוש - אין אותו מאכל מורה על מהות אותה אומה, כי לא נעשה לאוכל ע"י אותה אומה, ולכך אין בו בטוי למהותה של אותה אומה. ולכך רק אם המאכל נשתנה על ידי האור הוא נאסר משום בשולי גוים, ולא כשלא נשתנה על ידי האור. וכן "כל הנאכל כמות שהוא חי, אין בו משום בישולי גוים" [ע"ז לח.], שלא אסרו אלא כשבישול הגוי הכשירו לאכילה [רשב"א בתוה"א בית ג שער ז]. ואף זה מונח בלשונו כאן שכתב "כי לא עשאוהו אוכל".

(71) "ענין מצות עירוב תבשילין, שיום טוב הסמוך לשבת מניח עירוב תבשילין מבעוד יום קודם יום טוב, ואז אף ביום טוב יכול לתקן מאכלו לשבת" [לשונו בנצח ישראל פמ"ו (תשעב.)]. והרמ"א בשו"ע אור"ח סימן תקכז ס"א כתב: "פירוש ענין העירוב הוא שיבשל ויאפה מיו"ט לשבת עם מה שבשל ואפה כבר מעיו"ט לשם שבת, ונמצא שלא התחיל מלאכה ביו"ט, אלא גמר אותה".

(72) "לאו דוקא מקראי יליף, דערובי תבשילין דרבנן, והכי קא מבעיא ליה אהיכא אסמכוה רבנן" [רש"י שם].

(73) "הוה ליה למכתב 'היום אפו ובשלו', אלא רמז הוא שיש לך יום ששי שאין אופין לצורך מחר" [רש"י שם]. והמהר"ל יבאר באופן נוסף בהמשך.

(74) "פת" [רש"י שם].

(75) "בחמישי בשבת" [רש"י שם].

(76) "תבשיל" [רש"י שם].

(77) לפנינו בגמרא "מכאן סמכו חכמים לערובי תבשילין מן התורה".

(78) כפי שביאר רש"י שם [שמות טז, כג] "מה שאתם רוצים לאפות בתנור [מחר] אפו היום הכל לשני ימים". וביאר הגו"א שם אות כא: "כלומר, שאין פירושו 'אשר תאפו אפו' כמשמעו [שמשה אומר להם שמה שאתם רוצים לאפות תאפו], דאם כן מאי בא לומר 'אשר תאפו אפו', דודאי יאפו אותו, דמאי יעשה בו. אלא רוצה לומר מה שאתם רוצים לאפות למחר, אפו היום". וכן הרא"ם שם כתב: "יהיה פירוש 'אשר תאפו' אשר תרצו לאפות, לא על האפיה עצמה. ופירש 'אפו' על האפיה עצמה, כאילו אמר את אשר תרצו לאפות היום ומחר אפוהו היום".

(79) בערב שבת [והוא יום חול רגיל].

(80) בשבת.

(81) שישנה רבותא באיסור אפיה שהתחילה מבעוד יום, לעומת אפיה שהתחילה בשבת עצמה, שאע"פ ששתיהן אסורות, מ"מ יש יותר חידוש באיסור של אפיה שהחלה

מבעוד יום, וכמו שמבאר, ולכך הוצרך רבוי מיוחד לאסור גמר אפיה ובישול בשבת. ולכך אם נבוא להתיר במקום אחר [ביו"ט] אפיה שהתחילה מבעוד יום, יש לזה סמך מהתורה, וכמו שיבאר.

(82) לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תרכד.]: "מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית". ובח"א לשבת קיג. [א, נ:] כתב: "כי השבת הוא קודש... וכל דבר שהוא קדוש הוא נבדל מן עניני החומרי. כמו שהוא השבת נבדל מן המלאכה. שכל מלאכה הוצאה לפועל, וכל הוצאה לפועל הוא שייך לגשם אשר יוצא לפועל. ולפיכך המלאכה אסורה ביום השבת, שהוא קדוש".

(83) שהרי אף יום טוב נקרא "שבת" [רש"י שבועות טו: ד"ה אין בנין], ו"דומיא דכוותיה קממעט", כמו שמצאנו בגמרא שהמתמעט דומה לממעט. וכגון בזבחים ג:, שעל הפסוק [ויקרא ד, לה] "וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא וגו'" דרשו שם "עליו ולא על חבירו", וביארה הגמרא "חבירו דומיה דידיה שמחוייב כפרה כמותו", "משמע עליו מכפר ולא על חבירו מכפר, על המחוייב חטאת כזה, דשייכא ביה כפרה זו" [לשון תוספות חולין לב. סד"ה אבל]. וביבמות עד. דרשו שמעשר שני שנטמא מותר לסוך בו, ולמדו כן מהנאמר [דברים כו, יד] "ולא נתתי ממנו למת" - "למת הוא דלא נתתי, הא לחי דומיא דמת - נתתי, איזה דבר ששוה בחיים ובמתים, הוי אומר זו סיכה", וכיו"ב. וכן מבואר בגו"א ויקרא פט"ז ריש אות כג, ושם הערה 127. ובמדבר פ"ה אות יט כתב "ובודאי דכוותיה ממעט", וראה שם הערה 107. ושם פ"ח אות כא [ד"ה ועוד] כתב: "ולפיכך המעוט הוי בדדמי לה", וראה שם הערה 123. וכן חזר וכתב שם פכ"ח הערה 15.

(84) בנצח ישראל פמ"ו [תשעב.] ביאר ענינו של עירוב תבשילין, ומדוע יו"ט לכשעצמו אינו מכין לשבת, אך אם החל לבשל מבעוד יום אזי מותר לבשל ביו"ט עבור שבת, וז"ל: "ויש לפרש כי זה ענין מצות עירוב תבשילין. שיום טוב הסמוך לשבת מניח עירוב תבשילין מבעוד יום קודם יום טוב, ואז אף ביום טוב יכול לתקן מאכלו לשבת. כי מה שצריך לתקן סעודות שבת קודם שבת, רמז הוא שהשבת מעין עולם הבא, ומי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, ומי שלא טרח בערב שבת מה יאכל [ע"ז ג.]. ויום טוב הסמוך לשבת, הם ימים טובים שיש לאדם, כמו ימי המשיח, וכל ימים טובים שיש לאדם. ואז לא יבשל בתחלה בהן לשבת, שאין יום טוב מכין לשבת, שיהיה מתקן בו - בימות המשיח שהם ימים טובים, או שאר ימים טובים שיש לאדם - לא יכול לתקן מה שיאכל

לעולם הבא. שזה אינו, שאם מקיים מצות ומעשים בשביל שיש לו הרבה טובות, והוא מקיים מצות, אין זה כלום. לכך אין מבשלין מתחלה מיום טוב לשבת. וכמו שאמר הכתוב על איוב שהיה 'ירא אלקים' [איוב א, ח], אמר השטן [ר' איוב א, ט-יא] 'החנם איוב ירא אלקים הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו מסביב מעשה ידיו ברכת מקניהו פרץ בארץ ואולם שלח נא ידך וגו'. ולפיכך האדם אם הוא צדיק מפני הטוב, אין זה דבר. ולכך אין מתקנין מיום טוב לסעודת שבת, רק אם התחיל לבשל לפני יום טוב - הוא מבשל אף ביום טוב, שזה מוכח שלא בשביל יום טוב הוא מבשל לשבת - עד שלא יהיה רשאי לבשל מתחלה לשבת, שהרי התחיל כבר לפני יום טוב".

(85) פירוש - אין דרשה זו רחוקה מההבנה. ומצוי שהמהר"ל בגו"א טורח לציין שאין דברי רש"י רחוקים, אלא קרובים. וכגון בבראשית פ"ב אות לו כתב: "ואל תרחיק זה הפירוש, עם שהוא נראה רחוק". וכן הוא בשמות פ"א הערה 112, ויקרא פ"א הערה 344, שם פכ"ה הערה 103, ועוד.

(86) לכאורה מה שנקט "במצות לא תעשה" אינו בדוקא, כי כאן הרי איירי בעירוב תבשילין, ואין זה בגדר איסור של לא תעשה. אלא דברים אלו חוזרים לעסוק באסמכתאות שהן איסורים, וכמו בישולי גוים, שניות לעריות [יבמות כא.], וכיו"ב.

(87) אזהרה שכיחה בספרי המהר"ל אודות שלא להקל בדברי חז"ל. וכגון, בגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "הנה כל אלו דברים אע"ג שנראים פשוטים, יש לאלו דברים דרך נעלם ועמוק, לכך אל יהיו קלים בעיני האדם". ובנצח ישראל ס"פ ד כתב: "ואלו דברים נראים קלים, אבל הם דברים עמוקים וגדולים". ובח"א לגיטין ז. [ב, צה.] כתב: "ואל יהא בעיניך קלים דברי אגדה אלו... כי דברים אלו שדרש הם דברי שכל בעצמם". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "ואל יהיו דברים אלו קלים בעיניך, כי הם דברים חשובים ונכבדים מאוד". וכן הוא בנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:], ועוד. ובגו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז כתב: "עוד דע אתה אם תחפש דברי חכמים כמטמניות אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי יחשוב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". וראה שם הערה 101. ובתפארת ישראל פ"י [קנח:] כתב: "אף אם נראה לאדם שהם [דברי חכמים] דברים קלים מאד, אין הדבר כך". וראה שם הערה 27.

(88) דוגמה לדבר; בברכות מא. למדו מהפסוק [דברים ח, ח] "ארץ חטה ושעורה וגפן תאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש" ש"כל הפסוק כולו לשיעורין נאמר". ופירש רש"י שם "שבחה של א"י שיש בה פירות ששיעורי תורה נתלין בהן". ומסיקה שם הגמרא [ברכות

מא:] שלימוד זה הוא "מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא". ועל אסמכתא זו כתב הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים ש"אין לשיעורין עיקר... ואין להם רמז בכל התורה, אבל נסמכה זאת המצוה לזה הפסוק לסימן כדי שיהא נודע ונזכר, ואינו מענין הכתוב. וזה ענין מה שאמרו קרא אסמכתא בעלמא בכל מקום שיזכרוהו". והמהר"ל לכאורה יענה על כך, שכל ענינו של שיעור אינו אלא ענין של חשיבות [ר' שבת צ:]. והרי לכך מהני "אחשביה" שלא נצריך שיעור שלם [שם, וריטב"א מכות יז.]. ובודאי פשוטו של מקרא "ארץ חטה ושעורה וגו'" בא להורות שא"י נשתבחה בפירות חשובים. והנה אחד מהמאפיינים הרבים של הפרי הוא בודאי גם מידתו וגודלו. ולכך מתוך שהתורה מחשיבה את החטה והשעורה לפירות חשובים, מונחת בכך גם הכרת חשיבות למדות החטה והשעורה. ולכך יש כאן סמך מהפסוק ששיעורי הפירות הללו הם אמות מידה להגדרת חשיבות. ומתוך כך באו רבנן וקבעו שפירות אלו הם רשימה ומקור לקביעת שיעורים בכל שטחי התורה. הרי שהשיעורים הם אסמכתא, אך מ"מ העיקרון שעליו בנויה האסמכתא נמצא היטב בתוך הפסוק.

(89) מצוי הוא בספרי המהר"ל שכך הוא מסיים דבריו. וכגון בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "וזה הפירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט כתב: "לא ימאן אותו אדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". ולהלן בבאר השלישי [ד"ה וכל איש חכם] כתב: "והכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר". ולהלן בבאר החמישי [ד"ה רק אם] כתב: "והם דברים אמתיים ברורים, לא ימאן לקבלו מי שיש בו חכמה". וראה להלן בבאר הששי הערה 787.

(90) להלן שתקנות דרבנן מתקשרות לגוף דברי התורה באופנים שונים.

פרק ב

(91) פירוש - למעלה ביאר כי תקנ"ח מתחלקות לארבעה ראשים [ראה הערה 32]. ועד כה ביאר שנים מהם; (א) דברי סופרים, שחכמים פירשו המצוה שבתורה. (ב) אסמכתא. ומעתה מונה והולך את השנים הנותרים, שהם השלישי והרביעי.

(92) כמו שניות לעריות [יבמות כא.], בשר עוף בחלב [רמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"ט], וכיו"ב.

(93) ראה בתפארת ישראל פרק ד, שהקדיש את הפרק כולו לבאר עומק הענין שמצות עשה הן רמ"ח, כנגד אברי האדם, בעוד שמצות לא תעשה הן שס"ה, כנגד ימות החמה. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלהים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה

האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, 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". וראה בסמוך הערה 98, להלן באר החמישי הערה 713, ונר מצוה [ח"א הערה 176]. וכן הם הדברים בתפארת ישראל שם, ושם הערה 63. וראה הערה הבאה.

(94) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עז.]: "ונתן להם עוד רמ"ח מצות עשה, שהם קנין מעשה, שעל ידם קונה מעלה ושלימות... שנמצא באדם קנין מעלה... והאברים 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 אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו - שהם רמ"ח - נברא בצלם האלהים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. ולפיכך מספר המצות - שהם שלימות האדם כמספר אבריו, שהם גם כן שלימות ומעלת האדם, עד שהוא בצלם אלהים על ידי רמ"ח אבריו. ושלימות ומעלת המצות נמשך אחר השלימות הזה מה שהאדם נברא בצלם אלהים, שעל ידי זה האדם הוא שלימות כל התחתונים". וראה להלן באר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]. ובתחילת הבאר הששי כתב: "שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה... כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'". וראה להלן בבאר השלישי הערה 52, ובבאר החמישי הערה 347.

(95) מה שייחס חכמה זאת אל הטבע יותר מאשר אל הקב"ה יבואר בהערה 104. ואודות החכמה שבטבע, ראה גו"א בראשית פ"ח אות יט, שכתב: "הנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] ביאר את מאמרם שהעורב אמר דברים לנח, וז"ל: "ואף על גב שאין העורב בעל שכל, מ"מ השמירה הכללית שנתן הש"י במין הוא שמנהיג המין. וכמו שהסכימו לומר הטבע הוא חכם, ואין הטבע הוא חכם בעל שכל, רק הטבע שנתן הש"י בעולם, אותו הטבע פועלת בסדר הראוי. וכן הדבר הזה בעצמו השמירה שנתן הש"י במין העורב היה מנהיג אותו שלא רצה העורב ללכת בשליחות נח". וכן כתב בח"א לחולין נז: [ד, צה:]. וראה בתפארת ישראל פט"ז הערה 5, להלן הערה 141, ובאר הרביעי הערה 1017.

(96) תהלים יז, ח "שמרני כאישון בת עין וגו'", ופירש רש"י שם: "הוא השחור שבעין, שהאור תלוי בו... והקב"ה הכין לו שומר, את ריסי העין המכסין אותו תמיד". ובתהלים עז, ה נאמר "אחזת שמורות עיני וגו'", וביאר שם הראב"ע: "כי שמורות תאר השם... כי העפעפים שומרות העינים בהסגרם". וכן הוא ברד"ק ספר השרשים, שורש שמר.

(97) כמו שאמרו בשבת קנב. "'שומרי הבית' [קהלת יב, ג] אלו הכסלים והצלעות", ופירש רש"י שם "שהן שומרין בני המעיים וחיותו של אדם, וסוגרין בעדם". וכן בחולין סוף נו: דובר על השמירה שעשה הקב"ה למעי אדם. ובכתובות ה: אמרו "מפני מה אוזן כולה קשה והאליה רכה, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יכוף אליה לתוכה". ושם ביארו את הנזק הנגרם לאזנים משמיעת דברים בטלים. ובסמוך יביא דוגמאות נוספות לכך.

(98) "שיותר צריך שמירה אל המצות במה שיצר לב האדם רע מנעוריו, ויש לחוש שיתקלקלו" [לשונו להלן]. **אמנם** השוואתו כאן בין שמירת מצות לשמירת אברים טעונה ביאור, כי לכאורה דמיון זה נוגע רק למצות עשה, שמנין מצות עשה הוא רמ"ח, כנגד אברי האדם, וכמו שביאר. אך מנינן של מצות לא תעשה הוא שס"ה, כנגד ימות החמה [מכות כג:], וא"כ אין לנו מקור להשוות בין מצות לא תעשה לאברי אדם. והרי רובא דרובא של גזירות חכמים הן הרחקה ממצות לא תעשה [כמו שניות לעריות ושבות דשבת], וכיצד נבאר את הרחקות חכמים ממצות לא תעשה כשמירה לאברים, בעוד שלא מצינו השוואה בין מצות לא תעשה לאברים. ואע"פ שבתפארת ישראל פ"ד [פג.] הביא מהמדרש ששס"ה מצות לא תעשה הן כנגד שס"ה גידין של אדם, ומן הסתם שישנה שמירה אף על גידי האדם, אך כאן להדיא נקט במצות עשה דוקא, שכתב למעלה: "כי תמצא **מצות עשה** שבתורה הם רמ"ח, כמנין אבריו של אדם... א"כ יש למצות יחוס אל האברים". הרי שמקור ההשוואה של אברים למצות הוא ברמ"ח מצות עשה, ומשם ילפינן אף למצות לא תעשה [ודייק לה שפתח "במצות עשה", וסיים כאן ב"למצות" סתם]. וכיצד ילפותא זו נעשית. **ומורי ורבי** הגר"מ שפירא שליט"א השיב על כך כדלהלן: גזרות דרבנן נלמדות מהפסוק [ויקרא יח, ל] "ושמרתם את משמרתי" ["גבי עריות כתיב" (רש"י יבמות כא.)], ודרשו על כך חכמים [יבמות כא.] "עשו משמרת למשמרתי" [והובא להלן הערות 152, 170]. והנה ה"משמרת" הראשונה איירי בתקנות דרבנן, השומרות על התורה [ראה להלן הערה 106]. ומתוך כך הרי אף "למשמרתי" שהוזכרה מיד לאחר מכן, איירי גם כן בשמירה על התורה. ומוכח מכך שמצות לא תעשה [הפסוק שם עוסק באיסור עריות] גם כן נגדרת בגדר של "משמרת" [כמבואר להלן

הערה 171]. וכן נאמר [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי וגו'", ופירש רש"י שם "וישמור משמרתי - גזרות להרחקה על **אזהרות** שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת". ומנין ידע רש"י להגביל את ההרחקות של אברהם אבינו רק לאזהרות, ולא שאיירי גם בהרחקה למצות עשה, וכגון גזרת קריאת שמע עד חצות כדי שלא יעבור זמן קריאת שמע [ברכות ב.], וגזירת נסרים של סוכה [סוכה יד:], וכיו"ב. אלא בע"כ שתיבת "משמרתי" אינה מתפרשת אלא על מצות לא תעשה, ומעין מה שאמרו בגמרא [מכות יג:] "כל מקום שנאמר 'השמר'... אינו אלא לא תעשה". וכאן נשאלת השאלה, על מה פרוסה היא השמירה הנמצאת במצות לא תעשה, ומיהו ה"נשמר" של מצות לא תעשה. ובעל כרחך לומר שה"נשמר" הוא המעלה הצומחת ממצות עשה. כי על ידי מצות עשה האדם קונה את מעלתו, ועל ידי מצות לא תעשה הוא שומר על מעלתו [כמבואר בתפארת ישראל פ"ד (עו:), ושם פ"ז (קכה.)]. הרי שמצות לא תעשה נועדו לשמור על מעלת האדם שנרכשה באמצעות מצות עשה, בכדי שמעשי האדם לא יהיו בגדר "עבירה מכבה מצוה" [סוטה כא.]. ואלו הם דבריו להלן [ד"ה ורב כהנא (ושם הערה 171), בביאור המשמרת הראשונה ב"משמרת **למשמרתי**"]: "כי השם יתברך נתן התורה לאדם, והוא שמירה לאדם מן ההפסד ליתן לו חיים". הרי שפתח במניעת הפסד ["שמירה לאדם מן ההפסד"], וסיים במתן רווח ["ליתן לו חיים"]. ובע"כ שהרישא עוסקת במצות לא תעשה, והסיפא עוסקת במצות עשה. ומצות לא תעשה מונעות את ההפסד, ומאפשרות למצות עשה לפעול את פעולתן. וממוצא דבר ילפינן שאף מצות לא תעשה מתייחסות למצות עשה, כי באות לשמור עליהן. [וגזירות דרבנן באות לשמור אף על מצות לא תעשה. ואין כאן "גזרה לגזרה", כי כאן השמירה הראשונה היא גופא מהתורה, ועל דבר שמקורו מן המקרא אין בו משום גזרה לגזרה (מאירי ביצה לז., וכן משמע בפירוש ראשון ברש"י שם)]. ולכך השויון הקיים בין אברים למצות עשה חל גם על מצות לא תעשה, משום שכל תרי"ג המצות עוסקות באברי האדם. ודפח"ח. **וכן מבואר** בלשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], וז"ל: "**כל התורה כולה** פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי... **וכל התורה** הוא פירוש זה, באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא על ידי **מצות עשה**, שהם רמ"ח, כנגד אברי אדם שהם צלמו". הנך רואה שפתח דבריו ב"כל התורה כולה" וסיים ב"מצות עשה", וכיצד נמצא קיום לכל התוה כולה (אף למצות לא תעשה) רק באמצעות מצות עשה. אלא הם הם הדברים. על ידי מצות עשה האדם קונה מעלת הצלם, ועל ידי מצות לא

תעשה האדם שומר על מעלת הצלם שנרכשה באמצעות מצות עשה. ונמצא שכל התורה כולה עוסקת במעלת הצלם, הנקנית באמצעות רמ"ח מצות עשה.

(99) פירוש - לפי חומרת ההיזק [אם יתרחש היזק] נעשתה השמירה, ולכך ככל שהדבר חשוב יותר, כן השמירה יותר. וכמו מה שפירש רש"י [בראשית כב, ג] "אין אדם חשוב רשאי לצאת לדרך בלא ב' אנשים", והוא משום שמירה, וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ב אות לו.

(100) "אין חביב בכל הגוף כעין" [ספרי במדבר י', לה].

(101) מוכים [ערוך ערך נקף ב'].

(102) שמעתי שכן נמצא בספרו של גאלינוס "תועלות האברים", וספר זה מובא במו"נ ח"ג פי"ב, פי"ג, ושם פל"ב.

(103) פירוש - שמירת האבר חולקת מקום לעצמה, באופן שהאבר לחוד, ושמירת האבר לחוד, וכמו שמבאר. ובגו"א במדבר פ"ג אות יג ביאר ש"מסך הפתח אוהל מועד" [במדבר ג, כה] נקרא בשם "מסך", משום "שכל דבר שהוא מגין, בין שהוא מגין למעלה בין שהוא מגין למטה או מהצד, נקרא בשם 'מסך'". ועל כך העיר שא"כ היה מן הראוי שאף קרשי המשכן יִקָּראו בשם "מסך", כי אף הם מגינים מהצד על המשכן, וזה לא מצאנו. ועל כך השיב בזה"ל: "לפי שהמחיצה [הקרשים] עיקר המשכן, ועל ידי המחיצה נעשה המשכן, ואין שייך שיהיה נקרא המשכן עצמו בשם 'מסך'. אבל הוילון שכנגד הפתח המשכן נקרא 'מסך', לפי שהוא מגן שלא יהיה פתוח". הרי שחילק בין עצם המשכן לבין שמירת המשכן, ואי אפשר שעצם הדבר יִקָּרא בשם שומר. והם הם דבריו כאן. **דוגמא נוספת** לדבר: בהלכות טומאה שנינו שרק קליפת הפרי נחשבת ל"שומר" לפרי, אך אין הפרי עצמו בגדר "שומר" אף אם יש בפרי דברים השומרים עליו [ר' עוקצין פ"א מ"א, וחולין קיז:]. וטעם הדבר הוא כדבריו כאן, כי עצם הדבר עומד לעצמו, ולא כ"שומר" לעצמו. ובהמשך דבריו כאן יבאר שמ"מ השומר מצטרף לעצם הדבר, ויחס שמירת הדבר לעצם הדבר הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע"; מחד גיסא יש הפרדה ביניהם, ומאידך גיסא יש צירוף ביניהם.

(104) דבריו צריכים ביאור, שהרי ברור שכשם שהעין היא פעולת השם יתברך, כך מכסה העין הוא פעולת השם יתברך, כי אידי ואידי נוצרו על ידי השם יתברך. ומהי איפוא כוונתו, שהעין מתייחסת אל פעולת השם יתברך, ואילו מכסה העין מתייחס אל פועל הטבע. ונראה שכוונתו היא שפעולת ההתחדשות והבריאה מתייחסת אל הקב"ה, ואילו פעולת השמירה על הקיים מתייחסת אל הטבע, כי טבעו של כל נברא הוא

לשמור עצמו מההעדר וההפסד. וכפי שכתב המסילת ישרים ר"פ ב: "הבהמות והחיות אשר **בטבעם** לשמור את עצמם, ועל כן יברחו וינוסו מכל מה שיראה להם היותו מזיק להם". וצרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פכ"ו סוף אות יב, שביאר שגבורת ישראל נובעת מחמת שהשם יתברך עמהם, ואילו גבורת האומות נובעת מחמת ש"כל אדם בעולם עומד נגד אויביו". הרי שישראל מתייחסים לפועל הקב"ה, ואילו האומות מתייחסות לפועל הטבע, וכמבואר בתפארת ישראל פ"א [לו:]. והרי ישראל נמשלים לשבולת ואומות העולם נמשלו לקליפה השומרת על השבולת [ילקו"ש ח"ב רמז תתקצב. וראה עוד פחד יצחק חנוכה מאמר ט, אות ד, אודות ההבדל בין ברית תרי"ג מצות, לברית שבע מצות בני נח.] וברי הוא שאע"פ ש"השם יתברך מנהיג עולמו על ידי השליח, והוא הטבע" [לשונו להלן בבאר הרביעי ד"ה ועתה דע, ושם הערה 1333], והטבע מתייחס להקב"ה כשליח לשולחו, מ"מ פעולת השליח מוגבלת לשמירת הקיים, ולא ליצירה חדשה. וראה בתפארת ישראל פ"ב [נ:] שגם שם השוה בין פעולות שכליות לפעולות טבעיות. וראה להלן הערה 111, שנתבאר שם ששמירת העולם נמסרה למלאכים. והרי המלאכים ממונים על הטבע, וכמבואר שם. ולכך ברי הוא ששמירת הנמצאים מתייחסת לטבע. ולהלן הערה 131 יבואר שדבריו כאן אודות העין מכוונים לראית העין, ולא לגוף העין. וראה להלן בבאר השני הערה 240, ובבאר הרביעי הערה 1134.

(105) אודות שהמצות הן **סדר** מאת השם יתברך, כן ביאר פעמים הרבה בתפארת ישראל, וכל פרק ח שם הוקדש לבאר שאין המצות טבעיות, אלא הן סדר שכלי. ובתוך דבריו שם [קלב.] כתב: "כי אין התורה טבעית. שאילו היתה התורה טבעית, היה זה קשיא מה ענין הטומאה והטהרה. אבל אין זה דבר טבעי כלל, רק הוא סדר שכלי. ואם כי אינו יודע ואינו מבין ענין החוק הזה, הלא התורה לא ניתנה רק לצרף הבריות [ב"ר מד, א], והצירוף הזה הוא לאדם בין יודע טעם של מצוה או לא ידע, רק כאשר מעשיו הם נמשכים אחר הסדר השכלי מה שראוי לו, ובזה מעשיו כמו שראוי לפי השכלי, והוא צירוף וזכוך נפשו מן הטבעי, כמו שהתבאר. כי התורה היא סדר השכלי אשר ראוי לאדם במה שהוא אדם. ועל ידי המצות דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך... שאף אם אין ידוע לנו טעם וסבה על כל דבר ודבר שנמצא באדם למה הוא כך, מכל מקום ידוע לנו שאין דבר אחד לבטלה. וכך סדר השם יתברך בחכמתו כל הנבראים עליונים ותחתונים. וכן ענין המצות למה הם כך; בודאי ידענו שכך נותן הסדר שסדר השם יתברך התורה, וכך מתחייב ממנו. ולכך אין לשאול על טעם המצות למה הם כך, כי כך גזר השם יתברך הסדר לפי חכמתו, ואין דבר אחד לבטלה, וכך חקק השם יתברך.

והאדם העושה והשומר הסדר הזה אשר סדר השם יתברך, דבר זה צירוף וזכוך נפש האדם. כי על ידי עשיית המצות, שהם הסדר השכלי, הוא דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך. והעובר על המצות, הוא יוצא מן הסדר השכלי שסדר השם יתברך. וכל אשר יוצא מן הסדר, מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי. ולפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע, לומר כי לכך אסרה תורה חזיר [ויקרא יא, ז-ח], מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע, וכן הוא בודאי האמת. וכן נתנו טעם באיסור חלב, שהוא מוליד מזג רע, וכן בדם. ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכולם נתנו טעם על פי הטבע. וכאילו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך". וראה להלן בבאר השני הערה 59, ובבאר הששי הערה 31.

(106) יבמות כא. "רמז לשניות מן התורה מנין... 'ושמרתם את משמרתי' [ויקרא יח, ל], עשו משמרת למשמרתי". הרי שתקנות חכמים נגדרות בתיבת "משמרת", שמירת המצות.

(107) פירוש - לכך פעולת החכמים מקבילה לפעולת הטבע, כי השם יתברך סדר את החכמים לפעולתם, וכמו שהטבע הוא שליח הקב"ה בעולם, כך החכמים הם שליחי הקב"ה בתורה. ובנתיב התורה פי"א [א, מו:] כתב: "וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם ג"כ עצם התורה", והובא למעלה בהקדמה הערה 110, ובסמוך הערות 142, 360. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 82, בבאר הששי הערות 625, 981, ובבאר השביעי הערה 44.

(108) "ושאר אברים" - שמירת שאר האברים.

(109) ולכך אין בגזרות חכמים משום עשיית תורה שניה, כי הגזרות נכנסות בגדר התורה.

(110) שבת כג. "מאי מברך [בנר חנוכה], מברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה'. והיכן צונו ["הא לאו דאורייתא היא, אלא מדבריהם" (רש"י שם)], רב אויא אמר מ'לא תסור' [דברים יז, יא]". ובספר המצות לרמב"ם שורש א כתב שמחמת גמרא זו טעו רבים לחשוב שנר חנוכה ומקרא מגילה מכלל תרי"ג מצות של תורה. **ויש לדייק** בדבריו, שכאן לא ציין שמקורו הוא מפרק שני דשבת, ואילו בסמוך להלן [סד"ה ומה שסידר, ושם הערה 143] הביא גמרא זו להדיא, שכתב שם: "ומפני זה אנו מברכין גם על מצות אלו שתקנו חכמים 'אשר קדשנו במצותיו וצונו', כדאיתא בפרק ב' דשבת, לומר כי הכל סדר השם יתברך". ומדוע כאן הטמין את מקורו לעומת דבריו להלן. זאת ועוד, שכאן לא ציטט תיבת "וצונו", שכתב "לכך חייב לברך עליהם 'אשר קדשנו וכו'", כמו

על מצות התורה", לעומת דבריו להלן [שם] שציטט תיבה זו. ומן התימה שכאן השמיט תיבה זו, כאשר נראה לכאורה שעיקר ראייתו היא מתיבה זו, וכפי שבגמרא עמדו על תיבה זו ["והיכן צונו"], ולכאורה העיקר החסיר מן הספר. אמנם לכשתדייק בדבריו כאן ולהלן תראה שיש כאן שני נושאים שונים; דבריו כאן באים לבאר ששמירת המצוה מצטרפת ומשתייכת לעצם המצוה. ואילו דבריו להלן באים לבאר שתקנות דרבנן משתייכות לסדר של הקב"ה בעולם, וכפי שהטבע בעולם בא מהקב"ה, כך "מה שתקנו חכמים הכל הוא מן השם יתברך, אשר סידר את החכמים לפעול בשכלם מה שראוי לתקן" [לשונו להלן]. ובהתאם לכך מתחלקת הראיה מברכת המצות; ראייתו כאן היא מעצם חיוב הברכה, ולא מנוסח הברכה, ואילו ראייתו להלן היא מנוסח הברכה. שכאן כתב: "לכך **חייב לברך** עליהם 'אשר קדשנו וכו'", הרי שהזכיר את החיוב לברך, מה שלא הזכיר להלן. וכוונתו היא, שהמקור לחיוב ברכת המצות נאמר על מצות מהתורה [ראה רש"י בברכות מ: שהמקור הוא מהפסוק (דברים כו, יג) "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי", ושם איירי בוידוי מעשר. אמנם הגו"א בדברים פכ"ו אות כה חלק על לימוד זה. וראה בירושלמי ברכות פ"ו ה"א שהביאו שם לימוד אחר.] ומתוך שחז"ל הנהיגו שחיוב זה יחול גם על מצות דרבנן [כמבואר ברמב"ם הלכות ברכות פי"א ה"ג], מוכח מכך שגזירות דרבנן מצטרפות לעצם המצוה, וחיוב הברכה על עצם המצוה חל גם על שמירת המצוה. ולכך מובן מדוע לא ציטט כאן את הגמרא בשבת, וכן שלא ציטט תיבת "וצונו", כי אין ראייתו כאן מנוסח הברכה, אלא מעצם החיוב לברך ברכה. אמנם להלן ראייתו היא מנוסח הברכה, כי שם מטרתו להראות שמצות דרבנן מתייחסות להקב"ה כפי שהטבע מתייחס להקב"ה, ולכך שם הביא את הגמרא בשבת, וציטט את תיבת "וצונו", כי אותה הוא מבקש. **אך ראיה** זו עדיין צריכה ביאור, כי דבריו כאן מוסבים על הסייגים וההרחקות של חכמים, שהם שמירת המצות, ואיפה מצינו שיש ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצונו" על הרחקה וסייג של שניות לעריות ושבות לשבת וכיו"ב. דהא תינח שיש ברכת המצות על תקנות חכמים [כגון נר חנוכה, מקרא מגילה, נטילת ידים, וכיו"ב], אך זהו החלק הרביעי בגדרי חז"ל [יובא להלן], ואילו כאן איירי בחלק השלישי "שגזרו חכמים גדר וסייג לתורה" [לשונו למעלה]. ואף בדאורייתא גופא אין מברכים ברכת המצות אלא על מצות עשה, אבל לא על מצות לא תעשה, שאין מברכים על לאו של נבלה, שאסר לנו את הנבלה, וכן אין מברכים על לאו של שאר איסורי מאכלות ועל לבישת כלאים [שו"ת רשב"א ח"ג סימן רפג, רא"ש כתובות פ"א סימן יב], ובודאי שעל הרחקות דרבנן לא יברך. וא"כ תמוה מה ראייה הביא מברכת המצות.

וצ"ל שכוונתו לתקנות חכמים שהן בקום ועשה, אך מ"מ נועדו לשמירה מאיסורים, וכגון נטילת ידים, שהתקנה נעשתה משום סרך תרומה [חולין קו.]. וכן עירובי חצירות [עירובין כא:], ועירוב תבשילין [ביצה טו:], שנעשו כדי להרחיק האדם מן העבירה, ומברך עליהם ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצונו". **אמנם עדיין** ראיה זו טעונה ביאור, כי מנין לומר שחיוב ברכת "אשר קדשנו במצותיו וצוינו על נטילת ידים" הוא משום שהשמירה משתייכת לגוף המצוה [וכדבריו כאן], שמא אין השמירה משתייכת לגוף המצוה, אך מ"מ מברכים כן משום שכך אמרו חכמים, ו"כל המצות שהם מדבריהם כלם מיישרים האדם" [לשונו להלן, וראה הערה 128]. ונר חנוכה יוכיח, שאין בו כלל גדר של שמירה, ומ"מ מברכים עליו ברכת המצות משום הפסוק "לא תסור". ולאחר שמצאנו שברכה זו יכולה להאמר גם כאשר אין ענין של שמירה כלל, מהיכי תיתי לומר לך שכאשר אותה ברכה עצמה נאמרת על נטילת ידים ועירוב תבשילין, טעמה הוא משום שהשמירה משתייכת לעצם הדבר, שמא טעמה הוא כטעם ברכת המצות של נר חנוכה, ומה שתאמר בנר חנוכה תאמר בנטילת ידים, ומנין להוסיף בנטילת ידים טעם ייחודי שאינו נוהג לגבי נר חנוכה, וצ"ע. [וראה להלן סוף הערה 128, ששם נשאלה שאלה דומה.]

(111) לשונו בנצח ישראל פנ"ח [תתצו:]: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], ושם פס"ה [שב:]. ושם בפס"ח [שיד.] כתב: "המלאכים נקראים 'עבדים', מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא מומנה על צורך הבית". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קכג:] כתב שהנהגת הטבע היא ההנהגה שנמסרה למלאכים. ובזוה"ק ח"א י. מבואר שהקב"ה הפקיד על העולם כמה מחנות וחיילות של מלאכים, ופקד על כל אחד מהם את משמרתו. ובתנא דבי אליהו רבא ס"פ ל איתא: "הקב"ה יושב ומשמר מי שיש בו ד"ת לאמיתו... מכאן אמרו אם עושה אדם שתים או שלש טובות מוסרין מלאך אחד לשומרו, שנאמר [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך'". ובכלליות אמרו בע"ז מ: "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים". וראה הערה 114, ולהלן בבאר הרביעי הערה 777, ובבאר החמישי הערה 487.

(112) יותר משמירת האברים.

(113) לכאורה יש להעיר על עיקר יסודו [שמצות זקוקות לשמירה כאברים], כי הא תינח אברים, ניתן לומר עליהם שאברים ללא שמירה עלולים להתקלקל, ולכך השמירה נועדה להגן בעדם "שלא יתקלקלו" [לשונו למעלה]. אך מה שייך לומר במצות ש"יש לחוש שיתקלקלו" [לשונו כאן], הרי אדם העובר עבירה, לכאורה אין המצוה מתקלקלת, אלא האדם מתקלקל. ואם נפשך לומר שהאדם המקיים זקוק לשמירה, אזי אריכות דבריו כאן להשוות אברים למצות אינה תופסת, משום שעדיין השמירה של תקנות דרבנן אינה מתקשרת למצוה, אלא היא נועדה להגן על האדם, ואין היא משתייכת ומתחברת לעצם המצוה. הגע עצמך, הכלוב שבו נעול האריה ע"מ להגן על בני אדם המסתכלים עליו, אינו מצטרף לאריה, אלא הוא חיצוני לו, כי אינו שייך אליו, אלא הוא להגן על בני אדם. ובעל כרחך לומר שכוונתו היא שהשמירה של רבנן נועדה להגן על המצוה, כי רק באופן זה מתחברת השמירה אל המצוה. ודבר זה טעון ביאור, כי לפי שגרת המחשבה אין המצוה זקוקה לשום שמירה והגנה, כי מעשי אדם אינם יכולים לקלקל את המצוה, וכל מה שהאדם עושה, לעצמו הוא עושה, הן לטוב, והן למוטב. **ולמדים אנו** מדבריו יסוד גדול, והוא שהתורה והמצות ניתנו להיות מקויימות, וכאשר הן אינן מקויימות, יש כאן כביכול פגם במצוה עצמה. ועל כך אמרו חכמים [אבות פ"א מ"א] "עשו סייג לתורה", ולא אמרו "עשו סייג לקיום התורה", כי הסייג מגן על התורה עצמה. וכן המטבע השגור בפי חכמים למעשה של אדם שאינו שומר שבת הוא "חילול שבת" [שבת קיט:]. לאמור שהשבת עצמה מתחללת כאשר אין היא מקויימת על ידי האדם. **והרבה ראיות** יש לדבר; (א) אמרו חכמים [ברכות לה:] "אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה... תורה מה תהא עליה". ותמוה טובא, שהיה לגמרא לומר "אנו מה יהיה עלינו", כי יחסר לנו לימוד התורה, ולא "תורה מה תהא עליה", כי התורה לעולם נמצאת בתמימותה ובשלימותה, ושוטים שקלקלו עתידים ליתן את הדין. ובע"כ מוכח שכאשר התורה לא מתקיימת, מלבד הפגם שיש לעוברי העבירה עצמם, יש גם חסרון כביכול לתורה עצמה, עד שהטענה הרועמת היא "תורה מה תהא עליה", וטענה זו קודמת לטענה "אנו מה יהיה עלינו". וכן הבטוי "בטול תורה" [מנחות צט:] מורה על כך. וכל זה לגבי מצות תלמוד תורה, אך ה"ה גם לגבי שאר מצות, וכמו שיתבאר לפנינו. (ב) בירושלמי בסוף ברכות איתא "אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה, עמוד והתחזק בה, ואתה מקבל שכר כולם". ובודאי שדברים אלו הם המקור למה שכתב בספר החסידים אות רסא, וז"ל: "אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה שאין לה עוסקים, כגון שתראה מצוה בזויה או תורה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך

לומדים מועד וסדר נשים, תלמוד סדר קדשים... ותקבל שכר גדול כנגד כולם, כי הם דוגמת מת מצוה". הרי שיש ענין מיוחד להתעסק במצוה שאינה מקויימת בעולם, כי המצות ניתנו לקיימן, ולכך ישנה תוספת חיוב להתעסק במצוה הנחשבת ל"מת מצוה". וצרף לכאן את דברי הגו"א במדבר פ"ח אות ו [סד"ה ואם] שכתב: "אין לומר כלל שיהיו ישראל חסרים מצוה אחת". (ג) בגמרא [מו"ק ט:] איתא: "כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים ["תבטל כל חפציך בשביל שתעסוק בתורה" (רש"י שם)], כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים" ["כלומר שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה" (רש"י שם)]. ועיין בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו.] ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] שהביא גמרא זו. והעולה מדבריו הוא שכאשר אין המצוה נעשית כלל יש בזה חסרון גדול, "אבל אם אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, והרי אין כאן חסרון כאשר המצוה נעשה, וכאשר אין כאן חסרון, קנין תורה יותר קודם" [לשונו בנתיב התורה שם]. ומאי אהני ליה שהמצוה נעשית על ידי אחרים, סו"ס הלומד יחסר את המצוה לנפשו. ובע"כ לומר שכל עוד שהמצוה נעשית בעולם, יש כאן קיום למצוה, אף שאין המצוה נעשית על ידו. (ד) בגו"א שמות פי"ב אות מב [ושם הערה 307] ביאר שהעושה מצוה שלא בזריזות, פוגם במצוה עצמה. ולכאורה ק"ו מכך אם עובר על המצוה לגמרי שיפגום במצוה עצמה. ולכך שפיר כתב כאן שמצות ללא שמירה דומות לאברי אדם ללא שמירה, ששניהם עלולים להתקלקל. **וטעם הענין**, כי כשם שמצינו לגבי כבודו יתברך שהאדם פועל על ידי קיום רצונו גילוי שמו יתברך בעולם, ומקדש שמו, וכן האדם יכול חלילה לפעול חילול ה' ["ענין חילול ה'... שהוא לשון חלל ופנית מקום... שמראה ח"ו כאילו המקום שעומד בו הוא חלל פנוי ממנו יתברך" (לשון נפש החיים שער ג פרק ח)], כך היא המדה ביחס למצותיו. וכן מבואר במדרש תנחומא ויגש אות ו, שאמרו שם: "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וכשם שיש בידי פעולת האדם להרבות כבוד שמים או חלילה למעטו, כן הוא הדין ביחס למצות עצמן. 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. ומהי שייכתו של האדון המצוה למצוה, ובע"כ ששייכות זו

היא מחמת שהמצוה מחילה את שמו יתברך בעולם, והמלכתו יתברך בעולם נעשית ע"י עשיית המצוה, שהיא שלוחו יתברך בעולם. והרי כבר השריש השל"ה ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. וכן שמעתי ממנו בשם חכמי האמת [תיקוני זוהר עג.], שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש], וכל זה מורה באצבע שתכלית עשיית המצות אינה רק לתועלת המקיימן, אלא שיש כאן צורך גבוה של החלת שמו יתברך בעולם. ולכך פשיטא שישנו חיוב גמור להגן על המצוה שלא תתקלקל, כשם שישנו חיוב גמור להמנע מחילול השם בעולם. שהרי בכל מצוה ומצוה יש מגלוי שמו יתברך בעולם, וכאשר המצוה לא נעשית בעולם, חסר כאן מגלוי שמו בעולם. וצרף לכאן את דברי הגו"א במדבר פכ"ג אות כד שכתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... הם מעשים נוראים וגדולים, והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ו"מעשה אלקים" פירושו גלוי שמו יתברך בעולם. וכן מבואר יסוד זה באור החיים הקדוש [ויקרא יח, ד], וכתב שם בתוך דבריו: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה תפארת ישראל פ"ט הערה 61. **וכשהרציתי את** הדברים הללו למו"ר שליט"א, הוסיף לבאר שכך איתא להדיא בחז"ל. שזה לשונם בויק"ר לה, ז: '"ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם' [ויקרא כו, ג]... אם שמרתם את התורה הריני מעלה עליכם כאילו אתם עשיתם אותם... כאילו עשיתם עצמכם ועשיתם אותם". הרי שחילקו בין "עשיתם עצמכם" ל"עשיתם אותם", ולאחר ש"עשיתם עצמכם" מתייחס לגברא העושה, למה הכוונה ל"עשיתם אותם", ובעל כרחך שהכוונה היא לעשיית המצוה עצמה, ללא שייכות לגברא המקיים. וכן במדרש בתנחומא כי תבוא, אות א, אמרו: "ומה ת"ל 'ועשיתם אותם', אלא כל המקיים את התורה ועשה אותה לאמיתה, כאילו הוא תיקנה ונתנה מהר סיני". הרי שמעשי האדם הם הם היוצרים והמולידים את המצוה. וממילא הוא הדין גם לאידך גיסא, שיש במעשי אדם גם לקלקל ולפגום את המצוה.

(114) מה שנקט כאן ב"תחת השמש", יתבאר היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ד [עא:], שכתב שם בזה"ל: "המציאות התחתון, והוא בכללו מסודר תחת השמש, והשמש כולל אותו. כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב, שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש" [קהלת א, יד], וכן תמיד. והשמש היא שמירת סדר עולם הטבע במהלכה

ובתנועתה, במה שהיא מושלת בעולם הטבע. וכמו המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש שהוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי, ויעמוד על עמדו. ודבר זה ידוע מאד ואין ספק בזה". הרי שהשמש שומרת על סדר העולם, ומכלל זה גם שמירת הנמצאים שלא יתקלקלו. ולפי המתבאר למעלה [הערה 111] ששמירת העולם נתונה בידי המלאכים, מחוור הוא מאוד ענין זה. כי המלאכים "מושלים על העולם... שהם מנהיגים את התחתונים, והם נקראים 'אדונים', כי האדון מנהיג את אשר תחתיו" [לשונו בגבורות ה' פס"ה (שב:)]. ובנצח ישראל פי"ז [שפז:] הביא מפרקי דר"א [ס"פ ו] ששלשה מלאכים מנהיגים את השמש. ולכך ברי הוא ששמירת העולם מתייחסת ל"תחת השמש". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 973.

(115) שהם למעלה מהשמש, וכמו שאמרו [שבת ל:] "תחילתו [של ספר קהלת] דברי תורה... דכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ואמרי דבי רבי ינאי 'תחת השמש' הוא דאין לו [יתרון], קודם השמש יש לו", ופירש רש"י שם "קודם השמש - אם יעמול בתורה שקדמה לשמש יש יתרון".

(116) לשונו בנתיב התורה פ"ט [א, לט:]: "כל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם הוא נושא אל הדבר הטפל". ובנתיב אהבת ה' פ"ה [ב, לה.] כתב: "לשון 'את'... בא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם הוא נושא המקרה". ובגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "כל עצם נמשכים אליו ונתלים בו המקרים, כי הדבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר. ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר, שנמשך אליו דברים הרבה... יש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה". ובנצח ישראל פי"ט [תכד.] כתב: "הדבר שהוא נמשך מן עצם הדבר, וזה נקרא 'פירות', ודבר זה אינו עיקר". ונמצינו למדים שיש כאן שני דינים, הן ב"עיקר", והן ב"טפל"; (א) אין עיקר בלא טפל. (ב) הטפל נמשך אחר עיקר, ולא אחר דבר שאינו עיקר. וכאן כותב את הדין השני, שיש טפל לעיקר, אך אין טפל לטפל. וראה בהערה 118, שהדברים נתבארו שם יותר. וראה להלן בבאר החמישי הערה 99, ובבאר השביעי הערה 29.

(117) כן אמרו בשבת יא:, שם כא., עירובין ד:, ביצה ג., יבמות קט., חולין קד. [שם המקור שאין גוזרין גזרה לגזרה], ועוד.

(118) כמבואר בהערה 116, שהטפל מצטרף רק לעיקר, ולא לטפל אחר. ונראה להטעים זאת, כי הגדרת "עיקר" הוא דבר שיש לו כח ההולדה, שהרי "עיקר" פירושו "שורש" שממנו מתפרנס האילן [תפארת ישראל פל"ח הערה 80], ומכל שורש יוצאים פירות.

ומוכח כן ממה שכתב רש"י [בראשית ו, ט] "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". וביאר זאת הגו"א שם אות טז: "כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות [בנים ממש] לאו בגופו, ואילו המעשים הם בגופו, ואין לך תולדת יותר מזה, שהרי כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". ותיקשי לך, א"כ מדוע הולדה זו נמצאת רק במעשים טובים של צדיקים, ולא במעשים טובים של כל אדם [וכלשון הגו"א שם "עיקר תולדות **האדם** מעשים טובים"]. ומוכח מכאן שרק פעולות שהם עיקרו של אדם יש בהן כח ההולדה, והן הן פעולותיהם של הצדיקים. אך פעולות של אדם שאינו צדיק, לא ניחנו בכח ההולדה, כי אין הן משקפות את עיקר מהותו. ובגמרא אמרו [נדה מג.] ש"ראוי להזריע" מתקיים רק אם "כל גופו מרגיש", לאמור שפעולת ההולדה שייכת רק אם היא מבטאת את מהותו של האדם [ראה להלן הערה 225]. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד, וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [רש"י שמות כז, ג, גו"א ויקרא פכ"ה הערה 37, ובמדבר פ"ד הערה 11. ודייק לה שהדוגמה הראשונה שהובאה ברש"י שם היא "להשריש", לעומת "לְשָׁרֵשׁ", וזהו בדיוק שוה ל"עיקר" ו"עקר", שאף "עיקר" הוא מלשון "שורש"]. ולכך לכל "עיקר" יש "טפל", כי הטפל כרוך אחר העיקר כמו פרי הכרוך אחר האילן, ומדקתני אבות, מכלל דאיכא תולדות. [ושמעתי משמו של מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, כי תיבת "טף" ותיבת "טפל" בני חדא בקתא אינון, שהרי בב"ב קיח. אמרו שה"טפלים" בישראל הם אלו שלא היו בני עשרים שנה (רשב"ם שם). והטעם לשויון זה הוא כי לכל עיקר יש טפל, ולכל מוליד יש טף.] וכשם שהפרי יוצא רק מהאילן, ואין הפרי יוצא מהפרי, כך הטפל משתייך לעיקר, ואין טפל משתייך לטפל. וראה להלן בבאר החמישי הערה 135.

(119) מעין מה ששנינו [עוקצין פ"א מ"א] ששומר הפרי [כגון קליפת הפרי] מצטרף עם האוכל לכשיעור של ביצה, שחשוב הוא כגוף הפרי. וכן כשהוכשר השומר של האוכל לקבלת טומאה, הוכשר האוכל [תוספות פסחים כ. ד"ה ובשעת]. וראה הערה 121.

(120) "עליהם כאחד" - על המצות ועל שמירת המצות כאחד. ומבואר מדבריו ששם "תורה" חל על המצות. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות א, וז"ל: "שם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה... ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבא כתובים המצות". והובא להלן בבאר השלישי הערה 139.

(121) לשונו בח"א ליבמות כא: [ב, קל.]: "כמו שנברא הפרי והשומר שלו גם כן... כך דברי התורה הם הפרי, ודברי רבנן... כמו גדר ושומר התורה. וכמו שהשומר מצטרף לפרי, ונוספת עליו, כך דברי תורה, מצות שניות שומרים לתורה, ולכך מצטרפין לתורה, כמו השומר שיש לפרי, שהוא מצטרף לפרי".

(122) בנוסף לשלשת החלקים של תקנות רבנן שהוזכרו עד כה [(א) דברי סופרים. (ב) אסמכתא. (ג) הרחקות וסייגים]. ולמעלה [ד"ה וכאשר תחקור] קבע שתקנות דרבנן נחלקות לארבעה חלקים, ועתה מביא את החלק הרביעי.

(123) לשון הרמב"ם בספר המצות ריש השרשים: "השורש הראשון שאין ראוי למנות בכלל הזה המצות שהן מדרבנן. דע כי זה הענין לא היה ראוי לעורר עליו ולבארו, כי אחר שהיה לשון התלמוד [מכות כג:] 'תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני', איך נאמר בדבר ההוא שהוא מדרבנן שהוא מכלל המנין. אבל הערנו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגילה בכלל מצות עשה [מהתורה]. וכן מאה ברכות בכל יום, ונחום אבלים, ובקור חולים, וקבורת מתים, והלבשת ערומים, וחישוב תקופות, ושמונה עשר ימים לגמור את ההלל. והסתכל ממי שישמע לשונם 'נאמרו למשה בסיני', וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום את האל יתברך שצוה בה משה [בתמיה]. וכן נר חנוכה שקבעוה חכמים בבית שני, וכן קריאת המגילה. אמנם [אולי תיישב] היות נאמר 'למשה בסיני', שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך, יתחייב לנו להדליק נר חנוכה. הנה איני רואה שאחד ידמה זה או יעלה במחשבתו".

(124) כפי שכתב למעלה קושיא זו: "התלונה... יש כאן שתי תורות; התורה שנתנה מפי השם יתברך על ידי משה עליו השלום, ותורת חכמים תורה בפני עצמה, ואין כאן תורה אחת, כמו שראוי". וראה שם הערה 8.

(125) פירוש - המצות מדבריהם נועדו ליישר את האדם, כפי שמצות התורה נועדו ליישר את האדם, וכמו שיתבאר. ולהלן בביאור הגמרא בפרק קמא דחגיגה [ד"ה ויש לפרש] כתב: "מעלת דברי חכמים בעצמם, כי הם נמשלים לדרבן, כי הדרבן הזה הוא מיישר את הפרה לתלמיה עד שהולכת בשווי, וכך דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השווי, ובו החיים".

(126) ומצות נר חנוכה "אין הכוונה להוסיף על התורה, רק לעשות זכר לנס" [לשונו בגו"א דברים פ"ד אות א]. וכן מקרא מגילה "שיהיה זכר לנס שהשם יתברך אין עוזב ישראל, ודבר זה לגודל תועלת... כי השכל מכיר בנס ונותן שבח והודאה למי שעשה הנס. ודבר זה ידוע כי השבח והודאה לשכל שמכיר בוראו" [לשונו בח"א למכות כג:

(ד, ו.)]. והרמב"ם בהקדמתו הקצרה למנין המצות על סדר ההלכות [מובא בתחילת משנה תורה, לפני ספר מדע, מיד לאחר מנין המצות שלו] כתב: "כל אלו המצות שנתחדשו חייבים אנו לקבלם ולשמרם, שנאמר [דברים יז, יא] 'לא תסור מן הדבר וכו'", ואינה תוספת על מצות התורה... אלא כך אנו אומרים שהנביאים עם ביי"ד תקנום וצוו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב לשוועתנו, כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים וגו'. ועל דרך זו היא כל מצוה ומצוה שהיא מדברי סופרים, בין עשה ובין לא תעשה".

(127) "הכל ביחד" - דברי תורה ודברי חכמים.

(128) כי הישרות שבמצות דרבנן מתחברת לישרות שבמצות התורה, ויוצרת עמה תורה אחת. ואודות היושר שבתורה, כן ביאר הרבה פעמים בתפארת ישראל, וכגון שם ר"פ יא [קעא.] כתב: "והנה מן הדברים אשר הם ידועים, כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק. כי על היושר לא נקרא שם יציאה ולא שם רחוק כלל, רק שם יציאה נקרא על היוצא מן היושר, ובזה שייך יציאה ורחוק. והיושר הוא בתורה. ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל. וכן על ידי עשיית המצות. מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך... המעשים שיעשה האדם מה שגזר השם יתברך, וגזרות שלו יש בהם מן היושר... ודבר זה ענין מופלג להבין איך על ידי התורה, היא היושר, והוא הדרך אל הדבוק בו יתברך". וראה שם הערה 10 שנלקטו שם מובאות נוספות ליסוד זה. **ונראה להטעים** זאת, שהנה ביומא לח: דרשו על הפסוק [משלי י, יז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב" - "צדיק מעצמו ורשע מחבירו". ופירש רש"י "צדיק מעצמו - על ידי מעשיו נזכר לטובה. רשע אף על ידי חבירו נזכר לרעה. שם רשעים - ולא כתיב שם רשע". וכתב לבאר זאת בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלז:] בזה"ל: "כי הצדיקים הם שוים, כי מה שנקרא 'צדיק' היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר, **שהיושר הוא אחד**, והנטיה מן היושר הוא הרבה מאוד. כי הקו שהוא ביושר הוא אחד, והנטיה מן היושר הן הרבה מאוד. ולפיכך כתיב 'זכר צדיק לברכה', שצריך שיהיה הצדיק מעצמו... כי הוא בפני עצמו... אבל הרשעים, מפני שזה הוא רע בענין זה, וזהו רע בענין אחר, עד שהם רעים ביחד בכל... כי צדיק אחד כמו השני, וא"כ אין על ידי אחד נזכר השני, וברשעים יזכר האחד על ידי השני, כי זה רשע בדבר זה, והאחד הוא רשע בדבר אחר". וכשם שכל הצדיקים נפגשים באותו קו של ישרות, כך

דברי תורה ודברי חכמים נפגשים באותו קו של ישרות, כי "היושר הוא אחד". וזהו מתק לשונו כאן "הכל ביחד הישרה אחת". **אמנם צ"ב**, שלאחר שקבע טעם זה לחלק הרביעי של דברי חז"ל [שכל תקנות רבנן נכללות ב"הישרה אחת"], לשם מה טרח עד כה לבאר ששלשת החלקים הראשונים של דברי חכמים [דברי סופרים, אסמכתאות, וההרחקות] נכללים בתורה מטעם יחודי לכל חלק וחלק, ולא כתב רק את הטעם האחרון הזה, שכל דברי חכמים שייכים ליושר שבתורה. וי"ל בזה.

(129) פירוש - אם שם "תורה" חל על מצות דרבנן, מדוע לא ניתנו מהשם יתברך, אלא ניתנו על ידי חכמים. ונראה ששאלה זו קשה רק על החלק הרביעי שבגדרי חז"ל [תקנות ומצות דרבנן], אך על שלשת החלקים הראשונים [דברי סופרים, אסמכתא, והרחקות] אין מקום לשאלה זו. כי דברי סופרים נחשבים שוים לדברי תורה, וכפי שביאר למעלה [הערה 35], והרי הם כמו שנכתבו בתורה. וכן אסמכתא נשענת על הכתוב בתורה, וכפי שביאר למעלה [הערה 87], וא"כ אף האסמכתא היא בגדר שניתנה מן ה' יתברך. וכן ההרחקות לא נכתבו בתורה, כי שמירת המצות מתייחסת לטבע, וכפי שביאר למעלה [הערה 104]. ושאלתו זאת היא איפוא על החלק הרביעי, שאיירי במצות מדרבנן, וכגון החיוב לברך מאה ברכות ביום, נחום אבלים, וכיו"ב [והובאו בהערה 123]. ועל כך יקשה, הואיל ומצות אלו באות אף הן ליישר את האדם, מדוע לא נזכרו בתורה גם כן. וכן המשך לשונו מורה שאיירי במצות דרבנן. אמנם להלן [ד"ה ואמר, סמוך לציון 212] משמע ששאלה זו נשאלה גם על החלק השלישי, כי שם איירי בהרחקות [החלק השלישי], ומ"מ התייחס שם לדבריו כאן. וראה שם הערה 213.

(130) פירוש - למרות שהנשמה באה ישירות מהקב"ה, מ"מ שאר חלקי האדם באו אליו באמצעות הטבע. וראה הערה הבאה.

(131) כי הטבע הוא שליח של הקב"ה, וכמבואר בהערה 104. ושמעתי ממו"ר הגר"י יונתן דיוויד שליט"א בביאור יחס מעשה הקב"ה למעשה הטבע, שהנה אמרו בגמרא [נדה לא.] "שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". הרי שישנם דברים הבאים לאדם ישירות מהקב"ה, וישנם דברים הבאים לאדם באמצעות אביו ואמו, שהם הם האמצעיים להנהגה הטבעית שבה מנהיג הקב"ה את עולמו. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה]

כתב: "עשרה הדברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים ג"כ עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי" [ראה להלן בבאר השביעי הערה 67]. ולחלוקה זו מכוונים דבריו כאן שהדברים הנבדלים באים מהקב"ה, והדברים הגשמיים באים מן הטבע. ודפח"ח. וממילא מה שכתב למעלה שהעין מתייחסת לפועל הקב"ה [ראה הערה 104], כוונתו היא לראיית העין, ולא לעין עצמה. וכן כתב רש"י בנדה שם: "מראה העין - שאע"פ שנבראת העין מן האב והאם, אינו רואה. תדע שהרי המת יש לו עינים ויש לו שפתים ויש לו אזנים, ואינו רואה ולא שומע ולא מדבר". **דוגמה לדבר**; בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא.] כתב: "וידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה, ולא בידי מלאך המות כלל". ובדר"ח פ"ג מ"ה [קכג:] כתב: "מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע... שמלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע". הרי שבמיתתן של הצדיקים הקב"ה מתעסק, ואילו במיתתן של שאר בני אדם הטבע [מלאך המות] מתעסק. הרי לך שהקב"ה עוסק בדברים העליונים יותר, והשאיר לטבע את הדברים שאינם עליונים כל כך. וראה להלן הערה 359 ביחס שבין יצירת הגוף וקבלת הנשמה.

(132) כפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ א: "הנבראים אשר ברא ה' יתברך בעולמו, כלם הם פועלים בעולם אשר נבראו בו, וכל אחד - לפי מעלתו וחשיבותו - גודל פעולתו. הנה השמים וכל צבא השמים, כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם. וכן התחתונים כולם פועלים; הארץ היא שפועלת ומוציאה צמחה, וכל אשר הוא יוצא מן הארץ - היא פועלת. וכן המים פועלים - מרוים ומצמיחים האדמה. והרוח גם כן מגדל הכל, כמו שהוא ידוע. וכן האש, כמו החמה, מחמם ומגדל הכל. וכן כל בעלי חיים וכל המינים שבעולם, 'לא לתוהו בראם' [ישעיה מה, יח], רק נאמר עליהם [בראשית א, כח] 'פרו ורבו ומלאו את הארץ'. עד שאין אחד בטל, והכל פועלים בעולם אשר נבראו בו. וכל פעולה היא מתיחסת אל הפועל; כי החמימות - אשר הוא פעולת האש - מתיחס אליו. וכן הקרירות מתיחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסת הפעולה אל הפועל".

(133) היחס של דברי תורה לדברי חכמים.

(134) והולך לבאר שדברים אלקיים נעשים על ידי הקב"ה, ודברים שאינם כ"כ אלקיים מסודרים ע"י החכמים. ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב: "כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם,

אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו ה' יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם, ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם. ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר השם יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת. וגם זה מוכרח לומר. וזה כי העולם הזה, אשר בו מין בני אדם, הוא עולם הטבע. ולפיכך הדבר אשר הוא טבעי, ראוי שימצא בכל המין בשוה, במה שהעולם הזה הוא טבעי בכללו... אבל האלקיות לא ימצא בשוה לכל המין. שאם היה נמצא לכל המין בשוה, היה עולם הזה עולם נבדל, מאחר כי בכללותו נמצא האלקיות. אבל העולם הזה הוא עולם הטבע, ואינו עולם הנבדל. ודבר זה מחייב שאין נמצא האלקיות לכל המין בשוה, כי אם בחלק ממנו". וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(135) אודות השכל העליון שבמצות, כן כתב כמה פעמים בתפארת ישראל. וכגון בהקדמתו לתפארת ישראל [כב:] כתב: "ואמר [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב'. פירוש כי... השכל 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. ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל... כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מן הזהב ומפז שהוא נחמד לראיית העין". וכן כתב שם בפ"ח [קלב:]. ושם בפ"ט [קמה.] כתב: "המצות האלו ראוים אל האדם מצד כי המצות כלם שכליות אלקיות, שכך סדר השם יתברך, לא מה שחייב שכל האדם, רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו. ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת, ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ולפיכך על ידי מעשים אלו דבק בסדר השכלי... כי הנשמה היא מלמעלה והיא אלקית נבדלת, וכאשר האדם עושה המצוה שהיא מעשה השכלי הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת ומצרף נפשו מן הטבע החמרית הן גופו הן נפשו, כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלהי שעושה על ידי גופו, ומכל שכן כאשר הוא עוסק בתורה השכלית שבזה מתדבק נפשו בשכלי לגמרי, ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החמרית". וראה להלן בבאר השני הערה 59, ובבאר הרביעי הערה 921.

(136) כפי שנאמר בפסוק [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורתי", ופירש רש"י שם "משמרתי - גזרות להרחקה על אזהרות שבתורה, כגון שניות לעריות ושבות לשבת. מצותי - כגון גזל ושפיכות דמים. חוקותי - כגון אכילת חזיר ולבישת שעטנז". וכתב שם בגו"א אות ה: "אף על גב שזה

שלא כסדר הענין לזכור ההרחקות קודם המצות, [יש לבאר] שההרחקה קודם למצות לפי השגת האדם, ולכך נכתבו בתורה קודם, לפי שהם מדרבנן. וחכמת חכמים גזרו אותם והרחיקו אותם. ומאחר שהם דבריהם, הם קודמים לדברי תורה, שהיא רחוקה מהשגת האדם". וכן כתב בסמוך בביאור הגמרא [עירובין כא.] שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, ש"גזירת חכמים הם שכל אנושי... כי שכל זה קרוב אליו בעולם הזה מכח גזירת חכמים". וראה הערות 165, 180.

(137) אודות שמדרגת הטבע היא גשמית וחמרית, כן כתב בכמה מקומות. וכגון בנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". 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". ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השי"ת ובין הבריות". וראה להלן ציון 186, ובבאר הרביעי הערה 972, ובבאר הששי הערה 18.

(138) כוונתו כאן לנשמה.

(139) כוונתו לתורה שבכתב.

(140) דע, שבתפארת ישראל פרקים סח, סט, ביאר ששה טעמים [בכל פרק שלשה טעמים] מדוע התורה שבע"פ לא נכתבה כפי שנכתבה התורה שבכתב, ואלו הם; (א) לתושבע"פ אין קץ, ולכך אינה יכולה להכתב, כי הכתיבה מורה על התמימות. (ב) רק עצם המצוה הוא ציור שכלי, ולא פרטי המצוה, והכתב הוא דבר מצוייר. (ג) רק על ידי שהתורה תשאר בע"פ תשמר יחודיות התורה לישראל [אלו הטעמים שבפרק סח]. (ד) אין כל אדם יכול להשיג חכמת תורה שבע"פ. (ה) למנוע מדברי תורה שיהיו בידי כסיל. (ו) כל הנבראים צריכים תיקון, והתיקון של תורה נעשה ע"י חכמים. וכאן

לכאורה הוסיף טעם נוסף (ז); השכל האלקי העליון בא מהקב"ה [תושב"כ], והשכל שאינו כ"כ במדרגה בא מחכמים [תושבע"פ], וכפי החלוקה שבבריאה בין מעשי הקב"ה למעשה הטבע. ותיקשי לך, מדוע לא הביא שם את דבריו כאן. **אמנם לאמיתו** של דבר אין ענינינו קשור כלל לדבריו שבתפארת ישראל. כי נתבאר בהערה 129, שדבריו כאן עסוקים רק בחלק הרביעי של גדרי חז"ל, והוא ענינן של תקנות ומצות שחידשו חז"ל, ובא לבאר שאם מצות אלו ג"כ עוסקות ביישור האדם, מדוע לא ניתנו יחד עם מצות התורה, העוסקות אף הן ביישור האדם. ואין לזה שייכות לדבריו שבתפארת ישראל, ששם דובר על דברי חז"ל המבארים ומפרשים את דברי התורה שבכתב, ועל כך ביאר מדוע ביאור ופירוש התורה אינו נמצא בתורה עצמה. **ועם כל זה** דבריו בתפארת ישראל בטעמו הששי עומדים לכאורה בסתירה לדבריו כאן, שזה לשונו שם [תתרפו:]: "כאשר תתבוננו במעשה השם יתברך, שכל אשר נברא צריך תקון ועשייה. הרי החטים צריכים תקון לעשות אותם כדי שיהיו מתוקנים לאדם, ולא נבראו מן השם יתברך שיהיו חטים גמורים. ובמדרש [ב"ר יא, ו], כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריך תקון ועשייה אחרת; כגון חטים צריכים לטחון, החרדל צריך להמתיק, התורמוס צריך להמתיק... ומפני כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא, ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא, וכמו שאמרו [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. לפיכך כמו שפועל השכל הוא יותר גדול מן הטבע... כך פעולת השכל יותר גדול מן הנבואה, שכך אמרו ז"ל 'חכם עדיף מנביא'. ולכך החכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה. ואף שנתנה בסיני על ידי משה, שהיה נביא ה', מכל מקום מצד החכמה, שהיא גדולה מן הנבואה, השלמת התורה על ידי השכל, שהוא מברר הכל... כי בירור התורה הוא על ידי חכמים שיש להם שכל נבדל, והשכל למעלה מן הנבואה, והשכל מברר הכל... כי כל הדברים יושלמו על ידי האדם השכלי. וכך התורה באה לעולם כמו שבאו לעולם כל הדברים הטבעיים, שלא באו לעולם מבוררים לגמרי, רק כי האדם השכלי צריך לברר אותם... התורה השכלית, שבאה למשה בנבואה, לא באה כל כך בבירור ובזכוך פירוש הדברים, ועל ידי החכמים התורה היא בירור וזכוך הנבואה". הרי שביאר שם שמעלת החכם עולה על מעלת הנבואה, וסמך זאת על הגמרא "חכם עדיף מנביא", ואילו כאן ביאר את ההיפך, שמעלת התורה עדיפה על פני מעלת חכמים, ולכך הקב"ה נתן התושב"כ, שהיא שכל אלקי עליון, והשאיר לחכמים לעסוק בתושבע"פ, שאינה כ"כ במעלה. ובקיצור קשה, כיצד דבריו כאן עולים בקנה אחד עם דברי הגמרא ש"חכם עדיף מנביא". **והנראה בזה**, שכוונת המאמר "חכם עדיף מנביא" היא להורות שברירות החכמה עדיפה על ברירות הנבואה,

ולכך השלמת התורה נעשית ע"י החכמים, יותר ממה שנעשית ע"י הנביאים. כי החכמה באה מהחכם עצמו מיניה וביה, ואילו הנבואה מתגלית לנביא מבחוץ [כמבואר ברמב"ן לב"ב שם, ובגבורות ה' בתחילת הקדמה ראשונה]. אך בודאי שהנבואה מגיעה אלינו ממקום נעלה יותר מאשר החכמה, רק שעם כל זה החכמה שייכת לחכם יותר מאשר הנבואה שייכת לנביא, וכפי שכתב בתחילת דרוש לשבת תשובה: "התורה היא של התלמיד חכם... אבל ישעיה הנביא שלא בא לדבר דברי תורה, רק דברי נבואה, אמר [ישעיה א, ב] 'כי פי ה' דיבר'. וזהו ההפרש שיש בין תורה שנקראת שהיא של המדבר, ובין הנביא שמדבר בנבואה, שהנבואה מן הקב"ה. וזהו שאמרו חז"ל 'חכם עדיף מנביא', מפני כי החכם שמדבר דברי תורה או דברי חכמה, התורה או החכמה היא שלו. ולא כן הנביא, לפי שהנביא מדבר מצד רוח הקודש, ופי ה' דיבר, ולא נקרא שהוא שלו, ולכך עדיף חכם מנביא" [ראה להלן בבאר הששי הערה 1173]. אם כן עדיפות החכמה על פני הנבואה היא שעל ידי החכמה התורה מתבארת, אך מקור הנבואה הוא עליון יותר ממקור החכמה. וכן כתב בעל השב שמעתתא בהקדמתו [אות ע], וז"ל: "עיקר תיקון והשלמת התורה על ידי החכמים... והרי זה כמי שיש לו כרם מלא גפנים נטע שורק, ואדם אין לעבוד את אדמתה, הנה כרמו כלא היה. אולם אם ישכור פועלים ויעבדו את עבודת הכרם ויעשו ענבים בקרן בן שמן, אז הידד הידד יקראו הדורכים, כרם חמד ענו לה. ומכל מקום לא יהיו הפועלים מיטב קנינו, כי אם הכרם הוא העיקר, אך הוא צריך אל הפועלים, ובלעדם לא יכון. וכמו כן הוא בתורה; אם אין תלמידי חכמים לברר ולתקן, והיה כדברי ספר החתום. שאין לך מצוה מפורשת בתורה; תפילין לא נודע כמה פרשיות ומה לכתוב... ובלעדי הת"ח כלא היתה. אבל אם כבר החזקנו ידי המחזיקים הת"ח המתקנים אותה, וכבר אכלנו את לחמה ויינה שתינו, אז היא העיקר, ולא הפועלים. כמו המרגליות, בתחלת מציאתה סתומה ומכוסה, ואינה חשובה מאומה. וכשיש עבד נוקב מרגליות, אז הוא יעשנה ויחשבינה מאוד. אמנם לא יחשב העבד לעיקר, כי אם המרגליות. וכן בתורה, אם מפני לומדיה אנו עומדין, שהם הפועלים, וכבר תקנו אותה והשלימוה מפניה, לא כל שכן [לפניה (קידושין לג:)], שהיא העיקר, והבן". וראה להלן הערה 165, ובבאר הששי הערה 564.

(141) והטבע הוא שליחו של הקב"ה, וכמבואר בהערה 104. ואודות הסדר שבטבע, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ טז [רלו:], וז"ל: "והנה אלו האנשים בעצמם [הפילוסופים], כאשר היו חוקרים על המציאות הסבה הראשונה, היו מביאים מופת חותך על מציאות הסבה הראשונה מסודר ממנו הכל, במה שנראה בנמצאים טוב סדרם ויושר פעלם. וכל

הדברים אשר נראו לעין, הכל בחכמה נפלאה. ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה. אבל כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא האל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו... כי אי אפשר לומר שיהיה העולם רק במקרה קרה, וכבר הרחיקו בעצמם לומר שיהיה סדור העולם במקרה קרה". וראה למעלה הערה 95. ובח"א לחולין נז: [ד, צה.] כתב: "כי הש"י ברא המינים ונוהגים ענייניהם אחר המושכל הראוי. ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה גוזלת כלל. ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ. ודבר זה ג"כ כי המלך מסדר המין שלא יצאו מן הסדר הראוי, לפי שהמין הוא ראוי אל הסדר. וכמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר ענייניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש מולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר מלכות, שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... נמשך אחר זה. וזהו המלך שיש להם, ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע, שהוא מנהיג אותם כמו שראוי".

(142) לשונו בנתיב התורה ר"פ יא: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה תורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן. וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה". וכן הוא בנצח ישראל פנ"ט [תתקח:], ושם הערה 72. וזו היא התפילה "לקיים בנו חכמי ישראל". וראה הערה 360, ולהלן באר הרביעי הערה 82, באר הששי הערה 625, ובאר השביעי הערה 44.

(143) לשון הגמרא שם: "מאי מברך [בנר חנוכה], מברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה'. והיכן צונו ["הא לאו דאורייתא היא, אלא מדבריהם" (רש"י שם)], רב אויא אמר מ'לא תסור' [דברים יז, יא]". וראה למעלה הערה 110, ולהלן הערה 242. והרמב"ם בהלכות ברכות פי"א ה"ג כתב: "וכן כל המצות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה והדלקת נר שבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה, כגון עירוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם לעשייתן 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות'. והיכן צונו בתורה, שכתוב בה [דברים יז, יא] 'אשר יאמרו לך תעשה'. נמצא ענין הדברים והצען כך הוא; 'אשר קדשנו במצותיו', שציוה בהן לשמוע

מאלו שצונו להדליק נר של חנוכה או לקרות את המגילה, וכן שאר כל המצות שמדברי סופרים".

(144) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רבא", ומצויין שם שבשאלתות איתא "רב הונא".

(145) "כי את כל התועבות האל - גבי עריות כתיב, ומשמע התועבות הקשות" [רש"י שם]. ורש"י בראשית לא, כט כתב: "כל 'אל' שהוא לשון קודש על שם עזוז ורב אונים הוא". ובשמות טו, יא כתב: "באלים, בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח' [יחזקאל יז, יג], 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". וכן מבואר שם ביבמות כא. ורש"י ביומא סז: כתב "'אל' לשון קשה".

(146) "וקלות מהן ואסורות" [רש"י שם].

(147) "ואזן לשון אזנים בית אחיזה... והזהיר על דברי סופרים, כדכתיב [קהלת יב, יב] 'ויותר מהמה בני הזהר', הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, וגזר על השניות" [רש"י שם].

(148) "אזנים של קופה לאחוז בהן הקופה ומשתמרת שלא תפול, הכי נמי על ידי שניות מתרחקין מן העריות" [רש"י שם]. וראה הערה 164.

(149) "הגדילהו לאיסור והוסיף עליו כדי שלא תעבור בו, כמו [במדבר ו, ה] 'גדל פרע'" [רש"י שם]. והמצודות דוד ביאר שם: "בטל הדרך ההוא ואל תעבור בו, נטה מאליו ועבור ממנו".

(150) "שלאחריו אינו משתמר" [המשך לשון הגמרא שם].

(151) "גבי עריות כתיב" [רש"י שם].

(152) ראה למעלה הערה 98.

(153) ומדוע שניות אסורות רק מדרבנן, הרי הן נלמדות מהפסוק.

(154) שבגמרא הובאו ארבעה טעמים לשניות דרבנן; (א) דרשת רב מתיבת "האל", שמתוך שיש עריות קשות, מכלל דאיכא עריות רכות . (ב) דרשת רב יהודה שלמד מהפסוק ששלמה תיקן אזנים לתורה. (ג) דרשת רבי אושעיה מהפסוק "פרעהו אל תעבור וגו'". (ד) דרשת רב כהנא שלמד מהפסוק לעשות משמרת למשמרתי. ומעתה יתייחס לדרשה הראשונה אודות עריות קשות ורכות.

(155) והן עריות שרבנן אסרו.

(156) חידוש גדול יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת שהחטא הוא פועל יוצא מהאיסור, שרק לאחר שרבנן אסרו את הדבר, אזי הדבר נעשה לחטא. אך כאן מתבאר

להיפך; האיסור של רבנן הוא פועל יוצא מהחטא. שראשית לכל הדבר נדון כחטא, ולאחר מכן באו רבנן ואסרו את החטא. ונקודה זו תתבאר בהמשך.

(157) פירוש - תועבת העריות אינה מחמת איסורן, אלא להיפך; איסורן הוא מחמת תועבת העריות, ותועבת העריות חורגת מעבר לאיסורן. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כו:] שהעריות אסורות מחמת שהן הפך לתורה, כי הן מעשה חומרי, והתורה היא שכלית, ולכך נמצא בחטא העריות "עצם המיתה וההעדר, ואין בהם מציאות שהוא החיות כלל" [לשונו שם]. ושם ביאר שלכך גלוי ערות הוא ביהרג ואל יעבור [סנהדרין עד.], כי "אם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב... ואע"ג שהוא באונס, מכל מקום... אלו דברים נוטים מן המציאות לגמרי" [וראה להלן הערה 199]. הרי שביאר שגם בציור שלא יהיה בעריות איסור [וכגון באונס של יהרג, ואונס רחמנא פטריה (ב"ק כח:)], מ"מ עצם המעשה נאסר. וזהו כדבריו כאן שתועבת העריות מביאה לאיסור ערות, ולא להיפך. וראה להלן באר הששי הערה 146.

(158) פירוש - הדבר שסמוך לערוה הקשה הוא אמנם רך יותר, אך מ"מ עדיין נמצא בתחומי החטא, ולא שהוא היתר, וכמו שמבאר.

(159) כי לעולם ישנה הדרגתיות בדברים. וכפי שכתב בגבורות ה' פל"ה [קלג.]: "ור"א אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסו:]. **דוגמה לדבר**; בנצח ישראל פ"ה [פ:] מוכח שכאשר כתב "חורבן ירושלים" - כוונתו היא לחורבן ביהמ"ק. והנה בגו"א בראשית פל"ב סוף אות א כתב: "קדושת הארץ הוא ירושלים", ואם קדושת הארץ היא ירושלים, א"כ קדושת ירושלים היא קדושת ביהמ"ק. והביאור בזה הוא, דבמשנה בכלים פ"א מ"ו נזכרו שעשר קדושות הן, וקדושת א"י היא מתבטאת בכך שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם. וכבר תמהו האחרונים, מדוע לא הוזכרו במשנה גם תרומות ומעשרות, שאף הן מבטאות את קדושת א"י. וביארו, דכוונת המשנה היא שישנן עשר מדריגות שונות בקדושת המקדש, כי עיקרה ושורשה הוא בקודש קדשים, ולמטה מזה

ההיכל, עד שמגיעים למדריגה התחתונה שבקדושת המקדש, והיא כל א"י המקודשת בקדושת המקדש בזעיר אנפין. ונפק"מ מזה שמביאין מא"י העומר ושתי הלחם. אך תרו"מ לא שייכות לזה, כי הן תלויות בארץ מפאת קדושת הארץ, ולא מפאת קדושת המקדש המשתרעת בהדרגה על כל א"י [אוצר הספרי להגר"מ זמבא הי"ד]. ולכך קדושת הארץ היא קדושת ירושלים, וקדושת ירושלים היא קדושת בית המקדש. והביאור בזה הוא כמבואר כאן, שלא יתכן לומר שבסמוך לקודש הקדשים יהיה מקום שהוא חולין לגמרי, אלא שהואיל וקה"ק הוא פסגת הקדושה, בע"כ שהמקום הסמוך לו נופל ממנו רק במעט, וככה משתרעת לה קדושת המקדש בהדרגתיות על כל ארץ ישראל. וראה להלן הערה 318, שגם שם נתבאר שאי אפשר להגיע ממצב של העדר מחלוקת בישראל למצב שיש מחלוקת בישראל מבלי הדרגתיות. וראה להלן בבאר הששי הערות 393, 533.

(160) "כל איסור שבת ויו"ט דהוי מדרבנן קרי 'שבות'" [רש"י עירובין לג. ד"ה ואסור ליטלו].

(161) צ"ב מה הוכיח ממלאכת שבת יותר ממה שכתב לגבי שניות דעריות, ומלשונו משמע שאין שבת דוגמה נוספת בעלמא, אלא שיש בשבת יותר בהירות מאשר בעריות. ואולי משום ששם "שבות" מוכיח על עצמו שהוא קרוב למלאכה של איסור שבת, וכמו שפירש רש"י בשבת קיד: "תלמוד לומר בשבת בראשית [שמות טז, כג] 'שבתון שבת קודש', ו'שבתון' משמע שבות".

(162) פירוש - הטעם שחכמים גזרו הרחקה הוא "כי ראוי להתרחק מדברים שהם גם כן חטא" [לשונו כאן]. ולפי זה אין ההרחקה מדרבנן משמשת כשמירה על התורה, אלא שהיא משמשת לעצמה; הואיל ושם "חטא" חל גם על הדברים המקורבים לחטאים החמורים של התורה, לכך מן הראוי להתרחק מהם.

(163) המבאר שגזירות דרבנן נמשלו לאזנים של כפיפה.

(164) רש"י בעירובין סוף כא: "ועשה לה אזנים - שתיקן עירובין וידים וגזר על השניות לעריות... ועל ידי כך אוחזין ישראל במצות, שנתרחקו מן העבירה, כדרך שנוח לאחוז בכלי שיש לו בית יד משאין לו". הרי שהדגיש שעל ידי האזנים נוח לאחוז בכלי. ורש"י ביבמות כא. הוסיף שעל ידי האזנים הקופה משתמרת שלא תפול, וכלשונו: "אזנים של קופה לאחוז בהן הקופה, ומשתמרת שלא תפול, הכי נמי על ידי שניות מתרחקין מן העריות". ולכך כוונתו כאן, וכמבואר מיד בסמוך.

(165) לשונו בח"א ליבמות כא. [א, קל.]: "כי קודם שלמה היה התורה דומה לכפיפה שאין לה אזנים, כי התורה היא עול על האדם כמו הכפיפה שהיא למשא על הנושא אם אין לכפיפה אזנים. ועל ידי שתקן שניות וכיוצא בזה, אז התורה אינה קשה כל כך על האדם, ויכול לשאת אותה". ונראה ביאורו על פי הקדמת בעל קצות החושן, שכתב: "וכבר אמרו בגמרא [גיטין ס:] לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבע"פ... והוא כריתת ברית והאהבה הנפלאה שנתן לנו תורה שבע"פ במתנה גמורה... כפי הכרעת החכמים. ואמרו בש"ס [שם] תורה רובה בע"פ ומיעוטה בכתב, שנאמר [הושע ח, יב] 'אכתוב להם רובי תורתי כמו זר נחשבו'. והיינו דאם היה הכל בכתב מיד ה' עלינו השכיל, אנחנו כמו זר נחשבנו, כי מה לשכל האנושי להבין בתורת ה', אבל תורה שבע"פ משלנו הוא". הרי שתורה שבכתב היא שכל אלקי שהוא מעבר להשגת האדם, ואילו תורה שבע"פ היא שכל האנושי, וכמבואר למעלה הערות 136, 140. ולכך התורה ללא תקנות דרבנן אינה בת השגה לאדם, כי השכל האלקי המרומם הוא מעבר להשגת האדם. אך לאחר שחז"ל צירפו את תקנותיהם לתורה, אם כן מעתה יש בתורה מבוא גם לשכל האנושי, והרי היא ככפיפה שיש לה אזנים. וזהו מה שכתב בח"א שללא התקנות, התורה היא עול על האדם. כי ללא צירוף דעת האדם, התורה באה עליו מבחוץ, והיא אינה חלק ממנו, אלא נמצאת מעליו [ותיבות "עול" ו"על" בני חדא ביקתא אינון (ע"ז ה.)]. ורק לאחר שהצטרפו לתורה תקנות דרבנן, התורה משתייכת אלינו, ואינה עול מבחוץ. וראה בתפארת ישראל פ"ו [קח:] ושם הערה 81, שנקודה זו התבארה שם. **ובהספד** [הנדפס בגו"א הוצאת יהדות, סוף ספר במדבר, עמוד קפג] כתב: "אמרו במסכת שבת [יד.] האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום. ומקשה ערום סלקא דעתך, אלא ערום בלא אותה מצוה [פירוש, אם נגע בס"ת בלא כסוי אף לשם מצוה, אין אותה מצוה נחשבת לו, מאחר שלא עשה כראוי]... והטעם הוא כמו שאמרנו, כי אין לאדם שום חבור אל ספר תורה שבה השכל האלקי העליון. וכאשר התחבר אל התורה לקרות בספר תורה, ואחז אותו ערום בלא מטפחת, והרי אין לו חבור ודביקות אל התורה כל כך, ולכך אין לו שכר על אותה מצוה כאשר אחז אותה ערום. רק כאשר יש לו חבור לספר תורה על ידי מטפחת, ואינו אוחז אותה ערום בלא מטפחת, ואין לו חבור וקרוב אל התורה, ועל ידי מטפחת יש לו קרוב". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ג [רה.]. ולפי המתבאר כאן עולה שתקנות חכמים הן הן המטפחת המאפשרת שייכות לתורה, וללא אותן תקנות התורה היא ככפיפה שאין לה אזנים, וכספר תורה ערום. וראה פחד

יצחק פסח מאמר פג, אותיות ה, ו, שביאר אופן נוסף כיצד הסייגים של דרבנן משמשים כשמירה וכבית אחיזה למצות התורה.

(166) שהביא המקור לשניות מהפסוק ממשלי [ד, טו] "פרעהו אל תעבור בו שטה מעליו".

(167) בתחילת נתיב הפרישות פ"א [ב, קיא.] כתב בזה"ל: "בספר משלי [ד, יד-טו] 'באורח רשעים אל תבא ואל תאשר בדרך רעים פרעהו על תעבור בו שטה מעליו ועבור'. שלמה המלך הזהיר לאדם שאל יהיה לאדם צרוף וחבור לרשע, כי אולי ילמד מן מעשיו הרעים. ואמר 'באורח רשעים אל תבא', כי האורח הוא קצר, ואינו נמשך כמו הדרך שהוא מעיר לעיר, אבל האורח קצר. והזהיר את האדם שאפילו לשעה ולזמן מה אל יתחבר לרשע. ואח"כ אמר 'ואל תאשר בדרך רעים', כי אף שאינו רשע, רק שהוא רע, אבל אינו רשע גמור, על זה מזהיר כי בדרכם לא ילך... ואמר 'פרעהו', רוצה לומר אף אם הוא מבטל הדרך לגמרי [כי "פרעהו" פירושו "בטול והשבתה, כמו 'ותפרעו כל עצתי' (משלי א, כה) - מצודת ציון שם], שאין יכול לילך אח"כ, עם כל זה יהיה מבטל הדרך, ולא יתחבר לרשע בדרך. ויותר מזה, שאם בא בדרכם, והיה מצטרף לרשעים, יהיה סר מאתם ולא ילך בדרך רשעים, כך יש לפרש. אמנם עיקר האזהרה הזאת על מעשה הרשעים, שלא יעשה כמעשיהם. וזה נקרא 'באורח רשעים אל תבא', וכמו שפרשנו פסוק זה שרוצה לומר דרך ממש, כך יש לפרש הכתוב האורח והדרך, היינו מעשיהם של הרשעים, וזהו דרכם. ובא להזהיר את האדם על הפרישה וההרחקה שיעשה האדם שלא יבא לידי עבירה".

(168) פירוש - ואין בהרחקות של חכמים אלא וכו' [בלשונו של המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא"].

(169) בתחילת נתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] ביאר בהרחבה את דעתו של רבי אושיעה, וז"ל: "כי האדם יעשה הרחקה לעצמו אף שלא נצטוה מן התורה, ובפרט בעריות, ולאסור אף שניות. כי האדם באיסור הזה שהוא איסור שניות, אם לא ירחיק עצמו ביותר הוא בא לידי ערוה, כאשר פעל זה הוא פעל בהמה חמרית, ואינו פעל שכלי. שהשכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל, לכן צריך לעשות הרחקה יתירה. ולכך למד רבי אושעיה מן הכתוב הזה שאמר 'פרעהו אל תעבור בו' שיהיה מרחיק עצמו ביותר. ועוד, כי פרישת הערוה הוא קדושה, שהוא מבדיל עצמו מן הגשמי, ומתקרב אל המדריגה הנבדלת בקדושה. ולפיכך אמרו בספרא [ויקרא יט, ב] אמר רבי יהושע בן לוי, מפני מה נסמכה פרשת עריות [ס"פ אחרי] לפרשת קדושים, ללמדך שכל מקום שאתה מוצא גדר

ערוה, אתה מוצא קדושה... כי כל דבר ערוה הוא ענין גופני, שהאדם נוטה אחר הגוף. ולכך כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה [רש"י שם], כמו שהתבאר. כי אין הקדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופנים, ויהיה לו מדריגת העליונים, שהם קדושים מן הגוף. והזנות הוא מעשה בהמה חמרי, וכאשר אתה מוצא פרישה מן הזנות כתיב אצלו לשון קדוש, כלומר שתהיה קדוש וקרוב אל העליונים, שהם קדושים שהם בלא גוף. ומאחר שאין הקדושה רק פרישה והבדלה מן הגשמי החמרי, לכך ראוי אל האדם להיות מתקדש עוד יותר ולהרחיק עצמו עוד מדברים האלו, וכל אשר מרחיק יותר הוא יותר קדוש ויותר נבדל כאשר פירש עצמו יותר... ואינו דומה למי שהוא מקיים מצות השם יתברך אשר גזר עליו, אף כי כל המצות שבאו בתורה כלם שיהיה קדוש מן החטאים, אבל אין נקרא שמו 'קדוש' רק זה שהוא פורש עצמו מן הדבר שהוא חטא מצד הגוף אף כי אינה מצוה בתורה, הוא נקרא 'קדוש' בעצמו, כי מילי דרבנן הם פרישה וקדושה". [מובא להלן הערה 241.] ובח"א ליבמות כא. [א, קל.] כתב: "והשתא שגזר על שניות לא יבא לידי שום איסור ערוה. וזה שאמר הכתוב 'פרעהו אל תעבור', כי על ידי שנתנו גדר לומר שכל אשר היא קרובה אסור, בזה אין עוברין הגדר כלל, ואין באין לידי איסור ערוה". וראה להלן הערה 240, ובאר הרביעי הערה 1043.

(170) ד"ה השלישי הם, ד"ה ודבר זה, ד"ה וכמו ששמירת, שנתבאר שם שהשמירה מצטרפת לעצם הדבר, וכמו שיבאר בסמוך. ועתה בא לבאר התיבות "משמרת למשמרתי", המורות על שמירה כפולה; שמירה ראשונה הנמצאת בתורה עצמה, ושמירה שניה שהוסיפו חכמים. וראה למעלה הערה 98.

(171) למעלה בהערה 98 נתבאר שמשפט זה ["והוא (התורה) שמירה לאדם מן ההפסד ליתן לו חיים"] תחילתו ["שמירה מן ההפסד"] עוסק במצות לא תעשה, וסופו ["ליתן לו חיים"] עוסק במצות עשה. שהשמירה הראשונה ["למשמרתי"] נמצאת בתורה במצות לא תעשה, שהן שמירה לאדם מן ההפסד, ומאפשרות לו לעמוד במעלה שקנה באמצעות מצות עשה ["ליתן לו חיים"], קחנו משם. ועוד אודות שהתורה היא עצם החיים, ראה דבריו בדר"ח פ"א מי"ג [מח:], שכתב: "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". וראה להלן בבאר השביעי הערה 74.

(172) משמע מלשונו שהואיל והתורה גופא נידונת כ"משמרת", לכך יש לעשות לה ג"כ "משמרת" נוספת "לדבר זה". וכן משמע המשך דבריו כאן. וזהו דיוק הפסוק "ושמרתם את משמרתי", ולא נאמר "ושמרתם את תורתי" וכיו"ב, כי דוקא מפאת היות התורה "משמרת", לכך היא גוררת בעקבותיה עוד "משמרת". ומעין מה שאמרו באבות דרבי נתן פ"א מ"ה "ועשו סייג לתורה... כדרך שעשתה תורה סייג לדבריה", עיי"ש. אמנם טעמא בעי, מדוע "משמרת" ראשונה מחייבת שתהיה "משמרת" שניה. והנראה בזה שהכל נחשב ל"שמירה" אחת, וככל שמרבה בהרחקה הוא מרבה בשמירה, ואין שיעור וגבול לשמירה, כי שם "שמירה" אחד הוא. וכפי שכתב למעלה [ד"ה הרביעי הם] שמצות דרבנן מצטרפות ליושר של התורה, כך גזירות דרבנן מצטרפות לשמירה של התורה. [וכידוע אמרתו של מרן הגרי"ז זצללה"ה, שכל החומרות וההקפדות באפית מצות נכנסות בגדר של (שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות"].

(173) כמבואר למעלה [ד"ה השלישי הם], שמכסה העין שומר על העין, וצפרני האצבעות שומרים על האצבעות, ושערות הראש שומרים על הראש. וכן נתבאר ששמירה זו מתייחסת לטבע [למעלה הערה 104].

(174) ולמעלה הערה 113 נתבאר כיצד המצוה עצמה נפגמת בהעדר שמירה, ולא רק שקיום המצוה נפגם.

(175) ונתבארו כאן ארבעה טעמים להרחקות חכמים; (א) טעמו של רב שהשניות הן ג"כ בגדר חטא, ולכך מן ההכרח שאף הן יֵאָסרו. (ב) טעמו של רב יהודה שגזרות דרבנן הן האזנים שבאמצעותן התורה נאחזת. (ג) טעמו של רבי אושעיה שהקדושה מחייבת שעל האדם להתרחק ככל שבידו מהחטא. (ד) טעמו של רב כהנא שההרחקות של דרבנן משלימות את המצוה כשמירה לאברים.

פרק ג

(176) לשון הפסוק הוא "ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ וגו'".

(177) לשון רש"י שם: "ויותר מהמה - לעיל מיניה כתיב [קהלת יב, יא] 'דברי חכמים כדרבונות', אלו דברי תורה שנמסרו למשה על פה, שנחלקו בה חכמי ישראל לאחר שנתמעט הלב ושכחו, כדכתיב בסיפיה דקרא [שם] 'נתנו מרועה אחד' זה משה. וכתיב בתריה 'ויותר מהמה בני הזהר' ממה שניתן בסיני בכתב, שהוא עיקר, בני הזהר באלו שבעל פה, שגם הם עיקר, אלא לכך לא נכתבו, שאין קץ לעשות ספרים הרבה בכל אלה".

(178) "עשה ולא תעשה - יש בהן שאין בהם חיוב מיתה, אבל דברי סופרים חייבין מיתה על כולן, כדכתיב [קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'" [רש"י שם], וראה להלן הערה 194.

(179) אותם המתלוננים שהוזכרו בתחילת הבאר. וראה שם הערה 1, ובהקדמה הערה 80. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר 10.

(180) לשונו בנר מצוה [קכז.]: "ויש תמהין על זה מאוד, כי איך יהיו דברי סופרים יותר חמורים מן דברי תורה", ושם הערה 401. וראה להלן בבאר השני, הערה 419, שהובאה שם שאלה דומה על משנה בסנהדרין [פח:].

(181) כמבואר למעלה [ד"ה ואין לשאול], ושם הערות 136, 142.

(182) פירוש - הואיל והאדם הוא אנושי, לכך כשהוא עובר על שכל אנושי, עונשו ממהר לבוא יותר מאשר אם היה עובר על שכל אלקי, וכמו שמבאר.

(183) פירוש - שאכל תרומה בטומאת הגוף, שעונשו מיתה בידי שמים [רש"י ויקרא כב, ט].

(184) שנאמר [ויקרא כב, ד] "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר וגו'", ולמדו בגמרא [יבמות עד.] שה"קדשים" המוזכרים בפסוק איירי בתרומה. ובדרוש עה"ת [לו:] כתב: "התרומה היא משער החמישים... ולכן היא באה אחד מן החמישים [תרומות פ"ה מ"ג]". ובזוה"ק ח"ג [קעט., ערב.] נתבאר שבתיבת "תרומה" נמצאת "תורה". וראה תפארת ישראל פנ"ו [תתנח:]. ועוד אודות קדושת תרומה, ראה בגבורות ה' פל"ח [קמג:], שכתב: "ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השי"ת הוא ראשית מציאות הכל ג"כ, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות. וכן ביכורי אדמה, שנקראים ג"כ 'בכורים' מלשון בכור, שהם ראשית פרי האדמה, ויש בהם קדושה, כי האדמה מוציאה הכל זה אחר זה, וראשית הפרי שהוציאה האדמה [הוא] קדוש. וראשית המציאות בפטר רחם תלה שעכשיו הוא יוצא למציאות. וכן בתרומה וכן בחלה שהם קדושים, נקראים 'ראשית' [דברים יח, ד, תרומה פ"ג מ"ז], שנראה כי ה'ראשית' יש בו קדושה, וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'" [ראה להלן בבאר הששי הערה 875]. ובדר"ח פ"ו מ"י [שיט:] כתב: "כל דבר שהוא ראשית לאחר, הוא נבדל מאותו דבר שהוא ראשית לו, ונכנס לרשות הקב"ה בשביל חשיבותו ומעלתו, שנקרא 'ראשית'. וזה תמצא הרבה בתורה שכל 'ראשית' צוה בתורה שיהיה נבדל מן השאר, ויהיה אל השי"ת, כמו תרומה שנקראת 'ראשית', חלה נקראת 'ראשית', בכורים נקראו 'ראשית', בכור נקרא 'ראשית'. וכולם הם נבדלים מן

השאר, ונכנסין לרשות הקב"ה, שהרי חל על כל אלו קדושה אל השי"ת, ובזה תראה כי הם נבדלים מן השאר, ונכנסין ברשות הקב"ה".

(185) וצרף לכאן את דברי הרמב"ן [בראשית ו, יג] שביאר שבדור המבול נחתם דינם מחמת החמס, "כי החמס הוא החטא הידוע והמפורסם... שהוא מצוה מושכלת". ושם בהערותיו של הרב שעוועל ז"ל הביא בשם רבי ירוחם הלוי [חבר מאמרים מאמר ח] שבעבירה הנוגדת לשכל האדם, העונש בא מיד.

(186) כמבואר בהערה 137, קחנו משם. ובנצח ישראל פי"ט [תכט.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית".

(187) אודות שעוה"ב אינו טבעי, הנה אמרו חכמים [ערכין יג:] שהכנור שבמקדש היה של שבעה נימין, ולעולם הבא יהיה בו עשרה נימין. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב על כך: "כי שלימות של עוה"ז אינו רק עד ז', כי העוה"ז הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית... ולעתיד, שלא יהיה טבע גשמית כלל, אבל השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכנור של עשרה נימין. כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי הוא קודש, ומורה על עולם הבא שהוא עולם קדוש, ועולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], ולכך כנור של עולם הבא הוא עשרה נימין". ושם בפט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי", ושם הערה 82. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי", ושם הערה 162.

(188) וראיה לדבר, שרק בעונשים מסויימים מצינו הדגשה שהעונש ממהר לבוא [כגון המעורר על הכהונה (רש"י במדבר יז, כג), וכן תלמיד המורה הלכה בפני רבו (עירובין סג.), וכמבואר בגו"א ויקרא פ"י אות ב, ושם הערה 10], ומשמע מכך שבדרך כלל אין העונש ממהר להגיע. ובגו"א שם כתב: "כי כל מיתה בידי שמים אינה ממהרת לבא כל כך", וראה שם הערה 7. ובגו"א שמות פ"ל אות טז כתב: "כי המיתה בידי שמים אינו מת מיד, שתולה עליו לפעמים שנה ולפעמים יותר". **ויש כאן** הד ליסודו, שהמוכן לדבר מקבלו במהירות, ואילו כשאינו מוכן לדבר, מקבלו בעצלתיים, וכמבואר למעלה הערה 49. ולכך עונשים טבעיים בעולם טבעי ממהרים לבוא, אך עונשים אלקיים בעולם טבעי אינם ממהרים לבוא.

(189) כמבואר בהערה 136, קחנו משם.

(190) "אבל לענין העונש בעולם הבא לא איירי, דודאי דבר שהוא מן התורה יותר חמור" [לשונו בנר מצוה (קכח.), ושם הערה 407].

(191) מוסיף בזה עוד נקודה; כי עד כה ביאר את **מהירות** הגעת עונשו של העובר על דברי חכמים בעוה"ז. אך כאן מוסיף לבאר את **מהות** העונש, שעונשו מיתה. ועל כך מבאר שהחוטא במדריגת השכל של העוה"ז, נעקר ומסתלק מהעוה"ז. וכמו שמצאנו בנוגע לשכר מצוות בעוה"ז, שמצוות השייכות לעוה"ז מזכות את עושן באחיזה חזקה יותר בעוה"ז, וכלשונו בתפארת ישראל ר"פ נט: "מצות כיבוד אב ואם ומצות 'ואהבת לרעך כמוך' [ויקרא יט, יח], ושאר המצוות שהם תיקון בני האדם, ועל מצות אלו וכיוצא בהם אפשר לטעון כי השכר שלהם הוא בעולם הזה... כי המצות שהם תועלת ותיקון בני אדם, יש להם שכר טוב בעולם הזה גם כן". [וכן הוא שם ר"פ סב.] כך הוא הדין לעונש; עבירות הסותרות למהלך של העוה"ז, עוקרות את העובר מהעוה"ז. וראה תפארת ישראל פנ"ח הערה 30.

(192) רומז למשנה [אבות פ"ב מ"י] "הוי זהיר בגחלתן [של חכמים] שלא תכוה, שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף, וכל דבריהם כגחלי אש". ושם בדר"ח [צח:] הביא מאמר זה ש"העובר על דברי חכמים חייב מיתה", וביאר שהמלים המסיימות "ואף כל דבריהם כגחלי אש" נאמרו על העובר על גזירות חכמים שחייב מיתה.

(193) כן ביאר בדרוש על המצות [סב.] כמעט אות באות, וכלשונו: "ופירוש זה, כי גזרת רבנן הוא שכל אנושי, ואין ספק המתנגד לדבר שהוא אנושי, יותר עונשו ממהר לבא, במה שחטא בדבר שהוא אנושי. המשל, מי שיקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים, עונשו יותר לעולם הבא, שאינו טבעי. וכך הדבר הזה בעצמו; כאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם השכל האנושי, והוא עובר על זה, העונש יותר קרוב לבא. והחוטא במצות התורה, שהם אלקיים, יותר עונשו בעולם הבא, אשר העולם הבא הוא אלקיי. וזה שאמר 'בני הזהר יותר בדברי סופרים', שלא יקבל עונש מיתה בעולם הזה. אע"ג שלענין החטא בעולם הבא בודאי עונש המצוה שהיא בתורה יותר, מכל מקום העונש ממהר לבא בעולם הזה על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדרגת שכל האנושי שהוא בעולם הזה. ולפיכך אמרו שהוא חייב מיתה בעולם הזה, שמאחר שהוא חוטא במדריגת שכל האנושי, שהוא בעולם הזה, מקבל המיתה. וכאשר תדקדק בזה תמצא שהדבר הזה ברור מאוד".

(194) "גדר לתורה" - שמירה לתורה. וכמו שכתב למעלה [סד"ה הרי התבאר]: "ענין אלו מצות [של דרבנן] שהם מתחברים לתורה בחבור גמור במה שהם שמירת התורה... שהם גדר לתורה". ורש"י בעירובין כא: ביאר שהעובר על דברי חכמים חייב מיתה, "כדכתיב

[קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'". והובא למעלה הערה 178. וכן יבאר בסמוך שחיוב המיתה נובע מפריצת הגדר של דברי חכמים. וכן ביאר רש"י בסוטה ד: ד"ה נעקר.

(195) בגו"א במדבר פכ"ב אות לח כתב: "'קיר' הוא קיר בלבד, ו'גדר' הוא על דבר שהוא מגודר מכל הצדדים". והביאור בדבריו שם הוא לפי דבריו כאן, שהואיל והגדר מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, לכך בעי שיהיה סגור מכל הצדדים, שאל"כ לא תהיה כאן חציצה בין דבר לדבר. ורבינו חננאל לעירובין כה. כתב: "גידור התל שהוא מחיצתו".

(196) כמו שאמרו ביבמות כא. "אי לאו שניות, פגע בערוה גופא", והובא למעלה [ד"ה ובפרק ב' דיבמות].

(197) פירוש - גזירות חכמים הן צורה והשלמה למצות התורה. ובביאור ענינה של "צורה", הנה ידוע כי האדם "הוא צורה אל כל התחתונים, ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך המשלים את הכל" [לשונו בתפארת ישראל פ"ד (עג:)]. ובגו"א בראשית פ"ב אות מב כתב: "האדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות... הוא צורה לכל התחתונים הבעלי חיים הבלתי מדברים", ועיי"ש שמאריך בזה. ובבראשית א, כה נאמר "ויעש אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'". ואילו שם להלן [ב, יט] נאמר "ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'", ופירש רש"י שם "ובדברי אגדה, יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו 'כי תצור אל העיר' [דברים כ, יט], שכבשן תחת ידו של אדם". וביאר הגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם נכתב 'ויעש', ועכשיו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". וכן הוא בגבורות ה' פ"ד [ל:], ושם פ"ח [מח.]. ובדר"ח פ"ג מ"ב [קיד.] כתב: "האדם הוא צורת העולם ומשלים אותו. ובשביל האדם נבראו כל התחתונים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ ל, ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:] ועוד ועוד. הרי שהגדרת "צורה" היא נתינת כיוון וגבול לדבר שהוא צורה לו. ולכך האדם הוא צורת העולם, כי בבריאתו נשלמה כוונת הבריאה של שאר הנמצאים. וכך מצות התורה מקבלות את צביונן וצורתן באמצעות ההרחקות של דרבנן. **ועוד אודות** שהצורה משלימה הכל, ראה דבריו בנתיב העבודה פי"א [א, מט:] שביאר "כי הצורה נותן הקיום". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "השלום עצמו שהוא משלים הכל, כמו הצורה שהיא השלמה". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכח:] כתב:

"ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה שהיא השלמת החומר". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרטו:]. ולהלן בבאר הגולה באר החמישי [לפני ד"ה ובמדרש זוהר] כתב: "והכל נמשך אחר הצורה, והיא השלמת הכל... כמו שהוא ראוי אל הצורה, שהוא משלים הכל". וכך הרחקות דרבנן משלימות את מצות התורה. וראה להלן בבאר החמישי הערות 313, 360.

(198) כי כל הבדלה היא מצד הצורה, ולא מצד החומר. וכמו שביאר בנתיב הפרישות פ"א [ב, סוף קיג:], שכתב: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים [כמבואר להלן בבאר הששי הערה 1191], רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר". וראה להלן הערה 331, באר הרביעי הערה 1288, ובאר החמישי הערה 396. וכן כתב בח"א לסוטה יג: [ב, נו:]: "כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר עד שיאמר עליו כי הוא זה". וכן הוא בח"א לשבועות יח: [ד, יד:], ולהלן בבאר החמישי הערות 163, 165, 484.

(199) בגיטין נו: אמרו על טיטוס ש"נטל סייף וגידר את הפרוכת ונעשה נס והיה דם מבצבץ ויוצא". ובנצח ישראל פ"ה [קכ:] כתב לבאר: "כי הדם שיצא הוא ענין נפלא, כי בטול הקדושה שהיה לפרוכת נחשב זה שפיכות דם... ולגודל מעלת קדושת הפרוכת, נחשב ביטול הקדושה שלו על ידי טומאה כמו שפיכות דם, שהוא ביטול הנשמה שהיא קדושה, לכך היה הדם מבצבץ. ויש כאן דבר עמוק עוד למה נעשה נס זה להיות דם מבצבץ דוקא בפרוכת, עד שהיה כאן שפיכות דמים בפרוכת בפרט. וזה מפני שהפרוכת מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים [שמות כו, לג], והוא גדר והבדל, ובביטול הגדר נחשב זה ביטול לגמרי. לכך נעשה הדבר הזה בפרוכת, והיה יוצא דם להראות קדושת המקדש. שנחשב ביטול קדושת הפרוכת, שהוא הבדל וגדר של קדש הקדשים, שפיכות דם". ובח"א לגיטין נו: [ב, קו:] כתב: "כל דבר שיש לו גדר והבדל, בביטול הגדר שלו נחשב אליו בטול לגמרי כאשר בטל גדר הדבר". ובנצח ישראל סוף פכ"ה [תקלט:] ביאר שמחמת שישראל נבדלים מהגוים בבגדיהם, לכך היו מוסרים נפשם על זה. ולפי דבריו כאן הענין מבואר, שהואיל ולולא ההבדלה היה ביטול לישראל, לכך היו מוכנים לבטל

את עצמם, כי מוטב שיתבטלו זכאי, ולא יתבטלו חייב. ומעין סברה זו כתב בביאור הדין "יהרג ואל יעבור" בשלש עבירות חמורות, והובא בהערה 157. ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב שהקב"ה נגלה למשה מתוך הסנה [שמות ג, ד], "שהוא מורה יותר מעלת ישראל. וזה כי ישראל הם תכלית ושלימות העולם, נבדלים מכל המציאות, ונותנים לעולם השפל הזה גדר והשלמה, כמו הגדר שהוא השלמה אל הגנה. לכך נגלה הקב"ה בסנה, שאין הסנה רק להיות גדר אל הדבר". ושם מרחיב בזה עוד.

(200) לשונו בדרוש על המצות [סב:]: "כי במה שהגדר הוא שלא לעבור את התורה, וכל זמן שיש לתורה גדר לא בא לעבור התורה ולבטל אותה. וכאשר אין הגדר, הוא בא לעבור התורה, עד שבסוף ח"ו בא לבטל כל התורה. נמצא כי כאשר הוא עובר דברי חכמים, שהם גדר התורה, בא להעדר התורה. וכאשר נותן העדר בתורה לבטל התורה, ראוי שיקבל הוא בעצמו העדר, כאשר נותן העדר בתורה". ובנר מצוה [קכז:] כתב: "כי הגדר הוא נעשה לקיום ושמירה, והם דברי חכמים שהם נעשו לסייג ולגדר, אשר כל גדר הוא שמירה וקיום. וכאשר הוא פורץ דבר שהוא לשמירה ולקיום, אין לו קיום". ובפחד יצחק פסח מאמר פג, אות ד, כתב שתקנות חכמים מורות על כבוד התורה, ויובא בהערה 365.

(201) פירוש - נשיכת נחש נחשבת להעדר, וכמו שאמר בנתיב הצדקה ר"פ ו [א, קפא:]: "הרבית [היא] נשיכה והעדר, כמו שקרא הכתוב הרבית 'נשך' [ויקרא כה, לו] בכל מקום, שהוא כמו נשיכת הנחש, שהיא נשיכה והעדר חיים... וכל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש".

(202) בחטא אדה"ר, שהסית את האשה לאכול מעץ הדעת [בראשית ג, ה-ו]. ולולא אותו חטא, לא היתה מיתה באה לעולם [רמב"ן בראשית ב, יז]. וראה הערה הבאה.

(203) לשונו בנר מצוה [קכח.]: "ולכך כתיב 'ישכנו נחש', כי הנחש הביא מיתה לעולם, והנחש מוכן אל זה ביותר, כמו שהביא מיתה אל העולם". ובנצח ישראל פ"ו [קמט.] כתב: "הנוגע בכבוד חכמים טרקי חויא דרבנן [שבת קי.]... והוא כח נחש". ובאור חדש [נא.] כתב: "והמן [הרשע] הפך זה, שנרמז במה שכתוב 'המן העץ וגו' [בראשית ג, יא (חולין קלט:)]. כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם, ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא. וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא, והאכילה הזאת שהביא המיתה היה ע"י נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם. ולכן המן שהוא מזרע של עמלק, שכל ענינו להשמיד ולהרוג, נרמז בתורה בלשון זה שאמר הכתוב 'המן העץ וגו', כי עץ הדעת היה מביא המיתה לעולם,

והמן היה רוצה לאבד את ישראל שהם עיקר העולם, וכאילו היה רוצה לאבד כל העולם, ולכך ראוי שיהיה נרמז המן בלשון 'המן העץ וגו", ויש לך להבין דבר זה מאוד". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז:] כתב: "המן מן התורה מנין. גם זה דבר מופלג ועמוק מאוד. וזה כי המן הוא מזרע עמלק שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל, שהם בפרט נקראו אדם".

(204) כגון בברכות ד: [יובא בסמוך], שבת קי., סוטה ד:, ע"ז כז:, ועוד.

(205) התחלת המאמר שם הוא: "חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא וכו'", וכמובא כאן. ומדובר שם שחכמים עשו סייג ואמרו לקרוא קריאת שמע עד חצות, אע"פ שמדינא זמנה כל הלילה.

(206) "ואישן קמעא" [המשך לשון הגמרא שם], וכל זה לפני קריאת שמע, ויסמוך על השהות שיש לו כל הלילה מדינא [לולא הרחקת חכמים].

(207) כפי שלמדו שם תוספות ד"ה וקורא, וז"ל: "וקורא קריאת שמע ומתפלל - מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה, שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא קריאת שמע ויתפלל ערבית". וכן הוא בפסקי התוספות שם אות ו, ובראש פ"ק דברכות ריש סימן ט, ובטושו"ע אור"ח סימן רלה סעיף ב, ובהגהה שם.

(208) בדיבור הקודם.

(209) כמבואר למעלה בדיבור הקודם, וז"ל: "אין לך העדר כמו זה כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר, ולכך בא עליו ההעדר והמיתה גם כן, כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר שהוא כמו צורה והשלמה". ושם ביאר שהואיל ובטול הצורה הוא העדר הדבר, לכך המבטל יהיה אף הוא נעדר בדמות מיתה. אך כאן מוסיף שמיתה גופא נגדרת כבטול צורה, וכנגד ביטול צורת המצוה יהיה בטול צורת האדם המבטל. והביאור הוא, כי "המיתה היא סילוק מן הגוף הגשמי, עד שהנשמה נבדלת על ידה מהגוף" [לשונו בדרוש על התורה (יט.), וראה להלן בבאר הששי הערות 88, 462, 465]. ולהלן [ד"ה אמנם מה שאמרו] כתב שהנשמה היא הצורה באדם, ולכך ניתנת בסוף הארבעים יום ליצירת הולד, כמשפט הצורה שחלה באחרונה. ולכך סילוק הנשמה מהגוף הוא סילוק הצורה מהאדם. ודע, שמ"מ אין מיתה חלה על הצורה באופן ישיר, וכפי שכתב בח"א לע"ז ה. [ד, לא.]: "מצד השכל של אדם וצורתו אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד", וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמבואר

בתפארת ישראל פ"י הערה 16, ופמ"ז הערות 25, 26. אלא כוונתו כאן היא שכאשר הנשמה נפרדת מהגוף, בטלה מהאדם צורתו.

(210) למעלה בד"ה ובפרק ב' דיבמות, שהביא שם דברי הגמרא [יבמות כא.] "אי לאו שניות, פגע בערוה גופא".

(211) ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הנה גם המצוה וגם הנשמה נמשלו לנר; "כי נר מצוה ותורה אור" [משלי ו, כג], וכן "נר ה' נשמת אדם" [משלי כ, כז]. ועניין זה מבואר הוא בנתיב התורה פט"ז [א, עא.], שכתב שם בזה"ל: "ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תרעא]... אמר דוד לפני הקב"ה, 'שמרני כאישון בת עין' [תהלים יז, ח]. אמר לו הקב"ה, שמור מצותי וחיה... אמר רבי אלעזר, אמר הקב"ה, נרי בידך, ונרך בידי. נרי בידך - 'כי נר מצוה ותורה אור'. ונרך בידי - 'נר ה' נשמת אדם'. אם אתה משמר את נרי, אני משמר את נרך, עד כאן. ופירוש זה, כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית, שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי. וכן הנשמה גם כן יש לה שתי בחינות; כי היא נתלה ועומדת בגוף האדם, ומצד הזה יש לנשמה יחוס אל הגוף. ויש לה בחינה גם כן אל הנבדל, באשר אין הנשמה גשמית. ולכך הנשמה היא כמו נר. וכן המצות הם כמו נר; כי מצד שהמצוה נעשית על ידי פעל אדם גשמי, יש אל המצות שייכות אל הגוף הגשמי. ומצד שהמצוה היא אלקית, יש לה שייכות אל הנבדל. רק הפרש יש בין שניהם. כי המצות הם אלקיות והם שייכים אל השם יתברך, רק שהם ברשות האדם, שהוא מקבל אותם. והפך זה הנשמה, היא לאדם, רק כי יש לנשמה דביקות בו יתברך. הנה הנשמה של אדם והמצוות שניהם יש לכל אחד צד בחינה שהיא שייכת למעלה, וצד בחינה שהיא שייכת למטה. והם כמו הנר הזה שיש לו בחינה אל הגשמות ובחינה אל בלתי גשמי. לכך אמר הקב"ה, אם תשמור נרי, שתהיה מקבל המצות ויהיה לך דביקות במצות, גם השם יתברך מקבל נשמתך, ויהיה לנשמתך דביקות בו". [וכן כתב שם בקיצור ר"פ יז (א, עב.)]. ולכך השומר על צורת המצוה, זוכה לשמירת צורתו [הנשמה בקרבו], ואילו המבטל את צורת המצוה, נענש אף הוא בנטילת צורתו. [וראה תפארת ישראל פי"ג הערה 11.]

(212) חוזר בזה אל הגמרא בעירובין כא:, שלאחר שאמרו שם שיש להזהר בדברי סופרים יותר מבדברי תורה, שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, שאלו שם "ואם תאמר הואיל ויש בהם ממש וכו'".

(213) למעלה [ד"ה ואין לשאול, בסמוך לציון 128]. שביאר שם "כי אין ראוי שיהיה הכל בשוה; כי הדברים אשר הם דברים עליונים, ויש להם שכל עליון, כמו שהם מצות

התורה, הם מן השם יתברך. והדברים אשר אינם כל כך שכל אלקי עליון, והם מצות דבריהם, הם מן שכל החכמים. שכמו שסדר השם יתברך הטבע, שהטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך, והדבר אשר הוא נבדל בלתי גשמי הוא מן השם יתברך, ושניהם משלימים את האדם, כך זה בעצמו הדבר שהוא שכל אלקי לגמרי, ראוי שיהיה פועל זה השם יתברך, והדבר שאינו כך שכל אלקי סדר השם יתברך את החכמים, כמו שסדר הטבע לפעול אשר שייך לפעול, ועל ידי שניהם התורה היא שלימות האדם". ומכאן משמע ששאלה זו מתייחסת גם להרחקות מדרבנן. וראה למעלה הערה 129.

(214) מעין מה שביאר בגו"א בראשית פ"א אות א את שאלת רש"י הראשונה בחומש, ש"לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם ראשי חדשים' [שמות יב, ב], שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח ב'בראשית'", שהשאלה היא שהיה לכתוב את סיפורי התורה בספר אחר [כדוגמת ספר איוב], ולא שיהיו חלק מהתורה.

(215) וביאר רש"י בקהלת שם "אם באנו לכתוב לא הספקנו". ותירוץ זה יתבאר כאן יותר.

(216) אודות יחס תורה שבכתב לתורה שבע"פ, שהוא כיחס השורש לענפים, ראה דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסח.], שכתב: "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. ועדיין אינו בפעל הגמור, עד שהאילן הוא מוציא ענפים הקטנים אל הפעל. ואף אם עדיין לא הוציא כל הענפים כלם אל הפעל, ותמיד הוא מוסיף, מכל מקום שם 'אילן' עליו, ומתחיל להוציא פירות שהם לאכילת האדם. 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. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד, שמכח הטעמים יש ללמוד חלוקים הרבה, עד כי מוציא ענף אחר ענף, עד כי יגדל למעלה למעלה ברוחב ובגובה עד אין קץ. כי תמיד יכול להוסיף ולהוציא מתלמוד דבר

מתוך דבר, עד אין קץ, ובזה יגדיל תורה ויאדיר. ובזה יש קיום תמידי אל האילן הזה, אשר נטוע על פלגי מים, ועל יובל ישלח שרשיו".

(217) כן כתב בח"א לגיטין ס: [ב, קכב:], וז"ל: "כי אין ראוי שיהיה התורה שבעל פה בכתיבה, מפני שהתורה בעל פה הם פרטי המצוה ופירושיה, ולדבר זה אין קץ וסוף, כי הפרטים אין להם קץ. ולא היה דבר שלם שהיה כותב מקצת בלבד ולא הכל, ודבר זה אין שייך לומר, כי ראוי שהכל יהיה בשלימות, ובפרט התורה דכתיב בה [תהלים יט, ח] 'תורת ה' תמימה', ולכך אין לכתוב כלל תורה שבעל פה, כי היה תורה שבעל פה חסירה". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ח [תתרסב:], עיי"ש.

(218) כן כתב בגו"א שמות פל"ד אות כ, וז"ל: "כבר נתנו טעם בפרק שני דעירובין [כא:] למה לא הותר לכתוב תורה שבעל פה, מפני שאין קץ וסוף לתורה שבעל פה, כדכתיב [קהלת יב, יב] 'עשות ספרים הרבה אין קץ'. ולא כתבה התורה אלא דבר ששייך אליו כתיבה, דכל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל, וזה מה שנכתב. ודבר שבעצמו אין לו קץ וסוף, נהגה עמו התורה כמו שהוא ראוי, שלא יהיה נגבל ומשוער ונכתב כלל בתורה. וזהו ענין שנאסר לכתוב תורה שבעל פה. וזולת זה מן הפירושים אינם כלל". וראה שם הערה 137, ולהלן בבאר הששי הערה 816.

(219) לכאורה יש להעיר על זה, כי כמה פעמים כתב שזהו מעין היחס הקיים בין המשנה לבין הגמרא, שבמשנה נמצאים הכללים והעיקרים, לעומת דברי הגמרא [ולפי"ז תקשי לך מדוע לא נכתבה המשנה בתורה]. וכגון בגו"א ויקרא פכ"ב אות לז, בביאור דברי רש"י שם [ויקרא כב, לא] ש"ושמרתם - זו משנה", כתב: "טעם הדבר שהמשנה נקרא 'שמירה', מפני שהמשנה היא עיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם. לא כמו התלמוד שהוא משא ומתן של הלכה, לא נקרא זה שמירה. רק המשנה, שהוא גדר המצוה וציורה, זה נקרא שמירה, לפי שציור הדברים הוא שומר אצלו, ויש לו נושא בשכלו. אבל בתלמוד, מפני שהוא התחכמות השכל מה שמוסיף חכמה, אין לו נושא". ובח"א לסוטה מד. [ב, פא:] כתב: "מקרא, משנה, תלמוד. 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. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם, ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה והשלימות". ובדר"ח פ"ה מכ"א [ערב.] כתב: "מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה

בשלימות ובבירור. אבל המשנה היא הידיעה בבירור, והתלמוד הוא להבין טעם הדבר שאינו במשנה כלל... כי מקרא משנה ותלמוד הם כנגד חכמה דעת ובינה. כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר, כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול, כל זה נקרא תלמוד". ובדרשת לשבת הגדול [רכח.] כתב: "כי המשנה היא סדר הלמוד המסודר יותר מן התלמוד. כי התלמוד אינו רק לפי הפלפול, כי מביא לפעמים להקשות ממקום זה על מקום אחר, והכל לפי המשא והמתן, לא לפי הסדר. אבל המשנה הוא למוד מסודר, כל דבר יחד לפי הסדר... וזה שאמרו גם כן [ויק"ר ז, ג] אין הגליות מתכנסות אלא בשביל המשניות. כי הגליות הוא הפיזור, והוא יוצא מן הסדר. והמשניות שהאדם לומד מסודר זה אצל זה כאשר ראוי, והנה יש לו תורה מסודרת. דבר זה הוא הסבה לקבץ גליות ישראל אשר הם מפוזרים ומפורדים בין כל האומות, ויהיו מקובצים ביחד בסדר מסודר לגמרי. ואין מיוחד לדבר זה רק המשנה. כי גם במקרא אמרו 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' [פסחים ו:]. אבל המשנה היא מסודר מקובץ יחד הכל. וכאשר התורה של ישראל הוא מקובץ ומחובר, כך ישראל מקובצים ומחוברים יחד. ולכך בשביל המשנה הגליות מתכנסין". ובדרוש על התורה [מד.] כתב: "שכר הגדול המיועד למשנה, כמו שאמרו במדרש אין הגליות מתכנסות אלא בזכות המשניות... ולמה דוקא בזכות המשניות. אבל הוא הדבר אשר דברנו, כי התורה היא צורת ישראל, ופיזור ישראל מיוחס שלא תמצא הלכה ומשנה ברורה במקום אחד [שבת קלח:]. ויחוייב גם כן שבלמדם המשנה, שבה לפחות סדר הדינים יחד, לא כן הפלפול, שלפעמים על ידי משא ומתן הוא מענין לענין שלא באותו ענין, כידוע. לכן כאשר יתנו משניות המסודרות... אזי אקבצם גם הם". והעולה מכך שיש למשנה מעלת השלימות אף יותר מן המקרא, ואם המקרא היה יכול להכתב, מדוע שהמשנה לא תוכל להכתב, אלא המשנה היא בגדר "עשות ספרים הרבה אין קץ". ויש לעיין בזה.

פרק ד

(220) בא לבאר, שאע"פ שנתבאר עד כה שגזירות דרבנן אינם ראויים להכתב עם דברי תורה, ומבחינה זו הם נגדרים בערך הנמוך מערך דברי תורה, מ"מ שכרם רב יותר. ולכך כתב "אמנם", להוציא מדבריו עד כה.

(221) "דברי סופרים" [רש"י בעירובין שם].

(222) "דברי תורה" [רש"י שם]. ובשיה"ש כתב שם רש"י: "חדשים גם ישנים - שחדשו סופרים עם הישנים שכתבת עלי".

(223) "דודי צפנתי ושמרתי כל אלה לך לשמך" [רש"י בעירובין שם]. ובשיה"ש שם כתב רש"י: "צפנתי לך - לשמך ולעבודתך צפנתי בלבי. דבר אחר, צפנתי להראותך שקיימתים".

(224) בסמוך [ד"ה ובפרק ב' דיבמות].

(225) רומז בזה ליסודו שדברים הנעשים בהכרח ובכפיה אינם מתייחסים לעושה, ורק דברים שנעשים ברצון מורים על עצמיותו של העושה. וכגון, נאמר [ויקרא כה, לט] "כי ימוך אחיך **ונמכר** לך" [בלשון נפעל], ומ"מ איירי במוכר עצמו [קידושין יד:], אע"פ שנאמר לשון נפעל, וביאר זאת בגו"א דברים פט"ו אות ז כי "הפועל והגורם המכירה הוא העניות, ושייך לשון 'נמכר' אע"ג דהוא מכר עצמו, כיון דאינו עושה מדעתו, רק שהעניות הביאו לזה, שייך שפיר 'ימכר' לשון נפעל, כאילו על ידי אחרים נמכר". וראה שם הערה 18, שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכן כתב בגו"א שמות פכ"א אותיות יג, כא. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 60, שהובאו שם דברי הגר"י ענגיל בבית האוצר [מערכת א-ו] שלמד מדברי המהר"ל הללו "דמעשה אשר אדם עושה מפאת אונס אין המעשה מתייחס לו כלל, וחשוב כאילו נעשה מאליו, ולא הוא העושה את המעשה". וכן כתב בגו"א במדבר פ"ג אות א, שרק בני אהרן נחשבים לבני משה מפאת שלמדם תורה, ולא כל ישראל, משום שמשה רבינו חוייב ללמד את ישראל, ומחמת כן "לא שייך לומר שישראל הם בניו... אבל מה שלימד לבני אהרן יותר ממה שלימד לישראל, זה היה ממשה לבד, ולא נצטווה מפי הגבורה ללמוד להם יותר, ובזה להם בפרט כאילו ילדם". וראה למעלה הערה 118, שנתבאר שם שלידה יכולה לבוא רק מעצמיותו של המוליד. ולכך ברי הוא שאין הולדה על ידי הכרח, וכמבואר להדיא בגמרא [יבמות נג: "אין קישוי אלא לדעת"].

(226) לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.]: "[היראה] אין מבקש דבר שנקרא תוספת כלל, רק דבר שראוי ומחויב". והרמב"ן [שמות כ, ח] כתב: "מצות עשה יוצא ממדת האהבה... ומצות לא תעשה יוצא ממדת הדין ויוצא ממדת היראה... ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה". וכן הוא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.]. וכתב על כך הפחד יצחק, פסח, מאמר נד [אות ב]: "בודאי שאין כוונת הדברים הללו לומר כי הנימוק השכלי של קיום מצות היא אהבה, והנימוק השכלי לפרישה מן העבירות היא היראה. דהלא כשם שהאהבה מחייבת לעשות רצונו של

האהוב, כמו כן היא מחייבת את הזהירות שלא לעשות דבר כנגד רצונו. והוא הדין לאידך גיסא; כשם שהיראה מחייבת לפרוש מן הדברים שהם כנגד רצונו של הנורא, כמו כן היא מחייבת לבלי התעצל בקיום רצונו. אלא שדבריו של הרמב"ן סובבים הם לא על הנימוק השכלי, אלא על כוחות הנפש של החיוב ושל השלילה בעבודת השם. דכשם שמצינו בטבע כוחות פועלים על החומר בכיוון של התפשטות, ולעומתם כוחות הפועלים על החומר בכיוון של התכווצות. כמו כן מצינו בנפש בעבודת השם, כי האהבה פועלת היא על הנפש בכיוון של התפשטות כוחותיה לכבוד שמים, והיראה פועלת היא על הנפש בכיוון של התכווצות כוחותיה לכבוד שמים. וזה הוא שכתב הרמב"ן דהאהבה היא שורש של קיום מצות עשה, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התפשטות, נמשכים ממנה כוחות של 'קום ועשה'. ולעומתה היראה היא שורש לפרישה מעבירות, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התכווצות, כוחותיה מצטמצמים ונכללים בתוכה, וממילא שולט בה המצב של 'שב ואל תעשה'... דמדת יראת שמים פירושה הוא תכונת הנפש לצמצם את עולמה לכבוד שמים". **ורש"י** [דברים ו, ה] כתב: "עשה דבריו מאהבה. אינו דומה העושה מאהבה לעושה מיראה; העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו מניחו והולך לו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שייירא בש"י בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם... אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:], ושם הערה 25, ובדרוש על התורה [סוף לד.]. וכאן מבאר שהוספה על העבודה מורה אהבה, כי עושה יותר מהמתחייב. והם הם הדברים, כי אין דבר המגביל את האהבה, ולכך הוספה ועמידה בנסיונות הן שני צדדים של מטבע אחת.

(227) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש דוד: '"דודי לי ואני לו' [שיה"ש ב, טו], ידידי ואהובי. 'כי טובים דודיך', אהביך וידידותיך". ונראה מה שנקט דוקא בפסוק זה [לעומת דבריו בנר מצוה (הובאו בהערה 230) שהביא פסוקים נוספים], כי על פסוק זה דרשו חכמים [ע"ז לה.] "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע, עריבים עלי דברי דודיך ["דברי סופרים" (רש"י שם)] יותר מיינה של תורה ["עיקר תורה שבכתב" (רש"י שם)]". הרי שדברי סופרים גופייהו נקראים "דודיך", וזאת מחמת האהבה הגנוזה בהם.

(228) "חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך", הרי שה"חדשים" הוזכרו לפני ה"ישנים".

(229) "על הישנים" - קודם לישנים.

(230) וככל הדברים האלו כתב גם בנר מצוה [קכח:], ושם הוסיף לבאר ההדגשה שבמלים "צפנתי לך", וכלשונו שם: "כי ישראל אומרים שיש להם מעלה עליונה כאשר הם שומרים מצות שגזרו חכמים. כי המצות התורה גזר עליהם הקב"ה עד שהם מוכרחים לקיימם, ואף על גב שאמרו [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע', והקדימו נעשה לנשמע, סוף סוף הם גזירה מן השם יתברך. והדבר שהוא גזירה אינו כמו דבר שהוא עושה מעצמו, שדבר זה מורה על שעושה המצוה מאהבה, והוא כמו האוהב שחפץ לעבוד את אחד בשביל אהבתו אותו. אבל העובד מיראה, די שיקיים מה שיגזר עליו, אבל אינו מבקש ואינו חפץ שיגזר עליו המצות. לכך המצות שגזרו ישראל על עצמם, והם אותם שהם מדברי סופרים, מורים על ישראל שהם אוהבי השם יתברך. וזה שאמר 'חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך'. הנה הקדים 'חדשים' שהם גזירות ומצות דרבנן, קודם ל'ישנים' שהם מצות התורה, וזה מורה כי מצות דרבנן הם מאהבה. לכן אמר 'דודי צפנתי לך', כי לשון 'דודי' הוא בא בכל מקום על האהבה. כדכתיב [שיה"ש א, ב] 'כי טובים דודיך מיין', 'שם אתן את דודי לך' [שם ז, יג], 'לך נרוה דודים עד הבקר' [משלי ז, יח]. ולכן אמר 'דודי צפנתי לך', כלומר, כי מצות אלו שהם גזירות דרבנן מורים על האהבה, כיון שקבלו הגזירות מעצמם. ואמר 'צפנתי לך', כי לעתיד כאשר יבא השם יתברך לשלם שכר טוב לצדיקים, צפנתי אלו מצות לקבל שכר עליהם, כי בשבילם יהיה להם רב טוב הצפון, שהשם יתברך נותן לאוהביו ולשומרי מצותיו". הרי שביאר גם את המלים "צפנתי לך", שעוסקות בשכר הניתן לאוהביו יתברך. ובודאי לכך גם כוונתו כאן, שפתח דבור זה במלים "אמנם לענין שכרן על שמירתן".

(231) וזהו עומק האימרה [ב"ק יז:] "האי דאתיא ליה מדרשא חביבא ליה", וחביבות הדרשה נובעת מחמת שהיא מורה על האהבה. **ויש להעיר**, שבשערי תשובה [שער השלישי אות ז] כתב רבינו יונה שדברי סופרים מורים על היראה, וכלשונו: "חביבים

דברי סופרים יותר מיינה של תורה [ע"ז לה.]... כי יראת השם יסוד המצות... ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו גדר והרחקה פן תגע יד אדם באסור התורה, כבעל שדה אשר יעשה גדר לשדהו מאשר יקר בעיניו, כי ירא פן יכנסו בו בני אדם, והיה למשלוח שור ולמרמס שה. כענין שנאמר [ויקרא יח, ל] 'ושמרתם את משמרתי', עשו משמרת למשמרתי [יבמות כא.]... על כן אמרו 'חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה', כי גדריהם וגזרותיהם מעקרי היראה... והדוגמא לדבר, כי הנזהר מהתיחד עם אשה מפחדו פן יכשל בעון, וכאשר גזרו רבותינו זכרונם לברכה [סנהדרין כא.], הלא זה מאשר זרח על נפשו אור יראת אלקים יתברך". וכיצד דברים אלו מתיישבים עם המבואר כאן שדברי סופרים מורים על אהבה. ונראה ליישב זאת ע"פ דבריו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:], שכתב: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה. כי מי שאוהב את אחד הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר שלא יהיה פירוד לזאת אהבה, ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן, אף בדבר קטון, כי זה היה בטול האהבה... כי מתוך האהבה היא היראה... אבל היראה השנית היא היראה שאינה מתוך האהבה, רק יראת השם יתברך בלבד כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא ייירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם או כל גדול כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'. והיראה הזאת היא יראה שאין יוצאת מתוך אהבה". ושם מבאר שהיראה היוצאת מאהבה היא היראה שנאמרה באברהם [בראשית כב, יב] "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה וגו'". והחילוק בין יראה היוצאת מאהבה לשאר יראות הוא, שיראה היוצאת מאהבה נובעת מהרצון לשמור על יקרות הדבר, והפחד הוא שמא הדבר היקר והנשגב לא ישאר ברוממותו. מה שא"כ שאר יראות, הרי הן נובעות מהרצון לשמור על עצמו [או מהעונש, או מהרגשת פחיתותו ושפלותו לעומת המרומם והנישא]. ולכך גזרות דרבנן בודאי משתייכות לגדר זה של יראה היוצאת מאהבה; כי מפאת האהבה להקב"ה ולמצותיו, הרצון הוא שהמצווה תשאר במדריגתה הנעלית, וזה עצמו מוליד את היראה והחשש שמא הדבר לא יעלה בידו, והמצווה עלולה להיפגם. א"כ שורש תקנות דרבנן הוא אהבה, וה"למעשה" שלו הוא יראה. ולכך דבריו כאן ודברי השערי תשובה משלימים אלו לאלו; כי דבריו כאן מוסבים על השורש [אהבה], ואילו דברי השערי תשובה מוסבים על התוצאה [יראה].

ובדרך חיים פ"א מט"ו [נג:] כתב אודות הזוגות שהיו בבית שני בזה"ל: "חמשה זוגות היו בבית שני... שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים... כדאיתא במסכת כתובות [ה.], והיה כלול בשביל זה משני צדדין שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין. ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות, ויותר היה האהבה והיראה בבית שני... הזוגות אחד

היה מזהיר על האהבה והשני על היראה כפי מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה". והרי המיוחד בבית שני היה שהנהגתו נמסרה לחכמים בעלי תורה שבע"פ [ראה פחד יצחק יוה"כ מאמר טו אות ד שהאריך בזה, ובתוך דבריו כתב שם: "רובא דרובא של התקנות הגזירות ודברי סופרים הם מתקופת הבית השני".] ולכך ברי הוא שיסודותיו של בית שני היו אהבה [כדבריו כאן] ויראה [כדברי השערי תשובה]. וראה להלן הערה 368.

(232) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "דרש רב עוירא, זמנין אמר לה משמיה דרבי אמי, וזמנין אמר לה משמיה דרבי אסי".

(233) עד כאן דברי הגמרא. ופירש רש"י שם "עד כזית עד כביצה - עד כזית לרבי מאיר, עד כביצה לרבי יהודה, דתנן [ברכות מה.] עד כמה מזמנין, ר"מ אומר עד כזית, רבי יהודה אומר עד כביצה".

(234) חיבר כאן להדדי הרחקות של חז"ל עם דביקות בו יתברך, שהרי כתב "ישראל דביקים בו יתברך במדה שהיא לפנים משורת הדין". והטעם הוא, שכבר ביאר למעלה שגזירות חז"ל מורות על העבודה מאהבה, ואהבה שוה לדביקות, וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתל.]: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.] כתב: "כי האהבה שיש לאדם אל השי"ת במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השי"ת בא האדם, ואליו ישוב... האהבה אל השי"ת במה שהאדם שב רוחו אליו לגמרי, עד שאין לאדם מציאות בעצמו, ובזה הוא מתדבק לגמרי בו, וכדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו', ובזה שייך אהבה גמורה". וכ"ה בדר"ח פ"א מ"ג [לב:]. ובנתיב ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [רפא.] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב:

"ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ודי בזה. וראה להלן בבאר החמישי הערה 288, ובבאר השביעי הערה 33.

(235) וזה לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [ל:]: "וזכר 'גמילת חסדים' כנגד 'ועשו סייג' [שם משנה א]. כי הסייג מה שמקבל עליו לעשות אף כי אין מחויב בדין. וכך אמרינן [ברכות כ:], אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, כתיב בתורתך [דברים י, יז] 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד', והלא אתה נושא פנים לישראל, שנאמר [במדבר ו, כו] 'ישא ה' פניו אליך'. אמר הקב"ה, וכי לא אשא להם פנים, אני כתבתי בתורתי [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים על עצמם עד כזית עד כביצה. כלומר שהם נכנסים לפנים מן הדין, כך אכנס עמהם לפנים מן הדין, כי יש לאדם לעשות סייג לתורה, אף כי אין חייב בדין". ובנתיב גמילות חסדים ס"פ ג [א, קנז:] הביא דברי הגמרא [ב"מ ל:] "לא חרבה ירושלים אלא שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין", וכתב לבאר: "פירוש, אע"ג שהיה להם חטאים אחרים, לא היה בא החורבן, אלא הקב"ה היה משלם להם עונש אחר. אבל כאשר העמידו דבריהם על דין תורה, ולא רצו רק בדין, בא מזה החורבן ע"י מדת הדין שהיה שולט בהם להחריב אותם. כי אם היו עושים לפנים משורת הדין, ג"כ הקב"ה היה נושא להם פנים. וכן דרשו רז"ל במסכת ברכות [כ:], כתיב 'אשר לא ישא פנים', וכתיב 'ישא ה' פניו אליך'. אמר הקב"ה, איך לא אשא להם פנים, כי אני כתבתי בתורתי 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים עד כזית ועד כביצה. לפיכך אם היו עושים לפנים משורת הדין, הרי הכתוב אומר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ומדבר זה עצמו יש ללמוד ג"כ כי הרחקת החסד הוא חורבן העולם". וכן כתב בח"א לב"מ ל: [ג, יט:]. וראה להלן באר השני הערה 412.

(236) מדובר שם בביאור המושג "איסור קדושה" שהוזכר שם, שנלמד מהפסוק [ויקרא כא, ו] "קדושים יהיו". והגמרא ביארה ש"שניות מדברי סופרים" נקראים "איסור קדושה". ועל כך שאלה הגמרא "ואמאי קרי ליה איסור קדושה", ותירץ אביי "כל המקיים דברי חכמים נקרא קדוש".

(237) בתמיה. ובודאי מי שאינו מקיים דברי סופרים אינו רק מופקע מקדושה, אלא שנקרא רשע גמור.

(238) "קדש עצמך לעמוד ולהזהר אף במותר לך, להוסיף עליהם שניות המותר לך על העריות, כדי שלא תבא לידי עריות האסורות מן התורה" [רש"י שם].

(239) "שהוא עצמו" - מחמת עצמו ונדיבות לבו.

(240) כמבואר הגדרת הקדושה למעלה בהערה 169, קחנו משם.

(241) דברים אלו מבוארים יותר בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב.], שכתב: "דאביי סובר כי נקרא המקיים מילי דרבנן 'קדוש', מפני שהקדוש הוא הפרוש מן החטא, ואינו נמשך אחר החמרי. וזה דמקיים מילי דרבנן נקרא קדוש, שהרי מרחיק עצמו מן החטא שהוא בגוף, אף שאינו מן התורה, ולכך נקרא 'קדוש'. ואינו דומה למי שהוא מקיים מצות השם יתברך אשר גזר עליו, אף כי כל המצות שבאו בתורה כלם שיהיה קדוש מן החטאים, אבל אין נקרא שמו 'קדוש' רק זה שהוא פורש עצמו מן הדבר שהוא חטא מצד הגוף, אף כי אינה מצוה בתורה, הוא נקרא 'קדוש' בעצמו, כי מילי דרבנן הם פרישה וקדושה". ופירושו, כי מהות ה"קדושה" היא הסלידה והתעוב מהחטא [המביאות להרחקה ממנו]. וכל זה רק שייך כאשר מתרחק מעצמו מהחטא, שבזה מורה על פנימיותו השוללת את החטא. אך במקיים מצות התורה, אין בקיום זה להורות על מהותו הפנימית של המקיים, כי עושה כן מחמת המצוה של הקב"ה, ולא מחמת החלטתו. ולכך רק המקיים מילי דרבנן נקרא "קדוש".

(242) כמבואר למעלה הערות 110, 143. ובדרוש על המצות [סג.] כתב: "הרי כי העובר על דברי רבנן נקרא 'רשע'".

(243) בד"ה אמנם לענין.

(244) כי יש בהן הוספה על המתחייב [כמבואר בהערה 226], ואם יש כאן חריגה והוספה מהמתחייב, מדוע שלא יחשב הדבר ל"קדושה" גם כן.

(245) לשונו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב.]: "ורבא הקשה, דזה משמע שנקרא 'קדוש' שהוא מקדש עצמו מרצונו, ולכך נקרא זה האדם 'קדוש', ודבר זה אינו, כי מאחר שחכמים גזרו, נקרא העובר דברי חכמים 'רשע', כי אינו מקיים דברי רבנן".

(246) פירוש - בניגוד לתירוצו הקודם שחילק בזמנים [בין השעה שקבלו הגזרות לבין לאחר שכבר קבלו הגזרות], הרי כאן מחלק בין הכלל לבין היחיד. וביאורו, כי בידי הכלל להחליט אם הם מקבלים את הגזרה, כי הגזרה תלויה בקבלת הכלל שהרי בעי שהגזרה תפשוט ברוב ישראל [ע"ז לו.], וכל עוד שהגזרה לא פשטה ברוב ישראל ["עדיין לא החזיקו רובם באותה גזירה לנהוג בו איסור" (רש"י שם)] אין הגזרה חלה. וראה ברמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"ו ובלח"מ שם, שמבואר שהתפשטות האיסור ברוב ישראל הוא דבר אחד עם "אין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכול לעמוד בה" [ע"ז לו.], וכשלא פשט ברוב ישראל זה עצמו מוכיח שאין רוב הצבור יכול לעמוד בה. והתוספות

בע"ז לו. ד"ה והתנן סוברים כן בתירוצם השני, עיי"ש. הרי שתוקף הגזרה תלוי בהחלט בקבלת הכלל [ראה פחד יצחק חנוכה מאמר יד אות ג], ולכך קבלת הכלל מורה על האהבה. אך בנוגע ליחיד, שאין הקבלה תלויה בו כלל, ממילא אין בקבלתו משום גלוי אהבה להקב"ה, ומחמת כן גופא אין בקבלתו להחיל עליו גדר של "קדוש".

(247) בגמרא ביבמות הובא הפסוק [ויקרא כא, ו] "קדושים יהיו לאלוקיהם", אך כל זה היה לת"ק שם ש"איסור קדושה" מוסב על "אלמנה לכה"ג, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט". אך לשיטת רבי יהודה [המובאת כאן] "איסור קדושה" הוא שניות מדברי סופרים, ובע"כ לשיטתו לא איירי בקרא "קדושים יהיו", כי פסוק זה נאמר באיסורי כהונה, אלא איירי בפסוק [ויקרא כ, כו] "והייתם לי קדושים" הנאמר לכל ישראל.

(248) לשונו בנתיב הפרישות פ"א [א, קיב.]: "קדש עצמך במותר לך. כלומר שהתורה אמרה שיהיה האדם קדוש, והיינו פרישה מדבר המותר, כי הערוה בעצמה אין זה מצד הפרישה בלבד, רק שהוא מצות התורה. אבל כאשר פירש עצמו מדבר המותר, דבר זה נקרא קדושה ופרישה. ולכך נקרא השניות 'איסור קדושה', מפני שהוא פרישה יותר, ובפרט איסור שניה, כי היא פרישה מן הערוה, שהוא דבר חמרי". אמנם בגו"א דברים פי"ד אות ט ביאר שכל פרישה מעריות [אף מעריות של התורה] נכללת ב"קדושה". וזה דלא כדבריו כאן שאיירי רק בפרישה משניות דרבנן. ויל"ע בזה.

(249) של מצות דרבנן. כי בין לאביי ובין לרבא מתבאר מעלתן ושכרן של מצות דרבנן, כי לשניהם פתיך בהו ענין קדושה; לאביי מוצמד לכל יחיד ויחד המקיים מצות דרבנן שם "קדוש". ולרבא מוצמד שם זה על כלל ישראל המקבלים מצות דרבנן [ופליג על אביי לגבי חלות שם זה גם על היחיד המקיים]. ושכר מצוה קשור למעלת מקיים המצוה, וככל שהמעלה גדולה יותר, כן השכר מרובה יותר. ויסוד זה מבואר כמה פעמים בספר תפארת ישראל, שהשכר לא ניתן על עצם המעשה, אלא על מעלת העושה הצומחת מתוך המעשה. [ראה שם פ"ה הערות 34, 41, פ"ו הערה 4, פט"ו הערה 17, ופנ"ו הערה 164]. ולכך מצוה המזכה את בעליה בתואר "קדוש", אף מזכה את בעליה בשכר מופלג. וראה עוד בגו"א ויקרא פכ"ב אות לח שביאר שם שהנכנס בגדר "קדוש" עושים לו נסים. ובתפארת ישראל פס"א [תתקנא:] ביאר ששכר המצוה ניתן לפי כמה שהמצוה מצרפת את האדם ומביאה אותו לדבקות בה'. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"א [סז:], וז"ל: "כי אין ידוע שכרן של מצות, ואפשר שעל הקלה שכר כמו חמורה, או יותר מחמורה. וטעם הדבר הזה, כי שכר המצות 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 שהוא על האדם. ועוד הרי תראה, כי המצות שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, והם מצות קלות, כמה שמנה אותם התנא [שבת קכז.]. והמצות החמורות אין להם דבר זה שיהיה אוכל הפירות בעולם הזה. ועל כרחך דהיינו טעמא שאלו המצות מסוגלות לזה ביותר שתהיה אכילת פירותיהם בעולם הזה, מה שאין כן במצוה אחרת... וכך אפשר גם כן 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". וברור שמצוה שמזכה את בעליה בשם "קדוש" מדביקה אותם להקב"ה ביתר שאת וביתר עוז, וממילא השכר מרובה יותר.

פרק ה

(250) "הוא המחט התקוע בראש העץ שטוענין בו השוורים בעת החרישה. והמחט יקרא 'דרבן', והעץ יקרא 'מלמד'. וכן אמרו במשנה [כלים פ"ט מ"ו] 'מלמד שבלע את הדרבן', כלומר שנבלע אותו המחט התקוע בעץ בתוכו" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש דרבן (בבני ארבע אותיות)].

(251) בגמרא שלפנינו הוסיפו כאן "להוציא חיים לעולם". ובעין יעקב איתא "להביא חיים לעולם".

(252) לשון המהרש"א שם בח"א: "דכמו שהדרבן מטה את הפרה להדריכה ישר לתלמיה להוציא חיים גופנים לעולם, כך ד"ת וחכמים מכוונין לב התלמידים מדרכי מיתה לחיים הרוחניים".

(253) בסמוך יבאר מאמר זה לפרטיו.

(254) "מה מסמר זה כשנועצין אותו בכותל הוא מחסרו, יכול אף זה כן, תלמוד לומר 'נטועים', כנטיעה שדרכה לפרות ולרבות" [רש"י שם].

(255) "שייך לומר לענין פסול עדות ופסול כהונה" [רש"י שם].

(256) "אין לך מבני המחלוקת מביא ראיה מתורת אלוה אחר, אלא מתורת אלהינו" [רש"י שם].

(257) "אין לך מביא ראייה מדברי נביא הבא לחלוק על משה רבינו" [רש"י שם].

(258) ועל כך נאמרה ההו"א "אי מה דרבון מטלטל, אף דברי תורה מטלטלים".

(259) פירוש - דברי חכמים מבוססים היטב בעומק הפשט והדרש, ואין הם דברים חסרי בסיס. וכמו שכתב להלן שלהי הבאר השלישי [ד"ה ומעתה כאשר]: "כאשר תבין דברים אלו אשר נתבארו כאן... ישתומם לבך על מראה הלזה, איך פירוש הכתוב בעומק מאוד,

והוא פירוש הכתוב באמת ובדקדוק מאוד מאוד... וכל איש חכם ונבון על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד. ואיש אשר זר מדברי חכמה יתפלא על הריחוק מן פירוש הכתוב, וגם דבריהם אינם נראים לו... וכן כל דברי הדרשות אשר הם בתלמוד ובשאר מדרשים כולם, אין אחד מהם, הן גדול הן קטן, שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו". וכמה פעמים מכנה את דברי חכמים שנאמרו באמונה, כי דבריהם תקיפים ויציבים [ראה נצח ישראל פ"ו הערה 22, שם פ"ז הערה 314, שם פי"א הערה 114, שם פט"ו הערה 5, ולמעלה בהקדמה הערה 94].

(260) פירוש - בכל מקום שחז"ל דברו, דבריהם מכוונים מאוד לאמיתה של תורה, וכמו שביארו במאמר זה ש"הללו מטמאין הללו מטהרין, הללו אוסרין הללו מתירין, הללו פוסלין הללו מכשירין".

(261) פירוש - לפי הסברו הקודם מאמר זה בא להורות על אמיתותם של דברי חכמים. אך לפי הסברו השני מאמר זה בא להורות על ההכרחיות והבלעדיות של דברי חכמים, שאין דבריהם כמו דת נימוסית היכולה להעשות גם באופן אחר, אלא שדברי חכמים אינם יכולים להאמר אלא באופן שנאמרו. ולכך זה נחשב "מעלת דברי חכמים בעצמם", פירוש שזהו מעלת דברי חכמים בעצם, ולא כהסברו הקודם שדבריהם מכוונים לאמת וקולעים אל המטרה, שאין בכך הגדרה אחידה וכללית לדברי חכמים, כי הרי מה שכיוונו לאמת במקום אחד אינו קשור לכך שכיוונו לאמת במקום אחר, כי כל מקום ומקום עומד לעצמו. אך לפי הסברו השני ההכרח שבדברי חז"ל במקום אחד הוא אותו הכרח שקיים במקום שני, שאין דבריהם דת נימוסית הניתנת לאפשריות שונות, אלא מהלך אחד ויחיד שאינו ניתן אלא באופן שניתן.

(262) אודות היחס שבין ישרות לשיווי ["מיישר את הפרה... עד שהולכת בשווי"], ראה דבריו בדר"ח פ"ה מי"א [רנא.] שכתב: "ואמנם יש לפרש מה שאמר כאן נוח לכעוס וקשה לרצות שהוא רשע, וכן מה שאמר קשה לכעוס ונוח לרצות הוא חסיד, כמשמעו, וכדאמרינן בפרק ד' דנדרים [כב:], אמר רב נחמן, כל אדם הכועס בידוע שעונותיו מרובין, שנאמר [משלי כט, כב] 'איש אף יגרה מדון ובעל חמה רב פשע', עד כאן הגמרא. הרי לך כי מי שהוא נוח לכעוס הוא רב פשע, כמו שאמר הכתוב. ובודאי דבר זה יש לו טעם מופלג בחכמה מאוד, כי כל כעס היא יציאה מן השווי בתגבורת כאשר הוא בעל כעס וחמה שהוא יוצא מן השעור הראוי, ודבר זה הוא מורה על פשע וחטא, כי האדם אשר הוא בעל זכיות אינו יוצא מן השווי, ואדרבא הוא נשאר בשווי, כמו שנקרא

צדיק וישר שהוא נשאר על היושר השוה מבלי שהוא יוצא מן היושר הגמור. וזה שהוא בעל חמה רב פשע יוצא ברגזנותו מן היושר והשווי, בודאי הוא בעל פשע, שבעל פשע הוא יוצא מן היושר ומן השווי. ומפני זה אמר בכאן מי שנוח לכעוס וקשה לרצות הרי הוא קרוב אל הכעס ואל החימה ולהיות עומד בחימה ובכעס, וזהו יציאה מן השווי והיושר. ולהפך גם כן, אם הוא קשה לכעוס ונוח לרצות, בודאי אדם כזה בעל שווי ובעל יושר הוא, ולכך קשה שיצא מן השווי, ואם הוא יוצא נוח לחזור אל השווי שהוא מקומו, שהוא איש צדיק וישר. כי הכעס היא יציאה בתגבורת החימה מן השווי, ודבר זה מבואר", הרי שיושר ושווי בני חדא בקתא אינון. וביאור "השווי" הוא שנשאר על קו האמצע והממוצע, וכמו שכתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ.]: "השווי לגמרי היא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "מי שבולם עצמו בשעת מריבה, שאינו יוצא מן השווי, והוא האמצע". וכן כתב בח"א לחולין פט: [ד, קא:], ומעין זה בח"א לשבת לב: [א, כה:]. וכבר נתבאר בתפארת ישראל פ"א הערה 82 ושם פל"ח הערה 115 שהישר והאמצע והממוצע הם דבר אחד.

(263) הזכיר כאן חיים, כי כך אמרו בגמרא [חגיגה ג:] "מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים". ואודות השייכות בין שווי לחיים, ראה דבריו בדר"ח פ"ב מי"ד [קג:], שכתב: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע... ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה... שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא חיים". ועוד אודות שהשוה אינו הולך אל הקצה, ראה דבריו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד בביאור מאמרם ז"ל [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת", שכתב שם [ד"ה ועוד] בזה"ל: "כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה - אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתייחס לו קצה... [כי] הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק... הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתייחס לה קצה וגבול... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב] על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה, שהקצה למי שנטה מן היושר... ואין לישר מיתה בעצם... וזה שאמר... 'יעקב אבינו לא מת'". ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "השוה אינו הולך אל הקצה". וראה להלן בבאר הששי הערות 179, 954.

(264) לשונו בתפארת ישראל פ"כ [רצו:]: "אין מצות התורה... כאשר יראה האדם בתחלת המחשבה, שהתורה כל עניניה סדר ונמוס קיום האדם הגשמי בלבד... הוא קיום קיבוץ בני אדם, כמו שחשבו מקצת בני אדם. אבל אין הדבר כך, כי אין התורה נושא שלה ענין גשמי". ושם בפרק כו [שצו:] כתב: "אין התורה דת טבעית או דת נימוסית...

כי קצת אנשים שחשבו כי התורה היא נימוס בני אדם". והגדרת "הנהגה נימוסית" היא "שהיא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"ה (קכג.)]. וכן מוכח מדבריו בסמוך שאיירי בהנהגה של מלכות. ובנצח ישראל פ"י [רמט.] כתב: "ישראל, שעליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד". ובאור חדש [קלז.] כתב: "'ודתיהם שונות מכל עם' [אסתר ג, ח]... שהוא קלקול להם [כך טען המן הרשע על ישראל], שיש להם חקים אשר אין טעם והבנה להם, כמו כל החקים שבתורה, ואינם כמו דת נימוסית אשר הוא תקון המלך כדי לקיים קבוץ המדינה, ותקון זה אינם עושים. ולכך אמר 'ולמלך אין שוה להניחם' [שם], כי המלך הוא תקון העם, והם אינם נמשכים אחר התקון הזה, הוא דת המלך בנימוסין שסדר המלך, והוא תקון המדינה. אבל אלו אין להו תקון... כי דתיהם שונות מכל עם, ואין להם דת נמוסית שהוא תקון המדינה". וכן כתב להלן בתחילת הבאר השני, ושם בהמשך הבאר הערה 372. וראה שם ד"ה וכל זה.

(265) אבות פ"ג מ"ב "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". ונתבאר בהערה הקודמת שכאן מדובר בדת נימוסית של המלכות.

(266) וראה למעלה הערה 39. וזה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון בגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג כתב: "אין ראוי לחסר מכוונת חז"ל, כי כל דבריהם בחכמה ובשיעור, לא הוסיפו ולא גרעו. והנה רש"י רצה לחסר מדברי רז"ל... והנה זה חסרון מן הכוונה אשר רצו רז"ל". ובהקדמתו לדר"ח [י:] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא, כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דיבור ודיבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכך פירוש דבריהם ג"כ צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם בפ"ג מ"ב [קיז.] כתב: "התורה - כל דבריה מוכרחים ומחוייבים, אי אפשר רק שיהיו כך, ולא אפשר בענין אחר כלל, וזה מעלת התורה... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך אבל אינו מחוייב שיהיה כך, ואפשר בענין אחר... דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אינו

מיוחד. אבל דברי תורה מחוייבים שיהיו כך, ואי אפשר בענין אחר". וראה להלן בבאר השני הערה 551.

(267) אודות שהשכל מחייב, כן כתב בח"א למכות יא. [ד, ב.], וז"ל: "כל ענין השכל גוזר ומחייב". ולהלן בבאר השני [ד"ה ודברים אלו] כתב: "ראוי להשכל שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין... כי השכל רוצה הדברים המחוייבים להיות, כי זה ענין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות... ולפיכך מדת ת"ח שאינו מוותר [יומא כג.], כי הויתור והדין שני הפכים, כי הויתור אינו דין". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרנ:], וז"ל: "כל דבר שהוא חייב לעשות, השכל נותן אותו... שהוא נמשך אחר החיוב, שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר אף על פחות משוה פרוטה". וראה להלן בבאר השני הערות 336, 339.

(268) אודות חוזק השכל, הנה בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.] כתב: "השכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל... נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על אבן, מפני שהשכל דומה לאבן שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקויים". וכן הוא בנתיב התורה פ"ד [א, כא:], ושם פי"ג [א, ריש נה.]. וזהו היחס שבין דברי תורה לדת נימוסית; דברי תורה אינם ברי שנוי, ולכך אינם משתנים. ואילו דת נימוסית יכולה להיות באופנים רבים. וראה בנר מצוה [ח"א] הערה 385. **דוגמה לדבר**; יחס לשון הקודש לשאר לשונות, דומה ליחס של ד"ת לדת נימוסית. שבעוד ש"כל הלשונות אינן אלא הסכמת אומה ואומה" [לשון הר"ן נדרים ב.], הרי לשון הקודש היא לשון בעצם, כי "בנין התיבות בלשון הקודש מתאים הוא למציאות, ואינם בגדר הסכמה" [לשון הפחד יצחק שבת מאמר ד אות ז]. ולכך לשון הקודש היא לשון שאינה יכולה להיות נאמרת באופן אחר, אלא רק באופן התואם למציאות. אך לשונן של אומות העולם אינה לשון בעצם, אלא שכך הסכימו ביניהם, והיו באותה מידה יכולות להסכים ביניהן באופן אחר, ולכך היא בגדר "שפה נימוסית". וראה להלן בבאר השני הערה 374.

(269) כפי שכתב להלן בתחילת הבאר השני וז"ל: "כאשר מעיין בדבר ימצא דבריהם [של חכמים] הם גוף הדבר ועצמן של דברים, לא כמו הדברים שהם דברים נימוסים אשר הונחו שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואינם עצם הדבר וגוף הדבר. אבל דברי חכמים הם גוף ועצם הדבר, שכך ראוי שיהיה לפי עצמו, לא בדרך הנחה בלבד כמו שמניח דת הנימוסית שיהיה כך, שזה אין עצמו של דבר, כי אין מחוייב שיהיה כך דוקא". ובהמשך הבאר [ד"ה וכל זה] כתב: "כי דברי חכמים על פי התורה, שכל דברי תורה משוערים בשכל, וכאשר ראוי לפי השכל כך ראוי לעשות... ואינו דת נימוסית

מניח הדברים לפי הסברא ולפי המחשבה, והתורה שכלית לגמרי, ואין התורה פונה אל הסברא".

(270) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות בהקב"ה. וכגון, בנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובנצח ישראל פ"ב [כט:] כתב: "כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". וקודם לכן כתב בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו". וראה שם הערה 61. וכ"ה בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". **וטעמא רבה** יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובדר"ח פ"ו מ"ח [סוף שז.] כתב:

"אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה".

(271) נראה להטעים זאת, כי רש"י [בראשית ט, כא] כתב שעשרת השבטים גלו על עסקי יין. וביאר זאת בגו"א שם אות יד: "דע, כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך, ועל ידי השכרות יאבד הדבוק ההיא. וכאשר אין האדם דבוק בה' - יבא פירוד וגלות לאדם. כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו, הוא נטע נאמן, 'כי האדם עץ השדה' [דברים כ, יט] הוא, ונטיעותיו בשמים, כי הראש שהוא השורש של (אילן) [אדם] פונה למעלה, וזה כי נקרא האדם 'עץ השדה' נטוע בשמים. ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו [אבות פ"ג מי"ז], וכאשר הולך האדם אחר השכרות, ושכלו נאבד, אז הוא גולה". ובפסחים מט. אמרו "כל הנהנה מסעודת הרשות לסוף גולה", וכתב על כך בנתיב התורה פ"ג [א, יד:] בזה"ל: "כי כאשר הוא נהנה מסעודות הרשות, שרודף אחר הנאות הגוף... לכך הוא ראוי לגלות. כי האדם דבק בעליונים, ובשביל שיש לו דביקות לשם אינו זז ואינו גולה ממקומו. וחבור זה הוא על ידי השכל, כי בלא השכל אין לאדם חבור לעליונים כלל. וכאשר התלמיד חכם מרבה סעודתו בסעודת הרשות, שדבר זה הוא נטיה אל החמרי, אז יוסר ממנו החבור והדביקות אשר לאדם בעליונים כאשר הוא שכלי [ראה להלן בבאר השביעי הערה 32]. ולפיכך אמר כי אדם כזה אין לו דביקות למעלה, ולכך אמר כי לבסוף גולה". ובסנהדרין צב. אמרו "כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קפג:], וז"ל: "אין מקום של אדם כמו מקום של שאר דבר גשמים. כי כל שאר דברים גשמים מקומם הוא מקום גשמי, אבל האדם אינו כך. ובארנו במקום אחר כי נקרא האדם 'עץ השדה' [דברים כ, יט]. ובפרט ת"ח נקרא 'עץ השדה', כמו שהתבאר בפרק קמא דתענית [ז.], עיין שם, רק שהוא עץ הפוך. כי האדם דומה לעץ לגמרי, ראשו הוא שורש העץ הזה, כי הראש הוא התחלתו, וידיו אשר הם מתפשטים אילך ואילך, וכן רגליו, הם כמו הענפים שהם מתפשטים מן העץ. והנה הוא אילן הפוך, מפני כי האילן שרשו בארץ, ושם מקומו. אבל האדם שרשו פונה אל השמים, כי מקומו למעלה, הוא הש"י. ולפיכך אם אין לשורש הזה, הוא השכל אשר בראשו, אשר על ידו יש לשורש הזה חבור אל מקומו ונטוע שם, ואם אין לו השכל, אז נפרד החבור ונעקר השורש מן המקום אשר הוא נטוע שם, והוא

גולה, והבן זה". וזהו שכתב כאן, כי רק באמצעות התורה יש לאדם דביקות בעליונים [כמבואר בהערה הקודמת], "ובשביל שיש לו דביקות לשם [בעליונים] אינו זז ואינו גולה ממקומו" [לשונו בנתיב התורה הנ"ל]. ולכך ברי הוא שעל ידי דברי תורה אין האדם מטולטל, אלא הוא מושרש במקומו. וראה בנתיב התשובה פ"ה הערה 76.

(272) לשונו בתפארת ישראל פכ"ז [תיא:]: "קבלת התורה [בהר סיני] ביום שבת [שבת פו:]. וזה מפני כי הקבלה יותר ראויה ביום השבת, וזה מפני שהוא יום שבאה בו ברכה מעליונים לתחתונים, דכתיב [בראשית ב, ג] 'ויברך אלקים את יום השביעי וגו'. הרי יום השביעי מוכן שתבוא הברכה מעליונים לתחתונים. ומפני זה הוא מוכן שתבא התורה מן עליונים לתחתונים גם כן, שאין לך יותר מן התורה, שכולה ברכה. ואין לך יום שראוי שתבא לעולם רק יום השבת, שהוא יום מיוחד להגעת הברכה אל התחתונים". ונאמר [דברים לג, א] "וזאת הברכה", ודרשו על כך חכמים [דב"ר יא, ד] "זו תורה". וראה הערה 274.

(273) ופסוק זה מורה על הברכה שבתורה, כי דבר הפרה ורבה ועושה פירות הוא דבר שיש בו ברכה, וכמבואר בקידושין יז. שהואיל ונאמר בהענקת עבד עברי [דברים טו, יד] "אשר ברכך", ממעטינן פרדות מהענקת עבד עברי, משום שאינן בכלל ברכה, שהרי אינן פרות ורבות. וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ו אות יא. ורש"י בסוטה י. ד"ה במה בירכו כתב: "כל ברכה שבמקרא לשון ריבוי הוא, דבר המרבה ומצוי בו שובע". וכן כתב בשמות טז, ה, משלי יא, כה, ובמ"מ מב. ד"ה אין הברכה.

(274) לשונו בדרוש עה"ת [כא:]: "מהידוע כי המעכבים ומונעים לתורה... מפני שיש לו תוספת עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו יותר... כי אם יחשוב האדם רבוי עושרו למונע, יראה כי התורה נתנה במים, הוא המטר, אשר היה עם נתינתה הוא ברכה לעולם, כדכתיב [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', ואמרו בספרי [שם] מה מטר חיים וברכה לעולם, אף דברי תורה חיים וברכה לעולם. להורות שאם יעסוק בתורה, התורה היא לו למטר מים, ויתברכו נכסיו, באופן שגם אם לא יעסוק כל כך בעסקיו, יתן לו הש"י ברכה. והרי אמרו בע"ז [יט:] על פסוק [תהלים א, ב- ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים וגו' וכל אשר יעשה יצליח'. אמר רבי יהושע בן לוי, כל העוסק בתורה, נכסיו מצליחין. הרי לך אם עוסק בתורה, ומתוך כך אינו נותן דעתו ומחשבתו על נכסיו כ"כ, אף אם לא יהיה מטר על פני האדמה, גושמה ארצו מן הברכה. וכן הוא הדין בכל שאר דברים הצריכים לו, עד אשר מלאכתו נעשית. לכן מצד העושר התורה היא הפקר [בת השגה], ואיננו למונע ומעכב מלעסוק בה". ובח"א

לכתובות קיא: [א, קסו:] כתב: "ואמר כי ראה ארץ זבת חלב ודבש של כל ארץ ישראל והיה עשרים ושתים פרסה... ודבר זה מפני כי הוא ברכה עליונה שמתפשט הברכה מן מקור העליון, שהוא כנגד כ"ב אותיות התורה, שהיא מקור הברכה... ודבר זה נתבאר עוד במסכת מגילה כי ממדריגת התורה נמשכת הברכה". ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יט.] כתב: "העושר הוא ברכה ושפע מן השם יתברך. וכמו שהתורה נמשלת במים [תענית ז.], כך הברכה והשפע מן השם יתברך נמשל במים".

(275) הנה בהוריות יב. אמרו שבראש השנה האדם יאכל קרא ורוביא וכרתי. ובח"א שם [ד, ס.] כתב: "ואני אומר כי אלו דברים נזכרו בהם זכות אבות. כי כך אמרו ז"ל במדרש [ויק"ר כט, ז] 'מלמדך להועיל' [ישעיה מח, יז], אמר הקב"ה, תהיו מזכירין לפני זכות אבות בר"ה, שהוא יום הדין, ותהיו נצולים מן הדין. ולכך יהיו לפניו אלו דברים שהם סימן טוב, והמעלה שהיה לאבות נזכר בזה, ובזה יהיה ניצול מן הדין. והנה 'קרא' ["דלעת" (רש"י הוריות שם)] פרי גדול מאוד, וזהו סימן לאברהם, שנאמר עליו [יהושע יד, טו] 'האדם הגדול בענקים' [ויק"ר כט, ח]. רביא ["מין קטניות הוא, ולמתק הקדרה בא" (רש"י יבמות פא.)] הוא סימן ליצחק, שאליו נאמר [בראשית כו, ד] 'והרביתי את זרעך', כי מן מדת יצחק הברכה באה לעולם. ולכך דרשו במדרש [פסחים קיז:] 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] שאומרים 'אלקי אברהם'. 'ואברכך' [שם] זה שאומרים 'אלקי יצחק'. כי אברהם ברכתו הגדולה, ויצחק ממדתו הברכה לעולם, ולכך אמרו 'ואברכך' זה שאומרים 'אלקי יצחק'. והנה שתי אלו ברכות הם, באיכות ובכמות; ברכת הגדלות היא באיכות, וברכת הרבייה היא בכמות. וכרתי הוא כנגד מדת יעקב, שעליו נאמר [בראשית לב, כט] 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל', שזה היה מדת יעקב, שהיה גובר על שונאיו, ושונאיו לא יוכלו לו מצד ברכתו העליונה... לפי שאלו שלשה הם מורים על סימן טוב, והיו גם כן באבות העולם, וזכותם יעמוד לנו בדין, הם ברכות כוללות הכל, כמו שפרשנו, ואין להאריך" [הובא להלן בבאר השני הערה 448]. וכך נאמר גם כאן; הכוונת האדם מדרכי מיתה לדרכי חיים היא כנגד אברהם. הרבוי שיש בדברי תורה הוא כנגד יצחק. הקביעות שיש לדברי תורה, שהם כמסמרות נטועים שאינם מטולטלים, הוא כנגד יעקב. ועוד שמעתי מחכ"א לבאר, שכוונתו שבתורה נכללים שלשת הקוים; ימין, שמאל, ואמצע. חיים נמצאים בימין ["החכמה תחיה בעליה" (קהלת ז, יב)], ואילו האמת [שאין דברי תורה מטולטלים] היא בשמאל [בינה], ורבוי בנים הוא האמצע [דעת]. וכנגד שלשת האבות; אברהם, יצחק, ויעקב, וליעקב היה רבוי בנים [גבורות ה' פנ"ד (רלט:), אור חדש (קע:)]. ולמעלה בהקדמה הערה 32 הובא

שיש למהר"ל שלשה הסברים למילת "תורה", שהיא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:]; (א) מלשון הוראת הציווים, כמלך המצוה לעמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, סוף רט.)]. (ב) מלשון הוראת הבנת טעמי התורה [ריש דרוש על המצות (נ.)]. (ג) מלשון הוראת הדרך, שמוליך את האדם לעוה"ב [נתיב התורה פ"א (א, ד.), דר"ח ספ"ג (קנט.), וראה בתפארת ישראל פ"ט הערה 69].

(276) כי החיים שהוזכרו כאן הם חיים הנובעים ממדרגת התורה המורה על עולם הבא, ומשתלשל מכך חיים בעולם הזה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רז:]: "כי מן עולם הבא ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים". ובנצח ישראל פי"ג [שכז:] כתב: "כי העולם הזה יש לו חבור ודביקות בעולם הבא מצד החיים, כי עולם הבא שם החיים הגמורים". ולכך, אע"פ שמדובר כאן בחיי עוה"ז, מכל מקום יש בכך רמז לחיי עולם הבא, שהם המקור לחיי עוה"ז. ואודות שעל ידי התורה האדם מגיע לעוה"ב, ראה דבריו בח"א לשבת סג. [א, לט.] בביאור הגמרא שם "למיימנים בה אורך ימים איכא", שכתב: "כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא, ומכל שכן אורך ימים בעולם הזה הוא ראוי לו, כי שם 'אורך ימים' לשניהם... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון, ולפיכך אמרו כי למיימנים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים, הוא עוה"ב, הוא מדריגת התורה, שכל מקום שאמרו 'אורך ימים' הוא ליום שכולו ארוך". וכ"כ בדר"ח פ"ד מ"ט [קעט.]. ובתפארת ישראל פרקים ט-יד האריך לבאר שרק על ידי התורה אדם מגיע לעוה"ב, ובמיוחד ראה שם ס"פ יד, הערות 59, 62, 63. ובנצח ישראל פט"ו [שנז:] כתב שאין לומר ח"ו שהקב"ה יגזור צרות שיהיו כ"כ חמורות שימנעו מישראל לעסוק בתורה, שא"כ "היה דבר זה נחשב גם כן אבוד להם, שהרי לא יהיה להם חלק עולם הבא", וראה שם הערה 20.

(277) בתפארת ישראל פרקים מט-נו האריך לבאר את נצחיות התורה. ושם ס"פ מט כתב: "התבאר לך כי כל הוויות שהם בתורה, לא יהיה להם ביטול כלל". ובסוף פרק נב כתב: "לכן אף אם אנחנו מודים כי לזמן התחיה בטלים המצות... אין בזה שנוי אל התורה כלל בדבר מה". **ומלשונו משמע** שדוקא מחמת שעל ידי התורה קונה החיים הנצחיים, לכך מן הנמנע שיהיו בה שנוים. כי כאשר היתה לו ההו"א לומר שיש בתורה השתנות מה, כתב זאת באופן של "אף על פי"; "אף שהתורה היא עומדת נצחית, **ויש בה החיים**, מכל מקום יש לה השתנות במה", ועל כך באה המסקנה שנצחיות החיים שבתורה מונעת את השנויים. ובביאור נקודה זו, צרף לכאן את דבריו בדר"ח ספ"ג

[קנח:], שכתב: ""עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא... והטעם כי התורה היא מביאה את האדם לחיי עולם הבא. וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, ואינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעוה"ב לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ. ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי, רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ז.]. ולכך נצחיות החיים גופא מונעת "השתנות מה", כי כל שנוי במהותו נחשב לנטיה מנקודת האמת, ובכך גופא יש נטיה במה אל המיתה, וכמו שנתבאר.

(278) והכוונה היא לתורה שבעל פה, וכפי שביאר הטור את הברכה שניה לעולה לתורה, שהיא "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו", וכתב על כך הטור באור"ח סימן קלט ס"י בזה"ל: "פירוש 'תורת אמת' היא תורה שבכתב, 'וחיי עולם נטע בתוכנו' היא תורה שבעל פה, דכתיב [קהלת יב, יא] 'דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים', לאפוקי מאותם שאומרים 'ולחיי עולם נטעה בתוכנו'". וביאר שם הב"ח: "ולאפוקי מאותם האומרים 'ולחיי עולם נטעה בתוכנו', פירוש דלשון זה משמע דקאי אתורה שבכתב, שנתן לנו תורת אמת, ונטעה בתוכנו להביא אותנו לחיי עולם הבא. דאם כן קשיא, למה תקנו לשון נטיעה". ובנוסף לכך מתבאר, שאין ברכת הרבוי של תורה עומדת כנגד נצחיותה, אלא היא משתלבת עם נצחיותה, שהרי נצחיותה של תורה ["וחיי **עולם**] הוזכרה ביחד עם ברכתה של תורה ["**נטע** בתוכנו"], עד שנוצרה מטבע אחת של "וחיי עולם נטע בתוכנו". **והנה בדיבור** זה לא הזכיר להדיא דברי חכמים, אלא עסק בנצחיות דברי תורה עצמם, ובברכתם. ואע"פ שדברי הגמרא נסובים על דברי חכמים [ולשון הפסוק המובא בגמרא הוא "דברי חכמים כדרבנות"], מ"מ מתוך מה שנאמר על דברי חכמים ניתן להסיק את מעלתה הנצחית של התורה עצמה. וצרף לכאן מאמרם [אבות דרבי נתן פ"ג מ"ט] "דברי תורה ודברי חכמים קיימין הם לעולם ולעולמי עולמים".

(279) חוזר להמשך דברי הגמרא [חגיגה ג:] ""בעלי אסופות' אלו תלמידי חכמים שיושבים אסופות אסופות ועוסקין בתורה. הללו מטמאין הללו מטהרין וכו'".

(280) "כשם שאין פרצופיהן שווין זה לזה, כך אין דעתן שוה" [במדב"ר כא, ב]. וראה להלן בבאר החמישי הערה 512.

(281) פירוש - אי אפשר שיהיה דבר אחד שאין בו כמה בחינות מחולקות, וכמו שמבאר.

(282) שהרי אמרו [סנהדרין יז.] "אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מהתורה", הרי אע"פ שהשרץ טמא מן התורה [ויקרא יא, כט], מ"מ יש בו צדדים לטהרו. וראה הערה הבאה.

(283) נקודה זו צריכה ביאור, כי מדוע אי אפשר לומר שישנו דבר שהוא טהור לחלוטין, מבלי שתהיה לו שום בחינה של טומאה. ובדרוש על התורה [מב:] כתב בזה דברים נוספים, וז"ל: "בפ"ק דעירובין [יג:] אמרו על תלמיד אחד שהיה לר"מ שהיה מטהר השרץ במ"ח פנים. ועוד שם תלמיד ותיק אחד היה ביבנה שהיה מטהר השרץ בק"ן פנים. וכן בסנהדרין [יז.], אמר רב יודא אמר רב, אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה. אמר רב אני אדון ואטהרנו וכו'. ואע"ג שהוא שקר גמור, שאין שרץ טהור... כי בודאי מה שהיה מטהר השרץ במ"ח פנים איננו חריפות של הבל, כי הוא דבר עיקריי בתורה. שיש לדעת הדברים במהותם בכל בחינותיהם, והשרץ הלא יש לו בחינות לטהרה בעצם מהותו, ככל הלימודים שלמד בזה שם ["ומה נחש שממית ומרבה טומאה טהור (כשהוא מת, שאינו בכלל שמנה שרצים" - רש"י), שרץ שאינו ממית ומרבה טומאה אינו דין שיהא טהור" (סנהדרין יז:)]. ומצדם יש לו בחינה מה לטהרה, אף כי התורה טמאתו... [ומביא כאן משל מהעצים הבנויים מיסודות שונים, ויובא בהערה 294]... מה שהיה מטהר השרץ במ"ח פנים, הוא לעמוד על מהות השרץ בכל בחינותיו, אשר יש לו צד בחינה לטהרה מצד הלמודים ההם, ועם כל זה התורה טמאתו. לכן אין זה פלפול של הבל כלל, כי אם פלפול אמתי מצד אותה בחינה שהיה לטהרה, כי בזה עומד על אמתת השרץ כפי כל מה שהוא בעצמו, כזה המחכים על העצים לדעת כל מהותן". **אמנם עדיין** צ"ב, מדוע כך חייב להיות, ואי אפשר שיהיה באופן אחר. שהרי כתב כאן "הדבר הטמא, **אי אפשר** שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה. וכן אם הדבר טהור, **אי אפשר** שלא יהיה לו בחינה מה של טומאה". ובשלמא לגבי טומאה ניתן ליישב זאת על פי דבריו בח"א לחולין מב. [ד, צד.], שכתב שם: "אין הטעם שהבהמה טהורה בשביל שיש לה מפרסת פרסה, דלמה בשביל כן טהורה. ואין הבהמה טמאה בשביל שאין לה מפרסת פרסה, אבל דבר זה סימן בלבד... כי הטהרה תולה במה שזה המין שאינו מרוחק מן השם יתברך... והטומאה תולה במה שזה המין הוא מרוחק מן השם יתברך... ודבר זה טהרה בעצם וטומאה בעצם". ולכך בכל דבר בעולם יש בו צד שהוא קרוב להקב"ה [שהרי הקב"ה בראו], וכן צד שהוא מרוחק מהקב"ה [שהרי הקב"ה

נבדל מהכל]. וכל זה מהני לגבי טומאה בלבד, אך כאן כתב כן לא רק לגבי טומאה, אלא "כי בכל דבר ודבר אי אפשר שלא יהיה בחינה יותר מאחת לדבר אחד". ולהדיא בגמרא בחגיגה ג: אמרו "הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין הללו מתירין, הללו פוסלין הללו מכשירין", א"כ לא דובר רק על עניני טומאה וטהרה, אלא בשאר ענינים, ומה ההכרח שם לבאר שיש בכל דבר בחינות מתחלפות. **ונראה בזה**, שהרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק כתב את היסוד השני בזה"ל: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". ולשון המהר"ל בזה הוא: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות" [הקדמה שניה בגבורות ה' (ט)]. וכן "אמיתתו יתברך מה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות" [גבורות ה' פס"ז (שי.)]. ולכך כל דבר, מלבד הקב"ה, אינו אחד. ולא עוד, אלא שהמבדיל בין הקב"ה לשאר נמצאים הוא אחדותו יתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לד: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו" [ראה להלן בבאר השני הערה 255]. ולכך שפיר כתב כאן שבכל דבר ודבר "אי אפשר שלא יהיה בחינה יותר מאחת לדבר אחד". וראה בסמוך [ד"ה והיינו דאמר] שחזר על דבריו כאן, והוסיף: "שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות", והם הם הדברים. וראה להלן בבאר השני הערות 166, 254.

(284) להלן בד"ה והיינו דאמר.

(285) דוגמה לדבר; רש"י [שמות לח, כב] ביאר "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל

כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם". [והובא להלן בבאר השלישי הערה 92, באר הרביעי הערה 491, ובבאר החמישי הערה 236]. הרי כל אחד ואחד הבין "כפי חלוק שכלם".

(286) משמע מלשונו ש"בעלי אסופות" נאמר רק על אוסף אנשים בעלי דעות שונות, אך אם לא היו האנשים חלוקים בדעתם, אלא היו כולם בעלי דעה אחת, אזי לא היה ניתן לכנותם "בעלי אסופות". שכתב: "**ועל זה** [שהם בעלי דעות שונות] קראם 'בעלי אסופות'... שאף שמחולקים בשכלם, מ"מ הם מתאספים יחד. וכאשר הם מתאספים יש בהם כל הדעות המחולקות". ופירושו ש"אסופות" מורה שנאספו ובאו לכאן כל מכלול הדעות, כי אם היו נאספים רק בעלי דעה אחת, היה חסר מאסיפה זו שלל הדעות האחרות. ורק צירופם להדדי של כל הדעות האפשריות, נותן לכינוס זה שם של "בעלי אסופות". דוגמה לדבר; בגמרא [ברכות נח.] אמרו "הרואה אוכלוסי ישראל ["חיל גדול של ששים רבוא" (רש"י שם)] אומר 'ברוך חכם הרזים' ["היודע מה שבלב כל אלו" (רש"י שם)], שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה". הרי דווקא כשהנך עומד מול כלל גדול של אנשים, אזי תשומת הלב מתמקדת על עושר ואוסף הפרטים השונים, היוצרים את הכלל.

(287) פירוש - בתורה נמצאים כל הדברים כפי מה שהם, על מורכבותם ועל פרטיהם הרבים, ולא רק מבחינה מסויימת.

(288) כפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם

ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו... טבע האש חם ויבש, והוא קל מכולם. והרוח חם ולח. והמים קרים ולחים. והארץ יבשה וקרה, והיא כבידה מכולם, והמים קלים ממנה, לפיכך נמצאים למעלה על הארץ. והרוח קל מן המים, לפיכך הוא מרחף על פני המים. והאש קל מן הרוח. ומפני שהם יסודות לכל גופים שתחת הרקיע, ימצא כל גוף וגוף מאדם ובהמה וחיה ועוף ודג וצמח ומתכת ואבן גולמו מחובר מאש ורוח ומים ועפר, וארבעתן יתערבו ביחד, וישתנו כל אחד מהם בעת העירוב, עד שימצא המחובר מארבעתן אינו דומה לאחד מהן כשהוא לבדו, ואין במעורב מהן אפילו חלק אחד שהוא אש בפני עצמו, או מים בפני עצמן, או ארץ בפני עצמה, או רוח בפני עצמה. אלא הכל נשתנו ונעשו גוף אחד, וכל גוף וגוף המחובר מארבעתן. ימצא בו קור וחום, לח ויבש כאחד. אבל יש מהם גופים שיהיה בהם חזקה מיסוד האש, כמו בעלי נפש חיה, לפיכך יראה בהם החום יתר. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד הארץ, כמו האבנים, לפיכך יראה בהם היובש הרבה. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד המים, לפיכך יראה בהם הלח יתר. ועל הדרך הזה ימצא גוף חם יתר מגוף אחר חם, וגוף יבש יתר מגוף אחר יבש. וכן ימצאו גופים שיראה בהן הקור בלבד, וגופים יראה בהן הלח בלבד, וגופים יראה בהן הקור והיובש כאחד בשוה, או הקור והלח כאחד בשוה, או החום והיובש כאחד בשוה, או החום והלח כאחד בשוה. לפי רוב היסוד שהיה בעיקר התערובת יראה מעשה אותו היסוד וטבעו בגוף המעורב". וראה להלן בבאר השני הערה 638, לגבי יסוד האש, ובבאר הרביעי הערה 665 לגבי יסוד המים, ובבאר החמישי הערה 110, ובבאר הששי הערה 1191.

(289) בדרוש על התורה [מב:] הביא משל זה מן העץ, ושם ביאר שיש בעץ יסוד העפר ויסוד הרוח [אויר, ויובא בהערה 295]. ואילו כאן ביאר שיש בעץ יסוד המים ויסוד. אמנם כבר נתבאר בהערה הקודמת בשם הרמב"ם שבכל הנבראים יש ארבעת היסודות, וכן להלן יבאר שהעץ מורכב מארבעה יסודות.

(290) "שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות" [לשונו להלן בסמוך]. וראה הערה 283.

(291) כן כתב הריטב"א בעירובין יג:, וז"ל: "אלו ואלו דברי אלקים חיים. שאלו רבני צרפת ז"ל, היאך אפשר שיהו שניהם דברי אלקים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותירצו, כי כשעלה משה למרום לקבל התורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור, ומ"ט פנים להיתר. ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם. ונכון הוא לפי הדרש. ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר". ומקורו

מהמדרש תהלים פי"ב [ד"ה אמרות], שאמרו שם: "אמר רבי ינאי, לא ניתנו דברי תורה חתוכין, אלא כל דבר ודבר שהיה הקב"ה אומר למשה, היה אומר מ"ט פנים טהור, ומ"ט פנים טמא. אמר לפניו, רבונו של עולם, עד מתי נעמוד על בירורה של הלכה. אמר לו [שמות כג, ב] 'אחרי רבים להטות', רבו המטמאין - טמא, רבו המטהרין - טהור".

(292) ענין זה של הרבוי וההפכים היוצאים מבורא אחד הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ובנצח ישראל פ"ג [מא:] הביא את דעת הסוברים ש"מן הדבר שהוא אחד לא יבוא רק אחד", ושם חלק על כך לחלוטין, והראה שדווקא מבורא אחד יבוא רבוי דברים. וכן הוא בגבורות ה' ר"פ לו [קלד.], דרשת שבת הגדול [סוף קצד:], נר מצוה [יז.], ח"א לסנהדרין לח. [ג, רלז.], ועוד [ראה להלן בבאר השלישי הערה 329]. ובמקומות אלו ביאר שאין הרבוי סותר לאחדותו. אמנם בתפארת ישראל פל"א ביאר שהרבוי הוא ראיה להתחלה אחת. ובגבורות ה' פ"ס [רסד.] כתב כן לגבי ההפכים, וז"ל: "שהם [האפיקורסים] אומרים כי מן האחד לא יבוא ריבוי, רק מכח אחד יבוא דבר אחד בלבד... [אך האמת היא] הפך הדבר מה שחשבו. כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים, הדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד הוא הכל, שהרי אין זולתו, ולפיכך מאיתו באו ההפכים... כי ההפכים הם ג"כ הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל". וכן הוא בח"א לר"ה כא: [א, קכב:]. וראה עוד תפארת ישראל פ"ל הערה 63. ובדר"ח פ"ה מי"ז [רנט.], בביאור המשנה שם "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים... זו מחלוקת הלל ושמאי", כתב: "כי אש ומים חלוק שלהם לשם שמים, כי הש"י ברא כל אחד ואחד, [וכל או"א] עושה רצונו, האש בפני עצמו, והמים בפני עצמם. ובודאי דבר זה בכלל מחלוקת שהיא לשם שמים, לכך יש לה קיום. כי לכך מחלוקת שהיא לשם שמים יש לה קיום, ואף כי הם הפכים, כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים. כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד הש"י הם מתאחדים, כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים, והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורת השם, כי הש"י שהוא אחד הוא סבה להפכים. ולפיכך המחלוקת שהוא לשם שמים, אף כי המחלוקת מחולק מצד עצמו, והם הפכים, וההפכים מצד עצמם אי אפשר שימצאו יחד, אבל מצד הש"י אשר

הוא סבה להפכים הנה אלו שני הפכים הם אחד. כי הם אל הש"י שהוא אחד, ובשניהם עושה ופועל רצונו מה שירצה הוא יתברך. ולכן אותם הפכים אשר אי אפשר שיהיו יחד, מכל מקום מצד הש"י שהוא כולל הכל, אם הם הפכים הם מתאחדים. וזה אמרם כאן 'כל מחלוקת שהיא לש"ש סופה להתקיים', ואמרו איזהו מחלוקת שהיא לש"ש, זה מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שהיתה לש"ש. כי אף שהם הפכים מצד עצמם, שאלו פוסלין ואלו מכשירין, ואצל האדם הם שני דברים שהם הפכים, מכל מקום מצד השם יתברך, אשר המחלוקת הזה לשמו יתברך, אשר הוא יתברך כולל ההפכים, ומן השם יתברך יצאו ההפכים, מצד הזה הם אחד". וראה להלן בבאר החמישי הערה 89, בבאר השביעי הערה 139, ובנר מצוה ח"א הערה 87.

(293) כמבואר בהערה 283 שרק הקב"ה פשוט בתכלית הפשיטות, לעומת שאר הנמצאים שהם בעלי הרכבה. ו"פשוט" פירושו שאינו מורכב, וכמבואר בנצח ישראל פ"ג הערה 30, גו"א שמות פ"ד הערה 139, ועוד. וראה להלן בבאר השני הערה 621, ובבאר החמישי הערה 727. ובדרוש על התורה [מב.] כתב: "הלא יש לפקפק, מה צורך לומר 'מפי אדון כל המעשים', ומה ענין לשון זה לכאן. אלא שבא לומר שאל יקשה לך מכיון שאינם הלכה, איך נתנו מרועה אחד, ומה לנו ולהם. על זה אמר שהם 'מפי אדון כל המעשים'. רוצה לומר, כמו שרבוי המעשים הם מאתו יתברך, ככל הנבראים שעם שהם מחולקים ומהם הפכיים לגמרי, עם כל זה כלם מן השם יתברך, שהוא אחד, וכלם יש בהם האמת מצד. כמו שאנו אומרים [סנהדרין מב.] 'פועל אמת שפעולתו אמת'. כי המים בבחינת מה שנבראו עליו הם אמת. וכן האש שהוא הפכם, בבחינתו אשר הוא נברא עליו גם הוא אמת. ככה רבוי הדעות בעצמם הם כלם מאתו יתברך, ואף אם הם הפכיות, מכל מקום כל אחת יש לה בחינה אמתית מצד". וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ז [רנט.], ויובא בסמוך.

(294) המשך לשונו שם בדרוש על התורה [מב:]: "וכמו שהנמצאים, הגם שכל אחד אמת מצד בחינתו, מכל מקום ימצא לפעמים אחד מהם הקרוב אל האמת יותר מחבירו, והוא האמת הגמור. כי אין ספק שהאדם קרוב אליו [להקב"ה] בעצמו יותר מכל הבעלי חיים. כן הדעות המחלוקות, יש קרובה אל האמת לגמרי, והיא הלכה. אבל אעפ"כ אותה שאינה אמת גמור עד שתהא הלכה, אין לדחותה מפני זה. כמו בנבראים שעל כל פנים האחרים הם ג"כ במציאות כאשר גם הם שלמים ואמתיים מצד. וזהו אמרם 'אף על פי שזה אוסר וזה מתיר, זה פוסל וזה מכשיר, אל אחד אמרם'. שכך אמר הקב"ה שבבחינה אחת הדין כך, ובבחינה אחרת כך. ומ"מ האחד הוא אמת בעצמו לגמרי, לא בבחינה

פרטית. א"כ אין לדחות השאר ג"כ כאילו אין בו ממש, כמו שאין לדחות מעשה הש"י, אף שיש מהם שהוא ישר ואמת יותר. ולכך כל אחת מהדעות היא תורה, ויש שכר טוב לפעולתם בכוונם לשם שמים לאל אחד שאמרם, כי כולם מאתו".

(295) כמבואר ברמב"ם פ"ד מהלכות יסודי התורה ה"א, שכל הנמצאים מורכבים מארבעת היסודות. וראה הערה 289.

(296) לשונו בדרוש עה"ת [מב:]: "המשל בזה, מי שהיה מתווכח וידבר על העצים שהם מיסוד הרוח. ושכנגדו יאמר כי הם יסוד העפר. אשר מבואר נגלה שדברי שניהם אמת, רק שהאומר שהם מיסוד הרוח ידבר בעיקר מהותם, שכל עיקרם רוחניי, כמוכח מהיותם צפים על פני המים, שאם היו עפרוריים לגמרי היו שוקעים כמו העפר. ואשר יאמר שהם מיסוד העפר, גם הוא אמת בבחינה מה, והוא כי יש בהם ג"כ מיסוד העפר במוחש בעת שישרפו. אלא שאין זה עיקר בחינתן".

(297) כן כתב בדר"ח פ"ה מי"ז [רנט.], וז"ל: "והנה יש לך להתבונן איך אפשר לומר כי עם שהם הפכים לגמרי, יאמר 'אל אחד אמרם'. ועוד, למה הוצרך לומר 'מפי אדון כל המעשים', דאין ענינו לכאן. אבל פירושו, שהוא השם יתברך אל אחד, ומאחר שהוא אל אחד, אי אפשר שלא יהיו ממנו כל המעשים שהם הפכים... וכמו שהוא אדון כל המעשים שהם הפכים, כי המים והאש הם שני הפכים מצד עצמם, מכל מקום שניהם הם רצון השם יתברך, שהוא רוצה באש, ורוצה במים. וכך הם דברי חכמים, אף שהם הפכים, כי אלו פוסלין ואלו מכשירין, הנה שניהם מפי השם יתברך. כי מצד זה, רוצה לומר מטעם זה, יש להכשיר. ומצד זה, רוצה לומר מטעם זה, יש לפסול. ושני הצדדין האלו, שהם שני הטעמים, הן מן השם יתברך, שהרי בזה טעם, ובזה טעם, והטעמים הם מן הש"י. כי מה שאמר 'כולם אל אחד אמרם', אין הפירוש כלל פסול וכשר בלבד, רק פירושו בשביל טעם זה הוא פסול, ובשביל טעם זה הוא כשר, ושני הטעמים אמת מן הקב"ה, שמצד זה הוא פסול, ומצד זה הוא כשר, שכל טעם הוא בפני עצמו. ולא שייך בזה 'ומי איכא ספיקא קמיה שמיא', דזה לא שייך להקשות רק גבי פלגש בגבעה [גיטין ו:], משום שהיה על מעשה אחד, שייך להקשות 'ומי איכא ספיקא קמיה שמיא'. אבל בכשר ופסול, טמא וטהור, שניהם מן השם יתברך, כי הטעמים הם מן הש"י. ואף על גב דלענין הלכה איך יעשה האדם הם הפכים, ואי אפשר שיהיו שניהם למעשה, מכל מקום שני הדברים והטעמים הם מן השם יתברך, שהוא כולל ההפכים. ואם למד שתי הדעות, הרי למד התורה שהיא מפי השם יתברך, הן הפוסל והן המכשיר. וכאשר אנו פוסקין הלכה, אין זה רק הלכה למעשה איך יעשה האדם. דודאי אף על גב ששני

הדברים כל אחד ואחד יש לו טעם, אפשר שהאחד יותר הלכה. וכך תמצא בנבראים שהם הפכים, אף על גב כי ההפכים שניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. מכל מקום בכל אחד יש טעם... ואם הם הפכים, הם מן השם יתברך, ופסק הלכה הוא מצד מדריגה שהיא למעלה מן המחלוקת. והכל הוא מן השם יתברך; הן גוף המחלוקת, שזה פוסל וזה מכשיר, וכל אחר טעם בפני עצמו. הן בירור המחלוקת, דהיינו ההלכה, והוא מצד השכל הפשוט, שהוא שכל גמור, שלא שייך בשכל פשוט לגמרי מחלוקת. אף כי השכל הפשוט למעלה משכל [שאינו כ"כ פשוט], מכל מקום הכל הוא מן השם יתברך, אשר מאתו הכל. ודבר זה פשוט". וצרף לכאן דבריו בשלהי הבאר הששי [ד"ה אמנם מה] שהסבה שאין למדין הלכה מאגדה [ירושלמי חגיגה פ"א ה"ח] היא משום ש"התורה יש לה כמה פנים, מכל מקום דבר שהוא הלכה למעשה אינו רק פנים אחד", ושם הערה 1105.

פרק ו

(298) "בבחינות" - בצדדים לכאן ולכאן.

(299) פירוש - ההלכה נקבעה על פי הצד הבולט יותר.

(300) דברים אלו מבוארים בדר"ח פ"ה מי"ז [רנט:], וז"ל: "ובאולי יקשה לך, אם כן למה היה בת קול אומר דווקא אצל בית שמאי ובית הלל 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', הלא כל מחלוקת שבעולם של חכמים כך הוא, ששניהם מפי אדון כל המעשים. אין הדבר הזה קשיא, כי הפרש יש כי כאשר תבין לשון 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'. מה שאמר 'אלהים חיים' כי רמזו דבר הגדול, כי שאר מחלוקת, אף שהכל מן השם יתברך, כי כאשר שני חכמים חולקים בהלכה, אף כי שני הדברים מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך, כמו שאמרנו. שאף שגם זה מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. כמו שיש בנבראים גם כן, שיש אחד מהם קרוב יותר אל השם יתברך, אף שכולם הם נבראים שלו יתברך, מכל מקום האחד קרוב יותר. וכך הם בטעמים, אף ששניהם מן השם יתברך, מכל מקום האחד הוא יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר. אבל אצל בית שמאי ובית הלל, שניהם דברי אלהים חיים בשוה לגמרי, שלכך אמר 'דברי אלהים חיים'". ולהלן [ד"ה ויש לך לדעת] יבאר מדוע דווקא אצל ב"ה וב"ש נמצא ששניהם כיוונו בשוה לגמרי לדברי אלקים חיים.

(301) לשון הגמרא שם: "וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלקים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן".

(302) לשון הגמרא שם: "מפני שנוחין ועלובין ["סבלנין" (רש"י שם)] היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן".

(303) יבמות יד. "בית שמאי מחדדי טפי".

(304) דברים אלו לא הובאו בגמרא בעירובין שם, אך צירף לכאן מאמרם ממקום אחר [שבת פח:, גיטין לו:, יומא כג.], שאמרו שם: "הנעלבין ואינן עולבים, שומעין חרפתן ואין משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר [שופטים ה, לא] 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'".

(305) כן ביאר בנתיב הענוה פ"א [ב, ד:], נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:], ובח"א לשבת פח: [א, מד:]. וז"ל בנתיב אהבת ריע שם: "ביאור דבר זה, כי הנעלבים שהם מקבלים התפעלות, ואינם פועלים באחרים, דבר זה מורה על מדת הפשיטות לגמרי, כאשר הוא נעלב ואינו עולב. אחר שתדע כי העולב את אחר יש בו העזה, אף אם הוא עושה בשביל שחרפו וגידפו, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה בעל העזה במה, והוא עונה בעזות למי שחרפו וגידפו, וזה הוא עז, אין לו מדת הפשיטות. ולפיכך אמרו כאן הנעלבים ואינם עולבים, כי במה שהם נעלבים ואינם עולבים, אינם בעלי העזה, אשר כל העזה יוצא מן הפשיטות. וזה שאינו מעליב אחרים אף אם עולבים אותו, בודאי זה מפני שאינו עז להשיב, רק שומע חרפתו, לכך יש לו מדת הפשיטות הגמור... ואל תאמר מאחר שנעלבים הם חלשים, ואין להם מציאות חזק, אבל מדריגת כחם 'כצאת השמש בגבורתו', שהשמש כולו אור, אשר הוא נבדל מן הגשמי, כך אלו הם מסולקים מן הגשמית לגמרי, כי להם הפשיטות הגמור והוא עצמו הכח הגדול". וכן כתב בנתיב הענוה שם, וז"ל: "ויש לשאול, למה זה ועל מה זה שיהיה מעלתו כך. אבל הם הדברים שאמרנו למעלה, כי לדעת החכמים המעלה העליונה היא מדריגת הפשיטות... ולכך שומע חרפתו ואינו משיב... עליו אמר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'. ידוע כי השמש שיש בה הזוהר העליון, וידוע כי אין לך בכל הנמצאים מסולק מן הגשמית כמו השמש, עד שיש לו גוף זוהר עד שכמעט אין לו גשמית... ולפיכך אמר על מי... שהוא נעלב ואינו עולב, ודבר זה הוא ענוה, על ענוה ומדה זאת הוא מדת הפשיטות". ובח"א לשבת שם כתב: "הנעלבים שהם מקבלים התפעלות, ואינם פועלים באחרים, ודבר זה מורה על מדריגה השווי לגמרי. אחר שתדע כי העולב והמשיב יש בו העזה, אף אם הוא עושה בשביל שחרפו וגדפו, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה בעל העזה במה, ויענה עזות למי שחרפו וגדפו. ודבר זה שהוא בעל עז הוא יוצא מן השווי, אשר השווי הוא המדריגה הנבדלת. כי דבר זה בארנו פעמים הרבה, כי הגשמי הוא יוצא מן השווי... כי השוה

הוא פשוט אשר הוא נבדל, והדבר שאינו שוה יוצא מן הפשיטות. ולפיכך אמרו בכאן הנעלבין ואינם עולבים, כי במה שהם נעלבין ואינם עולבין, אינם בעלי העזה, אשר כל העזה הוא יוצא מן השווי. וזה שאינו מעליב אחרים, אף אם עולבין אותו, מפני שאינו עז להשיב, רק שומע חרפתו ואינו משיב, כל כך אינו יוצא מן מדריגת השווי, ויש לו מדריגת הפשיטות, אשר הפשיטות הוא מדריגה נבדלת". ושם מאריך בזה עוד.

(306) בברכות [ח.] אמרו ש"אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה". וכתב על כך בתפארת ישראל פ"ע [תתרצח.] בזה"ל: "כמו שהיה בוחר הקב"ה במקדש, שהוא ראוי אל הקדושה... וזה גם כן שייך אל ההלכה, כי ההלכה היא השכל הפשוט לגמרי, אין לו שום התייחסות אל הגשמי... 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". וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ז [רס.]. ובנצח ישראל פל"א [תרד.] כתב: "כי שכל רבים... הוא שכל פשוט... ולכך הלכה כרבים בכל מקום [ברכות ט.]".

(307) פירוש - השכל הוא פועל יוצא מן המדה שיש בו, ולכך מידת הפשיטות מביאה לשכל הפשוט.

(308) ואינו עולב.

(309) ועוד אודות שהשכל של בית הלל הוא פועל יוצא מהמדה שיש בו, ראה דבריו להלן ריש הבאר החמישי, שכתב: "בפ"ק דעירובין [יג:], מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן, מפני שנוחין הן ועלובין הן, ושונין דבריהם ודברי ב"ש, ולא עוד אלא שמקדימין דברי ב"ש לדבריהם, עד כאן. ומעתה יש לשאול, מה עניין זה שתהיה הלכה כמותן, דבשביל שהיו משפילין עצמן אין ראוי שתהיה הלכה כמותן, כי ההלכה תולה בזה שהתורה שלהם לפי ההלכה, ולא מפני שהיו מקטינין עצמם. רק שאלו דברים כולם הוא סבה עצמית שיאמר דברים אמיתים לפי ההלכה. כי מאחר שהן נוחין, נמשך דבריהן אחר האמת. כי כאשר יכעוס, הרי מכח הכעס נראה שרוצה להחזיק דבריו בכח וביד חזקה, ורוצה לנצח, והוא סר מדרך האמת. וגם מפני שהן עלובין הוא סבה שאמרו דברים לפי ההלכה. שאם לא כן, מכח שרוצה להתגדל על בעל מחלוקתו הוא סותר דברי בעל ריבו, אע"ג שאין האמת אתו. וכן מה שהיו שונים דברי ב"ש, והיו מקדימים דברי ב"ש לדבריהם, נראה שלא היו שונאים לדברי בעל ריבם [ו]מבקשים לדחות דברי זולתם אף כי האמת אתם. שכיון שהיו שונים דבריהם ודברי ב"ש, והיו מקדימים דברי ב"ש, נראה שלא היו מכוונים לדחות דברי זולתם, ולא היה מחלוקת שלהם מכת המנצחים. כי מי שהוא מכת המנצחים, אין דבריו נמשכים אחר האמת, כי תמיד מבקש לנצח. ולא היו

כל אלו הדברים בב"ה, לכך ראוי להיות הלכה כמותן. אע"ג שדברי ב"ש טובים וישרים, כיון שיש לב"ה הכנה שראוי להיות דבריהם הלכה, לכך הלכה כבית הלל".

(310) לשונו בדר"ח ספ"ג [קנח:]: "עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:] תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא... והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה אינה נוטה מנקודת האמת, לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה'. כי ההולך הוא הולך בדרך הישר אינו נוטה לימין ולשמאל, ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ. ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי, רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף. ודבר זה גם כן רמזו בפרק היה נוטל [סוטה כא.], שאמרו הגיע לפרשת דרכים ניצול מכלם. פירוש כי פרשת דרכים הוא הדרך שכבר נבדל מן שאר דרכים ההולכים לימין ולשמאל אל קצה, וזה הולך נכחו ביושר, ואינו נוטה אל קצה, עד שהדרך מביא לחיי עולם הבא. ומפרש שם מאי פרשת דרכים, אמר מר זוטרא זהו תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. כלומר כי כאשר למד שמעתתא אליבא דהלכתא דבר זה נקרא פרשת דרכים, שהדרך ההוא נבדל מן הדרכים ההולכים לימין או לשמאל, וזה הדרך הולך נכחו לאשר ראוי ללכת. וכן תלמיד חכם שמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, הדרך ההוא הולך ביושר אל עולם הבא לגמרי. ולכך מי ששונה הלכות, שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיים עולם הבא. ולא 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... וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... ההלכות הם מורים הנקודה הנבחרת אל עיקר עולם הבא, כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד... ואם היו בני אדם יודעין להבין הדברים לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים שנואי נפש חכמים".

(311) בדר"ח ספ"ג [הובא בהערה הקודמת]. ובנתיב התורה פ"א [א, ז.] כתב: "ההלכה הוא האמת והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת 'תורה', ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת. אבל ת"ח דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, זה הדרך נקרא 'פרשת דרכים' [סוטה כא.], שהוא נבדל ומיוחד משאר דרכים... ובמסכת נדה [עג.], תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא... בארו

בזה המעלה העליונה שיש לתורה, ובפרט מי ששונה הלכות... 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... ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל. וכמו שבארנו לפני זה [סוטה כא.] 'מאי פרשת דרכים, זה תלמיד חכם שמסיק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא'. והרי כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר, והוא הולך ביושר. וזה שאמר 'כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא'... כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא ע"י הלכות של תורה... והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:] כתב: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת. ולפיכך נקרא 'הלכה', שהולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל. כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ועוד אודות שההלכה היא היושר שבתורה, הנה זה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וראה תפארת ישראל ס"פ יד [רכב:], אור חדש [רכ:], דרוש על התורה [מז.], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:], ח"א לנדה עג. [ד, קסז:], ועוד. וראה להלן בבאר החמישי הערה 32, ובבאר הששי הערה 1101, בביאור שאין למדים הלכה מן האגדה.

(312) כפי שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.], וז"ל: "ויש לך להבין מאוד מה שמדמה רבי מאיר [פסחים מט:] 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" [ראה להלן בבאר השביעי הערה 22]. ובגו"א בראשית פל"ט אות ד כתב: "אותם המתאוים לזכרים יש בהם תאוה יתירה". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב:] 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:]". ובאבות פ"ה מ"כ אמרו "עז פנים לגיהנום". וכתב שם בדר"ח [רסט:]: "עז פנים לגיהנום, מפני שהעולם הזה ראוי לו השיווי, וכאשר האדם בעזותו הוא מתיחס לאש בשביל העזות והכח... מקומו הטבעי שהוא מיוחד לו הוא הגיהנום, שהוא האש... בעבור הכח והתוקף הגדול אשר בו דבקים הרשעים אשר יצאו מן השווי והיושר, ולכך הם דבקים

בכח הזה, אשר כח עז יוצא מן השווי בתוקף שלו... ולפיכך עזות פנים לגיהנום... עז פנים שיצא מן השווי בעזותו... אם יוצא בעזותו מן הסדר הוא בעל גיהנום". ובנתיב הבושה פ"א [ב, קצט.] כתב: "כל עז הוא יוצא מן היושר ומן הסדר בתוקף ובעזות". וכשם שכל היוצא מן היושר יוצא בתוקף ובעזות, כך כל תוקף וכח יוצא בכח חזקו מן היושר. דוגמה נוספת; בנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג.] כתב: "האש הוא כח פועל יוצא מן השווי לגמרי, מתנגד אל האדם. כי האדם יש לו מציאות שוה, לכך מתנגד אליו כח האש היוצא מן השווי". וברי הוא שיציאת האש מן השווי נובעת מחמת התוקף והכח הרב של האש.

(313) כן כתב בנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:], לאחר שהביא את הגמרא [עירובין יג:] שהלכה כב"ה מחמת שהיו נוחין ועלובין, וז"ל: "מזה תבין ותדע המדה הזאת מי שהוא בעל הנחה. כי אשר הוא בעל הנחה אינו יוצא מן היושר כלל, ונשאר על השווי. הפך מי שאינו בעל הנחה, שמפני כך יוצא מן השווי. ומפני כך אמרו שזכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן, מפני שהיו בעלי הנחה, שלא היו כבית שמאי שהיו קפדנין [שבת ל:]. וידוע כי הקפדן מפני גודל כעסו יוצא מן השווי לגמרי. וההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר, אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל. וזהו מדת ב"ה שהיה להם מדה זאת בכל הנהגתם, שלא היו יוצאים מן השווי, שהיו נוחים. ואל תאמר כי ב"ש לא היו חכמים, כי אדרבא היו חכמים גדולים וחריפים היו, רק לענין הלכה, שהוא הדרך הישר, הוא לב"ה, מפני שהיו בעלי הנחה מבלי שיצאו מן הסדר. וכן במה שהיו עלובין, שונים דבריהם ודברי חבריהם, וכל זה ענייני הנחה לגמרי. כי שאר בני אדם כאשר יאמר לו דבר, ממהר לכעוס ועולב מי שהעליב אותו. ואילו אצל ב"ה, היו בעלי הנחה, ולא היו עולבין אף אם אחד העליב אותן... ולענין ההלכה צריך שלא יצא מן הסדר והשווי כלל. וכל הדברים האלו שזכר הכל שהיו מסודרים, ולא היו יוצאים מן הסדר. אבל ב"ש לא היה הלכה כמותן. מ"מ דברי ב"ש הם ג"כ דברי אלקים חיים, כדאיתא שם. והדבר הזה שהיו קפדנין, היה מפני מדתו של ב"ש ג"כ, שהיה להם מדת החכמה, כדאמרינן [שבת סג.] אם ראית ת"ח נוקם ונוטר איבה כנחש, חגרהו על מתניך, והדבר הזה בארנו במקומו. אבל לענין הלכה, ראוי כבית הלל, שבית הלל היו מסודרין במעשיהם, אינם יוצאים מן השווי, ולפיכך ראוי אל ההלכה". וראה להלן בבאר החמישי הערות 30, 32, ביתר ביאור.

(314) פירוש - נאמרו כאן שני הסברים לכך שההלכה נקבעה כב"ה; (א) כי מדתם היא מדת הפשיטות. (ב) כי מדתם היא מדת היושר והשווי. ומכריע כאן שפירושו הראשון הוא העיקר.

(315) כי אע"פ שנתבאר למעלה [הערה 300] שרק אצל ב"ה וב"ש נמצא ששני הצדדים כיוונו באופן שוה לדברי אלקים חיים, ולא נמצא כן בשאר מחלוקות, מ"מ בא לבאר מדוע אכן כך היה שרק אצל ב"ה וב"ש נמצא שויון מוחלט כזה.

(316) בספר אגרות וכתבים למרן בעל הפחד יצחק, אגרת לא [עמוד נג], כתב על דברים אלו בזה"ל: "והדברים תמוהים, כי הלא באותה משנה דחגיגה [חגיגה טז.] המפרשת את המחלוקת הראשונה של שמאי והלל [אם יש סמיכת קרבנות ביום טוב], איתא להדיא כי מחלוקת זו עצמה נחלקו גם הקודמים [ארבעה זוגות שלפניהם, כאשר הזוג הראשון הוא יוסי בן יועזר ויוסף בן יוחנן. ועליהם כתב שם רש"י "וזו היא מחלוקת ראשונה שהיתה בחכמי ישראל"]. ואם כן מאי האי שכתב המהר"ל שקודם מחלוקת ב"ש וב"ה לא היתה מחלוקת. והתשובה על זה היא כדלהלן. הרי מפורש בדברי הרמב"ם סוף פרק א דהלכות ממרים [הלכה ה] 'שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין, או עד שלא היה הדבר ברור להן וכו'. דיש שני אופנים במחלוקת בת בלי הכרעה; האופן הראשון הוא בזמן שאין שם סנהדרין [ואז חסר **כוח ההכרעה** בישראל]. האופן השני אם מאיזה סבה שהיא עדיין לא הגיעה השאלה לכלל דיון בסנהדרין. [ואז אין כאן הכרעה, מבלי שיחסר כאן כוח ההכרעה]. כידוע התחילו פעולתם של שני הבתים של בית שמאי ובית הלל כל אחד בפני עצמו בזמן שמסיבות ידועות לא היה מקום לאסיפת חכמי ישראל במקום אחד. [ומצויין בהגהה לעיין בדורות הראשונים ח"א כרך ג דף לט. וע"ע שם עמוד 608]. וזו כוונתו של המהר"ל. דהמחלוקת הראשונה בזמן חוסר **כוח** ההכרעה היא מחלוקת בית שמאי ובית הלל. ואילו המחלוקת של הקודמים היתה בזמן שהיו יושבים ומצפים לאסיפת הסנהדרין, והמחלוקת היתה רק בנוגע השאלה החד פעמית עד שיתאספו הסנהדרין".

(317) אודות שהעדר מחלוקת היא מדריגה עליונה, כן מבואר בתמורה טו:, שאמרו שם "כל אשכולות שעמדו לישראל מימות משה עד שמת יוסף בן יועזר איש צרידה לא היה בהם שום דופי. מכאן ואילך היה בהן שום דופי... דופי של סמיכה". ופירש רש"י שם "דעד יוסף בן יועזר לא נחלקו בסמיכה ולא בשום דבר, שעדיין לא נתמעט הלב. ולהכי נקט סמיכה, דהיא היתה מחלוקת ראשונה שנחלקו בו חכמים מעולם. ומיוסף בן יועזר

ואילך היה בהן דופי של סמיכה, שנחלקו בסמיכת שלמים ביום טוב, כדאמרינן בחגיגה [טז.] שמאי אומר לסמוך, והלל אומר שלא לסמוך".

(318) "דבריו בטלים" - שלא יהיו בגדר של "דברי אלקים חיים". ולכך המעבר ממצב של העדר מחלוקת בישראל למצב שיש מחלוקת בישראל עובר דרך ב"ש וב"ה, שעל דברי שניהם נאמר "אלו ואלו דברי אלקים חיים". ועוד אודות שכל מעבר צריך להעשות בהדרגתיות, ואי אפשר לעבור מקצה לקצה בבת אחת, ראה למעלה הערה 159.

(319) דר"ח פ"ה מי"ז [רס.].

(320) לשונו בדר"ח שם: "והמבין יבין כי מה שאמר 'אלהים חיים', רצה לומר ששניהם קרובים אל אמתת השם יתברך, לכך אמר 'אלהים חיים', כי החיות הוא אמתת המציאות. שכאשר יאמר זה חי, רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות. ולכך אמר כי שניהם קרובים אל אמתת מציאתו. ועוד תבין לשון 'חיים' שהוא לשון רבים, על משקל 'שנים'. בזה תבין מחלוקת הלל ושמאי, ואצל שאר חכמים אמרו 'מפי אדון כל המעשים' [לשון יחיד], כי החיים מתפשטים לימין ולשמאל, ומזה היו מקבלים הלל ושמאי. ולפיכך 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'. והבן זה כי הוא ברור... כי השם יתברך אשר אמר כשר או פסול, אין זה רק מצד הטעם, כי אין דבר שבתורה שאין לו טעם. וכאשר הטעמים שוים לגמרי, שיש כאן טעם להכשיר וטעם לפסול, עד שהטעמים שקולים שוים, יאמר בזה 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'... וכך היה [מחלוקת] בית שמאי ובית הלל. אבל שאר מחלוקת של חכמים אינה כך, אף שיש לכל אחד ואחד טעם הגון, עד שמזה הצד יאמר כי גם דבר זה מן השם יתברך, שכל טעם הגון הוא מן השם יתברך, מכל מקום כאשר יזדקק הדבר מצד השכל הפשוט, אז גובר דעת האחד על השני, וזהו פסק הלכה. ומכל מקום בשניהם יש טעם, שכשם שהוא מן השם יתברך השכל הפשוט, כך מן השם יתברך השכל שאינו פשוט. רק כי השכל הפשוט הוא במדריגה העליונה".

פרק ז

(321) חוזר בזה לדבריו שבתחילת הבאר, כאשר ביאר שהתלונה הראשונה של המתלוננים נגד חז"ל מורכבת מארבעה חלקים; (א) עברו על בל תוסיף. (ב) יש כאן שתי תורות; תורת משה ותורת החכמים, ואין כאן תורה אחת כפי הראוי. (ג) הוספות חז"ל מורות שתורת משה היא חסרה, כאשר צריך להשלימה על ידי החכמים. (ד) גם גרעו מן התורה, והכתוב אומר [דברים ד, ב] "לא תגרעו". ועד כאן יישב את שלשת החלקים הראשונים של תלונתם, ומעתה יבוא ליישב את החלק הרביעי.

(322) בהקדמה [ד"ה ודבר זה, וד"ה ולכך כאשר].

(323) שביאר בהקדמה שם שמחמת ירידת הדורות מימי חז"ל עד ימינו לכך דברי חז"ל נראים לנו כספר חתום. ובסוף הבאר השני כתב: "כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו". ובבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל] כתב: "אם נמצא דברים בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם... וכי בשביל שאין אנו עומדין על דבריהם נחשוב רע עליהם. ואין פלא גם כן אם לא יעמוד בסוד דבריהם, כמו שרחוק זמנו מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים. והכל מודים בדבר זה כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים. וכבר הפליגו חכמי ישראל החלוף בין הראשונים ובין האחרונים בחכמתם כמו שהתבאר למעלה. לכך מן הדין עלינו לומר שלא נבין חדות חכמתם, ואילו היו הם עמנו בזמן אחד אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם, אבל ההבדל והחלוק בין הזמנים עושה הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו". וראה למעלה בהקדמה הערה 20, ולהלן בבאר השני הערה 9. אמנם כאן אינו תולה את הפער שבינינו לחז"ל מחמת מרחק הזמן, אלא מחמת מעלת החכמה, שחכמת חז"ל היא אלקית, לעומת חכמתינו שהיא אנושית. וראה על כך להלן בבאר השני הערה 10.

(324) מה שקורא למשה רבינו "אדון כל הנביאים", זהו בטוי מצוי בספריו [גבורות ה' פ"ז (מג:), גו"א בראשית פט"ו סוף אות ז, שם דברים פ"ג אות ט (ד"ה אבל), תפארת ישראל פ"ד (עד:), הקדמה לדרוש על התורה (ו:), להלן באר החמישי (ד"ה כי מה)]. וכן רבינו בחיי בהקדמתו לתורה כתב: "ודבר זה ידוע כי משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים", וראה שם בהערת הרב שעוועל זצ"ל ציון 30. ובביאור תואר זה ראה באור החיים במדבר יא, כה. אמנם במדרש חכמים הוא נקרא "ראש הנביאים" [פתיחתא לאסת"ר אות י], או "רבן של הנביאים" [שמו"ר כא, ד].

(325) הרי שחכמת חז"ל באה אליהם במסורה ממשה רבינו. וכן כתב להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום". וראה להלן בבאר השני הערות 61, 544, ובבאר הרביעי הערה 45.

(326) "כי טעם מלקות שיש להכותו ארבעים כנגד יצירת הולד, רוצה לומר יצירה זאת שנבראת בארבעים יום, יצירה רעה כך היא, לכך יש להכותו כפי מספר היצירה שהיא רעה" [לשונו בסמוך]. ובגו"א שם כתב: "יש מפרשים, דודאי דין הוא שילקה

ארבעים, מפני שחטא וחייב עונש לשמים יהיה נלקה ארבעים, כנגד ארבעים יום של יצירת הולד". ובתנחומא ישן במדבר אות כח אמרו "ולמה ארבעים, אלא האדם נוצר למ' יום... ילקה מ' ויצא ידי עונשו". וכן הוא ברמב"ן דברים כה, ג. ובח"א לקידושין כח. [ב, קלב:] כתב: "המלקות כנגד יצירת האדם, שהוא בארבעים, לייסר היצירה שנבראת במ' יום, שנמצא בו דבר שלא כהוגן. ולכן מייסרין אותו ארבעים, כנגד היצירה, לנקות היצירה ולזכותו".

(327) "גמר יצירתו" הוא יום שהולד מקבל את הנשמה, וכלשונו בגו"א שם: "וביום האחרון, הוא יום ארבעים, מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט [יום] הוא בריאת הגוף". וראה בבית אוצר מערכת א-ד סוף כלל י שפלפל ביסוד זה [שהנשמה ניתנת לעובר ביום הארבעים], ותלה זאת בדברי רבי ואנטונינוס [סנהדרין צא:], וסיכם שם: "ועל כל פנים... קודם יום המ' לא מיקרי 'אדם'. ועיין אוהלות פי"ח מ"ז דקודם מ' יום אינו מטמא באוהל... דהוא מטעם הנ"ל". ושם מאריך בזה.

(328) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בדר"ח פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "גורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ולמאן דאמר] כתב: "כי מצד הגוף החומרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". וכן כתב קודם לכן שם בפ"א [ד"ה אמנם כאשר]. ובגו"א בראשית פ"א אות לג כתב: "ודבר החומרי הוא סבה לחטא", וראה שם הערה 130. וכן כתב שם בדברים פ"ג אות יח, ושם הערה 66. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף הוא בא החטא, שאם אין הגוף היה האדם כמו מלאך", ושם הערה 257. ובתפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר, לא מצד הצורה", ושם הערה 79, שהזכיר יסוד זה הרבה פעמים בספר התפארת. ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "כי החטא והעון הוא מצד החומר". וכן כתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.], ועוד. אמנם בגו"א בראשית פ"ו אות יא ביאר שיש מאן דאמר בב"ר [כז, ד] הסובר כי החטא בא אף מהנשמה. אמנם בכל ספריו נקט כדבר פשוט שאין החטא בא אלא מן הגוף החומרי. וראה להלן הערה 336, בבאר הששי הערות 62, 462.

(329) לכאורה צריך להגיה ולומר "רק כי ההעדר **דבק** בחומר". ומבאר כאן שני יסודות; (א) החטא הוא ההעדר. (ב) ההעדר דבק בחומר. ולגבי יסודו הראשון, כן כתב להלן בבאר הרביעי [ד"ה וכן פירש], וז"ל: "וכן 'חטאת' אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י [בראשית לא, לט] על 'אנכי אחטנה', ופירש רש"י [שם] שהוא לשון חסרון, כמו 'קולע אל השערה ולא יחטא' [שופטים כ, טז], וכן [מ"א א, כא] 'אני ובני

שלמה חטאים'", ושם בהערה 242. כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולגבי יסודו השני [שההעדר דבק בחומר], זהו ג"כ יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", וראה שם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. ובדר"ח פ"א מ"ה [לה.] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ושם פ"ב מ"ז [פב:] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. ר"ל כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם". ושם פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ושם פ"ה מי"ט [רסה:] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ב [כה:], שכתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי". וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [עח.] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד', כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ה מי"ט [סוף רסה:] שבבלעם הרשע דבקו המידות הרעות [עין רעה, רוח גבוהה וכו'] מפאת חיבורו אל החומריות, ולכך היה חסר ובעל העדר.

(330) פירוש - חטא אדה"ר בא מחמת שהאשה נתנה לו מפרי עץ הדעת [בראשית ג, ו]. וכן נאמר [בראשית ג, יב] "ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל".

(331) יסוד נפוץ מאוד מאוד בספריו. וכגון בתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", וראה שם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "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". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ה [לה.]. 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 [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים, והובא למעלה בהערה 198. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. וראה להלן בבאר השני הערות 554, 574, ובבאר החמישי הערות 162, 307, 363.

(332) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קצה.] כתב: "כי ישראל משלימים הכל ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין [העולם] נחשב כלל. וכבר בארנו זה גם כן במקום אחר. ותראה שכן הוא, כי יש לישראל מדרגת הצורה, שכבר אמרנו כי ישראל היו נקראים 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם נקראים אדם, ואין מכחישי התורה נקראים אדם'. והאדם הוא צורה והשלמה אל כל העולם. ולכך תמצא הסגולה של צורה באדם, וכמו כן בישראל. כי כל הדברים - הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא

האדם באחרונה לכל מעשה בראשית, וכמו שבארנו זה במקומו, כי יש על האדם משפט הצורה שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם. כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, כחז"ל [פרקי דר"א פרק כד]. ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעם קודם שהיו ישראל. כי כאשר יצאו ממצרים, והיו לעם, כבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם. שמזה תראה, כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם ישראל. כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה" [ראה כאן הערה 356, ולהלן בבאר הרביעי הערה 1257]. ושם בתפארת ישראל פס"ט [תתרפה.] כתב: "תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד, והוא מקבל השכל הנבדל", ושם הערה 69. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". ובדר"ח פ"ה מכ"א [רעג:] כתב "הגוף הוא בשלימות כאשר הוא בן שמונה עשרה שנים, הצורה היא בשלימות כאשר הוא בן עשרים שנה". ובכלליות קבע שלחומר יש מדריגה ראשונה, ולצורה יש מדריגה שניה [ח"א לערכין ל: (ד, קמז:)]. וכן כתב בח"א למנחות נג: [ד, פב:]. **אמנם** בח"א ליבמות סד. [א, קמג.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי האיש הוא הזכר הוא התחלה, והנקיבה אינה התחלה, רק היא בסוף, ואינה רק השלמת הזכר, והשלמת הדבר הוא בסוף... כי האיש והאשה הם כנגד הצורה והחומר... וההתחלה מתיחס אל הצורה, הפך החומר שהוא מתיחס אל הסוף". ומעין זה כתב בתפארת ישראל ס"פ מט [תשעח.], ושם הערה 65. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שהצורה חלה באחרונה. וצ"ע.

(333) וצרף לכאן דברי רבא [סנהדרין י.] "מלקות במקום מיתה עומדת", ופירש רש"י שם: "דכיון דעבר על אזהרת בוראו, ראוי הוא למות, ומיתה זו קנס עליו הכתוב... מלקות כאחת מן המיתות". וחזינן מכך שני דברים; (א) חמורה היא עבירה אחת, ולכך יש בה לתת שם של "יצירה רעה" על האדם [ראה תפארת ישראל פנ"א הערה 39]. (ב) המלקות נחשבות למיתה, שמסלקות את היצירה הקודמת, וממילא מתחדשת כאן יצירה שניה. **וכל דבריו** מבוארים בגמרא סנהדרין [צא.], שאמרו שם: "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו בכורות נאות ["תאני הבכורות" (רש"י שם)], והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה

בפרדס, בא והרכיבני, ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן בכורות נאות היכן הן. אמר לו חיגר, כלום יש לי רגלים להלך בהן. אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות, מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקדוש ברוך הוא מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד". הרי שהנשמה נענשת עד כמה שהיא מחוברת לגוף.

(334) שבת מח: "כל המחובר לו הרי הוא כמוהו", ומדובר שם לגבי חיבור לטומאה, שכאשר שני כלים מחוברים יחד, אזי לכשנטמא האחד נחשב שאף השני נטמא עמו. וכן מבואר בכלים פ"ה מ"ג, וראה להלן בבאר הששי הערה 463. וכן כתב להלן בבאר השביעי [ד"ה ויש לך לדעת]: "כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו", ושם הערה 234.

(335) מכות כג. "תנו רבנן, הגדול שבדיינין קורא, השני מונה, והשלישי אומר הכהו". הרי שיש מנין לכל מכה ומכה. וכן הובא להלכה ברמב"ם הלכות סנהדרין פט"ז הי"א. וראה הערה 338.

(336) לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות ג: "אמנם נראה, כי בודאי היה ראוי ללקות ארבעים, כנגד ארבעים יום של יצירת הולד. וביום האחרון - הוא יום ארבעים - מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת הגוף. ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע. והנשמה חטאה עמו, שכל המחובר לטמא הרי הוא כמוהו בעודה עם הגוף. ולפיכך אמרה תורה 'ארבעים יכנו', שאף הנשמה שעם הגוף חייב המלקות, שכל אשר הנשמה עם הגוף - שהוא החוטא - הרי היא כמוהו, כדלעיל. אכן כשמכין אותו ל"ט מכות, ובזה שב יצירת הגוף נקי מן החטא, שכן אמרו חכמים [מכות כג.] כל חייבי מלקות נפטרו מידי עונשן על ידי מלקות, והרי בל"ט מכות הוסר החטא מן הגוף, וממילא נמצא הנשמה טהורה. שאין בה פחיתות בעצמה, רק כאשר היא מצורפת לגוף החוטא, וכאשר הגוף נקי מן החטא, אין כאן פחיתות וחטא בנשמה, ואין צריך להלקותו עוד". אמנם יש לעיין לפי זה מדוע כשעבר על שתי עבירות לוקה שמונים [מכות ד.], הרי לאחר שספג את ל"ט המלקות הראשונות "הוסר החטא מן הגוף" [לשונו בגו"א שם], ומדוע יוסיף וילקה מחמת העבירה האחרת. ויל"ע בזה. **וטעמו של** רבי יהודה המחייב ארבעים מלקות [מכות כב.], ניתן לבאר שהוא סובר כמ"ד בב"ר [כז, ד] שיש חטא גם מצד הנשמה, וכמובא למעלה בהערה 328, ולכך ילקה אף מצד הנשמה.

(337) פירוש - נאמר [דברים כה, ב] "והיה אם בן הכות הרשע והפילו השופט והכהו לפניו כדי רשעתו במספר", ובפסוק שלאחריו [פסוק ג] נאמר "ארבעים יכנו לא יוסיף וגו'". הרי שהתורה הפסיקה בין תיבת "במספר" לתיבת "ארבעים".

(338) כמו [במדבר א, ב] "שאו את ראש בני ישראל למשפחותם לבית אבותם במספר שמות כל זכר לגולגלותם", ושם הכוונה לספור כל אחד ואחד [רמב"ן שם פסוק מה]. וכן נאמר [תהלים קמז, ד] "מונה מספר לכוכבים וגו'", והכוונה שמונה הכוכבים אחד לאחד [גו"א שמות פ"א אות ג]. וכך אם היה נאמר כאן באותו פסוק "כדי רשעתו במספר ארבעים יכנו", היה משמע שבספירה המפורטת של המלקות יכה אף מכה ארבעים. וזה המקור שהדיין השני מונה את המלקות אחת לאחת [מכות כג., והובא בהערה 335].

(339) ולפי הסבר זה עדיין יש לשאול מנין לך שלוקה ל"ט מלקות, דהא תינח שההפסקה בין "במספר" לבין "ארבעים" מורה שאינו לוקה ארבעים שלימות, אך מנין שלוקה ל"ט, ולא פחות מזה. ואולי משום טעמו שאמר למעלה שישנה סבה שאינו לוקה את כל הארבעים [כי אין הצורה לכשעצמה מחוייבת הלקאה], וסבה זו כוחה יפה רק להוריד הלקאה אחת מהארבעים, ולא יותר מכך.

(340) מה שנקט "תנא קמא", כי במשנה שם [מכות כב.] אמרו "כמה מלקין אותו, ארבעים חסר אחת, שנאמר 'במספר ארבעים', מנין שהוא סמוך לארבעים. רבי יהודה אומר, ארבעים שלימות הוא לוקה". הרי שלת"ק אמרינן שלוקה ארבעים חסר אחת, מה שא"כ לדעת רבי יהודה שלוקה ארבעים שלימות.

(341) לשון הגמרא: "הוה אמינא ארבעים במניינא", כי תיבת "ארבעים" הוזכרה לפני תיבת "במספר".

(342) לשון הגמרא [מכות כב:] שלפנינו "מאי טעמא, אי כתיב 'ארבעים במספר' הוה אמינא ארבעים במניינא, השתא דכתיב 'במספר ארבעים', מנין שהוא סוכם את הארבעים". וזהו טעם אחר ממה שכתב למעלה שהדרשה נלמדת מההפסקה שבין תיבת "במספר" לתיבת "ארבעים". ומעתה יבאר טעמה של הגמרא.

(343) אלא עומד לעצמו, ללא תלות בתיבת "ארבעים".

(344) ומיד יבאר דקדוק זה על פי רש"י בפירושו לחומש.

(345) לשון רש"י שם: "ואינו נקוד 'בַּמספר' [בי"ת פתוחה], למד שהוא דבוק, לומר במספר ארבעים, ולא ארבעים שלמים, אלא מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים, והן ארבעים חסר אחת".

(346) כי בי"ת פתוחה היא כמו ה"א הידיעה, וכאילו היה נאמר "בְּהמספר" [רש"י בראשית יד, י, שם כד, כז, שמות יג, כא, שם כב, יט]. וראה בגו"א שמות פי"ג אות יז בביאור הדבר. ולכך אילו היה נאמר כאן "בַּמספר" [בי"ת פתוחה], היתה כאן התיחסות למספר ידוע, והוא המפורש בצידו "ארבעים יכנו".

(347) "למד שהוא דבוק, לומר במספר ארבעים" [רש"י דברים כה, ב].
(348) אותיות מש"ה כל"ב הן אותיות שימושיות. ולגבי אות בי"ת, ראה רש"י בראשית לה, ז.
(349) ואז תיבת "במספר" היתה עומדת לעצמה, כי היתה מתפרשת "במספר הידוע", שהשופט יכהו במספר המלקות הידוע. והפסוק שלאחריו ["ארבעים יכנו"] היה לפי זה פירוש לפסוק שלפניו, אך אינו המשכו של הפסוק שלפניו. כל זה אין לומר מחמת שלא נאמר "בַּמספר" בי"ת פתוחה, אלא בי"ת שואית.
(350) פירוש - הא תינח שמתוך שתיבת "במספר" אינה מנוקדת בבי"ת פתוחה מוכח שלא אייר במספר ידוע, אך מנין לך לומר "מנין שהוא סוכם ומשלים לארבעים", ובכך הפסוק "ארבעים יכנו" הוא המשכו של הפסוק "כדי רשעתו במספר", שמא עדיין כל פסוק ופסוק עומד לעצמו, ופירוש "כדי רשעתו במספר" הוא פסוק סתום שאינו מפרש כוונתו, אך אנו מעצמנו נבאר ש"במספר" אייר בארבעים, מבלי ששאבנו ידיעה זו מהפסוק שבא לאחריו "ארבעים יכנו".
(351) כי אם לא מדובר במספר הידוע, וגם אינך נסמך על הפסוק הבא, מנין לך שאכן פירוש "במספר" הוא ארבעים.
(352) "והן ארבעים חסר אחת" [לשון רש"י בחומש שם]. ורש"י במשנה [מכות כב.] כתב: "מדלא כתיב 'יכנו ארבעים במספר', אלא 'במספר ארבעים יכנו', שמעינן דהכי קאמר, מנין הסוכם הארבעים, חשבון המשלים סכום של ארבעים, שגורם לקרות אחריו ארבעים, והיינו שלשים ותשע".
(353) משני הטעמים שהוזכרו עד כה.
(354) פירוש - כל דבריה של תורה, אף הפרטים שבה, מורים על חכמה. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ז [קיד:], וז"ל: "כי על כל התורה אמר הכתוב [דברים ד, ח] 'כי מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת'. ואמר עוד [שם פסוק ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני על העמים אשר ישמעון כל החוקים האלה וגו'". והרי כי כל דבר שבתורה, בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה. ולא כמו שחשב הוא [הרמב"ם במו"נ ח"ג פכ"ו] כי לדברים הפרטיים אין טעם כלל, כי לא היה זה תורה של חכמה". וכן הוא להלן בבאר השני הערה 382, ובבאר הששי הערה 564.
(355) כמו שכתב למעלה בהסברו הראשון. ולא ידעתי למה כפל כאן הדברים. ועכ"פ מבאר כאן שהואיל והתורה נקטה במספר "ארבעים יכנו", אי אפשר לבאר שזהו לאו בדוקא, כי כל מה ששיערה התורה אין ספק שיש לו טעם. ובעל כרחך מה שבפועל

לוקה רק ל"ט, זהו משום הכרח בביצוע העונש המחייבנו להוריד מלקה אחת, אך לא שתהיה כאן הפקעה מעיקרא ממספר "ארבעים". ומעתה הולך לבאר מהו ההכרח בביצוע העונש המחייבנו להפחית מלקה אחת.

(356) כמו כל צורה שמשלים את הכל, ולכך הצורה באה לבסוף, וכמבואר בהערה 332.

(357) דוגמה לדבר; בספירה של בני ישראל כשירדו למצרים נאמר [בראשית מו, כז] "כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים". ופירש רש"י [במדבר ג, טו] "עם כניסתה [של יוכבד] בפתח מצרים ילדה אותה, ונמנית בשבעים נפשות, שכשאתה מונה חשבונם לא תמצאם אלא שבעים חסר אחת, והיא השלימה את המנין". הרי שוב חזינן שהמספר הכללי הוא שבעים, אך במספר הפרטי נמנו רק ששים ותשעה אנשים. וביאר זאת בגבורות ה' פי"ג [סח:] בזה"ל: "ויש לשאול באיזה אופן היה כאן שבעים נפש יוצאי ירך יעקב. ויש דעות הרבה בזה [ב"ר צד, ט]. רבי לוי אומר אמם יוכבד השלימה המנין, כי היתה לידתה בין החומות... כי היתה לידתה במצרים בשביל שלא היתה יוכבד רק השלמה להשלים שבעים נפש, ומפני שלא היתה רק השלמה... לכך לא היתה לגמרי כמו הראשונים שנולדים בארץ כנען... כי המשלים במה שהוא השלמה, הוא מובדל מן הפרטים". הרי שוב חזינן שאין גדר "פרט" על המשלים. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלה:] כתב: "כי לעולם אותו שהוא אחרון הוא לעצמו, בעבור שהוא בסוף, והסוף הוא נבדל מהכל, באשר הוא סוף, ואינו מקובץ עם האחרים. ודבר זה ידוע". וראה שם הערה 106. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "הסוף הוא נבדל מן העיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר". וכן הוא בנתיב העבודה פי"א [א, קיב.].

(358) ענין זה מבואר יותר בתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], וז"ל: "אמנם ממצות הספירה נראה שלא היה אפשר להנתן התורה עד אותו היום. וזה שכאשר יצאו ממצרים, היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים, כי אז בא הוא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל. כי התורה היא משער החמשים, שהוא נבדל מן האדם. ולפיכך מספר החמשים ראוי אל המעלה הנבדלת השכלית. כי מספר זה, שהוא חמשים, נבדל מן המספר הקודם, וראוי לקבל אז התורה השכלית, שהוא נבדל מן הגוף. ודבר זה ברור אין ספק למי שמבין דברים אלו. ולפיכך צריך לספור עד החמשים, ואין החמשים בכלל הספירה. כי אם היה גם כן בכלל הספירה, היה משותף עם התשע

והארבעים, ודבר זה אינו, כי לא היה בכלל התשע וארבעים, רק הוא נבדל לעצמו, כמו השכל שהוא נבדל", ושם הערה 62. ובגו"א ויקרא פכ"ג אות טז הזכיר ענין זה ברמז.

(359) כי בפירוש הראשון ביאר שיום הארבעים הוא כנגד קבלת הצורה והנשמה [ולכך אין הכאה לצורה]. ואילו כאן ביאר שיום הארבעים הוא כנגד המשלים [ואין ספירה והכאה פרטית לדבר שהוא משלים]. והעומק השוה בשניהם הוא, כי החשיבות של "המשלים" הוא שלאחר ספירת כל הפרטים, באים לדרגה שהיא מעבר לפרטים. כי לאחר שהמקבל עשה את שלו מלמטה, שורה עליו מהנותן ברכה וקדושה מלמעלה, החורגת בהרבה מאוסף הפרטים של המקבל. אמור מעתה, שהמעבר מהפרטים אל המשלים הוא מעבר מהמקבל אל הנותן [כמבואר בהערה הקודמת שהגיעו ביום החמישים לשער החמישים, הנבדל מן האדם]. וזה המאפיין את הצורה והנשמה הניתנת לולד ביום הארבעים; לאחר שנשלמה פעולת יצירת הגוף, שהיא פעולה של הטבע [כמבואר למעלה הערה 131], באה הנשמה מנשמת פיו יתברך, וחלה בתוך הולד. ולכך ברור הוא שאין חטא בנשמה, כי "אלקי, נשמה שנתת בי טהורה היא" [מברכות השחר]. וראה להלן בבאר הששי הערה 462.

(360) לשון הפסוק [איוב יא, ט] "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". ובגמרא בעירובין כא. העמידו את הפסוק שעוסק בתורה. וכאן החליף את הרוחב הים בעומק הים. וכן להלן בבאר הששי [ד"ה וכאשר תבין] כתב גם כן: "דברי חכמים... העמוקים מני ים". וכן בנתיב השלום פ"ב [א, רכד:] כתב: "אלו דברים הם עמוקים מני ים". וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ז [קעו.]. אמנם בדרוש על התורה [יח.] חילק להדיא בין אורך ורוחב התורה, לבין עומק התורה, וציטט שם את הפסוק "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" כמורים על האורך והרוחב, ואילו העומק מתבטא בפסוק אחר [משלי ג, כ] "בדעתו תהומות נבקעו". ויל"ע בזה. **והנה מתבאר** שאין זה נחשב לגרעון מהתורה מה שלוקה ל"ט מלקות, כי מהתורה גופא מוכח שילקה ל"ט מלקות, וכפי שביאר כאן בטעמים שונים. אך לכאורה בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו:] כתב דברים שאינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, וז"ל: "ובפרק בתרא דמכות [כב:], אמר רבא, כמה טפשאי שאר אנשי, דמקמי ספר תורה קיימי, ולא קיימי קמי גברא רבא, שהרי התורה אמרה [דברים כה, ג] 'ארבעים יכנו', ואתו רבנן ובצרי חדא, עד כאן. בא להודיע על מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם תורה נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך',

כי החכמים הם עצם התורה גם כן. וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה... ומביא ראיה כי החכמים הם עצם התורה, שאם לא כן, לא היה בידם כח למעט מן ארבעים מכות. אפילו יש בידם דרש, מכל מקום אם לא היו החכמים עצם התורה, אין ראוי לפחות דבר מן התורה על ידי החכמים שדרשו או קבלו כך. **כי הם פוחתים מן התורה**, כי בתורה כתיב בפירוש 'ארבעים יכנו'. אלא שגם החכמים עצם התורה, והתורה יש בה כח לפרש התורה. ולכך אמר 'כמה טפשאי דקיימי מקמי ס"ת, ולא קיימי מקמי גברא רבא', כי גם הם עצם התורה, ולכך יש כח בת"ח למעט על פי דרשות שלהם וחכמתם אחד מן המספר". הרי שביאר שם שאין בידי הדרשה להפקיע מפשוטו של מקרא ד"ארבעים יכנו", כי יש בכך הפחתה מהתורה. ולולא שהחכמים היו עצם התורה, היה לוקה ארבעים מלקות. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, שמתבאר שחכמים אכן גרעו מהמשמעות של התורה. וכל מה שטרח המהר"ל כאן לבאר שהמשמעות של התורה מורה על ל"ט מלקות, לכאורה נסתר מדבריו בנתיב התורה, ששם ביאר שלעולם ל"ט מלקות הן הפחתה ממשמעות התורה, ולכך אין בידי הדרשות לכשעצמן להוציא מפשוטו של מקרא, אלא שהוצאה זו נעשית רק מכוחם של חכמים, שהם עצם התורה. ואם נפשך לומר שמחמת שחכמים הם עצם התורה, לכך אין כאן הפחתה מהתורה ["כי התורה יש בה כח לפרש התורה" (לשונו שם)], א"כ לא היה צריך כאן לבאר שהדרשה מוכחת מהפסוק, שהרי בלא"ה לא מחמת ההוכחה קבענו שילקה ל"ט מלקות [דזה לא היה מספיק לכך], אלא מחמת שהחכמים הם עצם התורה, ובכחם לפרש התורה כפי שהתורה עצמה יכולה לעשות כן. ומאי נפק"מ שהדרשה מוכחת היטב מהפסוק. ובקיצור קשה, כי כאן ביאר שהדרשה היא חזקה ומוכחת מהפסוק, ולא שהחכמים חזקים דיים להפחית ממשמעות הפסוק. ואילו בנתיב התורה ביאר להיפך; הדרשה אכן אינה מספיק חזקה להסתמך עליה שילקה ל"ט מלקות, אך חכמים הם חזקים דיים להפחית ממשמעות המקרא. ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, שזה וזה גורם. שכאן דבריו באים לבאר שאין דרשת חכמים [ל"ט מלקות] סותרת לפסוק ["ארבעים יכנו"], כי אם הדרשה היתה סותרת לגמרי לפסוק, אזי אי אפשר היה לומר הדרשה, אף שהחכמים הם עצם התורה. אך עם כל זה, בודאי שזהו דוחק מסויים בפסוק, כי לעולם פשטות "ארבעים" אינה "שלושים ותשע", ויש כאן "שבקיה לקרא דאיהו דחיק, ומוקי אנפשיה" [פסחים נט:]. ובכדי שיתאפשר לחכמים להעמיד את הפסוק אף בפירוש דחוק, עליך לומר שהחכמים הם עצם התורה, וכדבריו בנתיב התורה.

(361) עפ"י אבות פ"א מ"ד "והוי שותה בצמא את דבריהם". ושם בדר"ח [לד.] ביאר שהצמאון מורה על חסרון האדם כאשר הוא חסר שכל החכמים, וכלשונו: "כאשר אין השכל באדם אז האדם חסר, ובשכל יושלם האדם. ולפיכך ישתה האדם בצמאה דבריהם, כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו. שכל זמן שהוא חסר אינו בטוב, ולכך ישתה בצמאה דבריהם גם כן, שבזה נראה כי הת"ח הוא השלמת בני אדם כמו שהוא [השכל] אצל האדם, שהשכל הוא השלמת האדם, וכאשר אין בו שכל הוא חסר".

(362) עפ"י דברים טו, כב. והזכיר דברים אלו על פי הגמרא בחגיגה [ג:] שהביא למעלה אודות דברי חכמים "הללו מטמאין הללו מטהרין, הללו אוסרין הללו מתירין, הללו פוסלין הללו מכשירין".

(363) כפי שביאר בהתחלת הבאר, שתוספת וגרעון יהיו רק בפרטי המצוה, ולא בדבר מחוץ לפרטי המצוה.

(364) בכך מיישב את השאלות השניה והשלישית שפתח בהן את הבאר; "גם יש כאן שתי תורות; התורה שנתנה מפי השם יתברך על ידי משה רבינו עליו השלום, ותורת חכמים תורה בפני עצמה, ואין כאן תורה אחת, כמו שראוי. גם תורת משה על ידי זה חסירה, כאשר צריך להשלימה על ידי מצות חכמים".

(365) מוסיף בזה שתקנות חכמים הם גם כבוד התורה. וכפי שביאר הפחד יצחק פסח מאמר פג, אות ד: "תוכן החובה של עשיית משמרת לדברי תורה אינו ענין שלילי של מניעה מאיסורין, אלא שזהו מכשיר חיובי של כבוד התורה והרמת קרנה ["אינו דומה פלטרין (של מלך) שיש עליו שומרים, לפלטרין של מלך שאין עליו שומרים" (רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ח ה"א)]. וכשאדם מישראל מקיים סייג מדברי סופרים, הרי הוא נעשה על ידי זה ליוצר פועל של כבוד התורה בעולם. ולאידך גיסא, כשהוא עובר עליהם אינו רק מפקיר עצמו לנשיכת הנחש... אלא שמשחית הוא את הכלי שרת של כבוד התורה, ומצד זה נמצאת חומרא יתירה בעובר על דברי סופרים יותר מבעובר על דברי תורה". וראה למעלה הערה 200.

(366) זה נאמר על דברי סופרים ושאר פירושי רבנן. וכן כתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה: "כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו, שנאמר [שמות כד, יב] 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה'. 'תורה' זו תורה שבכתב. 'והמצוה' זו פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה. ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה". הרי שדברי חכמים הם פירוש לתורה.

(367) נראה כוונתו, כי למעלה השריש שתקנות וגזרות דרבנן מורות על העובד האהבה [ראה הערה 226]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] ביאר: "מי שהוא ירא מהקב"ה יותר מיוחד אל העולם הזה... כי בעולם הזה נמצא בו היראה והפחד, אבל האהבה שהוא הטוב הגמור אל זה ראוי עולם הבא. לכן כתיב [תהלים קיא, ה] 'טרף נתן ליראיו', דהיינו עולם הזה שהוא ראוי לירא שמים. אבל עולם הבא הוא שייך אל אהבה, שהוא נמשך אחר השם יתברך באהבה ובטוב לב, ולכך ראוי אל העולם הבא שכולו טוב". וראה דר"ח פ"ד מ"א [קסב:]. הרי שעוה"ב מיוחד לעובדים מאהבה.

(368) כי נתבאר למעלה [הערה 231] שמכלל תקנות דרבנן נמצא גם העובד מיראה, והעובד מיראה מקבל ברכה בעוה"ז, וכמבואר בהערה הקודמת. ונאמר [בראשית יב, ב] "ואברכך", ופירש רש"י שם "זהו שאומר אלקי יצחק". וביאר הגו"א שם באות ה: "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם" [ראה להלן בבאר הששי הערה 490], ויצחק היה עובד מיראה, וכמו שכתב בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומעתה הם]: "מדת יצחק שהוא מדת היראה, דכתיב [בראשית לא, מב] 'ופחד יצחק היה לי'". וכמו כן מקבל קדושה, כי כל קדושה היא הפרשה והבדלה [למעלה הערות 241, 248].

(369) למעלה בהקדמה [ד"ה ומעתה אם], ושם הערה 90.

(370) כפי שכתב רש"י במדבר יא, כג: "אי אפשר לעמוד על הטפל, מאחר שאינן מבקשים אלא עלילה לא תספיק להם... אם אתה נותן להם בשר בהמה גסה, יאמרו דקה בקשנו. ואם אתה נותן להם דקה, יאמרו גסה בקשנו. חיה ועוף בקשנו, דגים וחגבים בקשנו". וראה גו"א שם אות טז, ולהלן בבאר הרביעי הערה 1427.

(371) כרך ענוה ביחד עם "מודה על האמת". ונראה ביאורו, שבנתיב הענוה פ"א [ב, א:] כתב: "בעל ענוה משפיל עצמו לפני כל, ואיך לא ישפיל עצמו לפני השם יתברך". ולכך ניתן לומר ג"כ "ואיך לא ישפיל עצמו לפני האמת".

(372) כוונתו לפסוק [משלי ג, לד] "אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן", ודרשו על כך בגמרא [יומא לח:] "בא לטמא פותחין לו, בא לטהר מסייעין אותו". ופירש רש"י שם "אם ללצים הוא יליץ - אם ללצים הוא בא להתחבר, הוא יליץ, לא ימנעוהו ולא יעזרוהו. אם לענוים - הוא בא להתחבר, יתן לו חן, מי שבידו ליתן".

באר ב

פרק א

(1) כי הבאר הזה עוסק בתלונה "כי לא זו בלבד שהוסיפו וגרעו [חז"ל על התורה], אבל הם עברו חוק ומשפט בדברים שאינם לפי הדעת והשכל, וקרבו לעשות מה שלא יעשה, והרחיקו מלעשות מה שראוי להיות נעשה" [לשונו בסוף ההקדמה]. ולכך אירי בדברי חז"ל ה"נראים גלי ים עכורים" [לשונו בסמוך]. ולכך בבאר זה ימצאו "מים טהורים", הנקיים מכל תעוב. וכן את הבאר השביעי יפתח במלים "מים טהורים", מחמת אותה סבה. וראה שם הערה 1.

(2) רומז בזה שהמתלוננים לא מבני ישראל המה, וכפי שנתבאר בהקדמה הערה 80.

(3) כמו שנאמר [תהלים יט, ח] "תורת ה' תמימה וגו' עדות ה' נאמנה מחכימת פתי". וכתב על כך בהקדמה לתפארת ישראל [יט.]: "ואחר כך אמר 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי'. פירוש, כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה, מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר". [ראה להלן הערה 336.] ובירור כל דבר בודאי נעשה בתורה שבע"פ, ולכך בירור הדבר קשור לדברי חכמים. והמשך דבריו כאן "יפים ללב ולעינים מאירים" כתב גם בתחילת הבאר השביעי, ושם נתבאר מדוע תלה היופי בלב, והאור בעינים.

(4) כן כתב להלן בתחילת הבאר השביעי: "צלולים ולא עכורים, יפים ללב ולעינים מאירים". ומה שתלה היופי בלב, והאור לעינים, מבואר על פי דברי המשך חכמה [שמות יב, כא], שהאריך לבאר שם ש"תורה" מכוונת כנגד הכח השכלי שבאדם, ואילו "מצוות" מכוונות כנגד הרגשות שבאדם, וכתב: "הרבה להם תורה מושכלות רבות... לחנך כח השכל להיות קיים ועומד... ועל ההרגשות... הרבה להם במצוות, לחזק להם ההרגשות... וכל ההרגשות מקום להן במצוות, יופי - 'פרי עץ הדר' [ויקרא כג, מ]... וזה 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל' [מכות כג:], ולהעמידם על הדת הפילוסופי... 'הרבה להם תורה' [שם], מושכלות לגעור בכוח המדמה. 'ומצוות' [שם], ליקח כל המוחשים וההרגשות למצוות ומעשים טובים, שלא יפתו את האדם לרע. ולכך נשא הציץ על הראש, והיה כתוב [שמות כח, לו] 'קודש לה", שהשכל כולו קודש. אמנם על הלב, מקור ההרגשות, כתיב [שמות כח, ל] 'בני ישראל', להורות שההרגשות יהיו אל המצוות, שרובן המה התאחדות האומה... ולכן יהיו ההרגשות עסוקים במצוות", עכ"ל. וזהו שאנו אומרים "והאר עינינו בתורתך, ודבק לבנו במצוותיך". הרי שחיברו את העינים לתורה,

ואת הלב למצוות, כי העינים הן מורות על "עין השכל" [ראה להלן בבאר החמישי הערה 34], והלב הוא מקום ההרגשות, המיועד למצוות. וזהו שכתב כאן "יפים ללב ולעינים מאירים".

(5) כמו הדין של "כאשר זמם ולא כאשר עשה" [רש"י מכות ב:], ושאר דינים שיובאו בהמשך.

(6) בנוסף למה שנתבאר בבאר הראשון, שאין להעליל על חז"ל שהוסיפו וגרעו על התורה.

(7) לשון רש"י [שמות כג, ח] "דברי צדיקים - דברים המצודקים, משפטי אמת... ישרים".

(8) פירוש - שאף הדברים שאינם ברורים נגדרים בגדר של שאר דבריהם, וילמד סתום מן המפורש. ומה שכתב "אחר הכל" כוונתו אחר הרוב [לשיטתם של המתלוננים], ורובו ככולו. ואולי צריך להגיה "נמשך אחר השכל". ומעין זה כתב בשער הספר של הגור אריה: "ומן המאמרים הידועים [של חז"ל] שבאו בפירוש רש"י, ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם". וראה הערה הבאה. ולהלן בתחילת הבאר הרביעי כתב כן, וראה שם הערה 38.

(9) כדבריו להלן ריש הבאר הרביעי: "כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" ובבאר השלישי [ד"ה ודבר זה] כתב: "רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולו, שכולם הם אמיתיים ושלימים ומום אין בהם... רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול, שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים". ושם מבאר את הסבה לכך שדברי חכמים נראים מתחילה רחוקים. וראה בספר המפתח לגור אריה [כרך ט] בדברי מבוא, עמוד 27.

(10) כפי שכתב בסוף הבאר הראשון: "מה שחושבין [בני אדם] עליהם [על חכמים] דבר זה [שדבריהם רחוקים], הוא כמו שנתבאר, כי החלוף במעלת החכמה הוא שגורם לזה. כי להם בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו". וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה דור אחר דור", ושם הערות 323, 325, ולהלן הערה 58. והנה גם כאן, ולהלן הערה 591, ובסוף הבאר הראשון [ד"ה אמנם מה], ביאר כנ"ל, שהסבה שדברי חכמים רחוקים מאתנו היא משום ההבדל במעלת החכמה [חכמה אלקית לעומת חכמה אנושית]. ואילו בהקדמה [ד"ה הרי שהם] ולהלן ריש הבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל] כתב

שהסבה לכך היא ריחוק הזמן שיש בין זמננו לבין זמנם של חז"ל. ובבאר השלישי [ד"ה שהאדם יחשוב] ביאר סבה נוספת, שכפי עומק החכמה, כך סתימת הדברים והסתרם. הרי שנתן בזה שלש סבות שונות. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 91.

(11) פירוש - כפי החילוק שיש בין התורה עצמה לדעת בני אדם.

(12) אודות שדברי התורה שבכתב רחוקים מן האדם, ראה דבריו בח"א לסוטה מד. [ב, פא:] שכתב: "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 הסוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 219]. וכן בגו"א בראשית פכ"ו אות ה כתב: "דברי תורה שהיא רחוקה מהשגת האדם". וענין זה נתבאר למעלה בבאר הראשון בהערות 136, 140, 165, 219. וראה בסמוך ציון 42, ובבאר השלישי הערה 166. ובהקדמת הקצות החושן כתב: "אמרו בש"ס [גיטין ס:] תורה רובה בעל פה ומיעוטה בכתב, שנאמר [הושע ח, יב] 'אכתוב להם רובי תורתי כמו זר נחשבו'. והיינו דאם היה הכל בכתב מיד ה' עלינו השכיל, אנחנו כמו זר נחשבנו, כי מה לשכל האנושי להבין בתורת ה', אבל בתורה שבעל פה משלנו הוא".

(13) ובהקשר זה יש לצרף את דבריו של רבי ישראל מסלנט [אור ישראל מכתב יח] שהתלמוד אצלנו הוא בבחינת מקרא בימי חז"ל. והובא למעלה בהקדמה הערה 76.

(14) ועל כך נאמר [ישעיה נה, ט] "כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממחשבותיכם". ומכלל זה גבהו דברי חז"ל מדברינו, וכפי שכתב בסוף הבאר הזה: "כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו". ולא נקט בפסוק זה כמליצה בעלמא, אלא שהפסוק עוסק בפער שבין הדברים האלקיים לדברים האנושיים, והוא הוא הפער שבין דברי חז"ל לבינינו.

(15) בגמרא שלפנינו איתא "דרב אחא בר עולא", אך בעין יעקב שם איתא כמו שכתב המהר"ל. ודרכו של המהר"ל לצטט כפי הגירסא שבעין יעקב, וכמו שצויין פעמים רבות בספר תפארת ישראל [פ"ד הערה 10, פי"ד הערה 5, פכ"ה הערה 69, פ"ל הערה 6, פל"ה הערה 48, פל"ו הערה 29, ועוד]. וראה בסמוך הערות 18, 310, 331, 607, בבאר השלישי הערה 16, בבאר הרביעי הערות 103, 1041, בבאר החמישי הערה 439, בבאר הששי הערות 246, 830, ובבאר השביעי הערה 97.

(16) "ולהג הרבה - המלעיג עליהן ביגיעות בשר נידון" [רש"י שם].

(17) לשון הגמרא שלפנינו: "מתקיף לה רבא, מי כתיב 'לעג', 'להג' כתיב".
(18) לפנינו בגמרא "אלא כל ההוגה בהן טועם וכו'". אך בעין יעקב איתא "כל הלוהג בהן", וציטט כדרכו כגירסת העין יעקב.
(19) "בכל שעה שאדם מחזר בדברי תורה מוצא בהן טעם" [רש"י שם].
(20) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא", לאמור שאין רבא חולק על רב פפא אלא בביאור הפסוק ["לוהג" לעומת "לועג"], אך לא שחולק על עצם דרשתו של רב פפא.
(21) בגיטין נז., שאמרו שעונשו של אותו האיש היה שנדון בצואה רותחת, "דאמר מר, כל המלעיג על דברי חכמים נידון בצואה רותחת". אך לא מצאתי מקומות נוספים שהזכירו כן.
(22) כפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ט [תתקל.]: "התורה, אף כי יש לה צירוף וחבור אל העולם, אין כאן קבלה מעורב עם המקבל, רק התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפז.] ביאר שארון ברית ה' נסע לפני ישראל דרך שלשת ימים [במדבר י, לג], וכתב על כך: "וביאור דבר זה כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מ"מ יש כאן קשר, שמקושר השכל באדם... ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמר ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'... היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו', לכן לא היה הארון נבדל מהם לגמרי". וכן כתב כמה פעמים בנוגע להקב"ה, וכגון בגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם' [תהלים קטו, טז], אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "הוא יתברך נבדל מכל הנמצאים. ואף שהוא יתברך מצטרף אל הנמצאים במה שהוא סבה ועלת הנמצאים, מכל מקום הוא נבדל מהם גם כן". ובנתיב הדין פרק א [א, קפו.] כתב: "אף שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך נקרא הוא יתברך 'קדוש', שהקדוש הוא נבדל מהכל. ועם כל זה משרה הש"י קדושתו בתוך ישראל". וכן מצינו לגבי יחס הת"ח עם שאר בני אדם, וכלשונו בנתיב התורה פ"ד [א, כא:]: "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... דמיון אל השכל... אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי". ושם להלן פט"ז [א, ע.] כתב: "התלמיד חכם, מצד השכל שבו, הוא נבדל מכלל שאר בני אדם". וכן בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:] כתב: "אין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף". ובסנהדרין נב: אמרו "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.] בזה"ל: "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, 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 להלן בבאר החמישי הערה 430. ובח"א להוריות יג. [ד, ס:] ביאר את דברי הגמרא שם "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ", וז"ל: "מפני שמעלת כ"ג, אע"ג שהיא גדולה, אינה שכלית. אבל הממזר, אע"ג שפגום הוא, זהו מצד הגוף, ובדבר זה לא יפגם השכל, כי השכל בפני עצמו נבדל מן הגוף, ולפיכך ממזר ת"ח קודם לכ"ג עם הארץ". ובאבות פ"א מ"ד אמרו "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם בדר"ח [לג:] לבאר: "כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה ממעט במעלת החכמה כאשר עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם דהיינו להשפיל תחת רגליהם... ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל, ואם מתחבר לת"ח כמו שני חברים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל שהוא נבדל. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן הת"ח, שא"כ לא היה הת"ח אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם. שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם ת"ח בביתו, שיהיה נמצא ת"ח בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג.

וכאשר ימצא השכל באדם שהוא נבדל מן האדם אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה". וכן ביאר בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], וז"ל: "'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה' [משלי ב, ו]... ר"ל כי כל דבר שישיג נקרא 'חכמה', ולפיכך לא כתיב רק כי ה' יתן חכמה. אבל אצל הדעת והבינה, שהוא שכל עליון, שכל אלקי נבדל לגמרי, נאמר 'מפיו דעת ותבונה', כי מפני כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלקי לגמרי, אמר 'מפיו', כי ע"י דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה. ושני דברים הנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור. ומזה תדע כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה, שאין זה שכל נבדל לגמרי... וכן תקנו חכמים בברכת 'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא 'אדם' בעל גוף, לכך הדעת שהוא שכל הנבדל, [מגיע] אליו דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה". וראה להלן הערה 336, בבאר הששי הערה 467, ובנר מצוה ח"א הערה 141.

(23) כי כל לעג הוא מורה על ההרחקה מהדבר שלועגים עליו. ובגו"א במדבר פט"ז אות לג מבואר שכל לעג אינו אלא בגדר ליצנות. וכל ליצנות פירושה ביטול חשיבות הדבר [כמבואר בפחד יצחק פורים ענין א]. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הז'] כתב שהמלעיג על המצות מחמת שמלעיג על דברי אלקים חיים, יש בכך יציאה גמורה מן הראוי. וראה בסמוך הערות 26, 41.

(24) השכל האלקי.

(25) לא מצאתי מקורו. ואודות שחכמי המחקר מהללים ומשבחים את מדרגת השכל, כן כתב ברישׁ פרק ט בתפארת ישראל, וז"ל: "אשר הלכו בדרך חכמי המחקר, והם הפילוסופים... יתנו שם ותפארת אל השכל, ועל ידי המושכלות יקנה האדם הנצחיות". דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ב מ"ט [צג:] כתב: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כח העין הוא כח נבדל, שאם לא כן, לא היה רואה בעין שהוא קטן, השמים הגדולים. רק בודאי מקבל כח הראות את המראה הנבדל מן הגשם... וזה ראיה שכח הראות הוא כח נבדל". וכן הוא בראב"ע הארוך לשמות ג, ו, שכתב: "שער העין משער השמים, כי ברגע אחד יראה תמונות רבות רחוקות עם קרובות" [וראה להלן בבאר החמישי הערה 555]. הרי שדבר שקשור לשכל [כפי כח הראות, וכמבואר שם בדר"ח], הוא נבדל לגמרי מגדרי הגוף ומגבלותיו. ואם כך בכח הראיה, שיש בו מכח השכל, ק"ו שמדריגת השכל עצמה נבדלת לגמרי. ובתפארת ישראל פמ"ג הערה 21 נתבאר שאין מגבלות הטבע וחוקי הגשם חלות על הדבר הנבדל.

(26) כי הלועג על דבר, שם את עצמו במצב שעומד כהפכו של אותו דבר, וכמבואר בהערה 23, ובסמוך הערה 30. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:] כתב: "מרבה שחוק אינו זוכה לתורה. וטעמא כי השחוק... הוא הפך המחשבה, שהוא השכל. לכך השחוק מבטל השכל. ודבר זה תוכל להבין, כי השחוק מתחדש מן התול וליצנות בלבד. ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק התול. והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק הוא מבטל השכל". וכן נגע בענין זה להלן בבאר הרביעי [ד"ה ועצם השחוק], וכתב שם בתוך דבריו: "עצם השחוק אינו רק חבור והתאחדות עם הדבר, לא זולת זה... ואדם - השחוק אצלו כאשר הוא מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי... שאין האדם דעתו מתחבר לדבר רק כמו הלצנות... כי השגות המושכלות וכיוצא בזה הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק", ושם הערה 885. ומדבריו בבאר הרביעי מתבאר מה שכתב כאן "אותו האיש **דבק** בהפך זה", שלא רק שההתול עומד כנגד השכל, אלא שההתול **מדביק** את האדם להפכו של השכל.

(27) למעלתו של השכל האלקי, וכמו שנתבאר.

(28) והיא הצואה ["צואה" מלשון "יציאה" (מו"נ ג, ח)].

(29) לשונו בח"א לגיטין נז. [ב, קיא.]: "כי אין דבר פחות ורחוק מן האדם רק הצואה... עד שלגודל פחיתות הצואה היא נבדלת מן האדם ואינה עומדת באדם... כי אין לך דבר מאוס יותר מן הצואה". והחידוש הוא שאין פחיתות הצואה מחמת שהיא יוצאת מן האדם, אלא להיפך; היא יוצאת מן האדם מחמת פחיתותה, כי אם לא היתה מאוסה כ"כ, לא היתה יוצאת מן האדם. א"כ היציאה מן האדם אינה סבה לפחיתותה, אלא סימן לפחיתותה. וראיה לדבר, ממה שאמרו חכמים [מכות טז:] שהמשהה את נקביו עובר משום "לא תשקצו" [ויקרא יא, מג]. הרי אף בטרם שיצא מן האדם נחשב לדבר משוקץ. ולשון הרמב"ם בסוף הלכות מאכלות אסורות פי"ז הלכה ל"א הוא: "וכן אסור לאדם שישהה את נקביו, בין גדולים בין קטנים, וכל המשהה נקביו הרי זה בכלל משקץ נפשו". וכן בנצח ישראל פל"ו [תרעב.] ביאר שהיוצא ונפרש מן החומר הוא המדריגה השפלה ביותר. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.] כתב: "וכמו שאמרו [ברכות נז:] תשמיש אחד משששים בעוה"ב. ומוקי ליה בגמרא תשמיש נקבים. כלומר היציאה לאדם. ור"ל כי אין העוה"ב רק קורת רוח... וכאשר יסולק ההוצאה, מסולק ממנו התנגדות שיש לאדם. כי הוצאה היא מתנגד לאדם, וכאשר יסולק זה מן האדם מביא אל האדם נחת רוח ביותר". ולפי דבריו כאן מבואר מהי ההתנגדות שיש בהוצאה.

(30) לשונו בח"א לגיטין נז. [ב, קיא.]: "ויש לך לדעת, כי אין ראוי למלעיג על דברי חכמים רק עונש זה. וזה כי החכם כל דבריו דברי חכמה, והחכמה הוא שכל נבדל מן הגשמי למעלת השכל. והמלעיג על דברי חכמים, והוא הפך החכמים שיש בהם שכל הנבדל מן האדם, שהרי מלעיג עליהם, לכך נדון בהפך זה, שהוא נדון בצואה רותחת, שהוא דבר נבדל מן האדם, ויוצא ממנו מפני פחיתותה. וסוד זה רמזו חכמים באמונתם במסכת סוכה [מב:], כל קטן שאין בו דעת [אין] מרחקין מצואתו. יש בו דעת, מרחיקין מצואתו, שנאמר [קהלת א, יח] 'יוסיף דעת יוסיף מכאוב'. והדבר הזה כי מציאת ההפכים אחד, וכאשר נמצא האחד, ימצא השני שהוא כנגדו. ולכך במציאות הדעת ימצא הפך זה הוא הצואה. וכל אלו דברים הם עמוקים מאוד בסוד החכמה". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קמא:]. **דוגמה נוספת** ליסוד זה; מצאנו שקבורת משה היתה "מול בית פעור" [דברים לד, ו]. ובח"א לסוטה יד. [ב, נז:] ביאר זאת, וז"ל: "כי אין ע"ז בעולם שכ"כ גנאי לאדם כמו פעור, שהיו מתריזים לפניה... ומפני כי משה רבינו ע"ה היה איש אלקים [דברים לג, א], ובפרט במיתתו היה יותר מתעלה בקדושה עליונה [ראה בסמוך הערה 33]... והיה שב אל מדריגת הפשיטות יותר... ראוי היה שנקבר משה מול פעור, כי כנגד הקדושה הוא הטומאה והתעוב, שאם ימצא קדושה עליונה, כך ימצא כנגד זה התעוב, ולפיכך נקבר משה רבינו ע"ה מול פעור... שהיה משה נגד פעור, והפך שלו".

(31) הלועג על דברי חכמים.

(32) מקורו בזוה"ק ח"ב קנ:, שאמרו שם: "אתר אית בגיהנום... דאקרון 'צואה רותחת', ותמן איהו זוהמא דנשמתין... ונורא דגיהנום שלטא בההוא זוהמא". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיא.] כתב: "כל המלעיג על דברי חכמים נדון בצואה רותחת. ור"ל כי דין של אותו האיש שהיה דבק במדריגה הפחותה, והשחיתות הזה הוא ענין גיהנם, ולכך נקרא 'צואה רותחת'. כי אין דבר [פחות] ומרוחק מן האדם רק הצואה... שהיה הוא דבק במדריגה הפחותה והמאוסה והיא מדריגה התחתונה בגיהנם. כי דיני הגהינם הם כמה מדרגות... כאשר האדם ראוי לו מצד עצמו להיות בכבוד והדר, וכאשר הוא חוטא בעולם, אז הוא בההוא עלמא בהפך, שהוא דבק בשקוץ ובמיאוס הגמור [ראה להלן בבאר הששי הערה 62]. ואינו שקוץ ומיאוס כמו שהוא בעולם הזה, רק שהוא שקוץ ותעוב רוחני בלתי גשמי, וזה נקרא 'צואה רותחת'. כי אין לך דבר מאוס יותר מן הצואה, והיא רותחת, ר"ל אשיי, כי האש הזה אינו גשמי". ועל כך ניתן לקרוא [דניאל י, ח] "והודי הפך עלי למשחית". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה [קמ:].

(33) פירוש - מעמיד כאן ב"זה לעומת זה" את עונש הגיהנום של "צואה רותחת" [הניתן למלעיגים על דברי חז"ל] מול מדריגת הצדיקים לאחר מיתה. [ובסמוך יבאר שזהו היחס של הצואה אל האדם]. ומה שנקט במדרגת הצדיקים **אחר מיתה** דוקא, כי כל השוואה צריכה להיות באותה מישור. והואיל והעונש של "צואה רותחת" הוא בגיהנום לאחר מיתה, לכך המקביל וההפך לו הוא מדרגת הצדיקים לאחר מיתה. ואודות מדרגת הצדיקים לאחר מיתה, כבר הובא בהערה 30 שמשה רבינו הגיע למדרגת הפשיטות במיתתו. ועניין זה מבואר היטב בהספד [עמוד קעח], שכתב שם: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וכן הוא להלן בבאר הרביעי [הערה 1090]. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1089, ובבאר החמישי הערה 210, ובבאר הששי הערה 88.

(34) "הצואה מן האדם" - פירושו הצואה היוצאת מן האדם מחמת רוב פחיתותה.

(35) "עם" - ביחס.

(36) צריך ביאור, שפעמיים העמיד כאן את המלעיג כעומד נגד "כלל הצדיקים", ופעמיים העמיד אותו כעומד נגד "כלל [בני] האדם". ועד כמה שנוגע לבאר ענינה של "צואה רותחת", היה לכאורה די בהעמדתו כנגד "כלל [בני] האדם"; שכשם שהצואה מרוחקת מהאדם, כך המלעיג על דברי חכמים רחוק מן כלל [בני] האדם בתכלית הריחוק. אמנם לכשתדייק בלשונו תראה, שכאשר איירי בעונש המלעיג בגיהנום, אז ה"כנגדו" הוא "כלל הצדיקים". אך כאשר איירי במדרגת המלעיג בעודו חי בעוה"ז, אז ה"כנגדו" הוא "כלל [בני] אדם". והענין מבואר על פי דבריו בדרוש לשבת תשובה [עו:], שכתב שם: "נברא האדם בעולם הזה ולעולם הבא... ואלו שני עולמות נרמזים, שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור... וידוע כי הפנים... מרמז לך על אור עולם הבא... אבל הגב... שייך לעולם הזה... אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעולם הבא, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה". [והובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 31]. ולכך

בעוה"ז כולם בגדר "בני אדם", אך לאחר שהוסרו מחיצות הגוף, ברור למדי מעמדם של הצדיקים.

(37) צ"ב, מה הצורך לומר תיבת "הרבה" ["ולהג **הרבה**"], הרי מדובר בלועג על דברי חכמים, והיה סגי בתיבת "להג" לחודא. ואין לומר שכוונתו היא שלועג הרבה [לאפוקי מלועג קצת], כי לשונו הוא "מי שהוא מדבר הרבה ולועג", ולא כתב "מי שהוא לועג הרבה". הרי ש"מדבר הרבה" לחודא, ו"לועג" לחודא. ונראה לבאר, כי בגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "ואמרו חכמים מרבה דברים מרבה שטות. כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:], בביאור המשנה שאחד מקניניה של תורה הוא "מיעוט שיחה", כתב: "כי מרבה דברים מרבה שטות... כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה, שהוא מיעוט שיחה, הוא יסוד גדול אל החכמה" [ראה להלן בבאר הששי הערה 983]. וא"כ הפסוק מלמדנו שלעג זה על דברי חכמים בא לו מחמת שהיה מרבה דברים. ואין הכוונה שהפסוק סתם מורה לנו מהיכן צצה פחיתות זו, אלא שהפסוק בא להורות באצבע על מהותה של פחיתות זו, שכל ענינה אינה אלא הפקעה מהשכל, ולכך היא תולדה מהנהגה הנוגדת לשכל, וזהו "מרבה דברים".

(38) עונשו המחכה לו בסוף [גיהנום].

(39) מעין דברי המחבר באור"ח סימן ג סעיף ט: "לא ישב במהרה ובחוזק, ולא יאנוס לדחוק עצמו יותר מדי, שלא ינתק שיני הכרכשתא", ומקורו בשבת פב. ורש"י בראשית יט, יז השוה בין "והמליטה זכר" [ישעיה סו, ז], שהוא פעולת ההולדה, לבין "ולא יכלו מלט המשא" [ישעיה מו, ב], שהוא "להשמיט משא הרעי שבנקביהם" [לשונו בבראשית שם], ששניהם "לשון הוצאה ממקום בלוע" [רש"י ישעיה מו, ב]. וברור שכל הוצאה ממקור בלוע נעשית על ידי יגיעה, וכצער הלידה. וכוונת הענין היא שיגיעה זו מורה עד כמה פחיתות יש בצואה, שבעל כרחו של האדם עליו להפריש את עצמו ממנה, כדי לדחות את הפסולת ממנו, למרות שהדבר כרוך ביגיעה.

(40) השכל.

(41) כי המתרחק מדבר אחד, ממילא מתקרב ומתחבר אל הפכו, וכמבואר בהערה 26. ובדר"ח פ"ג מ"ח [קכט:] כתב: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו [במשנה שם]. 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... 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". והם הם הדברים המבוארים כאן. ובגמרא [פסחים מט:] "שנה ופירש יותר מכולם", וכתב על כך בנתיב התורה פט"ו [א, סו.]: "כי זה יותר חומרי מה שהיה לו התורה ופירש מן התורה. וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי כיון שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי... בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מכל". וראה להלן בבאר השביעי הערה 224.

(42) כי השכל האלקי מרוחק מן האדם, וכמו שנתבאר למעלה הערות 9, 12.

(43) לכאורה לפי זה היה לרבא לומר שכל הלוהג [הוגה] בהם טועם טעם עצמות, כי נתבאר בכמה מקומות שגוף הבהמה הוא העצמות, וכגון בדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". ובגו"א במדבר פכ"ד אות ח כתב: "כי העצם עיקר שעומד עליו האדם". וכן רמז לכך בגבורות ה' פ"ס [סוף רסג:]. ובנתיב לב טוב ספ"א [ב, ריב:] כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם" [וראה להלן באר החמישי הערה 225, ובאר השביעי הערה 86]. וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו". אמנם לא שייך לומר "טעם עצמות", כי אין בעצמות נותן טעם [חולין צח:]. ואולי יש לחלק כי העצמות הם אמנם עיקר **בנין וקיום** הבעל חי, אך אינם עיקר הבעל חי, אלא עיקר הבעל חי הוא הבשר. וראה להלן בבאר החמישי הערה 225, ובבאר השביעי הערה 84.

(44) ועוד אודות דת נימוסית לעומת ההכרח שבדברי תורה וחכמים, ראה למעלה בבאר הראשון [ד"ה באו לפרש], ושם הערות 264, 266, שענין זה התבאר שם.

(45) שנאמר שם [בראשית פרק א, פסוקים כט, ל] "ויאמר אלקים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זורע זרע לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב לאכלה ויהי כן". ופירש רש"י שם "השוה להם [לאדם וחוה] בהמות וחיות למאכל, ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית בריה ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד כולם. 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'".

(46) ואע"פ שבעלי החיים נבראו בשביל האדם, וכמבואר ברש"י ס"פ בראשית [ו, ז] שהבהמות נימחו במבול כי "הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו".

וכן במשנה [קידושין פב.] אמר התנא שחיה ועוף "לא נבראו אלא לשמשני". מ"מ דבריו כאן מוסבים על עצם קיומם, שלעומת הפירות והירקות שנאכלים על ידי זולתם [האדם והבהמה], הבהמות והחיות אינן נאכלות על ידי זולתם [קודם נח]. ואף שנבראו לשמש את האדם בגיזה וחלב [ראה גו"א בראשית פ"ד אות ד], מ"מ עצם קיומם אינו מותנה ותלוי באדם. וראה להלן הערה 240, ובנצח ישראל פ"י הערה 49.

(47) מה שכתב "שלא הותר לאדם להמית בעל חי", כן הוא לשון רש"י שם. ועיין בגו"א שם אות עג, שדייק מכך שאם מתה מעצמה היה מותר לאדה"ר לאכלה. ושם נשא ונתן בזה. **אמנם מה** שכתב כאן לכאורה אינו עולה בקנה אחד עם דבריו בגבורות ה' פל"ה [קלב.], שכתב שם: "כי כל נמצא הוא ברשות עצמו בעצם, כי מצד עצם הנמצא אין ראוי להיות תחת יד אחר, כי אם בעלי חיים שאינם מדברים, שאלו דוקא מצד עצמם בבריאותם ראוים שיהיו תחת האדם". ואילו כאן כתב שקודם המבול אף הבע"ח נבראו בעצם להיות ברשות עצמם. ויל"ע בזה.

(48) להלן בתחילת הבאר השביעי, וז"ל: "מה שאסר לאדם הראשון לאכול בשר עד שבא נח והותר לו הבשר. מפני כי אדם על שם האדמה [ב"ר יז, ד]. והוא בפרט נברא מן האדמה. וכן כל עשרה דורות עד נח היו מתיחסים אל האדמה. עד שבא נח ונקרא 'איש האדמה' [בראשית ט, כ], ר"ל שהיה גובר על האדמה, והיה לו מדריגה נבדלת. ודבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי. ולכך לא הותר לאדם הראשון הבשר, כי האכילה שהוא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו. ואע"ג 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 ב"ח שהוא חמרי. כי כבר אמרנו כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל, והוא אוכל אותו עד שאין לו מציאות". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סד.], ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.]. ושם בח"א הביא טעם נוסף, אך דחה אותו. וכטעם הנוסף הזה כתב גם בגו"א בראשית פ"א אות עג.

(49) ויש בזה הטעמה מיוחדת של טעם בשר. כי הנה שמועה טובה נקראת גם "בשורה טובה". ומהו פשר תיבת "בשורה", ששורשה "בשר". אך הענין מתבאר על פי דבריו כאן בצירוף דבריו בנצח ישראל פ"ה [קט.], שהביא שם את הפסוק [משלי טו, ל] "שמועה טובה תדשן עצם". וביאר שם בזה"ל: "כי השמועה הטובה שבאה פתאומית לאדם מדשן עצם האדם... רוצה לומר עצמו של אדם, ודבר זה שינוי אל האדם עצמו. וזה שאמר

'שמועה טובה תדשן עצם', אין רוצה לומר עצם של אדם שהוא בבשרו, רק רוצה לומר עצמו של אדם, ומביא לאשר בא עליו השמועה שנוי בסגנון שלו, דהיינו בעצמו". ושם מאריך לבאר זאת. הרי ששמועה טובה היא שמועה שמשפיעה על עצם האדם, ואינה סתם ידיעה בעלמא. וכאשר מדובר על דבר שחל על עצם האדם, דין הוא שיקרא בשם "בשורה", משורש "בשר", כי ענינו דבר שבעצם.

(50) מה שכתב "פרנסת הנפש" כוונתו לפרנסת הגוף, וכמו שמוכח מהמשך דבריו. ואודות שהבשר הוא עיקר פרנסת האדם, כן מבואר בשבת קכט., שאמרו שם "ימכור מנעלים ויספיק מהם צרכי סעודה, מאי צרכי סעודה, בשר ויין". ובשבת קמ: איתא "אמר רב חסדא, אנא לא בעניותי אכלי ירקא, ולא בעתירותי אכלי ירקא [אני לא בעניותי אכלתי ירק, ולא בעשירותי אכלתי ירק]. בעניותי משום דגריר [בעניותי, מפני שהוא מעורר תאבון]. בעתירותי דאמינא היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכוורי [ובעשירותי, שאמרתי במקום שנכנס ירק שיכנסו בשר ודגים]".

(51) אודות שדברי תורה הם פרנסת השכל, כן כתב במקומות מספר. וכגון בדר"ח פ"ג מ"ג [קיט.] כתב: "כי הש"י 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 הש"י פרנסת הגוף, כך נתן התורה פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב. ולכך מיד שבא הש"י למלוך על ישראל, אמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך', ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן... ומצינו אצל התורה לשון 'פרנס', כמו שאמרו בחגיגה [ג:] פרנס אחד אמרם". ובדר"ח פ"ג מי"ז [קנה:] כתב: "כי התורה היא פרנסת האדם ג"כ, והרי הכתוב קורא התורה בכל מקום לחם [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי'. וכמו [ישעיה ג, ז] 'בביתי אין לחם ושמלה', שדרשו רז"ל על לחמה של תורה במסכת שבת [קכ.]... ואין דבר זה צריך ראיה כי התורה היא פרנסת הנפש כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, וע"י שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה, שנקראת 'לחם', כדכתיב [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'. ולכך כאשר הש"י הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן שהוא פרנסת הגוף, ואחר כך נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש. עד כי הש"י כמו שברא את האדם בגופו

ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 863. ובח"א למנחות צט: [ד, פו:] כתב: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה", והובא למעלה בהקדמה הערה 114.

(52) פירוש - אין דבר משובח לפרנסת השכל יותר מדברי חכמים. וכשם שהבשר הוא פסגת פרנסת הגוף, כך דברי חכמים הם פסגת פרנסת השכל. ולכך דברי חכמים נקראים בשם "בשר". וצרף לכאן דברי רב נחמן [ב"ק עב.] שאמר על עצמו שלא דקדק טעמו של דבר במלים "לא אכלי בשרא דתורא" [ראה רש"י שם]. ובח"א לשבת קמ: [א, עה.] כתב: "השמועות וההלכות החמורות קראו אותו בשרא שמינה, כמו שאמר [ב"ב כב.] 'אכלו בישרא שמינה בי רבא'". וראה להלן בבאר הששי הערה 1064.

(53) כי בין לרב פפא ובין לרבא נתבאר שדברי חכמים הם השכל האלקי המרוחק מהאדם הטבעי [לר"פ - כתוצאה מכך נידון בצואה רותחת. ולרבא - כתוצאה מכך יש להתייגע רבות על דברי חכמים]. ולכך בני אדם שלא עמדו על העומק שבדבריהם, יחלוקו עליהם, וכפי שביאר בתחילת הבאר הזה.

פרק ב

(54) פירוש - עדים זוממין שהרגו את הנידון, "שלא הוזמו עד שנהרג הנדון על פיהם" [רש"י מכות ה:], אינם נהרגין. אך אם לא הרגו את הנידון, והוזמו, נהרגין.

(55) פירוש - מורים באצבע מתוך לגלוג, כמו שנאמר [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע", ותרגם שם אונקלוס "מרמז באצבע". וראה למעלה בהקדמה הערה 101.

(56) שהם דברים קשים לקבל. ובביאור הפסוק ראה דבריו בנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:].

(57) למעלה בדיבור הקודם, והערה 44. וכן למעלה בבאר הראשון [ד"ה ואין לשאול] כתב: "כי הדברים אשר הם דברים עליונים, ויש להם שכל עליון, כמו שהם מצות התורה, הם מן השם יתברך", וראה שם הערה 135.

(58) כפי שכתב בסוף הבאר הראשון [ד"ה אמנם מה], והובא בהערה 10.

(59) כשאר החוקים של התורה. וכן כתב כמה פעמים בתפארת ישראל, וכגון בפ"ח [קלב.] כתב: "כי אין התורה טבעית. שאילו היתה התורה טבעית, היה זה קשיא מה ענין הטומאה והטהרה. אבל אין זה דבר טבעי כלל, רק הוא סדר שכלי. ואם כי אינו יודע ואינו מבין ענין החוק הזה, הלא התורה לא ניתנה רק לצרף הבריות [ב"ר מד, א], והצירוף הזה הוא לאדם בין יודע טעם של מצוה או לא ידע, רק כאשר מעשיו הם נמשכים אחר הסדר השכלי מה שראוי לו, ובזה מעשיו כמו שראוי לפי השכלי, והוא

צירוף וזכוך נפשו מן הטבעי, כמו שהתבאר. כי התורה היא סדר השכלי אשר ראוי לאדם במה שהוא אדם. ועל ידי המצות דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך... שאף אם אין ידוע לנו טעם וסבה על כל דבר ודבר שנמצא באדם למה הוא כך, מכל מקום ידוע לנו שאין דבר אחד לבטלה. וכך סדר השם יתברך בחכמתו כל הנבראים עליונים ותחתונים. וכן ענין המצות למה הם כך; בודאי ידענו שכך נותן הסדר שסדר השם יתברך התורה, וכך מתחייב ממנו. ולכך אין לשאול על טעם המצות למה הם כך, כי כך גזר השם יתברך הסדר לפי חכמתו, ואין דבר אחד לבטלה, וכך חקק השם יתברך. והאדם העושה והשומר הסדר הזה אשר סדר השם יתברך, דבר זה צירוף וזכוך נפש האדם. כי על ידי עשיית המצות, שהם הסדר השכלי, הוא דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך. והעובר על המצות, הוא יוצא מן הסדר השכלי שסדר השם יתברך. וכל אשר יוצא מן הסדר, מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי. ולפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע, לומר כי לכך אסרה תורה חזיר [ויקרא יא, ז-ח], מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע, וכן הוא בודאי האמת. וכן נתנו טעם באיסור חלב, שהוא מוליד מזג רע, וכן בדם. ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכולם נתנו טעם על פי הטבע. וכאילו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 105.] ושם בפ"ט [קמה.] כתב: "והנה אלו המעשים הטובים מיחדים נפש האדם האצולה מן השם יתברך, להוציא אותה מן הטבע אשר משותף האדם עם שאר בעלי חיים, כאשר יש לו על ידי מעשים אלו דבקות בו יתברך ויתעלה. ולכך אין בהם תמיה כלל איך המעשים האלו מביאים אל האדם הצלחה עליונה, ועל ידי מעשה הרע מביא עליו עונש נצחי. וכן המצות שלא נדע טעמם באיזה צד הם הצלחת נפשו ויקנה בהם הצלחה עליונה, כי כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם, מצד כי המצות כלם שכליות אלהיות. שכך סדר השם יתברך, לא מה שחייב שכל האדם, רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו. ולכך הדבק במצות, דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת, ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 135]. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 921.

(60) מעין זה כתב גם בתפארת ישראל פ"ו [צח.] לגבי השאלה מהי התועלת במצוות, וז"ל: "ואף כי מן הראוי שלא להשיב על שאלתם כלל. כי דבר זה מה שרוצים לתת סבה מחייבת בכל הדברים, אילו היינו רואים שנתנו לנו סבה בכל הדברים הטבעיים הפחותים מאד, היה מוטל עלינו לתת לב על שאלתם. ועם כי הבדל יש כגבוה שמים

מעל הארץ, כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון, מכל מקום היה מוטל עלינו לתת לב על השאלה. אך אין הדברים כך. כי הדברים הטבעיים, כמו הבעלי חיים, ואף הצמחים, אין נותנים לנו סבה וטעם. כי איך יעלה על הדעת שיתנו סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד, וכן לצמחים. ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה - הוא לאחד מני אלף. ואף אשר נתנו - אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם. ואם הדבר הזה הוא בדברים הטבעיים, כל שכן בדברים אלקיים והם המצות האלקיות אשר חייב האדם לפעול, למה יעשה פעולה זאת ולא יעשה פעולה אחרת. כשם שלא נדע גופו ותוארו - אשר הוא קיומו בעולם הזה - לא נדע על השלמות. ואם לא היה נברא על זה התאר, לא היה לו חיותו ושלמותו הגופני שיהיה מקוים. ומכל שכן פעולות האלקיות המביאים את האדם אל החיים הנצחיים, אף אם לא נדע באיזה ענין ולמה הם בענין הזה, אין זה פלא. והנה לא היתה זאת שאלת החכמים שמחויבים אנחנו בתשובתה, אם לא שהיו נותנים לנו סבות בכל הדברים הטבעיים באדם ובצמחים, ודבר זה אינו נמצא. אבל דרכי החכמים יודעי התורה ומצפוניה לא נעלים, ובזה תעמוד על דרכי התורה". וכן כתב שם ר"פ נח: "מכל מקום לא נעלים להשיב תשובה נצחת לשאלה זאת". וראה להלן הערה 238, ובבאר החמישי הערה 450, ובבאר הששי הערה 137.

(61) וכן כתב להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום... למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם". וראה להלן הערות 544, 591, ובבאר הרביעי הערות 266, 428, 437, ובבאר החמישי הערות 375, 437.

(62) לשון הרמב"ן שם: "כאשר זמם ולא כאשר עשה, מכאן אמרו הרגו אין נהרגין, לשון רש"י מדברי רבותינו [מכות ה:]. והטעם בזה, בעבור כי משפט העדים המוזמין בגזרת השליט, שהם שנים ושנים, והנה כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש, ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם, צוה הכתוב שיהרגו, כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה, אילו היה רשע בן מות לא הצילו השם מיד ב"ד, כאשר אמר [שמות כג, ז] 'כי לא אצדיק רשע'. אבל אם נהרג ראובן, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת, ואילו היה צדיק לא יעזבנו ה' בידם. כמו שאמר הכתוב [תהלים לז, לג] 'ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו'. ועוד, שלא

יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלהים הוא, ובקרב אלהים ישפוט. והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט. וזה טעם 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה" [דברים יט, יז], כי לפני ה' הם עומדים בבואם לפני הכהנים והשופטים, והוא ינחם בדרך אמת". וכאן כתב על טעמו של הרמב"ן שהוא "טעם לשבח", אך בגו"א דברים פי"ט אות יא דחה טעם זה, וכלשונו: "ואין דבר זה טעם לסמוך על דבר זה, שלא יהיה נהרג על ידי בית דין אם לא היה חייב ממקום אחר, דבכל מקום אמרו [ב"ב קלא.] אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, והקולר תלוי בצואר העדים, ומה יעשו בית דין". וראה שם בהערות בביאור דחיה זו. ויל"ע בזה מדוע כאן משבח טעם שדחה בגו"א. וראה הערה 455, בתארים שהרעיף המהר"ל על הרמב"ן.

(63) ואם תאמר, הרי בגמרא [מכות ה:] אכן רצו ללמוד ק"ו מ"כאשר זמם" ל"כאשר עשה", והשיבו "שאין עונשין מן הדין" [אין מחייבין עונש על ידי לימוד מקל וחומר], ומה הצורך להתפלפל בזה עוד בטעם הדבר. כן הקשה הרא"ם שם [דברים יט, יט], וז"ל: "והרמב"ן ז"ל רצה לתת טעם בזה, והכניס עצמו בכמה דוחקים. ולא ידעתי מי הכניסו בזה, שאם כן צריך לתת טעם בכל מקום שאמרו 'אין עונשין מן הדין'". וכתב לתרץ: "ושמא יש לומר, שבשאר המקומות שאמרו 'אין עונשין מן הדין'... חזרו ונכתבו בפירוש [התורה כתבה את הדין בפירוש, אף שניתן ללמוד מקל וחומר], ולא למדו אותו מהקל וחומר, ואין בכך כלום. אבל פה שלא נכתב להרוג את ההורגין, אלא מדין קל וחומר בלבד [היתה הו"א שיתחייבו], ואמרו 'אין עונשין מן הדין', ונשארו פטורין, הוא התימה הגדול, וצריך לתת בהן טעם בלי ספק". אמנם עדיין קשה, שעם כל זה רואים שהגמרא לא הבינה שיש טעם מיוחד ל"כאשר זמם ולא כאשר עשה", כי א"כ על השאלה "ולאו קל וחומר הוא" הגמרא היתה צריכה מיד להשיב שאכן לאו ק"ו הוא, כי זהו דין מיוחד בהזמה, וכמו שמתבאר כאן. ומתוך שהגמרא לא השיבה כך, מוכח שמעיקר הדין היה מקום לק"ו, ורק הכלל ש"אין עונשין מן הדין" מונע לימוד זה. ואולי יש לומר, כי בודאי ההבנה הפשוטה היא שיש כאן ק"ו, ועל כך נשאלה השאלה "ולאו קל וחומר הוא". אך לאחר שנאמר הכלל "אין עונשין מן הדין", מתבאר שהתורה הטילה עונש רק על ההזמה, ולא על העשיה, "וצריך לתת בהן טעם בלי ספק" [לשון הרא"ם]. ורק בשלב הזה מתגלה העומק המיוחד בדבר, וכמבואר ברמב"ן ובמהר"ל כאן. **ועדיין קשה**, שהטעם ש"אין עונשין מן הדין" הוא מכיון שהנלמד חמור מן המלמד, היא הנותנת שלא תועיל לו הכפרה בעונש של המלמד הקל ממנו [מהרש"א סנהדרין סד:]. וא"כ זהו גופא הטעם

ל"כאשר זמם ולא כאשר עשה", כי אין ראוי שתהיה כפרה ל"כאשר עשה", ומדוע יש צורך בטעמים נוספים [ובאמת שכך ביאר הכסף משנה בהלכות עדות פ"כ ה"ב את הטעם ל"כאשר זמם ולא כאשר עשה"]. ובע"כ מוכח מהרמב"ן והמהר"ל שהם לא למדו שזהו הטעם ל"אין עונשין מן הדין", אלא כטעם האחר שנמצא במפרשים, שכיון שהק"ו הוא היקש שכלי, ואדם דן ק"ו מעצמו, חוששים לענין העונש אולי יש איזו פירכא על הקל וחומר [הליכות עולם; קרבן אהרן, במידות אהרן, פ"ב חי"ג]. ולפי"ז אין לך סבה מדוע התורה גופא לא חייבה "כאשר עשה", ולכך הוצרכו טעמים מיוחדים לכך. וראה בגו"א שמות פכ"א אות סז, ושם הערה 639, שנתבאר גם שם שהמהר"ל חלק על טעמו של המהרש"א.

(64) פירוש - בדיני נפשות בעי דרישה וחקירה, שאע"פ שמהתורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, מ"מ אמרו חכמים שאין דיני ממונות צריכים דרישה וחקירה [סנהדרין לב.]. ובמשנה [סנהדרין מ.] מפורטות שבע החקירות [באיזו שמיטה של היובל, באיזו שנה של שמיטה, באיזה חודש, בכמה בחודש, באיזה יום מימי השבוע, באיזו שעה של היום, ובאיזה מקום]. יתר על שבע החקירות השוות בכל העדיות [והן השאלות על הזמן והמקום], חוקרים את העדים בשאלות על גוף המעשה. ונקראות שאלות אלו בשם 'דרישות' [ביאור הגר"א חו"מ סימן ל סק"ה], והן משתנות הכל לפי המעשה ולפי ענינו [ב"ח חו"מ ר"ס ל]. שאם העידו עליו שעבד ע"ז, שואלים אותם את מי עבד, את פעור או את מרקוליס [סנהדרין מ.], ובאיזו עבד; בזיבוח, בקיטור, בניסוך או בהשתחוויה [סנהדרין מ:]. אמנם לא מצאתי את מקורו שאף מספר הדרישות הוא שבע.

(65) כמו שנאמר [בראשית ט, ו] "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם", ופירש רש"י שם "אם יש עדים המיתוהו אתם, למה, כי בצלם אלקים עשה את האדם". והרד"ק שם פירש: "כי הוא [האדם] נבדל מכל הנבראים... כי אם יהרגהו, הנה השחית מעשה הא-ל... והוא [הקב"ה] עשה אותו בצלמו, והוא [הרוצח] השחיתו, הנה עשה כנגד הא-ל לבטל מעשיו". ובאבות פ"ג מי"ד אמרו "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". וכתב שם בדר"ח [קמו:] בזה"ל: "ומפני כך מביא הכתוב של 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', ולא 'ויברא אלקים את האדם בצלמו' [בראשית א, כז], כי לא מצאנו כי דבר זה של 'ויברא אלקים את האדם בצלמו' נודע החבה לאדם. אבל מאחר שאמר 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים וגומר', נודע לאדם החבה, שהרי בשביל זה השופך

דם האדם נהרג, והנה נודע לאדם חבתו של הקב"ה". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, סוף עה:] כתב: "שפיכות דם הוא אל האדם במה שהוא אדם, והוא אל צלמו, כדכתיב 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם'. כי שפיכות דם הוא אל הצלם הזה". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד.] הביא ג"כ את הפסוק מבראשית, והוסיף: "הרי לך כי עיקר שפיכות דם הוא בשביל שמבטל צלם האלקים שיש לאדם". ובדר"ח פ"ה מ"א [ריז.] כתב בתוך דבריו: "ההורג ומפסיד בהמה אין עליו עונש, וההורג אדם שנברא בצלם אלקים חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי". וראה להלן בבאר הששי הערה 155.

(66) החושב לרצוח חברו.

(67) משנה מכות ז. "רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים, אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם ["שבדקו את העדים בדבר שלא ידעו להשיב" (רש"י שם)]. רבן שמעון בן גמליאל אומר, אף הן מרבין שופכי דמים בישראל ["אף אם היו עושים כן היו מרבין שופכי דמים, שלא יראו מבית דין" (רש"י שם)]. וכשיטת רשב"ג כתב דבריו כאן.

(68) אודות הזהירות המופלגת בהריגת אדם בבית דין.

(69) "ועמך כולם צדיקים" [ישעיה ס, כא]. ובביאור הפסוק ראה בדר"ח בהקדמה [יא:]. ובנתיב העבודה פ"א [א, עט.] כתב: "ומה שאמר [משלי טו, ח] 'ותפלת ישרים רצונו', רמז על ישראל גם כן, וזהו כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], על שם היושר שבהם... ו'זבח רשעים תועבה' נאמר על העובדי כוכבים ומזלות, שמאס השם יתברך בקרבן שלהם, והם נקראים 'רשעים', הפך ישראל שאמר עליהם 'ועמך כלם צדיקים'".

(70) ראה גו"א ס"פ בראשית [פ"ו סוף אות יד] שדן שם אם אפשר או אי אפשר לעולם בלא רשעים, והכריע "שאי אפשר לעולם בלא רשעים", ולכך כאן כתב "ואף אם אחד חוטא", כי אי אפשר בלא רשעים. וראה תפארת ישראל פ"ה [צה.], ולהלן בבאר הששי הערה 50.

(71) לשון הגמרא שם: "תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר, שמעתי ["מרבותי" (רש"י שם)] שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה ["שבית דין מותרין להיות מכין מלקות ועונשין עונש מיתה שלא מן התורה" (רש"י שם)], ולא לעבור על דברי תורה, אלא כדי לעשות סייג לתורה ["מפני צורך השעה לעשות סייג גדר" (רש"י שם)]. ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יונים, והביאוהו לבית דין וסקלוהו, לא מפני שראוי לכך ["דשבות בעלמא הוא מדרבנן" (רש"י שם)], אלא שהשעה צריכה לכך ["מפני שהיו פרוצים בעבירות... והיו מצות בזויות בעיניהם" (רש"י שם)]. שוב מעשה באדם אחד שהטיח

את אשתו ["בא עליה" (רש"י שם)] תחת התאנה ["מקום גלוי" (רש"י שם)], והביאוהו לבית דין והלקוהו, לא מפני שראוי לכך, אלא שהשעה צריכה לכך".

(72) כוונתו שענין זה מוזכר גם במשנה שם [סנהדרין מה:], שאמרו שם "שמעון בן שטח תלה נשים באשקלון". ופירושו, ש"מעשה ותלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון, ולא היו שם כל דרכי הדרישה והחקירה וההתראה, ולא בעדות ברורה, אלא הוראת שעה כפי מה שראה" [רמב"ם הלכות סנהדרין פכ"ד ה"ד]. "שהיו בנות ישראל פרוצות בכשפים, ועשה סייג לשעה ותלאן לפרסומא למילתא, ודן את כולם ביום אחד" [רש"י סנהדרין מה:].

(73) והוא להרבות בחקירות ודרישות כדי למנוע שפיכות הדמים. ומבואר מדבריו שהטעם של דרישות וחקירות הוא מחמת החומרה של שפיכות דמים. והנה מצאנו שלשה טעמים לצורך של דרישות וחקירות; (א) הרמב"ם בספר המצות מ"ע קעט והחינוך מצוה תסג כתבו שהטעם לדרישות וחקירות הוא כדי לעמוד על בירור אמיתות הדבר, ולא נפסוק הדין במהירות. (ב) הנמוקי יוסף בסנהדרין ר"פ ד והש"ך חו"מ סימן לג ס"ק טז כתבו שהטעם הוא כדי שהעדים יוכלו לבוא לידי הזמה, כי עדות שאי אפשר להזימה אינה עדות [סנהדרין מא.]. (ג) הנודע ביהודה מהדו"ק אהע"ז סימן עב [בסתירת ההיתר הראשון] ביאר שהטעם של החקירות הוא שמא ימצאו בדבריהם שקרנים על ידי שיכחישו זה את זה, ותתבטל עדותם. וראה במנחת חינוך מצוה תסג אות ב. ולכאורה דברי המהר"ל כאן [שהחומרא של שפ"ד מחייבת להקפיד על עדות העדים] יכולים להתפרש לפי הטעם הראשון והאחרון, אך לא לפי הטעם השני [הזמה], כי הצורך בעדות שאתה יכול להזימה הוא לכאורה משום גזה"כ, ולא משום בירור האמת. אמנם הפרי חדש בחידושיו שנדפסו בסוף מסכת כתובות לג., והגבורות ארי [מכות סוף ה:] והערוך לנר [מכות ב.] נקטו שהטעם שבעי עדות שאתה יכול להזימה הוא כדי שתהיה לעדים הרתעה מלשקר, שיפחדו מהעונש אם יווכח ששיקרו. וא"כ הכל חוזר לבירור האמת, ולכך דברי המהר"ל יובנו אף לפי טעם זה. וראה בקובץ שיעורים לכתובות אות קיב שתלה שאלה זו [האם בעינן "עדות שאתה יכול להזימה" משום גזה"כ או משום חשש משקר] במחלוקת תנאים. **אך קצת קשה**, הרי מהתורה צריך דו"ח אף בדיני ממונות [סנהדרין לב.], וכיצד מבאר המהר"ל שהטעם הוא משום החומרה של שפיכות דמים. ומעין שאלה זו הקשו הנוב"י שם והמנ"ח שם על שיטת הנמוק"י [שהטעם לדו"ח הוא משום שתהיה עדות שאתה יכול להזימה], הרי מהתורה צריך דו"ח אף בדיני ממונות, אע"פ שבדיני ממונות סוברים הרבה פוסקים דלא בעינן עדות שאתה יכול להזימה.

וקושיא זו תקשי אף לשיטת המהר"ל, שביאר שטעם הדו"ח הוא משום חומרת שפיכות דמים. ויל"ע בזה.

(74) ומדוע "משפט צדק" מחייב לדרוש ולחקור העדים, אדרבה, "משפט צדק" צריך לקחת בחשבון שלא יהיה מצב שהחוטא לא יקבל עונשו, ומחמת כן עדיף שלא לחקור ולדרוש העדים כל כך. ולהלן [ד"ה וכבר אמרנו] הגדיר שאלה זו מצד "חוטא נשכר".

(75) שזו עבירה שנעשית בדרך כלל בהסתר, וכמו שאמרו חכמים [במדב"ר ט, א] "הנואף אומר אין בריה יודעת בי, לפי שכל מעשיו אינן אלא בחושך".

(76) וגניבה נעשית בסתר, ובכך שונה מגזילה [ב"ק עט:].

(77) כמו שאמרו במכות י: "במה הכתוב מדבר, בשני בני אדם שהרגו את הנפש, אחד הרג בשוגג ואחד הרג במזיד. לזה אין עדים ולזה אין עדים. הקב"ה מזמינן לפונדק אחד; זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג בשוגג יורד בסולם ונפל עליו והרגו ["ויש עדים ויגלה על כרחו" (רש"י שם)]. זה שהרג במזיד נהרג, וזה שהרג בשוגג גולה". וגמרא זו יביא אותה בהמשך דבריו כאן.

(78) שהעדים לא התקבלו מחמת רבוי החקירות והדרישות.

(79) ה"כלל ופרט" מוסבר היטב על פי דבריו בח"א לר"ה יח. [א, קיט:], שאמרו שם "בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון... כמעלות בית מרון... כחיילות של בית דוד", וכתב על כך בזה"ל: "ורש"י גרס עוד גירסא אחרת; אמר רמי בר בר חנא, כחיילות של בית דוד וכבני מרון. ומה מאוד שמחתי בגרסא זאת. כי רבה בב"ח סובר כי הידיעה ביצורים על שני הצדדים. כי הם מתקשרים בקשר אחד ומסודרים בסדר אחד הכל ביחד, וזהו 'כחיילות בית דוד'. אמנם יש לכל אחד ואחד מדריגה בפני עצמו גם כן במה שהוא אדם זה, כי כאשר אמרנו למעלה כי האדם ג"כ פרטי [וזהו 'וכבני מרון']. והוא עם זה נקשר בקשר ובסדר כלם יחד, והרי הוא בכלל ופרט". הרי שדינו של אדם נקבע "בכלל ופרט"; כחלק מהכלל, וכאדם בפני עצמו. ונתבארו דבריו כאן.

(80) חלוקה זו בין "גודל העבירה" לבין "מצד עצם הדין" מתבארת בהמשך [ד"ה ואם קשה], שביאר שם שעד כמה שנוגע לקלקול הדור, בודאי ש"כאשר עשה" חמור יותר, כי הרשעים ילמדו מכך כיצד לנהוג באויביהם. אך עד כמה שנוגע לדין אמת ועצם הדין, "כאשר זמם" נענש יותר בבי"ד מ"כאשר עשה", וכמו שיבאר. והואיל ושפיכות דמים חמורה, לכך אם נחסר אפילו כחוט השערה מדין אמת ועצם הדין, שוב אין בי"ד נזקקים להמיתו, וכמו שיתבאר בהמשך.

(81) פירוש - שלא נעשה על פי העדים מעשה.

(82) תיבת "זמם".
(83) בראשית יא, ו "לא יבצר וגו' כל אשר יזמו לעשות", וכן נאמר [ירמיה ד, כח] "על כי דברתי זמותי ולא נחמתי", וכן [זכריה א, ו] "כאשר זמם ה' צבקות לעשות", ועוד. והרד"ק [בראשית יא, ו] כתב: "יזמו - ענין מחשבה, ו'יזם' ו'זמם' בנין אחד היה". וכן הוא בספר השרשים לרד"ק, שורש יזם.
(84) יש כאן הד ליסודו שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, על ידי העדים. וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:]: "יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד, לא ידע המעשה. שא"כ למה 'אין עד נעשה דיין' [כתובות כא:], הרי הדיין יודע... אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין... 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 [הדיין] ידע הדבר, כיוון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ נז. הרי שאין הגדת העדות 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 הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 56, שהובאו שם דברי האבני נזר [אהע"ז ח"א סימן קא], שכתב שכאשר הב"ד שומעים מעדים שראו המעשה, חשוב הדבר כאילו ראו הב"ד בשעה ששמעו העדות. ולכך "כאשר בית דין עוסקים בעדות זה" אזי המעשה כאילו נמצא בפני הדיינים, ולכך "אז נמצא המחשבה, וניכר המחשבה". וראה נר מצוה הערה 68.
(85) פירוש - אבל אם לא הרגו בידים, אלא שזממו להרגו, ונהרג לבסוף.
(86) על מעשה שעשו בית דין, והוא רק היה גרמא בדבר.
(87) כן כתב בגו"א דברים פי"ט אות יא [ד"ה ואם] בטעמו הראשון, וז"ל: "ואם היינו באים ליתן טעם בדבר, יותר היה נראה ליתן טעם דהכתוב אומר גבי עדים זוממין 'ובערת הרע בקרבך', פירוש דבר שהוא רע. והמחשבה של אדם אינו דבר קיים, שהיום יחשוב על דבר, ומיד יסור מחשבתו ממנו. ולפיכך עדים זוממין, שאינם עושים מעשה בידיהם, והרע מה שעשו [הוא] מה שחושבים במחשבתם רע, והכתוב אומר 'כאשר זמם', כלומר בשביל שחשב להמית אותו. לכך אינם נהרגין אלא אם עדיין במחשבתו, שמבקשים

להרוג. אבל אם כלתה המחשבה, שנגמר המעשה, שסר מהם אז המחשבה שלהם, לא יתכן בזה 'ובערת הרע'. בשלמא גבי מעשה שהאדם עושה בידים, כיון שעשה בידים המעשה, יש קיום לו מה שעשה המעשה. אבל עידי זוממין לא עשו שום מעשה, רק שעלה על דעתם לעשות לאחיו, ולפיכך דווקא כאשר עדיין לא הרגו - והמחשבה של עדים זוממין עדיין מקוים - אז יש להרוג. אבל אם עברה המחשבה, כיון דהמחשבה אינה עוד, לא יתכן בו 'ובערת הרע' בדבר שאינו נמצא. כן היה נראה לומר. ובפרק אחד דיני ממונות [צ"ל בפרק ארבע מיתות (סנהדרין סה:)], ובדברי רב אלפס [שם בסנהדרין טז: בדפי הרי"ף] תמצא מפורש כי עדים זוממין לאו מעשה נחשב, ועיין שם. ודבר שאינו מעשה, חמור קודם שנגמר מן אחר שנגמר; שקודם שנגמר הרי הוא נמצא עדיין במחשבתו, ובענין הראשון. לכך גבי עדים זוממין, חמור קודם שנהרג מאחר שנהרג". **וטעמא בעי**, מדוע המעשה נשאר בעולם אף לאחר שנגמר, ואילו המחשבה אינה בעולם לאחר שנגמרה. ובגו"א שם הסביר זאת משום ש"המחשבה של אדם אינו דבר קיים, שהיום יחשוב על דבר, ומיד יסור מחשבתו ממנו", לעומת המעשה "שהאדם עושה בידים, כיון שעשה בידים המעשה, יש קיום לו מה שעשה המעשה", ומהו פשר חילוק זה. אמנם לכשתדייק בלשונו כאן, תראה שהוסיף עוד נקודה, שבמעשה יש "**רושם** מעשה", ובמחשבה אין "רושם מעשה". והענין מתבאר על פי דבריו בדר"ח פ"ב מ"א [סט.] בביאור המשנה שם "וכל מעשיך בספר נכתבים", שכתב: "שאל יאמר כי אין רושם וזכר למעשה האדם אשר עשה, וא"כ לא יבא לדון עליהם. ועל זה אמר כי אין הדברים כך, רק מעשיו יש להם רושם, כי יש להם ציור מושכל קיים, כמו שיש לעולם ציור מושכל קיים, כך יש למעשה בני אדם. כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם. כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת. וכן מה שאמרו [ר"ה טז:] שלשה ספרים נפתחים בר"ה, הם אלו דברים אשר אמרנו. כי מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים במציאות, וציור של צדק ואמת הוא ציור בפני עצמו, וציור של רשעים ציור בפני עצמו, וציור בינונים ציור מיוחד בפני עצמו. והם הם שנפתחים בר"ה. ועל זה אמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין'". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכו:] כתב: "האדם ומעשה אדם הוא מכלל ציור העולם. ואין האדם דומה לשאר בעלי חיים שאינם נחשבים. אבל האדם מפני מעלתו הוא עצם העולם. ואם האדם ומעשיו טובים, יש כאן ציור משובח וטוב. וכן להיפך, אם האדם רע, שיש כאן ציור בעולם לפי ענין האדם נרשם בעולם. וזהו ספר שנכתב בו הכל". והואיל ואין הקב"ה מצרף מחשבה

רעה למעשה [קידושין מ.], לכך אין למחשבה רעה "רושם מעשה", וקיימת רק כל עוד שנמצאת לפנינו. מה שא"כ במעשה, רושם המעשה נשאר אף בחלוף שעת המעשה.

(88) אך בגו"א דברים פי"ט אות יא כתב על טעם זה: "אבל גם זה אין עיקר הטעם". והולך ומבאר שם טעם שני, וכטעם השני שמביא כאן. **ויש להעיר**, שלכאורה טעם זה כוחו יפה רק לגבי "הרגו אין נהרגין, לא הרגו נהרגין", שענין של "ובערת הרע מקרבך" רק שייך ב"כאשר זמם ולא כאשר עשה". אך כל זה שייך לעונש מיתה, אך מה נאמר לגבי ממון ומלקות, שאף בהם נאמר הדין "כאשר זמם ולא כאשר עשה", ואין בו ענין של "ובערת הרע מקרבך". ובשלמא לגבי ממון לא קשיא, כי תוספות בב"ק ד: [ד"ה ועדים] ביארו שבממון לא אמרינן "כאשר זמם ולא כאשר עשה", ואפילו אם הנידון שילם על פי העדים זוממין, חייבין העדים זוממין לשלם. אך מה נבאר לגבי מלקות, מדוע שם אמרינן "כאשר זמם ולא כאשר עשה", ושם אין ענין של "ובערת הרע מקרבך". אמנם גם לגבי מלקות שיטת הרמב"ם היא [הלכות עדות פ"כ ה"ב] ש"נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו, אינן נהרגין מן הדין, שנאמר 'כאשר זמם לעשות' ועדיין לא עשה, ודבר זה מפי הקבלה. אבל אם לקה זה שהעידו עליו, לוקין. וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותן, חוזר לבעליו ומשלמין לו". הרי שפסק שרק במיתה אמרינן "כאשר זמם ולא כאשר עשה", מה שא"כ במלקות ובממון. וראה שם בכסף משנה שהביא שכמה ראשונים חולקים על חידוש הרמב"ם במלקות. ועיין בחידושי רבי חיים הלוי שביאר את שיטת הרמב"ם. ונוכל לומר שהמהר"ל אזיל בשיטת הרמב"ם.

(89) ולא אמרה סתם "יומת", שהרי הפסוק עוסק בעונש מיתה, שנאמר בו "ובערת הרע מקרבך". והתורה תתלה את המסובב בסבתו האמיתית, ולא בסבתו הצדדית, וכמבואר בגו"א הרבה פעמים [ראה בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב, שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרים ושש פעמים]. וכן השריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה". וראה להלן בבאר השלישי הערה 275.

(90) לשונו בגו"א דברים פי"ט אות יא [ד"ה אבל], וז"ל: "אבל עיקר הטעם הוא ענין נפלא, יש לך להבין ממלת 'כאשר זמם' בעצמו. דהמחשבה שהוא חשב לעשות לאחר - יהפך עליו, וחייב מיתה, כי מה שרצה לעשות לאחר - אותה המחשבה יהפוך עליו. ולאפוקי אם כבר הרגו, שאותה המחשבה לא יתכן להפוך עליו, אחר שכבר נעשה... ולפיכך המחשבה שהוא רוצה לעשות שלא כדין - מתהפך עליו. וזה ענין נפלא למבין.

לכך אמר כאן 'כאשר זמם', ולא נגמרה המחשבה, ראוי שתתהפך המחשבה עליו, שכן המדה נותן".

(91) כמו שיביא בהמשך, שמחמת כן אמרו חכמים [שבת צז.] "החושד בכשרים לוקה בגופו". וכן אמרו סנהדרין מח: "כל קללות שקלל דוד את יואב נתקיימו בזרעו של דוד", וכמו שיתבאר לפנינו.

(92) משל זה עם האבן הביא בגו"א דברים פי"ט אות יא, אור חדש [קפ.], ח"א לשבת צז. [א, מו:], ובח"א לסנהדרין מח: [ג, קסא.], ויובאו בסמוך. ובגו"א שם כתב: "וזה טעם הדבר, כי לעולם תמצא כי המחשבה מתהפך על המחשב רע - אם חשב שלא כדין. ואמר הכתוב גבי המן [אסתר ט, כה] 'ישוב מחשבתו הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו ותלו אותו ואת בניו על העץ'. תלה הכתוב הדבר לפי שהוא חשב לרע על היהודים שלא כדין - אותה המחשבה תבא עליו. לפי שכאשר יחשוב לעשות רע, והוא שלא כדין, הוא עושה רושם בעצמו. משל לספינה שעל הים, והיא רצה בכח נגד [הספינה] השנית שכנגדה לטובעה, אם אותה [ספינה שניה] חזקה, הרי היא טובעת את עצמה מכח אותה מכה שהיא מכה באחר... והוא דומה לאדם שזרק אבן בדבר קשה, ואין נכנס בו אותו אבן - שב עליו. וכן אם אדם רוצה להביא דבר על אחר, ומפני שהוא שלא כדין, מתהפך עליו... והכל ברמז זה במה שאמרו חכמים 'כאשר זמם ולא כאשר עשה', כי כאשר זמם, אותה המחשבה שהיה רוצה לעשות - נהפך עליו. אבל 'לא כאשר עשה', דלא שייך בו זה. ודבר זה אמת למבין".

(93) לשונו בגו"א דברים פי"ט אות יא [ד"ה וזהו]: "וזהו מה שרמזו חכמים [שבת צז.] 'כל החושד בכשרים לוקה בגופו'. פירוש, אחר שהוא חושד שלא כדין, וחושב עליו מחשבה שלא כדין, הנה המחשבה תהפך עליו בגופו להיות נלקה באותה המחשבה. וכן לענין קללה אמרו [סנהדרין מט.] 'לעולם תהא מן לוטא ולא תהא מן לייטא'. פירוש, שיותר טוב להיות מקולל, מאשר יהיה מקלל אחרים. כי המקולל, בעבור כי שלא כדין [המקלל] עושה, אין הקללה תבא עליו. אבל המקלל שלא כדין, הרי אותה קללה בעצמה תחזור ותבא עליו כאשר אמרתי, כי ראוי להיות נהפך עליו". ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסא.] כתב בביאור הגמרא שם "תהא לוטא ולא תהא לאטה" ["נוח לך להיות מן המקוללים, ולא מן המקללים, לפי שסוף קללת חנם לשוב אל המקלל" (רש"י שם)], וז"ל: "כי קללת חנם בא על עצמו, מפני שהוא מקלל אחד, ואותו אחד אין ראוי לקבל קללת חנם, ולכך הקללה חוזרת עליו. למה הדבר דומה, הזורק אבן בכותל של אבנים, שאין הכותל מקבל האבן, וחוזר האבן על הזורק. וכן המקלל, בשביל שאין מקבל אותו... חוזרת הקללה

עליו. וכהאי גוונא אמרו [שבת צז.] החושד בכשרים לוקה בגופו. כי מפני שהוא חושד אחר, אם היה אמת בעבירה, והעבירה בודאי היה גורם לו הקללה ופורענות. והרי הוא חשד חנם, ולכך העונש שהיה ראוי לבא על אותו אחר אם היה אמת, החושד דבר זה חוזר עליו ולוקה בגופו... ולכך נקט הך לישנא, ולא אמר 'תהא מן שנתקללו ולא מן מקללים', כי שם 'לוט' הוא לאחריו 'טול'. וכן מה שמליט את אחר, הקללה חוזרת עליו, והוא לוקח קללה לעצמו, כי הקללה חוזרת לאחוריו ונעשה מזה 'טול'".

(94) דבריו צריכים ביאור, שכתב כאן שלמדו את ההנהגה של "החושד בכשרים לוקה בגופו" מהדין של "כאשר זמם ולא כאשר עשה". אמנם בגמרא שם למדו כן ממקום אחר, שאמרו שם: "אמר ריש לקיש, החושד בכשרים לוקה בגופו, דכתיב [שמות ד, א] 'והן לא יאמינו לי וגו", וגליא קמי קודשא בריך הוא דמהימני ישראל. אמר לו, הן מאמינים בני מאמינים, ואתה אין סופך להאמין... ממאי דלקה, דכתיב [שמות ד, ו] 'ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך וגו" ["והנה ידו מצורעת, היינו לוקה בגופו" (רש"י שם)]". הרי שלמדו דין זה מידו המצורעת של משה, ולא מדין עדים זוממים. וביאר מו"ר שליט"א, שכוונת המהר"ל היא, שלולא הדין של עדים זוממין, לא היינו יודעים ללמוד לשאר אינשי מצרעתו של משה רבינו, אלא היינו תולים צרעת זו במעלתו המיוחדת של משה רבינו, שהיה לו להאמין בישראל שהם מאמינים [וכלשון הגמרא "אתה אין סופך להאמין"]. אך לאחר שישנו דין כללי של "כאשר זמם ולא כאשר עשה", ממילא יכולים אנו ללמוד ממשה רבינו לכולי עלמא ש"החושד בכשרים לוקה בגופו", ולא לתלות זו ביחודיותו של משה רבינו.

(95) לשונו בח"א לשבת צז. [א, מו:]: "החושד בכשרים לוקה בגופו. פירוש, כי החושד בכשרים ראוי ללקות בגופו. משל למי שהוא זורק אבן בכותל, אם הכותל של אבנים, ואין מקבל את האבן, הרי אותו האבן חוזר עליו, כיון שאין הכותל מקבל את האבן. ואם הכותל מן טיט, מקבל את האבן, אז אין האבן חוזר עליו. וכך אם האדם חושד את אחר, אם מקבל אותו החשד מפני שהדברים הם אמת, אז אין חוזר עליו אותו החשד, כי מקבל אותו האדם. אבל אם חושד בכשרים, ואינו מקבל [הנחשד] כי אינו אמת, הרי חוזר עליו אותו החשד. וכבר בארנו בזה מה שאמרה התורה 'כאשר זמם' ולא כאשר עשה, עיין בספר גור אריה בפרשת שופטים". ועוד אודות יסודו החוזר והנשנה כאן שעונש עדים זוממין הוא לקבל את העונש שזממו לעשות לנידון, כן מבואר בקובץ שיעורים לכתובות סימן קח. וראה עוד בעליות דרבינו יונה לסנהדרין מא.

(96) פירוש - דבר שהוא קל לצאת לפועל, הוא גם קל לצאת לפועל על ידי שיתהפך על החושב.
(97) ולא במעשה שעשה, וכמו שמבאר.
(98) לשונו בגו"א דברים פי"ט סוף אות יא: "אבל אם נגמר המעשה, שוב אין לומר כי אותו מעשה יתהפך עליו, שהרי אדרבה, נגמר המעשה, ואיך יתהפך עליו". ובמכתב אליהו, חלק א, עמוד 97, הביא את דברי המהר"ל הללו, וכתב: "לרצון האדם מסר הקב"ה כח פעולה חזק מאד, ולכן כשאין זממם של העדים יוצא לפועל כפי שכיוונו הם, מכיון שמוכרח הוא לפעול על כל פנים, נהפך הוא על ראשם של העדים עצמם, והם מקבלים את העונש שהיה ברצונם לגרום לנאשם. לא כן הדברים כשרצונם יצא לפועל, והגיע ל'כאשר עשה'. ומביא משל מכדור שזורקים בכח, כשפוגע בקיר שמעכב מהלכו, אז חוזר הוא אל הזורק. ביאור הדבר הוא; השי"ת ברא את האדם כך שרצונו יוכל לפעול גדולות, שהרי בצלם אלקים עשה את האדם. וכמו שרצון ה' הוא הפועל ובורא את הכל [ידוע שכל 'ויאמר' שבמעשה בראשית ביאורו שכך רצה וכן נתהווה כפי רצונו, עיין שם ברמב"ן (בראשית א, ג)], מעין כח זה נתן הבורא לאדם, שברצונו לבד יוכל לפעול הרבה. אף שאנו רואים שפעמים הרבה אין רצונו של אדם מתגשם, אין זאת אלא משום שרצונותיהם של אחרים מתנגדים לרצונו". **דוגמה לדבר**; בסנהדרין קה. אמרו "חוצפא אפילו כלפי שמיא מהני", ולמדו כן מבלעם הרשע. וכתב שם בח"א [ג, רמה:] בזה"ל: "פירוש, כי השם יתברך נותן לאדם כפי רצונו. לכך כאשר מתחזק נגד השם יתברך, מניח לו לעשות כפי רצונו שהוא מחציף בו. וכמו כאשר אדם מתחזק בתפילה עושה השם יתברך רצון האדם, כך חוצפא, כל אשר מחציף הוא מעיז ומתחזק, לכך השם יתברך עושה רצונו". וכן כתב בנתיב הבושה ס"פ ב [ב, רד:]: "כי הוא יתברך שעושה רצון הנבראים, עושה רצונו מחמת חוזק ותוקף שלו, וזה מבואר".
(99) קשה, כיצד נתקיימה בידו המצורעת של משה רבינו [שהיא המקור ל"לוקה בגופו" וכמו שהובא בהערה 94] הפיכת מחשבת החושד על עצמו, הרי משה לא אמר על ישראל שהם מצורעים, אלא שאין הם מאמינים, וכיצד ידו המצורעת היא היפוך החשד של "והן לא יאמינו לי". וביאר מו"ר שליט"א, כי ענינה של צרעת הוא ניתוק ממקור החיים, שלכך אמרו חכמים [נדרים סד.] "מצורע חשוב כמת". וענינה של אמונה היא חבור גמור בהקב"ה, וכמו שכתב בנתיב האמונה פ"א [א, רו:]: "עצם האמונה... כאשר הוא מאמין בו יתברך, והוא מתדבק לגמרי... בעל אמונה הוא נטיעה חזקה עם השם יתברך, אשר כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו". ושם בסוף פ"ב [א, ריב.] כתב:

"כי זהו ענין האמונה, שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דביקות בו יתברך לגמרי על ידי אמונה, שכאשר האדם מאמין בו יתברך בכל לבו, הוא דבק בו יתברך, ואין סר מאיתו". ולכך עומק טענת מרע"ה ב"הן לא יאמינו לי" הוא שאין ישראל מחוברים דיים להקב"ה. ועל כך לקה בצרעת, שכל מהותה היא התנתקות מהקב"ה. וראה להלן הערה 494.

(100) למעלה בד"ה ולכך הדין.

(101) (א) עצם הדין. (ב) למיגדר מילתא כשהדור פרוץ בדבר. ועתה יבאר את הגדר הראשון.

(102) כפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.]: "וזה כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה. וכאשר יאמר האדם 'ראובן אינו בבית' הוא שקר, אבל הוא שקר במקרה, כי היה אפשר שיהיה בבית. אבל האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה. כמו שסדר העולם בעצם ואינו במקרה, שדבר זה הכל מודים שאין העולם מציאותו במקרה. כך הם כל דברי תורה". ושם בפרק נט [תתקכה:] כתב: "מושכלות התורה הם דברים ברורים וצרופים מאד, שאין בהם דבר ספק, רק השגה מבוארת ניכרת".

(103) כי הגדת עדות אינה נחשבת מעשה, וכמבואר למעלה בהערה 87.

(104) קידושין מג. "האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש, הוא חייב ושולחיו פטור". והרמב"ם בהלכות רוצח פ"ב ה"ב כתב: "השוכר הורג להרוג את חבירו, או ששלח עבדיו והרגוהו... שופך דמים הוא, ועון הריגה בידו, וחייב מיתה לשמים, ואין בהן מיתת בית דין". ובכס"מ שם ביאר שמקור הרמב"ם היא הגמרא הנ"ל מקידושין.

(105) אודות שהתורה היא חכמה, אמרו בתנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". ובדר"ח פ"ג מ"ט [קלא.] כתב: "והחכמה היא התורה בפרט". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] כתב: "אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין

הקדושה, וזה נקרא חכמה". וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 2. וראה להלן בבאר החמישי הערה 353 שכתב שם שרק חכמת חז"ל היא הנקראת חכמה. וכן הוא להלן בבאר הששי הערה 1119.

(106) צריך ביאור, כי על פסוק זה אמרו חכמים במשנה [סוטה מה:] "וכי על דעתינו עלתה שזקני בית דין שופכי דמים הן, אלא שלא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות ובלא לוייה". ואם כן לא מדובר שם בשפיכות דמים בידים, אלא בשפיכות דמים הבאה על ידי העדר מזונות ולוייה. ונראה, שאדרבה, היא הנותנת. שהרי אמרו על כך בגמרא [סוטה מו:] "כל שאינו מלוה ומתלוה כאילו שופך דמים". וראיית המהר"ל היא, שכאשר התורה רוצה לומר ש"כאילו שופך דמים" נקטה היא בלשון "ידינו לא שפכו את הדם". הרי הדוגמה לשפיכות דמים היא דוקא ב"ידינו לא שפכו". ואם היה אפשר לשפיכות דמים שתהיה בלא ידים, מדוע נקטו ב"ידים" דוקא, כאשר ציור הפסוק אינו בשפ"ד בידים, אלא בשפ"ד של העדר מזונות ולוייה. ואם כשהנך עוסק בהעדר לוייה ומזונות הנך נזקק לומר "ידינו לא שפכו", זו ראיה שאין שפיכות דמים אפשרית ללא ידים.

(107) מכות ה. "אין מיתה למחצה". ואודות שדברי תורה משוערין, ראה להלן הערה 381.

(108) כמבואר ברמב"ם הלכות רוצח פ"ב ה"ב וה"ג גבי שלח או שכר אדם שיהרוג אדם אחר, והובא בחלקו בהערה 104. ומשמע מהמהר"ל שאף עדים זוממין שהגדתם הגיעה ל"כאשר עשה" חייבים בידי שמים. וראה במשנה למלך בהלכות רוצח פ"ב ה"ב שדן שם אם יש חיוב מיתה בידי שמים בדיבורא גרידא. אך אין זה נוגע לכאן, כי שם איירי כשעושה שליח לדבר עבירה, שעל כך יש ראשונים שאומרים שאינו חייב אם שלח רק בדיבור, כי סבור המשלח שלא ישמע לו השליח [תוספות ב"ק נו. ד"ה אלא, ורשב"א שם]. אך כאן בודאי שהעדים אינם יכולים לומר שסברו שלא ישמעו הדיינים להם, שהרי הדיינים לא ידעו שהם זוממים. והרי אף כשלא עשה מעשה בידים חייב בדיני שמים, וכגון נשברה כדו ברה"ר ולא סילק את החרסים, או נפל גמלו ולא העמידו, שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים [ב"ק כט.].

(109) לא ברור מדוע מוסיף כאן "אף כחוט השערה לא יוסיף ולא יפחת", כי ברור שהקב"ה ישפוט אותו משפט אמת. ובשלמא למעלה הזכיר "ואם חסר אל העושה כחוט השערה שאין הדין נותן להיות דמו נשפך", התם ניחא, כי בא להורות שאם חסר משהו מחיוב מיתה, אין בי"ד של מטה ממיתים אותו. אך כאן שאיירי בדין של מעלה, מה הצורך להדגיש שהעובר יענש בדיוק כפרי מעלליו, לא פחות ולא יותר. ונראה שבא

לבאר את הטעם בהעברת הדין מבי"ד של מטה לידי בי"ד של מעלה. והוא, שהואיל ואין בידי בי"ד של מטה לדונו בדיוק כפי המגיע לו, לכך דינו עובר לבי"ד של מעלה שיש בידו לדונו בדיוק כפי המגיע לו. וכן כתב להלן: "ואם הוא פחות אפילו כחוט השערה, בית דין לא יעשו אף כחוט השערה יותר מן האמת והצדק. והקב"ה יתן לו דינו הצדק, בלא פחות ולא יותר".

(110) וזהו כנגד המשפט הראשון שהזכיר למעלה. ומעתה יבאר את המשפט השני [למגדר מילתא].

(111) כמו שביאר למעלה [ציון 69].

(112) עצם הדין מהתורה, וכמו הדין של "כאשר זמם ולא כאשר עשה".

(113) וכן כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ד ה"ד, וז"ל: "יש לבית דין להלקות מי שאינו מחוייב מלקות, ולהרוג מי שאינו מחוייב מיתה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה. וכיון שרואים בית דין שפרצו העם בדבר, יש להן לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם, הכל הוראת שעה, לא שיקבע הלכה לדורות. מעשה והלקו אדם שבעל אשתו תחת אילן, ומעשה באחד שרכב על סוס בשבת בימי יוונים, והביאוהו לבית דין וסקלוהו. ומעשה ותלה שמעון בן שטח שמונים נשים ביום אחד באשקלון, ולא היו שם כל דרכי הדרישה וחקירה וההתראה, ולא בעדות ברורה, אלא הוראת שעה כפי מה שראה". וכן כתב הרמב"ם לגבי השוכר אדם להרוג את חבירו או שכפת חבירו והניחו לפני הארי, בהלכות רוצח פ"ב ה"ד וה"ה, וז"ל: "וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבים מיתת בית דין, אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם, הרשות בידו. וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך, הרי יש להם רשות כפי מה שיראו. הרי שלא הרגם המלך ולא היתה השעה צריכה לחזק הדבר, הרי בית דין חייבין מכל מקום להכותם מכה רבה הקרובה למיתה, ולאסור אותן במצור ובמצוק שנים רבות ולצערן בכל מיני צער, כדי להפחיד ולאיים על שאר הרשעים שלא יהיה להם הדבר לפוקה ולמכשול לבב, ויאמר הריני מסבב להרוג אויבי כדרך שעשה פלוני ואפטר". ולשון הרמב"ם בספר המצות מ"ע קעו הוא: "בית דין מכריחים לעשות מצות התורה, ולהחזיר הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם, ויצוו לעשות טוב ויחזרו מהרע, ויעמידו הגדרים על העובר, עד שלא יהיו מצות התורה ואזהרותיה נידונות לפי אמונת כל איש". ובהלכות יום טוב פ"ו הכ"א פסק: "חייבין בי"ד להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי עבירה". **והעולה מכך**

הוא שיש לבית דין שני תפקידים; (א) לשפוט על פי דיני תורה. (ב) למגדר מילתא, וכאשר השעה זקוקה לכך אף להלקות ולהמית. ובגו"א בראשית פכ"א אות כ [ד"ה אבל] ביאר שתפקידו של בית דין אינו רק להעניש עוברי עבירה, אלא בנוסף לכך לכוון את ישראל לדרך הישרה, ולכך כופין על קיום מצות עשה [כתובות פו.]. ותמצית נקודתו היא, שעד כמה שנוגע לקלקול הדור בודאי ש"כאשר עשה" חמור יותר מ"כאשר זמם", שמורה לרשעים להרוג באויביהם. אך עד כמה שנוגע לעצם הדין, "כאשר זמם" נענש יותר בבי"ד מ"כאשר עשה".

(114) למעלה [ד"ה ואם יקשה].

(115) פירוש - שכאשר הוי "כאשר זמם" אזי נענש בבי"ד כאן, ואילו כאשר חוטא יותר ב"כאשר עשה" אינו נענש בבית דין, ונמצא "חוטא נשכר" [יבמות צב:], ולקתה מידת הדין. [וזו שאלה שלישית על מאמר "כאשר זמם ולא כאשר עשה"; שעד כה שאל (א) כיצד לא יענש ב"כאשר עשה", הרי זה חמור מ"כאשר זמם". (ב) אף ללא ההשוואה ל"כאשר זמם", מ"מ "כאשר עשה" הוא עבירה חמורה, ומדוע לא יענש על כך בבי"ד. ועתה שואל (ג) הרי "חוטא נשכר". וראה הערה 128].

(116) דברים אלו יוטעמו יותר על פי דבריו בגו"א בראשית פכ"ג אות ב [ד"ה ואם], שעמד שם על דברי רש"י [בראשית כג, א] ששרה לא חטאה, כי "מה בת כ' לא חטאת, שהרי אינה בת עונשין, אף בת ק' בלא חטא", וכתב שם: "ואם תאמר, תינח עונשי שמים [שאין בי"ד של מעלה מענישין אלא מבת כ' שנה ואילך (שבת פט:)], עונשין בית דין של מטה, דמענישין משלשה עשר, מנא לן דלא חטאת. ולא קשה מידי, דודאי עונשי שמים הם על עבירות קלות, כדכתיב [קהלת יא, ט] 'ודע כי על כל אלה יביאך אלקים במשפט', 'אם טוב ואם רע' [קהלת יב, יד]. ודרשו בפרק קמא דחגיגה [ה.] אפילו על דבר קל אדם נענש לפעמים, כדאיתא התם [הרק בפני חברו ונמאס, הנותן צדקה לעני בפרהסיא, ההורג כינה בפני חבירו ונמאס, וכיו"ב שם בגמרא]. וכיון שלא חטאת [שרה אמנו] בדיני שמים, מכל שכן בדיני אדם, שהם בעבירות החמורות, שלא חטאת בהם". הרי שבי"ד של מעלה מחמיר יותר מבי"ד של מטה. ולכך כאשר עונשו של החוטא נמסר לבי"ד של מעלה, אין בכך "חוטא נשכר", דאדרבה, יש בכך חומרא גדולה, כי בי"ד של מעלה מעניש אף על הקלות.

(117) שאז נמצא שאין ה"כאשר עשה" נענש בבי"ד.

(118) פסוק זה עוסק במתן שכר מידי לרשעים, וכמבואר ברש"י שם, ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמב.]. ואילו כאן רוצה לבאר שהעונש יבוא מיד. ונקט כאן מצד שיגרא

דלישנא, לאמור שהעונש ניתן כאן בעולם הזה, כפי שהשכר של רשעים ניתן כאן בעולם הזה.

(119) מדבריו מתבאר שיש כאן הנהגה מיוחדת ושפיטה מיוחדת לדור צדיק מצדו של הקב"ה. כי היה ניתן להבין שכך היה מתרחש באופן דממילא; הואיל ובדור צדיק אין בי"ד מחוייבים להמית את העדים שעשו "כאשר עשה", כי אין לחוש לקלקול הדור, ממילא באותו הדור הקב"ה ישפוט אותם. ושפיטת הקב"ה באה מצד הכלל "אם נעשה הדין למטה, אין הדין נעשה למעלה. ואם לא נעשה הדין למטה, הדין נעשה למעלה" [דב"ר ה, ה. וראה פחד יצחק יוה"כ מאמר לו בביאור הנהגה זו]. ולפי הבנה זו שפיטת הקב"ה באה משום שאין דין למטה, אך לא שיש כאן בצורה חיובית דין מיוחד לדור צדיק. אך מדבריו כאן מתבאר יותר, שניכוש העשבים השוטים מכרם ישראל נעשה במיוחד בדור צדיק. באופן שבדור צדיק מתרחשים שני דברים הקשורים במהותם לדור צדיק; (א) בי"ד אינו מחוייב להעניש את העדים שעשו "כאשר עשה", כי אין לחוש לקלקול הדור. (ב) הקב"ה מצידו יסלק את הרשעים המחבלים בכנסת ישראל. **דוגמה לדבר**; בנוגע לנגע הצרעת, נאמר [ויקרא יד, לד] "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם", ומהי התליה הזאת של נגעי צרעת בארץ ישראל. וביאר על כך הרמב"ן [ויקרא יג, מז] בזה"ל: "והבגד כי יהיה בו נגע צרעת. זה איננו בטבע כלל, ולא הווה בעולם. וכן נגעי הבתים. אבל בהיות ישראל שלמים לה', יהיה רוח השם עליהם תמיד להעמיד גופם ובגדיהם ובתיהם במראה טוב. וכאשר יקרה באחד מהם חטא ועון, יתהוה כיעור בבשרו או בבגדו או בביתו, להראות כי השם סר מעליו. ולכך אמר הכתוב [ויקרא יד, לד] 'ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם', כי היא מכת השם בבית ההוא. והנה איננו נוהג אלא בארץ, שהיא נחלת ה', כמו שאמר [שם] 'כי תבאו אל ארץ כנען אשר אני נותן לכם לאחוזה'. ואין הדבר מפני היותו חובת קרקע, אבל מפני שלא יבא הענין ההוא אלא בארץ הנבחרת אשר השם הנכבד שוכן בתוכה. ובתורת כהנים [שם] דרשו עוד, שאין הבית מטמא אלא אחר כבוש וחלוק, ושיהא כל אחד ואחד מכיר את שלו. והטעם, כי אז נתישבה דעתם עליהם לדעת את ה', ותשרה שכינה בתוכם. וכן אני חושב בנגעי הבגדים שלא ינהגו אלא בארץ, ולא הוצרך למעט מהן חוצה לארץ, כי לא יארעו שם לעולם". הרי במקום שכינה יש הנהגה מיוחדת של ביעור הרע. וכשם שהנגעים מתרחשים רק בארץ ישראל, כך איבוד הרשעים נעשה כששכינה בישראל. וראה בדרשת שבת הגדול [רה.] שביאר שבמקום של בירור ההשגחה שם יש איבוד רשעים. וראה בסמוך הערה 122.

(120) הרוצח בשוגג.

(121) כתובות ל. "מיום שחרב בית המקדש, אף על פי שבטלו סנהדרין... דין ארבע מיתות לא בטלו. מי שנתחייב סקילה, או נופל מן הגג, או חיה דורסתו. ומי שנתחייב שריפה, או נופל בדליקה, או נחש מכישו. ומי שנתחייב הריגה, או נמסר למלכות, או ליסטים באין עליו. ומי שנתחייב חנק, או טובע בנהר, או מת בסרונכי".

(122) תמוה טובא, מנין לומר שהנהגה זו קיימת רק בדור צדיק "כאשר השם יתברך עם ישראל", הרי הגמרא להדיא ביארה שהנהגה זו נמצאת "מיום שחרב בית המקדש", ומהיכי תיתי לומר שעם כל זה מדובר בדור בעל מעלה שנקרא "דור צדיק". וכן להלן [סד"ה ועוד תדע] כתב: "לכך פוטרין אותו, וידון אותו הדיין האמיתי... וכבר אמרנו למעלה כי כל הדברים האלו כאשר היה השכינה עם ישראל, ואין לחוש לקלקול הדור כלל". וצ"ע מנין לומר כך. ונראה שהוקשה לו, דבשלמא כשאי אפשר לדון דיני נפשות בבית דין, וכמו לאחר חורבן הבתים ["אין דנין דיני נפשות אלא בפני הבית" (רמב"ם הלכות סנהדרין פי"ד הי"א)], שפיר אמרינן שהקב"ה יהיה דן את בעלי העבירה, וכמבואר להדיא בגמרא. אך איך אפשר לומר כך גם כאשר נמצאים בתי דין בישראל, שעם כל זה מלכתחילה התורה תעביר את דינו של ה"כאשר עשה" מידי בי"ד של מטה, ותסמוך על דינו של בי"ד של מעלה. והרי אמרו חכמים [ברכות נה.] שמן הראוי שלא ימסור אדם דינו לשמים, ומדוע כאן התורה מלכתחילה מוסרת הדין לשמים. ועל כך ביאר, שהואיל ומסירת דין זו נעשית רק כשהדור מתוקן, ממילא במצב כזה אין זה בגדר רבותא למסור הדין לשמים, כי השם יתברך משגיח בישראל לאבד החוטאים מן הדור. ובודאי שהנהגה זו קיימת אף בזמן החורבן ובדור שאינו צדיק ג"כ, אך החידוש כאן הוא שאפשר לכתחילה לסמוך על כך גם כאשר יש בתי דינים הדנים דיני נפשות, שבאופנים מסויימים בתי הדין של למטה יסירו את ידם מן הענין, והדין יעבור לידי בי"ד של מעלה. ומה שהביא ראיה לכך מהגמרא במכות י:, ומהגמרא בכתובות ל., כי שתי גמרות אלו עוסקות גם בזמן הבית. כי הגמרא במכות איירי שמחייבים גלות, וגלות ניתן לחייב רק כשדנים דיני נפשות בפני הבית [תוספות כתובות ל. סד"ה מיום, חינוך סוף מצוה תי, ומנחת חינוך שם]. והגמרא בכתובות ל., אע"פ שנקטה בזמן של חורבן, מ"מ דין בי"ד היה נוהג אף בזמן הבית גם כן, וכמו שהוכיחו שם התוספות ד"ה מיום.

(123) מביא דוגמה נוספת שהתורה מעיקרא מעבירה את הדין מבי"ד של מטה לבי"ד של מעלה. וכן להלן [ד"ה ועוד תדע] הזכיר שוב את דבריו כאן, וראה הערה 158.

(124) ענין זה של "בית דין צדק" יבואר בסמוך [ד"ה ועוד תדע, וד"ה וזה שאמרו], קחנו משם.

(125) עד כאן השאלה, ומכאן ואילך התשובה.
(126) כן פירש רש"י שמות כג, ז: "כי לא אצדיק רשע, אין עליך להחזירו, כי אני לא אצדיקנו בדיני אם יצא מידך זכאי. יש לי שלוחים הרבה להמיתו במיתה שנתחייב בה".
(127) מחיוב מיתה.
(128) וא"כ היו כאן שלש קושיות על מאמר חכמים "כאשר זמם ולא כאשר עשה"; (א) כיצד יתכן שהעדים נענשים ב"כאשר זמם", ולא ב"כאשר עשה", הרי "כאשר עשה" חמור יותר. [ועל כך תירץ שזהו גדר מיוחד למחשבה, וביאר זאת בשתי פנים.] (ב) איך יתכן שב"כאשר עשה" לא יהיה נענש בבי"ד, הרי עשה חטא גדול. [ועל כך תירץ שאע"פ שמצד קלקול הדור "כאשר עשה" חמור ביותר, אך בדור צדיק בי"ד דנים מצד עצם הדין, ולא מצד קלקול הדור.] (ג) אם "כאשר עשה" אינו נענש בבי"ד, יש כאן "חוטא נשכר". [ועל כך תירץ כי משפטו אצל השם יתברך, שיענישו כפרי מעלליו.]

פרק ג

(129) "כיון דגמירי דבעי הלנת דין בפרק היו בודקין [סנהדרין לה.], שאם לא מצאו לו זכות יום ראשון, מלינין אותו למחרת, שמא ימצאו להם טעמי זכות" [רש"י שם]. ואיירי בדיני נפשות וכמבואר להדיא במשנה [סנהדרין לב.].
(130) ודיינים אלו כיון שחייבהו כולם שוב לא יראו לו זכות.
(131) בעיני המתלוננים על דברי חז"ל, שספר זה נכתב כמענה על תלונותיהם. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר עשרים. וראה במבוא, שנתבאר שם שהרבה מהתלונות שהמובאות בבאר הגולה נמצאות באותו קונטרס.
(132) למעלה ד"ה ואם קשה, וד"ה וכבר אמרנו, וד"ה וכמו שאמר.
(133) וראה למעלה הערות 119, 122, בביאור ענין זה.
(134) סנהדרין לב. "דיני נפשות גומרין בו ביום לזכות, וביום שלאחריו לחובה". ופירש רש"י שם: "אם זיכוהו ביום ראשון, פוסקין את דינו מיד והולך לו. אבל אם לא יכלו לזכותו ביום ראשון, אין פוסקין את דינו לחובה, אלא מלינין את דינו עד למחר, שמא ימצא בלילה זכות". ובגמרא [סנהדרין לה.] אמרו על כך: "מנהני מילי, א"ר חמא בר חנינא, דאמר קרא [ישעיה א, כא] 'מלאתי משפט צדק ילין בה ועתה מרצחים' ["רגילין היו מתחלה להלין את הדין כדי לצדקו, ועתה כשאין עושים כן הרי הן כמרצחין" (רש"י שם)]. ורבא אמר מהכא, [ישעיה א, יז] 'אשרו חמוץ', אשרו דיין שמחמץ את דינו ["שמשהא אותו ומלינו כדי להוציאו לאמיתו" (רש"י שם)]. ולפי"ז צריך ביאור לשונו "כי התורה הצריכה לעשות הלנת דין", והרי למדו כן מפסוק בישעיה. וראה באור שמח

[בתחילת הלכות קריאת שמע] שהרבה להוכיח שאף על לימודים הנעשים מדברי קבלה ניתן לומר שהם מהתורה [ראה הערה 479]. ואפשר לומר עוד, שבמדרש תנחומא פרשת שופטים אות ח איתא: "'צדק צדק תרדוף' [דברים טז, כ], שתי פעמים, אזהרה לדיינין הדנין דיני נפשות, שלא יהיו חותכין את הדין ביומו, אלא יהו מלינין את הדין כדרך שמלינין את הדין בירושלים, שנאמר 'מלאתי משפט צדק ילין בה'". הרי למדו כן מפסוק בתורה. זאת ועוד, כי במשנה בסנהדרין לב. אמרו שמחמת הצורך בהלנת הדין "לפיכך אין דנין לא בערב שבת ולא בערב יום טוב". ופירש רש"י שם "שאין יכולין לגומרו למחר אם יתחייב, שאין מיתת בית דין דוחה שבת". ובירושלמי ביצה פ"ה ה"ב [כ:] הובא שרבי אבהו אמר שאסור לדון דיני ממונות בערב שבת. ושאלו עליו מהמשנה הנ"ל בסנהדרין שאסרה רק בדיני נפשות לדון בערב שבת, ולא אסרה כן בדיני ממונות. ועל כך תירצו בירושלמי "כאן להלכה, וכאן לדבר תורה". וביאר זאת הפני משה שם: "כלומר, מתניתין דהתם [בסנהדרין] מדבר תורה מיירי, דדיני נפשות אין דנין, ודיני ממונות דנין. והא דרבי אבהו להלכה, שמדברי סופרים אין דנין לכתחילה בערב שבת". הרי שהלנת הדין בדיני נפשות היא מהתורה. והרי"ף בסנהדרין פ"ד [יג. בדפי הרי"ף] והרא"ש שם [סוף אות ט] הביאו את הירושלמי הזה. ועיין ב"י חו"מ סימן ה [ד"ה וכן בערב שבת]. וכן מוכח מהרמב"ם בהלכות סנהדרין פי"א ה"ב וה"ג, שכתב: "לפיכך אין דנין דיני נפשות לא בערב שבת ולא בערב יום טוב שמא יתחייב, ואי אפשר להורגו למחר... דיני ממונות אע"פ שדנין בכל יום מן התורה, שנאמר [שמות יח, כב] 'ושפטו את העם בכל עת', מדבריהם למדו שאין דנין בערב שבת". ומדוייק מדבריו שהלנת הדין בדיני נפשות היא מהתורה. וראה במראה הפנים לירושלמי כתובות [נדפס בסוף המסכת לאחר השירי קרבן] פ"א ה"א ד"ה כאן להלכה. ונתבארה כוונת המהר"ל.

(135) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל ששכל האדם אינו נבדל לגמרי, וראה למעלה הערות 3, 22. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם גם כן אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל [של האדם] אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם, שהוא בעל גוף. אבל במה שהשכל הוא עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל". ושם מאריך בזה. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 2. אמנם כאן מבאר שמחמת ששכל האדם נתלה בחומר, לכך אין לאדם "שכל ברור". וכן כתב באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן הש"י מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו לכך

כתיב בה [שמות לב, טו] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה". וראה הערה 138.

(136) "גבי שפיכות דמים, אם היה אחד לבד נהרג [שלא כדין]... מי יחזיר נשמתו של זה, דשקול נשמתו של אדם כמו כל העולם" [לשונו בח"א למכות ז. (ד, א.), והובא להלן הערה 184]. והרמב"ם בהלכות סנהדרין פי"ד ה"י כתב: "צריכין בית דין להתיישב בדיני נפשות ולהמתין, ולא יאיצו". וכן רש"י סנהדרין מב. [ד"ה איפכא] כתב: "בדיני נפשות צריך לעיין יותר".

(137) תוספות ב"ק ד: ד"ה ועדים כתבו "פירש ריב"א דאפילו שילם על פי העדים זוממין חייבין, דלא שייך בממון 'כאשר זמם ולא כאשר עשה', דאפשר בחזרה". **אמנם יש** להעיר, שבגמרא [סנהדרין ז.] אמרו "כל דיין שנוטל [ממון] מזה, ונותן לזה שלא כדין , הקב"ה נוטל ממנו נפשו, שנאמר [משלי כב, כב-כג] 'אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש'". [ופירש רש"י (דברים א, ט) "אם חייבתי ממון שלא כדין, נפשות אני נתבע"]. וביאר זאת בח"א לזבחים [ד, סח:] בזה"ל: "המעוות את הדין דבר זה תולדה של שפ"ד, [כי] כך נחשב אצל הדיין כאשר נוטה משפט דין אחד. וכן אמרו... כל דיין שנוטל ממון מזה ונותן לזה, הש"י גובה ממנו נפשות... ובדין נחשב עוד יותר, כאשר אינו מדקדק בדין, ובא לידי גזל. כיון שהיה לו לדקדק בדין ולירד לעומק הדין, ולא עשה. נחשב זה כאילו גזלו ונוטל ממנו נפשו... לכך דין שקר הוא תולדה של שפיכות דמים, ובפרט אצל הדיין שכן יהיה נחשב בעיניו... כי מאחר שהוא דיין השם יתברך יורד עמו יותר לעומק הדין במה שהוא דיין, ולכך נחשב

זה יותר כאילו נוטל נפשו". וכן כתב בנתיב הדין פ"ב [א, קצא:], וז"ל: "כי כאשר יורד האדם לעומק המשפט והדין, תמצא כי ממון של אדם הוא חיותו והוא נפשו. והכתוב קרא ממונו של אדם חיות, כדכתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך'. ודבר זה בכל מקום. ולפיכך אמר הכתוב 'אל תגזל דל כי דל הוא וגו'", כלומר כי הדל נפשו תלויה בממונו. ואף כי הוא עשיר, מ"מ כל פרוטה אפשר לאדם שיתפרנס ממנה, ושייך לומר בזה 'אל תגזל דל כי דל הוא'. ודבר זה מצד עומק המשפט נחשב ממונו של אדם נפשו, ולפיכך גובה ממנו נפשו. כי מצד המשפט שיושב בו, ולפי המשפט נחשב הממון של אדם נפשו". ולפי זה, מה מקום יש להקל בממון יותר מנפשות, ומדוע לא נצריך הלנת דין גם בדיני ממונות. ויל"ע בזה.

(138) כן כתב בדר"ח פ"א מ"א [כב:], בביאור המשנה שם "הוו מתונים בדין", וז"ל: "שאין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מ"מ הוא בעל חומר עם זה. ולכך אמר 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם אינו שכל בפעל לגמרי, ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאלו היה שכל בפעל בלי חומר". ובנצח ישראל פי"ח [תה.] כתב: "במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי". **אמנם לפי**"ז מתבאר שהלנת הדין שוה ל"הוו מתונים בדין", ושניהם נועדו לברר את האמת. אך בגמרא מבואר שהלנת דין נועדה עבור מציאת צד זכות דוקא, וכמו שאמרו [סנהדרין יז.] "הלנת דין למעבד ליה זכותא". וכן רש"י במשנה [סנהדרין לב.] כתב: "מלינין את דינו עד למחר שמא ימצא בלילה זכות". וכיצד "אי מציאת צד זכות" עולה בקנה אחד עם דבריו כאן שהפגם הוא שאין המשפט תואם למדריגת אדם בעל החומר. ובעל כרחך יש לתרץ למהר"ל, ש"אי מציאת צד זכות" אין זו הסבה לפסול, אלא הסימן לפסול, שהואיל ולא מוצאים צד זכות, זה מורה "שהם מסולקים מן הדין... נסתלק מהם המשפט, ואין מעיינים בו עוד" [לשונו להלן], ולכך הכרעתם לוקה בחסר לפי אמות המדה של בית דין של מטה. וכך ביאר רש"י לפי רבא, שרבא [סנהדרין לה.] ביאר שהמקור להלנת הדין הוא מהפסוק "אשרו חומץ" [ישעיה א, יז, וראה הערה 129], וכתב רש"י שם "שמחמץ את דינו, שמשהא אותו ומלינו כדי להוציאו לאמיתו". הרי שרש"י לא הזכיר כלל את הענין של מציאת צד זכות. וזה מורה

שבעי הלנת הדין משום בירור האמת, ולא משום מציאת צד זכות. וראה הערה 144. אמנם בהסברו השני להלן [ד"ה ועוד תדע] כתב: "צריך הלנת דין לעיין אחר הזכות", וראה שם הערה 154, שנתבאר שם שזהו ההבדל בין שני הסבריו, וכן לפי הסברו השני זהו ההבדל בין אם נלמד כרבא או כמאן דאמר הראשון בסנהדרין לה.

(139) בא לבאר שמה שאמרו בגמרא שהפגם ב"ראו כולם לחובה" הוא משום שאין הלנת הדין, אינו משום שחסר באפשרות של מציאת צד זכות [שאם ראו כולם לחובה, לא יטרחו למצוא יותר צד זכות]. אלא שבעצם חסר בקביעת הפסק דין, שהואיל והטעם להלנת הדין הוא שאין לאדם החומרי למהר בבירור הדין, לכך כשראו כולם לחובה יש כאן את המהירות הפוגמת בדין, שהדין נפסק ללא המתנה מספקת, וכמו שיבאר.

(140) מעין ההלכה שאסור לדיין לשמוע טענות אחד מבעלי הדין קודם שיבוא חברו [סנהדרין ז:], שהמטעים דבריו שלא בפני בעל דינו אינו בוש מדברי שקר [רש"י שבועות לא. ד"ה שמע], ומכניס דבריו לפני הדיין בלבו, ולעולם רואה לו זכות ואינו רואה לו חובה [חוקת הדיינים לתלמיד הרשב"א סימן יד]. וכך גם כאן, כשכולם ראו לחובה, שוב לא ימצאו לו צד זכות. וצרף לכאן שבמשנה [סנהדרין מ.] אמרו "ונושאין ונותנין [הדיינים בדיני נפשות] כל הלילה, ולמחרת משכימין ובאין לבית דין". ולפי דברי המהר"ל, אף משא ומתן זה מיישך שייכי לדין הלנת הדין. כי הלנת הדין אינה סתם דחית הדין למחרת, אלא העמקת העיון בדין עד למחרת בטרם יבואו להכרעה.

(141) כאן נוגע בעוד יסוד נפוץ בספריו; הגשמי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל. והואיל והאדם הוא גשמי, לפיכך אין הוא נמצא בפועל, וממילא יש עליו להתייגע בכדי להוציא את עצמו אל הפעל. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "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 [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". ובנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 329. 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". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [קעא:], וז"ל: "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 לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל". וכ"ה בנתיב השלום

פ"ב [א, רכד.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], וח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכו:] כתב: "דע כי החומר הוא מדרגה הראשונה של הנמצא, ואין לחומר מציאות בפועל רק בכח, והצורה היא המדרגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי". ושם בפ"ד מי"ח [קצז.] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובע"ז ג. אמרו "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובחי"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". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו.] כתב: "כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית - אינו בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות. כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר ואינו חסר". וראה להלן בבאר הרביעי הערות 874, 1060, ובבאר החמישי הערה 199.

(142) ובהעדר העיון אין דברי תורה אלו מתייחסים אל האדם. דוגמה לדבר; עזרא תיקן טבילה לבעלי קרי, שלא יקרא בעל קרי בתורה עד שיטבול [ב"ק פב:]. ולמדו כן מ"נתינתה"; מה נתינתה של תורה באימה וביראה וברתת ובזיע, אף לימודה כן, ומכאן אסרו בעלי קרי בלימוד תורה [ברכות כב.]. ועם כל זה סובר רבי יוסי [שם] ש"שונה הוא ברגיליות". ופירש רש"י שם "במשניות השגורות בפיו שהוא מוציאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן". וכתב על כך הפחד יצחק שבועות מאמר יז אות ד בזה"ל: "והנה

מדבריו של רבי יוסי למדים אנו סקירה חדשה בתפיסת מקומה של מדת העמילות בתלמודה של תורה. שהרי עיקר ההגדרה של ה'רגילות' הוא משום שתכונתו של לימוד זה היא שאין בו מקום לעמילות... אלא שמוכרח מכאן דהאימה והיראה והרתת והזיעה של מעמד הר סיני אינם מתייחסים אלא ללימוד של עמילות. ורק על לימוד של עמילות אמרינן דלימודה כנתינתה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וע"פ דבריו כאן יוסבר הדבר, כי רק בלימוד של עמילות ועיון יש התייחסות של התורה אל האדם הלומד. אך בלימוד החסר עמילות ועיון, אין דברי תורה אלו מתייחסים אל האדם הלומד.

(143) שנאמר [דברים א, יז] "כי המשפט לאלקים הוא". ופסוק זה מורה שהמשפט הוא ענין אלקי, וכפי שביאר פעמים רבות. וכגון, בגו"א שמות פכ"א אות ז כתב: "כי המשפט הוא לאלקים... כי המשפט תולה באלקות". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ח אות ז, ובנתיב התורה פט"ז [א, ע:]. ובגבורות ה' פס"ו [שה.] כתב: "כי כל אלקים יש לו משפט במה שהוא אלקים... שודאי 'אלקים' נקרא המנהיג את העם... ואין הנהגה בלא משפט". ובדר"ח פ"א מי"ח [נט:] כתב: "כי אלו ב' דברים, העבודה והדין, שניהם הם להקב"ה בפרט, כי כמו שהעבודה אליו, כך הדין אל הקב"ה, שנאמר 'כי המשפט לאלקים'... כי אלו ב' דברים מיוחדים להקב"ה". ובדברי הימים ב, יט, ו, נאמר: "ויאמר אל השופטים ראו מה אתם עושים, כי לא לאדם תשפטו כי לה' וגו'". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:] כתב: "ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשי"ת רק המשפט, דכתיב 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה ג"כ בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט - אין זה רק אל השי"ת, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שינוי כלל, וזה אי אפשר לאדם". ובפחד יצחק שבועות מאמר מד אות ח כתב: "מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך לשופטים 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה'".

(144) הנה בשו"ת דבר אברהם ח"ב סימן לד נסתפק אם הלנת הדין מעכבת בגמר הדין, ואם עברו ולא הלינו את הדין הרי הם כהורגים בלא גמר דין, או שאינה מעכבת. ובודאי פשטות לשון המהר"ל מורה שהוי לעיכובא. ובדין "ראו כולם לחובה" נסתפק הקרית ספר בהלכות סנהדרין פ"ט אם דין זה הוא מן התורה, שחזקה שודאי לא יראו לו זכות, או אינו אלא מדרבנן, גזרה שמא לא יראו לו זכות. אמנם לפי המהר"ל אין

מקום לספק זה, וזאת משום שני טעמים; (א) הפסול של "ראו כולם חובה" הוא מצד שבעי הלנת דין, והלנת דין הוא פסול מהתורה [כמבואר בהערה 134], ולכך אף הדין של "ראו כולם לחובה" הוא מהתורה. (ב) הפסול של "ראו כולם חובה" אינו תלוי בראית הזכות, אלא בכך שנפסק הדין באופן שאינו תואם לאדם הגשמי, וכמו שנתבאר בהערה 138, וראית צד זכות היא סימן ולא סבה לפסול. **והנה הרמב"ם** בהלכות סנהדרין פ"ט ה"א כתב "סנהדרין שפתחו כולם בדיני נפשות תחילה ואמרו כולן חייב, הרי זה פטור". והרדב"ז שם גרס ברמב"ם "סנהדרין גדולה שפתחו וכו'", ומתוך כך תמה מה מקום יש לחלק בזה בין סנהדרין גדולה לסנהדרין קטנה. והאור שמח שם ביאר גירסא זו, לפי שבסנהדרין קטנה אם ראו כולם לחובה, אע"פ שאין מחייבים אותו, אבל גם אינם יכולים לפטור אותו, אלא צריכים לדונו בבי"ד אחר. אבל בסנהדרין גדולה, שאין אדם יכול לדון אחריהם [ראה רמב"ם שם הלכה ג], בזה הוא שאמרו שנפטר לגמרי. ולפי דברי המהר"ל דברי האור שמח מובנים היטב. כי כל סבת הפטור היא שאין דין זה תואם לבי"ד של מטה, ולכך הדין עובר לבי"ד של מעלה. אך כל עוד שבי"ד של מטה אחר יכול לבוא ולדון, אין לך כל סבה להעביר הדין לבי"ד של מעלה. אך כאשר אי אפשר להעביר זאת לבי"ד אחר [שהגיע לידי סנהדרין גדולה], ואין בי"ד של מטה יכול לדון בדבר, אזי הדין מועבר לבי"ד של מעלה.

(145) דוגמה לדבר; תשובה מועילה בבי"ד של מעלה, ואינה מועילה בבי"ד של מטה [מכות יג:]. ובנתיב התשובה פ"א האריך לבאר שרק הקב"ה מקבל תשובה, ולא החכמה והנבואה. ובהתבסס על כך ביאר בתחילת פרק ב שזהו הטעם שתשובה לא מהני בבי"ד של מטה, וכלשונו: "כי התשובה הוא שייך מצד השם יתברך דוקא, כי הוא בלבד מקבל שבים. ולפיכך בית דין של מעלה דוקא מנקה לשבים, ולא בית דין של מטה. כי התשובה שייך אל השם יתברך, כי מצד השם יתברך יש תשובה אל האדם, לא זולת זה כלל. ולכך תמצא התשובה בבית דין של מעלה, ולא בבית דין של מטה".

(146) מביא כאן הסבר שני לפסול של "ראו כולם לחובה פוטרין אותו". ובעוד שהסברו הראשון הולך סביב הציר שההלנה היא בגדר "הוו מתונים בדין", הרי הסברו השני הולך סביב הציר שההלנה היא ביטוי לטוב ולזכות של הבית דין. ובהסבר זה יחזור כמה פעמים על הבטוי "בית דין צדק". והוא מחמת שהפסוק המלמדנו על הלנת דין הוא [ישעיה א, כא] "מלאתי משפט צדק ילין בה".

(147) כהקדמה לדברים אלו ראה דבריו בגו"א בראשית פכ"א אות כ [ד"ה אבל], בביאור ההבדל בין הדין עם ישמעאל [שנידון "לפי מעשים שהוא עושה עכשיו, ולא לפי מה

שהוא עתיד לעשות" (רש"י בראשית כא, יז)], לעומת בן סורר ומורה ש"נהרג על שם סופו" (רש"י דברים כא, יח)], שכתב: "שאני דין בית דין התחתון מדין בית דין העליון. כי בית דין התחתון דנין את האדם על פי החכמה של תורה. ולפיכך דנין את האדם 'מוטב שימות זכאי ואל ימות חייב' [סנהדרין עב.]. וכל ד' מיתות אינם רק לנקותם מן עונש של מעלה, שכל המומתים מתכפרים. ולפיכך בית דין של מעלה דוקא אין דנין אותו אלא לפי מעשיו. אבל בית דין התחתון דנין כדי לסלק מאתו רשעתו שיהיה צדיק, וזה בעצמו דין בית דין התחתון". וכן חזר וכתב בגו"א דברים פכ"א אות יז, וז"ל: "דהא דקאמר ד'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותה שעה' [ר"ה טז:], היינו בדין בית דין של מעלה, לפי שאין ראוי לדון אלא כפי אותה שעה. אבל בית דין של מטה דנין על שם סופו, כדי להצילו מבית דין של מעלה, שהם [בית דין של מטה] ידונו אותו כדי שלא ימות בדיניהם [של בית דין של מעלה] חייב. ואין דומה עונש בית דין של מעלה לבית דין של מטה, דבית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה, ובית דין של מעלה נותנין רשות". הרי שמגמת בית דין של מטה היא לזכות את האדם שיצא "צדיק" בבית דין של מעלה, כי כל ענינו של בי"ד של מטה הוא לזכות הנדון.

(148) פירוש - הדיינים בבית הדין הם עצמם צדיקים וישרים. ולשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ז הוא: "בית דין של שלשה אע"פ שאין מדקדקין בהן בכל אלו הדברים, צריך שיהא בכל אחד מהן שבעה דברים, ואלו הן; חכמה, וענוה, ויראה, ושנאת ממון, ואהבת האמת, ואהבת הבריות להן, ובעלי שם טוב". וביבמות קא. אמרו "כשם שבית דין מנוקים בצדק, כך מנוקים מכל מום".

(149) כפי שכתב בנצח ישראל פ"ה [קטז.]: "כי מי שהוא טוב לא יבוא ממנו רע כלל, ואיך יבא רע... ממי שיש בו דבר טוב". ובגו"א דברים פכ"ח אות ז [ד"ה ובזה] כתב: "יסורין של הקב"ה להטיב באחריתם, כי אין דבר רע יוצא מאתו", ושם הערה 28. ובגבורות ה' פ"ז [מ:] כתב: "אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבוא הטוב". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה ואמר שאלו] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה", ושם הערה 57, שהוא יסוד נפוץ בספריו. ובח"א לשבת צז. [א, מו:] כתב: "כי מדה הטובה היא בעצם, וכך ראוי וכך מסודר מן השם יתברך שיבוא הטוב לעולם מן השם יתברך שהוא הטוב, והוא רב חסד תמיד מטה ידו כלפי חסד". וראה להלן הערה 357.

(150) כמבואר בהערה 147, שעונשי בי"ד של מטה נועדו לזכותו בבית דין של מעלה. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"כ [רצה.] כתב: "אף כאשר תמצא בתורה מיתות וכריתות, אין תכלית התורה רק להעמיד הטוב בעולם, שלא

יהיה נמצא שום רע". וכן כתב שם בפנ"ט [תתקכד:]: "כי התורה הנושא שלה הטוב והזכות... אף כאשר אמרה התורה להרוג ולשרוף ולסקול, כל זה הוא להעמיד הטוב והנועם, ולבער הרע". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "עיקר התורה הוא הטוב, ואם לא שהיה אדם צריך לדין ומשפט, לא היה כאן דין כלל. כי אם לא היה האדם חוטא, לא היה צריך לארבע מיתות בית דין. ולכך הדין אינו עיקר התורה, רק הטוב והחסד. והוא התחלתה של התורה, מפני שזהו עיקר כוונת התורה שיהיה הכל בטוב... ולא יהיה שום רע בעולם. ואם יש שום רע - כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב, אף אם נמצא בעולם הרע, יהיה בסוף מסולק, עד שיהיה הטוב נמצא, לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב, כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים. ותכלית שלהם הם להעלות על העולם הטוב, ולהסיר הרע, ויהיה חוזר הכל אל הטוב". ובדר"ח פ"ג מט"ו [קמט:] כתב כן לגבי עונשי הקב"ה [ולא רק הנעשים בבי"ד], בביאור המשנה שם "בטוב העולם נדון", וז"ל: "מדת הטוב של הש"י חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פורעניות לעולם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב... כיון שגם הרעה באה ממדת הטוב... כי העולם, אף כאשר נדון במדת דינו של הקב"ה, הוא נדון מצד מדת הטוב שבו, כי מפני שהוא טוב הוא רוצה בטוב, ובמה שיביא פורעניות בעוה"ז - נפרע האדם על מעשיו, ומסולק בזה הרע, ונשאר הטוב... וזהו 'ובטוב העולם נדון', שר"ל שאף הרע... אינו בא רק מפני הטוב שבו יתברך, לא כמו האדם שעושה רעה לאחר מצד הרע שבו". ובגו"א דברים פכ"ח אות ז [ד"ה ובזה] כתב: "כי יסורין של הקב"ה הוא להטיב באחריתם, כי אין דבר רע יוצא מאתו... אין הקב"ה מביא רע בעצם, כי אם לנקותם מן החטא להטיב להם באחריתם".

(151) דברים אלו מוסברים היטב בפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ו, וז"ל: "בהלכות מלקות [מכות כג.] שנינו; שני דברים נאמרו באותם החזנים שהיו מעמידין להלקות את המחוייב מלקות; חסירי כח ויתירי מדע. והנה תכונת חסרון הכח של המלקה בודאי שהיא מורגשת במעשה ההלקאה. אבל מה הוא ענינו של יתרון המדע של המלקה... [וכתב לתרץ] כי הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה. ואשר על כן בכדי לגלות תכונה זו

של רצון תשלום עונש שאינו אלא בבחינת תולדה, זהו דינו, שלעולם אינו משמש בפני עצמו, ואין הוא פועל את פעולתו אלא אגב אביו, דהיינו כשהוא מצטרף אל רצון אב של מתן שכר... כמו כן על הנפש להרגיש בשעת הזדקקות לענין של מתן עונש, שאין זה אלא כח כחה הנולד בשעה שהכח הראשון של מתן שכר פגע במונע המעכב את התפשטותו. כי שורש הרצון הוא זכירת הזכיות, ורק בתור ענף משתלשל ממנו הרצון של תביעת החובות. וחבור זה של הענף לשרשו נעשה בנפש על ידי כחה של הדעת, שבה טמון סוד ההתקשרות והחבור של הכחות הפנימיים. וזהו ששנינו: אין מעמידים חזנים להלקות את המחוייבים אלא חסירי כח ויתירי מדע. כי כשם שחסרון הכח של המלקה בא להפחית את כחות הגוף במעשה ההלקאה, כמו כן התכונה השניה של יתרון מדע באה למעט בכחות הנפש של מעשה ההלקאה, ולהורידה ממדרגה כח ראשון של הנפש למדרגה כח כחה". וראה גו"א ויקרא פי"ט הערה 155, ותפארת ישראל פל"ח הערה 141.

(152) "פותחין תחלה במשאו של דין" [רש"י שם]. ופירושו, שבדיני נפשות אין מתחילים אלא בדברים שהם לזכותו של הנידון.

(153) כי העיקר מתגלה בהתחלה, ויש להתחיל בעיקר [כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 285], וכמו שיסוד זה יתבאר להלן בבאר השלישי [ד"ה וזה שאמר], שכתב שם: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר", ושם הערה 118. ובארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר". וראה להלן בבאר החמישי הערות 236, 719, ובבאר הששי הערות 431, 651. ובגבורות ה' ר"פ לה [קלב.] כתב: "וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה מאוחר". **ובאור חדש** [קא:] כתב: "המצוה לבית דין צדק שיהיו פותחין בזכות... מהפך ומחפש באולי ימצא זכות, כמו שהוא המצוה לבית דין צדק שיהיו פותחין בזכות... ומלמד זכות בתחילה כמו שראוי לבית דין צדק". ושם ביאר שמי שאינו עושה כן, הוא מחמת שיש בו הכנה לרע.

(154) ואם תאמר, מדוע בדיני ממונות אין הדין כן, אלא ש"פותחין בין לזכות בין לחובה" [סנהדרין לב.]. אמנם תשובתך בצידו, כי בדיני ממונות חובה לבעל דין אחד זהו זכות לבעל דין שכנגדו, ולכך בדיני ממונות אין צד "זכות" גמור [מאירי סנהדרין לב., וכן הוא בקצרה בתוספות שם ד"ה אחד].

(155) מדברים אלו משמע שהלנת הדין נעשית כדי למצוא צד זכות. ואילו לפי הסברו הראשון למעלה מתבאר שהלנת הדין נעשית כדי שיבררו דין אמת. וראה הערות 138, 144. וזהו ההבדל בין שני ההסברים, וכן [לפי ההסבר השני] זהו ההבדל בין אם למדים

הלנת דין מהפסוק [ישעיה א, כא] "מלאתי משפט צדק ילין בה" [שיש למצוא צד זכות], או מהפסוק [שם פסוק יז] "למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ" [סנהדרין לה., שיש לברר האמת], וכמבואר למעלה הערה 138.

(156) "בעצמם" - בעצם.

(157) לשונו בנצח ישראל פי"ג [שיט:]: "כי אין ראוי שיהיה הבית דין כולו מלמדין כולם חובה, רק צריך שיהיו מלמדין זכות גם כן. ואם כולם מחייבים, היו פטורים מן הדין, שכן אמרו ז"ל [סנהדרין יז.] בית דין שראו כולם לחובה פוטרין אותו מיד, כיון דגמירי דבעי הלנת דין, וכיון שראו כולם לחובה תו לא חזי ליה זכותיה. ורוצה לומר, דהלנת הדין בעי משום 'צדק ילין בה' [ישעיה א, כא], כדי לעיין אם ימצא לו זכות [סנהדרין לה.]. וכיון שראו כולם לחובה, אין כאן זכות כלל. ודבר זה אין ראוי לבית דין, שכל בית דין צריך שילמדו זכות, ולא יהיה בית דין שמלמדין הכל חובה".

(158) שבי"ד לא דן אפילו את הרשע הגמור כאשר חיוב הנידון יעמוד בסתירה ל"בית דין צדק".

(159) ד"ה וכמו שאמר, ושם הערות 123-126, שאם יצא הנידון זכאי מבית דין, ואמר אחד הדיינים שיש לו ללמוד חובה, שאין מחזירין אותו, וכמו שמביא מיד בסמיכות.

(160) ד"ה וכבר אמרנו, ושם הערות 119, 122.

(161) שאז ניתן לכתחילה להעביר את הדין לדיין האמיתי. אך אם הדור מקוקל, אזי בית דין של מטה דנים את הנידון, כדי שהרשעים לא ילמדו לפרוק עול תורה.

(162) "מחזירין - סותרין את הדין לאחר שגמרוהו וידעו שטעו, מחזירין את הדבר" [רש"י שם].

(163) ולכך "אין מחזירין לחובה", כי אין החובה ["מקרה"] מבטלת את הזכות ["עצם"]. ואודות היסוד שאין דבר שבמקרה מבטל דבר שבעצם, כן כתב פעמים מספר. וכגון, בנצח ישראל פי"א [שא.] כתב לבאר מדוע אין חטאי ישראל יכולים ח"ו לבטל הבחירה של השי"ת בישראל, וז"ל: "ואין ראוי שיחליף וימיר החטא, שהוא דבר מקרה בישראל, את הבחירה שבחר בהם מצד השלימות העצמי בישראל, כי טהורים הם מן החטא בעצמם. וראיה לזה, כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב, ואין בטול החטא, שהוא במקרה, מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל, ודבר זה ברור". ושם בהמשך כתב: "כי ישראל מעשיהם שעושים... מצד היצה"ר... אבל עצמם הם טהורים... ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם", וראה שם הערה 240. ובגבורות

ה' פ"ח [מה:] כתב: "ישראל יש להם מעלה מיוחדת... שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי. והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה... ואין דבר שהוא מקרה מבטל עצם ישראל". ושם פס"א [רעד.] כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה [ממצרים], הרי אנו משועבדים בשאר מלכויות... ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם... ודבר מקרי לא יבטל דבר עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת, שהם בני חורין בעצם, עם השעבוד במקרה. כי אחר שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, ונתן אותם בני חורין... זה השם הוא לישראל בעצם, והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם, שהוא במקרה". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ד [תקא:], ח"א לשבת פט. [א, מו.], ובנתיב התשובה פ"ד הערה 77.

(164) זהו דין נוסף שם במשנה [סנהדרין לב.] "דיני נפשות, המלמד חובה מלמד זכות, אבל המלמד זכות אין יכול לחזור וללמד חובה". ולציור זה מכוונים דבריו כאן, כי כתב בלשון יחיד "אבל מי שדן לחובה, יכול לחזור ולדון לזכות", ולא כתב "אבל אם דנו לחובה, חוזרים לזכות". ולפי זה לא ביאר את האופן של "מחזירין לזכות". אך הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"י ה"ט ביאר זאת, שכתב: "בית דין שטעו בדיני נפשות, וחייבו את הפטור, וגמרו דינו לחובה, ונראה להם הטעם שיסתרו בו את דינו כדי לזכותו, סותרין וחוזרין ודנין אותו. אבל אם טעו ופטרו את המחוייב הריגה, אין סותרין את דינו, ואין מחזירין אותו".

(165) כאמור בהערה הקודמת, הגמרא שם דנה על המשך המשנה [סנהדרין לב.] "דיני נפשות, המלמד חובה מלמד זכות ["דיין שהתחיל תחלה להביא ראיות לחובה, יכול לחזור בו ולזכות" (רש"י שם)]. אבל המלמד זכות אין יכול לחזור וללמד חובה". ועל כך אמרו בגמרא "לא שנו אלא בשעת משא ומתן ["דמתוך שאתה אומר לו שלא לחזור, הוא מחזר אחר ראיות להעמיד דבריו, ושמא ימצא ראיות נכונות" (רש"י במשנה)], אבל בשעת גמר דין מלמד זכות חוזר ומלמד חובה ["אבל בשעת גמר דין, שכבר חזר על כל צדדין, ונראה לו שאין דבריו נכונים, חוזר ומלמד חובה" (רש"י במשנה)]". והמהר"ל יבאר טעם אחר מביאורו של רש"י. וציור זה מיישך שייכי לציור הקודם ["דיני נפשות מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה"], רק שהציור הקודם איירי לאחר גמר דין, והציור הזה איירי בשעת גמר דין. כי כל עוד שהגמר דין לא נעשה, הרי הבית דין הוא בגדר של דיינים בודדים, שיכולים לחזור מלימודם הראשון. ובצירוף שני הציורים הללו להדדי יוצא שישנם שלשה שלבים; (א) בשעת המשא ומתן, שהמלמד זכות אינו רשאי ללמד

חובה. (ב) בשעת גמר הדין, שהמלמד לזכות יכול לחזור וללמד חובה. (ג) לאחר גמר הדין, שאם יצא זכאי בדינו, אין מחזירין וסותרים את הדין.

(166) כפי שביאר בבאר הראשון [ד"ה ואמר בעלי אסופות]: "כי כל דבר ודבר אי אפשר שלא יהיה בחינה יותר מאחת לדבר אחד. שאף אם הדבר טמא, אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה. וכן אם הדבר טהור, אי אפשר שלא יהיה לו בחינה מה של טומאה", וראה שם הערה 283 בביאור הדבר.

(167) כי מדובר בשלב של המשא ומתן, ולא בשלב של הגמר דין.

(168) כי הצד זכות הוא ה"בעצם" של בית דין, ולכך יכול להשאר אתו.

(169) אליבא דאמת.

(170) ב"ב ח: "זה דיין שדן דין אמת לאמיתו". וכן אמרו [שבת י.] "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובגו"א שמות פי"ח סוף אות לא כתב: "לאפוקי דין שודא דדיינא [הכרעה של דיין לפי סברתו, ולא על פי דין, והוא דבר התלוי בשיקול הדעת].שהדבר הזה אינו תולה באמת, רק באומד ובמחשבה, ואין זה 'לאמיתו'. וכן אם דן דין של שיקול הדעת, כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי, והסוגיא דעלמא כחד אזלא, והדיין פסק כך, אין זה שפסק דין לאמתו, דהא לא ידע שהאמת הוא כך, רק סוגיא דעלמא כך הוא. ולא נקרא דיין שדן דין אמת לאמתו, שזה לא הוי רק כאשר פסק דין אמת ברור". ומעין זה כתב בנתיב התורה פ"י [א, מב:], ובחא"א לב"ב ח: [ג, ס:]. ובדר"ח פ"א מי"ח [נו.] ביאר הסבר שני, וז"ל: "לאפוקי לפעמים הדין אמת מצד הטענות, והטענות אינם כראוי". והסבר שלישי כתב בנתיב הדין פ"א [א, סוף קפו:], וז"ל: "ולשון 'לאמיתו' שאמר... שהוא מכוין לאמת לגמרי שהוא ברור אצלו, אף שהדיין לא התכוין לאמת, רק שהוא היה מבקש לזכות את אוהבו, ובאמת הדין כך. דבר זה אינו, רק שצריך שיהיה מכוין לאמיתת הדין". ודבריו כאן יוטעמו יותר לפי הסברו השלישי, שבעי שיכוון לאמת.

(171) דבריו צריכים ביאור, שביאר שאי אפשר שגמר הדין יעשה שלא אליבא דאמת, ולכך בשלב גמר דין אפילו זה שלימד זכות חוזר ללמד חובה. אך מדוע לא מצינו כך גם בדין הקודם של המשנה "מחזירין לזכות ואין מחזירין לחובה", והרי "אין מחזירין לחובה" נאמר גם אם גמר הדין היה שיצא זכאי שלא כדין [לשון רש"י שם "מחזירין - סותרין את הדין **לאחר שגמרוהו** וידעו שטעו", וממילא כשאין מחזירין איירי נמי לאחר גמר דין]. וכן מוכח בגמרא שם, שאמרו [סנהדרין לג:] "והוא שטעה בדבר שאין הצדוקין מודין בו, אבל טעה בדבר שהצדוקין מודין בו זיל קרי בי רב הוא". וקתני מיהת, שאם

טעה בדבר שאין הצדוקין מודים בו, משאירים כך את הדין על כנו. ומדוע שלא נאמר גם שם "אבל שיצא הדין לפעל כך, דבר זה אינו, רק כאשר הוא באמת, ונקרא 'דין אמת לאמיתו'". ויש לומר, כי סברת דבריו כאן היא שכאשר הדיינים יודעים שטועים, אי אפשר לומר שילכו ויפסקו דין על סמך טעותם, כאשר הם יודעים נאמנה שטעות נפלה בידם. וכי לדבר כזה יקרא "דין אמת לאמיתה", כאשר הכל יודעים שטעות היא בידם. ולכך בודאי שהמלמד זכות יכול לחזור וללמד חובה. אך מה שלא מחזירין את הדין לחובה, התם שאני, שמדובר שם שכאשר פסקו את הדין חשבו שכך היא האמת, ושהם מכוונים ל"דין אמת לאמיתה", ורק לאחר מכן נתגלה להם שטעו. ועל כך אמרו במשנה שהואיל וכבר פסקו באמת ובאמונה לזכות, שוב לא יחזירו לחובה.

(172) המוציא משפט מוות פעם בשבע שנים.

(173) "אילו היינו בימים שסנהדרין דנו דיני נפשות, לא נהרג בה אדם, כדמפרש בגמרא שבדקו את העדים בדבר שלא ידעו להשיב" [רש"י שם].

(174) כמו שנאמר [בראשית ז, ב] "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו וגו'", ופירש רש"י שם "כדי שיקריב מהם קרבן בצאתו". וכתב שם בגו"א אות ב: "ואם תאמר, למה שבעה שבעה דוקא... יש לומר, אחר שצריך ליקח יותר משנים, ואפקי קרא מיניה, אוקמיה אשבעה, לפי שהוא גם כן סכום מספר... ותמצא השבעה שהוא סכום מספר, שהרי הוא חוזר חלילה תמיד. וכל הימים נכללים בז' ימים, וכל השנים בז' שנים, ולכך בחר במספר שבע". ובנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "כי מספר שבעה הוא מספר שלם, שהרי מספר שבעה חוזר חלילה בימים ובשנים, ומזה נראה שהוא מספר שלם". ובדר"ח פ"ה מכ"א [רעד.] כתב: "שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד, ולפיכך... שבעה מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם". ובדרשת שבת הגדול [קצז.] כתב: "שבעה ימים בלא יראה ובלא ימצא חמץ... נשאר כך לאדם שבעה ימים בלא חמץ. ומספר שבעה חוזרים חלילה, מורה על שהאדם נשאר בלא חטא תמיד. כי שבעה ימים הם חוזרים חלילה, וזה לומר לך כי בודאי קשה לסלק יצה"ר מתחילה... אבל כאשר סלקו כבר שוב אינו חוזר וניעור כלל". והביאור בזה הוא על פי דבריו בגבורות ה' פס"ט [שיח.]: "מספר שבעה הוא מספר שלם, שהוא כנגד שש קצוות והאמצעי ביניהם". ולכך המספר שבע הוא יחידה שלימה בפני עצמה, הכוללת את כל הפרטים. ולכך אם בי"ד הורגים פעם בשבע שנים, א"כ בכל מחזור של שבע שנים בם הרגו אדם, וזה נכנס לגדר רגילות, וכמו שמבאר.

(175) העמיד כאן "רגילות" לעומת "מקרה". וזאת משום שקבע כמה פעמים ש"המקרה לא יתמיד". וכגון בתפארת ישראל פט"ז [רלו:] כתב: "ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה". ובנצח ישראל פ"ב [כז.] כתב: "ולא יספקינו לומר שהיה זה במקרה, כי בעונותינו היה מתמיד דבר זה בישראל, וכבר התבאר פעמים הרבה שהמקרה אינו מתמיד". ושם בפי"א [שג.] הוסיף טעם לכך, וכלשונו: "ואי אפשר לומר שיהיה המקרה מתמיד לעולם... כי אם היה המקרה מתמיד, נעשה מה שבמקרה דבר שבעצם, אחר שהוא עומד כך בתמידות". וכן הוא שם פל"א [תרו.]. ובגבורות ה' פי"ב [סה.] כתב: "שלא נוכל לומר שדבר זה במקרה... כי סבה מקרית אינה תמידית, ודבר זה תמיד היה". ושם בפע"ב [שכז:] כתב: "כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פו.] כתב: "שאין המקרה מתמיד". כן הוא בגו"א שמות פ"א אות ה, ושם הערה 52, ובח"א לב"ב עד. [ג, ק.], ועוד.

(176) לשונו בח"א למכות ז. [ד, א.]: "אם הורגת אחת לשבע שנים על ידי שלא היו מלמדין בזכות הנידון, נקראת 'חבלנית'. כי הבית דין צריכין שיהיה עיקר שלהם טוב, וכאשר עיקר שלהם טוב, מבקשים ומחפשים הטוב. וכאשר אין עושים כך נקראת 'חבלנית'".

(177) לשון הגמרא: "איבעיא להו, אחת לשבעים שנה נקראת חבלנית, או דלמא אורח ארעא היא, תיקו". ופירושו שהגמרא מסתפקת, האם דעתו של רבי אלעזר בן עזריה היא שסנהדרין ההורגת אחת לשבעים שנה נקראת חובלנית, או אולי שאם סנהדרין לא הוציאה משפט מוות אלא אחת לשבעים שנה אינה נקראת חובלנית, אלא הוי "אורח ארעא". ומעתה יבאר צדדי הספק.

(178) שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". ובגמרא [פסחים צד:] אמרו "כמה שנותיו של אדם שבעים שנה... שנאמר 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה וגו'". ובדר"ח פ"ה מכ"א [רעג.] כתב: "וידוע כי שבעים שנה הם ימי אדם".

(179) דבר זה מתבאר בצירוף דבריו בשני מקומות. בתפארת ישראל פל"ח [תקפב.] כתב בביאור שהקב"ה מעניש עד ד' דורות [שמות כ, ה], בזה"ל: "וטעם ד' דורות יש לפרש כפי פשוטו, כי ראוי לפקוד עוון אבות על בנים - אותן בנים שהם עם החוטא בעולם אחד. ולכך פוקד עון אבות על בנים, ואפשר שיהיו ארבע דורות מיוצאי חלציו עמו בעולם, כסתם חיי אדם. שהרי אם הוליד בן י"ד, כי א"א שיוליד פחות מבן י"ג וט' חודשים לעיבור, הרי י"ד שנים. וכאשר יוליד בן, זהו דור אחד. וכן יוליד בנו, וזהו דור שני. וכן יוליד בן בנו בן, שכל אחד מוליד כאשר הוא בן י"ד, וזהו דור ג'. וכאשר הרשע

בן נ"ו, אז בן בן בנו מוליד בן, זהו דור ד'. וכאשר בן בן בן בנו מוליד בן, אז הוא בן שבעים, וכבר כלו שנותיו. נמצא שלא יוכל להיות עמו בעולמו, רק עם ד' דורות. ולכך פוקד עון אבות עד ד' דורות ולא יותר". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד:] כתב: "עד ארבעה דורות מתחברים יחד, וכאילו היה דור אחד לגמרי, אבל יותר מארבעה דורות שוב אינו שייך לו". וכן כתב בנתיב הזריזות ס"פ ב [ב, קפח:], וז"ל: "נחשבו הדורות עד דור רביעי כמו אחד". וא"כ "דור אחד" הוא ע' שנים, כי בע' שנה נכללים ארבעה דורות הנחשבים כמו דור אחד.

(180) אודות שדבר המתרחש פעם אחת לשבעים שנה "נקרא רגיל", ראה דבריו בנצח ישראל פט"ז, שהביא שם את דברי הגמרא [ע"ז יא:] שבעיר אחת ברומי היו פעם בשבעים שנה מרכיבים אדם שלם על אדם חגר, להורות את מעלת עשו על פני מעלת יעקב. וכתב שם [שעו:] בזה"ל: "ומפני כי הדברים האלו הם כי כלל האומה נמצא בהם דבר זה, ולא שעושה אותם אדם פרטי, רק הוא אל כלל האומה הזאת, לכך אמר שעושים אותו אחת לשבעים שנה, כי הכלל הוא דור אחד, ודור שלם הוא ע' שנה, שהם ימי אדם. ולכך אמר שעושים כך אחת לשבעים שנה. ופירוש זה עיקר". הרי דבר הנעשה פעם אחת לשבעים שנה יש בו די. והוא הדין לדידן, כאשר הסנהדרין דנים אחת לשבעים שנה, "נקרא רגיל". ועד כאן ביאור צד אחד של ספק הגמרא [שבי"ד הדנים אחת לשבעים שנה נקרא חבלנית], ומעתה יבאר צד שני [שאינו נקרא חבלנית].

(181) שאם דבר לא מתרחש למשך שבעים שנה, אזי שוב הוא בגדר "נשכח מהלב". וכמו שנאמר [ישעיה כג, טו] "והיה ביום ההוא ונשכחת צור שבעים שנה כימי מלך אחד וגו'". והפסוק עוסק בחורבן צור ש"היא תשכח מאין סוחרים ותגרים... לפי שתהיה חריבה" [לשון רש"י שם]. וראה בנצח ישראל פמ"ו [תשעט.] בביאור הפסוק.

(182) כמובא בגמרא שם [מכות ז.], ששאלו את העדים שאלות שלא יכלו להשיב, וכגון "ראיתם טריפה הרג, שלם הרג... דלמא במקום סייף נקב הווה... ראיתם כמכחול בשפופרת ["ואין עדים מסתכלין בכך" (רש"י שם)]".

(183) המשך המשנה שם "רבי שמעון בן גמליאל אומר, אף הן [רבי טרפון ורבי עקיבא] מרבין שופכי דמים בישראל".

(184) בח"א למכות שם [ד, א.] הוסיף בזה: "ומה שאמר שיהיו מרבים שופכי דם, ולא שאר חטאים, מפני כי כבר אמרנו בית דין מכין ועונשין שלא מן הדין כאשר יראה שהדור פרוץ בעבירה, ולא יהיו מרבים. אבל גבי שפיכות דמים, אם היה אחד לבד נהרג קודם שהיו עושין גדר, מי יחזיר נשמתו של זה, דשקול נשמתו של אדם כמו כל העולם. ולכך

על שפיכות דם יש להקפיד שלא יהיו מרבים". והובא בחלקו למעלה בהערה 136. וצרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות מילה פ"א הי"ח שכתב: "סכנת נפשות דוחה את הכל... ואי אפשר להחזיר נפש אחת מישראל לעולם".

(185) הביא גמרא זו במכות להראות את יסודו שבי"ד ההורג יותר מהראוי נקרא "חבלנית", כי התנהגותם סותרת למהות בי"ד שהיא הטוב והצדק [כמבואר בהערה 176]. ואודות ההתקרבות בשתי ידים, ראה להלן הערה 296.

פרק ד

(186) רש"י שם: "כהלכות שבת - דמלאכות בסקילה, ושבות פטור אבל אסור, וצידת צבי וצפור שנכנסת לו תחת כנפיו, יושב ומשמרו עד שתחשך. ומפיס מורסא להוציא ממנה לחה, הכי איתא בפרק ר' אליעזר דאורג [שבת קז.]. וכן צד נחש במתעסק בו שלא ינשכו אותו מותר לכתחילה".

(187) המשך לשון רש"י שם: "הכא נמי [בכשפים] העושה מעשה ממש בסקילה".

(188) המשך לשון רש"י שם: " האוחז את העינים - מראה כאילו עושה, ואינו עושה כלום, פטור אבל אסור".

(189) המשך לשון רש"י שם: "עסקי בהלכות יצירה - וממילא אברו להו עגלא תילתא על ידי שהיו מצרפים אותיות השם שבהם נברא העולם, ואין כאן משום מכשפות, דמעשה הקב"ה הן, על ידי שם קדושה שלו הוא". ובדף סה: כתב רש"י: "עיגלא תילתא - גדול כאילו הגיע לשליש שניו וגמרה גדילתו, דהכי שביחי ומעלי... לישנא אחרינא, שהיה טוב ובעל טעם כאילו הוא שליש לבטן".

(190) המתלוננים כנגד חז"ל.

(191) לא נמצא לפנינו שאביי אמר "שלשה מיני כשפים הם". אך מתוך שהקדים לומר "הלכות כשפים כהלכות שבת", משמע שאיירי בהלכות כשפים. וכן המהרש"א שם [הנדפס בעין יעקב] כתב: "הך דמברי להו עגלא תלתא לאו ע"י מכשפות הוא... ולא קרי ליה בכלל 'הלכות מכשפים' אלא לפי הדמיון שחשבו ליה כמעשה כישוף". וכן יבאר כאן בהסברו השני.

(192) וכישוף אסור מהתורה, שנאמר [דברים יח, י-יא] "לא ימצא בך מעביר וגו' קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים". ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד מספר 48.

(193) לשון הגמרא שם: "למה נקרא שמן 'כשפים', שמכחישין פמליא של מעלה". ופירש רש"י שם "'כשפים' נוטריקון 'כחש פמליא של מעלה', שעל מי שנגזר לחיות

- ממיתין". וראה ברמב"ן דברים יח, ט, שהאריך טובא באיסור כשפים, והביא גם את מאמרם שהם מכחישים פמליא של מעלה.

(194) לשונו בח"א סנהדרין סז: [ג, קסו:]: "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". והובא להלן בהערה 264. וכן להלן בבאר החמישי [לפני הד"ה גם בשביל] כתב: "המכשפים הם מכחישים פמליא של מעלה, כי הם מתנגדים אל גזירת השם יתברך", ושם הערה 549. ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב: "הכשפים הוא יציאה מן הסדר, כי כל ענין הכשוף שמבטל סדר הטבע". וראה להלן ציון 276.

(195) כפי שכתב בנצח ישראל פנ"א [תתכ:], בביאור הגמרא [ב"ב עה:] שראה מלאכי השרת מנסרים אבנים טובות, וז"ל: "ועמד על הניסור הזה, רוצה לומר גזירה זאת. שהרי לשון 'גזירה' הוא כריתה וניסור גם כן. וראה שהעליונים גוזרין דבר זה. שכל דבר הוא בגזירת עליונים והם גוזרין, ולכך נקרא זה 'ניסור'". וכמו שאמר דניאל [דניאל ד, יד] "בגזירת עירין פתגמא". ואמרו [חולין ז:] "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה, אא"כ מכריזין עליו מלמעלה". ובב"ר [י, ו] אמרו "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל". ובתפארת ישראל ר"פ א [כח.] כתב: "הנה השמים וכל צבא השמים... ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם". ובדר"ח פ"א מי"ח [נז.] כתב: "העולם התחתון שהוא עולם ההויה, ואין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים. וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם משפטי המזלות. והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים... כי על ידי המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג הוא השם יתברך... כלל הדבר כי עולם התחתון נבנה על גזירת דין". וכן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכב:]. ומעין זה כתב בגבורות ה' פס"ה [שב:], וז"ל: "המלאכים... נקראים אדונים, שהם אדונים לעולם... וכלל המלאכים בשני שמות, יש מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם ונקראים 'אלקים'... ויש שהם מנהיגים את התחתונים, והם נקראים 'אדונים', כי האדון מנהיג את אשר תחתיו". והרי אף המלאכים נכללים ב"צבא השמים", וכמבואר ברמב"ן בראשית ב, א. ובגבורות ה' פס"ו [שו.] כתב: "כי במה שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים... והם כמו עלה

נחשבים... אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 114, ולהלן הערה 458. ואף על הקב"ה אמרו [סנהדרין לח:] "אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה", וכמו שיבאר להלן בבאר הרביעי [ד"ה הודיעו חכמים], ושם הערה 1165.

(196) כמו האמוראים שעסקו בספר היצירה [הובא בגמרא שם] "שבו הזכרת שמותיו יתברך אשר בהם ברא עולמו" [לשונו בסמוך], ובזה אין שום איסור, וכמו שיבאר בסמוך.

(197) שהדבר נקרא על שם ראיית האדם, אע"פ שלאמיתו של דבר אין זה כך. וכגון, להלן בבאר הרביעי [ד"ה ודע כי], לאחר שהביא את הגמרא [ברכות נט.] שהקב"ה מוריד שתי דמעות לים הגדול על צערן של ישראל, כתב: "דע, כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה, ח"ו שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי [הם] שמספרים כבוד קל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל. כי דעת רז"ל, והוא דעת תורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השי"ת כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גילו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים". ובהמשך הבאר הרביעי [ד"ה בפרק כשם] כתב: "כלל הדבר, שכל הדברים האלו נאמרו מצד המקבל... ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל". ובתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה, ויובא בהערות שם בבאר הרביעי [הערות 363, 634, 639, 811, 1081]. וראה בסמוך הערה 200.

(198) "מן השם" - ממה שנקרא בשם "כשפים", שאכן מדובר בכשפים ממש, זה אין לומר.

(199) פירוש - אולי נביא ראיה לא מן השם גרידא, אלא מתוך מה שחכמים קראו לדבר בשם "כשפים", והרי כוונתם היא לכשפים ממש, כי אסרו את השנים הראשונים מחמת שהם כשפים. הרי שחכמים לא התכוונו לומר בתיבת "כשפים" שהם רק נראים ככשפים, אלא נתכוונו לכשפים ממש.

(200) פירוש - מתוך ששנים מהשלשה דברים שנזכרו בגמרא הם אכן מעשה כשפים [העושה מעשה, והאוחז העינים], לכך אף הדבר השלישי [העיסוק בספר היצירה] נקרא בשם "כשפים". כי הואיל וכל השלשה הוזכרו יחד בתיבה אחת ["כשפים"], לכך תיבה זו נקבעה על פי הרוב, ותנא חדא אטו תרי [ראה קידושין ב:].

(201) פירוש - דוקא ממקום שבאת [שכולם נקראו "כשפים"] יש ראיה לכיוון ההפוך; כי מתוך שהשלשה הוזכרו בתיבה אחת ["כשפים"], והראשון חייב עליו בבית דין, הרי מן הנמנע לומר שהשלישי שהתירו הוא בגדר כישוף [שהותר], דמאי שנא מהראשון, שעליו חייבים בבית דין. ובעל כרחך לומר שהשלישי שהותר אינו כישוף שהותר, אלא אינו בגדר כישוף כלל.

(202) ונראה בעיני בני אדם ככישוף [העיסוק בספר היצירה].

(203) רמב"ן בראשית יז, א: "ורבי אברהם פירשו בשם הנגיד ז"ל מגזרת שודד, כלומר מנצח ומשודד מערכות השמים. וזהו נכון, כי הוא מדת הגבורה מנהגת העולם, שיאמרו בה חכמים מדת הדין של מטה... כי בו יעשו הנסים הנסתרים לצדיקים להציל ממות נפשם ולחיותם ברעב... ובכולם תתנצח מערכת המזלות". וכן הרמב"ן בשמות [ו, ב] כתב: "כי נראה לאבות בשם הזה [שקי], שהוא מנצח מערכות שמים ולעשות עמם נסים גדולים". וראה ברד"ק בספר השרשים שורש שדד [הראשון], ולהלן בבאר הששי הערה 429.

(204) שבשם זה הוא עושה נסים בעולם, וכמבואר בהערה הקודמת. ואודות שהנסים מורים את כוחו של הקב"ה בעולם, כן מבואר בגו"א שמות פי"ח הערה 105, ושם במדבר פי"א הערה 52. ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "כאשר השם יתברך עושה לו נס, מורה כי הוא יתברך אחד בעולמו, ומפני שהוא אחד עושה בעולמו מה שהוא רוצה, ויכול על הכל, ולכך עשה לו נס".

(205) לשונו בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:]: "יש דבר שאינו יוצא מסדר העולם כלל, כאשר הוא פועל בשמו יתברך. כי שמו יתברך פועל הכל, ואין כאן דבר שנוי כלל. כי כמו שיכול האדם להתפלל אל הש"י, ומזכיר שמו יתברך, והוא נותן לו ומחדש לו ניסים ונפלאות, ומדבר זה לא נח והושלם העולם, שלא יהיה דבר זה בעולם, וכך בשמו יתברך יכול האדם לפעול. וכמו שפעל משה בשמו יתברך על הים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם. כי אף אם נח הש"י ממלאכת העולם, אינו נח ממלאכת צדיקים וממלאכת רשעים, פועל עם אלו, ופועל עם אלו. ולפיכך מותר לפעול עם שמותיו יתברך. ולא אסר רק הפעולה שאינה באה מן הש"י, והם הכשפים שמכחישין פמליא של מעלה, והם אסורים, כי הנבראים כולם נבראו שלא ישנו תפקידם אשר ברא הש"י אותם". ואודות כחה של תפלה לבטל גזירות, כן אמרו [ר"ה טז:] "ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן; צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה... צעקה דכתיב [תהלים קז, כח] 'ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם'". וראה שם בח"א [א, קח.] ובנתיב התשובה

פ"ה [ד"ה והנה כאשר] בביאור הדבר. **אמנם נראה** שכוונתו כאן ליסוד מיוחד שנמצא בכחה של תפלה, והוא הזכרת שמו יתברך. ובח"א לסנהדרין סז: ביאר כן להדיא, שכתב: "כי כמו שיכול האדם להתפלל אל הש"י, **ומזכיר שמו יתברך**, והוא נותן לו ומחדש ניסים ונפלאות". הרי שהתפלה נענית מחמת הזכרת שמו יתברך. וזהו יסוד חדש שלא נזכר בכל נתיב העבודה שלו. וכן בח"א לר"ה ובנתיב התשובה [שהובאו למעלה] ביאר שהתפלה מבטלת הגזרה מצד שיש בה השתפכות הנפש, ולא מצד הזכרת שמו יתברך. ומהו פשר יסודו כאן, שתפלה פועלת מצד הזכרת שמו. **ושמעתי ממו"ר** שליט"א, שביאר כך: על הפסוק [תהלים צא, יד] "אשגבהו כי ידע שמי" אמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב רמז תתמג]: "מפני מה ישראל מתפללין בעולם הזה ואינן נענין, על ידי שאינם יודעין שם המפורש, אבל לעתיד הקב"ה מודיעם... באותה שעה הם מתפללין ונענין". הרי שחכמים תלו את התפלה בידיעת שמו יתברך. וביאור הדבר, שתפלה בדרך כלל פועלת על ידי העבודה שבה, שהרי התפלות כנגד הקרבנות תקנום [ברכות כו:]. ועל תפלה זו דובר בשאר ספריו. אך ישנה תפלה שפועלת על ידי שהיא נחשבת כקריאה בשמו יתברך, כי עצם מעשה התפלה הוא מעשה של קריאה בשם, ועל חלק זה של התפלה נסובו דבריו כאן ובלקו"ש הנ"ל. וכמו תפלת "אנא בכח" שהיא תפלת רבי נחוניא בן הקנה, והיא קריאה בשם של מב אותיות [ראה סידור הגר"א עמוד 34]. ראיה לדבר; אלישע החיה את בן השונמית [מ"ב ד, לה]. ועל כך נאמר שם בהמשך [מ"ב ח, ד] "ספרה נא לי את כל הגדולות אשר עשה אלישע". ובגמרא [מגילה כז.] אמרו על כך "אלישע דעבד ברחמי הוא דעבד". הרי שאלישע החיה מתים בתפלתו. ומאידך גיסא, יסוד ידוע הוא שאין להתפלל על נסים [ברכות ס., וראה פחד יצחק ר"ה מאמר לג, אות ז]. וכיצד אלישע התפלל להחיות מתים. ובעל כרחך מוכח מכך שבתפלת אלישע היה ענין נוסף, המייחד את תפלתו משאר תפלות, ומאפשרת לו להתפלל אף על נסים. והשאלה העולה היא, מהו יחוד זה. אלא שזהו הענין שאנו דנים עליו, שבתפלת אלישע היתה קריאת שמו יתברך, המאפשרת להתפלל אף על נסים [כי על ידי השם חוזרים לתחילת היצירה, וכמו שיתבאר בהמשך]. וכן מדוייק מלשונו בח"א בסנהדרין שם, שכתב: "שיכול האדם להתפלל אל הש"י, ומזכיר שמו יתברך, **והוא נותן לו ומחדש ניסים ונפלאות**". ואיך תפלה מביאה לנסים ונפלאות. אלא הם הם הדברים. כאשר תפלה פועלת מכח קריאה בשם, בכוחה לפעול גם נסים ונפלאות, וכמו שמוכח מתפלת אלישע. ותפלה זו היא היא המקבילה להתעסקות בספר יצירה, שגם היא מביאה לנסים, וכמבואר בגמרא שם. והוסיף מו"ר שליט"א, שהרי אחד משמות התפלה הוא "קריאה" [דב"ר ב, א], וכל קריאה

היא בשם. [וראה ע"ז י: שתחיית המתים שם מתייחסת לתלמידיו של רבי]. וכל זה מורה שהנסים נפעלו על ידי קריאה בשם. ודפח"ח. וראה הערה 207, שהוכח שם שלהסבר זה כוונו דברי המהר"ל. וראה הערה 227.

(206) מנחות כט: "'כי ביה ה' צור עולמים'... אלו שני עולמות שברא הקב"ה, אחד בה"י ואחד ביו"ד... שהעולם הזה בה"י, והעולם הבא ביו"ד". ובגבורות ה' פנ"ט [רס.] כתב: "כי בשם י"ה ברא בו שני עולמים, העולם הזה והעולם הבא, שנאמר 'כי ביה ה' צור עולמים'... כי בכח השם הזה ברא הכל". ובח"א לע"ז ג: [ד, סוף כד:] כתב: "כי הוא יתברך ברא העולם בד' אותיות של השם הגדול", ושם ביאר כיצד ארבע האותיות באות מכח שתי האותיות הראשונות של השם הנזכר בפסוק "כי ביה ה' צור עולמים". וכן הוא בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]. וראה להלן בבאר הרביעי הערות 914, 1222.

(207) צריך ביאור מהי הדגשתו "גזירת **עולם הזה**". אמנם על פי מה שנתבאר בהערה 205 הדברים מחוורים למדי. כי נתבאר שם שאירי בתפלה שבכוחה לפעול נסים הסותרים לחוקי הטבע, והרי חוקי הטבע הם הם "גזירת עולם הזה". ודייק לה עוד, שהמקור ליסוד הנ"ל נמצא הוא בילקו"ש על תהלים פרק צא [כמובא בהערה 205], ולשון הילקוט הוא: "מפני מה ישראל מתפללין **בעולם הזה** ואינן נענין, על ידי שאינם יודעין שם המפורש, אבל לעתיד הקב"ה מודיעם... באותה שעה הם מתפללין ונענין". ומדוע הוצרך הילקוט לומר שישראל מתפללין **בעולם הזה**, ומאי קמ"ל בזה, הרי ברור שכל תפלות ישראל עד כה הם בעולם הזה. אך לפי המבואר למעלה הדברים מדוייקים בתכלית. כי הילקוט בא להורות שאין תפלות ישראל חורגות מ"גזירת עולם הזה" מפאת שאין ישראל יודעים את השם המפורש. ובדיוק כשם שהילקוט הדגיש שמדובר "בעולם הזה", הדגיש אף המהר"ל שמדובר ב"גזירת עולם הזה". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1312.

(208) ענין זה מבואר היטב בהקדמתו השניה לגבורות ה' [יא], ביחס שבין טבע לנס, וז"ל: "רבותינו ז"ל אמרו [ב"ר ה, ה] תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו'. וכוונתם בזה שהוקשה להם אחר שכל הנמצאים נמצאים מסודרים מאתו יתברך, אין יתכן בהם שנוי, כי מעשיו וסדרו ראוי שיהיה קיים לעד, לא תשתנה. ועוד כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי, כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים, 'כי ביה ה' צור עולמים'. ועל זה אמרו כי כאשר נבראו היה מסודר ממנו הנס שיהיה בנבראים, כאשר מסודר ממנו מעשה הטבע. וסדור הזה, כי במעשה בראשית לא החליט הטבע לגמרי, אבל

סדר גם כן לנסים... וכמו שבשמו נברא מעשה בראשית, כך בשמו גם כן סידר שיוכל הטבע להשתנות ולהיות הויית הנס, והכל נברא בשמו. נמצא כאשר היה הנס לא היה בטול לסדר הנמצאים שנמצאים מאתו יתברך ויתעלה שמו... כי הנסים הם מסודרים מאתו יתברך גם כן, ואין הנסים שנוי הסדר, ולכך היה לנסים בתחילת הבריאה סדר, כמו שהיה סדר לטבע. וזה עיקר הפירוש מה שאמרו תנאי התנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, לומר שיש לנסים סדר מסודר גם כן". והם הם הדברים שנתבארו כן, שכשם שהנס לא סותר לטבע, כך ה"עבדי עגלא תלתא" על ידי ספר היצירה לא סותר לסדר העולם, וממילא אינו בגדר של "כשפים". **והרי שם** הויה גופא מורה על כך; כי באותיות יו"ד ה"א נבראו העולם הזה והעולם הבא [כמבואר בהערה 206], ואילו מהאות וי"ו של שם הויה באים הנסים לעולם, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעב.], וז"ל: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הנסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הניסים". וראה גו"א במדבר פי"א אות ו [ד"ה אבל], שביאר שם שהנסים באים מכח השם הגדול, ושם הערה 15. הרי שהעוה"ז והנסים באים משורש אחד [שם הויה], ולכך בודאי שאין ביניהם סתירה, כי א"כ הם היו בגדר הפכים זה לזה, וההפכים לא יהיו בנושא אחד [כמבואר להלן בבאר השלישי הערה 55].

(209) שלשת הפסוקים הם [שמות יד, יט-כא] (א) "ויסע מלאך האלקים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם". (ב) "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה". (ג) "ויט משה את ידו על הים ויולך הויה את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים". וכן מפורש ברש"י בסוכה מה. ד"ה אני והו. וכן הראב"ע הארוך בשמות יד, יט, כתב: "ובעבור שאלה שלשה פסוקים דבוקים זה עם זה, וכל אחד יש בו ע"ב אותיות, על כן מצאנו בספרים כתוב סימן סוד השם המפורש". וכן כתב החזקוני שם פסוק כא: "כל אחד משלשת הפסוקים אלו יש בו ע"ב אותיות, ומהם יוצא שם בן ע"ב אותיות... ובו קרע משה את הים". והרמב"ן בהקדמתו לחומש כתב: "וכבר כתב רבינו שלמה בפירושיו בתלמוד ענין השם הגדול של שבעים ושתים, באי זה ענין הוא יוצא משלשה פסוקים 'ויסע' 'ויבא' 'ויט'". וכן כתב הרמב"ן בדרשת "תורת ה' תמימה" [כרך א, עמוד קסח]: "ודבר נודע לרבים, כי מפסוקי 'ויסע' 'ויבא' 'ויט' יוצא שם של שבעים ושתים אותיות שבו משתמשין חסידי הדורות היודעים אותו להמית ולהחיות, לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס, לבנות ולנטוע".

(210) ובגו"א שמות פ"ב ריש אות כב [ושם הערה 85], גבורות ה' פ"מ [קנא:], וח"א לנדרים ז: [ב, א.], כתב גם כן שהים נקרע בשמו הגדול.
(211) מ"ב פרק ב פסוקים כג, כד; "ויעל משם בית אל והוא עולה בדרך ונערים קטנים יצאו מן העיר ויתקלסו בו ויאמרו עלה קרח עלה קרח ויפן אחריו ויראם ויקללם בשם ה' ותצאנה שתים דובים מן היער ותבקענה מהם ארבעים ושני ילדים".
(212) בסוטה מז. אמרו "בשביל ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק מלך מואב הובקעו מישראל ארבעים ושנים ילדים". וכתב שם בח"א [ב, פו.]: "פירוש, כי בלק הקריב מ"ב קרבנות לקלל את ישראל בשם של מ"ב, ולכך הקריב מ"ב קרבנות, כי יש צד בחינה בשם הזה שהוא כנגד ישראל, ולכך הקריב מ"ב קרבנות להיות דבק בשם הזה, הוא שם של מ"ב, ולהיות כנגד ישראל. והשם יתברך לא שמע אליו. מכל מקום היה גורם דבר זה שיהיה נגד רשעי ישראל, כאשר לא היה מועיל לקלל את ישראל הטובים, מ"מ חלה הקללה כאשר קלל אלישע את הרשעים בשם השם הזה של מ"ב. ולכך יצאו שני דובים מן היער, כי שם של מ"ב הוא מדת הגבורה, שהוא שנית, והבן זה". וכן הוא ברבינו בחיי שמות ב, יב.
(213) פירוש - משה ואלישע פעלו בשם. ובגו"א שמות פ"ב אות כב הביא שאף דוד הרג את גולית [ש"א יז, נ] בשם המפורש, וכמבואר במכילתא שמות טו, ג.
(214) בשמותיו יתברך.
(215) כי הרי שמותיו יתברך הם אלו שעשו ויצרו את סדר העולם, ואיך אפשר לומר שהשימוש בשמותיו יחשב לחריגה מהסדר. וראה להלן הערה 293.
(216) וכל זה מבואר בדבריו הקצרים של רש"י שם בסנהדרין, שכתב: "עסקי בהלכות יצירה - וממילא אברו להו עגלא תילתא על ידי שהיו מצרפים אותיות השם שבהם נברא העולם, ואין כאן שום מכשפות, דמעשה הקב"ה הן, על ידי שם קדושה שלו הוא". וסנהדרין סה: אמרו "רבא ברא גברא", ופירש רש"י שם: "ברא גברא ע"י ספר יצירה, שלמדו צרוף אותיות של שם". וכן בח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:] כתב לגבי דברי הגמרא שם שרבי אליעזר שנה שלש מאות הלכות במיני כשפים, ועל ידי כך נתמלא כל שדהו בקשואים, שכתב: "כי היה פועל דבר זה בשם, ולא בכשפים... שהיה שונה ג' מאות הלכות בנטיעות קשואים, והוא השגה בהוצאת הנבראים לפעל... כי נטיעות קשואין הוא הלימוד בבריאה לפי הפירוש שאמרנו שהיה פועל בשם, ודבר זה יותר בהשגה".
(217) שאביי אמר [סנהדרין סז:] "הלכות כשפים כהלכות שבת", שבשתיהן יש שלש דרגות; חיוב מיתה, אסור אבל פטור, ומותר לגמרי.

(218) קורא ל"פטור אבל אסור" איסור דרבנן. וכן מבואר ברמב"ם בתחילת הלכות שבת פ"א ה"ג: "וכל מקום שנאמר שהעושה דבר זה פטור, הרי זה פטור מן הכרת ומן הסקילה ומן הקרבן, אבל אסור לעשות אותו דבר בשבת, ואיסורו מדברי סופרים, והוא הרחקה מן המלאכה. והעושה אותו בזדון מכין אותו מכת מרדות". וכן פירש רש"י [שבת ג.] "פטור אבל אסור - פטור מחטאת, אבל אסור מדבריהם לכתחילה". ומחדש כאן שאין לך מצות לא תעשה שבתורה שלא תמצא בה גזירות דרבנן. וזה לכאורה פלא, וכי בכל שס"ה מל"ת יש דרבנן של "אסור אבל פטור". וכגון, מצות לא תעשה קמ"ו בספר המצות לרמב"ם היא "שלא לאכול בשר עולה", ואיזה איסור דרבנן יש על כך. ומצות ל"ת שנ"ח היא "שלא יגרש האונס אנוסתו", ומהו האיסור דרבנן שיש שם. ורש"י יבמות קיט. ד"ה מה לי כתב שכשחכמים עשו הרחקה בדבר המותר משום דבר האסור, יש שלכרת עשו הרחקה, וללאו לא עשו. וצ"ע. ואולי אפשר קצת להטעים דבריו על פי יסוד החזון איש אור"ח סימן סב סוף אות כו, שחידש "דבדבר דבקל לבוא לידי מכשול, יש לאסור [מדרבנן], ואין צריך מושב בית דין לאוסרו, אלא על כל דיין החובה לאסור". והוכיח כן מחגיגה יט. שאמרו שם "סלקא דעתך אמינא ליגזור דלמא כו'", ומה שייך לומר "סד"א ליגזור", דניחזי אנן; אם בי"ד גזרו, או לא גזרו. אלא מוכח שבכל מקום שיש סברא לגזור, הרי סברא זו גופא מחייבת שאכן תהיה כאן גזרה דרבנן, אף ללא מושב בית דין. ואם כן שייך שיהיה איסור דרבנן על כל מצות לא תעשה, כשיראה שהדבר נצרך מסברא.

(219) בין איסור מלאכה בשבת לאיסור כשפים.

(220) אודות שבשבת הושלם העולם, ראה בתפארת ישראל פ"מ [תריז:] שהרחיב בזה, וביאר שיש לשבת שני שמות; כלה, ומלכתא. השם הראשון מורה על הברכה וההשלמה, והשם השני על הקדושה. ולהלן בבאר זה [ד"ה בפרק כל כתבי] כתב: "כי השבת הוא שהש"י ברא העולם והשלים אותו, לכך צוה הש"י שישבות האדם ביום הזה ששבת הש"י ממלאכתו, והשלים אותה... ועל זה בא עונג שבת לומר כי הש"י השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה... שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן הש"י". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל", ושם הערה 67. ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] ר"ל שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". ומעין זה כתב בדר"ח פ"א מט"ז [נט.]. וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [תכה.], שם פל"ו [תרעז:], ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד. וראה להלן הערה 471.

(221) כפי שביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:]: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה" [והובא להלן הערה 472]. 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, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה". ולכך מה שכתב כאן "ובדבר שהוא שלם אין מלאכה" זה כאילו אמר "ובדבר שהוא שלם אין תנועה", כי כבר ביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרכד.]: "מה שאין לעשות מלאכה ביום השבת הוא קדושה לשבת, שהיום הזה אין בו תנועת מלאכה, שכל תנועה גשמית" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 82]. **וכאן כתב** "כי בשבת אסור **לתקן** מלאכתו", ויש בזה הד לדבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שכתב: "ואל תשאל מן השבת שהוא יום קדוש ואין בו חטאת. כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן... ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה. ולכך אין חטאת ביום השבת".

(222) כפי שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תצד:]: "כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה... כי השלם לא יתהוה". וכן כתב שם פל"ה הערה 55, ושם פמ"ו הערה 6. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] כתב: "משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה,

אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה [תמורה לא.]", ושם הערה 21. וכל הויה היא שנוי, וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ לו [תרע.]: "כמו שכל הפסד הוא שנוי, כך כל הויה שנוי בעולם, והוא נקרא [כתובות קיא.] 'חבלי משיח'", ושם הערה 2. ובהמשך הפרק שם כתב [תרעח.]: "ביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלח.], ושם הערה 69. ולכך הדבר השלם לא יתהווה ולא ישתנה. אמנם כאן כוונתו ל"שנוי" החורג מסדר העולם [ראה הערה 225], ואזי ק"ו יש כאן; אם בדבר השלם אין שנוי שהוא בתוך הסדר, ק"ו שלא יהיה בו שנוי החורג מהסדר.

(223) כן ביאר יותר בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:], וז"ל: "הלכות כשוף כהלכות שבת כו'. פירוש כי ראוי שיהיה הלכות כשפים כהלכות שבת. כי השבת הוא תכלית אשר ברא השם יתברך את עולמו, ונח מכל מלאכתו... ואיסור כשפים ג"כ שהש"י ברא עולמו שיהיה נוהג כסדר שלו, ולענין זה יש לעולם הנחה, שאינו יוצא ממה שסדר אותו הש"י. וכמו שבשבת יש דבר שהוא חייב עליו, והוא דבר שהוא מלאכה גמורה חייב עליו סקילה. וכך יש בכשפים כאשר משנה העולם בדבר שהוא שנוי גמור, חייב עליו סקילה. ולכך הם שוים במיתתם; המחלל שבת בסקילה [סנהדרין נג.], והמכשף בסקילה [שם]. כי שוים חומר שלהם, כי המחלל שבת לא יתן לעולם השלמה, והמכשף ג"כ אינו נותן סדר והנחה לעולם, כי מוציא אותו מסדרו וממנהגו. וכמו בשבת יש דבר שהוא פטור אבל אסור, והוא דבר שאינו מלאכה, כך בכשפים דבר שאינו מעשה, רק נראה מעשה, האוחז עינים, שאין מעשה, פטור אבל אסור. וכמו שבשבת יש דבר שהוא מותר לכתחלה, דבר שאינו מן (השביתה) [מלאכה] כלל, כך יש דבר שאינו יוצא מסדר העולם כלל, כאשר הוא פועל בשמו יתברך. כי שמו יתברך פועל הכל, ואין כאן דבר שנוי כלל".

(224) שהאמוראים יצרו עגלא תלתא ע"י ההתעסקות בספר יצירה.

(225) ואע"פ שנתבאר למעלה [הערה 222] שכל הויה היא שנוי, ואילו כאן מבאר ששנוי לחוד והויה לחוד, לא קשיא, כי כאן כוונתו לשנוי החורג מסדר העולם, שאין ביצירת עגלא תלתא שנוי וסטיה מסדר העולם, והרי הוא ככל לידה והויה בבריאה, שאינה נחשבת לסתירה לסדר העולם. דוגמה לדבר; בגו"א ויקרא פי"ט אות לה הביא את טעמו של הרמב"ן לאיסור הרבעת כלאי בהמה [ויקרא יט, יט], וז"ל: "משום שיש טעם גדול בזה, מפני שהקב"ה ברא העולם בשלימות, ומי שמרכיב את המינים זה בזה

להוציא מינים אחרים, הרי הוא כאילו אומר שהקב"ה לא השלים עולמו, ורוצה להוציא מינים אחרים... אלא שקשה לי על טעם זה שנתן הרמב"ן, כי המרביעים כאילו אומרים שהקב"ה לא השלים עולמו, דמה בכך, דהא אמרו חכמים [ב"ר יא, ו] כל דבר שהקב"ה ברא בששת ימי בראשית צריך תיקון, כמו החטין לטחון ולאפות, ולא אמרינן בזה שהקב"ה לא השלים עולמו. וכמו שאמרו [תנחומא תזריע ה] על המילה, שלא נברא עם האדם, והושלם על ידי בשר ודם. ואם כן, מה שייך בזה שנראה כאילו אומר שהקב"ה לא השלים עולמו". הרי שהרמב"ן השוה הרבעת כלאי בהמה לכשפים [וכן מבואר ברמב"ן להדיא בדברים יח, ט, שהאריך שם באיסור הכשפים, וכתב בתוכ"ד: "וגם זה מטעמי איסור הכלאים", עיי"ש], והגו"א חולק עליו ואומר שאין הרבעת כלאי בהמה שנוי, אלא הויה, שאינה סותרת לסדר הבריאה. וכך יצירת עגלה תלתא אינה חריגה מסדר העולם.

(226) פירוש - אין יצירת העגל תלתא פעולה טבעית, שאז היתה נחשבת לכשוף. אלא זו בריאה שנעשתה על ידי שמו יתברך, ולכך אין היא סותרת לסדר העולם. ועוד אודות שהצדיקים פועלים בעולם שלא במסגרת של טבע, צרף לכאן דבריו בח"א לסנהדרין סה: [ג, סוף קסה:], שכתב: "שאלה גדולה, למה המכשפים והחרטומים פועלים הרבה, ואילו הצדיקים אינם יכולים לפעול כאשר קוראים אל הש"י. ותשובה זאת, כי הוא יתברך קדוש, ומשרתיו קדושים. ואם האדם צדיק, הש"י קרוב אליו, ועושה רצונו. ואם אינו צדיק, אינו קרוב אליו. אבל המכשפים והחרטומים פועלים על יד שדים, וכחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל". הרי שפעולת הצדיקים אינה פעולה טבעית, אלא פעולה המזקיקה קדושה.

(227) מבואר מדבריו שההתעסקות בספר יצירה אינה לימוד בלבד בשמותיו יתברך, אלא "היו מזכירין שמותיו". ובסנהדרין סה: אמרו שרבא ברא גברא. ובח"א שם [ג, קסו.] כתב על כך בזה"ל: "כאשר היה [רבא] מטהר עצמו, ועוסק בספר יצירה בשמותיו של הקב"ה, בזה היה מתדבק בו יתברך, וברא גברא". הרי ההתעסקות בספר יצירה היא התדבקות בהקב"ה, וכנראה לכך כתב כאן "והיו מזכירין שמותיו". ומו"ר שליט"א למד מדברים אלו שהלימוד בספר יצירה היא בחינה של קריאת שם. ולמעלה [הערה 205] נתבאר שיש תפלה הפועלת על ידי שהיא נחשבת כקריאה בשמו יתברך, וכך היא ההתעסקות בספר יצירה.

(228) ואודות שעל ידי שמותיו יתברך הדברים ראוים לצאת לפעל, ראה בנצח ישראל פ"ו [קנז:] שכתב: "והרי הרבה דברים פועלים המכשפים והחרטומים, ואיך לא יהיה דבר שהוא פלא וחידוש בכח אלקי, אשר לו הכח והגבורה על הכל, והכל בכח אלקי

קדוש". ולדידן הק"ו הוא כך; אם מכשפים מצליחים לעשות דברים כנגד הסדר, ק"ו שכח אלקי יוכל לעשות כפליים לתושיה, כי הוא פועל בתוך הסדר.

(229) שהגדרת הכסיל היא שאינו מבדיל בין הדברים, וכמו שאמרו [עירובין ו:] "העושה מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל, עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'" [הובא להלן בהערה 301]. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 169 שהובאו שם דבריו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] שכתב: "השכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל". וכן להלן [ד"ה כלל הדבר (השני)] כתב שמי שאינו יודע להבדיל בין הדברים הוא "נמשל כבהמות נדמה", וראה שם ציון 301. וזה לשונו בדר"ח פ"ג מי"ז [קנד:]: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים... אבל החכמה אינו רק השגה מה שמשיג נקרא חכמה, אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו... ומפני כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא, אמרו בפרק חמישי דברכות [לג:] 'גדולה דעת שניתנה בין שתי אותיות השם'... כלומר שראוי הדעת שיהיה ניתן בין שתי השמות, כי הדעת בו יודע אמתת הדבר, והשם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו, ולפיכך נתן הדעת בין שתי השמות". ובדר"ח פ"א מט"ז [נג:] כתב: "דע כי ר"ג 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 כל עניניו 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. ומפני כי הספק שייך לאדם... בשכלו, כאשר אין דבר ברור לו, ויש לו פנים לכאן ולכאן". [ראה להלן הערות 352, 394, ולהלן בבאר הששי הערה 1088]. והרי כל ספק נובע מחוסר הבדלה בין הדברים. וראה בש"ך יור"ד סימן קעט ס"ק יח אודות העיסוק בספר יצירה.

(230) פסחים קט: "תניא, לא יאכל אדם תרי ["זוגות" (רש"י שם)], ולא ישתה תרי... שותה כפליים דמו בראשו". ו"דמו בראשו" משום שהוא בא לידי סכנה על ידי מזיקים ועל ידי כשפים [פסחים קי:, ור"ן פסחים קט: בפירוש "מידי דאתי בה לידי סכנה"].

(231) שהרי בגמרא [פסחים קי:] אמרו שיש בזוגות סכנה של כשפים, וכמבואר בהערה הקודמת. הרי זה מורה שחכמים התעסקו וידעו עניני כשפים. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד מספר ארבעים וארבע.

(232) שנאמר שם [תהלים צא, ו] "מדבר באופל יהלוך מקטב ישוד צהרים", ופירש רש"י שם "שמות שדים הם, זה מזיק בלילה, וזה מזיק בצהרים". ובפסוק הקודם נאמר "לא

תירא מפחד לילה מחץ יעוף יומם", ופירש רש"י שם "שד המעופף כחץ". ובשבועות טו: אמרו "ושיר של פגעים... דכתיב [תהלים צא, ז] 'יפול מצדך אלף', ואומר [שם פסוק א] 'יושב בסתר עליון בצל שקי יתלונן' עד [שם פסוק ט] 'כי אתה ה' מחסי עליון שמת מעונך'". ופירש רש"י שם "פגעים - מזיקין שפוגעין בבני אדם להזיק" [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 405]. וכבר נתבאר בבאר הראשון הערה 13, שהמתלוננים לא התנגדו לתורה שבכתב, ולכך מדי פעם המהר"ל מוכיח דבריו מהתורה שבכתב. וראה להלן הערות 318, 325, 451, 667.

(233) המזיקים.

(234) כפי שהסביר בביאורו הראשון בח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:] שרבי אליעזר עשה כשפים, שכתב על כך: "ואין לתמוה היאך הותר לו דבר זה לעשות כשוף, שכבר אמרו 'לא תלמד לעשות' [דברים יח, ט], שאין ללמוד לעשות אותם, אבל לדעת ולהבין אותם מותר [ספרי ורש"י שם]. כי יש לך לדעת כי בשכל אינו דבר יוצא מן הסדר, ולא נקרא יציאה מן הסדר רק כאשר פועל לצרכו". ובודאי מה שר"א למד אותם היה כדי לדעת להנצל מקלקולם. שזהו המשך דברי רש"י שם [דברים יח, ט] "לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות, להבין מעשיהם כמה הם מקוקלים ולהורות לבניך לא תעשה כך וכך, שזה הוא חוק הגוים". הרי הלימוד הוא אמצעי של התגוננות מקלקול הדבר. וראה הערה 236, שמקור הדברים האלו הוא תוספות מנחות סה.

(235) מדובר שם בדניאל חנניה מישאל ועזריה.

(236) וכן אמרו [סנהדרין יז.] "אין מושיבין בסנהדרי אלא בעלי קומה ובעלי חכמה ובעלי מראה ובעלי זקנה ובעלי כשפים". וכתבו על כך התוספות במנחות סה. [ד"ה בעלי כשפים]: "כדי לידע את הדין, כדאמרינן [סנהדרין סז.] העושה מעשה חייב, האוחז העינים פטור. והיינו דקאמר רבי אליעזר בסוף ארבע מיתות [סנהדרין סח.] שאני שונה שלש מאות הלכות בנטיעת קישואין. וכדאמרינן נמי 'אבל אתה למד להבין ולהורות'". הרי שכל סנהדרין היו "בעלי כשפים". וראה להלן הערה 320 שחזר שם על ראייתו זו מדניאל.

(237) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית כה, ו] "ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וגו'", ופירש רש"י שם "פירשו רבותינו שם טומאה מסר להם". ומקורו מסנהדרין צא., ושם פירש רש"י "כשוף ומעשה שדים". וכתב על כך הגו"א בבראשית פכ"ה אות ז בזה"ל: "ולא שרוצה לומר שנתן להם להשתמש בכשפים, אלא לסלק כשפים ושד שנכנס באדם לסלקו, ודבר זה נתן להם, אבל שיהיו משתמשים בכשפים - אין נראה

לומר כלל, שהרי התורה [שמות כב, יז] חייבה מיתה מי שהוא מתעסק בכשפים... אבל כשפים אין נראה דהוא מותר למסור להם להשתמש בהם, כי אם לסלק הכשפים". הרי שוב חזינן שהעיסוק בכשפים נועד להגנה והצלה. ולהלן [ד"ה הוריות פרק ג'] כתב: "וכי רעה עשו [חז"ל] כאשר ידעו אלו דברים בקבלה מן חכמים הראשונים, והזהירו בני אדם בזה", ושם ציון 316.

(238) כפי שכתב למעלה לגבי "כאשר זמם ולא כאשר עשה", וז"ל: "מכל מקום האמת לא אחשה, עד אשים כאור צדקתם", וראה שם הערה 60.

(239) וכמו שיביא להלן דוגמאה מהתולעים. וכן הוא היחס שבין ישראל לבין אומות העולם, וכמו שכתב הרבה פעמים, וכגון בגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל", ושם הערה 41, שהוא יסוד נפוץ בספריו. ובאור חדש [עט:] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם רק בשביל זולתם... והם טפולים אצל ישראל, ונחשבים ישראל יושבים, והאומות תלוים בישראל". וכן חזר וכתב שם בהמשך [רא.]. ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 104, ולהלן בבאר הרביעי הערה 464. ולהלן בתחילת הבאר החמישי [ד"ה במה שדרך] כתב: "וכאשר אדם רואה חלוק הטהור והטמא, גוזר בדעתו שיש כאן חילוק. ומפני יחוד שמו יתברך באו חכמים לבאר כי אין הדבר כך כלל, כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך. ואם הרחיקה אותם התורה, דבר זה בשביל שהם רחוקים ונבדלים מן עיקר העולם, הוא המציאות, ולכך הם טמאים בעבור ריחוק שלהם מן העולם. ואסרה התורה אותם לאומה הטהורה והקדושה. ובשביל זה אין לומר עליהם שהם מסולקים לגמרי מן המציאות ולעשות אותם מחולקים לגמרי, רק הם נמשכים אחר העיקר, כמו כל טפל שנמשך אחר העיקר. ולפיכך החכמים יודעי מצפוני חכמה חלקו עולם הזה לב' חלקים; החלק הראשון הוא המציאות בעצמו, והב' הם דברים שאין להם המציאות בעצמם, אבל הם נמשכים אחר עצם הבריאה".

(240) בתחילת הבאר הזה [ד"ה אמנם רבא], שכתב : "כי כל הדברים, כמו העשבים והפירות, נבראו בשביל הבעלי חיים... כי נתן להם הכל לאכול... ומזה תראה כי שאר

נמצאים הם נבראו בשביל הבעלי חיים, והבעלי חיים הם נבראו בעולם שיהיו בעצם". וראה הערה 46. וכן בבאר הראשון [ד"ה ודבר זה] חילק בין העין לבין מכסה העין, ושם הערה 104.

(241) מבאר קודם נבראים בלתי גשמיים.

(242) כפי שכתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.]: "כי הוא יתברך כולל הכל, בין הנהגת העולם, ובין היוצא מסדר העולם. וזה כי המלאכים ממונים על הנהגת העולם, והשדים הם הפך זה, מזיקים את העולם". וראה נצח ישראל פנ"ח [תתצז.]. ובגו"א במדבר פכ"ג אות כב כתב: "דענין השדים דבר חוץ לטבע ומנהגו של עולם... לפיכך נבראו בין השמשות [אבות פ"ה מ"ו], כלומר לא בששת ימי הטבע... ולכך השד הוא מזיק דבר שהוא טבעי". ובגבורות ה' ס"פ נה [רמו:] כתב: "מעשה שדים, שהם מזיקים, וכל פעולתם בלתי טבעית, כי הם ומעשיהם יוצאים מן סדר המציאות". ואודות שהם נמשכים אחר עיקר הבריאה, כן כתב בנתיב התורה פט"ז [א, סט:], וז"ל: "כי האדם אין לו שמירה לנפשו רק השם יתברך הוא שומרו לנפשו. וזה כי יש לאדם יותר פגעים משאר נמצאים... בשביל הנשמה העליונה אשר יש לאדם, שלא היה ראוי לפי הטבע ולפי המדריגה שיהיה לאדם אשר הוא מן התחתונים, נשמה עליונה מן השמים. ולפיכך יש לו מקטרגים יותר כאשר יש לאחד דבר שאין ראוי לו". וקודם לכן, שם ס"פ יג [א, נו.] כתב: "מפני שהוא תלמיד חכם לכך המזיקים מתחברים אליו ביותר... וכל זה מפני שהתלמיד חכם יש לו התורה שהיא נבדלת, ולכך הרוחנים, והם הבריות שהם בלתי גשמים, כמו המזיקים, נמשכים אליו". ותוספות חולין סוף צא. ביארו שהמזיקין מתקנאין בבעלי מעלה. וראה נצח ישראל פל"ט הערה 43, ולהלן בבאר הששי הערה 868.

(243) מצד עצם הבריאה.

(244) בספר "באר הגולה" הוצאת ארטסקרול [אנגלית] הביא כאן בהערה 33 שהתולעים שומרות על האדמה משאר מזיקים, ועל ידי פעולתם הן מרככות האדמה בכדי שהאדמה תוכל להצמיח פירות שונים. כמו כן התרבות הפירות והירקות נעשית בהרבה פעמים באמצעות התולעים.

(245) וכן כתב בגבורות ה' פנ"ד [רלח.], וז"ל: "כי כשדים אין מציאותם נחשבים [סוכה נב:], כי לפחיתותם אין שם מציאות עליהם. והם דומים לבריאה שהיא טפלה, ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים. שאל יחשוב כי יש בהם בריאה בפני עצמו, רק שהם נמשכים אחר בריות אחרים, ומצד עצמם אין ראוי להם הבריאה".

(246) השדים והתולעים וכיו"ב.

(247) פירוש - הם שולטים במקומות שאין עיקריות הבריאה מודגשת. וכגון לגבי תולעים כתב בגו"א במדבר פי"ד אות לו [ד"ה והנה]: "הפרי כל זמן שהוא באילן ועומד בשרשו, אינו נתלע. אבל אם אין לו שורש, מקבל מיד תולעים... כלל הדבר, כאשר קיים השורש, אין מקבל תולעים, והפרי גם כן קיים. נהפך הדבר... הרי מקבל תולעים". וביאורו, כאשר הפרי מחובר לשרשו, אין כאן "שניות", כי הכל מחובר לעיקר אחד, ולכך גם אין תולעים. אך כשמתנתק הפרי משרשו, ויש לו קיום שאינו מחובר לעיקר, אז יש קבלת תולעים. ולכך רק כשאדם נפטר, הוא נמצא במקום של רימה ותולעה. **ובנתיב העבודה** פי"ט [א, קמד.] כתב: "כי המזיקים כחם כח השניות, ודבר זה ידוע כי המזיקין שולטים דוקא בשניות, ולכך אסרו חכמים לאכול ולשתות זוגות, מפני שהמזיקים כחם על השניות דוקא. וטעם דבר זה ידוע לחכמים, כי המזיקים אינם בראשונה, ולא נבראו בעצם ובראשונה כמו שנבראו שאר הנבראים. אבל הם נמשכים אחר העולם הזה, ואינם עיקר הבריאה. ולכך נבראו בין השמשות של ערב שבת [אבות פ"ה מ"ו], ואין להם אחדות עם העולם, ומפני זה הם מזיקים את העולם, ומפני זה כחם השניות דוקא".

(248) "להרוג את המזיקין" [רש"י שם].

(249) לשונו בנר מצוה [י:]: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואילו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר אחד... 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". וראה שם הערה 58, ולהלן בבאר הרביעי הערה 468, באר החמישי הערה 703, ובבאר הששי הערה 492. אמנם כאן הוסיף "יחיד **בעליונים**", ומחמת עליונותו היחידה הוא מרומם על הכל.

(250) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל שקריאת שמע היא התדבקות באחדות ה'. ובנתיב העבודה פ"ט הקדיש את כל הפרק לבאר זאת. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.] 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". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 66.

(251) דוגמה לדבר; בברכות [טו:] אמרו "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנום". וכתב לבאר בנתיב העבודה פ"ט [א, קג.]: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו ואחדותו יתברך [ברכות יג.]. וידוע כי הגיהנום נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה... דבר זה מבטל כח הגיהנום שנברא ביום ב'". דוגמה נוספת לכך שאחדות ה' בקריאת שמע היא המחייבת שאין זולתו, נמצאת בגו"א דברים פ"כ אות ו, בביאור דברי רש"י שם [דברים כ, ג] "אפילו אין בכם זכות אלא קריאת שמע בלבד, כדאי שיושיע אתכם", שכתב: "כי זכות קריאת שמע די להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו, שהם מנצחים את כח האומות, לפי שהם דבקים בכח אחד. שהאחד מורה על שאין מבלעדו, ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על הכל, עד שאין הכל נחשב אצלו... וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות, כמו שהוא יתברך אחד על הכל בכח האחדות, וכח אחדות גורם שאין אתו נחשב שום אלהים". ולהלן בבאר הרביעי [ד"ה ועוד יש] כתב: "השם יתברך שהוא אחד, אין אצלו מציאות לנגעים, שעל ידי הנגעים נמצא השניות. ולכך יש לקרוא קריאת שמע לסלוק הפגעים", ושם הערה 404.

(252) כמו שנאמר [שופטים ג, טז] "ויעש לו אהוד חרב ולה שני פיות וגו'". ופירש הרד"ק שם: "פי חרב הוא הצד החד אשר לחרב. וחרב אהוד היו שתי צדיה חדים".

(253) פירוש - בצד שאינו חד החרב שונה ומחולקת מהצד החד.

(254) כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר]: "כי המלך צריך שיהיה מיוחד. ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל (אחדותו) [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' אלהינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה, וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד - ראוי למלכות... ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו". וכן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], ובגו"א שמות פי"ז אות יג [ד"ה וכן]. וראה להלן בבאר הששי הערה 446.

(255) פירוש - מצד היותו איש אין הוא אחד, כי יש עוד אנשים אחרים כמוהו בעולם.

(256) לשון הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק ביסוד השני: "יחוד השם יתברך, כלומר שנאמין שזה הוא סבת הכל אחד ואין כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט... אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות. וזה היסוד השני המורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אלוק זה אחד הוא... שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם". והמבדיל בין הקב"ה לשאר נמצאים הוא אחדותו יתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לד: "אין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכט.] כתב: "אי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי הוא חסר, שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 283.

(257) וצרף לכאן דבריו בח"א לגיטין סח. [ב, קכו:], שכתב שם: "בעולם הבא אין מזיקים להזיק, כמו שאמרו [תו"כ ויקרא כו, ו] 'מזמור שיר ליום השבת' [תהלים צב, א] למי שעתיד להשבית המזיקים מן העולם". ולפי דבריו כאן הענין מחוור מאוד, כי עוה"ב הוא עולם האחדות [גו"א שמות פ"כ אות ג (ד"ה ועוד), ושם הערה 11], ובמקום אחדות אין מקום למזיקין.

(258) פירוש - המזיקין מתחלקים לימין ולשמאל, וכמו שמבאר. ובזוה"ק ח"א נג. אמרו שלסט"א יש ימין ושמאל. וראה הערה הבאה.

(259) כוונתו לגמרא בברכות ו., שאמרו שם על המזיקין "כל חד וחד מינן אלפא משמאלה ורבבתא מימיניה", ובעין יעקב שם הוסיפו שם "שנאמר יפול מצדך ורבבה

מימינך". וכן הביא בח"א לשבועות יד. [ד, יד.], שכתב: "'מה רבו צרי' [תהלים ג, ב], וזה נאמר גם כן על כוחות המזיקין, שהם הרבה מאוד, כדכתיב 'יפול מצדך אלף ורבבה מימינך', כדאיתא בפ"ק דברכות [ו.]". ובח"א לקידושין כט: [ב, קלב:], בביאור דברי הגמרא שם שלמזיק היו שבעה ראשים, כתב: "והטעם ידוע למבינים... כי כח השד היותר עליון שיש לו שבעה ראשים. ודע, כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו [דברים כח, כה] 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו', וכן כל מקום. והשדים כוחם הרבוי, כי הם הפך האחדות. שכן אמרו [ברכות ה.] 'כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקים בטלים ממנו', והם שולטים על הזוגות דוקא".

(260) לשונו בנתיב העבודה פי"ט [א, קמד:]: "ולפיכך כל מי שקורא ק"ש, שאומר 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', כאילו אוחז חרב של ב' פיפיות. ואמר 'שתי פיפיות', מפני כי המזיקים הם מימין ומשמאל, ואוחז חרב של שתי פיפיות להכרית המזיקים משני צדדים, מימין ומשמאל. כי כאשר קורא ק"ש דבק באחדות, ונצול מן השניות, שהם המזיקים, ודבר זה מבואר". [ועיין בהמשך דבריו מדוע יוחד הדבור לקריאת שמע על המטה יותר מאשר לכל קריאת שמע].

(261) שהמזיקין נמצאים במקום השניות, ולכך יש לחוש לזוגות. וצרף לכאן את דברי הגמרא [סנהדרין סז.] שנשים מצויות בכשפים. וכתב שם בח"א [ג, קסו.]: "כי הכשפים הוא שנוי הסדר, ואל זה הנשים מוכנות יותר. כי האיש הוא עיקר העולם, והאשה יוצאה בדבר מה מן העיקר והעולם, כי האיש הוא העיקר, ולפיכך הנשים מצויות בכשפים, הוא יציאה מסדר העולם, והבן זה". ולפי דבריו כאן מובן היטב יחוד הנשים לכשפים. ועוד עיין במהרש"א בח"א פסחים קי. [ד"ה שלום] שכתב: "כי סכנת הזוגות לפי שהם כח השניות, וכל שני [הוא] רע", ושם מאריך בזה. וכן הוא ברבנו בחיי בספר שולחן ארבע. ובגבורות ה' פל"ח [קמב.] כתב: "אין מזיקים שולטים רק בשניות, כמו שידוע במה שאמרו חכמים שלא לאכול זוגות, ולשתות זוגות, כי המזיקים שולטים על זה, ואינם שולטים על אחדות. ודבר זה סוד נפלא, נתבאר בספר באר הגולה. והלילה הזה [ליל ט"ו ניסן] אין בו שניות כלל, שהרי הוא ליל חג ראשון בחדש הראשון. ולפיכך הקשו בפרק ערבי פסחים [פסחים קט:] מהא דתקנו חכמים ארבע כוסות, שהם זוגות, וכי תקנו רבנן דבר דאתו לידי סכנה. ומתרץ 'ליל שמורים' כתיב [שמות יב, מב], ליל המשומר ובא מן המזיקים. פירוש הזוגות אינו מזיק בלילה זה, כי הלילה הזה אין בו זוג, כי הוא ראשון לגמרי, ואין להאריך". וכן כתב בקיצור בח"א לר"ה יא: [א, ק.].

(262) פירוש - אמרו בגמרא "תנו רבנן, שרי שמן ושרי ביצים מותרין לשאול בהן". ופירש רש"י שם "שרי שמן - יש מעשה שדים ששואלין על ידי שמן, וקרי להו 'שרי שמן'... ויש שואלין בשפופרת של ביצה, וקרי להו 'שרי ביצים'". ופירושו, שהיו מבררים דברים מסויימים באמצעות שרי השמן ושרי ביצים, וכמו שמבאר. וכמה מבני אדם מייחסים דברים אלו אל הכישוף. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד מספר חמישים ואחד.

(263) "בדבר שדים - שכן עושין כשאובדין שום דבר, שואלין במעשה שדים, והם מגידים להם" [רש"י סנהדרין קא.]. ובשו"ע יור"ד סימן קעט סעיף טז כתב "מעשה שדים אסור, ויש מי שמתיר לישאל בהם על הגניבה". וכתב הש"ך שם ס"ק כ "על הגניבה וכיוצא בזה, מפני שאינו עושה מעשה".

(264) לשונו בח"א סנהדרין סז: [ג, קסו:]: "פירוש, ההפרש שיש בין מעשה כשפים ובין מעשה שדים, כי הכשוף הוא שמשנה סדר העולם, וזה שאמר 'שמכחיש פמליא של מעלה'... ומעשה שהשד עושה הוא שמביא דבר חדוש על ידי השד, ואינו מכחיש פמליא של מעלה, כי השד אינו יכול לשנות כח פמליא של מעלה. רק פעולת הכשוף, שמערב הסדר מבלבל אותו, ובזה מכחיש פמליא של מעלה, וזה מבואר". וכן הוא בגו"א שמות פ"ז אות יג.

(265) שהובא שם הפסוק [דברים ז, י] "והסיר ה' ממך כל חולי", שעל כך דרש רב "זו עין" ["דבר שכל החלאים תלוין בו, וזו העין, עין רעה" (רש"י שם)]. ומוסיפה הגמרא שם "רב לטעמיה וכו'", ומביאה את המעשה הזה להראות שלשיטת רב רוב המתים נפטרו מחמת עין רעה.

(266) לחש את מה שהיה צריך ללחוש [מבואר בסמוך].

(267) "אם מת בזמנו אם בעין רעה" [המשך לשון רש"י שם].

(268) מדובר שם שטורנוסרופוס הרשע שאל את רבי עקיבא שיראה לו ששבת שונה משאר ימי חול. ורבי עקיבא השיב לו שמכמה דברים מוכח ששבת היא מיוחדת משאר ימים, ואחד מן הדברים הוא "קברו של אביו". ופירש רש"י שם "קברו של אביו - של טורנוסרופוס, כל ימות השבת היה מעלה עשן, שהיה נדון ונשרף, ובשבת פושעי גיהנם שובתין".

(269) רבי עקיבא.

(270) של טורנוסרופוס.

(271) כמו שאמרו [סנהדרין סח.] ש"הלכות בנטיעת קישואין" הם כשפים, "שעל ידיהם נתמלא כל השדה קשואים" [רש"י שם]. ולפני כן [סנהדרין סז:] כתב רש"י "כשפים

נוטריקון 'כחש פמליא של מעלה', שעל מי שנגזר לחיות ממיתין". הרי שהכשפים הם "לגדל ולהצמיח או להפסיד".

(272) אל הדבר הנסתר [החפץ האבוד, או למת].

(273) בלי להכחיש פמליא של מעלה, וכמו שמבאר.

(274) חוזר בזה לדברי גמרא שהביא למעלה, שלאחר שביאר כאן שאיסור כשפים הוא רק בעושה מעשה זר, לכך ישנם שני סוגי כשפים האסורים; (א) העושה מעשה, שדינו בסקילה. (ב) האוחז העינים, שפטור אבל אסור.

(275) פירוש - מי שמתלונן על חז"ל שהתירו מעשה שדים, שנראה לו הדבר ככשפים.

(276) ראה למעלה הערות 193, 194.

(277) כמו שכתב הרמ"א בשו"ע יור"ד סימן קעט סעיף טז "ועל ידי השבעה, שמשביע אותם על ידי שמות". והגר"א שם ס"ק כז הביא מכמה מקומות שהיו משביעים את השדים, וכמו בגיטין סח. באשמדאי, שאמרו "שמא דמרך עלך", ועוד.

(278) כמבואר במשניות בפרק רביעי בשבועות, וכגון [שבועות לג.] "משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידוני שיש לי ביד פלוני פקדון וכו'".

(279) וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות ז, ששמות הטומאה שמסר אברהם לבני הפילגשים [רש"י בראשית כה, ו] לא נועדו לכשפים, אלא למעשה שדים, "דהרבה דברים מעשה שדים, כגון לשאול בשדים, וכיוצא בזה להשביעם, והוא מותר".

(280) פירוש - כמו שאם המלאך או השד אומר לו דבר מעצמו אין כאן שום איסור מצד השומע, כי השומע לא עשה שום מעשה מצדו, כך כאשר השומע משביע אותם אין כאן שום איסור מצדו, כי גם בציור השני המשביע לא עשה שום מעשה יוצא ממנהגו של עולם, אלא היה רק גלוי מילתא על דבר שלא ידע.

(281) ובמנחות פה. איתא "אמרי ליה יוחנא וממרא למשה, תבן אתה מכניס לעפריים". ופירש רש"י שם "ראשי מכשפים של מצרים [אמרו] למשה רבינו כשהתחיל לעשות האותות לעיני פרעה, סבורין שהיה עושה אותם על ידי כשוף". וביאר שם בח"א [ד, פה.]: "יוחני וממרא. נראה שנים היו, אחד למעשה שדים והשני למעשה כשפים. וממרא היה למעשה כשפים, שמכחישין וממרין על פמליא של מעלה". הרי שוב חזינן את החומרה שיש למעשה כשפים על פני מעשה שדים, שהעושה הכשפים נקרא על שם שממרה דבר ה' ["ממרא"], ואילו העושה מעשה שדים אינו נקרא כך ["יוחנא"]. ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי תיבת "חן" בארמית מורה על הסתר, וכמו "ויקחהו מחיקה" [מ"א יז, יט], ותרגם אונקלוס שם "ונסביה מחינה" [הערוך, ערך חן ג'], והחיק הוא בית הסתרים [רש"י

נידה סו:]. והמלבי"ם [תהלים לה, יב] כתב: "החיק מציין הצפון והנסתר". [וכל חכמת הנסתר נקראת ח"ן]. והשם השני בגמרא במנחות הוא "יוחנא", שמורה על ההסתר. וזהו מעשה שדים, שעוסק בדברים הנסתרים מבני אדם. וכשם ששם "ממרא" תואם למעשה כשפים, כך השם "יוחנא" תואם למעשה שדים.

(282) שנאמר [ויקרא יט, לא] "אל תפנו אל האובות ואל הידעונים וגו'". ומבאר שם רש"י שזו "אזהרה לבעל אוב וידעוני. בעל אוב זה פיתום המדבר משחיו. וידעוני המכניס עצם חיה ששמו ידוע לו לתוך פיו והעצם מדבר". והגו"א שם [אות נא] ביאר שהפסוק הזה מזהיר לבעל אוב וידעוני עצמו. ואילו הפסוק [דברים יח, י-יא] "לא ימצא בך וגו' ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים" הוא אזהרה לשואל בהם, וכמו שאמרו במשנה [סנהדרין סה.] "והנשאל בהם באזהרה". וכן הוא בתוספות סנהדרין סה. ד"ה והנשאל.

(283) רש"י במשנה [סנהדרין סה.] ביאר ש"פיתום המדבר משחיו" הוא "שם המכשף המדבר משחיו, מעלה את המת מן הארץ ומושיב לו בשחיו תחת זרועותיו ומדבר משחי".

(284) מדובר שם ששאול המלך ביקש מאשת בעלת אוב שתעלה לו את שמואל לאחר מות שמואל.

(285) כך ענתה בעלת אשת האוב לשאלת שאול "מה ראית", והיא ענתה "אלהים ראיתי עולים מן הארץ" ["ר"ל אדם גדול" (מצודת דוד שם)].

(286) פירוש - אין זה גלוי מילתא גרידא [וכמו השואל בשדים], אלא שיש כאן שנוי מסדר העולם, וכמו שמבאר.

(287) לשונו בגו"א בראשית פמ"ה אות יח [ד"ה וכן]: "דכל התרגזות אין לעשות... כמו 'למה הרגזתני להעלות אותי', שפירושו כמו למה הרעשתני להעלות אותי על ידי כשפים. שכל פעל שאינו מסודר הוא הרגזה והרעשה". והואיל ופעולה זו נקראת "פעל שאינו מסודר", זה מורה "כי המת אין לו שייכות אל העולם". **ועוד אודות** שאין למת שייכות לעולם הזה, ראה דבריו בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק], שכתב [קפב]: "הטומאה הוא למת, כי הנפש שיצאה מן המת הוא נבדל מן חיים, ואין החיים עם המתים במחיצה אחת. וכל אשר קרב אל הדבר שהוא נבדל ומרוחק מן העולם הוא מקבל טומאה, ונעשה מרוחק מן הבריות, כמו שהוא עשה שקרב אל דבר שהוא רחוק ונבדל מן העולם, ולכך הוא מתרחק גם כן. כי אותם שמתו נסתלקו מן העולם, לכך הם נבדלים מן העולם, והקרב להם טמא, שאין הטומאה רק מצד שהוא מרחוק... ומצד הזה המת מטמא... שהמת נבדל מן החיים ומרוחק מהם". וראה הערה 290.

(288) שהם שייכים לעולם, ואינם נבדלים מן העולם כמת, וכמו שמבאר.
(289) והרי "מלאך" פירושו "שליח", וכפי שכתב רש"י [שמות כג, כ] "הנה אנכי שולח מלאך - שהוא שליח, ואינו עושה אלא שליחותו". ובגו"א בראשית פי"ח אות יא: "ענין המלאך הוא השליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו". ובתפארת ישראל פי"ז [רסג:] כתב: "המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים, שלוחים משמשים לזולתם". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסו:]. ובגבורות ה' פס"ח [שיד.] כתב: "המלאכים 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... והמלאכים אם שגם הם עלולים ממנו... נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך. ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 111. ובתורה מצינו מלאכים נשלחים לבשר את שרה, ולהפוך את סדום, ולרפאות את אברהם [רש"י בראשית יח, ב], בעקידה [בראשית כב, יא], ועוד.
(290) אודות שהמת מסולק מן העולם, כן ביאר שמצד זה יש קבורה למת, וכמו שכתב בח"א לשבת קנב: [א, פו:], וז"ל: "המתים הם נסגרים במקומם אשר נקרא 'קבר', ואינם נמצאים בפועל, רק נסגרים בקבר... שהם עתה בכח בלבד, נסגרים בתוך קברם. כי נבדלים מן עולם הזה, והם נקברים. ודבר זה מפני כי מתו, ונסתלקו מעולם הזה, כאשר היו נעדרים מעולם הזה. ומפני ההעדר הזה סגורים הם בקברם, כי כאשר נסגר במקום אחד, הוא נעדר מן העולם. ולפיכך המתים אשר נעדרו מן העולם, הם נסגרים בקברם, ונעדרים מן העולם". אמנם בנתיב העבודה פי"ב [א, קטז.] כתב: "והא דאמרינן במסכת תענית [טז.] שכאשר גזרו תענית היו יוצאים לבית הקברות, כדי שיתפללו עלינו המתים רחמים. אין זה שאנו מבקשים מן המתים שיתפללו עלינו, רק שאנו הולכים לבית הקברות, ומתחברים למתים, שגם המתים יתחברו לחיים ויבקשו רחמים על ישראל. כי המתים גם כן ישראל, והם אוהבים ישראל, ומבקשים רחמים על ישראל". ואיך יש חבור למת, בעוד שהמת "הוא מסולק מן העולם". וצ"ע.
(291) לשאול את השדים והמלאכים.
(292) רש"י שמות ז, כב "בלטיהם - לחש שאומרין אותו בלט ובחשאי". וכן תרגם שם אונקלוס "בלחשיהון". וחז"ל [סנהדרין סז:] אמרו "'בלטיהם' אלו מעשה שדים. 'בלהטיהם' [שמות ז, יא] אלו מעשה כשפים". הרי שמעשה שדים ["בלטיהם"] נעשה על

ידי לחש. וראה בגו"א שם [אות יג] שמשמע מסוף דבריו שלחש זה נעשה רק במעשה שדים, ולא במעשה כשפים [דלא כרא"ם שם שלמד ששניהם נעשים על ידי לחש].

(293) וכפי שביאר למעלה [ד"ה ודבר מקובל] לגבי העיסוק בספר יצירה, ושם הערה 215, ששמותיו יתברך יצרו את העולם, ולא יתכן שעל ידי שמותיו יתברך יעשה האדם דבר שהוא זר מסדר העולם. וכן כתב הגר"א על פסק הרמ"א בשו"ע יור"ד סימן קעט סעיף טז, שהרמ"א פסק שם "ועל ידי השבעה שמשביעין אותם [את השדים] על ידי שמות יש מתירין בכל ענין". והגר"א שם ס"ק כז כתב: "ועל ידי השבעה כו' דזהו כספר יצירה דשרי". וזו סברת המהר"ל כאן, רק הגר"א כתב כן לגבי ההשבעה של שדים, והמהר"ל כתב כן לגבי הלחש של שדים.

(294) "חכמים היו" - הם היו חכמים [אין "חכמים" שם תואר].

(295) כפי שכתב למעלה [סד"ה כלל הדבר]: "שהיו יודעים להבדיל בין הדברים כפי מה שהוא כל דבר, ולא כמו הכסיל שהוא הולך בחושך, ולא ידע בין דברים המותרים ובין דברים האסורים", ושם הערה 229.

(296) אודות הדחיה בשתי ידים, צרף לכאן דברי הגמרא [סוטה מז.] שאמרו שם "תנו רבנן, לעולם תהא שמאל דוחה, וימין מקרבת. לא כאלישע שדחפו לגחזי בשתי ידיו, ולא כיהושע בן פרחיה שדחפו לאחד מתלמידיו בשתי ידיו". ולמעלה [סד"ה ובפרק קמא דמכות] כתב: "וכל אלו דברים ראוים לקרב בשתי ידים", הרי אותן שתי ידים הדוחות, הן גם שתי הידים המקרבות.

(297) כמבואר למעלה בבאר הראשון שיש ארבעה סוגי תקנות דרבנן, כאשר הסוג השלישי הוא הגזירות וההרחקות. וכן למעלה [ד"ה ותלו הדבר] כתב "שאין מצוה בתורה שלא תמצא בה איסור מן התורה, ואיסור דרבנן", ושם הערה 218.

(298) פירוש - אף בדבר שנראה לכאורה כקטן ומשני בתורה, גם אותו חיזקו חז"ל בגזירות וחומרות כשראו צורך בדבר.

(299) נראה שחסרות כאן המלים "לא הרחיקו חכמים".

(300) פירוש - אם חכמים ירחיקו את הכל, ולא יבדילו בין הדברים.

(301) עפ"י תהלים מט, כא "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו". כי החומרי אינו יודע להבדיל, וכמו שנתבאר למעלה הערה 229. ובנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת". והרי דעת והבדלה הן בני חדא ביקתא, שהרי "אם אין דעת, הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב]. וראה בהקדמה הערה 39. וזהו המכוון במאמר חכמים

[עירובין ו:]: "הרוצה לעשות כדברי בית שמאי, עושה. כדברי בית הלל, עושה... מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה, עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'" [הובא בהערה 229]. ובח"א לתמיד לא: [ד, קמח:] כתב: "אין מיושב עליו דעתו של שום בריה בחושך, כי האור מיישב דעת האדם. והחמור אשר אין בו דעת כלל, הוא הולך בחושך, מפני שהוא חמור אין בו דעת... ולכך זה הולך בחושך. וסימן לדבר 'הכסיל בחושך הולך'".

(302) לשונו בגו"א בראשית פמ"ו אות [ד"ה והחילוק]: "ולפי דעתי, אם מקיים לא תעשה שלא נצטוה עליו, הוא גריעותא, שאין לאסור עצמו בדבר שלא אסר אותו התורה". וראה שם הערה 106. ובירושלמי נדרים פ"ט ה"א אמרו "לא דייך מה שאסרה לך התורה, אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים". וראה במסילת ישרים פרק יג שהרחיב לבאר מהי הפרישות הטובה, ומהי הפרישות שאינה טובה. ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה לכן] כתב: "לכן תמצא כי רז"ל אמרו [חגיגה ה:] על השם יתברך 'הקב"ה בוכה', וכיוצא בזה. ואם היה זה חסרון בחוקו, היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השם יתברך לומר כך. אבל הם לא הרחיקו, כי תמיד הוא נאמר על הפעולה". הרי מתוך שחז"ל לא הרחיקו דבר, זה בעצמו מורה שאין להרחיקו.

(303) נקודה זו צריכה ביאור, כיצד יש בהוספת חומרות מיותרות משום בטול התורה. דהא תינח שיש בכך מעשה של "הכסיל בחושך הולך", אך מהו ביטול התורה שיש בזה. וכן מצינו שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן], שביאר שם שניתן לומר כלפי מעלה תארים כמו "וילך", "ויבא", "ויצא", וכיו"ב. והוסיף לבאר: "ואם ישיב שאי אפשר לומר כך, דהרי 'כבודו מלא עולם', והיה [הקב"ה] קודם לכן במקום ההוא ובכל העולם בשוה, ואם כן איך יתכן יציאה או ביאה. כל האומר זה **סותר פינת התורה**. שיהיה המקדש כאשר נתקדש בכבודו יתברך, כמו קודם שנתקדש בכבודו. ויהיה הר סיני קודם שבא כבודו, כמו אחר שבא שם, ואחר שסר הכבוד ממנו". הנה דחה לגמרי את דברי האומר שהקב"ה נמצא בכל מקום בצורה שוה. אך מהו החרי אף הגדול הזה, שכתב על האומר כן שהוא "סותר פינת התורה". ובע"כ מבואר מדבריו, שהאומר שהכל קדוש בשוה, אינו מרבה קדושה בעולם, אלא עוקרה משורשה, ולכך בודאי שיש בכך לסתור פינת התורה. **והביאור הוא**, שאמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". וכהן שיש לו שש אצבעות בידו הוא בעל מום בדיוק כמו כהן שיש לו ארבע אצבעות בידו [בכורות מה., רמב"ם הלכות ביאת מקדש פ"ח הי"א]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו:] הביא מאמר חכמים במדרש [במדב"ר כב, ז] שאמרו "שני חכמים עמדו בעולם, אחד מישראל ואחד

מעובדי כוכבים... ושניהם נאבדו מן העולם. וכן שני גיבורים... וכן שני עשירים". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "כאשר האדם יש לו מעלות אלו, ואינם מן הש"י, אז נהפך לו אותה מעלה לחסרון. כי כאשר אינם מן הש"י, הם תוספות. וכמו שהחסרון מאבד מי שיש לו חסרון, כך התוספות מאבד אותו. שהרי אמרו ז"ל 'כל יתיר כנטול דמי'. ולפיכך היה חכם בישראל שלא באה החכמה אליו מן השם יתברך, וכן באומות. וכן גבור אחד היה בישראל וכן באומות. וכן עשיר היה בישראל וכן באומות, שלא בא העושר מן השם יתברך, והיה זה תוספת, ולכך נאבדו... וזה כמו שאמרנו, כי הדבר שהוא תוספת נחשב לחסרון". **והוא הדין** לדידן; כאשר מדובר בדבר העומד כנגד התורה, הרי הרחקתו של אותו דבר מתייחסת אל הקב"ה, שציוה על החכמים "עשו משמרת למשמרתי" [יבמות כא.]. אך כשמדובר בהרחקה מדבר שאינו עומד כנגד התורה, יש בהרחקה זו תוספת שאינה באה מהקב"ה, וכאן נוהג הכלל "כל יתר כנטול דמי". וראה עוד בתפארת ישראל פכ"ב [של:], ושם הערה 29, שנקודה זו נתבארה גם שם.

(304) ששנינו בהלכות זקן ממרא [סנהדרין פח:] "חומר בדברי סופרים מבדברי תורה; האומר אין תפילין, כדי לעבור על דברי תורה, פטור. חמש טוטפות, להוסיף על דברי סופרים, חייב". וכתב הרמב"ם בהלכות ממרים פ"ד ה"ג: "הורה להוסיף טוטפת חמישית בתפילין, ויעשנה חמש טוטפות, הרי זה חייב... וחיוב זקן ממרא על דבר זה הלכה מפי קבלה". ולהלן [ד"ה בפרק הנחנקין] יביא ענין זה, ושם הערה 420. ועכ"פ חזינן שהוספה לא נכונה לתורה אינה חיזוק התורה, אלא ביטול התורה.

(305) לשון הרמב"ן [דברים יז, יא] "כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי את התורה". וראה להלן בבאר הששי הערה 1242.

(306) שהתורה היתה נותנת לכל אחד ואחד להחמיר ולהקל כפי שיראה לנכון.

(307) בנתיב השלום פ"ב [א, רכ.] הביא את דברי הגמרא [יבמות קט.] שאדם יתדבק בהפרת נדרים. וביארו זאת בגמרא [יבמות קט:] משום ש"הנודר כאילו בנה במה לעצמו, והמקיימו כאילו הקריב עליה קרבן". וכתב על כך בזה"ל: "שאם על ידי נדר מקרב או מרחק דבר, יפר נדרו, ולא יקרב דבר שלא אמרה תורה לקרב, ולא ירחק דבר שלא אמרה תורה לרחק. שאמרו כי מי שנדר כאילו הוא פורש עצמו מן הכלל, כאשר עשה לו תורה בפני עצמו בדבר שנדר, כאשר אוסר עליו דבר. וזה שאמר שם טעמא משום ד'כל הנודר כאלו בנה במה, וכל המקיים כאלו הקריב עליה קרבן', פירוש, בשעת איסור הבמות. ופירוש דבר זה, כי מי שבונה במה הוא עושה מזבח לעצמו, ופורש עצמו מן הצבור שיש

להם מזבח ביחד, וזה בונה במה לעצמו. וכך הנודר בדבר שהוא מותר מן התורה, הנה יש לו תורה בפני עצמו, מה שאין אל הכלל, ובזה נחשב כאילו בנה במה לעצמו, ופירש עצמו מן הצבור". עמוד והבט כיצד דבריו שם משלימים לדבריו כאן. שכאשר אדם מחמיר לעצמו בחומרות שאינן בגדר נכון, הוא בדיוק באותו גדר של הנודר. ואם התורה היתה מסורה לכל יחיד ויחיד להחמיר ולהקל בה כרצונו, היתה התורה בגדר "הנודר כאילו בנה במה". וכן כתב להדיא בתפארת ישראל פס"ט [תתרפב:], וז"ל: "התורה נהגה דבריה בחכמה, לתת התורה ביד יחידים אנשי סגולה, לא ביד הכל. כי זה היה גורם שלא היו צריכים לבי"ד הגדול שבירושלים, והיה כל אחד ואחד **בונה במה לעצמו**, ולא היה קשר ואחדות". הרי שכאשר ביאר הטעם לכך שהתורה ניתנה רק לחכמים, רמז בדבריו לגמרא של "הנודר כאילו בנה במה". והם הם הדברים. **ומה שכתב** כאן שהחסרון ביחיד המחמיר ע"ע הוא שהתורה לא תהיה "תורה שכלית", ואילו בנתיב השלום ובתפארת ישראל כתב שהחסרון ביחיד המחמיר ע"ע הוא שפורש מהציבור, אין אלו אלא שני צדדים של אותו מטבע. כי אם התורה היתה מסורה לכל יחיד ויחיד להחמיר בה כרצונו, אזי התורה לא היתה תורה לכלל, אלא תורה לפרט. ובזה גופא התורה לא תהיה "תורה שכלית". כי כבר השריש להלן בבאר הרביעי [ד"ה וכן הדבר]: "הכלל הוא קרוב אל השכל, והפרטי הוא קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע", ושם הערה 305. כי הוא יסוד נפוץ בספריו. ולכך "תורה שכלית" היא היא תורה לכלל. וראה להלן הערה 420, שהוכח שם כיסוד זה.

(308) על זקן ממרא.

(309) "שהעושה אותן יהא קשה לשמוע" [רש"י שם].

(310) לשון הגמרא: "עשרה דברים קשים לתלמוד [בגמרא שלפנינו "ללימוד", אך בעין יעקב איתא "לתלמוד", וכדרכו מצטט הגירסא שבעין יעקב (כמבואר בהערה 15)]; העובר תחת האפסר [הגמל], וכל שכן תחת גמל [עצמו]. והעובר בין שני גמלים, והעובר בין שתי נשים, והאשה העוברת בין שני אנשים, והעובר מתחת ריח רע של נבילה, והעובר תחת הגשר שלא עברו תחתיו מים מ' יום, והאוכל פת שלא בשל כל צרכו, והאוכל בשר מזוהמא ליסטרון, והשותה מאמת המים העוברת בבית הקברות, והמסתכל בפני המת, ויש אומרים אף הקורא כתב שעל גבי הקבר". ו"אפסר" הוא חבל שקושרים בשרשרת בראש גמל, ובו מושכים אותו.

(311) לשון הגמרא שם [הוריות יג:] "תנו רבנן, חמשה דברים משכחים את הלימוד [בעין יעקב "התלמוד"]; האוכל ממה שאוכל עכבר וממה שאוכל חתול, והאוכל לב של

בהמה, והרגיל בזיתים, והשותה מים של שיורי רחיצה, והרוחץ רגליו זו על גבי זו. ויש אומרים אף המניח כליו תחת מראשותיו".

(312) לשון הגמרא שלפנינו "תנו רבנן, ג' דברים נאמרו בצפרנים; שורפן חסיד, קוברן צדיק, זורקן רשע". ובמו"ק יח. הוסיפו על זה "טעמא מאי, שמא תעבור עליהן אשה עוברה ותפיל".

(313) המתלוננים על דברי חז"ל. והתלונה מהגמרא בהוריות מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר חמישים ושלש. והתלונה מהגמרא בנדה מופיעה שם מספר חמישים.

(314) שנאמר [שמות ז, כב] "ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם וגו'", ופירש רש"י שם "בלטיהם - לחש שאומרין אותו בלט וחשאי". והובא למעלה הערה 292.

(315) "פעולה מה" - פעולה מסויימת.

(316) ואף מחוייבים להזהיר בני אדם על כך, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות רוצח פ"א הי"ד "כל היכול להציל ולא הציל עובר על [ויקרא יט, טז] 'לא תעמוד על דם רעך'. וכן הרואה... או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה, או טומנין לו פח, ולא גלה אוזן חבירו והודיעו... עובר על 'לא תעמוד על דם רעך'". וכן למעלה [ד"ה ועוד אמרו] כתב: "ומפני שידעו בחכמתם שהשדים שולטים במי שאוכל או שותה שתים, היו מצילין האדם מזה, ולימדו אותו שאל יאכל שתים, ואל ישתה שתים", ושם הערה 237. וראה בח"א להוריות יג: [ד, ס:, סא:] מה שכתב בזה.

(317) מנסה לבאר מה גרם למתלוננים להרחיק דברים אלו של חז"ל, ולאחר שדחה טעם ראשון, בא לבאר טעם שני.

(318) כמו שכתב בגו"א שמות פי"ב סוף אות נ: "שאין לסמוך על הנס, שהרי אבות העולם היו נוהגים בדרך ארץ ולא היו סומכים על הנס, לכך 'ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו' [שמות יב, כב], ולא תסמכו על הנס". וכן כתב בגו"א במדבר פי"ג אות ג בענין שליחת מרגלים, וז"ל: "ונראה לפרש, שודאי ישראל בקשו לשלוח מרגלים, שאמרו [ר' דברים א, כב] 'לתור לנו את הדרך ואת הערים אשר נבא בהנה'. כלומר כי מי שאינו מכיר הדרכים דרכו לשלוח מרגלים, ואין זה בלתי מאמין, שאדרבה, אין לסמוך על הנס, ויש להשתדל לעשות כל דבר שראוי לעשות. ויהושע גם כן עשה כזה, ששלח ב' אנשים מרגלים לרגל הארץ [יהושע ב, א], ודבר זה היה טוב בעיני ה' בודאי, כי אין דבר רע כלל בזה, רק טוב, שמורה להיותם זריזים בכבוש הארץ". וכן כתב שם הרמב"ן [במדבר יג, ב], וז"ל: "אבל ישוב הענין בזה, כי ישראל אמרו כדרך כל הבאים להלחם בארץ נכריה, ששולחים לפניהם אנשים לדעת הדרכים ומבוא הערים, ובשובם ילכו התרים

בראש הצבא להורות לפניהם הדרכים... ושיתנו להם עצה באי זו עיר ילחמו תחילה, ומאיזה צד יהיה נוח לכבוש את הארץ... וזו עצה הגונה בכל כובשי ארצות... ועל כן היה טוב בעיני משה, כי הכתוב לא יסמוך בכל מעשיו על הנס, אבל יצוה בנלחמים להחלץ ולהשמר ולארוב". **ולכאורה היה** גם יכול לדחות דעה זו מסבה נוספת, וכפי שכבר כתב למעלה [ד"ה ועוד אמרו]: "וכי איך לא יאמין האדם במזמור [תהלים פרק צא] 'יושב בסתר עליון', שם נזכר בפירוש שצריך האדם שמירה מן המזיקין" [וראה שם הערה 232]. אמנם זה לא קשה, כי אמנם מוכח מהמזמור שאדם זקוק לשמירה מן המזיקים, אך שם מבואר שהקב"ה הוא המעניק שמירה זו, ולא שעל האדם לנקוט באמצעי זהירות ושמירה. ולכך כאן לא חזר להביא ראיה זו.

(319) לאפוקי מהנאמר [תהלים קטז, ו] "שומר פתאים ה'". וכמו שאמרו בגמרא [סנהדרין קי:] "קטני בני רשעי ישראל, רבי עקיבא אומר באים הם לעוה"ב, שנאמר 'שומר פתאים ה'"". וכתב על כך בח"א שם [ג, רסח.]: "רבי עקיבא סבר כי הוא יתברך שומר אותם, כדכתיב 'שומר פתאים ה'". ולמה שומר פתאים יותר ממה שישמור גדולים, אלא בשביל שאין לפתאים שמירה מעצמם, וכיון שאין להם שמירה מעצמם, השם יתברך שומר אותם... והשם יתברך הוא להם לאב". אך מאידך, מי שאינו בגדר פתי, אלא בגדר בעל שכל, אין הקב"ה שומרו, אלא הוא ישמור את עצמו. ובגבורות ה' כת"י פט"ז [עמוד שעה.] כתב: "שהיה משלים את המעשה להיות נשמר מן הרע מה שאפשר לעשות מן השמירה, ואז מה שחסר מן השמירה, שאי אפשר ביד אדם, הקב"ה גומר על ידו. ואם הוא חסר מן השמירה שאפשר לאדם לעשות, אין הקב"ה משלים מלמעלה החסרון שאפשר לתקן ביד האדם". ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "כי השכל לא שייך כלל בו שמירה, כי השכל הוא השומר". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב:] כתב: "כל פשיעה הוא אל השכל כאשר לא שמר עצמו... אם היה יכול להיות נשמר ולא שמר עצמו, הנה מתיחס זה [הפשיעה] אל השכל". הרי ששמירה ושכל בני חדא ביקתא אינון. וזהו שאמרו חכמים [חגיגה ד.] "אי זהו שוטה, זה המאבד כל מה שנותנים לו". הרי הסימן המובהק לשכל הוא שמירה, וממילא העדר שמירה מורה על העדר שכל. ובח"א לב"מ עה: [ג, ל:] כתב: "אין מנהגו של עולם להלוות ממון שלא בעדים, דאולי יכפור... ומי שמלוה מעותיו שלא בעדים בטל ממנו שם אדם שכלי, כי האדם ראוי שיהיה משא ומתן שלו בשכל, ואין זה משא ומתן שכלי". ולהלן בבאר השביעי [ד"ה וכאשר התבאר] כתב: "כי דבר זה שישמור בהמתו שלא יזיק לאחר, הוא דבר חדוש בתורה. כי לפי הדעת והסברא על הניזק לשמור עצמו מן ההיזק", ושם הערה 177.

(320) כמו שהביא למעלה [ד"ה ועוד אמרו] ראיה זו מדניאל, וכתב שם: "והרי דניאל קרא אותו נבוכדנצר 'רב חרטומיא', רוצה לומר גדול שבמכשפים כלם... וחס ושלום שיהיו הם [דניאל וחבריו] מכשפים, רק להציל עצמם", ושם הערה 236. וזהו כוונתו כאן "שידע לשמור מן ההיזק".

(321) כי פסוק זה נאמר לאחר שנאמר [דברים יח, י-יב] "לא ימצא בך וגו' קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים כי תועבת ה' כל עושה אלה וגו' תמים תהיה עם ה' אלקיך". הרי ש"תמים תהיה" בא לאפוקי מהנאמר לפניו. וכן ביאר שם הרמב"ן [פסוק יג], וז"ל: "וטעם תמים תהיה עם ה' אלוקיך, שנייחד לבבינו אליו לבד... וממנו לבד נדרוש העתידות מנביאיו או מאנשי חסידיו, רוצה לומר אורים ותומים, ולא נדרוש מחוברי שמים ולא מזולתם... ולפיכך אחר אזהרת שאלת העתידות מקוסם ודורש בעד החיים אל המתים, אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה, ולא תירא ממגיד עתידות". ובגמרא [פסחים קיג:] אמרו "מנין שאין שואלין בכלדיים ["חוזים בכוכבים" (תוספות שבת קנו:)], שנאמר 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'". וראה בהשגות הרמב"ן לספר המצות לרמב"ם, בסוף מצות עשה, שזו מצוה ח מהמצות ששכח אותן הרמב"ם לדעת הרמב"ן.

(322) כפי שפירש רש"י [ויקרא יט, כו] "ולא תעוננו - לשון עונות ושעות, שאומר יום פלוני יפה להתחיל מלאכה, שעה פלונית קשה לצאת". וכן פירשו תוספות [שבת קנו: ד"ה כלדאי] שהפסוק "תמים תהיה" בא לאפוקי מ"חוזים בכוכבים... שאין שואלין בגורלות... וגורל וחוזה בכוכבים חדא מילתא היא".

(323) כגון מה שאמרו בגמרא [סנהדרין סה:] "פתו נפלה מפיו ["צריך לדאג היום מהיזק" (רש"י שם)], מקלו נפלה מידו וכו' צבי הפסיקו בדרך, נחש מימינו ושועל משמאלו".

(324) כי הגדרת "תמימות" היא ש"אין פעולתו יוצא מן הסדר הראוי" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ט (תמ:)]. ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "כי ישראל הליכתם בתמימות מבלי מחשבה חיצונית, ואין סומכין על זה. כי הליכת התמים, התמימות מנהיג אותו אל הטוב, מצד שהליכתו של תם ישרה, והיושר נמשך אחר הטוב בעצמו. אבל מי שהליכתו בתחבולה, ודבר זה הליכה עקומה, ודבר זה מוליך אותו אל הרע. שאל יחשוב אם ילך בתמימות, ולא בתחבולה ובערמומית, שלא יגיע בהליכתו זאת אל הטוב. דבר זה אינו, רק התמימות מנהיג אותו אל תכלית הטוב. וזה שאמר [משלי י, ט] 'הולך בתום ילך בטח'. ודוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת

ה". כלומר שזהו מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון אשרינהו וקיימינהו [כתובות כא.], כי מאושרים הם אותם שהם תמימי דרך, שאין מגיע להם מכשול בהליכתם, שהיא תמימה". והם דבריו כאן שפעולות התם אינן יוצאות מהסדר הראוי, אלא הן נעשות לפי היושר בלבד. ולכך בודאי שהאדם התמים לא יפעל ויעשה דברים על פי כשפים וכיו"ב, שאין לך יציאה מן הסדר גדולה מזה.

(325) פירוש - הפסוק אוסר שהאדם ילך ויפעל על פי שעות מסוימות וכיו"ב, אך אין הפסוק שולל מהאדם להשמר מההיזק שעלול לבוא עליו שלא מיוזמתו, וכמו שמבאר. וחילוק זה מבואר היטב לפי שיטת הרמב"ן [דברים יח, ט] הסובר שאכן יש ממש בכישוף ובניחוש, ומ"מ התורה אסרה אותם, וכמבואר שם. ולכך יש להשמר מהם, אע"פ שאין ראוי כלל להעזר בהם. אך שיטת הרמב"ם אינה כן, שכתב בהלכות ע"ז פי"א הט"ז על כישוף וניחוש בזה"ל: "אין ראוי לישראל, שהם חכמים מחוכמים, להמשך בהבלים אלו, ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן, שנאמר [במדבר כג, כג] 'כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל'. ונאמר [דברים יח, יד] 'כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן וגו'. כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן, ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה, אבל התורה אסרתן, אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת, ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה. אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות, שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה, אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת, ונטשו כל דרכי האמת בגללן. ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'". ואם הפסוק "תמים תהיה" בא לשלול את מציאותם של הכישוף והניחוש, בודאי ששוב אין מקום לחשוש מהם. אך בלא"ה כבר מוכח מכל דבריו עד הנה, שדעת המהר"ל היא כדעת הרמב"ן, שיש ממש במזיקים, ולכך יש על האדם להשמר מהמזיקים, וכפי שהוכיח למעלה ממזמור "יושב בסתר עליון" [תהלים פרק צא, וראה הערה 232]. **ומה שכתב** "בודאי זה מעשה של אדם חכם, שמתבונן על דרכיו", צרף לכאן מאמרם [סוטה ה:] "כל השם אורחותיו בעולם הזה ["מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה" (רש"י שם)], זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] כתב: "יהיה האדם מתבונן על כל מעשיו שיעשה בעולם הזה, כי אין האדם שכלי לגמרי, והוא בא לידי טעות ושגגה בכמה דברים. ולכך יהיו כל מעשיו בהתבוננות הרבה, ויחשוב מעשיו אשר הוא עושה שיביאו אותו לידי טוב, ולא יביאו אותו לידי רע. ודבר זה הוא הדבר הגדול, כאשר עושה מעשיו בהתבוננות ובדעת, שהוא בא לידי צדק, וניצל מן החטא. וזה שאמרו בפ"ק דסוטה [ה:], אמר ריב"ל

כל השם אורחותיו בעולם הזה זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה... ששם דרכיו אם אלך בדרך זה, שמא אבא לידי חטא, לכך שם הוא דרכיו... ודבר זה הוא ראשון אל הכל, כי צריך קודם הכל התבוננות על דרכיו שהוא ירצה לעשות". וכן בנתיב התשובה פ"א [ד"ה בספר משלי] כתב: "כי האדם יש לו לחשוב על דרכיו". וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [עא:]. ובמסילת ישרים פרק ב כתב: "הוא מה שהנביא צורח ואומר [חגי א, ז] 'שימו לבבכם על דרכיכם'. ושלמה אמר בחכמתו [משלי ו, ד-ה] 'אל תתן שינה לעיניך ותנומה לעפעפיך הנצל כצבי מיד וגו". וחכמינו ז"ל אמרו 'כל השם ארחותיו בעוה"ז וכו"... אבל אם אינו מפקח על עצמו, ודאי שהקב"ה לא יפקח עליו, כי אם אינו חס, מי יחוס עליו". וראה להלן בבאר השלישי הערה231 אודות שיש לאדם לחשבן את מעשיו אם ראוי לעשותם.

(326) פירוש - לא מחכמה מתלוננים אותם האנשים על חז"ל.

(327) כמו שהביא למעלה ממעשה שדים. וכן בסמוך יביא דוגמאות נוספות לזה [נקימה אצל ת"ח, יאוש מתיר ממון חבירו, וכיו"ב].

(328) למעלה [סד"ה כלל הדבר] "אף כי נותן דעת ההמוני שיש להרחיק" מכל מקום "אין ראוי להרחיק דבר שאינו כנגד התורה".

פרק ה

(329) לפנינו הוא בפרק שני [בראשונה], ולא בפרק קמא [שבעת ימים].

(330) "שאינו נוקם נקמתו ונוטר איבה כנחש בלבו" [רש"י שם].

(331) בגמרא שלפנינו "מגלך", אך בעין יעקב איתא "קרדומך". וכדרכו מביא גירסת העין יעקב. וראה הערה 15.

(332) "שהדבר שמור בלבו ולא הסיחו מדעתו" [רש"י שם]. וזהו תירוץ הגמרא, שאיסור נקימה ונטירה אינו נוהג אלא בממון, ולכך לא קשה על ת"ח שנוקם ונוטר, כי לא מדובר שם בממון, אלא בצער גופו ועלבונו. ועל כך ממשיכה הגמרא להקשות, וכמו שמביא.

(333) הרי שאף על עלבון שבגופו ראוי למחול.

(334) פירוש - לעולם איסור נקימה ונטירה קיים גם בצער הגוף, ומה שהותר לת"ח הוא דרגה שלישית, ש"הוא אינו עושה מעשה נקימה ונטירה, אלא מניח עלבונו למקום" [לשון הריטב"א שם]. ורש"י פירש שם "ואם בא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט, ישתוק". ופירושו, שאינו מוחה כשאחר נוקם נקמתו.

(335) פירוש - גם ת"ח שנעלב צריך למחול, אך מחילה זו מחוייבת רק כאשר הצד הפוגע בו בא לפייסו, אך אם לא בא לפייסו, ראוי לת"ח שלא ימחול. וכפי שיביא בסמוך,

המתלוננים אינם רוצים לקבל אי מחילה זו. ותלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד מספר שש.

(336) אודות שלתלמיד חכם יש את מדת השכל, כן כתב להלן בבאר השביעי [ד"ה ויש לך לדעת]: "התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי", ושם הערה 32. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", ושם הערה 41. וראה למעלה בהקדמה הערה 86. ובבאר הראשון הערה 137 נתבאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ולמעלה [הערה 3] נתבאר שעל ידי התורה האדם נעשה שכלי. וראה למעלה [הערה 22] שנקודה זו התבארה שם בארוכה. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל". וראה להלן בבאר השביעי הערה 28.

(337) כפי שכתב בהקדמתו לדר"ח: "צריך לתת טעם למה סדרו המסכתא הזאת [אבות] עם סדר נזיקין, ולא בסדר אחר... כי כל דברי מוסר שהיא דרך ארץ, השכל נותן והדעת מחייב דבר זה, והדבר הזה במדת הדין... ולפיכך סדרו מסכת עדיות, שכל עדות הוא כמו דין. ואחר כך מסכת אבות, שכל מילי דאבות השכל והדעת מחייב, וזהו כמו דין". ובשבת קיט. אמרו "לא חרבה ירושלים אלא בשביל... שביזו בה תלמידי חכמים", וכתב על כך בח"א שם [א, סו:]: "וכן מה שאמר שביזו ת"ח, ששולט מדת [הדין] הקשה בשביל השכל... כי השכל הנבדל הוא מחויב ... כי ענין השכל מחויב ומוכרח, לכך כל ענין השכל במדת הדין, שהדבר שהוא מחויב ומוכרח הוא במדת הדין, ודבר זה בארנו בכמה

מקומת בספר באר הגולה ובספר הנצח. ולפיכך כאשר מבזה השכל, מתחייבים במדת הדין, ובא החורבן".

(338) נראה שכוונתו לדבריו בתפארת ישראל פמ"א, ויובאו בהערה הבאה.

(339) בתפארת ישראל פמ"א האריך לבאר מדוע מצינו שדוקא גוים מצטיינים במצות כיבוד אב [כמו עשו (ב"ר סה, טז), ודמא בן נתינה (קידושין לא.)], ובתוך דבריו כתב: "ועל דעת הכל, הגוי הוא זריז במצוה זאת, כי מצות 'כבד' מחייב אותו הדין והשכל, מה שלא תמצא דבר זה בשאר מצות. ולפיכך מכחישי התורה, אשר אין להם תורה, רק מה שהשכל מחייב, נמשכים אחר המצוה הזאת ביותר מן ישראל... ויראה כי חכמי האמת רמזו סוד הזה, במה שהזכירו שם 'דמא בן נתינה'. כי לשון 'דמא' הוא לשון חיוב בכתוב, וכאשר בא לומר שהוא חייב יאמר [ויקרא כ, יא] 'דמיהן בם', [שמות כב, א] 'אין לו דמים'. ומפני שכל דבר שהוא חייב לעשות - השכל נותן אותו, לכך נקרא 'דמא בן נתינה'. כלומר, שהוא נמשך אחר החיוב, ואין עושה דבר רק שהוא מחויב, שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר אף על פחות משוה פרוטה [סנהדרין נט.]. ולכך הוא נמשך אחר כבוד אב ואם, שהשכל נותן ומחייב אותו ביותר. כי כך הוא מדת עובדי אלילים, שהוא נמשך אחר דבר שהשכל נותן ומחייב, ואינו מוותר דבר, כאשר ידוע... ולכך נקרא הגוי 'דמא בן נתניה'". ובעשרות מקומות נמצא בספריו צירוף המלים "השכל מחייב" [כגון בדר"ח פ"א סוף מי"ז (נה:), תפארת ישראל פ"ד (סח:), שם פ"ט (קמח.), למעלה בבאר הראשון הערה 267, ועוד]. ובח"א למכות יא. [ד, ב.] כתב: "כל ענין השכל גוזר ומחייב". וראה להלן בבאר החמישי הערה 639.

(340) דוגמה לדבר; בבליעת קרח ועדתו כתב רש"י [במדבר טז, כז] "בא וראה כמה קשה המחלוקת; שהרי ב"ד של מטה אין עונשין עד שיביא שתי שערות, וב"ד של מעלה עד עשרים שנה, וכאן אבדו אף יונקי שדים". וביאר זאת הגו"א שם אות לט [ד"ה ועוד] בזה"ל: "ועוד יש בזה דבר מופלא, והוא ענין ברור, וזה מפני כי יש נמצאים נכנסים לפנים משורת הדין, ואין באלו אנשים מחלוקת. ויש מעמידין דבריהם על הדין, ובזה מצוי המחלוקת. ויש עוד שאפילו אינו בדין להם, רק שיש להם שום ערעור, נכנסים במחלוקת, ואינם מוותרים. נמצא בעלי המחלוקת הכל דין. ומפני כך בית דין של מעלה דנין אותו בדין, כפי המדה אשר מחזיק בה בעלי מחלוקת. ואין לפטרו מפני כי אין דין על קטן ואין נוהגים עם הקטן בדין, אבל במקום שהוא מחזיק במחלוקת, שאינו מוותר, והוא כולו דין, אף בית דין של מעלה מענישין. והיינו דקאמר 'כמה קשה מחלוקת',

כלומר שהמחלוקת דבר קשה, שאין ויתור לו, במה שהוא הכל דין. וכיון שהוא הכל דין, גם כן קטן חל עליו הדין. ודברים אלו ברורים אמתיים".

(341) וראה למעלה בהקדמה הערה 11 שהובאו דברי המהרש"א בח"א לב"ב טו: [ד"ה איוב] ש"תלמיד חכם מדקדק על פחות משוה פרוטה". וזהו ביטוי למדת השכל שבו. וכשם שגוי אינו מוותר על פחות משוה פרוטה, כי מדתו דין [כמבואר בהערה 339], כך ת"ח מדקדק על פחות משוה פרוטה, כי מדתו שכלי. ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמא.] כתב: "נקרא 'וותרן' כאשר אינו מדקדק על פחות משוה פרוטה, רק מוותר משלו". והם הם הדברים.

(342) נקודה זו מבוארת יותר בדר"ח פ"א מט"ו [נא:], בביאור דברי שמאי "עשה תורתך קבע", שכתב: "ראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה ואינו עומד על דבר אחד, וכן ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע ולא יוותר כלל. ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה".

(343) כפי שכתב בנתיב התשובה פ"א [סד"ה ומה שאמר]: "אין מדת היושר נותן לוותר בחנם", ושם הערה 49. ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח.] ביאר ג"כ שמידת הויתור סותרת למידת הדין. ובח"א לשבועות לח: [ד, טז:] כתב: "השכל מעמיד הדבר ואינו מוותר, כמו שאמרו ז"ל כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש איננו ת"ח". **דוגמה לדבר**; דניאל ראה את מלכות יון בצורת נמר [דניאל ז, ו]. וכתב על כך בנר מצוה [ל:] בזה"ל: "וזה שראה דניאל מלכות השלישי הזה שהוא דומה לנמר, כי זאת החיה היא עז ביותר, וכמו שאמרו [אבות פ"ה מ"כ] הוי עז כנמר. וזאת המדה היא שייכת אל אשר הוא מוכן אל החכמה, כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ב מ"ה] ולא הביישן למד. ולכך מדת ישראל היא עזות, כמו שאמרו במסכתא ביצה [כה:]... בשביל שיש להם התורה, ובשביל זה דתיהם של אלו הוא אש, אשר האש יש לו התוקף והוא עז. ולכך ישראל הם עזים באומות. ודע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך ראה דניאל אומה זאת שהיא מוכנת אל החכמה ביותר משאר אומות, ראה אותה נמר, שהוא היותר עז".

(344) כמבואר ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א הי"א והי"ב: "וכיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות; לא חיבור ולא פירוד, לא מקום ולא מדה, לא עליה ולא ירידה... ואינו משתנה, שאין לו דבר שיגרום לו שינוי, ואין לו לא מות ולא חיים כחיי הגוף החי, ולא סכלות ולא חכמה... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות ולא שתיקה ולא דבור כדבור בני אדם... הואיל והדבר כן הוא, כל הדברים הללו וכיוצא בהן שנאמרו בתורה ובדברי נביאים הכל משל ומליצה הן, כמו שנאמר [תהלים ב, ד] 'יושב בשמים ישחק', 'כעסוני בהבליהם' [דברים לב, כא]... על הכל אמרו חכמים [ברכות לא:] 'דברה תורה כלשון בני אדם'... הרי הוא אומר [מלאכי ג, ו] 'אני ה' לא שניתי', ואילו היה פעמים כועס ופעמים שמח, היה משתנה. וכל הדברים האלו אינן מצויין אלא לגופים האפלים השפלים, שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם, אבל הוא ברוך הוא יתברך ויתרומם על כל זה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה לכן]: "חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות... אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך היה נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 587.

(345) לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט:]: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר". וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש [בו] השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו

התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'".

(346) כן פירש רש"י [שמות כ, ה]: "אל קנא - מקנא ליפרע, ואינו עובר על מדתו למחול על עבודה זרה. כל לשון 'קנא' נותן לב להפרע". ובשמות לד, יד כתב זאת להדיא: "קנא שמו - מקנא ליפרע ואינו מוותר, וזהו כל לשון 'קנאה'". וכן פירש בגו"א בראשית פ"ו אות יב את הפסוק [בראשית ו, ו] "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ **ויתעצב** אל לבו", וז"ל: "כל התעצבות מביא התעוררות לפעולה, כדכתיב [בראשית לד, ז] 'ויתעצבו האנשים מאד', והביא זה להם להתעורר לנקמה, ולכך ההתעצבות בכאן הביא לנקום מהם, וזה נקרא 'ויתעצב'... כי הענין הוא הפעולה אשר נגזר ממנו... והכל נאמר על הפעל, לכן לא יקשה לך כאן 'ויתעצב אל לבו', כי הוא נאמר על הפעל אשר בא מן העצבות, והוא התעוררות אל הנקמה... כי האדם כאשר מתעצב, אף על גב שהוא אדם גשמי, אין התעצבות רק פועל נמשך ממנו, יהיה האדם נפעל או לא נפעל, אין הכוונה על התפעלותו שהוא מתפעל, רק על הפעל שהוא נמשך ממנו. כן אצל השם יתברך כאשר היה נמשך ממנו ונתחייב ממנו פעולת התעצבות, יאמר 'ויתעצב', אף על גב שהוא אינו מתפעל, אין בזה כלום... כי הונח הלשון על הפעולה הנגזרה, ולא הונח הלשון מצד התפעלות האדם כלל. אם כן אין צורך להרחיקו מן השם יתברך, אחר שעיקרו על הפעולה". ולכך מה שנאמר על הקב"ה שהוא נוקם ונוטר, מוסב על הפעולה ולא על ההתפעלות. שבודאי אין הקב"ה משתנה ומתפעל, אך מ"מ באות ממנו פעולות הדומות לאדם מתנקם ונוטר, לומר שאינו מוותר. וראה ציון 364, ולהלן בבאר הרביעי הערה 196.

(347) דוגמה לויתור שהוא על פי השכל; בב"ב טו: אמרו על הפסוק [איוב א, א] "איש תם וישר ירא אלקים וסר מרע", "מאי 'וסר מרע', אמר רבי אבא בר שמואל, איוב ותרן בממונו היה. מנהגו של עולם אדם נותן חצי פרוטה לחנוני, ואיוב ויתרה משלו" ["מי שיש לו מלאכה מועטת לעשות, אומר לפועל חצי פרוטה אני נותן לך, ונלך אצל חנוני ונקנה בפרוטה ככר או בצים, ונחלוק. ואיוב ויתרה לחצי השני משלו, ונותן לו כל הפרוטה, שהיה רע בעיניו לדקדק בדבר קל שאינו ממון" (רש"י שם)]. וכתב שם בח"א [ג, ע:] בזה"ל: "איוב ותרן בממונו היה וכו'. פירוש, שלא היה מצמצם. מנהגו של עולם אדם נותן חצי פרוטה לחנוני, ונשאר לו חציה. איוב ותרה משלו, שלא רצה לצמצם. אבל אין ראוי לוותר לגמרי, רק כמו זה שלא רצה לחלק הפרוטה, כי אם היה מדקדק כ"כ היה זה חסרון, וזה 'וסר מרע', שהיה סר מדבר שיש בו צד רע, כמו הצמצום שיש

בו צד רע". וראה עוד בח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט:] אודות דוגמאות נוספות של ויתור שהוא במסגרת הדין. וראה ציון 362.

(348) "לעבור על כל פשעם" [רש"י שם].

(349) "יופקרו חייו וגופו, שמורה אל הבריות לחטוא" [רש"י שם]. והמהר"ל בסמוך יבאר טעם אחר.

(350) פירוש - כל בעל דת מחייב זאת. והבטוי "בעל דת" מוזכר כמה פעמים להלן בבאר הששי [לפני ד"ה בפרק טו, שם ד"ה והרי הדבר מבואר, שם ד"ה ואל תתמה, ובסוף הבאר שם]. ובכולם הם הוזכרו בקשר להנחות הבסיסיות של הדת. וראה להלן בבאר הששי הערה 1026.

(351) כמבואר למעלה הערה 339 שהשכל מחייב. אמנם כאן מתבאר שכשם שהשכל הוא משפט, כך המשפט הוא שכל, שהרי בפסוק לא הוזכר שכל אלא משפט ["כי כל דרכיו משפט"]. וכן כתב בח"א לב"מ קז. [ג, נב.]: "כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי... רק מצד החסד". וראה גו"א בראשית פ"א הערה 60.

(352) בסנהדרין ז: אמרו לגבי דין "אם ברור לך הדבר כבוקר, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו". ועוד אמרו שם "אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך, אומרהו. ואם לאו, אל תאמרהו". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "וכל זה מפני כי נקרא 'משפט' ו'דין' כאשר הדין גמור ומחויב. ומפני כך אם הדבר ברור יותר עד שאין ספק בו יאמר אותו, כי אז הוא נקרא דין ומשפט מחויב. אבל אם אין הדבר ברור, אינו משפט גמור מחויב, וזה מבואר". ו"ספק" פירושו שהוא דבר אפשרי ולא מחוייב. וראה בגו"א שמות פ"ו אות ד, ושם הערה 12. ובדר"ח פ"ג מי"ח [קנח.] כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה". ובנצח ישראל פי"ח [תה.] כתב: "הדין מושכל מחויב, כי שאר דברים שהם אפשרים, כיון שאינם מחויבים, אינם שכל גמור". וראה למעלה הערה 229, ולהלן בבאר הרביעי הערה 397, ובבאר הששי הערה 9.

(353) המסילת ישרים [פרק ד] הביא מאמר זה, וכתב עליו: "כי כיון שהקב"ה רוצה במשפט, הנה כך הוא עובר על המשפט המעלים עין מן החובה כמו מן הזכות. על כן אם משפט הוא רוצה, צריך שיתן לכל איש כדרכיו וכפרי מעלליו בתכלית הדקדוק, בין לטוב ובין למוטב... ועל הכל הוא דן, ועל כל חטא הוא מעניש, ואין להמלט".

(354) וז"ל בח"א לב"ק נ. [ג, ט:]: "מפני כי כל הנהגותיו משפט, ומי שהוא אומר הקדוש ברוך הוא ותרן, כלומר שעושה לאדם דבר יתור ואינו לפי הראוי, יותרו לו חייו, כי גם חייו, שהוא עצם, ואינו דבר יתור כלל, יהיו נחשבים דבר יתור. ודבר שהוא יתור הוא נפסד, כי דבר שהוא מיותר הוא בטל ובלתי נמצא. רק הוא יתברך מחויב המציאות, ומדותיו מחוייבים. וכך חיי האדם שהוא מציאות האדם בעולם התחתון, הוא עיקר, ואינו דבר יתור, רק עיקר. והבן זה".

(355) של התלמיד חכם.

(356) בא לבאר המשך דברי הגמרא [יומא כג.], שהגמרא הגבילה את נקמתו ונטירתו של הת"ח בתרתי; (א) רק ב"דנקיט ליה בליביה", ולא שיש בטוי מעשי לנקמה ונטירה זו. (ב) גם בלבו יכול לנקום ולנטור כל עוד שלא נתפייס ונתבקש למחול מהצד הפוגע.

(357) כפי שכתב למעלה [ד"ה ועוד תדע להבין]: "מן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב", ושם הערה 149. ומשוה כאן בין "שכלי" ל"טוב", שהואיל והת"ח הוא שכלי, לכך הוא בגדר טוב, ואין ראוי שיצא ממנו פעל רע. ואודות השייכות בין שכלי לטוב, כן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע. ואין ספק בדבר זה כלל". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 329, שנקודה זו התבארה שם. וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ב [כה:]. **אמנם תקשי לך**, הרי כל מגמתו כאן היא להראות שכשם שהקב"ה אינו מוותר, כך הת"ח אינו מוותר. והרי אצל הקב"ה ה"אי ויתור" מתבטא במעשים, ומדוע שלא יתבטא הדבר גם במעשי הת"ח. ובע"כ שיש חילוק בעצם בין מעשי הקב"ה [שהם כולם שכליים], למעשי ת"ח בשר ודם [שאינם שכליים]. וחילוק זה אינו מוסבר כאן. וראה בסמוך הערה 360 ששם תתבאר שאלה זו מתוך שאלה אחרת שמובאת שם.

(358) כפי שכתב למעלה בהקדמה [סד"ה ומה שמדמה]: "כי לב בני אדם, שהוא מקבל השכל הנבדל", ושם השוה זאת לבית המקדש המקבל את הקדושה האלקית. וראה שם הערה 34.

(359) כפי שביאר בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:], וז"ל: "ואומר [בברכה שניה בברכת המזון] 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו, ועל תורתך שלמדתנו, ועל חקיך שהודעתנו'. הזכיר ג' דברים; הברית שהוא בגופו, 'ועל תורתך' היא התורה, שהיא אל השכל. והחוק הוא מה שאין השכל יכול להשיג אותו, אבל הוא גזירת דין בלבד. וזה שייך לנפש, כאשר אין השגה בזה אל השכל, ונפש האדם פועל המצוה, אף כי אינו יודע ומשיג בשכל. כי השלים את האדם בכל; נתן אל הגוף המילה, שהיא בבשר. ונתן אל השכל התורה.

ואל הנפש, שהיא העושה, החקים, אף שאין השגה בהם. וכל פעולה אשר יפעול אדם מתיחס אל הנפש, שהוא כח פועל כאשר ידוע. ולכך החקים, שעיקר שלהם לעשות המצוה שהם חקים, ואין לאדם השגה בהם [ראה להלן הערה 407], מתיחסים מעשה המצות אל הנפש הפועלת. ולכך אצל התורה אמר 'שלמדתנו', ואצל החקים אמר 'שהודעתנו', כי הוא מבלי לימוד, שהלימוד הוא שייך אל השכל". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "דבר זה שייך לנפש, לפי שהנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". וראה להלן הערה 534, בבאר הששי הערה 226, ובנר מצוה [ח"א] הערה 148.

(360) כי רק לשכל ראוי שלא לוותר, ולא לנפש. וקשה, כי נראה שיש כאן טעם שני מדוע אין לת"ח לנקום ולנטור בפעולותיו [והוא שאין פעולותיו בגדר שכלי, "כי המעשה לנפש, לא אל השכל בלבד" (לשונו להלן)], ואילו למעלה ביאר טעם אחר, ש"אין ראוי שיצא מת"ח, שהוא שכלי, פעל רע שאין טוב". וכיצד משתלבים להדדי שני טעמים אלו. ולמעלה בהערה 358 הוקשה מדוע אצל הקב"ה "אי הויתור" חל גם לגבי מעשים, ואילו אצל הת"ח "אי הויתור" אינו מגיע לשלב המעשים. ונראה ששאלה אחת מתורצת בחברתה; הסבה שאצל ת"ח קיימת מחיצה בין לבו השכלי לבין פועלו היא משום שפועלו אינו מתייחס לשכלי, אלא מתיחס לנפש הפועלת, וכפי שביאר כאן. מה שאין כן אצל הקב"ה, ברי הוא שאף פעולותיו הן שכליות, וכמובן. אך עדיין תקשה לך, מה מפקיע מפעולותיו של ת"ח הנהגת "אי ויתור" הראויה לו בעצם. דנהי שאין פעולותיו שכליות כפי לבו, אך סו"ס מה העוול שיגרם אם הנקמה והנטירה שבלבו יגיעו עד לשלב העשיה. ועל כך נזקקים אנו לטעמו הראשון, שהואיל ואין פעולותיו שכליות, לכך פעולות של נקמה ונטירה יחשבו לפועל רע, ואי אפשר שמהטוב השכלי יצא פועל רע.

(361) ב"ק צב. "אע"פ שהוא נותן לו [החובל לנחבל תשלומין על חבלתו] אין נמחל לו עד שיבקש ממנו... ומנין שאם לא מחל לו שהוא אכזרי, שנאמר [בראשית כ, יז] 'ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא אלקים את אבימלך וגו'". ורש"י במדבר כא, ז כתב: "ויתפלל משה - מכאן למי שמבקשים ממנו, שלא יהא אכזרי מלמחול".

(362) לשונו למעלה: "ואם השכל נותן שיש לוותר, הנה גם כן דבר זה שכלי, שיש לוותר", ושם הערה 347.

(363) וצרף לכאן דברי הגמרא [שבת סג.] "אם תלמיד חכם נוקם ונוטר כנחש הוא, חגריהו על מתניך ["הדבק בו, שסופך ליהנות מתלמודו" (רש"י שם)]. אם עם הארץ הוא חסיד, אל תדור בשכונתו ["שאינו יודע בדקדוקי מצות, ואין חסידותו שלם, וסופך ללמוד ממנו" (רש"י שם)]". וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, מא.] בזה"ל: "אם ת"ח נוטר וכו'. פירוש, שאין זה חסידות, כי החסיד הוא מוותר ועושה לפנים משורת הדין, וזה אינו מוותר, עם כל זה התדבק בו. וזה מפני כי הת"ח, אע"ג שהוא נוקם ונוטר, הוא לפי מדתו, שהתורה היא של אש... ועם הארץ אע"ג שהוא חסיד, חסידותו הוא מכח שטותו ובלתי ידיעתו, שהוא עם הארץ. ולפיכך אל תדור בשכונתו, כי לפחיתתו ולחסרונו נמשך הרע, ולכך אל תדור בשכונתו. הפך הת"ח, אף שהוא נוקם ונוטר, דבר זה הוא מצד החכמה והשכל, ואל השכל נמשך ברכה וטוב, ולכך חגרהו על מתנך". ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.] הביא מאמר זה, וביאר על פי זה את קפדנותו של שמאי [שבת ל:], שנבעה מחכמתו.

(364) כמבואר בהערה 346.

(365) מלשונו משמע שהמעשה מתייחס לנפש וגם אל השכל, כי כתב "לא אל השכל **לבד**". ואודות ההתיחסות לנפש, זה התבאר בהערה 359. ואודות ההתיחסות לשכל, ראה דבריו בדר"ח פ"ד מ"ד [קסט.] שכתב שם החילוק בין הזדה לשגגה, וז"ל: "חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג, כאשר הוסר מאתו השכל. ואילו היה אצלו השכל, לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל, ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו... שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי... שהחטא השוגג הוא קל מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי, ובמדריגה השפלה הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך". ועל כל פנים מבואר שהחוטא במזיד חוטא גם בדעתו ושכלו. וזהו שכתב כאן שהמעשה מתייחס גם לשכל. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם] כתב: "אפשר שיחטא בלא מחשבה, כאשר יחטא בשוגג, שחוטא בלא מחשבה". אך במזיד חוטא גם במחשבה.

(366) בעניני ממון.

(367) כמבואר ביומא כג. שבנוגע לעניני ממון ["השאילני מגלך... השאילני קרדומך"] אף לת"ח אין היתר לנקום ולנטור. ולא ביאר במה שונה ממון מצערא דגופא. ונראה, שהנה בדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב שני טעמים לכך שהעריות מתייחסות לגוף,

וז"ל: "כי העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא שדבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פעל זה מתיחס אל גוף החמרי... כי הערוה הוא ענין חמרי. ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". והנה טעמו הראשון שם הוא ידוע ונפוץ מאוד בספריו [ראה למעלה בהקדמה הערה 19, ובבאר הראשון הערה 169]. אך טעמו השני שם יש בו מן החידוש, שהואיל והזנות הוא חבור גוף לגוף, לכך הוא עצמו נגדר כענין גופני. כי מהות הדבר מגדיר את סיווגו של הדבר. והואיל והזנות הוא חבור גוף לגוף, לכך הוא מסווג כדבר גופני. וכן כתב בנצח ישראל פל"ו [תרעג.] כי "גמילות חסדים היא טוב גופני, שהוא עושה טוב לבריות, כי בני אדם בעלי גוף צריכין זה לזה", ושם הערה 41. והביאור הוא, כי בתפארת ישראל פי"א [קעו.] כתב: "כי מעלת ההשגה לפי מעלת הנושא. שאם היה מרבה חכמה וכוונה במלאכת הרצענות, והיה מוסיף דברי חכמה מאד, אין זה נחשב לכלום, כי אין הנושא של כלום". וההשגה נגזרת ונמדדת בהתאם למושג; ההשגה במושג רוחני תהיה אף היא רוחנית, ואילו ההשגה במושג גשמי תהיה אף היא גשמית. דוגמה לדבר; בקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.]. והובא להלן בבאר הרביעי הערה 82. ולכך הוא הדין והיא המדה לדבריו כאן; אין היתר של נקימה ונטירה בעניני ממון, כי עניני ממון מרוחקים ממעלת שכל האדם. ולכך כל התעסקות בעניני ממון נגדרת היא בגדר המרוחק ממעלת השכל, ואילו ההיתר של נקימה ונטירה נאמר רק בדברים השייכים לשכל. **אמנם עדיין** צ"ב, כי בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ:] ביאר שהחלק השכלי מתחלף עם החלק הממוני, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' [דברים ו, ה] דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות סא:] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות ספ"ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם - שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:]: "המפזר מעותיו, דבר שהוא שייך

אל השכל, כי לב האדם תלוי בכיסו" [ראה להלן בבאר החמישי הערה 538]. ולפי זה ישנה זיקה בין ממונו של אדם לשכלו של אדם, ומדוע לא תותר נקימה ונטירה בעניני ממון. וצ"ע.

(368) ולא אמרו כן בכל אדם. הרי שלא התירו את הנקמה והנטירה לכל, ומוכח מכך עומק הענין, וכמו שמבאר.

(369) אודות שהאדם צריך לשאוף למעלת השכל, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כה:], וז"ל: "לפיכך שלימות האדם עצמו עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בה הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה אז הוא טוב מצד עצמו... 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 ע"י התורה בלבד, ולא זולת זה". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ:] כתב: "כי מעלת האדם מצד השכל". ולהלן כתב: "הרי האדם נברא על זה שכל מעשיו יהיו שכליים", ולפי המתבאר כאן מחוור מאוד משפט זה. וראה שם ציון 396.

(370) והנה בסמוך [ד"ה ומזה נלמוד] ביאר שמגמת המאמר הבא [בהגדרת יאוש] היא להנמיך את חשיבות הממון, שלא יחשיב האדם אותו כגופו ונשמתו. ואילו המאמר הזה בא להורות על מעלת השכל. ובצירופם להדדי ילמד האדם על מעלת השכל, ועל מעלת הממון, שאינה כגופו ונשמתו.

פרק ו

(371) זה לשון הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה פי"ד הלכות א-ג: "השמלה בכלל 'כל אבידת אחיך' [דברים כב, ג] היתה... ולמה פרט השמלה, ללמוד ממנה; מה השמלה מיוחדת שיש לה סימנין וחזקתה שיש לה תובעין, וחייב להחזיר, אף כל דבר שיש לו סימנים, הרי הוא בחזקת שיש לו תובעין, וחייב להחזיר. אבל דבר שאין לו תובעין, אלא נתיאשו ממנו הבעלים, הרי הוא של מוצאו, אף על פי שיש בו סימנים. זה הכלל באבדה; כל דבר שאין בו סימן, כיון שאבד וידעו בו הבעלים שאבד, הרי זה בחזקת שנתיאשו ממנו בעליו. כגון מסמר אחד, או מחט אחת, או מטבע אחד, שהרי אינן יכולים ליתן סימן להחזירו להן, ולפיכך הרי הוא לזה שמצאו. וכל דבר שיש בו סימן, כגון שמלה

ובהמה, הרי זה בחזקת שלא נתיאשו ממנו בעליו, שהרי דעתן תלויה ליתן סימנין שיש בו, ויחזור להן. לפיכך המוצא אותו חייב להכריז. אלא אם כן ידע שנתיאשו הבעלים, כגון ששמע אותם אומרים 'ווי לחסרון כיס' וכיוצא בדברים אלו, שמראין שנתיאשו, הרי אותה האבידה של מוצאה". **אמנם לשון** המהר"ל צריך ביאור, שהרי לכאורה החסיר את עיקר הנקודה, שכתב רק שהיאוש מפקיע חיוב השבה, ולא כתב שהיאוש מתיר את החפץ למוצא, והרי עיקר דבריו באים לבאר מדוע החפץ מותר למוצא. ואולי אפשר לבאר זאת ע"פ דבריו של האגודת אזוב בערך יאוש שלא מדעת אות ד, שכתב בדעת הרמב"ם [הלכות גזילה ואבידה פט"ו הט"ז] והשו"ע [חו"מ סימן רס סעיף א], שכיון שאין ענין היאוש שהבעלים מפקירים את החפץ [ראה הערה 387], א"כ אין היאוש עושה שום קנין, אלא שהתורה לא ציוותה להחזיר אבידה לאחר יאוש. [ועיי"ש שביאר לפי"ז שאף יאושו של קטן מועיל]. ולפי"ז עיקר פעולת היאוש הוא הפקעת חיוב השבה, וממילא החפץ מותר למוצא. ולכך נקט המהר"ל כאן בהפקעת חיוב השבה.

(372) הגדרת "דת נימוסית" היא שהדת מבוססת על הגיון וסברה, וכמו שכתב באור חדש [קלז.] שהמן הרשע טען על ישראל "שיש להם חקים אשר אין טעם והבנה להם, כמו כל החקים שבתורה, ואינם כמו דת נימוסית, אשר הוא תקון המלך כדי לקיים קבוץ המדינה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 264, ובתחילת הבאר הזה, ולהלן בבאר השביעי הערה 179.

(373) לשונו למעלה בבאר הראשון [ד"ה באו לפרש]: "כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני אדם, שאין איש את רעהו חיים בלעהו... ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר... שאינו לפי השכל, רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן, ויהיו שומרים הקבוץ גם כן". וראה שם הערות 264, 265.

(374) העמיד כאן את "השכל" לעומת "תיקון העולם". והענין מבואר למעלה בבאר הראשון [ד"ה באו לפרש], ומובא בחלקו בהערה הקודמת. ותמצית הענין היא, ש"השכל" הוא מחייב וגוזר על פי האמת המוחלטת של הקב"ה, ולכך אמת זו אינה יכולה להיות אלא אחת, ולא שתים, כפי שכל אמת גמורה היא אחת בלבד, וכמבואר כמה פעמים בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "כי לכך חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], מפני שהוא יתברך אחד, ואין שני. ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת, כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף,

וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה... וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ר"ה [למוסף של יום א דר"ה, הפותח במלים "ועמך תלואים בתשובה"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של השם יתברך, להודיע שהוא אחד". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "והדבר שהוא אחד לא ימלט שהוא אמת לגמרי. וכמו שייסד הפייט 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. וכי מה ענין זה לזה, אלא שכל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון, וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו. ואם כן אצל השני שהוא משונה, אין הדבר הראשון אמת אצלו, שהרי נמצא דבר שהוא שני שנוי לו. אבל הדבר שהוא אחד, הוא אמת גמור. לכן במה שחותמו אמת מודיע שהוא אחד" [והובא להלן בבאר הרביעי הערה 74, ובבאר הששי הערה 558]. אך מטרת "דת נימוסית" אינה להשליט את האמת בחיי בני האדם, אלא לקבוע אמות מידה מקובלות שעל פיהן ינוהל חוק וסדר כדבעי, מבלי שיהיו "איש את רעהו חיים בלעו" [אבות פ"ג מ"ב]. וכל דרך שתגשים מטרה זו, טובה היא כשאר דרכים המגשימות מטרה זו, ולכך "דת נימוסית" מעצם טבעה יכולה להיות בכמה אופנים, כי היא נמדדת ונקבעת על פי התוצאות והכדאיות העולות ממנה. אך "השכל" הוא מחייב את האמת מצד עצמו, ואין התוצאות והכדאיות משנות כי הוא זה בקביעתו [ראה להלן בבאר הששי הערה 922]. ולכך השכל אינו אלא באופן אחד, החופף לגמרי לאמת האחת והיחידה. וכן מבואר בקצרה בתחילת הבאר הזה. וראה להלן בבאר הרביעי הערות 30, 72, ובבאר הששי הערה 1105.

(375) כמו הענין של השבת אבידה לאחר יאוש בעלים. וכן אמרו [סנהדרין עו:] "המחזיר אבידה לכותי עליו הכתוב אומר [דברים כט, יח-יט] 'למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו'". ופירש רש"י שם: "השווה וחיבר כותי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לכותי הוא עושה כן, שלא נצטווה עליהם". הרי ש"השכל" אינו מחייב השבת אבידה לכותי, ואילו תיקון העולם מחייב זאת. ובסמוך יביא דוגמה נוספת לכך.

(376) הדבר ראוי. וכמו החוקים שבתורה [לבישת שעטנז, איסור בשר בחלב, וכיו"ב], שלפי השכל אין ראוי לעשותם, ולפי הדת הנימוסית אין הדבר בגדר "אינו ראוי".

(377) כי אין זה ראוי "שיקח אדם את שאינו שלו, והוא לא עמל ולא טרח, ויחמוד ממון אחר" [לשונו למעלה].

(378) והם דברים שיש בהם סימן, והבעלים אינם מתייאשים מהם [כמבואר בהערה 371].

(379) נראה שנקט בציור זה, שאמרו [משנה ב"מ כח.] "ועד מתי חייב להכריז... רבי יהודה אומר שלש רגלים, ואחר רגל אחרון שבעה ימים". ולפי זה פעמים שההכרזה תמשך עד השנה השניה. וכגון שמצא מיד לאחר פסח, ומכריז עליו עד שבוע לאחר פסח של השנה הבאה.

(380) משנה ב"מ כט: "כלי זהב וכלי זכוכית לא יגע בהן עד שיבא אליהו". והרמב"ם בהלכות גזלה ואבדה פי"ג ה"י כתב: "הכריז או הודיע, ולא באו הבעלים, תהיה המציאה מונחת אצלו עד שיבא אליהו". וכן הוא בטוש"ע חו"מ סימן רסז סעיף טו. ועיין באור הגר"א שם ס"ק כא שציין מקורו מב"מ כח:, שאמרו שם "ולעולם ["וכי עד עולם זקוק זה לטפל בטורח שמירה" (רש"י שם)]... מכאן ואילך שם דמיהן ומניחן כו'". והגר"א הוסיף שם "ומפורש בכתוב", וכוונתו לנאמר [דברים כב, ב] "ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך". וכן הוא להדיא בסמ"ע שם ס"ק טו. אמנם הש"ך שם ס"ק יג כתב הטעם לכך הוא "מיירי בדבר שיש בו סימן, דאיכא למיחש כל שעה שמא יבא בעליו, לכך יהא מונח עד שיבא אליהו". ומלשון המהר"ל לא משמע שזהו הטעם, שהרי כתב שלאחר ש"המתין שנה או שנתיים או יותר, שוב לא יבוא", ועם כל זה יהא מונח עד שיבא אליהו. ובסמוך כתב: "ולכך אם מצא דבר שאין הבעלים מתייאשים ממנו, אפילו עד מאה שנים לא יגע בו", ושם ציון 400.

(381) ואינם מקריים וניתנים להחלפה ושינוי. וכפי שכתב למעלה בסוף הבאר הראשון [ד"ה וכאשר תבין]: "כי הדבר ששיערה התורה, אין ספק שיש לו טעם". ונאמר [שמות ל, יג] "זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית וגו'", ופירש רש"י שם "הראה לו כמין מטבע של אש ומשקלה מחצית השקל, ואמר לו כזה יתנו". וביאר שם הגו"א אות ח [ד"ה ויש] בזה"ל: "ויש להקשות... מה חומר יש בה, עד שהוצרך להראות לו מטבע של אש... כדי שלא יקשה, איך תולה דברי תורה מה שיתנו לכפרה על נפשותם - במטבע, שכל מטבע משקל שלה נעשית כפי רצון המלך, או מי שהמטבע שלו, ודברי תורה הם משוערים בענין אלהי. ולכך אמר כי 'הראה לו מטבע של אש מתחת כסא הכבוד', לומר כי אין השיעור הזה הוא שיעור מטבע היוצאת בעולם מבלי חכמה ושעור אלקי, אך מטבע זה שעור אלקי יש בה, ולפיכך תלה בה התורה כפרת הנפש, ולפיכך הראה לו מטבע של אש". וכן בתחילת הבאר הרביעי כתב על דברי חכמים: "ואשר הם בכל חכמה ושכל משוערים". ולהלן בבאר הששי [ד"ה וכן מה שאמר] כתב: "הרי כי הדברים

האלו הם לפי החכמה מאוד משוערים, שידעו בחכמתם וכו'", ושם הערות 174, 551. וראה למעלה הערה 107.

(382) ראיה זו מוסברת היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ז [קיד:], וז"ל: "כי על כל התורה אמר הכתוב [דברים ד, ח] 'כי מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת'. ואמר עוד [שם פסוק ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני על העמים אשר ישמעון כל החוקים האלה וגו'. והרי כי כל דבר שבתורה, בכלל ובפרט, הכל דברי חכמה. ולא כמו שחשב הוא [הרמב"ם במו"נ ח"ג פכ"ו] כי לדברים הפרטיים אין טעם כלל, כי לא היה זה תורה של חכמה". וראה להלן הערה 407.

(383) "הסברא" בלשון המהר"ל היא אומדנא והשערה בעלמא, שאינה מוכרחת ומחוייבת. וכגון בהקדמתו לדר"ח [י:] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא, כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דיבור ודיבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכך פירוש דבריהם ג"כ צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם בפ"ג מ"ב [קיז.] כתב: "התורה - כל דבריה מוכרחים ומחוייבים, אי אפשר רק שיהיו כך, ולא אפשר בענין אחר כלל, וזה מעלת התורה... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך אבל אינו מחוייב שיהיה כך, ואפשר בענין אחר... דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אינו מיוחד. אבל דברי תורה מחוייבים שיהיו כך, ואי אפשר בענין אחר". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 266. וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"ד [קג.]: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת. רק כי אי אפשר לפרש הדברים כפי מה שהם, רק ישמע חכם ויוסיף חכמה ודעת". וכן כתב שם בפ"ה מט"ו [רנד:], וז"ל: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה. ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". וראה להלן בבאר הששי הערה 1061 בביאור "אומדנא".

(384) דוגמה לדבר; כאשר המן הרשע כתב את אגרתו, נאמר [אסתר ג, יג] "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד וגו' ושללם לבוז". הרי שישראל הוזכרו לחוד, ושללם הוזכר לחוד. אך כאשר יצאו האגרות השניות, שבהם

ילחמו היהודים בשונאיהם, שם נאמר [אסתר ח, יא-יב] "אשר נתן המלך ליהודים אשר בכל עיר ועיר להקהל ולעמוד על נפשם להשמיד ולהרוג ולאבד וגו' טף ונשים ושללם לבוז ביום אחד וגו'". הרי שהאנשים ושללם הוזכרו ביחד. ובביאור הטעם לשנוי זה כתב באור חדש [רא.] בזה"ל: "כי אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם. כי הם עצמם הם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים. ולכך עשה חלוק והפרש בינם ובין ממון שלהם, לכך אמר 'ושללם לבוז' באחרונה בפני עצמו. אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל, ולכך זכר את הממון עמהם, ואמר 'טף ונשים ושללם לבוז', וזה נכון".

(385) כי לדעת המהר"ל דבר שנמצא ברשות בעליו ונתיאשו ממנו, אין היאוש מועיל להתירו, וכמבואר בהערה 389. ולכך היאוש מועיל רק משום שהאבידה אינה תחת רשותו של הבעלים.

(386) רש"י ב"מ כא: ד"ה מהשתא כתב: "מהשתא הוי יאוש, שהרי נפל, וכשיודע שוב אין דעתו עליו". ולשון "יאוש" ענינו הסרת דבר מהלב ואי זכירתו עוד, כמו [ש"א כז, א] "ונואש ממני שאול לבקשני עוד" [ספר השרשים לר"י אבן גאנח שורש יאש].

(387) פה קבע להדיא שהיאוש הוא הפקר גמור. אמנם התוספות ב"ק סו. [ד"ה כיון] כתבו שאינו הפקר גמור, היינו שאין אומרים שכשהוא מתייאש מהחפץ הרי הוא מפקירו, אלא גזירת הכתוב היא שלאחר שהתייאש ממנו יכול כל אדם לזכות בו [נתיבות המשפט סימן לז ס"ק יג, ותרומת הכרי סימן רסב]. ועיין בנתיבות המשפט סימן רסב ס"ק ג שביאר שכוונת תוספות היא לומר שעל ידי יאוש לא נעשה החפץ הפקר, אלא שלאחר שנתייאשו הבעלים ממנו התירה התורה למוצאו ליטלו ולזכות בו. ולכך אינו יוצא מרשות הבעלים עד שיבוא לרשות זוכה [שם, וקצה"ח סימן תו סוס"ק א, תרומת הכרי סימן רסב], וכל זמן שלא זכה בו המוצא, עדיין של בעלים הוא [תרומת הכרי שם]. ומהמהר"ל משמע שאינו סובר כן, שנהי שאין להוכיח מדבריו שמעשה היאוש הוא מעשה של הפקרת החפץ, מ"מ בודאי מוכח מלשונו שלאחר היאוש נעשה החפץ הפקר. וכן הרמב"ן [פסחים ב. ד"ה וכן, וב"מ י. סוד"ה אמר] כתב שחפץ שנתייאש ממנו בעליו, שכיון שנתייאש ממנו יצא מרשותו מיד, אע"פ שעדיין לא בא ליד זוכה, והרי הוא הפקר. וכן הוא לשון רש"י בב"מ כא. ד"ה מצא, וד"ה מעות, וגיטין לח. ד"ה יאוש. שאף אם יאוש אינו מטעם הפקר, מ"מ על ידי יאוש נעשה החפץ כהפקר [באר יצחק יו"ד סימן כג ענף ה, חזו"א ב"ק סימן יח ס"ק א]. וכן כתב הפרי יצחק ח"ב סימן סד [ד"ה ועתה] בדעת רש"י. וראה בספר דברי יחזקאל סימן מט אות ד סוד"ה וראיתי, שהביא

את דברי הריטב"א החדשים לב"מ כא: [ד"ה כיון] שהבעלים אינם יכולים לחזור בהם מן היאוש, והוכיח מכך שלאחר יאוש נעשה החפץ הפקר.

(388) כי אין מה שישייך את הממון לבעלים, וכמבואר בהערה 391.

(389) פירוש - אם הבעלים הניחו כלי בביתם, וסברו שהכלי אבד, ונתייאשו ממנו, ולאחר כמה שנים מצא אדם אחר את הכלי בבית בעליו, אין היאוש מועיל להתיר את הכלי למוצאו, לפי שכל השנים האלו הכלי היה מונח ברשות הבעלים. ודבר זה לכאורה שנוי במחלוקת ראשונים; שיטת הרמב"ן במלחמות ב"מ כו: ובחידושיו שם היא, שאין יאוש מועיל להתיר חפץ שנמצא ברשות בעליו, שאין היאוש מפקיע מן האדם ממונו שהוא ברשותו [ר"ן ב"מ כו: בשם הרמב"ן, ורשב"א ב"מ כו.]. ועיין חידושי רבי חיים הלוי גזילה ואבידה פ"ט ה"א שחפץ שלא נעשה בו מעשה גזילה או מעשה אבידה, הרי הוא ברשות הבעלים, ואין מועיל בו יאוש, שאין יאוש קונה אלא באבידה, ואילו חפץ שברשות בעליו המשתמרת אין עליו שם "אבידה" [נתיבות המשפט סימן רנט ס"ק א]. שעיקר היאוש אינו אלא בזמן ששליטת הבעלים בממון נתרועעה [חזו"א ב"ק סימן יח ס"ק א], וכל שהוא ברשותו אין כאן חסרון בשליטתו בממונו [שם ד"ה שם]. כי לא החשיבה תורה את האדם בעלים על ממון אלא כשהוא שליט עליו, אבל כש"מרד" החפץ על בעליו, פקע קנינו ממנו [חזו"א כלים סימן לא ס"ק יב, וכעין זה בב"ק סימן יח ס"ק ג]. ויש שכתבו הטעם מפני שהוא יאוש בטעות [אמרי משה סימן לז אותיות ג, י]. וכדעה זו נקט כאן המהר"ל. אך מאידך גיסא, מתוספות ב"מ כו. [ד"ה בכותל וד"ה וניזל] מוכח שאם אבד לאדם חפץ בתוך ביתו, וידוע לנו שהתייאש, חל היאוש, והרי הוא של מוצאו. וכן הוא ברא"ש שם, ובשו"ת מהרי"ק שורש ג. ועיין קהלות יעקב ב"מ סימן כה סוף אות ב, שכן דעת הסוברים שמועיל יאוש בקרקע. ולכאורה המהר"ל אינו סובר כדעה זו. אך המחנה אפרים בקנין חצר סימן ז כתב שאף לדעה שניה זו אין יאוש מועיל בדבר שהוא ברשותו, ולא נאמרו דבריהם אלא כשהחפץ נמצא בחצר שאינה קונה לו, והרי זה כאילו אינו ברשותו. גם הנתיבות המשפט סימן רנט ס"ק א כתב שלפי דעה שניה זו היאוש חל דוקא כשהחפץ ברשותו במקום שאינו משתמר, אבל כשהוא במקום המשתמר, אף לדעה זו אין היאוש חל. וכן הוא בשערי ישר שער ה פי"ב סוד"ה עוד. ולפי המחנה אפרים והנתיבות, ניתן לבאר את המהר"ל אליבא דכולי עלמא, כי אין חולק בדבר.

(390) מחמת שהיה דבר שיש בו סימן. אמנם בדבר שראוי להתייאש ממנו, אינו יכול לומר שאינו מתייאש [שו"ת מהרי"ק שורש ג]. וכן הוא בריטב"א החדשים לב"מ כד. ד"ה מפני, ואף שאומר להדיא שאינו מתייאש, הוי יאוש, לפי שיש לתלות שמשקר,

ובלבו הוא מתייאש. או אפילו אינו משקר, הרי זה יאוש, לפי שבטלה דעתו אצל כל אדם [ריטב"א שם]. ועל כל פנים נקט כאן בשני ציורים; (א) חפץ שנמצא ברשותו אך התייאש ממנו. (ב) חפץ שאינו נמצא ברשותו אך לא התייאש ממנו. ובשניהם לא הוי של מוצאו, עד שיהיה באבידה תרתי לטיבותא; אינו ברשותו ואינו בדעתו.

(391) וכל זה משום "שהממון של אדם אינו עצם מעצמו ובשר מבשרו, רק הוא קנינו אשר הוא שייך לאדם" [לשונו למעלה]. וביאורו, שאם הממון היה "עצם מעצמו ובשר מבשרו", לא היינו צריכים לגשרים ותנאים כדי לשייך את הממון לבעליו. וכמו שיאוש לא חל על עצמו של אדם, כך יאוש לא היה חל על ממונו של אדם. אך הואיל וממונו של אדם אינו האדם עצמו, אלא דבר מחוץ לאדם, לכך הנך חייב ליצור את התנאים המתאימים בכדי לחבר ולשייך את ממון האדם לאדם. ותנאים אלו מתקיימים באחד משני אופנים; (א) שהממון נמצא ברשותו, אע"פ שאינו בדעתו. (ב) שהממון נמצא בדעתו, אע"פ שאינו נמצא ברשותו. אך כאשר שני התנאים הללו אינם מתקיימים, שוב אין כאן את הגשר-קשר שיחבר הממון לבעליו, ובהעדר אותו גשר-קשר הממון נשאר על מקומו [מחוץ לאדם], מבלי שיתחבר אל האדם. ולשונו שכתב "לכך צריך ששם בעליו נקרא עליו ובזה הוא קנינו", שאוב מהגמרא בב"ק מ:, שאמרו שם "דכל מקום שהולך שם בעליו עליו", ופירש רש"י שם "משום הכי הרי הוא בחזקתו, שאין כאן שינוי רשות, שכל מקום שהולך שם בעליו עליו". וראה עוד בחזו"א ב"ק סימן יח ס"ק א וג, ובכלים סימן לא ס"ק יב, ותראה שהוא כיון בדבריו ליסוד זה של המהר"ל.

(392) שאין ראוי להחזיר החפץ לבעלים, וכמו שביאר.

(393) אודות שהשכל הוא נר מאיר לאדם, כן ביאר בדר"ח פ"ד מי"ד [קפה:], וז"ל: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר... אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל. ובפרק אלו מציאות [ב"מ לג:]... אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות... וביאור זה, כי הת"ח אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב [קהלת ב, יד] 'החכם עיניו בראשו', אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה... ולהפך זה עם הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". וראה להלן בבאר השביעי הערה 68.

(394) כמו שכתב בדר"ח פ"א מט"ז [נג:] בביאור המשנה שם "רבן גמליאל אומר... והסתלק מן הספק", וז"ל: "דע כי ר"ג 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 כל עניניו 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... כי אין ראוי לאדם רק שיהיו כל מעשיו ברורים מסולקים מן הספק, שכך ראוי לבעל שכל שלא יהיה הולך בחושך... כי מדה זאת היא ראויה אל בעל שכל שיהיו מעשיו נמשכים אחר השכל הברור". והובא למעלה הערה 229.

(395) כפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.], שהביא שם את המדרש [שמו"ר לג, א] "יש לך אדם לוקח מקח, ובני אדם אינן יודעין מהו, אבל משכר הסרסור נתודע מה לקח. כך התורה, אין אדם יודע מה היא, אבל משכר שלקח משה, שנאמר [שמות לד, כט] 'ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו'", וכתב על כך בזה"ל: "ואמר [שמו"ר לג, א] 'משכר הסרסור נודע מה לקח'. פירוש, כי יש דבר שאי אפשר לעמוד עליו, שכל כך חשוב הוא. אבל משכר הסרסור, שהוא יודע המקח ביותר, ומזה נודע מעלתו של מקח. וכך התורה, לגודל מעלת התורה, אי אפשר לעמוד על התורה מה מעלתה. אבל משכר הסרסור, הוא משה, שהיה קרוב אל מדרגת התורה, ומשכרו שקבל על התורה, תדע מעלת התורה, כי משה 'קרן עור פניו בדברו אתו'. ודבר זה לא גרם הדבור בלבד, שהרי אף עם שאר נביאים דבר. רק שדבר עמו התורה, והתורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו [עפ"י קהלת ב, יד], הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר". וראה שם הערה 77, שזהו יסוד נפוץ בספריו שהחכמה משולה לאור. וראה להלן הערה 622.

(396) כמבואר בהערה 369 ששלימות בריאת האדם כשנעשה בעל שכל, המתרומם מעל ומעבר לבהמתיות, קחנו משם. וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ג מ"ה [קכג.], בביאור המשנה שם "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", שביאר שיש שלש הנהגות בעולם; טבעית [דרך ארץ], נימוסית [מלכות], ואלקית [תורה]. שתי ההנהגות הראשונות ניזנות מן העולם הזה, ו"כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז

הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, כי הנהגה השלישית הזאת היא הנהגה אלקית, עד שהאדם עם השם יתברך, ואז יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ, שאלו שניהם הם מצד עולם הזה, ואשר הוא משועבד אל השם יתברך אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע" [לשונו שם]. ולפי זה ברי הוא שאם האדם ינהיג את עצמו בהנהגה נימוסית, לא יהיה בזה די לרוממו מעבר לגשמיות העולם הזה.

(397) "וכי" - לשון תמיה.

(398) "כד[א]י להניח דבר שהוא אמת מצד עצמו" - וכי התורה שהיא "תורת אמת" אינה ראויה להניח יסוד שהוא אמת בעצם.

(399) ולכך התורה לוקחת בחשבון רק את האמת, ולא שיקולים אחרים של דת נימוסית. ואודות שעצם התורה הוא אמת, ראה להלן הערה 413.

(400) כמבואר בהערה 380.

(401) ואם תאמר, הרי לאחר מאה שנה כבר נתייאשו ממנו הבעלים, ומדוע החפץ עדיין בגדר "שלא יצא הממון מרשותו ומדעתו" [לשונו כאן]. והנראה, שבגמרא [ב"מ כא:] אמרו שהמוצא אבידה ונטלה לפני יאוש, אע"פ שלאחר שבאה לידו נתייאשו בעליה ממנה, חייב המוצא להשיב החפץ, שהיאוש לאחר שבאה האבידה לידי המוצא אינו מועיל, לפי ש"באיסורא אתא לידיה". בביאור טעם זה נחלקו הראשונים; תוספות בב"ק סו. ד"ה הכא סוברים שכבר נתחייב בהשבת האבידה, והיאוש אינו יכול להפקיע את חיוב ההשבה שכבר חל קודם לכן [ברכת שמואל ב"מ סימן יח לדעה זו]. ואילו הרמב"ן במלחמות ב"מ כו: ובחידושיו שם ביאר, שכיון שהמוצא הוא שומר של הבעלים [ב"ק נו:], וידו כיד בעלים, אין יאוש מועיל בו, שהרי ברשות בעלים היא, ואין יאוש מועיל בדבר המצוי ברשות בעליו. ולשון המהר"ל מורה שסובר כטעם הרמב"ן, ולכך "לא יצא הממון מרשותו ומדעתו", אפילו לאחר מאה שנה.

(402) הרי שהממון חיצוני לו, ואינו דבר עצמי לו. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] כתב: "כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות. ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו. כי דבר שאינו עומד בו, לא יקבל שביעה

ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף שהוא נכסף, ואל ישבע ממנו כאשר התבאר".

(403) אבות פ"ו מ"ט "אמר רבי יוסי בן קסמא... בשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד". ובדר"ח שם [שיב:] כתב: "דבר פשוט שאין מלוין לאדם כסף וזהב. ובודאי היה יכול להביא ראיה מדכתיב [תהלים מט, יז-יח] 'אל תירא כי יעשיר איש ולא ירד אחריו כבודו'. אבל אין צריך ראיה לדבר זה כלל. ומה שאמר ש'אין מלוין אדם לא כסף וכו". איך סלקא דעתך שיהיו מלוין אותו כסף וזהב, וכן הוי ליה למימר שאין מלוין לאדם רק תורה ומעשים טובים. יש לתרץ, שר"ל שאין מלוין מה שהיה מצליח בעוה"ז, והיה לו הצלחה באלו דברים, וסלקא דעתך כי דבר זה יהיה מלוה אותו. ועל זה אמר שדברים אלו אף על גב שהיה נחשב הצלחה בעוה"ז, אין מלוין דברים אלו אחר מותו אותה הצלחה, ואותו מזל אינו עוד בשעת פטירתו". אמנם לפי דבריו כאן ניתן לבאר שרבי יוסי בן קסמא בא ללמדנו שאין הכסף והזהב דבר עצמי לאדם, אלא דבר שמחוצה לו. ולא שמלמדנו הלכתא למתים, אלא הלכתא לחיים, "שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו" [לשונו כאן]. וכך משמע שדבריו כאן שזהו החידוש שבדבר.

(404) לקנין הממון של אדם.

(405) שהיה מחשיב את הממון לדבר עצמי לאדם, ולכך אינו בר סילוק ממנו. ואודות שאין סילוק והסרה לדבר שבעצם, כן מבואר להלן בתחילת הבאר השלישי [ד"ה אבל], ושם בהערה 147.

(406) כוונתו למדרש חכמים [במדב"ר כב, ט], שאמרו שם: "'ולב כסיל לשמאלו' [קהלת י, ב] אלו בני ראובן ובני גד שעשו את העיקר - טפל, ואת הטפל - עיקר. שחיבבו את ממונם יותר מן הנפשות, שהם אומרים למשה [במדבר לב, טז] 'גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפינו'. אמר להם משה, אינה כלום, אלא עשו את העיקר עיקר, תחילה 'בנו לכם ערים לטפכם' [שם פסוק כד], ואח"כ 'וגדרות לצאנכם'". ולכך כתב כאן שהמחשיב את הממון לדבר של עיקר הוא כסיל וסכל.

(407) כמבואר בהערה 382. ומה שכתב "משפטי התורה", יוטעם מאוד לפי דבריו בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ, שרש"י כתב שם [ויקרא כו, טו] "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים", וביאר זאת הגו"א שם בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם [ראה הערה

359], אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'". וראה תפארת ישראל פי"ז הערה 45, ולהלן בבאר הרביעי הערה 58, ובבאר הששי הערה 564.

(408) ואם תאמר, הרי אמרו חכמים [חולין צא.] "'ויוותר יעקב לבדו' [בראשית לב, כד], אמר רבי אלעזר, שנשתייר על פכין קטנים. מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופם, וכל כך למה, לפי שאין פושטין ידיהן בגזל". ואיך צדיקים עושים את הממון חשוב יותר מגופם. וצ"ע. וראה גו"א דברים פ"ו אות ג.

(409) ועשיית חסד היא בגדר "דבר הראוי", ולא רק דת נימוסית, וכמו שיתבאר.

(410) לשון הרמב"ם הלכות גזילה ואבידה פי"א ה"ז "הרוצה לילך בדרך הטוב והישר, ועושה לפנים משורת הדין, מחזיר את האבדה לישראל כשיתן את סימניה" [אף בעיר שרובא גוים]. וכן הוא בשו"ע חו"מ סימן רנט סעיף ה. ומקורם בב"מ כד:

(411) חיבר כאן שתי גמרות להדדי. בב"מ כד: אמרו שיש להחזיר אבדה לפנים משורת הדין. ובב"מ ל: למדו שזקן ואינה לפי כבודו מ"מ יחזיר האבדה לפנים משורת הדין, ולמדו כן מהפסוק "והודעת להם וגו'". ותוספות בב"מ כד: ד"ה לפנים ביארו שהמקור של הגמרא בדף כד: הוא מהפסוק שהובא בגמרא בדף ל: ואע"פ שהגמרא איירי בהחזרת חפץ שיש בו סימן, והבעלים התייאשו ממנה [שנאבדה בעיר שרובא גוים, וכמבואר בהערה הקודמת], ואילו המהר"ל איירי גם בחפץ שאין בו סימן, מ"מ לא נראה לחלק בזה, ובשני הציורים נוהג הוא הכלל שלפנים משורת הדין יש להחזיר החפץ לבעלים. וזיל בתר טעמא, כי תוספות בב"מ כד: [ד"ה לפנים] ביארו ש"משום לפנים משורת הדין בעי ליה לאהדורי, כיון שאינו מתחסר ממונא". וטעם זה כוחו יפה גם לגבי אבדה שאין בה סימן.

(412) ב"מ ל: "'אשר יעשון' [שמות יח, כ] זו לפנים משורת הדין. דאמר רבי יוחנן, לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה... אלא אימא שהעמידו דיניהם על דין תורה, ולא עבדו לפנים משורת הדין". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנו:] הביא גמרא זו, וביאר את הדרגות השונות שיש בגמילות חסדים, וכתב בתוך דבריו: "פירוש, אע"ג שהיה להם חטאים אחרים, לא היה בא החורבן, אלא הקב"ה היה משלם להם עונש אחר. אבל כאשר העמידו דבריהם על דין תורה, ולא רצו רק בדין, בא מזה החורבן ע"י מדת הדין שהיה שולט בהם להחריב אותם. כי אם היו עושים לפנים משורת הדין, ג"כ הקב"ה היה נושא להם פנים. וכן דרשו רז"ל במסכת ברכות [כ:], כתיב [דברים י, יז] 'אשר לא ישא פנים', וכתיב [במדבר ו, כו] 'ישא ה' פניו אליך'. אמר הקב"ה, איך לא אשא להם פנים,

כי אני כתבתי בתורתי [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת', והם מדקדקים עד כזית ועד כביצה. לפיכך אם היו עושים לפנים משורת הדין, הרי הכתוב אומר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'. ומדבר זה עצמו יש ללמוד ג"כ כי הרחקת החסד הוא חורבן העולם". וכן כתב בח"א לב"מ ל: [ג, יט:]. והובא למעלה בבאר הראשון הערה 235.

(413) ענין זה מבואר היטב בגו"א דברים פל"ג אות ד, שנאמר שם [דברים לג, ב] "מימינו אש דת למו", ופירש רש"י שם "אש דת - שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה". ובביאור טבען של שתי אשים אלו, כתב שם בגו"א לבאר: "אש שחורה על גבי אש לבנה כו'. דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו], ונאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם. ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא. כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים". ואלו הם דבריו כאן. וראה עוד בתפארת ישראל פ"כ [רצו.], ושם פנ"ט [תתקכד:].

(414) זכריה ח, יט "והאמת והשלום אהבו". וכוונתו ש"אמת" היא כנגד המתחייב לפי השכל, ו"שלום" כנגד [משלי ג, יז] "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", וכמבואר בהערה הקודמת. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנז:] כתב: "וזה שאמר [זכריה ח, יט] 'האמת והשלום אהבו'. כלומר האמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוע, כאשר התבאר במקום אחר. והשלום הוא כאשר אינו יוצא מן השווי, כי כל ריב ומחלוקת הוא יוצא מן השווי. ואלו שניהם, דהיינו השכל כאשר יהיה רודף האמת שהוא המצוע, [וכן] כאשר יהיו מבקשים ואוהבים המצוע, הוא השלום". וביבמות יד: אמרו "אע"פ שנחלקו ב"ש וב"ה... לא נמנעו ב"ש מלישא נשים מב"ה, ולא ב"ה מב"ש, ללמדך שחיבה ורעות נוהגים זה בזה, לקיים מה שנאמר 'האמת והשלום אהבו'". וכתב על כך בח"א שם [א, קכט.] בזה"ל: "פירוש, לאהוב האמת הוא דבר ראוי, אך שיהיה השלום עם האמת, ולא ידחה האמת את השלום. ואמרו [יבמות סה:] כי מותר לשנות מפני דרכי שלום. ולפיכך הילל ושמאי, אף שהיה ראוי מצד התורה שהיא האמת, והיו חולקים זה [עם זה], וכל אחד היה רוצה לבטל דברי חברו, לכך היה ראוי מצד הזה שכל אחד ידחה השני שהוא כנגד שכלו ודעתו, ועם כל זה 'השלום אהבו', והיו נוהגים

בשלום ובאהבה". ובאבות פ"ו מ"ז אמרו שיש בקנית התורה ארבעים ושמונה קנינים, כאשר קנין הארבעים הוא "מעמידו על האמת", וקנין ארבעים ואחד הוא "מעמידו על השלום". ושם בדר"ח [ש:] ביאר שהתורה היא אמת ושלום, ולכך ע"י אמת ושלום קונים את התורה. וראה להלן בבאר הששי הערה 573.

פרק ז

(415) פירוש - המשנה באה לפרש שחמורים דברי סופרים לגבי זקן ממרא, מהמצוות המפורשות בתורה. שאם הורה זקן כנגד דברי סופרים חייב מיתה, ואילו כשהורה כנגד דברי תורה הרי הוא פטור ממיתה, וכמו שממשיכה המשנה לבאר.

(416) פירוש - זקן שהורה שלא להניח תפילין, שבא להורות בזה לעבור על דבר המפורש בתורה [לפנינו במשנה לא נאמר "תורת משה", אלא "תורה"].

(417) ממיתה, "דאין זו הוראה, דזיל קרי ביה רב הוא" [רש"י שם].

(418) "שאע"פ שאין דבר זה אלא להוסיף על דברי סופרים, חייב" [רש"י שם].

(419) מעין הקושיא שהביא בבאר הראשון [ד"ה ובפרק עושין פסין], וז"ל: "הזהר יותר בדברי סופרים מבדברי תורה. שדברי תורה עשה ולא תעשה, ודברי סופרים העובר עליהם חייב מיתה [עירובין כא:]... ובזה גם כן הרבו התלונה, איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה", וראה שם הערה 180. והתשובה שם לא שייכת לכאן, כי התשובה שם התבססה על כך שדובר שם בעובר על גזירות חכמים שנעשו להרחקה. ואילו כאן לא מדובר בגזירות, אלא בדברי סופרים, שהם מצות הנלמדות מדרשות, וכמבואר בתחילת הבאר הראשון [ד"ה וכאשר תחקור]. ולכך התשובה הנאמרת שם לא תועיל לכאן.

(420) סנהדרין פח. "אמר רבי יאשיה... סח לי זעירא מאנשי ירושלים... זקן ממרא שרצו בית דינו למחול לו מוחלין לו. וכשבאתי אצל חבירי שבדרום... על זקן ממרא לא הודו לי, כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל". הרי שזעירא למד שלא חייבתו תורה מיתה אלא לכבוד הבי"ד ומעלתם, והרי הם מוחלים על כבודם [פיהמ"ש לרמב"ם סנהדרין פח:]. אך חבריו שבדרום אמרו שאין מוחלים לו כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל [עיין ערוך לנר שם ד"ה כדי]. והלכה כחברים שבדרום [רמב"ם הלכות ממרים פ"ג ה"ד]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ט [תתרפא:]: "וחייבה התורה מיתה לזקן ממרא, כמו שאמרו חכמים בשביל שלא ירבו מחלוקת בישראל". **אמנם למעלה** [ד"ה כלל הדבר] כתב לכאורה טעם אחר, וז"ל: "וכמו שראוי להרחיק בתכלית ההרחק הדבר שאין ראוי לעשות לפי תורה, כך אין ראוי להרחיק דבר שאינו כנגד התורה. והסכל יחשוב כאשר

מוסיף בכמו דברים אלו הוא חיזוק אל התורה. ודבר זה אינו חיזוק, רק בטול התורה. ולכך הזהירה התורה על זקן שהוא ממרא ומחדש דבר מעצמו. רק כי התורה נתנה הכל ביד החכמים, ואם לא כן, לא יהיה כאן תורה שכלית, רק כל אחד יאמר מה שנראה לו" [וראה שם ציון 304]. הרי ששם ביאר שחיוב זקן ממרא הוא משום שמחדש ומוסיף על התורה, וכאן כתב שחיובו משום שלא ירבה מחלוקת בישראל. וזו ראיה לדברים שנתבארו בהערה 307, שהוספת דברים חדשים על התורה מחד גיסא, ופרישה מהצבור ורבוי המחלוקת מאידך גיסא, הם שני צדדים של מטבע אחד. כי הצד השוה שבשניהם הוא שהתורה ח"ו נהפכת להיות תורה לפרט ולא לכלל, ובכך היא אינה יותר "תורה שכלית". ונראה עוד שלשונו כאן מורה על כך. כי כתב כאן: "כי לכן זקן ממרא חייב מיתה, שלא ירבה המחלוקת בישראל, שכל אחד יהיה חולק על רבים". ומהי ההוספה "שכל אחד יהיה חולק על רבים", ומדוע לא היה מספיק לומר [כלשון הגמרא] "שלא ירבה מחלוקת בישראל", וכפי שכתב בתפארת ישראל פס"ט [הובא למעלה]. אלא שכאן הוצרך להוסיף דברים אלו, כדי לבאר כיצד טעם זה ["שלא ירבה מחלוקת בישראל"] יתיישב עם הטעם שהזכיר למעלה שחיוב זקן ממרא הוא משום שמחדש ומוסיף על התורה. ובכדי לחברם להדדי, הוסיף כאן שיש במעשה המחלוקת פרישת היחיד מהצבור, ופרישה זו היא גונזת בתוכה ש"לא יהיה כאן תורה שכלית, רק כל אחד יאמר מה שנראה לו". ודו"ק.

(421) לשונו למעלה בבאר הראשון [ד"ה וכאשר תחקור]: "מה שפרשו חכמים המצוה שבתורה, וזה שנקרא 'דברי סופרים'. ואין הכוונה כלל שיהיה זה מדבריהם בלבד, כי תורה הוא לגמרי, וחייב עליו כמו שמחויב על הדבר המפורש בתורה. ונקרא 'דברי סופרים' בשביל שפירוש המצוה מדברי סופרים". וראה בסוף הבאר הראשון, ושם הערה 366, שהובאו דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה שפירוש המצוה היא זו הנקראת תורה שבעל פה.

(422) לשונו בתפארת ישראל פס"ח [תתרסז.]: "אם לא היה תורה שבעל פה, שהיא פירוש אל התורה, לא היינו יודעים לעשות שום מצוה". ולהלן בתחילת הבאר הרביעי כתב: "כל מי שיש לו לב להבין יודע, כי אם לא היה פירוש שלהם, לא היה אדם יודע מצוה אחת לפרשה. מה זה שנקרא חלב, ודם - איזו מין אסור. כי בתורה לא כתוב רק לעוף ולבהמה, ומשמעותו ולא חיה... וכן בכל המצות לא היה מצוה אחת קטנה או גדולה שנוכל לדעת פירוש המצוה אם לא היה חכמתם הגדולה. ודבר זה נראה ונבחן לכל אדם משכיל", וראה שם הערה 52. ובח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] כתב: "החבור שיש

לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, שעל ידי תורה שבעל פה אנו מבינין אמיתת התורה... אבל אם לא היתה התורה שבעל פה, לא היה אל האדם חבור אל התורה, כאשר התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושה". והבית הלוי בדרוש יח [סוף כרך ג] כתב: "כי התורה שבכתב בלא הבעל פה אי אפשר להיות בשום אופן. דמי מפרש לנו מהו תפילין, והיאך דין כתיבתם. והאיך עושים ציצית, ומהו פרי עץ הדר. ובכל מצוה ומצוה רבו הפרטים והדינים שבה והספיקות, שלא נדע אותן רק על ידי תורה שבעל פה". וכן הוא בהקדמת השב שמעתתא אות ע. והפחד יצחק אגרות וכתבים, עמוד כו, כתב: "כי לעולם אי אפשר כלל לעשות דברי תורה שבכתב בלי דברי תורה שבעל פה. שהלא מן התורה שבכתב אין אנו יודעים שום דין. ואיך אפשר לעשות אם לא יודעים את הדין". וראה בכוזרי ג, כד, שנתבאר שם שאין דרך לשמור את דרכי התורה אם לא על ידי המסורת הנמסרת מדור דור בפרטי המצות. וראה להלן הערה 599, ובבאר הרביעי הערה 52, ובבאר החמישי הערה 445.

(423) דזיל קרי ביה רב הוא, וכמו שפירש רש"י [הובא בהערה 417]. ונראה להטעים זאת, כי בגמרא קידושין סו. מבואר שאין מושג של שכחה בתורה שבכתב, כי התורה "כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד, יבוא וילמוד" ["ולא ישתכחו" (רש"י שם)]. וכן הוא מבואר בגמרא שבת קלח: [וברש"י שם ד"ה בהדיא כתיב]. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ח [תתרע:], ושם הערה 61. והרי "רבוי הדעות וחילוקי השיטות המלחמתה של תורה... הולך ונמשך בקו ישר מהחשכת עיניהם של ישראל על ידי השכחת התורה של גזירות יון" [פחד יצחק חנוכה, מאמר ג אות ב]. נמצא שהמחלוקת היא פועל יוצא מהשכחה. והואיל ובתורה שבכתב לא שייכת שכחה, ממילא בתורה שבכתב לא שייכת מחלוקת. וכן כתב להלן [סד"ה ובפרק הנזקין]: "אבל תורה שבכתב שנמסר למשה, על זה אין חולקין", ושם הערה 601.

(424) ולכך רק החולק על דברי סופרים חייב מיתה, כי שם קיימת הסכנה שימשכו אחריו בני אדם אחרים, ויהיה בכך ביטול לתורה, וכמו שאמרו בגמרא [ברכות מג:] "דילמא אתי לאמשוכי בתרייהו". אך סכנה זו לא קיימת בחולק על תורה שבכתב. וא"כ עונש המיתה שיש לחולק על דברי סופרים, ושאינו ניתן לחולק על דברי תורה, אינו מחמת החוזק והעדיפות שיש בדברי סופרים יתר על דברי תורה [כהבנת המתלוננים], אלא אדרבה, דוקא מפני החוזק של דברי תורה, לכך אין לחשוש שבני אדם ימשכו אחר החולק על דברי תורה, משום שיחשב לסכל. אך החולק על דברי סופרים, שם יש לחשוש שבני אדם אחרים ימשכו אחריו, משום שאינו נראה כסכל. והרי זה ממש

דומה למאמרם [יבמות פה:] "אלמנה לכהן גדול יש לה כתובה... שניות מדברי סופרים אין להן כתובה... הללו דברי תורה, ודברי תורה אין צריכין חיזוק. והללו דברי סופרים, ודברי סופרים צריכים חיזוק".

(425) לשון הגמרא: "אמר רב אחא בריה דרבא, העביר כל זרעו פטור, שנאמר [ויקרא יח, כא] 'מזרעך', ולא כל זרעך". ולשון הפסוק שם הוא "ומזרעך לא תתן להעביר למולך ולא תחלל את שם אלקיך אני ה'". ומה שהמהר"ל הביא פסוק אחר ["ואני אתן את פני באיש ההוא והכרתי אותו מקרב עמו כי מזרעו נתן למולך וגו'" (ויקרא כ, ג)], כן מבואר ברמב"ם [הלכות ע"ז פ"ו ה"ד] שכתב: "ואינו חייב עד שימסור מקצת זרעו ויניח מקצת, שנאמר 'כי מזרעו נתן למולך', מקצתו ולא כולו". וכתב שם הלח"מ: "ואע"ג דרב אחא מפיק לה מ'ומזרעך לא תתן וכו", והאי 'כי מזרעו' מפיק ליה בגמרא [סנהדרין סד:] לבן בנו ולבן בתו, מ"מ הביא רבינו הפסוק שמפורש שם העונש, לומר שאינו חייב כשיהיה כל זרעו, ואין חשש". והמהר"ל הלך בזה אחר הרמב"ם.

(426) המתלוננים על חז"ל. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

(427) ראה במהרש"א לסנהדרין סד: שהביא בשם הסמ"ג [לאוין מצוה מ] בזה"ל: "ויש בזה טעם לתשובת המינים, מפני שבמיתת בית דין מתכפרין המומתין, וזה עשה כל כך עבירה גדולה, שאין הקב"ה רוצה שיהיה לו כפרה". ושם המשיך הסמ"ג לבאר שהוא הדין גם בעונש כרת. ויש להעיר על הסבר זה, מדוע לא מצאנו אף בשאר עבירות חמורות מהלך כזה, וכגון אם ישפוך דם של הרבה אנשים יפטר מהעונש, כי אינו ראוי לכפרה, ורק אם ישפוך דם של מקצת אנשים יתחייב בעונש ויתכפר. וכן לגבי עריות לא מצינו חילוק בין אם עבר הרבה פעמים לעבר פעם אחת, ומדוע דווקא כאן נמצא כזה חילוק. אמנם לפי מה שיבאר כאן המהר"ל, לא יהיה קשה כלל.

(428) פירוש - המהר"ל מעיר על תלונתם, שבודאי חמור יותר המעביר כל זרעו למולך מהמעביר מקצת זרעו למולך, וחז"ל מעולם לא אמרו אחרת מכך. כי לעומת המאמר הקודם שאמרו "חומר בדברי סופרים מדברי תורה", הרי כאן לא אמרו "חומר במקצת זרעו מכל זרעו". רק שחז"ל אמרו שעם כל זה המעביר כל זרעו פטור מהעונש, ואין פטור מהעונש מורה על קולא, וכמו שמבאר.

(429) המתלוננים, שלשיטתם קולת העונש מורה על קולת העבירה, שאם העבירה חמורה יותר, מדוע שיענש פחות.

(430) ברכות נ. "'ובטובו [חיינו]' הרי זה תלמיד חכם, 'ומטובו [חיינו]' הרי זה בור". ופירש רש"י שם "ומטובו הרי זה בור שממעט בתגמוליו של מקום, דמשמע דבר מועט

כדי חיים". וראה גו"א בראשית פ"ד אות ה, ושם הערה 37. וביבמות פז. אמרו על הפסוק [ויקרא כב, יג] "ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל" "'מלחם' ולא כל לחם". ובב"מ נג: דרשו על הפסוק [ויקרא כז, לא] "אם גאל יגאל איש ממעשרו" "'ממעשרו' ולא כל מעשרו". וכן נאמר [דברים כו, ב] "ולקחת מראשית כל פרי האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "מראשית - ולא כל ראשית", וראה גו"א שם אות ב.

(431) שנאמר בתרומה [במדבר יח, יב] "וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' וגו'". ופירש רש"י שם "ראשיתם - היא תרומה גדולה". ונאמר במעשר [במדבר יח, כד] "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה נתתי ללוים לנחלה וגו'". ובחלה נאמר [במדבר טו, יט] "והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'". וראה בנצח ישראל פ"ג [מט.] שהאריך לבאר שם את ענינם של מצות חלה ומעשר.

(432) חלה פ"א מ"ט "האומר 'כל גרני תרומה וכל עסתי חלה' לא אמר כלום, עד שישיר מקצת". וכן הוא בתרומות פ"ד מ"ה. ובמשנה בבכורים פ"ב מ"ד אמרו "יש בבכורים מה שאין בתרומה ובמעשר; שהבכורים... עושה אדם כל שדהו בכורים". ומוכח מכך שמעשרות דינם כתרומות, שאין יכול לעשות כל שדהו מעשר. והרמב"ם בהלכות מעשר פ"א ה"ז כתב: "וכל שאין תרומתו תרומה, כך אין מעשרותיהן מעשרות". וכן הוא בשו"ע יו"ד סימן שלא סעיף עב.

(433) אע"פ שדינים אלו נלמדים בדרשות שונות [לגבי חלה נאמר "מראשית עריסותיכם" (במדבר טו, כא), "ולא כל ראשית" (ירשלמי חלה פ"א ה"ו). ובתרומה נאמר (דברים יח, ד) "ראשית", ודרשו על כך (חולין קלו:) "ששיריה ניכרין". והר"ש והרע"ב בחלה פ"א מ"ט ביארו שאף בחלה הטעם הוא שבענין שיריה ניכרים. וראה גו"א דברים פכ"ו אות ב ציון 21.], מ"מ בא לבאר עומק הענין.

(434) פירוש - אין מצות ההפרשה סתם להפריש ולתת מתנה לה', אלא המצוה היא להפריש **ממה שניתן לו** חלק לה', ומה שניתן לו הוא גורם חיוב ההפרשה. ולכך מן הנמנע שההפרשה תבטל את מה שניתן לו [שיפריש את הכל], כי חיוב ההפרשה הוא מחמת שניתן לו, ואם יפריש את הכל, ממילא לא ניתן לו כלום. ואודות שהנתינה לאדם היא המחייבת את ההפרשה, נראה לבאר זאת על פי דבריו בדר"ח פ"ג מי"ג [קלט:], בביאור הפרשת מעשר, וז"ל: "כי האדם כאשר יתן ממון שלו אל השם יתברך, הנה תבוא הברכה מן השם יתברך אל הממון שלו, כי הקריב מן עושרו אל השם יתברך. ולכך צוה הש"י לתת אחד מן עשרה אליו, **ובזה הקריב ממון שלו לרשות השם יתברך**. ודוקא העשירי הוא קודש לה'... ולפיכך כאשר הוא נותן מעשר אל הש"י, **בזה דבק בו יתברך**

במה שהוא יתברך כולל הכל, כי לכך נותן העשירי שהוא המשלים אל עשרה, שהוא מספר הכל, אל הש"י שהוא כולל הכל". [ועל פי זה ביאר שם את מאמרם (תענית ט.) "עשר כדי שתתעשר".] אם כן כל חיובי ההפרשה נועדו להכניס את ממונו של אדם לרשות הקב"ה, בכדי שאף ממון האדם יחשב צורכי גבוה, ותחול בו הברכה. ואין זה רק בנוגע למעשר, אלא הוא הדין בשאר חיובי הפרשה, שלעולם מפרישים מן הממון את החלק השייך להקב"ה; אם זה העשירי, או אם זה ה"ראשית" [כמבואר בנצח ישראל פ"ג (נב.), שזהו תרומה, חלה], ולעולם חלקו של הקב"ה כולל את שאר החלקים [כי אף ה"ראשית" כוללת את הכל, וכפי שהעשירי כולל את הכל (דרשת שבת הגדול (קצז:)]. ולכך הגורם לחיוב הפרשה הוא הממון שניתן לאדם, משום שמטרת ההפרשה היא לחבר את הממון שניתן לאדם אל רשות הקב"ה. ותדייק כאן בלשונו הזהב, ותראה שהוא מורה על יסוד זה.

(435) נוקט כאן כמאן דאמר דמולך הוא עבודה זרה [סנהדרין סד.], ולא כמאן דאומר דלא הוי ע"ז, אלא חוק הוא להם, והתורה הקפידה על חוק זה בסקילה [שם]. וכן רש"י [ויקרא יח, כא] ביאר שמולך היא עבודה זרה. וראה גו"א ויקרא פ"כ אות ז שהאריך בזה.

(436) "שנתן לו" - האלוה נתן לעובדו.

(437) ובגו"א ויקרא פ"ו אות ו כתב: "כי הרמה משמע מקצת, כמו 'והרמות ממנו מכס' [במדבר לא, כח]". ושם בהערה 45 מובאים דברי הפחד יצחק שבועות מאמר ד, שההבדל בין "הגבהה" ל"הרמה" הוא שהגבהה נאמרה בנוגע לשנוי מצבו של דבר ממטה למעלה, ואילו "הרמה" נאמרה בתחום הקודש, כמו "תרומת דגן" וכיו"ב. לכך ברור הוא ש"הרמה משמע מקצת", כי בתחום הקודש לעולם איירי בהפרשה של מקצת, וכמו שמתבאר כאן. וצרף לכאן דבריו בדרשת שבת הגדול [רטו:], שכתב "לפיכך כתיב [ויקרא ו, ג] 'והרים את הדשן', ובמילת 'והרים' נרמז ג' אותיות השם, דהיינו יו"ד ה"א וא"ו, כי הרמתו מן השם יתברך... והוא יתברך מרים אותם למעלה למעלה".

(438) בגו"א דברים פכ"ו אות ב [ד"ה ופירושו] כתב טעם אחר לכך שהעושה כל עיסתו חלה וכל פירותיו תרומה לא עשה כלום, [לעומת בכורים שהעושה כל שדהו בכורים הרי הוא בכורים (בכורים פ"ב מ"ד)], וז"ל: "ומה שלא דרשו כן בביכורים כמו שדרשו גבי חלה, לפי שביכורים אינם צריכין לפטור את שאר הפרי, דרחמנא קריה 'ביכורים' [שמות לד, כו], רוצה לומר שנעשה בבכור, יהיה עוד אחריו או לא יהיה - לא תליא רחמנא רק שהוא בכורים. אבל חלה, וכן תרומה, צריך שיהיה פוטר את השיריים, לפי ששניהם נקראים הפרשה והרמה בלשון 'תרומה', שמרים מן השאר. ואם אין שם

שאר, אין כאן חלה ואין כאן תרומה. וזהו ההפרש שיש בין חלה ותרומה, ובין בכורים. וראיה לזה, שהפירות אינם טבל קודם שמפריש את הביכורים [ביכורים פ"ב מ"ג], אם כן אין הפרשתם לפטור את השיריים. אבל חלה ותרומה, שהם טבל קודם הפרשה שלהם, מתקן את השיריים. ואם אין כאן שיריים כלל, מה יתקן. ולפיכך לא מסתבר כלל לדרוש גבי בכורים שאם עשה כל שדהו בכורים שלא יהיו בכורים, דאין הבכורים רק 'ראשית פרי האדמה' [דברים כו, ב], ואם כן אם עשה כל שדהו בכורים, סוף סוף הוא 'ראשית פרי האדמה'. לכך גבי חלה ותרומה, דכתיב [דברים יח, ד] 'ראשית דגנך', 'ראשית עריסותיכם' [במדבר טו, כ], דרשו כך, אם אין כאן שיריים אינו תרומה ואינו חלה. ולא כן גבי בכורים, דשפיר נקרא 'ראשית' אף על גב שאין שיריים". ולכאורה הוי הסבר שונה מדבריו כאן, כי כאן לא הזכיר כלל הענין של תיקון השיריים. אמנם נראה שהוי חד ענין ממש, כי מטרת ההפרשה בתרומה וחלה היא להכניס את ממונו של אדם לרשות הקב"ה [כמבואר בהערה 434], ו"תיקון השיריים" שהזכיר בגו"א הוא הוא הענין שדובר כאן בבאר הגולה, שהתיקון הוא שהפירות יתחברו לרשות הקב"ה. וכל עוד שלא ניטלה ההפרשה מהפירות, הפירות אסורים משום טבל, ואיסור טבל גופא הוא מחמת שהפירות עדיין לא הוכנסו לרשות הקב"ה על ידי התרומה והחלה. [ובביכורים ההפרשה אכן לא נועדה לחבר את שאר הפירות לרשות הקב"ה, אלא נועדה מצד עצמה, וכמו שביאר שם]. א"כ מה שכתב כאן שגורם חיוב ההפרשה הוא הנתינה לאדם [ולכך מן הנמנע שיפריש את הכל], ומה שכתב בגו"א שההפרשה נועדה לתקן את השיריים [ולכך מן הנמנע שיפריש את הכל], הוי שני צדדים של אותו מטבע. הרי ש"כל דבריך אחד הם" [מגילה יג.].

(439) בא לבאר הסבר שני. ובעוד שהסברו הראשון סובב הציר שהנתינה לאדם היא המחייבת את ההפרשה, ולכך א"א להפריש את הכל כי בכך הנתינה תתבטל, הרי הסברו השני הולך סביב הציר שקדושה חלה רק על המקצת הנבחר, ואי אפשר לה לקדושה שתחול על הכל, וכמו שמבאר.

(440) כן ביאר בגבורות ה' פ"ה [לה:], וז"ל: "ואם תשאל... ולמה לא תהיה בריאת אברהם בלבד... לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך, שיהא

שלם כל כך שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת העולם במדריגה אשר השלימות יש חלק ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד. והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיא.]. וצרף לכאן מאמרם [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין". וראה נצח ישראל פ"ז הערה 258, גו"א ויקרא פ"ו הערה 45, ושם דברים פכ"ה אות ב.

(441) כפי שכתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.]: "כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם 'אחד', כי האחד הוא נבדל מהכל. ואחר כן ח' בני גבירות, כנגד החי"ת במלת 'אחד', כי יוסף נעשה ממנו שני שבטים, אפרים ומנשה [בראשית מח, ה]. ואחר כן ד' בני שפחות, כנגד הדל"ת במלת 'אחד'". וראה שם הערות 33, 34. וכן הוא בנר מצוה [יב.], ושם הערה 60. ובתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] כתב: "כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל". וכן רש"י שמות ה, ג כתב "מלאכת שעבוד מצרים לא היתה על שבטו של לוי". וכתב שם הגו"א [אות ג]: "ואם תאמר, ומאי שנא שבטו של לוי שלא נשתעבד מכל שאר השבטים... יש לומר, דכתיב [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ואילו שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו מעשר [תנחומא קרח אות יד]... והיה כולו לגבוה, ולכך לא היה בכלל השעבוד". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [ריט:], ושם מבאר כיצד לוי הוא העשירי, והביא על כך את הפסוק [ויקרא כז, לב] "והעשירי יהיה קודש". ובח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] כתב: "כי שבט לוי תמיד היו קדושים אל השם יתברך". ובגו"א במדבר פ"ח אות טז כתב: "הלוים [הם] יותר שלו [של הקב"ה] מכל הנבראים". וכן ראה בגבורות ה' פל"א [קיט.] ששבט לוי הובחר "להיות יוצאים ממנו הגואלים", ושם תלה זאת בכך שלוי הוא השלישי מבני יעקב. וראה נר מצוה [ח"א] הערה 60.

(442) כי כל בחירה היא בחירה מאלו שלא נבחרו, וכפי שכתב בגבורות ה' ר"פ נד [רלה.] בביאור ההגדה, שהובאו שם הפסוקים [יהושע כד, ב-ד] "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים ואקח את אביכם את אברהם וגו' ואתן לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו וגו'", וז"ל: "יש לדקדק באלו הכתובים, למה הוצרך להאריך בכל זה...

מה שאמר 'ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו', למה הוצרך להזכיר. ועוד שאמר 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם. וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל, ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת" [והובא להלן בבאר השביעי הערה 138]. וכן נאמר [שמות יט, ה] "ועתה וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", ופירש רש"י שם "סגולה - אוצר חביב... כך אתם לי סגולה משאר אומות. ולא תאמרו, אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום". הרי שכל בחירה מחייבת "שהוא נבחר מן השאר". ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך בלשון הקודש אותיות "בחר" הן אותיות "חרב", כי הבחירה באחד גונזת בתוכה את חורבנו של מי שלא נבחר. וליסוד זה רומז המהר"ל להלן בבאר הרביעי [ד"ה במדרש בראשית רבה], ושם הערה 1255.

(443) כמבואר בהערה 440 שבחירת לוי היא קדושת מעשר, ועל כך נאמר הפסוק [ויקרא כז, לב] "והעשירי יהיה קודש". וצרף לכאן, שבית המקדש נקרא "בית הבחירה" [סנהדרין כ:], כי "לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר" [לשונו כאן], ולכך מהות בית המקדש מתבטא בשם "בית הבחירה". אוזן מלים תבחן, שדברים אלו מפורשים בקרא, שנאמר [במדבר טז, ה] "וידבר אל קרח וגו' ואת אשר יבחר בו יקריב אליו".

(444) פירוש - אין צורך שתהיה בחירה בפועל מן השאר, רק סגי שזהו "מקצת". וכגון בנתינת זרעו למולך, אף אם לא היה מדובר שבחר בבן זה על פני שאר בנים, אלא לקח אותו באקראי ובהזדמן, מ"מ כל עוד זהו "מקצת זרעו" יש כאן נתינה לאלקות, וכמו שמבאר.

(445) אודות שבחירה מחייבת בחירה במקצת, כן כתב בדרוש על התורה [כה.] לגבי מעלת השלישי, וז"ל: "וחיבה יתירה זאת נודעת לנו מסגולת השלישי, כי כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, כי

החצי הוא כמו ההכל, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל ההכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים. והוא שכתוב [תהלים קלה, ד] 'כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו'. שבמה שהיה יעקב השלישי לאבות, ומאתו נשרשה ונסתעפה האומה הישראלית היותה לעם, נקרא זה יעקב בחר לו מבין שני האבות הראשונים". ושם מאריך בזה. וזהו מה שאנו אומרים בתפילת שחרית דשבת "לזרע יעקב אשר בם בחרת".

(446) שנתבארו עד כה בבאר זה [דין עדים זוממין, דין כולו חייב פטור, מעשה כשפים ומעשה שדים, ת"ח נוקם ונוטר, חומר בדברי סופרים, ודין יאוש].

(447) פירוש - הגמרא שם מביאה סימנים שאדם יסמן לעצמו בכדי לדעת על העתידות [אם יצליח בעסקיו, וכן אם יחזור לשלום מהדרך]. ועל כך מוסיף אביי סימנים שיעשה אדם בראש השנה, וכמו שמביא.

(448) "והני איכא דגדלי מהר ואיכא דמתקי" [רש"י כריתות ו.]. ובהוריות שם כתב רש"י: "דהני גדלי לעגל [מהרה] טפי משאר ירקי". ובח"א להוריות שם [ד, ס.] כתב: "כי אלו דברים; קרא הוא גדול מאוד, וסימן הוא שיגדל. ורביא הוא בבנים. כרתי, שיכרית שונאיו אשר הם צורריו. תמרי, שנאמר [תהלים צב, יג] 'צדיק כתמר יפרח'. סלקי, שיסלק ממנו השם יתברך החטאים. לכך הם אלו חמשה הם סימן טוב, מתחבר עליהם על ידי אכילה, שאין יותר חבור אל דבר כמו האכילה, ויהיו אליו לטובה". ולאחר הסבר זה, הוסיף שם הסבר שני בסימנים אלו, וז"ל: "ואני אומר כי אלו דברים נזכרו בהם זכות אבות. כי כך אמרו ז"ל במדרש [ויק"ר כט, ז] 'מלמדך להועיל' [ישעיה מח, יז], אמר הקב"ה, תהיו מזכירין לפני זכות אבות בר"ה, שהוא יום הדין, ותהיו נצולים מן הדין. ולכך יהיו לפניו אלו דברים שהם סימן טוב, והמעלה שהיה לאבות נזכר בזה, ובזה יהיה ניצול מן הדין. והנה 'קרא' ["דלעת" (רש"י הוריות שם)] פרי גדול מאוד, וזהו סימן לאברהם, שנאמר עליו [יהושע יד, טו] 'האדם הגדול בענקים' [ויק"ר כט, ח]. רביא ["מין קטניות הוא, ולמתק הקדרה בא" (רש"י יבמות פא.)] הוא סימן ליצחק, שאליו נאמר [בראשית כו, ד] 'והרביתי את זרעך', כי מן מדת יצחק הברכה באה לעולם. ולכך דרשו במדרש [פסחים קיז:] 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] שאומרים 'אלקי אברהם'. 'ואברכך' [שם] זה שאומרים 'אלקי יצחק'. כי אברהם ברכתו הגדולה, ויצחק ממדתו הברכה לעולם, ולכך אמרו 'ואברכך' זה שאומרים 'אלקי יצחק'. והנה שתי אלו ברכות הם, באיכות ובכמות; ברכת הגדלות היא באיכות, וברכת הרבייה היא בכמות. וכרתי הוא כנגד מדת יעקב,

שעליו נאמר [בראשית לב, כט] 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל', שזה היה מדת יעקב, שהיה גובר על שונאיו, ושונאיו לא יוכלו לו מצד ברכתו העליונה. ותמרי הם הצדיקים, שנאמר [תהלים צב, יג] 'צדיק כתמר יפרח וגומר'. וסלקי הם בעלי תשובה, שסלק חטאם, ומדריגתם גדולה, שבמקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד [ברכות לד:], וזכות אלו יהיה מגין עלינו בדין. אבל במרדכי לא גרס רק 'קרא, רביא, כרתי'. וגרסא זאת נראה נכונה, לפי שאלו שלשה הם מורים על סימן טוב, והיו גם כן באבות העולם, וזכותם יעמוד לנו בדין, הם ברכות כוללות הכל, כמו שפרשנו, ואין להאריך". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 275.

(449) המתלוננים על חז"ל. וגם תלונה זאת נמצאת בקונטרס נגד התלמוד, תלונה מספר ששים. וכן המרדכי ריש יומא [סימן תשכג] כתב: "וששחקתם שאנו נוחשי נחישות, שאנו רגילים ליקח ראשי כבשים בראש השנה, ואוכלים דבש וכל מיני מתיקה... ואוכלין רוביא וכרתי". ושם ישב זאת באופן אחר מהמתבאר כאן.

(450) כי ניחוש הוא "כגון אלו המנחשין בחולדה ובעופות, פתו נפלה מפיו, צבי הפסיקו בדרך" [רש"י ויקרא יט, כו]. ובגו"א בראשית פכ"ד אות ט כתב: "אין איסור הניחוש רק כאשר בלא ניחוש אין כאן שום טעם לדבר ההוא, ובודאי כהאי גוונא ניחוש הוא" [ראה בסמוך הערה 461]. ולכאורה גם כאן, אין שום טעם לומר שאם אוכל מאכלים מסויימים בר"ה, לכך תהיה לו שנה טובה.

(451) שהם עשו המחשות לנבואותיהם, וכמו שיביא בסמוך. ודרכו בספר זה להוכיח למתלוננים את טעותם מתוך התורה שבכתב, כי המתלוננים בעיקרם לא מבני ישראל המה, אלא בני אומות העולם, והם מאמינים בתורה שבכתב, ולכך מוכיח להם מיניה וביה מתוך התורה שבכתב. וראה בבאר הראשון הערה 13, ולמעלה הערה 232, ובסמוך הערה 469.

(452) מצטט כאן את לשון הרמב"ן שם. ועיין שם בהגהות הרב שעוועל זצ"ל שהעיר כי פסוק זה נאמר לשריה, ולא לברוך, ועיין שם מה שביאר.

(453) מסופר שם [מ"ב יג, יד-טז] שיואש מלך ישראל בא לבקר את אלישע שחלה, ואלישע אמר ליואש שיקח קשת וחצים וירכיב את ידו על הקשת, ו"וישם אלישע ידיו על ידי המלך" [שם פסוק טז], ואז אלישע הורה ליואש שירה כמה חיצים, ו"אלישע אמר החץ הזה יהיה סימן תשועה לישראל" [רש"י שם פסוק יז].

(454) פירוש - לאחר ירית החץ הראשונה דרך החלון, ציוה אלישע את יואש המלך שיקח את שאר החצים שיכה בהם בארץ, ויואש הכה בהם בארץ שלש פעמים בלבד

[מ"ב יג, יח]. ואז אלישע קצף עליו שלא הכה בארץ יותר, ואמר לו שאם היה מכה בארץ חמש או שש פעמים, היה עולה בידו להכות ארם עד כלה, אבל מעתה יכה את ארם שלש פעמים בלבד, כפי הפעמים שהכה בארץ.

(455) פירוש - אין הסימן שנעשה הסבה והטעם לעשיית הדבר, אלא הוא גומר את הדבר, ומאפשר את קיומו. ולכך הדבר לא מתחיל על ידי הסימן, אלא נגמר על ידי הסימן, וכמו שמבאר .

(456) אע"פ שכבר הזכיר את הרמב"ן למעלה [הערה 62], ושם לא כתב עליו תארים אלו, כי שם לא דובר בהסבר הקשור ל"תעלומות חכמה וסודי התורה", כפי ההסבר שיביא כאן משמו. ומ"מ לא נמצא שכתב תארים מעין אלו בפעם אחרת בספריו. ובתפארת ישראל פ"ו [קד.] כתב על הרמב"ן: "ועם כי אין ראוי להשיג על הרב הגדול ז"ל, מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים". וראה להלן בבאר החמישי הערה 185.

(457) הרמב"ן בא לבאר מדוע התורה מאריכה בסיפורי האבות, וכלשונו שם: "ויעבור אברם בארץ עד מקום שכם. אומר לך כלל, תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב. והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה, ואמרו [תנחומא לך לך אות ט] כל מה שאירע לאבות סימן לבנים. ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאילו הם דברים מיותרים, אין בהם תועלת. וכולם באים ללמד על העתיד. כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות, יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו". והמשך לשונו של הרמב"ן מובא כאן.

(458) ברמב"ן שלפנינו איתא "כל גזירת עירין" [עפ"י דניאל ד, יד]. ולמעלה [ד"ה בפרק ד' מיתות] כתב: "כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים", וראה שם הערה 195.

(459) בר"פ וירא [בראשית יח, א] נאמר "וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחום היום", ופירש רש"י שם "ביקש [אברהם] לעמוד, אמר לו הקב"ה שב, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינים והן יושבים". וכתב שם הגו"א אות ו בזה"ל: "משום כך לא הניחו לעמוד, כדי שיהיה סימן לבניו. שכל דבר שהיה סימן לבניו בשביל זה נתקיים, כמו שפירש הרמב"ן בפרשת לך לך". וכן רמז ליסוד זה בגו"א בראשית פ"ט סוף אות ו, ושם הערה 25. **ובביאור הדבר נראה**, כי הנה בברית בין הבתרים אברהם אבינו שאל על הבטחת הארץ "במה אדע כי אירשנה" [בראשית טו, ח]. והגו"א שם אות ז [ד"ה אך] ביאר שאלה זו, וז"ל: "אך הנראה שהאות הוא שעל כל פנים תתקיים ההבטחה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, כי האות שכך יהיה בודאי... כי כל מעשה כל זמן שלא יצא לפועל יכול להשתנות... ולפיכך אחר כריתות

הברית נאמר [בראשית טו, יח] 'לזרעך נתתי' [לשון עבר], דבברית בין הבתרים כבר נתן לו הארץ, ואינו עוד הבטחה על הנתינה, ואין צריך לירא שמא יגרום החטא, שכבר זכה אברהם בארץ, ודברים ברורים הם אלו למבין". ומבואר מדבריו שהחשש של "יגרום החטא" כוחו יפה כל עוד ההבטחה לא החלה להתממש, אך לאחר שההבטחה כבר החלה להתממש, שוב אין לחשוש שהחטא יגרום לבטול ההבטחה. וכן משמע מדבריו בגבורות ה' פ"ז [מא.], שכתב: "ולכך אע"ג שהובטח אברהם, כאשר לא היה לו זרע היה תולה לומר שמא נתלכלך בחטא". ומשמע שאם כבר היה לו זרע, לא היה אברהם חושש מהחטא שיבטל את ההבטחה. [וראה עוד בגו"א בראשית פי"ג אות ו, שיסוד זה מבואר גם שם, והערה 13 שם]. וכוחה של האות והסימן הוא להחשיב את ההבטחה כאילו כבר החלה לצאת לפועל, ולכך תתקיים על כל פנים, כי אין לחשוש יותר למה שיגרום החטא. ובבחינת מה שאמרו [חולין ס.] "אלקא דידן, מיהב יהיב, משקל לא שקיל ["הטובה משנתנה" (רש"י שם)]". ובח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:] כתב: "כל גזירה שבאה מן השם יתברך... היא גזירה שאפשר לבטל אותו... [אך כאשר] הגזירה נחשבת בפועל, אין ביטול לה". וכן הוא בגו"א במדבר פ"י אות כד [ד"ה ואף], ושם הערה 90.

(460) דוגמה לדבר; בב"מ מב. אמרו "לעולם יהא כספו של אדם מצוי בידו, שנאמר [דברים יד, כה] 'וצרת הכסף בידך'". ופירש רש"י שם "לא יפקדינו לאחרים במקום אחר, שאם תזדמן לו סחורה לשכר, יהא מזומן לו". וכתב על כך בח"א שם [ג, כא.] בזה"ל: "אך קשיא לי, דסברא הזאת לא מצאנו דיליף ליה מקרא, שהרי זה כל אדם יודע. ויראה לי לומר, משום שכשהוא בידו הוא סימן ברכה. כי העני והעשיר שניהם שוים כשאין הכסף ביד העשיר, והוא ג"כ עני. לפיכך כאשר יהיה בידו, הוא סימן ברכה טפי... הוא סימן ברכה שיתברך".

(461) פירוש - אם היינו אומרים שמשום שאדם אכל בר"ה קרא רוביא וכרתי **לכך** תהיה לו שנה טובה, בודאי שהיה בזה משום ניחוש. אך לא זו כוונת הענין, אלא שעל ידי אכילת ירקות אלו יצאו לפועל הגזירות הטובות שנגזרו קודם לכן בבית דין של מעלה. אם כן אין ירקות אלו הסבה והגורם לשנה הטובה שתהיה, אלא הם מאפשרים לגזירה הטובה [שנגזרה זה מכבר] לחול. והובא בהערה 450. ואע"פ שאין האדם יודע מהי הגזירה שנגזרה עליו, אך מ"מ יעשה סימנים אלו בר"ה על הצד שנגזרה עליו גזירה טובה.

(462) ולא כדי ליצור את הגזירה הטובה, וכמו שהתבאר. והרי אביי בהוריות שם השוה סימן זה לסימנים שנקטו שם בגמרא, כגון "האי מאן דבעי למיפק לאורחא, ובעי למידע

אי חזר ואתי לביתא, אי לא, ניקום בביתא דחברא ["בית חשוך" (רש"י שם)], אי חזא בבואה דבבואה **לידע** דהדר ואתי לביתא". הרי שהסימן הזה רק מיידע אותו מה יתרחש בעתיד, ולא שהסימן הוא הקובע את עתידו. ולכל דבריו כאן כיון החיי אדם בסימן קלט סעיף ו, שכתב: "כיון שהוא תחלת שנה, נוהגין לעשות לסימן טוב לאכול דברים הרומזים לזה. והטעם לזה עיין ברמב"ן תחלת לך לך [בראשית יב, ו] מה שכתב 'דע כי כל גזירות עירין משיצא למטה סימן לזה, לא ישתנה בשום אופן'. וזה נראה לי ברור שהוא הטעם שאמרו רז"ל [הוריות יב.] 'השתא דאמרת סימנא מילתא'".

(463) כן כתב בח"א להוריות יב. [ד, ס.], וז"ל: "ואין דבר זה קטן, כי כבר האריך הרמב"ן ז"ל בפרשת לך לך כי גם הנביאים היו עושים סימנים שיהיה הסימן לטוב להם, כמו שהאריך הרמב"ן ז"ל שם. לכך יסתם פיהם של דוברי שקר המדברים על צדיקים עתק, שחושבים דבר זה כמו ניחוש. ואין הדבר כן, רק שהוא סימן טוב בשעה שראוי אל זה, וכמו שאמרו ז"ל סימנא מילתא היא".

פרק ח

(464) לשון הגמרא: "אמר רבי שמעון בן פזי, אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, כל המקיים שלש סעודות בשבת, ניצול משלש פורעניות; מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנום, וממלחמת גוג ומגוג. מחבלו של משיח, כתיב הכא [שמות טז, כה] 'יום', וכתיב התם [מלאכי ג, כג] 'הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום וגו'". מדינה של גיהנום, כתיב הכא 'יום', וכתיב התם [צפניה א, טו] 'יום עברה היום ההוא'. ממלחמת גוג ומגוג, כתיב הכא 'יום', וכתיב התם [יחזקאל לח, יח] 'ביום בא גוג'". ודע, שחיוב שלש סעודות שבת נלמד מהמקרא [שמות טז, כה] "ויאמר משה אכלוהו **היום** כי שבת **היום** לה' **היום** לא תמצאוהו בשדה". וכנגד שלש ההזכרות של "היום" למדו חיובן של שלש סעודות [שבת קיז:]. ולכך כל אחת משלש ההזכרות של "היום" [וממילא כל אחת משלש הסעודות של שבת] נדרשת כנגד פורענות אחרת. ולהלן יסווג את שלש הסעודות [ערבית, שחרית, וסעודה שלישית] כנגד שלש הפורעניות [גיהנום, גוג ומגוג, וחבלי משיח]. וראה הערה 479.

(465) מגלה כאן שמתייחס לתלונות כנגד חז"ל שנמצאות כתובות במקום אחד. וזה תואם למבואר למעלה במבוא, שמתייחס לקונטרס נגד התלמוד שיצא לאור בחיי המהר"ל. ואכן באותו קונטרס בציטטה מספר 52 מובאת גמרא זו.

(466) שלכאורה אין זה דבר ראוי לעשות. והרמב"ן ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] ביאר שאע"פ שהתורה התירה אכילת הבשר והיין, מ"מ אין זה מהראוי "להיות בסובאי היין

בזוללי בשר למו", אלא "יקדש עצמו מן היין במיעוטו... וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברבוי האכילה הגסה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 271 אודות הגנאי שברבוי סעודות רשות.

(467) לכאורה כוונתו לפסוק [דברים כו, יא] "ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בשעריך". אך פסוק זה אינו עוסק בשמחת מועדים, אלא בזמנו של מקרא בכורים, וכמו שפירש רש"י שם "מכאן אמרו אין קורין מקרא בכורים אלא בזמן השמחה, מעצרת ועד החג, שאדם מלקט תבואתו ופירותיו ויינו ושמנו, אבל מהחג ואילך מביא ואינו קורא". ושמחת מועדים נזכרת בפסוק [דברים טז, יד] "ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה בשעריך". וכמו שפסק הרמב"ם [הלכות יו"ט פ"ו הי"ז]: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני בניו וכל הנלוים עליו, שנאמר 'ושמחת בחגך'". וכן כתב בספר המצות עשין, מצוה נד. ובגמרא [פסחים קט.] אמרו "חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר 'ושמחת בחגך'. במה משמחם... אין שמחה אלא בבשר... אין שמחה אלא ביין". וכנראה שכוונתו לפסוק זה, שהרי בלא"ה אין כאן ציטוט מדוייק משום פסוק, וכדרכו שאינו מצטט הפסוקים באופן מדוייק [ראה במבוא לגו"א בראשית עמוד 25]. ובדפוסים המאוחרים יותר שינו את לשון הפסוק כדי ש"יתאים" יותר לפסוק של מקרא בכורים [הוציאו תיבות "אתה וביתך" שלפני "וגו'", ולאחר "וגו'" הוסיפו תיבת "ולבתיך", וכמובא כאן ב"שינויי נוסחאות"], אך כאמור זה לא מסתבר כלל.

(468) שבת קיח: "'וקראת לשבת עונג' [ישעיה נח, יג]... במה מענגו... בתבשיל של תרדין, ודגים גדולים וראשי שומין". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "ענג שבת באכילה ושתיה", ושם מאריך בזה.

(469) שהתורה אומרת לאדם שישמח באכילה ושתיה, וכמו שנאמר לגבי מעשר שני [דברים יד, כו] "ונתתה הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך ואכלת שם לפני ה' אלקיך ושמחת אתה וביתך". וכן נאמר [דברים כז, ז] "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלקיך". וכן נאמר [דברים יב, ו-ז] "והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבותיכם ובכורות בקרכם וצאנכם ואכלתם שם לפני ה' אלוקיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם וגו'". וכדרכו בספר זה, מוכיח למתלוננים שבתורה שבכתב כבר נאמרו הדברים שהם התלוננו כנגד חז"ל. וראה הערה 451.

(470) אכילת שלש סעודות שבת.

(471) אודות שבשבת הושלם העולם, ראה בתפארת ישראל פ"מ [תריז:] שהרחיב בזה, וביאר שיש לשבת שני שמות; כלה, ומלכתא. השם הראשון מורה על הברכה וההשלמה, והשם השני על הקדושה. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד:] כתב: "כי שם 'שבת' בא על השלמה, ששבת והשלים הכל", וראה שם הערה 67. ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] ר"ל שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". ומעין זה כתב בדר"ח פ"א מט"ז [נט.]. וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [תכה.], שם פל"ו [תרעז:], ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.], ועוד.

(472) כפי שביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:]: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מה [קעא.], והובא למעלה הערה 221.

(473) כפי שביאר בנצח ישראל פי"ט [תכד:]: "'מזמור שיר ליום השבת וכו" [תהלים צב, א-טז]. ולא מצאנו בכל המזמור הזה שנזכר יום השבת, שאמר 'מזמור שיר ליום השבת', אבל מפני כי השבת בו השלים השם יתברך העולם. ומפני כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו [ברכות ז.], דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר 'מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה". כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל, כמו שיתבאר, ולכך אומר 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [סוף תמיד] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל. ולפיכך כל המזמור הזה כפול; [תהלים צב, ב] 'טוב להודות ולזמר לשמך עליון'. וכן [שם פסוק ג] 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות', כל המזמור הזה הוא

כפול, מפני שהוא מיוסד על עולם שהוא עולם כפול". ושם מאריך לבאר כיצד כל פסוקי המזמור שרים את שירתה של שבת השלימה. וראה הערה 480.

(474) דע, שבנצח ישראל פל"ו [תרעז.] הביא גם שם מאמר זה, ופירשו כפי שפירשו כאן. ובנקודה זו כתב שם: "כי השבת מורה שהשם יתברך ברא את העולם בשלימות, ואין חסרון בו. וראוי על זה להיות עונג כראוי, כי העונג מורה על שלימות העולם בלא צער, רק בעונג". ובשבת קיח. אמרו "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים", וכתב לבאר זאת שם בח"א [א, נד:], וז"ל: "יש לך לדעת, כי העונג אין לו צר, שכל דבר שיש לו צר אינו בעונג כלל, ומי שהוא בעונג אין לו צרות... [ולכך] אמר מי שמענג השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים ובלי גבול. וכל זה מחויב, כי העונג הוא בלי מיצר, ולכך ראוי שיהיה נחשב חלקו ונחלתו בלי מיצר... ויש לך לדעת עוד, כי המענג השבת דבק בעולם הבא, כי השבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ועונג שבת היא מעין עולם הבא, שהיא כולה עונג טוב, ולכך נותנין לו נחלה בלי מצרים כאשר דבק בעולם הבא שאין לו קץ וסוף, והבן זה". ושם ביאר כיצד עונג שבת מבטא את קדושת שבת.

(475) בפחד יצחק שבת, מאמר ב אות ה, כתב לגבי עונג שבת בזה"ל: "אע"פ שמצות עונג שבת לא נתפרשה לנו אלא בדברי נביאים, מ"מ שורש הענין של עונג שבת נעוץ הוא בתורה בפרשה של גמר מעשה בראשית. שהרי כך כתוב בתורה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', [בראשית ב, א-ג] 'ויכולו וגומר וישבות וגומר ויקדש וגומר'. הנה נתפרש לנו בכאן כי השביתה והקידוש של שבת באים הם מתוך ראיה של 'טוב מאד' בכל הבריאה כולה. וכשם ששביתת שבת שלנו וקידוש שבת שלנו הם דוגמת השביתה והקידוש של הקב"ה ביום השביעי של מעשה בראשית, כמו כן העונג שבת שלנו הוא דוגמת ראיה זו של 'טוב מאד' אשר בה הסתכל הקב"ה בעולמו בגמר מעשה בראשית. וחכמים פירשו [ראה תנחומא בראשית ב] כי 'ויכולו' היינו כלילא דבתי. משל למלך שבנה פלטין וגמרו, ראה אותו וערבה לו. אמר, הלואי שיהא הפלטין מעלה חן בעיני כל שעה, כשם שהעלה חן לפני בשעה זו [ב"ר ט, ד]. העלאת חן של העולם היא פנימיותה של תיבת 'ויכולו', המשמשת פתיחה לפרשה של קדושת שבת. עד כמה שהאדם איננו נקי מהרגשה של תרעומות כלפי סדר הנהגת העולמות, בה במדה נעדרת ממנו הרגשת קדושת שבת". וראה הערה 479.

(476) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.]: "וכן פירשנו ג' סעודות אשר האדם חייב בהם בשבת. כי השבת מורה כי השלים השם יתברך את עולמו, ולא החסיר ממנו דבר... כי האדם לפי הראוי צריך שיהיה לו ב' סעודות בכל יום; אחת בבוקר ואחת

בערב, כדכתיב [שמות טז, יב] 'בין הערביים תאכלו אותו בשר ובבוקר תשבעו לחם', ודבר זה ידוע" [ראה פאה פ"ח מ"ה, וסוכה כז., שמאכל אדם שתי סעודות ליום].

(477) בנוסף לסעודת ליל שבת.

(478) פירוש - הואיל ומאכל אדם הוא שתי סעודות ביום [כמבואר בהערה 476], לכך אם תהיה לאדם רק סעודה אחת למשך כל יום השבת, הרי שלקראת סוף השבת ירגיש בחסרון מסויים, ואין ראוי שיהיה בשבת אף חסרון כלשהו. ולכך ישנן שתי סעודות ליום שבת. וראה ההערה הבאה.

(479) ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא:] כתב: "סעודה שלישית אין זה רק על הצד היותר טוב, שיהיה נהנה בה האדם, ולפיכך יכול להשלים סעודה ג' במיני תרגימא [שו"ע אור"ח סימן צא סעיף ה], שהם דברים להנאת האדם בלבד". אמנם ק"ק, כי לפי המתבאר כאן יוצא שחיוב שלש סעודות הוא משום עונג שבת, אך חיוב עונג שבת נלמד מהפסוק [ישעיה נח, יג] "וקראת לשבת עונג", שנאמר בדברי הנביאים [שבת קיח:]. ואילו חיוב שלש סעודות נלמד מהפסוק [שמות טז, כה] "ויאמר משה אכלוה היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה", שנאמר בתורה [שבת קיז:], וכמובא בהערה 464, וכיצד נבאר דברי תורה על פי דברי קבלה [ראה למעלה הערה 134]. ובעל כרחך לומר ששורש עונג שבת נמצא בתורה. וזו ראיה לדברי הפחד יצחק שהובאו בהערה 475, ששורש עונג שבת נמצא בתורה בתיבת "ויכולו".

(480) כי שבת אינה מציינת רק שהקב"ה ברא את העולם, אלא שהעולם נברא בשלימותו, לא יחסר כל בו. שביתתו של הקב"ה ביום השבת היא מחמת שנברא עולם מושלם, ולא היה יותר מה להוסיף עליו. ועל שלימות זו נתקנו סעודות שבת, כדי לידע ולהודיע שאיננו חסרים דבר. והואיל וכך, ברור שהסעודות עצמן צריכות להעשות באופן שלא יהיה שום חסרון לאדם בעניני מאכל, ולכך ישנן שלש סעודות. **אך קשה**, כיצד דברים אלו אודות שלימות שבת, עולים בקנה אחד עם דבריו בגו"א בראשית פ"ב אות א, שכתב: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי' [אלא נאמר (בראשית ב, ב) "ויכל אלקים ביום השביעי"]. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה

היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם" [ראה להלן בבאר הששי הערה 868]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריא:], והוסיף: "וגם בשבת היה ראוי שיהיה מלאכה, אלא שהשם יתברך רצה לקדש יום השביעי... שמזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של מלאכה גורם קדושת היום". ומכך לכאורה עולה שהשבת באה בעוד הקב"ה היה בעיצומה של מלאכה, ו"גם בשבת היה ראוי שיהיה מלאכה". ואם כן כיצד אמרינן שכאשר השבת באה הושלם ונגמר הכל. **אמנם** סתירה זו בנין היא; כי הרי נתבאר בנצח ישראל פי"ט [והובא בהערה 473] ששלימות העולם באה לו מצד עוה"ב, אך העוה"ז מצד עצמו יש בו חסרון, שהרי יש בו את ההנהגה של "צדיק ורע לו רשע וטוב לו", ורק צירוף העולמות להדדי יוצר את השלימות הגמורה. ולכך המלאכה מצד עצמה היתה צריכה להמשך אף ביום השבת, כי אין שלימות למלאכה מצד עצמה, כפי שאין שלימות לעוה"ז מצד עצמו ["ויום ולילה לא ישבותו" (בראשית ח, כב)]. רק כשבאה שבת באה השלימות, כי השבת **מביאה עמה** את השלימות לעולם, ובלעדי השבת בודאי היה העולם ממשיך להשאר חסר מצד עצמו. כי השבת לא באה לעולם שכבר מושלם, אלא השבת עושה את העולם למושלם. וכל זה כאשר נאמר "ויכל אלקים ביום השביעי". אך אם היה נאמר "ויכל אלקים ביום הששי", היה משמע מכך שהמלאכה נגמרה באמצע יום ששי, וזה היה מורה שהעולם הזה מצד עצמו יש בו שלימות, ולא שהשבת מביאה עמה את השלימות, ובודאי שהיה בכך הורדה גדולה ממעלת השבת. ובקיצור, דבריו בגו"א ובתפארת הם על העולם הזה מצד עצמו, ואילו דבריו כאן ובנצח ישראל הם על שילוב העולם הזה עם העולם הבא, היוצר את שלימות העולם. וכל זה מקופל בדברי רש"י [בראשית ב, ב] "מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה, כלתה ונגמרה המלאכה", וראה בגו"א שם אות ב. [יסוד הדברים שמעתי מהרה"ג רבי אהוד רקובסקי שליט"א, בעמ"ס "דעת שבת", ודפח"ח].

(481) פירוש - המהר"ל מסכים שמי שלא עמד על דברי חכמים, מאמר זה נראה לו רחוק, ויש מקום לתמיהות רבות על מאמר זה.

(482) מה שכתב "**ומודה** כי הוא יתברך ברא עולמו בהשלמה", הוא על פי הנאמר במזמור שיר של שבת [תהלים צב, ב] "טוב להודות לה' וגו'". והודאה זו תתפרש בהערה 494.

(483) בסמוך יבאר את המאפיין פורעניות אלו לעומת שאר פורעניות שיש בעולם.

(484) שנאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", ודרשו על כך בגמרא [עירובין יט.] שפסוק זה נאמר על גיהנום. וביבמות קט: אמרו "גיהנום דומה ללילה". ובויק"ר כז, א, אמרו שהגיהנום נקרא חושך. ובגמרא שם אמרו ש"אבדון" הוא גם אחד מהשמות של גיהנום. הרי שהגיהנום הוא "חושך ואבדון". והביאור הוא, ש"ענין הגיהנום שהוא הפסד ואבוד לנמצאים" [לשונו בתפארת ישראל פי"ח (רעט:)]. וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "שהגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובדר"ח פ"ה מי"ט [רסו.] כתב: "הגיהנום הוא העדר וחסרון, שהרי נקרא 'ציה וצלמות' [מדרש שוחר טוב סוף מזמור יא]... ושם 'ציה' נאמר על שהוא חסר והוא מסולק מן המציאות". וכן הזכיר כן בקצרה קודם לכן בפ"א מ"ה [לה:]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "הגיהנום... ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] 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, ור"ל ההעדר, שכל מיתה היא העדר". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] 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 לב"ב עט. [ג, קטז.]. וראה במכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנם. **והלילה והחושך** הם גם ענין של העדר מציאות, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:]: "לילה הוא העדר, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה 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'". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא

'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, טז] 'ולא חשכת בנך וגו'. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [שם], שהוא אמיתות המציאות". ופירושו, כי דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכלשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.]: "הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא ע"י אור. וכבר ביארנו, כי החושך נקרא כך מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"כ [ער:]. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל" [ראה הערות 502, 649]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר... כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. ולכך ברי הוא "שהגיהנום הוא כמו לילה", כי שניהם מורים על ההעדר שבבריאה. וראה להלן בבאר הרביעי הערות 974, 1388, ובבאר החמישי הערה 340, ובבאר הששי הערה 340.

(485) שסעודת ליל שבת תציל מהגיהנום.

(486) ואין החסרון חל במקום שהשלימות חלה. ובהערה 494 יתבאר יותר נקודה זו.

(487) בא לבאר מדוע המקיים שלש סעודות לא ינצל מכל הפורעניות שיש בעולם [רעב, עוני, מלחמה, מחלות, וכיו"ב], אלא רק ניצל משלש הפורעניות הללו [גיהנום, גוג ומגוג, וחבלי משיח].

(488) ואודות שהחטא הוא חסרון, ראה למעלה בבאר הראשון הערה 329, ולהלן בבאר הרביעי [ד"ה וכן פירש]. ולכך לא דובר כאן על פורעניות שנעשו מחמת האדם, כי בודאי אין פורעניות אלו משתייכות לחסרון שבעולם, אלא האדם הביא אותם על עצמו, ואיהו דאפסדיה נפשיה. מה שאין כן שלש הפורעניות שהוזכרו בגמרא, הן שייכות לעצם בריאת העולם, וכמו שמבאר.

(489) חילוק זה בין שלש פועניות אלו, לשאר פורעניות, מבואר יותר בח"א לשבת קיח: [א, נז:], וז"ל: "כי אלו ג' [פורענות] נקראים 'יום' [כמו שאמרו בגמרא שם]... כי היום בא

על עצם הזמן, ואין היום דבר מקרי, אבל היום הוא עצם המציאות ועצם הבריאה, שהרי בבריאה נאמר [בראשית א, ד] 'ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד'. הרי לך כי עצם המציאות תולה ביום... ואינו במקרה, כמו רוב הפורענות שהם בעולם שהם במקרה מצד החטא. ואלו ג' פורענות הם בעצם, [ש]כך הם ששת ימי בראשית נגזרו אליו ג' פורענות, לכך נקראו כל אחד ואחד 'יום'... ואי אפשר שלא יהיה הצלה מן אלו ג' פורענות, שאלו ג' פורענות הוא מצד חסרון (האדם) [העולם], לכך יש בו אלו ג' פורענות מסודרים מן הש"י, לא מצד החטא, רק מצד עצם הבריאה... וג' סעודות של שבת המורים על הטוב שיש בבריאת הש"י, ולכך באו אלו ג' סעודות, ולפיכך מצד הטוב והשלימת שיש בבריאה, ינצלו מג' פורענות מצד חסרון הבריאה".

(490) סוטה כב. "רבונו של עולם, בראת גן עדן, ובראת גיהנם. בראת צדיקים ["לנחול גן עדן" (רש"י שם)], בראת רשעים ["לירש גיהנם" (רש"י שם)]". והתאמה בין רשעים וגיהנום היא, ששניהם חסרון והעדר [נצח ישראל פל"ו (תרפ.), וח"א לסנהדרין ז. (ג, קלב:)], ושניהם חסרי השלימות [תפארת ישראל פי"ח (רעו:)]. וראה להלן בבאר הששי הערה 360.

(491) פסחים נד. "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה ותשובה וגן עדן וגיהנם וכסא הכבוד ובית המקדש ושמו של משיח". וראה בגבורות ה' פ"ע [שכג.], ובח"א לנדרים לט. [ב, טו.] בביאור הדבר. ובב"ר [ד, ו] אמרו שהגיהנום נברא ביום שני לבריאה, בטרם יצירת האדם ביום ששי.

(492) לכאורה קשה, שהרי מסקנת הגמרא [שבת נה:] היא "יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון", ומדוע כתב כאן שכל פורענות בעולם באה כתוצאה מהחטא. ונראה, כי בדר"ח פ"ד מכ"ב [רח:], בביאור המשנה שם "הילודים למות", כתב: "המיתה שהיא באה כסדר העולם... כי כל המתים אינם מתים בשביל הקנאה, או בשביל התאוה, או בשביל הכבוד. ובא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת 'יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון'. לכך אמר 'הילודים למות', ר"ל כי מצד שהוא נולד, ראויה לו המיתה. וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן עולם הזה. ולפיכך אמר 'הילודים למות', ולא אמר 'הברואים למיתה', אע"ג שנברא גם כן, רק 'הילודים', כי אין ראיה מן הנברא, שאע"ג שהוא נברא, הנה בריאתו מן הש"י, אשר הוא נצחי. וכמו שבראו, כך אפשר שיהיה מקיים אותו. אבל הילודים מאב ואם, שהרי יש בהם חלק מאב ואם שהם סבת האדם הנולד, ואי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם. ולפיכך לתחיית המתים אפשר

שיהיה האדם חי ולא ימות, כי אז אין אב ואם שיהיו סבה אל האדם, רק הש"י הוא יהיה סבה, ולפיכך אמר 'הילודים למות' דוקא". וזה שקבע שהנולד מאב ואם מחוייב שימות, הוא רק כתוצאה מחטא אדה"ר, שנגזרה מיתה על האדם, אך לולא החטא, היה אדה"ר חי לעולם, ולא היתה מיתה כלל בעולם [רמב"ן בראשית ב, יז, וראה להלן בבאר הששי הערה 1130]. ולכך, אע"פ ש"יש מיתה בלא חטא", מ"מ אף מיתה זו שייכת לחטא [של אדה"ר], ומציאותה בעולם נובעת מהחטא. וזהו דיוק לשונו כאן שכתב "ולא כן שאר פורעניות, הם באים לעולם **אחר** שחטא האדם". ולא כתב "**מחמת** שחטא האדם", כי ישנן פורעניות שאינן תוצאה של חטא, אך המצאותן בעולם באה לאחר החטא. וברי שכך הוא המהלך גם לגבי יסורין, שהרי הוכחת הגמרא [שבת נה:] היתה רק שיש מיתה בלא חטא, ועם כל זה הסיקו שהוא הדין ליסורין [וכמבואר בתוספות שם ד"ה ושמע מינה]. הרי שהיסורין נגדרים כתולדה של מיתה.

(493) "ודבר זה הוא השלמה לעולם" [לשונו להלן]. ואודות שגיהנום מביא ליראת עונש, כך אמרו [סנהדרין ז.] "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו, וגיהנם פתוחה לו מתחתיו".

(494) עיקר יסודו כאן צריך ביאור, מדוע ההסתכלות של האדם על העולם כעולם מושלם, תציל אותו מפורעניות אלו. איזו זכות צמחה לו מראיה זו, שכתוצאה מכך יהיה ניצול מדינה של גיהנם ושאר פורעניות. ולשונו למעלה הוא: "ומפני שהוא **מאמין** כי השם יתברך ברא עולמו בהשלמה גמורה, דבר זה מציל מדינה של גיהנם". וכן בנצח ישראל פל"ו [תרפ:] כתב: "לפיכך המקיים שלש סעודות, שאלו ג' סעודות מורים על כי העולם מסולק מג' דברים, ולכך ראוי שיהיה ניצול מג' פורעניות אלו, אחר שהוא **מאמין** שהעולם מסולק מזה. ואין ספק בפירוש זה". הרי שלא מדובר בהסתכלות גרידא, אלא מדובר באמונה. ועדיין הדברים סתומים, כי מהי האמונה הזאת, המצילתו משלש הפורעניות האלו. **והנראה בזה**, כי הגדרתה של אמונה היא שהוא "מתדבק במי שהוא מאמין, הוא הש"י, ודבר זה הוא עצם האמונה, כי אין ראוי לדביקות כזה רק בעל אמונה, שכאשר הוא מאמין בו יתברך הוא מתדבק לגמרי... בעל אמונה הוא נטיעה חזקה עם הש"י, אשר כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו... כי האמונה מגיע עד אין קץ וסוף" [לשונו בנתיב האמונה פ"א (א, רו:)]. ובסוף פ"ב שם [א, ריב.] כתב: "כי זהו ענין האמונה, שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דבקות בו יתברך ע"י האמונה, שכאשר האדם מאמין בו יתברך בכל לבו - הוא דבק בו יתברך, ואין סר מאיתו... ויש לך לדעת ולהבין, כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו

יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השי"ת מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". ובגו"א במדבר פ"כ אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "ודבר זה ידוע, כי מי שאינו מאמין ובוטח בו יתברך בבטחון גמור, הוא בכעס ובמכאובות... שעם כל אמונה שמחה, לפי שהוא בטחון בטובו יתברך". [וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1032]. הרי המאמין בטובו יתברך, דבק בטובו יתברך, ולכך אינו יודע כל מחסור. וממילא המאמין בשלימות הבריאה, ומראה אמונתו באמצעות שלש סעודות שבת, הרי מחמת אמונתו, שלימות הבריאה חלה גם עליו, ולכך ניצל מהפורעניות אשר אינן חלות אלא על החסרון. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; מצינו דוקא לגבי הכנת צרכי סעודות שבת הנהגה יחודית, שכך אמרו חכמים [ביצה טו:]: "מאי 'כי חדות ה' היא מעוזכם' [נחמיה ח, י]... אמר להם הקב"ה לישראל, בני לוו עלי וקדשו קדושת היום, והאמינו בי, ואני פורע". וכתב על כך בנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:], וז"ל: "פירוש, בשבת שראוי שיהיה שולחנו מלא מכל, אומר השם יתברך שיאמינו בו יתברך, בשביל שהכל בידו. ואם מאמינים בו שהכל בידו, לא יתן להם חסרון כלל. ואם אין להם, ילוו על השם יתברך, כדי שיהיה להם די, ולא יחסר להם, והקב"ה פורע". הרי שסעודות שבת מורות על ההנהגה של "חדות ה' היא מעוזכם". וכשם שסעודות שבת הן המעוז מפרעון ההלוואה, כך הן המעוז משלש פורעניות שהוזכרו כאן. **ומה שאמר** למעלה "**ומודה** כי הוא יתברך ברא עולמו בהשלמה" [ראה הערה 482], הוא מאותו ענין, "כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה" [לשונו בנצח ישראל פי"ט (תכה.)]. ופעולת ההודאה היא מסירת עצמו אל השם יתברך, וכמבואר בהמשך שם בנצח [תכו.], ושם הערה 99. ולכך מה שעושה האמונה למאמין, עושה ההודאה למודה. ולכך נקט כאן בשתי הלשונות; הודאה, ואמונה.

(495) כן משמע מרש"י שם שהפסוק עוסק בחבלי משיח. וכן בילקו"ש לך לך פרק יד, רמז עו אמרו "עד שלא יבוא הערב יצמח אורן של ישראל, שנאמר 'והיה לעת ערב יהיה אור'".

(496) קורא לסעודה שלישית "סעודת המנחה", שקיימא לן דאכל סעודה שלישית לפני זמן המנחה לא יצא ידי חובתו [שו"ע או"ח סימן רצא, סעיף ב].

(497) שעל כך נאמר [תהלים ב, ב] "יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו". והפסוק עוסק במלחמת גוג ומגוג נגד מלך המשיח [רש"י שם פסוק א, ברכות י., וילקו"ש יהושע רמז יט]. ובנצח ישראל פל"ו [תרפא.] כתב: "גוג ומגוג יהיה בזמן עולם המשיח, כאשר יהיה נמצא משיח ויבוא גוג ומגוג עליו למלחמה, כדכתיב [תהלים א-ב] 'למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק יתיצבו על ה' ועל משיחו'".

(498) מקור הביטוי "בוקרן של ישראל" נמצא באסת"ר י, יג "הדא הוא דכתיב [בראשית מט, כז] 'בנימין זאב יטרף בבקר יאכל עד'. זה שאול, שהיה בוקרן של ישראל, שהיה תחלה למלכים, והיה משבט בנימין, והכה את עמלק". והובא ברש"י בראשית שם. ובירושלמי תענית פ"א ה"א "'אמר שומר אתא בוקר וגם לילה' [ישעיה כא, יב]... בוקר לצדיקים ולילה לרשעים, בוקר לישראל, ולילה לעכו"ם". ורש"י סנהדרין צד. כתב: "'אתא בקר' גאולה תבוא". ובב"ר ב, ג אמרו "'ויהי ערב ויהי בקר' [בראשית א, ה]... 'ויהי בקר' בוקרו של יעקב". ומפרשי המדרש ביאורו שהפסוק עוסק בגאולה העתידה. הרי שהגאולה מתייחסת לבוקר. ובירושלמי ברכות פ"א ה"א המשילו את גאולתן של ישראל ל"איילת השחר"; "בתחילה קימעא קימעא, כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת".

(499) גיהנום, גוג ומגוג, וחבלי משיח.

(500) כפי שביאר למעלה שלולא הגיהנום לא היתה בעולם יראת העונש, ושם הערה 493. ובתפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.] כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם, הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר שהיה ראוי שיהיה נזכר במה שהוא תכלית האחרון. ואם לא כן, ח"ו הנה הרבה מן הצדיקים אשר הגיעו אליהם כמעשה הרשעים, והרבה מן הרשעים אשר הגיע אליהם כמעשה הצדיקים, ואם כן ח"ו 'שוא עבוד אלקים' [מלאכי ג, יד] במצות. אם לא כי הכל בא לכלל חשבון לשלם כל דבר פשע של צדיקים בעולם הזה, ולהביא במשפט על כל דבר נעלם של הרשעים בעולם הבא. ואם כן למה לא נזכר בפירוש בתורה עולם הבא, כי זה היה יותר ראוי להבטיח את הצדיקים, ולאיים על הרשעים".

(501) לגבי חבלי משיח, כן כתב בנצח ישראל ר"פ לו [תרע.], וז"ל: "התבאר למעלה שיהיה בעולם [בביאת המשיח] הפסד הויה הראשונה, והוא שגורם השתנות בכמה דברים... והוא נקרא 'חבלי משיח'. ונקרא 'חבלי', שכמו שהאשה יגיע לה חבלים, מפני השנוי של הויות הולד הבא לעולם. שכל הויה הוא שנוי, ומצד ההויה החדשה הוא השינוי. וכך כאשר יצא לפעל ענין חדש, הוא עולם המשיח, והוא יציאה לפעל ההויה החדשה, ודבר זה הוא שינוי בודאי. ולפיכך יהיה חבלי המשיח, כי כמו אשה כאשר יצא

הולד לאויר עולם, יש לה חבלים, מצד ההויה והבריאה שבא לעולם". וכן כתב בח"א לכתובות קיא. [א, קסד:], וז"ל: "כי כאשר יבוא מלך המשיח, מפני כי יבוא לעולם ענין חדש שלא היה מעולם, ובשביל כך יהיו חבלים. שכל שנוי יש לו חבלים, כמו חבלי יולדה. שהולד שבא לעולם הוא שנוי, שלא היה בעולם, ולכך יש חבלים. וכך כאשר יבוא מלך המשיח, והוא דבר חדש... יהיה בעולם חבלים כאשר יתחדש מלך המשיח". הרי שחבלי משיח הם חלק מתהליך של הבאת העולם לגאולה. ולגבי מלחמת גוג ומגוג, כן ביאר בנצח ישראל ר"פ לז [תרפד.], וז"ל: "בזמן המלך המשיח, שיגלה במהרה בימינו, קודם מלכותו יהיה מלחמות גוג ומגוג, שכל האומות יעלו עליו למלחמה, עד שינצח המשיח את הכל, ואז יהיה מלך אחד בעולם, הוא המלך המשיח. וענין מלחמה זאת שיהיה מן גוג ומגוג, כי כאשר אין המשיח במדריגתו [ה]אחרונה, שכל דבר בעולם בתחלת מציאותו אינו במעלתו העליונה. ומפני כך אינו נמצא בלבד בעולם, רק ימצא כח האומות גם כן. שכל דבר שאינו הכל, רק חלק בלבד, ימצא אחד עמו. ולכך בתחלה מלכות משיח, ועדיין אינו שלם לגמרי במלכותו, עדיין ימצאו גם כן האומות. ולפיכך כאשר יהיה בתחלת מדריגת המשיח, יהיו האומות נמצאים עם המלך המשיח, ויהיה להם כח גדול מאוד, כמו שיש למלך המשיח. והאומות, מפני שהם מסוגלים אל הרבוי, כאשר הרבוי תמיד אצלם, לכך הם רוצים להתגבר על מלך המשיח. ויהיה התנגדות גדול מאוד". הרי שמלחמת גוג ומגוג היא המביאה את העולם לאחדות ה', בכך שהיא המביאה לבטול כח האומות מן העולם.

(502) כי העדר אור שוה למיתה, וכמו שנתבאר בהערה 484 שסומא נחשב למת מחמת שאין לו אור. ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "חושך ולילה הוא העדר האור, והוא דומה למיתה, שהיא העדר החיים, ודבר זה בארנו הרבה". ובדרשת שבת הגדול [קצז.] כתב: "כי הלילה נחשב כמו מיתה, כאשר אנו מברכין 'המחזיר נשמות לפגרים מתים'". והסבה שמדגיש ענין זה כאן, "כי מציאות גיהנום הוא אחר המות, בהסתלקו מן העולם הזה" [לשונו בנצח ישראל פל"ו (תרפא.)]. ולכך בא להורות שהלילה הוא כמו מיתה, כדי להתאים את סעודת ליל שבת כמצילה מפורענות של הגיהנום.

(503) בהשקפה ראשונה, השייכות של מלחמת גוג ומגוג לשחרית נראית קצת רחוקה, כי האור של שחרית הוא אורו של משיח, והמלחמה של גוג ומגוג הוא פועל יוצא מכך. אך לכאורה אין קשר ישיר בין שחרית לבין מלחמת גוג ומגוג. אמנם לפי המתבאר בהערה 501 הקשר הוא קרוב ביותר. כי התחלת מלכות המשיח מזמינה את המלחמה בין אחדותו לבין רבויים של האומות. ואין זה רק בצד הזדמן, אלא שכך חייב להיות

מהלכם של דברים, כי זהו השלב האחרון לפני הגלוי של "ה' אחד ושמו אחד". והואיל ובבוקר האור עדיין אינו במלוא כוחו, לכך התחלת האור הזו שייכת במהותה לא רק לאור המשיח, אלא גם למלחמה של האומות נגד התבססות אור זה בעולם.

(504) בנצח ישראל פל"ו [תרעז:] האריך יותר לבאר את הצד השוה שיש לשלש הפורעניות הללו, וז"ל: "העולם היה בבלתי שלימות בג' פנים; האחד, אם היה בבריאה תוספות דבר, זה נחשב לחסרון, שהרי כל תוספות כנטול דמיא [חולין נח:]. והשני, אם היה חסרון ממש בבריאה. השלישי, אם לא נשלמה הבריאה, והיה תמיד הויה חדשה. כי כל הויה - שנוי וצער, ואין כאן הנחה. והן הן ג' דברים; הרבוי, והמיעוט, והשינוי, כמו שהתבאר. וכאשר השם יתברך השלים העולם ביום השבת, השלימו בג' שלימות; שאין כאן בבריאה תוספות. ואין חסרון בבריאה כלל, כמו שאמר הכתוב [קהלת ג, יד] 'כי ידעתי כי על כל מעשה ה' אין להוסיף ואין לגרוע'. וביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך יש לענג שבת בג' סעודות, שהם ג' עונגים על השלימות הזה... וג' פורעניות אלו, שהן מלחמות גוג ומגוג ודיני גיהנם וחבלי המשיח, הם ג' פורעניות אלו. כי גוג ומגוג הוא פורענות מצד התוספות, [כי] בימי גוג ומגוג יתרבו הגוים והמון שלהם בתוספות גדול ונורא מאוד, וכדכתיב [תהלים ב, א] 'למה רגשו גוים וגו'", וזהו התרגשות רבוי הגדול והנורא מאוד. נמצא כי פורענות וצער זה מתחדש מן הרבוי והתוספות שיש בעולם, כי מאחר שבסוף יתבטלו מן העולם, א"כ נחשבים הם תוספות בעולם. אמנם דין הגיהנום הוא החסרון בעצמו, כי 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. והשלישי הוא חבלי המשיח, והוא יציאת הויה לפעל. וכל הויה בעצמו שנוי, והוא רע.... ולפיכך המקיים ג' סעודות, שאלו ג' סעודות מורים על כי העולם מסולק מג' דברים, ולכך ראוי שיהיה ניצול מג' פורעניות אלו, אחר שהוא מאמין שהעולם מסולק מזה. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, ואין ספק בפירוש זה. וכאשר תבין דברי חכמה מאוד, הנה אלו ג' דברים יש לכל אחד עולם ומציאות בפני עצמו; כי מציאות גיהנום הוא אחר המות, בהסתלקו מן העולם הזה. וחבלי משיח יהיה בסוף ימי העולם הזה, כאשר יתחדש הויה אחרת... וגוג ומגוג יהיה בזמן עולם המשיח, כאשר יהיה נמצא משיח... ולכך נכתב שכל אחד 'יום' בפני עצמו כמו שאמרו חכמים, שכל אחד ואחד מציאות בפני עצמו כמו שאמרנו, כי שם 'יום' נאמר על המציאות. ועיין בחבור באר הגולה, ושם עוד יותר נתבאר, והכל הוא

ענין אחד". **וכוונת דבריו** במה שאמר "והכל הוא ענין אחד", כי לכאורה יש כאן שני ביאורים שונים לג' פורעניות; שבעוד שבנצח ישראל ביאר שג' החסרונות נובעים מפאת רבוי - חסרון - ושינוי, הרי כאן ביאר שהם נובעים מזמנים שונים; לילה, בוקר, וערב. ועל כך כתב "והכל הוא ענין אחד". כי הגיהנום הוא חסרון הנובע מחמת ההפסד שבבריאה [כפי שביאר בנצח ישראל], וממילא הוא עומד כנגד הלילה [כפי שביאר כאן]. ומלחמת גוג נובעת מחמת הריבוי והתוספת שבבריאה [כפי שביאר בנצח ישראל], וממילא היא עומדת כנגד האור שבבריאה, וזהו הבוקר [וכפי שביאר כאן]. וחבלי משיח נובעים מחמת השינוי שיהיה בעולם [כפי שביאר בנצח ישראל], וזה הוא כנגד הערב, שהוא סוף היום, ויש בו השינוי של סילוק השמש [כפי שביאר כאן].

(505) בח"א לשבת קיח. [א, נז:] ביאר מהלך אחר כיצד שלש הסעודות מצילות משלש הפורעניות [לעומת מהלכו כאן ובנצח ישראל שביאר שהשלימות שהסעודות מורות עליה מצילה את האדם מהחסרונות שבבריאה], וכתב שם בסוף דבריו: "והארכנו קצת בדרך אחר בספר באר הגולה ובספר הנצח, עיין שם".

פרק ט

(506) שאמרו שם "כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו, עושה". וביאה שלא כדרכה פירושה ש"אינו מקום זרע" [רש"י יבמות לד: ד"ה שלא].

(507) תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד מספר שלש עשרה, וראה הערה 592.

(508) לשון הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"א ה"ט: "אשתו של אדם מותרת היא לו. לפיכך כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו, עושה... ובא עליה כדרכה ושלא כדרכה. ובלבד שלא יוציא שכבת זרע לבטלה". והמגיד משנה ציין שמקור הרמב"ם הוא מהגמרא [נדה יג.], שאמרו שם "כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה". וגמרא זו תובא בסמוך.

(509) כך סוברים שמואל ורבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן [יבמות נה:]. ורש"י סנהדרין נה. כתב: "המערה שלא גמר ביאתו. איכא למאן דאמר [יבמות נה:] זו נשיקת אבר על הנקב. ואיכא למ"ד [שם] הערה זו הכנסת עטרה, דהוא דבר מועט, אבל יותר הוא על נשיקה". ובסוטה כו: פירש רש"י "בנשיקה - משיק השמש באותו מקום".

(510) שהרי בכל עריות שבתורה חייבים בין בביאה כדרכה, ובין בביאה שלא כדרכה [סנהדרין נד.]. ואף שלא כדרכה משהערה בה חייב [הוריות ד.].

(511) כי בכל הביאות האסורות, אחד המערה ואחד הגומר בכלל [משנה יבמות נג:], ואע"פ שלא הוציא זרע [רמב"ם איסו"ב פ"א ה"י]. ובגמרא [יבמות נד:] למדו כן מדרשה.

והר"ת [תוספות קידושין י. ד"ה כל] כתב: "אחרי שנתרבתה העראה כגמר ביאה, אם כן כל מקום שמזכיר ביאה, בהעראה קאמר".

(512) קשה, שהרמב"ם פסק [איסו"ב פ"א ה"י] שהעראה זהו "המכניס ראש העטרה בלבד". וביאר שם המגיד משנה שהרמב"ם פסק כרבין ורב שמואל בשם רבי יוחנן [יבמות נד:] שהעראה זו הכנסת עטרה. ומדוע כתב כאן שזו נשיקת אבר. ועד כמה שנוגע לדבריו כאן, לכאורה לא היה צריך להכנס לזה, כי עכ"פ העראה נעשית בלא שהוציא שכבת זרע, וכמבואר להדיא ברמב"ם שם. ולכך, מה שהתירו חז"ל באשתו ביאה שלא כדרכה, שזו העראה [בין אם זו נשיקה או הכנסת עטרה], לא איירי בהוצאת שכבת זרע. וראה בנוב"י מהדו"ת אבן העזר סימן כג שהאריך הרבה בשיטת הרמב"ם, והעולה מדבריו הוא שהעראה היא יותר מנשיקת אבר. וצ"ע.

(513) כי חז"ל מעולם לא התירו הוצאת ז"ל.

(514) לשון הגמרא שם: "וכל כך למה, מפני שמוציא שכבת זרע לבטלה, דאמר רבי יוחנן, כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה".

(515) שאם החמירו בדבר העלול להביא להוצאת ז"ל ["האוחז באמה"], שהוא משום שמא יבוא לידי הרהור [רמב"ם איסו"ב פכ"א הכ"ג], ק"ו שיחמירו בהוצאת זרע גופא.

(516) מהחומרא שחז"ל ייחסו להוצאת ז"ל.

(517) נדה יג. "כל המוציא שכבת זרע לבטלה... כאילו שופך דמים", וביאר זאת בח"א שם [ד, קנג.]: "כאשר משחית הזרע, שהוא הכנה לקבל הנשמה... נחשב המבטל זרעו כמו השופך דם לגמרי, היא הנשמה, שהזרע מוכן לקבל הנשמה". ובנצח ישראל פ"ד [ע.] כתב: "יעקב [אבינו] כנגד שפיכות דמים, ודבר זה ידוע גם כן... כי יעקב לא ראה קרי מימיו [יבמות עו.], ודבר זה נחשב כאילו שופך דמים, כי ראוי ואפשר היה שיהיה נברא ממנו אדם, ואף מזה היה יעקב מרחיק", וראה שם הערה 79, ולהלן בבאר השביעי הערה 73.

(518) לשונו בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיז:]: "ביאור זה, כי הזרע הוא התחלת הויה של אדם. וכאשר משחית התחלת הויה, דבר זה כאילו מביא מבול לעולם, כי המבול היה השחתת התחלת הויה, עד שלא נמצא הויה כלל. וגם כן השחתת זרע הוא השחתה להתחלת הויה, ולפיכך נחשב זה מבול לעולם". ועניין זה יתבאר יותר בהמשך.

(519) כמו ההורג את הנפש, שלא אמרו על כך שכאילו הביא מבול לעולם [מבואר להלן].

(520) פירוש - המשחית זרע פוגם בשורש ההויה, ואילו שאר ההפסדים אינם פוגמים בשורש ההויה, אלא פוגמים בענף ובפרי העולים מהשורש. והצד השוה שבין השחתת זרע למבול הוא, שבשניהם יש כאן עקירה וביטול מהשורש, וכמו שיבאר.

(521) כי יש במבול בטוי חרטה על יצירת אדם מעיקרא. וכן נאמר [בראשית ו, יז] "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ וגו'", ופירש רש"י שם "הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני ואמרו לפני כבר [תהלים ח, ה] 'מה אנוש כי תזכרנו'". והרי טענת "מה אנוש כי תזכרנו" נאמרה כנגד יצירת האדם הראשון [סנהדרין לח:]. א"כ מוכח שבמבול היתה הסכמה לטענה השוללת יצירת אדם מעיקרא. וראה הערות 523, 527.

(522) "רק" בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

(523) אודות שבמבול היה בטול ההויה מתחילתה, כן מבואר בזוה"ק ח"א סח. שבמבול חזר העולם להיות כבתחילת מעשה בראשית, שהיה מלא מים. ובנצח ישראל ס"פ מו [תשפד:] כתב: "לפי שנחשב עולם חדש מן המבול ועד עתה". ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ולפיכך] כתב: "אחר המבול היה עולם חדש". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ו אות ה, ושם הערה 30, ולהלן בבאר הששי הערה 1135, ובבאר השביעי הערה 60.

(524) דוגמה לדבר; בנצח ישראל פכ"ג [תקא:] הביא את הירושלמי [יומא פ"א ה"א] ש"הראשונים העבירו את התקרה, והאחרונים פעפעו אותו". והכוונה היא שהדור שהיה בשעת החורבן החריב את העצים והאבנים של הבית, אך הדורות האחרונים שלאחר החורבן שלא עשו תשובה, עקרו אותו מהשורש. וכתב לבאר זאת בזה"ל [תקב:]: "ועוד יש לך לדעת, כי בית המקדש מצד עצמו ראוי שיהיה תמיד ולא יוסר כלל. וכך ראוי לפי סדר המושכל. ומאחר שכך הוא, וראוי שיהיה נמצא עתה בית המקדש לפי סדר המושכל, אם אין אנו עושים תשובה, הרי אנו מחריבין בית המקדש מעיקרא. כי כאשר אנו מחריבין ומבטלין סדר המושכל, דבר זה נקרא פעפוע משרשו. כי סדר זה המושכל הוא שורשו, וכאשר אין מתפללין עליו, זה נקרא פעפוע משרשו. אבל הראשונים, מפני שעל ידם לא חרב רק עצים ואבנים שלפנינו, לא נקרא זה שעקרו אותו משרשו. וחילוק יש בין המחריב דבר שהוא לפנינו בלבד, או כאשר מגיע הבטול לעצם הדבר מה שמחייב הסדר השכלי, שראוי שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, ואינו נמצא, ודבר זה הוא בטול לעצם בית המקדש. ולפיכך האחרונים שלא עשו תשובה שיהיה נמצא בית המקדש בעולם, דבר זה בטול לעצם בית המקדש. וזה שאמר כי אחרונים פעפעו אותו". הרי שכאשר ביהמ"ק היה קיים בפועל, החורבן חל על עצים ואבנים. אך לאחר שכבר חרב, המשך חורבנו חל על השורש [הסדר המושכל]. וחורבן שחל על השורש חמור יותר

מחורבן שחל על הענף. והיחס שבין "הראשונים" ל"אחרונים" הוא בדיוק כיחס של שפיכות דמים להשחתת זרע. ודו"ק. ובארץ הצבי סימן נט השוה דברי המהר"ל האלו לדברי תוספות הרא"ש [יבמות יב:] "דלא מקרי השחתת זרע אלא במי שגורם ע"י חימום שמוציא ז"ל וכו' אבל לאחר שנעקר הזרע מן הגוף לא שייך ביה השחתה". ועל דברי הרא"ש כתב באבני נזר שו"ת אבה"ע סימן פא אות ט: "ודברים אלו ברורים ומאירים כשמש". וראה להלן בבאר החמישי הערה 131, ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 41.

(525) בראשית לח, ט "וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע והיה אם בא אל אשת אחיו ושחת ארצה לבלתי נתן הזרע לאחיו". ופירש רש"י שם "ושחת ארצה - דש מבפנים וזורה מבחוץ".

(526) כן נמצא שביאר ש"השחתה" מוסבת על קלקול בעצם ובעיקר הדבר. וכגון, רש"י [בראשית ו, יא] כתב: "ותשחת - לשון ערוה ועבודה זרה". וביאר שם הגו"א אות כב: "ונראה מה שלא נקרא השחתה רק ערוה ועבודה זרה, מפני שיצר הרע המסית האדם לרע אינו אלא בשביל אלו, דיש יצר הרע לעריות ויש יצר הרע לעבודה זרה... ומפני שהיצר הרע הוא לאלו שנים דווקא נקראו 'השחתה', כי מאחר שהוא נסת אל הדבר שהוא רע, הוא נשחת". הרי שקלקול בעצם נקרא "השחתה". וכן בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא:] כתב: "ודבר זה נקרא 'משחית', כאשר משחית הדבר בעצמו... המחטיא את הרבים אין תשובה ואין תיקון לו, ודבר זה השחתה נקרא בודאי, שאין לו חזרה ותשובה". ואם איירי בקלקול בעצם שאינו ניתן לתיקון, בע"כ שאיירי בקלקול מהשורש. ובח"א לנדה יג. [ד, קנג.] כתב: "ולכך נקרא השחתה, שכל השחתה שנשחת מצד התחלתו" [ראה בבאר השביעי הערה 222]. וכן הוא בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.]. וצרף לכאן דברי הזוה"ק הידועים [ח"א ריט:] שאין תשובה מועילה לעון פגם הברית. וראה תפארת ישראל פי"ד הערה 44.

(527) ודייק לה, שגזירת המבול כשנאמרה לראשונה לנח [בראשית ו, יג], נקראה בלשון השחתה, שנאמר "ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר בא לפני וגו' והנני **משחיתם** את הארץ".

(528) כפי שביאר רש"י [בראשית ז, ז] "האנשים לבד והנשים לבד, לפי שנאסרו בתשמיש המטה, מפני שהעולם שרוי בצער". ורש"י בראשית ח, יז כתב: "ושרצו בארץ - ולא בתיבה, מגיד שאף הבהמה והעוף נאסרו בתשמיש". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ו אות ה, וז"ל: "הקשה המזרחי, דמשמע דעיקר שהיה מקפיד לאבד היינו על כלל המין... ואם כן לא היה ראוי שיהיה מכניס מכל מין ומין לקיום המין, אחר שהשם יתברך

הקפיד על כלל המין לאבד אותם. ואין זה קשיא, שכאשר הביא הקב"ה המבול כאילו כל המין בטל, כי שנים שהם בלבד בתיבה ואינם פרים ורבים בתיבה, אין זה מין כלל, עד שיצאו מן התיבה וקבלו עליהם להדבק במינם, דלא ישחיתו דרכם [רש"י בראשית ח, יט], וכאשר כלה המין כאילו ברא השם יתברך המין מחדש". וכן הכוכבים והמזלות "שבתו כל ימות המבול... ולא ניכר בין יום ובין לילה" [רש"י בראשית ח, כב]. הרי שלא היתה שום הויה נוהגת במבול.

(529) בא ליישב את השאלה "ואל תאמר כי אינו דומה, כי המבול היה התחלת ההפסד לכל העולם, ואילו המשחית התחלת הויה אינו מפסיד לכל העולם" [לשונו בנתיב הפרישות פ"ג (ב, קיז:)]. וכדי ליישב זאת בא לבאר את עיקריות האדם בבריאה.

(530) כפי שנתגלה במבול גופא, שכל היקום נמחה משום ש"הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו" [רש"י בראשית ו, ז]. ובקידושין פב: אמרו: "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כה.], וז"ל: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם... ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום כי הכל נברא בשביל האדם". וכן כתב שם בפ"ה מכ"ב [ערה.], שם פ"ה מ"א [ריז:], שם פ"ו מ"י [שכא.], גו"א בראשית פ"א אות ס [סד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם ר"פ יז, להלן בבאר הרביעי [ד"ה ובפרק אחד], בבאר החמישי הערה 715, בבאר השביעי הערה 36, דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], ועוד.

(531) נקודה זאת מבוארת היטב בדר"ח פ"ג מ"ב [קיג:], וז"ל: "כאשר תתבונן בענין הבריאה, תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים. שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא ביחידי. ויותר מזה שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי. ובפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לז.], ת"ר, לפיכך נברא האדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו אבד את כל העולם. וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו... ולפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, עד כאן. ולפי הנראה כי הטעם הוא, כיון שמאדם אחד יצא כל העולם, א"כ המאבד נפש אחת מישראל כאילו מאבד כל העולם כולו. ואם הטעם כך קשיא... סריס וזקן למה נחשב כל העולם. אבל פירוש הדבר הזה, כי לפי מציאות העולם וציור החכמה לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד, ולא יותר. וכשם שראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה, כך ראוי שיהיה נברא האדם יחידי. כי האדם הוא מלך בתחתונים, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים.

ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו [חולין ס:] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן הש"י, ראוי שיהיה האדם יחידי. ולפיכך המקיים אדם אחד כאילו קיים כל העולם. וכן המאבד אחד כאילו אבד כל העולם... ולפיכך אדם אחד נחשב כל העולם כולו, והמקיים אחד מישראל כאילו קיים כל העולם כולו, והמאבדו כאילו אבד כל העולם כולו, וכל זה מפני חשיבת האדם שהאדם יחידי הוא כל העולם... ואמר לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, וזה שמצד ציור העולם ראוי שיהיה האדם נברא יחידי, א"כ אדם אחד הוא כל העולם, ולא כמו שאר הנבראים שאין בכל אחד הכל כמו שהוא אצל האדם". וראה להלן בבאר הששי הערה 474. ולכך המשחית זרעו כאילו מביא מבול לעולם, כי האדם הוא יחיד בתחתונים, ועיקר בתחתונים. ומ"מ לא אמרו על ההורג אחד מישראל כאילו מביא מבול לעולם [אע"פ שכל המאבד נפש אחת כאילו איבד עולם מלא], שכבר ביאר למעלה, שבהורג נפש יש בטול להמשך ההויה, אך לא בטול להתחלת ההויה. ולהלן בבאר הרביעי [ליד ציון 1341] הזכיר שם את דבריו כאן.

(532) וכן כתב בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.] בביאורו השני, וז"ל: "האדם שהוא העולם, שהרי ההורג אחד מישראל כאילו בטל כל העולם. לכך נחשב מי ששופך את הזרע ומבטלו השחתה זה כמו המבול".

(533) בא לבאר הסבר שני כיצד יש כאן דמיון למבול, בעוד שכאן לא איירי בהפסד לכל העולם, ואילו במבול היה הפסד לכל העולם.

(534) כפי שנתבאר למעלה [הערה 359] שהפועל מתייחס לנפש, קחנו משם.

(535) לשונו בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.]: "כי דבק בזרע כח קדוש, כאשר ידוע כי בזרע כח מצייר, ולפיכך כאשר משחית זרעו נחשב זה שופך דמים, שהוא כח המצייר שהוא בזרע. ועוד, הרי בכח הזרע להיות אדם, וכמו מי ששופך דם, אין השופך דם נוטל הנפש, רק שנוטל הדם הוא בטול הנפש, וכך כאשר משחית זרע בזה הוא מבטל הנפש, והוא כאילו שופך דם... כי השחית זרעו, אשר בזרעו כח נפשי".

(536) לשונו בח"א לנדה יג. [ד, קנב:]: "אין הזרע אדם פרטי שיאמר עליו כי זה הוא בלבד, רק כי הזרע הוא התחלת הויה בכלל, ושם הויה עליו, ואינו זרע פרטי. והמשחית אותו משחית התחלת ההויה... ויש לך לדעת עוד, כי קודם שיצא הולד לאויר העולם, נאמר על הנשמה כאשר עדיין אינה מחוברת לגוף כאילו הנשמה היא מסוף העולם עד סופו, כמו שיתבאר בפרק המפלת [נדה ל:], שאמרו כי הנשמה רואה מסוף העולם, כמו שיתבאר. וזה מפני שאין הנשמה מחוברת לגוף, והדבר הנבדל שהוא בלתי גשמי הוא

מסוף העולם עד סופו. ולכך זה שמשחית זרעו, כאשר יש לזרע הכנה לקבל הנשמה שהיא נבדלת קודם שבאה לגוף, נחשב כאילו הביא מבול לעולם. כי המבול היה ג"כ מסוף העולם עד סופו. וכך הוא כאשר משחית זרעו, שהוא מוכן אל הנשמה הנבדלת שהיא מסוף העולם עד סופו, כאילו הביא מבול לעולם. ומטעם זה אמר ג"כ שהוא כאילו שופך דמים, כאשר משחית הזרע שהוא הכנה לקבל הנשמה. ובפרק חלק [סנהדרין קי:] אמרו, קטן אימתי בא לעולם הבא, וסבר רבינא משעה שנזרע. ואף כי אין הנשמה בזרע, רק יש כאן הזרע שיקבל הנשמה, מ"מ נחשב כאלו הנשמה באה לעולם כאשר הזרע בעולם, ולכך היא באה לעולם הבא. וכן נחשב המבטל זרעו כמו השופך דם לגמרי, היא הנשמה, שהזרע מוכן לקבל הנשמה". ובמבוא לדרשות המהר"ל עמוד 42 כתב: "כי ההויה אינה מתחלקת לפרטים, ואין בה מדה של שיעור כל עוד שההויה לא יצאה מכלל התהוות, ולא נתחלקה לפרטים, הויה אחת היא, ולא תיגדר בכמות. לפיכך השחתת תחלת הוית הזרע כאילו מביא מבול לעולם, שהיא השחתת הויה". ושם מוסיף לבאר יסוד זה. וראה להלן בבאר הששי הערה 466.

(537) אודות החבור שיש לנפש עם הגוף, כן כתב בדרוש עה"ת [כח:], וז"ל: "כי הנפש מתחבר לשניהם; אם לגוף שהרי הוא עומד בגוף. אם לשכל, שהנפש מקבל השכל". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ח [תכט.], וז"ל: "וידוע שהנפש יש לו חבור אל הגוף ואל השכל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט:] כתב: "הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ושם פ"ד מי"ד [קפח:] כתב: "וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל הנהגה מן הנפש... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה", וזהו כי המלך דומה אל הלב ששם הנפש החיוני". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "כמו שהנפש הוא מנהיג איברי אדם, כך המלך מנהיג העם". וראה להלן בבאר הששי הערה 236, ובנר מצוה ח"א הערות 144, 147.

(538) כפי שכתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה.]: "כי הנשמה [של עובר] עדיין אינה מוטבעת לגמרי בגוף. אף כי הנשמה ניתנה באדם מיד כאשר הוא בבטן אמו [כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 327], אבל שתהיה מוטבעת בגוף, אינה מוטבעת בגוף עד שיוצא לאויר העולם". וראה להלן בבאר הששי הערה 466.

(539) אודות יסודו שיחס אדם הנברא לזרע שנוצר ממנו הוא כיחס הפרטי לכללי, נראה להביא הקבלה לכך ביחס של המצוות אל התורה. שבדרוש על התורה [נב.] כתב: "בפ"ק דקדושין [מ:]... נענו כלם ואמרו, תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה. וקשה, וכי

בשביל שהוא הכנה למעשה והביא לידי כך, יהיה הוא גדול. וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל, כמו שאמרנו. כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה. שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה, לא לזולת זה, כמו שאמרנו. זהו שאמר 'שהתלמוד מביא לידי מעשה', רוצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו". והרי יחס המצוות לתורה הוא היחס של הפרטי לכללי, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ב [עב:]: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי... וזהו אמרם ז"ל [ירושלמי פאה פ"א ה"א] שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, א] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק". הרי שיש כאן הקבלה גמורה. ועל פי זה יוסבר מדוע חמור עון בטול תורה יותר מאשר עון בטול מצוה, ודו"ק.

(540) בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיז:], ובח"א לנדה יג. [ד, קנב.], והאריך לבאר שם את שלשת הדברים שאמרו בחטא זה; (א) כאילו מביא מבול לעולם. (ב) כאילו שופך דמים. (ג) כאילו עובד עבודה זרה.

(541) הרמב"ם שהובא למעלה [ד"ה פרק ב'], ותוספות יבמות לד: [ד"ה ולא] בתירוץ א. וכן הוא בטור ורמ"א אבן העזר סימן כה סעיף ב.

(542) כפי שכתב למעלה בסוף ההקדמה [ד"ה ולכן אחר]: "הנה בזה החבור נבוא לבאר דרכי תורה שבעל פה, ולהסיר לזות שפתים מחכמי עולם, כי המבזה את החכמים הוא בכלל מי שאומר אין תורה מן השמים", וראה שם הערה 110.

(543) אודות שחז"ל נכנסו לפני ולפנים, כן מבואר בדרוש על המצות [נה.], שכתב עליהם: "הנכנסים לפני ולפנים בקדושה ובטהרה".

(544) אודות שחכמים ידעו מצפוני החכמה, לעומת זולתם, כן כתב בתפארת ישראל פ"ו [צט.], וז"ל: "והנה הם [שאר חכמים] חתרו דרכים הרבה לתת סבה וטעם כפי דעתם, אשר הוא רחוק מדרכי התורה ומדרכי החכמים. ויודעי התורה, אליהם בלבד נגלו מצפוני החכמה והאמת". ולהלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין] כתב: "והפלסופים לא ראו, והביטו רק הטבע... ואין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות; כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו ע"ה... למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם". ושם בהמשך כתב: "ואילו ידעו להבין דבר זה על עומקו, היו אומרים כי כל חכמי הגוים לאפס ותוהו נחשבו נגד הקל שבדבריהם [של חז"ל]". וקודם לכן כתב בבאר החמישי [ד"ה ואתה הבן]: "אשר עמדנו שם על עיקר דברי חכמים, ולהם לבדם נגלו סודי התורה והחכמה". ובגבורות ה' ס"פ יט [צ:] כתב: "וכל זה רמזו החכמים האמתיים יודעי מצפוני התורה". ושם בפנ"ד [רלח:] כתב: "כי הם [החכמים] היו יודעים מצפוני החכמה, וכל רז לא אנס להם". ובנצח ישראל ספ"ז כתב: "כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל". וראה שם הערה 318. וכבר המליץ הסמ"ע [שו"ע חו"מ סימן ג ס"ק יג] "פסקי הבעלי בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים". וראה למעלה הערה 61, ולהלן בבאר הרביעי הערה 61.

(545) ולמד כן מהפסוק [בראשית ב, כד] "ודבק באשתו" "ודבק - ולא שלא כדרכה". ופירש רש"י שם "שלא כדרכה אין כאן דבק, שמתוך שאינה נהנית בדבר, אינה נדבקת עמו". ובביאור דברי רש"י אלו, ראה להלן הערה 578.

(546) וסבר שאפילו "בן נח שבא על אשת חבירו שלא כדרכה פטור", וק"ו כשבא על אשתו שלא כדרכה. והלכה כרבא [רמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"ז].

(547) לשון הגמרא שם: "מי איכא מידי דישראל לא מיחייב, וכותי מיחייב", "דהואיל ומותר לישראל הותר אף לעובד כוכבים, דליכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור" [רש"י חולין קכא:].

(548) כדיליף ליה מפסוק שנאמר לאדם הראשון [בראשית ב, כד, הובא בהערה 545]. ואע"פ שלגבי היתרים שהתורה חידשה, השריש בגו"א שהם נהגו אף קודם מתן תורה [שמות פ"ד אות יח], וכגון ההיתר של "וחי בהם" [ויקרא יח, ה] "ולא שימות בהם" [יומא פה:] נהג גם קודם מ"ת, ד"כיון דהיתרה הוא, מה חילוק יש בין קודם מתן תורה ובין לאחר מתן תורה" [לשונו שם], שם מדובר בהיתר שאינו מפקיע את הדין, כי הדין קיים,

ורק כאשר יש סכנה בדבר הדין נדחה. אך כאן, אם ההיתר של ביאה שלא כדרכה יחול, תהיה בכך הפקעה גמורה לאיסור הנלמד מהפסוק "ודבק באשתו", ובודאי שקודם מתן תורה אין לנהוג היתר בדבר שנאסר להדיא.

(549) לאחר מתן תורה. וכמו שרבי אמר לאותה אשה על ביאה שלא כדרכה ש"התורה התירתך" [נדרים כ:], וביאר שם הר"ן "דכתיב [דברים כד, א] 'כי יקח איש אשה', שהיא לקוחה לו לעשות בה כל חפצו".

(550) פירוש - התורה ניתנה לישראל להחמיר ולא להקל, שהרי זו כל הסברא של "מי איכא מידי דלישראל שרי ולעובד כוכבים אסור" [חולין לג.], וכיצד כאן התורה התירה לישראל דבר שהיה אסור לבן נח. וראה תוספות חולין לג. [ד"ה אחד] שביארו את כל הדינים שמהם נראה לכאורה שיש לעכו"ם חומרא על פני ישראל. וכן אמרו [יבמות כב.] שיש לאסור מדרבנן עריות על הגר [אע"פ שמעיקר הדין היה ראוי להתיר, כי גר שנתגייר הוא כקטן שנולד], כדי "שלא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה".

(551) כפי שביאר שתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] שנקראו "ישראל" רק משקבלו את התורה. ובגבורות ה' פס"ב [רפ:] כתב: "'יעקב' במה שהם אומה זאת בלבד... 'ישראל' מצד מעלתם וחשיבותם, שדבק בהם כח עליון... כי ישראל דבק בכח קדוש שהם חלק השם יתברך". ובתפארת ישראל פכ"ח [תכד:] כתב: "ישראל קבלו החבור [בהקב"ה] בשלימות, כאשר ניתנה להם התורה. וראיה, שנתן לאדם הראשון מקצת מצות בלבד, ולכך לא היה החבור בשלמות. אבל ישראל שהיה להם תורה שלמה, חבור שהיה להם הוא שלם", וראה שם הערה 27, ולהלן בבאר הרביעי הערה 1258, ובבאר השביעי הערה 280.

(552) מביא פסוק זה כדי לבאר כיצד ניתן לומר שבעלי החיים מתחברים בשביל פריה ורביה, הרי אין להם דעת, וחבורם אינו נעשה אלא "להנאתו לתשמיש" [לשונו בח"א לסנהדרין קח: (ג, סוף רנז:) לגבי חבור העופות]. ועל כך מבאר שהקב"ה חקק כך בטבעם, כדי שהעולם יתיישב. וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [כח:]: "כל בעלי חיים וכל המינים שבעולם, 'לא לתוהו בראם', רק נאמר עליהם [בראשית א, כח] 'פרו ורבו ומלאו את הארץ'. עד שאין אחד בטל, והכל פועלים בעולם אשר נבראו בו". ודעת המהר"ל היא שהפסוק "לא תוהו בראה" מגדיר את מהותה של מצות פריה ורביה. וכגון בגו"א בראשית פ"ד אות כז כתב: "דבפריה ורביה כתיב 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'". וכן הוא בתוספות ב"ב יג. ד"ה לישא, ותוספות יבמות סב. ד"ה הכל. אך ק"ק, כי בגו"א שם ביאר את המקור לדברי הגמרא [סנהדרין נט:] שגוים אינם מצווים לאחר מתן תורה בפריה

ורביה, משום "דכתיב גבי פריה ורביה 'לא תוהו בראה וגו", וזה לא יתכן בבני נח שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'". ואם לא נאמר בבני נח "לא תוהו בראה", כיצד יאמר כן בבעלי חיים. ויל"ע בזה. ואולי ניתן לבאר זאת על פי דבריו בגו"א שמות פכ"ב אות לד, בביאור דברי רש"י [שמות כב, ל] "לכלב תשליכון אותו - ללמדך שהכלב נכבד ממנו [מהנכרי]". וכתב שם בזה"ל: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו. כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם" [והובא למעלה בבאר החמישי הערות 119, 462, בבאר הששי הערה 78, ובבאר השביעי הערה 40]. ולכך יש מקום לומר שבהמות מקיימות "לשבת בראה" יותר מהנכרי.

(553) כי החבור שלא כדרכה "אינו מקום זרע" [רש"י יבמות לד:, ד"ה שלא].

(554) יסוד נפוץ, וכמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 331, ונכתב שוב בסמוך בהערה 575.

(555) לשונו להלן בבאר החמישי [ד"ה פרק הבא על יבמתו]: "כל צורה הוא מתחבר לאשר הוא צורה לו... שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש... והמקבל הצורה נמשל בנקיבה, והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה של זכר עם הנקיבה". וראה שם בהערות. וכן הוא בגו"א בראשית פ"ב אות מב, ובגבורות ה' פי"ט [פז:]. וכאן בא להדגיש את החבור מצד הצורה, המשתוקק להתחבר אל הדבר שהוא צורה בעבורו.

(556) בא לבאר שמגמת החבור השני הזה היא החתירה לשלימות, ששלימות הצורה מחייבת שהאדם יהיה שלם ע"י האשה [ולכך אין חבור זה שייך לחסרי השלימות, וכמו שמבאר]. ואודות שהאדם הוא שלימות הבריאה בתחתונים, כן כתב בנצח ישראל פי"א [שג:], וז"ל: "'חביב אדם שנברא בצלם אלקים' [אבות פ"ג מי"ד], שזה מורה כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים". ובדר"ח שם [קמד.] כתב: "ענין הצלם הזה שהוא אור וניצוץ אלקי נבדל דבק באדם... הוא נבדל לגמרי... כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו לבד הש"י... שהאדם בתחתונים מלך, ואין עליו כי אם השי"ת, לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל... כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים נקרא אור, וזיו הצלם של אדם שהוא בצלם אלקים, כי האור והזיו שהוא מורה על המציאות הוא כמו אור המציאות של השי"ת... ועל זה

אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם". וזהו דיוק לשונו כאן "והאדם שהוא שלימות הבריאה בתחתונים". וראה להלן בבאר השביעי הערה 37.

(557) כהמשך להערה הקודמת [שמדובר כאן בשלימות האדם הנובעת מהיותו מחונן בצלם אלקים], צרף לכאן דבריו בגו"א דברים פ"ד אות כא [ד"ה ועוד] בביאור דברי רש"י שם [דברים ד, לב] "מלמד על קומתו של אדם שהיתה מן הארץ עד השמים והוא השיעור עצמו אשר מקצה אל קצה", וז"ל: "כיון שנברא האדם בתחתונים בצלם אלהים, אין דבר אלהי חלק בלבד, כי החלק הוא לגשם שמתחלק, ומאחר שהאדם נברא בתחתונים בצלם אלהי, אי אפשר שלא יהיה לצורתו - אשר הוא צלם אלהים - כוללת בתחתונים. ולפיכך אמרו שנברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב, וזה מצד צלם אלהים. שאין ספק כי צלם אלהי אשר נתן בו השם יתברך הוא דבר אלהי, שאין צלם אלהי נאמר על התואר והתמונה בלבד, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלהי. לכך נאמר עליו שהוא מן הארץ עד השמים וממזרח למערב, כי כל דבר אלהי אינו מחולק ולא יוגבל, ולפיכך נברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב... ולפי ענין אלהי שיש בו יאמר עליו שהוא הכל, כמו שיש להשם יתברך בעליונים, והאדם שהוא נברא בצלם אלהים בתחתונים יאמר עליו שהוא בעולם התחתון הכל, ואינו חלק. ומאחר שמכח הענין האלהי שבאדם מוכרח שהוא הכל ולא חלק, וזהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלהי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם". ובנצח ישראל פי"א [ש:] כתב: "כי השלם ראוי אל השלם", ושם הערה 221. ולכך ברי הוא שהאדם "ראוי שיהיה שלם". ולהלן בבאר השלישי [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי האדם הוא שנברא בצלם אלקים, וצורתו בשלימות בלי חסרון, שאל"כ... אין ראוי לומר עליו שנברא בצלם אלקים". וראה שם הערה 46, ולהלן בבאר הששי הערה 764.

(558) "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" [בראשית ב, יח]. וביבמות סב: "כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה". וכתב שם בח"א [א, קלג:]: "כי כל שמחה הוא מפני השלימות, כי כאשר אחד בשלימות אז בא השמחה. ואין אדם בשלימות כאשר אין לו אשה, ולכך שרוי בלא שמחה". ושם מאריך לבאר זאת. ובגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "הנושא אשה, קודם זה היה פלג גופא, וכשנשא הוא גוף שלם". ומקורו בזוה"ק ח"ג פג: "בר נש בלא איתתא - פלג גופא". ובתפארת ישראל פל"ו [תקכח.] כתב: "כי האשה היא 'עזר כנגדו', והרי היא השלמת האדם", וראה שם הערה 28.

(559) אודות שהחבור ביחד הוא ההשלמה, ראה בח"א לב"ב עד: [ג, קו.], שכתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "אמנם מה שאמר 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה - גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". וצרף לכאן דברי הזוה"ק [ח"א קעו.] שבכל מקום של תשמיש של מצוה השכינה מצויה שם. והרי שכינה שורה רק במקום של שלימות, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קכד:], וז"ל: "השי"ת הוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ובח"א לשבת ל: [א, יד:] כתב: "כי אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם". והואיל ונתבאר כאן ששלימות האדם היא בחבורו עם בת זוגו, לכך מובן ששם תשרה השכינה. וראה להלן בבאר החמישי הערה 289.

(560) ולכך ההיתר של ביאה שלא כדרכה החל רק לאחר מ"ת, שאז הגיעו ישראל למדרגת הצורה, והם שייכים לבחינה השניה של החבור, וכמו שמבאר.

(561) כמו שיביא בסמוך את מאמרם [יבמות סא.] "אתם קרויים 'אדם' ואין אומות העולם קרויים אדם". וז"ל בגבורות ה' פ"ד [כט.]: "כי המצרים הם דבוקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה. ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה [במדבר ה, טו] שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה [רש"י שם]. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף, וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן ענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל

הם נמשלים לענין הצורה, ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". ושם מאריך לבאר שכתוצאה מכך ישראל השתעבדו במצרים דוקא. ובנצח ישראל פי"ד [שמג:] כתב: "הלא בארנו מזה קצת בחבור גבורות ה' [פ"ד], עיין שם. ובמקום זה נוסיף ביאור, להעמיד אותך על שורש הדברים. וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". וראה שם הערות 45-47, ולמעלה בבאר הראשון הערה 60, ולהלן בבאר החמישי הערה 342, ובבאר הששי הערות 120, 680.

(562) מה שכתב שחומריות האומות היא "כאשר נתנה התורה לישראל" כוונתו מבוארת על פי דבריו להלן בבאר הרביעי [ד"ה במדרש ב"ר], שביאר שם שכאשר ניתנה התורה לישראל נחרבו אומות העולם, שהופקעו מעיקריות העולם [והובא במקצת למעלה הערה 442]. ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.] עמד על כך שנאמר במשנה שם "חביב אדם שנברא בצלם", ולא נאמר "חביב ישראל", וז"ל: "ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם' ולא אמר 'חביבין ישראל', וזה כי הפרש גדול יש, אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מ"מ יש צורת אדם באומות ג"כ, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מ"מ נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום, ולכך לא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלהים'. ועוד, כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם ישראל נקראים, **ואם אחר שבחר השי"ת בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות**, מ"מ הצלם האלהי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר". וכן כתב אות באות בנצח ישראל פי"א [דש:], וראה שם הערה 266. ובתפארת ישראל ס"פ כו כתב: "כי קודם מתן תורה היו אומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו". וראה להלן בבאר הששי הערה

606. **אמנם תקשי לך**, שלפי זה קודם מתן תורה היה צריך להתיר ביאה שלא כדרכה לבני נח, שאז היתה להם מעלת הצורה. אך לא מצינו כן, שהרי הפסוק האוסר ביאה שלא כדרכה נאמר לאדם הראשון [בראשית ב, כד "ודבק באשתו" (סנהדרין נח:)]. וראה הערה 565. ויל"ע בזה.

(563) ויש למהר"ל ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים 'אדם', ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [דבריו כאן, תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח, נצח ישראל פי"ד (דש:), גבורות פמ"ד (קסז.), ועוד]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [תפארת ישראל ס"פ יב, שם ר"פ יז, גבורות ה' פל"ט (קמז.), ובגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:), ואור חדש (קפח:)]. והסברים אלו מלוקטים בתפארת ישראל פ"א הערה 88.

(564) אצל האומות.

(565) אוזן מלים תבחן. כי בתפארת ישראל פט"ז [רנא.] הביא דברי הגמרא [סנהדרין לח:] שאמרו על יומו הראשון של אדם הראשון, שבשעה שביעית נזדווגה לו חוה, וכתב על כך בזה"ל: "דבר זה מדרגה יותר נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם לגמרי. שכך אמרו כל **ישראל** שאין לו אשה אינו אדם... כי אין האדם **הישראלי** נחשב אדם שלם בלא אשה". והנה לשון המאמר בגמרא הוא [יבמות סג.] "כל אדם שאין לו אשה אינו אדם", ולא נזכר שם שאיירי דוקא בישראל, אך בעין יעקב שם גרסו "כל יהודי שאין לו אשה אינו אדם". ומדוע ראו לנכון בעין יעקב להוסיף ולכתוב "כל **יהודי** שאין לו אשה אינו אדם", וכן הדגיש המהר"ל בתפארת שם "כי אין האדם **הישראלי** נחשב אדם שלם בלא אשה" [ראה שם הערה 102]. אך לפי המתבאר כאן הדבר מיושב להפליא, כי המאמר שם נסוב סביב הציר של הבחינה השניה בחבור, והיא שיש השלמה מצד עצם הזיווג, ולא משום פו"ר נגעו בה. והרי בחינה זו קיימת רק אצל ישראל, ולא אצל האומות, וכמבואר כאן. [ואף שאיירי שם באדם הראשון, ולא בישראל, אבל כבר נתבאר (בהערה 562) שעד מתן תורה היתה אף לאומות מעלת הצלם.] והואיל ואיירי לגבי החבור של השלמה, הדגיש לומר פעמיים שאיירי בישראל דוקא.

(566) חילוק זה בין החבור של ישראל לחבור של האומות מתבטא בעוד פן. הנה 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 להלן בבאר הששי [ד"ה ואחר כך אמר], וז"ל: "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", ושם הערה 114. ובח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.] הוסיף בזה: "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". והנראה בטעם הדבר, כי הקדושה של נערה מאורסה נובעת מכך שהיא מיוחדת ומתייחדת לבעלה ["מקודשת לי, מיוחדת לי, ומזומנת לי" (לשון תוספות קידושין ב: ד"ה דאסר)]. וכל הענין של "מיוחדת לי" שייך רק כאשר מדובר בחבור של השלמה, שהאיש משלים את עצמו על ידי אשתו. אך בחבור שמטרתו לפו"ר, לא שייך לומר על כך "מיוחדת לי", "שהפריה ורביה אינו דבר עצמי לאדם במה שהוא אדם, אבל הוא דבר מקרה לאדם" [לשונו בגו"א בראשית פ"ב תחילת אות לד]. ואם הפו"ר אינה דבר עצמי לאדם, בודאי שהחבור שנוצר להשגת פו"ר לא יהיה דבר עצמי לאדם. ובחבור הנעדר עצמיות, התייחדות מנין. ולכך לא נמצא אצל האומות מושג של אירוסין. מה שאין כן אצל ישראל, שבחבורם יש השלמת האדם, לכך שייך מושג של "אירוסין", כי מרגע הקידושין המקודשת היא מיוחדת ומתייחדת להשלמת בעלה. וזהו שכתב בח"א לסוטה י. [ב, מ:]: "כי האיש הוא צורה לאשה, הצורה מייחדת החומר עד שאין לו הסרה מאתו". והרציתי את הדברים למו"ר שליט"א, והוטבו בעיניו.

(567) מסופר שם בגמרא שאשה אחת אמרה לרבי "ערכתי לו שולחן והפכו ["ששימש עמה שלא כדרכה" (הרא"ש שם)]. אמר, בתי, תורה התירתך". הרי שרבי לא הזכיר שום משל. אך קודם לכן אמרו בגמרא "כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו, עושה. משל לבשר הבא מבית הטבח, רצה לאכלו במלח, אוכלו. צלי, אוכלו. מבושל, אוכלו. שלוק, אוכלו. וכן דג הבא מבית הצייד". והמהר"ל חיבר להדדי את רבי עם המשל, וראה הערה 582. והמשל בא להורות שבכל ענין יש חבור חומר לצורה, וכמו שמבאר.

(568) פירוש - הכל נמדד ונערך מצד הבעל, כי הוא הצורה והעיקר. ואע"פ שמבחינת האשה יש הבדל גדול בין ביאה כדרכה לביאה שלא כדרכה [כמבואר בהערה 578], אך אין זה נוגע לבחינת האיש. [ודייק לה שאמרינן "ביאה כדרכה", או "ביאה שלא כדרכה", ולא אמרינן "ביאה כדרכו" או "ביאה שלא כדרכו".] וצרף לכאן את דברי הר"ן

[נדרים ל. ד"ה ואשה] שכתב לגבי דעת האשה בקידושין בזה"ל: "מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש, היא מבטלת דעתה ורצונה, ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו. הלכך אין אנו דנין בקידושין מצד האשה, אלא מצד הבעל". וראה להלן הערה 583 אודות שהצורה מושלת בחומר. ולהלן יבאר הסבר שני במשל, כמבואר בהערה 582.

(569) פירוש - אם חבור של איש ואשה היה תולה בפריה ורביה, אזי החבור של צורה לחומר היה נגזר מתלות זו, והיה נמצא רק בדמות של ביאה כדרכה. אך הואיל ואין חבור איש ואשה נתלה בפריה ורביה, ממילא אין ענין להגביל חבור זה לביאה כדרכה בלבד, אלא כל חבור של צורה וחומר יחשב חבור כראוי.

(570) קודם מתן תורה.

(571) אחרי מתן תורה, אך לא שיש היתר בעצם לבני נח.

(572) עיקר יסודו הוא להעמיד חבור לפריה ורביה לעומת חבור להשלמת צורת האדם, כאשר החבור הראשון שייך לכל הנבראים, ואילו החבור השני שייך רק לישראל. ובהשקפה ראשונה נראה שעד כמה שנוגע לפריה ורביה, בזה אין הבדל בין ישראל לשאר הנבראים. אך מוכח להדיא לא כך. שהנה הפסוק המורה על החבור השני הוא [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש וגו' ודבק באשתו והיו לבשר אחד", וכמבואר בדרוש לשבת תשובה [פא:] שפסוק זה מורה על האחדות שבחבור איש לאשתו, מכל מקום פירש שם רש"י "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". הרי אע"פ שהפסוק עוסק בחבור המיוחד לאדם, פירש רש"י שאיירי בחבור לפו"ר, אשר משותף לכל הנבראים. ושאלה זו כבר הקשה שם הרמב"ן על רש"י, וז"ל: "ואין בזה טעם, כי גם הבהמה והחיה יהיו לבשר אחד בולדותיהם", ומתוך כך ביאר שהפסוק עוסק בחבור השני, ולא בחבור הראשון. אך הגו"א שם [אות מה] יישב את שיטת רש"י, וז"ל: "ויראה דאין זה קשיא, דאין לבהמה ייחוס שיאמר על הולד 'בן שור פלוני', אבל באדם יש לו ייחוס, שנקרא 'פלוני בן פלוני', וזה נקרא שבשרם אחד". הרי שאף פו"ר של אדם שונה מפו"ר של שאר הנבראים. והרי בדינים שונים מצינו שנכרי אין לו אב [יבמות צח.], שהתורה הפקירה את זרעו של עכו"ם, שנאמר [יחזקאל כג, כ] "וזרמת סוסים זרמתם", ואין לנכרי יחס [תוספות ותוספות הרא"ש כתובות ג: ד"ה ולדרוש]. ואף בנכריותו הפקירה התורה את זרע העכו"ם לגבי עריות [תוספות בכורות מו. ד"ה נתגיירה], ואע"פ שיש לנכרים יחס לגבי ירושה [יבמות סב.], שאני התם שגילה הכתוב שלענין ירושה אין אומרים שהתורה הפקירה את זרעו של עכו"ם [רמב"ן יבמות צח.].

והרי דעת הר"ת [כתובות ג: ד"ה ולידרוש] שביאת גוי נחשבת לכל דבר כביאת בהמה, ואינה אוסרת אשת ישראל על בעלה. וכל זה מורה שאף לגבי חבור לפו"ר, אינו דומה חבור של ישראל לחבור של גוי. ונמצא, שאף שחבור לפו"ר יכול להיות ללא השלמת הצורה [כמו אצל שאר נבראים], וכן חבור להשלמת הצורה יכול להיות ללא פו"ר [ביאה שלא כדרכה], אך כאשר שני חבורים אלו מזדמנים לפונדק אחד, אף החבור של פו"ר נתפס כבטוי לשלימות האדם, וכלשונו של הפחד יצחק חנוכה מאמר ג, אות ה: "כל אהבה מגיעה למרום פסגתה בשעה ששני הצדדים יש להם שותפות של יצירה". וראה להלן הערה 679, שנקודה זו הוכחה שם.

(573) בא לבאר הסבר שני. ובעוד שהסברו הראשון ביאר שיש חבור לפו"ר, ויש חבור להשלמת הצורה, הרי בהסברו השני יבאר שבחבור להשלמת הצורה גופא ישנם שני אופנים; חבור צורה בחומר, כשהצורה מוטבעת בחומר. וחבור צורה לחומר, כשהצורה נבדלת מהחומר.

(574) כאשר האיש הוא הצורה, והאשה היא החומר, וכמבואר בהערה הבאה.

(575) יסוד נפוץ מאוד מאוד בספריו. וכגון בתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", וראה שם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "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". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ופי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ה [לה.]. 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 [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש

רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים, והובא למעלה בבאר הראשון הערה 198. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:].

(576) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פט"ו [שסד.] כתב: "וידוע כי הם שלשה עולמות; כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. ולכך הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל. אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד, ועושה פעולות מתיחסים אל ענין זה, דהיינו שאין אחד בטל אצל השני, ושניהם משותפים ביחד. ומדריגה זאת מדריגה של עולם אמצעי, שאין הצורה הטבעית מוטבע בחומר, כמו שיש בעולם השפל שהצורה שעומדת בחומר מוטבע בו, ואין זה בעולם האמצעי, כי יש לה צורה בלתי מוטבעת בחומר, ועל כל פנים אין הצורה מוטבעת כמו שהוא בעולם הזה השפל התחתון. לכך בזמן ימי עמידה נחשב כי האדם עומד בעולם האמצעי. אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים". ובגבורות ה' פס"ד [רצה.] כתב: "שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד יש בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר, ועוד שלישי החומר לגמרי". וכ"ה בדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:], שם פ"ו מ"י [שכא:]. וכ"ה בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז:], בח"א לב"ב עג: [ג, צו.], ח"א לערכין טו. [ד, קלג.], ובח"א לנדה לא. [ד, קס:].

(577) שהרי על החבור הזה נאמר [בראשית ב, כד] "דבק באשתו והיו לבשר אחד", וכמובא בהערה 570. וצרף לכאן דבריו בגו"א במדבר פכ"ו אות ה, שביאר את דברי רש"י שם [במדבר כו, ה] ש"לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם [על משפחות ישראל במצרים, וכמו "משפחת החנוכי" (שם)], ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וכתב שם בזה"ל: "שם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה [סוטה יז.]. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם. שמי שהוא אצל הענין יכול להעיד, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם". ומבואר מדבריו שלא רק שהשם י"ה נמצא באיש ובאשה, אלא שהוא נמצא במיוחד ובמסויים בזיווג של איש והאשה המביא להולדת בנים [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 1222, ובבאר החמישי

הערה 285]. ומוכח מכך שבזיווג כדרכה ישנו חבור גמור בין היו"ד [הצורה, האיש] לבין הה"א [החומר, האשה]. שאם לא כן [שלא היה חבור גמור, אלא חבור חלקי בלבד], לא היה עולה מצירופי האותיות של האיש והאשה אחד משמותיו יתברך.

(578) וזהו ביאה שלא כדרכה. ודייק לה, שמקורו של רבי חנינא לאסור על בן נח ביאה שלא כדרכה היא מתיבת "**ודבק** באשתו", שמכך למד [סנהדרין נח:] למעט ביאה שלא כדרכה. הרי שהמאפיין המובהק לחבור כדרכה הוא תיבת "ודבק", והמאפיין המובהק של ביאה שלא כדרכה הוא העדר דביקות, עד כדי כך שמחמת כן ביאה שלא כדרכה מתמעטת מתיבת "ודבק". **ועל פי** דבריו, ניתן לבאר את שיטת רש"י. שהנה בסנהדרין נח: ביאר רש"י שתיבת "ודבק" ממעטת ביאה שלא כדרכה משום ש"אין כאן דבוק, שמתוך שאינה נהנית בדבר אינה נדבקת עמו". והקשו עליו האחרונים, הרי בקידושין כב: אמרו על ביאה שלא כדרכה "מאן לימא לן דלאו הנאה אית להו לתרוייהו" [גליון הש"ס לרעק"א בקידושין שם, והגהות מהר"ב רנשבורג בסנהדרין נח:]. ונראה לישב על פי דבריו כאן, שאף בביאה שלא כדרכה אכן נהנית, אך אין זו הנאה המביאה לידי דביקות, כי אין שם חבור גמור בין האיש לאשה, ולכך אין היא נהנית ממה שהבעל נהנה, אלא לכל אחד מצדדים יש את ההנאה שלו, שאינה של זולתו. מה שאין כן בביאה כדרכה, שיש שם חבור גמור בין האיש לאשה, לכך האשה נהנית מאותה הנאה שהבעל נהנה, והנאה משותפת זו מולידה דביקות ביניהם. וכן מדוייק לשון רש"י שכתב "שאינה נהנית **בדבר**", ומדוע לא סתם ואמר "שאינה נהנית", וכפי שכתב בעמוד הקודם [סנהדרין נח.] על הדרשה "ודבק ולא בזכר" - "דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה, אינו נדבק עמו", ולא כתב "שאין הנשכב נהנה בדבר". אלא תיבת "בדבר" באה להורות באצבע על אותה ההנאה שהיתה אמורה להיות משותפת לשני הצדדים, שאינה קיימת בביאה שלא כדרכה מפאת העדר חבור גמור, כי אין אז הנאה אחת לשני הצדדים, אלא הנאות מחולקות. ודו"ק. ובאור חדש [קסא:] הביא את המשנה בקידושין [ב.] שהאשה נקנית בכסף בשטר ובביאה. וביאר שם שקנין כסף הוא מצד האשה, ואילו קנין שטר הוא מצד האיש, ובנוגע לקנין ביאה כתב בזה"ל: "הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם".

(579) בגבורות ה' פ"ד [לא.] כתב: "כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... וישראל הם הצורה הנבדלת, בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו], 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'. שהצורה המוטבעת היא צורה ואין לה

שלימות אשר ראוי לצורה... שהיא צורה חסירה... וזאת הצורה הפחותה והארורה אינה מתאחדת ומתיחסת כלל עם הצורה הקדושה הנבדלת. כי מה יהיה היחוס בין צורה לצורה אם לא שהצורה המוטבעת היא משועבדת תחת צורה הנבדלת, ובודאי זה ענין עבד כנעני". **דוגמה לדבר**; היחס שבין שתי הצורות הללו הוא מעין היחס של מחשבה לדבור, וכמו שכתב בתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.]: "נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי... אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". וראה תפארת ישראל פי"ג [רט:], ושם הערה 68, וגו"א שמות פכ"ה הערה 23. והרי מידת הגוים מתבטאת בדיבורם, ואילו מדת ישראל מתבטאת במחשבתם, וכמו שכתב בגו"א שמות פ"ב אות כג [ד"ה ותדע]: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי". 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" [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 738]. ובירושלמי תרומות פ"א ה"א אמרו "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 [א, פא.] 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 מתבטאת במחשבה [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 1052, ובבאר השביעי הערה 25]. וכל זה מורה שמעלת ישראל היא צורה שאינה מוטבעת בחומר, ואילו מעלת הגוי אינה אלא צורה המוטבעת בחומר. וראה להלן בבאר החמישי הערה 398.

(580) שזהו גדר איסור עריות, שבא על מי שאין לו חבור אליו. וכפי שכתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד]: "סוד עריות סדר המציאות וחבורם זה עם זה... שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות... כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם, וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק שישמרו חקם, והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק". וראה להלן הערה 672. ובגבורות ה' פי"ט [פח.] כתב: "מי שבא על אשת איש... [הוא] חבור שאינו ראוי, שהוא מתחבר בדבר שאינו שלו". וכשם שהעובר על העריות חייב מיתה, כך בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה חייב מיתה, כי שניהם מתחברים לדבר שאינו ראוי להם. **וכתב כך** רק בהסברו השני, ולא כתב כן בהסברו הקודם [שביאה שלא כדרכה לגוי היא "כאילו בא על דבר שאין לו חבור אליו"]. כי בהסברו הראשון החלוקה בין ביאה כדרכה לביאה שלא כדרכה היתה בקביעת מטרת הביאה, שביאה כדרכה היא לפו"ר [ומותרת לגוי], וביאה שלא כדרכה היא להשלמת הצורה [ואסורה לגוי], אך לא חילק באיכות החבור, רק במטרת החבור. ולכך לא היה מקום לומר שביאה שלא כדרכה תיחשב כביאה שאין לו חבור אליו, כי הרי הביאה בעצם ראויה אם תהיה מכוונת למטרתה. מה שאין כן לפי הסברו השני, הרי החלוקה בין ביאה כדרכה לביאה שלא כדרכה היא בהגדרת מעשה החבור, שאינו דומה חבור הראשון [הצורה דבוקה בחומר] לחבור השני [הצורה נבדלת מן החומר]. וכאשר גוי עושה את החבור השני, הוא מתעסק בסוג חבור שאינו שייך אליו, ולכך כאן ביאר שהוי כאילו בא על דבר שאין לו חבור אליו.

(581) דוגמה לדבר; להלן בתחילת הבאר השביעי הביא דברי הגמרא [פסחים מט:] שעם הארץ אסור לאכול בשר, לעומת ת"ח, וכתב לבאר: "כי החמרי אין לו מציאות

כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי וזה נבדל מן החמרי... ולפיכך עם הארץ שהוא חומרי אסור לו לאכול בשר, שאין ראוי לאכול בשר רק מי שהוא נבדל מן החמרי. ואין לדברים שהם בעלי חומר מציאות אצל דבר שהוא נבדל". וביאור הדברים, כי האכילה לאדם היא סוג של חבור [כמבואר בנתיב העבודה פט"ז (א, קכו:), שביאר שם שהתשמיש נקרא אכילה (הובא להלן בבאר החמישי הערה 202)]. והואיל ובאכילת בשר, החומרי מתכלה, א"כ האדם האוכל בשר עושה חבור של צורה הנבדלת מן החומר, ולא חבור של צורה המוטבעת בחומר. ולכך דוקא מפאת רוממות הת"ח, רשאי הוא להתחבר ולהשלים חסרונו בכליונו של הדבר החומרי. ואילו עם הארץ, אינו רשאי להתחבר ולהשלים את חסרונו בכליונו של הדבר החמרי, כי זה מעבר למדרגתו. וכן בנדון דידן, דוקא רוממות מעלת ישראל מאפשרת להם חבור נוסף לחומר. וראה להלן בבאר השביעי הערה 69.

(582) כמובא בהערה 567. וחוזר למשל זה בהסברו השני, בשביל דבר שנתחדש בו. כי לפי הסברו הראשון, המשל בא להורות שהכל נמדד מצד האיש [הקונה], ולכך כל דבר שימצא חן בעיניו, נתפס כהשלמה לצורה [ראה הערה 568]. אך לפי הסברו השני, המשל בא להורות על הפער הקיים בין האיש [הקונה] לבין האשה [הבשר], ופער זה מורה שלא מדובר כאן בחבור של צורה המוטבעת בחומר, אלא בחבור של צורה הנבדלת מן החומר, וכמו שמבאר.

(583) ועוד אודות שהצורה פועלת ומושלת בחומר, הנה נצח ישראל פי"ד [שמו.] כתב: "וידוע כי הצורה שהוא פועל ומושל בחומר". וכן כתב בגבורות ה' פ"ד [ל:]. ושם פי"א [סג.] כתב: "וכבר ידוע כי הצורה הפועל והמולך, והחומר משועבד תחת הצורה". וכן כתב שם פ"מ [קנב:], ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ועוד. ובח"א לב"מ עה: [ג, ל:] כתב: "מי שאשתו מושלת עליו מבטל ממנו מה שנקרא 'איש', עד שאין לו חשיבות הצורה שהיא מושלת בחומר, וזה מבטל ממנו שם צורה". וראה בפרקי מבוא לספר נשמת חיים עמוד 60, אודות שהצורה היא חירות, והחומר הוא עבדות.

(584) לשונו בגבורות ה' פ"ד [לא.]: "כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר, ויש לה משפט החומר בכל מעשיה... ולפיכך ימשך לה מן הדברים אשר ימשכו אחר החומר, ושוים בכל דבר... והצורה הזאת המוטבעת אינה בן חורין, רק משועבדת לצורה הנבדלת".

(585) שאז יש חבור צורה בחומר, ודביקות גמורה ביניהם שנעשים "לבשר אחד", וכמו שהתבאר בהערה 577.

(586) החומר.

(587) והפלגת החכמה מביאה לשמחה. ונראה לבאר זאת, על פי דבריו בנצח ישראל פל"ב [תרכו:], שכתב שם: "ומה שאמר [סנהדרין צג.] 'יודע נגן' [ש"א טז, יח] יודע לשאול. פירוש, מי ש'יודע נגן' והשואל מדה אחת להם. לפי שהתורה משמח לב האדם, וכאשר ישאל אדם הוא משמח לב השומע, ופותח את לבו עד ששמח, כמו שעושה מי שיודע נגן". והנה חידוש גדול טמון בדברים אלו. והוא, ששמחת הלב שיש בדברי תורה שייכת יותר לשאלה מאשר לתשובה. שהרי בנוגע לשאלה נאמר "יודע נגן", ואילו בנוגע לתשובה נאמר "גבור חיל" [שם], וכמבואר שם בגמרא. הרי ששמחתה של תורה הוזכרה ביחס לשאלה ולא ביחס לתשובה. אמנם גם ביחס לשאלה, לא מדובר אודות השואל, אלא אודות הנשאל. ומ"מ שפיר רואים אנו שה"משמחי לב" של תורה נאמר בשלב של שמיעת השאלה [כאשר השומע הוא בגדר "נשאל"], יותר מאשר בשלב של ענית התשובה [כאשר השומע הוא בגדר "משיב"]. וזו הערה משמחת לב. **ושמעתי ממו"ר** שליט"א לבאר, שהנה קבע המהר"ל ששמחה קשורה לשלימות [ראה למעלה הערה 558]. אך יסוד אחר של המהר"ל קובע שכאשר אדם מתנועע ומשתוקק להתקרב לדבר, הרי שהמשתוקק נקשר לאותו דבר הרבה יותר מאשר אחר שכבר הגיע לתכליתו הנרצית. ולדוגמה, ראה דבריו בדר"ח פ"ד מ"ח [סוף קצז.] שכתב: "ואשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר, כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע... וכבר רמזו חכמי האמת דברים אלו בפרק כל כתבי [שבת קיח:], אמר רבי יוסי יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה... ולמה אמר עם המתים בדרך מצוה ולא עם עושי מצוה. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל הש"י, נחשב שהוא עם הש"י... מה שאין כן מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה מדריגה שיש לעושי מצוה, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להדבק בו יתברך לגמרי". וכ"ה בנתיב התורה ס"פ טז [א, עב:]. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט.] הוסיף: "וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שכבר קרוב לו כבר". וראה גו"א ויקרא פ"ב אות לא, ושם הערה 137. **ואף אנן** נאמר, שההשתוקקות לשלימות היא במעלה גבוהה יותר מאשר השגת השלימות עצמה. והיציאה אל השלימות גונזת בתוכה יותר אוצרות שמחה מאשר המצאות השלימות זה מכבר. ואין לך "יציאה אל השלימות" יותר מאשר שאלה הנקלטת אצל הנשאל. כי שאלה במהותה היא יציאה מעבר למושכלות שכבר נקבעו בשכלו של השומע, וחריגה לעבר שלימות שנמצאת מבעד להשגתו העכשוית. וזהו שכתב המהר"ל שהשאלה משמחת לב השומע, כי השומע "פותח את לבו עד ששמח". וא"כ פסגת

השמחה נמצאת בשלב של קליטת השאלה יותר מאשר בשלב של אמירת התשובה, כי בשאלה נמצאת היא החתירה להתנועע אל שלימות שהיא מעבר לעצמו. **וצרף לכאן** שמצאנו אצל חכמים ביטוי של "טפח שוחק" ו"טפח עצב" [ראה סוכה ז., עירובין ג:] ו"טפח שוחק" הוא טפח מרווח יותר מטפח רגיל [רש"י שם]. ומדוע טפח זה נקרא בשם "שוחק" [ראה ר"ח ערובין ג:, וערוך ערך סחק]. אלא שהם הם הדברים. היציאה מעבר לגבולות הטבעיות היא השמחה שעליה נסובים דברי המהר"ל כאן. וטפח החורג מעבר לעצמו נקרא הוא "טפח שוחק". וטפח המצטמצם בתוך מסגרתו הטבעית נקרא "טפח עצב". **הרי כאשר** יש לאדם את ההרגשה שהוא יוצא מעבר לגבולותיו, יש בכך להביאו לשמחה. ואין דבר שנותן לאדם הרגשה שהוא פורץ מבעד לגבול יותר מכאשר הוא שומע דברי חכמים, "המורים על **הפלגת** החכמה". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 164 בביאור [ישעיה נו, ז] "ושמחתים בבית תפילתי".

(588) כמבואר להלן בתחילת הבאר הרביעי: "שהם [חז"ל] כסו והעלימו מאוד, [וא"כ] איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה, כמו שאמרו לרבי עקיבא [שבת צז.]... אתה עתיד ליתן את הדין, שהתורה כסהו ואתה מגלה אותו". וראה שם בהערות. ובמגילה ג. אמרו "יצתה בת קול ואמרה, מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם".

(589) כמו שאמרו במגילה ג. "עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו, ואמר, אני הוא שגיליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקת בישראל". הרי שלכבוד ה' ותורתו, רשאים לגלות אף סתרי תורה. ונראה ביאורו, שהחובה להסתיר דברי תורה מסויימים נלמד מהפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וכמבואר בב"ר ט, א. אך כאשר כבוד אלקים מחייב לגלות הדברים, שוב אין כאן חובת הסתרה, כי הכבוד שאסר את הגלוי הוא הכבוד שהתיר את הגלוי. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 20, ובבאר החמישי הערה 74.

(590) פירוש - חז"ל יליצו בעד אלו החסים על כבודם. וראה למעלה בהקדמה [ד"ה ומעתה אם] כמה שיש על האדם לחוש לכבוד חכמים.

(591) כמבואר למעלה בהקדמה [ד"ה ולכך כאשר], ושם הערה 59, ובבאר זה הערות 10, 14, 61, 543.

(592) ואנשים נוטים לתת חשיבות לדברים שבאים בכתב, וכפי שביאר להלן בבאר הששי [ד"ה והיה ראוי]. ובסוף הבאר הששי כתב: "אך מפני שראיתי כי דבריו יצאו בדפוס לרבים, אמרתי הלא יחשוב האדם כיון שנתנו בדפוס יש ממש בדבריו, יצאתי

כנגדו". וראה הערה 465, שגם שם התייחס לדברים שבאו בכתב כנגד חכמים. ותלונה זאת נמצאת בקונטרס נגד התלמוד, מספר שלש עשרה, וכמובא למעלה הערה 507. וראה להלן בבאר הששי הערה 805, ובבאר השביעי הערה 400. ואודות בקשת הכפרה, ראה להלן בבאר הרביעי הערה 265.

(593) מביא גמרא זו כאן [אע"פ שעליה לא התלוננו המתלוננים], כדי להורות שדברי אגדתא של חז"ל אינם מובנים לבני אדם, ולכך דוקא בנוגע לדברי אגדתא יש חשש שבני אדם יחלוקו על חז"ל, ויפגעו בכבודם.

(594) "שום דבר גמרא והלכה ואגדה כדאמרינן לקמן [גיטין ס:] אלה אתה כותב כו'" [רש"י שם].

(595) "כיון דלא אפשר מליכתב, שנתמעט הלב, והתורה משתכחת, עת לעשות לה', ואם בא עת לעשות תקנה לשם שמים, הפרו דברי תורה לשעה הצריכה" [רש"י שם].

(596) בביאור ההבדל בין זמן לעת, ראה תפארת ישראל פכ"ה [שעו.], שכתב: "כי הדברים שהם גופניים... הגוף נופל תחת הזמן... אבל דבר שהוא שכל בלבד... שאינה דבר גופני, ודבר כזה אינו תחת הזמן, על זה אמר [קהלת ג, א] 'ועת לכל חפץ'. כי העתה שהוא המחבר העבר והעתיד, ואינו זמן... כי הדבר שהוא מושכל אינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה", ושם הערה 28. וכן כתב בדרוש על התורה [כג:]. ומה שכתב כאן "הזמן והעת", נראה שכוונתו לומר ששכחת התורה וירידת הדורות הן נובעת מהזמן, וכשאר דברים גופניים שהם תחת הזמן. ואילו התקנה המתבקשת להעשות היא מתייחסת לעת, כי מדובר בתורה, אשר אינה תחת הזמן. ובקיצור, הקלקול מתייחס לזמן, והתיקון מתייחס לעת. וזהו לשון הפסוק "עת לעשות לה' וגו'", לאמור שלב העשיה והתיקון מתייחס לעת. ומיסוד הגר"א נתבאר "שהקלקולים נתלים בזמן, והתיקונים נתלים באדם" [מובא בפחד יצחק ר"ה מאמר כז, אות ב].

(597) וכיצד התרת איסור בודד נגדר ב"הפירו תורתך". ובמיוחד יש להעיר כן מהגמרא בתמורה יד:, שגם שם הובאה מימרא זו, והוסיפו: "אמרי מוטב תיעקר אות אחת מן התורה [לגירסת השיטמ"ק שם] ואל תשתכח תורה מישראל". הרי מדובר בעקירת אות אחת בודדה, ועם כל זה הדבר נחשב ל"הפרו תורתך".

(598) כמו שכתב להלן בבאר הששי [ד"ה וכן הראיה]: "האגדות, שכל סתרי תורה וחכמה צפונים שם למי שידע להבין... כי הם בודאי פותחין שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום".

(599) כמבואר למעלה בהערה 422, שלולא דברי החכמים, לא היינו יודעים לעשות שום מצוה, קחנו משם. וכאן מוסיף, שעמידת התורה תלויה בכבוד חכמים, ובהעדר כבוד חכמים, בכך יהיה בטול כל התורה, וכמו שמבאר.

(600) דע, שבתפארת ישראל פרקים סח, סט, הביא ששה טעמים לאיסור של כתיבת תורה שבע"פ. וטעם זה שכתב כאן הוא כטעם החמישי שכתב בתפארת ישראל ס"ט [תתרפ:], וז"ל: "כי אין ראוי שיהיו דברי תורה, שהם דברי חכמה, ביד כסיל, שכל אחד יאמר אני כמותך. ודבר זה יתבאר בחבור באר הגולה, שזהו הסבה שהעלימו חכמים דבריהם בכמה מקומות, ולא השליטו עליהם סכלים. ואם היה נכתב הכל בתורה במפורש, לא היה ניכר עשיר בחכמה לפני דל בחכמה, והיה זה מביא לידי מחלוקת גדול. הפך הכוונה של תורה, שכל ענינה לעשות קשר וסדר ואחדות בין הבריות, כמו שעשתה בכל מקום, וחייבה התורה מיתה לזקן ממרא, כמו שאמרו חכמים [סנהדרין פח:] בשביל שלא ירבו מחלוקת בישראל. לכך ראוי שתהיה התורה ביד יחידים לשמוע להם, ובשביל כך לא ירבו מחלוקת, כמו שהוא בזמננו זה, שכל אחד ידמה שהוא חכם ורב מופלג, בשביל שיאמר שגם הוא יכול לקרות בספרים. והוא הגורם לכמה דברים, אין ראוי לכתוב מזה. ולכך התורה נהגה דבריה בחכמה, לתת התורה ביד יחידים אנשי הסגולה, לא ביד הכל. כי זה היה גורם שלא היו צריכים לבית דין הגדול שבירושלים, והיה כל אחד ואחד בונה במה לעצמו, ולא היה קשר ואחדות... הרי מה שלא נכתבה תורה שבעל פה, ומסרה לחכמים, הוא דבר הכרחי לתקון ישראל". וראה למעלה בהקדמה הערה 5, ובבאר הזה הערות 307, 420. אמנם מ"מ יש הבדל בין דבריו כאן לדבריו בתפארת ישראל. כי אמנם הצד השוה שביניהם הוא שמניעת כתיבת התורה שבע"פ היא כדי למנוע מחלוקת. אך הפגם שבמחלוקת משתנה; בתפארת ישראל ביאר שהפגם הוא מחמת חוסר האחדות בישראל. אך כאן מבאר שהפגם הוא משום שיהיה בכך ערעור וקריאת תגר על סמכות חכמים, ופגיעה בכבודם.

(601) אודות שחכמים ראויים לכבוד, ראה דבריו בדר"ח פ"ו מ"ד [רצ.] שכתב: "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר. ולכך אמר 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". וקודם לכן בפ"ד מכ"ב [רה.] כתב: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד... כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו'. הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי. כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב

[ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם. ועוד כתיב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', ואין זקן אלא זה שקנה חכמה [קידושין לב:], שכל זה מוכיח כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.]. וראה בגו"א ויקרא פי"ט הערה 314, ובתפארת ישראל פמ"ז הערה 92. ובפחד יצחק שבועות מאמר טז, אותיות ו-יא האריך בזה טובא. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1168, ובבאר הששי הערות 62, 102.

(602) יסוד גדול מניח כאן, והוא שקיום התורה תלוי בכבוד חכמים. ויש בזה שלשה שלבים; (א) יש לתת כבוד לחכמים. (ב) כתוצאה מכך דברי חכמים יתקבלו. (ג) כתוצאה מכך יהיה קיום לכל התורה. ולכך כבוד חכמים הוא תנאי בקיום התורה. וראה בפחד יצחק שבועות מאמר ח אות כו, שכתב: "כבוד הרב הרי הוא חלק מגוף החפצא של תורה". ויסוד זה בנוי על יסוד קודם לו, שמחמת כבוד חכמים, לכך דבריהם יתקבלו, כי כפי מידת הכבוד, כך מידת הקבלה. ובקשר לכך, ראה בהקדמה לספר שערי יושר, שכתב בזה"ל: "בגמרא בב"ק [כ:] בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר, דרב חסדא בעי מרמי בר חמא, והשיב לו 'לכי תשמש לי'. שקל סודרא כרך ליה. דבהשקפה ראשונה מתמיה... שהענין הוא שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי בעיקר הדבר אם המתלמד מאמין במעלת המלמדו. אז אם לא יבין בראשונה, יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ ליגע את עצמו, ואז יבין באחרונה. אבל אם דברי המלמדו קלים בעיניו, ולא שוה לו להתאמץ לעמול בהם, אז אם לא יקבל הדברים במשקל ראשון, יניחם או יבטלם בלבו ודיו. ולכן כאשר ידע רמב"ח את עומק הענין שרצה ללמדו, לא רצה ללמדו עד שיתאמת אצלו שרב חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרב". וכן רמז ליסוד זה בתפארת ישראל בהקדמה [ז:], ושם הערה 37. ומעין זה אמרו בגמרא [ברכות יט:] "גברא רבה אמר מילתא לא תחייכו עליה". וכן אמרו [שבת פא:] "גברא רבה אמר מילתא נימא בה טעמא".

(603) בא לבאר שאם כתיבת הדברים מביאה לידי מחלוקת, מדוע לפי זה נכתבה התורה שבכתב, הרי גם שם יש לחשוש שיבואו לחלוק עליה.

(604) לשונו למעלה [ד"ה בפרק הנחנקין]: "דבר זה לא שייך בו מחלוקת בדבר שהוא מפורש בתורה, והוא סכלות מן החולק, ואין אדם נמשך אחריו. שאין סכלות יותר מזה לחלוק על דבר המפורש בכתוב", וראה שם הערה 423.

(605) ולפי דבריו מובן מאוד מדוע דוקא על מעשה זה של ריו"ח ור"ל שעיינו בספר אגדה הובא הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך". כי אע"פ שפסוק זה כוחו יפה גם עניני הלכות, אך העוקץ של "הפרו תורתך" נאמר על כתיבת אגדות, כי דוקא שם מצוי

החשש שבני אדם יבואו לזלזל בחז"ל, מחמת ש"בני אדם אינם מבינים אותם לעומקם, שהם דברי חכמה עמוקה" [לשונו כאן]. וכן להלן בשלהי הבאר הששי [ד"ה וכן הראיה] חזר והביא גמרא זו, וביאר מדוע הוזכר ספר אגדתא, ולא ספר הלכות, ושם הערה 1067.

פרק י

(606) האור [האש], והפרד [המשך הגמרא שם, וכמבואר בח"א מהרש"א שם].

(607) בגמרא שלפנינו איתא "דעה". אך בעין יעקב שם איתא "בינה", וכבר נתבאר למעלה [הערה 15] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב.

(608) "טח והכה ושפשף זו בזו" [רש"י שם].

(609) תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד שהוזכר למעלה [ראה הערה 465], מספר 12. וכותב "גם בזה לא ידעתי" בנוסף לתלונה הקודמת על סעודות שבת [ראה הערה 466], שכתב שם: "ולא ידעתי מה היה השאלה".

(610) כפי ששאל בגו"א בראשית פ"א אות כא על רש"י שם [בראשית א, ד] "ראוהו [הקב"ה לאור הראשון קודם שנגנז] שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא". וכתב שם בגו"א: "ואם תאמר, הלא כתיב 'כי לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם'".

(611) להלן [ד"ה וכלל הדבר] יבאר אם בני נח מצווים על הכלאים.

(612) בפרק ב בתפארת ישראל הרחיב המהר"ל לבאר יסוד זה, ובתוך דבריו כתב שם [נ.]: "ומעתה תדע כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם, יגיע בהם האדם למדריגה שהיא על הטבע. וראוי שיהיה כך, כי מעשה האדם במה שהוא בעל שכל, הוא יותר במעלה מן הטבע, שהרי הטבע הוא כח חמרי בלבד, ואילו האדם הוא שכלי... ולפיכך ראוי אל האדם שהוא שכלי, והשכל הוא על הטבע, המצות האלקיות, שהם המעשים שאינם טבעיים. ועל ידם יגיע האדם אל מעלה עליונה שהוא למעלה מן הטבע, הוא עולם הנבדל. ובמדרש [תנחומא תזריע אות ה] שאל טורנוסרופס הרשע, איזה מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם. אמר לו, של בשר ודם... אמר לו [טורנוסרופוס הרשע לר"ע] למה אתם מולים. אמר לו אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני, ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשה בני אדם נאים משל הקב"ה. הביא לו רבי עקיבא שבלים וגלוסקאות... וביאור זה, כי טורנוסרופס היה סבור כי מעשה האדם פחותים מן מעשה הטבע, במה שהטבע פעל אלקי. לכך אמר שהמילה היא יותר פחותה מן הערלה, שהיא מעשה הטבע שפעל השם יתברך, ואילו המילה מעשה האדם. והשיב לו שאין הדבר כך, כי מעשה האדם במה שהוא פעל האדם, שהוא בעל שכל, יותר

במדרגה מן הטבע שהוא כח חמרי בלבד. וכמו שהוכיח לו מן החטים שהוא פעל הטבע, והוא חסר, עד שיושלם על ידי אדם השכלי. שמזה תראה כי פעל השכל הוא על הטבע". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:] כתב: "ובאולי תשאל, כי למה לא נתן הש"י לחם אל האדם, ולא יהיה צריך אל הכנת האדם, כמו לכל הנבראים שנתן להם כמו שראוי להיות פרנסתם. ודבר זה בארו במדרש, שאל טורנוסרופוס הרשע איזה מעשים נאים [מביא המדרש הנ"ל]... והשיב לו [ר"ע לרשע] שאין הדבר כך, כי מעשה האדם במה שהוא פעולת בעל שכל, לכך הוא יותר במדריגה מן הטבע, שהוא כח חמרי בלבד... הרי לך כי הדבר הזה הוא לפי מעלת האדם, שהוא שכלי. ואין ראוי שיהיה עיקר מזונות של אדם המיוחדים לו לצאת לפעל על ידי הטבע, שאין הטבע במדריגה השכלית... ולכך ראוי שיהיה יציאת דבר שהוא עיקר חיותו של אדם, שהוא הלחם, יציאה אל הפעל ע"י האדם שהוא שכלי, ולא על ידי פעל טבעי... וכל פעול השכלי הוא על ידי טורח ועמל, כי לא נעשה מעצמו כמו דבר שהוא בטבע שהוא נעשה מעצמו". וראה להלן בבאר הששי הערה 18.

(613) הפשוטים הם ארבעה היסודות, והמורכבים הם מה שהורכב מיסודות אלו. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 288. ובדר"ח פ"א מי"ח [נח.] כתב: "ודבר זה ידוע כי ההרכבה נעשה ע"י שהיסודות מתערבים, ונעשה ההרכבה". ובגו"א דברים פ"ד אות כא [ד"ה וקאמר] כתב: "הפשוטים, והם ארבע יסודות שהם פשוטים, ואחר כך מדרגת המורכבים". וכן מבואר בח"א לשבת קד. [א, מז.], וז"ל: "דע כי האל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה, והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויות המורכבים שהם בעולם, וכך האלפא ביתא הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה היא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים".

(614) ועל כך באה מצות שבת [כמבואר למעלה הערות 474, 475].

(615) וזאת הרכבה טבעית, שנקבעה בששת ימי בראשית, ואינה זקוקה להתערבות אדם בכדי לעשותה. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נד: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים, ואפשר שבכונה יכול להתבטל מפריה ורביה... שאינו רוצה לעסוק בפריה ורביה... אבל בבהמות שאינו בעל חכמה, הוא עוסק בפריה ורביה כטבעו". ועוד אודות שהקב"ה נתן בנמצאים את כח התולדה, כן כתב הרמב"ן ויקרא יט, יט, וז"ל: "כי השם ברא המינים בעולם בכל בעלי הנפשות בצמחים ובבעלי נפש

התנועה, ונתן בהם כח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד, כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם, וצוה בכחם שיוציאו למיניהם ולא ישתנו לעד לעולם".

(616) פירוש - הרכבת שני מינים שונים זה עם זה היא עוד יותר מרוחקת מדרגת הפשוטים, עד שיש כאן שלש דרגות; (א) פשוטים. (ב) הרכבת שני מינים זהים [שנקבעה בששת ימי בראשית]. (ג) הרכבת שני מינים שונים [שלא נקבעה בפועל בששת ימי בראשית].

(617) אודות שבששת ימי בראשית נבראו הדברים הטבעיים, כן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רלו:] בביאור המשנה שם "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות", וז"ל: "פירוש המשנה הזאת, מה שהוצרכו חכמים לומר כי יש דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, דבר זה הזמן של ערב שבת בין השמשות הוא הגורם. וזה מפני כי שאר בין השמשות שהוא לא יום ולא לילה, ממה נפשך אם הוא יום, הרי הוא זמן של ששת ימי בראשית. ואם הוא לילה, גם כן הוא זמן של ששת ימי המעשה, ואין כאן חדוש. אבל בערב שבת בין השמשות, מצד שהוא בין השמשות של קדושה, הוא יותר במדריגה משאר ימי הטבע שאינם כל כך במדריגה. ואי אפשר לומר שלא יהיה נברא בו דבר, שהרי אינו שבת גמור הוא. ואי אפשר שיהיה נברא בו כמו שנברא בששת ימי בראשית, שהרי אינו ימי חול גם כן. ולפיכך נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעיים, כמו [לעומת מה] שנבראו בששת ימי המעשה... ולפיכך נבראו בו אלו דברים שאינם טבעיים לגמרי, והם קרובים אל הטבע. כי כל אלו דברים הם דברים גשמיים, ומצד שהם גשמיים הם דברים טבעיים, ומצד שאינם כמו שאר דברים טבעיים הם יוצאים מן הטבע, ונאמר על זה שנבראו בין השמשות של ערב שבת". ומכך מתבאר שהדברים שנבראו בתוך ששת ימי בראשית הם טבעיים. וראה הערה 619. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנב.] כתב: "כל הדברים הטבעיים נבראים בששת ימי בראשית", וראה להלן הערה 653.

(618) ו"עלה במחשבה" נאמר על הבכח. ומעין זה ביאר דברי רש"י [בראשית א, א] "בתחלה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין, וראה שאין מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין", וכתב בגו"א שם אות טו: "שעלה במחשבה. ואם תאמר, מה דהוה הוה, ומאי איכפת בזה אם כך עלה במחשבה. ויש לומר, שבא להגיד לך שטוב הוא לאדם שיהיה עומד במידת הדין, ושאין צריך למדת הרחמים. שהרי כך היה רצונו של מקום בתחלה לבראותו במידת הדין, מזה תראה שכך הוא חפצו ורצונו, רק מפני שאין העולם יכול להתקיים בראו במדת הרחמים, ואשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין,

ואין צריך לרחמים". ושם בהערה 58 נתבאר שאכן ההנהגה עם הצדיקים היא במידת הדין, כפי שעלה בתחלה במחשבה. נמצא שה"עלה במחשבה" הוא בכח, ויוצא לפועל בהמשך ימי הבריאה. וכך הוא גם לדידן. וראה ציון 633.

(619) כמבואר במדרש [הובא בהערה 612], שמעשי אדם למעלה מהטבע, וכגון שעושה משבולים גלוסקאות, ומסיר הערלה מהולד.

(620) ואם תאמר, הואיל ומדובר בדבר שהוא טבעי ולא טבעי כאחד, מדוע שלא יברא בערב שבת בין השמשות, כמו שנבראו עשרה הדברים בערב שבת בין השמשות [הובא בהערה 617]. ומדוע הפשרה היא שרק "עלו במחשבה לבראות בערב שבת", אך לא נבראו אז, אלא נבראו במוצאי שבת על ידי האדם. ובאמת בגמרא [פסחים נד.] מובאת דעתו של רבי נחמיה משום אביו שאף האור והפרד נבראו בערב שבת בין השמשות, אך מהו טעמו של רבי יוסי לומר לא כך. ויש לומר, שדעת רבי יוסי היא שההוצאה לפועל של דברים אלו מרוחקת מדי מהדברים הטבעים או הטבעים למחצה שנבראו בששת ימי בראשית או בערב שבת בין השמשות. ובדר"ח שם [רלח:] כתב בתוך דבריו ש"האור והפרד יותר רחוק מן הטבע מן איל ושמיר". וא"כ בכך נחלקו רבי יוסי ורבי נחמיה; רבי נחמיה סובר שריחוקם של האור והפרד מהטבע אינו מפקיעם לגמרי מהדברים הטבעיים, ולכך הם עדיין נכללים בדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות. ואילו רבי יוסי סובר שריחוקם של האור והפרד מהטבע מפקיעם לגמרי מהשתייכות לדברים טבעיים, ולכך אינם נכללים עם הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, אלא רק עלו במחשבה בערב שבת, אך לכלל בריאה לא באו אלא עד מוצאי שבת.

(621) כי הגדרת "מורכב" היא שאינו פשוט, וכמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 293. וראה הערה 613.

(622) יסוד נפוץ בספריו. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ד [ריח.]: "לכך תקרא התורה 'אור' [משלי ו, כג], כי האור הוא נבדל לגמרי, אינו נתלה בגשם... אין האור גשמי, שאין בו דבר ממש". וראה שם הערה 29. ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמג:] כתב: "כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל... שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 305. ובבאר הזה הערה 395 נתבאר שהחכמה משולה לאור.

(623) מה שמדגיש שהפרד והאור הם הפכים, כי רצונו לבאר מדוע חז"ל נקטו דוקא בשני דברים אלו, ועל כך מבאר ששני דברים אלו שייכים אחד לשני, כמשפט ההפכים הנמצאים בגדר אחד. וכפי שכתב בח"א לסוטה ט. [ב, לח.]: "ההפכים הם תחת סוג

אחד", והובא למעלה בהקדמה הערה 67. ובנצח ישראל פ"ה [קמב:] כתב: "כי מציאות ההפכים אחד, וכאשר נמצא אחד, נמצא השני שהוא כנגדו", וראה שם הערה 581. ובגבורות ה' פ"ד [לא:] כתב: "וכל ההפכים בעולם הם תחת מין אחד, ואם לא כן לא היו הפכים, כמו המתיקות והשחרות שאינם הפכים, ואינם תחת מין אחד". וכן מבואר בהערה הבאה.

(624) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו [רלז.]: "והאור והפרד, אף שנראה שאינם שוים, בודאי שוים הם, כדאמר שם רבי יוסי [ומביא את המימרא שמביא כאן]... הרי כי אלו שני דברים שוים, כי הגמר שלהם בידי האדם. כי האור, האדם הוא מוציא אותו לפועל אחר שהיה האור בכח בלבד, דהיינו באבן שיצא ממנו האור. וכן הפרד הוא בבהמה בכח, דהיינו בזכר ובנקיבה, וחברם ביחד ויצא מהם הפרד, כמו בחבור האבנים. וכבר הארכנו במקום אחר [כוונתו לדבריו כאן], ואין כאן מקומו".

(625) פירוש - בריאת האור במוצאי שבת מוסיפה לעולם מעלה שלא היתה קיימת קודם שנברא האור, כי האור הוא דבר נבדל. ואע"פ שכבר נברא אור החמה [בראשית א, יד, וגו"א שם אות לז], אך אור החמה נמצא רק ביום, אך בלילה אינו נמצא, ולכך אור האש משלים את העולם שאף בלילה יהיה נמצא האור. וכן מבואר בב"ר יא, ב, שאמרו שם: "ל"ו שעות שימשה אותה האורה; שנים עשר של ערב שבת, ושנים עשר של לילי שבת, ושנים עשר של שבת. כיון ששקעה החמה במוצ"ש, התחיל החושך ממשמש ובא ונתייירא אדם הראשון... מה עשה הקב"ה, זימן לו שני רעפים, והקישן זה לזה ויצא מהן אור... אתיא כשמואל, דאמר שמואל מפני מה מברכין על האור במוצאי שבת, מפני שהיא תחלת ברייתה". וראה הערה 651 שנקודה זו הוכחה שם. ולהלן בתחילת הבאר השני [ד"ה וכאשר תעיין] כתב: "כי האור מתיחס לעולם, שכפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו", ושם הערה 84.

(626) פסחים נד. "אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו הוא", וכן מבואר במשנה ברכות נא:

(627) כי הברכה היא על הרבוי וההוספה, וכמו שכתב בנפש החיים שער ב פ"ד: "זהו ענין הברכה לו יתברך בכל הברכות והתפלות, שפירושו הוא תוספת ורבוי ממש כמשמעו כנ"ל. שזהו רצונו יתברך מטעם כמוס אתו יתברך, שנתקן ונייחד ע"י הברכות והתפלות הכחות והעולמות העליונים, שיהו מוכנים וראוים לקבל שפעת קדושת אור עליון. ולהמשיך ולהוסיף בהם קדושת האור ורב ברכות מעצמותו יתברך המתחבר אליהם ומתפשט בתוכם". וכן משמע מדבריו שברכה זו היא ברכת השבח ["כי הברכה

הוא אל השם יתברך שהוסיף שלימות העולם" (לשונו כאן)]. אמנם דבר זה שנוי במחלוקת ראשונים. כי הרמב"ן בברכות פ"ח [פרק אלו דברים] כתב: "ברכת האור כברכת יוצר המאורות, ושתיהן ברכת השבח הן... וכשם שאורה של יום במאורות, כך אורה של לילה במאור האש. ובדין הוא שיברך בכל לילה, אלא כיון שתשמיש של אש ואורו צריכין לו ומשתמשין בו בין ביום ובין בלילה תדיר, לא ראוי לברך עליו בכל לילה, כענין שאמרו [ברכות נג.] הנכנס לחנותו של בושם והריח ריח, אפילו יושב כל היום כולו אינו מברך אלא אחת... וכשחזרנו להנאת אורו במוצאי שבת ברכנו עליו דהוה ליה כנכנס ויוצא לחנותו של בשם, שמברך על כל פעם ופעם". ושם מאריך בזה עוד. אמנם דעת הרא"ש [ברכות פ"ח סוף סימן ג] היא שאין ברכת האור ברכת השבח, "אלא זכר בעלמא שנברא האור במוצאי שבת" [לשון הרא"ש שם, וראה בב"י סימן רחצ, וט"ז שם סק"א]. ולכך העירו עליו "הא דלא מברכין על שאר דברים דברים כשנבראו" [לשון המג"א סימן רחצ סק"א בשם שו"ת הרשב"א ח"א סימן קנט, ועיי"ש בהסבר אחר]. וכאמור דעת המהר"ל היא כרמב"ן שזו ברכת השבח, אך חולק על הרמב"ן בכך שסובר שברכה זו אינה נאמרת על דברים שנבראו בששת ימי בראשית. [ומה שמברכים כל יום "יוצר המאורות", זאת משום שאור השמש מתחדש בכל יום, וכמבואר בתוספות פסחים נג: ד"ה אין]. אך הרמב"ן סובר שברכת האור שוה לברכת יוצר המאורות של כל יום.

(628) שהטבע הוא שליח של הקב"ה, וכפי שכתב להלן בבאר הרביעי [ד"ה ועתה דע עוד]: "השם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע", ושם הערה 1334, ולמעלה בבאר הראשון הערה 104. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1335 מה שלכאורה הוקשה משם על דבריו כאן.

(629) ולכך יש עדיפות לפועל האדם השכלי על פני פועל הטבעי. ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "כי מעשה האדם במה שהוא בעל שכל, הוא יותר במעלה מן הטבע, שהרי הטבע הוא כח חמרי בלבד, ואילו האדם הוא שכלי. ואם יאמר כי כח הטבע פועל בכח שהוא מן השם יתברך [ומצד זה לכאורה הטבע נעלה מן האדם], נאמר גם כן כי האדם שהוא שכלי פועל בכח השכל שנתן לו השם יתברך". א"כ מעלת האדם היא מעבר לטבע, כי אע"פ שהטבע פועל בגזירת הקב"ה את פעולותיו, אך גם האדם פועל בגזירת הקב"ה את פעולותיו, ולכך נשארה בעינה מעלת שכליות האדם על פני חומריות הטבע.

(630) כמבואר בהערה 612. וכאן מבאר שכל דבר פועל פעולות התואמות למהותו; הטבע פועל את אשר ראוי לו, ושכל האדם פועל את אשר ראוי לו. ונקודה זו מבארת היטב בתפארת ישראל ר"פ א, וז"ל: "הנבראים אשר ברא ה' יתברך בעולמו, כלם הם פועלים בעולם אשר נבראו בו, וכל אחד לפי מעלתו וחשיבותו גודל פעולתו... וכל פעולה היא מתיחסת אל הפועל, כי החמימות אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתיחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסת הפעולה אל הפועל. ומעתה האדם אשר הוא נבדל מכל שאר בעלי חיים מצד הנפש, שאין נפשו נפש בהמית, רק נפשו נפש שכלית, לא כמו שאר בעלי חיים הטבעיים שאין נפשם רק טבעית, מחויב שיהיה לו פעולות מתיחסת אל נפשו השכלית האלהית, ויהיו לו פעולות שכליות אלהיות... ואם כן נשארה השאלה, איזה הם הפעולות המיוחדות לו המתיחסות אל מעלתו, במה שיש לו נפש שכלי. לא ישאר לומר רק כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלהיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלהית, ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדות אליו, וראוים לו".

(631) נקודה זו מבוארת היטב בתפארת ישראל ר"פ ג [נו:], וז"ל: "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". ושם מאריך לבאר זאת. ובנתיב התורה פט"ו [א, סג.] כתב: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו ע"ה, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור" [ראה להלן בבאר השביעי הערות 28,

50]. הרי "שהאדם בעצמו הוא בכח, ויוצא שכלו אל הפעל", ו"הוצאת שכלו אל הפעל" היא הוצאתה לפעל של הנשמה הנזרעת בו.

(632) פירוש - כמו שאדם מוציא את עצמו לפועל בכח שכלו, כך הוא מוציא בבריאה דברים אל הפעל בכח שכלו. והשוואה זו תוטעם על פי יסודו שהאדם הוא נקרא "עולם קטן", וכמו שכתב בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "כי האדם הוא עולם קטן". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ה [לז.], ח"א לנדרים כב. [ב, ד:], ובח"א לנדה יג. [ד, קנב:], ובגו"א בראשית פכ"ו הערה 62. וראה במו"נ א, עב, וברבינו בחיי בראשית א, כז, ובהערת הרב שעוועל שם. והמקור לכך נמצא באבות דרבי נתן פל"א מ"ג "אף כך הקב"ה... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו". ושם מפרש בפרוטרוט כיצד דברים הקיימים בעולם נמצאים בהקבלה אצל האדם. ולכך מה שהאדם עושה עם עצמו, כך האדם עושה עם העולם, כי שניהם בגדר "עולם". וראה להלן בבאר הששי הערה 141, ובנר מצוה ח"א הערה 377.

(633) כי המחשבה מורה על הבכח, וכמבואר בהערה 618.

(634) ולכך לא אמרו סתם "ובמוצאי שבת נטל ב' אבנים וטחנן וכו'", אלא "ובמוצאי שבת נתן הקב"ה בינה באדם מעין דוגמא של מעלה, ונטל ב' אבנים וטחנן וכו", הרי שיש כאן הדגשה שמעלת האדם [שהיא מעין דוגמא של מעלה] היא זו שהביאה לעולם שתי בריאות אלו. כי המכוון הוא לשכליות האדם, שזהו ה"חלק אלוק ממעל" המושקע באדם.

(635) פירוש - הפרד לא נולד אלא משני מינים המחולקים לגמרי, שאינם שייכים זה לזה.

(636) ראה ברמב"ן [ויקרא יט, יט] שהאריך בביאור איסור כלאי בהמה, וחזר כמה פעמים על כך שחיבורם של מינים שונים היא פעולת הרכבה. וכן הוא במורה נבוכים ח"ג פרק מט.

(637) הפכיות זו כבר כתבה למעלה [ד"ה והפך זה], ולא זכיתי להבין מדוע חזר על הדברים עוד פעם.

(638) "אש היסודי" היא אחד מארבעה היסודות; עפר, מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד]. ובודאי היסודות היו כבר בששת ימי בראשית, כי כל שאר הנמצאים מורכבים מיסודות אלו, וכמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 288. וכן הזכיר את האש היסודי בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך], ושם הערה 113. ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] מנה את ארבעת היסודות לפי דקותם, וז"ל: "האש היסודי הוא

דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף, ואחר כך האש, ואחר כך האויר שהוא דק, ואינו דק כמו האש, ואחר כך המים, ואחר כך הארץ שהיא כבידה לגמרי". הרי שיש "אש יסודי" שהיא קרובה למקיף, ויש אש רגילה.

(639) מעין זה נמצא במורה נבוכים ח"ב פרק ל, וראה הערה 641.

(640) שמו"ר ב, ה: "האש של מעלה מעלה לולבין ושורפת ואינה אוכלת ["דכתיב (שמות ג, ב) "והסנה בוער באש ואיננו אוכל" (חדושי הרד"ל שם אות כג)], והיא שחורה. האש של מטה אינה מעלה לולבין, והיא אדומה ואוכלת ושורפת (לגירסת המהז"ו)". וראה יומא כא: "שש אשות הן".

(641) רמב"ן בראשית א, א: "והאש נקרא 'חושך', מפני שהאש היסודית חשוכה, ואילו היתה אדומה היתה מאדימה לנו הלילה". ובהרב שעוועל שם בציון 83 ציין שמקור הדברים הוא במו"נ ח"ב פרק ל, שכתב שם: "נקראה האש היסודית בשם זה ["חושך"] מפני שאינה מאירה אלא שקופה, ואילו היתה האש היסודית מאירה היינו רואים כל החלל בלילה בוער באש". וראה בדרשת "תורת ה' תמימה" לרמב"ן [כתבי הרמב"ן כרך א, עמוד קנז], שחזר על הדברים שכתב בפירושו בחומש, והראה שמקורו הוא מהמורה נבוכים. וראה נר מצוה ח"ב הערה 129.

(642) פירוש - הואיל והאש יוצאת מן הגשם, בכך מוכח שהיא להיפך מהגשם, וכלשונו בגבורות ה' פ"ה [לה:]: "והנה התבאר כי אע"ג שהיה תרח עובד ע"ז, היה יוצא ממנו צד קדושה... כי ההפכים יוצאים זה מזה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובמדרש תהלים מזמור צב [ד"ה דבר אחר אמר רבי לוי] אמרו: "זימן לו הקב"ה [לאדה"ר] שתי אבנים, אחת של אופל ואחת של צלמות... ונטל אדה"ר את שתי האבנים והקישן זו לזו ויצא מהן אש משתי האבנים". הרי שביארו שהאש יצאה מההפך הגמור שלה [אופל וצלמות], כי זו יציאת הנבדל מהגשמי [ובנתיב העבודה ר"פ ט (א, קג.) ביאר ששם "צלמות" מורה על ההעדר הדבק בגשמי].

(643) "והוא פשוט" שאינו מורכב כלל.

(644) כמבואר בחולין עט., שהפרד הוא בן כלאים של חמור וסוסה.

(645) האש והפרד.

(646) נראה כוונתו על פי מאמרם [ב"ר ח, א], שאמרו שביום הראשון לבריאה נבראה רוחו של מלך המשיח, וביום האחרון לבריאה נברא האדם, ולכך "אם זכה אדם אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת. ואם לאו אומרים לו זבוב קדמך, יתוש קדמך" [לשון המדרש שם]. וכתב לבאר בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.], וז"ל: "כי האדם הוא יותר

מורכב מן שאר בעלי חיים, כי שאר בעלי חיים כאילו היה הכל חומר, אבל האדם שיש בו דעת וחכמה, הוא מורכב משניהם, מגוף ושכל. והפשוט הוא קודם המורכב [ראה להלן בבאר החמישי הערה 177], ולכך אומרים לו יתוש קדמך... ואין להקשות, הרי אדרבא, זה נחשב מעלה, שהרי יש באדם השכל. אין זה קשיא, כי דברינו כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך [על] מה שיש בו השכל האנושי, ואין דבר זה נחשב לכלום. ואז יש לומר אליו כי אדרבא, היתוש קודם וראשון לאדם, מפני שהוא פשוט, והפשוט יותר ראשון למורכב. אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי, והוא יותר קודם אף מן המלאכים". וראה להלן סוף הבאר החמישי. הרי שיש לאדם שני מאפיינים מובהקים ויחודיים; (א) היכולת להעשות נבדל מן החומרי לגמרי. (ב) הוא הבריה המורכבת ביותר מכל הנמצאים. ולכך הוצאת האש מהאבנים, והרכבת הבהמות ליצירת פרד, מקבילות בדיוק לשני מאפייני האדם [הנבדלות והמורכבות]. וזהו שכתב כאן "וגם הוא ראוי לזה". ועדיין צריך ביאור, כי לפי זה השויון בין האדם לבין יצירת פרד הוא ששניהם מורכבים, אך כאן ביאר שהשויון הוא מחמת ששניהם אינם במסגרת הטבע. ולכאורה אלו שני שויונים שונים. אמנם ההרכבה של האדם היא גופא החריגה ממסגרת הטבע, וכפי שביאר הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן ו סעיף א בהג"ה ש"מפליא לעשות" [הנאמר בסוף ברכת "אשר יצר"] הוא משום "שמפליא לעשות במה ששומר רוח אדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי". הרי שההרכבה של האדם היא הפלא הגדול ביותר בבריאה. ולכך ראוי לאדם לעסוק בהרכבה שאינה במסגרת הטבע, כי הוא עצמו הרכבה שאינה במסגרת הטבע.

(647) "כי האור אינו דבר גשמי" [לשונו למעלה, וראה הערה 622].

(648) "ודבר זה בודאי הוא שלימות אל העולם, כאשר האור הוא מעלה אל העולם, כמו שאמרנו" [לשונו למעלה, וראה הערה 625].

(649) סנהדרין קא. "תנו רבנן, כשחלה רבי אליעזר, נכנסו ד' זקנים לבקרו... נענה רבי טרפון ואמר טוב אתה לישראל מטפה של גשמים... נענה רבי יהושע ואמר טוב אתה לישראל יותר מגלגל חמה". וכתב על כך בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח.], וז"ל: "והוסיף רבי יהושע לומר כי אין הת"ח שבדור נחשב טיפה של גשמים, שהטפה אינו נותן רק הכנה בלבד לארץ, שמכינה האדמה. אבל נחשב הת"ח כמו גלגל חמה, המוציא עין האדם אל הפעל. כי האור מוציא הראות של אדם אל הפעל, עד שהוא רואה. וכך הת"ח בלמוד שלו מוציא האדם אל הפעל, עד שהוא בשלימותו. ואין זה הכנה בלבד, רק שמוציא את

האדם אל הפעל לגמרי, כמו גלגל חמה שמוציא עין האדם אל הפעל". ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא חשוב כמת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". וראה הערות 484, 502. ולכך מה שנקט כאן "ראות האדם" כוונתו היא לכל האדם, כי הסומא חשוב כמת. וא"כ סדר הדברים הוא כדלהלן; (א) האור מוציא את ראות האדם לפועל. (ב) ראות האדם היא כל האדם, כי הסומא חשוב כמת. (ג) כל האדם הוא תכלית מעשה בראשית, כי הכל נברא בשביל האדם [רש"י בראשית ו, ז, וראה למעלה הערה 530]. ולכך הוצאת ראות האדם לפועל היא השלמה למעשה בראשית.

(650) ראה הערה 626.

(651) ראה הערה 625 שנתבאר שם שהמיוחד באור האש לעומת אור החמה הוא שאור אש מציל את האדם מן החושך. והם הם דבריו כאן, שאור האש "מוציא ראות האדם אל הפעל, כאשר יושב בחושך בלילה, מוציא האור ראות האדם אל הפעל" [לשונו כאן].

(652) כוונתו לדברים הנסתרים, ואין לנו עסק בנסתרות. ועוד אודות הוצאת האור מתוך החושך, ראה בזוה"ק ח"ב קפד., ובניצוצי אורות שם אות א. ועוד אודות שאי אפשר לפרש ולגלות דברים עמוקים, כן כתב בכמה מקומות, וכגון בדר"ח פ"א מי"ח [סב.] כתב: "ודברים אלו עמוקים מאד, אי אפשר לפרש יותר, רק יש לך להבין מאד דברי חכמים". ובנצח ישראל פי"ז [שצ:] כתב: "והוא ענין עמוק מאוד יותר, רק כי אי אפשר לפרש יותר". ושם ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". ולהלן בבאר הששי הערה 494 מתבאר שכל דברי המהר"ל הם רק בגדר התחלה וקצת. וראה בבאר הששי הערה 783.

(653) וא"ת, בגו"א בראשית פ"א אות כא כתב: "ואין להקשות, אחר שידע [הקב"ה] שהאור שיברא אינו כדאי לעולם הזה [ולכך הקב"ה גנז את האור (רש"י בראשית א, ד)], אם כן למה בראו בששת ימי בראשית, שיש לומר, שכל דבר - אף מה שיהיה לעתיד - הכל נברא בששת ימי בראשית, ו'אין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט]. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית". וכיצד כתב כאן "כי בששת ימי בראשית לא נבראו רק הדברים הטבעיים, אבל דברים שהוא על הטבע, בששת ימי בראשית היו בכח, ועל ידי האדם... היו יוצאים לפעל", ואשר מכך משמע שהדברים שאינם טבעיים לא נבראו בששת ימי בראשית. וכי האור הגנוז והעוה"ב אינם בגדר "דברים שהם על הטבע", ומ"מ נבראו בששת ימי בראשית. וצריך לומר שאף שם הכוונה

לבכח ולא לבפועל. שהרי נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם וגו'", ומתוך כפילות אותיות יו"ד ["וייצר"] דרשו חכמים [ב"ר יד, ה] "'וייצר' ב' יצירות, יצירה בעוה"ז ויצירה לעוה"ב". וכתב על כך הגו"א בראשית פ"ב אות יח: "אע"ג שלא היה עדיין אותה היצירה, שהיא לעתיד, כיון שנברא האדם בכח על אותה יצירה שלעתיד, יש בו ב' יצירות עתה. לכך יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". הרי ששפתותיו ברור מללו, שהיצירה לעוה"ב אינה יצירה גמורה, אלא "שנברא האדם בכח על אותה יצירה שלעתיד". וא"כ אף יצירת העוה"ב דומה לנידון שלנו; במעשה בראשית נברא העוה"ב בכח, ויוצא לפעל לפי מעשיו של האדם. אמנם עדיין תיקשי לך מהאור הגנוז, שמשמע שהוא נברא בפועל, ש"ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא" [רש"י בראשית א, ד], והגו"א שם [אות כא] כתב: "הכתוב מגיד למה נגנז האור הראשון, ואמר מפני שהקב"ה ראה שאינו כדאי לעולם הזה מפני הרשעים". משמע שהאור כבר נברא, והיו ראוי לשמש בעוה"ז, על אף היותו בעליל דבר נבדל מהטבעי. וצ"ע. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 589, ובבאר החמישי הערה 693.

(654) משמע מלשונו שאין בני נח מצווים על כלאי בהמה. ודבר זה שנוי במחלוקת תנאים. דעת רבי אלעזר היא שאף בני נח אסורין בכלאים [סנהדרין נו:], והיינו הרבעת בהמה [סנהדרין ס.]. אך חכמים שמנו שבע מצות בלבד, אינם מחייבים בני נח בכלאי בהמה [תוספות סנהדרין ס. ד"ה חוקים]. והרמב"ם [הלכות מלכים פ"י ה"ו] פסק כרבי אלעזר. אך הריטב"א קדושין לט. פסק כחכמים. וכן הש"ך יו"ד סימן רצז ס"ק ג הביא הרבה שיטות שמשמע מהן שפסקו כחכמים. ודעת המהר"ל היא כדעה זו.

(655) "לבד" - לחוד, שדרך תורה לחוד, ודרך השלמת העולם לחוד, וכמו שיבאר.

(656) שבת עז: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה". ובדר"ח פ"ד מ"ג [קסו.] ביאר שכל הנבראים בעולם שייכים לשלימות העולם. ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג:] ביאר שכל הנבראים נותנים קילוס אל הקב"ה, "והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים כמו השרצים אין נראה בהם שבח יוצר הכל, אדרבה, כי בקטנים נראה שבח יוצר כל אשר ברא בריאה כמו זאת".

(657) כפי שהבינו המתלוננים, וכמו שיבאר בסמוך, ואז אי אפשר לבאר ששלימות העולם תיעשה על ידי דברים מכוערים.

(658) דברים כב, י "לא תחרוש בשור ובחמור יחדו", ופירש רש"י "והוא הדין להנהיגם יחד קשורים זוגים בהולכת שום משא". ומקורו מהספרי שם. ולכך נקט כאן בלשונו "שהרי אסרה התורה אף להנהיג אותם ביחד", וכלשון הספרי.

(659) מוכיח מאיסור "לא תחרוש בשור וחמור יחדו" שאיסור כלאי בהמה אינו משום זנות וערוה, אלא משום "שאין לחבר המינים המחולקים". אמנם הרמב"ן [ויקרא יט, יט] כתב: "אסור לחרוש בשור וחמור מפני שדרך כל עובד אדמתו להביא צמדו ברפת אחת ויבואו לידי הרכבה". וכן הוא במורה נבוכים ח"ג פמ"ט. ולפי זה אין ראיה שאין איסור כלאי בהמה משום זנות וערוה, דנהי שהתורה אסרה כל "קבוץ שני מנים באי זה מעשה שיהיה" [לשון המו"נ שם], אף כשלא קשור לערוה וזנות, אך מ"מ איסורם "אינו רק להרחיק מהרכבת שני מינים. רצוני לומר 'לא תחרוש בשור וחמור יחדו', כי אם יקבץ בין שניהם, פעמים ירכיב אחד מהם על חבירו" [לשון המו"נ שם]. ולפי דבריהם אין איסור "לא תחרוש" מלמד על כלאי בהמה, אלא אדרבה, איסור כלאי בהמה מלמד על "לא תחרוש". ויל"ע בזה.

(660) העמיד כאן ב"זה לעומת זה" דרך התורה לעומת השלמת העולם. ודבר זה צ"ב, שהרי אמרו חכמים [ב"ר א, ב] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". ובביאור מדרש זה, ראה בנתיב התורה רפ"א [א, ג.] שכתב: "התורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל וברא את עולמו". וכן הזכיר בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו:]. ושם פ"ה מכ"ב בביאר המשנה "הפוך בה והפוך בה דכולא בה" [ערה.] כתב: "דבר זה צריך ביאור איך נמצא בתורה הכל... כי התורה היא הסדר השכלי שסידר הש"י... כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם... כלומר כאשר ישיג בתורה הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העוה"ז יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה... כי אחר סדר תורת האדם נמשך סדר כל העולם". [וכ"ה בהקדמת הרמב"ן לתורה.] ובנתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.] כתב: "מן התורה מסודרים מעשה בני אדם, וכל העולם נמשך אחר התורה, כי בתורה סידר השם יתברך העולם, וכמו שאמרו ז"ל במדרש 'שהיה מביט בתורה וברא את עולמו', ולפיכך כל הנהגת העולם וגם מעשה בני אדם ראוי שיהיה נמשך הכל אחר התורה". וכן כתב להלן בבאר הרביעי [ד"ה פרק קמא דע"ז]. זאת ועוד, הנה נאמר [ויקרא כ, יז] "ואיש אשר יקח את אחותו וגו' חסד הוא ונכרתו לעיני בני עמם וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, ואם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". וכתב שם הגו"א אות

יח בזה"ל: "וקין אף על גב שעדיין לא נצטווה [ומדוע יחשב ההיתר לשאת את אחותו כ"חסד"], כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, ב], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, [ד]איך התורה בראה דבר שכנגד התורה". ומכל זה עולה שדרכי התורה הן דרכי העולם, עד שלא יתכן שהעולם יברא באופן שסותר לתורה. ולכך קשה, איך כאן חילק ביניהם וכתב "דרך התורה בלבד, והשלמת העולם לבד", וביאר שהשלמת העולם מחייבת שיהיה פרד בעולם, בעוד שהתורה אוסרת זאת. והרי התימה העולה היא "איך התורה בראה דבר שכנגד התורה" [לשונו בגו"א שם]. וצ"ע.

(661) כי לפי הבנתם כלאי בהמה הוא מעשה גנאי מצד עצמו, ועל כך תמהו כיצד אדה"ר עשה מעשה גנאי, אע"פ שהדבר לא נאסר עליו ישירות. וראה ברמב"ן [בראשית ו, יג] שכתב ש"מצוה מושכלת, אין להם צורך לנביא להזהיר".

(662) "וכן הפרד הוא בבהמה בכח, דהיינו בזכר ובנקיבה" [לשונו בדר"ח פ"ה מ"ו (רלז.), והובא בהערה 624].

(663) כי כל "בכח" חייב להתממש, שאל"כ הוי לבטלה. וכן כתב בסוף דרוש על התורה [נ:]: "כי בהיות כח ההכנה עדיין ביהודה, אי אפשר שיהיה זה לבטלה. שכל דבר שהוא בכח, בהכרח יצא לפעל, דאל"כ לא נקרא שהוא בכח". ובנתיב התשובה פ"ד [סד"ה ולפיכך אמר] כתב: "דבר הנברא אי אפשר שלא יצא לפעל, שאם לא כן יהיה לבטלה הבריאה".

פרק יא

(664) "גיעגועי אדם רבין על אחותו יותר מן אחיו, ומתוך כך נמצא מחבב את אשתו" [רש"י שם].

(665) "לעיל מיניה כתיב [ישעיה נח, ז] 'כי תראה ערום וכסתו' היינו דוחק העני, 'ומבשרך לא תתעלם' [שם] היינו אוהב את שכניו שהן כקרוביו, ומקרב את קרוביו ונושא בת אחותו" [רש"י שם].

(666) כן נמצא בקונטרס נגד התלמוד, מספר חמישים ותשע.

(667) שמות ו, כ "ויקח עמרם את יוכבד דודתו לו לאשה ותלד לו את אהרן ואת משה וגו'". ודרכו בספר זה להורות למתלוננים את טעותם מתוך התורה שבכתב, שהרי הגוים מודים בתורה שבכתב [תפארת ישראל פס"ט (תתרעז.), ושם הערה 10]. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 13, ובבאר זה הערה 232.

(668) דה"א ה, כט "ובני עמרם אהרן ומשה ומרים וגו'".

(669) מוכיח מחשיבות התולדות את כשרות האבות, שלא יתכן שעמודי עולם יבואו מזיווג שלא כהוגן. ומעין זה כתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [סד"ה אמנם], לבאר כיצד עמרם נשא את דודתו, והרי התורה אסרה זאת [ויקרא יח, יב], וז"ל: "וכן מה שנשא עמרם דודתו, מפני שקבלו מאברהם כי בזה לא נאסרה. ואף על גב שאברהם קיים הכל [יומא כח:], ואליו היה אסור הכל, שהרי אברהם שמר כל התורה כולה, מכל מקום בקצת מצוות היו נוהגים היתר על פי קבלתם ברוח הקודש. ולפיכך נשא יעקב ב' אחיות, עמרם - דודתו, הכל מיד ה' עליהם. ואולי הטעם הוא כי מפני שהוא מצוה גדולה כפריה ורביה, ולהעמיד את העולם, ולא מכל אשה זוכה אדם להבנות, כדאמרינן ביבמות [סד.] נשא אשה ושהה עמה י' שנים צריך להוציא, שמא לא זכה להבנות ממנה. ולכך גם כן במצוות עריות שאסרה תורה, היו יודעים שאין צריך לנהוג, דאין כל אשה ראוי להבנות ממנה, ושמא נגזר להבנות מן אשה הזאת דודתו, כיון שעדיין לא נצטוו, **כמו שהיה האמת שהיתה ראויה לו, והוליד ג' רועים אשר לא היו ולא יהיו**. וכן יעקב נשא ב' אחיות, והוליד י"ב שבטים עמודי עולם. ואיך נאמר שיהיו אוסרים דבר זה לבטל גזירת הקב"ה [שגזר כי ג' רועים יוולדו לעמרם מיוכבד, וי"ב שבטים יוולדו ליעקב משתי אחיות], לכן היו נוהגין היתר על פי רוח הקודש, וזה היה נראה נכון וראוי לומר". ומה שקרא למשה אהרן ומרים "עמודי כל העולם", ראה בנצח ישראל פנ"ד שהקדיש את כל הפרק לבאר ענינם של משה אהרן ומרים, וכיצד כל אחד מהם היה נצרך לגאולת מצרים. **ואודות יסודו** שחשיבות הבנים מורה על כשרות האבות, כן כתב הרמב"ן דברים כט, יז: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ובגו"א במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם] כתב: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". וראה שם הערה 24, ולהלן בבאר החמישי הערה 658. **אמנם תקשי לך**, שהרי אצל מלך המשיח נמצא לא כן, שנאמר אצל בנות לוט [בראשית יט, לב] "לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו ונחיה מאבינו זרע", ודרשו חכמים [ב"ר נא, ח] "'ונחיה מאבינו בן' אין כתיב כאן, אלא 'ונחיה מאבינו זרע', אותו זרע שהוא בא ממקום אחר, ואי זה זה, מלך המשיח". והרי בודאי שמעשה לוט היה זיווג שלא כהוגן, וכמו שאמרו שם [ב"ר נא, ט] "כל מי שהוא להוט אחר בולמוס של עריות סוף שמאכילין אותו מבשרו". וכן נאמר [תהלים פט, כא] "מצאתי דוד עבדי וגו'", ודרשו חכמים [ב"ר מא, ד] "היכן מצאתיו, בסדום". וכן הוא ברמז ביבמות עז. ובודאי דוד ומלך המשיח נחשבים ל"עמודי כל העולם", ומ"מ הורתם שלא בקדושה. ובע"כ

שזהו גדר מיוחד למלך המשיח, וראה נצח ישראל פל"ב [תריז:], ולהלן בבאר החמישי הערה 620.

(670) כשיטתו בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה אבל] שיעקב נשא שתי אחיות משום ששמר רק על מצות עשה, ולא על מצות לא תעשה, וכלשונו שם: "ואפילו אם אתה אומר מאחר שכל המצות הם מצוות צדיקים וישרים וטובים, למה אין ראוי ומחוייב שיעשו הכל... זהו דוקא במצות עשה, דיש על זה שכר. אבל מצוות לא תעשה, שאין קבול שכר על מצות לא תעשה, ומאחר שלא נצטוו, למה יקיימו... ולכך עמרם שנשא דודתו, ויעקב ב' אחיות, כי אלו הם מצות לא תעשה, ואם לא היו מצווים על מצוות לא תעשה, למה יקיימו אותם, וזהו באמת דעתי, והוא נכון. והשתא אין צריך ליתן טעם כלל למה נשא יעקב ב' אחיות, כי מצוות לא תעשה אין לחיוב מעצמו, רק מצות עשה... אבל מצוות לא תעשה, שאין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה, ואינו קונה שום דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו, וכל זמן שלא אסר הקב"ה אינו עובר רצון בוראו יתברך. ולפי דעתי אם מקיים לא תעשה שלא נצטווה עליו הוא גריעותא, שאין לאסור עצמו בדבר שלא אסר אותו התורה" [ראה למעלה הערה 302]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [שג.].

(671) פירוש - לא רק שאין לאסור דבר קודם שניתנה תורה, אלא לגבי איסור עריות יש טעם מיוחד לומר לאידך גיסא, שיש לקרב ולא לרחק, וכמו שיבאר בסמוך.

(672) שאין בהם טעם. וכמו שכתב רש"י [בראשית כו, ה] "חקותי - דברים... שאין טעם בדבר, אלא גזר המלך חקותיו על עבדיו". ובויקרא יט, יט כתב "חקים הם גזירות מלך שאין טעם לדבר". ועוד אודות שהעריות נקראות "חוק", ראה למעלה הערה 580. והרמב"ן [ויקרא יח, ו] כתב: "והנה העריות מכלל החוקים, דברים שהם גזירת מלך... והוא היודע הצורך והתועלת במצוה ההיא שיצוה בה, ולא יגיד אותו לעם זולתי לחכמי יועציו".

(673) "כי יש לאדם להתחבר אל אשר יש לו חבור אליו" [לשונו בסמוך]. והרמב"ן [ויקרא יח, ו] כתב: "ואין לאדם נשואים הגונים כמו שישיא את בתו לבנו הגדול ממנה, וינחילם בנחלתו, ויפרו וירבו בביתו". והרבינו בחיי [בראשית כד, ג] כתב: "ועוד יש בפרשה זו [של שליחות אליעזר להביא את רבקה ליצחק] אזהרה לאדם שישא אשה מבנות משפחתו ושידבק בקרובותיו, כי כן עשה אברהם, שנאמר [בראשית כד, ד] 'כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק'. וכן עמרם שכתוב בו [שמות ב, א] 'וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי'. כי כשהבריות מזדווגות כל אחד ואחד אל מינו,

השלום מתקיים... וכבר המשילו רז"ל המשפחות הדבקות זו עם זו, שכולם מתאימות במעלה שוה, משל לענבי הגפן בענבי הגפן דבר נאה ומתקבל [פסחים מט.]". וראה גו"א בראשית פכ"ה סוף אות יח. **ויש לעיין** בזה, שהנה אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח... כאילו בא על כל העריות". וכתב לבאר זאת בנתיב הענוה פ"ד [ב, י.], וז"ל: "דבר זה צריך פירוש כי מה ענין עריות לכאן. ויש לפרש כי מה שאסרה התורה העריות, כי ע"י הזיווג העולם מתחבר ומתקשר. ורצה הש"י שיהיה העולם אחד מקושר ע"י הזיווג, ואם לא כן לא היו ישראל עם אחד כלל אם לא היה דבר זה. ולפיכך אסרה תורה העריות, שלא ישא אדם אחותו וכל העריות הקרובות אליו, עד שיהיה האדם מזווג ברחוקים, וכאשר הזיווג עם אחרים, אין כאן חילוק ופירוד. וזה שאמר 'כל מי שיש בו גסות רוח כאילו בא על כל העריות'. כלומר גס רוח שמתחבר לעצמו, ואין לו חבור עם אחרים, רק עם עצמו, ובזה דומה כאילו בא על העריות. כי כאשר בא על העריות, אין זה רק החיבור לעצמו, כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם. ולפיכך כתיב אצל העריות [ויקרא יח, ו] 'שאר בשרו', ורצה לומר שהקרוב לאדם נחשב הנשאר מבשרו. וכל ערוה היא בשר מבשרו, והיא קורבה של מה. כי בודאי קורבה של אחותו אינו דומה לקורבה של אמו. וכן כל העריות היא קורבה מיוחדת בפני עצמה, כי אין זה כזה. ומי שהוא גס רוח, הוא מחבר אל עצמו לגמרי, ולפיכך הוי כאילו בא על כל העריות. כי העריות כל אחד מקצת קירוב, עד שביחד הם כל הקירוב. וזה שהוא גס רוח מתחבר לעצמו בלבד, ובזה נחשב שבא על כל העריות" [וראה להלן בבאר החמישי הערה 86]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ש"הקירוב אל קרוביו הוא הגון וטוב, ואין טוב יותר מזה". **והנראה בזה**, כי הטעם שכתב באיסור עריות ["כי כאשר בא על העריות, אין זה רק החיבור לעצמו, כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם"], אינו פגם בחבור העריות מצד עצמו, אלא שהפגם הוא בגורם החיצוני לחבור העריות, והוא שהזיווג נועד לאחד את ישראל, ולקרב את הרחוקים, וכאשר אדם מתחבר רק עם קרוביו, חסרה בזה אחדות ישראל. אך בודאי גם לפי דבריו בנתיב הענוה האדם מתאחד יותר עם הקרובים מאשר עם הרחוקים, שהרי "יותר האבר נעשה אחד עם האבר המחובר לו, משנעשה אחד עם האבר שאינו מחובר לו" [לשונו בנתיב הצדקה פ"ו (א, קפא.) בביאור ההלכה שעניי עירך קודמים לעניי עיר אחרת (ב"מ עא.)]. רק שעם כל זה התורה אסרה עליו להתחבר עם קרוביו כדי שכח האחדות הנמצא בזיווג ישתרע על פני שטח נרחב יותר, כדי לאחד גם את הרחוקים. וא"כ אין דבריו בנתיב הענוה שוללים את האחדות שבחבור לקרובים, אלא אדרבה, דוקא משום שהאחדות היא כה חזקה, מחמת כן גופא היא נאסרה, כי

אחדות ישראל מחייבת להתאחד אף עם הרחוקים, ולא להתאחד רק עם עצמו. [ומה שנאסרו עריות אף לבני נח, זאת משום שרצונו יתברך "שיהיה העולם אחד מקושר ע"י הזיווג" (לשונו בנתיב הענוה שם), ואף בני נח שייכים לאותו רצון ה' לאחד את העולם. אך בודאי שאינה דומה אחדות ישראל לאחדות בני נח. וזהו שכתב בח"א לסוטה י. (ב, מא:) "כי העריות אסורים יותר לישראל", ודו"ק]. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1339, בבאר החמישי הערה 86, ובבאר הששי הערה 11.

(674) דע, כי בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז:] הביא מאמר זה וביארו, וכן כתב כמעט אות באות בח"א ליבמות סב: [א, קלד:], עם הוספות קלות. וזה לשונו בח"א ליבמות סב: [א, קלד:]: "יש לך לדעת, כי ראוי שיהיה האדם דבק ומתחבר אל השייכים אליו. וכל אלו שייכים אל האדם". וכאשר אינו מתחבר לשייכים אליו זהו סימן רשעות, וכגון בגו"א בראשית פל"ב אות ה כתב על עשו הרשע: "כי לא חשש עשו לזרעו". ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הג'] כתב: "הרואה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה, דבר זה אין הדעת סובל, והוא זר, שיראה בנו יוצא לתרבות רעה, ואינו מוחה".

(675) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:]: "'טוב שכן קרוב מאח רחוק'. ורוצה לומר, אף כי בשכנים לא היה הקירוב הזה, שאין השכן בא להיות שכן אליו ולבקש החבור אליו, ועם כל זה שייך אצל שכן 'קרוב', דסוף סוף יש להם קירוב כאשר הם שכנים ביחד. אבל האח... יקרא 'אח' בין שהוא קרוב ובין שהוא רחוק, ולא כן השכן, כי לא נקרא שכן רק אם הוא קרוב, ומפני כך השכן הוא יותר טוב".

(676) וכן אמרו [שבועות לח:] "ואין 'בשרו' אלא קרובו, שנאמר [ישעיה נח, ז] 'ומבשרך אל תתעלם'". ולבן אמר ליעקב [בראשית כט, יד] "אך עצמי ובשרי אתה וגו'", ופירש רש"י שם "מפני קורבה אטפל בך". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". ולכך האבילות אינה מורה רק על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא. וראה בהקדמה לתפארת ישראל הערה 109.

(677) למי שנמצא עמו.

(678) כמו שפירש רש"י שם "עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמין... לאותו שעמך". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] כתב שכל מצות הלואה היא להביא לאחדות, וכלשונו: "ובגמרא [ב"מ עא.] עני ועשיר, עני קודם, שנאמר 'את העני עמך'. ומזה משמע כי העשיר ג"כ מצוה להלוותו. ולמה דבר זה, מאחר שהוא עשיר, למה צריך להלוותו,

הרי בלא זה יש לו עושר. אבל דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שהם נקראים 'אחים'. ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי. ומ"מ העני קודם, שדבר זה חיותו, ואם אינו מלוה לו הרי מבטל אותו לגמרי, עד שהוא כאילו אינו נמצא כלל, ואיך הם אחד כאשר הוא מבטל חיותו. ולפיכך ענייי עירך ג"כ קודם, לפי שהוא נעשה אחד יותר עם מי שהוא בן עירו, ועמו הוא אחד גמור, לכך הוא קודם. אבל שאינו ענייי עירך אינו עמו אחד לגמרי". וראה למעלה הערה 673. ובח"א ליבמות סב: [א, קלד:] כתב: "כי העני נקרא 'אחיך', וכל מצות הצדקה והלואה לישראל מפני שהישראל הוא אחיו".

(679) מבואר מדבריו ש"בשר אחד" מתייחס לאיש ואשה. ואע"פ שרש"י פירש שם ש"בשר אחד" מוסב על הולד הנוצר על ידי שניהם, כבר נתבאר למעלה בהערה 572 שאף לדעת רש"י המכוון הוא לאחדות של האיש והאשה, עיין שם. ואודות שהקירוב של איש ואשה הוא יותר מאשר שאר קרובים, כן ביאר הרמב"ן שם [בראשית ב, כד], וז"ל: "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן. אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו [של אדה"ר], ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו. וכאשר היה זה באדם [הראשון], הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד. וכן 'כי אחינו בשרנו הוא' [בראשית לז, כז], 'אל כל שאר בשרו' [ויקרא יח, ו]. הקרובים במשפחה יקראו 'שאר בשר'. והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1359, ובבאר החמישי הערה 283.

(680) ולא נאמר "המקרב את שכניו", וכמו שמבאר.

(681) אודות שהאהבה שייכת לנפש, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ב [רפא.], וז"ל: "האהבה מצד... שנפשו קשורה בנאהב... כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו". ונאמר [ש"א כ, יז] "כי אהבת נפשו אהבו".

(682) פירוש - המקרב את קרוביו בודאי עושה בזה פעולת קירוב, כי יש כאן תרתי לטיבותא; "המקרב", וכן "את קרוביו", וזהו בודאי קירוב גדול.

(683) מ"האוהב את שכניו", ולכך הוזכר לאחריו.

(684) ובשלשה אלו יש "מעלין בקודש" מצד שתי בחינות; מצד פעולת הקירוב ["האוהב", "והמקרב", "והנושא"]. וכן מצד הנקרב ["שכניו", "קרובו", "בת אחותו"].

ובביאור קורבת בת אחותו, ראה בח"א ליבמות סב: [א, קלה.], שכתב: "ומה שלא אמר 'הנושא בת אחיו', כי זה שנושא בת אחותו כאילו נושא אחותו, רק כי אחותו אסורה לו מן התורה, ולכך נחשב הנושא בתה כאילו היה מקרב אחותו לגמרי. אבל גבי בת אחיו, לא שייך לומר כאילו נשא אחותו, כי זה לא שייך כלל. לכך אמר 'הנושא בת אחותו', וזהו נחשב כאילו נשא אחותו, וקירב אותה. ומזה הטעם ג"כ אמרו [ב"ב קי.] רוב בנים אחרי אחי האם, ולא אחר אחי האב, כי האם בענין הנשואין קרובה אל האח ביותר, כאשר ראוי שישא אותה אם לא היה גזירה התורה". וראה בגו"א שמות פ"ו אות לג. ולהלן בבאר הששי הערה 11 נתבאר החבור שיש לאחות.

(685) כי "אי אפשר שיהיו אחד, אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי" [לשונו בנתיב הצדקה פ"ו, והובא בהערה 678], ועל פי זה ביאר שם את מצות הלוואה, שנועדה ליצור אחדות בישראל. ודברים אלו מוסברים היטב על פי דברי הגר"א, שעמד על צירוף המלים של "כורת ברית", שהרי "כורת" פירושה הבדלה והפרדה, וכמו עונש כרת, ו"ספר כריתות" [דברים כד, א], ואילו "ברית" פירושה חבור [גו"א בראשית פי"ח אות ז], וכיצד מלים הפוכות יוצרות בטוי אחד. וליישב זאת כתב הגר"א [בפירושו לספר היצירה פ"א מ"ח] בזה"ל: "אומר לך מהו ענין של ברית. והוא אדם שיש לו אוהב כנפשו, ורוצה שלא יפרוש ממנו, אבל אי אפשר להיות אצלו, נותן לו דבר שכל מגמתו ותשוקתו אליו, והן נקשרים על ידי הדבר ההוא, אע"פ שנוטל ממנו את הדבר, מכל מקום כל מחשבתו [של הנותן] שם הוא. ולשון 'ברית' הוא הבטחה שעל ידי הדבר ההוא ודאי לא יפרד ממנו. וזהו ענין של כריתה, שכורת ממנו דבר הדבוק לו, ונותן לו". עמוד והבט כיצד דברי הגר"א הללו מבארים את כוונת המהר"ל כאן.

(686) רומז בזה לדברים שכתב בח"א ליבמות סב: [א, קלה.], וז"ל: "ותבין כי ד' דברים בכאן כנגד הקירוב, והחבור הוא בד' צדדין, שהוא מקרב אותם שהם קרובים; אותם שהם בימינו, ובשמאלו, ואותם שהם לפניו, ולאחריו. כי הקירוב הוא בד' צדדין, דהיינו לפנים, ולאחור, לימין, ולשמאל, הם ד'. כנגד זה זכר כאן ד'; האוהב את שכניו, והמקרב קרוביו וכו'". ויש לעיין בביאור ההתאמה שבין ארבעה אלו לארבעה הכיוונים. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים טז, יא] על הפסוק "ושמחת לפני ה' אלקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך וגו'", שכתב: "לוי גר יתום ואלמנה, ארבעה שלי כנגד ארבעה שלך; בנך, ובתך, ועבדך, ואמתך. אם אתה משמח את שלי, אני משמח את שלך". וברור ש"ארבעה שלי כנגד ארבעה שלך" נאמר בדוקא, וכמבואר כאן. ויש לעיין בזה.

(687) כוונת הפסוק היא שאין גוי אחר שנענה בתפילתו כפי שישראל נענים בתפילתם, והענות זו נקראת "אלקים קרובים אליו". וכן תרגם שם אונקלוס "ארי מן עם רב די ליה אלקא קריב ליה לקבלא צלותיה בעידן עקתיה כה' אלהנא בכל עדן דאנחנא מצלין קדמוהי". וכן כתב שם הראב"ע "כי מי גוי גדול שיש לו אלקים שיהיה קרוב אליו שיענהו תמיד בכל אשר יבקש ממנו".

(688) "בנים אתם לה' אלקיכם וגו'" [דברים יד, א]. ובביאור תואר "בנים" של ישראל ראה להלן בבאר השלישי [ד"ה התשכח אשה], ושם בהערה 108. ובסליחות ליום רביעי [כמנהג ליטא] בפזמון "חוקר הכל וסוקר", נאמר שם בסוף הפזמון "ואם נמכרתי לעקר, ולא אגאל בשנים, בקרובים דין עקר, ואתה קרובי וגואלי".

(689) אודות שקירבה להקב"ה היא סבה לשמיעת התפילה, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, יז.], וז"ל: "כאשר השי"ת קרוב אל האדם אז בקשתו נעשה, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו' בכל קראנו אליו'". וכ"ה בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח.]. ובגבורות ה' פס"ד [רצד:] כתב: "כי שמיעת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השי"ת מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'. הנה זכר אצל קבלת התפילה קורבה, כי קבלת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השי"ת". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה.] כתב: "ולכך אמר [במדבר כג, כא] 'ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו'. פירוש, כי השם יתברך עמו מבלי פירוד, כי תיכף שהוא מריע, הוא נושע. וכדכתיב [במדבר י, ט] 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם'. וענין זה שנושעים תיכף ומיד, ומורה כי השם יתברך עמהם בלי פירוד, שהרי תיכף שקוראים - נענים, וכדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו בכל קראינו אליו'. וכך פירוש 'ותרועת מלך בו', כי דרך להריע לפני המלך כאשר אחד רוצה שיהיה נזכר לפני המלך, שיושיע אותו המלך. ודבר זה נמצא בישראל כאשר מריעין לפניו, שומע השם יתברך ועונה אותם". **ובעוד שכאן** ביאר את הפסוק "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו'" שהקורבה לה' מאפשרת קבלת התפילה, הרי במקום אחר ביאר את הפסוק לאידך גיסא; התפילה מאפשרת הקורבה לה', וכלשונו בח"א לב"ב קכג. [ג, קכה.]: "על ידי התפילה נעשה יעקב בכור, כי אע"ג כי עשו הוא ראשון ובכור מצד שנולד קודם, אבל יעקב ראשון... מפני שהוא קרוב אל השם יתברך. ולכך אמר [בראשית מח, כב] 'אשר לקחתי בחרבי ובקשתי' הוא התפילה [רש"י שם]. כי התפילה בזה הוא קרוב אל

הש"י, כדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו וגו"... ולכך בתפילתו שעל ידו הוא קרוב אל הש"י בפרט".

(690) פירוש - יש כאן הנהגת "מדה כנגד מדה"; הואיל ואדם זה מקרב את קרוביו, לכך הקב"ה יקרב גם אותו, כי היחס של האדם לקרוביו הוא כיחס הקב"ה לישראל הנקראים "עם קרובו", וכהנהגת האדם עם קרוביו, כך הנהגת הקב"ה עם קרובו [האדם]. ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח.] כתב באופן אחר את "המדה כנגד מדה" שיש כאן, וז"ל: "וכאשר האדם מקרב את קרוביו ושכניו, אז הש"י ג"כ קרוב לו, כשם שהוא מקרב את השייכים לקרב אליו, כך הש"י קרובו, כדכתיב [דברים ד, ז] 'ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו'. ובמדרש [דב"ר ב, טו] אמר הקב"ה לישראל קרובכם אני, שנאמר 'אשר לו אלהים קרובים אליו', הרי כי הקב"ה נקרא קרוב לישראל. ואם האדם מקרב קרוביו את אשר ראוי לקרב, נחשב ג"כ הקב"ה קרוב אליו. ואם מרחק אותם, ודוחה קרוביו, איך יהיה הש"י קרוב אליו". הרי שביאר שאדם המקרב קרוביו הוא קרוב לה', כי כביכול הקב"ה גם כן נכלל בתוך קרוביו, ומכלל התקרבותו אל קרוביו נמצאת ההתקרבות לה'. ושם הוסיף לבאר עוד טעם, וז"ל: "וכאשר תעמיק עוד תדע, כי אלו שזכר, שמחבר עמו כל מי שראוי להתחבר ולהתאחד עמו, דהיינו קרוביו, שכניו, ובת אחותו, ומלוה סלע לעני כאשר דוחקו הזמן. מדת השם יתברך אשר הוא אחד, לכך מאחד הכל. ומפני זה מי שיש בו מדה זאת גם כן לאחד אשר שייכים אליו, הוא קרוב אל השם יתברך. ולכך נאמר עליו 'אז תקרא וה' יענה', כדכתיב 'ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו'".

(691) בח"א ליבמות סב: [א, קלה.] הוסיף ביאור נוסף להנהגה זו, וז"ל: "כאשר תעמיק עוד תדע, כי החבור הוא האחדות, שמאחד עמו כל מי שראוי להתאחד עמו. דהיינו קרובים, שכינו, ובת אחותו, ומלוה סלע לעני בשעת דחקו. שכל זה מדת השם יתברך אשר הוא אחד, לכך מאחד את הכל. ומפני זה מי שיש בו מדה זאת, הוא קרוב אל הש"י שהוא אחד. ולכך אומר עליו 'אז תקרא וה' יענה', כדכתיב 'כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו', כי את אשר הוא קרוב אליו, הש"י שומע תפלתו. ומי שנמצא בו דברים אלו, הוא קרוב אל הש"י, שנקרא 'אחד', ומאחד עמו אשר ראוי להיות אחד עמו כמו שהתבאר, ודבר זה מבואר מאוד".

(692) כמבואר למעלה מספר פעמים, שהסבה שדברי חז"ל נראים רחוק מן האדם היא משום שדבריהם אלקיים ביותר, הרחוקים מהשגת האדם [למעלה בהקדמה הערה 59, בבאר הראשון הערה 323, ובבאר זה הערה 14]. ולהלן בבאר הרביעי הערה 109.

באר ג

פרק א

(1) כאן מכנה את מי הבאר "מים מתוקים", לעומת "מים קדושים" [בבאר הראשון], ו"מים טהורים" [בבאר השני]. כי כאן מדגיש את הטעם הערב של המים, ושהם נחמדים למראה [לשונו בסמוך]. וזאת משום שמטרת הבאר הזה להראות כיצד דברי חז"ל תואמים לפשט הכתוב, כאשר הכל עולה משורש הפסוק. וכפי שכתב להלן [ד"ה וכל איש]: "וכל איש חכם יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק המופלא מאוד מאוד". התפלאות זו נעשית כאשר האדם עומד על כך שכל דברי תורה תואמים להפליא. ועל כך בבאר הזאת ימצאו מים מתוקים וערבים, המעידים על תמימותה של תורה.

(2) הנה נאמר על התורה [תהלים יט, ח-יא] "תורת ה' תמימה משיבת נפש עדות ה' נאמנה מחכימת פתי פקודי ה' ישרים משמחי לב מצות ה' ברה מאירת עינים יראת ה' טהורה עומדת לעד משפטי ה' אמת צדקו יחדו הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונופות צופים". דוק ותראה שדבריו כאן מכוונים כנגד פסוקים אלו. ובביאור פסוקים אלו, ראה הקדמתו לתפארת ישראל [יח.-כג:].

(3) פירוש - דרשות חז"ל מהפסוקים הם עיקר התלמוד, וכמבואר בהערה 10. ולכך תלונה זו אינה מכוונת לדרשה פרטית, אלא כנגד עיקר התלמוד. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [רעו:] כתב: "כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה". הרי שזהו "עיקר התלמוד".

(4) לשונו למעלה בסוף ההקדמה: "[הבאר] השלישי, שאמרו [המתלוננים] כי [חז"ל] הוציאו דברים מן התורה אשר לא יסבול הדעת לפרש כך, ובכלל זה רחקו מן דקדוק הלשון והמבטא".

(5) כפי שכתב בגו"א שמות פ"ב אות ז: "דאין ספק חס ושלום שלא היה [בעל המדרש] יודע בדקדוק הלשון". ושם פי"א אות ד כתב: "כי מי הוא שיתפאר עצמו בדקדוק הלשון על חכמים ז"ל" [והובא להלן הערה 269]. וכן הוא בגו"א ויקרא פ"י אות כג, שם דברים פכ"ה אות יא, ושם פכ"ו אות יב. וראה תפארת ישראל פס"ו הערה 28. ובהסכמת המהר"ל לספר "אם הילד" לרבי יוסף היילפרין, פראג שנ"ז, כתב: "כי מצוה גדולה שירגיל אדם את בנו ללמדו לשון הקודש ובדקדוק הלשון".

(6) כפי שכתב בשער הספר של גור אריה: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה ומום אין בהם". וכנגד אלו "המטילים

מום בקדושי עליון", עומד המהר"ל ומכריז "כולם דברי חכמה ומום אין בהם". וראה הערה 178.

(7) כמבואר להלן [ד"ה וכל איש].

(8) "והיה ראוי לתת לב להתבונן בדבריהם, ואז היה נמצא להם האמת" [לשונו למעלה בתחילת הבאר השני, ושם הערה 9]. ונאמר [דברים לב, מז] "כי לא דבר ריק הוא מכם וגו'", ודרשו על כך חכמים [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "'כי לא דבר ריק הוא', ואם ריק הוא - מכם הוא, ולמה, מפני שאין אתם יגעין בתורה". והמהר"ל מביא מאמר זה להלן, וכמצויין בהערה 167. וראה הערה 345.

(9) כדבריו להלן ריש הבאר הרביעי: "כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" ולהלן בבאר זה כתב: "רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולו, שכולם הם אמיתיים ושלימים ומום אין בהם... רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול, שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים". ובסוכה כח. איתא "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח מקרא ומשנה גמרא... דבר גדול ודבר קטן. דבר גדול - מעשה מרכבה. דבר קטן - הויות דאביי ורבא". ופירש רש"י שם: "כל איבעיא להו לאביי ורבא הוה מספקא להו, ובכולן נתן את לבו ונתן בהן טעם". הרי שאף "דבר קטן" של חז"ל מחייב נתינת לב.

(10) פירוש - רוב דבריהם של חז"ל הם דרשות הנלמדות מן המקרא, ואי אפשר לבאר את כולן, כי רבים הם. וראה הערה 3.

(11) וכאמור למעלה, הרבה מהתלונות המובאות בבאר הגולה נמצאות בקונטרס שנדפס בחיי המהר"ל, וכמבואר במבוא. וראה למעלה בבאר השני הערה 465. אך ראוי לציין שהתלונות שהובאו בבאר השלישי לא נזכרו כלל באותו קונטרס.

(12) "אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו" [לשונו למעלה בסוף ההקדמה, ושם הערה 91]. וראה להלן הערה 179, ובבאר הרביעי הערה 102.

(13) העמיד כאן זה לעומת זה את דרך בני אדם המדברים צחות הלשון, לעומת דברי תורה. ומעין מה שאמר רבי יוחנן [מנחות סה:] "לא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם". וראה עוד בנתיב העבודה פי"ב [א, קטז:] שביאר שדברי תורה אינם יוצאים כלל מן דקדוק הלשון, לעומת דברי הפיוטים שיוצאים קצת מן דקדוק הלשון.

(14) בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה עוד] כתב: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמוניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם. ואיש הפתי חושב אך דברי דרשה הם, לא אמרו כך אלא להרחבת הלשון. ואתה לא תחשוב כן, רק כי כל דבר מדבריהם שורש התורה". וראה שם הערה 101, ולמעלה בבאר הראשון הערות 39, 266, ובסמוך הערה 33.

(15) לשון הפסוק בשלימותו הוא "ויתד תהיה לך על אָזְנֶךָ והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכיסית את צאתך". ופשוטו של מקרא איירי בכלי הנועד לחפירה [יתד] שיהיה לך לבד משאר כלי תשמישך [רש"י שם], ונועד לכסוי הצואה [רמב"ן שם]. ו"אזנך" הוא כמו כלי זיניך, והאל"ף נוספת [ראב"ע שם, ורד"ק בספר השרשים שורש אזן]. ופירושו, שהיתד יהיה נוסף לשאר כלי זיניך. וכן רש"י שם פירש "על אזנך - לבד משאר כלי תשמישך". וכתב על כך בספר זכרון "כלומר, אין פירושו 'על' ממש, אלא נוסף עליהם, כמו [שמות לה, כב] 'ויבואו האנשים על הנשים'". אמנם מהמהר"ל משמע שמבאר "אזנך" מלשון אבנט וחגורה, שהיתד תלויה על החגורה. וראה הערה 38.

(16) בגמרא שלפנינו אמרו "אל תקרי 'אזנך', אלא 'על אוזנך'", לאמור שתיבת "אזנך" [המתפרשת לפי פשוטו ככלי זין] מוסבת על אוזניו של האדם. ובעין יעקב כתוב כגירסת המהר"ל כאן, וכדרכו להביא גירסת העין יעקב, וכמצויין למעלה בבאר השני הערה 15. וראה הערה 74.

(17) "שהיא שפוייה כיתד" [רש"י שם].

(18) "כלומר במאי דומות כיתידות" [רש"י שם].

(19) "שמחולקות זו מזו, ואינן מחוברות יחד" [רש"י שם]. ורבי אלעזר בא לבאר מדוע האצבעות הן מחולקות, כי היו צריכות להיות מחוברות לולא טעם מיוחד שהולך לומר.

(20) "קושיא היא, כל אחת יש בה צורך, ואף בצרכי גבוה" [רש"י שם]. והקושיא היא, שאין מקום לתהות מדוע אצבעותיו של אדם הן מחולקות, כי טעמא רבא יש בדבר, וכמו שמבאר. ולכך שאלת ר"א "מפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתידות" היא תמוהה.

(21) "מן הקטנה מודדין זרת של חושן" [רש"י שם].

(22) "מאצבע שאצל הקטנה מתחילין לקמוץ, חופה שלש אצבעות על פס ידו, הקמיצה והאמה והאצבע, וקומץ" [רש"י שם].

(23) "מהגדולה מודדין אמת בנין ואמת כלים" [רש"י שם].

(24) "למתן דמים של חטאת, דכתיב ביה 'באצבעו' [ויקרא ד, כה (רש"י שם)]".

(25) "לבוהן יד דאהרן [ויקרא ח, כג] ודמצורע [ויקרא יד, יד, (רש"י שם)]".

(26) מחודדות כיתידות [המתרגם על הרש"י שם].
(27) "בשר שבסוף האוזן" [רש"י שם].
(28) כן תמה הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג ס"פ מג, וז"ל: "אמרו רז"ל; תני בר קפרא, 'ויתד תהיה לך על אזנך', אל תקרא 'אזנך', אלא 'אזנך', מלמד שאם ישמע אדם דבר מגונה, יתן אצבעו בתוך אזנו. ואני תמה, אם זה התנא... כן יחשוב בפרוש זה הפסוק, ושזאת היא כונת זאת המצוה, ושה'יתד' הוא האצבע ו'אזנך' הוא האזנים. איני חושב שאחד ממי ששכלם שלם יחשב זה. אבל היא מליצת שיר נאה מאד, הזהיר בה על מידה טובה, והיא כמו שאסור לומר דבר מגונה, כן אסור לשמעו. וסמך זה לפסוק על צד המשל השיר".
(29) "והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכסית את צאתך" [דברים כג, יד].
(30) "ויתד תהיה לך על אזנך".
(31) כפי שתמהו כמה פעמים בגמרא "סכינא חריפא מפסקא קראי" [ב"ב קיא:, מנחות עד., ערכין כו.]. ופירושו, שאין לחתוך את הפסוק באופן שאין חלקיו מתחברים להדדי. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 30. ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי", וראה שם הערה 22, ובסמוך הערה 218. ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [ד"ה ומכל] הקשה על פירוש רש"י שם שפירושו לא מתיישב עם המשך הכתוב שם. וראה נר מצוה ח"א הערה 394.
(32) מצוי הוא שהמהר"ל שואל בבדיחותא באופן של "לשון נופל על לשון", וכפי ששואל כאן, וכמו בגו"א במדבר פי"א אות ו [ד"ה תשש], ותפארת ישראל פל"ז הערה 6. ועוד לכאורה יש להעיר על פשטות המאמר, שלא מצינו שחז"ל יתנו לבני אדם עצות מעשיות כיצד להנצל מדבר עבירה, אלא כל אדם ימצא לנכון את הדרך והאופן המתאים לעשות כן שלא יכשל בדבר עבירה. ומאי האי שכאן חז"ל נחית ליעץ לבני אדם כיצד למעשה להנצל מדיבורים מגונים. אמנם לפי מה שיבאר, אף הערה זו תתישב ברוחה.
(33) כמבואר בהערה 14. ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ובהקדמתו לדר"ח [י:] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא... אבל כל דיבור ודיבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכך פירוש דבריהם ג"כ צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 29, ובבאר השביעי הערה 337.

(34) לשונו בח"א לקידושין כב: [ב, סוף קלא:]: "כי האדם הוא אדם על ידי האוזן בפרט, ולא על ידי שאר דברים. וזה כי כמו הכלי, כאשר הוא גולם אין לו שם כלי [חולין כה.], וכאשר יש לו בית קיבול הרי נחשב כלי. ואין האדם בעל קבלה רק על ידי האוזן. ולכך כל שמיעה מתורגם קבלה [ראה הערה הבאה]. וכאשר האדם חרש הרי האדם נחשב כמו גולם אשר אינו דבר... ודבר זה רמזו חכמים הנאמנים בפרק החובל [ב"ק פה:] חרשו נותן לו דמי כולו, שמזה תראה כי החרש אינו אדם, ולכך נותן לו דמי כולו". ובח"א לכתובות ה. [א, קמט:] כתב: "כי האוזן של אדם תחילה לכל האיברים, והוא נחשב פתח האדם. שהאדם הוא כמו בית, והאוזן הוא פתח לאדם [ראה הערה 68]... ואף כי ביארנו במקום אחר כי השכל הוא נחשב צורה לאדם, בודאי כן הוא, אבל האדם הוא כמו כלי קיבול שהוא מקבל השכל, וכאשר אינו כלי קיבול... בטל ממנו צורתו... ולכך החרש והשוטה שניהם אינם אדם, השוטה מצד השכל בעצמו שאין לו השכל, והחרש כאשר אינו כלי מקבל. דמיון הבית, כאשר אין לו פתח ואינו מקבל האדם, אין לו צורת הבית כלל... וכאשר יש לו פתח רק שהוא חרב מבלי יושב שם אדם, ג"כ בטל ממנו צורתו, כי הבית הוא לקבל האדם". וראה גו"א שמות פכ"א אות כא, והערה 130, ושם ויקרא פי"ט אות כט. וכן כתב בנתיב השתיקה פ"א [ב, קא:]. וראה הערה 58, ולהלן בבאר החמישי הערה 199.

(35) בראשית לז, כז "ויאמר יהודה אל אחיו וגו' וישמעו אחיו", ותרגם שם אונקלוס "וקבילו מניה אחוהי". ורש"י שם כתב: "וישמעו - וקבילו מניה. וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה, וכגון 'וישמע יעקב אל אביו' [בראשית כח, ז], 'נעשה ונשמע' [שמות כד, ז], מתרגם נקבל". ובגבורות ה' פס"ח [שטו.] כתב: "כי לשון 'שמע' הוא לשון קבלה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לה, וז"ל: "לשון שמיעה יבוא על הקבלה ברוב". וכן הוא בגו"א שמות פט"ו אות לג. אמנם כאן מוסיף טעם לדבר, והוא "מפני שנכנסין הדברים באוזן". **ויש להעיר** על כך, כי המשך לשון רש"י שם [בראשית לז, כז] הוא: "וכל שהיא שמיעת האוזן, כגון [בראשית ג, ח] 'וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן', [בראשית כז, ה] 'ורבקה שומעת', [בראשית לה, כב] 'וישמע ישראל', [שמות טז, יב] 'שמעתי את תלונות', כולן מתורגם 'ושמעו' 'ושמעת' 'ושמע' 'שמיע קדמי'". ואם שמיעה מתורגמת ללשון קבלה "מפני שנכנסין הדברים באוזן", מה מקום יש לחלק בין סוגי השמיעה [(א) קבלת דברים (ב) שמיעת האוזן], שהראשון מתורגם בלשון קבלה, והשני בלשון שמיעה, הרי אף הסוג השני היה צריך להתרגם בלשון קבלה, כי אף אצלו "נכנסין

הדברים באוזן". ובשלמא אם הקבלה היתה מחמת קבלת הלב, ניחא, שהסוג השני אינו עוסק בקבלת הלב. אך אי איירי בקבלת האוזן, מהו החילוק ביניהם. ויש לעיין בזה.

(36) רש"י שמות כז, יט: "יתידות - שמן מוכיח עליהם שהם תקועין בארץ, לכך נקראו 'יתדות', ומקרא זה מסייעני [ישעיה לג, כ] 'אהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח"'. ובעירובין נג. פירש רש"י "כיתד שנועצין אותו בכותל בנקב צר ונכנס בדוחק".

(37) כי על ידי שהיתד תקוע במקומו, מוכח שהמקום המקבל את היתד תופס אותו בחזקה, עד שהיתד אינו משוחרר. ובהכרח שהיתד סותם את המקום המקבלו, שאל"כ [אלא המקום המקבלו היה עודף על היתד], לא היה היתד תקוע שם.

(38) חזינן שהמהר"ל למד את הפסוק [דברים כג, יד] "ויתד תהיה לך על אזנך", שתיבת "על" מתפרשת כפשוטו, שהיתד נעוץ ותקוע בדבר המחזיק אותו. וכן כתב פירוש יונתן שם [על יונתן בן עוזיאל] "מקום שקושרים את חרביכם וכלי זייניכם, שם תקשרו היתד". וכן ספר "הכתב והקבלה" ביאר שם ש"אזנך" היא החגורה, וכלשונו: "אמנם לרבותינו [כלים פכ"ו מ"ג] זין הוא אזור כמין אבנט. שכן בלשון יווני קורין לחגור 'זוני'. ומזה פירשו הרמב"ם והר"ש שם גם 'והזונות רחצו' [מ"א כב, לח], א"כ גם מילת 'אזניך' פירושו אזור וחגור".

(39) "גם כן" - בנוסף למקום המקבל את היתד ונסתם על ידו, אף המקבל שבאדם [האוזן] צריך שתהיה לו סתימה.

(40) ראה הערה 16. וכוונתו שבתורה לא נזכרה תיבת "אוזן", אלא תיבה אחרת הדומה לתיבת "אוזן".

(41) בגו"א בראשית פ"ד אות כד הרחיב לבאר את הכלל של "לשון נופל על לשון", ודבריו מוסבים שם על הפסוק [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה". ופירש רש"י שם "ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנה"'. הרי שרש"י השוה תיבת "מקנה" ל"קנאה", וכאילו היה נאמר "יושב אוהל ומקנא". והגו"א שם התעכב על שני קשיים; (א) תיבת "המקנה" נכתבה באות ה"א בסופה, ואילו תיבת "המקנא" היא תיבה המסתיימת באות אל"ף. (ב) בתיבת "המְקנה" המ"ם חרוקה, ואילו בתיבת "המָקנא" המ"ם שוואית. וליישב זאת כתב: "אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא כלל גדול לכל הדרשות שהם על דרך זה. וכבר גילה לך רש"י [בראשית ג, טו] כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון. והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב 'יושב אוהל ומקנה' כמשמעו, אבל דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן' כדכתיב

תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה 'הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה'. אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה. כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה. ולפיכך כתב לך 'יושב אוהל ומקנה' לשון נופל על לשון, כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'. והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". [וראה להלן הערה 324]. ויסוד זה הזכיר בגו"א פעמים רבות, וכמלוקט בספר המפתח לגו"א ערך דרשות, שענין זה הובא בגו"א כשלשים פעם. וה"ה לדידן, בודאי תיבת "אזנך" נשארת על כנה [ומובנה אבנט וחגורה], וגם חז"ל מעולם לא התכוונו לחלוק על כך. רק הואיל והתורה נקטה בתיבת "אזנך", שהיא תיבה מיותרת לכשעצמה, יש כאן רמז לתיבה נוספת הדומה לתיבת "אזנך" [והיא אוזני אדם]. ולכך לא קשה יותר שאלת המתמיהים "איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב" [לשונו למעלה], כי המשך הכתוב יתפרש כפי שהתפרש עד כה לפי פשוטו, ורק על גבי פירוש זה יש כאן רמז לאוזניו של אדם. וראה הערות 117, 157.

(42) פירוש - היתד שהוזכר בפסוק עושה שתי פעולות; (א) נכנס לנקב של החגורה ולכך סותם את המקבל, כי היתד תקוע בדבר שנכנס בו. (ב) באמצעותו האדם חופר בור ומכסה הגנות [הצואה]. לכך כאשר חז"ל לומדים מהפסוק דרשה לגבי אוזניו של אדם, גם לשיטתם היתד [אצבע האדם] יעשה את אותן שתי פעולות; סתימת המקבל [רישא דקרא], וסילוק הגנות [סיפא דקרא].

(43) "נראה דמדקדק מכח דכתיב 'על אזניך', דהוא מיותר לגמרי, דהיה די אם נכתב 'ויתד תהיה לך', יהיה באיזה מקום שיהיה" [לשון העיון יעקב בעין יעקב שם].

(44) פירוש - היתד שבפסוק מסלק את הגנאי והגנות, וה"ה גם ליתד הסותם אוזנו של אדם. ואע"פ שהסילוק שבפסוק עוסק בגנות שכבר נמצאת בעולם ["והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכיסת את צאתך"], ואילו לפי דרשת חז"ל היתד עוסק במניעת קבלת הגנות מעיקרא [סתימת אוזנים], מכל מקום הצד השוה בשניהם הוא שיש כאן פעולה המביאה להעדר הגנאי והגנות. ומתבאר לפי זה שדרשת חז"ל נשענת גם על הרישא ["ויתד תהיה לך על אזנך"] וגם על הסיפא ["וכיסת את צאתך"], כי רק ע"י שילובם להדדי אנו יודעים שמדובר בסתימה הנועדה לסלק את הגנות. אך עם כל זה, התורה רמזה לאוזני האדם ברישא דקרא ["ויתד תהיה לך על אזנך"] ולא בסיפא דקרא ["וכיסת את

צאתך"], כי השייכות לאוזן נמצאת רק ברישא דקרא, כי המדובר שם הוא על סתימת המקבל [הפתח שבחגורה], וזו הרי מהותה של האוזן שהיא היא ה"מקבל" שבאדם. לעומת סיפא דקרא, שהיא עוסקת בסילוק הגנאי, אין בה דבר המשייך אותה בעצם לאוזני האדם. ולכך הרמז לאוזני אדם אינו יכול להמצא בסיפא, אלא רק ברישא.

(45) אם כוונתו לדבר שלא פירש עד כה, אזי לא מצאתי בשאר ספריו שיאריך יותר במימרא של בר קפרא.

(46) כמבואר למעלה בבאר השני [ד"ה וכדי שתדע], שכתב: "האדם הוא שלימות הבריאה בתחתונים, ראוי שיהיה שלם", וראה שם הערה 557, שנתבאר שם ששלימות האדם באה לו מחמת היותו בעל צלם אלקים, ואי אפשר שיהיה חסרון בצלם. ובנצח ישראל פי"א [שג:] כתב: "'חביב אדם שנברא בצלם אלקים' [אבות פ"ג מי"ד], שזה מורה כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים". ובדרשת שבת הגדול [קצה:] כתב: "כי האדם מצד עצמו הוא הבריאה השלימה... שהרי נברא האדם בצלם אלקים, דבר כמו זה אין ראוי שיהיה חסר... ולפיכך נברא אחרונה... כדי שימצא הכל מוכן, ולא יחסר דבר". והרי הצלם חל על הצורה והאברים של האדם, וכמבואר בהערה 52, ולכך מן הנמנע שצורתו של אדם תהיה בעלת חסרון. וראה להלן בבאר החמישי הערה 344.

(47) לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות כא: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנמצאים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעל חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ובדרך כלל כאשר מביא דבר בשם "הכל", כוונתו לחכמי המחקר, וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ו הערה 54.

(48) שהדברים נעשים בהתאם לרצונו; ברצונו פותח, וברצונו סוגר. ושלימות הבריאה היא כאשר דבר נעשה רק בהתאם לרצון האדם. וראה רמב"ן בראשית ב, ט, שכתב שעשיית דברים על פי הרצון היא "מדת אלקים", שהקב"ה עושה דברים רק על פי רצונו. **דוגמה לדבר**: יעקב אבינו נקרא "הבחור שבאבות" [ב"ר עו, א]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד כתב: "יעקב אין מתייחס לו קצה... [כי] הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק". וכוונתו היא שמדת יעקב נכללת מאברהם ויצחק [נתיב אהבת השם פ"א (ב, מא.)], כי יעקב הוא "יושב אוהלים" [בראשית כה, כז], שפירשו חכמים [זוה"ק ח"א קמו.] "דאחיד לתרין סטרין לאברהם וליצחק". הרי שרום מעלת יעקב [שהיתה לו מעלת הצלם בשלימות (נצח ישראל פט"ז הערה 25, ותפארת ישראל ס"פ יט)] נובעת מפאת היותו על

הקו המאפשר לו בחירה ורצון בין מדת אברהם למדת יצחק. וראה להלן בבאר החמישי הערה 167, ובבאר הששי הערות 947, 952.

(49) שמעתי משמו של אחד מגדולי הדור שליט"א, שזהו הטעם שיש בברכות השחר ברכת "פוקח עוורים", ואין ברכת "פוקח חרשים". כי לגבי שמיעה אין פעולה של פתיחת האוזן, כי האוזן פתוחה כל הזמן, ולכך אין על כך ברכה של "פוקח חרשים".

(50) בנתיב הצניעות פ"ב [ב, קו:] האריך בענין זה, וז"ל: "ביאור דבר זה, אם היה בריאת האדם כאשר ישמע דבר שאינו הגון הוא מקבל אותו דבר, היה נברא האדם חסר, שהרי אזנו של אדם פתוחה נבראת, ואי אפשר שלא ישמע האדם דבר שאינו הגון, והרי הוא מקבל דבר רע. וכל אשר מקבל דבר הוא נשאר אצלו. ואינו דומה אם רואה רציחה ושאר דברים אשר הם רעים, אין שייך בזה קבלה. אבל השמיעה היא קבלה, וכמו שתרגם אונקלוס על כל שמיעה קבלה, ולכך היה זה חסרון באדם. וגם העין יש לו כיסוי שיכול להעצים עיניו, כי האדם ראוי להיות נברא בשלימות מבלי חסרון, ודבר זה נחשב חסרון. כמו שאילו נברא האדם חסר אבר, שהיה נחשב חסרון, וכך היה נחשב חסרון גדול באדם אם היה נברא האדם עד כי צריך לקבל מה שאינו ראוי לקבל. ולפיכך אמר שאינו כך, שבריאת האדם אינו חסר כלל, אבל נברא בשלימות הגמור. שלכך נברא אצבעות שלו משופעות כיתידות, לאטום אזנו כשישמע דבר שאינו הגון". ואם תאמר, מה הצורך בעשר אצבעות משופעות כיתידות כדי לאטום אזניו, וכי לא סגי באצבע אחת או שתים. וכן הקשה הרי"ף בעין יעקב שם. ונראה, שכוונת הגמרא היא רק לשתי האצבעות הנקראות "אצבע", ולא לשמונה האצבעות האחרות. וכן בר קפרא אמר "שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו באזניו", הרי שנקט בלשון יחיד ["אצבעו"]. ומה שרבי אלעזר אמר "מפני מה אצבעותיו של אדם דומות ליתדות", כוונתו גם כן לשתי האצבעות הנקראות "אצבע". ואע"פ שניתן לאטום את האוזן עם כל כף היד, ולא רק עם אצבעות היד, מ"מ שלימות יצירת האדם מחייבת שיברא דבר שהוא במיוחד ובמסוים עשוי לסתימת נקב האוזן. ולכך האצבע נראית עשויה לזה במיוחד, כי היא סותמת במדויק את נקב האוזן, לעומת כף היד הסותמת את כל האוזן, ומכלל זה גם את הנקב של האוזן.

(51) על פי הפסוק [איוב יג, ד] "רופאי אליל כולכם", ופירושו "כולכם רופאי הבל" [מצודת דוד שם].

(52) כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [עז.]: "והאברים 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 אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלהים". וכן כתב המהר"ל כמה פעמים, שאנשי הטבע לא חדרו למעמקים של האדם, אלא הסתפקו בהגדרות טבעיות לדברים ששורשם אלוקיים. וכגון, להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין] כתב: "וכאשר תבין את זה אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפלסופים לא ראו והביטו רק הטבע, כמו הרופאים, לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת הוא האדם, כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי". ולהלן בתחילת הבאר הששי כתב: "כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע... שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי. ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'". ובח"א לשבת עז: [א, מג.] כתב: "כי יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 94. ובח"א לקידושין פב. [ב, קנג.] כתב: "ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". וראה להלן בבאר הרביעי הערות 592, 604, באר החמישי הערות 347, 452, ובבאר הששי הערות 16, 26, 945.

(53) ד"ה אמנם כאשר, ושם הערה 34. אמנם כאן מוסיף שהאוזן "משמש הקבלה **בלבד**", ושאין לה בעולמה אלא הקבלה. ובפחד יצחק פסח, מאמר מג, כתב: "משונה הוא ענינה של האוזן מענינם של שאר החושים. שכן כל החושים עשויים הם להכניס ולהוציא; העין מכניסה רשמים, ומוציאה לתוך החוץ מה שנעשה בפנים. האף עסוק בהוצאה והכנסה תמידית. היד מכניסה רשמים, ומוציאה כוחות פעולה. ואף הפה משמש מקום הכנסה והוצאה. ורק האוזן אינה משמשת רק לקבלה. דרך האוזן אפשר רק להתפעל, בשום אופן אין בה דרך לפעול".

(54) הקבלה והסתימה.

(55) ודבר זה הוא מן הנמנע. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה'

פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ובדר"ח פ"ו מ"ה [רצ:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. וראה להלן בבאר השני הערה 208, ובבאר הרביעי הערה 73.

(56) "הכלי" - האוזן, שהיא כלי קיבול, וכמו שמבאר בסמוך.

(57) במדבר יט, טו "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא", ופירש רש"י שם "פתיל לשון מחובר בלשון עברי". והדגשתו היא שאין הסתימה באה מבפנים האוזן בבחינת מיניה וביה, אלא הסתימה באה מבחוץ, ולכך אין בה לבטל מהאוזן שם "כלי", וכמבואר בהערה הבאה.

(58) בנתיב הצניעות פ"ב [ב, קז.] ביאר נקודה זו, וז"ל: "ואל יקשה למה האוזן נברא יותר פתוח משאר כל האיברים, ולמה לא נברא כמו העין שיש לו כסוי. הן באמת דבר זה דבר עמוק ומופלג ביצירה. וזה כי האדם אשר הוא חרש אינו אדם, שהרי החרש שוטה וקטן אינם נחשבים אדם... כי האדם נחשב כמו כלי, והכלי שאין לו בית קבול אינו נחשב כלי כלל, רק הוא כמו גולם כלי עץ [ראה הערה 34]. ולפיכך החרש שאינו שומע, ואינו מקבל הדברים, אין לו בית קבול, והוא נחשב כמו גולם כלי עץ. ולפיכך בריאת האדם פתוחה, כמו כלי שיש לו בית קבול פתוח. ולפיכך נקרא השומע 'פקח' [יבמות קיב:], והסתימה הוא מצד אחר, לא מצד האבר הזה. ואם היה באבר עצמו סתימה, לא היה נחשב האדם הזה פתוח כמו הכלי שיש עליו כסוי, שאינו נחשב פתוח. ועתה נחשב האצבע, שהוא כסוי לאוזן, כמו כסוי שיש לקדירה, שבשביל שיש כסוי לקדירה, לא נתבטל ממנו שם כלי פתוח. אבל אם היה הכסוי בעצמו, היה מבטל הכסוי פתיחתו. ומעתה נברא האדם בשלימות לגמרי בלי חסרון, כאשר ראוי האדם מצד עצמו להיות כלי קבול. וכן אמרו על האדם שהוא כלי, רוצה לומר שהוא כלי קבול. וכך ראוי לאדם, למי שידע ויבין ענין האדם". אמנם יש להעיר, כי אף אצל בהמות וחיות מצאנו שאזנן נשארת לעולם פתוחה, לעומת כסוי העין שיש להן. ויל"ע בזה.

(59) ואין האצבעות מועילות להסיר חסרון זה.

(60) טעם שני מדוע לא סגי באצבעות האדם לסתימת האוזן.

(61) בנתיב הצניעות פ"ב [ב, קז.] הוסיף עוד טעם מדוע אין אצבעות אדם מספיקות, אלא יש צורך באליה, וז"ל: "וכן אליה של אדם נברא רכה, שאם ישמע דבר שאינו הגון, שישים האליה בתוכו לסגור אזנו. ואל יקשה לך למה לי שני דברים, כי אין זה קשיא, שאין ראוי שישים אצבעו לתוך האוזן, כי יד לאוזן מחרשת [שבת קט.], ולפיכך יש להשים האליה בתוכו, ואח"כ ישים עליו האצבע". וראה בספר "גליוני הש"ס" לר"י ענגיל שם שביאר שכוונת המהר"ל שהאליה נבראה שמא ישמע דבר שאינו הגון מיד בקומו בבוקר קודם רחיצת ידיו [כמבואר בסוגיא שם], שלאותו זמן ישים האליה בתוך האוזן. ובח"א לכתובות ה: [א, קמט:] כתב כשני טעמיו כאן, וז"ל: "יכוף אליה לתוכו. ואע"ג שכבר ברא לו אצבעות משופעות כדי שישים אצבעו בתוכו, מ"מ צריך שיהיה האוזן עצמו שלם בלי חסרון, ואם היה צריך לשום שם אצבעו, היה האוזן חסר בעצמו, שהוא פתוח, ונכנס לשם כל דבר רע אשר הוא שומע. ולכך נברא לו אליה, וישים האליה לתוך אזנו, ויניח אצבעו על האליה שלא יצא. ומעתה אין האוזן חסר בעצמו, כיון דעיקר הסתימה הוא מן האליה, שהוא באוזן עצמו. אע"ג דהאצבע מסייע שלא יצא, אין זה כלום, שנבראים בשביל זה היד והאצבעות לשמש לצרכיו, ומ"מ הסתימה בעצמה הוא מן האוזן. ומפני שכל פתיחה הוא דבר רע, ואין שמירה לאדם כאשר יש לו פתיחה, ולפיכך הפתיחה היא חסרון, ולפיכך אי אפשר שיהיה האוזן בלא סתימה, והסתימה היא באוזן עצמו, שזהו השלמתו. ויש לפרש ג"כ, כי הסתימה אין ראוי שתהיה מן האצבע, שהיה מטנף האצבעות בצואת האוזן, ולכך יש לו [לשום] שם האליה, ויניח אצבעו על האליה, ולא יגע אל צואת האוזן".

(62) "ובזה" - הסתימה שעל ידי האצבעות.

(63) ולכך יש צורך באליה רכה.

(64) ולכך האליה מצד עצמה [ללא האצבעות] אינה מספיקה להסיר חסרון הפתיחה התמידית של האוזן.

(65) וזו השלימות השייכת לאוזן; כי מחד גיסא האוזן צריכה להשאר תמיד פתוחה, כי היא ה"מקבל" באדם. אך מאידך גיסא פתיחה תמידית זו היא חסרון ג"כ, וכמו שהתבאר. ובכדי לקיים שניהם [גם פתיחה וגם סתימה] נבראה האוזן באופן שהיא עצמה אינה ברת סתימה, אך מ"מ מצורפת אליה האליה, שתאפשר בשעת הצורך את סתימתה. אך בכך אין די, כי האליה אינה נשארת באוזן, ולכך נבראו אצבעות אדם משופעות, שיניח אצבעותיו על האליה. הרי הכל נעשה בתכלית השלימות, כאשר כל המרכיבים הנצרכים לשלימות האדם [הפתיחה והסתימה] נשארים על כנם.

(66) פירוש - המנעול שבדלת הוא דבר נוסף על הדלת, כי הדלת לכשעצמה נועדה לפתיחה, ולכך המנעול אינו שייך לדלת עצמה, אלא נוסף עליה.
(67) בח"א לקידושין כב., ויובא בהערה הבאה.
(68) לשנו בח"א לקידושין כב. [ב, קלא:], בביאור הגמרא שם "מה נשתנה אזן מכל אברים שבגוף, אמר הקב"ה אזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי [ויקרא כה, נה] 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, ירצע... מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית, אמר הקב"ה, דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות, ואמרתי כי 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים, והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה אדון לעצמו, ירצע בפניהם". וכתב בח"א שם בזה"ל: "יש להקשות, אם כן כל מי שעושה עבירה יאמר עליו 'אוזן ששמע בהר סיני שאל יעשה זה, ועשה, יהיה נרצע', וא"כ כל שעבר עבירה יהיה נרצע. אבל דבר זה ענין מופלג בחכמה, כי האדם הוא אדם ע"י האוזן בפרט, ולא ע"י שאר דברים. וזה כי כמו הכלי, כאשר הוא גולם אין לו שם כלי [חולין כה.], וכאשר יש לו בית קיבול הרי נחשב כלי. ואין האדם בעל הקבלה רק ע"י האוזן [ראה הערה 34]... וכל עבדות בעולם הוא ענין חמרי, גם זה רמזו חכמים בחכמתם, 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], עם הדומה לחמור [יבמות סב.]... וטעם זה כי העבד מקבל עליו האדם בעל חומר וגוף להיות אדון שלו, הנה בזה נעשה העבד חמרי, לא כמו שאר אדם שהוא תחת רשות הש"י. ולפיכך ראוי שיהיה נרצע העבד, מפני שנתקלקל האוזן שהוא הקבלה שלו, שעל ידי קבלה זאת היה ראוי להיות אדם גמור כאשר ראוי, והוא מבטל קבלתו כאשר ירצה להיות עבד, וזהו טעם הרציעה. וכאשר פסח הקב"ה על בתי בני ישראל, ולא נכנס בפתח שלהם להשחית אותם, נראה בפתח שלהם שאינם מקבלים מאדון אחר, רק מן הש"י, ולכך פסח על בתי בני ישראל, לפי שהם כלי עבודתו יתברך... ולפיכך אמר דלת ומזוזה שהיו עדים שישראל הם עבדים של הקב"ה, [וזה] שנרצע מורה על פחיתותו שמקבל אדנותו של אדם, ולכך יפחת אוזן, שהוא בית קיבול שלו, עד שנחשב כמו גולם. כי העבד הוא חמרי גשמי, מורה על פחיתותו שמקבל אדנותו של אדם, לכך יפחת האוזן שהוא בית קבול שלו עד שנחשב כמו גולם, ואלו דברים הם סתרי חכמה מאוד". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא:] כתב: "כי האוזן של אדם הוא תחלה לכל האברים, והוא נחשב פתח לאדם, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ובמסכת קידושין אצל רציעה". וכן כתב בח"א לכתובות ה: [א, קמט.]. והפחד יצחק פסח, מאמר מג, כתב: "תכונתה של האוזן עושה אותה להמכשיר היותר מובהק של מצב עבדות... דרך האוזן

אפשר רק להתפעל, בשום אופן אין בה דרך לפעול. ומכיוון שמצב העבדות הוא התלות המוחלטת בזולת בבחינת לית ליה מגרמיה כלום, עיקר מציאות העבדות הוא בזה שהיא מכריחה את בעליה להמצא תמיד במצב של הכנה לקבל התפעלות מן הזולת. ולכך דוקא הפגיעה במדרגת העבדות היא היא פגימה בחוש השמיעה בעיקר. ועל כן דוקא העבירה על ציווי זה של 'כי לי בני ישראל עבדים', היא המחייבת את רציעת האוזן, מפני שאצל עבדי השם, חוש השמיעה הוא הכח המתאים ביותר לתוכן העבדות אשר בנפשם". הרי שהאוזן ופתח הבית מורים על קבלה, ולכך עבד עברי שמקבל בצורה לא נכונה, נרצע באוזנו על דלת הבית.

(69) "מאוד" מוסב על "טעם אמיתי... מאוד".

(70) כי דברי חז"ל הם אמת [ראה הערה קודמת], ויש לאהוב את האמת. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [ס.] "כי האמת הוא שאהוב, והשקר הוא שנאוי ומאוס".

(71) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

פרק ב

(72) בגמרא שלפנינו איתא "היינו 'עזובה' היינו 'שכוחה', אמר ריש לקיש וכו'". וכן בנר מצוה [לה.] החסיר מלים אלו, כפי שהחסירן כאן.

(73) בגמרא שלפנינו איתא "אדם נושא אשה על אשתו ראשונה, זוכר מעשה ראשונה", וכך הובא בנר מצוה [לה.].

(74) בגמרא שלפנינו לא מובא הפסוק "התשכח אשה עולה", אלא רק בהמשך המאמר. אך בעין יעקב מובא הפסוק גם כאן. וכבר נתבאר בהערה 16 שדרכו להביא כגירסת העין יעקב. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וכן בנר מצוה [לה.] הביא כגירסת העין יעקב.

(75) "ראשי גייסות וחבורות חלוקות" [רש"י שם].

(76) "לגיון וקרטון וגסטרא, שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכוס ופחה" [רש"י שם].

(77) "עולה - כמו עולות וקרבנות" [רש"י שם].

(78) "מעשה העגל, שנאמר בו [שמות לב, ד] 'אלה אלהיך ישראל'" [רש"י שם].

(79) בגמרא שלפנינו איתא "והיינו דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושיעיא, מאי דכתיב 'גם אלה תשכחנה' זה מעשה העגל, 'ואנכי לא אשכחך' זה מעשה סיני". ופירש רש"י שם "ואנכי זה מעשה סיני - שנאמר בו [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך'" [רש"י שם].

(80) שהרי דרשו "התשכח אשה עוּלה" מלשון "עוֹלוֹת ואילים".

(81) שנאמר "התשכח אשה עולה מֵרַחֵם בן בטנה", שהוא מלשון רחמים, ופירושו, האם אשה תשכח "מלרחם על בן בטנה" [רש"י בישעיה מט, טו].
(82) "אפילו אם אלה תשכחנה אנכי לא אשכחך" [רש"י בישעיה שם].
(83) לשון הרד"ק שם: "גם אלה תשכחנה - פעמים שגם אלה הנשים תשכחנה בניהן כשיש בהן מדת אכזריות כי ימצא בהן, אבל הן מעטות, אבל אני רחום ולא אשכחך לעולם". והמהר"ל מבין ברד"ק שהקושי שעמד בפני הרד"ק הוא לשון הרבים שנאמר בפסוק, ועל כך ביאר "פעמים שגם אלה הנשים", שמוסב על "נשים דעלמא".
(84) "התשכח אשה עולה".
(85) ולא להזכיר שם הקב"ה פעמיים ["ותאמר ציון עזבני ה', וה' שכחני"]. וראה להלן הערה 164 בביאור כיצד לבסוף כל השאלות נתיישבו אחת לאחת.
(86) כפי שכתב בנצח ישראל ר"פ י [רמו.]: "כאשר האדם שומע הדברים אשר הגיעו לעם ה', אשר לא הגיע לשום אומה בעולם, ורוב הצרות אשר באו עליהם, והשפלות היתרה אשר הם ירודים עד עפר, ויותר מזה. ותהרהר במחשבתך באולי הוא יתברך עזב אותם, והם אליו כאומה אחרת חס ושלום, ויותר פחות מהם, כאשר הם ירודים אל הכל". ושם מבאר מדוע אין לומר כך. ובסנהדרין קה. אמרו ישראל בעקבות גלות בבל "עבד שמכרו רבו, ואשה שגרשה בעלה, כלום יש לזה על זה כלום". ושם הקב"ה השיב לטענה זו, כפי שמשיב עליה כאן.
(87) פירוש - הזיווג הראשון יותר תואם אותו. ואודות מעלת זיווג ראשון, הנה אמרו בסוטה ב. שרק על זיווג שני אמרינן "וקשין לזווגן כקריעת ים סוף", ולא בזיווג ראשון. וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, כח.] בזה"ל: "קריעת ים סוף היה נס שלא כסדר העולם, וכך החבור הזה הוא שלא ממדריגת העולם הזה. כי בטבעם הם מחולקים, ואי אפשר שיזדווגו ויתאחדו רק שלא ממדריגת עולם הזה... ולפיכך קשה לזווגם כקריעת ים סוף. אבל זיווג ראשון הוא מסודר מן הש"י בראשונה, ומכיון שהוא מסודר מן הש"י, אין זווגם קשה כקריעת ים סוף... כי זיווג הראשון הוא מסודר בראשונה, אין לומר בו שהוא קשה כמו קריעת ים סוף, שדבר זה שנוי. אבל זיווג שני אין לומר כך". ובסנהדרין כב. אמרו "לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים... אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה". וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, קמג.]: "אין אדם מוצא קורת רוח. מפני שאין דבר מיוחד לו שהוא חבורו וזיווג שלו והוא אחד עמו כמו אשתו ראשונה, לכך אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, שהיא שוה ודומה לו. וכן הא דאמר אל הכל יש תמורה אליו חוץ מאשתו ראשונה, כי לדבר שאין דומה לו אין תמורה לו. וכמו שאין תמורה

לאדם בעצמו, כך אין תמורה לאשתו ראשונה, ולאפוקי אשתו שניה יכול להיות לו אשה אחרת, אבל לאשתו ראשונה, שהיא אחד עמו לגמרי, אין תמורה בודאי". וקודם לכן כתב [ג, קמב.]: "כי אשתו ראשונה בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני' [סוטה ב.], ולכך החבור והדבוק הוא לגמרי". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1316.

(88) אודות השייכות של זכרון לדבר ראשון, ראה תפארת ישראל פנ"ב [תתטז:] שכתב: "לעולם יש לזכור ההתחלה, היא יציאת מצרים". והביאור הוא, שכבר נתבאר למעלה [באר השני הערה 153] שהעיקר מתגלה בהתחלה [ראה להלן ציון 119]. וגם נתבאר למעלה [באר הראשון הערה 285] שאין שכחה בדבר שהוא עיקר [ויסוד זה יתבאר ג"כ בסמוך]. ומצירוף הדברים להדדי עולה ש"אין ראוי שלא יזכור מעשה ראשונה", כי הזכרון עולה על הראשון והעיקר, בעוד שהשכחה נופלת על המאוחר והטפל.

(89) פירוש - אף לשיטתם של ישראל שהקב"ה עזבם ובחר במקומם באומה אחרת [אשר לאמיתו של דבר אין זה נכון כלל], מ"מ גם אז יש לישראל דין "אשה ראשונה" שאינה נשכחת, וכמו שהתבאר.

(90) "להגדיל הענין" - לציין עובדה תמוהה.

(91) "התמיה" - להתלונן על הדבר התמוה. כי החידוש בדרשת חז"ל [לעומת פשוטם של דברים] הוא שמדובר בפסוקים אלו בדו שיח בין ישראל להקב"ה, ולא באמירה אחת של ישראל כמשיחה לעצמה, ואמירה אחת של הקב"ה. ולכך הכפילות שבפסוק ["ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני"] מוסברת על פי זה, כי החלק הראשון עוסק בציון העובדה, ואילו החלק השני עוסק בשאלה עצמה. ונראה שאין המלים "וה' שכחני" מורות בעצם על דבר השונה מהמלים "עזבני ה'", שהרי שאלת הגמרא היתה "היינו עזובה, היינו שכוחה". אלא מתוך שהמלים "וה' שכחני" הוזכרו לאחר המלים "עזבני ה'", מוכח שהמלים הראשונות הן ציון העובדה, ואילו המלים האחרונות הן השאלה גופא, כדרך השאלה שבאה לעולם לאחר ההנחה הראשונה. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. שהנה לשון הפסוק הוא "ותאמר ציון עזבני הויה ואדנות שכחני". ובביאור שם "אדנות" ראה דבריו בתפארת ישראל ס"פ יט, שהביא שם את דברי הגמרא [ברכות ז:] "מיום שברא הקב"ה את העולם, לא היה אדם שקראו 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון'", וכתב לבאר: "בארו ז"ל בחכמה כי לא היה אל הקב"ה צירוף וחבור אל העולם עד שבא אברהם, כי היה הטבע החמרית מפסיק וחוצץ בין השם יתברך ובין העולם עד שבא אברהם. ולכך קרא להשם יתברך 'אדון', כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו. ודבר זה ידוע למי שיודע בסתרי החכמה והתבונה. לכך עד אברהם

לא נקרא 'אדון', עד שבא אברהם. וזהו הסרת הערלה שנצטוה לאברהם, שהוא ההבדל והכסוי בין השם יתברך, שהוא העלה, ובין האדם. והדבר הזה ברור מאד שלכך נתנה המילה לאברהם", ושם הערה 46. הרי ששם אדנות מורה על הצירוף והחיבור. ולכך צמד המלים "ואדנות שכחני" גונז בתוכו את התמיה מיניה וביה; כיצד המחבר והמצרף שכחני. לכך העליה בדרגה מ"להגדיל הענין" ל"התמיה" מתבטאת במעבר משם הויה לשם אדנות.

(92) דוגמה לדבר; רש"י [שמות לח, כב] ביאר "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה. אבל ענין העשיה, מה יקדים במעשה, **נשכח הימנו**, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו". [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 285]. הרי הדבר שמשה לא היה ממונה עליו נשכח ממנו. ובנצח ישראל פכ"ג [תצב.] הביא את הפסוק [תהלים קלז, ה] "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני", וכתב: "כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר - אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין. כי דבר שאינו עיקר, אין האדם משגיח עליו, ויש בו השכחה, לא דבר שהוא עיקר, וירושלים הוא עיקר העולם". ובפסיקתא רבתי לב, ד, קישרו חז"ל את אי שכיחת ירושלים לענייננו, שאמרו: "כשאמרה ציון 'עזבני ושכחני', אמר לה הקב"ה, ימיני ממושכנת בשבילך, ואני שוכח אותך, אם שוכח אני אותך ימיני אני שוכח, 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'". ובנר מצוה האריך ג"כ בביאור מאמר זה, וכתב [לו.]: "דבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה, כי דבר שאינו עיקר והוא מקרה בלבד יש בו שכחה,

לפי שהוא במקרה", ושם הערות 208, 209. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנז:], ובנצח ישראל פי"א [רצט:].

(93) רש"י בראשית א, א "בראשית ברא - בשביל ישראל שנקראו 'ראשית תבואתה' [ירמיה ב, ג]", ומקורו בב"ר א, ד. ובב"ר פג, ה, אמרו "התבן והקש והמוץ מריבים [מדינים] זה עם זה. זה אומר בשבילי נזרעה השדה, וזה אומר בשבילי נזרעה השדה. אמרו החטים, המתינו עד שתבוא הגורן, ואנו יודעין בשביל מה נזרעה השדה. באו לגורן, ויצא בעל הבית לזרותה, הלך לו המוץ ברוח, נטל את התבן והשליכו על הארץ, ונטל את הקש ושרפו, נטל את החטים ועשה אותן כרי... כך אומות העולם הללו אומרים אנו עיקר, ובשבילנו נברא העולם. והללו אומרים בשבילנו נברא העולם. אמרו להם ישראל המתינו עד שיגיע היום, ואנו יודעים בשביל מי נברא העולם. הדא הוא דכתיב [מלאכי ג, יט] 'כי הנה היום בא בוער כתנור'. ועליהם הוא אומר [ישעיה מא, טז] 'תזרם ורוח תשאם וסערה תפיץ אותם'. אבל ישראל [שם] 'ואתה תגיל בה' קדוש ישראל תתהלל'". וכן הוא בשמו"ר לח, ד, שיהש"ר ב, ו, תנא דבי אליהו רבה פי"ד, ילקו"ש ח"ב רמז רסד, ועוד. והוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון: דר"ח פ"ג סוף מי"ד [קמז:], נצח ישראל פט"ו [שנו.], שם פכ"ד [תקיא:], נר מצוה [יד:], אור חדש [קלג., קמג., קעח.], ועוד.

(94) "נשכחתי כמת מלב" [תהלים לא, יג]. ובפסחים נד: אמרו "[גזירה] על המת שישתכח מן הלב". ובח"א לשבת קנג. [א, פז.] כתב: "גזר על כל מת שישתכח מן הלב, מפני שאינו נמצא, ומה שאינו במציאות נשכח מן הלב לגמרי". **וצרף לכאן** דבריו בתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.], שכתב: "הזכירה שנזכר... לפני הקב"ה הוא לטובה, וכך הוא הזכירה בכל מקום". ובירושלמי סוטה פ"ג ה"ד אמרו "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ומדוע כל זכרון הוא לטובה. אמנם לפי המתבאר כאן הדבר מחוור למדי, כי הטוב הוא המציאות [גו"א שמות פ"ד אות א, ושם הערה 1]. וכן כתב בח"א לשבת ל. [א, יב:]: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". והואיל ונתבאר כאן שהזכרון חלה על המציאות [לעומת הנשכח שאין לו מציאות], ממילא ברור הוא שכל זכרון הוא לטובה.

(95) ובדבר שלפניו לא שייכת שכחה, וכן לא שייך זכרון, וכמבואר ברש"י ויקרא כו, מב, בביאור הפסוק "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור", ופירש רש"י שם "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא

אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובגו"א בראשית פ"ו אות טו כתב: "אין לשון זכירה רק אחר שכחה והסתר... ומהאי טעמא אין צריך לומר על צדיק 'זכר צדיק לברכה' רק כשהוא מזכיר אותו אחר מותו, שזהו נקרא 'זכירה', שנשכח כמת מלב". וזהו המסתעף מדבריו כאן, כי הואיל ואין שכחה בדבר שלפני האדם, ממילא אין זכרון בדבר שלפני האדם, כי "אין זכירה אלא בדבר המשתכח" [רש"י ביצה טו:].

(96) בא ליישב הקושי, שלפי דברי חז"ל הקב"ה משיב לישראל שאי אפשר שישכח אותם, א"כ איך נאמר בפסוק הקודם "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני", הרי דבר זה הוא מן הנמנע.

(97) כן פירש רש"י שם "עולה - עולל שלה". וכן פירש הרד"ק בספר השרשים, שורש עול.

(98) לשון הרד"ק בישעיה שם: "עולה - בנה הקטן, כי היא מרחמת עליו ביותר בעבור שאין לו כח לבקש פרנסתו כמו הגדול, וכפל הענין ואמר 'מרחם בן בטנה', וכן אמר גם כן על הקטן כמו עול". וכן הוא ברד"ק ספר השרשים שורש עול.

(99) "בעצם" - בעצמיותם, שתכלית בריאתם היא לעצמם, ולא שתכלית בריאתם היא לזולתם, וכמו שמבאר.

(100) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] כתב: "כל הנבראים הם אפשרים מצד עצמם, כי לא נבראו כי אם לשמש זולתם, אבל מצד עצמם אפשריים... [אך] ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה. כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "כל הנבראים נבראו לשמש זולתם מן הנמצאים. כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', ומכל שכן הארץ. ואף המלאכים הרי נקרא 'מלאך' מלשון שליחות בעולם, והרי הוא משמש הנמצאים, ולכך נקרא 'מלאך'. ואף שהוא יתברך גם כן שומר את העולם, זה אינו, לפי שכל הנמצאים לא נבראו אלא לכבודו יתברך, ולפיכך הוא פועל לעצמו, אבל המלאך הוא עושה שליחותו לשמור התחתונים, אף שהוא לא יקבל שום עבודה מן אותו שמשמש לו. ולפיכך האדם יותר נבחר בצד זה, ובפרט ישראל שלא נבראו בשביל זולתם". ובהקדמה בדר"ח [יג:] כתב: "וזהו מעלת ישראל העליונה שהם עם אחד ואין זולתם, כי אף אם נבראו האומות, אינם רק לשמש את ישראל, אם היו ישראל עושים רצונו של מקום, כמו שיהיה עוד בעתיד". ובגו"א

דברים פכ"ה אות כה כתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשולו'". ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם" [ראה להלן הערה 285]. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:]. ובאור חדש [רא.] כתב: "אצל ישראל הפרש גדול בינם ובין ממון שלהם, כי הם עצמם עיקר, ואילו ממון שלהם אין זה רק שמשמש לצרכיהם מה שהם צריכים... אבל האומות, הם והממון שלהם הכל דבר אחד, כי גם כן הם נבראים לשמש את ישראל" [והובא למעלה בבאר השני הערה 384]. וראה גו"א שמות פ"ד הערה 167, שם פל"ג הערה 102, שם ויקרא פ"ב הערה 122, שם דברים פי"א הערה 20, ושם פי"ד הערה 26. ובח"א לחולין קט: [ד, קיד:] כתב: "האומות אין ראוי להם הבריאה, רק בשביל שנבראו ישראל, וראוי להם הבריאה... כי דבר זה א"א שיהיו נבראים ישראל בלבד". וכן הוא באור חדש [עט:]. וראה הערה 102.

(101) לשונו בתפארת ישראל פי"ז [רסג.]: "הבן אינו נברא לשמש את אחר". וראה הערה הבאה.

(102) אודות שישראל נקראים "בנים" משום שלא נבראו לשמש זולתם, כן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד, בביאור המשנה "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", כתב [קמז:]: "ואמר 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל הש"י, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את העולם. אבל ישראל כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם. גם פירשנו זה במקום אחר, ודבר זה גורם החבה כמו חבת בן לאב והדביקות לגמרי בו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת להם וכו'", ובזה תדע תמיד מעלת ישראל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן הש"י אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן הש"י נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, וא"כ הם [ישראל] בריאה שברא מן הש"י". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "כי הם

[ישראל] מעשה ידיו יותר מן האומות, כי ישראל נקראים 'בנים' אל השי"ת... ואע"ג כי כל הנבראים נאמר ג"כ עליהם 'מעשה ידיו' [מגילה י:]... הפרש יש, כי אין נקראים 'בנים' אל השי"ת... רק נבראו לשמש ישראל, אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א, גבורות ה' פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], להלן בבאר הרביעי הערות 462, 463, בהקדמתו לאור חדש [נו:], שם בהמשך [קעז:, רא:], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ועוד. וראה נצח ישראל פי"א הערה 4, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים רבות.

(103) נקודה זו מבוארת יותר בנצח ישראל ר"פ יא, וז"ל: "ויש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים', ונקראו בשם 'בני בכורי' [שמות ד, כב]. כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד. ואף כי אין אומה עוד נקראת 'בן' אל השם יתברך יותר מישראל, מכל מקום שם 'בן' אינו כל כך הצירוף אליו, כיון שאפשר שיהיה לאחד שני בנים. ולכך נקראו ישראל 'בני בכורי', כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים. ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד. אבל שאר אומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובסמוך יבאר יותר את אחדותם של ישראל. וכן הוא בגבורות ה' פכ"ט [קיג.], ושם פל"ט [קמה:]. ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "אחדותו יתברך ואחדותם של ישראל הם בבחינת הא בהא תליא... ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני הייחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה

ליחדך". וראה נצח ישראל פל"ח [תרצג:], ושם הערה 17, נר מצוה ח"א הערה 67, ולהלן בבאר השביעי הערה 172.

(104) כמו שנאמר [שמות יג, ו] "שבעת ימים תאכל מצות, וביום השביעי חג לה'", ופירש הרמב"ן שם "שיביאו חגיהם ביום השביעי". ובחטא העגל נאמר [שמות לב, ה] "וירא אהרן וגו' ויאמר חג לה' מחר", ופירש הרמב"ן שם "שיזבחו לשם המיוחד על המזבח אשר בנה הוא לשמו... ולא תהיה כוונתם בזבחים בלתי לה' לבדו". וא"כ "חג ה'" פירושו זבח הנזבח לשם ה'.

(105) ראב"ע הארוך שמות ה, א: "ויחגו לי במדבר לזבוח זבחים, כמו [תהלים קיח, כז] 'אסרו חג בעבותים', [ישעיה כט, א] 'חגים ינקפו'". ושם בישעיה כתב הראב"ע: "חגים הם העולות". והרד"ק בספר השרשים, שורש חגג, כתב: "נקרא הקרבן עצמו 'חג' על שם שקרב בחג... [שמות כג, יח] 'חלב חגי עד בקר'... [מלאכי ב, ג] 'פרוש חגיכם'". ונראה ביאורו, כי בנתיב העבודה פ"א [א, עז.] ביאר שענין הקרבן הוא ש"האדם מוסר עצמו אל השם יתברך, ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל השם יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו". וא"כ הקרבן מורה שהכל חוזר אל ה'. והרי מילת "חג" פירושו גם סיבוב [שמעתי משמו של מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל], וכמו [ישעיה מ, כב] "היושב על חוג הארץ", ש"פירוש גלגל הסובב הארץ" [רד"ק ספר שרשים, שורש חוג]. א"כ "חג" פירושו קרבן, כי שניהם מורים על המעגל והסיבוב, שהכל לבסוף חוזר למקום שבא ממנו.

(106) וכפי שכתב הרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט]: "וכל קרבן לשון קריבה ואחדות". וכן ביאר בגבורות ה' פ"ח [מה:], וז"ל: "כי אין הקרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך... וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ו אות א: "קרבן, על ידו הוא מתקרב ומתקשר בו יתברך". ובגו"א שמות פכ"א אות ג כתב: "נקרא 'קרבן', על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך, אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.], וז"ל: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך". וטעם הדבר מבואר בנתיב העבודה פ"א [א, עז:], שענין הקרבן הוא שמוסר את עצמו לה' [הובא בהערה הקודמת], ולכך מונחת בקרבן ההתקרבות לה'. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 228.

(107) שנאמר [תהלים קמח, יג] "לבני ישראל עם קרובו", וראה למעלה בבאר השני הערה 688. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים".

ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "אין דרך שיהיה [הגוי] אוהב הש"י, כי דווקא הקרובים, כמו ישראל, שנאמר עליהם 'עם קרובו', שייך בהם אהבה. כי אהבה הוא בין שנים שיש להם חיבור ביחד, כמו שיש לישראל, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', אבל האומות אין להם קירוב כלל אל השם יתברך".

(108) לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עז:]: "וזה מורה גם כן [ענין הקרבן] על שהוא יתברך אחד, ואין זולתו יתברך. כי כאשר מקריבין אליו קרבן, מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו, אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד. ואם לא היה זה, היה אפשר לומר כי יש זולתו, אבל בהקרבה שמקריבין אליו מורה שהוא הכל ואין זולתו, ובזה הש"י אחד... ואל העבודה הזאת לא בחר השם יתברך כי אם ישראל. וזה כמו שאמרנו, שהקרבנות הם מורים כי השם יתברך אחד, ואין זולתו יתברך, ולכך ראוי שיהיו מקריבין לפניו עם שהם אחד גם כן. וזה כי לא שייכים להקריב לו אותם שאינם אחד, כי אדרבה, אותם שאינם אחד אין בהם הוראה על אחדותו יתברך". הרי ששם ביאר כי היות ישראל "עם אחד" מכשירה אותם להקריב הקרבנות, ואילו כאן ביאר שהכשרה זו באה להם מהיותם קרובים אל ה' מכל הנמצאים. אמנם אין כאן אלא טעם אחד. כי היות ישראל קרובים אל ה' פירושה שכשם שהקב"ה הוא אחד, כך ישראל הם עם אחד [כמבואר בהערה 103]. א"כ מה שנקט כאן שמעלת ישראל היא קרבתם לה', ואילו בנתיב העבודה נקט שמעלת ישראל היא אחדותם, הוי דבר אחד לגמרי. ואחדות ישראל מכשירה אותם להקריב קרבן. **והביאור בזה**, כי אחדות ה' פירושה שכל המציאות בטלה אליו, עד שאין עוד מלבדו [כמבואר למעלה בבאר השני הערות 250, 251]. וישראל הם אלו המסוגלים להורות לכל את ההתבטלות הזו, כי הם עצמם בטלים לגמרי לה', כי מעלתם היא בהתבטלותם המוחלטת לה'. ונקודה זו מבוארת היטב בנצח ישראל ר"פ יג, וז"ל: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך, וכמו שמעיד עליהם השם של 'ישראל', שחתם השם בשמם, כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז], כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה' כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל

[ראה הערה 154]... כי אין לישראל מצד עצמם שום מציאות כלל, רק המציאות שיש להם הוא השם יתברך, שנותן מציאות להם, וכל מציאותם וקיומם הוא השם יתברך. ואף כי כל הנמצאים קיום שלהם [הוא מ]השם יתברך, המקיים את הכל, הפרש יש; כי כל הנמצאים אין להם קיום מן השם יתברך מצד אמיתת עצמם, רק דבר שאין אמיתת עצמם, ולפיכך בסוף מגיעים אל ההפסד. אבל ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו [ראה להלן בבאר הרביעי הערה 5], ודבק בשם הזה שם 'אל'". ולכך רק ישראל בלבד ראוים להקריב קרבן לפניו, כי רק ישראל בלבד שייכים לענין הקרבן, שהוא התבטלות מוחלטת לה'. אך אומות העולם המורות על קיום כביכול שאינו מחובר לה', אינם ברי קרבן, כי מהותם סותרת לענין הקרבן. וראה להלן בבאר הששי הערות 497, 1149.

(109) "כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם" [לשונו בנתיב הענוה פ"ד (ב, י:), והובא למעלה בבאר השני הערה 673]. וכמו שאין אדם שוכח את עצמו, כך אין אדם שוכח קרובו. וכשם שמצינו לאידך גיסא "כל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש עביד לה ולאו אדעתיה" [שבועות לד:], כך היא ההנהגה ההפוכה; כל מילתא דרמיא עליה דאינש אדעתיה עליה, וקרוב הוא בגדר "רמיא עליה". ובנצח ישראל ר"פ מ ביאר שמחשבה נופלת רק על דברים הקרובים אל האדם.

(110) רש"י שמות יח, יב "עולה - כמשמעה, שהיא כולה כליל". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים שורש עלה, וז"ל: "ונקרא הקרבן הזה כן ["עולה"], לפי שהיה העולה כולו כליל על המזבח". ובתנחומא צו, אות א, אמרו: "למה נקרא שמה 'עולה', שהיא עליונה על כל הקרבנות, וכולה עולה להקב"ה".

(111) נקודה זו מבוארת יותר בדרשת שבת הגדול [רטז:], שהביא שם את דברי רש"י [ויקרא א, ד] שהעולה מכפרת על העובר במזיד על עשה ולאו שניתק לעשה, וכתב בזה"ל: "האדם יש לו נשמה מן העליונים, ומצד זה האדם הוא קרוב אל השם יתברך, כאשר הנשמה מן העליונים... ומפני כך מביא קרבן אל השם יתברך, שהוא בעל נפש ג"כ, והוא כולו כליל, ולא נשאר ממנו דבר. וזה מצד כי הנשמה מתקרב אל הש"י לגמרי, ומפני זה הקרבן הוא כליל, שכל אשר מתקרב ומתעלה אל הש"י, יותר הוא כליל, וכמו שהתבאר למעלה [שם ריג. "ומפני כי אין שום שררה וגדולה אצל השי"ת, שהכל נחשב לכלום אצל השם יתברך, ולפיכך קרבן העולה כולו כליל, כי מה שהוא כליל מורה כי גדולתו (של האדם) אינו נחשב כלום אצל השם יתברך"]. כי אין עם הש"י נמצא שום

דבר... והעולה מכפרת על החטא שעשה במזיד, כי המזיד הוא מצד המחשבה, שהוא לנשמה... וקרבן זה הוא מצד הנשמה, שממנה המחשבה, ומצד הזה האדם קרוב אל הש"י, ולכך קרבן זה יש לו התקרבות לגמרי אל הש"י, וקרבנו הוא כליל לגבוה, ככל אשר יש לו התקרבות אל השם יתברך". ושם מאריך לבאר ענין זה. וראה בגו"א ויקרא פ"א סוף אות לג.

(112) שמות יג, ב "קדש לי כל בכור פטר כל רחם וגו'", ופירש רש"י שם "פטר כל רחם - שפתח את הרחם תחלה, כמו [משלי יז, יד] 'פוטר מים ראשית מדון'".

(113) כי מקרא מפורש הוא שקדושת הבכורה בישראל נובעת היא ממכת בכורות של המצריים, שנאמר [במדבר ג, יג] "כי לי כל בכור ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם עד בהמה לי יהיו אני ה'". וכן פירש רש"י [שמות יג, ב] "לי הוא - לעצמי קניתים על ידי שהכיתי בכורי מצרים". וכאן מוסיף שמכת הבכורות במצריים אינה התחלת הענין, אלא שהיא גופא נובעת משלב קדום יותר, והוא היות ישראל בגדר "בני בכורי ישראל", ומחמת שפרעה מיאן לשלח את בכורו של הקב"ה, לכך פרעה נענש במכת בכורות, שהביאה לקדושת הבכורה בישראל. והכל מתחיל מ"בני בכורי ישראל". וסמיכות הפסוקים מורה כן, שנאמר [שמות ד, כב-כג] "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח את בני ויעבדני ותמאן לשלחו הנה אנכי הורג את בנך בכורך", ומשמעות הענין שיש כאן "בכור תמורת בכור". וכן כתב בגבורות ה' פל"ב [קכב:], והראה שמקור הדברים הוא בשמו"ר טו, כז, שאמרו שם "ולפי שהן היו בכורים, לכך הרג בכורים". וכן פירש שם הספורנו [שם פסוק כג] "הנה אנכי הורג את בנך בכורך - כפי משפט האלקי שהוא מדה כנגד מדה". וכן כתב שם החזקוני.

(114) כי שתי הנקודות שהזכירו מכוונות לעבר היות ישראל בכורו של הקב"ה; (א) הקרבת עולות מורה על קירבה לה' שאין למעלה הימנה, וכפי שהבכור מיוחד לאביו. (ב) "פטרי רחמים" הוא ענף המשתלשל מבכורת ישראל, וכמו שביאר. ועוד אודות שישראל הם "אומה יחידה", ראה נצח ישראל ר"פ לג, ושם הערה 4.

(115) ולפי מהלך זה [המובן הפשוט של הפסוק] אין כאן התייחסות להקרבת קרבנות עולה שהיו במדבר.

(116) ואז לא היה נוקט בלשון "עולה", ולא בלשון "מרחם".

(117) והוא על פי הכלל של "לשון נופל על לשון", וכמבואר למעלה הערה 41. והעומק של תיבת "עוֹלָה" [כקרבן] הוא "עוּל" [מלשון עולל ובן קטן], כי קרבן עולה הוא כולו כליל לה' [ועל כך מורה תיבת "עוֹלָה" (כמבואר בהערה 110)], וכלילות זו [המורה על

הקירוב הגמור לה'] רק שייכת שתבוא מבן, וכמו שהתבאר. וכן תיבת "מרחם" אשר מתפרשת מלשון רחמים, שייכת היא לרחם שבו נוצר הולד, כי כבר השריש בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] ש"מדת רחמים זהו עצם החבור... כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר אמרנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים". ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] כתב: "ובכל המדות אין חבור רק הרחמים, שכאשר מרחם על אחד מתחבר אליו, והוא מרחם על דבר שיש לו קשור אליו 'כרחם אב על הבנים' [תהלים קג, יג], דבר זה קשור והחבור שיש לבנו, ובשביל כך הוא מרחם עליו. ולפיכך נקרא האוהב שמתחבר עמו בלשון תרגום 'רחמוהי'". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי', מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג.] כתב: "כי הרחמנות בשביל שיש לו חבור ודביקות אל מי שמרחם עליו, ומצד זה בא הרחמנות, כמו שמרחם האב על הבן והאם על פרי בטנה, מפני שהבן כרעיה דאבוה". והרי "עובר ירך אמו" [גיטין כג:], ולכך מקום המצאות העובר נקרא 'רחם', כי אחדות זו שבין העובר לאמו היא שורש מדת הרחמים. וראה להלן בבאר הרביעי הערה 1349, שנתבאר שם ששם הויה [מידת הרחמים] מורה על האחדות. וראה להלן בבאר השביעי הערה 189.

(118) כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 285, ובבאר השני הערה 153, ולמעלה הערה 88. ודייק לה, שבארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר". וראה בספר המפתח לחומש גור אריה, ערך "עיקר" [עמוד רנד], שיסוד זה הובא בגו"א כשלשים פעמים. וכן הוא מלוקט בנצח ישראל פ"ג הערה 47. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל, ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל... כי הכל הוא בכח התחלה". וראה שם הערה 142, ולהלן בבאר הרביעי הערה 1388.

(119) כמבואר למעלה הערות 88, 92, 94.

(120) וכן כתב בנר מצוה [לה:], וז"ל: "ומה שאמר 'כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר', ולא אמר כל הקרבנות שהקריבו לפניו. וזה שבא לומר,

כי אין לישראל שום הסרה מן השם יתברך, מפני שהם נבראים מן השם יתברך בעצם וראשונה, ודבר זה אין לו סילוק והסרה כלל עד שיהיה שייך בהם השכחה. ומפני שבמדבר היה הקרבה הראשונה, כי הקרבה הראשונה הוא עיקר ועצם הדבר, מפני שהוא התחלה, וכל התחלה הוא עיקר, והוא בעצם לא במקרה, ולדבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה. כי דבר שאינו עיקר, והוא מקרה בלבד, יש בו שכחה, לפי שהוא במקרה. אבל דבר שהוא עצם הדבר, אין שכחה בו. ולכך אמר כלום אשכח עצם הדבר מה שהקריבו לפני במדבר. וזה מורה כי ישראל עבדים לה' בעצם, 'התשכח' זה הוא תמיה, ואין שייך שיהיה בזה שכחה, דבר שהוא עצם הדבר". אמנם כאן כתב שההקרבה הראשונה "מורה על שישראל הם בניו של הקב"ה", ואילו בנר מצוה כתב שההקרבה הראשונה "מורה כי ישראל עבדים לה' בעצם". ודבר זה יתיישב ברווחה בהערה 128.

והנה נקט כאן כמה פעמים שההקרבה הראשונה של ישראל היתה במדבר. וצ"ב, הרי הקרבן הראשון שישראל הקריבו היה קרבן פסח בארץ מצרים [שמות יב, כח], ובגו"א שם אות יב ביאר שעל ידי קרבן פסח נעשינו עבדי ה', ולכך קרבן פסח נקרא "עבודה" סתם [שמות יב, כו, שם יג, ה], וכלשונו שם: "כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה'". וצריך לומר, שמ"מ לאחר שנעשינו לעם [וזה היה רק כשיצאנו ממצרים, וכמבואר בנצח ישראל פ"י (רנ:), ושם הערה 36], אזי ההקרבה הראשונה שלנו היתה במדבר. ויל"ע בזה. **וקשה**, שנאמר [ירמיה ז, כב-כג] "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח, כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם למען ייטב לכם". ואילו כאן מבאר שישראל מיד הקריבו קרבנות במדבר "כי עצם ישראל הם נבראים על זה, ואי אפשר בלא זה" [לשונו בנר מצוה (לז:)]. ואולי כוונת הנביא היא לשלול את הקרבנות כמטרה לעצמם, אלא הם היכי תמצא להתקרבות לה' ולשמוע בקולו.

(121) "אין שכחה לפני כסא כבודך" [ברכות לב:], ו"אין שכחה לפני המקום" [ירושלמי יומא פ"ג ה"ט]. ובאבות פ"ד מכ"ב אמרו "שאין לפניו לא עולה, ולא שכחה", וראה בדר"ח שם [ריא:].

(122) "מן השם יתברך" [תוספת מלים שכתב בנר מצוה (לז.)].

(123) ואין סילוק והפרדה ביחס של אב ובן. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד, וז"ל: "וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד... שהאב והבן מצטרפים... כי זה אי אפשר

שיבטל היחס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, א"כ יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו". וראה שם הערה 179.

(124) בנר מצוה [לז:] כתב עד כאן כמעט אות באות כדבריו כאן, והוסיף: "וזה נראה מצד שהקריבו לפני השם יתברך קרבנות במדבר, שאין ראוי שיהיו מקריבין שם במדבר, כי אין רגיל ושכיח שימצא במדבר פרים, ועם כל זה הקריבו. וכל זה מפני כי עצם ישראל הם נבראים על זה, ואי אפשר שיהיו בלא זה, בפרט כאשר היה בתחלה כאשר לקח השם יתברך את ישראל לעם. לכך בראשונה, מיד שיצאו, אף אם היו במדבר, היו מקריבין קרבנות, והחבור הזה הוא מצד עצם ישראל", ושם הערות 213-217.

(125) בנר מצוה [לח:] הוסיף: "ונתן להם התורה". וראה הערה 128.

(126) גיטין לו: "עלובה כלה שזינתה בקרב חופתה", ופירש רש"י "עלובה - חצופה. שזינתה בקרב חופתה - בעוד שכינה וישראל בסיני, עשו את העגל, שהרי לא נסעו מסיני עד לאחר הקמת המשכן בשנה שניה, כדכתיב [במדבר י, יא-יב] 'ויהי בשנה השנית וגו' ויסעו בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני'". ובמדב"ר ז, ד, אמרו "אחר מ' יום שקבלו ישראל את התורה עשו את העגל".

(127) וצרף לכאן דברי הגמרא [ע"ז נג:] "מדפלחו ישראל לעגל, גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים". הרי שממעשה העגל ילפינן הלכה לדורות אודות יחס הנפשי עצמי של ישראל לע"ז, ולא אמרינן שמעשה העגל נחשב למקרה גרידא.

(128) לשונו בנר מצוה [לח.]: "ויש סילוק גם כן לזה, במה שישראל נפרדים מהשם יתברך על ידי מעשה עגל, שמיד שהוציא אותם ממצרים **ונתן להם התורה** עשו את העגל. וזה נראה שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השם יתברך מצד עצם ישראל, שאילו היה לישראל חבור לגמרי אל הקב"ה מצד עצמם, לא עשו העגל בראשית כאשר לקח השם יתברך את ישראל לעם. ומיד שהוציא אותם ממצרים, **ונתן להם התורה**, עשו את העגל, ודבר זה מורה בודאי כי יש כאן סילוק ופירוד. וכמו שיש להם חיבור וקירוב אל השם יתברך מצד עצמם, כך יש להם גם כן פירוד מצד עצמם... ולפיכך בודאי יש כאן סילוק ופירוד מצד זה. ולכך אמרו [היוונים] לישראל [ב"ר ב, ד] 'כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל'. כי מצד העגל, שעבדו ישראל את העגל **מיד שנתן להם התורה**, דבר זה מורה כי יש כאן סילוק והפרדה בעצם שלהם". **ויש מקום** לעיין בזה, שכאן לא הזכיר כלל את מתן תורה, אלא רק את יציאת מצרים [ראה הערה 125]. ואילו בנר מצוה הזכיר [בנוסף ליצ"מ] את מתן תורה שלש פעמים [כמודגש למעלה]. וכן כבר צויין למעלה [הערה 120] שכאן ביאר שהקרבת הקרבנות הראשונה

במדבר מורה על היות ישראל בניו של מקום, ואילו בנר מצוה ביאר שהיא מורה על היות ישראל עבדיו של מקום. והלא דבר הוא. והנראה בזה, כי גאולת ישראל החלה ביצ"מ, ונגמרה במ"ת. שהרי קיימא לן שגר אינו גר עד שימול ויטבול [יבמות מו.]. והרי המילה נעשתה במצרים [רש"י שמות יב, ו], והטבילה נעשתה במתן תורה [יבמות מו:, וראה בפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת נו]. ומוכח מכך שיצ"מ ומ"ת משלימות להדדי. והנה תואר "בנים" נמצא אצל ישראל משעת קריעת ים סוף [שמעתי ממו"ר שליט"א שהביא לכך את התפילה "המעביר בניו בין גזרי ים סוף", וכן ראה פחד יצחק פסח, קונטרס רשימות, ג]. וקריעת ים סוף היא גמר גאולת מצרים [ירושלמי פסחים פ"י ה"ו]. ואילו העבדות שלנו בפועל החלה משעת מ"ת, שאע"פ שזכינו לתואר "עבדי ה'" מיצ"מ [ויקרא כה, נה], מ"מ העבדות בפועל החלה במ"ת, "שהרי תיכף כשיצאנו ממצרים, עדיין לא ידענו במה נעבוד את השם עד בואנו שמה" [לשון הפחד יצחק פסח, מאמר מד, אות ד]. ועל כך אמרו במכילתא [שמות כ, ג] "קבלתם מלכותי במצרים... קבלו גזירותי [במתן תורה]", ללמדנו שקבלת המלכות שהחלה ביצ"מ נגמרה במ"ת. נמצא שהיותנו בניו של מקום נשלמה בגמר גאולת מצרים, ואילו היותנו עבדיו של מקום נשלמה במתן תורה. והנה דבריו בנר מצוה באים לבאר את טענת יון "אין לכם חלק באלקי ישראל". טענה זו של יון באה להפקיע מישראל את שייכותם להקב"ה דרך עבודתם בפועל, ועל כך אמרינן "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", לאמור עמידת יון היא כנגד "קבלו גזירותי". יון מוכיחה ממעשה העגל שאין ישראל ראויים להיות עבדי השם בפועל, ובכך רצונם לעקור מישראל את מתן תורה. לכך בנר מצוה הזכיר שמעשה העגל נעשה בסמיכות למתן תורה, בכדי לבאר את ערעורם של יון על מ"ת, שהוא בבחינת שטר [מ"ת] ושוברו [העגל] בצדו. אך דבריו כאן באים לבאר כיצד דרשת חז"ל מוכרחת בלשון הפסוק, והרי הפסוק הזכיר "עולה ובן בטנה", ולא הזכיר כלל ענינה של עבדות. לכן ביאר כאן את תואר הבנים של ישראל הנמצא בידינו מגמר יציאת מצרים, ולא הזכיר כלל את מתן תורה והיותנו עבדיו של מקום. ודו"ק. **וכשנאמרו דברים** אלו למו"ר שליט"א, הוטבו בעיניו, והוסיף שבהקרבת קרבן יש שני דברים; (א) ההתקרבות שבקרבן. (ב) העבודה שבקרבן. החלק הראשון שייך להיותנו בניו של מקום, ואילו החלק השני שייך להיותנו עבדיו של מקום. דבריו כאן נסובים על החלק הראשון, ולכך נקט כאן שההקרבה מורה שישראל הם בניו של מקום. ואילו דבריו בנר מצוה מוסבים על החלק השני, ולכך נקט שם שההקרבה מורה שישראל הם עבדיו של מקום. [ודייק לה, שכאן הרחיב לבאר אודות הקירוב שיש בקרבן,

"שלכך הוא נקרא 'קרבן' שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור" (לשונו למעלה), ושהקרבנות מורים על "הקירוב הגמור". ודברים אלו לא הוזכרו כלל בנר מצוה]. והואיל והפסוק שלפנינו עוסק בקירבה שיש לישראל עם הקב"ה ["התשכח אשה עולה"], לכך דבריו כאן עוסקים בקירבה זו. אך חוד החנית של יון מכוון הוא כנגד העבדות של ישראל ["אין לכם חלק באלקי ישראל", וכל לשון "חלק" הוא לשון קנין], לכך דבריו בנר מצוה עוסקים בעבדות זו. ודפח"ח.

(129) דברים אלו אינם מובנים, כי פסוק זה אינו עוסק בעריות, אלא במדות. ולשון הגמרא הוא "קשה עונשין של מדות יותר מעונשין של עריות, שזה [עריות] נאמר בהן 'אל' ["כי את כל התועבות האל" (ויקרא יח, כז)], וזה נאמר בהן 'אלה', 'אל' קשה, ו'אלה' קשה מ'אל'". וכן הביא כגירסת הגמרא בנר מצוה [מ:]. וכנראה יש להגיה כאן "קשה עונשן של מדות" במקום "של עריות", כפי שכתב בנר מצוה שם. ובביאור מאמר זה, ראה גו"א דברים פכ"ה אות כד, ושם בהערות.

(130) כן מבואר בגמרא שם [יבמות כא.]. ורש"י בראשית לא, כט כתב "יש לאל ידי - יש כח וחיל בידי... וכל 'אל' שהוא לשון קודש, על שם עזוז ורוב אונים הוא". ובשמות טו, יא, כתב "באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח' [יחזקאל יז, יג], 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". וכן הבהמה שנקראת "איל" - פירשה רש"י [ויקרא ה, טו] "לשון קשה, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', אף כאן קשה, בן שתי שנים". וביומא סז: אמרו "'עזאזל' קשה שבהרים, וכן הוא אומר 'ואת אילי הארץ לקח'". ובגו"א בראשית פ"ב אות יד כתב "לשון 'אלקים' מלשון חוזק. כמו 'ואת אילי הארץ לקח'". וכן כתב שם בראשית פל"א אות טו, גבורות ה' פמ"ה [קעג.], שם פמ"ז [קפ.], נצח ישראל פ"ה [קכד:], ועוד.

(131) בנר מצוה [מא.] כתב משפט זה כך: "הוא ענין חזק וקשה שיהיה כאן סילוק ופירוד".

(132) פירוש - הפסוק הולך לבאר שאם הקשר בין הקב"ה לישראל היה רק קשר של אב ובן, היה ניתן לומר שיתכן [למרות הקשר האמיץ הזה] שיהיה בו סילוק ופירוד [וכמו שמבאר והולך]. אך הקשר הוא מסוג אחר, שאינו בר ניתוק, וכמו שיבאר בהמשך.

(133) לשונו בנר מצוה [לט:]: "וזה כי כמו שיש לאב חבור וקשור לבנו זה לזה, מצד כי זה הוא האב וזה הוא הבן, כך יש להם פירוד גם כן בצד מה. כי אב ובן הם מחולקים בעצמם, שזה הוא אב, וזה בן, ודבר זה נחשב פירוד". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב.] כתב: "והעלה עם העלול יש בזה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד הצרוף, כי העלה והעלול

מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד. ובצד מה הם מחולקים כי העלה מחולק מן העלול". ויחס כפול זה יתבאר להלן בבאר הרביעי ד"ה וזה כי.

(134) לשונו בנר מצוה [מא.]: "ואמר אף על גב שהענין הזה שהוא חבור האם אל פרי בטנה הוא ענין חזק, וקשה שיהיה כאן סילוק ופירוד, ואם כן ראוי היה מצד שישראל הם בניו, שלא יהיה סילוק ושכחה לדבר זה. מכל מקום יש כאן סילוק והסרה לדבר זה. כי אב ובן חלוקים הם, כמו שאמרנו. ולכך יש הסרה כאשר ישראל אין עושים רצונו של הקב"ה, ושייך בזה שכחה, אילו לא היה חבור מצד אחר לישראל רק מצד שהם בניו. אף כי הוא דבר קשה, היה שכחה לדבר זה".

(135) בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ותמיה על] האריך לבאר שאע"פ שאמרו חכמים על חטא העגל [ע"ז ד:] "לא עשו ישראל את העגל אלא ליתן פתחון פה לבעלי תשובה", מ"מ לא היו ישראל מחוייבים לעשות את העגל. ומה שכתב "**וכן** העגל... אפשר היה שלא יעשו ישראל את העגל", כוונתו שגם ביחס של אב ובן הקשר אכן ניתן לניתוק משום שהוא קשר אפשרי, ולא הכרחי, כי אפשר היה שלא יוליד את הבן.

(136) פירוש - אע"פ שעשית העגל בסמיכות ליצ"מ מורה "שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השם יתברך מצד עצמם" [לשונו למעלה], אך עם כל זה תתכן בזה שכחה והסרה, כי עדיין הוא בגדר "דבר שהוא אפשרי", ואינו דבר מוכרח. וכשם שהקשר בין אב לבן הוא קשר עצמי, אך עם כל זה הוא "דבר שהוא אפשרי", כי אפשר היה שלא יוליד את הבן, כך מעשה העגל אצל ישראל; דבר עצמי, אך עם כל זה אפשרי. ואודות יסודו כאן, הנה אמרו חכמים [נדרים לב:] "ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם... כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום הוציאה מאברהם, שנאמר [בראשית יד, יט-כ] 'ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ וברוך אל עליון'. אמר לו אברהם, וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו, מיד נתנה לאברהם". וכתב על בח"א שם [ב, יב.] בזה"ל: "ועוד יראה כי שם בן נח הכיר את הש"י כאשר ראה את פעולת מעשיו בעולם, ומצד הזה הכיר את בוראו, ולכך אמר שם 'ברוך אברם לאל עליון וגו' וברוך אל עליון'. כי מפני שראה ברכת אברהם, ואשר פעל הש"י עמו, מצד הזה היה מכיר את הש"י. ולכך ראוי להקדים ברכת אברהם, כי מפני זה עצמו הכיר בוראו. אבל אברהם היה מכיר את הש"י מצד עצמו, לא מצד פעולותיו, רק מצד עצמו. וההכרה שהיה לשם מצד פעולותיו, אין זה דבר מחויב ומוכרח שיהיה, רק הוא דבר אפשרי, וכל דבר אפשרי יש לו סלוק והסרה, שאם לא היה לו הסרה, היה מחויב, לא אפשרי, לכך היה לכהונה של

שם הסרה. אבל אברהם היה מכיר הש"י מצד עצמו, והוא מחויב שיהיה. ומאחר שהיה מכיר הש"י מצד אשר הוא מחויב, והדבר שהוא מחויב אי אפשר שיהיה לו הסרה, לכך לא היה הסרה לכהונתו, כי הוא דבר מחויב. והבן זה". ובסמוך יבאר שזהו ענינה של כפית הר כגיגית בשעת מתן תורה.

(137) כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקמ.], וז"ל: "הכתוב ["אנכי"] אומר כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם". ואודות ששמו של ה' נקרא בפרט על ישראל, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, ראה דבריו בגו"א במדבר פל"א אות ה בביאור דברי רש"י שם [במדבר לא, ג] "שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", שכתב שם: "והיינו מפני שכתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". ובאור חדש [קעז:] כתב: "המן הרשע רצה לאבד את ישראל... ואם אין ישראל, א"כ אין על השי"ת שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה. וכמו שאמר יהושע 'והכרית וגו' ומה תעשה לשמך הגדול'... ודבר זה שהוא איבוד ישראל ח"ו, דבר זה נוגע אל השם יתברך". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רסא.], דר"ח פ"ו מ"י [שיז.], ובדרשת שבת הגדול [ריא:]. וראה רמב"ן דברים לב, כו, שהאריך לבאר יסוד זה. וזהו הצירוף בין קריאת שמו על ישראל למלכותו עליהם, שבשניהם נוהג הכלל ש"אין מלך בלא עם", וזו הנקודה שהולך לבאר כאן שהכל צורך גבוה הוא. וכן הוא ברמב"ן שמות כט, לו. וראה להלן בבאר החמישי הערה 510.

(138) רש"י במדבר טו, מא "שלא יאמרו ישראל מפני מה אמר המקום [לשמור התורה], לא שנעשה ונטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר, על כרחכם אני מלככם, וכן הוא אומר [יחזקאל כ, לג] 'אם לא ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם'". ומקורו מהספרי שם. ובתפארת ישראל פל"ב [תעט:] כתב: "ובמדרש, אתה מוצא כשבקשו לפרוק עול בימי יחזקאל, באו מזקני יהודה לדרוש [יחזקאל כ, א]. אמרו לו, בן אדם, כהן הקונה עבד, מהו שיאכל בתרומה. אמר להם, יאכל. אמרו לו, אם חזר ומכרו לישראל, אם יצא מרשותו. אמר להם, הן. אמרו לו, אף אנו יצאנו מרשותו של הקב"ה, נהיה כאומות העולם מכחישי ה'. אמר להם יחזקאל [יחזקאל כ, לב-לג] 'העולה על רוחכם היה לא תהיה חי אני נאום ה' אם לא ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם', עד כאן. הרי במדרש הזה בארו כי היו רוצים הרשעים לפרוק עול, שהיו חושבים כי חבור זה אינו מוכרח, רק אפשרי שיהיה, ואפשר שלא יהיה. והשיב להם יחזקאל כי חבור זה מוכרח, כי הוא יתברך

מכריח אותם על זה. ולפיכך כפה עליהם ההר כגיגית, במה שהחבור הזה הכרחי, ואינו דבר שאפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה". וכן יבאר בסמוך את כפיית ההר כגיגית.

(139) כי זו מהות התורה [כמלך הגוזר גזירות על עמו], וכמו שכתב בנתיב האמונה פ"ב [א, סוף רט.]: "אבל תורה שהיא לשון הוראה מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות א, וז"ל: "שם 'תורה' אינו נופל אלא על מצות התורה, שהרי לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה... ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה' [דברים לג, ד], מפני שבא כתובים המצות". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 120. וראה להלן בבאר השביעי הערה 303.

(140) מכילתא שמות כ, ג "'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' [שמות כ, ג]. למה נאמר, לפי שנאמר 'אנכי ה' אלקיך', משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה. אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזרות. אמר להם, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל 'אנכי ה' אלקיך לא יהיה לך', אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים, אמרו לו כן. וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזרותי 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. רבי שמעון בן יוחאי אומר, הוא שנאמר [ויקרא יח, ב] 'אני ה' אלהיכם', שקבלתם מלכותי בסיני, אמרו לו הן והן. קבלתם מלכותי, קבלו גזרותי, [שם פסוק ג] 'כמעשה ארץ מצרים וגו'". הוא שנאמר כאן 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', וקבלתם מלכותי, והן קבלתם מלכותי באהבה, קבלו גזרותי". הרי שהדיבור של "אנכי" עוסק בהודעת מלכות ה'. ובירושלמי ברכות פ"א ה"א הקבילו את הדיבור "אנכי" ל"שמע ישראל ה' אלקינו" [דברים ו, ד], כי שניהם עוסקים במלכות ה'.

(141) שמות יט, יז "ויוצא משה את העם לקראת האלקים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר", ופירש רש"י שם "בתחתית ההר - ומדרשו, שנתלש ההר ממקומו, ונכפה עליהם כגיגית", ומקורו משבת פח. ואין כוונתו שבעת השמעת הדיבור "אנכי" נכפה עליהם הר כגיגית, כי הרי כפיית ההר נעשתה בטרם השמעת הדברות [כמבואר ברש"י שהובא כאן]. אלא כוונתו שלקראת מתן תורה [שהוא הוא הכרזת מלכות ה' על ישראל], כפה ההר כגיגית.

(142) אודות שהבחירה בישראל אינה מצד ישראל, אלא מצדו יתברך, כן כתב בנצח ישראל פי"א [רחצ.], ויובא בסמוך. ובביאור הענין, הנה ידוע מאמרם ז"ל ש"קודשא בריך הוא אורייתא וישראל - חד" [זוה"ק ח"ג עג.]. אחד מהגילוים של ה"חד הוא" נמצא בענינו, והוא שהצד השוה בין "קוב"ה אורייתא וישראל" שיש בכל אחד ואחד מהם את אותן שתי בחינות; בחינת הנותן, ובחינת המקבל. ונתחיל באורייתא; בתפארת ישראל

פמ"ג [תרסב:] כתב: "ראוי לך לדעת ההפרש שיש בין משנה תורה... ובין שאר התורה... כי התורה שנתן השי"ת לישראל יש בה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד השי"ת אשר הוא נותן התורה. הבחינה השנית מצד ישראל המקבלים את התורה... ולפיכך התורה כולה חוץ ממשנה תורה שהוא חומש אחרון, ראוי שימצא בה הבחינה מצד הנותן, כי המקבל מקבל בסוף כאשר גמר הנותן את גזרת דבריו, ואז המקבל מקבל, ולפיכך נקרא משנה תורה כאילו היה דבר מיוחד שהוא מצד המקבל". וראה שם בהערות. **וכן מצאנו** לגבי קוב"ה, שיש בו בחינה כיצד שמתקבל אצל המקבלים, ויש בו בחינה לכשעצמו, וכפי שכתב בגו"א שמות פ"ג אות ב: "כאשר ישראל בצרה אין מלכותו בשלימות... וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות... אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העוה"ז, כי ישראל הם בעוה"ז... אבל עצם כבודו - 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב]". ובבאר הרביעי הזכיר יסוד זה פעמים רבות [לדוגמה; שם בסד"ה (עוד אמרו במדרש) כתב: "ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם, נאמרו מצד המקבל", ושם הערה 811]. **וכאן מגיע** חידושו של המהר"ל הקובע שאף בצלע השלישית [ישראל] יש בה את אותן שתי בחינות; יש "ישראל" מצד המקבלים, ויש "ישראל" מצד הנותן. וכאשר הקב"ה בחר בישראל, הרי בחירתו חלה על חלקו של הנותן הנמצא בישראל. חלק זה אינו תלוי במעשיהם של ישראל, אלא הוא חלק אלוק ממעל הנתון בישראל. ואע"פ שהחלק של המקבל בישראל קשור ואדוק במעשיהם של ישראל, מ"מ החלק הנותן בישראל מופקע ממעשיהם של ישראל. לפיכך, אין בחירת ישראל באה כתוצאה מזכויותיהם, אלא היא פועל יוצא של רצונו יתברך, בהתאם לחוקים שביקש להשליט בעולמו. מעתה מחשבתו והנהגתו של הקב"ה בבריאה, יתבטאו על ידי האומה שבחר לו שתשמש כנושא כליו בעולם, ושבאמצעותה תתבצע מטרת הבריאה. ועל אופן בחירה זה ביאר המהר"ל שהוא אינו בר הסרה, מחמת שבחירה זו שייכת לקוב"ה בינו לבין עצמו. וראה בנצח ישראל פי"א הערה 117, ולהלן בבאר הרביעי הערה 522, ובנר מצוה ח"א הערה 242.

(143) פירוש - מציאותו של המקבל היא אפשרית, ואינה מוכרחת, כי אפשר שלא היה בא כלל לעולם. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [ורלח:]: "המציאות הזה [של האדם] הוא אפשרי מצד עצמו, והוא מחוייב מצד עלתו", וראה שם הערה 22. ושם בפי"ז [רסב:] כתב: "כי כל עלול, אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחוייב מצד עלתו יתברך". ובח"א לכתובות עז: [א, קנח:] כתב: "כל נמצא מצד עצמו הוא אפשרי המציאות. וכל אשר הוא

אפשר, אי אפשר שלא יהיה מקבל העדר, דאל"כ לא היה אפשרי, רק מחויב. ולפיכך מצד עצמו בודאי יש חבור אל כל נמצא אל ההעדר".

(144) כי כל עצמו של המקבל הוא אפשרי, ולכך כל מה שיעשה עמו הוא אפשרי ולא הכרחי, ודיו לבוא מן הנדון להיות כנדון. דוגמה לדבר; הגמרא [זבחים ה:] ביארה שאין "לשמו" מעכב בהקטרת אימורין, כי "הוא עצמו אם לא הקטירו אימורין כשר". ופירש רש"י שם "ליכא למימר בהקטרה דנבעי לשמו לעכב, דהוא עצמו שלא הוקטרו אימוריו כשר, דאין כפרה אלא בדם". לאמור, שאין פרטי הדבר חמורים מעצם הדבר. ואם עצם הדבר אינו מעכב, אף פרטיו אינם מעכבים. והוא הדין לדידן, אי אפשר לומר על המקבל מצד עצמו שיהיה בו דבר הכרחי ומחוייב שאינו ניתן להסרה וסילוק, כי הוא עצמו אינו אלא אפשרי, וכיצד יחול בו דבר הכרחי ומחוייב.

(145) "שנקרא שמו על ישראל והוא יתברך מלך עליהם" [לשונו למעלה].

(146) פרק לב [תעז:], ושם ס"פ נא. וזה לשונו בס"פ נא: "נתינת התורה מצד השם יתברך, הוא העלה, לא מצד האדם המקבל... ולכך אמרו במדרש... כאשר בא השם יתברך לתת התורה, כפה עליהם ההר כגיגית שיקבלו את התורה, שיהיו ישראל נחשבים אנוסתו, ובאנוסה נאמר [דברים כב, כט] 'לא יוכל שלחה כל ימיו'. והדבר הזה, כי רצה שיהיה הכל מצד העלה, כי הדבר שהוא מצד העלה אין השתנות לו, ואינו כמו כאשר הדבר מצד המקבל, כי המקבל יש לו שנוי. לכך כאשר היה מאנס את האשה, והיה החבור מצד הצורה, שהוא האיש, שנחשב כמו הצורה, אז יש לחבור הזה קיום נצחי, לכך נאמר 'לא יוכל שלחה כל ימיו', כי החבור הזה נמצא מצד הצורה, ולא כאשר החבור היא מצד האשה גם כן, שהאשה היא המקבל, והמקבל יש לו שנוי, כי כל מקבל הוא מצד החמרי, אשר בו השנוי. ולכך היה נתינת התורה מצד העלה, הוא השם יתברך, לא מצד המקבל, ואי אפשר רק שיהיה נצחי". וראה שם הערה 63.

(147) לשונו בנצח ישראל פי"א [רחצ:]: "מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול... והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב מצד העלה. ואם יאמר האומר כי דבר זה היה לו בטול והסרה מצד החטא אשר היה בישראל, דבר זה אינו, כי מאחר שהיה הבחירה מצד השם יתברך, אשר הוא העלה, אין בטול לדבר זה מצד חטא העלול כלל. ודבר זה בארו חכמים באמונתם במסכת ברכות בפרק אין עומדין [מביא את המאמר שלפנינו]... כי הוא יתברך עלה הכרחית אל ישראל, ואין עלה בלא עלול, ולפיכך בהכרח ימלוך השם יתברך עליהם, אף אם לא ירצו, כי דבר זה הוא מצד העלה, ולא מצד העלול. כי דבר שהוא מצד העלול

אפשר שישתנה, כי העלול הוא בעל שנוי, לכך הוא אפשרי מצד עצמו ומחוייב מצד עלתו. ולפיכך אמר מאחר שהדבר הזה הוא מצד העלה, הוא מחויב, ולפיכך 'בחימה שפוכה אמלוך עליכם' [יחזקאל כ, לג]". וראה למעלה בבאר השני הערה 405.

(148) לעומת שאר הדברות התלויות ברצון המקבלים, וכמו שיבאר בסמוך. וההכרח קודם לאפשר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ט [תלז:]: "כלל הדבר, מה שהוא מחויב ומוכרח, הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח". ובגו"א בראשית פ"ד אות ד כתב: "שההכרח קודם לאינו הכרח, ולכך עבודת האדמה קדמה לעבודת הצאן". וכן בגו"א שמות פכ"ה ריש אות ד כתב שתרומת חובה קודמת לתרומת נדבה, כי החיוב קודם לאינו חיוב. ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "המשפט במה שהוא מחויב הוא ראשון, וקודם לדבר שאינו מחויב". והרמב"ם בפיהמ"ש [בהקדמתו לסדר זרעים] כתב: "סדר נשים התחיל במסכת יבמות. והטעם שהצריכוהו להתחיל ביבמות ולא התחיל במסכת כתובות, ועיון השכל נותן שהיתה ראויה להקדים. אבל נעשה זה מפני שהנשואין הוא דבר עומד ברשות אדם ורצונו, ואין לבית דין לכוף אדם עד שישא אשה. אבל היבום הוא מוכרח לעשותו ולומר לו חלוץ או יבם. וההתחלה בדברים המוכרחים הוא הנכון והראוי מן הדברים שאינם מוכרחים. ועל כן התחיל ביבמות, וסדר אחר כך כתובות".

(149) כי מעשה העגל נחשב לע"ז, וכמו שאמרו [ע"ז נג:] "מדפלחו ישראל לעגל, גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים". ובגו"א שמות פל"ח אות ד כתב: "כי כאשר ישראל עשו את העגל, היו כמו אשה שמזנה תחת בעלה, דבקו באלהי נכר" וראה שם הערה 13.

(150) כן מבואר ברמב"ן שמות לב, א, וז"ל: "כי בידוע שלא היו ישראל סבורים שמשה הוא האלהים, ושהוא בכחו עשה להם האותות והמופתים, ומה טעם שיאמרו כיון שהלך משה ממנו נעשה אלהים. ועוד, כי בפירוש אמרו 'אלהים אשר ילכו לפנינו' [שם], לא שיהיו נותנין להם חיים בעולם הזה או בעולם הבא. אבל היו מבקשין משה אחר, אמרו, משה שהורה לנו הדרך ממצרים ועד הנה, שהיו המסעים ע"פ ה' ביד משה [במדבר ט, כג], הנה אבד ממנו, נעשה לנו משה אחר שיורה הדרך לפנינו ע"פ ה' בידו... שלא בקשו העגל להיות להם לאל ממית ומחיה, וקבלו עבודת אלהותו עליהם, אבל ירצו שיהיה להם במקום משה מורה דרכם". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצד.]. **ויש ראיה** לזה. כי במדרש תהלים מזמור ג אמרו "אומות העכו"ם... אומרים לנפשי, אפשר אומה ששמעה מפי אלקים שאמר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ולסוף ארבעים יום אמרו לעגל [שם לב, ד] 'אלה אלהיך ישראל', יש להן תשועה. אין

ישועתה לו". הרי שהאומות ציטטו רק את הדבור השני ["לא יהיה לך"], ודילגו לגמרי על הדבור הראשון. נמצא שאף האומות מודות שאין חטא העגל עומד בסתירה ל"אנכי". אמנם במדרש תנחומא כי תשא אות ד אמרו: "אומרין לישראל אומה ששמעה בסיני 'אנכי ה' אלקיך', 'לא יהיה לך אלהים אחרים', ולסוף ארבעים יום אמרו לעגל 'אלה אלהיך ישראל', יש להם תשועה, אין ישועתה לו". הרי שהאומות ציטטו אף את הדבור הראשון של "אנכי". **והנה כאן** מתבאר שהדבור של "אנכי" לחוד, והדבור של "לא יהיה לך" לחוד. אמנם בתפארת ישראל פכ"א [שיג:] כתב בזה"ל: "בפרק בתרא דמכות [כג:], תרי"ג מצות נאמרו למשה מסיני... 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום, עד כאן. ויקשה לך, למה שמעו 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה. ודבר זה בודאי ראוי שיהיה כך, כי בדבור 'אנכי' הוא שקבלו השם יתברך לאלוה. וכן 'לא יהיה לך' שלא יהיה להם אלוה זולת השם יתברך, שאם היה להם אלוה זולת השם יתברך, היו מבטלים מלכותו יתברך חס ושלום". ומכך משמע שאין להבדיל ולחלק בין שתי הדברות הראשונות, אלא הן נידונות בחדא מחתא. ואילו כאן מבאר, שאף שישראל עברו על "לא יהיה", מ"מ לא כפרו ב"אנכי". ויל"ע בזה. ובנצח ישראל פ"ז [קעט:] כתב: "קרא ד'אנכי ה' אלקיך' לא משתמע מיניה עבודה זרה, רק שלא יכפור בעיקר", ושם הערה 150.

(151) "כי דבר שהוא מצד המקבל... אפשר שיהיה הסרה וסלוק" [לשונו למעלה].

(152) בלשון ציווי, לעומת שאר הדברות שנאמרו בלשון ציווי. וכן העיר הראב"ע הארוך [שמות כ, א], וכן הביא קושיא זו בשם "מפרשי הפשט" בדרשת שבת הגדול [ר.].

(153) שם תחילת פרק לז [תקלד:], שכתב: "פירוש 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולכך לא תכפור בי לומר שאיני אלקיך ח"ו. ומה שלא אמר 'אנכי אהיה לך לאלקים', כי היה זה משמע כי מצוה זאת כמו שאר מצות, כמו שאמר 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות. אבל 'אנכי ה' אלקיך' אף אם לא יקבל אותו האדם לאלוק, הוא אלקים שלו, והוא מלכו מצד עצמו. וכמו שאמר הכתוב על אותם שרצו לפרוק עול של הקב"ה שלא יהיה הוא יתברך מלך עליהם, על זה אמר [יחזקאל כ, לג] 'חי ה' אם לא בחמה שפוכה וגו'". וכדי שלא יטעה האדם בטעותו לומר כי אפשר שיפרקו עולו מהם, וכמו מלך בשר ודם יכולים העם לפרוק עולו מאתו עד שאינו מלך עליהם, אמר בלשון הזה 'אנכי ה' אלקיך וגו', כלומר שעל כל פנים אני ה' אלקיך מצד עצמי. ואילו אמר 'אנכי ה' אמר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים', היה משמע שאפשר להם לעבור ולפרוק עולו מאתם, כי הוא אלקיהם מצד הפועל, כאשר מקבל אותו לאלקים, אבל לא מצד עצמו. לכך אמר 'אנכי

ה' אלקיך', כי הוא אלקיהם מצד עצמו, לא מצד הפועל. ופירוש 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים', כלומר שאני אלקיך, וכן תקבל עליך אלקותו". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [ר.].

(154) בנר מצוה [מא:] האריך בזה יותר, וז"ל: "אבל החבור והצירוף שיש לישראל אל הקב"ה מצד אחר, והוא חבור מצד העילה עצמה. וחבור שהוא מצד העילה, אין לדבר זה, שהוא מצד העילה, יש לו שנוי. כי מצד העילה אין שנוי, רק ההשתנות הוא מצד העלול, שהוא בעל שנוי. וזה מפני שאין לישראל דבר בעצמם עד שיהיה הסרה שייך בהם, רק השם יתברך בחר בם, ודבר זה הוא מצד העילה. ולכך, 'ואנכי', כי השם יתברך אמר להם 'אנכי ה' אלקיך' [שמות כ, ב], וזהו מצד העילה, וזה אין שכחה לו, דבר שהוא מצד העילה. וזה כי אנכי הוא מצד שהוא יתברך עילה להם, ובפרט עילה מחויבת כמו שמוכיח הלשון שאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב]. וכבר הקשו כמה חכמים, כי לא נזכר כאן שום מצוה, רק היה לו לומר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים לכך אהיה לך לאלקים', וכאן לא אמר דבר צווי כלל... אבל עיקר פירוש זה, שאם אמר 'אנכי ה' אלקיך לכך אהיה לך לאלקים', אם כן היה זה משמע שהוא יתברך אלוה להם תולה בישראל, והיה זה מצד העלול שהם מקבלים השם יתברך לאלקים. ואם כן [שלא נאמר כך], אי אפשר שיהיה סילוק לזה, דבר שהוא מצד העילה, כי הוא יתברך עילה מחויבת לישראל, ודבר שהוא מצד העילה אין סילוק לזה כלל. ולכך אמרו ישראל 'נעשה ונשמע' [שמות כד, ז]. ואילו אמרו 'נשמע ונעשה' היה להם דעת עצמם, כמו כל בריה שיש לו דעת עצמו, ולא היה להם דבר זה. רק כי הם היו נמשכים אחר השם יתברך, הוא העילה, והכל הוא מצד העילה ולא מצד עצמם, וכאילו אינם דבר בעצמם. ולפיכך הקדימו 'נעשה' ל'נשמע', ולא היו תולים בדעת עצמם, רק כל אשר יגזור עליהם השם יתברך יעשו מבלי שיבחנו הדבר בדעתם [ראה הערה 108]. אם כן אין להם דעת עצמם, ודבר שאינו מציאות לעצמו רק הוא תולה בו יתברך, לא שייך סילוק והסרה מאתו. וזה שאמר [ישעיה מט, טו] 'ואנכי לא אשכחך'. פירוש, אף על גב שיש הסרה וסילוק אף שהם בנים נחשבים, כמו שאמרנו, מכל מקום מצד העילה הוא השם יתברך, ואינם מיוחדים לעצמם, אין להם הסרה, והיינו 'ואנכי לא אשכחך'. כי זה מה שנקראו ישראל 'בנים' להשם יתברך, דבר זה מצד המקבל שנקראו בנים, ואין זה מצד העילה, ולדבר זה יש לו הסרה וסילוק. אבל 'ואנכי', שהוא יתברך אלקיך. וזה שאמר 'אנכי ה' אלקיך', כלומר שאני ה' אלקיך, ואין תולה בכם, רק כי כך מחויב מן השם יתברך שהוא העילה, ומן השם יתברך שהוא העילה מחויב שאני אלקיך. והדבר שהוא

מחויב אין לו שנוי, ותקבלו אותי לאלוה, כאשר דבר זה מחויב על כל פנים, ולפיכך 'ואנכי לא אשכחך', כי דבר זה הוא מצד העילה".

(155) בתפארת ישראל פל"ז [תקנו.] הוסיף להורות כיצד תיבת "אנכי" גופא מקפלת בתוכה ענין זה, וז"ל: "ומה שאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אני ה' אשר הוצאתיך וגו", נראה כי מלת 'אנכי' מורה על עצם המדבר בכל מקום, כאילו אמר אנכי בעצמי. ובא לומר כי השם יתברך בעצמו הוא אלהי ישראל, ואין השם יתברך אלהי ישראל מצד התואר, רק מצד עצמו יתברך הוא אלהיהם. כי אם היה אלהותו יתברך על ישראל מצד התואר בלבד, ואינו מצד עצמו, הרי התארים הם מצד הפעולות אשר יפעל, והפועל הוא בזמן מיוחד. כי פעם יפעל דבר זה, ופעם יפעל דבר זה. ולפיכך אילו אמר 'אני ה' אלהיך וגו", היה משמע כי מצד שהוא יתברך רחום וחנון הוא אלוהיהם, ומדה זאת אינו פועל השם יתברך תמיד. ולכך אמר 'אנכי ה' אלהיך וגו", כי מצד עצמו הוא יתברך אלהיהם, ודבר זה אינו מצד התואר, ולכך הוא נצחי מבלי שנוי. וביארו ז"ל דבר זה בחכמתם, וזה אומרם בפרק אין עומדין [ומביא המאמר שלפנינו]... בארו בזה כי ישראל יש להם חבור ודבקות עם השם יתברך בעצמו, ולפיכך אמר הכתוב 'ואנכי לא אשכחך', כי אי אפשר לשכוח אותך אחר שישראל דבקים בו יתברך בעצמו, שהרי בסיני כתיב 'אנכי ה' אלקיך', שדבר זה הוראה כי ישראל מצד עצמו מלכותו עליהם, והוא יתברך דבק בהם מצד עצמו. ומאחר שדבקים בו מצד עצמו, אין שכחה לדבר זה, ולפיכך 'ואנכי לא אשכחך'. רוצה לומר כי מה שמורה עליו מלת 'אנכי', שמורה כי ישראל יש להם דבקות בעצמו יתברך, ולפיכך 'לא אשכחך'. ואין להאריך בזה, כי כבר הארכנו בזה מאד בחבור באר הגולה, ע"ש. ומכל מקום דבר זה מקהה שיני האומות מכחישי ה', אם נביט שמלת 'אנכי' בכל מקום אשר הוא בא על עצם המדבר, ומורה לך כי מלכותו יתברך מצד עצמו על ישראל, הוא מורה נצחית דבר זה אשר לא תוסר לנצח נצחים. גם מה שבארנו למעלה שלא נאמר דבור 'אנכי' בלשון פעל, לומר כי השם יתברך אלהיהם לא מצד הפועל, רק מצד עצמו, שכך הוא שהוא אלקים לישראל מצד עצמו, והפועל יש לו שנוי ותמורה, אבל הדבר שהוא כך מצד עצמו, אין לו שנוי ותמורה כלל, ודבר זה גם כן מורה הנצחית".

(156) ועוד אודות צמצום הכתב לעומת הרצאת דברים שבע"פ, ראה דבריו בתפארת ישראל ס"פ ד, שכתב: "וראוי להבין דברים אלו, שהם דברים גדולים מאד, כי אי אפשר לכתוב יותר, ועם שהם יותר עמוקים". ושם ס"פ כב כתב: "והחכם יוסיף חכמה ודעת, כי אי אפשר לפרש הכל בכתב". וראה תפארת ישראל פל"ח [תקעט:], ר"פ סח, ושם

הערה 11. ובגו"א שמות פי"ט סוף אות יח כתב: "אך קשה מאוד הבנה שלימה בכתב לכמו אלו הדברים העמוקים, רק יוסיף חכמה ודעת". ושם פל"ד אות כ כתב: "כל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל". ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב". וראה להלן בבאר הששי הערה 478.

(157) כמבואר למעלה [ד"ה התשכח אשה].

(158) שתיבת "עוּלָה" מוסב על קרבן עוֹלָה, ותיבת "מרחם" מוסב על פטרי רחמים שהקריבו ישראל, ודברים אלו מורים על שישראל הם בניו של מקום, כמבואר בהערות 114, 120. ואודות "לשון נופל על לשון" ראה למעלה הערות 41, 117.

(159) כמבואר למעלה [ד"ה ועל זה].

(160) כי כל דבר הנעשה מצד העלול הוא בר שכחה, הן לטוב [תואר "בנים"], והן למוטב [חטא העגל], וכמבואר למעלה סד"ה ועל זה.

(161) כי "אלה" הוא לשון קשה, וכמבואר למעלה הערה 130. ואף כאן הרמז נעשה באופן של "לשון נופל על לשון", שנאמר "גם אלה תשכחנה", והיה צריך להאמר בלשון יחיד "גם היא תשכח", כשם שרישא דקרא נאמר בלשון יחיד ["התשכח אשה עולה"], וכפי שהעיר למעלה [ד"ה והמאמר הזה].

(162) שעבודה זרה הוא "חטא קשה", ולכך תיבת "אלה" מגדירה אותו. ובקידושין ל: אמרו על היצה"ר "אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש... אם ברזל הוא מתפוצץ". וכתב שם בח"א [ב, קלו:]: "הוא נגד יצרא דע"ז... שממנו מחשבות רעות וזרות של ע"ז לקצץ בנטיעות מה שהוא יתברך אחד, ואין שניות. ויצר הרע של ע"ז מקצץ האחדות ולעשות לו שניות, ולכך נקרא 'ברזל'. ופירוש זה מופלג מאוד כאשר תבין אותו, והוא עיקר". ובנתיב התורה פי"ג [א, נה.] ביאר שהברזל מורה על הקושי, שהרי אומרים "קשה כברזל" [מנחות צח:]. ולכך ההשוואה לברזל מורה על הקושי שיש בחטא ע"ז. ובח"א ליבמות עח: [א, קמד.] כתב: "החטא הוא קשה ביותר, שהוא עבודה זרה, לכך נעשים השמים קשים כברזל על ידי חטא הקשה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו:] הרחיב טובא בהגדרת חטא ע"ז, ובתוך דבריו כתב שם: "כאשר עשו ישראל את העגל, שמטו אחד מן החיצונית, הוא השור במרכבה, ועשו אותו אלוה", וראה שם הערה 87. ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב על השור שבמרכבה "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי... ודבר זה מבואר על פי החכמה גם כן, כאשר ידוע כי פני השור מן השמאל [יחזקאל א, י], וזה צד צפון, שנקרא שמאל" [ראה להלן בבאר הששי הערה 865]. ואף מכך ניתן להורות על הקושי שיש בחטא ע"ז.

(163) אודות שהקב"ה הוא אלקי ישראל בפרט, הרי שאף דבר זה קשור לדבור "אנכי ה' אלקיך", וכמבואר בתפארת ישראל פל"ז [תקלח.], וז"ל: "למה אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולמה לא אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר בראתי שמים וארץ'. כי דבר זה לא שייך לומר כלל, כי הכתוב רוצה לומר למה הוא אלקיהם, ועל זה אמר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ועל ידי זה שהוצאתי אתכם מארץ מצרים קבלתם אותי למלך, ותהיו עבדים לי. ואם יקשה להם כי הוא יתברך אלקיהם לא בשביל שהוציא אותם מארץ מצרים, רק בשביל שברא את האדם, והוא אלקי הכל... אלו האנשים מבינים כי אין חלוק בין אלקותו יתברך על ישראל, ובין אלקותו על הכל, וכמו שהוא יתברך אלקי הכל, כך הוא אלקי ישראל. ודבר זה טעות, כי מה שאמר הכתוב 'אנכי ה' אלקיך' רוצה לומר שאני אלקיך בפרט, שהוא יתברך שמו חל על האומה הנבחרת בפרט, אף כי הוא אלקי הכל, אין נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת. וזהו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי לא דבר הכתוב לענין הממשלה, כי דבר זה בודאי שהוא יתברך מושל על כל, רק כי הכתוב אומר כי על ישראל נקרא שמו ומלכותו עליהם". **והטעם לכך** הוא כמבואר כאן, שהחלת שמו יתברך על ישראל היא מצד העלה, ואילו אצל האומות היא מצד העלול, וכמו שביאר בדרשת שבת הגדול [רה.], וז"ל: "ונראה שהוקשה... מה שאמר בפרשה זאת [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו", מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם. שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה ואמרה 'לך לך מארצך'. וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו 'ונח מצא חן בעיני ה" [בראשית ו, ח], ואחר כך כתיב [בראשית ו, יג] 'ויאמר ה' לנח וגו". וכאן מיד כתיב 'ויאמר ה' אל אברם', מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה [בראשית יב, ב], כמו שתמצא בדבריו. וכבר פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות, כי דבר זה היה להודיע כי הש"י בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר הש"י באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו, כי אם המעשים היו גורמים, אם היה זרעו ח"ו משנים מעשיהם מטוב לרע, כבר בטלה הבחירה הזאת... ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים, בטל הבחירה. ואצל בני נח המעשים גורמים. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב סוף רמז שיב], מעלה זו יש בין ישראל לבני נח, דאילו בישראל כתיב [יחזקאל לז, כז] 'והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם'. ואילו בבני נח כתיב [ירמיה ל, כא-כב] 'מי

הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', עד כאן. הרי לך כי זה הפרש אשר יש בין ישראל לבני נח; דאילו בני נח הם צריכים לקרב עצמם, ואז הש"י מקרב אותם. אבל ישראל, הש"י מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת הש"י לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם והם בניו בעצמם. ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם יתברך ואמר לו 'לך לך מארצך'". וכן הוא בנצח ישראל פי"א [רפה.]. וראה להלן בבאר השביעי הערה 138.

(164) עד כאן ביאורו למאמר זה. והנה בתחילה [ד"ה והמאמר הזה] שאל על המאמר ארבע קושיות; (א) מדוע פתח בלשון יחיד ["התשכח אשה עולה"] וסיים בלשון רבים ["גם אלה תשכחנה"]. (ב) מדוע כתב בתחילה "התשכח אשה עולה" ובהמשך "גם אלה תשכחנה", היה לו לכתוב ישר "גם אשה תשכח עולה ואנכי לא אשכחך". (ג) לא היה לו לכתוב רק "ותאמר ציון עזבני ושכחני ה'". (ד) כפל הלשון "התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה". וכל השאלות הללו מיושבות על פי מאמרם; (א) שאלה ראשונה לא קשה, כי "אלה" בא לרמוז לחטא העגל. (ב) שאלה שניה לא קשה, כי בא לבאר שיש לישראל מדרגת "בנים", דבר שלא היה בא לידי בטוי אם היה נאמר ישירות "גם אלה תשכחנה". (ג) שאלה שלישית לא קשה, כי יש כאן שתי נקודות שונות, ציון עובדה תמוהה, ושאלה להקב"ה, וכמבואר בהערה 91. (ד) שאלה רביעית לא קשה, כי נאמרה כאן כפילות, משום שיש כאן רמז לשני דברים; הקרבת קרבן עולה, והקרבת בכורות.

(165) כמו שכתב למעלה בתחילת הבאר הזה: "ורבים יתמהו על המאמר הזה, שהוא רחוק מפשט הכתוב... ויותר קשה בסבה שנתנו". הרי שיש בזה שתי תמיהות; (א) אין הדרשה נכנסת לפשט המאמר. (ב) עצם דבריהם אינו נראה לבני אדם.

(166) מוכיח דבריו מהתורה שבכתב, וכפי שעשה פעמים רבות עד כה. כי הספר באר הגולה מכוון הוא כנגד אלו המודים בתושב"כ, אך חולקים על התורה שבע"פ. ולכך מוכיח את נקודתו מהתורה שבכתב, כי בזה כו"ע מודו. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 13. וכדבריו כאן כתב בתחילת הבאר השני, וז"ל: "כי אין ספק מה שנראה דברי חכמים רחוקים, בשביל חילוף מדריגת החכמה. כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקות, וע"פ החכמה הזאת מיוסדים דרכיהם. ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם. ולכך נמצא החילוף בין דעתם ובין דעת שאר בני אדם. כמו החילוף בתורה עצמה, כי כמה דברים אשר הם

בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם. ועל זה הדרך הם דברי חכמים, שדבריהם הם גם כן אלקיים ביותר. ולפיכך יש מדבריהם קשים להשיג טעמם, מפני שדבריהם הם דברים אלקיים, כאשר הוא מקובל להם". וראה שם הערה 12.

(167) כוונתו לנאמר [דברים לב, מז] "כי לא דבר ריק הוא מכם וגו'", ודרשו על כך חכמים [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "'כי לא דבר ריק הוא', ואם ריק הוא - מכם הוא, ולמה, מפני שאין אתם יגעין בתורה". ובגו"א בראשית פי"א סוף אות יט כתב: "אין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק - הוא ממנו". וכן הוא בגו"א שמות פי"ז סוף אות א. וראה למעלה בבאר זה הערה 8, להלן בבאר הרביעי הערה 87, ובבאר החמישי הערה 649.

(168) בתפארת ישראל פס"ד הביא מאמר מסנהדרין כא: [שלא הובא בבאר הגולה], ולבסוף כתב עליו [תתקצח:]: "כי כבר בארנו בחבור באר הגולה ענין דרשות אלו, שאם נראים רחוקים, הם קרובים בעצמם". הרי שדבריו כאן מוסבים על כל דרשות חז"ל, שכל הדרשות הן "עומק הכתוב על פי אמיתתו, כאשר הוא מעמיק בפירוש הכתוב ימצא אותו". וכן בנצח ישראל פל"ב [תרכח:] עסק במאמר חז"ל שלא הובא בבאר הגולה, וכתב: "ודרש זה הוא לשון נופל על לשון... כמו שהתבאר בחבור באר הגולה". וכן כתב להדיא בתחילת הבאר [ד"ה בפרק קמא].

(169) כלשון התורה [דברים יג, טו] "ודרשת וחקרת ושאלת היטב", וראה רש"י שם. ובמשנה [סנהדרין לב.] אמרינן "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה".

(170) מקשה על עצמו, דבשלמא אם הדרשות אינן מגלות את עומק הכתוב, אלא הן דבר נוסף על הכתוב, יובן היטב מדוע יש מחלוקת בין החכמים, כי כל אחד מוסיף דבר משלו על הכתוב. אך אם הדרשות כולן מגלות את עומק הכתוב, כיצד נמצא "זה דורש בעניין זה, וזה בעניין אחר", הרי הכתוב הוא אחד, ואיך מדבר אחד יצאו דברים מתחלפים.

(171) דוגמה לדבר; "תוכל לומר על העץ שהוא מתיחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האויר, וכן הוא האמת שיש בו יסוד האויר" [לשונו למעלה באר הראשון (ד"ה ואמר שמא), ושם הערה 289]. הרי שצורת העץ היא אחת, אבל בעומק יש בעץ דברים מתחלפים. וה"ה ביחס של הפשט והדרש; צורת הפשט היא אחת, "אבל הדברים העמוקים היוצאים ממנו הם הרבה מאוד" [לשונו כאן]. ויוסבר לפי זה לשונו כאן "וכן כל דבר ודבר שנמצא בעולם הוא אחד וכו'". וכן

בסוף הבאר ימשיל את היחס של הפשט לדרש כיחס שורש האילן לענפים, לפירות, ולעלים של האילן.

(172) כך כתב כמה פעמים שהממאן לדברי חכמים עושה כן מחמת העדר חכמה, וכמובא למעלה בבאר הראשון הערה 89. ובדר"ח פ"ו מ"ג [רפז:] כתב: "הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת". וראה להלן בבאר הששי הערה 787.

(173) כן כתב בגו"א שמות פי"ט סוף אות כ: "אך עתה עמדו דרשנים דורשים דברים אשר לא כן, כל העולה על רוחם ודעתם. ואין ספק אלי שהתורה חוגרת שק עליהם לפרש התורה כרצונם. וזה מעשה האומות שמפרשים כרצונם. ובזה האמת נעדרת, תחת אשר נקראת [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת'". ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצה:] הקדיש את כל הפרק לנושא זה, ובתוך דבריו כתב: "ועכ"פ צריך שלא יהיה בדבריו דבר שהוא נוטה מן האמת, אשר ידוע לרבים לשומעים הדברים שהם דברים אשר אין להם יסוד ושורש. כמו שעושים עתה במדינות אלו, הדורשים לרבים, מפרשים הכתובים, ואף דברי חכמים, בכוונה שלא כוונו להם, ולא עלה על לבם ועל דעתם. ויאמרו שהם מפרשים כוונות למאמרים. והם כוונתם להזיק. כי אילו היו מניחים דברי חכמים כמו שהם, בודאי פשט מאמריהם הם דברי חכמה גדולה מאוד. והם מהפכים מתוק למר, וא"כ כוונתם להזיק. ואיך לא יהיה כונתם להזיק, בודאי בפשט מאמריהם של חכמים חכמה עמוקה, שהרי אפילו שיחת חולין שלהם צריך תלמוד [סוכה כא:]... ק"ו בן בנו של ק"ו דבריהם בעצמם, שכל דבריהם חכמה עמוקה, אשר יש לאדם לתת לב בדבריהם ולהעמיק בהם עד שעומד על דבריהם... לא כמו שעושים עתה שדורשים ברבים דברים שהם יודעים כי פיהם לא כן ידבר. וטוב היה להם שידרשו ברבים דברים שאינם דברי תורה כלל, ממה שידרשו דברים כאלו. וגם דבר זה מן הדברים אשר ראוי להכות כף על כף לעשות כך בדברי תורה התמימה, ועושים מצוה גדולה מאוד כאילו היה פלסתר לדרוש דברים כאלו ברבים, לפרש הכתוב או דברי חכמים כך, ואינם מכוונים רק להראות לפני בני אדם הבלתי יודעים כאילו הם מחדשים דברים בדברי תורה. ויאמרו, שאם לא נעשה כך, מה אנו מחדשים יותר ממה שאחרים יודעים... אבל לדרוש דברים שהם עצמם יודעים כי לא כן ידברו, בודאי דבר זה יש להרחיק הרחקה גמורה, ולגעור באותם האנשים. ולא די בלבד שלא יקבלו שכר על זה, והלואי שלא יהיה עליהם אשמה יתירה לתעתע ולהבל בדברי תורה".

(174) פירוש - אין הדרשה חורגת בכי הוא זה מהקבלה שקיבלו חכמים. וי"ג המדות מובאות בספרא בריש ספר ויקרא.

(175) המשך לשונו בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצז:]: "ואם יאמרו הלא מצאנו בדברי חכמים שדרשו הכתובים בדרש רחוק מאוד. ואפילו אם נודה שכך עשו, לא עשו זה אלא בתורה ובדברי נביאים, שנכתבו ברוח הקודש, ובכמה פנים נדרשים. אבל בדברי חכמים, דבר זה לא נמצא. וגם בכתוב ח"ו שיהיו מפרשים הכתוב בפירוש שאין דעתם מסכמת. כי בודאי פירוש שלהם נרמז בכתוב, שאף שנראה הדברים רחוקים מאוד, הוא קרוב למביני דעת וחכמה. וכבר פרשנו והארכנו במקום אחר, ובכמה מקומות השיבו הם 'עד מתי אתה מעוות עלינו הכתובים' [ספרי ר"פ דברים, והובא ברש"י בראשית מא, מג], שתראה שהם מרחקים פירוש זר בפסוק... ובאמת דבר זה ג"כ מתחבר אל למודם בישיבה שכל הלמוד להראות בלבד ואל"כ אומרים מה בינם לשאר אדם". וראה להלן בבאר הששי הערה 1059.

(176) פירוש - אי אפשר לבאר את כל המאמר, על כל מרכיביו.

(177) כן כתב בגבורות ה' פ"ח [מו.]: "ואם באנו לפרש דבר זה, היה ארוך מאוד". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ ז: "כי כל דבריהם דברי חכמה... ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן". וכן להלן בתחילת הבאר הרביעי כתב: "שאם בא לפרש חכמתם... לא יספיק זמן רב". וראה בהקדמה הערה 89.

(178) כפי שכתב בשער הספר של הגור אריה: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י, ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם". ובמבוא לספר המפתח של "חומש גור אריה השלם" [עמוד 11, בהגהה שניה] הוכח שהדברים שבשער הספר נכתבו על ידי המהר"ל עצמו. והובא למעלה בהקדמה הערה 91. וראה כאן הערה 6.

(179) כפי שכתב בתחילת הבאר שבבאר זה יעסוק בדרשות הרחוקות ביותר, וכלשונו: "ואנחנו נביא היותר נראה רחוק, ויותר קשה בדבריהם". וכן כתב להלן בתחילת הבאר הרביעי, וז"ל: "להביא ראיה ועדות נאמנה, ובחינת צדק ואמת, להשקיט התלונות בדברים ברורים, מן קצת דברים אשר הם יותר נראים זרים ורחוקים מן הדעת, והם יהיו הבחינה על שאר דברים, שכלם הם דברים יקרים. שאם הדברים אשר הם יותר רחוקים יהיו לדברי חמודות ויקרים, מכל שכן הדברים שאין כל כך להם לזרא, ובזה תושקט תלונות האנשים האלו", ושם הערה 22. ומהרחוקים אתה יודע בק"ו את טיבם של הקרובים; כשם שיש ממש ברחוקים, כך בק"ו יש ממש בקרובים [ראה רש"י דברים יג, ח]. וראה להלן בבאר הרביעי הערות 22, 102, ובבאר הששי הערה 788.

(180) כמבואר למעלה בהערה 9 שדברי חכמה אלו נראים בתחלת העיון רחוקים, אך הם קרובים. וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות לג: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובויקרא פ"ז אות ד כתב: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת".

(181) פירוש - אף דבריהם הפשוטים.

(182) "סתימת הדברים" - שדבריהם נראים חסרי ביאור, וכספר חתום.

(183) כי גם הקטן בחכמה וגם הגדול בחכמה מבטאים את עצמם בדיבורים, ואידי ואידי בכלל "מדבר" הם. רק שבתוך אותם דיבורים, הגדול בחכמה משקיע בהם עומק, ואילו הקטן בחכמה אינו משקיע בהם עומק. כי הדיבור מבטא את מהות האדם; הגדול בחכמה דבריו עמוקים, והקטן בחכמה דבריו שטחיים. ואודות שהדיבור הוא מהות האדם, ראה דבריו בדרוש לשבת תשובה [עז:], שכתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". וראה להלן בבאר הששי הערה 595, ובבאר השביעי הערה 26. ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] ביאר מדוע החכם אינו מרבה דברים. הרי שישנה זיקה בין החכם, לבין דיבורו. ומעין זה ביאר בגו"א דברים פ"א אות נא לגבי לשון של אומה. שנאמר שם שהמרגלים נצטוו [דברים א, כב] "וישיבו אותנו דבר וגו'", ופירש רש"י "באיזה לשון הם מדברים". וכתב שם בגו"א: "ואם תאמר, מאי אכפת להו באיזה לשון הם מדברים. ויראה, כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון. והלשון הוא מתיחס אל האומה, לפי מה שהיא - נתן לה הקב"ה לשון. כי לשון הקודש נתן לעם הקודש. נמצא כי הלשון הוא מתיחס לפי מדריגת האומה. ולפיכך היו רוצים לדעת באיזה לשון הם מדברים. והם ידעו כבר ענין כל לשון, כי אותם שיש להם לשון זה - ענינם כך. ורצו שיעמדו על ענין האומה מה הם, כי הלשון הוא גדר האומה מה שהיא". וראה נר מצוה הערה 190. וכך הוא הדין לגבי היחיד. וראה גו"א בראשית פכ"ז אות יג שיצחק חשב שזה שעשו מדבר בלשון קנטוריא [רש"י בראשית כז, כב] מורה שעשו יהיה גביר ואדון, שנאמר [משלי יח, כג] "ועשיר יענה עזות". וראה להלן בבאר החמישי הערה 308.

(184) ויש כאן שלשה שלבים; (א) חז"ל היו גדולים בחכמה. (ב) כתוצאה מכך כל דבריהם מבטאים עומק מיוחד. (ג) כתוצאה מכך דברים נראים כסתומים. וממילא, ככל שדבריהם סתומים יותר, כך בהכרח שגנוז בדבריהם עומק יותר. וכן כתב בנתיב

התוכחה פ"ג [ב, קצה:]: "וכל עוד שיראה יותר דבריהם רחוק מן השכל, יש לך לדעת כי היא חכמה עמוקה נסתרה בדבריהם. ויש לאדם לחפש אחר דבריהם אם רוצה לעמוד על דבריהם, כי דבריהם צריכים חקירה ודרישה מאוד". וראה למעלה בבאר השני הערה 10. ולהלן ריש הבאר החמישי כתב: "והרי דבר זה נמצא ג"כ כי חכמי האומות הקדמונים מאוד, שגם הם היו דבריהם סתומים מאוד מאוד, עד שהראו פירושים לדבריהם. ודבר זה נמצא למי שראה דבריהם בספריהם. א"כ למה ישימו אשמה בדברי חכמים".

פרק ג

(185) זהו ציטוט מלשון הגמרא שם.

(186) כי הפסוק מדבר ברב ותלמיד, וכמו שפירש רש"י שם "את מושל - גדול בתורה".

(187) "אם יודע ברבו שאם ישאלנו ישיב לו דבר טעם" [רש"י שם].

(188) "בין - שאל" [רש"י שם].

(189) "ואם לאו, 'תבין את אשר לפניך' מעצמך, ואל תשאל ותביישנו. 'ושמת סכין בלועך' בתריה דהאי קרא כתיב, כלומר התחזק עצמך ועצור פיך מלשאול" [רש"י שם].

(190) "אם בעל נפש אתה ומתאות לשאול ולעמוד על העיקר, מאי תקנתיה, פרוש הימנו" [רש"י שם]. וכן פירש רש"י במשלי [שם פסוק ג] "אל תתאו למטעמותיו - אלא פרוש ממנו, ולך לפני רב הגון, ולא תביישהו בשאלות, אחר שלא ידע להשיב".

(191) פירוש - בפסוק נאמר [משלי כג, א] "כי תשב ללחום את מושל בין תבין את אשר לפניך". ובפשטות התיבות "בין תבין" נאמרות בחדא מחתא, וכמו שפירש רש"י שם "בין תבין - תן לבך לדעת מי הוא, אם עינו צרה או יפה". אך לפי דרשת חז"ל ישנה חציצה והפרדה בין "בין" ל"תבין"; כי "בין" עוסק בציור שהרב ידע להשיב, שאז התלמיד רשאי לשאול ["בין" - תשאל]. ואילו "תבין" עוסק בציור שהרב לא ידע להשיב, שאז על התלמיד להבין מעצמו. ודוחק הוא לחלק בין הדבקים. וכאמור, התלונות שבבאר השלישי אינן מופיעות בקונטרס נגד התלמוד.

(192) מעין מה שאמרו [אבות פ"א מ"י] "ואל תתודע לרשות", ופירש רש"י שם "שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". ושם בפ"ב מ"ג אמרו "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן, נראין כאוהבין בשעת הנאתן, ואין עומדין לו לאדם בשעת דוחקו". ופירש רש"י שם "הוו זהירין ברשות, הוא המלכות... ומה היא הזהירות, שישמור עצמו מהיות תדיר עמהם".

(193) שפירושו "ושמת סכין בלועך - בלחייך, אם ראית עינו צרה, אל תאכל משלו. אם בעל נפש אתה - אם רעבתן אתה, ותאב לאכול, טוב לתחוב סכין בין שניך" [רש"י משלי שם].

(194) אבות פ"ב מ"י "והוי מתחמם כנגד אורן של חכמים, והוי זהיר בגחלתן שלא תכוה, שנשיכתן נשיכת שועל, ועקיצתן עקיצת עקרב, ולחישתן לחישת שרף, ואף כל דבריהם כגחלי אש". ובדר"ח שם [צח.] כתב: "ואמר ואל תכוה בגחלתן, כלומר שיהיה נזהר שלא יגרום לו הקירוב הזה כאשר הוא מתקרב אליהם ויהיה רגיל עמהם, שיחטא להם מרוב הרגלו עמהם. ולכך יהיה נזהר שלא יהיה נכוה בגחלתן כאשר הוא מתקרב להתחמם כנגדן... ונתן טעם לדבריו מפני שנשיכתן נשיכת שועל ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף". ושם מבאר את ג' הדברים שזכר, וכיצד הם נובעים מרום מדרגת החכם.

(195) בחגיגה יד. הובא הפסוק [ישעיה ג, א] "כי הנה אדון ה' צבאות מסיר מירושלים ומיהודה משען ומשענה כל משען לחם וגו' ואיש מלחמה", ודרשו על כך "'כל משען לחם' אלו בעלי תלמוד, שנאמר [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'... 'ואיש מלחמה' זה שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה". וראה נצח ישראל פל"ב [תרכז.].

(196) כי לכך נאמר כפל לשון "בין תבין", שידקדק מאוד, כי כל כפל הוא חיזוק הדבר, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ח הערה 73, שם פמ"ז הערה 2, שם פמ"ח הערה 121, נצח ישראל פמ"ח [תשצח.], ושם הערה 35, ועוד. ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל [פסחים סא.] 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר".

(197) פירוש - הואיל ומוטל על התלמיד לדקדק היטב של יהיה נכווה, בע"כ שעומדות לפניו שתי דרכים, ועליו לדקדק בזה היטב באיזו דרך ילך.

(198) ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הגר"א בפירושו למשלי שם ביאר ש"בין" הוא בינה, ו"תבין" הוא תבונה. ובביאור ההבדל בין בינה לתבונה כתב הגר"א [משלי ב, ג] "תבונה בבינה הוא להבין דבר הבינה על בוריה, כלומר איך תלויה זו הבינה בזה הדקדוק של החכמה. כמו 'ומן הצאן' [ויקרא א, ב], למעט את הנוגח [תמורה כח.], מן הוא"ו יתירה. זה המיעוט נקרא 'בינה'... ו'תבונה' היא לידע מפני מה מן הוא"ו יתירה ממעט הנוגח דוקא". הרי שבינה צמודה יותר לדברי הרב [כפי שאות וא"ו "ומן" צמודה לדיבורו של הקב"ה], ואילו תבונה היא מרוחקת יותר מדברי הרב, כאשר עליו להבין מיניה וביה את השייכות המהותית של הדברים. [ואמרו "בינה עלאה מתבונה" (זוה"ק ח"ג רצא.)]. ולכך, כאשר יכול לשאול את רבו, הרי שזו בינה. אך כאשר אינו יכול לשאול את רבו,

הרי שעליו להבין מעצמו [ועל ההבנה הזו מוסבת תיבת "תבין", כמבואר ברש"י חולין שם, והובא בהערה 189], ולכך זהו בגדר תבונה.

(199) אם יבייש את רבו. וכבר נתבאר למעלה [בהקדמה הערה 110] שהמבזה את החכם הוא בכלל מי שאומר שאין תורה מן השמים, ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה. ובנתיב התורה פי"ב [א, נ:] כתב: "וכמו שגדול שכרו מי שמקרב ת"ח ומכבדו, מזה תדע גודל העונש אשר נוגע בכבודו... ובפרק כל כתבי [שבת קיט:] אמר רב יהודה כל המבזה תלמיד חכם אין לו רפואה למכתו... כי המבזה את התלמיד חכם אין לו רפואה ממה שנתבאר אצל 'עקיצתן עקיצת עקרב' [אבות פ"ב מ"י] נתבאר באריכות דבר זה עיין שם. כי השכל יש לו המציאות הגמור, וזה בארנו כמה פעמים, והחומר אין לו מציאות... והמבזה את התלמיד חכם כאילו אינו דבר ממש, [כי] הרי הוא מתנגד אל המציאות הגמור, והמתנגד אל המציאות הוא בעצמו בעל העדר הגמור. ולכך אמר 'ועקיצתן עקיצת עקרב ולחישתן לחישת שרף', כי אלו דברים מביאים המיתה".

(200) לשון הפסוק במלואו "על כן יאמרו המושלים בואו חשבון תבנה ותכונן עיר סיחון". ופירש הרשב"ם בב"ב עח: "מאי דכתיב על כן יאמרו המושלים וגו' - פשטיה דקרא מיירי שכשנלחם סיחון במלך מואב הראשון, ויקח את כל ארצו מידו [במדבר כא, כו], נתנבא בלעם וחביריו שינצח סיחון למואב. ומיהו פרשה יתירה היא, דמה צריך ליכתב זה, אם להשמיענו דעמון ומואב טיהרו בסיחון, הרי כבר כתיב [שם] 'והוא נלחם במלך מואב הראשון', ואין צריך יותר. הלכך לדרשה כתבה משה רבינו". אמנם המהר"ל יבאר בהמשך הכרח אחר לדרשת חז"ל.

(201) "המושלים ביצרן - צדיקים, כדכתיב [משלי טז, לב] 'ומושל ברוחו מלוכד עיר', [ש"ב כג, ג] 'צדיק מושל יראת אלהים'" [רשב"ם שם].

(202) "הפסד מצוה - שמתבטל מריוח בשביל שעוסק במצוה, או נתן צדקה ומחסר ממונו, כנגד שכרה המרובה לעתיד" [רשב"ם שם].

(203) "ושכר עבירה - שלא להשתכר בעבירה עכשיו, כנגד הפסדה שיפסיד יותר לעתיד" [רשב"ם שם].

(204) "אם אתה עושה כן - לחשוב הפסד כנגד שכר" [רשב"ם שם].

(205) "כעיר זה - שמתפתה ביצרו ובדברי האפיקורסים, ואינו מושל ביצרו" [רשב"ם שם].

(206) לשון הפסוק במילואו "כי אש יצאה מחשבון להבה מקרית סיחון אכלה ער מואב בעלי במות ארנון".

(207) "תצא אש מן המחשבים - הצדיקים, ותאכל את שאינם מחשבים" [רשב"ם שם].
(208) לפנינו בגמרא איתא "שנקראו שיחין", ופירש שם הרשב"ם "שנקראו שיחין - אילנות, כדכתיב [תהלים צב, יג] 'צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה'".
(209) "ער מואב - כעיר שמהלך אחר תאוותו" [רשב"ם שם].
(210) "ואכלה נמי האש גסי הרוח המגביהין דעתן כבמות ארנון הללו. בעלי במות - בעלי גסות" [רשב"ם שם].
(211) לשון הפסוק [במדבר כא, ל] "ונירם אבד חשבון עד דיבון ונשים עד נופח אשר עד מידבא".
(212) "אבד חשבונו של עולם - כלומר לית דין ולית דיין" [רשב"ם שם].
(213) "עד נופח - כלומר אש שמנופח מעצמו, כדכתיב [איוב כ, כו] 'תאכלהו אש לא נופח'" [רשב"ם שם].
(214) "שתדאיב נשמתן - כמו [דברים כח, סה] 'ודאבון נפש', [ש"א ב, לג] 'ולאדיב [את] נפשך'" [רשב"ם שם].
(215) "עד דעבד - קודשא בריך הוא מאי דבעי למיעבד לרשעים לעולם הבא. דאילו בעולם הזה דרכם צלחה, כדי לטרדם לעולם הבא. 'עד' דריש ליה עד דעבד. ו'מידבא' דריש ליה מאי דבעי, ובלשון קצר" [רשב"ם שם].
(216) פירוש - כאשר יש לחכמים מהלך ברור בכוונת הפסוקים. ובח"א לב"ב עח: [ג, קיד.] כתב שם ככל דבריו שכתב כאן, ומשפט זה כתב כך: "ועתה דע, כי יש סוד חכמה לחכמים בפירוש אלו הכתובים".
(217) פירוש - כאשר היה ברור לחכמים עניינו המרכזי של הפסוקים, הם פירשו את כל הפסוקים הקשורים באופן שהם נמשכים אחר הענין המרכזי הזה, ולא הקפידו אם בהמשכה זו ישנו דוחק מסויים החורג מהפירוש הפשוט.
(218) שאין לומר שנמצאים בכתוב אחד דברים שאינם שייכים להדדי, וכמבואר למעלה בהערה 31. ובח"א לב"ב שם [ג, קיד.] כתב משפט זה כך: "ודרשו כל הכתוב לאותו הענין שנגלה בכתוב".
(219) פירוש - הגמרא שם מעמידה את הפסוק באוקימתא מאוד מסויימת, למרות שפשיטות המקרא אינה מורה שמדובר דוקא בציור כזה, אך מחמת דברים העולים ממקראות אחרים, הנחנו את המשמעות הפשוטה של הפסוק, ובמקום זאת הפסוק הועמד בציור מסויים זה. ופירוש המלים הוא; הנח את המקרא [מהבנתו הפשוטה], כי

הוא [הפסוק עצמו] דוחק ומעמיד את עצמו [בציור מיוחד, מחמת הפסוקים האחרים]. [רש"י נדה לג.].

(220) בח"א לב"ב שם [ג, קיד.] הוסיף כאן: "ודבר זה מושך את השאר אחריו אף שהוא בדרך רחוק, ועל זה אמר 'שבקיה ליה לקרא דדחק ומוקי אנפשיה' כיון שקצת נגלה בכתוב".

(221) בהקדמת הנצי"ב להעמק דבר, הביא את מאמרם של חכמים שהתורה נקראת בשם "שירה" [נדרים לח.], וכתב שם [אות ג]: "דבשיר יש סגולה לפארה ברמזים מה שאינו מענין השיר... וידוע דסגולה זו מכרחת הרבה פעמים להמחבר לעקם את הלשון כמעט, רק כדי שיחולו ראשי החרוזים באות הנדרש לו. ודבר זה ממש הוא בכל התורה כולה. שמלבד הענין המדובר בפשט המקרא, עוד יש בכל דבר הרבה סודות וענינים נעלמים, אשר מחמת זה בא כמה פעמים המקרא בלשון שאינו מדוייק כל כך". ולכאורה הם הדברים שמתבארים כאן. אמנם כד מדייק תראה שיש הבדל גדול בין הדברים, כי כאן הדגיש "בודאי נמשך כל הכתוב לאותו ענין **שנגלה** בכתוב... כיון שעל כל פנים דבר זה **נגלה** קצת בכתוב, ואל זה נמשך הכל". לאמור, שהחלק הגלוי במקרא מכתיב לנו כיצד לפרש את שאר הכתובים, "אף על גב שנדרש כך בדרך רחוק". אך לבוא ולומר שאף החלקים הנסתרים במקרא [שהתורה רומזת אליהם] יכתיבו את אופן כתיבת התורה, ויגרמו ש"בא המקרא בלשון שאינו מדוייק כל כך" - זה לא שמענו.

(222) ופשוטו של מקרא מוסב "על אותה מלחמה שנלחם סיחון במואב" [רש"י שם], "כי בעת שנלחם סיחון במלך מואב לכד תחילה עיר חשבון ונחרבה העיר, ואחר כך בנה אותה לבית מלכות... והיו המושלים אומרים לאמורי [סיחון] בואו חשבון ותשבו בה, תבנה ותכונן אחרי חורבנה עיר סיחון אשר המלך עליה" [לשון הרמב"ן שם]. הרי שהפירוש הפשוט ל"בואו חשבון" הוא שזו קריאה לאמורי שיבוא ויתיישב בעיר חשבון לאחר שכבש אותה.

(223) עפ"י הפסוק [בראשית ו, ד] "הנפילים היו בארץ וגו' המה הגבורים אשר מעולם אנשי שם". ופירש שם הרד"ק "שהיה להם שם בפי הדורות הבאים אחריהם". ובגו"א שם אות ט כתב: "אדם חשוב נקרא 'בעל שם' [קה"ר ז, א], מפני כי מעלתו וחשיבותו מורה על מדרגתו, שהיא עצמי לו". וראה שם הערה 35. וכן הראב"ע והספורנו שם ביארו ש"המושלים" הוא מלשון מושלי משלים. ואודות החכמה שבמושלי משלים, הנה נאמר [מ"א ה, יא-יב] "ויחכם מכל האדם וגו' וידבר שלשת אלפים משל". ובקהלת יב, ט נאמר "ויותר שהיה קהלת חכם עוד לימד דעת את העם ואיזן וחיקר תיקן משלים הרבה".

ובשיהש"ר א, ח אמרו "ממשל למשל עמד שלמה על סודה של תורה, דכתיב [משלי א, א] 'משלי שלמה בן דוד מלך ישראל', ע"י משלותיו של שלמה עמד על ד"ת. ורבנן אמרין, אל יהי המשל הזה קל בעיניך, שע"י המשל הזה אדם יכול לעמוד בד"ת. משל למלך שאבד זהב מביתו, או מרגליות טובה, לא ע"י פתילה כאיסר הוא מוצא אותה. כך המשל הזה, לא יהיה קל בעיניך, שע"י המשל אדם עומד על ד"ת. תדע לך שהוא כן, שהרי שלמה ע"י המשל הזה עמד על דקדוקיה של תורה".

(224) פירוש - כאשר תכבשו את העיר חשבון, וכמבואר בהערה הבאה.

(225) לשונו בח"א לב"ב עח: [ג, קיד.]: "כלומר, כאשר תכבשו חשבון ותבואו לשם, אז בודאי תבאו חשבון באמת. כלומר, שפעל זה שהוא כבישת העיר, יהיה לפי הראוי, אין יוצא מן היושר, לא בפחות ולא ביותר, והוא לפי החשבון המצומצם. שכאשר תחשבו בחשבון כראוי, אם הוא ראוי כבישת העיר, או אינו ראוי, נמצא שהוא לפי החשבון, בלא פחות ולא יותר. וזה 'תבנה ותכונן עיר סיחון'. כלומר, מאחר שהוא לפי החשבון המדוקדק והמצומצם, כל דבר שהוא כך הוא נבנה, ויש לו קיום, מאחר שהוא לפי הראוי".

(226) בח"א שם כתב: "וזהו שאמר אחר כך 'כי אש יצאה מחשבון להבה מקרית סיחון אכלה ער מואב בעלי במות ארנון', פירוש כי אש יצאה מחשבון, הוא הדין".

(227) אבות פ"ג מ"א "ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון". ובאבות פ"ד מכ"ב אמרו "ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון". וכן הוזכר בב"ר ח, א, שם כו, א, ויק"ר יד, א, שם יח, א, איכ"ר ב, ו, קה"ר יב, א, תנחומא בראשית אות ה, ועוד. ובדר"ח פ"ג מ"א [קיב:] כתב: "ויש שואלין, שהיה לו לומר 'חשבון ודין', שהרי החשבון קודם לדין. ואין זה קשיא, כי 'דין' פירושו שיעמיד אותו הקב"ה בדין על זה, ולא יאמר שאין כאן דין כלל על זה. וכשיעמיד אותו בדין, יתן חשבון. והתחלת דין קאמר, לא גמר דין". וידועים דברי הגר"א [המובאים בקול אליהו, אבות פ"ג, והחפץ חיים הביאם בפתיחה להלכות איסור לשון הרע, עשין, אות יב] כי "דין" הוא על העבירה עצמה, ו"חשבון" הינו שמחשבין עמו בעת הדין על הזמן שעבר עבירה, שהיה יכול לקיים מצוה.

(228) שנאמר שם [במדבר כא, ל] "ונירם אבד חשבון עד דיבון ונשים עד נופח אשר עד מידבא", ופירש רש"י שם "ונירם אבד - מלכות שלהם... 'ניר' לשון מלכות".

(229) לשונו בח"א לב"ב עח: [ג, קיד.]: "ומן החשבון והדין הזה יצאה אש ואכלה מואב בעלי במות ארנון, וכן ונירם אבד חשבון. ורוצה לומר, כי אבד מלכות שלהם, ולכך סר הממשלה מן דיבון ומן מדבא ונשים אותו עד נופח".

(230) בח"א לב"ב עח: [ג, קיד:] סלל לו דרך אחרת בזה. כי בעוד שכאן ביאר שאי אפשר לומר ש"בואו חשבון" יאמר על מלחמת סיחון ["שהרי אינו דבר מקוים, כי ישראל כבשו אחר כך הכל"], הרי שם ביאר ש"בואו חשבון" נאמר על מלחמת סיחון, ורק מתוך כך יכלו ישראל לכבוש את חשבון, וכלשונו: "אמנם אין הכתוב בא להגיד רק שלא תאמר כי מה שכבש סיחון את חשבון אינו מקויים, רק 'תבנה ותכונן עיר סיחון'. כלומר, כי הכבישה הזאת תכונן, ויהיה כבישה עולמית. ולא תאמר שלא תהיה רק לפי שעה, ויחזרו ויקחו העיר מן סיחון, זה אינו, רק 'תבנה ותכונן', וכך יהיה נשאר קיים. אע"ג כי ישראל חזרו ולקחו מסיחון, לא נתנה מתחלה ביד סיחון רק שיבאו ישראל ויקחו מהם... ולפיכך כאשר תבאו אל עיר חשבון, בודאי תבאו לחשבון ממש, רוצה לומר שדבר זה הוא לפי חשבון הראוי, בלא פחות ויותר, לפי שהוא ע"פ הדין המדוקדק. והכתוב מלמד כי לכך יהיה דבר זה דבר מקוים, כאשר היה על פי החשבון. וזה עיקר הכתוב, ויסוד הזה מגלה הכתוב. ואם לא היה על פי החשבון, כאשר באו אחר כך ישראל ליקח מן סיחון לא היו רשאים, שהרי היה הכל למואב, ועל מואב ציוה שלא ליקח ארצם [דברים ב, ט]. אבל כאשר לקח סיחון, היה לפי הראוי והחשבון כמו שאמרנו, וא"כ זכה כבר סיחון בארץ מואב, ומותר ליקח ארצם. וכן אמרו בפרק אלו טריפות [חולין ס:] ליתי סיחון וליפוק ממואב, וליתי ישראל ולפקו מסיחון. והיינו דאמר רב פפא, עמון ומואב טהרו בסיחון".

(231) בח"א לב"ב שם [ג, קיד:] כתב דברים אלו כך [לשיטתו שם שעל מלחמת סיחון נאמר "בואו חשבון"]: "ומאחר שהכתוב הזה בא לרמז כי מה שכבש סיחון היה על פי החשבון והדין, ופירוש זה הוא קרוב לפי פשוטו לפרש כך 'תבנה ותכונן עיר סיחון'. ומאחר שכך יש לפרש ענין זה, לכך נוכל ג"כ לפרש ג"כ כל הכתוב בענין שהוא קרוב לפירוש הזה, שיעשה האדם חשבון בכל מעשיו אם ראוי לעשות או אם אין ראוי לעשות כך. ומעתה הנח לקרא, דהוא דחיק ומוקי אנפשיה שיש להמשיך אל זה כל הכתוב, אף אם הוא בדרך רחוק". ועוד אודות שיש לאדם להתבונן על מעשיו ודרכיו, ראה למעלה בבאר השני הערה 325.

(232) בח"א שם כתב אות באות כמלים אלו, והוסיף כאן: "ובפרט כמו שהוא הענין כאן, שיש כאן התחלה שהיא קרוב לפשוטו של דבר, ואחר כך ימשך הדבר מעצמו. ויש להבין זה".

(233) לשון הפסוקים שם [יהושע טו, כא-כג] "זאת נחלת מטה בני יהודה למשפחותם ויהיו הערים מקצה למטה בני יהודה אל גבול אדום בנגבה קבצאל ועדר ויגור וקינה ודימונה ועדעדה וקדש וחצור ויתנן".

(234) ערים. ורש"י [עירובין כא.] כתב: "עיירות חריבות".

(235) חסר כאן מדברי הגמרא, שאמרו "אמר ליה, אטו אנא לא ידענא דמתוותא דא"י קא חשיב. אלא רב גביהא וכו'".

(236) "שם מקום" [רש"י שם].

(237) "כעס מחמת צער שצערו" [רש"י שם]. ודרשו כן מתיבת "**וקינה** ודימונה ועדעדה".

(238) דרשו כן מתיבת "ודימונה".

(239) דרשו כן מתיבת "ועדעדה".

(240) "שגוזל ממנו ויורד לחייו לשערי מזונותיו" [רש"י שם]. ודרשו כן מתיבת "**צקלג** ומדמנה וסנסנה".

(241) דרשו כן מתיבת "ומדמנה".

(242) דרשו כן מתיבת "וסנסנה".

(243) כמו "ירקרק או אדמדם" [ויקרא יג, מט].

(244) כמו שפירש רש"י שם [ויקרא יג, מט] "ירקרק - ירוק שבירוקין. אדמדם - אדום שבאדומים". ומקורו בספרא שם. וביאר שם המלבי"ם [אות קסא]: "כפל עי"ן ולמ"ד הפעל מורה על חוזק הדבר, שיהיה ירוק שבירוקין". והראב"ע שם השוה זאת ל"שחרחרת" [שיה"ש א, ו]. וכן [ירמיה יט, א] "וקנית בקבוק", ו"נקרא 'בקבוק', כי כאשר שותה בו האדם, או שופך ממנו, עושה בקבוק" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש בקבק] . וראה גו"א בראשית פמ"ט אות טו.

(245) וההבדל בין "יש לו פירוש" לבין "יש בו טעם" הוא, כי "פירוש" מורה שהשם עצמו יש לו מובן, וכמו "ירקרק", "בקבוק" [ראה הערה קודמת], וכיו"ב. אך "טעם" מורה שיש סבה לכפילות, אך אין הסבה מבוארת ומובנת בשם עצמו.

(246) מעין מה שכתב כאן לגבי שמות כפולים, כן כתב בגו"א לגבי שמות עצם שיש בהם הבנה. כי בדרך כלל שמות עצם הם משוללי הבנה, ואם בכל זאת יש בהם הבנה, בעל כרחך שההבנה זו צריכה להדרש. וכמו שנאמר [בראשית י, יג] "ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתוחים", ופירש רש"י שם "להבים - שפניהם דומים ללהב". והרא"ם שם הקשה על רש"י "לא ידעתי מי הכריחו לפרש זה השם מכל שאר שמות". וכתב על כך הגו"א שם אות ד: "דכל שם אשר יש לו פירוש, כזה, שהוא לשון

'להב' וכיו"ב, על כרחך נקראים על ענין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות, דאם לא כן, למה יקרא אותו בשם להב, אחר שאין לו שייכות. בשלמא שאר שמות, 'ענמים' ו'לודים', וכיו"ב, כיון דאין שום ענין נקרא בשם 'ענמים', יש לקרוא אותו בשם 'ענמים'. אבל להיות קורא אותו בשם 'להבים', למה יקרא אותו בשם 'להבים'. ולפיכך צריך לומר דפניהם דומים ללהב". וכן חזר וביאר שם פכ"ג אות ד, שם פל"ו אות יב, ובשמות פי"ח אות ג. וראה להלן בבאר החמישי הערה 566.

(247) בח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב משפט זה כך: "ובודאי אילו נכתבו שתי תיבות 'עד עד' **היה צריך** לתת טעם שנקרא כך". ואילו כאן כתב "לא היה צריך". וכדבריו בח"א מצאנו כמה פעמים, וכמו [בראשית כא, לא] "על כן קרא למקום ההוא באר שבע, כי שם נשבעו שניהם". וכן נאמר [בראשית כו, לג] "ויקרא אותה שבעה על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה". וכן [בראשית כג, ב] "ותמת שרה בקרית ארבע וגו'", ופירש רש"י שם "על שם ארבע ענקים שהיו שם". וכן נאמר [בראשית לה, טו] "ויקרא יעקב את שם המקום אשר דבר איתו האלקים בית אל". אך אין מכל זה ראיה, כי מנין לך שהטעם ניתן משום שהוי שתי תיבות, שמא הטעם ניתן משום שיש לשם משמעות לשעצמה, וכמבואר בהערה הקודמת.

(248) כן כתב בגו"א בביאור דברי רש"י [שמות טז, לג], שכתב: "צנצנת - צלוחית של חרס". וכתב בגו"א שם [אות ל] בזה"ל: "דאם לא כן, למה נקרא שמו 'צנצנת'. דאין לומר כך שמו, דכֻּפֶל השם 'צנצנת' יורה שיש לה פירוש. דאין דרך להכפל השם. וראיה לזה במסכת גיטין [ז.], שדרשו על 'קינה ועדעדה וסנסנה', מקומות של ארץ ישראל. ודווקא על אלו שמות דרשו. ומפרש אני בזה בשביל שכפל השם 'עדעדה' 'סנסנה' מורה על דבר, דאם לא כן למה הכפל, כך מוכח שם. וכן כאן מדכתיב 'צנצנת' כפל השם, צריך לפרש למה נקרא כך. אלא שהוא כלי חרס, והוא מקרר, ולכך נקרא 'צנצנת' על הפלגת הצינה".

(249) מעיר בזה, דבשלמא השם "עדעדה" הוא כפול, כי הוא מתפרש מלשון "עדי עד". אך כפילות השם "סנסנה" טעונה ביאור, כי הגמרא פירשה זאת מלשון "שוכן בסנה", ומדוע, איפוא, הוא נאמר בכפל לשון.

(250) שמות יט, ד "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים וגו'", ופירש רש"י שם "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים, על כמה עבירות היו חייבין לי קודם שנזדווגו לכם, ולא נפרעתי מהם אלא על ידכם". וכתב בגו"א שם [אות ז]: "וזהו טובה שהוא לישראל, שנפרע משונאיהן מה שעשה להן רעה". וראה שם הערה 101.

(251) לשונו בח"א לגיטין ז. [ב, צה.]: "ודוקא לענין דין שייך 'הקב"ה שוכן בסנה', שהיה שוכן בסנה ועשה דין במצרים בשביל החמס שעשו לישראל". וחידוש גדול יש בדברים אלו, כי בדרך כלל ההתגלות של הקב"ה דוקא מתוך הסנה [שמות ג, ד] מבוארת משום שהיא מורה על הקשר המיוחד שבין הקב"ה לישראל [רש"י שמות ג, ב "מתוך הסנה, ולא אילן אחר, משום (תהלים צא, טו) 'עמו אנכי בצרה'"], ו"היה הגלוי הזה לצורך ישראל כדי לגאול אותם" [לשונו בגבורות ה' פכ"ג (קי:)]. אך כאן מבאר שההתגלות מתוך הסנה מורה על הדין שיעשה במצריים. ומוכח מכך, כי צרת ישראל הבאה מהאומות מקפלת בתוכה שני דברים בו זמנית; (א) מעוררת רחמים על ישראל. (ב) מעוררת הדין על הנוגשים. כי "עמו אנכי בצרה", ודין למצריים, הם שני צדדים של אותה מטבע. ובזוה"ק ח"ב לו. איתא "תנא רב חזקיה, כתיב [ישעיה יט, כב] 'ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא', נגוף למצרים ורפוא לישראל". ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "והשם יתברך... כאשר הוציא אותם מארץ מצרים, היה שומר ישראל שיהיו מקוימים, והיה מזיק ומאבד את המצרים. וזה שאמר הכתוב [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'... ביד אחד הוא עוזר ישראל, ובאותו יד עצמו הוא מאבד ומשבר האויבים [רש"י שם]". וראה בפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות, ב, מה שכתב על זה. ולכך, כשם שאותה "יד" מורה על גאולת ישראל ואיבוד המצריים, כך אותו סנה מורה על גאולת ישראל ואיבוד המצריים. [ובסמוך יבאר שהאש שבסנה מורה על הדין.] **וראיה מוכחת** ליסוד זה, שהנה נאמר [שמות יח, ט] "ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים", ופירש רש"י שם "ויחד יתרו - וישמח יתרו, זהו פשוטו. ומדרש, נעשה בשרו חדודין חדודין, מצר על אבוד מצרים". וקשה טובא על המדרש, הרי בפסוק לא הוזכר כלל אבוד מצרים, אלא הוזכרה הצלת ישראל מיד מצרים. והא תינח שתיבת "ויחד" נדרשת בלשון נופל על לשון כ"חדודין חדודין", אך מנין לבאר שחידודין אלו באו בעקבות אבוד מצרים, כאשר בפסוק לא הוזכר מזה כלום, אלא נזכרה רק הצלת ישראל. אלא מוכח מכך שהצלת ישראל מקפלת בתוכה אבוד מצרים, והזכרת הצלת ישראל נידונת כהזכרת אבוד מצרים. ולכך שפיר אמרינן שנעשה בשרו חדודין חדודין על אבוד מצרים.

(252) פשטות לשונו משמע שהכפילות נובעת מחמת שיש כאן הופעת הדין פעמיים; הדין שנעשה במצריים בעבר, והדין שיעשה במציק לחבירו בהווה. אך בח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב ביאור אחר, וז"ל: "וכן 'סנסנה' כפל, רוצה לומר כי השם יתברך שהוא רגיל

לשכון בסנה. ולכך הלשון כפל, מפני שהוא רגיל להיות שכינת כבודו בסנה, שהוא דבר שפל כסנה". הרי ששם ביאר שהכפילות מורה על הרגילות.

(253) בח"א לגיטין ז. [ב, קצד:] כתב משפט זה כך: "שהוא רגיל להיות שכינת כבודו בסנה, שהוא דבר שפל כסנה, ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה', עיין שם". ולפי זה המבואר בגבורות ה' מוסב על שפלות הסנה, והיותו מקום לשכינת כבודו. אך מדבריו כאן משמע שהמבואר בגבורות ה' מוסב על הדין שמורה עליו הסנה. ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] נמצא כפי שכתב בח"א, שכתב שם: "ובשמות רבה [ב, ה], שאל גוי אחד את רבי יהושע בן קרחה, מה ראה הקב"ה לדבר עם משה מתוך הסנה. אמר ליה... ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה, אפילו סנה. ורצה לומר, כי אדרבא, יותר מיוחד הסנה לגלוי השכינה, שהיא בכל מקום. וכאשר נגלה השכינה בסנה, מוכח שאין מקום מיוחד אל השכינה. אבל אם נגלה באילן חשוב, יש לחשוב שמציאות כבודו דוקא באילן חשוב זה. נמצא כי הסנה הוא דבר כולל ביותר, ואינו פרטי, ולכך ראוי שם גלוי שכינה. והבן זה ממה שאמר הכתוב [ישעי' נז, טו] 'את דכא ואת שפל רוח אשכן'". אך לא מצאתי בגבורות ה' שיבאר שהסנה מורה על הדין, וכפי שביאר כאן. ובכדי ליישב את דבריו כאן, נראה, שהעובדה שההנהגה שהסנה מורה עליה [דין] ניתנת להיכפל ולהשנות במשך הדורות, זה גופא מוכיח שהגלוי של הסנה אינו מאורע חד פעמי, אלא דבר שרגיל להיות. ועל רגילות זו נאמרו דבריו בגבורות ה'.

(254) בא לבאר שנויי הלשון שנזכרו בגמרא, כי בתחילה אמרו "כל שיש לו קנאה על חבירו, ודומם, **שוכן עדי עד** עושה לו דין". ואילו בהמשך הגמרא אמרו "כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו, ודומם, **שוכן בסנה** עושה לו דין".

(255) "לגופו" - לאפוקי מממונו, וכמו שיבאר.

(256) פירוש - המצער ציערו מחמת שהמצטער היה שפל בעיני המצער. ורש"י שם בגיטין פירש "קנאה - כעס מחמת צער שצערו".

(257) כי דוקא מפאת שהקב"ה שוכן מרום, לכך רואה הוא את הדכא. וכוונתו למקרא מפורש [ישעיה נז, טו] "כי כה אמר רם ונישא שוכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים". ועל פסוק זה דרשו בגמרא [מגילה לא.] "אמר רבי יוחנן, כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה, אתה מוצא ענוותנותו... 'כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש וגו", וכתיב בתריה 'ואת דכא ושפל רוח'". ובביאור הענין כתב בגבורות ה' ר"פ סז [שט.] בזה"ל: "הפירוש הנראה שבא לבאר רבי יוחנן, שההפך הוא ממה שחשבו ברוממות השם יתברך, כאשר נמצא

כבודו בין עליונים. וזה אינו, כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים. ולכך בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענותנותו. וביאור ענין זה שכאשר מזכיר שהשם יתברך הוא עליון וגדול מאוד על הכל, צריך אצל זה שהוא יתברך כמו שהוא גדול על הכל, כן יתברך כולל הכל. שזהו לו שבחו מיוחד, שהוא כולל הכל, כמו שהוא גדול על הכל. ומה שהוא כולל הכל, רוצה לומר שהכל אצלו גדול וקטן בשוה, ואל הכל הוא פונה... ובזה יכלול כל הנמצאים בשוה, פונה אל הכל, ומשגיח בכל". ושם האריך בזה. וכן הוא בנתיב הענוה פ"א [ב, ב.]. ובח"א לגיטין ז. [ב, קצה.] כתב: "ואצל מי שיש לו קנאה בלבו, שביישו וצערו, והוא היה דומם, ודבר זה עוד יותר [מצעקת לגימא], לכך אמר הקב"ה שוכן עדי עד בשמים העליונים, רואה בעלבון האדם. ולפי רוממותו יתברך, עושה לו דין גדול. וזהו 'שוכן עדי עד עושה לו דין'". וראה להלן בבאר הרביעי הערה 231.

(258) כפי שביאר רש"י שם [גיטין ז.] "צעקת לגימא - שגוזל ממנו ויורד לחייו לשערי מזונותיו".

(259) כי אש מורה על מידת הדין, וזה יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "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". 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 [ל.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש". ובגבורות ה' פכ"ג [צח.] כתב: "גבריאל המלאך ממונה על הדין". ושם בפס"ד [רצו:] כתב: "גבריאל... מלאך ממונה על האש". וכ"ה בזוה"ק ח"א צט. וראה תפארת ישראל פי"ח הערה 59, ונר מצוה ח"א הערה 182, ולהלן בבאר החמישי הערה 738.

(260) בח"א לגיטין ז. [ב, קצה.] כתב כך: "וכן מי שיש לו צעקת לגימא בשביל חמס שנעשה לו, הקב"ה שמדתו דין ומשפט, עושה לו דין". ונראה שדברים הללו מכוונים ליסוד שכתב בח"א לר"ה טז: [א, קז:], וז"ל: "צעקה נגד מדת הדין... ונקט 'צעקה'... מפני שהצעקה היא למדת הדין דוקא, שהוא צועק ממרירות ומשברון לבו". וכן כתב בנתיב התשובה ספ"ה, וז"ל: "כי הצעקה הוא למדת הדין, שבוכה ומיללי". ולכך "צעקת לגימא" מעוררת את מידת הדין. ולכך הוסיף כאן "שלקח ממונו, **שהוא פרנסתו**", כדי להדגיש את המרירות ושברון הלב של הצועק. והרי זה בבחינת [שמות כב, כא-כג] "כל אלמנה

ויתום לא תענון אם ענה תענה אותו כי אם צעוק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב וגו'". הרי שהצעקה של הנעשק מעוררת את מידת הדין.

(261) מה שקורא ל"מדמנה וסנסנה" [יהושע טו, לא] שהן "אצל זאת" ["קינה" (יהושע טו, כב)], אע"פ שהן מרוחקות זו מזו תשעה פסוקים, צריך לומר שהן סמוכות יחד במטה בני יהודה [יהושע טו, כ]. ואולי צ"ל כאן "ודימונה ועדעדה" במקום "מדמנה וסנסנה", וכלשון הפסוק [יהושע טו, כב] "וקינה ודימונה ועדעדה", ואז הן אכן "אצל זאת", וכן אז לא השמיט תיבת "עדעדה".

(262) פירוש - העיר "צקלג" נדרשת מלשון "צעקת לוגמא", כי סמיכותה לתיבת "קינה" גרמה כן.

(263) בח"א לגיטין ז. [ב, צה.] הוסיף בזה"ל: "ואל יהא בעיניך קלים דברי אגדה אלו, מה שדרש שמות מתוותא דארץ ישראל, כי דברים אלו שדרש הם דברי שכל בעצמם, מה שאמר 'כל מי שיש לו צעקת לגימא על חבירו וכו'". ונקבע על זה המקומות שהם בארץ ישראל, כי השכל הוא בארץ ישראל, כי עשרה קבין של חכמה ירדה לעולם, תשעה נטלה ארץ ישראל [קידושין מט:]. ומכיון שכל חכמה ודעת בא"י, נקבעו דברי חכמה בציור על ידי המקומות בשמות שלהם, ולכך נקראו המקומות באלו השמות. ודבר זה מבואר מאד למי שיש לו חכמה".

(264) לשון הפסוק הוא "ויאמר משה כה אמר ה' **כַּחֲצוֹת** הלילה אני יוצא בתוך מצרים".

(265) "שמא יטעו אצטגניני פרעה - אם אני יודע לכוין השעה, הם אינם יודעים לכוין השעה. וקודם שיגיע חצות יהו סבורים שהגיע, ועדיין לא באה המכה, ויאמרו משה בדאי הוא. הלכך טוב לאחוז לשון איני יודע" [רש"י ברכות שם].

(266) לשון רש"י שם: "כחצות הלילה - כהחלק הלילה. 'כחצות' כמו 'כעלות'... זהו פשוטו לישבו על אפניו, שאין 'חצות' שם דבר של חצי". וביאר שם הגו"א [אות ג]: "פירוש, 'כחצות' הוא שם הפעל, כמו 'כעלות', שפירשו כאשר עלה השחר, והוא רגע עלות השחר בעצמו. וכן כל כ"ף שתבא על שם הפעל, 'כשמוע' [בראשית כז, לד], רוצה לומר כאשר שמע. ואין 'חצות' שם דבר, רוצה לומר כמו 'חצות לילה אקום להודות לך' [תהלים קיט, סב], שפירושו כמו חצי לילה. ואם היה 'חצות' שם דבר של חצי, כאילו כתוב 'כחצי הלילה', ועל כרחך צריך לפרש שאינו לגמרי חצי הלילה, אלא או לפניו או לאחריו. דעל שם הפעל יש לפרש הכ"ף כהחלק הלילה, דהיינו עת חצות ממש, אבל על שם דבר אין לפרש". הרי שרש"י חולק על פירושם של חז"ל. כי לרש"י "כחצות" הוא

שם פועל, כאשר נחצה ונחלק הלילה. ואילו לחז"ל "כחצות" הוא שם דבר, "שמשמע סמוך לו, או לפניו, או לאחריו" [לשון רש"י שמות יא, ד, בביאור דרשת חז"ל].

(267) הראב"ע שם [שמות יא, ד] בפירושו הארוך, הרשב"ם שם, ובכור שור שם.

(268) פירוש - שורש המלה הוא "חצה" [מנחי למ"ד ה"א], ובמקור בבנין פעל באות אותיות וי"ו תי"ו במקום הה"א, כמו "קְנות" מן השורש "קנה". וכאן שאות פ"א הפועל היא אות גרונית [חי"ת], שאי אפשר לה להנקד בשוא, מנוקדת היא בחטף פתח, במקום השוא ["כַּחֲצות"].

(269) ומכך עולה התמיה מדוע חז"ל לא פירשו כן. וכפי שכתב בגו"א שמות פי"א אות ד: "ותימא מאוד למה, לא פירשו שהוא כמו 'כעלות', כי מי הוא שיתפאר עצמו בדקדוק הלשון על חכמים ז"ל". והובא למעלה בהערה 5.

(270) פירוש - המדקדקים נותנים את משפט הבכורה לצורת המילה ותבניתה על פי הדקדוק, מבלי משים לב כיצד ביאורם עולה יפה בפירוש המלה. ואדרבה, הפירוש נגרר אחר כללי הדקדוק, אף שהוא בדרך רחוק. דוגמה לדבר; נאמר [דברים כו, ה] "ועניתָ ואמרתָ וגו' ארמי אובד אבי וגו'". ופירש רש"י שם [ומקורו בספרי שם] "ארמי אובד אבי - לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב". והראב"ע שם חלק על כך, שא"כ היה לו לכתוב "ארמי מאבד אבי". ומתוך כך פירש הראב"ע: "והקרוב ש'ארמי' הוא יעקב, כאילו אמר כאשר היה אבי בארם, היה אובד, והטעם עני בלא ממון". ועל פירוש זה התרעם הגו"א [דברים פכ"ו סוף אות יב]: "אבל פירוש הראב"ע אין לו ידים ורגלים, כי הוא כתב שיעקב יקרא 'ארמי'. ולמה יקרא אותי 'ארמי', ואברהם היה נקרא 'אברהם העברי' [בראשית יד, יג ("שבא מעבר הנהר" - רש"י שם)], אף שהיה בארץ ישראל, נקרא על השם הקודם, ולמה יקרא הוא ליעקב 'ארמי'. ולמה לא כתב 'בארם היה אובד אבי'. וקושיא זאת הוא יותר גדולה מן הקושיא שהקשה הוא על רבותינו ז"ל, שהיה לו לכתוב 'מאבד'". לאמור, שהראב"ע בחן את תיבת "אובד" על פי כללי הדקדוק, ומחמת כן פירש ש"ארמי אובד אבי" מוסב על יעקב, למרות הדוחק המבואר בזה. אך חז"ל בחנו את תיבת "אובד" על פי פירוש המלה, ורק לאחר מכן ישבו את הקושי הדקדוקי העולה מכך [וכמבואר בגו"א שם מדוע לא יקשה לחז"ל שלא נאמר "מאבד"].

(271) לשונו בגו"א שמות פי"א אות ד: "הנה החכמים ז"ל לא הלכו בדרך המדקדקים, שכאשר נתנו גזרה ודמות לתיבה שיש לה דומה - אין צריך יותר. אבל הם ז"ל בחכמתם לא נתנו לתיבה שום גזרה לומר שהיא מזאת הגזרה, אף כי צורת המלה כך בנקוד שלה, אלא אם סובלת הפירוש". וכן כתב בגו"א ויקרא פ"י אות כג, וז"ל: "יש מדקדקים שסרו

מדרך אמת, הוא דרך חכמים ופירושם... מראים עצמם שהם יודעים הלשון, ולסיבה זאת לא יביטו אל הענין רק אל המלה ותבניתה, וימשכו פירוש המלה בחבלי שוא אחר תמונת ודקדוק המלה, וכל זה לקיים הצורה והתבנית, ידמו בעצמם מי שלא פירש כך לא ידע בדקדוק הלשון כמו שידעו... והנה דברי חכמים צדיקים, והמדקדקים כך - בור כרו ויחפרוהו, ובו נפלו, ולא יוכלו קום". ובגו"א דברים פכ"ו אות יב [ד"ה וכך] כתב: "וכך אני משיב לבעלי הדקדוק, אשר קשה עליהם להוציא המלה מלשון הדקדוק".

(272) שהוא שם פועל [כהחלק הלילה], ולא שם דבר [חצי לילה].

(273) כמו שדרשו שם חז"ל [ב"ר מג, ג] "'ויחלק עליהם לילה', הלילה נחלק מאיליו".

(274) כן כתב בגו"א שמות פי"א אות ד, וז"ל: "ועוד ראיה ברורה לדברי רז"ל שאין לפרש המלה מקור מן הקל, דלא דמי אל 'כעלות' שהוא שם הפעל, מפני שהעליה של שחר הוא פעל. אבל הלילה נחלק, כמו 'ויחלק עליהם לילה' [בראשית יד, טו], ואין כאן פעל, אבל נפעל. ולפיכך אין המלה פעל מן הקל... ולכך לא פרשו הם ש'כחצות' הוא שם הפעל, כי ידעו שאין פעל בחלוק הלילה, אבל נפעל. ודבר זה ברור, והם אמת ודבריהם אמת, ואין להאריך". וכן כתב בגבורות ה' פל"ד [קכז:].

(275) בגו"א שמות פי"א אות ד הוסיף עוד שני טעמים לבסס את דברי חז"ל, וז"ל: "לכך נראה שרז"ל הוקשה להם, כי למה נקט משה רבינו ע"ה בלשון 'כחצות' [אם כוונת משה היתה רק לשם הפועל, ולא לשם דבר, וכהבנת המדקדקים], ולא אמר 'בחצות' כדכתיב [שמות יב, כט] 'ויהי בחצי הלילה'. אלא שאם יטעו איצטגניני פרעה בלפניו או לאחריו, אז הם יאמרו 'כחצות' הוא שם דבר, והוא לפניו או לאחריו. ולשון 'כחצות' משמע שם הפעל לפי האמת, ושם דבר לאיצטגניני פרעה. ועוד, דרז"ל לא ירצו לפרש שם הפעל כמו 'כעלות השחר', דלא תליא מילתא בחלוק הלילה, דהיינו במה שהלילה נחלק, אלא עיקר הענין תולה במה שהוא חצות, כדכתיב 'ויהי בחצי הלילה', ואם כן למה יאמר 'כחצות' בהחלק. ויפה פירשו הם ז"ל שהוא שם דבר, לא שם הפעל שהוא מקור, כי הכתוב תולה הדבר [ב]מה שהוא סבתו, דכיון דכתיב 'ויהי בחצי הלילה' שהדבר תולה בחצי הלילה, אין לתלות בהחלק הלילה, וזה נכון". ועוד אודות שהכתוב תולה את הדבר בסבתו האמתית, ראה למעלה בבאר השני הערה 89. ובגבורות ה' פל"ד [קכז.] הוסיף לבאר הסבר אחר, עיי"ש. וראה בספר המפתח לחומש גו"א, ב"דברי מבוא" עמודים 20-24, בביאור ההבדל בין גישת חז"ל לגישת המדקדקים.

(276) כי משמע שחז"ל מבינים שתיבת "יכולת" אינה שם עצם מופשט, כי אם שם פועל. ולכך תמהו על לשון נקיבה שנקט הפסוק, והיה לו לומר "מבלי יכול ה'", לשון זכר.

(277) כמו שפירש רש"י שם "יכולת - שם דבר הוא". וביאר שם הגו"א אות טו: "אף על גב דכתיב בתי"ו בסוף, נוכל לפרש אותו שם דבר, ונמצא בתי"ו". והוא כמו "וחטאת עמך" [שמות ה, טז], שהוא שם דבר [רש"י שם]. וכן "עֲוֶרֶת" [ויקרא כב, כב], והוא שם דבר [רש"י שם].

(278) פירוש - מתוך שמשה רבינו נקט בלשון "מבלתי יכולת", ולא "מבלי יכול", זה גופא מורה שיש כאן חסרון כח מסוים, ועל חסרון כח זה יאמרו האומות "תשש כוחו כנקבה". אך לא שיאמרו כן משום ש"יכולת" נאמרה בלשון נקבה, וכמו שיבאר.

(279) שאין זה מורה על חולשה וחסרון כח, אלא מורה על חוסר אפשרות מעשית, שאין ביד אדם לעשות כן, אך לא מחמת חולשה ואפיסת כוחות. וכן אמרו בגמרא [גיטין פד.] "תנו רבנן, הרי זה גיטך ע"מ שתעלי לרקיע, ע"מ שתרדי לתהום, ע"מ שתבלעי קנה של ד' אמות, ע"מ שתביאי לי קנה בן ק' אמה, ע"מ שתעברי את הים הגדול ברגליך... רבי יהודה בן תימא אומר, כזה גט. כלל אמר רבי יהודה בן תימא, כל תנאי שאי אפשר לו לקיימו בסופו, והתנה עליו מתחילתו, אינו אלא כמפליגה בדברים, וכשר". הרי שדברים אלו הם בגדר "אי אפשר לו לקיימו", ולא מחמת חוסר כח וחלישות. וראיה לדבר, שבתנחומא תזריע אות ה איתא: "מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, איזו מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם. אמר לו, של בשר ודם נאים. אמר לו טורנסרופוס, הרי השמים והארץ, יכול אדם לעשות כיוצא בהם. אמר לו רבי עקיבא, לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות, שאין שולטין עליו. אלא אמור דברים שהם מצויין בבני אדם". הרי דברים שאין הבריות שולטין עליהם מחמת שהם מעל ומעבר להשגת ידם, אינם מורים חסרון ופחיתות על האדם.

(280) כי "יכולת" פירושו כח, וכמו שכתב רש"י [בראשית מז, כט] "ויקרא לבנו ליוסף - למי שהיה יכולת בידו לעשות". ורש"י [סנהדרין סז:] "אצבע אלהים היא - מכה זו של כנים לא על ידי מכשפות באה, אלא על פי הקב"ה, דאין לחרטומים יכולת בה".

(281) לשונו בגו"א במדבר פי"ד אות טו [ד"ה ועוד]: "ועוד, כאשר כתב 'מבלתי יכול' אינו משמע מבלתי כח, שכמה פעמים כתיב לשון זה, כמו 'לא תוכל לאכול בשעריך' [דברים יב, יז], ובודאי יכול, רק שאינו רשאי [רש"י שם]. ולפיכך אילו כתב 'מבלתי יכול' אינו משמע תשש כחו, רק שאינו עושה בשביל שום טעם [בסמוך יבאר כאן הטעם], כי הדבר

שאינו ראוי לעשות נקרא גם כן שאינו יכול, ולפיכך כתב 'מבלתי יכולת', דהיינו שאין כאן יכולת וכח".

(282) כמו שנאמר כמה פעמים בתורה "שבעה גוים רבים ועצומים ממך" [דברים ז, א], "גוים גדולים ועצומים ממך" [דברים ט, א]. ואף יש לחשוש שישראל ייראו מהם, וכמו שנאמר [דברים ט, יז] "כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם". וזהו בגדר "אינו יכול להביאם", כי הקב"ה אינו רוצה לעשות דברים כנגד הטבע. וכן כתב בנתיב גמ"ח פ"ה [א, קסד:] בנוגע לעשיית נסים, ש"לפי מידת הדין אין ראוי שיעשה הקב"ה שנוי בעולם, כי השי"ת ברא את העולם שיהיה נוהג כפי מנהגו, וכך הוא לפי הדין". ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "כאשר תמצא בכל הנסים, כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך". ובתענית כד. אמרו על עשיית נסים שהם בגדר "הטרחת את קונך".

(283) פירוש - טענת משה היא שאומות העולם יאמרו שאין כאן מניעה מצד הטבע, אלא [במדבר יד, טז] "מבלתי יכולת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם וישחטם במדבר".

(284) ועיקר תירוצו הוא שאין הטענה "תשש כוחו כנקבה" מבוססת על לשון נקבה של "מבלתי יכולת", [כי "יכולת" הוא שם דבר], אלא מתוך שלא נאמר "מבלתי יכול", אלא "מבלתי יכולת", שנוי לשון זה מורה שמדובר על תשישות כח [ולא שנמנע מצד עצמו], וכל תשישות כח מתייחסת לנקבה, שכחה חסר. ומעין הסבר זה תירץ הרשב"א בחידושי ההגדות שלו.

(285) פירוש - הדבר הטפל נקרא "נקבה", כי הנקבה טפלה אצל הזכר. וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.]: "הנשים גם כן טפלים לאנשים, וכדכתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'... שאין האשה נבראת בעצם לגמרי כמו האדם". והכוונה היא שהאשה נבראה בעבור להתחבר ולהצטרף לבעלה, וכל דבר ששמצטרף לזולתו נקרא "טפל". וכן מבואר למעלה הערה 100.

(286) כמו שנאמר [קהלת ט, טז] "טובה חכמה מגבורה", וכן [משלי יד, לג] "בלב נבון תנוח חכמה", וכן [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו".

(287) יבמות סג: "כמה טובה אשה טובה, שהתורה נמשלה בה". ובמקומות רבים השוו חז"ל את התורה לאשה [עירובין נד:, סוכה מט:, קידושין ל:, שמו"ר לג, א, ועוד].

(288) לשונו בח"א ליבמות סג: [א, קלט:]: "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, כך 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".

(289) לשונו בגו"א במדבר פי"ד אות טו: "כי 'יכולת' שם דבר, והוא הדבר שמתואר בו השם יתברך. ובודאי הוא לשון נקבה בכל מקום, כמו 'חכמה', שמתואר בו החכם, נקרא בלשון נקבה. והטעם הוא ידוע, שכל דבר אשר הוא נופל אצל אחר, יקרא בלשון נקבה, שהנקבה טפלה אצל זכר. ולפיכך חכמים קראו התורה 'אשה' אצל האדם, והיינו תורה שהוא יודע, שנקרא אשה, לפי שהיא טפלה אצלו ומחובר עמו, והאדם הוא העצם בודאי". וראה שם בהערות.

(290) פירוש - כשם ש"יכולת" היא נקבה [כי על ידה מתואר בעל היכולת], כך ח"ו תשש כוחו של הקב"ה כנקבה.

(291) פירוש - הואיל ונאמר "מבלתי יכולת" [ו"יכולת" נידונת כנקבה], ולא "מבלתי יכול", ההדגשה הזאת באה לומר שיש להקב"ה דין כמו ל"יכולת" שלו; מה היכולת נקבה, כך ח"ו תשש כוחו כנקבה. וראה ההערה הבאה.

(292) לשונו בגו"א במדבר פי"ד אות טו: "וכאשר אמר הכתוב 'מבלתי יכולת', כאילו רצה לומר שאין מגיע כל כך יכולת ה' להביאכם אל הארץ. אף על גב שאין היכולת מביא לארץ, רק בעל היכולת, הלא היכולת היא כלי לבעל היכולת. ומפני שבא לומר שיאמרו האומות תשש כחו כנקבה, לכך אמר 'מבלתי יכולת', שהיכולת הוא נקבה כמו שאמרנו למעלה, והוא ויכולתו אחד, אם כן חס ושלום הוא גם כן נקבה, ותש כחו כנקבה. וזהו דעת חכמים באמתתם".

(293) מבאר בזה הסבר שלישי כיצד ניתן להסיק מ"יכולת" ש"תשש כוחו כנקבה".

(294) לעומת "מבלתי יכול" שאינו ניתן להאמר באופן שוה לזכר ולנקבה; שאומרים "מבלתי יכול ראובן", ומאידך גיסא אומרים "מבלתי יכולה לאה".

(295) נמצא שביאר כאן שלשה הסברים מדוע "מבלתי יכולת" מורה על נקבה [אע"פ שזהו שם דבר, ולא נוכח לנקבה], לעומת "מבלתי יכול"; (א) "מבלתי יכולת" מורה על תשישות כח, לעומת "מבלתי יכול" המורה פעמים על דבר הנמנע מצד עצמו. (ב) "יכולת" מורה על הטפל לבעל היכולת (כמו חכמה ותורה לאדם), לעומת "יכול". (ג) "יכולת" היא תיבה הניתנת להאמר בצורה שוה לנקבה כמו לזכר, לעומת תיבת "יכול" הניתנת להאמר רק לזכר.

(296) בשאר מדרשים שלא הובאו כאן.

(297) לשון רש"י שם: "ויצאה חנם - גבי אמה העבריה היוצאת מרשות אדון בסימני נערות. ומצי למיכתב 'ויצאה חנם' ולא בעי 'אין כסף', אלא למידרש ביה 'אין כסף לאדון זה' שיוצאה ממנו, 'אבל יש כסף לאדון אחר' כשיוצאה ממנו".

(298) חסר כאן מדברי הגמרא שם. שלאחר שנאמרה דרשה של "אין כסף מאדון זה, אך יש כסף מאדון אחר", שאלה על כך הגמרא "והאי 'ויצאה חנם' להכי הוא דאתא, הא מבעי ליה לכדתניא, דתניא 'ויצאה חנם' אלו ימי בגרות, 'אין כסף' אלו ימי נערות. אמר רבינא, אם כן לימא קרא 'אן כסף', מאי 'אין כסף', אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו, אב. וממאי דדרשינן הכי". וביאר שם רש"י "מנלן דדרשינן יו"ד ד'אין' כי האי גוונא באנפי נפשיה". והמשך הגמרא מובא כאן.

(299) "אין לי שיעכב על בת כהן מלאכול בתרומה אלא זרעה מישראל" [רש"י שם].

(300) "שאם מת בנה ויש לו בן, אף הוא מעכבה" [רש"י שם].

(301) "דמשמע ליה 'אן' בלא יו"ד" [רש"י שם].

(302) "אין בדעתו לילך עמנו" [רש"י שם].

(303) בתיבת "מאן".

(304) לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות יא [ד"ה ויש]: "איך מביא ראיה מן 'מאן בלעם', 'מאן יבמי', דהתם המ"ם שורש, מלשון [שמות י, ג] 'מאנת', ומאי ענינו ל'אין', דמביא ראיה ממנו".

(305) וראה רש"י במדבר כג, כ בביאור הניקוד של "בֵּרֵךְ".

(306) "אין לה ולד" [בראשית יא, ל], "ואיש אין בארץ" [בראשית יט, לא], ועוד.

(307) פירוש - כתיבת "אין" עם יו"ד היא הכתיבה המצויה, ואילו כתיבת "אן" בלא יו"ד היא חריגה מהמצוי, ומהיכי תיתי לדרוש "אין" כאשר זו הצורה המצויה. וכן שאל בגו"א דברים פכ"ה אות יא. וראה בתוספות יו"ט יבמות פ"ב מ"ה שהקשה כן, והוסיף עוד קושיא שלישית: "תיבת 'מאן' הוא פעל, ו'אין' הוא מילה".

(308) "גם בזה" בנוסף לביאור במאמר הקודם על המלים "מבלתי יכולת".

(309) מתיבת "מאן", הנטולה אות יו"ד.

(310) פירוש - האות היו"ד שבתיבת "אֵין" היא מאותיות השורש, ואינה מחמת ניקוד הצירי שקדם לה, שהרי ישנה אות יו"ד גם בתיבת "מֵאַיִן", ושם לא קדם ניקוד הצירי לאות יו"ד, ובהכרח שהאות יו"ד שבתיבת "מאין" היא מאותיות השורש.

(311) פירוש הו"א זו - הואיל וניקוד צירי מורה על תנועה גדולה, לכך באה אות יו"ד לאחריו, ולא שהאות יו"ד היא מאותיות השורש.

(312) פירוש - בא ליישב, שאם אין כוונת חז"ל להשוות את "מאן" ל"אין", אלא נקטו בתיבת "מאן" כדי להורות שאין בה אות יו"ד לאחר אל"ף צרויה, הרי שהיו יכולים לנקוט בהרבה תיבות אחרות שיש בהן אות צרויה ללא אות יו"ד שלאחריה, וכמו "ברֶך", "באֵר", ולאו דוקא ב"מאֵן". ועל כך מתרץ שנקטו בתיבת "מאן", כי היא שוה ודומה ל"אין".

(313) "אין".

(314) "שפירושו, אפילו אם תחפש לא תמצא דבר" [לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות יא, ד"ה אי]. וז"ל בגו"א שם: "שאין דעת רז"ל שמלת 'מאן' לשון 'אין', רק הביאו ראיה שאין צריך ליו"ד, כמו שאין צריך ליו"ד במלת 'מאן', רק שבאה היו"ד בכל מקום להורות שהוא מלשון 'ומותר האדם מן הבהמה אָיִן' [קהלת ג, יט], שפירושו שאפילו אם תחפש לא תמצא דבר. שכן הוא לשון 'אין'... הוא כמו חפוש, שרוצה לומר שאף כאשר תחפש, אין דבר נמצא".

(315) "שהיו"ד נעה" - שהיו"ד מנוקדת בתנועה.

(316) "הניחו היו"ד" - היו"ד נשארה ללא ניקוד ותנועה. דוגמה לדבר; תיבת "לאמור" מנוקדת כאשר האל"ף נחה [בראשית א, כב]. ובדרך כלל האל"ף בגזרה כזו מנוקדת בחטף סגול, וכמו "לֶאֱסוף" [מ"ב ה, ז], אך האל"ף של "לאמר" נשארה נחה לרוב שימושה [דקדוק ופירוש עה"ת לגר"א, על הפסוק "יהי אור" (בראשית א, ג)]. וראה רד"ק ספר המכלול [פה.], שכתב כאן לגבי תיבת אכל.

(317) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש אין: "'מאין אתם' [בראשית כט, ד], 'מאין יבוא עזרי' [תהלים קכא, א] ענינו על שאלת מקום, כמו 'אנה'. וענין אחר כמו 'לא', 'ואם אין מתה אנכי' [בראשית ל, א]". הרי שביאר שתיבת "אֵין" אינה מתפרשת מלשון "אנה" וחיפוש, אלא לשון של שלילה, וכמו תיבת "לא".

(318) לשון הפסוק שם "כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו וגו'".

(319) "דאם יש לו זרע בכל העולם, לא היתה מתייבמת" [לשון הגו"א דברים פכ"ה ריש אות יא].

(320) לשונו בגו"א שם: "ולפיכך דרשו כאן 'ובן אין לו' 'עיין עליו', שמאחר ששמוש הלשון כך הוא, שאין כאן דבר כלל, יש לפרש כאן 'ובן אין לו' עיין עליו, שאין לו בן ולא בן הבן, כמשמעות לשון 'אין'. וכן דרשינן 'אין כסף' לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר... שמשמע שיש כסף במקום אחר. שאם לא כן, לא יאמר 'איה כסף', דמשמע שראוי להיות כאן כסף כמו שיש במקום אחר, רק שכאן אצל אדון זה אין כסף. ודבר זה מובן לכל". וראה שם בגו"א שהביא בתחילת דבריו הסבר נוסף לראיה מ"מאן בלעם".

פרק ד

(321) "מדרש חכמים הוא" [קידושין כד:]. ורש"י ויקרא כו, יד כתב: "ואם לא תשמעו לי - להיות עמלים בתורה, ולדעת מדרשי חכמים". ובגו"א שם אות יח כתב: "כי מדרש חכמים הם פירוש על התורה".

(322) כפי שביאר למעלה [ד"ה וכל איש]: "לכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ובדרישה מאוד מאוד עד עומק הכתוב".

(323) לכך לעולם דרשות חז"ל לא יחרגו מהפשט, כי הדרשות אינן באות במקום הפשט, אלא הן העמקה נוספת לפשט, וכמו שמבאר.

(324) כן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות כד, וז"ל: "אין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". והובא בהערה 41. **חזינן מדבריו** כאן שהוא מבאר ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו" פירושו שלעולם אין לצאת מידי פשוטו, כי הפשט קיים לעולם. ולכך, כל מה שידרש, ידרש במסגרת הפשט. וכן מבואר מהמשך דבריו. אמנם בח"א לשבת סג. [א, לח.] ביאר שכוונת המאמר "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" היא שלעולם הפשט הוא **גם כן** אמת, כי אי אפשר לבטל את המשמעות של הפשט. אך לא ביאר שם שכל הדרשות חייבות להיות מבוססות על הפשט, וכלשונו שם: "פירוש, כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת, שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו 'תורת אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש. ועוד, כי לא היתה התורה נתונה רק ליחידי הדור, הידועים הדרש, לא לכל ישראל. והתורה נתונה לכל ישראל, גדול וקטון. לפיכך צריך שיהיה הפשט אמת, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו". ובהרבה מקומות נקט בכלל זה כפי הבנתו בח"א הנ"ל [גו"א שמות פי"ב אות מח, שם ויקרא פי"א אות כן, שם במדבר פכ"ו אות טז [ד"ה אמנם], שם דברים פל"ב אות יח]. וכן פעמים נקט כהבנתו כאן [גו"א בראשית פ"ד אות כד, ח"א לר"ה ג: (א, צג.)]. ויש לעיין בזה. וראה להלן בבאר החמישי הערה 50.

(325) אך הכל יוצא מהשורש, ואם יחול נתק בין חלקי האילן לשורש, הרי מיד אותו חלק ימות.

(326) לפנינו נמצא בפרק רביעי בסנהדרין [לד.].

(327) לשון הגמרא שם: "אמר קרא [תהלים סב, יב] 'אחת דבר אלקים שתים זו שמעת כי עז לאלקים', מקרא אחד יוצא לכמה טעמים. דבי רבי ישמעאל תנא, [ירמיה כג, כט]

'וכפטיש יפוצץ סלע', מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות, אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים". ובגו"א שמות פ"ו אות כו כתב: "פירוש, הפטיש כאשר יכה על הסלע, שהוא דבר קשה, כמה וכמה נצוצים של אש יוצאים מן הפטיש. וזהו לשון 'מתחלק', לפי שהפטיש מחמת שמכה על הסלע - מכח ההכאה ניצוצות יוצאים ממנו, וזהו חלוק שלו, כך נראה לי הפירוש... דהא מדמה דבר ה' ל'פטיש יפוצץ סלע', וכמו שהמקרא, שהוא דבר ה', אינו מתחלק בעצמו - רק הטעמים היוצאים ממנו, והכי נמי אין הפטיש בעצמו מתחלק, רק הניצוצות היוצאים ממנו". ושם מביא שרש"י ותוספות [שבת פח:] חולקים על הסבר זה. וכן כתב בח"א לקידושין ל: [ב, קלז.].

(328) של האילן. [עיקר הוא שורש].

(329) כפי שכתב הרבה פעמים שהרבוי יוצא מן האחד, והוא ענין נפוץ בספריו, וכמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 292.

(330) לשונו בתפארת ישראל ר"פ לא: "בפרק רבי עקיבא [שבת פח:] אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב [תהלים סח, יב] 'ה' יתן אומר המבשרות צבא רב', כל דבור ודבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות. תנא דבי רבי ישמעאל, 'וכפטיש יפוצץ סלע' [ירמיה כג, כט], מה פטיש זה נחלק לכמה נצוצות, אף כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה נחלק לשבעים לשונות. פירוש, כי הדבור שהיה יוצא מן השם יתברך היה מתחלק לשבעים, כי כן הדבר שהוא יוצא מן השם יתברך בעולם הזה, הוא מתחלק לשבעים. כמו שהם שבעים אומות, והלשונות הם שבעים לשון. ולפיכך הדבור והלשון שהוא יוצא מן השם יתברך, היה מתחלק לשבעים. ודבר זה בארנו במקום אחר שאי אפשר רק כך, שמן השם יתברך שהוא אחד מתחייב הרבוי. הפך מה שאומרים הפילוסופים, כי מן האחד לא יבא הרבוי, ולכך היו באים לידי שבושים הרבה. אבל מן השם יתברך שהוא אחד, יבא הרבוי, כאשר הרבוי הוא מתדמה לאחד". וראה שם הערות 6, 7. ובנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצז:] כתב: "תורה ודברי נביאים שנכתבו ברוח הקודש, ובכמה פנים נדרשים".

(331) כן ביאר בגו"א שמות פל"א אות ט, את דברי רש"י שם [שמות לא, יח] "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו - מלמד שהיה משה שומע מפי הגבורה, וחוזרין ושונין את ההלכה שניהם יחד", וז"ל: "דבר זה סוד גדול, כי דברי תורה מחוייבים שיהיה כל דבור ודבור כך. ולפיכך לא היה התורה כמלך בשר ודם המצוה לעבדו כך וכך תעשה, שהעיקר הוא גזירתו שחידש מלבו. אבל דברי תורה הם מחוייבים מצד עצמם. ולפיכך כתיב אצל התורה 'ויכל לדבר אתו', כשנים שהם נושאים ונותנים בדבר אחד, כך השם יתברך ומשה רבינו עליו השלום היו שונים ההלכה ביחד, כי אין התורה גזירת המלך

בלא טעם. ואם היו כך, לא שייך בזה שהיו שונים ההלכה ביחד מה שגזר כפי רצונו גזירה על עבדיו. אבל מפני כי הדברים הם מוכרחים על פי החכמה והדעת, ולפיכך השם יתברך בעצמו חוזר היה ההלכה עם משה המקבל ממנו, להורות כי זה חכמת השם המחויבת, ולפיכך אמר שהיו שונים ההלכה ביחד".

(332) פירוש - אילו המחייב של מצות היה רק מצד שכך רצונו יתברך, אך לא שהיה בהן גם חכמה עצמית מחייבת.

(333) פירוש - אם לא היה במצוה חכמה מחוייבת, לא היו נמשכים ממנה עוד דברים, אלא רק היה עצם הדבר, וכמו שמבאר והולך.

(334) בתחילת דרוש על המצות ביאר לפי זה את השם "תורה", וז"ל: "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". ושם ממשיך לבאר מדוע התורה לא נקראה "חכמה". וראה למעלה בהקדמה הערה 32, ולהלן בבאר הששי הערה 564.

(335) אודות שהחכמה עושה פירות בלב המבין, כן ביאר בגו"א בראשית פכ"א אות כח את הדעה האומרת שאברהם אבינו נטע פרדס להביא ממנו פירות לאורחים בסעודה [רש"י בראשית כא, לג], וז"ל: "ויש לפרש כי יסוד נטיעת החכמה נקרא 'פרדס' [ר' חגיגה יד:], כי כמו שהפרדס יש בו נטיעות, והנטיעות מוציאים פרי, כך היה אברהם נוטע נטיעות המושכלות שראוי לקרותן 'נטיעה'. כי כמו שנטיעה היא נטיעה חזקה בארץ, כך מושכל המציאות הם נטועים חזקים, שהם קיימים אמתים. ומן מושכל הנמצאות, אשר הם נטיעות חזקות ראשונות לשכל, הם עושים פרי להוציא מושכלות שניות ממנו. וזהו שנטע אברהם, שהיה עורך ומסדר סדר החכמה, שרשים אמתים בהקדמות חזקות, שהכל היו מודים בהן, וממנו היה מוציא פירות. וכאשר היה אחד רוצה לדעת שום השגה, היה מביא לו מן הפרדס הזה, שהיו בו שרשי חכמות. והפרי הוא התולדה המתחייב מן החכמות. ולפיכך קאמר במדרש רבות [ב"ר נד, ו] שנטע פרדס שקרא 'אשל', כלומר 'שאל מה שתשאל, ענבים תאנים רימונים'. והכוונה בזה, כל המושכל וכל השגה שהיה רוצה, היה מביא לו מן הפרדס הזה, והוא מן שרשי החכמות אשר נטע... כך החכמות, כאשר יש לו הקדמות אמיתות, מתחייבים לו גם כן תולדות אמיתות, שהם

פרי הקדמות". וראה בהקדמה הערה 7 שנתבאר שם שהחכמה היא נטיעה מהקב"ה. וראה להלן בבאר השביעי הערה 414 אודות ה"אורך" של תורה, שמאוד שייך לדברים אלו.

(336) מה שדוקא כאן קורא לתורה בשם "תורה תמימה", כי בפשטות החלוקה בין "כתוב אחד" לעומת היותו "מתחלק ומתפשט לכמה טעמים" מורה על העדר תמימות, כי התמימות מחייבת שהכל יהיה כתוב יחד במקום אחד. ועל כך משיב כי אדרבה, תמימות התורה גופא מחייבת חלוקה זו. וכן ביאר בח"א לגיטין ס: [ב, קכב:], וז"ל: "כי אין ראוי שיהיה התורה שבעל פה בכתיבה. מפני שהתורה בעל פה הם פרטי המצוה ופירושיה, ולדבר זה אין קץ וסוף, כי הפרטים אין להם קץ. ולא היה דבר שלם שהיה כותב מקצת בלבד, ולא הכל. ודבר זה אין שייך לומר, כי ראוי שהכל יהיה בשלימת, ובפרט התורה, דכתיב בה [תהלים יט, ח] 'תורת ה' תמימה'. ולכך אין לכתוב כלל תורה שבעל פה, כי היה תורה שבעל פה חסירה. והפך זה גם כן, מה שהתורה שבכתב היא שלימה ותמימה, מחויב שתהא בכתב ולא בעל פה. כי האומר דברים בפה, הוא אומר חלק אחר חלק. ואפילו אם יאמר כל התורה כולה, מכל מקום בשעה שיאמר החלק האחר, כבר אין כאן החלק הראשון, ואין תורת ה' תמימה כאשר ראוי שתהיה תמימה ושלימה. ולפיכך דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בפה". [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 216]. הרי שתמימותה של תורה מחייבת בו זמנית שני דברים; (א) הניתן להכתב אכן יכתב במקרא. (ב) שמהכתוב האחד יצאו טעמים מחולקים שאינם כתובים. אמנם מדבריו בסמוך משמע שמבאר ש"תמימה" פירושה ש"יש בה הכל" [ראה הערה 339]. ולפי זה מובן היטב שנקט כאן בתואר "תמימה", לומר שהתורה כוללת הכל, גם את הדרשות הנמשכות מהכתוב.

(337) ועוד אודות אחדות התורה, כן מבואר בגו"א שמות פ"כ אות ג, בביאור דברי רש"י שם [שמות כ, א] "שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדבור אחד", וכתב שם בזה"ל: "ואף על גב שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד... מורה על המעלה הגדולה של תורה, שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה.

ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד. וזהו הפירוש האמתי כאשר תבין, והוא אמת". ואחדות זו מחייבת שכל חלקי התורה נובעים משורש אחד, דאל"כ, אין התורה אחת.

(338) פירוש - תוקף דרשות חז"ל אינו בא רק מהכתוב, עד שתאמר שלולא גילוי הכתוב לא היה שום תוקף לדרשתם, אלא אף ללא גלוי הכתוב יש אמת עצמית לדרשות חז"ל.

(339) "הפוך בה והפוך בה דכולא בה" [אבות פ"ה מכ"ב]. ובדר"ח שם [רעו:] כתב: "ומפני זה המאמר 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה' בלשון ארמי. כי לכך כולה בה, מפני שהתורה היא מעולם העליון, לכך כולה בה. 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... 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". ובתענית ט. אמרו "מי איכא מידי דכתיבי בכתובי, דלא רמיזי באורייתא", ופירש רש"י שם "ולא רמזה משה באורייתא, שהחומש הוא יסוד נביאים וכתובים ובכולן יש סמך למצוא מן התורה". ובזוה"ק ח"ג רכא. איתא "כמה חביבן מלי דאורייתא, דלית לך מלה זעירא דלא תשכח לה באורייתא". ובניצוצי זוהר שם אות ד ציין לגמרא ב"ק צב. שאמרו שם כמה פעמים "מנא הא מילתא דאמרי אינשי", והראו שהדבר מרומז בתורה. הרי שתחילת הענין היא מה שאמרו הבריות, ולאחריו נמצא לזה רמז בתורה.

(340) "במדרש" - על ידי המדרש. [או שיש להגיה "בתורה", וכמו שכתב למעלה].

(341) שהיא כוללת הכל למעלתה. והחידוש בדבריו הוא, כי שגרת המחשבה תופסת שמהלך הדברים הוא שבתחילה נמצא המקרא, ולאחריו נדרש המקרא לדרשה מסוימת. ולפי הבנה זו בודאי שיש לתמוה על דרשות הנראות רחוקות מהמקרא, מה ראו על ככה, ומה הגיע אליהם לדרוש המקרא באופן הנראה רחוק. אך לאמיתו של דבר פעמים שמהלך הדברים הוא הפוך; תחילה נמצאת דרשת חכמים לפי הדעת והשכל כאמת בפני עצמה, ללא קשר למקרא. אך הואיל וידוע "שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר בכתוב, כי התורה היא תמימה, ויש בה הכל" [לשונו כאן], הוכרחו חז"ל למצוא את המקרא הרומז לאותה אמת גמורה, ביודעם מראש בודאות גמורה שדרשה זו צריכה להמצא בין בתרי הכתוב. ולכך אין לתמוה על דרשות הנראות רחוקות מהמקרא, כי אין התחלת המאמר מן המקרא, אלא תכלית המאמר נמצא במקרא, וכמו שהתבאר. וכן

ביאר להלן בבאר הששי [ד"ה אמנם אשר] בכוונת רבי שרירא גאון, ושם הערה 1059, ושם נתבאר שעם כל זה הכל מתחבר למקרא.

(342) "שאמרו כי הוציאו דברים מן התורה אשר לא יסבול הדעת לפרש כך, ובכלל זה שרחקו מן דקדוק הלשון והמבטא" [לשונו בסוף ההקדמה]. וראה בתחילת הבאר הזה. ומה שכתב "גם כן" פירושו שלא רק הדרשות שהוזכרו בבאר זה נתיישבו היטב, אלא ג"כ התלונה בכלליותה הוסרה, וכמו שמבאר.

(343) כמבואר למעלה בהערות 3, 10.

(344) כפי שכתב בשער לספר גור אריה: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י, ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם".

(345) כפי שכתב למעלה [תחילת הבאר, ושם הערה 8] שהטעם שדרשות חז"ל נראות רחוקות הוא משום שבני אדם אינם יגעים בדבריהם די הצורך.

באר ד

פרק א

(1) כאן מכנה את מי הבאר "מים חיים", לעומת "מים קדושים" [בבאר הראשון], "מים טהורים" [בבאר השני], ו"מים מתוקים" [בבאר השלישי]. ואולי טעם הדבר, כי מקור הבטוי "מים חיים" הוא מהפסוק [שיה"ש ד, טו] "באר מים חיים". ובגו"א בראשית פ"ל אות ג כתב: "כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים', שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע". ובגו"א שמות פ"ד אות יג [ד"ה ודע] כתב: "ודע לך עוד כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים... למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים כיון דהמקור שלו נסתם אינו נקרא 'מעיין חיים'". והרי בבאר זה בא להדוף את התלונה שחז"ל אמרו ח"ו דברים כלפי מעלה, ובכך המתלוננים מנתקים את מאמרי חז"ל ממקורם העליון. ולכך מטרת הבאר הזה היא לחבר את מאמרי חז"ל לשרשם העליון, וזהו נקרא "מים חיים" ["כי עמך מקור חיים" (תהלים לו, י)]. וראה נצח ישראל פל"ז הערה 47.

(2) זהו המשך הפסוק [שיה"ש ד, טו] "באר מים חיים ונוזלים מן הלבנון". ובקהלת יעקב ערך לבנון סק"ד כתב: "'כתר' נקרא לבנון מרוב לבנוניתו, ומשם נוזל כל השפעות". וראה בגו"א שמות פ"ד אות יג [ד"ה ומזה] מה שכתב בזה בשם המגדל עוז בהלכות תשובה פ"ח ה"ב. וזהו שכתב כאן "נוזלים מן אוצר השמים".

(3) עפ"י איכה ד, ו "ההפוכה כמו רגע ולא חלו בה ידים".
(4) על פי הפסוק [בראשית ב, י] "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". וכתב על כך בגו"א בראשית פכ"ג סוף אות ד: "לפי שהמקום הזה היה דבק בעולם העליון אשר הוא מתפשט לד', כדכתיב 'ונהר יוצא מעדן ומשם יפרד לארבע ראשים'". וראה שם הערה 59. ובגבורות ה' פ"ס [רסט:] כתב: "כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו נהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן". וזו כוונתו להראות כאן שדברי חז"ל נובעים ממקור עליון ונבדל.
(5) הולך ומבטא כאן בפיוט שיש בני אדם המדברים סרה על דברי חז"ל, ולא שתו לבם לעומק הנפלא הטמון בדבריהם. פיוט זה בנוי על אותיות שמו [יהודה בן בצלאל, כאשר הדגשת אותיות שמו נעשתה כבר בדפוס ראשון שיצא לאור בחיי המהר"ל]. והרי כבר השריש המהר"ל ששמו של אדם מורה על מהותו [ראה למעלה בבאר השלישי סוף הערה 108]. נמצא שמהותו של המחבר מתגלית כאן לפנינו; להורות לכל את תפארתם והודם של דברי חז"ל, ולהשיב מלחמה שערה לאלו המואסים בדבריהם. וראה בסוף ההקדמה שכתב: "הרביעי, שאמרו כי נמצאו דברים בתלמוד בהגדה שאמרו על אדון הכל דופי ח"ו. ועל דברים אלו יניעון ראש, ירמזון באצבעותן, נותנין דברי חכמים פלסתר". וראה שם הערה 102 שנתבאר שמחמת כן דוקא בתחילת הבאר הזה נעץ את אותיות שמו, והרכיב עליהן פיוט זה.
(6) עד כאן תיאר את המליזים על דברי חכמים, ומכאן ואילך יהלל וישבח דברי חכמים. וראה להלן בבאר החמישי הערה 685.
(7) פירוש - המליזים לוקחים דברי חז"ל המרוממים, ועושים אותם לדברים שאינם טובים.
(8) משמע מדבריו ש"לחם סתרים" מורה על מעלת דברי חכמים. אמנם המפרשים במשלי שם מבארים אותו לגנאי.
(9) פירוש - המליזים שמים את דברי חז"ל שהם מרים כלענה. ואודות מרירות הלענה, ראה רש"י דברים כט, יז.
(10) אודות שכל דברי חכמים הם משוערים ושכליים, ראה למעלה בבאר השני הערה 381. וראה עוד להלן בבאר השביעי הערה 16.
(11) בפירוש המשניות שלו [עמוד סה בהוצאת מוסד הרב קוק].
(12) לשון הרמב"ם שם: "הדרש הנמצא בתלמוד, אין ראוי לחשוב שמעלתו מעוטה ותועלתו חסרה, אבל יש בו תבונה גדולה, מפני שהוא כולל חידות פליאות וחמודות

נפלאות. כי הדרשות ההם, כשיסתכלו בהם הסתכלות שכלי, יובן בהם מהטוב האמתי, מה שאין למעלה ממנו, ויגלה מהם מן הענינים האלקיים, ואמתות הדברים, מה שהיו אנשי החכמה מעלימים אותו ולא רצו לגלותו... ואם תביט אותו על פשוטו, תראה בו ענינים רחוקים מן השכל, שאין למעלה מהם. ועשו דבר זה [שהסתירו את דבריהם בלשון חכמה וחידה] לענינים נפלאים. האחד מהם, ללטוש [לחדד] רעיוני התלמידים וללבב לבותם. ועוד, כדי לעוור עיני הכסילים, שלא יזהירו לבותם [בזוהר חכמת האמת] לעולם. ואילו היו מראים להם זוהר האמתות, יסבו פניהם מהם [כמו מדברים שאין חפץ בהם], כפי חסרון טבעיהם, שנאמר בהם ובדומיהם [קידושין עא.] אין מגלין להם את הסוד, מפני שאין שכלם שלם כדי לקבל האמתות על בוריים. וכן החכמים לא היו רוצים לגלות קצתם לקצתם [איש לרעהו] סודות החכמה. וכבר זכרו [חגיגה יג.] שאיש מן החכמים נחבר לאנשים בקיאים בחכמת מעשה בראשית, והוא היה בקי במעשה מרכבה, ואמר להם, למדוני מעשה בראשית, ואלמדכם מעשה מרכבה. ואמרו טוב הדבר. וכאשר למדוהו מעשה בראשית, נמנע הוא מללמוד להם מעשה מרכבה. וחס ושלום שעשה זה מפני רוע לב, למנוע החכמה, או בשביל שיהיה לו יתרון עליהם, שחמדות האלה מגונים באחד מהטפשים, קל וחומר באלו החסידים הנכבדים. אבל עשה הדבר, בשביל שראה בעצמו ראוי לקבל מה שיש אצלם, ושאינם ראוים לקבל מה שיש אצלו". וראה במורה נבוכים ח"א פע"א. וראה למעלה בבאר השני הערה 600, ולהלן בבאר החמישי הערות 69, 352, ובבאר הששי הערה 890.

(13) וראה בתפארת ישראל פס"ט [תתרפ:] שנגע בדברים אלו, והובא למעלה בבאר השני הערה 600.

(14) "בכללות" - באופן כללי, ולא נכנס לבאר את הדרשות עצמן, וכמו שמבאר.

(15) יש כאן רמז לדברים שכתב על הרמב"ם בדר"ח פ"ו מ"י [שכג:], וז"ל: "ואומר אני כי מפני שבדורו של הרב ז"ל היו נמשכים אחר דעתם של חכמי גוים, שלא זרח עליהם אור התורה, הם הפלוסופים, ואם לא היה מפרש להם הכתוב לפי סברתם, יש לחוש לדבר יותר נפסד, שלא יתנו ח"ו מקום אל הכתוב. ולכך פירש להם הכתוב לפי דעתם. אבל עיקר הפירוש אינו נעלם משום חכם לב". הרי ששם וכאן ביאר שדברי הרמב"ם נועדו "להראות לעמים". אמנם בדר"ח כתב שכתוצאה מכך, הרמב"ם לא פירש את עיקר הפירוש, אלא פירוש המתקבל על דעתם של בני דורו. וראה להלן בבאר הששי הערה 823.

(16) כפי שכתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה ובדבר], וז"ל: "ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד". ושם בהערה 177 הובאו דבריו בגבורות ה' פ"ח [מו.], שכתב: "ואם באנו לפרש דבר זה, היה ארוך מאוד". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ ז: "כי כל דבריהם דברי חכמה... ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן". וראה בהקדמה הערה 89.

(17) פירוש - ראוי שלא לעבור על רצונם של חז"ל [שביקשו להסתיר דבריהם], וכמו שמבאר.

(18) ואף המהר"ל חושש מענין זה, ולכך בבאר זה תמצא הרבה פעמים שמבקש כפרה על שמבאר דברי חכמים יותר מדי. אך עם כל זה, לא יעבור על ענין זה, וכמו שכתב להלן [ד"ה וכי לא]: "רק שמרנו דרך עץ חיים שלא לגלות יותר מדאי". וכן כתב להלן [סד"ה אך פן]: "והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". וראה הערות 265, 431, 1096, 1244. ותחילת הבאר החמישי כתב: "אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד החכמים, להסיר מהם תלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים", ושם הערה 73.

(19) שיש להשאיר את מאמרי חכמים בגדר [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וראה ההערה הבאה.

(20) בשביל כבוד התורה, וכפי שכתב בבאר השני [ד"ה ומעתה נתבארו]: "ולא היה ראוי לגלות דברים אלו, אך לכבוד התורה עשינו זה, והם יליצו בעדנו". ואודות שכבוד התורה מאפשר לגלות דברים מכוסים, הנה אמרו במגילה ג. "יצתה בת קול ואמרה, מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם. עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו, ואמר, אני הוא שגיליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקת בישראל". הרי שלכבוד ה' ותורתו, רשאים לגלות אף סתרי תורה. ונראה ביאורו, שהחובה להסתיר דברי תורה מסויימים נלמד מהפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וכמבואר בב"ר ט, א. אך כאשר כבוד אלקים גופא מחייב לגלות הדברים, שוב אין כאן חובת הסתרה, כי הכבוד שאסר את הגלוי, הוא הכבוד שמתיר את הגלוי. וראה למעלה בבאר השני הערה 589, ולהלן בבאר החמישי הערה 74.

(21) פירוש - מן קצת המאמרים היותר רחוקים יוכיח עדות נאמנה על כל מאמרי חז"ל, וכמו שמבאר.

(22) כן כתב בהקדמה [ד"ה ומעתה אם], וז"ל: "אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו", וראה שם הערה 91. וכן כתב בתחילת הבאר השלישי, וז"ל: "ואנחנו נביא בזה היותר נראה רחוק ויותר קשה בדבריהם... נביא מדבריהם מה שמצאנו בני אדם שהיו תמהים על דבריהם, שהם נראים להם רחוקים". ובהמשך הבאר השלישי [ד"ה ובדבר] כתב: "ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד, ואי אפשר במקום הזה. רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם הם אמיתיים ושלימים, ומום אין בהם. שאם הדבר שנראה רחוק ביותר, כמו שנראה מאמרים האלו, הוא כך, וכל שכן הדבר שאין כל כך רחוק, על אחת כמה וכמה. רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול". ומהרחוקים אתה יודע את טיבן של הקרובים; כשם שיש ממש ברחוקים, כך בק"ו יש ממש בקרובים [ראה רש"י דברים יג, ח]. ובשער הספר לגור אריה כתב: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם". וראה הערות 102, 1428, ובבאר החמישי הערה 70.

(23) כאן מגלה להדיא שדבריו שאובים מספרי הסוד, ואין בדבריו הוספה וחסרון על הנאמר שם [כמבואר בסמוך]. וראה בתפארת ישראל פי"ג הערה 14 שצויינו שם המקומות שהביא דברים בשם הזוה"ק. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רלד.] הזכיר גם כן את "דברי ספר הזוהר, וכל הספרים הנכבדים אשר חברו בעלי הקבלה", והזכיר שם דברים בשם רבי מאיר גבאי, וכן הספר נוה שלום לרבי אברהם שלום ב"ר יצחק, ומערכת אלקות לרבי פרץ הכהן ב"ר יצחק. וכן בגבורות ה' פס"ח [שטו:] הביא דברים בשם רבי מאיר גבאי. וראה להלן בבאר הששי הערות 419, 785.

(24) פירוש - מחמת ההעלם וההסתר שבדברים האלו, יש צורך לבארם, עד שיקנה האדם בהם הבנה. ובפרקי מבוא לספר נשמת חיים [עמוד 13] מובא: "כך רגיל היה בפיו של הרבי מווארקי; האר"י הקדוש גילה את הסוד שבנסתר, ומהר"ל - את הנגלה שבנסתר".

(25) פירוש - אין ביאור דברי חכמים נעשה כדי לחדש בהם דברים, ובכך יתפאר בדברים אלו. ומעין מה שאמרו על יונתן בן עוזיאל [מגילה ג.] "עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר, אני הוא שגליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא".

(26) ומצוי בכתביו שהבטוי "חכמי לב" נאמר על החכמים יודעי הסוד, וכמו שכתב בבאר הראשון [ד"ה ופירוש דבר]: "והוא ידוע לחכמי לב, כי הידים הם מוכנים ביותר לטומאה". וכן להלן בבאר הזה [הערה 391] כתב: "ודבר זה מבואר לחכמי לב, כי השם יתברך... מחויב המציאות לגמרי". וכן הוא בח"א לב"ק פב. [ג, יג.], ובדרוש לשבת תשובה [עט.].

(27) ומה שדוקא בבאר הזה מאריך בדברים מעין אלו [וכן דבריו בהמשך], הוא משום שבאר זה עוסק במאמרי חז"ל הנאמרים כלפי מעלה. ולכך מטבע הדברים ביאור מאמרים אלו שייך ליסודות אשר מקורם בתורת הסוד, יותר מאשר שאר בארות הספר.

(28) בגמרא מבואר [ברכות לד:] שישנם שלשה סוגי עבודה; קידה, כריעה, והשתחואה. קידה היא על אפים, כריעה היא על הברכים, והשתחואה היא פישוט ידים ורגלים. הרי שפישוט ידים ורגלים הוא ההתבטלות הגדולה ביותר. ובאור חדש [קלא:] כתב: "'כורעים ומשתחוים' [אסתר ג, ב]. מה שאמר 'כורעים ומשתחוים' כפל לשון, ועוד דלא הוי ליה לכתוב רק 'משתחוים', דהשתחויה הוא פשוט ידים ורגלים, ואילו כריעה אינה רק על ברכיים. ויש לפרש כי כריעה הוא תחלה, ואח"כ מוסיף השתחויה על הכריעה, וזה מורה על הכנעה יתירה, כאשר מוסיף הכנעה על הכנעה, ומשתחוה עד הארץ, ולכך כתיב 'כורעים ומשתחוים'". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר". ובח"א לב"ב כה. [ג, עט:] כתב: "ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו".

(29) לשונו בהקדמתו לדר"ח [י:]: "על המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו אך בעיון לא בדעת הראשון, כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא... אבל כל דיבור ודיבור דברי חכמה עמוקה מאוד. ולכך פירוש דבריהם ג"כ צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל... ולכך אם יאמר המעיין כי הדברים שנמצאו בפירוש הזה אינם דעת הקרוב אל כל האדם, על זה יש להשיב הלא הם דברי חכמים גדולים, אשר כל שיחת חכמים צריך תלמוד, ואיך [כמו וק"ו] דברי חכמתם". וראה למעלה בבאר השלישי הערה 33, ובהערה הבאה.

(30) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בבאר השלישי [ד"ה שהאדם יחשוב] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים", ושם הערה 180. ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובגו"א ויקרא פ"ז אות ד כתב על מדרש חכמים: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת". ובדר"ח פ"ה מט"ו [רנד:] כתב: "וכבר הזהרנו

שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". וכן הוא להלן [ד"ה פרק רבי עקיבא]. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ה:]: "ודרך האמת רחוק משימצא", ושם הערה 25. ולהיפך מכך כתב על החולקים על חז"ל בגבורות ה' פ"ט [נג.], וז"ל: "ודברים אלו דומים לצורה המצויירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים". וראה למעלה בבאר השני הערה 9, ובבאר השלישי הערה 9, ולהלן בבאר השביעי הערות 243, 337. **אמנם כאן** הדגיש יותר, שכתב "כי כך הם **כל דברי אמת ויושר**, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". וכן אמרו חכמים [גיטין מג.] "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן". ועל הפסוק [דניאל ט, ב] "אני דניאל בינותי בספרים" דרשו חכמים [מגילה יב.] "מדקאמר 'בינותי', מכלל דטעה". אך טעמא בעי, מדוע כך היא קליטתם של "דברי אמת ויושר", שלעולם נראים רחוקים בתחילת העיון. מהו המונע מדברי האמת והיושר שאף בתחילת העיון "יאירו כשמש בצהרים". ושמעתי מהגרי"א ווינטרויב שליט"א לבאר, שלאחר חטא האדה"ר נמנע מן האדם לקלוט במושכל ראשון דברי אמת ויושר. ומעין מה שכתב הרמב"ן [בראשית ב, ט] על השנוי שחל באדה"ר לאחר החטא, וז"ל: "ואפשר שנתכוון הכתוב לענין הזה, כשאמר 'אשר עשה האלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים' [קהלת ז, כט], ה'יושר' שיאחוז דרך אחת ישרה, וה'בקשה בחשבונות רבים' שיבקש לו מעשים משתנים בבחירה ממנו". הרי שלאחר החטא הופקע האדם מהמהלך של "יושר", כי היושר הוא אחד, ואילו לאחר החטא נמצאת באדם העירבוביא של טוב ורע, המאפשרת בחירה, וכמבואר ברמב"ן. ואודות אחידות היושר, כן כתב בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלז:], וז"ל: "כי הצדיקים הם שוים, כי מה שנקרא 'צדיק' היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר, שהיושר הוא אחד, והנטיה מן היושר הוא הרבה מאוד. כי הקו שהוא ביושר הוא אחד, והנטיה מן היושר הן הרבה מאוד" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 128, וראה להלן הערה 257]. ומעין זה כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.] ביחס שבין אמת לשקר, וז"ל: "האמת הוא אחד, ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם - מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף... הכל שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר, ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר". וראה עוד בתפארת ישראל פט"ו הערה 30

בביאור השייכות בין יושר לאמת. ולכך מן הנמנע הוא שהאדם בעל הערבוביא יקלוט בהשקפה ראשונה "דברי אמת ויושר". ורק לאחר העיון ועמידה על שרשי הדברים, יוכל להגיע ל"דברי אמת ויושר". דוגמה לדבר; לאברהם היה גם את ישמעאל, וליצחק היה גם את עשו, ורק יעקב מטתו שלימה, ואין לו גם בנים רשעים. וכתב על כך בגבורות ה' פס"ז [שיא:]: "כי אברהם היה בו פסולת, ויצא ממנו ישמעאל. ויצחק היה בו פסולת, ויצא ממנו עשו... נולד יעקב... אז נברר הזרע... שהוברר יעקב לקדושה". [וכן הוא בגבורות ה' פ"ט (נח.)]. והרי מדת יעקב היא האמת והיושר [כמבואר בתפארת ישראל פי"א הערה 34, ושם פ"כ הערה 22]. ומוכח שאין מגיעים במושכל ראשון ל"דברי אמת ויושר". וראה להלן הערה 884.

(31) אודות הבטוי "כשמש בצהרים", ראה נצח ישראל פ"י [רמו:] שכתב: "עד שכל אדם בן דעת יראה לפניו דבר זה יותר משמש בצהרים". וכן כתב שם בס"פ ס, וז"ל: "רק יבין האדם מעצמו... כמו שמש בצהרים". ובתפארת ישראל ס"פ ס כתב: "האומר כך אין לו הבחנה בדברים אשר הם ברורים כשמש בצהרים". וכ"ה להלן בבאר החמישי [ד"ה ויש לך] כתב: "והרי הדברים האלו מבוארים מאוד, שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו". ובבאר השביעי [ד"ה ודבר זה] כתב: "והאמת יעשה דרכו, והוא נגלה יותר משמש בצהרים". ובח"א לב"מ פד. [ג, לד:] כתב: "והרי הדברים האלו מבוארים מאוד, שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו".

(32) פירוש - כאשר הפירוש לא יכנס בלב האדם, יאמר האדם לעצמו שהואיל ופירוש זה לא נכנס בלבו, ואינו מוצא פירושים נוספים, לכך יחליט לעצמו שדברי חכמים אינם ניתנים לפירוש, ומשוללים הבנה. ומעין מה שאמרו [סנהדרין צז:]: "תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא, שוב אינו בא, אלא חכה לו".

(33) לכתוב פירוש לדברי חכמים.

(34) מוסיף בזה טעם שלישי לדבריו למעלה [ד"ה ומפני שלא] לכך שהרמב"ם לא ירד לפרטים בביאור דברי חז"ל. ולמעלה כתב שני טעמים; (א) לאריכות הזמן שיקח לבאר דברי חז"ל. (ב) לאחר שחז"ל הסתירו דבריהם, איך נלך נגד רצונם.

(35) ועדיף שבני אדם יחשבו שדברי חכמים הם כספר חתום, מאשר לחשוב שיש ח"ו חסרון בדברי חכמים.

(36) "יעביר את דברי" - יניח את הדברים. וכמו שפירש רש"י ר"ה יז. את דברי הגמרא שם "המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו", שכתב: "המעביר על מדותיו -

שאינו מדקדק למדוד מדה למצערים אותו, ומניח מדותיו והולך לו. כמו אין מעבירין על המצות [יומא לג.], אין מעבירין על האוכלין [עירובין סד:], מניחן והולך לו. מעבירין לו על כל פשעיו - אין מדת הדין מדקדקת אחריהן, אלא מנחתן והולכת". וכן כתב הרמב"ם בפתיחה למו"נ: "אבל יתבונן בו כל מי שיבוא לידו, ואם ירפא לו מדוה לבבו, ואפילו בענין אחד מכל מה שיסופק, יודה השם ויספיק לו מה שהבין. ואם לא ימצא בו דבר שיועילהו בשום צד, יחשבהו כאילו לא חובר". וראה להלן בבאר הששי הערה 928.

(37) על המליזים על דברי חכמים.

(38) פירוש - היה למליזים על דברי חכמים לשים לב לכך שאף לשיטתם, רובא דרובא של דברי חכמים מובנים ונפלאים אף להם, ולהסיק מכך למאמרים שאינם נהירים להם, שכולם דברי חכמה. וכן כתב בהתחלת הבאר השני, וז"ל: "התלונה השנית מה שאמרו, שבמקומות קרבו מעשים אשר אין ראוים לקרב. ודבר זה גם כן לא היה ראוי לחשוב, כאשר אנו רואים שאר דברים מהם אשר נמצא בדבריהם, וכלם דברים צדיקים ומשפטי אמת, ואם כן ראוי לחשוב כי שאר דבריהם אשר הוא רחוק בעיניהם נמשך אחר הכל, והיה ראוי לתת לב להתבונן בדבריהם, ואז היה נמצא להם האמת". וראה שם הערה 8.

(39) פירוש - המאמרים הסתומים בדברי חכמים [לשיטת המליזים] בטלים באלפי המאמרים הנהירים להם. ולעומת הבטוי "בטל בששים" [חולין צח.], כתב כאן "בטל באלפים".

(40) "במוסרים" - במוסר שחכמים אומרים. וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ה [פ:], וז"ל: "והתבאר איך הלל כולל במוסר שלו להיישיר את כל חלקי האדם, לתת לכל אחד מוסר... וזהו דרך חכמים ללמוד מוסר אל הכל". ובנצח ישראל פכ"ג [תצז:] כתב: "וראוי לשמוע דברי חכמים, המלמדים את האדם לטוב", ושם הערה 145.

(41) מגילה [יז:] "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". ובברכות [לג.] אמרו "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות, קדושות והבדלות". והרמב"ם בהלכות תפלה פ"א ה"ד כתב שעזרא ובית דינו תקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר. וכן הזכיר בסמוך [ציון 108]. וראה להלן הערות 605-608.

(42) רומז בזה למאמרו הידוע של רבי פנחס בן יאיר [ע"ז כ:] "תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי קדושה וכו'". ועל מאמר זה

הושתת הספר מסילת ישרים לרמח"ל, שכתב בסוף ההקדמה שם: "ומצאתי לחכמינו ז"ל שכללו החלקים האלה בסדר וחילוק אחר, יותר פרטי ומסודר לפי ההדרגה המצטרכת בהם לקנות אותם על נכון, והוא מה שאמרו בבריתא [ומביא את מאמרו של רבי פנחס בן יאיר]... והנה על פי הבריתא הזאת הסכמתי לחבר חיבורי ללמד לעצמי ולהזכיר לאחרים תנאי העבודה השלמה למדרגותיהם".

(43) זכריה ג, ז "כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". ופירש הרד"ק שם "הם המלאכים, שהם עומדים וקיימים לעולם, רוצה לומר תלך ביניהם. וזה רמז לנשמתו בהפרדו מהגוף". וראה הערה 368. ובספר העקידה [שער מד הערה א] כתב: "והנה ע"י התורה האלקית זכו מקבליה להיות במדרגת מלאכי עליון, אשר יש להם מעלה כפולה; מעלה מעשיית, בעשותם כל אשר יצום בוראם אלקים עליון יתברך. ומעלה עיונית, בהכרת האמת וידיעת הנהגת השם יתברך את עולמו... ועל כן אמר המלאך ליהושע הכהן הגדול, 'אם בדרכי תלך', רוצה לומר שתשיג המעלה המעשיית המוסרית, 'וגם אתה תדין את ביתי וכו'", רוצה לומר שתשיג המעלה העיונית להשיג ולהבין אופן הנהגתו העולם השפל והעליון, אז תהיה ג"כ במדריגת המלאכים, ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה. ובשתי אלה נבדלו ישראל בקבלתם התורה משאר העמים, כמאמר הכתוב [שמות יט, ה] 'ועתה אם שמוע תשמעו וכו'", שהיא המעלה העיונית. 'ושמרתם את בריתי' [שם], שהיא המעלה המעשיית, אז תתנשאו במעלתכם על כל זולתכם, [שם] 'והייתם לי סגולה מכל העמים'". והרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פט"ז הלכה יב כתב: "הפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים. וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות. וקדושת הנפש גורמת להדמות לשכינה, שנאמר [ר' ויקרא כ, ז] 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה' מקדשכם'". ולמעלה בבאר הראשון [ד"ה ויש לפרש] כתב: "כי הדרבן הזה הוא מיישר את הפרה לתלמיה, עד שהולכת בשווי. וכך דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השווי, ובו החיים", ושם הערה 263. ולהלן בבאר זה [ד"ה ובפרק אחד דיני ממונות] כתב: "וכאשר זוכה האדם, יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים", ושם הערה 360.

(44) ההיקף הרחב של דברי חכמים, וכמו שמבאר.

(45) אודות שחכמים קיבלו מפי הנביאים, ראה דבריו בח"א לב"ב עד: [ג, קד.] שכתב: "כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים, אשר קבלו מפי הנבואה. אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים, ידעו ועמדו על סודו ועניניו". וכן כתב

בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ולמעלה בבאר הראשון [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי להם [לחז"ל] בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים. וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו', וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה, דור אחר דור, עד דורות האחרונים", ושם הערה 325. וכן כתב להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום". אך כאן מוסיף שיש **הוכחה והכרח** לכך לומר שחז"ל קבלו מהנביאים, שאל"כ לא היו יכולים "להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט". ועוד ראיה על כך כתב באור חדש [צט:], וז"ל: "וקרא [אחשורוש] חכמי ישראל 'יודעי העתים' [אסתר א, יג], כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות, וכל אשר שייך לזה. והיה נמצא במורגש ולראות העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]. ולכך 'יודעי העיתים' השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". וכן הוא בנתיב התורה פי"ד [א, סא.]. וראה להלן בבאר החמישי הערה 375, ובבאר הששי הערות 70, 517, 559.

(46) פירוש - כל שכן מפירוש חכמים למצות ניתן לראות את חשיבותם של חכמים ופירושיהם, וכמו שמבאר.

(47) שנאמר [ויקרא ז, כג-כד] "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו וחלב נבלה וטרפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלוהו". והרי "חלב" נקרא כל השומן בבהמה, בין החלב האסור באכילה, ובין זה שמותר, ו"שומן" אינו אלא לשון חכמים לחלב המותר כשמזכירים אותו יחד עם חלב האסור, כדי להבחין בין זה לזה [רש"י חולין מה: ד"ה כל חלב]. והנה התורה אסרה החלב שעל הקרב, ושעל הכליות, ושעל הכסילים [ויקרא ג, ג-ד, ושם ט-י, ויד-טו, ושם ד ח-ט]. אך חכמים למדו שגם כל החלבים הקרבים לגבוה

אסורים באכילה, וחייבים עליהם כרת [חולין צג.]. ובחולין מט: נחלקו התנאים לגבי חלב שעל הקיבה. הרי שלולא דברי חכמים לא היינו יודעים מהו גדרו של חלב.

(48) שנאמר [ויקרא ז, כו] "וכל דם לא תאכלו בכל מושבתיכם לעוף ולבהמה".

(49) אך חכמים פירשו שהוא הדין גם לחיה, שחיה בכלל בהמה [רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ו ה"א].

(50) גם אינו ידוע על איזו מין נאסר, וכמו שמבאר.

(51) הרי שהפסוק הזכיר רק גדי, ומ"מ חכמים פירשו שכל בשר בהמה טהורה בכלל האיסור [חולין קיג:].

(52) כפי שכתב למעלה בבאר השני [ד"ה בפרק הנחנקין]: "אם אין הפירוש המקובל ביד חכמים, לא היינו יודעים מצוה אחת על אמתתה, ובזה תפול התורה בכללה", ושם הערה 422. וזה לשונו בתפארת ישראל פס"ח [תתרסז.]: "אם לא היה תורה שבעל פה, שהיא פירוש אל התורה, לא היינו יודעים לעשות שום מצוה". ובח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] כתב: "החבור שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, שעל ידי תורה שבעל פה אנו מבינין אמיתת התורה... אבל אם לא היתה התורה שבעל פה, לא היה אל האדם חבור אל התורה, כאשר התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושה". והבית הלוי בדרוש יח [סוף כרך ג] כתב: "כי התורה שבכתב בלא הבעל פה אי אפשר להיות בשום אופן. דמי מפרש לנו מהו תפילין, והיאך דין כתיבתם. והאיך עושים ציצית, ומהו פרי עץ הדר. ובכל מצוה ומצוה רבו הפרטים והדינים שבה והספיקות, שלא נדע אותן רק על ידי תורה שבעל פה". וכן הוא בהקדמת השב שמעתתא אות ע. והפחד יצחק אגרות וכתבים, עמוד כו, כתב: "כי לעולם אי אפשר כלל לעשות דברי תורה שבכתב בלי דברי תורה שבעל פה. שהלא מן התורה שבכתב אין אנו יודעים שום דין. ואיך אפשר לעשות אם לא יודעים את הדין". וראה בכוזרי ג, כד, שנתבאר שם שאין דרך לשמור את התורה אם לא על ידי המסורת הנמסרת מדור דור בפרטי המצות. וכן הוא להלן בבאר החמישי הערה 445. ובנתיב התורה פי"א [א, מו:] כתב: "כמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה, כי לא דבר ריק הוא דבריהם", והובא בחלקו להלן בהערה 82.

(53) המליזים על דברי חכמים.

(54) פירוש - ועל מאמר אחר יאמרו המליזים תלונה אחרת [וכמו שמבאר].

(55) כך אומרים המליזים על חז"ל, שהם דברו כנגד פשט הכתוב [ועל כך מוקדש הבאר השלישי], וכן שחז"ל חלילה דברו סרה על ה' [ועל כך מוקדש הבאר הרביעי].

(56) שואל על דעת המליזים, המבזים דברי חכמים.
(57) "ילמד סתום מן המפורש" [יומא נט.]. וכן הוא ברש"י בראשית ז, ג.
(58) על פי הפסוק [תהלים לו, ז] "משפטיך תהום רבה". ואודות החכמה שבדיני ממונות [שזהו "עניין המשפטים"], ראה דבריו בדר"ח פ"א מ"א [כב:], שכתב: "כי הדין תולה בסברא בלבד, ואין לך דבר יותר בחכמה כמו הדין, כמו שאמרו [ב"ב קעה:] אין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות". וכן כתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ: "כי כל משפט הוא דבר מושכל... וכמו שאמרו חכמים מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות". וכוונתו למאמרם בב"ב [קעה:], שאמרו שם "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן". וראה למעלה בבאר השני הערה 407, ולהלן בבאר הששי הערה 564.
(59) על פי הפסוק [משלי ט, ב] "טבחה טיבחה מסכה יינה אף ערכה שולחנה". וראה בפירוש הגר"א שם שביאר שהפסוק נאמר על מקרא משנה וגמרא.
(60) פירוש - אלמלא שחכמים טרחו להבהיר לנו את התורה, לא היה לנו כל מבוא אל התורה. ובקידושין מו. "הרי שלחן והרי בשר והרי סכין, ואין לנו פה לאכול".
(61) "הפך" - מלשון הפוך, שהיינו הולכים מהפוך להפוך.
(62) וכפי שכתב הסמ"ע [שו"ע חו"מ סימן ג ס"ק יג]: "פסקי הבעלי בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים", והובא למעלה בבאר השני הערה 544.
(63) כפי שיוכיח משני מאמרי חז"ל שמביא בסמוך. ובגו"א שמות פי"ט אות כ [ד"ה ואל] כתב: "האומר כן טועה בדברי חכמים. שאם כן יהיה דברי חכמים רק עמל ויגיעה, ואין בו ממש... ולא יהיה זה רק ליפות הדברים או לגנוב דעת הבריות... ולא נאה זהו לחכם".
(64) לפנינו אינו נמצא שם, אלא בפרק חלק בסנהדרין [צב.].
(65) "משנה בדבורו שלא יהא ניכר" [רש"י שם].
(66) אודות שאחדות ה' פירושה שאפס זולתו, ראה דבריו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.], שכתב: "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 '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". והובא למעלה בבאר השני הערה 250. וראה בבאר השלישי הערה 108, ובסמוך הערה 107.

(67) פירוש - עיקר החומר של העובד ע"ז שהוא משקר. נמצא שמאמר זה אינו רק מורה על החומרה שיש במחליף בדיבורו, אלא שהוא מגלה גם על מהות האיסור של ע"ז, שהוא משקר. ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] הביא מאמר זה אודות המחליף בדבורו, וכתב שם שני הסברים, ובהסברו השני כתב: "ועוד תדע, כי המחליף בדבורו ומדבר שקר, עושה ההעדר, אשר אין לו מציאות, כאילו יש לו מציאות. וזה ענין העובד עבודה זרה, שעושה שאינו ישנו כאילו ישנו. וזה כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלהינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו וידעת וגו'. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך. והעובד ע"ז, עושה שאינו נמצא - נמצא, כי נותן לע"ז מציאות בעצמו, שהרי עושה אותו אלהים לעבוד אותו. על כן אמר המשנה בדבורו, עושה נמצא דבר שאינו נמצא, הרי הוא כאילו עובד ע"ז. שכמו שהעובד ע"ז עושה דבר שאינו נמצא שהוא נמצא, וכך המשנה והמחליף בדיבורו עושה דבר שאינו נמצא שהוא נמצא. לפיכך המחליף בדיבורו והעע"ז הם ענין אחד. ולכך המחליף בדיבורו כאילו עובד ע"ז, כי כמו שהאמת הוא חותמו של הש"י [שבת נה.], כך השקר הוא ע"ז, והמשקר יצא מן הש"י ודבק בעבודה זרה". והסברו הראשון שם מובא בהערה 72. וראה להלן בבאר הששי הערה 166, ובבאר השביעי הערה 146.

(68) כן הוא בריש אותיות דרבי עקיבא, ובתקוני זהר תקון כה. ובשבת קד. אמרו "קושטא קאי, שיקרא לא קאי". ובגו"א דברים פט"ז אות כה כתב: "כי שקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים", ושם הערה 106.

(69) אודות שהשקר הוא חסר קיום, ראה דבריו בח"א לשבת נה. [א, לב.], שכתב: "ועוד יש לך לדעת, כי ראוי שיהיה חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], כי כל חתימה מקיים את הדבר, שהוא דבר מקוים. כמו שאמרו [גיטין כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמו. הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו. וכאשר הש"י מקיים הדבר, הוא מקיים את הדבר באמת, כי האמת הוא קיום הכל, כמו שאמרו ז"ל [שבת קד.] אמת יש לו רגלים, שקר אין לו רגלים. ולכך חותמו של הקב"ה אמת. אבל שאר הנמצאים אין חותמם אמת, כי

אין האמת אתם, רק הש"י שהוא אמת, לכך חותמו אמת". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כל אשר נמשך אחר האמת ראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים 'קושטא קאי, שיקרא לא קאי', כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר, שלא יהיה נמצא". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובדר"ח פ"א מי"ח [ס.] כתב: "אם אין אמת בעולם אין הקב"ה מקיים העולם, דכתיב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', הרי כי על ידי האמת הם סמוכים לעד לעולם, כי קושטא קאי, שקרא לא קאי, ואם אין האמת, הרי העולם מתמוטט". ובשבת לב: אמרו "בעון נדרים בנים מתים כשהן קטנים", וכתב על כך בח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.]: "כל שקר אין ראוי למציאות, וגורם השקר ההעדר. ודוקא לבניו היה גורם השקר המיתה... כי הזרע הוא זרע אמת. ומפני כך אמרו חכמים 'בעון נדרים בנים מתים'. וזה שהוא משקר בנדר, והזרע צריך שיהיה זרע אמת". ועוד אודות ההעדר שבשקר, ראה דר"ח פ"ה מ"ז [רמ:], ולהלן בבאר הששי הערה 166.

(70) לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקעב.]: "'אלהים אחרים', פירוש שהם אחרים [שונים] אל מי שהוא אלקי אמת. כי מי שהוא אלקי אמת הוא ממית ומחיה, אבל העבודת אלילים אין בה ממש כלל", ושם הערה 54. ובח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:] כתב: "כי אין לישראל דביקות עם ע"ז לגמרי... כי א"א להיות כאן דביקות גמורה, כי ישראל הם בעצמם מן עיקר המציאות, ולכך אי אפשר שיהיה לישראל אל דבר שהוא זר דביקות גמור". ובדרוש על התורה [מב:] כתב: "השקר אינו מתייחס כי אם לעבודה זרה, אשר שקר והבל המה". **ובפחד יצחק** פורים ענין א, אות ג, כתב: "בהלכות ליצנות שנינו [מגילה כה:] כל ליצנותא אסירא, חוץ מליצנותא דעבודה זרה. והלא ברור הוא דהיתר זה של ליצנות נאמר הוא בכל פרטיו של צד הרע, דבודאי מותר להתלוצץ מכל משהו של רע, ומכל בחינת עול. ואם כן למה נקטו חכמים הדוגמא להיתר זה דוקא חטא של עבודה זרה... הנה נמצא הוא בנפש מהלך שאינו רוצה לסבול שום חשיבות, ובזילותא ניחא ליה. שמו של הכח הזה... הוא ליצנות... שאיפתו של כח הליצנות היא להרבות זלזול בעולם... והנה אם נעמיד לפנינו את השאלה; מה הוא המקום אשר בו המציא האדם את החשיבות היותר גדולה לשקר היותר גדול, בלי ספק שהתשובה על זה תהא: עבודת אלילים. כי אין לך חשיבות יותר גדולה מן העבודה, ואין לך שקר יותר גדול מן האליל... שעבודה זרה היא פסגת כוח ההילול בצד הרע. וזה הוא פשר דבר שבהיתר הליצנות נקטו חכמים לדוגמא חטא זה של עבודה זרה דוקא. בודאי דהיתר הליצנות נוהג הוא בכל פרטיו של צד הרע. אבל הלא אותו ה'רע' הניזון להדיא מן הכח

ההפכי של כח הליצנות, הוא אותו ה'רע' אשר שמו הוא עבודה זרה. ועל כן טבעי הוא לעובד השם, ליחד את כח הליצנות נגד חטא עבודה זרה דוקא". וזהו הצד השוה בין ע"ז למחליף בדבורו; שניהם מצד עצמם הם חסרי חשיבות ובעלי העדר, ומ"מ על ידי השקר הם נהפכים לבעלי מציאות מדומה, וכמבואר בהערה 67.

(71) פירוש - מלבד השקר שבע"ז, יש בה עוד עניין, והוא שזה מעשה של התרסה כנגד הקב"ה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות כז, וז"ל: "העובד ע"ז חטא בו יתברך, ולכך השם יתעלה נפרע ממנו בעצמו". ולהלן בבאר הזה [ד"ה בפרק קמא דע"ז] כתב: "כי הוא [ע"ז] חטא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו... וזהו התנגדות אל ה'". וזהו ענין שאינו נמצא במשקר בדברים.

(72) בנתיב האמת ר"פ ב [א, ר.] כתב שני הסברים למאמר זה [וההסבר השני הובא למעלה בהערה 67]. ובעוד שכאן ובהסברו השני שם ביאר שהצד השוה בין ע"ז לשקר הוא ששניהם נעדרי המציאות ונטולי רגלים, הרי בהסברו הראשון שם ביאר שהצד השוה ביניהם הוא ששניהם שייכים לשניות, וכלשונו: "כי האמת הוא אחד, ואין שני לאמת, אבל השקר הוא רבים... ולפיכך אמרו כל המחליף בדבורו כאילו עובד עבודה זרה, שהרי יוצא מן האמת שהוא אחד, ודבק בשקר, שהוא השניות. כי האמת הוא אחד, והשקר הוא שניות, וכמו שהתבאר". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] כתב: "כי כל מי שיוצא מן האמת הוא דבק בע"ז... ומה שלא אמר 'כל המשקר', ואמר 'כל המחליף בדבורו', לומר אפילו מחליף בדבור קל נקרא המחליף בדבורו". וראה עוד בדרוש על התורה [מב:, מז.], ובגו"א בראשית פכ"ז אות י, ושם הערה 36. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. כי הנה במכות כד. אמרו שהפסוק הזה "והייתי בעיניו כמתעתע" [בראשית כז, יב] מורה על ריחוקו של יעקב מהשקר. וכתב על כך רש"י שם "לא רצה [יעקב] לשקר מתחלה, שאמר 'אולי ימושני אבי', אלא שאמו הכריחתו". ותמוה, איך פסוק זה מורה על ריחוקו של יעקב מהשקר, הרי הפסוק מורה רק את חששו של יעקב שמא יתפס בשקרו, אך אין בו הוראה על סלידתו מהשקר [ועיין במהרי"ץ חיות שם]. אמנם לפי המתבאר כאן ניחא, שהואיל ותיבת "מתעתע" מורה על הגנאי של ע"ז, א"כ בפסוק זה יעקב משוה את השקר לע"ז, ובהשוואה זו גופא מקופל הכיעור של השקר. ועל פי זה מאוד מובן מדוע הגמרא ציטטה את כל שש התיבות "אולי ימושני אבי והייתי בעיניו כמתעתע", ולא הסתפקה בהבאת שלש התיבות הראשונות בלבד ["אולי ימושני אבי", וכפי שרש"י שם הביא רק שלש תיבות אלו], כי עיקר ריחוקו של יעקב מהשקר נמצא בתיבת "כמתעתע", וכמו שנתבאר כאן. **והנה הפסוק** הנ"ל בירמיה [י, טו] המתאר ע"ז

הוא "הבל המה מעשה תעתועים וגו'". ומיד לאחריו מובא הפסוק [שם פסוק טז] "לא כאלה חלק יעקב וגו'". ולפי המתבאר כאן מובן מאוד מדוע דוקא כאן הקב"ה נקרא בשם "חלק יעקב". כי הפסוק שלפניו מבליט את השקר של הע"ז, וכפי שנתבאר כאן, ולכך ה"זה לעומת זה" הוא השם "חלק יעקב", המבליט את האמת של אלקי ישראל, שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב", וכמבואר שם במכות ריחוקו של יעקב מהשקר [מפי הבה"ח יאיר פליגלמן נ"י]. וראה להלן בבאר השביעי הערה 226.

(73) כפי שכתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה אמנם מה] שמן הנמנע הוא ש"יהיו שני הפכים בנושא אחד", ושם הערה 55. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ובדר"ח פ"ו מ"ה [רצ:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. וראה להלן הערה 1292.

(74) אודות ש"חותמו של הקב"ה אמת", ראה למעלה בבאר השני הערה 374, וכאן הערה 69. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] ביאר שני טעמים לכך; מצד שהקב"ה אחד, ומצד שהקב"ה מחוייב המציאות, וזה לשונו בטעם הראשון: "כי לכך חותמו של הקב"ה אמת, מפני שהוא יתברך אחד, ואין שני. ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת, כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה... וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ר"ה [למוסף של יום א דר"ה, הפותח במלים "ועמך תלואים בתשובה"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של השם יתברך, להודיע שהוא אחד". וראה בדרוש על התורה [מא:], שכתב: "והדבר שהוא אחד לא ימלט שהוא אמת לגמרי. וכמו שייסד הפייט 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. וכי מה ענין זה לזה, אלא שכל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון, וזה שני, והוא

הוא לשון 'שני' בעצמו. ואם כן אצל השני שהוא משונה, אין הדבר הראשון אמת אצלו, שהרי נמצא דבר שהוא שני שנוי לו. אבל הדבר שהוא אחד, הוא אמת גמור. לכן במה שחותמו אמת מודיע שהוא אחד". וראה להלן הערה 393. ובנתיב האמת שם כתב את טעמו השני בזה"ל "יש לפרש מה שחותמו אמת, כי כל הנמצאים אף על גב שכולם ברא השם יתברך באמת, מכל מקום יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת. שהרי כל הנמצאים אפשרי מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות. וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. ושאר הנמצאים אף על גב שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר, כי השם יתברך הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו... שלכך חותמו יתברך אמת, כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות... וזה שאמר כי חותמו אמת, עצמו יתברך האמת, והבן הדברים מאוד".

(75) וחבור פנים בפנים הוא תכלית החבור, וכמבואר בנצח ישראל פכ"ח [תקסט:], ושם הערה 47. וכן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צו.] שההתאחדות היא בבחינת "פנים בפנים". והרמב"ן דברים לד, י, כתב: "כי בעבור ששני אנשים המתראים פנים אל פנים נודעים זה לזה בראיה ההיא, אמר [שם] 'ידעו ה' פנים אל פנים'". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "שלא יהיה זו מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, ואם אתה עושה כך אתה מקבל פני שכינה... שכאשר עושה כך מורה זה על הדיבוק השכינה פנים אל פנים... ובזה מקבל פני שכינה גם כן".

(76) בנתיב האמת פ"א [א, קצט.] הביא מאמר זה, וביאר שארבע הכתות הללו עומדות כנגד ארבע אותיות שם הויה, ולכך אינן רואות פני השכינה. ולגבי כת מספרי שקרים כתב: "הוי"ו בשמו הגדול מורה שהוא יתברך מעמיד העולם עד שהוא עומד כמקל זקוף מבלי נטיית ימין ושמאל, כמו הוי"ו הזאת שהוא כמו מקל זקוף... כת מספרי שקרים אין רואין פני השכינה כי יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו, וזה מפני שהם נבראים באמת, ולכך יש לו קיום, כי קושטא קאי [שבת קד.]... ולכך מספרי שקרים אינם רואים פני שכינה, כי הוי"ו מורה על האמת". ובדרוש לשבת תשובה [עט.] הביא מאמר זה, וכתב עליו בזה"ל: "וביאור ענין זה, כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן הריחוק מן מעשיו יתעלה, הוא הגורם הריחוק ממנו... וצוה הקב"ה שיהיה האדם

הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד, ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק. ולפיכך אמר כי ארבעה אינם רואים פני השכינה, שאין להם חבור ודבוק עם השם יתעלה, רק הם מרוחקים ממנו בתכלית הריחוק. כי אשר הוא רואה פני המלך הוא מתחבר עמו פנים אל פנים. והוא יתעלה מתואר... שהוא יתעלה נצחי, באין התחלה ובאין סוף... וכנגד זה באו ארבע אותיות בשם המיוחד, אשר שם המיוחד מורה על הכרתו ואמתתו... האות השלישי הוא הוי"ו, שאין אות בכל האותיות שהוא הולך בשווי כמו הוי"ו, שהוא כמו מקל... כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל... והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי... ועוד אמר 'כת שקרנים'. כי תאר הכרתו השלישי שהוא יתעלה נצחי. ודבר זה מצד כי הוא יתעלה שמו אמת וישר, כי האמת והיושר יש לו רגלים עומד קיים, 'שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר' [משלי יב, יט]. ודבר זה ידוע כי הוא יתעלה נצחי, מפני שהוא אמת וישר, שהאמת והיושר אין לו שנוי. ולכך אמר כי כת שקרנים אינם רואים פני השכינה, בעבור שהם מרוחקים מן תאר השלישי". [וצרף לכאן, שכאשר רצו חכמים לשלול שה' יעשה נס ללא צורך, אמרו (ברכות נח.) "עביד רחמנא ניסא לשקרי (בתמיה)". ומדוע כינו הדבר דוקא בשם "שיקרא". אמנם כבר השריש המהר"ל בח"א לסנהדרין פב: (ג, קעב.) שהנסים באים מהאות וי"ו של שם הויה. והואיל ואות זו היא המורה על האמת, וכמבואר כאן, לכך מן הנמנע שיעשה בעולם נס בחינם, כי יש בכך משום סטיה מן האמת, ולא יתכן שמן האות המורה על האמת יבוא נס שיש בו בחינה של שקר. ולכך לשון חכמים הוא "עביד רחמנא ניסא לשקרי" (בתמיה דייקא), כי השקר שבנס שהוא לחינם מונע את אפשרות הנס (מפי האברך החשוב הרב ישראל ווגשל שליט"א)]. **ובנתיב התוכחה** פ"א [ב, קצא.] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "כי אלו ד' כתות הם רחוקים מאמתת מציאותו, אשר הוא יתברך מחויב המציאות, ואלו ד' כתות הם רחוקים ונבדלים מאמתת מציאותו. זה שאמר 'ארבע כתות אינם רואים פני שכינה', כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו. ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך, שהוא יתברך מחויב המציאות לגמרי... ואלו ד' בפרט הם רחוקים מן המציאות, ולכך אין רואין פני שכינה, שהוא מחויב המציאות... כת שקרנים, דבר זה ידוע, כי אין מציאות לדבר שקר כלל, ולפיכך כת שקרנים אין רואה פני שכינה... ותבין דברי חכמה

מאוד סדר אלו ד' דברים, ותמצא דעת קדושים. התחיל בחנופה, שהוא מרוחק מן פני שכינה מצד הימין. והליצנות הוא הרחקה מן פני השכינה מצד השמאל. וכת שקרנים הרחקה מן פני שכינה מצד הפנים בעצמם, כי חותמו של הקב"ה אמת. לשון הרע הוא הרחקה כנגד כולם, שהוא מרוחק מכל הצדדים. ודברים אלו יש להבין מאוד כי הם דברי חכמה מאוד. והפירוש כמו שאמרנו למעלה, כי אלו ד' דברים ראוי שיהיו רחוקים מן פני שכינה מטעם שהתבאר, ואין להאריך. ובארנו דברים אלו ג"כ בנתיב האמת בענין אחר, והכל דברי אמת".

(77) שאמרו שם שרק בשלשה דברים עבידי רבנן דמשנו במלייהו; במסכת, ובפוריא, ובאושפיזא, אך לא בשאר דברים, ולכך ניתן להחזיר להם אבידה בטביעות עין.

(78) כי החכמה חותרת לגלוי האמת [ראה הערה 81], ולכך מן הנמנע שיהיה שקר בחכמה. ועוד, כי החכמה היא האמצעי שדרכה יגיע האדם אל הקב"ה, ואם יהיה בה שקר, אזי החכמה לא תהיה אמצעי אל הקב"ה. ואודות שהחכמה מביאה לדביקות בה', כן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה:], וז"ל: "הדבקות הוא מכח החכמה... שראוי מצד החכמה שיהיה לו קירוב אל השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מ"ט [קלא.] כתב: "כי דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי על ידי החכמה יש דביקות אל האדם בו יתברך, והחכמה... היא כמו אמצעי בין הש"י ובין האדם... כי החכמה היא עם השם יתברך, עד שנחשב הש"י יסוד ועיקר אל החכמה, והוא יתברך בית החכמה. וכמו שהיסוד מקבל הבנין, כך הש"י הוא עיקר ויסוד, מקבל החכמה כי שם ביתה... כאשר החכמה היא שבה אל הש"י להתדבק בו יתברך, כי שם מקומה ושם היא חוזרת. וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם ואל יסוד שלהם... והחכמה הביאה אותו אל היראה... היינו כי אי אפשר מי שיש בו חכמה שלא יהיה ירא את הש"י, מאחר שיש בו חכמה... כיון שהחכמה היא הסיבה ליראה, הנה החכמה היא היסוד שנבנה עליו היראה". ובנתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב: "כי ע"י החכמה האדם מגיע ליראת שמים. כמו שאמרו חכמינו ז"ל 'אין בור ירא חטא'. שמזה תראה כי החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו. ודבר זה אין צריך ראיה". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "החכמה והנבואה... הם מעלות עליונות, אשר כל אחת ואחת מדריגה בפני עצמה... יש לכל אחד סדר מיוחד עם השם יתברך כאשר תבין". והרמב"ן בב"ב יב. כתב: "נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון. נבואת החכמים, שהיא בדרך חכמה". הרי שהשגת החכמה היא "נבואת החכמים". ולכך אין בחכמה שקר, כי אם יהיה בה שקר, היא תאבד את מהותה, לשמש כאמצעי לדביקות

בה'. ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] ביאר את השייכות בין חכמה לקדושה. וראה למעלה בהקדמה הערה 22. וראה להלן בבאר הששי הערות 78, 556, 623.

(79) פירוש - לא רק שאין בחכמה שקר, אלא גם אין בחכם שקר, כי כל מעשי החכם הם לפי האמת, וכמו שמבאר.

(80) נקיים לחלוטין מהשקר.

(81) וכמו שאמרו בב"מ [כד.] שת"ח אינו משנה בדיבורו בכל מילי, ולאו דוקא בקשר לחכמתו. ועוד אודות השייכות שבין אמת לחכמים, הנה אמרו במכות כד. על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "ליתי 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 כד.], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. והקנין השלושים וארבעה של התורה הוא "אוהב את המישרים" [אבות פ"ו מ"ז], וכתב על כך בדר"ח שם [שה:]: "ובמ"ח דברים שמנו חכמים שהתורה נקנית בהם, 'אוהב את המשרים', שהוא הרחקה מן השקר ומעמיד את חבירו על האמת, ומכל שכן שהוא יעמוד על האמת". ולמעלה בבאר השני [ד"ה בפ"ק דיומא] ביאר שמדת הת"ח שאינו מוותר. ודבריו שם קשורים מאוד לדבריו כאן. ולמעלה בסוף ההקדמה כתב: "חכמים, אשר אוהבים האמת", ושם הערה 108. ובהתחלת ההקדמה לתפארת ישראל [ב:] כתב שהחכם רחוק מהטעות, וראה שם הערה 6.

(82) כי מעלת החכמה חלה על החכם, וכשם שאין שקר בחכמה, כך אין שקר בחכם. ומעין מה שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מו:]: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה". וכן כתב גם לאידך גיסא; גנות של חכמה מסויימת חלה על הלומד חכמה זו, וכמו שאמרו [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם

שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.], והובא למעלה בבאר השני הערה 367. וכבר השריש ספר החינוך [מצוה טז] "כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות".

(83) פירוש - איך חז"ל יסתרו את דבריהם עצמם. וראה להלן בבאר החמישי הערה 36.

(84) "בהם" - בדברי חכמים.

(85) אולי צ"ל "כדרך".

(86) הגר"א בפירושו למשלי שם כתב: "להבין משל - הוא נגד תורה שבכתב... 'ומליצה' שהוא הנמשל. 'דברי חכמים וחידתם' מכנה אגדת חכמים 'חידה', מפני שדבריהם אינם מובנים, כמו חידה, ואי אפשר לחברם אם לא יבין התכלית הנלבשת בתוכם, ואז יבין גם החידה. ולכן 'דברי חכמים' הוא הנמשל ותכליתם של הדברים, ו'חידותם' הם הדברים עצמם, שהיא החידה". הרי האגדות של חז"ל נקראות בשם "חידה" לרוב סתימותם. אמנם המהר"ל כאן מבאר שאף רישא דקרא "להבין משל ומליצה" מתייחסת לדברי חכמים, שדברי חכמים הם "משל ומליצה". וכן להלן בתחילת הבאר החמישי הביא פסוק זה, והאריך לבאר מדוע דברי חכמה חייבים להופיע אלינו דוקא בלבוש של משל ומליצה, עיי"ש.

(87) הרי החסרון והפלא הוא בנו, ולא בדבריהם העמוקים. וכפי שדרשו [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "ואם ריק הוא - בכם הוא", וכמבואר למעלה בבאר השלישי הערה 167. וראה להלן בבאר הששי הערה 29, ובבאר השביעי הערה 88.

(88) כפי שכתב בהקדמה [ד"ה הרי שהם]: "ואם היו מֵי החכמה הלוך וחסור מן דורו של רבי אלעזר בן שמוע עד רבי יוחנן [עירובין נג.], שלא היו מן רבי אלעזר עד רבי יוחנן רק כמו ב' דורות או ג' דורות על היותר... והרי לא היו רק ב' או ג' דורות על היותר. ומה היה עד הנה, שיבשה הארץ בכללה ולא נמצא לחלוחית חכמה. ולא הניח לנו רב יוחנן לעשות בדורות אלו יחוס וערך מה". הרי שירידת הדורות נתלתה בפער הזמן. וראה להלן בבאר הששי הערה 802.

(89) שנאמר [קהלת ז, י] "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה", ופירש רש"י [ר"ה כה:]: "כי לא מחכמה שאלת על זה, לפי שהדורות היו טובים וצדיקים מן האחרונים, לפיכך היו הימים הראשונים טובים מאלה, שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים". ולמעלה בהקדמה [ד"ה ועתה ראה] כתב:

"בדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף". וראה שם בהערות 6, 20, 21. **ואודות מעלת** הדורות הראשונים הנובעת דוקא מפאת היותם ראשונים, ראה דבריו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני] שכתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות.... מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי. ודבר זה בעולם אחד ויש בו התחלה וסוף, אבל לעתיד בריאה חדשה יברא, והתחלה חדשה תהיה בעולם. ומפני שינוי הראש והסוף, יש שינוי לכלל צורת העולם, ומזה הגיע שינוי לצורת הנמצאים בעולם בהתחלה ובסוף, כמו שהתבאר. ונתחבר אל כל אחד ואחד חומר לפי ענייני הראוי לו; והדברים הקרובים אל הבריאה קרובים אל המציאות יותר, שהרי הם קודמים בבריאה, ודבר זה שהם נבראו קודם מורה שהם קרובים אל המציאות, וקדימת מציאתן - נמשך אחריו צורתו, והבדל שלהן - מצד צורתן, ולפיכך קדימת בריאתן נמשך אחריו הצורה. וזה שגורם אריכות מציאתן גם כן. והכל ימשך אחר הצורה... ולפיכך הנולדים קודם המבול היה חייהם ארוכים הרבה ביותר, כי היה להם קדימה לגמרי... ואותן שהיו קודם המבול היו קודמים... ולפיכך היה חייהם ארוכים הרבה מאוד, ודבר זה מבואר". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 325, ולהלן בבאר החמישי הערה 170, ובבאר הששי הערה 1135.

(90) בהקדמה [ד"ה אך החכמים], שהביא שם את הגמרא [עירובין נג.] שאמרו שם "לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא מחט נקב סדקית". ועוד אודות הפער שבין דורות ראשונים לדורנו, הנה אמרו בשבת קיב: "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורות] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל

שכן בדורות אלו, שאבדה חכמה מבני אדם", וראה שם הערה 26, ולמעלה בהקדמה הערה 58. ובנר מצוה [ח"א] הערה 218.

(91) הנה כאן תלה את ריחוק דברי חכמים מאיתנו בהבדלי הזמן. אמנם למעלה בתחילת הבאר השני כתב: "כי אין ספק מה שנראה דברי חכמים רחוקים, בשביל חילוף מדריגת החכמה. כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית, ועל פי החכמה הזאת מיוסדים דרכיהם. ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם". וכן כתב בסוף הבאר הראשון, וז"ל: "מה שחושבין [בני אדם] עליהם [על חכמים] דבר זה [שדבריהם רחוקים], הוא כמו שנתבאר, כי החלוף במעלת החכמה הוא שגורם לזה. כי להם בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו". וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה דור אחר דור", ושם הערות 323, 325. הרי שנתן שלש סבות שונות לבאר מדוע דברי חכמים רחוקים מבני אדם; (א) ההבדל במעלת החכמה [חכמה אלקית לעומת חכמה אנושית, וכפי שכתב בסוף הבאר הראשון ובתחילת הבאר השני]. (ב) ריחוק הזמן בין דורות אחרונים לראשונים [דבריו כאן, ולמעלה בהקדמה (ד"ה הרי שהם)]. (ג) הדברים אצורים במשל ומליצה [דבריו כאן, ולמעלה בבאר השלישי ד"ה שהאדם יחשוב, ושם הערה 184, ולהלן תחילת הבאר החמישי]. ויש לעיין בזה מה הצורך בשלשה טעמים שונים. **ומלבד זאת**, דבריו כאן טעונים ביאור מיניה וביה, שפתח בכך שדברי חכמים "הם דברי משל ומליצה", ועבר אח"כ לדבר על ריחוק הזמן, וסיים "לכך מן הדין עלינו לומר שלא נבין **חדות חכמתם**. ואילו היו הם עמנו **בזמן אחד**, אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם. אבל ההבדל והחלוק בין הזמנים עושה הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו". הרי שחיבר לחטיבה אחת טעם הזמן עם טעם החידות. ומיהו זה ניתן ליישב, שכוונתו היא שהואיל וישנו ריחוק בין זמן החכמים לזמננו, לכך דברי חכמים הם בעבורנו בגדר משל ומליצה. ולכך הטעם השלישי [משל ומליצה] הוא פועל יוצא מהטעם השני [הבדלי הזמן]. אך עדיין נשארו בזה שתי סבות [(א) ההבדל בין חכמה אלקית לאנושית. (ב) הבדלי הזמן]. והנפקא מינה תהיה בדבריו שכתב כאן: "אילו היו הם עמנו בזמן אחד, אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם", וכל זה הוא עפ"י הטעם של הבדלי הזמן. אך לפי טעם ההבדל במעלת החכמה [בין חכמה אלקית לאנושית], הרי אף אם היינו דרים עם חכמים בכפיפה אחת עדיין היה פער גדול בין חכמתם לחכמתינו, ומדוע כאן התעלם מסבה זו, והתייחס רק לסבת הבדלי הזמן. וצריך לומר, שדבריו כאן נוגעים רק לכך שדברי חכמים נאמרו במשל ומליצה.

ועל כך ביאר שהלבוש הזה לדברי חכמים הוא מפאת הבדלי הזמן, שהואיל ו"החכמה לראשונים ולא לאחרונים", לכך דברי הראשונים הם משל ומליצה עבור האחרונים. ועד כמה שנוגע למשל ומליצה, אם היו האחרונים בזמן אחד עם הראשונים, אכן לא היו דברי הראשונים נתפסים אצלם באופן של משל ומליצה. אך בנוגע להבדלי מעלות החכמה בין הראשונים לאחרונים, בזה לא עסק כאן כלל, ובזה לא היה אומר שאם האחרונים היו בזמן אחד עם הראשונים היו משתווים בגדולה. והמשך דבריו בסמוך ["ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה"] מורה להדיא שעיקר דבריו כאן נסובים סביב הציר של משל ומליצה, ולא על הבדלי מעלות החכמה. וראה להלן בבאר החמישי [ד"ה ובדבר זה] שכתב שאף אצל "חכמי האומות הקדמונים מאוד, שגם הם היו דבריהם סתומים מאוד מאוד עד שהראו פירושים לדבריהם, ודבר זה נמצא למי שראה דבריהם בספריהם, אם כן למה ישימו אשמה בדברי חכמים". הרי תלה את סתימת הדברים של חכמי האומות בכך שהם "חכמי האומות הקדמונים מאוד". מוכח שמרחק הזמן גורם לסתימת הדברים, אף שלא מדובר בהבדלי מעלות החכמה בינם לבינינו, כי אידי ואידי הן חכמה אנושית.

(92) הולך להוכיח מהגמרא בפרק הדר שרוב דברי חכמים הם משל ומליצה.

(93) לשון הגמרא שם: "אמר רבא, בפניו אסור וחייב מיתה, שלא בפניו אסור, ואין חייב מיתה". והגמרא תקשה על סוף דבריו מברייתא שממנה לכאורה מוכח שאף שלא בפניו חייב מיתה, וכמו שמביא כאן מיד.

(94) "כך שמה" [רש"י ב"מ נט:].

(95) ובביאור עונש זה, ראה דבריו בגו"א ויקרא פ"י אות ב, שכתב: "שלא היו [בני אהרן] מתים כל כך פתאום [ויקרא י, ב], אלא שהורו הלכה בפני רבם, שממהר לבא כפי מדתו, שהוא קופץ וממהר להשיב בפני רבו. ולפיכך אמר רבי אליעזר לאותו תלמיד שהורה הלכה בפני רבו שלא יוציא שנתו, כדאיתא בעירובין. והיינו מטעם זה כי ממהר לבא עליו הפורענות", ושם הערה 10.

(96) ולכך קשה מכאן על רבא שאמר שחייב מיתה רק כשהתלמיד הורה הלכה בפני רבו, הרי כאן לא היה בפניו.

(97) "בפניו הוה, והאי דקתני רחוק ממנו, שהיה רחוק מקומו ממקום רבו שלש פרסאות. ומיהו כי אורי, קמיה אורי" [רש"י שם].

(98) "ואי הוראה לאו רחוק ממנו הוה, מאי אתא רבי יוחנן לאשמועינן" [רש"י שם].

(99) שהנך מבין שרבה בר בר חנה לא בא לומר פרטים בעלמא על אותו תלמיד.

(100) בסוף מאמרו של רבינו אברהם בן הרמב"ם [שנדפס בהקדמה לעין יעקב, וכן בהקדמה למדרש רבה דפוס ווילנא], כתב זה"ל: "ומצאנו להם ז"ל מאמר נכבד, מורה ומודיע כי ימצא חידות ומשלים ברוב דבריהם. שאמרו בעירובין 'שלא תאמר משל היה'. הורונו בזה שיש בדבריהם דברים רבים שאינם על פי פשוטם. והשב ראיה זו על לבך, ושים עיניך בה, כי היא פליאה נכבדה וראיה גדולה".

(101) כאן מבאר להדיא שמתייחס לתלונות שנאמרו הן בכתב והן בעל פה, שהרי כתב "מה ששמענו וראינו בני אדם מתלוננים"; "ששמענו" מתייחס לדברים שבעל פה, "וראינו" מתייחס לדברים שבכתב. ואודות הדברים שבכתב, כבר נתבאר כמה פעמים שכוונתו לקונטרס נגד התלמוד שנדפס בחייו, וראה על כך במבוא לספר. וראה להלן הערה 1424.

(102) כן כתב למעלה בהתחלת הבאר השלישי [ד"ה התלונה השלישית], וז"ל: "ואנחנו נביא בזה היותר נראה רחוק ויותר קשה בדבריהם... מה שמצאנו בני אדם שהיו תמהים על דבריהם, שהם נראים רחוקים". וראה שם הערות 12, 179, ולמעלה הערה 22, ולהלן בבאר החמישי הערה 70.

פרק ב

(103) כן היא הגירסא בעין יעקב, ובגמרא שלפנינו לא נאמר "בן זמרא", וכן המשך המאמר הוא לפי גירסת העין יעקב, וכדרכו, שמביא כגירסא בעין יעקב. וראה למעלה בבאר השני הערה 15.

(104) תלונה זו מופיעה כתלונה רביעית בקונטרס נגד התלמוד.

(105) לשונו בנתיב האמת פ"ב [א, ר.]: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלהינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו וידעת וגו". וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך", והובא למעלה בהערה 67. ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם", ושם מאריך לבאר יסוד זה.

(106) לשון הרמב"ן [שמות יג, טז]: "ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג:] כתב: "כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים עד קריעת ים

סוף, שהיה בשביעי של פסח, ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו ואין חוץ ממנו". ולכך מן הנמנע שהקב"ה יתפלל מחמת שתי סבות; (א) אין למי להתפלל, כי אין זולתו. (ב) אין על מה להתפלל, כי ביכולתו הכל, ואין דבר נבצר ממנו.

(107) קריאת שמע ערב ובוקר [ברכות ב., ט:]. וראה בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.] שביאר שם הטעם שיש לייחד שמו יתברך בערב ובוקר. וכבר נתבאר למעלה [בבאר השני הערה 108, ולמעלה הערה 66] שאחדות ה' פירושה שאין זולתו, ולכך "אחדות השם יתברך ערב ובוקר" עומדת כנגד "כי אין זולתו".

(108) אודות שחז"ל תקנו סדר התפילה והברכות, ראה למעלה הערה 41. ומבאר כאן שב"סדר התפילה והברכות" נמצאות יכולתו וגבורתו של הקב"ה, וכגון בשמונה עשרה בברכת "אתה גבור". ובברכה שלאחר קריאת שמע של שחרית תיקנו לומר על החסד שעשה עמנו הקב"ה שגאלנו ממצרים והעבירנו בים, ושיקע צרינו בתוכו [רש"י ברכות יב. ד"ה שנאמר, וטור אור"ח סימן סו]. וכן ברכה שתיקנו לומר לאחר קריאת שמע של ערבית עוסקת בגאולת מצרים [ברכות יד:]. ולמאן דאמר שאין פרשת ציצית נאמרת בלילה, אומרים: "מודים אנחנו לך ה' אלקינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך מי כמוך וכו'" [שם].

(109) כפי שכתב למעלה בסוף הבאר השני: "כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו", ושם הערה 692.

(110) שהוא לשון מחשבה, וכמו שיבאר.

(111) כוונתו היא, שמצינו בחז"ל שדרשו על פסוק זה שהוא לשון תפילה [ברכות ו:, חולין קלד:], וכן שהוא לשון דין, וכמו שאמרו בסנהדרין מד. "'ויתפלל' לא נאמר, אלא 'ויפלל', מלמד שעשה פלילות ["דין" (רש"י שם)] עם קונו". וכן פירש הראב"ע בתהלים שם: "ויפלל - עשה דין". ובמצודות דוד שם: "קם מתוך העדה ועשה דין ומשפט בזמרי, ועל ידי זה נעצרה המגפה". והרד"ק בספר השרשים, שורש פלל כתב: "עשה משפט, שדקר זמרי וכזבי בת צור". הרי ש"תפילה" היא מלשון דין, ודין הוא מחשבה, כמו שיבאר בסמוך. והאור זרוע הלכות תפילה סימן קה הקשה על הגמרא בברכות [שדורשת הפסוק ללשון תפילה] מהגמרא בסנהדרין [שדורשת הפסוק ללשון פלילות, ולא ללשון תפילה]. ולפי דברי המהר"ל כאן לא קשה, כי שתיהן לשון מחשבה.

(112) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש פלל: "ענין הכל המשפט והדין... ואמר על התחנה והבקשה בבנין התפעל, 'ויתפלל אברהם אל האלקים' [בראשית כ, יז]... לפי שהמתפלל יבקש ממנו שישפטנו ברחמיו, ולא יפנה לרוב הרעה שעשה".

(113) לשון רש"י שם [בראשית מח, יא]: "לא פללתי - לא מלאני לבי לחשוב מחשבה שאראה פניך עוד. 'פללתי' לשון מחשבה, כמו [ישעיה טז, ג] 'הביאי עצה עשי פלילה'", וראה בגו"א שם אות יד.

(114) שמות כא, כב "ונתן בפלילים", ופירש רש"י שם "על פי הדיינים".

(115) דברים אלו צריכים ביאור, כי הרי כל מעשי האדם נובעים ממחשבתו [חוץ משגגה (כמבואר למעלה בבאר השני הערה 365)], ומהו היחוד של הדיינים הנקראים במיוחד ובמסוים על שם המחשבה. ועוד, מהי כפילות לשונו "דבר זה כך הוא, ודבר זה כך הוא". ונראה, כי דבריו כאן נסובים על ההכרעה שיש בדין, שהרי כל דין הוא הכרעה בין שני צדדים. וראה גו"א בראשית פ"ב אות יד, ושם הערה 34, שביאר שלכך שם "אלקים" הוא בלשון רבים, כי "כל משפט יש בו חלוף ורבוי כחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר הוא כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים". ועל כך אמרו בגמרא [סנהדרין ו:] "היכי דמי גמר דין, אמר רב יהודה אמר רב, איש פלוני אתה חייב, איש פלוני אתה זכאי". וכח ההכרעה הוא כח הדעת, וכפי שכתב הפחד יצחק, שבועות, מאמר מד אות י, וז"ל: "בכל ההוראות שבעולם, הרי ההכרעה היא בין שני צדדים. וכח ההכרעה, הרי הוא כחה המובהק של הדעת. דתחלת יצירתה של הדעת, לא באה לעולם אלא לשם שיקול הדעת. הדעת שוקלת ומכריעה", ושם מאריך בזה עוד. ולכך מעשי האדם, אע"פ שהם נעשים בדעת, אך הדעת שם היא רק היכי תמצא למעשה, ואופן להכשיר את המעשה, ואין הדעת חולקת חשיבות לעצמה. אך במשפט, שמהותו היא ההכרעה בין שני צדדים, הרי שעיקר מעשה השפיטה נעשה רק בדעת, ואין הדעת במשפט משמשת כהיכי תמצא לביצוע הדין, אלא אדרבה, ביצוע הדין הוא תולדה המשתלשלת מהכרעת הדעת, כי עיקר חלות המשפט הוא רק בדעת. ולכך רק הדיינים נקראים על שם המחשבה, ולא שאר מעשי האדם.

(116) פירוש - פעולת הזכרון נעשית על ידי המחשבה, ולא על ידי הראיה. וכן בגו"א בראשית פ"ל אות טו כתב: "לא שייך זכירה אלא בדבר שאינו בעין תמיד". ושם בשמות פכ"ח אות ט כתב: "מאי זכירה שייך [באבנים], רק ראיה שייך באבנים, שרואה אותם לפניו". וכן בנצח ישראל פי"ג [שכד:] כתב: "הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו". הרי שזכרון עומד כנגד ראיה, ולכך מקומו במערכת המחשבה. וכן בסמוך [הערה 122] יעמיד זכרון כנגד ראיה.

(117) מנחות לז. "'בין עיניך' [שמות יג, ט] מקום שמוחו של התינוק רופס". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "ואמר 'לזכרון בין עיניך', שיונחו במקום הזכרון בין העינים, שהוא ראשית המוח". ומובא להלן בהערה 518.

(118) רמב"ן שמות יג, טז: "ואמר בשל יד 'והיה לך לאות על ידכה' [שמות יג, ט], ודרשו בו [מנחות לו:] שהוא שמאל, שהלב נוטה לו". ובמנחות לז: אמרו "שתהא שימה כנגד הלב".

(119) רמב"ן שמות יג, טז: "הנה שורש המצוה הזאת [של תפילין] שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש, כנגד הלב והמוח, שהם משכנות המחשבה". ויש לדייק בלשונו, שכתב על התפילין של ראש "שיהיה מחשבתו תמיד כי הוא יתברך לו לאלקים", ועל תפילין של יד כתב: "שיהיה לבו אל השם יתברך תמיד", ולא הזכיר "כי הוא יתברך לו לאלקים". ומדוע "לו לאלקים" הוזכר רק בקשר לתפילין של ראש דוקא. והענין מתבאר על פי דבריו בגבורות ה' ר"פ לט [קמד.], שכתב: "כתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלו תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יצ"מ שהוציא אותם על ידי נסים... ומה שאמר ר"א 'אלו תפילין שבראש', כי תפילין על הזרוע, שישראל דבקים בהקב"ה, ולפיכך כתיב בהם [דברים ו, ח] 'וקשרתם'. וזה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש, ששם אין קשור, רק שהשי"ת נקרא עליהם, ובמה שהשי"ת נקרא עליהם, הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא 'אלקי ישראל'... ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלקי ישראל אשר לו הגבורה, והבן זה". וזהו דיוק לשונו כאן; "לו לאלקים" מורה ששם ה' נקרא אליו, ונבדל מהם, ועל כן כתב תיבות אלו רק אודות תפילין של ראש. וראה להלן הערה 514.

(120) בא לבאר שאין הציצית נקראים על שם המחשבה, ומתוך כך יתבאר יותר מדוע התפילין נקראים על שם המחשבה.

(121) רש"י במדבר טו, לח: "'ציצית' על שם 'וראיתם אותו' [במדבר טו, לט], כמו 'מציץ מן החרכים'".

(122) מעמיד כאן זכרון של תפילין לעומת ראיה של ציצית, כדי להורות שזכרון שייך למחשבה [ולכך נקראו "תפילין"], לעומת הראיה המופקעת מזכרון, וממילא מופקעת ממחשבה, וכמבואר בהערה 116.

(123) אין כוונתו שהתפילה זקוקה לכוונה ומחשבה **כדי** שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו, ולפי זה החלק הראשון של המשפט ["כי התפילה צריכה כוונה ומחשבה"] נאמר כלפי האדם, ואילו החלק השני של המשפט ["שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו"] נאמר כלפי מעלה. כל זה אין לומר, שהרי לא הזכיר כאן תיבת "כדי". אלא שני החלקים של המשפט מכוונים כלפי האדם, שהתפילה צריכה כוונה ומחשבה בבקשה עצמה, ושיתחנן על נפשו שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו. באופן שהמלים "שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו" הן מגדירות את הבקשה, ולא שהן מגדירות את השלב של המענה והתשובה. וההדגשה היא שיבקש דבר בכוונה ובמחשבה, ולאפוקי מבקשה ששפתותיו נעות ולבו בל עמו. וכן מבואר בהמשך דבריו. וראה ציונים 172, 201. **ואודות שמהות** התפילה היא המחשבה, הנה נאמר [בראשית מח, כב] "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי", ופירש רש"י שם "בחרבי ובקשתי - היא חכמתו ותפלתו". וכתב על כך הגו"א שם [אות כה]: "התפילה נקרא 'קשת', שהלשון - שבו תלוי התפלה - נקראת 'חץ' בהרבה מקומות, ותפילת הצדיק עולה למעלה קורעת עליונים ותחתונים, כמו החץ מן הקשת". והנה הלשון שבאדם מקבילה לחץ, אך מה נמצא באדם שיהיה מקביל לקשת. זאת ועוד, התפילה אינה נקראת "חץ", אלא "קשת", שהרי בפסוק נזכר "בקשתי", ולא נזכר "בחצי". אמנם על פי דבריו כאן ניחא, שכשם שהחץ אינו פועל מצד עצמו, אלא הוא נפעל על ידי דריכת הקשת, כך הלשון אינה פועלת מצד עצמה, אלא היא נפעלת על ידי דריכת המחשבה. ולכך, המקביל לקשת באדם הוא המחשבה. והתפילה נקראת "קשת" יותר מאשר "חץ", כי מהות התפילה היא המחשבה והכוונה, וכפי שביאר כאן. וכשם שהתפילה גופא נקראת על שם המחשבה [לשון "פלל"], כך התפילה משולה לקשת דוקא.

(124) פירוש - האדם בתפילתו צריך לכוון שכל מאיוויו ורצונותיו יהיו שקועים בבקשת הטובה שהוא מבקש, ולהעמיד את עצמו במצב שהוא מתחנן וחפץ בבקשת הטובה שהוא מבקש. ופירוש משפט זה הוא, שרצונו ומחשבתו של המתפלל, חפצים מאוד בבקשת הטוב. ודבריו עוסקים בזיקת המתפלל לבקשתו. ועיין בחידושי רבי חיים הלוי על הרמב"ם בהלכות תפילה [פ"ד ה"א], שביאר שיש בתפילה שתי כוונות; שעומד לפני המלך, וכוונת המלים. ודברי המהר"ל כאן עוסקים בכוונה השניה, שהיא הכוונה בבקשה עצמה, שהמתפלל מאוד רוצה בטובה שהוא מבקש. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ב, ה] "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ופירש רש"י שם "ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין

לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו". [וראה להלן הערה 163]. הרי שהתנאי לתפילה הוא שהאדם ידע את ערכו של הדבר שעליו הוא מתפלל ["וידע שהם צורך לעולם"], ומתוך כך ידבק לגמרי בבקשתו. וראה עוד בגו"א בראשית פ"ל אותיות ו, ז, שביאר שם את הצורך בתפילה שהאדם ירצה מאוד את הדבר שעליו הוא מבקש.

(125) בא לבאר שהואיל ו"תפילה" מורה על השתוקקות המתפלל לבקשתו, מה שייך לומר כלפי הקב"ה לשון "מתפלל".

(126) לשונו בנתיב התשובה פ"א [ד"ה ומה שאמר]: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל. ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו לו חייו. ולא נקרא זה 'טוב', שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם". ובמנחות נג: אמרו '"מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'". וראה בתפארת ישראל פי"ב [קצב:] שכתב: '"מטוב' הוא הקב"ה. שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'". ולכאורה יש בזה שני טעמים שונים לכך שהקב"ה הוא הטוב האמיתי; (א) שהוא מטיב לכל. (ב) שהוא קדוש ונבדל מן החומר. אמנם חד הם, כי בנתיב החסד פ"א [א, קמו.] הגדיר את בעל החסד כך: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [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". וראה להלן ציון 553, ובבאר השביעי הערה 68.

(127) לשון רש"י שם: "ורב חסד - לצורכי חסד [לנזקקים לחסד], שאין להם זכיות כל כך". ובנתיב התשובה פ"ו [ד"ה ואמר ארך אפים] כתב: '"ורב חסד' פירוש כאשר הוא יתברך משלם הטוב לאדם, ומשלם ברוב טוב, אף כי יש כאן דבר שלא יעשה עמו חסד, מ"מ מצד רבוי החסד שהוא עם הש"י, גובר החסד שהוא אצל הש"י. ומפני זה דרשו [ר"ה יז.] 'רב חסד' מטה ידו כלפי חסד. כי כאשר הזכיות והעונות שוים, הש"י מכריע לכף זכות, מפני רבוי הטוב שנמצא אצלו יתברך".

(128) מיכה ז, יח "מי קל כמוך נושא עון ועובר על פשע וגו' כי חפץ חסד הוא". ובספר תומר דבורה ביאר "כי חפץ חסד הוא" מקביל ושוה ל"ורב חסד", וכפי שכתב כאן מקודם "ורב חסד".

(129) פירוש - הואיל והקב"ה הוא הטוב האמיתי ורב חסד וחפץ חסד, לכך הקב"ה הוא בגדר "מבקש הטוב". וכמו שמוטל על המתפלל להיות משתוקק לטובה, ולהיות מבקש הטוב, כך הקב"ה הוא לעולם בגדר "מבקש הטוב".

(130) כן כתב הרמב"ם בספר מלות ההגיון שער שלשה עשר, וז"ל: "ומהם השם הנעתק, הוא שיהיה שם, עיקר הנחתו בשורש הלשון יורה על ענין מה, ואחרי כן נלקח בעבור דמיון מה בין שני הענינים... כשם ה'תפלה', אשר היא בשורש הלשון שם הבקשה, ואחר כן נעתק אל ענין מיוחד, בצורה מיוחדת". וכן נאמר [דה"ב ז, יד] "ויתפללו ויבקשו פני".

(131) שלא יבטא את בקשתו כלפי חוץ, אלא יהרהר בבקשתו בתוך לבו.

(132) מעצמו, הרי אין בידו לסייע לעצמו למלאות את מבוקשו. מה שאין כן אצל הקב"ה, אין הבקשה מופנית לזולתו, וכמו שיבאר בהמשך.

(133) בספר "ביאור שמות הנרדפים" להרה"ג רבי שלמה אהרן ורטהימר זצ"ל, הביא תחת ערך "תפלה" את דברי הרמב"ם [שהובאו בהערה 130] שביאר ש"תפילה" היא לשון בקשה, וכתב על כך: "אבל הן לא נמצא במקרא שישתמשו בשום מקום בשם 'תפילה' על הוראת בקשה ותחינה מאיש, שיאמר 'ויתפלל אל המלך'... כמו שמשתמשים בו בשאר לשונות של בקשה ושאלה. ולא יאמר שם 'תפילה' כי אם רק אל הבקשה מה' לבד. ולפי דברי הרמב"ם, איך עזבו לגמרי עיקר הנחתו בשורש הלשון, ולא זכרו אותו אף פעם אחד במקרא על הבקשה מאיש, והלא דבר הוא". וכמו כן יש להעיר על דברי המהר"ל כאן, מדוע לשון "תפילה" [שהיא בקשה], לא נאמרה מעולם כלפי בני אדם, אלא רק כלפי הקב"ה. והנראה, כי רק כלפי הקב"ה יש מן הצורך שהמבקש יכוון ויחשוב היטב על בקשתו, אך כלפי בני אדם, אין זה מעכב אם המבקש כיוון או לא כיוון היטב בבקשתו. והואיל ולשון "תפילה" נאמרה במיוחד ובמסוים על המחשבה המושקעת בבקשה, לכך נתייחדה לשון זו רק בבקשה מהקב"ה, הבוחן כליות ולב, ולא בבקשה מבני אדם.

(134) ד"ה ואילו אמר.

(135) ראה הערות 160, 177, 203 שנאמרו בזה ארבעה הסברים. וא"כ מה שאמרו ש"הקב"ה מתפלל" הכוונה היא שהקב"ה חפץ בטוב, מחמת שהוא יתברך רב חסד וחפץ בחסד. ובדרך ה' לרמח"ל, חלק א, פרק שני, כתב: "הנה התכלית בבריאה היה להיטיב

מטובו יתברך שמו לזולתו", ושם מבאר יסוד זה, שהטוב האמיתי רוצה להטיב לזולתו. וכן כתב בסמוך [ציון 155].

(136) מבלי להקדים ולומר "יהי רצון".

(137) מבלי להקדים ולומר "יהי רצון".

(138) פירוש - הרבה מאוד מהבקשות מתחילות עם המלים "יהי רצון מלפניך", וכמו "יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו" [תמיד פ"ז מ"ג], "יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם" [ברכות כח:], "יהי רצון מלפניך ה' אלקי שתצילני מעזי פנים" [ברכות טז:], "יהי רצון מלפניך שלא אחטא עוד" [יומא פז:], ועוד ועוד.

(139) פירוש - יש הבדל בין בקשה שמתלוה אליה רצון הקב"ה להשפיע אותה, לבין בקשה שלא מתלוה אליה רצון הקב"ה להשפיע אותה. דוגמה לדבר נמצא בהבדל בין בקשת צרכי אדם מהקב"ה, לבין בקשת תורה מהקב"ה; הנה אמרו חכמים [ברכות נ.] שבבקשת צרכי אדם אין לבקש מהקב"ה אלא "כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" [רש"י שם]. ומכל מקום, בבקשת תורה מהקב"ה, שואל האדם כל רצונו, ועל כך נאמר [תהלים פא, יא] "הרחב פיך ואמלאהו", "לשאול כל תאותך" [רש"י שם]. מהו פשרו של חילוק זה. התשובה על כך היא נמצאת ברצון המתלוה לבקשה. כי לגבי השפעת התורה השריש המהר"ל כמה פעמים שהקב"ה משפיע תורה תמיד ללא הפסק [תפארת ישראל ס"פ נו], ולכך ברכת התורה היא בלשון הוה "נותן התורה", ולא בלשון עבר "נתן התורה" [שם, דרוש על התורה (לה:), נתיב התורה פ"ז (א, לב:), וגו"א דברים פ"ה אות ח, וראה להלן בבאר השביעי הערה 45]. והביאור הוא, שכמה פעמים כתב שאין דבר קרוב אל ה' יותר מהתורה [גו"א שמות פ"כ אות ג, ושם הערה 19, דר"ח פ"ו מ"ח (סוף שז.), נתיב התורה פ"ד (א, סוף יז:), ועוד]. ובנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד" [ראה להלן בבאר השביעי הערה 227]. וממילא ברי הוא שהקב"ה משפיע תורה תמיד, מפאת קרבתה אל ה'. ולכך רק לגבי תורה מצינו הרחבת פה שאינה קיימת בשאר בקשת צרכי אדם. כי לגבי תורה יש רצון מצד הקב"ה להשפיע אותה תמיד בלי די, ולכך אין לגביה את אותה הגבלה הקיימת בבקשת שאר צרכי אדם, שלגביהן אין לנו ידיעה מראש כמה רצון מתלוה אליהן. הרי שהרצון מאפשר שהבקשה תתמלא "בשלימות ממנו יתברך". וצרף לכאן את דברי הגר"א [על תיקוני זוהר דף 105] שתפילה שהיא בשביל צער שכינה הרי היא נענית יותר משאר תפילות.

(140) בא לבאר את משפטו האחרון; "ולפיכך אמר שהתפילה, רוצה לומר בקשתו **וחפצו**, שיהיה **הרצון** הגמור על זה". ואם כבר יש חפץ, מה הצורך ברצון. ופירושו, שהואיל והקב"ה חפץ בדבר, מהי התוספת ההדגשה שהרצון הגמור יחול על החפץ.

(141) רצון.

(142) לשון המלבי"ם [ויקרא א, אות כו]: "יש הבדל בין 'רצון' ובין 'חפץ'. כי הרצון הוא תכונה מחשביית, והחפץ היא תכונה נפשיית. גדר הרצון הוא שמחשבתו מסכים אל הדבר, ובוחר בו. וגדר החפץ שיש לו אל הדבר נטיה נפשיית ע"י שמתאוה או שחומד בו... מה שאין כן הרצון, נקי מכל נטיה נפשיית, כי הוא מפעולת השכל והבחירה... כי האדם כשימלך עם מחשבתו לא ירצה בדבר רע. ולכן לא תמצא בשום מקום בתנ"ך פעל 'רצה' לדבר רע, רק פעל 'חפץ'. כמו [ישעיה סו, ג] 'בשקוציהם נפשם חפצה'... וכן אמר [דברים כה, ז] 'ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו'... שבאמת רצון האדם ומחשבתו ירצה לעשות מצות ה', רק שחפץ נפשו ימנעהו, כי לא מצאה חן בעיניו, וגבר החפץ על הרצון. ולפעמים יתאמץ האדם ויגביר רצונו על חפצו". הרי ש"רצון" הוא יותר במעלה מ"חפץ". וכן כתב במשלי יעקב למגיד מדובנא ר"פ כי תצא, והביא ראיות רבות לכך.

(143) במורה נבוכים. והולך לבאר טעם שני מדוע ההקדמה לבקשה היא "יהי רצון".

(144) פירוש - כאשר הקב"ה פועל על פי רצונו, אין זה נחשב שנוי חלילה, אלא זו גדרה של הרצון, שהוא נמצא רק כשיעלה הרצון, ואין זו תלות בגורמים חיצוניים. וזה לשון הרמב"ם שם: "כל פועל בעל רצון, שיעשה פעולותיו בגלל דבר אחד, הוא בהכרח יתחייב לו שיעשה עת אחת, ולא יעשה עת אחרת, מפני מונעים או מתחדשים. והמשלו, שהאדם, על דרך משל, ירצה שיהיה לו בית, ולא יבנהו מפני מונעים; וזה כשלא יהיה החומר שלא נמצא, או שיהיה נמצא ולא יבוא לקבל הצורה, להעדר הכלים, והנה יהיו החומר והכלים נמצאים ולא יבנה, להיותו בלתי רוצה לבנות, מפני שאינו צריך למחסה. וכשיתחדשו מתחדשים, כחום או קור, יביאהו לבקש המעון, אז ירצה לבנות. הנה כבר התבאר, כי המתחדשים ישנו הרצון, והמונעים יעמדו כנגד הרצון, ולא יעשה בעבורם. זה כולו כשיהיו הפעולות מפני דבר אחד חוץ לגוף הרצון; אמנם כשלא יהיה לפועל תכלית אחרת בשום פנים, אלא היותו נמשך אחר הרצון, יהיה הרצון ההוא בלתי צריך למביאים [לגורמים], והרוצה ההוא - אף על פי שלא יהיו לו מונעים - לא יתחיב שיעשה תמיד, אחר שאין שם תכלית אחת יוצאת אשר בגללה יעשה ויתחיב כשלא יהיו מונעים למצוא התכלית ההוא שיעשה. כי הפועל הנה נמשך לרצון לבד. ואם יאמר אומר, זה כולו אמת, אמנם היותו רוצה עת אחת, ולא ירצה עת אחרת, האין זה שינוי. נאמר לו,

לא, שאמיתת הרצון ומהותו, זה ענינה, שירצה ולא ירצה ["שאילו היה הרצון רצוף, חדל להיות רצון, ונעשה טבע" (ביאור הרב קאפח שם)]. ואם היה הרצון ההוא לבעל חומר, עד שיבוקש בו תכלית אחת יוצאת, יהיה רצון משתנה לפי המונעים והמתחדשים. אמנם רצון הנפרד [הנבדל], אשר אינו מפני דבר אחר בשום פנים, אינו משתנה, ולא היותו רוצה עתה דבר, וירצה זולתו מחר, שינוי בעצמו... כמו שהיותו פועל ולא פועל אינו שינוי, כמו שבארנו. והנה יתבאר כי רצוננו ורצון הנפרד אמנם יאמר עליהם 'רצון' בשתוף, ואין דמיון בין שני הרצונים". וראה ציון 193.

(145) שלא נתלה הדבר ברצון, אלא בנסיבות המשתנות.

(146) דוגמה לדבר; אף על פי שמצות יבום קודמת למצות חליצה [יבמות לט:], אם היבם אינו רוצה לייבם אין כופין אותו [שם]. וכשהיו היבם והיבמה באים לפני רב האמורא, היה אומר ליבם; אם רצונך חלוץ, ואם רצונך ייבם, שבך תלה הכתוב, שנאמר [דברים כה, ז] "ואם לא יחפוץ האיש וגו'" [יבמות לט:]. הרי כשהדבר נתלה ברצון, אין העדר הרצון נחשב לחריגה מכך, כי זהו טבע הרצון, פעמים רוצה, ופעמים אינו רוצה.

(147) שבקשת "יהי רצון" מורה על הרצון הגמור שיחול על הבקשה.

(148) כמבואר בהערה 126.

(149) כפי שכתב בנצח ישראל פי"ג [שכב.]: "כי הדין והמשפט יש בו טעם ועצה", ושם הערה 43. ולכך אין מידת המשפט צריכה לבקשה ולעצה, כי היא עומדת בזכות עצמה. וראה ציון 187.

(150) דוגמה לדבר; לגבי תשובה מצינו שהקב"ה הוא היחידי שאמר "יעשה תשובה", שאמרו חכמים [ירושלמי מכות פ"ב ה"ו] ש"שאלו לנבואה חוטא מה עונשו, אמרה [יחזקאל יח, ד] 'הנפש החוטאת היא תמות'... שאלו להקב"ה חוטא מה עונשו, אמר יעשה תשובה ויתכפר". וביאר זאת בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אבל יש]: "הנבואה... היא גוזרת דין על החוטא, כי הנבואה היא במדת הדין, ודין החוטא הוא המיתה... והשם יתברך מקבל אותו, כי זהו מדת השם יתברך, שהוא מקבל כל הנמצאים שהם שבים אליו". וכן נאמר [יחזקאל יח, כג] "החפוץ אחפוץ מות רשע נאום ה' אלקים הלא בשובו מדרכיו וחיה". וכל קבלת התשובה היא אפשרית רק על ידי מדת הרחמים, וכפי שביאר המסילת ישרים פרק ד, וז"ל: "לפי שורת הדין ממש היה ראוי... שלא יהיה תקון לחטא כלל... הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכך לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. אמנם מדת הרחמים היא הנותנת... שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה... וזה חסד ודאי

שאינה משורת הדין". ובירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב אמרו שהקב"ה אמר על מנשה בן חזקיה "אם איני מקבלו בתשובה, הרי אני נועל את הדלת בפני כל בעלי תשובה. מה עשה לו הקב"ה, חתר לו חתירה מתחת לכסא הכבוד שלו, ושמע תחינתו". הרי שהקב"ה "חפץ ומבקש הטוב בכל כוונתו וחפצו", אף ששורת הדין אינה מחייבת זאת. וראה להלן הערות 176, 759.

(151) והנה נאמר [בראשית ח, כא] "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם וגו'". ואמרו על כך חכמים [ב"ר לד, י] "הרשעים הן ברשות לבן, 'אמר נבל בלבו' [תהלים יד, א], 'ויאמר עשו בלבו' [בראשית כז, מא]... אבל הצדיקים לבן ברשותן, 'חנה היא מדברת על לבה' [ש"א א, יג], 'ויאמר דוד אל לבו' [ש"א כז, א]... 'ויאמר ה' אל לבו'". וכתב שם היפה תואר: "כי הרשעים תאוותם אשר בלבם מושלת עליהם... מה שאין כן הצדיקים הוא להפך, כי המה מושלים ביצרם. ומה שאמר בהקב"ה 'ויאמר ה' אל לבו', גם כן הכוונה כי מדת הרחמים כובשת את מדת הדין". הרי שכשם שהצדיקים מתאווים לכבוש את יצרם ולעשות רצון קונם, כך הקב"ה חפץ שמדת הרחמים תכבוש את מדת הדין.

(152) "כי השם יתברך עושה חסד אף למי שאינו ראוי" [לשונו בגו"א בראשית פכ"א אות כא, ושם הערה 108]. ובגבורות ה' פס"ט [שיז:] כתב: "מידת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע... שעושה חסד כאשר הוא צריך לצדיק ולרשע". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי". ונאמר [שמות לג, יט] "ורחמתי את אשר ארחם", ופירשו חכמים [ברכות ז.] "אף על פי שאינו הגון".

(153) כפי שאמרו במשנה [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו", ואמרו על כך בגמרא [שם] "מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". וביאר זאת בתפארת ישראל פ"ו [קא:], וז"ל: "פירוש, שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה... ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלהים', לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך' הוא עושה מדותיו שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר

זה הוא יציאה מן היושר מה שאין ראוי". הרי המהלך בעולם הוא דין, ולכך בעולם שנברא בדין "אין ראוי שיהיה נמצא בעולם דבר שאינו מצד המשפט". **דוגמה לדבר**; רש"י [ויקרא כ, יז] כתב: "מדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". וביאר הגו"א שם אות יח: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, ב], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה" [והובא למעלה בבאר השני הערה 660]. הרי שהעולם אינו יכול להברא באופן הסותר לתורה. והוא הדין שהעולם אינו יכול להברא באופן הסותר למשפט. וראה ציון 188.

(154) אוזן מלים תבחן, שכך היא התפילה "הטוב ומטיב לרעים ולטובים" [תפילת מוסף לר"ה ויוה"כ]. והיה סגי לומר "המטיב לרעים ולטובים", ומדוע אמרו "**הטוב** ומטיב לרעים ולטובים". אלא שהם הם הדברים. מידת טובו של הקב"ה היא המחייבת שיפעל טוב גם שלא מצד המשפט. ורק מחמת שהוא "הטוב", לכך הוא "מטיב לרעים ולטובים". וכן אנו אומרים בסליחות [סוף הפיוט שומע תפילה] "דרכך אלקינו להאריך אפך לרעים ולטובים והיא תהלתך". והביאור ב"היא תהלתך" הוא שבכך מתבטאת מידת טובו של הקב"ה.

(155) ראה הערה 135.

(156) כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ד סוף אות ד לבאר מדוע קין היה עובד אדמה [בראשית ד, ב], למרות שהבל פרש מעבודת האדמה מחמת שהאדמה נתקללה [רש"י שם], וז"ל: : "דנפש רע מתאוה לרע, וקין נפש רע היה לו, שהרי הביא מן הגרוע לקרבן [רש"י בראשית ד, ג], ולפיכך היה מתאוה לדבר המקולל כמו האדמה. שכן תמצא לעולם, כי הטוב מתאוה לטוב, והרע לדבר שאינו טוב", ושם הערה 34. ובהקדמתו לדר"ח [ט.] כתב: "הנזיקין... אין לאדם שום טובה והנאה [למי שמזיק את חבירו]... ואם עושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב 'נפש רשע איותה רע'. ורוצה לומר כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאוה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע, הוא נמשך אל הרע בטבע". וכן כתב בח"א לב"ק לב. [ג, ה.]. ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה וכנגד ג'] כתב: "'וכסלים ישנאו דעת' [משלי א, כב], וזה כנגד בני אדם שהם רעים ורשעים, לא מצד שהם מתאוים אל התאות, רק שהם רעים, ונפש רשע מתאוה לרע, מפני שהוא רע", ושם הערה 24. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רא.], נתיב הלשון פ"ג [ב, ע:], נצח ישראל פכ"ה [תקל:], ושם הערה 89.

(157) לכל, ולא היתה במאמר כזה שום תלונה, הואיל ולא נזכר בו שהקב"ה מתפלל.
(158) שאמרו שהקב"ה מתפלל.
(159) "ולא אמרו שהקב"ה חפץ או מבקש" [לשונו למעלה סד"ה ונקראת התפילה]. וראה הערה 203.
(160) בא לבאר כיצד "בית תפלתי" הוא בית המקדש, כי בודאי פשוטו של מקרא "ושמחתים בבית תפילתי" נאמר על בית המקדש, שלשון הפסוק במילואו שם [ישעיה נו, ז] הוא "והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי עולתיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי וגו'".
(161) לשון הרמב"ם בספר המצות, מצות עשה ה: "ואמרו [מדרש תנאים ממדרש הגדול פרשת ראה] עבדהו בתורתו, עבדהו במקדשו. כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו, כמו שבאר שלמה עליו השלום". ודברי שלמה המלך נמצאים במ"א פרק ח, פסוקים כב-נג, ושם מבואר שבית המקדש יהיה מקום התפילה של ישראל על כל צרה שלא תבוא.
(162) כמבואר בתפילת שלמה [מ"א ח, ל-נב], שבמקדש יתפללו שהקב"ה ירחם על ישראל לסליחת חטא [שם פסוק ל], להנצל מאויבים [שם פסוק לג], להורדת גשמים [שם פסוק לה], וכיו"ב. ושם שלמה מדגיש שהצרות השונות באו מחמת חטאי ישראל, וכמו [שם פסוק לה] "בהעצר שמים ולא יהיה מטר כי יחטאו לך והתפללו אל המקום הזה וגו'", הרי שעצירת הגשמים היתה כדין מחמת חטא, ועם כל זה ישראל יהיו נושאים תפילה להורדת גשמים. הרי שהתפילה היא שהקב"ה יתנהג עם ישראל במדת טובו, ולפנים משורת הדין.
(163) לשונו בגו"א בראשית פ"ל אות ו: "כי מי שאינו מתפלל על טובה, [הקב"ה] אינו נותן לו". והרמב"ן שמות ד, י, כתב אודות כבדות פיו של משה רבינו, וז"ל: "והנה משה מרוב חפצו שלא ילך [לפרעה], לא התפלל לפניו יתברך שיסיר כבדות פיו... והקב"ה, כיון שלא התפלל בכך, לא רצה לרפאותו". וכן רמז לכך בגו"א דברים פ"ג אות יב [ד"ה שמא]. וכן נאמר [בראשית ב, ה] "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ופירש רש"י שם "ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו" [הובא למעלה הערה 124]. וכתב שם בגו"א אות יג, וז"ל: "כלומר, שאם לא התפלל עליהן, מכל שכן שלא היה נותן המטר, שהרי האדם מכיר בטובתן, ואפילו הכי לא התפלל עליהן, אם כן הוא כפוי טובה, והוא יותר

גרוע מן מי שלא מכיר בטובת המטר". הרי מי שאינו מתפלל על הדבר החסר לו, הרי הוא בגדר כפוי טובה, ובודאי שהקב"ה לא יתן לו את משאלתו.

(164) ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה דוקא לגבי "בית תפילתי" נאמרה לשון שמחה ["ושמחתים בבית תפילתי"], והלא דבר הוא. אלא שכבר נתבאר למעלה [בבאר השני הערה 587] ששמחה מורה על שלימות היוצאת מהשיעור הרגיל, וזהו גדרו של "טפח שוחק" [סוכה ז., וכמבואר שם בבאר השני], שהוא טפח מרווח משיעור טפח רגיל. ולכך כאשר נאמר כאן שהקב"ה מתנהג עם ישראל בהנהגה שהיא מעבר לשורת הדין ובהפלגה ["בית תפילתי"], שם בדוקא מצטרפת לשון שמחה, שאף היא מורה על חריגה מהשיעור וההגבלה. וכשהרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, הוטבו בעיניו. **ועוד מתבאר** מדבריו שאין תפילת ישראל הסבה למענה הקב"ה, אלא היא תנאי למענה הקב"ה. כי הקב"ה בלא"ה מצד עצמו חפץ ומבקש לעשות הטוב להם, רק שאם אין ישראל מתפללים על כך, אזי יש כאן מניעה שהקב"ה יעשה להם הטוב, וכמו שהתבאר בהערה הקודמת. אך אחר שישראל מתפללים, מסתלקת אותה המניעה, ובכך נסללת הדרך למענה הקב"ה.

(165) אין כוונתו רק לומר שלישנא דקרא נקיט [ראה רש"י סוטה ב. ד"ה המקנא], אלא טעם עיקר יש בזה. שהואיל ותפילת ישראל היא תנאי למענה הקב"ה, אם כן הכל תלוי בתפילת ישראל. והרי אצל ישראל ברי הוא שהבקשה תיקרא בשם "תפילה", ולכך אף בקשת הקב"ה תיקרא בשם "תפילה", מחמת שהיא פועל יוצא מתפילת ישראל.

(166) כפי שדוד המלך אמר על עצמו "ואני תפילה" [תהלים קט, ד]. וכן [תהלים סט, יד] "ואני תפלתי לך ה' וגו'". ולהלן בבאר הזה [ד"ה ומפני כי], כתב: "כי השם יתברך נמצא אל האדם, כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך. ואם האדם מעיין בתפלתו, ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי. ומה שאמר [ר"ה יז:] שנתעטף כשליח צבור, מפני כי העטוף של שליח צבור הוא שלא יהיה לו נטיה ימין ושמאל לשום צד כלל, וזהו העטוף. ואז הקריאה בכוונה לגמרי מתוך עומק הלב ואמתתו. ולא כך כאשר אינו מעוטף, שאז אפשר כי הוא פונה לדברים אחרים, ואין הקריאה מאמתתו, ודבר זה מבואר. אמנם אין הדבר תולה בעטוף הטלית, רק כאשר הקריאה מאמתתו בכונה, דבר זה נקרא 'עטוף', בעבור שהוא מסולק משאר דבר, ואין לו נטיה ימין ושמאל. וזהו מהות העטוף, לא זולת זה. ולפיכך נאמר בכתוב לשון זה כאשר הוא קורא אל ה' מאמתות מחשבתו, שכך כתיב [תהלים קב, א] 'תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו'. וכן [תהלים קז, ה-ו] 'נפשם בהם תתעטף ויזעקו אל ה' בצר להם וגו'". וזה כי העני

שהוא חסר הפרנסה, והוא צריך מאוד לפרנסה, מסלק עצמו מכל דבר, עד שאין לו שתוף לשום דבר, ואז קורא מאמתתו. וזה 'ולפני ה' ישפוך שיחו'. וכן 'נפשם בהם תתעטף', כי מפני הצרה, שהגיע להם סכנה, מסלקים עצמם מכל דבר מבלי פנות המחשבה לשום דבר. וזה שרצו חכמים גם כן שאמרו שנתעטף כשליח צבור וקרא לפניו שלש עשרה מדות. כי כאשר האדם מכוין לגמרי מבלי פנות ימין ושמאל, ג"כ השם יתברך נמצא אליו, ואז האדם דבוק בו יתברך במדת טובו, וזהו מהות העטוף כאשר הקריאה בכוונה".

דוגמה לדבר; בדרשה לשבת הגדול [ריג.] כתב: "ויש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא, קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג-יב], וכן לנשיא [שם פסוקים כב-כו], וכן להדיוט [שם פסוקים כז-לה]... הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". וכן כתב שם בהמשך [ריט.]. וכן "שלמי העובדי כוכבים עולות, עובד כוכבים לבו לשמים" [מנחות עג:]. והרי התפילה היא במקום קרבן [ברכות כו:], ולכך כשם שהקרבן הוא עצמו של המקריב, כך גם התפילה היא עצמו של המתפלל.

(167) של הקב"ה.

(168) ועוד אודות שהתפילה מגיעה אל עצמו של המתפלל, ראה דבריו בגו"א בראשית פ"ל אות ו, שכתב: "בודאי היה [אברהם] חפץ מאוד בזה... ואם כן בודאי התפלל, שכל צדיק מתפלל על דבר החסר לו". ופירושו, שהואיל והתפילה מגיעה אל עצמו של המתפלל, כך לאידך גיסא, עצמו של המתפלל ימצא את בטויו בתפילתו, ולכך בודאי "כל צדיק מתפלל על דבר החסר לו".

(169) ולכך לשון "תפילה" לחוד, ולשון "בקשה" לחוד, וכמו שיבאר.

(170) דוגמה לדבר; משונה פתיחת ברכת "אתה חונן" משאר ברכות אמצעיות של תפילת העמידה, שבעוד "אתה חונן" נאמר כעובדה, הרי שאר ברכות אמצעיות מתחילות בלשון בקשה ["השיבנו", "רפאנו", וכיו"ב]. ובביאור הבדל זה כתב בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], וז"ל: "ובזה יתורץ כי לפני זה אמר 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', ומשמע כי זהו מעצמו בלא תפלה, השם יתברך עושה. וכמו שאמר 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים', וכמו כן 'אתה חונן לאדם דעת'... הברכה פותחת בלשון 'אתה חונן לאדם', ולא דרך תפלה כמו שאר ברכות. וזה מפני כי ראוי שיושפע הדעת תמיד מן השם יתברך, כי הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, משפיע אותה תמיד. ולכך אמר 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה'". וכן כתב בדרוש על התורה [לו.].

(171) לשונו בנתיב העבודה פ"ב [א, פ:]: "התפלה שהאדם מתפלל אל השם יתברך על צרכיו אינו מה שהוא מצד הדין, רק שיתן השם יתברך אליו שלא מצד הדין... וצריך

שיהיה האדם מתחזק בתפלה". ובגו"א בראשית פמ"ח אות כה כתב: "והתחינה [נקראת] 'קשת', [אונקלוס תרגם "קשתי" (בראשית מח, כב) בלשון "בעותי"], מפני שהוא מתקשה מאוד בתפילתו". ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכה.] ביאר שיעקב אבינו הוצרך לתפילה כדי לזכות בבכורה, "שאם לא היתה התפילה, לא היה מגיע אל מדריגת הבכורה, ומצד התפילה הגיע יעקב אל המדריגה העליונה".

(172) כמבואר למעלה [ד"ה ונקראת התפילה], ושם הערה 123, ולהלן ציון 201.

(173) "שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כוחו" [רש"י שם].

(174) "אם אומן הוא לאומנתו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו" [רש"י שם].

(175) בנתיב דרך ארץ [ב, רמח:] הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "ביאור ענין זה, שכל דבר אשר יש מתנגד אליו, צריך חיזוק כנגד זה... תפלה צריך התגברות נגד המקטריגים, שהאדם רוצה שיתן לו דבר שאינו ראוי לו מעצמו, והמה מקטריגים על האדם בתפלתו. ולפיכך צריך האדם לחזק בתפלתו כאשר יבקש דבר שאינו ראוי לו מצד עצמו לפי הטבע... וכל אלו ד' דברים שזכר הם דברים שאינם מצד עה"ז שהוא עולם טבעי... וכן התפלה להביא דבר מן הש"י שאינו לפי הטבע".

(176) כמבואר למעלה בהערה 150.

(177) פירוש - זהו הסברו השלישי לכך שאמרו ש"הקב"ה מתפלל" ולא ש"הקב"ה מבקש". הסברו הראשון הוא שנקטו בלשון תפילה כלשון הפסוק "בבית תפילתי". הסברו השני הוא שלשון "תפילה" מורה על עצמו של מתפלל. הסברו השלישי הוא ש"תפילה" מורה על ההתחזקות בבקשת דבר החורג מהראוי להעשות. הסברו השלישי הוא "כפשוטו", יותר מאשר שני הסבריו הקודמים. ולהלן יבאר הסבר רביעי, שנקטו בלשון זה כדי לאפוקי מדעת הפילוסופים [ראה הערה 203].

(178) מוסיף בזה שרצון הקב"ה פועל בזה שני דברים; (א) תחילת הבקשה לדבר החורג מהמשפט נעשית מחמת הרצון לנהוג לפנים משורת הדין. (ב) ההנהגה בפועל לפנים משורת הדין מתאפשרת מחמת רצונו יתברך, "שעל ידי הרצון הגמור נמצא הדבר שהוא מבקש בשלימות ממנו יתברך... ואז נמצא הענין בשלימות, כאשר הרצון כך" [לשונו למעלה ד"ה אמנם מה]. וכן מבואר מיד בהמשך דבריו.

(179) "לדברי הפילוסופים אי אפשר שימצא בעולם רק דין, כיון שהם אומרים שהכל מצד החיוב... ולדעתם אין בעולם נמצא מאתו יתברך רק דין... כי הוא יתברך השלם

בתכלית השלימות, ואיך יעשה דבר שאינו מצד המשפט... ולמה יחפוץ בדבר שאינו ראוי מצד המשפט" [לשונו בסמוך].

(180) פירוש - מבלי שיש כאן רצון וכוונה, אלא הכל מחוייב.

(181) כפי שכתב בהתחלת ההקדמה השניה לגבורות ה' [ו], אודות הפילוסופים המכחישים את אפשרות הנסים, וז"ל: "המתפלסף אשר יאמר שכל הדברים באו מאתו בסדר המושכל אצלו על צד החיוב הקדמון, אשר לא סר ולא יסור, והכל כמנהגו וסדרו נוהג. וכיון שבאו מאתו כל הדברים בסדר המושכל על צד החיוב הקדמון אשר לא סר ולא יסור, אם כן אין שנוי בעולם שהיה יוצא מסדר המושכל, ולא יאריך כנף הזבוב. שאחר שהעולם נוהג על פי טבעו ומנהגו על ידי החיוב מאתו, אם כן אם היה בא שנוי לעולם על ידי נפלאות היה זה שנוי הסדר, ואינו נוהג על טבעו. ולפי דעתו לא נמצא דבר בשנוי טבעו, כי אם הכל כמנהגו על צד החיוב. ואם כן לא היה האותות והמופתים שהם בשנוי טבע ומנהגו של עולם אפשר כלל, כי הכל צריך להיות נוהג על פי הסדר המחויב מאתו בלי תוספת ובלי מגרעת ובלי שנוי כלל. ועל עיקר דבריו אשר אמר כי העולם הוא על צד החיוב, ומפני שהוא על צד החיוב אין לו התחלה ולפיכך העולם הוא קדמון, על דבר זה יש להשיב במקומו". ובגו"א בראשית פ"א אות ב [ד"ה ואם] כתב דעה זו בשם אריסטו. ובמורה נבוכים חלק שני, פרק יט כתב: "כבר התבאר לך מדעת אריסטו ומדעת כל מי שיאמר בקדמות העולם, שהוא יראה, שזה המציאות היה מאצל הבורא על צד החיוב, ושהוא יתברך עילה, וזה עלול, וכן התחייב. וכמו שלא יאמר בו יתברך למה נמצא, או איך נמצא כן, רצוני לומר אחד ובלתי גוף, כן לא יאמר בעולם בכללו למה נמצא, או איך נמצא כן, כי זה כולו מחויב שימצא כך העילה ועלולה, ואי אפשר בהם העדר כלל, ולא שינוי ממה שהם. ועל כן יתחייב מזה הדעת חיוב התמדת כל דבר על טבעו, ושלא ישתנה בשום פנים דבר מן הדברים מטבעו. ולפי זה הדעת יהיה שינוי דבר מן הנמצאות מטבעו נמנע, ולא יהיו אם כן אלו הדברים כולם בכוונת מכוון, בחר ורצה שיהיו כך, שאם היו בכונת מכון, כבר היו בלתי נמצאים כן קודם שיכוונו". ושם בפרק כא האריך לבאר שטת החיוב של אריסטו. וראה בתורת ה' תמימה לרמב"ן [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמו ד"ה ונתברר].

(182) המשך לשון הרמב"ם במו"נ ב, יט: "ואמנם לפי דעתנו אנחנו, הענין מבואר שהם בכוונה, לא על צד החיוב, ואפשר שישנם המכוון ההוא, ויכוון כוונה אחרת. אמנם לא כל כוונה בסתם, כי יש שם טבע המנעות קים, אי אפשר בטולו, כמו שנבאר. וכוונתי

בזה הפרק, שאבאר לך בראיות קרובות למופת, שמציאותנו זאת תורנו על שהיא בכוונת המכוון בהכרח".

(183) שהרי רצון עומד כנגד חיוב. וכגון, רש"י [במדבר יג, ב] כתב "שלח לך - לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח". וכתב בגו"א שם באות ב: "אם היה זה ציווי מאת השם יתברך, לא יתכן לומר 'שלח לך', שהרי היה מחויב לשלוח, ולא מדעתו ורצונו עשה", ושם הערה 25. וכן הוא בתפארת ישראל פ"נ [תשפג:], ושם הערה 13.

(184) נראה להטעים דברים אלו על פי דבריו בדר"ח פ"ו מ"ב [רפג.] בביאור התוארים; צדיק, חסיד, וישר, שכתב: "צדיק, כאשר עושה דבר שהוא ראוי לעשות... וידוע כי ראוי שיתן צדקה לעני שהוא בערום ובחוסר כל, ואיך לא יתן אליו צדקה. אמנם החסיד הוא שהוא עושה לפנים משורת הדין, ודבר זה הוא עושה מצד החסידות והטוב, כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד. ויש דבר שנותן היושר והמשפט לעשות, וזה נקרא יושר, וזהו מדה שלישית... ואלו ג' מדות נזכרים אצל השם יתברך בהנהגת עולמו [ירמיה ט, כג] 'כי אני ד' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'. הרי לך כי הוא יתברך מנהיג עולמו בג' מדות הללו". נמצא שהנהגה של לפנים משורת הדין עומדת כנגד ההנהגה של יושר ומשפט, ולכך "דבר שהוא לפנים משורת הדין אינו מצד החיוב". וראה נצח ישראל פמ"ז הערה 6.

(185) אודות שהקב"ה הוא השלם בתכלית השלימות, כן כתב בנצח ישראל פס"א [תתקלא:], וגם שם ביאר שמחמת כן מן הנמנע שיבוא מאתו חסרון אל העולם. ובדר"ח פ"ג מט"ז [קנא:] כתב: "כי הוא יתברך שלם בתכלית השלימות, אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב, ומן הטוב לא יצא רק הטוב". ושם בפ"ד מי"ז [קצה:] כתב: "כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה... מן הפועל שהוא שלם, הוא השי"ת. כי כפי מדריגת הפועל כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עוה"ז, והיה העולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השי"ת, שהוא שלם בתכלית השלימות". וכן הוא בנתיב התורה פי"ח [א, עה:], גבורות ה' פ"ט [נח:], ועוד. וראה להלן הערה 542.

(186) רומז לכך שהמשפט הוא בגדר שלימות. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין". ושם בדברים פ"כ אות א כתב: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] שכתב: "המשפט יש בו השלמה, כאשר תדע מן מדריגת המשפט שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובח"א לשבת קנב:

[א, פו.] כתב לבאר שאהרן זכה לחושן משפט מחמת שלא קינא במשה [שבת קלט.], וז"ל: "המשפט הוא השלם, ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט. שאם היה חסר מה, היה חסר מן המשפט, ודבר זה בארנו ג"כ פעמים הרבה, שאין דבר שלם מן המשפט. ולכך לא היה זוכה לחושן משפט רק כאשר היה לו לב שלם אשר אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר. וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש שהוא השמחה". וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין". וראה תפארת ישראל פמ"ו [תשיג.], ושם הערה 46, ולהלן בבאר הששי הערה 82.

(187) כמבואר בהערה 149.

(188) כמבואר בהערה 153.

(189) לא מצאתי להדיא מי שישאל שאלה זו. אמנם בהקדמה שניה לגבורות ה' [יא] הביא קושיא מעין זו מהרלב"ג [ספר מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פרק ט], שהקשה מאחר שהקב"ה הוא מסדר המציאות, איך יבוא ממנו דבר שהוא שנוי סדר המציאות [הנסים].

(190) למעלה ד"ה ובשביל שהוא.

(191) כפי שכתב בח"א לב"ב עה. [ג, קיא.]: "ולפיכך אמר כי מיכאל מים... כי צורתו הנבדלת ונפרדת מן החומר הוא צורה אלקית, מושפע ממנו הטוב והחסד. כי המים אין בהם דין כלל". הרי שהחסד הגמור הוא ללא דין כלל.

(192) פירוש - שאלת הפילוסופים היתה "למה יחפוץ בדבר שאינו ראוי מצד המשפט" [לשונו למעלה], ועל כך התשובה היא כי זהו גדרו של הטוב, שמבקש לפעול הטוב, אף שאינו לפי הדין. אמנם תשובה זו צריכה ביאור, דסוף סוף השאלה עדיין במקומה עומדת, כיצד הקב"ה חפץ בדבר שאינו לפי המשפט, ומאי אהני לן התשובה כי הטוב חפץ בטוב. ונראה לבאר כוונתו, שהנה אמרו בגמרא [סוטה יד.] "תורה תחילתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים", ובח"א שם [ב, נח:] כתב: "ראוי שתהיה התחלת התורה וסופה גמילת חסדים, כי החסד הוא טוב בעצמו. ומה שהתורה תחלתה חסד וסופה חסד, הוא מפני שעיקר התורה הטוב, רק מצד האדם צריך דין ומשפט, ויותר טוב היה שלא היה מחלוקת ביניהם, ולא היה צריך לדין ומשפט, ולא היה אדם חוטא, ולא היה צריך לארבע מיתות ב"ד... ועוד יש לך לדעת, דמה שאמר כי התורה תחלתה חסד וסופה חסד, כי זה מורה על שיש לחסד מעלה עליונה על שאר המדות, כי ההתחלה מתעלה על הכל שבא אחריו, והסוף מתעלה על הכל שהיה לפניו, ודבר זה יורה דרך

האמת, כי החסד הוא מדה על הכל. ופירוש זה גם כן נכון". וילפינן מדבריו שמדת החסד היא מדה הקודמת למדת הדין, כי מידת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". ולכך מדת החסד אינה לפי הדין, מחמת שהיא קודמת ונעלה מהדין, כי היא שייכת להתהוות העולם, בעוד שמדת הדין שייכת להנהגת העולם.

(193) ד"ה והרמב"ם כתב, והערות 144, 146.

(194) פירוש - המשפט עצמו מחייב לנהוג לפנים משורת הדין, ולהענות לבקשת המתפלל, ולכך אין בכך חריגה מהמשפט, אלא אדרבה, הנהגה התואמת למשפט, וכמו שמבאר.

(195) ד"ה ואילו אמר.

(196) דוגמה לדבר; למעלה בבאר השני [סד"ה ודברים אלו] כתב שמידת הויתור סותרת לדין, אך "אם השכל נותן שיש לוותר, הנה גם כן דבר זה שכלי, שיש לוותר", ושם הערה 347. והוא הדין לכאן; הנהגה של לפנים משורת הדין בדרך כלל סותרת למשפט. אך כאשר היא נעשית באופן של "מדה כנגד מדה" אזי היא תואמת למשפט.

(197) הפסוק שם עוסק בברכה שהקב"ה נתן לשלמה, שנאמר שם "ויחי ["שלמה" (רש"י שם)] ויתן לו ["הקב"ה" (שם)] מזהב שבא ויתפלל בעדו תמיד כל היום יברכנהו". ואם כן המלים "ויתפלל בעדו תמיד" מוסבות כלפי מעלה, שהקב"ה כל היום התפלל בעד שלמה. ומלים אלו ["ויתפלל בעדו תמיד וגו'"] הובאו בדיבור המתחיל של רש"י המובא כאן.

(198) כן מצוי בספר באר הגולה שכך משבח מאמר חכמים. וכן להלן בבאר החמישי [סד"ה כלל הדבר] כתב: "והם דברים יקרים ונכבדים מפז רב ומכתם אופיר".

(199) פירוש מה שהשיבו חכמים לפילוסופים, שהפילוסופים הם "חכמים להרע". וכן נאמר [ירמיה ד, כב] "חכמים המה להרע ולהטיב לא ידעו". ובגבורות ה' פנ"ג [רלא.] כתב: "הפך החכם... הוא חכם להרע, לשאול דברי מינות... וזה נקרא 'רשע', פירוש

רשע בחכמה להתחכם בדברי מינות". ועוד אודות "חכם להרע", ראה בנצח ישראל פ"ה הערה 120, נתיב שם טוב [ב, רמה:], ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט:].

(200) הפילוסופים.

(201) ד"ה ונקראת התפילה. וראה הערות 123, 172. ומוסיף בזה, כי עד כה ביאר **שהמושג** של תפלה מורה על דבר שאינו מצד החיוב, "שאם היה אותו דבר מחוייב, לא היה צריך לבקש שיהיה אותו דבר, כיון שהוא מחויב" [לשונו למעלה, ושם הערה 183]. אך עכשו מוסיף **שהלשון** של תפילה מורה כן, וכמו שמבאר.

(202) ו"מחשבה וכוונה" שייכות לרצון וחפץ, וכמו שביאר הרמב"ן [בראשית ב, ט], וז"ל: "כי הדעת יאמר בלשוננו על הרצון. בלשונם [פסחים ו.] 'לא שנו אלא שדעתו לחזור', ו'שדעתו לפנותו' [שם]. ובלשון הכתוב [תהלים קמד, ג] 'מה אדם ותדעהו', תחפוץ ותרצה בו".

(203) "ומה שאמרו לשון זה 'שהקב"ה מתפלל', ולא אמרו 'שהקב"ה חפץ', או 'מבקש', דבר זה יתבאר בסמוך, למה אמרו בזה הלשון דוקא" [לשונו למעלה סד"ה ונקראת התפילה]. ומוסיף בזה הסבר רביעי [ראה למעלה הערה 177 שהובאו שם שלשת הסבריו הראשונים], והוא שחז"ל נקטו בלשון זה כדי לאפוקי מדעת הפילוסופים, וכמו שמבאר.

(204) "בהם" - "בדברים שהוא פועל".

(205) "על כל חכמי לב" - יותר משאר חכמי לב.

(206) להלן שלהי הבאר הזה, ד"ה אך פן, ושם הערה 1242.

(207) שנתבאר שם שהברכה אל הקב"ה היא שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין. הרי שההנהגה של "לפנים משורת הדין" היא תפילה וברכה כלפי מעלה, וכמבואר שם.

פרק ג

(208) "בכולהו רגלים כתיב [במדבר כח, כב, שם כט, טז, ועוד] 'ושעיר חטאת אחד', ולא כתיב בהו 'לה'" [רש"י חולין ס:].

(209) לא נתברר לי כוונתו ב"וכו'", כי מאמר זה הובא כאן בשלימותו, ולאחר תיבת "הירח" לא הוזכר בגמרא דבר נוסף. וכנראה כוונתו שיש לצרף למאמר זה את המאמר שלפניו, שהובא בחולין ס:, שאמרו שם כך: "רבי שמעון בן פזי רמי, כתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים', וכתיב [שם] 'את המאור הגדול ואת המאור הקטן'. אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. אמר לה, לכי ומעטי את עצמך. אמרה לפניו, רבש"ע, הואיל ואמרתי לפניך דבר

הגון, אמעיט את עצמי. אמר לה, לכי ומשול ביום ובלילה. אמרה ליה, מאי רבותיה, דשרגא בטיהרא מאי אהני ["נר בצהרים אינו מאיר" (רש"י שם)]. אמר לה, זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים. אמרה ליה, יומא ["חמה" (רש"י שם)] נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופתא, דכתיב [שם שם יד] 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'. [אמר לה] זיל ליקרו צדיקי בשמך, 'יעקב הקטן' [עמוס ז, ב], 'שמואל הקטן', 'דוד הקטן' [ש"א יז, יד]. חזיה דלא קא מיתבא דעתה. אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח. והיינו דאמר רבי שמעון בן לקיש, מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו 'לה", אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח".

(210) זו התלונה הראשונה המופיעה ב"קונטרס נגד התלמוד", ועיין במבוא. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא כתב: "רבים הם מן המתמיהים על דברי חכמים בזה, עד שהרב הגדול רב אלפס ז"ל מפרש [בריש מסכת שבועות, א: בדפי הרי"ף], שרצה לומר הביאו לפני כפרה לכפר עליכם, כדי שתשלימו עלי כפרה זו, היא הכבוד שאמרתי לעשות לה, ובזה נתיישבה דעתה. מפרש הוא ז"ל כי 'עלי' רצה לומר 'בשבילי', וצוה הקב"ה לישראל להביא קרבן כפרה על ישראל, והוא כבוד ללבנה, ובזה נתיישבה דעתה. ולפי דעתו יהיה פירוש 'לחטאת לה" כך, שהקב"ה צוה לישראל להביא קרבן זה 'חטאת לה" - בשביל ה' אשר הוא מיעט את הירח. וציוה להביא קרבן חטאת לישראל לעשות לה כבוד זה". וכך הוא לשון הרי"ף שם: "אמר לה הקב"ה, הנני עושה לך כבוד שמיישב דעתך תחת שמיעטתיך, ומאי ניהו, שיהיו ישראל בכל ר"ח מקריבין קרבן לפני לכפר עונותיהם. לפיכך אמר הקב"ה הביאו כפרה לפני בר"ח לכפר עליכם, כדי שתשלימו עלי בקרבן כפרה זה את הכבוד שאמרתי לעשות לירח בשביל שמיעטתיו. וזה הוא פירוש 'הביאו כפרה עלי שמיעטתי וכו'". וכן כתבו התוספות בשבועות ט., ד"ה שעיר, וז"ל: "פירש בערוך, שעיר זה כפרה לישראל, ועלי לקבוע זמן כפרה, וקבעתי בר"ח להפיס דעתה של ירח". **ובגור אריה** שם כתב על כך בזה הלשון: "נכון הוא פירוש זה להשיב לשואלים. ועדיין יש לדקדק, למה הוצרכו לומר 'הביאו כפרה עלי', ולמה לא אמרו 'הביאו קרבן עלי', דבזה הלשון היה הלשון מרווח טפי, ומי הכריח לומר 'הביאו עלי כפרה', ולמה נתנו פתחון פה לשואלים בחנם. ועוד, למה רמז הכבוד בחטאת, ולא בשאר קרבנות מוספין. ועוד, למה לא נתיישבה דעתה בשום דבר רק בקרבן, וכמה דברים נתן לה, ולא נחה דעתה. ואני אומר, 'אם ללצים הוא יליץ ואם לענוים יתן חן' [משלי ג, לד]. אמנם המאמר הזה הוא מכלל המאמרים הנפלאים בדברי חכמים".

(211) "לחיצות הרגל הלשון" - לחץ הרגל הלשון. ופירושו, גם תלונה זו שוה לתלונה הקודמת [אודות המאמר "שהקב"ה מתפלל"], ששתיהן נובעות מאי הבנת המילה כהוגן ["מתפלל", "כפרה"], וכמו שמבאר.

(212) "לו" - כלפי.

(213) כמו "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת" [דברים יט, טו], והכוונה היא לענין קרבן חטאת [גו"א שם אות ה]. ובלשון חכמים "חטאת למה באה לפני עולה, לפרקליט שנכנס ודורון אחריו". ובשבת יב: אמרו "לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה".

(214) כי אין חייבים חטאת על שגגת לא תעשה אלא אם כן יש בה מעשה [שבת קנג:], יצאו מקלל אביו ואמו, ומסית ומדיח, נביא שקר, ועדים זוממין, שאין בהם קרבן, לפי שאין בהם מעשה [תו"כ ויקרא ד, ב].

(215) ואודות כפרת הקרבן, ראה דבריו בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אמנם כאשר], שכתב: "כי מי שמביא קרבן אל אחר, הוא שב אליו להתדבק בו, מצד שהוא מקריב אליו קרבן. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי חטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". וזה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה' - כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל החטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השי"ת ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". וכן הוא בח"א למנחות קי. [ד, צ.], שכתב: "כל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל הש"י, אחר שהיה רחוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שמבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וראה גו"א ויקרא פ"א הערה 264, שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה, כי אין בביטול מ"ע משום התרחקות מהש"י, אלא שלא התקרב דיו להשי"ת [כי זו גדרה של מצות עשה, וכמבואר בנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג]. ובהעדר ריחוקו של החטא - אין קירובו של הקרבן מחוייב. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב בסגנון אחר, ויובא בהערה 229. ולפי המתבאר שם, אין כפרת הקרבן נובעת משום שקורבת הקרבן מבטלת את ריחוקו של החטא, אלא שהקרבן מקרב את האדם למקום נעלה, ששם אין צירוף לחטא. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פד:]: "בשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת

והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו".

(216) כי "כל פעולתיו [של הקב"ה] בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל" [לשונו בגבורות ה' ר"פ סו]. ולכך לא יתכן שיעשה מעשה שאינו נובע מהשכל, וממילא לא שייך אצלו ענין של "חטאת".

(217) כי לא שייך אצלו חטא, וכמבואר בסוף הערה 215. וכן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, י.], וז"ל: "רבים תמהים על המאמר הזה מה שאמר 'הביאו עלי כפרה'. וכל זה מפני הרגל הלשון, שהלשון הוא מורגל על מי שחטא ומביא כפרה על חטאו, ואין זה שייך אצל השם יתברך". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואמר] כתב: "ואמר הקב"ה, הביאו עלי כפרה. דע לך, כי שם 'כפרה' בלשון חכמים אינו כמו שהוא בלשון המוני. כי לשון 'כפרה' בלשון המוני על חטא שחטא, ועשה דבר שלא היה לו לעשות, ומתחרט על חטא שלו, ומביא כפרה לכפר על חטאו. ובאלו לשון 'כפרה' נופל דווקא על זה. ולפיכך הם מתפעלים אלו האנשים כאשר רואים בדברי חכמים 'הביאו עלי כפרה על שמעטתי הירח', שלא יתכן חס ושלום לומר שהוא צריך כפרה על מעשיו, שעשה דבר שלא היה לו לעשות, ומתחרט עליו. ועוד, בשביל שהם סבורים כי הקרבן שמביא האדם לחטאת הוא כמו דורון שמביא אל השם יתברך, ובזה מכפר לו חטאו, כך מבינים, ובשביל כך הוא יתברך ויתעלה, שהוא אחד, ואין מבלעדו, לא שייך בו דברים אלו. ולפיכך תמהו אלו האנשים על דברי חכמים".

(218) לשון רש"י שם: "אכפרה פניו - אבטל רוגזו, וכן [ישעיה כח, יח] 'וכופר בריתכם את מות', [שם מז, יא] 'לא תוכלו כפרה'. ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עון וחטא, ואצל פנים, כולן לשון קנוח והעברה הן, ולשון ארמי הוא, והרבה בגמרא; וכפר ידיה [ראה ב"מ כד. וברא"ש שם], 'בעי לכפורי ידיה בההוא גברא' [גיטין נו.]. וגם בלשון המקרא נקראים המזרקים של קדש 'כפורי זהב' [עזרא א, י]. על שם שהכהן מקנח ידיו בהן בשפת המזרק [זבחים צג:]". וכן כתב רש"י בשמות לב, ל "אכפרה בעד חטאתכם, אשים כופר וקינוח וסתימה לנגד חטאתכם להבדיל בינכם ובין החטא". וכן כתב בישעיה כח, יח, שם מז, א, דה"י א, כח, יז, ועזרא א, י. וראה גם רש"י זבחים כה. ד"ה כפורי זהב, שם צג: ד"ה כפורי זהב, מנחות ז: ד"ה בשפת מזרק, חולין ח: ד"ה למכפריה.

(219) כמו בשבת קכה: אמרו "וקא מכפר ליה", ופירש רש"י שם "כפר ליה - מקנחו". וביבמות קטו: אמרו "מיכפר הוה כפר", ופירש רש"י שם "מקנח וגורר היה את האות". ובסמוך יביא את דברי הרד"ק. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין] כתב: "אין ספק, כי

לשון 'כפרה' הוא לשון סלוק וקנוח וכפרה, וכדכתיב [בראשית לב, כא] 'אכפרה פניו', וכמו שפירש רש"י בפרשת וישלח [שם] . ואין ספק בזה הפירוש, כי אינו משמש על סליחת עון מי שחטא להשם יתברך בלבד, כי לשון זה הוא לשון כללי, לכל קנוח וכפרה וסלוק". וכן הוא בח"א לשבועות ט. [ד, י.]. [והרמב"ן בראשית לב, כא, חלק על רש"י, כי מרש"י משמע ש"כופר" הוא מענין כפרה (רש"י שמות לב, ל), אבל הרמב"ן שם כתב להיפך, שכפרה הוא מענין כופר, שהוא פדיון, "ולשון קנוח בכפור איננו לשון קודש, רק לשון ארמית" (לשונו שם)].

(220) בח"א לשבועות ט. [ד, י.] כתב משפט זה כך: "מה שאמר 'הביאו קרבן כפרה עלי' הוא סלוק תרעומות ותלונת הירח, שהיה לה תרעומות במעשה ה'". **ועל מנת** לבאר תלונת הירח, ראה דבריו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], שכתב: "הירח הוא בפרט קרוב אל האדם, כאשר ידוע כי הירח בגלגל התחתון, ומפני כך ימצא בירח מה שלא ימצא בשאר הכוכבים, שהוא מתמעט וחוזר ומתחדש, כמו בני אדם שמתמעטים ומתחדשים. וכמו שאמר אח"כ [סנהדרין מב.] 'עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהם עתידים להתחדש כמותה'... כי יש לירח חבור אל התחתונים כמו שאמרנו כאשר הוא בגלגל התחתון... אבל החמה אין לה חבור אל התחתונים... הירח הוא מן העליונים, ויש לו התיחסות מה אל הש"י... וכן הירח יש לו חבור לאדם שהיא בתחתונים, מה שאין לכל צבא השמים, שאין להם חבור אל התחתונים כמו שיש לירח". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אז] כתב: "אחר שהוקטן הירח נעשה ראש ומלך לשועלים, שמתחלה היה חבר לארי, והוא החמה. וכאשר הוקטן, אז בא לה מקרה העולם הזה מבני אדם, שהם כלים ונפסדים וחוזרים להתחדש... שהיא ביחוד נקרא מלך עולם השפל... ואילו היתה עם החמה בשוה, לא היו מונין לה". מבואר מדברים אלו, שמיעוט הירח חיבר את הירח לתחתונים, ומחמת כן יש לירח "מקרה העולם הזה מבני אדם". א"כ תלונת הירח היתה שהוא הורד ממדרגתו, והוכנס למערכת של העולם השפל. ועל כך יפייס הקב"ה את הירח, שדוקא ירידה זו - עליה היא, כי מלכות ה' עולה דוקא מקרוצי חומר, וכמו שיתבאר בהערה 231.

(221) לשון הפסוק [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון לממשלת הלילה וגו'". ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:] כתב: "השמש והירח הם המושלים בצבא השמים, ואם אין השמש והירח פועלים, כל הנמצאים בטלים. ולכך תולה הכל בשמש וירח שהם מושלים, וכדכתיב 'השמש לממשלת היום ואת הירח והכוכבים לממשלת בלילה'". ובשחרית של שבת

אומרים "טובים מאורות שברא אלקינו יצרם בדעת וכו' כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נז.]. ובגו"א בראשית פל"ח אות כו כתב: "לבנה וחמה, שניהם הם מושלים ומלכים בעולם". וממשלתם נובעת מתנועתם, כי החמה והלבנה מושלות בעולם על ידי תנועתן, וכפי שכתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכב:], וז"ל: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [בראשית א, טז] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין, וכמו שבארנו פעמים הרבה מאוד כי כל מעשה בראשית אשר פעל ועשה השם יתברך נאמר בזה שם 'אלקים'". ובגו"א בראשית פ"א אות מג כתב: "בכל חודש הירח מסבב י"ב מזלות, מה שהחמה מסבבת בשס"ה יום". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות", ושם הערה 65. וראה להלן בבאר הששי הערות 188, 438. ומה שמדגיש כאן שהחמה והירח מושלים בעולם, כוונתו בזה להורות שמיעוט הירח מביא חסרון לכל העולם, ולא רק לירח עצמו, וכמו שיתבאר בסמוך בהערה 233.

(222) לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]: "ימצא בירח מה שלא ימצא בשאר הכוכבים, שהוא מתמעט וחוזר ומתחדש". ומה שמדגיש שדבר זה אינו נמצא "בכל צבא השמים", יוטעם היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פ"נ [תשפט.] שכתב כי "המאורות הם בעולם האמצעי", ובדר"ח פ"א מי"ח [נו:] כתב על כך בזה"ל: "העולם השפל הזה הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים הוא נקרא עולם השפל, אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון... ואחר כך עולם האמצעי אין בו הויה אחר שנבראו, כי עולם הזה [הגלגלים] אין שם חסרון עד שהוא צריך הויה, רק הכל בשלימות... הרי לך כי העולם האמצעי הכל בו שלום, כי העולם הזה, אשר הוא עולם האמצעי, הם גופים שלימים ואין מקבלים הויה ושנוי אחר בריאתם יש מאין, וכיון שאין בהם שנוי, זהו השלום שנמצא כי הם נשארים בהווייתם מבלי השתנות... העולם האמצעי מיוחד בשלום, ודבר זה הוא עולם האמצעי, כי הוא עולם שיש בו השלימות, ואין שום שנוי וחסרון בהם, וזהו השלום... ולפיכך בהם השלום לגמרי, ותמיד אמרו 'עושה שלום במרומיו', שמזה תראה כי מיוחד הוא בשלום". וראה בנתיב התשובה

פ"ח הערה 126, ובתפארת ישראל פי"ב [קפה.]. הרי שאין חסרון בעולם האמצעי, ולכך התמעטות הירח היא חריגה מהנוהג "בכל צבא השמים העליונים".

(223) דוגמה לדבר; בנצח ישראל פי"י [רסג:] ביאר שיש טעם לומר שהקב"ה יהיה עם ישראל במיוחד בגלותם, וז"ל: "שיותר יש טעם להיות עם ישראל בגלות ממה שיהיה עמהם כאשר יצאו מן הגלות. שכן אמרו רז"ל לענין החולה בפרק יציאות השבת [שבת יב:], הנכנס לבקר את החולה, לא ישב על גבי מטה ולא על גבי כסא, אלא מתעטף וישב לפניו, שנאמר [תהלים מא, ד] 'ה' יסעדנו על ערש דוי וגו'... שכל דבר שצריך שמירה - השגחתו עליו יותר. והחולה שיצא מטבעו, אשר נתן השם יתברך הטבע אל האדם להעמיד את האדם, ועתה נשתנה טבעו, צריך הוא אל השמירה שלא יהיה נפסד, והשמירה מן השם יתברך... ראוי שיהיה השכינה עם ישראל ביותר כאשר הם בגלות, שכאשר הם בגלות אז הם כמו חולה שיצא מטבעו, כי אין מן הטבע וממנהגו של עולם שתהיה אומה תחת אומה אחרת... ולפיכך השם יתברך אתם בגלות, ואם לא כן, איך יהיה עמידה וקיום להם במלכות רביעית, אם לא כי יד ה' עשתה זאת". הרי "שתחת השפלות שהגיע לו" מחמת הגלות והחולי, הקב"ה "נותן מעלה" [שמירה מיוחדת], כדי שלא יאבד, "עד שהכל שוה". וכן כתב בגו"א ויקרא פ"ב סוף אות ל שהמים התחתונים הובטחו להקרב על המזבח [רש"י ויקרא ב, יג], וז"ל: "כי הדברים אשר נדחים למטה הם מבקשים להתעלות יותר, וזה שרמזו בכמה מקומות [עירובין יג:] 'ללמדך שכל המשפיל עצמו הקב"ה מגביהו'. ולפיכך אל כל הנמצאים תחת שפלות יותר מדאי, יבוא להם מעלה עליונה. ולפיכך, לפי שהובדלו המים להיות תחתון, הובטחו שיעלו במזבח". וראה סוף הערה 260.

(224) בח"א לשבועות ט. [ד, י.] כתב משפט זה כך: "כי השם יתברך משוה כל הנמצאים, ולא שיהיה נמצא תרעומות אצל אחד על מעשה הבורא". ואודות ענין זה, הנה נאמר [בראשית א, כו] "נעשה אדם", ופירש רש"י שם: "אמר להם [הקב"ה למלאכים], יש בעליונים בדמותי, אם אין בדמותי בתחתונים, הרי יש קנאה במעשה בראשית". וכתב שם בגו"א אות סב: "ועוד נראה הקנאה הזאת הוא סוד מסתרי התורה, ורצה בזה שכל העולם צריך שיהיה מקושר, עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים. וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [ח"א פע"ב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם. ואם לא היה האדם, היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן

אחדות וקשור. ולפיכך ראוי להיות האדם נברא, שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל" [ראה להלן בבאר החמישי הערה 86]. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.], שם פ"ה מט"ו [רנד:], תפארת ישראל פ"ו [קא.], ושם הערה 28, ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קמח:]. ולפיכך הקב"ה "משוה כל הנמצאים", כדי שהעולם יתאחד לחטיבה אחת. וראה ציון 261, ולהלן בבאר הששי הערה 1221.

(225) צריך ביאור מהי הוספתו ש"הוא הקרבן **שכתוב בתורה**", ומה היה חסר באם לא היה אומר שזה נכתב בתורה. והנראה, כי בעל כרחך המעלה הניתנת כנגד השפלות צריכה להיות באותה גדר של השפלות. והואיל והשפלות עוסקת היא במעשה הבריאה [מיעוט אור הלבנה], ואשר כתוצאה מכך עלול להיות "נמצא תרעומות אצל **הבורא**" [לשונו כאן], בעל כרחך שהמעלה הניתנת כנגדה משתייכת אף היא למעשה הבריאה, "זה לעומת זה". ולכך, אם קרבן ר"ח לא היה נזכר בתורה, לא היה בהקרבתו משום מעלה השייכת למעשה הבריאה. ורק מחמת שהקרבת קרבן ר"ח אכן כתובה בתורה, יש בכך בכדי להחשיב את הקרבת הקרבן כתיקון השייך לבריאת הלבנה. ומקור לדברים אלו נמצא בגו"א ויקרא פי"ב אות א, בביאור דברי רש"י שם [ויקרא יב, ב] שעמד על כך שפרשת תזריע באה לאחר פרשת בהמות חיות ועופות המותרים והאסורים [ויקרא פרק יא], וז"ל רש"י שם: "כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף". וכתב שם בגו"א בזה"ל: "דגם תורתן איך יהיו מתנהגים הוא דבר דומה לבריאה, כמו שהבריאה הוא תיקונם, הכי נמי תורתם היא תקון הוויתם. לכך, כשם שמקדים בבריאה חיה ועופות, הכי נמי בתורתן, דאין התורה אלא גמר תיקונם. ובשביל כך אמרו [שבת פח.] הוסיף ה"א בשישי [בראשית א, לא], לומר שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה - מוטב, ואם לאו - יחזרו לתוהו ובוהו. וזהו מפני שאין גמר בריאתן רק על ידי התורה, שהיא מתקן העולם, והוא עיקר תיקונו. ואם לא יקבלו - יחזור לתוהו ובוהו, שאין כאן תקון, ולפיכך הכל שם בריאה הוא". וראה להלן הערות 260, 1306.

(226) פירוש - השויון שבבריאה נשמר בבריאת בירח, כי כנגד השפלות של מיעוט אור הירח, יש מעלה של הקרבת קרבן ר"ח, ולכך בריאת הירח שוה לשאר צבא השמים.

(227) לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואם]: "ואם הדבר קשה להם, מה ענין הקרבן, שיהיה כפרה וסילוק לתרעומת הירח".

(228) כפי שכתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה וזה שאמר]: "כי על ידי הקרבן יש כאן הקירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך נקרא 'קרבן' שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור", וראה שם הערה 106. והרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט] כתב: "כל קרבן לשון קריבה ואחדות". ובגו"א שמות פכ"א אות ג כתב: "נקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה], ושם הערה 98. ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך... וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.]: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום". וטעם הדבר מבואר בנתיב העבודה פ"א [א, עז:]: "האדם [ע"י הקרבן] מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל ה' יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו". וראה להלן הערה 1176.

(229) ז"ל בח"א לשבועות ט. [ד, יב:]: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... וכאשר יש קירוב והשבה אל הש"י, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך" [ראה להלן בבאר הששי הערה 570]. ובודאי שיש לצרף לכך את דברי הירושלמי [פסחים פ"ד ה"א] שיחיד שמביא קרבן כל ימות השנה אסור במלאכה, ונחשב אותו יום "כמו יום טוב" [לשון הרמב"ם בהלכות כלי מקדש פ"ו ה"ט. ודברי הירושלמי הובאו בתוספות בפסחים נ.].

(230) "כי בשביל מיעוט הירח מקבל העולם הקירוב אליו" [לשונו בסמוך].

(231) לשון הגמרא שם: "דרש בר קפרא, מאי דכתיב 'למה תרצדון הרים גבנונים', יצתה בת קול ואמרה להם [לשאר ההרים], למה תרצו דין עם סיני, כולכם בעלי מומים אתם אצל סיני. כתיב הכא 'גבנונים', וכתיב התם [ויקרא כא, כ] 'או גבן או דק'. אמר רב אשי, שמע מינה האי מאן דיהיר, בעל מום הוא". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון בגבורות ה' פס"ז [שי.] כתב: "ובפרק בני העיר [מגילה לא.] אמר רבי יוחנן, כל מקום שאתה

מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענותנותו וכו'. הפירוש הנראה שבא לבאר רבי יוחנן שההפך הוא ממה שחשבו ברוממות השם יתברך כאשר נמצא כבודו בין עליונים, וזה אינו, כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים. ולכך בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו... זכר מעלתו מצד עצמו, ואמר שהוא פשוט בתכלית הפשיטות מצד עצמו, ולפיכך הוא פונה אל הנמצאים שלא נמצא בהם שום גדולה ורוממות, כמו אלמנה יתום וגר, ומעלה זאת יותר גדולה ממעלה הקודמת", והובא למעלה בבאר השלישי הערה 257. ובנצח ישראל ר"פ יב כתב: "הדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, אף כי נפלאה היא בעיני האדם הדביקות הזאת שיהיה האדם דבק בבורא הכל, הנה מעידה התורה הנאמנה, שאמרה התורה [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'... ואי אפשר לומר שהדביקות הזאת לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזה לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות, ודבר זה בארנו במקום אחר. ולכך אי אפשר שיהיה החבור הזה רק לאדם, שהוא בשר ודם. ובפרט לישראל שהכתוב קראם [ראה עמוס ז, ב] 'כי קטן יעקב' ודל, ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם". וכן ביאר בנצח ישראל פט"ו [שנח.], שלכך נבחרו לקרבנות רק הבהמות הנרדפות. ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה ואמר רבי אבא] כתב: "ואמר רבי אבא, כל שפסל בבהמה כשר באדם [ויק"ר ז, ב]. פירוש, כי הבהמה פסול שלה כאשר יש מום בגופה, מפני שהמום הוא תחלת אבוד הגוף. והגוף כאשר נאבד הוא חוזר לעפר, ואינו קרב אל השם יתברך. אבל באדם, כאשר רוחו נשברה מפני חטאו, הרוח כאשר נסתלק לגמרי - הוא למעלה, כדכתיב [קהלת יב, ז] 'והרוח תשוב אל האלקים'. ולכך עולה כאשר נשבר גם כן. ודבר זה הוא הקרבה לשמים. ולכך [תהלים נא, יט] 'זבחי אלקים רוח נשברה לב נשבר ונדכא אלקים לא תבזה'. ומה שאמר [שם בויק"ר] כי כלי תשמישו של השם יתברך כלים שבורים [לשון המדרש שם: "ההדיוט הזה, אם משמש הוא בכלים שבורים, גנאי הוא לו. אבל הקב"ה כלי תשמישו שבורים, שנאמר (תהלים לד, יט) 'קרוב ה' לנשברי לב'"], מפני כי אל השם יתברך הוא הענוה, שהמדה הזאת היא מדת הפשיטות. ולכך כליו של השם יתברך שבורים. כי השבור הוא הפשיטות, כאשר אין לו שם 'כלי' כלל. ובשביל כך משתמש השם יתברך בכלים שבורים". וראה להלן

הערה 281, ובבאר החמישי הערה 535, ובבאר הששי הערה 688. **דאמנם מדבריו** כאן משמע שמעלת הקטן אינה משום שהוא שפל, אלא שהקטנות מצד עצמה היא מעלה. וכן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתפו.]: "כי מצד הקטנות שלהם [של ישראל] יש להם מעלה אלקית עליונה, כי ראוי אל המעלה האלקית הקטנות, יותר מן הגדלות, שהיא [הגדלות] סגולת הגשם. ולכך הקטון, שאין לו רוחק גדול, הוא קרוב אל הבלתי גשמי". וכן האריך ביסוד זה בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ולכן], ויובא בהערה 255, ובבאר הששי הערות 301, 675, 680.

(232) נראה שחסרות כאן מלים מספר, וכוונתו היא שראוי שיהיה יום ר"ח מסוגל להתקרבות מיוחדת לה', מחמת מיעוט הירח, וכמו שמבאר.

(233) ולכך התמעטות הירח חלה על כל העולם, ולא רק על הירח עצמו, כי הירח מושל בכל העולם. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה]: "כאשר מיעט את הירח, אל תאמר שלא נמשך בשביל זה חסרון והעדר בתחתונים. שאם ימצא חסרון והעדר בירח, שהוא שליט ומושל בעולם השפל, בודאי ימשך זה אל הנמצאים התחתונים למטה ממנו". וראה הערה 221, וסוף הערה 260.

(234) "הראהו לבנה בחידושה, ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש" [רש"י שמות יב, ב].

(235) שלכך נתקשה משה על מולד הלבנה [מנחות כט.], וביאר שם רש"י [ד"ה ראש חדש] שקושיו של משה היה משום ש"בשעת מולד לבנה אינה נראית כי אם מעט, ואינה ניכרת". וראה גו"א שמות פי"ב אות ג. ולהלן [ד"ה וכבר בארנו] כתב: "בראש חודש, שבו הירח בתכלית הקטנות", ושם ציון 259. ובח"א לר"ה כה. [א, קכח.] כתב: "כ"ח יום שאור הלבנה נראה, ויום אחד אין אור שלה נראה, והוא מכוסה תחת השמש", ויום זה הוא ראש חודש. וראה להלן בבאר הששי הערות 528, 536.

(236) המתבטא בקרבן שמוקרב אז.

(237) בח"א לשבועות ט. [ד, י.] נכתב משפט זה כך: "רוצה לומר שקרבן ר"ח הוא קנוח והסרה מן השם יתברך". ואילו בח"א מהדורת כשר חלק שלישי [עמוד קצט] נכתב כך: "רוצה לומר שקרבן ר"ח הוא קדושה מן השם יתברך". וראה להלן בבאר הששי הערה 571.

(238) נמצינו למדים כי האופן לבאר מאמר חכמים זה מחייב שנבין שלש מלים בצורה שונה מהמקובל; (א) "כפרה" אינה נאמרת רק על עון, אלא על הסרה וקינוח. (ב) "קרבן" אינו פועל כדורון שמביא אל השם יתברך [ראה הערה 217], אלא הוא פועל מצד

ההתקרבות הגנוזה בו, ושם "קרבן" הוא מלשון התקרבות. (ג) "חטאת" אינו נאמר על עון פלילי, אלא כל חסרון נקרא "חטא", וכמו שיבאר בסמוך.

(239) בספר השרשים בשורש כפר.

(240) לשון הרד"ק שם: "הכפרה היא הסרת העונות... וכן שמשו הם בזה הלשון בלשון הסרה בהרבה מקומות, באמרם [חולין ח:] 'מכפר ליה בכליתא דפרסא', כלומר מסיר שמנו ומעבירו בבגד קשה שיקנחנו בו. 'אולי אכפרה בעד חטאתכם' [שמות לב, ל], אסיר עונותיכם וחטאותיכם בהתפללי בעד חטאותיכם. או אסיר כעס הבורא שכעס עליכם בעד חטאתכם". ומביא שם ראיות נוספות לזה.

(241) לשון רש"י שם: "אנכי אחטנה - לשון 'קולע באבן אל השערה ולא יחטא', 'אני ובני שלמה חטאים', חסרים. אנכי אחסרנה, אם חסרה, חסרה לי, שמידי תבקשנה".

(242) לשון האונקלוס שם: "דהות שגיא מן מנינא מני את בעי לה". ופירש רש"י שם: "תרגומו 'דהות שגיא ממניינא', שהיתה נפרדת ומחוסרת, כמו [במדבר לא, מט] 'ולא נפקד ממנו איש', תרגומו 'לא שגא'". וכן כתב בגו"א שמות פ"ה אות יג, ושם הערה 43, גו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], דר"ח פ"א מי"ז [נה:], נצח ישראל פ"ה הערה 38, נתיב התשובה פ"א הערות 52, 110, שם פ"ז הערה 48, נתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], אור חדש [סה.], ועוד. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.] כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 329, ובבאר השני הערה 488, ולהלן בבאר השביעי הערה 338.

(243) רמב"ן ויקרא ה, טו: "'חטאת' מורה על דבר נטה בו מן הדרך, מלשון [שופטים כ, טז] 'אל השערה ולא יחטיא'". ושם הרמב"ן עמד על כך מדוע קרבן אשם אינו נקרא ג"כ חטאת, הרי "כולן יבואו על החטא", עיי"ש.

(244) ואם תאמר, מדוע קרבן שמטרתו לתקן חסרון, יקרא ע"ש החסרון ["חטאת"], ולא יקרא ע"ש התיקון שנועד לעשות. ואפשר לומר ששמו המלא של החטאת הוא "קרבן חטאת", ו"קרבן" הוא התיקון, ו"חטאת" הוא החסרון, וצירופם להדדי הוא תיקון החסרון. ועוד יש לומר, שהקרבן נקרא ע"ש סבתו, שהמחייב את הבאתו הוא החסרון הטעון תיקון. והדבר נקרא ע"ש סבתו, ולא ע"ש המסובב ממנו. וכן כתב בגו"א שמות פי"ב אות יד [ד"ה ואני] שהדבר נקרא ע"ש התחלתו. וכן נתבאר בנצח ישראל פי"ט [תכז:] הערה 106. **מכאן משמע** שהחסרון שבחטא חל על מעשי האדם. אמנם בנתיב הצדקה [הובא בהערה 242] ביאר שהחסרון חל על האדם עצמו, שכתב: "כי האדם

על ידי החטא דבק בהעדר, וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון... שאין החטאים רק שהאדם הוא דבק בהעדר". ואין בכך סתירה, כי החסרון שיש במעשי האדם מגיע עד האדם עצמו, כי "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" [החינוך מצוה טז]. וכן מבואר להדיא להלן בתחילת הבאר הששי, ושם הערה 110. אך מ"מ טעון ביאור, מדוע כאן עצר באמצע הדרך, והגביל את החסרון שבחטא למעשי האדם בלבד, בעוד שהחסרון אכן מתפשט לאדם עצמו. ואולי עשה כן, כי כאן בא לעשות הקבלה מהאדם אל הקב"ה, וכמו שיתבאר, והקבלה זו רק שייכת למעשים בלבד, ופשוט. וראה להלן בבאר הששי הערה 110.

(245) הירח.

(246) לשונו בח"א לשבועות ט. [ד, י:]: "לכך כתב בקרבן זה 'לה", מה שלא כתב בכל הקרבנות, לומר כי הקרבן הזה מתקן גם כן החסרון במעשה ה', עד שהם שלמים בלי חסרון כלל. ואין לתמוה, א"כ היה מעשה ה' חסרים אם לא היה הקרבן. שאין זה תמיה, שכן הוא כל מעשה ה', שבתחלה הבריאה הם חסרים, ויושלם המעשה. וכאן בא התקון ממקום אחר, דהיינו הקרבן. ולכך אמר שהקרבן מתקן מעשה ה' מה שהיו המעשים של העולם חסירים, והוא מיעוט הירח, ודבר זה הוא כפרה על ה', רוצה לומר סלוק התרעומות ממנו יתברך. ואולי בעיני המתמיהים אין הקרבן חשוב כ"כ עד שיהיה הקרבן משלים התרעומות הזה, ודבר זה סכלות להם, כי אין מעלה כמו זה, שע"י חדוש הירח הוקבע כפרת עולם, שלא תמצא זה באחד מצבא השמים".

(247) ובביאור "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" ראה למעלה בבאר השלישי הערה 324, שנאמרו בזה שני הסברים.

(248) "כל שעירי המוספין באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו" [רש"י במדבר כח, טו].

(249) הרי שהדרש בא בנוסף לפשט, ולא במקום הפשט, וכמבואר למעלה בבאר השלישי הערה 41.

(250) לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין]: "ואם כן, כשאמרו 'שעיר זה יהא כפרה עלי', פירושו שהוא סלוק וקנוח התרעומת שהתרעם הירח, וזה היה על ידי שעיר זה. וכן לשון 'חטאת', כי התרעומת הוא חסרון, שאין ראוי שיהיה כאן תרעומת, ואם כן הקרבן מסלק החסרון, כמו שהוא בכל חטאת, שנקרא 'חטאת' שהוא מכפר ומסלק החסרון. ואין לך להקשות, סוף סוף, וכי בן אדם הוא שיעשה דבר ויתחרט, ויאמר שיביא סלוק התרעומת. שדבר זה אין כלום, חס ושלום שיהא עולה על דעתם [של חז"ל]

שהוא דבר עָוְלָה במעשה ה', שהקטין הירח... כי לא היה אפשר בענין אחר, שהרי אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד [חולין ס:]. רק שמצד הירח, שהוא בריאה פרטית, היה כאן תרעומת, מפני שמצד עצם בריאתה אין ראוי לה הקטנות, רק מצד סדר הבריאה, אבל לא מצד עצמה. והיינו דאמרה [שם] 'בשביל שאמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי', כלומר בשביל שכך הוא לפי סדר הכללים בעולם, והראוי שלא יהיו ב' מלכים משמשים בכתר אחד, 'אמעיט עצמי', שאני אפסיד זכותי. ואל יקשה לך, סוף סוף וכי יש עָוְלָה לפניו, שמפני כך ראוי סדר הבריאה - יש לה להפסיד זכותה שהיה לה [בתמיה]. ואין זה קשיא, שאילו היה נותן הדין שיבראו הנבראים, היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על הקב"ה כלום [דב"ר ב, א], כי מתוך חסדו בראם. וכאשר ראה חכמתו שכך ראוי לבריאה כללית, שיהיה מלך אחד, ולא יהיה ב' מלכים משתמשים בכתר אחד, מקבלים הנמצאים גזירתו, ואין דין עליו. ומכל מקום היה מסלק השם יתברך התרעומת אף לפי דברי הירח - שהיתה מתרעמת מה שהפסידה והקטינה - בשעיר זה. ואם כן, מי שאמר 'כפרה' ו'חטאת' ממש, לא משתבש כלל. ופירושו, לפי דברי וטענת הירח, שאמרה שמצד הירח - הבריאה פרטית - יש לה תרעומת, לתקן את זה בקרבן. ומעתה, מה עָוְלָה נמצא בדבריהם. ולו חכמו ישכילו דבריהם, לא היו אומרים כך... ונקרא זה 'לחטאת לה", כי החסרון הזה נמצא במעשה ידיו. אף על גב שהוא להכרח כמו שאמרנו, סוף סוף היה חסרון. וכאשר מקריבין השעיר... הוא תקון מעשה ידיו, שהם מעתה באמת ובתמים. רק שהעולם סבורים כי 'חטאת' זה כמו חטאת שמביא האדם, ובודאי זה אינו, כי החטאת שמביא האדם - אין קבוע לו זמן, ואפשר שלא יביא החטאת. אבל חטאת ראש חודש קבוע ומסודר הוא בזמן. ואף על גב שבזמן שחרב הבית אין כאן קרבן, הרי סדר הקרבן במקום הקרבן עומד, ומעתה אין חלוק. [ו]כמו שסידר הוא הבריאה ומיעט את הירח, כך תקן החסרון בסדר הקרבן, והוא נקרא 'לחטאת לה", שהוא המוחץ והוא הרופא [דברים לב, לט], והכל מסדר השם יתברך. סוף סוף, סדר קרבן זה מסלק חסרון מעשיו. רק שאצל ההמון לשון 'חטאת' בא על מי שעשה חטא, וכוונתו אל החטא, ואחר כך מכוון לתקן החטא. אבל אצל השם יתברך הכל מסודר ממנו בענין אחד; תחלת בריאתם, ואחר כך היה ממעיט הירח לצורך הבריאה, ואחר כך תקן והסיר החטא והחסרון, וזה היה על ידי קרבן שעיר חטאת. שכמו שלא היה החטא מתחלה רק במה שמעט הירח, כך עתה סלוק החטא בסילוק חסרון הירח". **וכן כתב** הריטב"א לשבועות ט., וז"ל: "לשון 'כפרה' זה הוא כולל שני דברים; לשון כפרה ממש, ולשון פיוס, כלשון [בראשית לב, כ] 'אכפרה פניו במנחה'. והכי קאמר, כפרה

שלכם שיהא בה פיוס עלי ללבנה שמעטתיה. ו'עלי' כמו 'במקומי'. ולשון הכתוב שאמר 'לחטאת לה" כולל לשניהם; לחטאת לישראל לה', ולחטאת ולפיוס בשביל השם".

(251) למעלה ד"ה ואלי יקשה.

(252) המתמיהים על מאמר זה. ובח"א לשבועות ט. [ד, י:] כתב: "ואלי בעיני המתמיהים אין הקרבן חשוב כל כך".

(253) "להשלים התרעומת" להסיר את התרעומת, כי התרעומת כאן היא שיש לכאורה חסרון במעשה ה', והסרת חסרון נעשה על ידי השלמת החסרון. ובח"א שם כתב: "שיהיה הקרבן משלים התרעומת הזה".

(254) וזה לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואם]: "ואם דבר זה קשה להם, מה ענין הקרבן, שיהיה כפרה וסלוק לתרעומת הירח. דבר זה אינו קשיא, כי הקרבת הקרבן לה', קדושה ליום שיש בו קרבן, שלא ימצא בשאר ימי חול שמביאין קרבן. וכי אין זה דבר נכבד, שהוקבע בחדושה קרבן מיוחד, מורה זה על קדושה עליונה שיש בחדושה, ובה התקין השם יתברך מה שמעט אותה. והנה קרבן זה יש לומר עליו שהוא 'כפרה לה", 'חטאת לה", אבל אין זה מצד השם יתברך, כי מצד השם יתברך כל מעשיו במשפט וצדק, רק שמצד הבריאה הפרטית נקרא זה 'חטאת' ו'כפרה לה". ודי בזה להשיב לאלו המתמיהים על דברי חכמים".

(255) כמבואר למעלה סוף הערה 231, שמעלת הקטן היא מצד קטנותו, ולא רק מצד שפלותו. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] כתב: "אבל ישראל... סגולתם בלתי גשמי. ולכך יבוא התואר על ישראל בקטנותם, דכתיב [עמוס ז, ב] 'מי יקום יעקב כי קטן הוא'. וכן יעקב, שהוא היה קדוש, דבק בכח בלתי גשמי... נקרא 'קטן', דכתיב [בראשית כז, טו] 'ותלבש את יעקב את בנה הקטן'. וכל זה כי הדבר הבלתי גשמי אין לו רוחק, והקטנות אין לו רוחק גם כן, לכך הבלתי גשמי יתואר בקטנות. ולפיכך נקראו ישראל 'תולעת', 'אל תיראי תולעת יעקב' [ישעיה מא, יד], נתן להם תואר התולעת, שהוא קטן מבלי שיעור התפשטות הגשמיות. ובמדרש [תנחומא בשלח, ט], למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול - כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא

הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף. אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". וראה להלן בבאר הששי הערה 1217.

(256) שאמרו שם שהקב"ה פייס את הירח בכך ש"זיל ליקרו צדיקי בשמיך, [עמוס ז, ב] 'יעקב הקטן', 'שמואל הקטן', 'דוד הקטן' [ש"א יז, יד]".

(257) בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואז]: "ואז השיב הקב"ה 'צדיקים יקראו על שמך'. וכך פירושו; כל התרעומת הוא על הקטנות, אמר לה הרי בעצמו הקטנות דבר הגון, כי הצדיקים יקראו על שמך. שכאשר תבין בארץ שהיא הנקודה האמצעית, אשר איננה נוטה אל אחד מן הקצוות, והיא הקטנה ביסודות. שתראה מזה כי הקטנות הוא ראוי אל הצדיק, שהצדיק גם כן הוא אינו נוטה מן האמצעי, ראוי לקטנות, כמו שהארץ - שהיא בפרט עומדת באמצע - היא קטנה. כי הקטן אין לו התפשטות, לכך ראוי לו האמצע. לכך הארץ, שהיא קטנה, באמצע העולם. כלל הדבר, כי הצדיק הוא מי שהוא אינו נוטה מן היושר, ואינו נוטה מן הצדק, ונשאר על הנקודה, ובאמצע. והקטן בעבור שאין לו התפשטות ראוי לזה. אמנם הגדול, מפני שהוא גדול, יש לו התפשטות בגדלותו, היפך הקטן, ואין זה סגולת הצדיק. וזהו שאמר 'צדיקים יקראו על שמך', כלומר הצדיקים במה שהם צדיקים, יקראו על שם הקטנות, והוא ראוי לנמצאות". וכן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יב:], וז"ל: "הקטנות הוא ראוי אל דבר שהוא צדק, מפני כי הצדק הוא שיש בו היושר, ואינו נוטה מן המצוע כלל. והמצוע הוא כמו הנקודה, כאשר ידוע מן כל דבר שהוא באמצע, שהוא כמו נקודה קטנה. ואילו הגדול בעבור גדולתו אין לו סגולת האמצעי, שהוא קטן. וזה שאמר 'צדיקים יקראו על שמך', כי הצדיק במה שהוא צדיק וישר, שאינו יוצא מן האמצעי [כמבואר למעלה הערה 30], יש לו סגולת הקטנות. ולפיכך אין תלונה על הקטנות, שהרי הקטנות עצם הצדק. ועוד, כי הקטן הוא עלול יותר מן העלה [פירוש, הקטן דינו יותר כעלול היוצא מן העילה], ממה שהוא הגדול [יותר ממה שהגדול הוא עלול היוצא מן העילה], כמו שידוע. ולפיכך הצדק הוא הקטנות". וראה להלן בבאר הששי הערה 687.

(258) כמבואר בגמרא [חולין ס:] שהירח לא נתפייס על ידי העובדה שהצדיקים נקראים בשמו ["חזייה דלא קא מיתבא דעתה"]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "ואפילו הכי לא נתיישבה דעתה, אחר שהיה לירח מעלה ונחסרה, לא נתיישבה בזה דעתה, שדבר זה נקרא 'חסרון' על כל פנים". וכוונתו היא, שנהי שהקטנות נחשבת למעלה עליונה,

אך אין בכך לפייס את הירח שנברא גדול ואח"כ הוקטן, ולא נברא מעיקרא קטן. כי הרי לגדול יש קורבה מסויימת לה' שאינה בקטן [יבואר בהמשך], ולכך מעלת הקטן אינה תמורה מלאה למעלת הגדול שנלקחה ממנו. אמור מעתה, שעוקץ טענת הירח אינו בכך שהוא קטן, אלא בכך שהוא הוקטן, ואיבד את קורבת הגדול שהיתה לו. וזהו דיוק לשונו כאן "ובזה לא היה די לירח **שהוקטן**". והפיוס לירח יבוא לא במעלה שיש לקטן, אלא בהתקרבות שיש לקטן, וכמו שיתבאר. וראה הערה 260.

(259) כמבואר בהערה 235.

(260) דברים אלו מבוארים יותר בח"א לשבועות ט. [ד, יב:], וז"ל שם: "כי הירח מצד קטנותו הוא מוכן להתקרב אל השם יתברך, ודבר זה מסלק החטא מה שהיה מקטין הירח. כי קטנות הירח הוא העדר האור, והיה כאן חסרון. וכאשר היה כאן התקרבות על ידי קטנות, זה מסלק החסרון. וזה שאמר 'חטאת לה", כלומר כי הקרבן הוא סלוק החסרון שנמצא בעולם, הוא העדר האור מצד הקטנות אשר יש לירח. וזהו בתחלת החדש, שהירח הוא בקטנותה ביותר, ומצד הקטנות הזה יש לירח התעלות, לכך יש סלוק החטא, אשר החטא הוא ההעדר כאשר הוקטן הירח. וכאשר אמרה תורה להביא בר"ח שעיר לחטאת, וזה הוא הדביקות למעלה, ובזה יש הסרה לחטא שהוא הריחוק מן הש"י, ובשביל זה יש קירוב גמור אל הש"י, והקירוב הזה עצמו הוא סלוק ההעדר... מצד הקטנות אשר יש לירח, וזה בתחלת החדש שהירח הוא בקטנותו, יש לירח התעלות למעלה, כי לכל קטן יש התעלות למעלה. ודבר זה מסלק החטא אשר היה ע"י שהוקטן הירח, והיה לו ההעדר. וכאשר אמרה תורה להביא חטאת, והוא הקירוב למעלה, בזה מסולק החטא אשר הוא ההעדר, והבן הדברים. כלל הדבר, כאשר הוקטן הירח יש מצד אחד ההרחקה מן השם יתברך, כאשר נעשה קטן בעצמו. וכאשר ביום התחדשות הירח היה הקרבן, וע"י הקרבן הוא הקירוב אל השם יתברך, כי השם יתברך מקרב הקטן, לכך בזה הוא מסולק הריחוק". **והרי דברים** אלו דומים לפיוס שהקב"ה נתן למים התחתונים, שכך אמרו חכמים: "אמר רבי אבא, בבכי נפרשו המים התחתונים מן העליונים [בהבדלה של הרקיע בין מים למים (בראשית א, ז)], אמרו; אוי לנו שלא זכינו לעלות למעלה להיות קרובים ליוצרנו... אמר להם הקב"ה... עתידין אתם ליקרב על גבי המזבח במלח ונסוך המים" [מדרש עשרת הדברות פרק א, והובא ברבינו בבחיי ויקרא ב, יג, וראה למעלה הערה 223]. הרי שההנהגה עם הירח שוה לגמרי להנהגה עם המים התחתונים; שניהם מעיקרא היו קרובים ליוצרם, ושניהם הורחקו מיוצרם [והתלוננו על כך], ושניהם נתפייסו בהקרבה על גבי המזבח. **ואם תאמר**, מדוע לא מצינו גם לגבי מים

התחתונים שהקב"ה יאמר "הביאו כפרה עלי שהבדלתי מים תחתונים מהעליונים", כפי שמצינו לגבי מיעוט הלבנה. אמנם זה לא קשה, כי עיקר הכפרה כאן הוא משום שנראה שיש חסרון בבריאה, וכמבואר למעלה הערה 225. אך על מים מעולם לא חל שם בריאה, וכפי שכתב בגבורות ה' פי"ד [ע.]: "מפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה" [והובא להלן הערות 666, 1272]. ואם אין בריאה, כפרה מנין. ועוד יש לומר, כי חסרון מיעוט הירח חל על כל העולם מפאת שהירח מושל בעולם [כמבואר למעלה בהערות 221, 233], ודבר זה אינו נמצא במים תחתונים.

(261) כמבואר למעלה בהערות 223, 224.

(262) וכן בגו"א במדבר פכ"ח סוף אות יא, לאחר שהעמיק שם לבאר מאמר זה, כתב: "והתבאר לך אמיתת פירוש זה. אך אל יעלה על דעתך שזה הוא פירוש המאמר על עומקו. אך לבאר לך עומק מעוט הירח, וסלוק תלונתה בקרבן, דבר זה אי אפשר, רק בהעמיק בחכמה נפלאה, שאין כאן מקומה. אבל ראוי שיהיה נהפך פניהם של שונאיהן כשולי קדירה, כאשר יבינו הדברים אשר אמרנו למעלה, כי נראה חכמתם הרמה והנשואה, אשר ידעו בסתרי מעשה בראשית, ובריאתם וקשורם וסדרם. והוא יתברך יאיר עינינו במאור תורתו, ובדברי נביאיו יביאנו, ובחכמת חכמיו יחכמנו".

(263) תלה את שמירת "דרך עץ החיים" בהסתרת דברי חכמים. וכוונתו היא על פי מה שאמרו [ויק"ר ט, ג] "עשרים ושתה דורות קדמה דרך ארץ את התורה, הדא הוא דכתיב 'לשמור את דרך עץ החיים'. 'דרך' זו דרך ארץ, ואחר כך 'עץ חיים' זו תורה" [והובא בהקדמתו לדרך חיים (ז:)]. ודרך ארץ הוא להסתיר דבריהם, וכפי שכתב למעלה בתחילת הבאר הזה: "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם, שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה", ושם הערות 17, 18. וכן כתב להלן [סד"ה אך פן]: "והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". הרי שכאן כתב "שמרנו דרך עץ חיים", ולהלן כתב "שמרנו דרך חכמים", והם הם הדברים, כי הדרך ארץ מחייב לפרש דברי חכמים באופן שחכמים עצמם כתבו דבריהם. וראה להלן הערות 438, 1094.

(264) בגו"א במדבר פכ"ח אות יא, ובח"א לשבועות ט. [ד, י.], והובאו בחלקם למעלה בהערות.

(265) על החלק שגילה כאן. וכן כתב כמה פעמים בבאר הגולה, וכגון למעלה בבאר השני [סד"ה ומעתה נתבארו]: "והשם יתברך יכפר בעדנו, כי נכנסנו לבאר דברים שהם

נפלאים", ושם הערה 592. ולהלן הערות 431, 1096. בבאר החמישי סד"ה ואתה הבן, שכתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו שפתחנו פתח לאוצר החכמה ומטמוני המדע". וכן כתב שם סד"ה וכאשר תבין, ושם הערה 354.

(266) כאן כתוב להדיא את מטרתו בספר זה: "להראות לעמים מעט, והוא כבודן ותפארתן של חכמים". וכן כתב למעלה בתחילת הבאר השני [סד"ה פרק קמא דמכות]: "למען ידעו כל עמי הארץ כי לא כמחשבת בני אדם מחשבות חכמים הראשונים". וראה שם הערה 61, ולהלן הערה 428, ובבאר החמישי הערה 375.

(267) בח"א לשבועות ט. [ד, י:], לפני שהחל להאריך בביאור מאמר זה, כתב: "וכדי לפתוח עוד שער פנימי סגור... רק כדי להעמיד אותך על סוד הכפרה, כדי שיביא האדם כפרה על עצמו, כי לא דברו נכונה במלאכי אלקים, אשר עולים ויורדים בסולם השמימה לראות גנזי נסתרות, הנה נבאר מאמר זה". ומבאר שם את פרטי המאמר שלא הובאו כאן. ובמהדורת כשר [חלק שלישי עמוד ר] נכתב שם בהערה 1: "עיין בבאר הגולה הבאר הרביעי... שהביא הפירוש שלפנינו, ומסיים: 'והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים... ובמקום אחר הארכנו בזה יותר', ומסתבר שכיוון לדברים שלהלן". וכן בגו"א במדבר פכ"ח אות יא האריך בביאור מאמר זה. וראה שם הערה 126 שדבריו בבאר הגולה תואמים לדבריו בח"א לשבועות, שבשניהם ביאר שקטנות הירח מכשירתה לקורבה. לעומת זאת בדבריו בגו"א הדגיש שקורבה זו באה מחמת שמדי חודש בחודשו יש "חידוש האור", שהוא הנהגת החסד של הקב"ה אשר משפיע האור ממעלה העליונה, וכלשונו שם: "וכאשר השם יתברך מחדש בכל חודש וחודש אור הירח, והנה השם יתברך מנהיג עולמו בהיפך אשר היה מקודם, אשר היה ממעט אור הירח, [ו]עתה מחדש אור, ובזה מנהיג עולמו. ובו צוה השם יתברך להביא חטאת להתקרב אל ה', להיותם בו דבקים. ובזה הנמצאים דבקים בו יתברך, במה שהוא מהוה ומחדש האור, לא במה שהוא ממעט האור, והוא יציאה לנמצאים אשר קבלו מיעוט על ידי מעוט הירח, ועתה הם מתדבקים במדת טובו יתברך, במה שהוא מחדש ומהווה האור. וזה שתקנו [תפילת מוסף דר"ח] 'שעירי חטאת לכפר בעדם זכרון לכולם יהיו תשועת נפשם מיד שונא'. כי ה'שונא' הוא השטן הוא המלאך המות [ב"ב טז.], שהוא העדר הנמצאים, כאשר הם דבקים במדת טובו במה שהוא מחדש האור, יצאו מן המעוט, שהיה נמשך לכל הנמצאים מעוט והעדר, ובזה עצמו הוא כפרה על השם, רוצה לומר סלוק תרעומת הירח, שמתחילה על ידי מעוט האור היו דבקים הנמצאים במדה זאת, מה שהוא ממעט אור הירח, וזהו בעצמו תלונת הירח. וכאשר הנמצאים דבקים במדת טובו, שהוא מהוה

ומחדש אור, כאשר מקריבים קרבן בראש חודש, אז מקבלים הנמצאים ממנו ממדת טובו מה שהוא מחדש האור, וכך הוא יתברך דבק בהם עתה, והרי הוא יציאה אליו יתברך ממדה שהיה מנהיג עולמו מתחלה למעט הירח, ומנהיג עולמו במדת טובו, וזהו יציאה וסלוק חסרון הראשון כאשר הם דבקים במדת טובו, והוא עמהם גם כן על ידי קרבן זה, שהוא חטאת לישראל, וכפרה להסיר תלונת הירח... וזה במה שהם דבקים על ידי הקרבן במדת טובו, במעלה העליונה, במה שהוא מחדש ומהוה האור, ובזה יסולק מיעוט הירח".

פרק ד

(268) "חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא, רבי אליעזר מטהר ["שאין זה כלי חרס אלא בנין, כעין כלי גללים וכלי אדמה שאין מקבלין טומאה" (רש"י שם)]. וחכמים מטמאין. וזה הוא תנור של עכנאי. מאי עכנאי... שהקיפו דברים כעכנא זו ["נחש דרכו לעשות בעגולה להכניס זנבו אצל פיו" (רש"י שם)], וטמאוהו ["כל טהרות שטיהר רבי אליעזר, על ידי מעשה שאירע נשאלה הלכה זו בבית המדרש, שנפלה טומאה לאויר תנור זה, וחזרו ועשאו על גביו טהרות, וטיהרם ר' אליעזר, והביאום ושרפום לפניו" (רש"י שם)].

(269) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "מאי לא בשמים היא, אמר רבי ירמיה וכו'".

(270) כן הובא בקונטרס נגד התלמוד, תלונה מספר שלש, וראה במבוא.

(271) וכיצד יתכן שלא נשגיח בדבר ה' המתגלה בבת קול.

(272) פירוש - הואיל ודובר כאן לגבי תנור של עכנאי, שרבי אליעזר ביקש על כך שמהשמים יורו שהלכה כמותו, מה היה הצורך לפסוק שהלכה כמותו "בכל מקום", הרי היה סגי שההלכה תפסק כמוהו בנוגע לתנור גרידא.

(273) בא להדגיש שההכרזה "הלכה כרבי אליעזר" לא היתה משום שהדין שלו אמת במחלוקת זו, אלא זה היה מצד מעלת רבי אליעזר וחכמתו. דברי הבת קול נתפסים כאישור לרום מעלת רבי אליעזר, ולא כאישור לדין שהוא אמת. ולכך נאמר "בכל מקום", כי אם דברי הבת קול היו משום שדינו של ר"א אמת, אי אפשר היה לומר על כך "בכל מקום", כי בכל מחלוקת ומחלוקת יש לברר מי כיוון יותר לאמת. אך אם דברי הבת קול מתייחסים למעלת ר"א, בזה ודאי אפשר לומר "בכל מקום". ובח"א לב"מ נט: [ג, כח.] כתב: "יש לפסוק בכל מקום כר"א, כי גדול היה... וזהו לפי מדריגת רבי אליעזר". ובנתיב אהבת ריע [ב, ס.] כתב: "כלל הדבר, שבת קול היה אומר 'הלכה כר"א בכל מקום', וזה מפני שר"א היה חכם גדול, ולכך יש לפסוק כר"א".

(274) פירוש - כאשר אמרינן "הלכה כרבי עקיבא מחברו" [עירובין מו:], אין זו הכרעה שהלכה כמוהו משום שנתברר שהדין שלו אמת בכל מחלוקת ומחלוקת, אלא רום מדרגתו הוא זה שקבע כך. וראיה לדבר, שאין הלכה כרבי עקיבא כשהוא חולק עם חבריו [רש"י כתובות פד:], אם לא במקום שמסתבר טעמו של רבי עקיבא [רדב"ז נדרים פ"א הכ"ד]. ומוכח מכך ש"הלכה כרבי עקיבא מחברו" נאמר אף שטעמו של רבי עקיבא אינו מסתבר. וכן אם היו שני חכמים חלוקים, אחד מטמא ואחד מטהר, אם היה אחד מהם גדול מחברו בחכמה ובמנין הלך אחריו [ע"ז ז.]. וכן הלכה כרבי אחא בר אושיעא כשנחלק עם רבי יוסי, כי היה גדול ממנו [רא"ש עירובין פ"א סימן ד]. וכן בעירובין מו: הביאו כמה כללים לגבי הלכה, ואמרו שם ש"רב משרשיא ליתנהו להני כללי". ופירש רש"י שם שאינו סובר "להני כללי דכללינן לעיל פלוני ופלוני הלכה כפלוני בכל מקום, אלא היכא דמסתבר כמר הלכתא כוותיה, והיכא דמסתבר בדוכתא אחריני כאידך עבדינן כוותיה". ומ"מ הלכה כאותם כללים [ר"ח ורי"ף ורש"י ורא"ש עירובין מו:, רשב"ם ב"ב קלג: ד"ה ת"ש]. הרי שהכללים האלו נקבעו לא מחמת שכך מסתבר בכל מקום, אלא שהם נובעים מגדולת אותו התנא. וראה להלן הערה 304. **וכן כתב** האור שמח הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ד, וז"ל: "מצאנו בתלמוד [עירובין יג:] שפסקו הלכה כדברי ב"ה נגד ב"ש, משום שהם היו נוחין זה לזה, ושונין דברי חבריהן. וכן רב הלכה כמותו באיסורי [בכורות מט:], משום שהיה רגיל בהוראות, כמו שכתב הרא"ש פרק שור שנגח ד' וה' [ב"ק פ"ד סימן ד]. ושמואל [הלכה] כמותו בדיני [בכורות שם], משום דשכיח בבי ריש גלותא, דשכיחי דיני [ב"ב סה.]. ואם כן כשחקרו איך לקבוע ההלכה כדברי מי, על זה יצאת בת קול ואמרה הלכה כבית הלל [עירובין יג:], והלכה כרבי אליעזר בכל מקום, משום שהבת קול נאמר על האדם, ולא על גוף דבר ההלכה הפרטית. ולא על תנורו של עכנאי בפרטות. שזה שהאדם ראוי לקבוע הלכה כמותו, אין זה מופת פרטיי שכיון להאמת בדבר פלוני, רק בכללות בכל מקום ראוי לפסוק כרב נגד שמואל באיסורי, וכיוצא בזה, ובזה פליג רבי יהושע ואמר אין משגיחין בבת קול". ועל פי זה רצה לבאר שאם נביא יפסוק הלכה כאדם מסוים בכל מקום, אין הוא בגדר נביא שקר. אך אם הנביא יפסוק כפלוני בדבר מסוים, הוא יהיה בגדר נביא שקר. ובסנהדרין יא. אמרו "נתנה עליהם בת קול מן השמים, יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה, אלא שאין דורו זכאי לכך". הרי שהבת קול היא זו המכירה במעלת החכם ומכריזה עליה.

(275) מעלת רבי אליעזר תהיה גדולה יותר. וכמו שאמרו [אבות פ"ב מ"ח] "אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים אחת, ורבי אליעזר בן הורקנוס בכף השניה, הוא יכריע את כולם", וראה שם בדר"ח [משנה ט (צב:)].

(276) הבת קול.

(277) ומכך למדנו ש"יחיד ורבים הלכה כרבים" [ברכות ט.] בכל מקום [רמ"א שו"ע חו"מ סימן כה, סעיף ב]. והרמב"ם בספר המצות עשין קעה כתב: "שצוה לנטות אחרי הרבים כשתפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כולה... והוא אמרו יתעלה 'אחרי רבים להטות'. ובבאור אמרו [חולין יא.] רובא דאורייתא".

(278) ואליבא דהבת קול מעלתו של רבי אליעזר היא הקובעת שנכריע הלכה כמותו. ובסמוך יבאר מדוע התורה אינה מתחשבת במעלתו של החכם, אלא קובעת שהלכה כרבים, תהיה מעלת החכם אשר תהיה. וכן כתב בספר העקרים ח"ג פרק כג, וז"ל: "ההכרעה מסורה תמיד אל רוב החכמים. ואף אם אפשר שיהיה היחיד יותר חכם מכל אחד מהם, ויהיה יותר מסכים אל האמת מכולם, תהיה ההלכה כהכרע הרוב... וזהו ענין רבי יהושע עם רבי אליעזר בב"מ, כי אע"פ שר"א היה מופלג בחכמה יותר מכולם, עד שיצתה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום, עמד רבי יהושע על רגליו ואמר 'לא בשמים היא'. שאע"פ שהאמת יהיה כדברי ר"א, אין ראוי שנניח דברי המרובין לעשות כדברי היחיד". **ומצינו שאף** בכמה מקומות בגמרא פוסקים הלכה כיחיד נגד רבים [תוספות ע"ז נט: ד"ה אמר ר"פ, וראש שם]. ובמקום שמסתבר טעמו של היחיד, פוסקים הלכה כהיחיד [תוספות יבמות קא: ד"ה הואיל, ותוספות הרא"ש שם]. והרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות [ד"ה אם כן כל הדינין] כתב: "הטעם שהצריכום לכתוב דברי יחיד ורבים, הוא מפני שאפשר להיות הלכה כיחיד, ועל כן בא ללמדך כשתהיה סברא פשוטה, ואפילו ליחיד, שומעין לו, ואע"פ שחולקין עליו רבים".

(279) וזאת מפני מעלת רבי אליעזר, המכריעה את שאר החכמים. וצרף לכאן את דברי הגמרא [תענית כה:] "מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה, ואמר עשרים וארבע ברכות, ולא נענה. ירד רבי עקיבא אחריו ואמר, אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, אבינו מלכנו למענך רחם עלינו, וירדו גשמים. הוו מרנני רבנן. יצתה בת קול ואמרה, לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מדותיו וזה אינו מעביר". הרי שהבת קול היא זו שמכריזה על מעלתו של רבי אליעזר, ומונעת פגיעה בכבודו. ולפי המבואר כאן, הבת קול שהכריזה על רבי אליעזר ש"הלכה כמותו בכל מקום", והבת קול שהכריזה

על רבי אליעזר "לא מפני שזה גדול מזה", חד הן, כי שתי ההכרזות עוסקות במעלתו של רבי אליעזר.

(280) לשון הגמרא [ב"מ נט:] "עמד רבי יהושע על רגליו ואמר, 'לא בשמים היא'. מאי 'לא בשמים היא', אמר רבי ירמיה, שכבר נתנה תורה **מהר סיני**, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת **בהר סיני** בתורה 'אחרי רבים להטות'". ובולטת הדגשת הגמרא אודות הר סיני, שהרי היה ניתן לומר רק "שכבר נתנה תורה", "שכבר כתבת בתורה", מבלי לציין את הר סיני, וכפי שבדרך כלל לא מזכירים את הר סיני. אלא שכאן ההדגשה היא "שכבר זכו בתורה שנתנה מסיני". כי הר סיני מורה על מסירת התורה לתחתונים. ובאבות פ"א מ"א אמרו "משה קבל תורה מסיני", ושם בדר"ח [טז.] ביאר: "קשה, שאמר 'משה קבל תורה תורה מסיני', היה לו לומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', ולמה זכר בזה מסיני... אם היה אומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', היה משמע כי משה בפרט מיוחד לקבל מן הש"י, וזה אינו, כי הוא יתברך אלהי הכל, משפיע החכמה אל הכל. ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', ואמר 'משה קבל תורה מסיני', הכניס בזה 'סיני', כי בודאי סיני מיוחד לקבלת התורה של משה, ולא היה ראוי שתנתן תורה כי אם מסיני למשה המקבל... ואין לתלות המסירה רק שהיה למשה אמצעי מיוחד, הוא הר סיני, שממנו ראוי שתבא התורה אליו. וסיני היה מיוחד לקבלת התורה". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה.] כתב: "הוא יתברך נגלה אל עולמו כפי מה שהוא המקבל... ובסיני כאשר בא לתת את התורה נגלה להם כזקן יושב בישיבה, ועל הים נגלה להם כאיש מלחמה [רש"י שמות כ, ב]... וכן בכל דבר נמצא הוא יתברך אל העולם כפי מה שהוא המקבל". הרי ש"סיני" מורה על המקבל והקבלה.

(281) "שכל עליון" מורה על שכל אלקי העליון משאר דברים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:]: "השכל אשר אינו מתיחס אל האדם, אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלהי על הכל. ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה... שכך אמרו במסכתא חגיגה [טו.] 'לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז' [איוב כח, יז], אלו דברי תורה שקשין לקנותן כזהב ופז, ונוחים לאבדם ככלי זכוכית". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, הוא אדם בעל גוף". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "התורה השכלית הנבדלת מכל חכמה". אמנם כאן כתב "שכל עליון פשוט", וזה מורה שהתורה היא כללית, ונעלית מפרטים. כי הגדרת "פשיטות" היא שאינו מוגבל, וכמבואר בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט] ביחס להקב"ה, שכתב: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית

הפשיטות, ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו. כי הדבר שיש לו גדר, ומיוחד בדבר מה בשביל אותו גדר, נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני שהוא יתברך פשוט, ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו... ובשביל זה הכל נמצא מאתו". וכן שם בפ"ה מ"ו [רלה.] כתב: "הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות עד שלא יוגדר בדבר מה". וכן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:], וז"ל: "הפשוט הגמור לא מוגבל... שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה [דברים י, יח], וזה מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזה פשיטות הגמור... ומה שהוא משגיח בשפלים מורה זה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רב:]. ועניין זה יבואר יותר בהמשך. וראה להלן בבאר הששי הערה 217.

(282) לשונו בח"א לב"מ נט: [ג, כח.]: "כי בת קול הוא קרוב לאדם, ולא נחשב כמו הנבואה שהיא באה לנביא בלבד". וראה הערה 291.

(283) דוגמה לדבר; בעירובין נד. אמרו "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [א, ה:] כתב: "ואמר כי בשר ודם נותן סם לחבירו, כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות, או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלהי עליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". הרי שהתורה היא כוללית, הנעלית מפרטים אלו או אחרים. ולכך אין התורה הולכת אחרי פרטי חכמים.

(284) יש כאן הד ליסודו שמעלת התורה מחייבת קבלה כללית, ומה שבימי בית שני נתחלקה התורה לקבלות מחולקות, עד שנקראת על שם החכם האומר אותה, זה מורה על חסרון בכח התורה, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"ד [לג.]: "אין ראוי לבא הקבלה מן אנשי כנסת הגדולה אל הזוגות מפני שהם רחוקים זה מזה, כי הזוגות בעבור שהם זוג לא היתה הקבלה ביד אחד מהם רק בשניהם יחד, ואינו דומה לזקנים ונביאים, אף כי הם היו רבים, היתה הקבלה אצל כל אחד ואחד מהם, שהרי לא נזכרו כמה היו הזקינים, וכמה היו הנביאים, שתאמר שהיתה קבלה ביד כולם ביחד, כמו שזכר הזוג בשמם. וזה מורה כי אצל שניהם ביחד היתה התורה. אבל הזקנים והנביאים ואנשי כנסת הגדולה לא הזכיר בשמם, ולכך פירושו שאצל כל אחד ואחד היתה הקבלה של תורה. ומפני זה

היה מוסר שנתנו אנשי כנסת הגדולה בלשון רבים 'הוו מתונים' [אבות פ"א מ"א], וכן מוסר אנטיגנוס 'אל תהיו כעבדים וכו" [שם משנה ג], ואילו מוסר הזוגות בלשון יחיד 'יהי ביתך וכו" [שם משנה ד]. מפני כי לא תמצא אחר אתו, ולפיכך אמר בלשון רבים, כמו שהוא נחשב כמו רבים. אבל הזוגות שלא היה אחד מהם לבד, ולא היה הכל, לא אמר בלשון רבים, רק בלשון יחיד, כמו שהוא היה יחיד. ומעתה הפרש גדול יש בין אנשי כנסת הגדולה ובין הזוגות; כי אנשי כנסת הגדולה היה להם שם בפני עצמם, וגם היו רבים, ולא היה כאן קבלה מחולקת... והזוגות היתה קבלתם מחולקת, ולא היה אצל כל אחד הכל... כי הזוגות הם ראוים לבית השני". ושם במשנה טו [נג.] כתב: "וחמשה זוגות היו בבית שני, שכבר התחילה החכמה לחסור מבני אדם, ולפיכך היו המקבלים זוגות... כי הזוג מורה על חסרון כח התורה שהיה בבית שני".

(285) כי השכל הוא כללי ולא פרטי, וכמו שאמרו באבות פ"ו מ"ז שהקנין השלשים ואחד בקנין התורה הוא אוהב את הבריות, וכתב לבאר זאת בדר"ח שם [רצט:] בזה"ל: "צריך שיהיה אוהב את הבריות, כי כאשר הוא אוהב את הבריות הוא תוך כלל הבריות, וראוי אל התורה שנתנה אל הכלל. אבל אם אינו אוהב את הבריות, הנה נבדל מן הכלל, ואיך יזכה אל התורה, שהתורה היא אל הכלל, שהרי הוא יחיד בעצמו, ולא נתנה התורה אל היחיד. ועוד, כי התורה היא השכל, אשר השכל אינו פרטי, כי השגתו כללית. ואם האדם נבדל מן הבריות עד שהוא פרטי, אין ראוי להשגת השכל, אשר השגתו כללי, לא פרטי, ודבר זה מבואר". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי", ושם הערה 33. וכן יכתוב בסמוך, ובהערה 305.

(286) כפי שביאר בתפארת ישראל פי"ז [רסה:] שהתורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "אבל לישראל נתן המצות מצד כי התורה ראויה להם מצד עצמה, וזה היה כאשר יצאו ממצרים שאז שם 'ישראל' עליהם, וזה השם נשאר להם בלי שנוי לעולמי עולמים. וראויה להם התורה התמידית הנצחית אשר אין לה שנוי כלל. ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי מפני כי... מספר ששים שהוא

מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק". **ועוד אודות** שאין שנוי לכללי אלא בפרטי, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ד [עד:]: "החטא הוא בפרטים, אבל בכללי לא שייך חטא". וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות לב, שם פי"ב אות ה [ד"ה ועוד]. ובדר"ח פ"ה מי"ח [רסב:] כתב: "'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע... [אך] הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר זה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... לכך אין חטא בא על ידו... כמו שהוא שייך לאדם הפרטי", ועיי"ש שמאריך בזה. וכן הוא שם פ"ב מ"ב [עג.], ועוד. ובדר"ח פ"ה מי"ח [רסג.] כתב על זה: "ואל יקשה לך, אם כן האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו... דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי... אבל במזכה את הרבים, אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל. ומשה על ידו ניתן תורה לכל ישראל, והרי הוא זיכה את הכלל במה שהוא כלל". וראה גו"א במדבר פ"ל הערה 24. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:] כתב: "התורה ראוי הוא אל תולדות האדם שהם כלל המין... כי הפרט במה שהוא פרט בודאי... יש בו קצת שנוי במה שהוא פרט... ואין התורה רק אל הכלל במה שהוא כלל". וראה ציון 309.

(287) הכלל.

(288) לשונו בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, ס:]: "ואז אמר רבי יהושע, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר נתנה תורה מסיני. כלומר אע"ג שבת קול יוצא, אין אנו משגיחין בבת קול, כי התורה היא גם כן למעלה מן בת קול. כי אף אם מתחייב מן בת קול שהלכה כר"א, וזה מצד כי ר"א חכם גדול הוא, מ"מ מפני כי בת קול זה מן השמים בלבד, ומה שאמרה תורה 'אחרי רבים להטות' הוא בסיני, שדבר זה למעלה מן בת קול, כי התורה היא מן הש"י קודם שנברא העולם, ולכך אמר 'אין אנו משגיחים בבת קול'. כלל הדבר, שבת קול היה אומר הלכה כר"א בכל מקום, וזה מפני שר"א היה חכם גדול, ולכך יש לפסוק כר"א. אבל הם אמרו אין אנו משגיחין בזה, כי הש"י סידר התורה קודם שנברא העולם, ובה כתיב 'אחרי רבים להטות'. ועל זה אמר הקב"ה 'נצחוני בני', כי הם רוצים בתורה שנתנה מסיני, והיא עליונה ביותר, ובמעלה זאת חפצים, שדבר זה למעלה מן בת קול. והם מצד בקשתם מבטלים גזירה שלי במה שהם רוצים בתורה העליונה על בת קול, ואינם רוצים בגזירה מן השמים שגוזר כי יש לילך אחר מי שהוא חכם יותר, רק 'אחרי רבים להטות', כמו שנתן מסיני. ודבר זה הוא יותר עליון, שהוא הסדר שסידר הש"י

קודם שנברא העולם". ובח"א לב"מ נט: [ג, כח.] כתב: "אין אנו משגיחין בבת קול כי התורה היא גם כן למעלה מן בת קול. כי התורה ניתנה פה אל פה בקולות וברקים". נמצינו שביאר שלשה טעמים לעדיפות התורה על פני בת קול; (א) התורה היא שכל עליון פשוט, הנעלית מהפרטים [דבריו כאן]. (ב) התורה קדמה לעולם [דבריו בנתיב אהבת ריע]. (ג) התורה נתנה פה אל פה בקולות וברקים [דבריו בח"א לב"מ]. ונראה שהצד השוה הוא שהתורה היא כללית, ולא פרטית. כי במה שהתורה קדמה לעולם, הרי בכך הוא נעלית מעבר לפרטי הבריאה. וכן במה שהתורה ניתנה בקולות וברקים, זהו משום שכלליות התורה חלה על כל חלקי הבריאה, וכמבואר בתפארת ישראל פ"ל [תנא.], עיי"ש. ואודות מעלת "פה אל פה", הרי גם זה מורה על מעלת השכל הנבדל, וכפי שביאר בנתיב התורה פי"ד [א, נז:]: "כי כל דבר שישיג נקרא 'חכמה'. ולפיכך לא כתיב רק [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה'. אבל אצל הדעת והבינה, שהוא שכל עליון שכל אלהי נבדל לגמרי, נאמר [שם] 'מפיו דעת ותבונה'. כי מפני כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלהי לגמרי, אמר 'מפיו', כי ע"י דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה. ושני דברים שנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור. ומזה תדע כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה שאין זה שכל נבדל לגמרי, ובזה השכל אין חבור פה אל פה אל השי"ת".

(289) ד"ה ועתה הט. וכוונתו להדגיש, כי אם ההכרעה של הבת קול היתה מצד הדין בעצמו, היה קשה להבין כיצד רבי יהושע נתעלם מהבת קול, הרי הבת קול הכריעה שהצדק עומד לצדו של רבי אליעזר. אך מעתה שנתבאר שהבת קול הכריעה כרבי אליעזר מחמת מעלתו של רבי אליעזר, ולא מחמת שהדין עמו, לכך ניתן לומר שהתורה לא תכריע כך, כי התורה היא שכל עליון פשוט, ואינה הולכת אחרי פרטי חכמים.

(290) מעין מה שכתב הרמב"ם בסוף הקדמתו לשמונה פרקים, וז"ל: "ודע, שהדברים אשר אומר בפרקים אלו, ובמה שיבא מן הפירוש, אינם דברים בדותים מעצמי, ולא פירושים שחדשתים. אמנם הם ענינים לקטתים מדברי חכמים במדרשות ותלמוד, וזולתם מחבוריהם, ומדברי הפילוסופים גם כן הקדמונים והחדשים מחבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרו". הרי שהאמת מתקבלת מכל מי שאומרה, יהיה האומר מי שיהיה.

(291) לשונו בח"א לב"מ נט: [ג, כח.]: "ואל תתמה סוף סוף אם דברי ר"א הלכה, איך אפשר שיהיה דברי רבי יהושע הלכה. שאין זה קשיא, כי במדריגת בת קול דברי רבי אליעזר הלכה, כי בת קול הוא קרוב לאדם, ולא נחשב כמו הנבואה שהיא באה לנביא

בלבד. אבל בת קול באה אל כל בני אדם, ולפיכך אין חדוש אם הבת קול היה אומר שהלכה בכל מקום כר"א, כי במדריגת בת קול שהוא קרוב לאדם, יש לפסוק בכל מקום כר"א, כי גדול היה... יצאה בת קול הלכה כר"א בכ"מ, וזהו לפי מדריגת ר"א. אבל התורה בעצמה אמרה 'אחרי רבים להטות', כי אין הולכין אחר חכמת האיש ומעלתו נגד רבים. ולפיכך אמר 'נצחוני בני', שהם חפצים במדריגת התורה עצמה, שלא הלכה התורה אחר מעלת האדם. אבל בת קול שהוא קרוב אל האדם, הוא שהיה אומר הלכה כר"א בכל מקום, מפני מעלתו". ופירושו, שאין הבת קול "שכל עליון פשוט" הנבדל כל כך מהאדם, אלא הבת קול קרובה אל האדם. ומחמת כן הבת קול מכירה במעלת חכם פלוני, ומכריעה כמוהו. אך התורה שהיא "שכל עליון פשוט", אינה "הולכת אחרי פרטי חכמים" [לשונו למעלה], לעומת הבת קול. וראה פירושי מהר"ל לב"מ במהדורת כשר חלק ראשון, עמודים קכז-קכט, שהביא גירסא אחרת לגמרי של דברי המהר"ל לסוגיא זו, ובתוך דבריו כתב: "סבר רבי יהושע, שזה ההפרש בין נבואה ובין הבת קול. כי הבת קול לא נתנה שיהיה עושים כך וכך, אלא שכך הוא דבר זה. אבל הנבואה הוא עשה כך וכך דרך ציווי, לפיכך חייב לילך אחר התורה. וכאן לא היה ג"כ צווי, ולפיכך היו אומרים 'אין אנו משגיחים בבת קול'. וזהו שאמר הקב"ה נצחוני בני... אבל מתחילה היה אומר הקב"ה כאשר לפי האמת בישיבה של מעלה. אך כאשר ב"ד תחתון לקחו התורה הכללית, אז הקב"ה אמר 'נצחוני בני', והוא מודה להם".

(292) "כי הדבר הזה אין אפשר שיהיה הדיוט מנצח לרבו בדבר הלכה" [לשונו למעלה].

(293) פירוש - לשון "נצחוני" הנאמר כלפי מעלה שונה לגמרי מהנאמר כלפי בני אדם. כי אצל בני אדם הכוונה היא שצד אחד גבר על צד שני, והכניע אותו. ובודאי שמן הנמנע שיאמר מעין זה כלפי מעלה, "שהוא אל חזק ותקיף, ואין מקבל נצוח מזולתו" [לשונו בגבורות ה' פמ"ז (קצ:)]. אך כלפי מעלה הכוונה היא שהקב"ה הנהיג עצמו בהנהגה של התחתונים. וכאשר הקב"ה ברצונו מנהיג עצמו בהנהגה שאינה מצדו, אלא מצד האדם, יש כאן "נצחוני" כלפי מעלה, וכמו שמבאר.

(294) "לא איש קל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'" [במדבר כג, יט], וכמו שיביא פסוק זה בסמוך [ד"ה ועתה בני אדם]. ולמעלה בסוף הבאר השני [ד"ה במסכת פסחים] כתב: "דבר זה זר בעיניהם שיהיה נחמה לפניו, וכתיב 'כי לא איש אל ויתנחם'", ושם הערה 610. וראה נצח ישראל פנ"ח [תתצה.], ושם הערה 19. ובברכת ההפטרה אמרינן "ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם". ובברכות ז. אמרו "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה

לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו". ועוד אודות שאין שנוי כלפי מעלה, כן יבואר יותר להלן ד"ה ולכך בדור המבול, וסד"ה עוד אמרו במדרש. וראה הערות 587, 810.

(295) פירוש - יש כאן יציאה מן המדה הנוהגת למעלה, וההנהגה נעשתה כדעת המקבל.

(296) לשונו בח"א לב"מ נט: [ג, כח.]: "כי השם יתברך אומר 'נצחוני בני' לבטל גזירתי, כי הם רוצים במדריגה יותר עליונה, שהיא התורה, ולא בבת קול, רק בתורה עצמה, ולכך 'נצחוני בני'". וראה בחינוך מצוה תצו, שעמד שם על הבטוי "נצחוני בני", וביאר שהאמת היתה עם רבי אליעזר, אך רבי יהושע וחבריו לא עמדו על סוף דעתו של ר"א, ומחמת כן דחו את דעת ר"א. ואין המהר"ל לומד כן.

(297) "רוצה לומר, כי הצדיק בבקשתו מבטל הגזירה, עד כי השם יתברך עושה רצונו" [לשונו בח"א לב"מ שם].

(298) פירוש - הצדיק מבטל דבר התואם למדת דינו של הקב"ה. ואודות השייכות בין גזירה למדת הדין, ראה גו"א בראשית פ"ו אות כח, ולהלן הערה 1312.

(299) בא לבאר מדוע שהקב"ה אכן יעביר מדתו בשביל לעשות רצון המקבל, ועל כך משיב "כי המקבל גם כן הוא שלו", ואידי ואידי הם דעתו ורצונו של הקב"ה, וכמו שמבאר. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ירושלמי מכות פ"ב ה"ו] "שאלו לחכמה, חוטא מהו עונשו, אמרו להם [משלי יג, כא] 'חטאים תרדף רעה'. שאלו לנבואה, חוטא מהו עונשו, אמרה להן [יחזקאל יח, ד] 'הנפש החוטאת היא תמות'. [שאלו לתורה, חוטא מהו עונשו, אמרה יביא אשם ויתכפר (כך הביא בנתיב התשובה פ"א, ואינו בירושלמי שלפנינו)]. שאלו להקב"ה, חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו". וכתב על כך הפחד יצחק, יוה"כ, מאמר יג אות ד: "הלא פשוט וברור הוא שדברי תורה הם דבריו של הקב"ה... ועל כן סוער הוא הלב לקראת מאמר חכמים [ומביא המאמר הנ"ל]... וכי תורה והקב"ה שני צדדים הם, ומה הלשון תורה אומרת כך, והקב"ה אומר כך". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה ואמר] ביאר שהכוונה היא שיש גלוי של הקב"ה בדרך של נבואה, ויש בדרך של תורה, ויש בדרך שנקרא "אמר הקב"ה", אך בודאי שכל הגלויים הללו הם גלוי רצונו יתברך באופנים שונים. והוא הדין לדבריו כאן; גם הבת קול וגם התורה הן גלויי לרצון הקב"ה, ולא שההכרעה של רבי יהושע היא סותרת לרצונו יתברך, אלא היא גופא גלוי לרצונו יתברך על פי התורה.

(300) ויש בזה הטעמה מיוחדת. שאמרו חכמים [סנהדרין קז.] שדוד ביקש מהקב"ה שינסה אותו, כפי שהקב"ה ניסה את האבות, וזאת כנגד רצון הקב"ה, שלא רצה לנסותו.

וכתב על כך בח"א שם [ג, רנב.] בזה"ל: "ואם תאמר, וכי דוד היה סבור שיהיה הוא ח"ו מנצח השם יתברך. ואין זה קשיא, כי דוד היה חפץ שיעשה השם יתברך רצונו של דוד, שהיה רוצה שיהיה נבחן. וכמו שאמרו במקום אחר [מו"ק טז:] ומי מושל בי, צדיק. וכמו שאמרו על חוני המעגל [תענית יט.] שאתה כבן המחוטא לאביו, ועושה רצונו. וכך היה סובר דוד". הרי שצירף להדדי את הגמרא במו"ק [שהובאה גם כאן] עם הגמרא בתענית לגבי חוני המעגל, ושם להדיא תלו זאת ביחס של אב ובן.

(301) שהאב עושה.

(302) באבות פ"ב מ"ד אמרו "עשה רצונו כרצונך, כדי שיעשה רצונך כרצונו". ובדר"ח שם [עה.] כתב: "כי כאשר אוהב השם יתעלה ויתברך, ויעשה רצון השי"ת כמו רצונו... ואז יעשה הש"י רצונו של אדם כאילו היה רצונו של מקום, ויהיה נעשה רצונו של אדם על כל פנים. כי כאשר נקשר רצון האדם ברצון הש"י, עד שרצונו של אדם הוא רצונו של מקום, שהרי הוא עושה רצון המקום כאילו היה רצונו, ובזה נקשר רצון האדם ברצון המקום. ולפיכך קשור גם כן רצון המקום ברצון האדם, ועושה השם יתברך רצונו של אדם, כאילו היה רצון השם יתברך". הרי כאשר יש חבור גמור לה', רצון האדם נדון כרצון הקב"ה. ולכל בן מצד מהותו יש חבור גמור לאביו, ולכך רצונו של הבן נידון כרצון האב.

(303) בא לבאר מדוע מדת הקב"ה היא לפסוק כרבי אליעזר, ואילו מדת התחתונים היא לפסוק כרבים.

(304) פירוש - היה מן הראוי לפסוק הלכה כר"א, לפי גודל חכמתו, כשם שלעולם פסקינן כפי החכם בעל המדריגה הגדולה יותר, וכמבואר למעלה בהערה 274.

(305) יסוד נפוץ מאוד בספריו. ולדוגמא, בגבורות ה' פט"ז [עו:] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החומרי... שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי - פרט". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "המלך נבדל מן הכלל... ולכך יש בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל. כי הגשמי הוא פרטי, ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "השי"ת מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי... כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי", והובא למעלה הערה 285. וכ"ה בגו"א בראשית פי"ב אות ד. [וצרף לכאן את הפסוק "לתאוה יבקש נפרד" (משלי יח, א)]. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה.], וז"ל: "כי הפרטי הוא מצד הגשם בלבד". ובח"א לב"ב יז. [ג, עז:] כתב: "האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק, ומפני כך לא שלט בהם היצה"ר, כי יצה"ר הוא חסרון ורע

שנמצא באדם, ואין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית... כי כל נבדל ג"כ הוא כללי. ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". וראה בנצח ישראל פ"ו הערה 114. וצרף לכאן דבריו בח"א לע"ז ד: [ד, כט:], בביאור דברי הגמרא שם שהשוותה בין חטא העגל של ישראל, לחטאו של דוד במעשה עם בת שבע, שכתב: "ישראל שהם כלל האומה חטאו בע"ז. כי הכללים קרובים אל חטא הזה, שהוא בשכל... אבל דוד שהיה יחיד, חטאו בבת שבע, שהוא מעשה הגוף". וראה למעלה בבאר השני הערות 307, 420, להלן בבאר השביעי הערה 275, ובתפארת ישראל פי"א הערה 92.

(306) לשונו בגבורות ה' פע"ב [שכז:]: "כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה". ובח"א לסוטה יא. [ב, מה:] כתב: "הדברים המקריים הם פרטיים, וענין [שיעבוד] מצרים לא היה מקרי, רק גזירה אלקית, ולכך היה [השיעבוד] על הכלל, לא על הפרטי". ובדר"ח פ"ב מ"ד [עה:] כתב: "וכן מי שפורש מן דרכי צבור, הוא יוצא מן הכלל. ואמר כי הכלל הוא עיקר, לא היחיד הפרטי. שהיחיד הוא בעל שינוי, ואילו הכללים עומדים... ולפיכך אמר אחריו [אבות פ"ב מ"ד] 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך'. כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך, כי האדם הפרטי בעל שינוי, ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה".

(307) בתפארת ישראל פט"ז [רמא:] ביאר שהתורה ניתנה דוקא בשביל השלמת הכלל, ולא להשלמת הפרט, כי העיקר הוא השלמת הכלל. וכן כתב שם סוף הפרק. והנה כל ענינה של תורה טבוע בחותמת של "עיקר", שהרי על הפסוק [דברים ו, ז] "ודברת בם" פירש רש"י [שם] "שלא יהא עיקר דבורך אלא בם, עשם עיקר ואל תעשם טפל". וכתב על כך הפחד יצחק, חנוכה, מאמר יא [אות ג] בזה"ל: "נאמרה כאן הלכה שלא יהא עיקר דיבורך אלא בם. כלומר, אין סוף ענינה של מצות תלמוד תורה הטלת חובה של עצם הלימוד. אלא שסוף ענינה של מצות תלמוד תורה הוא מניעת צורת עיקר מכל התעסקות של שכל מלבד ההתעסקות בחכמת התורה. וביותר הבלטה נאמר, כי חותם הגרירה לתורה צריך שיהא טבוע על כל התעסקות שכלית", ועיין שם שמאריך לבאר יסוד זה. ולכך דין הוא שהתורה שמהותה היא "עיקר", תקבע שהלכה כרבים במה שהם "עצם ועיקר".

(308) פירוש - מעמיד כאן ב"זה לעומת זה" את דברי הבת קול לעומת דברי התורה, ומתוך כך ההכרעה לטובת דברי התורה תהיה בגדר "נצחוני בני".

(309) כמבואר בהערה 286, שהכלל אינו משתנה.

(310) אודות שהתורה היא נצחית בלתי משתנית, הרי זהו העיקר התשיעי ש"זאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו". וכן ביאר בהרחבה בתפארת ישראל פרקים מט-נא. ושם בפרק נ [תשצד.] כתב: "התורה אינה רק מתנה, אם כן לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי. אבל עתה שהתורה היא מתנה, ואין התורה מצד האדם, לכך אין שנוי בתורה, כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים, שאז שם 'ישראל' עליהם, וזה השם נשאר להם בלי שנוי לעולמי עולמים, וראויה להם התורה התמידית הנצחית, אשר אין לה שנוי כלל". ובגו"א בראשית פי"ז אות ג כתב: "דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו. כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד... כי התורה לא תפול תחת השינוי". ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה ואמר שם] כתב: "התורה עומדת נצחית", ושם הערה 74. וראה עוד בגו"א דברים פי"א אות כד, ושם הערה 92.

(311) כמבואר למעלה בהערה 291, שבת קול קרובה לאדם, לעומת התורה שהיא השכל העליון, המרוחקת מהאדם. ומבואר מדבריו העמקה חדשה בדין של "אחרי רבים להטות". כי בפשטות, הסבה ללכת אחרי הרבים היא "שרבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המעוט" [לשון החנוך במצוה עח]. אך כאן מתבאר שיש בזה יותר, כי אם משום הכוונה לאמת גרידא, אזי היינו צריכים כאן להכריע כר"א, לאחר שהבת קול הודיעה שמעלתו גדולה משל חבריו. אך לרבים יש כח אחר שאינו נמצא ביחיד כלל ועיקר, והוא, שהרבים קיימים ללא שנוי. והואיל והתורה היא נצחית, וקיימת ללא שנוי, לכך מקבליה חייבים להיות בגדר דומה. דמיון זה אינו נמצא אלא ברבים, ולא ביחיד. **ומבואר מדבריו** כאן שמצות "אחרי רבים להטות" היא זכיה ומעלה לישראל. וכן כתב להלן [סד"ה ועתה בני אדם]: "אנחנו המקבלים קבלנו התורה מסיני, וזכינו בדבר זה, שהוא 'אחרי רבים להטות', ומצוה זאת מעלה ושלימות למקבלים". והביאור בזה הוא, כי כבר השריש שמעלת התורה חלה על מקבליה [ראה תפארת ישראל פי"ב (קצא:), ושם הערה 61]. והואיל והתורה היא "שכל עליון פשוט", ממילא נתינת התורה לישראל מדביקה לישראל את מעלת "שכל עליון פשוט". הבטוי לכך הוא מצות "אחרי רבים להטות", המורה שיש לישראל מדרגת הנצחיות הבלתי משתנית. לכך, הכרעתו של רבי יהושע ["לא בשמים היא, אין אנו משגיחין בבת קול"] - משום כבודן של ישראל נגעו בה. וזו הכוונה שמצד המקבל יש להכריע כרבים, ואילו מצד הנותן יש להכריע כר"א [כמו שידגיש בסמוך]. כי לגופו של דבר, בודאי שיש להכריע כר"א, כי מעלתו

מכריעה את מעלת חבריו. אך כאן מגיעה מעלת ישראל, התובעת שהרבים, אשר מבני ישראל המה, הם יהיו המכריעים, כי כבר זכינו בדרגה הזאת הנותנת את משפט הבכורה לשכל העליון הפשוט החופף על הרבים. ולכך אין משגיחין בבת קול, כי הבת קול אינה לוקחת בחשבון בהכרעותיה את מעלת ישראל, אלא דנה את הענין לגופו של דבר. ולכך מבחינתם של ישראל, המעבר מ"אחרי רבים להטות" לבת קול האומרת "מה לכם אצל רבי אליעזר", היא ירידה ונחית דרגא. ולכך כבודם של המקבלים מחייב לומר "אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר ניתנה תורה בהר סיני". ודייק בלשונו כאן, המורה על יסוד זה.

(312) והתימה היא על תיבת "חייך", שהוא לשון שחוק, והרי "כיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ואינו משתנה... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות" [לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א], וכיצד יאמר עליו לשון "קא חייך".

(313) והרי שמחה קשורה לשלימות, וכמבואר למעלה בבאר השני הערות 558, 587, ובבאר זה הערה 186.

(314) פירוש - השמחה היתירה הזו היא זו המביאה לכך שהקב"ה יעשה רצונם, כי השמחה הזו מביאה לאחדות וחבור בין הקב"ה לבניו, עד שרצונם נחשב כמו רצונו יתברך.

(315) להלן בבאר זה [ד"ה ועצם השחוק], שביאר שם שהשחוק הוא חבור והתאחדות. אמנם שם לא ביאר שהשחוק והשמחה מביאים לכך שהקב"ה יעשה רצונם של ישראל, אלא ביאר שהשחוק מורה על התאחדות וחבור. ונמצא שיש כאן שלשה שלבים; (א) שלימות ישראל מביאה לשמחה יתירה לפני הקב"ה. (ב) השמחה מביאה לחבור ואחדות. (ג) האחדות מביאה שהקב"ה יעשה רצון ישראל.

(316) כבודם של המתלוננים על דברי חז"ל.

(317) פירוש - כאשר אדם רואה שכלפי מעלה נראה לכאורה שיש שנוי מענין לענין, ומהנהגה להנהגה.

(318) ראה הערה 294.

(319) פירוש - רבי יהושע מזכיר את הפסוק "לא בשמים היא" בהקשר אחר ממה שהפסוק מזכירו. כי בפסוק הוא נאמר בהקשר שאין התורה רחוקה מהאדם, כי לפני כן נאמר [דברים ל, יא] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא". ועל כך נאמר [שם פסוק יב] "לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו

השמימה ויקחה לנו וישמענו אותה ונעשנה... כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו" [שם פסוק יד]. אך רבי יהושע מזכיר את הפסוק בהקשר שהתורה כבר אינה נמצאת יותר בשמים, אלא שהיא נמסרה לתחתונים, והתחתונים קבלו אותה וזכו בה מסיני. וכן דרשו במדרש שם [דב"ר ח, ו]: "אמר להן משה, שלא תאמרו משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים, כבר אני מודיע אתכם 'לא בשמים היא', שלא נשתייר הימנה בשמים". וראה להלן בבאר השביעי הערה 123.

(320) "עניין אחר" - הנהגה אחרת.

(321) פירוש - שהקב"ה חידש מצוה על ידי נביא.

(322) מקשה, הרי רבי יהושע דחה הנהגה הסותרת להנהגה שניתנה מסיני, ומדוע על ידי נביא נקבל הנהגה הסותרת להנהגת סיני.

(323) "דאדרבה" - משם ראיה לחוזק הנהגת סיני.

(324) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג: "אם יאמר לנו הנביא, שנודע לנו שהוא נביא, לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה, או על מצות הרבה, בין קלות בין חמורות לפי שעה, מצוה לשמוע לו. וכן למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה [יבמות צ:], בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה, כאליהו בהר הכרמל, שמע לו, חוץ מעבודת כוכבים. והוא שיהיה הדבר לפי שעה, כגון אליהו בהר הכרמל, שהקריב עולה בחוץ, וירושלים נבחרת לכך, והמקריב בחוץ חייב כרת. ומפני שהוא נביא, מצוה לשמוע לו, וגם בזה נאמר [דברים יח, טו] 'אליו תשמעון'. ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו, היאך נעקור מה שכתוב בתורה [דברים יב, יג] 'פן תעלה עולותיך בכל מקום', היה אומר, לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב כרת, כמו שצוה משה. אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה', כדי להכחיש נביאי הבעל. ועל הדרך הזאת אם צוו כל הנביאים לעבור לפי שעה, מצוה לשמוע להם".

(325) ראה גו"א בראשית פמ"ו אות ה [סד"ה ואפשר] שביאר שם שההיתר של הוראת שעה הוא מצד "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" [כתובות טז.], "ומי שהיה מודיע להם התורה, הודיע להם גם כן זה... כמו שנאמר לו לאליהו להקריב בחוץ", ושם הערה 62. וזהו כדבריו כאן, שההיתר של אליהו בא מאותו מקור שאסר מעיקרא ההקרבה בחוץ, כי שניהם מסיני, ולכך ניתן לומר כאן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". אך אם האיסור וההיתר היו ממקורות שונים, אזי אי אפשר היה לומר עליהם "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

(326) שהרי הקב"ה הסכים עם רבי יהושע.

(327) לא מצאתי שביאר נקודה זו בשאר ספריו.
(328) "נצחוני בני".
(329) ולא כמו שחשבו המתלוננים שמלים אלו ["נצחוני בני"] ראויות להרחקה, אלא אדרבה, המלים האלו באות להרחיק את הצד שח"ו יש שנוי וחזרה כלפי מעלה.

פרק ה

(330) "על גזע דקל קצוץ" [רש"י שם].
(331) פירוש - בשעת לימודו רבה בר נחמני שמע שנחלקו במתיבתא של הרקיע אודות דיני צרעת.
(332) "אם" הוא כמו "כאשר", שכאשר בהרת קודמת לשער לבן, טמא, "דשער לבן שפרח בו הוא סימן לטומאה, כדכתיב [ויקרא יג, כה] 'והנה נהפך שער לבן בבהרת'" [רש"י שם].
(333) אם בהרת קדמה, או שער לבן קדם.
(334) פירוש - אמרו מי יוכיח ויכריע במחלוקת זו.
(335) פירוש - מלאך המות לא היה יכול להתקרב לרבה, משום שלא פסק פיו מתלמודו.
(336) פירוש - בתוך כך נשב רוח וקם רעש בין הקנים.
(337) "גדוד של פרשים שמחפשין אחריו" [רש"י שם].
(338) פירוש - רבה אמר על עצמו שעדיף לו למות בידי מלאך המות, ולא להמסר ביד המלכות.
(339) פירוש - בשעת פטירתו אמר רבה בר נחמני אודות המחלוקת במתיבתא דרקיע, שהוא מכריע שספק טהור.
(340) פירוש - המתלוננים על חז"ל מתרעמים כאן בשתי נקודות, וכמו שמבאר. וזאת התלונה החמישית המופיעה בקונטרס נגד התלמוד. וראה במבוא.
(341) בהספד [נדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת ב"ב], הביא מאמר זה, וכתב שם [עמוד קפה]: "ויש לשאול שאלות הרבה בזה... ועל הכל, איך יהיו חולקים ברקיע עם הקב"ה, איך אפשר לומר זה".
(342) דוגמה לדבר; במדרש ויק"ר כד, ב, איתא "רבי ברכיה בשם רבי לוי אמר, הדא הוא דכתיב [תהלים צב, ט] 'ואתה מרום לעולם ה", לעולם ידך בעליונה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם יושב בדין, בזמן שהוא נותן דימוס ["פסק דין של הצלה וחסד" (מתנו"כ שם)] כל העם מקלסים אותו. ובזמן שהוא נותן ספיקלא ["יסורים ועונשי הגוף" (מהרז"ו שם)], אין כל בריה מקלסת אותו, מפני שהן יודעין שיש שטף בדינו. אבל הקב"ה אינו כן, אלא

בין במידת הטוב, בין במידת פורעניות 'ואתה מרום לעולם ה", לעולם ידך בעליונה". וכתב על כך המשך חכמה במדבר כו, סא: "פירוש, דאם לבשר ודם יחטא אדם, הורגו לפי המשפט. אבל מה שיש צער לאביו שאין לו בן, זה שלא במשפט אך בחנם. לא כן במלך מלכי המלכים הקב"ה, אם מעניש לאחד, כולם חייבים, הבן חייב והאב גם כן. וזה 'שיש שטף בדינו', שבמדת בשר ודם יש אחד מה שאינו חייב וסובל העונש".

(343) למעלה בסמוך, ד"ה והשם יתברך, בביאור המאמר [ב"מ נט:] "נצחוני בני".

(344) בח"א לב"מ פו. [ג, מד.] כתב משפט זה כך: "ולא יעשה הקב"ה דבר, כי אם הוא ראוי ונכון אל המקבלים, שלא יהיה דבר מתנגד בעולם".

(345) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ס: "כי מלך בשר ודם עושה מעשה, והוא ישר לזה, ואינו ישר לאחר, כי אין כל הדעות שוות. והשם יתברך, פעולותיו ומעשיו אצל כל חלופי הדעות וחלופי המציאות, מעשיו ישרים ואמתיים... ומעשיו ישרים ואמתיים אצל הכל".

(346) לפנינו בגמרא "כל מקום שפקרו המינים", ופירש רש"י שם "שפקרו הצדוקים - שמביאין ראיה מן התורה להפקירן".

(347) לשון רבים, "ויש מקום למינים לרדות" [רש"י בראשית א, כו].

(348) "תשובת המינים כתב בצדו, 'ויברא את האדם', ולא כתב 'ויבראו'" [רש"י בראשית א, כו].

(349) "לשון יחיד" [רש"י סנהדרין שם].

(350) פתח בלשון רבים ["קרובים אליו"], וסיים בלשון יחיד ["אליו"].

(351) הרי לשון רבים.

(352) "הרי לשון יחיד" [רש"י סנהדרין שם].

(353) שפירושו עד אשר הכסאות הורמו ועתיק ימים יושב. ורש"י בסנהדרין שם כתב: "נתיישבו הכסאות, דמשמע שנים, כתיב ביה ועתיק יומין יתיב, יחידי".

(354) "למה נכתב בלשון רבים" [רש"י שם].

(355) "שהכל בעצת פמליא שלו" [רש"י שם]. וברש"י שבעין יעקב שם איתא "שהכל בעצת פמליא של מעלה".

(356) בח"א לב"מ פו. [ג, מד.] כתב משפט זה כך: "כאשר בא הקב"ה לברא את האדם, אף **בודאי** היה ראוי להיות נברא מצד הפועל, הוא השם יתברך". וטעם הדבר, כי הבריאה מצדו של הקב"ה היא מצד כבודו יתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות ז, בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל, שכתב: "ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד]

'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז], ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם... ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם". וכן מבואר להלן בסוף הבאר החמישי. ולכך ברי הוא שמצדו של הקב"ה יש לבראות את האדם, כי מטרת הבריאה מתקיימת רק באמצעות האדם. וראה להלן הערה 440.

(357) בח"א לב"מ פו. [ג, מד.] כתב כדבריו כאן אות באות, והוסיף בנקודה זו: "לא היה נברא". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד:] כתב: "אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה. אין הפירוש שהוא יתברך צריך ח"ו לעצה מן המלאכים, רק הפירוש כי הוא יתברך אין עושה פעל שהוא כנגד פמליא של מעלה, רק דבר שמסכימים עליו פמליא של מעלה הוא עושה. כי אם היה עושה דבר כנגד פמליא של מעלה, אם כן היו מתנגדים לאותו מעשה, ולא היה כאן עולם אחד מקושר כאשר היו לו מתנגדים מן פמליא של מעלה. וכאשר בא הש"י לברא את האדם, אם היה האדם נברא נגד העליונים לא היה העולם אחד, והיה חלוק והתנגדות בעולם. ולפיכך נמלך הקב"ה בפמליא של מעלה עד שמעשיו של הש"י הם ישרים בעיני הכל, ואז הוא עולם אחד בלתי מחולק [ראה הערה 365]. וזה אין להקשות שיהיה הש"י עושה רצונו, ויהיו פמליא שלו נמשכים אחר רצונו. דבר זה אין קשיא, כי הוא יתברך ברא פמליא של מעלה, ונתן לכל אחד ואחד שיפעל כפי מה שהוא, וכפי שברא הש"י אותם, וא"כ פמליא של מעלה פעולתם כפי מה שברא הש"י אותם. ולכך אין הש"י עושה דבר אלא א"כ נמלך בפמליא של מעלה".

(358) בא ליישב, שלשונו של רבי יוחנן הוא "אין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא של מעלה", ומכך משמע שכך היא ההנהגה בכל דבר בעולם. ומאידך גיסא, הגלוי להמלכה זו נאמרה רק בבריאת האדם ["נעשה אדם"], ולא בשאר ברואים. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ס, לאחר שביאר שמרש"י שם [בראשית א, כו] משמע שהקב"ה נמלך רק בבריאת האדם, ולא נמלך בבריאת הברואים האחרים, כתב: "אמנם לא מוכח כך בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לח:], שאמרו שם על פסוק 'נעשה אדם', שאין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא שלו. משמע שאין חילוק בין מעשה למעשה, שהכל

נמלך בפמליא שלו... ולפיכך כל מעשיו נמלך בפמליא שלו, והם חלופי הכוחות שאין זה כזה, ומעשיו ישרים ואמתיים אצל הכל". וגם שם הקשה על עצמו "ומה שלא הוזכר בכתוב שהיה נמלך רק באדם", ותשובתו תובא בסמוך.

(359) כפי שכתב הרמב"ן על הפסוק [בראשית ב, א] "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם", וזה לשונו: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים שני המאורות והכוכבים הנזכרים... גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין [מ"א כב, יט] 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו וכו'... והנה בכאן רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית. וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשיד:], שגוף האדם הוא מהתחתונים, ואילו נשמת אדם היא מן העליונים. וראה תפארת ישראל פ"ג הערה 61. ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם הזה יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת, ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". והחכמה והשכל שהזכיר כאן שייכים ג"כ לנשמה, וכפי שכתב בח"א לנדה לא. [ד, קסא.], וז"ל: "הקב"ה נותן באדם עשרה דברים רוחניים, אשר שייכים לנשמה". ועשרה הדברים, שהוזכרו בגמרא שם, הם: "רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ודעת, ובינה, והשכל". ומוכח כן מלשונו כאן, שכתב "שהאדם יש בו דבר מן העליונים, הוא הנשמה והחכמה והשכל". ואם היו כאן דברים מחולקים, לא היה אומר "יש בו **דבר** מן העליונים", אלא "יש בו דברים מן העליונים". וראה נר מצוה ח"א הערה 142.

(360) בח"א לב"מ פו. [ג, מד.] כתב משפט זה כך: "וכאשר זוכה האדם יש לו מעלה ומדרגה **מן** העליונים", וכאן כתב "**בין** העליונים". וכדברים אלו [שרק כאשר האדם זוכה יש לו מעלה בין העליונים] מוכח מדבריו בנצח ישראל פ"מ [תשיד:], שכתב: "**הצדיקים** הם מן העליונים ומן התחתונים. כי גוף **האדם** הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". הרי שפתח בצדיקים, וסיים באדם. ובעל כרחך כוונתו כדבריו כאן, שלכל אדם יש את ה"בכח" להיות מחובר לעליונים מפאת שיש לו נשמה מן העליונים. אך ה"בכח" נעשה ל"בפעל" אצל הצדיקים הזוכים לכך. וכן כתב למעלה בתחילת הבאר הזה [ד"ה וקודם יש]: "אם האדם הולך בדרכיהם, יש לו מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה", וראה שם הערה 43, שיסוד זה נתבאר שם. וראה בסמוך הערה 368.

(361) "שיהיה בצד" - שיהיה באופן.

(362) בח"א לב"מ פו. [ג, מד.] כתב דברים אלו כך: "ולפיכך ראוי לבריאה זאת שיהיה לה קשור עם העליונים, בצד שלא ימצא לה התנגדות מהם, כי ראוי שיהיה כל מעשה ה'

ישרים אצל כל הנמצאים, ולא יהיה כאן התנגדות". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב.] כתב: "כי כבר אמרנו כי אי אפשר שיהיה נברא האדם, שיש לו מהלכים בין העליונים, אף כי האדם הוא בארץ, מ"מ יש לו מקום בעליונים גם כן, אם לא שיתאחדו עמו העליונים, ויסכימו על בריאתו". ובהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת ב"ב, עמוד קפח] הוסיף לבאר מדוע יש צד שהעליונים יתנגדו לבריאת האדם, וז"ל: "בריאה זאת שהוא האדם, שתמצא בו שאלה יותר משאר הנבראים. וזה מפני שהאדם יש בו מן העליונים, הוא הנשמה והחכמה והשכל. וכאשר זוכה האדם יש לו מעלה ומדריגה בין העליונים, ולפיכך הבריאה הזאת יש לה קישור עם העליונים. והרי גם כן האדם מן התחתונים, ואם כן יש לאדם התנגדות העליונים, שיבוא ביניהם את אשר הוא מן התחתונים ["מה לילוד אשה בינינו" (שבת פח:)]. לכך צריך שאלה על בריאה זו ביותר, שלא יהיה התנגדות מן העליונים. ולפיכך בכל הנבראים לא כתב 'נעשה', רק באדם".

(363) כפי שנתגלה במבול, שכל היקום נמחה משום ש"הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו" [רש"י בראשית ו, ז]. ובקידושין פב: אמרו: "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כה.], וז"ל: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם... ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום כי הכל נברא בשביל האדם". וכן כתב שם בפ"ה מ"א [ריז:], שם מכ"ב [ערה.], שם פ"ו מ"י [שכא.], גו"א בראשית פ"א אות ס [סד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ב הערה 18, שם ר"פ יז, דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], להלן סוף הבאר החמישי הערה 715, באר השביעי הערה 36, ועוד. וראה למעלה בבאר השני הערה 530, ובבאר השלישי הערה 100. **אמנם כאן** הוסיף "שכל הנבראים **התחתונים** נבראו בשביל האדם". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [קיד.]: "ובשביל האדם נבראו כל התחתונים". ומשמע מכך שהנבראים העליונים לא נבראו בשביל האדם. אמנם בתפארת ישראל פי"ב [קפד:] הדגיש שאף העליונים נבראו לשמש את האדם, וכלשונו שם: "שהם [הפילוסופים] אומרים כי האדם פחות היצירה, שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' [פמ"ד (קסז.)]. וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו זה [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול - השומר או הנשמר. וזהו באמת דעת חכמים. וקראו המלאכים והגלגלים שהם עבדים משמשים אל הנבראים, וכדכתיב בקרא [בראשית א, יז] 'ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ'. הרי כי תחלת

בריאתם היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה". ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', ומכל שכן הארץ". ומשמע מכך שאף העליונים נבראו לשמש האדם. ובח"א לנדרים לא: [ב, ו.] כתב: "אם לא היה האדם, לא ברא הקב"ה **שמים וארץ**. כי האדם בלבד ראוי לו המציאות, והכל בשבילו נבראו ויצאו לפעל, אחר שראוי אליו המציאות בצד עצמו. אבל שאר הנבראים לא נמצאו בצד עצמם, רק שנבראו לשמש את האדם. ודבר זה מבואר כי **התחתונים** נבראו בשביל האדם לשמש". הרי שפתח ב"שמים וארץ", וסיים ש"התחתונים נבראו בשביל האדם לשמש". וצ"ע בזה. וראה להלן הערה 1254, ובבאר הששי הערה 57.

(364) מבאר מדוע ביצירת האדם היה צורך שיאמר "נעשה".

(365) לכאורה זהו טעם שני להמלכת הקב"ה עם העליונים. כי הטעם הראשון היה שהואיל ו"כאשר האדם זוכה יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים, ולפיכך ראוי לבריאה זאת שיהיה לו קשור עם העליונים... שלא ימצא לו התנגדות לאדם". ואילו כאן מבאר שהקב"ה נמלך עם העליונים כדי שיהיה העולם אחד [כמבואר גם בהערה 357]. ולכאורה אלו שני הסברים שונים. ונראה שהדבר תלוי בשני הטעמים שביאר כאן על הצורך שתהיה המלכה ביצירת האדם. הטעם הראשון הוא כאמור מחמת רום מדרגת האדם. ולפי טעם זה אין צורך לבאר שההמלכה נעשתה כדי לאחד את העולם, אלא היא נעשתה כדי שרום מדרגת האדם תהיה בין העליונים ללא ההתנגדות מהעליונים. אך לפי טעמו השני, שההמלכה נעשתה ביצירת האדם משום שכל הבריאה תלויה באדם, הנה לפי טעם זה לא נתבאר החשיבות של ההמלכה, ומה היה חסר בלעדיה. ולכך לפי טעם זה יש להוסיף שההמלכה נעשתה כדי שהעולם יהיה אחד. וכן מדויק מהמשך לשונו כאן. ואחדות זו תבואר יותר בסמוך. ובהספד [קפח] כתב: "כי הקב"ה פועל את הנבראים, וכל פעולותיו ומעשיו אשר הוא עושה, הם ישרים וראויים. כמו שהוא ראוי מצד הפועל, כך הם ראויים מצד הנמצאים, עד שיהיה העולם אחד, ואין בו התנגדות. זהו מה שאמרו שאין עושה דבר עד שנמלך בפמליא של מעלה, שלא יהיה התנגדות בעולם. וכמו שכל מעשים שלו ראויים מצד הפועל, וכן הם ישרים מצד המקבלים".

(366) כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם], וז"ל: "ומה שלא הוזכר בכתוב שהיה נמלך רק באדם, זה מפני שכל הנבראים תולין באדם, שאם יש לברוא האדם, יש לבראות הכל, כי כל הנבראים הם לשמש האדם. אבל באדם נאמר שנמלך במלאכים, שהאדם נברא לעצמו, וראוי שיהיה נברא בהסכמת הכל. ומעתה אין חילוק בין מעשה למעשה, שנמלך בכל המעשים... ואע"ג שלא נמצא זה רק באדם, ולא בשאר הנבראים, היינו שכל שאר הנבראים נמשכים אל האדם, ובשבילו נברא הכל".

(367) הולך ומבאר את הסברו הראשון מלמעלה, שהואיל והאדם מתחבר לעליונים, לכך מן הראוי שלא תהיה כלפיו התנגדות מהעליונים.

(368) זכריה ג, ז "כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". ופירש הרד"ק שם "הם המלאכים, שהם עומדים וקיימים לעולם, רוצה לומר תלך ביניהם. וזה רמז לנשמתו בהפרדו מהגוף". וראה למעלה הערות 43, 360.

(369) שהקב"ה נמלך בפמליא של מעלה, ומקבל את הסכמתם.

(370) פירוש - הגזירות שהקב"ה מביא לעולם [המתקבלות בהסכמת פמליא של מעלה].

(371) "מלאכים" [רש"י פסחים לג.].

(372) אודות שעל העולם להיות אחד, ראה דבריו בדר"ח פ"א מי"ח [נח.], שכתב: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ובדר"ח פ"ה מי"ז [רנח:] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". ולהלן בתחילת הבאר החמישי כתב: "דרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, ובדרשת שבת הגדול [קצה.]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 136, ולהלן הערות 402, 1339, ובבאר החמישי הערה 87. **דוגמה לדבר**; נאמר [שמות כב, ל] "ואנשי קודש תהיון לי ובשר

בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו". ופירש רש"י שם "שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, שנאמר [שמות יא, ז] 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', אמר הקב"ה תנו לו שכרו". וכתב על כך בגו"א שם אות לה בזה"ל: "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... מ"מ מפני שהיה יצ"מ משלים הכל, לכך אף הכלבים לא יחרץ". וכשם שיצירת אדם נעשתה בהסכמת כל הנמצאים, כך יציאת מצרים, שהיא יצירת כנסת ישראל ביצ"מ, שהם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.], חוזרת ונשנית הסכמתם של כל הנמצאים. וראה להלן הערה 983.

(373) ברכות לג: "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו... מפני שעושה מדותיו ["מצותיו" (רש"י שם)] של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". ופירש רש"י שם: "והוא לא לרחמים עשה, אלא להטיל על ישראל חוקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חוקותיו". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] ביאר הדבר. דוגמה נוספת לדבר; במגילה טו. אמרו "אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה [אסתר המלכה להתך] שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'". וכתב על כך באור חדש [קמח:]: "ופירוש דבר זה, כי כאשר ראתה הגזירה הקשה והחמורה שקמה על ישראל [מחמת המן הרשע], אשר לא היתה מעולם כמוהו לכלות ולאבד ישראל, אמרה כי באולי הגזירה הזאת כי ישראל עברו התורה. כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו... ולכך הדין עליהם גם כן דין גמור, שהוא הכליון הגמור, כאשר עברו על התורה שהוא גזירה גמורה, לכך בא עליהם גזירה גמורה כליון גמור".

(374) ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת הש"י. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:]: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה", ושם הערה 111. וכן כתב בדרוש על התורה [לג.]: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד". הרי שכל מהות התורה היא לחבר עליונים לתחתונים, וחבור זה נעשה ע"י שגזירת העליונים מתקבלת אצל התחתונים. ולכך דין הוא שהגזירה שבתורה תהיה מקובלת ורצויה אצל

התחתונים, כי רק כך תושג מטרת התורה, שהיא חבור העליונים והתחתונים לדבר אחד.

(375) "היו מחלקים במתיבתא דרקיע" [הוספה שנמצאת בהספד (קפח), שכתב כאן אות באות כדבריו כאן, והוסיף כן בנקודה זו].

(376) רש"י סנהדרין סוף סז: "פנה להלכות נגעים ואהלות, שהן חמורים". ובח"א לב"מ פו. [ג, מד:] כתב דברים אלו כך: "ואמר שבדין הזה, שהוא ספק נגע, אם בהרת קודם, או שער לבן קודם, היו מחולקים במתיבתא דרקיע. כי דין זה הוא אשר יותר רחוק מן האדם, כמו שאמרו 'מה לך אצל אגדות, כלך אצל נגעים ואהלות', מורה זה על העומק שיש בהם". וכן כתב בהספד [קפט]. ובתפארת ישראל פ"י [קסב:] כתב: "הטהרה היא עוד מדרגה יותר בהשגה. ודבר זה אמרו במקומות הרבה 'מה לך אצל אגדות, כלך אצל נגעים ואהלות'. שדבר זה מורה כי סדר טהרות הם דברים עמוקים. שהטהרה הוא דבר נבדל, ואינו ענין גשמי, והטהרה היא דבוק בו יתברך לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנח:] כתב: "ידוע כי סדר טהרות יש בו מן העומק יותר". והרמב"ם בסוף הקדמתו לסדר טהרות כתב: "לא תחשוב הדבור באלו הענינים כמו הדבור בסוכה או בלולב או בשבועת השומרים... ותעיין בו בתחילת מחשבתך ותחשוב שכבר השלמת הדבר... ותשוה אותו... לסדרים קודמים, לפי שאלו השרשים... יקשה אפילו לגדולי הרבנים, וכל שכן לתלמידים". וראה להלן בבאר הששי הערה 1112.

(377) לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מד:]: "ויותר מזה, כי הדבר שהוא ספק נגע, מחמת שהוא ספק ואין בו בירור, קשה לעמוד עליו, כיון שהוא ספק. ולפיכך היה מחלוקת ברקיע".

(378) ביצה ג: "וכל ספיקא דאורייתא לחומרא", "כל ספק בשחיטה פסולה" [חולין כח.], "ספק סכנתא לחומרא" [חולין ט:], "ספק ערלה בארץ אסור" [קידושין לח:]. ומה שאמרו "ספק דרבנן לקולא" [ביצה ג:], זהו משום ש"ספק דדבריהם לא עבדו רבנן חיזוק" [כתובות נו:]. ובקונטרס דברי סופרים לרבי אלחנן וסרמן זצ"ל אות מג כתב: "כך התנו חכמים, שלעולם לא אסרו אלא ודאי דדבריהן, ולא את ספיקותיהן. ולפי"ז נראה דספיקא דרבנן מותר בתורת ודאי", ושם מאריך בזה. אמנם שיטת הרמב"ם [הלכות איסורי ביאה פי"ח הי"ז] היא דספק דאורייתא לחומרא היינו מדרבנן, אך מדאורייתא הוי לקולא. וא"כ לכאורה דברי המהר"ל כאן הם לא כשיטת הרמב"ם, אלא כשיטת החולקים [רשב"א תורת הבית בית ד, שער א, ר"ן קידושין לח:]. אמנם לפי הפני יהושע ברכות יב., ניתן לבאר דברי המהר"ל ככו"ע, וכלשונו: "דהא דפשיטא לן בכולה תלמודא דספיקא דאורייתא לחומרא, וספיקא דרבנן לקולא, היינו דוקא במידי דאיסורא, בין

לשיטת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא היינו מדרבנן, ובין לשיטת הסוברים דהוי מדאורייתא... מ"מ היינו דוקא במידי דאית ביה פסידא אם נעביד לחומרא, או טירחא יתירה, ומש"ה במידי דרבנן לא מפסדינן ליה, ולא מטרחינן ליה מספיקא, ומוקמינן ליה אחזקת היתר, או פטור. מה שא"כ לענין... דלא שייך פסידא, ולא הוי נמי טרחא... שפיר צריך... להסתלק מן הספק בנקל".

(379) פירוש - זהו מושכל ראשון שיש להחמיר בספק. וכן כתב בהספד [קפט], וז"ל: "ולפיכך היה המחלוקת ברקיע, שאף שכל הנמצאים מודים ומעידים שכל דבריו של הש"י אמת וצדק, מ"מ מצד הנמצאים המקבלין יש מחלוקת, כי מתיבתא דרקיע היו מטמאין, כאשר נותן כך הדעת הפשוט, שכל ספק להחמיר, וזהו דעת הקרוב". וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מד:]. ובדר"ח פ"א מט"ז [נד.] כתב: "ובודאי לענין איסור אין צריך לומר כי ספק אסור לחומרא".

(380) לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מד:]: "וכאשר יש בחינה אצל הנמצאים שאינה אצל השם יתברך, דבר זה נקרא מחלוקת. שלכך הוא יתברך נמלך עד שהכל מסכימים על מה שעושה בנבראים, ואם אין הנבראים מסכימים דבר, זה הוא מחלוקת מצד הנמצאים. כיון שראוי שיהיה השם יתברך גזירתו אמת אצל הנמצאים, כמו שהוא מצד הגוזר". ופירושו, שלולא ההנהגה ש"אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה", אזי לא היתה שייכת מחלוקת כלפי מעלה, כי כל הדעות היו בטלות כלפי רצונו יתברך. אך הואיל ויש הנהגה זו, המורה על רצונו יתברך שהנמצאים יסכימו לגזירותיו, ולא רק שיתבטלו כלפיו, לכך כאשר יש בחינה אצל הנמצאים שאינה תואמת לגזירה שמלמעלה, נקראת אי התאמה זו בשם "מחלוקת".

(381) בספק אם הבהרת קדמה לשער לבן, או שער לבן קדם לבהרת.

(382) לשונו בנתיב הלשון פ"ח [ב, פ.]: "כי הנגעים הם דבר שיוצא מן הסדר של המציאות, כי אין ראוי שיהיה באדם נגעים, שהוא דבר זר. ולכך אמרה תורה [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', שאינו בכלל שאר הבריות, כאשר הוא דבר זר, ואינו ראוי שיהיה משותף לבריות". ובגו"א בראשית פמ"ד אות ט כתב: "כל ענין הצרעת דבר זר שאינו רגיל בבני אדם". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז. [ג, רז:], וז"ל: "כי הצרעת הוא הפסד לאדם, כדכתיב [במדבר יב, יב] 'אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו'. והפסד זה אינו ראוי לאדם, שיהיה לאדם צרעת, ולכך הוא טמא, שהוא שנוי בסדר העולם. ולכך אמרה תורה 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', כי הוא דבר

שהוא חוץ לסדר". והרמב"ן [ויקרא יג, מז] כתב על נגעי בתים ובגדים "זה אינו בטבע כלל, ולא הווה בעולם". וראה להלן ציון 400.

(383) לשונו בהספד [קפט]: "כי הנגעים הם דברים מקריים זרים, שמתחדשים בעולם, ואינו כמנהגו של עולם, רק דבר זר הוא, יוצא ממנהגו של עולם". ובח"א לב"מ פו. [ג, מד:] כתב: "והבן עוד מה שהיו חולקים בספק בהרת קודם, או שער לבן קודם. רמזו בחכמתם דבר גדול. כי ידוע עניין נגעים הם מקרים מתהווים בעולם... כי לשון 'נגע' בא על מקרה". וראה להלן הערה 405.

(384) אודות שמקרה סותר לעצם, ראה למעלה בבאר השני הערה 163, שנתבאר שם שאין דבר שבמקרה מבטל דבר שבעצם. ואודות ההבדל בין המקרה לבין עצם, ראה דבריו בגבורות ה' פנ"ב [רכג:] שכתב: "כי יש שני פועלים; האחד - הוא פועל במקרה. והשני - הוא פועל בעצם. הפועל במקרה - משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני - פועל בעצם ובכונה, כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה".

(385) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, באור חדש [קמט.] כתב: "ובמדרש [אסתר רבה ח, ד] אמרו כלשון זה, 'ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה' [אסתר ד, ה], אמר מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת, שמא כפרו ישראל ב'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב]... כי מלת 'זה אלי' מורה על שהוא יתברך נמצא, כי כך משמע מלת 'זה', כי זהו שנמצא לפניך, ונקרא בשם 'זה', כי הוא מחויב המציאות לגמרי... ואין דבר יותר מחויב שיהיה נמצא כמו הש"י, שהוא מחויב המציאות". ובסוף דרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השני [מהשם המיוחד] הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחויב המציאות. כי לשון ה"א כמו 'הא לכם זרע', רוצה לומר הנה נמצא לכם זרע. ובכל התלמוד ובמשנה כאשר שמשו בלשון 'הא לך' שמורה מלה 'הא' על הישות ועל המציאות, ודבר זה ידוע". וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ב [כו.], תפארת ישראל פי"ז [רסא:], ושם הערה 27, נתיב הדין פ"א [א, קפו.], נתיב כח היצר [ב, קכג:], נתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.], ח"א לב"ק נ. [ג, ט:], ח"א לב"ב פח: [ג, קיח:], ועוד.

(386) לשונו בנתיב התורה פ"ד [א, יח:]: "כאשר האדם עוסק בתורה והוא עני, אז נחשב תורתו שהיא תורה בעצם, לא תורה שהיא במקרה, אחר שאין העוני מבטל תורתו. אבל כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה. וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל". ובתפארת ישראל פ"י [קנז:]

כתב: "דבר זה הסכימו עליו, שאין ראוי שיהיה המציאות מקרה קרה כלל". ובהמשך דבריו שם כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין צט.] 'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], אמר ריש לקיש, זה הלומד תורה לפרקים... מה שאמר 'חסר לב', רוצה לומר שאינו נחשב המקרה מציאות, וזה 'חסר לב'. כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו, ולכך הלומד תורה במקרה, אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי, אינו נחשב מציאות כלל". ואודות שהמקרה רחוק מהקב"ה, ראה דבריו בנתיב התשובה פ"ג [ד"ה פירוש דבר], שהביא את דברי הגמרא [יומא פו:] שמדת בשר ודם שאם חברו הקניטו "ספק מתפייס ממנו, ספק אין מתפייס ממנו", ואילו מדת הקב"ה שמתפייס בדברים, וכתב לבאר: "כל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד; לפעמים מתפייס, ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך, אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס, כי כך מדתו יתברך, שיהיה מתפייס בדברים". וראה שם הערה 8, ולהלן בבאר הששי הערה 92, ובבאר השביעי הערה 260. **דוגמה לדבר**; רש"י ויקרא א, א, כתב: "ויקרא אל משה - לכל דברות ולכל אמירות ולכל צווים קדמה קריאה, לשון חבה... אבל לנביאי האומות נגלה עליהן בלשון עראי, בלשון טומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'". ואין "ויקר" אלא לשון מקרה, וכמו שנאמר [ויקרא כו, כא] "ואם תלכו עמי קרי וגו'", ופירש רש"י שם "רבותינו אמרו עראי במקרה, שאינו אלא לפרקים, כן תלכו עראי במצות". נמצאנו למדים, שיחס ישראל להקב"ה לעומת יחס האומות להקב"ה הוא כהבדל שבין עצם למקרה. ופרשת התוכחה מתגלגלת עלינו כאשר אף יחסנו להקב"ה נהפכת להיות מקרי. וכל זה משום שהמקרה הוא מרוחק מהקב"ה, המחויב המציאות. ולכך קרבת ישראל אל ה', לעומת ריחוק האומות מה', נמדדת במטבע של עצם לעומת מקרה.

(387) אודות ההתנגדות שבין המקרה לבין מחוייב המציאות, ראה דבריו באור חדש [קמט:], שכתב: "ובמדרש [אסתר רבה ח, ה] 'ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו' [אסתר ד, ז], אמר להתך, לך אמור לה בן בנה של 'קרהו' בא עלינו, דכתיב ביה [דברים כה, יח] 'אשר קרך בדרך'... כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כ"כ מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים ג"כ מן המציאות. רק עמלק וזרעו, אשר הם אין נחשבים רק מקריים, כאשר אינם מן

המציאות, שהרי הש"י גזר עליהם 'תמחה את זכר עמלק'". וישראל הם בגדר "מחויבי המציאות" מצד הקב"ה, וכמבואר בתפארת ישראל פי"ז [רסב.]. לכך עמלק המקרי עומד בפרט כנגד ישראל מחוייבי המציאות. ואף ביחס הקב"ה כלפי עמלק ניכרת הנהגה זו; שהרי אף שביאר שמחמת הגזירה "תמחה את זכר עמלק" נעשו עמלק למציאות מקרית, אך מקריות זו החלה בעמלק גופא אף לפני הגזירה, וכמו שנאמר על עמלק "אשר קרך בדרך" [דברים כה, יח]. ואדרבה, מחמת המקריות שבעמלק, הקב"ה גזר עליהם שמציאותם תהיה מקרית. הרי שמציאות מקרית אינה בת קיום אצל השם יתברך.

(388) כפי שכתב בתפארת ישראל פי"ז [רסב.]: "כל הנבראים הם אפשריים מצד עצמם, כי לא נבראו כי אם לשמש זולתם, אבל מצד עצמם אפשריים... ואין זה דבר שהוא מחויב". וראה הערה 363, שנתבאר שם שאף צבא השמים נברא לשמש את האדם.

(389) דוגמה לדבר; אחד מההבדלים המהותיים שבין ישראל לעמים הוא היחס לעוה"ז. בעוד שאצל העמים נתפס עולם הזה כדבר של עיקר, הרי אצל ישראל קדושים הוא נתפס כפרוזדור לטרקלין גרידא. הבדל זה הוא "לשיטתם"; אצל העמים, עיקר מציאותם הוא בעוה"ז, לכך עוה"ז הוא מציאות חשובה. אך אצל ישראל, עיקר מציאותם הוא לעוה"ב, לכך היחס שלהם לעוה"ז הוא כמו לדבר הטפל לעיקר. וכפי שכתב בח"א לקידושין לא. [ב, קלח.], שאצל האומות יש נטיה טבעית יותר לכיבוד הורים, וכלשונו: "מיוחד האב שמביאו לחיי העולם הזה, ודבר זה מיוחד בו הגוים, שאליהם נתן העולם הזה... לכך כל האומות אשר חלקם הוא עולם הזה, ואביו בשר ודם הוא שמביא אותו לעולם הזה, לכך אצלו נמצא הכבוד לאביו בשר ודם. אבל ישראל שיש לו עולם הבא, ולא עוה"ז, לא נמצא בהם כ"כ הזריזות למצוה זאת כמו שנמצא באומות, שיש בהם הזריזות למצוה זאת ביותר מאוד". הרי שכל אחד ואחד מחשיב את המציאות בהתאם למהותו; מהות הגוי מביאה אותו להחשיב את העוה"ז לעיקר המציאות, ואילו מהות ישראל מביאה אותם להחשיב את העוה"ז כטפל לעיקר. וכך גם ביחס של מתיבתא דרקיע לנגעים; הואיל ומתיבתא דרקיע אינם מחוייבי המציאות, לכך לשיטתם אין מקריות הנגעים נחשבת אצלם לחסרון, "רק יש להם מציאות אצלם".

(390) פסחים קיח. "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבש"ע, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] ביאר על פי זה את דברי הגמרא שם שאברהם אבינו הקריא שמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב, וז"ל שם: "דבר זה מבואר, אברהם שהיה יחיד בעולם,

כמו שהקב"ה יחיד בעולם, וכמו שאמרו בפרק ערבי פסחים, באמרם 'נאה ליחיד להציל היחיד'. לכך הקריא שמו בפי הכל". ובילקו"ש סוף רמז א אמרו "השיב הקב"ה ואמר לו, אל"ף אל תתירא, שאתה ראש לכולן כמלך; אתה אחד, ואני אחד, והתורה אחת, שאני עתיד ליתן בך לעמי ישראל, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך'". וראה הערות 393, 406.

(391) אודות הבטוי "חכמי לב", ראה למעלה הערה 26.

(392) כמבואר למעלה הערה 105.

(393) תלה כאן את היות הקב"ה מחויב המציאות לגמרי, בכך שהוא אחד לגמרי. ונראה ביאורו על פי צירוף דבריו משני מקומות. בדרוש על התורה [מא:] כתב: "אמר הקב"ה אל האל"ף, אני אחד, ואתה אחד, והתורה היא אחת וכו' [ילקו"ש סוף רמז א]. והדבר שהוא אחד לא ימלט שהוא אמת לגמרי. וכמו שייסד הפייט [בפיוט שבקדושת מוסף ליו"ט ראשון של ר"ה, הפותח במלים "ועמך כולם תלואים בתשובה"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. וכי מה ענין זה לזה, אלא שכל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו א"א שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון, וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו. ואם כן אצל השני שהוא משונה, אין הדבר הראשון אמת אצלו, שהרי נמצא דבר שהוא שני שנוי לו. אבל הדבר שהוא אחד, הוא אמת גמור. לכן במה שחותמו אמת [שבת נה.], מודיע שהוא אחד. כי כאשר הוא אמת גמור... אזי אי אפשר שיהיה שני לו, כמו שהתבאר". א"כ במה שהקב"ה "אחד לגמרי ואין זולתו" [לשונו כאן] מבואר שהקב"ה הוא אמת. ומעתה יש לצרף לכאן דבריו בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], שכתב: "יש לפרש מה שחותמו אמת, כי כל הנמצאים, אף על גב שכולם ברא הש"י באמת, מ"מ יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת, שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות, וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל. כי זהו ענין השקר ושאר הנמצאים, אע"ג שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר, כי הש"י הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו... כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות". והובא למעלה הערה 74.

(394) פירוש - מפני כך יצאה נשמתו של רבה כאשר אמר על ספק בהרת "טהור, טהור".

(395) "בזה" - בהכרעת רבה ["טהור טהור"].

(396) פירוש - הואיל והכרעת רבה ["טהור"] נובעת מקירובו אל הקב"ה, ושעת יציאת הנשמה היא זמן המסוגל לקרבה זו [יבואר בסמוך], לכך בשעת יציאת הנשמה אמר רבה "טהור, טהור". וענין זה מבואר בח"א לשבת קיח: [א, נח:], שאמרו שם "יהא חלקי ממתים בחולי מעיים, דאמר מר, רובן של צדיקים מתים בחולי מעיים", וכתב שם: "מפרש בפרקי ר"א [הובא בתוספות שם בשם המדרש (ב"ר סב, ב)] כדי לטהר אכילה שבמעיים, להיותם טהורים כמלאכי שרת. ובאור זה, כי המיתה היא סלוק הגוף וטהרת הנפש מן הגוף. וכאשר הוא מת בחולי המעיים, שמורה כי מיתתו היה כדי לטהר הנפש מן הגוף, ולכך בא עליו חולי מעיים לטהר אכילה שבמעיו, מורה שגם המיתה שבא אחר כך היא טהרת הנפש מן הגוף, ובזה נעשה נפשו זכה וצרופה ובהירה, כאשר היה המיתה לטהר הנפש מן הגוף". והוא הדין לכאן, שכשם שמיתה מתוך חולי מעיים מורה ש"נפשו זכה וצרופה ובהירה", כך מיתתו של רבה בר נחמני מתוך אמירת "טהור טהור" מורה על זכות נפשו ומעלתה. וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 29.

(397) משמע מדבריו שכל ספק [ולא רק ספק של נגעים] עומד בסתירה למחויב המציאות. וכמו שאמרו בסנהדרין ז: לגבי דין, ש"אם ברור לך הדבר כבוקר, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו". ועוד אמרו שם "אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך, אומרהו. ואם לאו, אל תאמרהו". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "וכל זה מפני כי נקרא 'משפט' ו'דין' כאשר הדין גמור ומחויב. ומפני כך אם הדבר ברור יותר עד שאין ספק בו יאמר אותו, כי אז הוא נקרא דין ומשפט מחויב. אבל אם אין הדבר ברור, אינו משפט גמור מחויב, וזה מבואר". ו"ספק" פירושו שהוא דבר אפשרי ולא מחוייב. ובדר"ח פ"ג מי"ח [קנח.] כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה". וראה למעלה בבאר השני הערות 229, 352. ואלו דבריו כאן. וצרף לכאן את מה שאיתא בספרים הקדושים ש"עמלק" הוא גימטריה "ספק".

(398) לספק.

(399) "שלא יהיו טמאים יושבין עמו. ואמרו רבותינו, מה נשתנה משאר טמאים לישב בדד, הואיל והוא הבדיל בלשון הרע בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, אף הוא יבדל. מחוץ למחנה - חוץ לשלש מחנות" [רש"י ויקרא יג, מו].

(400) כמבואר למעלה הערות 382, 383. אך בעוד שלמעלה הדגיש את המקריות שבנגע, כאן מדגיש את השניות שבנגע, וכמו שמבאר. ובספר חרדים פרק סו כתב: "לפי

שהוא דבק בחצונים, יהיה מושבו מחוץ למחנה. ולפי שהחצונים טמאים, גם הוא שדבק נקרא טמא". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ.] כתב: "דע, כי הנגעים ראוים לבא על מי שהוא נבדל מן המציאות, כמו שאמרה תורה אצל המצורע 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו'. כי כך ראוי אל אשר הנגע בו, להיות יוצא מן המחנה. ואמר שאין ראוי לזה רק בעל לשון הרע. כי כבר התבאר למעלה כי המספר לשון הרע כאילו כופר בעיקר, ובארנו כי הטעם כי בעל לשון הרע נבדל מן כל הנמצאים אשר הם מעידים על העיקר, כמו שהתבאר למעלה... ולפיכך ראוי שיבוא נגעים עליו, כי בעל נגע נבדל מהכל". ובנתיב היסורין פ"ב [ב, קעו:] כתב: "על ידי הנגע הוא מרוחק לגמרי מן הש"י, עד שהוא מרוחק מן הבריות, מכ"ש מן הש"י, שהרי כתיב 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', הרי נתרחק לגמרי". וכן הוא בח"א לערכין טו:, טז. [ד, קלה:, קמ.].

(401) "שניות" פירושה דבר הנראה כלא שייך אל אחדות ה'. וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפ.]: "כי העבודת אלילים הוא שעושה שניות אל השם יתברך". ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "כל שניות אין בו אחדות". וראה למעלה בבאר השני הערה 247.

(402) מחמת שנברא על ידי בורא אחד. וכפי שכתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.]: "כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה כאן עולם אחד". ושם בפ"ה מ"א [רטו:] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת. כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה שהוא העולם אחד". ושם במשנה יז [רנח:] כתב: "שהוא העולם שהוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד, ולכך העולם אחד". וכן הוא בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:]. ובדרשת שבת הגדול [קצד:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד, יבוא ממנו פעולה אחת... וכאשר הפעולה אחת, גם כן הפועל אחד, כי הפעולה מתיחסת ודומה אל הפועל, ודבר זה הסכימו עליו הכל". ולהלן בבאר החמישי כתב: "כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך". ושם בהערה 95 נתבאר כיצד עם כל זה העולם הזה נקרא "עולם הפירוד". וראה למעלה הערה 372, ולהלן ציון 1339.

(403) ואין שניות במקום האחדות, וכפי שכתב כמה פעמים. וכגון בדר"ח פ"ג מ"א [קי:] כתב: "אחדות השם יתברך הוא סבה להסתלקות היצר הרע, שהיצר הוא שניות". ובנצח ישראל פ"ח [רח:] כתב: "כי בית המקדש הוא אחד לאל אחד, ולא יכול להתקיים שם השניות, והאחד דוחה השני, כי קצר מצע האחדות מלהשתרע שם השניות". ושם

ר"פ לח כתב שבזמן המשיח העולם יתאחד, ואז "אי אפשר שיתקיים השניות והחילוק בעולם", ושם הערה 7.

(404) כוונתו לברכות ה. "כל הקורא קריאת שמע על מטתו, כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו", ופירש רש"י שם "להרוג את המזיקין". וכתב על כך למעלה בבאר השני [ד"ה והוא אמרם], וז"ל: "והוא אמרם בפרק קמא דברכות [ה:], כל הקורא ק"ש על מטתו, כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו, שנאמר [תהלים קמט, ו] 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם'. וביאור זה, כי 'רוממות אל' שהוא יתברך יחיד בעליונים, והוא מרומם על הכל, וזהו קריאת שמע. וכאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות", ושם הערות 250, 251.

(405) כוונתו מתבארת על פי מה שאמרו בשבועות יד. "אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים וכו' ובשיר". ובגמרא [שבועות טו:] אמרו "תנו רבנן, שיר של תודה... ושיר של פגעים, ויש אומרין שיר של נגעים. מאן דאמר דנגעים, דכתיב [תהלים צא, י] 'ונגע לא יקרב באהלך'. ומאן דאמר פגעים, דכתיב [תהלים צא, ז] 'יפול מצדך אלף', ואומר [שם פסוק א] 'יושב בסתר עליון בצל שקי יתלונן', עד [שם פסוק ט] 'כי אתה ה' מחסי עליון שמת מעונך'". הרי שיש שקוראים לפרק זה בתהלים "שיר של פגעים", ויש שקוראים לו "שיר של נגעים". משמע שנגעים ופגעים שייכים להדדי, עד ש"הנגעים הם גם כן כמו פגעים". ומכך מוכח שכשם שהפגעים שייכים לשניות [כמבואר למעלה בבאר השני ד"ה וענין זה], אף הנגעים שייכים לשניות. וראה למעלה בבאר השני הערה 232, וכאן הערה 383. ובחי"א לב"מ פו. [ג, מה.] כתב: "כי ידוע עניין הנגעים הם מקרים מתהווים בעולם, והם פגעי הזמן, כמו שנאמר 'לא תאונה אליך רעה ונגע לא יקרב באהליך'. ושם מזכיר פגעי הזמן ומקריו, וכמו שקראו רז"ל [שבועות טו:] המזמור הזה 'שיר של פגעים'. ונמצא כי לשון 'נגע' בא על מקרה".

(406) נמצא שביאר עד כה שני הסברים לכך שהקב"ה מטהר ספק נגע; (א) אין למקרה קיום אצל מחוייב המציאות. (ב) אין לשניות קיום אצל אחדות ה', וראה הערה 429. ובחי"א לב"מ פו. [ג, מה:] כתב הבט שלישי, שאין למקרה קיום אצל מי שהשגתו פשוטה, וכלשונו: "היה אומר הקב"ה ספק אם בהרת קודם, או שער לבן קודם, [טהור]. שהוא ספק במקרים שהם מתהווים בעולם, כי הנגעים הם מקריים בלבד. והש"י השגתו פשוטה, משיג המציאות משולל ומסולק מן המקרה. ולכך כל ספק מקרה הוא טהור, בשביל כי השגה הפשוטה נבדלת מן המקרה, עד שאין מציאות אל המקרה... ודוקא אצל הש"י, כי הוא יתברך השגתו פשוטה, רחוק מן המקרים, ולכך כל ספק טהור,

שאין לו מציאות אל המקרה... אבל שאר הנמצאים, מצד שאין השגתם כל כך פשוטה להשיג מציאות העולם בעצם, מסולק מן המקרה, ואין השגתם נבדל מן המקרה, ולכך נותנין יותר מציאות אל פגעי הזמן, והם מקריו. ודבר זה נקרא שהם מטמאים הספק, שאין משיגים הדבר מופשט מהמקריים, רק השגתם בלתי פשוטה. כי לפי פשיטות השגה, משיג הדבר מופשט מן המקרה. וזה נקרא שהוא מטהר ספק נגע, כמו שהתבאר, וזהו המחלוקת. ורבה שהיה מטהר הספק, מורה על שהשגתו פשוטה, ובשביל השגה הפשוטה שבו, היה דביקותו בו יתברך".

(407) כמבואר בהערה 390. ואודות שכאשר יש דמיון מסוים בין הנברא לבין הבורא, אזי נמשך הנברא אחר הבורא, ראה דבריו בתפארת ישראל פ"ט [קמב.], שכתב: "וכל הדברים הטובים, כמו הצדקה, ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה. וזה כי בדברים ההם יש לו ההתמדות וההתיחסות אל השם יתברך, במה שאלו הדברים הם דרכי השם יתברך, שהוא עושה חסד משפט וצדקה בארץ. וההתיחסות הזה הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה".

(408) בא לבאר כיצד דעתו של רבה מיישבת את המחלוקת שהיתה בעליונים.

(409) כמבואר למעלה ד"ה דע כי.

(410) בח"א לב"מ פו. [ג, מד:] הוסיף בנקודה זו: "והוא יוכיח, כי הוא ראוי לזה, כמו שאמרנו".

(411) בח"א לב"מ שם כתב משפט זה כך: "אף מצד הנמצאים".

(412) לשונו בהספד [קפט]: "מפני שהשם יתברך רוצה שיהא הכל מסכימין על גזירותיו, וכאשר יש בחינה אצל הנמצאים, שאינה אצל השם יתברך, דבר זה נקרא 'מחלוקת', שלכך הוא יתברך נמלך בפמליא שלו, עד שהכל מסכימין על מה שעושה. ואם לא שהיה רבה בר נחמני גם כן מטהר, אם כן לא היה אצל הנמצאים הדין כך. כי הדעת הראשון, וכמו שכל הקרוב שהוא אצל הכל, כל ספק להחמיר. לכך אמרו במתיבתא דרקיע, כיון שראוי שיהיה השם יתברך גזירתו אמת אצל הנמצאים, כמו שהוא גוזר, ואצלינו שאנו המקבלים אינו כן, כי דעת ושכל האדם שהספק טמא, שכל

ספק להחמיר, ולכך אמרו 'מאן נוכח' לברר דין זה מצד המקבלים. ואמרו רבה בר נחמני, מפני שהוא יחיד בנגעים ואהלות, והוא יוכיח כי כן הדין שהוא טהור אף מצד הנמצאים המקבלים, ובזה יהיה גזירת השם יתברך אמת נגד הכל. והנה רבה לפי השגתו הגדולה אמר טהור, וזהו מצד שהוא היה יחיד בהשגה הזאת, והיה עומד על אמיתת השגה זאת כמו שראוי. ואילו שאר מתיבתא דרקיע לא היה השגתם כל כך לעמוד על דבר זה, רק אמרו דעת הקרוב יותר, שכל ספק להחמיר... לכך היתה מדריגתו של רבה בעולם העליון להיות עם השם יתברך, עד שהיה לרבה הדביקות בו יתברך מצד הזה יותר משאר מתיבתא. וזה מה שבאו חכמים לבאר ענין מעלת רבה בר נחמני ומדריגתו ודביקות אשר היה קונה, עד שהיה השגתו מצורף אל השם יתברך. ולכך אמר שיצאה נשמתו בטהרה, והיה לו דביקות עם השם יתברך".

(413) בח"א לב"מ פו. [ג, מד:] האריך יותר בביאור מעלת רבה, וז"ל: "והנה רבה, לפי שהשגתו הגדולה במה שהיה יחיד בנגעים ובאהלות, אמר טהור. וזהו מצד היחידות שבו בהשגה הזאת, והיה עומד על אמתת השגה הזאת, ואילו שאר מתיבתא דרקיע לא היה השגתה כל כך לעמוד על דבר זה, מה שהשגה הזאת הוא השגה עליונה בתכלית, לכך היה מדריגתו בעולם העליון להיות עם השם יתברך, כמו שהיה קרוב אליו בהשגה הזאת, עד שהיה לרבה הדביקות בו יתברך משאר מתיבתא... ומעתה דברי חכמים הם דברים ברורים בלי קושיא. וכדי שיהיה נגלה לעין כל אמיתות דבריהם, יש לך לדעת כי הצדיקים השלימים בהפרדם מעולם הזה, נכנסים לעולם העליון. שכל כך מעלתם, עד שהם משלימים העליון, כמו שהם משלימים העולם הזה, ובזה הם נחשבים כמו פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'. וזה שאמר דאיפליגי בהשגה אחת עליונה. ופירוש המחלוקת הזה הוא חילוק ההשגה, מצד שהם מרוחקים ונבדלים מן השם יתברך, בשביל זה אינם משתתפים גם כן עמו בהשגה. ומעתה לא תתמה על ענין המחלוקת עם השם יתברך, כי בוודאי המחלוקת הזה מצד שנחלקים ונבדלים ממנו יתברך בעצמם, לכך רחוקים ממנו יתברך בהשגה, וזהו המחלוקת. ואמרו 'מאן לוכח', פירוש מאן לוכח עד שלא ימצא חילוק ופירוד, שיהיו הכל מתאחדים עם השם יתברך. כי מצד מדריגות שאר הנמצאים, שהם המתיבתא, אין כאן השתתפות, מצד ריחוק והבדל שלהם מן השם יתברך. אבל רבה מצד שאין לו הריחוק וההבדל הזה, והיה משיג השגה הזאת העמוקה, ועל ידו יקבלו השאר מן המתיבתא דרקיע, ויתקרבו ויתאחדו עם השם יתברך. וכאשר הם מתאחדים על ידי רבה, אז מקבלים אמיתות השגה, כי על ידו יתאחדו עם השם יתברך בהשגה אחת, כי אז הוסר ההבדל שהיה להם, וכאשר

היה להם הבדל אז השגתם חלוקה, ועל ידי רבה יוסר ההבדל, וכאשר הוסר ההבדל אז ההשגה אחת... ורבה שהיה מטהר הספק, מורה על שהשגתו פשוטה, ובשביל השגה הפשוטה שבו היה דביקותו בו יתברך, ועל ידו היה דביקות ואחדות לשאר נמצאים, שמצד הנמצאים בעצמם היה ריחוק והבדל ומצד רבה נמצא האחדות, והוא שלימות העולם כמו שהתבאר, ועל ידו יקבלו אמיתות ההשגה. וזה שרמזו בדבר זה שנתבקש מהעליונים בישיבה של מעלה, להיות מאחד ומקשר שאר הנמצאים אל השם יתברך כמו שאמרנו. ואל יהא לאדם ספק בדברים אלו, כי כאשר יבין ויחקור ויעמוק בדברים אלו, ימצא שכל הדברים אשר נתבארו הם דברים ברורים".

(414) פירוש - כשהנגוע עדיין בחזקת טהור, אזי ספקו טהור, וזהו כל זמן שלא החליטו הכהן לטומאה. אך משנזקק לטומאה [לאחר שכבר הוחלט לטומאה], ספקו טמא, שמעמידים אותו על חזקתו.

(415) לפנינו לא נמצא כן בפרק המדיר בכתובות. ואף בהספד [הובא בהערה 421] הביא כן מפרק המדיר בכתובות. אך לשונו כאן צריך ביאור, שפתח בציטוט מהגמרא בנזיר, וסיים בפרק המדיר בכתובות. ועוד, מהו הלשון "גרסת ז"ל", לשון שאינו מצוי בספריו. אמנם בח"א לב"מ פו. [ג, מה:] כתב: "כך גרס ר"ת ז"ל בפרק המדיר בכתובות", וכוונתו לר"ת המובא בתוספות בפרק המדיר [עה: ד"ה ספק, וד"ה אמר], שגרס בגמרא בנזיר כמובא כאן.

(416) לשון הגמרא בנזיר סה: "אי הכי אפילו משנזקק לטומאה נמי ספקו טהור. אלא כי איתמר דרב יהודה אמר רב, אהא איתמר, אם בהרת קדמה לשער לבן, טמא. ואם שער לבן קודם לבהרת, טהור. ספק, טמא. ורבי יהושע אמר כיהה. מאי כיהה, אמר רב יהודה, כיהה וטהור. ודילמא כיהה וטמא, אמר רב יהודה אמר רב, אמר קרא 'לטהרו או לטמאו', הואיל ופתח בו הכתוב בטהרה תחילה".

(417) כי "כיהה" פירושו "דקדק בדבר הרבה" [תוספות יבמות קי: ד"ה וקמקוו].

(418) האומרים "ואם ספק, טמא".

(419) לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מה:]: "ולא מקשה ארבה, דפשיטא שרבי יהושע סובר כיהה וטהור, דאל"כ מה בינו לבין תנא קמא. אלא דפריך מאי סברא דקאמר רבי יהושע, דאמר כיהה וטיהר, דמשמע בשביל שהוא ספק לכך הוא טיהר. אדרבא, הואיל ואינו נגע ברור הוא, דלמא אדרבא לחומרא, כי כל ספק טמא הוא חומרא".

(420) ענין זה מבואר בקשר לפסוק [שמות ד, ו-ז], שנאמר שם "ויאמר ה' לו עוד הבא את ידך בחיקך ויבא ידו בחיקו ויוציאה והנה ידו מצורעת ויאמר השב ידך אל חיקך וישב

ידו אל חיקו ויוציאה מחיקו והנה שבה כבשרו". ופירש רש"י שם "מכאן שמדה טובה ממהרת לבא ממדת פורענות, שהרי בראשונה לא נאמר 'מחיקו'". ובגבורות ה' פכ"ז [קיא:] כתב: "ומה שאמר כאשר נעשית היד מצורעת 'ויוציאה והנה מצורעת כשלג', וכאשר חזרה להתרפאות נאמר 'ויוציאה מחיקו'. נראה כי הצרעת מאחר שהיא טומאה, אין זה רק בגלוי, כי מקום בית הסתרים אינו טמא [נדה סז.], וגם שם אין הטומאה באה. לכך כתיב 'ויוציאה והנה מצורעת'... ודבר מופלג בחכמה, כי הטומאה לא באה רק מכחות חצונות, לא פנימות. אבל בטהרה כתיב 'ויוציאה מחיקו' שמחיקו נתרפא. אבל רז"ל [שבת צז.] דרשו מזה כי מדה טובה ממהרת לבא ממדה של פורענות, שהרי במדה טובה נאמר 'ויוציאה מחיקו', ובמדה של פורענות נאמר 'ויוציאה', ולא 'מחיקו'. והמבין עיקר הדברים יבין כי הוא עצמו הטעם אשר אמרנו, כי הטהרה באה ממקום עליון נסתר, ולפיכך תוך חיקו באה הטהרה. ואילו הטומאה באה מכח חיצון, ולפיכך כאשר נגלה באה הטומאה, וזהו עצמו שמדה טובה, שהיא הטהרה, ממהרת לבא". וכן בתפארת ישראל פ"י [קסג.] כתב: "הטהרה הוא דבר נבדל, ואינו ענין גשמי, והטהרה היא דבוק בו יתברך לגמרי". ובח"א לשבת צז. [א, מו:] כתב: "מדה טובה ממהרת כו'. פירוש, כי מדה הטובה היא בעצם, וכך ראוי וכך מסודר מן השם יתברך, שיבוא הטוב לעולם מן השם יתברך... והפך זה מדה רעה... ולפיכך מדה טובה יותר ממהרת ממדת פורעניות". והובא למעלה בבאר השני הערה 149. הרי שמבואר מזה שהטהרה היא בעצם ואילו הנגע הוא במקרה, וכן שדבר שבעצם קודם לדבר שבמקרה.

(421) לשונו בהספד [קפט]: "אבל רבה לא בחר בזה לטמא הספק, כי הנגעים הם דברים מקריים זרים שמתחדשים בעולם, ואינם כמנהגו של עולם, רק דבר זר הוא יוצא ממנהגו של עולם, ואין לומר שהיה דבר זר יוצא ממנהגו של עולם, רק אם הוא ידוע בודאי שהוא כך, אבל מספק אין לומר כך. ולכך פתח הכתוב גבי נגעים לומר [ויקרא יג, נט] 'לטהרו או לטמאו', כי הדבר שהוא כסדר הוא קודם מן הדבר שהוא יוצא חוץ לסדר. ומזה למדו בכתובות בפרק המדיר [לפנינו הוא בנזיר סה:, וראה הערה 415] כי ספק זה להקל".

(422) ומהי הרבותא בספק זה, יותר מאשר סתם ספק נגע.

(423) כתובות עה: תוד"ה ספק.

(424) לשון תוספות שם: "ספק טמא - הקשה רבינו תם, מ"ט דרבנן דאמרי טמא, אמאי לא אזלינן בתר חזקה, דהא אמרינן בפ"ק דחולין [י:] מנא הא מילתא דאמור רבנן אוקי מילתא בתר חזקה, ומייתי לה מקרא. אומר ר"ת, דהכא מיירי כשנזקק לטומאה, שהיה בו נגע אחד שחין או מכוה קודם, והיה מוחלט ממנו, וקודם שנטהר, נולד בו ספק. ואחר

שנטהר מן הראשון, לא נשאר בו אלא ספק זה. וכן משמע בשלהי נזיר [סה:] דבנזקק לטומאה איירי, והשתא מייתי שפיר דאזיל רבי יהושע בתר חזקה דגופא, דהעמידנו בחזקת שלא היה בו נגע, אע"ג דאיכא חזקה דהעמידנו בחזקת טומאה כנגדה... וא"ת, והיכי יליף מהתם, דשאני התם דכתיב קרא כדיליף בסוף נזיר מ'לטהרו או לטמאו', דפתח בו הכתוב לטהרה תחילה. וי"ל, דמהתם גמרינן".

(425) לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מו.]: "ומה שספק זה אם בהרת קודם או שער לבן קודם, פירש ר"ת ז"ל דאיירי אפילו אם נזקק לטומאה, ולכך צריך קרא, דאפילו הכי כח הטהרה עדיפא. ופרשנו במסכת כתובות בפרק המדיר כשלא נזקק לטומאה צריך קרא דלטהרו עדיף, ואין כאן מקום זה". הרי שחולק על ביאור הר"ת. ולפנינו בח"א שלו לכתובות לא נמצא כלל ענין זה.

(426) כמבואר בהערה 420.

(427) לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מד:]: "וזה מה שבאו חכמים לבאר, עניין מעלת רבה בר נחמני ומדריגתו ודביקותו, אשר היה קונה בעולם העליון ע"י השגה הזאת בעניין הטהרה, עד שיצאתה נשמתו בטהרה. כי הטהרה היא שלימות הנשמה, כמו שאמרו [ברכות ס:] 'אלקי נשמה שנתת בי טהורה וכו", ודבר זה ידוע לנבונים. ולפיכך כאשר יצאת נשמתו בטהרה, היה לו דביקות עם השי"ת. כמו שמצינו [סנהדרין סח.] ברבי אליעזר הגדול ג"כ, שיצאה נשמתו בטהרה, כי מדה זה אל דביקות הנשמה לגמרי בו יתברך. ודבר זה תבין ממה שאמרו [שבת לא.] 'והיה אמונת עתיך וגו'[חוסן ישועות חכמת ודעת' (ישעיה לג, ו)], והמדריגה האחרונה, וזה טהרות, והוא נקרא 'דעת', אשר על זה אמרו [ברכות לג.] גדולה דעה שנתנה בין ב' אותיות השם".

(428) כפי שנתבאר למעלה כמה פעמים, שהספר באר הגולה נכתב כמענה לאומות העולם [הקדמה הערה 80, בבאר השני הערות 2, 61]. ובבאר הזה [סד"ה וכי לא] כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, כי כוונתנו להראות לעמים מעט, והוא כבודן ותפארתן של חכמים", וראה שם הערה 266, ובסמוך הערה 437, ולהלן בבאר החמישי הערות 375, 437.

(429) מדגיש שאע"פ שנאמרו כאן שני הסברים לכך שהקב"ה מטהר ספק נגע [כי המקרה אינו בר קיום כלפי מחוייב המציאות, וכן אין שניות במקום אחדות, וראה הערה 406], מ"מ "הכל הוא סגנון אחד".

(430) כי שניות ומקרה שייכים להדדי, וכמו שכתב בגבורות ה' פל"ח [קמב.]: "כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות, והמזיקים אין בריאותם

בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם, ולפיכך אינם שולטים רק על שניות לא על ראשון". **ודרך המהר"ל** להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ובדר"ח פ"א מ"ב [ל:] כתב: "כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו". ושם פ"ב מי"ד [קד:] כתב: "ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה... כי אף אם הם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח כתב: "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". וראה להלן הערות 540, 700, 847, 1408.

(431) על שגילה מסודות חז"ל, וכמבואר למעלה בהערות 18, 265.

פרק ו

(432) המשך לשון הגמרא שם: "ומנין שהתפילין עוז הם לישראל, דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ותניא רבי אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש".

(433) רש"י שם: "בשלמא בתפילין דידן כתיב [דברים ו, ד] 'שמע', [דברים יא, יג] 'והיה אם שמוע', [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור', [שמות יג, יא] 'והיה כי יביאך', פרשיות שנצטוו בהם לשום זכרון מצותיו של הקב"ה, הוא אות וזכרון להם לישראל. אלא בדידיה מאי כתיב בהו".

(434) פירוש - האם משתבח הקב"ה בשבחם של ישראל.

(435) המשך לשון הגמרא: "אין, דכתיב [דברים כו, יז] 'את ה' האמרת היום', וכתיב [שם פסוק יח] 'וה' האמירך היום'". ופירש רש"י שם "האמרת - לשון חשיבות ושבח".

(436) גם תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, תלונה מספר 40. וראה במבוא.

(437) כי כבר נתבאר שמגמת הספר באר הגולה היא להורות על חכמת חז"ל לעיני העמים, וראה הערה 428.

(438) כפי שכתב למעלה בתחילת הבאר שלא יגלה יותר מדי, כי כוונת חז"ל היא שהדברים ישארו בהסתרם, וראה הערות 18, 263, ולהלן בבאר החמישי הערה 75.

(439) הולך לבאר שהכבוד שמים העולה מישראל שונה מהכבוד שמים העולה מאומות העולם, כאשר רק הכבוד העולה מישראל הוא בגדר תפילין של הקב"ה.

(440) "שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'" [המשך לשון הגמרא שם]. וכן למדו כן מהפסוק [משלי טז, ד] "כל פעל ה' למענהו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י, וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק הש"י, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'. אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד. וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד הש"י, והכל הוא אל השם יתברך. וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובדר"ח פ"א מ"ב [כז:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השי"ת, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש ח"ו דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות

פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר ח"ו שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". וראה להלן הערות 561, 564, 1403, וסוף הבאר החמישי, דר"ח פ"ו מ"י [שכא.], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה הערה 39, להלן בבאר הששי הערה 584, נר מצוה ח"א הערה 39, ועוד.

(441) ואלו ישראל, וכמו שיבאר בסמוך. דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ו מ"י ביאר את הפסוק [ישעיה מג, ז] "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", וז"ל: "ופירוש הכתוב 'כל הנקרא בשמי ולכבודי', רוצה לומר 'הנקרא בשמי' היינו מין האדם, שנקרא בשמו של הקב"ה. ובמסכת בבא בתרא [עה:] הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה, שנאמר 'כל הנקרא בשמי'. ור"ל כמו שנקרא הקב"ה קדוש, כך יקראו הצדיקים קדוש. וכן שאר שמות שיש להקב"ה, נקרא הקב"ה 'צדיק', ונקראים כן הצדיקים. ולפיכך הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. 'ולכבודי' פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה. אע"ג שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מ"מ הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך". וכן כתב בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]. הרי שאף שכל הנמצאים נבראו לכבודו יתברך, מ"מ יש בזה חילוקי דרגות, ואין הכבוד העולה מהם שוה בכולם. וראה להלן הערות 1073, 1405.

(442) אודות כך, ראה לשונו בגו"א בראשית פכ"ה אות טז, שכתב: "הייחוס הוא תפארת לבנים בפני העולם". ובגו"א שמות פל"ג אות יט כתב: "לפי גודל הכבוד מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים", וראה שם הערה 106. ובפחד יצחק פסח, מאמר טז, כתב: "ההתפארות היא לפי השגתו של כל אחד ואחד. דכך הוא ענינה של מדת ההתפארות, שהיא מכוונת את דרכה לפי מדת השגתו של זה שמתפארים נגדו". וראה נצח ישראל פ"ו הערה 83, שם פט"ז הערה 32, הקדמתו לתפארת ישראל הערה 143, שם פל"ט הערה 7, ובנתיב התשובה פ"א הערה 100. **וצרף לכאן** דבריו בתפארת ישראל פמ"ו [תשו:], שכתב שהקב"ה אומר על עצמו "אני בשמים, וכבודי בארץ". הרי שכבודו יתברך מתייחס לארץ, יותר מאשר לשמים. וכמו שנאמר [במדבר יד, כא] "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", וכן [ישעיה ו, ג] "מלא כל הארץ כבודו", וכן [חבקוק ב, יד] "כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה'", וכן [תהלים נז, ו] "על כל הארץ כבודך", ועוד. והטעם בזה, כי "כבוד"

פירושו התפשטות לזולתו, וכמו שכתב כאן ובגו"א שמות פל"ג אות יט [הובא למעלה], ולכך כבוד שייך יותר לרחוקים מאשר לקרובים. ובפחד יצחק ר"ה, מאמר יב אות ד, כתב: "טבעו של ענין הכבוד אשר בהכנעתו של מי שהוא מסרב להכנע יש עדיפות של כבוד מאשר בהכנעתו של מי שהוא נכנע מעולם... ראובן ושמעון כופפים קומתם בפני לוי, ראובן היה מעולם בעל מחלוקתו של לוי, ושמעון היה מעולם בעוזריו, בודאי שאין להשוות שתי הכפיפות הללו של ראובן ושל שמעון במידת הכבוד וההתנשאות העולים מהן ללוי... לפי ערך חריפות ההתנגדות של אתמול, כן לעומת זה יגדל ערך הכבוד העולה מן ההכנעה של היום". ובדב"ר ג, ו, אמרו "אין שבחה של מטרוניא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". והוא שאומרים במוסף של ר"ה "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה". ולכך "כבוד" הוא מן התחתונים, ולא בעליונים, המקורבים לה'. והביאור הוא כדבריו כאן, כי כבוד שייך רק כלפי זולתו, וככל שהזולת מרוחק יותר, כן הוא "זולתו" יותר. וראה להלן הערה 1406, שנתבאר שם שעם כל זה יש כבוד המיוחד רק לשמים ולא לארץ, ועל כך נאמר [תהלים יט, ב] "השמים מספרים כבוד א-ל".

(443) מוסיף כאן, שלא רק שהכבוד הוא שייך כלפי הזולת בלבד, אלא שהכבוד תלוי **בראיה** של הזולת. ומצינו שמלכות קשורה לראיה, וכמו שאומרים בתפלת ערבית "מלכותך ראו בניך". וכן בקדושה של שחרית דשבת "ועינינו תיראנה מלכותך". ונאמר [ישעיה לג, יז] "מלך ביפיו תחזינה עיניך". וישראל אמרו למשה לפני מתן תורה [רש"י שמות יט, ט] "רצוננו לראות את מלכנו" [ראה נצח ישראל פי"ז הערה 108, ותפארת ישראל פמ"ג הערה 85]. וכל ענין המלכות קשור לכבוד, שהרי הברכה על ראית מלך ישראל היא "ברוך שחלק מכבודו ליראיו" [ברכות נח.]. ובגו"א שמות פכ"ה אות יז כתב: "הכבוד יש לו בעולם הזה, והוא נראה". ועוד אודות כבוד שהוא נראה לעינים, הרי הכבוד הוא נקרא "אור", וכמבואר להלן הערה 453, ו"אור הוא מוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, סוף כז.)], ולכך הכבוד אכן נראה. והפסוק [בראשית כ, טז] "כסות עינים" תרגם האונקלוס "וכסות דיקרי", וא"כ ברור שהכבוד יראה לזולתו. וראה בתפארת ישראל פנ"ט הערה 45, ולהלן הערות 1138, 1402.

(444) שבת עז: '"לבושה' לא בושה", ופירש רש"י שם "לא בושה - למנוע הבושה". וברור שבושה שייכת כלפי אחרים ["הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם המתנוול במקום שאינו ניכר" (רש"י במדבר ה, כז)]. וא"כ המלבוש הוא בעיקר ביחס

לאחרים. ובגו"א שמות פי"ט אות יח [סד"ה ואני] כתב: "המלבושים הם שמורים על תאר שלו", וראה שם הערה 176. וראה בסמוך הערה 458, ולהלן בבאר הששי הערה 1278.

(445) לשונו בדר"ח פ"ד מ"א [קסג:]: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שהכבוד מתלבש בו האדם... וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס [שם] 'הא לך כסות דיקר וגו'". הרי שגם הכבוד כסות נקרא". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "פירוש 'בגדי אדם הראשון', כאשר ברא הש"י את האדם, ברא אותו בשלימות, ונתן לו כבוד, וכמו שאמר הכתוב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו', ודבר זה נקרא מלבוש". וכן הוא בנצח ישראל פט"ז [שעד.]. ונאמר [אסתר ה, א] "ותלבש אסתר מלכות", וכתב על כך באור חדש [קנט.]: "'ותלבש אסתר מלכות', ולא כתיב 'בגדי מלכות', מפני כי גם ההדיוט יכול ללבוש בגדי מלכות, אבל אסתר שהיתה מלכה, כאשר לובשת בגדי מלכות והיא מלכה, בזה שייך לומר שלבשה מלכות לגמרי. ואצל שאר מלכה שייך לומר 'ותלבש בגדי מלכות', שאף שהיא מלכה, מכל מקום אינה ראויה למלכות לגמרי. ולכך לא שייך 'ותלבש מלכות' אצל שאר מלכה, רק אסתר שהיתה ראויה למלכות לגמרי, לכך שייך לומר עליה 'ותלבש מלכות'". וכבר נתבאר למעלה [הערה 443] שענין המלכות הוא ענין הכבוד. וכשם שהמלכות ניתנת ללבישה, כך הוא בנוגע לכבוד.

(446) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שהחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד... וכדקרי למאני מכבדתיה, ודבר זה א"צ לפרש". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [ש:], דר"ח פ"ד מ"א [קסג:], נר מצוה [קיט.], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז, ושם דברים פ"ח אות ד, ועוד. וראה להלן הערה 1395.

(447) שמעתי לבאר, שהואיל והלבוש הוא המעטה החיצוני הנראה לזולת, לכך מצינו שהמלים "בגד" ו"מעיל" משמשות גם ל"בגידה" ו"מעילה". כי הצד השוה לארבע מלים אלו הוא שהפן חיצון הוא הנראה, ולכך יש מקום להטעייה ולמעשי מרמה, כאשר החוץ אינו כפנים. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 341.

(448) לשון הפסוק שם במילואו [תהלים קט, כט] "ילבשו שוטני כלמה ויעטו כמעיל בשתם". ולא ידעתי מדוע לא הוכיח דבריו מרישא דקרא, שאף משם חזינן שהכלימה מתלבשת על האדם. וכאמור למעלה [הערה 444] תיבת "לבוש" גופא היא מלשון "לא

בוש"; הרי האדם מלובש בכבוד, או מלובש בבושה. וכן נאמר [איוב ח, כב] "שונאיך ילבשו בושת", "אויביו אלביש בושת" [תהלים קלב, יח]. וצרף לכאן דבריהם [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... **ומלבשתו** ענוה ויראה". בנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] כתב: "מדת הבושה היא מדת יראה". ולכך כשם שבושה [החיובית והשלילית] היא לבוש לאדם, כך יראה היא לבוש לאדם. ובדר"ח שם [רפב:] כתב: "ואמר 'ומלבשתו ענוה ויראה', מפני כי המדות האלו חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה".

(449) כפי שהשריש בנצח ישראל ר"פ א ש"ידיעת ההפכים - אחת" [הובא למעלה בהקדמה הערה 67]. והואיל והבושה היא לבוש למתבייש, ניתן להסיק מכך שהכבוד הוא גם לבוש למתכבד.

(450) בא לאחד את שתי נקודות שאמר עד כה; (א) כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך. (ב) הכבוד הוא "לבוש" של המכובד. ומבאר שזהו כוונת הפסוק "הוד והדר לבשת".

(451) מבאר ש"הוד והדר לבשת" מוסב על כבודו יתברך העולה מן הנמצאים. וכן ביאר להלן [ד"ה והדבר הזה], וז"ל: "והדבר הזה בארו מאוד החכמים במדרשיהם במדרש פסיקתא, בעשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו, דכתיב 'הוד והדר לבשת וכו'". והרי מבואר שבשעה שברא הקב"ה עולמו, היה לו מלבוש של כבוד. וזה היה מן הנבראים שמהם הכבוד". וכן משמע מאונקלוס שם, שתרגם "שבחא ושבהורא אלבישתא". ו"שבהורא" הוא לשון תפארת, וכמו [משלי יז, ו] "תפארת בנים אבותם" תרגומו "ושבהורתיהן דבניא אבהתון", וכמבואר בערוך ערך שבהר. הרי ש"הוד והדר" מתפרש מלשון "שבח ותפארת", שרק שייכים לבוא מהזולת.

(452) פירוש - הכבוד העולה כלפי ה' מן האור, הוא יותר מהכבוד העולה משאר הנמצאים.

(453) לשונו להלן סוף הבאר הזה: "כי הכבוד נקרא אור בכל מקום, כמו שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו', 'וכבוד ה' עליך יזרח' [ישעיה ס, א], ודבר זה ברור". ובנתיב התורה ספי"ב [א, נג.] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו'". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ד [קג.]. ובפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "אור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה, שנאמר שם [כד, טו] 'באורים כבדו ה'"". ולהלן בתחילת הבאר הששי [ד"ה כלל הדבר] כתב: "כי המאור הוא כבוד העולם. ודבר זה ברור כי האור הוא כבוד העולם, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'אל ברוך גדול דעה הכין ופעל זהרי חמה טוב יצר כבוד לשמו'. וכן בתחלת

הבריאה ברא השם יתברך את המאורות, כפי מה שהם ראוים לזה". וראה להלן הערה 1402, ובבאר הששי הערה 63.

(454) זהו האור שנברא ביום ראשון לבריאה [שמו"ר טו, כב]. ובתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "במדרש [שמו"ר יז, א]... 'כל פעל ה' למענהו' [משלי טז, ד]. אתה מוצא שכל מה שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, לא ברא אלא לכבודו ולעשות בהם רצונו. ביום הראשון ברא שמים וארץ, אף הם לכבודו בראם, שנאמר [ישעיה סו, א] 'כה אמר ה' השמים כסאי'. ואומר [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל'. וכן האור שברא לכבודו הוא, דכתיב 'עוטה אור כשלמה'". וראה הערה הבאה.

(455) בעוד שכאן ביאר שהכבוד מן האור עולה על הכבוד משאר הנמצאים, הרי במקום אחר הוסיף שאף בתוך סוגי האור השונים, יש הבדלי דרגות של כבוד ביניהם. אמרו חכמים [כתובות קו.] "כי הוו קיימי רבנן ממתיבתא דרב הונא, ונפצי גלימייהו, הוה סליק אבקא וכסי ליה ליומא", וכתב על כך בח"א שם [א, קסב.]: "פירוש זה, כי מן רבוי תלמידים שהיה לרב הונא, ודבר זה כבוד התורה ותפארת התורה, כאשר היו מתקבצין לשמוע דברי תורה... והיה הכבוד כ"כ, עד דהוה מכסא יומא, פירוש השמש שהיא אור. וכל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ואמר כי כבוד התורה הזאת הוא המכסה אור השמש. שדבר זה הוא האסיפה אל התורה כבוד יותר אל הש"י, והוא מכסה אור השמש, כי כבוד הזה הוא יותר. ובמדרש [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נבראת, מלמד שנתעטף הקב"ה כשלמה, והבהיק זיו הדרו מסוף העולם עד סופו. אמר ליה, מקרא מלא הוא 'עוטה אור כשלמה'. וזה נקרא כבוד הלובש, דרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.]. ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה, שהוא ג"כ הכבוד. ולכך אמר כי הכבוד הזה שהיה מן קבוץ התלמידים, היה מכסה אור השמש, שהוא כבוד העולם. כי הכבוד מן התורה הוא יותר ויותר".

(456) בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי הוא עליו, נבדל ממנו, ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ולכאורה יש בכך סתירה לדבריו כאן. אמנם הכל נידון בערכין; ביחס לכתר הנבדל [ראה להלן ד"ה ואמר שראה], המלבוש מצורף יותר. אך ביחס לתכשיט [דבריו כאן], המלבוש נבדל יותר. וכן בח"א לב"ב עה. [ג, קט:] ביאר שהכבוד והלבוש אינם עצם הדבר, אלא מצורפים לעצם הדבר. וכן ביאר בנצח ישראל פט"ז [שעד.], ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכט:]. וראה להלן הערה 1382.

(457) "כשם שהבית מודיע על הבנאי, והבגד על האורג, כך העולם מודיע על הקב"ה שהוא בראו" [מדרש תמורה בסופו]. וראה במשך חכמה ויקרא יט, יח. ובתפארת ישראל פט"ז [רלז.] כתב: "כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא הקל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו".

(458) כמבואר למעלה [הערה 444]. ובגו"א בראשית פל"ח אות ט, ד"ה ויש, כתב: "ויש באדם היכרא... במלבושים שלו, שבהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... כי האדם יתואר במלבושין, ונותנין לו צורה גם כן". ואומה נבדלת מאומה על ידי לבושיהן [נצח ישראל פכ"ה הערות 58, 183].

(459) "כי כמו" - כפי.

(460) שאף שזהו תכשיט, מ"מ לא תצא עמם בשבת, שגזרו שמא האשה תחלצם בשבת [רש"י שם].

(461) שמות יג, טז, שכתב: "רבותינו יקראו הדבר המונח בראש 'טוטפות', כמו שאמרו [שבת נז.] 'לא בטוטפות'... ואמר רבי אבהו אי זהו טוטפת, המקפת מאזן לאזן. והם בעלי הלשון שמדברים בו ויודעים אותו, ומהם ראוי לקבלו".

(462) באר השלישי [ד"ה התשכח אשה].

(463) לשונו שם: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים, שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם בנים המורה על התולדה והבריאה רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'. ונקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', מפני שהם מיוחדים ואין כמותם, כי אפשר שיהיו לאדם אחד בנים הרבה. ומפני שישראל הם אחד, שאי אפשר שיהיה אומה אחרת כיוצא בישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי'". ושם בהערה 103 הובאו דבריו בנצח ישראל ר"פ יא, עיי"ש. ובגו"א שמות פ"ד אות טז כתב: "לפי שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו בכורה שלהם". וראה להלן הערה 623.

(464) כמו שכתב הרבה פעמים, וכגון בגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל", וראה שם הערה 41, שהוא יסוד נפוץ בספריו. ובאור חדש [עט:] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם רק בשביל זולתם... והם טפולים אצל ישראל, ונחשבים

ישראל יושבים, והאומות תלוים בישראל". וכן חזר וכתב שם בהמשך [רא.]. ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 104, בבאר השני הערה 239, ובבאר השלישי הערה 102, ובסמוך הערה 622.

(465) לשונו בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:]: "וכאשר תעיין בדברים אשר אמרנו, תבין עניין העה"ז אשר אי אפשר רק שימצא דבר שהוא ראשית הבריאה, וכמו שרמזו ז"ל [ב"ר א, ד] 'בראשית' [בראשית א, א] בשביל ישראל נברא העולם, שהם נקראו ראשית, והם עם אחד, והכל טפלים אצלם, נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר. ומעתה הרי ישראל הם עם אחד נבראו מן אשר הוא אחד, והשאר תוספת עליהם, וטפלים אצלם". ובגו"א דברים פי"ד אות א שכתב: "ישראל הם מציאות אמיתי, שהרי הם עלולים מן השי"ת, ונקראים בשביל כך 'בנים' למקום, שהם נמצאים מאתו בעצם ובראשונה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן הש"י אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים למקום', וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן הש"י נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, וא"כ הם [ישראל] בריאה שברא מן הש"י". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "כי הם [ישראל] מעשה ידיו יותר מן האומות, כי ישראל נקראים 'בנים' אל השי"ת... ואע"ג כי כל הנבראים נאמר ג"כ עליהם 'מעשה ידיו' [מגילה י:]... הפרש יש, כי אין נקראים 'בנים' אל השי"ת... רק נבראו לשמש ישראל, אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], בהקדמתו לאור חדש [נו:], שם בהמשך [עט:, קעז:, רא:], דר"ח בהקדמה [יב:], שם פ"ג מי"ד [קמז:], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ועוד. וראה נצח ישראל פי"א הערה 4, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים רבות.

(466) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "הוא יתברך נקרא 'עלה' בפרט לישראל... כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים... שאין

עלה בלא עלול... שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכז:] כתב: "דע, כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים, מצד כי אין עלה בלא עלול, לכך הש"י חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא:]: "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים [יבמות סד.], שהם יסודי עולם, כי התפילה היא התקשרות העלול בעלה... ודבר זה אינו שייך באחר כי אם בצדיק שהוא נחשב עלול, בפרט בישראל שנקראו 'בנים' למקום. כלל הדבר, כי הש"י רוצה וחפץ שיהיה העלול נתלה בעלה, ולא יהיה נפרד מאתו. והתפילה היא התקשרות עלול בעלה... וכל אשר מתפלל הוא עלול אל הש"י... ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל". וכן הוא להלן הערה 1399.

(467) דוגמה לדבר; במדרש [תנחומא (בובר) בשלח אות יג] נתבאר שהמלאכים לא היו רשאים לומר שירה על קריעת ים סוף לפני שישראל אמרו שירה. וביאר זאת בגבורות ה' פס"ח [שיד.] בזה"ל: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך, לא נברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. 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... המלאכים 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. אבל ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... שישראל יהיו עלולים ראשונים אף למלאכים. 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, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה, ולכך שירתם תחלה". הרי ששירת ישראל צריכה להאמר קודם, "בלי ריוח בין הדבקים". וראה נצח ישראל פי"א [רחצ:].

(468) דברים אלו צריכים ביאור, כי במה הכבוד העולה מישראל עדיף מהכבוד העולה משאר הנמצאים. והענין מבואר בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת [ישראל] נבראת

לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואילו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר אחד... 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [והובא למעלה בבאר השני הערה 249]. ותואר "בנים" של ישראל מורה על ה"אחד" של הקב"ה, וכפי שביאר בנצח ישראל ר"פ יא, וז"ל: "ויש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים', ונקראו בשם 'בני בכורי' [שמות ד, כב]. כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו... ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו, ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד. אבל שאר אומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו".

(469) העולה מהאומות.

(470) אמרו חכמים [שבת כג:] "דמוקיר רבנן, הוי ליה חתנוותא רבנן". וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, ז:], וז"ל: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה, כמו שכתוב [ש"א ב, ל] 'כי מכבדי אכבד'. וכמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ד מ"ו] המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, ומביא [אבות דרבי נתן פכ"ז מ"א] הכתוב הזה 'כי מכבדי אכבד'. ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו בלבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם. אבל חתנותא הם כבודו, כמו שנקרא בגדי אדם מכבדותיה, שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.], שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו. שהכבוד הוא נראה לעינים, וכדכתיב [ש"א טו, ל] 'כבדני נא נגד זקני עמי'. וכן חתניו הם כבודו בלבד נגד

הבריות, ודבר זה ידוע". והם הם הדברים שכתב כאן; הכבוד העולה משאר נמצאים דומה לכבוד חתן, ואילו הכבוד העולה מישראל דומה לכבוד בן.

(471) באבות פ"ג מי"ד אמרו "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", וכתב על כך בדר"ח שם [קמז.]: "נקראו ישראל בנים אל השם יתברך, שזאת המעלה על הכל. כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] כי סנדלפון עומד מאחורי המרכבה, וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל. ודבר זה בשביל כי הם בנים של הקב"ה, דכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים'. ולכך סנדלפון קושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל, שהם בנים של מקום... ואמר חביבין ישראל שנקראים בנים למקום. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל הש"י, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו, וכן ישראל נבראו בשביל עצמם. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו עבדים כמו העבד שנברא לשמש את העולם. אבל ישראל כל העולם נברא בשבילם. ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם... ודבר זה גורם החבה כמו חבת בן לאב והדביקות לגמרי בו... ובזה תדע תמיד מעלת ישראל". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שכבוד ה' העולה מישראל מתייחד בכך שזהו כבוד העולה מ"בנים". וכשם שהכבוד כאן מתייחס לתפילין של ראש [ראה הערה 461], כך הכבוד שהובא בגמרא [חגיגה יג:] מתייחס לכתר הנתון בראש המלך. וכן בנצח ישראל פכ"ג [תפה:] כתב: "תפילין של ראש, הם כתר על האדם ופאר עליו", ושם הערה 35. ובדר"ח פ"ו מ"ו [רצב.] כתב: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד".

(472) מביא ענין זה להורות שני דברים; (א) כבוד ה' מהנמצאים נקרא בשם "תפילין". (ב) התפילין אדוקים ומחוברים בלובשם. וזה לשונו בגו"א שמות פל"ג אות יט: "דע, כי משה אמר 'הראני נא את כבודך', הכבוד הזה הוא מדריגתו ומעלתו יתברך". וכן הביא בסוף דר"ח [שכג.] בשם הרמב"ם [מו"נ ג, יג] "שרוצה לומר הראני את עצמותך". וכן פירש הראב"ע [שמות לג, יח] "כבודך, כמו עצמך". ובתפארת ישראל פל"ו [תקלא.] כתב: "'לא תשא את שם ה' אלקיך' [שמות כ, ז], שמחלל כבודו יתברך, שהוא שייך לעצמו יתברך", ושם הערה 43. ושם בפל"ט [תקצב:] כתב: "הנשבע לשקר מחלל שמו וכבודו יתברך... וכבודו יתברך הוא לעצמו, ולפיכך הוא אחר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך'", ושם הערה 7. ולפי דבריו עד כאן, אם משה היה מבקש לראות כבוד ה' העולה מהאומות, היתה שאלה זו בבחינת "הראני את לבושך". אך הואיל ושאלת משה מוסבת

על כבוד ה' העולה מישראל, היתה שאלה זו בבחינת "הראני את תפילך", וכמו שמבאר. **וזה לשונו** בח"א לר"ה יז: [א, קטו:]: "אמר משה 'הראיני נא כבודך', בקש לעמוד על מדותיו הטובות של השם יתברך. ואמר לו הקב"ה שיהיה מראה לו טובו מה שאפשר לדעת. ולפיכך אמר לו, אם יעשו לפני ישראל כסדר הזה [קוראים בי"ג מדות הרחמים], הרי אני מוחל להם [ר"ה יז:], וזהו מדת טובי. והראה לו איך מדת טובו יתברך מרחם ומחנן עליהם כאשר עושים לפניו כסדר הזה... כי מרע"ה היה חפץ לדעת ולראות איך מדת טובו נוהג בעולם". ויש לעיין כיצד דברים אלו ["בקש לעמוד על מדותיו הטובות של השם יתברך"] עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ["בקש לעמוד על אמיתת הכבוד הזה"]. וראה להלן הערה 1028.

(473) כי לא הראה לו את התפילין עצמם, אלא רק קשר של תפילין.

(474) כי "פנים" מורים על עצם הדבר, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פל"ח [תקעג.] כתב: "כי הכרת כל דבר הוא בפנים שלו, לכך נקרא עצם כל דבר 'פנים'". ובדרוש על התורה [עו:] ביאר כי הפנים מורים על חלק העוה"ב של האדם, והאחור - על חלקו בעוה"ז, וז"ל: "כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו, אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם, וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעוה"ז". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת פני הקב"ה... כמו שאמר 'הראיני נא את כבודך', וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:]: "הפנים הוא עיקר המציאות". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". וכן הוא בח"א לסנהדרין ק. [ג, רל:]: "כי עיקר האדם הוא הפנים". וראה להלן הערה 1088.

(475) לשונו בגו"א שמות פל"ג אות יט: "פירוש ענין קשר תפילין, דע כי משה אמר 'הראיני נא את כבודך', הכבוד הזה הוא מדריגתו ומעלתו יתברך. וכבר ידעת כי שם התפילין הם פאר וכבוד ויקר, שכך נקרא בפסוק [יחזקאל כד, יז] 'פארך חבוש עליך'. וכן נקראו 'יקר', כמו שדרשו ז"ל במסכת מגילה [טז:] 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' [אסתר ח, טז], זה תפילין... ולכך כאשר אמר לו 'הראיני נא את כבודך' השיב לו הקב"ה 'לא תוכל לראות את פני', פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו. אבל אחורים הוא נקרא 'קשר תפילין', פירוש כבודו

יתברך, אבל אין זה אמיתת הכבוד, כמו שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמיתית הוא בפנים, והכבוד שאין אמיתת הכבוד נקרא 'קשר תפילין', לפי שהקשר הוא אחורי הפנים [מנחות לה:], והתפילין עצמם הם כנוי לאמיתת הכבוד, לפי שהם בפנים, שהפנים יש בו הכרה אמיתית". ושם מבאר הסבר נוסף.

(476) פירוש - לא רק התפילין עצמם [של הקב"ה] מורים על ישראל, אלא אף הקשר של תפילין ג"כ מורה על ישראל. וממילא לשונו ש"ישראל קשורים ודבוקים בו" לצדדין קתני; "קשורים" נאמר כנגד "קשר של תפילין", "ודבוקים" נאמר כנגד התפילין עצמם, וכמו שביאר למעלה. ובנצח ישראל פי"ב הקדיש את כל הפרק לבאר עומק הדביקות של ישראל לה'.

(477) נראה לבאר זאת, שנתבאר למעלה [הערה 472] שבקשת משה היתה לעמוד על מדותיו הטובות של הקב"ה כלפי ישראל. ובנצח ישראל פס"ב [תתקמב.] כתב: "ובספרי [דברים לג, כט], נתקבצו כל ישראל אל משה, אמרו לו משה רבינו, מה טובה עתיד הקב"ה ליתן לנו לעולם הבא. אמר להם איני יודע, מה אומר לכם, אשריכם מה מתוקן לכם. משל לאדם שמסר בנו לפדגוג, והיה מחמדו ומראה לו, ואמר לו כל האילנות הללו, כל הגפנים הללו, שלך. כל הזתים, שלך. כשהגיע להראות [כשנתעייף הבן מלראות], אמר ליה איני יודע מה אומר לך, אשריך מה מתוקן לך. כך אמר משה לישראל, איני יודע מה אומר לכם, אשריכם ישראל, מה מתוקן לכם, 'מה רב טובך אשר צפנת ליראך' [תהלים לא, כ], עד כאן. רצה לומר, כי בסוף דבריו היה אומר להם כי אי אפשר לפרש ולהגביל את מעלת ישראל, והצלחתם האחרונה". ושם מאריך לבאר דברי הספרי. הרי שיש מדה טובה של הקב"ה ביחס לישראל שנתגלתה למשה ["כל האילנות, כל הגפנים, כל הזתים"], ויש מדות טובות שלא נתגלו למשה, עד שמשה אמר על כך "איני יודע", ועל כך הובא הפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראך". שתי הנהגות אלו [הנראית והלא נראית למשה] מקבילות לקשר תפילין ולתפילין עצמם.

(478) לא מצאתי מקומו. ובח"א ליבמות מט: [א, קלב.] כתב: "כתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו', ואמרו ז"ל שהראה לו קשר של תפילין, ודבר זה התבאר במסכת ברכות, אבל מראה פנים לא שייך בזה כלל ראיה, ובברכות מפורש". ולא זכינו לדבריו בברכות. ושמא כוונתו כאן לאותם דברים בח"א לברכות.

(479) כמו [תהלים צג, א] "ה' מלך גאות לבש", וכן [ישעיה נט, יז] "וילבש צדקה כשריון וכובע ישועה בראשו וילבש בגדי נקם תלבושת ויעט כמעיל קנאה".

(480) כפי שנתבאר למעלה כמה פעמים [באר ראשון הערה 13, באר שני הערות 232, 451] שהמהר"ל מגן על חז"ל מהמפורש בתנ"ך, כי לרוב המתלוצצים על דברי חז"ל מודים בתנ"ך, ולכך מוכיח דבריו לשיטתם מהתנ"ך. וראה הערה 615.

(481) פירוש - התפילין של הקב"ה הם תפילין של ראש ותפילין של יד, כמבואר בגמרא [ברכות ו.] שבתפיליו של הקב"ה כתובות פרשיות שונות בארבעה בתים, "וכולהו כתיבי באדרעיה" [שם ריש ו:], ופירש רש"י שם: "כל הכתובים הללו כתובים בזרוע בבית אחד, שאותן של יד אינן אלא בית אחד... וכל הפרשיות כתובות בו". הרי ביארו שהקב"ה מניח תפילין של ראש ותפילין של יד.

(482) נראה להקדים לכאן את דברי הדרישה בטור אור"ח סימן כה, שכתב בשם המהר"ל את הדברים הבאים: "ניחא מאוד למה תיקנו על של ראש 'על מצות', ועל של יד 'להניח' [מנחות לו.]. משום דבשל יד כתיב [דברים ו, ח] 'וקשרתם לאות על ידך', וקשירה והנחה חדא הוא, לכן מברכין 'להניח'. אבל בשל ראש כתיב [שם] 'והיו לטוטפות', הרי לא נזכר בה אלא לשון הויה, לפיכך שייך בה 'על מצות תפילין'". והרמב"ם במנין המצות ריש הלכות תפילין כתב: "(א) להיות תפילין על הראש, (ב) לקשרם על היד". והצפנת פענח בהלכות תפילין פ"ד ה"ד כתב: "גבי תפילין של יד המצוה היא ההנחה או הקשירה, אבל בשל ראש המצוה שיהיה מונח... ובזה מדוייק מה דאנו מברכין 'להניח תפילין' על של יד... ועל של ראש מברך 'על מצות תפילין', משום דבשל ראש לא הנחה היא המצוה, רק שיהיה מונח". הרי שתפילין של יד מורים על העשיה וההוצאה לפעל, ותפילין של ראש מורים על עצם הדבר וסידורו. וזהו מעין מה שישראל קדושים אומרים; "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא **בורא ומנהיג** לכל הברואים". "בורא" הוא כנגד תפילין של ראש, ו"מנהיג" הוא כנגד תפילין של יד. ואלו דבריו כאן שתפילין של ראש מורים על המהות, ותפילין של יד מורים על המציאות.

(483) לשונו בנצח ישראל פי"א [ש:]: "שלימות הבריאה אשר בישראל, אשר מצד הזה ראוי שיהיה ישראל לחלק השם יתברך, כי השלם ראוי אל השלם כמו שיתבאר. כי אומה זאת עצם בריאתם בשלימות הגמור. ואל תשגיח בחטא אשר בהם, מכל מקום עצם הבריאה בהם בשלימות. ודבר זה גורם שהשם יתברך בחר בהם, כי ראוי שיהיה השלם אל השלם, לא יוסר ממנו... כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב". וראה ציון 521.

(484) ואחדותם מורה על רוחניותם. וזה יסוד נפוץ בספריו, שהרוחני הוא אחד, לעומת הגשמי המחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'",

ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ולהלן בבאר החמישי הערה 291, ובאר הששי הערה 764. ואודות שישראל הם "אומה יחידה", כן הוא בנצח ישראל ר"פ י, שם ר"פ לג, ושם פל"ח [תרצג.], שבמקומות אלו נתבאר כי אחדותם של ישראל נובעת מאחדותו יתברך ["יחידה ליחדך" (פיוט "אום אני חומה" שבהושענות)]. וכן הוא בגבורות ה' פי"ב [סו.], שם פי"ט [פו.], שם פמ"ז [סוף קפג:], שם פס"ח [שטו.], למעלה בבאר השלישי הערה 114, להלן בבאר הששי הערות 764, 1019, ועוד ועוד.

(485) שישראל נקראו "אדם" [יבמות סא.], "אריה" [שמו"ר כט, ט], "גפן" [ב"ר צט, י], "חיים" [אדר"נ לד, י], "צנועים" [שהש"ר א, סג], "קדושים" [שבת פו.], "מאמינים בני מאמינים" [שבת צז.], וכיו"ב.

(486) תנחומא קדושים אות ה: "ישראל נקראו בשמו של הקב"ה, כל שם חביב שהיה להקב"ה, בהם קרא את ישראל; קרא לישראל 'אלקים'... 'חכם'... 'דודים'... 'חסיד'...

'קדוש'". ולפי דבריו כאן ניתן לבאר המדרש, שהואיל ותוארי ישראל מתייחסים להקב"ה, לכך ניתן לכנות את ישראל בשמות חביבים שהיו להקב"ה, כי בלא"ה השמות הללו יחזרו אל הקב"ה. וראה בנצח ישראל פי"ב [שיד.] שהביא מדרש זה.

(487) פירוש - מציאותם של ישראל בעולם מעידה על הקב"ה בשני אופנים; (א) על החכמה הרבה שהושקעה בתכנון הראשוני ["עלה במחשבה"]. (ב) על היכולת לבצע ולהוציא לפעל את ה"עלה במחשבה" הראשוני. וראה נצח ישראל פ"ב [כד:] שביאר שם את הפסוק [דברים לב, ו] "הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך".

(488) פירוש - המהות לחוד, וההוצאה אל פעל המציאות לחוד, וכמו שיבאר בסמוך.

(489) לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסח:]: "לכך אמר שהשם יתברך מניח תפילין, והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים. ודבר זה נקרא הנחת תפילין, לפי שהוא קדושה ומעלה נוספת שהיא יוצאת לזולתו. ושלימותו יתברך מצד הנמצאים שני דברים; האחד שהוא סדר את הנבראים בחכמה, השני שהוא יתברך פועל אותם כרצונו. ולפיכך אומר שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה. והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו. והתפילין ביד, במה שהוא מפואר בנמצאים מצד הפעל אשר פעל בהם, וזהו מיוחס לזרוע, שהוא יתברך פועל, דכתיב אצל פעל השם יתברך [דברים ט, כט] 'ובזרועך הנטויה'". ולשון הפסוק שם במילואו הוא: "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה", ויובא בסמוך.

(490) פירוש - יש אומן המצטיין בחלק ה"למעשה" של האומנות, אך לא בחלק המחשבה והסידור הראשוני.

(491) דוגמה מובהקת לשני אומנים אלו היא משה ובצלאל. שרש"י ביאר [שמות לח, כב] "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים, ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל, מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע

ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 285, ובבאר השלישי הערה 92]. והם הם שני האומנים שהוזכרו כאן; משה רבינו הוא בבחינת תפילין של ראש, ואילו בצלאל הוא בבחינת תפילין של יד.

(492) לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסט.]: "ועוד יש לך לדעת כי התפילין שהם לישראל על הראש ועל הזרוע, הראש ששם השכל, שהוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל. והזרוע שבו כחו, לכן נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח, וכדכתיב [דברים ט, כט] 'ובזרועך הנטויה', ודבר שהוא כחו הוא עיקר מציאותו, כי חזקו וכחו הוא כח מציאותו, כי אשר אין לו כח, מציאותו חלש. ומפני כי השם נקרא על ישראל על מהות שלהם ועל מציאותם, לכך התפילין הם על הראש ועל הזרוע". וראה ציון 520. ומה שכתב שם "לכן נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח", נקרא שכוונתו להצביע על השייכות שבין "זרוע" ל"זרע" האדם, שעל הזרע נאמר [שופטים ח, כא] "כאיש גבורתו" [ב"מ פד.], ושהוא יורה כחץ [נדה מג.]. וראה להלן בבאר הששי הערה 672.

(493) כי תפילין של ראש של יש ארבעה בתים [מנחות לד:]. וכאן כוונתו לארבעה בתים שנמצאים בתפילין של ראש של הקב"ה [ברכות ו.], שבארבעה הבתים הללו נמצאים פסוקים שונים, וכמבואר בהערה 495.

(494) דברים אלו מבוארים יותר בגבורות ה' פמ"ד [קסט.], שביאר שם תחילה את התפילין של ישראל, ומתוך כך ביאר את תפיליו של מארי עלמא, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת כי התפילין שהם לישראל על הראש ועל הזרוע. הראש ששם השכל, שהוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל. והזרוע שבו כחו [ראה להלן בבאר הששי הערה 636]... ומפני כי השם נקרא על ישראל על מהות שלהם ועל מציאותם, לכך התפילין הם על הראש ועל הזרוע. ומזה תבין למה התפילין של ראש הם ארבע בתים, ותפילין של יד בית אחד [מנחות לד:]. וזה כי המהות יש לו בחינות מחולקים לפי מה שהוא, אבל המציאות הוא אחד. ולפיכך כל הארבע פרשיות [בתפילין של יד] בבית אחד. וכן בתפילין דמרי עלמא, ואם כי הוא יתברך מהותו ומציאותו אחד, לא כמו שהוא בכל הנמצאים, מכל מקום הם בחינות מחולקים יש תפילין של ראש ושל זרוע. כי ישראל

הם עלולים מן השם יתברך מאמתתו וממציאותו. ולפיכך יש תפילין של ראש ושל יד. ובספר באר הגולה שם תמצא עוד דברים נעלמים בענין זה עיין שם, כי אין להאריך כאן יותר". וראה ציון 519, ובבאר הששי הערה 1106.

(495) הולך לבאר כיצד יש בחינות מחולקות בתפילין של מארי דעלמא. ובברכות ו. ביארו שהפסוקים הבאים נמצאים בארבעה הבתים שבתפלין של ראש של מארי דעלמא; (א) "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אני נותן לפניכם היום" [דברים ד, ז-ח]. (ב) "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויבך לך ואתה על במותימו תדרוך" [דברים לג, כט]. וכן "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" [ש"ב ז, כג]. (ג) "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות ובמופתים וגו'" [דברים ד, לד]. (ד) "ולתתך עליון על כל הגויים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת ולהיותך עם קדוש לה' אלקיך כאשר דבר לך" [דברים כו, יט].

(496) חילוקי בחינות אלו מבוארים בגבורות ה' פמ"ד [קסט:], שביאר ש"מי כעמך ישראל" מורה "על הגבורה שנתן ה' יתברך להם [לישראל] לגרש גוים, אף כי גבורת השם יתברך עושה זאת, הלא נתן בהם גבורה זאת, וישראל קבלו אותה" [לשונו שם]. ואילו "או הנסה" מורה על הנורא, ש"נתן לישראל יראתם על כל גוים, אע"ג שהוא יראת הקב"ה, מכל מקום הלביש אותם היראה" [לשונו שם]. ושם מבאר את שאר הבחינות שיש בתפילין. וכן ראה בגבורות ה' פל"ט [קמד.-קמו:].

(497) פירוש - המהות מורה על ה"עלה במחשבה", ולכך היא בעלת בחינות שונות, כאשר כל בחינה ובחינה חולקת מקום לעצמה, כפי שהדברים נתפסים במחשבה. אך בהוצאה לפועל, מתמזגות כל אותן בחינות ליחידה אחת, כאשר יחידה זו מבטאת בצורה שוה את שלל הבחינות שקדמו לה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות סא.] על בריאת אדם וחוה "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד". ובביאור הדבר כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [ד"ה אמנם] בזה"ל: "רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם, היו שנים. כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו, וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה... ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל

צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". וזהו היחס שבין תש"ר לתש"י; תש"ר עומדים כנגד "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים", ואילו תש"י עומדים כנגד "ולבסוף לא נברא אלא אחד". וראה להלן הערה 519. ובגבורות ה' פל"ט [קמו.] ביאר שם שלשה הסברים נוספים לכך שתפילין של ראש מחולקים לארבעה בתים, ואילו תפילין של יד אינם מחולקים. וכאן נקט כהסברו הרביעי בגבורות ה' פמ"ד [קסט.], וכמובא למעלה. וראה להלן בבאר הששי הערה 1106.

(498) חוזר בזה למאמרם, שהקב"ה מניח תפילין של ראש ושל יד, כנגד כבוד שמים העולה ממהותם של ישראל [תש"ר], וכנגד כבוד שמים העולה ממציאותם של ישראל [תש"י].

(499) פירוש - אם היה ניתן לפרש הכל על עומקו, אזי היה נגלה לכל אמתת דברי חכמים. אך הואיל ואי אפשר לפרש הכל על עומקו, לכך הדברים הם רק בגדר "מוכחים, ומראים לך אמתת דברים", אך אינם יכולים להיות ברורים כשמש בצהרים. ועוד אודות המניעה לפרש בכתב הכל על עומקו, ראה למעלה בבאר השלישי הערה 156.

(500) שכבוד ה' העולה מן הנבראים הוא מלבוש כבוד להקב"ה.

(501) הוא מדרש פסיקתא רבתי, ומעין זה נמצא שם בפל"ח אות ב. וכן הוא בפסיקתא דרב כהנא, פסקא כב אות ה. וראה ההערה הבאה.

(502) לשון הפסיקתא שם: "שבעה לבושים שלבש הקב"ה מיום שנברא העולם עד שיפרע מאדום הרשעה; כשברא העולם לבש הוד והדר, שנאמר 'הוד והדר לבשת'". ויש שני הבדלים בין לשון המדרש שם לבין הלשון המובא כאן; (א) שם נאמרו "שבעה לבושין", ולא עשרה. (ב) שם אמרו שבשעת בריאת העולם לבש הקב"ה לבוש אחד, ומונה תשעה לבושים נוספים שנעשו במשך ימי עולם. ואילו כאן מובא ש"עשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו". ובזרע אפרים שם אות ב הראה שבילקו"ש לישעיה רמז תקו איתא שהקב"ה לבש עשרה לבושים. וכמו כן ציין לדב"ר סוף ואתחנן [פרשה ב, משנה לז], שאמרו שם שהקב"ה מתעטר בעשרה לבושין. וכן הוא בפסיקתא דרב כהנא, פסקא כב אות ה.

(503) לשונו להלן בסוף הבאר הרביעי: "ועל זה אמרו במדרש, בשעה שברא הקב"ה עולמו, לבש עשרה לבושים. ודבר זה כי חלקי המציאות הם עשרה, נגד עשרה מאמרות. הנה הלבוש של הקב"ה הוא מצד הנבראים, שהם מתחברים אליו, ודביקים בו יתברך. כי העלול קרוב אל העילה, ומה שיש אל הש"י צירוף אל העלול, דבר זה נקרא מלבוש. והנבראים נחלקים אל עשרה, ולכך בעשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו". וראה

להלן הערה 1395 כיצד דבריו שם [שהלבוש מורה על החבור לנבראים] תואמים לדבריו כאן [שהלבוש מורה על הכבוד מן הנבראים].

(504) מדרש משלי פרשה יד.

(505) לשון המדרש שם: "'ברב עם הדרת מלך'... אמר רבי סימון, אמר הקב"ה, אימתי אני מתעלה בעולמי, בשעה שישראל נאספין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ונותנין לי שבח וקילוס. ובאותה שעה שהן נאספין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ושומעין אגדה מפי חכם, אני מתעלה מעולמי, ואומר למלאכי השרת, באו וראו עם זו שיצרתי לי בעולמי כמה הן משבחין אותי. באותו השעה הן מלבישין אותו הוד והדר, לכך נאמר 'ברב עם הדרת מלך'".

(506) שהכבוד העולה מהנבראים הוא לבוש להקב"ה.

(507) כמבואר בהערה 502. וראה בסוף דרוש לשבת תשובה [פה.] בביאור מלבושו של הקב"ה. ודבר המבואר במקומות הרבה אינו זקוק לראיה, כמאמר הידוע "המפורסמות אין צריכין ראיה" [ראה רמב"ם מלת הגיון ראש פ"ח].

(508) ד"ה דע כי, וד"ה והנה התבאר.

(509) כפי שביאר עד כה, שהתפילין של הקב"ה מורים על כבוד ה' העולה מישראל. ומעתה יבאר יותר, שלא רק שתפילין של הקב"ה מורים על **כבוד ה'** העולה מישראל, אלא הם מורים במיוחד ובמסוים על **כבוד ישראל**, אשר הקב"ה מתעטר בכבודם של ישראל, ומשתבח במעלתם. וכפי שמצות תפילין של ישראל מורה על כבוד ה' החופף על ישראל, כך גם תפילין של הקב"ה מורים על כבוד ישראל, וכמו שאומרים ישראל קדושים "פארו עלי ופארי עליו" [שיר הכבוד].

(510) מדבריו אלו משמע שהואיל ושם ה' נקרא על ישראל, לכך ניתנה מצות תפילין לישראל. וכן ביאר בגבורות ה' ר"פ לט [קמד.], ושם פמ"ד [קסח:]. ולפי זה קריאת שם ה' על ישראל היא הסבה, ונתינת מצות תפילין היא המסובב. אמנם במספר מקומות ביאר להיפך; התפילין הם הסבה ששם ה' נקרא על ישראל, וכלשונו בנצח ישראל פ"ז [קפז.]: "על ידי התפילין נקרא שם ה' עליו, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'". וכוונתו לדרשת חכמים [ברכות ו.] שדרשו על פסוק זה "אלו תפילין שבראש". וכן משמע מדבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפה:]. וכן הוא בנתיב העבודה פ"ט [א, סוף קט:], שכתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך', ואמר רבי אליעזר אלו תפילין של ראש. ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם, נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו, ולפיכך קיימא

לן [גיטין מ.] אם האדם מניח תפילין לעבדו יוצא העבד לחירות. כי כאשר התפילין עליו, הנה שם ה' נקרא עליו, והשם יתברך הוא מלכו ואדונו, ואיך יהיה בשר ודם אדון שלו". וכן הוא בקיצור בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.]. וצריך ליישב, דתרוייהו איתנהו; בודאי קריאת שם ה' על ישראל היא מהות ישראל, וקיימת גם באדם שאינו מעוטר בתפילין. אך הואיל ומצות תפילין מורה על מעלה זו בפועל, לכך בזה גופא יש תוספת עוז לקריאת שם זו, כי התפילין מוצאים קריאת שם זו אל הפועל והמוחש. וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ז [קפו.] "וזהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך". הרי שהתפילין מוציאים לפעל את הדביקות שיש עם הקב"ה. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. כי בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "השכל הוא במוח שבראש, והשכל יוצא לפעל עד שיש לו דביקות בו יתברך. ולכך על הראש קשורים הם התפילין. והתפילין הם נקראים שם ה', וכדכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'. כי יש על האדם להוציא שכלו אל פעל השלימות, ובשביל זה האדם דבק בו יתברך לגמרי... שאין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה. ולכך מצות תפילין הוא שיוציא שכלו בתורה אל השלימות, עד שהוא דבק בו. וזה אמרם במכלתא [שמות יג, ט] המניח תפילין כקורא בתורה... התפילין שהם על ראשו שיהיה האדם מוציא אל הפעל כח השכלי". ומדוע תפילין מורים במיוחד על ההוצאה לפועל של השכל. אלא הם הם הדברים. התפילין מורים על קריאת שמו יתברך על ישראל. והואיל וקריאת שם זו היתה קיימת גם קודם לתפילין, הרי שהתפילין מוציאים קריאת שם זו אל הפעל. ולכך דוקא התפילין הם אלו המורים על היציאה לפעל של שכל האדם, המביאה לדביקות ה'.

(511) אודות ששמו יתברך נקרא על ישראל, כן כתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה אבל], וז"ל: "מה שהוא מצד השם יתברך, שנקרא שמו על ישראל". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכמלוקט שם הערה 137. אמנם כאן מבאר שמעלת ישראל המיוחדת היא ששם ה' נקרא עליהם. ונקודה זו מבוארת בגבורות ה' פכ"ה [קו.], שכתב: "כי מאחר ששם הזה [שמו הגדול] נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך, שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים". ובנצח ישראל פ"י [רנט.] כתב: "בירושלמי דתענית [פ"ב ה"ו], ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח את בני

ישראל, הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, 'וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול' [יהושע ז, ט], שהוא משותף בנו, עד כאן. וביאור ענין זה... כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת... לכך שתף שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם. ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו". ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלו:] כתב: "השם יתברך הוא כמו צורת ישראל האחרונה, ולפיכך שתף השם יתברך שמו בהם, כי הוא יתברך צורת ישראל בפרט, וכמו שאמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". הרי שקריאת שמו על ישראל מורה שישראל הם לחלקו יתברך, שיש בהם ענין אלקי, ושהקב"ה הוא צורת ישראל בפרט. וכל זה בודאי מורה "שיש בישראל מעלה מיוחדת".

(512) פירוש - שם ה' הנקרא על ישראל מתפרש ש"שלימות מעלת הקב"ה" [לשונו בסמוך] נקראת על ישראל. שלימות מעלה זו מתבטאת בשתים; (א) הקב"ה הוא יחיד באלקותו. (ב) הקב"ה הוא כל יכול [יבואר בסמוך]. לכך התפילין המורים על ששם ה' נקרא על ישראל, מורים על שתי מעלות אלו הנקראות על ישראל. ואודות המעלה של "יחיד באלקותו" המתבטאת בפסוק "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", הנה רש"י כתב [דברים ו, ד] "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה, ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'". ונאמר [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". ובגו"א שם אות א כתב: "הקשה הרא"ם, דאם כן עיקר קרא לא ביחוד איירי, אלא שהוא מודיע

לנו שיהיה לבסוף אחד. ואין הענין משמע כן, שהרי זהו יחודו של הקב"ה. ואין דבריו קשיא כלל, אדרבה, זהו עיקר יחודו של הקב"ה, שבזה נראה אחדותו של הקב"ה שהוא עתה אחד, שהרי לבסוף יהיה אחד לגמרי, ומזה תראה שעתה מה שנתן כח לשרים ולמלאכים - שאינם גורעים כלל מיחודו של הקב"ה, לפי שהוא אינו רק דבר שהוא שאול להם לזמן, ולא יהיה לנצח, ולבסוף שישוב הכל אל אחדותו נראה שהוא אחד ברוך הוא, ומיוחד בפי הכל". ואם תקשה, הואיל והפסוק עוסק ביחודו יתברך, איה נמצא יחודו של הקב"ה בעוה"ז, שהרי אף חלק העוה"ז הוזכר בפסוק. ובע"כ שאחדותו נמצאת באלקותו יתברך על ישראל, שעל כך נאמר "ה' אלקינו" [ראה פחד יצחק, פסח, מאמר ס אות כא]. וכן בגבורות ה' פל"ט [קמד:] כתב: "פרשה שלישית שהוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל', ומייחד שמו עליהם, כדכתיב 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ונקודה זו מבוארת בנצח ישראל ר"פ יג, שכתב: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך, וכמו שמעיד עליהם השם של 'ישראל' שחתם השם בשמם. כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז], כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה' כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל".

(513) כי פרשת "קדש לי" [שמות יג, א-י], ופרשת "והיה כי יביאך" [שם פסוקים יא-טז] כתובות בתפילין [מנחות לד:], ובשתי פרשיות אלו הוזכרו הנסים של יציאת מצרים.

(514) כפי שכתב הרמב"ן [שמות יג, טז]: "כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו ויודע ומשגיח ויכול... ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו... אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא... והצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באותות ובמופתים על ידינו ועל בין עינינו". ובגבורות ה' ר"פ לט כתב: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם. שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם,

להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות. והיינו דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלה תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים, שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות, ולפיכך ויראו ממך מפני גבורותיו ונוראותיו". ושם מבאר מדוע ר"א ציין רק תפילין של ראש, והובא למעלה בהערה 119.

(515) כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות טז, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כה, יט] על הפסוק "ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק", ופירש רש"י שם "לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה... מה עשה הקב"ה, צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק". וכתב שם בגו"א בזה"ל: "מה שכתוב כאן 'אלה תולדות יצחק בן אברהם', שבא לייחס את תולדות יצחק, וכך פירושו, 'אלה תולדות יצחק' שהיה מיוחס 'בן אברהם' המיוחס הגדול. ורצה לומר כי התולדות האלו נמשכים מן המיוחסים והחשובים, ומפני שהייחוס הוא כבוד ותפארת לבנים, כדכתיב [משלי יז, ו] 'ותפארת בנים אבותם', ולא היו מאמינים ליצני הדור לייחוס יצחק, ולפיכך צריך לומר שהיו הכל מעידים שאברהם הוליד את יצחק. והשתא יתורץ למה לא נכתב זה למעלה [בראשית כא, ב-ח] שהקב"ה היה צר קלסתר פניו של יצחק. כי לא בא הכתוב [שם] לספר יחוסו של יצחק, ולמה צריך לומר שאברהם הוליד את יצחק. רק כאן שבא הכתוב לספר יחוסו של יצחק כדי לייחס התולדות, והייחוס הוא תפארת לבנים בפני העולם, ומפני 'שהיו ליצני הדור אומרים וכו" והיו רוצים להפוך כבודו ותפארתו, לכך צר קלסתר פניו דומה לאברהם". והעומק בזה הוא שמעלת האב חלה גם על הבן, שהבן עצמו מתלבש בחשיבות האב, ולכך פני יצחק היו כפני אברהם.

(516) פירוש - תפילין נקראו "פאר", שנאמר [יחזקאל כד, יז] "פארך חבוש עליך", ודרשו על כך בגמרא [ברכות יא.] שהפסוק מוסב על תפילין. וראה רשב"ם בב"ב סוף ס:

(517) מחמת היותם בנים של הקב"ה, כי חשיבות האב חלה על הבנים. ואודות תואר "בנים" של ישראל, ראה למעלה הערה 463. ובנצח ישראל פ"ז [קצא:] כתב: "ומזה הטעם עצמו נקראו התפילין 'פאר', כי כל אשר הוא קדוש אל השם יתברך, הוא מסולק מן הגשמי". ובנצח ישראל פכ"ג [תפו.] כתב שהלובש תפילין אומר על עצמו: "שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי" [ראה הערה 541]. וכן הזכיר בקצרה בגו"א שמות פל"ג אות יט. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "נקרא זה

התפארת, כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא עניין נבדל ואינו גשמי". ובסנהדרין צב: אמרו "עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר, אני מבני בניהם [של המתים שהחיה יחזקאל הנביא], והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם ["שאותן תפילין היו שלהם" (רש"י שם)]". וכתב על כך בח"א שם [ג, קפו:]: "ומה שאמר רבי יהודה 'ואני מבני בניהם, ואלו תפילין שהניח לי [אבי] אבא'. ידע היה בחכמתו שאביו מאותם שהחיה יחזקאל, ואלו תפילין שהניח לו [אבי] אבא, ודבר זה תפארת בנים אבותם, כדכתיב 'ותפארת בנים אבותם', והתפילין הם פאר, וידע כי יש בו פאר מה שהגיע לו מן אבותיו, והבן זה".

(518) מנחות לז. "'בין עיניך' [שמות יג, ט], מקום שמוחו של התינוק רופס". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "ואמר 'לזכרון בין עיניך', שיונחו במקום הזכרון בין העינים, שהוא ראשית המוח". וראה למעלה הערה 117.

(519) כמבואר בהערות 494, 497, שנתבאר שם שכל מהות היא שכלית. וכן כתב באור חדש [סג.] "וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא". וכן הזכיר כאן "כי הראש שבו השכל", כן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קז.], וז"ל: "כי הראש שבו השכל, הוא אחד... וראוי שיהיה הראש אחד, כי הוא נושא אל הנשמה שהוא אחת בלתי מחולק... כי בראש הנשמה הקדושה הנבדלת". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה והבן], ושם הערה 73, שם במדבר פ"ב הערה 26, שם פכ"א הערה 181.

(520) כמבואר בהערה 492.

(521) כמבואר בהערה 483.

(522) כי מעשיהם של ישראל הם מעשים נאים ומשובחים, שעליהם נקרא שם ה', בבחינת "שתשרה שכינה במעשי ידיכם" [רש"י ויקרא ט, כג]. וראה למעלה בבאר השלישי הערה 142, שנתבאר שם שבבחירת ישראל יש שני צדדים; (א) בחירה מצדו של הנותן [הקב"ה], שאינה תלויה כלל במעשיהם של ישראל, אלא היא אך ורק מצדו של הקב"ה. (ב) בחירה מצדו של המקבל [ישראל], האדוקה לגמרי במעשיהם של ישראל. תפילין של ראש הם כנגד בחינת הנותן, ואילו תפילין של יד הם כנגד בחינת המקבל.

(523) מבאר הסבר שני מדוע התפילין מונחים על הראש ועל היד. ועד כה ביאר הטעם כי שם ה' נקרא על מהות ישראל [הראש], ועל מציאותם בפועל [היד]. ועתה יבאר שהטעם הוא מצד תוספת הכבוד שיש בתפילין, שתוספת הכבוד מונחת על מקומות של תוספת, וכפי שיבאר.

(524) פירוש - אין הפאר שבתפילין נובע מהאדם עצמו [לעומת כבוד רגיל הנובע ממעלת האדם עצמו], אלא הוא פאר הבא עליו מבחוץ, מצדו של הקב"ה.
(525) פירוש - התפילין קשורים על ישראל, וקשירה זו מורה שמדובר בדבר חיצוני לאדם.
(526) לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסח:]: "התפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו. כי זהו ענין התפילין... וזהו ענין המעלה היתירה הנוספת על האדם עצמו להיות השם יתברך נקרא עליו, ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח, דבוקים בו. ומעלה יתירה זאת נקרא 'פאר', כי הוא פאר בודאי".
(527) מבאר טעם שני לכך. ולא ניחא ליה כאן בהסברו הקודם [שהתפילין מונחים על המהות ועל המציאות בפועל], כי כאן ביאר שענינם של תפילין הוא שאיירי בתוספת כבוד הבאה מבחוץ, ולכך בא לבאר מדוע תוספת כבוד זו שייכת במיוחד לראש ויד. ולא יועיל כאן הסברו הקודם, כי אין שום זיקה מיוחדת בין תוספת כבוד לבין מהות ומציאות בפעל. מה שא"כ להסברו הקודם, שנסוב סביב הציר על מה נקרא שם ה' עליהם, שם ביאר ששם ה' נקרא על החלק העיקרי שבהם; המהות, והמציאות בפעל.
(528) נקודה זו מבוארת גם בח"א לשבת קל., שאמרו שם בגמרא שמצות תפילין עדיין רפויה היא בידם של ישראל, לעומת שאר מצות. וכתב שם בח"א [א, עא:] בזה"ל: "לפי שמצות תפילין הם על האדם, ושם ה' נקרא עליו... ומפני כך אמר שהמצוה של תפילין עדיין רפוייה בידם, לפי שהמצוה הזאת אינה מצד האדם עצמו, רק כי הש"י נקרא עליו. ודבר זה המעלה העליונה שהשם יתברך נקרא על האדם, ואין דבר זה חבור לישראל כמו שאר מצות... כי התפילין קדושים הם, ואין לדבר קדוש כמו תפילין, חבור לאדם שהוא בעל גוף, ומפני זה המצוה הזאת שאינה רק שהשם יתברך נקרא על האדם, אינה מקויימת בישראל כמו שהיא מקוימת המצוה שהיא מגיעה לאדם עצמו, כמו כמה וכמה מצות. כי לפי קורבת המצוה אל האדם עצמו - המצוה מקוימת בידם... אבל מצות תפילין, ששמו יתברך נקרא על האדם, והוא מעלה על האדם, דבר זה לא נקרא מצד האדם עצמו, רק שהתפילין הם קשורים עליו... ולכך לא היתה המצוה קיימת בהם".
(529) פירוש - דבר המונח על ראשו של אדם נקרא תוספת על האדם, וראוי לדבר שהוא בעצמו תוספת כבוד [תפילין] שיהיה מונח על הראש, כי כל דבר המונח על הראש הוא בגדר "תוספת". וטעם הדבר, כי הראש הוא "תכלית הגובה" [לשונו בסמוך], שהוא סוף גובה האדם. ועד לשם מגיע האדם, ולא מעבר לכך. וממילא, הואיל וה"שיעור למעלה" של האדם הוא ראשו, ושם הוא גבול האדם, לכך כל דבר המונח על ראש האדם נחשב

לחריגה ולתוספת על קומת האדם. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ואמר] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש", ושם הערה 131.

(530) לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסט.]: "והזרוע הוא תכלית התפשטות, שלא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע, כדכתיב 'ובזרוע נטויה'". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ובמדרש] כתב: "'והידים ידי עשו' [בראשית כז, כב], כי הידים, אין בכל איברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשויים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". ובאור חדש [קיג.] כתב: "אין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". וראה בנצח ישראל פ"ז הערה 64, ושם פי"א הערה 236, ולמעלה בבאר הראשון הערה 50.

(531) הוא חלק היד התחתון, מהמרפק עד האצבעות [ר"ש אהלות פ"א מ"ח, תוספות מנחות לז. ד"ה קיבורת]. ואילו הזרוע הוא חלק היד העליון, מבית השחי עד המרפק [שם ושם]. ובא לבאר מדוע התפילין של יד מונחים על הזרוע, ולא על קנה היד. ועיין תוספות במנחות שם שהאריכו להוכיח שמקום הנחת תפילין של יד הוא על הזרוע, ולא על הקנה. ובמנחות לז: אמרו "על גובה של יד".

(532) ולכך אין הקנה תכלית ההתפשטות.

(533) ובגמרא [מנחות לז:] אכן למדו להקיש התפילין של ראש לתפילין של יד, שאמרו: "אמרה תורה הנח תפילין ביד, והנח תפילין בראש. מה להלן בגובה שבראש, אף כאן בגובה שביד". ולדברי המהר"ל כאן מחוור הדבר מאוד, שאכן יש צד השוה בין הראש ליד, כי שניהם תכלית וסוף האדם; או מצד גובהו, או מצד התפשטותו.

(534) כי יש בכך חריגה מעבר לסוף ותכלית האדם, וכל חריגה היא תוספת.

(535) להנחת תפילין על הראש והיד, ומביא בזה טעם שלישי.

(536) כי "ראש" ו"ראשון" הן מאותו שורש, וכמבואר באור חדש [סוף ריד:]: "ואמר [אסתר ט, כה] 'ישוב מחשבתו וגו' על ראשו'... שהוא [המן] היה מבקש לעקור התחלת ישראל עד שלא יהיו נמצאים, לכך ישוב מחשבתו על ראשו לעקור התחלתו, כי הראש התחלה, ראש וראשון". וראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 37, נצח ישראל פל"ז הערה 26, ונתיב התשובה פ"ד הערה 101. ובשבת סא. אמרו "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "ועוד יש להבין כי התפילין שהם על האדם... מורה כי השם יתברך מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה".

(537) סד"ה הקודם. אמנם בנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "וכן תפילין של יד, שהם נגד הלב, כי שם גם החיים, שהוא התחלתו של אדם". וצריך לומר שהזרוע הוא תכלית וסוף, אך הלב הוא התחלה, וכמבואר בשמו"ר יט, א. ונמצינו למדים, כי תפילין של יד הם כנגד התחלת האדם מצד הלב, וסוף האדם מצד הזרוע.

(538) לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסט.]: "ולפיכך תפילין בראש ותפילין בזרוע, לומר שהכל כבוד, כי הראש הוא התחלה, ושם מונחים התפילין על הראש. והזרוע הוא תכלית התפשטות... לכך קאמר שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרוע, שהכל הוא כבוד... שהשם יתברך הוא כבודו ותפארתו בכלו, ולפיכך שם ה' בראש והתפשטות שלו בזרוע, רצה לומר כי כבודו עליו בשלימות בכולו".

(539) שמא כוונתו לדבריו בגבורות ה' פל"ט [קמה:], שכתבשם טעם שלא הזכיר כאן, וז"ל: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד, כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת, תדע כי תפילין של ראש על הנשמה, שהתחלת כחה בראש. ותפילין של יד תכלית כח הנשמה והראות פעולתה, שהוא בעל חי מתנועע, כי התנועה חיות האדם. ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה. דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח, כי התחלת כח התנועה הוא במצח. לכך כאשר ירצה האדם בתנועה, מתנועע במוקדם מן הפנים תחלה, כי שם כח התנועה. וכמו שכח התנועה במוקדם מן הראש, כך הזרוע מן האדם מקבל כח התנועה. נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי. ועל הזרוע, כלי מקבל התנועה. אמנם הנחתן ביד שמאל, ולא בזרוע ימין, כי יד הימין קודם, ואחר כך השמאל. ומאחר שיש תפילין על הראש, ששם התחלת התנועה, אין תפילין על הימין כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה, ושלימות הדבר בגמר שלו. לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר".

(540) כמבואר למעלה בהערה 430 שמצוי שהמהר"ל ידגיש שכל הסבריו אינם אלא אחד. והובאו כאן שלשה טעמים; (א) הראש והזרוע הם המהות והמציאות בפועל. (ב) הראש והזרוע הם תכלית הגובה וההתפשטות של אדם. (ג) הראש והזרוע הם התחלה וסוף של אדם. ובגבורות ה' פל"ט [הובא בהערה הקודמת] ביאר טעם רביעי; הראש והזרוע הם התחלת וסוף כח התנועה.

(541) כפי שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תפו.] שהמניח תפילין אומר על עצמו: "מה שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי". והובא למעלה בהערה 517.

(542) אודות שהקב"ה הוא השלם בתכלית השלימות, ראה למעלה הערה 185.

(543) ומדוע שיתעטר בדבר הפחות ממנו. דבשלמא האב מתעטר בשבח בניו, כי האב גופא אינו בתכלית השלימות, ושייך שיהיה לבניו שבח שאינו נמצא בו, ולכך האב משתבח בשבח בניו. אך מה שייך לומר כן על אב [הקב"ה] שהוא שלם בתכלית השלימות.

(544) פירוש - השבח הזה בא מבחוץ, וכפי ששבח הזקנים בא להם מבני בנים. וא"כ לא מדובר בשבח מצד אמיתת הקב"ה, כי אין מה להוסיף על כך, ש"בודאי לדבר זה אין סוף" [לשונו בסמוך]. אך מדובר כאן בשבח שבא מהזולת, וכמו שמבאר.

(545) מצד עצמו.

(546) ואם אין לזה סוף, ממילא לא שייך עליו "תוספת". ובברכות לג: תמהו על אחד שהרבה לומר שבחים כלפי מעלה "סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך... משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו". וראה גבורות ה' פ"א [כב:] שעמד על כך כיצד הותרה בליל הסדר אמירת שבחיו של מקום.

(547) מעין דברים אלו כתב בסוף דר"ח פ"ו מ"י, שאמרו שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו", שכתב שם [שכג:]: "ואין לומר, כי למה נברא העולם, וכבוד השם יתברך בעצמו הוא, ואין צריך לכבוד הזה מה שהוא יתברך מלך העולם, ואם כן למה נבראו כולם. גם קושיא זאת אין בזה ממש כלל, כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו. ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל, הוא יותר שלם ממה שהוא בכח. ולפיכך אף על גב שהש"י בכוחו יכול לעשות כרצונו, דבר זה אינו רק בכח, וכאשר הוא בפעל המציאות, דבר זה נחשב שלימות לגמרי שהוא בפועל. ולפיכך המציא הש"י את העולם בפעל, עד שמלכותו יתברך הוא בפעל, ולא שיהיה זה בכח בלבד". אמנם שם חילק בין בכח לבפועל, וכאן מחלק בין מצד עצמו למצד הזולת, ויש לעיין בזה האם הם דבר אחד. וראה הערה 558.

(548) לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסח:]: "ולפיכך אמר שהקב"ה מניח תפילין, פירוש מה שיש לו יתברך ההוד והשלימות שיוצא לזולתו מה שהשפיע כל הנמצאים, דבר זה נקרא 'תפילין'. שהתפילין מקושרין במניח אינם דבר עצמו. וכמו שהתפילין באדם מורה

על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו... ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח, דבוקים בו... לכך אמר שהשם יתברך מניח תפילין, והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים. ודבר זה נקרא 'הנחת תפילין', לפי שהוא קדושה ומעלה נוספת שהיא יוצאת לזולתו. ושלימותו יתברך מצד הנמצאים שני דברים; האחד, שהוא סדר את הנבראים בחכמה. השני, שהוא יתברך פועל אותם כרצונו. ולפיכך אומר שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה, והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו. והתפילין ביד, במה שהוא מפואר בנמצאים מצד הפעל אשר פעל בהם, וזהו מיוחס לזרוע, שהוא יתברך פועל, דכתיב אצל פעל השם יתברך [דברים ט, כט] 'ובזרועך הנטויה'".

(549) כן שאל הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פי"ג, שפתח את הפרק במשפט: "הרבה נבוכו בבקשת התכלית זה המציאות מה הוא", וכל הפרק שם הוקדש לשאלה זו. ומה שכתב "למה ברא השם יתברך את הנבראים **כלם**", כי על חלק מהנבראים ניתן למצוא הסבר, וכפי שכתב שם הרמב"ם: "כי הצמח לא נמצא כי אם בגלל בעלי החיים, שהמזונות הכרחיים לו". ושם מאריך בזה. ולכך השאלה הזו היא על כל הנבראים, למה הם נבראו.

(550) הובא בראב"ע בהקדמתו לפירוש התורה, הדרך הרביעי, שכתב: "וכן האומרים שבראו להראות גבורתו לאדם".

(551) מלשונו משמע שדוחה הסבר זה משום שמהי חשיבות האדם, שאינו עשוי אלא מבשר ודם, שלמענו יברא את הבריאה כולה. והראב"ע בהקדמתו לפירוש התורה, הדרך הרביעי, דחה אף הוא הסבר זה, באומרו שהישוב שבו חי האדם הוא רק חלק משנים עשר של העולם. והרמב"ן בתורת ה' תמימה [עמוד קמג] כתב: "רבי אברהם בן עזרא מרחיק זה שיהיה העולם נברא בשביל האדם, כמו שאמר והאומרים שבראו להראות גבורתו לאדם שהוא שורש יצירתו".

(552) לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "מי שאמר בשביל התורה [נברא העולם (ב"ר א, ו)], סובר כי התורה נקראת טוב, כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'... ולכך אמר כי בשביל התורה, שהיא טוב גמור, ואין למעלה מזה, נברא העולם... כי הש"י בשביל שהוא טוב, השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, א"כ מה היא טובתו שהשפיע, כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב, ואין דבר יותר טוב מן התורה".

(553) אודות שהקב"ה הוא הטוב האמיתי, ראה למעלה הערה 126.
(554) מעין זה כתב בדרך ה' לרמח"ל ח"א פרק שני, וז"ל: "הנה התכלית בבריאה היה להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו... ובהיותו הוא לבדו יתברך שמו הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו יתברך מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמיתי". וכן כתב בדעת תבונות סימן יח, וז"ל: "מחוק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש, לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב, אין הטבה". וכן כתב בכללי פתחי חכמה ודעת, כלל ראשון, וז"ל: "כי ברצותו להטיב, רצה להמציא נמצאים שיקבלו טובו".
(555) בתמיה. ופירושו, שלפי זה העולם לא נברא בעצם משום "צורך גבוה" [לשון הרמב"ן שמות כט, מו, ולשונו בדר"ח פ"א מ"ב (כז:)], אלא כדי שיחול על הקב"ה שם "בורא" ו"עושה". וזה דומה לבנאי הבונה בית לא בשביל שיש לו צורך אמיתי בבית, אלא בשביל שהבית ישמש כ"היכי תמצא" בעבורו להקרא "בנאי" [וזה דבר שלא יעלה על הדעת]. ולא ראיתי מי שציין שמכאן לכאורה מוכח שהמהר"ל חולק על הסברו הנודע של הרמח"ל לבריאת העולם [ראה הערה קודמת].
(556) ואע"פ שגם המהר"ל מסכים שדרך השלם להשפיע הטוב לזולתו [כמבואר בהערה 552], צריך לחלק שמכל מקום לא אמר שתכלית הבריאה היא להשפיע טוב, אלא שמן הנמנע שהטוב לא ישפיע הטוב, אך לא שבעבור השפעת הטוב נברא העולם.
(557) "לעצמו" - בעצם, כצורך גבוה בעצם, וכמו שמבאר.
(558) ענין זה מבואר היטב בגבורות ה' פמ"ד [קסח.], שגם שם הביא מאמרם שהקב"ה מניח תפילין, וכתב: "ואמרו שהוא מניח תפילין. פירוש זה, כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו. וזה שאמר הכתוב [ירמיהו ט, כב-כג] 'אל יתהלל החכם בחכמתו הגבור בגבורתו העשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה". פירוש, כי אין ההלול במה שימצא באדם שלימות בעצמו, כמו שהוא חכם גבור עשיר, שכל אלו שלימות אינו יוצא לזולתו, שאין זה עיקר ההלול והתפארת. אבל 'בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע' לעשות מה שאני עושה. וכאשר יעשה מה שאני עושה, אז קנה דבר שראוי להתהלל בו. ומה הוא זה, 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך שהוא

בעליון עליונים משפיע לתחתון תחתונים. וכך יעשה האדם, שיהיה שלימות שלו יוצא לזולתו, וזהו ההלול והתפארת הוא עיקר השלימות". וראה הערה 547.

(559) כמבואר בהערה 548.

(560) ואין תארים אלו מורים על היציאה לפעל, אלא מורים על מעלותיו יתברך לעצמו.

(561) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [כז:]: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השי"ת, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל [אבות ספ"ו] באמרם 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו'". וראה למעלה הערה 440, ולהלן הערה 1403.

(562) נראה שבמלים אלו בא לעמוד על דקדוק לשון הגמרא, שהרי פתחו במלים "מנין **שהקב"ה** מניח תפילין", ובהמשך אמרו "הני תפילין **דמרי עלמא** מה כתיב בהו", ושוב אמרו "ומי משתבח **קוב"ה** בשבחייהו דישראל... אמר להם **הקב"ה** לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם". ומדוע דוקא במשפט העוסק במהותם של התפילין נקרא הקב"ה בשם "מרי עלמא", בעוד שבשאר משפטי המאמר הוא נקרא בשם "הקב"ה". אלא הם הם הדברים. מהותם של התפילין הללו היא להורות על כבוד שמים העולה להקב"ה מהעולם, ומתוך כך לעמוד על סבת בריאת העולם. כדי להורות שכאן נושא המאמר הוא תכלית בריאת העולם, לכך דוקא במשפט זה נקרא הקב"ה בשם "מרי דעלמא".

(563) בגבורות ה' פל"ט ופמ"ד האריך טובא בעניני תפילין, וכן נגע בכך בנצח ישראל פ"ז [קפו.] ושם פכ"ג [תפו.]. וממו"ר שליט"א שמעתי שעומק הדברים מכוון לצירוף שם הויה עם שם אדנות.

(564) לא מצאתי מקומו, כי לפנינו המקום היחיד הנוסף שהרחיב במאמר זה הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסח.-קע.], וקשה לומר שדבריו כאן מכוונים לספר הגבורות, כי אז לא היה נוקט בלשון עתיד ["יתבאר"], אלא בלשון עבר ["התבאר"], כפי שעד כה התייחס לספר הגבורות בלשון עבר [למעלה בבאר השני הערה 561, ובבאר השלישי הערה 253]. **ויש לדון** בעיקר יסודו, כי כאן מדגיש ש"יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול... יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים", ומכך ניתן להסיק שיש לנמצאים מציאות זולתו יתברך. אך לכאורה בגבורות ה' ר"פ סט כתב לא כך, וז"ל: "ואל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו, שאם היו נחשבים דבר זולתו, אם כן הוא יתברך ח"ו יחסר דבר, שהנמצאים זולתו. אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו... כי לא יתן לו האדם דבר, זהו בודאי מפני שהנמצאים כלם בעצמם הם תלוים בו, וכולם אפס זולתו

יתברך... שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". והואיל ו"אין מציאות זולתו", מה שייך לומר כאן שהעולם נברא משום שכך יש "פאר נוסף מן הזולת", הרי מעיקרא אין כאן "זולת" כלל, וכמאן דליתא דמיא. **אמנם הענין** מבואר על פי דבריו בתחילת דרשת שבת הגדול, שכתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י, וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק הש"י, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'" [והובא למעלה הערה 440]. הרי שלא שלל מהנבראים מציאות נוספת על העילה, אלא שלל מהנבראים מציאות מנותקת ונפרדת מהעילה. וכמו יחס הכסא לבעל הכסא; יש לכסא מציאות נוספת על בעל הכסא, אך אין לכסא מציאות מנותקת ונפרדת מבעל הכסא. ואלו דבריו כאן; מציאותם של הנבראים היא לשבח ולפאר את הקב"ה. ועד כמה שנוגע לכך, יש כאן בהחלט "פאר נוסף מן הזולת". וכשהרציתי הדברים האלו למו"ר שליט"א, צירף לכאן את דברי הגר"א בביאור המלים "טוב יצר כבוד לשמו" [תפילת שחרית], שהטובה הגדולה ביותר היא שהקב"ה יצר "כבוד לשמו", ומחמת כן יש סבה ותכלית למציאותינו בעולם [ראה אבני אליהו שם].

פרק ז

(565) פירוש - נאמר במשנה [ברכות נד.] "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר 'ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם'". ועל כך דנה הגמרא [ברכות נט.] "מאי זועות", וכמו שמביא כאן.

(566) "בלשונם קורין רעידת הארץ 'גוהא'" [רש"י שם].

(567) כאשר הגיע לפתחו של "בעל אוב של עצמות, שעושה כשוף בעצמות המת" [רש"י שם].

(568) "ותגעש ותרעש, כלומר נזדעזעת הארץ מאד מאד. 'גנח גוהא' חדא מילתא היא" [רש"י שם].

(569) פירוש - רב קטינא שאל האם יודע בעל האוב רעש אדמה מהו.

(570) פירוש - הרים בעל האוב את קולו ואמר; קטינא קטינא, משום מה איני יודע, וביאר את הדבר, וכמו שהולך ומביא.

(571) פירוש - רב קטינא השיב על דברי בעל האוב, שבעל האוב כוזב ודבריו כוזבים.

(572) פירוש - רב קטינא הוכיח שדברי בעל האוב כוזבים, שאם כדברי בעל האוב, "שני פעמים היה לו להזדעזע, כנגד שתי דמעות" [רש"י שם].

(573) פירוש - הגמרא מעירה על דברי רב קטינא שאין דבריו מכוונים.

(574) פירוש - באמת רעש האדמה הוא כפול.

(575) פירוש - זה שלא הודה רב קטינא לבעל האוב, כדי שלא יטעו הכל אחריו.

(576) "ומאותו קול מזדעזעת הארץ, שמצינו שכפיו סופק, שנאמר 'גם אני אכה כפי אל כפי'" [רש"י שם].

(577) פירוש - רבי נתן אומר שסיבת הרעש היא מפני שהקב"ה מתאנח.

(578) "ומאותה אנחה מרעיד הקרקע, ומצינו שמתאנח, שנאמר 'והניחותי חמתי בם', כביכול כאדם שיש לו חימה ומתאנח ומתנחם דעתו ועושה לו נחת רוח. והנחמתי - אנחם על הרעה שעשיתי להן" [רש"י שם].

(579) "שדורך ובועט ברקיע" [רש"י שם].

(580) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רב אחא בר יעקב אמר".

(581) "כגון שדחה תחת כסא הכבוד, ומגיע בעוטו עד לארץ, שהיא הדום רגליו" [רש"י שם].

(582) אלו המתלוצצים על דברי חכמים. וגם תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, תלונה שביעית. וראה במבוא.

(583) כי הקב"ה הוא שלם בתכלית השלימות [כמבואר למעלה בהערות 185, 542]. ובתפארת ישראל ס"פ מג [תרעה:] כתב: "כי הדבר שהוא בשלימות מבלי שום חסרון הוא 'טוב', והדבר שמצורף אליו חסרון לא שייך אצלו 'טוב', כי הטוב הוא בלא חסרון". והואיל והקב"ה נקרא "טוב" [מנחות נג:], ממילא ברור שאין אצלו ח"ו חסרון כלל. ובספר העיקרים, מאמר ראשון, פרק טו, כתב: "מן העיקר הראשון, שהוא מציאות השם, יסתעפו ממנו ארבעה שרשים כוללים כל הדברים הנתלים במציאות השם... והם

האחדות, ושאינו גוף ולא כח בגוף, ושאין לו התלות בזמן, ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות... שמחוייב המציאות לא יפול עליו השינה והשכחה והליאות ודומיהן".

(584) דמעות, אנחות, דחיקת רגלים, וכיו"ב.

(585) אודות שהשלימות היא השמחה והחדוה, ראה למעלה בבאר השני הערות 558, 587, ובבאר הזה הערות 186, 313. ובהקדמה לתפארת ישראל [כ:] כתב: "כאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". וזהו יסוד נפוץ ביותר בספרי המהר"ל. וכגון בתפארת ישראל פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". ושם פס"ב [תתקמ.] כתב: "וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה ואם], דר"ח פ"ו מ"ב [רפב.], נתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:], נתיב יראת השם פ"ד [ב, לב:], ח"א לשבת ל: [א, יד:], ועוד ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה להלן בבאר החמישי הערה 218, ובבאר הששי הערה 793.

(586) "התפעלות" פירושה שנוי אצל המקבל, שמחמת אותו שנוי הוא פעל דבר מסוים. כגון אדם הבוכה, פירושו שהוא מצטער ומתפעל, וכתוצאה מכך הוא עושה פעולות מסויימות המורות על השנוי שחל בו [מבואר בגו"א בראשית פ"ו אות יב]. והדמעות והאנחות שהוזכרו במאמר זה מורות לכאורה על ההתפעלות.

(587) לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה לכן]: "חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות... אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו". והובא למעלה בבאר השני הערה 344.

(588) פירוש - המתלוננים מוסיפים להקשות את הקושיא הגדולה שמקשה מיד בסמוך.

(589) פירוש - אין דברים חדשים בעולם, וכל מה שנמצא כבר היה כך מעולמים. וכמו שנאמר [קהלת א, ט-י] "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו". ובגו"א בראשית פ"א אות כא כתב: "כל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש'. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא

בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים', מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'". וכן כתב להלן בבאר זה [ד"ה במדרש ב"ר מה], וז"ל: "כי בודאי הש"י ברא כל הנבראים, והכל מעשה ה', רק כי אין דבר חדש תחת השמש. וזה כי הנבראים אשר הוא בורא ועושה כל יום, אין חדש תחת השמש, והכל נוהג כמנהגו. והגזירה אשר גזר הש"י בששת ימי בראשית, הוא גוזר בכל יום, ואין כאן דבר חדש, והנה כלל העולם נוהג כמנהגו". וראה להלן בבאר הששי הערה 451.

(590) לאפוקי מהנהגה נסית, וכפי שכתב בגבורות ה' פס"א [רעו.]: "ובפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמרינן, האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף כלפי מעלה. והטעם שראוי שיהיה העולם נוהג כמנהגו, ובשביל שהעולם נוהג כמנהגו, מדותיו יתברך אמת. ואם לא היה זה שהעולם נוהג על מנהגו של עולם, אם כן מדותיו יתברך אינם אמתיים ח"ו, כי הרשעים ועובדי ע"ז בטובה, ואילו הצדיקים בצרה. אבל ענין הזה מפני שהעולם נוהג כמנהגו, ולפיכך אין הקב"ה מאבד הע"ז מן העולם, וכך אמרינן במסכת עבודה זרה [נד:]. והגומר הלל בכל יום, נראה שהוא אומר שבכל עת הקב"ה מנהיג עולמו בדרך נס. ואם כן למה הצדיקים בצרה, והרשעים בטובה, ואינו מאבד הע"ז מן העולם, ואם כן ח"ו אין ביכלתו, וזהו חרוף וגדוף... למה אינו מבטלם, כאילו ח"ו אינו יכול. אבל האומר הלל בזמנה, אומר שהעולם נוהג כמנהגו... והקב"ה מחדש נסים בזמן מן הזמנים, וזהו שבח לו".

(591) באנצקלופדיה בריטניקה [אנגלית] כרך שביעי, עמוד 845, הובאו שם הסברים שונים שנאמרו במשך הדורות [מחכמי יון ואילך] לגורמים של רעידת אדמה.

(592) לשונו בתחילת הבאר הששי: "כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע... שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'. ולכך החושבים עליהם כי רצו הם ז"ל להעדיר הסבה הטבעית, ולכך לא רצו בסבה שנתנו הם ז"ל, דבר זה הוא שוא". ובח"א לשבת עז: [א, מג.] כתב: "כי יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 94, ובבאר השלישי הערה 52, ובח"א לנדה לא. [ד,

סוף קסא.]. ומעין זה כתב להלן בסוף הבאר הששי [ד"ה אמנם אף], שכאשר חכמים דיברו על מאורעות דברי הימים, הם לא עסקו בעובדות החיצוניות והגלויות, אלא עסקו בשרשים הפנימיים של אותן עובדות. וראה הערה 604.

(593) כמבואר בתחילת הבאר הששי, והובא בהערה הקודמת. ומה שכתב ש"הטבע פועל", ראה גו"א בראשית פ"ח אות יט, שכתב: "הנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] ביאר את מאמרם [שם] שהעורב אמר דברים לנח, וז"ל: "ואף על גב שאין העורב בעל שכל, מ"מ השמירה הכללית שנתן הש"י במין הוא שמנהיג המין. וכמו שהסכימו לומר הטבע הוא חכם, ואין הטבע הוא חכם בעל שכל, רק הטבע שנתן הש"י בעולם, אותו הטבע פועלת בסדר הראוי. וכן הדבר הזה בעצמו השמירה שנתן הש"י במין העורב היה מנהיג אותו שלא רצה העורב ללכת בשליחות נח". וכן כתב בח"א לחולין נז: [ד, צה:], וז"ל: "כמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר ענייניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש המולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר המלכות. שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... וזהו המלך שיש להם. ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". וראה בתפארת ישראל פט"ז הערה 5.

(594) לשונו בסמוך [ד"ה והנה אנשי]: "הטבע הוא שלוחו יתברך", ושם הערה 609. וכמו שמעשי השליח מתייחסים למשלח, כך מעשי הטבע מתייחסים אל הקב"ה.

(595) משנה ברכות לה. "כיצד מברכין, על הפירות האילן הוא אומר 'בורא פרי העץ', חוץ מן היין שעל היין הוא אומר 'בורא פרי הגפן'. ועל פירות הארץ הוא אומר 'בורא פרי האדמה'... ועל הירקות הוא אומר 'בורא פרי האדמה'. רבי יהודה אומר 'בורא מיני דשאים'".

(596) וצרף לכאן את דבריו המסולאים של המשך חכמה על הפסוק [בראשית טו, יז] "ויהי השמש באה", שכתב: "הנה דע כי עד אברהם לא נקרא [החמה] 'שמש', רק 'המאור הגדול' [בראשית א, טז]. רק משבא אברהם... ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר... והוא רק 'שמש' לשמש פני קונו... לכך קרא להחמה 'שמש'". וראה בח"א לב"ב כה. [ג, פ.] שביאר שם מדוע שקיעת החמה היא במערב ולא במזרח, ושהשקיעה מורה שהחמה נתלית בה'. ודבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן. וראה להלן הערה 983.

(597) כן האריך בנקודה זו בהקדמתו לנצח ישראל [א:], שכתב: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן, לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה, והוא אינו

נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל... אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר... האב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב... אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע... אבל הסבה המקיים הבן **הוא הטבע** שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, **הוא השם יתברך**, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו". הרי שבתחילה תלה את קיום הבן בטבע, ולבסוף תלה את קיומו בהקב"ה. אלא שמוכח שהטבע עצמו מתייחס אל הקב"ה. וזה תואם לעיקר דבריו שם שאי אפשר שיהיה מסובב ללא סבתו, ולכך מן הנמנע שתהיה התנתקות בין הטבע לבין הקב"ה. וראה בהקדמתו לתפארת ישראל הערה 45.

(598) שהקב"ה לא עזב את הארץ, ומסר העולם לידי אמצעים, אלא הכל פעל ה'. וכן כתב הרמב"ן בס"פ בוא [שמות יג, טז], וז"ל: "ומן הנסים הגדולים המפורסמים, אדם מודה בנסים הנסתרים, שהם יסוד התורה כלה. שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד. אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון" [ראה להלן בבאר השביעי הערה 141]. וה"אני מאמין" הראשון הוא "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך הוא בורא ומנהיג לכל הברואים והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים".

(599) פירוש - במאמר זה העוסק בזועות.

(600) מקור הבטוי הוא מב"ב טז. "אמר רבא, בקש איוב להפוך קערה על פיה", ופירש רש"י שם "לעקור כל כבוד, שחירף וגידף". וכן כאן, המתלוננים מבקשים לבטל כבוד חכמים. וראה להלן בבאר השביעי הערה 142.

(601) פירוש - בהמשך יתבאר יותר עומק המאמר, וממילא יתבאר יותר שהמתלוננים רוצים להפוך הקערה על פיה, וטפלו על חז"ל טענות העומדות בסתירה גמורה למהותם של חכמים. וכן כתב להלן [ד"ה ודע כי]: "חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי שמספרים כבוד קל יותר מהם".

(602) מתכוון בזה לאנשי המחקר והפילוסופים. וכמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ ו: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב, ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם

ושכלם על כל הדברים". וראה שם הערה 1. ובהתחלת ההקדמה השניה לגבורות ה' כתב: "אף כי לבני ישראל המאמינים, ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים, אין צריך לזה, כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה', יאמינו לכל דברי התורה והנביאים... אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים... אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלהים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על ענינים ועל מעשיהם, אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים, והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ב מי"ד] הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס". וראה להלן בבאר החמישי הערה 258, ובבאר השביעי הערה 380.

(603) כוונתו לדברים שהוזכרו במשנה [ברכות נד.] "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר 'ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם'".

(604) על פי הפסוק [ישעיה כב, יא] "ולא הבטתם אל עושיה ויוצרה מרחוק לא ראיתם", שפירושו "הנה עשיתם הכנות אנושות, אבל לא הבטתם אל ה' העושאה ותקנה עד הנה, כי לא שאלתם עזר ממנו" [מצודת דוד שם]. וכן כתב להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין], וז"ל: "וכאשר תבין את זה, אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפילוסופים לא ראו והביטו רק הטבע, כמו הרופאים, לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת הוא האדם, כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי". וראה למעלה בבאר השלישי הערה 52, וכאן הערה 592.

(605) שתיקנו את מטבע הברכות, וכמו שאמרו [ברכות לג.] "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות". וראה למעלה הערה 41.

(606) מגילה יז: "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". והרמב"ם בהלכות תפלה פ"א ה"ד כתב: "עזרא ובית דינו עמדו ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר". ובהקדמת הרמב"ם למשנה תורה כתב: "בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם חגי זכריה ומלאכי דניאל וחנניה ומישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה ומרדכי בלשן וזרובבל, והרבה חכמים עמהם, תשלום מאה ועשרים זקנים, האחרון מהם הוא שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים".

(607) לשונו להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]: "אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום". הרי שהדגיש שהקבלה ממשה רבינו עוברת היא דרך הנביאים. ובאבות פ"א מ"א אמרו "משה קבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". והרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה כתב: "נמצא מרב אשי עד משה רבינו ארבעים דורות, ואלו הן... ושמעון הצדיק מעזרא, ועזרא מברוך, וברוך מירמיה... ועלי מפנחס, ופנחס מיהושע, ויהושע ממשה רבינו, ומשה רבינו מפי הגבורה, נמצא שכולם מה' אלקי ישראל". וראה בדר"ח פ"א מ"א [יט.] שביאר את המעבר המיוחד שיש מהנביאים לאנשי כנסת הגדולה, ולכך נזכר במעבר ביניהם שוב לשון מסירה ["ונביאים **מסרוה** לאנשי כנסת הגדולה"].

(608) מדגיש בזה שכל דברי אנשי כנסת הגדולה נאמרו מפי הקבלה, והואיל ואמרו [ברכות לג.] "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות", לכך ה"ברכות" נתקבלו גם כן במסורה איש מפי איש. ובבית יוסף בטור אורח חיים סימן קיב כתב: "כתוב בשבלי הלקט... י"ח ברכות של תפלה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו. כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללם ותקנם כסדרן". ושם מאריך לבאר המקור הקדום של תפילת שמונה עשרה [מהאבות והשבטים]. וה"ה לשאר ברכות. ובנפש החיים שער ב פרק י כתב: "והמשכיל יבין מדעתו, שלא לחנם הוצרכו לתיקון תחנה קטנה ותפלה קצרה כזו ק"כ זקנים, ומהם כמה נביאים, אלא שהמה השיגו ברוח קדשם והשגת נבואתם העליונה, ונהירא להו שבילין דכל סדרי בראשית ופרקי המרכבה, לזאת יסדו ותקנו מטבע ברכות והתפלות באלו התיבות דוקא... אשר היא נצרכת מאד לתיקון רבוי עולמות וכחות עליונים וסדור המרכבה".

(609) ב"ר י, ז "בכל הקב"ה עושה שליחותו, אפילו על ידי נחש, אפילו על ידי יתוש, אפילו על ידי צפרדע". ולהלן [ד"ה ועתה דע] כתב: "השם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע", ושם הערה 1333. וכן כתב באור חדש [קפג:], וז"ל: "כי הוא יתברך מנהיג את הטבע... והטבע הוא שליח הקב"ה". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "'ולא על ידי השליח' הוא מנהגו של עולם... שהטבע הוא שליח הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". ובתפארת ישראל פ"ב [נ:] דן בשאלה מדוע מעשי האדם השכלי עדיפים על פני הטבע החומרי, הרי "כח הטבע פועל בכח שהוא מן השם יתברך".

(610) פירוש - מכח הסברא מוכח שאין ראוי לייחס הפעולת ההרעשה לטבע בלבד, אלא להקב"ה.
(611) פירוש - מה היה הצורך ברעידת האדמה. ושאלה זו קשה גם אם נבאר שהטבע הוא שליחו של הקב"ה, אך התשובה על כך תשתנה בהתאם, וכמו שמבאר.
(612) זהו המשך ההוכחה.
(613) "עניין הטבעי" עולם הטבע, שהוא עולם הזה, וכמבואר בגבורות ה' פנ"ח [רנז:], ושם פ"ס [רסט:]. וראה תפארת ישראל פ"א הערה 59.
(614) פירוש - אם ההרעשה מתייחסת רק לטבע [ולא להקב"ה], כשנבוא לתת טעם לצורך בהרעשה, נבאר שענין הטבע היה חסר לולא פעולה זו. ומתוך כך יצא שהקב"ה ברא את הטבע חסר, "וזה היה קצור כח הפועל", וכי "היד ה' תקצר" [במדבר יא, כג].
(615) מדגיש זאת, כי כבר נתבאר למעלה [בבאר הראשון הערה 13, וכאן הערה 480] שמצוי שהמהר"ל מוכיח את דבריו מתוך כתבי הקודש, כי הספר "באר הגולה" נכתב כמענה לאלו הכופרים בתורה שבע"פ אך מאמינים בתורה שבכתב. הרי שאותם כופרים מודים בנבואה ובספרי הנביאים, ולכך כאן שוב מוכיח דבריו מהם.
(616) "מה הרוחות הללו מחזיקין את העשבים ומגדלין אותם, אף דברי תורה מגדלין את לומדיהן" [רש"י דברים לב, ב]. ורש"י בתענית סוף ג. כתב "רוחות מועילות לארץ לתקנה ולנגבה", וכן הוא בויק"ר כח, ב.
(617) כוונתו לשאר דברים שהוזכרו שם במשנה [ברכות נד.] "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר 'שכחו וגבורתו מלא עולם'". והנה על הרעמים אמרו בגמרא [ברכות נט.] "לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב, שנאמר [קהלת ג, יד] 'והאלהים עשה שיראו מלפניו'". ועל הברקים נאמר [תהלים קלה, ז] "ברקים למטר עשה", וכתב שם הראב"ע "ולמ"ד 'למטר' בעבור", הרי שהברקים נבראו בעבור הגשמים. והזיקין הוא כוכב שביט [ברכות נח:], המאיר לעולם. ולכך דברים אלו שייכים לשלימות העולם. אך קשה על זה, שאמרו [חולין פו.] "משעלו בני הגולה פסקו הזיקין והזועות והרוחות והרעמים", ופירש רש"י שם "מפרש בברכות [נט.] דכולן לקללה". ואם הם לקללה, כיצד הם משתייכים לשלימות העולם. ואולי יש לומר שאף הקללה שייכת לשלימות העולם, כפי שהעונשים נועדו להטיב לבסוף עם הבריות. וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מט"ו [קמט:], וז"ל: "ולכך מביא פורעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב. וזהו 'ובטוב העולם נדון' [אבות פ"ג מט"ו], כלומר בטוב של הקב"ה העולם נדון, כי מצד שהוא טוב, רוצה בטוב, ואינו חפץ ברע.

וזה אמרם בפרק בתרא דברכות [נד.] חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. וקאמר בגמרא מאי מברך, אילימא כשם שמברך על הטובה 'הטוב והמטיב' כך מברך על הרעה 'הטוב והמטיב', והתנן על הטובה מברך 'הטוב והמטיב', ועל הרעה מברך 'דיין אמת'... ואיך ס"ד שיברך 'הטוב והמטיב' על הרעה, עד שהוצרך להביא ראיה שאין מברך 'הטוב והמטיב'. אלא דס"ד כיון שגם הרעה באה ממדת הטוב כמו שאמרנו, כי העולם אף כאשר נדון במדת דינו של הקב"ה הוא נדון מצד מדת הטוב שבו, כי מפני שהוא טוב הוא רוצה בטוב, ובמה שמביא פרעניות בעולם הזה נפרע האדם על מעשיו, ומסולק בזה הרע, ונשאר הטוב... וזהו 'ובטוב העולם נדון', שר"ל שאף הרע שמביא הקב"ה בעולם אינו בא רק מפני הטוב שבו יתברך, לא כמו האדם שעושה רעה לאחר מצד הרע שבו, אבל אצל הש"י אף הרע הוא מן צד הטוב שבו יתברך, וכמו שאמרנו". וזהו לשונו בסמוך "שלימות **וצורך** העולם", פירושו שדברים אלו משתייכים לשלימות העולם מחמת שהם צורך לעולם. וצרף לכאן את מאמרם [ב"ר כ, ה] "אף קללתו של הקב"ה יש בה ברכה". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ג אות כו "שאין השם יתברך מביא על האדם דבר שהוא רע לגמרי... שאין בו תועלת רק רע", ושם הערה 53.

(618) כי יש לברך על דבר שהוא שלימות וצורך העולם. וכן מצינו בנוגע לברכות השחר [שהן ברכות השבח והודאה שחייב אדם לברך בשחרית], שטעם חיובם הוא שהואיל והבריות נהנים מסדר העולם והנהגתו, לכך יש לברך על כך, וכפי שכתב המשנה ברורה בסימן מו סק"א [ומקורו בטור שם], וז"ל: "כל הברכות האלו הוא משום דאסור לו לאדם ליהנות מן העוה"ז בלי ברכה, וכל הנהנה מן העוה"ז בלי ברכה כאילו מעל... דקודם ברכה היא לה', ואסורים לך כהקדש, שהוא לה'. ואחר הברכה הותר הכל לבני אדם. וא"כ כיון שקודם הברכה היא לה', הרי הכל קודש לה', ויש בה מעילה אם נהנה ממנו, כמו בתרומה שהיא קודש. לפיכך תקנו חכמינו ז"ל ברכה על כל דבר ודבר מהנהגת העולם שהאדם נהנה ממנו".

(619) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(620) כי שנוי אחד גורר בעקבותיו שנוי אחר, וכפי שכתב בסמוך. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ ל: "מן הדבר אשר הוא שנוי ימשך אחריו שנוי גדול". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעד.] בביאור דברי המשנה [סוטה מח.] "מיום שחרב ביהמ"ק אין יום שאין בו קללה", ובגמרא שם [סוטה מט.] "בכל יום מרובה קללתו משל חבירו", וז"ל: "ביאור זה, כי השנוי גורר אחריו שנוי. ולפיכך כאשר חרב בית המקדש, היה זה גורם קללה במה שקבל העולם השתנות ויציאה חוץ מן הסדר, כמו שאמרנו. וזה גורר אחריו עוד

שנוי יותר. ולכך כל יום קללתו מרובה משל ראשון. ודברים אלו ברורים, שנמשך אחר שנוי - שנוי יותר". דוגמה לדבר; בתענית ה: אמרו "אין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט, ויבוא לידי סכנה". וכתב על כך בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.]: "אע"ג שלפי הסברא אין נראה שיש לחוש כ"כ שמא יקדים קנה לושט, כי האדם מרגיש בדבר כמו זה, ולא יבוא לידי זה... כי מאחר כי אלו שני דברים מחולקים לגמרי, הדבור והסעודה; הסעודה מצד הגוף שהוא חסר והוא מקבל האכילה, והדיבור הוא לאדם מצד השלמתו במה שהוא חי מדבר... וזה ראוי למי שיוצא מן הסדר הראוי, ונמשך אחר השנוי, ואחר זה נמשך עוד שנוי לגמרי... ואם משיחין בסעודה יוצא מן הסדר הראוי, ואחר השנוי ימשך שנוי". וכן כתב בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:]: "וכל שנוי נמשך אחר זה שנוי גם כן". וכן ביאר עפי"ז את מאמרם ז"ל "עבירה גוררת עבירה" [אבות פ"ד מ"ב], וכמבואר בח"א לנדרים פא. [ב, כה.]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ח [קלא.].

(621) להלן [סד"ה ומפני שישראל], שכתב: "ומן השנוי הזה מתחייב הטבע שממנו מתחדש רעידת הארץ, שהוא שנוי גדול, כי השנוי מביא שנוי". וראה להלן בבאר הששי הערה 48.

(622) שכל העולם נברא למענם, וכמבואר למעלה בהערה 464.

(623) למעלה בבאר השלישי [ד"ה התשכח אשה], ושם הערה 102, ובבאר הזה [ד"ה ומפני כי ישראל"].

(624) לשונו למעלה בבאר השלישי [ד"ה התשכח אשה]: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים, שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים' המורה על התולדה והבריאה רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'. ונקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', מפני שהם מיוחדים ואין כמותם, כי אפשר שיהיו לאדם אחד בנים הרבה. ומפני שישראל הם אחד, שאי אפשר שיהיה אומה אחרת כיוצא בישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי'". ושם בהערה 103 הובאו דבריו בנצח ישראל ר"פ יא, עיי"ש. ובגו"א שמות פ"ד אות טז כתב: "לפי שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו בכורה שלהם".

(625) כמו אומות העולם, שנבראו לשמש את ישראל. ואודות שאומות העולם נבראו לשמש את ישראל, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון בדר"ח על המשנה "כל ישראל" [סוף יג:] כתב: "וזה מעלת ישראל העליונה... ואף אם נבראו האומות - אינם

רק לשמש את ישראל". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "כי שאר האומות הם טפילים בבריאה. וכמו שברא הש"י שאר הנבראים [בהמות וחיות] בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". ובגו"א דברים פכ"ה ריש אות כה אף הביא לכך פסוק, וכלשונו שם: "כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו'". וכן כתב באור חדש [רא.], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ח"א לחולין קט: [ד, קיד:], ועוד.

(626) של ישראל [ומתוך כך מציאות כל העולם].

(627) כפי שכתב בנצח ישראל פ"כ [תלט.]: "הדבר שאינו בפעל הוא בשעבוד". ושם פ"ל [תקפו:] כתב: "וקודם זה [יציאת מצרים] היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר". ובגבורות ה' פ"ז [מג.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ובגבורות ה' פ"ט [נו:] כתב: "כי המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות". וראה בנצח ישראל פ"כ הערה 40 שנתבאר שם שהדבר החומרי הוא לעולם בכח, ולכך הדבר החומרי הוא לעולם משועבד לשכלי.

(628) בנצח ישראל פ"א [יא:] ביאר מדוע שעבוד של אומה הוא נחשב ליציאה מן הסדר, וז"ל: "לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה... לפי סדר המציאות, ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה... הגלות ויד האומות מושלים על ישראל... אינו לפי סדר המציאות, והוא שנוי סדר העולם". וראה בסמוך ציונים 648, 729.

(629) כן ביאר בנתיב התורה פ"ד [א, יז:], וז"ל: "כי הבכיה הוא על דבר שמגיע אל הבוכה כאשר יש העדר בדבר שהוא קרוב ושייך אליו ביותר". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר". ובח"א לגיטין צ: [ב, קל:] כתב: "כל בכיה הוא בטול והפסד למי שבוכה עליו, ולכך בוכין כאשר הגיע הפסד לקרוב". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצה.]. ונאמר [דברים לד, ה] "וימת שם משה וגו'". ושאלה

על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:], וז"ל: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע' שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סילוק גוף, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה. ולכך על דבר שהוא בטול המציאות יש בכיה והורדת דמעות, כי הבכיה היא הבטוי לבטול המציאות, כי היא גופא בטול המציאות של האדם הבוכה. וכן כתב בסמוך [סד"ה ומפני שישראל]: "וכבר אמרנו כי על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות", ושם הערות 650, 651.

(630) שבאו לבאר מדוע הקב"ה יפעל דבר [רעידת הארץ] שלכאורה נראה שאין בו צורך כלל.

(631) המורה לכאורה על שנוי או התפעלות כלפי מעלה. אמנם מה שכתב "שתמצא **בכתוב** ובדברי חכמים" לכאורה כוונתו לספרי הקודש, אך בהמשך דבריו מתייחס רק לדברי חכמים ["חס ושלום שיעלה על דעתם... כי מי שמספרים כבוד קל יותר מהם"]. וצ"ע.

(632) נראה ביאורו, שנאמר [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר", וכתב על כך בגבורות ה' סוף הקדמה ראשונה [ה] בזה"ל: "ואמר 'וכבוד מלכים חקור דבר'... שראוי לחקור כבוד המלך אשר הוא מולך על העם, והטעם שזהו כבודו של מלך, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], הרי המלך כאשר יש לו עם, הם כבודו. וכאשר אתה חוקר על הנהגה ההיא איך מנהיג אותם, הוא כבוד למלך במה שיש לו עם, והוא מנהיג אותם. וכן אצל מלך מלכי המלכים, מלא כל הארץ כבודו... וכבודו כאשר כבר מנהיג הנמצאים, שהנמצאים הם לכבודו... בהנהגתו יתברך את הנמצאים שהם כבודו, יש לחקור אחר זה, שכל ענין זה כבודו יתברך שמו. ואף אם הם דברים מופלאים מן האדם, והם יותר פלא ממעשה בראשית, כמו כל הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה, במה שהם אחר מציאות העולם נאמר בזה 'כבוד מלכים חקור דבר'... שהרי כל הנמצאים אחר המצאם הם כבודו, וכל אשר יש בו יותר פלא הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו, ויש לחקור על זה. ומכל שכן שחקירתנו בזה הוא לכבוד השם יתברך לסתום פיהם של דוברי שקר הדוברים על צדיק של עולם עתק". הרי שחקירת הנהגתו יתברך היא כבוד ה'. והרי חז"ל עסקו תמיד ב"כבוד מלכים חקור דבר", ולסתום פיות של דוברי שקר [כמבואר במאמרי

חז"ל הקודמים שהביא למעלה], ולכך יש לתמוה "מי שמספרים כבוד קל יותר מהם". וראה להלן בבאר החמישי הערה 244.

(633) דע, שענין זה הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, נצח ישראל פ"ט [רלה:] הערה 105, שם פכ"ב [תע:], גבורות ה' פכ"ג [צט:], שם פ"ע [שכ.], גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, וח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. ובספר תפארת ישראל, הקדיש המהר"ל פרק שלם [פרק לג] לבאר יסוד זה. וכן האריך בזה להלן [ד"ה בפרק כשם, ד"ה פר"ק דברכות, ד"ה אך פן]. וחלק מהדברים יובא להלן בהערות.

(634) לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תע:]: "וכן מה שאמר [חגיגה יג:] קודם שחרב הבית כתיב [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו', ולאחר שחרב אמעט פמליא של מעלה. אף על גב שלא נמצא דבר זה בעצמו, רק כי כך הוא נמצא אל הנמצאים, שלא נגלה להם בשלימות כבוד מלכותו. ולפיכך אמר כאילו אמעט חס ושלום פמליא שלו, וכך נגלה אל העולם. וזה כי כאשר אין בית המקדש, שהוא היה היכל המלך כמו שהתבאר, אמעט גם כן שאין השם יתברך נגלה בכבוד מלכותו. אף כי בוודאי אצל השם יתברך אין שנוי וחסרון כלל, ולא שייך בו לומר כך, מכל מקום קודם שחרב בית המקדש היו הנבראים מקבלים כבוד מלכותו כפי שלימות מעלתם, וכאשר חרב בית המקדש אין השם יתברך נגלה להם בכבוד מלכותו, כאשר חסר העולם הזה מן בית המקדש... ואין זה רק מצד המקבל, כי בודאי אין שנוי לעליונים, רק שכך נמצא השם יתברך אל עולם הזה שלא בשלימות כבודו. ויאמר כך כאשר לא נמצאו בשלימותן ובמעלתן מצד המקבל, כי סוף סוף יש בהם בחינה זאת, שנראה כך אל המקבל, הוא האדם. ואין זה נחשב דבר קטן, אבל הוא חשוב דבר גדול. כי דבר זה עיקר כאשר הוא נמצא כך אל המקבל. כמו שתמצא שהאדם קרא שמות לכל הנמצאים [ב"ר יז, ה], מזה נראה כי הכל נחשב כפי מה שהוא אל המקבל, הוא האדם. ואף אל השם יתברך קרא שם, וכמו שאמר במדרש [שם] כאשר קרא האדם שמות לכל, מפני שהכל נחשב כפי מה שהוא אל האדם, שהוא המקבל. אמר לו הקב"ה, ומה שמי, אמר לו א"ד [אדנות], אמר הקב"ה זה שמי שקרא לי אדם. אשר מזה תבין ותדע כי הכל הוא כפי מה שהוא המקבל, הוא האדם. לכך כאשר השם יתברך נמצא אל המקבל, הוא האדם, בענין אחד, נאמר אותו ענין עליו. ודבר זה ביארנו במקומות הרבה מאוד בחבור באר הגולה, ושאר מקומות". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ג [תפז.].

(635) כפי שמביא בסמוך. וכן הובאו שני מאמרים נוספים [מיעוט הפמליא, וקריאת שמות ע"י האדם] בהערה הקדמת.

(636) "הרי התבאר לך כי השם יתברך נמצא לפי המקבלים כאשר הם" [לשונו בתפארת ישראל פל"ג (תצד.), לאחר שגם שם הביא ראיה זו]. וכן הביא ראיה זו בנצח ישראל פ"ט [רלו.], גו"א בראשית פ"ו סוף אות יב. ובח"א לשבת קלג: [א, עא:] עמד על דברי הגמרא שם שדרשו על הפסוק "זה קלי ואנוהו" [שמות טו, ב], "התנאה לפניו במצות". וכנראה שהוקשה לו, שפשטיה דקרא עוסק בנוי של הקב"ה, ואילו הדרשה עוסקת בנוי של ישראל. וכתב לבאר זאת: "דבר זה נקרא 'ואנוהו', כי הש"י נגלה לאדם כפי מה שהוא האדם. כמו שאמרו במדרש אמר רבי חמא בר אבא, לפי כל עסק ועסק, ולפי כל דבר ודבר נראה להם; בים כגבור עושה מלחמה, ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה, ונראה להם בימי שלמה כפי מעשיהן, 'מראיהו כלבנון בחור כארזים', ונראה להם בימי דניאל כזקן מלמד תורה... הרי כי הש"י נראה לישראל לפי מעשיהם ועניניהם. וכאשר ישראל מתנאים במצות השם, דבר זה נוי לישראל... וכפי מעשיהם של ישראל נראה הש"י בנוי, וזהו 'זה אלי ואנוהו' להקב"ה".

(637) פירוש - אם ה' מתואר בתארים בהתאם להכנת המקבלים, כל שכן שהוא יתברך יפעל בהתאם להכנת המקבלים. ונראה ביאורו, שתארי ה' שייכים יותר לה' בלבדו מאשר פעולות ה', כי פעולות ה' נעשות למקבלים, בעוד שתארי ה' נראים לכאורה כשייכים לה' בלבדו. ואם תארי ה' [המרוחקים יותר מהמקבלים] נאמרים כפי הכנת המקבל, קל וחומר שפעולות ה' [הקרובות יותר למקבלים] יעשו כפי הכנת המקבל. ובפחד יצחק פסח, מאמר נו אות ג כתב: "הנהגת הקב"ה היא להתדמות כביכול אלינו. כלליות הנהגה זו של הקב"ה להתדמות אלינו קרויה היא בשם ההנהגה של 'מדה כנגד מדה'. כלומר, לעומת כל מדה של הנברא, ישנה מדה של מעלה המקבילה אליה, והפועלת את פעולתה בהתאם לפעולתה של מדת הנברא. הרי הנהגה זו של 'מדה כנגד מדה' הוא בסוד התדמותו כביכול אלינו". ומעתה מובן היטב "כל שכן" זה; אם בתארי ה', שלא נאמרה בהם ההנהגה של "מדה כנגד מדה", מ"מ תפיסת המקבל היא הקובעת, כל שכן שבפעולות ה', שנאמרה בהן ההנהגה של "מדה כנגד מדה", מן הדין שתפיסת המקבל היא זו שתקבע את אופיין.

(638) לא הבנתי מהו "או שום דבר". ומהקשר הדברים נראה שהוא כמו "או שום דבר חסרון".

(639) כמלוקט בהערה 633. וכן כתב להלן [סד"ה עוד אמרו במדרש]: "הכל מצד המקבלים... ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל". וראה למעלה הערה 294. ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:-

תצב:] האריך לבאר מדוע אכן הכל נקבע לפי הכנת המקבלים, ובתוך דבריו כתב שם [תצב:]: "האדם קורא שם כאשר נמצא אליו. ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד". ובפרקי מבוא לספר "נשמת חיים" [עמוד 43] כתב לבאר יסוד זה, וז"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ג, מח.]: אין לשאול סוף סוף מלאכים הם, ואין צריכים לאכילה. דבר זה לא קשיא, דכיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותה הדמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי... נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו אנשים, מ"מ נאמר עליהם שם אנשים, לכך נאמר עליהם שאכלו [עכ"ל]. התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית".

(640) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א: "כיון שנתברר שאינו גוף וגויה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות". ובחגיגה ה: אמרו "אין עציבות לפני הקב"ה, שנאמר [דהי"א טז, כז] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ג [צט:].

(641) בראשית ו, יז "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר וגו'", ופירש רש"י שם "ואני הנני מביא - הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני ואמרו לפני כבר [תהלים ח, ה] 'מה אנוש כי תזכרנו'". הרי אנשי המבול "היו מוכנים להפסד". ובסנהדרין קז: אמרו "דור המבול אין להם חלק לעולם הבא". ובגו"א בראשית פכ"ה אות יג כתב: "בדור המבול... נתמו ונאבדו לגמרי, ולא נשאר נפשם וגופם".

(642) לשונו בגבורות ה' פכ"ג [צט:]: "ולפיכך כאשר היה בדור המבול, שאז היה בא להפסיד אותם, כתיב 'ויתעצב אל לבו'. ועם כי אצל אמתתו יתברך אין התעצבות, הדבר הזה נאמר כפי המקבל, שהם הנמצאים, שהם מקבלים מדה זאת. כי בשעת המבול לא קבלו הנמצאים רק התעצבות, ר"ל שלא נמצא השם יתברך להם בשלימות כבודו, כי הוא יתברך מאתו באים פעולות מתחלפות לפי המקבלים. וכאשר העולם בא לקבל ההפסד, אף כי מצד אמיתתו יתעלה ויתברך ההוד והשמחה לפניו, הנמצאים קבלו התעצבות.

ואל תשמע אל דברי אנשים שפרשו דברים הרבה בזה הענין והאריכו בו, הכל אין דבר ממש, רק זה הדרך הוא דרך אמת, שכל אשר נאמר 'ויתעצב ה' אל לבו'... שכל זה רצה לומר שלא בשלימות כבודו יתברך, בענין זה נמצא הוא יתברך אליהם, ומקבלים הנמצאים מאתו יתברך כפי אשר נמצא אליהם... והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובתפארת ישראל פל"ג [תצג.] כתב: "ולפיכך באו כל הדברים כמו 'ויתעצב', 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' [שופטים י, יז], כי כל הדברים האלו אינם באמתתו יתברך, כי באמתתו יתברך הוא במדרגתו ובמעלתו, רק הוא נמצא כך אל המקבל, כאשר לא היו עושים רצונו. ורצה הקב"ה להפסיד אותם במבול, היה נמצא לאדם באותו זמן בהתעצבות, ועם שהשמחה במעונו, היה האדם מקבל כבודו בהתעצבות... והרי הדבר ברור כי האדם שהוא בעולם הזה קורא שמות כפי אשר נמצא השם יתברך אל המקבלים".

(643) והנה בעוד שכאן הדגיש שישנו הבדל בין הקב"ה עצמו, לבין איך שהקב"ה מתגלה כלפי המקבלים, הרי בגו"א בראשית פ"ו אות יב הדגיש שישנו הבדל בין פעולה, לבין התפעלות, וכלשונו: "לכן תמצא כי רז"ל אמרו על השי"ת 'הקב"ה בוכה' [חגיגה ה:], וכיוצא בזה, ואם היה זה חסרון בחוקו היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השי"ת לומר כך. אבל הם לא הרחיקו, כי תמיד הוא נאמר על הפעולה. כי לא יאמר האדם בוכה על שינוי דבר באמיתות עצמו, רק על פעולת הבכיה הנמשכת... ורוצה לומר שנמשך ממנו פעל הבכיה. כי האדם הבוכה הכל לפניו שלא לרצון, כך אצל השי"ת, בדברים שאין רצונו בהם יאמר שהוא יתברך בוכה על זה. אבל חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות, רק נאמר על הפעולה שהיא נגזרה ממנו... ובודאי אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך היה נבהל ומצטער ומתפעל - חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו, אבל כל אלו התוארים הם על הפעולה הבאה מאתו, מבלי שיהיה הוא יתברך מקבל שום התפעלות". וראה להלן הערה 712.

(644) כן כתב בגו"א שמות פ"ג אות ב בביאור שהקב"ה נגלה למשה מתוך הסנה "משום [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'" [רש"י שמות ג, ב]. וכתב שם בגו"א: "אין הפירוש כלל שהוא בצרה, ח"ו לומר כך, אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד, לכך כאשר ישראל בצרה אין מלכותו בשלימות... ולפיכך נגלה מתוך הסנה... אבל עצם כבודו - 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב], רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה, כאילו אין מלכותו בשלימות".

(645) לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצד:]: "וכי דבר זה שייך לומר שהוא יתברך נמצא לעליונים ולתחתונים בענין אחד. בודאי הוא נמצא לעליונים כפי מה שהם, ולתחתונים כפי מה שהם. וכן נמצא לנמצאים כאשר הם בחסרון כפי מה שהם. וכאשר הם בשלמות, נמצא להם כפי מה שהם בשלמות. ונאמר בזה [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', הפך 'ויתעצב ה' אל לבו'". וכן כתב להלן, ראה הערה 799.

(646) לשונו בגבורות ה' פכ"ג [צט:]: "ואם תשאל, איך שייך בו יתברך שהוא בצרה עם ישראל. דע כי רז"ל תמצא בדבריהם הרבה מאוד מענין דבר זה, שאמרו כי הוא יתברך בצרה עם ישראל... והרבה אנשים משתוממים מאוד כאשר יראו דברים כאלו בדברי חכמים, שנראים זרים מאוד. אבל בכל אלו דברים אין צד תמיה, שהרי בכתוב תמצא כזה [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו', ונאמר [שופטים י, יז] 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' והרבה כיוצא בזה. לכך רז"ל לא הרחיקו כל אלו הדברים גם כן. וכל איש החכם ויבין דבר חכמה יוכל להבין כי אלו דברים אין בהם דבר זר... כי דברים אלו הם כפי אשר נמצא לנו. ואל יהא ספק כי המקבלים אי אפשר להם לקבל עצם כבודו יתברך, שאף המלאכים אינם יודעים כבודו, מפני שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו. ולפיכך המקבלים מקבלים לפי כחם, לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן הש"י. וכמו שאין לך לומר כי העליונים ותחתונים שוים, שהעליונים במה שהם עליונים מקבלים כבודו יתברך, ויותר כבודו עמהם ממה שהוא בתחתונים. ולפיכך יאמר שהש"י בוכה, וזה לפי המקבל ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל, ואם שמצד אמתתו יתברך הכל הוד והכל שלימות, מכל מקום יאמר בזה לפי המקבל כמו שאמרנו. שכמו שיש הפרש בין המקבלים עצמם, שאין ספק שאין הכבוד והשלימות בתחתונים כמו בעליונים, וכך נוכל לומר, שהנמצא בזמן מן הזמנים נמצא בכיה גמורה בתחתונים, שהוא הפך השלימות. ואין זה נגד כבוד הש"י אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה, שהוא מצד המקבלים, שלא ימצא אצלם כבוד ה' עד שימצא בהם בכיה, ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים. שאם ימצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים, יאמר שהוא שמח, כי השמחה היא שלימות למשמח [ראה בסמוך הערה 659]. וכאשר לא ימצא למקבלים בשלימות כבודו, יאמר שהוא מתעצב ושהוא בוכה, כי הבכיה וההתעצבות הוא בלתי שלימות למתעצב ולבוכה". ושם האריך לבאר מדוע אונקלוס נמנע מלפרש כפי יסוד זה. וראה להלן הערה 799.

(647) פירוש - שישראל שרוים בצער מחמת שיעבוד האומות.

(648) למעלה סד"ה ומעתה שפעל, ושם הערה 628.

(649) ראה הערה 629.

(650) בב"מ נט. אמרו "מיום שחרב ביהמ"ק, ננעלו שערי תפלה... ואף על פי כן שערי דמעות לא ננעלו", וכתב על כך בח"א שם [ג, כד:]: "כי מפני שהדמעות הם בטול והפסד כח האדם, ודבר זה לא ננעל. כי כאשר חרב בהמ"ק, שהוא הוויית העולם, ננעלו כל השערים שהם הוויות העולם. והתפילה היא הוויות העולם, שהתפילה היא כסדר העולם... ולפיכך כאשר חרב בית המקדש שהוא הוויות העולם, ננעלו שערי תפלה. אבל שערי דמעה, שהם הפסד ובטול האדם, ואינם הוויות העולם, אין ענינם אל בית המקדש, ולכך אף אם נחרב בית המקדש, לא ננעלו שערי דמעה". **ובשבת קה**: אמרו "כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו". וכתב על כך בח"א שם [א, מט.]: "דבר זה הוא לגודל הענין שנחשב מיתת והפסד האדם הכשר. שהדבר הזה ידוע לפני הש"י מיתתו, וכדכתיב [תהלים קטז, טו] 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו'. והרי לך כי המיתה של אדם כשר, לפני הש"י. ומפני כך הדמעות הם גם כן לפני הש"י, עד שהוא סופרן ומניחן בבית גנזיו אצלו, מאחר שהמיתה כל כך מושגח מן הש"י, הנה הדמעות שהם על מיתתו הוא גם כן מושגח. וכמו שהצדיק עצמו נגנז ונשמתו צרורה עם הש"י, וכדכתיב [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך', כך הדמעות על מיתתו הם בבית גנזיו של הקב"ה, כי כך מעלת הצדיק במיתתו שהוא בגנזיו, וכך הדמעות שמוריד על אדם כשר, והבן זה". והביאור בזה הוא כדבריו כאן, כי הדמעות על פטירת המת שייכות אף הן לפטירת המת, ולכך בכל מקום שהמת נמצא בו, שם ימצאו אף הדמעות שהורדו עליו, כי אין הדמעות אלא החלת המיתה על הבוכה.

(651) בסנהדרין כב. אמרו חכמים "כל המגרש את אשתו הראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות", וכתב שם בח"א [ג, קמב.] בזה"ל: "פירוש, כי אין לך חבור ודבוק כמו שיש לאיש אל אשתו, ובפרט אשתו ראשונה. כי אשתו ראשונה בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני, ולכך החבור והדבוק הוא לגמרי. ולכך המזבח שהוא חבור ודבוק בין ישראל ובין אביהם שבשמים, שלכך ציוה התורה שלא תניף על אבני המזבח ברזל, שנאמר [שמות כ, כב] 'כי חרבך הנפת עליה ותחלליה', שאין להניף ברזל שהוא מחתך ומשחית, על המזבח שהוא עושה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים [רש"י שם]. וישראל נקראים 'אשה' להקב"ה בכתוב, והמזבח הוא החבור והדבוק בין ישראל לאביהם שבשמים. ולכך אמר כי מזבח מוריד דמעות. כי הפסד חבור ודבוק זה שיש בין איש ובין אשתו הוא חבור בעצם, שכך נבראו והיה לבשר אחד. ודבר זה נחשב הפסד למזבח, שהוא גם כן חבור בין איש לאשה כמו שאמרנו. ולכך אמר מזבח מוריד עליו

דמעות, כי הדמעות הם הפסד לבוכה, כי כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד זה שייך לו כאשר הגיע לאותו שהוא עצמו ובשרו, ולכך מוריד דמעות שהוא הפסד. וכאשר מגרש אשתו ראשונה, מפריד דבר שהוא עצם החבור, דבר זה נחשב כאלו מגיע הפסד זה אל המזבח, שהוא ג"כ חבור בין ישראל ובין אביהם שבשמים".

(652) כמבואר בהערות 620, 621.

(653) ולא סגי בדמעה אחת.

(654) פירוש - שתי דמעות נובעות משתי עינים, והרי אין יותר מאשר שתי עינים. ולכך שתי דמעות אלו מורות שהשנוי שאמור להמשך משתי הדמעות הוא שנוי גדול ביותר.

(655) ולא "יד".

(656) בביאור החילוק בין "אצבע" ל"יד", כך כתב בגבורות ה' פנ"ח [רנז.]: "וטעם זה שהמכה במצרים באצבע, ועל הים ביד, וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב 'אצבע אלהים הוא', פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה רוצה לגמור את עונשם, להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד, ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה. ועוד, כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". וכטעמו השני כתב גם בגו"א שמות פי"ח אות א, ושם הערה 19.

(657) אודות שתי עינים שכוללות הכל, נאמר [בתהלים לד, טז] "עיני ה' אל צדיקים וגו'", ופירשו בשיר השירים רבה [ח, יב] "בשעה שישראל עושין רצונו של הקב"ה, הוא מביט אליהם בשתי עיניו, הדא הוא דכתיב 'עיני ה' אל צדיקים', ובשעה שאין עושים רצון הקב"ה, מביט להם בעינו אחת, שנאמר [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו'". הרי שהבטה בשתי עינים מורה על הבטה מקיפה יותר מהבטה בעין אחת. ובדר"ח פ"ג מי"ד [סוף קמב:] כתב: "וכן מה שהש"י רואה ומשגיח בעולם רואה הטוב ואת הרע, הנה

מצייר אותו כאילו היה לו שתי עינים, האחת לטובה והאחת לרעה, וכמו שאמרו ז"ל 'עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה' [דברים יא, יב], ודרשו ז"ל [ר"ה יז:] 'עיני ה' אלקיך' בלשון רבים, עתים לטובה ועתים לרעה, וזה מפני שכתוב 'עיני' לשון רבים". וכן כתב בגו"א דברים פי"א אות ז. וראה להלן בבאר הששי הערה 602.

(658) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, שחז"ל דברו על המהות, ולא על המוחש. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קכט:] כתב: "הדברים כדרך דברי חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות", ושם הערה 481. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ו [תקמט:], וז"ל: "כי אין חכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי". וראה בספר המפתח לנצח ישראל ערך חז"ל [עמוד קט:], שיסוד זה הוזכר בספר הנצח עשר פעמים. ולהלן באר הששי [ד"ה וכאשר יאמרו] כתב: "כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כי כל דבריהם מופשטים מן הגשמיות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה". וכן להלן בבאר הששי [ד"ה ואילו היו] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ושם בהמשך כתב: "וכבר אמרנו לך, כי דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי, וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם לגמרי... רק דברי חכמה הן". וכן כתב בח"א לב"ב עג. [ג, פה.]: "וכל דבריהם שכליים, לא במוחש". וכן הוא בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:]. וכן האריך לבאר בגו"א במדבר פי"ט סוף אות כ, ושם דברים פ"ד הערה 110. וראה להלן הערות 881, 1039, 1147, בבאר החמישי הערה 569, בבאר הששי הערות 295, 414.

(659) רומז בזה ששמחה היא שלימות, וכפי שנתבאר למעלה בבאר השני הערות 558, 587, ובבאר זה הערות 186, 313, 585, 646.

(660) מוסיף כאן שהאפיסה של הדמעות מתייחסת לכח העינים. ודוקא כאן מוסיף זאת, כי לאחר שביאר שהשנוי המתחייב לבוא מתייחס לשתי העינים, כי השנוי הזה "אי אפשר להיות יותר גדול", לכך בהכרח שהדמעות המורות על שנוי זה הן אפיסה של כח העינים, כי היקפו של השנוי הזה נקבע על פי שתי עינים. וכן אמרו [שבת קנא:] "מאור עיניו של אדם, שהולך [ומתמעט] אחר הבכי". וכן פירש רש"י בקהלת יב, ב "תבוא כהיית המאור אחר דמעות הבכי". ובמדב"ר יח, כב אמרו "מפני מה מי עינים מלוחין, שבזמן שאדם בוכה על המת בכל שעה מיד היתה מסתמא, אלא על שהן מלוחין פוסק ואינו בוכה". וכן עולה מדבריו בגבורות ה' פס"ד [רצד:], שביאר שם את

הפסוק [תהלים קטז, ח] "כי חלצת נפשי ממות את עיני מדמעה את רגלי מדחי", וכתב לבאר: "הזכיר שלשה דברים; מות, דמעה, דחי. פירוש, מן המות לגמרי חלצת נפשי, ולא ממות לגמרי, אלא אף מדמעה, הוא אפיסת כח, כי כאשר ידמע האדם יש לו אפיסת כח, הם הדמעות היורדות. ואף על גב שאינו מיתה אלא אפיסת כח, שמרת נפשי. ולא אפיסת כח, אלא דחי, שהוא צער בעלמא בלא אפיסת כח, שמרת רגלי. ועוד יש לפרש, נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי, החומר לגמרי... וכנגד הצורה אשר אינה מוטבעת בחומר אמר 'כי חלצת נפשי ממות', ונאמר זה על הצורה אשר אינה מוטבעת בחומר, והיא צורת האדם. 'ואת עיני מדמעה', נאמר זה על הכח המוטבע בחומר, כי העינים אשר להם כח הראות, מוטבע בחומר. 'ואת רגלי מדחי' נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר רגל לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל. והזכיר שלשה חלקי האדם, שכולם שומר ה'". ומבואר שדמעה מורה על אפיסה, ושהיא שייכת לכח העינים.

(661) הקב"ה.

(662) מההורדת דמעות של הקב"ה.

(663) בא לבאר את המשך המאמר שהקב"ה "מוריד ב' דמעות לים הגדול, וקולם נשמע מסוף העולם ועד סופו".

(664) פירוש - השנוי הזה [המתחייב לבוא לעולם] נובע משעבודם של ישראל, ושעבודם של ישראל הוא "בטול העולם" [לשונו למעלה]. ולכך כנגד בטול העולם שיש בשעבודם של ישראל, היה צריך להיות שנוי מקביל ותואם, שיכלול בחובו הפסד כל העולם.

(665) ישנם ארבעה יסודות; אש, רוח, מים, וארץ [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א, והובא למעלה בבאר הראשון הערה 288]. והים הגדול הוא אינו דבר פרטי, אלא הוא יסוד המים עצמו. דוגמה לדבר; כאשר נבקע ים סוף נאמר [שמות יד, כא] "ויבקעו המים", וכתב על כך רש"י שם "כל מים שבעולם". ובביאור הדבר כתב בגו"א שם אות כז בזה"ל: "כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [קהלת א, ז]. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל [ראה להלן בבאר הששי הערה 1022]. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם, נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו... ובמדרש 'בצאת ישראל ממצרים הים

ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור', אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים, שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם בשביל שלקה יסוד המים, שהוא הים". ובגו"א שמות פי"ח אות א כתב: "הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים". ובגבורות ה' פ"מ [קנג:] כתב: "יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים. שאין נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". וראה להלן הערה 1327, ובבאר הששי הערה 269.

(666) לשונו בח"א לנדה לא. [ד, קס.]: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים. וכמו שמורה על זה השם כך מורה עליהם מהות שלהם, שהרי אין המים דבר מקוים, והם נגרים ונשפכים, כדכתיב [דברים טו, כג] 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין לך דבר נשפך ונמס יותר מן המים, דכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים', אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה". ומעין זה הוא בגבורות ה' פי"ח [פב:]. ובגבורות ה' פס"ב [רפב.] כתב: '"ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים' [תהלים קיד, ח]. כלומר מפני קדושתו הופך הצור החזק אל אגם, לעשות ממנו אגם מים, שהוא דבר נמס כמו המים. וכל זה מפני שלא יוכלו הנמצאים לעמוד מפניו, והצורים החזקים נהפכו מפניו למים. כי כאשר יאמר על דבר שיהפך חזקו ותקפו ללא דבר, נאמר 'ויהי למים', כדכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים'". ובגבורות ה' פי"ד [ע.] כתב: "וידוע לכל משכיל, כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום, באשר הם נגרים ארצה, ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם". וכן כתב בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]. וראה להלן הערה 1272, ובבאר הששי הערה 611.

(667) לשונו בתפארת ישראל פ"ל [תמז:]: "ומפני כי התורה כל דבריה מחויבים מוכרחים, וכל דבר שהוא מוכרח הוא חזק, ולפיכך כאשר באה התורה אל העולם השפל, אשר כל דבריה ומצותיה הם מוכרחים ומחויבים בחוזק, היה נמשך עם זה דברים שהם באים בחוזק, כמו קולות וברקים, שהדומה ימשך אחר הדומה, כמו שאמרנו לך פעמים הרבה". ובנצח ישראל ס"פ יא כתב: "הדומה אוהב ומצורף לדומה לו". וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 130. **ונראה ביאורו**, כי הנה אמרו [גיטין נז.] על כרך ביתר "שלכדוה והרגו בה אנשים נשים וטף, עד שהלך דמן ונפל לים הגדול". וכתב על כך בח"א שם [ב, קטו:]: "ואמר עד שהלך דמן ונפל לים הגדול. גם זה לא היה בדרך מקרה, אלא בענין מופלא. דע כי ביתר רצו לנטוע עצמם בחוזק ותוקף, ועתה לא נשאר להם שורש וענף, לכך נהרגו בביתר... ודמם נשפך כמים ונפל לים הגדול ונתערב במים, עד שלא נשאר דבר מהם, כל זה שנעקרו לגמרי". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קסז:]. הרי שהים הגדול מורה על ההעדר וההפסד שבבריאה. ובח"א ליבמות קכא. [א, קמז:] ביאר שיחס הים ליבשה הוא כהתנגדות הרשעים לצדיקים. ולכך שתי הדמעות נופלות לים הגדול, כי הים הגדול מורה שאין העולם דבר כל כך מקוים. ולכך הים הוא המקבל לשתי הדמעות, כי על הים חלות שתי הדמעות [העדר קיום]. אך אם לא היה הים הגדול בתחתונים, היה העולם נפסד לגמרי, כי אז העולם עצמו היה סופג את שתי דמעות, המקפלות בחובן את הפסד העולם.

(668) לשונו להלן בבאר הששי [ס"דה וכאשר תבין]: "ומחמת שהם בגבורה, קולם נשמע מסוף עולם עד סופו. כי מדת הגבורה לא יתחלק דבר זה, והוא מסוף העולם עד סופו, כי לא יתחלק דבר שהוא בדין כלל. ודבר זה הוא עמוק מאוד מאוד, והוא סתרי החכמה... ומפני שכלם הם בגבורה, וכל גבורה בכח דין, לכך נשמעים בכל העולם, כי לא יתחלק". וראה שם בהערה 493.

(669) פירוש - אע"פ שלא היה בעולם חסרון בטרם שנשתעבדו ישראל לאומות, ומדוע היו הרעשות הארץ לפני השתעבדותם של ישראל לאומות. וכבר הביא שאלה זו למעלה [סד"ה בפרק הרואה]: "והקושיא הגדולה הזאת, וכי קודם שהיו ישראל בין האומות, וכי לא היה הרעשת הארץ, והלא 'אין חדש תחת השמש', והעולם נוהג כמנהג".

(670) ולכך מעולם היו הרעשות הארץ. ואודות שהעולם מוכן לחסרון של שיעבודם של ישראל, כן ביאר בתחילת נר מצוה [ד:], שהביא שם את המאמר [ב"ר ב, ה] שהפסוק [בראשית א, ב] "והארץ היתה תוהו ובהו וחושך על פני תהום וגו'" נדרש לרמוז על ארבע מלכיות, וכתב לבאר: "והנה תמצא כי בשעה שהשם יתברך ברא את עולמו, סדר

אלו ד' מלכיות. ואם כן יש לשאול, על מה זה ולמה זה סדר השם יתברך בעולמו שיהיו ד' מלכיות. ובאור זה, כי ראוי שיהיו נרמזים אלו ד' מלכיות בראשית הבריאה, כי אלו ד' מלכיות שהם מושלים בעולם, לא היו רק בשביל כי אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון. והחסרון הזה הם ד' מלכיות, לפי שהמלכיות האלו ממעטים כבוד השם יתברך בעולמו. וכאשר נברא העולם מן השם יתברך, היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, כי השם יתברך ברא הכל, ולכך הכל ראוי שיהיה נברא לכבודו... ואם כן כיצד ימצאו המלכיות המבטלים כבודו יתברך. רק שיש כאן חסרון בבריאה עצמה... ולכך דרש מן לשון 'תהו ובהו' ד' מלכיות, מפני כי לשונות אלו הם באים על החסרון שיש בבריאה, ומצד חסרון הבריאה נתחדשו אלו ד' מלכיות... לכך אלו ד' מלכיות מצד החסרון שיש בבריאה, שאי אפשר שיהיה נמצא הבריאה בשלימות הגמור, רק כי יש בו חסרון. ואין החסרון הזה מצד השם יתברך אשר ברא הכל, רק מצד העולם הנבראים... כי הארץ היא התחתונים, לכך היתה 'תהו ובהו וחושך על פני תהום', כל זה חסרון שהיה דבק ומצורף אל דבר אחר. וכל אלו שמות 'תהו ובהו', שלא היה הבריאה בשלימות, ומורה על החסרון הדבק בבריאה". והרי ארבע מלכיות אלו הן המשעבדות את ישראל ["כל ענינן של הארבע מלכיות הוא לשעבד את ישראל" (לשון הפחד יצחק פורים ענין ב)], ונמצא שהעולם מוכן להשתעבדותם של ישראל. ולכך, כשם שכבר בתחילת הבריאה נאמרו לשונות של חסרון ["תוהו ובהו וחושך על פני תהום"], כך מתחילת הבריאה נמצא בעולם הבטוי לחסרון זה, והוא הרעשת הארץ. וראה נר מצוה ח"א הערה 32, ולהלן בבאר הששי הערות 77, 452, 863.

(671) "ומצד הזה" - מצד החסרון שיש בעולם.

(672) בא להדגיש שבד בבד עם ביאורו להרעשת הארץ, הרעשת הארץ היא תופעה במסגרת הטבע, ואינה חורגת ממנה. רק כל ביאורו בא לבאר את הסבה המחייבת את הטבע.

(673) פירוש - השנוי אל המקבלים מתבטא באמצעות הטבע, המחייב את ההרעשה.

(674) חוזר בזה לדברי המאמר [ברכות נט.], שלאחר שבעל האוב ביאר לרב קטינא שרעידת האדמה היא כנגד שתי הדמעות שמוריד הקב"ה לים הגדול, דחה אותו רב קטינא ש"אי הכי, גוהא גוהא מיבעי ליה", ופירש רש"י שם "שני פעמים היה לו להזדעזע, כנגד שתי דמעות".

(675) כפי שהגמרא שם ביארה לאחר זאת, "ולא היא, גוהא גוהא עביד, והאי דלא אודי ליה כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה".

(676) לשון הגמרא [ברכות נט.] שם: "ורב קטינא דידיה אמר סופק כפיו... רבי נתן אומר, אנחה מתאנח... ורבנן אמרי, בועט ברקיע... רב אחא בר יעקב אמר, דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד". והובא למעלה [ד"ה בפרק הרואה].

(677) כפי שכתב בנצח ישראל פ"א [יג:]: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשח.] כתב: "כי הוא מעשה השם יתברך, וכיון שהוא מעשה השם יתברך, אין דבר זר מן השם יתברך". וראה בנר מצוה [ח"א] הערה 346.

(678) כמבואר בהערה 628. ובנצח ישראל פ"א [ט:-טו.] ביאר שיש בגלות שלש חריגות מהסדר; היציאה מהמקום, הפיזור, והשעבוד. ולמעלה דיבר להדיא על שעבודם של ישראל ["כאשר האומה הזאת הם תחת האומות", ושם הערה 627], ולכך כאשר כותב כאן "כאשר הם בגלות", כוונתו לשעבוד הנמצא בגלות.

(679) ועל כך נקרא שמו אדנות, וכמבואר בתפארת ישראל ס"פ יט, שהביא שם את דברי הגמרא [ברכות ז:] "מיום שברא הקב"ה את העולם, לא היה אדם שקראו 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון'", וכתב לבאר: "בארו ז"ל בחכמה כי לא היה אל הקב"ה צירוף וחבור אל העולם עד שבא אברהם, כי היה הטבע החמרית מפסיק וחוצץ בין השם יתברך ובין העולם עד שבא אברהם. ולכך קרא להשם יתברך 'אדון', כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו. ודבר זה ידוע למי שיודע בסתרי החכמה והתבונה. לכך עד אברהם לא נקרא 'אדון', עד שבא אברהם. וזהו הסרת הערלה שנצטוה לאברהם, שהוא ההבדל והכסוי בין השם יתברך, שהוא העלה, ובין האדם. והדבר הזה ברור מאד שלכך נתנה המילה לאברהם". וראה שם הערה 46, והובא למעלה בבאר השלישי הערה 91. וראה נצח ישראל פמ"ב [תשכט.], ולהלן סוף הבאר [ד"ה וזה כי] אודות הצירוף הקיים בין העילה לעלול.

(680) זהו הקב"ה.

(681) כי הסדר הוא מקיים [נצח ישראל פי"ד הערות 19, 40], והיציאה מהסדר אינה מקויימת [נצח ישראל ר"פ כד], ולכך כאשר מתחברים הסדר אל היציאה מהסדר, מונח בכך ביטולו של היציאה מהסדר. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 25. ובתפארת ישראל פל"א [תסח.] כתב: "כי האומות היו שומעים קול אלקים [במתן תורה] ומתו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא]. כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם

חומריים" [וראה שם הערה 37, ולהלן בבאר השביעי הערה 63]. והרי נתבאר למעלה [בהקדמה הערה 50] כי השנוי שייך רק אצל החומרי, ולא אצל הנבדל. ולכך כשם שהחומרי מתבטל בחיבורו לנבדל, כך השנוי מתבטל בחיבורו לסדר.

(682) בב"ב עד. מובא שהקב"ה אומר על הגלות "אוי לי שנשבעתי". וכתב על כך בנצח ישראל פל"א [תרד:]: "על גלות ישראל אמר השם יתברך 'אוי לי כי נשבעתי', וזה כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי', ועל דבר זה בא לשון 'אוי לי', על החרטה הגמורה שיש בדבר זה, כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". נמצא שאמירת "אוי לי" ורעידת הארץ הן שני צדדים של מטבע אחת; שתיהן מורות על החבור של הקב"ה המסדר העולם אל העולם היוצא מהסדר. אמירת "אוי לי" מורה על יחס הקב"ה לגלותם של ישראל, ורעידת הארץ מורה על יחס הקב"ה לעולם שנמצא בו גלותם של ישראל.

(683) ולא מהטבע.

(684) לשונו בנצח ישראל פ"ט [רכה:]: "ודע כי העין היא התחלה, כי מתחלה הוא רואה ואחר כך עושה".

(685) מהמקבל, אלא יש לקרבו יותר אל המקבל.

(686) פירוש - בקומת אדם, הידים נמצאות למטה מגובה העינים. ולכך כביכול הוא הדין כלפי מעשי ה', שככל שמקור הפעולה בא ממקום גבוה יותר, הוא מתייחס לעינים. וככל שמקור הפעולה בא ממקום נמוך יותר, הוא מתייחס אל הידים. והאדם שנמצא מתחת להקב"ה, קרוב יותר אל פעולה הבאה מהידים, מאשר אל פעולה הבאה מהעינים.

(687) וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית א, כז] שכתב: "הכל נברא במאמר, והוא [אדה"ר] נברא בידים, שנאמר [תהלים קלט, ה] 'ותשת עלי כפכה'". הרי שקרבתו של האדם להקב"ה מתבטאת בכך שהוא היחידי שנברא בידים. וראה גו"א שם אות סו.

(688) כי הלב ממוקם באמצע גוף האדם [יבואר להלן], וזה למטה מהידים.

(689) כמו שנאמר [ישעיה כד, ז] "נאנחו כל שמחי לב", הרי ש"אנחה" עומדת כנגד "שמחי לב", ומוכח מכך שאנחה היא בלב. וכן נאמר [איכה א, כב] "כי רבות אנחותי ולבי דוי".

(690) ולכן רבנן סוברים שפועל הזה בא מהארכובה, שאמרו "בועט ברקיע", והבעיטה באה מהארכובה, וכמו שמבאר.

(691) שזהו כפות רגליו, המקום הנמוך ביותר [מבואר להלן].

(692) (א) מוריד דמעות. (ב) סופק כפיו. (ג) מתאנח. (ד) בועט ברקיע. (ה) דוחק רגליו.
(693) פירוש - יש חמשה שלבים המפרידים בין דרגת העילה עד דרגת האדם המקבל, וכמו שמבאר. וצרף לכאן דברי הגמרא [חגיגה יג.] "מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה", ויובא להלן בבאר הששי [ד"ה אמר ריב"ז].
(694) נאמר [בראשית כד, כב] "ויהי כאשר כלו הגמלים לשתות ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם", ופירש רש"י שם "ושני צמידים - רמז לשני לוחות מצומדות. עשרה זהב משקלם - רמז לעשרת הדברות שבהן". ובדר"ח פ"א מ"ב [כט:] כתב: "והיה מרמז הלוחות בשתי ידים, וכדכתיב [דברים ט, טו] 'ושני לוחות על שתי ידי'. כי מידו של הקב"ה לידו של משה רבינו נתנו, וכנגד זה היו ב' לוחות, ה' דברות בכל לוח, כנגד ה' אצבעות היד, ולכך רמז התורה בב' צמידים על ידיה". הרי שהלוח הראשון הוא כנגד ידו של הקב"ה, והלוח השני הוא כנגד ידו של משה. נמצא שהמעבר מהעילה לאדם המקבל הוא בחמש דברות. וראה להלן בבאר הששי הערה 413.
(695) כמבואר בהערה הקודמת. וכן החמש דברות הראשונות הן כנגד מצות בין אדם למקום, וכמבואר ברמב"ן [שמות כ, יג]: "עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא, וחמשה לטובת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.], ושם פמ"א [תרלח.].
(696) כי הדבור הששי הוא [שמות כ, יג] "לא תרצח", ש"החוטא בזה הוא חוטא בעצם מדרגת העולל, שנברא בצלם אלקים" [לשונו בתפארת ישראל פל"ו (תקכז:)]. הרי שהחמש דברות הראשונות מגיעות עד למקבל, כי משם ואילך נמצא דרגת המקבל.
(697) תפארת ישראל ר"פ לו [תקכד.], שביאר שם את ההדרגתיות שיש בחמש הדברות הראשונות, ש"מתחיל בעליון ומסיים בתחתון" [לשונו שם], שכתב: "כי בגדול החל ובקטן כלה. וזה כי המצוה הראשונה להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך וגו'". ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר. ואחר זה [שם פסוק ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים', שלא ישתף שום אלהות עמו... ודבר זה הוא למטה מן הדבור הראשון, כי העובד זולתו אף כי אינו כופר במציאות הסבה הראשונה, מכל מקום הוא ממעט מן הסבה הראשונה, במה שהוא עובד זולתו, שהוא יתברך הכל, ואין זולתו, ולכך העובד זולתו אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת, שהוא הכל ואין זולתו. ואחר זה [שמות כ, ז] 'לא תשא'. הנה 'לא יהיה לך', ומכל שכן 'אנכי ה' אלהיך', החוטא באלו שנים הוא כופר בעיקר לגמרי, או שמשתף עמו זולתו, והוא ממעט ממציאותו יתברך. אבל החוטא בזה שנשבע בשמו לשוא, אין

כופר בעצם האלקות, אבל הוא חוטא בשמו הגדול, ומחלל כבודו יתברך. ודבר זה למטה ממי שכופר בעצם האלקות. ואח"כ [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו'. כי השבת מעיד כי יש כאן פועל ובורא הכל. והחוטא בזה הוא למטה מן 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא', כי החוטא ב'לא תשא את שם ה' אלקיך' הוא חוטא בשמו ומחלל כבודו יתברך, והשבת אשר הוא מורה כי הוא יתברך ברא הכל, וכאשר אינו מקיים מצוה זאת, אינו מודה שהשם יתברך פעל הכל. הנה החטא בשבת הוא אחר 'לא תשא', כי 'לא תשא' חוטא בשמו ומחלל כבודו יתברך, והמחלל השבת הוא חוטא בדבר אשר מורה על שהוא יתברך הפועל אשר ברא הכל. ואחר זה [שמות כ, יב] 'כבד את אביך ואת אמך', ודבר זה הוא אחר 'זכור את יום השבת לקדשו', כי יום השבת הוא מורה על הפועל, שהוא פעל וברא הכל. אבל האב והאם אינם פועלים הכל, רק הם פועלים פרטיים, שכל אב ואם הם סבה לתולדה הבאה מן האב. וגם דבור 'כבד את אביך' מגיע אל העלה, הוא השם יתברך... הרי חמשה דברות הראשונות כלם מדברים בעלה, הוא השם יתברך, ולפיכך היו אלו חמשה דברות על לוח מיוחד. ואף כי דבור 'כבד' מדבר באדם, דהיינו באב ואם עצמו, הוא שייך אל העלה יתברך, דאמרינן במסכת קדושין [ל:] שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, אביו, ואמו. בזמן שהאדם מכבד אביו ואמו, דומה כאילו דר הקב"ה הוא ביניהם וכבדוהו. ובזמן שאין האדם מכבד אביו ואמו, אומר הקב"ה יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, שאילו דרתי ביניהם כך היו עושים לי... הרי כבוד אב ואם מגיע אל השם יתברך, כי אחר שהאב והאם משתתפים עם השם יתברך, שעל ידי שלשתן נולד האדם, אם מכבד את אביו ואת אמו, שהם שותפין עם הקב"ה ביצירה של אדם, הרי כבוד זה מגיע אל אשר הוא שותף עמו בבריאה, וכאילו כבד הקב"ה... ושם עלה יאמר על שלשתן. ולכך כבוד אב ואם מגיע לכבודו יתברך... הרי לך חמשה דברות הראשונות, וכלם הם שייכים בעלה, מתחיל בעליון ומסיים בתחתון".

(698) כהקדמה לדבריו כאן, שמעתי מחכם אחד לבאר שדברי המהר"ל כאן נסובים על תשע הספירות שיש מחכמה עד מלכות [אך ספירת כתר לא נמסרה לאדם (תפארת ישראל פ"נ הערה 52)]. העינים הן כנגד חכמה ובינה [זוה"ק ח"א כו:], הידים הן כנגד חסד וגבורה [שם כג.], הלב הוא כנגד תפארת [שם נט.], הרגלים הן כנגד נצח והוד [תיקו"ז הקדמה יז.], ו"דוחק רגליו מתחת כסא הכבוד" כנגד מלכות, כי "השמים כסאי והארץ הדום רגלי" [ישעיה סו, א].

(699) "על ידי הרוב" שהוא נחשב למעלה לא בצורה מוחלטת, אלא בצורה יחסית, שביחס לשאר החלקים, הוא יחסית נחשב למעלה.

(700) צרף לכאן דבריו בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.], שכתב: "העינים אשר בו רואה האדם, דומה אל השמש והירח". ובח"א לסוטה לו. [ב, עב:] כתב: "העינים נקראים שורש, מפני שהם בראש... כי הראש דומה לשורש".

(701) כמבואר בהערה 689.

(702) לשונו בנצח ישראל פ"ה [פה.]: "כי ירושלים היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף". וכן כתב בח"א לשבת קיח: בקוי הדמיון הקיימים בין לב ליום השבת, וז"ל: "הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים". ובגו"א בראשית פ"ו אות לו כתב: "לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". ובנצח ישראל פל"ז [תרפו.] כתב: "יוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב, שכן תמצא בנשיאים נשיא אפרים באמצע [במדבר ז, מח], דומה ללב שהוא באמצע האדם", ושם הערה 28. וכן כתב בגבורות ה' פע"א [שכה:] בדמיון של ביהמ"ק ללב.

(703) שהיא אחד מפרקי הרגל [ראה רא"ש חולין פ"ד סימן ז].

(704) לשון הגמרא שם: "הרי אמרו לרכובה שלש". ופירש רש"י שם "מנהג הדיינין לגבות מן הבועט את חבירו בארכבותו של בועט ג' סלעים לבושת, לפי שגדולה בשת מכת הארכובה מדחיפת היד".

(705) כמבואר למעלה שחמש הדברות הראשונות מורות על המרחק מן העילה עד האדם המקבל, וראה הערות 693, 698.

(706) ולא מצד מהותו. ואודות שמדותיו של הקב"ה הן חיצונות לו, כן כתב בסוף דרוש לשבת תשובה [פה.]: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא מלבוש שלו... שהוא מתלבש במדותיו". וכן כתב בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג.]. וראה להלן הערה 1031.

(707) שישראל נתונים בין האומות.

(708) "שהוא יתברך עצם הסדר" [לשונו למעלה סד"ה ומה שאמר]. וראה נר מצוה ח"א הערה 347.

(709) למעלה [מד"ה ודע כי, עד ד"ה וכל כוונתם].

(710) ולהלן [סד"ה עוד אמרו במדרש] כתב: "ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל הדברים האלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל".

(711) חגיגה ה:, ויובא בסמוך [ד"ה בפרק קמא דחגיגה].

(712) כמבואר למעלה. והנה בעוד שכאן הדגיש שישנו הבדל בין הקב"ה עצמו [שאינו משתנה כלל], לבין איך שהקב"ה מתגלה כלפי המקבלים [שמשתנה בהתאם למצב המקבלים], הרי בגו"א בראשית פ"ו אות יב הדגיש שישנו הבדל בין ההתפעלות [שאינה

נאמרת כלפי מעלה], לבין הפעולה [שנאמרת כלפי מעלה], וכמובא למעלה בהערה 643. והתאחדותם להדדי של שני הסברים אלו היא, שכל התפעלות היא כלפי עצמו [ולכך אינה נאמרת כלפי מעלה], ואילו כל פעולה היא כלפי זולתו המקבל [ואינה נאמרת כלפי מעלה].

(713) למעלה [ד"ה והנה אנשי, וד"ה ומעתה שפעל].

(714) אבל עכשו שכתוב כן בתורה, אין המתלוננים משיבים על כך. וכבר נתבאר כן למעלה הרבה פעמים [ראה הערות 480, 615] שהמתלוננים הללו כופרים בתורה שבע"פ אך מודים בתורה שבכתב.

(715) לשון הרמב"ן [בראשית ט, יב]: "ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדה, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת". וכן חזר על כל זה להלן תחילת הבאר הששי, ושם הערה 22. וראה בח"א לר"ה כג: [א, קכז.], ובגו"א בראשית פ"ט אות טו, ויובא להלן בבאר הששי הערה 24.

(716) עיין ברד"ק וברמב"ן [בראשית ט, יג] מה שכתבו על שאלה זו.

(717) ואע"פ שהקשת היתה קיימת בעולם מימי בראשית [כמבואר ברמב"ן שם], מכל מקום היא משמשת לברית על המבול, כפי שרעידת הארץ [שאף היא היתה קיימת מימי בראשית] מורה על שעבודם של ישראל, כי "העולם מוכן לחסרון" [לשונו למעלה ליד ציון 670].

(718) הקשת ורעידת הארץ.

(719) שעל הרבה תופעות טבע מברכים "שכוחו וגבורתו מלא עולם", וכמבואר למעלה [ד"ה והנה אנשי חקרי לב].

(720) ד"ה ומעתה שפעל.

(721) כמבואר למעלה [ד"ה וכל כוונתם, וד"ה ומה שאמר].

פרק ח

(722) לפנינו בגמרא איתא "אמר רב שמואל בר יצחק". ובנצח ישראל פ"ט [רלה.] כתב "אמר רבי יצחק", וכן הוא בעין יעקב שם.

(723) "מפני גדולה שלכם שתתבטל" [רש"י ירמיה יג, יז].

(724) "וניתנה לעובדי כוכבים" [המשך לשון הגמרא שם].

(725) שבבית בראי "עוז וחדוה במקומו". ולשון רש"י שם "בבית גואי - איכא, דכתיב 'במסתרים'". אמנם רבינו חננאל שם לומד להיפך מרש"י, עיי"ש. והמהר"ל מבאר כרש"י.

(726) כמו במאמר הקודם.
(727) כמבואר בהערה 583. ובנצח ישראל פ"ט [רלה:] כתב: "ויש מתמיהים על דבר זה, איך יאמר בזה שהקב"ה בוכה, ואיך שייך בכיה אצל השם יתברך". ותמיה זו מופיעה אף היא בקונטרס נגד התלמוד, מספר 43. וכן הביא תמיה זו בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה לכן], ובגבורות ה' פכ"ג [צט.]. ודבריו משם יובאו בהערות הבאות.
(728) ענין זה מבואר היטב בגבורות ה' פכ"ג [צט.], והובא למעלה הערה 646, קחנו משם.
(729) כפי שנתבאר למעלה [ד"ה ומעתה שפעל] החסרון של ישראל בהיותם בגלות, ושם הערות 628, 648. ובנצח ישראל ס"פ ט כתב: "אין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות", ושם הערה 163.
(730) כפי מצבו של המקבל, וכמבואר למעלה [ד"ה ודע כי, וד"ה ולכך בדור המבול].
(731) בפחד יצחק ר"ה מאמר ד אות ג, הביא מאמר זה, וכתב: "אפשרות הקיום של כלליות מצוותיה של תורה תלויה היא במציאות ידועה... רק בו במצב אשר כל מצוותיה של תורה נוהגות בו, נחשבת היא כנסת ישראל לערה בהחלט. מציאות זו שכל מצוות התורה נוהגות בה תלויה היא בתנאים הללו; הופעת הנבואה בכל מדרגותיה, השראת השכינה של כהנים המדברים ברוח הקודש, אשר בזה תלויה מצות שאלת אורים ותומים, יסוד הסנהדרין בכל תיקוניהם, סדרי המקדש במלואם, טכסיסי מלכות בשלימותם, ישוב הארץ על ידי רוב בניה. כל אותם התנאים אשר בקבוצם נוצרה מציאות זו שיש בה אפשרות קיום כל מצוותיה של תורה, נקראים 'גאון יעקב'. שלימותו של המצב הזה היה בימי שלמה בשעה שבנה את בית המקדש. הנתוק הראשון מן המצב הזה היתה מלכות ירבעם, וכה השתלשו המאורעות בנתוק אחר נתוק", ושם מוסיף לבאר כיצד בזמן הגלות התנתקו סגולותיה של ישראל זו אחר זו. וזהו גם ביאור לדבריו כאן שמאמר זה עוסק ב"כאשר ישראל אינם בשלימות, והם בחסרון כאשר הם בגלות".
(732) והבכיה הוגבלה למקום מסוים ["מסתרים"], ולסבה מסויימת ["גאותן של ישראל שנטלה מהם"].
(733) כי רצון ה' הוא המקיים את הבריאה, ובהעדר רצון ה' תתבטל הבריאה, וכפי שהיה בדור המבול. וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, ד]: "כי עמידתם בחפצו, ואם החפץ יתפרד רגע מהם, יהיו לאין". וראה להלן הערה 1014.
(734) ואם תאמר, אם אין קיום לנברא לולא רצונו יתברך [ומחמת כן אי אפשר שיהיה העדר רצון לכלל הבבריאה, וכמבואר בהערה הקודמת], כיצד יש לישראל קיום כאשר

הקב"ה מתגלה אליהם בבלתי רצון. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שכאשר העדר הרצון הוא רק כלפי ישראל, עומק הענין הוא שקיום ישראל יחדל מלהיות כעיקר בבריאה, ויהיה מעתה כטפל לעיקר. ולכך קיומו בא לו כקיום של כל טפל, שמקבל את קיומו אגב קיום העיקר [גו"א בראשית פ"א אות לח, וראה תפארת ישראל פס"ב הערה 47].

(735) "הכל לפי מה שהוא - יש לו מקום" [לשונו בסמוך]. ובאבות פ"ד מ"ג אמרו "אין לך דבר שאין לו מקום", ועיין שם בדר"ח [קסו.]. וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ד [קכב.]. ואודות היחס שבין מקום למדריגה, ראה דבריו בגבורות ה' ר"פ ע [שכ.], שכתב: "כל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, ובשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמר [שבת נא.] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו. שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו". וכן הוא בח"א לשבת קיג: [א, נא:], וז"ל: "כי שם 'מקום' נאמר על המדריגה והמעלה". ובגו"א במדבר פ"י אות כח כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנו:], וז"ל: "כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". וכן הוא בהקדמתו לדרוש על התורה [ז:]. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנ.] כתב: "כי בעולם ג"כ יש מקומות חשובים ופחותים ובינונים, הכל לפי מקומות העולם".

(736) כי הואיל והמקום תואם למדריגת העומד בו, ומדריגות האדם חלוקות זו מזו, ממילא "אין מקום זה כמו מקום זה". ובנצח ישראל פט"ז [שעז:] כתב: "כי כל אדם יש לו מקום מיוחד", ושם הערה 64. ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה המקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא, יש לו מקום מיוחד. ואין לך דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו", ושם הערה 16.

(737) לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [תקיא:]: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ואודות שא"י היא המקום הראוי לישראל, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ח [מו.], שכתב: "כמו שהארץ קדושה... כך ישראל קדושים, ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה. כי הארץ קדושה במעלתה הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם. וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי

מעלת ישראל, שיש להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.] כתב: "[הקב"ה] נתן להם... ארץ מיוחדת, ארץ קדושה, נבדלת מכל הארצות, ובזה הם נבדלים מכל האומות". וראה נצח ישראל פ"א [ט.]. וכאן יבאר שישראל שייכים לפנימיות העולם, בעוד שהאומות שייכות לחיצוניות העולם.

(738) ובסמוך יבאר שהפנימי מורה על קדושה אלקית, לעומת החיצוני. ולכך ישראל שייכים לבתי גואי, ואומות העולם שייכות לבתי בראי. ואודות שמעלת ישראל היא פנימית, לעומת מעלת האומות שהיא חיצונית, כן ביאר בארוכה בגו"א שמות פ"ב אות כג [ד"ה ותדע], וז"ל: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי". 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" [הובא למעלה בבאר השני הערה 579]. וכן ביאר בנר מצוה [פה.] שלכך היוונים לא שלטו על קודש הקדשים. וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כו, יז] על הפסוק "ורדו בכם שונאיכם", שכתב: "איני מעמיד שונאים אלא בכם ומכם. שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי... אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם". הרי שאומות העולם מבקשות את הגלוי, בעוד שישראל החוטאים מבקשים את המטמוניות.

(739) לשון הגמרא שם: "'חכמת בנתה ביתה' זו מידתו של הקב"ה שברא את כל העולם כולו בחכמה. 'חצבה עמודיה שבעה' אלו שבעת ימי בראשית". ותוספות שם [ד"ה חצבה] כתבו: "דבשבעה ימים נברא העולם. שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה, עד שבא שבת בא מנוחה". ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה.] כתב: "העולם שנברא בז' ימי בראשית, דכתיב [משלי ט, א] 'חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה', שהפסוק נאמר על העולם הזה שיש בו נבראים שנבראו בשבעה ימי בראשית". וראה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 22. וכן בב"ב כה: אמרו "עולם לאכסדרה הוא דומה". ואודות מעלת הבית, ראה גו"א שמות פ"א אות כז שביאר שבית כולל ומאחד כל אשר בתוכו, וכן בית מורה על חוזק ונצחיות. ובתפארת ישראל פ"מ הערה 66 נתבאר

ש"בית" מורה על קבלת ברכה. ובנצח ישראל פנ"ב [תתלא.] נתבאר שבית מורה על חבור בעצם, ולכך יעקב אבינו קרא לביהמ"ק "בית" [פסחים פח.], ש"הבית הזה, שהוא החבור של השם יתברך עם הנמצאים בעצם" [לשונו שם]. וכל ארבעת הדברים הללו שייכים לעולם, שנקרא אף הוא "בית".

(740) כמו שיוכיח בסמוך מהאוהל מועד. ומדרינת יעקב היא "בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר" [לשונו בנצח ישראל פמ"ד (תשנב:)], והוא הקדוש שבאבות [ח"א לזבחים קיח. (ד, עב:), וראה נצח ישראל פט"ו הערה 44)]. וכל החכמות מלבד חכמת התורה נקראות "חכמות חיצוניות", וכמבואר בתפארת ישראל פי"ב הערה 7. ובח"א לגיטין נח. [ב, קכא:] כתב: "כל פנימי נסתר נבדל מן הגשם". ובנצח ישראל פט"ז [שעג:] ביאר שיעקב ירש מאדה"ר מעלת הצלם שהוא אלקי, ועשו ירש מאדה"ר מעלת הלבוש, "כי מעלת הצלם הוא מעלה אלקית, ומעלת הלבוש אינה אלקית, רק כבוד ויקר הנראה לעינים, שמראה עצמו בלבוש הדר, אבל אין זה מעלה אלקית, רק כבוד וחשיבות, ודבר זה ירש עשו". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכח:] ביאר שעיקר השכל נקרא "פרי", ואילו שיחת חולין של ת"ח נקראת "עלים" [סוכה כא:], כי "השכל של ת"ח הוא דבר פנימי, ושיחת חולין הוא דבר מבחוץ". וראה נר מצוה ח"א הערה 353.

(741) ודייק לה, שהמקום הנקרא בלשון התורה "קודש הקדשים" [שמות כו, לג] נקרא בלשון חכמים "לפני ולפנים" [גיטין נח.].

(742) כמבואר בתורה שדגל מחנה יהודה היה למזרח [במדבר ב, ג], דגל מחנה ראובן היה לדרום [שם פסוק י], דגל מחנה אפרים היה למערב [שם פסוק יח], ודגל מחנה דן היה לצפון [שם פסוק כה].

(743) שנאמר [במדבר ב, יז] "ונסע אוהל מועד מחנה הלוים בתוך המחנות וגו'", ופירש רש"י שם "ונסע אוהל מועד - לאחר שני דגלים הללו", וראה גו"א שם אות ה. וכן הביא ראיה זו בגבורות ה' פ"ס [רעא.], והובא בהערה 746.

(744) כמבואר בהערות 740, 741. וצרף לכאן, כי כמה פעמים הזכיר את "היכל הקודש" שהוא באמצע, וכגון בדר"ח פ"ה מט"ו [רנה:] כתב: "וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות, והאמצעית שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך

קראו האמצעי 'היכל הקודש' אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". וכן הוא בגבורות ה' פס"ט [שיח.]. וראה להלן בבאר הששי הערה 318.

(745) שנמצאת בבתי גואי.

(746) אודות קדושת ישראל, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וראה בספר המפתח לנצח ישראל עמודים קמג-קמה שנקבצו שם המקומות הרבים שדן על כך בספר הנצח. ובנוגע לענייננו, ראה בנצח ישראל פי"ג [שלב.] שכתב: "כי כבר התבאר לך פעמים הרבה כי יש אל ישראל מדריגה האמצעי, אשר האמצעי הוא הנבחר". ובגבורות ה' פ"ס [רעא.] כתב: "האמצע הוא מדריגת ישראל, וזה כי האמצע הוא נבחר והוא קדוש אלקי ביותר... וסימן לזה ארבעה הדגלים שהיו לארבע רוחות, ואוהל מועד - מחנה שכינה - באמצע, דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע. ולפיכך שתי כוסות לפני הסעודה ושתים לאחריה נגד מדריגת האומות, ומדריגת קדושת ישראל באמצע". ובח"א לשבת קמז: [א, עח:] כתב: "מדריגת ישראל אשר הוא האמצע". ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "ישראל הם כנגד חלק האמצעי, שיש לו היושר, והאומות כנגד הקצוות היוצאים מן היושר". ושם בח"א למנחות קט. [ד, פט.] כתב: "כי ישראל הם העם הנבחר מן הש"י... כי אין ראוי אל... ישראל, רק האמצעי".

(747) ענין זה מבואר יותר בנצח ישראל פ"ט [רלו:], שכתב: "ומוקי ליה בבתי גואי, אבל בבתי בראי 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'. ודבר זה, כי בתי גוואי הם כלפי הנשמה, שהיא יושבת בחדרי חדרים, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות [י.] מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף הנשמה יושבת בחדרי חדרים. ואל הנשמה נגלה בבכיה, כי הנשמה, שהיא יושבת בחדרי חדרים, בודאי חסירה כאשר חרב בית המקדש. שבזמן שבית המקדש קיים היה לנשמה כפרה על ידי קרבנות בבית המקדש, והיה הנבואה והתורה וכל הדברים אשר הם שייכים לנשמה, ועתה הם חסרים. אבל הגוף, שהוא כנגד בתי בראי, שם לא נגלה רק בשמחה ובהדר, כי אין לדבר הזה שום חסרון. ולכך בבתי בראי איכא שמחה, ובבתי גוואי ליכא שמחה". וראה תפארת ישראל פ"ח הערה 31, ובסמוך הערה 749.

(748) לשונו בנתיב התורה פי"ד [א, נח:]: "כי ביהמ"ק עלוי העוה"ז, ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה ביהמ"ק בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל ע"י ביהמ"ק מתעלה העוה"ז אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי ביהמ"ק היה בית קדוש אלקי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] כתב: "שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי

עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו". וראה ציון 776, ולהלן בבאר הששי הערה 1220.

(749) העולה מדבריו הוא שחורבן המקדש חל במיוחד על ישראל מפאת קדושתם, ולא חל על אומות העולם מפאת חיצוניותן. ובסמוך יבאר [ראה הערה 778] שמ"מ ביום החורבן עצמו ההפסד היה בכל חלקי הבריאה, אף בבתי בראי. אך לאחר יום החורבן, ההפסד נמצא רק בבתי גואי, ולא בבתי בראי, וכמו שביאר כאן. וקשה, שבסוכה נה: אמרו "אוי להם לעובדי כוכבים, שאבדו ואין יודעין מה שאבדו. בזמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן". ובנצח ישראל פ"ה [פז.] כתב: "כי למעלת בית המקדש, ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד [ראה להלן בבאר הששי הערה 1220]. ולפיכך אמרה תורה לקבל קרבנות מן הגוים המקריבים קרבנות". וא"כ מדוע אין חורבן בית המקדש מורגש גם בבתי בראי. וצ"ע. והנראה בזה, שבגבורות ה' פמ"ד [קסז:] הגדיר את ההבדל בין ישראל לאומות העולם כדלהלן: "אצל האומות בטל הצורה אצל החומר... שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר [ראה להלן בבאר הששי הערה 334]. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ולכך אע"פ שגם אומות העולם זוכות לכפרה מחמת בית המקדש, אך כפרה זו אינה מתיחסת למהותן העיקרית, אלא לדבר הטפל שבהם. ועד כמה שנוגע למהותן העיקרית, אין חורבן בית המקדש נוגע להן, ולכך בבתי בראי לא מורגש חורבן בית המקדש. ולמעלה בהערה 747 הובאו דבריו מנצח ישראל פ"ט, ששם ביאר ש"בתי גואי" מתייחסים לנשמה, ו"בתי בראי" מתייחסים לגוף. ואילו כאן הבדיל בין הבתים בכך ש"בתי גואי" מתייחסים לישראל, ו"בתי בראי" מתייחסים לאומות. ושילובם להדדי מעלה, שרק אצל ישראל הנשמה מבטאת את מהותם העיקרית, בעוד שאצל האומות הגוף הוא המבטא מהות זו. וברי הוא שאין כפרת המזבח שייכת לעניני הגוף, וכמו שנתבאר.

(750) תנחומא קדושים אות י: "ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם, וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם, ובחר אח"כ במקדש שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע, אינו ראוי לקדושה... שכל דבר שיש לו רוחק, מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל

שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". וראה עוד תפארת ישראל פכ"ב הערה 31, גו"א בראשית פ"ד אות י [ד"ה אמנם], ושם הערה 68, ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]. ולהלן בבאר הששי [ד"ה אבל מה שאמרו] האריך לבאר הענין שארץ ישראל באמצע העולם.

(751) כי אמצע שוה לבפנים. וכן כתב בנתיב העבודה פ"י [א, קח:], וז"ל: "כי חוט השדרה הוא בין שני צדי האדם, לכך החוט הזה בפנים של אדם, מאחר שהוא קו ההולך בשוה תוך הצדדין באמצע, אשר האמצע נחשב בפנים".

(752) נחשבים לפנים, כי הקדושה מתייחסת לאמצע, וכמבואר בהערה 750.

(753) כי הבכיה מורה על ההתבטלות, וכמבואר למעלה בהערה 650, וראה בסמוך ציון 766. ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה לכן] כתב: "כי האדם הבוכה הכל לפניו שלא לרצון, כך אצל השם יתברך, בדברים שאין רצונו בהם, יאמר שהוא יתברך בוכה על זה... כי נמשך ממנו יתברך מה שימשוך מן האדם הבוכה, וזה שלא נמצא חדוה ושמחה לפניו".

(754) לשונו בגבורות ה' פכ"ג [ק.]: "ואמרו בפרק קמא דחגיגה [ה:] דאיכא בכיה קמיה, ומוקי לה התם בבתי בראי ליכא בכיה, ובבתי גואי איכא בכיה. ופירוש זה, כי בחורבן קבלו הנמצאים חסרון, מה שהיה חסר הבית הקדוש וישראל בגלות, וכל זה חסרון בודאי, ולפיכך נמצא השם יתברך אל העולם כפי המקבל, דהיינו שלא בשלימות כבודו יתברך. וזהו הבכיה דאיכא קמיה... וכמו שנאמר 'ויתעצב ה" [בראשית ו, ו] בחורבן העולם מה שהגיע הפסד אל הנמצאים בכלל, כך נאמר 'ויתעצב' בחורבן הבית, שאין שמחה. ומכל מקום הכל מפני המקבלים".

(755) דוגמה לדבר; בע"ז נד: איתא "תנו רבנן, שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין, הרי הוא מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". הרי שיש דברים שאינם משתנים מחמת שיהיה בכך אבוד העולם. ושם בח"א [ד, נו:] כתב: "כי אין שייך לאבד חמה ולבנה, דבר שהעולם תלוי בו". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשע:] כתב: "אם יעקר החמה או הלבנה, אין ספק שיהיה חורבן העולם כולו".

(756) מדובר שם לגבי פסול טריפה, ואמרו "ריאה שנשפכה כקיתון, כשרה. אלמא קסבר חסרון מבפנים לא שמיה חסרון", וכך פסק הרמב"ם בהלכות שחיטה פ"ז ה"ט.
(757) כי הצורה חלה על הגלוי, וכפי שביאר בגבורות ה' פס"ז [שיג.]: "כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי... שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא". וראה להלן בבאר החמישי הערה 338.
(758) לשונו בגבורות ה' פכ"ג [ק.]: "מכל מקום לא היה חסרון בעיקר צורת העולם, שהוא נוהג כמנהגו כאשר היה, אף כאשר חרב הבית לא היה חסרון רק בדבר שאינו צורת העולם. והיינו דקאמר בבתי בראי איכא שמחה, כי בתי בראי הוא צורת המציאות, כי צורת הדבר הוא מבחוץ, לא מבפנים, ולפיכך בבתי בראי ליכא בכיה. ובבתי גואי, רצה לומר דבר שאינו צורת המציאות, שם ימצא חסרון אחר החורבן, ואינו בשלימות, ושם ימצא אל הנמצאים שלא בשלימות כבודו. ועיקר דבר זה מבואר בספר באר הגולה, שם הארכנו, כי אין כאן מקום לזה כלל". וראה הערה 768.
(759) כי על כל מעשה בראשית נאמר [בראשית א, לא] "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד וגו'", ופירש הרמב"ן [בראשית א, ד] "כאשר אמר בכל מעשה בראשית יום יום 'וירא אלקים כי טוב', ובששי כאשר נשלם הכל 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד'... שרצה בקיומו לעד". ובגו"א שמות פ"ד אות א כתב: "הוא יתברך רוצה במציאות, ואינו חפץ בהעדר". וראה למעלה הערות 150, 176. ובנצח ישראל פל"א [תרד:] כתב: "כי השם יתברך חפץ בקיום", ושם הערה 110. וראה להלן בבאר הששי הערה 1198.
(760) פירוש - כשם שהנמצא בבתי בראי אינו משתנה, כך הקב"ה מתגלה בבתי בראי בשמחה.
(761) לשונו בנצח ישראל פ"א [יא:]: "ראוי שיהיו ישראל עליון על גויי הארץ [דברים כח, א], כאשר עושים רצון המקום... כי כך ראוי לפי סדר המציאות בשביל מעלתן ומדריגתן". ובגו"א בראשית פכ"ח אות טז כתב: "כל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים". ובברכות לה: אמרו "בזמן שישראל עושים רצונו של

מקום, מלאכתן נעשית ע"י אחרים, שנאמר [ישעיה סא, ה] 'ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'". ובדר"ח בהתחלה [יג:] כתב: "כי אף אם נבראו האומות - אינם רק לשמש את ישראל אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". וראה רש"י בראשית [כז, מ] על הפסוק "והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך".

(762) נראה לבאר דבריו, כי כבר השריש בגבורות ה' סוף פ"ט [נט:]: "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". וכן בנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי". ובנצח ישראל ר"פ טו כתב: "העולם הזה אינו מיוחד לישראל... אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי". ולכך מדריגת ישראל האלקית אינה מוכרחת שתהיה בעוה"ז, כי אדרבה, היא אינה תואמת לעולם הגשמי. וראה הערה 770.

(763) משנה סוטה מח. "משחרב בית המקדש בטל השמיר ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה מישראל". ובנצח ישראל פכ"ב [תעג.] כתב: "המשנה הזאת בא לבאר לך, כאשר נחרב הבית, שנמשך אחר זה חסרון בעולם הזה... וזה שאמר 'משחרב הבית בטל השמיר, ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה', באלו שלשה דברים נזכרו כל הברכות". ושם מבאר כיצד כל הברכות נכללות בדברי המשנה.

(764) שהוזכרו במשנה שם ["לא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות", וכיו"ב]. ובסוטה מח: אמרו "משחרב ביהמ"ק ראשון בטלו ערי מגרש, ופסקו אורים ותומים, ופסק מלך מבית דוד". וכן אמרו [סנהדרין עה.] "מיום שחרב ביהמ"ק ניטלה טעם ביאה", ועוד.

(765) ראה בנצח ישראל פכ"ב [תעג.] שהאריך לבאר את דברי המשנה [סוטה מח.], וכתב: "כאשר חרב בית המקדש היו התחתונים נבדלים מן העליונים, כי על ידי בית המקדש, שהוא התחתונים, יש להם לתחתונים דביקות וחבור בעליונים, ולפיכך היתה הברכה". ובח"א לסוטה מח: [ב, פט.] כתב: "ידוע כי העולם הזה מקושר ומסודר עם העולם העליון, ומקבל ממנו ברכה. וכאשר בטל ביהמ"ק, הרי בטל סדר הקשור הזה, אשר יש לביהמ"ק קשור וסדור עם העליונים". ולכך ברי הוא שחורבן המקדש פוגע בברכה, אך לא בדברים המוכרחים. וראה להלן הערות 780, 782.

(766) לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תעז.]: "כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם העליון, ודבר זה אין בטול לו, ולא יפול תחת הבטול כלל, ועל דבר זה קאי עלמא. כי כאשר בטל

בית המקדש, שעל ידו היתה הברכה באה לעולם, אבל עדיין לא בטל דבר זה, שהעולם הזה מקבל מן העולם העליון".

(767) כפי שמצויין בהערה 753.

(768) תמוה, כי בגבורות ה' פכ"ג [ק.] ביאר בדיוק כדבריו כאן [שבחורבן לא היה חסרון בדברים השייכים לצורת הבית, וכמובא בהערה 758], והוסיף שם "ועיקר דבר זה מבואר בספר באר הגולה". ואילו כאן מבאר שבחבור גבורות ה' "פרשנו קצת בענין אחר". אמנם בשנת תשנ"ט יצא לאור הספר גבורות ה' על ידי מכון המהר"ל, ושם בסוף הספר הובאו דברים מכת"י של הספר גבורות ה'. ובעמוד תי"ב נתבאר טעם אחר בביאור "בתי גואי", וכנראה לטעם זה מכוונים דבריו כאן. וזה לשון הכתב יד שם [נדפס בצורה מקוטעת]: "כי מצד הנגלה שהוא דבר שהוא בפעל, בודאי שמחה איכא וכל שלימות, אבל בבתי גואי שהוא נסתר ואינו בפעל, מצד שאינו בפעל יש בכיה... כי דבר שהוא נגלה הוא בפעל, ודבר שאינו שאינו נגלה אינו בפעל [כמבואר בגו"א בראשית פ"ב הערה 47]. ולפיכך בתי גואי מתיחס אל דבר שאינו בפעל, שמציאותו נסתר, ושם יש בכיה, מצד שאין מציאותו בפעל אינו מתייחס אל השם יתברך". והדברים סתומים, וכנראה מחמת שמופיעים בצורה מקוטעת.

(769) שלשת הסבריו שאמר; (א) הסברו הראשון כאן שבתי בראי הם כנגד החלקים הגלוים בבריאה, ובתי גואי הם כנגד החלקים הנסתרים בבריאה, והקדושה חלה רק על החלק נסתר. (ב) הסברו השני כאן, שבתי בראי הם כנגד הדברים ההכרחים בבריאה, השייכים לצורת העולם, ובתי גואי הם כנגד הדברים הנוספים בבריאה. (ג) הסברו השלישי בגבורות ה' [הובא בהערה הקודמת] שבתי גואי הם כנגד הדברים שאינם בפעל, ובתי בראי הם כנגד הדברים שיצאו לפעל.

(770) כי בשלשת הסבריו [שבתי גואי מורים על הקדושה, ועל דברים שאינם שייכים לצורת העולם, ועל דברים שאינם בפעל] נמצא הצד השוה שהקדושה לא שייכת בעצם לעולם הזה, שהוא עולם גשמי, ודברים נבדלים אינם שייכים למהות העולם הזה, וכמבואר בהערה 762. ולכך הקדושה היא בפנימיות, ואינה שייכת לצורת הבית, ולא יוצאת לפעל. ובגבורות ה' פ"ה [לה:] כתב לבאר מדוע לא ברא הקב"ה את אברהם לבדו, אלא נבראו גם שאר אומות העולם, וז"ל: "שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון... כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה ויש בחלק ממנו דבר נכבד - הוא השכל, ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כולו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה... ואילו

לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים [פירוש אינם כל הבריאה, אלא חלק ממנה]... והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן שב וכתב שם בפס"ז [שיא.]. וכבר נתבאר למעלה [הערות 430, 540] שדרכו של המהר"ל להורות שפירושיו השונים נובעים משורש אחד.

(771) פירוש - אע"פ שביאר שכל ההסברים "הם עניין אחד לגמרי", מ"מ לא יצאנו בכך שיש כאן הדגשים והבטים שונים, ומה הצורך ברבוי זה.

(772) ישעיה לה, ח "והיה שם מסלול ודרך ודרך הקודש יקרא לה לא יעברנו טמא והוא למו". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ח ה"ד כתב: "וכמה שמות נקראו לה [לטובה זו המזומנת לצדיקים לעת"ל]. דרך משל; הר ה', ומקום קדשו, ודרך הקודש, וחצרות ה'... וקורין לה בכל מקום 'העולם הבא'". וראה ההערה הבאה. ומכריע כאן שהסברו הראשון הוא יותר עיקר מהסברו השני.

(773) שופטים יח, ו "לכו לשלום נוכח ה' דרככם". וכמבואר בהערה הקודמת, ש"דרך הקודש" הוא הדרך לעוה"ב. ובנתיב התורה פ"א [א, ז.] כתב: "מסולק מן הגוף, ואז האדם הולך נכחו אל העולם הבא". ואודות "דרך נוכח ה'", ראה תפארת ישראל פי"ד [רכב:] שכתב: "הדרך המיוחד שהוא נוכח ה'... שהוא עם השם יתברך לגמרי, מבלי נטיה ממנו".

(774) כמבואר למעלה הערה 265, שבבאר זה מצוי שמבקש כפרה באם גילה יתר על המדה.

(775) "כל קריאה השמעת קול היא" [רש"י שם בחגיגה ה: ד"ה הכי גרסינן]. וכן תרגם יונתן על הפסוק [ישעיה כב, יב] "ויקרא ה'" - "ואכלי", שהוא לשון צעקה. וכן [ישעיה נח, א] "קרא בגרון" ת"י "אכלי בגרונך". וכן נאמר [משלי א, כא] "בראש הומיות תקרא", "ששם קבוץ בני אדם" [לשונו בתחילת נתיב התשובה]. ונאמר [ויקרא א, א] "ויקרא אל משה", ועל כך פירש רש"י [שם] "יכול שמעו את הקול הקריאה", כי קריאה היא בפרסום.

(776) כמבואר בהערה 748. ובגבורות ה' פרקים ע, עא, ביאר כיצד המקדש הוא שלימות העולם. וכאן ביאר ששלימות המקדש היא מחמת "ששכינתו עם הנמצאים". ובנצח ישראל ס"פ נב [תתלד.] כתב: "על ידי בית המקדש... יושלם הכל". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.] כתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית

הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה". וראה בנר מצוה [ח"ב] הערה 58.

(777) לשונו בנצח ישראל פ"ט [רלח.]: "כלומר, אפילו מלאכי השרת, שהם ממונים על הדברים שהם בארץ, בכו ביום שחרב הבית. שכל העולם היה מקבל חסרון, כי כאשר היה בית המקדש קיים היה ברכה בעולם, עד שהיה להם השובע בכל דבר. ומשחרב בית המקדש ירדה קללה לעולם [סוטה מח.], עד שודאי כל הנמצאים היו מקבלים קללה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 111 אודות שהמלאכים ממונים על עניני העולם.

(778) ואם תאמר, הרי למעלה ביאר בארוכה שחורבן המקדש חל רק על ישראל [ראה הערה 749], ואילו כאן מבאר שחורבן המקדש הוא הפסד לכל. אמנם תשובתך בצדו, כי בסמוך יבאר שדבריו כאן מוסבים רק על יום החורבן עצמו, ולא יותר מכך [ראה הערה 786].

(779) לשונו בגבורות ה' פכ"ה [קו.]: "כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים... שהוא יתברך צורת כל הנמצאים. וכל דבר יש לו עמידה בצורתו". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 197 שנתבאר שם שהצורה היא משלימה ומקיימת את הכל. ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.] כתב: "השם יתברך... שהוא צורה אחרונה אל הכל, משלים הכל". ובח"א לכתובות סז: [א, קנד.] ביאר שהקב"ה זן את העולם מחמת שהוא צורה לעולם, וכלשונו: "כמו שפרשו ז"ל [פסחים קיח.] גדולה פרנסה יותר מן הגאולה, דאילו הגאולה ע"י מלאך, ואילו הפרנסה ע"י הקב"ה בעצמו, דכתיב [בראשית מח, טו] 'האלקים הרועה אותי מעודי'. ומפני שהוא יתברך צורה אחרונה אל כל העולם, ומשפט הצורה שהוא מקיים הכל, לכך הפרנסה, שהוא קיום הכל, הוא מן הש"י, במה שהוא יתברך צורה אחרונה אל הכל". וראה עוד בנתיב השלום פ"א [א, ריג:].

(780) פירוש - ההשלמה הבאה לעולם מהקב"ה מפאת היותו צורת הנמצאים, עוברת לעולם באמצעות בית המקדש. וכן ביאר בנתיב העבודה פי"א [א, קי.]: "בית המקדש, על ידו בא הברכה לעולם הזה, והוא היה הצנור להביא הברכה, כמו שידוע". ושם פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה, ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים".

(781) כאשר היה קיים בית המקדש.

(782) ואם תאמר, מאי גרע חורבן ביהמ"ק לעומת הזמן שהיה מבריאת העולם ועד ימי שלמה המלך, שגם אז לא היה ביהמ"ק בעולם. כבר עמד על שאלה זו בח"א לסוטה מט.

[ב, פט.], וז"ל: "כי בבטול ביהמ"ק בטלה הברכה מן העולם. ואינו דומה כאשר לא היה ביהמ"ק, ולא היה דבר בעולם, ואין נחשב זה חסרון כאשר לא היה ביהמ"ק. אבל כאשר היה ביהמ"ק, ובטל ביהמ"ק, דבר זה הוא חסרון. וידוע כי העולם הזה מקושר ומסודר עם העולם העליון, ומקבל ממנו ברכה. וכאשר בטל ביהמ"ק, הרי בטל סדר הקשור הזה, אשר יש לביהמ"ק קשור וסדור עם העליונים".

(783) פירוש - עומד על כך שהמקשן הראשון בגמרא הקשה "ומי איכא בכיה קמיה דהקב"ה, והאמר רב פפא אין עצבות לפני הקב"ה", ואילו המקשן השני מקשה לאידך גיסא; "ובבתי בראי לא, והא כתיב 'ויקרא וגו' לבכי ולמספד וגו'". ומה יעשה רב פפא עם הפסוק "ויקרא ה' לבכי ולמספד".

(784) פירוש - לולא דברי הגמרא שביארה "מקום יש להקב"ה שבוכה שם, ומסתרים שמו" רב פפא היה מבאר שהפסוק "ויקרא ה' לבכי" איירי בבתי גואי [אע"פ שלשון "ויקרא" מורה על הפרסום], בעוד שרב פפא עצמו [שאמר "אין עצבות לפני הקב"ה"] איירי בבתי בראי. אך לאחר שהגמרא ביארה ש"מקום יש להקב"ה שבוכה שם" כבר אי אפשר לבאר את הפסוק שאיירי בבתי גואי, וכמו שמבאר.

(785) שלכך נאמר "ובוכה" בלשון הוה, ואילו היתה בכיה חד פעמית היה נאמר בלשון עבר ["שבכה בו"]. או שכוונתו היא שאי איירי בבכיה ארעית לא היה מתייחד לכך מקום מיוחד, כי קביעת מקום מורה על קביעות הענין, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ד [א, פו.] לגבי קביעות מקום בתפילה, וז"ל: "ענין קביעות מקום לתפלה, מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות". וראה גו"א שמות פכ"ט אות מב, ושם הערה 206.

(786) שנאמר בפסוק "ויקרא אד' ה' צבאות **ביום ההוא** לבכי ולמספד וגו'", משמע שזו בכיה לפעם אחת, שהיתה ביום אחד בלבד. וכן בנצח ישראל פ"ט [רלח:] כתב: "ודבר זה בכייה באותו יום דוקא, כי נטלה מהם דבר זה שהיה להם הברכה. מכל מקום עולם כמנהגו נוהג אחר כך, ואין הדברים השייכים לגוף [לעניני הגוף והגשם] חסרים כלל". ונראה ביאורו, שכאשר דבר הוא בהתחדשותו, אזי הוא על אמתתו, וכפי שכתב בח"א לב"ב עד. [ג, ק:]: "כי דבר בחידוש שלו הוא אמתת מהותו". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט:]. ובגו"א בראשית פ"ו אות יד כתב: "דבר בעת פעולתה הוא על אמתתו". וראה שם הערה 70, ולהלן בבאר הששי הערה 466. ולכך חורבן המקדש חל על כל הבריאה בשעת חידושו, מה שאין כן לאחר חלוף שעה זו.

(787) פירוש - בגמרא יש חמשה שלבים; (א) המאמר שהקב"ה בוכה במסתרים. (ב) הקושיא מרב פפא שאין לפני הקב"ה בכיה. (ג) התשובה, שר"פ איירי בבתי בראי. (ד) קשה מהפסוק "ויקרא ה' לבכי". (ה) התשובה, שהפסוק איירי בחורבן המקדש. ומקשה כאן, מדוע הגמרא הכניסה את הקושיא מר"פ והתירוץ עליו [שלבים ב, ג], הרי ממה נפשך אין בזה צורך; כי עד כמה שנוגע לדברי ר"פ עצמם, זה היה ברור שר"פ ידע מהפסוק "ויקרא ה' לבכי", וממילא בע"כ שר"פ איירי בבתי בראי, והפסוק איירי בבתי גואי, ולא קשה מידי. ואילו עד כמה שנוגע לקושיא על המאמר עצמו ["מקום יש לו להקב"ה"], היה אפשר להקשות ישר מהפסוק "ויקרא", כי המאמר מורה שהקב"ה בוכה בכיה תמידית, ואילו הפסוק מורה שהקב"ה בוכה בכיה חד פעמית, ומה היה הצורך להביא את מאמרו של ר"פ לכאן.

(788) בא לבאר שהקושיא מר"פ לא נועדה להקשות על ר"פ לכשעצמו, אלא כהכנה לקושיא שתבוא לאחריה. והשלבים ב, ג בגמרא [ראה הערה קודמת] הובאו כדי לחזק את הקושיא שבשלב ד.

(789) שמשמע שזו בכיה תמידית, וזה סותר לפסוק המורה שהקב"ה בכה רק בכיה חד פעמית.

(790) כלל, וגם לא בכיה חד פעמית.

(791) שהיה אז בכיה חד פעמית בבתי בראי.

(792) שהגמרא דנה כאשר נאמר במקרא תיבת "לא" האם היא נדרשת כתיבת "לו". והגמרא מוכיחה מפסוק זה שאכן תיבת "לא" מתפרשת כתיבת "לו", שהרי לשון הפסוק הוא [ישעיה סג, ט] "בכל צרתם לא צר", ובהכרח הכוונה היא כמו "לו צר", שהמשך הכתוב שם מוכיח כן, שנאמר "ומלאך פניו הושיעם".

(793) המתלוננים על חז"ל. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, לעומת רוב התלונות שהוזכרו בבאר זה.

(794) הרי הקב"ה אינו בצרה, כי הצרה שייכת רק לבעלי הגוף. ובאבות פ"ה מ"ה אמרו שאחד הנסים שהיו במקדש הוא "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים", וכתב על כך בגבורות ה' פע"א [שכה:]: "דבר זה ידוע גם כן... ממה שכתוב [תהלים קיח, ה] 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה', שמזה תדע כי זה השם הוא מרחיב בצרה. וכבר התבאר זה כי ההשתחויה היא לשם יה, כמו שאמרו [סוכה נב:] ליה אנו משתחוים וליה אנו מודים. וכיון שהשתחוו לשם יה יתברך, ושם זה מרחיב בצרה, לכן היו משתחוים רווחים, כי היו מביאים ההרחבה מרחובות". וראה אור חדש [קנד.]. ובגו"א שמות פ"ג

אות ב כתב: "אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך". ובגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "ואם תשאל, איך שייך בו יתברך שהוא בצרה עם ישראל".

(795) ד"ה ודע כי, ושם הערות 634, 639.

(796) בא לבאר את ההכרח לומר שמן הנמנע הוא שהקב"ה יתגלה תמיד בכל מצב ולכל הנבראים בצורה שווה.

(797) כי במקום שיש בו סילוק הגוף, אזי כולו כבוד, וכפי שכתב בח"א לב"ב י: [ג, סד:]: "כי עוה"ב כולו כבוד... שהם מסולקים מן החומר שממנו הפחיתות... ולפיכך ראוי אליו הכבוד בעולם שהוא מסולק מן הגוף, והוא כולו כבוד".

(798) עפ"י איוב ד, יט "אף שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם וגו'", וביאר שם הראב"ע: "הנכון בעיני שעבדיו ומלאכיו הם העליונים, שאין להם גשם, שהוא גוף... ו'אף שוכני בתי חומר' הם הגופות, שיסודם בעפר". וכן כתב הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ג. וכן כתב למעלה [ד"ה ולכך בדור המבול], ושם ציון 645.

(799) כן ביאר בגבורות ה' פכ"ג [צט:]: "כי דברים אלו הם כפי אשר נמצא לנו. ואל יהא ספק כי המקבלים אי אפשר להם לקבל עצם כבודו יתברך, שאף המלאכים אינם יודעים כבודו, מפני שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו. ולפיכך המקבלים מקבלים לפי כחם, לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן הש"י. וכמו שאין לך לומר כי העליונים ותחתונים שוים, שהעליונים במה שהם עליונים מקבלים כבודו יתברך, ויותר כבודו עמהם ממה שהוא בתחתונים. ולפיכך יאמר שהש"י בוכה, וזה לפי המקבל ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל, ואם שמצד אמתתו יתברך הכל הוד והכל שלימות, מכל מקום יאמר בזה לפי המקבל כמו שאמרנו. שכמו שיש הפרש בין המקבלים עצמם, שאין ספק שאין הכבוד והשלימות בתחתונים כמו בעליונים, וכך נוכל לומר, שהנמצא בזמן מן הזמנים נמצא בכיה גמורה בתחתונים, שהוא הפך השלימות. ואין זה נגד כבוד הש"י אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה, שהוא מצד המקבלים, שלא ימצא אצלם כבוד ה' עד שימצא בהם בכיה, ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים". והובא למעלה הערה 646. ובתפארת ישראל פל"ג [תצד:] כתב: "וכי דבר זה שייך לומר שהוא יתברך נמצא לעליונים ולתחתונים בענין אחד. בודאי הוא נמצא לעליונים כפי מה שהם, ולתחתונים כפי מה שהם. וכן נמצא לנמצאים כאשר הם בחסרון כפי מה שהם. וכאשר הם בשלמות, נמצא להם כפי מה שהם בשלמות. ונאמר בזה [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', הפך 'ויתעצב ה' אל לבו'", והובא למעלה הערה 645. וראה להלן הערה 1190.

(800) נאמר [שמות ג, ב] "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וגו'", ופירש רש"י שם "מתוך הסנה ולא אילן אחר, משום [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'". וכתב על כך בגבורות ה' פכ"ג [ק.] בזה"ל: "לפיכך עתה שנגלה למשה נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים, ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל". וכתב שם בגו"א אות ב: "אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך, אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד. לכך כאשר ישראל בצרה, אין מלכותו בשלימות. ולפיכך היה נראה לו בסנה, המורה לך על כי אין מלכותו בשלימות. וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה. אבל עצם כבודו, 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב], רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה, כאילו אין מלכותו בשלימות", והובא למעלה הערה 644. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. כי הכתיב של הפסוק הוא "בכל צרתם **לא** צר", אך הקרי הוא "בכל צרתם **לו** צר". והביאור הוא, שהפסוק מדגיש את שני ההבטים שהוזכרו כאן; עד כמה שנוגע לכבודו יתברך מצד אמיתת עצמו, "לא צר". אך עד כמה שנוגע לגלויו יתברך מצד המקבל, "לו צר". וכבר ביאר בתפארת ישראל פס"ו [תתרכב:] שהכתיב רחוק יותר מהאדם מאשר הקרי המקורב לאדם, ולכך הכתיב נאמר כלפי ה' מצד עצמו, ואילו הקרי נאמר מצד גלוי יתברך לאדם.

(801) פירוש - כל גלוי וגלוי של הקב"ה בעולם [בשלימות ושלא בשלימות כבודו] גורר בעקבותיו הנהגה אחרת כלפי המקבלים, וכמו שמבאר. ומביא זאת כאן, כדי להוכיח ששרשם של הגלוים השונים הוא מצד המקבלים, ולכך הנפקא מינה בין הגלוים השונים תתבטא בהנהגה כלפי המקבלים. אך אם השורש לגלוים השונים לא היה מצד המקבלים, מהיכי תיתי שהנפק"מ תתבטא כלפי המקבלים.

(802) דבריו כאן יוסברו מתוך ביאור ההבדל שבין חסד לרחמים, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:]: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך

לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם. ואלו שני דברים הם מן השם יתברך אל התחתונים". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים, כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך אותו דבר מתוך צרה, וחסד בין שצריך לאותו דבר ובין שאינו צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.], ובגו"א שמות פל"ד אות ג, ושם הערה 13, ולהלן הערה 1193. ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים. ודבר זה ידוע... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". הרי שרחמים נעשים מחמת צרת האדם, ואילו חסד נובע מצד שפע הנותן. ואלו דבריו כאן, שגלוי שאינו בשלימות כבודו מחייב רחמים כלפי המקבל, ואילו גלוי בשלימות כבודו מורה על החסד. [ודייק ותראה, שברישא כתב "שכאשר נמצא אליהם שלא בשלימות כבודו, **מתחייב** דבר זה שירחם עליהם. וכאשר נמצא אל הנמצאים בשלימות מדריגתו, **נמצא** ממנו הטוב והשלימות". כי הרחמים מתחייבים נוכח מצבו החסר של המקבל, אך החסד מורה על הטוב והשלימות, אך אינו מתחייב.]

(803) פירוש - אם היינו אומרים שהביאור ל"בצרתם לו צר" הוא שהקב"ה עצמו כביכול מיצר בצרתם של ישראל, אזי יש בזה כדי להורות על מעלת ישראל, שצרתן מגיעה עד כלפי הקב"ה. אך עתה שנתבאר ש"בצרתם לו צר" אינו נאמר כלפי מעלה, אלא נאמר מצד הגלוי כלפי המקבל, אם כן במה יש בכך להורות על מעלת המקבל.

(804) פירוש - מצבם של ישראל משתקף עליו יתברך.

(805) כמבואר למעלה [ד"ה ומעתה שפעל].

(806) אודות שישראל הם כל העולם, צרף לכאן דבריו בנצח ישראל פנ"ו [תתסו.] שביאר מדוע ישראל בגלותם מפוזרים בכל העולם, וז"ל: "מפני שישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות. ומזה עצמו נראה כי אי אפשר לכלות ישראל, כי הם כל העולם, ואי אפשר לכלות העולם, ולכך פיזר אותם בארבע רוחות... כי עצם גלותם מה שפיזר אותם בד' רוחות העולם, מורה זה מעלתם. ודבר זה יש להבין, כי הוא הוראה גמורה על מעלת ישראל העליונה, שהם כל העולם". וקודם לכן כתב: "כי ראוי שיהיה המקום מתיחס לבעל המקום, ולכך נתפזרו בכל העולם, שכך הוא ראוי לאומה שהיא כל העולם, שיהיה מקומם בכל העולם".

(807) כמלוקט למעלה בהערות 622-630.

(808) ואף על מדרש זה יש לכאורה לתמוה, כיצד ישראל מוסיפים או גורעים כח וגבורה כלפי מעלה, והרי הקב"ה אינו תלוי כלל בבני אדם. וכן רש"י דברים לב, יח כתב: "כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". ובגו"א דברים פל"ב אות יב כתב: "ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב [איוב לה, ו] 'אם חטאת מה תפעל לו'".

(809) בגו"א שם כתב כך: "אמנם דקדקו לומר שהם מתישין הכח [מובא בהערה הקודמת], רוצה לומר הכח מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך, כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק 'מתישין כחו'".

(810) כי רק החומרי משתנה, ולא הנבדל, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 50. וכן למעלה בבאר השני הערה 344 נתבאר שאין שנוי כלפי הקב"ה. וראה למעלה הערות 294, 587. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפג:] כתב: "הקב"ה הוא נצחי בלי שנוי, רק השנוי הוא מצד המקבלים". וכן כתב בגו"א דברים פ"ה אות ח, ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה.]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רלה:] כתב: "אין שנוי רק מצד המקבל, אבל אצל הש"י אין כאן שנוי, כי פשוט בתכלית הפשיטות".

(811) וכן כתב בתפארת ישראל פל"ב [תצב]: "האדם קורא שם כאשר נמצא אליו. ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד". והובא למעלה בהערה 639. וראה להלן הערות 958, 991, 1189.

(812) וכאמור למעלה, זהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בהערה 633. ובגבורות ה' פ"ע [שכ.] כתב לגבי מקום המקדש: "לא יתכן שיהיה כל מקום ראוי אל החבור הזה... כי לכל דבר יש לו מקום לפי מעלתו. ואם כן צריך גם כן שיהיה אל החבור הקדוש הזה מקום מיוחד כפי מעלתו. ואם כי הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו, מכל מקום דבר זה הוא מצד המקבל, כי המקבל אינו מקבל החבור רק במקום מיוחד שהוא מוכן לו אל הקבלה. ואף על גב שהשמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו, מכל מקום מצד המקבל שייכים כל אלו הדברים. שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד כי הוא יתברך נמצא לנמצאים כפי המקבלים, וכפי ענין הנמצאים בעצמם הם מקבלים כבודו יתברך. וכמו כן כאשר בא הוא יתברך אל הר סיני, והיה במקום מיוחד, לא ששייך זה אל השם יתברך חס ושלום, רק מצד המקבל, שהמקבל צריך אליו מקום מוכן אל החבור, ואליו נגלה במקום פלוני שהוא מוכן לו, כאשר ראוי אל המקבל. אבל מצד אמתת עצמו יתברך לא שייך זה. והדברים האלו ברורים ואין כאן להאריך".

פרק ט

(813) לשון הגמרא לפנינו: "כיון שרואה שנתחייב עולם כלייה, עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים". ובעין יעקב שם "כיון שרואה העולם כולו מתחייב בדין, עומד מעל כסא הדין ויושב על כסא רחמים".

(814) "קוצב להם מהיכן תזדמן להם פרנסתם" [רש"י שם].

(815) "קרני ראמים - חיה גדולה. ביצי כנים - מינא הוא דמתקרי 'ביצי כנים', ודקין הם" [רש"י שם].

(816) זו התלונה השניה המופיעה בקונטרס נגד התלמוד, וראה במבוא. ותלונה זו מבוססת על ההנחה ש"יושב ועוסק בתורה" פירושו שלומד תורה בכדי לדעת כיצד לעשות, בבחינת "התלמוד מביא לידי מעשה" [קידושין מ:], וברי שלימוד מעין זה לא שייך להאמר כלפי מעלה.

(817) זו התלונה השמינית המופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

(818) בנוסף למאמרים שהובאו עד כה. ודע, כי בח"א לע"ז ג: [ד, כב:] כתב כפי שדבריו כאן בביאור מאמר זה, עם הוספות, שיובאו בהערות.

(819) לשון הרמב"ן [שמות יג, טז]: "הנה מעת היות ע"ג בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה... ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח הא-ל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ'". ובסמוך כתב: "המתפלספים אשר אמרו כי עזב ה' את הארץ לשפלות ולפחיתות העולם השפל". ובגבורות ה' פמ"ז [קפא.] כתב: "ודע כי ג' אמונות הם יסוד הדת, וכאשר חס ושלום תפול אחת מהם, תפול הדת בכללה. האחת, הוא ההשגחה, שהוא משגיח בתחתונים. ולא כמו שאומרים המינים 'עזב ה' את הארץ'. שאם כן למה נעבוד אותו, אחר שאין משגיח בתחתונים לפקוד את מעשיהם", ושם מאריך בזה.

(820) בסמוך [ד"ה אמנם מה] יבאר מדוע נקט ש"רצונו מתאחד עם הנמצאים", ולא שהוא עצמו מתאחד עם הנמצאים, וראה הערה 869.

(821) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ג [מז.] כתב: "כי התורה סדר הנמצא והנהגתו", וראה שם הערה 56, ושם פי"א הערה 147. ובנתיב התורה ר"פ א [א, ג.] כתב: "דברי תורה תומכין כל העולם... 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 [רש"י שם]... וא"כ ד"ת מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום. וכל זה מפני כי התורה היא סדר האדם, באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה נוהג, ואיך

יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם", וראה שם הערה 141. וראה להלן בבאר החמישי הערה 108.

(822) לשונו בנצח ישראל פ"ג [מו:]: "ודבר זה רמזה התורה במלת 'בראשית ברא אלהים', כי הבי"ת של 'בראשית' פירושה בשביל ראשית נברא הכל. כלומר כאשר יש כאן ראשית שהוא אחת, בשביל אותה התחלה שהיא אחת נברא הכל, מפני שהכל השלמה אל הדבר שהוא התחלה... כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה".

(823) המשך לשונו בנתיב התורה ר"פ א: "וזהו שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, ר"ל שהתורה בעצמה היא סדר הכל. ולכך כאשר רצה השי"ת לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו... והסדר הוא מקיים הכל. ולכך אמרו שכל מע"ב היו תלויים ועומדים עד שהיו ישראל מקבלים התורה, שאז היו מקבלים בעולם התורה שהיא סדר הכל, ובה יהיה מתקיים הכל". וראיה זו מדברי המדרש הביא גם בגבורות ה' פ"ע [שכב.], דר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.], שם פ"ו מ"ב [רפא.], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "במדרש [מביא המדרש ש"היה מביט בתורה וברא העולם"]... בארו כי כאשר ברא הש"י עולמו, בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית, הוא בונאו עד שראוי לדירה, ולעשות בו כל הראוי לו [ראה ציון 864], כך ברא הש"י עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת הש"י שע"י התורה. זהו 'שהיה מביט בתורה וברא העולם', שרוצה לומר שהיה מביט בתורה שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה... שנברא [העולם] באופן שיהיה מוכן לתכלית התורה, זהו שהיה מביט בה וכו', שנברא בו אדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה, והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו שצריך עשיה ע"י גופו... הרי לך כי השי"ת היה מביט בתורה וברא העולם. ולפי זה מה שאמרו במסכת מכות [כג.] רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, ושס"ה מצות לא תעשה נגד ימות החמה. אין פירושו

שלכך נתן רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם וכן אצל החמה, דזה אינו, כי התורה נבראת קודם הכל. רק שהמכוון הוא בהפך; שברא לאדם רמ"ח איברים לשיקיים רמ"ח מצות עשה, וכן גבל שס"ה ימים לחמה, שהאדם, שהוא תחתה, לא יעבור שס"ה מצות לא תעשה, כמנהג החמה, שהיא מקומו ואהל לו, שאינה עוברת חוק שס"ה אשר לה, זהו שהיה מביט וכו'". **וממו"ר שליט"א** שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא [ב"ר א, א] "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי **הבטה** בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח. וראה ציון 854.

(824) המשך לשונו בנתיב התורה ר"פ א: "וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה... אבל סדר העולם כולו ג"כ הוא בתורה, שאין התורה רק סדר המציאות העולם בכללו". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.], כתב: "הפוך בה והפוך בה דכולא בה. דבר זה צריך פירוש, איך נמצא בתורה הכל, שאמר 'דכולה בה'. ודבר זה רמזו במדרש... שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם, עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר הש"י סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'. ולפי סדר התורה סידר הש"י סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל, ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא הש"י העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר 'שהיה מביט בתורה וברא העולם', כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה, הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה. ואע"ג שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה... ולפיכך אמרו כי 'היה מביט

בתורה וברא העולם', לומר כי אחר סדר תורת האדם נמשך סדר כל העולם, ולפיכך אמר 'הפוך בה דכולא בה'". **ובהמשך שם** [רעו:] עמד על כך שמשנה זו נאמרה בלשון ארמי, וז"ל: "כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעוה"ז, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש. והעוה"ז נברא בלשון הקודש [רש"י בראשית ב, כג]. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום... כי זה טעם שנים מקרא ואחד תרגום. וזהו מפני כי מדריגת התורה שהיא מעולם העליון, צריך שיקרא כל פסוק שלשה פעמים, כנגד עולם התחתון, וכנגד עולם האמצעי, וכנגד עולם העליון, והשלישי כנגד עולם העליון. ומפני זה המאמר 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה' מלשון ארמי. כי לכך 'כולה בה' מפני שהתורה היא מעולם העליון, לכך כולה בה. וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי... ודוקא 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. ובאולי ישאל אדם, שאין סברא שיהיה התרגום כנגד עולם העליון, והוא אינו נחשב ללשון. הלא דבר זה אינו קשיא, כי זהו הגורם כי העוה"ז נברא בלשון הקודש, ולכך לשון הקודש מורה על עוה"ז. ואילו התרגום אינו לעוה"ז, ולפיכך הוא בלשון התרגום, שאינו שייך אל העוה"ז. ומפני זה עצמו אין המלאכים מבינים לשון ארמי [שבת יב:], שאין הלשון הזה הוא מכלל סדר עוה"ז. ודברים אלו דברים גדולים הם, וברורים הם". ובתפארת ישראל ס"פ נג [תתלד:] ביאר שאף עולם התחיה נכלל ב"כולא בה" של תורה.

(825) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, נאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו, 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". וכן כתב בקשר לענין אחר בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110. ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכר בפירוש בתורה הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה

שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". וכן כתב באור חדש [קא.] שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה ג"כ בנסתר ולא בנגלה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה. וראה פחד יצחק פסח מאמר נב, שכתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא, ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וראה להלן בבאר החמישי הערה 620, ונצח ישראל פמ"ו הערה 111.

(826) בח"א לגיטין ו: [ב, צא:] כתב: "וכמו שהוא יתברך אמרו עליו שהוא עוסק בסדר המציאות, כדאיתא בפ"ק דע"ז [ג:] שאמרו ג' שעות ראשונת יושב הקב"ה ועוסק בתורה. ופרשנו לשם כי התורה היא סדר העולם, שכך אמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט הקב"ה בתורה וברא בה עולמו, ורוצה לומר כי התורה היא סדר העולם, והקב"ה ברא העולם בסדר מאוד. ולכך אמר כי הקב"ה היה מביט בתורה וברא בה עולמו. לכך מה שאמר כי עוסק בתורה, כלומר כי הוא יתברך מקיים הסדר, ושומר אותו שיהיה העולם עומד בסדר אשר בראו, וזה נקרא שעוסק בתורה". וכן ביאר לפי זה את מה שאמרו שם בגיטין שהקב"ה עסק בסוגית פילגש בגבעה.

(827) בח"א לע"ז ג: [ד, כג.] כתב משפט זה כך: "ודבר זה עדיין אינו חבור לנמצאים בעצם, רק שהוא יודע הסדר שלהם".

(828) ומלך מתחבר לעמו, שהרי "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול" [כמבואר להלן בסוף הבאר הזה, וראה שם בהערה 1412]. ואודות שמלך דן את עמו, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] ש"המשפט הוא שייך למלכות". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח.] כתב: "כי הכסא שייך בו משפט... כי אין דבר מתייחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא, היה מכריז 'לא תטה משפט' [דברים טז, יט], כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". ולשון המקרא [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה גבורות ה' ס"פ כט [קטז:]. ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי

המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט", ושם הערה 28. ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבוא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך, שאינו חסר. כי אם הוא חסר, אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור". וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26.

(829) אודות שעשית דין מורה על הריחוק, נקודה זו מבוארת היטב בדרשת שבת הגדול [רכו:], שכתב: "הקשור והחבור מבטל הדין. כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:]. כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל. כי כאשר יש קשור וחבור עם הש"י, אין קרוב יותר מזה, ואין כאן דין, רק נשיאת פנים שהוא לפנים משורת הדין". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [ריג.] כתב: "על ידי התשובה ומעשים טובים נעשה האדם עם השם יתברך אחד לגמרי, ואין הדין על מי שהוא דבק בו יתברך ונעשה עמו אחד לגמרי". ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.] כתב: "אם היה [הקב"ה] מצורף אליהם [לצדיקים], לא היה עושה דין בהם. כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". וראה הערה 835.

(830) אודות שהפרנסה היא קיום האדם, כן כתב בח"א לקידושין פב. [ב, קנב.]: "הפרנסה לאדם הוא קיומו, ואם היה אדם חסר פרנסה, שהוא קיום מציאותו, אין זה מפעולת הפועל שיפעל פעולה שאין לה קיום ועמידה. אבל מגדר הפועל השלם, שיהיה פעולתו בשלימות. ולפיכך נמצא בכל הנמצאים שיש להם פרנסה בלא טורח ובלא עמל כאשר ראוי, ומכ"ש היה ראוי דבר זה לאדם אשר הוא מבחר מן הנמצאים, וכן היה קודם שחטא האדם, עד שהרע את מעשיו וקפח פרנסתו". וכן כתב בנתיב עבודה ר"פ יח [א, קלב.]. וראה בסמוך הערה 851. ובאור חדש [קטו.] כתב: "ובמדרש [בראשית רבה ל, ט] רבנן אמרין, כל מי שנאמר בו 'היה', זן ופירנס. נח שנאמר בו [בראשית ו, ט] 'איש צדיק היה', זן ופירנס כל י"ב חודש, שנאמר [בראשית ו, כא] 'ואתה קח לך וגו'... ביאור זה, כי מי שזן ופירנס, מפני שהוא נותן קיום לאותו שמפרנס, ולכך כתיב אצל המפרנס לשון 'היה', כי 'היה' הוא הויה שעבר, וכל עבר הוא קודם, וזה שזן ופרנס את אחר, ג"כ הוא קודם לאחר, ולכך כל שנאמר בו לשון 'היה', זן ופרנס את אחר, שהיה קודם לו, והיה הויה לאחר".

(831) כי החבור הזה הוא כדי לקיים את נמצאים, ולא כדי לדון אותם. וזהו שכתב כאן "נתוסף החבור, מה שהוא **פונה** אליהם לפרנס אותם... שהוא **פונה** אל הנמצאים לתת להם קיום". וענין הפניה הזאת הוא כלשון הכתוב [ויקרא כו, ט] "ופניתי אליכם והפריתי אתכם וגו'", ופירש רש"י שם "ופניתי אליכם - אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם", הרי

שיש כאן התייחדות וחבור בין הנותן לבין המקבל, וכמבואר בגו"א שם אות יד. ובח"א לכתובות סז: [א, קנד:] כתב: "והבן מה שאמר שהקב"ה יושב ברומו של עולם [ומחלק מזונות לכל בריה (פסחים קיח.)], אמר לשון 'יושב', כי כל ישיבה הוא הקיום, ומצד הקיום שלו נותן קיום לכל הנמצאים". ונמצאת אומר, שאע"פ שבכל שלשת החלקים הראשונים של היום נאמרה לשון ישיבה ["יושב הקב"ה ועוסק בתורה", "יושב ודן את כל העולם כולו", "יושב הקב"ה וזן כל העולם"], מכל מקום אין הישיבה נתפסת כשוה בכולם; כי ישיבה בתורה מורה על העמילות שבדבר [דר"ח פ"ג מ"ב (קיז.)], וישיבה בדין מורה על שהנדון תלוי בדיין [גו"א בראשית פי"ח אות ז], וישיבה בפרנסה מורה על הקיום.

(832) בח"א לע"ז ג: [ד, כג:] כתב משפט זה כך: "שאין דבר יותר מן השחוק, שהוא עצם הרצון לגמרי, שיש לו עם ברואיו, כמו שיתבאר". הרי ששם הזכיר את השחוק, ואילו כאן הזכיר את החבור. ומצירופם של הדברים הללו עולה שאין חבור להדדי יותר מאשר חבור של שחוק, שהוא עצם הרצון. וכן יבאר להלן [ד"ה ועצם השחוק] ש"עצם השחוק אינו רק חבור והתאחדות עם הדבר, לא זולת זה", וראה שם בהערות.

(833) ד"ה אמנם בגמרא, שהחבור הולך ומתעצם במשך היום, כי הנברא הולך ונשלם במשך היום.

(834) פירוש - הגמרא [ע"ז ד:] אמרה "לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא ["בשעת חרון" (רש"י שם)] דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא, דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי". ועל כך שאלה הגמרא "והא אמרת שלש שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה", ופירש רש"י שם "והא אמרת ראשונות יושב ועוסק בתורה, שניות דן, והכא אמרת בקמייתא דן". ותירצה על כך הגמרא שני תירוצים; "איפוך [בראשונות דן, ובשניות עוסק בתורה]. ואיבעית אימא, לעולם לא תיפוך, תורה דכתיב בה אמת, דכתיב [משלי כג, כג] 'אמת קנה ואל תמכור', אין הקב"ה עושה לפנים משורת הדין. דין, דלא כתיב ביה אמת, הקב"ה עושה לפנים משורת הדין". הרי שיש בגמרא שני תירוצים; לתירוץ הראשון, בשלש שעות ראשונות הקב"ה דן את העולם, ובשניות עוסק בתורה. ואילו לתירוץ השני הוי לאידך גיסא, שבראשונות הקב"ה עוסק בתורה, ובשניות דן את העולם. ובהמשך יכנה את התירוץ השני "מסקנא", לעומת התירוץ הראשון. ועד כה ביאר את סדר הדברים לפי התירוץ השני [המסקנא], ומעתה יבאר סדר הדברים לפי התירוץ הראשון ["איפוך"].

(835) כמבואר למעלה [הערה 829] שלכך דיין אינו יכול לדון את קרובו. ובדר"ח פ"ד מ"ח [קעז.] כתב בביאור המשנה שם "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", וז"ל: "וכאשר תבין עוד תדע להבין מה שאמר כאן 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כא, ו], ושם הזה בא על מי שפועל באחד, ולכך בא שם 'אלהים' במעשה בראשית [בראשית פרק א], כאשר היה פועל העולם. ואין אחד פועל בעצמו רק בזולתו, וזה שאמר 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי מה שהוא יתברך אחד, הוא עצמו גורם שהוא דן יחידי, מפני שהוא אחד נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד. ואם היה לו שתוף, לא היה חס וחלילה אחד. ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט.], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו. ולכך השם יתברך מצד שהוא אחד, יש בו כח הדין. אבל מי שאינו אחד, אין ראוי לו לדין, כי אין האדם שהוא אחד נבדל מזולתו... ולפיכך אין לו לדון יחידי, כי אין ליחיד סגולה זאת שהוא נבדל מזולתו. וכבר התבאר כי הדיין ראוי שיהיה נבדל מן בעלי דין, והאדם שהוא אחד אינו נבדל מן בני אדם, ולכך אין לו לדון יחידי, שגם בעלי דינין הם בני אדם, ויש לאדם שהוא יחיד צירוף אל שאר בני אדם". וכן כתב שם במשנה כב [ריב:].

(836) כי כל ידיעה היא חבור, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "החבור והזיווג נקרא [בראשית ד, א] 'והאדם ידע את חוה אשתו', נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע". וראה רש"י בראשית יח, יח שכתב: "כי ידעתיו - לשון חיבה".

(837) לדין, כי "עוסק בתורה" הוא פחות חבור מדין, וכמו שמבאר.

(838) בא לבאר מדוע החבור במשך היום הוא בבחינת "מוסיף והולך".

(839) פירוש - כפי עומק השלימות כך עומק החבור.

(840) "פירוש, דהזכיר 'ה' אלקים' שם מלא, רק כאשר נברא העולם במלואו, להראות לנו כי ברא אותו בשלימות" [לשון היפה תואר שם].

(841) כן ביאר בגו"א בראשית פל"ג סוף אות טז, שכל האבנים תחת מראשותיו של יעקב נעשו לאחת [רש"י בראשית כח, יא], "שאין פרטי וחלק שייך בנבדל, לכך נעשו כל האבנים אחד, ומצד זה מצטרפים אל הנבדל במה שהם הכל, והם אחד, ודבר זה מצטרף אל הנבדל. ראיה לזה, שהזכיר השם מלא על עולם מלא ואחד". וכן הזכיר להלן [ראה הערה 1348, ולהלן בבאר הששי הערה 141]. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.] כתב:

"בפרק עושין פסין [עירובין יח:], אמר רבי ירמיה, מיום שחרב בית המקדש, דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות, שנאמר [תהלים קנ, ו] 'כל הנשמה תהלל יה'. ורוצה לומר, כי העולם הזה אינו כדאי כאשר חרב בהמ"ק לשם במלואו. כי לא נזכר שם במלואו רק כאשר היה העולם מלא, וקודם שהיה העולם מלא לא הזכיר שם בן ד' אותיות. וכאשר היה העולם מלא, אז הזכיר שם מלא על עולם מלא. ולפיכך כאשר היה חורבן בהמ"ק, ולא שייך לומר שיהיה כאן עולם מלא, אין לעולם להשתמש בשם מלא, רק בב' אותיות". ובע"ז יז: אמרו "כל העוסק בתורה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוה". וכתב שם בח"א [ד, מב:] בזה"ל: "פירוש זה, כי תמצא בבריאת עולם כאשר נשלמה הבריאה זכר שם מלא על עולם מלא. הרי לך כי השם נקרא על דבר שהוא שלם. ואף כי התורה היא עיקר, אבל השלמת האדם הוא במעשה דוקא, ועל ידי זה יושלם האדם. ולכך כאשר אינו עוסק במצות, עם מעלתו שיש לו בתורה, הוא כמו כלי חשוב שעדיין לא הושלם, ולכך לא נקרא שהש"י הוא אלוה שלו, עד שיושלם ע"י מעשה, ואז נקרא השם עליו, שהוא אלוה שלו. ודבר זה בארנו במקום אחר, והבן זה". וראה תפארת ישראל פמ"ו הערה 88. **ובודאי שיש** לצרף לכאן את דבריו בגו"א דברים פ"ח אות ג [ד"ה ואם], שביאר שם שהקב"ה עשה נסים לדור המדבר בבגדיהם [רש"י דברים ח, ד], אע"פ שהיו יכולים לעשות בגדים לעצמם, ש"כמו שהקב"ה נתן להם המזון, והיה ענין אלקי... כך היו מלבושיהם ג"כ דבר אלקי, ולא ע"י בשר ודם... שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם אף במלבושיהם". וראה תפארת ישראל פ"ב הערה 48. ובתפארת ישראל פל"ה [תקיד.] כתב: "ואיך יהיה מעשה אלקים חסר". הרי ש"אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". וראה ציון 863. ובזוה"ק ח"א רטז: איתא "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים". וראה להלן בבאר החמישי הערה 197, ובבאר הששי הערה 1214, ובנר מצוה ח"א הערה 35.

(842) "ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית" [תפילת שחרית]. ובגבורות ה' פמ"ו [קעו.] כתב: "יש לעולם דביקות בו יתברך, שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו, כמו שאמר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'... ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים. כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום

מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". וראה להלן הערות 1225, 1312.

(843) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סוטה מח:] "כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמונה". וביאר זאת בח"א שם [ב, פז.] בזה"ל: "פירוש, כיון דכתיב [תהלים סח, כ] 'ברוך ה' יום יום', והוא יתברך מפרנס בריותיו כל יום ויום, א"כ מי שיש לו פת בסלו ואומר 'מה אוכל למחר' הרי זה מקטני אמונה, שאין מאמין שהוא יתברך מפרנס עולמו. שאם היה מאמין בו, לא היה מסתפק מה אוכל למחר". ופירושו, שכל יום ויום הוא יחידת זמן בפני עצמה, שיש לו את מזונותיו משלו. ולכך, מי שיש לו פת בסלו, ודואג על מזונות המחר, הרי זו דאגה המביעה חוסר אמונה, כי דואג על דבר שלא שייך אליו היום. וראה גו"א שמות פי"ח הערה 280, ונתיב התשובה פ"ז הערה 32. וראה להלן בבאר הששי הערה 495.

(844) בח"א לע"ז ג: [ד, כג:] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "ולפיכך אמר כי בג' שעות ראשונות הוא עוסק בתורה, כמו שהיה מביט בתורה בתחלת הבריאה וברא את עולמו [ב"ר א, א], אף עתה עוסק בתורה ומחדש מעשה בראשית בכל יום. וזה נכון בתחלת היום, שאין כאן שלימות הבריאה, ואין כאן חבור גמור". וכן בסמוך כאן יביא את המדרש שהיה מביט בתורה וברא עולם.

(845) אודות שההשלמה היא בסוף, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ מט: "וההשלמה הוא בסוף". ובגו"א בראשית פל"ה אות יב [ד"ה אמנם] ביאר שבנימין הוא ההשלמה לכל השבטים, כי הוא סוף השבטים, ולכך נולדו עמו שתי תאומות [רש"י בראשית לה, יז]. ובתפארת ישראל פי"ז [רנט:] ביאר שאדם נברא לאחרונה, וישראל היו האומה האחרונה להבראות, מחמת ששניהם הם שלימות הבריאה. ובנתיב השלום פ"א [א, רטו:] הביא את המדרש [במדב"ר יא, ז] "גדול השלום שאין חותם כל התפלה אלא שלום, ואין חותם ברכת כהנים אלא שלום", וכתב לבאר: "כי השלום הוא עצם השלימות... והשלימות היא באחרונה, כאשר יושלם הדבר". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נז.], ושם ספ"ב [קח.]. ושם פ"ד מי"ח [קצז.] ביאר שהשלימות תהיה בעוה"ב, ולא בעוה"ז, כי העוה"ב הוא הסוף, ושם שייכת שלימות. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] ביאר שאות תי"ו מורה על השלימות, כי היא האות האחרונה. ובנצח ישראל ר"פ מב כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל

השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי, ודבר זה גם כן אצל העולם".

(846) להלן ד"ה ועצם השחוק.

(847) פירוש - הסברו השני שיביא כאן, הוא דרך אחד עם הסברו הקודם. ודרכו של המהר"ל להדגיש שהסבריו השונים מתאחדים ביניהם, כמבואר בהערות 430, 540, 700. ובעוד שבהסברו הראשון ביאר שארבעה חלקי היום הם כנגד ארבעה סוגי חבור, כאשר החבור הוא מוסיף והולך, הרי בהסברו השני יבאר שאיירי כאן בדרך למימוש תכלית הבריאה, כאשר שלשת חלקי היום הראשונים הם כנגד התכנית והבפועל של הבריאה, והחלק הרביעי הוא כנגד תכלית הבריאה. וכלשונו בסמוך: "כי מי אשר בונה בית, תחלה מסדר את בנינו כמו שראוי להיות, ואח"כ מוציא אותו לפעל לבנותו, ואח"כ נותן לו קיום, מחזק אותו במסמרות עד שיהיה לו קיום, ולא יפול הבנין כשיהיה פוסק מלבנות, רק יהיה בנין מקויים. ואח"כ יש לו חבור אל ביתו". ושני ההסברים הללו הם "דרך אחד", כי ככל שתכנית הבריאה מתקדמת לתכליתה, כן הבריאה מתחברת יותר להקב"ה, כי הבריאה נעשית שלימה יותר כאשר היא מתקרבת לתכליתה, ו"הוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר" [לשונו למעלה].

(848) כמבואר בהערה 821. ובח"א לע"ז ג: [ד, כג:] כתב משפט זה כך: "כי מה שאמר ג' שעות ראשונות יושב ועוסק בתורה, כי מה שהוא יושב ועוסק בתורה אין זה רק ידיעת סדר המציאות, שאין התורה רק נמוס סדר המציאות, כמו שאמרנו".

(849) לשונו בח"א שם: "וג' שעות שניות, שפועל בהם ומנהיגם לפי נמוס המציאות אשר ראוי". לאמור, הדין הוא האם העולם נוהג כפי הסדר הראוי לו, המתחייב מסדר המציאות אשר קבעה התורה השכלית. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.]: "כי הדין אם היה האדם הנהגתו כאשר היה ראוי לו מה שנברא באדם הנשמה מן העליונים".

(850) בתפארת ישראל פ"ו [קב:] ביאר שהקב"ה מנהיג את עולמו באמצעות המצוות שנתן לישראל, ושם הערה 35. וזהו שכתב כאן "ומנהיגם לפי סדר המציאות אשר ראוי".

(851) פירוש - לאחר שנקבע סדר העולם ע"י התורה [ג' שעות ראשונות], והעולם נידון על פיו [ג' שעות שניות], יש צורך לפרנס את העולם כדי שהעולם יתמיד בקיומו. וראה הערה 830 שנתבאר שם שמכלל בריאת הדבר, נמצא גם קיום הדבר [פרנסתו], כי א"א

לברוא דבר מבלי שיהיה לו אפשרות של קיום. ועל כך נאמר [תהלים לג, ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד". וכן אמרו חכמים [שבת קנב.] "מאי דכתיב 'כי הוא אמר ויהי' זו אשה, 'הוא צוה ויעמוד' אלו בנים". וכתב שם בח"א [א, פב:]: "פירוש, הכתוב שאמר 'כי הוא אמר', משמע על דבר חדוש אשר הוא יתברך אמר והיה כך כמו שאמר, וכן 'הוא צוה ויעמוד', ולפיכך אמרו זו אשה וכו'... והוא יתברך אמר 'ויהי', שהשלים הויות העולם. כי האשה היא עזר כנגדו, וצריך לאדם להשלמת הוייתו... ונקראים הבנים 'הוא ציוה ויעמוד', כי הבנים הם לעמידת העולם ולקיומו. ולפיכך דרשו 'הוא אמר ויהי' זו אשה, 'הוא ציוה ויעמוד' אלו הבנים".

(852) "וזה השחוק עם הלויתן, כמו שיתבאר" [המשך לשונו בח"א לע"ז ג: (ד, כג:)]. וכמבואר למעלה, שהקב"ה מתחבר רק לדבר שלם, וכן יבאר שוב בסמוך.

(853) בח"א לע"ז שם הקדים למשפט זה את המלים הבאות: "ומעתה יהיה דומה ההנהגה הפרטית של כל יום ויום לבריאה הכללית".

(854) למעלה [ד"ה דע כי], ושם הערה 823.

(855) לשונו בגבורות ה' פ"ע [שכב.]: "כי גזר הש"י קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם. כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם".

(856) בח"א שם [ד, כד.] הוסיף כאן: "והוא אשר היה מביט בתורה".

(857) וסידור של דבר שקול לבריאת הדבר. וכן נאמר [בראשית א, ז] "ויעש אלקים את הרקיע וגו'", ופירש רש"י שם "תקנו על עמדו, והיא עשייתו, כמו [דברים כא, יב] 'ועשתה את צפרניה'". וכתב הגר"י הוטנר זצ"ל [בפתח דבר של אוצר מפרשי התלמוד (ב"מ כרך ב)]: "סידור הדברים הוא עבודת יצירה עצמותית. בתהלים [פרק קלו] ישנה חזרה בת עשרים ושש פעם על האמרה 'כי לעולם חסדו'. בין העשרים ושש התופעות שעליהן נאמר השבח של 'כי לעולם חסדו', נמצאות הן שלש התופעות של מציאות האור בעולם. ועל זה הוא אומר [תהלים קלו, ז] 'לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו', ואחר כך הוא ממשיך [שם פסוקים ח-ט] 'את השמש לממשלת ביום כי לעולם חסדו את הירח וכוכבים לממשלות בלילה כי לעולם חסדו'. הרי לנו להדיא כי אותו השבח עצמו הנאמר על עצם יצירת המאורות, אותו השבח עצמו נאמר על סידור המאורות בזמנים מיוחדים כל אחד לעצמו. כי על כן, הכנסת סדר, התאמה, וקצב בתוכן היצירה, משתוים היא בערכם ובמשקלם עם גוף היצירה עצמה [מפיו של הסבא מסלבודקה נשמתו עדן]".

(858) ושותפות זו היא מחמת שמסדר ומיישר את העולם. וכן כתב בהסברו הראשון בגו"א שמות פי"ח אות לב, וז"ל: "מפרשים [טור חו"מ ס"א] מה שהוא נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי הרשעים הגוזלים והחומסים מחריבין את העולם עד שאין העולם מתקיים. והדיין שדן דין אמת לאמתו, הוא מקיים ומעמיד את העולם עד שהוא נשאר עומד, והוי שותף להקב"ה, שברא העולם להיות קיים. כך פירש רבי יעקב בעל הטורים בתחלת חושן משפט [שם]. ואם תאמר, לפי זה לא יהיה דווקא אלא דין של רשע דגזל או שחמס וכיוצא בזה, אבל שאר דין לא, דלא שייך הך טעמא, ובגמרא משמע ש'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו' בכל דין קאמר. ויש לתרץ, דכיון שרואים הרשעים כי יש אלהים שופטים בארץ [עפ"י תהלים נח, יב], אז הם יראים ולא יגזלו, ולפיכך בכל דין שעושה - נעשה שותף להקב"ה".

(859) שבכל מעשה בראשית נאמר "ויאמר אלקים" [בראשית פרק א], הרי שהבריאה נעשתה במידת הדין, כי שם "אלקים" מורה דין [ב"ר לג, ג]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קב.]. וראה למעלה הערה 153. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בדר"ח פ"ב מ"ח [פו.] כתב: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט... כי מה שברא הקב"ה - ברא במידת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', שהוא מדת הדין", וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נז:], בתפארת ישראל ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], גבורות ה' הקדמה ראשונה [ד], שם פס"ה [שב:], ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא". וכן כתב להלן בבאר הששי [ד"ה וזה שאמר], ושם בהערה 95. וראה הערה 1312. וצרף לכאן, שפתוי הנחש היה [בראשית ג, ה] "והייתם כאלקים", ופירש רש"י שם "יוצרי עולמות".

(860) "והגישו אדוניו אל האלקים וגו'" [שמות כא, ו], ופירש רש"י שם "לבית דין". וכן נאמר [שמות כב, ז] "ונקרב בעל הבית אל האלקים וגו'", ופירש רש"י שם "אל הדייניו". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". ובסנהדרין ז: אמרו "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", וביאר שם בח"א [ג, קלג:]: "כי הדיין נקרא 'אלקים' בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים' [דברים א, יז], ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלקים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר. וכיון שהדיין נקרא 'אלקים', כאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר

'כאילו נטע אשירה'". וכשם שדיין נקרא "אלקים", כך "אלקים" מורה על מדת המשפט של הקב"ה, וכפי שכתב רש"י שמות כ, א "אין 'אלקים' אלא דיין". וכן כתב בגו"א במדבר פט"ו אות לג. ובגו"א בראשית פ"ב אות יד ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט... וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים".

(861) כבר נתבאר שכאשר המהר"ל כותב "במקומו" כוונתו לחידושי אגדות על אתר [ראה הקדמה הערה 93]. וכן כאן היה מקום לומר שכוונתו לח"א בשבת. ואכן בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "ואמרו כל הדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כמו שבארנו בפ"ק דשבת [י.]". הרי שלהדיא מתייחס לדבריו בח"א לשבת בקשר למאמר זה גופא. אמנם בח"א לשבת שלפנינו כתב "בארנו זה בספר גור אריה פרשת יתרו, עיין שם". והוא בגו"א שמות פי"ח אות לב. וכן הוא בדר"ח פ"א מי"ז [נז:, נח:]. ובנתיב הדין פ"א [א, קפו:] הרחיב יותר, וכתב: "דבר זה בארנו בפרקים, כי מי שדן דין אמת לאמתו הוא נקרא 'האלהים', כמו שכתוב בקרא [שמות כב, ז] 'ונקרב בעל הבית אל האלהים', 'עד האלהים יבא דבר שניהם וגו" [שמות כב, ח], ודבר זה ידוע, כי 'אלהים' מדת הדין, ובשם הזה ברא הקב"ה עולמו, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים', כי נברא העולם בדין, שגזר להיות נבראים, ובמדת הדין נבראו. והדיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שהרי נקרא הדיין בשם 'אלהים', ובזה נשתתף לשמו אשר ברא הכל. ואין הדין כמו מדת החסד, כי יש חסד למעלה מן החסד, והקב"ה חסדו גדול יותר מחסד האדם. ואף שהאדם עושה חסד, אין חסד זה חסדי ה' לגמרי, ולא שייך בזה לומר שנעשה שותף עם הש"י. אבל המשפט שהוא משפט אמת, אין לומר בזה כי משפט גדול מן משפט אחר. ולכך כאשר דן דין אמת לאמתו, מתחבר אל הדין, כי ברא העולם בדין, ועד שם מגיע מדת המשפט כאשר הדיין דן דין אמת לאמתו... ולפיכך הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". וראה להלן בבאר הששי הערה 96.

(862) וזהו המאמר האחרון שבעשרה מאמרות, וכפי שביאר בח"א לשבת נה. [א, ל.]. וכן הוא בגבורות ה' פנ"ז [רנד.]. וכן מצינו ביציאת מצרים, שהיא יצירת האדם [כנס"י] במהדורא תנינא [כמבואר למעלה בהערה 372], גם שם מיד נמצאת בסמוך לה פרנסתם של ישראל, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.]: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה, שנקראת 'לחם', כדכתיב [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'. ולכך

כאשר הש"י הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן שהוא פרנסת הגוף, ואחר כך נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש. עד כי הש"י כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש". והובא למעלה בבאר השני הערה 51.

(863) כמבואר בהערה 841.

(864) כמבואר למעלה הערה 823, שסדר הבית הוא שיהיה ראוי לדיורי אדם.

(865) מה שכתב "ולא יפול הבנין כשיהיה פוסק מלבנות", כי אם הבנין יפול בשלבי הבניה, אזי לא נגמר השלב השני של "מוציא אותו לפעל לבנותו". וכאן רוצה להורות שלאחר שנגמר השלב השני [ההוצאה לפועל] מגיע השלב השלישי [קיום הבנין], והוא חולק מקום לעצמו בנוסף לשלב הקודם לו.

(866) כמבואר בהערה 819.

(867) בא לבאר שני דברים; (א) לשון משחק. (ב) מהות הלויתן. ובתחילה יבאר ענינו של השחוק, ולאחריו ענינו של לויתן. וכן בח"א לע"ז ג: [ד, כד.] ייחד תחילת דבריו ל"לשון משחק".

(868) כמו שאמרו [ברכות לד.] "חברותא כלפי שמיא מי איכא", ופירש רש"י [מגילה כה.] "וכי מנהג חבירו נוהג בהקב"ה לדבר לפניו שלא במתכוין". וכן נאמר [ויקרא כו, יב] "והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י שם "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". וכוונתו שם לפסוק [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם' [תהלים קטו, טז], אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 30, ובסמוך ציון 931.

(869) מחלק בזה בין השם יתברך עצמו [שאינו מתאחד עם הנמצאים], לבין רצונו יתברך [המתאחד עם הנמצאים]. והנה אמרינן בתפילה "לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה", והחילוק בין "קודשא בריך הוא" לבין "שכינתיה" הוא הוא החילוק הנ"ל, ש"קודשא בריך הוא" מורה על מידותיו של השם יתברך בלי תכלית, ואילו "שכינתיה"

מורה על הבפועל והלמעשה של המידות בעולמנו [ראה בספר "שבת מלכתא" עמוד יב]. הרי שהרצון שהוזכר כאן הוא מכוון לאותו רצון של הקב"ה לדור בתחתונים, ולהשרות שכינתו בתוכם. וכן אמרו חכמים [תנחומא בחוקותי אות ג]: "אם יעשו **רצוני** אין שכינתי זזה מביניהן. למה... **נתאוה** הקב"ה, כשם שיש לי דירה למעלה, כך יהא לו דירה למטה". ולכך נמצא בספרי המהר"ל שביאר שרצון ה' קשור לצבור דוקא, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ד [עד:]: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון - בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהש"י רצונו בצבור דוקא... כי הצבור הוא רצונו של הקב"ה... כי אין מקטרג לצבור במה שהם צבור, [כי] יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל בכללי לא שייך חטא וקטרוג. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון... הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך כאשר ידוע". וכן כתב בח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.], שהרצון דבוק בכללי, ולא בפרטי. וכ"ה בח"א לע"ז ד. [ד, כח:]. וטעם הדבר, כי רצון ה' מכוון להתקשרות שבין ה' לנמצאים, ולכך התקשרות זו נמצאת במיוחד בצבור, שבתוכם משרה שכינתו, כי אין ה' מייחד שמו על היחיד [תפארת ישראל פל"ט (תקצז.), ושם הערה 31]. וכן כתב בגבורות ה' פס"ו [שה:]: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו [ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים... כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עילת הכל, **רצונו** בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא, כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו". ונתבארו דבריו כאן "שרצונו מתאחד עמהם".

(870) בדר"ח פ"ו מ"י [שכא:] עמד על כך שלשון "בריאה" נאמר בפרשת בראשית רק לגבי שלשה דברים; (א) שמים וארץ [בראשית א, א]. (ב) תנינים [בראשית א, כא], והתנינים הם לויתן ובן זוגו [רש"י שם]. (ג) אדם [בראשית א, כז]. וז"ל: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלהים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלהי. וכן בשמים וארץ, שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלהי, ולכך כתיב לשון בריאה. וכן התנינים הגדולים, שהכתוב מפרש שהם תנינים גדולים, ולפי גדלם עד שהם בריאה נפלאה דבק בהם ענין האלהי, נאמר אצלם לשון בריאה. כי כל הנבראים יש בהם דבר זה כמו שיתבאר, רק התורה הזכירה לשון בריאה באלו שלשה, כי באלו

שלשה מפורסם ונראה לגמרי לעין, ובשאר דברים אינו נראה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נו. וראה להלן בבאר הששי הערה 952.

(871) בח"א לע"ז ג: [ד, כד.] הוסיף כאן: "היא בריאה שאינה גשמית".

(872) בח"א שם כתב: "**ועוד** כי הבריאה הזאת וכו'", ומשמע מכך שהוי טעם שני.

(873) כפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ יז [רנט.]: "כי האדם שהוא מבחר המינים התחתונים, ובשבילו נברא הכל". וכן כתב שם ר"פ ב: "האדם יציר כפו של הקב"ה, מבחר התחתונים". ושם פט"ז [רמה:] כתב: "כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה". ובגו"א בראשית פ"א אות נד כתב: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים".

(874) ולכך לא שייך רצון באדם, כי עליו לעמול ולהוציא את עצמו לפעל, וכמו שמבאר. ובענין זה הרחיב מאוד בתפארת ישראל פ"ג, ובתוך דבריו כתב [סא:]: "האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה '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". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סג:]. ובדר"ח פ"ב מ"ח [פו.] כתב: "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 אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מ"מ אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם". וכן כתב שם בפ"ו מ"ז [דש.]. 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 למעלה בבאר השני הערה 141, ולהלן הערה 1060, ובבאר השביעי הערה 28.

(875) פירוש - לא רק מבחינת ה"אדם" שבו, אלא אף מבחינת ה"צדיק" שבו אינו ראוי לרצון ונחת, וכמו שמבאר.

(876) רש"י בראשית לז, ב: "צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אמר הקב"ה, לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא מבקשים לישב בשלוה בעולם הזה". הרי דוקא מפאת היותם צדיקים המקבלים שכר מרובה בעוה"ב, רועמת עליהם הטענה שלא ישבו בשלוה בעוה"ז. **ובח"א לע"ז** יח. [ד, מג:] כתב: "כי השם יתברך מראה לצדיקים בעולם הזה אם הם בני עולם הבא". ואין זה סותר לדבריו כאן, כי גם משם חזינן שהצדיקים מופקעים מרצון ונחת בעוה"ז גופא, ורק שמראים לצדיקים בעוה"ז שהם בני עוה"ב, אך לית ליה מעוה"ז כלום.

(877) בפשטות כוונתו לדברי רש"י [בראשית א, כא] שהקב"ה "הרג את הנקבה, ומלחה לצדיקים לעתיד לבא", ומקורו מב"ב עד: ושם בגו"א אות נב האריך לבאר מאמר זה, וכן בח"א שם [ג, קה.-קז:].

(878) בח"א לע"ז ג: [ד, כד.] כתב משפט זה כך: "ואין בריאה מיוחדת אל הרצון, רק הלויתן, מצד כי הבריאה זאת מן המים, והמים אין בהם דין, רק רצון, ודבר זה ידוע למבינים, וכדכתיב [ישעיה יב, ג] 'ושאבתם מים בששון', והששון והשחוק הכל אחד למבינים. ולפיכך קבלת הרצון הוא בבריאה זאת בפרט". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב: "הלויתן, אשר הוא במים, אשר המים מתייחסים למדה מיוחדת, שהם מושפעים מן הימין... מה שאמרנו שהלויתן הוא מן המים, אל תטעה לומר שהוא גוף נברא מן המים החומריים, שאין הדבר כך, אבל הוא מציאות מתיחס אל המים, ונמשך מן כח המים".

(879) ושם מורה על מהות, וכמבואר למעלה בבאר השלישי הערה 108, ובבאר זה הערה 5. ובגבורות ה' פכ"ה [קו:] כתב: "כל שם מורה על מהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". וראה תפארת ישראל פ"א הערה 12, ולהלן בבאר החמישי הערה 564.

(880) "'לוית חן' רוצה לומר חבור של חן" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ח (שח.)]. וכן כתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:], וכן מבואר ברד"ק ספר השרשים, שורש לוה, ש"לויתן" הוא משורש לוה. ובאבני אליהו, בסוף הלל, איתא: "וביאור 'לויתן' ענין דביקות, כמו 'לוית חן', וזהו [תהלים קד, כו] 'לויתן זה יצרת לשחק בו'". וברמ"ע מפאנו מאמר שבתות ה' מכ"י חלק ו כתב ש"לויתן" בגימטריה היא "מלכות". וכבר נתבאר למעלה [הערה 828] שמלך מתחבר לעמו, והם הם הדברים. **ובח"א לע"ז** [ד, כד:] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "ותדע כי הלויתן נקרא 'ראשית', וכן כתיב באיוב [מ, יט] 'כי הוא ראשית דרכי אל', כי לעולם החבור הוא אל דבר שהוא ראשון. ולכך נקרא לויתן, כי הוא מלשון חבור, כי דבר

שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החבור אליו יתברך. ושאר נבראים לפי מדריגתם. וזהו ענין השחוק, כי אין דבר חבור כמו השחוק. והבריאה הזאת היא ראשית החבור, לכך כתיב בו 'כי הוא ראשית דרכי אל', ואח"כ החבור אל כל הנבראים, כל אחד ואחד כפי מעלתו, עד שהחבור הוא אל כל העולם. רק כי עצם החבור אינו רק אל הלויתן".

(881) בח"א לע"ז ג: [ד, כד:] הרחיב בנקודה זו, וז"ל: "ומפני שהיו סבורים בני אדם כי שחוק הזה הוא מעשה התול והבאי, ולכך נבהלים על הדברים האלה. אבל חכמי האמת לא כן אתם, כי אין ענין השחוק הזה רק הרצון הגמור, שמתאחד עם ברואיו, וזהו השחוק. כי רז"ל בחכמתם לוקחים מהות ענין מה שהוא עצם השחוק [ראה הערה 658], ועצם השחוק אינו רק חבור והתאחדות הרצון עם הדבר שהשחוק עליו, לא זולת זה. ולפיכך אמרו שהוא יתברך משחק עם הלויתן". וראה למעלה ציון 315 שביאר שם שענין השחוק הוא שמחה בהפלגה, וציין שם לעיין בדבריו כאן.

(882) בח"א שם כתב משפט זה כך: "ובאדם הוא גם כן השחוק אצלו כאשר מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי".

(883) כלשון הזו לא מצאתי בחז"ל. וכן בנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] כתב: "האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות, כמו שאמרו שאני ליצנותא דמימשך אחריה". ובפסחים קיב: אמרו "צוה רבנו הקדוש את בניו; אל תדור בשכנציב [עיר בבבל], משום דליצני הוו, ומשכו לך בליצנותא". ובע"ז כז: אמרו על דרך זה בנוגע למינות, "שאני מינות דמשכא, דאתי למימשך בתרייהו".

(884) ולכך אין האדם נמשך להתחבר לדבר שקשה עליו, וכמבואר בגו"א שמות פי"ט הערה 258. ואודות הקושי בהשגת המושכלות, כן ביאר בתחילת באר זה [ד"ה והנני משתטח], שכתב: "הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון", ושם הערה 30. והגר"א למשלי [א, כב] כתב: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה... מחמת שתלמודם קשה עליהם, ורוצה שהתורה תבוא להם מעצמה, בלי טורח. וכשרואים שאין התורה באה לידם, עוזבים אותה, כי אינם רואים מתיקותה". וראה להלן בבאר הששי הערה 814.

(885) לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסו.]: "כי האדם חושק לדברים אלו, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים, כאילו היה מועיל להם". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] כתב: "כי האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות... כי הליצנות דבר שאין בו ממש... דבר אפס ותוהו לגמרי". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "הליצנות הוא דבר שאינו מן מציאות העולם, שהרי הוא ליצנות והבאי".

ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:] כתב: "ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק היתול, והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק מבטל השכל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות... שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה". והגר"א [משלי א, כב] כתב על הליצנות: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה... מחמת שחפצים לדבר דברים בטלים, אף שאין בזה הנאת עולם הזה, מ"מ הוא מתוק אצלם". ושם בהערה 113 הובאו דבריו ממקום אחר שכתב: "והם יושבי קרנות, ומדברים דברי לצנות בלי שום תועלת, רק שהנאתם בזה". וראה למעלה בבאר השני הערה 26. **הנה העמיד** כאן המהר"ל את קושי השגת המושכלות לעומת דברי ליצנות. ומתוך כך משמע שדוקא משום שהליצנות והשגת המושכלות עומדות "זה לעומת זה", לכך הליצנות ערבה ומתחברת לאדם. ובביאור מרגניתא זו, ראה דברי הגר"א [משלי א, כג] שכתב: "בכל דבר שאדם עושה, נותנים לו רוח ממרום, והוא המסייע אותו לעשות עוד דברים כאלה. וזה הרוח אינו נח ושקט עד שעושה עוד דברים כאלה, והוא נהנה מהם. ומזה יש לו נחת רוח, הן בדבר מצוה, והן בדבר עבירה. וזהו מצוה גוררת מצוה, ועבירה גוררת עבירה [אבות פ"ד מ"ב]. וכל דבר עבירה שהיא גדולה, גם הרוח הבאה ממנה היא גדולה, ומתאוה עוד יותר לעבירה. וכן בדבר מצוה גדולה, בא רוח ממקום קדוש מאוד, ומתאוה מאוד למצוה, ונהנה מאוד מחמת זה המצוה. וידוע שהמצוה הגדולה מכל המצות היא לימוד התורה. ולהיפך, דברים בטלים ולצנות שהם היפך התורה, ולכן יש הנאה מדברים בטלים ולצנות יותר מכל העבירות, אף שאין בזה עולם הזה. אך מחמת שרוח הטומאה גדולה עד מאוד, והיא כמעיין הנובע, היפך התורה שהיא כמעין הנובע... רק ההנאה היא מחמת שהוא היפך התורה, והיא עבירה גדולה ורוח הטומאה נובע". ואלו דבריו כאן. וראה להלן בבאר הששי הערה 813.

(886) איך אפשר לומר שהקב"ה משחק עם הלויתן.

(887) וכדרכו בספר זה, הוא מצדיק את דברי חכמים מתוך הנאמר בתורה שבכתב, כי המתלוננים נגד חז"ל מודים בתורה שבכתב. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 13, ובבאר זה הערה 480.

(888) מכניס כאן שמחה, כדי להורות ששחוק מצד עצמו שייך לפרשה של שמחה, וכמו שמבאר. וכשם שאין גנאי בשמחה, כך אין גנאי בשחוק.

(889) אודות שהשמחה מורה על שלימות, כן נתבאר למעלה הרבה פעמים [בבאר השני הערות 558, 587, ובבאר זה הערות 186, 313, 585, 646, 659, 728]. ואודות שהשחוק

מורה על שלימות, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפט.], שהשחוק אינו אלא ה"בפועל" של שמחה, ויובא בהערה 895. וכן בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] הזכיר את שמחה ושחוק בחדא מחתא.

(890) לשונו בח"א לשבת שם [א, יד:]: "פירוש, כאשר האדם בשמחה אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומת הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימות הנפש. וכאשר השמחה היא של מצוה, אז השלימות הזה שלימות אלקי, ושלימות הזה ראוי לשבח. אבל השלימות שאינו אלקי, רק שלימות גופני, מה זאת, כי אין זה מעלה ושלימות כאשר השלימות הזה גשמי, אבל הוא חסרון שהוא נוטה אחר הגשמי. רק כאשר השלימות הוא אלקי, ואז יש לשבח השמחה הזאת".

(891) לגבי גדרי שחוק.

(892) המתלוננים על דברי חז"ל.

(893) קידושין פא. "רבי מאיר הוה מתלוצץ בעוברי עבירה".

(894) אלא שהוא שוחק עם הלויתן, ומדוע נקטו בדוקא בלשון "שחוק" התמוה, ולא בלשון "שמחה" המובנת יותר.

(895) דבריו כאן, וכן ראיתו מהפסוק "אז ימלא שחוק פינו", יוסברו היטב על פי מה שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תפט.], וז"ל: "אמר שם [ברכות לא.] רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר [תהלים קכו, ב] 'אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה', אימתי ימלא שחוק פינו, בזמן ש'יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה' [שם]... ביאור זה, כי האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור. ולא כך השמחה שהוא שייך בלב, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי' [ראה להלן הערה 1048]. אבל השחוק - הוא בפעל, כאשר יש לו שחוק. ולכך אמר אסור שימלא שחוק פיו בעולם הזה, כי השחוק, שהוא בפעל לגמרי, ודבר זה אינו ראוי לעולם הזה כלל. כי המדריגה הזאת אינו בעולם הזה, לפי שהאדם אינו בשלימות ובפעל. רק לעתיד, ואז נאמר 'אז ימלא שחוק פינו', כי יאמרו 'הגדיל ה' לעשות עם אלה'. כי כאשר יהיה לעתיד, והגדיל עם אלה מה שלא היה קודם, שלא היה האדם בפעל השלימות. לכך אין לו השחוק, שהוא שמחה בפעל, רק השמחה היה לו, שעיקר השמחה בלב, ואינו בפעל, רק לעתיד אז יהיה בעולם השחוק". ולכך השחוק "הוא הרצון הגמור עם מי שהוא שוחק עמו", לעומת השמחה, "כי אין השמחה הרצון הגמור עם הדבר שהוא שמח בו", כי רק כאשר הדבר מתגלה בחוץ הוא נחשב לבפועל גמור, מה שאין כן כאשר הדבר מוסתר בתוך לב

האדם. וכן חילק בין אהבה מוסתרת לאהבה גלויה בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.], וז"ל: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל, עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל [ראה להלן בבאר השביעי הערה 53]. וזהו עצמו מה שאמרנו כי האהבה שהיא בפעל הנגלה, האהבה זאת הוא חבור גמור כאשר האהבה היא בפעל". וככל דבריו אלו ניתן לומר על החילוק שבין שמחה [שהיא בלב] לבין שחוק [שהוא בגלוי].

(896) לשון הגמרא שם: "מיום שחרב ביהמ"ק אין שחוק להקב"ה... ברביעיות מאי עביד". ופירושו, מחורבן ביהמ"ק ואילך אי אפשר לומר שברבע האחרון של היום [שלש שעות האחרונות של היום] הקב"ה משחק עם הלויתן, א"כ מה הוא עושה במקום זאת.

(897) למעלה ד"ה ודע כי, ושם הערה 633, וד"ה עוד אמרו במדרש, ושם הערה 811.

(898) בח"א לע"ז ג: [ד, כה.] האריך יותר בנקודה זו, וז"ל: "ואין הכונה כאן שאצלו אין השמחה, רק כי הכונה כי מיום שחרב בית המקדש לא נמצא הוא יתברך אל עולמו [בשמחה]. כי דבר זה בארנו בכמה מקומות [ראה למעלה הערה 633], כי הוא יתברך נגלה אל עולמו כפי מה שהוא המקבל... ובסיני כאשר בא לתת את התורה נגלה להם כזקן יושב בישיבה, ועל הים נגלה להם כאיש מלחמה [רש"י שמות כ, ב]... וכן בכל דבר נמצא הוא יתברך אל העולם כפי מה שהוא המקבל. ומכי חרב ב"ה לא נגלה הוא יתברך אל עולמו בשמחה, כי אין ראוי שיהיה השמחה בעולם הזה. וראוי שלא יהיה שמחה משעה שחרב הבית, כי ב"ה הוא נקרא 'לב העולם', כי ב"ה באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י] כמו שהלב באמצע האדם. וכאשר אין הלב, אז אין כאן שמחה בעולם, כי הלב בו השמחה, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי'. וגם בב"ה כתיב [מ"א ט, ג] 'והיה עיני ולבי שם כל הימים'. לכך מיום שחרב, אין לומר שיש שמחה לפניו. וכן אמרו [תענית כו:] 'ביום חתונתו' [שיה"ש ג, יא] זה מתן תורה, 'וביום שמחת לבו' [שם] זה ב"ה. לכך מצד העולם אין שחוק לפניו".

(899) בתפארת ישראל פט"ז [רמג:] עמד על כפילות הברכות בברכת התורה ["לעסוק", ו"המלמד תורה"], וז"ל: "ברכה ראשונה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בתורה', וברכה זאת היא כמו שאר ברכות המצות, שמברך על המצות, וגם זה שעוסק בתורה מצוה עושה, ומברך עליו. ומפני כי אין די בברכה זו, כי השם יתברך הוא שמוציא שכל האדם אל הפעל, ואין דומה זה לשאר מצוה שהאדם עושה מעצמו, אבל התורה השם יתברך הוא המוציא שכל האדם אל הפעל, ואין זה לאדם מעצמו, לכך יש לו לברך

'ברוך המלמד תורה לעמו ישראל', וזה כנגד שהשם יתברך מוציא שכל האדם אל הפעל, ומלמד תורה לעמו ישראל. וכך מוכח לשון 'המלמד', דמשמע לשון הוה, ודבר זה כי עתה מלמד תורה לעמו, ומוציא שכל האדם אל הפעל", ושם הערה 53. וכן כתב שם בסוף הפרק [רנה.], שהקב"ה הוא המוציא שכל האדם לפעל.

(900) כפי שביאר בח"א לסוטה לח: [ב, עו.], שאמרו שם שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, וז"ל: "פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע, ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק, האשה רוצה להניק, כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל. לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו ג"כ [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד. ויש לך להבין כל זה ממה שיש ששים אותיות בברכת כהנים, נגד 'ששים גבורים סביב לה' [שיה"ש ג, ז], מכח הגבורה הזאת הקב"ה מתאוה לברכת כהנים". וראה בח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ובסמוך הערה 904.

(901) בח"א לע"ז ג: [ד, כה.] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "וכמו שהלויתן הוא התחלה וראשון כמו שאמרנו [ראה הערה 880], כך הוצאת השכל אל הפעל גם כן ראשון, שאין לך יותר ראשון מן השכל. ולכך אמר שהוא יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. ודברים אלו עמוקים מאוד, כי הלויתן התחלה מצד אחד, ותינוקות של בית רבן מצד אחר, והכל דברי חכמה עמוקה". וכוונתו היא שהלויתן מורה על החסד והימין [ח"א לב"ב עד: (ג, קו.)], ואילו הרצון של המשפיע להשפיע הוא בא מכח הגבורה והשמאל [כמבואר בהערה הקודמת].

(902) פירוש - הקטן הוא מקבל גמור, כי אינו יכול להשפיע לאחרים. וכן על הפסוק [שיה"ש ח, א] "אחות לנו קטנה ושדים אין לה" דרשו חכמים [קידושין מט:] "זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד". וכן אמרו "קטן אינו מוליד" [סנהדרין סח:], הרי שקטן אינו יכול להשפיע לאחרים. ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן", וכמו הירח [המקבל מהחמה דר"ח פ"א מ"א (יט:)] נקרא בתורה "המאור הקטן" [בראשית א, טז]. ובסנהדרין צב. אמרו "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל הוי ענו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר ח"א עמוד כז] כתב: "הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול

מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". וכן כתב בקצרה בנצח ישראל פנ"ז [תתפד:]. וראה להלן הערה 1414.

(903) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צט:] "כל המלמד בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו", וכתב על כך בנתיב התורה פ"ח [א, לד.]: "ודוקא אמר 'בן חבירו', אבל אם ילמד את חכם אחר, לא נחשב בשביל זה שעשאו, כי כבר היה בן תורה, אף על גב שלא היה יודע דבר זה שלמד ממנו... אבל המלמד לחכם לא שייך כל זה, ודבר זה מבואר ממה שאמר כי התלמיד חכם עצמו הוא התורה".

(904) כמו שאמרו לאידך גיסא בסוטה ה. "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובפסחים פז: אמרו "אוי לרבנות שמקברת את בעליה", וכתב על כך בדר"ח פ"א מי"ג [מח.] בזה"ל: "ויש לך לדעת מה שהרבנות קוברת בעליה. כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן הש"י... והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן הש"י. אבל הבעל שררה, שהוא מושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל... אינו מקבל הקיום והחיים... וכל אשר הוא משפיל עצמו, הוא מקבל הקיום מן השם יתברך". וכבר נתבאר למעלה [הערה 900] שזו ההנהגה של "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים" [יבמות סד.], ושם בח"א [א, קמב.] כתב: "ודוקא לתפילת צדיקים, כי הצדיק משפיל עצמו ועושה עצמו עלול אל העילה. אבל הרשע אין עושה עצמו עלול אל העלה".

(905) אודות שהמקבל משתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, כן אמרו בב"ר [כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה". וכן ביאר בנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] שהבאר שהיתה לישראל במדבר מורה על השתוקקות ישראל אל ה', ולכך הבאר היתה בזכות מרים [תענית ט.], עיי"ש.

(906) בסוכה ה: ביארו ש"כרוב" הוא "כרביא" ["פני תינוק" (רש"י חגיגה יג:)]. ושאל על כך אבייי, הרי נאמר [יחזקאל י, יד] "פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם", "היינו כרוב היינו אדם", ופירש רש"י שם "הלא שניהן שוין, ולמה חלקם הכתוב". ועל כך תירצה הגמרא "אפי רברבי ואפי זוטרא", ופירש רש"י שם "לעולם כרוב נמי פני תינוק הוא, וזהו חילוקם; פני אדם - אפי רברבי, פני הכרוב - אפי זוטרי". ובחגיגה יג: פירש "האחד פני גדול, והאחד פני קטן".

(907) הרי שהגדול משתוקק ופונה אל הקטן. וראה הערה הבאה.
(908) לשונו בח"א לב"ב צט. [ג, קכב:]: "שני הכרובים היו בתואר עלה ועלול, כי לכך היו הכרובים אפי רברבי ואפי זוטרא, כי הקטון הוא העלול". וראה נצח ישראל פי"ז [שצב.], ושם הערה 93, ושם בפרק נז [תתפד.], ושם הערה 76.
(909) לשון הגמרא שם: "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן; ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה".
(910) פירוש - מה שהקב"ה מלמד תינוקות של בית רבן, ומה שהכרובים מורים, הוא ענין אחד, והוא; השתוקקות העילה לעלול ולמקבל הגמור. ויש בזה הטעמה מיוחדת. הנה נאמר [דברים ז, ז] "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים", ואמרו על כך חכמים [חולין פט.] "'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו", אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני 'ואנכי עפר ואפר' [בראשית יח, כז]. למשה ואהרן, אמר 'ונחנו מה' [שמות טז, ז]. לדוד, אמר 'ואנכי תולעת ולא איש' [תהלים כב, ז]. אבל עובדי כוכבים אינן כן, נתתי גדולה לנמרוד, אמר 'הבה נבנה לנו עיר' [בראשית יא, ד] וכו'". וראה בנתיב הענוה ר"פ ב [ב, ה.] בביאור המאמר. וחזינן שקטנות ישראל [עד שגם לאחר קבלת ההשפעה הם עדיין מקטינים את עצמם] היא המביאה לכך שהקב"ה יאמר עליהם "חושקני בכם", והם הם הדברים שביאר כאן על השתוקקותו של המשפיע למקבל גמור.
(911) "חבור רצוני אל העולם" - חבור והתאחדות רצון ה' עם העולם, ולא של הקב"ה עצמו, כמבואר בהערה 869.
(912) כמבואר בהערה 819. אמנם כאן מוסיף שהקב"ה עשה כן [לדעת הפילוסופים] מחמת "שפלות ופחיתות העולם השפל". וכן כתב הרמב"ן [בהקדמתו לספר איוב]: "ההשגחה יסירו ממנו, יאמרו כי מפחיתות האדם אצל מעלתו ורממותו יתברך, לא ישגיח עליו". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"א [סט.]: "אמנם שיהיה הש"י משגיח להיות נכנס באזנו הדברים התחתונים, להשגיח על התחתונים [סוברים הרשעים] זה אינו, כי דומה אל מלך גדול מאוד, ולגדולתו אם אחד מן השפלים או מן הפחותים יעבור דבריו או ציווי שלו, אין נכנס דבר זה באוזנו [של המלך] לשפלותו [של האדם]. וכך יחשוב האדם, לשפלות האדם אשר הוא בארץ... אין השגחה במעשיו לשפלות האדם". ובדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "שלא יעלה על הדעת כמו שהיו אומרים, אע"ג שהוא יתברך מלך

העולם, עם כל זה עזב הארץ, ואינו משגיח בעולמו לגדולתו ולרוממותו, כי לפעמים לפי גדלות ורוממות המלך אינו רוצה למלוך על עם שהוא שפל בעיניו... וכן דוד המלך ע"ה היה תמיהה בעיניו, שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'". ובהמשך שם [סוף רו:] כתב: "שהיו אומרים שאין ראוי לפי הדעת והסברא שיהיה הש"י יודע ומשגיח בתחתונים לשפלותם ופחיתותם, שהם במדרגה השפלה, ואין הדעת נותן שיהיה מלך רם ונשא שוכן עד מביט ומשגיח בשפלים כמו שהם בתחתונים. דרך משל, וכי מלך בשר ודם משגיח בשרץ שהוא שפל עמו ומתעסק עמו, והרי הוא מסלק ידיעתו והשגחתו ממנו. כי הידיעה וההשגחה בכל דבר לפי החשיבות. ומפני כך אמרו אין ראוי שתהיה השגחה בתחתונים, שיש בהם מינים שפלים". וכן הוא בספר העקרים מאמר ג, יח, והובא בתפארת ישראל פמ"ו הערה 5. אמנם בגו"א שמות פ"ט אות ד [ד"ה ועוד] כתב: "לא נתנו להשם יתברך שהשגחתו פרטית בתחתונים, כי זה מעלה יתירה ורוממות גדול להשגיח בפרטים". הרי שביאר שכפרו בהשגחה מפאת רוממות הענין, ולא מפאת פחיתות הענין. וראה שם בהערה 42 בישוב תמיה זו.

(913) אודות שהעולם הזה נקרא "עולם השפל", ראה בגו"א בראשית פי"ח אות ז. ושם שמות פ"כ אות ג כתב: "כי העולם העליון נקרא 'עולם האחדות'... שעולם הזה השפל, רחוק מאתו יתברך". וכן הוא שם במדבר פכ"ח הערה 59. ובדר"ח פ"א מי"ח [נו:] כתב: "העולם השפל הזה הוא עולם התחתון... הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד". וראה תפארת ישראל פ"ד הערות 3, 6.

(914) ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "ועוד תבין כי ראוי שיהיה כאן ד' דברים [עוסק בתורה, דן העולם, מפרנס העולם, משחק עם לויתן או לחלופין מלמד תורה לתשב"ר], כי הוא יתברך ברא העולם בד' אותיות של שם הגדול, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. הבן בחכמה וחקור בבינה ותמצא זה. וזה שהוא עוסק בתורה תחלה, ואחר כך דן העולם. וב' אותיות האחרונים גם הוא זן ומפרנס הנמצאים, כי ממרחק יביא העולם פרנסתו, וזהו מסיבת הוי"ו. ובאות האחרון הוא התחברות לנמצאים, לומר [שיה"ש ה, טז] 'זה דודי וזה רעי'. והרי הם ד' דברים אלו לשם הגדול, ובהם הנהגת העולם". וראה למעלה בבאר השני הערה 206.

פרק י

(915) רש"י שם: "קושר כתרים - כגון הנך דאמרינן בפרק הבונה [שבת קד.] תגא דקו"ף לגבי רי"ש. וכן שעטנ"ז ג"ק, שצריכין כל אות שלשה זיונים, כדאמרינן [מנחות כט:]

ראש הזיי"ן נמתח לימין ולשמאל בגנו מעט. וכן ראש השי"ן השמאלי, וכן כל ראשי שבע אותיות הללו בכל מקום שהן".

(916) רש"י שם: "אין שלום - אין דרך ליתן שלום [בתמיה]. בעירך - במקומך".

(917) "לומר 'תצלח מלאכתך'" [רש"י שם].

(918) כן נמצא ב"קונטרס נגד התלמוד", תלונה מספר עשרים ושתים, וראה במבוא. ואודות שדברי חז"ל נראים רחוקים בתחלת הדעת, כן מבואר למעלה בהערה 30. והתמיה במאמר זה הוא בתרתי; מה שייך לומר שהקב"ה קושר כתרים לאותיות, וכן מה שייך לומר שהקב"ה יאמר לאדם "היה לך לעזרני".

(919) מעשי בראשית, וכמבואר למעלה הערות 821, 822, 823, 824.

(920) מעין מה שכתב בנצח ישראל פי"א [רצ:]: "ועתה יש לשאול, אחר שהוא יתברך רב חסד [שמות לד, ו], למה נתן עול תורה עלינו, ואין עול זה לטובת ישראל". הרי שהיות הקב"ה "רב חסד" מחייב שכל פעולותיו יהיו בתכלית השלימות והתועלת לטובת הנמצאים, ולא יתכן שהקב"ה ימנע הטוב מבעליו. דוגמה לדבר; בגמרא מסופר [קידושין לא.] שרב יוסף סבר בתחילה שגדול אינו מצוה ועושה ממי שמצוה ועושה. והקשה על כך מו"ר שליט"א, שלפי זה לכאורה היה עדיף לישראל שלא ינתנו להם תורה ומצות, כדי שיהיו בגדר אינם מצוים ועושים, ולא יתכן לומר שנגרע חלק ישראל מחמת שהקב"ה נתן להם תורה ומצות. ותירץ על כך מו"ר שליט"א, שאף לאחר שניתנה התורה, עדיין מוטל עלינו לקיים המצות מפני שהן אמת, ולא רק מפני החובה המוטלת עלינו, ולכך ניתנה התורה כדי להודיע את האמת לישראל. וען הוא לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"י ה"ב: "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם, ולא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבא בגללה. ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד, ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו, שקראו הקב"ה אוהבו, לפי שלא עבד אלא מאהבה, והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה שנאמר [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך', ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצות מאהבה". וממילא נתינת התורה לישראל היא לעולם בגדר טובה לישרא.

(921) אודות שהמצות הן פעולות אלוקיות, כן נתבאר פעמים הרבה בתפארת ישראל, וכגון בפ"א [לג.] כתב: "כי אי אפשר שלא יהיו לאדם פעולות אשר הם מתיחסים אל נפשו אשר יש לו נפש אלקית, ואם כן נשארה השאלה, איזה הם הפעולות המיוחדות לו המתיחסות אל מעלתו במה שיש לו נפש שכלי. לא ישאר לומר רק כי הפעולות

המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדים לו וראוים לו", ושם הערה 40. ושם בפ"ט [קמה.] כתב: "כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם מצד כי המצות כלם שכליות אלקיות, שכך סדר השם יתברך... ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון... ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ושוב לא יקשה לך כלל איך אפשר שיקנה האדם הצלחה העליונה ע"י מעשה המצות, כי... הם על הטבע, ולפיכך ע"י מעשים אלו דבק בסדר השכלי... וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה שכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית... כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי... ויקנו בשביל כך הצלחה העליונה בשביל החיבור והדיבוק הזה". וראה בגו"א במדבר פכ"ג אות כד, ובנתיב התשובה פ"ב הערה 35. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 135 ובבאר השני הערה 59.

(922) שבע מצות [סנהדרין נו:]. וראה רמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"א. אמנם בגו"א שמות פט"ו סוף אות ל כתב: "שבע מצות לבני נח, שאין זה שם תורה עליו". אמנם זה לא קשה, כי בגו"א שם כוונתו לומר שאין שבע המצות מכלל התורה שניתנה לישראל, אך לא שאין להם גדר של תורה מצד עצמן. וכן מפורש בגו"א במדבר פט"ו אות כו, שכתב שם: "לא הוי זה [המצות שניתנו במרה] בכלל תורה שנתן לישראל, כי לא היה זה רק כמו שאר מצות שנתן קודם שקבלו התורה, כמו שאר מצות בני נח". וראה להלן בבאר השביעי הערה 141.

(923) אודות המעלה שיש לתורת ישראל על פני המצות שניתנו לבני נח, 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] שדנו שם לומר דבחיובא דשבע מצות בני נח גם קטנים נכללים. 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 בבאר השביעי הערה 141.

(924) לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [קנב.]: "ואמר [ברכות יז.] 'ועטרותיהם בראשיהם', כלומר שהמעלה שיהיה להם, אין מעלה על זאת. וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת הש"י, ולכך ראוי לעטרה... ולא אמר 'וכתריהן על ראשיהם', שהיה ח"ו משמע שלא יהיה עליהם הש"י מלך, ויהיו כמו המלך לגמרי. אבל אמר 'ועטרותיהם בראשיהם', כי העטרה מורה שהם בני חורין, ולא ישלוט בהם אחר על ראשם שאינו מלך. אבל אל המלך יש לו הכתר, אבל להם יהיה העטרה".

(925) מקשה על עצמו, שהכתרים שדובר בהם עוסקים בתגים שעל אותיות שעטנ"ז ג"ץ, ולכאורה לא דובר שם על הסדר העליון של התורה, אלא על אותיות מסויימות הזקוקות לתגין. ואם היה מדובר בסדר העליון של התורה, לא היה מקום להחזיק בו לפרקים, ולהפעילו לסירוגין, אלא הוא היה נוהג בכל אותיותיה של תורה.

(926) כגון, בכתיבת אות טי"ת כתבו הפוסקים שראשה הימיני מושפלת קמעא, שעל ידי כך יהיה הראש עגול למעלה, ולא יהא ראוי להשיב עליו כתרי תגין, שאם היה ראוי

לכך, לא היו מדלגים עליו להושיב כתרי התגין על הראש השני, כדרך שאמרו [פסחים סד:] אין מעבירין על המצות [אלפא ביתא לריט"ל, עמוד רסח, והובא בב"י או"ח סימן לו]. הרי שרק אותיות מסויימות ראויות להושיב עליהם כתרי תגין, והם שבע אותיות שעטנ"ז ג"ק. ולכך לא קשה מדוע אין כל אותיותיה של תורה מעוטרות בכתרי תגין, כי תגין אלו הם סימן לסדר העליון של התורה, אך לא סבה לכך, וכסימן אין צורך שהדבר יהיה נוכח בכל אות ואות. וראה תפארת ישראל ס"פ סד, שכתב שם שלכל כתב [ולא רק לכתב אשורית] יש לקשור כתרים ותגין. ומדבריו כאן משמע שאיירי רק בכתב אשורית, כי בשאר כתב אין מקום לחלק בין אותיות שעטנ"ז ג"ק לשאר אותיות. וראה שם הערה 101.

(927) כפי שנפסק להלכה בשו"ע אבן העזר סימן קכה סעיף ז, ודלא כשיטות הראשונים שהובאה בטור אבן העזר שם, המזקיקות תגין גם בגט.

(928) ולכך הקב"ה הוא זה הקושר את הכתרים, ולא מלאך וכיו"ב, כי מדובר בסדר אלקי שאין עליון ממנו, ובדבר העליון ביותר, רק הקב"ה הוא המתעסק בזה. וכן ביאר בגבורות ה' פנ"ה [רמד.] מדוע יציאת מצרים לא היתה יכולה להעשות על ידי מלאך [רש"י שמות יב, יב], וז"ל: "כי איך אפשר לומר שיהיה המלאך פועל דבר שמדריגת אותו הדבר הוא במדריגת המלאך עצמו. וזה כי תמיד הפעולה אינו במדריגת הפועל... כי מדריגת היציאה להיות ישראל לעם אל ה', והרי אין מדריגה יותר מזה, כאשר היתה היציאה שהגיעה במדריגה אל השם יתברך מבלי אמצעי, שהרי ישראל דבקים בה' בלי אמצעי, והנה אי אפשר להיות מלאך ושום כח אמצעי פועל דבר זה, כי אם השם יתברך, שהוא למעלה מהכל, אבל אין שום מלאך למעלה מזה, ולכן לא היתה הוצאה על ידי מלאך או שום כח אחר". וכל דבריו אלו לגבי יצ"מ, כוחם יפה לגבי הסדר העליון של התורה. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקעז.] סלל לו דרך נוספת בביאור התגין, וכן כתב בח"א למנחות כט: [ד, עה.], ומתוך כך מתבארת ההדגשה נוספת שהקב"ה הוא זה הקושר את הכתרים, ויובא בהערה 935.

(929) של קשירת כתרים לאותיות.

(930) כמבואר בהערה 928.

(931) כמבואר בהערה 868.

(932) כפי שמשה רבינו הוסיף מדיליה. ואודות שאין לעבד שתוף עם רבו, ראה הערה 939. ובגיטין סב. אמרו "שכופלין שלום למלך", וביאר זאת בח"א שם [ב, קכג:] בזה"ל: "אבל יש לך לדעת כי כופלים שלום למלך הוא בשביל מדריגת המלך... שמדריגת המלך

נבדל מן העם, ואין שני דברים שהם מחולקים האחד נותן שלום לאחר, כי השלום הוא בין השוין. וכמו שאמרו [שבת פט.] כלום יש עבד שנותן שלום לרבו, כלום קטן שנותן שלום לגדול. כי השלום שייך בין השוים, ולפיכך כופלים שלום למלך, לומר כי אין לו שווי עם המלך, רק נבדל ממנו, שהרי המדריגה הראשונה הוא העם, המדריגה השנית הוא המלך, וכנגד זה כופלים שלום למלך... ולפיכך כופלים שלום למלך". ובגמרא [סנהדרין צח.] מובא שהמשיח אמר לרבי יהושע בן לוי "שלום עליך בר לוואי", וכתוצאה מכך אליהו הנביא אמר לרבי יהושע בן לוי "אבטח לך ולאביך לעלמא דאתי", "דאי לאו צדיקים גמורין אתם, לא הוה יהיב לך שלמא, ולא הוה מדכר שמיה דאבוך" [רש"י שם]. וכתב על כך בנצח ישראל ס"פ כח: "מכיון שרבי יהושע בן לוי היה לו מצד מעלתו חבור אל המשיח, שאמר 'שלום עליך בר לוואי', מורה כי יש לו שלום וחבור עם מדריגת המשיח. לכך בזה הבטיח אותו לעולם הבא, כי עולם המשיח על ידו קונה עולם הבא". וכן בברכות כז: אמרו "הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו... גורם לשכינה שתסתלק מישראל". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב "השלום הוא החבור". וראה להלן בבאר הששי הערה 430, ובבאר השביעי הערה 407.

(933) כמו שנאמר [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי ותשכח אל מחוללך", ופירש רש"י שם "רבותינו דרשו, כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". וביאר הגו"א שם אות יב בזה"ל: "ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "השתוקקות המשפיע אל המושפע, כי המשפיע ג"כ אי אפשר לו בלא מקבל שהוא משפיע אליו, וצריך לו מקבל. וזה שאמר [ב"ר כ, ז] אין תשוקת גשמים אלא ארץ, כי הגשמים הם משפיעים, ואי אפשר בלא מקבל, לכך צריכים אל המקבל, הוא הארץ". ובגו"א שמות פי"ז אות ה כתב: "אין רב בלא תלמיד". ובנתיב כח הצדק פ"א [ב, קלה:] כתב: "'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו' [משלי י, כו]... כי הפסוק הזה מדבר על העצל במעשים, ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השי"ת אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל, וכדכתיב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד וגו"... והשינים והעינים הם כלים פועלים... ואומר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו... ורמז, העצל במעשים, שאינו עושה מצות, גורם אל השי"ת שהוא ברא את האדם בעולם, ושלחו

לפעול מצות ומעשים, וגורם העצל אל השי"ת שאינו פועל בעולם, שרוצה השי"ת לפעול הטוב בעולם. ועל זה אמר הכתוב 'צור ילדך תשי', ופירושו, כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, כאילו ח"ו יש בו תשות כח, ואינו פועל בעולם". וצרף לכאן, כי כל עוד שלא בא אדם והתפלל על גשמים, הקב"ה לא המטיר גשמים, וכמבואר ברש"י [בראשית ב, ה]. והגו"א שם אות יב כתב על כך: "כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה, ולפיכך כל זמן שלא היה האדם, לא המטיר". וראה שם הערה 29, שנתבאר כי בכדי לעשות טובה, צריך שיהיה מקבל לטובה זו, ולכך אסור לעשות טובה למי שכופר בה. ובשבת י: אמרו "הנותן מתנה לחברו, צריך להודיעו". וביאר זאת בח"א שם [א, א.]: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ח [א, סוף לו:]. ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] כתב: "שכל נותן יש לו מקבל", וראה שם הערה 75, ובנר מצוה ח"ב הערה 432.

(934) מה שכתב "לא יפעל הפועל **התחלת** הפעולה", ולא סתם וכתב "לא יפעל הפועל פעולה", כי כל התחלה היא שנוי מהמצב הקודם, ובהכרח שתהיה סבה לשנוי הזה. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקסב.]: "כי כל התחלה יש לה סבה, כי אין התחלה בלא סבה". ובח"א לשבת קמ: [א, סוף עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו... הוא נחשב שינוי... אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה היא שינוי". ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "כל יציאה לפעל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין". ומצירוף הדברים הללו עולה, שבכדי לשנות דבר ממצבו הקודם [כפי שבכל התחלה יש שנוי כזה], יש צורך בסבה לכך, כי אל"כ, מדוע שישתנה הדבר ממצבו הקודם [ראה להלן בבאר החמישי הערה 706]. ולכך בהעדר מקבל, לא יפעל הפועל התחלת הפעולה, כי אם אין מקבל - שנוי פעולה למה לי.

(935) מה שכתב שהתגין הם התחלת התורה, יוסבר על פי דבריו בח"א למנחות כט: [ד, עה.], שכתב: "ואמר שמצא להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות התורה. דע כי יש כתרים ותגין על אותיות התורה. שכשם שגוף התיבות שבתורה מורים על דברי תורה עצמם, כך התגין שהם על האותיות שבתורה, מורים על השגות דקים כהררים בשערה יוצאים מן התורה עצמה. ולכך מורה עליהם התג, שהוא דק כמו חוט השער. ואמר שמצא להקב"ה שהיה קושר כתרים לתורה, שכמו שמן הש"י התחייב סדר התורה, כמו שבארנו פעמים הרבה, שמאתו יתברך התחייב סדר התורה ומסודר מחכמתו התורה,

כך מתחייב מחכמתו מה שמורים עליהם התגין. אבל מה שמורה עליו התגין הוא מחולק מן התורה עצמה, כי התגין מורים על השגות דקות היוצאים מן השגות התורה, והם שכל פשוט... וזהו מה שאמרו שהיה הקב"ה קושר כתרים לאותיות התורה". הרי שביאר שם שהתגין מורים על ההשגות הדקות המתחייבות מהקב"ה. ושם בהמשך ביאר שמחמת דקותם של התגין, לא היתה למשה רבינו שייכות שלימה אל התגין. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפא.]. נמצא שהתגין קרובים יותר אל הנותן מאשר אל המקבל, ולכך הם "התחלת התורה". **דוגמה לדבר**; כל עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד [רש"י שמות כ, א]. וכתב על כך הגו"א שם אות ג, וז"ל: "ואע"ג שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד... הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה. שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות. וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד. וזהו הפירוש האמתי כאשר תבין, והוא אמת". הרי שיחס הדבור האחד של הדברות לשאר התורה הוא היחס של התחלת התורה לשאר התורה. וזהו היחס הקיים בין התגין לשאר התורה.

(936) "נושא" פירושו משרת חומרי לדבר נעלה יותר, וכמו שביאר בדר"ח פ"ב מ"ט [פט:]: "כי האדם אשר ברא השי"ת, יש לו גוף וכוחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש... והגוף הוא נושא לנפש". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "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 כתב בגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט, ושם הערה 57, ובגו"א בראשית פ"ט הערה 68. ובנתיב התורה פ"י [א, מה.] כתב: "אמרו במקום אחר בפרק חלק [סנהדרין צו.], דשלח רבי יהודה, הזהרו בבני עם הארץ, שמהם תצא תורה לישראל. ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר שמהם תצא תורה לישראל. וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה. כי השכל יוצא ונולד מן האדם שהוא בעל גוף, כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב, שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא

ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל. ואילו אשר הוא תלמיד חכם בעצמו, הנה הוא כולו שכלי, ואין כאן נושא אל השכל, שהחומר הוא נושא שלו. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים [מנחות פד.], אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי [רש"י במדבר ה, טו], כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית, שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי, והבן הדברים האלו מאוד כי הם עמוקים". וראה הערה 944, ולהלן בבאר הששי הערה 226.

(937) ראה תפארת ישראל פס"ג, שביאר שם בארוכה מדוע התגין רחוקים מהאדם ומהעוה"ז.

(938) אודות הכנת משה לקבלת התורה, ראה דבריו בתפארת ישראל פכ"ג [שמו.], שביאר שמחמת הענוה שלו היה מוכן לתורה, ושם הערה 58.

(939) הרי שמחלק בין "עזר" [שמשה רבינו שייך לזה] לבין "השתתפות ממש". וכדי להבהיר חילוק זה, יש לצרף לכאן את דבריו בתפארת ישראל פס"ג, שהביא שם בתחילת הפרק את דברי הגמרא [מנחות כט:] שמשה רבינו לא היה יודע לדרוש את התגין [לעומת רבי עקיבא], וביאר זאת שם בכמה אנפי "כי משה רבינו עליו השלום לא היה ראוי להשגת התגין, והוא עיקר" [תתקעט.]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמשה הוא עזר ומקבל לתגין. אמנם אין זה קשיא, כי מדובר בשני סוגי השתתפות שונים; יש השתתפות מצד חבור והשגה, ויש השתתפות מצד נושא וקבלה. להשתתפות הראשונה אין למשה שייכות, וכפי שנתבאר בתפארת ישראל. אך להשתתפות השניה, לאמור שעליו יחול הגלוי של התגין כמקבל לפועל, לכך יש למשה שייכות, ורועמת היא הטענה "היה לך לעזרני". וזהו שכתב כאן "כי כאשר יש נושא מוכן לקבל, דבר זה נקרא עזר, ואין זה השתתפות ממש"; השתתפות כמקבל ונושא היתה למשה רבינו, אך ההשתתפות של חבור וידיעה היתה נעלית מהשגת משה רבינו. **ואף ביחס** של אדון ועבד מצינו כפילות זו. כי מחד גיסא כתב בהרבה מקומות שיחסם הוא של הבדלה והפרשה, וכפי שכתב כאן בציון 932. וכן בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "משפט עבד שהוא נבדל מן אדון שלו, במה שזה עבד וזה אדון לו. ואין מתקשר העבד עם האדון שלו... רק הם נבדלים בלתי משתתפים". ובאור חדש בהקדמה [נז.] כתב: "העבד נבדל

מן אשר הוא עבד אליו". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי העבד נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו", ושם הערה 31. והנה במקומות אחרים ביאר שביחס זה גופא גנוז גם חבור וצירוף. וכפי שכתב בגו"א שמות פט"ו סוף אות כב: "האדון מצטרף אל העבד". ובתפארת ישראל ס"פ יט כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו". ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב: "כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו". ובעל כרחך ליישב, שמצד עצמם, אין שיתוף בין הרב לעבד, אך מצד שהעבד הוא המקבל את אדנות רבו עליו, בודאי שיש השתתפות בין העבד לרבו, שהרי אין אדון ללא עבד. וכן כתב בגו"א שמות פי"ז תחילת אות ב: "התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד". ובודאי שמהרבה בחינות אחרות אין התלמיד מצטרף לרבו, ו"יהי מורא רבך כמורא שמים" [אבות פ"ד מי"ב]. אלא התלמיד נבדל מרבו בעצם, אך משתתף עם רבו כמקבל. וכן מבואר להלן בסוף הבאר [ד"ה וזה כי] בקשר ליחס של עלה ועלול.

(940) ועל כך נאמר [תהלים סח, לה] "תנו עוז לאלקים", ובזוה"ק ח"ב לב: איתא "וכד עבדין עובדין דכשרן יהבין תוקפא וחילא לקודשא ברוך הוא, ועל דא כתיב 'תנו עז לאלקים', במה, בעובדין דכשרן". וראה בנפש החיים שער ראשון פרק ג [מובא להלן הערה 1199]. ובאיכ"ר [א, פסקא לג] איתא "בזמן שישראל עושין רצונו של הקב"ה, מוסיפין כח בגבורה של מעלה, כמד"א [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה", ובזמן שאין עושין רצונו של הקב"ה כביכול מתישין כח גדול של מעלן, והולכין גם הם בלא כח". הרי שהפסוק "ועתה יגדל נא כח ה'" נדרש להורות שהמקבלים מוסיפים כח בגבורה של מעלה, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 1199.

(941) פירוש - ואין צריך ביאור יותר. וכן סיים את פרק י בתפארת ישראל במשפט: "ואין צריך ביאור יותר".

(942) פירוש - דוקא הכתר שהוא הדבר הנעלה והמרוחק ביותר מהאדם, הוא דוקא מצד המקבלים. וראה למעלה הערה 698 שהובא שם שספירת כתר לא נמסרה לאדם.

(943) פירוש - הכתר הוא מרומם ועליון מהאות ["על האות"], אך עם כל זה האות היא הנושא שלו. וכמו שכתב בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ולמאן דאמר]: "הנה הכתר הזה הוא התג אשר יש על הה"א, והוא למעלה מן האות... והכתר הזה כתר נבדל, שהרי הוא על האות... והנה תג של ה"א, שהוא על האות, הוא כתר נבדל לגמרי". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקעט:]: "התג הזה הוא על האות למעלה, גם נקרא 'כתר' ו'תג', כי הכתר נבדל מבעל הכתר. ועם שהכתר מצטרף אל בעל כתר, הנה הכתר נבדל ממנו", ושם הערה 16. וראה להלן ד"ה ואמר שראה. ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "ויש

מפרשים אלו י"ש עולמות, דהיינו שהספירה העליונה היא כתר עליון. החצי ממספר 'כתר' הוא ש"י. כי כל כתר יש בו שני דברים; שהכתר מצורף למטה אל אשר הוא כתר לו, ואינו מצורף לגמרי, במה שכל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי. ולפיכך החצי שייך אל העולם, ומזה הושפע ש"י עולמות". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] הוסיף שמיקומו של הכתר מורה על מהותו, וכלשונו: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא **על** ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל". וראה להלן הערה 1216.

(944) פירוש - דוקא דקות התג [המורה על מעלתו הנבדלת, וכמבואר בתפארת ישראל פס"ג (תתקפא.)] מחייבת שיהיה לה נושא גשמי, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע".

(945) כן כתב בתפארת ישראל ס"פ כד [שסח.], וז"ל: "כי באיזה צד ובחינה ראויה התורה אל התחתונים, הוא האדם... כי התורה שהיא שכל עליון, צריך שיהיה לה נושא גשמי. וכמו שהוא ענין צלם אלקים שנמצא באדם, שאינו למלאכים, והוא לאדם, כי צריך אל צלם הזה מקבל גשמי. וכמו שהצלם צריך שיהיה לו מקבל גשמי, כך צריך לכל דבר שהוא עליון לגמרי, מקבל שהוא גשמי. והבן הדברים האלו, ואין להאריך בזה יותר, כי אלו דברים עמוקים מאד". וראה שם הערה 73.

פרק יא

(946) פירוש - מתי הקב"ה זועם על העולם. ומאמר זה מופיע גם בברכות ז., וכלשון הנמצא בברכות מובא כאן.

(947) ותמוה, כיצד אפשר לומר על הקב"ה שהוא כועס, הרי "כיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות" [לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א]. וכן לא מצינו שהמלכים משתחוים לחמה, ומהיכי תיתי לומר כן. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, אך המשך המאמר ["כי חוורא כרבלתא דתרנגולא"] מובא שם במספר ארבעים ושש. וראה במבוא.

(948) כלפי מעלה.

(949) וקודם לכן נאמר [שם פסוק טז] "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחויתם להם", ועל זה נאמר "וחרה אף ה' בכם וגו'".
(950) וכתוב אחריו [שם פסוקים כד-כה] "ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלקי אבותם וגו' וילכו ויעבדו אלהים אחרים וגו'".
(951) מדובר שם על חטא העגל.
(952) "פן יחרה אף ה'" [דברים ו, טו], "להכעיסו במעשה ידיכם" [דברים לא, כט], "הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם וגו'" [דברים לב, כא], "כי אל קנא וגו'" [דברים ו, טו], "מכעס בניו ובנותיו" [דברים לב, יט], "כי אש קדחה באפי" [דברים לב, כב], "מדוע הכעיסוני בפסיליהם" [ירמיה ח, יט], ופסוקים אלו הובאו ברמב"ם במורה נבוכים א, לו, אשר מובא בסמוך.
(953) לשון הרמב"ם שם: "כשתסתכל בכל התורה ובכל ספרי הנביאים, לא תמצא לשון 'חרון אף'... אלא בעבודה זרה לבד [ומביא שם פסוקים רבים להורות על יסוד זה]... וזה הרבה משיסופר, אלא כאשר תעבור על כל מה שיש מזה הענין בכל הספרים, תמצאהו". וכן הוא ברש"י דברים יג, יח, הובא בהערה 992.
(954) הרמב"ן שמות כ, ג, האברבנאל בפירושו למורה נבוכים שם.
(955) הקושיא משני הפסוקים הראשונים [שנאמרו אצל משה שסירב ללכת לשליחות לפרעה, ואצל אהרן ומרים שדברו במשה] הקשה הרמב"ן שם, והקושיא מהפסוק השלישי [אודות המענה יתום ואלמנה] הקשה האברבנאל במו"נ שם בשם "המפרשים כלם", וכלשונו: "הקושי במאמר הזה מבואר מאד, והעירו עליו המפרשים כלם, והוא שמצאנו חרון אף שלא בא על ע"ז, אם במשה אמר 'ויחר אף ה' במשה', ואם באהרן ובמרים 'ויחר אף ה' בם וילך', ואמר 'והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים', ובאיוב [מב, ז] אמר 'חרה אפי בך ובשני רעיך'". וקושיא אחרונה זו מאיוב הקשה הרמב"ן בפרשת יתרו שם.
(956) פירוש - אין כוונת הרמב"ם שלשון "חרון אף" נאמר רק על ע"ז, אלא כוונתו היא שלשון "חרון אף" נאמר על הדבר המאפיין את ע"ז [והוא ההתנגדות לה']. ולפיכך אף בשאר חטאים יכול להמצא לשון "חרון אף" אם יש בהם ההתנגדות לה', וכמו שמבאר.
(957) מה שכתב שחטא ע"ז הוא התנגדות אל **כבוד** ה', כן נאמר [ישעיה מב, ח] "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים". וביאור הדבר, כי אם באנו להגדיר באיזו נקודה ע"ז היא התנגדות לה', נמצא שנקודה זו היא נוגעת לכבוד ה', וכמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ לו: "'לא יהיה לך אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שלא ישתתף שום

אלהות עמו, אף כי הוא מודה במציאות הסבה הראשונה שהוא התחלת הכל. ואם עובד אלהים זולתו, שיאמר אף כי יש סבה ראשונה, יש לאדם מנהיג זולת הסבה הראשונה, עובר בזה אזהרת 'לא יהיה לך'... כי העובד זולתו, אף כי אינו כופר במציאות הסבה הראשונה, מכל מקום הוא ממעט מן הסבה הראשונה, במה שהוא עובד זולתו, שהוא יתברך הכל ואין זולתו. ולכך העובד זולתו, אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת, שהוא הכל ואין זולתו". וכן חזר וכתב שם ר"פ לח, ור"פ מו. הרי שהעובד ע"ז מתנגד ל"ה' אחד". וכבר כתב בנר מצוה [יב.] "עיקר כבודו [של ה'] מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" [הובא למעלה הערה 468, ולהלן הערה 994]. וראה תפארת ישראל פל"ו הערה 9 שנתבאר שם שהעובד ע"ז מתנגד למלכותו יתברך בעולם. הרי שחטא ע"ז עומד כנגד אחדות ה' ומלכותו, ולכך זו התנגדות לכבודו יתברך.

(958) ישעיה כח, כ "כי קצר המצע מהשתרע והמסכה צרה כהתכנס", ובגמרא [יומא ט:] דרשו שהפסוק מוסב על ע"ז, "וכל שכן בהכניסם מסכה עמי כביכול צר לנו המקום" [רש"י ישעיה כח, כ], "תעשה לו מסכה צרה, כאשה שנעשית צרה לחברתה" [רש"י סנהדרין קג:]. הרי שע"ז היא שניות כלפי הקב"ה, הסותרת לאחדותו. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] כתב: "בודאי אל הש"י אין הע"ז כלום, כי מה יהיה נחשב הכלב הזה אל עלת העלות. אבל הדבר הזה כנגד מעשה האדם, שנחשב שעושה האדם צרה אל הש"י". וראה הערה 991.

(959) כפי שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית. וכאשר יש יד שנית, אז יש שניות, ובכל שניות יש התנגדות... שכל שניות יש בו התנגדות". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו:] כתב: "בעל עובד ע"ז מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י.] כתב: "ענין עבודה זרה שרוצה להוציא עצמו מרשות הקב"ה, שהוא עילת הכל, והכל תחת רשות העילה". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד [ד"ה ועוד] כתב: "דבר שהוא רע ויוצא חוץ מהשם יתברך, כמו עבודה זרה". ושם בפ"ו אות כז כתב: "כי העובד עבודה זרה חוטא בו יתברך, לכך השם יתעלה נפרע ממנו בעצמו". וראה נצח ישראל ס"פ ג. **דוגמה לדבר**; הנה ידיעת ההפכים אחת [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 67]. והעומד כנגד ע"ז הוא יצחק אבינו, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ד [סט:]: "יצחק זכותו ההרחקה מע"ז, שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ט [רמז:], ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]. והמאפיין את יצחק הוא דביקותו הגמורה בה', וכפי שביאר בנצח ישראל פי"ג [שכ:], וז"ל: "כי מצד יצחק ומדתו אי אפשר שיהיה

הסרה והפרדה לישראל מן השם יתברך, רק יש להם דביקות וחבור לגמרי אל השם יתברך... כי מצד שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך [בראשית כב, ט], דבר זה מורה על שיצחק הוא אל השם יתברך לגמרי". ומתוך שיצחק "הוא אל השם יתברך לגמרי", הרי עבודה זרה היא עומדת כנגד השם יתברך, ומתנגדת אליו. וכן יצחק בנה רק מזבח אחד [לעומת אברהם שבנה ארבעה מזבחות, ויעקב שבנה שני מזבחות (רש"י במדבר כג, ד)]. וביאר זאת בגבורות ה' פס"ט [שיח:]: "כי כל אחד כפי מדתו שהיה דבק בה בנה מזבחות. כי יצחק, מפני שמדתו מדת הדין, והדין הוא כמו נקודה אחת שאין לו נטייה כלל, וכך הדין אין לו נטיה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל. ולכך בנה יצחק מזבח אחד בלבד, כפי מדתו שהוא דין גמור" [ראה להלן בבאר הששי הערה 493]. הרי שיצחק עומד על נקודת האחדות, ההיפך הגמור מע"ז השייכת לשניות. וכן יצחק הוא קרבן, וקרבן לה' הוא להיפך מע"ז [כמבואר בהערה הבאה]. נמצא בשלשה דברים יצחק הוא ההיפך מע"ז; דביקות בה' לעומת התנגדות אליו, אחדות לעומת שניות, וקרבן לעומת ע"ז.

(960) הנה ע"ז עומדת כנגד הקרבנות, כי עבודת הקרבנות מורה "על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך, כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו, אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד" [לשונו בנתיב העבודה פ"א (א, עז.)]. ועל הקרבנות נאמר לשון "ריח ניחוח" [ויקרא א, ט], ולכך הנזם זהב שנתן אליעזר לרבקה [בראשית כד, כב] מורה תרומות על שקלי ישראל בעבור הקרבנות [רש"י וגו"א שם אות טז], "כי הקרבנות כתיב אצלם 'לריח ניחוח', לפיכך היה מרמז הקרבנות בנזם זהב שהוא על האף, ששייך ריח באף" [לשונו בדר"ח פ"א מ"ב (כט:)]. ולכך כשם שבקרבנות נאמר "ריח ניחוח" ששייך לאף, כן לאידך גיסא נאמר בע"ז "חרון אף", ששייך לאף, ש"חרון אף ניכר בחוטם, שמתחמם ומוציא הבל, על כן הוא קרוי 'חרון אף'" [רש"י ברכות נו: ד"ה חרון]. וכשם שה"ריח ניחוח" נדרש לומר "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" [רש"י ויקרא א, ט], כך ע"ז פועלת את ההיפך לנחת רוח, והוא "חרון אף בעולם" [רש"י דברים יג, יח]. וראה הערה 992 שהובא שם מדברי חכמים שכל עוד שיש ע"ז בעולם, אין העריבות מהקרבנות כפי שצריך. והם הם הדברים.

(961) לפרעה.

(962) ודייק לה, שהרושם מחרון אף ה' במשה היה שמשה לא נהיה לכהן [רש"י שמות ד, יד]. והמדה כנגד מדה בזה היא, שהואיל וסירובו של משה להעתר לבקשת ה' להיות שליח נחשב להתנגדות כלפי מעלה, לכך מן הנמנע שמשה יהיה כהן, "שהכהן הוא

האמצעי בין הקב"ה ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקרבנות" [גו"א במדבר פ"ה אות י]. והתנגדות לה' מפקיעה מלהיות אמצעי לה'. ומעין זה מבואר בגו"א שמות פ"ד אות ט.

(963) לשון רש"י שם על הפסוק [במדבר יב, ח] "ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה וגו'", "אינו אומר 'בעבדי משה', אלא 'בעבדי במשה', בעבדי אע"פ שאינו משה, במשה אפילו אינו עבדי, כדאי הייתם לירא מפניו, וכל שכן שהוא עבדי, ועבד מלך מלך, היה לכם לומר אין המלך אוהבו חנם. ואם תאמרו איני מכיר במעשיו, זו קשה מן הראשונה". הרי שהתנהגות אהרן ומרים נחשבת כהתנגדות כלפי מעלה.

(964) לשון הפסוקים שם [שמות כב, כא-כג]: "כל אלמנה ויתום לא תענון. אם ענה תענה אותו כי אם צעוק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו. וחרה אפי בכם והרגתי אתכם בחרב וגו'".

(965) רש"י שמות כב, כא "כל אלמנה ויתום לא תענון - הוא הדין לכל אדם, אלא שדיבר הכתוב בהוה, לפי שהם תשושי כח, ודבר מצוי לענותם".

(966) כפי שאמרו [ב"ק עט:] "מפני מה החמירה תורה בגנב ["לשלם כפל ארבעה וחמשה" (רש"י שם)] יותר מגזלן. אמר להן, זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו ["לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקב"ה, אבל גנב לא השוה עבד לקונו, אלא כיבד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם, ומעין של מעלה לא נזהר" (רש"י שם)], כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה, ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת".

(967) מקורו משמו"ר ל, ח, שאמרו שם: "'כל אלמנה ויתום לא תענון', ר' יוסי אומר, למה אהב אלקים יתומים ואלמנות, אלא שאין עיניהם תלויות אלא בו, שנאמר [תהלים סח, ו] 'אבי יתומים ודיין אלמנות', לכך כל הגוזלן כאילו גוזל להקב"ה, שהוא אביהם שבשמים, והוא כועס עליו, שנאמר 'וחרה אפי והרגתי אתכם'". ובסליחות אומרים "עננו אבי יתומים עננו, עננו דין אלמנות עננו". וכן הביא בטוי זה בגבורות ה' פס"ז [שי.], וביאר שם מדוע הקב"ה משגיח במיוחד על אלמנות ויתומים.

(968) נראה שנקט במצות שבת, כי מצינו שישנו צד השוה בין שבת לע"ז, וכמו שאמרו [חולין ה.] שהעובר על שבת וע"ז הוי מומר לכל התורה כולה. ופירש רש"י שם "האי תנא חמירא ליה שבת כעבודת כוכבים, דהעובד כוכבים כופר בהקב"ה, והמחלל שבת כופר במעשיו, ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית".

(969) ולא אל הקב"ה. ואף שנתבאר בהערה הקודמת שהמחלל שבת כופר במעשה ה', זהו בעקיפין, שהואיל ובשבת כל יהודי מעיד על הקב"ה, לכך המחלל שבת מעיד עדות שקר שלא שבת הקב"ה במע"ב. אך אין בחלול שבת לכשעצמו משום התנגדות והתרסה כלפי מעלה. וראה פחד יצחק שבת מאמר ד.

(970) סנהדרין צט. "אפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה, אלא משה מפי עצמו, זהו 'כי דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא]". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ח כתב שהאומרים כן "הן כופרים בתורה". וזהו שכתב כאן "שזהו בכלל כופר בו יתברך".

(971) כמו שנאמר בבלעם [במדבר כב, כב] "ויחר אף אלקים כי הולך הוא", ופירש רש"י "ראה שהדבר רע בעיני המקום, ונתאוה לילך". הרי שנאמר לשון "ויחר אף אלקים" כאשר מדובר בהתרסה והתנגדות כלפי מעלה, אע"פ שלא מדובר שם בע"ז. וראה גו"א שם אות לג.

(972) "עולם הטבע" הכוונה כאן לעולם חומרי, שאינו מתחבר למקורו האלקי. וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.]: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". 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". ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השי"ת ובין הבריות", וראה למעלה בבאר הראשון הערה 137. ובנצח ישראל פי"ט [תכט.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית".

(973) מה שנקט כאן ב"עולם השפל", ולא בעולם הטבע [כפי שנקט למעלה], נראה כי בתפארת ישראל פ"ד [עג.] טרח לבאר שאע"פ שהשמש מושלת על העולם הזה, מ"מ אין

האדם נכלל בממשלתה, וכמו שכתב שם: "כמו שהשמש הוא מלך, גם כן האדם הוא מלך". וכדי להורות שהנהגת השמש אינה כוללת את האדם, כתב כאן "מנהיג העולם השפל" דוקא.

(974) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עא:]: "המציאות התחתון, והוא בכללו מסודר תחת השמש, והשמש כולל אותו. כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב, שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש' [קהלת א, יד], וכן תמיד. והשמש היא שמירת סדר עולם הטבע במהלכה ובתנועתה, במה שהיא מושלת בעולם הטבע. וכמו המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש שהוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי, ויעמוד על עמדו. ודבר זה ידוע מאד ואין ספק בזה". **ויש לשאול**, מהי הראיה שהשמש מנהיגה את העולם השפל מהפסוק "את המאור הגדול לממשלת היום", הרי המשך הפסוק הוא "ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'", ומאי אולמא השמש מהירח. וכן ראייתו שהביא בתפארת ישראל מהפסוק "את השמש לממשלת ביום" צריכה ביאור, כי הפסוק שלאחריו אומר "את הירח וכוכבים לממשלות בלילה וגו'". ונראה, שעיקר המציאות הוא ביום, ולא בלילה הנחשב לזמן העדר, ולכך השמש היא המנהיגה את המציאות. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], וז"ל: "לילה הוא העדר, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה 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'". וראה למעלה בבאר השני הערה 484, ולהלן הערה 1387. ולהלן בבאר הששי [ד"ה תנו רבנן] כתב: "כי החמה יש לה ממשלה ומלכות בעולם התחתון", ושם הערה 428.

(975) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפז.]: "כי השמש הוא מלך ומושל בעולם הזה", ושם הערות 33, 46. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "החמה הוא מלך בצבא השמים".

ובגבורות ה' פמ"ו [קעה.] כתב: "השנה משוער מן השמש, שהוא מלך בצבא השמים, וראוי למנות למלך... ולכך מונין השנה לחמה".

(976) כמו שאומרים על המאורות [תפילת שחרית דשבת] "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". הרי שאע"פ שהקב"ה מושל בכל, מ"מ בתוך עולמו של הקב"ה ניתנה לשמש ממשלה וגבורה.

(977) כי הטבע הוא חציצה והפרדה בין הקב"ה לבני אדם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ט [רפח.]: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות", ושם הערה 42. ולהלן בבאר זה [ד"ה ועוד תדע להבין] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא מונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי", ושם הערה 1070.

(978) על פי הפסוק [ישעיה ה, יב] "ואת פעל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו". ובגמרא [שבת עה.] אמרו "כל היודע לחשב בתקופות ומזלות, ואינו חושב, עליו הכתוב אומר 'ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'". הרי שפסוק זה מוסב על אלו שאינם מבחינים ביד ה' בקשר לצבא השמים. ובנתיב התורה פי"ד [א, ס:] כתב על כך: "כי תקופות ומזלות אשר הם בשמים פעל ה', ונקראו השמים מעשה ידיו, שנאמר [תהלים ח, ד] 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך'. וזה כי מן השמים יכול האדם להכיר מהם מעלת הפועל אשר פעל אותם, ועל גודל כחו ועל חכמתו, כאשר מתבונן במהלך שלהם ובסדר שלהם. ולכך האדם מחויב עליו לדעת ולהכיר את בוראו".

(979) כי הטבע מושך את האדם לומר שעולם כמנהגו נוהג, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], וז"ל: "כי עולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא הש"י שיהיה העולם נוהג... והיה מוסר עצמו תחת הטבע לומר כי עולם כמנהגו נוהג". וכן בגו"א בראשית פ"א אות סב ביאר שרק על ידי האדם נמצא שהעליונים והתחתונים מתקשרים ומתאחדים, אך מצד עצמו עולם התחתון הוא בפני עצמו, ואינו מתחבר לעליונים. וראה שם הערה 269, ובסמוך הערה 999, ולהלן בבאר הששי הערה 1221.

(980) פירוש - רק כאשר עובדים לשמש יש בכך משום ע"ז, ולא כאשר עובדים לשאר דברי הבאי.

(981) שמו"ר מג, ו: "בשעה שעשו ישראל אותו מעשה, עמד לו משה מפייס את האלהים. אמר, רבון העולם, עשו לך סיוע, ואתה כועס עליהם. העגל הזה שעשו, יהיה מסייעך; אתה מזריח את החמה, והוא הלבנה. אתה הכוכבים, והוא המזלות. אתה מוריד את הטל, והוא משיב רוחות. אתה מוריד גשמים, והוא מגדל צמחים. אמר הקב"ה,

משה, אף אתה טועה כמותם, והלא אין בו ממש. אמר לו, א"כ למה אתה כועס על בניך, הוי 'למה ה' יחרה אפך'". ורש"י [שמות לב, יא] כתב: "למה ה' יחרה אפך - כלום מתקנא אלא חכם בחכם, גבור בגבור".

(982) מה שנקט כאן דוקא בתואר "מלך מלכי המלכים", כי בהגדה של פסח אמרינן "לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה", וכתב על כך בגבורות ה' פל"ו [קלד:]: "הסבה באכילת מצה 'שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם', זכר 'מלך מלכי המלכים' אצל זה, וביאור זה כאשר היו רוצים להכין עצמם אל הדרך לצאת, והתחילו לעסוק בבצק, לא הספיק בצקם להחמיץ, שגאולתם היתה בלא זמן. 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". הרי כאשר הקב"ה מתגבר על הזמן, הוא נקרא "מלך מלכי המלכים". והרי החמה היא מלך צבא השמים דוקא מפאת שמסדרת את הזמן, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [קעה.]: "השמש, שהוא המלך בצבא השמים... מפני שעל ידה סדר משך המציאות, שהוא הזמן". ולכך כאשר יש התגברות על החמה, נקרא הקב"ה בשם "מלך מלכי המלכים". וכן מוכח מהבטוי "מלך **מלכי** המלכים", ומדוע לא נאמר רק "מלך המלכים", ועל מה מוסבת תיבת "מלכי". אלא ברור שהכוונה היא למלך על צבא השמים, ובצבא השמים נמצאים מלכי המלכים התחתונים [השמש והירח], והקב"ה רוכב על צבא השמים, ולכך נקרא "מלך מלכי המלכים". וזהו שאמרינן בתפילת "עלינו"; "שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע, ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". לאמור, לאחר שנאמר שהאומות משתחוות לשמש ולירח [השורש לכל ע"ז, וראה הערה 984], מדגישים אנו שלא כצורינו צורם, אלא הוא "מלך מלכי המלכים" [מפי בני הבה"ח משה יונה נ"י]. ובנתיב אהבת השם פ"ג [ב, כז:] כתב: "אמרו במדרש [פרקי דרבי אליעזר פ"ו] כי על השמש כתובים ג' אותיות משמו של הקב"ה. וכל זה מפני כי השמש מקלסת שמו תמיד, ולכך שם ה' עליה... כי השמש הוא מלך בצבא עליונים, לכך שם ה' עליה, שלא יהיה נראה כאילו ח"ו אין כאן מלך מלכי מלכים, לכך שם ה' עליה". והם הם הדברים שנתבארו כאן.

(983) אודות שיש לקשר את הכל להקב"ה, כן מבואר בדר"ח פ"א מי"ח [נח:], שכתב: "כי ראוי שיהיה העולם מקושר, שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא

הוא הש"י הוא אחד... עד שראוי שיהיה העולם אחד מקושר". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב. וראה למעלה הערה 372. וצרף לכאן את דבריו המסולאים של המשך חכמה על הפסוק [בראשית טו, יז] "ויהי השמש באה", שכתב: "הנה דע כי עד אברהם לא נקרא [החמה] 'שמש', רק 'המאור הגדול' [בראשית א, טז]. רק משבא אברהם... ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר... והוא רק 'שמש' לשמש פני קונו... לכך קרא להחמה 'שמש'". והובא למעלה בהערה 596. וראה בח"א לב"ב כה. [ג, פ.] שביאר שם מדוע שקיעת החמה היא במערב ולא במזרח, ושהשקיעה מורה שהחמה נתלית בה'. ודבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן.

(984) בפחד יצחק, ר"ה, מאמר כז, ביאר היטב ענין זה, וז"ל: "הנה בפרשת ע"ז נמצאים הם אזהרות לא לעשות תבנית של דגי הים, של בהמה, של צפור, כל רמש באדמה וגומר [דברים ד, טז-יח]. אלא שישנו סוג של ע"ז שלא נכלל במנין כל העבודות זרות בפסוק זה, וסוג עבודה זה עומד בפסוק מיוחד לעצמו; 'פן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם' [שם פסוק יט]. הרי לנו בכאן דיבורים מיוחדים לע"ז זו של צבא השמים. ולא עוד, אלא שיש כאן ביטוי מיוחד לע"ז זו, שהלא רק כאן, בעבודה זו לצבא השמים, נאמר בכתוב 'ונדחת', שלא מצינו דוגמתו בשאר סוגי ע"ז. מה הוא פשר דבר זה... חלוקה זו בין שאר סוגי ע"ז, ובין העבודה לצבא השמים נובעת היא מפרשת מעשה בראשית, שמכל הנבראים כולם נתיחדו רק שנים המחוננים בכח ממשלה. אין אנו מוצאים שום ענין ממשלה בכל פרשת הבריאה מלבד אצל האדם ואצל צבא השמים. אצל צבא השמים הוא אומר [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו'... ומכאן נובע הוא יחוד מושג ההדחה לע"ז של צבא השמים. כי העובד לשאר חלקי הבריאה, הרי הוא מעמיד עליו מושל אשר במהותו הוא נעדר ממשלה. ואין כאן הדחה, כי אם דמיון של ממשלה בתוכו של אפס ממשלה. אבל מי שעובד לצבא השמים, הרי הוא מעמיד על עצמו מלך, אשר מתחילת בריאתו יצא לעולם ביעוד של ממשלה ובתפקיד של ממשלה. ומתוך כך יש לו ליצרא דע"ז תוקף הסתה הרבה יותר עז, בשעה שהוא מסית לע"ז בצבא השמים, מאשר בשעת הסתה לשאר סוג של ע"ז. תדע, שאפילו בשעה שאנחנו עוסקים בשבחו של מקום, ואנחנו אומרים 'אתה עשית את השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם' [נחמיה ט, ו], עדיין מוצאים אנו את עצמנו כמי שהחסיר בשבחו של מלך, עד שאנו מוסיפים בהדיא במפורש ובמיוחד 'וצבא השמים לך משתחוים' [שם]... אלא שהם הם הדברים. מכיון שביחס לצבא השמים יש

לו ליצרא דע"ז תוקף הסתה מיוחד, והיינו מפני שצבא השמים הם מהות של ממשלה בטבע, על כן בסוד 'זה לעומת זה' עומדים אנו כאן בתוקף דקדושה ומכריזים שממשלה זו דצבא השמים איננה אלא מציאות של התבטלות ליוצרם ולקונם, 'וצבא השמים לך משתחוים', ואין השתחויה אלא התבטלות... ולא עוד, אלא ששמם בעצמם מוכיח על זה. שהרי המונח הכללי לעובדי ע"ז הוא עכו"ם, נוטריקון 'עובדי כוכבים ומזלות'. והלא מכל חלקי היקום עשו בני אדם אלילים, ולמה נפרטו כוכבים ומזלות בשמם הכללי, אלא שכלליות השם תופסת את הענין בשרשו. וההדחה שבע"ז, לצבא השמים היא מתיחסת". והם דברי המהר"ל כאן. ועיין שם בפחד יצחק שמרחיב יותר בענין זה. וראה להלן בבאר הששי הערות 492, 893.

(985) מלהפקיע ממלכות השמש.

(986) מה שכתב כאן "השם המיוחד", שהוא שם הויה, כי שם זה מורה "כי הוא יתברך אחד, ואין זולתו" [לשונו בנתיב העבודה פ"א (א, עז:)]. ובגו"א שמות פ"ג אות ט [ד"ה ומה שאמר] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". וראה שם הערה 58, ולהלן הערה 1224. ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "כי השם הזה של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] שמע ישראל ה' אחד'. השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובגבורות ה' פס"ט [שטז:] כתב: "כל ענין הקרבנות להורות כי השי"ת יחיד בעולם ואפס זולתו, ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלהיך' רק שם המיוחד [מנחות קי.]. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו, שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמיתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל". וא"כ "שם המיוחד" פירושו שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם בלתי לה' לבדו". ולכך כאשר אין הבריאה מתבטלת לגמרי אל ה', אלא השמש חולקת כביכול מקום לעצמה, אזי בני אדם אינם בגדר "לעבוד השם המיוחד". וראה תפארת ישראל פט"ו הערה 36.

(987) כפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ט אות יב: "כי העיר [החמור] מיוחד לתשמיש ולכל צרכי האדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו

שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס - מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם", וראה שם הערה 68, ולהלן בבאר הששי הערה 894. אוזן מלים תבחן, כאשר אחי יוסף התרעמו ליוסף, נאמר [בראשית לז, ח] "ויאמרו לו אחיו המלוך תמלוך **עלינו** אם משול תמשול **בנו** וגו'". מדוע ברישא אמרו "עלינו" ובסיפא "בנו". אלא שכאשר איירי במלכות, האדם הוא תחת המלך, כי קבלוהו ברצון עליהם [ראה גו"א בראשית פי"ז אות א]. מה שאין כן בממשלה, שנעשה בעל כרחו ושלא ברצון האדם, ולכך ממשלתו היא "בנו", אך לא "עלינו". וזהו שביאר שם הראב"ע "המלוך תמלוך או משול תמשול, אנחנו נשימך מלך, או אתה תמשול בנו בחזקה".

(988) כמבואר בנצח ישראל פי"ז [שפה:], שכתב: "ידוע כי המלכים והמושלים כחם מן כח השמש, בעבור שהוא המאור הגדול המושל בעולם הזה".

(989) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עב.]: "כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב, שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש' [קהלת א, יד], וכן תמיד". הרי ש"תחת השמש" מורה שהעולם מסודר ונתון לממשלת השמש, והשמש נמצאת מעליו כמלך הנמצא מעל עמו. וראה בדרוש על התורה [טז.], ובסמוך ציון 1009.

(990) דוגמה לדבר; "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה" [רש"י ויקרא כה, לח]. וביאר זאת הגו"א שם אות נח: "כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד שרים העליונים, הדר בחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ". הרי שהדר בחו"ל הוא "כאילו עובד ע"ז" לא מחמת שעשה מעשה עבודה לשרים העליונים, אלא שכך הוא באופן דממילא, דהואיל והוא נשאר ברשות השרים העליונים, ממילא הוא מצטרף לעם של אותם שרים העליונים, ובזה הוא מהדר ומפאר אותם יותר. וכך הנמצא תחת מלכות השמש, אף שאינו עובד לשמש, מ"מ כל עוד שאינו מחבר עצמו להדיא לעבודת ה', ממילא הוא נשאר תחת מלכות השמש.

(991) אולי מדגיש בזה שכל הכעס הזה אינו אלא מצד המקבלים, וכיסודו למעלה שכל הדברים נבחנים מצד המקבלים [הערה 811]. וראה הערה 958. או שמדגיש שהכעס אינו על היות העולם מצד עצמו מנותק מה' ונמצא תחת השמש, אלא על היות שבני אדם אינם מחברים את העולם אל ה'.

(992) רש"י דברים יג, יח "כל זמן שעבודה זרה בעולם, חרון אף בעולם". וצרף לכאן דברי חכמים [ויק"ר ז, ד] '"וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמניות' [מלאכי ג, ד]... 'כימי עולם' כימי נח, 'וכשנים קדמניות' כימי הבל, שלא היתה עבודת כוכבים בימיו". הרי משנמצאת ע"ז בעולם, נפגמת העריבות מהקרבנות. וזאת משום שכאשר יש ע"ז בעולם "הרי הכעס בעולם", וממילא ה"ריח ניחוח" מהקרבנות נפגם מחמת ה"חרון אף" של ע"ז. וראה למעלה הערה 960.

(993) בא ליישב, שלשון הגמרא הוא "אימת רתח", לאמור שזהו דבר מובן מאליו שיש כאן כעס, ורק השאלה היא אימתי הוא אותו כעס. ומנין שהאומות מסרבות להכיר באחדות ה', עד שברור הוא מאליו שישנו כעס בעולם.

(994) לשונו בנר מצוה [יא.]: "ארבע מלכיות... הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] ביאר שכל עוד שזרע עמלק בעולם, אין אחדות ה' בעולם. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלא.] ביאר שכח אדום מתנגד אל האחדות, ושם הערה 49. וכן הוא בגו"א שמות פי"ז אות יג, ושם בדברים פכ"ה אות כה. וראה נצח ישראל פ"ס [תתקכג:]. ובנצח ישראל פל"ב [תריח:] כתב שלא תמצא אומה יותר רחוקה מישראל כעמון ומואב, ושם הערה 135.

(995) מכילתא שמות כ, ג "קבלתם מלכותי, קבלו גזירותי", והובא בתפארת ישראל פל"ז [תקלז.]. ובנר מצוה [יא:] ביאר שישראל נבראו להודיע בעולם שה' אחד. הרי אף שישראל נמצאים בעולם התחתון תחת השמש, מ"מ הם מקבלים מלכותו, ומדוע נתבאר למעלה שכל הנמצא בעולם התחתון מופקע ממלכות ה'.

(996) נקודה זו מבוארת היטב בגו"א דברים פ"ד אות י, שנאמר שם [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח וגו' אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים", ופירש רש"י שם "אשר חלק להם - להאיר להם". וכתב על כך הגו"א שם: "ואם תאמר, ומכל מקום קשיא, דאף לישראל הם מאירים. ויראה, דודאי אין המאורות מאירים לישראל, רק שמאירים לאומות שהוא חלקם, רק שישראל נהנים מהטוב שהוא בא לאומות, כמו שפירש רש"י בפרשת בלק [במדבר כג, ט] אצל 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב', שישראל אוכלים עם הטובות שבאות לאומות, ואין עולות להם מן החשבון. והמאורות, אי אפשר לומר שיהיו נבראים בשביל ישראל, שהרי כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', וכתיב [שם פסוק

טז] 'ויעש אלהים המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון לממשלת הלילה', והרי המאורות אינם מושלים בישראל, דכתיב [ירמיה י, ב] 'מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה', הרי כי אין המאורות מושלים בישראל, אם כן המאורות אין פעולתם לישראל. ואם כן אי אפשר לומר שיהיו נבראים לישראל בשביל כל פעולתם... ולפיכך יש לומר שנבראו להאיר לאומות, והטוב - שהוא להאיר להם - לוקחים ישראל ואוכלים עמהם, והרע - שהוא ממשלתם - אינם מקבלים". ובשבת קנו. דרשו מהפסוק בירמיה ש"אין מזל לישראל", ובח"א לנדרים לב. [ב, ח.] כתב על כך: "כי מצד הזה דביקים ישראל במעלה העליונה שיש להם, מצד הזה יש בטול למזל שלהם".

(997) וצרף לכאן שהארץ חטאה שלא הוציאה טעם העץ כטעם הפרי [רש"י בראשית א, יא], וביאר בנתיב האמת פ"ג [א, רד:], וז"ל: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשינוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות לג. וראה נצח ישראל פמ"ג הערה 46, ולהלן הערה 1381, ובנר מצוה ח"א הערה 53.

(998) כך אמרו בגמרא שם קודם המימרא שהובאה למעלה, שזה לשון הגמרא: "היה יודע [בלעם] לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה... אמר להן הקב"ה לישראל, עמי, ראו כמה צדקות עשיתי עמכם, שלא כעסתי עליכם כל אותן ימים... וכמה זעמו, רגע. וכמה רגע, אמר אמימר, ואיתימא רבינא, רגע כמימריה. ומנלן דרגע הוה ריתחיה, דכתיב [תהלים ל, ו] 'כי רגע באפו חיים ברצונו'. ואיבעית אימא מהכא, [ישעיה כו, כ] 'חבי כמעט רגע עד יעבור זעם'. אימת רתח, אמר אביי, בתלת שעי קמייתא, כי חיורא כרבלתא דתרנגולא [באותן שלש שעות ראשונות של היום, כאשר מלבינה כרבולת התרנגול]. כל שעתא ושעתא מחוור חיורא [שואלת הגמרא, הרי כל שעה ושעה הוא עומד כך, ומה סימן הוא זה]. כל שעתא אית ביה סורייקי סומקי [כל שעה יש בה בכרבולת חוטים אדומים, שלא החוירו לגמרי], ההיא שעתא לית ביה סורייקי סומקי [באותה שעה שהקב"ה כועס אין בה חוטים אדומים]". ובסמוך יבאר את דברי הגמרא הללו.

(999) כמבואר למעלה הערות 979, 983. וראה למעלה הערות 105, 564, שנתבאר שם שאין לשום נברא מציאות וקיום לעצמו, אלא הכל נברא בשביל ה', ועל כך נאמר [דברים ד, לט] "אין עוד", "כי אי אפשר לומר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא לעצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת

השם יתברך" [לשונו בתחילת דרשת שבת הגדול]. ובודאי שדברים אלו מוסבים גם על כלליות העולם התחתון, שמן הנמנע שהוא יהיה נפרד לעצמו.

(1000) הכפופים לחמה.

(1001) כי כל ענין ע"ז הוא לעשות דבר שאינו התחלה להתחלה, כי היחס של עובדי ע"ז לאלילם הוא כיחס אל התחלתם, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"א אות ז: "כי אלוה הוא התחלה שלהם [של המצריים]". וכן כתב שם בפי"ב אות כז: "שהעבודה זרה... היא התחלתם של הטועים אחריה... מפני שהעובדים עושים אותה התחלה". ובגו"א במדבר פי"ד אות ב ביאר ש"נתנה ראש" [במדבר יד, ד] הוא לשון ע"ז [רש"י שם], משום "שרצו לעשות ראש וסיבה ועיקר - מה שאינו 'ראש', אלא שהוא תחת הקב"ה, והם רצו לעשות אותו לראש, והוא עבודה זרה". וכן כתב רש"י [במדבר יט, ב] שפרה אדומה מכפרת על חטא העגל, ש"תבוא אמו ותקנח הצואה, כך תבוא פרה ותכפר על העגל". וכתב על כך בגו"א שם אות כז בזה"ל: "אמנם מה שאמרו [תנחומא חוקת אות ח] 'תבא אמו ותכפר על מעשה עגל', רמזו בזה רמז מופלג בחכמה מאד. כי כאשר חטאו ועשו העגל סבה והתחלה, מה שאינו התחלה, הוצרכו כפרה להורות כי אין העגל סבה והתחלה, רק שיש סבה והתחלה לעגל, והיא האם. ואין להקשות, דיאמרו שהאם התחלה, זה אינו, כי אין נקבה התחלה, שהיא עלולה, ואינה עלה, הנה הכל עלול ואינו עלה. ובזה האם מקנחת טינוף העגל בנה. ואף כי גם כן בעלי עבודה זרה אומרים כי העגל הוא עלול, מכל מקום היו אומרים שהאדם יש לעשות אותו התחלה אליו. וזהו כל הטועים אחר עבודה זרה, שמודים שהוא יתברך התחלת הכל, רק שאומרים שיש לעשות התחלה אל האדם. והנה כפרתם שהיו מודים שאין לעשות התחלה לאדם, רק העגל נחשב עלול אל האדם, ואין התחלה לאדם רק השם יתברך. ולפיכך כאשר הודו שהעגל נחשב עלול מן הפרה, זהו כפרה על חטאם שעשו העגל התחלה, ולפיכך האם מקנח טינוף העגל". ובח"א לנדרים לט. [ב, יז.] כתב: "ובמדרש [ויק"ר לא, ט]... רבי לוי אמר, בכל יום ויום עומדין [החמה והלבנה] לדין לפני הקב"ה, למה, שהם מתביישים לצאת, אומרים שהבריות משתחוים להם ומכעיסים להקב"ה. מה הקב"ה עושה, והם יוצאים על כרחם... שאין התנועה הזאת להם מעצמם... כי מצד תנועה, שהיא לעצמם יש יציאה מן הסבה הראשונה, אחר שהם מושלים, ולא נראה בהם שהם אינם התחלה הראשונה. ולכך אינם רוצים לצאת, כלומר שאין ראוי להם לצאת מעצמם, שדבר זה היה מפני שהם התחלה, ולכך תנועתם מן הש"י, ובזה אינם התחלה, רק הש"י התחלה".

(1002) כי "רגע" הוא "הזמן המועט" [רד"ק ספר השרשים, שורש רגע], שאינו ניתן להתחלק יותר. ודבר שאינו ניתן לחילוק הוא התחלה, כי כל התחלה לא יתחלק כלל, כי כל התחלה היא אחת, ואם ההתחלה תתחלק, היא תהיה יותר מאחת. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"י [שיח.], וז"ל: "כל התחלה במה שהוא התחלה - הוא אחד". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "ההתחלה ראוי שתהיה אחת, בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת ההתחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחלוקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסבה אינה ג"כ אחת, רק שתים". ובנצח ישראל פ"ג [מו.] כתב: "כל התחלה היא יחידית", ושם הערה 48. וכוונתו היא, שהואיל וחטאם הוא שעושים את העוה"ז התחלה לעצמה, לכך הכעס על כך הוא גם בגדר "התחלה".

(1003) שנאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו' ובשכבך ובקומך", ובמשנה [ברכות ט:] מובאת דעתו של רבי יהושע שקורין את השמע בשחרית "עד שלש שעות, שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות", ולכך "ובקומך" מוסב עד שלש שעות. וכן רש"י [סנהדרין קה:] ביאר שהמיוחד בשלש השעות הראשונות [שבהן הקב"ה כועס] הוא שזהו זמן קימה. וראה להלן בבאר הששי הערה 342.

(1004) פירוש - שלש שעות הראשונות הן התחלת היום, ולכך זהו זמן האחדות [כי כל התחלה היא אחת, וכמבואר בהערה 1002], וזמן האחדות הוא המתאים לקריאת שמע, שהיא קבלת עול מלכות שמים [ברכות יג.]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר] כתב: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו. ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד - ראוי למלכות" [וראה להלן בבאר החמישי הערה 701]. וראה עוד בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.] שביאר שם שיש חיוב קריאת שמע ביום, "כי ממנו נמצא הכל. והנה הוא אחד ... מצד הבוקר שהכל נמצא... כי מאתו נמצא הכל, ומאחר שמאתו נמצא הכל, הוא יתברך אחד ואין זולתו". ופירושו שקריאת שמע ביום היא מחמת שאז ניכר כיצד הקב"ה הוא התחלת הכל, והוא אחד ואין זולתו. וראה למעלה הערה 107.

(1005) דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פ"י סוף אות ב כתב אודות נמרוד, שהיה עובד ע"ז [רש"י בראשית י, ח]: "הוא [נמרוד] היה מלך הראשון, וסתם מלכות הארץ מתנגד

למלכות השמים, ולכך לא היה חפץ הוא יתברך שימליכו ישראל עליהם מלך [סנהדרין כ:], וזה היה מלך הראשון, אין ספק שהיה ממריד העולם עליו". ובדב"ר ה, ה אמרו "אמר הקב"ה, לא עזבתם אותי ובקשתם לכם מלכים" [בתמיה, וראה להלן בבאר השביעי הערה 282]. ובגו"א במדבר פי"ד אות ב, שביאר שם ש"ראש" הוא לשון עבודה זרה, וכמבואר שם הערה 3. הרי שמלכותא דארעא סותרת למלכותא דרקיע, ומקפלת בתוכה ניצני עבודה זרה. והוא הדין למלכות החמה, ולכך יש בה יציאה מן האחדות. וראה תפארת ישראל פט"ז [רמה.], ושם הערה 62.

(1006) הוא הפסוק שהובא בגמרא שם [ע"ז ד:] שהקב"ה זועם בכל יום. וראה למעלה [הערה 843] שכל יום ויום נחשב לבריאה בפני עצמה, ולכך בכל יום ויום יש את הכעס שלו על שהבריאה יוצאת מהאחדות.

(1007) בא לבאר את מה שאמרו שם בגמרא [ע"ז ד:] שהקב"ה לא כעס בימי בלעם הרשע. והמהר"ל מבין שאיירי בכל תקופת הזמן שישראל היו במדבר. אמנם רש"י בסנהדרין קה: ביאר ש"כל אותן הימים שהיה בלעם מצפה לקללכם בשעה שהקב"ה כועס בה... לא זעם ה'", ומשמע מדבריו שאיירי בתקופה שבלעם היה מצפה לקללם, ולא לאורך כל זמן שהות ישראל במדבר.

(1008) כמבואר בתורה [דברים ח, ב-ד], ויובא בהערה 1010. וזה לשונו בח"א לסוטה לד: [ב, סח:]: "יוצאי מצרים הכל היה שלא בטבע, כי אם על ידי נסים, ומי שכל ענינו על ידי נסים, וכל הנהגתו על ידי נסים, מתנגד אל הטבע, ולכך היו יוצאי מצרים מוציאים דבה על הארץ". ומה שכתב "שהיה **העולם** נוהג בהנהגה שאינה טבעית", לכאורה אינו מובן, שאמנם ההנהגה עם ישראל במדבר היתה לא טבעית, אך כיצד נילף מכאן שהנהגת העולם בכללותו היתה הנהגה לא טבעית. ובעל כרחך לומר שכל העולם נגרר אחר ישראל, וכאשר ישראל מונהגים בהנהגה לא טבעית, אזי כל העולם נחשב כמונהג בהנהגה לא טבעית. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] כתב: "יציאת מצרים היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות, ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם", ושם הערה 31. וכשם שיצ"מ היא השלמה לכל העולם, ולא רק לישראל, כך המשך הנהגת ישראל במדבר שייכת היא לכל העולם, ולא רק לישראל.

(1009) והשמש היא ההתחלה של העולם, מפאת שהיא ראש העולם, וכמבואר בהערה 989.

(1010) רומז בזה ללשון התורה [דברים ח, ב-ד] "וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלקיך זה ארבעים שנה במדבר וגו' ויענך וירעבך ויאכילך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותך למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה". הרי שעל ההנהגה הנסית של דור המדבר נאמר "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם".

(1011) כי כאשר העולם התחתון דבק בה' יתברך, אזי ברי הוא שהעולם הוא עלול לעלה, ואין העלול בגדר "התחלה". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ג אות לח, שרש"י שם [בראשית ג, כב] ביאר שאם האדם הראשון "יחיה לעולם, הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". וכתב על הגו"א שם: "אף על גב דכל הבריות יחיו לעולם, יהיו טועים אחר האדם, מפני כי הנולדים אחריו לא ידעו מתי נברא האדם, והוא קודם לכולם. אבל אותן הנבראים לא יחשבו עצמם אלהים כאשר יהיו נבראים, ולא יוכל לומר קין לאדם 'אני אלהים', שהרי אדם הולידו". הרי שכאשר ברור שהנברא הוא בגדר נולד ועלול, אין הוא יכול לומר שהוא אלוה ועלה.

(1012) כמו שאמרו בגמרא [ע"ז ד:], שבאותה שעה שהקב"ה כועס, אין לתרנגול חוטים אדומים, והובא בהערה 998. ובא לבאר כיצד התרנגול מבחין בדבר זה.

(1013) "בסגולה" - בטבעו. כגון, בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג:] כתב: "כי עוף השמים הוא מסוגל לדברים כמו אלו שהם דברים רוחניים, כדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול'. ודבר זה ידוע אצל המבינים, כי עוף השמים מוכן לקבל יותר מן שאר בעלי חיים". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העופות כפי שהם טבעם [מוכנות] לקבל הגזירות שבאים מלמעלה. ולא שיש בהם השכל, רק מצד שהם עוף השמים, פורחים באויר השמים, הם מקבלים הגזירות שהם באים מלמעלה... ולכן כתיב 'כי עוף השמים יוליך את הקול'... כי העוף הוא פורח באויר השמים, ולכך הוא מוכן לקבל הגזירה הבאה מלמעלה מן השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי, ולכך מוכנים לקבל הגזירה שהיא באה מלמעלה, שהוא דבר רוחני". וכן הוא בגו"א בראשית פט"ו אות טו. ועוד אודות שהעופות מוכנים לגזירת העליונים - כן מבואר זוה"ק ח"א קפג: שאמרו שם "'כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים' [עמוס ג, ז], בזמנא דנביאים אשתכחו בעלמא, ואי לאו... בצפרי שמיא משתכחי מלה". וראה שם ניצוצי זהר אות ד. וכן הוא שם בח"ב ו:. וראה נצח ישראל פמ"ב [תשלד:]. ותרנגול הוא בכלל עוף [נדה נ:]. וראה להלן בבאר החמישי הערות 206, 207.

(1014) כי רצון ה' הוא המקיים את הבריאה, ובהעדר רצון ה', תתבטל הבריאה. וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, ד]: "כי עמידתם בחפצו, ואם החפץ יתפרד רגע מהם, יהיו לאין". וראה למעלה הערה 733.

(1015) רומז לברכת השחר [ברכות ס:] "אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה", ו"שכוי" הוא תרנגול [תרגום איוב לח, לו, ורש"י שם, ובברכות ס:]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.] כתב: "התרנגול דומה אל הנפש, שהרי התרנגול יש לו יותר נפש מן שאר ב"ח, שיש לו הבחנה. וכמו שאמרו 'נותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה', אף כי אין דעת אלא לאדם בלבד, מ"מ התרנגול קרוב לנפש השכלית מצד הבחינה שיש לו... כי לא לחנם הנהיגו לשחוט תרנגול בערב יום הכפורים, שיהיה תמורת נפשו".

(1016) איך יש לבעלי חיים כוחות הדומים לדעת ושכל.

(1017) כפי שביאר בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה ומעתה] את דברי רש"י שם [בראשית כח, יא] שהאבנים שהיו מראשותיו של יעקב החלו לריב זו עם זו "עלי יניח צדיק את ראשו", וכתב לבאר שם: "ומעתה אל יקשה לך שאין דעת באבנים לומר 'עלי יניח צדיק ראשו', שאם היה הדבר הזה שהיו חולקים מצד הבחירה על ידי שכל בלבד, היה זה קשיא, הרי אין דעת וחכמה באבנים. אבל אין הדבר כך, רק מה שהיו האבנים אומרים 'עלי יניח צדיק ראשו'... דבר כזה נעשה אף בדבר שהוא בלתי בעל שכל, כמו כל הדברים הטבעים פועלים לפי טבעם, אף אם אין בהם דעת. וכך תאמר גם כן שהיו פועלים אלו אבנים, אחר שכך ראוי לפי הענין אשר ראוי ליעקב". וכן כתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנט.]: "כבר התבאר בכמה מקומות כי תמצא בב"ח מן הדברים הטובים בסגולה, אע"ג שאין בהם דעת. כמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, וצניעות מחתול, ועריות מיונה. ואע"ג שאינם בני דעת, מ"מ נמצא איזה דברים בהם בטבע". וכן כתב בח"א לחולין נז: [ד, צה:], וז"ל: "ויש לדעת כי הש"י ברא המינים ונוהגים ענייניהם אחר המושכל הראוי, ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה גוזלת כלל, ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ". וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 5, ולמעלה בבאר הראשון הערות 95, 141.

(1018) לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]: "כי התרנגול שנקרא 'גבר', הוא דומה לנפש האדם, כי הנפש הוא הגבר, ותרנגול שהוא גבר, הוא לגמרי מתיחס אל הנפש".

(1019) לשונו בנתיב התורה ר"פ יג [א, נג.]: "בפרק בתרא דפסחים [קיג:] שלשה שונאים זה את זה; הכלבים, והתרנגולים, והחברים... תרנגולים דבר זה גם כן חכמה מאוד, כי התרנגול נקרא 'גבר', והגבר הוא 'איש'. ומה שתרנגול נקרא גבר, דבר זה אין כאן מקומו. אבל מפני שהוא נקרא בלשון איש, אשר שם איש מורה על איש פרטי שהוא מיוחד בעצמו, ואין ללשון 'איש' ריבוי, רק יאמר 'אנשים', ולא 'אישים'... כי הוא דבר ידוע שכל גבר רוצה להתגבר עד שהוא מיוחד, ואין אחד שוה לו. לכך שונאים זה את זה". ובזמן הכעס מתעוררת גבורה זו במיוחד.

(1020) אמרו חכמים [חולין סג.] שכאשר העוף שנקרא "רחם" מצפצף בקולו, משיח בא. וביאר זאת בנצח ישראל פמ"ב [תשלד.] בזה"ל: "יש מין עופות שהם באכזריות, כמו העורב. ויש בחסידות, כמו החסידה, שעושה חסידות עם חברותיה. ויש ברחמים, כמו עוף שנקרא 'רחם' [ויקרא יא, יח], ולפיכך נקרא 'רחם' על שם הרחמים... כי כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול... ומפני כי העוף הזה הוא מתייחס לרחמים, שנקרא 'רחם', לכך כאשר רחמים באים לעולם, אז מתעורר בקול, שהוא קול שמחה". וכשם שעוף רחם מתעורר כאשר מגיעה מדת הרחמים לעולם, כך התרנגול מתעורר כאשר יש חרון אף בעולם.

פרק יב

(1021) "והראה לו למשה סדר תפלה" [המשך לשון הגמרא שם], והמכוון שהקב"ה הראה למשה י"ג מדות הרחמים.

(1022) כן הובאה תלונה זו בקונטרס נגד התלמוד, תלונה מספר שלשים ותשע.

(1023) שהואיל והקב"ה "אינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא ישיבה ולא עמידה" [לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א].

(1024) פירוש - הקריאה היתה צריכה להאמר מצד ישראל, ולא מצד הקב"ה. וראה גו"א שמות פ"כ אות כז, שביאר בהקשר אחר את דברי רש"י על דרך זה.

(1025) רש"י שמות לג, יט "וקראתי בשם ה' לפניך ללמדך סדר בקשת רחמים אף אם תכלה זכות אבות. וכסדר שאתה רואה אותי מעוטף וקורא שלש עשרה מדות, הוי מלמד את ישראל לעשות כן".

(1026) לשונו בנתיב התשובה פ"ו [ד"ה פירוש]: "פירוש, הא דכתיב 'ויעבור', על כרחך בא ללמד איך יתפלל. שאם בא ללמד אותו מה שיתפלל בלבד, הוי ליה ללמדו כך וכך תקרא, כמו שלמדו כל התורה כולה, ולא היה צריך לומר 'ויעבור ה' על פניו ויקרא'.

אלא מלמד שהראה לו גם כן איך יהיה נוהג בתפלתו, ולפיכך לא היה די במה שילמד אותו התפלה, אלא שהראה לו סדר תפלה".

(1027) כי כך מצינו לגבי מעשה המנורה, "שהראהו הקב"ה [למשה] באצבע, לפי שנתקשה [משה] בה" [רש"י במדבר ח, ד]. ועל כך שואל כאן "וכי כל כך חמור הוא עד שיהיה צריך להראות לו המעשה אשר יעשה".

(1028) לשונו בח"א לר"ה יז: [א, קטו:]: "כי מפני שאמר משה 'הראיני נא כבודך', בקש לעמוד על מדותיו הטובות של הש"י. ואמר לו הקב"ה שיהיה מראה לו טובו מה שאפשר לדעת, ולפיכך אמר לו אם יעשו לפני ישראל כסדר הזה, הרי אני מוחל להם [ר"ה יז:], וזהו מדת טובי. והראה לו איך מדת טובו יתברך מרחם ומחנן עליהם כאשר עושים לפניו כסדר הזה. ומאחר שבקש מרע"ה הראיה, לא היה אפשר לו רק במעשה, שהיה מראה לו כאשר עושין כסדר הזה יפתחו להם מדת טובו. וממילא מאחר שהראה לו סדר תפילה איך יתפלל, אם כן בודאי לגמרי הראה לו האיך יתעטף שליח צבור, דהא הראה לו אם יעשה כסדר הזה, וסדר הזה בכללו הכל. ופירוש זה עיקר, כי מרע"ה היה חפץ לדעת לראות איך מדת טובו נוהג בעולם... ולפיכך הראה לו על ידי ראיה, והכל נרמז בלשון 'ויקרא' הכתוב". וראה למעלה הערה 472, ובסמוך הערה 1038.

(1029) כמבואר למעלה [הערות 477, 478], קחנו משם. ובנוגע לענינינו, הפירוש הוא שהקב"ה הראה למשה את מדותיו ומעשיו, אך לא את עצמו יתברך, ועל כך אומרים "דימו אותך ולא כפי ישך וישווך לפי מעשיך" [שיר הכבוד]. ובשמו"ר ג, ו אמרו "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע [בתמיה], לפי מעשי אני נקרא... כשאני דן את הבריות אני נקרא 'אלקים', וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא 'צבאות'... אני נקרא לפי מעשי".

(1030) נקודה זו מבוארת היטב בדרוש לשבת תשובה [עט.], וז"ל: "כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו, מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן, הריחוק מן מעשיו יתעלה, הוא הגורם הריחוק ממנו. וזה התבאר לך פעמים הרבה ממה שאמרו בסוטה סוף פרק ראשון [יד.], אמר רבי חמא בר חנינא, מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה, אלא הדבק במדותיו; מה הוא מלביש ערומים... כמבואר שם. וצוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד. ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות

וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] כתב שדביקות זו נעשית רק במדות החסד, וכלשונו שם: "ובפרק קמא דסוטה [יד.], אמר רב אחא, מאי דכתיב 'אחרי ה' אלהיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה... אלא הלוך אחר מדותיו; מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה מבקר חולים... אף אתה בקר חולים. הקב"ה קובר מתים... אף אתה כך. הקב"ה מנחם אבלים... אף אתה כך, עד כאן. ומה שעל ידי המדה הזאת בפרט אפשר להתדמות לבוראו, מפני שזאת המדה היא מה שעושה האדם בעצמו. כי המשפט לא שייך לומר שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כי ההולך הוא הולך מצד עצמו, ועושה מעצמו מרצונו ומדעתו, וזה נקרא שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כאשר עושה דבר מדעתו. ואילו המשפט הוא מחויב לעשות משפט, ולא נקרא זה שהולך בדרכי הקב"ה. רק כאשר הוא עושה חסד לפנים משורת הדין, והוא עושה מדעתו ומרצונו, בזה שייך שהולך בדרכי השם יתברך. וכן הרחמים, כאשר יש עני ומרחם עליו ונותן צדקה, אין בכל זה שיאמר שהולך בדרכי ה' יתברך, כי אם לא היה העני בצרה, אפשר כי לא היה עושה. ולכך לא יאמר בזה שהולך בדרכי השם יתברך רק כאשר עושה חסד, שהחסד הוא עושה מעצמו, ואינו חייב בזה. ולפיכך על ידי המדה הזאת נאמר עליו שהולך בדרכי ה' והולך אחריו".

(1031) פירוש - בקשת משה "הראיני נא את כבודך" היא בקשה שיתחבר אל ה', וה' השיב לו שלא יוכל להתחבר אל עצמותו יתברך, אך יוכל להתחבר אל מדותיו. ואודות שראיה היא חבור, ראה להלן בבאר החמישי הערה 675. ואודות שמדות ה' הם חיצוניים לעצמות ה', כן כתב בסוף דרוש לשבת תשובה [פה.], וז"ל: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא מלבוש שלו". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג.] כתב: "שהוא יתברך מתואר במדותיו... שהם תוארים לו... ודבר זה נקרא אברים. כי כמו שהאברים פועל בם, כך הש"י פועל על ידי מדותיו, והם תוארים לו". ושם מעמיד זאת לעומת "אמתת עצמו". וראה למעלה הערה 706.

(1032) כי הדביקות במדות ה' מביאה לכך שה' נמצא אל האדם באופן שהאדם יכול להדבק בו, וכמו שהתבאר בהערה 1030. וכן כתב לגבי אמונה, בנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:]: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השי"ת מראה כוחו ויכולתו,

לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". ובגו"א במדבר פ"כ אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "ודבר זה ידוע, כי מי שאינו מאמין ובוטח בו יתברך בבטחון גמור, הוא בכעס ובמכאובות... שעם כל אמונה שמחה, לפי שהוא בטחון בטובו יתברך". והובא למעלה בבאר השני הערה 494. וכן כתב לגבי בטחון בנתיב הבטחון ר"פ א [ב, רלא.], וז"ל: "כי כאשר בוטח בו יתברך... אז יעשה הש"י בקשתו... [אבל] כאשר האדם יחרד, מורה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש... כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו".

(1033) כמו שנאמר [תהלים קמה, יח] "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת".

(1034) כפי שפירש רש"י [שבת י.] "דיינין מתעטפין בטליתן כשפותחין בדין מאימת שכינה, ושלא יפנו ראשן לכאן ולכאן, ותהא דעתן מיושבת עליהם" [שמעתי מהגר"י עהרנפלד שליט"א].

(1035) וצרף לכאן את ההלכה שבתפלת שמונה עשרה נוהגין שהטלית תהיה מעוטפת באופן שהיא מכסה את הראש עד העינים [משנה ברורה סימן צא סק"ו]. כי ככל שהכוונה נצרכת יותר, כן העטיפה נצרכת להיות מקיפה יותר.

(1036) וכמו שפירש רש"י [שמות כג, ו] "אביונך - לשון אובה, שהוא מדולדל ותאב לכל טובה". וכן כתב בדברים טו, ד, שם כד, יד. ובויק"ר לד, ו אמרו "שמונה שמות נקראו לעני; עני, אביון... שמתאב לכל".

(1037) אמרו חכמים [ע"ז ז:] שואל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל ["שמונה עשרה" (רש"י שם)], שנאמר 'תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו', אין שיחה אלא תפלה". ופירש רש"י שם "כי יעטוף - עטיפת נפשו ודאגת לבו יתפלל תחלה, והדר 'לפני ה' ישפוך שיחו' שמונה עשרה. 'עטיפה' לשון כאב ופריחת לב מתוך צרה, כמו [איכה ב, יב] 'בהתעטפם כחלל'". ולפי דברי המהר"ל כאן דברי רש"י מחוורים, כי הואיל והעטיפה מורה שהאדם מסלק עצמו מכל המעכבים והטרדות, ומכוון עצמו לגמרי לנקודה שעליה הוא עומד, לכך צרה המלפפת את האדם לגמרי, וגורמת לו שלא יסיח דעתו ממנה, נקראת אף היא בלשון "עטיפה".

(1038) כפי שנתבאר למעלה [הערה 1028] שמשה רבינו ביקש לראות את מדת טובו וחסדו של הקב"ה. וניתן להטעים יותר דבריו [שהדביקות היא במדת טובו], כי העמיד כאן "זה לעומת זה" האדם לפני ה', וכפי שהאדם נמצא אל ה', כך ה' נמצא אל האדם [ראה הערה 1032]. וכאשר אמיתת האדם עומדת לפני ה' ["קורא אל ה' מאמתות מחשבתו... קורא מאמתתו" (לשונו למעלה)] אזי כביכול הקב"ה נגלה לאדם באותו

אופן, של גלוי אמתתו. ומדת החסד היא המדה המגלה זאת ביותר. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "ומפני מעלת החסד שהיה באברהם, אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל הש"י יותר מכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מדת החסד שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". וראה תפארת ישראל פ"כ הערה 10, ולהלן הערה 1406.

(1039) יסוד זה נתבאר במקומות רבים למאוד. כגון, בנצח ישראל פ"ה [קכט:] כתב: "הדברים כדרך דברי חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ו [תקמט:], וז"ל: "כי אין חכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי". ולהלן בבאר הששי [ד"ה וכאשר יאמרו] כתב: "כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כי כל דבריהם מופשטים מן הגשמיות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה". ולהלן בבאר הששי [ד"ה ואילו היו] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ושם בהמשך כתב: "וכבר אמרנו לך, כי דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי, וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם לגמרי... רק דברי חכמה הן". וראה למעלה הערה 658. וכן כתב בח"א לב"ב עג. [ג, פה.]: "וכל דבריהם שכליים, לא במוחש". וכן הוא בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:]. וכן האריך לבאר בגו"א במדבר פי"ט סוף אות כ, ושם דברים פ"ד הערה 110. ובנצח ישראל פ"ו [קנח:] כתב: "ודבר זה כלל גדול בדברי חכמים, שהם הלכו אחר המהות המיוחד, ובארנו זה במקומות הרבה בחבור באר הגולה ובחבור גבורות ה'", וראה שם הערות 104, 105. ובספר המפתח לנצח ישראל ערך חז"ל [עמוד קט:] הובא יסוד זה עשר פעמים בספר הנצח. וראה הערה 1147, ולהלן בבאר החמישי 568, ובבאר הששי הערה 1172.

(1040) כמו שכתב כמה פעמים, וכגון בנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "כלם דברים ברורים מאוד, רק שהדברים הם יותר עמוקים, ומה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו". וכן כתב שם ס"פ כג. וזה בבחינת "תן לחכם ויחכם עוד" [משלי ט,

ט], וכן "ישמע חכם ויוסף לקח" [משלי א, ה]. ובגו"א בראשית פ"א ריש אות נב כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם פכ"ח סוף אות יז כתב: "כי הדברים אשר נתבארו למעלה... התחלה למבין קצת... כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין", ושם הערה 99. ובגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ נז [רנו:], ובסמוך [ד"ה והתבאר לך].

פרק יג

(1041) כן היא הגירסא בעין יעקב. אמנם בגמרא איתא "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן", וראה בעץ יוסף שציין את ההבדל בגירסאות. ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, כמבואר בבאר השני הערה 15.

(1042) לשון נופל על לשון, שכנגד "מראה עליו באצבעו" כתב "מרמזין באצבע". ועל הפסוק [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע" תרגם אונקלוס "מרמז באצבע". וראה בהקדמה הערה 101. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

(1043) לכאורה מה שנקט "שהעולם הבא נבדל מן הגשמיות" הוא לאו דוקא, שהרי במאמר הזכירו "בגן עדן", ולא עולם הבא. ואודות שגן עדן נבדל מן הגשמיות, כן ביאר בארוכה בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה לפיכך] שהאכילה של אדה"ר בגן עדן, והאכילה שתהיה לעת"ל בגן עדן לצדיקים, אינה אכילה גשמית, אלא אכילה רוחנית. ובתפארת ישראל פל"ה [תקכ.] כתב: "כי באמת קודם שחטא האדם, והיה בגן עדן [בראשית ב, ח], לא היה אותה מדרגה שיהיה בגן עדן ראויה לעולם הזה, ואינה בכלל המציאות עולם הזה". ואודות שקדושה היא הבדלה מהגשמיות, כן ביאר בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, וז"ל: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף", ושם הערה 9. ובגבורות ה' פט"ז [עז.] כתב: "מי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז כתב: "כל 'קדוש' יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". וכן כתב שם פל"ז אות ט, ושם הערה 127. ובנתיב הפרישות רפ"א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושיים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר - הוא יותר קדוש ויותר נבדל", ועיי"ש שמאריך בזה. וראה בסמוך הערה 1075.

(1044) "נעִוּת ובחרוּת" - פעולות שהן בגדר מעשי נערות, וכמו [קהלת יב, א] "וזכור את בוראיך בימי בחורותיך", וכן "זקנה ביום דין ובחרות ביום קרב" [שיר הכבוד]. וראה ההערה הבאה.

(1045) כי המחול נעשה בדרך כלל במהירות ובתנועה, והן אינן שייכות למקום של קדושה. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.]: "כל תנועה היא לגשם שאינו קדוש", ושם הערה 81. ובח"א לב"ב עה. [ג, קח:] כתב: "בגן עדן שם הנחה והשקט ועונג".

(1046) שנאמר [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך". ובילקוט שמעוני דברים פרק יד רמז תתצח אמרו שפסוק זה עוסק בשכר של גן עדן, שאמרו שם "משלות רשעים בעולם הזה אתה למד מתן שכרם של צדיקים לעתיד לבוא בגן עדן, שנאמר 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'". ובבתי מדרשות חלק ב [מדרש אותיות רבי עקיבא השלם נוסח א אות ס] אמרו "כל נבואתן שנתנבאו [דוד ושלמה] על ישראל, לא נתנבאו אלא כנגד מתן שכרן של צדיקים שבגן עדן... דוד נתנבא ואמר כשראה טובה של גן עדן 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'".

(1047) לשון הפסוק במילואו "אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדו וגו'", הרי שהמחול נזכר רק בקשר לבתולה.

(1048) אודות שהשמחה היא בלב, הרי כך נאמר בכמה פסוקים, וכמו [שמות ד, יד] "וראך ושמח בלבו", [תהלים קה, ג] "ישמח לב מבקשי ה'", [תהלים צא, יא] "ולישרי לב שמחה", [צפניה ג, יד] "שמחי ועלזי בכל לב", [משלי טו, יג] "לב שמח ייטב פנים". וראה גו"א שמות פט"ו אות א. ובנצח ישראל פכ"ג [תפט.] כתב: "האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור. ולא כך השמחה שהוא שייך בלב, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי'. אבל השחוק - הוא בפעל, כאשר יש לו שחוק" [והובא בהערה 895]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:] כתב: "עיקר השמחה בלב בלבד, אבל השחוק אינו בלב בלבד, רק אף במעשה". וראה בח"א לשבת קלט. [א, עד.] שביאר שרק לב שאין בו קנאה יכול לשמוח במעלת חבירו.

(1049) קידושין פ: לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים... מאי טעמא ["לא יתייחד עם שתי נשים, כאשה שמתייחדת עם ב' אנשים" (רש"י שם)], תנא דבי אליהו הואיל ונשים דעתן קלה עליהן" ["ושתיהן נוחות להתפתות" (רש"י שם)]. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א הלכה יג כתב: "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן". וראה עוד ברמב"ם הלכות תשובה פ"י ה"א. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פט"ז [רלח.] שכתב שהדמיון מטעה את האדם, ובאור חדש [צג.] כתב: "כי האשה, גובר בה כח המדמה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ז [פג.]. וראה להלן בבאר הששי הערה 1190.

(1050) נראה לבאר זאת, כי השמחה מורה על השלימות של האדם, וכמו שהתבאר למעלה [באר השני הערה 558, וכאן הערה 186], ואילו המחשבה של אדם מורה לו כמה עליו עוד להשלים את עצמו, שהרי אמרו [שבועות מא:] "כל מילתא דלא רמיא עליה דאינש לאו אדעתיה", הרי שדעתו של האדם עוסקת במה שמוטל עליו לעשות. ולכך מחשבה ושמחה מתנגדות זו לזו. וראה ההערה הבאה.

(1051) ואם תאמר, מדוע התנגדות המחשבה לשמחה בולמת רק את היציאה לפעל של השמחה, ולא מונעת מעיקרא מהשמחה לחול בלב. אמנם לפי המבואר בהערה הקודמת ניחא, כי המחשבה מורה לאדם שהוא לא יצא לגמרי לפעל, ויש עליו עוד להשלים את עצמו. אך אין בידי המחשבה לשלול לחלוטין מהאדם הרגשת שלימות שאינה בגדר יציאה לגמרי לפעל. ולכך אין שום סתירה בין מחשבה לשמחה בלב, אך יש סתירה בין מחשבה לשמחה שיוצאת לפעל.

(1052) כפי שכתב למעלה "כי הנשים, ובפרט הבתולות, אינן בעלות מחשבה". וצריך ביאור, במה בתולה מופקעת ממחשבה יותר משאר נשים. ונראה לבאר זאת על פי דבריו באור חדש [קיד.], שכתב: "אמר במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ ["קודם שנבעלה" (רש"י שם)], 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. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש, שהוא נחשב צורה לאשה... כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל". הרי שלבתולה חסר הדבר שיוציא אותה מחומריותה, וברי הוא שככל שהחומריות גדלה יותר, כן המחשבה מופקעת יותר. וכמו שמצינו ביחס של דבור ומחשבה, שכבר השריש כמה פעמים שהדיבור עומד כנגד המחשבה, ופעולתו של האחד היא ביטולו של השני. וכמו שכתב בביאור מאמרם [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". ושם בח"א [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". וכן כתב בדר"ח פ"א

מי"ז [ריש נה.], וז"ל: "כי הדיבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני... ואינו שכלי לגמרי... וכאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי אשר אינו גופני... וכאשר שותק האדם אז השכל פועל פעולתו". וכן חזר וביאר שם בפ"ד מ"ז [קעו:], ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צז.]. ובנתיב הלשון פ"ד [ב, עב.] כתב: "כי כח המחשבה וכח הדיבור הם מחולקים, אין שייך זה לזה כלל". הרי שהחומרי מופקע ממחשבה, ולכך בתולה אינה שייכת למחשבה. וצרף לכאן, שנשים הן דברניות [קידושין מט:], ולכך זו הסבה גופא שאינן בעלות מחשבה. וכן גוי הוא מרבה דברים [עירובין עה:], ומחמת כן גופא אינו פועל דבר במחשבתו, ואינו יכול להקדיש במחשבתו, וכמבואר למעלה בבאר השני הערה 579. וראה להלן בבאר החמישי הערה 311, בבאר הששי הערה 595, ובבאר השביעי הערה 25.

(1053) כמבואר למעלה בהערה 895, שרק בעוה"ז אסור למלאות שחוק פיו [ברכות לא.], כי האדם אינו בפועל בעוה"ז.

(1054) מבאר המשך המאמר "והוא יושב ביניהן וכל אחד ואחד מראה עליו באצבעו"

(1055) כי כל הפרק שם עוסק בלעתיד לבוא, לאחר הכרתת עמלק [רש"י תהלים צז, א], ומלחמת גוג ומגוג [רש"י שם פסוק ג]

(1056) פירוש - שמחת הצדיקים היא שהקב"ה הוציא אותם לפועל, וכמו שמבאר.

(1057) שהקב"ה הוא השלמתם. וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:]: "כי השם יתברך הוא קיום האדם, ואי אפשר זולתו, ולפיכך שייך אהבה אליו, כי כל דבר הוא אוהב דבר אשר הוא השלמתו, והוא יתברך השלמת האדם". ובשבת קד. אמרו "הבא ליטהר מסייעין לו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, מז:]: "דע כאשר האדם הוא בא לטהר, ולהיות טוב בפעל לגמרי, מסייעין לו מן השמים שיהיה טוב בפעל לגמרי. שכבר בא לטהר ולהיות בפעל, והש"י הוא בפעל, מסייע למי שרוצה להיות בפעל. אבל אם אינו בא לטהר, והוא בכח, אין מסייעין לו מן השמים להיות נמצא צדיק בפעל, שהרי נברא האדם בכח בלבד. רק אם רוצה ומחשבתו להיות בפעל, אז התחיל לצאת אל הפעל, מסייעין לו, שהרי אינו על בריאתו אשר הוא בכח, והוא יתברך בפעל משלים הכל להיות בפעל. לכך הבא לטהר מסייעין לו ומשלימין אותו, עד שהוא שלם בפעל לגמרי, כאשר התחיל להיות בפעל. כי הוא יתברך השלם בפעל, מוציא הכל אל השלימות להיות בפעל". וכנגד ה"מסייעין" מראים הצדיקים על ה' באצבעם. וכן מבואר בנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.], שכתב: "בא ליטהר מסייעין אותו... כי כל הדברים אשר הם ראוים להיות בעולם הזה, השם יתברך מוציא אותם לפעל. וגם צדקת הצדיק, כאשר הצדיק עושה

מצוה, קונה מדריגה העליונה שלא היה לו קודם, ומדריגה זאת מוציא השם יתברך אל הפעל". וראה ההערה הבאה.

(1058) נראה להטעים זאת על פי דבריו בח"א לסוטה יג: [ב, נה.], וז"ל: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על הדבר הרמוז הנגלה, שיש לו מציאות בפעל לגמרי". לכך הצדיקים בגן עדן השמחים על הוצאתם לפועל, הבאה להם מסיועו של הקב"ה, מחזירים את שמחתם לשורשה, ומורים על כך באצבע ואומרים "הנה אלקינו זה", לאמור מתוך הבפועל של ה' נסתייעו הם להוציא עצמם לפועל [ראה הערה קודמת].

(1059) כמבואר הרבה פעמים עד כה, וראה למעלה בבאר השני הערה 558, וכאן הערה 1050.

(1060) כיסודו הידוע שכל חומרי הוא בכח ולא בפעל, וכגון בנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "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 [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 329. 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". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [קעא:], וז"ל: "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 לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל". וכ"ה בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], וח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכו:] כתב: "דע כי החומר הוא מדרגה הראשונה של הנמצא, ואין לחומר מציאות בפועל רק בכח, והצורה היא המדרגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי". ושם בפ"ד מי"ח [קצז.] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובע"ז ג. אמרו "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". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו.] כתב: "כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית - אינו בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות. כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר ואינו חסר". והובא למעלה בבאר השני הערה 141.

(1061) כותב כן כדי להורות שבזמן הריקוד והמחול האדם יוצא מגדר גופו החמרי, כי המאפיין את החומרי הוא כבידות הטבע, וכמו שיבאר. ובנצח ישראל פי"ד [שמט.] כתב: "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". וכן כתב להלן בבאר החמישי [ד"ה ומפני כי, ושם הערה 206]. 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.]. ובנתיב התורה פי"ז [א, עד.] כתב: "כי כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות, וכאשר הוא זריז במצות השם יתברך, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:].

(1062) כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח.], וז"ל: "כי האדם הזה אשר הוא חמרי גשמי, אין ראוי אליו השמחה. כי השמחה שייכת אל הנפש הנבדלת, ואין האדם נבדל במעלתו, רק הוא חמרי גשמי. ומפני שהוא חמרי גשמי, אין ראוי לו השמחה". ובנתיב התורה פ"ד [א, כב:] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם, ואין לו חסרון, ומפני

השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת שהוא הפסד". והואיל והחומר לעולם אינו בשלימות, אלא בחסרון, לכך מחמתו ימצא התוגה.

(1063) חידוש גדול יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת את הריקוד כפועל יוצא של שמחה, שכאשר אדם שרוי בשמחה, שמחה זו מגיעה לידי בטוי על ידי ריקוד. ולפי זה הריקוד הוא סימן לשמחה. אך כאן מתבאר להיפך; כאשר אדם מרקד, הנפש נמצאת בשלימות כוחה [מעל לכבידות הטבע], ולכך השמחה [שהיא לנפש] חלה אז על האדם ביתר שאת. ולפי זה הריקוד הוא סבה לשמחה, ולא רק סימן לשמחה. כי הריקוד משיל מעל האדם את חומריותו, ומשחררת את הנפש מכבלי הגוף. ובשם משמואל [כרך במדבר, עמוד רסה] כתב: "ענין הריקוד, נראה לפרש שהמרקד מגביה את עצמו מחומר הארץ, והוא רומז שהפעולות החומריות יהיו נמי כולן קדושות ומזוככות ומסולקות מתאוות החומר. והוא נמי כענין מלאכת מרקד, להפריד הפסולת".

(1064) בא ליישב לפי הסבר זה [שהמחול נעשה בגן עדן, כי שם יש סילוק מהחומרי העכור], מדוע המחול הוא רק לצדיקים ולא לרשעים, שהרי בפשטות אף לרשעים לאחר מותם מסולקים מהחומר העכור. בשלמא לפי הסברו הראשון, שהמחול מורה על השמחה שתהיה לצדיקים על שהגיעו לרום מדרגתם, ניחא, כי בודאי אין לרשעים שייכות למדרגת הצדיקים, ושמחה זו מהי עושה אצלם. אך לפי הסבר זה שהמחול נעשה מחמת השתחררות מן החומר, מדוע הוא מיוחד רק לצדיקים.

(1065) כן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יג: "הרשעים, בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, ונפשם נוטה אל הגוף, הרי נפשם... לא נסתלק הגוף מהם". וכן כתב רבינו יונה בשערי תשובה שער שני אות יח. וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פד:]. וראה להלן בבאר השביעי הערה 118.

(1066) לשונו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמו.]: "ודבר זה הוא ענין הרשע, שהוא נמשך אחר הגוף". ואם הגדרת רשע היא שהוא נמשך אחר הגוף, ממילא אתה למד שהגדרת צדיק היא שהוא "גובר על הגוף". ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ועוד יש] כתב: "הצדיק... כאשר היה בעוה"ז, לא היה נמשך אחר גופו החמרי, אשר בו החטא", ושם הערה 46. ומעתה בא לבאר, מדוע המחול [המורה על השתחררות מהגוף] הוא רק לעת"ל, הרי גם בעוה"ז הצדיקים מתגברים על הגוף, ומן הראוי שיהיה להם מחול גם בעוה"ז.

(1067) בעל כרחו של הגוף, כי "מושל" הוא כנגד רצונו של הנשלט, לעומת "מלך" שהוא בהסכמת הנשלט [גו"א בראשית פי"ז אות א, וראה להלן הערה 1405]. ובב"ר נט,

ח אמרו "'המושל בכל אשר לו' [בראשית כד, ב], שהיה [אליעזר] שליט ביצרו כמותו [כאברהם]". הרי שבעוה"ז הצדיק מושל על יצרו, אך לא מולך עליו.

(1068) ברצונו, וכמבואר בהערה הקודמת. ובעוה"ז ניתן רק להתגבר על הגוף, אך לא שהגוף עצמו ימשך אחר הנפש. ומעין זה מצינו בירושלמי ברכות פ"ט ה"ה שרק אברהם אבינו עשה יצה"ר לטוב, אך שאר צדיקים התגברו על יצרם, אך לא עשוהו לטוב.

(1069) אודות שלגבי הצדיקים אף בעוה"ז נפשם לא נמשכה אחר הגוף, ומחמת כן לאחר מיתה יש לגביהם הסרה גמורה מן הגוף, כן מבואר בגו"א בראשית פכ"ה אות יג, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כה, יז] ש"לא נאמרה 'גויעה' אלא בצדיקים", שכתב שם: "לא נאמר גויעה רק בצדיקים. בסוף פרק קמא דבבא בתרא [טז:]. ושם הקשה, והלא דור המבול נאמר בו גויעה [בראשית ז, כא], ומתרץ התם 'גויעה ואסיפה' קאמר. ונראה דהכי פירושו, כי לשון 'גויעה' היא אפיסה לגמרי, כמו 'גועו ואבדו' [במדבר יז, כז], נמצא כי לשון גויעה הוא אפיסה, והצדיק נתפשט מן הגוף וכוחות הגופנים פסו תמו ממנו לגמרי, עד שנפשו שכלית, ונקרא 'גויעה' על הגוף, שיקנה מדריגת הרוחנית. אבל הרשעים, בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, ונפשם נוטה אל הגוף, הרי בנפשם לא שייך 'גויעה', שלא נסתלק הגוף מהם. ומקשה והא בדור המבול נמי כתיב לשון 'גויעה', ומתרץ 'גויעה ואסיפה' קאמרינן. פירוש דודאי בדור המבול דכתיב 'גויעה' מפני שנתמו ונאבדו לגמרי, ולא נשאר נפשם וגופם, ושייך בזה גויעה בודאי. אבל 'גויעה ואסיפה' שייך דוקא בצדיק, כיון דכתיב [בראשית כה, פסוקים ח, יז] 'אסיפה', הרי מורה על השארות שיש לו, שהרי נאמר שאסף נפשו, ונאמר 'גויעה' דהוא לא נאמר רק על סלוק הגוף ממנו, עד שנסתלק הגוף לגמרי, לפיכך במקום שנאמר 'גויעה ואסיפה' אי אפשר לפרש רק על הצדיק. והנה פירושו כי מפני הסתלקות הגוף, נאסף הנפש אל עמיו, כי הגויעה היא הסתלקות הגוף, וזהו שייך גבי צדיקים דוקא, כי להם יש התפשטות הגוף, ולא לרשעים".

(1070) ראה למעלה הערה 977. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:]: "בעולם הזה, אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השי"ת ובין הנמצא". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן]: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ובנתיב התורה פ"ד [א, יז.] כתב: "הגשמי הוא מסך המבדיל בין השי"ת ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". וכ"ה בנתיב יראת השם פ"ד [ב, סוף לא:]. ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "יש מסך

מבדיל בין הש"י ובין האדם, כי אין מציאות לאדם עם הש"י". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ובח"א למכות כג: [ד, ז:]. וראה להלן בבאר השביעי הערה 120.

(1071) מעין זה ביאר בנצח ישראל פמ"ב [תשכז:], וז"ל: "ובפרק אלו עוברין [פסחים נ.], 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' [זכריה יד, ט]... וכי עד האידנא לאו אחד, אמר רב נחמן בר יצחק, לא כעולם הזה עולם הבא; עולם הזה נכתב ביו"ד ה"א, ונקרא באל"ף דל"ת. עולם הבא נכתב ביו"ד ה"א, ונקרא ביו"ד ה"א... וביאור זה, כי מה שכתב 'והיה ביום ההוא יהיה ה' אחד וגו"... כי השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעולם הזה, שהם גשמיים. ואף כי הוא נכתב בשם הויה, לא נקרא כך, כי הכתיבה הוא מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם. ובעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, לכך בעולם הזה הקריאה בפני עצמו בשם אד', כי העבד הוא נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו, לכך בעולם הזה נקרא בשם אד'. אבל לעולם הבא, שלא יהיה האדם חמרי וגשמי כמו שהוא בעולם הזה, רק יהיה האדם במדריגת המלאכים המסולקים מן הגשמיות, יהיה נקרא גם כן בשם בן ד'". וכשם שלעת"ל שם הויה יקרא ככתיבתו, כך מאותו טעם עצמו הצדיקים ירמזו באצבע לה' "זה ה' קוינו לו".

(1072) ועד כה ביאר שני הסברים למחול שיהיה לצדיקים בגן עדן; (א) המחול מורה על השמחה בפועל, לעומת השמחה שבלב. הצדיקים בגן עדן ישמחו על יציאתם לפועל, ומתוך כך יצביעו אל ה', כי תולים את שמחתם בה'. (ב) המחול מורה על הסתלקות מהחומר העכור והכבד, ועל הנפש שגובר. והצדיקים בגן עדן מסולקים מכל זיקה לחומר, ולכך ימצא המחול לגמרי. וההצבעה על ה' מורה שנסתלק לגמרי המסך המפריד בין ה' לבין הברואים. ובסמוך יביא עוד שני הסברים, וכפי המלוקט בהערה 1091.

(1073) ב"ב עה: "עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה... עתידין צדיקים שאומרים לפניהן 'קדוש' כדרך שאומרים לפני הקב"ה". ובדר"ח פ"ו מ"י [שכא.] כתב: "הצדיקים נקראו ע"ש של הקב"ה... כמו שנקרא הקב"ה 'קדוש', כך יקראו הצדיקים 'קדוש'". והובא למעלה הערה 441. ובח"א לב"ב שם [ג, קטו:] כתב: "עתידים צדיקים שיאמר לפניהם וכו'. פירוש, כי בעולם הזה קדושת האדם הוא עומד בגוף, ולפיכך אין לומר 'קדוש' לפני הצדיקים. אבל לעתיד יהיו הצדיקים קדושים לגמרי, ולא יהיו מוטבעים [בחומר] כמו שהוא בעולם הזה, ולפיכך יהיו אומרים לפניהם 'קדוש', כי קדושתם תהיה יותר מן המלאכים, שהרי יהיו יותר קרובים אל השכינה מן המלאכים,

כמו שפרשו 'כעת יאמר ליעקב' [רש"י במדבר כג, כג]. ומאחר שיהיו צדיקים יותר קרובים אל הש"י, שהוא קדוש מן המלאכים, לכך המלאכים יאמרו לפניהם קדוש".

(1074) ויקרא יא, מד-מה, שם יט, ב, שם כ, כו, שם כא, ח, ועוד.

(1075) כמבואר בהערה 1043. וזה לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט.]: "מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.] כתב: "כל קדושה שהיא נבדלת מן החמרי. שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית, ודבר זה ביארנו הרבה מאוד, שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החומרי". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.] כתב: "כי השי"ת נבדל לגמרי, והם ג' מדריגות; האחד, שאינו גשם. השני, שאינו כח בגשם. והשלישי, שאין לו שום חיבור כלל אל הגשם. ותדע כי הם שלשה מדריגות, שהגוף - הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם, והוא קשר מציאות. ולפיכך אומרים 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג]. קדוש הראשון - שאינו גשם. קדוש השני - שאינו כמו הנפש, שהוא כח בגשם. קדוש השלישי - שאינו כמו השכל, שהוא קשור אל הגשם, אבל השי"ת נבדל לגמרי". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ז [תקנד:]. וראה נר מצוה ח"א הערה 144.

(1076) כמבואר בהסבר השני למעלה שהמחול מורה על סילוק החומר לגמרי מפאת שאין בו כלל כבידות החומר.

(1077) לשונו בח"א לב"ב עה: [ג, קיב:]: "כאשר אנו מקדישין שמו יתברך, צריך להתעלות מן הארץ שלשה פעמים". וכן הביא להלכה הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן קכה, סעיף ב, וז"ל: "בשעה שאומרים קדושה מנענעים גופן ונושאין אותו מן הארץ". והמגן אברהם שם סק"ב הביא את התנחומא פרשת צו, אות יג, שאמרו שם "'ובשתים יעופף' [ישעיה ו, ב], וכי בכנפים מעופף, אלא מכאן תקנו זכרונם לברכה לעוף אדם על רגליו בשעה שאומר שליח הצבור 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות'". ושם המג"א הוסיף "ולא כאותם שדולגים וקופצים". ובפשטות כונתו לומר שאין להתעלות ג' פעמים, אלא יש להתעלות פעם אחת לכל ג' "קדוש". אמנם המשנה ברורה שם סק"ח מביא שמנהג

ישראל הוא לעשות ג' פעמים התעלות. ומהמהר"ל שם בח"א לב"ב מוכח להדיא כמנהג ישראל, וכן משמע מדבריו כאן.

(1078) כי אמירת קדושה לפני ה' מחייבת שהאומר יהיה ג"כ בגדר קדוש, וכמו שאומרים בשמונה עשרה "אתה קדוש ושמך קדוש וקדושים בכל יום יהללוך סלה". וכן "נאה לקדוש פאר מקדושים" [תפילת מוסף של ר"ה, בפיוט של "חמול על מעשיך"]. וההסבר הוא, שכל קדושה היא הבדלה והפרשה מהאומר, ואם האומר הוא במדריגה חומרית, הרי על פי זה תהיה נדונת ההבדלה וההפרשה ממנו, שהיא מרוממת רק ממדריגה חומרית נמוכה, כי "בשלו הן שמין" [ב"ק ז:]. ולכך מן הנמנע שאדם בעל גוף חומרי יהיה מקדיש את ה' כראוי.

(1079) נקודה זו מבוארת יותר בנצח ישראל ס"פ נא, ובח"א לב"ב עה: [ג, קיב:], שאמרו בב"ב שם: "עתיד הקב"ה להגביה את ירושלים שלש פרסאות למעלה", שביאר שם שמספר שלשה ראוי לקדושה, וביאר לפי זה שברכה שלישית של שמונה עשרה היא ברכת "אתה קדוש", ולכך בקדושה צריך להתעלות שלש פעמים מן הארץ. ודבריו שם נוגעים מאוד לדבריו כאן. ובנתיב העבודה פ"י [א, קט:] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש, קדוש, קדוש', דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם ג"כ כאשר יאמר 'קדוש, קדוש, קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה".

(1080) רש"י תענית לא. "מחול - סביב, לשון [כלאים פ"ד מ"א] 'מחול הכרם'".

(1081) כפי שכתב בגבורות ה' פי"ב [סו:]: "העשירי הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ:] השוה את יחס האדם לשאר הנבראים כיחס הנקודה בתוך העיגול לעיגול. ובתחילת דר"ח [יב.] השוה את יחס הארץ לשאר היסודות כיחס הנקודה בתוך העיגול למעגל. ובדר"ח פ"ג מי"ג [קמ:] כתב: "העשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול, ומפני זה העשירי קודש אל הש"י, כי הנקודה אין לה התפשטות גשמי כלל. וכן היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל, ומפני כך בכח העשירי שהוא כנגד הנקודה הוא הכל, כי ממנה מתפשט הכל ומתקשר הכל". ועוד אודות שהאמצעי הוא נבדל ומתייחס לקדושה, כן מבואר למעלה בהערות 744, 746, 750. וראה להלן בבאר החמישי הערה 126.

(1082) פירוש - כל הנקודות שהן על העיגול נמצאות במרחק שוה מנקדת האמצע, וכולן מתייחסות בצורה אחת אל נקודת האמצע, מבלי לסטות ימין או שמאל. ובתפארת

ישראל פל"ג [תצ:] כתב: "האדם עיקר המציאות בעולם, כמשל הנקודה שהיא בתוך העגול, מגבלת כל העגול; הימין והשמאל, הגבוה והמטה. וזה על ידי הנקודה שהיא עיקר ואמצע העגול, ולכך היא מגבלת הכל. וכך כל הנמצאים נקראים כפי אשר הם מתייחסים אל האדם, שהוא עיקר המציאות". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:} כתב : "האמצעי יש בו כח הכל, בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע, כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". וראה שם הערה 86, ולהלן בבאר הששי הערה 685.

(1083) הרי שהמחול מורה על מעלת הצדיקים ["התפשטות מן החמרי לגמרי, עד שיהיו פונים אליו יתברך, מתחברים עם השם יתברך"], ועם כל זה שהקב"ה נבדל מן הצדיקים ["כמו שנבדל האמצעי מן העיגול"]. ואין אלו שתי נקודות סותרות, שדוקא מחמת שהנקודה האמצעית נבדלת מהכל, לכך היא שייכת אל הכל, ומתייחסת אל הכל. כי אם הנקודה האמצעית היתה מזוהה עם אחד מהחלקים במיוחד, היתה בכך הפקעה מהחלקים האחרים, ורק מחמת שהנקודה האמצעית מרוממת משאר כל החלקים, לכך היא מתייחסת לכל החלקים באופן שוה. **דוגמה לדבר**; בפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת קלב [עמוד רכג] נכתב: "בכל העיירות היה שעון העיר עומד במקום גבוה... הפיקחים היו אומרים שהעמדת שעון העיר במקום גבוה דוקא יש לה שני טעמים... בכדי שייראה גם ממרחק... [וגם כי] עיקר ענינו של שעון העיר הוא בכדי שהקהל יכוון את השעה על פיו. הרי אם היה השעון עומד במקום נמוך, אז היה כל אחד ניגש אליו ומכוון את הזמן של שעון העיר בהתאם לשעונו הפרטי, וממילא היתה מתבטלת על ידי כך כל המטרה של שעון העיר". הטעם הראשון מורה על שייכות שעון העיר לכל, ואילו הטעם השני מורה על הבדלת שעון העיר מהכל. ושני טעמים הללו הם מיישך שייכי להדדי; דהואיל ושעון העיר אינו נמצא בשליטתו של מאן דהוא [הטעם השני], לכך יש בו להורות לכל את השעה הנכונה [הטעם הראשון]. והוא הדין לנקודה שבתוך העיגול; הנקודה נבדלת משאר חלקי העגול, ורק מחמת כן גופא היא שייכת לשאר חלקי העגול. **אוזן מלים** תבחן. על הפסוק [ויקרא כו, יב] "והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים וגו'", פירש רש"י שם "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". הרי שהשילוב של חבור ["אטייל עמכם כאחד מכם"] והבדלה ["תיראו ממני"] נמצא בגן עדן. והם הם הדברים שנתבארו כאן באמצעות המחול של הצדיקים שיהיה בגן עדן.

(1084) כפי שאכן כך הוא בעוה"ז, שצדיק אחד אינו כולל את כל הדביקות. וכן ביאר בגבורות ה' פס"ט [שיח.] שהאבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], וזאת שמספר שבע מורה דביקות שלימה בה', ו"הקרבת הקרבן מורה על הדבוק בו יתברך. ויש צדיקים דבוקים בו יתברך, אבל אינה דביקות שלם לגמרי, רק דביקות במה. ולפיכך לא בנה אברהם בלבד שבעה מזבחות, כי לא היה לו דביקות שלם בכל. רק שכל האבות ביחד בנו שבעה מזבחות, כי כלם ביחד היה להם דביקות בשלימות". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצא.]: "יש צדיקים דבקים במדת הדין, ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במדת החסד". וכן כתב בנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מא.]: "האבות היו דביקים בו יתברך כל אחד ואחד במידה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדביקות לגמרי, וכל אחד היה דביקות מיוחד". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ מא, ובגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה והצדיקים]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] ביאר כי כל הצדיקים מתחלקים בהתאם למדות של ג' האבות, ו"יש להם מענין מדת יעקב, ויש להם ממדת אברהם, ויש להם ממדת יצחק". ולכך מן הנמנע שיהיה בעוה"ז צדיק שתהיה לו דביקות שלימה בה'.

(1085) "הוא נגד" - הצדיק עומד לעומת.

(1086) אין כוונתו לומר שהדביקות העליונה שתהיה לעתיד לבוא לכל צדיק וצדיק באה לו מחמת שהוא מצטרף עם שאר הצדיקים, ומחמת שהוא יוצר עמם מחול אחד המקיף לגמרי את הקב"ה, לכך הצדיק היחידי יהיה נדון כחלק מכלל הצדיקים היוצרים את המחול, ולא יהיה נדון כיחידה שעומדת לעצמה. זה אין לומר. כי כבר השריש בח"א לב"מ פג: [ג, לא.] שאין "נדון אחר רובו" לעתיד לבוא, וכלשונו שם: "ומה שאמר [בגמרא שם] שאין צדיק שאין לו מדור לפי כבודו, בא לומר העולם הזה שנדון אחר רובו [קידושין מ:], אבל לעולם הבא שהוא עולם אמיתי, שהוא עולם המתיחס ליום, וכמו שהיום בו ניכר כל אחד ואחד בפני עצמו... כך לעתיד לעולם הבא יהיה היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו". והואיל ויש היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו, מה שייך לומר כאן שלכל צדיק וצדיק תהיה דביקות בה' מצד המחול של כלל הצדיקים, שהיא דביקות גדולה יותר מאשר הדביקות שהיתה אמורה להיות לו מצד עצמו, הרי בעולם האמת אין הצדיק נידון אחר רובו, אלא נדון בפני עצמו בלבד. אלא כוונתו כאן היא שהואיל והצדיק נמצא במחול המקיף את ה', הרי שכל צדיק וצדיק מחמת עצמו נמצא בתנועה של עיגול, וזה מורה שתהיה לו דביקות מקיפה בה', ולא דביקות חלקית. ואע"פ שבעוה"ז היתה לצדיק רק דביקות חלקית בה', זה היה משום המסך החומרי המבדיל בין ה' לבין הצדיקים.

אך לעתיד לבוא, כשתוסר מחיצה זו, תהיה לכל צדיק הפוסע במחול מצד עצמו דביקות גמורה ומקיפה בה'.

(1087) "כי בדברים אלו באו לגלות רב טוב הצפון לצדיקים לעתיד בגן עדן" [לשונו למעלה, ושם הערה 1046]. וה"רב טוב" הוא דביקות גמורה בה', ומעין מה שאמרו [ברכות יז.] "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר [שמות כד, יא] 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו'". ובדר"ח פ"ג מט"ז [קנב:] כתב: "מן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל, ודבר זה הוא התענוג העליון כאשר דבר אחד בשלימות... וזהו מה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה'".

(1088) כי הכרת אמיתתו של דבר מתבטאת בהכרת הדבר במה שהוא מיוחד ונבדל מן הנמצאים. וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ז [קנד:]: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים", והובא למעלה בבאר השני הערה 228. ובכמה מקומות ביאר שהכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים" של הדבר, וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט: "'לא תוכל לראות את פני' [שמות לג, כ], פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו... שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמתית הוא בפנים". הרי שהכרה אמיתית היא הכרה המבדילה ומייחדת את הדבר משאר דברים. ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת 'פני הקב"ה'... כמו שאמר 'הראני נא את כבודך' [שמות לג, יח], וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקעג.]. וראה למעלה הערה 474.

(1089) פירוש - כשם שהכרת אמיתתו יתברך מביאה להבחנה במה שהוא יתברך נבדל ומיוחד מכל הנמצאים, כך הוא גם לאידך גיסא; ההבחנה במה שהוא נבדל ומיוחד מכל הנמצאים מביאה להכרת אמיתתו. והואיל והוראה באצבע היא ההבחנה ש"הוא דבר מיוחד מן השאר" [לשונו למעלה], ממילא ההוראה באצבע מקפלת בתוכה את הכרת אמתתו במה שהוא נבדל מכל הנמצאים.

(1090) ועוד אודות מדרגת הצדיקים השכלית לאחר מיתה, ראה דבריו בהספד [עמוד קעח], שכתב: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק

נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי. וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת, ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה... כי השלמים בהפרדם מעולם הזה ונכנסין לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'". וחלקו הובא למעלה בבאר השני הערה 33, ולהלן בבאר החמישי הערה 210, ובבאר הששי הערה 88.

(1091) ארבעה הסברים; (א) המחול מורה על השמחה בפועל, לעומת השמחה שבלב. (ב) המחול מורה על התגברות הנפש על המעכב החומרי. (ג) המחול מורה על התפשטות והתעלות מן החומרי, עד שיהיו נמשכים אחר השם יתברך. (ד) המחול מורה על דביקות מקיפה ומוחלטת בה'. ובהתאם לכך ישנם ארבעה הסברים להוראת האצבע על ה'; (א) להורות על ה' שהוא הסבה לשמחתם בפועל. (ב) לאחר שהוסר המסך החוצץ, ניתן להורות עליו באצבע. (ג) התחברות עם השם יתברך, כמו שהעיגול מתחבר לנקודה האמצעית. (ד) הכרת אמיתתו במה שיש לצדיקים דביקות עם אמיתתו.

(1092) נראה שכוונתו, שנאמר [ש"א כה, כט] "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך וגו'", ודרשו על כך חכמים [שבת קנב:] "נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים'". ובדרוש על התורה [יג:] הביא מאמר זה, וביארו בג' טעמים מדוע מקום נשמת הצדיק ראוי להיות תחת כסא הכבוד. והואיל והמחול הזה מורה על דביקות מוחלטת וגמורה בה', בעל כרחך שהוא מורה שנשמות הצדיקים נמצאות תחת כסא הכבוד, וזהו "צרור החיים".

(1093) שנאמר [דברים ל, יט] "ובחרת בחיים", וכמו כן יש לבחור כאן בצרור החיים, שהוא נכלל בבחירה בחיים.

(1094) שיש לשמור על דרך עץ החיים, ולא לגלות יותר מדאי [כמבואר למעלה הערות 18, 263, 438, ולהלן הערה 1245].

(1095) ראה הערה 1040. ומבאר שדבריו בכתב הם המיעוט, ולא גלה יותר מדי, וכמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב להלן [סד"ה אך פן]: "והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך החכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים".

(1096) כמבואר למעלה [הערה 265] שבבאר זה מצוי שמבקש כפרה על הדברים שגילה.

(1097) בבחינת "הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים" [אבות פ"ד מט"ז], וכתב שם בדר"ח [קצד:]: "אם הוא זנב לאריות, מ"מ שם ארי נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב יש שם ארי. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם שועל, ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים. ואל יקשה דמאי חזית, דשמא כיון שיש עליו שם זנב הוא גרע טפי, שזה אינו, דשם זנב שהוא פחיתות שלו, כיון שהזנב הוא טפל אצל כל הארי, הנה בטל קצת פחיתתו, כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר. והפך זה, החשיבות שנקרא ראש לשועלים, הרי הראש של שועל בטל אצל השועל, והנה חשיבתו בטל. ולפיכך יותר טוב שיהיה זנב לאריות, שהרי נקרא ארי, ושם חשיבות עליו, ואלו שם שפלתו שנקרא זנב, הרי הזנב אינו עיקר, והוא בטל אצל העיקר, עד שיסולק הפחיתות בצד זה... לכך אמר תהא זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים, ופירוש ברור הוא זה". ולכך דבריו מכוונים כאן, שכדאי להיות זנב לזנב הצדיקים, ובכך כולנו נצטרף לצדיקים שבמחול, כטפל הבטל לעיקר. וכן בגו"א ס"פ חיי שרה כתב: "והוא יתעלה שמו יצרף אותנו אל הצדיקים, ויתן חלקנו בחיים, אמן". וראה להלן בבאר השביעי הערה 417.

פרק יד

(1098) "שהקב"ה בעצמו גלחו לסנחריב" [רש"י שם].

(1099) פירוש - בא הקב"ה ונדמה לו לסנחריב כאיש זקן.

(1100) הקב"ה לסנחריב.

(1101) פירוש - כאשר תלך למלכי מזרח ומערב שהבאת את בניהם עמך והרגתם [שגרמת להריגתם], מה תאמר להם. ופירש רש"י שם "כדאמרינן שהביא עמו ארבעים וחמשה אלף בני מלכים". וכוונתו, שבגמרא שם קודם לכך אמרו "בא עליהם סנחריב הרשע בארבעים וחמשה אלף איש בני מלכים יושבים בקרנות של זהב".

(1102) סנחריב להקב"ה [שנדמה אליו כזקן].

(1103) פירוש - סנחריב ענה שאף הוא באותו פחד יושב, ואינו יודע מה לעשות.

(1104) פירוש - אמר סנחריב לאותו זקן, מה אעשה.

(1105) הזקן אמר לסנחריב שילך וישנה את עצמו שלא יכירוהו. ופירש רש"י שם "אשני נפשך - שנה עצמך כדי שלא יכירוך".

(1106) פירוש - סנחריב שאל את הזקן במה אשנה את עצמי.

(1107) פירוש - לך הבא לי מספריים ואגזוז אותך אני ["אני אגלחך" (רש"י שם)].

(1108) פירוש - סנחריב שאל את הזקן מהיכן אביא מספריים.

(1109) פירוש - הזקן אמר לסנחריב שילך לאותו בית ויביא מספריים משם.

(1110) פירוש - סנחריב הלך לאותו בית ומצא שם אנשים, שהיו מלאכי שרת שנדמו לו כבני אדם, והיו טוחנים גרעיני תמרים.
(1111) פירוש - סנחריב אמר לאנשי הבית [שהיו מלאכי שרת].
(1112) פירוש - אנשי הבית אמרו לסנחריב שיטחון עמהם סאה אחת של גרעיני תמרים, ואז יתנו לו את המספריים.
(1113) פירוש - עד שסנחריב חזר לאותו זקן עם המספריים, כבר החשיך היום.
(1114) פירוש - הזקן אמר לסנחריב שילך ויביא אש.
(1115) פירוש - בעוד שסנחריב נופח באש ללבותה, אחזה האש בזקנו.
(1116) פירוש - האש הלכה ושרפה את ראשו ואת זקנו.
(1117) "דלא כתיב גלוח אלא אראש, אבל אזקן כתיב 'תספה', לשון כלוי על ידי אור, שכלתה לגמרי" [רש"י שם].
(1118) פירוש - זהו שאומרים בני אדם בפתגם, אם חרכת את הגוי ונאה היה בעיניו, הדלק לו אש בזקנו, ולא תשבע צחוק ממנו [רש"י שם]. פתגם זה בא לומר שאם אדם אינו מוחה כשמזלזלים בו, אזי ממשיכים לזלזל בו עוד.
(1119) פירוש - סנחריב הלך ומצא קרש מתיבת נח.
(1120) פירוש - סנחריב אמר שזהו הא-ל הגדול שהציל את נח מהמבול.
(1121) פירוש - סנחריב נדר נדר, שאם ילך ויצליח, יקריב את שני בניו לפני ה'.
(1122) פירוש - בניו של סנחריב שמעו את נדרו, והקדימו והרגו אותו.
(1123) "משמע מפני שמשתחוה לשם הכוהו" [רש"י שם].
(1124) תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, וראה במבוא.
(1125) פירוש - אף שרבי אבהו הקדים ואמר "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו", וזה כמו "כביכול".
(1126) "שהקב"ה בעצמו גלחו לסנחריב" [רש"י שם, והובא בהערה 1098].
(1127) דע, שדבריו הבאים הובאו כמעט אות באות בח"א לסנהדרין שם [ג, קצט:], עם שנויים מסויימים, ויובאו בהערות הבאות.
(1128) כי ההנהגה של "מדה כנגד מדה" [שהיא ההנהגה שהיתה כלפי סנחריב, וכמו שיבאר] נובעת מהאמת והמשפט, וכפי שביאר בח"א לסוטה ח: [ב, לו:], וז"ל: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה. וכי אין ראוי שהש"י, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהוא ראוי אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים

המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא. כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [סוטה ח:]. וכל זה, כי העונש הזה הוא ראשון שיבא עליו, כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב טעם נוסף, עיין שם [וראה להלן בבאר השביעי הערה 331]. וכאשר יתרו ראה שהקב"ה מעניש במדה כנגד מדה, קרא על כך [שמות יח, יא] "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים כי בדבר אשר זדו עליהם", וכמבואר ברש"י וברמב"ן ובספורנו שם.

(1129) לשון הפסוק במלואו "מי בכל אלקי הארצות האלה אשר הצילו את הארצם מידי כי יציל ה' את ירושלים מידי", הרי שהתרבב שה' אינו מסוגל להציל את ירושלים מידו. ובמ"ב יט, כב-כג נאמר על סנחריב "את מי חרפת וגדפת ועל מי הרמות קול ותשא מרום עיניך על קדוש ישראל ביד מלאכיך חרפת ה' וגו'".

(1130) בח"א לסנהדרין שם [ג, קצט:] כתב: "כמו שהתבאר". ולכאורה שם כוונתו למה שאמרו בגמרא לפני כן [סנהדרין צד.] "סנחריב שחירף ע"י שליח, נפרע הקב"ה ממנו ע"י שליח", ופירש רש"י שם "על ידי שליח - דהיינו בזוי יותר, אף הקב"ה נפרע על ידי שליח, ונתבייש יותר". הרי שכפי גודל החירוף כן גודל העונש. אמנם כאן שלא הביא גמרא זו, כתב "כמו שיתבאר", כי כן יבואר בהמשך. ובאבות דרבי נתן כז, ב, אמרו: "'ובוזי יקלו' [ש"א ב, ל], זה סנחריב שנהג בזיון לפני מי שאמר והיה עולם, לפיכך ביזהו הקב"ה... פרע הקב"ה ממנו על ידי מלאך, וגילח ראשו וזקנו, וחזר בבושת פנים אל ארצו".

(1131) "סנחריב ושני בניו, נבוכדנצר ונבוזראדן" [לשון הגמרא שם].

(1132) אודות נבוכדנאצר, כן נתנבא עליו ירמיה [ירמיה כה, ח-יד, שם כז, ו-יא]. ואודות נבוזראדן, הוא היה שר צבא נבוכדנאצר [מ"ב כה, ח], וכנראה נכלל בנבואה על נבוכנאצר. ובמדרש [פתיחתא איכ"ר ל] מסופר שנבוכדנאצר חשש להחריב את הבית, ולכך שלח את נבוזראדן במקומו. וכל מעשה נבוזדראן מיוחסים לנבוכדנאצר, וכמו שאמרו [סנהדרין צו.] על הפסוק [ירמיה נב, יב-יג] "ובחודש החמישי בעשור לחודש וגו' בא נבוזראדן רב טבחים עמד לפני מלך בבל בירושלים וישרוף את בית ה' ואת בית המלך", ושאלו על כך "ומי סליק נבוכדנאצר לירושלים, והכתיב [מ"ב כה, ו] 'ויעלו אותו אל מלך בבל רבלתה'... אימא יתירה היתה לו [לנבוזראדן] ממנו [מנבוכדנאצר], ודומה כמי שעומד לפניו". הרי כל מעשי נבוזראדן נחשבים למעשי נבוכדנאצר. וכן מדויק מלשונו כאן, שפתח בלשון רבים ["שרצה השם יתברך לתת **להם** המלוכה"],

וסיים בלשון יחיד ["כמו שהיו מתנבאים **עליו** הנביאים"]. אלא בודאי שנבוזראדן נכלל בנבואת נבוכנאצר.

(1133) מעין מה שתמה על הצלת עוג מהמבול [רש"י בראשית יד, יג], שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואם]: "ואם תאמר, למה פלטו לעוג מן המבול, דאין לומר שהיה ראוי להנצל בשביל צדקותיו, דהא רשע גמור היה".

(1134) כי נהרג ע"י בניו מחמת הנדר שעשה בשעה שעלה לירושלים [סנהדרין צו.], וכמובא למעלה, א"כ נהרג סמוך מאוד למפלת חייליו, ומדוע לא נהרג עמהם.

(1135) פירוש - בודאי היה עדיף לסנחריב שיהרג עם החיל ללא בזיון וחרפה, מאשר לסבול חרפה ובזיון וגם לבסוף ליהרג. כי עדיף לו ליהרג ללא בזיון וחרפה, מאשר ליהרג לאחר בזיון וחרפה.

(1136) כמו שאמרו בגמרא [סנהדרין צו.] "זיל ושני נפשך", ופירש רש"י שם "שנה עצמך כדי שלא יכירוך", והובא למעלה הערה 1105.

(1137) נראה לבאר גנאי זה, כי סבת חיוב כבוד אב מבואר בח"א לקידושין לא. [ב, קלח.], וז"ל: "כי הש"י ציוה שיכבד אדם את אביו מפני שהביא אותו אל העולם הזה. וכך אמרו במסכת ב"מ [לג.] אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו קודמת, מפני שהוא הביא אותו אל עוה"ז, ואילו רבו הביאו לחיי עולם הבא. מוכח כי לכך אמרה תורה שיכבד את אביו ואמו, מפני שהביאו אותו לחיי עולם הזה". ושם ממשיך לבאר לפי זה מדוע הגוים מיוחדים ומצטיינים בכבוד אב [יותר מישראל], כי העולם הזה הוא לחלקם, והאב מביאו אותם לעולם הזה, שהוא לחלקם. ולכך מן הראוי שבניו של סנחריב הרשע יכבדוהו על שהביאם לעולם, ובמקום זאת הם לא כיבדוהו, ולא עוד, אלא שהם הוציאוהו מהעולם, ובזה הם מורים שאין להם כלפי סנחריב שום יחס של כבוד על שהביאם לעולם הזה. וכאשר היה מן הראוי שיכבדוהו, ובמקום זאת הם ביזוהו, הרי הבזיון בזה הוא לאין ערוך יותר גדול מאשר אם לא היה מעיקרא מקום לכבדו. וכן כתב בגו"א שמות פי"ח אות טו, בביאור דברי רש"י שם [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". ובפחד יצחק

אגרות וכתבים, אגרת מ כתב, שאי נתינת כבוד הולם לת"ח, הוא בגדר מבזה ת"ח. ולכך אי נתינת כבוד לסנחריב האב, נחשב לבזוי סנחריב האב.

(1138) לשונו בח"א לשבת כג: [א, ז:]: "הכבוד הוא נראה לעינים, וכדכתיב [ש"א טו, ל] 'כבדני נא נגד זקני עמי'". ולכך "ויתנכר נגד הבריות" עומד לגמרי כנגד "כבדני נא נגד זקני עמי". כי הכבוד הוא לא רק שייך כלפי הזולת בלבד, אלא שהכבוד תלוי **בראיה** של הזולת. ומצינו שמלכות קשורה לראיה, וכמו שאומרים בתפלת ערבית "ומלכותך ראו בניך". וכן בקדושה של שחרית דשבת "ועינינו תיראנה מלכותך". ונאמר [ישעיה לג, יז] "מלך ביפיו תחזינה עיניך". וישראל אמרו למשה לפני מתן תורה [רש"י שמות יט, ט] "רצוננו לראות את מלכנו" [ראה נצח ישראל פי"ז הערה 108, תפארת ישראל פמ"ג הערה 85, ולמעלה הערה 443]. וכל ענין המלכות קשור לכבוד, שהרי הברכה על ראית מלך ישראל היא "ברוך שחלק מכבודו ליראיו" [ברכות נח.]. ולכך מלך שאינו ניכר לבריות, מופקע לגמרי מגינוני מלכות.

(1139) דברים אלו יוסברו יותר על פי דבריו בתפארת ישראל פמ"ט [תשעב.], שכתב: "דבר זה לא מצאנו בשום מלך חוטא, שהיה נדחה מן המלכות... מפני כי מעלין בקודש ולא מורידין [ברכות כח.], וכיון שעלה שוב לא ירד [זבחים פג.], והשם יתברך פורע חובו בשאר עונשים". ושם הערות 32, 34, 36. הרי שמלך שהורד ממלכותו הוא דבר חריג, שסותר להנהגת המלכות.

(1140) משפט זה כתוב יותר בברירות בח"א לסנהדרין צה: [ג, ר.], וז"ל: "וזה שאמר 'והיה ביום ההוא יגלח ה' בתער השכירה את הראש וגם את הזקן תספה'. וביאור ענין זה, אחר הכח והיכולת הגדול שהיה למלך סנחריב, ועתה לא נשאר לו מכל חיילותיו דבר. ומפני שהיה מושל על כל המלכים ומבלבל אותם [ברכות כח.], היה ירא מן המלכים ההם יראה עצומה מאוד, עד שהיה משנה עצמו ומתנכר מכח היראה".

(1141) כמו שמצינו לאידך גיסא "ויכר יוסף את אחיו והם לא הכרוהו" [בראשית מב, ח], ופירש רש"י שם "שיצא מאצלם בלא חתימת זקן, ועכשו בא בחתימת זקן", ומן הסתם שהוא הדין לאידך גיסא, שגילוח זקן משנה את הדרת הפנים, וגורם שלא יכירוהו. והואיל וכאן מדובר בהסרת הכבוד שהיה לו, לכך נקראת הסרה זו בשם "ויגלח" [ולא בשם חתימת זקן], כי איירי בהסרת דבר, ולא בהוספת דבר.

(1142) במדבר יד, ד "ויאמרו איש אל אחיו נתנה ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י שם "נתנה ראש - כתרגומו, נמני רישא, נשים עלינו מלך". ובשבת סא. אמרו "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראש תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובנצח ישראל פל"ז

[תרפה:] כתב: "כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'". וראה שם הערות 25, 26. והרד"ק [ישעיה ז, כ] כתב: "ויונתן תרגם 'את הראש' ית מלכא". וראה להלן בבאר השביעי הערה 111.

(1143) כפי שביאר הרד"ק שם [ישעיה ז, כ]: "ופירוש 'השכירה', כי התער שישכור אדם הוא טוב ומחודד". ובביאור מהגר"א שם כתב: "שאינו דומה חידוד התער כשמגלחין בה בחנם, לחידודו כשהיא שכורה".

(1144) בח"א לסנהדרין צה: [ג, ר.] הוסיף כאן מלים, וז"ל: "ומפני שהיה דבר זה מה שהיה מתנכר מן המלכות, גנאי ובזיון אליו, שלכך קרא אותו 'גלוח הראש', כי גלוח הראש גנאי ובזיון לעיני הבריות [יבואר בהמשך], אמר שיוסיף עליו גנאי ושחוק הרבה". וא"כ הפסוק נאמר באופן של "מוסיף והולך".

(1145) "לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך" [ויקרא יט, כז], ופירש הראב"ע שם "ששער הראש והזקן לתפארת נברא, אין ראוי להשחיתו". ובזוה"ק ח"ג קלט: איתא "כל הדורא דגופא בתר דיקנא אזיל".

(1146) סנהדרין צו. "אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי, גרירתיה לארמאה שפיר ליה, איתלי ליה נורא בדיקניה, ולא שבעת חוכא מיניה". [פירוש: זהו שאומרים בני אדם בפתגם, אם חרכת את הגוי ונאה היה בעיניו, הדלק לו אש בזקנו, ולא תשבע צחוק ממנו (רש"י שם)]. פתגם זה בא לומר שאם אדם אינו מוחה כשמזלזלים בו, אזי ממשיכים לזלזל בו עוד. והובא למעלה הערה 1118.

(1147) כמבואר למעלה בהערות 658, 881, 1039, קחנו משם. וכן הוא בסמוך הערה 1169.

(1148) שאף שער הראש "לתפארת נברא" [ראב"ע ויקרא יט, כז], והובא בהערה 1145.

(1149) כדרכו בספר זה להוכיח את צדקת חז"ל מהכתוב, כי המתלוננים מקבלים את התורה שבכתב, וחולקים רק על התורה שבעל פה, וכמלוקט למעלה בבאר הראשון הערה 13.

(1150) דברים כא, יג "והסירה את שמלת שביה מעליה וגו'", ופירש רש"י שם "לפי שהם נאים, שהגוים הארורים בנותיהם מתקשטות במלחמה, בשביל להזנות אחרים עמהם".

(1151) ודרשו על פסוק זה [יבמות מח.] "נאמר עשיה בראש, ונאמר עשיה בצפרנים, מה להלן ניוול, אף כאן ניוול", הרי שגילוח הראש הוא מחמת שתתנוול.

(1152) בח"א לסנהדרין צה: [ג, ר:] הוסיף כאן: "כי אין מהות דבר זה, שנספה הזקן, רק שנטל תפארתו".

(1153) בח"א שם כתב משפט זה כך: "והדבר אשר גורם שעל ידו היה זה, והוא הכלי לדבר זה, נקרא 'תער', שהתער הוא כלי לגלוח".

(1154) כי בגמרא אמרו [סנהדרין צו.] "יהבו ליה מספרתא, עד דאתא איחשך. אמר ליה, זיל אייתי נורא. אזל אייתי נורא, בהדי דקא נפח ליה אתלי ביה נורא בדיקניה, אזל גזייה לרישיה ודיקניה" והובא למעלה [הערות 1113-1116]. הרי שכל הדרו וכבודו הוסרו מחמת האור [האש], שבא לעולם מחמת החושך שקדם לו.

(1155) בסמוך, שיש כאן צורך מיוחד לגלות את סבת הדבר, וסבת הסבה, ובמשל הם האור והחושך.

(1156) בח"א לסנהדרין צה: [ג, ר:] הוסיף כאן: "וזה נקרא 'גברא סבא', שהעצה היא בישישים ובזקנים". ובפסוק העמידו את "עצת זקנים" הטובה לעומת "עצת ילדים" הרעה [מ"א יב, יג-יד]. ובתנחומא שמות אות כט אמרו: "כל מי שנוטל עצה מן הזקנים אינו נכשל".

(1157) לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [רעד.]: "ואמר בן ששים לזקנה. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר. וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין זקן אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה... וכמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין, דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר". וכן כתב באור חדש [קטז.]. ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב על כך בח"א שם [ג, נא.]: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד". וראה הערה הבאה, ולהלן בבאר הששי הערות 101, 102.

(1158) בפשטות כוונתו לזקן שראה הרבה דברים, ובבחינת "אין חכם כבעל הנסיון" [עקידה שער יד]. וכמו שאמרו [קידושין עג.] "רבי יוחנן הוי קאי מקמי סבי דארמאי, אמר, כמה הרפתקי ["מקראות וצרות, וראו נסים הרבה ומופתים" (רש"י שם)]

עדו עלייהו ["עברו עליהן" (רש"י שם)]". ובקשר לכך ראה דבריו בנצח ישראל פל"א [תקצח:], שכתב: "האדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל [רש"י ברכות ו:], אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה. וקאמר שאמר ליה 'ההוא טייעא', הוא השכל האנושי אשר תשיג כל הדברים". ו"זקן" הוא בגדר "טייעא", ששניהם ראו דברים הרבה. וראה להלן בבאר הששי הערה 15.

(1159) בוא ואגזוז שערותיך [בגמרא נאמר "זיל אייתי לי מספרא ואיגזייך"].

(1160) למעלה [ד"ה ופירוש ביום].

(1161) כוונתו כאן למספריים.

(1162) כי היציאה ממקומו מורה על היגיעה וההשתדלות בהשגת הדבר. ושמעתי ממו"ר שליט"א, כי "יגיעה" היא מלשון "להגיע", ששואף להגיע למקום שמעבר לעצמו. וראה תפארת ישראל פ"ג הערה 39.

(1163) כמו לטחון גרעיני תמרים. ובברכות נו. איתא ששבור מלכא [מלך פרס] אמר לשמואל שיאמר לו מה הוא [שבור מלכא] יראה בחלומו, ושמואל השיב לו "חזית דאתו רומאי ושבו לך, וטחני בך קשייתא ברחייא דדהבא", ופירש רש"י שם "יכופו אותך לטחון גרעיני תמרים", ומוכח מכך שהיא מלאכה קשה במיוחד, כי חלומו הולך סביב הקושי שהיה לו. וכנראה שנקרא "קשייתא" מחמת קושי הגרעינים, ולכך בודאי לטחון אותם הוא דבר קשה במיוחד.

(1164) העמיד כאן "מקרה" מול "מסודר". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ כה [שעב:]: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". וכן כתב שם ר"פ טז. ושם ר"פ יז כתב: "אין דבר שהוא סדר, הוא במקרה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 141.

(1165) אודות שהעליונים גוזרים על התחתונים, כן מבואר למעלה בבאר השני [ד"ה ופרק ד' מיתות], שכתב: "כי העולם הזה נוהג על ידי עליונים", ושם הערה 195. וכוונתו כאן לומר שהכבוד שהוסר מסנחריב אינו מחמת מנהג אנושי, אלא מחמת גזירה הבאה מפמליא של מעלה, שהרי הכל נעשה מחמת שהקב"ה מעניש מדה כנגד מדה, וכמו שביאר למעלה.

(1166) בח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "שהיו גוזרים שיהיה מגיע אל דבר הזה, הוא הגלוח, שהוא הסרת כבודו, בקושי גדול, שהיה צריך שיעשה דבר קשה קודם שיגיע אל זה, שהיה לו טורח גדול בבזיון גדול". ובפשטות הקושי והטורח הגדול מורה על עומק הבזיון, שכל כך קשה היה לסנחריב להסיר את כבודו.

(1167) פירוש - הסבה שה' הוסיף גנאי על גנותו של סנחריב [שמלבד גלוח הראש, נשרף גם זקנו], הוא כדי להסיר מסנחריב כל כבודו והדרתו, ושיהיה נטול לגמרי משום סממן של כבוד והדר.

(1168) כי כאשר נאה בעיני הסכל הגנאי, בזה הוא מופקע מכל מהלך של כבוד והדר. וכמו שיש לרוקן מהסכל הזה את כל כבודו והדרו, כך יש לעשות לסנחריב. ואודות שאין הכבוד ראוי לסכל, הנה ביאר כמה פעמים את ההיפך, שהחכמים ראויים לכבוד, וכגון בדר"ח פ"ו מ"ד [רצ.] כתב: "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר. ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". וקודם לכן בפ"ד מכ"ב [רה.] כתב: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד... כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו'. הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי. כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם. ועוד כתיב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', ואין זקן אלא זה שקנה חכמה [קידושין לב:], שכל זה מוכיח כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.]. וראה בגו"א ויקרא פי"ט הערה 314, ובתפארת ישראל פמ"ז הערה 92. ובפחד יצחק שבועות מאמר טז, אותיות ו-יא האריך בזה טובא. וראה למעלה בבאר השני הערה 601. ואם החכם ראוי לכבוד, ממילא מתחייב מכך שהסכל מופקע מכבוד. וכל זה אמור בסתם סכל, אך סכל שבעיניו הגנאי הוא נאה, הוא עוד יותר מופקע ממהלך של כבוד, כי מלבד היותו סכל, הרי הוא גם חפץ בהפך של כבוד, והרי ההשתוקקות לדבר היא גופא מכשירתו לקבלת הדבר, וכפי שביאר בנתיב התורה פי"ד [א, נו.], ובדר"ח פ"ד מ"א [קסא.], וכמבואר בנצח ישראל פכ"ג הערה 119. ולכך ההשתוקקות לגנאי בודאי מפקיעה מכבוד.

(1169) שחז"ל דברו על המהות, ולא על המוחש, וכמובא בהערה 1147.

(1170) של סנחריב.

(1171) בח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] הוסיף כאן: "ולא אל אמתת הדבר ההוא, רק אל דבר מה ממנו, וזה נקרא 'דפא מתיבתו של נח'".

(1172) בראשית ו, טו "וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אורך התבה חמשים אמה רחבה ושלושים אמה קומתה". ומתוך שנקבעו שעורים מדויקים לתיבה, מוכח שהתיבה עצמה פעלה דבר בהצלת נח, שאל"כ מאי נפק"מ בגודל התיבה. וכן כתב בח"א לזבחים קיג. [ד, ע:], וז"ל: "התיבה שהיה לנח שהיה שלש מאות אמה, ולא ציוה הקב"ה שיעשה תיבה כמו שירצה, רק כפי השעור השכלי, שיש טעם למה שלשה מאות דוקא".

(1173) בח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] הרחיב יותר בנקודה זו, וז"ל: "וכאשר תשכיל מאוד בענין התיבה של נח, שהיתה נעשה על פי השעור האלקי בגובהה וברוחבה, עד שתהיה ראויה ההצלה על ידה. והיא כגרזן וככלי ביד החוצב. ואמר דהיינו אלוה דשזביה לנח מטופנא, כי אמר כי הכלי - הוא החוצב, ולקח הכלי תמורת החוצב בו, ואמר דהיינו אלוה רבא דשזביה לנח מטופנא". וראה בגו"א בראשית פי"ח אות יט שטעותם של עובדי ע"ז היא שלקחו את הכלי תמורת החוצב. ודברים אלו מבוארים יותר באור חדש [קעה.], שהביא שם את המדרש [ילקו"ש ח"ב סימן תתרנו] שהעץ חמישים אמה של המן [אסתר ה, יד] נלקח מתיבת נח, וכתב בזה"ל: "מדרש זה בא לפרש למה אמר דוקא 'יעשו עץ גבוה חמשים אמה'. לכך אמר שהעץ הזה נשאר מתיבתו של נח, כי המבול בא לשטף את כל העולם, ונח היה נצל ע"י התיבה, (שארכה) [שרחבה] חמשים אמה. וזה כי העולם מגיע עד מ"ט [שערים]... וכל העולם היה נשטף בימי המבול. והיה העולם מקבל הצלה מן שער החמשים, שהוא על העולם. ומפני כך היתה התיבה, שהיה על ידה הצלתו של נח, חמשים אמה... ויש כאן דבר מה מאותו כח עוד בעולם... ולפיכך אמר המן שהוא אדם יחידי פרטי, והוא מקבל כחו ממנו... ואמר שמצא נסר אחד שהיה מתיבתו של נח, רוצה לומר כח מה שהיה בהצלתו של נח. כי האדם שהוא פרטי כמו המן, מקבל כח זה, והוא דבר מה בלבד... ואמר שבשביל זה יש בו כח אלקותו, ובו יהיה גובר על מרדכי. וכן בפרק חלק אמרו שם דסנחריב מצא דפא ממתיבתה דנח, ואמר היינו אלקא דשזבא מטופנא דנח, אמר אי אזיל האי גברא ומצלח מקריב להו לתרין בנוהי קמך, עד כאן. ודבר זה ג"כ פירושו, שהיה יודע סנחריב כי אינו מצליח רק אם יגיע הצלחתו אל כח עליון לגמרי... וזולת זה לא יוכל. ומפני כי המבול והצלת של נח משער החמשים, ולכך רצה לעבוד לאותו דף, שזה היה הצלתו של נח, כלומר לאותו כח מה שהיה בו הצלתו של נח, ואמר 'היינו אלהא רבא דשזבא לנח'. והיה העץ נשאר מן התיבה, רוצה לומר כי נשאר דבר מה בעולם מן הצלתו של נח. וראיה לזה, כי אחר

המבול נשבע שלא להביא עוד מבול [בראשית ח, כא], ודבר זה אינו מצד עולם הזה, שהרי בא מבול לעולם מצד עולם הזה, רק כי נשאר דבר זה משער החמשים. ואם היה משם הצלתו של נח, כ"ש שלא יבא עוד המבול על העולם".

(1174) בח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] כתב: "ואמר שיקריב לו בניו, וזה כי נח הקריב בצאתו מן התיבה [בראשית ח, כ] על ההצלה שהציל אותו, והרשע הזה אמר שיקריב בנו".

(1175) כמו שאסרה תורה נתינת הזרע למולך [ויקרא כ, ב-ג],

(1176) בח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] כתב משפט זה כך: "שהיו חושבין שהקרבן הוא דבוק **כמו** [ולא "במי" כפי שכתוב כאן] שמקריב לו הקרבן", ופירושו שהדביקות העולה מהקרבן היא כפי הקרבן עצמו, ולכך הקרבת בנו תביא לדביקות הגדולה ביותר. ונראה שכך יש לגרוס גם כאן, שאכן זו מחשבה המיוחדת לעובדי ע"ז, כי להבדיל אצל הקרבה כלפי מעלה, קיימא לן "אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוון את לבו לשמים" [רש"י ויקרא א, יז]. אך גם בהקרבה כלפי מעלה תפקיד הקרבן הוא ליצור דביקות במי שמקריבים לו הקרבן, כי תיבת "קרבן" מורה על ההתקרבות הגנוז בהקרבת הקרבן [כמובאר למעלה בבאר השלישי הערה 106, ובבאר זה הערה 228].

(1177) "וכאילו הקריב עצמו" [המשך לשונו בח"א שם]. ואודות שבן נחשב לעצם מעצמו של האב, כן כתב בח"א לשבת כג: [א, ז:] בחילוק שבין חתן לבן, וז"ל: "כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי... [אבל] חתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:]: "האב אוהב הבן, ואין אהבת הבן אל האב כ"כ. וזה כי הבן יוצא ממנו, והוא בשר מבשרו, שייך בזה אהבה. אבל אין האב יוצא מן הבן, ולכך אין שייך אהבה כ"כ שיאהב הבן את האב".

(1178) במפלת סנחריב.

(1179) סנחריב.

(1180) אך אליבא דאמת לא היתה בכך טובה אליו, וכפי שביאר למעלה.

(1181) כמבואר בהערה 1177. ובב"ר נו, ז אמרו שלאחר העקידה הקב"ה אמר לאברהם בזה"ל: '"ולא חשכת וגו" [בראשית כב, יב], שלא תאמר כל החלאים שחוץ לגוף אינן חלאים, אלא מעלה אני עליך כאילו אמרתי לך הקרב עצמך לי ולא עיכבת". וראה שם בפירוש המיוחס לרש"י.

(1182) בנצח ישראל פ"ד [נט:] ביאר ששפיכות דמים היא נקראת בפרט טומאה, ושם הערה 11. וביומא פה. אמרו "שפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל". ולהלן בבאר השביעי [ד"ה ובפרק אין מעמידין] כתב: "המעשה של שפיכות דמים הוא דבר מתועב ומגונה בעצמו", ושם הערה 217.

(1183) אודות שאין המעשים המתועבים נחשבים כגנאי לעובדי ע"ז, ראה דבריו בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.] שכתב שהגנאי נקבע בהתאם לחשיבותו של החוטא, וכלשונו שם: "הנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... כי אם ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה... ודבר זה אינו נוהג אצל האומות", ושם הערה 10. ולכך אין המעשים המגונים נחשבים לגנאי אצל האומות. וכאן מוסיף, שאף בעיני עצמן אין הדבר נחשב לגנאי. ובגו"א במדבר פכ"ה אות יח כתב: "גנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא". וראה להלן בבאר השביעי הערה 48.

(1184) נאמר [משלי ו, טז] "שש הנה שנא ה' ושבע תועבות נפשו", ובמדרש [שוחר טוב] במשלי שם איתא: "'ושבע תועבת נפשו', אלו הן; ע"ז, וג"ע, ושפ"ד, ולשון הרע, וזקן נואף, וכל המחניף לחבירו בדברים, וכל האומר דבר מפי שלא אמרו", הרי ששפיכות דמים הוא דבר מתועב בעיני ה'.

(1185) "ברשות אדם" בשליטת האדם, וכמו בהמות ועופות. ואולי יש כאן רמז ליסוד שכתב המשך חכמה [בראשית ד, ג], וז"ל: "לא בחר השם בקרבן כי אם בהשתתף מעשה האדם בזה, כמו בעל חי שהאדם טורח בטיפולו ובגידולו. לכן אסרה תורה מחוסר זמן [שלא מלאו לה שמונה ימים (ויקרא כב, כז)], שכיון שנולד והוא נגמר מהטבע בלבד, לא ירצה. וכן הפרי, כיון שגידולו נגמר מהטבע בלבד בלא מעשה אדם, לא ירצה לריח ניחוח לפני השם יתברך".

פרק טו

(1186) "כמודה בברכתי ועונה אמן" [רש"י שם].

(1187) כנראה כלול בתלונה מספר ארבע בקונטרס נגד התלמוד [ראה למעלה הערה 104]. וכן הרשב"א בפירושי ההגדות עמד על זה [עמוד טו]. ובספר יערות דבש חלק שני - דרוש טז כתב: "וכן יובן במה שאמרו כי ה' אמר לר' ישמעאל כהן גדול ברכני, וגם בזה אומות העולם צוחקים על ישראל".

(1188) ולהבדיל כמו שאמרו "תבן אתם מכניסים לעפריים, עיר שכולה תבן, אף אתם מביאין מכשפות למצרים שכולה כשפים" [רש"י שמות ז, כב]. ומה שייך להוסיף ברכה למי שהוא מקור הברכה.

(1189) שכל הדברים נאמרו מצד המקבל, ולא מצד הנותן [למעלה הערות 633, 639, 646, 728, 731, 811, ועוד].

(1190) לשונו למעלה [ד"ה בפרק כשם]: "שאיך יתכן דבר זה, שיהיה השם יתברך מתיחס אל כל הנמצאים בשוה, עד שיהיה מתיחס לעליונים, שבהיכל שלהם כולו כבוד, ולתחתונים אשר בתי חומר שוכנים, יהיה נמצא כבוד השם יתברך אליהם בשוה. אבל הפרש יש, ולכל אחד הוא יתברך נמצא כפי מדרגיתו". וכן ביאר בגבורות ה' פכ"ג [צט:], וז"ל: "כי דברים אלו הם כפי אשר נמצא לנו. ואל יהא ספק כי המקבלים אי אפשר להם לקבל עצם כבודו יתברך, שאף המלאכים אינם יודעים כבודו, מפני שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו. ולפיכך המקבלים מקבלים לפי כחם, לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן הש"י. וכמו שאין לך לומר כי העליונים ותחתונים שוים, שהעליונים במה שהם עליונים מקבלים כבודו יתברך, ויותר כבודו עמהם ממה שהוא בתחתונים... ואין זה נגד כבוד הש"י אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה, שהוא מצד המקבלים, שלא ימצא אצלם כבוד ה'... ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים". והובא למעלה בהערות 646, 799. ובתפארת ישראל פל"ג [תצד:] כתב: "וכי דבר זה שייך לומר שהוא יתברך נמצא לעליונים ולתחתונים בענין אחד. בודאי הוא נמצא לעליונים כפי מה שהם, ולתחתונים כפי מה שהם. וכן נמצא לנמצאים כאשר הם בחסרון כפי מה שהם. וכאשר הם בשלמות, נמצא להם כפי מה שהם בשלמות. ונאמר בזה [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', הפך [בראשית ו, ו] 'ויתעצב ה' אל לבו'", והובא למעלה בהערות 645, 799.

(1191) כמו שאמרו במנחות קי. לגבי קרבנות: "שמא תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה'. ונאמר [שם פסוקים

י, יא, יג] 'כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה', לא אמרתי אליכם זבחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני, לא לרצוני אתם זובחים, אלא לרצונכם אתם זובחים, שנאמר [ויקרא יט, ה] 'לרצונכם תזבחהו'". הרי שמן הנמנע "שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו".

(1192) כפי שכתב רש"י סוטה י. [ד"ה במה ברכו]: "כל ברכה שבמקרא לשון רבוי הוא, דבר המרבה ומצוי בו שובע, פוייש"ן בלע"ז". וכן כתב בשמות טז, ה, משלי יא, כה, יבמות סג. ד"ה ברכה, ב"מ מב. ד"ה אין ברכה. והרשב"א בחידושי ההגדות שלו [עמוד טז] כתב: "הברכה לשון תוספת ורבוי, מלשון [שמות כג, כה] 'וברך את לחמך ואת מימך'... וגורמת לרבות הרחמים על בריותיו". וכן כתב הרשב"א בשו"ת ח"ה סימן נא: "באמת לשון ברכה תוספת ורבוי הוא", וראה ברבינו בחיי דברים ח, י. והרד"ק בספר השרשים שורש ברך כתב: "תוספת טובה". וכן הוא בנפש החיים שער ב פרקים ב, ד. וראה נצח ישראל פ"ה הערה 193. ולכן כאן, שמדובר בבנים, הרי רצונו של אב הוא להשפיע מעבר לשיעור, ולכך אמר "ישמעאל **בני** ברכני". וראה הערה 1201.

(1193) דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ב, ג] "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו וגו'", ופירש רש"י שם "ברכו במן, שכל ימות השבוע יורד להם עומר לגולגולת, ובששי לחם משנה". ובגו"א שם אות ג הקשה: "ויש להקשות, דמאי ברכה הוא זה, אחר שנתן להם ביום השבת כמו שנתן להם ביום אחר, ולא היה כאן תוספות, ולא נקרא 'ברכה' אלא כאשר יש תוספות". ובגו"א שמות פ"כ אות כ שאל כך, ותירץ: "זו היא ברכתו ליתן אותו כפליים בפעם אחד, ולא מצומצם עומר לגולגולת [שמות טז, טז], וזהו ברכתו, כי הכל הולך אחר הנתינה, לא כפי הצורך. וכשהוא נותן הרבה, זהו ברכה יותר, וכשהוא אינו נותן הרבה אין ברכה". והחילוק בין ברכה לצורך, הוא מעין החילוק בין חסד לרחמים, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:]: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם. ואלו שני דברים הם מן השם יתברך אל התחתונים". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים, כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך אותו דבר מתוך צרה, וחסד בין שצריך לאותו דבר ובין שאינו צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.], ובגו"א שמות פל"ד אות ג, ושם הערה 13, והובא בהערה 802. וענין זה מבואר היטב בנצח ישראל פמ"ג [תשמג.], שכתב שם: "וכן הא דאמר שם [סנהדרין צד.]

כיוצא בדבר אתה אומר 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו" [שמות יח, י], תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר 'ברוך', עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר 'ברוך'. כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר 'ברוך', כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספות ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו 'ברוך'. אבל יתרו שלא היה בצרה... היה זה נחשב ברכה. ולפיכך אמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו". אבל למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר 'ברוך'... ואין להקשות, אם כן מה גנאי היה למשה, כיון שלא היה ראוי להם לומר 'ברוך'. מכל מקום נחשב זה קצת גנאי, שלא נמצא מדה זאת אצלם, ודבר זה ענין נפלא כאשר תבין". וראה שם הערות 42, 43, ולהלן הערה 1206.

(1194) בתפארת ישראל פל"ד [תצט:] ביאר שתיבת "ברך" גופא מורה על הרבוי, וכלשונו: "מלת 'ברך' כלם אותיות השניות, שהן לשון ברכה; הבי"ת באחדים, הכ"ף בעשיריות, הרי"ש במאות. שמן השני התחלת הרבוי, שהוא ברכה", ושם הערה 7.

(1195) בסוטה יא. אמרו "כל מי שעוסק בבנין מתמסכן ["שמביא את האדם לידי עניות" (רש"י שם)]". וכתב שם בח"א [ב, מו.] בזה"ל: "כי הבנין הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה'. אין הברכה אלא בדבר הפרוץ, ואין לו גדר וגבול, וזהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים. והעוסק בדבר שהוא הפך הברכה, מתמסכן". וכן הוא בגבורות ה' ר"פ טו. ונאמר [בראשית כט, לד] "ותהר עוד ותלד בן וגו' על כן קרא שמו לוי", ופירש רש"י שם "כל מי שנאמר בו 'על כן' מרובה באוכלוסין". וכתב על כך בגו"א שם אות כב: "ואם תאמר, מאי ענין 'על כן' שיהיה מרובה באוכלוסין. ואפשר כי לשון 'כן' הוא לשון גבול ושיעור 'כן וכן יהיה', ומי שנאמר לו 'על כן', שלא יהיה שיעור מוגבל, והם יותר משיעור מוגבל, וזהו 'על כן'". וראה להלן בבאר הששי הערה 361. ולכך אמרו [ב"מ מב.] "אין הברכה מצוייה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד, ולא בדבר המנוי", כי דבר מוגבל ומוגדר הוא ההפך מברכה.

(1196) בא לישב, שאם הברכה נמדדת מצדו של המקבל, מדוע שהברכה לא תאמר אף בשאר דברים שהמקבל זקוק להם, ולא רק להנהגה לפנים משורת הדין.

(1197) פירוש - אמנם איירי מצדו של המקבל, אך מ"מ איירי בברכה להקב"ה שהוא יתגלה כלפי המקבל באופן של ברכה. ולכך הנידון הוא גלוי של הקב"ה כלפי המקבל, ולא בענינו של המקבל בלבד.

(1198) רבי ישמעאל מהקב"ה.

(1199) איכה רבה א, לג [על הפסוק (איכה א, ו) "וילכו בלא כח לפני רודף"] "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, מוסיפין כח בגבורה של מעלה, כמו דאת אמר [תהלים ס, יד] 'באלקים נעשה חיל'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, כביכול מתישין כח גדול של מעלן, דכתיב [דברים לב, יח] 'צור ילדך תשי'". וכן הוא בילקו"ש האזינו רמז תתקמה "בשעה שישראל עושין רצונו של מקום, הן מוסיפין כח וגבורה, שנאמר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה'. בשעה שהם מכעיסים אותו, כביכול [דברים לב, יח] 'צור ילדך תשי'". וראה גו"א במדבר פי"א אות טז [ד"ה ואני]. ובנפש החיים שער א פ"ג כתב: "זהו [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים וגו"... שכמו שהוא יתברך שמו הוא האלקים בעל הכחות הנמצאים בכל העולמות כולם, ומסדרם ומנהיגם כל רגע כרצונו. כן השליט רצונו יתברך את האדם, שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כחות ועולמות עפ"י כל פרטי סדרי הנהגותיו בכל ענייניו בכל עת ורגע ממש, כפי שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו, כאילו הוא ג"כ הבעל כח שלהם כביכול. ואמרו ז"ל באיכה רבתי... בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מוסיפין כח בגבורה של מעלה... וזה שאמר הכתוב 'תנו עוז לאלקים' [תהלים סח, לה]. ובזוהר [ח"ב לב:]... כד ישראל עבדין עובדין דלא כשרן כביכול מתישין חילא דקב"ה. וכד עבדין עובדין דכשרן יהבין תוקפא וחילא לקב"ה, ועל דא כתיב 'תנו עז לאלקים' במה, בעובדין דכשרן. ולכן אמר 'לאלקים'. וכן 'באלקים נעשה חיל', שפירוש בעל הכחות כולם, וכנ"ל". וראה למעלה הערה 940.

(1200) לשונו למעלה [ד"ה ואמר הוא]: "כי הגדלת הכח בעולם הוא מצד המקבל, כאשר המקבל מוכן, אז הפועל יפעל", ושם הערה 940.

(1201) מה שמדגיש כמה פעמים תואר "בנים" ["שיהיה הוא יתברך נוהג עם בניו במדת הברכה", "כאשר אני נוהג לפנים משורת הדין עם בני", ועוד], כי בסמוך יבאר שהברכה כלפי מעלה נועדה להוציא לפעל את הרצון הפנימי, ולגבי בנים "בידוע שרחמי האב על הבן" [רש"י שמות כב, ב], ולכך הנהגה של לפנים משורת הדין עם בנים היא "ויפק רצון מה'" [משלי ח, לה]. וראה הערה 1192.

(1202) רש"י דברים ג, כד "אינך דומה למלך בשר ודם, שיש לו יועצין וסנקנתדרין הממחין בידו כשרוצה לעשות חסד ולעבור על מדותיו. אתה אין מי ימחה בידך אם תמחול לי ותבטל גזירתך".

(1203) ובשלמא אם המאמר היה מובן כפשוטו [שכביכול ה' מקבל ברכה מבני אדם], לא היה קשה, שאז שפיר היה הצורך לפנות לבני אדם שיברכו את ה', כדי שיעניקו את ברכתם כלפי מעלה. אך עתה שנתבאר שאין כאן שום קבלת ברכה מהתחתונים, והכל נמצא בעליונים, תקשי לך לשם מה יש צורך לפנות לתחתונים, אם בלא"ה אין הם מוסיפים דבר כלפי מעלה.

(1204) "הנמצאים" - המקבלים.

(1205) כמבואר בהערה 1192.

(1206) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צד.] גנאי הוא למשה וששים רבוא שלא אמרו 'ברוך', עד שבא יתרו ואמר [שמות יח, י] 'ברוך ה'". וכתב על כך בח"א שם [ג, קצב.]: "מה שאמר גנאי היה למשה וששים רבוא שלא אמרו 'ברוך', דבר זה, כי לא היה משה וששים רבוא ראוי להם לומר 'ברוך', רק יתרו. מפני שישראל היו בכלל מנין, והיו ששים רבוא, ואין כאן תוספת ברכה. ומפני כך לא היו אומרים 'ברוך', כי ששים רבוא הוא לישראל בפרט מספר זה. ומכל מקום גנאי היה להם שלא אמרו 'ברוך', שהיה להם לומר 'ברוך', והיה מגיע מספרם יותר מששים רבוא. עד שבא יתרו, שהוא לא היה בכלל ישראל, ולפיכך אמר 'ברוך', כי יתרו היה תוספות וברכה של ישראל, שהרי גר היה, ולכך ראוי לומר 'ברוך'". וראה למעלה הערה 1193.

(1207) בברכות מה: אמרו "העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה". וביאר זאת בנתיב העבודה פי"א [א, קיב.]: "כי העונה אמן הוא יותר עליון... ודבר זה לא שייך רק כאשר עונה על ברכת אחר, שבא להוסיף עליו. אבל הוא עצמו אין שייך בו תוספת כלל". וכן כתב שם בפי"ח [א, קלז:, קמג.]. דוגמה לדבר; השו"ע אור"ח סימן צא סעיף ד פסק: "הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי, ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כסוי". וכתב שם המשנה ברורה סק"י: "לא חשיב כסוי, דהראש והיד חד גוף אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו". ומקור הדברים הוא בתרומת הדשן סימן י, שביאר שם שהכסוי נועד להורות על אימה וכבוד, וזה לא שייך בדבר שהוא גופו. והביאור הוא, שרק דבר שהוא תוספת על האדם יכול להורות על אימה וכבוד, אך אין תוספת שייכת בדבר שהוא עצמו. וראה גו"א בראשית פכ"ד אות ב, ושם הערה 4.

(1208) בב"ק צג. אמרו "לעולם אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך", וכתב על כך בח"א שם [ג, טו.]: "פירוש, אל יאמר האדם כי קללת הדיוט אינה בא, שאין ההדיוט זוכה לדבר זה שעל ידו תבא הקללה. אל יאמר כך, כי כל הנמצאים יש להם חלק בו יתברך, אף ההדיוט, וכח הקללה הוא גדול מאוד, ולפיכך יכול שתבא על ידו הקללה. וכן הברכה היא מן השם יתברך, אשר כל הנבראים יש להם חלק בו יתברך, ולפיכך ג"כ על ידי ההדיוט באה הברכה, כי כח הברכה גדול מאוד. ויש לך לדעת כי הקללה היא העדר, וכן הברכה שהיא תוספת, דבר זה שייך ביותר שיבא על ידי ההדיוט. לפי שההדיוט קרוב אל ההעדר, וכן תוספת שייך ביותר אל ההדיוט, כי ההדיוט הוא תוספת בעצמו. ולכך אמר 'אל תהא קללת הדיוט קלה בעיניך', וכן 'אל תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך', לפי שהדבר שהוא קרוב אל אחד, קרוב להביא אותו, ודבר זה מבואר".

(1209) כפי שכתב למעלה [ד"ה והמאמר הזה]: "אין ענין התפלה רק בקשה, וזהו עצם לשון התפלה בכל מקום", ושם הערות 130, 133. אמנם כאן מוסיף שתפלה היא "בקשת צרכו במה שחסר לו". וכן פירש רש"י [שבת י.] שתפלה נקראת שם "חיי שעה", משום ש"תפלה צורך חיי שעה היא לרפואה לשלום ולמזונות". והקשה על כך הפחד יצחק ראש השנה מאמר ה אות ב: "הרי מתפללים גם כן על חיי עולם , כגון דעת, תשובה, והצלחה בלימוד התורה". ושם באות ה כתב לתרץ: "תוכנה של תפילה הוא בקשת צרכיו, אע"ג דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאע"ג דבכל הענינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מ"מ בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונת דוקא מחסרונו. ולו יצוייר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של העמידה לפני המלך נעולה היא לפניו. ויש לנו בכאן שלימות הסמוכה על שלחנו של החסרון ומתפרנסת ממנו. והם הם הדברים שכתב רש"י דתפילה הרי היא חיי שעה משום דהוא מתפלל על מזונות. והיינו כנ"ל, דצורך שעה של מזונות בידו ליצור את החיים של קרבת אלקים דתפילה".

(1210) נקודה זו תתבאר היטב על פי דברי בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.], וז"ל: "ויש שואלין על התפלה... למה צריך להתפלל בדבור, והרי השם יתברך יודע מחשבות בני אדם, ודי היה במחשבה... אבל דבר זה כי התפלה היא להשלים את האדם מה שהוא חסר, ואז השם יתברך שומע תפלתו ובקשתו, כאשר האדם הוא חסר וצריך אל השלמה. והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין אדם מתפלל ומבקש בדבור, אין כאן מקבל, כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר. ולכך צריך

שיהיה מבקש חסרונו בדבור, ואז הוא מבקש חסרונו במה שהוא אדם חסר. ואין זה מוכן להשלמה מן העלה רק כאשר יוציא חסרונו אשר הוא חסר מצד שהוא אדם, ואז הוא מוכן לקבל השלמה מן העלה. ולפיכך צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך שהוא העלה בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד, לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר" [וראה להלן בבאר השביעי הערה 25]. והלא דברים קל וחומר; אם מחשבתו של אדם נחשבת "חוץ" לאדם, ולכך אינה די לתפילה, על אחת כמה וכמה שתפילת אחרים עליו תיחשב "חוץ" לאדם, ולא תהיה די לתפילה.

(1211) עמוד והבט, כיצד דברים אלו מפרנסים דבריו בגו"א, שרש"י [בראשית כא, יז] הביא מאמר זה ["יפה תפלת החולה מתפלת אחרים עליו, והיא קודמת להתקבל"], והרא"ם שם תמה עליו מדברי הגמרא [ברכות ה:] שאמרו שם שרבי יוחנן חלה, ורבי חנינא ריפאו על ידי שהחזיק את ידו. ושאלה הגמרא "לוקים רבי יוחנן לנפשיה", ומדוע ריו"ח לא ריפא את עצמו. ותירצה על כך ש"אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים". והקשה מכך הרא"ם, דמדוע בתפלה לא אמרינן גם כן "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין", ולא תועיל תפלת עצמו. והגו"א שם [אות יט] כתב לתרץ: "ובודאי דאין זה קושיא, דתפילה לא שייך ביה 'אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים', דהא תפילה היא, והקב"ה מתיר אותו. אבל התם דאמר ליה 'הב לי ידך ואוקמיה', ופירוש התחזק עצמך, ואז יגיע לך עזר אלקים שתהיה חזק. ובזה שייך 'אין חבוש מתיר עצמו', שאין האדם מתחזק עצמו, וצריך אחר לחזקו. אבל תפילה לא שייך זה, שהקב"ה שומע תפילתו ומחזקו". והם הם הדברים שנתפרשו כאן; תפילה פועלת מצד שהמתפלל מעמיד עצמו לפני המלך, ומבקש מהמלך את השלמת חסרונו. לכך אין לטעון שם "אין חבוש מתיר עצמו", כי אדרבה, השלמתו באה אליו דוקא כשמדגיש שהוא חבוש האסור באזיקי חסרונו. אך כאשר בעי שהאדם יחזק את עצמו, שם נוהג הוא הכלל "אין חבוש מתיר עצמו", וחיזוקו בהכרח יבוא מזולתו, כפי שהברכה יכולה לבוא רק מזולתו.

(1212) לשונו בסמוך [ד"ה ולמדריגה הזאת]: "כי העולם הזה מושפע מן השם יתברך, הוא עצם הברכה, לכך הנמצאים מצד שהם עצמם ברכה, מוציאים לפעל הברכה לגמרי, שהוא ההנהגה לפנים משורת הדין, ועל ידם נמצא השם יתברך אל עולמו במדת הברכה", ושם הערה 1233.

(1213) כי הברכה [הנמצאים] מביאה דבר הדומה לה [ברכה], "לפי שהדבר שהוא קרוב אל אחד, קרוב להביא אותו, ודבר זה מבואר" [לשונו בח"א לב"ק צג. (ג, טו.), והובא למעלה בסוף הערה 1208]. וראה ציון 1234.

(1214) הולך לבאר השם "אכתריאל י-ה הויה צבאות", שתיבת "אכתריאל" בנויה מאות אל"ף, "כתר", ו"אל".

(1215) כפי שכתב בגבורות ה' פכ"ה [קו.] לגבי שם "אהיה", וז"ל: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה... מורה שהוא יתברך התחלת הכל, נותן קיום הכל... דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם אילן. והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:] ביאר את המשנה שם "שהוא אל", בזה"ל: "ואמר שהוא אל, כלומר שהוא קדמון, ולכך נקרא 'אל' על שהוא קדמון. ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'לפני לא נוצר אל'. ומורה שם הזה שהוא קדמון, כי האות הראשון הוא אל"ף, שהוא התחלת האל"ף בית"א... גם האל"ף והלמ"ד יבואו זה תמורת זה בא"ל ב"ם, ולכך שתיהם מורים על ההתחלה, ולפיכך שם 'אל' מורה שהוא התחלה". וכן כתב בנתיב העבודה פי"א [קיא:]. ובח"א לע"ז יז. [ד, מ.] כתב: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו עד שאינו נפרש לגמרי מן הש"י. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה... עד ב', וכל זה בכלל תשובה. אבל מ"מ צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף, אבל אם פירש לגמרי, כמו מינות וע"ז, ובזה הוסר מן הש"י, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי, ואין תשובה לזה".

(1216) לשונו בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:]: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] הוסיף שמיקומו של הכתר מורה על מהותו, וכלשונו: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא **על** ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל". ובדר"ח פ"א מי"ג [מט:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות, שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.], ושם הערה 17. וראה למעלה הערה 943, ולהלן בבאר הששי הערה 893.

(1217) כפי שכתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנו.]: "המלאכים, אשר הם נבדלים והם קדושים מן החומר". ובדר"ח פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל".

(1218) כמו גבריאל, רפאל, מיכאל, וכפי שיבאר בסמוך. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמ.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"א רפו], ש"שמו של הקב"ה... משותף בשמו של מלאך מיכאל, גבריאל, רפאל", וכתב על כך שם בהמשך [תקמא:]: "בא השתוף של 'אל' במלאכים, כמו מיכאל וגבריאל בסוף השם, לומר כי אין דבר זה עצמם, רק מקבלים דבר זה מן השם יתברך", ושם הערה 39. ובח"א לב"מ קיד. [ג, נה.] כתב: "אליהו... לא קיבל מיתה... ולפיכך חתם שם 'אל' בשם 'אליהו', כמו שחתם שם 'אל' בשמות המלאכים; מיכאל, גבריאל, רפאל".

(1219) ב"מ פו: "גבריאל אזל למהפכיה לסדום". וראה גו"א בראשית פל"ז אות כח. ובח"א לב"ב עה. [ג, קח.] כתב: "הקב"ה עוזר לגבריאל, וזה מפני כי גבריאל יש לו קשור וחבור עם השם יתברך, שהרי בסוף שמו שם 'אל'". וראה שם בהמשך [ג, קיא.], ובנצח ישראל פנ"א [תתיח.], ושם הערה 27, שנתבאר שם שגבריאל ממונה על הדין. וראה להלן בבאר הששי הערה 483.

(1220) ב"מ פו: "רפאל, שבא לרפא את אברהם".

(1221) כמו "מיכאל", שהוא ממונה על החסד, וכמבואר בנצח ישראל פנ"א [תתיח.], ושם הערות 28, 29. ובקריאת שמע על המטה אומרים "בשם ה' אלקי ישראל מימיני מיכאל, ומשמאלי גבריאל, ומלפני אוריאל, ומאחורי רפאל, ועל ראשי שכינת אל". ובנצח ישראל פ"י [רסא:] כתב שאף בשם "ישראל" נמצא שתוף שמו יתברך, "לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', [בראשית לב, כט] 'שרית עם אלקים ועם אנשים'. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי", וראה שם הערה 112, ולהלן בבאר החמישי [ד"ה ועוד תדע]. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנה:] ביאר לפי זה מדוע בית המקדש נקרא "אריאל" [ילקו"ש ח"ב רנט].

(1222) לשונו בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]: "בפרק עושין פסין [עירובין יח:], אמר רבי ירמיה, מיום שחרב בית המקדש דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות, שנאמר [תהלים קנ, ו] 'כל הנשמה תהלל יה"... כאשר היה חורבן בהמ"ק, ולא שייך לומר שיהיה כאן עולם מלא, אין לעולם להשתמש בשם מלא, רק בב' אותיות [ראה למעלה הערה 841]. ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים, שנאמר 'כי ביה ה' צור עולמים', ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם... כי התולדות הם בכח

התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות, דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו, כמו השם כולו, כי בכח ההתחלה הם התולדות". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רלה:]. וראה עוד בגבורות ה' פנ"ט [רס.], ולמעלה בבאר השני הערות 206, 577. ובנר מצוה [טו.] כתב: "בשם י"ה ברא השם יתברך את עולמו, עולם הבא נבראה ביו"ד משמו הגדול, והעולם הזה נברא בה"א משמו הגדול. וזה כי שם י"ה ברוך הוא, היו"ד מן שם י"ה מורה שהוא יתברך אחד, ואין בו חלוק כלל. כי היו"ד שהיא קטנה, אי אפשר לחלקה, רק היא אחת, ולכך היו"ד מורה על שהוא יתברך אחד. וההי"א מורה, כי אל תאמר כי הוא יתברך אחד ואין כחו יתברך על הכל, והוא כמו שאר דבר שהוא אחד ואין כחו על הכל, אבל השם יתברך הוא אחד, וכחו מתפשט אל הכל. וזה מורה הה"א משמו הגדול, כי הה"א יש בו הד', ויש בה נקודה תוך הד'. וכבר אמרנו כי הד' מורה על ההתפשטות של ד' צדדין, וזה מורה כי עם שהוא יתברך אחד, יש בכחו הכל". הרי שהכל נברא ומשתלשל בשם י"ה. **וצרף לכאן** דבריו בגו"א במדבר פכ"ו אות ה, שביאר את דברי רש"י שם [במדבר כו, ה] ש"לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם [על משפחות ישראל במצרים, וכמו "משפחת החנוכי" (שם)], ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וכתב שם בזה"ל: "שם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה [סוטה יז.]. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם. שמי שהוא אצל הענין יכול להעיד, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם". ומבואר מדבריו שלא רק שהשם י"ה נמצא באיש ובאשה, אלא שהוא נמצא במיוחד ובמסויים בזיווג של איש והאשה המביא להולדת בנים. הרי ששם י"ה הוא המקור שממנו משתלשלים התולדות.

(1223) לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:]: "'בעבור שמו הגדול' [ברכה ראשונה בברכת המזון], רוצה לומר כי השם יתברך מפרנס לכל, כדי שיהיה אל העולם קיום, וזה 'בעבור שמו הגדול'... כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם. ולכך אחר שברא העולם, והעולם צריך לקיום, מיד זכר השם הזה, [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים וגו'". ומפני כך זכר דוד המלך במזמור [תהלים פרק קלו] 'הודו לה' כי טוב וגו', כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה שהשלים מספר כ"ו, כנגד מספרו של שם הגדול, זכר [שם פסוקים כה-כו] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר, לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו 'לעולם חסדו', שהם כנגד מספר השם המיוחד".

(1224) צרף לכאן, שנאמר [שמות לד, ו] "ויעבור ה' וגו' ה' ה' אל רחום וחנון וגו'", ופירש רש"י שם "ה' ה' - אחת קודם שיחטא, ואחת היא לאחר שיחטא וישוב". וכתב שם בגו"א אות ב: "ואם תאמר, בשלמא במדות האחרות 'אל' 'ארך אפים', יש חילוק בשמות, ומשום כך יש חילוק גם כן במדות. אבל כאן דשני שמות [שוים] הם, איך יתכן לחלק ביניהם לומר כי השם האחרון יותר מדת רחמים מן הראשון. ואני אומר כי גם בזה יש חילוק, וכך פירושו; כי הוא יתברך לא ישתנה לעולם, כי אף אם חטא האדם נגדו, עדיין הוא ברחמים. לא כבשר ודם כאשר חבירו חטא נגדו, נתרחק דעתו, ושוב לא יקבלו. אבל השם יתברך הווייתו נצחית, ואף אחר שחטא, הוא ברחמים. ולפיכך השם השני, שהוא שם הויה, פירושו אשר הווייתו נצחית לא ישתנה, אף אם חטא ועשה התשובה, מרחם עליו". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [ד"ה ומה] ביאר ששם הויה מורה "שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס", והובא למעלה בהערה 986.

(1225) לכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם מה שכתב בשאר מקומות שהתולדות באים לעולם מחמת שתי האותיות האחרונות שבשם הויה, וכגון בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.] כתב: "ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים... ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם, וזה שכתוב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות ה' אלקים', הזכיר השם המיוחד... שתי האותיות אחרונות הם סוד הברכה, ולפיכך על ידי שתי אותיות אחרונות התולדות באים לעולם על ידי ברכה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "שני ההי"ן בשמו הגדול; הה"א הראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א השניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם... אות ה"א שניה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם אל הפעל", והובא למעלה בהערה 842. וכיצד דברים אלו מתיישבים עם דבריו כאן שרק שם "צבאות" הוא המוציא התולדות אל הפעל, ולא שם הויה. וצ"ע. ואולי יש לחלק בין הוצאת תולדות לפועל [שתי האותיות האחרונות שבשם הויה], לבין "**רבוי** התולדות" [שם "צבאות"], וכך מורה לשונו כאן.

(1226) ברכות לא: "מיום שברא הקב"ה את עולמו, לא היה אדם שקראו להקב"ה 'צבאות', עד שבאתה חנה וקראתו 'צבאות' [ש"א א, יא]. אמרה חנה לפני הקב"ה, רבש"ע, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך, קשה בעיניך שתתן לי בן אחד". הרי ששם "צבאות" מורה על הרבוי, ונזכר בקשר להולדת בנים. וראה רש"י בש"א א, יא. והרד"ק בספר השרשים, שורש צבא כתב: "'ה' צבאות' [ש"א א, יא], כלומר אדון החיילות, חיילות מעלה וחיילות מטה".

(1227) כי השמות הקדושים האלו מתחילים באות אל"ף [התחלה וקדמון] ומסתיימים ברבוי התולדות בעולם, הרי שזהו "סדר השתלשלות" של הבריאה מתחילתה ועד סופה. ועוד אודות סדר ההשתלשלות מהסבה הראשונה, ראה להלן בבאר החמישי [ד"ה ומה שאמר דחזי].

(1228) פירוש - הקטרת הקטורת ביוה"כ לפני ולפנים מורה על הדביקות היותר פנימית ועליונה שיש לאדם. ודברים אלו מבוארים בדרוש לשבת תשובה [פא.], שכתב: "מה שתמצא ביום הכפורים קטורת מיוחדת שנאמר [ויקרא טז, יב] 'ומלא חפניו קטורת סמים דקה'. מפני שאמרו ז"ל בפרק המזבח מקדש [זבחים פח:] תנא דבי רבי ישמעאל, על מה הקטורת מכפר, על לשון הרע, יבא דבר שבחשאי, ויכפר על מעשה שבחשאי, עד כאן. ויש בזה גם כן סוד איך הקטורת מכפר על לשון הרע. שאמרו בפרק יש בערכין [ערכין טו:] רבי אבא בר חנינא אמר, ספר לשון הרע אין לו תקנה, שכבר כרתו דוד ברוח הקודש, שנאמר [תהלים יב, ד] 'יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות'. ומאחר שכבר נכרת ואין כאן תקנה, הקטורת שהוא הקישור בו יתעלה, שלכך נקרא 'קטורת' מלשון קישור, וכאשר ידוע מסוד הקטורת. ולכך הקטורת בפרט מכפר על לשון הרע, שנכרת מן השם יתעלה. ומפני שישראל דומים ביום הכפורים למלאכי השרת והשכינה ביניהם, שלכך נקרא יום הכפורים [ישעיה נח, יג] 'לקדוש ה' מכובד' [שבת קיג:], כי ישראל ביום זה קדושים ונקיים כמלאכי השרת, אשר שכינה ביניהם, צריכים כפרה מן אבק לשון הרע ביותר, אשר הוא מסלק השכינה. ובפרק גט פשוט [ב"ב קסה.], אמר רב יהודה אמר רב, רוב בגזל, ומיעוט בעריות, והכל בלשון הרע. לשון הרע סלקא דעתך, אלא באבק לשון הרע. ולכך יש שני קטורת ביום הכפורים, האחד על לשון הרע ממש, והשני על אבק לשון הרע. ולפיכך אמרו במסכת יומא [מה.] 'ומלא חפניו קטרת סמים דקה' [ויקרא טז, יב], דקה מן הדקה, שבערב יום הכפורים מחזיר הקטורת למכתשת, עד שהיא דקה מן הדקה. וזה, מפני כי הקטורת הנוסף ביום הכפורים הוא בשביל אבק לשון הרע. ולכך צריך אבק גמור, שהוא על אבק לשון הרע. ומפני שאמרו 'והכל באבק לשון הרע', ורצה לומר שאי אפשר לאדם במה שהוא אדם להיות נשמר מזה, ולכך בשאר ימות השנה אין ראוי שיהיה כפרה מיוחדת על זה. אבל ביום הכפורים, שאדם הוא במדרגת המלאך, יש לסלק את חטאו עד שיהיה כמו מלאך. ולכך ביום זה ראוי שיהיה קטורת זה לפני ולפנים, שאין מקום ראוי לבא רק ביום הכפורים בלבד, ושם מכפר על החטא הזה, עד שהוא טהור לגמרי כמו מלאך". וכן הוא בנתיב הלשון פי"א [ב, צו:], שכתב: "האדם מוכן אל חטא הזה [אבק לשון הרע], ואין נצול מזה, א"כ לא שייך כפרה זאת כל השנה.

רק ביוה"כ, שהאדם נחשב כמו מלאך, ומצד הזה שיש הסרה לחטא הזה שהוא אבק לשון הרע, אבל לא מצד שהוא אדם. כי מצד שהוא אדם אין הסרה לחטא הזה". ולכך הקטרת קטורת ביוה"כ לפני ולפנים מורה על הדביקות העליונה שיש לאדם, שמורה עליו שנחשב כמו מלאך. וכאשר רבי ישמעאל הגיע למדריגה זו, אז נגלה לפניו סדר ההשתלשלות מהאל"ף של "אכתריאל" עד שם "צבאות".

(1229) בכל השמות הקדושים שראה רבי ישמעאל.

(1230) פירוש - היה מן הצורך שהקב"ה יבקש מרבי ישמעאל "ברכני" כדי לנהוג בהנהגה לפנים משורת הדין, ולא היה סגי לזה השמות הקדושים שנגלו קודם לכן לרבי ישמעאל, כי השמות הקדושים הללו אינם כוללים בתוכם ההנהגה של לפנים משורת הדין, וכמו שיבאר, ולכך הנהגה זו תבוא רק לאחר ה"ברכני" של רבי ישמעאל.

(1231) כמבואר במדרש אותיות דרבי עקיבא [הוצאת ורטהימר, ח"ב, עמוד תנ], ובילקו"ש ח"א סוף רמז א, שאמרו שם: "אמר רבי עקיבא, אלו עשרים ושנים אותיות שבהן נתנה כל התורה כלה, והן חקוקין בעט שלהבת על כתר נורא של הקב"ה, ובשעה שבקש לבראות את העולם ירדו ועמדו לפני הקב"ה, זה אומר לפניו בי תברא את העולם, וזה אומר לפניו בי תברא את העולם. בתחלה נכנס תי"ו לפניו ואמר לפניו רבונו של עולם, רצונך שתברא בי את העולם, שבי אתה עתיד ליתן תורה לישראל על ידי משה, שנאמר [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה'. השיב הקב"ה ואמר לאו, מפני שאני עתיד לעשות בך רושם על מצחות האנשים, שנאמר [יחזקאל ט, ד] 'והתוית תיו'. מיד יצא מלפניו בפחי נפש. ואחר כך נכנס שי"ן, וכן כל אות ואות. ואחרי כולן נכנס בי"ת, ואמר לפניו, רבונו של עולם, רצונך שתברא בי את העולם, שבי אומרים בכל יום [תהלים פט, נג] 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'. השיב הקב"ה הן, [תהלים קיח, כו] 'ברוך הבא בשם ה'". מיד קבלו הקב"ה וברא בו את העולם בבי"ת, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא"'.

(1232) תפארת ישראל פל"ד [תצט.], נצח ישראל פמ"ה [תשסג.], דרוש על התורה [כו.], ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריז:]. וראה הערה הבאה.

(1233) לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תצט:]: "כי ראוי העולם שנברא בב', וזה כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי, שהרי האל"ף אין בו רבוי, ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי, והוא ברכה... וזה שאמר כי העולם נברא בבי"ת, מפני שהוא לשון ברכה... כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך, ראוי שיהיה נברא בבי"ת, שהוא התחלת הרבוי והברכה... שהבריאה היא הברכה בעולם... ולכך ברא והשפיע ממנו העולם, בשביל שהוא יתברך ברוך וממנו הברכה". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ה [תשסד:]. ובדרוש על

התורה [כו:] כתב: "עצם הבריאה גם היא ברכה, במה שיצאו רבוי חלוקי נבראים לפעל". וראה להלן בבאר הששי הערה 361.

(1234) כמבואר בהערות 1208, 1213.

(1235) כמבואר למעלה הערות 1206-1208, ושם נתבאר שההדיוט מסוגל ביותר לברכה.

(1236) שאולי דברים אלו נאמרו מצד אמיתתו יתברך, ולא רק מצד המקבלים.

(1237) כמו שנאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'". ובזוה"ק ח"ב קלה: איתא שהקב"ה נקרא מקור הברכה.

(1238) פירוש - אין אדם יכול להוסיף על כך, כדין כל מקור שמתברך מעצמו, ואינו ניזון מאחרים. וכמו שאמרו [נדרים מ.] "נהרא מכיפיה מתבריך", ופירש הר"ן שם "כלומר ממקורו הוא מתגדל". ובגבורות ה' פס"ט [שטז.] כתב: "אין הקרבן הזה שהוא שב אליו יתברך, הוספה על כלל המציאות, שהוא שב בכללתו אל השם יתברך. משל אדם אחד נטל מים והביאם לים, וכי הוסיף זה על יסוד המים. אין כאן תוספת כלל, כי הים הוא יסוד המים, והוא הכל, ואין דבר פרטי מוסיף עליו". וראה להלן בבאר החמישי הערה 125.

(1239) כמבואר בהערה 1190.

(1240) ואמרו שם "מאי מצלי... יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ותנהג עם בני במדת הרחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין", והובא בארוכה למעלה לאחר ציון 103.

(1241) וראה למעלה [מציון 104 והלאה] שהאריך טובא בביאור מאמר זה, ועמד על כך שהתפילה היא במטבע לשון של "יהי רצון" [שם הערות 137-142], וכן מדוע נאמר "הקב"ה מתפלל", ולא "הקב"ה מבקש" [שם הערות 148-165]. ובסוף דבריו כתב שם: "ועוד יתבאר מזה במאמר 'ישמעאל בני ברכני', עיין שם, כי שם הוספנו לפתוח עוד פתח חכמה ושער השמים", ושם ציון 206. ונראה שהפתח והשער הנוספים שיש בדבריו כאן לעומת דבריו שם הוא, שבעוד שם ביאר ש"הקב"ה מתפלל" פירושו "שהשם יתברך חפץ מאוד מאוד שיהיה נמצא הרצון שיכבשו רחמיו את כעסו, וכאשר יהיה זה על ידי רצון השם יתברך, אז יהיה כבישת הכעס בשלימות לגמרי" [לשונו למעלה, לאחר ציון 178], "ואילו אמרו בזה הלשון, שהוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מבקש שיפעול הטוב, היו הדברים מרוצים ומקובלים, וכך הוא ענין זה בעצמו" [לשונו למעלה ליד ציון

158], הרי כאן מוסיף לבאר שהדברים נאמרו מצד המקבל, שאכן תפילת הקב"ה היא שהברכה תחול במדותיו מעבר להגבלה והשיעור של מעלת הנמצאים.
(1242) מאמר שהובא למעלה מציון 432 ואילך.
(1243) פירוש - הקב"ה מצד עצמו אינו זקוק לפאר מצד הזולת, כי כבודו נמצא עמו ["בהיכלו כולו אומר כבוד"], ורק כאשר הוא מתגלה למקבל, כאן נוהג הכלל ש"אין מלך בלא עם" [להלן סוף הבאר הזה, ד"ה אמנם מה], וכבודו מגיע מהעלול. וכן הוא ברמב"ן שמות כט, מו, שכתב: "כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט, ולא צורך גבוה. אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול'". וראה למעלה [ד"ה וכאשר תבין], ושם הערות 549-564.
(1244) על מה שגילה, וכפי שכתב למעלה בבאר השני [סד"ה ומעתה נתבארו], ושם הערה 592, ובבאר זה הערות 18, 265, 431, 1096, ועוד.
(1245) כפי שכתב למעלה [ד"ה וכי לא]: "רק שמרנו דרך עץ החיים, שלא לגלות יותר מדאי", וראה שם הערות 263, 438, 1094. ואודות שדרך חכמים להסתיר דברים אלו, ראה למעלה בתחילת הבאר ד"ה ומפני, ושם הערה 18.

פרק טז

(1246) בהמשך יבאר את החילוק בין "יהי ערב", לבין "ויהי ערב".
(1247) "דין הניין כו' - אלו נאותים לי, וטובים הם בעיני. ויתהון - ואותם הראשונים לא היו נאותים לי" [מתנות כהונה שם].
(1248) "והנה טוב מאוד - משמע דאשר עשה עתה היה טוב מאוד, שהיו אחרים שלא היו טוב... ותיבת 'והנה' מורה דבר חדש, שלא היה כן תחלה" [פירוש מהרז"ו].
(1249) מובא בקונטרס נגד התלמוד, תלונה חמשים וחמש, וראה במבוא.
(1250) שיבנה בית, ואחר כך יראה שאינו טוב, ויחריבו, ועל כך אנו מתפללים "שלא ניגע לריק".
(1251) ישעיה מ, כח "הלוא ידעת אם לא שמעת אלקי עולם ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו". וצריך ביאור, כיצד מלים אלו ["לא ייעף ולא ייגע"] שוללות את האפשרות של "בורא עולמות ומחריבן". ואולי כוונתו שבני אדם עושים טעויות מפאת רוב עמל ויגיעה, אך הקב"ה ברא עולמו בלא עמל ויגיעה, וכמו שדרשו על פסוק זה בילקו"ש איכה פרק א רמז תתרי: "אמר הקב"ה לישראל, כשבראתי את עולמי, לא היה לפני עמילה ולא יגיעה, שנאמר 'הלוא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה'

בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו'", ולכך מן הנמנע שתהיה להקב"ה סבה להתחרט על פועלו.

(1252) במדבר כג, יט "לא איש קל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'". וכן למעלה בבאר השני [ד"ה במסכת פסחים] כתב: "דבר זה זר בעיניהם שיהיה נחמה לפניו, וכתיב 'כי לא איש קל ויתנחם'", וראה שם הערה 610, ובבאר זה הערה 294.

(1253) קודם לבריאת האדם.

(1254) כפי שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קפו.]: "האדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו", וראה למעלה הערה 363.

(1255) כי בחירה באדם היא חורבן של שאר הנמצאים. ושמעתי ממו"ר שליט"א שלכך בלשון הקודש אותיות "בחר" הן אותיות "חרב", כי הבחירה באחד גונזת בתוכה את חורבנו של האחר שלא נבחר. והובא למעלה בבאר השני הערה 442.

(1256) על שאר הנבראים. דוגמה לדבר; בטרם בריאת אדם, נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". הרי שבריאת האדם משנה את גדרן של הבהמות.

(1257) לפני יצירת ישראל, שהרי ישראל היו האומה האחרונה שנבראה, וכפי שביאר בח"א למנחות נג: [ד, פב:], וז"ל: "ישראל נקראו 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] אתם נקראים 'אדם', ואין האומות נקראים 'אדם'. והאדם הוא צורת השלמה אל כל העולם. ולכך תמצא הסגולה של צורה באדם, כי בכל הדברים הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה, והוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... וכן תמצא בישראל, שכל האומות שהם בערך ב"ח אל ישראל, נבראו קודם. כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעמים קודם שהיו ישראל, כי הם יצאו באחרונה לפעל כאשר יצאו ממצרים,

וכבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 332, ובסמוך הערה 1303, ובגו"א בראשית פ"א הערה 43.

(1258) מדברים אלו משמע שחורבן האומות היה בשעת יציאת מצרים, שאז "כאשר היו ישראל, לא היו נבחרים האומות". וישראל היו משעת יציאת מצרים, וכמבואר בהערה הקודמת. אמנם בסמוך יבאר שחורבן האומות היה בשעת מתן תורה, ולא ביציאת מצרים. אמנם הענין מבואר על פי דבריו בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], שכתב: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". ועל פי זה ביאר מדוע הקרבת העומר בט"ז ניסן היה מן השעורין [מנחות פד.], שהוא מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו], וביום החמשים הקריבו שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], שהוא מאכל אדם. א"כ, אע"פ שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] שנקראו "ישראל" רק ממתן תורה ואילך, ושם "ישראל" מורה על מעלתם [גבורות ה' פס"ב (רפ:)]. ולמעלה בבאר השני [ד"ה וכדי שתדע] כתב: "קודם שנתנה תורה לישראל, לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה", ושם הערה 551. ומעתה נראה, שדוקא כאשר ישראל זכו במעלתם העליונה, אז יש בזכיה זו בכדי להסיר מהאומות שם מציאות, ולהביא בכך לחורבנן. אך כאשר ישראל יצאו ממצרים, שנולדו רק בגופם, אין בכך כדי להסיר מהאומות שם מציאות, וממילא חורבן האומות לא התרחש ביציאת מצרים, אלא רק במתן תורה. וראיה לכך [שחורבן האומות לא היה ביצ"מ], שהנה נאמר [שמות יא, ב] "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב", ו"רעהו" מכוון למצריים [חזקוני שם]. וקשה, הרי מהפסוק "וכי יגוף שור איש את שור רעהו" [שמות כא, לה] למדו בגמרא [ב"ק לז:] ש"רעהו" ממעט שור של גוי, וכיצד נאמר "רעהו" על המצריים. וכבר עמד על כך רבינו בחיי [שמות יא, ב], וכתב: "יראה לי, שקודם מתן תורה היו כל הבריות חברים כאחד, אבל לאחר מתן תורה, שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה [ע"ז ב:], עד שקבלוה ישראל, יצאו כל האומות מן האחוה והריעות, ונשאר השם הזה בעם ישראל בלבד". הרי שבשעה שנעשתה ביזת מצרים [והיא שעת יצ"מ], היו המצריים עדיין בגדר "רעהו", ורק ממתן תורה ואילך יצאו מגדר זה. מוכח שחורבן האומות לא נעשה ביצ"מ, אלא רק ממ"ת ואילך. וכן כתב להדיא בתפארת ישראל ס"פ כו [תד.],

וז"ל: "כי קודם מתן תורה היו האומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו".

(1259) לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "הר סיני שמו, ולמה נקרא הר חורב וכו'".

(1260) הולך לבאר כיצד מימרא זו עולה בקנה אחד עם המימרא "ברא עולמות והחריבן". וכדאי לציין שבעל שתי המימרות הללו הוא רבי אבהו, ולפי דברי המהר"ל הדבר מחוור מאוד, כי אכן ישנו תוכן פנימי זהה לשתי המימרות הללו. וראה בשמו"ר ל, ג, שהובאה שם מימרא נוספת של רבי אבהו ש"בכל מקום שכתוב 'אלה', פסל את הראשונים. כיצד, 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], ומה פסל, שהיה בורא שמים וארץ והיה מסתכל בהם, ולא היו ערבים עליו, והיה מחזירן לתוהו ובוהו, כיון שראה שמים וארץ אלו, ערבו לפניו, אמר 'אלו תולדות'.... כיוצא בו 'אלה תולדות נח' [בראשית ו, ט], ומה פסל, דורו של אנוש ודור המבול וקינן וחביריו". הרי שרבי אבהו אומר בכל המקומות הללו "בונה עולמות ומחריבן". וראה גו"א שמות פכ"א אות א.

(1261) צריך ביאור, הרי פשוטו של הפסוק עוסק בחורבן בבל [רד"ק שם], ולא על שעת מתן תורה. אמנם בשמו"ר ב, ד, דרשו כך: "למה היה רודף [משה רבינו] למדבר [שנאמר (שמות ג, א) "וינהג את הצאן אחר המדבר"], שצפה שהוא עתיד להחריב כרכי אומות העולם, כמה דכתיב 'הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה'". ולכאורה חורבן הגוים אינו משתייך למשה רבינו, אלא שכך יעשה בעתיד. אך בגבורות ה' פכ"ב [צו:] ביאר לא כן, וז"ל: "ביאור זה, כי ראוי משה לעשות את העכו"ם שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלהים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש אלהים' [דברים לג, א], והעכו"ם אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה איש האלהים. ומפני כך היה ראוי הנהגתו במדבר, כי מפני שהוא מחריב את הנמצאות הגשמים, ראוי שיהיה הנהגתו במקום המתיחס אל החורבן והשממה". הרי שחורבן האומות נעשה ע"י משה רבינו מפאת מעלתו הנבדלת, וכח משה רבינו הוא כחה של תורה [ראה גו"א במדבר פכ"א אות לג (ד"ה ולפיכך) שקישר בין "איש אלקים" של משה לבין מעלת התורה]. אמור מעתה, כי התורה היא המחריבה את העכו"ם. ואלו דבריו כאן.

(1262) ב"ב טז: "שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם, ואלו הן; בלעם, ואביו, ואיוב, אליפז התימני, ובלדד השוחי, וצופר הנעמתי, ואליהוא בן ברכאל הבוזי".

(1263) בסנהדרין קו. אמרו על בלעם "בתחילה נביא, ולבסוף קוסם". וכתב על כך בח"א שם [ג, רמח:]: "פירוש, כי היה מתחלה נביא, כי באה לו הנבואה קודם שיצאו ישראל ממצרים, ואז היה הנבואה על האומות גם כן. ולבסוף כשיצאו ממצרים, ביקש משה שלא תשרה שכינה על אומות העולם, רק על ישראל [רש"י שמות לג, טז]. וקודם מעשה זה [של בלעם עם בלק], לא נגמר הדבר, שנסתלקה הנבואה מן האומות. וכאשר בלעם עצמו, שהוא מן האומות, הסכים על הברכות של ישראל, ואז נסתלקה השכינה מן האומות לגמרי, שלא תמצא אח"כ השכינה על האומות, ודבר זה מבואר". וראה פחד יצחק פסח מאמר לז, אות ה. אמנם קצת קשה על כך, שנאמר [שמות לג, יז] "ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה וגו'", ופירש רש"י שם "שלא תשרה שכינתי עוד על אומות העולם אעשה, ואין דבריו של בלעם על ידי שריית שכינה, אלא [במדבר כד, ד] 'נופל וגלוי עינים', 'ואלי דבר יגונב' [איוב ד, יב (לגבי נבואת אליפז)], שומעין על ידי שליח". ומכך משמע שתפילת משה לא מבטלת את נבואת בלעם ואליפז, כי הן בלא"ה היו על ידי שליח, ולא על ידי שריית שכינה. ואילו בח"א לסנהדרין שם ביאר שתפילת משה מבטלת את נבואת בלעם. וצ"ע.

(1264) כי הנבואה מורה על המעלה העליונה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"א [לד:]: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם, ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת". ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל - על ידי הכנה שבהם - על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלהיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם... כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל מצד שאין הכנה לו לזה, ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל שיש להם הכנה". וראה להלן בבאר החמישי הערה 468.

(1265) דוגמה לדבר; בזבחים קטז. אמרו "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל [מלכי] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם... מבול של מים... מבול של אש... אמר להן כבר נשבע שאינו משחית כל בשר. ומה קול ההמון הזה ששמענו, אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו". ומדוע חשבו מלכי אומות העולם שמתן תורה הוא מבול. אלא הם הם הדברים. מתן תורה הוא חורבנם של האומות, ולכך תלו חורבן זה במבול של מים ואש. וענה להם בלעם, שאכן חורבנם הגיע, אך לא בדמות מבול הוא בא, אלא בדמות מתן תורה לישראל הוא בא. וראה למעלה בבאר השני [ד"ה ודעת רבי חנינא] שכתב: "האומות, כאשר ניתנה התורה לישראל... הם חומריים", ושם הערה 562. ובגו"א בראשית פ"ד אות כז דן שם בפטור של האומות מפריה ורביה [סנהדרין נט:, ותוד"ה והא], וכתב: "היה נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'. ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב 'פרו ורבו' שני פעמים [בראשית ט, פסוקים א, ז], חדא למצוה וחד לברכה [רש"י שם פסוק ז]". סתם הגו"א שם ולא פירש מדוע אכן קודם מתן תורה נצטוו האומות על פריה ורביה, כאשר ביאר שהאומות אינן שייכות למצוה זו, מפאת היותן "תוהו" בעצם. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שגדר ה"תוהו" של האומות חל עליהן רק ממתן תורה ואילך, אך קודם לכך אין הן בגדר "תוהו", ושפיר נצטוו על מצות פריה ורביה. ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.] עמד על כך שנאמר במשנה שם "חביב אדם שנברא בצלם", ולא נאמר "חביב ישראל", וז"ל: "ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם' ולא אמר 'חביבין ישראל', וזה כי הפרש גדול יש, אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מ"מ יש צורת אדם באומות ג"כ, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מ"מ נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום, ולכך לא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלהים'. ועוד, כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם ישראל נקראים, **ואם אחר שבחר השי"ת בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות**, מ"מ הצלם האלהי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר". וכן כתב אות באות בנצח ישראל פי"א [דש:], ושם הערה 266. והם הם הדברים שנתבארו

כאן. וראה להלן הערה 1306 בההבדלים שבין שני הסבריו שהובאו כאן בנוגע לביאור "הר חורב".

(1266) תנחומא בא, אות ה: "ולמה נמצאת שכינה במצרים, ללמדך עד שלא נבחרה ארץ ישראל, היו כל הארצות כשרות לדבור, משנבחרה א"י נפסלו כל הארצות", וכן הוא במכילתא שמות יב, א. ובנצח ישראל פל"ח [תרצה.] כתב: "כאשר נכנסו לארץ, נפסלו כל הארצות מן הדבור, והיתה שכינה בארץ".

(1267) השוה כאן בין יחס ישראל לאומות, ליחס א"י לשאר ארצות. וכן כתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו], וז"ל: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא]. כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י. ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות. וכמו שנקרא 'אלקי ישראל' [ש"א יז, מה], כן נקרא 'אלקי הארץ' [מ"ב יז, כו]... וגם הנבואה אינו שורה אלא בארץ ישראל, ולכן ברח יונה [מכילתא פתיחתא כה], כמו שאמרו [מו"ק כה.] ראוי רבינו שתשרה עליו שכינה, אלא בבל גרמה לו". וראה להלן בבאר הששי הערה 168, ובנר מצוה ח"א הערה 47.

(1268) כמו שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו וגו'", ופירש רש"י שם "והאדם ידע - כבר קודם ענין של מעלה... שאם כתב 'וידע האדם' נשמע לאחר שנטרד היו לו בנים". וכתב שם הרא"ם: "'וידע האדם' מבעי ליה, כמנהג הכתוב בכל מקום לכתוב הפעולות שזו אחר זו על הסדר עם תוספת וי"ו בראשה, כמו [בראשית ד, ב] 'ותאמר קניתי'... אבל 'והאדם ידע' שהקדים השם לפעל, משמע שהוא סיפור מה שעבר, כמו [בראשית לט, א] 'ויוסף הורד מצרימה', שחזר לענין ראשון [רש"י שם]. וכן [בראשית ג, א] 'והנחש היה ערום', שכבר היה ערום". והגו"א שם [אות א] הביא בקיצור דברי הרא"ם, והסכים עמהם.

(1269) פירוש - הואיל ונאמר "ויהי ערב", ולא "יהי ערב", פירושו שהפסוק עוסק בזמן שכבר היה הערב בעיצומו, ואז כוונת הפסוק היא שכבר היה ערב, כי לא מדובר בתחילת הערב [שאז אי אפשר לומר שכבר היה ערב], אלא על המשכו של הערב, וכמו שמבאר. והדילוג על התחלת הערב הוא דילוג על התחלת הבריאה, שההתחלה היא בערב [ברכות ב.]. ואם תאמר, נהי דמוכח מהמדרש שהדיוק הוא מהפסוק "ויהי ערב" שנאמר בנוגע ליום הראשון [בראשית א, ה], שהרי הב"ר בפרשה שלאחריה [ד, א] עוסק עם הפסוק [בראשית א, ו] "ויאמר אלקים יהי רקיע", ומוכח מכך שהפרשה הקודמת לה עוסקת עם הפסוקים שנאמרו עד לשם, אך סו"ס גם בימים הבאים של ששת ימי המעשה נאמר "ויהי ערב" [בראשית א, פסוקים ח, יג, יט, כג, לא], ולא "יהי ערב", ומה

נענה שם. והרי כל התירוץ של "ברא עולמות והחריבן" נאמר בקשר ליום ראשון בלבד, וכמו שמבאר בהמשך. וצ"ע.

(1270) ואין חבור לדברים נעדרי מציאות ["תוהו"] עם דברים בעלי מציאות. וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט ביחס של אברהם אל תרח, וז"ל: "כי ענין אברהם הוא מתחבר אל מיתתו של תרח, כי מפני שהוציא הקב"ה את אברהם מתרח, וכל הדורות מנח עד אברהם לא נבראו אלא כדי להוציא את אברהם, שהוא עיקר בנין העולם... שאין לו התייחסות אל האב כלל, בעבור שהוא בריאה אחרת, ולא שאין לו ייחוס אל אביו, אלא שכאשר רוצה להזכיר ענין אברהם מזכיר תחילה מיתתו, וזה בשביל כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין, וכאשר האור בא, יסולק החושך, ולפיכך שייך לפניו מיתת תרח". וכן הוא בגבורות ה' פ"ה [לד:]. וראה בסמוך הערה 1292.

(1271) שאמרו שם: "עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן; שמים וארץ, תהו ובהו, אור וחשך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה".

(1272) צרף לכאן דבריו בגבורות ה' פי"ד [ע.], שכתב: "ידוע לכל משכיל, כי הצורה דבר מקויים, ובמים אין קיום, באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה" [והובא למעלה הערות 260, 666]. וראה הערה הבאה.

(1273) שהרי בריאת העולם כוללת בתוכה גם "תוהו ובהו", שכך נאמר [בראשית א, א-ב] "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ והארץ היתה תוהו ובוהו וגו'", א"כ שם בריאה נאמר גם עליהם. ואע"ג שלא נאמרו עליהם לשונות של בריאה ויצירה [ראה הערה קודמת], זהו משום ש"כאשר כתב משה התורה כבר היה שבעה ימים... שהרי כל הכתוב לשון עבר 'והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך'" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כב], ובודאי בזמן של משה רבינו כבר נתגלה שאין ל"תוהו ובוהו וחושך" שם בריאה שלימה, ולכך לא נאמר עליהם לשונות של בריאה ויצירה. ושם בגו"א מוסיף לבאר שאילו היה נאמר "בראשית היה בורא אלקים שמים וארץ והארץ תוהו ובוהו" אזי לא היינו אומרים שההסתכלות היא מזמנו של משה רבינו, אך הואיל והכל נאמר בלשון עבר, לכך הסתכלות התורה היא מזמן משה רבינו. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית ו, ו] "גוי אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, אמר לו אין אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד. אמר לו, הן. אמר לו והכתיב [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו'. אמר לו [רבי יהושע לגוי], נולד לך בן זכר מימיך. אמר לו, הן. ומה עשית, אמר לו, שמחתי ושימחתי את

הכל. אמר לו, ולא היית יודע שסופו למות. אמר לו בשעת חדותא חדותא, בשעת אבלא אבלא", ולכך "היה נחשב דבר זה בריאה בעת בריאתן", וכמבואר בגו"א שם אות יד, ושם הערה 70. הרי שבשעת הבריאה אף הדבר שאינו שלם נקרא בריאה.

(1274) מפני שמעתה הוסר מעליהם שם מציאות.

(1275) פירוש - הדילוג על התחלת הערב אינו רק מחמת ההתייחסות לתוהו ובוהו, אלא מחמת דברים נוספים, שנמצאים בדרגה אף יותר רחוקה מתוהו ובוהו.

(1276) כך אמרו במדרש שהובא למעלה [ב"ר ג, ז], וז"ל המדרש: '"יהי ערב' אין כתיב כאן, אלא 'ויהי ערב', מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן. אמר רבי אבהו, מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן".

(1277) אלא "**סדר** זמן קודם".

(1278) דברים אלו מבוארים בפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21], וכך נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו. לפיכך כל זמן הוא מיוחד לעצמו. אך הזמן שלפני ששת ימי המעשה, שלא היו בו אירועים, לא היו זמן מיוחד, אלא ציון סדר של העבר והעתיד". [ודייק לה, שהמהר"ל כאן כתב "כי כל זמן וזמן מאלו ששת ימי **המעשה** כל אחד ואחד זמן מיוחד", ולא "ששת ימי בראשית", כי המדובר על מה שהתרחש באותם ימים]. ושם קישרו דברים אלו עם דבריו בגו"א בראשית פ"א אות כב, בביאור דברי רש"י [בראשית א, ה], שלכך נאמר שם "יום אחד", ולא "יום ראשון", "על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני, כך מפורש בבראשית רבה [ג, ח]". וכתב על כך הגו"א שם: "ונראה שמה שפירשו רז"ל שלכך נכתב 'יום אחד' שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון', כמו שאמרנו למעלה, כי בעת שכתב משה רבינו עליו השלום התורה כבר היו ז' ימי בראשית, והוי מצי למכתב 'יום ראשון', וכתב 'יום אחד', להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד'", ושם הערה 85. וכן ראה בגבורות ה' פנ"א [ריט:] שכתב: "כי הדבר שנתהוה, מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". וראה הערה 1293, ולהלן בבאר החמישי הערות 737, 744. ובח"א לב"ב עד. [ג, קא.] כתב: "כמו שיש ימים ממש לבני אדם גשמיים, כך יש זמן לדברים שאינם גשמיים, ואינו זמן ממש, והוא שייך לדברים בלתי גשמיים". ולכך מה שכתב כאן "שאם היה זמן מיוחד היה הכתוב מספר

ממנו", כונתו שאם היה מתרחש בתוך אותו זמן דבר מיוחד, היה הכתוב מספר על אותה התרחשות, כפי שסיפר על אשר התרחש בששת ימי המעשה.

(1279) אודות שענין הזמן הוא "קודם ומתאחר", כן כתב בגו"א במדבר פכ"ב ריש אות מא: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". ובגבורות ה' פמ"ה [קעה.] כתב: "כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם... כי ההמשך והחילוק אשר יש לזמן, הוא דומה להמשך וחילוק הגשם, שכל גשם יש לו משך, והוא נחלק". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג, ד"ה אמנם, כתב: "אבל הגשמי הוא בעל שעור... שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובחי"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". וכ"ה בחי"א לר"ה טז. [א, סוף קא.]. וכן ביאר בנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] וז"ל: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, וא"א בפחות מאלו ג' חלקים". וכ"ה בחי"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "כל דבר שהוא מחובר יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו הוא בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף".

(1280) "לפניו" - כנגד דברי המדרש "שהיה סדר זמנים **קודם לכן**".

(1281) אולי צ"ל "יהיה להם חורבן כאשר יהיה הבריאה וכו'".

(1282) ועתה יבאר את בריאת סדר הזמן, ואת הבריאה של תוהו ובהו, ששתיהן היו ביום הראשון.

(1283) ולכך לא נזכר כלל בפסוק.

(1284) שנזכרת בכתוב.

(1285) פירוש - קשה לעמוד ולהגדיר את הדבר שנברא.

(1286) לשון רש"י שם: "תהו ובהו - 'תהו' לשון תמה ושממון, שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה", וראה גו"א שם אות יז.

(1287) פירוש - חוסר היכולת לקרוא לדבר שם מורה שהדבר אינו מוגדר ונגמר, ומפאת טשטוש הדבר יש גם טשטוש בקריאת השם. דוגמה לדבר; נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו מן הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'", ופירש רש"י שם "כי לא ידעו מה הוא - שיקראוהו בשמו". הרי שחוסר ברירות בהבנת הדבר מביא להעדר קריאת שם. דוגמה נוספת; נאמר [במדבר כא, א-ב] "וישמע הכנעני מלך ערד יושב הנגב וגו' וילחם בישראל וגו' וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם", ופירש רש"י [שם פסוק א]: "יושב הנגב זה עמלק... ושינה את

לשונו לדבר בלשון כנען כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנענים בידם, והם אינם כנענים. ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלקים, ולשונם לשון כנען, אמרו נתפלל סתם, שנאמר 'אם נתון תתן את העם הזה בידי'". הרי חוסר היכולת לעמוד על מהות הדבר, מתבטא בחוסר קריאת שם.

(1288) פירוש - הצד השוה בין "סדר של זמנים" לבריאת "תוהו ובוהו", ששניהם חסרי צורה מובהקת, ולכך אינם ברי הגדרה; "תוהו ובהו" חסר צורה מפאת ש"אין כאן בריאה גמורה" [לשונו כאן]. ואילו "סדר של זמנים" חסר צורה, כי אין הוא נבדל מזמן אחר, וחוסר הבדלה הוא חוסר צורה. ונקודה זו מבוארת למעלה בבאר הראשון [ד"ה ועוד יש]: "צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר", ושם הערה 198. ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:]: "כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר, עד שיאמר עליו כי הוא זה". וכן הוא בח"א לשבועות יח: [ד, יד:]. וראה להלן בבאר החמישי הערה 165.

(1289) "כמו שהיה הזמן" - לעומת הזמן.

(1290) תלה את העדר שלימות הבריאה בכך שאיירי בתחילת הבריאה. ומעין זה כתב בנצח ישראל פי"ג [שכב.]: "אין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה, שעדיין אינו בכוחו, ולא בסוף, שכבר אינו בכוחו, רק האמצע יש לו כח". ושם בר"פ לז [תרפד.] כתב: "כל דבר בעולם בתחלת מציאותו אינו במעלתו העליונה". וראה להלן בבאר הששי הערה 280.

(1291) כי פסוק זה נאמר בתחילת הבריאה. וכן בתחילת נר מצוה ציין כמה פעמים שהפסוק "והארץ היתה תוהו ובוהו וגו'" מורה שבהתחלת הבריאה נמצא החסרון שבבריאה.

(1292) כי ההפכים אינם מתחברים ביחד, וכפי שביאר בתחילת הבאר הזה [ד"ה ועוד אמרו]: "כי לא יתחברו שני הפכים... ביחד, מצד ההיפך שבהם", ושם הערה 73. ובסמוך בהערה 1270 נתבאר שאברהם אבינו אינו מתחבר לתרח, כי אין חבור בין דבר של תוהו לדבר של עיקר.

(1293) כי הזמן מתייחס לדבר שנעשה בו [כמבואר בהערה 1278], והואיל ובתחילה נעשו דברים שאינם מציאות גמורה, לעומת הדברים שנעשו בהמשך, לכך הזמן של ההתחלה שונה מהזמן שבהמשך, בהתאם לשוני הקיים בין הנבראים.

(1294) פירוש - מעתה התייחס לכל חלקי המאמר הזה [(א) בונה עולמות ומחריבן. (ב) ההבדל בין "ויהי ערב", ל"יהי ערב". (ג) סדר הזמנים שהיה קודם לששת ימי המעשה].

(1295) ולפי מהלך זה כוונת המאמר ב"בורא עולמות ומחריבן" היא רק בנוגע לנבראים שנבראו בתחילת יום ראשון ["תוהו ובוהו וחושך"], ש"ויהי ערב" מדלג עליהם, ומכלל חורבן זה נמצא גם סדר הזמנים שהיה לפני ששת ימי המעשה. ו"חורבנן" נעשה באופן דממילא, שהואיל ונבראים אלו הם חסרי מציאות שלימה, לכך כאשר נבראו לאחר מכן בעלי המציאות השלימה, הוסר שם מציאות מהנבראים הראשונים, ובכך נעוץ חורבנם. ומעתה יביא הסבר נוסף ל"מחריבן".

(1296) לא מצאתי מקומו.

(1297) פירוש - לפי הסברו הראשון "מחריבן" מוסב על הנבראים שנבראו בתחילת יום ראשון, שהם היו חסרי מציאות שלימה, ונחרבו כאשר נבראו לאחר מכן נבראים בעלי מציאות שלימה, ונוטל מהם שם מציאות. ולפי זה לא היה כאן מעשה של "מחריבן", אלא "נחרבו" באופן דממילא, שניטל מהם שם מציאות. אך לפי הסברו השני, יתפרש "ומחריבן" כפשוטו, שכאשר נבראה בריאה חדשה, בכך גופא גנוז בקום ועשה חורבנו של הנברא הקודם, וכמו שמבאר.

(1298) לעומת הסברו הקודם שהוי"ו מורה על שהדבר כבר היה.

(1299) פירוש - החבור של "ויהי ערב" לסדר הזמנים הקודם נעשה בכך שה"ויהי ערב" מחריב את סדר הזמנים הקודם, וכמו שמבאר.

(1300) לשונו בדר"ח פ"ה מ"א [רטו.]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והש"י שכינתו בעולם הזה, ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה... שהעולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העה"ז גשמי מכל וכל... ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות דווקא, כי אם לא היה נברא בעשרה מאמרות, היה לו מדריגה פחותה, ועתה שנברא בעשרה מאמרות מורה זה על מדריגה עליונה קדושה שיש לעולם".

(1301) פירוש - הואיל ו"בורא עולמות ומחריבן" מתפרש מפאת שהעולם נברא במהלך של "מוסיף והולך", וכמו שמבאר, לכך המהלך של "מוסיף והולך" מורה באצבע שהעולם נברא במעלה העליונה, ולכן נוהג בו הכלל של "מעלין בקודש ואין מורידין" [ברכות כח.], וכמו שיתבאר.

(1302) לשונו בנצח ישראל פכ"ו [תקנד.]: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר [שהבית המקדש הראשון יהיה] בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה [ראה להלן הערה 1389]. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון. והבן הדברים האלו". וראה הערה 1305.

(1303) לשונו בגו"א דברים פ"ב אות ח: "יש לך להבין מפני מה הצעירה [בתו הצעירה של לוט] היתה צנועה יותר [מבתו הבכירה של לוט (רש"י דברים ב, ט)]. ותבין זה ממה שאמרו חכמים [מגילה יג:] 'בשכר צניעות שהיתה ברחל [זכתה ויצאה ממנה שאול]'. כי לעולם הצעיר הוא יותר צנוע ופנימי, ובא ממקום צנוע ופנימי יותר, לכך לא נגלה מיד, כמו אשר קודם לו. ומזה הטעם לא היה אומה בכל ע' לשונות שאיחרו להתגלות כמו ישראל, שהרי תמצא כי כל האומות נעשה כל אחת לאומה גדולה קודם ישראל, שלא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים, ואילו שאר האומות כבר היו נמצאים. וכל זה כי הוייתם ממקום פנימי, לכך לא היו נמצאים מיד. ולכך הצעירה היה בה צניעות יותר". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ט [קיג:]: "כי כאשר תבין ותדע כי באמת יעקב הוא בכור, והוא עלול בראשון, רק לענין התגלות בעולם הטבעי לצאת לפעל, עשו יותר ראשון. כי הדבר אשר הוא קרוב אל העלה הראשונה, הוא רחוק מן התגלות בעולם הטבעי. ואשר הוא רחוק מן העלה, הוא קרוב להתגלות בעולם הטבעי, ודבר זה ידוע. ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחלה. אבל באמת יעקב הוא הבכור... וכמו שתמצא כי יעקב נולד אחרון, ועשו ראשון לצאת לעולם הטבעי, ומי שהוא יותר במעלה מאוחר לצאת לפעל. כך תמצא בישראל, שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל, קודם ישראל. כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו, עם שסדר ישראל שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה". ועוד אודות שישראל נתגלו לאחרונה, כן הוא בתפארת ישראל ס"פ ב, שם ר"פ יז, גו"א בראשית פ"א אות ז [ד"ה אמנם], גבורות ה'

פס"ט [שטז:], נצח ישראל פ"י [רנב.], שם פ"ס [תתקכה.], הקדמתו לדר"ח [יד:], ובח"א למנחות [ד, פב:]. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 332, ובסמוך הערה 1257.

(1304) לשונו בגו"א ויקרא פי"ב אות א [ד"ה ואם]: "האשה [חוה] נבראת תחלה [לפני אדה"ר], כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה... ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל [נדה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר - בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר באחרונה, לא בראשונה". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמב:] כתב: "כל דבר שהוא במדרגה היותר עליונה, אינו יוצא לפעל מיד, והדבר שאינו כל כך במדרגה, יוצא לפעל מיד", ושם הערה 49, ובנצח ישראל פי"ט הערה 49.

(1305) מחמת ש"מעלין בקודש ואין מורידין" [ברכות כח.], וכמבואר למעלה. ומצינו בדבריו שני הסברים שונים לכלל של "מעלין בקודש ואין מורידין"; (א) אי אפשר להתחיל במעלה העליונה, וכמו שנתבאר כאן בהערות האחרונות. וכן בנר מצוה [עט.] כתב: "מעלין בקודש ואין מורידין, כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדריגה אחר מדריגה, עד האחרון". (ב) בח"א למנחות צט. [ד, פו.] כתב הסבר נוסף, וז"ל: "מעלין בקודש... כי נחשב דבר זה שמורידים - הפסד, ואין במדריגת הקדושה הפסד, אבל מעלין, שהוא יותר מעלה, ואין דבר זה נחשב הפסד". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעב:], ושם הערה 34. ואולי אפשר לומר, כי שני הסברים אלו באים לבאר הדגשים שונים: "מעלין בקודש" - כיון שא"א להגיע ישר למדריגה הרמה. ואילו "לא מורידין" - כי אין הפסד לקדושה. וראה נר מצוה ח"ב הערה 45, ולהלן בבאר החמישי הערה 234.

(1306) ולפי הסברו השני יש כאן ביאור חדש לכך שהר סיני נקרא "הר חורב", שממנו ירד חורבן לאומות [שבת פט:], והובא למעלה [ציון 1259]. שלפי הסברו הראשון, חורבן האומות נעשה באופן דממילא, שמחמת שישראל נבחרו, ממילא הוסר שם המציאות מהאומות, ובכך חורבנן. אך לפי הסברו השני, מעשה נתינת התורה לישראל הוא הוא המחריב ומבטל את האומות בקום ועשה. שהואיל ונתינת התורה היא גמר מעשה בראשית, וכמבואר בגו"א ויקרא פי"ב אות א [ד"ה אשה, והובא למעלה בהערה 225], לכך זהו המשך התהליך של בריאת העולם, שנעשה באופן של "בורא עולמות ומחריבן".

וכן כתב בגבורות ה' פכ"ג [צח.]: "אבל לאומות העולם, מיד שלא רצו לקבל התורה היה זה חורבן לעכו"ם, כי בהתחדש המעלה הזאת, היא נתינת התורה לישראל, קבלו האומות גזר דין שלהם". וכל הבטוי "גזר דין" שייך להאמר רק לפי הסברו השני כאן, ולא לפי הסברו הראשון, ודו"ק. וראה רש"י דברים ב, כו בפירושו הראשון ל"ממדבר קדמות", ותיווכח שדבריו מוסברים כפי ההסברו השני שנאמר כאן.

פרק יז

(1307) תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

(1308) של השאלה "מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו" [לשון הב"ר סח, ד].

(1309) פירוש - השאלה מתמקדת על הדברים החדשים שהקב"ה עושה מששת ימי בראשית, ולא על ההנהגה היום יומית, וכמו שמבאר.

(1310) הנעשים ונולדים מדי יום ביומו.

(1311) ע"ז נד: "עולם כמנהגו נוהג והולך", וראה למעלה הערות 589, 590.

(1312) "ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית" [תפילת שחרית]. ובגבורות ה' פמ"ו [קעו.] כתב: "יש לעולם דביקות בו יתברך, שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו, כמו שאמר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'... ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים. כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". וראה למעלה הערה 842. ומה שכתב כאן "והגזירה אשר גזר השם יתברך... הוא גוזר בכל יום", נקט בלשון "גזירה", כי העולם נברא בדין, ולכך נאמר בכל הבריאה שם "אלקים", וכמבואר למעלה בהערה 859, וגזירה שייכת למדת הדין, וכמובא למעלה בהערה 298. וראה למעלה בבאר השני הערה 207 שנתבאר שם שחוקי הטבע בעולם נקראים "גזירת העולם הזה". ובגו"א בראשית פ"א סוף אות לה כתב: "כל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה", ושם הערה 136.

(1313) ברכות סא. '"ויבאה אל האדם' [בראשית ב, כב], מלמד שנעשה הקב"ה שושבין לאדם הראשון", ופירש רש"י שם "שושבין - משתדל בחופתו ובזיווגו".

(1314) אין כוונתו שה' מזווג בכל יום את האיש הנשוי זה מכבר עם אשתו, אלא שהוא מזווג זיווגים חדשים בכל יום.
(1315) לידתו של אדם.
(1316) ירושלמי קידושין פ"ג הי"ב "'אלקים מושיב יחידים ביתה' [תהלים סח, ז], אפילו ממזר בסוף העולם, וממזרת בסוף העולם, הקב"ה מביאן ומזווגן זה בזה". וראה הערה הבאה.
(1317) בסנהדרין כב. אמרו "לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים... אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה". וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, קמג.]: "אין אדם מוצא קורת רוח. מפני שאין דבר מיוחד לו שהוא חבורו וזיווג שלו והוא אחד עמו כמו אשתו ראשונה, לכך אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, שהיא שוה ודומה לו. וכן הא דאמר אל הכל יש תמורה אליו חוץ מאשתו ראשונה, כי לדבר שאין דומה לו אין תמורה לו. וכמו שאין תמורה לאדם בעצמו, כך אין תמורה לאשתו ראשונה, ולאפוקי אשתו שניה יכול להיות לו אשה אחרת, אבל לאשתו ראשונה, שהיא אחד עמו לגמרי, אין תמורה בודאי". וקודם לכן כתב [ג, קמב.]: "כי אשתו ראשונה בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני' [סוטה ב.], ולכך החבור והדבוק הוא לגמרי". והובא למעלה בבאר השלישי הערה 87.
(1318) פירוש - אי אפשר לומר על ענין פרטי שהוא "כבר היה לעולמים אשר היה לפנינו" [קהלת א, י], ורק בדבר כללי אפשר לומר כן.
(1319) כפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ מט: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים... הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, [תהלים קמח, ו] 'חוק נתן ולא יעבור'... אינם משתנים". ובנצח ישראל פי"א [רפב:] כתב: "כאשר מצאנו כי הדברים הטבעים אשר הם בעולם כולם יש להם קיום, לא ישתנו". ושם בהמשך הפרק [רצג:] כתב: "כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה". ורש"י דברים ל, יט כתב "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים... שמא שנו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ... שמא שנתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חיטים והעלתה שעורים". וכן האריך בענין זה בהקדמה שניה לגבורות ה' [ח-יב]. ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע שנוי כלל". ועל כך אמרו [סנהדרין מב.] "חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם".

(1320) לכאורה לפי זה אפשר להעיר, שהרי אמרו במשנה [סנהדרין לז.] "להגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולן דומין זה לזה. ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". הרי שפניו של אדם אינם בגדר "כבר היה לעולמים", אלא לכל אדם יש את הפנים הפרטיות שלו, ומאי שנא הא מזיווגו של אדם. ואולי שאני התם, שסוף סוף כל אדם ואדם נטבע באותו חותם [של אדה"ר], ואין הטבעה זו בגדר של דבר חדש. ומה שאינם דומין זה לזה, אינו מפקיע מכך שהכל נטבעו באותו חותם [וראה בח"א לשם (ג, קמו.) בביאור אי דמיון זה]. אך זיווגו של אדם הוי לגמרי בגדר "פנים חדשות באו לכאן", כי אינו נכלל במה שהיה לעולמים, ולכך הוא דבר חדש לגמרי. ולהלן [ראה הערה 1350] יבאר הסבר נוסף מדוע התשובה על השאלה הזו [מה מעשי ה' מגמר הבריאה] הוא "מזווג זיווגים", ולא שאר מעשים הנמצאים בהנהגת העולם.

(1321) זהו הסבר שני מדוע אין זיווגו של האדם נכלל בהנהגת הטבע. ועד כה ביאר כי הוא ענין פרטי, ולכך אינו שייך להנהגת הטבע הכללית.

(1322) ביבמות סג. אמרו על הפסוק [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר כנגדו", "זכה - עוזרתו, לא זכה - כנגדו". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה.]: "כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי. כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהש"י שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. ודבר זה צריך זכות עליון, כי על ידי זכות האדם הוא עליון, והחבור והדבוק הוא מלמעלה. כי התחתונים הם בעלי חלוק ופירוד. ולכך כאשר אינם זוכים, אז מפני שהם ההפכים, גורם שהיא כנגדו, כאשר אין להם חיבור וקשור מלמעלה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לה. ובתפארת ישראל פ"ל [תנח.] כתב: "זיווג שלהם הוא מן השם יתברך... ובפרק אלו מגלחין [מו"ק יח:], בתורה בנביאים בכתובים שזווג האדם מה'; בתורה, דכתיב [בראשית כד, נ] 'כי מה' יצא הדבר'. בנביאים [שופטים יד, ד] 'ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא'. ומן הכתובים [משלי יט, ד] 'בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת'". ובח"א לסוטה ב. [ב, כח:] כתב: "ואמרו [סוטה ב.] מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא ואומר בת פלוני לפלוני. ומזה תדע שהזיוג הוא מן השם יתברך, לכך הוא מסודר קודם יצירת האדם". וראה להלן בבאר החמישי הערות 383, 384.

(1323) וזה לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.]: "אשר חתן וכלה זכר ונקבה גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם, שהרי היו"ד הוא באיש, וה"א באשה [סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים".

(1324) חוזר בזה להסברו הראשון, שהמיוחד בזיווגו של אדם הוא שזהו חבור פרטי.
(1325) "אדם יחיד, ואשה יחידה, והוא מזווגם יחד ומיישב מהם בית" [רש"י סוטה ב.].
(1326) "הוציא את ישראל ממצרים בחודש כשר, לא חמה ולא צינה. מקיש זיווג יחידים ליציאת מצרים" [רש"י שם]. וזו כוונתו "שמוציא אסירים", שזה היה ביציאת מצרים.
(1327) ו"הטבע הכולל" בא לאפוקי מהפרטי, וכמו שמבאר. ואודת שקריעת ים סוף היא כללית ולא פרטית, כן מבואר בגו"א שמות פי"ח אות א, בביאור דברי רש"י שם [שמות יח, א] שיתרו בא מחמת ששמע את קרי"ס ומלחמת עמלק. וכתב על כך בגו"א שם: "ואם תאמר, דהשתא נמי קשה, למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים 'אצבע אלהים היא' [שמות ח, טו] בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד. והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים... קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא], והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים... ולא תמצא יותר מים אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים... ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים 'אצבע אלהים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד,לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית". וראה להלן בבאר החמישי הערה 740.
(1328) אודות שקריעת ים סוף היא סוף ותכלית גאולת מצרים, כן אמרו בירושלמי פסחים פ"י ה"ו, שאמרו שירה רק על הים, ולא כשיצאו ממצרים, כי יצ"מ היא תחילת גאולתן, "ולא היתה גמר הגאולה עד עברם הים" [קרבן העדה שם]. וראה פחד יצחק פסח, קונטרס רשימות, ב.
(1329) אודות שקריעת ים סוף מורה על יציאת ישראל מהטבע, כן ביאר בדר"ח פ"ה מ"ד [רכג:], בביאור המשנה שם ש"עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה על הים", וז"ל שם: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי הש"י עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוה. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע... ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים...

וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע... הוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם, והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו".

(1330) דברים אלו מבוארים היטב בח"א לסוטה ב. [ב, כח.], וז"ל: "וקשה לזווגם כקריעת ים סוף. ר"ל כשם שהוא פלא גדול לקרוע דבר שהוא אחד, כמו הים שהוא אחד, וקשה הוא לחלק ולהפרידו לשנים. וכך הוא פלא גדול לחבר שני דברים שהם בעצמם מחולקים, כדכתיב 'מושיב יחידים ביתה', כלומר יחידים שהם מחולקים ומפורדים, להושיב אותם לחבר אותם, הוא כמו קריעת ים, שהוא חלוק דבר שהוא אחד. כי חלוק דבר שהוא אחד לגמרי, הוא קשה כמו לחבר ולעשות אחד דבר שהוא מחולק בעצמו, כמו איש ואשה. [וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ט (רכט:) ש"דבר והפכו הם שוים", ושם הערה 52, וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ה (שעד.)]. ועוד תדע שקשה לזווגם כקריעת ים סוף, כי קריעת ים סוף היה נס שלא כסדר העולם, וכך החבור הזה הוא שלא ממדריגת העולם הזה. כי בטבעם הם מחולקים, ואי אפשר שיזדווגו ויתאחדו רק שלא ממדריגת עולם הזה. והדבר הזה ידוע מן מה שאמרו כי שם 'יה' מחבר איש ואשה ביחד, ובקריעת ים סוף כתיב [שמות טו, ב] 'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה'. ולפיכך קשה לזווגם כקריעת ים סוף".

(1331) במה שאמרו שהקב"ה מזווג זיווגים.

(1332) אודות שהבריאה היא הוצאת הנמצאים לפעל המציאות, ראה דבריו באור חדש [עב:], שכתב: "הה"א הוא מורה על הידיעה, שכן נקרא 'ה"א הידיעה'... ונראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה". הרי שבריאת העולם הזה היא מעשה של גלוי וידיעה של הנמצאים. ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] כתב: "מעשה בראשית... שהקב"ה המציא המציאות, ובאיזה ענין יצאו לפעל ונמצאו... שהחכמה של מעשה בראשית, יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם".

(1333) אודות שהטבע הוא שליח, כן כתב למעלה [ד"ה והנה אנשי]: "מצד כוחו מוציא בטבע אל הפעל, והטבע הוא שלוחו יתברך". ושם בהערה 609 הובאו דבריו מגבורות ה' פנ"ה [רמה.], שכתב: "הטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". ועל פי זה ביאר ש"אני ולא שליח" [הנאמר בהגדה של פסח] פירושו שיצ"מ לא נעשתה על ידי הטבע. ובאור חדש

[קפג:] כתב: "כי הוא יתברך מנהיג את הטבע, והטבע הוא שליח הקב"ה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 104, בבאר השני הערה 628, ובתפארת ישראל פ"ב הערה 28.

(1334) אודות שה' מנהיג עולמו על ידי הטבע, כן כתב באור חדש [קפג.], וז"ל: "הקב"ה... מנהיג הטבע, ואין הטבע מעצמו, אבל הוא יתברך מנהיג הטבע". ובהמשך שם [קפד:] כתב: "שם אדנות שבו מנהיג עולם הטבע, כמו האדון שהוא מושל ומנהיג בסדר שלו. לכך אצל שם אדנות כתיב תמיד אדון כל הארץ, שכך כתיב [תהלים קיד, ז] 'מלפני אדון חולי ארץ', [תהלים ח, י] 'ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ', כי השם הזה הוא שם אדנות בו מנהיג הטבע... כי השם יתברך מנהיג עולמו בסדר שבראו". הרי ששם "אדון" [המורה על הנהגת אדון על העבד] מורה על הנהגת עולם הטבע. וראה תפארת ישראל פ"ו הערה 34, ונצח ישראל פמ"ב הערה 38.

(1335) <>אודות חילוקו שבין ששת ימי בראשית [שה' פעל לא ע"י שליח (טבע)], לבין אחר ששת ימי בראשית [שה' פועל ע"י שליח], הנה נקודת החילוק שבין שתי תקופות אלו היא תיבת "**ויכולו** השמים והארץ וגו'" [בראשית ב, א], ועל כך דרשו חכמים [ב"ר ט, א]: "מתחילת הספר ועד כאן ["ויכולו"] 'כבוד אלקים הסתר דבר' [משלי כה, ב], מכאן ואילך [שם] 'כבוד מלכים חקור דבר'". וכתב על כך בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [סוף ג]: "אין הדבר כאשר הוא בעת הויה מתדמה לאחר המצאו, ולפיכך ההשגה בדבר זה שהוא המצא העולם, ואיך יצא לפעל המציאות, שזהו קודם המצאו, הוא נבדל לגמרי מן האדם אשר הוא נמצא בעולם. ולפיכך על זה אמר 'כבוד אלקים הסתר דבר', מן 'בראשית' עד 'ויכולו', שעד 'ויכולו' מזכיר בהווית הנמצאים, ואיך יצאו לפעל, וזה יש להסתיר" [ראה להלן בבאר החמישי הערות 57, 58]. הרי שתקופת ששת ימי בראשית היא תקופה של התהוות הנמצאים ["יש מאין"], ואילו משם ואילך היא תקופת הנהגת הנמצאים ["יש מיש", וראה פחד יצחק ר"ה א, ב]. ומעתה יש לצרף לכאן את דבריו בגבורות ה' פנ"ב [רכו.], שכתב: "אמרו רז"ל בפרק קמא דתענית [ב.] שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח; מפתח של חיה, ושל גשמים, ושל תחיית המתים... והטעם באלו שלשה דברים, כי כל דבר שהוא בכח ויוצא לפעל, אין יציאתו לפעל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפעל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח, וכל אשר יש בו צירוף גשמי אי אפשר שיהיה בפעל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפעל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפעל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות... ולפיכך הדברים שכלם הם יציאה לפעל הגמור, אי אפשר שיהיה

רק על ידי השם יתברך, שהוא בפעל הגמור. ומפני כי אלו הדברים השלשה, והם מטר חיה תחיה, הם אינם בפעל, ויוצאים אל הפעל... **שכלם דברים יוצאים אל הפעל אחר שלא היו בפעל**, הנה הדברים האלו יוצאים מן הכח אל הפועל, ואין המוציא רק מי שהוא בפעל לגמרי, וזה השם יתברך שהוא בפעל הגמור" [ראה הערה 1346]. וברי הוא שבריאת העולם "יש מאין" משתייכת אף היא לגדר דומה, ולכך אין הבריאה יכולה להעשות אלא ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו. ולמעלה בבאר הראשון הערה 104 נתבאר שההתחדשות ["יש מאין"] מתייחסת אל ה', ואילו שמירה על הקיים [שאין בה "יש מאין"] מתייחסת אל הטבע. והם הם הדברים. **ולמעלה בבאר השני** [ד"ה והפך זה, ליד ציון 628] כתב: "היה כח הטבע פועל בששת ימי ראשית מה שראוי אל הטבע", ומכך משמע שאף בששת ימי בראשית פעל כח הטבע, ודלא כדבריו כאן. ונראה, שבששת ימי בראשית אכן נוצר עולם הטבע, אך יצירה זו גופא מחייבת שהקב"ה יברא אותה, וכמו שנתבאר כאן.

(1336) פירוש - לאחר שהקב"ה השלים לברוא את העולם בששת ימי המעשה.

(1337) יש לדייק בלשונו, שכתב: "וכמו שהוציא אותם אל הפעל בששת ימי **הטבע**, כך אחר ששת ימי **המעשה** מאחד הוא יתברך וכו'", דמדוע באותו משפט גופא מכנה את ששת ימי בראשית בשמות שונים. ונראה, כי הסבה שזיווגו של אדם שייך לתום מע"ב, ולא בתוך מע"ב, היא שזיווגו הוא מעל לטבע, ובששת ימי בראשית המהלך היה בהתאם לטבע. וכן כתב להלן [סד"ה ומפני ששאל]: "כי דבר זה [הזיווג] הוא על הטבע, ובששת ימי בראשית לא היה נברא רק הטבע, עד אחר הבריאה". ולכך בתחילה כתב "ששת ימי הטבע", כדי לבאר שאיחוד הנבראים וזיווגם אינו נכלל בתוך ששת ימי בראשית, כי הם ימי טבע. אך כאשר מדובר לאחר תום ששת ימי בראשית, שאז ניתן לאחד ולזווג את הנבראים, שוב נקראים ששת ימי בראשית בשמם המצוי, והוא "ששת ימי מעשה".

(1338) פירוש - כשם שמעשה בראשית לא היה ניתן להעשות על ידי שליח, אלא רק ע"י ה' בכבודו ובעצמו, כך איחוד הנמצאים אינו יכול להעשות אלא על ידי ה', וכמו שמבאר והולך.

(1339) אודות שראוי שהעולם יהיה אחד, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.]: "כי העולם הוא מן הש"י, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא הש"י הוא אחד". וראה למעלה הערות 372, 402, שנקודה זו התבארה שם יותר. ואודות שמטרת הזיווג היא לאחד את העולם, כן מבואר בנתיב הענוה פ"ד [ב, י.], והובא למעלה בבאר השני הערה 673.

(1340) בדרשת שבת הגדול [רכג.] הביא מאמר זה [שהקב"ה מזווג זיווגים], וכתב: "כי אחר ששת ימי בראשית, שהבריאה נגמרה, השם יתברך מחבר ומרכיב הפשוטים שיהיו אחד, וזה מצד שהשם יתברך הוא אחד בעצמו, ומזה נמשך ממנו פעולה זאת שהוא מחבר ומאחד הפשוטים... שהוא מרכיב ומחבר כל הפשוטים להיותם אחד. כי אחר הבריאה שברא הש"י הכל יש מאין, מחבר ומרכיב הפשוטים, וזה מצד שהש"י אחד".

(1341) כן כתב בבאר השני [ד"ה כלל הדבר]: "כי אין האדם והבהמה שוים, והאדם הוא עיקר המציאה בעולם, והמבטל התחלת הויתו, והוא המשחית זרעו, הוא מבטל ומפסיד הויית העולם כולו, שהאדם יחיד בתחתונים... ולכך הוא כאילו הביא מבול לעולם", ושם הערה 531.

(1342) פירוש - הכל ניתן לממשלתו של האדם, וכל הבריאה נתונה לעבודתו. ונאמר [תהלים ח, ז] "תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו", וביאר שם המצודת דוד: "תמשילהו - המשלתו בכל הבריות. תחת רגליו - ר"ל נכנעים אליו". ולהלן בבאר הששי [ד"ה וקרא בנ"א] כתב: "כי האדם עומד בקומה זקופה... מה שלא תמצא בכל הנמצאים, שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכולם משמשים אליו, ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר התחתונים אינם בקומה זקופה". וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

(1343) כמלך המאחד את עמו, וכמבואר בהערה 1353. ואודות שמלך מאחד את עמו, ראה למעלה בבאר השני הערה 254. ואודות שהאדם מאחד עליונים ותחתונים, ראה למעלה הערה 224, ובסמוך הערה 1352.

(1344) הולך להביא ראיה שהאדם אינו אחד מחמת שיש לו בת זוג.

(1345) "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים אין לו זוג" [רש"י שם]. הרי בת זוגו של אדם מפקיעה ממנו שם "אחד", ולכך יש צורך שהקב"ה יאחד אותו עם בת זוגו. ובביאור מאמר זה, ראה דבריו בגו"א בראשית פ"ב אות לד, גבורות ה' פל"ו [קלז.], תפארת ישראל פ"מ [תרכט:], ושם הערה 118, נצח ישראל פ"ג [מה.], ובח"א ליבמות סג. [הוצאת כשר (כרך ד, עמוד כג)], ולמעלה בבאר הראשון הערה 283.

(1346) כי אחדות ה' מחייבת שהעולם יתאחד, וכמבואר בהערות 1339, 1340. ועוד, רק האחד יכול לאחד, כי אי אפשר ששנים יאחדו, "כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא (ד"ה אמנם כאשר)],

והובא למעלה בבאר השני הערה 254. **אמנם לפי** זה קשה, מדוע רק אמרו [תענית ב.] "ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו בידי שליח, ואלו הן; מפתח של גשמים, ומפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים" [ראה הערה 1335], ומדוע לא הוסיפו מפתח רביעי של "מזווג זיווגין". ובמיוחד שביאר כאן [ליד ציון 1315] שהחידוש שיש בזיווגו של אדם עולה הוא על חידוש שיש בלידתו של אדם. ואם מפתח של חיה לא נמסר בידי שליח, ק"ו שמפתח של זיווג לא נמסר בידי שליח, ומדוע לא הוזכר הדבר בגמרא. וצ"ע.

(1347) שרק לאחר גמר מע"ב יש מקום לאחד את הנמצאים.

(1348) כמו שמביא מיד את הפסוק [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים", ובב"ר יג, ג אמרו על כך "מזכיר שם מלא על עולם מלא", וכתב שם היפה תואר "דהזכיר 'ה' אלקים' שם מלא רק כאשר נברא העולם במלואו". והרי בכל מע"ב נזכר שם "אלקים", וכאן נתווסף שם הויה, הרי ששם הויה שייך דוקא לזמן שאחר גמר מעשה בראשית, וכמו שמבאר. וראה למעלה הערה 841.

(1349) נראה ביאורו, ששם הויה מורה על מדת הרחמים [ב"ר לג, ג], ומדת רחמים מורה על האחדות, כמו שכתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה ושני דברים]: "לשון 'פטרי רחמים' מורה הקירוב הגמור". כי כבר השריש בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] ש"מדת רחמים זהו עצם החבור... כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר אמרנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי', מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". ולכך השם המיוחד מאחד הכל.

(1350) פירוש - מהו המעשה שה' עושה ששייך במיוחד לזמן שאחר מע"ב, ושלא היה ניתן לעשותו קודם. ולמעלה [ד"ה במדרש ב"ר] כתב הסבר אחר, וכלשונו: "והנה כלל העולם נוהג כמנהגו, ולפיכך השאלה הוא על דבר חדש... כי הבריאה בודאי אינו נחשב דבר חדש, כי העולם כמנהגו נוהג, ואין חדש". אמנם זה היה לפי המהלך הקודם שלו, שהמאפיין את הזיווג הוא שאינו נכלל במנהג העולם מפאת היותו דבר חדש. אך לפי מהלכו השני, המאפיין את הזיווג הוא שזה מעשה לאיחוד האדם, ובהתאם לכך יש אופן נוסף לבאר את השאלה, והוא; מהו היחוד למעשים שנעשים לאחר גמר מע"ב.

(1351) פירוש - כל עוד שלא נוצר הכל, לא שייך לאחד את הכל. דוגמה לדבר; מתן תורה נועד ליצור "חד הוא" בתחתונים [ראה תפארת ישראל פכ"ט הערה 37], וכל עוד שלא היו במתן תורה ששים רבוא, אף אם היו חסרים רק ישראל אחד, התורה לא היתה ניתנת [ב"ר ע, ט, וראה תפארת ישראל פי"ז (רסו:)]. והטעם הוא, כי אי אפשר לאחד דבר חסר. וכך א"א לאחד את הבריאה בעוד שלא נבראה כל הבריאה.

(1352) והאדם הוא המאחד הבריאה, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]: "כי האדם נברא אחרון, בשביל שהאדם הזה משלים [מעשה] בראשית. והאדם מקשר העולם, עד שהוא אחד לגמרי. כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם, והאדם הוא שנברא מן העליונים ומן התחתונים, הרי האדם מחבר העליונים והתחתונים, עד שהעליונים ותחתונים נעשו לאחד, ואין עוד עליונים בפני עצמם והתחתונים בפני עצמם. ומפני כך נברא האדם אחרון, כי הדבר שהוא מחבר הכל, ראוי שיהיה האחרון. כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואח"כ עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם, עד שהכל נעשה אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא היה זה בריאתו שיהיה נברא לחבר ולקשר הכל". וכן הוא אות באות בדרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה הערה הבאה, ולהלן בבאר הששי הערות 261, 1221.

(1353) לשונו בגו"א בראשית פ"א אות סב: "ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות... וכאשר יש האדם בתחתונים, הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים בשביל האדם... ולפיכך הם כולם אחד". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד, ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם... כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל. כמו המלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד, בשביל המלך שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם, שהוא אחד. ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד, ונמצא הכל מן פועל אחד. לכך נברא האדם יחיד, שאם לא היה יחידי היו המינים אומרים שיש הרבה רשויות בשמים". וראה הערה 1343.

(1354) פירוש הקב"ה הוא אחד גמור, לעומת האדם "שאין האדם אחד גמור, שהרי יש לו זיווג" [לשונו למעלה, בסמוך לציון 1344].

(1355) כן כתב בדרשת שבת הגדול [רכג.], וז"ל: "ולא דוקא שמזווג זווגים, רק שהוא מרכיב ומחבר כל הפשוטים להיותם אחד... רק שזכר החבור שהוא יותר עליון והוא יותר חשוב, חבור זכר ונקבה, שהוא מן השם יתברך, וקרוב אליו". אך קשה, הרי ביאר כאן שהאדם הוא המאחד ומחבר את כל הנמצאים התחתונים, וה' הוא המאחד את

האדם. ולפי זה לכאורה החבור שה' עושה [זיווג האדם] הוא החבור היחידי שנשאר לעשות, כי כל שאר החבורים נעשים על ידי האדם, ומדוע כתב שה' עושה אף שאר חבורים. וצריך לומר, שהאדם אכן מאחד את כל הנמצאים כמלך המאחד את עמו [הערה 1353], אך אין זה עדיין בגדר לזווג את הנמצאים זה לזה, כי איחוד לחוד, וזיווג לחוד.

(1356) כמבואר בהערה 1313.

(1357) רש"י בראשית א, כז "ומדרש אגדה, שבראו שני פרצופים בריה ראשונה, ואחר כך חלקו", ומקורו מב"ר ח, א. וראה גו"א שם אות סט.

(1358) פירוש - אם אדם וחוה היו נבראים בגופים נפרדים.

(1359) מה שאין כן בשאר נבראים שנבראו מחולקים, צריך לומר שזיווגם לא נעשה בתוך ששת ימי הבריאה, אלא לאחר מכן, כי אף זיווג שאר הנבראים נכלל ב"מזווג זיווגים" של הקב"ה הנעשה לאחר ששת ימי הבריאה [כמבואר בהערה 1355]. או שנבאר שאין זיווגם של בהמות וחיות נחשב מעשה של איחודם, כי רק על אדם וחוה נאמר [בראשית ב, כד] "והיו לבשר אחד", וכמבואר ברמב"ן שם [הובא למעלה בבאר השני הערה 679], ובגו"א שם אות מה [הובא למעלה בבאר השני הערה 572]. **ואם תאמר**, הא גופא קשיא, דמדוע היה צורך שאדם וחוה יבראו גוף אחד כדי שזיווגם יעלה יפה גם במסגרת ששת ימי הטבע, הרי היה ניתן לעשות שיבראו בגופים נפרדים, וזיווגם יעשה לאחר ששת ימי הטבע, כפי ששאר זיווגים נעשים לאחר ששת ימי הטבע. אמנם לפי דבריו בגו"א בראשית פ"א אות סט לא קשה, כי שם ביאר שהטעם שנבראו אדה"ר וחוה גוף אחד לא היה כדי לאפשר את זיווגם בששת ימי הטבע, אלא משום סבה אחרת, וכלשונו שם: "ואם תאמר, ולמה נברא האדם דו פרצופין יותר מכל הנבראים. אמנם דבר זה דבר מופלא בחכמה מאד, שכמו האדם שהוא יחיד בתחתונים, שהרי לא נמצא בתחתונים בעל דעה והשכל, ולפיכך ראוי שתהיה בריאתו באחדות גמור, ואילו היה נבראה הנקבה בעצמה, אין זה יחידי, שהרי כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך לפי סגולתו, שמסוגל באחדות בתחתונים, נבראו דו פרצופין באחדות לגמרי". אך כאן מבאר שנבראו גוף אחד כדי לאפשר את זיווגם בששת ימי הטבע, ועל כך תיקשי לך דהיא גופא למה לי. והיה ניתן לבאר שזיווגו של אדה"ר משתייך לעצם בריאתו, ולכך הוא שייך לששת ימי הטבע, כשם שבריאתו שייכת לששת ימי הטבע. וכן ביאר בתפארת ישראל פט"ז [רנא.], שהביא שם את הגמרא [סנהדרין לח:] אודות פירוטן של שתים עשרה השעות של בריאת אדה"ר, ואמרו שם "שביעית, נזדווגה לו חוה", וביאר שם בזה"ל: "דבר זה מדרגה נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם

לגמרי, שכך אמרו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם... אבל הדבר הוא ברור, כי אין האדם ישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה". אך עדיין צריך ביאור, שאע"פ ש"כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם", עם כל זה זיווגו של כל אדם חורג מהטבע, וכמו שביאר כאן. ומדוע אצל אדה"ר אותו כלל ש"כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם" מחייב שכבר ביום בריאתו של אדה"ר יברא זיווגו. וצ"ע. **ומכל מקום** נראה להוכיח כדבריו כאן [שישנו הבדל בין זיווגם של אדה"ר וחוה, לשאר זיווגים], שהנה כאשר האדה"ר הובא לגן עדן, נאמר בתורה [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וינחהו בגן עדן וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס". ובגו"א שם אות לב ביאר ש"באדם לא שייך לקיחה [ממש], לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה... ולפיכך פירש שלקחו בדברים, והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים" [והובא להלן בבאר החמישי הערה 710]. אמנם כאשר חוה הובאה לאדה"ר, נאמר בתורה [בראשית ב, כב] "ויביאה אל האדם". ומדוע לא נאמרה אף שם לשון לקיחה ["ויקחה אל האדם"], שהרי אין האשה מתקדשת אלא מדעתה [קידושין ב:]. אלא מוכח מכך שבזיווג של אדה"ר וחוה "לא היה צריך לאחד אותם כל כך, שהרי הם נבראו גוף אחד" [לשונו כאן], ולכך לא היתה דעתה של חוה מעכבת, כי אין זיווגה אלא גמר בריאתה, וכשם שנבראה ללא ידיעתה, כך נזדווגה ללא ידיעתה. מה שאין כן בזיווג אחר, שיש שם איחוד גמור, שם דעת האשה מעכבת, כי אין זיווגה מכלל בריאתה, אלא דבר החורג מעבר לבריאתה, וכמו שנתבאר כאן.

(1360) פירוש - עובדת היות בריאתם של אדם וחוה בגוף אחד מוכיחה את דברי חז"ל, שזיווגם של בני אדם אינו שייך לששת ימי הטבע, אלא לתקופה שלאחר מכן.

(1361) פירוש - מלבד הראיה שהובאה כאן, גם דברי המדרש נפרשו באר היטב. וכתב כן כנגד דבריו למעלה [ד"ה במדרש ב"ר]: "וכאשר תעיין בדברים אלו תמצא שהדברים האלו נכונים, והם מוכרחים גם כן"; כנגד "שהדברים האלו נכונים" כתב כאן "התבאר דבריהם". וכנגד "והם מוכרחים גם כן" כתב כאן "וזה מכריע דברי רז"ל". ו"מכריע" פירושו מוכיח, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [יד]: "ודבר זה ופירוש זה מכריע אשר נפרש".

פרק יח

(1362) מאמר זה אינו מופיע בקונטרס נגד התלמוד, אך מוכח מהמשך דבריו שמביא זאת כאן כדי להשיב על השגת הרמב"ם על המאמר, ולא שמשיב כאן לטענות המתלוננים שכלפיהם כתב את הספר.

(1363) לפנינו הוא בפרק כו מחלק שני, ולא בפרק ב.
(1364) "ומי יתן וידעתי מה סובר חכם זה, האם סבור הוא כי בטל הוא שימצא יש מן האין" [מהדורת קאפח שם].
(1365) "ויש הכרח שיהא שם חומר יתהווה ממנו כל מתהווה" [שם]. וברמב"ם שלפנינו הוסיף כאן: "ולזה בקש לשמים ולארץ מהיכן נבראו". וכן בהמשך מחסיר קמעא מציטוט לשון הרמב"ם.
(1366) "ומה הדבר שהושג בתשובה זו, הרי מתחייב לומר לו ואור לבושו מהיכן נברא, ושלג שתחת כסא הכבוד מהיכן נברא" [מהדורת קאפח שם].
(1367) "ואם היתה כוונתו באור לבושו דבר בלתי נברא, וכן כסא הכבוד בלתי נברא, יהיה זה מוזר מאוד, שנמצא שהודה בקדמות העולם, אלא שהוא כהשקפת אפלאטון" [שם].
(1368) כי ברור שדברים נבראו יש מאין, ואין לתמוה על כך כלל. וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, א]: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת, ואין אצלנו בלשון הקדש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'".
(1369) פירוש - מן הראוי לעמוד על שאלה זו [ממה נבראו שמים וארץ], כי מהות הנברא נקבעת על פי הדבר שממנו נתהוה הנברא.
(1370) ראה בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גו"א, [כרך ט עמוד 48], שהובאו שם שתי דוגמאות להורות שכאשר המהר"ל כ"כ מתפלא על קושיותיו של המקשה, הוא יחתור לבאר את הקושיא בפנים אחרות, השונות מהפנים הנראות בהשקפה ראשונה. וכן עושה כאן בקשר לקושית הרמב"ם.
(1371) "חכם מחכמי אומות העולם היה" [חדושי הרד"ל שם אות א].
(1372) לפנינו במדרש איתא "הארץ היאך נבראת תחלה", וכן יביא בהמשך.
(1373) "היה בונה קרוי לבית" [חדושי הרד"ל שם אות ב].
(1374) "כי לשלג יאמר הוא ארץ" [איוב לז, ו].
(1375) ובע"כ שכסא הכבוד הוזכר כאן לא מחמת הבנת הפסוק, אלא מצד הסברא. ו"יגיד עליו רעו" [איוב לו, לג], ואף האור לבושו שממנו נבראו השמים נאמר גם מצד סברא, ולא רק משום הכרח הפסוק. ומעתה יבאר סברות אלו.
(1376) אודות שיחס הצירוף של אב ובן הוא מחמת שהבן בא מהאב, כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], וז"ל: "וידוע כי האב אוהב את בנו, מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר".

(1377) יסוד נפוץ בספריו; לשונו בח"א לב"ב צט. [ג, קכב:]: "העלה עם העלול יש בזה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד הצרוף, כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". ובח"א לכתובות צו. [א, קס.] כתב: "שתי בחינות יש לתלמיד אל הרב; הבחינה האחת שהתלמיד יש לו צירוף אל הרב, כמו האב והבן, שגם להם יש צירוף ביחד". וכן הוא בנר מצוה [לט:]. ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב: "כי כאשר האדם הוא עלול מן העלה, יש לו ב' בחינות... כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו". וראה גו"א דברים פ"י הערה 34, נצח ישראל פי"ט הערה 64, שם פל"ח הערה 46, שם פנ"ו הערה 77, ותפארת ישראל פל"ה הערה 30.

(1378) לשונו בנצח ישראל פכ"ג [תפג:]: "הבחינה האחת, כי במה שהוא עלול, הנה הוא נבדל מן העלה, וראוי שיקבל יראתו ופחדו עליו". וכן מבואר במקורות שלוקטו בהערה הקודמת. ובנר מצוה [לט:] כתב שאף ביחס אב ובן קיימות שתי הבחינות הנ"ל, וכלשונו: "כי כמו שיש לאב חבור וקשור לבנו זה לזה, מצד כי זה הוא אב, וזה הוא בן, כך יש להם פירוד גם כן בצד מה, כי אב ובן מחולקים בעצמם, שזה הוא אב, וזה בן, ודבר זה נחשב פירוד", ושם הערה 223. וראה הערה 1398. ולהלן [ד"ה אמנם מה] כתב: "וכבר אמרנו למעלה כי יש לעלול שתי בחינות; הבחינה האחת הוא לצורה, והבחינה הב' לחומר", הרי שמכנה את שתי הבחינות שנקט כאן בשם צורה וחומר. וראה שם הערה 1421.

(1379) פירוש - שתי בחינות מחולקות אלו נמצאות בכלליות העולם בדמות שמים וארץ, וכמו שמבאר.

(1380) אודות השייכות וקורבה שבין השמים להקב"ה, ראה דבריו בגו"א במדבר פכ"א אות יב, אודות הנחש שמשה שם על הנס [במדבר כא, ח], שרש"י ביאר שם "וכי נחש ממית או מחיה, אלא בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאים". וכתב על כך בגו"א שם: "ואם תאמר, אם כן למה לי נחש, ולמה לי לשום אותו על הנס, אחר שהיה תולה בזמן שהיו מכוונים לבם לשמים. ונראה לפיכך היה מצוה הקב"ה לשום על נס, כדי שיביט למעלה, שאי אפשר מי שמביט למעלה שלא יהיה רואה ומכוון לבו לשמים... שעל ידי נס יביט למעלה". וכן מדוייק מלשון רש"י שם שכתב: "שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם וכו'", הרי ההסתכלות כלפי מעלה חולקת מקום לעצמה. וכן אמרו בשבת פט: "מיד נושאים עיניהם למרום ואומרים 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך' [ישעיה סג, טז]". ובישעיה [מ, כו] נאמר "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וגו'". וכן "ותשא מרום עיניך אל קדוש

ישראל" [ישעיה לז, כג]. וכן "אשא עיני אל ההרים וגו' עזרי מעם ה'" [תהלים קכא, א-ב]. וכן "אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים" [תהלים קכג, א], ועוד. והבטוי שחידשו חז"ל תמורת "יראת אלקים" הוא "יראת שמים", וכמבואר בדר"ח פ"א מ"ג [לב:]. וראה הערה הבאה.

(1381) אודות שהארץ נבדלת מה' [ומהשמים], כן נאמר [קהלת ה, א]: "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים... אינה מקבלת הגזירה שהיא מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת עליונים. וזה מצד שהיא מן התחתונים ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וראה למעלה הערה 997. וראה נצח ישראל פמ"ג הערה 46, ובסמוך ציונים 1385, 1397, ובנר מצוה ח"א הערה 53, ולהלן בבאר הששי הערות 587, 770.

(1382) לשונו בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:]: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי הוא עליו נבדל ממנו, ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ובח"א לב"ב עה. [ג, קט:] כתב: "המלבוש בפרט דבק מחובר אל האדם". אמנם למעלה [ליד ציון 456] כתב: "הלבוש הוא נבדל מהלובש", וזה שלא כדבריו כאן. וראה שם בהערה 456 בביאור הדבר.

(1383) ומלך נבדל מעמו, כמבואר למעלה בהערות 305, 932, 1216, ולהלן בבאר החמישי הערה 407.

(1384) כי "כסא הכבוד" מורה על מלכות ה', וכמו שכתב בסמוך [ד"ה אמנם מה]: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך" [ליד ציון 1411]. וכן נאמר [בראשית מא, מ] "אתה תהיה על בתי וגו' רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא שיהיו קורין לי מלך, 'כסא' לשון שם מלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסאך'". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב אודות כסא הכבוד: "כי הכסא הוא עצם המלכות". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון, בגו"א שמות פ"ו אות כ כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', שפירושו כסא המלכות". וכן כתב שם פי"ז אות יג [ד"ה וכן], בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], שם פ"ע [שכג:], דרוש על התורה [יג:], נצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד.

(1385) ובכך נבדלת מהעליונים, וכמבואר בהערה 1381. ובגו"א בראשית פ"א אות לג כתב: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים". ובסמוך יביא את הפסוק "והארץ נתן לבני אדם" [ליד ציון 1397]. וראה להלן בבאר הששי הערה 665, שהארץ היא מורה על ספירת מלכות.

(1386) מה שהשלג מאיר, נראה לבאר, שבגבורות ה' פכ"ז [סוף קי:] כתב: "השלג הוא המים". והרמב"ן ר"פ מקץ [בראשית מא, א] כתב: "יאור ונהר לשון אחד, ושניהם לשון אורה. וכן הגשם נקרא 'אור'... וכמו שאמר רבי יוחנן [ב"ר כו, יח] כל אורה האמורה באליהוא בירידת גשמים הכתוב מדבר. ואולי בעבור שהגשמים בסבת המאורות". הרי ששלג קשור לאור. [ותיבת "קריסטל" (כלים מאירים) מקורה מהשפה היוונית "קריילוס", שפירושה כפור (אנציקלופדיה בריטניקה באנגלית, כרך עשרים, עמוד 854)]. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 127.

(1387) כי השמים יותר מחוברים להקב"ה, וממילא הם קשורים לאור הגמור, לעומת הארץ, המרוחקת יותר מהקב"ה, ולכך נבראה מהשלג, שאינו מאיר כל כך, כי האור הוא מציאות [יבואר מיד], ועל הקב"ה נאמר "ה' אורי וישעי וגו'" [תהלים כז, א].

(1388) יסוד נפוץ בספריו. כגון, בתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובדר"ח פ"ה מ"כ [ער:] כתב: "אמרינן בבבא בתרא בפ"ק [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים [תורה וביהמ"ק] אורו של עולם, כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות, כמו שביארנו פעמים הרבה דבר זה למעלה, שנקרא חושך מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך את יחידך', שהוא לשון העדר. ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם". וראה למעלה

בבאר השני הערה 484, ובבאר זה הערה 974, שהובאו מקורות נוספים ליסוד זה. ולהלן בבאר הששי [ד"ה וכאשר תעיין] כתב יסוד זה, והזכיר את דבריו כאן, וכמבואר שם בהערה 72.

(1389) שמו"ר נ, א "הדא הוא דכתיב [תהלים קיט, קל] 'פתח דבריך יאיר מבין פתיים'... האור ברא תחלה ואחר כך העולם. משל למלך שבקש לבנות פלטין, והיה המקום אפל, מה עשה, הדליק נרות ופנסין לידע איך הוא קובע דימוסים, כך האור נברא תחלה... ממנו למדו צדיקים כשהיו מתחילין בדבר, היו פותחין באורה". הרי שהבריאה הראשונה שנבראה בעולם היתה אור, נמצא שתחילת המציאות בבריאה היתה על ידי אור. אך אין כוונתו לומר שהאור היה הדבר הראשון בבריאה, שהרי קדמו לו "תוהו ובוהו וחושך" [בראשית א, ב], וכפי שביאר בנצח ישראל פכ"ו [תקנד.]: "שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה" [והובא למעלה הערה 1302]. והואיל ונתבאר כמה פעמים למעלה שהעיקר מתגלה בהתחלה [בבאר השני הערה 153, ובבאר השלישי הערות 88, 118], והתחלת המציאות היתה באור, מוכח מכך שעיקר המציאות מתגלה באמצעות האור. וכן כתב להלן בבאר הששי ציון 74.

(1390) כמבואר בהערה 1388. ופירושו, כי דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכלשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.]: "הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא ע"י אור. וכבר ביארנו, כי החושך נקרא כך מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"כ [ער:]. ובח"א לסנהדרין קנ: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר... כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. והובא למעלה בבאר השני הערה 484. וזהו שכתב כאן "ובחושך אין דבר נמצא כלל". וראה להלן בבאר הששי הערה 73.

(1391) כאן מוסיף שלא רק שהאור הוא מציאות, אלא גם לאידך גיסא; המציאות נקראת אור. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:]: "כי המציאות נקרא אור, והעדר נקרא חושך". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ז [תשכט:], והובא בהערה 1387.

(1392) שפירושו מאור של לבושו, ומעתה יבאר מהו האור [המציאות] הנובע מהלבוש.

(1393) הוא מדרש פסיקתא רבתי, ומעין זה נמצא שם בפל"ח אות ב. וכן הוא בפסיקתא דרב כהנא, פסקא כב אות ה. ולשון הפסיקתא שם: "שבעה לבושים שלבש הקב"ה מיום שנברא העולם עד שיפרע מאדום הרשעה; כשברא העולם לבש הוד והדר, שנאמר [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת'". ויש שני הבדלים בין לשון המדרש שם לבין הלשון המובא כאן; (א) שם נאמרו "שבעה לבושין", ולא עשרה. (ב) שם אמרו שבשעת בריאת העולם לבש הקב"ה לבוש אחד, ומונה ששת לבושים נוספים שנעשו במשך ימי עולם. ואילו כאן מובא ש"עשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו". ובזרע אפרים שם אות ב הראה שבילקו"ש לישעיה רמז תקו איתא שהקב"ה לבש עשרה לבושים. וכמו כן ציין לדב"ר סוף ואתחנן [פרשה ב, משנה לז], שאמרו שם שהקב"ה מתעטר בעשרה לבושין. וכן הוא בפסיקתא דרב כהנא, פסקא כב אות ה. וכן הביא מדרש זה למעלה [ד"ה והדבר הזה], ושם הערות 501, 502.

(1394) בגבורות ה' פנ"ז [רנג:] כתב לגבי עשר המכות שבמצרים: "כאשר הביא הקב"ה על המצרים המכות, הכה אותם בכל חלקי העולם... היו באים עליהם המכות בכל חלקי העולם... וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו, והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו. כי 'בראשית' [בראשית א, א] גם כן מאמר הוא כדאיתא במסכת ראש השנה [לב.]... תמצא מבואר שכל אלו המכות היו נגד העשרה מאמרות". ושם הולך ומפרט את עשרה חלקי העולם, וכיצד עשר המכות מקבילות לעשרה החלקים.

(1395) לשונו למעלה [ד"ה והדבר הזה]: "בעשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו, דכתיב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת וכו'". והרי מבואר שבשעה שברא הקב"ה עולמו היה לו מלבוש של כבוד, וזה היה מן הנבראים, שמהם הכבוד", ושם הערה 503. אמנם שם ביאר שהלבוש הוא מהנבראים מחמת שכבודו יתברך בא מן הנבראים, ואילו כאן מבאר שהלבוש הוא מהנבראים מחמת חבורם לעילה. ולכאורה הם שני טעמים שונים. אך שני טעמים אלו נפגשים בהגדרת לבושו של אדם, כי הלבוש גופא מורה על שני דברים אלו; מחד גיסא הלבוש הוא כבוד ללובש, שהרי רבי יוחנן קרא לבגדיו "מכבדותיה" [שבת קיג., והובא למעלה הערה 446]. ומאידך גיסא הלבוש דבק באדם,

וכמבואר כאן הערה 1382. ונקודה זו מבוארת בדר"ח פ"ד מ"א [קסג:], שכתב: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם... הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס [שם] הא לך כסות דיקר וגו". הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא... כי אלו ג' דברים, החכמה והגבורה והעושר, שייכים אל האדם. והכבוד הוא ג"כ שייך אל האדם, והוא נחשב כמו מלבוש האדם" [הובא למעלה הערה 445]. הרי הכבוד מצטרף לבעל הכבוד כשם שהלבוש מצטרף ללובש. ולכך שני ביאוריו ללבושי הקב"ה [כבוד מהנבראים, וחבור לנבראים] הם דבר אחד, כי כל כבוד מתחבר לבעל הכבוד כלבוש המתחבר ללובש.

(1396) נקט פעמיים בלשון "הושפעו" לגבי בריאת השמים, ולא ינקוט כן לגבי בריאת הארץ. ויבואר על פי דבריו בנתיב התורה פי"ד [א, נח.], שכתב: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השם יתברך משפיע למי שהוא קרוב אליו", וראה שם הערה 133. הרי שהשפעה שייכת לקורבה. ולכך השמים שקרובים לה' "הושפעו", ואילו הארץ הרחוקה ממנו יותר נבראה, אך לא הושפעה.

(1397) כמבואר בהערות 1381, 1385.

(1398) הרי שהארץ מורה על הבחינה השניה שהובאה למעלה, והיא ההבדלה והפירוד שבין העלול לעילה, וכמו שנתבאר למעלה בהערה 1378. ויש לשאול, שהעמיד כאן את השמים והארץ ב"זה לעומת זה", כאשר השמים קרובים לה' [ולכך הם הושפעו מאור לבושו], לעומת הארץ המרוחקת יותר [ולכך נבראה משלג שתחת כסא הכבוד]. ומכך משמע שהארץ לא נבראה מלבושו של ה'. אך הרי המדרש שהביא למעלה מבאר שבשעה שברא ה' את העולם הוא לבש עשרה מלבושים, שהם כנגד עשרה מאמרות. ובודאי שעשרה מאמרות [ועשרה הלבושים] כוללים גם את בריאת הארץ. הרי מבואר שאף בריאת הארץ שייכת ללבושו של הקב"ה. וצריך לומר, שכאשר ביאר ששישנן שתי בחינות ביחס שבין עלה ועלול, אין כוונתו שפעמים היחס הוא הבחינה האחת בלבד, ופעמים היחס הוא הבחינה השניה בלבד, אלא לעולם בכל מקום שתראה יחס של עלה ועלול ימצאו שם שתי הבחינות הנ"ל כאחת. רק שפעמים בולטת יותר הבחינה האחת, ופעמים בולטת יותר הבחינה השניה, אך לעולם תרוויהו איתנהו. ומוכח כן, שהרי למעלה נקט שיחס אב ובן הוא של חבור וקירוב [הערה 1376], ובנר מצוה [לט:] ביאר שאף בין אב לבן נמצא גם יחס של ריחוק ופירוד [הובא בהערה 1378]. וכן כאן נוקט כדבר פשוט שיחס המלך לעם הוא של ריחוק והבדלה, אך כמה פעמים כתב

שהמלך מצטרף לעמו [כמבואר בהערה 828, ובח"א להוריות י. (ד, נח:)]. ובע"כ מוכח דהא בלא הא לא סגי. ולכך בודאי שאף בריאת הארץ נחשבת לאחד מלבושיו של ה', אך מ"מ ביחס לבריאת השמים נחשבת בריאת הארץ כשייכת לכסא הכבוד, בעוד שבריאת השמים שייכת לאור מלבושו. וראה בנצח ישראל פמ"ב הערה 37, שגם שם נתבארה נקודה זו.

(1399) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "הוא יתברך נקרא 'עלה' בפרט לישראל... כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים... שאין עלה בלא עלול... שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכז:] כתב: "דע, כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים, מצד כי אין עלה בלא עלול, לכך הש"י חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא:]: "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים [יבמות סד.], שהם יסודי עולם, כי התפילה היא התקשרות העלול בעלה... ודבר זה אינו שייך באחר כי אם בצדיק שהוא נחשב עלול, בפרט בישראל שנקראו 'בנים' למקום. כלל הדבר, כי הש"י רוצה וחפץ שיהיה העלול נתלה בעלה, ולא יהיה נפרד מאתו. והתפילה היא התקשרות עלול בעלה... וכל אשר מתפלל הוא עלול אל הש"י... ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל". והובא למעלה הערה 466.

(1400) כמבואר בהערה 1386.

(1401) וכן מצינו עוד פעם שהוזכר המקום שתחת כסא הכבוד, שהרי אמרו חכמים [שבת קנב:] "נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד". וכתב על כך בדרוש על התורה [יג:]: "כי מקום הצדיק ראוי היות תחת הכסא כבוד, מפני שהצדיק מקבל עליו עול מלכותו יתברך ביותר... עד שיתכן להתייחד מקומם תחת כסא הכבוד, כי הכסא הוא מלכות בעצם, כנאמר [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל ממך', והם תחת כסא מלכותו יתברך". הרי שגם שם המקום שתחת כסא הכבוד מתפרש מקום שבו חלה מלכותו על הנמלכים.

(1402) לשון הפחד יצחק, ר"ה, סוף מאמר יג: "האור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה שנאמר שם [ישעיה כד, טו] 'באורים כבדו השם'". וכן אומרים [בפיוט "ידיד נפש"] "תאיר ארץ מכבודך". ובנתיב התורה פי"ב [א, נג.] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב 'והארץ האירה מכבודו'. וידוע כי אין הזיו ואור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב... והתורה נתנה בעצרת שהוא סוף הזמן שהוא זיו, וכל זה מורה על כבוד ואור התורה". ובח"א לכתובות קו. [א, קסב:] כתב: "כל דבר שהוא אור

הוא הכבוד... ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה, שהוא ג"כ הכבוד". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ד [קג.]. ולמעלה [ד"ה דע כי] כתב: "הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר", וראה שם הערות 455-453. וכן הוא להלן בתחילת הבאר הששי. הרי שכבוד נקרא אור, ואור נקרא כבוד. ונתבאר למעלה [הערה 443] שהכבוד הוא הנראה לעינים, ו"אור הוא המוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, סוף כז.)], ולכך ברי הוא שהכבוד נקרא "אור". ובהסבר שני זה בא לייחס את האור מהנבראים לכבוד, לעומת הסברו הקודם שיחס את האור למציאות.

(1403) יומא לח. "כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'". וכן נאמר [משלי טז, ד] "כל פעל ה' למענהו". ובתחלת דרשת שבת הגדול כתב: "כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו... וזהו הקלוס שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה, שיש בהן מן הפאר שנבראו בתכלית השלימות... והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים". ולמעלה [ד"ה דע כי] כתב: "כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו' יתברך. וכמו שאמרו עוד [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו... שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך", וראה שם הערות 440, 561, 564.

(1404) לשון הרמב"ם הלכות עבודת כוכבים פ"א ה"א: "המלך רוצה לכבד העומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך". הרי שזהו כבוד השייך בקרובים יותר מהרחוקים. וראה להלן בבאר הששי הערה 60.

(1405) זהו כבוד של התפשטות לזולת, ולכך הוא נמצא אצל הרחוקים יותר מאשר אצל הקרובים, וכמבואר בפחד יצחק ר"ה, מאמר יב אות ד, שכתב: "טבעו של ענין הכבוד אשר בהכנעתו של מי שהוא מסרב להכנע יש עדיפות של כבוד מאשר בהכנעתו של מי שהוא נכנע מעולם... ראובן ושמעון כופפים קומתם בפני לוי, ראובן היה מעולם בעל מחלוקתו של לוי, ושמעון היה מעולם בעוזריו, בודאי שאין להשוות שתי הכפיפות הללו של ראובן ושל שמעון במידת הכבוד וההתנשאות העולים מהן ללוי... לפי ערך חריפות ההתנגדות של אתמול, כן לעומת זה יגדל ערך הכבוד העולה מן ההכנעה של היום". ובדב"ר ג, ו, אמרו "אין שבחה של מטרוניא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". והוא שאומרים במוסף של ר"ה "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה". וזהו הבחינה השניה של הכבוד שהובאה כאן, שאיירי בכבוד

הנובע מפאת ההתפשטות לזולתו, וכמו שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט: "לפי גודל הכבוד מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים". וראה למעלה [ד"ה דע כי, ושם הערה 442]. ולכך הכבוד מסוג הבחינה השניה שייך יותר לרחוקים מאשר לקרובים, ולכך הוא נמצא יותר בארץ מאשר בשמים, וכמו שיבאר בסמוך. **דוגמה לדבר**; בדר"ח פ"ו מ"י [שכא.] ביאר את הפסוק [ישעיה מג, ז] "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", וז"ל: "ופירוש הכתוב 'כל הנקרא בשמי ולכבודי', רוצה לומר 'הנקרא בשמי' היינו מין האדם, שנקרא בשמו של הקב"ה. ובמסכת בבא בתרא [עה:] הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה, שנאמר 'כל הנקרא בשמי'. ור"ל כמו שנקרא הקב"ה קדוש, כך יקראו הצדיקים קדוש. וכן שאר שמות שיש להקב"ה, נקרא הקב"ה 'צדיק', ונקראים כן הצדיקים. ולפיכך הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. 'ולכבודי' פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה. אע"ג שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מ"מ הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך". וכן כתב בח"א לב"ב עה: [ג, קטו., והובא למעלה הערה 442]. וברור ששתי הבחינות של כבוד שהוזכרו כאן הן כנגד שני חלקי הפסוק בישעיה; הבחינה הראשונה עומדת כנגד רישא דקרא "כל הנקרא בשמי", והבחינה השניה עומדת כנגד המשך הפסוק "ולכבודי". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקלח:], וז"ל: "מה שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', רוצה לומר שאני אלקיך בפרט, שהוא יתברך שמו חל על האומה הנבחרת בפרט. אף כי הוא אלקי הכל, אין נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת. וזהו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. כי לא דיבר הכתוב לענין הממשלה, כי דבר זה בודאי שהוא יתברך מושל על כל, רק כי הכתוב אומר כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם", ושם הערה 27. וכשתמצי לומר, שתי הבחינות של כבוד שהוזכרו כאן הן כנגד מלך ומושל. שהנה החילוק ביניהם הוא ש"מלך" הוא ברצון הנשלטים, ואילו "מושל" הוא בעל כרחם של הנשלטים [כמבואר למעלה הערה 1067]. וביאר זאת הפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, וז"ל: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה, שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם

האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו". והרי "דומה" פירושו קרוב [כמבואר למעלה בהערה 407 שהתדמות לה' פירושה התדבקות בו], וממילא מלכות היא על הקרובים, ומושל היא על הרחוקים ["כי לה' המלוכה (על ישראל) ומושל בגוים" (תהלים כב, כט, וכמבואר בגר"א משלי כז, כז)], ואלו שתי בחינות הכבוד שהזכיר כאן. וראה להלן בבאר ששי הערה 867.

(1406) ולא הוזכרה הארץ. אמנם בהרבה פסוקים נזכר הכבוד ביחס לארץ דוקא, וכמו שנאמר [במדבר יד, כא] "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", וכן [ישעיה ו, ג] "מלא כל הארץ כבודו", וכן [חבקוק ב, יד] "כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה'", וכן [תהלים נז, ו] "על כל הארץ כבודך", ועוד. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פמ"ו [תשו:], שכתב שהקב"ה אומר על עצמו "אני בשמים, וכבודי בארץ". הרי שכבודו יתברך מתייחס לארץ, יותר מאשר לשמים. ובעל כרחך שאיירי בשתי הבחינות שהובאו כאן; הבחינה הראשונה של כבוד שייכת לשמים, והבחינה השניה של כבוד משתייכת לארץ. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הכבוד שהשמים מספרים הוא "כבוד א-ל". וכבר השריש ששם "א-ל" מורה על מדת החסד [נתיב התשובה פ"ו (ד"ה ולא נתפרש), ושם הערה 28, ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' (ד), ועוד]. ונתבאר למעלה [הערה 1038] שמדת החסד היא המדה הקרובה ביותר לה'. ולכך השמים המספרים כבוד ה' מחמת קורבתם לה', מספרים בדוקא את כבוד ה' השייך למדת החסד. וראה להלן בבאר החמישי הערה 419.

(1407) אמנם למעלה כתב להסברו הראשון ש"האור והשלג שניהם הם מאירים, רק כי השלג אינו מאיר כל כך". ולפי הסברו השני הבדלי דרגות אור אלו מורים על הבדלי דרגות כבוד; הכבוד מבריאת השמים עולה היא על הכבוד מבריאת הארץ, כי הכבוד העולה מהמקורב [ישראל] גדול מהכבוד העולה מן מהמרוחק [הגוים, וכמבואר בהערה 1405].

(1408) פירוש - הובאו כאן שני הסברים לבאר החילוק שבין בריאת שמים [שנבראו מאור של לבושו] לבריאת הארץ [שנבראה משלג שתחת כסא הכבוד]; בהסבר הראשון ביאר שהוא כנגד שתי הבחינות שיש ביחס של עלה ועלול, ואילו בהסבר השני ביאר שהוא כנגד שתי הבחינות שיש בכבוד. וכתוצאה מכך גדר ה"אור" נתבאר בשני הסברים; בהסבר הראשון ביאר שהאור מורה על המציאות, ואילו בהסבר השני ביאר שהאור מורה על הכבוד. ועל כך כתב כאן ששני ההסברים הם ענין אחד, כי שניהם

מבוססים על אותו מהלך; הלבוש מורה על הקירבה, וכסא הכבוד מורה על הריחוק. ודרכו של המהר"ל להדגיש שביאוריו השונים הם ענין אחד [כמלוקט בהערה 430].

(1409) לא הבנתי דבריו במה עדיף הפירוש הראשון.

(1410) שמו"ר [יג, א], והובא למעלה [ד"ה ובמדרש בפרשת בא].

(1411) כמבואר בהערה 1383.

(1412) כידוע ש"אין מלך בלא עם", וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך". ובאור חדש [סז:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובנתיב התשובה פ"ג [ד"ה פירוש דבר] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים - על מי מלכותו יתברך". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"א [שטו.], ושם הערה 12. ואודות שאין עלה בלא עלול, כן נתבאר למעלה בהערות 466, 1399. וראה להלן בבאר החמישי הערה 520.

(1413) "עלול גמור" פירושו נברא המבטל עצמו לגמרי, וכפי שכתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צב:]: "אם מחשב עצמו מה, אף אם מחשיב עצמו כמו עשב, סוף סוף יש לו צורה, ומצד הצורה כל נמצא הוא דבר בפני עצמו מה שהוא, ואין זה עלול גמור כאשר הוא בריה בפני עצמו". ועל הארץ כתב שהיא בתכלית המטה מכל היסודות. וכגון בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] כתב: "המיעוט שממעט עצמו גורם לו הקיום, והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות". וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 92. ולהלן בבאר הששי [ד"ה ויש בודאי] כתב: "הארץ שהיא בתכלית המטה", ושם הערה 586. וראה להלן בבאר החמישי הערה 113. וכן ביאר בגו"א בראשית פ"א אות לג: "הארץ היא יסוד התחתון". ובדרשת שבת הגדול [סוף רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וראה תפארת ישראל פ"י הערה 29, ולהלן בבאר הששי הערה 689.

(1414) כי ככל שהוא עלול יותר, כך הוא מקבל יותר, וכמבואר למעלה הערות 902, 904, 905. ובנצח ישראל פנ"ז [תתפד:] כתב: "כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה... ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי הדבר הגדול, משום גדולתו אינו בעל קבלה". ובדרוש על התורה [יג.] כתב: "כי תמיד התחתון והפחות מקבל דבר שהוא עליון ממנו". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ודוקא] כתב: "ודבר זה מבואר מאוד בדברים עמוקים, איך

הארץ שהיא יסוד התחתון, מקבלת מן אשר במעלה עליונה ממנה". ובסנהדרין צב. אמרו "לעולם הוי קבל וקיים". ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי ענו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שמידת הענוה גופא נקראת בשם "קבל". והם הם הדברים, שהקטן הוא המקבל. ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל".

(1415) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש עפר: "כי 'עפר' יקרא הדק ברוב... וכן הדברים הדקים יכונו ב'עפר', כמו שאמר [מ"ב כג, ו] 'וידק לעפר'". ונאמר [דברים ט, כא] "ואכות אותו וגו' עד אשר דק לעפר". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ט כתב: "כי העפר הוא עפר מפני דקות".

(1416) פירוש - כשם שהעפר הוא דבר דק, כך כל דבר דק נקרא עפר. והואיל וכל התחלה היא דק ["והיה ראשיתך מצער" (איוב ח, ז)], ממילא כל התחלה נקראת "עפר". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפט:] כתב: "'מי מנה עפר יעקב' [במדבר כג, י], שהוא נאמר על התחלת ישראל".

(1417) במדרש שם הוזכר "צרורות", ולא "רגבים", אך הפסוק באיוב [לח, לח] שהובא שם כסיוע, מזכיר "רגבים", והם גושי עפר [מצודת ציון שם].

(1418) כמבואר בגבורות ה' ס"פ יח [פד:]: "הדקות הוא מעוט הגשמית, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים".

(1419) פירוש - גם התחלתם של הדברים הגשמיים ["צרורות"] מתחת לכסא הכבוד, כשם שהתחלתם של הדברים הרוחניים ["עפר"] מתחת כסא הכבוד.

(1420) למעלה [ד"ה וזה כי], ושם הערה 1378.

(1421) למעלה שם ביאר ששתי הבחינות שיש לעלול הן קירוב לעילה וריחוק ממנו. וכאן מכנה שתי בחינות אלו בשם צורה וחומר. אמנם הם הם הדברים, כי הצורה קשורה לה', ובזה דומה ללבוש, ואילו החומר מרוחק יותר מה'. וכן כתב בגו"א דברים פכ"א אות כ: "אין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה", ושם הערה 126. ומאידך גיסא, למעלה [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי החומר בעוה"ז מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא מונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי", ושם הערה 1070. הרי שהצורה מחוברת לה', ואילו החומר נפרד מה'.

(1422) אודות שהרים הם גשמיים, כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקמו:]: "תבור וכרמל [הרים גבוהים (מגילה כט.)] אשר הם בעלי גשם היותר גדולים... שהם הגשמיים היותר

גדולים בעולם הגשמי", וראה שם הערה 72, שנתבאר שם שכל התפשטות הרחקים מורה על הגשמיות, וכמבואר כאן בהערה 1419.

(1423) התלונה הרביעית שיש לבני אדם כנגד חז"ל [ועליה השיב באמצעות הבאר הרביעי], וכפי שכתב בהקדמה: "הרביעי, מה שאמרו כי נמצאו דברים בתלמוד בהגדה, שאמרו על אדון הכל דופי חס ושלום".

(1424) כאן מגלה שמתייחס לשני סוגי טענות; (א) "מצאנו", וזה מורה על דברים שבדפוס, וכמו שהובא הרבה פעמים למעלה שכנראה כוונתו לקונטרס נגד התלמוד. (ב) "שמענו מבני אדם", וזה מורה על דברים שבעל פה. וכן נתבאר למעלה בהערה 101, וראה במבוא.

(1425) כפי שכתב בתחילת הבאר הזה [ד"ה והנני משתטח]: "שאם יקרא דברים אלו, ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד. כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים", ושם הערות 31-29.

(1426) בבאר החמישי, ששם ידגיש הרבה פעמים שחכמים הבינו בבריאה יותר מאשר חכמי הטבע. ולפי זה מתבאר ש"חכמי קדם" הם חכמי הטבע, וכנראה הכוונה היא לחכמי יון.

(1427) רש"י במדבר יא, כג "אי אפשר לעמוד על הטפל ["אי אפשר לרצות ולפייס האדם המתעולל עלילות ברשע ועבירה" (ספר זכרון שם)], מאחר שאין מבקשים אלא עלילה, לא תספיק להם... אם אתה נותן להם בשר בהמה גסה, יאמרו דקה בקשנו. ואם אתה נותן להם דקה, יאמרו גסה בקשנו, חיה ועוף בקשנו, דגים וחגבים בקשנו". ובסוף הבאר הראשון כתב: "וכבר אמרנו כי אל מבקש עלילות דברים, לא יספיק לו שום תשובה, כי יחפוש עוד דברים אחרים", ושם הערה 370. וכן כתב בקיצור בהקדמה [ד"ה ומעתה אם], ושם הערה 90, ולהלן בבאר הששי הערה 789.

(1428) כפי שכתב בהתחלת הבאר [ד"ה אמנם המפקפקים]: "ראוי להוסיף עוד לברר משפט צדק ע"י עדות ברורה, להביא ראיה ועדות נאמנה, ובחינת צדק ואמת להשקיט התלונות בדברים ברורים, מן קצת דברים אשר הם יותר נראים זרים ורחוקים מן הדעת, והם יהיו הבחינה על שאר דברים, שכלם הם דברים יקרים. שאם הדברים אשר הם יותר רחוקים יהיו לדברי חמודות ויקרים, מכל שכן הדברים שאין כל כך להם לזרא, ובזה תושקט תלונות האנשים האלו". וכן חזר וכתב שם [סד"ה ועתה תראה, ושם הערה 102]. וכן כתב למעלה בהקדמה [ד"ה ומעתה אם], וז"ל: "אך נבאר קצת דבריהם, והוא

יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו", ושם הערה 91. וכן כתב בתחילת הבאר השלישי, וז"ל: "ואנחנו נביא בזה היותר נראה רחוק ויותר קשה בדבריהם... נביא מדבריהם מה שמצאנו בני אדם שהיו תמהים על דבריהם, שהם נראים להם רחוקים". ובהמשך הבאר השלישי [ד"ה ובדבר] כתב: "ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד, ואי אפשר במקום הזה. רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם הם אמיתיים ושלימים, ומום אין בהם. שאם הדבר שנראה רחוק ביותר, כמו שנראה מאמרים האלו, הוא כך, וכל שכן הדבר שאין כל כך רחוק, על אחת כמה וכמה. רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול". ובשער הספר לגור אריה כתב: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י, ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם". וראה בבאר החמישי הערה 71.

(1429) מתפלל שדבריו יהיו לרצון לפני השומעים לקחו. וכן בהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "אמנם לשום דברי תורה לפני זולתו, הוא קשה... מי יודע אם יהיו לרצון אמרי פיו לזולתו. ואם לא יהיו לרצון, עדיין לא הועיל דבר". וסיים את ההקדמה [כה.] בזה"ל: "ובכן התפלה אל מי שאינו מואס בשפלים, ואינו מרחיק לשהיו רחוקים, שיהיו לרצון אמרי פי לפני כל", וראה שם הערה 142 שנתבאר שתפילה זו נשואה כאשר דבריו מכוונים להדיא להשיב לזולת. והנה לא נמצא שסיים בארות קודמים בתפלה זו. אך כבר נתבאר בהקדמה בהערה 102 שהמהר"ל יחס לבאר זה חשיבות מיוחדת, מחמת חריפות התלונה שהיתה כנגד חז"ל. וכשם שרק בבאר זה פתח אותו בפיוט הבנוי על אותיות שמו, כן רק בבאר זה סיים אותו בתפלה שדבריו יהיו לרצון.

באר ה

פרק א

(1) מכנה מי באר אלו בשם "מים עמוקים", לעומת "מים קדושים" [באר ראשון], "מים טהורים" [באר שני ושביעי], "מים מתוקים" [באר שלישי], "מים חיים" [באר רביעי], ו"מים אדירים" [באר ששי]. ונראה טעמו, כי באר זה מוקדש לענות על התלונה החמישית, שדברי חז"ל נראים לפי מראית עין כ"דברים שאין בהם ממש" [לשונו בסמוך]. ההפקעה מכך תיעשה על ידי הוראת העומק שבדברי חז"ל. ולכך בבאר זה מכונים דברי חז"ל בשם "מים עמוקים", כי זהו ההפך הגמור מ"דברים שאין בהם ממש". ועוד, כי זהו גופא הטעם שדברי חז"ל נראים למתלוננים כ"דברים שאין בהם ממש",

כי דוקא מפאת עומק הדברים, לכך הם נראים למתלוננים כספר חתום, וכמבואר להלן בהערות 48, 85.

(2) פירוש - יודעי השיט מוצאים ממים עמוקים אלו מרגליות.

(3) פירוש - מרגליות אלו נראות בהשקפה ראשונה כאבני נחל חלקים [שאינן אבנים יקרות], דומות לצרורות ולאבנים מרוחקות, ולא קרובות להשגת האדם ולהבנתו.

(4) "והמה" - כמו "אבל המה".

(5) סנהדרין צט: "זה מנשה בן חזקיה, שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי", ובהמשך הסוגיא שם מבואר שהיה לועג על דברי תורה.

(6) כמו שאמרו חכמים [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה] על הפסוק [משלי לא, יד] "היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה", "דברי תורה עניים במקומן, ועשירים במקום אחר".

(7) יסוד גדול נמצא כאן, והוא שהסוד של דברי חכמים בגמרא מתבאר בספרי הסוד, ובא זה וגילה על זה, כי באגדות גנוזים סודות התורה. וכן כתב להלן בבאר הששי [ד"ה וכן הראיה]: "האגדות, כל סתרי תורה וחכמה צפונים שם למי שידע להבין". ובסמוך לשם [ד"ה ואל תתמה] כתב על האגדות: "כי הם בודאי פותחין שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום". והרדב"ז [שו"ת ח"ד סימן רלב] כתב: "דע, כי יש באגדה דבר נגלה ונסתר, והנגלה מושך את הלב. והנסתר, לא נתן אלא ליודעים חן, והם כבשונו של עולם, וראוי להסתירם ממי שאינו ראוי להם... ולא כתבוהו ספר באנפי נפשיה, אלא מאמרים מפוזרים בגמרא, כדי שמי שאינו יודע סוד המאמר יסתפק בסיפור האגדה". הרי מבואר ממנו שדברי אגדה נכתבו דוקא באופן של "עניים במקומם", כדי שמי שאינו ראוי להבינם, אכן לא יבינם. והגר"א [משלי כד, ל] כתב: "'יין' הן האגדות, אשר בהם גנוזים כל הסודות". ועל האגדות התמוהות שיש בגמרא כתב הגר"א [יהל אור, שמות רנד:, עמודים 56-57 בנדפס]: "'ולא ידע איש את קבורתו' [דברים לד, ו]... קבורה דיליה בצלמא דלאו הגונה ליה... ברמז, והן ההגדות בש"ס, כמו המעשים של רבה בר בר חנה [ב"ב עג:, ויבוארו מקצתן בבאר זה], וסנחריב [סנהדרין צו., בענין גילוח הזקן, והובא למעלה בסוף הבאר הרביעי], שהן לפי הנראה ח"ו כמו דברים בטלים, ובהן גנוז כל האורה והתורה תורת משה, כל רזין דאורייתא. וזהו שבקש משה שלא יגנז הסוד באלו דברים, ולא ניתן [בקשתו]". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 12 בדברי הרמב"ם שהובאו שם. וראה להלן בבאר הששי הערות 454, 889, 890, 1063.

(8) משלי י, יב "על כל פשעים תכסה אהבה".

(9) כמו שנאמר ברישא דקרא שם [משלי י, יב] "שנאה תעורר מדנים", וביאר שם הרלב"ג "הנה שנאה תעורר מדנים גם בזולת פשע, כי יחשוב השונא לשנוא לפשע מה שאינו פשע, וישפוט לרע מה שאינו מכוון לרע". ובזה לעומת זה; האהבה מכסה אף על המומים הנגלים, ואילו השנאה מגלה כביכול מומים, שלאמיתו של דבר אינם קיימים כלל.

(10) הוא אריסטו, וכבר הביא קטע זה הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פט"ו. וכן להלן סוף הבאר השביעי [ד"ה אמנם במה] הביא ספר זה בקשר לענין שמביאו כאן, ומצטט ממנו בהרחבה כפי שציטט כאן.

(11) שם ספר א, ראש פרק י.

(12) מדובר שם אודות קדמות העולם, והדעות החולקות על אריסטו סוברות שהעולם נברא, ואינו קדמון.

(13) פירוש - הדעות החולקות מעוררות ספק בקשר למופת שעליו מוסב המחלוקת, ובכדי לחזק את המופת, יש להסיר ממנו את הספקות שעוררו הדעות החולקות.

(14) אם יובאו גם הדעות החולקות.

(15) פירוש - אם נביא את הדעות החולקות עלינו, לא נפסיד מכך, וכמו שמבאר והולך.

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

(17) פירוש - אף השומעים [ולא רק המקבלים] יהיו מועטים יותר.

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

(19) בדברים שהוא מסכים עמו.

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

(21) "עלובין - סבלנין" [רש"י שם].

(22) "כשהיו ב"ש מביאין ראיה לדבריהם מן התורה, וב"ה מביאין ראיה ממקרא אחר, והיו ב"ה דורשין את המקרא של ב"ש למה בא, ולא היה קל בעיניהם" [רש"י שם]. ונראה שדברים אלו הם "ביותר שלימות" מדברי הפילוסוף הנ"ל, כי לפי הפילוסוף הנ"ל יש להתנהג כך מצד הנימוס, וכן שזו עצה טובה שדבריו ימצאו חן בעיני הבריות, אך לא שבעצם כך יש להתנהג. אך חז"ל קבעו שכך יש לעשות בעצם, וכמו שמבאר.

(23) למעלה בבאר הראשון [ד"ה ולכך שואל] עמד על שאלה זו, ותירץ שמדת ב"ה מכריעה שהלכה כמותם מחמת "כי מדה זאת הוא מדת הפשיטות לגמרי, ולכך ראוים

דבריו להלכה, כי ההלכה הוא שכל פשוט" [לשונו שם, וראה שם הערה 306]. ומעין זה ביאר שם בתירוצו השני, ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:]. אמנם כאן יבאר שמדת ב"ה מכריעה שהלכה כמותם, כי מחמת מדתם הם נוטים רק אחרי האמת, ולא אחר ההתנצחות.

(24) תלה את הרצון לנצח ו"להחזיק דבריו בכח וביד חזקה" בכח הכעס. ונראה ביאורו, שבתחילת נתיב הכעס פ"א [ב, רלו.] כתב: "כי הכעס הוא התפעלות האדם, וכל התפעלות הוא לגשם, שהוא מתפעל. ולפיכך אמר [משלי ז, ט] 'וכעס בחיק כסילים ינוח', שהכסיל הוא רחוק מן השכלי". ואחד מסימניה המובהקים של החומריות הוא "בכח וביד חזקה", וכפי שכתב בח"א לר"ה יז. [א, קיב.]: "והנה יש לך לדעת, כי הכוחות השכליות מנהיגים את הכוחות הגופניות מבלתי שיטילו אימה עליהם... אבל הכוחות הגופניות הפועלים, הם פועלים בכוחות הנפעלים, ומטילים אימה יתירה". ולכך מכח הכעס נובע הרצון להחזיק דבריו בכח ולנצח, כמשפט החומרי. וראה להלן בבאר השביעי הערה 102.

(25) אודות שהתנצחות עומדת כנגד האמת, כן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.] שזהו ההבדל בין לימוד בימי ילדות ללימוד בימי זקנות, וכלשונו: "אמנם כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר ויראה אחריתו". והצד השוה בין כעס לבין ימי הילדות הוא ששניהם מורים על החומריות; אודות הכעס, ראה ההערה הקודמת. ואודות ימי הילדות, ראה דבריו בנצח ישראל פט"ו [שסד.], שכתב: "בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעולם הזה החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי", ושם הערה 70. וכשם שבימי הילדות ההתנצחות מטה אותו מדרך האמת, כך היא המדה לכועס. וראה להלן בבאר הששי הערה 1169, ובבאר השביעי הערה 102.

(26) שלא היו עלובין [סבלנים].

(27) שהרי מדובר כאן במחלוקת [של ב"ה וב"ש], ואם ב"ה לא היו עלובים, בע"כ שהם יכללו בגדר המצוי של אדם השרוי במחלוקת עם זולתו [ראה הערה הבאה] השואף להתגבר על כנגדו. ואודות ההתגברות במחלוקת, ראה דבריו בגו"א דברים פ"א אות כט [ד"ה אמנם], שכתב: "לכך בא לשון 'אנשים' על דתן ואבירם [שמות ב, יג], מפני שהיו בעלי מחלוקת... כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע... ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי

מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים', שרצו להתגבר על משה במחלוקתם. ואין ראוי לקרוא 'אנשים' רק בעלי מחלוקת, שהם מתגברים על אחר, ולא נמצא כמותם שראוי לקרוא בשם 'אנשים'. וזהו טעם שנקראו דתן ואבירם 'אנשים'".

(28) "אתו" - עם המבטל. וחידוש גדול נמצא בדברים אלו. כי מבואר כאן שאם אין האדם בגדר "עלובים", בהכרח שיהיה "רוצה להתגדל על בעל מחלוקתו אע"ג שאין האמת אתו". ולכך, האופן היחידי להנצל מכך הוא שיהיה בגדר "עלובים". וחזינן מכך, שכאשר כבר התגלגלה המחלוקת, שוב אין כאן מצב ביניים, אלא או שהאדם הוא בגדר "עלוב", או שהוא שואף להתגדל על חבירו אף במרמה. והעומק בזה הוא, שעצם הגדרת המחלוקת הוא שבדעתו של הבר פלוגתא אין כאן שני צדדים, אלא רק הצד שלו, וכמו שכתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכה:]: "כי המחלוקת... שאחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר כמו שהתבאר, כי במציאות האחד לא נמצא השני". וראה עוד בגו"א במדבר פט"ז אות לט שביאר שהמחלוקת היא כולה דין. ולכך האופן היחידי להנצל מההעדר של המחלוקת הוא רק במניעת המחלוקת מעיקרא, והוא להיות בגדר "עלוב". ובסמוך ידגיש שחלילה לומר שדברי ב"ש הם בגדר שלילי, אלא כל דברי ב"ש "טובים וישרים", וראה הערה 32 בדברי הגר"א שהובאו שם.

(29) "אתם" - עם זולתם.

(30) לשונו בנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:]: "וכן מה שהיו שונין דבריהם ודברי ב"ש, ולא עוד אלא שהיו מקדימין דברי ב"ש לדבריהם, כל ענין זה שהיו מסודרין במעשיהן, ואינם מכת המתגברים על חבריהם, והם מכת המנצחים. ואף כי לפי ענין הפלפול הוא טוב, מ"מ הוא יוצא מן הסדר, ולענין ההלכה צריך שלא יצא מן הסדר והשווי כלל". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 313. ולא מצאתי מקור לבטוי "כת המנצחים". וראה להלן בבאר השביעי הערה 103.

(31) שהרי אמרו על דברי ב"ה וב"ש [עירובין יג:] "אלו ואלו דברי אלקים חיים". וראה למעלה בבאר הראשון הערות 303, 313.

(32) דברים אלו צריכים ביאור, כי מה יוסיף ומה יתן ההכנה שיש לב"ה [שדבריהם ראויים להלכה], הרי סוף סוף דברי ב"ש "טובים וישרים", ומהי העדיפות שיש לדברי ב"ה על פני דברי ב"ש, כאשר שניהם בגדר "דברי אלקים חיים". ושמעתי מהגרי"א וויינטרויב שליט"א לבאר, שכאשר הלכה נקבעה כב"ה ולא כב"ש, לא מדובר כאן רק בנוגע לב"ה וב"ש, אלא בהכרעה של קו אחד על פני קו אחר. ולכך הכרעה זו קובעת את

ההנהגה אף לגבי הדורות הבאים שיבואו. דוגמה לדבר, במשנה [עדיות פ"א מ"ד] אמרו "ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה [מאחר שהחכמים שם דחו את דבריהם, והם עצמם חזרו בהם], ללמד לדורות הבאים, שלא יהא אדם עומד על דבריו, שהרי אבות העולם [שמאי והלל] לא עמדו על דבריהם". הרי שדברי הלל ושמאי אינם נוגעים רק לעצמם, אלא מהם יתד ופנה לכל הדורות שיבואו, כי הם "אבות העולם". וכאן נמצאת העדיפות של ב"ה על פני ב"ש, כי אע"פ שאצל אבות העולם נאמר "אלו ואלו דברי אלקים חיים", אך לדורות הבאים, יהיה הקו של ב"ה יותר קרוב לאמת מאשר הקו של ב"ש, מחמת הטעמים שביאר כאן המהר"ל. ואע"פ שהדבר לא בא לידי בטוי אצל ב"ש עצמם, התם שאני, שמעלתם המופלגת של ב"ש איזנה את החסרונות שעלולים לצמוח מהקו שבו נקטו. מה שאין כן בדורות שיבואו, החסרים את מעלתם של ב"ש, לדידם קו זה טומן בחובו חסרונות, כי הם חסרים את המעלות המופלגות של ב"ש שיאזנו את החסרונות שעלולים לצמוח מקו זה. וכן מבואר להדיא בגר"א, בספר יהל אור בליקוטים שבסוף ספר שמות [דף לט. בנדפס], שכתב: "אלו ואלו דברי אלקים חיים... אבל הלכה כב"ה... ואף דב"ש חריפי [יבמות יד.]... אין הלכה כמותם, משום דחריף אין לו מנוחה... שכל חריף, שכלו הולך בעקמימות. חס ושלום לא על התנאים ואמוראים, שכל דבריהם קודש קדשים... וכל קושיא מצד הקליפה לשבר אותה, והם [בית שמאי] היו תקיפי קדושה, והיו משברין הקליפות, והיו צריכין לזה מצד השמאל. אבל מי שאינו תקיף, והולך בזה, הולך בחשכים" [ראה להלן בבאר הששי הערה 1106]. הרי שאע"פ שדברי ב"ש הם "דברי אלקים חיים", מ"מ מי שינקוט בקו של ב"ש בדורות הבאים הוא "הולך בחשכים", כי חסרה לו מעלת ב"ש המאזנת את החסרונות הנמצאים בקו זה. ולכך ההלכה כב"ה, כי אצל ב"ה יש את ההכנה הראויה לכוון להלכה. ואף שהדורות הבאים יהיו מעורטלים גם ממעלת ב"ה, מ"מ אף הם ינחלו קו שמצד עצמו נוטה יותר לאמת, וכפי שביאר הגר"א. ודפח"ח.

(33) פירוש - שנאת אותם האנשים לדברי חכמים גורמת להם לראות דרך המישור לדרך עקומה, ואילו אהבת אותם אנשים לדברים זרים גורמת להם להעלים עין מהחסרונות שיש בהם.

(34) אודות עין השכל, צרף לכאן דבריו בהקדמה לתפארת ישראל [כג.], שכתב: "כמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר 'רואה אני דברי פלוני'". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ג אות ח, ושם פט"ז אות ח. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה

ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל". ורש"י בראשית יח, ב כתב: "וירא - לשון הבנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [צג:] העמיק בזה, וז"ל: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כוח העין הוא כח נבדל... ועוד ראיה מהכתוב כי כח הראות הוא כח נבדל קרוב אל השכל, כי משתתף השכל עם הראות בלשון 'ראה', שכשם שיבוא לשון 'ראה' על העין, יבוא לשון 'ראה' על השכל... וכתיב [קהלת א, טז] 'ולבי ראה', ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל". הרי מחמת שכח הראיה הוא כח נבדל, לכך נופל לשון ראיה על השכל. וראה להלן הערה 171, בבאר הששי הערה 1294, ובבאר השביעי הערה 3.

(35) פירוש - ללא רגשות קנאה. ויש כאן רמז שקנאה שייכת לעין, וכפי שביאר בדר"ח פ"ה מי"ט [רסז.], וז"ל: "הנה עין הרע הוא כח הקנאה בעצמו". אך כל זה אינו שייך ל"עין השכל", שהוא "מוסר מן הקנאה".

(36) פירוש - חז"ל עצמם הזהירו שלא לשנות ולשקר בדברים הנוגעים לעניני החולין שבעולם. וכגון שאמרו [סנהדרין צב.] "כל המחליף בדבורו ["משנה בדבורו שלא יהא ניכר" (רש"י שם)] כאילו עובד עבודה זרה", וכפי שביאר למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה בפרק בתרא], ושם מביא מאמרים נוספים בגנות השקר, עד שכתב: "ועוד בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו... ואחר כל זה, איך יהיה נהפך דבריהם, שיהיו משנים בדבריהם, ויהיו מספרים דברים בלתי אמת". ומה שכתב "בדברי עסקי העולם" הוא בשביל הק"ו שהולך לעשות כאן; אם חז"ל לא שינו בדברי העולם, ק"ו שלא ישנו בדברים הנוגעים להקב"ה.

(37) כמבואר בהערה הקודמת. וצריך ביאור, הרי בבאר זה לא דובר על תלונות שחז"ל "אמרו על אדון הכל דופי חס ושלום" [לשונו למעלה בהקדמה], כי לכך הוקדש הבאר הרביעי, אלא הבאר הזה מוקדש לתלונות ש"באו בהגדה בתלמוד דברי הבאי, ואין בה ממש" [לשונו שם], ומדוע כתב כאן "ואיך ישנו אל הקב"ה". ואולי משום שכל דברי האגדה מורים על הנהגת הקב"ה בעולם, וכמו שאמרו בספרי פרשת עקב [דברים יא, כב]: "דורשי רשומות אומרים, רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם, למוד הגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 1]. ולכך כאשר המתלוננים טוענים כנגד חז"ל שדברו דברי הבאי שאין בהם ממש, בכך הם מעללים על חז"ל שאמרו על הקב"ה דברים מעין אלו.

(38) מקור הבטוי "לחפות עליו דברים אשר לא כן" נמצא ברמב"ם בסוף הלכות מעילה פ"ח ה"ח, שכתב: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו, ולא יהרוס לעלות אל ה', פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד, נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה, ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה, שלא יבעט האדם בהן, מפני שלא ידע טעמן, **ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם**, ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול". ובסנהדרין קי. אמרו "כל המהרהר אחר רבו כאילו מהרהר אחר השכינה", ופירש רש"י שם "מהרהר - מחפה עליו דברים".

(39) כפי שכתב הרמב"ן בספר הזכות ליבמות [דף ט. בדפי הרי"ף ליבמות]: "והנה נשאר לנו [מדברי הרי"ף]... שני דברים שלא נתברר אצלנו... ואולי המעיין יפה ממנו ימצא בהן מה שנעלם מעינינו. ואולי אין דברי ההלכות בזה נכונים, כי אין השלמות בלתי לה' לבדו יתברך ויתעלה ויתנשא שמו ברוך הוא".

(40) "בצדק תשפוט את עמיתך" [ויקרא יט, טו], ודרשו על כך חכמים [שבועות ל.] "הוי דן את חברך לכף זכות". ובשערי תשובה שער ג אות ריח כתב: "אם האיש הוא ירא אלקים, נתחייבת לדון אותו לכף זכות על דרך האמת, גם כי יהיה הדבר קרוב ונוטה אצל הדעת לכף חובה". וראה להלן בבאר השביעי הערה 375.

(41) כן כתב למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל], וז"ל: "אבל אם נמצא בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה בדרך חכמים. כמו שאמר הכתוב [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'. וכי בשביל שאין אנו עומדין על דבריהם נחשוב רע עליהם. ואין פלא גם כן אם לא יעמוד בסוד דבריהם, כמו שרחוק זמנינו מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים... לכך מן הדין עלינו לומר שלא נבין חדות חכמתם. ואילו היו הם עמנו בזמן אחד, אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם. אבל ההבדל והחלוק בין הזמנים עושה הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו. ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה... הדברים אשר הם מופלגים, כאשר לא פירשו שאינו משל... הם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, [ש]הם דברי חכמה".

(42) כמו שנאמר [משלי יא, ב] "ואת צנועים חכמה". וכתב על כך בנתיב הצניעות פ"א [ב, קג.]: "'ואת צנועים חכמה', כי מי שהוא בצניעות נמשך אחריו החכמה, כי החכמה ראוי לה הצניעות... והטעם בכל זה, כי החכמה בעצמה היא צנועה ונסתרת, ואין החכמה בנגלה... וזה שאמר כאן ג"כ 'ואת צנועים חכמה', דהיינו מי שכל מעשיו בצניעות ובנסתר, נמשך אחריו החכמה, שהיא צנועה ונסתר. אבל מי שכל מעשיו בבלתי צניעות, זה הוא גשמי, ואין ראוי אליו החכמה. שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החמרי מדריגה שפלה נגלית, כמו שבארנו דבר זה בכמה מקומות" [ראה להלן הערה 544]. ובאבות פ"ו מ"ז אמרו שהקנין השלשים ושבעה של תורה הוא "לא מגיס לבו בהוראה", וכתב על כך בדר"ח שם [ש.]: "ולא מגיס לבו בהוראה. כי מי שהוא גס לבו בהוראה, הוא שוטה ורשע וגס רוח. ומה שהוא שוטה, מזה תדע כי הוא אינו ראוי לחכמה... כי מורה זה על בלתי צניעות, כי הצנוע בדרכיו אינו ממהר לפסוק, כי חכמתו צנוע עמו, וכתיב 'ואת צנועים חכמה'. וממילא כי אם אינו צנוע הרי הוא אויל, ואין ראוי לו החכמה".

(43) פירוש - לאחר שביאר שהחכמה מצד עצמה היא צנועה ופנימית, לכך נמשך מזה שלא לשים דברי חכמה באופן מגולה לכל נבער מדעת, כי זה הפך החכמה, וכמו שמבאר.

(44) במו"ק טז. איתא שרבי גזר שלא ילמדו התלמידים בשוק, ולמד כן מהפסוק [שיה"ש ז, ב] "חמוקי ירכיך", "מה ירך בסתר, אף דברי תורה בסתר". וכתב על כך בנתיב הצניעות פ"א [ב, קג.] בזה"ל: "כי החכמה בעצמה היא צנועה ונסתרת, ואין החכמה בנגלה, ולפיכך כמו שהיא החכמה בעצמה, כך ינהג עם החכמה, שילמד בצניעות, דהיינו בסתר". ואודות ההתאמה האמורה להיות בין הדבר הנלמד ללומד ולאופן הלימוד, כן כתב בנתיב התורה פ"ב [א, י.] לגבי תורה, וז"ל: "מפני כי התורה היא שכל עליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל עליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן לא יקבל אותה... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי, לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". והרבה פרקים בנתיב התורה מבוססים על יסוד זה. [שם פ"ב, פ"ג (א, יב:), פ"ד (א, כא:), פ"ו (א, כו.), ועוד]. ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם [גיטין נז:]. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף הם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד,

שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:], ושם הערה 60.

(45) "דברי נביאים"; תורה, נביאים, כתובים, וכמבואר בהערה הבאה. ומוכיח דבריו מהתורה שבכתב, וכפי שכבר עשה הרבה פעמים בספר זה, כי המתלוננים מודים באמתת התורה שבכתב, ורק חולקים על קבלת חז"ל, וכפי שנתבאר למעלה הרבה פעמים, וכמלוקט בבאר הראשון הערה 13.

(46) לשונו בתפארת ישראל ר"פ סה [תתרי.]: "מן הדברים הידועים, כי הפרש יש בין דבור הנבואה ובין דבור שהוא לשאר בני אדם; כי דבור הנבואה אין ספק שאינו מפורש כמו שהוא דבור שהוא אל בני אדם. ולפיכך צריך כל דבור ודבור שהיה על ידי נבואה, בין תורה בין נביאים ובין כתובים, תרגום לפרש דבור הנבואה, עד שהוא מבואר לבני אדם", ושם הערות 6, 27.

(47) כמבואר בהערה 44. וצרף לכאן דברי המשנה [חגיגה יא:] שאמרו שם "אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] הביא מאמר זה, וביאר שהדיבורים על הדבר צריכים להיות תואמים לדבר עצמו, "כי ראוי שיהיה הלמוד כפי הלמד, שהיא החכמה עצמה. שאם הלמד שהוא חכמה מתפשט, כך הלמוד מתפשט גם כן לפרסם אותו" [לשונו שם]. ושם ביאר כיצד דרשה לשלשה חורגת מענין העריות, ודרשה לשנים חורגת מענין מעשה בראשית, ודרשה לאחד חורגת מענין המרכבה. ובסמוך יביא מאמר זה.

(48) וכן כתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה שהאדם יחשוב], וז"ל: "האדם יחשוב בתחלת העיון שדברים [של חז"ל] רחוקים הם, והם קרובים. והסבה היא אחת, שדרך החכמים דבריהם הפשוטים צריכים התבוננות, לפי עומק החכמה שבהם. ולפי גודל חכמתו של כל חכם, דבריו יותר בעומק. ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה בחוש מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל חכמתו של כל אדם, כי דבריו יותר בעומק. ולפי קטנות האדם בחכמה, אין בדבריו מן העומק. ודבר זה מבואר נגלה מן כל החכמים שהיו עד עתה, שסתימת הדברים הוא לפי גודל החכמה של חכם". וראה שם הערה 184, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 91, שנתבאר שם שדברי חכמים נראים כסתומים לנו מחמת ריחוק הזמן ביניהם לביניינו,

וריחוק זמן זה גופא גורם שדבריהם יראו אצלנו כמשל ומליצה. ואף כאן רמז לכך, שהרי הוכיח דבריו מ"חכמי האומות הקדמונים מאוד", לאמור אלו המרוחקים מאתנו בזמן, שמחמת ריחוקם בזמן דבריהם נתפשים אצלנו כמשל ומליצה.

(49) כן ביאר הרמב"ם בהקדמה למורה נבוכים, וז"ל: "אמר החכם 'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפניו'. ושמע באור זה הענין אשר זכרו... וראה מה נפלא זה המאמר בתאר המשל המתקן, וזה שהוא אומר שהדבר שהוא בעל שני פנים, רצונו לומר, שיש לו נגלה ונסתר ["פשט וסוד" (מהדורת קאפח)], צריך שיהיה נגלהו טוב ככסף, וצריך שיהיו תוכו טוב מנגלהו, עד שיהיה תוכו בערך אל גלויו כזהב אצל הכסף. וצריך שיהיה בגלויו מה שיורה המתבונן על מה שבתוכו, כמו זה התפוח של זהב אשר כסוהו בשכבת כסף דקת העינים מאד. וכשיראה מרחוק או מבלתי התבוננות, יחשב הרואה בו שהוא תפוח של כסף, וכשיסתכל איש חד הראות הסתכלות טובה, יתבאר לו מה שבתוכו, וידע שהוא זהב. וכן הם משלי הנביאים ע"ה; נגליהם - חכמה מועילה בדברים רבים, מכללם תקון עניני הקבוצים האנושיים... ותוכם - חכמה מועלת בהאמנת האמת על אמתתה". וכן הגר"א בביאורו למשלי [כה, יא] כתב: "בתורה הוא פרד"ס. וידבר בתורה שיהיה על כל האופנים, והיינו כשיאמר דבר פשוט ויהיה זה נכון גם לפי הסוד. הרי הוא ממש כתפוח של זהב והוא מחופה בכסף. ודימה הפשט ל'כסף', והסוד ל'זהב'... שהכסף נצרך לכל להוצאה, אבל הזהב אינו נצרך רק לדבר יקר, והיינו לעשירים. כך הפשט הוא נצרך לכל, אבל הסוד אינו רק לגדולים".

(50) כן כתב בגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש]: "ויש שהיו גורסין בב"ר... ואינה נכונה כלל הגירסא הזאת... כי איך יאמרו ז"ל דבר שאין לו משמעות... ואיך יובן דבר זה. אע"ג שדברו חז"ל דברים נעלמים, מכל מקום הדברים הנגלים יש להם הבנה, אבל לדבר זה אין לו הבנה כלל, ולא דברו חכמים כלל בעניין הזה". והובא למעלה בהקדמה הערה 59. והחידוש שנמצא בדברי חכמים הוא שלעולם יש בדבריהם גם פן של נגלה, לעומת דברי חכמי האומות שאין בדבריהם העמוקים פן של נגלה. וראה להלן בבאר הששי הערה 695. **אמנם טעמא** בעי, מדוע דברי חכמים יימשכו אחר דברי התורה בנוגע לכלל "שיש להם **נגלה** ונסתר", הרי הסבה שקיימת בנוגע לדברי תורה, לכאורה אינה קיימת בנוגע לדברי חכמים. כי בנוגע לדברי תורה נאמר כלל [יבמות כד.] "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וביאר זאת בח"א לשבת סג. [א, לח.] בזה"ל: "פירוש, כי הפשט הוא יותר ראשון להבנה מן הדרש, ואם כן צריך שיהיה הפשט גם כן אמת, שאם לא כן, רק היה הדרש אמת, לא תקרא ח"ו 'תורת אמת', כי הפשט הוא ראשון מן הדרש. ועוד,

כי לא היתה התורה נתונה רק ליחידי הדור, הידועים הדרש, לא לכל ישראל. והתורה נתונה לכל ישראל, גדול וקטון. לפיכך צריך שיהיה הפשט אמת, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו" [והובא למעלה בבאר השלישי הערה 324]. וטעמים אלו שייכים רק לדברי תורה, אך מהו ההכרח לומר שתהיה הקבלה לכך בדרשות חכמים [שאף אצלם יש בהם גם צד נגלה], הרי בודאי אם חכמים היו מדברים רק בדרש ובסוד, לא היתה בכך חריגה מ"תורת אמת" [כטעמו הראשון שם], כי הם מעיקרא נמצאים מעבר לשלב הראשון של הפשט. וכן אין בכך להורות שהתורה היא נחלת היחידים בלבד, כי דברי חכמים הם בנוסף לפשט, ולכך אין מניעה מלומר שהפשט ניתן לכלל, ואילו דברי חכמים מכוונים רק ליחידים היודעים דרש וסוד. ועוד יש לתמוה, מדוע כאשר ביאר שבדברי תורה לעולם יש גם צד נגלה [בנוסף לצד נסתר], הוכיח כן מהפסוק "תפוחי זהב במשכיות כסף" [לימוד שאינו נמצא בחז"ל], ולא הוכיח כן מהכלל הידוע ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו". אמנם זה לא קשיא, כי "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" מבהיר שלעולם המקרא נדרש גם בפנים של פשט, ובשום אופן א"א שיהיה מקרא נדרש רק בפנים של דרש, בדילוג הפשט. אך מ"מ אין זה אומר שבחלק הדרש גופא יש פנים של נגלה, ועדיין היה מקום לומר שפשט לחוד, ודרש לחוד [ראה למעלה בבאר השלישי הערה 324, ויל"ע בזה]. אמנם הפסוק "תפוחי זהב במשכיות כסף" מחדש שהזהב עצמו עטוף בכסף, ובדרש גופא יש גלויים של פשט ונגלה. אמנם השאלה הראשונה עדיין צ"ע.

(51) מביא משנה זו להוכיח שלכל חכמה יש חלק עליון ונסתר, ולכך אינה ניתנת להאמר בריש גלי.

(52) "שנים והוא" [רש"י שם], וסך הכל יש שלשה שומעים, אך לדרוש לשנים שרי.

(53) "אחד והוא" [רש"י שם], וסך הכל יש שני שומעים, אך לדרוש לאחד שרי.

(54) "אין שם אלא הוא לבדו" [רש"י שם], ופירושו שיש כאן רק שומע אחד, ונאסר לדרוש לשומע אחד.

(55) כהקדמה לדבריו כאן, הנה בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] הביא ג"כ את המשנה הזאת, וכתב: "פירוש אלו שלשה דברים; הראשון, שהשם יתברך מציאותו מובדל מכל הנמצאים, ואין לו השתתפות עמהם. השני, שהוא יתברך המציא שאר הנמצאים. השלישי, שהם מסודרים מאתו בסדר שלהם. כי מה שהמציא אותם, שהוא הוצאתם לפעל, דבר בפני עצמו. ואילו זה שסדר אותם כפי מה שהם עליו, ענין בפני עצמו... וזה מה שאמר [תהלים נ, א] 'אל אלהים ה' דבר ויקרא ארץ'. כי השם המיוחד הוא שם העצם, מורה שהוא נבדל מכל הנמצאים, ובו מקוימים כל הנמצאים. ושם 'אלהים'

פועל הנמצאים כלם, שהרי בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלהים'. ובשם 'אל' סדר הנמצאים כלם, כי בריאתם בדין, וסדר כל עניניהם בחסד, שזה השם הוא חסד".

(56) כמבואר ביחזקאל פרק א שיש למרכבה ארבע חיות, ועל גביהן דמות אדם [שם פסוק כו], וביאר שם המצודת דוד: "והוא רמז על הא-ל יתברך".

(57) בבחינת "כבוד אלקים הסתר דבר" [משלי כה, ב], וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1335. וזה לשונו בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד]: "וזה שאמר לא במרכבה ליחיד. כי המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב במה שהוא רוכב עליו הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם מנהיג אותם כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף מחיה אותו ומנהיגו. וכמו שזאת השגה מורה על שהוא יתברך נבדל מזולתו ואין בו השתתפות עם זולתו, כענין זה תהיה השגה שלא תהא בה השתתפות בזאת הידיעה רק לעצמו". וראה להלן בבאר הששי הערה 891.

(58) כפי שכתב למעלה סוף הבאר הרביעי [ד"ה ועתה דע עוד], וז"ל: "הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפועל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע", ושם הערה 1335.

(59) האיסור של "אין דורשין".

(60) פירוש - הואיל ומעשה בראשית הוא מדרגה למטה ממעשה מרכבה, לכך אין האיסור נוהג באחד, אך מ"מ האיסור הוא בשנים. ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] ביאר יותר מדוע שרי לאחד, וז"ל: "אמנם מעשה בראשית, שרצה לומר שהקב"ה המציא המציאות, ובאיזה ענין יצאו לפעל ונמצאו... ומפני שהחכמה של מעשה בראשית, יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם, ובענין זה מותר לדרוש, שהחכמה מגיע אל זולתו, לכך מותר לדרוש ליחיד".

(61) לכך האיסור של "אין דורשין" הוא בשלשה, ולא בשנים, כי מדובר בדרגה המרוחקת יותר מהקב"ה, וכפי הריחוק כך גדל מספר השומעים. דוגמה לדבר; בגו"א דברים פ"ב אות יב כתב ביחס של דבור ואמירה: "הדבור הוא... נאמר על חתוך הקול, והוא יוצא מן המדבר, וגוזר ומחתך האותיות ממנו בכח... לאפוקי אמירה... שאינו אלא אמירת הענין... הדבור הוא קרוב אל המדבר יותר ממה שקרוב אליו האמירה. כי הדבור הוא חתוך האותיות, ומן האותיות מתחברת האמירה, והוא רחוק יותר מן המדבר", וראה

שם הערה 45, ובתפארת ישראל פס"ו הערה 33. הרי כשם שהאמירה מרוחקת מהאדם יותר מהדבור, כך חבור הנמצאים מרוחק מה' יותר מבריאתם.

(62) פירוש - סוד העריות הוא תואם לחבור המציאות, ומה שחבור המציאות מאפשר לא יאמר בו איסור עריות, וכמו שמבאר.

(63) "סוד העריות", כמו שאמרו בגמרא שם [חגיגה יא:]: "מאי 'אין דורשין בעריות בשלשה', אין דורשין בסתרי עריות לשלשה". ופירש רש"י שם "סתרי עריות - שאינן מפורשות, כגון בתו מאנוסתו, ואם חמיו, ואם חמותו, דנפקי במסכת סנהדרין [עה.] מדרשא". אמנם המהר"ל לומד אחרת, וכלשונו בהקדמה ראשונה בגבורות ה' [ד]: "ופירוש 'סוד עריות' סדר המציאות וחבורם זה עם זה, ועל זה בא סוד העריות. שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... שסוד עריות תולה בסדור הנמצאים, והתחבר זה עם זה, והתרחקם זה מזה".

(64) "והוא יוצא" - והוא נגזר.

(65) אלא מרוחק הימנו, כי זהו השלב מאוחר יותר מבריאת המציאות.

(66) לשונו בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד]: "במה שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם [ראה למעלה בבאר השני הערה 580, ובגו"א שמות פט"ו הערה 164]. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות. וזהו סוד העריות, כי השם יתברך המציא הנמצאים ונתן להם חוק ולא יצאו מחקם, וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק שישמרו חקם, והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק. ולפיכך ענין העריות הוא יותר קרוב אל העולם, במה שהוא חוק הנמצאים, שלא יצאו מחוק אשר ראוי להם מצד עצמם... ולפיכך לשנים מותר ולשלשה אסור. כי כבר אמרנו, כי כל דבר זה הוא נבדל מן העולם עצמו אחר המצאו ואחר שסדרו השם יתברך, ולפיכך יותר יש הטעה ג"כ בדבר הזה, כמו שמפרש שם [חגיגה יא:] שאם ידרוש לשלשה, מתוך שהרב מסביר דבר לאחד דבר שראוי להסתירו בעצמו, אם אחד ישא ויתן עם חבירו בענינים שהם נסתרים כמו אלו, שנפרשים ונבדלים מבני אדם, יבא לטעות, אחר שהשגה זאת בדבר שהוא נבדל מן העולם עצמו, ודבר זה ברור".

(67) לשונו בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד]: "הרי המדריגות הם שלש; האחד, הוא המרכבה, במה שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים לגמרי. ומפני כי ההשגה הזאת במה שהוא יתברך נבדל מן העולם, לכך אין ראוי שיהיה פרסום בעולם לגמרי לדבר זה, ואין

דורשין במרכבה ליחיד. ומעשה בראשית, שהוא יציאת העולם לפעל מן השם יתברך, והוא מדרגה יותר נראה בעולם, דורשין לאחד, ולשנים אסור, שהרי אין מעשה בראשית רק מה שהוציא לפעל הנבראים. אבל העריות, שהוא חוק הנמצאים עצמם, שלא יצאו מסדר הראוי להם, הוא מדריגה עוד יותר נתלה בנמצאים עצמם, הוא יותר קרוב אל העולם, ולפיכך לשנים מותר, ולשלשה אסור".

(68) פירוש - אין חכמה עליונה שאינה אחת משלשה חלקי החכמה שנזכרו במשנה, שעל כך נאמרה ההגבלה שלא להרחיב פה יותר מדי. ושמעתי מהגרי"א ווינטרויב שליט"א לבאר, ששלש חכמות אלו הן (א) מצד הקב"ה, שהבריאה בטלה אליו, וזהו מעשה מרכבה. (ב) מצד הבריאה, שהיא קיימת, וזהו מעשה בראשית. (ג) מצד היחוד, שהקב"ה מאחד את רבוי בבריאה ליחידה אחת, וזהו סוד עריות. ובפנימיות, הן כנגד בינה, תפארת, ומלכות.

(69) על שם המקרא [משלי יא, יג] "הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר". והרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים [עמוד סה בהוצאת מוסד הרב קוק] ביאר ג"כ שחז"ל העלימו את דבריהם כדי שלא יהיו בידי הכסלים, וכלשונו: "הדרש הנמצא בתלמוד, איו ראוי לחשוב שמעלתו מעוטה ותועלתו חסרה, אבל יש בו תבונה גדולה, מפני שהוא כולל חידות פליאות וחמודות נפלאות. כי הדרשות ההם, כשיסתכלו בהם הסתכלות שכלי, יובן בהם מהטוב האמתי, מה שאין למעלה ממנו, ויגלה מהם מן הענינים האלקיים, ואמתות הדברים, מה שהיו אנשי החכמה מעלימים אותו ולא רצו לגלותו... ועשו דבר זה [שהסתירו את דבריהם בלשון חכמה וחידה] לענינים נפלאים... כדי לעוור עיני הכסילים, שלא יזהירו לבותם [בזוהר חכמת האמת] לעולם. ואילו היו מראים להם זוהר האמתות, יסבו פניהם מהם [כמו מדברים שאין חפץ בהם], כפי חסרון טבעיהם, שנאמר בהם ובדומיהם [קידושין עא.] אין מגלין להם את הסוד, מפני שאין שכלם שלם כדי לקבל האמתות על בוריים. וכן החכמים לא היו רוצים לגלות קצתם לקצתם [איש לרעהו] סודות החכמה. וכבר זכרו [חגיגה יג.] שאיש מן החכמים נחבר לאנשים בקיאים בחכמת מעשה בראשית, והוא היה בקי במעשה מרכבה, ואמר להם, למדוני מעשה בראשית, ואלמדכם מעשה מרכבה. ואמרו טוב הדבר. וכאשר למדוהו מעשה בראשית, נמנע הוא מללמוד להם מעשה מרכבה. וחס ושלום שעשה זה מפני רוע לב, למנוע החכמה, או בשביל שיהיה לו יתרון עליהם, שחמדות האלה מגונים באחד מהטפשים, קל וחומר באלו החסידים הנכבדים. אבל עשה הדבר, בשביל שראה בעצמו ראוי לקבל

מה שיש אצלם, ושאינם ראוים לקבל מה שיש אצלו" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 12].

(70) בבארות הקודמים. וראה הערה הבאה, ולמעלה בבאר השלישי הערות 12, 179. ובבאר הרביעי הערות 22, 102, 1428, ולהלן בבאר הששי הערה 788.

(71) כפי שכתב בהתחלת הבאר הרביעי [ד"ה אמנם המפקפקים]: "ראוי להוסיף עוד לברר משפט צדק ע"י עדות ברורה, להביא ראיה ועדות נאמנה, ובחינת צדק ואמת להשקיט התלונות בדברים ברורים, מן קצת דברים אשר הם יותר נראים זרים ורחוקים מן הדעת, והם יהיו הבחינה על שאר דברים, שכלם הם דברים יקרים. שאם הדברים אשר הם יותר רחוקים יהיו לדברי חמודות ויקרים, מכל שכן הדברים שאין כל כך להם לזרא, ובזה תושקט תלונות האנשים האלו". וכן חזר וכתב שם [סד"ה ועתה תראה, ושם הערה 102]. וכן כתב למעלה בהקדמה [ד"ה ומעתה אם], וז"ל: "אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו", ושם הערה 91. וכן כתב בתחילת הבאר השלישי, וז"ל: "ואנחנו נביא בזה היותר נראה רחוק ויותר קשה בדבריהם... נביא מדבריהם מה שמצאנו בני אדם שהיו תמהים על דבריהם, שהם נראים להם רחוקים". ובהמשך הבאר השלישי [ד"ה ובדבר] כתב: "ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד, ואי אפשר במקום הזה. רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם הם אמיתיים ושלימים, ומום אין בהם. שאם הדבר שנראה רחוק ביותר, כמו שנראה מאמרים האלו, הוא כך, וכל שכן הדבר שאין כל כך רחוק, על אחת כמה וכמה. רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול". ובשער הספר לגור אריה כתב: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י, ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם".

(72) הזאת, שהיא התלונה החמישית, שדברי חכמים נראים כדברי הבאי.

(73) כפי שביאר בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה ומפני], שהרמב"ם נמנע מלבאר אגדות חז"ל, "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו. ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית שסתמו את הדברים".

(74) כפי שכתב בבאר השני [ד"ה ומעתה נתבארו]: "ולא היה ראוי לגלות דברים אלו, אך לכבוד התורה עשינו זה, והם יליצו בעדנו". ואודות שכבוד התורה מאפשר לגלות דברים מכוסים, הנה אמרו במגילה ג. "יצתה בת קול ואמרה, מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם. עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו, ואמר, אני הוא שגיליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקת בישראל". הרי שלכבוד ה' ותורתו, רשאים לגלות אף סתרי תורה. ונראה ביאורו, שהחובה להסתיר דברי תורה מסויימים נלמד מהפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וכמבואר בב"ר ט, א. אך כאשר כבוד אלקים גופא מחייב לגלות הדברים, שוב אין כאן חובת הסתרה, כי הכבוד שאסר את הגלוי, הוא הכבוד שמתיר את הגלוי. וראה בבאר השני הערה 589, ובבאר הרביעי הערה 20.

(75) כנגד לשון הגמרא [נדרים כ:] "מגלה טפח ומכסה טפח", ופירש שם הר"ן: "הוא היה מגלה טפח מאותן טפחיים [שהתירו לגלות], ומכסה טפח, כלומר וטפח שני נשאר מכוסה". וכך כוונתו כאן, שכל מה שיגלה אינו אלא אחד מעשרה, ועל כל טפח של גלוי נשארו עשרה טפחים מכוסים. וראה להלן הערה 241.

פרק ב

(76) אינו נמצא בקונטרס נגד התלמוד, וראה במבוא.

(77) "אקרוקתא - צפרדע" [רשב"ם שם].

(78) "גדול היה כאותו כרך" [רשב"ם שם].

(79) "וקרא דהגרוניא כמה הוה, שיתין בתי, הגמרא קאמר ליה" [רשב"ם שם].

(80) בא תנין ובלע את הצפרדע.

(81) "עורב נקבה" [רשב"ם שם].

(82) "על ענף אחד, כדרך העופות" [רשב"ם שם].

(83) פירוש - בוא וראה כמה כוחו של האילן, שענף אחד שלו מסוגל להחזיק את הפישקנצא.

(84) פירוש - רב פפא אמר על עצמו שאם הוא לא היה שם בעצמו ורואה את הדבר, הוא לא היה מאמין שזה אפשרי.

(85) וכפי ההרחקה כך הוא העומק, כי ההרחקה מורה כמה הדבר נבדל מתפישת האדם, והבדלה זו אינה מחמת פחיתות הדבר ח"ו, אלא מפאת עמקות הדבר. ומעין מה שכתב בהספד [סוף ספר גו"א במדבר, הוצאת ב"ב, עמוד קפב]: "ההפרש שיש בין טומאת מת לטומאת מצורע... כי טומאת מצורע... בשביל פחיתותו וחסרונו. אבל המת

הוא מטמא אין זה משום פחיתות המת, רק שהמת נבדל מן החיים ומרוחק מהם... כאשר אחד נבדל מאחד ואין מתחבר לו הוא נחשב עלוי... ואין זה בשביל פחיתות". המתלוננים מרחיקים דרשות חז"ל מצד שנראים להם כדברי הבאי שאין בהם ממש [וכדוגמת טומאת מצורע], אך לאמיתו של דבר דרשות חז"ל רחוקים מחמת מעלתם ועומקם [וכדוגמת טומאת מת]. וראה למעלה הערה 1, שנתבאר שם שלכך כינה את מי הבאר הזה בשם "מים עמוקים".

(86) נביא שלש דוגמאות להמחיש יסוד זה [שדרך החכמים לעסוק בקשור וסדור העולם, עד שהוא אחד]. דוגמה ראשונה; בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.] הביא את המדרש [שמו"ר לא, טו] "בוא וראה, כל בריותיו של הקב"ה לווין זה מזה; היום לוה מן הלילה, והלילה מן היום. הלבנה לוה מן הכוכבים, והכוכבים מן הלבנה וכו'". וכתב לבאר: "בא לומר במדרש הזה כי ההלואה זה מורה על שהם אחד, כאשר זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה. ולכך הש"י ברא עולמו, והעולם הוא אחד, שהעולם נמצא מן הש"י שהוא אחד, ולכך העולם הוא אחד. ולכך נברא העולם בענין זה, שזה לוה מזה וזה לוה מזה, שאם לא היה העולם על ענין זה, והיו הנבראים מחולקים זה מזה, היה פתחון פה למינים לומר שאין העולם אחד. וכאשר אין העולם אחד רק מחולק, א"כ יש לעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם ג"כ מחולקים ח"ו. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, א"כ העולם הוא אחד. וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". דוגמה שניה; אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח... כאילו בא על כל העריות". וכתב לבאר זאת בנתיב הענוה פ"ד [ב, י.], וז"ל: "דבר זה צריך פירוש, כי מה ענין עריות לכאן. ויש לפרש כי מה שאסרה התורה העריות, כי ע"י הזיווג העולם מתחבר ומתקשר. ורצה הש"י שיהיה העולם אחד מקושר ע"י הזיווג, ואם לא כן לא היו ישראל עם אחד כלל אם לא היה דבר זה. ולפיכך אסרה תורה העריות, שלא ישא אדם אחותו וכל העריות הקרובות אליו, עד שיהיה האדם מזווג ברחוקים, וכאשר הזיווג עם אחרים, אין כאן חילוק ופירוד. וזה שאמר 'כל מי שיש בו גסות רוח כאילו בא על כל העריות'. כלומר גס רוח שמתחבר לעצמו, ואין לו חבור עם אחרים, רק עם עצמו, ובזה דומה כאילו בא על העריות. כי כאשר בא על העריות, אין זה רק החיבור לעצמו, כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם. ולפיכך כתיב אצל העריות [ויקרא יח, ו] 'שאר בשרו', ורצה לומר שהקרוב לאדם נחשב הנשאר מבשרו. וכל ערוה היא בשר מבשרו, והיא קורבה של מה. כי בודאי קורבה של אחותו אינו דומה לקורבה של אמו. וכן כל העריות היא קורבה מיוחדת בפני עצמה, כי אין זה כזה. ומי שהוא גס רוח, הוא מחבר

אל עצמו לגמרי, ולפיכך הוי כאילו בא על כל העריות. כי העריות כל אחד מקצת קירוב, עד שביחד הם כל הקירוב. וזה שהוא גס רוח מתחבר לעצמו בלבד, ובזה נחשב שבא על כל העריות" [והובא למעלה בבאר השני הערה 673, ובבאר הרביעי הערה 1339, ולהלן בבאר הששי הערה 12]. דוגמה שלישית; על הפסוק [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם וגו'", פירש רש"י "אמר להם [הקב"ה לפמליא שלו] יש בעליונים בדמותי, אם אין בדמותי בתחתונים הרי יש קנאה במעשה בראשית". וביאר הגו"א שם אות סב, וז"ל: "ועוד נראה הקנאה הזאת הוא סוד מסתרי התורה, ורצה בזה שכל העולם צריך שיהיה מקושר, עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים. וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [ח"א פע"ב (יובא בסמוך)], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם. ואם לא היה האדם, היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור. ולפיכך ראוי להיות האדם נברא, שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 224]. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.], שם פ"ה מט"ו [רנד:], תפארת ישראל פ"ו [קא.], ושם הערה 28, ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קמח:]. וראה להלן הערה 451.

(87) אודות שעל העולם להיות אחד, לפי שהוא מפועל אחד, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.], וז"ל: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ובדר"ח פ"ה מי"ז [רנח:] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, ובדרשת שבת הגדול [קצה.]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, ולמעלה בבאר הרביעי הערות 372, 402, 1339, ובסמוך הערות 147, 736. וראה נר מצוה ח"א הערה 90.

(88) כן הזכיר את דברי הרמב"ם הללו בגו"א בראשית פ"א אות סב, ובדר"ח פ"א מי"ח [נח.]. וז"ל הרמב"ם בתחילת הפרק שם [מהדורת קאפח]: "דע, שהמציאות הזו בכללותה היא דבר אחד, לא יותר. כלומר כדור הגלגל הקיצוני בכל מה שיש בו הם דבר אחד

בלי ספק... כשם שראובן דרך משל הוא דבר אחד, והוא מחובר מאברים שונים, כגון הבשר והעצמות, ומלחיות שונות, ומרוחות, כך הכדור הזה בכללותו מחובר מן הגלגלים ומארבעת היסודות, ומה שהורכב מהן", וכל הפרק שם דן בדמיון הקיים בין חלקי העולם לחלקי האדם.

(89) לשונו בנר מצוה [טז.]: "שהיו אומרים שאי אפשר שיהיה הוא יתברך אחד בעולמו, כי אם כן לא היה נברא ממנו רק אחד. כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל, דבר שהוא מתיחס אל הפועל. כי מתחייב מן האש, שהוא חם. וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר. וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים, כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד, לא יבוא ממנו גם כן רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו רבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות". ובנצח ישראל פ"ג [מא.] כתב: "היו הראשונים טועים אחר העבודה זרה, מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת, איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם". וזה לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסד.]: "שהם [האפיקורסים] אומרים, כי מן האחד לא יבוא ריבוי, רק מכח אחד יבוא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראה הריבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבוא הריבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם... כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים". ושם בר"פ לו [קלד.] כתב: "כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת - לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר... שאמרו [איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', כלומר מן אחד לא יבוא דברים מחולקים". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצד:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד, יבוא ממנו פעולה אחת. ודבר זה הסכימו עליו הכל... ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, כך הפועלים הם יותר מאחד. כי לעולם מפועל אחד יבוא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת ג"כ הפועל אחד, כי הפעולה מתייחסת ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל... איך יבוא ריבוי מן הפועל שהוא אחד". וכ"ה בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:].

(90) ומה שנאסרו הוא פועל יוצא מחסרונם, ולא שחסרונם הוא פועל יוצא מאיסורם, וכמו שיתבאר בהערה 96.

(91) פירוש - בודאי שהכל מודים שאיסורם של מאכלות אסורות מורה על החסרון שיש באותם מאכלים. אך המינים מבארים שמדובר בחסרון הנובע מסילוקם הגמור מן המציאות, שאינם שייכים כלל לבריאה, אלא כאילו נבראו ע"י בורא אחר. אך המהר"ל יבאר בסמוך שמדובר בחסרון הנובע מריחוקם מן עיקר המציאות, אך לא בסילוקם הגמור מן המציאות.

(92) "זו שכבת זרע שהוא טמא, ואדם הנוצר ממנו טהור" [נדה ט.]. וכן פירשו רש"י וראב"ע באיוב שם.

(93) לשונו בח"א לנדה ט. [ד, קנב.]: "האדם הנוצר מש"ז הוא טהור לגמרי... וזהו 'מי יתן טהור מטמא', כלומר שהטהרה באה מן הטמא. והכל הוא בשביל שהוא יתברך אחד, ואילו היה ח"ו שתי התחלות, אין ספק כי שני הפכים, כמו הטהור והטמא שהם הפכים, היה לכל אחד התחלה מיוחדת, ולא היה יוצא זה מזה, כי אין להם חבור יחד. אבל עתה שיוצא טהור מטמא, אם כן יש כאן התחלה אחת כוללת הכל, מאתו יצאו שני הפכים. וזה שאמר 'מי יתן טהור מטמא לא אחד', כי כאשר יוצאים שני הפכים זה מזה, בזה תדע כי יש כאן התחלה שהוא התחלה אל הכל, לכך יוצאים ההפכים זה מזה, מאחר כי התחלה אחת לשניהם. אבל אם היו כאן שתי התחלות, על כרחך היה לכל אחד מן ההפכים התחלה בפני עצמו, ולא היה יוצאים זה מזה". ובגבורות ה' פ"ה [לה:] הרחיב בנקודה זו, וז"ל: "ובמדרש במדבר רבה [יט, א] 'מי יתן טהור מטמא לא אחד', כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, יאשיה מאמון, ישראל מאומות. מי עשה כן, מי גזר כן, לא יחידו של עולם, עד כאן. ביארו רז"ל כי המדה נותן כן להיות יוצא טהור מטמא, לכך הכתוב אומר 'לא אחד'. ולמה לו לומר 'לא אחד', רק ר"ל כי מפני שההפכים יש להם סבה אחת, שאין המציאות מחולק, רק יש להם סבה אחת. וזהו הסבה הראשונה שבאו ההפכים מאתו, ומפני זה יוצאים זה מזה. לכך אמר 'לא יחידו של עולם' המאחד את המציאות, ובשביל שהוא מאחד הכל, לפיכך יוצאים ההפכים זה מזה. שאילו לא היה להם התאחדות, לא היו יוצאים זה מזה. ומצד שהוא יתברך מאחד את המציאות, יצאו זה מזה. ואף המציאות הרע הוא מאחד, והרי דבר זה עמוק מאוד. והנה התבאר כי אף על גב שהיה תרח עובד ע"ז, היה יוצא ממנו צד קדושה, מצד כי ההפכים יוצאים זה מזה. אמנם עיקר הפירוש כמו שאמרנו, כי ראוי בפרט שיהיו ההפכים יוצאים זה מזה כמו שאמרנו, בעבור היחוס וההצטרפות שיש להם ביחד. ששני הפכים משלימים

להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר, וזהו ענין האחדות, שאין לענין האחדות רק שהוא הכל, ואין חוץ ממנו... עד שתהיה הפעולה הנמשכת מן הפועל הוא השם יתברך, יש בה הכל, כמו שהפועל יש בו הכל במה שהוא אחד. ולפיכך מי שהוא אחד, משלים להכל. וזהו מה שאמר 'לא אחד', שהוא הכל. וכל שההפכים יותר רחוקים זה מזה, יותר ראוים לצאת זה מזה, שבשביל כך הם הכל, במה שזה קצה האחד, והשני הוא הקצה השני, ובזה הם הכל, וזה שיצא אברהם מתרח, חזקיה מאחז".

(94) הטהרה והטומאה.

(95) ואע"פ שכמה פעמים ביאר שעוה"ז הוא עולם הפירוד, משולל האחדות, ומחמת פירוד זה נמצאת ע"ז בעולם [נצח ישראל פל"ד (תרמה.), וגו"א בראשית פמ"ח אות יב, ועוד], שם הכוונה היא שיש דברים בעולם הנראים כמרוחקים מן עיקר העולם, וכמו שיבאר בסמוך. אך בודאי עם כל זה אין דברים שהם מסולקים לגמרי מן המציאות, אלא הכל מתקשר למציאות. והרי ע"ז גופא, שהיא הסימן להעדר אחדות בעולם, מ"מ אברהם אבינו נולד מתרח, שהיה עובד ע"ז, הרי "כי אף על גב שהיה תרח עובד ע"ז, היה יוצא ממנו צד קדושה, מצד כי ההפכים יוצאים זה מזה" [לשונו בגבורות ה' פ"ה (לה:), והובא בהערה 93]. ומצינו שמבני בניו של המן הרשע למדו תורה בבני ברק [גיטין נז:]. וביאר זאת בנצח ישראל פ"ז [קעד.] בזה"ל: "יש לך לדעת, שהרשעים כאשר הם מופלגים ברשעות... אי אפשר שלא יהיה מצורף כח שלהם אל כח עליון, כח השם יתברך, רק שהיה זה אצלם בטומאה. אבל אצל הבנים, כאשר נתגיירו, נצרף ונזדכך ונתלבן, ולפיכך היו בניהם גדולים מלמדים תורה ברבים". הרי שאף הרשעות המופלגת ביותר מתחברת אל ה', וזו הכוונה ש"העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך".

(96) כמו שכתב בתפארת ישראל פ"ח [קלא.] לגבי איסור מאכלות אסורות, וז"ל: "כי מה שאסרה התורה אותם, בזה נראה כי הם דברים יש בהם שנוי, ויוצאים מכלל שאר המאכלים שהם טהורים". ובנצח ישראל פ"ה [קלו:] כתב: "כל טומאה רחוק מן השם יתברך, אשר הוא טהור וקדוש, שהרי כל טמא אסור ליכנס למחנה שכינה [פסחים סז.]".

(97) פירוש - המאכלות הטמאות נאסרו לא מחמת שהם מסולקים לגמרי מהמציאות, אלא שהם מרוחקים מעיקר המציאות, וריחוק זה הוא הסבה שנאסרו לישראל, הטהורים והקדושים. ונקודה זו מבוארת יותר בגבורות ה' פמ"ה [קעג:], וז"ל: "בשרצים נאמר [ויקרא יא, מד-מה] 'ולא תטמאו נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ כי אני ה' אלהיכם המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים והייתם קדושים כי קדוש אני'.

והרי מבואר בכל מקום שנאמר בהן יציאת מצרים, שבא להורות על שהוציאם ממצרים, ונתן להם מעלה קדושה, ולכך ראוי שלא יטמאו בדברים המאוסים, אשר הם רחוקים מן המעלה העליונה. ולפיכך 'ולא תטמאו בכל אלה כי אני ה' וגו", ודבר זה מבואר. וענין השרצים הם דברים רחוקים מאוד מן המעלה האלהית, שהם דברים טמאים. ויותר מזה, שהם דברים פחותים ומאוסים, ולכך נאמר בשרצים 'המעלה אתכם מארץ מצרים'. ובפרק איזהו נשך [ב"מ סא:] תנא דבי רבי ישמעאל, אמר הקב"ה, אלמלא לא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל שאין מטמאין בשרצים כשאר אומות, דיו... פירוש, לכך כתיב בשרצים 'המעלה'... כי יציאת מצרים הוא התעלות לישראל, והתעלות זה הוא בשביל שאין מטמאין בדברים המאוסים הפחותים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקמה:], וז"ל: "כיון שאין מטמאים בשרצים האסורים והמתועבים, מורה זה כי יש להם מדרגה נבדלת, ולכך אין מטמאים בשרצים המתועבים". וכן כתב בח"א לב"מ סא: [ג, כט.] שמחמת שיש לישראל גוף קדוש וטהור הנבדל מן הפחיתות והתיעוב, לכך נאסרו עליהם שקצים ורמשים.

(98) "נמשכים" פירושו כאן כמו מתחברים.

(99) לשונו בנתיב התורה פ"ט [א, לט:]: "כל עצם - נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל". ובנתיב אהבת השם פ"ה [ב, לה.] כתב: "לשון 'את'... בא על עיקר עצם הדבר, ואין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה". ובגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "כל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים, כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר. ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר, שנמשך אליו דברים הרבה... יש להם דברים נמשכים אחר העצם, שאין עצם בלא מקרה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 116, ובבאר הרביעי הערה 734, ולהלן בבאר השביעי הערה 29. ובקידושין מט: אמרו "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה א"י, ואחד כל העולם כולו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, קמה:]: "עשרה קבין וכו'. הדברים האלו מודיעים לך כי הוא יתברך חלק המציאות לפי חכמתו, ויש שהם נוטים לדבר אחד עד שהם נבדלים מכל שאר הנמצאים, ומ"מ אחר שכל הדברים הם מעורבים יחד ונכללים יחד, אי אפשר שלא יהיו נוטלים חלק אחד, והוא העשירי, אשר העשירי הוא חלק נקרא, והוא טפל נמשך אחר אשר שהוא עיקר, כמו שידוע מענין העשירי, אשר הוא טפל אצל התשעה. ולפיכך קאמר 'י' קבין'. כי יש לדעת כי החכמה היא השכל הנבדל, וראוי שיהיה בארץ ישראל אשר היא הארץ הקדושה, ולפיכך הארץ הקדושה היא מיוחדת בחכמה מכל שאר ארצות". עמוד וראה כיצד דברים אלו שייכים לדבריו

כאן, שכל הבריאה מקושרת ומחוברת, ואף הדברים הרחוקים שייכים לבריאה כטפל הנמשך אחר העיקר.

(100) בח"א לב"ב עג: [ג, פח:], וכן מהדורת כשר שם [חלק שלישי, עמוד קא] האריך מאוד בביאור מאמר זה, ודברים אלו כתב בזה"ל: "כבר אמרנו כי רבה בר בר חנה בא לבאר ענין הנמצאים שהם מיוחדים, ומהות עצמם, וקשור זה עם זה. והחכמים ידעו מצפוני חכמה, שחלקו עולם הזה לשני חלקים; החלק הראשון הוא המציאות בעצמו, שראוי להיות נמצא מצד עצמו. והשני, הם דברים שאין ראוי להם המציאות בעצמם, אבל הם נמשכים ונטפלים אחר עיקר המציאות, כמו שנמשך (העיקר) [המקרה] אחר העצם [ראה הערה 141]. כי אלו נבראים אינם נבראים בעצם, רק הם נבראים במקרה, נמשכים אחר עצם הבריאה, ודבר זה ידוע". וכן כתב למעלה בבאר השני [ד"ה וענין זה], וז"ל: "כי השם יתברך כאשר ברא עולמו, יש בריאה שאינו עצם הבריאה, רק הם נמשכים אחר עצם הבריאה, ואינם עיקר הבריאה... ודבר זה תמצא בנבראים גשמיים, ובנבראים בלתי גשמיים. כמו הרוחות והשדים, והם אינם עצם הבריאה, אבל הם נמשכים לבריאה וטפילים אצל הבריאה. ובדברים הגשמיים, כמו התולעים וכיוצא בזה, אין בהן בריאה... אינם עצם הבריאה", ושם הערה 239.

(101) במורה נבוכים ח"א פרק עב.

(102) לשון הרמב"ם שם: "וכמו שבגוף איש האדם, דברים מכוונים: מהם - מה שכוון בהם עמידת אישו, ככלי המזון, ומהם - מה שכוון בהם עמידת מינו, ככלי ההולדה, ומהם - מה שכוון בהם צרכו אשר הוא צריך אליו במזונותיו וזולתם, כידים וכעינים; ובו גם כן דברים בלתי מכוונים לעצמם, אבל הם דבקים ונמשכים אחר מזג האברים ההם, אשר המזג ההוא המיוחד הכרחי בהתקיים הצורה ההיא לפי מה שהיא, עד שיעשו הפעולות ההם המכוונות, ונמשכו אחר הויתו המכוונת לפי הכרח החומר דברים אחרים, כשער הגוף ומראהו, ולזה לא ימשך ענין אלו על סדר. והרבה פעמים יעדר קצתם, וימצא היתרון גם כן בהם בין האישים רב מאד מה שלא יהיה זה באברים: שאתה לא תמצא איש יהיה לו כבד עשרה כפלי כבד איש אחר, ותמצא איש נעדר הזקן או שער מקומות מן הגוף, או שיהיה לו זקן עשרה כפלי זקן איש אחר או עשרים כפל, וזה הרבה בזה הכת רצוני לומר יתרון השער והמראים. כן במציאות בעצמו מינים מכונים מן ההויה, קיימים, נמשכים על סדר... ומינים בלתי מכונים, אבל נתחייבו לטבע ההויה וההפסד הכולל, כמו מיני התולעים המתיילדים מן האשפות, ומיני בעלי חיים המתיילדים בפירות כשיתעפשו".

(103) שהרמב"ם חילק בין עיקר לטפל בבריאה מצד תיפקודם בבריאה, ומתוך כך ציין את הבדלי המדות שביניהם; שאם הם דברים של עיקר בבריאה, אין הבדלים ביניהם כי אם מעט. ואם הם דברים של טפל בבריאה, ימצאו הבדלים גדולים ביניהם. ואילו המהר"ל קובע שהעיקר וטפל נמדדים מצד איסורם והיתרם בתורה.

(104) הם הדברים הטפלים בבריאה.

(105) פירוש - אותם דברים שאינם מצטרפים ומתחברים לעיקר. כי בחלק השני של הבריאה ["שאין להם מציאות בעצמם"] יש גופא שני חלקים; המצטרפים לעיקר, ושאינם מצטרפים ישירות לעיקר, ובסך הכל ישנם שלשה חלקים לבריאה; עיקר המציאות בעצמו, הנמשכים אחר עיקר המציאות, ואלו שאינם נמשכים ישירות אחר עיקר המציאות. וראה הערות 137, 143.

(106) אודות שהמציאות טהורה, ראה דבריו בגו"א שמות פ"ח אות ו, שכתב: "אין טומאה בכלל העולם". והביאור הוא כי טומאה, היא חריגה ושנוי מסדר העולם [מבואר בהערה הבאה], ובודאי שלא שייך לומר על כלל המציאות שהוא חריגה ושנוי מסדר העולם. וצרף לכאן את מאמרם ז"ל [פסחים עז.] "טומאה הותרה בציבור", כי ציבור נידון ככלל, וכמבואר בדר"ח פ"ב מ"ב [עב:], ואין כלל נידון כשנוי.

(107) "טעם הטומאה, כי כל דבר שהוא שינוי יוצא מן הסדר ומנהגו של עולם, הוא מטמא, שהוא דבר זר, ואסור לנגוע בו ולקרב אליו, רק (ויקרא יג, מו) מחוץ למחנה יהיה מושבו" [לשונו בח"א לב"מ קיד. (ג, נו:)]. וראה ציון 146, והערה 532.

(108) בח"א לב"ב עג: [ג, פח:] כתב: "וכבר התבאר במקומו כי התורה נמוס וסדר המציאות". אמנם כאן כתב "וכבר אמרנו במה שהתבאר", וכנראה כוונתו לדבריו בבאר הרביעי [ד"ה דע כי], שכתב: "כי התורה הוא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש [ב"ר א, א] אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [אבות פ"ה מכ"ב] הפוך בה דכולה בה. אך שדבר זה שהוא סדר הנבראים רחוק מהשגת האדם איך נרמז בתורה, ואין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות", ושם הערות 821, 823, 824.

(109) בח"א לב"ב עג: [ג, פח:] הוסיף כאן את הפסוק [ויקרא יא, מז] "להבדיל בין הטמא ובין הטהור".
(110) הם שלשה מתוך ארבעה היסודות, וכמו שמבאר. והיסוד הרביעי הוא הארץ, או שנקרא עפר. וראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, ובכוזרי ב, מד. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 288, בבאר השני הערה 638, באר הרביעי הערה 665, ולהלן בבאר הששי הערה 354. ובתפארת ישראל פ"ל [תמח:] ביאר ש"קולות וברקים וענן כבד על ההר" [שמות יט, טז] הם כנגד היסודות של אויר אש ומים, וכן הוא בדרוש על התורה [לג:].
(111) אות אל"ף מורה על יסוד אויר, אות שי"ן מורה על יסוד אש, ואות מ"ם מורה על יסוד מים.
(112) באבות פ"א מ"ב אמרו "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". וכתב על כך בדר"ח שם [כט:] בזה"ל: "כבר ידעת כי יסודות העולם הם ג', אשר נקראו בספר יצירה אמ"ש, והם מים אויר אש. הנה היסודות לעולם שלשה הם... ואלו ג' יסודות אשר זכר בעל ספר יצירה, והם יסודות עליונים שנקראו אמ"ש, שהם יסודות הכל שמהם נברא הכל, כמו שמבואר שם. ואלו שלשה ע"י אלו ג' דברים [תורה, עבודה, וגמ"ח] מתקשרים בו יתברך, אשר הוא יסוד הכל, ובזה העולם עומד בקיומו בו יתברך. כי התורה היא [ישעיה יא, ב] 'רוח חכמה ובינה'. העבודה היא האש, שהרי כך נקרא העבודה בכל מקום [במדבר כח, ב] 'קרבני לחמי לאשי'. ובכל הקרבנות [ויקרא א, ט] 'אשה ריח נחוח לד", ודבר זה מאד ידוע. ושחיטת כל קדשי קדשים בצפון דוקא [זבחים מז.], שמשם מדת האש. וגמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'... ודבר ידוע הוא זה כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים. ולפיכך אמר על ג' דברים העולם עומד, כי העוה"ז אשר הוא מיוסד על ג' יסודות אשר זכרנו, מתקשר בו יתברך ע"י אלו ג' דברים. כי יש ליסוד הרוח קשור בתורה, שהיא רוח. ויסוד המים יש לו קשור בגמילות חסדים, שהוא מדת המים [ראה להלן הערה 175]. ויסוד האש יש לו קשור בעבודה, שהיא אש. וע"י אלו ג' דברים, אשר כל אחד מן ג' יסודות העולם יש לו קשור באחד מהם כמו שכתבתי, יש להם קשור עם הש"י. כי התורה והעבודה וגמילות חסדים יש להם קשור עם הש"י, עד שהכל מקושר בו יתברך, ולפיכך אלו ג' דברים הם עמודי העולם בודאי".
ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "דבר עמוק שם 'אדם', כי ג' אותיות מורים על האדם אשר הוא מורכב מן ג' יסודות... ולכך יש בשם אדם ג' אותיות, כנגד ג' יסודות, ואפר דם

מרה [ר"ת "אדם", וכמבואר בגמרא (סוטה ה.)], הם כנגד ג' יסודות אלו". ומבואר קודם לכן שאפר הוא כנגד יסוד האש, דם הוא כנגד יסוד המים, ומרה היא כנגד יסוד הרוח.

(113) כפי שכתב להלן בבאר הששי [ד"ה ויש בודאי]: "הארץ שהוא תכלית המטה", ושם הערה 586. וכן ביאר בגו"א בראשית פ"א אות לג: "הארץ היא יסוד התחתון". ושם בשמות פי"ב אות סז [ד"ה ודע] כתב שהארץ היא "תכלית המטה", וכן הוא בגבורות ה' פ"ע [שכ:]. ובדרשת שבת הגדול [סוף רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וכן הוא בנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.], נתיב השלום פ"ג [א, רכה.], בח"א ליבמות סג. [א, קלז:], ועוד. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1413, ותפארת ישראל פ"י הערה 29.

(114) בח"א לב"ב עג: [ג, פח:] כתב משפט זה כך: "כי היסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם השלשה, כי הארץ שהיא כמו מרכז, יסוד נבדל לעצמו, ודבר זה ארוך לבארו". ובדר"ח פ"א מ"ב [ל.] כתב: "ולא נזכר הרביעי, היא הארץ, לטעם ידוע לנבונים". והנה בדר"ח שם ביאר ש"תורה עבודה וגמילות חסדים" הם כנגד יסודות אמ"ש [הובא בהערה 112], וכן הם כנגד אברהם [גמ"ח], יצחק [עבודה], ויעקב [תורה (דר"ח כח:)]. וממוצא דבר ילפינן שיסודות אמ"ש הם כנגד האבות [אויר כנגד יעקב, מים כנגד אברהם, ואש כנגד יצחק (ראה הערה 160)]. והוסיף מו"ר שליט"א שהיסוד הרביעי של עפר עומד כנגד דוד המלך ["מקימי מעפר" (תהלים קיג, ז)]. והיחס שבין שלשת האבות לבין דוד המלך, הוא כיחס המשפיע למקבל, וכפי שביאר בדרשת שבת הגדול [רכד:], שעמד שם על כך שבקרבן תודה היו שלשה מיני מצה, ואחד של חמץ [ויקרא ז, יב-יג], והיה שיעורו של החמץ שוה לשלשת מיני המצה [מנחות עז:]. וכתב על כך בזה"ל: "הנה המצה מורה על שהוא יתברך עשנו, והחמץ מורה כי אליו אנחנו [לשונו קודם לכן (רכג.): "החמץ כנגד מה שאמר 'ולו אנחנו' (תהלים ק, ג), כי החמץ מורה על יצה"ר, וצריך האדם שיזבח יצרו ולצאת מן יצה"ר, ולשוב אל השם יתברך... ומין מצה הוא כנגד מה שאמר 'הוא עשנו' (שם), כי מצד שהוא יתברך עשנו, בראנו מצה בלי שאור לגמרי"]... ולפיכך היו שלשה מיני מצה ואחד של חמץ... כי הש"י עשנו על ידי האבות... ולכך היו שלשה מיני מצה... והחמץ היה נגד דוד... ומה שהיה של חמץ שקול כמו שלשתן של מצה, מפני כי מדת דוד בלולה משלשתן, ולפיכך היה מין חמץ כמו שלשה של מצה". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב.] כתב: "היה דוד שוה לאבות מצד המקבל". וכן רמז לכך בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [ד"ה אמנם, ושם הערה 177].

וכשם שדוד אינו נכלל עם שלשת האבות, כך יסוד העפר אינו נכלל עם שלשת היסודות העליונים של אמ"ש. וראה להלן הערה 729.

(115) כן ביאר כמה פעמים בגבורות ה' שלכך היתה המכה השניה מכת צפרדעים [שמות ח, ב], וכגון בפרק נז [רנב:] כתב: "מכה הראשונה דם [שמות ז, כ], כי דם יש בו טבע אשיית וחמימות, וזה ידוע. ושכנגדה הצפרדעים, שהם מטבע המים, וידוע כי האש והמים הפכים". ובהמשך הפרק שם [רנד.] ביאר שמכת צפרדעים עומדת כנגד המאמר [בראשית א, כ] "ישרצו המים שרץ נפש חיה". וכן כתב קודם לכן שם בפל"ד [קכח.]. והראב"ע [שמות ז, כז בפירושו הארוך] כתב: "צפרדעים... הם הנמצאים ברובי הנהרות שמשמיעים קול". ונאסרו באכילה שנאמר [ויקרא יא, י] "מכל שרץ המים ומכל נפש חיה אשר במים שקץ הם לכם" [ראה רמב"ם פ"ב מהלכות מאכלות אסורות הי"ב].

(116) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש תנן: "הנזכרים ביבשה הם מין ממיני הנחשים, והנזכרים במים הם מין ממיני הדגים הגדולים כדמות הנחשים", וכאן הכוונה לתנין שביבשה, וכמו שהתבאר להלן הערה 152. וכן הוא בשמו"ר ג, יב. ונאמר [ויקרא יא, מב] "כל הולך על גחון וגו' לא תאכלום כי שקץ הם", ופירש רש"י שם "הולך על גחון - זה נחש".

(117) לשונו בגבורות ה' פכ"ז [קי.]: "ועוד אמרו בשמות רבה [ג, יג] ולמה עשה הקב"ה ג' אותות [למשה; נחש, צרעת ודם (שמות ד, ג-ט)] נגד אברהם, יצחק ויעקב. ונראה כי אלו ג' אותות הראה להם מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש חם שורף בארס, והיא נמשך ממדת יצחק שמדתו אש".

(118) אודות שעופות מתייחסים לאויר, כן כתב בסמוך [ד"ה ומפני כי], וז"ל: "עוף אין בו כבידות חמרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים'", ושם בהערות. והעורב נאסר באכילה, שנאמר [ויקרא יא, פסוקים יג, טו] "ואת אלה תשקצו מן העוף וגו' את כל עורב למינו".

(119) אודות שאף הבהמות הטמאות משתייכות לצורת העולם, כן כתב בגו"א שמות פכ"ב אות לד אודות הכלב, וז"ל: "כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם". ושם אות לה כתב: "כי הכלב... הוא מצורת העולם גם כן, ובשביל שהוא מצורת העולם, לכך היו מצטרפים אל המציאות. לכך [שמות יא, ז] 'לא יחרץ כלב לשונו', כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז יצאו בהסכמת כל המציאות... עד שאף הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם, מכל מקום מפני שהיה יציאת מצרים משלים הכל, לכך אף

הכלבים לא יחרץ. ובשביל זה אמרה התורה [שמות כב, ל] 'לכלב תשליכון אותו', שאם לא היה הכלב ממציאות העולם, לא היתה אומרת התורה 'לכלב תשליכון אותו'". וראה להלן בבאר השביעי הערה 40.

(120) אלו דעת המינים, ומובא בהערה 89. ו"דעת חצוני" היא דעה שאינה דעת תורה, לאפוקי מדעת חכמים שנקראת תמיד "חכמה פנימית". וכן החכמות שאינן של תורה נקראות "חכמות חיצוניות" [שו"ת הרשב"א ח"א ריש סימן תטו]. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 7, ופס"ו הערה 104, שגם שם נקט בבטוי "דעת חצוני". וראה להלן הערה 350.

(121) חולין נח: "שיתין מאני דפרזלא תלו לה בקורנסיה". וכן שבת צ: "וחתים לה בשיתין גושפנקי". ופירש רש"י שם "שיתין - לאו דוקא אלא מכסהו כסויין הרבה". וכן "שיתין מיני דמא" [נדה כ:], "שיתין מיני חמרא" [גיטין ע.], "שיתין מיני קדרה" [מגילה ז:], "שיתין מיני לפדא" [ב"מ פד:], ועוד. וכן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.], ובח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג.]. ובח"א לב"מ פד: [ג, לו:] כתב: "בכמה מקומות תמצא חשבון זה של ששים... כי מספר שש הוא מספר שלם, שהוא כנגד ששה קצוות [שהוא] דבר שלם, ומספר ששים שהוא שש פעמים עשר, הוא שלם לגמרי. בעבור שכל צד יש לו מספר עשרה, שהוא מספר כללי... ולפיכך ששים הוא מספר שלם לגמרי. וביארנו דבר זה בחבור גבורות ה' [פי"ב (סו.)]". וכ"ה בח"א לב"ב עג: [ג, פט.].

(122) לפנינו נמצאים דברי התוספות בפרק החובל [ב"ק צב:], והמקבל [ב"מ קז:], ולא בפרק השוכר פועלים. ומדובר שם על מעלתה של פת שחרית, ו"ששים איש רצו ולא הגיעו לאוכל שחרית" [רש"י שם]. וביארו התוספות [ב"ק צב:] שהגמרא נקטה במספר ששים "דאורחא דגמרא בהכי, כמו 'שיתין תיכלי מטי לכבא' דבסמוך [שם, אודות הששים המכאובות ואבלים שנוחתים על אדם כאשר לא מוזמן למשתה חבירו], ובאלו טריפות [חולין נח:] שיתין מאני דפרזלא תלו ליה בקורנסיה".

(123) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "כי ששים נאמר על הרבוי בכל מקום". וכן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.], ובח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג.]. וכ"ה בח"א לב"ב עג: [ג, פט.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכא.], נצח ישראל פ"ו [קמט:]. ובתפארת ישראל פי"ז [רסו:] כתב: "כי מספר ששים הוא מספר שלם, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' באריכות [פי"ב]... וגם נתבאר בחבור באר הגולה בכמה מקומות מספר ששים, שהוא מספר כללי", ושם הערה 53, ובתפארת ישראל פמ"א הערה 40. וראה להלן בבאר הששי הערה 354.

(124) בח"א לב"ב עג: [ג, פט.] הוסיף כאן: "כי גם חמישים אינו מספר שלם, והוא חלק, ואין חלק בטל אצל חלק".

(125) אודות שאין אחד מוסיף על הכלל, צרף לכאן דבריו בגבורות ה' פס"ט [שטז:] שכתב: "משל אדם אחד נטל מים, והביאם לים. וכי הוסיף זה על יסוד המים, אין כאן תוספת כלל, כי הים הוא יסוד המים, והוא הכל, ואין דבר פרטי מוסיף עליו". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1238.

(126) לשונו בח"א לב"מ פד: [ג, לו:]: "בכמה מקומות תמצא חשבון זה של ששים... כי מספר שש הוא מספר שלם, שהוא כנגד ששה קצוות [שהוא] דבר שלם, ומספר ששים שהוא שש פעמים עשר, הוא שלם לגמרי. בעבור שכל צד יש לו מספר עשרה, שהוא מספר כללי... ולפיכך ששים הוא מספר שלם לגמרי. וביארנו דבר זה בחבור גבורות ה' [פי"ב (סו.)]". ובגבורות ה' פי"ב [סו.] האריך בזה, וז"ל: "כדי שתבין ענין מספר ששה ומספר ששים איך שייך לישראל. דע כי ישראל בלבד נקראו 'אומה יחידית', ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף [שמות יב, לז]. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד. וכל אשר הוא צד אחד בלבד אינו דבר שלם, שהרי הוא צד אחד, ולכך הוא חלק בלבד. וכבר אמרנו כי אשר הוא חלק אינו אחד. וכאשר יש בהם כל הצדדים, שהם ששה צדדים, אז אין כאן חלק כלל, והוא כולל הכל שיש בו שש צדדין, ובזה הוא אחד לגמרי. ולפיכך יבא מלכות שמים בשש תיבות [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלהינו 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... בזה תדע שהוא יתברך אחד, שאין כאן צד אחד. ולפיכך היו ישראל מסוגלים במספר זה שש מאות אלף, כי המספר שש הוא מורה על יחידית הגמור... אבל שלם בשלימות הגמור לא תמצא רק מצד מספר ששים... וזה כי אף על גב שמספר ששה הוא כולל כל הצדדין, הנה השלימות הגמור על ידי ששים נעשה. וזה כי כל צד יש לו התפשטות באורך וברוחב, וכל התפשטות באורך וברוחב נעשה על ידי ששים. כי כל אורך נעשה על ידי שלש נקודות שהם הראש והאמצע וסוף... וכאשר תעשה אורך ורוחב... הרי הם תשעה. ועוד אחד נבדל לעצמו, שעל ידו נעשה החלקים אחד, ומתחברים יחד. וכל זמן שאין העשירי, הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול [ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1081]. לכך כל התפשטות אורך ורוחב הוא עשרה. וכן בכל הששה צדדין, הרי לך ששים גבולין כמו

שנתבאר. הנה מספר ששים מורה על שלימות האומה, כי בזה המספר נעשה דבר שלם על ידי כל גבולין שהם ששים כמו שהתבאר".

(127) כמבואר בהערה 121.

(128) בא ליישב מדוע אמרו שהצפרדע היה גדול כאקרא דהגרוניא, שהיה ששים בתים, ולא אמרו ישירות שהצפרדע היה כששים בתים, בדילוג "כאקרא דהגרוניא".

(129) כי מדובר כאן על כל מין הצפרדע, ולא על צפרדע פרטית. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב: "והגודל הזה שזכר כאן, לפי מה שהם נבדלים ורחוקים מן המציאות, כך ערך גדלם יוצא מן הסדר גם כן". ופירושו, כשם שהצפרדע עצמו רחוק מן המציאות [ולכך הוא טמא], כך גם שיעורו נגרר בעקבות ריחוק זה, ולכך השיעור שונה מהסדר ג"כ, ואינו כמו שאר מספר ששים, וכמו שמבאר.

(130) פירוש - כל מספר ששים הוא אוסף של ששים דברים נפרדים ובודדים, שצירופם להדדי יוצר את המספר ששים.

(131) דוגמה לדבר; בגו"א שמות פ"כ אות ח ביאר שיש שני "כלל ישראל"; (א) ששים רבוא. (ב) משה רבינו, שמשה שקול כנגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א]. וביחס שביניהם כתב: "הנה כאשר כלל ישראל הם פרטיהם, כל אחד ואחד בפני עצמו, אע"ג שכאשר יתחברו ביחד יש בהם כלל, מכל מקום מציאות כל אחד ואחד בפני עצמו, אין זה כלל גמור. כי אם במשה, שנחשב משה לששים רבוא... כי שקול משה כנגד כל ישראל, כי הוא שקול נגד ששים רבוא. אבל ישראל הם פרטים כל אחד ואחד, אין זה כלל גמור כמו שהוא במשה". וכיחס הזה שבין ששים רבוא למשה רבינו, כך הוא היחס שבין מספר ששים ל"כאקרא דהגרוניא שהיה ששים בתים". ובח"א לב"ב עג: [ג, צ.] כתב: "ועוד אמר כי היה גדול כמו אקרא דהגרוניא, שיש בו מספר ששים בתים. אבל אינו בפעל ס' בתי לגמרי, שא"כ היה כל בית מחולק לעצמו, וזה ענין פרטי, לא כללי. ולפיכך היה כמו אקרא דהגרוניא, שהוא ס' בתי בכח, שזהו ענין הכללי, שהוא בכח לא בפעל. והכללי הוא מתיחס למספר ס', כמו שהתבאר. ולפיכך אמר שהיה אקרקותא זאת כמו אקרא דהגרוניא, שהוא כמו [ס'] בתי. והרי הדברים האלו מבוארים מאוד למי שמבין אלו דברים". ולמעלה בבאר השני [ד"ה ומזה תראה] ביאר שדוקא המשחית זרע נחשב שמביא מבול לעולם, ולא ההורג את הנפש, ושם הערה 524. והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהבכח הוא כללי, ואילו הבפועל הוא פרטי. וראה נצח ישראל פכ"ג הערה 198.

(132) בלבול דברים יש כאן. שפתח בצפרדע וסיים בתנין. וכן כתב שהרשב"ם ביאר שמדובר בצפרדע נקבה, ואילו ברשב"ם שלפנינו לא כתב על הצפרדע כלום, אלא כתב רק ש"פושקנצא - עורב נקבה". אך בח"א לב"ב עג: [ג, פט.] הכל מתבאר היטב, שזה לשונו שם: "ומה שאמר בכאן שראה 'אקרקותא', הוא צפרדע נקבה, כמו שפירש הערוך [בערך אקרוקיתא] 'אקרקותא' צפרדע נקבה, והזכר 'אקרק'. וכן פירש (רש"י) [רשב"ם] על פשקנצא, שהוא עורב נקבה. וכן 'תנינא' ג"כ נקבה בודאי, שכן משמע הלשון, שלא אמר 'תנין'".

(133) להלן [ד"ה וזה שאמר].

(134) מהשורש.

(135) וזה לשונו בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:]: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל, והוא מפרנס הכל". וראה ח"א למכות יב. [ד, ב:], נצח ישראל בהקדמה הערה 11, שם פי"ב [שיג:], ושם הערה 31. ובגבורות ה' פ"כ [צב.] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו זכרונם לברכה 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל. וכמו שהעיקר הוא מפרנס הכל, כך הש"י מפרנס את הנמצאים כלם". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 118. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "כי השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר', כי כמו שהעיקר, הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו. כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו". ובדר"ח פ"ו מ"ח [שז.] כתב: "אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים'. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". וראה להלן בבאר הששי הערה 273, ובבאר השביעי הערה 120.

(136) בסנהדרין ק. אמרו "עתיד הקב"ה להוציא נחל מבית קדשי הקדשים ועליו כל מיני מגדים". וכתב שם בח"א [ג, רל.]: "כי למעלתו העליונה של בית המקדש, שהוא דבק בעולם העליון הנסתר, ומשם השפע בעולם, והוא הנחל היוצא מבית המקדש... הדבר המתחייב מזה נקרא 'אילנות', שהם יוצאים על שפת הנחל". ובנצח ישראל פנ"ב [תתלא:] כתב: "שיהיה בית המקדש דבק בעולם העליון הנסתר, שממנו הושפע ומשתלשל המציאות, ונטיעת העולם משתלשל ממנו". הרי שבריאת העולם נקראת "אילנות" [לשונו בח"א שם], וכן "נטיעת העולם" [לשונו בנצח ישראל שם], משום

שהעולם אצול ממקור עליון. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ח [שז.] לגבי תורה, וז"ל: "התורה שהיא אצולה מן השם יתברך, ולכך נקראת התורה 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר, ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". ומאותו טעם שהתורה נקראת "עץ", כך העולם יקרא "עץ". ועוד אודות סדר ההשתלשלות מהסבה הראשונה, ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1227.

(137) כמבואר בהערה 105 שיש בבריאה שלשה חלקים; עיקר המציאות בעצמו, הנמשכים אחר עיקר המציאות, ואלו שאינם נמשכים ישירות אחר עיקר המציאות, רק נכללים בעולמו של הקב"ה. וכאן דיבר על החלק השני. וראה הערה 142.

(138) לשונו בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.]: "כאשר תתבונן בזה, הנה גוף האילן קרוב אל העיקר, ומן השורש מתפרנס האילן, ואחר כך מן האילן באה הפרנסה לכל הענפים. ותמיד מי שהוא קרוב אל גוף האילן ממנו בא הפרנסה אל אחר. ולפיכך מי שהוא מפרנס ומשפיע הפרנסה אל אחר, מתקרב אל העיקר".

(139) בא להורות בזה על ההכרח שיש השתלשלות חלקי המציאות זה אחר זה; מחד גיסא "אשר הוא יותר עיקר ועצם המציאות קרוב יותר אל העיקר", ומאידך גיסא אותו עיקר הוא "עיקר הכל, והוא נושא הכל", ואינו מתייחס רק למקורביו. ובעל כרחך שיש השתלשלות בבריאה, כאשר עיקר ועצם המציאות יושב ראשונה במלכות, ומשם משתלשל שאר הבריאה.

(140) נוקט בלשון הגמרא כאן שהפישקנצא ישבה ב"אילנא". וראה הערה 136. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט.] כתב משפט זה כך: "ואשר אינו עיקר הוא נמשך ונטפל אחר אותו דבר שהוא יותר עיקר, כמו שהוא באילן, שנמשך ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף האילן, ויש אשר הוא יותר קרוב אל העיקר, שהוא נושא הכל, ואשר הוא אחריו נמשך ונטפל אליו, עד סוף השתלשלות האילן. ולפיכך נקראו השתלשלות חלקי המציאות זה אחר זה מן הסבה הראשונה, שהוא עיקר הכל, אלנא".

(141) כי כשם שהטפל נמשך אחר העיקר [כמבואר למעלה הערה 99], כך המקרה נמשך אחר העצם. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 116. ובנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב: "כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם". וכן בגו"א בראשית פ"א אות לח כתב: "אין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם, כמו דבר שהוא עיקר שנמשך אליו דברים הרבה... שאין עצם בלא מקרה". וראה למעלה הערה 100. וכן בנצח ישראל פי"ט הערה 81 נתבאר שעיקר שוה לעצם. וראה ציון 168.

(142) ואין הכל בדרגה שוה; יש ששייכים לעיקר המציאות, ויש שנטפלים אחר עיקר המציאות.
(143) עד כאן עסק בשני חלקי המציאות [העיקר והנמשך], ומעתה יתעסק עם החלק השלישי [שאינו עיקר ואינו נמשך ישירות אחר העצם], וכמבואר בהערות 105, 137.
(144) לכאורה אף הדברים שהזכיר עד כה [בחלק השני] משתייכים להגדרה זו [אינם בעצם, אלא מקרה הנמשך אחר העצם], ואיך מתקיימת כאן ה"נחית דרגא" הנוספת. וכן להלן [בסמוך לציון 168] ישוה בין המינים הטמאים למקרה. ויל"ע בזה.
(145) "והם הדברים הטמאים" [לשונו בח"א לב"ב עג: (ג, פט:)].
(146) ראה הערה 107.
(147) כמבואר למעלה [ד"ה במה שדרך חכמים]. ובח"א לב"ב עג: [ג, פט:] כתב משפט זה כך: "ועם שהם נבדלים מן המציאות, אינם נבדלים לגמרי גם כן, שאם לא כן יהיו הנמצאים מחולקים. ודבר זה אי אפשר לומר כך כלל, כי אין הנמצאים מחולקים, אבל הם אחד, לפי שיצאו מפועל אחד, הוא השם יתברך, ומזה מתחייב שהעולם אחד גם כן", וכמבואר למעלה הערה 87.
(148) פירוש - כמו באילן, שאין העלים שבו מתקשרים ישר לשורש האילן, אלא הענפים מקבלים את העלים, והענפים הם האמצעי בין העלים לבין עיקר האילן.
(149) הדבר הקרוב יותר.
(150) בח"א לב"ב עג: [ג, פט:] כתב דברים אלו כך: "וכך באלו דברים גם כן, עם שהם נבדלים מן המציאות שהם האילן, מכל מקום יש בהם שהוא יותר קרוב אל האילן, עד כי אותו שהוא יותר קרוב מקבל את הרחוק היותר. והקרוב יותר נמשך אחר עצם המציאות, שהוא האילן".
(151) כפי שביאר בח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:]: "אין דבר יותר רחוק מן המציאות כמו הדגים, שהרי שאר בעלי חיים הם ביבשה, ואילו הדגים בים הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאוד". וכן להלן בבאר הששי [ד"ה וכדי שתדע] כתב "שאין כח ממשלת האדם במים, כי האדם נברא שיהיה בישוב, ושם כח האדם", ושם הערה 1205. ובנר מצוה [כא.] כתב: "ובמדרש [ויק"ר יג, ה] וארבע חיון רברבן סלקן מן ימא [דניאל ז, ג]. אם זכיתם, מן ימא, ואם לאו, מן חורשא [יער]... פירוש זה, כי הים הוא רחוק מן הישוב. ואם זוכין ישראל, אז האומות אין להם המציאות הגמור, כמו דבר שהוא בים אין לו המציאות. ולכך הדגים שהם בים אין להם שחיטה [חולין כז:], וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב. ולפיכך אם ישראל זוכים, אין למלכות כח, והם

עולים מן הים. כלומר, שהתחלת הווייתם אין כח חזק להם, עד שהם עולים מן הים. ואם אין זוכים, ואז עולים מחורשא, שהוא בישוב. אף כי היער הוא נבדל מן הישוב גם כן, שהרי אין שם בני אדם, רק חיות, אבל מכל מקום אינו לגמרי נבדל מן הישוב. ולכך אמר 'וד' רוחי מגיחן לימא'", ושם הערה 110. וראה בח"א לקידושין יג. [ב, קלא.], תפארת ישראל פ"נ [תשצג:], ושם הערה 49, גו"א בראשית פ"ז הערה 72, ונצח ישראל פל"ט הערה 48.

(152) כי הוא נמצא ביבשה, וכמבואר בהערה הקודמת.

(153) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, פט:]: "כל אשר הוא יותר מתדמה אל עצם המציאות, הוא מקבל את אשר יותר רחוק, ובאופן זה הכל מקבל האילן. ולפיכך אמר שאתא פישקנצא ובלעה ויתיב באלנא. שנושא הכל הוא עצם המציאות. שאלו דברים הנבדלים מן העצם המציאות, כלם נמשכים אחר עצם המציאות, ובזה הוא מציאות אחד". ומיד יבאר מדוע הפישקנצא קרובה יותר למציאות מהתנין. אמנם יש להעיר, מדוע קבלת הדבר נאמרה באופן של בליעה, ולא באופן של אכילה. שהרי אכילה מורה על קיום הוית הניזון, אך בליעה מורה על השחתת המזון, ולא על הוית הניזון, וכמבואר בגו"א בראשית פמ"א אות ו, ושם הערה 28. וצ"ע. וראה להלן בבאר השביעי הערה 63.

(154) שהפישקנצא היא הקרובה ביותר לאילן, ותחתיה נמצאת התנינא, ותחתיה נמצאת האקרקותא.

(155) אויר [פישקנצא], אש [תנינא], מים [אקרקותא], וזהו אש"ם. ובספר היצירה [פ"ג מ"ג] הוזכרו היסודות הללו בסדר של אמ"ש. ויש להבין מדוע הסדר כאן שונה מהאמור בספר היצירה.

(156) ולכך האקרקותא הוזכרה ראשונה, שהיא המרוחקת ביותר מן המציאות.

(157) הוא התנין השורף בארסו, וכמבואר למעלה בהערה 117.

(158) מאשר המים. וצ"ב, הרי אף המים נמצאים בישוב, ואין אדם יכול לחיות ללא מים ["אי אפשר לעולם בלא מים" (תענית ב:)], ומדוע אש יותר קרובה לישוב מאשר מים. וצריך לומר שכאשר אומר "מים" כוונתו ליסוד המים, שהוא הים, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ד סוף אות כז, וז"ל: "יסוד המים, שהוא הים".

(159) "אי אפשר לעולם ללא רוחות" [תענית ג:].

(160) בח"א לב"ב עג: [ג, פט:] ביאר את סדר היסודות האלו באופן אחר, וירמוז לזה בסמוך, ויובא בהערה 167.

(161) הצפרדע, התנין, והעורב, וכפי שהעיר למעלה הערה 133.

(162) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה סוף הבאר הראשון [ד"ה אמנם מה] כתב: "החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". וכן הוא בבאר השני הערות 554, 574. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "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". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. 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 [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. וראה בסמוך ציון 307.

(163) כפי שביאר בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים, וז"ל: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 198. וכן ביאר לפי זה את ההתנגדות של עמלק לישראל, ששניהם נחשבים לזכרים, [לעומת שאר אומות שנחשבות כנקבה], ולכך אין חיבור ביניהם לעולם. ובגבורות ה' ס"פ ד [לב:] כתב: "כי הצורות מעיקות זו את זו בודאי, ואינם מתאחדים ביחד".

(164) בח"א לב"ב עג: [ג, צ.] כתב משפט זה כך: "וכאן שראה השתלשלות העולם, ואיך אחד נמשך אחר האחד, והאחד מקבל אותו".

(165) כי הצורה מבדילה בין הדברים, וכמבואר בהערה 163. ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב: "כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר, עד שיאמר עליו כי הוא זה". וכן הוא בח"א לשבועות יח: [ד, יד:], וז"ל: "כי הזכר נמשל כצורה בכל מקום, והצורה הוא שמבדיל בין צורה לצורה, כי אין הבדל בין דבר לדבר רק מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת, שכל אחד נמשל כצורה, ואי אפשר שיהיו משותפין ביחד באשה אחת... כי הצורה שהוא הזכר הוא נבדל בעצמו, ואין לו שותף אל אחר". ולמעלה בבאר הראשון [ד"ה ועוד ישׁ] כתב: "צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר", וראה שם הערה 198, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1288.

(166) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צ.]: "ואין זה חבור צורה לחומר, שגם זה אינו בהתקשרות המציאות זה עם זה, אבל הצורה מתחבר לנושא המיוחד לו, ודבר זה ברור". ונראה כוונתו, שחבור נמצאות זו לזו יכול להעשות רק מצד הנקיבות, כי הצורה אינה בת חבור כלל. ואע"פ שהצורה מתחברת לחומר, זהו חבור מקומי בין הצורה לנושא שלה, אך אין בזה לשמש כחוליה אחת מתוך הרבה חוליות המקשרות את כל חלקי הבריאה לשרשה.

(167) רומז בזה להסברו השני, הנמצא בח"א לב"ב עג: [ג, פט:], שכתב: "אמנם מה שסדר היסודות השלשה כסדר הזה, שהוא סדר אש"ם, הוא דבר ידוע לחכמים. כי המים ובו (אפשקנצא) [אקרקתא], התנינא שהוא אש מקבל אותו, כי המים שבו בריאה הזאת הוי יותר רחוק מן המציאות, בעבור כי המים חמריים ביותר. ולפיכך תנינא, שהוא מן האש, מקבל אותו, ולפי שהוא יותר קרוב אל האילן. ואפשקנצא, בעבור שהיא ביסוד הרוח כאשר ידוע, הוא יותר קרוב אל המציאות, בעבור כי המציאות הוא השוה, ולכך נקרא 'אילן', כי האילן עולה בשווי. ואלו שני דברים אין להם השווי, ולכך הם רחוקים מן עיקר האילן. אבל האויר שהוא השווי והמיצוע בין אש ומים, הוא יותר קרוב אל המציאות שהוא האילן. ודברים אלו מבוארים מאוד למי שיש בו חכמה ודעת בענין סדור העולם והשתלשלות המציאות והתאחדות שלו". וכבר נתבאר למעלה [הערה 114] שיסודות מים, אש, אויר, הם כנגד אברהם יצחק ויעקב. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] ביאר שמדת יעקב היא האמצעי והשווי בין מדות אברהם ויצחק. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד, וז"ל: "יעקב אין מתייחס לו קצה... הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק" [הובא למעלה בבאר השלישי הערה 48]. ויעקב הוא הבחור שבאבות [ב"ר עו,

א]. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 30. והם הם הדברים. וראה להלן בבאר הששי הערות 354, 947.

(168) כמבואר בהערה 141.

(169) פירוש - המקרה אינו עומד בעצמו, אלא נמשך אחר העצם. וכן כתב בגבורות ה' ס"פ מג [קסו:]: "וכבר התבאר כי כל עצם עומד בעצמו, ואם לא כן הוא מקרה, שאין המקרה עומד בעצמו". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פט.].

(170) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צ.]: "ולכך אמר 'חזי כמה נפישא חיל דההוא אילנא'. שר"ל כי הנמצאים שהם אינם בעצם, נמשכים אל המציאות שהוא בעצם. ונפישא חילא מפני שהוא בעצם, שהדבר שהוא בעצם יש לו מציאות חזק, וכל הדברים שהם במקרה אין להם מציאות בעצמם, רק הם נשואים על הדבר שהוא בעצם, ולכך הם חלשים בעצמם. אבל הדבר שהוא בעצם הוא חזק ביותר". א"כ המציאות החזקה של העצם היא מחמת שאינה מותנית בשום דבר, אלא היא עומדת מצד עצמה, לעומת המקרה, שמציאותו חלשה, כי הוא תלוי באחרים [בעצם]. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני שיש], וז"ל: "דבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי". ושם ביאר לפי זה שההתחלה היא יותר מציאות מהסוף, כי ההתחלה אינה תלויה בשום תנאי, לעומת הסוף. וראה להלן בבאר הששי הערה 1128.

(171) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צ.]: "ולפיכך אמר רב פפא בר שמואל אי לא הוינא התם לא הימנית. כי בודאי כי הדבר הזה הוא מושכל, וכל חכם כמותו הוא עם המושכל". ופירושו שר"פ בא לומר שדברים אלו נתפסים רק בצורה שכלית, וכאילו אמר שאם לא היה חכם לא היה זוכה להבין דברים אלו. ואודות שנופלת לשון ראיה על החכמה ["ורואה המושכל"], ראה למעלה הערה 34.

(172) בח"א שם כתב משפט זה כך: "אמנם להבין דברים אלו על אמתתם, וסדר השתלשלות אלו היסודות, שהם ג', ואיך נמשכים אחר עיקר המציאות, הוא יותר עמוק".

(173) לשונו בח"א לב"ב שם: "ועתה הבן איך הם סדרו המציאות הזה כאשר ראוי לפי סדר המציאות, וחלקו בין דבר שהוא המציאות בעצמו, ובין דבר שהוא כמו מקרה נמשך אל עצם מציאות... ובארו שכל דבר נמשך אל עצם המציאות, והם הדברים שהם כמו מקרה, וסדר שלהם זה אחר זה".

(174) כפי שכתב בח"א לחולין צב. [ד, קיא:]: "כי השלשה שהם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". והכוונה שעשר הספירות סודרו בשלשה קוים; ימין, שמאל, ואמצע,

כאשר קו ימין מורה על חסד, קו שמאל על דין, ואמצע על מיזוג. ובח"א לב"ב עג: [ג, צ.] הרחיב מאוד בענין זה, ודבריו ישולבו בהערות הבאות. ובתחילת דבריו כתב: "כאשר אתה רוצה להבין עוד דברי חכמים בענין זה, דע כי הוא יתברך ברא הנמצאים, והם משתלשלים ממנו יתברך. ויש דברים נבדלים מן השתלשלות הזה לימין, ולשמאל, ובסוף גם כן. כמו האילן הזה שהוא משתלשל מן העיקר, ויש לו לימין, ושמאל, וסוף. וכך כל המציאות משתלשלים מן הש"י, שהוא העיקר. ויש דברים נבדלים מן המציאות לצד ימין [משפט זה נמצא רק במהדורת כשר], ויש דברים נבדלים מן המציאות לצד שמאל. וימין ושמאל הנאמר כאן, ר"ל שהם מחולקים זה מזה, וכל אחד נוטה אל הקצה אחר. ויש דברים עוד נבדלים מן המציאות באחרית. והדברים אשר הם נבדלים מן השתלשלות המציאות הם הדברים הטמאים, אשר הם נבדלים מן המציאות כמו שהתבאר".

(175) כי המים מתייחס לחסד, וכמבואר בהערה 112. ובח"א לב"ב עד: [ג, ריש קו.] כתב: "המים מתייחסים למדה מיוחדת, שהם מושפעים מן הימין". וכן הוא בח"א לר"ה כג. [א, קכד.].

(176) שהוא מתייחס לאש [למעלה הערה 117], ואש מתייחסת לשמאל, וכפי שכתב בח"א לב"ב עג: [ג, צב:]: "כי המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל". וקודם לכן בח"א לב"ב שם [ג, צ:] כתב: "ואשר הם נבדלים מן המציאות לצד ימין, הם בריות טמאות שהם במים, שהם מתיחסים לימין, כמו שידוע למי שמבין עקרי החכמה. ואשר הם נבדלים לצד שמאל, הם בריות טמאות מתיחסים לאש, שהאש מתיחס לשמאל, וכל הדברים האלו ידועים למבינים. ואלו שני דברים נבדלים מן השתלשלות העולם, שזהו נוטה לקצה הגמור לצד אחד, וזה נוטה לקצה שני לצד אחר, ולפיכך הם נבדלים מן השתלשלות האילן".

(177) מחמת שהוא באויר. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [לא.]: "יסודות אמ"ש, אשר המים הפך האש, והאויר אמצעי ביניהם, וכל זה דברי חכמה מאד". ובח"א לב"ב עג: [ג, צ:] ביאר באופן אחר מדוע הפישקנצא אינה קשורה לימין ושמאל, וז"ל: "אמנם הנבדל מצד סוף השתלשלות, הם כמו עופות הטמאים, כי אלו בפרט הם סוף השתלשלות. וזה כי הפשוט הוא קודם וראשון לאשר הוא מורכב, כי יסודות הפשוטים קודמים למורכב [כמבואר למעלה בבאר השני הערה 646, ולהלן בסוף הבאר], ומפני כי העוף הוא מורכב יותר מכל הנבראים שהרי לא נברא מן המים כמו בריות המים, ולא נברא מן האש, ולא נברא מן האדמה כמו בריות שנבראו מן האדמה, רק נברא מן הרקק [רש"י בראשית

ב, יט], ולפיכך הוא מאוחר להשתלשלות, מפני שהוא מורכב משנים ["שיש בה מים ויבשה" (רש"י חולין כז:)], לכך העוף הטמא הוא נבדל מן צד הסוף".

(178) בח"א לב"ב עג: [ג, צ:] הוסיף לבאר בארוכה את סדר המינים [אקרקתא, תנינא, פישקנצא] על פי החלוקה של ימין, שמאל, ואמצע, וז"ל: "ואמר שראה אקרקותא, צפרדע נקבה, בריה טמאה שהיא דרה במים, ודבר זה נבדל מצד ימין. ומה שאמר כששים בתים, וכן מה שאמר שהיה נקבה, כבר התבאר למעלה באר היטב. ואמר שאתא תנינא, היא בריה טמאה נבדל מצד השמאל, ובלעה לאקרקותא. פירוש, כי כל דבר שהוא יותר מתיחס אל המציאות שהוא בעצם, הוא בסדר הזה. ולפיכך אמר דאתא תנינא ובלעה. ואתא פשקנצא ובלעה, ויתיב באלנא, שזהו יותר מתיחס אל עצם המציאות. כי אשר נבדל מצד ימין, הוא יותר רחוק מן עצם המציאות, [מזה] אשר הוא נבדל מן השמאל. ואשר הוא נבדל מן השמאל, הוא יותר נבדל ממה שהוא נבדל מן הסוף. והדבר הוא עמוק מאוד, והוא ידוע לבעלי מדע. יהיה לך רמז מעט, כי הדבר אשר הוא לצד מיוחד, הוא נבדל מן העיקר. ומפני כי עיקר הצד הוא ימין, ולפיכך הדבר אשר הוא נבדל מצד ימין, ויש לו צד מיוחד, הוא יותר רחוק ונבדל מן עצם המציאות. ואשר הוא נבדל מצד השמאל, שהוא ג"כ צד, אבל אינו כמו צד ימין, שהוא יותר צד נחשב מן השמאל [ראה להלן בבאר הששי הערה 178], ומ"מ הוא צד מחולק ג"כ [צרף לכאן כי ישמעאל מרוחק מישראל יותר מעשו, וכמבואר בחדושי הגרי"ז ס"פ תולדות]. אבל הנבדל מן הסוף, שאין זה צד לגמרי, הוא יותר קרוב אל המציאות. ודבר זה רמזו חכמים האמתיים בחכמתם במקומות הרבה, כאשר תפתח עיני השכל. ולכך אמרו כי אתא תנינא ובלעה לאקרקותא, ואתא פשקנצא ובלעה לתנינא. כי כבר אמרנו כי אשר הוא קרוב אל עצם המציאות, הוא מקבל ונושא את אשר הוא יותר רחוק, עד שהפשקנצא יתיב באילנא. כי כל ענין זה כדי לקשר דברים הנבדלים מן המציאות בהשתלשלות המציאות, שיהיה הכל אחד, ולפיכך אמר 'ויתיב באלנא'. ודוקא עורב, שהוא מציאות נבדל מצד הסוף, יש לו חבור יותר בהשתלשלות, כי מצד הסוף הוא נוסף על השתלשלות, ועומד כן, ולא כן הנבדל מצד הצדדין".

(179) בפשטות רומז לדבריו בח"א לב"ב עג:, והובאו בהערה הקודמת.

(180) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צ:]: "הרי לך שלשה דברים נבדלים. ולא תמצא עוד לומר שיש כאן שנבדל מן עצם השתלשלות. ואם לא היה לכל אלו דברים שום התקשרות והתאחדות כלל עם השתלשלות המציאות, לא היו ראוים שיהיו נבראים, כי צריך שיהיה כל המציאות מתקשר ומתאחד".

(181) כפי שכתב בתחילת ביאור המאמר "במה שדרך החכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד".

(182) כפי שסיים דבריו בח"א לב"ב עג: [ג, צא.]: "ואי אפשר לפרש. ואילו היה אפשר לפרש, היו החכמים ג"כ מפרשים דבריהם, ולא היו סותמין דבריהם. והבן הדברים". ומבקש כפרה שגילה דברים שחכמים הסתירו. וראה בבאר הרביעי הערה 265, וכאן הערה 75.

(183) עפ"י הושע יד, י "מי חכם ויבן אלה נבון וידעם כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם", ודרשו כל כך בגמרא [נזיר כג.] "משל ללוט ושתי בנותיו עמו. הן שנתכוונו לשם מצוה 'וצדיקים ילכו בם', הוא שנתכוין לשם עבירה 'ופושעים יכשלו בם'". הרי שאותו מעשה יכול להיות עליה לצדיקים ומכשול לרשעים. וכך גם כאן, אותו מאמר יכול להביא למבינים שיהיו בגדר "וצדיקים ילכו בם", ואילו הלועגים על המאמר יהיו בגדר "ופושעים יכשלו בם". וראה להלן הערה 686.

(184) בתחילת הבאר.

(185) כן כתב למעלה בבאר השני [ד"ה והנה דבר זה] על הרמב"ן, שהוא "המקובל האלקי, אשר אליו לבד נגלו תעלומות חכמה וסודי התורה", ושם הערה 456.

פרק ג

(186) פירוש - רבה בר בר חנה הלך פעם במדבר, וראה שם אווזין שמנים ש"נופלות נוצה שלהן מרוב שומן" [רשב"ם שם].

(187) פירוש - "נזלו נחלי שמן" [לשון המתורגמן בעין יעקב], מתחת האווזים, המורה על שפע רב.

(188) רבה בר בר חנה לאווזים.

(189) לפנינו בגמרא "בגוייכו", אך כדרכו נקט כגירסת העין יעקב, ושם איתא "מנייכו". ופירושו האם אקבל מבשרכם [חלק לעולם הבא].

(190) פירוש - רבה בר בר חנה שאל את האווזים האם יהיה לו חלק מבשרם לעולם שיבוא.

(191) פירוש - אווז אחד הגביה את ירכו.

(192) "הגביהה לי הכנף, רמז זה חלקך לעתיד לבא" [רשב"ם שם]. ולפנינו בגמרא מובא קודם הגבהת הכנף, ולאחריה הגבהת הירך. אך בעין יעקב מובא כגירסא זו, ולהלן [ציון 232] יבאר קדמת הירך, וכעין יעקב.

(193) "ליתן עליהם את הדין - שבחטאתם מתעכב משיח, ויש להם צער בעלי חיים לאותן אווזים מחמת שומנן" [רשב"ם שם].

(194) גם מאמר זה אינו מופיע בקונטרס נגד התלמוד. אך בבאר החמישי המהר"ל בעיקר מתייחס למאמרים הסתומים מצד עצמם [ראה הערה 245], וכפי שביאר בתחילת הבאר. ולכך התמיה במאמרים אלו בולטת לעין כל, ואין צורך לצטט תמיה זו ממקורות אחרים.

(195) כמבואר במאמר הקודם, שמטרת המאמר היתה להורות כיצד כל מיני הבריאה [אף המינים הטמאים] מתאחדים, הואיל והעולם בא מפועל אחד.

(196) כפי ששאל משה רבינו [ברכות ז.] "מפני מה יש... צדיק ורע לו". וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכד:]: "יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון", ושם הערה 91.

(197) "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (ד"ה ואם)]. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)], ואף שם דובר על שכר הצדיקים. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 841, ובנר מצוה ח"א הערה 35.

(198) כפי שיביא בסמוך את מאמרם [ב"ב עד:] שהקב"ה הרג את הלויתן ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא. וכן אמרו [אבות פ"ג מט"ז] "הכל מתוקן לסעודה". וכן המשילו את שכר הצדיקים [שבת קנג.] לסעודה לפני המלך, והובא בנתיב התשובה פ"ב ושם הערה 50. ונאמר [ישעיה ג, י] "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו". ובמשנה פאה [פ"א מ"א] אמרו "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא". ובע"ז ג. אמרו על השכר לעתיד לבוא "מי שטרח בערב שבת ["בעולם הזה" (רש"י שם)], יאכל בשבת". והסכין של העקידה נקראת "מאכלת" [בראשית כב, ו], "על שם שישראל אוכלים מתן שכרה" [רש"י שם].

(199) כרך את היות האדם בתחתונים עם "השלמתו על ידי קבלה". והענין מבואר בשני מקומות בתפארת ישראל. במקום אחד ביאר שרק האדם מקבל, ולא העליונים, וכלשונו שם בפרק כד [שנט:]: "זהו מדרגת האדם ומעלתו יותר מן העליונים, שאין לו בעצמו המדרגה העליונה, אבל הוא מיוחד לקבל... ואילו העליונים כולם יש להם מדרגה עליונה בעצמם, אבל אינם מקבלים... כלל הדבר, כי האדם מוכן לקבל כבוד

ה'... כי האדם שהוא מקבל, וזהו מעלתו... ודבר זה עצמו גורם שזכה לקבלת התורה". והובא למעלה בהקדמה הערה 73. ובמקום אחר ביאר את טעם הדבר, וכלשונו שם ר"פ ג [נו:]: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא לאדם מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". הרי שרק הגשמי הוא בכח, ואילו הנבדל הוא בפועל. והואיל והאדם הוא בתחתונים, לכך אין הוא נמצא בפועל, ועליו להתייגע בכדי להוציא את עצמו אל הפעל, ולהיות בעל קבלה. ונקודה זו התבארה בהרחבה למעלה בבאר השני הערה 141, קחנו משם. ולמעלה בבאר השלישי הערה 34 נתבאר שאדם שאינו מקבל אינו נחשב אדם. ונתבארו דבריו כאן. וראה הערה 201.

(200) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות נב האריך בזה מאוד, ובתוך דבריו כתב: "האכילה אינה רק הקיום שמקבל הנמצא... כי האכילה לאדם הוא קנין מה להשלים עצמו... כי האדם מקבל הקיום מן יוצר הכל, והוא הסעודה, שהוא יתברך סועדו ומקיים... הרי כל ענין הסעודה אינו אלא קיום, מלשון 'סעד'". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה.] כתב: "וענין האכילה... הוא קבלת השלמה... והוא על דרך שאמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים', ואין הפירוש שישמיד העמים כולם... דא"כ היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'. אבל מה שאמר 'ואכלת את כל העמים', מפני שלא תמצא אומה שאין לה מדריגה מה ומעלה מה שהם מיוחדים בה. ואמר הכתוב 'ואכלת את כל העמים' שהם ירשו את מדריגתם מה שהם מיוחדים, ויהיו בטלים, וישראל יושלמו באותה מדריגה שהיה להם [לעמים] בעולם... ויושלמו במדריגתם, והוא אכילתם בודאי". וראה להלן בבאר השביעי הערה 65.

(201) נקודה זו מבוארת היטב בח"א לב"ה עד: [ג, סוף קז.], שכתב: "הנה בענין האכילה הזאת הארכנו בכמה מקומות... שעמדו חכמים על ענין האדם ומהותו, אשר הוא בעל הקבלה בעצמו, וכאשר מקבל הוא יושלם, ואין שלימתו בעצמו כמו המלאכים, שאין בהם קבלה. רק שיש חסרון בעצמו, ויושלמו. ומי שיודע ענין האדם יודע שדבר זה נמשך אחר צורת האדם, ומה שנקרא 'אדם', כי אין אדם רק מלשון אדמה [ב"ר יז, ד], והאדמה היא מקבלת... כי בצד שהאדם מתיחס אל החומר, אף כאשר הוא בעולם הנבדל, מ"מ מתיחס אל החומר, שהרי כאשר היה בעולם הזה היה בעל חומר, ומצד הזה לא יסולק מן האדם יחוס החמרי, ולכך מתיחס אליו מצד הזה הקבלה".

(202) וצרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:], שכתב: "יש לך לדעת, כי תשמיש נקרא 'אכילה' בין באשה ובין באיש. באשה כתיב [משלי ל, כ] 'אכלה ומחתה

פיה ואמרה לא פעלתי און'. באיש נאמר [בראשית לט, ו] 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'. ועוד כתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך'. וכן בדברי חכמים [כתובות סד:] אוכלת עמו מלילי שבת ללילי שבת, וקאמר שם שהוא תשמיש, כדאיתא התם [כתובות סה:]. כלל הדבר, קבלת דבר יקרא 'אכילה', שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל. והאשה מקבלת בודאי האיש, והאיש מקבל את האשה, כי כל חבור, האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חבור בעולם. ולכך נקרא הבעילה 'אכילה' בין לאיש ובין לאשה, כאשר האחד מקבל את האחר, כמו שמקבל את האכילה. וזה שאמר 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'". והוזכר בקצרה למעלה בבאר השני הערה 581. וראה להלן הערה 364, ובבאר השביעי הערה 65.

(203) שגם שם דובר על שכר צדיקים לעת"ל, והמשילו זאת לסעודה שתהיה מבשר לויתן. ומאמר זה התבאר בח"א שם [ג, קה.-קז:], ובגו"א בראשית פ"א אות נב. ובח"א לב"ב עג: [ג, צד. (מקור המאמר)] כתב משפט זה כך: "ודבר זה מבואר לקמן במאמר ואף לויתן זכר ונקיבה ברא אותו".

(204) וצרף לכאן מאמרם [תענית ה:] "אין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט, ויבא לידי סכנה", וכתב על כך בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.]: "אע"ג שלפי הסברא אין נראה שיש לחוש כל כך שמא יקדים קנה לוושט, כי האדם מרגיש בדבר כמו זה, ולא יבא לידי זה. מכל מקום מאחר כי דבר זה, דהיינו לשיח בסעודה, הוא יציאה מן הסדר, כי סעודת האדם כדי לקבל האדם האכילה מה שהוא חסר, לפי שהאדם הוא בעל גוף חמרי, והוא חסר למזון, והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו שהוא חסר. והדבור שהוא גדר האדם שהוא חי מדבר, והוא צורתו... שהרי הכתוב אמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. כלומר שנעשה בעל חי מדבר. ואם כן הדבור הוא צורתו, ומצד הצורה האדם מושלם, ואין צריך לקבל השלמה, כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר. ולכך אמר שאין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לווושט. כי מאחר כי אלו שני דברים מחולקים לגמרי, הדבור והסעודה, הסעודה מצד הגוף שהוא חסר, והוא מקבל האכילה, והדבור הוא לאדם מצד השלמתו במה שהוא חי מדבר. ולכך יש להם ג"כ כלים מיוחדים, דהיינו הווושט לקבלת הסעודה, והקנה שהוא לדיבור. כי האחד משמש לגוף הוא הווושט, והשני כלי לצורה, הוא כח הדברי. וזה עשה אותם כאלו הם ענין אחד, ולכך יהיו משמש ג"כ זה במקום שראוי לשמש זה". הרי שאכילה מורה על קבלת השלמה. וראה להלן בבאר הששי הערה 595, ובבאר השביעי הערה 26.

(205) מתן השכר שיהיה לצדיקים לעתיד לבא. וכן האריך בזה בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ואל], וז"ל: "אל תאמר כי אכילה זאת, שהיא סעודה שתהיה לעתיד, כמו שהוא אכילה זאת שהיא אצלנו. אבל האכילה הזאת לא תהיה אכילה שהיא מן כח המתאוה, אבל תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'. ואין לומר אם כן יהיה לו גם כן אכילה ושתיה תאוות הגוף, זה אינו כלל קשיא, כי האכילה ושתיה שהם תאוות הגופניות לא תהיה, כי מדריגות סעודה זאת בלא דברים אלו, אבל ענין הסעודה נאמר על הקיום בלבד, ואין ספק שתתחלף הסעודה הזאת כהחלף המדריגות אשר בין העולם הזה ובין עולם הבא, מכל מקום שם 'סעודה' תהיה שם. ואם יאמר, בשלמא בעולם הזה ימצא שם סעודה בעבור החום הטבעי המעכל, וכיוצא מן טבע הגוף, ולא שייך בזה לעתיד לומר כך. הנה אין זה קשיא, שאם האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה, וזהו ה'אכילה והשתיה' של דבר הרוחני, והשתא יהיה הערך שוה... והרי אתה רואה בעיניך כי כאשר היה האדם בגן עדן היה עמו אכילה, כדכתיב בפירוש [בראשית ב, יז] 'מכל עץ הגן אכל תאכל', ואין ספק כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה, והרי היה בו אכילה ושתיה בודאי. והכי נמי יש לומר אצל סעודת הצדיקים, הרי כי האכילה אינה רק הקיום שמקבל הנמצא, ומה חסרנו אם נאמר שהצדיקים יקבלו קיום, ודבר זה הוא פרנסתם... ויהיו דומים לפירות הגן עדן, והצדיקים יהיו סועדים בם, כי הם דברים יקרים עליונים מושפעים מאתו יתברך, וכשיקבל אותם יקנה השלמה וקיום ודבוק בעילה וסבה המקיים הכל, והוא הסעודה באמת [לצדיקים לעת"ל] בגן עדן... אבל החלוף בין האכילה הזאת והאכילה לעתיד כמו חלוף המדריגות אשר יש בין העולמות אשר הוא עתה והעולם אשר יהיה לעתיד. כמו שיש חלוף בין אכילה זאת ובין אכילת גן עדן, כי האכילה [בעוה"ז] משלמת האדם שלימות לפי הראוי בעולם הזה, והאכילה בעולם הבא השלמת האדם הוא כפי הראוי לעולם הבא. ולפי שלא נראה לאדם רק אכילה גופנית, לכך קשה על האדם לצייר, כמו שרחוק ממנו להשיג ענין עולם הבא, ודי בזה למבין ענין זה". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה:].

(206) 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 החומרי. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות" [וראה שם הערה 87]. והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1061. וראה למעלה הערה 118. ובגו"א בראשית פט"ו אות

טו שכתב: "העוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר". ובגבורות ה' פי"ט [פט:] כתב: "הציפור יש לו דקות וטיב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר". וראה ההערה הבאה.

(207) בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג:] כתב: "כי עוף השמים הוא מסוגל לדברים כמו אלו שהם דברים רוחניים, כדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול'. ודבר זה ידוע אצל המבינים, כי עוף השמים מוכן לקבל יותר מן שאר בעלי חיים". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העופות כפי שהם טבעם [מוכנות] לקבל הגזירות שבאים מלמעלה. ולא שיש בהם השכל, רק מצד שהם עוף השמים, פורחים באויר השמים, הם מקבלים הגזירות שהם באים מלמעלה... ולכן כתיב 'כי עוף השמים יוליך את הקול'... כי העוף הוא פורח באויר השמים, ולכך הוא מוכן לקבל הגזירה הבאה מלמעלה מן השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי, ולכך מוכנים לקבל הגזירה שהיא באה מלמעלה, שהוא דבר רוחני". וכן הוא בגו"א בראשית פט"ו אות טו. ועוד אודות שהעופות מוכנים לגזירת העליונים - כן מבואר זוה"ק ח"א קפג: שאמרו שם '"כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים' [עמוס ג, ז], בזמנא דנביאים אשתכחו בעלמא, ואי לאו... בצפרי שמיא משתכחי מלה". וראה שם ניצוצי זהר אות ד. וכן הוא שם בח"ב ו: ובנצח ישראל פמ"ב [תשלד:] גם הביא ראיה מהבטוי "עוף השמים" להורות על רוחניותו של העוף. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1013. ובדרוש על התורה [כ:] ביאר ישראל זכו במדבר למתנות רוחניות, ואחת מהן היא השליו, שאף הוא רוחני, כי "נקרא 'עוף השמים', לא מן הארץ". וכו כתב בנצח ישראל פנ"ד [תתמז:] לגבי עננים, שכתב: "כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דניאל ז, יג] 'ענן השמים'", ושם הערה 32.

(208) לשונו בח"א לסוטה מט. [ב, פט:]: "כי כאשר הפרי שמן, נקרא עושר הפרי, וכאשר הפרי הוא כחוש נאמר עליו שהוא דל, כאשר ידוע". ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב: "השומן, הוא הרבוי". ובפחד יצחק חנוכה, מאמר יא אות ט כתב: "'שמן' מלשון שמיני, שהוא המספר שלאחרי שבעה". ולכך ברור שאין חסרון בשומן, שהרי מספר שבע הוא מספר שלם, ולכך הוא מלשון שביעה [דר"ח פ"ה מכ"א (רעד:)].

(209) אודות שלעתיד לבא תהיה קבלה ללא חסרון, כן ביאר בח"א לב"ב עד: [ג, קה:], וז"ל: "התבאר לך ענין הסעודה שתהיה לעתיד לבוא לצדיקים קבלת ההשלמה... וזה אכילתם, כמו שהוא כל אכילה... ויהיה לצדיקים לעתיד... יהיו אוכלים מדריגתם הנמצאים החשובים אשר הם כוללים הכל... ובא לומר כי הצדיקים לעתיד יהיו מקבלים

מעלת הכל, עד שיהיו מושלמים בכל, ולא יהיו חסרים דבר". אמנם שם מדגיש שכל האכילה הזאת תהיה בשלב שלפני עוה"ב, אך בעוה"ב עצמו לא תהיה אכילה כלל, שהרי אמרו [ברכות יז.] "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה וכו' אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". וכן בגו"א בראשית פ"א אות נב [סד"ה ואמר] כתב: "מה שנאמר במקום אחר [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, זה נאמר על מתן שכרה, שהוא עולם הבא בודאי, ושם לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם', כי אז לא יהיו צריכים לאכילה, רוצה לומר הקיום, שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא. אבל הסעודה אשר רמזו בכאן שתהיה לצדיקים לעתיד, הוא קודם עולם הבא". וכן הוא בדר"ח פ"ג מט"ז [קנב:].

(210) כי כל עוד האדם בעל גוף, בהכרח שהוא חסר, וכפי שכתב בהספד [קעט]: "כאשר הצדיק... בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי. וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת, ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". וראה למעלה בבאר השני הערה 33. ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפעל".

(211) פירוש - לאחר שנתבאר שהאכילה הזאת אינה אכילה גשמית, אלא רוחנית, יובן מדוע האווזים היו נראים במדבר, וכמו שמבאר.

(212) כפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצט:]: "המדבר מקום מיוחד למדת הדין, והדבר הזה ידוע". ובנצח ישראל פנ"ו [תתסח:] כתב: "ואמר [ישעיה מ, ג] 'קול קורא במדבר'... כי אז יתחייב מן השם יתברך בגזירה מחויבת בכח מידת הדין דבר זה. ולכך אמר 'קול קורא במדבר', שהוא מקום מדת הדין", ושם הערה 53. ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "וידוע ענין המדבר, שמתיחס למדת הדין, כאשר ידוע". וכן הוא בח"א לשבת נו: [א, לו:], שם פט. [א, מה:], וח"א לב"ב עג: [ג, צח.].

(213) בתפארת ישראל פכ"ו הקדיש את כל הפרק לבאר מדוע התורה ניתנה דוקא במדבר.

(214) כמו שאמרו חכמים [שמו"ר ב, ד] "'וינהג את הצאן אחר המדבר' [שמות ג, א]... למה היה רודף למדבר, לפי שראה שישראל נתעלו מן המדבר, שנאמר [שיה"ש ג, ו] 'מי זאת עולה מן המדבר', שהיה להם מן המדבר המן והשליו והבאר והמשכן והשכינה

כהונה ומלכות ועניי כבוד". ובגבורות ה' פכ"ב [צה:] הביא מאמר זה וביארו. ואודות שהמן אינו דבר גשמי, אלא אלקי, הנה אמרו [אבות פ"ה מ"ו] "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן... והמן". וכתב על כך בדר"ח שם [רלו:], וז"ל: "נבראו בערב שבת בין השמשות דברים שהם למעלה מן הטבע, ואינם טבעים". ובגו"א שמות פט"ז אות יד כתב: "היה המן מן הדברים שאינם תחת הטבע". ובגו"א דברים פ"ח אות ג [ד"ה ואם] כתב: "הקב"ה נתן להם [לדור המדבר] המזון, והיה ענין אלקי, ולא היה אנושי כלל". וראה בתפארת ישראל פ"מ הערה 76, שנתבאר שם שהאור העליון שנברא ביום ראשון הוא יסוד המן.

(215) לשונו בח"א לב"מ פח. [ג, נב.]: "כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי... רק מצד החסד... כי העולם הוא גשמי, אינו בכח משפט ודין, רק הדבר השכלי". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד:] כתב: "אי אפשר שיהיו התחתונים עומדים בדין". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [ד"ה אמנם] כתב: "כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים... לא היה להם קיום בדין". ובתפילת שחרית ליום ב' של ר"ה אומרים "ואיך יצדקו קרוצי גושיו במשפט". וראה בח"א לשבת קיט: [א, סה.]. **ועוד אודות** שאין במדבר דברים חומריים, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [שצא., שצה.], נתיב יראת ה' פ"ג [ב, ל:], גבורות ה' פכ"ב [צה:], ועוד. ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "לפיכך אמר דחזינא הנהו אווזא וכו', שראה אותה במדבר. כי המדבר לא נמצא שם דברים חמריים, כי המדבר מסולק מכל הדברים החמריים. ולפיכך היו תמיד דברים אלקיים במדבר, וכל הדברים האלקיים נתן להם הש"י במדבר. ובמדרש שיהש"ר [ג, א], 'מי זאת עולה מן המדבר' [שיה"ש ג, ו], עלויה של אומה זאת מן המדבר, סלוקה מן המדבר, מיתתה מן המדבר. הדא הוא דכתיב [במדבר יד, לה] 'במדבר הזה יתמו'. תורה מן המדבר, משכן מן המדבר, סנהדרין מן המדבר, כהונה מן המדבר, לויה מן המדבר, מלכות מן המדבר, שנאמר [שמות יט, ו] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים'. וכל מתנות טובת שנתן הקב"ה לישראל, מן המדבר. וכל זה מפני שהדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי, וזה נבדל ממנו לגמרי. ולכך לא היה ראוי שיהיו דברים אלו בישוב, ששם הויית החמרי. ודבר זה מבואר מאוד, ורמזו אותו חכמים במקומות הרבה".

(216) כפי שכתב בריש דבריו כאן: "לאשר היה ראוי להם [לצדיקים] הטוב בעולם הזה".

(217) ראה בתפארת ישראל פ"ס שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע שכר הרשעים הוא בעוה"ז, לעומת שכר הצדיקים שהוא לעוה"ב, וכתב שם ששה טעמים: (א) בעולם הטבעי ניתן שכר טבעי, וזהו שכר הרשעים, אך שכר הצדיקים הוא רוחני, ולא שייך לעוה"ז. (ב) העולם הגשמי אינו עולם האמיתי, ושכר הרשע אינו אמיתתו, לעומת שכר הצדיקים. (ג) בעוה"ז יש חילוק, והתשלומין הם על מקצת, וזה שייך לשכר הרשעים, אך שכר הצדיקים אינו יכול להכלל במסגרת המצומצמת של עוה"ז. (ד) העוה"ז מכין לעוה"ב, ושכר הרשעים ניתן בעוה"ז בכדי שיקבל את דינו בעוה"ב. (ה) שכר הרשעים אינו שלימות גדולה, וממהרת להתגלות בעולם הזה. (ו) שכר רשעים הוא חריגה מהסדר, ולכך הקב"ה חפץ לשלם שכרם בעוה"ז, בכדי שהכל יחזור לסדר. טעמים אלו מסבירים שבעוה"ז א"א לתת שכר לצדיקים כי "המקבל אינו ראוי לזה".

(218) רש"י שם: "שעירי רעב, אדם כחוש מגדל שער על בשרו. 'מזי' לשון ארמי שער, מזיא, [מגילה יח.] דהוה מהפך במזיא". ואפשר קמעא לבאר זאת על פי דבריו בסוף דרוש לשבת תשובה [פג:], שביאר שם שיעקב היה איש חלק, בעוד שעשו היה איש שעיר [בראשית כז, יא], וז"ל: "היה יעקב איש חלק, ועשו בעל שער. כי החלק אין בו תוספת על עצם נפשו כלל, אבל הוא עומד בעצמו בלי תוספת ובלי חסרון. ודבר זה היה ראוי אל יעקב במה שהיה 'איש תם' [בראשית כה, כז], ופירוש 'תם' הוא שלם. ולכך היה יעקב איש חלק, שהחלק אין בו תוספת ואין בו חסרון כלל. אבל עשו היה בעל שער, מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד למה שהם גדלים, ולא שייך בהם השלמה, כמו שהוא שייך אל הגוף החלק, שהוא שלם בלי תוספת וחסרון". וכבר קבעו חכמים ש"כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:, וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 31]. ולכך האדם הכחוש והחסר, הוא בעל שער. וצרף לכאן שיש איסור תספורת לאבל [מו"ק יד:], ואבילות מורה על החסרון [כמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 585]. וראה להלן בבאר הששי הערה 361.

(219) "נופלות נוצה שלהן מרוב שומן" [רשב"ם ב"ב עג:].

(220) בח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב הסבר אחר, וז"ל: "ואמר דשמטין גדפייהו משומנייהו והוי נגדא וכו'. פירוש, 'גדפייהו' שהוא ההעלם המכסה הדבר, עד שאין לו מציאות בפעל לגמרי. ולעתיד לא יהיו מה שיהיו מקבלים הצדיקים דבר חסר, רק יהיה הטוב בפעל לגמרי, ולא יהיה בכח כלל, רק בפעל לגמרי. ולפיכך גדפייהו, שהוא הכסוי של הדבר, שהוא סבה שלא ימצא בפעל, היו שמוטין, והיה נמצא הטוב בפעל לגמרי, שלא

יהיה כאן חסרון כלל, ולכך שמוטין גודפייהו משומנייהו. וזהו דנגדא נחלא משחא, הוא הטוב הגמור".

(221) פירוש - אווז אחד הגביה את ירכו, ואווז אחר הגביה את כנפו, "רמז, זה חלקך לעתיד לבא" [רשב"ם שם].

(222) "שאין בו לא היזק ולא יסורין, אלא טובה" [רש"י שם].

(223) כפי שכתב בדרוש על התורה [כט.] בביאור הפסוק [שמות יט, ה] "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", וז"ל: "ועוד יש לפרש כי 'והייתם לי סגולה', ר"ל שיהיו בני עולם הבא, כמשמעותו הפשוט, שרצה לומר שיהיו לו לנצח נצחים... ולכן אמר שוב 'כי לי כל הארץ', הוא הרמז על עולם הבא, דכתיב ביה [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ'. וכן נקרא העוה"ב 'כל' כדאיתא בב"ב [יז.] ג' הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין עה"ב, ואלו הן האבות, דכתיב בהם [בראשית כד, א] 'בכל', [בראשית כז, לג] 'מכל', [בראשית לג, יא] 'כל'. והנה שתי המלות האלו הכתובות כאן, דהיינו מלת 'כל' ומלת 'הארץ', רמזו על ב' דברים שהם כל עיקר העוה"ב. אם האחד, הוא הנצחיות, הוא הנרמז במלת 'ארץ', כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... ומלת 'כל' יורה ענין השני, הוא העוה"ב, שהוא הטוב הגמור, וכולו טוב, שיש לו כל. וזהו 'כל הארץ', וכמו שכתוב בכל מקום על עוה"ב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', שרצה לומר שיהיה לו הטוב המוחלט, שזהו כאשר יש לו כל, ושהטוב ההוא יהיה נצחי". ובגבורות ה' פכ"ג [צז.] ביאר את השמות השונים של הר סיני, והנוגע לנו הם השמות "הר בשן", ו"הר גבנונים" [תהלים סח, טז, עפ"י שמו"ר ב, ד], וז"ל: "שני שמות המורים על הטוב שיהיה אל המקבלים והמקיימים התורה... והטוב נכלל בשני דברים, הטוב בעצמו, והמשך הטוב שיהיה נצחי. והשם הראשון מאלו שני שמות המורה על הטוב שיקבלו שומרי התורה, ולפיכך נקרא 'הר בשן', שכל מה שאוכלים בשניהם בשביל התורה. השם השני מורה על הנצחית שיש לישראל, ולפיכך נקרא ההר הזה 'גבנונים', שנקי מכל מום כגבינה, ובעבור שהוא נקי ואין בו מום, ישראל שקבלו התורה אין בהם מום, ודבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל לדבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי. נמצא שני שמות המורים על הטוב; האחד, הטוב שיקבלו. השני, מורה על הנצחית, ואלו שני דברים נזכרים בתורה תמיד על מעלת התורה, 'למען ייטב לך' וזהו הטובה שיקבלו, 'והארכת ימים' הוא הנצחית, כי כאשר הטוב הוא נצחי הוא טוב בכל,

כי אם אינו נצחי אין טובתו נחשב". וכן כתב בהקדמתו לדרך חיים [ח.] שטוב התורה הוא "הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". וכן הוא בנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע.].

(224) לשונו בח"א לב"ב עג: [מהדורת כשר, ח"ג עמוד קיב]: "ואמינא להו אית לי מינייכו וכו', כלומר אם זוכה האדם אל הטוב הגמור הזה. ואמר חד דליא לי אטמא, וחד דליא לי גדפא. דע כי הטוב המקוה לנו אם נזכה בזכות התורה, כתיב בזה [דברים כב, ז] 'למען יטב לך והארכת ימים', ופרשו חכמים 'למען יטב לך' לעולם שכולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז] לעולם שכולו ארוך, והוא נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה שיהיה להם הטוב הרוחני. והשני, שלא יהיה הפסד לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל, בטוב שהוא בתכלית הטוב, שהטוב הזה רוחני, והטוב הזה הוא נצחי, הפך הטוב שהוא בעולם הזה, שאף שיש בו טוב, הוא טוב ואין זה טוב גמור... אבל לעתיד לבוא הטוב הוא טוב גמור, והוא נצחי".

(225) מעין זה ביאר אודות עצמות של בהמה, וכלשונו בדרשת שבת הגדול [קצז:]: "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:]. וכן כתב לגבי האדם בתפארת ישראל פס"ב [תתקעב:], וז"ל: "העצמות הם עיקר בנינו של אדם, שהגוף נסמך על העצמות, והם חוזק בנינו של אדם", ושם הערה 64, ולמעלה בבאר השני הערה 43, ולהלן בבאר השביעי הערה 84.

(226) בח"א לב"ב עג: [ג, צד:] כתב משפט זה כך: "ודבר זה רמז שיהיה לצדיקים הקיום הנצחי, כמו שאמרנו".

(227) כי הצער שייך לגשמי, וכמו שכתב בח"א לשבת קיח. [א, נה.]: "כי כל צער הוא מן הגשם, כי אין העליונים הנבדלים בהם צער. כי הצער הוא באותם שנפלו תחת הזמן, שהם מקבלים התפעלות, ומזה יבא הצער". ואלו דבריו כאן.

(228) ופריחה באויר מורה על רוחניות, וכמבואר בהערה 206.

(229) ומבאר "כנפי **רוח**" מלשון רוחני.

(230) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צד:]: "והנה רמז בזה על הרוחני בלתי גשמי במה שאמר 'חד דליא לי גדפא', ועל הנצחיות רמז במה שאמר 'וחד דליא לי אטמא'. ודבר זה ברור בלי ספק כלל". וראה נר מצוה ח"א הערה 194.

(231) "כנגד הנעימות אמר 'חד דליא לי גדפא', ונגד הנצח אמר 'חד דליא לי אטמא', והבן זה" [לשונו להלן].

(232) כן היא הגירסא בעין יעקב, וכמבואר בהערה 192.

(233) בח"א לב"ב עג: [ג, צד:] כתב משפט זה כך: "שהרי תמצא כמה דברים גשמיים והם קיימים, כמו הארץ". ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] "והארץ לעולם עומדת", וכמבואר בהערה 223.

(234) ולא שייך שיזכיר קודם הגדפא ולאחריה האטמא, כי "מעלין בקודש ואין מורידין" [ברכות כח.]. ובביאור הנהגה זו, ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1305.

(235) הרי שהתורה נקטה קודם בטובה [גדפא] ורק לאחר מכן בנצחיות [אטמא], הפוך מסדר הגמרא.

(236) כי העיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר למעלה בבאר השני הערה 153, ולכך בארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", מלשון עיקר. והיחס שבין סדר התורה לסדר הגמרא הוא בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה". שבעולם המעשה קיי"ל "מעלין בקודש ולא מורידין", והאופן היחידי לעלות לקדושה העליונה הוא רק דרך קדושה פחותה הימנה, ולכך הגמרא נקטה תחילה באטמא. אך התורה תופסת הכל במבט מושכל, ובודאי במבט זה התכלית הנרצית עומדת ראשונה, ולכך נקטה בגדפא ["למען ייטב לך"] קודם. **דוגמה לדבר**; רש"י [שמות לח, כב] ביאר "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם" [והובא למעלה

בבאר הראשון הערה 285, ושם נסמן המקומות הנוספים]. וראה גו"א בראשית פ"ג אות ט, שדבריו שם מאוד נוגעים ליסוד זה.

(237) בח"א לב"ב עג: [ג, צד:] הוסיף הסבר שני ליחס שבין הגדפא והאטמא, וז"ל: "ויש שמפרש האטמא והגדפא מורים על שני דברים מחולקים; הגוף והנפש. כי הן הגוף והן הנפש יזכו לעולם הבא, כי שניהם בני עולם הבא, כי אין ספק שיהיה הגוף מקבל ג"כ תחיה. והכנפים מורים על דבר רוחני כמו שאמרנו, והאטמא, שהוא הרגל, הוא גופני ביותר, והוא נושא לגדפא, כי הגוף הוא נושא לכח רוחני. לכך הגוף נקרא בשם 'אטמא', וכן האטמא עומד על הארץ למטה, כמו שהגוף עומד בארץ למטה. והגדפא הוא למעלה. ופירוש הראשון עיקר".

(238) דברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"ב עג: [ג, צה.]: "וכשבאתי לר"א אמר עתידין ישראל ליתן עליהם את הדין. שאילו זכו ישראל בעולם הזה, והיו מעשיהם ע"פ הדין והמשפט, ולא היו נוטים מקו הדין, היו זוכים אל הטוב הגמור. שכבר אמרנו כי מצד עצם צורת העולם וסדר שלו היה נמצא הטוב בעולם בשלימות בפעל. רק מצד החומר אשר ממנו החטא יש מניע. לכך ישראל יתנו הדין עליהם בעבור שאין מעלת ישראל בעולם הזה כ"כ להיות כפי מה שראוי להיות הבריאה מצד עצמה. שלפי עצם צורת העולם ראוי שיהיה הטוב בעולם בשלימות, רק מצד החטא אשר הוא מצד החומר אין לו דבר זה, וזה נתינת הדין".

(239) כי הדין על האדם הוא האם התעלה ונמשך אחר השכלי גם בתוך העולם הזה הגשמי. וכפי שבאר בנצח ישראל פכ"ט [תקעט.], וז"ל: "כי כאשר בא האדם אל העולם הנבדל הבלתי גשמי לדין, אז הדין על דבר זה; אם היה נמשך אחר השכלי גם בעולם הזה הגשמי". ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.] כתב: "דע, כי הדין אם היה האדם הנהגתו כאשר היה ראוי לו מה שנברא באדם הנשמה מן העליונים".

(240) בח"א לב"ב עג: [ג, צה.] הוסיף שני הסברים לבאר את נתינת הדין הזו, וז"ל: "ועוד כי מה שאמרו שעתיד יתנו ישראל דין על זה, כי דבר זה הוא הטוב הגמור, ויתנו הדין על זה מי הוא שזוכה אל הטוב הגמור הזה, כי לא הכל יזכו לזה, וזהו נתינת הדין. אמנם עיקר הפירוש מה שאמר שעתידין ישראל ליתן הדין על זה, כי מפני כי להם ראוי המעלה העליונה האלקית, לכך כאשר חטאו ובאו לדין, אז כפי אשר היה ראוי להם אם זכו, כך כאשר נדונים, נדונים בדין גדול מאוד, וזה שאמר עליהם עתידין ליתן הדין על אשר לא זכו אל המדריגה הזאת. ופירוש זה ברור".

(241) כפי שקבל על עצמו למעלה ש"נגלה טפח ונכסה עשר טפחים", וראה שם הערה 75.

(242) לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צה.]: "והכל נרמז במה שאמר הכתוב [תהלים טז, יא] 'שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח'. הטוב המקוה לצדיקים בשני דברים אלו, שאמר 'נעימות' הוא הטוב, והוא בימינך. והשני 'נצח'. ולכך חדא דליא אטמא, וחד דליא גדפא, והבן זה". וראה בנצח ישראל פי"ג [שכב.-שכד:] שביאר שמצד מדת יצחק מובטחת נצחיות ישראל, ואי התנתקותם מה'. והם הם הדברים.

(243) כפי שהרמב"ם בסוף פרק חמישי משמונה פרקים התפעל כיצד חז"ל כללו בדבריהם הקצרים ["כל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות פ"ב מי"ב)] יסודות כל כך מרובים, עד שכתב עליהם: "וכבר כללו חז"ל זה הענין כולו בקצרה במלות מועטות... עד כשאתה תבחן קוצר המלות איך ספרו זה הענין הגדול והעצום כולו אשר חברו בו חבורים ולא השלימוה, תדע שנאמר בכח אלקי בלא ספק".

(244) כפי שכתב למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ודע כי] "כי מי שמספרים כבוד קל יותר מהם [מחז"ל]", ושם הערה 632, ובסמוך הערה 257.

(245) כוונתו לחידושי האגדות שלו. וראה למעלה בהקדמה הערה 92, ובבאר הרביעי הערה 425, שגם שם התייחס לח"א שלו. ומבאר בזה שעד כה ביאר את מאמרי החז"ל המשתייכים ל"דברים שאין בהם ממש" [לשונו בסמוך], ומעתה יבאר את מאמרי החז"ל ש"אין ראוי לאדם לדבר אותם... כי הם דברים של גנאי" [שם].

פרק ד

(246) "שרית נכרית" [רש"י שם].

(247) "שאינכם יכולין להזקק לנשותיכם" [רש"י שם].

(248) "אבר תשמיש" [רש"י שם].

(249) "ומתוך שתאותם מרובה על תאותינו בשר שנינו נדחקו" [רש"י שם].

(250) פירוש - אברו של רבי ישמעאל הוא כגודל חמת מים בת תשעה קבין.

(251) "סלים שעושין בהרפניא" [רש"י שם].

(252) ב"מ פד. ד"ה אמר: "אלו דברים נכתבו שלא להוציא לעז על בני אדם שהם כך".

(253) מעין מה שכתב על הרמב"ם בסוף דר"ח [שכג:]: "כי מפני שבדורו של הרב ז"ל היו נמשכים אחר דעתם של חכמי גוים, שלא זרח עליהם אור התורה... ולכך פירש להם הכתוב לפי דעתם, אבל עיקר הפירוש אינו נעלם משום חכם לב". ועל הרש"י בפירושו לגמרא כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]: "ורש"י פירש שם... פשוטו של

המאמר, והוא גם כן נכון, אך עיקר הדבר הוא וכו'". וגם תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, וכפי שרוב תלונות הבאר הזה אינן מופיעות שם.

(254) שבת סד: "רבי ישמעאל בר רבי יוסי תנא הוא ופליג". והיה בנו של רבי יוסי בן חלפתא [שבת קיח:], שהיה תלמידו של רבי עקיבא [גיטין סו:].

(255) בח"א לב"מ פד. [ג, לב.] כתב: "ורבי יוחנן תחילת האמוראים". ובהמשך שם [ג, לד.] כתב: "רבי יוחנן שהיה בין כת התנאים וכת האמוראים. דרבי יוחנן כמו תנא, כמו שידוע. ולכך תמצא בגמרא 'רבי יוחנן תנא ופליג'". וסוף דבריו טעונים ביאור, שתוספות בכתובות ח. הוכיחו מהגמרא שם שריו"ח היה אמורא, משום שלא אמרו על רבי יוחנן "תנא ופליג", ורק על רב אמרו כן, וצ"ע. ומ"מ מבואר שהיה בסוף התנאים ותחילת האמוראים, כי הוא נולד עוד בזמן שרבי היה חי [פסחים ג:], וקיבל ממנו [רמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, ולמעלה בהקדמה הערה 55]. ובשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן תשצו כתב שהיה לריו"ח גדר של תנא, ובשדי חמד מערכת יו"ד כלל נו"ן האריך בזה מאוד. והרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה כתב: "רבי יוחנן חיבר הגמרא הירושלמית בארץ ישראל אחר חורבן הבית בקרוב שלש מאות שנה".

(256) הוא היה מהדור החמישי לאמוראי בבל [אבות הדורות עמוד 396].

(257) כפי שביאר את המאמר הקודם, ראה הערה 244.

(258) כוונתו לפילוסופים, וכפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ ו: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים". ושם ר"פ טז כתב: "אנשים חקרי לב ההולכים אחר שכלם מעצמם, והם הנקראים 'פילוסופים', רוצים להתחכם על המציאות ובסדר שלו, עד שידמו שעמדו על האמת". וראה שם בסוף הפרק. ושם ר"פ ט כתב: "אשר הלכו בדרך חכמי המחקר, והם הפילוסופים". ובנתיב התורה ס"פ יד [א, סב.] כתב: "פילוסופי יון, שהיו חוקרים מדעתם ומשכלם, ושאלתם חקירה פילוסופי". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 602, ולהלן בבאר השביעי הערה 380.

(259) כן כתב הרמב"ם במו"נ ח"ג פמ"ט בשם אריסטו, וז"ל: "כי הענין הזה גם כן אצל הפילוסופים, כבר הודעתיך דברי אריסטו בלשון אמר, זה החוש אשר הוא חרפה לנו, רוצה לומר חוש המשוש, המביא לבחור המאכל והמשגל... וירחיב פה ויאריך לשון בגנותם ובפחיתותם... ימצא זה בספר המדות אשר לו [ספר ג פרק יג] ובספר ההגדה והספור [ריטוריקה ספר א פרק ב]". ושם בפירוש שם טוב כתב: "ואריסטו אמר בלשונו חוש המשוש אשר הוא חרפה לנו... והוא הקורא בספריו האנשים הבוחרים המשגל

ואכילת מיני תבשיל, הפחותים, ושהם דומין לחזירים ולבהמות, ויאריך לשון בגנותם". וכן במו"נ ב, לג כתב: "החוש הממשש אשר ביאר אריסטו במדות, ואמר שזה החוש חרפה לנו. ומה טוב מה שאמר, כי באמת הוא חרפה". והרמב"ן באגרת הקודש פ"ב כתב ככל דברי המהר"ל כאן, וחלק על הרמב"ם שמסכים לאריסטו, ויובא להלן בהערה 299. וראה ציון 297.

(260) גיטין מא: "והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'". ופירש רש"י שם "יוצר הארץ לא על תוהו להיות ריקנית ברא אותה, כי אם לשבת, להיות בה יישוב יצרה". ובב"ב ס: אמרו שאם לא ישאו נשים ויולידו בנים "נמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו".

(261) מעין מה שכתב בדר"ח פ"א מ"א [יט:], וז"ל: "ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע, ולפיכך אמר 'ומסרה ליהושע'. ולא יקשה לך סוף סוף קבל אלעזר הכהן ג"כ התורה מפי משה, ולמה לא אמר שמסרה לאלעזר הכהן. חלוק והבדל יש, כי יהושע היה מקבל בעצם התורה מפי משה, כי הוא היה מיוחד ועומד לזה לקבל מפי משה. אבל אלעזר, אעפ"י שגם הוא קבל התורה, כיון שלא היה מיוחד לזה כמו יהושע, נחשב קבלתו שהיא במקרה. ובדבר שהוא כזה, שהוא מסירת התורה, שבו תלוי קיום העולם, אין ראוי להיות דבר זה במקרה, שהרי כל העולם הוא תולה בקבלת התורה. ולפיכך צריך שיהיה כאן מיוחד לדבר זה, שלא יהיה דבר שבו תלוי כל העולם במקרה לבד. אבל יהושע היה מיוחד". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ה [שעד:], ושם הערה 18. ואם קיום העולם אינו יכול להעשות במקרה, ק"ו שאינו יכול להעשות ע"י גנאי.

(262) בטוי מצוי במפרשים, וכגון המקנה [קידושין כח:] כתב: "נתרועע היסוד ונפל הבנין". וכן הוא בפני יהושע על טור חו"מ סימן לט. ובעליות דרבינו יונה לב"ב ו: כתב "אם אין יסוד אין בנין". ולא יתכן שהעולם שנברא לכבוד ה' [יומא לח.], יהיה מבוסס על יסוד של גנאי, כי כאשר היסוד הוא גנאי, אף הבנין יהיה גנאי. ומעין זה כתב בגו"א ויקרא פ"כ אות יח ש"לא היה ראוי שנברא [העולם] בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה".

(263) "וקודם לכן [לחטא אדה"ר] היה המעשה הזה כמו שאר מעשים" [לשונו להלן, וראה שם הערה 276], ולכך לא התבוששו.

(264) קודם החטא, וכפי שפירש רש"י שם [בראשית ב, כה] "ולא יתבוששו - שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע". וכוונתו לומר שנבאר שאדה"ר היה בגדר חסר דעת גמור, ולכך לא התבייש [ומיד ידחה הו"א זו]. ואודות שבושה קשורה לדעת, הנה

אמרו [ב"ק פו:] "שוטה אין לו בושת", וכן "אין שוטה נפגע" [שבת יג:]. וכן "שוטה אינו מרגיש" [מילי דאבות עמוד י].

(265) לומר שאדה"ר היה בגדר שוטה שאינו מרגיש בבושת, אם אכן היה שם בושת.

(266) ב"ר יז, ד "בשעה שבא הקב"ה לבראת אדם, אמרו לו [מלאכי השרת] אדם זה מה טיבו. אמר להן, חכמתו מרובה משלכם. הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף. אמר להם, זה מה שמו, ולא היו יודעין. העבירן לפני אדם, אמר לו זה מה שמו. אמר, זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל". ובתפארת ישראל פט"ז [רנא.] כתב: "כי קריאת השמות מורה זה על החכמה ודעת שנתן השם יתברך בו לקרוא שמות". וראה תפארת ישראל פל"ג [תפח:].

(267) ובתמיה. ובעל כרחך מה שאדה"ר לא התבייש אינו מחמת העדר דעת, אלא מחמת שלא היתה לו סבה להתבייש, וכפי שביאר. וכן פירש רש"י [בראשית ב, כה]: "ולא יתבוששו - שלא היו יודעים דרך צניעות להבחין בין טוב לרע. ואע"פ שניתנה בו דעה לקרוא שמות, לא נתן בו יצר הרע עד אכלו מן העץ, ונכנס בו יצר הרע, וידע מה בין טוב לרע". הרי שרש"י מדגיש שהדעה שהיתה לאדה"ר לקרוא שמות מונעת את האפשרות לומר שאדה"ר לא היה בגדר בר דעת, אלא שקודם החטא לא היה בו יצר הרע המביא לבושה, וכמו שיבאר בסמוך.

(268) מביא טעם שני מדוע א"א לומר שאדה"ר קודם החטא היה מחוסר דעת, ורק לאחר החטא נהיה בר דעת.

(269) לשון הרמב"ם שם [מו"נ א, ב]: "הקשה לי איש חכם... קושיה גדולה... אמר המקשה, יראה מפשוטו של כתוב, כי הכונה הראשונה באדם, שיהיה כשאר בעלי חיים, אין שכל לו במחשבה. ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע. וכאשר הִמְרָה, הביא לו מריו זה השלמות הגדול המיוחד באדם, והוא שתהיה לו זאת ההכרה הנמצאת בנו, אשר היא הנכבד מן הענינים הנמצאים בנו, ובה נתעצם. וזה הפלא: שיהיה ענשו על מריו תת לו שלמות שלא היה לו, והוא השכל. ואין זה אלא כדבר מי שאמר, כי איש מן האנשים מרה והפליג בעָוֶל, ולפיכך שנו בריתו לטוב, והושם כוכב בשמים. זאת היתה כונת הקושיא וענינה, ואף על פי שלא היתה בזה הלשון". **ואודות שדעת** וחכמה הם דברים הנקנים ["קנה דעת וחכמה"], ראה אור חדש [סה.] שכתב: "ואלו שני דברים, החכמה והעושר, שניהם הם נקראים קנין, והאדם קונה אותם. כמו שאמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ובכל מקום אמר על החכמה שהוא קנין האדם, כמו העושר". וכן נאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר

[משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת", וכן נאמר [משלי יז, טז] "לקנות חכמה", ועוד. וראה תפארת ישראל פי"ח [ערה:], ושם הערה 43.

(270) בח"א לב"מ פד. [ג, לב:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף כאן: "כי הוא כלי היצר".

(271) וזה נעשה בעקבות החטא, וכלשון רש"י [בראשית ב, כה]: "עד אכלו מן העץ, ונכנס בו יצר הרע". וכן הוא ברמב"ן [בראשית ב, ט].

(272) מה שכתב לשון לבוש על תאוה, כך לשון חכמים "יצר אלבשה" [כתובות נא:, קידושין פא:]. ובנתיב הלשון פי"א [ב, צו.] כתב "כי החטאים לאדם הם נחשבים גם כן מלבוש לאדם, שהאדם מתלבש בחטאים". וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 2.

(273) "תדע שהוא כן, שמאחר שעשו צרכיהן, זה הופך פניו לכאן, וזו הופכת פניה לכאן" [המשך לשון המדרש שם].

(274) נראה להטעים את ההדגשה שישי נקרא דוקא כאן בשם "חסיד שבחסדים", והוא שאמרו חכמים [שבת נה:] "ארבעה מתו בעטיו של נחש ["בעצתו של נחש שהשיא לחוה, ולא בחטא אחר, שלא חטאו" (רש"י שם)], ואלו הן; בנימין בן יעקב... ישי אבי דוד". ובח"א לשבת שם [א, לג.] כתב: "כי אביו [של דוד], אם לא היה צדיק, ר"ל שאינו נוטה מן היושר, לא היה ראוי להוליד את דוד... אם היה יוצא מן היושר ומן הצדק, לא היה סבה שיצא ממנו דוד... ולכך זכר אצל כל אחד או האב או הבן... וכי עד עתה לא יודעין אנו שישי אבי דוד, אבל כל אלו דברים כמו שאמרנו, שבשביל שהיה ... דוד, היה בו היושר". ולפי זה עומק דברי דוד [שהובאו במדרש] הוא, שאף שהולדת דוד ע"י ישי מורה על מעלתו המופלגת של ישי, ומחמת כן הוא "חסיד שבחסידים", אך מאידך גיסא בהולדה זו גופא מקופל גם ש"לא נתכוין אלא לצורך עצמו".

(275) קודם חטא אדה"ר.

(276) לשון הספורנו בראשית ב, כה: "כי אז היו כל פעולתם וכל אבריהם לעשות רצון קונם בלבד, לא להשיג תענוגות נפסדות כלל. באופן שהיה פעולת המשגל אצלם כפעולת האכילה והשתיה המספקת. ובכן היה ענין איברי המשגל אצלם כמו ענין הפה והפנים והידים אצלנו". וכן הוא בקצור ברמב"ן בראשית ב, ט.

(277) ומכך לכאורה משמע שאדה"ר היה אמור שלא להכיר בעובדה שהוא ערום, ואם כן היה חסר דעת לחלוטין בענין זה, ולא כפי שפירש למעלה שהיתה לארה"ר חכמה מופלגת.

(278) "מאין לך לדעת מה בושת יש בעומד ערום" [לשון רש"י בראשית ג, יא].

(279) ועל כך נאמר [בראשית ג, ז] "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגורות", ופירש רש"י שם "ותפקחנה וגו' - לענין החכמה דבר הכתוב, ולא לענין הראיה ממש". וכתב שם הגו"א אות יא: "לענין החכמה דבר הכתוב וכו'. אף על גב דכבר קרא שמות [בראשית ב, כ], והיה לו שכל והשגה, נראה דלא היה לו השגה רק בדברים שהם טובים, כמו השגת הבורא יתברך, והשגת המציאות, אבל להשיג דברים רעים, כגון שהיו ערומים מן המצוה, זה לא היה יודע מתחלה ומקודם לכן. לכך אמרו בבראשית רבה [יט, ה] ד'עץ הדעת מוסיף דעת', וזאת החכמה שהוא מוסיף. וכן להשיג שיש בושת בעומד ערום, וזה גם כן ידע כשאכל מעץ הדעת, כדלקמן [רש"י בראשית ג, יא], שאמר לו 'מי הגיד לך שיש בושת בעומד ערום'... כי לא היה האדם יודע רק אמיתת מציאת הבורא והשגת העולם, ולא ידע בדברים שהם רעים. וכן כתבו הרב במורה הנבוכים [א, ב]".

(280) אבות ד, א "איזהו גבור, הכובש את יצרו", וראה דר"ח שם [קסא:], וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות כט. הרי ש"גבורה" נאמרת כאשר אדם הולך כנגד נטיתו הטבעית והחמרית, "שהוא עומד כנגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו" [לשונו בגו"א שמות פי"ז אות ד]. ולכך מן הנמנע שתזכר גבורה בדבר שהוא מגונה בעצם, כי זו סתירה מיניה וביה.

(281) בגמרא [נדה לא.] דרשו על הפסוק [במדבר כג, י] "מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל", "מלמד שהקב"ה יושב וסופר את רביעיותם של ישראל, מתי תבא טפה שהצדיק נוצר הימנה. ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם הרשע, אמר; מי שהוא טהור וקדוש, ומשרתיו טהורים וקדושים, יציץ בדבר זה". וכתב על כך בנצח ישראל פנ"ז [תתצ:] בזה"ל: "ואמר שבלעם אמר 'מי שהוא קדוש ומשרתיו קדושים כו'. ביאור ענין זה, כי דבר מה שהקב"ה סופר את רביעותיהן של ישראל, מורה כי זרע ישראל נמשך מכח פנימי, כמו שאמרנו. ואין זה גנאי, כי אין דבר כזה נקרא ערוה. רק כאשר יש כאן גלוי, שלכך נקרא ערוה, כמו [בראשית מב, יב] 'ערות הארץ באתם לראות', מקום תורפה אשר יש לו גלוי. ולא כאשר הוא פנימי, אין כאן ערוה כלל, ודבר זה ידוע למבינים. רק מפני שהיה בלעם דבק בזנות וערוה, ולא היה לו כח קדוש פנימי, נחשב אליו ערוה דבר זה. אבל מי שהוא קדוש וטהור, אין נחשב דבר זה אליו ערוה. וכמו שלא היה נחשב גלוי ערוה גנאי לאדם קודם שחטא האדם, ולא נחשב לו לגנאי וחרפה, מפני שהיה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי. עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי, ואז נחשב לו גלוי ערוה גנאי. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי הם אמת ברור, והם עמקי החכמה". וכן הוא בח"א לנדה לא. [ד, קסב:]. וראה להלן הערה 681.

(282) פירוש - בגמרא שם נאמרו שני הסברים כיצד אלו שהם בעלי כרס גדול נזקקים לנשותיהם; (א) "כי כאיש גבורתו". (ב) אהבה דוחקת את הבשר [ראה למעלה ציונים 248, 249]. ומעתה יבאר את הדברים.

(283) בראשית ב, כד "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". ולמעלה סוף הבאר השני כתב: "האיש והאשה נעשו אדם אחד, כמו שאמר הכתוב 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד'". ובסוף דרשת שבת תשובה [פא:] כתב: "אין אחדות אלא על ידי תשמיש, שנאמר 'והיו לבשר אחד'. ואחדות זה כאשר הוא מזדווג ומתחבר אל אשתו, אז יש כאן אחדות לגוף". וכן ביאר הרמב"ן שם [בראשית ב, כד], וז"ל: "והנכון בעיני, כי הבהמה והחיה אין להם דבקות בנקבותיהן. אבל יבא הזכר על איזה נקבה שימצא, וילכו להם. ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו [של אדה"ר], ודבק בה, והיתה בחיקו כבשרו, ויחפוץ בה להיותה תמיד עמו. וכאשר היה זה באדם [הראשון], הושם טבעו בתולדותיו, להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים את אביהם ואת אמם, ורואים את נשותיהן כאילו הן עמם לבשר אחד. וכן 'כי אחינו בשרנו הוא' [בראשית לז, כז], 'אל כל שאר בשרו' [ויקרא יח, ו]. הקרובים במשפחה יקראו 'שאר בשר'. והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקורבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם". והובא למעלה בבאר השני הערה 679.

(284) לשונו למעלה בסוף הבאר הרביעי [ד"ה במדרש ב"ר]: "עוד יש לך לדעת, כי אין זיווג האדם טבעי, רק הוא מן השם יתברך החבור והזיווג. לכך באיש ואשה יש שם יתברך; היו"ד באיש, הה"א באשה, לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הענין הנהגת הטבע, רק כי פעולת השם יתברך".

(285) וצרף לכאן דבריו בגו"א במדבר פכ"ו אות ה, שביאר את דברי רש"י שם [במדבר כו, ה] ש"לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם [על משפחות ישראל במצרים, וכמו "משפחת החנוכי" (שם)], ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וכתב שם בזה"ל: "שם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה [סוטה יז.]. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם. שמי שהוא אצל הענין יכול להעיד, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם". ומבואר מדבריו שלא רק שהשם י"ה נמצא באיש ובאשה, אלא שהוא נמצא במיוחד ובמסויים בזיווג של איש והאשה המביא להולדת

בנים. וראה למעלה בבאר השני הערה 577, ובבאר הרביעי הערה 1222, ולהלן הערות 383, 384.

(286) ביבמות סג. אמרו על הפסוק [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר כנגדו", "זכה - עוזרתו, לא זכה - כנגדו". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה.]: "כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי. כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהש"י שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. ודבר זה צריך זכות עליון, כי על ידי זכות האדם הוא עליון, והחבור והדבוק הוא מלמעלה. כי התחתונים הם בעלי חלוק ופירוד. ולכך כאשר אינם זוכים, אז מפני שהם ההפכים, גורם שהיא כנגדו, כאשר אין להם חיבור וקשור מלמעלה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לה. ובתפארת ישראל פ"ל [תנח.] כתב: "זיווג שלהם הוא מן השם יתברך... ובפרק אלו מגלחין [מו"ק יח:], בתורה בנביאים בכתובים שזווג האדם מה'; בתורה, דכתיב [בראשית כד, נ] 'כי מה' יצא הדבר'. בנביאים [שופטים יד, ד] 'ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא'. ומן הכתובים [משלי יט, ד] 'בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת'". ובח"א לסוטה ב. [ב, כח:] כתב: "ואמרו [סוטה ב.] מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יותא ואומר בת פלוני לפלוני. ומזה תדע שהזיוג הוא מן השם יתברך, לכך הוא מסודר קודם יצירת האדם". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1322.

(287) בח"א לב"מ פד. [ג, לג.] כתב משפט זה כך: "ומאחר כי שמו יתברך מחבר שניהם, ועל זה אמר האהבה וכו'".

(288) אודות שאהבה היא עצם החבור, כן כתב בנצח ישראל פנ"ב [תתל.], וז"ל: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.] כתב: "כי האהבה שיש לאדם אל השי"ת במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השי"ת בא האדם, ואליו ישוב... האהבה אל השי"ת במה שהאדם שב רוחו אליו לגמרי, עד שאין לאדם מציאות בעצמו, ובזה הוא מתדבק לגמרי בו, וכדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיכם ולדבקה בו', ובזה שייך אהבה גמורה". וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ג [לב:]. ובנתיב ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה'

אלקיך ולדבקה בו'". ובדר"ח פ"ו מ"ב [רפא.] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 236.

(289) פירוש - אהבת בני זוג היא חבור מה', וכפי שביאר. וצרף לכאן דברי חכמים [זוה"ק ח"א קעו.] שאמרו "בכל אתר דשמושא דמצוה, אשתכח שכינתא שריא על ההוא אתר ואשתכח תמן. ומאן דגרים לעכבא שמושא דמצוה, גרים דיסתלק שכינתא מעלמא". [תרגום: בכל מקום של תשמיש של מצוה, השכינה מצויה שם. ומי שגורם לעכב זיווג של מצוה, גורם לשכינה שתסתלק מן העולם]. וראה למעלה בבאר השני הערה 559.

(290) אודות שהבשר הוא גשמי, כן מבואר להלן בתחילת הבאר השביעי [ד"ה ורבי אליעזר], וראה בסמוך הערה 312.

(291) ש"הלא הנבדל מבטל הדבר הגשמי" [לשונו בתפארת ישראל פכ"ד (שנו.), ושם הערה 47]. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. כגון, בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ואז] כתב: "כי הבלתי גשמי מחלק הגשמי ומפרידו, שהוא גובר עליו". ובתפארת ישראל פ"מ [תרכה.] כתב: "כי הקדוש שהוא נבדל, ואין בו החמרי הגשמי, מבטל את דבר הגשמי". ובגבורות ה' פ"מ [קנא.] כתב: "קריעת ים סוף לא היה רק בשביל שהמעלה האלהית היתה פועלת בים, שיש לים טבע החומר בלבד, ונדחה החומר מפני המעלה הקדושה האלהית... [כי] מדריגה אלהית מדרגתו על החומרים, והוא שמבקע את החומרי". ועיי"ש שמבאר יסוד זה בהרחבה. ושם בס"פ מא [קנז:] כתב: "כלל הדבר... כל מי שמדרגתו בלתי חומרי, הוא גובר על המונע החומרי, ונבקע לו החומרי". ובח"א ליבמות קכא. [א, קמח:] ביאר שחול הים מונע מהים להציף את היבשה בזה"ל: "כי

החול דק וקטן הוא, ויש לו פשיטות, הוא מבטל כח הגלים". וראה להלן בבאר הששי הערות 291, 1217, ובבאר השביעי הערה 63.

(292) כי החומרי עומד כנגד האחדות. וזה יסוד נפוץ בספריו, שהרוחני הוא אחד, לעומת הגשמי המחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29. והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 484.

(293) שבת קח. "מנין למילה שבאותו מקום, דכתיב [בראשית יז, יד] 'וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו', מקום שניכר בין זכרות לנקבות".

(294) בח"א לב"מ פד. [ג, לב.] הוסיף דברים, וז"ל: "על ידי האבר הזה הוא איש, והאיש יש לו גבורת הנפש, וזה דוחה הבשר הגשמי... שזה האבר הוא עצמו ההבדל בין איש לאשה, נתן לו כח מיוחד שאינו גשמי כמו שאר האברים, והוא מושל דוחה בכח גבורתו

שנתן לו, עד שגומר פעולתו, שבשביל זה נקרא 'איש'". ובדר"ח פ"ד מ"ד [קסז.] כתב: "כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח... כמו 'איש מלחמה' [שמות טו, ג], 'והלא איש אתה' [ש"א כו, טו]". וכן בגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'". ובגו"א דברים פ"א אות כט [ד"ה אמנם] כתב: "כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע", ושם הערה 105. וראה עוד בגו"א בראשית פל"ז אות כח, שם שמות פ"ב אות כ, ולהלן בבאר השביעי הערה 61.

(295) לשונו בח"א שם [ג, לג.]: "הרי למאן דאמר ["אהבה דוחקת את הבשר"] תולה הדבר מצד החבור, שיש לה כח עליון... ולמאן דאמר ["כי כאיש גבורתו"] תולה הדבר בכח אבר הפועל, שיש לו כח".

(296) "שהוא שבח" - שמורה על מעלה עליונה.

(297) כפי שהביא למעלה בשם החוקרים ש"חוש המישוש חרפה היא לנו", וראה שם הערה 259.

(298) אודות שהאדם נברא לקיום העולם על ידי פריה ורביה, הנה נאמר [ישעיה מה, יח] "כי כה אמר ה' בורא השמים הוא האלקים יוצר הארץ ועושה הוא כוננה לא תוהו בראה לשבת יצרה וגו'", ופירש הרד"ק שם "הוא כוננה - כונן אותה להיות הנבראים עליה פרים ורבים, כמו שאמר להם [בראשית א, כח] 'פרו ורבו'... כי הקל ברא הארץ לפרות ולרבות, לא ברא אותה לתהו, להיות תהו מאין אדם ובהמה, אלא להיות יושבים עליה". והחינוך במצוה א [מצות פריה ורביה] כתב: "משרשי מצוה זו, כדי שיהיה העולם מיושב, שהשם ברוך הוא חפץ בישובו, כדכתיב 'לא תוהו בראה לשבת יצרה'. והיא מצוה גדולה שבסבתה מתקיימות כל המצות בעולם, כי לבני אדם נתנו, ולא למלאכי השרת... והמבטלה בטל עשה וענשו גדול מאוד, שמראה בעצמו שאינו רוצה להשלים חפץ השם לישב עולמו". והרמב"ן [ויקרא יח, ו] כתב: "ודע כי המשגל דבר מרוחק ונמאס בתורה, זולתי לקיום המין, ואשר לא יולד ממנו הוא אסור". ושם בפסוק יט כתב: "אסר הכתוב נדה מפני הטעם שהזכרתי, שלא התירה התורה המשכב רק לקיום הזרע... והנה בהיות ברחם דם נדה הרבה, לא תתעבר ממנו".

(299) ככל הדברים האלו כתב הרמב"ן באגרת הקודש פרק שני [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד שכג], ונעתיק את דברי קדשו באריכות, וז"ל: "חבור האדם אל אשתו... הוא ענין קדוש ונקי כשיהיה הדבר כפי מה שראוי... ואל יחשוב האדם כי בחבור הראוי יש גנאי וכעור, חלילה מזה, כי החבור נקרא 'ידיעה', כאמרו [ש"א א, יט] 'וידע אלקנה את חנה אשתו'... וידוע שאילו לא יהיה בדבר קדושה גדולה לא יהיו קורין לחבור ידיעה.

ואין הדבר כאשר סבר וחשב הרב רבי משה ז"ל במו"נ [ב, לג] בהיותו משבח לארסטו על מה שאמר כי חוש המשוש הוא חרפה לנו. חלילה חלילה אין הדבר כמאמר היוני, לפי שיש במאמרו זה שמץ מינות שאינו מורגש, שאילו היה מאמין שהעולם מחודש בכונה, לא היה אומר כך... אבל אנו בני בעלי תורה הקדושה מאמינים שהשם יתברך ברא הכל כפי שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה בו גנאי או כעור... אבל הענין הוא כמו שנאמר, כי השם יתברך הוא טהור עינים מראות ברע, אין לפניו ענין קלקול או גנאי... והעדות הברורה אמרו במעשה בראשית 'ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו' [בראשית ב, כה], כל זה קודם שחטאו, לפי שהיו עסוקין במושכלות, וכל כוונתם לשם שמים, ולא היו כלי המשגל בעיניהם רק כעינים או כידים וכשאר איברי הגוף. אמנם כשנטו אחרי ההנאות הגופניות, ולא נתכוונו לשם שמים, אמר עליהם 'כי ערומים' [בראשית ג, ז]. ופירושו זה, כי כאשר הידים בעת שכותבות ספר תורה הן נכבדות ומשובחות ונשגבות, ואם עושות נבלה מן הנבלות הם מגונות, כך היו כלי המשגל לאדם ולאשתו קודם שחטאו ולאחר שחטאו... אם כן לפי דרך זה נמצא שהשם יתברך כל דרכיו משפט וטהרה ונקיות, ונמצא שהכעור הוא בא מצד פעולות האדם. ועל זה אמר שלמה [קהלת ז, כט] 'לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים', כלומר אין בכל איברי האדם מצד הבריאה דבר קלקול או כיעור, כי הכל בחכמה עליונה דבר מתוקן ומקובל, אבל האדם בהיותו חוטא מביא כיעור בדברים שלא היה בם כיעור ודופי מתחלה. והבן זה מאד". ושם מאריך לבאר עוד יסוד זה. וראה להלן הערה 529.

(300) כמבואר בדברי הרמב"ן באגרת הקודש [כרך ב, עמוד שכג], שכתב: "אם נאמר כי החבור הוא דבר של גנאי, הנה כלי המשגל הם כלי הגנות, והרי השם יתעלה הוא בראם, כאמרו [דברים לב, ו] 'הוא עשך ויכוננך', ואמרו חז"ל במסכת חולין [נו:] מלמד שברא הקב"ה כוננויות באדם. ובמדרש קהלת [קה"ר ב, יד] 'את אשר כבר עשהו' [קהלת ב, יב], מלמד שהוא ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר, וכל אחד הושיבוהו על כנו. ואם כלי המשגל הם דברי גנאי, האיך ברא השם יתברך דבר שיש בו מום או גנות וחסרון, שאם כן נמצא שאין פעולותיו תמימות, והרי אדון הנביאים מכריז ואמר [דברים לב, ד] 'הצור תמים פעלו', ואומר [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד'". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג.] כתב משפט זה כך: "כי בני אדם רואים האבר הזה בזוי ושפל בתכלית, ולא יביטו אל פעולת אלקים ואל מעשה ידיו, הוא האדם".

(301) "מעשרה שליטים - שולטים באדם, שרוב מעשי האדם נעשין על ידיהם" [ר"ן שם].

(302) נדרים לב: "מאי דכתיב [קהלת ט, יד] 'עיר קטנה ואנשים וגו', 'עיר קטנה' זה הגוף". וראה קה"ר פ"ט פסקא כה, וילקו"ש ח"ב רמז תתקפט.

(303) וז"ל בנתיב היצר פ"ד [ב, קלב.]: "ובפרק ד' דנדרים [לב:] 'עיר קטנה' זה הגוף, 'ואנשים בה מעט' אלו אברים... פירוש זה, כי האדם מצד נפשו אשר יש לו נחשב כמו עיר, כי העיר אין דר שם אדם אחד לבדו. וכן למעלת חשיבות נפשו של אדם, אין נחשב האדם פרטי, רק שנחשב כמו כלל, אשר הכלל הוא עשרה. וכן הנפש ממנו הכח לעשרה איברים שמונה כאן, לכך נחשב כמו עיר אחת, שהעיר כולל האנשים בתוכו". וכן הזכיר בקצרה בנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רמ.], ובח"א לשבת קיד. [א, נג.].

(304) פירוש - מכאן הנך רואה שדעת חכמים אינה כדעת בני אדם, שדעת בני אדם להחשיב את האבר של האדם כבזוי ושפל בתכלית, ואילו חכמים סוברים להיפך מזה, וכמו שמבאר.

(305) בח"א לב"מ פד. [ג, לג.] הוסיף כאן: "ומזה תוכל להבין כי אלו הם שליטים על שליטים".

(306) למעלה [ד"ה והמאמר שלפני זה], והערות 293, 294.

(307) כמבואר למעלה [ד"ה וזה שאמר], ושם הערה 162. והצורה היא אחת, וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"ג [תתלז:]: "כמו אדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת", ושם הערה 14.

(308) אודות שהדיבור הוא מהות האדם וצורתו, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עז:], וז"ל: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". והובא למעלה בבאר השלישי הערה 183. ובדר"ח פ"א מי"ז [נה:] כתב: "כח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם 'חי מדבר'". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.] "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן בדר"ח פ"ו מ"ח [שח.] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא',

שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכן בהספד [סוף קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו". וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ובעוד הרבה מקומות. ועוד עיין בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. וכל הדברים הללו אודות דבור, כוחם יפה גם אודות הפה, שהפה הוא השלמת הדבור, וכפי שכתב בנתיב הצניעות ס"פ ד [ב, קי:]: "הפה גומר [ברכות סא.]... כי הפה הוא השלמת הדבור... שהפה הוא משלים הדבור". ובנצח ישראל פ"ה [צ.] כתב: "חשיבות הפה הוא בשביל הדבור", וראה שם הערה 133, ולהלן הערה 572.

(309) כהקדמה לדבריו, נביא כאן את לשונו של ספר יצירה פ"א מ"ג: "עשר ספירות בלימה, חמש כנגד חמש... וברית יחיד מכוונת באמצע, כמילת הלשון וכמילת המעור". ובח"א לנדרים לב: [ב, יא:] כתב: "עינים ואזנים והמכריע ביניהם הוא הפה, שהוא הלשון, כמו שזכר בספר יצירה. ויש עוד ה' תחתונים, ידים ורגלים, והמילה שהוא המכריע ביניהם, והם ג"כ חמש אחרונים. ואלו עשרה אברים הם עיקר, שהם נגד עשר ספירות בלימה". ומעתה הולך לבאר שהפה הוא הצורה לחלק העליון של האדם, ואילו המילה היא הצורה לחלק התחתון של האדם. ובח"א לב"מ פד. [ג, לג.] כתב: "ותמצא כי אלו עשרה אשר אמרנו, חמשה מול חמשה. ה' ראשונים הם רוחניים, כי העינים והאזנים והפה אשר הוא כח הדבור, הם רוחניים ביותר. ואלו חמשה אחרונים הם קרובים אל הגוף, והם הידים והרגלים וראש הגויה, וכולם הם נגד עשר ספירות בלימה שחתם השם יתברך באדם הזה".

(310) ברכות לא: "עינים לראות, ואזנים לשמוע, חוטם להריח, פה לדבר".

(311) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעל חי הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור", ועיי"ש, כי מאריך לבאר יסוד זה. ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] הביא את הפסוק [תהלים קטו, ה] "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו וגו'", וכתב לבאר: "וזכר חסרונם [של הפסלים], מתחיל בגדול ובקטון כלה. מתחיל בתחילה בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדיבור שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה. ומפני זה חשוב [האדם] על הכל, והוא קרוב אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת. ואח"כ זכר העינים, שהוא הראות שהוא כח בלתי גשמי אחר הדבור", ושם מאריך בזה. ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל. והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו

יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". ועוד אודות שדיבור הוא שכלי [ולכך התינוק אינו מדבר], ראה גבורות ה' פכ"ח [קיב:], ולמעלה בבאר השלישי הערה 55. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיז:] כתב: "לא היה ראוי לצאת לפעל חורבן בית אלקינו כי אם על ידי הלשון, כי אין לך מחריב ומשחית רק הלשון, כי הלשון שהוא אל הנפש המדברת אשר הוא שכלי, הוא מחריב בית המקדש שהוא קדוש... כי הדבור אל האדם שהוא שכלי, לכך על ידי זה חרב הבית". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדבור, רק האדם שהוא שכלי, וזהו צורת האדם". וראה בנתיב התשובה פ"ג הערה 6, ושם פ"ה הערה 85. ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1052 נתבאר שעם כל זה, אין השכל הדברי שכלי לגמרי כפי שכל המחשבה.

(312) ובשר הוא גשמי, וכמבואר למעלה הערה 290.

(313) כי כל צורה משלימה למי שהיא צורה לו. וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"ד [עג:]: "הכל נברא לעבוד האדם ולשמשו, ובזה הוא צורה אל כל התחתונים. ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך המשלים את הכל", ושם הערה 37. ובדר"ח פ"ג מ"ב [קיד.] כתב: "האדם הוא צורת העולם ומשלים אותו". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 197, שיסוד זה נתבאר שם בארוכה. וכן יבאר כאן בסמוך. וראה הערות 358, 359.

(314) ראש הגויה, שתי עינים, שתי אזנים, שתי ידים, ושתי רגלים.

(315) לשונו בח"א לסנהדרין צח. [ג, סוף ריד:]: "והמלך... דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש [היא] מלך, ומנהיג האדם הפרטי כמו המלך. והדיינים והשופטים הם כמו כוחות הנפש, אשר הם משונים ובאים מן הנפש, עובדים עבודת הנפש. כך הדיינים מסודרים מן המלך, עובדים עבודת המלך לשפוט העם. והעם הם כמו האברים באדם הפרטי, המקבלים הנהגה". וכשם שהעם משרת את המלך, כך האברים משמשים את נפש האדם השכלית.

(316) שהרי אף היצה"ר נקרא "מלך" [נדרים לב:], והכפופים לו הם אברי האדם, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [קעח:], וז"ל: "כאשר בני אדם חוטאים לפניו, והם נכנסים ברשות אחר, הוא היצר הרע, שנקרא 'מלך גדול', כדכתיב בספר קהלת [ט, יד] 'עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וגו', שהענין הזה נאמר על היצר הרע, שמושל על גוף". וכמו שאומרים בוידוי "על חטא שחטאנו לפניך בריצת רגלים להרע". וב"תפלה זכה" לבעל חיי אדם, מבואר שם כיצד כל אברי אדם היו אמורים לשמש לטובה, ובמקום זאת שימשו לרעה. ובסנהדרין צא. אמרו "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין

לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת, גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה, אמשול לך משל, למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו בכורות נאות ["תאני בכורות" (רש"י שם)]. והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר, ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בא והרכיבני, ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן, בכורות נאות היכן הן. אמר לו חיגר, כלום יש לי רגלים להלך בהן. אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות. מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקב"ה מביא נשמה, וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד". הרי שהגוף משמש לחטא, כפי שהסומא שימש את החיגר.

(317) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לג:]: "והנה הפה הוא יחידי, וראש הגויה הוא יחידי, כנגד ההתחלה, שכל התחלה הוא אחת. והשני הוא כנגד הסוף וההשלמה, שהוא אחד גם כן. ולפיכך נקרא [ספה"י פ"א מ"ג] 'ברית יחיד', כאשר ידוע בחכמה". וראה בח"א לערכין טו: [ד, קלד.] שביאר שחטא העגל הוא כנגד ראש הגויה, וחטא המרגלים הוא כנגד הפה. ועוד אודות הדמיון בין הפה לאבר המוליד, הנה בשבת לב: אמרו "בעון נדרים בנים מתים", וכתב על כך בח"א שם [א, כב.]: "כי הדיבור הוא שיוצא מן האדם, והאדם מוליד את הדבור ממנו. וענין אחד לדבור שיוצא מן האדם [לבנים], והוא נקרא ג"כ תולדות האדם... וכאשר אין קיום לתולדות האדם, הוא הדבור, אין קיום ג"כ לתולדות שלו, בנים ממש". וכן הוא בנתיב האמת פ"א [א, קצט:], ובנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:]. וראה עוד בגו"א במדבר פי"ד הערה 76, ובנצח ישראל פי"ט הערה 31.

(318) בח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך אמרו אבריה דרבי ישמעאל כחמת בת תשעה קבין. וכל אלו דברים גדולים ועליונים. ומיחס השעור הזה לרבי ישמעאל ברבי יוסי, כי רבי ישמעאל היה חכם גדול, והוא היה אדם שלם, ולפי מדריגת שלימותו, עד שהיה האבר הזה אצלו נחשב ט' קבין. כלומר שהוא משלים כל האיברים שהם זוגות. ולפיכך אמר דרבי ישמעאל ברבי יוסי כחמת בת תשעה קבין".

(319) דברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"מ פד. [ג, לג:], וז"ל: "וכאשר תדע דברים אלו, הנה תדע מה שאמר אבריה דרבי ישמעאל כחמת בת תשעה קבין. דע כי הגודל הוא לפי מדריגות הדבר, ולפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות. ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש

לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך. אך אל תאמר כלל וכלל שהשעור אשר נאמר כאן הוא שעור שהוא מוחש לפניך, אבל דבר זה כמו שנתבאר הרבה, הוא מופשט מן הגשמי. וכמו שתמצא שעורים אשר אינם מוחשים, והם מושכלים בלבד. כי זה עצמו שהיה שעור משה עשר אמות, אין זה שעור גשמי, רק כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף. ומכל מקום מה שאפשר שיהיה לו, היה לו בגדלות. וכך ג"כ כאן, כי לפי מדריגת זה האבר, שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, שהאבר הזה משלים ט' איברים, שתי עינים שתי אזנים שתי ידים שתי רגלים, והאבר הזה הוא תשיעי, והנה האבר הזה משלים תשעה איברים, והוא נחשב מכריע ומשלים לכל האדם, ודבר זה מבואר. וכאשר נמצא ברבי ישמעאל ברבי יוסי חדוש מה שהיה לו גדלות, אמרו על זה שהוא בת תשעה קבין, כפי מדריגת האבר, שהוא משלים ט'... ולא אמר שהוא בת עשרה קבין כנגד הפה גם כן, כי ההשלמה במה שהוא השלמה הוא מחולק מן ההתחלה, כי זה התחלה וזה השלמה. ולפיכך מדריגתו רק ט'".

(320) כמבואר למעלה הערה 255. וכאמור שם, תוספות כתובות ח. כתבו: "מדלא קאמר 'רבי יוחנן תנא ופליג' [כמו שאמרו שם על רב "רב תנא הוא ופליג"], יש להוכיח דרבי יוחנן אמורא היה, דאי הוה תנא הוה משני כדמשני לרב".

(321) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לג:]: "ואמר אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין. ודבר זה כי רבי יוחנן שהוא אמורא, ואין לו השלמות שיהיה שלם במדריגה כמו רבי ישמעאל. ולפיכך אמר אבריה דרבי יוחנן כחמת בת חמשה קבין. ורוצה לומר כי אינו בהשלמה כמו הראשון, רק כי הוא משלים לה' אברים האחרונים, שהם שתי ידים ושתי רגלים, מפני כי הם אחרונים, ואין אלו אברים כמו הראשונים. ולכך לא יחשב השלמה רק אל חמשה אחרונים".

(322) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לד.]: "ואמרי לה כחמת בת שלשה קבין. ורוצה לומר, כי אין לתת המעלה אליו כאשר אינו שלם, רק שהוא השלמה ומכריע נחשב אל שנים האחרונים, ולפיכך אמר כחמת בת שלשה קבין".

(323) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לד:]: "ואין הפירוש כי מה שנמצא האבר שהיה גדול כך וכך, הוא יותר מעלה אל האדם שנמצא בו דבר זה. כי דבר זה אינו, כי לא היה לרב פפא וכן לרבי יוחנן מעלה יתירה בשביל זה, רק כי דבר זה מורה על מעלת האבר, שהוא נחשב ביותר, מצד שנמצא בו סימן זה באבר, לא על מעלת האדם שנמצא בו דבר זה. והכל הוא להביא ראייה אל מה שאמר לפני זה 'כי כאיש גבורתו', כי האבר הזה נחשב

'איש' כמו שאמרנו לך. ומפני זה יש בו סגולה זאת שנמצא בו דברים אלו... ואי אפשר לבאר יותר בכתב להעלם אלו דברים העליונים".

(324) "עליה" על התחתונה. ומעין זה כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] על אברהם אבינו ואליעזר עבדו, וז"ל: "כי מדריגת אברהם נותן שיהיה לו העבד הלז, ואליעזר ג"כ היה מורה על מציאות ומדריגת מי שהוא אדון שלו, כי העבד יורה על האדון... כי העבד הזה מורה על ענין אברהם ומדריגתו" [ראה להלן הערות 366, 515]. דוגמה לדבר; אי אפשר לה למעלת ישראל שתהיה בעולם בלא שימצאו בעולם לפניה אומות העולם. וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ה [סוף לה:]: "ואם תשאל, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד, מבלי הפכו... שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם, אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש חלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן חזר וכתב שם בפרק סז [שיא.]. וראה להלן הערות 390, 707, ובבאר הששי הערה 50.

(325) וזה לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לד:]: "וכדי להודיע כי אלו מדריגות הם כל אחת מורה על היותר עליונה ממנה. ולכך רבי יוחנן היה אומר איבריה דרבי ישמעאל וכו', ורב פפא היה אומר איבריה דרבי יוחנן, כי כן עניין זה, שהמדריגה שהיא למטה מורה על העליונה יותר, והבן הדברים האלו". וקודם לכן כתב שם: "ויש לך להבין ולדעת על דבר מה, כי כאשר מתחיל דבר לצאת על לפעל, הוא מורה שיש כאן יציאה לפעל לגמרי. ותדע כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, וזה מפני כי באבר זה ניכר בין איש לאשה, ועל ידי האבר הזה נקרא 'איש', והאיש הוא בפעל כאשר יש לאיש מדריגת הצורה, אשר הצורה היא בפעל הגמור. ולפיכך רב פפא, שאמר אבריה דרב פפא כי דקורי דהרפניא, ודבר זה התחלת יציאה אל הפעל, האבר הזה שבו נמצא הדבר בפעל, שהוא צורת האיש

שהיא בפעל, ואין זה רק התחלה בלבד, והוא מורה על שיש יותר יציאה אל הפעל. ולכך רב פפא מעיד על רבי יוחנן אבריה דר' יוחנן וכו', כי לעולם ההתחלה שהתחיל לצאת אל הפעל, מורה שיש עוד שיותר נמצא בפעל. ורבי יוחנן מעיד על רבי ישמעאל שהוא נמצא בפעל לגמרי, כי אצל רבי ישמעאל האבר הזה משלים אזנים עינים ידים רגלים כמו שהתבאר. ובשביל כך הוא נמצא בפעל לגמרי, והבן הדברים האלו מאוד".

(326) "סלים שעושין בהרפניא" [רש"י שם]. ומעתה יבאר תיבת "הרפניא" מלשון הר שפונים אליו.

(327) יבמות יז. "מאי 'הרפניא', אמר רבי זירא הר שהכל פונין בו", ופירש רש"י שם "כל פסולין שאין מוצאין אשה, פונין והולכין שם". ובח"א לב"מ פד. [ג, לד.] הביא גמרא זו, ויובא בהערה הבאה.

(328) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לד.]: "ורב פפא הוא סוף האמוראים... ואמר כמו דקורי דהרפניא. היינו כי כאשר אין השלימות כל כך גדול, הוא לכל הפחות שלימות הגוף עצמו, אשר זה האבר מחובר בסוף הגוף, והוא השלמתו. ואמר שהוא כמו דקורי דהרפניא, במה שהאבר הזה תכלית וסוף הגוף, ובשביל כך הוא השלמתו. ובפרק א' דיבמות [יז.] למה נקרא 'הרפניא', הר שהכל פונה בו. ולפיכך אמר כי דקורי דהרפניא, שכל הגוף פונה אליו". וראה הערה 313 בביאור שהכל נמשך אחר הצורה.

(329) הנה אע"פ שתורת המהר"ל בנויה היא על תורת הסוד, מ"מ כאן הוא אחד מן הפעמים הבודדות שמביא את לשון הזוה"ק. וכן עשה בח"א לב"מ שם [ג, לד.], תפארת ישראל פי"ג [רב:], נתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח.], נתיב התשובה פ"ו [ד"ה אך מצאתי], גבורות ה' פס"ד [רחצ:], ובדרוש על המצות [נט.].

(330) פירוש - שהמים יתפשטו בדרך קו מדויק, באופן שיהיו במישור.

(331) פירוש - שהרי מסוד נקודה ראשונה יוצא כל ההעלם.

(332) פירוש - עד שמגיע ומתכנס להיכל העליון.

(333) פירוש - עד שמגיע למקום אחד שהכל נאסף בו [ומדובר על כח ההולדה, וראה בזוה"ק ח"ג רעג:].

(334) פירוש - הכל מתקשר ומתייחד שם.

(335) "שייפין" - אברים.

(336) פירוש - מהיסוד ניטל ונזרק לים, שהוא מלכות [זוה"ק ח"א פו.].

(337) לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לד.]: "הרי לך מבואר כי ראוי שיהיה נקרא 'דקורי דהרפניא', הר שהכל פונין בו. שמן כל האיברים מתכניש לשם, לכך ראוי האבר מצד

עצמו, במה שהכל פונה לשם, ראוי להיות כי דקורי דהרפניא, שהכל פונין לשם". ובאגרות וכתבים לפחד יצחק, אגרת מט [עמוד פא] כתב: "הלא ידענו כי דוקא בתחום זה של קדושת חיי אישות בישראל, נאמרה ההלכה של 'קנאין פוגעין' [סנהדרין פא.]. דוקא מקום זה ניתן לקנאים ליקח את הרומח [במדבר כה, ז] ביד ולהפעילו. ועל זה באו דבריהם של חכמי האמת, כי הכלי זיין המיוחד לכך הוא דוקא הרומח. מפני שקדושה זו מאחדת היא את כלליות הקומה של תאר אדם [דהרי בטומאה זו בעינן דוקא שכל גופו מרגיש בו (נדה מג.)]. ועל כן הנשק הזה הוא הרמח, שמספרו מכוון כנגד רמ"ח איבריו של אדם". והם הם הדברים שנתבארו כאן.

(338) כפי שכתב בגבורות ה' פס"ז [שיג.]: "כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל. מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי... שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 757.

(339) לשונו בח"א לנדרים לא: [ב, ה.]: "הערלה דומה לקליפה שהוא סביב הפרי, וסותם הפרי, שזאת הקליפה אין עליה צורת הפרי בעצמו. וכך באדם הערלה שהיא כקליפה שלו מאוסה לגמרי מצד רחוק שלה מן הצורה". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ט [רפז:], וז"ל: "ידוע כי הערלה נקראת על שם כסוי ואטימה, וכל דבר נכסה ונבדל נקרא 'ערלה', וזהו בכל מקום שנאמר [דברים י, טז] 'וערלת לב', שאינו נכנס הדבר בלבו, ונבדל ממנו. וכן 'וערלת אזן' [ירמיה ו, י], כסוי אזן". ושם מאריך בזה. ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד.] כתב: "כי הערלה הוא כסוי וסתימה והבדל, וכך משמש לשון 'ערלה' בכל מקום, שהוא לשון סתימה והבדל".

(340) שנאמר [ויקרא יט, כג] "וכי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו וגו'". ופירש רש"י שם "וערלתם ערלתו - ואטמתם אטימתו, יהא אטום ונסתם מליהנות ממנו". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "האדם נברא ערל. ולמה נברא האדם ערל. אבל דבר זה נמשך אחר עניין 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 'וערלת לבבכם' [דברים י, טז], וכן כל לשון ערלה כמו '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 שהוא האטימה". וצרף לכאן את יסודו, כי דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אף אינו קיים, וכמבואר למעלה בבאר השני הערה 484, ובבאר הרביעי הערות 974, 1388.

(341) בנדרים לא: אמרו "גדולה היא מילה שלא נתלה למשה הצדיק עליה אפילו מלא שעה", וכתב לבאר זאת בח"א לנדרים שם [ב, ה:] בזה"ל: "כבר אמרנו המילה היא צורת האדם, וכמו שבארנו בחבור באר הגולה דבר זה באריכות, ולכך לא נתלה למשה אפילו שעה אחת, כי הצורה אינה תחת הזמן, כי הזמן נתלה בגשם, והוא שייך לדבר הגשמי, לא דבר שהוא הצורה, ולכך לא נתלה למשה אפילו שעה אחת".

(342) כמו שכתב למעלה בבאר השני [ד"ה ודעת רבי חנינא]: "שאין להם [לאומות העולם] מדריגת הצורה, כי מדריגת הצורה אינו רק לישראל... כי אין מעלת הצורה רק לישראל בלבד, שהם נקראים 'אדם', ואילו האומות... אין להם דבר זה, כי הם חמריים. וכמו שאמרו ז"ל [יבמות סא.] אתם קרויים אדם, ואין אומות העולם קרויים אדם", ושם הערה 561. וז"ל בגבורות ה' פ"ד [כט.]: "כי המצרים הם דבוקים בזנות, וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה. ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה [במדבר ה, טו] שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה [רש"י שם]. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף, וישראל שהם נבדלים וקדושים מן העריות, זהו מפני שהם נמשכים אחר הצורה, שהיא קדושה ונבדלת מן ענין החומר... והנה תמצא כי מצרים דומים ונמשלים לענין החומר, וישראל הם נמשלים לענין הצורה, ולכך המצריים נמשכים אחר הראוי להם, וישראל אחר מה שראוי להם מצד עצמם, שהם קדושים ומובדלים בעצמם מכל עריות". ובנצח ישראל פי"ד [שמג:] כתב: "הלא בארנו מזה קצת בחבור גבורות ה' [פ"ד], עיין שם. ובמקום זה נוסיף ביאור, להעמיד אותך על שורש הדברים. וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד.

ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". וראה שם הערות 47-45, ולמעלה בבאר הראשון הערה 60.

(343) אודות הבטוי "כשמש בצהרים", ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 31.

(344) כי האדם נברא בצלם אלקים, וכמו שמבאר. וראה הערה 346.

(345) כן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לד:]. ואודות שהחוקרים בזו את האדם וצלמו, ראה בח"א לבכורות ח: [ד, קכד:] שכתב: "ודבר זה ביארנו לך פעמים הרבה, כי דבר זה הוא כל הכוונה של פילוסופים, להשפיל את האדם עד תחתית האדמה, הפך דעת חכמי ישראל, שנתנו לאדם הצדיק מדריגה עליונה יותר מן המלאכים. ודבר זה תמצא בדברי הפילוסופים, שהם השפילו האדם עד שאול, וחכמי ישראל הגביהו האדם הצדיק את מדריגתו ומעלתו".

(346) שכל מה שנמצא אדם, הוא בתכלית השלימות, מפאת שנברא בצלם אלקים. ולמעלה בבאר השלישי [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי האדם הוא שנברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], וצורתו בשלימות בלי חסרון, שאם לא כן, שהיה בצורתו חסרון, אין ראוי לומר עליו שנברא בצלם אלקים. ולפיכך אין ראוי שימצא חסרון בצורתו כלל, כמו שהעידו הכל על הבריאה השלימה הזאת", ושם הערות 46, 47.

(347) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עז.]: "ונתן להם עוד רמ"ח מצות עשה, שהם קנין מעשה, שעל ידם קונה מעלה ושלימות... שנמצא באדם קנין מעלה... והאברים 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 אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו - שהם רמ"ח - נברא בצלם האלהים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'. ולפיכך מספר המצות - שהם שלימות האדם, כמספר אבריו [מכות כג:], שהם גם כן שלימות ומעלת האדם, עד שהוא בצלם אלהים על ידי רמ"ח אבריו. ושלימות ומעלת המצות נמשך אחר השלימות הזה מה שהאדם נברא בצלם אלהים, שעל ידי זה האדם הוא שלימות כל התחתונים". ולהלן בתחילת הבאר הששי כתב: "שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה... כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא

אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'", ושם הערה 26. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 94, באר השלישי הערה 52, ובבאר הרביעי הערות 592, 604.

(348) פירוש - אף הדריסה על אבני הקודש הללו היא דבר נמאס לאדם.

(349) "חכמה בגוים - תאמין" [איכ"ר ב, יג]. וראה הערה 351.

(350) לעומת חכמת האומות, הנקראת "חכמות חיצוניות", וכמבואר למעלה בהערה 120.

(351) ענין זה מבואר היטב בנתיב התורה פי"ד [א, נט:], שכתב שם: "במסכת ברכות [נח.] הרואה חכמי אומה"ע אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. והרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. ומה הפרש בין זה לזה... כי לשון נתינה משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השי"ת... ואין זה מאמתת חכמת השי"ת, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית... אשר נתן משפט שכלי לגמרי לישראל... שאף הדברים הנגלים שהם בתורה הם שכל אלקי נבדל לגמרי. ולכך אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים - תאמין... תורה בגוים - אל תאמין... כי אין חכמי האומות ראוים אל שכל האלקי הנבדל, שהיא התורה. וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו [מורה נבוכים ח"ב ס"פ כב], כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי. אבל מה שאמרו במה שהוא למעלה מן גלגל הירח, שזהו מה שאחר הטבע, אין לשמוע להם... שחכמת הטבע נקראת חכמה גמורה... רק שאין חכמתן חכמה אלקית נבדלת מן גשמי לגמרי". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל. וכ"ה בתפארת ישראל בהקדמה הערות 39, 58, נצח ישראל פל"א [תקצז:], ח"א לשבת לב. [א, כא.], דר"ח פ"א מ"ב [כה:], שם פ"ג מ"ט [קלב.], שם פ"ד מט"ו [קצ.], נר מצוה [סוף כט:], ושם הערה 174, ח"א לקדושין לא. [ב, קלח.], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכג.], ועוד. וראה להלן בבאר הששי הערות 15, 349, 1241, ובבאר השביעי הערות 141, 202.

(352) אך יש לחשוש לאלו שאינם ראוים לדבר, וכפי שנתבאר למעלה בבאר השני הערה 600, ובבאר הרביעי הערה 12.

(353) אודות שרק חכמת חז"ל היא חכמה, צרף לכאן מה שאמרו בתנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". ובדר"ח פ"ג מ"ט [קלא.] כתב: "והחכמה היא התורה בפרט". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] כתב: "אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו

שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה". ולכך "אין חכמה זולת חכמתם". וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 2, והובא למעלה בבאר השני הערה 105.

(354) על החלק שגילה כאן, וכפי שמצוי לבקש בספר זה, וכמלוקט למעלה בבאר הרביעי הערה 265.

פרק ה

(355) "זאת הפעם - מכלל דפעמים אחרים שמש, ולא עלו בדעתו" [רש"י שם].

(356) לפנינו בגמרא ובעין יעקב הגירסא היא "על".

(357) בגו"א בראשית פ"ב אות מב, ובח"א ליבמות סג. [א, קלה:] האריך בביאור מאמר זה, ודבריו יובאו בהערות הבאות. ותלונה זאת מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, בתלונה מספר ארבעים ושתים.

(358) שנאמר שם בפסוק [בראשית ב, טז] "ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל", ודרשו על כך חכמים [סנהדרין נו:] בזה"ל: "אמר קרא 'ויצו ה' אלהים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכול תאכל'. 'ויצו' אלו הדינין... 'ה" זו ברכת השם... 'אלהים' זו עבודת כוכבים... 'על האדם' זו שפיכות דמים... 'לאמר' זו גילוי עריות... 'מכל עץ הגן' ולא גזל, 'אכל תאכל' ולא אבר מן החי".

(359) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון בנצח ישראל פי"ד [שמח:] כתב: "יש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים". ובבראשית א, כה נאמר "**ויעש** אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'". ואילו שם להלן [ב, יט] נאמר "**ויצר** ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'", ופירש רש"י שם "ובדברי אגדה, יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו 'כי תצור אל עיר' [דברים כ, יט], שכבשן תחת ידו של אדם". וביאר הגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". וכ"ה בגבורות ה' פ"ד [ל:], ושם פ"ח [מח.]. וראה הערה הבאה.

(360) לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עג:]: "מלכות האדם היא שהוא מוליך שלימות אל כל התחתונים, כי הכל נברא לעבוד האדם ולשמשו, ובזה הוא צורה אל כל התחתונים, ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך שהוא משלים את הכל". בדר"ח פ"ג מ"ב [קיד.]:

"האדם הוא צורת העולם ומשלים אותו. ובשביל האדם נבראו כל התחתונים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ ל, ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:] ועוד. ולמעלה בבאר הראשון [ד"ה ועוד יש] כתב: "ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר", ושם הערה 197. הרי שהגדרת "צורה" היא נתינת כיוון וגבול לדבר שהוא צורה לו. ולכך האדם הוא צורת העולם והשלמתו, כי בבריאתו נשלמה כוונת הבריאה של שאר הנמצאים. וראה למעלה הערה 313.

(361) כן ביאר בגו"א שמות פי"ח אות ז שמשה רבינו שקול כנגד כל ישראל שהיו בדורו, ולא כנגד כל ישראל שהיו בכל הדורות, משום "שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו, וצריך שתהיה הצורה עם הדבר שהוא לו צורה, כי הצורה נותן מציאות כל זמן שהוא בנמצא, ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם ונמצאים עמו". ויותר מזה קבע, שלא רק שהצורה מתחברת למי שהיא צורה לו, אלא בנוסף לכך יש יחס ושויון בין הצורה לבין החומר, וטיב החומר נקבע בהתאמה גמורה לסוג הצורה, וכלשונו בגו"א בראשית פי"ד אות כא: "ואני אומר... כי כל אשר נגזר על נשואו - והוא הנפש לפי עניינו - נגזר על החומר שהוא טפל אצלו. ולפי ענין הצורה, בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע, שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה, יש לה חבור לחומר". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [פט:], וז"ל: "ואין ספק, כי אין אשר הוא נושא לכח אשר איננו נבדל לגמרי [דומה] הוא [ל]נושא לכח שהוא נבדל לגמרי... ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, הוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך [מ]כאשר הוא נושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי כמו הנפש". ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "ובמסכת שבת [צב.] אמרו, משה רבינו כמה הוי, עשר אמות. ואין דבר זה מצד שהגוף כ"כ במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך". וכן רמז ליסוד זה בגו"א בראשית פ"א אות סט, ובנצח ישראל ס"פ ג.

(362) כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 331, ולמעלה בהערות 162, 307, קחנו משם.

(363) כמצויין בהערה הקודמת שהאשה היא חומר בערך האיש, והחומר הוא מקבל הצורה. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגימטריא 'ברכה', ואין ספק כי הזכר הוא הברכה, שהוא כנגד הצורה, שהיא הברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל".

(364) לשונו בח"א ליבמות סג. [א, קלה:]: "שהרי ידוע כי הצורה נמשל באיש, ואשר הוא צורה לו נמשל בנקבה. והתחברות הצורה לאשר הוא צורה לו נקרא ביאה". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ב אות מב, ושם הערה 124. וכן הוא בגבורות ה' פי"ט [פז:]. וראה למעלה בבאר השני הערות 555, 581, ולמעלה הערה 202, שנתבאר שם שהביאה נקראת "אכילה", שהיא מורה על שהאחד מקבל את האחר.

(365) פירוש - האדם הראשון לא מצא בחיבור לשאר המינים את אשר בקשה נפשו.

(366) לשונו בח"א ליבמות שם: "כי אין האדם צורה מיוחדת בשלימות רק לאשתו, כי אל האשה הוא צורה מיוחדת בשלימות". ונראה ביאורו, כי ישנו יחס והתאמה בין הצורה לבין הנושא החומרי שלה, ולכל צורה יש את הנושא החומרי המתאים לה, וכמבואר בהערה 361. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי]: "לפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע... כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה, יש לה חבור חומר" [ראה להלן הערה 515]. ושם באות כו כתב: "אל מעלת אברהם לא היה מיוחד להיות עבד לו כי אם אליעזר, שלפי גודל מעלת העבד הזה, היה מיוחד לאברהם" [ראה למעלה הערה 324]. ולכך, רק ביחס האדם אל האשה, נמצא שהוא "צורה מיוחדת בשלימות", כי כנגד כל חלקי הצורה שיש באדם, עומד כנגדם חלקי החומר של האשה, באופן שהצורה מתבטאת בשלימותה רק כלפי האשה. וכן בסמוך יבאר שהפסוק [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר **כנגדו**" מתפרש שהאשה "דומה לו, שוה לו". אך בשאר המינים, לא נמצא בהם אחד שיהיה מקביל ושוה לאדם, וממילא אין האדם צורה שלימה כלפי אותם נבראים, כי נמצאים בו חלקי צורה שאינם באים לידי בטוי ביחס לאותם נבראים. ועל כך ממש נאמר בתורה [בראשית ב, כ] "ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא **עזר כנגדו**". כי לעומת האשה שהיא "עזר כנגדו", הרי אין בכלל שאר המינים "עזר כנגדו".

(367) בגו"א בראשית פ"ב אות מב כתב משפט זה כך: "וכאשר לא היה נמצא זוגתו, אשר הוא צורה לה בפרט ובשלימות".

(368) פירוש - כל עוד שלא נוצרה האשה, הרי ההתחברות שהיתה ראויה אז לצורת האדם היתה היותו הצורה המשלימה לבעלי החיים. ובח"א ליבמות סג. [א, קלה:] כתב: "וכאשר לא היה נמצא זוג של אדם, אשר הוא צורה לה בפרט ובשלימות, נקרא החבור ההוא ביאה, כי הביאה **אינה** התחברות הגמור". ובמהדורת כשר, חלק רביעי [עמוד כד] כתבו בהערה 9 שם שבכתב יד של הח"א היה נכתב בתחילה "כי הביאה **היא** התחברות גמור", וכן נכתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב, אלא שלאחר מכן הועבר קולמוס שמחקה

את תיבת "היא", וכתבה בין השיטין את תיבת "אינה". ודבריו כאן בבאר הגולה ניתנים להתבאר כשתי הגירסות שבח"א. ושם בח"א הוסיף: "וכאשר לא היה נמצא זוג של אדם... נקרא החבור ההוא [לשאר נמצאים] ביאה... ולא היה נמצא התחברות אחר, רק שהוא צורה אל כל הנמצאים, ואם כן זהו עיקר התחברות".

(369) וכפי שביאר למעלה בסוף הבאר הרביעי [ד"ה במדרש ב"ר], שכאשר מגיע לעולם מימד יותר משוכלל מהמימד שהיה קיים עד אז, אזי המימד הקודם כאילו "חרב", וכך הסביר שם מדוע הר סיני נקרא "הר חורב", משום שממנו ירד חורבן לאומות העולם [שבת פט:], עיי"ש. וכך כאן, כאשר נמצא לצורת אדם החבור היותר מתאים, בכך גופא הוסר החבור הפחות מתאים משאר הנמצאים.

(370) בח"א ליבמות סג. [א, קלו.] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "וכאשר תבין עוד ותעמיק בזה, כי האדם כאשר לא נמצא לו זוגתו, והאדם שהוא כמו צורה, צריך הוא לדבר שהוא אליו כמו חומר. וכאשר עדיין לא נמצא הנקיבה, שהיא לאדם כמו חומר לצורה, אז יש לצורה זאת התחברות אל הדברים שהם יותר חומרים, והם כל בעלי חיים שאינם מדברים, והכל כדי שימצא לו דבר שהוא לו נושא והוא כמו חומר, כי הצורה אי אפשר מבלעדי חומר. ולפיכך אומר 'שבא על כל בהמה חיה ועוף', כי החבור - מה שהיו הבעלי חיים במקום החומר - דבר זה נקרא ביאה גמורה. ולפי שצריך שיהיה האדם נבדל מן בעלי חיים הבלתי מדברים, וכאשר היה לאדם התחברות אל ב"ח בלתי מדברים, הרי הוא מתחבר אליהם ונכנס בגדרם, עד שזה ביאה גמורה נחשב לאדם, שהוא שכלי. כי ראוי שיהיה האדם נבדל במעלתו מכל הנמצאים שאינם בעלי שכל, והרי יש חבור להם, וזהו הביאה. עד שנתן לו זוגתו, ואז היה צורה לדבר שהוא דומה לו, שגם היא בעלת שכל כמוהו, והוסרה הביאה והחבור שיש לו לבעלי חיים, שהם חמריים". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב.

(371) על פי הפסוק [ישעיה מ, יז] "כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו". ובגו"א בראשית פ"ד אות כז [ד"ה והקשה] ביאר שבני נח הם בגדר "אפס ותוהו", ולכך פטורים ממצות פריה וריבה [והובא למעלה בבאר השני הערה 552]. וכן כתב בח"א ליבמות שם: "הארכתי בזה לבאר דברי חכמים, כי ראיתי שהאומות משיבין על דברי חכמים, ואלו ידעו להבין דבר זה על עמקו, היו אומרים כי כל חכמי הגוים לאפס ותוהו נחשבו נגד הקל שבדבריהם. והכל נרמז בלשון 'זאת הפעם עצם מעצמי', שהתורה רמז כי האדם הוא כמו צורה, וצריך הוא אל דבר שהוא לו במקום חומר, אבל אין הדברים כולם שהם חומרים אליו במקום החומר, רק חומר מיוחד, הוא האשה שנתנה לו, והיא ג"כ בעלת

שכל, ואף אם אינה במדריגת האדם". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב. והנה בשני מקומות אלו [בח"א ליבמות ובגו"א] אינו מובן מדוע לפתע מתייחס שם המהר"ל אל האומות, דבר שלא עשה קודם לכן או לאחר מכן בספרים אלו. אמנם כאן בספר באר הגולה התיחסות זו מובנת היטב, כי ספר זה עוסק בתלונות האומות נגד מאמרי חז"ל. מכך ניתן להסיק כי דברים אלו נכתבו מעיקרא בספר באר הגולה, והועתקו לאחר מכן לשאר ספריו. וראה למעלה בבאר השני הערה 544, ובדברי מבוא לספר המפתח לחומש גו"א השלם, עמוד 19, הערה שניה.

פרק ו

(372) "אל תסתרי עם משה. 'קנוי' היינו התראה" [רש"י סנהדרין קי.].

(373) כן הגירסא בעין יעקב מו"ק שם, ובגמרא סנהדרין קי., אך לפנינו במו"ק שם לא הובא הפסוק "וישמע משה". ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה בבאר השני הערה 15. ומאמר זה והתלונה עליו אינם מופיעים בקונטרס נגד התלמוד. וראה במבוא.

(374) כי אין זה מן הראוי לבאר חשד מכוער כלפי משה רבינו ע"ה.

(375) כי זו מטרת הספר באר הגולה, וכפי שכתב בבאר הרביעי [סד"ה וכבר בארנו]: "כי כוונתנו להראות לעמים מעט, והוא כבודן ותפארתן של חכמים", ושם הערה 266. וכן כתב שם בהמשך הבאר, וז"ל: "ויותר מן הראוי בארנו כדי להראות לכל העמים כמה גדולים דברי חכמים", ושם הערות 428, 437. וכאן מוסיף שכוונתו להראות חכמת חז"ל "בתורה ובכל חכמה". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רלז:] ש"החכמים, היודעים סדור העולם באמת", ושם הערה 14. ואודות ידיעת חז"ל בסוד העיבור, כן כתב באור חדש [צט:], וז"ל: "חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה... כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש... ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים בזה נודע שהם חכמים באמת, קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין... ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]... שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא, רק חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". וכן הוא בנתיב התורה פי"ד [א, סא.], והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 45.

(376) כפי שכתב בנצח ישראל ס"פ ז: "כי כל דבריהם [של חז"ל] דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל", ושם הערה 318. ובגו"א שמות פל"ג ריש אות יט כתב: "דע, כי חז"ל דקדקו מאוד בדברי התורה, והם שהבינו דברי תורה, ולא זולתם". ועוד אודות

הבלעדיות והעליונות שבחכמת חז"ל, ראה בכרך המפתח של חומש גור אריה השלם, עמודים 19-27.

(377) לשונו בגו"א שמות פי"ח אות ז: "והטעם מפרשים כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל, בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל, הן בתורה, הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל. ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... שהמשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו... ולפיכך היה שקול כמו כל ישראל, שהיה משלים אותם ונמצאים עמו... ולפיכך שקול נגד כל ישראל". ובגבורות ה' פי"ט [פז.] כתב: "וזה כאשר תדע כי שקול היה משה רבינו עליו השלום נגד כל ישראל, בעבור שהוא הצורה המשלים את כל ישראל. ולפיכך אמר הכתוב [שמות יח, א] 'וישמע יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל', שקול משה כנגד כל ישראל. וזהו שדרש הדורש [שיהש"ר א, פסוק טו, אות ג] אשה אחת היתה במצרים וילדה ששים רבוא בכרס אחד [ויובא בסמוך]. והוו מחכו עליו צבורא, ואמר להם זו יוכבד, שילדה את משה, ששקלו הכתוב נגד ששים רבוא". ובתפארת ישראל ס"פ כט כתב: "מי שהוא נחשב כמו כלל ישראל, וזהו משה. ודבר זה מורגל בפי חכמינו כי משה עומד נגד כל ישראל. ופירשנו אותו בחבור גור אריה בפרשת יתרו. והעיקר הוא כי מה שהיה משה במדרגתו נבדל, כמו הצורה שהיה משלים כל ישראל... כי נחשב משה כמו צורה אל כלל ישראל. ולפיכך אי אפשר לומר רק שהיה משה שקול נגד הכלל כולו, ודבר זה מבואר מאד למי שיש בו חכמה", ושם הערה 68. ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "לא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל", ושם הערות 62, 63. ושם בפנ"ג [תתלח.] כתב: "משה היה [לישראל] מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם", ושם הערות 15, 16. וראה עוד בתפארת ישראל פי"ב [קצג:]. וראה להלן בבאר הששי הערה 999. ובאור חדש [קלד.] כתב: "'הפיל פור הוא הגורל' [אסתר ג, ז], תנא [מגילה יג:] כיון שנפל פור בירח שמת משה רבן, שמח... פירוש, כי לכל דבר יש זמן מוגבל. וכאשר הפיל המן גורלות לדעת איזה זמן שהוא סוף ישראל, ונפל באדר, אז שמח, כי בזה הזמן מת משה, שהוא רבם של ישראל, והוא נחשב צורת כל ישראל. ולפיכך חשב כאילו יש כאן העדר כל ישראל, כאשר ראה כי מרע"ה מת בזה החודש. ודעתו היה כי החודש הזה שהוא סוף ותכלית החדשים ג"כ, מורה ח"ו על תכלית וסוף ישראל. ולכך נפל הגורל בחודש הזה, לומר כי בזה החודש הוא סוף ישראל. ולכך מת בו משה רבן, שהוא נחשב צורת ישראל".

(378) כן כתב בהקשר אחר בנצח ישראל פי"ד [שמח.]: "וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה". ובמכתבו של מו"ר הגר"י דייוויד שליט"א לספר נצח ישראל כתב: "מרן בעל פחד יצחק זצ"ל התיחס בכמה מקומות אל המהר"ל בתואר 'מאור עינינו'. בלשון זה מונח שאין בדבריו רק לימודים פרטיים בלבד, אלא כעין הדרכה והארת עינים בהשקפה כללית, ומבט חדש על כלליות דברי חז"ל, לא רק באותו מקום שעליו הוא דן, וכידוע דבר זה מכל ספריו. וכבר העידו כך גדולי עולם מדורות קודמים".

(379) שאחיה של אלישבע היה נחשון [שמות ו, כג], והוא היה נשיא שבט יהודה [במדבר ב, ג].

(380) ב"ב קט: "לעולם ידבק אדם בטובים. שהרי משה נשא בת יתרו, יצא ממנו יהונתן ["בן בנו של משה" (שופטים יח, ל, רשב"ם שם), שעבד ע"ז (ב"ב קי.)]. אהרן נשא בת עמינדב, יצא ממנו פנחס ["בן בנו של אהרן" (רשב"ם שם)]".

(381) כן קרא למשה רבינו למעלה בסוף הבאר הראשון [ד"ה אמנם מה], ושם בהערה 324 מלוקטים שאר המקומות בספריו שכתב כן.

(382) כי דברים גדולים אינם במקרה [תפארת ישראל פ"ד הערה 11]. ובנצח ישראל פ"ה [צג.] כתב: "שכבר אמרנו שאין דבר מן הדברים הגדולים כמו זה במקרה", ושם הערה 171. וראה נר מצוה ח"א הערה 21, ובסמוך הערה 385.

(383) ובגמרא [מו"ק יח:] אמרו על כך "מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים מה' אשה לאיש. מן התורה, דכתיב [בראשית כד, נ] 'ויען לבן ובתואל ויאמרו מה' יצא הדבר'". ובתפארת ישראל ס"פ ל [תנח.] הביא מאמר זה, וראה שם הערה 72, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1322, ובבאר זה הערות 284, 285. ובח"א לקידושין ע. [ב, קמח:] כתב: "ועוד תדע, כי החבור הוא נגזר מן הש"י, כדכתיב 'מה' יצא הדבר', ואיתא בב"ר בפרשת ויצא [סח, ג] מצינו בתורה בנביאים ובכתובים כי זיווג האדם מה', כמו שהאריך שם. ואין לך מילי דשמיא כמו מי שנושא אשה, וראוי שיהיה לשם שמים. והרי אמרו [מגילה כז.] שאסור למכור ס"ת כי אם לישא אשה. כי מה שנושא אשה ג"כ, שם שמים וקדושה יש בזה... והרי נשואי אשה הם נקראו 'קדושין'".

(384) לשונו בח"א לסוטה ב. [ב, כח:]: "ואמרו מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא ואומר בת פלוני לפלוני. ומזה תדע שהזיווג הזה הוא מן השם יתברך, לכך הוא מסודר קודם יצירת האדם", וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1320, 1322.

(385) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פז.]: "אך שעדיין קשה, למה לא נשא משה בת ישראל מן המיוחסים, כמו אהרן. שאין עליך לחשוב כמו שיחשבו הפתאים, כי דברים כאלו הם במקרה, והנה שמים את הדברים שהם עיקר לעולם, שהם במקרה, וחלילה לחשוב כך. ולפיכך צריך ליתן טעם למה היה זה, ולמה לא נתחתן בזרע הקדש [בגבורות ה' כת"י (הוצאת מכון מהר"ל עמוד שצג:) איתא: "ועדיין יש לשאול, מה היתה הסבה שיהיה מרע"ה, אדון הנביאים וגוף קדוש, נדבק בבת ערל"]. ודבר זה היה סבה שלא היו בני משה במדריגת בני אהרן, ומזה למדו רז"ל [ב"ב קט:] שיהיה האדם דבק במשפחה מיוחסת. ואם כן מה היתה הסבה שיהיה דבר זה, שדבק משה בבת אומה אחרת. והנה דבר זה קושיא גדולה מאוד. וכאשר תבין דבר חכמה תדע כי לא על חנם היה דבר זה, אלא על ענין מופלא מאוד". ומבאר שם כהמשך דבריו כאן. והראב"ע [שמות כח, א, בפירושו הארוך] כתב: "ואין לדבר על משה אדונינו [שלקח מדינית], כי בורח היה, ומי יתן לו עברית".

(386) שיהש"ר א, פסוק טו, אות ג, ומכילתא שמות טו, יג.

(387) לשון המדרש בשיר השירים רבה שם: "רבי היה יושב ודורש, ונתנמנם הציבור. בקש לעוררן, אמר ילדה אשה אחת במצרים ששים רבוא בכרס אחת. והיה שם תלמיד אחד... אמר ליה, מאן הות כן. אמר ליה, זו יוכבד, שילדה את משה, ששקול כנגד ששים רבוא של ישראל".

(388) כן כתב בגבורות ה' פי"ט [פז.]: "כל אשה עזר לאיש ובת גילו, כדכתיב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו', משמע בת גילו". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות לה, ושם הערה 112.

(389) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פז.]: "שכל אשה עזר לאיש ובת גילו, כדכתיב 'אעשה לו עזר כנגדו', משמע בת גילו. ולא יתכן זה שתהיה אשה אחת משששים רבוא בת גילו, שהוא לבד שקול נגד ששים רבוא". וכן כתב בקצור בגבורות ה' פמ"ו [קפו.].

(390) פירוש - אין האומות מכלל ישראל, אלא מחוץ לישראל, והן דומות ושוות לישראל, כי ישראל והאומות "הם כלל בני אדם", ולכך בבת יתרו מתקיים "עזר כנגדו" למשה רבינו, וכמו שמבאר. וראה למעלה בהערה 324, שהובאו שם דבריו מגבורות ה' פ"ה [סוף לה:], שאי אפשר שבעולם יהיו רק ישראל, אלא שאף האומות חייבות ג"כ להמצא. וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 64.

(391) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פז:]: "אבל הגרים שהם חוץ מישראל, ואינם בכלל ששים רבוא מישראל ["קהל גרים לא איקרי קהל" (יבמות נז.)], יותר מזדווג למשה בעבור

השווי הזה. כי משה נבדל מישראל, אינו נכנס תחת מספר ששים רבוא מישראל. וכן הגיורת גם כן אינה נכנסת תחת מספר ישראל. וכאשר נפש הגיורת זכה, אז ראויה למשה, שנבדל מישראל. והבן הדברים האלו כי הם נפלאים. ולפיכך נשא משה אשה מאומה אחרת, אף על פי שישראל הם עיקר העולם, יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל. וזה היתה הסבה שנשא משה רבינו עליו השלום גיורת". והנה בגבורות ה' הדגיש את היותה של צפורה גיורת, ואילו כאן לא הזכיר כלל את גירותה של צפורה, אלא שהיא באה מן האומות. אמנם נראה שטעמא חדא הוי, שהרי הגרים הם הבטוי לתוספת של האומות על ישראל, וכפי שכתב שם בגבורות ה' ש"נשא משה אשה מאומה אחרת... יש באומות עולם תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל". הרי שהגרים מורים על התוספת שיש באומות על ישראל. ולכך מה שכתב כאן לגבי האומות, ומה שכתב בגבורות ה' לגבי הגרים, הם שני צדדים של מטבע אחת.

(392) בספר אוצרות יוסף להגר"י ענגיל [דרשות, דרוש ב, עמוד י.], ביאר שבני נח אינם פרטיים של כלל אחד, אלא כל אחד הוא בבחינת "כל", לפי מה שאמרו [נזיר סא:] "יצא זה שאין לו קהל". ולכך יוסבר שבת יתרו, כיון שהיא קרויה "כל", הרי בבחינה זו היא "עזר כנגדו" למשה.

(393) כמבואר בהערה 361.

(394) כמבואר בהערות 362, 363.

(395) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פז:]: "וזה כאשר אמרנו, כי משה משלים ישראל כולם, ובזה הוא צורת ישראל. ובמה שהוא צורת ישראל חשדו אותו מאשת איש, שהרי משה הוא כמו צורה אל האומה הזאת, והצורה יש לה משפט הזכר, ודבר זה ידוע לכל. ואין צורה לצורה, רק שהוא צורה לחומר. ולפיכך אין חבור למשה, שהוא כמו צורה, כי אם לנשותיהם, שהן כמו חומר".

(396) כפי שאסור לאשה אחת להנשא לשני אנשים [קידושין ז.], וכמו שביאר בנתיב הפרישות פ"א [ב, סוף קיג:]: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד,

שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 198.

(397) לשונו בגבורות ה' פי"ט [סוף פז:]: "ואם תאמר, אם כן מה חטאו בזה שהיו אומרים כי משה הוא צורה לישראל". וכוונתו, שהפסוק שממנו נדרשה דרשה זו ["ויקנאו למשה במחנה" (תהלים קו, טז)] נאמר בקשר לחטאי ישראל במדבר, ששם נמנו חטאי ישראל אחד לאחד. וכן הפסוק "וישמע משה" [במדבר טז, ד] שאף ממנו דרשו ענין זה [ראה הערה 373], נזכר בקשר לחטאי ישראל, וכמבואר ברש"י שם.

(398) אודות צורה נבדלת וצורה שאינה נבדלת, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ד [לא.], שכתב: "כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... כי הצורה המוטבעת בחומר נמשל כחומר, ויש לה משפט החומר בכל מעשיה... וישראל הם הצורה הנבדלת, בלתי מוטבעת בחומר. ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו], 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'. שהצורה המוטבעת היא צורה, ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה... שהיא צורה חסירה... וזאת הצורה הפחותה והארורה אינה מתאחדת ומתיחסת כלל עם הצורה הקדושה הנבדלת. כי מה יהיה היחוס בין צורה לצורה אם לא שהצורה המוטבעת היא משועבדת תחת צורה הנבדלת, ובודאי זה ענין עבד כנעני". ושם בפס"ד [רצה.] כתב: "שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד יש בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר, ועוד שלישי החומר לגמרי". וכ"ה בדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:], ושם פ"ו מ"י [שכא:]. ולמעלה בבאר השני [ד"ה ועוד יש] כתב: "חבור הצורה אל החומר הוא בשני פנים; האחד, הוא חבור צורה בחומר, וצורה מוטבעת בחומר. והשני, הוא חבור צורה לחומר, ואין הצורה מוטבעת, רק היא צורה נבדלת... ישראל יש להם מעלת הצורה הנבדלת", ושם הערה 579. וכ"ה בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז:], בח"א לב"ב עג: [ג, צו.], ח"א לערכין טו. [ד, קלג.], ובח"א לנדה לא. [ד, קס:]. וראה נצח ישראל פי"ט הערה 26. **דוגמה לדבר**; היחס שבין שתי הצורות הללו [הנבדלת מהחומר והמוטבעת בחומר] הוא מעין היחס של מחשבה לדבור, וכמו שכתב בתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.]: "נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי... אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". וראה תפארת ישראל פי"ג [רט:], ושם הערה 68, וגו"א שמות פכ"ה הערה 23. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא.] 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 מתבטאת במחשבה [ראה למעלה בבאר השני הערה 579, ובבאר הרביעי הערה 1052]. דרגת משה רבינו היתה "צורה נבדלת", ולכך לא היה איש דברים [שמות ד, י], וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ח [קיב.]: "היה 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.

(399) לשיטתם הפסולה של החושדים בו.

(400) פירוש - משה רבינו הוא צורה לנשי ישראל, במה שיש לנשי ישראל צורה אחרת [בעליהן], ומשה רבינו הוא הצורה המרוממת לישראל, ובכך צורתו עדיפה על פני צורות אחרות.

(401) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פז:]: "בודאי חטאו, וזהו כמו שאמרנו שמשה לא היה חבור לישראל, אבל הוא כמו צורה נבדלת בלבד, ואין כאן חבור כלל להם, כי לא היה משה משותף להם. וזהו החטא הגדול שחשבו כי משה רבינו עליו השלום אינו נבדל מכל וכל, ומאחר שאינו נבדל מכל וכל יש לו משפט צורה המוטבעת, וזאת הצורה באה על אשת איש לגמרי, שהיא צורה לדבר שיש לו צורה. וכך היה משה צורה לדבר שיש לו צורה. שאם לא היה מעלת משה נבדל מהם לגמרי, והוא עם זה צורת ישראל, הנה יש כאן חשד בודאי מאשת איש. אבל משה רבינו עליו השלום היה נבדל לגמרי. כך יש לפרש המאמר". ועוד אודות היות משה רבינו צורה נבדלת, ראה דבריו בגבורות ה' פכ"ד [קג:], שכתב: "היה משה צורה נבדלת... כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו'. שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה, במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה. ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] ביאר לפי זה את הנאמר על קבורת משה [דברים לד, ו] "ולא ידע איש את קבורתו עד היום הזה", וז"ל: "כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת... והצורה הנבדלת אינה כמו הצורה שהיא עומדת בחומר, יש לה מקום, הוא הגוף שעומדת בו. אבל הצורה הנבדלת אין לה מקום מיוחד. ואף כי היה בודאי גוף למשה, לא היה הצורה מוטבעת בגוף עד שיהיה נחשב הצורה שעומדת בגוף, רק הצורה הנבדלת. ולפי שהקבר הוא יחוד מקום אל אותו

שנקבר, שהוא במקום הזה, ולכך לא היה מתיחס אל משה דבר זה כלל. ואילו היה לו מקום ידוע מיוחד שהוא קברו, היה דבר זה יוצא לגמרי מגדר הצורה הנבדלת, שאין לה מקום מיוחד. ולכך 'לא ידע איש את קבורתו', כי משה הוא הצורה הנבדלת, ואין אל הצורה מקום ידוע מיוחד... כלל הדבר, כי מרע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, אשר הצורה הנבדלת אין לה המקום שהוא מיוחד שיהיה נודע קברו, שאם היה נודע קברו, הרי היה לו מקום מיוחד לגמרי".

(402) לשון המדרש שם: "אתה מוצא כל מה שכתוב בזה, כתוב בזה; זה נתנבא ארבעים שנה, וזה נתנבא ארבעים שנה. זה נתנבא על יהודה וישראל, וזה נתנבא על יהודה וישראל. זה עמדו בני שבטו כנגדו, וזה עמדו בני שבטו כנגדו. זהו הושלך ליאור, וזה הושלך לבור. זה הוצל על ידי אמה, וזה הוצל ע"י עבד. זה בא בדברי תוכחות, וזה בא בדברי תוכחות".

(403) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פח:]: "ולפי שאמרו במדרש כי ירמיה דומה בנבואה למשה, ועליו נאמר 'נביא אקים לך מקרבך כמוני'; זה התנבא מ' שנה, וזה התנבא מ' שנה. זה התנבא על יהודה וישראל, וזה התנבא על יהודה וישראל. וכמה דברים אשר הם שוים בו, כמו שמבואר במדרש. לפיכך אמרו בפרק קמא דבבא קמא... שחשדוהו מזונה... שחשדוהו מאשת איש. רצונו לומר, שירמיה התדמה למשה, שכמו שלא היה משה אדם פרטי מיוחד, כך לא היה ירמיה אדם פרטי מיוחד. וזה כמו שמשה מתנבא ליהודה וישראל, ומפני זה לא היה נחשב כמו שאר אדם פרטי, וכך ירמיה היה מתנבא לישראל ויהודה, לכך אינו כמו שאר אדם פרטי". ובח"א לב"ק טז: [ג, ג.] כתב: "ויש עוד בזה דבר מופלג, ודע כי גם על משה רבינו אמרו שחשדו אותו מאשת איש. ועל זה יש לתמוה, למה דוקא אלו שני נביאים, דהיינו משה רבנו ע"ה וירמיה, היו חושדים זה באשת איש וזה בזונה. ודע כי נבואת ירמיה הוא דומה לנבואת מרע"ה בענין מה, כמו שאמרו ז"ל במדרש כי עליו אמר הכתוב 'נביא כמוני יקים לך וגו'", ואמרו מה משה ע"ה היה נביא לכל ישראל, וכן ירמיה היה נביא ליהודה וישראל".

(404) שהיה מלך על כל ישראל [יהודה וישראל]. וראה הערה הבאה.

(405) כמו שלמה המלך, שאף הוא היה מלך על כל ישראל [יהודה וישראל]. ובנצח ישראל פל"ג [תרלב.] כתב: "כבר התבאר לך כי העולם הזה אין ראוי שיהיה העולם אחד, עד זמן המלך המשיח, ואז 'לא ישא גוי אל גוי חרב' [ישעיה ב, ד], ויהיה העולם אחד, בלא שום חלוק ופירוד. ומפני כך ישראל שהם אומה יחידה, קודם ביאת המשיח היתה מחולקת לשתים; שבט יהודה, ועשרת השבטים לבד, ומלך לכל אחד ואחד. ועם שראוי

לאומה היחידה האחדות ולא החלוק, עם כל זה מפני שאין עולם הזה מסוגל לאחדות גמור, היה לישראל חלוק המלכות. ולא היה מלך אחד רק בימי דוד, מפני שדומה היה מלכותו לזמן מלך המשיח... כי אחר שלמה מיד התחיל החלוקה מן ירבעם ואילך, וכדכתיב [מ"א יא, כט] 'ויצא ירבעם מירושלים', ואז נתן לו אחיה השילוני לירבעם מלכות [שם פסוק לא]. שלא היה ראוי העולם הזה לאחדות, כי אם בימי דוד, שהיה מעין דוגמא של מלך המשיח. ואחר דוד היה ראוי שיהיה נחלק, רק מפני כי שלמה בנה בית המקדש, שהוא אחד ואין כיוצא בו, לכך היה מלכותו גם כן אחד". אמנם מלשונו כאן ["ושאר מלכים, אע"ג שהיו מלכים על ישראל"] משמע שכוונתו ליותר מאשר למלך אחד, ולא רק לשלמה המלך. וזה צריך ביאור, שהרי שאר מלכים לא היו מלכים לכל ישראל, אלא היו מלכים רק ליהודה, או רק לישראל, ואין מקום כלל להשוותם למשה וירמיה, שהיו נביאים אל יהודה וישראל, וכמו שהדגיש המדרש הנ"ל. וצ"ע.

(406) ומ"מ לא מצינו אצלם שחשדו אותם מאשת איש. ואודות שהמלך נחשב צורה לעמו, כן כתב בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.], וז"ל: "הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד בשביל המלך שהוא מולך עליהם, והם עבדיו". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלח.] כתב כן לגבי משה רבינו גופא, וז"ל: "משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם", ושם הערה 16. ולכך בודאי שיש מקום לתמוה, שאם משה נחשד מא"א מחמת שהיה צורה לישראל, ומשה היה נחשב צורה לישראל גם מחמת היותו מלך לישראל, מדוע לא מצינו חשד כזה בשאר מלכי ישראל.

(407) אודות שהמלך הוא נבדל מן העם, ראה למעלה בבאר הרביעי הערות 932, 1216, 1383. ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם, כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם, ואין צריך לזה ביאור. ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה [הוריות יא:], שהוא קדוש", ושם הערה 323. ובתפארת ישראל פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם", ושם הערה 63. וזהו יסוד עתיק בספרי המהר"ל. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר... ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך הוא נבדל מן הכלל ג"כ... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי פרטי". ובח"א לזבחים קיח: [ד, עב:] ביאר שהנבדל זוכה למלכות. ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב ביאר שיחס המלך לעמו הוא כיחס הרוכב לסוסו. ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות

המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], ובאור חדש [קפא.]. ועוד אודות מעמדו הנבדל של המלך - ראה נצח ישראל פ"ו הערה 114, שם פי"ב הערה 39, שם פ"מ הערה 26, גו"א שמות פ"ד הערה 131, שם פי"ז הערה 55, דברים פי"א הערה 159, גבורות ה' פמ"ב [קנט.], דר"ח פ"א מי"ג [מט.], שם פ"ד מ"ה [קעג:], להלן בבאר הששי הערה 184, ועוד ועוד.

(408) כפי שכתב בנצח ישראל פ"ס [תתקכ:]: "הנביאים, שהם אוהבי ישראל". ובמכילתא [שמות יב, א] אמרו "בכל מקום אתה מוצא שהנביאים נתנו נפשם על ישראל". ובתפארת ישראל פ"ו [קי:] כתב: "כי משה היה אוהב ישראל", ושם הערה 98.

(409) אודות שהנביא הוא שלימות ישראל, ראה דבריו בנצח ישראל פ"ט [רלז.] שכתב: "הנבואה והתורה... הם שייכים לנשמה", ושם בהערה 112 נתבאר שמלבד מה שהנביאים היו מורים לעם את הדרך אשר ילכו בה, הרי בנוסף לכך "כשהיו הנביאים, היו הולכים אצל הנביאים לדרוש את ה', והיה הנביא אומר על פי משפט הנבואה, דרכו אשר ילך בה לפי שורש נשמתו" [לשון הגר"א במשלי טז, ד]. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ז כתב: "הנביא... ישולח לעם מעמי הארץ או לאנשי העיר או ממלכה לכונן אותם ולהודיעם מה יעשו, או למנועם ממעשים הרעים שבידיהם". ובכלליות נקבע, שכאשר אין נבואה, אין ה' קרוב לישראל, וכפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתסב:], וז"ל: "כאשר אין כאן נבואה, אין השם יתברך מתחבר להם", ושם הערה 65. והרי שלימותו של אדם היא כפי חבורו ודביקותו בה', וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 1. ולכך ברי הוא שבאמצעות הנביא תהיה שלימותם של ישראל.

(410) כי הצורה משלימה את הדבר שהיא צורה לו, וכמבואר למעלה, ולכך משה רבינו משותף לישראל. ובדפוס ראשון הוסיף כאן משפט, והעביר עליו קו, וז"ל: "ועוד, כי הנביא, מפני שהוא אלקי, לכך אמרו כי הש"י הוא צורה אלקי לישראל". ובביאור הדבר, ראה דבריו להלן [ד"ה ועוד תדע].

(411) "נחשב זה אשת איש" - נחשב חבורו של משה לישראל כחבור לאשת איש. ואע"פ שמשה רבינו היה גם מלך לישראל, והיה נחשב מחמת כן לצורתם [כמבואר בהערה 406], מ"מ כאן איירי דוקא מצד היותו נביא לישראל, ומצד היותו נביא היה משותף אתם, עד שחשדוהו מא"א, וכמו שהולך ומבאר. ובתפארת ישראל פכ"א [שכ:] כתב: "ומה שאמרו בפ"ק דראש השנה [כא:] 'ולא קם נביא עוד וגו' [דברים לד, י]... בנביאים לא קם, אבל במלכים קם [הוא שלמה המלך. וקשה, כי קודם לכן ביאר שם שמשה רבינו

היה יחיד במעלתו]. אין זה קשיא, כי פירוש דבר זה, כי בודאי ראוי שיהיה משה מיוחד בנבואתו... ומה שאמר 'במלכים קם', דכיון דלא קם בבני אדם כמוהו, הרי היה משה מיוחד... במעלתו מצד הנבואה, כי אין המלך בכלל שאר בני אדם. ולפיכך אף אם קם במלכים, לא יצא משה ממה שהיה מיוחד בנבואה". והם הדברים שנתבארו כאן בחילוק שבין מלך לנביא. וראה שם הערות 54, 56. **ובמסכת זבחים** [קב.] אמרו "בקש משה רבינו מלכות [לו ולזרעו], ולא נתנו לו [לזרעו], דכתיב [שמות ג, ה] 'אל תקרב הלום', ואין 'הלום' אלא מלכות". וכתב שם בח"א [ד, ע.]: "פירוש, כי אז מדריגתו היה יותר מן מה שהיה עכשיו, שאין לו מלכות. וראיה לזה, שאמרו במסכת ר"ה [כא:] 'ולא קם נביא כמשה עוד', 'בנביאים לא קם, אבל במלכים קם', ומי הוא, שלמה. שתראה מזה כי ע"י כח מדריגת מלכותו זכה לחכמתו. ולפיכך 'בנביאים לא קם', אבל מצד מדריגת מלכותו קם. ולפיכך ביקש [משה] מלכות, שיהא לו מדריגה העליונה. וההפרש שיש בין המלך לאשר אינו מלך, כי המלך נבדל מן העם במדריגתו... ולפיכך מה שאמרו 'בקש משה מלכות', היינו שיהיה מדריגתו עוד יותר, כי הש"י הוא מלך. ואמר הקב"ה 'אל תקרב הלום', שאל יתקרב אל השם יתברך יותר מדאי, ובזה היה מונע ממנו המלכות. ומה שמנע הש"י ממנו המלכות, כי אין המדריגה הזאת ראוי שתהיה בעולם עד המשיח, שיהיה מלך ישראל, ונביא השם על הכל". ולאור דבריו כאן מתבאר שבקשת משה היתה שלמעלת נבואותו תצורף מעלת המלכות, ובכך תהיה מעלת נבואתו בגדר צורה שאינה משותפת כלל לישראל, אלא נבדלת לגמרי. ואע"פ שבלא"ה כבר היתה למשה מעלת הצורה הנבדלת [ראה הערה 398], אך לא היה זה בבירור מספיק, והיה ניתן לטעות בדבר, שהרי ישראל חשדוהו מא"א. ולכך ביקש משה שתהיה מעלת נבואתו בגדר צורה הנבדלת בבירור ובהבלטה יתירה. אך הקב"ה מנע זאת ממנו, כי אין מדריגה זו ראויה אלא עד שיבוא המשיח, שאז לא תהיה התנגדות בין העולם הגשמי לדברים נבדלים, וכפי שביאר בנצח ישראל ס"פ מז, ושם הערה 60.

(412) כפי שחשדו את ירמיה מזונה [ב"ק טז: לחד מ"ד], וכמו שיבאר בסמוך.

(413) לכאורה בנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב שבמזנה עם הזונה אין חבור כלל, שכתב: "אין החילוק בין מי שיש לו אשה מיוחדת ובין מי שאין לו אשה, לומר שזה יש לו אשה והוא רגיל אצלה, ולזה יש לו אשה אבל אין רגיל אצלה רק דרך זנות, שאין הדבר כך. רק מי שיש לו אשה מיוחדת, אומרים עליו שיש לו אשה. ומי שיש לו זונה, אומרים עליו שאין לו אשה כלל. כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה, לא נקרא שיש לו אשה כלל". ויל"ע בזה.

(414) ואם תאמר, למ"ד [ב"ק טז:] שאף בירמיה חשדוהו מאשת איש ולא מזונה ["שחשדוהו מאשת איש"], מה יהיה ההבדל בינו לבין משה רבינו. שהרי עד כה ביאר את ההבדל רק למ"ד שחשדו את ירמיה מזונה [לעומת משה שחשדוהו מאשת איש], אך מה יבאר למ"ד שאף את ירמיה חשדו מאשת איש. אמנם לכשתדייק בלשון חכמים תראה, שאצל משה רבינו אמרו [מו"ק יח:] "מלמד **שכל אחד** קינא לאשתו ממשה", ולא נקטו בלשון זו לגבי ירמיה. נמצא שלמ"ד שקנאו לירמיה מאשת איש, ההבדל בינו למשה יהיה בנקודה זו; אצל משה, כל ישראל קינאו בו, ואילו אצל ירמיה, לא קינאו בו כל ישראל. וכן רמז לחילוק זה כאן, שכתב: "כי משה היה צורת ישראל לגמרי, ולכך **כל אחד** חשד את משה מאשתו". ודבר זה לא היה בירמיה, כי רק על משה אמרו שהיה שקול כנגד ששים רבוא, ולא אמרו כן על ירמיה. וכן ביאר בגבורות ה' פי"ט [פט.] בהסברו השני שם, ויובא להלן בהערה 429. **ועד כה** ביאר שהחשד במשה נבע מפאת היות משה צורת ישראל, ואין צורה לצורה, אלא צורה לחומר, ולכך "יש למשה חבור וצירוף לנשותיהן, שהם כמו חומר" [לשונו כאן]. אמנם מעתה יבאר הסבר שני; החשד במשה נבע מחמת שהואיל והקב"ה הוא צורה ובעל של ישראל, לכך אינו מן הראוי שמשה יהיה צורה אל ישראל, כי שלימות צורתם של ישראל הוא הקב"ה, וכמו שיבאר.

(415) ענין זה שהקב"ה הוא "צורה אחרונה" לישראל מבואר היטב באור חדש [קלה:], שהביא שם את המדרש [ויק"ר כט, ב], שאמרו שם: "אומות העולם שהן מכלין את שדותיהן, אעשה כלה... אבל ישראל שאין מכלים שדותיהם, כמה דאת אמר [ויקרא כג, כב] 'לא תכלה פאת שדך', לא אעשה כלה". וכתב לבאר: "כי ישראל תכליתן וסופן אל הש"י, ולפיכך צוה הש"י ישראל מצוה זאת 'לא תכלה פאת שדך', וצוה לתת הפיאה לעניים... כי הנותן מתנות עניים כאילו נתנו אל השם יתברך. וזה יורה לך כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל הש"י, כי הוא יתברך תכליתן, לכך צוה 'לא תכלה פאת שדך', ותהיה מניח אותו לעניים. שאם תכלה פאת שדך, כאילו לא היה תכלית שלך אל הש"י, וכל דבר יש לו סוף. אבל תכלית ישראל שהוא אל הש"י, לכך הוא יתברך נותן קיום נצחי לישראל. וזה שאמרו כי האומות מכלים שדותיהם, מורה כי התכלית שלהם הוא אצל עצמן, ולכך יש להם קץ וסוף. אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, מורה כי התכלית שלהם אינו אצל עצמם, רק אצל השם יתברך. ולכך האומות יש להם קץ וסוף, אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כי הם נותנים הפאה אל השם יתברך, דהיינו לעניים, שנחשב כאילו נתנו אותו אל השם יתברך, והפיאה הוא סוף והתכלית השדה. ובשביל כך תכלית שלהם אל הש"י... כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל הש"י, כי הוא יתברך

צורת ישראל האחרונה. כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'אל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותו קיום נצחי... ולכך אין הגורל של המן [אסתר ב, ז "הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחודש לחודש שנים עשר הוא חודש אדר"] הוא גורל של שקר, כי תכלית וסוף ועצמן הוא באמת בחודש אדר, כמו שהיה התחלתן בחדש ניסן, כך בחדש אדר הוא סוף עצמם. אבל תכליתן הוא אל הש"י, אשר הוא נחשב צורה נבדלת, והוא צורה אחרונה לישראל, ומעמיד ומקיים את ישראל". וכן הוא בנצח ישראל פ"ל [תקפז:], ויובא בהערה 421. הרי ש"השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל" פירושו שסוף ותכלית ישראל הוא אל ה', כי מפאת שאין לישראל קיום מצד עצמם, אלא כל מהותם היא שהם עמו של ה', לכך תכליתם וסופם נמצא אצל ה'.

(416) לשונו בגו"א במדבר פ"ה אות י [ד"ה וכאשר]: "כי ישראל נקראים אשה להקב"ה, כדכתיב [שיה"ש א, ח] 'אם לא תדעי לך היפה בנשים', ובהרבה מקומות נקראים 'אשה'", ושם הערה 65. וכן נאמר [הושע ב, ט] "ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה". ונאמר [שם פסוק יח] "והיה ביום ההוא נאום ה' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי". וכל ספר שיר השירים מלא מזה. ובנצח ישראל פנ"ד [תתמה.] כתב: "ישראל הם נחשבים כמו אשה להקב"ה בכל מקום", ושם הערה 12. ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "ישראל נקראים אשה להקב"ה בכתוב". ומה שמדגיש כאן "בכל כ"ד ספרים", הנה כבר נתבאר כמה פעמים שבספר זה מביא ראיות מהתנ"ך, כי דבריו מכוונים לאלו שמאמנים בתנ"ך, אך כופרים בתושבע"פ [ראה למעלה בבאר הראשון הערה 13].

(417) "כי הצורה נקראת בשם 'איש', כמו שידוע" [לשונו בח"א לסוטה יג: (ב, נו:)]. "הצורה נקרא 'איש' כמו שידוע, והחומר נקרא 'אשה' כמו שהתבאר פעמים הרבה" [לשונו בנתיב הבטחון פ"א (ב, רלג.)]. ובאור חדש [קעג:] כתב: "מרדכי היה לו משפט הצורה, לכך קרא מרדכי 'איש' [אסתר ב, ה], כמו משה שנקרא 'איש' [שמות לב, א], וידוע כי הצורה נקרא בשם זה". וראה בתפארת ישראל פי"ב הערה 77.

(418) ראה הערה 415. וכן הוא בנצח ישראל פי"ב [שיג.], שם פ"ל [תקפז:], שם פס"ב [תתקמב:], ובתפארת ישראל פל"ז הערה 39, קחנו משם.

(419) ראיה זו הביא בכמה מקומות, וכגון בנצח ישראל פ"י [רסא:]. ושם בפי"ב [שיג:] כתב: "הוא יתברך נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשמם, עד שהם דביקים לגמרי בו יתברך, כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות

לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". וכן הביא ראיה זו פעמים הרבה בספר הנצח, וכמלוקט בנצח ישראל פי"ב הערה 30. וכן הוא באור חדש [נח:, קפח:]. וראה כאן הערה 415 שהובאו דבריו באור חדש [קלו.] שביאר שמחמת ששם "אל" מופיע **בסוף** תיבת "ישראל", לכך יש בזה להורות שה' הוא צורה **אחרונה** לישראל. **ונראה לבאר** מדוע דוקא השם "אל" הוא שנחתם בשם ישראל, כי בנתיב התשובה פ"ו [ד"ה ולא נתפרש] כתב: "שם 'אל'... הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מדת חסד" [וראה שם הערה 28, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1406]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] השריש שרק באמצעות מדת החסד ניתן ללכת בדרכי ה', ולהדבק ולהדמות לה', ולא באמצעות שאר מדות. ולכך נאה ויאה, שדוקא השם המורה על מדת החסד הוא זה שייחתם בשם ישראל, כדי להורות על דביקותם של ישראל בה'.

(420) רש"י במדבר טז, ג: "כולם קדושים - כולם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה", ובגו"א שם [אות יב] ביאר שהכוונה לדברות "אנכי" ו"לא יהיה לך", שאותם שמעו ישראל מפי הגבורה [מכות כג:].

(421) אודות ש"אנכי" מורה שה' יתברך הוא צורה מיוחדת לישראל, כן ביאר בנצח ישראל פ"ל [תקפז:], וז"ל: "כאשר לא היה לישראל שום מציאות קודם זה [יציאת מצרים] כלל, ובמה שהוציאם לו לעבודתו נעשו לאומה, בשביל זה השם יתברך צורה האחרונה להם. והמעלה הזאת הוא על כל המעלות, כמו שאמר גם כן 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', שבשביל שהוציא אותם מרשות מצרים, הרי הם אל השם יתברך לגמרי, ולכך הוא אלקיהם בפרט... כלל הדבר הזה, כי ההוצאה מן האומות מורה שישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאת עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות, רק היו ברשות האומות".

(422) לשונו בח"א לב"ק טז: [ג, ג.]: "וזהו מה שאמרו כי חשדו את מרע"ה מאשת איש, כי אמרו כי כלל ישראל הם מיוחדים להקב"ה, והוא נקרא בעל ישראל, דהיינו אל הכלל, ואין מיוחד להיות נביא אל כלל ישראל, רק השם יתברך הוא אל כלל ישראל. ולכך אמרו עדת קרח כי 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענו, כלומר מפי עצמו יתברך, ודבר זה הוא אשת איש גמור כאשר נביא אחד אומר שהוא נביא אל כלל ישראל, שלוקח אשתו".

(423) לשונו בח"א לב"ק טז: [ג, ג.]: "וכן ירמיה היה נביא לכל ישראל, אמרו שזה הוא אשת איש, כי כלל ישראל מיוחדים אל הקב"ה, ולא לשום אדם".

(424) רבי אליעזר, הסובר שחשדו בירמיה מזונה, ולא מאשת איש [ב"ק טז:].
(425) דוגמה לדבר; בגו"א ויקרא פכ"ד סוף אות ט כתב על יחס הקב"ה לישראל בהר סיני: "כל זמן שהיו ישראל בהר סיני, אחר שקבלו התורה, היה זמן שמחה, כאדם הנושא אשה, דכתיב [דברים כד, ה] 'ושימח את אשתו אשר לקח'... והקב"ה לקח את ישראל אליו, והיה דומה בהר סיני לחתן שקדש אשה". והרמב"ן בהקדמתו לשמות כתב על מעלת ישראל במדבר: "והנה הגלות [של מצרים] איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם, ואל מעלת אבותם ישובו... וכשבאו אל הר סיני ועשו משכן, ושב הקב"ה והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם, שהיה סוד אלוה עלי אהליהם, והם הם מרכבה, ואז נחשבו גאולים... בהיות כבוד ה' מלא אותו [את המשכן] תמיד".
(426) כי היחס שהיה בין הקב"ה וישראל [בימי משה] היה יחס של איש ואשתו, וממילא משה נתפס כחותר מתחת ליחס זה, ולכך חשדוהו מאשת איש.
(427) בח"א לב"ק טז: [ג, ג.] ביאר דבריו יותר, וז"ל: "למאן דאמר שחשדוהו מזונה, מפני שסבר כי בזמן ההוא לא היה חבור השם יתברך אל ישראל כמו אשה לבעלה, כי בודאי הש"י נחשב איש לישראל, וזה כאשר השם יתברך הוא עם ישראל. ובאותו זמן היו ישראל כאלמנה, כדכתיב [איכה א, א] 'היתה כאלמנה'".
(428) המשך לשונו שם בח"א לב"ק: "ולפיכך נחשב זה, כאשר היה ירמיה הנביא לכלל ישראל, מה שלא תמצא בשאר נביאים, כמו מי שבא על הזונה. ולאידך מאן דאמר, כי לא היה פירוד לגמרי שיהיו מסולקים מן הש"י, ולכך אמר שחשדוהו מאשת איש. והכל תבין ממדריגת משה עליו השלום, וממדריגת ירמיה, שהם בפרט היו נביאים לכל ישראל. לכך משה ע"ה היו חושדים אותו מאשת איש. אבל ירמיה איכא מחלוקת; מאן דאמר היו חושדין אותו מאשת איש, ומ"ד בזונה, והבן זה".
(429) בפרק יט [פח.]. וגם שם סלל שתי דרכים בהבנת המאמר; הסברו הראשון שם תואם להסברו הראשון כאן [היות משה צורת ישראל גורמת שיתחבר אל החומר של ישראל (והובא בהערה 395)]. אמנם הסברו השני שם סובב הציר שמשה הוא צורה כללית השקולה כנגד כל ישראל, ולכך אין לו זיווג פרטי, אלא זיווג שלו הוא לא"א של כל אחד ואחד, וכלשונו שם: "אמנם עיקר הפירוש שהיו אומרים כי יש למשה זיווג וחבור אל אשת איש, וזה כי הש"י הוא שמזווג ומסדר זיווגין... והוא יתברך מסדר בחכמתו לכל נמצא זיווג הראוי לו. ואמרו הם חס ושלום, כי למשה אין זיווג פרטי אשר הוא ראוי, כי אם שזיווג שלו הוא אשת איש של כל אחד ואחד. וזה כי מפני שמשה הוא שקול נגד כל ישראל, ואינו צורה פרטית. ואם היה צורה פרטית, בודאי היה לו

חבור פרטי. אבל בשביל שמשה הוא צורה כללית, והוא שקול נגד כל ישראל, אמרו שאין לו זיווג פרטי, וזיווג שלו לאשת איש של כל אחד ואחד. ולכך כל אחד ואחד חשדו למשה מאשתו, שהיה חושב כי חבור של משה הוא אל אשתו של כל אחד ואחד, כי הוא מתחבר לכלם... [כי] כל אדם בסדר מציאותו יש לו זיווג הראוי, והזיווג שהוא לפי מציאות משה הוא אשת איש של כל אחד ואחד... אמנם כל זה, מפני שהיו אומרים כי משה יש לו שתוף עם ישראל, אבל באמת משה לא היה לו שתוף עם ישראל רק נבדל מהם, ולכך לא היה מצטרף להם כלל... וירמיה התדמה למשה. שכמו שלא היה משה אדם פרטי מיוחד, כך לא היה ירמיה אדם פרטי מיוחד. וזה כמו שמשה מתנבא ליהודה וישראל, ומפני זה לא היה נחשב כמו שאר אדם פרטי, וכך ירמיה היה מתנבא לישראל ויהודה, לכך אינו כמו שאר אדם פרטי. וזהו שחשדוהו מזונה, רצונו לומר כיון שאינו אדם פרטי מיוחד, אין לו זיווג מיוחד, וזהו החשד מזונה כמו שחשדו את משה. רק בשביל שמשה היה שקול נגד כלל ישראל, לכך כל אחד חשד אותו מאשתו. אבל ירמיה אינו שקול נגד כל ישראל, רק שאינו כמו שאר אדם פרטי מיוחד, ולכך אין לו זיווג פרטי מיוחד, וזהו החשד מזונה. כי לאדם פרטי מיוחד יש לו זיווג מיוחד, אבל לאדם שאינו כמו שאר אדם פרטי מיוחד, אין לו זיווג מיוחד, וזהו זיווג של זנות. ולמאן דאמר שחשדוהו באשת איש, דעתו כי הזונה אפשר ליחד אותה בזיווג, והיו אומרים כי לירמיה אין שייך לו זיווג כלל, ולפיכך סבר שחשדו אותו מאשת איש, כלומר שהזיווג שלו אין שייך בו יחוד כלל, וזהו זיווג מאשת איש, שאין שייך בו יחוד כלל. כי אצל רשעים החושדים, שהם עצמם בעלי חומר ואין להם מדריגה נבדלת כלל, היה נדמה להם מעלת משה שיש לו המדריגה הכוללת, שקול נגד ששים רבוא, ומדריגת ירמיה שלא היה כמו אדם פרטי מיוחד, שהם מתחברים ומזדווגים בחבור זר, כי אין להם חבור פרטי מיוחד, ולכך חבור שלהם בלתי ראוי, וזה יורה על מדריגה פחותה. אבל הכל שקר, כי היה למשה וירמיה מדריגה נבדלת אלהית, כמו שהתבאר, והבן הדברים האלו מאוד".

(430) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פח:]: "אמנם כל זה [שחשדו במשה], מפני שהיו אומרים כי משה יש לו שתוף עם ישראל. אבל באמת משה לא היה לו שתוף עם ישראל, רק נבדל מהם, ולכך לא היה מצטרף להם כלל. וזה שאמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי', פירוש שאם היה משה רבינו ע"ה משתתף להם, היה נושא חמור אחד מהם, אבל מה שלא השתמש בשלהם כלום, זה בשביל שאינו צריך להם, אינו משתתף עמהם".

(431) כמו שאמרו בסנהדרין נב: "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו" (הת"ח לע"ה, רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב ["הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)]. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרס, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "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, 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". והובא למעלה בבאר השני הערה 22. הרי שה"דבר שהוא נבדל, אין לו שמוש באחר".

(432) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פח:]: "ורמז במה שאמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי', שאין למשה, שהוא צורה לישראל, משפט צורה חמרית המשתמש בחומר, מקבל החומר לשמושו. ואם היה משה משתתף להם, והיה משה כמו הצורה שהוא מוטבעת בחומר, אז בודאי היה מקבל חמור מהם. אבל אין למשה רק משפט צורה הנבדלת, שאין לה דביקות בחומר". ו"חמור" מורה על החומריות, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"מ [תשיב:]: "נקרא 'חמור' על שם החומר", ושם הערה 72. ובגבורות ה' פכ"ט [קיד:] כתב: "רוכבים על החמור, שזה מורה שהוא רוכב על החמרית". וראה נצח ישראל פ"ב הערה 19.

(433) לשונו בתפארת ישראל פ"נ [תשצ:]: "כי השלום אינו מענין העולם הזה, רק הכל במחלוקת, וזהו ענין עולם התחתון, במה שהאחד נכנס בגדר השני, כמו שהוא ענין העוה"ז. ולכן ענין העוה"ז אינו מענין השלום", ושם הערה 37. ובגו"א בראשית פ"ד אות י [ד"ה יש] כתב כן לגבי הפכים המשתתפים יחד, וז"ל: "כי קין והבל היו שני הפכים. ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם. כי זה היה כמו השלום שעושה הקב"ה בין גבריאל שהוא אש, ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו [במדב"ר יב, ח]. אבל הם היו הפכים, ולא היה הבדל ביניהם, כי זה נכנס ברשות חבירו; כי לקין ראוי האדמה, והרי הבל צריך לה לעמוד עליה. והבל היה לו הצמר... והיה קין נכנס לרשותו להיות לובש מהם. לפיכך לא היה שלום ביניהם, ובא המחלוקת ביניהם, שכל אחד ואחד היה הפך מחבירו, ואי אפשר להם להיות נפרד

אחד מחבירו, רק היו מתחברים משתתפים יחד, ונכנסו במחלוקת". וכן כתב לגבי יעקב ועשו בגו"א בראשית פכ"ה אות כו, ובנצח ישראל פט"ו [שסא.], ושם הערה 47.

(434) לשונו בגבורות ה' פי"ט [פח:]: "ולכך אמר 'לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעותי את אחד מהם'. כל זה מורה שאין למשה השתתפות עם ישראל, כי המשתתפים בדבר ביחד מריעים זה לזה, בעבור שהם צרות צרורות מעיקות זה את זה. אבל משה אמר 'ולא הרעותי את אחד מהם', מורה שאין לו השתתפות עם ישראל. ופירוש זה ברור, גם פרשנו אותו בספר באר הגולה, והוא פירוש אין ספק בו למי שיבין דברי אמת". ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "לא שייך מחלוקת רק כאשר יש דבר אחד משותף לשני דברים, ומצד זה הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו, כאשר ידוע למי שיודע להבין את זה".

(435) והנה בשלשה מקומות בספריו הביא מאמר זה, כאשר בכל מקום הביא שני הסברים; (א) כאן בבאר הגולה. ההסבר הראשון הוא שחשדו במשה מפאת היותו צורה לכלל האומה, ומכלל זה הוא צורה לנשותיהם. וההסבר השני הוא שהקב"ה הוא צורה אחרונה לישראל, וחשדו במשה שהוא חותר תחת ענין זה. (ב) בגבורות ה' פי"ט. הסברו הראשון שם הוא כהסברו הראשון כאן, ואילו הסברו השני הוא שחשדו במשה שהזיווג התואם למעלתו הוא אשת איש של כל אחד ואחד [הובא בהערה 429]. (ג) בח"א לב"ק טז: [ג, ג.]. הסברו השני שם הוא כהסברו השני כאן, ואילו הסברו הראשון שם אינו נזכר בשאר ספריו, והוא שחשדו את ירמיה שנבואתו אינה נבואת אמת, וכלשונו שם: "פירוש, כי הרשעים היו חושדים הנביא שאינו מתנבא האמת. כי נבואה שלו ממקום שלא יתן האמת, וחשדו את ירמיה הנביא שיש לו דביקות בכח חיצוני, שנקרא זונה, ונבואתו אינו אמת. וכמו שיקראו רז"ל [יבמות סג:] התורה 'אשה' לאדם, כן הנבואה הוא 'אשה' לאדם. שכל דבר אשר מתדבק אליו, הן התורה הן הנבואה, נקרא לאדם אשה. ויותר מזה, אפילו האומנות יקרא 'אשה' לאדם, שכך דרשו [סנהדרין פא.] 'ואת אשת רעהו לא טמא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות של חבירו. שכל דבר שמתדבק בו האדם הוא אשה אליו" [ראה להלן בבאר הששי הערה 145]. אמנם לא ביאר שם שזהו ההסבר גם במה שחשדו את משה רבינו.

(436) על פי הנאמר [ישעיה יג, יב] "אוקיר אנוש מפז ואדם מכתם אופיר". ומעין מה שכתב למעלה בריש הבאר הרביעי [ד"ה ורש"י ז"ל]: "הרי כי הדברים האלה לא יערוך אותם כל זהב ואבני יקר בעולם", ושם ציון 198.

(437) רומז בזה על חיוב הכרת טובה שאמורה להיות לנו כלפי חז"ל, וכפי שכתב בהקדמה, וז"ל: "ומעתה אם נחריש [כלפי המתלוננים], ימצא לנו חטא ואשמה; כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה. שהם כוונו לזכות אותנו, הדור האחרון ריקי החכמה מחסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם". וכבר נתבאר הרבה פעמים למעלה [באר השני הערה 61, באר הרביעי הערות 428, 437, ובבאר הזה הערה 375] שמטרת ספר זה היא להורות על כבודם ומעלתם הרוממה של חז"ל. וראה להלן בבאר הששי הערה 1193.

פרק ז

(438) לפנינו בגמרא ובעין יעקב הגירסא היא "כלבים בוכים". וכן כתב בח"א לב"ק שם [ג, י:]. אמנם בח"א לב"ב יב: [ג, סז.] ובנצח ישראל פי"ח [תי:] כתב "כלבים צועקים".

(439) לפנינו בגמרא הגירסא היא "אליהו הנביא". אמנם בעין יעקב הגירסא כדבריו כאן. ומצוי שהמהר"ל יביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה בבאר השני הערה 15.

(440) "דהתם משום נקבה הוא דעבדי" [רש"י שם].

(441) כן מובא בקונטרס נגד התלמוד, תלונה ארבעים וחמש, וראה במבוא.

(442) כי איך הכלב השפל ירגיש דברים שבקדושה. ובסמוך יבאר שפלות הכלב. ואודות שהשפלים אינם מרגישים בדבר שבקדושה, אמרו בב"ר נו, ב "אמר [אברהם] ליצחק, בני, רואה את מה שאני רואה [ענן קשור בהר (שם משנה א)], אמר לו, הין. אמר לשני נעריו, רואים אתם מה שאני רואה, אמרו לו, לאו. אמר, הואיל וחמור אינו רואה, ואתם אין אתם רואים, [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור'". הרי ש"חמור אינו רואה", וכיצד כלב ירגיש באליהו.

(443) פירוש - דבר שאינו מובן לאדם מחמת חסרון ידיעה, ולא מחמת שיש לו על כך קושיא או סתירה, אין בכך להורות על שאלה. ובכך שונה תלונה זו מקודמותיה, שאף לפי המתלוננים אין כאן שום דבר הנראה כגנאי או כיעור, אלא חוסר הבנה וידיעה גרידא.

(444) אודות שהפער העצום הקיים בינינו לבין חז"ל הוא הסבה שדברי חז"ל נראים רחוקים מאתנו, ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 91. ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים".

(445) כפי שכתב בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה וכאשר האדם], וז"ל: "וכאשר האדם שהוא בן דעת וחכמה מתבונן בדבריהם, נפלא בעיניו דבר זה, כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים. ומכ"ש

פירוש המצות, שכל מי שיש לו לב להבין יודע, כי אם לא היה פירוש שלהם, לא היה אדם יודע מצוה אחת לפרשה; מה זה שנקרא חלב. ודם איזו מין אסור, כי בתורה לא כתוב רק לעוף ולבהמה, ומשמעותו ולא חיה. ובשר בחלב, שלא נאמר רק [שמות כג, יט] 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. וכן בכל המצות, לא היה מצוה אחת, קטנה או גדולה, שנוכל לדעת פירוש המצוה, אם לא היה חכמתם הגדולה. ודבר זה נראה ונבחן לכל אדם משכיל. ואיך יבא בלב האדם לבוא על דבריהם ולומר, שנמצא ח"ו בדבריהם קטן או גדול, כמו שאומרים, כאשר יראו בדבריהם דברים זרים לפי הפשט, ויחשבו בדעתם כי המאמר הזה הוא סכלות. ובדבר זה הוא דברו סרה על ה'. ואם כן, איפה היא חכמתם הרמה הנראה בשאר דברים, אשר העמיקו במצולות ים. ראוי היה להם להשיב על לבם, כי הסתום נלמד מן המפורש. כי מאחר שנראה המפורש שבדבריהם דברי חכמה עמוקה... וכן פלפולם, שהכל דברי חכמה. ולמה יחשבו חטא ועון עליהם. והיה להם לדון עליהם, שאלמלא שטבחו טבח וערכו שלחן לפנינו, ועליו כל מיני מעדנים, ומי יתן והיה לנו פה לאכול. ודבר זה צריכים להעיד עליו הן חכמי ישראל הן חכמי האומות, שהם היו לנו לעינים בתורת משה, וזולתם היינו כעורים מגששים באפילה, והיינו נלאים למצא פתח מצוה על בוריה ועל אמתתה. ולא שלא היינו יודעים פירוש שום מצוה על אמתתה, אך היינו הולכים מהפך אל הפך, להבין דבר מצוה בהפך מה שכוונה התורה. ואם כן איך נחשוב עליהם שדברו בקצת מאמרים שנראים רחוקים מן הדעת". וראה שם הערה 52, ובבאר השני הערה 422.

(446) על שם הפסוק [תהלים יט, י] "משפטי ה' אמת צדקו יחדו". ובתפארת ישראל בהקדמה [כב.] כתב: "ואומר 'צדקו יחדיו', כי כל הדברים יש בהם אמת בצד מה, ו'משפטי ה' אמת צדקו יחדיו', כלומר שכולם שוים באמיתות. וזה מורה שהם אמת לגמרי, לכך כולם שוים באמיתות. שאם לא כן, לא היו כולם שוים באמיתות, רק זה יותר מזה. אבל מפני שהם אמת לגמרי, לכך כלם שוים באמיתות". וכן משפטי חז"ל הם "אמת וצדק מאוד", לאמר שהם אמת גמורה. ולמעלה בתחילת הבאר הרביעי כתב: "הן ענין המשפטים, שבמשפטיהם ירדו עד עמקי תהום רבה", ושם הערה 58.

(447) נראה שחסרות כאן מלות השלמה, וכוונתו היא שאם השאלה לא היתה נובעת מהעדר ידיעה, אלא מחמת סתירה וקושיא, אזי היה צורך להשיב על כך.

(448) המלים שבסוגריים נראות כמשוללות הבנה, ושמא חסרות כאן מלים נוספות.

(449) מקור הבטוי הוא בילקו"ש ח"ב משלי פרק ו רמז תתקלח, ששאלו שם שאלות רבות כיצד ידע שלמה שאין לנמלה מלך וקצין [משלי ו, ז], ולבסוף השיבו: "אלא סמיך אהימנותא דשלמה".

(450) כן כתב למעלה בריש הבאר השני [ד"ה פרק קמא דמכות], לגבי הקושיא על "כאשר זמם" [דברים יט, יט], ולא כאשר עשה [רש"י מכות ה:], וז"ל: "ועם כי לא היה צריך להשיב על זה, כי אין משפטי התורה נמוס בני אדם, אבל הם מצוה אלקית... ואין הולכים בזה אחר הסברא של אדם... מכל מקום האמת לא אחשה עד אשים כאור צדקם", ושם בהערה 60. וכן כתב גם בתפארת ישראל פ"ו [צח.] לגבי השאלה מהי התועלת במצוות, וז"ל: "ואף כי מן הראוי שלא להשיב על שאלתם כלל. כי דבר זה מה שרוצים לתת סבה מחייבת בכל הדברים, אילו היינו רואים שנתנו לנו סבה בכל הדברים הטבעיים הפחותים מאד, היה מוטל עלינו לתת לב על שאלתם. ועם כי הבדל יש כגבוה שמים מעל הארץ, כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון, מכל מקום היה מוטל עלינו לתת לב על השאלה. אך אין הדברים כך. כי הדברים הטבעיים, כמו הבעלי חיים, ואף הצמחים, אין נותנים לנו סבה וטעם. כי איך יעלה על הדעת שיתנו סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד, וכן לצמחים. ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה - הוא לאחד מני אלף. ואף אשר נתנו - אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם. ואם הדבר הזה הוא בדברים הטבעיים, כל שכן בדברים אלקיים והם המצות האלקיות אשר חייב האדם לפעול, למה יעשה פעולה זאת ולא יעשה פעולה אחרת. כשם שלא נדע גופו ותוארו - אשר הוא קיומו בעולם הזה - לא נדע על השלמות. ואם לא היה נברא על זה התאר, לא היה לו חיותו ושלמותו הגופני שיהיה מקוים. ומכל שכן פעולות האלקיות המביאים את האדם אל החיים הנצחיים, אף אם לא נדע באיזה ענין ולמה הם בענין הזה, אין זה פלא. והנה לא היתה זאת שאלת החכמים שמחויבים אנחנו בתשובתה, אם לא שהיו נותנים לנו סבות בכל הדברים הטבעיים באדם ובצמחים, ודבר זה אינו נמצא. אבל דרכי החכמים יודעי התורה ומצפוניה לא נעלים, ובזה תעמוד על דרכי התורה". וכן כתב שם ר"פ נח: "מכל מקום לא נעלים להשיב תשובה נצחת לשאלה זאת". וראה להלן בבאר הששי הערה 137.

(451) כפי שכתב למעלה [ד"ה במה שדרך]: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו, איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד", ושם הערה 86. הרי שחכמים טרחו לעמוד על הקישור והחיבור שיש

בבריאה, ובע"כ שבטירחה זו מונחת ההכרה בחילוק שיש בבריאה [שמ"מ לבסוף יתאחד]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [קנד:] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים... כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר" [וחלקו הובא למעלה בבאר השני הערה 229]. וראה בתפארת ישראל פנ"ו הערה 116.

(452) כפי שכתב בתחילת הבאר הששי: "החכמות שאמרו עליהם [המתלוננים על חז"ל] שדברו בהם זרות, היא החכמה טבעית וחכמה לימודית. וכבר נתבאר לך, כי כל שהביאום [את המתלוננים] לדבר זה לחשוב על חכמים כך, זהו מה שמצאו בדבריהם שנתנו סבות לדברים טבעים שנתהוים בעולם, והיה נראה להם כי הסבות האלו הם רחוקים שיהיה דבר זה סבה טבעית, ובשביל זה אמרו עליהם שהיו רחוקים מהחכמות האלו. אבל אין האמת כך כלל, כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע, או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע... שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו'. ולכך החושבים עליהם כי רצו הם ז"ל להעדיר הסבה הטבעית, ולכך לא רצו בסבה שנתנו הם ז"ל, דבר זה הוא שוא". וראה שם בהערות, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 592, ולהלן הערה 568.

(453) כפי שכתב להלן בבאר הששי [ד"ה וקרא בנ"א]: "וזה כי האדם עומד בקומה זקופה, כמו העמוד הזה שהוא זקוף, מה שלא שתמצא בכל הנמצאים שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר התחתונים אינם בקומה זקופה. ומורה על מדריגתו העליונה... וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'... כי אם בא האדם לעשות דבר סימן המורה על הש"י שהוא מלך מושל על הכל, היה עושה דבר זקוף לסימן, כלומר מי מושל עליו, והוא אלקי הכל ויכול על הכל. ולא יעשה דבר שחוח לסימן, כי הוא יתברך מלך העולם, וראוי להיות זקוף. ודבר זה נקרא 'צלם אלקים'". ובתפארת ישראל פ"ד [עג:] כתב: "האדם הוא מלך, שהרי הכל נתן תחתיו. ומלכות האדם היא שהוא מוליך שלימות אל כל התחתונים, כי הכל נברא לעבוד האדם ולשמשו,

ובזה הוא צורה אל כל התחתונים, ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך שהוא משלים את הכל".

(454) כמו שיוכיח כן בסמוך ממקרא ומחז"ל, וראה הערה 465.

(455) פירוש - הכלב מרוחק ממדרגת האדם, כי האדם הוא מלך הנמצאים, והכלב הוא השפל שבנמצאים. אך מ"מ הכלב אוהב את אדונו ביותר, וכמובא בהערה 504.

(456) אין כוונתו לענין הכלב, כי דבר זה לא נתבאר למעלה. אלא כוונתו לכך שחז"ל לא עסקו בטבע של העולם, אלא בסדרו השכלי. והוא למעלה בבאר הרביעי [מד"ה בפרק הרואה ואילך], ושם הערה 592.

(457) מדובר שם על העתיד לבא, שהאריה יאכל תבן כבקר, "ולא יצטרך להשחית בבהמה" [רש"י שם], ולכאורה מוכח מכך שכל הבהמות נסקרות בסקירה אחת, ולפי זה אין מקום לחלק בין הכלב לשאר המינים.

(458) פירוש - אף שיש בזה ממדת האמת.

(459) שכולם "אינם מדברים" לעומת האדם המדבר, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ז [קנד:]: "וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים".

(460) "תכלית אחרון" פירושו עולם הבא, וכמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ נז: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, הדבר אשר נבוכו בו הרבה מבני אדם הוא מה שלא נזכר בתורה עולם הבא, אשר הוא העיקר שהיה ראוי שיהיה נזכר, במה שהוא תכלית האחרון". ובנתיב התורה ר"פ א [א, ד.] כתב: "על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו... השם יתברך הורה לאדם תכלית האחרון, איך להגיע את האדם אל העולם הבא". ובח"א לקידושין לט: [ב, קמ:] כתב: "כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך". ועל כך כותב כאן שאין שלימות בעלי החיים מביאתן לעולם הבא. ועוד אודות שיש שלימות מסויימת לבעלי חיים, ראה להלן הערה 500, ובבאר השביעי הערה 94.

(461) כי אין עולם הבא לבעלי חיים, כי העוה"ב ניתן רק לבעלי צלם אלקים, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רח:]: "צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא". וראה שם הערות 62, 72, שלכך אין המלאכים בני עוה"ב, כי אינם נחונים בצלם אלקים, וק"ו לבעלי החיים. ונאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם וגו'", ופירש רש"י שם "וייצר [שני יודין] - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה

ויצירה לתחיית המתים [בב"ר יד, ה (מקור המאמר) אמרו "יצירה בעולם הזה, ויצירה לעולם הבא"], אבל בבהמה שאינה עומדת לדין, לא נכתב ביצירתה [בראשית ב, יט] שני יודין". הרי שאין הבהמות מגיעות לתכלית האחרון. וראה להלן בבאר השביעי הערה 95.

(462) הרמב"ן [בראשית ד, יג] הביא את דברי הב"ר [כב, יב] שהאות שה' שם לקין [בראשית ד, טו] היה כלב, וכתב על כך הרמב"ן שם: "הזכירו בו החכמים אות נבזה, כראוי לו". ומפשטות לשון המהר"ל כאן משמע שאין לכלב שום שלימות. אמנם בגו"א שמות פכ"ב אות לד ביאר את דברי רש"י שם [שמות כב, ל] שהכלב נכבד מהעובד ע"ז, וכתב לבאר זאת: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות [יותר] טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו" [הובא למעלה בהערה 119]. ובעל כרחך כוונתו כאן במה שכתב ש"הכלב הוא הפחות והשפל", שיש לכלב השלימות הפחותה והשפלה ביותר, אך לא שנעדרת ממנו שלימות מסויימת.

(463) פירוש - אין בהמה שעשירה כפי החזיר. וביאר רש"י שם: "שכל מאכל ראוי לו ומוצא לאכול, ואף מאכילין לו הרבה".

(464) ואם תאמר, מדוע עניות הכלב מורה על שפלותו, הרי איירי בעניות מחמת העדר מזונות כפי הצורך, וכפי שביאר בגו"א בראשית פמ"ה אות ח: "שייך על עבדים ושפחות ובהמות [לשון עניות], כאשר אין להם מזונות כפי צורך שלהם, כמו שאמרו רז"ל [שבת קנה:] 'לית עתיר מחזיר'". ומדוע העדר מזונות וקושי השגתם מורה על שפלות הכלב. ונראה, שרש"י ביאר את עשירות החזיר גם משום ש"מאכילין אותו הרבה" [הובא בהערה הקודמת], וממילא עניות הכלב היא משום שאין מאכילין אותו. ויש בכך להורות על יחס הבריות לכלב, שמרחיקין אותו, ובהרחקה זו מונחת שפלותו. וכן בגבורות ה' פל"ב [קכא:] כתב: "הכלב הוא רחוק מן עיקר הנבראים, והכל מרחיקים את הכלב". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "כי אין בבעלי חיים מי שאין לו כבוד כמו הכלב, והוא בריה פחותה משולל מן הכבוד, ואינו נחשב מן הנמצאים, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. ולכך אמר הכתוב [איוב ל, א] 'מאסתים לשית עם כלבי צאני', וכן כתיב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי'. שכל זה יורה שהכלב הוא בריה פחותה כאשר ידוע". וכן הוא בח"א לקידושין מ: [ב, קמה.].

(465) בח"א לשבת סג. [א, מא:] כתב: "הרי אמר הכתוב [ש"ב ג, ח] 'הראש כלב אנכי, 'אל הכלב המת אשר כמוני' [ש"ב ט, ח], 'למה יקלל הכלב המת' [ש"ב טז, ט], 'כי מה עבדך הכלב' [מ"ב, ח, יג], 'היה לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א], וכן הרבה מאוד. שמכל זה תראה כי הכלב רחוק מן הנבראים לפחיתותו, עד שהוא חוץ לעולם".

(466) לשונו בגו"א שמות פכ"ב אות לה: "הכלבים הרחוקים ממציאות העולם, שאינם נחשבים ממציאות העולם". ובנתיב הלשון פ"ז [ב, עח:] כתב: "וכבר התבאר פעמים הרבה, כי הכלב מיוחד מכל שאר הנמצאים שאינו בכלל הנמצאים להיות שוה ומשותף אל הנמצאים, אף כי הכלב הוא מן הנבראים, אבל שיהיה הכלב דומה אל שאר הנבראים - דבר זה אינו כלל, ודבר זה באו עליו כתובים הרבה, ומדרשים הרבה מאוד". ובנתיב גמ"ח פ"ה [א, קסז:], הביא שם את דברי הגמרא [שבת סג.] "כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, מונע חסד מתוך ביתו... אף פורק ממנו יראת שמים", וכתב על כך בזה"ל: "דע, כי הכלב שהוא רע בעצמו, וכאשר יש [כלב] בתוך ביתו מתחבר אליו דבר רע מזיק, נראה שאין ביתו מוכן לחסד. כי כל הנבראים יש בהם הטוב והחסד, חוץ מן הכלב שאין בו טוב, שכך הוא עצם הכלב אצל הכל... כי הכלב שאין בו דבר טוב כלל אינו נחשב בכלל העולם, והש"י הוא עילה אל כלל העולם. ומפני שהש"י עילה אל העולם, לכך יש יראת שמים על העולם באשר הוא יתברך עילה אל העולם, והכלב שהוא מרוחק מן העולם... הוא פורק מעליו [מעל אדונו] יראת שמים" [והמשך דבריו שם הובא להלן בהערה 504]. וכן כתב בנתיב התורה פי"ג [א, נג.], גבורות ה' פל"ב [קכא:], ח"א לשבת סג. [א, מא.], ח"א לקידושין מ: [ב, קמה.], ח"א לסוטה ג: [ב, כט:], ובח"א לב"ק ס: [ג, י:].

(467) לשונו בגו"א בראשית פי"ח אות יט: "כי האדם אשר הוא במעלה הגדולה, ואין לך בתחתונים יותר גדול מן האדם במדריגה".

(468) כי הדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לבין השומע, ולכך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אל ה'. ולכך כאשר ה' מדבר עם האדם, נאמר [במדבר ז, פט] "וישמע את הקול **מידבר** אליו", ופירש רש"י שם "כמו מתדבר, כבודו של מעלה לומר כן, מדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע מאליו". ובדר"ח פ"א מ"א [יח:] כתב: "וזהו דרך כבוד למעלה כאילו לא היה מדבר עם ההדיוט... כאילו היה מדבר עם עצמו וההדיוט שומע". ואם הדיבור לא היה מורה על חיבור מסויים בין המדבר לשומע, מדוע לא היה זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר עם משה. אלא על כרחך שהדיבור מורה על שייכות מסויימת בין המדבר לשומע, ולכך אין זה מכבוד מעלה לומר שה' דיבר

עם ההדיוט. וכן בגו"א דברים פי"ח אות יג [ד"ה זה] הביא את דברי הספרי [דברים יח, טו] ש"כל הנביאים לא יהיו מתיראים", וכתב לבאר בזה"ל: "דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קודש, ומכח דברי קודש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתיירא מבשר ודם. וזהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתיירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם" [ראה להלן בבאר הששי הערה 635]. הרי שרום מעלת ה' יתברך מתבטא באופן מסויים על הנביא. ולכך מדריגת האדם מגיעה לפסגתה כאשר ה' יתברך מדבר עמו. וצרף לכאן דברי המשנה בכתובות יג. "ראוה מדברת עם אחר", ובגמרא שם איתא "מאי מדברת... רב אסי אמר, נבעלה". הרי שדיבור הוא סוג של חבור. **ועוד אודות** שהנבואה מורה על המעלה העליונה של הנביא, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לד:], וז"ל: "הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת". וכן כתב בגבורות ה' פע"ב [שכח.], והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1264. ובהספד [קעז] כתב: "משה דבר עם השם יתברך פנים אל פנים, והרי ישראל אמרו [שמות כ, טז] 'דבר אתה עמנו כו' פן נמות', כי צריך לזה כח גדול לדבר עם הגבורה... ואין למעלה מזה". וראה רמב"ם הלכות יסודי התורה ר"פ ז.

(469) נראה שמה שכתב "אבל כשהרוחנים לא נשלחו לדבר עם **האדם**, אין לומר בזה שהוא מקבל הרגשה וכו'", ולא כתב "ולא נשלחו לדבר **עמו**" [כפי שכתב במשפט הקודם "עד שהוא יתברך מדבר עמו"], בדוקא נקט לה, כי כאשר נשלחה נבואה לנביא מסויים, אף שאר הנביאים האחרים יודעים מזה, וכמו שאמרו [סנהדרין פט:] לגבי נביא הכובש נבואתו [שחייב מיתה] "מאן מתרי ביה [מי מתרה בו], אמר אביי, חבריה נביאי. מנא ידעי, אמר אביי דכתיב [עמוס ג, ז] 'כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גלה סודו [אל עבדיו הנביאים]'". הרי שנבואה שנשלחה לדבר עם אדם מסויים, אף שאר בני אדם יודעים מכך [ראה רמב"ן בראשית יח, סוף פסוק טו]. ולכך כתב כאן "כשהרוחנית לא נשלחו לדבר עם האדם", לאמור שאין כאן דיבור לשום אדם, בזה אמרינן שהאדם אינו מקבל ההרגשה, וכמו שמבאר.

(470) לשון רש"י שם: "ותרא האתון - והוא לא ראה, שהקב"ה נתן רשות לבהמה לראות יותר מן האדם, שמתוך שיש בו דעת, תטרף דעתו כשיראה מזיקין".

(471) "ענין השטנה הוא התנגד לפעולת איזה פועל... והנה המלאך יצא להתנגד לבלעם, שיהיה בדרכו בלתי נכון לפניו" [ספורנו שם].

(472) לעומת המלאך, שאין לו צלם אלקים, וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ד [קמג:], וז"ל: "כי זה ההפרש שיש בין האדם למלאך; כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא הצלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם... כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי... והאדם מקבל כח נבדל פשוט... הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו ומקבל אותו הניצוץ האדם", ושם מאריך לבאר ענין זה. וכן הוא בתפארת ישראל פי"ב [קפו:], ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.].

(473) רומז בזה שהאדם הוא עליון מהמלאך. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. כגון, בתפארת ישראל פי"ב [קפה.] הביא את הדעה האומרת שהאדם שפל מהמלאכים, וכתב על כך: "וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד (קסז:), סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה'. וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד ודרשו זה [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול, השומר או הנשמר. וזהו באמת דעת חכמים... ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם אלקים שנברא בו, יש לו מעלה מושגח מן העליונים". ושם בפל"ג [תפח:] כתב: "האדם הוא העיקר בעולם... שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם, שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם. ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". וכן הוא שם להלן פל"ז [תקמח:]. ובדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.] כתב: "דעת חכמינו, שהם חכמי האמת, כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות". וכן הוא שם פ"ג מי"ד [קמג:], נתיב האמת ס"פ ג [א, רה:], ח"א לשבת קנב: [א, פד.], ח"א לב"ב עד. [ג, קא:], ועוד. וראה גו"א בראשית פי"ח אות טו, ושם הערה 72.

(474) מעין זה מבואר ברמב"ן שם, שכתב: "ויגל ה' את עיני בלעם - מזה הכתוב נלמד שבלעם לא היה נביא, שאם היה נביא איך יצטרך לגילוי העיניים שבראיית המלאך, כאשר יאמר הכתוב במי שלא הגיע לנבואה, כנער אלישע [מ"ב ו, יז], והגר המצרית [בראשית כא, יט], ולא יאמר כך בנביאים".

(475) דוגמה לדבר; בגו"א שמות פי"ב אות נ [ד"ה וקשה] כתב: "כאשר שר או חשוב של המלך פועל דבר מה, לא יתיחס הפעל אל המלך עצמו, ויאמר ששר הזה פעל דבר

זה. אבל אם עבד אחד שהוא אצל המלך פעל על ידי צואת המלך, יאמר כי המלך בעצמו עשה הדבר". הרי שחשיבותו של השר היא הנותנת שהשר חולק מקום לעצמו, ואין לו התבטלות למלך. לעומת העבד, שדוקא מפאת שפלותו, אזי אין הוא חולק מקום לעצמו, אלא בטל לגמרי למלך. ראיה לדבר, שאומרים "עבד מלך - מלך" [שבועות מז:], ולא אומרים "שר מלך - מלך". וזהו שכתב כאן "כל עוד שהצורה היא יותר שלימה, יש התיחדות בה".

(476) בא להורות באצבע שהגלוי לאתון לא נבע מיחוד האתון וחשיבותו.

(477) כי קבלת הנבואה מחייבת שלמקבל תהיה נפש אלקית, וכמבואר בהערה 468. ומקורו בזוה"ק ח"ג רי. שאמרו שם "לית חילא בבעירי לאשראה עלייהו רוחא אחרא [בקדושה]... פוק ואוליף מהאי אתנא". [תרגום: אין כח בבהמות להשרות עליהן קדושה... צא ולמד מאתונו של בלעם.]

(478) בנצח ישראל פכ"ו [תקמז.] הביא את המדרש [איכ"ר א, נא] ששור שהיה שייך לערבי הרגיש בחורבן המקדש ובלידת המשיח. וכתב לבאר זאת שם [תקמח.] בזה"ל: "פירוש המאמר, כי כבר בארנו בחבור באר הגולה אצל 'כלבים בוכים' ענין בעלי החיים שאינם מדברים, כי הם מקבלים הרגש מלמעלה יותר מן האדם. כי האדם, לחשיבת צורתו, אינו מיוחד לקבל הרגשה, כמו שהוא הבהמה, לפי פשיטותה ביותר, שהיא בהמה, לכך מרגשת יותר מן העליונים, יותר מן האדם שאינו פשוט כל כך. כי התחתונים הם קשורים עם העליונים, ולכך הם מקבלים קודם. ודמיון לזה אמרו [ב"ב יב:] מיום שחרב הבית נטלה הנבואה, וניתנה לתנוקות ולשוטים. וכל זה כי כל אשר הוא פשוט ואין בו דבר, הוא מיוחד לקבל מן העליונים. אבל האדם שהוא בר דעת, והוא לעצמו, אינו מוכן לקבלה. ולפיכך נתנה רשות לבהמה לראות יותר ממה שרואה האדם [רש"י במדבר כב, כג], כמו שתמצא אצל אתון בלעם. וכן תמצא שדברים הרבה שמקבלים הבעלי חיים שאינם מדברים, יותר ממה שמקבל האדם, כדאיתא בגמרא בפרק השולח [גטין מה.] גבי מעשה דרב עולש, הוי יתיב גבי חד דהוה ידע בלישנא דציפורא, אתא עורבא וקא קרי וכו' [מסופר שם על רב עילית שנשבה לבית האסורים, וישב לידו אדם שידע בלשונות הצפורים, והגיעה יונה וקראה בקול, וביאר אותו אדם שהיונה מייעצת לעילית שיברח, כי יתרחש לו נס שיאפשר לו לברוח בהצלחה, וכך אכן התרחש לבסוף]. הרי יש ידיעה לבעל חי, ולא תמצא זה באדם, לטעם שבארנו". **ואם תאמר**, כיצד דברים אלו [שחשיבות צורת האדם היא זו המפקיעה ממנו שם "מקבל"] משתלבים עם הטעם שכתב רש"י להנהגה זו, שרש"י [במדבר כב, כג] כתב: "ותרא האתון - והוא לא

ראה, שהקב"ה נתן רשות לבהמה לראות יותר מן האדם, שמתוך שיש בו דעת, תטרף דעתו כשיראה מזיקין". ויש לומר, כי טירוף הדעת הזה אינו אלא בטוי להעדר ההכנה של האדם לקבל מן העליונים, שאילו היה מוכשר ומוכן לקבל מהעליונים, לא היתה נטרפת דעתו כשיראה מזיקין. וא"כ המהר"ל נקט בסבה להנהגה זו, ואילו רש"י נקט במסובב להנהגה זו.

(479) אודות ה"נפש המדמה", הנה בב"ב יב: אמרו שמיום שנחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות. וכתב שם בח"א [ג, סז.] לבאר: "כי הנבואה היא מן השמים, ומפני כך השוטה שאין לו דעת, ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן עליונים. ומטעם זה ג"כ אמרו [רש"י במדבר כב, כג] שנתנה רשות לבהמה, זה מצד נפש המדמה, כמו שאמרו בב"ק אצל 'כלבים שוחקים אליהו בא לעיר, כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר". כי בעלי חיים מוכנים לקבל דברים כמו אלו מצד שהם תמימים, ולכך הם יותר מקבלים. וכן התינוק ג"כ שאינו פועל בשכלו, מקבל נפש המדמה שלו ידיעת העתידות מעליונים, מאחר שאינו פועל בשכלו, והוא תמים, מקבל נפש המדמה העתידות. אבל הפועל בשכלו, אין נפש המדמה פנוי לקבל הידיעה, כי הוא פועל בשכלו, וזה מבטל הקבלה". וראה להלן בבאר הששי הערה 1190.

(480) פירוש - אף שהמקבל אינו רואה זאת בחוש.

(481) אף שאינו רואה הדבר. ועל פסוק זה מדניאל דרשו בגמרא [מגילה ג.] "וכי מאחר דלא חזו מאי טעמא איבעיתו, אע"ג דאינהו לא חזו, מזלייהו ["שר של כל אדם למעלה" (רש"י שם)] חזו". וכן הובאה גמרא זו בגו"א בראשית פי"ח אות י [לגבי לוט שהרגיש שהיו מלאכים], ושם פכ"ד אות טז [לגבי רבקה, שאליעזר עבד אברהם רמז לה באמצעות הנזמים לדברים עתידיים]. ואע"פ שמשם רואים שגם בני אדם מקבלים ומרגישים מהעליונים, ולא רק בעלי חיים. אין זה קשיא, כי כאן מעולם לא שלל מבני אדם את האפשרות להרגיש ולקבל מהעליונים, רק שקבע שבעלי החיים קודמים להרגיש יותר מבני אדם, וכלשונו למעלה "אדרבה, בעלי חיים קודמים [לאדם]". ולכך שפיר ניתן להוכיח מפסוק זה כיצד ניתן להרגיש ולקבל מהעליונים מבלי לראותם, אף שמדובר בבני אדם. ובח"א לשבת קנג. [א, פז.] ביאר כיצד הדברים שבני אדם אומרים על אדם שנפטר משקפים את מהות הנפטר, כיון שבעת מיתתו של אדם באה ידיעה מן העליונים לבני אדם אודות מהות הנפטר. ובפירוש הגר"א משלי [טז, ד] נכתב: "כשהיו נביאים, היו הולכים אצל הנביאים... והיה הנביא אומר על פי משפט הנבואה דרכו

אשר ילך בה [האדם] לפי שורש נשמתו, ולפי טבע גופו... ומשבטלה הנבואה יש רוח הקודש בישראל, ואיש עצתו יודיענו [ישעיה מ, יג] איך להתנהג, ורוח הקודש יש לכל אדם ואדם". הרי שאף בני אדם מקבלים מהעליונים גם כאשר אינם מודעים לדבר.

(482) הולך לבאר ענין נוסף שיש בכלבים. כי עד כה ביאר שהכלב מסוגל להרגיש ולקבל מהעליונים, מחמת שהוא הפחות והשפל מכל בעלי חיים. ומעתה יבאר שהכלב במיוחד ובמסוים מוכן ליללה וצעקה מחמת חסרונו.

(483) וראיה לדבר שבספר נהר שלום לאר"י ז"ל [לח:] כתב על התנהגות בני אדם בר"ה ויוה"כ בזה"ל: "כולהון צוחין בצלותין ביומא דר"ה ויוה"כ ככלבין, הב לנא מזוני סליחה וכפרה, כתבנו לחיים, ואנון עזי פנים כו' ולית מאן דקרא ליה בתיובתא דיחזיר קב"ה שכינתא לגביה". הרי שכאשר רצה להשוות את צווחת בני אדם התובענית לאחד מבעלי החיים, ההשוואה נעשתה דוקא לכלב.

(484) כי כבר נתבאר למעלה כמה פעמים [בבאר הראשון הערה 198, בבאר הרביעי הערה 1288, ולמעלה הערה 165] שההבדלה בין דברים היא מחמת הצורה. ולשונו בבאר הראשון שם הוא: "צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר". ולכך בהכרח שהדבר המבדיל את הכלב שאר בעלי חיים נובע מצורת הכלב, ולא מחומרו. וראה להלן הערה 570.

(485) כמו שאמרו [סנהדרין קד:] "כל הבוכה בלילה השומע קולו בוכה כנגדו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, רמג:]: "פירוש, שהלילה הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' על שם היללה, הפך היום שהוא כולה אור, והאור הוא שמחה... וזה שאמר ג"כ שכל הבוכה בלילה השומע קולו בוכה עמו. וכל זה מפני שהלילה בעבור שבו ההעדר האור, שהוא שמחה, עד שהלילה הוא מסוגל לבכיה. וכאשר שומע מי שבוכה הוא בוכה עמו, שהלילה מסוגל לבכיה. ולא כן היום, שהיום בשביל האור יש בו שמחה, ואין מוכן לבכיה".

(486) כמו שאמרו [ע"ז כ:] "אמרו עליו על מלאך המות שכולו מלא עינים, בשעת פטירתו של חולה עומד מעל מראשותיו וחרבו שלופה בידו, וטיפה של מרה תלויה בו", וביאר זאת בח"א שם [ד, נ:] בזה"ל: "ומה שאמר כי מלאך המות הוא מלא עינים, ר"ל כי העין הוא כח ממנו בא ההעדר לבריאה, כי זה ענין העין שהוא מביא ההעדר אל המציאות. ולכך אמר שהוא כולו מלא עינים... והפך זה הסמוי מן העין, שהוא הברכה [ב"מ מב.], שהוא הפך ההעדר. ומפני שהעין פועל, לכך אמרו בכל מקום [שבת לד:] 'נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות'... מפני כח הפועל אשר יש לעין על ההעדר. ואמר שיש

בידו חרב, החרב הזה הוא הכח אשר מתחייב מאתו העדר התחתונים. וזה נקרא 'חרב', לפי שאין כח הזה רק לקצץ ולהפריד. ואמר 'וטפה של מרה תלויה בה', המרה הזה הוא ההעדר אשר מתחייב מאתו, וזה נקרא 'מרה', כי בודאי מר הוא, כדכתיב [עמוס ח, י] 'ואחריתה כיום מר'". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "מלאך המות הוא כח ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות אשר נקרא בשם 'אור'", ושם הערה 31. ואודות שמיתה נחשבת לשנוי, ראה גו"א בראשית פ"א אות סז, ובתפארת ישראל פכ"ג הערה 33.

(487) כי בדרך כלל המלאכים ממונים על שמירת האדם [כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 111], ולא על הפסדו.

(488) שבת קנו. "האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא". ורש"י שבת קכט: ד"ה דקיימא כתב: "מזל מאדים ממונה על החרב ועל הדבר ועל הפורעניות". ובאור חדש [קא.] כתב: "'המן' הוא גם כן נגד כח מאדים, שהרי מספרו 'מאדים', ולכן היה כחו להשמיד ולהרוג הכל, כי זה כח מאדים, שהוא לרע". וראה גו"א בראשית פ"ל אות יח, הערות 49, 52, שמות פ"י אות ח. ומקורו בתיקוני זוהר תיקון ע [קכה.], שמבואר שם ש"מאדים איהו למשפך דמא, ואיהו מכת חרב והרג ואבדן". ואף כאן היה מקום תמיה "כי העליונים שמירת התחתונים גם כן כמו שידוע" [לשונו בח"א לע"ז כ: (ד, נ:)], וכיצד ישנו כוכב הממונה על ההעדר וההפסד שבתחתונים. אלא מוכח שנמצא כדבר הזה. וראה בח"א לע"ז שם.

(489) והוא מלאך המות. וכן כתב בח"א לע"ז כ: [ד, נ.], וז"ל: "דעת חכמים ז"ל בענין מלאך המות, כי אין המיתה לאדם נמצא בעצמו. וזה כי הנפש שהיא צורה לאדם, מצד עצם צורה זאת ראוי לה העמידה והקיום. ואם כי שאר צורות טבעיות מגיע אליהם הפסד ושנוי, דבר זה שייך בצורה הטבעית שהיא חמרית לגמרי, אבל הנפש של אדם שיש לו חיות, אין ראוי שיגיע אליה ההעדר. רק ע"י כח עליון ממנו מגיע דבר זה, וכח זה נקרא מלאך המות, פירוש שממנו הפסד חיות הנפש. ואפילו אל הנפש הבהמית של האדם, כיון שיש לה רוח חיים, אין ראוי ביטול כח רוח החיוני, אם לא ע"י כח עליון שהוא כנגד האדם, ובשביל כך מקבל הפסד, והוא נקרא 'מלאך המות'".

(490) פירוש - החסרון וההעדר דבק בבעלי חי הזה ביותר. ועוד אודות החסרון הדבק בכלבים, הנה נאמר [ישעיה נו, יא] "והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה", ופירש רש"י שם "רוצים למלאות כריסם".

(491) כמבואר בשבת קכט: שהימים ושעות היום מתחלקים על פי הכוכבים העליונים, ולכך יש זמנים שאין להקיז בהם דם. ומעין זה בשבת קנו. לגבי שהמזל שהיה בעולם בשעה שנולד האדם, משפיעה עליו לאורך חייו. ובתענית כג. ופסחים קיב: ביארו שבליל רביעי ובליל שבת לא יצא אדם יחידי, מפני שאז שולטים המזיקים. וראה בגו"א במדבר פכ"ב אות טז שביאר שיש שעה שהמבקש בה את מבוקשו מסוגל להשיג בה את רצונו.

(492) בד"ה הקודם [ומעתה יש].

(493) בנצח ישראל פי"ח [תט.] הביא את דברי הגמרא [ברכות ג.] ש"שלש משמרות הוי לילה... משמרת ראשונה, חמור נוער. שניה, כלבים צועקים". ובהמשך שם [תי.] ביאר ששלש המשמרות הן כנגד שלשת חלקי הגלות, ועל החלק השני כתב: "חלק הב' מן הגלות היה דור של שמד, שהיו גוזרים עליהם מיתה ושמד. והוא כנגד משמרת השנייה, שכלבים צועקים. וכלבים צועקים הוא סימן מיתה, כמו שאמרו 'כלבים צועקים - מלאך המות בא לעיר'. כך היה חלק הב' מן הגלות, שהיו הורגין בהן וממיתין אותם. ולכך אמר 'משמרה ב' כלבים צועקים', שהוא סימן יללה ומיתה". וכן הוא בדרוש על התורה [מח:]. וראה הערה 505.

(494) כפי שכתב למעלה בהקדמה [ד"ה ולכך כאשר]: "כי מי שאינו יודע במעלה, אינו מכיר בחסרון". וכבר השריש המהר"ל ש"ידיעת ההפכים - אחת", וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ א: "הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמיתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו. וכן כל ההפכים, מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי ידיעת ההפכים הוא אחד. ובשביל זה אמרו בערבי פסחים [פסחים קטז.] בהגדה 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח'. ולמה מתחיל בגנות, רק שמפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וראה בגו"א ויקרא פי"א הערה 15 שיסוד זה נתבאר שם בהרחבה. וכ"ה באור חדש [נ:, עב:], נתיב שם טוב פ"א [ב, סוף רמו.], וגבורות ה' פנ"ג [רלא:]. ובח"א לסוטה ט. [ב, לח.] כתב: "וההפכים הם תחת סוג אחד".

(495) שהם הפכים להפסד. ולמעלה נקט ש"שלום וקיום" הם הפכים להפסד. הרי ששלום וחיים וקיום הם הפכים להפסד והעדר. והנה קיום וחיים שעומדים כנגד הפסד והעדר אינה צריך לפנים. ובביאור השלום, ראה דבריו בגו"א ויקרא פכ"ו אות ח שכתב:

"השלום מעמיד את הכל", ושם הערה 29. ובנתיב השלום פ"א [א, ריג.] כתב: "השלום משלים המציאות עד שנמצא הדבר בשלימות בלי חסרון". ובגו"א בראשית פכ"ז סוף אות כה כתב: "'על חרבך תחיה' [בראשית כז, מ] הוא הפך מדת יעקב, אשר אתו השלום". הרי השלום מורה על הקיום, ולכך הוא עומד כנגד הפסד והעדר.

(496) אודות שאליהו עושה שלום, כן מבואר בעדיות פ"ח מ"ז, שאמרו שם: "לא [בא אליהו] אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר [מלאכי ג, כג-כד] 'הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם'". ובנצח ישראל פנ"ג [תתמ.] כתב: "ראוי שיהיה העולם בלב אחד, כמו אבות ובנים שהם אחד לגמרי, וזהו תכלית האחדות. ולפיכך אמר שיעשה אליהו שלום בעולם, לקרב את ישראל בחבור גמור. ולדברי הכל ענין אליהו זכור לטוב הוא הסדר והקישור שיהיה על ידו לישראל". וקודם לכן [תתלח:] ביאר שאליהו מקביל לאהרן הכהן ביצ"מ. ולכך ברי הוא שאליהו יעשה שלום, כפי שאהרן הכהן היה עושה שלום [אבות פ"א מי"ב]. ובגו"א במדבר פל"ה אות ח ביאר שהרוצח בשוגג גולה עד מות הכהן הגדול [במדבר לה, כה], "כי הרוצח הוא היפך הכהן הגדול, והוא ידוע, שכשם שלמעלה סמאל היפך מיכאל... כהן גדול של מעלה. ולפיכך הרוצח, המקבל מן שמאל, הוא היפך כהן גדול". וכשם שהכהן גדול הוא היפך הרוצח, כך אליהו [שהוא כאהרן הכהן] הוא היפך מלאך המות.

(497) אודות שהחיים באים מאליהו, הנה ידוע שאליהו יבוא להחיות מתים [עיין ריי"ף על ע"ז כ: (בדפי הריי"ף ו.), ובר"ן שם ד"ה ירושלמי זריזות].

(498) צריך עיון, כי דבריו כאן עומדים לכאורה כנגד דבריו בנצח ישראל פמ"ב [תשלו.], שכתב שם: "ומפני כי כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול. והפך זה, כאשר דבר בא לעולם שהוא הפך להם, הם עצבים ודוממים". ואילו כאן מבאר שכאשר מגיע החיים אל אלו המיוחדים להפסד, "ימצא שחוק אצל המיוחדים אל יללה וצעקה", "כי הרגשת הפכים אחד, ומי שמרגיש בחום, מרגיש בקור" [לשונו למעלה]. וזו סתירה גלויה, וצע"ג.

(499) פירוש - כל הדברים שעושים הכלבים אינם נובעים מחכמתם, אלא מסגולתם, שכך הם בטבעם.

(500) בעירובין ק: אמרו "אילמלא לא ניתנה תורה, היינו למידין צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, דרך ארץ מתרנגול". וכתב על כך בנתיב הצניעות פ"א [ב, קד:]: "בא לבאר כי נמצאו איזה דברים טובים אפילו בבעלי חיים שאינם מדברים לפי טבעם... כי הבעלי חיים יש מהם שיש להם דביקות בשלימות מה". וראה למעלה הערה 460.

(501) ולא רק שנמצא אצלם מצד "הרגשת הפכים אחד", אלא שהצחוק נמצא אצלם בסגולה כפי שהצעקה והיללה נמצאות אצלם בסגולה.

(502) לפנינו הוא בפרק אף על פי [כתובות סא:], שהוא פרק חמישי בכתובות, ואילו פרק מציאת האשה הוא פרק ששי בכתובות.

(503) פירוש - במשנה בכתובות נט: הביאו את דברי רבי אליעזר האומר שהבטלה מביאה לידי זימה, ואילו רבי שמעון בן גמליאל אומר שהבטלה מביאה לידי שעמום. ועל כך אמרו בגמרא [כתובות סא:] "איכא בינייהו דמיטללא בגורייתא קיטנייתא ונדרשיר", ופירש רש"י שם "משחקת בכלבים דקים ושחוק... לידי זימה איכא, לידי שיעמום ליכא, דאין שיעמום אלא ביושב ותוהא ובטל לגמרי". ובב"מ עא. אמרו "ארמלתא [אלמנה] לא תרבי [תגדל] כלבא". וכך פסק הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב אות טז: "אלמנה אסורה לגדל כלב מפני החשד".

(504) לא מצאתי שביאר את שחוק הכלבים בשאר ספריו. אמנם בשני מקומות נוספים כתב לכאורה שתי הגדרות סותרות על הכלב; בח"א לב"ק ס: [ג, י:] כתב בזה"ל: "כי הכלב מיוחד [כ"ה במהדורת כשר שם (ח"ג עמוד יט)] והוא נבדל מכל הנמצאים, ובשביל שאינו משותף עם הנמצאים, לכך כאשר יש דבר שבא לעולם, הוא מרגיש תחלה, בעבור שאינו משותף עם שאר הנמצאים". הרי שביאר שהכלב אינו משותף עם שאר הנמצאים. ואילו בח"א להוריות יג. [ד, ס:] כתב: "הכלב מכיר קונו, כי כבר התבאר למעלה בפרק הכונס כי הכלב הוא בעל נפש, ולכך יש בו הכרה. ונקרא בשביל זה 'כלב', שהוא כולו לב... שהכתוב אומר [ישעיה נו, יא] 'והכלבים עזי נפש', ו'עזי נפש' מורה שהוא בעל נפש, ועזותו הוא הפלגת הנפש, ואחר הנפש נמשך דבר זה שמכיר קונו". הרי שהכלב הוא החיה היחידה המכיר את אדונו. ולכאורה יש כאן דבר והיפוכו [הכלב נבדל מכל הנמצאים, אך מכיר את בעליו]. וישוב לכך נמצא בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסז:], שכתב: "ונראה מפני כך הכלב אוהב אדון שלו, שהכלב הוא תחת האדם, ואינו בכלל העולם שהוא תחת השם יתברך, לכך אוהב אדונו ביותר מהכל, שנמשך אחר אדון שלו". הרי שדוקא מפאת שהכלב מרוחק מהנצאים, ואינו בכלל העולם, לכך הוא מכיר במיוחד את אדונו. ובח"א לקידושין מ: מהדורת כשר [חלק ראשון, עמוד צו], בהערה 14 נכתב: "הכלב אין לו מידת הכבוד העצמי שיש לשאר בעלי חיים, שבמהותו מתגלית ההתבטלות והחנופה המופרזת לבעליו, והעזות כלפי שאר אנשים. ולכן, אף שהוא מפותח בחוש הריח, ויש בו צורך לפעמים, אבל מצד עצם אופיו הוא משולל מן הכבוד העצמי, ולכן הוא בריה פחותה". לכך ברי הוא שהכלב מסוגל בו זמנית לצעקה

ולשחוק. כי הצעקה מורה על חסרונו וריחוקו מהנמצאים, ואילו השחוק מורה על שייכותו המיוחדת לבני אדם.

(505) פירוש - כאשר כח אחד מושל בעולם, יש בתחתונים שיתעוררו לעומתם. וכאשר כח זה יפסיק למשול בעולם, אזי אותם דברים בתחתונים ינוחו מהתעוררותם. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג:] הביא את דברי הגמרא [חולין סג.] שכאשר העוף רחם [ויקרא יא, יח] מצפצף, זה מורה על שבאים רחמים לעולם. וכתב לבאר זאת [תשלו.] בזה"ל: "ומפני כי כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול... ומפני כי העוף הזה הוא מתייחס לרחמים, שנקרא 'רחם', לכך כאשר רחמים באים לעולם, אז מתעורר בקול", ושם הערה 112.

פרק ח

(506) בגמרא ובעין יעקב איתא "אמר אביטל ספרא".

(507) "אמתו" [רש"י שם], "פירוש הגיד שלו" [הערוך, ערך פרמשתק].

(508) תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד. ולהלן בבאר הששי [ליד ציון 296] הזכיר בקצרה מאמר זה.

(509) פירוש - חז"ל לא דיברו על גופו של פרעה, אלא על מהותו [צורתו] של פרעה, ומהות זו אם היתה באה לידי בטוי חיצוני באמצעות איבריו הגופניים, אזי גופו של פרעה היה נראה כפי השיעורים שנקבו במאמר, וכמו שמבאר והולך.

(510) פירוש - לא ימצא אחד נטול רגלים וידים, כי הצורה הטבעית מכתיבה שלכל בני אדם תהיה דמות אחת.

(511) וכן כתב לגבי ההבדלה בין ישראל לעמים, וכלשונו בסוף גבורות ה' [בהלכות יין נסך (שלג.)]: "הנה דבר ידוע, אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים, ואין חלוק ביניהם. אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל. ואף חכמי האומות מודים בזה שיש לאומות מחולקות לכל אחת ואחת מזל בפני עצמו... ואנו אין תולים החילוק הזה במזל וגלגל, אבל אנו אומרים שיש לכל אומה ואומה שר מיוחד. כמו שנזכר בכתוב [דניאל י, כ] שר פרס שר יון... ולכך אף אם כל בני אדם מתדמים בדברים המורגשים והחצונים, מובדלים הם בכח פנימי". וכן כתב בתפארת ישראל פ"א [לד:]: "כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע", ושם הערה 47. וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיא.], לאחר שביאר את מעלתם של ישראל

לעומת האומות, שכתב: "ואם אתה אומר, הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 60, ולהלן בבאר הששי הערה 614.

(512) במדב"ר כא, ב "כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 280. ובסנהדרין לח. אמרו "הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". ובפחד יצחק שבועות מאמר טז אות ח כתב: "אמרו רבותינו הקדמונים, כי בעוד שקיום הבעלי חיים הוא בסוג ובמין, ושעל כן נאמר ביצירתם 'למינו' [ר' בראשית א, כא], הנה קיומו של אדם הוא ביחידות אישיותו, וכל 'אני' של אדם יחיד הוא עולם מלא לעצמו, עד שכל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא [סנהדרין לז.]. ויחידות זו של אישיות אדם מפקיעתו מתורת סוג ומין, שלא נאמר ביצירת אדם 'למינו'".

(513) שיהיה נמוך קומה במיוחד [מבואר להלן].

(514) כמו שאמרו על קומת אדם הראשון שהיתה מן הארץ עד השמים [רש"י דברים ד, לב], וגו"א שם אות כא. ובשבת צב. אמרו שקומת משה רבינו היתה עשר אמות, ובגבורות ה' פי"ח [פא.] עמד על כך, והזכיר דבריו כאן בבאר הגולה. ובברכות נד: הזכירו שיעורים מופלגים מקומתו של עוג מלך הבשן, ומבואר בגו"א במדבר פכ"א אות לג.

(515) מבואר שמצד הצורה הפרטית אכן כל אדם היה צריך להיות בעל גוף התואם לצורתו הפרטית. ובביאור התאמה זו, ראה דבריו בח"א לב"מ פד. [ג, לג:] שכתב: "דע כי הגודל הוא לפי מדריגות הדבר. ולפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני **כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך**", והובא למעלה בהערה 319. ובגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי] כתב: "שכבר היו תמהים [הפילוסופים] גם כן על חילוק הדורות שהיו קודם המבול, ואחר המבול, ואשר הם בזמן הזה. כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא, וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך; כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי ענייננו, נגזר על החומר שהוא טפל

אצלו. ולפי ענין הצורה, בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר, שראוי לזה גם כן. כלל הדבר; כפי אשר ראוי לצורה, יש לה חבור חומר". והובא למעלה הערה 366, ולהלן בבאר הששי הערה 1128. ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט:] כתב: "הגוף הוא נושא לנפש. ויש מכוחות נפשו שאינו אשר אינו נבדל לגמרי, ויש כח נפשי נבדל לגמרי, והוא כח שכלי... ולכל אחד ואחד נושא מיוחד. ואין ספק כי אין אשר הוא נושא לכח אשר אינו נבדל לגמרי, [דומה] הוא [ל]נושא לכח שהוא נבדל לגמרי, כאשר ידוע. ולפיכך אשר הוא נושא לכח הנבדל לגמרי, שהוא השכל, הוא יותר דק ויותר זך מאשר הוא הנושא אל הכח שאינו נבדל לגמרי כמו הנפש". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] אודות היחס שבין אברהם אבינו לעבדו אליעזר, שכפי מדרגת אברהם יש לו עבד בדמות אליעזר [הובא בהערה 324]. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 91.

(516) אודות שהטבע שולל קיצוניות, ומחייב שויון מסויים בין הנבראים, נראה לבאר זאת על פי דבריו בגו"א ויקרא פ"ז אות ד [ד"ה ולי], שכתב: "כל דבר שהוא עיקר, אמרה תורה שיהיה לכל הכהנים בשוה", ושם הערה 43. והואיל ועולם הזה הוא עולם הטבע [נצח ישראל פ"ב (לה.)], ולכך הטבע הוא "עיקר" בו, ולכך עיקריות זו מחייבת שויון מסוים בין הנמצאים. וכן בתפארת ישראל פט"ז [רמב.] כתב: "הנמצאים, אף שהם כולם מין אחד, יש בהם שנוי בדבר שאינו מגיע לעצמו [לעצם], שזה גדול וזה קטון... אבל הם שוים בדבר שמגיע לעצמו, ואין בהם שנוי". וראה דבריו בנצח ישראל פ"ב [כז:] שביאר שהיצה"ר מתגרה באלו שמעלתם חורגת מן הגדר הרגיל. וראה להלן הערות 559, 571.

(517) ומאי נפקא מינה בצורתו הפרטית, אם בלא"ה הצורה הכללית מונעת את ביטויה.

(518) כן כתב בח"א לב"מ פד. [ג, לג:] לגבי שעור קומתו של משה רבינו [עשר אמות]: "אך אל תאמר כלל וכלל שהשעור אשר נאמר כאן הוא שעור שהוא מוחש לפניך, אבל דבר זה כמו שנתבאר הרבה, הוא מופשט מן הגשמי, וכמו שתמצא שעורים אשר אינם מוחשים, והם מושכלים בלבד. כי זה עצמו שהיה שעור משה עשר אמות, אין זה שעור גשמי, רק כי היה ראוי לשלימות ומעלת נפשו עשר אמות. ואם לא היה נמצא זה השעור, הוא לחסרון הגוף, ומכל מקום מה שאפשר שיהיה לו, היה לו בגדלות". וכן בשמו"ר [א, ח] אמרו שבמצרים היו נשי ישראל מולידות ששים בכרס אחד, וכתב על כך בגבורות ה' פי"ב [סז.]: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים, והרי הולד יוצא מצורת אדם, ושיעור אדם שיהיה עד כאצבע או פחות או יותר, ואין זה תואר וצורת אדם. דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה, רק כח התולדה

היה גדול מאוד, שמצד כח התולדה היה ראוי להיותם ששים, אם היה אפשר... שאף אם היה מונע מצד אחר, כי אי אפשר להיות שיעור גדלם כך, מכל מקום כח התולדה היה עד ששים. ונפקא מינה לענין זה, שאם לא חזק כח התולדה עד ששים, לא היה גובר כח התולדה בהם, ואם לא היה מוצא חומר מוכן לגמרי לקבל צורת הולד, לא היה פועל. לפיכך נתן כח התולדה עד ששים, שהיה כח התולדה כל כך גדול, ואף כי לא היה מוצא כל כך הכנה לקבל צורת הולד, היה חלה צורת הולד, מכח שהיה גדול כח ההולדה שהיה בהם". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג:] כתב: "כאשר הוא מוכן מצד הצורה אל ברכה, ואף אם יש מעכב ובטול מצד החומר, מכל מקום אי אפשר שלא יהיה מועיל הכנתו מצד הצורה מה שאפשר להועיל, עד שיוציא לפעל מה שראוי", ושם הערה 44. וראה להלן בבאר הששי הערה 300.

(519) מרהיטות לשונו משמע שמביא מעשה שאכן התרחש בפועל, ולא מצאתי מקורו.

(520) לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [סד"ה וכאשר]: "אמרו ז"ל [שבת קנו.] אין מזל לישראל. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם". ומה שהדגיש "מלכות ישראל אינו תולה במזל", כי בח"א לשבת קנו. [א, פט.] חילק בין היחיד מישראל, לכלל ישראל, וכלשונו שם: "אין מזל לישראל, דהיינו לכלל ישראל אין מזל שישלוט המזל עליהם... [כי] כלל ישראל מצד עצמם יש להם מדריגה עליונה נבדלת... ויחיד אף אם הוא צדיק, לפעמים שהמזל חזק מאוד, ואין יכול לנצח המזל". והרי מלכות היא שייכת לכלל, שהרי "אין מלך בלא עם" [למעלה בבאר הרביעי הערה 1412], וכן מבואר בגו"א בראשית פמ"ט אות י, והובא בהערה 523. ולכך "מלכות ישראל אינו תולה במזל".

(521) כפי שביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות י, שנאמר [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו וגו'", ופירש רש"י שם "מדוד ואילך, אלו ראשי גליות שבבבל... ונשיאי ארץ ישראל". וכתב שם בגו"א, וז"ל: "והחולקים מקשים, שכבר אין נשיאות בארץ ישראל, ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב. ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא, הרי מישראל הוסר השבט. אבל כתיב 'לא יסור שבט מיהודה', ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראוים למלכות או לשאר נשיאות... ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', וכאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת, וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה. כך בדבר זה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה".

(522) כפי שכתב האברבנאל [דברים, עמוד נג, טור ימיני]: "היסוד הג' הוא שהוראת המערכה כפי המולד היא הוראה פרטית. והוראת ההשגחה על האומה היא כוללת, והוראה כוללת תבטל הפרטית", ושם מאריך בזה.

(523) כפי שכתב בהמשך לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות י: "ואילו היה השררה ליהודה בלבד, ואמר הכתוב 'לא יסור שבט מיהודה', היה קשיא איך הוסר השבט מיהודה. אבל אין השררה רק לישראל, ומישראל הוסר השבט, לא מיהודה. וכאשר אפשר שום שררה לישראל, אף אחר החורבן, היא ליהודה, כמו ראשי גלויות שבבבל", ושם הערה 50.

(524) ובפועל פרעה לא היה כ"כ קטון.

(525) "בעצמו" - בעצם.

(526) דוגמה לדבר; בע"ז נד: אמרו "הרי שגזל סאה של חטים, והלך וזרעה בקרקע, דין הוא שלא תצמח, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. דבר אחר, הרי שבא על אשת חבירו, דין הוא שלא תתעבר, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". הרי שהצורה הפרטית היתה מחייבת שהחטים לא יצמחו, ושאשת האיש לא תתעבר. אך הטבע הכללי מכתיב שהדבר לא יהיה כך, אלא "עולם כמנהגו נוהג" בולם את בטויו של הצורה הפרטית. ומעתה יבוא לבאר כיצד המדות שחז"ל אמרו אודות צורתו הפרטית של פרעה מורות על שפלותו.

(527) נוקט בלשון "שפל אנשים", כי כך הוא לשון המקרא בדניאל [ד, יד] "ושפל אנשים יקים עלה", ופסוק זה נדרש למעלה שמוסב על פרעה.

(528) פירוש - אם היה יחס נאות בין זקנו לגופו, לא היה הדבר מורה שגופו קטן מדי, ולכך פרעה היה עדיין יכול להחשב כגבור.

(529) מה שמכנה האבר "גנאי", ואילו למעלה [ד"ה בפרק השוכר את הפועלים] האריך לבאר טובא שאין גנאי באבר, ואדרבה על ידו נחשב לאיש ולצורה [ראה שם הערות 300-317], יש לבאר על פי מה שכתב שם [סד"ה אמנם גם]: "אין בדבר הזה עצמו גנאי, כי אדרבא, מצד עצמו אינו גנאי... אמנם אשר מתלבש בתאותו, ומשמש בו לתאותו, כמו שהוא אצל כל אדם, הוא גנאי וחרפה... כי אין כאן גנות וגנאי בעצם הבריאה כלל... ואם באמת כי חרפה הוא האבר הזה, דבר זה הוא מצד האדם עצמו, שהוא פונה אל תאות המשגל... אחר תאותו ויצרו, ובשביל כך בודאי הוא גנות וחרפה כמו שנתבאר, אבל אין זה מצד עצם הבריאה", ושם הערה 299. ולכך כוונתו כאן היא מצד האדם.

(530) פירוש - בזה שאמרו כי אברו של פרעה היה גדול מגופו, יש בזה להורות תרתי; (א) הגנאי הגדול שדבק בפרעה. (ב) להורות על שפלות וקטנות גופו, כי אמרו חכמים [סוכה נב:] "אבר קטן יש לו לאדם, מרעיבו שבע, משביעו רעב", הרי שבדרך כלל האבר נקרא "אבר קטן" ביחס לגוף. ושתי ההדגשות האלו נעשות כאשר אמרינן "הוא אמה... ופרמשתקו אמה וזרת".

(531) בסמוך יבאר כיצד צורת פרעה יוצאת מסדר העולם.

(532) אודות שיציאה מהסדר מושכת אחריה גנאי וטומאה, כן כתב בח"א לב"מ קיד. [ג, נו:] לבאר מדוע אדם מטמא באוהל, ולא בהמה [כלים פ"א מ"ד], וז"ל: "רק קברי ישראל מטמאים בשביל שיש להם תורה ומצות, וזהו טעם הטומאה, כי כל דבר שהוא שינוי יוצא מן הסדר ומנהגו של עולם, הוא מטמא, שהוא דבר זר... ולא היה ראוי שיהיה המיתה לאדם, בפרט ישראל, כי אדה"ר נברא שיהיה חי לעולם אם לא היה החטא גורם שהביא המיתה לעולם... ויותר ראוי שיהיה לאדם, שנברא בצלם אלקים, החיות לעולם, ולפיכך האדם יש לו טומאה יותר", והובא בחלקו למעלה הערה 107.

(533) לשונו בנצח ישראל פנ"ו [תתסז.]: "עדיין לא היתה לישראל מעלה העליונה הזאת עד שיצאו ממצרים, ולקם השם יתברך לו לעם", ושם הערה 43. ובגבורות ה' פמ"ה [קעד.] כתב: "אמנם בפרשת ציצית נאמר [במדבר טו, מ-מא] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים וגו' אני ה' אשר הוצאתי אתכם וגו'. זכר יציאת מצרים, מפני שאמר 'וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם'. אמר שראוי לכם לעשות כל המצות שאתם ראוים לזה, מצד שהוצאתי אתכם מארץ מצרים. כי מאחר שיצאו מארץ מצרים, שזהו הוראה על מעלה עליונה, ומפני זה ראוי לכם לקיים מצות ה'. שכל מצות ה' הם מצות אלהיות, אשר שאר אומות מצד הגשמי והחומרי שבהם אין ראוים למצות אלקיות, שהם דרכי ה'. רק ישראל מצד מעלתם האלקית שקנו כשיצאו ממצרים. וכן נאמר תמיד בקיום המצות [דברים ו, כ] 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחקים והמשפטים וגו'", והתשובה [שם פסוק כא] 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויצאנו ה' וגו' ויצונו ה' וגו'". ורצה לומר גם כן, כי מאחר שהיינו עבדים לפרעה במצרים, 'ויוציאנו ה' וגו'", שזה הוראה שאין ישראל כמו שאר אומות, שאין ראוי להם המצות האלקיות, שלא יתחברו דברים אלקיים אל דברים החמרים. אבל ישראל שהוציאם ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה, נראה כי ישראל נבדלים מענין החומר, שהרי הוציאנו ממצרים על ידי שנוי הטבע, ולפיכך ראוים אנחנו לעדות וחקים ומשפטים אלקיים, אשר אין ראוים לכל האומות". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מד [קסו.], ור"פ ס [רסב:].

(534) כמו שאמרו לגבי ספור יציאת מצרים [פסחים קטז.] "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", ולפי דבריו כאן הדבר מחוור למדי, כי דוקא מחמת היותם של ישראל כ"כ שפלים במצרים, לכך גאלם [כי זו מדת השם יתברך להגביה שפלים, וכמו שיבאר בסמוך]. וא"כ הגנות גופא היא הסבה לשבח. ובגבורות ה' פנ"ב [רכג:] ביאר שני טעמים נוספים ל"מתחיל בגנות ומסיים בשבח"; (א) להורות שהגאולה לא היתה במקרה. (ב) דברים אלקיים אינם בשלימותם בהתחלה, עיי"ש. ובנצח ישראל ר"פ א ביאר זאת מצד ש"ידיעת ההפכים אחת". וצרף לכאן, ששבט לוי היו המעט מכל השבטים, "דכתיב [שמות א, יב] 'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ וגו'", ולוי לא היה בכל העינוי מפני שלא נשתעבדו שבט לוי [רש"י שמות ה, ד]" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ט אות כג, ומקורו ברמב"ן במדבר ג, יד]. הרי רק מה שהיה בשפלות היותר גדולה, נתרומם מעל ומעבר.

(535) כמו שאומרים בתפלת שחרית על יציאת מצרים "מגביה שפלים [עדי מרום]". ובאור חדש [קיד.] כתב לגבי גאולת פורים: "לבטל זה הכח של עמלק צריך התעלות אל המעלה העליונה מאוד... ולא הגיע אל המדריגה הזאת לנצח כח המן רק ע"י יתומה [אסתר], כי כתיב [ישעיה נז, טו] 'אני מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח', והשם יתברך מגביה שפלים, ומפני כך הגביה את אסתר, שהיתה יתומה מבלי אב ואם [אסתר ב, ז], והיה מגביה אותה על מדריגת המן... אין הקב"ה עוזב השפלים המדוכאים, ולכך... הגואל הזה יהיה יתום. ומפני כי הוא יתום, הש"י מגביה אותו מעלה מעלה להיות גובר על המן. ומפני כך היה צריך שתהיה הגאולה ג"כ על ידי אסתר, כי אסתר היתה יתומה מאב ומאם". ומה שכתב "וזהו מדת השם יתברך", יוסבר על פי דבריו בנצח ישראל פ"י [רסג:], שהביא שם דברי חכמים [שבת יב:] ששכינה למעלה מראשותיו של חולה, וכתב על כך בזה"ל: "שהכתוב אומר [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכן' [זהו הפסוק שהובא באור חדש לגבי גאולת פורים], שזהו ממדת השם יתברך ששכינתו עם אשר הוא דכא... ולכך החולה שהוא דכא, השם יתברך עמו בפרט". ובנצח ישראל ר"פ יב [שי.] כתב: "הדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, אף כי נפלאה היא בעיני האדם הדביקות הזאת שיהיה האדם דבק בבורא הכל... ואי אפשר לומר שהדביקות הזאת לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזה לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות... ולכך אי אפשר שיהיה החבור הזה

רק לאדם, שהוא בשר ודם. ובפרט לישראל שהכתוב קראם [ראה עמוס ז, ב] 'כי קטן יעקב ודל'. ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם", ושם הערה 8. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואולי יקשה] כתב: "המיעוט של הירח גורם ההתקרבות אל השם יתברך, אשר מקרב השפלים והקטנים, כמו שדרשו ז"ל [מגילה כט.] על הפסוק [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים וגו", שבחר השם יתברך בסיני יותר מכל ההרים בשביל שהיה קטון שבהרים", ושם הערה 231.

(536) אודות שישראל היו משועבדים במצרים בתכלית השעבוד, כן ביאר בגבורות ה' פ"ג [כז:], וז"ל: "היו מצרים גוברים על ישראל מצד עיקר צורתם... וגם גוברים עליהם בצד אשר הם עם, ודבר זה במדריגת החומר. כי לכל אומה יש שני בחינות; האחד, מצד שהם עם בלבד, וזה במדריגת החומר. והשני, מצד שהם עם מיוחד, והוא במדריגת הצורה... ומצד כל אחד משני דברים אלו, מצד הצורה ומצד החומר, היו גוברים עליהם... וכאשר היו ישראל במצרים היו תחת רשותם, והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם ענוי, זה ענין שני... ולכך נאמר לאברהם בברית בין הבתרים [בראשית טו, יג] 'ידוע תדע כי גר יהיה זרעך ועבדום וענו אותם'. הזכיר שני דברים; עבודה וענוי. מצד ענין החומר שבהן ראוים להיות עבדים, ויהיו תחת רשות אחר, והם עבדים להם. ומצד ענין הצורה היו מצרים גוברים עליהם ומשעבדים אותם בענוי. נמצא כי ישראל היו במצרים משועבדים בחלק החמרי ובחלק הצורה". ובגבורות ה' פט"ו [עב:] ביאר את עבודת הפרך של ישראל במצרים, וכתב בסוף דבריו: "וענין הפירכא הזאת תכלית השעבוד והקושי".

(537) אודות שהמצריים משלו בגופם של ישראל, כן מבואר בקרא [שמות א, יא-יד]. וכן כתב רש"י [במדבר כו, ה] "אם בגופם היו [המצריים] מושלים, קל וחומר בנשותיהם". וכן אמרו [סנהדרין קיא.] "אמר רבי אלעזר ברבי יוסי, פעם אחת נכנסתי לאלכסנדריא של מצרים, מצאתי זקן אחד, ואמר לי, בא ואראך מה עשו אבותי לאבותיך; מהם טבעו בים, מהם הרגו בחרב, מהם מעכו בבנין ["היו בונין אותם במקום לבנים" (רש"י שם)]". וראה להלן בבאר השביעי הערה 235.

(538) בנוגע לשעבוד ממונם של ישראל למצריים, הנה נאמר [שמות א, יא] "וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם וגו'", ופירש האברבנאל שם "שקבעו להם מסים וארנונית שיפרעו להם מדי חודש בחדשו, ומדי שבת בשבתו והניחו שרים על המסים ההמה שהיו גובים אותם, ובזה היו מענים אותם בסבלותם". אמנם רש"י שם ביאר

"ומהו המס, שיבנו ערי מסכנות לפרעה", הרי שאיירי בשעבוד הגוף, ולא שעבוד הממון. ובזוה"ק ח"ב סוף ז. לכאורה מפורש דלא כמהר"ל, שאיתא שם: "תורעמא דאתרעם קב"ה על אשור, ואמר חמו מה עבד לי אשור, דהא מצרים דאנא עבדית בהו כל אינון דינין, ועמי (אינון) נחתו תמן לדיירא ביניהון, וקבלום מצראי ביניהו, ויהבון לון שפר ארעא ארץ גושן, ואף על גב דאעיקו לון בגלותא, לא אעדו ארעא מנהון, דכתיב [שמות ט, כז] 'רק בארץ גושן אשר שם בני ישראל וגו", ומיטב ארעא דמצרים הוה, דכתיב [בראשית מז, יג] 'במיטב הארץ בארץ רעמסס', ותו דלא אעדו מדילהון כלום, דכתיב [שמות ט, ז] 'וממקנה בני ישראל וגו", ועם כל דא אתדנו בכמה דינין. אבל אשור באפס עשקו, אטיל לון בארעא דסייפי עלמא, ונטל לון ארעא דלהון. ומה מצראי דעבדי כל הני טבאן לישראל אתדנו בכל אינון דינין, אשור ואדום ושאר עמין דמעיקין לון וקטלין לון ונטלין לון ממוניהון, על אחת כמה וכמה דקב"ה בעי ליקרא שמיה עלייהו, דכתיב [יחזקאל לח, כג] 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי'". הרי שהמצריים לא נטלו ממונם של ישראל, לעומת אשור. אך הנה הכסף משנה בהלכות עבדים פ"ט ה"ד נוטה לומר שעבד המשועבד למלכות, מחמת "דינא דמלכותא דינא" [גיטין י:] הוא קנוי גם למלך גוי בקנין הגוף. וכן הוא בריטב"א יבמות [מו.]. ולפי זה ישראל היו קנוים לפרעה בקנין הגוף [כן מבואר ב"מגיד דבריו ליעקב" (על הגדה של פסח) מאביו של המהרי"ט אלגאזי]. והואיל ועבד הקנוי קנין הגוף אמרינן בו "מה שקנה עבד קנה רבו" [פסחים פח:], ממילא המצריים קנו גם את ממונם של ישראל. ובזוה"ק ח"ב לג. איתא "אמר ליה [איוב לפרעה]... טול [מישראל] ממונהון ושלוט על גופיהון בפולחנא קשיא... אמר ליה קודשא בריך הוא, חייך בההוא דינא ממש תהא דאין, מה כתיב [איוב ב, ה] 'אולם שלח נא ידך וגע אל עצמו ואל בשרו וגו'" [שמעתי מהגאון רי"מ זילבר שליט"א]. ויש לעיין בזה, שעדיין לא מוכח מכך שפרעה קבל את עצת איוב, וכמשמעות הפשוטה של הזוה"ק שם ז. **ומכל מקום** כוונתו כאן לומר שפרעה משל על ישראל בשני חלקיהם; בגוף ובממון. וכן לשון הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א "בבית שני כשמלכי יון גזרו גזרות על ישראל... ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם" ["בתו... כגופו נחשב" (לשונו בתפארת ישראל פנ"ז (תתצח.)]. ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים; לגוף ולנפש" [ראה להלן הערות 670, 710, ובבאר הששי הערה 138]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] ביאר שהחלק השכלי מתחלף עם החלק הממוני, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' [דברים ו, ה] דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה

שדרשו [ברכות סא:] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות ספ"ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם - שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:]: "המפזר מעותיו, דבר שהוא שייך אל השכל, כי לב האדם תלוי בכיסו" [והובא למעלה בבאר השני הערה 367]. נמצא ששעבוד בגוף ובממון הוא שעבוד "בתכלית השעבוד".

(539) כי שפלות פרעה היא סבה שהקב"ה יגביה את ישראל, וכפי שביאר עד כה. ובגבורות ה' פ"ד [כולו], ושם ר"פ מד ביאר את חומריותם ושפלותם של המצריים, "כי לא היה אומה בעולם שהיה כל ענינם הכל חמרי כמו מצרים" [לשונו שם ר"פ מד], ואשר מטעם זה ישראל נשתעבדו דוקא במצרים. ונאמר [שמות יח, י] "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל אתכם מיד מצרים ומיד פרעה וגו'", ופירש רש"י שם "מיד מצרים - אומה קשה. ומיד פרעה - מלך קשה".

(540) בא לבאר סבה שניה מדוע חז"ל הודיעו לנו שפרעה היה אדם "בתכלית השפלות". שעד כה ביאר ששפלותו של פרעה היא הסבה לגאולתם של ישראל. ומעתה יבאר ששפלותו של פרעה היא הסבה לסירובו העיקש לשחרר את ישראל מתחת ידו.

(541) ואף על פי שסירובו של פרעה נבע מחמת שה' הכביד את לבו [שמות ז, ג], ולכאורה אין סרובו לשחררם מורה על שפלותו, מ"מ דבריו מתבארים על פי מה שכתב בגבורות ה' פל"א [קכ.], שהביא שם שלשה טעמים מדוע פרעה נענש למרות שה' הכביד את לבו. ובטעמו השני שם כתב: "כאשר התחיל לבא המכות... שהם דבר שהוא יותר מן כחו של אדם, ובודאי היה [פרעה] משלח את ישראל, לא בשביל שהוא חוזר בתשובה, רק שהמכות כל כך קשות עליו. והקב"ה רוצה שלא יהיה האדם מוכרח במעשיו על ידי מכות, לכך הקב"ה החזיק את לבו; נגד זה שהיו המכות באות עליו להכריח שישלח ישראל, כנגד זה החזיק את לבו להכריח אותו שלא ישלח, והיה מכריע אותו לצד אחר. ולפיכך יפה ויפה הוא שהקשה לבבו, כנגד המכות שיהיו מכריעות אותו לשלוח, ועכשיו המשקל שוה". ולפי טעם זה, סירובו של פרעה מורה על עקשנותו הרבה, כי הכבדת הלב נועדה רק לאזן את המשקל כנגד כובד המכות, ובכך פרעה נשאר עם בחירתו החופשית.

(542) אודות שאי הליכה בסדר העולם מורה על גנות ומזג רע, צרף לכאן דברי חכמים [סנהדרין קח:] שאמרו שהעורב [בימי המבול] חשד בנח על בת זוגו, ונח השיב לו על

כך "רשע, במותר לי נאסר לי ["אפילו באשתי אני אסור" (רש"י שם)], בנאסר לי לא כל שכן". וכתב שם בח"א [ג, רנח.] בזה"ל: "ומה שאמר 'רשע'... ומה רשעות יש בזה, כיון שעשה [העורב כך] בטבע... דודאי רשע ומזג רע הוא, כי אילו לא היה בו מזג רע, לא היה טבעו עתה דבר זה. כי בתיבה לא היה תשמיש בטבע לשום נמצא, אף לבעלי חיים הבלתי מדברים ובלתי בעלי שכל [רש"י בראשית ח, א]. כי כל הנמצאים נמשכים אל סדר המציאות הראוי מצד הסדר הכללי שבהם. ובשעת המבול, שהיה העולם נפסד... אין שני הפכים נמצאים יחד להיות עוסק זה בהויה ועתה זמן ראוי אל הפסד... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יצא מן סדר המציאות נקרא 'רשע'".

(543) מוסיף טעם נוסף מדוע שפלות פרעה גרמה לו שיסרב לשמוע אל ה'. ועד כה ביאר ששפלות פרעה היא סבה ישירה לכך שאינו נכלל בסדר העולם. אך מעתה יבאר ששפלות פרעה מביאה אותו להראות תוקפו ומעלתו כנגד ה', וממילא כתוצאה מכך אינו מצטרף לסדר העולם.

(544) דוגמה לדבר; בב"מ פה: אמרו "מאי דכתיב [משלי יד, לג] 'בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע' ["מודיע לכל ומתפאר בכתרה" (רש"י שם)], 'בלב נבון תנוח חכמה' זה ת"ח בן ת"ח. 'ובקרב כסילים תודע' זה ת"ח בן ע"ה ["היינו בקרב כסילים משפחת כסילים" (רש"י שם)]. אמר עולא, היינו דאמרי אינשי אסתירא בלגינא ["סלע אחד בלגינא" (רש"י שם)] קיש קיש קריא ["מתקשקש ומשמיע קול, ואם היה מלא סלעים, לא היה משמיע קול" (רש"י שם)]. הרי שהאדם הכסיל מודיע לכל את תוקפו ומעלתו [ראה בגר"א משלי יד, לג]. אמנם בח"א לב"מ פה: [ג, מ.] ביאר הגמרא שם באופן שונה, עיי"ש. והביאור הוא, כי "שפל אנשים" הוא אדם חומרי, כי החומרי הוא שפל, וכפי שכתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל : "דבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא שפל... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [ראה להלן בבאר הששי הערה 358]. הרי שהחומרי נקרא שפל. ובתפארת ישראל פי"ב [קפח:] ביאר גם לאידך גיסא; השפל הוא חומרי, ולכך עקביו של אדם, שהם סוף שפלותו של אדם, יש להם מדרגה חומרית. והרי מהות החומרי שכל מעשיו בגלוי, וכמבואר למעלה הערה 42. וכן הוא בגו"א שמות פ"ב אות כג. ולכך ברי הוא ש"כל שפל אנשים רוצה להראות תקפו ומעלתו".

(545) כי מחלוקת על ה' אינה יכולה להעשות אלא מתוך תוקף של מרידה. וכן כתב בגו"א בראשית פ"י אות ב בביאור הפסוק [בראשית י, ח] "וכוש ילד את נמרוד הוא החל להיות גבור בארץ", שכתב: "פשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף... מכל מקום בזה

שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה', תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי לו ההכנעה, זה רמז על שתוקף שלו תוקף המרד". וכן סירובו של פרעה להשמע לה', אינו אלא בטוי לתוקף מרידתו, הנובע משפלותו. וראה להלן בבאר השביעי הערה 307.

(546) "בעל טבע" - כמו "אדם טבעי" [לשונו בסמוך], והוא אדם שמתנהג בהתאם לטבע העולם.

(547) לשונו בנצח ישראל פל"ח [תרצה:]: "ואם אתה מתמיה על דבר זה, שאיך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו, כי במה שהוא יתברך עלה וסבה לו, אם מתנגד אל עלתו כאילו מתנגד לעצמו". ואע"פ ששם ביאר שהדבר יתכן, מ"מ בודאי שיש בכך חריגה מהסדר, אך כאן דבריו מוסבים על אדם שהוא "בסדר העולם", ועליו יש בהחלט לתמוה "איך יהיה חולק על יוצרו". ובנר מצוה [ו:] כתב: "מאחר שברא השם יתברך הכל, בודאי נברא הכל לכבודו, כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד, והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו", ושם הערה 38.

(548) ערוך ערך אמגושא '"אמגושי'... והוא מכשף בלשון יון".

(549) סנהדרין סז: "למה נקרא שמן 'מכשפים', שמכחישין פמליא של מעלה", ופירש רש"י שם "כשפים נוטריקון, כחש פמליא של מעלה, שעל מי שנגזר לחיות, ממיתין". וראה למעלה בבאר השני [ד"ה בפרק ד' מיתות], שכתב: "רז"ל מפרשים לשון 'כשפים', 'שמכחישין פמליא של מעלה'. פירוש מה שנגזר מצבא העליונים על הארץ, הם משנים ומבטלים. כי העולם נוהג על ידי העליונים, והכשפים מבטלים אשר נגזר מצבא עליונים". ושם הערות 193, 194. ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב: "הכשפים הוא יציאה מן הסדר, כי כל ענין הכשוף שמבטל סדר הטבע".

(550) שאף הוא היה מכשף, ומתוך כן התנגד לגזירת השם יתברך.

(551) פירוש - מצד היותו מכשף, לכך לא שמע אל קול ה'. ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הנה לשון הגמרא [מו"ק יח.] הוא "ואמר אביטול ספרא משמיה דרב, פרעה שהיה בימי משה אמגושי היה, שנאמר [שמות ח, טז (במכת ערוב)] 'הנה יוצא המימה וגו'". ופירש רש"י שם "מחלוקת במסכת שבת [עה.], חד אמר חרשי, להכי יוצא ליאור בשביל מכשפות. ואידך אמר גידופי, להכי יוצא שאומר [יחזקאל כט, ג] 'לי יאורי ואני עשיתני'". וצריך ביאור, מדוע הפסוק המורה שפרעה היה מכשף ["הנה יוצא המימה"] נאמר בתורה רק במכת ערוב, ולא בשלש המכות הקודמות לה [דם, צפרדע, כנים]. ועמד בזה המהרש"א בח"א שם, וז"ל: "והזכיר זה הכתוב במכת ערוב, ולא קודם זה במכות דצ"ך,

להורות שאף במכה כנים הקודמת אמרו החרטומים כי 'אצבע אלקים היא' [שמות ח, טו], אעפ"כ חיזק והקשה הוא לבבו, ולא נמנע פרעה לצאת המימה... בשביל מכשפים". הרי שהפסוק המורה על שפרעה היה מכשף, הוא הפסוק המורה במיוחד על סירובו של פרעה לשמוע לה' [בעקבות מכת כנים]. ולפי דברי המהר"ל כאן, אין אלו שני דברים שנזדמנו לפונדק אחד, אלא שהם הם הדברים; דוקא מפאת היותו מכשף, לכך לא שמע לקול ה'.

(552) בביאור המאמר שפרעה היה מכשף.

(553) ואין במאמר "פרעה שהיה בימי משה אמגושי היה" שום תמיה גלויה. ובמשפט זה הגדיר את הספר באר הגולה, והוא "לפרש מקום התמיה שיש בדבריהם", ולא לבאר אגדות שאין בהן תימה, אף שפירושן סתום מאתנו. וראה להלן בבאר הששי הערות 67, 768.

פרק ט

(554) תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

(555) מעין מה שאמרו חכמים על דוד [ברכות י.] "נסתכל [דוד] בכוכבים ובמזלות ואמר שירה".

(556) אודות שחוש הראות הוא כח נבדל ומיוחד, כן כתב בדר"ח פ"ב מ"ט [צג:], וז"ל: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כח העין הוא כח נבדל, שאם לא כן, לא היה רואה בעין שהוא קטן, השמים הגדולים. רק בודאי מקבל כח הראות את המראה הנבדל מן הגשם... וזה ראיה שכח הראות הוא כח נבדל". וכן הוא בראב"ע הארוך לשמות ג, ו, שכתב: "שער העין משער השמים, כי ברגע אחד יראה תמונות רבות רחוקות עם קרובות". והובא למעלה בבאר השני הערה 25.

(557) הראיה.

(558) לשון הראב"ע בהקדמתו לחומש [ד"ה הדרך הרביעית]: "כי יש עוף שאיננו רואה ביום הנגוהות, ובלילה רואה מפני שעיניו כהות", והובא בתפארת ישראל פל"ד [תקב.].

(559) כי הואיל וישנם הבדלי דרגות ראיה בין הנמצאים, מדוע שלא יהיה מכלל זה נברא אחד שחוש הראיה שלו הוא בתכלית החדוד. דבשלמא אם כל הנבראים היו רואים בשוה, אזי היה מקום לתמוה על שנברא אחד רואה בתכלית החדוד, ויוצא מהשויון של הנבראים. אך מאחר שאין שויון ראיה בין הנבראים, שוב אין מקום לתמוה שיהיה נברא הרואה בתכלית החדוד. וראה למעלה הערה 516, שנתבאר שם שבדבר טבעי יש

שויון מסויים בין הנבראים, ושויון זה מונע קיצוניות, עיי"ש. אך הואיל ונתבאר בהערה 556 שהראיה היא כח נבדל, ולא כח טבעי, שוב אין כאן שויון המונע קיצוניות.

(560) "והרי כל הבעלי חיים רואים" [לשונו בסמוך].

(561) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, ויבואר בסמוך. וצריך ביאור, מהי הדגשתו "שכל שם שנקרא **אל כל מין**... מורה מהותו", ומדוע לא כתב "שכל שם שנקרא, מורה מהותו", מבלי להוסיף "אל כל מין". ונראה, כי כבר השריש הרמב"ן לגבי הבהמות [בראשית יח, יט] "כי ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים". וכן כתב רבינו בחיי שם: "צריך שתשכיל כי ההשגחה בעולם השפל במין האדם היא כללית ופרטית... ובשאר בעלי חיים היא כללית לא פרטית, רק בכלל לקיים המין". ולכך שם של בהמה פרטית אינו בהכרח מורה על מהותה, כי שמא השם הוא בגדר "מקרה" ביחס לבהמה. אך שם שניתן לכל המין, בהכרח שמורה על מהות המין, כי אין מקרה אל כל המין.

(562) פירוש - אם השמות אינם מורים על מהות הבהמה, אלא רק מבטאים את רצון הקורא גרידא.

(563) רומז בזה לדברי המדרש [ב"ר יז, ד], שאמרו שם: "בשעה שבא הקב"ה לבראת את האדם, נמלך במלאכי השרת. אמר להן, נעשה אדם. אמרו לו, אדם זה מה טיבו. אמר להן, חכמתו מרובה משלכם. הביא לפניהם את הבהמה, ואת החיה, ואת העוף. אמר להם, זה מה שמו, ולא היו יודעין. העבירן לפני אדם, אמר לו, זה מה שמו. אמר, זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל. ואתה מה שמך, אמר לו, אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". הרי חכמת אדם מתבטאת בזה שידע לקרוא שמות לבהמות. וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות יג, ובתפארת ישראל פל"ג [תפז:].

(564) כגון, ברכות ו: "מאי 'רות', שזכתה ויצאה ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות". ובהמשך שם "מנא לן דשם גרים", והגמרא דורשת כן ממקרא. וביומא פג: מובא שאכסנאי אחד נקרא בשם "כידור", ור"מ לא הפקיד אצלו ממונו, אלא הסיק שהוא אדם רשע, על שם שנאמר [דברים לב, כ] "כי דור תהפוכות המה", ולבסוף הוכח כר"מ. ואודות שכל שם מורה על המהות, כך ידוע מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:] כתב: "כי כל שם מורה על המהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה יראה לומר] כתב: "כי שמו שנקרא בו מורה על מהותו". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ובאור חדש [קי.] כתב: "השם מורה בכל מקום על המהות. נקרא 'אדם' וזה מורה על מהותו, שהוא נברא מן האדמה". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה הערה 80, שם פי"ג

הערה 76, ועוד ועוד. ודרכו של המהר"ל לעמוד על שמות בני אדם כמורים על מהותם, וכמו השם "קמצא" [ח"א לגיטין (ב, צט.)], "בלעם" [דר"ח פ"ה מי"ט (רסו:)], "דמא בן נתינה" [ח"א לקידושין (ב, קלט.)], "משה" [תפארת ישראל ס"פ כא], "אהרן" [תפארת ישראל פכ"ב (שלא.)], ועוד. וראה למעלה בבאר השלישי סוף הערה 108, ובבאר הרביעי הערות 5, 879.

(565) ואין כאן בטוי יחודי לבעל השם. וכאן מוסיף שהשם אינו מורה רק על המהות, אלא על מהות המיוחדת לו בלבד. וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [פב:]: "כי אין ספק כי שמם של אלו אנשים היה נקרא על ענין שלהם, שהיו מיוחדים בפירוד ובחלוק". ובפחד יצחק חנוכה, בתחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [גו"א על מסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל". אמור מעתה, כי כל שם מורה על יחודיות, וכל יחודיות בהכרח שתתבטא בשם. וראה תפארת ישראל פ"ג הערות 12, 13. ולכך תמוה, מהי היחודיות בשם "ראה", הרי כל הבהמות רואת. וראה להלן בבאר הששי הערה 1192.

(566) מבאר בזה ששאלת הגמרא "למה נקרא שמו 'ראה'" יותר משאר בעלי חיים. והביאור בזה הוא לפי מה שכתב בגו"א לגבי שמות עצם שיש בהם הבנה. כי בדרך כלל שמות עצם הם משוללי הבנה, ואם בכל זאת יש בהם הבנה, בעל כרחך שההבנה זו צריכה להדרש. וכמו שנאמר [בראשית י, יג] "ומצרים ילד את לודים ואת ענמים ואת להבים ואת נפתוחים", ופירש רש"י שם "להבים - שפניהם דומים ללהב". והרא"ם שם הקשה על רש"י "לא ידעתי מי הכריחו לפרש זה השם מכל שאר שמות". וכתב על כך הגו"א שם אות ד: "דכל שם אשר יש לו פירוש, כזה, שהוא לשון 'להב' וכיו"ב, על כרחך נקראים על ענין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות, דאם לא כן, למה יקרא אותו בשם להב, אחר שאין לו שייכות. בשלמא שאר שמות, 'ענמים' ו'לודים', וכיו"ב, כיון דאין שום ענין נקרא בשם 'ענמים', יש לקרוא אותו בשם 'ענמים'. אבל להיות קורא אותו בשם 'להבים', למה יקרא אותו בשם 'להבים'. ולפיכך צריך לומר דפניהם דומים ללהב". וכן חזר וביאר שם פכ"ג אות ד, שם פל"ו אות יב, ושם בשמות פי"ח אות ג, והובא למעלה בבאר השלישי הערה 246. ולכך אף כאן, נהי דמעיקרא היה ברור לגמרא שהעוף הזה נקרא בשם "ראה" על שם הראיה [כי שם שיש בו הבנה

נדרש בהתאם להבנתו, וכפי שנדרש שם "להבים"], אך מ"מ "למה נקרא שמו 'ראה' יותר משאר בעלי חיים".

(567) שהעוף הזה ראה ממרחק כה רב, וכפי שביאר עד כה.

(568) שחז"ל דברו על המהות, ולא על המוחש [למעלה בבאר הרביעי הערות 658, 881, 1039, 1147, 1169. וכן במאמר הקודם אודות מדותיו של פרעה. וראה הערה 452].

(569) פירוש - חז"ל דברו על המהות, ולא על המוחש. וזהו יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בהערה הקודמת. ובנצח ישראל פ"ה [קכט:] כתב: "הדברים כדרך דברי חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות". וכן כתב שם בנצח ישראל פכ"ו [תקמט:], וז"ל: "כי אין חכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי". ולהלן בבאר הששי [ד"ה וכאשר יאמרו] כתב: "כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כי כל דבריהם מופשטים מן הגשמיות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה". ולהלן בבאר הששי [ד"ה ואילו היו] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ושם בהמשך כתב: "וכבר אמרנו לך, כי דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי, וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם לגמרי... רק דברי חכמה הן". וכן כתב בח"א לב"ב עג. [ג, פה.]: "וכל דבריהם שכליים, לא במוחש". וכן הוא בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:]. וכן האריך לבאר בגו"א במדבר פי"ט סוף אות כ, ושם דברים פ"ד הערה 110. ובנצח ישראל פ"ו [קנח:] כתב: "ודבר זה כלל גדול בדברי חכמים, שהם הלכו אחר המהות המיוחד, ובארנו זה במקומות הרבה בחבור באר הגולה ובחבור גבורות ה'", ושם הערות 104, 105. ובספר המפתח לנצח ישראל ערך חז"ל [עמוד קט:] הובא יסוד זה עשר פעמים בספר הנצח.

(570) כמבואר למעלה [ד"ה דע כאשר], שכתב שם שאין לומר "שכל בעלי חיים שאינם מדברים יהיו נכללים בעניין אחד, והאריה כבקר יאכל תבן", ושם הערות 457-462. ולמעלה בהערה 484 נתבאר שהשנוים שבין הבהמות נובעים מצורתם, ולא מחומרם. ולהלן בבאר הששי [לפני ציון 1175] כתב: "כי לכל בעל חי יש מהות מיוחד בפני עצמו, שבו הוא מה שהוא".

(571) כי הטבע החמרי מונע בטויים שהם לקיצוניות, וכמו שכתב למעלה: "הטבע מחייב שאי אפשר להיות שעור אדם כל כך קטון, ואי אפשר שיהיה כל כך גדול", ושם הערה 516.

(572) אודות שהאדם נקרא "חי מדבר", וזהו מהותו וצורתו, ראה למעלה הערה 308. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב: 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם".

(573) אמנם בח"א לסנהדרין ק. [ג, רל:] כתב: "כי האדם שהוא אלם שאינו מדבר, אינו בפעל כלל, כאשר האדם 'חי מדבר', וזה אינו מדבר", ומפשטות לשונו משמע שאין האלם בגדר "חי מדבר". וי"ל בזה.

(574) וכן כתב בגבורות ה' ס"פ יב [סז:], בביאור מאמרם [שמו"ר א, ח] שהיו מולידות ששים בכרס אחת, וז"ל: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים [בכרס אחת]... כאשר כח הולדה שלהם ראוי להיות עד ששים מצד עצם התולדה, נקרא שהיו מולידים ששים. משל מי שמוליד אדם ויש לו ארבע אצבעות ביד אחד, אין ראוי לומר שהוליד אדם בצורה אחרת, אף אם חסרון בחומר עד שחסר להשלים אצבע החמישי, יאמר שהוליד אדם בעל חמש אצבעות, מצד כי צורת האדם שהוא בעל חמש אצבעות. וכן אף כי אין החומר מוכן כדי להוליד ששים בכרס אחד, מ"מ צורת ההולדה שלהם כך הוא, והבן זה מאוד". וכן כתב שם בר"פ יח [פא.] אודות קומתו של משה רבינו שהיה עשר אמות [שבת צב.], שהוא מבואר "ממה שהתבאר למעלה אצל שהיו יולדים ששים בכרס אחד". וכן פירש שם בפס"ז [שיב.] שהאדם נעלה מהמלאך מצד צורתו. ומה שהאדם נופל לפני המלאך - זהו מפני החומר. וכן ביאר שם בפס"א [רעד.] שישראל הם בגדר "בני מלכים" [שבת קיא:] אף בגלותם, כי המעלה העצמית שלהם היא שהם בני חורין, אף על פי שבפועל ישנם מעכבים של החומר. וכן נתבאר בגו"א שמות פ"ל אות כ, ד"ה דע, ושם הערה 237, ובדברים פ"א סוף אות סו, ושם הערה 243.

(575) כפי שכתב למעלה [ד"ה פרק אלו מגלחין] לגבי אדם, ושם הערות 510-512. וראה הערה הבאה.

(576) בנצח ישראל פ"נ [תתיא:] הביא את דברי הגמרא [שבת ל:] ש"עתידה אשה שתלד בכל יום", וכתב לבאר [תתיג.]: "ועוד אפשר לומר ולפרש, כי מה שאמר כי האשה תלד בכל יום, פירוש ענין זה כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאד בחבור באר הגולה, כי הדברים אשר הם בעולם מורכבים מחומר וצורה. ומתחייב מן החומר מה שראוי לו, ומתחייב מן הצורה מה שראוי לו. ואין ספק כי מצד הצורה יותר מוכן לברכה, מאשר הוא מצד החומר. ולפעמים הוא מוכן מצד הצורה אל דבר מה, ומונע אליו החומר, עד שלא נמצא בו מה שראוי אליו מצד הצורה... ומכל מקום נאמר על הנמצא כאשר

הוא ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו. ואין להשגיח על הבטול אשר ימצא אליו מונע מצד החומר. כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית, שהיא עצמו לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מכל מקום יאמר על זה כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופשט מן החומר. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' במקומות הרבה מאד. ולכך הדברים אשר אמרו בכאן כלם נאמרו מצד הצורה המופשטת. וזה אמרם לעתיד אשה שתלד בכל יום, כי יהיה העולם לפני השם יתברך. ומפני זה מצד הצורה כך הוא ראוי שתלד אשה בכל יום... ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתן, ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר", וראה שם הערות 51-46. ובנצח ישראל פ"ו [קנט.] כתב: "לא הביטו חכמים רק אל הדבר בעצמו מה שהוא מיוחד בו וראוי מצד עצמו, ולא השגיחו על הבטול שמגיע לו מצד אחר. ודבר זה בארנו פעמים הרבה", ושם הערה 113. וראה להלן בבאר הששי הערה 370.

(577) דוגמה לדבר; בגו"א במדבר פי"ט אות כ [ד"ה וזה] ביאר מדוע פעמים חז"ל דברו על דברים רחוקים, וז"ל: "וזה היה כוונתם של רז"ל בכל מקום שדברו חכמים בדברים רחוקים מאד, שלא היו ולא נהיו; בפרק בהמה המקשה [חולין ע.], יצא מרחם זה ונכנס ברחם אחר [מדובר שם בספק לגבי בכור בהמה, שאם בכור הבהמה היה ברחם אחד ויצא ממנו לרחם אחר, האם הבהמות שתולדנה מכאן ולהבא מהרחם השני תפטרנה מהבכורה, או שמא רק יפטור הבכור את הנולדים מכאן ולהבא מהרחם הראשון], וכיוצא בזה. אתה האדם אל תעשה כמו שעושין המהרהרין אחר דברי חכמים, וכאילו לא היה כוונתם רק לדבר בדברים כאלו. לא כן דעת החכמים האמתים, כי מה שדברו וטרחו בזה הוא הטעם והכוונה שיצא מזה, כי הם רצו לעמוד על ענין הבכור שצוה בתורה [שמות יג, ב], אם אינו דבר רק שהוא יוצא מבית הרחם, ואם כן לפי זה אם היה נכנס ברחם אחר בבהמה שלא בכרה ויצא - גם כן חייב בבכורה, שהרי פטר רחם הוא. או שנאמר שאין כוונת התורה ב'רחם' אלא על האם שהרתה אותו וילדתו. ובזה הספק יש עיון בחכמת התורה, והוא גדול מאוד בסוד הבכור. וכן הבעיא דבעי התם [חולין ע.]; נכנס חולדה והוצאתו והכניסתו, אין כוונתם כלל רק לידע אמיתות הענין במה הוא תולה הבכורה, וכאשר ידעו הדין אז ידעו במה הבכורה תליא, ובזה יעמדו על

עיקר טעם המצוה במה היא תולה הבכור. כי ההלכות שיש למצוה מעמידין את האדם על עיקר מהות המצוה. והסכלים מתלוננים על אלו הדינין. וכלל זה יהיה בידך, כי כל הבעיות האלו, הם וכיוצא בהם, הם תלוים בדברים עמוקים מאוד. ולפיכך אמרו 'דרוש וקבל שכר', כלומר שהכוונה באלו הדברים הרחוקים והנפלאים רק לדרוש ולקבל שכר על הלימוד, לפי שעומד בזה על אמתת פירוש התורה, כי תורה הוא. ואין חילוק מה שכתוב בגמרא [שם] 'הדביק שני רחמים זה בזה ונכנס מזה לזה', או מבעיא - פטר רחם שכתוב בתורה מה ענינו; שפטר ופותח הרחם בלבד על ידי הולד, או פטר רחם - שיצא ממנו הולד שנוצר בבהמה. ודבר זה עיון עמוק, שהוא תולה באמיתת מצות הבכור". הרי שחז"ל עסקו במושג, והלבישו זאת במוחש רחוק.

(578) כך כתב כמה פעמים שהממאן לשמוע דברי חכמים עושה כן מחמת העדר חכמה. וכגון בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "וזה הפירוש הוא ברור מאד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט כתב: "לא ימאן אותו אדם אלא אם לא יבין דברי חכמה". וכן כתב למעלה בבאר הראשון [סד"ה ובפרק ב]: "ודברים אלו ברורים, לא יסכל בזה רק מי שלא יתן הודאה אל דברי אמת ויושר". ולמעלה בבאר השלישי [סד"ה וכל איש חכם] כתב: "והכל הוא אמת, רק מי שאינו עומד על דבריהם נראה לו הדבר זר", ושם הערה 172. ובדר"ח פ"ו מ"ג [רפז:] כתב: "הדבר הזה כמו שאר דברי חכמים, שנראים רחוקים מאוד למי שהוא חסר דעת". וראה להלן בבאר הששי הערה 787.

פרק י

(579) "בבת שבע קודם שקבלה גט" [רש"י שם].

(580) לשון הפסוק במלואו "מדוע בזית דבר ה' לעשות הרע בעיני את אוריה החתי הכית בחרב ואת אשתו לקחת לך לאשה ואותו הרגת בחרב בני עמון".

(581) "שבקש לשכב עמה קודם שקבלה גט שהיה בעלה שולח לה מן המלחמה, שאם ימות לא תיזקק ליבום, או שמא יהרג ואין מעיד עליו, ותתעגן אשתו, או שמא יהא שבוי, כדאמרינן לקמן 'כל היוצא למלחמת בית דוד כו'" [רש"י שם]. ובסמוך יבאר מהו "ולא עשה". וראה הערה 605.

(582) דברי רב באים לבסס את תשובת הגמרא "בקש לעשות ולא עשה".

(583) פירוש - רבי יהודה הנשיא שבא מבית דוד מהפך ודורש בזכותו של דוד.

(584) "בכתיבתה ובלשונה" [רש"י שם].

(585) לשון "שכל רעות **שבתורה** כתיב בהו 'ויעש'" אינו מוסב על חמשה חומשי תורה, אלא על ספרי הנביאים, כי בחומש לא נאמר כן, אך נאמר כן הרבה פעמים בספרי הנביאים, וכגון מ"א יא, ו, שם יד, כב, מ"ב ח, יח, שם כג, לז, ועוד.

(586) "על שמרד במלכות, כדלקמן" [רש"י שם].

(587) שמכל מקום לא נעשתה כאן עבירה, וכמו שמבאר והולך.

(588) "קדושין תופסין בה, שאינה אשת איש, כדשמואל כו'" [רש"י שם].

(589) "על תנאי, שאם ימות תהא מגורשת מעכשיו" [רש"י שם].

(590) "כאותן שהורגים בני עמון שלא מדעתך" [רש"י שם].

(591) אוריה אמר לדוד.

(592) "ואדוני יואב - לאו אורח ארעא לקבל מרות אחרים בפני המלך" [רש"י שם].

(593) פירוש - כאשר אתה מעיין בו, בענינו של דוד, אינך מוצא בו עוון חוץ מזה של אוריה.

(594) לשון הפסוק במלואו "אשר עשה דוד את הישר בעיני ה' ולא סר מכל אשר צוהו כל ימי חייו רק בדבר אוריה החתי". ופירש רש"י בגמרא שם "רק בדבר אוריה - מקרא כתיב כך בדבר אוריה, שגרם לו שיהרג, אבל בבת שבע לא חטא".

(595) תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר אחת עשרה. וראה במבוא.

(596) בש"ב יא, ב-כז, שמסופר שם המעשה עם בת שבע, והריגת אוריה. ונאמר שם בסוף הפרק [ש"ב יא, כז] "וירע הדבר אשר עשה דוד בעיני ה'". ובפרק שאחרי זה [ש"ב יב, א-יד] ה' שלח את נתן הנביא להוכיח את דוד על מעשיו, ודוד משיב [שם פסוק יג] "חטאתי לה'".

(597) כי החטא מפריד בין האדם לבין ה', וכמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו", ושם הערה 97. וכן הוא בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אמנם כאשר], ושם הערה 122. ובנצח ישראל פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה, וכן ההבדלה מאפשרת את החטא. וראה גו"א ויקרא פ"ד הערה 31.

(598) כן ביאר בגו"א בראשית פ"ו אות יט את הסעד והתמיכה שה' העניק לנח [רש"י בראשית ו, ט], וכלשונו: "ונראה לי לפי שהיתה השכינה עמו, והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא, וזהו הסעד שעשה לו הקב"ה, שמי שדבק באחד, אי אפשר

לו לזוז ממנו ולחטוא, וזה [בראשית ו, ט] 'את האלקים התהלך נח'". וראה הערה 647. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "במה שיש לצדיק התדבקות בו יתברך, ולפיכך השם יתברך 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] שלא יבוא לידי חטא, כי הצדיק יש לו דביקות בו יתברך, וראוי שיהיה השם יתברך שומר אותו מן החטא". וראה להלן בבאר הששי הערה 660. וכן כתב בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ותמיה על] לגבי דוד גופא, וז"ל: "מה שאמרו [ע"ז ד:] כי 'לא היה דוד ראוי לאותו חטא' ["דבת שבע" (רש"י שם)], היינו שמפני שהיה צדיק גמור, הרי הקב"ה 'רגלי חסידיו ישמור' מן החטא".

(599) כמו שדוד אמר [תהלים קלב, ג-ה] "אם אבוא באוהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב". וראה ש"ב ז, ב-יז. ודוד קנה את הגורן מארונה היבוסי [ש"ב כד, כד], שהוא היה מקום המקדש [רש"י יומא יב. ד"ה אלא]. ולא הגיע זמן מצות בנין הבית בירושלים רק עד ימי דוד [סמ"ג מ"ע קסג]. והר המוריה נקבע למקום המקדש על פי דוד ושמואל [זבחים נד:]. ואע"פ ששלמה הוא זה שבנה את המקדש בפועל [מ"א ו, יד], מ"מ בית המקדש נקרא על שמו של דוד, שנאמר [תהלים ל, א] "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד", לפי שדוד חשב לבנותו [מדרש תהלים ל, ב], ונתן נפשו עליו [מכילתא שמות טו, א]. וראה עוד במדרש תהלים סב, ד. ובשבת ל. אמרו שהשערים של בית המקדש נפתחו רק בזכות דוד, וכתב לבאר זאת בח"א שם [נדפס רק במהדורת כשר, חלק שני, עמוד כ], וז"ל: "יש לך לדעת כי ראוי שיהיו נפתחים השערים בזכות דוד, כי הוא פותח שערים העליונים, והוא חפר יסוד בית המקדש [סוכה נג.], ועל שמו נקרא, והוא שנתן נפשו על בית המקדש... והוא מסר לשלמה כל תבנית המקדש, והוא הקדיש לבית המקדש הכסף והזהב [דה"י א, כב, יד, וירושלמי פאה פ"ד ה"ב]. ולפיכך לא היה פתיחת שעריו אלא בזכות דוד, כי אחרי שנקרא הבית על שמו, והשם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו [ראה להלן בבאר הששי הערה 998]... היה בזכות דוד, אשר הוא היה מתעסק בכל ציור שלו". ועוד אמרו שם [שבת ל.] שכאשר בנה שלמה הבית, נגלה לכל שה' מחל לדוד "על אותו עון", ופירש רש"י "דבת שבע". וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, יב:]: "כי בית המקדש מצד קדושתו הוא נבדל מן החמרי, ומפני זה על ידו סלוק החטא, כי החטא מצד החומר. ודבר זה רמזו ז"ל במה שאמרו [יומא לט:] שנקרא בית המקדש 'לבנון' [דברים ג, כה], מפני שמלבין עונותיהם של ישראל. ומכל שכן שראוי שימחול חטא דוד, שנקרא הבית על שמו". ואם סגולת בית המקדש יש בה לעקור החטא של דוד לאחר שנעשה, כל שכן שיש בידה למנוע החטא מעיקרא, שהרי למנוע דבר יותר קל מאשר להפקיע דבר

[כמבואר בנתיב לב טוב פ"א (ב, ריא:) "כי הדבר שהיה גורם חולי לאדם, כל שכן אחר שכבר חלה, שמונע ממנו הרפואה, כל עוד שלא הסיר הדבר שגרם החולי אל האדם"]. ומשמע עוד מדבריו, שחלקו של דוד בבנין בית המקדש אינו רק משום שבפועל דוד התעסק בבנינו, אלא שדוד קשור לבית המקדש בעצם, וכמו שמשה רבינו קשור למתן תורה בעצם [ראה תפארת ישראל פרקים כא-כג]. וראה הערה הבאה.

(600) לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [תשמח:]: "דוד המלך הרי הוא עיקר בעולם, אשר ממנו מלכות בית דוד", ושם הערה 31. ובגבורות ה' פמ"ז [קצא:] כתב: "במכילתא [שמות טו, יג] 'נהלת בעזך אל נוה קדשך'... בזכות מלכות בית דוד [זכו לבית המקדש], שנאמר [ש"א ב, י] 'ויתן עוז למלכו'... שהמלך מנהיג את העם ג"כ להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר שהוא השלימות. ומלכות בית דוד, השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל. ובזכות הנהגה זאת האלקית - המביא אל השלימות - היה השי"ת מנהיג אותם אל השלימות ג"כ, להביאם אל בית המקדש". ועוד אודות שמלכות בית דוד היא הנהגה אלקית, ראה נצח ישראל פל"ה [תרנז:]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב:] כתב: "ותקנו להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים, כמו שאמרו בגמרא [ברכות מח:]... כי הברכה הזאת היא השלמה אחרונה לישראל. ומלכות בית דוד בפרט היא השלמת ישראל... ועל ידי השלמה הזאת של מלכות בית דוד, מקבלים ישראל השלמה על השלמה, עד שהשכינה הוא מלכם שוכן ביניהם, ולכך צריך להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים". וראה להלן בבאר הששי הערה 453, ובבאר השביעי הערה 252.

(601) כמו המשיח. ובנתיב הלשון פ"ט [ב, פב:] כתב: "כאשר היה מלכות בית דוד, ראויים היו ישראל שיהיו אל השם יתברך לגמרי. וכן יהיה בסוף על ידי מלך המשיח שיצא מדוד". ובנצח ישראל פל"ג [תרמ:] כתב: "כל ענין דוד היה מעין דוגמא של מלך המשיח לעתיד... כי היה לו לדוד מעלתו בשלימות, ולכן יצא ממנו המלך המשיח". וראה להלן בבאר השביעי הערה 252. וכן ספר תהלים ניתן לישראל על ידי דוד, ואמרו חכמים [מדרש תהלים א, ב] "משה נתן חמשה חומשי תורה לישראל, ודוד נתן חמשה ספרים שבתהלים לישראל". וכן עמוד התשובה הונחל לנו ע"י דוד [ע"ז ד:], ובנתיב התשובה פ"ד ביאר זאת, וכתב [ד"ה ולפיכך אמר]: "כי התשובה היא מיסודי העולם, וכמו שאמרו במסכת נדרים [לט:] שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואחד מהם הוא התשובה". ולשון הגמרא שם: "שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו

הן; תורה, ותשובה, גן עדן, וגיהנום, כסא הכבוד, ובית המקדש, ושמו של משיח". הרי ששלשה מתוך שבעת היסודות האלו קשורים ישירות לדוד המלך.

(602) יש להעיר, שלכאורה סברה זו [לגבי שמירת דוד מחטא] כוחה יפה גם לגבי שאר אבות העולם, וכמו משה רבינו, וכיו"ב, ומ"מ לא מצינו שאמרו "כל האומר משה חטא אינו אלא טועה". אמנם כד מדייק בלשונו כאן תראה שנזהר משאלה זו, שכתב: "ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול **כמו זה**". וכוונתו, שהואיל ומדובר בחטא של עריות [כמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 305], חטא גדול כזה אין הדעת נותנת שיעשה על ידי אדם שבאמצעותו יהיו כמה מיסודות העולם. וכן מבואר ביומא פו:, שאמרו שם "שני פרנסים טובים עמדו להם לישראל, משה ודוד. משה אמר יכתב סורחני... דוד אמר אל יכתב סורחני... משל דמשה ודוד למה הדבר דומה, לשתי נשים שלקו בבית דין. אחת קלקלה, ואחת אכלה פגי שביעית ["תאנים שלא בישלו כל צרכן" (רש"י שם)]. אמרה להן אותה שאכלה פגי שביעית, בבקשה מכם הודיעו על מה היא לוקה, שלא יאמרו על מה שזו לוקה, זו לוקה. הביאו פגי שביעית ותלו בצוארה, והיו מכריזין לפניה ואומרין על עסקי שביעית היא לוקה". הרי להדיא שחילקו בין חטא משה רבינו לחטא דוד, שחטא משה אינו נחשב כחטא דוד. ולכך לגבי משה לא נאמר שהאומר שחטא אינו אלא טועה, כי אין חטאו סותר למעלתו כפי שחטא דוד סותר למעלתו. וכן נתבאר בנתיב התשובה פ"ד הערה 5.

(603) לפי דבריו כאן מחוור היטב לשון הגמרא. שאמרו [שבת נו.] "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו'". אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". והנה לשון הפסוק הוא "וה' עמו", ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "אפשר חטא בא לידו **ושכינה עמו**", ולא "וה' עמו". אמנם לפי המבואר כאן, הרי תמיהת הגמרא היא משום שהחבור שהיה קיים בין ה' לדוד אמור למנוע את החטא. וחבור זה נקרא בלשון "שכינה", וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". ובתפארת ישראל פמ"א [תרלט.] כתב: "כי האם נמשכת אחר הבן ביותר, והיא עמו כמו השכינה שהיא עם הנבראים... [והאם] מתחברת לבנה כמו השכינה שמתחברת לנבראים ממנה". הרי שחבור ה' בנבראים נקרא בשם "שכינה". וכן מוכח מלשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יט, עיי"ש. ולכך אע"פ שבפסוק נאמר "וה' עמו", מ"מ תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו", כי התמיה נובעת במיוחד ובמסוים מחבור ה' לדוד. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר

בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". והם הם הדברים.

(604) כמבואר למעלה בגמרא [שבת נו.], ולכך דוד לא חטא בפועל.

(605) כפי שביארו תוספות בכתובות ט: [ד"ה כל] ש"היו מתנים אם לא יחזור מן המלחמה... וסתם מי שאינו חוזר מן המלחמה, אינו חוזר לפי שמת. אלא הוא הדין אם נשבה". וראה הערה 581.

(606) כותב כן כדי לאפוקי מדעת הר"ת, שחולק על רש"י, וסובר ש"כל היוצא למלחמת בית דוד, גט כריתות כותב לאשתו", היינו ש"כותב גט כריתות לגמרי, בלא שום תנאי" [לשון תוספות כתובות ט:]. ועל כך מעיר המהר"ל "למה יגרש אשתו בלא תנאי זה".

(607) פירוש - אף שתבאר שאין בת שבע בגדר אשת איש ודאי, כי היא מתלי תלי וקאי באם אוריה ימות במלחמה [שאם ימות יחול הגט למפרע], מ"מ לכל הפחות היא בגדר ספק אשת איש, והיה לדוד לפרוש הימנה מחמת כן. וכך מבואר בב"מ נט. שמעשה דבת שבע נחשב ל"ספק אשת איש", ופירש רש"י שם "מעשה של דוד ובת שבע... ספק אשת איש היא, שהיוצא למלחמת בית דוד, גט כריתות כותב לאשתו, על מנת שאם ימות שתהא מגורשת מעכשיו, ולא תיזקק ליבם. וכל אותן הימים היא ספק מגורשת; אם מת, מגורשת מתחילה. ואם לא מת, לא נתגרשה". וכן כתבו תוספות [כתובות ט:] שלפי שיטת רש"י [שהגט נכתב בתנאי] "ניחא לפירוש זה הא דאמרינן בפרק הזהב [ב"מ נט.]... ספק אשת איש... מעשה דבת שבע, דספק אשת איש הואי, דדלמא יחזור מן המלחמה".

(608) שאוריה יהיה מורד במלכות, וראה הערה הבאה. וצריך ביאור, מהו לשון "**שצפה** השם יתברך החטא בבת שבע", וכן להלן [אחרי ציון 619] כתב: "**וצפה** הקב"ה שיחטא על כל פנים", הרי זהו לשון המורה על ידיעת העתידות ["הכל צפוי והרשות נתונה" (אבות פ"ג מט"ו)], ומהו הצורך לצפות החטא מראש, הרי היה לכאורה מספיק לומר שלאחר מעשה החטא דבת שבע, אז סבב הקב"ה שאוריה ימרוד במלכות, ויתחייב מיתה, בכדי שלמפרע בת שבע תותר לדוד. אמנם לשונו הזהב מבואר היטב על פי מה דאיתא בזוה"ק ח"א סוף ח., שכתב שם: "דוד מלכא בשעתא דאירע ליה ההוא עובדא דחיל, בההיא שעתא סליק דומ"ה קמי קב"ה, ואמר ליה, מארי דעלמא, כתיב בתורה [ויקרא כ, י] 'ואיש אשר ינאף את אשת איש'... דוד דקלקל ברית בערוה, מהו. אמר ליה קב"ה, דוד זכאה הוא, ובריתא קדישא על תקוניה קיימא, דהא גלי קדמי דאזדמנת

ליה בת שבע מיומא דאתברי עלמא. אמר ליה אי קמך גלי, קמיה לא גלי. אמר ליה, ותו בהיתרא הוה מה דהוה, דהא כל אינון דעאלו לקרבא לא עאל חד מנייהו עד דאפטר בגט לאנתתיה". מבואר להדיא שכלפי שמיא "דוד זכאה הוא", מחמת שבת שבע היתה ראויה לדוד משׁשׁת ימי בראשית [סנהדרין קז.]. ועוד, אף כלפי דוד עצמו "בהיתרא הוא מה דהוה", משום שהגט חל למפרע. אך מ"מ עד כמה שנוגע לדוד, אין דוד בגדר "זכאה", שהרי הוא לא ידע חשבונות של מעלה. [והעדיפות שיש ל"זכאה" על פני "היתרא" תבואר בהערה הבאה.] וממילא כוונת המהר"ל כאן היא, שהואיל והקב"ה צפה **בעת בריאת העולם** את מעשׂה דבת שבע, לכך כבר אז קבע שבת שבע תהיה ראויה לדוד, בכדי לעשׂות את דוד בגדר "זכאה", ולא רק בגדר "היתרא". וראה במשׁך חכמה דברים [ל, ב] שכתב: "נתבונן נא בחטא של דוד, הלא אמרו ז"ל [שבת נו.] כי לא היה גלוי ערוה... 'לקוחין יש לך בה'. פירוש, דדריש דכתיב [ש"ב יב, ט] 'ואותה לקחת לך לאשה' טרם [שם] 'ואותו הרגת בחרב בני עמון', לרמז שקודם ההריגה היה לו בה לקוחין". והם הם הדברים; אין בת שבע מותרת לדוד רק משום שהגט חל למפרע, אלא שאף קודם חלות הגט היתה בת שבע בעצם שייכת לדוד משׁשׁת ימי בראשית, וזאת ה"זכאה" שהוזכר בלשון חכמים, וזאת ה"צפה" שנקט כאן בלשׁונו.

(609) במה שכינה את יואב "אדוני" בנוכחות דוד, וכמו שביאר רש"י [שבת נו.], וראה הערה 592. וצריך להבין, כיצד ניתן לסבב שאוריה יחטא ויתחייב מיתה כדי להציל את דוד, "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך" [שבת ד.], וק"ו שלא ממיתים אדם בשביל לזכות את חבירו. ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שהנה בלא"ה יש להעיר, מדוע ה' סיבב שאוריה ימות דוקא באופן של מורד במלכות, ולא שימות סתם במלחמה. שהרי מעיקרא מה שתיקנו שהיוצא למלחמת בית דוד יכתוב גט לאשתו היה בעיקר משום חשׁש מיתה במלחמה, ומהו הצורך שיתחייב מיתה מחמת מרידה במלכות. אלא שהעומק בזה הוא, שאמרו חכמים [סנהדרין קז.] "ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד משׁשׁת ימי בראשית, אלא שבאה אליו במכאוב... שאכלה פגה" ["שקפץ את השעה ליזקק על ידי עבירה" (רש"י שם)]. וביאר שם בח"א [ג, רנב:] בזה"ל: "פירוש, שאין סברא לומר שהיה נולד שלמה, שהיה בונה בית המקדשׁ, רק מאשׁה מיוחדת. וקודם שנולד היה הנביא מתנבא על לידת שלמה [ש"ב ז, יב-טו]. לכך אי אפשׁר רק שיהיה שלמה מן האשׁה שהיא ראויה לדוד. ובת שבע ראויה לו, כי דוד היה שביעי גם כן בבני ישי [דה"י א ב, טו]. לכך ראויה לו בת שבע. רק שאכלה פגה, כלומר שעדיין לא הגיע הזמן. ומפני שהיתה ראויה אליו, היה להוט אחריה, כמו דבר שהוא מוכן ומזומן

אליו, ואין יכול להמתין עד שהגיע זמן הכושר". וראה בחדושי מרן רי"ז הלוי ס"פ חיי שרה שביאר שמלכות בית דוד נקראת רק אם תהיה המלוכה מזרע שלמה, ולכך כאשר דוד הבטיח לבת שבע ששלמה ימלוך תחתיו, ולא אדוניהו [מ"א א, ל], השיבה בת שבע [שם פסוק לא] "יחי אדוני המלך דוד לעולם", וביאר זאת בזה"ל: "אם היה מולך אדוניהו, לא היתה עליו תורת מלכות בית דוד, רק כמו מלכי ישראל, והיתה מלכות בית דוד מתבטלת. וזהו שאמרה בת שבע אחרי שהבטיח לה... להמליך את שלמה, דמעתה יהיה דוד מלך ישראל חי וקים, וזהו 'יחי אדוני המלך דוד לעולם'... דמחלוקתו של אדוניהו אין זה מחלוקת רק נגד שלמה בלבד, אלא גם נגד דוד עצמו, אם תתקיים מלכות בית דוד, אם לא". ולכך מבחינה מסויימת אוריה הוא המעכב לגלוי מלכות בית דוד בעולם, כי כל עוד שבת שבע אסורה על דוד, ולא תלד את שלמה לדוד, לא תתקיים מלכות בית דוד. ומעין מה שאמרו חכמים [סנהדרין קו.] "מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנזקקין זה עם זה", ופירש רש"י שם "מי מטיל כסות בין לביא וכו' לעכבן שלא יזדקקו זה לזה, דמסוכן הוא". ולכך במהותו אוריה הוא מורד במלכות בית דוד, כי הוא הכסות המוטלת בין דוד לבת שבע [ראה בספר יערות דבש ח"א דרוש טז שהביא שדוד ובת שבע הם גלגולים של אדה"ר וחוה]. ולכך, אע"פ שבחיצוניותם של הדברים נראה שקודם דוד חטא, ורק לאחר מכן אוריה נעשה מורד במלכות, מ"מ סבבה ההשגחה שבפנימיותם של הדברים הסדר הוא הפוך; אוריה הוא בגדר מורד במלכות בית דוד [משום שבת שבע ראויה לדוד מששת ימי בראשית], ומחמת שאוריה עומד בין דוד לבת שבע, על כן דוד מגיע לבת שבע באופן של חטא. ולכך סבב ה' שאוריה יחטא באופן של מרידה במלכות בית דוד, לא רק כדי להתיר את בת שבע לדוד, אלא כדי לגלות שמעיקרא היתה בת שבע ראויה לדוד. והדברים נפלאים. וראה להלן הערה 620. ומה שביאר בח"א לסנהדרין ש"מפני שהיתה ראויה אליו, היה להוט אחריה, כמו דבר שהוא מוכן ומזומן אליו, ואין יכול להמתין עד שהגיע זמן הכושר", ומזה משמע שהחטא הוא מסובב מהתאמת בת שבע לדוד, ואילו כאן מבאר שהחטא הוא סבה שהקב"ה התאים את בת שבע לדוד, תרוייהו אית ביה; הואיל וה' צפה שדוד יחטא על כל פנים, לכך הקדים והתאים את בת שבע לדוד, ובכך מעשה זה בא לעולם כנגזר מהתאמה זו. א"כ בפועל מעשה דבת שבע הוא מסובב מהתאמת בת שבע לדוד שנעשתה ע"י הקב"ה בששת ימי בראשית, אך גם לולא התאמה זו, המעשה היה נעשה.

(610) שכתבו שם [שבת נו., ד"ה ליקוחין], וז"ל: "אף על גב דאפילו חטא נמי יש לו בה לקוחין, דהא אנוסה היתה, ושריא לבעל, והוא הדין לבועל". וכוונתם להקשות, כיצד

המלים "לקוחין יש לך בה" מורות שדוד לא חטא, הרי אף אם חטא יש לו בה לקוחין, כי בת שבע היתה בגדר אנוסה, ולא נאסרה על דוד. אמנם לפי דבריו כאן ניחא, כי "לקוחין יש לך בה" לא איירי במכאן ולהבא, אלא משמת ימי בראשית, אף קודם הריגת אוריה, וכפי שכתב במשך חכמה דברים ל, ב [הובא בסוף הערה 608]. והמשך חכמה בעצמו כתב: "ועיין בתוספות שנדחקו". וכן תוספות כתובות ט: [סד"ה כל] הקשו על רש"י בזה"ל: "ולפירוש הקונטרס קשה קצת, איך [דוד] בא עליה, למה לא היה ירא שמא [אוריה] יחזור". ולפי דבריו כאן, מיושבת קמעא קושיא זו, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב:]: "ומפני שהיתה ראויה [בת שבע] אליו, היה להוט אחריה, כמו דבר שהוא מוכן ומזומן אליו, ואין יכול להמתין עד שהגיע זמן הכושר" [והובא בהערה הקודמת]. ובח"א לסנהדרין שם כתב עוד ישוב לשאלה זו, שאמרו שם על דוד "אפילו בשעת חליו של דוד קיים שמנה עשרה עונות" ["לי"ח נשיו שלא לעגנן" (רש"י שם)], וכתב בזה"ל: "נראה כי בא לפרש הסבה שהיה נכשל דוד בחטא זה, מפני כי היה מקיים עונה אפילו בשעת חליו, והמשביע עצמו מרעיבו כדלעיל [שם בגמרא], ולפיכך לא עמד בנסיון. ואם לא כן מאי בא לאשמעינן בהאי מלתא, אלא דאשמעינן למה לא היה עומד בזה. ודע כי מה שקיים דוד עונה הוא דבר עמוק במדת דוד, כי במדתו הוא החבור והזיוג, ויש להבין את זה".

(611) בא לבאר מדוע חמור חטאו של דוד יותר מאשר שאר אדם המתכוון לעבירה ולא עשאה. שהנה נאמר [במדבר ל, יג] "ואם הפר יפר אותם אישה ביום שמעו וגו' אישה הפרם וה' יסלח לה", ואמרו על כך בגמרא [נזיר כג.] "במה הכתוב מדבר, באשה שהפר לה בעלה, והיא לא ידעה הכתוב מדבר, שהיא צריכה כפרה וסליחה. וכשהיה מגיע רבי עקיבא אצל פסוק זה היה בוכה; ומה מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר, ועלה בידו בשר טלה, טעון כפרה וסליחה, המתכוון לעלות בידו בשר חזיר, ועלה בידו בשר חזיר, על אחת כמה וכמה" [ראה רש"י במדבר ל, ו, ושם בגו"א אות יז]. הרי שהמתכוון לעבירה, אך בפועל לא עשה עבירה, נהי דזקוק לכפרה וסליחה, אך מ"מ הובטח מראש ש"ה' יסלח לה", ואילו אצל דוד לא מצינו שהובטחה הסליחה מראש, אלא הנביא נתן הטיח בו דברים קשים [ש"ב יב, ז-יא], ורק לאחר שדוד אמר "חטאתי לה'" [שם פסוק יג], נאמר לו "גם ה' העביר חטאתך לא תמות" [שם], ועם כל זה דוד עדיין נענש קשות על כך, כמבואר בקרא [שם פסוק טו], ומדוע חמור דינו של דוד כל כך.

(612) "לקח אותו" - כדי לקחת אותו.

(613) בטרם שראובן לקח ממונו מידו.

(614) שאתמיד בהתנגדותי למסור לראובן את ממוני, הרי בלא"ה ראובן יקח את ממוני.
(615) שמעון [הנגזל].
(616) פירוש - אילו הסבה שהניעה את שמעון לוותר על החפץ הנגזל היתה מחמת גורם אחר, ולא מחמת עצם הגזילה. וכגון, ששמעון סתם הפקיר את החפץ, ללא קשר למעשה הגזילה.
(617) ואז זה היה דומה ל"מי שנתכוון לעלות בידו בשר חזיר, ועלה בידו בשר טלה", כמבואר בהערה 611, שאין מחשבת האיסור לאכול בשר חזיר הופכת את בשר חזיר לבשר טלה, אלא ההיתר נמצא מצד עצמו.
(618) "מצד עצמו" - ללא מעשה הגזל.
(619) פירוש - כאשר מחשבת האיסור היא זו שפועלת את ההיתר, עדיין לא יצאנו מכלל איסור, ולכך זהו בגדר חטא. כי אע"פ שאין הקב"ה מצרף מחשבה למעשה [קידושין מ.], ואין המחשבה לכשעצמה בת עונשין, מ"מ הואיל וכאן המחשבה גרמה לעשיית מעשה, לכך אין המחשבה הזאת גדורה בעולם המחשבה בלבד, אלא חדרה גם לעולם המעשה, ומחמת כן יש בה לחייב את בעליה בשם "חוטא". וכמו כן כאן, כאשר שמעון נותן את ממונו במתנה לראובן מחמת מחשבת הגזילה של ראובן, נקרא ראובן "גזלן", אע"פ שבפועל החפץ הגיע אליו בהיתר, כי ההיתר אינו אלא תולדה מהאיסור.
(620) צריך ביאור, מדוע הכתוב מתייחס יותר ל"צד דוד עצמו" [לשונו למעלה], ולכך "מספר הכתוב עליו שחטא", ואילו חכמים מתייחסים יותר ל"צד השם יתברך" [לשונו שם], ולכך הם שאומרים "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". הרי סוף סוף לכו"ע דוד מצדו כיון לחטוא, וכן לכו"ע סבב הקב"ה שבת שבע תותר לו, ומדוע הכתוב מדגיש הפן של החטא, ואילו חכמים מדגישים הפן של העדר החטא. אמנם כבר התבאר למעלה בבאר הרביעי [ד"ה דע כי] ש"התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות". הרי שדבר שנסתר במציאות, נסתר גם בתורה, ודבר שנגלה במציאות, נגלה גם בתורה. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכמלוקט שם בהערה 825. ונציין מקור אחד שהובא שם, והוא באור חדש [קא.], שביאר שם שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה ג"כ בנסתר ולא בנגלה". והרי נתבאר למעלה [הערה 608] שכלפי שמיא דוד הוא בגדר "זכאה", ואילו כלפי דוד גופא אמנם "היתרא" יש כאן, אך "זכאה" אין כאן. לכך בזה נחלק הכתוב ממדרשי חכמים; המבט של גלוי תופס רק את מעשיו של דוד, ומעשיו של דוד נראים כחטא, שאע"פ שהגט חל למפרע,

מ"מ דוד בא על אשה שהיתה בגדר "ספק אשת איש". ולכך הכתוב מספר עליו שחטא. אך המבט של פנימיות תופס גם את מעשי הקב"ה, וכיצד סבבה ההשגחה שמעשה דוד נובע מפאת שבת שבע ראויה לדוד מששת ימי בראשית. והואיל ומצד זה אין מעשיו של דוד נראים כחטא, לכך חכמים הם שאומרים "כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה". **ומכל מקום** מתבאר כאן כי לאחר שצפה הקב"ה שדוד יחטא בבת שבע, הקדים ועשאה שתהיה ראויה ותואמת לדוד [שרק ממנה תכון מלכות בית דוד], כדי שהתאמה זו בין דוד לבת שבע תהיה הסבה לחטאו של דוד, ועל ידי כך חטאו של דוד נראה כנגזר מהתאמה זו. נמצא שהחטא הוא שהכשיר את בת שבע לדוד. ועל זה וכיוצא בזה אמרו חכמים [סוטה י:] "'ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני' [בראשית לח, כו], מנא ידע ["שממנו היא מעוברת, שמא אף אחרים באו עליה" (רש"י שם)], יצתה בת קול ואמרה ממני יצאו כבושים" ["דברי סתרי המלך" (רש"י שם)]. ורש"י בחומש שם כתב "רז"ל דרשו שיצתה בת קול ואמרה ממני ומאתי יצאו הדברים, לפי שהיתה צנועה בבית חמיה גזרתי שיצאו ממנה מלכים, ומשבט יהודה גזרתי להעמיד מלכים בישראל". הרי שהמהלך שדרכו מתגלה מלכות בית דוד [לוט ובנותיו (בראשית יט, לא-לח), יהודה ותמר (בראשית לח, טז-יח), בועז ורות (רות ג, ח-יד)] הוא בגדר "במופלא ממך בל תדע" [ב"ר ח, ב]. וראה באור החיים בראשית מט, ט, שהרחיב בנקודה זו. וכן נאמר [תהלים קיח, כג] "מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו", ודרשו חכמים [מדרש תהילים מזמור קט] "מדבר בדוד, כשהיה רועה את הצאן ומלקט בעשבים הרכים ומניחן לפני הגדיים והטלאים, והקשים מניח לפני התישים והכבשים. אמר הקב"ה, זה ראוי להיות רועה על עמי ישראל. וכשמלך היו אומרים עליו, אמש היה רועה בצאן, ובשעה קלה מלך. והוא אומר להם, אתם תמהים על זה, הדא הוא דכתיב [שיר השירים ו, יב] 'לא ידעתי נפשי וגו'". ורוח הקודש משיבה אותן 'מאת ה' היתה זאת'. ענו כולן ואמרו 'היא נפלאת בעינינו'". הרי שאע"פ שכל דבר בעולם הוא "מאת ה'", מ"מ נדרש פסוק זה לגבי מלכותו של דוד, שדרך גלויה בעולם "היא נפלאת בעינינו". ועל תפילת דוד [תהלים קיט, יח] "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", דרשו [זוה"ק ח"ג קנב.] "מה דתחות לבושא דאורייתא". הרי שמציאותו של דוד נמצאת בהסתר ובחשאי. וזהו הביאור למאמרם [זוה"ק ח"ג שב.] "דוד אחיד בתורה שבעל פה". וכן רבי צדוק הכהן כתב בספר דובר צדק [אות ד, ד"ה והנה] "כי דוד היה עצמות תורה שבעל פה". ודו"ק. וראה למעלה בבאר השני הערה 669.

(621) וכמובא בגמרא [שבת נו.], והובא למעלה ציון 585.

(622) ומה שאמרו [ע"ז ד:] "לא דוד ראוי לאותו מעשה ["דבת שבע" (רש"י שם)]... אלא למה עשו, לומר לך שאם חטא יחיד, אומרים לו כלך אצל יחיד... נאם דוד בן ישי שהקים עולה של תשובה", ופירש רש"י שם "גזירת מלך היתה ליתן פתחון פה לשבים". ואם דוד לא חטא בפועל, כיצד הוא מקים עולה של תשובה. אמנם זה לא קשה, כי בודאי מצדו של דוד יש כאן חטא, וכמו שביאר עד כה. ומוכח כן, שהרי אלמלא שאמר [ש"ב יב, יג], "אנכי חטאתי", היה מת מחמת מעשה דבת שבע ואוריה, וכמבואר שם בקרא. ועל כך דרשו חכמים [מדרש תהלים ק, ב] '"מודה ועוזב ירוחם' [משלי כח, יג], זהו דוד שאמר 'אנכי חטאתי'". ועוד שם אמרו [מדרש תהלים נא, א] "מי גרם לדוד לבא לעולם הבא, פיו שאמר 'חטאתי'". הרי שאלמלא שעשה תשובה היה נענש מאוד על מעשה זה. ולכך אע"פ שדוד לא חטא מצדו של הקב"ה, מ"מ מצד עצמו בודאי חטא, ואילולי שעשה תשובה היה נאבד לגמרי [כמבואר בפסחים ב:], ולכך דוד הוא המורה כוחה של התשובה. ולאמיתו של דבר, כח התשובה הוא להעמיד את האדם בנקודת ההתחלה, ששם לא נמצא החטא מעיקרא, וכמבואר בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה דע לך], ושם הערה 60], ושם ר"פ ג. ולכך דוד הוא המורה כוחה של תשובה, כי אצלו גופא נתברר שלא חטא כלל. וראה בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ובפרק קמא].

(623) כי יואב היה שר צבא דוד [מ"א א, יט], ואילו אוריה היה מחייליו. ומעין זה הקשו תוספות [שבת נו.] ד"ה דאמר, וז"ל: "ואין נראה, דאין זה מורד, שלא היה בלבו [של אוריה] להמליכו ולקרותו 'מלך'".

(624) כמו שיהודה כינה את אביו בפני יוסף "עבדך אבי" [בראשית מד, כד], וכן נאמר [בראשית מג, יח] "ויאמרו שלום לעבדך לאבינו עודנו חי וגו'". וכן נאמר [מ"א ג, ו] "ויאמר שלמה אתה עשית עם עבדך דוד אבי חסד גדול וגו'". ודוד גופא, כשנשאל על ידי שאול "בן מי אתה", נאמר "ויאמר דוד בן עבדך ישי בית הלחמי" [ש"א יז, נח].

(625) נגד בני עמון [ש"ב יא, א].

(626) פירוש - לאור העובדה שיואב ניהל כאן מלחמה גדולה, היה על אוריה לחוש יותר לכבודו של דוד, ולא לחלוק כבוד ליואב, כי דוד עלול לחשוש שהגדולה תתלה ביואב, ולא בו. והרי אף יואב עצמו חשש לזה, שכאשר נלחם על רבת בני עמון ולכד את עיר המלוכה [ש"ב יב, כו], נאמר [שם פסוקים כז-כח] "וישלח יואב מלאכים אל דוד ויאמר נלחמתי ברבה גם לכדתי את עיר המים ועתה אסוף את יתר העם וחנה על העיר ולכדה פן אלכוד אני את העיר ונקרא שמי עליה". הרי שיואב זירז את דוד שיבוא ויכבוש את העיר בעצמו, כי אחרת הגדולה תתלה ליואב. ובאמת דוד עשה כן, שנאמר [שם פסוק

כט] "ויאסוף דוד את כל העם וילך רבתה וילחם בה וילכדה". וכפי שיואב חשש לענין זה, כך היה על אוריה לעשות, ולהמנע מלקרוא ליואב "אדוני" בפני דוד.

(627) שנאמר שם [ש"א יח, ו-ז] "ויהי בבואם בשוב דוד מהכות את הפלשתי ותצאנה הנשים מכל ערי ישראל לשיר והמחולות לקראת שאול המלך וגו' ותאמרנה הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו", שפירושו "שאול הכה באלפים בפלשתים ודוד מכה בהם רבבות" [רד"ק שם פסוק ז], ותלו הגדולה בדוד. ועל כך נאמר [שם פסוקים ח-ט] "ויחר לשאול מאוד וירע בעיניו הדבר הזה ויאמר נתנו לדוד רבבות ולי נתנו האלפים ועוד לו אך המלוכה ["אינו צריך עוד אלא למלכות" (רש"י שם)] ויהי שאול עוין את דוד מהיום ההוא והלאה". הרי שעינו של המלך צרה באם הגדולה נתלית בשר צבאו.

(628) רמב"ם הלכות מלכים פ"ג ה"ח "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו. **אפילו** גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך, או שלא יצא מביתו ויצא, חייב מיתה". ומדנקט בלשון "אפילו", משמע שמדובר בדבר קטן.

(629) כמו שאמרו בגמרא [שבת נו.] "שהיה לך לדון אותו בסנהדרין" [ראה ציון 586]. ומעתה יבאר מדוע דוד העדיף להמיתו שלא בסנהדרין.

(630) שאין דוד הורגו מחמת מרידה במלכות, אלא כדי שיקח את בת שבע.

(631) כמו שאמרו [מדרש תהלים טז, יא] "דוד שמע קללתו ושתק, בדין הוא שיקרא 'חסיד'".

(632) אוריה. ובזוה"ק ח"א ח: ביארו מדת הקדושה של אוריה.

(633) והרשות נתונה למלך לא להקפיד על המרידה, וכמו שדוד לא הרג לשמעי, אע"פ ששמעי היה חייב מיתה מחמת מורד במלכות [מגילה יג.], וכן מבואר בתורת נביאים למהר"צ חיות פ"ז [מה-ב]. וכן מדויק לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ג ה"ח שכתב "כל מורד במלך יש למלך רשות להרגו", ומוכח שאינה חובה להורגו [מנחת חינוך מצוה תצז]. וכן בספר המצות לרמב"ם מ"ע קעג כתב "ראוי ומותר למלך להרוג" [כלי חמדה שופטים אות ה [קיט-א]. וכן מוכח מפירוש המשנה לרמב"ם ערכין פ"א מ"ד, שכתב דהיוצא ליהרג במצות המלך מעריך ונערך, שלפעמים חוזר המלך מדיבורו [בית האוצר כלל פז ד"ה ודע]. ואע"פ שקיימא לן שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול [רמב"ם הלכות מלכים פ"ב ה"ג], מ"מ על עונש יכול למחול [מנחת חינוך מצוה תצז].

(634) משמע מלשונו שדוד לא המית את אוריה בבית דין, כי אז "היו מרגישים בית דין דבר זה, שאין דרכו של דוד להקפיד כל כך על כבודו" [לשונו כאן], וכדי להסתיר מעיני הדיינים את סבתו האמתית, הוצרך דוד להמיתו שלא בבית דין. וקשה, שעדיפא

מיניה הוי ליה למימר, שדוד הוכרח להמית את אוריה שלא בבית דין, כי אם אוריה היה מומת בבית דין [ולא במלחמה], אזי הגט לא היה חל כלל. כי חלות הגט מותנית באם אוריה לא ישוב לביתו מחמת המלחמה [מיתה או שביה], אך אם סתם ימות מסבה שאינה קשורה למלחמה [כגון בבית דין מצד מורד במלכות], בודאי שאז לא נתקיים התנאי [שמת או נעדר מחמת המלחמה (ראה גיטין עג. לגבי "אכלו ארי")], וממילא הגט לא יחול למפרע. והאופן היחידי שהגט יחול למפרע [כדי שבת שבע תותר לדוד] הוא רק על ידי שאוריה ימות במלחמה. ולכך מן הנמנע שדוד יהרוג את אוריה בבית דין. ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, שכוונת המהר"ל היא שדוד היה צריך לדונו בבית דין, ולאחר שיצא חייב בדינו, להמיתו בסייף על ידי חרב בני עמון. כי הרי דינו של מורד במלכות הוא שהמלך הורגו בסייף [רמב"ם הלכות מלכים פ"ג ה"ח], ואינו מומת על ידי בית דין, אלא רק נדון בבית דין [ראה תוספות סנהדרין לו. ד"ה רבה, שהוצרך דוד לדונו בבית דין בכדי לקבוע אם אוריה הוי בגדר מורד במלכות, וראה טורי אבן מגילה יד:]. ודוד לא דן כלל בפני בית דין אודות מרדו של אוריה, ועל כך מבאר המהר"ל שנמנע מלעשות כן כדי להעלים מהדיינים את מניעיו האמתיים.

(635) כי אל"כ תקשי לך, מדוע העדיף שלא להמיתו בבית דין, הרי מעיקר הדין צריך שיהיה נידון בבית דין [תוספות מגילה יד: ד"ה מורד].

(636) רש"י שבת נו. "שמא יהרג ואין מעיד עליו, ותתעגן אשתו".

(637) ובהכרח שרבנן יתקנו תקנה למנוע זאת, וכמבואר למעלה בבאר הראשון [ד"ה השלישי הם].

(638) שכתבו גט על תנאי.

(639) יש כאן הד ליסודו שהדבר שהשכל נותן, הרי הוא בגדר חיוב גמור, עד שלא יעלה על הדעת שלא לעשותו. וראה למעלה בבאר השני הערה 339, שנתבאר שם שמצוי תדיר בספרי המהר"ל צירוף המלים "השכל מחייב". וכן מבואר ברמב"ן [בראשית ו, יג], והובא למעלה בבאר הראשון הערה 185.

(640) שנאמר [ש"ב יב, ט] "לעשות הרע", ולא "ויעש הרע", וכמבואר למעלה [ציונים 585, 621].

(641) הדעת והלשון. וראה תפארת ישראל ס"פ יא [קפב:], ושם הערה 98.

פרק יא

(642) "שמנעו מלהוליד בן רביעי, קלל בן רביעי שלו; [בראשית י, ו] 'כוש ומצרים ופוט וכנען'" [רש"י שם].

(643) מכאן ש"וירא" נאמר בענין של ביאה. ובגו"א בראשית פ"ט אות טו כתב: "מה התם רבעה, אף כאן רבעו".
(644) עד כאן שאלת הגמרא, והיא שיקלל את חם במישרין, ומדוע קילל רק את בנו הרביעי.
(645) פירוש - למ"ד זה גם סרסו וגם רבעו.
(646) תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.
(647) פירוש - הצלת נח מורה על ההשגחה המיוחדת שהיתה על נח, שהרי היו צדיקים אחרים בדור המבול שנשטפו במבול [גו"א בראשית פי"ח אות סא], ועם כל זה נח ניצל. והביאור הוא, שאין הצלת נח מורה שהעולם נחרב עד נח, ולא עד בכלל, אלא שהעולם נחרב לגמרי, שהרי חזר להיות רק מים כבתחילת הבריאה [זוה"ק ח"א סח.], ועם כל זה נח ניצל מחמת שנבדל מהעולם בתיבתו, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ו אות כז. ובב"ר ל, ח אמרו "נח היה מתוקן לנס". ובגו"א בראשית פ"ו אות יט ביאר את הסעד והתמיכה שה' העניק לנח [רש"י בראשית ו, ט], וכלשונו: "ונראה לי לפי שהיתה השכינה עמו, והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא, וזהו הסעד שעשה לו הקב"ה, שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא, וזה [בראשית ו, ט] 'את האלקים התהלך נח'" [ראה למעלה הערה 598]. הרי שהיתה השגחה מיוחדת על נח, וכיצד נעשה בו דבר כ"כ מגונה.
(648) והרי הקב"ה ודאי היה מצילו מהגנאי והבזיון. ומעין מה שכתב בגו"א בראשית פל"ז אות מה: "לא יתכן שהשם יתברך יניח את הצדיק לידי אדם ההורג נפשות. אם השם יתברך הזמין לצדיק [יוסף] ישמעאלים נושאים נכאת וצרי ולוט כדי שלא יריח הצדיק את ריח רע [רש"י בראשית לז, כה], כל שכן הורג נפשות, דהוא יותר מאוס". הרי שה' שומר את הצדיק מהכיעור ומהדומה לו. ובגו"א במדבר פ"ג אות ח מבואר שבכדי למנוע גנאי מת"ח, ה' יעשה דברים מיוחדים. וכפי שכתב בדרשת שבת הגדול [רב.]: "ויש שואלים, אחר שהשם יתברך שעה אל הבל ואל מנחתו [בראשית ד, ד], א"כ למה לא היה נשמר מן קין, כי 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' [עפ"י משלי יט, טז], וכל שכן דבר כמו זה, שהרי הקב"ה שעה אל מנחתו".
(649) פירוש - המתלוננים לא התעמקו בפרשיות התורה, אלא למדו אותם מקופיא.
(650) ירושלמי פאה פ"א ה"א "'כי לא דבר רק הוא מכם' [דברים לב, מז], כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק הוא - מכם הוא, ולמה, שאין אתם יגיעין בתורה". וכן כתב בגו"א

בראשית פי"א סוף אות יט: "ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק - הוא ממנו". וראה למעלה בבאר השלישי הערה 167, ובבאר הרביעי הערה 87.

(651) כפי שכתב בגו"א שמות פל"ג ריש אות יט: "דע, כי חז"ל דקדקו מאוד בדברי התורה, והם שהבינו דברי תורה, ולא זולתם".

(652) תנחומא וירא, אות יב: "בנוהג שבעולם, אדם מוסר עצמו ליהרג על בנותיו".

(653) בתמיה, שהרי "כל דבר עראי הוא מקרה ואינו בעצם" [לשונו בגבורות ה' ר"פ ע], "וכל זה מפני שלא יתיחס אל האדם שעשה פעל, כאשר פעל במקרה" [לשונו בתפארת ישראל פמ"א (תרמא:)], ושם הערה 16. ובנתיב התשובה פ"ג [ד"ה תניא] ביאר שהקב"ה מוחל על חטא כל עוד שהוא בגדר "מקרה", שאז אין החטא שייך לעצם האדם, וראה שם הערה 47. ולכך לא יעלה על הדעת שחם יענש ע"י אביו בצורה כל כך קשה, אם הדבר שעשה היה בעראי ובהעברה בעלמא.

(654) כי מדובר שם אחר המבול [בראשית ט, יח], שנשארו בעולם אך נח ובניו. ומוסיף בזה עוד סבה מדוע לא היה לנח לקלל את בנו; כי הקללה תחול על בנו וזרעו, והרי אין בעולם אלא נח ובניו, א"כ כל העולם כולו יצא לפועל באמצעות בניו, ובניו הם יסודות העולם. ואם אחד מבניו מקולל, אזי אחד מיסודות העולם יהיה מקולל, ומתוך כך הרבה בני אדם בעולם יהיו נתונים תחת קללה זו. ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ותמצא] כתב: "כי אלו ג' בנים [של נח] הם כנגד ג' בני אדם [הראשון], שכמו שאותם השלשה כוללים כל העולם, כן אלו ג' כוללים כל העולם". וראה להלן בבאר השביעי הערה 60.

(655) כן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות טו, וז"ל: "דאין לומר כמשמעו, שראה ערותו, דהא כתיב בקרא 'אשר עשה לו בנו הקטן', ומה שראה ערותו, אין זה עשיה נקרא". ובסמוך כתב: "כי אין הראיה נחשב מעשה". וכמו שאמרו [פסחים כו.] "קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה", ופירש רש"י שם "אין בהן משום מעילה דאורייתא, הואיל ואין בהם ממש".

(656) בראשית י, ו "ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען".

(657) לשון התורת כהנים [ויקרא יח, ג]: "מנין שלא היה אומה באומות שהתעיבו מעשיהם יותר מן המצריים, תלמוד לומר 'כמעשה ארץ מצרים לא תעשו'. מנין לדור אחרון שהתעיבו מעשיהם יותר מכולם, תלמוד לומר 'אשר ישבתם בה לא תעשו'... ומנין שלא היתה אומה באומות שהתעיבו מעשיהם יותר מן הכנענים, תלמוד לומר 'וכמעשה ארץ כנען לא תעשו'. ומנין לדור אחרון שהתעיבו מעשיהם יותר מכולם, תלמוד לומר 'וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו'". ובגבורות ה' פ"ד הקדיש

את הפרק כולו לבאר את שפלותם ותיעובם בעריות של המצריים והכנענים, וכיצד הם הפכיים לגמרי לקדושת ישראל. וראה גו"א ויקרא פי"ח אות ג. ובפסחים קיג: אמרו "ה' דברים צוה כנען את בניו... ואהבו את הזימה".

(658) והבנים מורים על כח האב, וכפי שכתב בגו"א במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם], וז"ל: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". והרמב"ן בדברים כט, יז כתב: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ובגבורות ה' פ"ט [נז:] כתב: "ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויתראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף, שבו יתגלה כח השורש, ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ולמעלה בסוף הבאר השני [ד"ה בפרק הבא על יבמתו] הוכיח ממעלתם של משה אהרן ומרים, על כשרות הזיווג של עמרם ויוכבד, ושם הערה 669. ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "התולדות נמשכים אחר היסודות, כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות. ואשמועינן הכתוב כי חם היה גלוי ערוה ובזוי הגוף בחלקו, שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו", ושם הערה 61. ובאבות פ"ב מ"ז אמרו "מרבה שפחות, מרבה זמה", וכתב לבאר כן בדר"ח שם [פג.]: "השפחות הם בנות חם, ומפני כך הן שטופי זמה, כי נמשכים אחר השורש שלהם. נמצא הרבוי הוא התרבות זמה". וראה להלן בבאר השביעי הערה 251.

(659) מכך שחם רבע את אביו.

(660) נראה שמקורו מהא שנאמר [ויקרא יח, ז] "ערות אביך וגו' לא תגלה", ובגמרא [סנהדרין נד.] למדו רבנן שמדובר ב"ערות אביך ממש... לחייב עליו שתים [משכב זכר וערות אביו (רש"י שם)]. וכדרב יהודה, דאמר רב יהודה נכרי הבא על אביו חייב שתים. אמר רבא, מסתברא מילתא דרב יהודה בישראל... והאי דקאמר 'נכרי', לישנא מעליא הוא". ופירושו, שלא רצה לתלות חטא כזה בישראל. ולא מצינו בשאר עריות שעשו כן, שכינו את הבועל ישראל בשם "נכרי" מחמת "לישנא מעליא", כדי שלא להוציא דבר מגונה מפיו [פסחים ג.]. אלא מוכח שיש בעבירה זו גנאי מיוחד. וכן כתב בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט:], וז"ל: "למאן דאמר שרבעו, מפני שהיה חם בעל ערוה ביותר, ולכך עשה זה שהיה רובע את אביו, ואין ערוה כמו זה, ומפני שהיה מוכן לערוה בא זה לידו".

(661) כמו שאמרו בסנהדרין קח: "שלשה שמשו בתיבה, וכולם לקו; כלב, עורב, וחם... חם לקה בעורו". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "חם הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב האדם, לכך נקרא 'חם'... כי נפש החיוני הוא גופני". ו"נפש החיוני" היא הנפש הנמצאת גם בבעלי חיים, וכמבואר בדר"ח פ"ב מ"ח [פו:]. ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט:] כתב: "חם מיוחד לערוה, ולכך יצאו ממנו תולדות כמו כנען ומצרים, וכלם בעלי ערוה הם".

(662) נדרים לא. "קונם שאיני נהנה לבני נח", ופירש רש"י שם "שלא יהנה מכל בני נח, שכל העולם יצאו מבני נח".

(663) פירוש - הואיל ונח מסוגל להעמיד תולדות העולם, הרי מניעת דבר זה נחשבת להעדר גמור, כי כפי רבוי הברכה שהיה לנח, כך רבוי ההעדר במניעת ברכה זו. דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ו מ"ז [שו.] כתב: "ראיתי 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". הרי דוקא משום שבנים אלו "לבם כפתחו של אולם", לכך כשאחריתם נאבדו "ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף", כי כגודל יכולת הברכה, כך גודל האבידה. וראה להלן בבאר השביעי הערות 46, 49.

(664) נראה שכוונתו לומר, שמה שאמרו בגמרא [סנהדרין ע.] "מתוך שקלקלו ברביעי, קללו ברביעי", אין זה סתם רביעי מול רביעי, אלא שהברכה מתגלית במיוחד ברביעי. ומעין מה שכתב בגבורות ה' בהלכות פסח בקצרה [של:], וז"ל: "כל דבר שבא מעולם העליון אל העולם הגשמי, מתרבה ומתפשט לכל צד. והצדדין הם ארבע. סימן לדבר [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים'. ולכך לשונות הגאולה שבאה מעולם העליון ד'; 'והוצאתי', 'והצלתי', 'וגאלתי', 'ולקחתי'". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 4. וכן הוא בח"א לר"ה כג. [א, קכג:]. ויש ארבע ברכות בברכת המזון [ברכות מח:], וארבע ברכות נאמרו לאברהם אבינו [בראשית יב, ב] "ואעשך לגוי גדול ואברכה ואגדלה שמך והיה ברכה". ולכך חם רצה למנוע מאביו הולדת בן רביעי, כדי שהברכה לא תחול על אביו בשלימות, אלא במקום זאת תחול עליו, כי לו יש בן רביעי. וראה הערה 667.

(665) כי המניעת הברכה מביאה לקללה. דוגמה לדבר; בנתיב התורה פ"ח [א, לה.] כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צא:]... כל המונע הלכה מפי תלמיד, אפילו עוברים שבמעי אמו מקללין אותו... כי הוא בעל קללה והעדר גמור, שעינו רעה בתורה ללמדה לאחרים, ובשביל כך דבק בו ההעדר לגמרי. כי אצל התורה השכלית אין ראוי שיהיה דבר

זה, שעינו יהיה רעה להשפיע תורה. כי כבר התבאר, כי עצם התורה להשפיע אותה לאחרים... אדם שאינו מלמד תורה לאחר, הוא בעל העדר וקללה, שמעדיר התורה. כי עיקר התורה להשפיע אותה, ולכך הוא בעל העדר בעצמו, עד שהוא ראוי אל קללה".

(666) כמבואר בהערה 660.

(667) בגו"א בראשית פ"ט סוף אות יז הקביל בין בני נח לבני אדה"ר, ואודות חם כתב: "חם שהיה ארור, כנגד קין שהיה ארור [בראשית ד, יא]". ורבנו בחיי [בראשית ו, יב] כתב: "כשם שהיה אדם הראשון אב וראש לכל הנבראים אחריו, כן היה נח אב וראש לכל הנבראים אחרי המבול. וכשם שהיו לאדם הראשון שלשה בנים... והאחד נתקלל, כן תמצא בנח שלשה בנים... והאחד נתקלל". הרי המאפיין את חם הוא היותו מקולל, ולכך יש "צד השוה" בינו לבן קין, שהיה שופך דמים הראשון, וממילא בעל העדר בעצם [ראה גו"א בראשית פ"ד אותיות ד, ה אודות גנותו של קין]. אזנים מלים תבחן; רש"י בראשית [ט, כה] כתב: "ומה ראה חם שסרסו, אמר להם לאחיו, אדם הראשון שני בנים היו לו, והרג זה את זה בשביל ירושת העולם. ואבינו יש לו ג' בנים, ועודנו מבקש בן רביעי". שגרת המחשבה תופסת שמעשהו של חם נועד למנוע השנות מצב שעלול להביא לשפיכות דמים כפי שנעשה על ידי קין. אך עומק דברי רש"י אלו הוא, שאין מעשהו של חם אלא מהדורא תנינא של שפיכות הדמים שעשה קין, וכמבואר כאן.

(668) אין כוונתו לדברי הגמרא [סנהדרין ע.] "שהא והא הוי" [שחם רבע וגם סירס את אביו], כי בגמרא אמרו כן רק למ"ד שרבעו, אך למ"ד שסרסו אין הכרח לומר שגם רבעו, וכאן איירי לפי מ"ד זה. אלא כוונתו לכך שחם בודאי היה ג"כ דבק בזנות, וכמו שמוכח מבני חם [מצרים וכנען], וכפי שביאר למעלה.

(669) אמרו חכמים [סוטה יד.] שמנחתה של סוטה באה מן השעורים [במדבר ה, טו], משום ש"מעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה". ראיה זו ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה גופני חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". ולהלן בתחילת הבאר הששי [ד"ה כלל הדברים] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית,

וא"צ ראיה", ושם הערה 150. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.]. וכ"ה בח"א לע"ז ה: [ד, לב.]. ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, וח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, ועוד.

(670) כי ההעדר שייך לנפש, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ח [תכט:]: "כאשר הנפש יש לו דבקות בו יתברך, ונזהר מן החטא אשר הם שייכים לנפש, כמו הנקימה והנטירה והשנאה, ודברים הרבה אשר הם פעולות הנפש". ובדר"ח פ"ב מ"ה [עט:] כתב: "כי הכעס הוא מן הנפש, [דברים יט, ו] 'כי ייחם לבבו', ולכך יזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מידת הנפש ביותר". וראה להלן בבאר השביעי הערה 102. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט כתב: "השנאה הוא בלב", ושם הערה 113. ולכך יוצא שחם היה מקולקל בכל חלקיו; גוף ונפש. וראה למעלה הערה 538, שנתבאר שם ששני חלקי האדם הם גוף ונפש, וכן הוא להלן הערה 710.

(671) שחם רק ראה את ערות אביו, אך ראיה זו גופא פעלה את הרביעה והסירוס, וכמו שמבאר.

(672) פירוש - הכתוב מוכיח שהראיה פעלה דבר גדול, ולא נשארה בגדר ראיה בלבד, וכמו שמבאר.

(673) כמבואר בהערה 655.

(674) "וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", ולא נאמר "וירא את אשר וגו'". וההבדל בין ראיה לדעת מבואר בגבורות ה' פכ"א [צג:], שכתב: "הראיה מצד שנגלה לפניו... ומ"מ אע"ג שהוא רואה הדבר כאשר הוא, לא תבא הראיה רק על דבר שהוא בחוץ. אבל הידיעה השכלית תבא על דבר פנימי, שידוע לו לגמרי כאשר הוא, על ידי נגלה ונסתר, ולא כן הראיה".

(675) רמב"ן [ויקרא כ, יז]: "ואמר 'וראה את ערותה'... כי הכתוב יכנה בעריות, פעם יקרא הבעילה גלוי ערוה כאשר יאמר ברובן 'לא תגלה ערותה' [ויקרא יח, ז]... ופעם יכנה אותה ביאה, 'ובא אליה ושנאה' [דברים כב, יג],... ופעמים רבים יקראנה שכיבה, ובכאן יכנה אותו בראיה... וכן יכנה אותה בידיעה, כלשון [בראשית ד, א] 'והאדם ידע את חוה אשתו'". ובעל התורה תמימה כתב שם [אות מב]: "על דרך הפשט הלשון 'וראה את ערותה', שהוא כנוי לזנות, שכן דרשו כזה בנזיר כג. על הפסוק [בראשית לד, ב] 'וירא אותה שכם'. ובב"ב טו: דרשו דורו של איוב שטוף בזימה היה, שנאמר [איוב כז, יב] 'הן אתם כולכם חזיתם'". ורש"י שם בב"ב כתב: "'ונחזה בך' [שיה"ש ז, א] לשון זימה הוא זה, להסתכל בנשים". ומה שכתב כאן "כי **החבור** בזנות נקרא 'ראיה'" [לעומת משפטו למעלה "כי הזנות בכל מקום נקרא 'ראיה'"], כוונתו לומר שראיה היא חבור, וכמו שאמרו [מגילה כח.] שאסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע, וכתב לבאר זאת בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "כי אם יביט בו, יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע". ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". וכן הוא בח"א לב"מ פה: [ג, מא.], גו"א שמות פכ"א הערה 75, ובנצח ישראל פכ"ח הערה 47. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1031.

(676) בא לבאר שאע"פ ש"הזנות בכל מקום נקרא ראיה", מ"מ זה נאמר על ראיה שבאה בעקבותיה מעשה ביאה, אך אצל חם הראיה לכשעצמה [בלי מעשה ביאה] היא מעשה זנות, וכמו שמבאר.

(677) לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט:]: "כי האנשים האלו, שהם שם חם ויפת, שלשה בני נח מהם יצא כל העולם, אינם דומים לשאר בני אדם, כי כחם גדול ביותר, ולפיכך הראיה בלבד... ובפרט כאשר ראה בו חם, שהוא מיוחד לערוה... הראיה בו נקרא שרבעו, מאדם זה שהיה כולו ערוה". וכאמור, הדגשתו היא שראית חם שונה מראית שאר בני אדם, כי בדרך כלל הראיה הנחשבת לזנות היא זו שבאה בעקבותיה מעשה ביאה, ואזי הראיה היא התחלה וסרסור לזנות [רש"י במדבר טו, לט], וכמו שאמרו בנדרים כ. "כל הצופה בנשים סוף בא לידי עבירה", שכתב שם בח"א [ב, ג.],

וז"ל: "כי ההתחלה מביא לידי גמר... שגם הראיה התחלת הזנות, כי הראיה היא חבור אל אשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות, ובא לידי גמר". ובח"א לזבחים קטז: [ד, עב.] כתב: "כי החוטא בזנות הוא חוטא בראיה, וחוטא בהרהור הלב, וחוטא שנתקשר עם אחר, דהיינו המעשה עצמו... [הראיה וההרהור] סרסורים של עבירה וגוף עבירה, שהרי אמרו [ירושלמי ברכות פ"א ה"ה] עינא וליבא תרי סרסורי דעבירה הם". כל זה אצל שאר בני אדם. אך אצל חם, מפאת דביקותו בזנות, לכך הראיה לכשעצמה נחשבת לזנות.

(678) לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט:]: "יש לפרש דלמאן דאמר סרסו, אין הפירוש שסרסו ממש, רק מפני שראה ערות אביו, סרסו מלהוליד. כי האנשים האלו... כחם גדול ביותר, ולפיכך הראיה בלבד היה לו סירוס. כי זה האבר כחו כאשר הוא בסתר כאשר ראוי. וכאשר הוא בנגלה, בזה מסרס אותו. ובפרט כאשר ראה בו חם, שהוא מיוחד לערוה... ולפיכך הראיה באבר זה מסרס אותו".

(679) "כח קושי אבר שלו ננער, שאינו מוליד" [רש"י שם].

(680) שם בח"א [ג, קפה.], ומביא כאן את הסברו השני שם. וכמה פעמים התייחס בספר זה לחידושי אגדות שלו, וכמלוקט למעלה בהקדמה הערה 92.

(681) לשונו בח"א שם: "ויש לפרש 'המסתכל בערוה קשתו ננערה' המסתכל בערותו, כי ערוה צריכה שתהיה בכסוי ובהעלמה ביותר, ואז קשתו בכח. כי ערותו פועל הזרע, שהוא הברכה, וכל ברכה הוא בסמוי מן העין [ב"מ מב.]. ואם רואה בערותו, אז כחו ננער ואינו מוליד כמו שראוי, שאין כחו דבק בסמוי מן העין, לכך קשתו ננער". וקודם לכן הביא הסבר אחר, עיי"ש. ואודות שהזרע בא ממקור ברכה פנימי, ראה תפארת ישראל פל"ח הערה 119. ובגמרא [נדה לא.] דרשו על הפסוק [במדבר כג, י] "מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל", "מלמד שהקב"ה יושב וסופר את רביעיותם של ישראל, מתי תבא טיפה שהצדיק נוצר הימנה. ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם הרשע, אמר; מי שהוא טהור וקדוש, ומשרתיו טהורים וקדושים, יציץ בדבר זה". וכתב על כך בנצח ישראל פנ"ז [תתצ:] בזה"ל: "ואמר שבלעם אמר 'מי שהוא קדוש ומשרתיו קדושים כו". ביאור ענין זה, כי דבר מה שהקב"ה סופר את רביעותיהן של ישראל, מורה כי זרע ישראל נמשך מכח פנימי, כמו שאמרנו. ואין זה גנאי, כי אין דבר כזה נקרא ערוה. רק כאשר יש כאן גלוי, שלכך נקרא ערוה, כמו [בראשית מב, יב] 'ערות הארץ באתם לראות', מקום תורפה אשר יש לו גלוי. ולא כאשר הוא פנימי, אין כאן ערוה כלל, ודבר זה ידוע למבינים. רק מפני שהיה בלעם דבק בזנות וערוה, ולא היה לו כח קדוש פנימי, נחשב אליו ערוה דבר זה. אבל מי שהוא קדוש וטהור, אין נחשב דבר זה אליו ערוה.

וכמו שלא היה נחשב גלוי ערוה גנאי לאדם קודם שחטא האדם, ולא נחשב לו לגנאי וחרפה, מפני שהיה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי. עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי, ואז נחשב לו גלוי ערוה גנאי. והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי הם אמת ברור, והם עמקי החכמה". והובא למעלה בהערה 281. ובח"א לנדה לא. [ד, קסב:] כתב: "אין שם גנאי של ערוה... רק כאשר יש כאן גלוי, וכדכתיב [ויקרא יח, ז] 'ערות אמך לא תגלה', וכן כל העריות. אבל כאשר הוא פנימי אין כאן ערוה כלל". ודייק לה, ששמה של עבירה זו הוא "**גלוי** עריות", וכמבואר ברמב"ן ויקרא כ, יז, והובא בהערה 675.

(682) פירוש - דוקא במאמר זה נקרא האבר בשם "קשתו", כי הואיל ומגמת המאמר להורות שהגלוי פוגם בכח הזרע [ראה הערה קודמת], לכך הוזכרה כאן הפגימה ביחס לכח הזרע, שהוא יורה כחץ.

(683) "כי אין כל הראיות שוות" [לשונו למעלה, ושם הערה 676].

(684) כן כתב להלן בשער הששי [ד"ה ואל תתמה]: "האגדות, שכל סתרי תורה וחכמה צפונים שם למי שידע להבין... כי הם בודאי פותחין שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום".

(685) בתפארת ישראל ר"פ יג כתב: "דע כי התורה התמימה תקיף גם כן בכל ההשגות, ולא תחסר כל בה. ועם כי נראה בעיני האדם כי דברי התורה הם כדברים פחותים ושפלים, אין בזה תמיה. כי קרה לתורת האדם מה שקרה אל האדם. כי האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה. גם זורח עליו צלם אלהים, שהיא המעלה העליונה. כך הם מצות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם... כל דברי תורה הם דברים פנימים, עומדים ברומו של עולם". ובהקדמה לבאר הרביעי כתב: "צרופים ונבחנים, ברום עולם יושבות".

(686) עפ"י הושע יד, י "מי חכם ויבן אלה נבון וידעם כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם", ודרשו כל כך בגמרא [נזיר כג.] "משל ללוט ושתי בנותיו עמו. הן שנתכוונו לשם מצוה 'וצדיקים ילכו בם', הוא שנתכוין לשם עבירה 'ופושעים יכשלו בם'". הרי שאותו מעשה יכול להיות עליה לצדיקים ומכשול לרשעים. וכך גם כאן, דברי תורה יכולים להביא את מבינם לרומו של עולם, ולהיות בגדר "וצדיקים ילכו בם", ואילו הלועגים על דברי תורה יהיו בגדר "ופושעים יכשלו בם". וראה למעלה הערה 183, שכתב כן גם על דברי חכמים.

(687) ראה למעלה בהקדמה [הערה 60] שכל הבנתנו בדברי חכמים היא רק תחילת ההבנה.
(688) עפ"י ישעיה ה, כ "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע שמים חושך לאור ואור לחושך שמים מר למתוק ומתוק למר". וראה במסילת ישרים פ"ג.
(689) פירוש - בזכות הסרת התלונה מדברי חכמים.
(690) סיום זה אינו מצוי בספר זה, כי אע"פ שמצוי שמסיים בתפילה ובקשה, אך כאן בנוסף לזה תלה את הארת העינים בחכמה וגלוי צפונות התורה ב"זכות זה". ונראה לבאר זאת, כי בהקדמה [ד"ה ומעתה אם] כתב שהסבה שיש לבאר דברי חז"ל היא שאם נחריש כלפי המליזים אזי "נשלם רעה תחת טובה, שהם [חז"ל] כוונו לזכות אותנו... ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם". הרי שהסרת טענת המליזים מורה על הכרת טובה כלפי חז"ל. והכרת טובה היא תנאי לקבלת הטובה, וכפי שביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יב, שכתב: "אסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה", וראה שם הערה 29, ובנר מצוה ח"ב הערה 432. ולכך, הואיל והסרת התלונה מדברי חז"ל מורה על הכרת הטובה כלפי חז"ל, והכרת טובה היא תנאי לקבלת הטובה, לכך הסרת התלונה מדברי חז"ל מכשירה אותנו לקבלת השפע והאור שבדברי חז"ל. אמנם עדיין צ"ב מדוע דוקא כאן כתב כן, ולא בשאר מאמרים שביאר עד כה.

פרק יב

(691) "אחור לאחרון וקדם ליום הקדם. כי ביום אחרון נברא אחר בהמה חיה ורמש, וביום ראשון נברא קודם הכל" [פירוש מהרז"ו שם].
(692) תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד בתלמוד, מספר 15. וראה במבוא.
(693) "אף על גב שלא היה עדיין אותה יצירה, שהיא לעתיד" [קושיתו בגו"א בראשית פ"ב אות יח, בביאור דברי רש"י שם (בראשית ב, ז) "וייצר שתי יצירות; יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים".] אמנם בגו"א בראשית פ"א אות כא גם הקשה מעין זה על דברי רש"י שם [בראשית א, ד] אודות האור הראשון ש"ראהו שאינו כדאי להשתמש בו רשעים, והבדילו לצדיקים לעתיד לבא", ועל כך כתב שם בגו"א בזה"ל: "ואין להקשות אחר שידע [הקב"ה] שהאור שיברא אינו כדאי לעולם הזה, אם כן למה בראו בששת ימי בראשית. שיש לומר, שכל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש' [קהלת א, ט]. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית... מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'" [והובא למעלה בבאר השני הערה 653, ובבאר הרביעי הערה 589]. ולכאורה כך גם היה גם לבאר כאן לגבי רוחו

של משיח. וצריך לומר, שמשמעות המדרש היא שרוחו של משיח אכן נבראה בפועל בששת ימי בראשית, ולא רק שנבראה בכח, שהרי השוו בריאה זו לבריאת אדה"ר בסוף מעשי בראשית. אך בריאת עוה"ב היא בכח, וכפי שנתבאר למעלה בבאר השני הערה 653. ועל בריאתה בפועל של רוח המשיח שייך יותר להקשות "למה זה ועל מה זה שברא המשיח בששת ימי המעשה". וכן במשנה [אבות פ"ה מ"ו] שנתפרטו שם עשרת הדברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, ואשר כולם שייכים לדברים שיהיו בעתיד ["פי הארץ... וקבורתו של משה, ואילו של אברהם"], אין מקום לקושיא זו, כי כבר ביאר שם בדר"ח [רלט.] "דאין הבריאה מה שנברא עשרה דברים בין השמשות בריאה ממש, אלא שגזר הבריאה בין השמשות. שאין נראה כי האיל של יצחק היה חי ששת ימי בראשית עד אברהם, רק שגזר על בריאתו, וזהו בריאתו". מה שא"כ רוחו של משיח, שמשמעות המדרש מורה שנבראה בפועל בששת ימי בראשית.

(694) והרי אמרו [שבת עז:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה", ומדוע שיברא דבר בששת ימי בראשית, אם אין לו שום תפקיד ותועלת עד לעתיד.

(695) מלשון זה משמע שמתייחס לשאלה הראשונה ["כי למה זה... שברא המשיח בששת ימי בראשית"], מאשר לשאלה השניה ["כי מה מעשיו עד יום שיהיה נגלה"]. אמנם שני הסבריו להלן יישבו גם את השאלה השניה, וראה הערות 723, 745.

(696) פירוש - לא רק שהקב"ה ברא את העולם, אלא שעשה יותר מזה בבריאת העולם, וכמו שמבאר.

(697) לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ו.]: "ואין ספק כי כל פעולה אשר רחוק שיגיע הפועל אל תכלית כוונתו, אין ראוי שיפעל אותה פעולה, שלא יהיה פעולתו לריק ולבטלה". ושם בפל"ז [תקסא:] כתב: "כל דבר נמצא על שלש סבות... השלישי, הוא התכלית, אשר הוא בכל פעולה יפעל לתכלית נאה, ולא יפעל הפועל אל לא תכלית. ולפיכך התכלית הוא סבת מציאות הדבר... שבשביל התכלית יפעל הפועל, וזה הוא סבת מציאות הדבר". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ט] כתב: "וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית". ושם בפס"ו [שה.] כתב: "כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית... ומכל שכן פעל הא-ל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "כמו האילן שהוא נטוע... תכלית הגידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח. שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזה שגורם גידול שלו". ובנצח ישראל פי"א [רפט:]

כתב: "ואם יאמר האדם, הרי בודאי כל פעולה בעולם, ומכל שכן אל פעולת השם יתברך, צריך סבה ותכלית שיפעל", וראה שם הערה 131.

(698) לשונו למעלה בבאר הרביעי [ד"ה דע כי]: "ראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'. וכמו שאמרו [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות ז, בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל, שכתב: "ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז], ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם... ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 356, ובסמוך הערה 715, ולהלן בבאר השביעי הערה 43. ובתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י, וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק הש"י, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'. אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד. וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם

אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד הש"י, והכל הוא אל השם יתברך. וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובדר"ח פ"א מ"ב [כז:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השי"ת, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש ח"ו דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר ח"ו שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". וראה בבאר הרביעי הערות 561, 564, 1403, דר"ח פ"ו מ"י [שכא.], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה ח"א הערה 39, ועוד. והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 440.

(699) כי בזמן המשיח העולם יגיע לתכליתו [יבאר בסמוך], והרצון מכוון להשגת התכלית, כי למקום התכלית שואף הרצון להגיע. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שלכך בלשון הקודש נזדמנו לפונדק אחד ולתיבה אחת רצון ותכלית; תיבה זו היא "נפש". שהרי רצון נקרא "נפש", שנאמר [בראשית כג, ח] "אם יש את נפשכם", ופירש רש"י שם "נפשכם - רצונכם". [והבטוי "ממה נפשך" פירושו מהיכן שתרצה]. וכן התכלית נקראת "נפש", שהרי נאמר על הגעה לתכלית [שמות לא, יז] "כי ששת ימים עשה ה' וגו' וביום השביעי שבת וינפש", ופירש רש"י שם "וינפש - כתרגומו 'ונח'. וכל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה". לאמור, הרצון שואף להגיע לנופש הבא לאחר שהרצון והריצה השיגו את יעדם. ורש"י [חולין קכ.]

כתב: "'נפש' משמע כל דבר המיישב דעתו של אדם... כמו 'אם יש את נפשכם', שהיא לשון תאוה וקורת רוח, שהנפש נהנה ממנו". ולכך רצון ה' בעולם מכוון לזמן המשיח, כי כי אז יהיה ה"וינפש" של העולם.

(700) מביא פסוק העוסק בסיום מלחמת גוג ומגוג [רד"ק שם פסוק א], והיא מלחמה נגד המשיח כמבואר בנצח ישראל ס"פ לו. ושם ר"פ לז כתב: "בזמן מלך המשיח שיגלה במהרה בימינו, קודם מלכותו יהיה מלחמת גוג ומגוג, שכל האומות יעלו עליו למלחמה, עד שינצח המשיח את הכל, ואז יהיה מלך אחד בעולם, הוא המלך המשיח". וראה שם פל"ח הערה 30.

(701) הרי שאז ה' יהיה אחד, ומלך על כל הארץ. ומלכותו נובעת מאחדותו, וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר], שכתב: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו. ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד - ראוי למלכות" [והובא למעלה בבאר השני הערה 254, ובבאר הרביעי הערה 1004].

(702) רש"י דברים ו, ד "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה, ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה", ונאמר [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכז:] כתב: "וביאור זה, כי מה שכתב 'והיה ביום ההוא יהיה ה' אחד וגו", אין זה חס ושלום מצד עצמו, כי הוא יתברך מצד עצמו הוא אחד לעולם, אבל הענין הוא מצד המקבלים... והנה עצם המשיח שהוא יהיה מאחד הכל... עד שיהיה העולם אחד, ולכך 'ה' אחד'". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וראה להלן הערה 741.

(703) כי עיקר כבודו הוא אחדותו, וכמבואר בנר מצוה [יא.], שכתב: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" [ראה להלן בבאר הששי הערה 492]. ונראה לבאר עיקריות זו, על פי דברי הפחד יצחק שבועות, מאמר טז, אות י, שכתב לגבי מדת הכבוד של אדם: "נמצא האדם בחתירה תמידית להבקיע את ההסתר של הרבוי בכדי לגלות לעצמו את תואר היחידות של אישיותו... עיקרו של רגש הכבוד... היא תאות ההתיחדות. האדם חש עלבון כשמתיחסים אליו יחס אל אדם בכלל, ולא יחס שאליו בפרט... כל מה שאתה מכללו, אתה מחללו יותר. ולאידך גיסא, כל מה שאתה מיחדו,

יחוד על גבי יחוד, יותר אתה משביע את תאות הכבוד שלו". הרי שכבוד קשור ליחוד, ואין יחוד יותר גבוה מ"אחד בעולמו ואין זולתו".

(704) באמצעות מלך המשיח, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"מ [תשטו.]: "והמלך המשיח [מורה על השם יתברך], אשר בימיו יהיה הוא יתברך אחד ושמו אחד, ולכך... [ב"ב עה:] נקרא על שמו יתברך", ושם הערה 94.

(705) שאז יהיה כבוד ה' נגלה לכל, והרי העולם נברא לכבודו. וזה לשונו בנצח ישראל ס"פ מג: "לדעת רבי יוחנן לא נברא העולם אלא למשיח, כי אז יהיה העולם בשלימותו האחרון, שלא נמצא בעולם חסרון, רק הכל בשלימות. וראוי לדבר זה [להיות] דבר שהוא עיקר, שכל דבר נמצא בשביל שלימותו, כי זהו צורתו". וראה להלן בבאר הששי הערה 999.

(706) פירוש - מאחר שנתבאר כי כל פועל יפעל לעבר תכלית מכוונת, ולולא כן אינו ראוי שיקרא פועל, לכך כבר מתחילת הבריאה בהכרח שהעולם נברא באופן שישיג את תכליתו. והביאור הוא, כי כל התחלה היא שנוי מהמצב הקודם, ובהכרח שתהיה סבה לשנוי הזה. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקסב.]: "כי כל התחלה יש לה סבה, כי אין התחלה בלא סבה". ובח"א לשבת קמ: [א, סוף עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו... הוא נחשב שינוי... אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה היא שינוי". ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "כל יציאה לפעל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין". ומצירוף הדברים הללו עולה, שבכדי לשנות דבר ממצבו הקודם [כפי שבכל התחלה יש שנוי כזה], יש צורך בסבה לכך, כי אל"כ, מדוע שישתנה הדבר ממצבו הקודם. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 934, שנקודה זו נתבארה שם.

(707) לשונו בדרוש על המצות [נא:]: "כאשר ברא הש"י עולמו, בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית, הוא בונאו עד שראוי לדירה, ולעשות בו כל הראוי לו. כך ברא הש"י עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו, כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת הש"י שע"י התורה. זהו שהיה מביט בתורה וברא העולם [ב"ר א, א], שרוצה לומר שהיה מביט בתורה, שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה". והם הם הדברים. וראה הערה הבאה.

(708) כמבואר בהערה הקודמת. ועל כך אמרינן [בפזמון לכה דודי] "סוף מעשה במחשבה תחילה". והנה מצינו במדרש [ב"ר ב, ד] שהפסוק [בראשית א, ב] "והארץ

היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום" נדרש לרמז על ארבע המלכיות. והרי ארבע המלכיות סותרות לתכלית העולם [לשונו בתחילת נר מצוה: "המלכיות האלו ממעטים כבוד השם יתברך בעולמו"], ואם בתחילת הבריאה יש הדגשה על תכלית הבריאה, כיצד נשתרבבה לתחילה זו ההפך הגמור מתכלית הבריאה. ובתחילת נר מצוה כתב בענין זה: "כי ראוי שיהיו נרמזים אלו ד' מלכיות בראשית הבריאה... ודבר זה ראוי שיהיה נרמז בתחלת הבריאה, מאחר כי מצד עצם הבריאה היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, וכמו שאמרו [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה, לכבודו בראו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ורוצה לומר, כי מאחר שברא השם יתברך הכל, בודאי נברא הכל לכבודו, כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד, והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו. ודבר זה אינו כלל, רק הכל נברא לכבודו. ואם כן כיצד ימצאו המלכיות המבטלים כבודו יתברך. רק שיש כאן חסרון בבריאה עצמה, שהחסרון אינו מפעולת השם יתברך, וזה היה סבה עצמית". ושם מבאר החסרון שבבריאה שממנו נובעות ארבע המלכיות. אמנם עדיין תמוה, שאם התחלת הבריאה מוקדשת לתכליתה, מה מקומן של ארבע המלכיות שם. **אך סתירה** זו בנין היא. שהואיל ו"ידיעת ההפכים אחת" [כמבואר בנצח ישראל ר"פ א], הרי מפאת כן יש להזכיר בתחילת הבריאה את הדברים הנראים כסותרים לתכלית הבריאה, כי גם זה מורה על תכלית הבריאה דוקא מחמת ההפכיות שבו. וכן כתב בעצמו שם בנר מצוה [יד:]: "וכמו שרמז הכתוב את ישראל בתחלת הבריאה, כמו שאמר הכתוב [בראשית א, א] 'בראשית', בשביל ישראל נברא העולם [רש"י שם]... לכך ראוי שיהיה נרמז בתחלת הבריאה, וכן רמז הכתוב גם כן ד' מלכיות, שהוא החסרון שנמצא בבריאה". ובח"א לע"ז ב. [ד, יז.] כתב: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם מעידים בעצמם [אומות העולם] שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וארבע המלכיות אינן אלא בטוי לתכלית הבריאה, דוקא מחמת שכל מהותן סותרת לתכלית זו. וביתר העמקה; כשם שתכלית הבריאה מחייבת את בריאת ישראל, כך תכלית הבריאה גופא מחייבת את מציאותן של ארבע המלכיות, ההפוכות לישראל, וכמבואר בגבורות ה' פ"ה [לה:], שכתב: "ואם תשאל, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד, מבלי הפכו... שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם, אשר ברא

הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש חלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן חזר וכתב שם בפרק סז [שיא.]. והובא למעלה בהערה 324. ולכך הזכרת המשיח וארבע המלכיות בתחילת הבריאה אינן אלא שני צדדים של מטבע אחת.

(709) לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר]: "הפשוט הוא יותר ראשית ויותר מוקדם לאשר הוא מאוחר. וזה ידוע, כי היסודות הפשוטים הם קרובים יותר בצד מה אל ההתחלה, מן המורכבים מהם". ובגבורות ה' פכ"ט [קטו.] כתב: "ולפיכך נברא האדם אחרון יותר מכל הנבראים, כי לחשיבות צורתו צריך הרכבה יותר". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "כאשר הפליגו חכמים עוד בחכמה על צורת העולם הזה, מצאו כי המורכב האחרון הוא האדם, וקודם לו מורכב הבעל חי, וקודם לו מורכב הדומם, וקודם לו הגשם הפשוט". וכן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צ:]: "הפשוט הוא קודם וראשון לאשר הוא מורכב, כי היסודות הפשוטים קודמים למורכב" [הובא למעלה בהערה 177].

(710) כמבואר למעלה בהערה 538. אמנם לשונו כאן צריך ביאור, שכתב: "כי זה האדם הוא שכלי, ומורכב מגוף ושכל", הרי שפתח רק ב"שכלי", וסיים ב"גוף ושכל". וצריך לומר, שכוונתו היא שמהותו האמיתית של האדם היא שכלו ודעתו, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לב בביאור דברי רש"י [בראשית ב, טו] על הפסוק "ויקח ה' אלקים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", שפירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס", וכתב בגו"א שם בזה"ל: "פירוש, שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה. שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת. ולפיכך פירש שלקחו בדברים, והשתא אתי שפיר, דלקח גם דעתו ברשותו בדברים. וכן בכל מקום שכתוב אצל האדם לקיחה מפרש אותו הרב בענין זה, שפתהו בדברים, כדי שיבא הלקיחה גם כן על דעת האדם, שהוא עיקר האדם, ואם לא כן לא היה בא לקיחה על האדם, שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1359, ובתפארת ישראל פ"א הערה 18.

ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל", ושם הערה 55. ובנצח ישראל פ"ט [תטו:] כתב: "כי עצם האדם הוא דעתו", ושם הערה 21.

(711) לשונו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.]: "כי האדם הוא יותר מורכב מן שאר בעלי חיים, כי שאר בעלי חיים כאילו היה הכל חומר. אבל האדם שיש בו דעת וחכמה, הוא מורכב משניהם, מגוף ושכל". וצרף לכאן את דברי הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן ו סעיף א בהג"ה ש"מפליא לעשות" [הנאמר בסוף ברכת "אשר יצר"] הוא משום "שמפליא לעשות במה ששומר רוח אדם בקרבו וקושר דבר רוחני בדבר גשמי" [והובא למעלה בבאר השני הערה 646]. ומוכח מכך ש"אין לך דבר שהוא יותר מורכב מן האדם", ולכך בהרכבה זו נמצא הפלא הגדול ביותר.

(712) כמבואר בהערה 709, שהפשוט יותר קרוב אל ההתחלה. ובגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר] ביאר לפי זה מדוע קדושת פטר רחם נוהגת בחמור, מה שא"כ בשאר בהמות טמאות [רש"י שמות יג, יג], כי מחמת פשיטות החמור חלה בו קדושת ראשית. וראה שם הערות 140, 148. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:] כתב עוד טעם מדוע הפשוט קודם למורכב, וז"ל: "ועוד כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות. שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם, אין לו מציאות בשלימות, לכך אומרים 'יתוש קדמך'. וגם זה מצד החומר, כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות".

(713) כי התורה עושה את האדם לשכלי. וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], וז"ל: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלהים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם [מכות כג:], 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", והובא למעלה בבאר הראשון הערה 93.

(714) בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] הרחיב בביאור ענין זה [חלקו הובא למעלה בבאר השני הערה 646], וז"ל: "לכך אומרים לו 'יתוש קדמך', לפי שהיתוש הוא פשוט, שכל ב"ח יהיה מה שיהיה נחשב חמרי, וא"כ הוא פשוט, והפשוט הוא ראשון למורכב. ואין להקשות, הרי אדרבא, זה נחשב מעלה שהרי יש באדם השכל. אין זה קשיא, כי דברינו כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, ואין דבר זה נחשב לכלום. ואז יש לומר אליו כי אדרבא,

היתוש קודם וראשון לאדם, מפני שהוא פשוט, והפשוט יותר ראשון למורכב... וכך אמרו במדרש [ב"ר ח, א] אם זכה אומרים הרי קודם אתה אף למלאכים... ואם אין זוכה, יתוש קדמו... ובאור זה כמו שאמרנו, שאם אין קונה מעלה הנבדלת על ידי תורה ומצות, היתוש קודם, לפי שהוא פשוט, והפשוט קודם... כאשר לא קנה התורה והמצות, יתוש קדמו, כי הפשוט יותר ראשון למורכב... ולפיכך אם בא להתגאות מצד עצמו, אומרים לו יתוש קדמך".

(715) "שכל הנבראים התחתונים נבראו בשביל האדם" [לשונו למעלה בבאר הרביעי ד"ה ובפרק אחד דיני ממונות, ושם הערה 363]. אמנם כאן כוונתו היא שהואיל ותכלית העולם היא לכבודו יתברך, הרי שכבוד זה אינו עולה אלא מהאדם העובד אלקיו, וכמבואר למעלה בהערות 698, 707.

(716) לא מצאתי מקומו.

(717) ולכך יחס התכלית אל הכל הוא יחס של הסבה אל המסובב, והסבה קודמת למסובב, וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ב [צה:]: "הסיבה קודמת למה שהוא סיבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו אות ג והערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב... כאשר ידוע מענין הסבה, שהיא נבדלת מן המסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי] הביא שכעין זה נמצא בקצה"ח סימן עה, ובהקדמת הרב המגיד הלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם. וראה להלן בבאר הששי הערה 592.

(718) פירוש - האדם הוא תכלית לכל הנבראים. ותכלית לכל בני האדם הוא המשיח, שהוא תכלית העולם. ולכך רוחו של משיח קודם לכל.

(719) "שכל פועל בתחלת פעלו הוא מביט איך יגיע פעלו אל התכלית, לכך אי אפשר לומר רק שהוא פועל בתחלת פעלו כדי שיבא אל התכלית" [לשונו למעלה]. ובמתק לשונו מקופל היסוד שהעיקר מתגלה בהתחלה, ולכך בארמית ההתחלה נקראת

"מעיקרא", וכפי שנתבאר למעלה הרבה פעמים [ראה למעלה בבאר השני הערה 153]. ועוד אודות שהמשיח הוא עיקר העולם, כן ביאר בנצח ישראל ס"פ מג, והובא בהערה 705.

(720) בא להורות באצבע כיצד רוח משיח נזכרה בתחילת הבריאה, שהפסוק [בראשית א, ב] "רוח אלקים" מוסב על רוח המשיח, וכמבואר במדרש.

(721) בראשית א, א "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ".

(722) בא ליישב את השאלה העולה מאיליה, שאם רוח המשיח צריכה להיות מוזכרת בתחילת הבריאה, מדוע נזכרה רק לאחר בריאת שמים וארץ. וכן הקשה היפה תואר בב"ר שם: "ואף על גב דביום ראשון כתיב שמים וארץ לפני 'ורוח אלקים', ואיך אמר דקודם למעשה יום ראשון, הלא שמים וארץ נבראו לפניו".

(723) פירוש - רוחו של משיח נזכרת רק לאחר בריאת שמים וארץ, כי המשיח מצעיד את כל הבריאה לעבר תכליתה, ולכך בהכרח שקודם יש להזכיר את הבריאה [בריאת שמים וארץ, כי שמים וארץ הם כל המציאות (תפארת ישראל פ"ד הערה 52)], ורק לאחריה יש להזכיר את רוח המשיח. ובנצח ישראל פס"ג [תתקמו.] כתב: "כי גאולתינו העתידה... היא שלימות כל העולם בכלל, עד שבשביל זה אמר [ישעיה מד, כג] 'רנו שמים כי עשה הריעו תחתיות ארץ וגו", כי אלו [שמים וארץ] הם כל המציאות... כי ראוי הסוף דוקא אל ההשלמה, כי שלימות כל דבר הוא בסופו, ששם הוא נשלם... וגאולה האחרונה, שהיא בסוף הזמן [ע"ז ט.], ראוי אל השלמה, שאז יהיה שלימות העולם", ושם הערה 10. **ולפי הסבר** זה מיושבת גם השאלה השניה למעלה ["איך אפשר להיות שיהיה נברא (המשיח בששת ימי בראשית), כי מה מעשיו עד יום שיהיה נגלה במהרה בימינו"], כי אין כוונת המדרש שרוח משיח אכן נבראה בפועל, אלא שהקב"ה היה מביט בתחילת הבריאה בתכלית הבריאה, וכמו שנתבאר.

(724) הולך לבאר הסבר שני מדוע רוח משיח מוזכרת בהתחלת הבריאה. ועד כה ביאר משום שהמשיח הוא תכלית הבריאה, ומההתחלה הבריאה מכוונת אל עבר תכליתה. אך מעתה יבאר שרוח המשיח אכן נבראה ביום ראשון לבריאה, ולא הוזכרה כאן רק כתכלית שאליה אמורה הבריאה להגיע.

(725) ראה הערה 709.

(726) קצת קשה הלשון "ואף **אם** יש לו גוף", דפשיטא שיש למשיח גוף, והיה לו לומר "ואף שיש לו גוף". ועוד קשה, הרי ביום ראשון לבריאה נבראה רק רוחו של משיח, ללא גוף, ואז בודאי הרוח היתה נבדלת לגמרי מהגוף. ונראה ששאלה אחת מתורצת

בחברתה, שכוונתו לומר שרוחו של משיח היא נבדלת לגמרי, לא רק כאשר היא ללא גוף, אלא אף לכשתמצא בגוף. והואיל ובעת יצירתה של רוח המשיח לא היתה הרוח בגוף, אלא כך יהיה רק לעתיד, לכך אמרינן על אותו עתיד "אם יש לו גוף", כי בינתיים אין הרוח נתונה בתוך הגוף.

(727) כי "פשוט" פירושו ללא הרכבה [כמבואר למעלה בבאר הראשון הערה 293, ובבאר השני הערה 621], והואיל ורוחו של משיח נבדל מן הגוף, לכך אין בו כלל הרכבה, והינו פשוט. וכן אדם הזוכה [שהמדרש השוה אותו לרוח משיח], נחשב הוא פשוט, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:], וז"ל: "אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי, והוא יותר קודם אף מן המלאכים... ובזה הוא פשוט לגמרי... כי להם לא נתנה התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל לגמרי... אבל כאשר יש לו תורה ומצוה, הוא קודם אף למלאכים, ויש לו פשיטות יותר, והבן הדברים האלו". וכל הדברים האלו בודאי נאמרים על רוחו של משיח. וראה ההערה הבאה.

(728) בגבורות ה' פ"ע [שכא:] הביא את דברי הגמרא [נדרים לט:] ש"שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן; תורה... ושמו של משיח", וכתב על כך שם [שכג:]: "מה שאמר 'שמו של משיח', רוצה לומר עצם מעלת המשיח מה שהוא מיוחד מבין שאר הנבראים, מעלתו המיוחדת לו נקרא 'שמו', כי השם הוא מורה על דבר המיוחד בו מבין שאר הנמצאים. ולפיכך אף כי המשיח בעצמו לא נברא קודם שנברא העולם, אבל שמו, דהיינו מה שהוא מיוחד בו, נברא קודם שנברא העולם, שגזר השם יתברך קודם שנברא העולם על המעלה שלו המיוחדת לו, וגזירתו יתברך היא הבריאה בעצמו... ולפיכך שמו של המשיח נברא קודם שנברא העולם, כי הפשוט הוא קודם למורכב. כלל העולה מן המאמר הזה, אשר העמיקו חכמים כי כל דבר שנברא בעולם יש בו הרכבה, ובודאי הפשוט יש לו בריאה קודמת, ואלו ז' דברים הם הם הפשוטים". ומבואר מדבריו שם ששמו של משיח הוא הדבר האחרון משבעת הדברים שנבראו קודם לעולם, והוא הדבר הראשון שנברא בעולם.

(729) נראה כוונתו, שהמשיח הוא ראש לתחתונים, וכפי שכתב בח"א לנדרים לט: [ב, טו:]: "כי משיח הוא ראשית לבני אדם שהם בתחתונים. ולפיכך משיח יש לו יחוס שהוא ראשון ועליון לתחתונים", וראה למעלה הערה 114. ולכך תחילת בריאת התחתונים היא רוחו של משיח.

(730) ש"רוחו של משיח" אכן נבראה ונוצרה בראשון לששת מעשה בראשית, ולא שמדובר בתכלית הבריאה [כהסברו הראשון].

(731) שנבראו ביום השני [רש"י בראשית א, ה].

(732) לפי דבריו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:, והובאו למעלה בהערה 727], לא קשיא כלל, כי אכן "אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית... והוא יותר קודם אף מן המלאכים... כי להם לא נתנה התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל לגמרי... אבל כאשר יש לו תורה ומצוה, הוא קודם אף למלאכים, ויש לו פשיטות יותר, והבן הדברים האלו". והרי המדרש השוה בין אדם הזוכה לרוחו של משיח. ולכך רוחו של משיח יותר נבדלת מן המלאכים. וכן בנצח ישראל פ"מ הקדיש את כל הפרק להורות על מעלתו הנבדלת של המשיח, וכיצד מעלתו גבוהה מהמלאכים.

(733) פירוש - היה אז ניתן לטעות ולומר שאף המלאכים הללו הם אלהי העולם.

(734) כוונתו לשמים וארץ, שהם כל העולם, וכמבואר בהערה 723. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"א [ריד.]: "כשברא השמים וארץ נכלל בזה כל העולם... שהרי הכל נברא ביום הראשון... כאשר ברא שמים וארץ שהם כלל העולם... כי השמים והארץ הם הכל... שהכל נברא ביום הראשון". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [ריט.].

(735) לשונו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:]: "שודאי אילו נבראו [המלאכים] ביום א', קודם שנברא שמים וארץ, אמרו במדרש אם נבראו המלאכים ביום א', היו אומרים מיכאל היה מותח בדרום, וגבריאל מותח בצפון. ור"ל כי הרקיע יש בו דרום וצפון, ומיכאל מתיחס אליו צד דרום, כמו שידוע. וכן גבריאל בצד צפון, כמו שידוע. ומפני כך היו אומרים שותף היה לו במעשה בראשית... ולפיכך ביום ב' נבראו המלאכים, ולא ביום א'".

(736) כמבואר למעלה הערה 87, שהעולם אחד מחמת שהוא נוצר מפועל אחד, קחנו משם.

(737) לשון רש"י [בראשית א, ה]: "יום אחד - לפי סדר הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר ימים 'שני' שלישי' 'רביעי', למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". וכתב שם בגו"א אות כב: "ונראה שמה שפירשו רז"ל [ב"ר ג, ח] שלכך נכתב 'יום אחד' שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד, אלא פירושו כמשמעו שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון'... וכתב 'יום אחד' להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות

לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות, נקרא 'יום אחד', כי הזמן שהוא מתיחס אל הנמצא בו הוא ברור". הרי שהזמן נגדר ונקבע בהתאם לנמצא בו. ולפי זה הזמן הוא מסובב מהנמצא בו. אמנם בגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב גם לאידך גיסא, שהזמן הוא סבה לדבר הנמצא בו, וכלשונו: "כי הדבר שנתהוה, מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1278. ודבריו כאן הולכים לפי מהלך זה, שהזמן הוא הקובע את אופי הדברים שיבראו בו. ולכך ביום אחד נברא עולם אחד, ולא נבראו בו דברים החורגים מאחדות זו, וכמו שמבאר. וראה הערות 739, 744.

(738) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכמו בנצח ישראל פנ"א [תתיח:] כתב: "השי"ת כולל הכל, דין וחסד, ולא כמו המלאכים, הממונה על חסד אינו ממונה על דין, והממונה על דין אינו ממונה על חסד, והוא יתברך כולל הכל" וכידוע, מיכאל ממונה על חסד, וגבריאל ממונה על דין [נצח ישראל פנ"א (תתיז:), ח"א לב"ב עה. (ג, קיא.), וראה למעלה בבאר השלישי הערה 259]. ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "המים והאש הם שני הפכים בפעולתן, ויש פעולות נמשכים מן מדת המים, ויש מן מדת האש, ולא תמצא כח הכולל הכל, זולת השי"ת, כי כל המלאכים זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השי"ת הוא הכל... והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... ולפיכך מיכאל מים וגבריאל אש, ואין אחד כולל הכל, רק כל אחד חלק אחד פרטי".

(739) חידוש גדול למדים אנו מדבריו. כי לשון רש"י [בראשית א, ה] הוא: "יום אחד - לפי סדר הפרשה היה לו לכתוב 'יום ראשון', כמו שכתוב בשאר ימים 'שני' 'שלישי' 'רביעי', למה כתב 'אחד', על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני". ופשטות דבריו היא, שהואיל והמלאכים לא נבראו אלא עד יום שני, לכך יום ראשון הוא "יום אחד", "על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו". ולפי זה אי בריאת המלאכים היא הסבה, ו"יום אחד" הוא המסובב. אך לפי דבריו כאן סדר הדברים הוא הפוך; "יום אחד" הוא הסבה, והמסובב מכך הוא שבריאת המלאכים אינה יכולה להעשות ביום שבו נמצאת האחדות. וכן התבאר בהערה 737.

(740) "והמה אלקות לעולם" [לשונו למעלה ושם הערה 733]. ובגו"א שמות פי"ח אות א [ד"ה ואם] ביאר שקריעת ים סוף ומלחמת עמלק גרמו ליתרו לבוא, יותר משאר מכות מצרים, "לפי שהם [מכות מצרים] מכות פרטים... ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים, כי ידוע כי העובדים ע"ז גם מייחסים אל הע"ז כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים... ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית". ושם מבאר מדוע

מלחמת עמלק וקרי"ס הן בגדר כללי ולא פרטי. וכך גם לנידון דידן, אם מיכאל וגבריאל היו נבראים ביום ראשון, בכך היו מצטרפים ל"אחד" של הקב"ה, והיו נחשבים ג"כ "אחד", ולא יחשבו לפרטים הממונים על חלק בלבד.

(741) שעל כך נאמר [זכריה יד, ט] "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", וראה למעלה הערה 702. וזהו יסוד נפוץ. וכגון, בנצח ישראל פל"ב [תריד:] כתב: "לימות המשיח יתאחד הרבוי אשר הוא בעולם הזה על ידי המשיח", ושם הערה 36. ושם ר"פ לג כתב: "כבר התבאר לך כי העולם הזה אין ראוי שיהיה העולם אחד, עד זמן המלך המשיח. ואז 'לא ישא גוי אל גוי חרב' [ישעיה ב, ד], ויהיה העולם אחד, בלי שום חלוק ופירוד", וראה שם הערה 3, שיסוד זה חוזר ונשנה הרבה פעמים בספר הנצח.

(742) בנצח ישראל ר"פ לח כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד, והאחד מבטל השני... אבל כאשר יגיעו ימי המשיח, אשר הזמן ההוא ראוי שלא יהיה עוד חלוק והבדל... שאי אפשר שיתקיים השניות והחלוק בעולם". אוזן מילים תבחן, שעל ימות המשיח נתנבא ישעיה [ישעיה יא, ו-ח] "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ וכפיר ומריא יחדו וגו' ופרה ודוב תרעינה יחדו וגו' ואריה כבקר יאכל תבן ושעשע יונק על חור פתן ועל מאורות צפעוני גמול ידו הדה". והנה מטרת פסוקים אלו היא להורות שבימי המשיח החיות לא יטרפו יותר בשר [רמב"ן ויקרא כו, ו]. ובהשקפה ראשונה היה נראה שמחמת שיבוטל הטבע הטורף של החיות, כתוצאה מכך יהיה "וגר זאב עם כבש וגו' ושעשע יונק על חור פתן". אך זה יקשה, שלפי"ז הדגשת הפסוק היא על המסובב ולא על הסבה, ומדוע לא יאמר במקום זאת "וזאב לא יטרוף כבש", וממילא נדע שבהסתלק הסכנה יגורו יחד הזאב עם הכבש. אמנם לפי דברי המהר"ל בנצח ישראל ר"פ לח מיושבת היטב תמיהה זו. שאכן הפסוקים נקטו את הסבה, ולא את המסובב. שמחמת שבימי המשיח יתבטל החילוק וההבדל שיש בבריאה, לכך הזאב והנמר יגורו עם הכבש והגדי, ומגורים משותפים אלו יביאו לסילוק טבע הטורף שבחיות, כי האפשרות היחידה שההפכים יגורו יחד היא בבטול ההפכיות שבהם. וא"כ הסבה לשינוי שיהיה לעת"ל היא ה"וגר זאב **עם** כבש וגו' פרה ודב תרעינה **יחדו** וגו' ושעשע יונק **על** חור פתן". והמסובב מן האחדות הזו הוא בטול טבען של החיות הטורפות. ולכך מובן הוא היטב מדוע הדגשת הפסוקים היא על ה"יחד" שיהיה בימי המשיח, ולא על המסובב מכך.

(743) לכאורה זהו טעם שני; כי למעלה ביאר שרוחו של משיח נבראה ביום ראשון כי רוחו של משיח נבדלת לגמרי, "ולכך הוא פשוט, ולפיכך נברא רוחו ראשון קודם

הכל". ואילו כאן מבאר שרוחו של משיח נבראה ביום ראשון "מפני שעל ידו יהיה כל העולם אחד... ראוי לו שיהיה נברא ביום א', שהוא יום אחד". ונראה, שהטעם שכתב למעלה מבאר מדוע רוחו של משיח קודמת לכל, אך עדיין אין בזה להסביר מדוע רוחו של משיח לא נבראה ביום שני, כפי שהמלאכים נבראו ביום שני, והרי גם בכך תהיה הקדמה לשאר הנבראים. ועל כך בא טעמו השני לבאר שהזמן הראוי לבריאת רוחו של משיח הוא ביום ראשון, ולא ביום שני.

(744) כמבואר בהערה 738. ובגו"א בראשית פ"א אות מה כתב: "כי לעולם היה הנבראים שהם משונים זה מזה, נבראים בזמנים מחולפים", וראה שם הערה 159, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1278. ובאור חדש [ק.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חילופי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העיתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם".

(745) ולכך לא קשה מדוע נבראה רוח המשיח כבר ביום ראשון של ששת ימי בראשית, כי לאמיתו של דבר זהו הזמן היחידי הראוי לבריאה זו, כי לרוב פשיטותה חייבת היא להברא קודם לשאר הנבראים, ולכך הזמן המיוחד לבריאת רוחו של משיח אינו אלא ביום א'. **ולפי הסבר** זה [שאכן ביום ראשון נבראה בפועל רוחו של משיח] אין לשאול את השאלה השניה למעלה ["איך אפשר להיות שיהיה נברא (המשיח בששת ימי בראשית), כי מה מעשיו עד יום שיהיה נגלה במהרה בימינו"], כי רק רוחו של משיח נבראה ביום ראשון, מחמת פשיטותה, אך גופו של משיח לא נברא אז, ובודאי שאין מקום להקשות על רוח "מה מעשיה עד יום שתהיה נגלית".

באר ו

פרק א

(1) נראה שמדגיש את ההתפשטות של מי באר אלו, כי בבאר זה בא להשיב על התלונה שחז"ל לא ידעו חכמות חיצוניות, ולכך כאן בא להורות שחז"ל ידעו כל החכמות, וחכמתם מתפשטת לכל, וכמו שאמרו [אבות פ"ה מכ"ב] "הפוך בה והפוך בה דכולא בה".

(2) פירוש - בתוך המרחב הגדול של חז"ל לא עוברים המתלוננים. ואודות ה"רוחב" שתורה, ראה להלן בסוף הבאר השביעי הערה 414.
(3) פירוש - ברבוי מים של חז"ל לא יגיעו הזרים. כי "מצולה" פירושה "רבוי המים ועומקם" [רד"ק בספר השרשים שורש צול].
(4) לשונו למעלה בהקדמה: "הששי, שאמרו כי היו [חז"ל] רחוקים מן החכמות, כמו חכמת מרוצת שמים והטבע".
(5) כגון, להלן יביא המאמר [סוכה כט.] "על ארבעה דברים חמה לוקה, על אב"ד שמת ולא נספד כהלכה, ועל נערה המאורסה וכו'". וכתב על כך: "סבות אלו שנתנו בלקות המאורות לפי דעתם יכחיש החוש הנגלה, כי ידוע שלקות המאורות תלוי במהלך המאורות, בחבורם... באורך וברוחב, ואם כן איך אפשר לומר שיהיה לקות המאורות תלוי בדברים כאלו. שהאדם יודע זמן הלקות על פי חשבון, ואיך יתלו הלקות בחטא המעשים".
(6) שחז"ל דברו דברים בתכלית הזרות.
(7) כי אמירת דברים זרים ורחוקים היא הרחקה מן האמת. ונראה ביאורו עפ"י מה שכתב הפחד יצחק, ר"ה מאמר טו אות ג, בהגדרת שקר, וז"ל: "הגדרת השקר היא העמדת מחיצה וחציצה בין השורש לענף... בסיפור על מציאות ידועה, המציאות היא השורש, והסיפור הוא הענף הצומח מן המציאות... דוק ותמצא שכל סוגי השקר למיניהם אינם אלא אי התאמה של התולדה אל מקורה. כשאנו אומרים על תמונה שהיא אינה אמיתית, הכונה היא שאין היא משקיפה את המקור שלה... בלי אמת אין התאמה". ולכך, אם נאמרים דברים זרים על המציאות הסובבת אותנו, באופן שנראה לחוש העין שאין התאמה בין המציאות [השורש] לבין הדברים הנאמרים [הענף], הרי יש באמירת דברים אלו משום הרחקה מן האמת.
(8) שהוא לשון חבור. וכן על הפסוק [שיה"ש ח, ח] "אחות לנו קטנה", דרשו חכמים [ב"ר לט, ג] "זה אברהם, שאיחה את כל באי עולם", ופירש המהרז"ו שם "שחיבר ותפר את כל העולם להקב"ה". וראה נצח ישראל פמ"ד הערה 29 שנתבאר שם ש"אח" הוא מלשון "אחד".
(9) לשונו בח"א לשבת קמה: [א, עז.]: "אמר לחכמה אחותי את וכו'. פירוש, שתהי החכמה מחוברת לגמרי אליו, כי 'אחות' מלשון אחוי וחבור, וכאשר התורה והחכמה מבורר לו לגמרי, אז התורה מחוברת בו. כי הדבר שהוא מבורר לו, מחובר לו. ואם אין התורה אחותו, כלומר שאין מבורר אליו הדבר, ואז אין התורה מחובר' לו, ואז לא

נקרא אחותו. כי אחותו נקראת על שם שהם מחוברים ביחד באחוה". ובקידושין ל. אמרו "ת"ר, 'ושננתם' [דברים ו, ז] שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד, שנאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את וגו'". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה:]: "כאשר דברי תורה מחודדין בפיו, אז דברי תורה מחוברים אליו... 'אמור לחכמה אחותי את', שיהא השכל דבק בו עד שבזה הוא מתלבש בחכמה לגמרי, והיא אחותו, והיינו דקאמר 'אמור לחכמה אחותי את', לשון אחוי וחבור. ואם הוא מגמגם בלשון, אין התורה אחותו. וכאשר דברי תורה מחודדין בפיו, הרי הוא דבק בתורה לגמרי, והוא מתאחד עמה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "פירוש הכתוב שאמר 'אמור לחכמה אחותי את', שיהיה האדם מתחבר אל החכמה, כי 'אחותי' מלשון אחוי. ורוצה לומר שתהיה החכמה מתחברת עם האדם לגמרי, ואין החכמה נע ונד אצלו, כאשר הדבר מסופק אליו, כי יש לו פנים לכאן ולכאן, וזה נקרא שאין לחכמה חבור ואחוי אליו. וזה פירוש 'אמור לחכמה אחותי את', שיש לאדם לחבר ולאחות החכמה עמו, ולא תהיה החכמה נע ונד כלל, רק היא ברורה אצלו לגמרי, ואין ספק לו בה, ואז היא אחותו. וכאשר היא ברורה, היא עמו לגמרי". וראה למעלה בבאר השני הערה 352.

(10) ראה הערה קודמת. וצרף לכאן דבריו בתחילת הקדמה ראשונה בגבורות ה' [ג] שהנביאים לא התנבאו על עוה"ב, כי הואיל והשגת ענין עוה"ב מרוחקת מן האדם, לכך "אין חבור לנביא לשם, ואיך יתנבא עליו". ובעירובין נג. אמרו "בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתם בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתם בידם". וכתב על כך בדר"ח פ"ו מ"ח [רצט:]: "הטעם בזה מבואר, כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". וכאשר יש "עירוב השכל" שוב אין אפשרות שתורתם תתקיים בידם. הרי שאין אדם מתחבר לדבר שהוא מטושטש ולא נהיר לו. וראה להלן הערה 524.

(11) אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח... כאילו בא על כל העריות". וכתב לבאר זאת בנתיב הענוה פ"ד [ב, י.], וז"ל: "דבר זה צריך פירוש, כי מה ענין עריות לכאן. ויש לפרש כי מה שאסרה התורה העריות, כי ע"י הזיווג העולם מתחבר ומתקשר. ורצה הש"י שיהיה העולם אחד מקושר ע"י הזיווג, ואם לא כן לא היו ישראל עם אחד כלל אם לא היה דבר זה. ולפיכך אסרה תורה העריות, שלא ישא אדם אחותו וכל העריות הקרובות אליו, עד שיהיה האדם מזווג ברחוקים, וכאשר הזיווג עם אחרים, אין כאן חילוק ופירוד. וזה שאמר 'כל מי שיש בו גסות רוח כאילו בא על כל העריות'. כלומר גס רוח שמתחבר לעצמו, ואין לו חבור עם אחרים, רק עם עצמו, ובזה דומה כאילו

בא על העריות. כי כאשר בא על העריות, אין זה רק החיבור לעצמו, כי הקרובים הם בשר מבשרו ועצמו הם. ולפיכך כתיב אצל העריות [ויקרא יח, ו] 'שאר בשרו', ורצה לומר שהקרוב לאדם נחשב הנשאר מבשרו. וכל ערוה היא בשר מבשרו, והיא קורבה של מה. כי בודאי קורבה של אחותו אינו דומה לקורבה של אמו. וכן כל העריות היא קורבה מיוחדת בפני עצמה, כי אין זה כזה. ומי שהוא גס רוח, הוא מחבר אל עצמו לגמרי, ולפיכך הוי כאילו בא על כל העריות. כי העריות כל אחד מקצת קירוב, עד שביחד הם כל הקירוב. וזה שהוא גס רוח מתחבר לעצמו בלבד, ובזה נחשב שבא על כל העריות" [והובא למעלה בבאר השני הערה 673, ושם נתבאר ענין זה יותר].

(12) לשונו בח"א לשבת קמה: [א, עז.]: "ומה שאמר 'אם ברור לו הדבר כאחותך שהיא אסורה לך', הכי נמי קאמר, כלומר אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך. וטעם האיסור שהוא ידוע, מפני כי אחותך היא עצם מעצמך ובשר מבשרך, ולא כמו האב והבת, אע"ג שהם בשרו, הרי הם מחולקים, כי האב והתולדה הם מחולקים. ולפיכך נקראת 'אחותך' על שם האחוי. ואם כן אסור זה ברור לך גם כן, כאשר אחותך נקרא 'אחותך' על שם האחוי, שהיא בשר מבשרך, ואם כן בודאי ערוה היא". ואודות שהאב והתולדה הם מחולקים ואינם שוים, הרי כך ביאר שזהו הטעם שאין מצוה בתורה לאהוב הורים, וכלשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:]: "כי אף שצוה השם יתברך מורא אב ואם [ויקרא יט, ג]... לא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו... דבר זה מפני שאין אלו שוים, ומכיון שאינם שוים ודומים, לא יפול ביניהם אהבה כלל, רק יראה בלבד".

(13) לשונו בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלב:]: "'אמור לחכמה אחותי את', ולפי הנראה הוא דרש רחוק מאוד. כי גם אמו ושאר עריות אסורים, ולמה אמר 'אחותי את'. ולא תלה בשאר דבר שהוא ג"כ בירור, כמו החלב. אבל פירוש הכתוב שאמר 'אמור לחכמה אחותי', הוא שיהיה האדם מתחבר אל החכמה, כי 'אחותי' מלשון אחוי. ורוצה לומר שתהיה החכמה מתחברת עם האדם לגמרי... ומה שאמר 'אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה', כי טעם אחות מפני שיש לאדם קירוב בשר לאחותו, ואחותו עם האדם כמו בשר אחד. וכן אם החכמה ברורה לך שהיא כמו עצמך ובשרך, שכל כך אתה יודע טעם הדבר, אז תאמר אותו. ואם לאו, אל תאמר אותו". ועוד אודות החבור והצירוף של אח ואחות, הנה אהרן אמר על צרעתה של מרים אחותו [במדבר יב, יב] "אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו", ופירש רש"י שם "מאחר שיצאה מרחם אמנו היא לנו כאילו נאכל חצי בשרנו, כענין שנאמר [בראשית לז, כז] 'כי אחינו בשרנו הוא'", ובגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ד"ה ואם] כתב על כך: "האח הוא חצי בשרו,

שהרי הם כאילו דבר אחד, כמו שפירשו רבותינו ז"ל [ספרי במדבר יב, יב] אצל 'ויאכל חצי בשרו', והביאו רש"י לשם". וראה עוד נצח ישראל פנ"ז [תתעז.]. וצרף לכאן מאמרם [ב"ב קי.] "הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה. תנא, רוב בנים דומין לאחי האם". ובח"א ליבמות סב: [א, קלה.] כתב על כך: "רוב בנים אחרי אחי האם, ולא אחר אחי האב, כי האם בענין הנשואין קרובה אל האח ביותר, כאשר ראוי שישא אותה, אם לא היה גזירת התורה", והובא למעלה בסוף הבאר השני הערה 684. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. כי לשון חכמים הוא [שבת קמה:] "אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך, אומרהו". לפי שגרת המחשבה המכוון הוא שהחכמה צריכה להיות ברורה לך כפי שהנך יודע איסור אחותך. אך לפי זה היה לחכמים לומר "אם ברור לך הדבר כאיסור אחותך", ולא "כאחותך שהיא אסורה לך", שהרי לא האחות היא העיקר, אלא איסורה הוא העיקר. אך לפי דברי המהר"ל כאן הדברים מדוייקים ביותר, כי אכן העיקר כאן הוא החבור של האחות, ורק כתוצאה מחבור זה משתלשל איסור אחוה, ולכך חכמים כיוונו את מאמרם לעבר האחות [שהיא אסורה], ולא לעבר איסור אחות [שמעתי מיד"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. ומוכח כן, שהרי המאמר נדרש על הפסוק "אמור לחכמה אחותי את", ובפסוק זה לא הוזכר כלל איסור אחות, אלא רק אחות גופא, ומוכח מכך שעיקר המאמר נסוב על גדר "אחות", ולא על גדר "איסור אחות". ועוד הוסיף ידידי שליט"א, שהנה מצאנו שהגלוי ל"אין מזהירין מן הדין" נאמר לגבי איסור אחות, שהרי הוצרכנו לפסוק מיוחד להזהיר על ערות אחותו בת אביו ובת אמו [ויקרא יח, יא], אע"פ שכבר הזהיר על אחותו בת אביו שאינה בת אמו ובת אמו שאינה בת אביו [ויקרא יח, ט], ויש ללמוד מק"ו לאחותו שהיא בת אביו ובת אמו, אלא שאין מזהירין מן הדין [יבמות כב:]. ומדוע נבחר דוקא איסור אחות לגלוי זה, יותר משאר עריות. אמנם לפי דבריו כאן ניחא, שהרי איסור ערוה נובע מהחבור [כמבואר בהערה 11], ו"אין לך חבור יותר כמו אחותך" [לשונו למעלה], נמצא שהדין המחייב ביותר איסור ערוה נמצא הוא אצל אחותו מהאב ומהאם, ועם כל זה לא אסרנו זאת אלא לאחר גלוי של התורה, ומכאן מקור ברור שאין מזהירין מן הדין. ודפח"ח.

(14) פירוש - החכמות שהמתלוננים טענו שחז"ל דברו בהן בזרות.

(15) "החכמה טבעית" היא חכמה אנושית שיש לאדם בטבעו, וכמו שכתב באור חדש [קפז:] שלנשים יש שכל טבעי, אך לא שכל אלקי. וכן כתב בח"א לשבת לב. [א, כא.] לגבי עמי הארצות, שיש להם שכל האנושי, אך חסרים השכל האלקי. ו"חכמה לימודית" היא חכמה שרכש מלימודו, שקונה מושכלות חדשות, וכמו שכתב בתפארת ישראל

פי"ח [ערה.]: "השכל הוא החוקר על הדברים, ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו". ובנצח ישראל פל"א [תקצח.] כתב: "חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו", אם כן אית בהו. והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה", וראה שם הערה 59, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1158, בבאר החמישי הערה 351, בבאר זה הערות 349, 1241, ולהלן בבאר השביעי הערה 202.

(16) למעלה בבאר הרביעי [ד"ה והנה אנשי], ושם הערות 592-597, 604, ובבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין] ושם הערה 347, בהמשך הבאר החמישי [ד"ה דע כאשר], ושם הערה 452.

(17) כפי שכתב למעלה בבאר הרביעי, שלאחר שהביא שם את מאמרם [ברכות נט.] שרעידת האדמה נגרמת מחמת שהקב"ה רואה בגלותם של ישראל, כתב על כך [ד"ה והנה אנשי] בזה"ל: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו, כמו רעידת הארץ ורעמים, וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל... קבלו מפי משה שאין הדבר כך... אבל הדברים האלו אף שהם יוצאים על ידי הטבע אל הפעל, מכל מקום השם יתברך פעל הכל".

(18) כי הטבע הוא חומרי, וכמו שכתב למעלה בבאר הראשון [ד"ה ואין לשאול]: "הטבע פועלת הדבר שהוא גשמי ברצון השם יתברך". ובתפארת ישראל פ"ב [נ.] כתב: "מעשה האדם במה שהוא בעל שכל, הוא יותר במעלה מן הטבע, שהרי הטבע הוא כח חמרי בלבד, ואילו האדם הוא שכלי", ושם מאריך בזה, והובא למעלה בבאר השני הערה 612. ובנצח ישראל פכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי,

והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השי"ת ובין הבריות", והובא למעלה בבאר הראשון הערה 137. ולכך "קטון ופחות הסבה הטבעית", ואינה ראויה לעיונם של חז"ל, אלא לעיונם של חכמי הטבע והרופאים. ובבאר החמישי [ד"ה דע כאשר] כתב: "לא היה דבריהם [של חז"ל] בדרך הטבע בחמימות וקרירות יבשות ולחות, רק הכל בסדר השכלי, וזה ראוי לחכמים אלקיים", ושם הערה 452, ולהלן הערה 951.

(19) דוגמה לדבר; בח"א לשבת עז: [א, מג.] כתב לגבי זיקנה: "יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע. והאדם שהוא חלש בטבע לעת זקנתו, מפני כי הוא קרוב לקיצו, ולפיכך מתחדש לו החולשה" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 592]. ולהלן בבאר זה [ד"ה אמנם אף] כתב שאף כאשר דברו חכמים על מאורעות דברי הימים, לא עסקו כלל בעובדות החיצוניות והגלויות, אלא עסקו בשרשים הפנימיים של אותן עובדות. וראה עוד בח"א לנדה לא. [ד, קסא.] שנגע שוב ביסוד זה.

(20) פירוש - המכחיש שיש לטבע סבה קדומה המחייבת אותו.

(21) כפי שכתב למעלה בבאר הרביעי [ד"ה אמנם גם]: "כי הוא יתברך פועל הכל, והוא על ידי הטבע, כמו שתקנו [תפילת שחרית] 'המאיר לארץ ולדרים עליה', אף כי השמש מאיר, מכל מקום פעל זה נתלה בו... דבר זה יסוד גדול מאוד, אשר עליו נבנה יסוד האמונה", וראה שם הערה 598, שיסוד האמונה הוא שה' לא עזב את הארץ, אלא "הוא יתברך בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה עושה ויעשה לכל המעשים" [ה"אני מאמין" הראשון].

(22) בבאר הרביעי [ד"ה ועתה ראה], ושם הערות 719-714, ויובא בהערה הבאה.

(23) לשונו למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ועתה ראה]: "ועתה ראה והבין, התורה אמרה [בראשית ט, יג-טו] 'את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ והיה בעני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה וגו' ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר'. ואילו לא היה נמצא דבר זה בתורה, והיה נמצא דבר זה בדברי חכמים בלבד, אותם המתלוננים לא היו שומעים, רק משיבים כי הקשת איך אפשר שיהיה אות ברית שלא לשחת כל בשר, והרי הוא בטבע בלבד. וכבר נתנו בזה טעמים על פי הטבע, שהוא נעשה מלהט השמש, ואם כן איך יאמר שהוא אות על המבול". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ט, יב] "ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי

היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדה, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת".

(24) המשך לשונו שם בבאר הרביעי: "ולפיכך דברי חכמים הם הנאמנים והאמתיים מכל צד, כי הסבה האלקית בפני עצמו, והטבע בפני עצמו. כי הסבה האלקית מחייב הטבע. ולא בדבר זה בלבד רק בכל דבר הוא כך כמו שנתבאר למעלה". ובח"א לר"ה כג: [א, קכז.] כתב: "דע שהקשת סבתו הוא החמה, וראיה לזה שאם תעמיד כלי עם מים נוכח החמה, נראה במים דמות קשת. ולפיכך ידוע שהקשת סבתו הוא החמה. ואל יקשה לך אם היה סבתו החמה, אם כן איך נתן הקשת אות ברית על שלא יבא המבול. דאף אם הקשת הוא מסבת החמה בראיה אשר אמרנו למעלה, מכל מקום צריך לזה הכנה, שלא בכל יום ירדה הקשת. אלא שהעולם צריכים שיהיו מוכנים לכך, ואותה הכנה מה שמביא הקשת הוא מראה הקב"ה לאות ברית... ולפיכך הוא אות ברית שלא יאבד העולם... כך הוא ענין הקשת. והרמב"ן מפרש [בראשית ט, יב] כי הקשת היה כבר, ואף משמש ימי בראשית, אלא שעכשיו נתן אותה לאות ברית. וגם זה נכון, כך פירש הרמב"ן. ואמנם עיקר סבת הקשת הוא החמה בא ממנו הקשת, כאשר בא להט השמש על העננים". ושם הוסיף שמחמת הסבה האלקית שיש לקשת, לכך "המינים הם אומרים, אחר שהקשת הוא אות ברית בין הקב"ה לעולם, ויאמר הכתוב [בראשית ט, יג] 'את קשתי נתתי בענן', והקשת הוא שמתחדש מן החמה, אם כן החמה יש בה אלוקות, שהיא נותנת הקשת". ובגו"א בראשית פ"ט אות ט כתב: "יש מחכמי הטבע שאומרים שהקשת הוא נעשה בטבע מן ניצוץ השמש, ולפיכך הוקשה באיזה ענין הקשת אות על שלא יבא המבול. אבל אין זה קשיא, כי קודם המבול לא היה כח בלהט השמש לפעול הקשת, ומפני זה אפשר לבא המבול. אבל אחר המבול, שכל כך גובר הלהט של שמש... מחמת שהוסר דבר המונע את הלהט והניצוץ, והיה גובר הלהט עד שנעשה הקשת, והוא אות ברית". וכהסבר זה כתב הראב"ע שם בפסוק יד.

(25) כפי שכתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה אמנם מה]: "אמנם מה שלא היה כסוי לאוזן בעצמו, כמו שהוא לעינים ולפה. אם יאמרו לך הרופאים או בעלי הטבע דברים טבעים לזה, אל תאבה להם ואל תשמע להם, כי רופאי אליל המה", ומשמע שעכ"פ הרופאים ובעלי הטבע נותנים סבה טבעית לאברי האדם. וראה שם הערה 52. ובתפארת ישראל פ"ו [ק.] כתב: "איך יעלה על הדעת שיתנו [הרופאים ואנשי הטבע] סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד... ואל תשגיח ברופאים

ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה, הוא לאחד מני אלף, ואף אשר נתנו, אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם". וראה להלן הערה 560.

(26) כן כתב 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 אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלהים" [הובא למעלה בבאר השלישי הערה 52]. וכן כתב למעלה בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין], וז"ל: "וכאשר תבין את זה אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפלסופים לא ראו והביטו רק הטבע, כמו הרופאים, לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת הוא האדם, כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי", ושם הערה 347.

(27) כי חז"ל לא רצו לעקור את הסבה הטבעית, אלא דברו על עומק המחייב של הסבה הטבעית. ויש בזה הטעמה נפלאה. כי ככל דבריו כאן ביחס שבין דברי חז"ל לבין הסבה הטבעית, כתב גם ביחס שבין דברי חז"ל לבין פשוטו של מקרא, שכך כתב למעלה בסוף הבאר השלישי: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב. אבל פשוטו קיים עומד, שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב... והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד. ודבר זה ברור מאוד". הרי שחז"ל לא באו לעקור את הפשט, אלא לבאר בו פנים עמוקות יותר. כך גם בנוגע לעניני הטבע; חז"ל לא באו לעקור את הטבע, אלא לבאר בו פנים עמוקות יותר. וזהו פן נוסף למאמרם [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". וראה הערה 1024.

(28) כפי שכתב להלן בבאר השביעי [סד"ה ומה שנמצא]: "אבל מפני כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם". וראה שם הערה 243, שיסוד זה הוזכר כמה פעמים בספר זה.

(29) כפי שכתב למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל]: "אם נמצא דברים בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה בדרך חכמים. כמו שאמר ההכתוב [משלי א, ו] 'להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם'. וכי בשביל שאין אנו עומדין על דבריהם נחשוב רע עליהם". וכן האריך לבאר למעלה בריש הבאר החמישי [ד"ה ובדבר זה] מדוע דברי חכמים הם נסתרים, ושזו הסבה שבני אדם לא ירדו לסוף דעתם הקדושה.

(30) היא חכמה מחקרית [מערכות השמים וכיו"ב, וכפי שיביא מאמרם בסמוך], וראה הערה 15.

(31) ומפאת כן התנגד המהר"ל לבאר שכמה מאיסורי תורה נובעים מסבות טבעיות, וכפי שכתב כמה פעמים בתפארת ישראל, וכל פרק ח שם הוקדש לבאר שאין המצות טבעיות, אלא הן סדר שכלי. ובתוך דבריו שם [קלב.] כתב: "כי אין התורה טבעית... רק הוא סדר שכלי... ולפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע, לומר כי לכך אסרה תורה חזיר [ויקרא יא, ז-ח], מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע, וכן הוא בודאי האמת. וכן נתנו טעם באיסור חלב, שהוא מוליד מזג רע, וכן בדם. ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכולם נתנו טעם על פי הטבע. וכאילו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 105].

פרק ב

(32) "לא שמעתי טעם הדבר" [רש"י שם].

(33) בהמשך יבאר עבירות אלו.

(34) "ירח וכוכבים" [רש"י שם].

(35) "שטרות מזוייפים ומכתבי עמל לשום דופי על אדם, לכתוב בשמו מה שלא צוה" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 165.

(36) "מחריבין את הארץ, שאינם יכולים לשמרם מלרעות בשדות חבריהם" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 167.

(37) "ואפילו הם שלהן, שמשחיתין הן, ונראין כבועטין בהקב"ה ובברכתו שמשפיע טובו" [רש"י שם].

(38) של המתלוננים.

(39) ראה בחידושי הגאונים בעין יעקב [סוכה כט.] שביאר בפירוט רב את הגורמים ללקוי מאורות. ומהידוע כיום הוא, שכדור הארץ מקיף את החמה, והירח מקיף את כדור הארץ. אלו שני מסלולים שונים, אך לפעמים שני מסלולים אלו נפגשים בשתי

נקודות מפגש; כאשר מגיע הירח בתנועתו בחלל לקו שבין כדור הארץ והחמה, מתרחש לקוי חמה, שהירח מונע למשך זמן מה מאור השמש להגיע לאזורים מסויימים שעל פני הארץ. ואילו לקוי לבנה מתרחש בעת שהירח מלא, ואז לפעמים כדור הארץ חוצץ בין השמש ובין הירח, וצלו של כדור הארץ מונע למשך זמן מאור השמש להגיע לירח. אך לא כל אימת שהירח מלא מתרחש לקוי לבנה, כי על פי רוב אין הירח נמצא בהמשך הקו המחבר בין כדור הארץ לחמה. לקוי לבנה, שלא כלקוי חמה, נראה בכל המקומות שעל פני כדור הארץ שאפשר לראות מהם את הירח באותה עת.. וראה ציון 80.

(40) בדרוש על התורה [לז:] הביא מאמר זה, והאריך בו טובא. וכך כתב שם את התמיה הזאת: "ובביאור המאמר הזה נתחבטו רבים, כי איך יאמר שעל אלו דברים חמה או מאורות לוקין, והלא בחושבנא תליא מלתא, כי לקותם מחשבון מהלך חמה ולבנה. ועוד, מה ענין אלו החטאים לזה. ועל כל פנים אין המאמר כפשוטו, וצריך ביאור". ובענף יוסף בעין יעקב שם כתב: "צחקו צעירים על דברי חז"ל, שדבר זה טבעי הוא על פי חשבון, ויכול אדם לחשוב מהיום עד סוף העולם כמה שנים יהיה בו הליקוי המאורע, באיזה יום ובאיזה שעה ובאיזה מקום, ועל המדינות יאמר איזה ירגישו ואיזה לא ירגישו, ואם כן מה זה דיתייחש לחטא ועונש". וראה להלן ציון 182.

(41) כמבואר בסוף הדיבור הקודם, ובהערה 27.

(42) כמו שאמרו חכמים [סוכה כט., הובא לפני מאמר זה]: "בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים. לבנה לוקה, סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שישראל מונין ללבנה, ועובדי כוכבים לחמה". וקדם לכן אמרו שם "בזמן שחמה לוקה, סימן רע לכל העולם כולו", ובסמוך יביא מאמר זה.

(43) כאן מוסיף שדבר זה "מוסכם מכל אדם", ולא רק מחז"ל. ובאנציקלופדיה בריטניקה [אנגלית] כרך 7 עמוד 906, טור שמאלי, הובא כיצד עמים קדמונים התייחסו באימה וביראה ללקוי מאורות.

(44) כמבואר בקרא [בראשית ג, כג-כד] שבעקבות החטא נאמר "וישלחהו ה' אלקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם ויגרש את האדם וגו'",

(45) שהרי זו הסבה שנשלח מגן עדן, בכדי שלא יאכל מפירות גן עדן, שנאמר [בראשית ג, כב-כג] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים וחי לעולם וישלחהו ה' אלקים מגן עדן וגו'". והרד"ק שם [פסוק כב] כתב: "הנה מתחלה לא מנעהו מעץ החיים, אבל צוהו לאכול ממנו... כי הוא בכלל כל עצי הגן. וכל זמן שיאכל מעץ החיים, יאריך חיותו עד שיחיה שנים ארוכות... אבל

בעברו על מצות האל, ואכל מהעץ אשר מנעהו ממנו... לפיכך לא רצה שישאר בגן עדן, פן ישלח ידו ולקח ויאכל גם מעץ החיים, כמו שהיה אוכל וחיה זמן רב... וראוי לגרשו מן הגן בעבור זה, כדי שלא יאכל מעץ החיים". אמנם מלשון המהר"ל משמע שהמיוחד בפירות גן עדן אינו רק פירות עץ החיים, אלא כל פירות גן עדן, וכמבואר בהערה הבאה.

(46) וכמו שנאמר [בראשית ג, כג] "וישלחהו ה' אלקים מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם", ופירש הרד"ק שם: "כיון שלא רצה בעבודה קלה בהיותו בגן, והיה אוכל פירות האילנות בלא יגיעה, ועבר המצוה יצא חוץ לגן ועבד את האדמה עבודה קשה, כמו שאמר [שם פסוק יז] 'בעצבון תאכלנה'". וכן הרמב"ן [בראשית ב, ח] כתב: "אילני גן עדן גזר בהם לעשות ענף ולשאת פרי לעד לעולם... אין צריכין לעובד וזומר, שאילו היה צריכין עבודה, אחרי שגורש האדם מי עבד אותם". ובתפארת ישראל פ"א [לז] כתב: "וכשנברא האדם לא נבראת עמו המלאכה ותקון בגדים ובנין הבתים, רק בגן עדן היה בלא דברים אלו". ולפי זה המיוחד בפירות גן עדן הוא שאינם מצריכים עבודה, אך נראה שלא לכך כוונת המהר"ל, שא"כ מדוע הביא את הפסוק [בראשית ג, יח] "קוץ ודרדר תצמיח לך", ולא את הפסוק שלפניו [שם פסוק יז] "בעצבון תאכלנה" ["בעמל תיכלינה" (אונקלוס שם)], וכפי שהביא הרד"ק הנ"ל. ובעל כרחך שכוונתו להורות שהפירות עצמם השתנו, ונוצרה מציאות חדשה בעולם בעקבות חטאו של אדה"ר. כי מתחילה הפירות היו בגן עדן ללא כל ערבוביא, וללא צורך לתקנם, ולבסוף נשתנו טבעם, והם גדלים בערבוביא, וצריכים תקון. וכן פירש רש"י [בראשית ג, יח] "תצמיח קוץ ודרדר... והן נאכלין על ידי תיקון". ועוד אודות מעלת פירות גן עדן, ראה דבריו בח"א לב"ב עד: [ג, קד.], שכתב: "פירות גן עדן, אין אדם בעולם אשר לו חכמה ותבונה, יאמר כי היו פירות גן עדן כמו הפירות שהם אצלנו, שאין הגן נושא לדברים אלו שהם אצלנו... וכן לא היו מתחייבים מן פירות גן עדן מה שהיה מחייב שהאוכל מעץ הדעת יודע טוב ורע, והאוכל מעץ החיים חי לעולם [בראשית ג, כב]. אם כן אי אפשר כי הפירות גן עדן היו חומריים, רק היו בלתי חמריים". וראה להלן הערה 357

(47) כן מבואר בנפש החיים שער ב ס"פ ו בהגהה, שכתב שם: "קודם חטא אדה"ר היו מאכליו מבוררים ונקיים מכל סיג ופסולת, ואמרו [סנהדרין נט:] שהמלאכים היו צולין לו בשר ומסננין לו יין... ואחר החטא, שעירב רע בטוב במזון העולמות, כתיב 'קוץ ודרדר'". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 66.

(48) אלא נתן להם אור המקבל לקוי, וכמו שיבאר להלן. וכן ביאר למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ומעתה שפעל] את רעידת האדמה, וכלשונו: "דבר זה, שהוא רעידת הארץ, אין בזה

שלימות וצורך העולם... ואין לומר רק בשביל שנמצא שנוי וחסרון בעולם, וכאשר ימצא שנוי וחסרון בעולם, נמצא גם כן דבר זה, שהוא הרעד בעולם", וראה שם הערה 621.

(49) וזהו מן הנמנע. וכן כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ב: "אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל, שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע. אין הדבר כן, אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו, או רשע כירבעם... ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו".

(50) כן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד: "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 למעלה בבאר השני הערה 70. ובביאור הדבר, צרף לכאן את יסודו שאי אפשר לה למעלת ישראל שתהיה בעולם בלא שימצאו בעולם אומות העולם, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ה [סוף לה:], וז"ל: "ואם תשאל, ולמה צריך להפכים, ולמה לא תהא בריאת אברהם בלבד, מבלי הפכו... שאם תשאל כך, לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם, אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת עולם במדריגה אשר השלימות יש חלק, ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד, והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן חזר וכתב שם בפרק סז [שיא.], והובא למעלה בבאר החמישי הערה 324.

(51) שזה יתקיים בימות המשיח, וכפי שכתב בנצח ישראל פנ"א [תשעה.] בביאור הפלוגתא בין הברייתא [שבת קנא:] הסוברת שבימות המשיח לא תהיה לא זכות ולא חובה, לבין שמואל הסובר שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות

בלבד, וז"ל: "בשביל השלימות שיהיה בעולם, יסולק יצר הרע, כי יצר הרע הוא החסרון שהוא בעולם. וכאשר בימי המשיח יסולק יצר הרע, כדכתיב [דברים ל, ו] 'ומל ה' אלקיך את לבבך וגו", לכך אין בו חובה... ואפילו לשמואל דסבירא ליה דיהיה יצר הרע בעולם, אין ספק דגם שמואל סבירא ליה כי יהיה העולם בשלימות, והכתוב אומר 'ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך וגו". רק דסבירא ליה דמכל מקום עדיין נמצא היצר הרע, רק שאינו אלא בפרטים, אבל הכלל לימות המשיח יהיו צדיקים ולא רשעים... וזה החילוק שיש בין הברייתא ובין שמואל; כי הברייתא סוברת דבין יחיד בין רבים לא יהיה בהם זכות וחובה. אבל לשמואל בודאי יהיה החטא נמצא ביחידים. ומכל מקום אי אפשר שיהיו חוטאים הרוב, שכבר אמרנו לך כי ימי המשיח הוא שלימות כלל העולם". וכן כתב הרמב"ן [דברים ל, ו] על פסוק זה, וז"ל: "לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי, ולא יחפוץ בו כלל, והיא המילה הנזכרת כאן. כי החמדה והתאוה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה, וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדה"ר, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות... שיתבטל יצרם בזמן ההוא לגמרי... וזהו שאמרו רבותינו [שבת קנא:] 'והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ', אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה, כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי".

(52) כי לישראל יהיה מקור אור אחר, שאינו מהחמה והלבנה, וכמו שמבאר.

(53) סנהדרין צא: רב חסדא רמי, כתיב 'וחפרה הלבנה ובושה החמה כי מלך ה' צבאות' ["משמע שיהא אורם כהה" (רש"י שם)], וכתיב [ישעיה ל, כו] 'והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים', לא קשיא, כאן לימות המשיח ["כשיכלה השיעבוד 'והיה אור הלבנה כאור החמה'" (רש"י שם)], כאן לעולם הבא ["לעתיד לבא 'וחפרה הלבנה ובושה החמה' מרוב נגהם של צדיקים" (רש"י שם)]". ולפי זה קצת קשה, שחיבר להדדי את הפסוקים "ומל ה'" ל"וחפרה הלבנה", אך הפסוק "ומל ה'" איירי בימות המשיח [כמבואר בהערה הקודמת], ואילו הפסוק "וחפרה הלבנה" איירי לעולם הבא, ולא לימות המשיח.

(54) ופירש רש"י שם "לא יהיה לך עוד - לא תצטרכי לאור השמש". ובשמו"ר טו, כא, העמידו פסוק זה שעוסק בלעתיד לבא, וצירפו לזה את הפסוק [ישעיה ל, כו] "והיה אור הלבנה כאור החמה", וממילא פסוק זה יכול להיות מוסב על ימות המשיח, וכמבואר בהערה הקודמת.

(55) ואם תאמר, סוף סוף העולם הזה נברא באופן שהחטא מחוייב בו, ואיך נתיישבה שאלתו "אם כן מוכרח האדם לחטוא". ויש ליישב על פי מה שכתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשמה.] בהקשר אחר, וז"ל: "דבר זה אינו כלל שיהיה השם יתברך גוזר על אדם פרטי שיחטא. אבל... גזר השם יתברך שיחטאו בני אדם... ולא על אדם פרטי זה. לפיכך אם חטא אדם זה, נחשב לחטא גמור". ומעין זה מבואר ברמב"ם בהלכות תשובה פ"ו ה"ה, וז"ל: "והלא כתוב בתורה [בראשית טו, יג] 'ועבדום וענו אותם', הרי גזר על המצריים לעשות רע... ולמה נפרע מהן... לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע שיהיה הוא הזונה... וכן המצריים, כל אחד ואחד מאותן המצירים והמריעים לישראל, אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע, אלא הודיעו שסוף זרעו להשתעבד בארץ לא להם". וראה רמב"ן בראשית טו, יד, שחלק בזה על הרמב"ם.

(56) פירוש - הקב"ה סדר את הנהגת העולם בהתאמה מלאה למעלת האדם, וכפי מעלתו כך ההנהגה עמו.

(57) אודות שכל הנמצאים משמשים את האדם, כן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כה.], וז"ל: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם... ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום כי הכל נברא בשביל האדם". וכן כתב שם בפ"ה מ"א [ריז:], שם מכ"ב [ערה.], שם פ"ו מ"י [שכא.], גו"א בראשית פ"א אות ס [סד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ב הערה 18, שם ר"פ יז, דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:]. וראה למעלה בבאר השני הערה 530, באר השלישי הערה 100, סוף באר החמישי הערה 715, להלן בבאר השביעי הערה 36, ועוד. **ולגבי בריאת העליונים** לצורך האדם, כן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפד:], וז"ל: "הגלגלים שהם עבדים משמשים אל הנבראים, וכדכתיב בקרא [בראשית א, יז] 'ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ'. הרי כי תחלת בריאתם היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה". ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', ומכל שכן הארץ". ובח"א לנדרים לא: [ב, ו.] כתב: "אם לא היה האדם, לא ברא הקב"ה שמים וארץ. כי האדם בלבד ראוי לו המציאות, והכל בשבילו נבראו ויצאו לפעל, אחר שראוי אליו המציאות בצד עצמו. אבל שאר הנבראים לא נמצאו בצד עצמם, רק שנבראו לשמש את האדם". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 363 במה שהוקשה שם, ולהלן

ציון 127. **אמנם כאן** מוסיף, שהנמצאים משמשים את האדם "כפי מה שהוא אדם", לאמור בהתאמה גמורה למעלת האדם, וכפי מעלתו כן שימושו, וכמו שמבאר מיד. וכן בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "לא היה רחוק אצל רז"ל שתהיה עמידת השמש לצדיקים... שהחומר משועבד לשכל ולנבדל". וראה להלן ציונים 126, 183. ובבאר השביעי הערה 44 נתבאר שכל העולם לא נברא אלא לשמש ליחיד שבדור.

(58) "שיש בו בית קבול שמן, שנותנין בו הנר" [לשון הערוך ערך פנס], וראה נר מצוה ח"ב הערה 169.

(59) "כך שהחמה לוקה, אינה מאירה כל כך" [רש"י שם].

(60) לשון הרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים פ"א ה"א: "המלך רוצה לכבד העומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך", והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1404.

(61) שבת כה: "הדלקת נר שבת חובה", ופירש רש"י שם "חובה - כבוד שבת הוא, שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא, בפרק בתרא דיומא [עה:]". ושם ביומא אמרו "האי מאן דאית ליה סעודתא, לא לאכליה אלא... כעין יממא", ופירש רש"י שם "באור אבוקה". וצרף לכאן את דברי הרמב"ם בהלכות שבת פ"ל ה"ה שכתב: "ויהיה נר דלוק ושלחן ערוך... שכל אלו לכבוד שבת הן". אמנם שם בפ"ה ה"א כתב "הדלקת נר בשבת... בכלל עונג שבת". הרי שפעם תלה את הנר בכבוד שבת, ופעם בעונג שבת. וכתב על כך בערוך השלחן אור"ח סימן רסג סעיף ב בזה"ל: "וצריך לומר דתרוייהו איתניהו, דבמקום שאוכלין, הוא מכבוד שבת. ובשאר חדרים הוה מעונג שבת, שלא יכשל בהליכתו שם". וראה בשמירת שבת כהלכתה פמ"ג סק"ו.

(62) לשונו בח"א לגיטין נז. [ב, קיא.]: "האדם ראוי לו מצד עצמו להיות בכבוד ובהדר, וכאשר הוא חוטא בעולם, אז הוא... בהפך, שהוא דבק בשקוץ ובמיאוס הגמור" [הובא למעלה בבאר השני הערה 32]. והרי "אין כבוד בדבר החומרי, רק הכבוד הוא בצורה" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)], וכן "הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחומרי אינו בעל כבוד" [לשונו בח"א לשבת קיג. (א, נ:)]. וראה למעלה בבאר השני הערה 601. והרי החטא הוא מצד הגוף והחומר, ולא מצד הצורה [למעלה בבאר הראשון הערה 328]. ולכך ברי הוא שהחטא גורם לנטילת הכבוד. ולהלן [בסמוך לציון 89] כתב: "כי המת נסתלק הגוף, ונשאר הנפש בלבד, וראוי לכבוד". וראה הערה 102.

(63) "מאורות נתן סביבות עוזו" [המשך התפילה שם]. ואודות השייכות בין אור לכבוד, ראה דבריו למעלה בסוף הבאר הרביעי [ד"ה ויש לפרש] שכתב: "כי הכבוד נקרא אור בכל מקום, כמו שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו', 'וכבוד ה' עליך

יזרח' [ישעיה ס, א], ודבר זה ברור". ובנתיב התורה ספי"ב [א, נג.] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו'". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ד [קג.]. ובפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "אור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה, שנאמר שם [כד, טו] 'באורים כבדו ה'". וראה למעלה בבאר הרביעי הערות 453, 1402.

(64) פירוש - המאורות נבראו בשביל הכבוד ההולם את העולם שאינו נקי מחטא, ולכך הם נבראו באופן שיהיה בהם לקוי חמה ולבנה, וכמו שביאר.

(65) "על אב בית דין שמת שלא נספד כהלכה, ועל נערה המאורסה... ועל משכב זכר, ועל שני אחים שנשפך דמם כאחד" [לשונו למעלה בהביאו מאמר חכמים].

(66) "כי ידוע שלקות המאורות תלוי במהלך המאורות... ואם כן איך אפשר לומר שיהיה לקות המאורות תלוי בדברים כאלו, שהאדם יודע זמן הלקות שהם על פי החשבון, ואיך יתלו הלקות בחטא המעשים" [לשונו למעלה, ושם הערה 40].

(67) פירוש - בספר זה אין כוונת המהר"ל לבאר דברי חז"ל, אלא להסיר לזות שפתיים מחז"ל, וכפי שכתב למעלה בסוף ההקדמה: "הנה בזה החבור נבוא לבאר דרכי תורה שבעל פה, ולהסיר לזות שפתים מחכמי עולם... ולברר דבריהם מה שבא בתלמוד הקדוש מה שנראה להם זרים". וראה הערות 136, 363. וכן כתב למעלה בבאר החמישי [ד"ה גם בשביל], ושם הערה 553, ולהלן הערה 768.

(68) פירוש - עד כה ביאר שאם השאלה על מאמר זה תהיה שאלה סתמית "מה הטעם", על כך לא ישיב בספר זה. אך עתה מבאר שהשאלה על המאמר אינה שאלת "מה הטעם", אלא שהדברים נראים רחוקים מן הדעת, ועל שאלה מעין זו אכן ישיב, כי היא נכללת במגמת הספר, וכמבואר בהערה הקודמת.

(69) כותב כן כלפי אותו המפקפק בדברי חז"ל, אך לאמיתו של דבר גם אם חז"ל היו נוקטים במאמר זה ב"חטאים שהם גדולים ביותר" גם אז היה מקום לדון "למה בשביל חטאים אלו דברים דוקא", וכפי שעשה בנצח ישראל פ"ד [נח:], שהביא שם את דברי הגמרא [יומא ט:] שבית ראשון חרב מחמת ג' עבירות חמורות, והקשה על כך: "למה חרב בית המקדש ראשון בעון אלו ג' עונות... ואין לומר שהיה זה במקרה". הרי אף בנוגע לעבירות הגדולות והרגילות טרח לבאר באופן מהותי את יחודן.

(70) כפי שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלז:]: "החכמים, היודעים סדור העולם באמת". ובח"א לב"ב עד: [ג, קד.] כתב: "כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים, אשר קבלו מפי הנבואה. אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים, ידעו ועמדו

על סודו וענינו". וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ולמעלה בבאר הראשון [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי להם [לחז"ל] בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים. וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו', וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה, דור אחר דור, עד דורות האחרונים", ושם הערה 325. וכן כתב למעלה בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום", ושם הערה 351. ובאור חדש [צט:] כתב בזה"ל: "וקרא [אחשורוש] חכמי ישראל 'יודעי העתים' [אסתר א, יג], כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות, וכל אשר שייך לזה. והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]. ולכך 'יודעי העיתים' השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". וכן הוא בנתיב התורה פי"ד [א, סא.], והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 45. וראה להלן הערות 517, 556, 784.

(71) סוף הבאר הרביעי [ד"ה וזה כי], ושם הערות 1391-1388.

(72) לשונו שם בסוף הבאר הרביעי: "הדבר שהוא אור הוא המציאות... לכך המציאות נקרא 'אור'", ושם הערה 1388. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובדר"ח פ"ה מ"כ [ער:] כתב: "אמרינן בבבא בתרא בפ"ק [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים [תורה וביהמ"ק]

אורו של עולם, כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות, כמו שביארנו פעמים הרבה דבר זה למעלה, שנקרא חושך מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך את יחידך', שהוא לשון העדר. ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם, נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם". וראה למעלה בבאר השני הערה 484, ובבאר הרביעי הערה 974, שהובאו מקורות נוספים ליסוד זה.

(73) כמבואר בהערה הקודמת. ושם בסוף הבאר הרביעי כתב: "בחושך אין דבר נמצא כלל", ושם הערה 1390, וראה בסמוך הערה 76. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלג:] הביא את המדרש [ילקו"ש בלק, תחילת רמז תשסח] שהקב"ה דן את ישראל ביום, ואילו את האומות דן בלילה. וכתב לבאר זאת [תקלד.] בזה"ל: "דן את ישראל ביום לפי שהם אמיתת המציאות, אשר המציאות הוא נחשב כמו יום, בו נמצא הכל. והאומות אשר אין להם אמיתות המציאות, דין שלהם בלילה, לפי מדריגתם אשר אינם אמיתת המציאות, ולכך דין שלהם בלילה, אשר לא נמצא בו דבר".

(74) לשונו למעלה שם בסוף הבאר הרביעי: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]". ובשמו"ר נ, א אמרו "הדא הוא דכתיב [תהלים קיט, קל] 'פתח דבריך יאיר מבין פתיים'... האור ברא תחלה ואחר כך העולם. משל למלך שבקש לבנות פלטין, והיה המקום אפל, מה עשה, הדליק נרות ופנסין לידע איך הוא קובע דימוסים, כך האור נברא תחלה... ממנו למדו צדיקים כשהיו מתחילין בדבר, היו פותחין באורה". הרי שהבריאה הראשונה שנבראה בעולם היתה אור, נמצא שתחילת המציאות בבריאה היתה על ידי אור. אך אין כוונתו לומר שהאור היה הדבר הראשון בבריאה, שהרי קדמו לו "תוהו ובוהו וחושך" [בראשית א, ב], וכפי שביאר בנצח ישראל פכ"ו [תקנד.]: "שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערות 1302, 1389].

(75) פירוש - הואיל והאור ראוי למציאות יותר מהכל, לכך הוא גם תחילת המציאות. שהרי נתבאר למעלה כמה פעמים שהעיקר מתגלה בהתחלה [בבאר השני הערה 153,

ובבאר השלישי הערות 88, 118], והואיל והתחלת המציאות היתה באור, מוכח מכך שעיקר המציאות הוא האור.

(76) הרי שהאור נותן מציאות לאחרים, וכמבואר בהערה 74. ופירושו, כי דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכלשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.]: "הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא ע"י אור. וכבר ביארנו, כי החושך נקרא כך מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"כ [ער:]. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר... כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. והובא למעלה בבאר השני הערה 484. וזהו שכתב שם בסוף הבאר הרביעי [הובא בהערה 73] "ובחושך אין דבר נמצא כלל".

(77) כפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ג [שדמ.]: "כי בנמצאים דבק ההעדר בהם". וקודם לכן שם בפט"ז [רמח.] הביא מאמר חכמים [סנהדרין לח:] שבריאת האדה"ר השתערה על פני כל היום, ויובא בהערה 86. וכתב לבאר: "בא לבאר מציאות האדם ומהותו, לומר שהאדם הוא הכל... ומפני זה היה נמשך בריאתו אל כל היום, שהוא כל המציאות. וההעדר שדבק באדם, שאי אפשר שלא יהיה העדר דבק בו, ודבר זה הוא נגד הלילה, שהוא העדר האור". ובנר מצוה [ח"א ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא עלול מן השי"ת, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון... והחסרון הוא מצד העולם שהוא עלול, ומזה ימשך חסרון", וראה שם הערה 32. ובדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.] כתב: "העלולה מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול... נעדר מצד עצמו וימצא אחר כך... מצד עלתו". וראה להלן הערה 863.

(78) ולכך לא תמצא שחכמים יבארו מדוע יש חושך ולילה בעולם, כי העדר זה שייך לטבע העולם, וממילא הוא שייך לסדר המציאות. ועוד אודות שהטבעי אינו יוצא מן

הסדר המציאות, מחמת שכך הוא טבעו, צרף לכאן דבריו בגו"א שמות פכ"ב אות לד, שביאר שם שהכלב יותר טוב מן העובד ע"ז, "כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אינו שלימות הבריאה... כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד ע"ז אינו צורת העולם" [והובא להלן בבאר השביעי הערה 40]. הרי שהואיל וכך הוא טבעו של הכלב, לכך אין בכך חריגה מסדר המציאות. ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנח.] העיר: "מה רשעות יש בזה, כיון שעשה בטבע". וראה למעלה בבאר השני הערה 552, ובבאר החמישי הערה 119, 462.

(79) "דבר העדר" עצם ההעדר החורג מסדר המציאות.

(80) כמבואר בהערה 39.

(81) פירוש - החושך שיש בלילה נובע מסילוק האור, אך לא מפגם וחסרון שחל על האור עצמו. מה שאין כן לקוי המאורות, הרי הוא חסרון שחל על האור גופא, שמונע מהמאורות להאיר לעולם. ולכך אין לך הפסד אל המציאות גדול מזה, כי הוא חל על הדבר שאין ראוי יותר ממנו להקרא מציאות. וראה להלן הערה 872.

(82) כמו שאמרו במאמר זה [סוכה כט.] "בשל ארבעה דברים חמה לוקה", וקודם לכן אמרו [שם] "בזמן שהחמה לוקה סימן רע לכל העולם כולו". ובערוך ערך לק הביא את הפסוק [שמות ה, יד] "ויוכו שוטרי ישראל וגו'", שאונקלוס תרגם "ולקו סרכי בני ישראל". הרי ש"לקוי" הוא לשון מכה, המורה על חסרון והפסד בדבר שהיה אמור להיות שלם. וכמו מדת הדין שראויה שתהיה בשלימות [ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 186], כאשר הוא נחסר אמרו [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין". וכן אדם ראוי להיות שלם בגופו, וכאשר הוא נחלה אמרו "לקתה - חייב לרפואתה" [כתובות נא.]. והרי לא נאמר על חושך של הלילה לשון "לקוי", משום שאין כאן מכה שניתכה על האור גופא, לעומת החושך שבא לעולם מחסרון במאורות עצמם, שנקרא "לקוי מאורות".

(83) והחטא הוא יציאה מן הסדר, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"א [תרו.]: "עיקר החטא הוא יציאה מן הסדר, ואם כן החטא הוא מקרי גם כן", ושם הערה 124. וכן נתבאר בתפארת ישראל פכ"ה הערה 15, שם פמ"ח הערה 37, שם פס"ד הערה 79, ועוד. והחומרה של חטא ששנה בה היא שהוקבעה היציאה מן הסדר, והחריגה שבחטא נהפכה למקובלת, וכמבואר בח"א לערכין ל: [ד, קמג:]. וראה הערות 108, 189.

(84) כי האור משקף את מעלת הדבר, ומעלה ומעלה והאור שלה. וכפי שכתב בנר מצוה [ח"ב עמוד צג.], וז"ל: "התחלת האור ראוי לבית המקדש, כמו שאמרו במדרש [ב"ר ג,

ד] אמר רבי ברכיה בשם רבי יצחק, ממקום בית המקדש נבראת האורה... מה שאמר כי מן בית המקדש נברא האורה, דבר זה ידוע לנבונים, כי כל שהוא מסולק מן הגשמי הוא אור בהיר. כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק. והאש של מעלה, שהוא יסוד האש, הוא עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולפיכך הוא יותר זך ויותר דק... ומפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש, שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [ב"ב ד.] על הורדוס כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש, שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". וראה שם הערה 130 שהוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי, ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". ולכך "כפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו". וראה למעלה בבאר השני הערה 625, ולהלן ציון 175.

(85) כי חסרון מביא להעדר, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ב [לב:], וז"ל: "ועוד יש לדעת ולהבין, כי הדבר שהוא שלם, הוא מסולק מן החסרון. אבל הדבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה. וזה מפני שאין לו אותה מעלה בשלימות הגמור, ונחשב חסר. ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי", וראה שם הערה 83. וכן הוא בתפארת ישראל בהקדמה הערה 55, ושם פכ"ח הערה 21.

(86) בתפארת ישראל פט"ז [רמח.] הביא מאמר חכמים [סנהדרין לח:] שבריאת אדה"ר השתערה על פני כל היום, וכתב בזה"ל: "בא לבאר מציאות האדם ומהותו, לומר שהאדם הוא הכל... ומפני זה היה נמשך בריאתו אל כל היום, שהוא כל המציאות. וההעדר שדבק באדם, שאי אפשר שלא יהיה העדר דבק בו, ודבר זה הוא נגד הלילה, שהוא העדר האור". נמצא שכנגד ההעדר הטבעי שנמצא בבריאה יש לילה, וכנגד ההעדר הבלתי טבעי שנמצא בבריאה יש לקוי חמה.

(87) ולכך מיתה מכפרת [ספרי במדבר טו, לא], וכפי שכתב בגו"א במדבר פ"כ אות ב [ד"ה אמנם]: "כל מיתה היא מכפרת על האדם, בעבור שהיא הסתלקות הגוף, שבו תלוי החטא". וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 136, שהוא יסוד נפוץ בספריו.

(88) לשונו בדרוש על התורה [יט.]: "המיתה היא סילוק מן הגוף הגשמי, עד שהנשמה נבדלת על ידה מהגוף" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 209]. ובגו"א במדבר פ"כ אות ב [ד"ה אמנם] כתב: "מיתת הצדיק... נסתלק מן העולם מן הרכבות הגוף... יסוד הפשוט שלו הנשמה, ששבה להיות רוחני כמו שהיתה, נשמה טהורה... כאשר הסתלק הרכבתו, וחוזר אל פשיטותו". ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". ובהספד [קעח] כתב: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העוה"ז" [הובא למעלה בבאר השני הערה 33, בבאר הרביעי הערה 1090, ובבאר החמישי הערה 210]. וראה להלן הערות 465, 626.

(89) כי הרוחני ראוי לכבוד, לעומת החומרי, שהרי "אין כבוד בדבר החומרי, רק הכבוד הוא בצורה" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)], וכן "הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחומרי אינו בעל כבוד" [לשונו בח"א לשבת קיג. (א, נ:)], כמובא בהערה 62. וראה הערה 102.

(90) לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"א ה"ג: "בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא סנהדרי גדולה, ומניינם שבעים ואחד... הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן, והוא ראש הישיבה, והוא שקורין אותו החכמים 'נשיא' בכל מקום... ומושיבין הגדול שבשבעים משנה לראש, ויושב מימינו, והוא הנקרא 'אב בית דין'". מינויו לדעת רבי יהודה הוא מן התורה, שנאמר [דברים טז, יח] "שופטים ושוטרים תתן לך", "אחד ממונה על כולן, שנאמר 'תתן לך'" [סנהדרין טז:], וביארו שם התוספות [ד"ה אחד] שהכוונה לאב בית דין. והוא הנקרא "מופלא שבבית דין" [תוספות שם], ולפי זה היה מתפקידו ללמד את חברי בית הדין, שהרי אמרו [הוריות ד:] שהורו בי"ד וטעו, ולא היה מופלא של בי"ד עמהם פטורים מפר העלם דבר של צבור, לפי שהיה להם ללמוד ולא למדו. ובדר"ח פ"א מ"ה [לז:] כתב: "האב בית דין שהוא ממונה על הדין, שלכך נקרא 'אב בית דין'".

(91) כמבואר למעלה בבאר השני [ד"ה ודברים אלו], שמדת הת"ח שאינו מוותר, וכמבואר שם בהערות 337-343. ובנצח ישראל פי"ח [תה.] כתב: "כי הדין מושכל

מחויב, כי שאר דברים שהם אפשרים, כיון שאינם מחויבים, אינם שכל גמור... הדין המחויב, מפני שהוא מחויב ומוכרח". ובנתיב הדין פ"א [א, קפה.] כתב: "ובמדרש [דב"ר ה, ז] 'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח]... אמר הקב"ה מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין. שנאמר [ישעיה סא, ח] 'כי ה' אוהב משפט'... כבר ביארנו כי המשפט הוא... דבר מחויב ומוכרח. ולפיכך המשפט בפרט הוא אל הש"י, כי הש"י מחויב המציאות ואינו אפשרי, והמשפט שהוא מחויב גם כן, שהרי הוא משפט ודין, לכך הוא יותר חביב אל הש"י מכל הדברים שאינם מחוייבים כמו המשפט. וזה שאמר כאן מכל שבראתי בעולמי איני אוהב כמו המשפט, שהוא דבר מחויב". ומעין זה כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]. ובשבת קיט: אמרו ש"לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביזו בה תלמידי חכמים", וכתב בח"א שם [א, סו:] בזה"ל: "כי השכל הנבדל הוא מחויב... כי ענין השכל מחויב ומוכרח, לכך כל ענין השכל במדת הדין, שהדבר שהוא מחויב ומוכרח הוא במדת הדין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות בספר באר הגולה ובספר הנצח. ולפיכך כאשר מבזה השכל מתחייבים במדת הדין, ובא החורבן" [הובא למעלה בבאר השני הערה 337].

(92) לשונו בנתיב הדין פ"ב [א, קצ.]: "אין דבר בעולם שיש לו מציאות יותר כמו המשפט, שהדבר שהוא בלתי מחויב אין מציאותו כל כך, כמו דבר שהוא מחויב". ובנצח ישראל פנ"ז [תתעו:] כתב על הדין: "[הדין הוא] המחויב, לפי חיוב שלו, יש לו מציאות גמור, שהרי הוא מחויב ומוכרח". ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ובדין הזה] כתב לאידך גיסא: "המקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה", ושם הערה 386.

(93) שבכל בריאה ובריאה נאמר "ויאמר אלקים" [בראשית פרק א].

(94) פירוש - כאשר נברא העולם ויצא אל המציאות, נאמר "אלקים" [המורה על הדין (ראה להלן הערה 484)], וזה מוכיח שלדין יש מציאות גמור, ולכך הוא המוציא את העולם אל הפועל. וראה ההערה הבאה.

(95) ולדוגמה, בדר"ח פ"ב מ"ח [פו.] כתב: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט... כי מה שברא הקב"ה - ברא במידת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', שהוא מדת הדין", וכן כתב שם קודם לכן בדר"ח פ"א מי"ח [נז:], תפארת ישראל פ"ו [קב.], שם ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], גבורות ה' הקדמה ראשונה [ד], שם פס"ה [שב:], ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא". וראה למעלה בבאר הרביעי הערות

153, 859, 1312. ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "ידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה ידוע לחכמים" [ראה להלן הערה 490]. וצרף לכאן, שפתוי הנחש היה [בראשית ג, ה] "והייתם כאלקים", ופירש רש"י שם "יוצרי עולמות". וראה להלן הערה 497.

(96) כי הדיין מצטרף אל מידת הדין, שמכחה נברא העולם. הרי שהמאפיין את הדין הוא היותו מחוייב המציאות, כפי שהבריאה היא מחוייבת המציאות, כי על שניהם [הדין והבריאה] נאמר שם "אלקים". וכן רמז למעלה בבאר הרביעי [אמנם יש לפרש], וז"ל: "וזה אמרם [שבת י.] כל דיין שיושב שעה אחת בדין, כאילו נעשה שותף אל הקב"ה במעשה בראשית. וכמו שתמצא במעשה בראשית שנזכר שם 'אלקים', ושם הזה הוא גם כן לדיין, ובארנו דבר זה במקומו". וכן הוא בדר"ח פ"א מי"ז [נז:, נח:]. ובנתיב הדין פ"א [א, קפו:] הרחיב יותר, וכתב: "דבר זה בארנו בפרקים, כי מי שדן דין אמת לאמתו הוא נקרא 'האלהים', כמו שכתוב בקרא [שמות כב, ז] 'ונקרב בעל הבית אל האלהים', 'עד האלהים יבא דבר שניהם וגו" [שמות כב, ח], ודבר זה ידוע, כי 'אלהים' מדת הדין, ובשם הזה ברא הקב"ה עולמו, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים', כי נברא העולם בדין, שגזר להיות נבראים, ובמדת הדין נבראו. והדיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שהרי נקרא הדיין בשם 'אלהים', ובזה נשתתף לשמו אשר ברא הכל. ואין הדין כמו מדת החסד, כי יש חסד למעלה מן החסד, והקב"ה חסדו גדול יותר מחסד האדם. ואף שהאדם עושה חסד, אין חסד זה חסדי ה' לגמרי, ולא שייך בזה לומר שנעשה שותף עם הש"י. אבל המשפט שהוא משפט אמת, אין לומר בזה כי משפט גדול מן משפט אחר. ולכך כאשר דן דין אמת לאמתו, מתחבר אל הדין, כי ברא העולם בדין, ועד שם מגיע מדת המשפט כאשר הדיין דן דין אמת לאמתו... ולפיכך הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 861. ובגו"א שמות פי"ח אות לב כתב: "וכאילו נעשה שותף להקב"ה וכו'. בפרק קמא דשבת [י.]... עיקר הדבר דבר נפלא, שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי כאשר ברא הקב"ה את העולם בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל הכתוב [בראשית א, ג] 'ויאמר אלהים', כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים. ולכך היושב שעה אחת בדין הוא נעשה שותף להקב"ה, שהרי הוא מתחבר במדה שנבראו בה מעשה בראשית, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית".

(97) פירוש - מיתתו של אב בית דין מורה על בטול גמור, כי האב בית דין מורה על המציאות הגמורה, ולכך סילוקו מן העולם מורה על בטול המציאות, ובטול זה נוהג כל עוד שלא נספד כהלכה, וכמו שמבאר.

(98) פירוש - אם נספד כהלכה "זה מורה שאין כאן העדר, רק סלוק הגוף, ולכך ראוי אל הכבוד. אבל כאשר לא נספד כהלכה, ואין עושים לו כבוד, זה מורה על העדר גמור" [לשונו בהמשך]. ונראה מה שנקט כאן "בעולם הבא" [ולא "בגן עדן" וכיו"ב] בדוקא נקט לה, והוא על פי דברי הגמרא [שבת קנג.] "מהספדו של אדם ניכר אם בן עולם הבא הוא, אם לאו", ופירש רש"י שם "שאם כשר היה, הכל בוכין עליו ומורידין דמעות ומספרים שבחו". וראה הערה 104.

(99) כמסקנת הגמרא [סנהדרין מז.] "הספידא יקרא דשכבי הוא".

(100) כמבואר בציון 89. ומו"ק כב: אמרו "אב בית דין שמת כל בתי מדרשות שבעירו בטלין", ופירשו הראשונים [ריטב"א שם, נמוק"י שם בשם הראב"ד] שהוא משום הספד, כדי שיהיו כולם פנויים ומתעסקים בהספדו. ולפי דברי המהר"ל כאן הדבר מחוור.

(101) "בלבד" - לא שנסתלק הגוף לגמרי, אלא שנחלש. ואודות שבימי הזקנה הגוף נחלש, ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 1157.

(102) כשיטתו של איסי בן יהודה [קידושין לב:] "כל שיבה במשמע", "ואפילו זקן אשמאי" [רש"י שם], "והנה יצוה בכל שיבה, אפילו על אשמאי, שהוא הבור" [לשון הרמב"ן ויקרא יט, לב]. ובגמרא [קידושין לג.] אמרו שהלכה כאיסי בן יהודה. וראה בגו"א ויקרא פי"ט אות נג שהאריך בזה טובא. ובנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.] כתב: "כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד". וראה למעלה בבאר השני הערה 601, ובנר מצוה ח"ב הערה 337. וכן כתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל,

ולפיכך יש לכבדו". ושם אמרו כי בימי אברהם נתחדשה הזקנה [ב"מ פז.], כי בימיו העולם קבל מעלת השכל, שהכירו את בוראם, ועם מדרגת השכל באה הזקנה, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1157. וראה להלן הערה 602.

(103) וצרף לכאן דברי הגמרא [שבת קיט.] "'ולקדוש ה' מכובד' [ישעיה נח, יג], זה יום הכפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה". ובפשטות דברי הגמרא מתפרשים בדרך "אף על פי"; אף על פי שביום הכפורים אין בו אכילה ושתיה, עם כל זה יש בו ענין של כבוד. אך לפי המהר"ל דברי הגמרא אינם מתפרשים באופן של "אף על פי", אלא בלשון ניחותא; משום שביום הכפורים אין בו אכילה ושתיה, לכך יש בו ענין של כבוד.

(104) צרף לכאן את דברי המאירי [מו"ק כז:] שמרבים בהספד על מי שהלך בלא בנים יותר מעל מי שמשאיר אחריו בנים. הרי ההספד מפקיע מידי העדר של המיתה, ולכך יש צורך בהספד על מי שלא הניח אחריו בנים. ומעין זה כתב בח"א לשבת קנג. [א, פז.] בביאור דברי הגמרא שם "מהספדו של אדם ניכר אם בן עולם הבא הוא, אם לאו", וז"ל: "פירוש, שאם הוא בן עולם הבא, מתחדש למספידין הבכיה, כדרך שבוכים על מת. ואם לאו, שאין בני אדם בוכין עליו, אין בן עולם הבא, לפי שאין בוכין על מי שאינו, כי מה בכיה הוא זה. אבל אם הוא בן עולם הבא, לא נחשב כאילו אינו, ומרחמים עליו. אבל אם אינו בן עולם הבא, אז נחשב כאילו אינו, שהרי אינו בן עולם הבא, ולא שייך בכיה עליו. וכמו שגזר על כל מת שישתכח מן הלב [רש"י בראשית לז, לה], מפני שאינו נמצא. ומה שאינו במציאות, נשכח מן הלב לגמרי. וזה שאינו בן עולם הבא, נשכח מן האדם מיד". הרי שהעדר הספד ובכי מורה על העדר מציאות הנפטר, כי רק בעל מציאות הוא בר הספד ובכי. אמנם יש הבדל מסויים בין דבריו כאן לדבריו בח"א שם; כי דבריו כאן הולכים סביב הציר של כבוד, שהנספד כהלכה מורה על כבוד למת, ועשית הכבוד [על ידי ההספד] מורה שמיתת הנפטר אינה אלא סילוק הגוף, ולא העדר גמור. אך דבריו בח"א הולכים סביב הציר של בכיה, שההספד מעורר ומחדש את הבכי, והבכי הוא המורה שיש למת מציאות, שאל"כ לא היו בוכים ומרחמים עליו. ויל"ע בזה. **ויש לעיין בזה**, שהרי אמרו [סנהדרין מז.] "סימן יפה למת שנפרעין ממנו לאחר מיתה, מת שלא נספד... זהו סימן יפה למת, שמע מינה יקרא דשכבי הוא, שמע מינה", ופירש רש"י שם "סימן יפה למת כשנפרעין ממנו בעולם הזה לאחר מיתה, דיש לו כפרה בכך. שמע מינה יקרא דשכבי הוא, דאי לאו יקרא דשכבי, אמאי מיכפר בבזיוניה". ומדוע אצל אב בית דין שלא נספד כהלכה יש בכך להורות על העדר גמור, ולא "סימן יפה למת". ואולי יש

לומר שכל זה אמור באדם פרטי, שחסרון הספדו נתלה בחטאיו. אך כאן שמדובר באב בית דין, שהוא אדם כללי, הרי ההספד עליו נושא גוון של "כלל" ["והנה ההספד זכרון חסדי המת" (רבינו בחיי בראשית נ, י)], והוא אודות האבידה שהיתה לכלל בסילוקו, ואי אפשר לתלות חסרון הספדו בחטאיו הפרטיים של הנפטר. וראה להלן הערות 148, 153.

(105) פירוש - האב בית דין עצם הדין, מתוקף היותו ממונה על הדין.

(106) כמבואר בע"ז נד: ש"חמה וכוכבים ומזלות" הם עיקר העולם, ואם הם יסולקו מהבריאה הרי זה בגדר "יאבד עולם". ובח"א שם [ד, נו:] כתב: "כי אין שייך לאבד חמה ולבנה, דבר שהעולם תלוי בו". והביאור לכך הוא, שהחמה והלבנה והכוכבים הם מקור האור בעולם ["טובים מאורות שברא אלקינו... מלאים זיו ומפיקים נוגה נאה זיום בכל העולם" (מא-ל אדון)], וכבר נתבאר שהאור הוא המציאות, "שאין דבר ראוי להיות נקרא בשם מציאות כמו האור" [לשונו למעלה ליד ציון 72]. ובנצח ישראל פ"י [רנו.] כתב: "והם עיקר במציאות, והם השמש והירח והכוכבים", ושם הערה 71. ובאור חדש בהקדמה [נב.] ביאר שכאשר "הלבנה שוקעת והכוכבים נכנסין והמזלות הולכים להם, אותה שעה אין חושך גדול הימנו".

(107) פירוש - אל תאמר שחסרון זה נובע מהחטא, אך לא "שהעולם מוכן בצד עצמו אל ההעדר, יוצא מן הסדר" [לשונו למעלה בסמוך לציון 83].

(108) נראה הטעם שאין לתלות זאת בחטא, הוא כפי מה שביאר בח"א לשבת קיח: [א, נז:] לגבי הפורעניות של חבלי משיח, גיהנום, וגוג ומגוג, שנקראו שם בגמרא "יום", וז"ל: "כאשר יהיה דבר פורענות שהוא בעצם, ואינו מקרה, כמו רוב פורענות שהם בעולם הם במקרה מצד החטא. ואלו שלש פורענות [חבלי משיח, גיהנום, וגוג ומגוג] הם בעצם, שכך הם מששת ימי בראשית נגזרו אלו ג' פורענות, לכך נקראו כל אחד ואחד 'יום'... שאלו ג' פורענות הוא מצד חסרון האדם, לכך יש בו אלו ג' פורענות מסודרים מן השם יתברך, לא מצד החטא, רק מצד עצם הבריאה, ולפיכך נקראים 'יום'". וככל דבריו שם ניתן לומר לגבי לקוי מאורות, שאין הם נתלים בחטא, אלא "מצד עצם הבריאה" [ראה הערה 189]. וראה בנר מצוה ח"א הערה 30. ובדרוש על התורה [לח:] סלל לו דרך אחרת בביאור סוגיא זו.

(109) לעומת ההעדר שהוזכר למעלה ["אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה"], ששם ההעדר אינו מחמת מעשה מסוים, ואדרבה, הוא מחמת העדר מעשה.

(110) לשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.]: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'... וכל חטא וחטא יש בה חסרון והעדר של מה... שאין החטאים רק שהאדם דבק בהעדר". והובא למעלה בבאר הרביעי הערות 242, 244, והוא יסוד נפוץ בספריו. והנה למעלה בבאר הרביעי שם [ד"ה וכן פירש הרד"ק] ביאר שהחסרון של החטא חל על מעשי האדם, ואילו כאן [ובנתיב הצדקה] מבאר שהחסרון חל על האדם עצמו. אמנם אין בכך סתירה, כי החסרון שיש במעשי האדם מגיע עד האדם עצמו, כי "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" [החינוך מצוה טז]. ובקידושין מ. אמרו "עבירה יש לה קרן ואין לה פירות", וכתב שם בח"א [ב, קמא.] לבאר: "פירוש, כי העבירה שהוא נמשך אחר החטא, שזהו מעשה תהו וההעדר, שזה ענין העבירה שנמשך אחר ההעדר. ולכך בעל עבירה נפסד ומקבל העדר. והפרי הוא מן המציאות מתחייב, ונמשך הפרי. כמו מן האילן נמצא הפרי. והעבירה שאין מציאות לה בעצמה, לא תוכל לומר שהיא עושה פרי".

(111) פירוש - כפי חומרת החטא כך גודל ההעדר.

(112) כמו שאמרו על עשו הרשע [ב"ב טז:] "חמש עבירות עבר אותו רשע באותו היום; בא על נערה מאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים, ושט את הבכורה". הרי שהעבירה הראשונה שהוזכרה היא שבא על נערה המאורסה. ובסנהדרין מד. אמרו "'וכי עשה נבלה בישראל' [יהושע ז, טו]... מלמד שבעל עכן נערה המאורסה. כתיב הכא 'וכי עשה נבלה', וכתיב התם [דברים כב, כא] 'כי עשתה נבלה בישראל'". ובגיטין נז. אמרו "מעשה ועמדו ארבעים מודיות בדינר [שהיו קונים ארבעים סאים של תבואה], נחסר השער מודיא אחת [התבואה התייקרה, ומעתה שלושים ותשעה סאים היו נמכרים בדינר אחד], ובדקו ומצאו אב ובנו שבאו על נערה מאורסה ביום הכפורים, והביאום לבית דין, וסקלום, וחזר השער למקומו". וכן אמרו בב"מ פג: וכן אמרו [ילקו"ש ח"ב רמז תתסח] "עבר עשו הרשע שתי עברות קשות; בא על נערה המאורסה, והרג את הנפש". וכן אמרו על היוונים שגזרו על ישראל שכל בתולה הנכנסת לחופה תבעל לטפסר תחילה [רש"י שבת כג. ד"ה באותו הנס].

(113) "פשטא דמילתא 'מקודשת לי' מיוחדת לי ומוזומנת לי" [לשון תוספות קידושין ב: ד"ה דאסר]. ובדר"ח פ"ד מ"ד [קעא.] כתב: "הקדושין נקראו קדושין בשביל שהם קדושה, והבא על הזונה בלא קדושין דבר זה הוא תאוה גופנית בלבד".

(114) מלשונו משמע שאין הארוסה בגדר "אשתו", אלא רק בעולת בעל "היא אשתו". אמנם רש"י [סנהדרין נג.] כתב: "כיון דקדשה אשתו היא, דכתיב [דברים כד, א] 'כי יקח

איש אשה', משעת לקיחה נקראת אשתו, והך קיחה קידושין היא, דגמרינן [קידושין ב.] קיחה קיחה משדה עפרון". והרי המקדש את האשה ואמר "הרי את אשתי" הרי זו מקודשת [קידושין ו.]. ולפיכך בגט ארוסה, אע"פ שלכתחילה כותבים בגט "דהוית ארוסתי", ולא "דהוית אנתתי" [שו"ע אהע"ז סימן קכו, סעיף מו], מ"מ בדיעבד אם כתבו "דהוית אנתתי" הגט כשר, שאף ארוסתו בכלל אשתו [רבינו ירוחם נתיב כד ח"ב, הובא בב"י אהע"ז סימן קכו, תרומת הדשן סימן רכט, שו"ע אהע"ז שם]. וכן בעבד עברי, שנאמר בו [שמות כא, ג] "אם בעל אשה הוא ויצאה אשתו עמו", הוצרכנו ללימוד מיוחד שאין האדון חייב במזונות ארוסתו, שאינה בכלל "עמו" [מכילתא שם], אבל מ"אשתו" לא היינו ממעטים ארוסתו, כי הארוסה נקראת "אשתו" [עיין שדה חמד כללים מערכת א אות שמה]. ובעל כרחך שאין כוונת המהר"ל לשם "אשתו", אלא למציאות שהיא עמו, שרק בעולת בעל היא כבר "עמו", מה שאין כן ארוסה שאינה בכלל "עמו", וכמבואר במכילתא הנ"ל, אלא היא מיוחדת לו.

(115) לשונו בח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.]: "כי עכן בא על נערה המאורסה, והוא 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 [ראה הערה 118]... 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". ביאור הדבר; 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. וראה למעלה בבאר השני הערה 566.

(116) כי קדושין נפקעים רק על ידי גט או מיתת המקדש [קידושין ב.], ומעין מה שאמרו [נדרים כט.] "קדושת הגוף לא פקעה בכדי". וכן הוא ברמב"ם הלכות אישות פ"א ה"ג. ונאמר [דברים כד, א] "כי יקח איש אשה", ופירושו קיחה על ידי קידושין [קידושין ב.], ונאמר שם [דברים כד, ג] "וכתב לה ספר כריתות", הרי שצריכה גט [באור הגר"א אהע"ז סימן כו ס"ק יב וס"ק יג].

(117) כשיטה האומרת שאם כתב בגט של נשואה "דהוית ארוסתי" אינה מגורשת [בית שמואל אהע"ז סימן קכו ס"ק לט].

(118) שהבא על ארוסה מיתתו בסקילה [דברים כב, כד], והבא על אשת איש מיתתו בחנק [ויקרא כ, י, ורש"י שם], וסקילה חמורה מחנק לכולי עלמא [סנהדרין מט:]. וכל זה משום שהבא על ארוסה חוטא ופוגם בקדושה, שהנערה היא מקודשת לאחר, כי אין הקידושין אלא התיחדות המאורסה לבעלה. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [דברים לג, ד] "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב", ודרשו חכמים [פסחים מט:] "אל תקרא 'מורשה', אלא 'מאורסה'". ומכך למדו [סנהדרין נט.] ש"עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה", כי הוא כבא על נערה המאורסה. ותמוה, מדוע החבור מתאפיין ע"י ארוסין ולא ע"י נשואין, והרי "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. אלא שהם הם הדברים. כל חבור של קדושה נקרא בשם "אירוסין". וכשם שלאומות אין שייכות לאירוסין מפאת חומריותם [ראה הערה 115], 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"], 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. ולכך, ביחס של התורה וישראל, הואיל והחבור הוא לעולם חבור דקדושה, לכך חבור זה נקרא בשם "אירוסין", לא "נישואין".

(119) והעדר גמור זה מתבטא בלקוי מאורות, וכפי שביאר למעלה. אמנם צריך ביאור, מדוע נקט בעל המאמר ב"נערה המאורסה שצעקה **בעיר** ואין מושיע לה", הרי אף שצעקה בשדה, נהי שהיא פטורה מהעונש [דברים כב, כו-כז], אך הבועל מיהא חייב מיתה [שם פסוק כה], ומצד חומרת חטאו נבאר שיש כאן העדר גמור. וראה להלן בהערה 154, ששם הארכנו יותר בקושיא זו.

(120) פירוש - אף בעלי חיים אינם נוהגים לעשות כן. וההדגשה הזאת היא, שמעשה זנות נקרא "מעשה בהמה" [כמו שיבואר להלן], והתועבה שבמשכב זכר הוא שזה גרע

יותר משאר מעשה זנות, כי אינו נכלל ב"מעשה בהמה". והביאור הוא, שהחבור שיש לבהמות וחיות הוא בשביל פריה ורביה, וכפי שכתב למעלה בבאר השני [ד"ה ודעת רבי חנינא]. וכן "בהמה משנתעברה אינה מקבלת זכר" [רש"י בראשית לב, יד]. ולכך מן הנמנע שיהיה אצלם גדר של משכב זכר. וראה בחינוך מצוה רט, שביאר שהכיעור במשכב זכר הוא מחמת "שאין בדבר תועלת פרי". וכן הוא ברמב"ן ויקרא יח, כב. ובספר מצודת דוד לרדב"ז, והוא ספר על טעמי המצות, מצוה קנז, כתב: "שלא לשכב עם הזכר... טעם מצוה זו מבואר... כי הוא פועל מגונה... ואין ראוי לאדם להתנוול בדברים כאלה... ובמעשה המגונה הזה מהפך כוונת היצירה, שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם וגו". תדע שאפילו הבעלי חיים והעופות אינם מזדווגין אלא זכר ונקבה, כי בדרך זה יתקיים המין".

(121) לשונו בח"א לחולין צב. [ד, קיג.]: "משכב זכר יותר תועבה מכל, שהרי אצל משכב זכר כתיב [ויקרא יח, כב] 'תועבה היא'... כי אין לך דבר מתועב ומגונה כמו משכב זכר, שהכתוב קורא אותו תועבה".

(122) דמות ראיה לזה, שרבקה אמרה [בראשית כז, מה] "למה אשכל שניכם יום אחד", ופירש רש"י שם "רוח הקודש נזרקה בה ונתנבאה שביום אחד ימותו [יעקב ועשו], כמו שמפורש בפרק המקנא לאשתו [סוטה יג.]". ומהי תוספת ההדגשה "ביום אחד", ומה היה המקרא חסר אם רק היה נאמר "למה אשכל שניכם", אלא מוכח מכך ש"שני אחים שנשפך דמם כמים הוא העדר המציאות לגמרי לשפוך שני אחים **כאחד**". ומעין זה ביאר הרמב"ן [דברים כב, ו] "הנה ההורג האם והבנים [בבהמות] ביום אחד, או לוקח אותם בהיות להם דרור לעוף, כאילו יכרית המין ההוא". הרי שהכרתת פרטי המין נחשבת להכרתת כל המין, והוא הדין בשני אחים. וראה הערה 153.

(123) אין כוונתו דוקא למיתה בבי"ד, אלא שחטאים אלו גורמים לעושה אותם העדר גמור, וכפי שכתב למעלה ש"העושה החטא הוא נוטה אל ההעדר הגמור", ושם הערה 110.

(124) בהגדרת העדר טבעי ובלתי טבעי, ראה דבריו באור חדש [קעא.], שהביא שם את דברי הגמרא [מגילה טו:] שבני המן, "עשרה מתו, ועשרה נתלו, ועשרה שמחזירים על הפתחים", כתב לבאר: "ההעדר הזה נחלק לשלשה חלקים; יש העדר שהוא טבעי, כמו המיתה, שהוא בטבע. ויש העדר שהוא בלתי טבעי לגמרי, כמו התליה, שהוא על ידי אדם, והעדר הזה הוא בלתי טבעי. ומה שהיו חוזרים על הפתחים, אינו טבעי ואינו בלתי טבעי; כי בשביל שהיה להם העדר הממון היו חוזרים על הפתחים, שאין דבר זה

טבעי לגמרי, כי דרך העולם שיש להם פרנסה. ואינו בלתי טבעי לגמרי, כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא דרך חדוש במעשה. אבל העדר זה נעשה גם כן כאשר אינו עושה דבר, ואינו מרויח, ולכך דבר זה אינו בלתי טבעי לגמרי, ואינו טבעי גם כן, כי רק הוא כמו ממוצע בין שניהם". וקשה לפי זה, שהדבר הראשון שהוזכר כאן ["אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה"], והרי זהו דבר המתרחש בשב ואל תעשה, ולא על ידי מעשה, ולכך לא היה צריך להחשב כהעדר בלתי טבעי, אלא כדבר ממוצע, וכפי שנחשב "מחזירים על הפתחים". ואולי יש לומר, שכאשר יש דבר האמור והמתבקש להעשות [כהספדו של אב בית דין שמת, וכמבואר למעלה], אך אינו נעשה, אין אי עשיה זו בגדר "שב ואל תעשה" גרידא, אלא בגדר "מעשה", שבולם את עצמו מעשיה המתבקשת. וכמו שמצינו במדה טובה, שאמרו [קידושין לט:] "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה... כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה". וכן ביאר שפרישה מעריות נחשבת למעשה, "משום דיצרו של אדם חומד אל העריות, והרבה פעמים בא אליו דבר עבירה וניצל, כי עריות חומד אותו לב האדם" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות לד, ושם הערה 154], כך נבאר גם לאידך גיסא, שהמנעות מהספד אב"ד שמת, היא בגדר עשיית מעשה, וממילא נחשבת כ"העדר בלתי טבעי".

(125) למעלה הערות 82-80.

(126) למעלה [ד"ה כלל הדבר], ושם הערה 57.

(127) אודות שהעליונים נבראו לשמש את האדם, ראה למעלה הערה 57.

(128) כי רק כנגד העדר בלתי טבעי במעשי האדם [ארבעה חטאים אלו], יש העדר בלתי טבעי בעולם [לקוי מאורות]. אך אם לא היה העדר בלתי טבעי במעשי אדם, לא היה העדר בלתי טבעי בעולם.

(129) וזהו העדר בלתי טבעי, שהאור שהוא עצם המציאות, יקבל לקוי והעדר, וכפי שביאר למעלה.

(130) למעלה [ד"ה בפרק ב' דסוכה].

(131) "רק על דבר זה" את סבת הסבה ללקוי מאורות, אך לא "להסיר הסבה הקרובה, שודאי תלוי לקות המאורות במהלך המאורות" [לשונו למעלה ד"ה בפרק ב' דסוכה, ושם הערה 41].

(132) ארבע העבירות שהוזכרו כאן.

(133) "כי החמה היא עצם האור, וכאשר החמה נלקה אז יש כאן העדר המציאות לגמרי. אבל שאר המאורות אין לקוי שלהם נקרא העדר לגמרי, רק העדר במה" [לשונו להלן ד"ה וכן מה שאמר].

(134) ארבע העבירות שהוזכרו כאן.

(135) פירוש - דבר זה שייך למהותם ולמדריגתם של בני האדם.

(136) כפי שכתב למעלה [ד"ה אמנם לבאר]: "אבל לבאר למה היה דבר זה על ידי דברים אלו, אין זה מדברינו, כי לא באנו לתת טעם, רק להסיר השאלה הנופלת על דבריהם", וראה הערות 67, 363.

(137) כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ו [ק:] אודות השאלה לגבי תועלת המצות, וז"ל: "והנה לא היתה זאת שאלת החכמים שמחויבים אנחנו בתשובתה... אבל דרכי החכמים יודעי התורה ומצפוניה לא נעלים, ובזה תעמוד על דרכי התורה". וכן כתב שם להלן ר"פ נח: "מכל מקום לא נעלים תשובה נצחת לשאלה זאת". וכן כתב למעלה בבאר השני הערה 60, ובבאר החמישי הערה 450.

(138) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [פט.]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש, ולפעמים לשלשה חלקים... ובבחינה האחרת האדם מתחלק בענין אחר, עד שנמצאו הרבה בחינות". והובא למעלה בהקדמה הערה 19, ובבאר החמישי הערה 538.

(139) אודות החלוקה לשלש בחינות, הנה בדרך כלל החלוקה המצויה בספריו היא החלוקה לגוף, נפש, ושכל. ולדוגמה; בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפח.] כתב: "יש באדם ג' חלקים, החלק האחד השכל באדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף. אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:]: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בתפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא.], ח"א לב"ק ל. [ג, ה.], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], אור חדש [נה.], דר"ח פ"ד מכ"ב [רה.], ועוד. ובחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה... האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל

מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". אמנם כאן לא הזכיר את החלק השכלי, אלא את הצלם. וזהו דבר אחר, וכמו שכתב בנר מצוה [ח"א כג:], וז"ל: "וזה כי יש באדם... 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 [בראשית א, כז]. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל" [וראה להלן הערה 595]. ובחלוקה זו [של גוף, נפש, צלם] נמצא השכל בגדר נפש, ומעין מה שנתבאר בגו"א שמות פכ"ה הערה 25, עיי"ש. ובח"א לב"מ פו. [ג, מו:] כתב: "ג' לשונות שנאמרו בבריאת אדם; עשיה, יצירה, בריאה... באדם נאמר [בראשית א, כו] 'ויעש', ועוד נאמר [בראשית ב, ז] 'וייצר אלקים', ועוד נאמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'. והם כנגד ג' דברים שיש באדם; שיש בו החומר, ועל זה כתיב 'ויעש'. ויש בו הנפש החיוני, ועל זה כתיב בו 'וייצר אלקים את האדם', כנגד הנפש החיוני שהוא צורה. ויש באדם צלם אלקים, לכך כתיב אצלו 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] ביאר שג' עבירות חמורות [ג"ע, ע"ז, שפ"ד], הם כנגד גוף, נפש, וצלם.

(140) מה שטורח לבאר שהצלם הוא ע"י חבורם להדדי של הנפש והגוף [מה שלא עשה בשאר מקומות, וכמלוקט בהערה הקודמת], אולי הוא משום שבסמוך יבאר ש"שני אחים שנשפך דמם כאחד" מוסב על מעלת הצלם, ו"שני אחים" הם המורים על הגוף והנפש המחוברים יחד.

(141) בספר שם משמואל פרשת תזריע [תרע"א, רט:] כתב בשם האבני נזר שכח הרביעי הכולל את שלשת חלקי האדם נקרא "צלם", והוא המחבר את ג' הכחות. והם דברי המהר"ל כאן. אמנם לא ברור מהי ראיתו מפסוק זה שהצלם הוא על ידי הנפש והגוף. ואולי כוונתו, כי כבר ביאר למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ומפני שהוא] כי "הוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר... הזכיר שם מלא על עולם מלא [ב"ר יג, ג], כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר", ושם הערות 841, 1348. והואיל וצלם האלקים באדם מורה על ההתקרבות אל השם יתברך [כמבואר בהמשך הבאר (סד"ה וזה כי האדם)], לכך הצלם חל עליו "כאשר הוא מחובר מגוף ונפש, שהם חלקיו", שכשם ששם ה' חל רק על עולם מלא, כך הצלם של אדם [שהוא עולם קטן (למעלה בבאר השני הערה 632)] חל עליו בהיותו עולם מלא.

(142) נראה שכוונתו לחלוקת האדם לגוף, נפש, וצלם, וכמלוקט בהערה 139.
(143) יבמות סג. "כל אדם שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם'". ובתפארת ישראל פל"ו [תקכח:] כתב: "דבר ידוע כי הנקבה היא הנכנסת בגדר האדם, דכתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. הרי כי הזכר ונקבה ביחד נקרא 'אדם', וכמו שאמרו ז"ל בפרק הבא על יבמתו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה לא נקרא 'אדם', שנאמר 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'". וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד:]. ובגו"א בראשית פל"ו אות ג כתב: "כי האיש הנושא אשה כל אחד נקרא מתחילה חצי אדם, כי זכר בלא נקיבה פלג גופא מיקרי, ועתה גוף שלם בריה חדשה". ובזוה"ק ח"ג פג: אמרו "בר נש בלא אתתא - פלג גופא". ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.] כתב: "כי הנושא אשה אמרו [יבמות סג.] 'כל מי ששרוי בלא אשה אינו אדם', שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא את שמם אדם', והרי כאילו היה אדם אחר כאשר נשא אשה". וכ"ה בח"א ליבמות סג: [א, קלט.]. וכן הביא בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ומפני]. וראה הערה 158.
(144) "ההעדר היותר" - ההעדר הגדול.
(145) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נדרים סד:] "ארבעה חשובים כמתים; עני, ומצורע, וסומא, ומי שאין לו בנים". וכתב על כך בח"א שם [ב, כג.]: "ויש לך לפרש על דרך הפשט אלו ארבעה, נגד החלקים שהאדם מורכב מהם. שהאדם מורכב מגוף, ונפש, והצלם האלקי הנבדל, שנאמר על האדם [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותם', ודבר זה ענין אלקי מאוד. והרביעי מה שנתן השם יתברך פרנסה לאדם, שיתפרנס משך זמנו אשר הוא בעולם. ולפיכך המצורע אשר הצרעת דבק בגופו, כאלו אין לו גוף. וכאשר אין לו גוף, נחשב מת. וכאשר חסר ראות, גם כן נחשב מת, שהרי הראות הוא תולה בנפש... ומי שאין לו בנים, שמוליד בדמות ובצלמו, אין לו צלם ודמות, כי הצלם הזה עומד להדפיס בו אחר, כמו שהוא כל צלם... וכאשר האדם חסר פרנסה, אין לו חיים, כי הפרנסה נקרא חיים. כלל הדבר באלו ד' דברים מקבל האדם חסרון בכל חלקיו, ופירוש זה ג"כ ברור ואמת". **ומה שכאן** כתב שהחלק הרביעי הוא אשתו, ואילו שם בח"א לנדרים כתב שהחלק הרביעי הוא פרנסתו, כבר השוו חכמים ביניהן, שאמרו [סנהדרין פא.] '"ואת אשת רעהו לא טימא' [יחזקאל יח, ו], שלא ירד לאומנות חבירו". ובח"א שם [ג, קעא.] כתב: "כי האומנות נקרא 'אשה' לאדם, שמתפרנס ממנו, והאומנות עזר לו כמו שהאשה עזרתו. ומי שירד לאומנתו של חבירו, מתחבר לאשת חבירו. ודבר זה אין ראוי, כי הש"י נתן לכל בריה שיוכל לעמוד בו, ולא יכנס אל

מה ששייך לחבירו". וכן הוא בח"א לערכין טז: [ד, קמב.]. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 435. ובח"א לב"מ נט. [ג, כו.] כתב: "העושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא מקבל". ולכך החלק הרביעי של האדם הוא המקבל שלו, או בדמות אשתו, או בדמות פרנסתו.

(146) אודות שכאשר האדם הולך כנגד מציאותו, בכך הוא בא אל ההעדר, ראה דבריו בדר"ח פ"א מ"ב [כו:] שביאר ששלש עבירות חמורות [ג"ע, ע"ז, ושפ"ד] הן כנגד שלשה עמודי העולם [תורה, עבודה, וגמילות חסדים, וראה בסמוך הערה 151], והוסיף: "ולפיכך באלו ראוי שיהיה נהרג ואל יעבור [סנהדרין עד.], כיון שקיום האדם על שלשה דברים השנויים כאן, שעל ידי שלשה דברים העולם עומד. ובהפך שלהם אין לאדם מציאות כלל, ואם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי על כל פנים נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב. כי כאשר הוא הפך הטוב, כאלו אין לו מציאות כלל. ואף על גב שהוא באונס, מכל מקום כיון שאלו דברים נוטים מן המציאות לגמרי, לא שייך לומר 'וחי בהם' [ויקרא יח, ה] ולא שימות בהם [סנהדרין עד.], כי באלו עבירות הוא עצם המיתה וההעדר, ואין בהם המציאות - שהוא החיות - כלל, ודבר זה מבואר". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.]. וראה למעלה בבאר הראשון הערות 157, 199, ולהלן הערה 180.

(147) לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח.]: "כי המיתה נטילת הנפש הוא". ובגו"א שמות פל"ה אות ה כתב: "שהרי כל מיתה היא מלאכה [בשבת] משום נטילת נשמה [שבת עה.]" וחכמים אמרו [ב"ב טז.] שמלאך המות הוא "נוטל נשמה".

(148) שאם היה נספד כהלכה, היה "זה מורה שאין כאן העדר, רק סלוק הגוף, ולכך ראוי אל הכבוד. אבל כאשר לא נספד כהלכה, ואין עושים לו כבוד, זה מורה על העדר גמור" [לשונו למעלה ליד ציונים 103, 104].

(149) ד"ה וזה שאמר, שביאר שהאב בית דין ממונה על הדין, ולדין יש מציאות גמורה, ולכך מיתת אב"ד שלא נספד כהלכה מורה על העדר הגמור. ובדר"ח פ"א מ"ה [לז.] כתב: "כי הנפש הוא אב בית דין. וזה דבר ידוע מדברי חכמים במדרש רבה [ויק"ר ד, א] 'ונפש כי תחטא' [ויקרא ה, א], אמרו שם הנפש נתונה במקום המשפט, והיא יוצאת ממקום המשפט, ולכך תביא קרבן. ואין להאריך במקום הזה, כי הוא דבר חכמה מופלאה". ובביאור המאמר ראה בגבורות ה' פס"ו [שז:]. וכן כתב בח"א לסנהדרין קז: [ג, רנד.], והוסיף: "דבר זה בארנו בכמה מקומות כי הנפש הוא במקום המשפט... ולכך 'משפט' בגמטריה 'נפש' חוץ מאחת".

(150) למעלה בבאר החמישי [ד"ה והנה אלו] כתב: "כי הזנות הוא לגוף", ושם הערה 669. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "הערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז.]. ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.] כתב: "ותדע כי הזנות הוא שנוטה אחר הגוף ותאותיו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צב.] כתב: "לשון זנות משמע תיעוב והסרה לגוף... וידוע כי הזנות הוא לגוף". ובח"א לסנהדרין קיג: [ג, רעא:] כתב: "מי שבא על הערוה, שהוא מעשה זנות, הוא בגוף כאשר ידוע, והוא חטא והעדר הגוף". ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה [סוטה יד.]... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, וח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, ועוד. וראה הערה הבאה.

(151) ראיה זו ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות היא מעשה גופני חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "ידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.]. ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר", ושם הערות 525, 526. וכ"ה בנצח ישראל פ"ז [קצה:]. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח

גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], ולמעלה בבאר החמישי הערה 669, ועוד.

(152) לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [כו:]: "גלוי עריות, שהולך אחר זנות שהיא גלוי עריות, ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה, ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהיא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה, כי הזנות מעשה בהמה חמרית".

(153) "בהם" - בקידושין.

(154) מה שנקט שהחטא היה בעיר, כן הוא לשון המאמר [סוכה כט.] "ועל נערה המאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה". וצריך ביאור, מדוע איירי דוקא בצעקה **בעיר** ואין מושיע לה, הרי אף שאיירי בשדה, הבועל מיהא חייב מיתה, וכל ההבדל בין עיר לשדה אינו אלא לגבי דין הנערה המאורסה, שנאמר [דברים כב, כה-כז] "ואם בשדה ימצא האיש את הנערה המאורשה והחזיק בה האיש ושכב עמה ומת האיש אשר שכב עמה לבדו ולנערה לא תעשה דבר וגו' כי בשדה מצאה צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה". וקודם לכן נאמר [שם פסוקים כג-כד] "כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש ומצאה איש בעיר ושכב עמה והוצאתם את שניהם אל שער העיר ההיא וסקלתם אותם באבנים ומתו את הנערה על דבר אשר לא צעקה בעיר ואת האיש על דבר אשר ענה את אשת רעהו וגו'". ועד כמה שנוגע לדבריו כאן [שאיירי בחטא המעדיר את הגוף], מה לי בעיר, ומה לי בשדה, הרי בשניהם הבועל חייב מיתה, ומצדו הרי "נמשך אחר החומר, והוא העדר גמור מצד החומר" [לשונו כאן]. ואולי יש לומר שחמה תלקה רק כאשר איירי בחטא שהרבים שייכים לו, כי החמה מאירה לכל, וכפי שכתב בח"א לשבת לא: [א, יח.]: "שאין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל" [ראה להלן הערה 384]. ולכך, רק כאשר החטא היה בעיר, יש בכך להורות שהכל שייכים לחטא זה, בבחינת [שבת נד:] "כל מי שאפשר למחות באנשי עירו [ולא מחה] נתפס על אנשי עירו". ומעין זה ביאר המהרש"א בח"א לסוכה כט., וז"ל: "ועל נערה המאורסה

שצעקה וכו', דהיינו שהיה ברור לכל כשמש צעקתה, ולא היה מושיע לה". אך א"כ תיקשי לך, מדוע לא אמרו כן גם לגבי משכב זכור, שהוזכר מיד לאחר חטא זה. ובשלמא לגבי מיתת אב"ד שלא נספד כהלכה, לא קשה, כי כל מהותו של אב"ד שייכת לצבור [ראה הערה 104]. וכן "שני אחים שנשפך דמם כאחד", לא קשה, כי אף חטא זה נחשב כביטול מציאות לכל, וכמבואר בהערה 122. אך כיצד חטא משכב זכר שייך לכל, יותר מאשר חטא נערה המאורסה, שבכדי לשייך חטא נערה המאורסה לכל הוצרכנו לבאר ש"צעקה בעיר ואין מושיע לה". וצ"ע.

(155) אודות השייכות בין צלם אלקים לשפיכות דמים, כן כתב למעלה בתחילת הבאר השני [ד"ה וראשונה יש]: "כי חמור מאוד מאוד שפיכת דם האדם, אשר נברא בצלם אלקים", ושם הערה 65. ורש"י [בראשית ט, ו] כתב על פסוק זה: "אם יש עדים המיתוהו אתם, למה, כי בצלם אלקים עשה את האדם". והרד"ק שם פירש: "כי הוא [האדם] נבדל מכל הנבראים... כי אם יהרגהו, הנה השחית מעשה הא-ל... והוא [הקב"ה] עשה אותו בצלמו, והוא [הרוצח] השחיתו, הנה עשה כנגד הא-ל לבטל מעשיו". ובאבות פ"ג מי"ד אמרו "חביב אדם שנברא בצלם, חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". וכתב שם בדר"ח [קמו:] בזה"ל: "ומפני כך מביא הכתוב של 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', ולא 'ויברא אלקים את האדם בצלמו' [בראשית א, כז], כי לא מצאנו כי דבר זה של 'ויברא אלקים את האדם בצלמו' נודע החבה לאדם. אבל מאחר שאמר 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים וגומר', נודע לאדם החבה, שהרי בשביל זה השופך דם האדם נהרג, והנה נודע לאדם חבתו של הקב"ה". ובנתיב הלשון פ"ו [ב, סוף עה:] כתב: "שפיכות דם הוא אל האדם במה שהוא אדם, והוא אל צלמו, כדכתיב 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם'. כי שפיכות דם הוא אל הצלם הזה". ובדר"ח פ"ה מ"א [ריז.] כתב: "ההורג ומפסיד בהמה אין עליו עונש, וההורג אדם שנברא בצלם אלקים חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד.] הביא ג"כ את הפסוק מבראשית, והוסיף: "הרי לך כי עיקר שפיכות דם הוא בשביל **שמבטל צלם האלקים** שיש לאדם". ואע"פ שבנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נד.] כתב: "כל רציחה הוא שמבטל גופו, **ואין מבטל הנשמה**, ולכך לא נחשב זה שמבטל כל האדם". אין זה סותר לכך שברציחה "מבטל צלם האלקים", כי נשמה לחוד, וצלם אלקים לחוד. שהרי הצלם חל על גופו של אדם [דר"ח פ"ג מי"ד (קמד.)], והליכתו בקומה זקופה היא בטוי לצלם [שם בדר"ח (קמב.)], אך הנשמה היא החלק אלוק ממעל שנשארת אף לאחר סילוק הגוף, וכפי שכתב למעלה:

"כל אשר נסתלק מן הגוף, נשאר הנשמה שהיא נבדלת", ושם הערה 100. ובמפורש אמרו "מחטיא לאדם קשה לו מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, והמחטיאו מוציאו מן העולם הזה ומן העולם הבא" [רש"י דברים כג, ח]. הרי שאין בהריגתו של אדם בטול האדם, אלא בטול הצלם שבאדם. וראה תפארת ישראל פל"ו הערות 27, 31.

(156) ובהערה 140 הועלתה האפשרות שכנגד שני אחים אלו כתב למעלה "כאשר הוא [האדם] מחובר מגוף ונפש, שהם חלקיו, אז על ידי שניהם ביחד יש לו צלם אלקים, וכדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'".

(157) נדרים נא. "אמר רחמנא 'תועבה' [לגבי משכב זכר], תועה אתה בה", ופירש שם הר"ן "שמניח משכבי אשה והולך אצל זכר". ובאגרות משה אורח חיים ח"ד, סימן קטו, כתב על כך: "כוונתו דהוא על לשון תועבה שנאמר במשכב זכור יתר על לשון התועבות הנאמר ד' פעמים בסוף פרשת אחרי [ויקרא יח, כו-ל], שקאי על כל העריות, דעל קרא ד'תועבות' לא הוקשה לו, משום שאין צורך לבאר שפירוש שהם דברים מתועבים ומאוסין מצד איסורי תורה. אבל הוקשה לו על לשון 'תועבה' הנאמר בזכור שני פעמים, בפרשת אחרי [ויקרא יח, כב], כשנאמרה אזהרה בלאו, ובפרשת קדושים שנאמר העונש [ויקרא כ, יג], מה שלא נאמר כן בשאר איסורי עריות... ועל זה מתרץ שהוא תביעת הקב"ה בהקרא לרשעים, שלעבירה זו דמשכב זכור, הרי ליכא כלל תאוה מצד הטבע, שבראתי שיהיה להם תאוה למשכב הנשים, דבלא תאוה לא היה אפשר לקיום ישוב העולם, כדאיתא בגמרא בשני מקומות ביומא [סט:], ובסנהדרין [סד.]... אבל למשכב זכור ליכא שום תאוה מצד הבריאה, וכל התאוה לזה הוא רק תועה מהטבע לדרך אחר".

(158) כי אף שהעובר על "לא תנאף" [שמות כ, יג], חוטא ג"כ בדבר שהוא השלמת האדם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכח.], וז"ל: "'לא תנאף'... הוא חוטא בדבר שהוא השלמת האדם, שהוא העלול, כי האשה היא 'עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], והרי היא השלמת האדם". מ"מ משכב זכר הוא יותר מזה, כי במשכב זכר הוא עוקר את עצם החבור לנקבה, מה שאין כן בעובר על "לא תנאף", שנהי שחוטא בהשלמתו של אדם, אך אינו עוקר את עצם החבור לנקבה. ועוד אודות שהאשה היא השלמת האדם, ראה הערה 143. ובתפארת ישראל פט"ז [רנא.] כתב: "מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו... כי אין האדם הישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה", וראה למעלה בבאר השני הערה 565. ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה

הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה - גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון. ולא זה בלבד שהחשיבות והמעלה הוא כאשר יתחברו ביחד כמו חבור זכר ונקבה, רק אף שכל אחד בפני עצמו גם כן הוא יותר חשוב כאשר נמצא זוג אליו, כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל, ודבר זה יותר במעלה מאשר הוא חלק בלבד ואינו חלק הכל, שכל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל". וראה להלן הערה 879.

(159) שאף האור, המורה על המציאות, לוקה, וכמו שביאר למעלה [ד"ה וכאשר תעיין].

(160) וכאמור בהערה 108, בדרוש על התורה [לז:] גם הביא מאמר זה, וסלל לו דרך אחרת לגמרי בביאורו, והוא שהמאמר עוסק בדברים הפוגעים בלימוד התורה ובהתקשרות האדם אליה, עיי"ש.

(161) "על כותבי פלסתר, ועל מעידי עדות שקר, ועל מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל, ועל קוצצי אילנות טובות" [לשון הגמרא שם, וראה הערות 37-34].

(162) "ירח וכוכבים" [רש"י סוכה כט.].

(163) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפח:]: "שמש... היא עצם מאיר". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] כתב: "ומפני כך אמר [הקב"ה לנח] שיקבע בה [בתיבה] אבנים טובות ומרגליות, ולא יסמוך על אור הנר, כי צריך שתהיה התיבה דומה לעולם... ולפיכך ציוה לעשות אבן טוב ומזהיר דומה אל השמש... שהוא עצם מזהיר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות לג [ד"ה ואם].

(164) כי שאר המאורות אינם עצם האור, אלא רק מקבלי אור, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מ"א [יט:], וז"ל: "כמו שאמרו [ב"ב עה.] 'פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה', וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה, ולפיכך המקבל המיוחד למשה הוא יהושע". ובגבורות ה' פי"ב [סה:] כתב: "וידוע כי המאור הקטן בשביל חולשת כח המאור דומה לנקבה, והשמש כח הפועל". ובגו"א בראשית פי"ז סוף אות ג כתב: "הירח... כח

נקבה". וראה נצח ישראל פמ"ח הערה 12. ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "מה שאמר 'החמה לוקה' ירצו בזה התורה, הנקראת 'אור' [משלי ו, כג]... ובאומרו 'מאורות לוקין' הם החכמים בעלי גוף, המקבלים הזוהר והאור מהתורה, כאשר יקבלו המאורות מן החמה".

(165) "שטרות מזוייפים ומכתבי עמל לשום דופי על אדם, לכתוב בשמו מה שלא צוה" [רש"י סוכה כט.].

(166) כי זהו גנות השקר, וכפי שביאר למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה בפרק בתרא], וז"ל: "המשקר בדברים, מתדמה לעובד אלהים שקר, שעיקר חומר שלו שהוא משקר, כי השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. וכך העבודה זרה, הוא שקר, ואין לו מציאות כלל", וראה שם הערות 67, 69. ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי השקר הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו. והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא".

(167) כמו שאמרו [ב"ק עט:] "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל", והטעם הוא משום ישוב ארץ ישראל, שבהמה דקה מפסידה את השדות [רש"י שם]. וכן פירש רש"י בסוכה [כט.]: "מחריבין את הארץ, שאינם יכולים לשמרם מלרעות בשדות חביריהם". אמנם הרמב"ם בהלכות נזקי ממון פ"ה הלכות א-ב מבאר שאין מגדלים בהמה דקה בא"י משום "שאסור להזיק ולשלם מה שהזיק", ומשמע שאין זה דין בהשחתת ארץ ישראל, אלא שאסור להזיק ממון חבירו.

(168) רש"י דברים יא, יב "כביכול [הקב"ה] אינו דורש אלא אותה [ארץ ישראל], ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". וכתב שם בגו"א אות ו: "ענין זה מובן, שהארץ בלבד היה ראוי שתהיה נבראת. רק מפני שאי אפשר להיות הארץ בלבד, שאין ראוי לקבל קדושה הכל, לפיכך נבראו שאר הארצות עמה. ומפני כי אין בריאת שאר הארצות לעצמם, אלא שנבראו עמה, לפיכך כאשר דורש אותה - דורש שאר ארצות עמה, כמו שכל האברים תלוים בלב. וכן מדמין אותה חכמים ז"ל [תענית י.] לומר שכל העולם מתמצית ארץ ישראל שותה, והיינו כמו שהדם הטוב והמשובח ניזון בו הלב, ושאר דם - הוא דם התמצית - ניזון בו שאר האברים, כן הוא בארץ, שכל העולם מתפרנס מתמצית ארץ ישראל. וענין התמצית הזה הוא ידוע למבינים", ושם הערות 18-24. וכן ידוע כי היחס שבין ישראל לאומות, הוא היחס שבין א"י לשאר ארצות, וכמו שכתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו]: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י, ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר

בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1267]. וכמו שישראל הם עיקר המציאות, ולמענם נברא הכל [רש"י בראשית א, א, וגו"א שם אות ז, גבורות ה' פ"ס (רעא:)], כך היא המדה בנוגע לא"י.

(169) דברים כ, יט "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות כי האדם עץ השדה לבוא מפניך במצור", וראה נצח ישראל פ"ז [קפה:]. והעון של אחר נקרא בלשון חכמים [חגיגה יד:] "קיצץ בנטיעות". ובדרוש על התורה [מ:] סלל לו דרך אחרת בביאור המאמר, והוא שמדובר בבזוי חז"ל ות"ח. ובסוף דבריו שם כתב: "ומפני כי על כל פנים המאמר הזה צריך ביאור, ואין קרוב אצלינו יותר מהביאור הזה".

(170) כותבי פלסתר, מעידי עדות שקר, מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל, וקוצצי אילנות טובות.

(171) אב"ד שמת ולא נספד כהלכה, נערה המאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה, משכב זכר, ושני אחים שנשפך דמם כאחד.

(172) למעלה [מד"ה וכאשר תעיין, עד ד"ה וכן מה שאמר], ולכך על כך החמה לוקה [ולא רק המאורות לוקים].

(173) ולכך המאורות לוקים, אך לא החמה.

(174) אודות שדברי חכמים משוערים ומדוייקים, ראה למעלה בבאר השני הערה 381, ולהלן הערה 551.

(175) "כי האור מתיחס לעולם, שכפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו" [לשונו למעלה, ליד ציון 84]. וראה הערה 183.

(176) וכאמור, בדרוש על התורה [לז:-מא:] האריך בביאור המאמר, וביארו שמדובר בכבוד התורה ולומדיה, עיי"ש. ולהלן בשלהי הבאר רמז לביאורו בדרוש על התורה [ראה הערה 981].

(177) פירוש - המעיד שפירוש דברי חכמים כאן הוא בגדר חכמה נפלאה ביותר.

(178) פירוש - מספר ארבע מורה על ארבע קצוות העומדות לעומת האמצע, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"א [טו.]: "כל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד... הפיזור הוא בד' רוחות בכל בקצוות". ובנר מצוה [ח"א ט.] כתב: "כלל הדבר, דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי, והיוצא מן האחד הוא מתייחס לד', כנגד ד' רוחות שיש בהם יציאה מן האמצע. ולכך המלכיות הם ד', כנגד ד' רוחות היוצאים מן האמצעי", וראה שם הערה 49, ולהלן הערה 685. ובגור אריה ויקרא פכ"ז אות ז [ד"ה

אמנם] כתב: "לא נקרא תוספות רק חומש, והוא דבר מבואר בחכמה, כי אין הב' תוספות על א', ואין ג' תוספות על ב', ואין ד' תוספות על ג', ודבר זה מפני כי השטח הוא שנקרא השלם, מפני שיש לו ד' קצוות. ולפיכך לא נקרא חלק ד' תוספות, אך חלק חמישי נקרא תוספות, מפני שהשלם הוא הד', והחמישי נקרא תוספות". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו:] כתב: "ראוי שיהיה בעבודת אלילים ד' לאוין [בדיבור השני של עשרת הדברות; "לא יהיה לך" (שמות כ, ג), "לא תעשה" (שם פסוק ד), "לא תשתחוה" (שם פסוק ה), "לא תעבדם" (שם)]. כי השם יתברך הוא העיקר... והעבודת אלילים דבר שהוא חיצון לעיקר. שבעל עובד ע"ז מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך... והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין. שכאשר אתה עומד, יאמר לשון 'חיצון' על ארבעה צדדין שלו, ולפיכך החיצוניות הם ארבע, וכנגד אלו באו ד' לאוין אלו", ושם הערה 82. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] כתב: "כל הסרה היא לד' צדדין".

(179) פירוש - מחמת היותן של הקצוות בגדר "קצה", לכך יש בהן ההעדר, וכלשונו בנצח ישראל פ"ח [רד:]: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:] כתב: "כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה, שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה", ושם הערה 60. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "הקצוות אינם טובים... כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות", ושם הערות 62, 65. ובדר"ח פ"ב מי"ד [קג:] כתב: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע... ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם המיתה... שכל מיתה הוא קצה, אבל השווי והמצוע הוא חיים". והובא למעלה בבאר הראשון הערה 263. וראה להלן הערות 574, 954.

(180) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [אבות פ"ד מכ"ב] "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם". וכתב לבאר זאת בדר"ח שם [רז:] בזה"ל: "מה שאמר הקנאה והתאוה והכבוד, הקנאה כנגד הנפש מן האדם, שבו תלוי הקנאה. והתאוה בא מן הגוף. ובאם האדם נוטה אל התאוה, דהיינו לגוף לגמרי לקצה אחד, אז דבר זה מוציא אותו מן העולם, כל שיוצא אל קצה אחד, מוציא אותו מן העולם. וכך כאשר נוטה אל הקנאה, שהיא מן הנפש כח הקנאה הזאת, הוא נוטה אל הקצה, ומוציא אותו מן העולם הזה... והכבוד הוא דבר שלישי, שהוא שייך אל האדם במה שהוא אדם, והאדם הוא מה שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו', והכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלהים... ואם נוטה ורודף אחר הכבוד בשביל הצלם הזה, הוא נוטה גם כן אל הקצה, כמו כאשר נוטה אל התאוה ואל הקנאה, כמו שהתבאר, ולכך מוציא את

האדם מן העולם. ופירוש זה ברור אם תבין דברי אמת וחכמה". והרי כבר נתבאר למעלה שיש לאדם ארבעה חלקים; גוף, נפש, צלם, אשה [ראה הערה 146]. וארבעה החטאים שמביאים ללקוי חמה הם כנגד ארבעה חלקי האדם, שהם נטיה לארבע הקצוות, ולכך בזה נמצא ההעדר. ובסוטה מב. אמרו "ארבע כתות אין מקבלות פני שכינה; כת ליצים, וכת חניפים, וכת שקרנים, וכת מספרי לשון הרע", ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] ביאר שארבע כתות אלו הן כנגד ארבע אותיות שם הויה. אמנם יש לעיין טובא בגדרם של ארבעה הדברים המביאים ללקוי מאורות [כותבי פלסתר, עדי שקר, מגדלי בהמה דקה בא"י, וקוצצי אילנות טובות].

(181) ד"ה אמנם לבאר, ושם הערה 67.

(182) כמבואר בהערה 40.

(183) כמבואר בהערות 84, 175. וכאן מוסיף שהמאורות הם משמשים את האדם, וכמבואר למעלה הערות 57, 126, 127.

(184) הנה לא כתב "אילו היה האדם המלך", אלא "אילו היה האדם **במדריגת** המלך", כי בודאי האדם הוא מלך, וכמו שביאר להלן [ד"ה וקרא בני אדם], שלכך האדם הולך בקומה זקופה, עיי"ש. אך מדריגת המלך חסרה לאדם, וכמו שמבאר. ואודות מדריגת המלך הנבדלת והקדושה, ראה דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יא:] שכתב: "יש למלך... מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:], והמעלה האלקית הזאת... הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי הוא פרטי" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 407]. וראה נצח ישראל פ"ה [קט.], ושם הערות 322, 323, ולהלן הערה 893.

(185) כפי שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] לגבי אליעזר עבד אברהם, וז"ל: "כי מדריגת אברהם נותן שיהיה לו העבד הלז, ואליעזר ג"כ היה מורה על מציאות ומדריגת מי שהוא אדון שלו, כי העבד יורה על האדון. ולא היה העבד הזה כמו שאר עבדים, וכן לא היה האדון הזה, שהוא אברהם, כמו אדם אחר, רק מיוחדים במעלה... כי העבד הזה מורה על ענין אברהם ומדריגתו".

(186) של האדם.

(187) "פרנס" - מנהיג, וכפי שכתב בגו"א שמות פכ"ב אות כב: "יקרא המנהיג 'פרנס'". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמו.] כתב: "כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס'". וכן הוא בברכות נה., ערכין יז., ועוד. וכוונתו כאן שלמלך יש מנהיגים הפועלים מטעמו. ואמרו [ערכין יז.] "פרנס לפי דורו". ובח"א שם [ד, קמג.] כתב: "פרנס לפי הדור, כי הפרנס

והדור אשר הוא פרנס לו מתיחסים יחד, ואם הדור הוא קשה ג"כ המלך שהוא מנהיג להם הוא קשה, ואם העם הוא בניחותא כך המלך הוא בנחת". אמנם טעמא בעי, מדוע בתחילה כינה את המאורות "משמשים", ועתה מכנם "פרנס".

(188) "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל" [תפילת שחרית של שבת]. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה אבל אין] כתב: "שני מושלים בעולם; החמה ביום, וירח בלילה", ושם הערה 221.

(189) כמבואר בהערות 83, 108. אמנם בגבורות ה' ס"פ לב [קכג:] כתב: "אפשר להיות חושך, כמו ביום מעונן ובלקות המאורות, אבל להיות מן המים דם, זה אינו טבעי לגמרי". ומשמע מכך שלקוי מאורות הוא בגדר של יום מעונן, שנחשבים לטבעי, לעומת מכת דם, שאינה טבעית. ויש לישב, שכוונתו שם היא לומר שלקוי מאורות הוא דבר המתרחש בעולם, לעומת מכת דם שאינה מתרחשת כלל. וזהו דיוק לשונו שם שמכת דם "אינו טבעי **לגמרי**", לעומת לקוי מאורות, שאף שאינו טבעי, מ"מ אינו בגדר "אינו טבעי לגמרי".

(190) פירוש - רשימת החטאים המביאים ללקוי מאורות אינה מבוססת על חומרת החטאים [כי אז היה נוקב בעבירות חמורות, כמו ע"ז, חילול שבת, וכיו"ב], אלא מבוססת על כח ההעדר הגנוז בחטא.

פרק ג

(191) "גלגל - כמין אופן ברקיע שהמזלות נתונים בו. גלגל קבוע ואינו מגלגל, אלא כעין אופן עגלה המונח בקרקע. אבל המזלות מהלכים סביב הילוך מועט, ואין מקיפין את הגלגל, אלא כל מזל משמש את החמה נד ממקומו ומוליכו עד חבירו, וחוזר למקומו. לפיכך אין [מזל] עגלה נראית בדרום, ולא [מזל] עקרב בצפון, שהרי אין מקיפין, אלא מהלכין הילוך מועט וחוזרין" [רש"י שם]. ופירושו, כי לדעת חכמי ישראל יש גלגל שהוא המקום בו קשורים המזלות. גלגל זה קבוע הוא, ואילו המזלות הם שמשנים מעמדם מזמן לזמן.

(192) פירוש - לדעת חכמי האומות המזלות והכוכבים תלויים בגלגל המסתובב, אך המזלות הקבועים בו אינם מסתובבים.

(193) ומשמע מכך שהכוכבים עצמם הם המסתובבים מעט במקומותיהם, ולא הגלגל, שאם הגלגל היה בתנועה, מדוע שלא ימצא עגלה בדרום ועקרב בצפון.

(194) פירוש - שמא הכוכבים בגלגל קבועים כברזל הריחיים, שאבני הריחים מסתובבות, והוא עומד יציב במקומו [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר זאת בסמוך [ד"ה והשיב על זה] באופן אחר.

(195) פירוש - כציר הדלת שהוא מסתובב רק מעט, והדלת סובבת סבוב גדול [רש"י שם]. והמהר"ל יבאר זאת בסמוך [ד"ה והשיב על זה] באופן אחר.

(196) פירוש - המליזים הבינו שכוונת חז"ל לומר שגורם התנועה של המזלות אינו נובע מהגלגל [שהרי "גלגל קבוע"], אלא גורם התנועה של המזלות נובע מעצמו, והגלגל לא זז כלום. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, כפי שרוב התלונות שבבאר הששי אינן מופיעות שם. וכנראה שרובן ככולן שאובות מספרי חכמי התכונה שבאותם ימים. וראה הערות 249, 290, 422.

(197) "**הכוכב** חוזר בעצמו" - ובגמרא אמרו "מזלות", מחליף מזלות עם כוכבים, וכן הוא בהמשך דבריו. ולהלן [ד"ה עוד טענו] יבאר שיחס הכוכב לגלגל הוא כיחס הנפש לגוף, וכמו שאין הנפש נמצאת ללא גוף, כך מן הנמנע שימצא כוכב ללא גלגל. ושמעתי מהגר"י סרבניק שליט"א לבאר, שזה שמובן שהגלגל חוזר בעצמו יותר מאשר הכוכב חוזר על עצמו, הוא משום שכדי שהכוכב יסתובב סביב מסלולו הנך צריך שיפעל עליו כח כל הזמן, שכל תנועה סבובית נעשית על ידי כח הפועל אנכית לתנועה [כשאינך מתחשב בקיום כח המשיכה בין גופים שונים]. ולכך אין לנו הסבר לתמידיות התנועה הסבובית של הכוכב. אך הגלגל הסובב סביב עצמו, הרי זה כגלגל המונח על גבי ציר ישר העובר בתוכו, שאז הגלגל סובב סביב עצמו באמצעות הדחיפה ראשונה בלבד, כי מפאת חוק ההתמדה תמשך תנועה זו כל עוד שאין חיכוך נגדי. ולכך מובן יותר שהגלגל יסתובב סביב עצמו, מאשר שהכוכב יסתובב סביב עצמו. וראה להלן הערה 251.

(198) "וכל שכן" - וביותר יקשה.

(199) "מקום גבוה היה שם שנושקין יחד זה לזה" [רשב"ם שם].

(200) "חוזר, כדאמרינן בפסחים [צד:] גלגל חוזר ומזלות קבועים" [רשב"ם שם]. ותמוה, שהרשב"ם מביא את השיטת חכמי אומות העולם, ולא את שיטת חכמי ישראל ש"גלגל קבוע ומזלות חוזרין". אמנם לפי המשך דברי המהר"ל תתישב קושיא זו, ומ"מ זו קושיתו כאן.

(201) שהגלגל אינו זז כלום.

(202) שהרי ברור שהמזלות הם בתנועה תמידית, וכמבואר בר"ה יא:

(203) א"כ לכו"ע הגלגל והמזלות הן בתנועה תמידית, ורק פליגי מי הסבה ומי המסובב; לחכמי ישראל, התנועה נובעת מהמזלות, ובעקבותיהם נגרר הגלגל גם כן. ואילו לחכמי אומות העולם, התנועה נובעת מהגלגל, ובעקבותיו נגררים המזלות גם כן.

(204) ותנועת המסמר באה מחמת הספינה, אך למסמר מצד עצמו אין שום תנועה. וכן הוא במאמרי הרמב"ם, מאמר על דרשות חז"ל לרבי אברהם בן הרמב"ם, וז"ל: "לחכמי אומות העולם, שגלגל נע ונד, והכוכבים והמזלות אין להם תנועה, אך הם כמסמרות נטועים ונעים בתנועות הגלגל, ולא מעצמם".

(205) ק"ק, מדוע החליף את המשל, ולא נשאר עם המשל של המסמר והספינה, ורק במקום לבאר [לפי חכמי אומות העולם] שהכוכב הוא כמסמר בספינה, יבאר עכשו [לחכמי ישראל] שהגלגל הוא כמסמר בספינה. וצריך לומר, שלכו"ע הכוכב קטן מן הגלגל [ראה להלן הערה 238], לכך אי אפשר להמשיל את הגלגל למסמר בספינה, כי המסמר קטן ביחס לספינה, ואילו הגלגל הוא גדול ביחס לכוכב. אך ניתן להמשיל את הגלגל לקרון, שהוא גדול יותר מהסוסים שלפניו, אך מ"מ התנועה אינה באה ממנו.

(206) בא לבאר, שלכאורה תשובתו של רבי מורה שלחכמי ישראל המזלות סובבים ברקיע בלא גלגל, שאם הם סובבים בתוך גלגל, ואף הגלגל הוא בתנועה, מדוע לא יקשה גם לחכמי ישראל הקושיא "מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון", כפי שקשה על חכמי אומות העולם, שתנועת הגלגל היתה צריכה להיות גם מהדרום לצפון. ועל כך יבאר שאין הדבר כן, שאע"פ שגם לחכמי ישראל הגלגל בתנועה, מ"מ יש הבדל גדול בין תנועת גלגל זו לתנועת הגלגל אליבא דחכמי אומות העולם, וכמו שיבאר.

(207) כפי שאומרים חכמי אומות העולם.

(208) כפי שהסביר רש"י [פסחים צד:] "גלגל - כמין אופן ברקיע, שהמזלות נתונים בו". ובגבורות ה' הקדמה שניה [יד] כתב: "אם יאמר שהגלגל הוא כדורי, ולא שייך בעצם הגלגל התחלה וסוף, כמו שהוא בכל דבר שהוא כדורי".

(209) כמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב להלן [ד"ה ועוד כי] בביאור מאמרם [סנהדרין פז.] ש"ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות", שביאר שם "שהארץ כדורית, וכל דבר שהוא כדור תוכל לעשות האמצעי מאיזה המקום שתרצה". וכן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור הוא שווה בכל צד".

(210) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ב: "כל גלגל וגלגל משמונה הגלגלים שבהם הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה, זה למעלה מזה... מהן גלגלים סובבים ממערב

למזרח, ומהן סובבים ממזרח למערב, כמו הגלגל התשיעי החוזר ממזרח למערב". וראה רש"י ר"ה יא: שביאר את תנועת המזלות ממזרח למערב.

(211) פירוש - דבר זה לא יתרחש [לפי חכמי ישראל], וכמו שמבאר.

(212) כמו שאמרו [ברכות נט.] שעל ידי כוכבים ממזל כימה הקב"ה הביא את המבול, ועל ידי כוכבים ממזל עיש הקב"ה סתם את המבול.

(213) "מה כוכבים אין אורו של זה דומה לזה, אף צדיקים" [ספרי עקב יא, כא].

(214) כי הוא כדורי, וכמו שביאר למעלה.

(215) כפי שפירש רש"י [פסחים צד:] את דברי רבי, וז"ל: "ואי סלקא דעתך גלגל חוזר ומזלות קבועין, נמצא גלגל מוליך ומגלגל המזלות לכל ד' הרוחות, כשם שהוא מגלגל".

(216) פירוש - לפי המהלך של המהר"ל בהכרח שיש לבאר פירוש חדש בדברי רב אחא. כי לפי הבנת המהר"ל [שאף לחכמי ישראל הגלגל בתנועה, ורק שיש לחלק בין תנועת הגלגל הבאה מהכוכבים (חכמי ישראל), לתנועת גלגל של כדור (חכמי האומות)], א"כ עיקר נקודתו של רבי הוא שכאשר התנועה באה מגלגל כדורי, אין תנועה זו אמורה להיות מוגבלת כלל. ועל כך בהכרח שישיב רב אחא שאף תנועה הבאה מגלגל כדורי ניתנת להגבלה מסויימת. ולכך "בוצינא דריחא" ו"צנורא דדשא" יהיו דוגמאות של הגבלה לתנועת גלגל כדורי, וכמו שיבאר.

(217) "פשוט" - שאינו מוגדר לשום כיון, אלא שוה לכל. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 281 שנתבאר שם שפשיטות היא אינה מוגדרת כלל. וראה להלן הערה 688.

(218) פירוש - ישנו ציר שעליו סובב הגלגל, וציר זה אינו עומד באופן אנכי וישר [ממזרח למערב], אלא מוטה כלפי הצד, ועובר מדרום לצפון.

(219) פירוש - הגלגל מתגלגל על שני קוים ישרים, המשמשים בעבורו כפסים לרכבת.

(220) על הסברו הראשון של רב אחא ["כבוצינא דריחא"].

(221) הסברו השני של רב אחא ["כצנורא דדשא"].

(222) של רבי ["לעולם לא מצאנו עגלה בדרום ועקרב בצפון"].

(223) אותם אנשים המודים על האמת.

(224) שקושית רב אחא היא מצד הקוטר או הקוטב שעליו מסתובב הגלגל.

(225) "קוטב הכדור" הוא "צנורא דדשא", והם המסילות שעליהם עובר הגלגל. "קוטר הכדור" הוא "בוצינא דרחיא", והוא הקוטר שעליו סובב הגלגל. ומתוך שרב אחא נקט בשני ציורים, מוכח שההבדל ביניהם הוא כפי שביאר. ורש"י בגמרא שם ביאר את קושית רב אחא באופן אחר, ראה למעלה הערות 194, 195.

(226) פירוש - יותר מסתבר לתלות את הפעולה בפועל [המזל], מאשר לתלות הפעולה בדבר שאינו פועל [הגלגל]. ואודות שהמזל הוא הכח הפועל, כן כתב בנתיב יראת ה' פ"ג [ב, כט:], וז"ל: "מלת 'מזל' שהוא מלשון שפע... מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל, שעל ידו ההשפעה, הוא מקבל". ואמרו [שבת קנו.] "מזל מחכים, מזל מעשיר". ובב"ר [י, ו] אמרו "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל, הדא הוא דכתיב [איוב לח, לג] 'הידעת חוקות שמים אם תשים משטרו בארץ וגו", לשון שוטר", הרי המזל הוא שוטר בבריאה [ראה גו"א דברים פט"ז אות יז]. והרי כח המזלות גורם שכלליות עבודה זרה תיקרא על שמו; "עובדי כוכבים ומזלות". דוגמה לדבר; התנועה והפעולה שהאדם עושה, אינה מתייחסת לגופו ולשכלו, אלא לנפשו, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:]: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתיחס אל הנפש, שהוא כח פועל כאשר ידוע", והובא למעלה בבאר השני הערה 359. וכשם שתנועת האדם אינה מתייחסת לגופו, אלא לנפשו, כך תנועת הגלגל צריכה להתייחס למזלות, ולא לגלגל הנושא אותם [שכל נושא הוא גשמי, וכמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 936]. ובסמוך יבאר שיחס המזלות לגלגל הוא כיחס הנפש לגוף.

(227) ועוד אודות שאין תנועת הגלגל נובעת מעצמה, אלא מכח אחר, ראה בח"א לנדרים לט. [ב, יז:] במחלוקתו עם המו"נ [ב, א].

(228) ששאלו המליזים על חז"ל "שדבר זה אי אפשר לומר בשום צד, שיהיה הכוכב חוזר בעצמו" [לשונו למעלה].

(229) פירוש - הגלגל הוא כמו כדור. והנה ישנם כוכבים שונים הפזורים על פני הכדור, כאשר הכוכבים הנמצאים בפנימיותו של הכדור מקיפים שטח קטן יותר מהכוכבים הנמצאים בחיצוניותו של הכדור. ומכל מקום כל הכוכבים הללו משלימים את היקפם במשך שנה אחת. נמצא שהכוכבים הנמצאים על מרכז הכדור [כגון בקו הקוטר] מהירים יותר מהכוכבים הנמצאים בפנימיותו של הכדור, שהרי הם מקיפים מסלול גדול יותר בזמן שוה.

(230) כן כתב [בהקשר אחר] המו"נ ח"א פע"ג, הקדמה שלישת, וז"ל: "נאמר להם, הראיתם כשיתנועע הרכב סיבוב שלם, הלא החלק אשר במקיפו הלך דרך העגולה הגדולה, בזמן ההוא בעצמו אשר הלך בו החלק אשר הוא קרוב לנקודת מרכזו העגולה הקטנה, אם כן תנועת המקיף יותר ממהרת מתנועת העגולה הפנימית".

(231) כיצד ישנם כוכבים בעלי מהירות שונה אחד מרעהו.

(232) פירוש - קו ההיקף הגדול ביותר שנמצא על הגלגל [קו הקוטר].

(233) פירוש - ניתן לתלות את הפרשי המהירות שבין הכוכבים השונים בהבדלי מיקומם על הגלגל; כוכב הממוקם בפנימיות הגלגל הוא איטי יותר מכוכב הממוקם על קו הקוטר של הגלגל, שהרי הוא מקיף מסלול קטן יותר בזמן שווה. וכל זה לפי חכמי אומות העולם, שהתנועה באה מהגלגל עצמו.

(234) פירוש - אם הכוכבים היו מנותקים מהגלגל הנושא אותם, והיו מסתובבים באופן עצמאי לגמרי.

(235) פירוש - התנועה של הכוכב יכולה לבוא לידי בטוי רק באמצעות הגלגל, ואין לתנועת הכוכב נתיב אחר לבטוי.

(236) ומחמת כן הוא משרת וטפל לנפש. ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט:] כתב: "הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". ושם פ"ד מי"ד [קפח:] כתב: "וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל הנהגה מן הנפש... ואין הגוף פועל... רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה", וזהו כי המלך דומה אל הלב ששם הנפש החיוני". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "כמו שהנפש הוא מנהיג איברי אדם, כך המלך מנהיג העם". וראה למעלה בבאר השני הערה 537, ובגו"א בראשית פי"ד הערה 55, ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:].

(237) סנהדרין צא. "אמר ליה אנטונינוס לרבי, גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה אמשול לך משל למה הדבר דומה, למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה, והיה בו בכורות ["תאני בכורות" (רש"י שם)] נאות, והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר, ואחד סומא. אמר לו חיגר לסומא, בכורות נאות אני רואה בפרדס, בוא והרכיבני ונביאם לאכלם. רכב חיגר על גבי סומא, והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס. אמר להן בכורות נאות היכן הן, אמר לו חיגר כלום יש לי רגלים להלך בהן. אמר לו סומא, כלום יש לי עינים לראות. מה עשה, הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף, ודן אותם כאחד". הרי שהנפש המניעה את הגוף היא כמו חיגר, ורגליה ניתנות לה רק באמצעות הגוף. ובח"א שם [ג, קפ.] כתב: "הנשמה אין עליו דין גמור, שהרי הוא בלבד לא היה יכול לחטוא, רק אם נתחבר הגוף עמו". הרי שהחלק הרוחני המניע באדם, אינו יכול לפעול אלא רק במסגרת הגוף. וראה גו"א שמות פי"ד סוף אות כא, ושם הערה 128.

(238) "גלגל... הוא גדול מן הכוכב, שהוא נושא הכוכב, ובו הוא קבוע, והכוכב כחלק ממנו" [פירוש מהמלות זרות בסוף מו"נ].
(239) בא לבאר מדוע הכוכב בהכרח ימשך אחר הגלגל, ולא להיפך, שהגלגל בהכרח ימשך אחר הכוכב.
(240) פירוש - שיהיה הגלגל נמשך אחר הכוכב [זה אי אפשר לומר].
(241) פירוש - לא יתכן שיהיה בכוכבים דבר הכרחי [שיגרור מחמת כן את הגלגל בעקבותיהם], כי אין הכוכבים מוגבלים בשום צורה שהיא, ולכך אינם מחייבים מהלך מסוים בצורה זו או אחרת.
(242) שהוא צורת הגלגל.
(243) פירוש - יקרה לכוכב את מה שקורה לגלגל שהכוכב קבוע בו.
(244) אם כוונתו לומר שיבאר יותר ענין זה בשאר ספריו, אזי לא מצאתי מקומו.

פרק ד

(245) "למטה מן הרקיע - זורחת על הארץ כאשר אנו רואין, ובלילה למעלה מן הרקיע זורחת, ואינה נראית למטה" [רש"י שם].
(246) כן היא הגירסא בעין יעקב. אמנם בגמרא שלפנינו הגירסא היא "וחכמי אומות העולם אומרים, ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע [כחכמי ישראל], ובלילה למטה מן הקרקע", וכן גרס שם רש"י. וכבר נתבאר למעלה הרבה פעמים [באר השני הערה 15] שדרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב.
(247) "מעינות צוננין - אין לך מים נובעין שאינו צונן ביום יותר מבלילה, ואף על פי שמי נהרות חמין הן ביום בחום הקיץ, הוא זה מפני שרחקו ממקום נביעתן, ונתחממו בחום העולם. אבל תכף נביעתן הן צונן ביום, לפי שהחמה גבוהה מהן" [רש"י שם].
(248) "ובלילה מעינות רותחין - שהחמה מחממתן... תדע, שבעלות השחר אתה רואה עשן על הנהרות" [רש"י שם].
(249) תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, כפי שרוב התלונות שבבאר הששי אינן מופיעות שם.
(250) פירוש - הם מבינים שתיבת "הרקיע" שבמאמר הוא כמו תיבת "הגלגל", וכאילו חכמים אמרו "ביום חמה מהלכת למטה מן הגלגל, ובלילה למעלה מן הגלגל". ולפי זה, החמה בלילה עוברת תוך הגלגל, וקורעת אותו, ולכך היא נמצאת למעלה מן הגלגל.
(251) שתהיה החמה מנותקת לגמרי מהגלגל, וכמו שכתב למעלה [ד"ה בפרק מי שהיה טמא]: "שהמזל סובב ברקיע בלא גלגל, ואין ספק כי דבר זה אי אפשר שיקבל השכל...

שדבר זה אי אפשר לומר בשום צד, שיהיה הכוכב חוזר בעצמו", ושם הערה 197. וכן "הגלגל לכוכב כמו הגוף לנפש, ובודאי הגוף נושא הנפש... כי הכוכב הוא כמו החלק מן הגלגל שהכוכב עומד בו" [לשונו למעלה ליד ציון 236]. או שכוונתו שא"א לומר שהרקיע תיקרע, וכמו שמבואר להלן בסמוך לציון 423.

(252) פירוש - אין החמה שוקעת אלא מעל מקום אחד מסויים, בעוד שבשאר מקומות בעולם באותה שעה החמה זורחת. ואם בלילה החמה מתנתקת מהגלגל, כיצד היא עדיין זורחת בשאר מקומות.

(253) ולא יתכן שחכמים יאמרו דברים שמוכחשים על ידי החוש, וכפי שביאר למעלה בתחילת הבאר [ד"ה התלונה הששית].

(254) "לחשוב" - להבין דברי חכמים [ומתוך כך באו להתלונן עליהם].

(255) כפי שכתב בהקשר אחר בגו"א שמות פכ"ה סוף אות כג: "הרב הזה חשב על דברי חכמים שהם דברים כאשר הבין בתחלת המחשבה, והוא לא ירד לסוף דבריהם, אף [לא] לתוכם". וראה למעלה בהקדמה הערה 60.

(256) וביאור המאמר נמצא בדבריו למעלה [ד"ה בפרק מי שהיה טמא]. וכן להלן [ד"ה בפרק קמא דיומא] הוכיח כן, שאם חז"ל היו מתכוונים לגלגל, היו אומרים כן, ולא קוראים לו "רקיע", ושם הערה 425.

(257) כמו שאמרו [כתובות ה.] "'השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע' [תהלים יט, ב]... מעשה ידיהם של צדיקים מי מגיד, הרקיע, ומאי ניהו, מטר". ופירש רש"י שם "האי 'ומעשה ידיו' במעשה הצדיקים כתיב... והכי קאמר 'ומעשה ידיו', דהוא מעשה הצדיקים, 'מגיד הרקיע', שהרקיע מעיד עליהם לבריות שהם צדיקים, שמתפללין על הגשמים, ומטר יורד". הרי ש"הרקיע" הוא "הרקיע שעל התחתונים", שמשם יורדים הגשמים, והוא השמים. אמנם מלשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"א משמע שהוא סובר שהרקיע הוא גלגל, שכתב שם: "הגלגלים הם הנקראים שמים ורקיע וזבול וערבות". וכן מוכח מדבריו במו"נ ח"ב פ"ט. וראה להלן הערה 403.

(258) "ויאמר אלקים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים ויעש אלקים את הרקיע וגו'" [בראשית א, ו-ז], ופירוש "רקיע" הוא שמים, וכמו שפירש רש"י שם "אע"פ שנבראו שמים ביום ראשון, עדיין לחים היו, וקרשו בשני מגערת הקב"ה באמרו 'יהי רקיע'". וראה להלן ציון 416, שחזר שם על דבריו כאן.

(259) פירוש - כאשר יורדים מהעליונים לתחתונים, הרי שהרקיע הוא התחלת התחתונים, והארץ היא המשך וסוף התחתונים. נמצא שהרקיע הוא הגבול שבין סוף

העליונים להתחלת התחתונים. ולהלן יבאר שהרקיע הוא התחלת העולם, וראה להלן הערות 311, 324, 407, 845, 864.

(260) דוגמה לדבר; בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "הירח הוא בפרט קרוב אל האדם, כאשר ידוע כי הירח בגלגל התחתון... כי יש לירח חבור אל התחתונים כאשר הוא בגלגל התחתון... אבל החמה אין לה חבור אל התחתונים... שיש לירח אשר הוא ברקיע התחתון... חבור עם האדם". והבדל זה בין החמה לירח הוא מחמת שהחמה נמצאת בלילה מעבר לחציצה של הרקיע, אך הירח לעולם נמצא "ברקיע התחתון", ולכך יש לו חבור עם האדם. ועם כל זה, אין זו סבת החושך של הלילה, כי סבת החושך היא שהארץ היא כדור, ובלילה החמה נמצאת מתחת לאופק, וכמבואר להלן כמה פעמים [ראה הערות 265, 406, 765, 848].

(261) פירוש - אין ספק כי התחתונים חולקים רשות לעצמם, ואינם מצטרפים עם העליונים, ולכך הם מגיעים עד לגבול מסוים, ותו לא. ולכך כאשר החמה נמצאת מעבר לאותו גבול, אין החמה נמצאת עם התחתונים. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:] כתב: "כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם", והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1352. וראה להלן הערה 412.

(262) פירוש - חכמים לא עסקו במיקום החמה גרידא, אלא עסקו בהבדלה הקיימת בבריאה בין העליונים לתחתונים באמצעות הרקיע, וכמו שמבאר.

(263) בראשית א, ו-ז "ויאמר אלקים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים ויעש אלקים את הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל הרקיע ויהי כן". ופסוקים אלו יובאו בהמשך דבריו. וראה להלן הערה 409.

(264) שנאמר [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". וכן נאמר [בראשית א, יד] "ויאמר אלקים יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה", הרי ש"בלילה לא נתן... חמה להאיר על הארץ".

(265) פירוש - הואיל ו"בלילה לא נתן חמה להאיר על הארץ", לכך מקום גניזת החמה בלילה הוא מעבר למחיצת הרקיע, ששם נמצאים הדברים המובדלים מהתחתונים. וכוונתו להדגיש, שאל תאמר שמחמת שבלילה החמה נמצאת למעלה מן הרקיע, לכך אין החמה מאירה על הארץ, אלא ההיפך הוא הנכון; מחמת שבלילה לא נתן חמה להאיר על הארץ, לכך החמה נמצאת למעלה מן הרקיע, כיאה לדבר הנבדל מן התחתונים, שנמצא מצדו השני של הרקיע המבדיל בין העליונים לתחתונים. וכאמור, אין חציצת

הרקיע סבת החושך, כי הרקיע אינו דבר גשמי שיחצוץ מבעד לקרני השמש, אלא מדובר כאן בגניזה רוחנית של החמה. וסבת החושך היא שהארץ כדורית, וכאשר השמש נמצאת בתחתית הכדור, אזי נמצא החושך בחלקו העליון, וכמבואר להלן הערה 848.

(266) מעין מה שאמרו [ב"מ פו:] הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה כדי שלא יטרח אותו צדיק באורחים", ופירש רש"י "הוציא חמה מנרתיקה - להזריח חמה בכח, שלא יהו עוברי דרכים מצויים".

(267) הרי לשיטת חכמי האומות, החמה נבדלת מהתחתונים ביום על ידי הרקיע, אך אינה נבדלת מהם על ידי הרקיע בלילה. ושורש המחלוקת בין חכמי ישראל לחכמי האומות הוא בהגדרת מהות הרקיע; לפי חכמי ישראל מהות הרקיע היא ההבדלה והחציצה בין העליונים לתחתונים, ולכך מן הנמנע שהרקיע יחצוץ בין החמה והתחתונים ביום, שהרי ביום החמה מתחברת לתחתונים, וכיצד הרקיע יפריד בין הדבקים. אך לפי חכמי האומות, אין הרקיע אלא סימן לרוחק החמה, שכאשר החמה צריכה להיות מרוחקת, אזי היא נמצאת מעבר לרקיע. ולכך ביום התחתונים זקוקים להתרחק מכחה הרב של החמה, אך בלילה, שבלא"ה החמה אינה פועלת בתחתונים, שוב אין צורך שהחמה תהיה מרוחקת כל כך עד שתהיה מעברו השני של הרקיע.

(268) לכאורה כוונתו היא שביום החמה הולכת נגד היבשה, ואילו בלילה החמה הולכת נגד הים. וכן להלן כתב "שהולכת החמה ומתרחקת מן הישוב, והולכת כנגד יסוד המים", וראה שם הערה 281.

(269) כי ישנם ארבעה יסודות; אש, רוח, מים, וארץ [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א, והובא למעלה בבאר הראשון הערה 288]. והים הגדול הוא אינו דבר פרטי, אלא הוא יסוד המים עצמו, ולכך המושל על הים, מושל על כל מימות שבעולם. דוגמה לדבר; כאשר נבקע ים סוף נאמר [שמות יד, כא] "ויבקעו המים", וכתב על כך רש"י שם "כל מים שבעולם". ובביאור הדבר כתב בגו"א שם אות כז בזה"ל: "כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [קהלת א, ז]. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם, נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו... ובמדרש 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור', אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה

הים, שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם בשביל שלקה יסוד המים, שהוא הים". ובגו"א שמות פי"ח אות א כתב: "הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים". ובגבורות ה' פ"מ [קנג:] כתב: "יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים. שאין נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". וכן למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואילו לא] כתב: "כי הים הגדול, במה שהוא יסוד המים", ושם הערה 665.

(270) שהחמה הולכת נגד היבשה, ולא נגד הים, ולכך ביום המים צוננים. ולכך אין להוכיח מרתיחת המעיינות וצינונן כחכמי אומות העולם. ומה שרבי הביא מכך ראיה לחכמי אומות העולם, כבר כתב בגליון הש"ס שם [פסחים צד:] בזה"ל: "ונראין דבריהם. עיין שיטה מקובצת כתובות יג: ד"ה השבתנו על המעוברת, שכתב משמו של ר"ת דאע"ג דנצחו א"ה לחכמי ישראל, היינו נצחון בטענות, אבל האמת היא כחכמי ישראל, והיינו דאמרינן בתפלה 'ובוקע חלוני הרקיע', עד כאן לשונו". כי התפלה "ובוקע חלוני רקיע" מורה שאין חציצית הרקיע קיימת במשך היום, וכפי שאמרו חכמי ישראל.

(271) פירוש - המליזים על חז"ל לא הבינו ש"למטה מן הרקיע" ו"למעלה מן הרקיע" מתייחס לרקיע ממש, אלא הבינו שחז"ל מתייחסים לגלגל, וכמבואר למעלה בהערה 250.

(272) כפי שהרמב"ן [ויקרא טז, סוף פסוק ח] הגדיר את הנמשכים אחר הטבע, וז"ל: "כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע, הנמשכים אחר היווני [אריסטו], אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו, והגיס דעתו לחשוב, הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו, איננו אמת". ובתורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמז] כתב הרמב"ן: "וכאשר קמו היוונים, והם עם חדש שלא נחלו חכמה... קם האיש הידוע, ולא האמין רק במורגש, וחפש חכמות מורגשות, והכחיש הרוחניות".

(273) בהמשך הבאר הזה כמה פעמים [ד"ה ויש מפרשים (ושם הערה 336), ד"ה אמר רבי יוחנן בן זכאי (ושם הערה 403), בפרק קמא דיומא, וד"ה כי כבר, ושם הערות 844, 912]. והנה ידוע ש"הפוך רקיע ותשכח ליה עיקר" [התחלת הקדמה הראשונה לתיקוני הזוהר]. והנה שם "עיקר" מורה "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו [סנהדרין

לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל, והוא מפרנס הכל" [לשונו בח"א לסנהדרין קג: (ג, רמא:)], וראה למעלה בבאר החמישי הערה 135. ולפי דבריו כאן היחס שבין "רקיע" ל"עיקר" הוא מחוור, שהרי הרקיע הוא המבדיל בין העליונים לתחתונים, ומבחינתם של התחתונים הרקיע הוא מורה על העליונים ["כי הרקיע שאינו מן העולם התחתון לגמרי, רק שהוא מבדיל בין עליונים לתחתונים" (לשונו להלן ד"ה וש מפרשים)]. ולכך השפע המגיע מהעליונים לתחתונים [שזהו היחס שבין עליונים לתחתונים; משפיע ומקבל, וכמבואר בגו"א בראשית פ"א הערה 114] מיוחס לרקיע. וכל זה מזוית ראייתם של התחתונים, ולכך היפוך אותיות "רקיע" [כפי שמתגלה לתחתונים] הוא "עיקר".

(274) בא לבאר מה הם ארבעת השבלין של החמה, שהרי לא מצינו שהילוך החמה הוא בארבעה שבילין נפרדים.

(275) כפי שביאר רש"י שם "בארבעה שבילין - מהלכת גבורתה של חמה", הרי ש"מהלכת" מורה על גבורתה של חמה.

(276) "לפשר השלגים, לבשל הפירות, ליבש את הנהרות, שלא לייבש את הזרעים" [לשון הגמרא].

(277) מתקרבת לישוב [ניסן, אייר, סיון], נמצאת בישוב [תמוז, אב, אלול], מתרחקת מהישוב [תשרי חשון, כסלו], ורחוקה לגמרי מהישוב [טבת, שבט, אדר], וכמבואר בדבריו להלן. ובנר מצוה [ח"ב, צא.] כתב: "יש לאור ד' גבולים; הגבול האחד, שהאור הוא בתכלית התגברות שלו, והחושך בתכלית המיעוט, ומשם ואילך מתחיל האור להתמעט, והחושך להתגבר, וזהו בתמוז. ויש גבול, שהאור והחשך הם שוים, ומכאן ואילך מתחיל האור להתמעט והחושך להתגבר, וזה בחודש תשרי, שאז האור והחושך שוים, ומכאן ואילך החושך מוסיף ומתגבר על האור. ויש גבול, שהחושך גובר על האור לגמרי, וזהו בחודש טבת, ומכאן ואילך מתחיל האור להתגבר. ויש גבול, שהאור והחושך הם שוים, ואחר כך הולך האור ומוסיף, וזהו בחודש ניסן, שאז האור וחושך שוים, ואחר כך מתגבר האור יותר עד חדש תמוז, וכן הוא חוזר חלילה". וראה להלן הערה 890.

(278) כמבואר בהערה הקודמת שהזמן שבין ניסן עד תמוז הוא הזמן שהאור הולך ומוסיף.

(279) פירוש - החמה עדיין לא היתה מספיק קרובה לישוב שתפעל את בישול הפירות.

(280) פירוש - אין החמה מספיק בתוקפה להביא לבישול הפירות, כי בתחילת פעולתה אינה בכחה, וכמבואר בנצח ישראל פי"ג [שכב.], וז"ל: "אין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה, שעדיין אינו בכחו... רק האמצע יש לו כח" [ראה להלן הערה 342]. וכן למעלה בבאר הרביעי [ד"ה כלל הדבר] כתב: "ביום הראשון היו נבראים שאין להם בריאה ממש, וזה בעבור תחלת הבריאה, שאין להם מציאות גמור", ושם הערה 1290. ועם כל זה, יש בה הכח לכל הפחות למעט הקרירות. וא"כ אע"פ שאין כאן "עשה טוב", מ"מ יש כאן "סור מרע" [תהלים לד, טו]. ומעין זה מצינו בהפסקת המבול, שמתחילה סכרו מעיינות תהום והגשם הפסיק [בראשית ח, ב], ורק לאחר מאה וחמישים יום החלו המים לחסור [שם פסוק ג].

(281) כמו שכתב למעלה שבלילה "החמה הולכת נגד הים, ומושלת ביסוד המים", הרי שכאשר החמה מרוחקת, היא הולכת כנגד יסוד המים. וראה שם הערות 268, 269.

(282) פירוש - החמה פועלת שהמים יתייבשו, וכמו שאמרו בגמרא "כדי ליבש הנהרות".

פרק ה

(283) "היקף הילוך החמה בתוך החלל ממזרח למערב" [רש"י שם], וראה להלן הערה 314, שהמהר"ל חולק על כך.

(284) "עוביו של רקיע" [רש"י שם].

(285) "חדא גמרא - שיתא אלפי פרסי דעלמא, גמרא הוה מרביה. והא דאלפא פרסי סומכא דרקיע, הוה סבר לה מדעתיה, מההיא דשית אלפי פרסי דגמרא" [רש"י שם]. וראה ציון 315.

(286) מעלות השחר עד צאת הכוכבים.

(287) שהם ארבעים מילין [רש"י פסחים צג:, והובא להלן בהערה 323].

(288) פירוש - מהלך אדם מהנץ החמה עד השקיעה הוא שלשים מילין, כי עשרה מילין הנוספים שיש בהילוכו של אדם ליום שלם [כמבואר ההערה קודמת] באים מעלות השחר עד הנץ החמה [חמישה מילין], ומשקיעת החמה עד צאת הכוכבים [חמישה מילין]. נמצא שמהלך אדם מעלות השחר עד הנץ הוא חמישה מילין, מהנץ עד השקיעה הוא שלשים מילין, ומהשקיעה עד צאת הכוכבים הוא חמישה מילין. סך הכל הילוכו של אדם מעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא ארבעים מילין ["עשר פרסאות"].

(289) "עוביו של רקיע אחד מששה ביום - מהנצה ועד שקיעתה, שהרי אדם מהלך שלשים מילין מהנצה ועד שקיעתה, ובתוך מהלך שלשים מילין לאדם היא מהלכת

את כל העולם, שהוא ששת אלפים פרסי. וכדי מהלך חמשה מילין הוי אחד ששה בשלשים מילין, אלמא סומכא דרקיעא אלפא פרסי, שבכל מהלך חמשה מיל לאדם, החמה מהלכת אלף פרסאות" [רש"י שם]. ופירושו, כאשר החמה עוברת בעובי של רקיע, זהו הזמן שעובר מתחילת הופעתה [עלות השחר] עד שהיא יוצאת ונגלית [הנץ החמה], שהוא זמן הדמדומים בשחר [והוא הדין לערב]. ומחמת שאדם מהלך בזמן זה חמישה מילין, הרי שזהו שוה לששית מהילוכו ביום [שלשים מילין מהנץ עד השקיעה]. והואיל והחמה מהלכת ששת אלפים פרסאות מהנץ עד השקיעה, הרי שהמרחק שהחמה עושה כאשר היא עוברת בעובי הרקיע [מעלות השחר עד הנץ] הוא אלף פרסה, שהוא ששית ממהלך החמה מהנץ עד השקיעה. וראה ציון 312.

(290) המתלוננים על חז"ל. וגם תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, כפי שרוב התלונות של הבאר הששי אינן מופיעות שם.

(291) שהרי החמה עוברת ומנסרת אז "בעובי הרקיע", וממילא היא יוצאת ממסלולה שבגלגל. ובפשטות כך הקשו, לשיטתם ש"רקיע" הוא גלגל, וכמבואר למעלה [ד"ה והנה אלו], ושם ציונים 256-258, ולכך "עובי הרקיע" הוא כמו "עובי הגלגל". אמנם בהמשך כאן לא ידחה טענתם מכיון זה, אלא מכיון אחר. ויש לעיין בזה.

(292) פירוש - שחוזרת לגלגל.

(293) פירוש - הגמרא שם שאלה על שיעור עובי הרקיע, שמוכח ממקום אחר שהוא אחד מעשרה ביום. וכן הגמרא הקשתה קושיא נוספת על רבא שאמר שעובי הרקיע הוא אלף פרסה בלבד, ומוכח ממקום אחר שעוביו גדול בהרבה [ובסמוך יביא אחת מקושיות הגמרא], עד שהגמרא סיימה "תיובתא" על רבא.

(294) כמבואר בהערות 251-253 , שאי אפשר לומר שהחמה תימצא מחוץ לגלגל.

(295) יסוד מוסד בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קכט:] כתב: "הדברים כדרך דברי חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות", ושם הערה 481. וכן שב וכתב בנצח ישראל פ"ו [קנח:], וז"ל: "ודבר זה כלל גדול בדברי חכמים, שהם הלכו אחר המהות המיוחד, ובארנו זה במקומות הרבה בחבור באר הגולה ובחבור גבורות ה'", ושם הערות 104, 105. ושם בפכ"ו [תקמט:] כתב: "כי אין חכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי". ובספר המפתח לנצח ישראל ערך חז"ל [עמוד קט:] צויין שיסוד זה הובא עשר פעמים בספר הנצח. וכן כתב בח"א לב"ב עג. [ג, פה.]: "כל דבריהם שכליים, לא במוחש". וכן הוא בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:]. וכן האריך לבאר בגו"א במדבר פי"ט סוף אות כ, ושם דברים פ"ד הערה 110. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואמר

ב' דמעות] כתב: "וזה דרך חכמים שאין מעיינים רק במהות המופשט מן החמרי, ודבר זה תמצא במקומות הרבה מאוד, כמו שיתבאר עוד", ושם הערות 658, 693, 881, 1039, 1147, ובבאר החמישי הערה 569. ולהלן בבאר זה [ד"ה אמר רבי יוחנן בן זכאי] כתב: "כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כי כל דבריהם מופשטים מן הגשמיות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה", ושם ציון 416. ושוב כתב להלן בבאר זה [ד"ה עוד אסף]: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ושם בהמשך כתב: "וכבר אמרנו לך, כי דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי, וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם לגמרי... רק דברי חכמה הן". וראה הערות 348, 416, 784, 843, 1172.

(296) "הוא אמה, וזקנו אמה" [לשון הגמרא שם], ומאמר זה נתבאר למעלה בבאר החמישי [ד"ה פרק אלו מגלחין], ושם מהערה 506 ואילך.

(297) שדברו על שעור קטן ביותר, וכגון בגיטין יד: "אותן בני אדם הן אמה", ופירש רש"י "אנשי מדות גבוהים בקומה". ובמדרש תנחומא תרומה אות ד אמרו "נבוכדנצר... שהיה קטן ככד".

(298) כמו שאמרו על קומת אדם הראשון שהיתה מן הארץ עד השמים [רש"י דברים ד, לב], וגו"א שם אות כא. ובשבת צב. אמרו שקומת משה רבינו היתה עשר אמות, ובגבורות ה' פי"ח [פא.] עמד על כך. ובברכות נד: הזכירו שיעורים מופלגים מקומתו של עוג מלך הבשן, ומבואר בגו"א במדבר פכ"א אות לג.

(299) בפועל.

(300) לשונו למעלה בבאר החמישי [ד"ה פרק אלו מגלחין]: "פרק אלו מגלחין [מו"ק יח.], אמר אביטל משמיה דרב, פרעה שהיה בימי משה, הוא אמה, וזקנו אמה... כי כל מה שאמרו לא אמרו רק על הצורה העצמית שלו הפרטית. כאשר כל האדם יש בו שני דברים; האחד, הצורה הטבעית, הכוללת המין כולו, כמו זה שתאמר שכל אדם הוא בעל ידים ורגלים וכיוצא בזה, ולא תמצא שאין בו דבר זה מצד הצורה הטבעית המינית. אמנם יש לכל אדם צורה פרטית גם כן, במה שהוא אדם פרטי זה, כי אין אדם אחד כמו אחר. ולפיכך אמרו 'פרעה שהיה בימי משה הוא אמה וכו'". כי מצד הצורה הפרטית שהוא מיוחד בה, ראוי שיהיה בצורה זאת. ואם שיש לה מבטל מצד הצורה המינית הכוללת, שהוא מבטל הפרטי. ולפעמים יש בהפך, שאמרו כי פלוני זה כך וכך גדול,

ונתנו לו שעור גדול. וזה גם כן מצד הצורה הפרטית שלו. ואם שיש מבטל לזה מצד הצורה הכוללת, שכל אדם נברא בטבע, והטבע מחייב שאי אפשר להיות שעור אדם כל כך קטון, ואי אפשר שיהיה כל כך גדול. ואם תאמר, אם כן מה זה שאמרו 'הוא אמה ופרמשתקו אמה וזרת', אחר שאי אפשר שיהיה לו דבר זה מצד הצורה הכוללת. אין קשיא, שבאו לבאר צורתו הפרטית, וכאשר מצד הצורה הפרטית במה שהוא מיוחד היה כל כך קטון, אף על גב שלא נמצא דבר זה, מכל מקום מה שאפשר להתחסר היה מתחסר, כי צורתו הפרטית היה גוזר הקטנות מה שאפשר. וכן כאשר הדבר הפך זה, שיש בו גודל השעור מצד צורתו הפרטית, אף על גב שאי אפשר שיהיה גדול כל כך מצד צורתו הכללית, היה בו מה שאפשר להוסיף מצד צורתו הפרטית", ושם הערות 511-518.

(301) הרי כל שיעור מעצם טבעו שייך לרוחק, והרוחק שייך רק לבעלי גשם, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:], וז"ל: "וידוע הששה קצוות הם מתייחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". וכן בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "מפני כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". וכן כתב בח"א לנדרים לט. [ב, יד.]: "כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם - התפשטות הרחקים". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] כתב: "הגשם יש לו רחקים", ושם הערה 93. וכ"ה בח"א לנידה ל: [ד, קנח:], גבורות ה' פמ"ו [קעה:], נצח ישראל פ"כ [תלו.], ושם הערה 19, דרשת שבת תשובה [עט.], נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ועוד. וראה הערה הבאה.

(302) לשונו בגבורות ה' פ"ג [כו:]: "כי שש הוא מספר שלם. וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי נקודה היא אחת והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך. אך אין זה שלימות גמור, בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה. דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר, כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם". ושם בפמ"ו [קעה.] כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם".

ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבע צדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין גשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק, שזהו גדר הגשם שהוא בעל רוחק" [והמשך דבריו שם הובא בהערה 322]. ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:], וז"ל: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". וכן הוא בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]. וראה להלן הערה 675.

(303) ואם תאמר, מדוע דוקא ששת אלפים פרסה, ולא שש פרסה, או ששים פרסה, או שש מאות פרסה. ויש לומר, "כי השעור היותר גדול הוא אלף, כי לא תמצא בתורה יותר מזה, וכבר הארכנו בזה בכמה מקומות" [לשונו בח"א לב"ב עג. (ג, פו.)]. ולכך עולם ומלואו נמדד במספר הגדול ביותר, שהוא אלף. אמנם בגבורות ה' פ"ג [כו:] כתב: "ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף [שמות יב, לז], כי מספר שש הוא מספר שלם... ומה שהיה המספר שש מאות אלף, לא שש מאות, או שש אלף, וטעם זה ידוע, כי צריך להיות להם כל שלש מדריגות של מספר; דהיינו שש ומאה ואלף. שאם היה שש מאות, עדיין היה מספר חסר, בעבור שלא היה בו מספר אלף, שהוא יותר גדול. וכן אילו היה שש אלף, היה מספר חסר, בעבור שחסר מאה, שהוא בין שש ובין אלף. ולפיכך המספר השלם מספר שש מאות אלף, כי עתה יש כאן כל המספרים". ולפי זה תיקשי לך מדוע מספר העולם הוא ששת אלפים פרסה, ולא שש מאות אלף פרסה. ואולי יש לומר, כי שלימות העולם הגשמי הוא באלף, אך שלימותם של ישראל קדושים הוא בשש מאות אלף.

(304) אודות שהעולם הזה הוא עולם גשמי, כן כתב מספר פעמים, וכגון בגו"א ויקרא פ"ב אות ל [ד"ה ויש] כתב: "העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתייחס אל עולם הזה". וכן הוא בנצח ישראל פי"ג הערה 90, שם פכ"א הערה 5, תפארת ישראל פ"ה הערה 22, ועוד. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה הוא כולו גוף". וראה להלן ציון 356.

(305) אודות שהשבת נבדלת משאת ימי המעשה, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריט.]: "דע, כי השבת קראו חכמים בשם... 'מלכה', וכמו שאמרו ז"ל [ב"ק לב:] 'בואי שבת כלה מלכתא'. וזה כי השבת... מקודש ונבדל משאר הימים... שהוא מקודש נבדל משאר ימי החול. ולכך נקרא 'מלכתא', שהמלכתא היא נבדלת משאר בני אדם. שזה

הוא ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם". ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.] כתב: "השבת נבדל מכל הימים, שהם חול, ומפני כך השבת היא מלכה, כי המלכות הוא נבדל מן כל העם... שיש לעולם מצד השבת מעלה נבדלת, כי יום השבת נבדל משאר ימים כמו המלך שהוא נבדל מן העם. והשבת הוא קודש, כי כל דבר שהוא קדוש נבדל מהכל... כי יום זה מקבל קדושה אלקית, ואינו כמו ימי החול".

(306) "כי הרקיע שאינו מן העולם התחתון לגמרי, רק שהוא מבדיל בין עליונים לתחתונים. וכמו שהעולם הוא ששת אלפים כנגד ששת ימי המעשה, כך הרקיע, שהוא נבדל מן התחתונים, הוא אלף, שהוא כנגד השבת, שהוא נבדל מששת ימי המעשה. לכך ראוי לעצם העולם ששת אלפים, ולרקיע אשר הוא נבדל מן העולם, חלק שביעי, שהוא אלף פרסה" [לשונו להלן ד"ה ויש מפרשים]. וראה הערות 319-317, 337.

(307) תפארת ישראל ר"פ כו: "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה, כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר". ובדרוש עה"ת [כג:] כתב: "כי כמו שנתנה [התורה] במדבר, שהוא מקום הראוי והמוכן ביותר... כך נתנה בעת וזמן הראוי והמסוגל לזה. כי הזמן והמקום שייכים ומתייחסים זה לזה. שהמקום הוא בארץ, והזמן הוא תולה במערכת השמימי וגלגליו". ובמבוא לדרשות המהר"ל [מהדורת כשר, עמוד 23] נכתב: "כיון שהמקום אינו מהות חיצונית, אלא חלק מהדבר הקשור אליו. והרי גם הזמן מתיחס אל הדבר. ומאחר שכל דבר קשור אל מקומו ואל זמנו, נמצא שהזמן והמקום מהווים את מציאות הדבר". ושם בהערה 3 הביאו בשם הספר "ראשית בכורים" שמצינו בכל מקום שמחוסר זמן ומחוסר מקום יש להם אותו הדין. וכן הוא בסמוך [ד"ה ואם תאמר]. וראה הערה 393. וצרף לדברים שאמרו כאן שהעולם הוא ששת אלפים פרסה, את מאמרם [סנהדרין צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא, וחד חרוב ["שאלף שנה יהיה חרוב חוץ ששת אלפים אלו, דהיינו אלף שביעי" (רש"י שם)]", הרי שוב חזינן ההתאמה בין זמן למקום. ובביאור המאמר, ראה נצח ישראל פכ"ז [תקס.].

(308) "ואם הדברים" - אע"פ שהדברים.

(309) לא ברור מדוע הוא "רחוק בעיניהם שיהיה השעור הגשמי מן העולם ששת אלפים פרסה, וסומכיה דרקיע אלף פרסה", הרי למעלה לא כך ביאר את התמיה, אלא שהתמיה היא "שבעלות השחר החמה מתחלת לצאת מן הגלגל". אמנם מדבריו להלן [ד"ה ויש מפרשים] משמע שהשעור של "ששת אלפים פרסה" הוא שעור קטן מדי לכל העולם, וכן תמה שם על השעור של "אלף פרסה" של סומכא דרקיע, עיי"ש.

(310) משנה מגילה כ. "וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר", ופירש רש"י שם "דמעלות השחר יממא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאין בו, צריכין להמתין עד הנץ החמה", שהוא דבר ברור לכל [רמב"ן מלחמות ברכות פ"א], שחכמים עשו סייג לתורה [רשב"א ברכות ט., ד"ה הכי]. הרי שמעלות השחר עד הנץ החמה הוא החלק הראשון של היום. ולהלן [ד"ה ויש מפרשים] כתב: "כי מעלות השחר עד שנגלה השמש... לגמרי, כל זה הוא התחלה נקרא".

(311) כפי שכתב למעלה "הרקיע הוא התחלת התחתונים", ושם הערה 259.

(312) כי ביום [מהנץ החמה עד השקיעה] מהלך אדם הוא שלשים מיל, ואילו מעלות השחר עד הנץ החמה מהלך אדם הוא חמישה מילין, שהוא ששית "ממהלך של אדם כל היום", וכמבואר למעלה הערה 289.

(313) מהלך כל היום.

(314) פירוש - מהלך החמה ליום אינו בקו ישר כשיעור אורך העולם, אלא מהלך החמה הוא בתנועה סבובית ועגולית, והוא "היקף הלוך החמה בתוך החלל ממזרח למערב" [לשון רש"י בפסחים שם, והובא בהערה 283], וזהו היקף הרבה יותר גדול מאורך העולם. [ואודות שהחמה הולכת בתנועה סבובית, כן כתב בגו"א בראשית פ"מ אות י: "החמה, ממנה הם הימים, אבל אין החודש נעשה מן סבוב החמה... רק הימים משוערים בחמה".] ולכך אם החמה מהלכת במשך היום ששת אלפים פרסה, הרי שאורך העולם הוא קצר יותר מששת אלפים פרסה, כפי שקוטר המעגל הוא קצר יותר מהיקף חצי המעגל. וממילא ששית מאורך העולם הוא פחות מאלף פרסה, ומדוע אנו מחשבים ששית ממהלך הקפת החמה, ולא ששית ממהלך אורך העולם. וכן רש"י שם [פסחים צד.] הביא ש"יש מפרשים 'שיתא אלפי פרסי', היינו לאורך או לרוחב [כפי שמבאר כאן המהר"ל]. ולא נהירא כלל, שהרי אין החמה מהלכת לאורכו של עולם, אלא מקיפתו". ומעתה המהר"ל מיישב תמיה זו. וראה עוד בחדושי הגאונים בעין יעקב כאן שהאריך בענין זה.

(315) שהרי אמרו [פסחים צד.] שהשיעור של ששת אלפים פרסה ידענו מ"גמרא", שפירושו "גמרא הוה מרביה" [רש"י שם], וראה הערה 285.

(316) כמבואר בהערה 302.

(317) כמבואר למעלה בהערה 306.

(318) לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:]: "מספר שבעה כנגד שש הקצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר יצירה פ"ד] אשר ביניהם. ודבר זה ידוע לנבונים, כי

מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתייחס אל הבלתי גשמי, ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו. והתבאר לך במבואר מאוד, כי מספר שבעה מורה על... מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, והשביעי הוא קודש... ובשנים - ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה, והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע. ודבר זה ידוע... ודבר זה מבואר שאין ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "כי הדבר שהוא שלם בלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות, וביניהם האמצעי, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר היצירה פ"ד] מכוון באמצע". וראה תפארת ישראל פ"ע [תתרצז.], ושם הערה 29, ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], למעלה בבאר הרביעי הערה 744, ולהלן הערה 683.

(319) כי הנבדל הוא השביעי, והוא כנגד האמצע הנמצא תוך ששת הצדדין, וממילא הוא שוה לאחד מן הצדדין, כפי שחלק השביעי שוה לאחד משאר החלקים. ולכך הרקיע שהוא נבדל מן העולם, נדון כשביעי, השוה לאחד מן הצדדין, והוא אלף פרסה. ונראה מה שחוזר על הדברים האלו, אע"פ שכבר כתבם למעלה [סד"ה אבל מה, בין הציונים 301-307], כי כאן מוסיף את ענינו של האמצע ["הרקיע שהוא נבדל מן העולם, והוא כנגד **האמצע**, שהוא תוך ששת הצדדין", וכן בסמוך כתב "והשביעי יום השבת, הוא כנגד **האמצעי**, שהוא נבדל מן הששה"], ולמעלה לא הזכיר כלל תיבת "אמצע". אמנם היא גופא טעון ביאור, מדוע רק כאן הוסיף שהשביעי הוא כנגד האמצעי, דבר שלא עשה למעלה. ונראה, שכאן בא לבאר את סברת הענין שסומכא דרקיע אלף פרסה. ["שכך נותן הסברא" (לשונו למעלה)] כי למעלה ביאר שישנם שני דברים; (א) שלימות הגשם, שהוא ששה [ששת אלפים פרסה, ששת ימי חול]. (ב) הנבדל מן הששה [רקיע, שבת]. אך לא ביאר מדוע הנבדל מן הגשם הוא ששית מהגשם. אמנם כאן בא לבאר נקודה זו ממש, שהואיל והנבדל מן הגשם "הוא כנגד האמצע שהוא תוך ששת הצדדין", לכך הוא עצמו נמדד כאחד מן הצדדים שהוא נתון ביניהם, כי כאילו יש כאן שבעה צדדים. וכן מבואר באור חדש [צג.], וז"ל: "כי שביעי מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו

שביעה ואין בו חסרון... כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין... ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר הזה שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי ביניהם, ואין עוד חסרון. ולכך השם יתברך השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון". וראה הערה 337.

(320) הולך להביא דוגמה נוספת כיצד בכל מספר ששה נמצא נקודת האמצע הנבדלת. ועד כה ביאר שמחוייב להיות שבתוך ששת אלפים פרסה של העולם, תימצא הנקודה האמצעית הנבדלת. ומעתה יראה שבתוך ששת ימי המעשה תימצא הנקודה האמצעית הנבדלת. וזהו ההשוואה בין זמן ומקום.

(321) "גם כן" בנוסף לששת אלפים פרסה של העולם, כן העולם נברא בששת ימים.

(322) לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תריג.]: "אמנם מה שראוי ששת ימים למלאכה, ויום השביעי ראוי לשביתה מצד עצמו. וזה כי העולם הזה הוא גשמי, וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה [המשך דבריו שם הובא בהערה 302]... ויש עוד גבול נבדל לעצמו, והוא האמצעי, אשר הוא נבדל לעצמו, ואינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, לא לפנים ולא לאחור, רק עומד באמצע. ואין האמצעי הזה מתיחס לגשם, כמו ששה צדדים, כי הצדדים הששה יש להם רוחק, והרוחק הוא גדר הגשם. ולכך על ששה הצדדין יאמר שהם צדדין גשמיים, אבל האמצעי, מפני שאין לו רוחק, לא יאמר עליו שהוא גשמי בעצמו, ומתיחס אל בלתי גשמי. וכאשר ברא השם יתברך את העולם הגשמי, הנה כמו שיש לגשם שש צדדין, שהם צדדין גשמיים, וכך הוא לבריאת עולם ששה ימים שבו נברא העולם הגשמי, ויום השביעי בו שביתה, ולא היה בו הויה, וזה כנגד האמצעי שאינו מתיחס לגשם, ודבר זה מבואר. וזהו ענין ששת ימי הויה, והשבת שבו היה שביתה בלתי הויה, ולכך יום השביעי הוא קודש. כי כבר אמרנו כי הוא כנגד האמצעי, שאינו מתיחס לגשמי, רק הוא בלתי גשמי, והבן הדברים האלו מאד... והתבאר מה שאמרנו כי יום השביעי ראוי לשביתה מצד עצמו". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ו [קעה.].

(323) בא לבאר את המשך דברי הגמרא שם [פסחים צד.]: "רבי יהודה אומר, עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום [לעומת רבא הסובר שעוביו של רקיע הוא אחד מששה ביום]. תדע, כמה מהלך אדם בינוני ביום, עשר פרסאות [שהם ארבעים מילין (רש"י פסחים צג:)], ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין [לעומת רבא הסובר שהוא חמשה מילין]. משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום". וראה הערה 326.

(324) ר"ה לב. "עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. הי נינהו, 'ויאמר' דבראשית ט' הוו, 'בראשית' [בראשית א, א] נמי מאמר הוא, דכתיב [תהלים לג, ו] 'בדבר ה' שמים נעשו'". ופירש רש"י שם "ואף על גב דלא כתיב ביה 'ויאמר יהי שמים', כמאן דכתיב דמי, דבאמירה נמי איברי, ולא בידים, דכתיב 'בדבר ה' שמים נעשו'". הרי שתיבת "בראשית" [שפירושה בהתחלה] היא אחד מעשרה מאמרות, א"כ מוכח שההתחלה שוה לעשירית מהכל.

(325) נמצא שלרבא היות הרקיע נבדל מן העולם מתבטאת בכך שהיא הנקודה האמצעית בתוך ששת הצדדים, וכמבואר למעלה. ואילו לרבי יהודה, היות הרקיע נבדל מן העולם מתבטאת בכך שההתחלה מצד עצמה נבדלת מהשאר. שכשם שמאמר "בראשית" נבדל משאר תשעת המאמרים מצד ההתחלתיות שבו [ולכך לא נאמר בו להדיא "ויאמר"], כך נבדל הרקיע משאר הבריאה מצד ההתחלתיות שבו. ובביאור הדברים, ראה בגבורות ה' פנ"ז [רנד:] שכתב: "מכת בכורות... הוא נגד מאמר 'בראשית', שהבכור הוא ראשית לבאים אחריו, והוא נגד מאמר 'בראשית', שהוא ראשית הבריאה גם כן, ושניהם ראשית הם. וכמו שמכת בכורות שקולה נגד כל המכות [רש"י שמות ט, יד], כך מאמר 'בראשית' שקול נגד כל המאמרות". ובגבורות ה' שם הוצאת מכון מהר"ל הערה 24 הביאו מדבריו בכתב יד, שכתב: "ולפיכך לא נאמר אצלו 'ויאמר', כי האמירה היא אמירה פרטית, אבל 'בראשית' כולל כל המאמרים, לכך לא נאמרו אצלו לשון 'ויאמר', ומפני זה כולל המאמרים, כי דבר שהוא ראשית ותחילה, בכחו כל שבא אחריו". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"א [ריד.]. ובדרשת שבת הגדול [ריט.] עמד ג"כ בביאור מאמר "בראשית", וביאר שעל התחלה זו נאמר [ויקרא כז, לב] "והעשירי יהיה קודש", והוסיף: "והיה קודש התחלת העולם הגשמי. וכאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם מלמטה למעלה, הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' שהוא גם כן מאמר, הוא עשירי, והוא התחלת העולם, והתחלה זאת נחשב בכחו הכל... שכן כל התחלה בה הכל". וכל הדברים האלו לגבי מאמר "בראשית", כוחם יפה לגבי הרקיע, שאף הוא התחלת העולם. נמצא שלרבי יהודה לרקיע יש קדושת עשירי, ואילו לרבא לרקיע יש קדושת שביעי.

(326) ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהנה רבי יהודה אמר ש"עוביו של רקיע הוא אחד מעשרה ביום", הרי שהוא משוה את תחילת היום [מעלות השחר עד הנץ החמה (ארבעה מילין)] לכל היום [מעלות השחר עד צאת הכוכבים (ארבעים מילין)]. ואילו רבא שאמר "עוביו של רקיע הוא אחד מששה ביום", הרי שהוא משוה את תחילת היום [חמישה

מילין] למשך היום [מהנץ החמה עד השקיעה (שלושים מילין)]. ואם רבי יהודה היה נוהג בזה כרבא, הוא היה אומר ש"עוביו של רקיע הוא אחד משמונה ביום" [ארבעה מילין ביחס לשלושים ושנים מילין]. ורש"י שם עמד על הבדל זה, וכתב: "רבי יהודה קחשיב לכוליה יומא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים". אמנם טעמא בעי, מדוע רבי יהודה תופס את עוביו של הרקיע ביחס לכל היום ["אחד מעשרה"], ולא ביחס מצומצם יותר [שהוא למשך היום], כפי שעשה רבא. אך לפי המתבאר כאן, הדברים מחוורים למדי. שהרי רבי יהודה משוה את עוביו של רקיע למאמר "בראשית". וכבר נתבאר בהערה הקודמת שהמיוחד במאמר זה הוא שהינו כולל בתוכו את כל שאר המאמרים הבאים בעקבותיו, כי הכל מקופל בהתחלה. ולכך דין הוא שהרקיע יתייחס לכל היום, כי הכל נובע מהתחלה. מה שאין כן לרבא, שהרקיע הוא הנקודה האמצעית הנמצאת בתוך ששת הצדדים של הגשמי, לכך דין הוא שהרקיע יתייחס למספר ששה שיש בבריאה ["ששת אלפים פרסה"], ואין מספר זה נמצא אלא כאשר החמה נמצאת בתוקפה, וזהו מהנץ החמה עד שקיעת החמה.

(327) שמסקנת הגמרא היא [מחמת הקושיות על רבא שיובאו בהמשך] שהעולם הוא יותר מששת אלפים פרסה. וצריך ביאור, כיצד מצד הסברא נתבטלה ההו"א שביאר עד כה, והוא שראוי למהות העולם שתהיה ששת אלפים פרסה, כי כך שלימות הגשמי. ויל"ע בזה.

(328) לא מצאתי מקומו. וראה ברש"ש פסחים צד.

(329) פירוש - זהו שטח כדור הארץ [הגלובוס], והוא ישוב הארץ [כמבואר בדבריו להלן], ולא כולל את החלל עם הרקיעים, שהחמה מקיפה. ואודות שהארץ הוא מקום הישוב, ראה באור חדש [רי.] שכתב: "וידוע כי ישוב הארץ נקרא כבישה, שכובש את הארץ ומתיישב בה, וכדכתיב [בראשית א, כח] 'פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה', שנאמר זה על שיהיו מיישבין את הארץ שכבשו. וכאשר יש דרך שהולכים בה רבים, נקרא זה 'דרך כבושה' [עירובין נג:, במד"ר יט, כה], וכל זה כי כאשר יש ישוב גמור מן בני אדם על הארץ, נקרא זה כבישת הארץ, כי הארץ נתן השם יתברך לאדם [תהלים קטו, טז], וכאשר יושבים עליה נקרא זה כבוש הארץ". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז.] כתב: "והנראה מה שנקרא 'דרך ארץ', ולא נקרא 'דרך עולם', מפני כי הארץ היא ישוב בני אדם, ומי שאין נוהג בדרך זה, אינו מן הישוב, כמו שיתבאר, ולכך נקרא 'דרך ארץ'". [אמנם עם כל זה אין הים מקום ישוב, וכמו שכתב בח"א לגיטין סח: (ב, קכז.) שכתב: "כי הים מבטל הישוב, כי כאשר המים הם מכסים הארץ, הישוב בטל לגמרי, עד שאין

עוד ישוב. וכאשר גזר השם יתברך על הישוב, גזר על הים (בראשית א, ט) 'יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה', שהוא הישוב", וראה הערה 381.]

(330) פירוש - היקף כדור הארץ [הגלובוס] הוא ששת אלפים פרסה. וכן ידוע כיום, שהיקף כדור הארץ הוא עשרים וארבעה אלף מיל, שזהו ששת אלפים פרסה.

(331) בסמוך, שמביא מאמר אחר שנוקט בלשון "ישוב" ["עגלה בצפון, ועקרב בדרום, וכל הישוב אינו יושב רק שעה אחת"]. הרי ש"עולם" לחוד, ו"ישוב" לחוד. ו"עולם" כולל ג"כ את החלל, ואילו "ישוב" כולל רק את היקף כדור הארץ [ראה הערה 355].

(332) פירוש - אם מדובר רק בשעור של מקום הישוב, אם כן מהו השעור של השטח שבין הארץ לרקיע, שהרי נתן שעור הארץ, ונתן שעור עובי הרקיע, אך לא נתן את השעור שביניהם, וזה לא יתכן.

(333) שבו נמצא האדם, שהוא עיקר הנבראים. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ז [קכג:]: "כי האדם שהוא עיקר בנבראים, ומקומו בעולם... וזהו ביתו ומקומו".

(334) כי הטפל בטל לעיקר. וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ד [קסז:]: "כל דבר שיש עיקר, ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר", והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 749. ובדר"ח פ"ד מט"ז [קצד:] כתב: "הדבר הטפל בטל אצל העיקר". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". וראה תפארת ישראל פס"ו הערה 194, ונר מצוה [ח"א כד:].

(335) בא לבאר, שאם העולם אכן בפועל גדול יותר מששת אלפי פרסה [ורק שמהותו היא ששת אלפים פרסה], כיצד שיעור עובי הרקיע [אלף פרסה] נקבע ביחס למספר ששת אלפים פרסה ["אחד מששה ביום"], הרי העולם בפועל גדול יותר מששת אלפים פרסה, וממילא אף עובי הרקיע היה צריך להיות יותר מאלף פרסה.

(336) כמבואר למעלה [ד"ה אבל יש], ושם הערה 273.

(337) כפי שכתב פעמיים למעלה; סד"ה אבל מה, ושם הערות 305, 306. וכן ד"ה ואמרו כי, ושם הערות 322-318. וחוזר על כך בשלישית, כדי לבאר ששיעור הרקיע אינו נגזר מהשיעור בפועל של העולם, אלא משיעורו המהותי של העולם.

(338) מדגיש בזה שמה שרבא אמר שעובי הרקיע הוא ששית מן היום, אין כוונתו שהגענו לשיעור עובי הרקיע [אלף פרסה] כפועל יוצא מחלוקת שיעור היום [ששת אלפים פרסה] לששה, אלא אדרבה, בתחילה נקבע שיעור עובי הרקיע מצד עצמו, כי הוא החלק השביעי בעולם [כמו שבת בעולם], ומקביעה זו משתלשל שעובי הרקיע הוא ששית מהיום. וזהו לשונו כאן "**עד שבזה** הרקיע אחד ששה".

(339) "כי התחלת היום, דהיינו מן עלות השחר עד הנץ החמה, וזה דומה ומתייחס אל הרקיע, שהוא התחלת העולם" [לשונו למעלה ד"ה ואמרו כי, ושם הערות 310, 311].
(340) כמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], וז"ל: "לילה הוא העדר, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה 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'". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, טז] 'ולא חשכת בנך וגו'. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [שם], שהוא אמיתות המציאות". ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.] כתב: "הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא ע"י אור. וכבר ביארנו, כי החושך נקרא כך מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"כ [ער:]. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר... כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. והובא למעלה בבאר השני הערה 484.
(341) לאחר ההעדר של הלילה. וראה הערה הקודמת.
(342) כמבואר למעלה בהערה 280, שבהתחלה אין הדבר נמצא בכוחו, ולכך "עד שנגלה השמש לגמרי, כל זה הוא התחלה נקרא". וכן בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.] כתב: "ובמדרש [ילקו"ש רות תר"ב]... יש כנפים לשחר שנאמר [תהלים קלט, ט] 'אשא כנפי שחר'. כנפים לשמש, שנאמר [מלאכי ג, כ] 'שמש צדקה ומרפא בכנפיה'...

ופירוש זה כי הכנפים הם לעופף למעלה, ולפיכך כל דבר שיש לו התרוממות נקרא שיש לו כנפים... אמר שיש לשחר כנפים, והוא התחלת היום, והוא חדוש האור באויר העולם, ואז מתעלה העולם יותר ממה שהיה לפני זה לילה. ועוד יש כנפים לשמש, והשמש יש לו יותר התרוממות, לפי שהיא בשמים". הרי ש"חדוש האור" לחוד, וה"שמש שהיא בשמים" לחוד, וכמבואר כאן, שזהו ההבדל בין התחלת היום להמשך היום. **אמנם למעלה** בבאר הרביעי [ד"ה אמנם מה] הביא את דברי הגמרא [ע"ז ד:] שכעסו של הקב"ה הוא רגע, שהוא בשלש שעות הראשונות של היום, וכתב לבאר: "כי התחלת היום הוא בג' שעות ראשונות, כי עד אז הוא זמן קימה", ושם הערה 1003. ולכאורה אין זה כדבריו כאן. אמנם לא קשה, כי יש "התחלת היום" מצד השמש, ויש "התחלת היום" מצד בני אדם. ובודאי כאשר איירי מצד השמש, שֶם "התחלה" חל עד לשלב שהשמש נתגלית לגמרי, וזהו עד להנץ החמה. אך למעלה בבאר הרביעי איירי ביחס של הקב"ה למעשי בני אדם [המביאים לכעסו], ולכך ההתחלה נקבעת בהתאם לבני אדם, ואצלם היום מתחיל בזמן קימה. **אך בנתיב העבודה** פ"ג [א, פד.] כתב: "כי הנץ החמה, שהוא התחלת היום, הוא זמן תפלה, שיהיה האדם שהוא העלול, מתדבק בעלתו, הוא השם יתברך, שהוא יתברך התחלתו". ולפי דבריו כאן הנץ החמה הוא אחר התחלת היום, כי התחלת היום היא מן עלות השחר עד הנץ החמה. וצריך עיון.

(343) של ששת אלפים פרסה, אלא הרבה יותר מזה.

(344) לפנינו בגמרא איתא "מצרים היא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, ומצרים אחד משששים בכוש וכו'".

(345) "אלמא עולם טפי משיתא אלפי פרסי" [רש"י שם], וראה הערה 364.

(346) "דבר מועט" [רש"י שם].

(347) פירוש - בגמרא בתענית הביאו את הברייתא הזאת, ולאחר שאמרו "נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדרה לגיהנם" הוסיפו "ויש אומרים גיהנם אין לה שיעור".

(348) ד"ה אבל מה, ושם הערה 295.

(349) סד"ה אבל יש, ליד ציון 273. וכן בתחילת הבאר הסביר שבעוד חכמי הטבע עוסקים בסבה הטבעית, הרי חז"ל עוסקים בסבה המחייבת את הטבע [שם הערות 18, 19]. ובבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין] כתב: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות, כי חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית, סתרי חכמה מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום", ושם הערה 351.

(350) שעבדו את הנילוס [רש"י שמות ז, יז, "מצרים עובדים לנילוס"]. וכן הוא באור חדש [סו.], ויובא בהערה 353.

(351) כי סוג העבודה זרה מורה על מהותו של העובד את הע"ז, וכמו שבנצח ישראל פ"ב [כג.] הביא את דברי הגמרא [תענית ה:] ש"כותיים עובדים לאש, וקדריים עובדים למים, ואע"פ שיודעים שהמים מכבין את האש, לא המירו אלהיהם", וכתב לבאר: "וביאור ענין זה, כי האדם בוחר לו אלהות אשר ידמה אשר הוא לחלקו. כי יש אומה אשר חושבת בדעתה שהיא לחלק האש. ולכך כל אומה בחרה לאלהות כפי אשר במחשבתה אשר היא לחלקו. ואף כי יודעים כי יש כח יותר חשוב שגובר על הכח אשר הוא לחלק שלו, וסוף סוף כאשר במחשבתם שהם לחלק אותו כח, אין ממירין אותו". וכן כתב להלן בבאר השביעי [ד"ה וכאשר התבאר], וז"ל: "רק הם [עובדי ע"ז] לקחו לעצמם לעבוד מה שירצו, בחשבם כי זהו הצלחתם", ושם הערה 170. ורש"י בבראשית [יח, ד] כתב שאברהם אבינו חשש שהאורחים שלו הם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם. ועל כך העיר בגו"א בראשית פי"ח אות יט: "יש שמקשים, איך היו עושים אלהות אבק שברגליהם... שהערביים אומרים שהם נתונים תחת שר הדרך, שהרי הם הולכי דרכים תמיד, ולפיכך היו הערביים משתחוים לאבק שברגליהם, שהוא אבק דרכים".

(352) לשון ראב"ע [במדבר יב, א]: "הכושית היא צפורה, כי היא מדינית... והם דרים באהלים... ובעבור חום השמש אין להם לבן כלל, וצפורה היתה שחורה ודומה לכושית".

(353) כפי שכתב בנצח ישראל פי"ז [שצא:]: "כי החמה כח האש", ושם הערה 89. וכן הוא בתפארת ישראל פ"א [כח:] כתב: "האש, כמו החמה", ושם הערה 6. וראה להלן הערה 481. ובאור חדש [סו.] כתב: "יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות, וזה בקרירות... לכך המצרים היו רוצים לאבד אותם במים [רש"י שמות א, י], כי מצרים כחם המים, שהוא קצה אחד... ונבוכדנצר באש, כי רצה לאבד את חנניה מישאל ועזריה באש [דניאל ג, כא]".

(354) פירוש - כבר נתבאר למעלה בבאר החמישי [ד"ה וחלקי המציאות] ש"חלקי המציאות הם ג'; יש מתיחס למים, ויש מתיחס לאש, ויש מתיחס לאויר, כי אלו ג' הם יסודות, והם נקראים אש"ם בספר היצירה [פ"ג מ"ג]", ושם הערות 110-112. וביחס שבין אותם יסודות, כתב בח"א לב"ב עג: [ג, פט:] בזה"ל: "אמנם מה שסדר היסודות השלשה כסדר הזה, שהוא סדר אש"ם, הוא דבר ידוע לחכמים... כי המים... יותר רחוק

מן המציאות, בעבור כי המים חמריים ביותר... ולפיכך... האש, מקבל אותו... יסוד הרוח כאשר ידוע, הוא יותר קרוב אל המציאות, בעבור כי המציאות הוא השוה... ואלו שני דברים אין להם השווי... אבל האויר שהוא השווי והמיצוע בין אש ומים, הוא יותר קרוב אל המציאות... ודברים אלו מבוארים מאוד למי שיש בו חכמה ודעת בענין סדור העולם והשתלשלות המציאות והתאחדות שלו" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 167]. ובבאר החמישי הערה 114 נתבאר שיסודות מים, אש, אויר, הם כנגד אברהם, יצחק, ויעקב. ולכך ארץ מצרים [מים] היא מדריגה ראשונה, וארץ כוש [אש] היא מדריגה שניה. ומה שכתב "השניה כוש **כולל עליו**", כי נתבאר למעלה בבאר החמישי [ד"ה ואמר שראה] שמספר ששים "הוא מספר שלם כללי, ובשביל כך במספר ששים בטל הכל [חולין צח.]... היחיד בטל אצל מספר כללי, ואין האחד מוסיף על הכלל", ושם הערה 123. והואיל ומצרים היא אחד מששים מכוש, לכך "כוש כולל עליו", כדין האחד שמתבטל בכלליות של מספר ששים. ואודות שהיחס שבין מדריגה פחותה יותר למדריגה עליונה יותר הוא יחס של אחד מששים, נראה לבאר זאת על פי דבריו בנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנז:], שכתב: "כל דבר שאינו עיקר, הוא אחד מששים". והואיל והיחס שבין המדריגה הפחותה למדריגה העליונה הוא כיחס של טפל לעיקר, לכך יחס זה מכונה "אחד מששים".

(355) כי "העולם" הוא כלל המציאות [הארץ עם החלל כמבואר למעלה בהערה 331], ונתבאר בהערה הקודמת שהמאפיין את היסוד השלישי [האויר] לעומת שני היסודות הראשונים [מים ואש] הוא שהיסוד השלישי "יותר קרוב אל המציאות, בעבור כי המציאות הוא השוה... ואלו שני דברים [המים והאש] אין להם השווי... אבל האויר שהוא השווי והמיצוע בין אש ומים, הוא יותר קרוב אל המציאות", וא"כ בודאי המציאות עצמה ["העולם"] היא מדריגה שלישית ביחס למים ואש.

(356) כמבואר בהערה 304.

(357) אודות היות הגן נבדל ואינו גשמי, ראה למעלה סוף הערה 46.

(358) כי היחס של האינו גשמי לגשמי, הוא כיחס העליון לתחתון, וכפי שכתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "דבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחומרי הוא השפל... כל הדברים שאין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקרא גבוהים", והובא למעלה בבאר החמישי הערה 544.

(359) ברכות לד: "מאי 'עין לא ראתה'... זה עדן, שלא שלטה בו עין כל בריה. שמא תאמר אדם הראשון היכן היה, בגן. ושמא תאמר הוא גן הוא עדן, תלמוד לומר [בראשית

ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן', גן לחוד ועדן לחוד". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "למ"ד זה עדן, יש לך לדעת, כי העדן עוד יותר מדריגה עליונה מן היין המשומר בענבים. כי היין המשומר בענבים, סוף סוף יש ליין הזה חבור עם הענבים הגשמי. אבל העדן, נקרא 'עדן' המדריגה הנבדלת לגמרי... והמדריגה הזאת לא ראו הנביאים, במה שהם בעולם הזה הגשמי... העדן הוא נבדל לגמרי מן הגשמי, ואותו לא ראו הנביאים, ויש לך להבין דברים אלו".

(360) לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרפ.]: "אין הגיהנום רק חסרון המציאות... וכמו שמוכח עליו הכתוב שנקרא [ירמיה ב, ו] 'ציה וצלמות', שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבואו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון", ושם הערות 100, 101. ובתפארת ישראל פי"ח [רעו:] כתב: "כי הגיהנם אין בו שלמות, שאילו היה בו שלימות, לא באו שם הרשעים שאינם שלמים בעצמם". וזהו יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בגבורות ה' פס"א [רעז:] כתב: "שהגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". ובדר"ח פ"ה מי"ט [רסו.] כתב: "תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם [אבות שם], ודבר זה נמשך אחר מדתם, כי מפני שהם בעלי חסרון... ומפני כך ראוי להם הגיהנום, שהוא העדר וחסרון, שהרי נקרא 'ציה וצלמות'... ושם 'ציה' נאמר על שהוא חסר והוא מסולק מן המציאות". וכן הזכיר כן בקצרה קודם לכן בפ"א מ"ה [לה:]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "כאשר מרפא עצמו מדברי תורה, אם כן הוא פורש עצמו מן עיקר המציאות, ולכך אין ראוי לו רק הגיהנום [ב"ב עט.] שהוא הפך זה, שהגיהנם ציה וצלמות, ואינו בכלל מציאות, רק אבדון הוא". ובנתיב העבודה ר"פ ט [א, קג.] 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, ור"ל ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "אין גיהנם רק ההעדר, שהוא נעדר מן המציאות, שהרי נקרא 'ציה וצלמות', וכבר ביארנו זה במקומות הרבה מאד". וכן כתב בח"א לב"מ נט. [ג, כה.], ח"א לב"ב עט. [ג, קטז.], ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב:]. וראה למעלה בבאר השני הערה 490. ובמכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] ביאר את ההעדר שבגיהנם. ואמרו חכמים [סוטה כב.] "רבונו של עולם, בראת גן עדן, ובראת גיהנם. בראת צדיקים ["לנחול גן עדן" (רש"י שם)], בראת רשעים ["לירש גיהנם" (רש"י שם)]".

(361) כפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רעז:] בביאור שהגיהנם נברא ביום שני [ב"ר ד, ו], משום ש"כל מספר בעולם יש בו שלמות, חוץ ממספר שנים... כי אי אפשר לחבר קצה אל קצה על ידי שני קוים... אבל בשלשה קוים נעשה שלם, שתחבר הסוף בראש [כמו משולש]... לפיכך השנים חסר שלימות, ומזה נמשך הגיהנם, שהוא בלתי שלם". הרי שהגיהנם אין לו גבול ושעור, כפי שמורה עליו מספר שתים. וכן ביאר בסוף דרוש לשבת תשובה [פג:] לגבי החסרון של שערות, שגדלים ללא השלמה [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 218]. וכן זו הסבה שאין אצל אומות העולם שביתה, וגוי ששבת חייב מיתה [סנהדרין נח:], וכפי שביאר בדר"ח פ"ה מ"ט [רמו:], וז"ל: "והנה תראה כי המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה. ודבר זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל, והם בכח ולא בפועל, לכך ראוי להם התנועה התמידית. וזה אמרם ז"ל במסכת סנהדרין [נח:] בן נח ששבת חייב מיתה, שנאמר [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. ויש לשאול, למה יהיה חייב מיתה על זה. אבל זה בשביל שאין ראוי לבן נח השביתה. כי השביתה מורה על שלימות בפועל. ודבר זה אין ראוי לבן נח, מפני שאין להם השלימות בפועל, אבל הם בכח ולא בפועל, לכך אין ראוי להם רק התנועה... כי ישראל מוכרח שיבא לכלל שביתה. שאם לא יבא לכלל שביתה, רק יהא לו תמיד המלאכה שהיא התנועה, נחשב כאילו לא היה לו שלימות, שאם היה לו השלימות היה הוא בא אל המנוחה". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ מה [קעא:], ובח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:]. והרי השביתה אינה אלא הגבלה ושיעור, לאמר עד כאן תהיה המלאכה, ותו לא, וכפי שכתב בגו"א שמות פט"ו אות ל: "שבת נקרא 'חוק' [שמות טו, כה, ורש"י שם], כי חוק הוא זה שיגיע מלאכת האדם עד ששה ימים, וביום השביעי ינוח. ודבר שיש לו גבול, כמו ששת ימי המעשה וביום השביעי שבת, נקרא זה 'חוק', כמו כל לשון 'חוק' ששם חוק למלאכת האדם עד ששה ימים, ולא יותר". ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב:] כתב: "השבת חוק לאדם, שלא יעשה מלאכה רק ששה ימים, ולא יותר", ושם הערה 78. **אמנם** בסוטה יא. אמרו "כל מי שעוסק בבנין מתמסכן ["שמביא את האדם לידי עניות" (רש"י שם)]". וכתב שם בח"א [ב, מו.] בזה"ל: "כי הבנין הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה'. אין הברכה אלא בדבר הפרוץ, ואין לו גדר וגבול, וזהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים. והעוסק בדבר שהוא הפך הברכה, מתמסכן". וכן הוא בגבורות ה' ר"פ טו. ונאמר [בראשית כט, לד] "ותהר עוד ותלד בן וגו' על כן קרא שמו לוי",

ופירש רש"י שם "כל מי שנאמר בו 'על כן' מרובה באוכלוסין". וביאר זאת בגו"א שם אות כב: "ואם תאמר, מאי ענין 'על כן' שיהיה מרובה באוכלוסין. ואפשר כי לשון 'כן' הוא לשון גבול ושיעור 'כן וכן יהיה', ומי שנאמר לו 'על כן', שלא יהיה שיעור מוגבל, והם יותר משיעור מוגבל, וזהו 'על כן'" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1195]. הרי על הדבר שאינו מוגבל ומשוער שורה הברכה, ואילו כאן כתב שהדבר שאינו מוגבל ומשוער הוא נעדר שלימות. ומעין כפילות זו מצינו לגבי מספר שתים; מחד גיסא כתב בתפארת ישראל פי"ח [רעו:] שהגיהנם נברא ביום שני [ב"ר ד, ו], משום שמספר שתים הוא מספר חסר, וכמבואר למעלה. ומאידך גיסא השרישׁ, שאין לך מספר יותר מובהק לברכה מאשר מספר שתים, וכפי שכתב בתפארת ישראל פל"ד [תצט:], וז"ל: "הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי... והוא ברכה... ולפיכך מלת 'ברך' כלם אותיות השניות, שהם לשון ברכה... הב' היא מורה מצד עצמה ברכה, שהיא התחלת הרבוי... שהשני הוא התחלת הרבוי, והוא עצם הברכה" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1233]. והרי החסר אינו מקבל ברכה, וכפי שכתב בנתיב השלום פ"א [א, רטו.]: "השלימות מקבל הברכה, כי הברכה היא תוספת טובה... אי אפשר להגיע אל תוספת ברכה וטובה, רק כאשר תחלה הוא בלא חסרון". ובח"א ליבמות קב: [א, קמה:] כתב: "אם האדם מציאות חלש בעצמו, אין מוכן לקבל ברכה, כי צריך שיהיה האדם בעצמו בריה, ואחר כך מקבל שאר דברים". ואם אין הברכה חלה על דבר החסר, ודבר שאינו משוער ומוגבל נחשב לדבר חסר, כיצד הברכה חלה בדוקא על דבר שאינו משוער ומוגבל. ויש לעיין בזה.

(362) מעמיד זה לעומת זה "אומד ומחשבה", כנגד "בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. ובסוף הקדמתו לדר"ח [י:] כתב: "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, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". וכן כתב שם בפ"א מ"ה [לה:]. ושם בפ"ב מ"ט [פט.] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה".

(363) כי בספר זה אין כוונת המהר"ל לבאר דברי חז"ל, אלא להסיר לזות שפתיים מחז"ל, וכפי שכתב למעלה [ד"ה אמנם לבאר]: "אבל לבאר למה היה דבר זה על ידי

דברים אלו, אין זה מדברינו, כי לא באנו לתת טעם, רק להסיר השאלה הנופלת על דבריהם". וראה הערות 67, 136.

(364) ואם תאמר, הואיל ולא מדובר בשעור גשמי, א"כ מהי הקושיא העולה מברייתא זו על דברי רבא [שאמר שהעולם ששת אלפים פרסה, ואילו מהברייתא מוכח שהעולם הוא יותר מששת אלפים פרסה (ראה הערה 345)], הרי לא דובר בברייתא כלל על שעור גשמי, ולכך נוכל לבאר ששעורה של הברייתא לחוד, ושעורו של רבא לחוד. ויש לומר, כי גם שעורו של רבא אינו שעור גשמי, אלא מורה על מהות העולם, וכמו שנתבאר למעלה [ד"ה אבל מה]. ולכך שאלת הגמרא היא שמברייתא זו חזינן שמהות העולם היא יותר מששת אלפים פרסה, וקשה ממהות על מהות.

(365) "של בני אדם" [רש"י שם].

(366) רש"י שם: "תחת כוכב אחד עומד - וכמה כוכבים יש ברקיע, לאין מספר. וכיון דכוכב אחד מחזיק את כל הישוב, ורואין אנו שהישוב יותר מאלף פרסה. הרי כמה כוכבים שברקיע, ישוב אחד לכל כוכב בימים ובנהרות ומדברות. ואילו אין ברקיע אלא ששה כוכבים, הרי כאן ששת אלפים פרסי לעלמא. וכל שכן שיש כוכבים יותר מששת אלפים, כוכב לכל פרסה".

(367) רש"י שם: "הולך למזרח - לסוף העולם לקץ שנים הרבה, יראה אל אותו מקום שהיה רואהו כשהיה עומד במערב. ואילו לא היה מחזיק כל הישוב, כשהוא עומד במערב ורואהו על ראשו, כשהוא למזרח לא היה רואהו על ראשו, אלא מן הצד באלכסון, כפי מה שעבר ונמשך מתחתיו".

(368) לא מצאתי מקורו. ושמעתי שהרבה מדברים אלו מתבארים בספר מלחמות ה' לרלב"ג מאמר ה ח"א, שנדפס גם כספר בפני עצמו בשם "בן ארבעים לבינה". ומעין זה כתב לגבי השמש בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "הדרום... שם השמש ברומה ובתוקפה... וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד דרום, ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד צפון, ששם השמש צפונה, ואינה נראית כלל". וראה להלן הערה 771.

(369) פירוש - אין הסבה להעלמת הכוכב בצפון מחמת ששטחה של אותה ארץ מרוחקת מהכוכב, ואינה נמצאת מתחת לאותו כוכב.

(370) אודות שהארץ היא כדורית, כן מבואר בזוה"ק ח"ג י., ובמדב"ר יג, יד אמרו "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד", ושם האריכו בזה. וראה ברמב"ם מו"נ ח"א פע"ב, ופע"ג הקדמה עשירית.

(371) ומשמע מכך שהאדם רואה את הכוכב מכל מקום, אף בצד צפון.

(372) ומצוי הוא כאשר המונע לדבר הוא מחמת ענין צדדי, ניתן להתעלם מאותו מונע, וכפי שביאר למעלה בבאר החמישי [ד"ה רק אם], שמה שחכמים אמרו [חולין סג:] ש"עומד בבבל ורואה נבילה בארץ ישראל", מתקיים בעצם, ורק שאינו מתקיים בפועל מחמת מונע חומרי, ולכך ניתן לומר ש"עומד בבבל ורואה בארץ ישראל", וראה שם הערה 576. וכך גם בנידון דידן; ניתן לראות את הכוכב אף מצד צפון, ורק שכדורית הארץ מונעת מראיה זו להתקיים בפועל, ולכך ניתן להתעלם ממניעה זו.

(373) "אותן כוכבים העשוים כעגלה, והוא מזל שור" [רש"י שם].

(374) "בין עגלה לעקרב - ולא שמחזיק כל אויר שביניהם, שהרי כמה כוכבים יש ביניהם, וכל אחד כדי ישוב, אלא ישוב בין שניהם עומד, שהרי כל אדם רואה בצפונו עגלה, ובדרומו עקרב" [רש"י שם].

(375) "ובכל הישוב אינה מהלכת החמה אלא שעה אחת ביום, חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, רואה החמה על ראשו, והיינו אותה שעה שהחמה מהלכת ברקיע כנגד היישוב" [רש"י שם]. ופירושו, החמה נמצאת רק שעה אחת ביום כנגד חלק הישוב שבעולם, ובשאר חלקי היום היא נמצאת מעל מקומות שהם מחוץ לישוב.

(376) פירוש - הגמרא מביאה ראיה לדבריה, שהרי בשעה החמישית לזריחה החמה עדיין במזרח, ובשעה השביעית לזריחה החמה כבר במערב, ורק בין חצי שש וחצי שבע החמה עומדת בראש כל אדם שבכל איזורי הישוב, הרי שהחמה נמצאת מעל הישוב רק לשעה אחת [ראה הערה קודמת. ומתוך כך הגמרא מקשה על רבא, "דקתני דמדברות וימים ונהרות מחזיקות אחד עשר שיעורי ישוב (שהרי החמה נמצאת מעל הישוב רק שעה אחת, ושאר אחת עשרה שעות היום החמה היא מעל המדברות והימים והנהרות), וקא חזינן דישוב גדול מאד, ונמצא עולה עולם לכמה אלפים, תיובתא דרבא (שאמר שהעולם הוא רק ששת אלפים פרסה)" (רש"י שם). וראה הערה 398].

(377) פירוש - הואיל והארץ היא כדור, הרי שאין שעה אחת לכל שבו חל חצי היום, אלא בכל שעה ושעה נמצא חצי היום במקום אחר, וכמו שמבאר.

(378) "עגולת חצי היום" - כי החמה הולכת בתנועת מעגל מהזריחה עד השקיעה, ובחצי היום החמה נמצאת באמצע היקף המעגל.

(379) פירוש - אין לומר שחמה מהלכת נגד הישוב י"ב שעות ביום.

(380) ולכך אי אפשר לומר שהחמה מהלכת נגד הישוב י"ב שעות, שאף שיכול להיות שיש שנים עשר חצאי יום שונים, מ"מ הואיל וחצי יום של מדינה זו אינו חצי יום של

מדינה אחרת, לכך אי אפשר לומר בכלליות שהחמה הולכת נגד כל הישוב י"ב שעות, שהרי כאשר היא הולכת נגד מקום אחד, בה בשעה אינה הולכת נגד מקום אחר.

(381) אודות שרק הארץ הוא מקום ישוב, ולא הימים, ראה למעלה הערה 329.

(382) פירוש - הארץ נמצאת באמצע הכדור. ואודות שהארץ נמצאת באמצע הכדור, כן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, ק:], וז"ל: "כי על הארץ נאמר [תהלים פה, יב] 'אמת מארץ תצמח', כי הארץ היא באמצע הכדור, והיא כמו האמת, שאין האמת יוצא מן המציאות כלל". וכן יבאר להלן [ד"ה ורבי אלעזר].

(383) וזהו חצות היום, וכמו שנאמר [יהושע י, יג] "ויעמוד השמש בחצי השמים", היינו בחצי היום [רש"י ע"ז כה. ד"ה ויעמד]. וכן אמרו שבחצות היום החמה באמצע הרקיע, וזריחתה תחתיה בראש כל אדם, שאין הצל נוטה לא לכאן ולא לכאן, אלא צל כל אדם תחתיו [עיין פסחים יב: ורש"י ד"ה אי הכי, וד"ה בי קרנתא, ושם נ. ד"ה עד, ושם נח. ד"ה אלא, ברכות כו: ד"ה מנחה (יובא בהערה 388), ויומא כח: ד"ה מכי שחרי].

(384) יש כאן הד ליסודו שהשמש מאירה לכל, ולא לפרט, וכפי שכתב בח"א לשבת לא: [א, יח.]: "שאין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל" [הובא למעלה בהערה 153]. וכן אמרו חכמים "וכי השמש עליו בלבד זרחה" [סנהדרין עב.]. ולכך מן הנמנע הוא שנחשיב את עמידת שמש בחצי היום במדינות שונות ובזמנים שונים כאילו היא עמידה כנגד כל הישוב למשך י"ב שעות, כי אין עמידה פרטית במקום פרטי מגדיר את מהלך השמש, שבעצם מהותה נגדרת ככללי, ולא כפרטי. אמנם הצד השוה העולה מהמדינות השונות הוא שהשמש עומדת כנגד הישוב למשך שעה אחת, כי כך הוא בכל מקומות הישוב [למרות שהוא בזמנים שונים]. ולכך ניתן לומר על השמש שהיא עומדת באמצע השמים למשך שעה אחת.

(385) שהקובע לעמידת החמה נגד הישוב הוא כאשר החמה מגיעה לאמצע השמים, לא לפני כן ולא אחרי כן.

(386) שהוא סוף שעה ששית ותחילת שעה שביעית. ואודות שתכלית הגובה של החמה היא בחצי היום, כן מבואר בספר העיבור לר"א ב"ר חיא הנשיא, מאמר א שער ט, שכתב שכשהחמה בחצי השמים, מגעת אל סוף גובהה, והוא חצי היום. וראה עוד בבעל המאור ר"ה כ: [ה. בדפי הרי"ף לר"ה, ד"ה כי] על ד' נקודות בקו המקיף את הארץ.

(387) פירוש - אין הקרבת תמיד בין הערביים נעשית בתחילת השעה השביעית, אלא רק חצי שעה מאוחר יותר, וכמו ששנינו במשנה [פסחים נח.] שהשעה המוקדמת ביותר לשחיטת תמיד בין הערביים היא שש ומחצה. ופירש רש"י שם [ד"ה אלא], וז"ל:

"מדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשירות, דהיינו מכי ינטו צללי ערב, דהיינו מחצי שבע ואילך, שהחמה נוטה למערב והצל למזרח". וראה שם בגליון הש"ס שהעיר שמכך משמע שאף מהתורה שחיטת תמיד בין הערביים היא משש ומחצה, ואילו רש"י פסחים צג: [ד"ה ט"ו מילין] כתב ש"אע"פ שנשחט בשש ומחצה, זמנו מן התורה מתחלת שבע ואילך". ומלשונו כאן משמע כרש"י בדף נח., שהרי נותן טעם ["הזמן הוא מדובק"] שכוחו יפה גם מהתורה. ומה שכתב "אבל אין שעור **חכמים** כך", אין כוונתו לומר "חכמים ולא תורה", אלא שכך היא דעת חז"ל, לאפוקי דעת החולקים על חז"ל.

(388) ברכות כו: "מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה", ופירש רש"י שם "מנחה גדולה - אם בא להקדים תמיד של בין הערבים, אינו יכול להקדימו קודם שש שעות ומחצה, ד'בין הערבים' כתיב ביה [במדבר כח, ד], מ'כי ינטו צללי ערב' [ירמיה ו, ד], משהחמה נוטה למערב, דהיינו משש שעות ומחצה ולמעלה, דאמר מר [פסחים צד.] חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, באמצע הרקיע". וכן מבואר ברש"י שבת ט: ד"ה מנחה גדולה, וז"ל: "מנחה גדולה - התחלת זמן תמיד של בין הערבים מכי מתחיל להעריב, דהיינו מחצי שבע ולמעלה, דהא חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, וקודרת כנגדה למטה, ואינה נוטה לשום צד, ומחצי שבע ולמעלה נוטה ברקיע למערב, סמוך למנחה מהתחלת שבע". וראה תוספות נדה סג: ד"ה מן, ותוספות רא"ש שם, ובסמוך הערה 392.

(389) כפי שכתב בתפארת ישראל פכ"ה [שעט.], בבאור שהתורה נתנה לישראל רק בחודש השלישי לצאתם מארץ מצרים [חודש סיון], וז"ל: "כאשר היו ג' חדשים אחר שהיו תחת רשות מצרים, ואין ראוי להם הדבקות בו יתברך עד ג' חדשים, כי הזמן הוא מדובק ומחובר, ועד ג' חדשים נחשב זמן אחד". ובמבוא לדרשות המהר"ל [הוצאת כשר] עמוד 20, נכתב: "מהות הזמן היא חטיבה אחת שאינה מורכבת מחלקים רבים, אלא שמושגי בני אדם חילקו את הזמן לפרודות, ויצרו זמנים רבים".

(390) כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תריז.], וז"ל: "מה שאמר [בראשית ב, ג] 'ויכל אלקים מלאכתו ביום השביעי' [ולא "ויכל ביום הששי"], היינו בתחלת יום השביעי... ובא ללמדך שהיתה המלאכה עד התחלת יום השביעי... היה המלאכה כל יום הששי, והזמן הוא מדובק, ורגע שהוא סוף יום הששי, הוא התחלת יום השביעי. כי אין הזמן מחובר מעתות, רק הזמן הוא מדובק. ולפיכך שייך לומר 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו', אחר שאי אפשר לך לומר שהזמן הוא מחולק, רק הזמן הוא אחד, וסוף הזמן

של יום הששי הוא התחלת יום השביעי". וכפי שאין חילוק זמן בין סוף יום הששי לתחילת יום השביעי, כך אין חילוק זמן בין סוף שעה ששית לתחילת שעה שביעית.

(391) פירוש - לא יחלק ויפרד סוף השעה הששית ["כאשר עברה השעה הששית" (לשונו למעלה)] להחשב כחצי השני של היום.

(392) שיטה חדשה יש כאן. כי יש שיטת הראשונים [ראה מאירי פסחים נח., ורש"י ברכות כו: ד"ה מנחה] הסוברת שמן התורה זמן תמיד של בין הערבים הוא משש ומחצה, לפי שמחצי שש עד חצי שבע החמה עומדת בראש כל אדם, ומחצי שבע ואילך נוטה לצד מערב, ועד שעה זו בכלל חצות הוא [תוספות הרא"ש נדה סג:]. ויש שיטת ראשונים המבארת שמהתורה הזמן הוא בתחילת שבע, ומ"מ אנו ממתינים עוד חצי שעה, משום שאין אנו בקיאים לכוין את השעה, אך בשש ומחצה הצל מאריך, ונראה לכל שהאריך [עיין תוספות נדה סג: ד"ה מן, ורמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"א ה"ג, ופירוש המשניות פסחים פ"ה מ"א]. וראה הערה 388. אך שיטתו כאן היא שיטה שלישית; הזמן מן התורה הוא אכן תחלת שבע, אך המתנת חצי השעה הנוספת אינה מחמת העדר בקיאות, אלא שהזמן לא השתנה מסוף שש לתחילת שבע, ש"אין כאן עדיין השתנות זמן" [לשונו למעלה], ורק אחר חצי שעה, שהזמן מתחלק, אז נחלק הזמן של התחלת השבע. א"כ חצות היום הוא תחלת שבע שחלה בשבעה ומחצה, שאז הזמן נפרד מסוף שש.

(393) "כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים" [לשונו למעלה (ד"ה אבל מה), ושם הערה 307]. **דוגמה לדבר**; בנצח ישראל פ"ה [פ:] מוכח שכאשר כתב "חורבן ירושלים" - כוונתו היא לחורבן ביהמ"ק. והנה בגו"א בראשית פל"ב סוף אות א כתב: "קדושת הארץ הוא ירושלים", ואם קדושת הארץ היא קדושת ירושלים, א"כ קדושת ירושלים היא קדושת ביהמ"ק. והביאור בזה הוא, דבמשנה בכלים פ"א מ"ו נזכרו שעשר קדושות הן, וקדושת א"י מתבטאת בכך שמביאין ממנה העומר ושתי הלחם. וכבר תמהו האחרונים, מדוע לא הוזכרו במשנה גם תרומות ומעשרות, שאף הן מבטאות את קדושת א"י. וביארו, דכוונת המשנה היא שישנן עשר מדריגות שונות בקדושת המקדש, כי עיקרה ושורשה הוא בקודש קדשים, ולמטה מזה ההיכל, עד שמגיעים למדריגה התחתונה שבקדושת המקדש, והיא כל א"י המקודשת בקדושת המקדש בזעיר אנפין. ונפק"מ מזה שמביאין מא"י העומר ושתי הלחם. אך תרו"מ לא שייכות לזה, כי הן תלויות בארץ מפאת קדושת הארץ, ולא מפאת קדושת המקדש המשתרעת בהדרגה על כל א"י [אוצר הספרי להגר"מ זמבא הי"ד]. ולכך קדושת הארץ היא קדושת ירושלים, וקדושת

ירושלים היא קדושת בית המקדש. והביאור בזה הוא כמבואר כאן, שלא יתכן לומר שבסמוך לקודש הקדשים יהיה מקום שהוא חולין לגמרי, אלא שהואיל וקה"ק הוא פסגת הקדושה, בע"כ שהמקום הסמוך לו נופל ממנו רק במעט, וככה משתרעת לה קדושת המקדש בהדרגתיות על כל ארץ ישראל [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 159, וראה להלן הערה 533]. הרי שהמקום הוא מדובק, ולכך בהכרח שמתחייבת מכך הדרגתיות מסויימת במעבר ממקום למקום.

(394) עד כה ביאר מהיכן מתחיל צד מערב [שבע ומחצה], ומעתה בא לבאר היכן מסתיים צד מזרח [כדי לקבוע את השעה שהחמה אינה בצד מזרח או במערב, אלא באמצע].

(395) פירוש - אין מקום לומר שהחמה נמצאת בצד מזרח מעבר לשעה שש ומחצה, כי אין דביקות בין תחלת שש [שהחמה עדיין מתייחסת לצד מזרח] לסוף שש.

(396) "שעה אחת ביום, חצי שש וחצי שבע חמה עומדת בראש כל אדם, רואה החמה על ראשו, והיינו אותה שעה שהחמה מהלכת ברקיע נגד היישוב" [רש"י פסחים צד.].

(397) כי הישוב קטן יותר מאחד מי"ב חלקים של הילוך חמה ביום, שהרי החמה מהלכת את כל חלל העולם ממזרח עד מערב.

(398) שאף הוא באמצע, וכמבואר למעלה בהערה 382. ולפי זה [שהישוב קטן מאחד מי"ב חלקים ממהלך החמה], עוד יותר תקשי מברייתא זו על רבא, שרש"י שם ביאר את קושית הגמרא בזה"ל: "דקתני דמדברות וימים ונהרות מחזיקות אחד עשר שיעורי ישוב [שהרי החמה נמצאת מעל הישוב רק שעה אחת, ושאר אחת עשרה שעות היום החמה היא מעל המדברות והימים והנהרות], וקא חזינן דישוב גדול מאד, ונמצא עולה עולם לכמה אלפים, תיובתא דרבא [שאמר שהעולם הוא רק ששת אלפים פרסה]". ואם הישוב קטן יותר מאחד מי"ב חלקים, ועם כל זה ה"ישוב גדול מאוד", א"כ עוד יותר "נמצא עולה עולם לכמה אלפים".

(399) "נבוכדנצר" [רש"י שם].

(400) "בן בנו של נמרוד - לאו דוקא בן בנו, אלא כלומר מזרע נמרוד. שהמריד - השיא עצה לאנשי דור הפלגה לבנות מגדל להלחם בצבא השמים, שהוא היה מלך בבבל, כדכתיב [בראשית י, י] 'ותהי ראשית ממלכתו בבל'" [רש"י שם].

(401) רש"י שם מבאר שאין כאן כפילות, אלא "וכן בין רקיע לרקיע - לאורכו של עולם כמדת גובהו". פירוש, שהמרחק בין רקיע לרקיע באותו מישור [לא שהאחד על גבי השני, אלא אחד בצדו של השני] הוא גם מרחק של חמש מאות שנה. ומטרת החשבון

הזה להוכיח שאדם אינו יכול להגיע בימי חייו עד לעליונים, וכיצד מעיז נבוכדנצר לומר "אעלה על במתי עב אדמה לעליון". והמשך לשון רש"י הוא: "אלמא עולם מהלך חמש מאות שנה. צא וחשוב עשר פרסאות ליום, נמצא עולה לכמה אלפים, ותיובתא דרבא".

(402) פירוש - כנגד גאותו שאומר "אעלה על במתי עב", נגזר עליו ההיפך, שיורד לשאול תחתיה.

(403) רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ג ה"א וה"ב: "הגלגלים הם הנקראים שמים ורקיע וזבול וערבות, והם תשעה גלגלים; גלגל הקרוב ממנו הוא גלגל הירח, והשני שלמעלה ממנו הוא גלגל שבו הכוכב, הנקרא כוכב. וגלגל שלישי שלמעלה ממנו שבו נוגה, וגלגל רביעי שבו חמה, וגלגל חמישי שבו מאדים, וגלגל ששי שבו כוכב צדק, וגלגל שביעי שבו שבתי, וגלגל שמיני שבו שאר כל הכוכבים שנראים ברקיע, וגלגל תשיעי הוא גלגל החוזר בכל יום מן המזרח למערב, והוא המקיף ומסבב את הכל... כל גלגל וגלגל משמונה הגלגלים שבהם הכוכבים נחלק לגלגלים הרבה, זה למעלה מזה, כמו גלדי בצלים... וכולן אין ביניהם מקום פנוי". והגלגל "הוא גדול מן הכוכב, שהוא נושא הכוכב, ובו הוא קבוע, והכוכב כחלק ממנו" [לשון "פירוש מהמלות זרות" שבסוף המו"נ, מילת "גלגל"]. וכן ביאר למעלה [ד"ה והנה אלו] שבני אדם מבינים שפירוש תיבת "רקיע" הוא גלגל, שכתב: "היו חושבים כי דברי חכמים על הרקיע, אשר הוא הגלגל, ולכך היה להם זה דבר זר", וראה למעלה הערות 256, 273.

(404) פירוש - להבנת המתלוננים, לדעת חז"ל יש נתק וריקנות בתוך הגלגלים, כי יש פער של חמש מאות שנה ביניהם, ולא כמו שהיה ידוע להם שהגלגלים הם "כמו גלדי בצלים... וכולן אין ביניהם מקום פנוי" [לשון הרמב"ם, והובא בהערה הקודמת]. וראה מו"נ ח"ג פי"ד.

(405) כי אין הרקיע גלגל, וכמו שכתב למעלה [ד"ה והנה אלו]: "אבל ענין גלגל וענין רקיע כל אחד בפני עצמו... כי לא בא שם 'רקיע' על הגלגל כלל", ושם הערה 257.

(406) "ממושש" - ממשי, מוחשי [ראה למעלה הערה 260].

(407) כמבואר למעלה בהערות 259, 311, 324.

(408) כמבואר בהערות 258, 324.

(409) מה שנוקט בשבעה הבדלים, כוונתו למאמרם [חגיגה יב:] "שבעה רקיעין הן, ואלו הן; וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות", וכמו שיזכיר להדיא בהמשך דבריו. והואיל וביאר למעלה ש"רקיע" פירושו הבדלה ומחיצה בין העליונים לתחתונים [ראה הערה 263], לכך "שבעה רקיעין" הם שבע הבדלות, וכמו שמבאר.

(410) רומז בזה שמספר שבע מורה על תכלית ההבדל. וכן כתב בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ואמר שלא]: "בכל מקום בא מספר שבעה כאשר בא לומר שהיה הפסק גמור בין אחד לשני, ודבר זה תמצא בכל מקום, עיין ותמצא", ושם הערה 104. ובנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו ובשבעה דרכים ינוסו'". ובח"א לסוטה כב: [ב, סה:] כתב: "דבר שהוא רחוק ביותר יש שבעה, כי מספר זה מסוגל לדבר זה". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "והדבר שהוא רחוק מן דבר אחר נחלק לשבעה חלקים, כי זה תמצא תמיד ובכל מקום כאשר הדבר הוא נבדל מדבר, אז נחלק לשבע מחיצות". ובאור חדש [קכ:] כתב: "כי בכל מקום ההפסק הוא בשבעה". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "ויש כאן שבעה מחיצות שנבדלים התחתונים מן העליונים, כי כל מקום שהם רוצים להזכיר שנבדל דבר מדבר, יאמר שיש כאן שבעה מחיצות מפסיקות, כי זה מורה על הבדל גמור. דבר זה תמצא בכל מקום כאשר רוצים להזכיר שדבר זה נבדל מזה". ובח"א לגיטין פח. [ב, קל.] כתב: "כי שבעה הם חוצצים לגמרי, וזה מבואר בכמה מקומות". ובפסחים קד. אמרו "שבע הבדלות הן". וראה למעלה בסוף ההקדמה, ושם הערה 129.

(411) התחתון ביותר, ומ"מ זהו ההבדל בין תחתונים לעליונים.

(412) כפי שכתב למעלה [סד"ה והנה אלו]: "ואין ספק כי התחתונים יש להם גבול בפני עצמם, והגבול הזה הוא הרקיע", והערות 260, 261, 306, 846.

(413) לשונו בהספד [ריש עמוד קצא]: "כי העולם כולו הוא מהלך ת"ק [ראה תוספות חגיגה יב.], וזה מפני שנברא העולם בידו של הקב"ה. וביד חמשה אצבעות, ולכך העולם מהלך ת"ק, נגד חמשה אצבעות ביד שנברא בהם העולם, שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'". ובגו"א שמות פ"כ אות יב ביאר לפי זה מדוע מדה טובה יתירה ממדת פורעניות אחת על חמש מאות [רש"י שמות כ, ו]. וכן הוא בגו"א שמות פל"ד אות ו. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה וזכר חמשה] כתב: "וזכר חמשה דברים, שהם מן העילה עד האדם, שהוא המקבל, כנגד חמשה דברות שהם על לוח אחד", ושם בהערה 694 הובאו דבריו מדר"ח פ"א מ"ב [כט:] שביאר שישנן חמש דברות בלוח הראשון כנגד חמש אצבעות היד של הקב"ה. והרי מחמת כן גופא מהות העולם היא חמש מאות שנה, וכמבואר בהספד הנ"ל. נמצא שהפער בין העליונים לתחתונים מתבטא במספר חמש.

(414) כמלוקט בהערה 295.

(415) כפי שכתב למעלה [סד"ה אבל מה]: "ובני אדם כאשר יראו כך בדברי חכמים, יאמרו שדעתם על השעור המוחש גשמי, ולכך היה רחוק בעיניהם שיהיה השעור הגשמי וכו'", ושם ציון 309.

(416) כמבואר למעלה בהערות 257, 258.

(417) כפי שביאר למעלה כמה פעמים, וראה למעלה הערות 263, 273.

(418) בד"ה הבא, ובהמשך הבאר כמה פעמים.

(419) מזכיר כדרכו שדבריו שאובים מתורת הסוד. וכן למעלה בתחילת הבאר הרביעי כתב: "והדברים אשר נבאר הם דברים אשר נמצא בספרי חכמה גנוזים וטמונים, על אותן הדברים לא נוסיף ולא נחסיר, רק תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתר הדברים ההם", ושם הערה 23.

(420) כנגר המנסר בארזים, וקול זה מחריש קולות רבים אחרים.

(421) פירוש - ואותה נסורת של היום נקראת בשם "לא". ורש"י כתב שם "והאי פסולת הנסורות, והוא נראה בעמוד של חמה. דיומא - שמש [כן הוא ברש"י הנדפס בעין יעקב, וברש"י שבגמרא "דיומא ממש"]. לא שמיה - כן שמו, לשון אין".

(422) תרגום; כל דיירי העולם כלא נחשבים, ופירושו שהכל נחשבים כאבק הדק שנקרא "לא".

(423) ודבר זה נראה רחוק מהדעת [ראה למעלה הערה 251]. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, כפי ששאר התלונות שבבאר הששי אינן מופיעות שם. ונראה שהן שאובות מספרי חכמי התכונה שבימים ההם. וראה למעלה הערות 196, 249, 290.

(424) שמחמת ש"טעו בשם ה'רקיע' הנאמר בדברי חכמים" [לשונו למעלה בסמוך לציון 416], לכך לא הבינו את דברי חז"ל. ואף כאן חשבו ש"רקיע" הוא גלגל, ולכך "מנסר ברקיע" פירשו שהוא כמו "מנסר בגלגל".

(425) כפי שהוכיח למעלה [ד"ה עוד שם] שאם חז"ל היו מתכוונים לגלגל, היו אומרים כן, ולא היו מכנים את הגלגל בשם "רקיע", ושם הערה 256.

(426) ד"ה והנה אלו [בסמוך לציונים 256, 257], ד"ה אבל יש [בסמוך לציונים 263, 265], ד"ה אמר ריב"ז [בסמוך לציון 407].

(427) לשונו למעלה [ד"ה והנה אלו]: "אבל ענין גלגל וענין רקיע כל אחד בפני עצמו. כי הרקיע נופל על מה שהוא הרקיע שהוא על התחתונים, ודבר זה נקרא 'רקיע' בדברי חכמים, והוא 'רקיע' הנאמר בתורה. כי לא בא שם 'רקיע' על הגלגל כלל. ומעתה דעת

חכמים שאמרו [פסחים צד:] 'ביום [החמה] הולכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע', פירוש, ביום החמה נמצאת בעולם, והרקיע הוא התחלת התחתונים, והחמה הולכת למטה מן הרקיע ביום, והיא עם התחתונים. אבל בלילה החמה נבדלת מן העולם, ועל זה יאמר שהחמה למעלה מן הרקיע, פירוש 'הרקיע' שהוא התחלת התחתונים. ואז נאמר כי הרקיע מבדיל בין חמה ובין התחתונים, שהרי החמה אינה נמצאת עם התחתונים. ואין ספק כי התחתונים יש להם גבול בפני עצמם, והגבול הזה הוא הרקיע, ופירוש זה מבואר מאוד. ומפני שהיו חושבים כי דברי חכמים על הרקיע אשר הוא הגלגל, ולכך היה להם זה דבר זר".

(428) כמו שביאר בארוכה למעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכאשר אתה], וז"ל: "וכאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו'. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים, והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה... שיש לשמש שם וממשלה בעולם השפל... במה שכל בני אדם הם תחת המלך, והמלך הוא תחת כח החמה, והם עוזבים את ה' שלא לעבוד אליו, ממילא נשארו תחת החמה, אשר העולם הזה התחתון הוא תחתיו". וראה שם הערות 974, 975, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. ובנצח ישראל פי"ז [שפז.] כתב: "כי השמש הוא מלך ומושל בעולם הזה", וראה שם הערות 33, 46. וכן יבאר יותר בסמוך. ומה שכתב כאן "כי היא **מיוחדת** מושלת בתחתונים", בא לאפוקי מהירח, שהרי עיקר המציאות הוא ביום, ולא בלילה, הנחשב לזמן העדר, ולכך השמש היא המנהיגה את המציאות. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], וז"ל: "לילה הוא העדר, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה 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'", והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 974.

(429) כפי שכתב למעלה בבאר השני [ד"ה ועוד כי]: "זהו דרך סדר העולם ומנהגו, שהוא יתברך מבטל גזירת עליונים, ומושל עליהם. ומפרשים חכמים שלכך נקרא הוא יתברך

בשם 'שדי', שהוא שודד מערכות צבא עליונים", ושם הערה 203. הרי שממשלה על דבר הוא ביטול הדבר. ומהותו של עבד [הנשלט על ידי אדונו] היא התבטלותו הגמורה, וכמו שאמרו "יד עבד כיד רבו" [גיטין עז:]. ולהלן בסוף הבאר השביעי כתב: "דודאי האדון שגובר על עבדו, אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי עבד ללחום נגד אדון שלו", ושם הערה 407. ועל יחס הגוף לנשמה והאשה לזכר אמרו [זוה"ק ח"א סוף קכד:] "הגוף אצל הנשמה כאשה אצל הזכר, לית ליה מגרמיה כלום", וזהו משום שהגוף והאשה נשלטים על ידי הנשמה והזכר. ולהלן בבאר השביעי [ד"ה ורבי אליעזר אמר], כתב: "דבר זה ידוע, כי החמרי אין לו מציאות כלל אצל המדריגה הנבדלת, ונחשב כאילו אינו, כיון שזה חמרי, וזה נבדל מן החמרי", ושם הערה 63. וכל זאת משום שהרוחני שולט בגשמי, ולכך הוא מבטל אותו. וראה למעלה הערה 589.

(430) כי חבור נופל בין שוים, ולא בין מושל לנמשל. ומעין מה שכתב למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואמר הוא]: "אין עבד נותן שלום לרבו [שבת פט.], כי אין לעבד שותף עם רבו", ושם הערה 932. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב: "השלום הוא החבור". הרי שחבור שייך רק בין שוים.

(431) ומה שמצינו שהחמה מנסרת דוקא ברקיע, ולא בשאר תחתונים [שהיא מושלת בהם], נראה ממתק לשונו שזהו משום שהרקיע הוא "הוא התחלת התחתונים", וכבר נתבאר למעלה הרבה פעמים [באר השני הערה 153, באר השלישי הערה 88, ובאר חמישי הערות 236, 719] שהעיקר מתגלה בהתחלה, ולכך שורש תיבת "מעיקרא" [שפירושה בהתחלה] הוא "עיקר". והואיל והחמה פועלת בתחתונים, והתחלת התחתונים היא הרקיע, לכך פעולת החמה ניכרת ברקיע.

(432) "ללא לגמרי" - שנעשה ל"לא" לגמרי.

(433) צריך ביאור, מדוע טורח לבאר שאין הדבר דומה לשאר מנסר, ומאי אכפת ליה לומר שדומה לשאר מנסר. ועוד, הרי במאמר השוו זאת לשאר מנסר, שאמרו [יומא כ:] "שמנסר ברקיע כחרש המנסר בארזים". ואולי משום שלא מצינו שנסורות אחרות יקראו בשם "לא", כפי הנסורת של הרקיע. ומה שבמאמר השוו זאת ל"חרש המנסר בארזים", שם הכוונה לרעש ולקול שיש בנסור, ותו לא. וכן מדויק מלשון המאמר, שאמרו: "מפני מה קולו של אדם אינו נשמע ביום כדרך שנשמע בלילה, מפני גלגל חמה שמנסר ברקיע, כחרש המנסר בארזים. וההוא חגרא דיומא 'לא' שמיה, שנאמר [דניאל ד, לב] וכל דיירי ארעא כלא חשיבין". הרי שההשוואה לחרש נאמרה בקשר לקול שיש בדבר, ורק לאחר מכן הובא הפסוק מדניאל. הרי שההשוואה לא נאמרה בקשר לפסוק. ודו"ק.

(434) פירוש - אם הפסוק היה נאמר ללא כ"ף הדמיון ["וכל דיירי ארעא **לא** חשיבין"], היה הפסוק מתפרש כפשוטו, שדיירי הארץ אינם נחשבים. אבל עתה שנאמרה כ"ף הדמיון ["וכל דיירי ארעא **כלא** חשיבין"], בעל כרחך שיש כאן השוואה לדבר שנקרא "לא", שדיירי הארץ דומים לדבר הנקרא "לא".

(435) נראה שכוונתו כפי שיבאר בד"ה הבא, שהביא שם את המאמר שקול גלגל החמה מבטל קול המונה של מלכות רביעית. ותוכן דבריו הוא, שהואיל והחמה היא מושלת בעולם, לכך קול גלגל החמה מבטל את המלכות האחרת שיש בעולם [מלכות רביעית], כי אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]. והואיל והאדם הוא מלך בבריאה, לכך החמה מבטלת כח האדם. ועוד אודות שהאדם והחמה הם שני מלכים בעולם, כן ביאר בתפארת ישראל פ"ד [עא:], וז"ל: "וכאשר תתבונן במציאות עולם הזה, נחלק לב' חלקים, כוללים כל המציאות; האחד, הוא המציאות התחתון, והוא בכללו מסודר תחת השמש, והשמש כולל אותו, כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו... החלק השני הוא האדם בלבד, שהוא חלק שני נגד כל המציאות... וכמו שהשמש הוא מלך, גם כן האדם הוא מלך, שהרי הכל נתון תחתיו, ומלכות האדם היא שהוא מוליך שלימות אל כל התחתונים, כי הכל נברא לעבוד האדם ולשמשו, ובזה הוא צורה אל כל התחתונים, ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך שהוא המשלים את הכל". **אמנם** טעמא בעי, מדוע הדבר מתבטא דוקא בקולו של אדם ["קולו של אדם אינו נשמע ביום"], ולא בשאר עניני אדם. ונראה, כי המלכות מתבטאת בקול המלך, שעל פי דבורו ישק דבר. והרי מנהיג נקרא "דַבַּר" ["דבר אחד לדור, ואין שני דברים לדור" (סנהדרין ח.), ופירש רש"י שם "דבר - מנהיג אחד"]. הרי כאשר רצו להורות שאי אפשר לשני מלכים שיהיו יחד, ההדגשה נעשית דרך העובדה שדיבורם מחייב שלא יהיו יחד, כי קיי"ל [רש"י מגילה כא:] "תרי קלי לא מישתמעי". ובהרבה מקומות בתנ"ך יש את צרוף המלים "דבר המלך" [ש"א כב, ט, ש"ב כד, ד, מ"א יב, יב, מ"ב יח, כח, אסתר א, יג, שם ב, ח, שם ד, ג, שם ח, יז, ועוד]. ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צז:] הביא בשם המדרש [ראה בילקו"ש בהעלותך, המשך רמז תשלז] "אין טוב מן הדבור... אלולי הדבור לא היו המלכים מתמלכים". ובפחד יצחק פסח, מאמר מז, אות ד, כתב: "נתפרש לנו דדיבור הוא לשון קשה, ואמירה היא לשון רכה [רש"י במדבר יב, א]. ומובן הוא ופשוט, דקושי הדיבור ורכות האמירה אינם תלויים בהרמת הקול או בחריפות הביטויים, אלא שהחילוק תלוי במגמה הפנימית של הביטוי. דאם המגמה הפנימית שלו היא להנהיג את הזולת, הרי מגמה זו מטביעה בו תכונת הקושי, והביטוי יוצא ובא לעולם בתור דיבור. ולעומת

זאת במקום שאין מגמתו של הביטוי הנהגת הזולת, הרי חסרון מגמה זו מטביעה בו את תכונת הרכות, והביטוי יוצא ובא לעולם בתור אמירה. והרי בארמית דַּבַּר [בפתח] פירושו מנהיג. וכן הוא בתהלים [מז, ד] 'ידבר עמים תחתינו'". ולכך גלגל חמה פוגע בקולו של אדם, כי "דבר אחד לדור, ואין שני דברים לדור". ובסמוך יבאר שקול מורה על היציאה לפועל, והם הם הדברים, וכמבואר בהערה 453.

(436) שהובא בגמרא ביומא מיד לאחר מאמר זה, וכפי שמביא כאן בסמוך. ומצוי שמוכיח את דבריו מסמיכות מאמרים, בבחינת "יגיד עליו ריעו" [איוב לו, לג], וכמו בתפארת ישראל פל"ב [תפ:], גו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה אבל], ועוד. ובדר"ח ביאר הרבה משניות על פי יסוד זה.

פרק ו

(437) כמבואר למעלה בהערה 428.

(438) כי החמה מושלת בעולם על ידי תנועתה, וכפי שכתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכב:], וז"ל: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [בראשית א, טז] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין, וכמו שבארנו פעמים הרבה מאוד כי כל מעשה בראשית אשר פעל ועשה השם יתברך נאמר בזה שם 'אלקים'". ובגו"א בראשית פ"א אות מג כתב: "בכל חודש הירח מסבב י"ב מזלות, מה שהחמה מסבבת בשס"ה יום". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות", ושם הערה 65. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 221.

(439) לכאורה כוונתו לסוף הדיבור הקודם, ושם הערה 435, שנתבאר שם ש"קול חמה" פירושו שלטון החמה. אמנם שם דובר על נסורת החמה. וקצ"ע.

(440) כמו שאמרו תנא דבי אליהו רבה פרק ב: "'אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם'... אמרו חכמים, גלגל חמה מהלך חמש מאות שנה. בא וראה מאיזה מקום הוא יוצא, ולאיזה מקום הוא נכנס. שמא קולו הוא נשמע בהליכתו, ביציאתו או בביאתו, או שמא יראה לבריות בכניסתו וביציאתו", הרי שפסוק זה נדרש על גלגל חמה.

(441) בנצח ישראל הקדיש ארבעה פרקים [טו-יח] לבאר תוקף מלכות רביעית. ושם בתחילת פרק יח כתב: "הנה בארנו במה שיש בו די מענין מלכות רביעית, אשר חלק

השם יתברך אליו חלק גדול בעולם, עד עידן עדנין. וחכמי אמת והחסידים והקדושים קבלו עול מלכות זה עליהם, כאשר עמדו על סוד מלכות רביעית זאת. וכבר כתבנו במה שיש בו די... ועוד נוסף בפרק ערבי פסחים [פסחים קיח:], שס"ה שווקים יש בכרך גדול של מלכות רביעית... כבר בארנו לך הרבה, כי מלכות רביעית זאת, כח מלכותה במספר שס"ה, לטעם אשר התבאר. ודבר זה תמצא נמשך בכל דברי חכמים אשר עמדו על כח מלכות רביעית זאת. כי כח מלכות רביעית יש לו הכח אשר יש לחמה, והם שס"ה ימים, ובכל יום תנועה מיוחדת. והנה לא במקום אחד בלבד, רק בכמה מקומות מזכיר מספר שס"ה... אשר מזה תבין מהות המלכות הזה". וכן ביאר בארוכה שם בפי"ז שכח המלכות הרביעית נובע מכח החמה, וראה להלן הערה 461.

(442) בגיטין נז. אמרו ש"תלת מאה אלפין שליפי סייפא עיילו לטור מלכא" [תרגום; שלש מאות אלף שולפי חרב (של מלכות רביעית) נכנסו להר המלך]. וכתב לבאר זאת בנצח ישראל פ"ו [קנא:] בזה"ל: "ובזה יתבאר לך מה שאמרו כי תלת מאה אלפי שליפי סייפא נכנסו לטור מלכא. כי כח טור מלכא - כח הרבוי, שהתחלת ויסוד הרבוי הוא שלש. לכך תלת מאה אלפי נכנסו לשם... ונכנסו לשם במספר הזה דוקא, לבטל הרבוי. כי כבר אמרנו כי גונדא דמלכות רביעית, שהוא כח רבוי של מלכות רביעית, רוצה ליקח הרבוי מהם... וראוי לזה מספר שלש מאות אלפי, כי זהו כח רבוי שלהם, ודי בזה". וכן נאמר [בראשית יד, א] "תדעל מלך גוים", וכתב שם הרמב"ן: "ומלך גוים, המלך על עמים שונים אשר שמוהו עליהם לראש ולקצין, רמז למלך רומי אשר המלך על עיר מקובצת מעמים רבים כיתים ואדום ויתר גוים. וכך אמרו בב"ר [מב, ד]... 'ותדעל מלך גוים' זו מלכות הזו שהיא מכתב טירונא מכל אומות העולם". הרי שמלכות רביעית מיוחדת בכח הרבוי שלה, עד שנקראת "תדעל מלך גוים". וראה פחד יצחק פורים ענין לה, אות ה.

(443) לא ברורה כוונתו. שאמנם בסמוך [בדיבור זה, ובד"ה הבא] יבאר יותר ענינו של "קול המונה של מלכות רביעית", אך לא יבאר שם ש"רבוי הממשלה שלהם זהו תוקפם וכחם". וי"ל בזה.

(444) כאן ביאר שהשותפות שבין החמה למלכות רביעית "הוא הממשלה בעולם". אמנם בח"א ע"ז ב: [ד, יח.] ביאר שהשותפות היא גם משום שכח מלכות רביעית נובע מכח החמה, ויובא להלן בהערה 461. ולכך השותפות שבין חמה למלכות רומי היא לא רק ששתיהן מושלות בעולם כולו, אלא ששתיהן זהות זו לזו; כי אף כח מלכות רביעית נובע מהחמה, ומחמת כן קול האחת מבטל קול השניה, וכמו שמבאר.

(445) כפי שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט:], בביאור דברי הגמרא שם שאומרים לאדם שיתוש קדמו במע"ב, וז"ל: "כי המורכב אין לאחד מהם מציאות שהורכב מהם בשלימות, שכן ענין המורכב משני דברים, שכל אחד אשר מורכב מהם אין לו מציאות בשלימות, לכך אומרים יתוש קדמך. וגם זה מצד החומר, כי לשאר בעלי חיים יש להם הגוף והחומר כראוי בשלימות, אבל האדם אשר מורכב מגוף ושכל, מאחר שהוא מורכב משניהם, אין לו אחד מהם בשלימות. ולפיכך אם בא להתגאות מצד עצמו, אומרים לו יתוש קדמך". ובגו"א בראשית פ"ל אות יח ביאר את דברי רש"י [בראשית ל, כה] שיוסף [ולא יעקב] הוא שטנו של עשו, וז"ל: "כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות. ואין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח... כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק".

(446) כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר]: "כי המלך צריך שיהיה מיוחד. ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל (אחדותו) [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' אלהינו ה' אחד' הוא מלכות שלימה, וזה כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד - ראוי למלכות... ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו". וכן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], ובגו"א שמות פי"ז אות יג [ד"ה וכן], והובא למעלה בבאר השני הערה 254.

(447) לשונו בח"א לב"ב עג. [ג, פז:]: "אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, ולכך כח האחד מבטל כח השני". ובנצח ישראל פי"ב [שטו.] כתב: "אם בא אחד לעשות שתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו", ושם הערה 40.

(448) כפי שכתב בנר מצוה [ח"א סח.]: "על מלכות רביעית, אל תתמה שכך ארכו לה הימים, כי לפי גודל הכח שיש להם... אין אדם יכול לעמוד על סוף כח מלכות רביעית".

ובנצח ישראל פי"ז [שפג.] כתב: "המלכות של החיה הרביעית נמשכת, וארכא מן שמיא ניתן לה... ולכך גלו חכמים בחכמתם כח החיה הרביעית ותוקף שלה, שמזה תדע על אריכות ממשלתה".

(449) לשונו בתפארת ישראל פ"ל [תנב:]: "הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול, שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר. ודבר זה מבואר מעצמו, ובחבור באר הגולה נתבאר בכמה מקומות... כי הדברים שאין להם מציאות בשלמות, הוא יושב דומם, כדכתיב [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', ודבר זה מבואר... כי הקול מורה על יציאת הדבר אל הפועל, כמו שידוע מענין הקול". ובנצח ישראל פל"ט [תשב.] כתב: "הדגים אין בהם שלימות הבריאה... תראה בעצם בריאתן, וזה כי האדם יש בו הדבור, ושאר בעלי חיים יש בהם קול הדבור, והדגים אין בהם אף קול הדבור". ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיג:] כתב: "החיות נקרא דבור, וכמו שתרגם אונקלוס [בראשית ב, ז] 'ויהי אדם לנפש חיה' - 'והות באדם לרוח ממללא'... שהרי המתים נקראו 'יורדי דומה' [תהילים קטו, יז], מלשון דמימה. ויותר מזה, כי המלאך הממונה על הרוחות שהם המתים, 'דומה' שמו, כדאיתא בפרק חלק [סנהדרין צד.]. וכל זה כי הדבור חסר מן המתים... וטעם זה ידוע למשכילים, כי ע"י הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו. וע"ז רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל, שהגיע מיתה אליו... כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו, ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום הוא בכח בלבד" [והובא להלן בבאר השביעי הערה 28]. ובגבורות ה' פס"ד [רצד.] נגע בענין זה. ובנצח ישראל פמ"ג [תשמא:] כתב: "האדם כאשר הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות. והפך זה הוא האבל, שהגיע לו ההפך, שהוא ההעדר והמיתה, הוא יושב דומם, ולא יפתח את פיו".

(450) בגמרא אמרו [מגילה ו.] שיעקב אמר לפני הקב"ה "רבונו של עולם, אל תתן לעשו הרשע תאות לבו... שאלמלי הן יוצאין, מחריבין כל העולם כולו", וכתב לבאר זאת בנצח ישראל פי"ז [שפו.] בזה"ל: "רוצה לומר שאם נתן הקב"ה להיות יוצא כחם של מלכות רביעית אל הפעל, היו מחריבין את כל העולם מגודל התוקף אשר יש להם. אבל עתה השם יתברך לא הוציא כח אדום אל הפועל, והם דומים אל הבהמה שהיא זמומה וסגורה, מבלי יציאה אל הפעל כחה. וכן כח אדום, אשר יש להם כח מן השמש, הוא כמוס בלתי יוצא אל הפעל, עם שהוא גדול מצד עצמו, רק שאינו בפעל לגמרי. ודבר זה עוד בארו בחכמתם ובסודתם במקום אחר, שאמרו בפרק קמא דיומא [כ:] אלמלא קול גלגל חמה, היה נשמע קול המונה של אדום. וכבר בארנו זה בחבור באר הגולה...

שאין כח שלהם בפעל, שאלמלא היה כחם בפעל לגמרי, היו מחריבין את העולם לגודל כח שלהם".

(451) מעין מה שהביא להקשות בבאר הרביעי [ד"ה ועל דבר], שביארו בגמרא [ברכות נט.] שהרעשת הארץ באה מחמת היות ישראל בגלותן, והמתלוננים הקשו "וכי קודם שהיו ישראל בין האומות, וכי לא היה הרעשת הארץ".

(452) שהרי ארבע המלכיות נרמזו כבר בתחילת הבריאה, וכפי שביאר בתחילת נר מצוה, וז"ל: "והנה תמצא, כי בשעה שברא השם יתברך את עולמו, רמז הכתוב אלו ד' מלכויות; [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום'. [ב"ר ב, ד] ריש לקיש פתח קרא במלכיות. 'והארץ היתה תהו' [בראשית א, ב], זו מלכות בבל... 'ובהו', זו מלכות מדי... 'וחשך', זו מלכות יון, שהחשיכה עיניהן של ישראל בגזירותיהן... 'על פני תהום', זו מלכות הרשעה, שאין לה חקר כמו התהום. מה התהום הזה אין לו חקר, אף הרשעים כן... והנה תמצא כי בשעה שהשם יתברך ברא את עולמו, סדר אלו ד' מלכיות", ושם מאריך לבאר מדוע סודרו ארבע המלכיות כבר בראשית הבריאה.

(453) ולכך מלכות שייכת לקול [ראה הערה 435], שכל ענין המלכות הוא יציאה מהכח אל הפעל, שמביאה את העם לידי שלימות ["ודבר זה ידוע, כי המלך מנהיג את העם להביאם אל היושר שהוא השלימות" (לשונו בגבורות ה' פמ"ז קצא:, והובא למעלה בבאר החמישי הערה 600)], וכן מבואר כאן בהערה 435. ולכך דין הוא שמלכות תתבטא בקול.

(454) מבאר בזה שהסוד שבדברי חכמים מתבאר בספרי הסוד, וכפי שכתב למעלה בריש הבאר החמישי: "שנמצא בדבריהם איזה ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת, וסתומים הם במקומם, וסודם נגלה מבואר במקום אחר, כמו במדרש ספר הזוהר, ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה, ושאר ספרי חכמה, אשר הם גנוזים וכמוסים באוצרות חכמים, והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים", וראה שם הערה 7. ומה שכתב "ומאיזה מקום בינה יצאו דברים אלו", הוא על פי הפסוק [איוב כח, פסוקים יב, כ] "ואי זה מקום בינה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נה:] כתב: "'מקום בינה' הוא השגתו העליונה בחכמה ובבינה".

(455) "ויש אומרים אף רידייא - מלאך הממונה על השקות הארץ ממטר השמים ממעל ומן התהום מתחת, וקורא להן, שנאמר [תהלים מב, ח] 'תהום אל תהום קורא', כדאמרינן במסכת תענית [כד. וכה:]. ואמרינן התם דדמי לעגלא, ולכך נקרא רידייא לשון שור החורש, מתרגמינן [דברים כב, י] 'לא תחרוש' 'לא תירדי'" [רש"י שם]. וראה הערה 477.

(456) תרגום: ובקשו חכמים רחמים על קול זה של הנשמה בשעה שיוצאה מן הגוף ובטלוה, שלא יישמע כל כך.

(457) בד"ה הקודם, ושם הערה 449.

(458) בד"ה בפרק קמא דיומא, ושם הערה 428, ובד"ה תנו רבנן, ושם ציון 437.

(459) ומזה משמע שאין קול גלגל חמה נשמע, מחמת קול מלכות רומי, ואיך כאן אמרו שקול גלגל חמה נשמע מסוף העולם ועד סופו.

(460) כמבואר למעלה [ד"ה תנו רבנן], ושם הערה 441.

(461) בגמרא [ע"ז ב:] אמרו שמלכות רומי "טבעה יוצאת בכל העולם כולו", וכתב בח"א שם [ד, יח.] לבאר בזה"ל: "ויש לך להבין מה שרומי טבעה יוצא בכל העולם, וזה מפני כי כחה כח השמש... והוא מונה לשמש שהוא מאור הגדול [ראה הערה 441, 450, ולהלן הערה 492]... וידוע כי השמש מושל בכל העולם. ולפיכך אמרו במסכת יומא [כ:] כי קול החמה נשמע מסוף עולם עד סופו, וקול המונה של רומי גם כן נשמע כמו כן".

(462) לשונו בתפארת ישראל פ"ט [קמו:]: "כי הנשמה היא מלמעלה, והיא אלקית נבדלת", ושם הערה 49. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג:] כתב: "הנשמה היא עצם אלקי בעצמה יודעת ומשגת, דומה אל הקב"ה". ובח"א לשבת ל: [א, יד.] כתב: "ערך ירא שמים אל שאר הבריות כמו ערך הנשמה אל הגוף, שהנשמה היא נבדלת בלתי גשמי, והגוף הוא חמרי", והובא להלן בבאר השביעי הערה 44. וכן נתבאר שאין מיתה שייכת לנשמה [למעלה בבאר הראשון הערה 209], ואין חטא שייך לנשמה [למעלה בבאר הראשון הערות 328, 359]. וראה עוד בנצח ישראל פי"ז הערה 119, ושם פי"ט הערה 29.

(463) כפי שכתב למעלה בבאר הראשון [ד"ה וכאשר האדם] ביחס של הנשמה לגוף, שנאמר בתורה [דברים כה, ג] "ארבעים יכנו", כנגד יצירת הולד הנעשית בל"ט יום, וביום הארבעים מתקבלת הנשמה, וכלשונו: "וכאשר האדם הוא בחטא, גם הצורה, שהיא עומד בחומר, בחטא. ולכך אמר 'ארבעים יכנו', כי טעם של מלקות שיש להכותו ארבעים, כנגד יצירת הולד... כי ההכאה שייך גם לצורה כאשר הצורה מחובר לחומר, והמחובר לטמא, טמא. אבל מצד עצם הצורה, אין חטא בה", ושם הערה 334. וכן להלן בתחילת הבאר השביעי כתב: "כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו", ושם הערה 24. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנז:]: "כי הנשמה היא קדושה וטהורה, היא משתוקקת אל השבח הזה [לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (פסחים נו.)], כי מצד קדושתה ראוי לה השבח הזה... כי הנשמה היא בגוף, והוא תלוי בגוף, אשר מצד הגוף אין ראוי לה השבח הזה. ואם כן הנשמה רוצה בדבר שאין שייך לה". הרי שמחמת שהנשמה

נמצאת בגוף, לכך חלות עליה מגבלות הגוף, ואינה יכולה לומר בקול השבח של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

(464) כמבואר בהערה הקודמת שהגשמי אינו ראוי לאמירת השבח של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ומוגבלות הגוף חלה על הנשמה גם כן. ובגיטין נז. אמרו "'ארץ ישראל, בזמן שיושבין עליה - רווחא, ובזמן שאין יושבין עליה - גמדא [מתכווצת]". ובנצח ישראל פ"ו [קנז.] כתב לבאר: "ועוד, כי ישראל שהם עם קודש, יושביה עליה, ובשביל כך יש לה מעלה הקדושה גם כן, לכך היה לה הרווחה, ואין לה ענין הגשמי שהוא מוגבל. וכשאין יושביה עליה, נסתלקה המעלה הנבדלת, וגמדא". ובאור חדש [קסב:] כתב: "כלל הדבר כי הגשם אשר יש לו שטח, הוא מוגבל בגבולים שלו, וכאשר נעשה נס מן עולם העליון, אשר הוא מתפשט, היה מתפשט הגשם לגמרי".

(465) שהרי הנשמה משתחררת מכבלי הגוף, וכמבואר למעלה בהערה 88.

(466) בנדה ל: אמרו שלולד במעי אמו יש "נר דלוק לו על ראשו, וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו", וכתב לבאר זאת בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:]: "ואמר 'ונר דלוק על ראשו'. כי הנשמה עדיין אינה מוטבעת לגמרי בגוף, אף כי הנשמה נתנה באדם מיד כאשר הוא בבטן אמו, אבל שתהיה מוטבעת בגוף - אינה מוטבעת בגוף עד שיוצא לאויר העולם... ומכיון שאין הנשמה מוטבעת בגוף, אז יש לאדם כח נבדל דבק בו, וזהו הנר שהוא על ראשו, רוצה לומר שהוא נבדל ממנו. ובו מביט מסוף העולם עד סופו, כי אין לו מונע מן החומר, שאינו מוטבע בחומר, ולכך כח השכל שיש לו הוא מסוף העולם עד סופו... ולכך קודם שנתנה הנשמה בגוף, ואינה מוטבעת בגוף, אין לו מונע מן הגוף, וכח הנפש זכה ובהירה, ורואה בו מסוף העולם עד סופו". וכך היא המדה בשעה שהנשמה יוצאת מן הגוף, שאז היא משתחררת ממגבלות הגוף, ולכך היא שייכת לשיעור של "מסוף העולם עד סופו". **ואם תאמר**, מדוע יש לנשמה קול רק בעת שיוצאה מהגוף, ולא בעת העבור, שאז גם כן הנשמה היא נבדלת, שהרי רואה מסוף העולם ועד סופו. ויש לומר, שכאשר הנשמה נפרדת מהגוף, יש בה התחדשות במדריגתה הנבדלת, שהרי עד אז היתה כבולה ומוגבלת מחמת הגוף, ודבר בעת התחדשותו הוא על אמתתו, וכפי שכתב בח"א לב"ב עד. [ג, ק:]: "כי דבר בחידוש שלו הוא אמתת מהותו". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט:]. ובגו"א בראשית פ"ו אות יד כתב: "דבר בעת פעולתה הוא על אמתתו", וראה שם הערה 70, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 786, ובסמוך הערה 472. אך בשעת העבור, נהי שאז הנשמה נבדלת לגמרי, ורואה מסוף העולם ועד סופו, אך מ"מ אין זו לה שעת התחדשות, שהרי הנשמה מעולם היתה נבדלת וטהורה, ובהעדר

התדשות - קול מנין. ובסמוך יבאר את דעת היש אומרים ש"אף לידה" מביאה לקול שהולך מסוף העולם ועד סופו. **ובנדה יג.** אמרו שהמוציא ז"ל כאילו הביא מבול לעולם. וכתב לבאר זאת בח"א שם [ד, קנג.]: "ויש לך ויש לדעת עוד, כי קודם שיצא הולד לאויר העולם, נאמר על הנשמה כאשר עדיין אינה מחוברת לגוף כאילו הנשמה היא מסוף העולם עד סופו, כמו שיתבאר בפרק המפלת [נדה ל:], שאמרו כי הנשמה רואה מסוף העולם, כמו שיתבאר. וזה מפני שאין הנשמה מחוברת לגוף, והדבר הנבדל שהוא בלתי גשמי, הוא מסוף העולם עד סופו. ולכך זה שמשחית זרעו, כאשר יש לזרע הכנה לקבל הנשמה שהיא נבדלת קודם שבאה לגוף, נחשב כאילו הביא מבול לעולם. כי המבול היה ג"כ מסוף העולם עד סופו. וכך הוא כאשר משחית זרעו, שהוא מוכן אל הנשמה הנבדלת, שהיא מסוף העולם עד סופו, כאילו הביא מבול לעולם", והובא למעלה בבאר השני הערה 536.

(467) כי נשמה לחוד, ושכל לחוד. ואודות שהשכל אינו מוטבע בגוף, הנה אמרו בב"ב צט. "ארון וכרובים אינו מן המדה", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, קכא:] בזה"ל: "מקום ארון אינו מן המידה. דבר זה מבואר מה שמקום ארון אינו מן המדה, מפני שאין משתתף ואין מצורף הארון, שבו התורה השכלית, אל שאר הבית, כי הארון הוא נבדל מכל הבית במדריגתו ובקדושתו, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשמי, אין ראוי שיהיה לו רוחק כלל. ואם יהיה לו מדה, יהיה הארון בכלל שאר כלי הבית המקדש שהיו בעלי מדה, ואין הדבר כך בארון, כי מפני שהוא נבדל לגמרי אין ראוי שיהיה בכלל ומשותף כלל עם שאר בית המקדש. וזהו הטעם עצמו אשר אמר אחר כך ג"כ כי הכרובים בנס היו עומדים, כי גם הכרובים ראוי שיהיה להם המדריגה הנבדלת לגמרי, ואינם משותפים כלל עם שאר כלי הבית. ודומים הכרובים והארון לשכל האדם, אשר אין השכל אשר הוא נבדל מן הגוף, מוטבע בגוף, שאם היה מוטבע בגוף, היה לו בודאי רוחק הוא הגוף. אבל השכל שהוא נבדל, אשר אין לו רוחק כלל, ומפני כך אינו נכנס ברוחק, ואינו משותף עם שאר הגוף. וכך היה דבר זה, כי הארון שבו התורה השכלית, והכרובים, שהש"י נקרא 'יושב הכרובים' [תהלים פ, ב], לא היו מקבלים שום רוחק מן הקב"ה". וכן מצינו לגבי יחס הת"ח עם שאר בני אדם, וכלשונו בנתיב התורה פ"ד [א, כא:]: "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... דמיון אל השכל... אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות

באדם, ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי". ושם להלן פט"ז [א, ע.] כתב: "התלמיד חכם, מצד השכל שבו, הוא נבדל מכלל שאר בני אדם". וראה למעלה בבאר השני הערה 22, ולהלן באר השביעי הערה 87, ובנר מצוה ח"א הערות 141, 372.

(468) פירוש - מזוית ראיתו של השכל, אינו ראוי שבשעת מיתה תהיה השתחררות מכבלי הגוף, כי השכל מעולם לא היה מוטבע בגוף, וכמבואר בהערה הקודמת.

(469) נראה שכוונתו לומר ש"בעי **רבנן**" מורה על מעלת השכל, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"א [תשכב:] "ורבנן אמרי... מעלה השכלית, ולפיכך רבנן, בעלי השכל, קראו לו וכו'", ושם הערה 25. הרי ש"בעי רבנן" פירושו שמעלת השכל מחייבת.

(470) כמו שיביא בסמוך את המשנה [סנהדרין לז.] "לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא. וכל המקיים נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא". ולמעלה בבאר השני [ד"ה כלל הדבר] כתב: "האדם עיקר המציאה בעולם, והמבטל התחלת הויתו... הוא מבטל ומפסיד הויית העולם כולו, שהאדם יחיד בתחתונים", ושם הערה 531. וביומא לח: אמרו "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא... אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים", ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו.] ביאר מאמרים אלו. ובסנהדרין קג: אמרו "שקולה נשמתו של צדיק אחד כנגד כל העולם", וכתב לבאר בח"א שם [ג, רמ.]: "פירוש דבר זה מפני שהעולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל, שקול הצדיק כמו כל העולם, שלא תמצא דבר זה בכל העולם. ואע"ג דיש בעולם ג"כ דבר מה שאינו בנשמתו של צדיק, שהרי בודאי העולם הוא עולם מלא ושלם, מ"מ יש בזה מה שאין כן בזה, כי העולם הזה הוא גשמי, ונשמת הצדיק נבדל". ובח"א למכות ז. [ד, א.] כתב: "שקול נשמתו של אדם כמו כל העולם" [והובא למעלה בבאר השני הערה 184]. ורש"י [בראשית ב, ז] ביאר שבבריאת האדם הקב"ה "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות", וראה גו"א שם אות יט [ד"ה וכדי] שביאר זאת מצד הכלליות שיש באדם.

(471) אודות שהלידה היא הוצאה לפועל של האדם, הנה אמרו [סוטה יב.] "כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה", וכתב לבאר באור חדש [קיד:] בזה"ל: "כי החומר אין מציאותו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל, ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ועל ידי מעשים טובים האדם מוליד את עצמו [גו"א בראשית פ"ו אות טז], ומוציא את עצמו

מהכח אל הפעל [תפארת ישראל פ"ג (נח.)], הרי שלידה היא הוצאה מהכח אל הפעל. ובגבורות ה' פנ"ב [רכו:] כתב: "אין דבר במציאות שהוא יציאה לפעל כמו דבר זה, כי חיה [לידה] יציאה לעולם בריאת האדם". ועל פי זה ביאר שם מדוע מפתח של לידה לא נמסר לידי שליח [תענית ב.], עיי"ש.

(472) ואע"פ שהאדם נחשב ככל העולם, מ"מ רק בזמן שנולד מודגשת חשיבות זו, וכפי שביאר בח"א לב"ב עד. [ג, ק:], וז"ל: "כי חדוש שלו הוא באמתת הווייתו, כמו האדם שנולד, הלידה היא אמתת הווייתו, ולא כך כאשר כבר נמצא והוא מוסיף עליו, כגון האדם שהוא מוסיף בגידול, אין זה אמיתת הווייתו", הרי שבעת התחדשות הדבר נמצאת אמתת הדבר, וכמבואר בהערה 466.

(473) מבאר הסבר שני לכך ש"קול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף" הולך מסוף העולם ועד סופו. והסברו הראשון למעלה היה שכאשר הנשמה משתחררת ממגבלות הגוף, אז היא נעשית נבדלת ובלתי מוגבלת [ראה הערה 466]. ומעתה יבאר שהסבה לכך היא שהאדם שקול לכל העולם, הן בלידתו, והן במיתתו.

(474) נקודה זאת מבוארת היטב בדר"ח פ"ג מ"ב [קיג:], וז"ל: "כאשר תתבונן בענין הבריאה, תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים. שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא ביחידי. ויותר מזה שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי. ובפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לז.], ת"ר, לפיכך נברא האדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו אבד את כל העולם. וכל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו... ולפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, עד כאן. ולפי הנראה כי הטעם הוא, כיון שמאדם אחד יצא כל העולם, א"כ המאבד נפש אחת מישראל כאילו מאבד כל העולם כולו. ואם הטעם כך קשיא... סריס וזקן למה נחשב כל העולם. אבל פירוש הדבר הזה, כי לפי מציאות העולם וציור החכמה לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד, ולא יותר. וכשם שראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה, כך ראוי שיהיה נברא האדם יחידי. כי האדם הוא מלך בתחתונים, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו [חולין ס:] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן הש"י, ראוי שיהיה האדם יחידי. ולפיכך המקיים אדם אחד כאילו קיים כל העולם. וכן המאבד אחד כאילו אבד כל העולם... ולפיכך אדם אחד נחשב כל העולם כולו, והמקיים אחד מישראל כאילו

קיים כל העולם כולו, והמאבדו כאילו אבד כל העולם כולו, וכל זה מפני חשיבת האדם שהאדם יחידי הוא כל העולם... ואמר לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, וזה שמצד ציור העולם ראוי שיהיה האדם נברא יחידי, א"כ אדם אחד הוא כל העולם, ולא כמו שאר הנבראים שאין בכל אחד הכל כמו שהוא אצל האדם" [והובא למעלה בבאר השני הערה 531].

(475) צריך ביאור, לפי הסבר זה מהו הטעם ש"בעי רבנן רחמי אנשמה בשעה שיוצאה מן הגוף". כי בשלמא להסברו הראשון [שביאר שהקול נובע מכך הנשמה משתחררת מכבלי הגוף], לכך חכמים [שהם בעלי השכל הנבדל] בקשו לבטל קול זה, כי אין הדבר ראוי לשכל הנבדל. אך אם הקול נובע מפאת רוממות וחשיבות האדם [ש"נחשב כמו כל העולם"], מדוע שרבנן יבקשו לבטל קול זה. וצ"ע.

(476) "ויש אומרים אף רידייא - מלאך הממונה על השקות הארץ ממטר השמים ממעל ומן התהום מתחת וקורא להן, שנאמר [תהלים מב, ח] 'תהום אל תהום קורא', כדאמרינן במסכת תענית [כד. וכה:]" [רש"י יומא כא.].

(477) תענית ט: "גדול יום הגשמים כיום שנבראו בו שמים וארץ", ובפשטות משמע מכך שיש בירידת גשמים דבר השייך לכל העולם. ובב"ר יג, ד אמרו "קשה היא גבורות גשמים שהיא שקולה כנגד כל מעשה בראשית... מהכא [ירמיה י, יב] 'עושה ארץ בכחו מכין תבל בחכמתו', מה כתיב בתריה [שם] 'לקול תתו המון מים בשמים', ואין 'קול' אלא גשמים, שנאמר [תהלים מב, ח] 'תהום אל תהום קורא לקול צנוריך'". ולפי דבריו כאן מובן היטב מדוע גשמים נקראים "קול".

(478) אודות הצמצום המתחייב בכתב, כן כתב בנצח ישראל ס"פ ז: "אל תשער בדעתך כי אפשר לכתוב בפירוש, כי איך אפשר לפרש הכל בכתב". ובגו"א שמות פי"ט סוף אות יח כתב: "אך קשה מאוד הבנה שלימה בכתב לכמו אלו הדברים העמוקים, רק יוסיף חכמה ודעת". ושם פל"ד אות כ כתב: "כל דבר שבכתב הוא משוער ומוגבל". ולמעלה בבאר השלישי [ד"ה ומעתה כאשר] כתב: "ותבין מעצמך, שאי אפשר לכתוב הכל בכתב", ושם הערה 156.

(479) "מפולש" הוא ההיפך מסתום [רש"י עירובין ב.]. ו"מבוי מפולש פירוש פתוח משני צדדין" [הערוך, ערך פלש א'].

(480) גלגל חמה, מלכות רביעית, יציאת הנשמה, לידה, גשמים.

(481) מקורו בזוה"ק ח"ב רעו. "מצות לא תעשה מסטרא דדינא קא אתי... דשס"ה, לקבל יומי דשמשא, דנהיר מסטרא דגבורה, הדה הוא דכתיב 'כצאת השמש בגבורתו'". וכן

אומרים "טובים מאורות שברא אלקינו... כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". וכן "החמה כח האש" [לשונו בנצח ישראל פי"ז (שצא:), ושם הערה 89, והובא למעלה הערה 353], ו"אש הוא מדת הדין הקשה, כי אין דבר קשה יותר מן האש" [לשונו בח"א לשבת קיט: (א, סה.)]. וממילא השמש מתייחסת לגבורה.

(482) לשון הפסוק [דניאל ב, מ] במילואו: "ומלכו רביעאה תהוא תקיפה כפרזלא כל קבל די פרזלא מהדק וחשל כלא וכפרזלא די מרעע כל אלין תדק ותרע" [תרגום; ומלכות רביעית תהיה תקיפה כברזל כפי שהברזל מועך ומחליש כל מיני מתכות, וכברזל שמרוצץ כל אלו המתכות, כך תהיה הממלכה הזאת שתמעך ותרוצץ את כל העמים]. וזה לשונו בנר מצוה [ח"א נב.]: "והרביעי, כוחו היה על ההשחתה, ולפיכך נמשל לברזל, אשר הוא מחתך ומשחית הכל", ושם הערה 293. ושם בהמשך [נה.] כתב: "אמנם מלכות רביעית... הוא משחית הכל... ולכך ראה דניאל את החיה הזאת שיש לה שינים של ברזל [דניאל ז, ז], כי הברזל הוא משחית ומקצץ הכל", ושם הערה 317. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכז.] כתב: "האומה הזאת [מלכות רביעית] כל כוחה להרוג ולשבר, וכמו שאמר דניאל על החיה הזאת, שאמר עליה 'ומלכי רביעאה תהוי תקיפאה כפרזלא'... כי כח המלכות הזאת אינו רק להשחית ולהפריד העולם, שיש לו כח ברזל המקצץ". וצרף לכאן דברי רש"י [שמות כ, כב] "הברזל נברא לקצר ימיו של אדם". וראה להלן הערה 1188.

(483) כמו שאמרו [זוה"ק ח"א צט. בסתרי תורה] "מלאך גבריאל בשליחותא לנשמה קדישא" [תרגום; מלאך גבריאל הוא השליח לקחת הנשמה]. ושם "גבריאל" נגזר מתיבת "גבורה", כמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 1219. ועוד אמרו [זוה"ק ח"א קכה.] "כיון דנטיל רשו לאפיק נשמתא, טאס עלמא בזמנא חדא" [תרגום; כיון שקבל (מלאך המות) רשות להוציא הנשמה, הוא טס העולם בפעם אחת]. ובסמוך יבאר שהסימן המובהק של מדת הגבורה הוא ש"לא יתחלק דבר זה... כי לא יתחלק דבר שהוא בדין כלל", ולכך "טאס עלמא בזמנא חדא". ובע"ז כ: אמרו "אמר אבוה דשמואל, אמר לי מלאך המות, אי לאו דחיישינא ליקרא דברייתא, הוה פרענא להו בית השחיטה כבהמה", וכתב על כך בח"א שם [ד, נא.], וז"ל: "פעל זה הוא דין... שהוא העדר חיות האדם, ודבר זה דין גמור... לכך ראוי שיהיה פועל בכח, כפי אשר ראוי אל פעל שהוא במדת הדין, שכל דין הוא בכח. ולכך אמר לו מלאך המות אי לא הוי חייש ליקרא דברייתא... היה פורע בית השחיטה. כי המיתה של אדם בא בכח עליו, וכל דבר שהוא בא בכח הוא בא בסימנין, מפני כי שם ממהר האדם למות ביותר".

(484) ו"אלקים" הוא שם המורה על מדת הדין [ב"ר לג, ג], וכמבואר למעלה בהערה 94. ובגבורות ה' פס"ג [רפו.] כתב: "כי הלידה במדת הדין, כדכתיב 'ויפתח אלקים את רחמה', והדבר הזה ידוע למבינים ולחכמים". ובמסכת שבת [פט.] אמרו '"מדבר פארן' [במדבר י, יב], שפרו ורבו עליו", וכתב על כך בתפארת ישראל פכ"ו [ת:], וז"ל: "פירוש, כאשר רצה השם יתברך להרבות את ישראל... לא היה ראוי לזה רק המדבר. ודבר זה ידוע למבינים בחכמה, כי המדבר הוא מיוחד למדת הדין... וכל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מדת הדין... שכאשר היה מדת הדין כנגדם, היו פרים ורבים ביותר. וכמו שתמצא בכל הבריאה שיצאת לפעל בכח שם 'אלהים', שהוא מדת הדין [ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 859]... ולפיכך מדת הדין הוא מיוחד לרבוי התולדות". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג:] כתב: "ומה שאמר [סוטה יא:] שהיו מולידות [נשי ישראל במצרים] תחת התפוח, דבר זה יש לך לדעת, כי ההולדה נמשך מן מדת הדין... לפיכך אמרו שהיו יולדות תחת התפוח, שיש לו ריח נכבד מאוד, כדכתיב [בראשית כז, כז] 'ריח השדה אשר ברכו ה'", ואמרו רבותינו ז"ל [תענית כט:] זהו שדה של תפוחים. והריח מתיחס אל מדת הדין, כדכתיב [דברים לג, י] 'ישימו קטורה באפך'. וכלל הדבר רמזו בזה שהיתה לידה שלהם במדת הדין המתיחסת לזה, וזה נקרא 'תחת התפוח'. ומפני כי מדת הדין היה מתוחה נגדם, לכך היו מתקשרים במדה זאת לגמרי, שהיו יולדות תחת התפוח".

(485) פירוש - במשנה בריש תענית אמרו "מאמיתי מזכירין גבורות גשמים". ובגמרא שם [ב.] אמרו "תנא, מאימתי מזכירין גבורות גשמים. וליתני 'מאימתי מזכירין על הגשמים', מאי 'גבורות גשמים'... מפני שיורדין בגבורה". הרי שאצל המשנה ["מאימתי מזכירין גבורות גשמים"] אמרו בגמרא "שיורדין בגבורה".

(486) פע"א [שכו.], שביאר שם שהברכה באה לעולם באמצעות מדת הדין, ויובא בהערה 490.

(487) מיתה [יציאת הנשמה], לידה, וגשמים.

(488) וכוונתו על ה"ממית", שאז הנשמה יוצאת מן הגוף.

(489) מו"ק יד. "קטן הנולד במועד מותר לגלח במועד, שאין לך בית האסורין גדול מזה ["ממעי אמו שהיה שם" (רש"י שם)]". ובטור אורח חיים ריש סימן קיד כתב: "ברכה שנייה [של שמונה עשרה]... מנין אותיותיה נ"א, כמנין תיבות של ד' פסוקים שהוסד מהם, והם ד' פסוקים שנאמר בהם מפתח, ואינן נמסרין בידי אדם, ואלה הן; מפתח של גשמים, ושל פרנסה, ושל תחיית המתים, ושל חיה". וכתב שם הפרישה סק"א: "אף על

גב דלא הוזכר בנוסח ברכה זו חיה, יש אומרים שיכוין למ"ש 'מתיר אסורים', שהוא כמו חיה, שהולד והאם היו אסורים... שהן כמו שיצאו מבית האסורים". ורבינו בחיי [בראשית ח, כא] כתב: "'כי מבית הסורים יצא למלוך' [קהלת ד, יד], כי משעה שהוא יוצא מבית הרחם, ששם אסור ומוסגר כאדם המוסגר בבית האסורים, מיד הוא רוצה למלוך". ובבראשית כא, א נאמר "וה' פקד את שרה כאשר אמר ויעש ה' לשרה כאשר דבר", ופירש רש"י שם "פקד את שרה - בהריון. כאשר דבר - בלידה". וכתב על כך הגו"א [אות ב]: "ואצל הריון כתיב לשון אמירה, ואצל לידה לשון דבור. הדבור הוא קשה [רש"י במדבר יב, א], והלידה במדה הזאת, כמו שזכרו מפתח של הלידה בברכת אתה גבור, והבן זה". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג:] כתב: "ההולדה נמשך מן מדת הדין, כמו שתקנו בברכת 'אתה גבור' - שמדבר על גבורתו יתברך - 'מתיר אסורים וסומך נופלים', ו'מתיר אסורים' זהו שפותח לולד שיוצא לאויר העולם".

(490) מה שכתב שהגשמים הם בגבורה מחמת "שמביא המטר מעליונים לתחתונים", יוסבר היטב על פי דבריו בגבורות ה' פע"א [שכו.], שכתב: "הברכה שיורדת לעולם באה במדת הדין לעולם. ודבר זה ידוע בכמה מקומות, שכל דבר שהוא בא מעולם העליון לתחתונים, בא במדת הדין. והוא נרמז בברכת 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים מכלכל חיים בחסד'. כי אף שהוא מפרנס אותם בחסד, מכל מקום כאשר נתגלה בעולם באה הפרנסה בדין, לכך נקבע בברכת 'אתה גבור'. וידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין. וזה מפני שכל יציאה לפעול הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר. וכל כח וחוזק הוא במדת הדין. ודבר זה הוא ידוע לחכמים [ראה למעלה הערה 95]... כלומר שעל ידי כח דין יוצא לפועל השפע הזה... כי כל שפע בא לעולם על ידי דין". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין' [ב"ב כה:], והוא ידוע למבינים". וראה שם הערה 32 [והובא למעלה בסוף הבאר הראשון הערה 368]. והרי ברכת "אתה גבור" היא כנגד יצחק [גבורות ה' פס"ו (שח:)], ולכך בברכה זו מוזכרת ענינה של הברכה הבאה מהעליונים לתחתונים.

(491) כי שלש ברכות ראשונות של שמונה עשרה הן בגדר "יסדר אדם שבחו של מקום" [ע"ז ז:], ופירש רש"י שם: "שלש ברכות ראשונות; אבות, גבורות, וקדושת השם, שאין בהם תפלה אלא שבח".

(492) צריך ביאור, דהא תינח שאין להזכיר בברכת שבח "קול המונה של מלכות רביעית", אך מדוע אין להזכיר "קול גלגל חמה", דמדוע יש בכך סתירה לשבחו של מקום. והרי מזכירים כשבח "יוצר המאורות", ומדוע לא תוזכר גבורת חמה בברכת "אתה

גבור". ונראה, כי הגבורה שיש בגלגל חמה היא הגורם הראשי להמצאות ע"ז בעולם, וכמבואר למעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכאשר אתה], ושם הערה 984, קחנו משם. ולכך גבורת החמה אינה נזכרת בברכת השבח של "אתה גבור" מפאת היותה המדיחה לע"ז בעולם. אך לפי זה, הטעם להשמטת גבורת החמה [גורם לע"ז] יהיה שונה מהטעם של השמטת קול המונה של מלכות רביעית [שאינו קשור ישירות לע"ז], ומסתימות דבריו כאן משמע ששניהם בני חדא בקתא אינון. אמנם ביתר העמקה נראה ששתי השמטות אלו שייכות להדדי, שהרי השריש ש"עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו, ודבר זה ממעטים האומות" [לשונו בנר מצוה ח"א יא., ושם הערה 58 (והובא למעלה בבאר החמישי הערה 703)]. והרי מלכות רביעית [הממעטת מכבוד ה'] מקבלת את כוחה מהחמה [כמבואר למעלה בהערות 441, 450, 461]. ולכך כשם שמלכות רביעית ממעטת מאחדותו יתברך, ומחמת כן אינה נזכרת בברכת השבח של "אתה גבור", כך גבורת החמה ממעטת מאחדותו יתברך, לכך לא תוכר מקומה בברכת השבח של "אתה גבור". וראה להלן הערה 893.

(493) רש"י [במדבר כג, ד] כתב שהאבות יחד בנו שבעה מזבחות; אברהם בנה ארבעה מזבחות, יצחק בנה מזבח אחד, ויעקב בנה שני מזבחות. ובגבורות ה' פס"ט [שיז:] ביאר כיצד מספרי המזבחות שנבנו תואמים למדותיהם של האבות. ובנוגע ליצחק ויעקב כתב בזה"ל: "יצחק מדתו מדת הדין, אינו מתחלק כלל, ולפיכך לא בנה רק מזבח אחד. ויעקב בנה שנים, שמדתו הרחמים המתחלק לשנים... וזה כי אין יכול לעמוד בדין רק הצדיק, ולא הרשע... אבל מדת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע... כי יצחק מפני שמדתו מדת הדין, והדין הוא כמו נקודה אחת שאין לו נטיה כלל, וכך הדין אין לו נטייה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל... אבל יעקב, מפני שמדתו הרחמים, והרחמים הם למי שהוא בצרה, דבר זה אינו דין גמור, כי הדין אינו רק מה שהמשפט והדין מחייב, והרחמים שמרחם על מי שהוא בצרה, אף כשאין הדין נותן". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 959. וביבמות יד. אמרו ש"לא תתגודדו" [דברים יד, א, אשר בפשטות אוסר גדידה בבשר האדם], נדרש לומר שלא יעשו אגודות אגודות, וכגון בית דין בעיר אחת, שחציים מורים כב"ה, וחציים כב"ש. ובגו"א דברים פי"ד אות א [ד"ה ואם] כתב: "ואם תאמר, מה ענין זה לזה, שלא יעשו אגודות, ולא יתגודדו... דודאי שייכי שפיר יחד, שכמו שהגדידה מחלק גוף האדם, עד שאין בשרו אחד ושוה, כך כשנחלק הבית דין שהוא בעיר אחת, חציים מורים כב"ה, וחציים כב"ש, כאילו גופו של אדם מחולק". הרי שהדין לא יתחלק כלל, כפי שגוף

האדם לא יתחלק. ובנצח ישראל פ"ה [קכג:] כתב: "כי לגודל כח הדין שבא על הרשע, אין נחלק הדין לבוא על הרשע מקצת בעולם הזה, ומקצת בעולם הבא, כי דבר שהוא נחלק אין לו כח גדול. לפיכך השם יתברך לא בא עליו בדין בעולם הזה, ומשלם לו דינו בגיהנם אחר מותו, להאביד את נפשו". ובסנהדרין צה. אמרו "בת דינא - בטל דינא" [לן הדין - בטל הדין], וביאר זאת בח"א לסנהדרין שם [ג, קצד.]: "כי הדין הוא אחד... וכאשר נפסק הדין בטל הדין, כי הדין לא שייך בו החלוק כלל, וזהו בת דינא בטל דינא". וראה למעלה בבאר הרביעי ציון 668. **ואודות שהדין** הוא אחד, כן כתב בח"א שבת נו: [א, לו:], שאע"פ שירבעם עשה שני עגלים [מ"א יב, כח], מ"מ ישראל עשו במדבר עגל אחד, כיון "שהיו במדבר, ששם מקום מדת הדין, לא עשו רק עגל אחד". וכן בח"א לסוטה י. [ב, מ:] כתב: "כי כל דבר שבעולם אפשר שיהיה בו שנים, חוץ מן הדין, שאי אפשר שיהיה שנוי ושניות בדין כלל, רק הדין הוא אחד". ובח"א לב"ב קמג: [ג, קכח.] כתב: "תמצא בדן מה שלא היה לדן רק בן אחד, ונתרבו בניו בפעם אחד, ולא נתרבו מעט מעט, כמו שהיה אצל אחרים, רק נתרבו בפעם אחד... שהרבוי בא ביחד, כי מדתו הוא דין, ומזה תמצא יוצא הרבויי בפעם אחד... שנקרא 'דן' על שם הדין". ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג.] כתב: "הקולר תלוי בצואר כולם, כי המשפט אינו לחצאין כלל, שתאמר כי זה נענש וזה לא נענש, כי הדבר שהוא דין לא יתחלק, ודבר זה מבואר כי המשפט הוא אחד".

(494) אודות שכל דבריו הם רק התחלה וקצת, כן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה הוכרחתי]: "אל תחשוב כי הדברים אשר נתבארו למעלה הם שורש ועיקר הדבר, רק הם התחלה למבין קצת מעט מה שאפשר למתחילים, כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין", ושם הערה 99. ושם פ"א תחילת אות נב כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו", ושם הערה 174. ובגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך", ושם הערה 102. וראה נצח ישראל ס"פ מח, ושם הערה 47. ולמעלה בסוף הבאר השני כתב: "ואלו דברים הם עמוקים מאוד מאוד, רק באנו לבאר כי כל דבריהם הם בחכמה, ולא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר", ושם הערה 652.

(495) אודות הבטוי "העמוקים מני ים", ראה למעלה בבאר הראשון הערה 360.

(496) ולשון חכמים מרפא; כך שנו חכמים במשנה [ברכות נד.] "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר 'ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם'". הרי אע"פ שהזיקין והזועות והרעמים נעשים במקום מסויים ופרטי בעולם, מ"מ הברכה עליהם היא "שכחו וגבורתו **מלא עולם**". וזה מורה באצבע שהכח והגבורה אינם מתחלקים,

אלא "נשמעים בכל העולם" [שמעתי מהגרי"א ווינטרויב שליט"א]. ובילקו"ש ח"ב רמז תשי דרשו על הפסוק [תהלים כט, ד-ז] "קול ה' בכח קול ה' בהדר קול ה' שובר ארזים וגו' קול ה' חוצב להבות אש", "כשנתן הקב"ה תורה לישראל, היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו", הרי ש"קול ה' בכח" מתפרש שהקול הולך מסוף העולם עד סופו. ובשיהש"ר ד, אות ח אמרו "מה אנו צריכין לומר נסיו וגבורותיו של הקב"ה, כבר מודעת זאת מסוף העולם ועד סופו. לא עמד גלגל חמה באמצע הרקיע וראו נסיו וגבורותיו של הקב"ה עד סוף העולם". זאת ועוד, הרי בברכת "אתה גבור" גופא אמרינן "אתה גבור **לעולם** ה'", וכן אמרינן "הגבור **לנצח**" [בשחרית של שבת], מוכח מכך שהגבורה לא תתחלק.

(497) וצרף לכאן שאצל יצחק לא מצינו שנוי השם, לעומת מה שמצינו אצל אברהם [אברם - אברהם (בראשית יז, ה)] ויעקב [יעקב - ישראל (בראשית לב, כט)], כי הואיל ושם מורה על מהות [כמבואר למעלה בבאר השלישי הערה 108], ממילא שנוי השם הוא שנוי מהות, ולכך מן הנמנע שאצל יצחק יתרחש שנוי השם, כי מדת יצחק היא דין [כמבואר בהערה 493], השוללת כל חילוק ושנוי. וראה ירושלמי ברכות פ"א ה"ו. ובפרקי דרבי אליעזר ס"פ ל אמרו "אותו האיל שנברא בין השמשות, לא יצא ממנו דבר לבטלה; אפרו של איל הוא יסוד על גבי המזבח הפנימי, גידי האיל אלו עשרה נבלים של כנור שהיה דוד מנגן בהם. עורו של איל הוא אזור מתניו של אליהו ז"ל... קרניו של איל, של שמאל שתקע בו בהר סיני... ושל ימין שהיא גדולה משל שמאל שהוא עתיד לתקוע בה לעתיד לבא, שנאמר [ישעיה כז, יג] 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול', 'והיה ה' למלך על כל הארץ' [זכריה יד, ט]". נמצא שהמדרש מדגיש שהאיל מלוה את כל ימי הבריאה משמת ימי בראשית עד ליום ש"היה ה' למלך על כל הארץ". והרי האיל הזה בא במקום יצחק [רש"י בראשית כב, יג], וכמבואר בארוכה בח"א לר"ה טז. [א, קו.], ובדר"ח פ"א מ"ב [כט.], ולכך שוב חזינן שמדת הדין אינה מתחלקת, אלא הולכת מתחילה ועד סוף. **דוגמה נוספת**; במכת צפרדעים ביקש פרעה שהמכה תוסר "למחר" [שמות ח, ו]. וכתב על כך בגו"א שם אות א [ד"ה ומה]: "ומה שלא השיב פרעה מיד תסיר הצפרדעים, כי יודע היה פרעה כי יום שבאה המכה, באותו יום אין להסיר אותה, כי אותו יום הוכה". וכן בגבורות ה' פל"ג [קכה.] כתב: "כי באותו היום כבר באה המכה לכל היום, ואין באותו יום הסרת המכה... שאחר שגזר על הצפרדעים שיבואו באותו היום, אין גוזר גזירה אחרת שיכרתו". פירושם של דברים אלו הוא, "כי לא יתחלק דבר שהוא בדין", ולכך הדין חל למשך כל אותו יום, שכל יום הוא יחידה בפני עצמה, וכמבואר למעלה באר הרביעי הערה 843. ובתפארת ישראל פ"ו [קב.] כתב: "עיקר המדה שהיא **בתמידות**

הוא מדת הדין, שבה מנהיג עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין... הנהגה **תמידית** היא דין, לפי שהוא יושר" [ראה למעלה הערה 95, ולהלן הערה 672]. הרי שדין שייך לדבר תמידי ובלתי משתנה.

פרק ז

(498) "מה חילוק יש" [רש"י שם].

(499) "ברייתא שנויה ברמזים" [רש"י שם], והנדון הוא בהלכות עבור החודש, וכמו שמבאר.

(500) "נולד קודם חצות או לאחר חצות - כך שנוי בה, ורמז בעלמא הוא, לומר קודם חצות חלוק מנולד לאחר חצות" [רש"י שם]. ואיירי שם בחצות היום.

(501) "כי סליק רבי זירא שלח להו - לחביריו שבבבל שני דברים שלמד כאן [בארץ ישראל]" [רש"י שם]. והמהר"ל יביא את הדבר השני.

(502) "זו שאמר אבא אבוה דרבי שמלאי - לפני שמואל, ולא ידע [שמואל] לפרשה מה חילוק בין נולד קודם חצות לנולד לאחר חצות, אני מפרשה לכם" [רש"י שם]. ובסמוך יביא בעצמו את לשון רש"י בסוגיין, ומ"מ הבאנו כבר כאן את לשון רש"י, למען ירוץ בו הקורא.

(503) "מחשבין את מולד הלבנה" [רש"י שם].

(504) "נולד קודם חצות היום, בידוע שנראה היום קודם שתשקע החמה" [רש"י שם]. ופירושו, שפחות משש שעות לאחר המולד, הלבנה קטנה כל כך, שאי אפשר לראותה כלל. לאחר מכן הלבנה גדולה יותר, ואפשר לראות פס קטן בצורת סהר. כשנולד קודם חצות היום, יש יותר משש שעות מהמולד עד השקיעה [מדובר בגמרא בתקופת ניסן ותקופת תשרי, שהיום והלילה שוים, ויש שש שעות מחצות היום עד השקיעה (תוספות ר"ה כד: ד"ה ראינוהו)]. הלכך, כשנולד קודם חצות, תתאפשר ראיית הלבנה החדשה באותו יום, קודם השקיעה.

(505) היום, אלא מאוחר יותר.

(506) "בידוע שלא יראה היום, שהיא קטנה כל שש שעות, ונעלמת מעין כל" [רש"י שם].

(507) "למיחשב, הרי על פי עדים אנו מקדשין" [רש"י שם].

(508) "אם נולד אחר חצות, ואמרו ראינו החדשה לפני שקיעת החמה כדי לקדשו היום, עדי שקר הם" [רש"י שם].

(509) פירוש - במשך לפחות עשרים וארבע שעות הסמוכות למולד [מקצתן קודם המולד, ומקצתן לאחריו], נסתרת הלבנה, מפני שהיא קטנה כל כך, שאי אפשר לראותה.

(510) "בבל דקיימין במזרח" [רש"י שם].

(511) פירוש - שיעור זה של עשרים וארבע שעות שנסתרת הלבנה, נכון הוא בכל מקום על פני כדור הארץ. אך מתוך עשרים וארבע שעות אלו, בנוגע לשאלה בכמה שעות נסתרת הלבנה הישנה קודם המולד, ובכמה שעות נסתרת הלבנה החדשה לאחר המולד, דבר זה תלוי במקום הצופה. ולכך, אנו שנמצאים בבבל, נסתרת הלבנה במשך שש שעות מהלבנה הישנה, ובמשך שמונה עשרה שעות מהלבנה החדשה. מכיון שאנו נמצאים במזרח [יחסית לארץ ישראל], אנו יכולים לראות את הלבנה הישנה [שנראית במזרח] אפילו כשהיא קטנה מאוד, עד שש שעות קודם המולד, שאז היא קטנה כל כך שאי אפשר לראותה כלל. אבל הלבנה החדשה שהיא במערב, אינה נראית לנו עד שתגדל כל כך שאפשר יהיה לראותה אפילו ממקומנו במזרח, והיינו החל משמונה עשרה שעות לאחר המולד.

(512) להם בארץ ישראל.

(513) פירוש - לבני ארץ ישראל, נסתרת הלבנה שש שעות מהלבנה החדשה, ושמונה עשרה שעות מהלבנה הישנה. מכיון שבני ארץ ישראל נמצאים במערב [יחסית לבבל], הם רואים את הלבנה החדשה, הנראית במערב, החל משש שעות לאחר המולד, אע"פ שהיא עדיין די קטנה. אבל אינם רואים את הלבנה הישנה החל משמונה עשרה שעות קודם המולד, מפני שהיא במזרח, והיא כבר קטנה מדי שיוכלו לראותה ממקומם במערב.

(514) "אם יאמרו ראינו הישנה והחדשה בתוך עשרים וארבע שעות, שקר העידו" [רש"י שם].

(515) מביא כאן את לשונו של רש"י בסוגיין, וראה הערה 502. לאחר ציטוט דיבור המתחיל של רש"י יהיה קו כזה [-] מפסיק בין ד"ה לפירוש רש"י. ההוספות שבתוך הסוגריים המרובעים הינם מלשון רש"י בגמרא שלפנינו.

(516) ובביאור שיטת רש"י, ראה להלן הערה 538.

(517) כן כינה גם את חז"ל, שכתב באור חדש [צט:]: בזה"ל: "וקרא [אחשורוש] חכמי ישראל 'יודעי העתים' [אסתר א, יג], כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות, וכל אשר שייך לזה. והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך

הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]. ולכך 'יודעי העיתים' השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". וראה למעלה הערה 70, ולהלן הערות 556, 558.

(518) כן נמצא בספר העבור לרבי אברהם אבן עזרא, ובספר העבור לרבי אברהם בר חייא הנשיא. וראה ברבי זרחיה הלוי שם בר"ה.

(519) רמב"ם הלכות קדוש החדש פ"א ה"ג: "הלבנה נסתרת בכל חדש, ואינה נראית כמו שני ימים או פחות או יותר מעט. כמו יום אחד קודם שתדבק בשמש בסוף החדש, וכמו יום אחד אחר שתדבק בשמש ותראה במערב בערב", ויובא מיד.

(520) תמוה, כי הרמב"ם שלפנינו [הובא בהערה הקודמת] כתב להדיא גם על הלבנה הישנה, ולא רק על הלבנה החדשה. וכתב להדיא שסך הכל הלבנה נסתרת בכל חודש "כמו שני ימים", וממילא לא היה צורך להקיש חדשה לישנה. וצ"ע.

(521) פירוש - החוש מעיד שהלבנה אינה נראית לאחר שש שעות מהמולד, לעומת חז"ל שאמרו שנראית שש שעות לאחר המולד.

(522) כגון הראב"ע בספר העבור שלו מבאר ש"עשרים וארבע שעי" שנקטו חז"ל הן שעות כפולות. וכן בספר העבור לרבי אברהם בר חייא הנשיא נמצא שטרח הרבה ליישב את דברי חכמים עם דברי חכמי התכונה והמוחש.

(523) כמו שיבאר בסמוך, שחכמת התכונה מבוססת על הראיה החושית, ואילו חכמת התורה מבוססת על ראיה שכלית, שזו ראיה מקדימה יותר, וכמו שיבאר.

(524) כי אז דברי חכמים היו סותרים למוחש, וזה לא יתכן, וכמו שכתב בתחילת הבאר הזה: "הרי שהם הזהירו שלא יאמר החכם... דברים זרים רחוקים, שאף לעינים נראה כי הדבר הוא זר", ושם הערה 10. וכן יחזור על דבריו להלן [ד"ה ומפני שאין], ושם הערה 569.

(525) ר"ה כא: "מאי משמע דהאי 'עליל' לישנא דמיגלי הוא, אמר רבי אבהו, אמר קרא [תהלים יב, ז] 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים'",

ופירש רש"י שם "בעליל לארץ - גלוי לכל". ורש"י בתהלים שם כתב "בעליל - לשון גילוי הוא, בלשון המשנה [ר"ה כא:] 'בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל'". וכן הוא ברש"י שבת קלג:, סוטה מה., סנהדרין יד: וברד"ק בספר השרשים, שורש עלל, כתב כן, והוסיף: "ועוד אמרו [סנהדרין יד:] שאפילו נמצא החלל בעליל לעיר, מצוה לעסוק במדידה, כלומר אע"פ שגלוי ונראה לנו שהחלל קרוב לעיר הזאת, מצוה למדוד".

(526) פירוש - חכמת התכונה אינה יכולה לתפוס את הירח בשעור קטן כמו שעורה, בעוד שחכמים עשו כן. ודבריו מוסברים על פי מה שכתב בגו"א שמות פי"ב אות א, בביאור דברי רש"י שם [שמות יב, ב] שכתב: "נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע, ואמר לו כזה ראה וקדש". וכתב שם בגו"א: "דברי תימה הן, דמה שעור לדבר, דאם נראה כל שהוא ממנה ראויה לקדש... אמנם בירושלמי מצאתי דיש שיעור לקדוש הירח, דקאמר התם [ר"ה פ"ב סוף ה"ד] שאין מקדשין הירח עד שנראה בה כשעורה". ושם בקרבן העדה ביאר שכוונת הירושלמי למושג של שיעור ומדידה. אך הגו"א מבאר שהוא מלשון "שעורה" ["ארץ חיטה ושעורה" (דברים ח, ח)]. ובירושלמי שם בהגהות בעל ציון ירושלים חלק על הקרבן העדה, וכתב: "והאיר ה' עיני ומצאתי לזקני בגו"א פרשת בא... שמצא בירושלמי שהשיעור כשעורה, ולא ביאר באיזה מקום ובאיזה מסכת, ולענ"ד הוא מה שכתבתי". וראה הערה 549.

(527) להלן [ד"ה ולא זה בלבד] יבאר מהו "**סוד** העיבור".

(528) "ומעיד על הירח" שהעדים יכולים להעיד על ראית חידוש הלבנה, שהוא שעור קטן ביותר, וכמו שכתב למעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכבר בארנו]: "בראש חודש, שבו הירח בתכלית הקטנות", ושם הערות 235, 259.

(529) פירוש - אם אין העד יודע להכיר את שיעור השעורה, אין זה אלא משום חוסר בקיאותו בדבר, ולא משום שאין הדבר קיים. וראה ר"ה כה. אודות עדים שטעו בראית המולד.

(530) פירוש - כל בעלי התכונה ישללו ששעור מולד הלבנה הוא כאשר נראה ממנו כשעור שעורה.

(531) שניתן לראות את מולד הלבנה בשעור קטן של שעורה.

(532) כמבואר למעלה [הערה 519], שהירח נראה יום אחד אחר חידושה "פחות מעט".

(533) כפי שביאר למעלה בבאר הראשון [ד"ה כאשר תעיין] את הטעם לאיסור שניות, וז"ל: "אי אפשר שיהיה האחד חטא קשה, והקרוב אליו לא נחשב חטא כלל, זה אינו, רק

כי האחד הוא קשה וחמור, ומה שגזרו הוא קרוב לזה", ושם הערה 159. וראה למעלה הערה 393.

(534) פירוש - ואם תבאר שראיית הירח נחשבת לראיה רק כאשר היא גלויה לעין כל, וקודם לכן אין זה בגדר ראיית הירח, אף שנראית לבקיאים ולמבינים.

(535) מנחות כט. "שלשה דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו, ואלו הן; מנורה וראש חדש, ושרצים", ופירש רש"י שם "ראש חדש - בשעת מולד לבנה אינה נראית כי אם מעט, ואינה ניכרת, כדאמרינן בראש השנה [כד.] כזה ראיתם, אם כזה ראיתם".

(536) כמבואר ברש"י למעלה שלאחר חידוש הלבנה הלבנה נמצאת בקרן מערבית דרומית, ונראית לבני מערב. ובגו"א שמות פי"ב אות ג כתב: "אפשר שתהיה נראה [הלבנה] בקצות המערב, שהוא קרוב אל הירח, ואינו נראה כלל בארץ ישראל". ובמפרש ברמב"ם בהלכות קידוש החודש פ"ה ה"ב כתב: "בארצות שהן מערב לארץ ישראל הראיה בהם קודמת לראיית בני ארץ ישראל", וראה שם ציור כא. ועיקר חידושו הוא שראית הלבנה החדשה לאחר שש אינה ראיה לעין כל, אלא שסגי שיש איזה שהוא מקום בעולם שבתנאים המיוחדים ביותר ניתן לראות הלבנה לאחר שש, וזה נחשב שהלבנה נראית לאחר שש. ובסמוך [ד"ה וזהו החלוק] יבאר שוב את ההכנות המועילות ביותר לראיה, ושם ציון 547. ובח"א לר"ה כה. [א, קכח.] כתב: "כ"ח יום שאור הלבנה נראה, ויום אחד אין אור שלה נראה, והוא מכוסה תחת השמש", הרי שביאר שהלבנה נסתרת רק יום אחד, וכדבריו כאן.

(537) בגמרא בר"ה לא הוזכר לשון זה, אלא בניחותא "לדידן שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא, לדידהו שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא". וכנראה נקט לה אגב שיגרא דלישנא מקידושין כט: "ולא פליגי, הא לן והא להו". וכן בהמשך ינקוט בלשון זה.

(538) פירוש - הגמרא ביארה שבבבל [הנמצאת למזרחה של א"י] הלבנה החדשה מתכסת ונסתרת במשך שמונה עשרה שעות הראשונות [לעומת ארץ ישראל (הנמצאת במערב לבבל) שהלבנה החדשה מתכסת ונסתרת במשך שש שעות ראשונות]. ומכך לכאורה משמע שבארץ ישראל הלבנה נראית לעין כל לאחר שש שעות [שתים עשרה שעות קודם לראיה בבבל].

(539) לשונו של בעל המאור לר"ה שם [ה: בדפי הרי"ף]: "בעלי מחקר חקרו על אורך הנמצא בין בבל ובין ירושלים, ולא מצאו בו שתי שעות שלימות. ואי אפשר שימצא ביניהם ההפרש הגדול הנאמר בשמועה זו בכל סיהרא חדתא ועתיקא". ואלו דבריו כאן.

ופירושו, שהמרחק בין בבל לארץ ישראל אינו גדול כל כך שיהיה ביניהם הפרש כל כך גדול בשעת ראיית הלבנה הישנה או החדשה, כפי שנראה מדברי רש"י. ובימינו נודע שבבל נמצאת רק כתשע מעלות מזרחה לארץ ישראל, שהוא מביא להפרש של כשלושים ושש דקות בלבד בין שעון בבל לשעון ארץ ישראל. [והתוספות (ד"ה חצות) הקשו עוד קושיות על שיטת רש"י, אמנם עיין ערוך לנר שתירץ קושיות התוספות]. ולכך לא יתכן לומר שבא"י הלבנה החדשה נראית לעין כל לאחר שש שעות. ועוד בביאור שיטת רש"י, ראה בהגהות בן אריה [מודפס בסוף המסכת בש"ס וילנא], ואחריו בהרחבה בספר לב איברא לר' יוסף אליהו הנקין [עמודים 55-54], ועוד יותר באריכות בספר מגיד הרקיע [מעמוד 489 ואילך]. והדברים הוסברו יפה בהוצאת ארטסקרול מסורה לר"ה שם.

(540) "והיא קרובה בתכלית אל המערב" [לשונו למעלה], ורחוקה הרבה מארץ ישראל לכיון מערב.

(541) פירוש - אין להכחיש את העדים אלא אם אמרו דבר שהוא נמנע לחלוטין מהמציאות, אך אם הוא דבר שיתכן שיתרחש במציאות, אף באופן רחוק, שוב אין להכחיש את העדים על כך. וכן הרמב"ם בהלכות עדות פ"ב הלכות ה"ד וה"ה הביא ציורים שהעדות בטלה מחמת שבידוע שאינם יכולים להתקיים. וראה להלן [ד"ה ומפני שאין], שחזר שם על דבריו כאן.

(542) פירוש - קדוש החודש אינו תלוי בבירור שעושים העדים, כפי שפועלים שאר עדי בירור, וכמו שמבאר, ולכך סגי בכך שיכולים לראות את הלבנה באיזה אופן שהוא.

(543) לשון הרמב"ם בהלכות קדוש החודש פ"ב ה"ב: "דין תורה שאין מדקדקין בעדות החדש. שאפילו קדשו את החדש על פי עדים, ונמצאו זוממין בעדות זו, הרי זו מקודש". ובאורים ותומים סימן ל ס"ק ג ביאר ע"פ לשון הרמב"ם הזה [דלא כלח"מ שם], שמן התורה עדי קדוש החודש אינם צריכים דרישה וחקירה, לפי שטעם הדרישה והחקירה הוא כדי שיוכלו העדים לבוא לידי הזמה, ובקידוש החודש הרי אפילו אם הוזמו העדים, החודש מקודש. וכן יבאר יותר להלן [ד"ה ומפני שאין], ושם הערה 568. **וצרף לכאן** שאע"פ שקיי"ל בדיני ממונות שאין מתחילים את הדין בלילה, אלא ביום, מ"מ גמר הדין מותר בלילה [סנהדרין לב.]. ועם כל זה לגבי קידוש החודש מצינו, שאע"פ שהקידוש הוא כגמר דין, שהרי בדרך כלל חקירת העדים היא תחילת הדין, מ"מ אין גומרים בלילה את הדין לקדש את יום השלשים, לעומת דיני ממונות שגומרים בלילה [ר"ה כה:]. ועיין באור שמח הלכות קדוש החודש פ"ב סוף ה"ח, שהסביר שבכל מקום פסק בי"ד הוא

גמ"ד, לפי שדנים רק על יסוד העדות, והעדות היא תחילת הדין. אבל בקידוש החודש, שקבלת העדות אינה אלא מצוה, ואפילו אם נמצאו זוממין או מוטעין אחר שקידשו, אין הקידוש בטל ["בקדוש החודש הלא קבלת העדות אינה אלא עלילה למה שידונו ויקדשו ב"ד החודש" (לשון האור שמח שם)], לכן קידוש החודש הוא תחילת הדין, שהרי לא מקדשים על פי העדים.

(544) ר"ה כ. "מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו, אף על פי שלא ראוהו, יאמרו ראינו... לא מיחזי כשקרא", ופירש רש"י שם "כשלא ראוהו, ואמרו ראינו, אין שקר נודע". וכתב על זה בספר עמק ברכה עמוד עא אות ב, וז"ל: "לכאורה קשה, איך מותר לאיים על העדים שיאמרו ראינו אע"פ שלא ראו, והלא זה עדות שקר, ועוברים על [שמות כ, יג] 'לא תענה'. ונראה, דהנה איתא בירושלמי ר"ה פ"ג ה"א, דאם קדשו ב"ד החודש עפ"י עדים, ונמצאו זוממין, הרי זה מקודש משום דאין מדקדקין בעדות החודש. ומשמע ברמב"ם פ"ב מהלכות קדוש החודש ה"ב דהיינו מטעם דאין צריכין דרישה וחקירה מן התורה. ומשמע דאין זה מטעם 'אתם' [ויקרא כג, פסוקים ב, ד, לז] אפילו שוגגים, 'אתם' אפילו מזידים [ר"ה כה.]... אלא הא דחל הקידוש היינו מטעם דכך נאמרה הלכה דאין מדקדקין בעדות החודש, וגם עידי שקר מועיל עדותם בקדוש החודש, ומקרי שפיר עפ"י עדים, אפילו נמצאו זוממין. ועל כן נראה דבעדות החודש ליכא כלל הלאו ד'לא תענה', כיון דגם עדות שקר מועיל בקידוש החודש... ועל כן שפיר מותר לאיים על העדים שיאמרו ראינו החודש אע"פ שלא ראו במקום הצורך". וראה בסמוך הערה 568.

(545) נראה שחסרות כאן תיבות "לבין חכמת התכונה".

(546) פירוש - סוד העבור מבוסס על דברים אפשריים שקבלנו ממשה רבינו, ולא בהכרח על דברים מוחלטים.

(547) כמבואר למעלה בהערה 536.

(548) פירוש - בנוסף להכנות שציין [זכוך האויר, גובה המדינה, קירוב המדינה אל המערב, המביט הוא חכם בקי] היו הכנות נוספות אשר היו ידועות להם.

(549) מדויק מלשונו שאף בפחות משש שעות ניתן לראות משהו מחדוש הלבנה, אך אין בזה כדי שעור הכרה. דאם כוונתו לומר שבפחות משש אי אפשר לראות דבר, אזי היה אומר "ופחות משש לא יפול בו ראיה כלל", ולא "לא יפול בו הכרה בעולם". וכן מוכח מדבריו בגו"א שמות פי"ב אות א, בביאור דברי רש"י שם [שמות יב, ב] שכתב: "נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו באצבע

את הלבנה ברקיע, ואמר לו כזה ראה וקדש". וכתב שם בגו"א: "דברי תימה הן, דמה שעור לדבר, דאם נראה כל שהוא ממנה ראויה לקדש... אמנם בירושלמי מצאתי דיש שיעור לקדוש הירח, דקאמר התם [ר"ה פ"ב סוף ה"ד] שאין מקדשין הירח עד שנראה בה כשעורה" [הובא למעלה בהערה 526]. ואם לא שייך לראות דבר קודם שנראה בה כשעורה, הדרא קושיא לדוכתה "מה שעור לדבר, דאם נראה כל שהוא ממנה ראויה לקדש". וכן כתב בחידושי מרן ריי"ז הלוי לשמות פרשת בא, על הפסוק [שמות יב, ב] "החדש הזה לכם", וז"ל: "דברי רש"י לכאורה תמוהים, דאיזה שיעור יש ללבנה שתהיה ראויה לקידוש, דשית שעי מיכסי סיהרא, ואין באפשרות לראות אותה, אבל תיכף כשרואים אותה יכולים לקדש. והנראה מבואר מדברי רש"י, דבהך 'כזה ראה וקדש' דינא נאמר בזה, דבזה השיעור היא ראויה לקדש, ובבציר מהכי, אף אם היה אפשר לראות אותה גם כן, לאו בת קידוש היא. וזו היא ההלכה של 'כזה ראה וקדש', על זה השיעור שהראה הקב"ה למשה באצבע. והנה יעו"ש בפירוש הרמב"ם לר"ה שכתב דגם כשמקדשין את החודש ע"י חשבון, ג"כ אין מקדשין אותו עד אחר שש שעות מהמולד, משום דקי"ל 'כזה ראה וקדש', והחשבון והראיה כהדדי נינהו, עיי"ש בדבריו הובאו במפרש פ"ז מהלכות קידוש החודש [שלהי הלכה א, ואינו נמצא בפיהמ"ש שלפנינו]. וכל זה הוא אם עד שש שעות הלבנה מדינא לאו בת ראיה וקידוש היא, ועל כן שייך זאת גם לענין חשבון. אבל אם אין זה מהלכה רק משום שאין אנו רואים אותה ולא משכחת ליה ראיה קודם זמן זה, א"כ לענין חשבון לא שייך זאת, ושפיר היה אפשר לחשוב משעת המולד. ולכאורה מבואר מדברי הרמב"ם האלו יסוד זה, דבהך ד'כזה ראה וקדש' נאמרה הלכה דבשיעור זה יכולין לקדש, ולא בפחות מזה, והיינו כמו שנראה מדברי רש"י שהבאנו, וצ"ע בזה".

(550) הוא הקב"ה. ודברים אלקיים הם משוערים, וכמו שיתבאר בסמוך.

(551) כפי שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות כד: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלהי אשר שיער את הכל". ורש"י [שמות ל, יג] כתב "הראה לו [הקב"ה למשה] כמין מטבע של אש, ומשקלה מחצית השקל ואמר לו כזה יתנו", וכתב על כך הגו"א שם [אות ח ד"ה ויש]: "ויש להקשות, בשלמא בכל הני [מנורה, ראש חודש, וכיו"ב] היה צריך להראות, דיש חומר בהן להבין אותם. אבל במטבע, מה חומר יש בה עד שהוצרך להראות לו מטבע של אש... כדי שלא יקשה איך תולה דברי תורה מה שיתנו לכפרה

על נפשותם - במטבע, שכל מטבע משקל שלה נעשית כפי רצון המלך, או מי שהמטבע שלו, ודברי תורה הם משוערים בענין אלהי. ולכך אמר כי 'הראה לו מטבע של אש מתחת כסא הכבוד', לומר כי אין השיעור הזה הוא שיעור מטבע היוצאת בעולם מבלי חכמה ושעור אלקי, אך מטבע זה שעור אלקי יש בה, ולפיכך תלה בה התורה כפרת הנפש, ולפיכך הראה לו מטבע של אש" [הובא למעלה בבאר השני הערה 381]. ולמעלה בבאר השני [ד"ה וכל זה] כתב: "דברי חכמים על פי התורה, שכל דברי תורה משוערים בשכל". וראה למעלה הערה 174. ובדר"ח פ"ג מ"ב [קיז.] כתב: "התורה היא אחת, ר"ל שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיו כך, ולא אפשר שיהיו בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה... כי א"א שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת. דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיו כך, ואי אפשר שיהיו בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד... שהרי הדבר שהוא מיוחד, אין נטיה ממנו לצד אחר". וראה למעלה בבאר הראשון הערות 261, 266.

(552) פירוש - אפשרי שהראיה תהיה עוד יותר קרובה, בהתאם לתנאים וההכנות הראוים.

(553) פירוש - אפשרי שגם איכות מידת ההכרה גופא תשתנה ותתחלף, ושמא יש להכיר את מולד הלבנה בדרגה שתעלה על הכרת איש את רעהו. ולכך הכרה זו היא מקרית, ואין המקרה בגדר חכמה, וכמו שכתב בח"א לתמיד לא: [ד, קמח:], וז"ל: "כי לא דברו חכמים ולא נזכר דבר בדבריהם ענין שהוא מקרה ואין בו חכמה כלל".

(554) באבות פ"ה מ"י אמרו "האומר שלי שלך ושלך שלי, עם הארץ". וכתב שם בדר"ח [רמט.] בזה"ל: "אמר שמדה זאת היא מדה של עם הארץ. כי אם היה לו שכל וחכמה, השכל והחכמה נותן שכל אשר הוא לאדם הוא שלו. וזה שאמר 'שלי שלך ושלך שלי', ואינו נותן גדר והבדל בין ממון שלו ובין ממון של אחרים, רק שוה זה כמו זה, בודאי דבר זה יוצא מגדר החכמה, שהחכמה משערת הכל לפי הראוי להיות, ונותן גדר לכל דבר ודבר. ולפיכך האומר 'שלי שלך ושלך שלי' עם הארץ, שאין בו חכמה כלל, ומפני כך אין אצלו שעור וגדר".

(555) פירוש - בנוסף ליתרון חכמת חז"ל על פני חכמת התכונה שהזכיר עד כה [שחכמת חז"ל משוערת בלי פחות ויותר], יזכיר מעתה עוד שני יתרונות לחכמת חז"ל [ידעו את כל הפרטים במדויק, וכן ידעו את ההבנה הפנימית של הדברים].

(556) פירוש - החכמה היא כאשר עומד על אמתתו של דבר בצורה מדוייקת ונכונה, אך אם יש אי דיוקים בדבר, אין זה בגדר חכמה. ואודות השייכות בין חכמה לאמת, ראה דבריו למעלה בתחילת הבאר הרביעי, שכתב: "ועוד בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר הת"ח מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דב"מ [כג:]. וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון, ולפיכך אין בחכם שקר", ושם הערות 78, 81, 82.

(557) פירוש - אין אחד מהם.

(558) כי האמת היא אחת בלבד, ומה לי אם ישקר הרבה או מעט, סוף סוף אינו קולע לאמת. ואודות שהאמת אחת, ראה בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], שכתב: "כי לכך חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], מפני שהוא יתברך אחד, ואין שני. ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת, כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה... וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ר"ה [למוסף של יום א דר"ה, הפותח במלים "ועמך תלואים בתשובה"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של השם יתברך, להודיע שהוא אחד". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "והדבר שהוא אחד לא ימלט שהוא אמת לגמרי. וכמו שייסד הפייט 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. וכי מה ענין זה לזה, אלא שכל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון, וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו. ואם כן אצל השני שהוא משונה, אין הדבר הראשון אמת אצלו, שהרי נמצא דבר שהוא שני שנוי לו. אבל הדבר שהוא אחד, הוא אמת גמור. לכן במה שחותמו אמת מודיע שהוא אחד", והובא למעלה בבאר השני הערה 374, ולהלן הערה 1105.

(559) ואי אפשר לעמוד על סוד העבור עצמו, וכמו שכתב באור חדש [צט:] בזה"ל: "וקרא [אחשורוש] חכמי ישראל 'יודעי העתים' [אסתר א, יג], כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות, וכל אשר שייך לזה. והיה נמצא במורגש ולראית העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת

מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]. ולכך 'יודעי העיתים' השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". והובא למעלה הערות 70, 517. ובנתיב התורה פי"ד [א, ס:] כתב: "ומה שאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם לעיני כל העמים'. מפני כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת ביותר, והיו מתחכמים בזה בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע. ותמיד באו אחרים אחריהם ובטלו טרחם אשר טרחו ועמדו עליהם. וכמו שבא אחד שהיה נקרא בעל תכונה חדשה, אשר נתן ציור אחר, וכל אשר הבינו הראשונים אשר לפניהם, ונתנו הראשונים ציור ומהלך לכוכבים ומזלות ולגרמים השמים, סתר את כלם, ונתן ציור חכמה חדשה. רק שהוא עצמו כתב כי עדיין לא יוכל ליישב את הכל... כי דבר זה שהיה מחלוקת ביניהם בזמן אשר מסבב השמש גלגלה והירח גלגלה - לא השוו דעתם, כי איך יהיו משוים את דעתם, כי כל אחד התחכם מדעתו ושכלו, ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל, שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני, שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר לו לדעת האמת. וכך הוא כי הדבר שהוא בידינו מקובל לנו במהלך החמה והלבנה, אומרים על זה שהוא יותר נכון ויותר מקובל [ראה הערה 577]. ומכל שכן כאשר היו חכמי ישראל הראשונים שהיו יודעים כל הדברים על אמתתם כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה, ולכך על זה נאמר 'כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים'". וראה הערה 564.

(560) כמו שכתב בענין אחר בתפארת ישראל פ"ו [ק.]: "איך יעלה על הדעת שיתנו [הרופאים ואנשי הטבע] סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד... ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה, הוא לאחד מני אלף, ואף אשר נתנו, אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם", והובא למעלה בהערה 25.

(561) בכמה מקומות מצינו שחישוב חדשים ושנים נקרא "סוד העבור"; עיין פרקי דרבי אליעזר פרק ח, רש"י כתובות קיא. ד"ה ושלא יגלו את הסוד, רש"י סנהדרין פז. ד"ה ממך זה יועץ, רש"י ביצה ד: ד"ה קים לן, ושם ד"ה דגזרי. ורש"י ב"מ פה: ד"ה שמואל ביאר ששמואל נקרא "שמואל ירחינאה" על שם שהיה בקי בסוד העבור.

(562) כן ביאר הרד"ל בפירושו לפרקי דרבי אליעזר פ"ח אות ח בשם עבודת הקודש להר"ם גבאי. וראה במהרש"א בח"א לסנהדרין יב. ד"ה ולזה, ושם לח. ד"ה אין.
(563) וזה נאמר על סוד העבור [שבת עה.], וראה הערות 559, 575.
(564) אמנם בהערה 559 הובאו דבריו מאור חדש ונתיב התורה שמשם מוכח שעצם ידיעת המוני הפרטים הרבים על בוריים הוא הדבר שמכתיר את ישראל בשם חכמים, ואילו כאן מבאר שבכך אין די, אלא שיש צורך בהבנה הפנימית של הדברים. ואולי יש כאן שני דברים; (א) "כי היא חכמתכם ובינתכם". (ב) "לעיני העמים". עד כמה שנוגע ל"עיני העמים", הרי בכך סגי בידיעתם המופלגת של חכמי ישראל בשלל הפרטים הרבים, דבר שאינו בנמצא אצל האומות. אך עד כמה שנוגע ל"חכמתכם ובינתכם", הרי אין שם "חכמה" אלא בדבר שמובן בעצם ובמהות. **ואודות השייכות** בין חכמה לטעם, הנה בתפארת ישראל פ"ז [קיד.] הביא שהרמב"ם [מו"נ ח"ג פכ"ו] ביאר ש"לכל מצוה ומצוה אין ספק שיש בו טעם למה ציוה במצוה זאת. אבל לדברים הפרטיים שהם במצוה... אין להם טעם" [לשונו שם]. והמהר"ל שם חלק על זה, וכתב: "כי על כל התורה אמר הכתוב... [דברים ד, ו] 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון כל החוקים האלה וגו". הרי 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" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 354, ובבאר השני הערה 382]. והדברים יוטעמו מאוד לפי דבריו בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ, שרש"י כתב שם [ויקרא כו, טו] "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים", וביאר זאת הגו"א שם בזה"ל: "כי החכמים נקראים חכמים מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם [ראה הערה 359], אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'". [הובא למעלה בבאר השני הערה 407, ובבאר הרביעי הערה 58]. וראה תפארת ישראל פי"ז הערה 45. ובב"ב יב. אמרו "חכם עדיף מנביא", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, סו:] בזה"ל: "כי הנבואה הוא בחדה ובמראה, ואילו החכם יודע הנעלם והבלתי ידוע לאחרים לא במראה ולא בחידות, רק שהוא משיג השגה ברורה". הרי ש"חכם" נאמר על ההבנה הפנימית של הדברים. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 140. **וצרף לכאן** דבריו בתחילת דרוש על התורה [נ.], שכתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך 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. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה' לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה. והכתוב העיד [דברים ד, ה-ו] 'ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים וגו' ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וגו". אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך 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" [ראה להלן הערה 624]. הרי שאף היה מקום לכנות את כל תורת משה בשם "חכמה", וזאת מפאת החכמה הגנוזה בכל פרט ופרט שבדבריה. [ורק לא נעשה כן בכדי להורות שחכמה זו צריכה להתרגם למעשה, אך מעולם לא הופקע שם "חכמה" מהתורה. והובא למעלה בבאר השלישי הערה 334]

(565) חוזר בזה לדבריו למעלה [סד"ה וזה כי, בין ציונים 540, 541.] שכאשר העדים שנמצאים במערב מעידים שראו את המולד לאחר שש שעות, עדותם מתקבלת, כי כל עוד שהדבר אפשרי שיהיה, אע"פ שהוא דבר רחוק, אין מכחישים אותם.

(566) פירוש - הואיל ואין מבטלים את דברי העדים אלא רק כאשר ברור מעל לכל ספק שהם משקרים, אך כל עוד שאין ברירות זו קיימת אין עדותם מוכחשת.

(567) כמבואר למעלה [הערה 543].

(568) ר"ה כ. "אין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו, מאי טעמא, מיחזי כשיקרא". והנה לפי פירוש רש"י שם הביאור הוא שאין מאיימין על העדים שיחרישו ולא יעידו על החודש שנראה בזמנו כדי לעברו, משום ש"כשנראית בזמנה ואינן מעידין, הרבה אחרים יש שראוהו, ונראה שעל שקר עברוהו" [רש"י שם ריש כ:]. אך לפי זה אין דין זה קשור ליסודו של המהר"ל ש"אין העדים רק למצוה לקדש על פי עדים". אך לפי פירוש רבינו חננאל שם ניחא, שהוא ביאר שאיירי שם בעדים שבאו בתחילה ואמרו ראינו, ועל עדים אלו אמרו ש"אין מאיימין על העדים על חדש שנראה בזמנו לעברו, כי מאחר שאמר ראיתי, יחזור ויאמר לא ראיתי, מיחזי כשיקרא". הרי שנאמר כאן שאין בעדי קידוש החודש דרישה וחקירה, אלא עדותם מתקבלת בלא דרישה וחקירה [ראה

למעלה הערה 543 בטעם הדבר]. וזה אכן מוכיח שאין עדי קידוש החודש כשאר עידי בירור, אלא ש"אין העדים רק למצוה לקדש על פי עדים".

(569) כמו שכתב למעלה [סד"ה והנה גבורי מלחמה]: "ובודאי אם היו חכמים ז"ל מאחרים הזמן, לומר שהירח נראה אחר ב' ימים לחדוש הירח, וחכמי התכונה, אשר חכמתם נבנה על חוש הראות, היו אומרים שהירח נראה בפחות, היה זה קושיא עצומה. אבל כאשר חכמים קרבו והם רחקו, על זה נאמר [זבחים קג:] לא שמעתי ולא ראיתי אינו ראיה".

(570) "יום טוב" - ראש חודש, ומעין מה שאמרו [פסחים עז.] "ראש חודש איקרי מועד". ולא ידעתי מדוע דוקא כאן מכנה את ראש חודש בשם "יום טוב". ואולי מחמת שבא להדגיש כאן את קדושת ראש חודש, ומצד הקדושה שיש בר"ח נמצא בו צד השוה לשאר ימים טובים, וכמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 229.

(571) אודות שהיום מקודש מחמת שנראתה בו הלבנה החדשה, ראה למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ואולי יקשה] שכתב: "ואולי יקשה, מה מעלה הוא לירח בקרבן שיש בראש חודש. יש לך לדעת, כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש ביום הזה אל השם יתברך יותר מבשאר הימים. והיה המיעוט של הירח גורם התקרבות אל השם יתברך, אשר מקרב השפלים והקטנים. כמו שדרשו ז"ל [מגילה כט.] על פסוק [תהלים סח, יז] 'למה תרצדון הרים גבנונים וגו', שבחר השם יתברך בסיני יותר מכל ההרים בשביל שהיה קטון שבהרים. ולכך ראוי שיהיה יום זה שמיעט הירח, אשר הוא מושל בעולם, כדכתיב [בראשית א, טז] 'ואת הירח לממשלת הלילה'. ולכך בהתחדשות הירח, ובאותו זמן הירח הוא יותר קטון, ולכך הוא מקבל על ידי זה גם כן קירוב... כי בשביל מיעוט הירח, מקבל העולם הקירוב אליו... שבו הירח בתכלית הקטנות, וביום זה הקירוב אל השם יתברך... שיש ביום זה הקירוב אל השם יתברך", ושם הערות 237, 260, 267.

(572) צריך ביאור מדוע מתעכב כאן על נקודה זו [שראיה בסוף היום מקדשת את היום למפרע], ומה השייכות בין נקודה זו לדבריו שנאמרו עד כה [שאפשרות ראיה מספיקה לקדש את החודש]. ואולי שבא ליישב מאמר זה מכל שאלה ששייכת שתהיה, וכאן מתייחס לשאלה חדשה על דברי המאמר; כיצד יתכן לקדש את החודש על פי ראיה שנעשתה בסמוך לשקיעת החמה, הרי רוב היום היה ללא קדושה, וכיצד סופו יוכיח על תחילתו.

(573) אודות השייכות שבין האמת והישר, כן כתב בתפארת ישראל פט"ו [רל:], וז"ל: "כי התורה מלמדת דרך האמת ודרך הישר". וראה דבריו בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:] שכתב: "האמת דומה לאמצעי... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזה ענין האמצעי, שאין לו נטיה מן היושר, שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלן נטיה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנז:] כתב: "אמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוע", והובא למעלה בבאר השני הערה 414.

(574) כי החיים נמצאים באמצעי וביושר, וכמו שכתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד], דר"ח פ"ה מ"ט [רמה:], ודרוש על התורה [כד:]. וממילא נטיה מדרך האמת והישר היא נטיה מדרך החיים. ובסוף הקדמתו לדרך חיים [י:] כתב: "וקראנו שם החבור הזה 'דרך החיים', על שם הכתוב [משלי ו, כג] 'ודרך חיים תוכחת מוסר', והמעיין בו יאמר זה הדרך לכו בו, כי הוא דרך האמת, אשר אתו החיים".

(575) ובשבת עה. אמרו שהפסוק מדבר בעבור החודש, וכמו שהזכיר למעלה [צמוד לציון 563].

(576) לשון הפסוק במלואו "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל וגו'", וכתב שם הרד"ק "רבותינו פירשו שיודעים לעבר שנים ולקבוע חדשים". וכן הוא בב"ר עב, ה, והובא ברש"י דברים לג, יח. והרמב"ם בהלכות קדוש החודש פי"ז הכ"ד כתב: "הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר לא הגיעו אלינו".

(577) ראה בספר נחמד ונעים לר' דוד גנץ [תלמיד המהר"ל] פרקים כה, קסד, רג, ריג, שמביא שם כיצד חכמי התכונה של אומות העולם שבחו את דרכם של חז"ל בהבנת מהלך החמה והלבנה. וראה למעלה הערה 559.

פרק ח

(578) לשון הגמרא לפנינו; "תניא רבי יוסי אומר, אוי להם לבריות שרואות ואינן יודעות מה הם רואות. עומדות, ואינן יודעות על מה הן עומדות".

(579) "ומה ענין זה לזה, אלא ללמדך שההרים עומדין על רוח" [רש"י שם].

(580) "דבר הרוח, הסערה עשאתו" [רש"י שם].

(581) "ומתחת - כל היצירה. זרועות עולם - הסובלות אותו" [רש"י שם].

(582) לשון המהרש"א בח"א שם: "הקושיא בכלל, וכי משום שאינן יודעין הבריות כל זה יהיה אוי להם, ומאי נפקא מינה בידיעתן כל זה [ראה הערה 629], ומה ענין העמודים הללו במספר, למר כדאית ליה".

(583) מעין זה נמצא בספר הבהיר פיסקא קב, ובהשמטות של הזוה"ק ח"א רנג:, וברקנטי יג: [טור רביעי]. והרשב"א בפירושי ההגדות לברכות ז. [סוף עמוד יז בהוצאת מוסד הרב קוק] הזכיר בקצרה מאמר זה, וכתב עליו: "לומר שהוא יתברך מתמיד עמידת הכל וקיומם, שהוא מקום עולמו, וקיום העולם נסמך אליו". ועיין במהרש"א חגיגה יב: שביאר בדרך הדומה לביאור זה.

(584) יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנתיב העבודה פ"א [א, עט:] כתב: "לפיכך אמרו [אבות פ"א מ"ב] כי העולם עומד על העבודה. כי אם לא היה העבודה, היה האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו, רק מצד השם יתברך, ובזה שישראל עבדים עובדים אל השם יתברך, בזה שייכים אל השם יתברך, ולכך יש להם קיום, ולא זולת זה". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל הש"י, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל הש"י, אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל הש"י. ובדבר זה הארכנו בפרק משה קבל מה שהעולם עומד על העבודה הוא מטעם שהעולם יש לו השבה אל הש"י, והוא קיומו, וזולת זה לא היה קיום אל העולם". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ כו [תקפג.]. ובתפארת ישראל פ"י [קסה.] כתב: "כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך", ושם הערה 63. **אמנם ההכרח** לומר שאין קיום לדבר מצד עצמו, אלא מצד הקב"ה, מתבאר בתחילת דרשת שבת הגדול, שכתב בזה"ל: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י, וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק הש"י, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'. אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד. וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא

לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד הש"י, והכל הוא אל השם יתברך. וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובדר"ח פ"א מ"ב [כז:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השי"ת, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר [ישעיה מג, ז] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש ח"ו דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר ח"ו שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". וראה למעלה בבאר הרביעי הערות 440, 561, 564, 1403, וסוף הבאר החמישי, דר"ח פ"ו מ"י [שכא.], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה ח"א הערה 39, ועוד.

(585) כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "ועוד יש לך להבין כי העולם הוא מקבל קיום מן הש"י, מצד כי יש לעולם דביקות בו יתברך, והעולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט... ולפיכך מצד המשפט אין קיום גמור לעולם, כאשר מצד המשפט אין דביקות בו יתברך. רק הדביקות בו יתברך מצד החסד, ומצד הזה יש לעולם קיום". וכן הוא בנתיב העבודה ס"פ א. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "וכאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום', הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [רו.] כתב: "וכאשר הוא עם הש"י אז הוא חי לעולם,

כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם". ובגבורות ה' פנ"ו [רמו:] כתב: "ויש מכה שבאה בלא פעולה במקבל, רק שהשם יתברך מסלק עצמו מן הנמצא, וזהו הנמצא נעדר, ואין כאן פעולה במקבל, רק סלוק מן הנמצא... כי המיתה הוא העדר בלבד... כי כל הנמצאים קיומם בו יתברך, וכאשר הוא מסתיר פניו מהם, אז יקבלו העדר, והם אינם נמצאים... שהוא יתברך מסלק ומסתיר פניו יבהלון, והם נפסדים, וזה לא נקרא פעולה באחר".

(586) כמו שכתב בגו"א בראשית פ"א אות לג: "הארץ היא יסוד התחתון". ובגו"א שמות פי"ב אות סז [ד"ה ודע] כתב: "אבל נקרא מקומו [של הארץ] תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". וכן כתב גו"א דברים פ"ד אות יט [ד"ה ותימה], ושם הערה 79, ח"א ליבמות סג. [א, קלז:], גבורות ה' פ"ע [שכ:], נתיב הענוה פ"ב [ב, ו.], נתיב השלום פ"ג [א, רכה.], ובדרוש על התורה [לא.]. ובדרשת שבת הגדול [סוף רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וראה למעלה באר הרביעי הערה 1413, באר החמישי הערה 113, ובתפארת ישראל פ"י הערה 29. וכן להלן ליד ציון 774 כתב כן.

(587) משום שהארץ היא בתכלית המטה, ואין עמידה לדבר שהוא כ"כ מרחוק מהקב"ה. ואודות שהארץ במיוחד רחוקה מהקב"ה, כן נתבאר למעלה בבאר הרביעי הערה 1381. ומשמע מדבריו שמחמת שהארץ היא בתכלית המטה, לכך היא חסרת קיום במיוחד. אמנם בכמה מקומות ביאר להיפך, שיש לארץ קיום חזק יותר משאר יסודות. וכגון בתחילת דר"ח [יב.] כתב: "כל דבר שהוא נח הוא יותר ראוי אל הקיום, כי הדבר שהוא בעל תנועה יש לו שינוי, כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום. ואין לך בכל היסודות שהוא נח עומד כמו יסוד הארץ, כי כלם הם מתנועעים כמו האש היסודי, האויר, והמים, כולם מתנועעים חוץ מן הארץ שהיא נחה. לכך כתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. וזה שאמר [ישעיה ס, כא] 'ועמך כלם צדיקים לעולם ירשו ארץ', שהוא קיימת, ובזה ג"כ קיימים לעולם, כאשר ירשו דבר נח עומד קיים". וכן כתב בנתיב התמימות פ"א [ב, רה.], ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו.]. ובאור חדש [קיא.] כתב: "שבט בנימין מוכן הוא אל הקיום שלא ישלטו שונאיו בו, ודבר זה כי בנימין הוא הקטון שבשבטים, [ו]הקטון יש לו קיום ביותר, ודבר זה תדע להבין כי אין לך קטן ביסודות העולם כמו הארץ, שהוא יסוד הקטון, ונאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', ודבר זה נתבאר בכמה מקומות". וראה בנצח ישראל פי"ד הערה 96. וצריך

לומר, שמחמת שהארץ היא נחה וקטנה מכל היסודות, לכך קיומה מהקב"ה מובטח לה יותר, כי הקב"ה מתחבר אל הבלתי משתנה והקטן, אך הארץ לכשעצמה היא מסולקת לגמרי מהקיום, בשל היותה בתכלית המטה.

(588) אודות שהארץ היא חמרית לגמרי, כן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח, וז"ל: "הארץ היא חומרי ביותר". וכן בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה". וראה הערה 592, ששם הובא הפסוק [בראשית ג, יט] "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" להוכיח שהאדמה היא חומרית. וראה להלן הערה 729.

(589) כמו שמצינו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שבשעת מתן תורה האומות שמעו קול ה', ומתו. וכתב לבאר זאת בתפארת ישראל פל"א [תסח.], וז"ל: "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים, ודבוק הזה אין ראוי להם". ואודות שאין קיום לחומרי במקום נבדל וקדוש, דוגמה לדבר הוא מה שאמרו [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה". וכתב שם בח"א [ב, א.] לבאר: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע את הים בשמו [ראה גו"א שמות פ"ב הערה 85]. וכתיב [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד. וכיון שאין הנמצאים יכולים לעמוד, לכך כאשר הזכרת ש"ש מצויה שם העניות מצויה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב אודות גמרא זו [שהעניות מצויה במקום הזכרת ה']: "כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי, הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה תורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל". ובגבורות ה' פס"ב [רפא:] כתב: "ומה שזכר [תהלים קיד, ד] 'ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן' יותר ממזה שזכר שאר הנמצאים. שבא לומר כאשר יצאו ישראל ממצרים, היה זה על ידי השם יתברך אשר הוציאם, ולפיכך לא היתה היציאה בענין טבעי, רק הכל יוצא מן הטבע, שהיה פועל הקב"ה נסים ונפלאות. וכאשר ההוצאה על ידי הקב"ה, שהוא קדוש, לפיכך הנמצאים, כמו הים והירדן בורחים

מפני קדושתו יתברך. ואלו הנמצאים רחוקים מן קדושתו יתברך. וזה כי אלו הנמצאים כמו הים והירדן נוטים לענין החומר, והם רחוקים מן הצורה... ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים, לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש והנבדל [ראה הערה 611]. וכן ההרים בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל. ולפיכך אלו שני מציאות 'הים ראה וינוס ההרים רקדו כאלים', כלומר שאין עמידה לנמצאים בעלי חומר בפני קדוש נבדל". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ו [שצ:]. וראה בסמוך הערה 607, ובנר מצוה ח"ב הערה 102.

(590) מעין מה שביאר בגבורות ה' פי"א [סג:] לגבי מכירת יוסף, שנמכר על ידי כמה גורמים [ישמעאלים, סוחרים, וכיו"ב] עד שהגיע למצרים, וז"ל: "כי לא היה ראוי שיהיה יוסף יוצא מחזקתו הראשונה, אשר היה בארץ כנען בחשיבות היותר גדול מאוד, ועכשיו לעבד נמכר יוסף, אלא שהיה על ידי אמצעים מוכנים לזה". וכן בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "ומפני כי הברכה באה מלמעלה למטה, אשר המעלה והמטה הם נבדלים זה מזה, וצריך שיהיה כאן אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בהמ"ק. כי בהמ"ק הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים".

(591) והאדם הוא האמצעי בין הארץ לבין ה', מחמת שיש לאדם צלם אלקים, וכמו שיבאר בהמשך. וצרף לכאן מאמרם [חולין ס:] שגשמים ירדו לעולם רק לאחר שבא אדה"ר ובקש רחמים. וכתב שם בח"א [ד, צח.] לבאר: "כי המטר הזה בא מלמעלה למטה, ודבר זה היה על ידי האדם, כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם מחבר עליונים ותחתונים ביחד. ולפיכך הדשאים עמדו על פתח הקרקע ולא היה כאן מטר מן העליונים לתחתונים, שלא היה כאן חבור עליונים ותחתונים שיתנו העליונים הגשמים למטה, עד שהאדם שהוא בין עליונים ותחתונים הביא המטר מן עליונים לתחתונים ע"י התפלה שהתפלל... ואז עליונים ותחתונים מתחברים ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם". וראה תפארת ישראל פל"ג [תצא:], ושם הערה 42.

(592) כמו שכתב בנתיב גמ"ח ריש פ"ה [א, קסג.]: "כי הישוב הוא לאדם, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', וכל אשר נתן לאדם, אין מושלים כ"כ אשר הם מחריבים ומפסידים הישוב, כמו גזלנים ולסטים ורוחות רעות, וכל המזיקים אינם מושלים שם... אבל אותם מקומות שאינם מסוגלים לישוב, ואין ישוב בני אדם שם, צריך בהם לויה ושמירה יותר... כי אדם הראשון אשר ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה אדם, ועליו נאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'.

ולפיכך כל ארץ שגזר עליה לישוב נתישבה [סוטה מו:]. ופירוש הגזירה הזאת אינה גזירה בדבור, כי למה יגזור על זה ולא יגזור על זה. אלא שהישוב הוא לפי ענין האדם. כי תמצא באדם יש אבר שהוא עיקר האדם, כמו הראש, וכנגד זה הוא בארץ גם כן מקום שהוא ראש ומעולה מן כל הארץ, והוא ארץ ישראל. וכן יש אבר שהוא אינו חשוב כ"כ, וכך הוא בארץ, שעל זה נאמר כל ארץ שגזר עליו אדם הראשון להתיישב נתיישב, כי הישוב הוא לפי האדם". **ואם תאמר**, מדוע הארץ מתחברת לאדם רק מפאת שהיא ניתנה לאדם, הרי בלא"ה יש חבור ביניהם מחמת שהאדם נברא מהארץ [בראשית ב, ז], וזו סבה מספקת לחבר את האדם אל הארץ. וכן פירש רש"י [בראשית ג, יז] "ארורה האדמה בעבורך - מעלה לך דברים ארורים, כגון זבובים ופרעושים ונמלים. משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב על כך: "והפירוש כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב' [ראה הערה 588], ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר... לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא". אמנם לא קשה, כי כאן מבאר שהאדם הוא האמצעי בין הארץ החומרית לבין הקב"ה, ומבחינה זו האדם הוא מעל הארץ, והארץ נמוכה הימנו. וחבור זה נעשה רק מחמת שהארץ ניתנה לאדם, ובכך האדם הוא אדוני הארץ. אך העובדה שהאדם נברא מהארץ אינה מורה על עליונות האדם על הארץ, אלא להיפך, על היותו מסובב ממנה כפי שהבן מסובב מאמו. והרי "הדבר שהוא סבה לאחר הוא יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו... כאשר ידוע מענין הסבה, שהיא נבדלת מן המסובב" [לשונו בח"א לשבת נה. (א, ל.), והובא למעלה בבאר החמישי הערה 717].

(593) רש"י בראשית לז, ז "וגם נצבה - לעמוד על עומדה בזקיפה". והראב"ע הארוך [שמות יג, כא] כתב: "וטעם 'בעמוד הענן' [שם], שלא היה כדמות העבים, רק כדמות נטוי מן השמים על הארץ".

(594) יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון בדר"ח פ"ה מכ"א [רעד:] כתב: "ואמר 'בן תשעים לשוח' [שם], פירוש שהוא אדם חסר, והוא הולך שחוח. וזה כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה יותר מן כל שאר בעלי חיים... ומזה תלמד כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה... כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו. וכאשר הוא בן תשעים הוא אדם חסר, שאינו בשלימותו, ומתחיל להיות הולך שחוח" [ראה הערה

602]. וקודם לכן בפ"ג מי"ד [קמב.] כתב: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח, הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... דהיינו מצד שהולך אדם בזקיפה... וכל בעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם, שהוא המלך על הכל... והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם, ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך. והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה". וכן כתב בנתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.]. ובח"א לסנהדרין פא. [ג, קעא:] כתב: "מי שהולך בקומה זקופה אין עליו יראת בוראו. ואמרו [קידושין לא.] שמי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי שכינה". וראה עוד בח"א לב"ק טז. [ג, ב.].

(595) פירוש - מה שהאדם הולך בקומה זקופה דבר זה מורה על מעלתו העליונה יותר ממה שהאדם הוא חי מדבר. ואע"פ שגדר האדם הוא שהינו "חי מדבר", עם כל זה הליכתו בקומה זקופה מורה על מדריגה עליונה הימנה, וכמו שיתבאר בסמוך. **ואודות שהאדם** נקרא "חי מדבר", וזהו מהותו וצורתו, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עז:], וז"ל: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". וראה למעלה בבאר השלישי הערה 183, באר החמישי הערה 204, ולהלן בבאר השביעי הערה 26. ובדר"ח פ"א מי"ז [נה:] כתב: "כח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם 'חי מדבר'". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.] "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן בדר"ח פ"ו מ"ח [שח.] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "הדבור שהוא גדר האדם, שהוא חי מדבר, והוא צורתו, כמו שהתבאר זה בכמה מקומות, כי שכל הדברי הוא צורת האדם, שהרי הכתוב אמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס 'והוה אנשא לרוח ממללא', כלומר שנעשה בעל חי מדבר, ואם כן הדבור

הוא צורתו" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 204]. ובדר"ח פ"ו מ"ח [שח.] כתב: "הדבור של אדם בארנו לך פעמים הרבה הוא החיות של אדם בעולם הזה, שהרי האדם הוא בעל חי מדבר, וכמו שבארנו פעמים [הרבה], כי אונקלס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והות באדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". ובח"א לשבת לב: [א, כו.] כתב: "וכבר אמרנו מה שתרגום אונקלס על 'ויהי האדם לנפש חיה', 'והוה באנשא לרוח ממללא', כלומר שנשלם האדם והיה לחי מדבר, וזהו מציאתו בפעל, כאשר נשלם האדם... שמציאתו בפעל במה שהוא רוח ממללא". ועיין עוד בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם". וראה נר מצוה ח"א הערות 261, 262. **וטעם הדבר** שההליכה בקומה זקופה מורה על מעלת האדם יותר מדיבורו, כי דיבורו נובע מהנפש המדברת, וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ח [פו.], וז"ל: "ג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי, כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה" [והובא למעלה בהקדמה הערה 39]. ובדר"ח פ"א מי"ז [נה.] כתב: "כי הדיבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני... ואינו שכלי לגמרי... וכאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי אשר אינו גופני... וכאשר שותק האדם, אז השכל פועל פעולתו" [והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1052]. ואילו הליכת האדם בקומה זקופה מורה על מדריגת הצלם של האדם [כפי שיבאר בסמוך], ומדריגה זו נעלית יותר מ"נפש המדברת" שיש לאדם, וכמו שכתב בנר מצוה [ח"א כג:], וז"ל: "וזה כי יש באדם... 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 [בראשית א, כז]. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם האלקי, אשר זה הוא על הכל" [הובא למעלה הערה 139].

(596) ופסוק זה לכאורה מורה "שיש אל השם יתברך צלם ודמות" [לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד (קמב.)].

(597) לשון הפסוק במלואו "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשח.] כתב: "ובמכילתא [שמות כ, כג] 'לא תעשו אתי' [שם], רבי נתן אומר, לא תעשו אותי. שלא תאמר הרי

אני עושה כמין דמות ואעבוד לו, ת"ל 'לא תעשו אותי'. וכך הוא אומר [דברים ד, טו] 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה וגו". ופירוש זה... [שאם] עושה דמות אליו, זה הוא עבודת אלילים גמורה, אף שאינו מכוין לעבוד רק להשם יתברך... ועלה קאמר 'כי לא ראיתם כל תמונה', כלומר איך תעשה תמונה, כי לא ראיתם כל תמונה, ואתה עושה תמונה למי שאין לו תמונה". הרי פסוק זה מורה שאין לה' דמות ותמונה. וביסוד השלישי של עיקרי האמונה, כתב הרמב"ם [בפירוש המשניות פ"י בסנהדרין] בזה"ל: "שלילת הגשמות ממנו, וזה שנאמין כי האחד הזה שזכרנו אינו גוף ולא כח בגוף... מורה עליו מה שנאמר 'כי לא ראיתם כל תמונה', כלומר לא השגתם אותו בעל תמונה, לפי שהוא כמו שזכרנו, אינו גוף ולא כח בגוף".

(598) בתמיה.

(599) פירוש - הצלם אינו אלא סימן מסויים, המורה על תוארו של אותו אחד שהצלם מתיימר לשקף. וכך הצלם אלקים של האדם אינו אלא סימן מסויים המורה על תארו של הקב"ה.

(600) פירוש - כאשר אדם מצייר אדם אחר בגוונים וסמנים, הרי שלא ימצאו באדם גופא שצוייר גוונים וסמנים, כי האדם לחוד, והציור לחוד. וכך גם בנוגע לצלם אלקים של אדם; הצלם האלקים הוא כמו גוונים וסמנים המורים על דבר מסוים של הקב"ה, אך אינם נוגעים להקב"ה עצמו.

(601) פירוש - כאשר אתה בוחן את צורת האדם, ומעיין לברר מהו החלק האלקי שיש בו [שאינו אלא גוון וסימן כלפי מעלה], בעל כרחך שתצביע על קומתו הזקופה של האדם כ"צלם אלקים" שיש בו.

(602) דברים אלו מבוארים יותר בדר"ח פ"ג מי"ד [קמב.], וז"ל: "ויש לפרש מה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', אין פירושו שיש אל השם יתברך צלם ודמות, שאין הדבר כך כלל. אבל הכתוב בא לומר כי כאשר בא לרמוז בתמונה הגשמית מה שנמצא בהקב"ה בעיון נבדל מן הגשמי, כי בודאי יכול האדם לצייר בענין הגשמי דבר הנבדל הבלתי גשמי. דמיון זה, כאשר בא לצייר השם יתברך שהוא מלך על הכל, ואין עליו במציאות, הנה יצייר תמונה בזקיפה. אף בודאי שאין לתת שום תמונה חס וחלילה אל השם יתברך, היינו שדבר זה אסור בודאי לאדם מצד השכל שבאדם, שמשיג הדבר כפי מה שהוא... אבל מכל מקום מה שנמצא בהקב"ה הוא מצוייר באדם הגשמי שבריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח. כי מי שהולך שחוח הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח, כמו

עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו. אבל השם יתברך אין עליו, לכך האדם שהוא בזקיפה נאמר עליו שהוא בצלם אלקים. כלומר כאשר אחד בא ליתן צלם ותמונה גשמית מה שנמצא בו יתברך בלתי גשמי, הנה האדם הוא בצלם אלהים, כי האדם הוא בעולם התחתון, ומדבר הכתוב מן העולם התחתון, ומצד עולם התחתון האדם בצלם אלהים, כי אז יתואר השם יתברך כפי מה שראוי אל עולם הזה הגשמי. כי בודאי כאשר יתואר השם יתברך בעולם הזה מצד שכל האדם, אשר שכל האדם הוא נבדל, ראוי שיהיה מתואר השם יתברך כפי אשר ראוי מצד השכל שהוא נבדל, ומצד הזה אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל. וכתיב [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה', וזה היה כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית, ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות. אבל בריאת האדם בעולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי נאמר על האדם שהוא בצלם אלקים. וזה שתקנו ז"ל [כתובות ח.] 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו', לא אמרו שהאדם הוא בצלם דמותו יתברך, אבל על הבריאה נאמר, והבריאה היא בעולם הגשמי, אשר בעולם הגשמי יש שם דמות וצלם... כי כך מתיחס השם יתברך מצד עולם הגשמי. כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף. ומפני כך האדם בבריאתו בעולם הזה בצלם אלהים, אשר יתואר לו יתברך מצד עולם הגשמי, כי שם יתואר הכל גשמי. וידוע כי העולם הזה הגשמי, הוא כמו מלבוש אל עולם הנבדל. וכמו שהמלבוש מתואר בו הלובש לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש יתואר בו הלובש, אף שאינו באמתתו, וכן יתואר השם יתברך בעולם הגשמי מצד עולם הגשמי. ונאמר על האדם שהוא בצלם אלהים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה כמו שהתבאר... וכן אם אתה בא להורות היושר שיש בו יתברך, הנה אתה מורה עליו בזקיפה, שהוא כמו קו ישר. וכן מה שהשם יתברך רואה ומשגיח בעולם, רואה הטוב ואת הרע, הנה מצייר אותו כאלו היה לו שתי עינים, האחת לטוב, והאחת לרע. וכמו שאמרו ז"ל 'עיני ד' אלהיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה' [דברים יא, יב], ודרשו ז"ל [ר"ה יז:] 'עיני ד' אלהיך' בלשון רבים, עתים לטובה ועתים לרעה, וזה מפני שכתוב 'עיני' לשון רבים, וכן כל דבר [ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 657]. וזה שאמר איוב [איוב יט, כו] 'ומבשרי אחזה אלוה', כי כאשר יתבונן האדם בציור גופו, יכול האדם לעמוד לדעת את השם יתברך... והנה פירוש 'ויברא את האדם בצלמו', כי האדם הוא בצלמו של הקב"ה, רוצה לומר מתיחס לו יתברך מצד עולם הזה הגשמי. כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים כמו השם יתברך על הכל, ונברא מפני כך האדם בציור הגשמי כמו שהוא יתברך נבדל, ושייך לומר על זה 'כי בצלם אלהים

עשה את האדם', ופירוש הגון הוא". ושם מאריך יותר לבאר ענין זה. וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פט"ז [רנ:]. וראה בסמוך הערה 604. **והעולה מזה**, כי דוקא משום שהאדם הוא גשמי ונמצא בעולם התחתון והגשמי, לכך הוא ב"צלם אלקים". אך כאשר הוא במדריגה רוחנית נבדלת [כישראל במתן תורה], אזי מופקע האדם מהיות "צלם אלקים". ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהרי "בן תשעים לשוח" [אבות פ"ה מכ"א] משום שהוא "אדם חסר, והוא הולך שחוח... כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה... וכאשר הוא בן תשעים הוא אדם חסר, שאינו בשלימותו, ומתחיל להיות הולך שחוח" [לשונו בדר"ח שם (רעד:), והובא בהערה 594]. והרי כאשר אדם הוא זקן, הוא רוחני ביותר, וכפי שכתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה [ויקרא יט, לב] 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו" [הובא למעלה בהערה 102]. הרי שבן תשעים הוא מחד גיסא רוחני ונבדל, ומאידך גיסא צלם אלקים שלו נמצא בירידה, שהולך שחוח מפאת חסרונו. ולכאורה הדברים סותרים זה לזה. אמנם הם הם הדברים; דוקא משום שהזקן נעשה רוחני ונבדל, לכך אין הוא משמש יותר כדוגמה לצלם אלקים. וכפי שהיה צורך לומר לישראל במתן תורה "לא ראיתם כל תמונה" מפאת שהגיעו למדריגה נבדלת, כך הזקן הולך שחוח מפאת שהגיע למדריגה נבדלת, ששם אין ענין ל"צלם אלקים". ודו"ק.

(603) לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [קמד:]: "האדם מצד מה יש לו המציאות ביותר מכל הנמצאים, זולת השם יתברך. שכל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור. אף כי בודאי הוא תחת העלה השי"ת, מ"מ [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לד' והארץ נתן לבני אדם', ובעולמו אשר שם האדם הוא מלך, ואין עליו רק השי"ת, והוא מושל בכל... וזהו שאמר הכתוב 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו", מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים וגו". אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות שאין עליו כמוהו, לבד הש"י, ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו". ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "האדם נברא מלך בתחתונים, שהש"י נתן הכל תחת האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים וגו'"". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש] כתב: "העולם התחתון נתן הקב"ה

לבני האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובתפארת ישראל פ"ד [עז:] כתב: "נברא [האדם] בצלם האלקים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". **ויש לדון** בזה, כי מדבריו כאן משמע שהואיל והאדם הוא מושל בעולם, לכך ניתן לו צלם אלקים. אך מדבריו בתפארת ישראל שהובאו כאן משמע שהמהלך הוא הפוך; שהואיל והאדם עשוי בצלם אלקים, לכך הוא מושל בעולם. וצ"ע.

(604) כמבואר למעלה. ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "ביצירה זאת שיצר השם יתעלה את האדם, יצירתו עליונה, עד שמבשרו יחזה אלוה. שהרי האדם נברא בצלם אלהים... ולא שהשם יתעלה יש לו דמות וצורה, רק ברא האדם בדמיון הגשמי, כמו שהוא היוצר יתעלה בלתי גוף. וזה כי השם יתעלה בעליונים מלך על כל הנמצאים עליונים ותחתונים, ובדמות זה ברא השם יתעלה האדם בדמותו הגשמי. שהרי תבניתו וצלמו של אדם מורה כי האדם מלך הנמצאים התחתונים. ולכך האדם בלבד הולך בקומה זקופה יותר מכל הנמצאים התחתונים, שהם הולכים שחוח, כמו עבד שהוא שחוח לפני רבו. והנה האדם שהוא הולך בקומה זקופה, יש בדמותו הגשמי דמיון מלך מלכי המלכים. ועוד יותר, כי השם יתעלה הוא הכל, והכל נברא בשבילו ולכבודו. וכן האדם בתחתונים הוא הכל, וכל הנבראים הם לשמשו... עד שהאדם נברא בצורתו הגשמית לגמרי בצלם אלהים. 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".

(605) כי הצלם הגשמי משקף את מלכות ה' בעולם. ואודות שקרבת האדם לה' עוברת דרך צלמו, כן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ:], וז"ל: "ואין ספק כי האדם ראוי לזה [שיהיה דבק בה'], מצד כי האדם נברא בצלם אלקים בדמותו, וזה הקירוב היותר. כמו שאמר התנא האלקי [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'". ובנצח ישראל פי"א [שג:] כתב: "ולכך אמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', שזה מורה כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים, ובשביל כך ראוי שתהיה חבה אליו מצד שלימות בריאתו בעצמו... שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו". וראה שם הערות 249-267. ובדר"ח שם [קמו:] כתב: "ואמר לשון 'חביב האדם', ולא אמר 'גדול אדם', כי מעלה זאת בפרט גורם חבה, כי מה שנברא האדם בצלם אלקים ובדמותו, כדכתיב

[בראשית א, כו] 'כדמותנו', והדומה יאהב את הדומה בטבע, ולכך חביב האדם שנברא בצלם אלקים".

(606) בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.] עמד על כך שנאמר במשנה שם "חביב **אדם** שנברא בצלם", ולא נאמר "חביב **ישראל**", וז"ל: "ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם' ולא אמר 'חביבין ישראל', וזה כי הפרש גדול יש, אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מ"מ יש צורת אדם באומות ג"כ, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מ"מ נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום. ולכך לא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלהים'. ועוד, כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם ישראל נקראים, ואם אחר שבחר השי"ת בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מ"מ הצלם האלהי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר". וכן כתב אות באות בנצח ישראל פי"א [דש:], וראה שם הערה 266, והובא למעלה בבאר השני הערה 562. וראה הערה 614. **ויש לעיין** בזה, שכאן כתב ללא ספק ש"הצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות", ואילו בדר"ח כתב שאין הדבר כך, ואצל הגוים הצלם "אינו נחשב לכלום". ועוד, כאן כתב "הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף", ואם כך מה מקום יש לחלק בזה בין ישראל לאומות, הרי סו"ס גם גוים הולכים בקומה זקופה. והנראה בזה, כי שאלה אחת מתורצת בחברתה, שבדר"ח שם [קמג:] כתב שני הסברים לביאור "צלם אלקים"; (א) הקומה זקופה שיש לאדם, וכמו שנתבאר כאן. (ב) האור שיש לאדם בפניו, וכלשונו שם: "ואם אתה רוצה לפרש מלת 'בצלמו' [בראשית א, כז], הצלם שיש לו להשם יתברך לפי האמת, תפרש מה שנאמר [שם פסוק כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'... שכל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור והזיו של הצלם. וכמו שאמר הכתוב [דניאל ג, יט] 'וצלם אנפוהי אשתני'. ואין ספק כי לא היה משתנה התמונה הגשמית, רק כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כי דבק בפנים שלו זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא 'צלם אלהים', ובזה מיוחד האדם מכל הנבראים בזיו ואור הצלם. ואין האור הזה אור גשמי כלל, אבל הוא אור וזיו נבדל אלהי שדבק באדם, ועליו נאמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלהים עשה את האדם'. כי השם יתברך נקרא 'אור'... וזהו ענין הצלם שהכתוב רצה לומר, כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו". הרי שיש כאן שתי הגדרות שונות לצלם אלקים; (א) קומה זקופה. (ב) זיו ואור הצלם. [וראה תפארת ישראל פ"ד (עט:) שכתב: "יהיה הפירוש מה שיהיה בלשון 'צלם

אלקים', סוף סוף יש באדם דבר אלקי נבדל", ושם הערה 73]. וכאן הענין מתחלק לפי נושאים; (א) בהגדרה הראשונה [קומה זקופה] אין שום הבדל בין ישראל לגוי, ו"הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף" [לשונו כאן]. (ב) בהגדרה השניה [אור וזיו הצלם], בזה ישנו הבדל בין ישראל לגוי, ואין האור של ישראל שוה לאור של הגוי. ולכך כאן שביאר שהצלם מתבטא בקומה זקופה, כתב באופן חד משמעי שצלם זה כולל בתוכו את ישראל והאומות בצורה שוה. אך בדר"ח שם שכתב שהצלם מתבטא באור וזיו, כתב שאין הצלם נמצא אצל האומות כפי שהוא נמצא אצל ישראל, כי אצל האמות "אינו נחשב לכלום". וראה הערות 613, 614.

(607) כי אין הצלם הזה בלתי נשמי לגמרי, והראיה שאף לאומות הגשמיות יש אותו. ולמעלה [הערה 589] נתבאר שאין לדבר נשמי דביקות גמורה בה'. והמשך המאמר יעסוק בעליה מדרגה לדרגה [עמודים, מים, הרים, רוח, וכו'] עד שימצא הדבר הרוחני המוחלט, אשר דבוק לגמרי בה'.

(608) פירוש - העולם כולו [אף אומות העולם] עומד על בני אדם ["עמודים"] שניתנה להם התורה ["מים"], ואלו הם ישראל, וכמו שמבאר.

(609) על הפסוק "הוי כל צמא לכו למים".

(610) לשון הגמרא שם: "למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב 'הוי כל צמא לכו למים', לומר לך מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה". ובביאור המאמר הזה, ראה בנתיב התורה פ"ב [א, י:], שכתב: "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". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ח [ב, יח:]. וראה למעלה בבאר הראשון סוף הערה 274.

(611) כמו שאמרו [ב"ק פב.] על הפסוק [שמות טו, כב] "וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים", "דורשי רשומות אמרו, אין מים אלא תורה, שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים', כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה, נלאו". וכן אמרו בב"ק יז., ובע"ז ה:.

ובנתיב התורה פט"ו [א, סב.] כתב: "התורה נקראת 'מים' בכל מקום, שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים'. ודמיון גמור יש לתורה אל המים". וכן כתב בח"א לע"ז ג: [ד, כו:]. **ויש לעיין בזה**, שבהרבה מקומות ביאר שמים מורים על החומריות [ראה הערה 589], וכגון בגבורות ה' פי"ח [פב:] ביאר את שמו של משה, שנקרא על שם [שמות ב, י] "מן המים משיתהו", וז"ל: "יש לדקדק במה שאמרה 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת הצורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר... ולכך היה משה רבינו ע"ה ענין צורה בלבד, מבלי חומר. והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה, ולכך נקראים תמיד בלשון רבים, ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה... וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא משה שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים, כי בעבור שיש למשה צורה נבדלת, היה משוי ונבדל מן המים. ומזה תדע כי המים הפך משה רבינו ע"ה, שאלו הם בלא צורה, ומשה רבינו ע"ה מעלתו הצורה המקויימת". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב בנוגע לדור המבול שנשטפו במים, בזה"ל: "אין דבר שהוא יותר נוטה אחר החומר כמו המים, שהוסרו מן הצורה מכל וכל... כי המים הם חמרים ביותר מכל. כאשר היו נמשכים אחר הזנות, שהוא דבר חמרי כאשר ידוע, ולכך היו המים באים עליהם ושוטפים אותם". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 666 ובבאר החמישי הערה 291, שהובאו מקורות נוספים על כך. וכיצד אמרינן מחד גיסא "אין מים אלא תורה", ומאידך גיסא "אין דבר שהוא יותר נוטה אחר החומר כמו המים". **ומו"ר שליט"א** ביאר, שכאשר אנו אומרים על מים שהם נוטים אחר החומר, הכוונה בזה היא שהמים הם נעדרי צורה מצד עצמם, אך דוקא מחמת כן גופא הם מצטרפים אל הכל, ומקבלים את הצורה של מקבלם, וכפי שנתבאר בהערה הקודמת. והרי כך היא המדה לגבי תורה; הואיל והתורה נמשלה למים, לכך היא מצטרפת אל הכל, ומתפשטת אל הכל [כמבואר בהערה הקודמת, וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 5], אך מחמת כן גופא היא מתקבלת בהתאם להכנתו של המקבל, עד שאמרו חכמים [יומא עב:] "זכה, נעשית לו סם חיים. לא זכה, נעשית לו סם מיתה". ועוד אמרו חכמים [בשבת סג.] "למיימנין בה ["עוסקין לשמה" (רש"י שם)] אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה ["שלא לשמה" (רש"י שם)] עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". ובדר"ח פ"ד מ"ט [קעט.] כתב: "וכפי התכלית אשר הוא מכוין

אליו יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה". הרי התורה מתקבלת כפי הכנת המקבל. ומצד זה התורה דומה למים, כי מה שהתורה והמים מתפשטים לכל, וכן מה שהם נטולי צורה מצד עצמם, אין אלו אלא שני צדדים של מטבע אחת. ודפח"ח. וכן הוא בפירוש הגר"א למשלי יט, ט, וז"ל: "הגשם בא לכל הארץ בשוה... אך פעולתו היא לפי המקבל, מקום שזרוע חיטים, אז מחמתו יצמחו שם החיטים. ומקום הזרוע סם המות, יצמיח סם המות. אך הגשמים עצמם נקראים לעולם טוב. וכן היא התורה, הבאה מן השמים, עושה פעולתה שתצמיח מה שבלבו, אם לבו טוב, תגדיל יראתו. ואם חס ושלום בלבו פורה שורש ראש ולענה, יכשל עוד בהגותו בה ויגדיל הטינא אשר בלבו... וזהו שאמרו 'למיימנים סמא דחיים', כמו שמצמיח סם חיים... 'ולמשמאילים' מצמיח סם המות". וכן חזר ופירש במשלי כד, לא. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; הרי הפסוק גופא המשוה מים לתורה ["הוי כל צמא לכו למים"] הוא גופא המורה שהתורה מצטרפת למקבל כפי הכנתו, וכמו שכתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... שהיא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא למים, כענין 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו כמים קרים על נפש עיפה". הרי שהגדרת "מים" בתורה קשורה להכנה הנצרכת לתורה. וראה להלן הערה 793.

(612) שבת פח. "מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה' יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר להם; אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". ומה שייחד את הדיבור על "מין האדם", כי לאחר שביאר ש"העמודים" הם כל בני אדם ["הן ישראל הן אומות"], ועמודים אלו תלויים על המים [תורה], הרי מתבאר שכל מין האדם תלויים על ישראל מקבלי התורה. וראה להלן הערה 655.

(613) פירוש - מצד מעלת הצלם, יש חבור בין האומות לישראל, שאף לאומות יש מעלת הצלם כמו שיש לישראל [כמבואר בהערה 606], ורק מעלת ישראל היא יותר מצד התורה, וכמו שמבאר. ולהלן תחילת הבאר השביעי כתב: "כי כל בני אדם הם ברואיו מעשה ידיו", ושם הערה 6. ובר"ה יט. אמרו ישראל למלכות הרשעה "לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות". וראה למעלה בהקדמה הערה 8.

(614) מעין זה מבואר בדר"ח שם, והובא בהערה 606. ובסוף גבורות ה' [בהלכות נסך ואיסורו (שלג.)] כתב: "כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה

שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים, ואין חלוק ביניהם" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 60, ובבאר החמישי הערה 511]. והואיל ומדובר בצלם המתבטא בקומה זקופה [כמבואר בהערה 606], לכך שוים בו ישראל והאומות.

(615) לשונו בנצח ישראל פי"א [שג:]: "ולכך אמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'... ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם', וזה כי הפרש גדול יש בין מעלה זאת ובין שאר מעלות שזכר אחר כך, שאינם רק לישראל, ואין חלק ונחלה כלל לשאר אומות. ולא כן שם 'אדם', אף על גב שמדריגה זאת אינה שייכת רק לישראל ולא לאומות, מכל מקום יש לאומות שם 'אדם' במה, כי נקראו 'אדם' בשביל הצלם האלקי, כדכתיב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו'. רק שאצל האומות צורת האדם בטילה אצל הגוף, כי מצד הגוף החומרי נתבטל הצלם האלקי הזה שהוא לאדם, וכאילו היה הכל חומרי, ואין כאן צלם האלקי הזה. מכל מקום נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שהוא בטל ואינו נחשב לכלום. ולכך אמר 'חביב האדם', ולא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלקים', מפני כי יש להם לאומות הצלם הזה - שנברא בו האדם - במה".

(616) כי אין לכל ישראל המדרגה הנבדלת הבלתי גשמית, אשר נמצאת רק אצל יחידי סגולה. וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעו.]: "כל מדריגה עליונה היא מעט וקטנה", ושם הערה 53. וחכמים אמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה, והן מועטין", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה, מועטים הם". ובירושלמי ברכות פ"ט ה"ב אמרו "אני ראיתי בני העוה"ב, ומיעוטין הן". ובגו"א דברים פכ"ה אות ב כתב: "שכן תמצא לעולם, שהחשוב הוא מעט מן שאינו חשוב, שהוא הרוב". וראה להלן בבאר השביעי הערה 92.

(617) "מסוימים" - בולטים.

(618) אודות שההרים הם גבוהים, כן כתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם]: "אין דבר שיש לו גודל כמו הר... שיש לו גבעה גבוהה". ובגו"א דברים פ"ג אות יח כתב: "ההר הוא נבדל בגבהותו ורוממותו משאר הארץ". ובנצח ישראל ר"פ נב [תתכח:] כתב: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... וכדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'" [ראה הערה 669]. ובסוכה נב. אמרו שהיצה"ר נראה לצדיקים כמו הר, ופירש זאת בנתיב היצר פ"ב [ב, קכו.]: "הצדיקים הם רחוקים ונבדלים מן היצה"ר לגמרי, נדמה אליהם היצה"ר כהר, כי הדבר שהוא היפך אליו נראה לו גדול".

(619) ברכות נח: "מה הר ציון עתיד הקב"ה להחזירו לישובו, אף בתיהן של צדיקים עתיד הקב"ה להחזירן לישובן", ולפי דבריו כאן מחוור היטב הדמיון בין הר ציון לבתי צדיקים. וביבמות טו: שאלו את רבי יהושע לגבי מחלוקת מסויימת של ב"ה וב"ש כמי ההלכה, והשיב "מפני מה אתם מכניסין ראשי בין שני הרים גדולים".

(620) "ואומר שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים - אלמא הם איתנים הם הרים, ואשכחן דנקראו אבות הרים, שנאמר 'מדלג על ההרים', ודילג את הקץ בשביל ההרים" [רש"י שם].

(621) כמו שאמרו בב"ר [א, טו] "תמיה אני היאך נחלקו אבות העולם, בית שמאי ובית הלל על בריית שמים וארץ". וכן בעדיות פ"א מ"ד נקראו ב"ה וב"ש "אבות העולם". ובנתיב התשובה פ"ו [ד"ה אך כל] כתב: "אך כל אבות העולם, גאונים ראשונים ואחרונים". וראה בתפארת ישראל ס"פ יג, ושם הערה 97. ובדר"ח פ"א מ"א [יז.] כתב: "נחשב משה אב לעולם בודאי, ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקנים וכן הנביאים וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה, הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק... בודאי הם גם כן אבות העולם בקבלתם התורה, ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'... שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה. ומפני כך ראוי ונאה להם לתת מוסר לעולם אותם שנחשבו אבות העולם. לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם". ובנצח ישראל פל"ה [תרסז:] כתב: "התלמידי חכמים, שהם לעולם כמו יסוד ושרשים", ושם הערה 117. אמנם בגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב [ד"ה ומה] כתב: "אבל משה רבנו עליו השלום... אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה, שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם... כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל". ואולי כוונתו שם שאין משה רבינו מצד הולדתו בגדר "אב העולם", כי זה נאמר רק על אותם שהם התחלה, אך בודאי שמשה נחשב ל"אב העולם" מצד תורתו. וי"ל בזה.

(622) כמו הסנהדרין, שאמרו [שיהש"ר א, טו] "סנהדרין הם עינים לעדה... רמ"ח איברים יש באדם, וכולם אינן הולכים וחוזרים אלא אחר עינים. כך אין ישראל יכולין לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהם". ולהלן בבאר השביעי [ד"ה ועתה יתבארו] כתב: "החכמים שבהם, מנהיגים העם בחכמתם ובתורתם, כמו הסנהדרין והדיינים, נקראים 'עיני העם', וכדכתיב [במדבר טו, כד] 'אם מעיני העדה נעשתה לשגגה', ודרשו ז"ל

[שיהש"ר א, טו] 'עיני העדה' אלו סנהדרין, שהם 'עיני העדה', שהם כמו העינים מנהיגים את האדם, ואחרי העינים האדם הולך. וכן הסנהדרין הם מנהיגים את העם, והעם הולכים אחריהם", וראה שם הערה 112, ובגו"א דברים פי"ז אות ז [ד"ה ולפיכך], ושם הערה 47.

(623) אודות שהחכמה היא סבה להתקרבות אל ה', כן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה:], וז"ל: "ראוי להיות לו דבקות בו [בה'], שהרי הדבקות הוא מכח החכמה... שראוי מצד החכמה שיהיה לו קירוב אל השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מ"ט [קלא.] כתב: "כי דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי על ידי החכמה יש דביקות אל האדם בו יתברך, והחכמה, היא התורה בפרט, היא כמו אמצעי בין הש"י ובין האדם, עד כי דביקות האדם בו יתברך על ידי התורה... כי החכמה היא עם השם יתברך, עד שנחשב הש"י יסוד ועיקר אל החכמה, והוא יתברך בית החכמה. וכמו שהיסוד מקבל הבנין, כך הש"י הוא עיקר ויסוד, מקבל החכמה כי שם ביתה... כאשר החכמה היא שבה אל הש"י להתדבק בו יתברך, כי שם מקומה ושם היא חוזרת. וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם ואל יסוד שלהם". ובדר"ח פ"ב מ"ה [עז:] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך. כי הקירוב אל הש"י הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל הש"י אשר הוא נבדל מן הגוף, רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל הש"י. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה, שהוא רחוק מן השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מי"ז [קנד.] כתב: "והחכמה היא מדריגה ליראת שמים, שע"י החכמה יבא לידי יראת שמים... כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל הש"י עד שהוא מקבל היראה מן הש"י. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן הש"י, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, א"א שיהיה ירא חטא. ולפיכך ע"י החכמה מגיע אל יראת שמים". ובנתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב: "החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו. ודבר זה אין צריך ראיה" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 78].

(624) כי אם אין להם מעשים טובים, אלא רק חכמה, אזי אף חכמתם אינה נחשבת, וכמו שאמרו [יבמות קט:] "כל האומר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו... כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה

פ"ז [א, לא.], וז"ל: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות 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... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי" [ראה להלן הערה 1114]. ומתוך כך מתבאר שרק על ידי המעשים ניתן להתקרב לה', אך ללא מעשים ישאר גוף האדם מסך המבדיל בינו לבין קונו, וכל פרק ט של תפארת ישראל בא לבאר יסוד זה. ובגו"א בראשית פכ"ח אות ח כתב: "הצדיק 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". הרי שהצדיק עוסק במושכלות ובמעשים טובים. **וצרף לכאן** דבריו בתחילת דרוש על התורה [נ.], שכתב: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך 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. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה' לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה. והכתוב העיד [דברים ד, ה-ו] 'ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים וגו' ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וגו'". אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך 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" [הובא למעלה בהערה 564]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], והוסיף שהדביקות אל ה' אפשרית רק ע"י עשיית התורה.

(625) פירוש - המים הם מתחברים ומתקשרים אל ההרים. ובנמשל, התורה מתחברת אל לומדיה. וראוי לצרף לכאן את יסודו [נתיב התורה ר"פ יא (א, מו:)] ש"מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם 'תורה' נקרא עליו... דבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה... כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 142, ולהלן

בבאר השביעי הערה 142]. ולכך יש חבור גמור בין ה"מים" [תורה] ל"הרים" [חכמי התורה]. ולא נתברר לי כוונתו בתיבת "וכו'".

(626) מחמת שהחכמים סו"ס הם בעלי גוף, ולכך מן הנמנע שיהיו בחייהם דבקים לגמרי בה'. ובדרוש על התורה [יט.] כתב: "המיתה היא סילוק מן הגוף הגשמי, עד שהנשמה נבדלת על ידה מהגוף" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 209]. ובהספד [קעח] כתב: "המיתה הוא בשביל זה... דבמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני... כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבנו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה, רק כאשר נלקח מן העוה"ז" [הובא למעלה בבאר השני הערה 33, בבאר הרביעי הערה 1090, ובבאר החמישי הערה 210]. וראה למעלה הערות 88, 465. ובנתיב התורה פ"ט [א, לט.] כתב שאע"פ שהת"ח "יש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם... שהת"ח דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר אדם", מכל מקום "ודאי השם יתברך נבדל מן הכל, רק אצל שאר הנבראים שאין להם דביקות הזה שיש לת"ח יאמר כי יש לתלמידי חכמים דביקות אל השם יתברך. והם לפי האמת נבדלים מאתו, כי הוא נבדל מהכל. אבל מ"מ אצל שאר האדם נחשב התלמיד חכם כאילו הוא טפל עם השם יתברך".

(627) וכמו שנאמר [בראשית כא, יב] "ויאמר אלקים אל אברהם וגו' כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה וגו'". והגו"א שם אות יד כתב: "שמע לרוח הקודש, לפיכך נאמר 'שמע בקולה', כי רוה"ק הוא בקולה, כי הקול הוא רוח גם כן, וקול שלה יש בו רוח הקודש". ובתפארת ישראל פ"ל [תנ:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה קול כי אם על ידי רוח". הרי ש"רוח" יכולה לכלול בתוכה "רוח הקודש". **ואם תאמר**, מהו הקשר בין "הרים" ל"רוח", עד שביארו שההרים תלוים ברוח. שהרי בנמשל הביאור הוא שהחכמים הגדולים תלוים ברוה"ק, וכיצד תלות זאת נעשית. ואולי ניתן לבאר, שהרוח הקודש שהוזכרה כאן אינה מנותקת מהדברים שנאמרו עד כה, אלא היא רוח הקודש שיש לתלמידי חכמים הנובעת מתורתם ומעשיהם הטובים. שהרי זהו המהלך שנעשה עד כה; מתחילה דובר על כל בני אדם ["עמודים"], ולאחר מכן דובר על בני אדם [ישראל] שיש להם התורה ["מים"], ולאחר מכן דובר על החכמים שבתוך ישראל ["הרים"]. וממילא כאשר השלב הבא עוסק ברוח הקודש ["רוח"], הכוונה היא לצמצום נוסף, והוא שאיירי בתלמידי חכמים בעלי רוח הקודש. וכן הם דברי הרמב"ן בב"ב יב.

בביאור דברי הגמרא שם "חכם עדיף מנביא", שכתב: "אע"פ שנטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם".

(628) כי רוח הקודש באה מחמת הדביקות בעליונים. ובמכילתא [שמות יד, לא] אמרו שבשכר האמונה שהאמינו ישראל שרתה עליהם רוח הקודש, ובנצח ישראל פכ"ט [תקעח.] כתב לבאר זאת בזה"ל: "דכאשר הוא דבק בו יתברך [ע"י האמונה], שורה עליו רוח הקודש", ושם הערה 23. וכן כתב בגבורות ה' פ"ז [מג.].

(629) בא ליישב הקושיא "וכי משום שאינן יודעין הבריות כל זה יהיה אוי להם, ומאי נפקא מינה בידיעתן כל זה" [לשון המהרש"א בח"א לחגיגה יב:, והובא למעלה הערה 582].

(630) בדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה:] כתב: "שאין לך מדה טובה הימנה [מהתורה]... שהיא הדבר המביא אל השי"ת להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר חכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות ועוזבין תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". והאור החיים הקדוש [דברים כו, יא] כתב: "אם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה".

(631) וה"הרים" הם החכמים הגדולים הקרובים אל ה' "בעבור חכמתם העליונה ומעשיהם הגדולים" [לשונו למעלה], הרי שמתוך כך יכול האדם לעמוד על "שבח התורה והמצות". ולכאורה משפט זה היה צריך להאמר בבבא הקודמת [לפני שביאר "וההרים על הרוח"], שהרי לא הזכיר כאן "רוח", אלא עמודים, מים, והרים. וצ"ב מדוע נטר עד להכא לומר משפט זה.

(632) מקורו בזוה"ק ח"ג לה. "אינון דאמרי מלין ברוח הקודש קיימין לתתא מכלהו". וכן מבואר במורה נבוכים ח"ב פמ"ה [ד"ה המדרגה ב], שספרי הכתובים הם על פי רוה"ק, ואילו ספרי הנביאים הם על פי הנבואה, ומדרגת רוה"ק פחותה ממדריגת הנבואה [ראה אברבנאל שם]. והר"ן בר"ה לב. [דף ט. בדפי הרי"ף, ד"ה מתחיל] כתב שקדושת הכתובים נמוכה מקדושת הנביאים, ולכך [בפסוקי מלכיות של ר"ה] מקדימים פסוקי כתובים לפסוקי נביאים "כדי שיהא אחר כך מעלין בקודש" [לשון הר"ן שם]. ובחידושי אנשי שם אות א כתב "כתובים קרי דברי קדושה, שנאמרו ברוח הקדש. נביאים דברי קבלה, שכן קבלו מפי הגבורה, ומפני זה קדושת הנביאים חמורה מן הכתובים". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"א כתב: "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את

בני האדם. ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו... מיד רוח הקודש שורה עליו". והר"ש איגר כתב על כך: "אבל נבואה עדיין אינה באה כי אם ברצון אלקי, כמו שכתב לקמן ה"ה וה"ו, כי רוח הקודש הוא תועלתו וטובתו לבד לא ימנעו ה' ממנו. אבל נביא [הוא] להדור, יש סיבות ידועות לה' למה ימנעהו". הרי שרוח הקודש לחוד, ונבואה לחוד, כאשר רוה"ק נמוכה מנבואה.

(633) פירוש - מהמתבאר בגמרא עולה שרוה"ק נקראת "רוח", ואילו נבואה נקראת "רוח סערה", ו"רוח סערה" היא רוח חזקה [מצודת ציון ישעיה כט, ו]. נמצא שההבדל בין רוה"ק לנבואה הוא שרוה"ק היא רוח בלבד, ללא חוזק הרוח.

(634) "כל 'יד ה" שבנבואה לשון כפייה הוא, שהיתה הרוח כופה אותו לילך כמשתגע אל מקום שהרוח חפץ" [רש"י יחזקאל לז, א]. והרמב"ן [דברים לד, יב] כתב: "'היד החזקה' [שם] זו מדת הדין, כלשון 'היתה עלי יד ה'... ולכן יאמרו במשפט [רות א, יג] 'כי יצאה בי יד ה'".

(635) לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ז ה"ב "וכולן כשמתנבאים, אבריהן מזדעזעין, וכח הגוף כשל, ועשתנותיהם מתטרפות... כמו שנאמר באברהם [בראשית טו, יב] 'והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו'. וכמו שנאמר בדניאל [דניאל י, ח] 'והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח'". ועיין בפירוש המשניות לרמב"ם סנהדרין פ"י ביסוד השביעי, ובמו"נ ח"ב פמ"א. וכן בגו"א דברים פי"ח אות יג [ד"ה זה] הביא את דברי הספרי [דברים יח, טו] ש"כל הנביאים לא יהיו מתיראים", וכתב לבאר בזה"ל: "דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלקים עליו, שהם דברי קודש, ומכח דברי קודש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתיירא מבשר ודם, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלקית, שהרי אינו מתיירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 468]. ולפי דבריו כאן הדבר מחוור, כי מדת הדין על הנביא, "שהוא נורא על כל בשר ודם", ולכך אין הנביא מתיירא מבשר ודם. וזהו שכתב בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אבל יש]: "כי הנבואה היא במדת הדין". ובנדרים לח. אמרו "כל הנביאים כלם עשירים היו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ב, יג.], וז"ל: "פירוש זה, כי ראוי לנביא יותר העושר מכל שאר דברים, כי כבר אמרנו למעלה כי העשירות הוא מצד שמאל כמו שהתבאר למעלה, ומשם הנבואה, כדכתיב [יחזקאל לג, כב] 'ויד ה' היתה עלי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לז.], שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים', ולכך אמר כל הנביאים היו עשירים בפרט". ובדר"ח פ"א מ"א [כ:] ביאר שהנביאים מקבלים מצד שמאל, משום שנאמר בנבואה "יד ה'".

(636) שמות ו, ו, דברים ד, לד, שם ה, טו, שם ז, יט, שם ט, כט, שם יא, ב, ועוד. ובגבורות ה' פרקים נב, נו, האריך בכמה הסברים לבאר את הכפילות של "יד חזקה וזרוע נטויה".

(637) לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסט.]: "הזרוע שבו כחו, ולכך נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח, וכדכתיב [דברים ט, כט] 'ובזרועך הנטויה'. ודבר שהוא כחו הוא עיקר מציאותו, כי חזקו וכחו הוא כח מציאותו, כי כאשר אין לו כח, מציאותו חלש" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 492, עיי"ש].

(638) בא לבאר הסבר שני ל"סערה" שהוזכרה כאן, שלא מדובר בנבואה [כפי הסברו הראשון], אלא ביראת שמים, שהדביקות הגמורה היא על ידי יראת שמים, וכמו שמבאר.

(639) לשון הגמרא שם: "אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [ישעיה לג, ו] 'והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת וגו'. 'אמונת' זה סדר זרעים, 'עתיך' זה סדר מועד. 'חסן' זה סדר נשים. 'ישועות' זה סדר נזיקין. 'חכמת' זה סדר קדשים. 'ודעת' זה סדר טהרות. ואפילו הכי, 'יראת ה' היא אוצרו' ["הוא עיקר החשוב בעיניו לאצור ולעשות סגולה לזכרון" (רש"י שם)]. אמר רבא, בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו, נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה ["היינו חוסן" (רש"י שם)], צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר. ואפילו הכי אי 'יראת ה' היא אוצרו' אין, אי לא, לא. משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי כור חיטין לעלייה, הלך והעלה לו. אמר לו עירבת לי בהן קב חומטין ["ארץ מלחה ומשמרת את הפירות מלהתליע" (רש"י שם)], אמר לו, לאו. אמר לו, מוטב אם לא העליתה".

(640) "עלול" - טפל ובטל לעילה, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.]: "כי אין היראה רק שעושה עצמו עלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה". ושם בר"פ ג [ב, כו.] כתב: "כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם יתברך".

(641) לשונו בנצח ישראל פכ"ט [תקפג.]: "ואמר שאף שיש בו כל הדברים, צריך ליראת ה'. זהו אף כי יש בו המעלות שיש לעליונים, צריך ליראת שמים. כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה. וכאשר אין בו יראת שמים, הרי נשאר העלול בעצמו, ואין קיום לעלול בלא עלה. אבל כאשר יש בו יראת ה' יתברך, אז הוא מקוים על ידי העלה, שיש לעלול קיום בעלתו. ולפיכך כתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', כי האוצר הוא מקיים. ואמר כי יראת ה' הוא המקיים את הכל, והוא דומה

לקב חומטין המקיים את התבואה, שאם אין כאן קב חומטין, אף על גב שהתבואה יפה וטובה, אין קיום אל התבואה רק מצד קב חומטין, אשר הוא מקיים הכל. וכך אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו, וזהו על ידי יראת ה', שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא מתירא ממנו יתברך". וכן כתב אות באות בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כו.]. ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "ואמר אף כי יש בידו כל החכמות, אין החכמות בעצמם הם עיקר בהשארות וקיום הנפש. אף כי הם הכשר לקנות מדרגה יותר עליונה, מכל מקום אין זה עצם הקיום הנצחי בעצמו. כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדבקות בו יתברך. וזה שאמר שהוא משל למי שאמר לשלוחו העלה לי חטים לעליה לתת אותם באוצר, והעלה לו ואמר לו אם ערבת שם קב חומטין, אשר הוא המעמיד ומקיים את התבואה, מוטב. ואם לאו, מוטב שלא העליתה". ובח"א לשבת לא. [א, טז.] כתב: "ואף על פי כן יראת ה' היא אוצרו. פירוש הקיום הנצחי הוא על ידי יראת הש"י, שנקרא יראת הש"י אוצרו. כי האוצר מכניסין לשם לקיום, ולכך נקרא אוצר. וכך הדבר הזה בעצמו, אף אם היה לו כל התורה כולה, אין הקיום אלא בשביל יראת ה'. והדבר הזה, כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו, רק מה שיש לו מן הש"י, אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד הש"י אשר הוא מקיים הכל". וראה הערה 812.

(642) לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:]: "ומפני כי עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, והעלול יש לו קיום בעלה, ולפיכך אמר שלמה גם כן [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף חיים ושנות רשעים תקצורנה'. ודבר זה רוצה לומר כי מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול גמור, ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף חיים'. ואילו שנות רשעים, אשר הם סרים מן העלה יתברך, שנותם תקצורנה, שאין להם קיום מן העלה... והכל מצד שהוא עלול אל העלה, ומפני כך העלה נותן קיום אליו... כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העלה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה... והתבאר לך ענין מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך".

(643) לשונו בדרוש לשבת תשובה [עד:]: "כי ירא שמים, מפני שהוא ירא ה', ומפחד תמיד מן השם יתעלה, אינו בטוב, כי ראוי לעבוד השם יתברך שמו בשמחה ובאהבה, ולפיכך לא נאמר 'טוב לך' גבי ירא שמים [ראה ברכות ח.]". ובנצח ישראל פכ"ג [תפה:] נתבאר שיראת שמים סותרת לשמחה, וראה שם הערה 33.

(644) פירוש - רוח הקודש תלויה ביראת שמים.

(645) כמבואר למעלה שהזרוע מורה על ה' [הערה 637]. ודביקות זו היא אף יותר מהאוהב את השם יתברך, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"י [קסד:]: "וכך מי שאין בו יראת שמים, שעל ידו הוא הקיום בו יתברך, ולא האהבה, כאשר דבר זה ידוע למשכילים. כי מי שיש בו יראת שמים, הוא דבק לגמרי בו. ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך. וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך", וראה שם הערה 62, ולמעלה הערה 584. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפג:] כתב: "ולא קאמר 'אהבת ה' אוצרו', כי אין דבר זה מקיים את הכל, רק ביראת ה', שידע שהוא עלול ויש לו עלה". ובח"א לשבת לא. [א, טז.] כתב: "ודבר זה הוא קיום העלול, לא מצד אהבת הש"י, כי האהבה מצד שהיא בין שני דברים, אין בזה הקיום מן הש"י, שסוף סוף יש לכל אחד ענין בפני עצמו, ואין לעלול קיום בצד עצמו, רק מצד העלה. ולפיכך יראת ה' היא אוצרו בלבד, כי מי שיש בו יראת שמים הוא מבטל צורתו לגמרי אצל הש"י, שהרי יראת השם על פניו, וכאלו הוא אין דבר בו בעצמו, רק הכל הוא הש"י. וכאשר הוא בעצמו אין דבר, רק הכל מן הש"י, הנה זה נמסר לגמרי אל הש"י... ומפני כך יקבל הנצחית, ולכך יראת ה' היא אוצרו, והבן הדברים האלו".

(646) אמנם צריך ביאור כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו בנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.], שכתב שם בזה"ל: "העובד מאהבה הוא דבק בו... אבל היראה, שהוא ירא מן השם יתברך, בזה אין דביקות בו יתברך, כי אדרבה, הירא מן האחד אינו מתחבר עמו, ולכך מצד היראה אינם דביקים בעלה... שהרי הוא ירא מן העלה והוא בפני עצמו". [וראה עוד בנתיב התשובה פ"ב הערות 64, 65, 133.] ואילו כאן מבאר ש"יראת שמים הוא דבוק עם השם יתברך לגמרי". ושמעתי ממו"ר הגר"י דיוויד שליט"א לבאר, שבע"כ איירי בשני סוגי דביקות שונים; כי הדביקות שהוזכרה בנתיב העבודה היא דביקות של אחדות וחיבור. ואילו הדביקות שהוזכרה כאן היא דביקות של קיום העלול, שאינו מש ממקור יניקתו, וכל חיותו באה לו רק מעילתו. ודוגמה לכך הוא הצמח שחי כל עוד הוא נטוע בארץ. הרי שבודאי הצמח דבוק הוא אל הארץ, אך אין זו דביקות של התאחדות, אלא דביקות של קיום. ולכך אף כאן שהזכיר ענין הדביקות, כוונתו לדביקות של קיום. ודפח"ח. וממילא ברור הוא שאף שאמרו שאהבה גדולה מיראה [סוטה לא.], מ"מ אין

זה סותר לדבריו כאן, כי כאן איירי בדביקות של קיום, ולא בדביקות של אחדות. ודו"ק. וראה עוד בנתיב יראת השם פרקים א, ו.

(647) פירוש - הארץ מתחברת לבני אדם שהיא נתנה בעבורם, ואלו השבטים, וכמו שמבאר והולך. וכן ביאר למעלה [סד"ה ויש בודאי] כי "הארץ נתן לבני אדם, והנה הארץ יש לה חבור אל האדם, במה שהיא לאדם", ושם הערות 591, 592.

(648) לשונו בגו"א ויקרא פ"ט אות ה [ד"ה ואם]: "ישראל שהם אומה בכלל, יש להם התחלה ויש להם שלימות; והתחלתן היה בני יעקב, שאז נקראו 'בני ישראל', וזהו התחלתן, ושלימותן היו כשיצאו [ממצרים], שאז היה אומה שלימה", וראה שם הערה 61, ובנר מצוה ח"א הערות 64, 65.

(649) לשונו בתפארת ישראל פ"א [לח.]: "ישראל נבראו קודם שנברא העולם הטבע". ואמרו בב"ר א, ד: "ששה דברים קדמו לבריאת העולם. יש מהן שנבראו, ויש מהן שעלו במחשבה להבראות. התורה והכסא הכבוד נבראו... האבות וישראל... עלו במחשבה להבראות". וכן מה שכתב "וישראל הם קודמים לכל שבעים אומות" כוונתו שעלו במחשבה קודם לעולם הטבעי, אך בפועל ישראל נתגלו בעולם לאחר כל האומות, וכמבואר בתפארת ישראל ס"פ יב [קצה.], וז"ל: "וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם, כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, כחז"ל [פרקי דר"א פרק כד]. ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעם קודם שהיו ישראל. כי כאשר יצאו ממצרים, והיו לעם, כבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם [דברים ב, פסוקים ה, ט, יח]. שמזה תראה כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם ישראל. כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה", ושם הערה 84. ובשמות ד, כב נאמר "בני בכורי ישראל", ופירש רש"י שם "ומדרשו, כאן חתם הקב"ה על מכירת הבכורה שלקח יעקב מעשו". ובגו"א שם [אות טז] כתב: "לפי שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו בכורה שלהם". ובגבורות ה' פכ"ט [קיג:] הוסיף בזה בזה"ל: "תמצא בישראל שכל האומות נעשו לאומות גדולות - כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל - קודם ישראל. כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע... עם שסדר ישראל - שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה".

(650) פירוש - הארץ מתקיימת רק ע"י השם יתברך המקיים אותה, אך "אי אפשר לומר שתהיה לארץ בעצמה דביקות בו יתברך, שדבר זה אינו, שאין לדבר שהוא חמרי לגמרי, כמו הארץ, שיהיה לה דביקות בו יתברך בעצמו, כי אם על ידי אמצעי, ועל ידי אמצעי

יש לה דביקות בו יתברך" [לשונו למעלה ד"ה ויש בודאי, ושם הערה 590]. והאמצעי הזה הוא השבטים, וכמו שמבאר.

(651) וצרף לכאן דבריו בנר מצוה [ח"א יא:] שכתב: "ישראל, אשר האומה הזאת נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו... ולא נבראו לזה רק ישראל שהם עם אחד כמו שרמז הכתוב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר אחד. כי ישראל הם י"ג שבטים עם שבט לוי, כי אפרים ומנשה שנים הם [בראשית מח, ה]. וכמו שהוא מלת 'אחד', כן היו השבטים; שבט לוי הוא שבט מיוחד ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד', שהיא אחת. והח' נגד בני האמהות, שהיו ח' זולת לוי, נרמז בח"ת של 'אחד', ועוד ד' בני השפחות. ולפיכך אמר עם 'זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.]. הרי שאחדות ה' בעולם [שהיא "עיקר כבודו" של הקב"ה] מתגלית בעולם דרך השבטים. **וצריך ביאור**, מדוע דוקא באמצעות השבטים נוצרה תיבת "אחד". ובגמרא [פסחים נו.] איתא "אמר [יעקב לבניו] שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד], כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח:] ביאר בזה"ל: "היה תחלת קבלת מלכות שמים ע"י י"ב שבטים, שהם בני יעקב, כי בני יעקב היו הראשונים לקבל מלכות שמים, ולומר 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. ולא יעקב אביהם, כי יעקב היה אחד מן האבות, לא נחשב כאשר מלכותו יתברך עליו מלכות שמים שלימה בעולם הזה, כי למעלתו של יעקב שהיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד אין נחשב בזה מלכותו יתברך על ידו שהוא בתחתונים. רק ע"י ישראל שהם בתחתונים, ועל ידם מלכות שמים שלימה. ולפיכך בני יעקב היו ראשונים לקבלת מלכות שמים". הרי שאחדות ה' בעולם הזה הוא דוקא באמצעות השבטים, כי הם התחלת ישראל, והרי העיקר מתגלה בהתחלה [כמבואר למעלה בבאר השני הערות 153, ולמעלה בהערה 431. ובארמית התחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר"]. ולכך עיקריות ישראל [שנבראו להעיד שה' אחד] מתגלית דוקא באמצעות השבטים. ובגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל] האריך לבאר כיצד חרם השבטים שלא לגלות ליעקב על מכירת יוסף [רש"י בראשית לז, לג] חל כלפי הקב"ה, וכתב שם: "הקב"ה לא גילה הדבר הוא מפני החרם שעשו שבטים שהיה

שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר... דמפני חשיבות החרם לא גילה". וחשיבות זו מבוארת על פי דבריו כאן. **אוזן מילים תבחן**. שהנה רש"י בס"פ וירא [בראשית כב, כ] כתב "'הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך' - אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם י"ב; מה אברהם, י"ב שבטים שיצאו מיעקב - ח' בני הגבירות וד' בני השפחות, אף אלו - ח' בני גבירות וד' בני פלגש". ובהשקפה ראשונה לא ברור מהו פשר שויון זה שהתורה טרחה לרמוז עליו באמצעות תיבת "גם". אך לדברי המהר"ל יש הטעמה מיוחדת לדברי רש"י אלו; אף מלכה השוותה משפחותיה לאותיות חי"ת ודל"ת שבתיבת "אחד". אך היא חסרה את ה"אל"ף" הנבדלת השייכת למשפחת אברהם. ודו"ק. וראה הערה 680.

(652) ברכות טז: "אין קורין 'אבות' ["לישראל" (רש"י שם)] אלא לשלשה ["אברהם יצחק ויעקב, לאפוקי שבטים" (רש"י שם)]. ואין קורין 'אמהות' אלא לארבע ["שרה רבקה רחל ולאה" (רש"י שם)]... עד הכא חשיבי, טפי לא חשיבי".

(653) וצריך ביאור, הרי כולי עלמא מודו שהאבות "הם יותר התחלה מן השבטים", ואם כן מדוע חכמים לא הסכימו גם כן לומר שהעולם עומד על שבעה עמודים. ונראה שחכמים סוברים שהאבות הם שייכים למערכת עליונה יותר מאשר קיום הארץ, ולכך אי אפשר לתלות בהם את קיום התחתונים. וכפי שהובא למעלה [הערה 651] מנתיב העבודה פ"ז שלכך השבטים הם שאמרו "שמע ישראל", ולא יעקב, "כי יעקב היה אחד מן האבות, לא נחשב כאשר מלכותו יתברך עליו מלכות שמים שלימה בעולם הזה, כי למעלתו של יעקב שהיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד אין נחשב בזה מלכותו יתברך על ידו שהוא בתחתונים. רק ע"י ישראל שהם בתחתונים, ועל ידם מלכות שמים שלימה". אך דעת היש אומרים היא שאף האבות הם התחלת ישראל הנמצאים בתחתונים, ולכך ניתן לתלות בהם את קיום העולם. ונמצא שנחלקו בגדר האבות; האם הם סוף העליונים [דעת חכמים], או התחלת התחתונים [דעת היש אומרים]. וצרף לכאן, שרש"י [בראשית כט, לד] כתב לגבי קריאת שם לוי "ששלח הקב"ה גבריאל והביאו לפניו, וקרא לו שם זה". ובגו"א שם [אות כד] כתב: "אבל ליעקב כאשר קרא לו שם [בראשית כה, כו], לא שלח הקב"ה לגבריאל, מפני כי יעקב אחד מן האבות, והן הן מרכבה [ב"ר מז, ו], אין צריך למלאך. אבל לוי אינו כמו יעקב, והוצרך למלאך, ולא על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו". וביאור הדבר, כי האבות שייכים למערכת העליונה ["הן הן המרכבה"], ואילו

השבטים שייכים לתחתונים, ולכך המלאכים הממונים על התחתונים [ראה הערה הבאה] הם הנותנים שמות לשבטים.

(654) לשונו בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה]: "חשוב ענין האבות יותר ויותר, לפי שהאבות הם התחלה ותולדה לבנים. וטעם זה ידוע למבין כי הוא דבר נפלא, כי האבות הם יסוד העולם בעבור שהם עיקר לכל ישראל, וגם השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו. כי ראובן, בני ראובן נקראו על שמו, והם עיקר צורת העולם, כי כל אחד נחשב בפני עצמו עד שהוא עיקר הבריאה. והמלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם וממונים עליו, הם נמצאים עם האבות, שהם יסודות הבריאה... כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל", ושם הערה 49. ובגו"א בראשית פמ"ה אות יא כתב על השבטים "כי האבות העולם הם היו סימן לבנים". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה ואפשר] כתב: "י"ב שבטים עמודי עולם". וראה בסמוך הערה 656.

(655) שהרי העולם נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א], ולכך יסוד לישראל הוא יסוד לעולם. וראה הערה קודמת והערה 612. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנצח ישראל ר"פ נו [תתסד.] כתב: "דבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות; שהוציא השם יתברך אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים. ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים. ובנה להם עוד בית הבחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים. עד שחרב בעונינו ובעון אבותינו אתנו, והחזיר בניינו, עד שחרב שנית. דבר שלא עשה לכל גוי עד היום הזה. שנראה כי ישראל הם עיקר ויסוד העולם, עד כי נחשבים ישראל צורת העולם בכלל. ואם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם". ושם פ"י [רנט:] כתב: "אם אין ישראל, אין הפלטרין, שהוא העולם, משמש כלום, והוא סגור, וכאילו אין שם פלטרין עליו כלל... וכבר התבאר כי ישראל נחשבים שהם כמו צורה אל העולם". ובתפארת ישראל פי"ב [קצד:] כתב: "כי ישראל משלימים הכל ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין העולם נחשב כלל". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:] כתב: "עיקר צורת העולם הם ישראל... שלא נשלם העולם עד שהיו ישראל וקבלו את התורה, ואז הושלם העולם כאשר באה התורה אל העולם". וראה רמב"ן דברים לב, כו.

(656) אודות שהאבות הם עיקר ויסוד העולם, ראה הערה 654. ובגבורות ה' פט"ז [עו:] יישב לפי זה את קושית הראב"ע [בראשית מו, כז] מדוע הנס ששרה ילדה בן לזקנותה מוזכר בהבלטה רבה בתורה [בראשית כא, ו-ז], לעומת יוכבד שילדה אף היא לזקנותה [רש"י שמות ב, א], ואין נס זה מובלט בתורה, וז"ל: "והוא ענין נפלא, כי התורה היא סדר העולם, בה ברא הקב"ה את העולם, ולפיכך הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה

מספר בהן באריכות. כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם, נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם. ולפיכך לא יקשה לך למה מאריך לספר בענין שרה בת כמה היתה שרה כשנולד יצחק, שכן דרך הכתוב לספר באריכות אפילו מה שקרה לעבדי האבות [רש"י בראשית כד, מב], כל שכן מה שקרה להם בעצמם". וכן כתב בקצרה בגו"א שמות פ"ב אות ב.

(657) מעין חילוק זה בין האבות לשאר צדיקים כתב גם בגו"א בראשית פי"ז אות כא, שרש"י כתב שם [בראשית יז, כב] "הצדיקים מרכבתו של מקום", והקשה עליו הרמב"ן [שם] שבב"ר [מז, ו] אמרו "האבות הן הן המרכבה", ולא שאר צדיקים. והגו"א שם הצדיק את קושית הרמב"ן, וכתב: "אין שייך לומר מרכבה רק באבות... לפי שהם אבות העולם בכלל, וראוי שיהיו מרכבה, אבל פרטי הצדיקים, מפני שהם פרטים, לא שייך בהם מרכבה. ובזה דברי חז"ל במדרש 'האבות הן הן מרכבה', דוקא אבות, מטעם שאמרנו".

(658) ולכך בני אדם מתחברים לצדיק הנמצא ביניהם, וכמו שכתב למעלה [ד"ה ואמר שהעמודים] לגבי גוים וישראל, וז"ל: "ובודאי כל האומות הם מתחברים אל ישראל במה שהם כולם בני אדם", ושם הערה 613. ולהלן בתחילת הבאר השביעי [סד"ה ויש לך לדעת] כתב: "תלמיד חכם, הוא הבריאה בשלימות, ואל הבריאה הזאת ראוי שיתחבר הכל", ושם בהערה 44 הובאו דברי הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים שביאר כיצד כל הבריאה מתחברת ליחיד שבדור. וראה למעלה הערה 57.

(659) במה שהארץ ניתנה לבני אדם, וחיבורה בנתינתה, וכמבואר למעלה הערה 592.

(660) כפי שכתב הרמ"א בשו"ע בתחילת אורח חיים, וז"ל: "'שויתי ה' לנגדי תמיד' [תהלים טז, ח] הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים. כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול. ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה, אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר [ירמיה כג, כד] 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'", מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת, ובושתו ממנו תמיד". ומקורו במו"נ ח"ג פנ"ב, וכן שם בפנ"א האריך בזה הרמב"ם טובא. ובדרוש לשבת תשובה [ע:] כתב: "כי האדם יש לו דביקות בעליונים כאשר הוא צדיק, ויש לו ריחוק מן העליונים כאשר יחטא". ובהמשך הדרשה שם [עה.] כתב גם לאידך גיסא, שדביקות האדם בה' מצד עצם הויתו גורמת לו שיהיה צדיק, וכלשונו: "ואמר עוד אחר כך [נדה לא.] שמשביעין אותו [את הולד שבמעי אמו] שיהיה צדיק. ורצה לומר

שיש לאדם דביקות בו יתעלה, עד שמצד אותו הדביקות ראוי שלא יהיה נפרד מאתו. ודבר זה השבועה שמשביעין אותו שיהיה צדיק. כי מה שיש לאדם דביקות בו יתעלה, דבר זה מחזיק ומקיים האדם שלא יסור מן השם יתעלה... כי כבר קודם שיצא לאויר העולם נתנו לאדם קשור ודביקות בו יתעלה, עד שמחמת קשור ודביקות זה היה עליו שיהיה צדיק... כי יש לאדם דביקות בו יתעלה, עד שדביקות זה גוזר עליו שיהיה צדיק ולא רשע". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "במה שיש לצדיק התדבקות בו יתברך, ולפיכך השם יתברך 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] שלא יבוא לידי חטא. כי הצדיק יש לו דביקות בו יתברך, וראוי שיהיה השם יתברך שומר אותו מן החטא" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 598].

(661) יומא לח: "אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים, שנאמר [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו.] כתב לבאר: "כי הצדיק שנקרא 'צדיק' בשביל שאינו יוצא מן המיצוע, רק הולך ביושר ובצדק, הפך הרשע שנוטה בכל מעשיו אל הקצה... והפך זה הצדיק שאינו יוצא אל הקצה, בכל מעשיו הוא הישר. והיושר הוא ראשון, כי העקום הוא יוצא מן היושר, אם כן היושר הוא ראשון. ולפיכך הצדיק אשר בו היושר, הוא ראשון. וידוע כי היסוד הוא ראשון אל הכל אשר עומד עליו, ולכך כתיב 'וצדיק יסוד עולם', והבן דברים אלו כי הם עמוקים מאוד. וכל דבר זה מובן הוא מלשון 'צדיק', כי הלשון נאמר על מי שאינו יוצא מן היושר, כי הצדיק והיושר הוא ענין אחד". וראה ציון 686.

(662) פירוש - האבות [הם שבעה העמודים] והשבטים [הם י"ב העמודים] אינם נמצאים כיום בעוה"ז, אלא בעוה"ב, ולכך היה נראה לר"א בר שמוע דוחק לתלות את קיום העוה"ז באותם שנמצאים בעוה"ב. אמנם דבר זה צריך ביאור, שפשיטא ששתי הדעות הקודמות סוברות שאע"פ שהאבות והשבטים נמצאים בעוה"ב, מ"מ הם הניחו יסודות איתנים שעליהם מושתתים כל ימי העולם. ולכך בודאי שניתן לתלות את קיום העוה"ז בהם, כי אע"פ שהם נמצאים בעוה"ב, אך פרי ידיהם הוא המקיים את העוה"ז, ומאי טעמא של ר"א בר שמוע שסירב לומר כן. ונראה לבאר זאת על פי דבריו באור חדש [סג.], שאמרו חכמים [מגילה י:] על הפסוק [ישעיה יד, כב] "והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד נאום ה'", "שם - זה הכתב". וביאר שם באור חדש: "כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמן מה שהיא אומה זאת, וכל מהות הוא ציור שכלי... ועל דבר זה מורה הכתב... ואמר שהכתב יכרת מהם עד שלא יהיה להם המהות אשר היה להם קודם... ולכך מה שהקשו בתוספות [שם] הרי עדיין יש להם כתב לבבל, דבר זה אינו קשיא,

כי אם עדיין יש בידם כתב זה, זהו בשביל שהיה להם כבר כתב, ונשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר, ומ"מ אין ראוי שיהיה להם כתב, אחר שנאבד מן האומה המהות שלהם כבר... ודבר זה ידוע לכל משכיל ענין זה". וכתב על זה הפחד יצחק, פסח [מאמר ג, אות ב]: "דלעולם אין שום דרגא מתייחסת לבעליה לגמרי אם לא היו בעליה ראויים לקנות דרגא זו עכשיו, אבל אם כל עצמה של דרגא זו אינה קנויה לבעליה עכשיו אלא מפני שהיתה קנויה לו מכבר, הרי זה פגם גדול בשלימות הקנין". ולכך, דעת ר"א בר שמוע היא, שנהי שהאבות והשבטים הניחו יסודות שעליהם עומד העולם, אך הנחת יסודות זו נעשתה זה מכבר ונשארה בעולם, אך כאשר אנו מבקשים לברר את סבת קיום העולם כיום, עלינו למצוא זאת בדבר שנמצא עתה בעולם, ולא להתפרנס מהעבר. וראה גו"א שמות פל"ב הערה 78, ויקרא פט"ו הערה 53, הקדמה לנצח ישראל הערה 10, והקדמה לתפארת ישראל הערה 56.

(663) למעלה [ד"ה ויש בודאי], ושם הערות 590-584.

(664) הולך לבאר פירוש אחר למאמר, והוא פירוש פנימי יותר. והדברים שיובאו להלן שמעתי ממו"ר שליט"א.

(665) כוונתו לסדר הספירות מלמטה למעלה, והסדר הוא: מלכות, יסוד, הוד, נצח, תפארת, גבורה, חסד, דעת, בינה, חכמה [אמנם כאן יבאר שתפארת היא מעל לחסד]. והארץ "היא סוף המציאות", משום שהיא מדת מלכות, שהיא הנוקבא המקבלת, שאין לה מעצמה כלום, והיא מקבלת מהכל, וכמו שאמרו בזוה"ק ח"ב יב. "ארץ דא כנסת ישראל". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ודוקא] כתב: "דבר זה מבואר מאוד בדברים עמוקים איך הארץ שהיא יסוד תחתון מקבלת מן אשר במעלה העליונה ממנה", ושם הערה 114. ולמעלה סוף הבאר הרביעי כתב: "כי התחלת הארץ מתחת מלכותו יתברך, כי במה שהוא יתברך מלך מושל נבדל מהכל, ומזה הצד נבראת הארץ, כי הארץ מיוחדת לזה, שהרי היא בתחתונים", ושם הערה 1385. ובדר"ח פ"ה מ"ה [רלא.] ביאר שעשרה נסים שהיו במקדש [שהוזכרו שם במשנה] מקבילים לספירות, וכלשונו: "כי אלו עשרה נסים נגד עשר ספירות בלי מה, החל באחרונה. לכך אמר 'לא הפילה אשה מריח בשר הקדשים', כי האשה היא אחרונה, שהיא מקבלת מאחר". וזהו המקביל לארץ שהוזכרה כאן, שהרי [תענית ו:] "מיטרא בעלה דארעא".

(666) שכאשר עולים מלמטה למעלה בסדר הספירות, עולים ממלכות ליסוד. ובזוה"ק ח"א טז: איתא "יסודא דעלמא עליה קיימין עלמין". ובדר"ח פ"ה מ"ה [רלא.] כתב על הנס השני שהיה בבית המקדש: "אמר אחר כך 'ולא הסריח בשר קדשים', רק מקוים

מקבל העמידה והקיום במקדש, ולא היו הדברים אשר במקדש בעלי הפסד, רק היו מקבלים הקיום והיסוד, והבן זה". וזהו מקביל לעמודים הנותנים קיום לארץ. כי המקבל חייב להיות נשען על המדה של יסוד, שנקודת המעבר בין המשפיע למקבל הוא יסוד. ללא היסוד, לא היה מציאות אל המקבל, כי מציאותו רופפת וחלושה.

(667) עולה מיסוד לנצח [בדילוג הוד]. ומבאר שאין דבר יותר נצחי ממים, כי לעולם הם נשארים, ואף כאשר מתייבשים, הם נהפכים לעננים, ולעולם נמצאים במחזוריות. וכן בזוה"ק ח"ג סח. מבואר ש"אפיקי מים" הם נצח והוד. והואיל והמים אינם ברי צורה [ראה למעלה הערה 611], לכך אינם יכולים להחרב, כי בהעדר צורה - חורבן מנין. ודילג על ספירת הוד, כי מדבר על התרוממות בקו ימין, כי היסוד שייך לקו ימין, והוד שייך לקו שמאל.

(668) שנאמר [תהלים קיח, טז] "ימין ה' רוממה". וכוונתו שהמים [נצח] מתעלים לחסד של ה' [הרים], וכמבואר בהערה הבאה. ואם כן יש מעבר מנצח לחסד.

(669) לשונו בנצח ישראל ר"פ נב [תתכח:]: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... וכדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'" [הובא בהערה 618]. וכאן מבאר ש"הרים" מורים על התעלות והתרוממות אל הימין, כי החסד הוא התרוממות לימין, וכמו שכתב בנצח ישראל ס"פ י: "ורמזו חכמים דבר זה, שאמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים... גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'... וכל ענין זה לגלות על אלו ב' דברים, כי על ידם האדם מתעלה למעלה. ולכך הם בימינו, כי היד הימנית יש בה התעלות... דכתיב [תהלים קיח, טז] 'ימין ה' רוממה'". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "בעל הצדקה מתעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל המשפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע לאחר... וכן אמרו בזה הלשון על השם יתברך [פסחים קיח.], שהוא יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז:] כתב: "כי גמילות חסד מדת אברהם, שנקרא 'אב רם', שהיה מתעלה ומתרומם בשביל מדה זאת". ועוד אודות שחסד הוא לימין, כן הוא בנתיב התורה פט"ז [א, ע.], שכתב שם: "כי היד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהיא מגיעה לאחר. והיד השמאלי אין לה קלות התנועה, לכן היא עומדת לקבלה... וכן הצדקה, שהוא עושה צדקה עם אחרים, הוא בימינו, שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעח:], נתיב הצדקה פ"ג [א, קעג:], נתיב אהבת ריע

ר"פ ב [ב, נו:], נתיב התשובה ס"פ ה, גבורות ה' פמ"ה [קעד:], דר"ח פ"ב מ"ג [סוף עג:], שם פ"ה מ"ד [רכו:], ח"א לנדרים סד: [ב, כג.], ח"א לסוטה מו: [ב, פג.], ח"א לב"מ נט. [ג, כד:], ועוד.

(670) כוונתו לספירת תפארת, כי "רוח אלקים" היא תפארת [ת"ז קה.]. ובצד מסוים תפארת קודמת לחסד, כי היא מחברת אותו לדין.

(671) כמו שנאמר [יחזקאל א, ד] "והנה רוח סערה באה מן הצפון". וראה למעלה הערות 633, 634. לאמור תפארת מתעלה לבינה.

(672) ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א [ח:] "והארץ עומדת על מים... והמים עומדים על הרים... וההרים עומדין על רוח... והרוח תלויה בסערה... וסערה עשאה הקב"ה כמין קמיע ותלויה בזרעו". וכן איתא במדרש [בתי מדרשות חלק א (אייזנשטיין) , סידור רבה דבראשית רבה אות ח] "'צור עולמים' [ישעיה כו, ד], שהוא דומה לצור שסובל את כל עמודי הבית. אף כך הקב"ה סובל אותן קצ"ו אלפים עולמים, והעולם הזה והעולם הבא תחת זרועו הגדולה, ודומה כמין קמיע שהוא תלוי בזרוע גיבור, שנאמר [דברים לג, כז] 'ומתחת זרועות עולם'". ובהקשר אחר אמרו [סנהדרין כא:] לגבי ספר תורה של המלך "עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו". וצרף זאת לדבריו למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ועתה ראה] לגבי "תפילין דמארי עלמא" [ברכות ז.], שהעולם נברא להיות פאר ותכשיט לבורא אשר יצר העולם בחכמתו, והמציאו אל הפועל בכח וגבורה, וה"זרוע" היא הגבורה [ראה שם הערה 492]. וקמיע הוא האופן להפעיל את הדבר במצב הטוב ביותר, שעל ידי הקמיע יתגלה הדבר בצורה הטובה ביותר. לאמור שכך הוא האופן שהקב"ה מוציא את הדברים לפועל ומנהיג את העולם במדת הדין, שלאחר שיש רצון לברוא את העולם, אזי ההנהגה היא במדת הדין [תפארת ישראל פ"ו (קב.), ולמעלה הערה 497]. אם כן בינה מתחברת לחכמה, "כולם בחכמה עשית" [תהלים קד, כד], וכח העשיה נמצא בזרוע.

(673) אם כן דובר כאן על החבור הספירות מהתחתונה ביותר [ארץ] עד העליונה ביותר [זרוע].

(674) המקור לגבולי אלכסונים הוא בספר היצירה פ"ה מ"ב. וכן הזכיר בגבורות ה' פי"ג [סח.], ח"א ליבמות טז: [א, קכט.], ובח"א לסנהדרין כא. [ג, קלט:].

(675) יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגבורות ה' פ"ג [כו:] כתב: "כי שש הוא מספר שלם. וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי נקודה היא אחת והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו

שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך. אך אין זה שלימות גמור, בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה. דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר, כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם". ושם בפמ"ו [קעה.] כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבע צדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין גשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק, שזהו גדר הגשם שהוא בעל רוחק". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:], וז"ל: "וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". וכן הוא בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]. וראה למעלה הערה 301.

(676) פירוש - כי לכל קוביה בעלת ששה צדדים יש שמונה קדקדים [ארבעה למעלה, וארבעה בתחתית הקוביא]. נמצא שלמעלה יש ארבעה קוים המחברים את ארבעת הקדקדים, ובתחתית הקוביא יש גם כן ארבעה קוים המחברים את ארבעת הקדקדים. ובנוסף לכך, יש עוד ארבעה קוים המחברים בין ארבעת הקדקדים העליונים לבין ארבעת הקדקדים התחתונים הנמצאים בקו אנכי תחתיהם. צירופם של כל הקוים האלו להדדי הוא שנים עשר קוים.

(677) פירוש - ישנו קו מחבר את שני הקדקדים העליונים של צד מזרח, וכן ישנו קו המחבר את שני הקדקדים התחתונים של צד מזרח. ומעתה ימשיך להראות שכך יש שני קוים [עליון ותחתון] בשלשת הצדדים הנותרים.

(678) מעתה הולך להורות שיש ארבעה קוים נוספים המחברים את ארבעת הקדקדים העליונים לארבעת הקדקדים התחתונים הנמצאים מתחתיהם. ומתחיל בשני הקדקדים הנמצאים במקום המפגש של צד מזרח וצד דרום.

(679) פירוש - יש י"ב קשורים מיוחדים ונפרדים שנועדו לקשר כל אחד מי"ב האלכסונים אל הקב"ה.

(680) נראה ביאורו, שכבר נתבאר למעלה שגדר הגשם שהוא בעל רחקים [ראה בבאר הרביעי הערה 231, וכאן הערות 301, 675]. וכן גדר האומות שהם גשמיות [ראה למעלה בבאר החמישי (ד"ה ודעת רבי חנינא), ושם הערות 561, 562]. וממוצא דבר אתה למד, שגדר האומות הוא הרחקים וההתפשטות. וכן כתב בגו"א בראשית פט"ו אות טו: "האומות נמשלו לבהמות, לפי שהבהמה גדולה, והאומות גדולים בכמותם". ולכך "גבולות עמים" הם גבולי אלכסונים, המורים על התפשטות ללא כח מאחד. ולמעלה בהערה 651 הובאו דברי רש"י בס"פ וירא [בראשית כב, כ], שכתב "'הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך' - אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם י"ב; מה אברהם, י"ב שבטים שיצאו מיעקב - ח' בני הגבירות וד' בני השפחות, אף אלו - ח' בני גבירות וד' בני פלגש". ובהשקפה ראשונה לא ברור מהו פשר שויון זה שהתורה טרחה לרמוז עליו באמצעות תיבת "גם". אך לפי דבריו כאן הדבר מחוור, כי אלו הם שנים עשרה גבולות אלכסונים שיש אצל אומות העולם, כאשר חסר אצלם הכח המאחד של יעקב אבינו. ולכך יעקב ובניו הם "אחד", ואילו אומות העולם הם "חד". "אחד" הוא מאחד את הפרטים ליחידה אחת, ואילו "חד" הוא חותך ומקצץ ומפריד בין הדברים. **ודברים אלו** מבוארים יותר בנצח ישראל פ"כ [תלה:], וז"ל: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'". וראה שם הערה 23, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. הרי שהאומות הן כנגד הרוחקים, והם הם גבולי אלכסונים.

(681) שבטים. וכן כתב בגבורות ה' פי"ג [סח.], וז"ל: "וכל תולדות יעקב בא בענין נפלא מאוד. כי כאשר היה ראוי לשורש האמת שיהיה אחד, וזה כי השורש אחד, ומן האחד שהוא יעקב יצאו י"ב שבטים. ונקראו 'שבטים', כי השבט הוא ענף וחלק האילן, כן אלו י"ב, כל אחד חלק הכלל. והיה מספר שלהם י"ב, מפני שכל דבר אחד נעשים ממנו י"ב גבולים מחולקים, כל אחד בפני עצמו [ומפרט את שנים עשר גבולי אלכסון]... אלו י"ב גבולין אלכסונים נעשים מדבר אחד, וכנגדם היו בניו של יעקב י"ב. כי יעקב שהוא אחד, נעשים ממנו י"ב גבולין מחולקין. לכך על ידי יעקב יצאו י"ב שבטים. דברים אלו כבשונו של עולם, איך היו יוצאים מן יעקב י"ב שבטים. וכנגדם היו בניו של יעקב י"ב, כי יעקב הוא אחד, נעשים ממנו י"ב גבולין מחולקין, ולכך על ידי יעקב יצאו י"ב שבטים". וכאן

מתבאר ש"גבולות עמים" ו"מספר בני ישראל" הוא שנים עשרה. אמנם רש"י שם [דברים לב, ח] ביאר שהוא מספר שבעים; שבעים אומות לעומת שבעים נפש של בני ישראל שירדו למצרים. וכרש"י ביאר בגבורות ה' פי"ג [סח.].

(682) לאו דוקא, אלא זו דעת היש אומרים בגמרא. ואילו דעת ר"א בן שמוע היא שהעולם עומד על צדיק אחד, וכפי שביאר את המאמר עד כה. ובסמוך יביא את הדעה שהעולם עומד על צדיק אחד [דעתו של ר"א בן שמוע] בשם "יש אומרים", ונתחלף ר"א בן שמוע עם היש אומרים.

(683) לשונו בדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:]: "מספר שבעה כנגד שש הקצוות והאמצעית, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר יצירה פ"ד] אשר ביניהם. ודבר זה ידוע לנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתייחס אל הבלתי גשמי, ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו. והתבאר לך במבואר מאוד, כי מספר שבעה מורה על... מדריגת הבלתי גשמי עומד בגשמי. ולפיכך תמצא בכל מקום כי במספר שבעה חול וקדושה; שבעת ימי שבוע, ששה ימי חול, והשביעי הוא קודש... ובשנים - ששה שני עבודה, והשביעית שמיטה, והיא שנת קודש. וכל זה מפני כי מספר הששה הם חול, והם כנגד ששה קצוות הגשם, שהוא חול, ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש, שהוא השביעי, והוא באמצע. ודבר זה ידוע... ודבר זה מבואר שאין ספק, כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "כי הדבר שהוא שלם בלי חסרון הוא דבר שיש לו ששה קצוות, וביניהם האמצעי, שהוא נקרא 'היכל הקודש' [ספר היצירה פ"ד] מכוון באמצע". וראה תפארת ישראל פ"ע [תתרצז.], ושם הערה 29, ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], למעלה בבאר הרביעי הערה 744, ובבאר זה הערות 318, 322.

(684) יש לעיין בזה, מדוע יש צורך בעמוד שביעי, הרי הנקודה השביעית שיש בגשם היא נקודה נבדלת, ונקראת "היכל הקודש" [כמבואר בהערה הקודמת], ומה הצורך לחבר "היכל הקודש" אל ה', הרי הוא מחובר ועומד מצד עצמו. אמנם להלן יבאר שאין העמודים דבר שהוא חיצוני לארץ, אלא שמהות הארץ היא העמודים המחזיקים אותה, וכמו שיתבאר. ולכך האמצעי הוא עמוד בפני עצמו.

(685) פירוש - הואיל וכל העולם עומד על עמוד אחד, בעל כרחך שעמוד זה מקשר את כל חלקי העולם למקורם העליון. והאופן היחידי שדבר אחד יהיה מקשר את הכל, הוא רק אם אותו אחד הוא אמצעי, "אשר האמצע הוא משותף אל כל הצדדין". ואודות שהאמצע משותף אל כל הצדדין, זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ושם במדבר פ"ד אות יט כתב: "כי האמצעי לעולם דומה אל הכלל, לפי שהאמצעי הוא נוטה לשני הצדדין". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי". וראה בנר מצוה ח"א הערה 89, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 1082, ולהן הערה 914. **ועוד אודות** היחס שבין האחד לבין האמצעי, כן כתב בנצח ישראל פ"א [טו.], וז"ל: "כל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד". ובנר מצוה [ח"א ז:] כתב: "האמצעי מתייחס אל אחד, כאשר האמצעי בפרט הוא אחד. לכך בית המקדש וירושלים שהם אחד בלבד, והם באמצע העולם, כי האמצעי הוא מסוגל להם... כלל הדבר, דבר שהוא אחד מסוגל לו האמצעי", ושם הערה 42. ובנצח ישראל בפ"כ [תלז.] כתב: "האמצע הוא אחד". ובח"א לשבת קיח. [א, נה:] כתב: "כל האברים הם זוגות, והלב הוא אחד... והלב באמצע האדם". הרי שדבר שהוא באמצע הוא אחד, וכן הדבר שהוא אחד הוא באמצע. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "דבר זה ידוע שכל אמצעי הוא אחד... כמו הנקודה שהיא באמצע העיגול". וצרף לכאן, כי האמצעי הוא מאחד ומקשר הכל [כמבואר בנצח ישראל פ"א הערה 58, גבורות ה' פנ"ח (רנח.)], וכל המאחד חייב להיות אחד, וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ח אות יא, ד"ה אמנם, וז"ל: "כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים". [ומעין זה כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט, ושם הערה 295]. ולכך הואיל והאמצע מאחד הכל, בע"כ שהוא עצמו אחד, כי אין שנים מאחדים. וראה למעלה הערה 178.

(686) כמבואר בהערה 661. וכן הוא בבאר הרביעי הערות 30, 257. וראה הערה הבאה.

(687) פירוש - כשם שהצדיק הוא האמצע, כך האמצע נקרא צדיק. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכבר בארנו] כתב: "אמר השם יתברך אל הירח [חולין ס:] 'צדיקים יקראו על שמך'. ורוצה לומר כי הקטנות היא מדת הצדק, ולכך יקרא הצדיק 'קטן'". הרי שהצדיק נקרא "קטן", ונקרא "אמצע". ובביאור הדבר, ראה בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואז], שכתב: "ואז השיב הקב"ה 'צדיקים יקראו על שמך'. וכך פירושו... אמר

לה הרי בעצמו הקטנות דבר הגון, כי הצדיקים יקראו על שמך. שכאשר תבין בארץ שהיא הנקודה האמצעית, אשר איננה נוטה אל אחד מן הקצוות, והיא הקטנה ביסודות. שתראה מזה כי הקטנות הוא ראוי אל הצדיק, שהצדיק גם כן הוא אינו נוטה מן האמצעי, ראוי לקטנות, כמו שהארץ - שהיא בפרט עומדת באמצע - היא קטנה. כי הקטן אין לו התפשטות, לכך ראוי לו האמצע. לכך הארץ, שהיא קטנה, באמצע העולם. כלל הדבר, כי הצדיק הוא מי שהוא אינו נוטה מן היושר, ואינו נוטה מן הצדק, ונשאר על הנקודה, ובאמצע. והקטן בעבור שאין לו התפשטות ראוי לזה. אמנם הגדול, מפני שהוא גדול, יש לו התפשטות בגדלותו, היפך הקטן, ואין זה סגולת הצדיק. וזהו שאמר 'צדיקים יקראו על שמך', כלומר הצדיקים במה שהם צדיקים, יקראו על שם הקטנות, והוא ראוי לנמצאות". וכן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יב:], וז"ל: "הקטנות הוא ראוי אל דבר שהוא צדק, מפני כי הצדק הוא שיש בו היושר, ואינו נוטה מן המצוע כלל. והמצוע הוא כמו הנקודה, כאשר ידוע מן כל דבר שהוא באמצע, שהוא כמו נקודה קטנה. ואילו הגדול בעבור גדולתו אין לו סגולת האמצעי, שהוא קטן. וזה שאמר 'צדיקים יקראו על שמך', כי הצדיק במה שהוא צדיק וישר, שאינו יוצא מן האמצעי, יש לו סגולת הקטנות. ולפיכך אין תלונה על הקטנות, שהרי הקטנות עצם הצדק. ועוד, כי הקטן הוא עלול יותר מן העלה פירוש, הקטן דינו יותר כעלול היוצא מן העילה], ממה שהוא הגדול [יותר ממה שהגדול הוא עלול היוצא מן העילה], כמו שידוע. ולפיכך הצדק הוא הקטנות" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 257]. הרי הצדיק, הארץ, הקטנות, האמצע, הם כולם שייכים זה לזה.

(688) "פשיטות" שאין לדבר אלא עצם העובדה שהוא קיים, שאינו דבר מסויים ומוגדר כלל. וראה למעלה הערה 217. ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה ואמר רבי אבא] כתב: "הענוה, המדה הזאת היא מדת הפשיטות. ולכך כליו של השם יתברך שבורים [ויק"ר ז, ב]. כי השבור הוא הפשיטות, כאשר אין לו שם 'כלי' כלל" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 231]. ואלו דבריו כאן, שהמטה לגמרי יש לה הפשיטות, כי המטה אינה נגדרת כלל.

(689) בח"א לחולין פט. [ד, קא.-קג.], שהובאו שם בגמרא שלש דעות לבאר את קיום הארץ ["תולה ארץ על בלימה" (איוב כו, ז)]; (א) בזכות משה ואהרן שאמרו [שמות טז, ו] "ונחנו מה". (ב) בזכות מי שבולם פיו בשעת מריבה. (ג) בזכות מי שמשים עצמו כאילו אינו. ובתוך דבריו כתב: "הנה לדעת כלם עמידת הארץ בשביל הפשיטות שיש למקום הארץ, ודבר זה קיום העולם. כי הפשוט הוא ראוי שיהיה ראשון ויסוד, כי הפשוט עומד בעצמו. כי הדבר שאינו פשוט בזה שייך לומר שהוא מצורף אל אחר נסמך עליו. אבל

הדבר שהוא פשוט הוא עומד בעצמו. ולפיכך אמר שהעולם עומד בזכות משה ואהרן, שהיה להם מדת הפשיטות בשביל הענוה, כי הענוה היא מדת הפשיטות... וזהו בודאי מדת בפשיטות הגמור כאשר אין כאן יחוד... כי עמידת הארץ הוא מצד שהוא במקום המטה, ודבר זה הוא פשיטות גמור". ושם מאריך טובא לבאר את שתי הדעות הנוספות. וכן כתב ביתר קצור בנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.], ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה.]. ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] כתב: "המיעוט שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות". וראה למעלה הערה 587. וכן למעלה סוף הבאר הרביעי כתב: "ומצד זה נבראת הארץ, שהוא עלול הגמור, ומקבל מלכותו יתברך", ושם הערה 1413. ובנצח ישראל פי"ד [שנ:] כתב: "כי העפר הזה, עם ירידתה והיא למטה לגמרי, מכל מקום יש לעפר קיום יותר מהכל, וכמו שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'".

(690) "הסוף מן הדבר" - תכלית הדבר.

(691) שמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, ששלש הדעות הללו נחלקו בקשר למהות הארץ ועניינה, לאמור, מהו הדבר שעושה שהארץ תהיה קיימת; למ"ד שהארץ עומדת על י"ב עמודים, פירושו שהארץ קיימת על העובדה שהיא מקום של בית, כי י"ב אלכסונין הם י"ב החבורים שמהם נוצר בית, והארץ קיימת על היסוד שאצלה הכל מתחבר לבית, בבחינת "נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" [מדרש תנחומא נשא אות טז], והארץ עומדת על מערכת חבורים והגבולות שיש בה. והמ"ד הסובר שהארץ עומדת על שבעה עמודים סובר, שהארץ עומדת על כח הגלוי שיש בההתפשטות שלה, שמנקודת האמצע יוצאים ששה צדדים, ויש לה מציאות מתגלה. והעולם קיים מחמת שיש בה גלוי של מציאות, כי כל צד מגלה פנים אחרות. והמ"ד הסובר שהארץ עומדת על עמוד אחד, סובר שהארץ עומדת על נקודת המציאות עצמה, שהיא עצם הקיום, כי הארץ היא המציאות עצמה, שהיא נקודת האמצע, שהיא הנקודה הפנימית ביותר של כל המציאות כולה.

(692) כמבואר בהערה 687. וכן כתב בדר"ח [יב.], וביאר לפי"ז את הפסוק [ישעיה ס, כא] "ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ", "שהצדיק אינו יוצא מן היושר והצדק, ראוי להם הארץ שהיא עומדת באמצע, אינה יוצאת מן היושר". וכן ביאר בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו.]. ובנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המיצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע, הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל

הצדק והיושר שבו... והדבר שהוא יוצא אל הקצה, יש לו קצה וסוף ג"כ, ונאבד... וצדיק שהוא צדיק בשביל הצדק, אשר הצדק אינו יוצא מן המיצוע, ולכך הוא יסוד עולם. כי כן כל דבר שהוא הצדק אינו יוצא מן המיצוע, כמו הצדיק, הוא יסוד קיים. והדבר הזה נראה בארץ, בשביל שהיא עומדת באמצע, ואינה יוצאת מן המיצוע, רק עומדת בשוה. לכך היא עומדת קיים לעולם, יותר מכל שאר יסודות. כמו שאמר הכתוב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'... וזה שנאמר כאן [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', כמו שהארץ היא יסוד עולם בשביל המיצוע שאינה יוצאת מן השווי, לכך היא עומדת לעולם. וכך הצדיק, שהוא הפך הרשע היוצא אל הקצה, הוא יסוד עולם... כי הצדיקים ראוי להם הארץ אשר אינה יוצאת מן המיצוע כמו הצדיק".

(693) לא מצאתי מקומו.

(694) שי"ב העמודים מורים על השבטים, וז' העמודים מורים על האבות והאמהות, ועמוד אחד מורה על הצדיק. וכן ביאר שה"מים" מורים על התורה, ו"הרים" מורים על החכמים, ו"רוח" מורה על רוח הקודש, ו"סערה" מורה על הנבואה, או על יראת שמים.

(695) כמו שכתב למעלה בתחילת הבאר החמישי: "דברי חכמים... יש להם נגלה ונסתר, והמה נמשלים אל 'תפוחי זהב במשכיות כסף' [משלי כה, יא], שהפנימי נמשל לזהב, והנגלה לכסף, ושניהם יקרים. כך דברי חכמים, שיש להם נגלה ונסתר, שהנסתר הוא יקר בחכמה, והנגלה הוא נחמד וטוב למראה", ושם הערה 50.

פרק ט

(696) לשון הפסוק במלואו "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים וגו'", ופירש רש"י בסנהדרין לח: "על הארץ ולמקצה השמים - כלומר עומד בארץ וראשו מגיע השמימה".

(697) "אחור וקדם צרתני - שתי פעמים יצרתני, תחלה גבוה ולבסוף שפל" [רש"י חגיגה יב.].

(698) "מסוף העולם ועד סופו - כשהיה שוכב היה ראשו למזרח ורגליו למערב" [רש"י חגיגה יב.].

(699) שמשמע משני חלקי הפסוק שהיה לאדה"ר שעורים שונים; מרישא דקרא ["על הארץ ולמקצה השמים"] משמע שאדה"ר היה "מן הארץ עד לרקיע", ואילו מסיפא דקרא ["ולמקצה השמים ועד קצה השמים"] משמע שאדה"ר היה "מסוף העולם עד סופו", ולכאורה הם שעורים שונים.

(700) "מלמד על קומתו של אדם שהיתה מן הארץ עד השמים, והוא השיעור עצמו אשר מקצה אל קצה" [רש"י דברים ד, לב].

(701) פירוש - השמים הם בצורת כדור, שחלקו הפנימי חלול, ובמרכזו נמצא כדור הארץ. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד: "כל הגלגלים האלו מקיפין את העולם הן עגולין ככדור, והארץ תלויה באמצע". וכן הוא ברמב"ן ובראב"ע לאיוב כו, ז. וכן כתב בגו"א במדבר פ"ב סוף אות א, וז"ל: "השמים... מסבבים אותה [הארץ] מכל הצדדים". וכן בח"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "כי הארץ היא באמצע הכדור".

(702) פירוש - המרחק שבין המרכז [הארץ] לשמים הוא חצי קוטר [רדיוס], ואילו המרחק מקצה מזרח של השמים לקצה מערב של השמים הוא קוטר שלם [שני רדיוס], הרי המרחק מקצה לקצה הוא כפול מהמרחק שבין הארץ לשמים, כפי שכל קוטר הוא כפול מהרדיוס.

(703) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ותימה]: "ותימה, איך יתכן זה, שאם נשים הארץ באמצע השמים, כמו שארץ באמצע הרקיע, ידוע שמן הארץ עד הרקיע כמו חצי הקו שהוא מן קצה השמים עד קצה השמים, וזה פשוט הוא". וראה להלן הערה 773.

(704) פירוש - לעיני האדם נגלים רק חצי היקף השמים [מהאופק הימיני עד האופק השמאלי], ואין אנו רואים את היקף השמים אשר נמצא תחתינו.

(705) פירוש - בא לבאר את דברי חכמים גם לפי הבנת המתלוננים שחז"ל דברו על מרחק מוחשי, ועל אורך הקו הנטוי מקצה השמים המזרחי עד קצה שמים מערבי, וכן על אורך הקו היוצא מהארץ עד השמים. ובהמשך יביא הסבר שני, ולפיו חז"ל לא עסקו כלל במרחק המוחשי, אלא במרחק המהותי.

(706) פירוש - הקו הארוך ביותר הנמצא בעיגול הוא הקוטר, העובר מקצה אחד לקצה שני, והוא מחלק את הכדור לשני חלקים שוים, וזהו הקו הארוך ביותר בעיגול, והוא באורך כפול מהרדיוס, וכמו שנתבאר למעלה.

(707) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אמנם]: "אמנם כדי שתבין דברים אלו, אבאר לך, ובו יהיה הכל כפשוטו, שיהיה מן המזרח עד המערב שוה לגמרי כמו הקו שהוא יוצא מן הארץ עד השמים. והוא זה הדרך; שעל כרחך שם 'מזרח' ושם 'מערב' אינו נופל על נקודה אחת מן הגלגל, כמו שאמר שהנקודה שהיא על קוטר האלכסון העובר על הארץ וחותך הרקיע לשני חלקים הוא מזרח בלבד, והנקודה השני מערב. שלשון 'מזרח' נופל על צד המזרחי, ולשון 'מערב' נופל על צד מערב, לא על נקודה אחת". ולכך כאשר הנך אומר "מקצה מזרח לקצה מערב" ישנן הרבה נקודות על העיגול שיכולות להתאים

להגדרה זו, כי אין הכוונה רק לנקודות שהקוטר מחבר, אלא גם לנקודות הנמצאות מעל לקוטר, שאם תמתח קו ביניהן, הרי שקו זה הוא גם בגדר "מקצה השמים ועד קצה השמים", והוא קצר יותר מהקוטר.

(708) פירוש - הואיל והרבה קוים המחברים נקודות מקבילות מקצה מזרח ועד קצה מערב יכולים להתאים להגדרה של "מקצה השמים ועד קצה השמים" [ולא רק קו הקוטר הארוך ביותר, אלא אף הקוים הקצרים יותר הנמתחים מעל הקוטר], לכך עלינו לחקור לאיזה קו אנו מתכוונים כשאנו אומרים מקצה מזרח לקצה מערב.

(709) והוא הקוטר.

(710) "תפשת מרובה לא תפשת - כל מקום שתמצא שני דרכים, אחד תופש מרובה, ואחד תופש מועט, טוב לך לתפוש את המועט, שאפילו היה לך לתפוש את המרובה ותתפוש את המועט, תפיסתך תפיסה, שיש בכלל המרובה המועט. אבל אם תתפוש המרובה, והיה לך לתפוש המועט, נמצאת שתפשת שלא כדת" [רש"י חגיגה יז.]. ובסוכה ה. כתב רש"י "תפשת מרובה כו' - כל דבר שמשמעו מרובה ומועט, אם תפשת את המועט, יפה תפשת, דבציר מהכי לא משמע. ואם ימצא שהיה לך לתפוס המרובה, הרי הוסיפו לך, ולא נטלו ממה שבידך כלום. ואם תפשת המרובה, לא תפשת, שאתה נראה כשקרן בדבריך, ושמא המועט יש לך לתפוס, ואתה הרבית לתפוס, חסרו לך ממה שבידך, והיינו לא תפשת. אבל כשתתפוש המועט, אם יוסיפו, טוב, ואם לאו, מה שתפשת תפשת, ומשל הוא".

(711) לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והשיבה]: "יותר ראוי למדידה הכלי שהוא יותר קטן, יותר מן כלי שהוא גדול, לפי שאין הכל נמדד בכלי גדול, אבל הכל נמדד בקטן".

(712) זהו כל היקף השמים, העיגול המלא המקיף את הארץ מכל צד.

(713) פירוש - הואיל ומדובר כאן בעיגול של השמים המקיפים את הארץ, "והארץ היא בתכלית המטה" [לשונו למעלה בסמוך לציון 586], "כי הארץ היא למטה לגמרי" [לשונו למעלה ליד ציון 688], לכך מן הראוי שנחלק את עיגול השמים לא רק לארבעה צדדים, אלא בנוסף לכך למעלה ומטה, כי הארץ היא המטה, וממילא השמים הם המעלה. ועוד אודות שהשמים נחשבים "למעלה" ביחס לארץ, ראה דבריו בגו"א במדבר פ"י סוף אות לא, שכתב: "כי הענן שהיה מן השמים, בין שהיה למעלה בין שהיה מן הצד, הכל הוא נחשב למעלה, כמו השמים אשר הם על האדם. ואף על גב שהשמים הם תחת האדם, הם על האדם, שאין האדם על השמים... כי הדברים אשר הם למעלה אין ראוי שיקראו

תחת האדם, רק על האדם". ובגו"א דברים פ"ד אות לב [ד"ה אמנם] כתב: "אם אתה רוצה להניח הצדדין, צריך אתה להניח כל הצדדין; מזרח ומערב וצפון ודרום, ומעלה ומטה, שיהיה דומה הרקיע לבית שיש בו שש צדדין".

(714) פירוש - יש לחלק את המעגל השמים המקיף את הארץ לששה חלקים שוים, כאשר החצי העליון של המעגל מחולק לשלשה חלקים שוים [מזרח, מעלה, ומערב], והחצי התחתון מחולק גם הוא לשלשה חלקים שוים [דרום, מטה, וצפון], וכמו שמבאר.

(715) "היותר גדול" - היותר עליון, לאמר החצי העליון של העיגול, הנמצא מעל הארץ.

(716) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות לב [ד"ה אמנם]: "ראוי לחלק אותו [עיגול השמים] לחלקים שוים, ונאמר שחצי הגלגל - הוא על הארץ - נחלוק אותו למזרח ולמערב ולמעלה, ויהיה לפי זה חצי הגלגל נחלק לשלשה חלקים, דהיינו צד מזרח ומערב וצד המעלה. וכמו כן בעצמו אם אתה רוצה להגביל צד צפון ודרום, שתתן חלק אחד - דהוא שליש הגלגל - לצד צפון, ושליש הגלגל לצד דרום, ושליש לצד (המעלה) [המטה], ובזה האופן יהיו כל הצדדין בשוה, שיהיה לצד אחד כמו צד השני".

(717) "ביותר קרוב" - ביותר מועט, שלא יהיה בבחינת "תפסת מרובה לא תפסת", וכמו שכתב למעלה. וכן בהמשך כתב: "במקום היותר קצר, שכך ראוי שכל שאפשר לקרב יש לקרב".

(718) פירוש - מקום המפגש של צד המזרח עם צד המעלה.

(719) פירוש - כאשר חכמים דברו על המרחק שמקצה המזרח עד לקצה המערב, לא היתה כוונתם לקו הארוך ביותר [הקוטר], אלא לקו הקצר ביותר ["תפסת מועט תפסת"], וקו זה הוא המחבר את שתי הנקודות הנמצאות בקצות הקשת של צד מעלה; נקודה אחת היא במקום המפגש של צד מזרח עם צד מעלה, ונקודה שניה היא במקום המפגש של צד מערב עם צד מעלה, והקו המחבר שתי נקודות אלו הוא הקו הקצר ביותר שעובר מקצה מזרח לקצה מערב, וכמו שמבאר. ובגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אמנם] כתב: "ומזה תבין כי שליש הגלגל שהונח לצד המעלה נוגע בצד מזרח במקום אחד, ובמקום השני נוגע במערב, והוא כמו קשת עגול מונח בצד אחד על המזרח, ובצד השני על המערב. והקו השוה שהונח על הקשת שהוא שליש הגלגל, הוא הקו שהולך מן המזרח עד המערב בשוה. הנה כי 'מן המזרח עד המערב' הוא כמו הקו שנתן על שליש חצי הגלגל שהוא על הארץ, שהוא חלק ששית מן כל הגלגל, זהו הרוחק שהוא 'מן המזרח עד המערב' כאשר תחלוק חצי הגלגל שהוא על הארץ לצדדין שוים, דהיינו העיגול תחלוק

לשלשה חלקים, שליש למזרח שליש למערב ושליש למעלה, וכמו כן לצפון ולדרום, בענין זה הצדדין שוים, והרוחק שהוא מן המזרח עד המערב הוא כמו קו שוה שהושמה על קשת שליש חצי הגלגל, שהוא חלק ששית מן כל הגלגל".

(720) פירוש - הקו העובר מקצה אחד לקצה שני [המחבר את שתי נקודות המפגש של צד מעלה עם צד מזרח, ועם צד מערב], הוא שוה בדיוק לרדיוס העיגול, באופן שאם תמתח שני קוי רדיוס לאותן שתי נקודות שהקו הנ"ל מחבר, יווצר לך משולש שוה צלעות, וכמו שמבאר.

(721) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ומזה]: "ומזה תבין כי יש 'ממזרח עד מערב' כמו 'מן הארץ עד הרקיע', שמן המזרח עד המערב הוא קו המונח על עגול, שהוא חלק אחד מששית הגלגל, וקו הזאת היא בעצמה קו היוצא מן הארץ עד הרקיע. שכבר נתבאר בחכמת המדות, שצלע המשושה הנעשית בעגולה, היא כמו חצי קוטר העגולה. פירוש, כאשר תעשה משושה בעגול, דהיינו שתעשה אותו משש קוים שוים, עד שכל קו וקו הוא מיתר קשת לחלק אחד מן העגול, דהיינו חלק אחד משש בעגולה, יהיה כל קו וקו כמו חצי קוטר העגולה, דהיינו חצי רוחב העגולה. ודבר זה תוכל לראות בחוש העין על ידי צרקולי [כלי מדידה המודד עיגולים, והוזכר ברש"י עירובין קב. ד"ה כיפי, ובמנחות צד: ד"ה דעגיל]. אכן לבאר במופת הוא ארוך, ואין זה מקומו". וראה שם הערה 103, שלפי הגאומטריה הדבר מוכח בפשטות, כי נוצר משולש שוה צלעות, כאשר כל זוית היא בת ששים מעלות.

(722) ו"מיתר" הוא קו הקשת, וכמו [תהלים כא, יג] "במיתריך תכונן על פניהם". וכך היחס שבין הקו הישר לחלק המעגל [הקשת] הסמוך לו הוא כיחס המיתר לקשת.

(723) "השוה" - הישר.

(724) "תוציא" - תניח, תשים.

(725) כוונתם של חז"ל.

(726) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ומזה]: "ומכל מקום התבאר שהקו המונח על חלק ששית בעגול הוא כמו חצי קו הקוטר. וידוע כי מן הארץ עד השמים הוא חצי קו הקוטר, כי הארץ באמצע השמים, ומן אמצע העיגול עד העיגול הוא חצי קו הקוטר, נמצא כי 'מן המזרח עד המערב' שבארנו למעלה שהרוחק הוא כמו הקו המונח על חלק שליש מן חצי הגלגל, שהוא חלק אחד משישית הגלגל, והוא כמו חצי קוטר העיגול, שהוא הרוחק מן הארץ עד השמים. ובזאת הצורה נתבאר שמן המזרח עד המערב הוא כמו מן הארץ עד השמים. שאין ראוי להניח צד המזרח הנקודה שעל קוטר העגולה,

דנקודה אחת לא נקראת 'צד'. ועוד, דאם כן מה יהיה מן הנשאר מן העגולה [פירוש, אם נקודה אחת נחשבת מזרח, כיצד נפרנס את כל שאר הנקודות שבמעגל, שאי אפשר להגדיר כל נקודה ונקודה כצד בפני עצמו]. וגם אין להניח כל חצי הגלגל מזרח, וחצי גלגל השני מערב, דאם כן יהיה מזרח ומערב מגיעים זה לזה בצד העליון. ולפיכך הצד המזרחי הוא חלק אחד, וצד העליון חלק אחד, וצד המערבי חלק אחד. ולא יהיה לך עוד קושיא ומבוכה בדברי חכמים".

(727) כפי היסוד שהשריש בבאר זה פעמים רבות [הערות 17, 295, 347, 348, 416, ולהלן הערות 740, 843], שחכמים לא עסקו במוחש, אלא במושג ובמושכל.

(728) פירוש - מדובר בריחוק בעצם, ולא בריחוק הנמדד על פי מדה ומרחק.

(729) סתם ולא ביאר מדוע "המקיף והאמצע הם רחוקים זה מזה בתכלית". אמנם בגו"א דברים פ"ד אות לב [ד"ה אך] כתב יותר, וז"ל: "אך לאיש חכם ונבון אומר, כי יש עוד כפליים לתושיה לדברי חכמים, ויש עוד דרך אחר, דרך הקודש דרך האמת, מה שרצו חכמים ז"ל באמרם כי מן קצה השמים עד קצה השמים הוא כמו מן הארץ עד הרקיע. דע, כי דעת חכמים ז"ל לא היה רק על הרחוק בצד עצמו, לא מצד הקו המונח ממקום למקום, כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה 'כגבוה שמים מן הארץ' [תהלים קג, יא], וכפי גבהם וריחוקם זה מזה - הם רחוקים זה מזה בצד עצמם. כי המקיף - והוא השמים - הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס. ומה שבין הארץ והרקיע [פירוש, הדברים הנמצאים בין הארץ לרקיע] הוא כמו ממוצע בין שניהם. וזה נקרא רחוק מצד עצמו. וזה כי המים שעל הארץ הם יותר זך מן הארץ, והאויר הוא יותר דק וזך מן המים, והאש היסודי הוא יותר זך ודק, עד השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים". וראה למעלה הערה 588. **אמנם מדבריו** כאן משמע, שהמקיף והאמצע רחוקים זה מזה בעצם, ולא רק מחמת זַכּוּת המקיף וגסות הארץ. ונראה, שהאמצע הוא המרוחק ביותר מן המקיף, שהרי אם היה יוצא מהאמצע ונוטה לאחד מהצדדין, בזה גופא הוא מתקרב באופן מסויים למקיף. אך כאשר עומד במדוייק על האמצע, בזה נשמר המרחק הגדול ביותר מן המקיף. אמנם הצורך לשמירת המרחק של הארץ מן המקיף הוא כמבואר בגו"א הנ"ל, שזַכּוּת המקיף מרוחקת מגסות הארץ. אך מ"מ המקיף והאמצע מרוחקים זה מזה בעצם. וכן מבואר להדיא בנתיב השלום פ"ג [א, רכה.], שכתב: "כי מצד כבידות הארץ ראוי לה האמצע, כי ראוי לה מקום המטה במוחלט, כי היא הכבידה בכל היסודות, ולכך מקומה היא המטה במוחלט. **שאם היתה זזה ממקומה, היתה נוטה אל המקיף**, וראינו כי הדבר שהוא קרוב אל המקיף הוא יותר

דק, כמו האש היסודי הוא דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף. ואחר כך האש, ואחר כך האויר, שהוא דק, ואינו דק כמו האש. ואחר כך המים, ואחר כך הארץ, שהיא כבידה לגמרי, לכך היא במקום המטה לגמרי". הרי שבעצם האמצע עומד כנגד המקיף, וטעם הדבר הוא שהמקיף נבדל, והארץ גשמית, ואין ראוי שההפכים יהיו יחד.

(730) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך]: "והנה אמרו כי מן הארץ עד הרקיע הוא מן המרכז עד המקיף, הרוחק מצד עצמו כמו מן מזרח עד מערב. ואל יקשה לך, הרי מן מזרח עד מערב הוא כפל, זה אינו כן, כי לא נחשב רחוק בצד עצמו רק מן מזרח עד הארץ, שהיא באמצע הגלגל, אבל אשר הוא מן הארץ עד המערב, אינו תוספת ריחוק על הריחוק הראשון בצד עצמו, שאדרבה, הוא חזרה אל המקיף. כי לא נקרא רחוק מצד עצמו רק כמו שהוא מן האמצע, דהוא הארץ, עד המקיף. דמה שהוא חוזר אחר כך בצד השני אל המקיף, אין זה הרחקה בעצמו, כמו שהתבאר". וראה הערה 755.

(731) כן כתב בח"א לתמיד לא. [ד, קמז.], ויובא בהערה 750.

(732) וראה להלן [ד"ה ואם יקשה] מה שהקשה שם על דבריו כאן.

(733) "כלומר, איזה רחוק יותר" [רש"י שם].

(734) לשון הגמרא שם: "אמרו לו, ממזרח למערב. תדע, שהרי חמה במזרח הכל מסתכלין בה, חמה במערב הכל מסתכלין בה. חמה באמצע רקיע אין הכל מסתכלין בה". ופירש רש"י שם "אמרו לו ממזרח למערב רחוק יותר משמים לארץ. ותדע, שהרי חמה במזרח הכל מסתכלים בה, חמה באמצע רקיע אין הכל מסתכלין. ולמה, לפי שהחמה כשהיא במזרח או במערב היא רחוקה, ובשביל שהיא רחוקה יכולים להסתכל בה, שאין האורה מזקת לעינים. אבל כשהיא באמצע הרקיע, קרובה, ואורה מזהיר כל כך שאין יכולין לראות".

(735) לשון הפסוקים במלואם "כי כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו כרחוק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו".

(736) "כתוב אחד אומר [תהלים קג, יא] 'כגבוה שמים על הארץ', וכתוב אחד אומר [שם פסוק יב] 'כרחוק מזרח ממערב', ואם לא היתה מדתן שוה, אלא מזרח ומערב רחוק יותר, למה אחז הכתוב במועט במדה, לא היה לו כלל לומר אלא המרובה. אלא ודאי שניהם שוין במדה, לכך אחז את שניהן" [רש"י שם].

(737) לשון הגמרא שם "אלא חמה באמצע רקיע מאי טעמא אין הכל מסתכלין בה, משום דקאי להדיא ולא כסי ליה מידי", ופירש רש"י שם "אלא מאי טעם חמה באמצע הרקיע אין הכל מסתכלין בה - כמו שהם מסתכלין כשהיא במזרח או במערב. משום

דקאי להדיא - בגילוי היא עומדת, ולא כסי לה מידי, ובשביל כך אורה מזהיר ומזיק לעינים המביטות שם".

(738) דברים אלו מבוארים יותר בח"א לתמיד לב. [ד, קמו:], שכתב שם: "מן השמים לארץ רחוק וכו'. אין הפירוש שהיה השאלה איזה קו יותר רחוק מן המזרח אל המערב, או מן הארץ עד השמים. שאם כן היו חושבין דבר זה, לא יתכן, שהרי השיבו הם מן המזרח למערב, שהרי חמה במזרח יכול האדם להסתכל בה, ומשום כך הוא רחוק למזרח. והרי הארץ היא באמצע בין מזרח ובין מערב, ואם כן איך יתכן שיהיה רחוק למזרח, וכן למערב, יותר מן הארץ עד הרקיע [פירוש - הרי השמים מקיפים את הארץ כעגול, והארץ היא באמצע העגול (כמבואר למעלה הערה 701), ולפי זה המרחק מהארץ למזרח או למערב, או עד לרקיע, הוא מרחק שוה, כי שלש נקודות אלו נמצאות על המעגל, המרוחק מהארץ מרחק רדיוס]. אלא אם כן היו אומרים שאין הרקיע כדורי. ויש לומר, כי היו אומרים כי עובי הארץ ממעט, כי מן אמצע הארץ [פירוש - לא מקום עמידת האדם, אלא מקום עמוק יותר, מנקודת האמצע של הארץ] עד הרקיע, הוא רחוק כמו ממקום עמידת האדם על הארץ עד מזרח, וכן עד המערב". ופירושו, שעובי כדור הארץ ממעט את המרחק מהארץ עד הרקיע, ולכך כאשר אדם עומד על הארץ אינו יכול להסתכל בחמה כשהיא באמצע הרקיע, מפאת עובי הארץ המגביה אותו, ומקטין את המרחק בינו לבין החמה. מה שא"כ כשהחמה נמצאת במזרח או במערב, אזי המרחק גדול יותר, ולכך האדם יכול אז להסתכל בה. ועל כל זה אומר כאן "אל תאמר" כן, וכמו שמבאר.

(739) כן כתב כמעט אות באות בח"א לתמיד לב. [ד, קמו:]. וכן בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ודע] כתב: "ודע, כי לא היו טפשים שהשיבו חכמי נגב שיותר רחוק ממזרח למערב מאשר הוא מן הארץ עד השמים, מפני שיכול האדם להסתכל בחמה כאשר היא במזרח או במערב. דמה ראיה הביאו שיוכל האדם להסתכל בה כשהוא במזרח או במערב, אדרבה, הרי נראה החמה יותר גדולה במזרח ובמערב, ואם כן נראה שהוא יותר קרוב אליה כשהיא במזרח או במערב".

(740) כפי שהוזכר הרבה פעמים בבאר זה, ראה הערה 727.

(741) למעלה [ד"ה אמנם ישן], שכאשר חכמים עסקו במרחקים של אחד מהשני [המרחק של הארץ מהשמים], לא עסקו בריחוק גשמי, אלא בריחוק מהותי.

(742) בח"א לתמיד לב. [ד, קמו:] כתב עד כאן אות באות כדבריו כאן, אך במקום תיבת "רחוק" כתב שם תיבת "נחשב".

(743) לכאורה לפי דבריו כאן מבואר ששאלת אלכסנדרוס היתה מהו המרחק היותר גדול; המרחק מהארץ לשמש כאשר השמש במזרח או במערב, או המרחק מהארץ לשמש כאשר השמש באמצע השמים. אך בגמרא מבואר ששאלתו היתה על המרחק שבין מזרח למערב, ולא על ריחוק הארץ מהשמש כשהשמש במזרח או במערב. וכן הגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ואין] כתב להדיא שהשאלה היתה על המרחק מקצה אל קצה, ולא על המרחק למזרח לחוד או מערב לחוד. וצריך לומר, שאמנם השאלה היתה על המרחק מקצה אל קצה, אך התשובה על כך התבססה על המרחק שיש למזרח לחוד, ולמערב לחוד, שהואיל והמרחק מהארץ למזרח לחוד או למערב לחוד גדול יותר מהמרחק מהארץ לאמצע השמים, ממילא המרחק בין המזרח למערב עצמם גדול יותר מהמרחק שבין הארץ לשמים.

(744) בח"א לתמיד לב. [ד, קמו:] כתב משפט זה כך: "והביאו ראיה, שהרי החמה כאשר היא באמצע השמים, אין האדם יכול להסתכל בה, ובמזרח ובמערב אדם מסתכל בה. ולכך נחשבת שם החמה יותר מרוחקת. ואינו מדבר מן קו המדה, שבזה לא דברו כלל".

(745) כפי שחכמים השיבו לחכמי הנגב [תמיד לב.] "אלא חמה באמצע רקיע מאי טעמא אין הכל מסתכלין בה, משום דקאי להדיא ולא כסי ליה מידי", ופירש רש"י שם "משום דקאי להדיא - בגילוי היא עומדת, ולא כסי לה מידי, ובשביל כך אורה מזהיר ומזיק לעינים המביטות שם" [הובא בהערה 737]. ו"כסי ליה מידי" לדעת המהר"ל הוא "האדים שעולים מן הארץ". אמנם הרא"ש שם בתמיד ביאר שהמכסה הוא בדמות "הרים וגבעות", וכן פירש שם הראב"ד, ומעין זה ברבינו גרשום שם. והמהר"ל כתב כדבריו כאן בח"א לב"ב פד. [ג, קטז.], וז"ל: "מפסיק בין השמש ובין ראות שלנו האדים הקטוריים העשנים... במזרח או במערב... [אך] אין נראה השמש באמצע השמים... מפני שאין מגיע שם העשן הקטורי... האד העשוני בשחרית כאשר השמש עולה מן הארץ, והאויר רטוב, אז האד העשוני [עולה]... שהאויר רטוב ויפה... סוף סוף האד העשוני בשחרית ובערבית". והביא כן בשם חכמי הטבע.

(746) בח"א לתמיד לב. [ד, קמז.] כתב משפט זה כך: "רק כל דבריהם הם על הרחוק העצמי".

(747) ואי הסתכלות על החמה מורה על קורבה לחמה, שמפאת שכל כך קרובה, לכך אור החמה מונע את ההסתכלות בה.

(748) אי הסתכלות בחמה באמצע היום.

(749) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ודע] כתב: "דעתם [של זקני הנגב], מאחר שכאשר החמה עומדת באמצע הרקיע אין הכל מסתכלין, וכאשר היא עומדת במזרח ובמערב הכל מסתכלין בה, הנה דבר זה גורם שנחשב צד המעלה יותר קרוב אצלינו ממה שנחשב מזרח ומערב, אף על גב דודאי לענין הקו היוצא מן הארץ עד הרקיע וקו היוצא מן הארץ עד צד מזרח ומערב - שוים הקוים, מכל מקום כיון שהחמה יכול לראות במזרח ובמערב, וכאשר היא עומדת באמצע הרקיע לא יוכל להסתכל בו, נחשב צד המעלה יותר קרוב, שיותר פועל החמה בנו כשהיא עומדת באמצע הרקיע". וכ"ה בח"א לתמיד לב. [ד, קמז.]. וכן יבאר כאן בהמשך [ד"ה ותדע כי].

(750) בביאור הגמרא [חגיגה יב.] שהשעור "מסוף העולם ועד סופו" שוה לשעור של "מן הארץ עד הרקיע", וביאר זאת בשני אופנים; (א) הצלע של המשושה שוה לרדיוס העיגול [ד"ה אמנם פירוש]. (ב) תכלית הריחוק בעצם הוא מן המקיף לאמצע [ד"ה אמנם יש]. וכאן מביא את ביאורו השני.

(751) כמבואר למעלה הערה 730. ובח"א לתמיד לב. [ד, קמז.] כתב: "אע"ג שיש כפול בין מזרח למערב כמו שהוא מן הארץ עד השמים, כבר בארנו זה במסכת חגיגה, כי הרחוק נחשב מן אמצע המקיף אל המזרח, וכן אל המערב, דהיינו מן אמצע המקיף אל המערב. אבל לא יחשב יותר מן המזרח אל המערב, בשביל שהוא חוזר אל המקיף, דזה אינו כלל, כי הרחוק נחשב מן אמצע המקיף, והוא הארץ עד המקיף, ולא יותר. ולא נחשב מן המזרח עד המערב יותר כלל. ולכך מן המזרח עד המערב, ומן הארץ עד השמים שניהם שוים, כמו שבארנו לשם, עיין שם". ולא זכינו לח"א שלו לחגיגה.

(752) פירוש - מה שהאדם יכול להסתכל בחמה כשהיא במזרח ובמערב אינו מורה שהחמה רחוקה בעצם מהאדם [ולכך יכול להסתכל בה], אלא זהו מצד גורם צדדי וחיצוני [אדים] המרחיק ומפריד את החמה מן האדם, אך אין זה ריחוק בעצם בין החמה והאדם.

(753) לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה ודע]: "וחכמים אומרים כי שניהם הם שוים, וקאמר אלא טעמא מאי יכול האדם להסתכל כשהוא במזרח ובמערב... ומתרץ דבאמצע השמים קאי להדיא, ואין האד העולה מן הארץ מפסיק בין ראות האדם ובין השמש, ובשביל כך לא יוכל להסתכל בה. אבל במזרח ובמערב לא קאי להדיא, שהאד העולה מן הארץ הוא קרוב אל הארץ, מפסיק בין השמש ובין האדם הרואה, ולפיכך יוכל להסתכל בה. ובשביל כך אין לנו לומר שהיא יותר קרוב אלינו כשהיא עומדת באמצע הרקיע ממה שהיא עומדת במזרח או במערב, שדבר זה אינו רק במקרה, שכאשר היא עומדת

במזרח או במערב יש דבר מה שמכסה אותו, וכאשר עומדת באמצע הרקיע אין דבר שמכסה אותה, ופשוט הוא".

(754) שהרי הריחוק שנוצר בחצי הדרך הראשונה [מהמקיף אל האמצע] נתבטל ע"י החצי דרך השניה [מהאמצע אל המקיף], ואין כאן ריחוק כלל.

(755) פירוש - אם היה מדובר על רחוק מוחשי, בודאי שהרחוק של "מהקצה אל הקצה" הוא רחוק גדול. אך הואיל ומדובר על רחוק בעצם, הרי קו העובר מהקצה אל הקצה לא מתאפיין בשום רחוק, שהרי חוזר למקום שבא ממנו [המקיף]. ומתוך כך קשה על הגמרא בחגיגה יב. ועל החכמים בתמיד לב. שהשוו בין הרחוק של מקצה אל קצה לרחוק שמהארץ עד השמים. ועוד יותר קשה על חכמי הנגב שהכריעו לאידך גיסא, ואמרו שהמרחק מקצה אל קצה הוא יותר מהמרחק של הארץ אל השמים. ובגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך], כתב: "והנה אמרו כי מן הארץ עד הרקיע הוא מן המרכז עד המקיף, הרוחק מצד עצמו כמו מן מזרח עד מערב. ואל יקשה לך, הרי מן מזרח עד מערב הוא כפל, זה אינו כן, כי לא נחשב רחוק בצד עצמו רק מן מזרח עד הארץ, שהיא באמצע הגלגל, אבל אשר הוא מן הארץ עד המערב, אינו תוספת ריחוק על הריחוק הראשון בצד עצמו, **שאדרבה**, הוא חזרה אל המקיף" [הובא בהערה 730]. ועתה שואל מ"אדרבה" זה.

(756) פירוש - "יש בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.], וברחוק של "מקצה אל קצה" נכלל גם חצי הדרך, שהוא הרחוק מהמקיף אל האמצע, וכמו שמבאר.

(757) בקצה אל קצה.

(758) ובודאי המרחק בין המקיף לאמצע [מקצה אל קצה] הוא המרחק שבין האמצע למקיף [מהארץ עד הרקיע].

(759) פירוש - היציאה מהאמצע למקיף אינה מורה על רחוק [כפי שמורה הקו העובר מהארץ אל אמצע השמים], כי אין זה אלא תוספת, וסרח העודף של חצי הקו הראשון.

(760) נראה שמחדש בתשובתו שאין לומר על הקו העובר מהקצה אל הקצה שהוא קו אחד [שמתחילתו (אף חציו הראשון) "הכל הולך אל המקיף"]. כי הואיל ונקודת האמצע נמצאת על קו זה, לכך הקו אינו נדון בסקירה אחת, אלא שני חצאי הקו נדונים כשני קוים נפרדים; חציו הראשון מורה על הרוחק שבין המקיף לאמצע. ואילו חציו השני, הממשיך אל המקיף, אינו אלא בגדר תוספת.

(761) בחגיגה יב. ובסנהדרין לח:, והוא המאמר שעסק בו עד עתה.

(762) קודם שחטא.

(763) היא מעלת הצלם בשלימות. ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.] כתב: "האדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם. וזהו אמרם במסכת ב"ב [נח.] נסתכלתי בשני עקביו של אדה"ר, והיו כשני גלגלי חמה. כי אור הצלם והניצוץ הזה שהיה מקבל אדה"ר, עקביו - שהוא סוף שפלות, שהרי הוא רחוק מן הפנים שהוא עיקר הצלם - הוא דומה לגלגל חמה, שהוא הזוהר העליון. כי הניצוץ הזה שהיה מקבל אדה"ר הוא ניצוץ עליון נבדל, ולכך עקביו דומים לגלגל חמה. ומפני כי יעקב אבינו היה קרוב אצל אור הזה... אמרו [ב"מ פד.] כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, והכל הוא ניצוץ עליון אשר מקבל האדם". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה לפיכך] כתב: "ואין ספק, כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה", ושם הערה 198. ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "אדם הראשון נברא בצלם אלקים לגמרי, יותר מכל אדם... כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו', שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי". וראה להלן בבאר השביעי הערה 67.

(764) יסוד נפוץ בספריו, שהרוחני הוא אחד בלי מתחלק, לעומת הגשמי המחולק. כגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב

בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [ח"א יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ולמעלה בבאר הרביעי הערה 484, ולהלן הערה 1019.

(765) נקודה זו מבוארת היטב בגו"א דברים פ"ד אות כא [ד"ה ועוד] בביאור דברי רש"י שם [דברים ד, לב] "מלמד על קומתו של אדם שהיתה מן הארץ עד השמים והוא השיעור עצמו אשר מקצה אל קצה", וז"ל: "כיון שנברא האדם בתחתונים בצלם אלהים, אין דבר אלקי חלק בלבד, כי החלק הוא לגשם שמתחלק, ומאחר שהאדם נברא בתחתונים בצלם אלהי, אי אפשר שלא יהיה לצורתו - אשר הוא צלם אלהים - כוללת בתחתונים. ולפיכך אמרו שנברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב, וזה מצד צלם אלהים. שאין ספק כי צלם אלהי אשר נתן בו השם יתברך הוא דבר אלהי, שאין צלם אלהי נאמר על התואר והתמונה בלבד, רק נאמר שדבק בצורת האדם ענין אלהי. לכך נאמר עליו שהוא מן הארץ עד השמים וממזרח למערב, כי כל דבר אלהי אינו מחולק ולא יוגבל, ולפיכך נברא מן הארץ עד הרקיע וממזרח עד מערב... ולפי ענין אלהי שיש בו יאמר עליו שהוא הכל, כמו שיש להשם יתברך בעליונים, והאדם שהוא נברא בצלם אלהים בתחתונים יאמר עליו שהוא בעולם התחתון הכל, ואינו חלק. ומאחר שמכח הענין האלהי שבאדם מוכרח שהוא הכל ולא חלק, וזהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלהי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם" [הובא למעלה בבאר השני הערה 557]. ולמעלה בבאר השלישי [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי האדם הוא שנברא בצלם אלקים, וצורתו בשלימות בלי חסרון, שאל"כ... אין ראוי לומר עליו שנברא בצלם אלקים", ושם הערה 46.

(766) המשך לשונו בגו"א שם: "אבל כאשר חטא, ונטה אל יצר הגוף, כי אין חטא בדבר שהוא אלהים, והחטא הוא בגוף, ולפיכך כאשר חטא האדם מעטו... ורצה לומר, אף על גב שמיעט ממנו הצלם האלקי שראוי לו, לא היה בטל לגמרי, רק שמיעט אותו, מכל מקום נשאר ענין אלהי מה, ולא בטל ממנו מכל וכל, רק שקודם שחטא היה עליו צלם האלהים הזה עד שהוא מן הארץ עד הרקיע ומן המזרח עד המערב, שזה יורה שיש לו צלם אלהי בתחתונים בשלימות, ולפיכך היה מן הארץ עד הרקיע וממזרח למערב. אבל אחר שחטא לא היה לו לגמרי". ובתפארת ישראל פט"ז [רנד.] כתב: "אחר שנדון [אדה"ר

על חטאו], נטרד ממעלתו אשר היה לו מקודם, ונשאר עומד על מדרגה פחותה ממה שהיה לו, כמו שראוי לאדם במה שהוא בעל חטא".

(767) ונתבאר בגו"א שם, והובא בשתי ההערות האחרונות.

(768) ובספר זה בא רק ליישב את התמיהות על דברי חכמים, ולא לבאר מעבר לכך, אף שפירוש הדברים סתום מאתנו. וכפי שכתב למעלה בבאר החמישי [ד"ה גם בשביל]: "ואין כאן מקום זה להאריך, שאין הכוונה פה רק לפרש מקום התמיה שיש בדבריהם", ושם הערה 553. ולמעלה בתחילת הבאר [ד"ה אמנם לבאר] כתב: "דבר זה אין כאן מקומו כלל, כי לא היה הכוונה פה רק על השאלה שנמצא התמיה בדבריהם, וכבר התבאר לך כי אין כאן קשיא כלל, ואין הדברים אלו חסרון. אבל לבאר למה היה דבר זה על ידי דברים אלו, אין זה מדברינו, כי לא באנו לתת טעם, רק להסיר השאלה הנופלת על דבריהם", ושם הערה 67.

(769) "מתחלפים בעצמם" - מרוחקים בעצם.

(770) "הארץ שהוא תכלית המטה... השמים שהם תכלית הגובה" [לשונו בהמשך]. והפער והמרחק בין הקב"ה לאדם נתלה בכך שהקב"ה בשמים והאדם על הארץ, שנאמר [קהלת ה, א] "כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". הרי הרחוק שבין ה' לאדם מתבטא בכך שה' בשמים, והאדם על הארץ. וראה למעלה בבאר הרביעי הערות 868, 1380, 1381. ובדר"ח פ"א מ"ג [לב:] כתב: "לא יהיה השם יתברך נחשב כמו אוהבך אשר אתה רגיל עמו, אבל יהיה נחשב כי השם יתברך בשמים, ואתה על הארץ, וכך יהיה נחשב לך הקב"ה בשמים ואתה על הארץ, ובזה יהיה מורא שמים עליך... ובכל מקום אצל מורא נאמר 'יראת שמים', ולא נאמר 'אהבת שמים', כי היראה צריך שיהיה נחשב אליו הקב"ה נבדל ממנו לגמרי".

(771) אודות שהצדדים השונים מורים על מהויות שונות, כן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, התיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים

הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". וראה להלן ציון 937.

(772) "אידי ואידי חדא שיעורא" [חגיגה יב.].

(773) שהמרחק ממזרח למערב הוא כפול מהמרחק שמן הארץ עד השמים, וכפי שהקוטר כפול מהרדיוס, וכמו שנתבאר למעלה בארוכה [הערות 702, 703].

(774) אודות שהארץ היא בתכלית המטה, כן נתבאר למעלה בבאר הרביעי הערה 1413, בבאר החמישי הערה 113, ולמעלה הערה 586.

(775) זקני הנגב אמרו.

(776) בח"א לתמיד לב. [ד, קמז.] כתב אות באות כדבריו כאן, ומלים אלו כתב כך: "והם היו אומרים כי יותר רחוק ומתחלפים הצדדין זה מזה וכו'".

(777) "ובמזרח ובמערב יכול להסתכל בה" [לשונו בח"א לתמיד לב. (ד, קמז.)].

(778) "ממה שיש אל הצד" [לשונו שם].

(779) "שיותר פועל החמה בנו כשהיא עומדת באמצע הרקיע" [לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ (סד"ה ודע)], וראה הערה 753.

(780) סוף ד"ה אבל הדברים, שבאמצע היום אין אדים העולים מן הארץ, לעומת שחרית וערבית. וראה שם הערות 745, 753.

(781) "הנוכחים" - המקבילים זה לזה [מזרח ומערב].

(782) פירוש - כשם שהם חשבו על חכמים שהם רחוקים מהבנת חכמה, כך הם לאמיתו של דבר רחוקים מהבנת החכמה האמיתית, ובבחינת "כל הפוסל... במומו פוסל" [קידושין ע.]. וראה להלן הערות 883, 976.

(783) כמבואר למעלה הערה 494. ובסוף הבאר השני כתב: "ואלו דברים הם עמוקים מאוד מאוד, רק באנו לבאר כי כל דבריהם הם בחכמה. ולא בארנו רק מעט, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר", ושם הערה 652.

(784) כפי שכתב בהתחלת הבאר: "וכאשר תעיין בדבריהם, תדע כי עמדו על סודי המציאות, וידעו אמיתת מציאות", וראה הערות 70, 517, 559.

(785) ובגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית".

(786) כמו שכתב בגבורות ה' פכ"ג [ק:]: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ולמעלה בבאר השלישי [ד"ה וכל איש] כתב: "רק מי שאינו עומד על דבריהם, נראה לו הדבר זר", ושם הערה 172. ובבאר הראשון [סד"ה ובפרק ב'] כתב: "ודברים אלו ברורים הם, לא יסכל בזה רק מי שלא יתן הודאה אל דברי אמת ויושר", ושם הערה 89. וכן בבאר החמישי [ד"ה רק אם] כתב: "לא ימאן לקבל מי שיש בו חכמה", ושם הערה 578.

(787) וקל וחומר שהדברים הפחות זרים וקשים בודאי שנאמרו בחכמה, וכמו שיבאר. וכן כתב בבאר השלישי [ד"ה ובדבר זה]: "הדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם אמיתיים ושלימים, ומום אין בהם. שאם הדבר שנראה רחוק ביותר, כמו שנראה מאמרים האלו, הוא כך, וכל שכן הדבר שאין כל כך רחוק, על אחת כמה וכמה", ושם הערה 179. וכן כתב בתחילת הבאר הרביעי: "אם הדברים אשר הם יותר רחוקים יהיו לדברי חמודות ויקרים, מכל שכן הדברים שאין כל כך להם לזרא, ובזה תושקט תלונות האנשים האלו", ושם הערה 22. וכן בהמשך הבאר [סד"ה ועתה תראה] כתב: "והנה נתחיל להביא קצת מדבריהם מה שהוא זר ויותר קשה מאוד... וממנו נקח הבחינה על שאר דברים שאין בהם כל כך קושיא", ושם הערה 102. וראה עוד בסוף הבאר הרביעי, ושם הערה 1428, ובתחילת הבאר החמישי, ושם הערה 70.

(788) כפי שכתב רש"י במדבר יא, כג: "אי אפשר לעמוד על הטפל, מאחר שאינן מבקשים אלא עלילה לא תספיק להם... אם אתה נותן להם בשר בהמה גסה, יאמרו דקה בקשנו. ואם אתה נותן להם דקה, יאמרו גסה בקשנו. חיה ועוף בקשנו, דגים וחגבים בקשנו". וראה גו"א שם אות טז. ולמעלה סוף באר הראשון כתב: "וכבר אמרנו כי אל המבקש עלילות דברים לא יספיק לו שום תשובה, כי יחפוש עוד דברים אחרים". ובסוף הבאר הרביעי כתב: "כי באמת אין קץ לדברי תלונה, שיאמר דבר זה בקשתי, או עניין אחר בקשתי", ושם הערה 1427. וראה להלן הערה 815.

(789) כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה עוד]: "עוד דע אתה, אם תחפש דברי חכמים כמטמניות, אז תמצא אוצר כלי חמדה אשר אצרו במטמוניהם". הרי שרק על ידי חיפוש בדברי חכמים ניתן להגיע לאוצרות הגנוזים תחת לשונם. וכן אמרו [מגילה ו:] "יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין".

(790) כן כתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה לסדר זרעים [עמוד סה בהוצאת מוסד הרב קוק], וז"ל: "ואין לאדם עם החכמה ודרישתה וההשתדלות, אלא לעזוב עניניו ביד

הבורא... ולהתפלל אליו ולהתחנן לבוננהו ולהורותו, ולגלות לו הסודות הגנוזים בכתוב, כמו שמצאנו דוד ע"ה עשה כן, באמרו [תהלים קיט, יח] 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך'".

פרק י

(791) לבאר זה, וכפי שדבריו הקודמים הם אכן סיכום כיצד לגשת לדברי חכמים.

(792) כוונתו לספר מאור עינים לעזריה מן האדומים [אטליה], שיצא לאור בשנת של"ה בעיר מנטובה. וכן בנצח ישראל פ"ה [קכט.] הזכיר אותו, ויובא בהמשך.

(793) אולי רומז בזה שכך היא הדרך לגשת לדברי תורה, מתוך השתוקקות גדולה, וכפי שכתב בדרוש על התורה [כג.]: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו כמים קרים על נפש עיפה" [הובא למעלה בסוף הערה 611]. וכן כתב בהמשך הדרוש [לז:]: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו', ואחר כך 'וירד ה' וגו', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'" [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה. וכן אין הדור זוכה לתורה זולת זה שאוהבים אותה, עד שמוכנים לה, כי היא שכל נבדל אלקי, שצריך המקבל להיות מוכן לגמרי". וזו היציאה של חתן לקראת כלה, וכמבואר בתפארת ישראל פ"ל [תנד.], שבכך השלמתו [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 585], כי האהבה שייכת לדבר המשלימו [נתיב אהבת השם פ"א (ב, לח:)]. וכך צריך לגשת אל תורה.

(794) צריך ביאור, כיצד קריאת ספר ["בקראי בו"] שייכת לאזנים, עד שיאמר "אוי לאזני שכך שומעים". ונראה שבגו"א ויקרא פכ"ו אות יח [סד"ה ואף] כתב ששמיעה שייכת ללימוד ולהבנה. וכן מבואר בפירוש הגר"א לישעיה י, ט-י, ששמיעה שייכת

להבנה ולתורה שבע"פ. ולכך קריאה של הבנה אמנם נעשית בעינים, אך גם שייכת לאזנים [להבנה].

(795) סוכה כח. "דבר גדול - מעשה מרכבה. דבר קטן - הויות דאביי ורבא". וראה תפארת ישראל פי"א הערה 49.

(796) לשון הגמרא שם: "מלמד שהראהו הקב"ה [לאדה"ר] דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו". וכתב שם בח"א [ג, קנג:] בזה"ל: "כי אדם הראשון שהיה אדם ראשון, ממנו היה סדר כל אותם שהם ראשון לדור. כי הפרנסים והדורשים הם הראשונים... עד שכל הפרנסים והמנהיגים מסודרים מן אדם, שהוא בריאה ראשונה אל כל העולם, וממנו היה סדר אותם שהם ראשונים ועיקר בכל דור ודור... וזה סדר העולם, כי ראוי שיהיה כל העולם אשר יצאו מן אדם הראשון מתיחסים אליו, עד שכלם הם כמו אדם אחד שבאו ממנו. כי מפני שהאדם הזה היה ראשון, ראוי שיתחייב ממנו אותם שהם ראשונים. וזה שאמר שהראה הקב"ה לאדם הראשון דור דור ודורשיו, דור דור ומנהיגו". ושם מבאר כיצד ישנם הבדלי דרגות בין המנהיגים השונים, שאף הבדלים אלו נקבעו על פי אדה"ר. ודברים אלו שייכים מאוד לדבריו כאן, שיש סדר בדורות, והבדלי דרגות ביניהם, ולכך מן הנמנע שהפחות חשוב יחלוק על החשוב הימנו.

(797) תוספות יומא ג: ד"ה דרביה, שהקשו שם: "ואם תאמר, ורבי יוחנן היכי פליג על רבי ישמעאל שהוא תנא". ובכסף משנה בהלכות ממרים פ"ב ה"א כתב: "לא פליגי אמוראי אתנאי... שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים. וכן עשו גם בחתימת הגמרא, שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה".

(798) כמבואר בהערה הקודמת. ובשו"ת מהר"ם אלשקר סימן נג כתב שהכלל שקבעו הגאונים "הלכה כבתראי" [ריי"ף סוף עירובין, רא"ש עירובין פ"ב סימן ד, הליכות עולם שער ח פ"ג] נאמר רק על הדורות שקדמו להם, היינו מחכמי התלמוד באמוראים, לא על הבאים אחריהם, שלא ראו דבריהם ולא הבינו דרכיהם, ואסור להעלותו על לב, שאין יחס לדורות אלו עם הראשונים. וכן כתב בדרוש על המצות אודות ירידת הדורות מימי האמוראים, וז"ל [נה:]: "ומאז התלמוד נחתם, ובעד כל אור יחתום. ונבוני לב כלו ויתום. ומאז באו הגבורים כאנשים חכמי חרשים. אור מן ההדיוט היו מגישים. כי אין עוד אור בשמים. כי ננעל מעיין החיים. ויבש הנהר היוצא מעדן. אשר היה זמן ועדן" [הובא בהקדמה הערה 84].

(799) כפי שביאר בארוכה בהקדמה [מד"ה אך החכמים, עד ד"ה ודבר זה], שהחכמים ידעו ערך עצמם [שם הערה 10], עיי"ש. וכן אמרו [שבת קיב:] "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורו] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך הגלגל העליון לגרגר החרדל" [ראה בהקדמה הערה 58]. וכאן עוסק ביחס של האמוראים עם התנאים. וראה הערה 802.

(800) אודות שהתנאים היו קרובים אל הנביאים, הנה אמרו במשנה [אבות פ"א מ"א] "ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". ושם בדר"ח [כ.] ביאר את השייכות בין נביאים לאנשי כנסת הגדולה. ואמרו [מגילה יז:] על אנשי כנסת הגדולה שהיו "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים".

(801) כפי שכתב כמה פעמים על דורו, וכגון בדרוש על המצות [נה:]: "ולא נותרה שום חכמה, וחשכו הרואות בארבות, ונשכחו כל הטובות, אבדה חכמת חכמיו, ובינת נבוניו תסתתר". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות אלו, שאבדה חכמה מבני אדם", ושם הערה 26. ובכמה מקומות בספריו תלה את העדר החכמה בשיטת הלימוד הקלוקלת [גו"א דברים פ"ו אות ז, נתיב התורה פ"ה, תפארת ישראל פנ"ו, דרוש עה"ת (מח:)]. ולמעלה בהקדמה [ד"ה הרי שהם] כתב: "ומה היה עד הנה, שיבשה הארץ בכללה, ולא נמצא לחלוחית חכמה", ושם הערה 57.

(802) הנה תקופת התנאים משתרעת מימי שמעון הצדיק [התנא הראשון (אבות פ"א מ"ב, שנת 3448 לבריאה, שאז מת עזרא הסופר)] עד חתימת המשנה [רש"י ב"מ פו., שהיא בשנת 3978 לבריאה], שזו תקופה של 531 שנה. תקופת האמוראים משתרעת מאחרי חתימת המשנה (3979 לבריאה) עד חתימת התלמוד [רש"י ב"מ פו., אגרת רב שרירא גאון ח"ב פ"ג, שהיא בשנת 4236 לבריאה], שזו תקופה של 257 שנה. נמצא כי מסוף תקופת האמוראים (4236 לבריאה) עד ימי המהר"ל [שנת של"ה (5335 לבריאה), שאז נדפס הספר מאור עינים] עברו 1099 שנה. וזה שכתב כאן "בקדושים אשר היו לפנינו יותר מאלף שנה". [התאריכים הנ"ל לקוחים מהספר עם עולם, כרך א, עמודים סב-סג.] ואודות שמרחק הזמנים משפיע על החכמה, כן כתב למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל]: "כמו שרחוק זמנינו מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים, והכל מודים בדבר הזה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים", ושם הערות 88, 89.

(803) כפי שהעיד על עצמו מחבר ספר מ"ע בחלק אמרי בינה פ"ב: "לרגל המלאכה אשר לפני, יביאני ההכרח בקצת דברים לבקש שיתבררו ויתלבנו בעזר רבים מחכמי האומות... כי לא מבני ישראל המה, כתים ודודנים... הקריאה [בספריהם] לרגעים, וכל שכן לבקש הנוכל להתעורר מהם על ברור איזה דבר... כל מקום שאין בו כפירה לא לתורה שבכתב ולא לתורה שבעל פה, לא דבר ריק הוא בעיני ללמוד הסתום מן המפורש לחכמי האומות". אמנם המהר"ל חולק על גישה זו, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ד [א, סא:], וז"ל: "אך לעשות דבר זה, להביא דבריהם לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי [משלי י, ז] 'שם רשעים ירקב'. ובפרק חלק [סנהדרין קו:] 'גם אל יתצך לנצח' [תהלים נב, ז], דלא לומר הלכה בשם דואג. ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד, להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה, את אשר לא היה לו חלק בתורת משה". וראה להלן הערות 986, 992, 1302.

(804) "בלשון יוני דבר שקר ומזויף" [לשון הערוך, ערך פלסתר]. ואמרו [ברכות לא:] "ואי אתה עושה תורתך פלסתר", ופירש רש"י שם "פלסתר - שקר", וראה בהקדמה הערה 102.

(805) ואנשים נוטים לתת חשיבות לדברים שבאים בדפוס, וכפי שכתב בסוף הבאר הזה: "אך מפני שראיתי כי דבריו יצאו בדפוס לרבים, אמרתי הלא יחשוב האדם כיון שנתנו בדפוס יש ממש בדבריו, יצאתי כנגדו". וראה למעלה בבאר השני הערה 592.

(806) שבת קטז. "אמר רבי טרפון, אקפח את בני, שאם יבואו לידי [ספרי מינין] שאני אשרוף אותן ואת האזכרות שבהן", וכך נפסקה ההלכה ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"ח, והוסיף: "ומצוה לשורפו כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם". ומדובר שם בכתבי הקודש שכתבו מין [גיטין מה:], וק"ו לשאר ספרים. ואודות "ספרי קוסמים", כן הביאו בגמרא [חולין יג.]: "תנו רבנן, שחיטת מין לעבודת כוכבים, פיתו פת כותי, יינו יין נסך, ספריו ספרי קוסמין, ופירותיו טבלין", ופירש רש"י שם "ספריו - תורה נביאים וכתובים שכתבן מין. כספרי קוסמין - נביאי הבעל, דלשם עבודת כוכבים כתבו, והכי נמי אמרינן במסכת גיטין [מה:] ספר תורה שכתבו מין ישרף". ובירושלמי מעשרות פ"ג ה"ד איתא: "והוה רבי זעירא מקנתר לאילין דאגדתא, וצווח להון סיפרי קיסמי", ופירש הפני משה שם "היה קורא להן ספרי קיסמין, משום שאינם מכוונים להאמת".

(807) פירוש - דבריו של ספר זה גרועים יותר מספרי מינים וספרי קוסמים. וכנראה טעמו שיש בספר יותר חשש דילמא מימשך אבתרייהו, כי כביכול הוא מתייחס לדברי

חכמים. ועוד, שהרי אמרו בגמרא [שבת קטז.] שהמינין יותר גרועים מעובדי ע"ז "שהללו [המינין] מכירין וכופרין, והללו אין מכירין וכופרין". וכך הדין ביחס לספר זה בנוגע לדברי חז"ל.

(808) חגיגה טו: אמרו על דואג ואחיתופל "טינא היתה בלבם", ופירש רש"י שם "רשעים היו מימיהם". ובפירוש הגר"א למשלי יא, ה, איתא "וברשעתו יפול רשע - הרשע שנופל ונכשל בדרכי התורה הוא על ידי הרשעה שעשה מתחלה, זה גרם לו שיטעה ויפול, כמו שאמרו בדואג ואחיתופל שטינא היתה בלבם, ועל ידי זה נפלו". וזהו המשך דבריו כאן, כמו שמבאר שהורגל בספרי האומות.

(809) אמנם היו רבנים שמחו בתוקף על הדפסת ספר מ"ע, אך כנראה דבר מחאתם לא הגיע לאזני המהר"ל. וכגון, ר' משה פרובינצל ביקר בחריפות את עמדת הספר כלפי הלוח. וכן לפני סיום הדפסת הספר הטילו רבני ונציה חרם על החזקת הספר וקריאה בו, ובראשם ר' שמואל יהודה קצנאילבוגן. החרם הוכרז גם ברומא, פיסארו, קרימונה, סיינה, פרארה, פדובה, ורונה, ואנקונה. אף במנטובה, העיר שבה הודפס הספר, ושם מחברו היה ידוע היטב, נאסר על צעירים מתחת עשרים וחמש שנה לקרוא בספר. בצפת עמד להצטרף לחרם רבי יוסף קארו, אך הוא נפטר [י"ג ניסן של"ה] לפני שחתם, והחרם הוכרז על ידי רבני צפת האחרים, כפי שהביא החיד"א בספר מחזיק ברכה אורח חיים, קונטרס אחרון, סימן שז אות ה בשם האלשיך הקדוש. [הובא להלן בהערה 1293. מקורות אלו הם ממאמרו של מאיר בניהו, ב"אסופות", ספר חמישי]. **ודע**, שבמאמר "תולדות רבי עזריה מן האדומים" [כרם חמד ה (תר"א) הערה 6], מובא שמשכיל אחד העיר על דברים אלו בזה"ל: "וכמעט סותר הרב רבי ליווא [המהר"ל] דברי עצמו, שאיזה דפים לפני זה בספר נצח ישראל [אינו שם, אלא להלן סוף הבאר השביעי (ד"ה ולכך הראשונים)] הוא קורא תגר על כי לא יתנו חכמי הנוצרים להדפיס את טענותינו, וזה אין ראוי להם, כפי אהבת האמת, אשר ראוי לבררה מכל צד רק ע"י שמוע כל הטענות משני הצדדים, יעו"ש. אם כן איפוא איככה יבקש רשות רק לטענותיו אם שכנגדו הוא התקיף, ולהפך, אם הוא התקיף, יתמה על כי יניחו הרבנים לאיזה מתנגד לטעון טענותיו בדפוס". ולא הקשה כלום, כי לשיטתו היה לו להקשות על דברי חז"ל עצמם, שציוו שספר שכתבו מין ישרף, ומדוע חז"ל לא אמרו שהאמת תתברר יותר אם יִשָמעו טענות שני הצדדים. אלא שדברי המהר"ל בבאר השביעי מכוונים כנגד הנוצרים, שהמציאו דת חדשה, ולכך בויכוחם עם היהודים, בעלי הדת הקודמת, הם חייבים להרשות לנו להביע את דעתנו, בכדי לברר עם מי האמת, כי אין לך בירור האמת יותר משמיעת שני

הצדדים. אך הספר מאור עינים נכתב לישראל, וישראל כבר קבלו את האמת מהר סיני, ולכך בתוך המסגרת שישראל נמצאים בה כבר אין מקום לעסוק בבירור אמיתת דברי חז"ל, וכל מי שמטיל ספק בכך, נדון ככופר באמת שיש לישראל. וממילא איסור גמור הוא להדפיס ספר המעמיד את דברי חז"ל הקדושים "כאילו היו דברי פלסתר ודברי רוח", משום שיש בכך סתירה לאמת שניתנה לנו מהר סיני [מפי מו"ר שליט"א].

(810) שתיקת הרבנים.

(811) מעין מה שאמרו [גיטין נו.] "אמר, הואיל ויתבי רבנן ולא מחו ביה, שמע מינה קא ניחא להו". ובתשובות החתם סופר חלק ששי [ליקוטי שו"ת] סימן סא, כתב: "ועוד רעה חולי ראיתי בעו"ה, לבי לחוקקי ישראל רבותי הקדושים שבדור, הנה התחילו לתת ידים במה שהנהיגו לדפוס ספרים בלי נטילת הסכמה... ולא נתנו על לבם מה יהיה באחרונה, כי מי גרם לעם רב מעם ה' אשר בעו"ה נטה לבם מאחרי תורת מרע"ה ולנטות להיות אחרי רבים לרעות, להלכד ברשת האפיקורסות. מי גרם כל אלה, הלא 'עמך כולם צדיקים' [ישעיה ס, כא] מאז מעולם. אך בתחלה התפשטו ספרי מירוס... דמשכי בליצנותיא, ולהיותם נדפסים בלשון הקודש בלשון צח דמשכי, עסקו בה ההמונים, ונלכדו בחרמם וירדו ממדרגה למדרגה, עד שבעו"ה פשתה הנגע, גברו ועתקו ועשו חיל. ואי היה כלל מונח וגדר גדור ותקנה קבוע וחרם לבלי לקנות שום ספר שאין עליו הסכמה מגאוני הזמן... ואז לא היה שום מקום שתתפשט הנגע, ולא נספתו עם ה' אחרי דבריהם. אבל מכיון שיד השרים והסגנים היה תחלה להדפיס ספרים הקדושים בלי הסכמה, על כן אין כח למחות, ונתקלקלה השורה בעו"ה, והיה מה שהיה, ועינינו רואות ולבנו דוה".

(812) מעין זה כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ואז], וז"ל: "הלא כל אדם שיבקש כבוד קונו, ודורש התורה, ראוי שיהיה דוה לבו על זה, עד שכמעט בעוונותנו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלהים בינינו, חדשים מקרב באו, לא שערום ראשונים", וראה להלן בבאר השביעי הערה 371. ומה שתלה זאת ב"יראת אלקים בקרבו", נראה לבאר על פי מה שאמרו [קדושין מ.] "כל שלא חס על כבוד קונו, ראוי לו שלא בא לעולם", ופירש רש"י [חגיגה יא:] "טוב ויפה היה לו אם לא בא לעולם". ובדרשת שבת הגדול [ר.] כתב: "ומה שאמר [אבות פ"ו מי"א] 'כל מה שברא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו'... לא בא לומר רק שאם אינו חס על כבוד יוצרו, אינו ראוי לו הבריאה, כמו שאמרו ז"ל כל מי שלא חס על כבוד יוצרו, מוטב לו שלא בא לעולם. כי לא ברא השם יתברך הכל אלא בשביל שיש בהם דבר זה, שהם נותנים לו כבוד". ולכך הירא אלקים,

שמבטל את מציאותו לה' [כמבואר למעלה בהערות 640, 641], יודע נאמנה שקיומו בעולם אינו אלא בשביל כבוד קונו, ולכך הוא חס מאוד על כבוד קונו.

(813) לשונו למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ועצם השחוק]: "כי השגות המושכלות וכיוצא בזה הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק", ושם הערה 885.

(814) משלי א, כב "עד מתי פתים תאהבו פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת", ובפירוש הגר"א שם איתא: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה מחמת... שתלמודם קשה עליהם, ורוצה שהתורה תבוא להם מעצמה, בלי טורח, וכשרואים שאין התורה באה לידם, עוזבים אותה, כי אינם רואים מתיקותה. וזה שנאמר... 'וכסילים ישנאו דעת'... שאינם חפצים לטרוח ולידע את התורה, הם נקראים 'כסילים', כי הכסיל הוא הפך היודע". ודבריו כאן מתאימים לכת זו שציין הגר"א. וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 884.

(815) ואם תתחיל להשיב על הדברים, אין לדבר סוף, כי "אין קץ לדברי רוח" [מקור הבטוי מאיוב טז, ג "הקץ לדברי רוח"], ו"אם באנו לכתוב לא הספקנו" [רש"י קהלת יב, יב]. ומעין מה שכתב למעלה [ד"ה ולפרש כל]: "כי לדברי תלונה אין קץ", ושם הערה 789. ונאמר [משלי כו, ד] "אל תען כסיל כאולתו וגו'". וראה להלן הערות 910, 982.

(816) מחמת שהשתיקה תתפרש כהודאה. ובסוף הבאר כתב: "ומתחילה אמרתי בלבי כי דברי שלמה ע"ה אשמור, שלא לענות אותו [משלי כו, ד "אל תען כסיל כאולתו"]. אך מפני שראיתי כי דבריו יצאו בדפוס לרבים, אמרתי הלא יחשוב אדם כיון שנתנו בדפוס יש ממש בדבריו, יצאתי כנגדו לקיים הפסוק השני [משלי כו, ה] 'ענה [כסיל] וגו'". ועוד אפשר לבאר דבריו כאן ["כיון שנדפסו דבריו בספר, ראוי להשיב טעותו"], כי לאחר שהדברים נכתבו בספר, ממילא יש להם קץ, וכמו שכתב בגו"א שמות פל"ד אות כ: "כל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל", והובא למעלה בבאר הראשון הערה 218. ולכך הואיל ודברי רוח אלו נדפסו בספר, ממילא אין הם בגדר "אין קץ".

(817) פירוש - האומות טוענות שהכתב היווני המצוי בידם כיום לתורה, הוא הוא העתקת התורה ע"י ע"ב זקנים שהזכירו חז"ל [מגילה ט.]. ובכתב זה יש הרבה שנויים מהתורה המסורה לנו. וכן לא נזכרו בו שלשה עשר השנויים שהוזכרו בגמרא [מגילה ט.]. ובפרקים ז-ט באמרי בינה [החלק הראשון של מאור עינים] יש בזה אריכות דברים, כאשר הוא מנסה ליישב את ההבדלים הגדולים הנמצאים בין תורתינו הקדושה לבין אותו כתב יווני.

(818) בפרק ח באמרי בינה, שהביא הרבה מחכמי האומות האומרים שהמסורה הנשמרת בישראל היא האמת. והביא חכם אחר שהוסיף שהעתקת השבעים אשר להם היא מזוייפת.

(819) "מה לתבן את הבר - מה ענין שקר אצל אמת" [רש"י שם].

(820) "למשא" - לטורח, כמו [במדבר יא, יא] "ויאמר משה אל ה' וגו' לשום את משא כל העם הזה עלי". וכוונתו, שזו טרחה מרובה מדי לעבור על כל השנויים הקיימים בתרגום היווני שלהם, רק כדי להוכיח את השקר שבאותו תרגום.

(821) כמו שאמרו [סנהדרין צט:] מנשה בן חזקיה, שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי", ולגלגל שם על פסוקים בתורה.

(822) נראה שחסרות כאן המלים "שם נשיב עליו", כי בשביל כבוד התורה וחכמיה יש להתגבר על המשא והטרחה בדבר. וכמו שכתב בהקדמה "ומעתה אם נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה; כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה. שהם כוונו לזכות אותנו הדור האחרון ריקי החכמה מחוסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם", ושם הערה 87. וראה בסמוך הערה 911. ומעין זה מבואר בגו"א במדבר פ"ג אות ח, שהקב"ה יעשה נס בשביל כבוד התורה ולומדיה, והוזכר למעלה בבאר החמישי הערה 648.

(823) כן כתב בהקדמה לפרק יא באמרי בינה, וז"ל: "עם המצא לעת כיום אנשי התבונה והנסיון נוטים מקצת דבריהם אשר כתבו על עצמי קצת הנמצאות ומקריהן, כי הנה לא דברו בם כמו בדיני התורה על פי מסורת מסיני וקבלה נבואית, אשר לה בודאי בלתי הרהור ומחקר, תכרע כל ברך. אבל כפי חכמת האדם והשערתו, והיא היתה המפורסמת למעיינים בימים או בגלילות ההמה". ושם מביא את דברי הרמב"ם במו"נ ח"ג סוף פי"ד שכתב כן, וז"ל: "ולא תבקש ממני שיסכים כל מה שזכרוהו [חז"ל] מענין התכונה למה שהענין נמצא, כי החכמות הלמודיות היו בזמנים ההם חסרות, ולא דברו בהם על דרך קבלה מן הנביאים, אבל מאשר הם חכמי הדורות בענינים ההם, או מאשר שמעום מחכמי הדורות ההם". וצריך ביאור, מדוע המהר"ל מתלונן על מחבר זה, שמבסס עצמו על מה שכתב הרמב"ם. ונראה שכבר כתב בסוף דר"ח [שכג:] על דברי המו"נ "כי מפני שבדורו של הרב ז"ל היו נמשכים אחר דעתם של חכמי הגוים שלא זרח עליהם אור התורה, הם הפילוסופים, ואם לא היה מפרש להם הכתוב לפי סברתם, יש לחוש לדבר יותר נפסד, שלא יתנו ח"ו מקום אל הכתוב, ולכך פירש להם הכתוב לפי דעתם" [הובא

למעלה בבאר הרביעי הערה 15]. אך אין להעתיק גישה זו לזמנים אחרים ולדורות מאוחרים יותר.

(824) כמובא למעלה [ד"ה ובמסכת תמיד].

(825) לאחר שהביא בעל המ"ע [בפי"א מאמרי בינה] גם את המאמר [חגיגה יב.] שהוי חד שיעורא ממזרח למערב ומהארץ עד השמים, וז"ל: "והנה יקשה בשני המאמרים האלה... שהארץ כדורית, והשמים סובבין אותה כעגולה למרכז... אם כן איך יצוייר כי מן השמים לארץ יהיה כשעור אשר מן המזרח למערב, שאמר 'אידי ואידי חד שיעורא הוא', והלא הקוטר המתחיל מצד המקיף ועובר דרך המרכז עד צדו השני, הוא כפל הקוטר אשר יכלה במרכז שזכרנו". וכפי שכתב המהר"ל למעלה [ד"ה בפרק אין דורשין], וז"ל: "דבר זה הוא זר בעיניהם, כי איך אפשר דברים אלו שיהיה מן קצה השמים שהוא מזרח, עד קצה השמים שהוא מערב, כמו מן הארץ עד הרקיע, כי אם נשים הארץ באמצע השמים כמו שהוא האמת, ידוע כי מן קצה מזרח עד קצה מערב כפל מן הארץ עד השמים, ודבר זה מבואר לכל. ואיך נאמר שאין הארץ באמצע השמים, הפך אשר יעיד עליו החוש, כי נגלה חצי השמים, וחצי נסתר, כמו שידוע לבעלי חכמת התכונה, ומורה זה כי הארץ היא באמצע השמים".

(826) לשונו שם: "לדעתי יתורץ הקושי באשר תדע לפי מה שיתבאר... כי היות הארץ כדורית ומונחת באמצע מכל צד כמרכז בתוך עגולה, איננו מקובל לכל רבותינו, ולא רמינן בדרוש הזה גברא אגברא. הלא תראה גם דעות חכמי האומות שונות על ככה".

(827) "להרבות בקלקולים" - שלא רק שטעו בשיעורים הנ"ל, אלא אף לא ידעו שהארץ היא כדורית.

(828) שחז"ל דברו על הריחוק העצמי ולא על הריחוק הגשמי [ד"ה אמנם יש, וד"ה אבל הדברים].

פרק יא

(829) "פירוש 'אכסדרא'... הוא בית שיש לו שלש דפנות, ודופן רביעי שמעמידין בו דלת, אינה מגופפת כל עיקר" [לשון הערוך ערך 'אכסדרה']. ובסמוך יביא את דברי רש"י שם.

(830) בגמרא שלפנינו איתא "אינה מסובבת", אך בעין יעקב הגירסא היא "אינה מסוככת", והכוונה היא אחת, שצד צפון אינה גדורה במחיצה. וכבר נתבאר הרבה פעמים למעלה [בבאר השני הערה 15, ובבאר זה הערה 246] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב.

(831) בסוף היום, לאחר שהחמה שוקעת במערב, ומגיעה משם לצד צפון.
(832) שגדור לגמרי מארבעה צדדים.
(833) "ביום קצר, שהיא יוצאה בקרן מזרחית דרומית, ושוקעת בקרן מערבית דרומית, ומהלכת בלילה ג' הרוחות" [רש"י שם].
(834) "ביום ארוך של תקופת תמוז, שהיא יוצאה מקרן צפונית מזרחית, ושוקעת בקרן מערבית צפונית" [רש"י שם]. ובעל התורה תמימה בקהלת פרק א אות לא כתב: "באור הענין, כי החמה הולכת לעולם ביום ממזרח לדרום, כמו שכתוב [קהלת א, ו] 'הולך אל דרום'. ובלילה סובבת מתחת לארץ, וביום הארוך עומדת [לפני הזריחה] בקרן מזרחית צפונית, ומהלכת מזרח, דרום, ומערב, ושוקעת בקרן צפונית מערבית, ובלילה סובבת פני צפון. ולמחרת היום נתקצר מעט ההלוך, ואינה יוצאת בקרן, אלא נמשכת מן הקרן ולמזרח מעט, ויוצאה, ובערב שוקעת בתוך המערב משוך מן הקרן מעט. ובלילה סובבת אותו מעט, וכל הצפון, ומעט במזרח, יותר מליל אמש, וכן בכל יום. עד שבתקופת תשרי יוצאת באמצע המזרח, ושוקעת באמצע המערב, ולפיכך אז היום והלילה שוין. ועדיין בכל יום נמשכת לצד דרום ויוצאה, ובשקיעתה נמשכת לצד דרום ושוקעת, עד שיוצאה ביום בתקופת טבת בקרן מזרחית דרומית, ומהלכת דרום לבדו, ושוקעת בקרן מערבית דרומית. ועל פי זה יובן מה שאמרו כאן 'הולך אל דרום ביום', שצד דרום הולך תמיד ביום, בין בימים ארוכים, בין בימים קצרים. וסובב אל צפון בלילה, שלעולם מסבב צד צפון בלילה, בין בלילות ארוכים, בין בימים קצרים. 'סובב סובב הולך הרוח וכו", אלו פני המזרח והמערב, שפעמים מסבבתן ופעמים מהלכתן, כמבואר".
(835) שם נכתב "בסכוך הרוח הצפונית", ופירושו שאמנם התנאים נחלקו באם רוח צפונית היא גדורה או לא.
(836) שהאבן עושה סבוב של 360 מעלות.
(837) שם נכתב "אבל היקפה תמיד הוא למעלה משטח הארץ".
(838) "אחורי כפת השמים" אחורי הגלגל, ו"למעלה מן הרקיע" פירושו למעלה מן הגלגל, וכמבואר בהערה הבאה.
(839) שם נכתב: "והשמים חופפים עליה בלבד, כגג האכסדרה, או האוהל החופף עם דופניו על רצפת הבית". והבנתו היא, ש"מעל הרקיע" שהזכיר ר"א, ו"כפת השמים" שהזכיר ר"י, נועדו לבאר את סבת החושך בעולם כאשר השמש היא בצד צפון, שאז השמש נמצאת מעבר למחיצה, ולכך נמצא החושך בעולם. ולפי זה בעל כרחך שמחיצה

זו היא הגלגל, שהוא דבר מוחשי החוצץ מבעד לקרני השמש להגיע לעולם. ועל נקודה זו יחלוק המהר"ל בחריפות, וכמו שמבאר בהמשך.

(840) שסוברים שהארץ שטחית, ולא כדורית. ושם הוא גופא הביא מהרבה מקומות בחז"ל שסוברים שהארץ היא כדורית, ונתונה במרכז השמים.

(841) כן כתב למעלה בסוף ההקדמה: "המבזה את החכמים הוא בכלל מי שאומר אין תורה מן השמים". אמנם לא מצאתי שיאמר כן להדיא בפרק חלק. כי במשנה [סנהדרין צ.] אמרו "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא; האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס". ובגמרא [סנהדרין צט:] איתא "אפיקורוס, רב ורבי חנינא אמרי תרוייהו, זה המבזה תלמיד חכם". ומבואר מכך שהמבזה ת"ח לחוד [כי הוא אפיקורוס], והאומר "אין תורה מן השמים" לחוד. ובסנהדרין צט. אמרו "תנו רבנן, 'כי דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא], זה האומר אין תורה מן השמים. דבר אחר, 'כי דבר ה' בזה' זה אפיקורוס". הרי שוב מצינו שהאומר אין תורה מן השמים לחוד, והאפיקורס [והוא המבזה תלמידי חכמים] לחוד. והא תינח מה שכתב כאן ש"המבזה את החכמים... בכלל אפיקורס", אך מנין שהוא בכלל "האומר אין תורה מן השמים". ובסנהדרין צט: הביאו דעה האומרת שהמבזה ת"ח נכלל בגדר של "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה". ובנתיב התורה פי"א [א, מז.] כתב לבאר זאת, וז"ל: "כי התלמיד חכם הוא עצם התורה" [הובא בבאר הראשון הערה 107]. וראה שם פי"ב [א, נא:]. אך חזינן שלא נמצא שאמרו שהמבזה ת"ח נכלל בגדר של האומר אין תורה מן השמים, אלא בגדר של המגלה פנים בתורה שלא כהלכה. אמנם בדר"ח פ"ג מי"א [קלו.] כתב שחמשת הדברים שהוזכרו במשנה באבות פ"ג מי"א ["המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חברו ברבים, והמפר בריתו של אברהם אבינו, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה"] "הם בכלל אין תורה מן השמים", ושם מבאר טעם הדבר, וז"ל: "כי אלו חמשה הם דברים קדושים אלקיים, והאומר 'אין תורה מן השמים' יאמר כי לא יבוא דברי ה' ותורתו אל האדם שהוא בעל גוף, ובכלל זה גם כן שלא יאמין כי יש דבר בעולם הזה שמקבל קדושה אלקית, מפני שהאדם בעל גוף, ולפיכך כל הני חמשה בכלל אין תורה מן השמים". וכן כתב שם במסקנת דבריו: "ולפיכך כל הני חמשה בכלל אין תורה מן השמים", והוכיח כן מהגמרא בפרק חלק [סנהדרין צט.]. נמצא שיש כאן שתי הגדרות ל"אומר אין תורה מן השמים"; (א) מובנו המצומצם, שחולק על מסירת תורה מן השמים. (ב) מובנו הרחב, שחולק בכלליות על החלת קדושה על העולם הגשמי. והואיל והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה נכלל בהגדרה השניה של האומר אין תורה

מן השמים, והמבזה ת"ח נכלל בגדר של המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, לכך שפיר ילפינן מזה שהמבזה ת"ח נכלל בהגדרה השניה של האומר אין תורה מן השמים, כי חולק על כך שהת"ח הם עצם התורה. ומה שבגמרא בפרק חלק חילקו ביניהם, שם מדובר על ההגדרה הראשונה והמצומצמת של המושג, ובה לא נכלל מבזה ת"ח. ובנצח ישראל פ"ה [קלו.] כתב: "המלעיג על דברי חכמים הוא מינות גמורה, אשר הוא עוד יותר מעבודה זרה", ושם הערה 531.

(842) על שם הפסוק [ישעיה יט, יד] "ה' מסך בקרבה רוח עועים", ופירש רש"י שם "עועים - שם חולי של טירוף הדעת".

(843) כפי שהוזכר בבאר זה פעמים רבות מאוד, וראה למעלה הערות 727, 740, ובסמוך הערה 930.

(844) למעלה ד"ה והנה אלו, ושם הערות 259, 273, ובסמוך הערה 912.

(845) לשונו למעלה [ד"ה והנה אלו, בביאור המאמר (פסחים צד:) "ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע"]: "והנה אלו בני אדם הם רוצים לחשוב על דברי חכמים, ולא עמדו כלל על דבריהם. שאילו היה דעת חכמים שהחמה בלילה עוברת הגלגל, והולכת החמה למעלה מן הגלגל, לא היו אומרים שהחמה הולכת 'למעלה מן הרקיע', רק 'למעלה מן הגלגל', כמו שאמרו לפני זה [פסחים צד:] 'גלגל קבוע ומזלות חוזרים'. אבל ענין גלגל וענין רקיע כל אחד בפני עצמו. כי הרקיע נופל על מה שהוא הרקיע שהוא על התחתונים, ודבר זה נקרא 'רקיע' בדברי חכמים, והוא 'רקיע' הנאמר בתורה. כי לא בא שם 'רקיע' על הגלגל כלל. ומעתה דעת חכמים שאמרו 'ביום החמה הולכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע', פירוש, ביום החמה נמצאת בעולם, והרקיע הוא התחלת התחתונים, והחמה הולכת למטה מן הרקיע ביום, והיא עם התחתונים. אבל בלילה החמה נבדלת מן העולם, ועל זה יאמר שהחמה למעלה מן הרקיע, פירוש 'הרקיע' שהוא התחלת התחתונים. ואז נאמר כי הרקיע מבדיל בין חמה ובין התחתונים, שהרי החמה אינה נמצאת עם התחתונים. ואין ספק כי התחתונים יש להם גבול בפני עצמם, והגבול הזה הוא הרקיע, ופירוש זה מבואר מאוד. ומפני שהיו חושבים כי דברי חכמים על הרקיע אשר הוא הגלגל, ולכך היה להם זה דבר זר".

(846) אודות שיש הבדל בין עליונים לתחתונים, והרקיע הוא המבדיל ביניהם, כן מבואר למעלה בהערות 260, 261, 306, 412.

(847) פירוש - כולם מסכימים שהארץ כדורית, וסבת החושך של הלילה היא שאז החמה מסבבת למטה מתחת לארץ, בצד שני של הכדור, ולא כמו שהבין בעל המ"ע

שחכמים כאן סוברים שהארץ שטחית, וחושך הלילה הוא מחמת שהחמה נמצאת מעבר לגלגל.

(848) לשונו בח"א לב"ב כה. [ג, פ.]: "ענין הרקיע הזה כמו שבארנו במקום אחר, כי הרקיע הוא הגבול המבדיל בין עליונים לתחתונים. ומחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, כי הרקיע הזה, שהוא התחלת עולם התחתון, אם הוא שלם מכל צד". ולפי זה מה שר"א ור"י הזכירו "מעל הרקיע", "כפת השמים", לא נועד כלל לבאר את סבת החושך [שסבה זו ידועה לכל שהיא מחמת שהחמה נמצאת בצד שני של כדור הארץ], אלא הדבר נועד לבאר שהחמה נמצאת בלילה מעבר לרקיע המבדיל בין העליונים לתחתונים, ונחלקו האם יש רקיע לצד צפון. אך אין הרקיע סבת החושך, כי הרקיע אינו דבר גשמי שיכול לחצוץ מבעד קרני החמה [לעומת הגלגל שהוא דבר מוחשי וחוצץ]. וראה למעלה הערה 265.

(849) כוונתו למאמר [פסחים צד: לפי גירסת העין יעקב (למעלה הערה 246)] "תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים, ביום חמה הולכת למטה מן הרקיע, ובלילה הולכת למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם אומרים, ביום חמה מהלכת למעלה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הרקיע". ולמעלה [ד"ה אבל יש] כתב לבאר: "רצו בזה שהשם יתברך אשר הבדיל בין אשר הם בארץ למטה, ואשר אינם בארץ והם למעלה, והרקיע הוא מבדיל ביניהם. ולכך החמה שהשם יתברך נתן אותה ביום להאיר על הארץ [בראשית א, יז], היא הולכת למטה מן הרקיע, ואין הרקיע מבדיל בין החמה ובין התחתונים. אבל בלילה, שלא נתן חמה להאיר על הארץ, לכך הרקיע שנתן השם יתברך להבדיל בין העליונים ותחתונים, הוא מבדיל את החמה מן הארץ... הרי התבאר לך דברי חכמים. ובני אדם שלא יבינו אמיתת הרקיע, שהרי הכתוב אומר [בראשית א, ו] 'יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים', ונאמר עוד [שם פסוק ז] 'ויבדל אלקים בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע'. וכל אלו דברים נעלמים מהם, ולא ידעו בזה כלום, כי אין לאותם אנשים חלק רק בנגלה ובמוחש. ואם כן איך ישיבו על דברים הנעלמים והנסתרים, שלא ידעו מהו עניין הרקיע", ושם הערה 273.

(850) "ענין נטיה וכפיפה" [ערוך השלם, ערך כף].

(851) פירוש - הואיל ואין רקיע מצד צפון, לכך אי אפשר לומר שהחמה בצפון מהלכת מאחורי הרקיע, אלא שכאשר החמה מגיעה לצד צפון, היא מתכופפת כלפי מעלה, עד שעולה מעל הרקיע הנמצא בשאר הצדדים. ובסמוך יבאר שבודאי החמה נמצאת בצד

צפון גם לר"א, אך הואיל ובלילה הרקיע מבדיל בין החמה לעולם, ואין רקיע בצד צפון, הנך חייב ליחס את החמה לרקיע שנמצא למעלה.

(852) שהוא סבוב שלם של 360 מעלות, וזו סבת החושך בעולם.

(853) ובשביל אותה רוח יש צורך שיהיה שם רקיע, שיבדיל בין החמה לארץ. ובח"א לב"ב כה. [ג, פ:] כתב: "ולדעת רבי יהושע מהלכת אחורי הכפה. פירוש מה שאמר 'אחורי הכפה' אינו אחורי הגלגל, כי דבר זה לא עלה על דעתם. רק כי החמה בלילה נבדלת מן הנמצאים התחתונים, והרקיע הוא התחלת עולם התחתון. נמצא שהחמה הולכת אחורי הרקיע, שהרקיע שהוא התחלת העולם מבדיל ביניהם".

(854) ובלילה חייב להמצא רקיע המבדיל בין החמה לעולם, כאשר החמה נמצאת מצדו החיצוני של הרקיע.

(855) פירוש - סבוב החמה בלילה מתייחס לרוחות שיש בהם רקיע, כי בלילה הרקיע חוצץ בין החמה לעולם. ולכך אע"פ שהחמה נמצאת בצד צפון הנטול רקיע, מ"מ אך אנו מחשיבים שהיא אינה שם, אלא שהיא למעלה מהרקיע הנמצא בשאר הרוחות.

(856) מבאר כעת את מיקומו המדוייק של צד צפון, ולא זכיתי להבין מה בא ליישב בזה, ומדוע הוצרך לזה.

(857) פירוש - צד צפון אינו רק בנקודת המטה ביותר בסבוב החמה [כמו מספר שש בשעון], אלא מהתחלת ההיקף התחתון עד נקודת המטה ביותר [רבע עיגול, והוא כמו ממספר שלש עד מספר שש בשעון].

(858) פירוש - אין "למטה מן הארץ" רק נקודה אחת בעיגול [מספר שש בשעון].

(859) ולאחר שהגדיר מהו צד צפון, יבאר שלדעת ר"א אין אנו מגדירים צד זה כצד צפון.

(860) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(861) אע"פ שבפועל החמה נמצאת שם, מ"מ אין זה נחשב שהיא נמצאת שם, כי אין שם רקיע, ובהעדר רקיע אי אפשר לומר שהחמה נמצאת שם.

(862) כי שם נמצא הרקיע.

(863) לשונו בתחילת נר מצוה [ח"א ד:]: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון", וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 670, ובבאר זה הערה 77. ומליקוט בספריו מתבאר שישנם שני טעמים לכך שהעלול מחוייב להיות חסר; (א) הואיל והעלול הוא נברא על ידי ה', א"א שיהיה לעלול שויון ודמיון לעלה, אלא בהכרח שיש לעלול "נחית דרגא" ביחס לעלתו. (ב) הואיל והעלול הוא נברא, הרי שקודם להמצאותו היה נעדר המציאות, ולכך העדר זה

יחול עליו אף לאחר שנברא. ואודות טעמו הראשון, ראה דבריו בנצח ישראל פנ"ה [תתנג.], שכתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו", וראה שם הערה 14. ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "וזה כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו' [בראשית ב, יח], ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול" [ראה הערה 879]. **ואודות טעמו** השני, כך כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.], וז"ל: "ואל יקשה לך למה צריך העוה"ז, יברא העוה"ב בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעוה"ז שהוא התחלה, ואח"כ יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתייחסת בשלימותה אל הפועל... אבל מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העוה"ז, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העוה"ז. ואח"כ בא העוה"ב, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל, ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה שהוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העוה"ב בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחילתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדול. אבל בתחילה הוא קטן, ואין לו מעלה שמגיע אליו בסוף".

אמנם נראה שהוי חד טעמא, שהואיל והעלול בא מההעדר, זהו סימן לכך שקיומו בא אליו מבחוץ, והוא מהעלה. ומעתה שהעלול נתלה בעלה, א"א שישתוה לעלה המשפיע עליו, ובהכרח שיהיה בעל חסרון. וכן בח"א לשבת קיח: [א, נח.] שילב בין שני הטעמים, וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו". וראה תפארת ישראל פט"ז [רמט.], ושם הערה 88, ונר מצוה [ח"א] הערה 32.

(864) כי הרקיע הוא "התחלת התחתונים" [לשונו למעלה ליד ציון 259], וממילא הרקיע הוא "התחלת העולם" התחתון. וכן נתבאר למעלה [ד"ה ואמרו כי] כי הרקיע הוא נגד מאמר "בראשית", שהוא התחלה. וראה הערות 311, 324, 407.

(865) לשונו בנצח ישראל פ"ה [פה:]: "כי דרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא שמאל". וכגון [יהושע יז, ו] "והלך גבול אל הימין", שהוא דרום, וכמבואר שם. וכן [תהלים פט, יג] "צפון וימין אתה בראתם". ועל הפסוק [בראשית יג, ט] "אם השמאל ואימנה", תרגם שם אונקלוס "אם את לציפונא אנא לדרומא". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ ו, ושם הערה 28, שם פי"ז [שצז.] שם פל"ד [תרמז:], גבורות ה' הקדמה שלישית [יח], שם פמ"ז [קפז:], שם פ"ע [שכג.], ועוד. וראה למעלה בבאר השלישי הערה 162.

(866) כמבואר למעלה בבאר החמישי הערה 178, שצד ימין יותר נחשב מצד שמאל. ובגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומסתייעא] כתב: "נברא שמים ביד ימין וארץ נבראת ביד שמאל... וכמו שיש חלוף צד בין ימין ושמאל, והימין יותר משובח במה שיש לו כח ימין, כך העליונים נבדלים מן התחתונים, והבדל שלהם שיש להם יותר מעלה ומדריגה", ושם הערה 136. ובגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "יחס הארץ אל השמאל, לפי שאינה חשובה במדריגה, והשמים אל הימין, שהוא יותר חשוב במדריגה". ובנתיב התורה פט"ז [א, ע.] כתב: "כי יד ימין הוא להגיע לאחר, כי יד הימינית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהוא מגיע לאחר. והיד שמאלי אין לו קלות תנועה, לכן היא עומדת לקבלה, שמקבל בידו, ואינה עומדת להתפשט לאחר".

(867) שהרי יחס ימין לשמאל הוא יחס של שמים לארץ [כמבואר בהערה הקודמת], וכבר נתבאר למעלה סוף הבאר הרביעי [ד"ה ויש לפרש] שהשמים הם המקרובים למלך, ואלו הארץ היא המרוחקת ממנו. ולכך חסרון השמאל הוא בריחוקו מהקב"ה, וזהו גופא החסרון של העלול.

(868) לשון הב"ר [ז, ה]: "אלו השדים, שברא הקב"ה את נשמתן, ובא לבראות את גופן, וקדש השבת ולא בראן". ובגו"א בראשית פ"ב אות ה כתב: "השדים, אף אם היו נבראים בשבת, לא היה ראוי שיהיה גמר בריאתם ביום השבת, רק בין השמשות של מוצאי שבת, ולכך כאשר נבראו בערב שבת, גם כן לא נגמר בריאתם עד שקדש היום", ושם בהערה 23 נתבאר שהשדים בעצם אינם ראויים להיות בריאה שלימה. וראה למעלה בבאר השני הערה 480. ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "שנבראו בין השמשות ולא גמרן, ומה שלא גמרן הוא ברגל... שהדבר שהוא שלם הוא נמצא בפעל הנגלה". וראה בגבורות ה' ס"פ נה [רמו:]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצז.] כתב: "המזיקים, שהם אינם ממונים להנהגת שמירת העולם, רק הם מפסידים את העולם", ושם הערה 39. וראה למעלה בבאר השני הערה 242. וברי"ה יא: אמרו "ליל שמורים [ליל טו ניסן], לילה המשומר ובא מן המזיקין", וכתב שם בח"א [א, ק.] בזה"ל: "ואתה תדע להבין עיקר דבר זה, כי זאת הלילה אין המזיקים שולטין בה, מפני כי זאת הלילה היא מיוחדת לאכילת המצה, אשר המצה היא משומרת מן השאור והחמוץ. והמזיקים הם כלם נמשכים מן החמץ והשאור, בעבור שהם נמשכים מן צד שמאל. ובמדרש בפרקי ר"א [פ"ג] צפון שם הוא מדור של מזיקים ושדים ורוחות, שנאמר [ירמיה א, יד] 'מצפון תפתח הרעה', והלילה הזאת הפך הדבר, שהיא מתיחסת אל החסד. לפיכך אכילת מצה בלילה הזאת דוקא. וכבר אמרנו לך כי זאת הלילה מדת אברהם שולט בו, שהוא מדת החסד, לפיכך אין המזיקים הרעים, שהוא היפך זה, יכולים לשלוט בו".

(869) "ורוח צפון נקרא שמאל" [לשונו בח"א לב"ב כה. (ג, פ:)]. ופירושו, שהואיל והשמאל הוא חסר [ביחס לימין], ולכך הצד המקביל והשוה לשמאל הוא הצד שיהיה חסר בעולם, וזהו צד צפון, כי הדרום נקרא ימין. וכן בזוה"ק ח"ג קעח: איתא "סטרא דצפון אשתאר חסר בעלמא כד ברא הקב"ה עלמא".

(870) רש"י במדבר ב, ג "קדמה - לפנים הקרויה קדם, ואיזו זו, רוח מזרחית, והמערב קרוי אחור", וגו"א שם אות ב. ורש"י במדבר לד, טו כתב: "רוח מזרחית קרויה פנים, ומערבית קרויה אחור, לפיכך דרום לימין וצפון לשמאל". ורש"י שמות כז, יג כתב: "פני המזרח קדם, לשון פנים... לפיכך המזרח קרוי קדם, שהוא פנים, ומערב קרוי אחור, כמו דאת אמר [דברים יא, כד] 'הים האחרון', ימא מערבא' [תרגום שם]". ובב"ב כה. פירש רש"י [ד"ה ערפו]: "המערב קרוי אחור, שנאמר [איוב כג, ח] 'הן קדם אהלך ואיננו ואחור ולא אבין וגו'". ובזוה"ק ח"ב נה. איתא "קדם הוא מזרח אחור הוא מערב". וכן

כתב בגבורות ה' פ"ע [שכב:]. ובח"א לב"ב כה. [ג, פא:] כתב: "נקרא מזרח 'קדמה', מפני כי משם התחלת התנועה של הכוכבים, וכל התחלה הוא קודם, וכל סוף הוא אחור".

(871) כמבואר בהערה הקודמת. ואם כן תיקשי לך מדוע חסרון העולם מתייחס לשמאל וצפון, ולא לאחור ומערב.

(872) בתפארת ישראל פס"ו [תתרלה.] ביאר שהניקוד של קמץ ופתח הוא כנגד צפון ודרום [שמאל וימין], ואילו הניקוד של צירי וסגול [קמץ קטן ופתח קטן] הוא כנגד מערב ומזרח [אחור ופנים], וכלשונו: "הימין יש לו תנועה פתוחה, והשמאל יש לו תנועה קמוצה וסגורה... ולפנים יש לו תנועה פתוחה, ולאחור יש לו תנועה שאינה כל כך פתוחה. לכך פת"ח קטן, שהוא הסגו"ל, הוא כנגד התנועה שלפניו, שהיא פתוחה, אבל אינה כל כך פתוחה... ולאחור גם כן תנועה בלתי פתוח, ולכך נגד זה קמץ קטן". ומבואר שיש תנועה פתוחה לגמרי וכנגדה תנועה סגורה לגמרי, ותנועה שאינה כ"כ פתוחה וכנגדה תנועה שאינה כ"כ סגורה, נראה להטעים זאת קמעא, כי נתבאר שם שהזוג הראשון הוא כנגד הצדדים של דרום וצפון, והזוג השני הוא כנגד הצדדים של מזרח ומערב. ויחס הדרום למזרח הוא כיחס הפתוח לגמרי לפתוח חלקית. כי השמש מתגלה במלוא הדרה בצד דרום, וכפי שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח]: "הדרום... זה הצד נקרא ימין בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתיחס לשם הכח הגדול". ואילו בצד מזרח השמש אמנם עולה וזורחת, אך אינה נמצאת ברומה ותוקפה. וצרף לכאן שדרום מורה על חסד [זוה"ק ח"א רנט.] ומזרח מורה על רחמים [שם], וזה ממש היחס של פתוח לגמרי לפתוח חלקי [ראה תפארת ישראל פ"כ הערה 21, ופ"נ הערה 46]. ואילו יחס הצפון למערב הוא יחס הסגור לגמרי לסגור חלקי, שהרי "צד צפון ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל" [לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' (יח)], וצד מערב הוא הצד ששם שוקעת השמש. והיחס של שמש מוסתרת לעומת שמש שוקעת הוא כיחס של דין תקיפא לדין רפיא, שזהו היחס של הסגור לגמרי לסגור חלקי. וממילא הוא הדין לדידן; שמש מוסתרת [צפון] זהו חסרון גמור, שיש שמש, ועם כל זה היא מוסתרת. אך שמש שוקעת [מערב] אינה כל כך חסרון, כי אין שמש. ובתיקוני זהר תיקון סט [ק:] אמרו "סטר שמאלא תמן פגימו". וראה למעלה בהערה 81, שנתבאר שם שלקוי מאורות הוא חסרון אור יותר גדול מאשר חושך הלילה, כי בלקוי מאורות יש חסרון שחל על האור, מה שאין כן בנוגע לחושך, ששם יש סילוק האור, אך לא חסרון באור. ומעין זה הוא החילוק כאן; צד שמאל וצפון מקביל ללקוי מאורות, ואילו צד אחור ומערב מקביל לחושך הלילה.

(873) בחידושי אגדות לב"ב שם [ג, פ:], כתב עד כה אות באות, והוסיף כאן: "ולפיכך סבר שהחמה הולכת למעלה מן הרקיע, כי מהלכה שסובבת ברקיע תחת הארץ, לא נחשב כלל שהולכת בצד צפון, שכבר אמרנו כי צד צפון חסר ברקיע, שהוא התחלת העולם. אבל נחשב שהיא הולכת ברקיע למעלה מצד צפון... ומפני שבני אדם לא ידעו רק הגשמיות, שהוא לחלקם, לא ציור השכלי, וחכמים השיגו בהשתלשלות העולם וסדר שלו, ולפיכך לא הבינו דבריהם. כי כאשר ידעו ציור מהות העולם, שאי אפשר שיהיה שלם בעצמו בעבור שכל עלול חסר, לכך אמרו שהעולם דומה לאכסדרה שפרוץ ברביעית. ואמרו שהעולם נברא כמו בית מוקפת מג' רוחות, וברוח רביעית פרוץ, כך העולם מקיף מג' צדדין, ופרוץ ברביעית. והכל הוא לטעם אשר התבאר".

(874) "צד אחר" אופן אחר, אך אין כוונתו מרוח אחרת, שהרי רבי יהושע סובר שהעולם דומה לקובה, "אוהל שכולו מוקף" [רש"י ב"ב כה:], ואין אף רוח שחסרה.

(875) משמע שחסרון בהתחלת העולם הוא חסרון בגדר אחר מחסרון רגיל, ולכך רבי יהושע סובר שאין חסרון העלול מתבטא ברקיע, כי הרקיע הוא התחלת העולם ושם לא נמצא חסרון העלול. ואולי הביאור הוא, שנתבאר למעלה [הערה 867] שחסרון העלול הוא ריחוקו מה'. אך דבר שהוא בגדר "התחלה", הרי הוא קשור לה', וכפי שכתב בח"א לב"ק פג. [ג, יג.], וז"ל: "וידוע כי השם יתברך מצטרף ביותר אל התחלה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 184, שנתבאר שם קדושת ראשית בביכורים ובבכור ובשאר מילי הנקראים "ראשית". ולכך חסרון העלול אינו נמצא בהתחלת העולם, כי ההתחלה גופא מחוברת לה', ובכך היא מופקעת מחסרון העלול. ועוד אפשר לומר, שהואיל והרקיע הוא התחלת העולם מחמת שהוא מבדיל בין העליונים ותחתונים, א"כ יש לו התייחסות מסויימת גם לעליונים, כפי שכל דבר שהוא על הגבול בין שני דברים מתייחס לשניהם, וכמבואר להלן בדבריו [ד"ה עוד לקח, ושם הערה 913]. ולכך חסרון העלול אינו מתבטא ברקיע, כי הרקיע מתייחס במקצת גם לעלה, וכאשר יש התייחסות לעלה, אי אפשר שיהיה שם חסרון העלול.

(876) מבליע בתוך דבריו שחסרון העלול אינו מתייחס כלל אל העלה, אלא זהו חסרון מצד העלול, וכפי שכתב בנר מצוה [ח"א ה:], וז"ל: "אבל כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל, אבל החסרון הוא מצד חסרון העולם, שהוא העלול, ומזה ימשך החסרון... ואין החסרון הזה מצד השם יתברך אשר ברא הכל, רק מצד העולם הנבראים", ושם הערות 35, 36.

(877) "רק אם נאמר" פירושו כאן כמו; וכך היינו אומרים [אם העולם היה שלם בתכלית].

(878) לשונו בח"א לב"ב כה: [ג, פא., ועל פי מהדורת כשר ח"ג עמוד פז]: "שהוא יתברך יחיד בעולם, ולפיכך אי אפשר שיהיה פעולתו אשר יבא ממנו שלם בתכלית, שאם היה שלם בתכלית היה כאן עוד אלוה, כי אז היה אפשר העולם שהוא העלול, שלם באופן זה שכל אחד מן העלות היה משלים חציו, והיה פעולת כל אחד חסר מן העלה, ויושלם ע"י האחר, שהוא גם כן אלוה. ולא שייך לומר שאי אפשר שלא יהיה העולם חסר מן העלה, שהרי בודאי חסר, שהרי פעולת כל אחד חסר".

(879) דוגמה לדבר; בח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב לבאר את מאמרם שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם", וז"ל: "כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר [קהלת ד, ט] 'טובים השנים מן האחד'. כי מה שחסר בזה - גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד. ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם. לא מצד שהנקבה היא עזרו לעשות צרכו מצד המלאכה בלבד, או שיהיה להם תולדות, אך כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון... כי כאשר נמצא האחד בלבד הוא חלק בלבד, וכאשר נמצא זיוג אליו, והזוג הוא דבר שלם, הרי כל אחד מהם חלק הכל... כל חלק הוא חסר. נמצא כי הזכר והנקבה בחבור שניהם הוא שלימות הבריאה, וכל אחד בפני עצמו הוא חלק הכל" [הובא למעלה בהערה 158]. הרי שחסרון העלול מחייב שהאדם יברא לבדו [ראה למעלה הערה 863], אך בכדי להשלים את חסרונו נבראה האשה להיות לו לעזר. ואי אפשר היה שהאדם עצמו יושלם ללא עזר, כי אז היינו אומרים ששני אלהות בראו אותו. ולכך האופן היחידי לברוא אדם הוא לבראו יחידי וחסר [כמשפט העלול], ולהשלים חסרונו רק באמצעות השלמה שתבוא דוקא מזולתו. אך אם היו שני עלות, לא היתה כל מניעה שהשלמתו תבוא לו מעצמו [כשם שלאמיתו של דבר השלמתו באה מאשתו], והיינו תולים השלמה זו בהמצאות עלה נוספת. **אמנם יש** להעיר, כי בנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "וזה כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא

חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו' [בראשית ב, יח], ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול" [הובא למעלה הערה 863]. וכן פירש רש"י שם [בראשית ב, יח]: "לא טוב היות האדם לבדו - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים אין לו זוג". ולפי דבריו כאן תיקשי לך מדוע לא ביארו שאם האדם היה שלם ללא עזר היו אומרים שנברא על ידי שתי אלהות, וכפי שכתב כאן, ובמקום זאת ביארו שהיו אומרים שהאדם עצמו הוא עלה ואלוה. וצ"ע.

(880) לשונו בח"א לב"ב כה: [ג, פא.]: "ודבר זה מבואר שהוא יתברך אחד ואין זולתו, במה שהעולם חסר, ולא יושלם, אם כן אין עוד להשלים העולם. וזה אמרם שהקב"ה ברא העולם שלם מג' רוחות, ופרוץ מצד רביעית, וכל מי שהוא אלוה יגמור אותו. ובאור זה, כי לחסרון העלול שהוא חסר, יש חסרון בעולם. ואם יש בעולם עוד אלוה, למה לא נשלם חסרון. והנה כל דבריהם חכמה והשכל". ולפי דבריו יוצא שרבי אליעזר לשיטתו, שבגמרא בב"ב [כה:] ביאר שרוח צפונית פרוצה מחמת חסרון העלול, ואילו בפרקיו [פרקי דרבי אליעזר] ביאר שרוח צפון נבראה ולא נגמרה כדי להורות שה' אחד, כי חסרון העלול מורה שאין עוד עלה, והם הם הדברים.

(881) בטוי מצוי בספריו, וכמו בסוף ספר גבורות ה' [שלד:] כתב: "ואלו הדברים הם דברי חכמה עליונה מאוד, ואם הם כטפה מן הים". וכן כתב בדר"ח פ"ה מט"ז [רנו:]: "ואי אפשר לכתוב מזה [רק] כטפה מן הים. כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "כל הדברים האלו אשר אמרנו הם כמו טפה מן הים, כי איך אפשר לחמורים כמונו לעמוד בסוד קדושים".

(882) שלא הבחינו בין "רקיע" ל"גלגל", וכמו שנתבאר למעלה בהערות 839, 845.

(883) בבחינת "כל הפוסל... במומו פוסל" [קידושין ע.], וכמבואר למעלה הערה 782, ולהלן הערה 976.

פרק יב

(884) ובעיקר שהארץ שטחית ולא כדורית, וכמו שיבאר. ודברים אלו נאמרו בפרק יא מאמרי בינה.

(885) לשון המדרש שם: "המלאכים מנהגין אותו [את החמה]; אלו שמנהגין אותן ביום, אין מנהגין אותו בלילה. ואלו שמנהגין אותו בלילה, אין מנהגין אותו ביום. והחמה

רוכב במרכבה, ועולה מעוטר כחתן, שנאמר [תהלים יט, ו] 'והוא כחתן יוצא מחופתו'... כל אלה קצות דרכיו של חמה".

(886) לשון המדרש שם: "'רפידתו זהב' [שיה"ש ג, י] זו הארץ, שהיא מעלה פירות הארץ ופירות האילן שהן דומים לזהב. מה הזהב יש בו מינין הרבה וגוונין הרבה, אף פירות הארץ מהן ירוקין ומהן אדומין. 'מרכבו ארגמן', זה השמש, שהוא נתון למעלה, והוא רוכב במרכבה, ומאיר לעולם. כמה דתימא [תהלים יט, ו] 'והוא כחתן יוצא מחופתו וגו'. ומכח השמש הגשמים יורדים, ומכח השמש הארץ מעלה פירות, ולכך קראו 'ארגמן', שיצרו הקב"ה לארוג מן לבריות, ואין מן אלא פירות ומזונות". והיות החמה נמצאת במרכבה, לכאורה בא לבאר שלכך בלילה יש חושך, כי החמה הוסעה מהארץ למקום אחר, ושוקעת שם [באוקינוס וכדומה, באמצעות המרכבה]. וזה מורה לכאורה שחושך הארץ אינו נובע מחמת שהחמה נמצאת בצד שני של כדורית הארץ, אלא שהארץ היא שטחית, וחושך הארץ בא מחמת שהחמה נגנזה במקום מסוים למשך שעות הלילה. וראה הערה הבאה.

(887) לשונו באמרי בינה פי"א: "עם שתדע כי דבר שקיעת השמש במימי אוקינוס נמצא גם כן אצל חכמי קדם באומות העולם, ובפרט בראשון מספר ההשתנות... כי אמרו היות לו מרכבה של ארבעה סוסים הנושאים אותו כל היום, ולעתותי לילה הוא משקיעם באוקינוס, ושם יעמדו עד עלות השחר, שאז הם חוזרים אליו... גם אצל רבותינו תמצא בפרקי רבי אליעזר... השמש רוכב במרכבה ועולה מעוטר כחתן וכו'. וכן במדבר רבה י"ב אמרו 'מרכבו ארגמן' זה השמש... כמו שחכמי האומות בארו כי דבריהם הנזכרים הנם מליצה לרמזים אמתיים, כמו שתאמר כי הארבעה סוסים הם ארבע התקופות, וכדומה. ודאי הוא כי תורה שלמה שלנו היא שוה אליהם בזה".

(888) בטוי המופיע בגמרא כמה פעמים [שבת סג:, ביצה כט:, כתובות נג:, ב"ק פג., ב"מ סג:], ופירושו "אין אנו מחזיקין לך טובה בכך, נטולה היא טובתך ומוטלת על הקוצים" [רש"י ביצה כט:].

(889) כי רק מי שיש לו עסק בנסתרות יכול לפרש דברי חכמים באגדותיהם, וכפי שנתבאר למעלה בתחילת הבאר החמישי הערה 7. וכן כתב להלן [ד"ה וכן הראיה], וז"ל: "האגדות, שכל סתרי תורה וחכמה צפונים שם למי שידע להבין". ומקור בטוי "אין לך עסק בנסתרות" נמצא בב"ר ח, ב.

(890) כמבואר למעלה [ד"ה שם], ושם הערה 277. ולשם מה יעלימו חכמים דברים הנגלים לכל אדם, כי חכמים העלימו דבריהם רק כאשר דברו על עניני סוד, וכמבואר

בהקדמת הרמב"ם לסדר זרעים [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 7], וכן ברדב"ז [שו"ת ח"ד סימן רלב], והובא למעלה בבאר החמישי הערה 7. וכן הוא במו"נ ח"א ס"פ לד, ור"פ עא. ובחגיגה יג. אמרו "אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים". הרי שיש קפידא במסירת סתרי תורה למי שאינו ראוי לכך.

(891) לשון הרמב"ם שם: "'רכוב'... הושאלה לשולטנות על הדבר, כי הרוכב מושל שולט על מורכבו, והוא אמרו [דברים לב, יג] 'ירכיבהו על במתי ארץ', [ישעיה נח, יד] 'והרכבתיך על במתי ארץ', ענינו שאתם תשלטו על עליוני הארץ... ולפי זה הענין נאמר באלוה יתברך [דברים לג, כו] 'רוכב שמים בעזרך', פרושו השליט על השמים. וכן [תהלים סח, ה] 'לרוכב בערבות', ענינו השליט על ערבות, והוא הגלגל העליון המקיף בכל... ודע כי הושאל לו יתברך 'רוכב שמים' לדמיון הזר המופלא, וזה כי הרוכב יותר מעולה מן הנרכב; והרוכב גם כן הוא אשר יניע הבהמה ויוליכנה כאשר ירצה, והיא כלי לו ישתמש בה כרצונו, והוא נקי ממנה, בלתי נדבק בה, אבל חוצה לה. כן האלוה יתעלה שמו הוא מניע הגלגל העליון, אשר בתנועתו יתנועע כל מתנועע בו, והוא יתברך נבדל ממנו, ואינו כח בו... ודע כי כלל הבהמות הנרכבות יקרא 'מרכבה', וזה נכפל הרבה; [בראשית מו, כט] 'ויאסור יוסף מרכבתו', [בראשית מא, מג] 'במרכבת המשנה', [שמות טו, ד] 'מרכבות פרעה'. והראיה על היות זה השם נופל על הרבה בהמות, אמרו [מ"א י, כט] 'ותעלה ותצא מרכבה ממצרים בשש מאות כסף, וסוס בחמישים ומאה', וזאת הראיה על היות שם 'מרכבה' נופל על ארבעה מן הסוסים. ולזה אומר כי כאשר נאמר... שכסא הכתוב נושאות אותו ארבע חיות [יחזקאל א, ה], קראוהו החכמים ז"ל 'מרכבה' [חגיגה יא:], לדמות במרכבה אשר היא ארבעה אישים".

(892) יסוד נפוץ בספריו. וכגון בנצח ישראל פט"ז [שעח:] כתב: "כי הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו". ובגבורות ה' פכ"ט [קיד:] כתב: "דע, כי כל רכיבה היא מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו, ומתעלה עליו. כי מאחר שהוא רוכב עליו - מתנשא עליו, ואינו מצורף עם אשר הוא רוכב עליו". וכן כתב בח"א לסנהדרין צה. [ג, סוף קצה.], ושם [ג, קצז.]. ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] כתב: "המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב, במה שהוא רוכב עליו הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג כי בזה שהוא נבדל מהם - מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם, שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף - מחיה אותו ומנהיגו". וראה למעלה בבאר החמישי הערה 57.

(893) כמו למעלה בבאר הרביעי [ד"ה וכאשר אתה] שכתב: "יש לשמש שם ממשלה... שיש לשמש שם וממשלה בעולם השפל" ושם הערות 976, 982, 984, 989, 1001, 1005, 1009, ולמעלה הערות 429, 435, 439, 492, שבכל המקומות האלו נתבאר שהחמה היא מושלת ומלך בתחתונים.

(894) כמו שכל מלך נקרא רוכב, שהרי אמרו [שבת קנב.] "על סוס - מלך", ופירושו מי שרוכב על סוס דומה למלך. ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב כתב: "לפי שהאדם רוכב ומושל עליו [על הסוס], וזהו שאמרו דעל סוס מלך, כי דומה הרוכב למלך, מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 987]. וכן הוא באור חדש [קפא.].

(895) כלשון המדרש שהובא למעלה, ופירושו שזה עצמו מורה שלטון על התחתונים, וכמו שכתב רש"י [דברים לב, מ, בפירושו השני]: "אפילו חלש למעלה וגבור למטה אימת העליון על התחתון, וכ"ש שגבור מלמעלה וחלש מלמטה". ובנצח ישראל פי"ט [תכז:] כתב: "'ולזמר לשמך עליון' [תהלים צב, ב], שהוא יתברך עליון ומושל עליהם", ושם הערה 104. וכן נתבאר בנר מצוה [ח"א כז:], ושם הערה 155.

(896) שהחמה היא מלך על התחתונים, וממילא היא נבדלת מהתחתונים, כמשפט המלך שהוא נבדל מנתיניו, וכמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 1216, באר החמישי הערה 407, ולמעלה הערה 184.

(897) פירוש - מביא ראיה נוספת שחז"ל סברו שהארץ היא שטחית, ולא כדורית.

(898) לשונו שם: "כל זה מהאמינם כי היקף השמש הוא תמיד לצדדין מן האופק ומעלה, באשר הארץ שטוחה והגלגלים לא יקיפוה מתחת... הוא אמרם... נמצא כל העולם כלו ככסוי קדרה לגיהנם, עד כאן. הרי שדמו את הארץ בכללה לכסוי השטיח על הקדרה, אשר היא הגיהנם. כי לפי הנראה מדבריהם ז"ל ידמו היות הגיהנם מתחת לארץ ולמטה".

(899) פירוש - חז"ל לא באו להשוות את צורת העולם לכסוי קדירה [שהעולם שטוח ככסוי קדירה], אלא שבאו לבאר שיחס הגיהנם לעולם כיחס הקדירה לכסוי שלה, וכמו שמבאר.

(900) כמו שפירש רש"י [פסחים צד.] "כיסוי קדירה - דבר מועט". וכן בתענית י. פירש רש"י "נמצא כל העולם ככיסוי קדירה - הקטן נגד הקדרה".

(901) פירוש - אין הקדרה עודפת ויתירה על פני כסוי הקדרה מצד שהיא עליונה ממנו, כי אין הקדרה עליונה ממנו כלל, כי הקדרה מגיעה רק עד לכסוי שלה, ותו לא. אך

בחמשת הצדדים הנותרים [ארבעה כיווני עולם, ולמטה מכסוי הקדרה] הקדרה עודפת ויתרה על פני כסוי הקדרה.

(902) עירובין יט. "שבעה שמות יש לגיהנם, ואלו הן; שאול, ואבדון, ובאר שחת, ובור שאון, וטיט היון, וצלמות, וארץ התחתית. שאול - דכתיב [יונה ב, ג] 'מבטן שאול שועתי שמעת קולי'". וצריך ביאור, מדוע נקט בשם "שאול" יותר משאר שמות הגיהנם. ובדר"ח פ"א מ"ה [לה:] כתב: "אין ענין הגיהנם רק ההעדר הגמור, שכך מורים השמות של גיהנם; שאול ואבדון וצלמות". ועדיין צריך ביאור, מדוע נקט בשם "שאול" יותר משמות "אבדון" ו"צלמות". אמנם נאמר [איוב ז, ט] "כן יורד שאול לא יעלה", הרי מקרא מלא הוא ש"שאול" מופקע מעליה, ולכך "לא שייך בו עליון". וברד"ק בספר השרשים, שורש שאל, כתב: '"משאול תחתיה' [תהלים פו, יג], 'שאול מתחת רגזה לך' [ישעיה יד, ט]... ענינם קבר. 'אך אלקים יפדה נפשי מיד שאול' [תהלים מט, טז], פירוש שלא תכלה ככלות הגוף ברדתו לשאול, אלא תדבק בעליונים". הרי ש"שאול" עומד כנגד "עליונים", כי הוא מורה על קבר, שהוא בתוך האדמה. ונאמר [דברים לב, כב] "ותיקד עד שאול תחתית", הרי שדוקא לשם "שאול" מוצמד התואר "תחתית", "תחתיה", "מתחת". ואמרו על כך [זוה"ק ח"ג רפה:] "בגיהנם אית מדורא בתראה תתאה דכלהו... וההיא איקרי 'שאול תחתית'". וברלב"ג לפירושו לאיוב כו, ו כתב: "שאול הוא המטה במוחלט, והיא מרכז הארץ". וראה בפירוש הגר"א למשלי טו, יא, ובתפארת ישראל פכ"ג הערה 40, ובסמוך ציון 960.

(903) שכשם שהקדרה עודפת על כסוי הקדרה בחמשה צדדים, אך לא מצד המעלה, כך הגיהנם עודף על העולם בחמשה צדדין, אך לא מצד המעלה.

(904) והולך להביא דברים מאמרי בינה פי"א.

(905) והחידוש בדברי יונתן בן עוזיאל הוא שעובי הרקיע [שלש אצבעות] הוא המפריד בין מי האוקיינוס לבין השמים, הרי שהשמים והאוקיינוס כמעט נפגשים זה עם זה, וזה היה מן הנמנע אם הארץ היא כדורית, והשמים הם היקף כדורי לארץ. וזה לשונו באמרי בינה פי"א: "גם אי לא מסתפינא, הייתי אומר כי אולי מהתפשט דעת השטחיות הנזכר אצל קצת חכמינו, ושאין השמים מקיפין מן האופק ולמטה כנזכר, יונתן בן עוזיאל תרגם פסוק [בראשית א, ז] 'ויעש אלקים את הרקיע' בדבריו אלה; 'ועבד ה' ית רקיעא סומכיה תלת אצבעתא ביני סטרי דשמיא למוי דאוקינוס ואפרש ביני מיא דמלרע לרקיעא וביני מיא דלעילא בקובתא דרקיעא והוה כן'... נראה שהמתרגם הנזכר כיון לומר שלהיות כפת השמים על הארץ לדמיון כפת אוהל, או תאמר כפת תנור, על הרצפה שתחתיה,

באופן שקצות השמים קרבו למי אוקינוס השוים לרצפת הארץ. הנה רקיע בן שלש אצבעות הבדיל בינותם, והפריש בין המים התחתונים שהם מים ממש, לחומר מים הקדושים אשר למעלה".

(906) כפי שנתבאר למעלה הערות 839, 845.

(907) כי הבין שהרקיע הוא דבר מוחשי [כפי שהגלגל הוא דבר מוחשי], ולכך התפלא כיצד המרחק מהשמים עד לאוקיינוס אינו אלא שלש אצבעות.

(908) פירוש - לאחר שביאר כך את דברי יונתן בן עוזיאל, הרגיש הוא בעצמו שביאר את דבריו באופן שדברי יונתן בן עוזיאל נראים כלא ראויים [ראה הערה הבאה]. ונאמר [ישעיה מד, כה] "משיב חכמים אחור ודעתם יסכל", ובגמרא [גיטין נו:] דרשו פסוק זה על חכם שאמר דברים שלא היו טובים וראויים.

(909) כך כתב באמרי בינה פי"א: "אך אם דברי אלה על יונתן בן עוזיאל, אשר בעת למודו כל עוף הפורח על גביו נשרף, לא יתכנו אצל המשכילים, הנני מבטלם והיו כאין". הרי שהוא עצמו הרגיש שיש בדברים אלו משום העדר כבוד והשבה לאחור לדברי יונתן בן עוזיאל.

(910) לא מצאתי מקור אמרה זו. ומעין זה באוצר המשלים והפתגמים, מספר 2025, שמובא שם: "שוטה אחד יכול לקלקל מה שלא יוכלו אלף חכמים לתקן". וב"מ פד: אמרו "השתא היקפתנו תשובות [שאלות] חבילות, שאין בהן ממש". ועל כל פנים מתבאר שמחמת כן אין טעם להשיב לדבריו, כי אין קץ לדברי רוח [כמובא בהערה 815]. וכן חזר והזכיר להלן [ליד ציון 985], וז"ל: "אשר כבר אמרנו כי זהו דרך הכסילים, שהאחד שואל יותר ממה שישיבו אלף חכמים".

(911) כפי שכתב למעלה [סד"ה והיה ראוי]: "והנה אם באנו להשיב על דברים כאלו, היה עלינו למשא. אך במקום אשר דרש בהגדת של דופי, ולקלקל בדבריהם, וגלה פנים בהם שלא באמת, ונתן אותם כבלתי יודעים שום חכמה [שם נשיב על דבריו]". וראה שם הערות 821-823.

(912) הרבה פעמים למעלה [ראה הערות 273, 844, 845].

(913) לשונו בנצח ישראל פ"ט [רלא.]: "כי הדבר אשר הוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם". דוגמה לדבר; הפרוכת שבמשכן, נאמר עליה [שמות כו, לג] "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים", ופירש שם רש"י [שם פסוק לא] "פרוכת לשון מחיצה היא, ובלשון חכמים פרגוד, דבר המבדיל בין המלך ובין העם". וכאשר כל עדת ישראל ישגו [ויקרא ד, יג] נאמר "והזה שבע פעמים לפני

ה' את פני הפרכת" [שם פסוק יז], ולא נאמר "פרוכת הקודש" [כפי שנאמר שם למעלה (פסוק ו) כאשר הכהן המשיח יחטא], וכתב על כך רש"י [שם בפסוק יז]: "משל למלך שסרחה עליו מדינה, אם מיעוטה סרחה, פמליא שלו מתקיימת, ואם כולה סרחה, אין פמליא שלו מתקיימת. אף כאן, כשחטא כהן משיח עדיין שם קדושת המקום על המקדש, משחטאו כולם חס ושלום נסתלקה הקדושה". הרי שהפרוכת מחוברת לישראל ולהקב"ה, וכאשר ישראל חוטאים אין הפרוכת נקראת "פרוכת הקודש", כי המלך נסתלק משם. דוגמה נוספת; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב אודות משה רבינו, וז"ל: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה... כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה איש, ומחציו ולמעלה היה אלהים. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... היה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו". ולפיכך בשם 'משה' אות המ"ם, שהיא אמצעית בסדר אלפ"א בית"א. ואחר כך השי"ן, שהיא מדרגה האחרונה חוץ מן האחת, שנאמר [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלהים', וזה נאמר על משה, כדאיתא במסכת ראש השנה [כא:]. ואות ה"א מורה שיורד לתחתונים. וידוע כי האדם מדרגה חמישית, כי הפשוטים מדרגה ראשונה, והמורכבים מדרגה שניה, והדוממים מדרגה שלישית, והבעלי חיים רביעית, והאדם מדרגה חמישית. והרי משה עולה עד המדרגה האחרונה חוץ מאחת, ויורד לתחתונים עד המדרגה החמישית, ודבר זה מבואר".

(914) כפי שמצינו בהגדרת "אמצע"; מחד גיסא "לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל" [לשונו בנצח ישראל פ"א (טז:)], "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין" [לשונו למעלה ד"ה ורבי אלעזר, ושם הערה 685], וכן "כל אמצע יש לו ימין ושמאל" [לשונו בנצח ישראל פ"ה (פה.)]. ומאידך גיסא כתב בנצח ישראל פי"ג [של:]: "כל אותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן. והטעם הוא, שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל", ושם הערה 110. **ויש בזה** הטעמה נפלאה; כי בתפארת ישראל פכ"א [שכב:, והובא בהערה הקודמת] ביאר שאות מ"ם היא האות האמצע של האלפ"א בית"א. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם

הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א", וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:]. ואילו בנצח ישראל פי"ג [שהובא כאן] ביאר שאות נו"ן היא אות האמצע באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם. וברור הוא שכאשר אותיות מנצפ"ך מושמות לבסוף האלפ"א בית"א, האות הארבע עשרה היא נו"ן, ואילו כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האלפ"א בית"א [בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן] אזי אות הארבע עשרה היא אות מ"ם פתוחה. אך מהו פשר כפילות זו. אמנם אי משום הא לא איריא, כי ישנם אופנים שונים למנין אותיות אלפ"א בית"א, שהרי להלן בהערה 966 מובאים דבריו מדר"ח שביאר שאות למ"ד היא האות האמצעית של האלפ"א בית"א [ללא אותיות מנצפ"ך], עיי"ש. אך מ"מ בנוגע לאות מ"ם ונו"ן עדיין קשה, שבנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצע... **והכל נסמך** למ"ם שהוא אמצעי". ואילו לגבי האות נו"ן כתב בנצח ישראל [שהובא כאן] "אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע... **ואין לו סמך**". הרי שהסימן המובהק של אות מ"ם הוא שהכל נסמך אליו, ואילו הסימן המובהק של אות נו"ן הוא שאין לו סמך. ושני הסימנים ההפוכים האלו נובעים מהיות אותיות אלו האות האמצעית של האלפ"א בית"א, וכיצד דברים הפוכים נובעים משורש אחד. אלא הם הם הדברים. כי יש לאמצע שני מאפיינים; מחד גיסא הוא המחבר את הקצוות, ועל כך מורה אות מ"ם. ומאידך גיסא האמצע עומד לעצמו, ואינו מצטרף לקצוות, ועל כך מורה אות נו"ן. אמור מעתה, אות מ"ם מורה על האמצע המתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך משולבות בתוך האלפ"א בית"א], ואות נו"ן מורה על האמצע שאינו מתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך מופרשות לסוף האלפ"א בית"א]. אלו הם שני הפנים לאמצע, וכדבריו כאן. **ושמעתי** ממו"ר שליט"א, שהנה נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו **מן** הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'". הרי תיבת "מן" מורה על אי בהירות [וכן בארמית "מנא לן"]. וזאת משום שתיבה זו מורכבת משתי אותיות האמצע של האלפ"א בית"א, וכל אמצע אין בו הכרע לשום צד, לכך הוא מורה על אי בהירות, ודפח"ח. ונראה לחדד נקודה זו, שסו"ס אי בהירות זו אינה מתבטאת בכפל אותיות מ"ם, או בכפל אותיות נו"ן, אלא דוקא מצירופם להדדי של אותיות מ"ם ונו"ן. כי חלק מאי בהירות האמצע הוא גם משום שמחד גיסא הוא מקשר הכל [אות מ"ם], ומאידך גיסא הוא עומד לעצמו [אות נו"ן], ולכך תיבת "מן" מורה בעליל על העדר הכרעה ובהירות. וגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א הוסיף, שאף תיבת "נם" ["מתנמנם"] שייכת לכאן, שהרי אמרו בגמרא [מגילה

יח:] "היכי דמי מתנמנם, נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא, וכי מדכרו ליה מידכר". ובספר השרשים לרד"ק, שורש נום, כתב: "התנומה אינה חזקה כמו השינה, רק היא מעט מעט". הרי שמדובר בדבר שאין לו הכרע, ולכך אף הוא מורכב מאותיות נו"ן ומ"ם. והוסיף לבאר, שסדר האותיות של תמיה הוא מתחיל במ"ם ["מן"], ואילו סדר האותיות של נמנום מתחיל בנו"ן ["נם"], כי במן [שהיה מאכל ישראל במדבר] היה תחילתו בהבנה, ורק סופו אינו מובן [רש"י במדבר כא, ה "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא"]. וכן כל תמיה, תחילתה בהבנה, וסופה בתמיה. ואילו בתנומה הסדר הוא הפוך; כי בתחילה "לא ידע לאהדורי סברא", אך לבסוף "כי מדכרו ליה מידכר", ולכך שם סדר האותיות הוא "נם". ודו"ק.

(915) כפי שכתב בח"א לב"ב עג: [ג, צא:], וז"ל: "הרקיע הוא כלול מן שלשה, דהיינו מן הימין ומן השמאל ומן האמצע, כנגד אמצע הרקיע, ושני הצדדין לימין ולשמאל... ודבר זה ענין עמוק מאוד איך הרקיע כלול משלש". ובח"א לגיטין נח. [ב, קיט:], ביאר השייכות בין תפילין של ראש למספר שלש, וז"ל: "התפילין של ראש בין העינים [דברים ו, ח], ושייך שם ימין שמאל ואמצע... וכל אמצע אי אפשר בפחות משלשה... כל דבר שהוא באמצע הוא שלישי, ולכך תפילין של ראש הוא ראוי אל שלשה". וכן בתפארת ישראל פס"ו [תתרלז.] כתב: "אי אפשר לעשות אמצעי בלא שלשה, ואותו שהוא בין השנים הוא האמצעי", ושם הערה 158. ועוד אודות שמספר שלש מורה על האמצעי, ראה תפארת ישראל פ"נ הערות 61, 63, שם פ"ע הערה 33. וראה בנתיב הלשון פ"ד [ב, עב:] בביאור דברי הגמרא [ערכין טו:] שהלשון נקראת "תליתאי", ודבריו שם שייכים מאוד ליסוד שמניח כאן.

(916) וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית א, ח] "ויקרא אלקים לרקיע שמים - שא מים, שם מים, אש ומים, שערבן זה בזה ועשה מהם שמים". ובביאור שלשת השמות הללו, כתב בגו"א שם [אות כט] בזה"ל: "ויראה כי אלו ג' לשונות הם שלשה דברים; 'שם מים' רוצה לומר כי גוף הרקיע הוא מן מים ולא מן אש... 'שא מים' רוצה לומר כי הקב"ה בבריאת השמים העמיד המים כמו החלב, שנתן בו דבר המקפיא ומעמיד אותו [ב"ר ד, ז], לכך נקראו 'שא מים'... 'אש ומים' רוצה לומר שהרקיע מורכב משניהם, מאש ומים. ומפני כי שלשתן כאחד טובים ומתפרש בהם ענין השמים, כלל רש"י את כלם יחד, כי הנך לישני כל אחד מפרש ענין שמים בענין מיוחד; כי להך לישנא שדרש 'שמים' 'שם מים', רוצה לומר השם מורה מה עיקר השמים, וזהו 'שם מים'. ולמאן דאמר 'אש ומים' רוצה לומר

כי השם נופל מה הם חלקי השמים שנעשה מהם השמים, וזהו 'אש ומים'. והב"ר סובר כי השם נופל איך נעשה שמים, ולפיכך דרש 'שא מים טעון מים', כי השמים דבר שהוא קפוי ונושא מים, לכך דרש כך". דוק ותראה שג' שמות אלו מקבילים לג' חלקי הרקיע שביאר כאן; "שא מים" מתייחס כלפי הקב"ה, שמורה כיצד הקב"ה ברא את הרקיע. "שם מים" מתייחס כלפי הארץ, שמורה כיצד הרקיע נראה בפועל, שעיקרו מים. "אש ומים" מתייחס אל עצמו, שמורכב מאש ומים.

(917) הרי הכתוב מבאר שהרקיע מבדיל בין מים העליונים לבין מים תחתונים, וכמו שפירש רש"י שם: "בתוך המים - באמצע המים, שיש הפרש בין מים העליונים לרקיע כמו בין הרקיע למים שעל הארץ. הא למדת שהם תלויים במאמרו של מלך". ומקור דברי רש"י הוא מהגמרא [תענית י.], ושם אמרו "מים העליונים במאמר הם תלוים", ולא הזכירו שם כלל תיבת "מלך", ומאי האי שרש"י הוסיף תיבת "מלך". אמנם נראה שהוספתו של רש"י שאובה ממה שאמרו חכמים במקום אחר על מעשה הרקיע, שאמרו [ר"ה לא.] "חילק מעשיו ומלך עליהם", ופירש רש"י שם "הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים ונתעלה וישב במרום". הרי שבהבדלה זו של הרקיע נמצאת החלת מלכות ה' בעולם. ולפי דבריו כאן הענין מבואר היטב, שנתבאר שאין הרקיע אלא חציצה והפרדה בין עליונים לתחתונים. והרי רק מחמת חציצה והפרדה זו יש מושג של מלכות ה' בעולם, כי קבלת מלכות יכולה להעשות רק ברצונו של הנמלך, ולא בעל כרחו, שכידוע זהו ההבדל בין מלך למושל [גו"א בראשית פי"ז אות א, ביאור הגר"א על משלי ס"פ כז, ראב"ע בראשית לז, ח]. רצון זה של הנמלך יכול להתאפשר רק אם יהיה האדם נתון במצב שאינו כופה עליו קבלת מלכותו. אך אם קבלת המלכות תהיה מחוייבת מחמת שהיא תהיה ברורה מאליה, תחסר כאן במהות קבלת המלכות, שכל כולה ניזונת דוקא מרצונו של הנמלך. לכך הרקיע המבדיל וחוצץ בין עליונים לתחתונים, הוא המאפשר שהקב"ה יהיה מלך בעולם, ולא מושל בעולם, כי כביכול ע"י הרקיע ה' נתעלה לעליונים, והשאיר את האדם בתחתונים לבחור בה' מתוך רצון, ולא מתוך כפיה [ראה תפארת ישראל פי"ט הערה 47]. וכדי להורות שע"י הרקיע נוצרה מלכות ה' בעולם, פירש רש"י שהמים העליונים תלוים "במאמרו של מלך", "מלך" דוקא נקט לה. וראה פחד יצחק ר"ה מאמר יג אות א.

פרק יג

(918) לשון הגמרא שם "רבי אליעזר אומר, עולם מאמצעיתו נברא... רבי יהושע אומר, עולם מן הצדדין נברא... אלו ואלו מציון נבראו ["פירוש, שאמצעיתן של עולם והצדדין, מציון נבראו" (תוספות שם)], שנאמר... 'מציון מכלל יופי אלקים הופיע'".

(919) והזכיר ענין זה למעלה בבאר הרביעי [ד"ה ומקשה והכתיב], ושם הערה 750.

(920) באמרי בינה פרק יא.

(921) לשונו שם: "התבאר אל החוקרים הנזכרים, לא בלבד מן המופת, כי גם מן החוש וכלי האיסטרולאביאו, אשר בדקו ומצאו אמתת מה שכתב בטלמיוס בגיאוגראפיאה שלו מאמר ה' פט"ז... כי ירושלים בק"פ המעלות אשר מקצה המערב עד המזרח ברביע הכדור הצפוני כאמור היא במעלה הס"ו, ובתשעים אשר מעגולת משוה היום עד הקוטב היא בל"ב... וכמו שזכר החכם אבן עזרא בפירוש הכתוב [במדבר יג, יז] 'עלו זה בנגב' [לשון הראב"ע שם: "רוחב מצרים פחות משלשים מעלות (מקו המשווה), ורוחב ירושלים שלשים ושלש"]... הרי שהיא רחוקה מאד מן טבור האמתי אשר זכרנו". ופירושו, שאין ארץ ישראל נמצאת על קו המשוה, אלא מוגבהת ממנו שלשים ושתים מעלות לצפון קו המשוה. וראה הערה 933.

(922) המשך לשונו שם: "וכבר ידעת מה שכתב הרב המורה חלק ב פרק טו, וז"ל; לא יחסר האמת ולא יחלש בחלוק עליו כל אנשי הארץ". ולשון הרמב"ם שם הוא: "כל מה שהתבאר במופת, לא תוסיף אמתתו ולא יחזק האמת בו בהסכים כל חכמים עליו. ולא תחסר אמתתו ולא יחלש האמת בו בחלוק אנשי הארץ כולם עליו". וראה למעלה בבאר השני הערה 374.

(923) על פי הפסוק [ירמיה ו, יד] "וירפאו את שבר עמי על נקלה לאמר שלום שלום ואין שלום", ופירש הרד"ק שם "וירפאו - נביאי השקר והכהנים רפאו את שבר בת עמי. על נקלה - כלומר על אמירה נקלה שאין בו ממש". וכוונתו שלאחר שהקשה המ"ע על דברי חכמים, ישב את דבריהם בתירוץ דחוק ועלוב, שאינו עולה יפה. וכן הזכיר להלן בסוף הבאר, ושם הערה 1287.

(924) על פי הפסוק [ישעיה א, ו] "מכף רגל ועד ראש אין בו מתום פצע וחבורה ומכה טריה לא זורו ולא חובשו ולא רוככה בשמן". ורומז כאן ששמן קשור לחכמה, וכמבואר בנר מצוה ח"ב הערה 77.

(925) שתירץ על שאלתו בזה"ל: "על אמרם ז"ל שארץ ישראל באמצע העולם, יש לנו להתבונן... כי שם 'עולם' נאמר בכלל ובפרט... שהרצון באלה אפילו מדינה אחת או עיר

אחת... וזה המאמר 'באמצע העולם' הן קדם דיינו להבינו על החלק הצפוני המיושב... ועוד, לחבב ארץ ישראל על בעליה, ולתת כבוד לשמה, וטעם אל מעלתה, אמרו היותה באמצע. עם כי לא במחוגה או בחבל תמדוד ממנה אל סביבותיה". וכתירוצו הראשון נמצא בספר כפתור ופרח פרק ו, שכתב: "ירושלים באמצע הישוב, לא באמצע הארץ... ושעור המיושב כלו אינו מתפשט אלא עד כדי מרחב ס"ו מעלות... וירושלים רחוקה מן קו השוה ל"ב מעלות, הרי שירושלים באמצע הישוב פחות מעלה אחת".

(926) מאשר אם לא היה משיב כלל.

(927) "המשיב" - המקשה [ואינו מתרץ].

(928) כפי שכתב למעלה בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה והנני משתטח], וז"ל: "הבקשה השנית; שאם אחר כל זה אין הדברים נכנסים לו בלבו, שיהיה הדברים האלו כאילו לא נאמרו כלל. ולא יאמר, אף שנאמר פירוש בדברים האלו, אין הפירוש נכנס בלב המעיין, שוב אין פירוש עוד, ויתלה חס ושלום חסרון בדברי חכמים. ואם כן היה תקנתנו קלקלה, לגרום שיחשוב רע על דברי חכמים. ואפשר כי זהו הטעם שלא רצו הראשונים לגלות דברי חכמים, מפני היראה שאם לא היה נכנס הפירוש בלב המעיין, ישים חס ושלום חסרון בדברי חכמים, שיאמר כי אין פירוש עוד, ופירוש זה אינו מתקבל. לכך הניחו הדבר סתום, שיאמר המעיין הנה דברי חכמים כספר החתום, ואין לעמוד עליהם כמו כל הדברים החתומים. ולכך אני שואל ומתחנן שינתן לי דבר הזה, שאם אחר העיון לא יקבל הדברים, יעביר את דברי, ויהיו אצלו כאילו לא נאמרו כלל, ויהיו דברי חכמים אצלו כספר החתום כמו שהיה אצלו קודם שנאמרו דברים אלו", ושם הערה 36.

(929) מתחילת הבאר הששי.

(930) כמבואר למעלה בהערה 843, שחז"ל דברו על המהות, ולא על המוחש. וראה להלן הערה 1111.

(931) פירוש - אם היה השם "אמצעי" ראוי להאמר על האמצעי הגשמי המוחשי [דבר שלאמיתו של דבר אינו ראוי, וכמו שיבאר בהמשך].

(932) פירוש - נקודת האמצע בעולם המוחשית מכוונת כנגד נקודת האמצע של היקף החמה בשמים, שהיא כאשר השמש [העוברת מקוטב דרומי לקוטב צפוני] נמצאת בחצי היום, מעל אמצע קו המשוה [ראה הערה הבאה].

(933) בביאור "משוה יום", ראה בפירוש מהמלות זרות בסוף מו"נ, שכתב באות קו"ף: "הקו השוה - שם לקו סובב בעגולה גדולה, עוברת על מרכז העולם, מדומה ממזרח למערב, עומדת על עגולת אופק העולם, על זוית נצבת. והקו ההוא באמצע העולם, תמיד

חצי העולם לצד צפונו, והחצי לצד דרומו, והיום והלילה שוים לכל העומדים תחתיו... בלשון הפילוסופים 'הקו השוה', או 'משוה היום'... והוא, שרחקו משני הקטבים שוה". קו המשוה הוא מעגל דמיוני המקיף את כדור הארץ במרחק שוה בין שני הקטבים. כיום נמצאות על קו המשוה מדינות כמו ברזיל, אקודור [הנקראת על שמו, מכיון ש"אקוטור" הוא קו המשוה בלטינית], קניה, זאיר, ועוד. ארץ ישראל אינה נמצאת שם, אלא מוגבהת ממנה שלשים ושתים מעלות מצפון לקו המשוה.

(934) פירוש - אם אמצע העולם היה נקבע לפי הגשמי והמוחשי, אזי נקודת האמצע בקו המשוה היתה נחשבת לאמצע העולם, כי זהו אמצע העולם לפי היקף החמה בכדור השמים.

(935) בסמוך יבאר מדוע "אין ראוי שיהיה אמצעי העולם דבר זה".

(936) פירוש - הגדרת אמצעי היא שהוא עומד כנגד הצדדין; בעוד הצדדין הם מחולקים ושונים זה מזה, הרי האמצעי כולל הכל, כי הכל נמצא בו, וכמו שמבאר.

(937) דוגמה לדבר; נאמר לגבי המרגלים [במדבר יג, כא] "ויעלו ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבוא חמת", ופירש רש"י שם "הלכו בגבוליה באורך וברוחב כמין גם". וכתב שם הגו"א [אות יג]: "ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ, עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב, משתנה. וכן מצפון לדרום, דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם, משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב, ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט".

(938) לשון הפסוקים שם [איוב לז, ט-י] "מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה מנשמת אל יתן קרח ורוחב מים במוצק". ודרשו על כך בגמרא [ב"ב כה:]: "'מן החדר תבא סופה' זו רוח דרומית, 'וממזרים קרה' זו רוח צפונית, 'מנשמת אל יתן קרח' זו רוח מערבית, 'ורחב מים במוצק' זו רוח מזרחית". ואודות שהצדדים השונים מורים על מהויות שונות, כן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, התיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש

ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה" [הובא למעלה בהערה 771].

(939) בסמוך יבאר כיצד ארץ ישראל היא אמצעית בין הצדדים המחולקים.

(940) פירוש - הבדלי הצדדים אינו נתלה בדבר גשמי ומוחשי, אלא נתלה בדבר מהותי ושכלי, ולכך אף אמצע העולם אינו נתלה בדבר גשמי ומוחשי, אלא נתלה בדבר מהותי ושכלי, "שכל רוח מרוחות העולם יש לו ענין מיוחד" [לשונו בח"א לתמיד לא: (ד, קמט:)], ושם מאריך לבאר זאת.

(941) לשון המדרש תנחומא שם: "כשם שהטבור הזה נתון באמצע האיש, כך ארץ ישראל נתונה באמצע העולם, שנאמר [יחזקאל לח, יב] 'יושבי על טבור הארץ'".

(942) דרשה זו אינה במדרש תנחומא שם, אלא מעין זה דרשו בגמרא [סנהדרין לז.] "'שררך' זו סנהדרין, למה נקרא שמה 'שררך', שהיא יושבת בטיבורו של עולם", ופירש רש"י שם "בטיבורו של עולם - שבית המקדש באמצע של עולם". ובמדב"ר א, ד אמרו "'שררך אגן הסהר', מדבר בסנהדרין שהיתה נתונה בלשכת הגזית, והיא משולה בשרר ["בטבור" (מתנו"כ שם)]. ולמה משולה בשרר, אלא מה השרר הזה נתון באמצע הגוף, כך סנהדרין של ישראל נתונה באמצעו של בית המקדש".

(943) אלא נמצא בחלק היותר עליון בגוף האדם, לעומת המתנים, שהם נמצאים יותר באמצע גוף האדם.

(944) סוטה מה: "מהיכן הולד נוצר... אבא שאול אומר, מטיבורו, ומשלח שרשו אילך ואילך". ובח"א שם [ב, פב.] כתב לבאר: "דעת אבא שאול שהטבור שהוא באמצע גוף האדם, יותר ראוי להתחלה... כי האמצע הוא התחלה... ואמר ראיה לדבריו, כי העיקר של אילן הוא התחלה אל האילן, והוא באמצע אילן, ומוציא ענפים לכל צד. הרי כי האמצע יותר ראוי להתחלה, ולפיכך טבור האדם שהוא באמצע, הוא ג"כ התחלה, וממנו נוצר ומשלח שרשיו אילך ואילך, דומה אל עיקר האילן שמשלח ענפיו שרשיו לכל צד אילך ואילך". וקודם לכן כתב: "התחלת הגוף הוא הטבור, לפי שהוא באמצע הגוף". וראה גו"א במדבר פי"ד אות לו.

(945) והאדם נדון לפי מהותו, ולא לפי גשמיותו. וכמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ב אות כו שאצל אדם ניתן לומר שם תואר "איש עיור" [ויקרא כא, יח], אך אצל בהמה לא ניתן לומר שם תואר "בהמה עיורת", אלא רק "עורת" בתור שם דבר [רש"י ויקרא כב, כב]. ובביאור הדבר כתב שם בגו"א בזה"ל: "ונראה טעם הדבר שכתב 'עורת' שם דבר... כל היכי שאין המום בגוף הבהמה, כמו העיור, שאין המום בגוף הבהמה, שהרי לפעמים אין חסר דבר מן הבהמה, והראות הוא שחסר, לכך כתב 'עורת'... כי הבהמה היא בעלת גוף, וכאשר לא נעשה מעשה בגוף הבהמה, אין נופל עליה שם התאר. ובאדם שאינו גופני כמו הבהמה, יבא שם תאר אף בדברים שלא נעשה שום מעשה בגוף". הרי הכל נדון בערכין; בהמה הגופנית נמדדת לפי עניני הגוף והגשם, ואילו האדם הרוחני [כמבואר למעלה בבאר השלישי הערה 52] נמדד לפי עניני השכל. ולכך אמציעתו של אדם נקבעת על פי מהותו, ולא על פי גופו. ובסמוך יתבאר [הערה 952] שאף העולם אינו נקבע על פי גשמיותו, אלא על פי מהותו.

(946) לשונו בדרוש על התורה [כ:]: "ומה שנתנה להם ארץ ישראל, שיש בה כל הברכות הגופניים, לא מצד הטובות הגופניים אשר בארץ נתנה להם, רק בשביל שזכו למדריגת התורה, ועם התורה שהיא הכל, לא חלק, ראוי להיות הכל. וכן הדברים האלו שהם בא"י, ארץ הקדושה, נמצאו בה מצד שראוי שימצא בה הכל. וזה שאמר הכתוב 'ארץ חטה וגו' ארץ אשר לא תחסר כל בה', ר"ל כי מה שימצאו בארץ אלו הדברים, לא מצד שהארץ מיוחסה וראויה לדברים הגופניים, רק מצד שהיא ארץ אשר מהראוי לא תחסר כל בה. ואחר שקבלו התורה שהיא ההכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל, אשר לא תחסר כל בה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.], ובאור חדש [פב:]. ובנצח ישראל ר"פ נ [תתי.] כתב: "לענין הברכה, אין ספק שיהיה ברכת הארץ הקדושה בכל, שהיא מוכנת לברכה בכל", ושם הערה 9. וראה בסמוך הערה 949.

(947) שהאמצע כולל בתוכו את הכל, וכמבואר למעלה בתחילת הערה 914. ובגו"א בראשית פ"ד אות י הביא את דברי המדרש [ב"ר כב, ז] שקין והבל היו חולקים על בית המקדש, וכתב לבאר: "אמנם מי שסובר שהיו חולקים על בית המקדש, הוא שהפליג מאוד, כי בית המקדש באמת הוא כלול משני כחות של הבל וקין. וראיה לזה כי הותר צמר ופשתן בבית המקדש [ערכין ג:]... כי בודאי ראוי היה להם המחלוקת בבית המקדש, לפי שהוא באמצע העולם, כי האמצעי משותף לשני הקצות שהם הפכים. ולפיכך קין והבל שהם הקצות, כל אחד היה רוצה בבית המקדש המשותף לשני הקצות, כלול מהכל". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב על יעקב אבינו בזה"ל: "השלישי אין מתנגד,

ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות. ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה... ויעקב נגד האמצעי... לכך מדת יעקב אמת" [ראה למעלה בבאר השלישי הערה 48]. וכאן מוסיף, שכשם שהאמצע הוא הכל, כך הכל הוא האמצע, ולכך א"י שהיא הכל, בהכרח שהיא נמצאת באמצע. וכן כתב בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.], בביאור דברי הגמרא שם שסנהדרין "יושבת בטיבורו של עולם... מגינה על כל העולם כולו", וז"ל: "שהיא יושבת בטיבורו של עולם. פירוש, מפני שהסנהדרין משלימים כל העולם, ומגינים על כל העולם. ודבר שהוא שלימות הכל, מקום שלו הוא מתיחס אל הכל. וטבור של עולם שהוא האמצע, קרוב אל הכל, ומתייחס אל הכל. ולפיכך היתה יושבת בטבור העולם, לפי שהיו מגינים על כל העולם".

(948) "יש ארץ מגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים, יש מגדלת אוכלוסין, ויש ממעטת אוכלוסין" [רש"י במדבר יג, יח]. וראה גו"א בראשית פכ"ג אות ד.

(949) לשונו בגבורות ה' ס"פ כד: "אבל מה שאמר [שמות ג, ח] 'אל ארץ זבת חלב ודבש' הוא ענין אחר, כי החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים. לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד, וכדכתיב 'זבת חלב ודבש', שהוא ברבוי. ושאר ארצות, אם הוא מוכן לדבר אחד, אינו מוכן להפכו. ובארץ אינו כך, רק הכל הוא ברבוי, ואף כי הם הפכים".

(950) ואז אמצע העולם יהיה קו המשוה, וכמבואר למעלה.

(951) כפי שכתב למעלה בתחילת הבאר הזה: "לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים", ושם הערה 18.

(952) כמו שאמרו חכמים [מגילה כא:] "אמצעי משובח". וכן אמרו [יבמות מג.] "אמצעי שלם". ובספרי [במדבר ח, ב] אמרו "האמצעי מכובד". ובתפארת ישראל פכ"ב [שלא.] כתב: "האמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל , שהיא אמצע הישוב, נבחרה לקדושה. וירושלים, באמצע ארץ ישראל, נבחרה יותר. ובית המקדש, באמצע ירושלים, נבחר יותר לקדושה. ולפיכך האמצעי מורה על הבחירה". ושם הערות 30, 31. וצרף לכאן, שיעקב אבינו נקרא "בחור שבאבות" [ב"ר עו, א], וכל זה בא לו מחמת שהוא היה אמצעי, וכמבואר בגו"א בראשית פמ"ט אות כד, ויובא בסמוך. ואע"פ שהעולם הוא עולם גשמי, מ"מ דבק בו ענין אלקי, וכפי שביאר בדר"ח פ"ו מ"י [שכא:]: "וכאשר תשכיל במעשה בראשית... תמצא ללשון בריאה אצל שמים וארץ [בראשית א, א] 'ברא אלהים שמים

וארץ'... כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים... שמים וארץ שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלהי, ולכך כתיב לשון בריאה" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 870]. ולכך אין לשוות לכלליות העולם גדר גשמי בלבד, לעומת הבהמות [ראה הערה 945].

(953) בכתובות קיא. דרשו שהפסוק [יחזקאל כו, כ] "ונתתי צבי בארץ חיים" מוסב על ארץ ישראל. וכן הביא בדר"ח פ"ה מ"ט [רמה:]. והפסוק [תהלים קטז, ט] "אתהלך לפני ה' בארצות החיים", נדרש בירושלמי כלאים פ"ט ה"ג שמדובר בארץ ישראל [וכן פירש רש"י שם בתהלים], והובא בגבורות ה' פס"ד [רצה.]. ובאבות רבי נתן פל"ד מ"י אמרו "עשרה נקראו חיים; הקב"ה... תורה... ישראל... ארץ ישראל נקראת חיים, שנאמר [יחזקאל כו, כ] 'ונתתי צבי בארץ חיים'".

(954) לשונו בדר"ח פ"ב מי"ד [קג:]: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם מיתה. ודבר זה מבואר שכל מיתה הוא קצה, אבל השיווי והמצוע הוא החיים" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 263]. ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:] כתב: "כי הדבר שיש לו הפסק, יש לו קצה, שכאשר הוא נפסד, הרי יש לו קצה", ושם הערה 60. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "הקצוות אינם טובים... כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות", ושם הערות 62, 65. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד], ויובא בסמוך. ולמעלה [ד"ה והמעיד על] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה", ושם הערה 179.

(955) לשונו בדר"ח פ"ה מ"ט [רמה:]: "הטעם שנקראת 'ארץ החיים', כמו שארץ ישראל באמצע העולם, כמו שבארנו בכמה מקומות, וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח:] כתב: "כי ארץ ישראל הוא 'ארץ החיים'... ולמה הוא 'ארץ החיים', רק בעבור שהוא באמצע העולם, ודבר שהוא באמצע מקבל החיים ממקור העליון... כי ארץ ישראל בשביל זה היושבים עליה יש להם חיים, בשביל כי ארץ ישראל תחת מדריגת החיים, כאשר ידוע לחכמים ולנבונים". וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 180. **ועוד אודות** השייכות בין חיים לאמצע, הנה אמרו חכמים [תענית ה:] שיעקב אבינו לא מת. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין

מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד יעקב אבינו לא מת, במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], ושם הערות 61, 68, אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד. נמצא מה ש"יעקב אבינו לא מת", וכן שארץ ישראל נקראת "ארץ החיים", הם מחמת אותו גורם, שהאמצעי מופקע מהקצה והמיתה. וכן נמצא עוד צד השוה בין יעקב לא"י; שהנה מצינו שקיום מצות ישיבת ארץ ישראל גורם לזכות לפריה ורביה [יבמות סד.]. וכן מצאנו אצל יעקב אבינו שהוא לא היה עקור מעולם [לעומת אברהם ויצחק], "כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת, לפיכך לא היה יעקב עקור" [לשנו בח"א ליבמות סד. (א, קמא:), והובא להלן בבאר השביעי הערה 73]. הרי ה"חיים" של ארץ ישראל ויעקב אבינו מתבטאים בבנים, שהרי מי שאין לו בנים קרוי מת [רש"י בראשית ל, א].

(956) פירוש אין צורך לומר שאמצעיות ארץ ישראל צריכה להתבטאות בכך שתהיה נמצאת בקו המשוה, אלא בכך שהיא בין שני חלופי צדדין, וכמו שנתבאר.

(957) כמו שנאמר [בראשית מו, ד] "ואנכי אעלך גם עלה", וכן [במדבר יג, ל] "עלה נעלה וירשנו אותה", וכן [יהושע ד, יט] "והעם עלו מן הירדן", וכן הרבה פעמים. ומצינו שבאי הארץ נקראו "עולי מצרים" ו"עולי בבל" [מסכת שביעית פ"ו מ"א, חגיגה ג:, ועוד]. וראה הערה 967.

(958) ההעדר.

(959) כמו שנאמר [משלי טו, יא] "שאול ואבדון נגד ה'", וכן [משלי כז, כ] "שאול ואבדה לא תשבענה". וכן [איוב כו, ו] "ערום שאול נגדו ואין כסות לאבדון".

(960) כמו שנאמר [איוב ז, ט] "כן יורד שאול לא יעלה", וכמבואר למעלה בהערה 902.

(961) אודות שהארץ היא כדורית, כן מבואר בזוה"ק ח"ג י'. ובמדב"ר יג, יד אמרו "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד", ושם האריכו בזה. וראה למעלה הערה 370.

(962) פירוש - הואיל ואין לכדור מקום המוגדר כאמצע מצד המוחש, וניתן לבחור בכל נקודה שעל פני הכדור כמקום האמצע, לכך מן הראוי לבחור במקום שהוא אמצע מבחינה שכלית, שהוא מקום שוה ואינו נוטה אל הקצה, וזהו כאמור ארץ ישראל.

(963) שהרי המוחש לא סותר לזה, והמהות מורה כן, אם כן מקום ארץ ישראל "הוא אמצעי בעולם לגמרי". ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמג.] כתב: "כי אויר דא"י שהוא ממוצע וממוזג, ומפני כך החכמים שבה ממוצעים בהנחה בהשקט. אבל בבל היא יוצאת חוץ למזוג, ומפני כך היו נוטים אל הכעס". ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "כי ארץ ישראל הקדושה, התורה שבה אינה יוצאה מן הסדר ומן השווי... כי הארץ הזאת הקדושה, היא באמצע העולם, יורה שכל הדברים שבה הם בשווי ובסדר הראוי". והרבינו בחיי [שמות כה, לח] כתב: "ארץ ישראל... מונחת במבחר המקומות, באמצע האקלים משבעה אקלימים שהעולם נחלק בהם, והיא מזוגה יותר מקור וחום, ומוכנת לקבל המושכלות". וראה דבריו בדברים ח, ט.

(964) דברים אלו מבוארים יותר בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש, עליון הוא, והחמרי הוא שפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור, והכדור שהוא שווה בכל צד, מתיחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה. אע"ג שכל כדור יכול להניח הראש בכל מקום מן הכדור, מ"מ יש להניח ראש הכדור א"י, מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל דברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים. ולפיכך ראוי שיניח ראש הכדור מן הארץ א"י, למעלת הארץ וקדושתה. [ו]כאשר יניח ראש הכדור ארץ ישראל, א"כ א"י הוא בגובה, ודבר זה בהנחה בלבד, וזה מבואר".

(965) בעצם.

(966) אודות שהאמצעי הוא הגובה, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רצו.], וז"ל: "ועוד כי התבאר במקום אחר שכל אשר הוא מתרומם הוא באמצע, וסימן לזה ארץ ישראל גבוה מכל הארצות, והוא באמצע העולם. ולפיכך אות הלמ"ד [הגבוהה מכל האותיות] ג"כ באמצע אלפ"א בית"א" [ראה הערה 914]. ובח"א לבכורות נז: [ד, קל:] כתב: "וכל אמצעי

תמיד מתרומם ומתעלה, כמו שתראה שהשמש כאשר הוא באמצע העולם, הוא בתכלית הגובה והתרוממות. והדבר שהוא בקצה, יש לו ירידה. ודבר זה ידוע למבינים. וכמו שפרשנו במקום אחר שלכך נקרא א"י גבוה מכל ארצות, מפני שהיא באמצע, והגובה הוא באמצע".

(967) כמו שאמרו בקידושין סט: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות, מנלן, דכתיב [ירמיה כג, ז-ח] 'לכן הנה ימים באים נאום ה' לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את בני ישראל מארץ צפון ומכל הארצות אשר הדחתים שם'", ופירש רש"י שם "מארץ צפון דהיינו בבל, ומכל הארצות אשר הדחתים שם, וכתיב 'אשר העלה'". הרי שהפסוק בירמיה גופיה מורה שיש לעלות לא"י מכל הצדדים. אמנם ניחא ליה למהר"ל להביא הראיה ממצרים, כי בזה מבואר להדיא שלא רק מצד צפון יש עליה לא"י, אלא אף מצד דרום. ועכ"פ מבואר שלא מדובר בשיעור גשמי, כי א"כ היה קשה להבין כיצד א"י גבוהה מכל הארצות שבכל הצדדים, הרי במנהג העולם הממקום הגבוה מצד אחד, אינו גבוה מצד שני. אלא בע"כ איירי בשיעור מושכל.

(968) ולפי דברים אלו תתיישב קושית תוספות בר"ה כג: ד"ה כמה, ששאלו בזה"ל: "וקשה, היאך אפשר שירושלים הויא טבור של ארץ ישראל, שהיא ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה לכל צד, הרי מהלך שני מאות לכל צד הרי מהלך עשרים ימים לאחרון שבירושלים וכו'", עיי"ש. אך עכשו שנתבאר ש"טבור" אינו אמצע מוחשי, אלא רוחני, שוב לא תקשי לך קושיא זו.

פרק יד

(969) באמרי בינה [הוא חלק ראשון של הספר מאור עינים].

(970) כמו שיביא בהמשך, שכך אמרו חכמים [סוכה נא:]: "תניא רבי יהודה אומר, מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים, לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו כמין בסילקי גדולה היתה, סטיו לפנים מסטיו, פעמים שהיו כפלים כיוצאי מצרים, והיו בה שבעים ואחת קתדראות של זהב, כנגד שבעים ואחד של סנהדרי גדולה, כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד רבוא ככרי זהב... אמר אביי, וכולהו קטלינהו אלכסנדרוס מוקדן. מאי טעמא איענשו, משום דעברי אהאי קרא [דברים יז, טז] 'לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד', ואינהו הדור". ופירש רש"י שם "שהלכו שם יוחנן בן קרח ושרי החיילים לאחר חורבן בית ראשון בימי ירמיה, ונתיישבו שם. ואע"פ שעלה שם נבוכדנצר והחריב את מצרים, ונהרגו מישראל שהלכו שם, כמו שנתנבא עליהם

ירמיה [פרק מב], עלו בניהם שם לגדולה ועושר, עד שהחריבם אלכסנדרוס". וכאן יעסוק בשאלה האם הגירסא היא [כפי שבגמרא לפנינו] "וכולהו קטלינהו אלכסנדרוס מוקדון", או לא. ודע, שבהגות הגר"א שם אות ה גרס "טרכינוס", במקום "אלכסנדרוס מוקדון".

(971) הלשון שם [ס"פ יב]: "בשגם נרצה להודות שקצת ספורים באו לאזני חכמינו באיזה שבוש".

(972) בירושלמי שלפנינו איתא "ומי החריבה, טרוגיינוס הרשע", וכן הביא שם במ"ע. ובהמשך דבריו כאן יביא בשם הירושלמי הגירסא "טרכינוס", וזה כירושלמי שלפנינו, רק שאות גימ"ל התחלפה באות כ"ף ["שהכ"ף נחלפת בגימ"ל, שכל האותיות שמוצאיהם ממקום אחד מתחלפות זו בזו... גימ"ל בכ"ף וקו"ף" (רש"י ויקרא יט, טז)]. וצ"ל שגם כאן כוונתו ל"טרכינוס", ובטעות נכתב באות אל"ף "ארכינוס".

(973) לשונו שם [אמרי בינה פי"ב, לאחר שהביא את הירושלמי הנ"ל]: "עד כאן בירושלמי, אשר הוא מיחס הפלת היהודים ההמה לטרגיינוס. וכן תמצא במכילתא דבשלח פרשה ב [שמות יד, יב, שאמרו שם "טורגינוס"], גם במדרש איכה [איכ"ר א, מה] פסוק [איכה א, טז] 'על אלה אני בוכיה', ופסוק [שם ד, יט] 'קלים היו רודפינו' [איכ"ר ד, כב] ספרו המעשה הזה... ויחסוהו לטרכינוס. וכמו כן על הפסוק [שם ג, ה] 'בנה עלי ויקף ראש ותלאה', אמרו [איכ"ר ג, ב] 'ראש' זה אספסיינוס, 'ותלאה' זה טרכינוס. גם על הפסוק [שם פסוק י] 'דוב אורב הוא לי אריה במסתרים', אמרו [איכ"ר ג, ד] 'דוב' זה אספסיינוס, 'אריה' זה טרכינוס. וכן בתחלת מדרש אסתר [פתיחא דאסת"ר אות ג, שהזכירו את "טרכינוס"]. כי הנה הירושלמי ומדרשי הרבות על הרוב דבריהם אחדים... ואולם בגמרא הבבלית דמסכת סוכה פרק החליל הנזכר, הביאה זה המאמר... וסיים בה 'אמר אביי וכולהו קטלינהו אלכסנדרו מוקדון'". וכן הזכיר מדרשים אלו להלן בהערה 1002.

(974) שקצת דברים באו לאזני חכמים באיזה שבוש, וכפ שהביא למעלה.

(975) פירוש - במקום לומר בפשטות שיש לגרוס אחרת, הוא מכניס עצמו לצרה שכביכול חז"ל קבלו דברי שבוש. וכן בסמוך כתב: "שהיה יכול לומר דכך וכך גרסינן, הוא מקשה עצמו לדעת, ומגרה יצר הרע בעצמו". ודבריו שאובים מדברי הגמרא [נדה יג:] "המקשה עצמו לדעת יהא בנדוי... דקמגרי יצר הרע אנפשיה". ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיט.] כתב: "כיון שהוא מביא היצה"ר על עצמו, הרי הוא כולו יצר הרע. שאילו היה שולט בו יצר הרע, והוא לא הביא עליו יצר הרע בעצמו, לא נחשב כולו יצה"ר. וזה שמביא עליו יצר הרע, הוא כולו רע". ובח"א לשבת לב: [א, כו:] כתב: "הממרק עצמו

לדבר עבירה. פירש רש"י מפנה לבו לכך, ומורה דבר זה על שהוא בעצמו נפש חוטא. כי כאשר יצר הרע מגרה באדם, הרי החטא הזה חוץ מן האדם, כי יצר הרע מגרה בו. אבל מי שמפנה עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו". וראה ציונים 989, 1251.

(976) כפי שכתב למעלה [ד"ה ולפרש כל]: "ובאמת כמו שהם [המתלוננים] היו חושבים עליהם [על חז"ל], כך הם [המתלוננים] רחוקים מן החכמה האמיתית", ושם בהערה 782 הובאו דברי חכמים [קידושין ע.] "כל הפוסל... במומו פוסל". וראה הערה 883.

(977) כמו שמצינו בתוספות בברכות יז., ברכות כא., שבת צז., שבת קב., עירובין צז., כתובות עא., ועוד, שגרסו גירסא הנראית להם בסוגיא. וכן הוא ברשי בברכות ב., ברכות יד., ברכות כ., ר"ה יב., ר"ה ל., נזיר ה., נזיר ס., בכורות מח., ועוד.

(978) פירוש - כאשר הגירסא שלפני האדם מביאה אותו לידי שבוש, אזי רשאי הוא למחוק ולתקן הגירסא כפי הצורך.

(979) פירוש - מצוי שישנם שבושי גירסא בשמות, ולכך רשאי האדם לתקן הדבר כפי הצורך. וכגון תוספות [קידושין טו.] כתבו "ברוב ספרים גרס 'רבי אלעזר'", ולא "רבי אליעזר". ובמנחות ל: כתבו: "ברוב ספרים גרס ר' יונתן, ולא יוחנן". וכן הוא בתוספות פסחים עז., ב"ק עח., ב"ב קנו., בכורות יב., חולין פט., ועוד.

(980) כוונתו לגמרא [סוכה כט.] "בשביל ארבעה דברים מאורות לוקין; על כותבי פלסתר, ועל מעידי עדות שקר, וכו'".

(981) והם החכמים. וכך ביאר המאמר הנ"ל [סוכה כט.] בדרוש על התורה [לז:], שכתב: "באמרו 'מאורות לוקין' הם החכמים, בעלי גוף, המקבלים הזוהר והאור מהתורה, כאשר יקבלו המאורות מן החמה". אמנם למעלה בתחילת הבאר, ביאר מאמר זה בפנים אחרות. וראה למעלה הערות 108, 160, 176. ובדבריו יש כאן רמז שהקב"ה נתן את החכמים בעולם, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מו:]: "כי החכמים הם עצם התורה, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 107].

(982) למעלה [ליד ציונים 815, 910].

(983) כפתגם הידוע "מרבה דברים מרבה שטות" [מכלול המאמרים והפתגמים כרך ג, עמוד 1375, בשם תחכמוני לו, 297]. ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "אמרו חכמים מרבה דברים מרבה שטות, כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:], בביאור המשנה שאחד מקניניה של תורה הוא "מיעוט שיחה", כתב: "כי מרבה דברים מרבה שטות... כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה

אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה, שהוא מיעוט שיחה, הוא יסוד גדול אל החכמה" [הובא למעלה בבאר השני הערה 37].

(984) בספר מ"ע.

(985) ליד ציון 910.

(986) כפי שציין לגבי ספר זה כמה פעמים. וראה למעלה הערה 803.

(987) כפי שכתב למעלה [ד"ה והיה ראוי, אחר ציון 794]: "ארור יהיה היום אשר בו נגלו ונראים דברים אלו". אך כאן מוסיף "יחשיך היום ההוא, לא תופיע עליו נהורא". ואולי רומז בזה לחושך שירד לעולם כאשר תורגמה התורה ליונית [מגילת תענית מאמר האחרון].

(988) ובמקום זה חטא ברבוי דברים.

(989) כמבואר בהערה 975.

(990) עפ"י הפסוק [הושע ח, יב] "אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו".

(991) שהרי מהפסוק "אכתוב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו" אמרו במדרש [מדרש תנחומא וירא אות ה] "בקש משה שתהא המשנה אף היא בכתב, וצפה הקב"ה שאומות עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין אותה יונית, והן אומרין אנו הן של ישראל. אמר לו הקב"ה למשה, 'אכתוב לו רובי תורתי' ואם כן 'כמו זר נחשבו'" [הובא בתוספות בגיטין ריש ס:]. אם כן "זר נחשבו" מכוון כנגד אומות העולם. ולכך כאשר "רוב בניינו על ידי סופרי האומות", יש בכך קיום "כמו זר נחשבו".

(992) ואסור לתת להם יד ושם, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ד [א, סא:], וז"ל: "אך לעשות דבר זה, להביא דבריהם לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי [משלי י, ז] 'שם רשעים ירקב'. ובפרק חלק [סנהדרין קו:] 'גם אל יתצך לנצח' [תהלים נב, ז], דלא לומר הלכה בשם דואג. ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד, להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה, את אשר לא היה לו חלק בתורת משה" [הובא בהערה 803].

(993) שתי מלים אלו מופיעות בד"ר, ולכאורה הן משוללות הבנה, וכן בדפוס לונדון הושמו בסוגריים.

(994) "הקול קול צוחה ובכי עולה מיעקב, ראה יצחק בנבואה" [רש"י שם]. וראה הערה 1017.

(995) כן הקשה מגמרא זו שם באמרי בינה פי"ב, וז"ל: "ובמסכת גיטין פרק הנזיקין מצאנו הבבלי עצמו מגיד דבריו באופן אחר, כי בדרשת פסוק 'הקול קול יעקב', אמרו

'הקול' זה אנדריינוס קיסר, שהרג באלכסנדריאה של מצרים ששים רבוא על ששים רבוא, כפלים כיוצאי מצרים... עינינו הרואות בה... שהבבלי במסכת סוכה אמר אלכסנדר מוקדון, ובגיטין שינה את טעמו לכתוב אדריינוס".

(996) לשון תוספות שם: "והא דאמרינן בהחליל דאלכסנדרוס מוקדון הרגם והחריבה, שמא פעמים נתיישבה".

(997) בא ליישב הסתירה בין הבבלי [שתלה את חורבן אלכסנדריה באלכסנדר מוקדון], לירושלמי [שלא תלה זאת באלכסנדר מוקדון], והובא למעלה בהערה 972.

(998) פירוש - הואיל ותכלית החורבן לא היתה על ידי אלכסנדר, לכך הירושלמי לא תלה את החורבן בו. וצרף לכאן את דבריו בח"א לשבת ל. [נדפס רק במהדורת כשר, חלק שני, עמוד כ]: "השם בא בסוף, כאשר נגמר הדבר, ואז חל השם עליו" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 599]. ולהבדיל, במדה טובה אמרו [רש"י דברים ח, א] "אם התחלת במצוה, גמור אותה, שאינה נקראת המצוה אלא על שם הגומרה, שנאמר [יהושע כד, לב] 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם'. והלא משה לבדו נתעסק בהם להעלותם, אלא לפי שלא הספיק לגומרה, וגמרוה ישראל, נקראת על שמם". ובגו"א שם אות א [ד"ה והטעם] כתב: "והטעם, כי בגמר המצוה המצוה נעשית, כמו מי שבנה בית, שבגמר הבנין אז נקרא 'בית', וקודם גמר אין שם מצוה עליו".

(999) נראה שמחלוקת הבבלי והירושלמי, [שהיא גם המחלוקת בין מסכת סוכה (שהזכירה את אלכסנדר מוקדון) למסכת גיטין (שלא הזכירה אותו)], היא כמחלוקת שמואל ורבי יוחנן [סנהדרין צח:], ששמואל אמר "לא איברי עלמא אלא למשה", ורבי יוחנן אמר "לא אברי עלמא אלא למשיח". ובנצח ישראל ס"פ מג [תשמו:] כתב לבאר: "וביאור מחלוקתם, כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל... וסוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם. ולדעת רב לא נברא העולם רק למשה, מפני שאז היה התחלת ישראל, שהם עיקר העולם, ולא היה לישראל מציאות עד משה, ומשה הוא צורת ישראל [ראה למעלה בבאר החמישי הערה 377]... ולפיכך סבירא ליה שלא נברא העולם אלא למשה, שהוא עיקר, מפני שהוא ההתחלה, ואחר התחלה ימשך הכל... ולדעת רבי יוחנן לא נברא העולם אלא למשיח, מפני שאז יהיה העולם בשלימותו האחרון, שלא נמצא בעולם חסרון, רק הכל בשלימות. וראוי לדבר זה דבר שהוא עיקר, שכל דבר נמצא בשביל שלימותו, כי זהו צורתו" [חלקו הובא למעלה בבאר החמישי הערה 705]. נמצא

שהבבלי סובר שההתחלה היא העיקר [וכשמואל], ואילו הירושלמי סובר שהסוף הוא העיקר [וכריו"ח].

(1000) פירוש - אנדרינוס הוא המלך, והוא שלח את טרכינוס למלחמה. נמצא אדרינוס הוא המשלח, וטרכינוס הוא השליח.

(1001) פירוש - מעשי טרכינוס [השליח] מתייחסים אל אנדרינוס [המשלח], ולכך הבבלי [גיטין נז:] הזכיר את אנדרינוס. ומעין זה כתב לגבי היחס של אחשורוש והמן, שהנה אמרו בגמרא [מגילה טז.] שכאשר אסתר אמרה [אסתר ז, ו] "איש צר ואויב", "היתה מחווה כלפי אחשורוש, ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן". ובביאור הדבר כתב באור חדש [קא:], וז"ל: "מפני שכתיב [תהלים קא, ז] 'דובר שקרים לא יכון', ומפני שהוא [אחשורוש] אמר [אסתר ז, ה] 'מי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו לעשות כן', ובודאי העיקר אשר יש לתלות בו הוא אחשורוש שמכרם, ובלא אחשורוש לא היה אפשר לו להמן לעשות דבר. ואם אסתר היתה אומרת 'המן הרע' בלבד, דברים אלו הם שקר, כי העיקר הוא אחשורוש, וכתיב 'דובר שקרים לא יכון', ומכל שכן איך אפשר שתבא גאולה על ידי שקר, שאין המן בלבד היה פועל זה, כי אם על ידי אחשורוש גם כן... ומעתה לא יקשה הרי 'דובר שקרים לא יכון', כי סוף סוף היא אמרה האמת, רק שהמלאך סטר את ידה".

(1002) כמבואר בהערה 973.

(1003) פירוש - בגמרא דרשו על הפסוק [בראשית כז, כב] "הקול קול יעקב וגו'", "'הקול' זה אדריינוס קיסר שהרג באלכסדריא... 'קול יעקב' זה אספסיינוס קיסר שהרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא". הרי שתלו את חורבן ביתר באספסיינוס.

(1004) לשון המ"ע באמרי בינה פי"ב: "במסכת גיטין פרק הנזיקין [נז:] מצאנו... 'קול יעקב' זה אספסיינוס קיסר, שהרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא... ובירושלמי דתענית פרק בג' פרקים [פ"ד ה"ה (כד.)], ובמדרש איכה [איכ"ר ב, ד] פסוק [איכה ב, ב] 'בלע ה", שספרו שם באורך כל מעשה ביתר ובן כוזביא [ויחסו חורבן ביתר לאדריינוס], וכן בב"ר פרשת תולדות יצחק [סה, כא], יחסו חורבן ביתר כאשר היה באמת לאדריינוס קיסר... גם במדרש שיר השירים רבה [סוף פרשה ב], פסוק [שיה"ש ב, יז] 'עד שיפוח', אמר רבי יוחנן, אדריינוס קיסר הרג בביתר רבוא אלף בני אדם".

(1005) כשם שהירושלמי בסוכה [פ"ה ה"א] יחס את חורבן אלכסנדריא לטרכיינוס, שהיה בעל המעשה, וכפי שביאר למעלה.

(1006) נראה שכוונתו ללשון הירושלמי [תענית פ"ד ה"ה], שאמרו שם "קול אדריינוס קיסר הורג בביתר שמונים אלף ריבוא". וכן בב"ר [סה, כא] אמרו "קולו של אדריינוס קיסר שהרג בביתר פ' אלף רבוא בני אדם". הרי שתלו את מעשה ההריגה באדריינוס, ואין זה שולל שהוא נשלח על ידי מי שממונה עליו. אמנם גם בבלי [גיטין נז:] נקטו בלשון זה, ועם כל זה אמרו "זה אספסיינוס קיסר שהרג בכרך ביתר וכו'", ולא הזכירו את אדריינוס, אע"פ שאדריינוס היה בעל המעשה. ומוכח שלשון זו אינה בהכרח מוסבת רק על בעל המעשה, אלא על המשלח. וצ"ע.

(1007) שהרי אם אדריינוס נשלח ע"י הממונה עליו, בהכרח שאין אדריינוס עצמו קיסר, אלא הממונה עליו הוא הקיסר, כי הקיסר הוא המלך [תוספות ע"ז י: ד"ה כל], ואי אפשר שיהיו בו זמנית שני קיסרים, שהרי קיי"ל שאין שני מלכים משמשים בכתר אחד [חולין ס:].

(1008) לשון הגמרא שם: "עתיד הקב"ה להעמיד להם דוד אחר, שנאמר [ירמיה ל, ט] 'ועבדו את ה' אלקיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם', 'הקים' לא נאמר, אלא 'אקים'. אמר ליה רב פפא לאביי, והכתיב [יחזקאל לז, כה] 'ודוד עבדי נשיא להם לעולם', כגון קיסר ופלגי קיסר". ופירש רש"י שם "מלך ושני לו". וראה בנצח ישראל ס"פ מ שביאר גמרא זו. וכך גם כאן נבאר שהשליח הוא חצי קיסר, משנה למלך, ולכך נקרא "קיסר".

(1009) הולך להוכיח שלא רק שניתן לומר "קיסר" על מי שלא היה קיסר, אלא חייבים לומר שכך הוה עובדה.

(1010) כמסופר בגמרא [גיטין נו.] "שדר עלוייהו לנירון קיסר. כי קאתי שדא גירא למזרח, אתא נפל בירושלים. למערב, אתא נפל בירושלים. לארבע רוחות השמים, אתא נפל בירושלים. אמר ליה לינוקא, פסוק לי פסוקיך. אמר ליה [יחזקאל כה, יד] 'ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל וגו'". אמר, קודשא בריך הוא בעי לחרובי ביתיה, ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא [פירוש, נירון קיסר אמר לעצמו שהקב"ה מעונין להחריב את ביתו, ולבסוף יקנח כביכול את ידיו במחריב (נירון), לאמר שלבסוף נירון יענש על מה שעולל לירושלים]. ערק ואזל ואיגייר. ונפק מיניה רבי מאיר". לכך אי אפשר לומר שנקרא "נירון קיסר" על שם סופו, כי בסוף לא מלך, שהרי התגייר.

(1011) פירוש - אולי נבאר שנירון כבר היה קיסר בטרם שהתגייר, ונקרא "קיסר" מחמת שכבר היה בפועל קיסר.

(1012) הרי שאותה לשון שנקטו לגבי נירון, נקטו לגבי אספסיינוס, ובהכרח מה שתבאר לגבי נירון, תבאר לגבי אספסיינוס.

(1013) פירוש - כשם שלגבי נירון פירשת שהיה כבר קיסר בשעת שילוחו, כך בהכרח שתצטרך לבאר לגבי אספסיינוס, שהוא היה כבר קיסר בשעת שילוחו, כי בשניהם נקט באותה לשון.

(1014) כמבואר בגמרא שם, שבשעה שאספסיינוס הגיע לירושלים הוא עדיין לא היה מלך ["דלאו מלכא אנא" (גיטין נו.)] , ורק לאחר מכן "אתי פריסתקא עליה מרומי ["שליח" (רש"י שם)], אמר ליה קום, דמית ליה קיסר, ואמרי הנהו חשיבי דרומי לאותיבך ברישא" [גיטין נו:].

(1015) הרי שמאספסיינוס מוכח ששם "קיסר" שאמרו עליו ["אספסיינוס קיסר"] אינו על שם מצבו העכשוי, שהרי לא היה עדיין קיסר. ואילו מנירון מוכח ששם "קיסר" שאמרו עליו ["נירון קיסר"] אינו על שם סופו, שהרי לבסוף לא היה קיסר [שנתגייר]. ומצירופם להדדי מתבאר ששם "קיסר" נאמר על מי שלא היה קיסר מימיו, לא בהוה, ולא בעתיד. ותיקשי לך, מדוע אכן נאמר שם "קיסר" על כך.

(1016) מדוע תלו את חורבן ביתר באספסיינוס, ולא באדריינוס.

(1017) "הקול קול צוחה ובכי עולה מיעקב, ראה יצחק בנבואה מפלה זו של ביתר" [רש"י גיטין נז:]. הרי שחכמים לא באו לספר אודות ימי עולם של זרע עשו, אלא על מה שהגיע לישראל מידי עשו.

(1018) חורבן ירושלים לחוד, וחורבן ביתר לחוד, אלא הכל נכלל בחורבן אחד [ירושלים], וכמו שמבאר.

(1019) כמו שכתב בהקשר אחר בגו"א דברים פי"א אות כד [ד"ה והרמב"ן]: "שפעם אחת נתנה תורה מן השם יתברך, ולא שתי פעמים", ושם הערה 92. ונראה ביאורו, שכבר השריש בכמה מקומות שהחילוק הוא לגשמי, ולא לרוחני, וכפי שכתב בגבורות ה' פמ"ג [קסג.] "שכבר התבאר פעמים הרבה בזה הספר, כי החלוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלהי. כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחלוק והפירוד תמיד לגשמי" [כמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 484, ולמעלה הערה 764]. ולכך אי אפשר שדברים הבאים מלמעלה יהיו מחולקים, אלא בהכרח שהם אחידים. ולכך גזירה הבאה מהעליונים, בהכרח שאינה מחולקת לשנים, אלא היא גזירה אחת בלבד. **ובנצח ישראל** פ"ח [ריט.] ביאר שחורבן ירושלים כולל בתוכו את סילוקם של קדושי עליון מירושלים, וכלשונו שם: "כי מיתת צדיק נמשך אל שריפת בית אלקינו. כי רצה השם יתברך לבטל את כל דבר שהוא קדוש, וכשנשרף בית קדשנו, אז נהרגו ונאבדו כל קדושי עליון, הם אנשי העיר הקדושה... כי כך גזר השם יתברך סילוק הקדושה מן

העולם באותו זמן". שוב חזינן שאין חורבן אלא אחד, וכל החורבנות הנוספים שיש אינם אלא ענפים העולים מהשורש של חורבן ירושלים.

(1020) ירושלמי תענית פ"ד ה"ה [כד:] "תני רבי יוסי אור, נ"ב שנה עשת ביתר לאחר חרבן בית המקדש". ומה שכתב "כי נמשך **מלכותם** איזה שנים אחר החורבן", כוונתו למלכות בר כוכבא, וכמבואר בירושלמי שם, וראה הערה הבאה.

(1021) וזה לשון הרמב"ם בהלכות תעניות פ"ה ה"ג: "ותשעה באב, וחמשה דברים אירעו בו; נגזר על ישראל במדבר שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה, ובשנייה, ונלכדה עיר גדולה וביתר שמה, והיו בה אלפים ורבבות מישראל, והיה להם מלך גדול, ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח, ונפל ביד גוים, ונהרגו כולם, **והיתה צרה גדולה כמו חורבן המקדש**". ולפי דברי המהר"ל לשון הרמב"ם מדויק להפליא.

(1022) שאמרו שם: "אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, אתרנגולא ותרנגולא חרוב טור מלכא, אשקא דריספק חרוב ביתר", והגמרא שם מבארת בארוכה את שלשת החורבנות הללו. ובנצח ישראל ס"פ ו [קסא:] כתב: "לכך סמך חורבן טור מלכא אחר חורבן ירושלים, לומר כי חורבן ירושלים וטור מלכא הכל חורבן אחד הם, כמו שאמרנו למעלה ענין שלשה מקומות אלו, שהם ירושלים טור מלכא וביתר. והכל היה נמשך אחר חורבן ירושלים, כי כאשר חרב ירושלים, נמשך אחריו חורבן טור מלכא וביתר". ובנצח ישראל פ"ה [פה.] כתב: "אמנם יש לך לדעת עוד דברים גדולים מאד באלו שלשה מקומות; ירושלים, ביתר, וטור מלכא. וזה כי ירושלים, אשר היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף. אמנם ביתר נגד הימין, כי כל אמצע יש לו ימין ושמאל. ולכך אי אפשר שלא יהיה כאן ימין ושמאל, אשר להם גם כן דברים מיוחדים. ולכך היה בארץ ישראל ביתר, שהוא כרך חזק ותקיף, ויש לו חוזק ימין... אבל טור המלכא היה לו כח שמאל". הרי שירושלים היא הלב, והרי "כשהלב נלקה, נלקו עמו כל האיברים, לפי שהלב הוא יסוד לכל האיברים, שכלם מקבלים כח ממנו" [לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א ד"ה ואם, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 665].

(1023) שני קסרים שונים.

(1024) כי אספסיינוס החריב את ירושלים, וכמבואר בגיטין נו:, שאמרו לו "אי לאו מלכא את, לא מימסרא ירושלים בידך". והתוספות שם [ד"ה אי] כתבו: "אע"ג דאכתי לא מימסרא בידו עד שבא טיטוס, מ"מ כיון דכבר צר עליה שלש שנים, והוה כפנא [רעב], הוי כאילו כבר נמסרה". הרי שחז"ל לא באו לחלוק ולעקור את פשטות האירועים הנגלים והמובנים על ידי הכל, אלא הם באו להעמיק בהם, ולהצביע על שורש הדברים.

וכן למעלה בתחלת הבאר ביאר גם שחז"ל לא רצו לעקור את הסבה הטבעית שבבריאה, אלא דברו על עומק המחייב של הסבה הטבעית. וכן כתב גם ביחס שבין דברי חז"ל לבין פשוטו של מקרא, שזה לשונו למעלה בסוף הבאר השלישי: "והנה דברי חכמים הם לפי הדקדוק, והם דברים נגלים שהעמיקו מאוד לדקדק ולירד עד עומק הכתוב, ודבר זה נקרא 'מדרש חכמים', הם הדברים היוצאים מן עומק הכתוב. אבל פשוטו קיים עומד, שכן אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב... והאדם הוא חושב כי הדרש הוא מחולק בפני עצמו, ואינו יוצא מן פשט הכתוב. ואין הדבר הוא כך כלל, כי היורד לעומק דברי חכמים ימצא דבריהם נמשכים מן הפשט, ומתחייבים ממנו. יש קרובים, ויש רחוקים, אבל השורש אחד. ודבר זה ברור מאוד". הרי שחז"ל לא באו לעקור את הפשט, אלא לבאר בו פנים עמוקות יותר. נמצא שבשלשה מקומות מצינו שחז"ל לא באו לעקור הנגלה והפשוט, אלא שבאו להעמיק בו; ביחס לפשט, ביחס לטבע, וביחס לדברי הימים. וזהו פן נוסף למאמרם [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם". וראה למעלה הערה 27.

(1025) על ידי שביאר שיש שבוש בדברי חכמים, ואילו דברי סופרי האומות קבל בשלימות. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיז:] כתב: "ומה שהשיב המהביל עזריה מהאדומים על דברי חכמים מבואר בתוספות [גיטין נז:], והשבנו על דבריו בחבור באר הגולה".

(1026) אודות הבטוי "בעל דת", ראה למעלה בבאר השני הערה 350.

פרק טו

(1027) בענין יחס חז"ל אל האגדה. וראה הערה 821 אודות "הגדות של דופי".

(1028) "לעולם הבא" [קרבן העדה שם].

(1029) מתחרך מעט בגיהנם" [פני משה שם].

(1030) "השומעה מתוך הכתב אע"ג דאיהו לאו מידי קעביד, אין לו שכר, כיון דשמיעתו ע"י עבירה היא" [קרבן העדה שם]. וראה הערה 1072.

(1031) "קע"ה פעמים כתוב בתורה דבר אמירה וציווי בתחלת הפרשה" [קרבן העדה שם].

(1032) "תהלות כנגד שנותיו של ישראל" [פני משה שם].

(1033) "דעל כל דבר ודבר של הלל היו עונין 'הללויה' אחר המקרא" [קרבן העדה שם].

(1034) המשך הירושלמי שם "אפילו כן אנא מתבעי בליליא", ופירש הפני משה שם "ואע"פ שלא הסתכלתי בה אלא פעם אחת, מרגיש אני בשביל כך בא לי פחד ובעיתות

בלילה, לפי שאין לקרות בה". הרי שמהירושלמי רואים שרבי יהושע בן לוי לא התעסק באגדה, והזהיר מלעשות כן.

(1035) לשון הגמרא שם "כלך אצל רבי תנחום בר חנילאי, שהיה רגיל אצל רבי יהושע בן לוי, שהיה בקי באגדה".

(1036) צריך לומר "וברכות פרק קמא" [כך הוא באמרי בינה שם, והרי כאן מצטט דבריו], והוא ברכות י.

(1037) הושמטו כאן כמה תיבות מדברי האמרי בינה מחמת טעות הדומות, וכך נמצא שם: "ובמדרש תהלים מזמור כח, 'כי לא יבינו אל פעולות ה', **אמר רבי יהושע בן לוי אלו האגדות. ופרק קמא דבתרא** [**ב"ב ט**:], '**רודף צדקה וגו**' [**משלי כא, כא**], אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לבנים בעלי חכמה בעלי אגדה". והושמטו כאן המלים המודגשות.

(1038) לשון המ"ע שם: "נתגלה לנו מקום עיון וזרות נפלא, ראוי באמת שידובר עליו. והוא כי מצאנו על אודותם להם ז"ל מאמרים בעלי סתירה רבה. ובפרט לרבי יהושע בן לוי, אשר בקצתם נראהו כשונא את האגדות ומשפילם עד עפר הארץ. ובקצתם הוא חושק בהם ומזרז על למודם, וינשאם וינטלם עד צבא השמים [ומביא שם את המאמרים הסותרים הנ"ל]... הרי הסתירה מבוארת".

(1039) לשון המ"ע שם: "ואמנה אשר יוציאנו מן המצר הזה, יהיה הגאון האמתי רב שרירא ז"ל, וגם בנו ההולך בדרכיו, הגאון רב האי ז"ל במאמרים, הביאם בעל המנורה בהקדמתו". ושם מביא דברים גם בשם רב האי גאון.

(1040) הוא ספר שאינו בידינו, ומאמר זה מובא במנורת המאור בהקדמה, ובאשכול ח"ב עמוד 47. ועיין באוצר הגאונים לחגיגה סימן סח. וכן הר"ן פסחים [טז: בדפי הרי"ף], והרמב"ן [בראשית ה, ב] הביאו דברים ממנו. וראה הערה 1062.

(1041) תרגום; דברים אלו היוצאים מפסוקים, ונקראים 'מדרש' ו'אגדה', הם דברי אומדנא.

(1042) ועד כאן ציטוט מדברי האמרי בינה.

(1043) על פי ישעיה ה, יח "הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה". וכוונתו שקישור דבריו לדברי רב שרירא גאון, הוא קשר פסול, כי אין כל דמיון בין דבריו לדברי רב שרירא גאון, וכמו שיבאר בהמשך.

(1044) חגיגה יד., ב"ר עח, א, איכ"ר ג, ח, ועוד.

(1045) חגיגה יד. "כל יומא ויומא נבראין מלאכי השרת מנהר דינור ואמרי שירה ובטלי". ובב"ר עח, א אמרו "בכל יום ויום הקב"ה בורא כת של מלאכים חדשים, והן אומרים שירה לפניו, והולכין להן".

(1046) לשון המ"ע שם: "וכדברי הר"מ ז"ל אשר יחס להם תאר משל, כמו שכתבנו למעלה". וקודם לכן הביא את דברי המו"נ ח"ג פמ"ג שכתב: "הדרשות, שדרכם ידוע למי שהבין דבריהם, וזה שהם אצלם כדמות מליצת השיר, לא שהדבר ההוא הוא ענין הפסוק ההוא. ונחלקו בני אדם בדרשות לשני חלקים; החלק האחד ידמה שהם אמרום על צד באור ענין הפסוק ההוא. והחלק השני יבזה אותם ויחשבם לשחוק, אחר שהוא מבואר נגלה שאין זה ענין הפסוק... ולא הבינה אחת משני הכתות, שהם על צד מליצות השיר, אשר לא יסופק ענינם על בעל שכל. והתפרסם הדרך ההוא, והיו עושים אותו הכל, כמה שיעשו המשוררים מזמורי השיר... מליצת שיר נאה מאד... וסמך זה לפסוק על צד המשל השיר".

(1047) לשונו שם: "שהן המצאה גרידא להעירנו על למודים שונים... ושנתרחק מן התחרות והקנאה".

(1048) שכתב קודם לכן: "לא נחדל מלומר כי האגדות אשר תכליתן... למשוך את לבות בני אדם אל משמע דברינו, לא בלבד שמיעת האזן... אבל שמיעת הלב שהוא העיקר... ולהמשך על פיהם מן הפחיתות אל המעלות... כי כל אחת נאמרה כפי צורך המעריך אותה למשוך את לב העם לטעם זה או לטעם זה, ובעל הדבר עצמו לא יקבע בה מסמרות", וכן יביא את לשונו להלן [הערה 1080].

(1049) עירובין כא: "כל המלעיג על דברי חכמים נדון בצואה רותחת". ולמעלה בתחילת הבאר השני ביאר את המאמר. ובסמוך יביא מאמר שהלועג על דברי חכמים נעשה גל עצמות.

(1050) "אמות" [סנהדרין ק., שגם שם מובא המאמר].

(1051) "שהקב"ה חוקק כמקדח עד שחוקק בהם עשר ברום עשרים" [רש"י סנהדרין ק.]. דרשת רבי יוחנן מוסבת על הפסוק [ישעיה נד, יב] "ושעריך לאבני אקדח".

(1052) פירוש - עכשיו בימינו אין אנו מוצאים אבנים טובות בשעור של כביצת התור, וכי אבנים כל כך גדולות, כפי שדרש רבי יוחנן, מוצאים אנו [בתמיה].

(1053) של אותו תלמיד.

(1054) התלמיד למלאכים.

(1055) ובביאור המאמר, ראה נצח ישראל פנ"א, וח"א שם [ג, קיא.].

(1056) כמו שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות נג [ד"ה ויש]: "ויש לרש"י אילן גדול להתלות בו". ומקור הבטוי הוא מפסחים קיב. "אם ביקשת ליחנק ["לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך" (רש"י שם)] היתלה באילן גדול ["אמור בשם אדם גדול" (רש"י שם)]".

(1057) "הני מילי דנפקא מפסוקי ומקרי מדרש ואגדה, אומדנא נינהו" [לשון רבי שרירא גאון כפי שמובא בהקדמת מנורת המאור, והובא למעלה לפני ציון 1041].

(1058) ויבוא לזלזל בדבריהם, מפאת ריחוקם מלשון המקרא, אל יעשה כן, וכמו שמבאר.

(1059) כן כתב למעלה בסוף הבאר השלישי, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי כל מה שדרשו חכמים מן הכתוב, לא היה עיקר שלמדו זה מן הכתוב, רק כי בלא זה הדבר הוא כך לפי דעת ושכל חכמים, והדבר הוא אמת בעצמו. וכאשר הדבר הוא אמת בעצמו, רק שאי אפשר שלא יהיה נרמז הדבר הזה בכתוב, כי התורה היא תמימה ויש בה הכל, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה הדבר נרמז במדרש, אף שהוא רחוק מאוד, סוף סוף נמצא בתורה הכל, כמו שראוי לתורה", ושם הערות 338-341. ומכל מקום עם כל זה דרשותיהם קשורות ונרמזות למקרא, ולא שהדרשה הושמה על המקרא ללא כל קשר למקרא, וכמו שכתב בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצז:], וז"ל: "ואם יאמרו הלא מצאנו בדברי חכמים שדרשו הכתובים בדרש רחוק מאוד. ואפילו אם נודה שכך עשו, לא עשו זה אלא בתורה ובדברי נביאים, שנכתבו ברוח הקודש, ובכמה פנים נדרשים. אבל בדברי חכמים, דבר זה לא נמצא. וגם בכתוב ח"ו שיהיו מפרשים הכתוב בפירוש שאין דעתם מסכמת. כי בודאי פירוש שלהם נרמז בכתוב, שאף שנראה הדברים רחוקים מאוד, הוא קרוב למביני דעת וחכמה. וכבר פרשנו והארכנו במקום אחר, ובכמה מקומות השיבו הם 'עד מתי אתה מעוות עלינו הכתובים' [ספרי ר"פ דברים, והובא ברש"י בראשית מא, מג], שתראה שהם מרחקים פירוש זר בפסוק" [הובא למעלה בבאר השלישי הערה 175]. והרי למעלה בתחילת הבאר הראשון [ד"ה השני הם] שלל בתוקף לומר שכך היא האסמכתא, וכלשונו: "המצות שהם בעצמם דברי סופרים, והביאו ראייה ודרש מן התורה. ואמרו על זה כי המצוה מדבריהם, רק קרא אסמכתא בעלמא. ורבים טועים שסבורים לומר כי אין לאותה מצוה כלל שום עניין אל התורה באמת, רק שהם עשו למצוה דבר דרש מן התורה כאילו היה זה מליצה בלבד. והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה,

רק כל דבריהם אמת", ושם הערה 40. ואולי דעת רב שרירא גאון אינה עולה בקנה אחד עם דעת המהר"ל בזה, וכמבואר בהערה 1061.

(1060) כמו שכתב הרשב"ם [ב"ב קלב.] "יודע - היינו אומדנא, אע"פ שלא פירש נמי, כמי שפירש דמי". ובב"ב קמו: ביארו שאומדנא דמוכח כו"ע מודו שאזלינן בתריה. ובדר"ח פ"א מי"ח [נז.] כתב: "כי האומדנא הוא קרוב לודאי".

(1061) אמנם בדרך כלל בלשון המהר"ל "אומדנא" היא דבר שאינו מחייב כ"כ, והזהיר תמיד שדברי חכמים לא נאמרו באומדנא, וכגון בהקדמתו לדר"ח [י:] כתב: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא, כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דיבור ודיבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכך פירוש דבריהם ג"כ צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ובדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"ד [קג.]: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת. רק כי אי אפשר לפרש הדברים כפי מה שהם, רק ישמע חכם ויוסיף חכמה ודעת". וכן כתב שם בפ"ה מט"ו [רנד:], וז"ל: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה. ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם" [הובא למעלה בבאר השני הערה 383]. וצריך לומר, שמ"מ כך היא דעת רב שרירא גאון, שדברי חכמים נאמרו מחמת ש"הדעת והסברא מחייב אותם" [לשונו כאן], אך המהר"ל עצמו אינו סובר כן. ואכן בסמוך יבאר שאין זה מחוייב שרב שרירא גופא אמר דברים אלו. הרי מוכח שאין דעת המהר"ל נוחה מזה.

(1062) כמו שאמרו בגמרא [יבמות כב.] "אי הוה כתיב להיתירא מי הוות סמכת עלייהו, דמר בריה דרבנא מי חתים עלייהו". וכוונתו כאן, שהרי אין בידינו מגילת הסתרים של רב שרירא גאון, אלא הוא מצוטט בספרים אחרים [ראה הערה 1040], ואין ודאות שכך הוא אכן כתב. וכן בסמוך כתב: "דברי רב שרירא, אם כתב רב שרירא גאון הדברים האלו".

(1063) כן כתב גם בסמוך [ד"ה ואל תתמה]: "כי [האגדות] הם בודאי פותחין שער השמים, פותחים כל אוצר סתום וחתום". והרדב"ז [שו"ת ח"ד סימן רלב] כתב: "דע, כי יש אגדה דבר נגלה ונסתר, והנגלה מושך את הלב. והנסתר, לא נתן אלא ליודעים חן,

והם כבשונו של עולם, וראוי להסתירם ממי שאינו ראוי להם... ולא כתבוהו ספר באנפי נפשיה, אלא מאמרים מפוזרים בגמרא, כדי שמי שאינו יודע סוד המאמר יסתפק בסיפור האגדה". ובפירוש הגר"א [משלי כד, ל] איתא: "'יין' הן האגדות, אשר בהם גנוזים כל הסודות". ועל האגדות התמוהות שיש בגמרא כתב הגר"א [יהל אור, שמות רנד:, עמודים 56-57 בנדפס]: "'ולא ידע איש את קבורתו' [דברים לד, ו]... קבורה דיליה בצלמא דלאו הגונה ליה... ברמז, והן ההגדות בש"ס, כמו המעשים של רבה בר בר חנה [ב"ב עג:], וסנחריב [סנהדרין צו., בענין גילוח הזקן, והובא למעלה בבאר הרביעי], שהן לפי הנראה ח"ו כמו דברים בטלים, ובהן גנוז כל האורה והתורה תורת משה, כל רזין דאורייתא. וזהו שבקש משה שלא יגנז הסוד באלו דברים, ולא ניתן [בקשתו]". וראה למעלה בבאר הרביעי הערה 12 בדברי הרמב"ם שהובאו שם, ובתחילת הבאר החמישי, ושם הערה 7, ובסמוך ציון 1118.

(1064) כפי שיוכיח בהמשך דבריו. ונראה שהסבה שבהלכות היתה רגילות, לעומת האגדות, כי ההלכות הן נצרכות לחיי יום יום, והם מעשים בכל יום, מה שאין כן האגדות. וכפי שכתב המשנה ברורה בהקדמתו: "והנה אף שלימוד התורה הוא שכל מה שהאדם לומד... הוא מקיים מ"ע דת"ת, מ"מ עיקר לימוד האדם צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה, ועל כך אמרו חז"ל [ברכות ח.] 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב' [תהלים פז, ב], אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות שביעקב. ועיין ביו"ד [סימן רמו] בש"ך שם [סק"ה] שהביא בשם הפרישה דצריך כל אדם ללמוד הלכות בכל יום, כדי שהלימוד יביאנו לידי מעשה... והנה לפ"ז נראה בעליל דחלק או"ח הוא היותר מוקדם ללימוד לכל, אף שכל ד' חלקי שו"ע הם נצרכים למעשה, מ"מ חלק זה הוא מוקדם לכל, כי ידיעתו הוא הכרחי בכל יום מימי חייו לקיום התורה, ובלעדו לא ירים איש הישראלי את ידו ואת רגלו". **ובגמרא מובא** [שבת קמ:] שרב חסדא אמר "בר בי רב לא ליכול ירקא משום דגריר... אנא לא בעניותי אכלי ירקא, ולא בעתירותי אכלא ירקא. בעניותי משום דגריר. בעתירותי דאמינא היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכוורי". ובחי"א שם [א, עה.] כתב: "בא לומר שאל ילמד אדם דברי הגדה שהם נחשבים ירקא, והשמועות וההלכות החמורות קראו אותו בשרא שמינה, כמו שאמר [ב"ב כב.] אכלו בישרא שמינה בי רבא, מזה תוכל לדעת כי ההגדות ודברים המושכים הלב נקראו 'ירקא', כי הוא מאכל קל על האדם. ואמר כי בר בי רב אל ירגיל עצמו בדברי אגדה, מפני שהם גוררים את האדם אחרי האגדה תמיד, ופורש עצמו מן ההלכות, שהם נקראים לחם ובשר, שהם מפרנסים את האדם. וזה שאמר בר בי רב

לא יאכל ירקא משום דגריר. וזה שאמר רב חסדא אחריו אנא לא בעניותי אכלי ירקי ולא בעתירתי, כלומר כאשר לא למד עדיין, לא למד דברי אגדה, משום שהיה ירא שמא ימשוך אחריו ביותר, דגריר לבא אחר דברי האגדה, שהם נחשבים 'ירקי'. 'ולא בעתירתי היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכוורא', ור"ל עיקרי ההלכות, שהם מפרנסים את האדם, ולא יכנוס לשם דברי אגדה, שאינם עקרי פרנסת הנפש". וראה להלן הערה 1114, שנתבאר שם שההלכה מתייחסת למעשה, והאגדה לחכמה, ויחס המעשה לחכמה הוא יחס מאכלי בשר לפירות וירקות.

(1065) פירוש - כאשר רבי יוחנן היה עולה לבית הכסא, היה נותן את ספר האגדה שהיה בידו לתלמיד העומד בחוץ.

(1066) פירוש - היו מוציאים ספר אגדה מחזקת היתומים, אם בעל הספר הביא עדים שהספר היה שלו, ואין היתומים נאמנים לומר לקוח הוא בידינו, משום שהוא דבר שעשוי להשאיל ולהשכיר.

(1067) בגמרא שם מבואר שהספר לא נאסר בטלטול בשבת מחמת האיסור שכתבו דברים שבע"פ, כי לאחר שהותרה הכתיבה, שוב אין הספר נאסר בטלטול. ובהקדמה לדר"ח [י.] ביאר מדוע בשבת במיוחד היה מעיין בספר דאגדתא. וכן הביא גמרא זו למעלה בסוף הבאר השני [ד"ה ובפרק הנזקין], ושם הערות 593, 605. וכן מוזכר ספר דאגדתא בסנהדרין נז:, חולין ס:, וירושלמי כלאים פ"ט ה"ד.

(1068) אודות איסור כתיבת ספר חוץ מן כ"ד ספרים, הנה כאשר אסתר בקשה [מגילה ז.] "כתבוני לדורות", השיבו לה בתחילה החכמים "'הלא כתבתי לך שלישים' [משלי כב, כ], ולא רבעים". וביאר שם הפני יהושע בזה"ל: "והנראה לענ"ד בזה דודאי 'הלא כתבתי לך שלישים' אכל התורה כולה קאי, וכמו שפרש"י להדיא במשלי [שם] דשלישים היינו תורה נביאים וכתובים... וזה ברור דבהכי אייריי פשטא דקרא. וענינו שהתורה משולשת, ואלו לבד ניתנו ליכתב, ולא יותר. והיינו תורה מפי משה, ונביאים כתבו ספריהם, וכתובים היינו מה שכתבו ג"כ נביאים שביניהם, או עפ"י רוח הקודש, ומיקרו דברי קבלה, ועליהם אין להוסיף שום דבר בכתב, כדקיי"ל [גיטין ס:] דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב. והיינו דשלחו לה תחלה 'שלישים' ולא רביעים, דכיון שעדיין לא הופיע רוח הקדש עליהם שיש לקבוע מגילה זו בין הכתובים, יפה השיבו דאיכא איסורא בדבר". הרי שיש איסור להוסיף על כתבי הקודש. והנה הפני יהושע למד שהאיסור הוא משום "דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן", אך מלשון המהר"ל לכאורה משמע שאין זה האיסור, שאם כן לא היה לו להזכיר כלל תיבת "ספר", אלא

לומר ש"הכותבה אין לו חלק, מפני שאסור לכתוב", ולמה לי "ספר" ו"כ"ד ספרים". אלא שאיירי באיסור של הוספת ספר על כ"ד ספרי הקודש, שהוא בגדר "בל תוסיף" [דברים יג, א, וכמבואר בהערה הבאה]. וראה הערות 1070, 1071.

(1069) וסותר את היסוד התשיעי "כי התורה הזאת מועתקת מאת הבורא השם יתברך... ועליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע... שנאמר [דברים יג, א] 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו'" [לשון הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לפרק חלק, היסוד התשיעי], "שזאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו" [עיקר ט]. והכופר ביסוד זה הוא בכלל הכופרים בתורה, שאין להם חלק לעוה"ב [רמב"ם הלכות תשובה פ"ג הלכות ו, ח].

(1070) שהיה נוהג איסור של כתיבת דברים שבעל פה, וכמו שמבאר. וצריך ביאור, מאחר שמעמיד את דברי הירושלמי בזמן שהיה נוהג איסור כתיבת דברים שבע"פ, מדוע לא ביאר שהאיסור בכתיבת האגדות הוא מצד איסור זה, ובמקום זאת כתב שהאיסור הוא בהוספת ספר על כ"ד ספרי הקודש [כמבואר בהערה 1068]. ויש לומר, כי כוונתו לבאר את דברי הירושלמי "הכותבה אין לו חלק", כלומר שאין לו חלק לעוה"ב, ואם היה מדובר באיסור כתיבת דברים שבע"פ גרידא, מהיכי תיתי לומר שחמור עונשו עד כדי שאין לו חלק לעולם הבא. אך אם מדובר במוסיף על התורה, מחוורת חומרת עונשו, וכמבואר בהערה הקודמת. וראה ההערה הבאה.

(1071) וכותבים ספרי אגדות. וצריך ביאור, הואיל והאיסור שהיה נוהג לא היה רק משום "דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן", אלא היה גם איסור משום ש"כאילו מוסיף תורה" [כמבואר בהערה 1068], ויש בכך כפירה בעיקר ש"זאת התורה לא תהא מוחלפת" שענוש על כך באיבוד חלקו לעוה"ב, כיצד הותר איסור חמור זה. הרי משום "עת לעשות לה'" התירו לכתוב דברים שבע"פ, אך מעולם לא התירו חלילה להוסיף תורה. ויש לומר, כל עוד שהאיסור של כתיבת דברים שבע"פ היה נוהג, בהכרח שכל כתיבת ספר של דברי תורה היתה נראית כהוספה על הכ"ד ספרים, כי רק כתיבת כ"ד ספרים הותרה, וממילא כתיבת ספר של דברי תורה בע"כ תסווג כהוספת ספר על הכ"ד ספרים. אך לאחר שהותרה כתיבת תורה שבע"פ, ממילא אי אפשר לסווג כל כתיבת דברי תורה כהוספת ספר על הכ"ד ספרים, שהרי הותרה גם כתיבת דברים שבע"פ, ומהיכי תיתי להחשיב כתיבת ספר אגדות כהוספה על הכ"ד ספרים. לכך מכלל ההיתר של כתיבת דברים שבע"פ, נכללת תפיסה חדשה של כתיבת ספר של דברי תורה [שאינו מעתה רק תורה שבכתב], ושוב אין לחשוש שכתיבה זו תיראה כהוספה על כתבי

הקודש. וצרף לכאן את דברי הרד"ל על קהלת רבה יב, יב [על פסוק "ויותר מהמה בני הזהר" (קהלת יב, יב)] שכתב "ספרי בן סירא ובן תגלא, שיש בהן דברי מוסר וחכמה, נאסרו לכתבן בספר בימיהם, שלא יחזיקום בקדושת כ"ד ספרים". והביאור הוא כנ"ל, שכל כתיבת ספר של דברי תורה בימיהם היתה נחשבת כשייכת לכ"ד ספרים, והיתה נראית כהוספה על התורה. וכשם שכתיבת ספר אגדתא נאסרה בימיהם, והכותבה אין לו חלק לעוה"ב, כך היה גם גדר כתיבת ספרי בן סירא ובן תגלא.

(1072) כפי שביאר הקרבן עדה שם, והובא בהערה 1030. ועיקר נקודתו הוא שאין האיסור בירושלמי משום לימוד דברי אגדתא [כפי שהבין המ"ע], אלא משום כתיבת דברי אגדתא בספר. והנה לשון הירושלמי שם הוא "אמר רבי יהושע בן לוי, אנא מן יומי לא איסתכלית **בספרא** דאגדתא". ולפי דברי המהר"ל הלשון מחוור היטב, שהאיסור הוא **בספר** של אגדתא, וכמו שביאר. אמנם למעלה [כשהביא את לשון הירושלמי] ציטט את לשונו כך: "מן יומא לא אסתכלית באגדתא", והשמיט תיבת "בספר". והביאור הוא, כי למעלה ציטט את לשון המ"ע, ושם בפרק טו מאמרי בינה השמיט תיבה זו [לשיטתו שהאיסור הוא מעצם דברי לימוד אגדתא], אך לפי המהר"ל כל האיסור הוא רק מחמת שזהו ספר אגדתא, והשמטת תיבה "ספר" היא השמטת העיקר מן הספר. ומלבד זאת לשון הירושלמי מורה כדברי המהר"ל, שחילקו שם בין "הכותבה" "הדורשה" ו"השומעה". ואם שורש האיסור הוא הלימוד בדברי אגדתא [כהבנת המ"ע], מאי נפק"מ בין הלומד בצורה זו או בצורה אחרת, סו"ס הוא מתעסק בלימוד האסור עליו. אך לפי המהר"ל ששורש האיסור הוא כתיבת דברי אגדתא על גבי ספר, שפיר יש מקום לחלק בין הכותב עצמו, לבין הדורש מתוך הכתב, ולבין השומע מתוך הכתב, כי יש כאן "פוחת והולך" ביחס לכתיבה עצמה.

(1073) כי קודם למאמר זה הובא שם: "ברכות ["מטבע ברכות ודומיהן" (קרבן העדה שם)] שכתוב בהן עניינות הרבה מן התורה, אין מצילין אותן מפני הדליקה [בשבת "מפני שלא ניתנו ליכתב" (פני משה שם)]. מיכן אמרו כותבי ברכות שורפי תורה ["שהרי לא יצילם בשבת מפני הדליקה" (קרבן העדה שם)]". והובא שם מעשה עם כותב ברכות, ומיד אחר כך הובא המאמר של רבי יהושע בן לוי. הרי שסמיכות המאמרים מורה שהנושא הוא כתיבת דברים שבעל פה.

(1074) הובא למעלה [אחר ציון 1038].

(1075) פירוש - מתוך שהמ"ע מסמיך את דברי רב שרירא גאון למאמרו של ריב"ל בירושלמי, הרי מגלה בזה דעתו שטעמו של ריב"ל [שאסר ללמוד מתוך ספר אגדתא]

מוסבר על פי דברי רב שרירא גאון, שדברי האגדה אינם אלא אומדנא בעלמא, ולכך אסור להגות בהם.

(1076) כמו שביאר למעלה. ולפי דברי המהר"ל אין שום שייכות בין מאמרו של ריב"ל [העוסק באיסור כתיבת דברי אגדתא על גבי ספר], לבין דברי רב שרירא גאון [העוסק ביחס למדרשי חז"ל הנראים רחוקים מלשון הפסוק]. והמהר"ל חולק על המ"ע בתרתי; בהבנת הירושלמי, ובהבנת דברי רב שרירא גאון. וזהו שכתב כאן "ולא הבין לא דברי הירושלמי, ולא דברי רב שרירא".

(1077) כפי שהסתפק למעלה [ראה הערה 1062].

(1078) אינו נמצא בפירוש הרבינו נסים המודפס בדפי הש"ס למסכת ברכות, אך נמצא במפתח התלמוד לרב נסים גאון, [המצוי כיום בסוף הספר של פירושי רבינו חננאל למסכת ברכות, במהדורת לב שמח, ירושלים, תשנ"ו, בחלק השני, עמוד עט]. וכן הובא בכותב בעין יעקב [רבי יעקב בן חביב] לדף נט. ד"ה מצאתי. וראה גם בפירושי ההגדות לרשב"א ברכות נט. [הוצאת מוסד הרב קוק, עמוד סב] שהזכיר את פירושו של "הגאון רבינו נסים ז"ל", ושם הערה 64. והמ"ע הביאו בפרק ט"ו של אמרי בינה.

(1079) והובא ופורש למעלה בבאר הרביעי, וכמו שיזכיר בסמוך.

(1080) לשונו באמרי בינה שם: "לא יקבע בה מסמרות, אבל כדברי הירושלמי הנזכר 'הוא מתחרך'". וכוונתו לביאורו לירושלמי הנ"ל, שכתב למעלה "מתחרך - כלומר, שדבריו מצטמקין אף לגבי דידיה". וחלק מדבריו הובא למעלה בהערה 1048.

(1081) בתמיה.

(1082) ברכות נט., שסופר שם שכאשר רב קטינא הגיע לפתחו של בעל אוב, נשמעה אז רעידת אדמה, ובעל האוב ביאר שרעידת האדמה נובעת מכך שבשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין האומות, הוא מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו. ורב קטינא עצמו ביאר שרעידת האדמה נובעת מכך שהקב"ה סופק כפיו מתוך צער. וכן הובאו שם דעות נוספות בביאור הגורם לרעידת אדמה. ובודאי תמוה "שיהיו נאמרים על בורא הכל, שאין אצלו ח"ו חסרון כלל, וידוע כי אלו דברים הם חסרון, כי השלימות הוא השמחה והחדוה" [לשונו למעלה בבאר הרביעי (ד"ה ועל הדבר), ושם הערות 583-590].

(1083) באר הרביעי [ד"ה בפרק הרואה] אחרי ציון 564.

(1084) וכן הרמב"ם שלל בכמה מקומות את פירוש דברי האגדות כפשוטן, וכמו בפיהמ"ש לסנהדרין פ"י מ"א [ד"ה הראשונה], שכתב: "הם מאמינים אותם [אגדות חז"ל]

על פשטם, ואין סוברין בהם פירוש נסתר בשום פנים... סוברין שלא כוונו החכמים ז"ל בכל דבריהם הישרים והמתוקנים אלא מה שהבינו לפי דעתם מהם, ושהם על פשוטם... וזו הכת עניי הדעת יש להצטער עליהם לסכלותם, לפי שהם מכבדין ומנשאין החכמים כפי דעתם, והם משפילים אותם בתכלית השפלות, והם אינם מבינין זה. וחי השם יתברך כי הכת הזה מאבדים הדרת התורה, ומאפילים זהרה, ומשימים תורת ה' בהיפך המכוון בה. לפי שהשם יתברך אמר בתורה התמימה [דברים ד, ו] 'אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה'. והכת הזאת מספרים משפטי דברי החכמים ז"ל... שכששומעין אותו שאר האומות אומרים 'רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה'". וכן כתב בפיהמ"ש בהקדמתו לסדר זרעים [ד"ה והרביעי], מו"נ ח"ב פ"ו, שם ח"ג פמ"ד, ובמאמר תחית המתים. וראה להלן הערה 1190.

(1085) ירושלמי פאה פ"ב ה"ד "אין למידין... מן ההגדות". והרמב"ם בסוף הפתיחה שלו למו"נ כתב: "אמרו אין מקשין בהגדה". ורב האי גאון [אשכול ח"ב עמוד 47] כתב "אין סומכין על האגדה". ועיין ברשב"א מגילה טו.

(1086) לא הבנתי מהו "לפשוטה". ומהקשר דבריו נראה שכוונתו שלא מקשים באגדה שאלות מההבנה הפשוטה של האגדה.

(1087) אמנם שם באמרי בינה הביא בשם רב האי גאון, שכתב טעם הפוך לכך שאין מקשין באגדה, וז"ל: "דע, כי דברי ההגדה לאו כשמועה הן, אלא כל אחד דרש מה שעלה על לבו, כגון אפשר... ולא דבר חיתוך. לפיכך אין סומכין עליהם". וכן הוא באוצר הגאונים חגיגה סימן טז. וראה הערה 1092.

(1088) אודות שראוי שיהיו מעשי האדם ברורים, וללא ספק, ראה דבריו בדר"ח פ"א מט"ז [נה:], שכתב: "דע כי רבן גמליאל 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 כל עניניו 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... שלא יסמוך על האומדנא... אף מזה יסתלק. כי אין ראוי לאדם רק שיהיו כל מעשיו ברורים מסולקים מן הספק, שכך ראוי לבעל שכל שלא יהיה הולך בחושך. ובודאי כאשר הוא נוהג על המדה הזאת, הוא שלימות גדול אליו, כי הרבה והרבה חסרונות נמשכים כאשר האדם מעשיו בלתי ברורים. יותר על זה כי מדה זאת היא ראויה אל בעל שכל, שיהיו מעשיו נמשכים אחר

השכל הברור" [הובא למעלה בבאר השני הערה 229]. וזהו שכתב כאן שפסק דין שיש עליו סתירות ועוררין "אין ראוי לעשות מעשה עליו". וראה למעלה בהקדמה הערה 46.

(1089) כפי שכתב להלן בסמוך: "כי ההלכה שלימות המעשה... ולא כך האגדה, שאינה מביאה לידי מעשה".

(1090) פירוש - הואיל ובאגדה אין השלכה למעשה, אם כן הקושיות על האגדה אינן באות לברר את המעשה אשר יעשה, אלא לברר מהי כוונתו של בעל המאמר. והואיל ו"אפשר האומר אותה אמרו על דרך נעלם" [לשונו למעלה], משום כך אין להקשות ולסתור דבריו, כי "מסתמא אינו קשיא, כי לא טעה בעל המאמר". מה שאין כן בהלכה הנוגעת למעשה, שם אין הנדון בירור דעת בעל המאמר גרידא, אלא בירור המעשה אשר יעשה מצד השומע. ובקצור, הקושיות באגדה הן נוגעות לבעל המאמר, ואילו הקושיות בהלכה הן נוגעות לשומע המאמר.

(1091) כפי שכתב התוספות יום טוב ברכות פ"ה מ"ד: "אך עתה שבתי וראיתי שאין למדין הלכה ממדרש רבות. שהרי ברבות פרשת בראשית סוף פרשה ח [משנה יב] מייתי למתניתין דסוף פרק ו' דיבמות [יבמות סה:] דרבי יוחנן בן ברוקה אמר שעל שניהם [על האיש והאשה] הוא אומר 'פרו ורבו' [בראשית א, כח], וקאמר עלה [שם ב"ר] רבי ירמיה ורבי יצחק בר מריון בשם רבי חנינא דהלכה כותיה, ואנן לא קי"ל הכי [רמב"ם הלכות אישות פט"ו ה"ב]. וכן בירושלמי פ"ב דפאה הלכה ד, רבי זעירא בשם שמואל, אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספתות אלא מן הגמרא". וראה ברד"ל בב"ר שם ס"ק יז.

(1092) מדגיש בזה שאין פסול בעצם המעכב ללמוד הלכה מתוך אגדה, אלא שהמעכב לכך הוא שהאגדה לא נתלבנה דיה בשאלות ותשובות. וזה לא כדברי הגאונים שביארו שאין ללמוד מאגדה משום שהאגדה לא נאמרה בדוקא וכיו"ב, והובא בהערה 1087. אמנם מתוך טעמו יוצאת חומרא בלימוד הלכה מהאגדה. שהנה מצאנו מחלוקת האם ניתן ללמוד מן האגדה כשאינה מכחישה את הגמרא; דעת הר"ת [ספר הישר סימן תריט] היא שלמדים אז מהאגדה. וכן מוכח מהר"ת המובא בתוספות ברכות מח. [ד"ה ולית] שאמר שם שאין למדים מהאגדה כשחולקת על גמרא דידן, ומשמע שכאשר אינה חולקת למדים הימנה. וכן הוא בכללי גמרא להכנה"ג סימן ע, פרי חדש או"ח סימן קכח, שו"ת שבות יעקב ח"ב סימן קעה, ורד"ל בב"ר פרשה נו ס"ק יד. אמנם התוספות יום טוב ברכות פ"ה מ"ד [הובא בהערה הקודמת] והנודע ביהודה תנינא יו"ד סימן קסא סוברים שאין למדים כלל מאגדות, אפילו במקום שאינן סותרות את דברי התלמוד, מן

הטעם ש"המדרשות והאגדות עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם, והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות, לכך אין למדים מהם לפסק הלכה כלל" [לשון הנוב"י שם]. והמהר"ל יסכים לדברי הנוב"י, אך לא מטעמיה, אלא משום שהואיל והאגדה לא נתבהרה ע"י קושיות ותשובות, שוב אין מקום ללמוד הימנה אף כשאינה סותרת לתלמוד. והרי להלן ישוה זאת לכך שאין למדים הלכה מהמשנה. וכשם שלגבי משנה אין חילוק בדבר, ולעולם אין למדים הלכה הימנה, ה"ה ללימוד הלכה מהאגדה.

(1093) מתייחס לראיה אחרת שהביא המ"ע באמרי בינה פט"ו, והוא מב"ר נו, ו, שאמרו שם: "רב בעא קומי רבי, והוי יתיב קומי רבי חייא רבה [לגירסת הרד"ל שם ס"ק יד], מנין לשחיטה שהיא בדבר המטלטל, [השיב רבי לרב] מן הכא [בראשית כב, י] 'וישלח אברהם את ידו'. אמר ליה [רב חייא לרב], אין מן ההגדה אמר לך [רבי], חזר הוא ביה. ואין מן אולפן אמר לך, לית הוא חזר ביה" [תרגום; אם מן ההגדה (הובאה הראיה של רבי), אזי הוא חזר בו. אך מן הלימוד (ההלכה) הוא אמר לך, אזי הוא לא חזר בו]. ולכאורה מוכח מכך שבאגדה "אף בעל הדבר עצמו לא יקבע בה מסמרות" [לשון המ"ע, והביאו למעלה (לפני ציון 1080)].

(1094) "מן הלכה" [רש"י בב"ר שם].

(1095) פירוש - אם רבי אמר את תשובתו כהוראת הלכות שחיטה, וציין את הפסוק "וישלח אברהם את ידו" כמקור הלכתי לשחיטה בתלוש.

(1096) כמבואר למעלה [הערות 1088, 1090].

(1097) כן הוא בריף ראש פ"ד דעירובין, וביבמות סוף פ"ד, ורש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא, רש"י כריתות יג: ד"ה ת"ל, רש"י נדה ז: ד"ה הא קמ"ל, רשב"ם ב"ב קל: ד"ה עד שיאמרו.

(1098) לשון רש"י נדה ז: [ד"ה הא קמ"ל]: "אין למידין הלכה... מתוך המשנה ובריייתא ששנויה בהן הלכה כפלוני, אין למידין מהן, שהאמוראים האחרונים דקדקו בטעמי התנאים, והעמידו הלכה על בוריה. אבל הראשונים לא דקדקו איש בדברי חבירו, אלא כל אחד מה ששמע מרבו מלמדה לתלמידו שמועה כמו שהיא, והיא היתה נקרא משנה ובריייתא, והיה נותן לבו לתת טעם לשמועתו, זה נותן טעם לדבריו, וזה נותן בה טעם אחר".

(1099) כמבואר במבוא התלמוד לרבי שמואל הנגיד [נדפס בסוף מסכת ברכות], בהתחלה: "התלמוד נחלק לשני חלקים; משנה, ופירוש המשנה". והרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים [ד"ה אחר], כתב: "התבודד רב אשי לחבר התלמוד... והיתה כוונתו בו

ארבעה דברים; האחד, פירוש המשנה וכל מה שנפל בה מדברים המכילים ענינים רבים ממחלוקת הפירושים וטענות כל מפרש על חבירו, וגלוי טענת האמת, וזה ראשית הכוונות שנתכוון". ובהקדמתו ליד החזקה [ד"ה כל אלו] כתב: "וענין שני הגמרות הוא פירוש דברי המשניות, וביאור עמקותיה". ובקיצור כללי התלמוד שם [ד"ה הגמרא], כתב: "הגמרא היא טעמי ופירוש המשנה שחיברו רבינא ורב אשי... לפרש כל טעמי משנה". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפה:] כתב: "המשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה". וראה גו"א דברים פ"ד אות ב, ושם הערות 12, 13, ח"א לב"מ לג. [ג, כא.], וח"א לע"ז יט: [ד, מט:].

(1100) מבאר טעם שני.

(1101) יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בבאר הראשון [ותדע עוד] כתב: "ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה'", ושם הערות 310, 311, 313. ובדר"ח ספ"ג [קנח:] כתב: "עיקר התורה היא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד' דמגילה [כח:] תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא... והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה אינה נוטה מנקודת האמת, לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה'. כי ההולך הוא הולך בדרך הישר אינו נוטה לימין ולשמאל, ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ. ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי, רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, ודבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף. ודבר זה גם כן רמזו בפרק היה נוטל [סוטה כא.], שאמרו הגיע לפרשת דרכים ניצול מכלם. פירוש כי פרשת דרכים הוא הדרך שכבר נבדל מן שאר דרכים ההולכים לימין ולשמאל אל קצה, וזה הולך נכחו ביושר, ואינו נוטה אל קצה, עד שהדרך מביא לחיי עולם הבא. ומפרש שם מאי פרשת דרכים, אמר מר זוטרא זהו תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. כלומר כי כאשר למד שמעתתא אליבא דהלכתא דבר זה נקרא פרשת דרכים, שהדרך ההוא נבדל מן הדרכים ההולכים לימין או לשמאל, וזה הדרך הולך נכחו לאשר ראוי ללכת. וכן תלמיד חכם שמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, הדרך ההוא הולך ביושר אל עולם הבא לגמרי. ולכך מי ששונה הלכות, שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיים עולם הבא. ולא 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... וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא... ההלכות הם מורים הנקודה הנבחרת אל עיקר עולם הבא, כי הדרך הזה הוא צריך הוראה, כי הוא דרך צר מאד... ואם היו בני אדם יודעין להבין הדברים לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים שנואי נפש חכמים". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ז.]. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 32. ובאור חדש [רכ:] כתב: "ההלכה הוא היושר, שאינו נוטה מן נקודת האמת, רק הוא היושר הגמור... רמז במלת 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר למקום אשר ירצה ללכת". ועוד אודות שההלכה היא היושר שבתורה, הנה זה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל; תפארת ישראל ס"פ יד [רכב:], דרוש על התורה [מז.], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:], ח"א לנדה עג. [ד, קסז:], גו"א שמות פט"ו אות לג , ועוד.

(1102) "דבר זה אף שאינו לגמרי כך", נראה שיש להגיה "דבר זה אינו לגמרי כך". פירוש אין האגדה לגמרי דומה להלכה בנקודה זו, וכמבואר בהערה הקודמת.

(1103) פירוש - הדמיון בין הלכה לאגדה הוא רק מבחינה מסויימת [ששתיהן דברי תורה], אך לא דמיון גמור, ולכך אין למדין הלכה מן האגדה. וראה הערה 1106.

(1104) כמו שאמרו "שבעים פנים בתורה" [במדב"ר יג, טו]. ועוד אמרו "תורה שנתן הקב"ה למשה, נתנה לו בארבעים ותשע פנים טמא, ובארבעים ותשע פנים טהור" [מסכת סופרים פט"ז הלכה ו].

(1105) כמו כל אמת גמורה, שהיא אינה אלא אחת, וכפי שביאר בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], שכתב: "כי לכך חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], מפני שהוא יתברך אחד, ואין שני. ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת, כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה... וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ר"ה [למוסף של יום א דר"ה, הפותח במלים "ועמך תלואים בתשובה"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של השם יתברך, להודיע שהוא אחד". ובדרוש על התורה [מא:] כתב: "והדבר שהוא אחד לא ימלט שהוא אמת לגמרי. וכמו שייסד הפייט 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. וכי מה ענין זה לזה, אלא

שכל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון, וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו. ואם כן אצל השני שהוא משונה, אין הדבר הראשון אמת אצלו, שהרי נמצא דבר שהוא שני שנוי לו. אבל הדבר שהוא אחד, הוא אמת גמור. לכן במה שחותמו אמת מודיע שהוא אחד", והובא למעלה בבאר השני הערה 374, ובבאר זה הערה 558. והואיל וההלכה אינה נוטה מן האמת הגמורה, בהכרח שתהיה בעלת "פנים אחד". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 297, שביאר שההלכה נקבעה ע"פ הטעם היותר עיקר.

(1106) נראה לבאר קמעא דברי קודש אלו, על פי מה שכתב לגבי תפילין. שהנה תפילין של ראש הם ארבעה בתים, ותפילין של יד הם בית אחד [מנחות לד:]. וכתב לבאר זאת למעלה בבאר הרביעי [שצו:], וז"ל: "התפילין של ראש מורים על המהות, ויש לו בחינות מחולקות... אבל המציאות בפעל הוא דבר אחד, ואינו מחולק. ולכך התפילין של יד, המורים אשר המציאם לפעל, והמציאה בפעל הוא דבר אחד. והרי הדבר ברור, כי המהות יש בו בחינות מחולקות, ושם המציאות בפעל יכלול הכל בשוה... ולפיכך תפילין של ראש הם מחולקות, ושל יד הם ד' פרשיות בבית אחד. כי אע"ג שהמהות מחולק, שם המציאות יכלול הכל מבלי חילוק כלל", וראה שם הערות 482, 491, 494, 497. והואיל ותפילין של יד מורים על המעשה [כמבואר בהערות שם], לכך הוא בית אחד, ואילו תפילין של ראש מורים על המהות, ולכך הם ארבעה בתים. וכיחס זה שבין תפילין של ראש לתפילין של יד, כעין כך הוא היחס שבין האגדה להלכה. האגדה מוסבת על המהות, ולכך היא בעלת פנים הרבה. אך ההלכה מוסבת על המציאות והמעשה [כפי שהדגיש כאן כמה פעמים תיבת "הלכה **למעשה**"], ולכך בהכרח שאינה אלא אחת. ולכך אי אפשר ללמוד הלכה מאגדה, כשם שאי אפשר ללמוד צורת תפילין של יד מצורת תפילין של ראש. וכן זהו הטעם שאין מקשין ושואלין בדברי אגדה, כי הקושיות והשאלות הן חתירה להגיע אל אותו אחד גמור [ראה למעלה בבאר החמישי הערה 32, בדברי הגר"א שם], וזה לא שייך לאגדה, בעלת שלל גוונים.

(1107) ספרי האזינו [דברים לב, ב]: "'יערף כמטר לקחי' [שם], מה מטר זה יורד על האילנות ונותן בהם מטעמים לכל אחד ואחד לפי מה שהם בגפן, לפי מה שהם בזית, לפי מה שהן בתאינה, כך דברי תורה כולם אחת, ויש בהם מקרא ומשנה הלכות ואגדות". ובירושלמי מגילה פ"ד ה"א אמרו "מקרא ומשנה ותלמוד ואגדה... כבר נאמר למשה מסיני". ובתנחומא יתרו אות י אמרו: "הכל היה משולש, תורה משולשת; תורה נביאים וכתובים. משנה משולשת; תלמוד הלכות ואגדות".

(1108) הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ח כתב: "הכופרין בתורה; האומר שאין התורה מעם ה'... וכן הכופר בפרושה, והוא התורה שבעל פה והמכחיש מגידיה". וקודם לכן בהלכה ו כתב: "ואלו שאין להן חלק לעולם הבא... והכופרים בתורה". ובאגרות החזו"א, ח"א אגרת טו, כתב: "משרשי האמונה שכל הנאמר בגמרא, בין במשנה ובין בגמרא, בין בהלכה ובין באגדה, הם הם הדברים שנתגלו לנו על ידי כח נבואי, שהוא כח נשיקה של השכל הנאצל עם השכל המורכב בגוף... נרתעים אנו לשמוע הטלת ספק בדברי חז"ל, בין הלכה בין אגדה, כשמועה של גידוף ר"ל. והנוטה מזה הוא לפי קבלתנו ככופר בדברי חז"ל, ושחיטתו נבלה, ופסול לעדות, ועוד".

(1109) ספרי [דברים יא, כב] "דורשי רשומות אומרים, רצונך שתכיר את מי שאמר והיה העולם, למוד הגדה, שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 1, ובבאר החמישי הערה 37, ויובא בסמוך]. ולשון הכרה בבורא שכתב כאן הוזכר בגמרא [נדרים לב.]: "בן שלש הכיר אברהם את בוראו". והמ"ע באמרי בינה פט"ו הביא מדרש זה ברשימה של מדרשים המשבחים את האגדה, וכלשונו: "הפך כל זה [מהמדרשים הנראים כשוללים לימוד אגדה] תמצא פרק אין דורשין [חגיגה יד.] אמרו [ישעיה ג, א] 'כל משען מים', אלו בעלי אגדה שמושכין לבו של אדם כמים... ובספרי פרשת עקב [מה שהובא כאן]... ופרק מי שמת [ב"ב קמה:] 'עתיר נכסין' 'עתיר פומבי', זה בעל האגדות. וסוף פרק כסוי הדם [חולין פט.] כל מקום שאתה מוצא דבריו של רבי אליעזר ברבי יוסי הגלילי באגדה, עשה אזנך כאפרכסת. וכאלה רבות".

(1110) ולכך מתוך האגדה מכיר את הקב"ה, כי אין האגדה אלא "חכמה אלקית".

(1111) וכן למעלה [ליד ציון 930] ביאר שהלועגים על חז"ל הבינו שחז"ל דברו על הגשמי המוחש, ומתוך כך לעגו עליהם.

(1112) שאמרו שם "אמר לו ר"א בן עזריה, עקיבא, מה לך אצל הגדה, כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות", ופירש רש"י שם "חדל מדבריך עד שתגיע אצל נגעים ואהלות, שהן הלכות עמוקות". הרי שהקדים לימוד נגעים ואהלות ללימוד אגדה. והמ"ע שם הביא מימרא זו, שכתב: "כי לא כל אדם זוכה ליטול בה את השם... ראה רבי עקיבא, דידעינן מאן גבר, ואפילו הכי אמר לו רבי אליעזר 'עקיבא מה לך אצל אגדות, כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות'". ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה ולכך אמרו] הביא גמרא זו, והוכיח ממנה ש"דין נגעים חמור בהשגה יותר... שהלכות אלו חמורות ביותר ועמוקות מאוד" [ראה שם הערה 376]. ועכשו שנתבאר שאף האגדה היא השגה עמוקה, יש מקום לתמוה מהי העדיפות של הלכה על פני אגדה, וכמו שמבאר.

(1113) למעלה ד"ה ומה שכתב, ושם הערה 1088.

(1114) כמו שאמרו ביבמות קט: "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [ר' דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות 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... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי" [הובא למעלה בהערה 624]. וזהו שכתב כאן "ותכלית **התורה** הוא המעשה". וכן כתב בח"א לקידושין מ: [ב, קמג:]. ובגו"א בראשית פכ"א סוף אות כח כתב: "ראוי להיות המעשים נקראים 'בשר וייך', שהם מפרנסים הגוף ונותנים לו פרנסה. וכן המעשים הם אשר יעשה האדם וחי בהם [ר' ויקרא יח, ה]. אבל התאנים והענבים, שהם באים לקנוח סעודה, ואינם עיקר סעודת האדם אשר יחיה עליו. כך החכמות שהם טובים, אבל אינם אשר יחיה בהם, כי אם על ידי המעשים הטובים, שבהם יחיה לעולם". הרי שהשוה את המעשה לבשר [קיום האדם], ואת החכמה לפירות [אינם קיום האדם]. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1064] שזהו היחס בין ההלכה לאגדה, ולכך ההלכה עדיפה וקודמת לאגדה. ובתפארת ישראל פכ"ט [תמ.] כתב: "כי ישראל נבראים לעבוד את בוראם, ולכן הם מקדימים 'נעשה' ל'נשמע' [שמות כד, ז]. שדבר שהוא עיקר אשר נבראים עליו, הוא קודם לדבר שאינו עיקר, הוא ההשכלה. שהעיקר הוא המעשה, שחפץ השם יתברך במעשה, ועל זה נבראו". וכשם שה"נעשה" קודם ל"נשמע", כך ההלכה קודמת לאגדה.

(1115) לשון הפסוק שם: "איש אשר יתן לו האלקים עושר ונכסים וכבוד ואיננו חסר לנפשו מכל אשר יתאוה ולא ישליטנו האלקים לאכול ממנו כי איש נכרי יאכלנו זה הבל וחלי רע הוא".

(1116) לשון הירושלמי שם: "זה בעל אגדה, שאינו לא אוסר ולא מתיר, לא מטמא ולא מטהר ["שאין לו שליטה באיסור והיתר ובדינין" (פני משה שם)]. 'כי איש נכרי יאכלנו', זה בעל התלמוד ["שעל ידי פלפול הגמרא יודע טעמו של דבר ומבין להורות להלכה למעשה" (פני משה שם)]".

(1117) ראה הערה 1109.

(1118) כמבואר בהערה 1063.

(1119) נראה שמצטט כאן מאמר או פתגם, ומעין זה בשבת קנג. שלסעודה שתהיה לעתיד לבא, הצדיקים ישבו ויאכלו, והרשעים עומדים ורואים. וכוונתו לומר שמי שאין בידו מפתח האגדה, הוא יראה הרבה מאמרי חז"ל, אך לא יבין את משמעותם. ומה שכינה את האגדה כבוד ["אוצר הכבוד"], יוטעם על פי מאמרם [ב"ב ט:] "כל הרגיל לעשות צדקה, הווין לו בנים בעלי חכמה בעלי עושר, בעלי אגדה... בעלי אגדה, דכתיב [משלי כא, כא] 'וכבוד'... וכתיב התם [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'". ובנתיב הצדקה פ"א [א, קע:] הביא המאמר. ובח"א לב"ב ט: [נדפס רק במהדורת כשר, חלק שלישי עמוד מח] הוסיף בזה דברים. הרי ש"כבוד חכמים" הוא בעלי אגדה. ובנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.] כתב: "'כבוד חכמים ינחלו' [משלי ג, לה], רוצה לומר הכבוד ראוי אל החכמים העוסקים בתורה... כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות. ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד" [הובא למעלה בבאר השני הערה 601, ובבאר זה הערה 102]. ונראה לבאר עוד זיקת הכבוד לאגדה, כי כבר השריש בתפארת ישראל פ"י [קסא:] ש"אין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר [שבת לא.] 'חכמת' [ישעיה לג, ו], סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא 'חכמה'" [ראה הערה 1173]. ואין לך קדושה כאגדות העוסקות בעניני אלקות. ולכך כשם שסדר קדשים נקרא "חכמת" לעומת שאר סדרים מפאת קדושתו, כך האגדה היא "חכמת" לעומת ההלכה מפאת קדושתה. וכבר נתבאר שהחכמה ראויה לכבוד, וממילא האגדה והכבוד צפופים ועומדים יחד.

פרק טז

(1120) לשונו שם בפתח פרק יז: "מן המאמרים... שתתבונן, היותם לא מקבלה קדומה, ולא שהם ז"ל האמינום מוכרחים מן הכתוב... הוא זה שנאמר לך, וזכרהו לתכלית אשר עוד תדענו", ומביא המאמר מפרק בן סורר ומורה, שמביא בסמוך.

(1121) והגמרא תחילה רצתה להוכיח כן מהרן ושרה, ולבסוף הוכיחה כן מבצלאל בן אורי בן חור, שדורות אלו הולידו בהיותם בן שמונה שנים.
(1122) זהו המשך דברי המ"ע.
(1123) ונקודתו היא, שלדורות הראשונים היו חיים ארוכים יותר מדורות שלנו, ולכך המתחייב מזה שיאחרו מלהוליד, ולא שיקדימו להוליד, וראה הערה 1125.
(1124) "וכל אשר" - והסבה אשר.
(1125) לשונו שם: "כי מספורי התורה כבר התבאר שהממהר למות ממהר להוליד, וכן בהפך. ראה את דבר עשרת הדורות אשר מאדם ועד נח [בראשית פרק ה]. וכן בהדרגה ראה העשרה דורות שמנח עד אברהם [בראשית פרק יא], ועל נקלה תבין כי הוא הדבר אשר דברנו... וכן התבאר מדברי רש"י ז"ל פסוק [בראשית יז, יז] 'הלבן מאה שנה יולד', שכתב, וזה לשונו; 'אע"פ שהדורות הראשונים היו מולידין בני ת"ק שנה, בימי אברהם נתמעטו השנים, ובא תשות כח לעולם, ומהרו תולדותיהם [צא ולמד מעשרה דורות שמנח ועד אברהם, שמיהרו תולדותיהן בני ל' ובני ע']', עד כאן... אשר מהם הוכחה... כי מהירות התולדה ותשות הכח כאחד יבואו".
(1126) רש"י בראשית א, כז: "ויברא אלקים את האדם בצלמו - בדפוס העשוי לו. שהכל נברא במאמר, והוא נברא בידים, שנאמר [תהלים קלט, ה] 'ותשת עלי כפכה'". ואודות שאדה"ר נקרא "יציר כפיו" של הקב"ה, כן מבואר בב"ר כד, ה. וכן בסדר הושענות לסוכות אומרים "כהושעת אדם יציר כפך". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ ב, ושם הערה 4.
(1127) ב"ר ט, ה "ראוי היה אדם הראשון שלא לטעום טעם מיתה", ופירש המהרז"ו שם "יציר כפו של הקב"ה היה ראוי שיחיה כאחד מצבא מרום, וכמו שנאמר [בראשית ג, כב] 'הן האדם היה כאחד ממנו'". וגם כאשר לבסוף נגזרה עליו מיתה [בב"ר שם], מ"מ הואיל והוא יציר כפיו של הקב"ה "ראוי שיהיה חייו ארוכים ביותר". והרמב"ן [בראשית ה, ד] כתב: "והסבה באריכות ימיהם, כי אדם הראשון מעשה ידיו של הקב"ה, נעשה בתכלית השלימות בנוי בכח בקומה, וגם אחרי שנקנס עליו שיהיה בן מות, היה בטבעו לחיות זמן רב".
(1128) לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי]: "כבר היו תמהים גם כן על חילוק הדורות שהיו קודם המבול, ואחר המבול, ואשר הם בזמן הזה. כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים; כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב, יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא.

וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך; כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו. ולפי ענין הצורה, בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר; כפי אשר ראוי לצורה, יש לה חבור חומר [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 515]. ומפני שיש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר, פירוש העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות, כמו שיתבאר במקומו בעזהשי"ת. מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות, מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה. ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 170]... ומפני שינוי הראש והסוף, יש שינוי לכלל צורת העולם, ומזה הגיע שינוי לצורת הנמצאים בעולם בהתחלה ובסוף, כמו שהתבאר. ונתחבר אל כל אחד ואחד חומר לפי עניינו הראוי לו; הדברים הקרובים אל הבריאה קרובים אל המציאות יותר, שהרי הם קודמים בבריאה, ודבר זה שהם נבראו קודם מורה שהם קרובים אל המציאות. וקדימת מציאתן נמשך אחריו צורתו, והבדל שלהן מצד צורתן, ולפיכך קדימת בריאתן נמשך אחריו הצורה, וזה שגורם אריכות מציאתן גם כן, והכל ימשך אחר הצורה". ובסמוך יבאר יותר החילוק שבין קודם המבול לאחרי המבול.

(1129) "תולדותם" - אופן הולדת בנים.

(1130) הרי שחשיבות הדור הבא היא משום שהדור הקודם הולך. באופן, שהמצאותה של מיתה בעולם היא המכתיבה את אופן הולדת הבנים, וכמו שיבאר. וגמרא מפורשת היא, שכך שנו חכמים [ע"ז ה.] "בואו ונחזיק טובה לאבותינו ["עושי העגל" (רש"י שם)], שאלמלא הן לא חטאו, אנו לא באנו לעולם, שנאמר [תהלים פב, ו] 'אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם', חבלתם מעשיכם [שם פסוק ז] 'אכן כאדם תמותון וגו'". למימרא, דאי לא חטאו לא הוו מולדו, והכתיב וכו'". הרי שהגמרא סברה בהו"א שקודם חטא העגל [שישראל לא היו בני תמותה], לא היו מולידים בנים כלל. ובמסקנה הגמרא לא חזרה בה לגמרי מהבנה זו, אלא אמרה "לא תימא 'לא באנו לעולם', אלא 'כמי שלא באנו לעולם'". ופירש רש"י שם "לפי שהן היו חיים לעולם, וכל זמן שהן קיימין אין אנו חשובים כלום". הרי מוכח שחשיבות הבנים היא מחמת מיתת ההורים, אך כל עוד

שהיו ההורים חיים לעולם, אזי הבנים אינם חשובים כלום. וראה בתפארת ישראל פמ"ז [תשלח.] מה שכתב על כך. וכן חזינן מבני אדה"ר, שאע"פ שנולדו קודם חטא אדה"ר, מ"מ נזכרו בתורה רק לאחר החטא [רש"י בראשית ד, א]. אלא הם הם הדברים. כי קודם החטא הרי אדה"ר היה אמור לחיות לעולם [רמב"ן בראשית ב, יז, והובא למעלה בבאר השני הערה 492], ולכך אין לידת בניו בגדר קיום העולם, וממילא הושמטה אז לגמרי מהתורה. ורק לאחר שנגזרה מיתה על האדם, ולידת בניו נהפכה לקיום העולם, אז הוזכרה לידתם.

(1131) "כפי ערך חייהם" - בהתאם לצרכי חייהם, כאשר היו בגיל מאוחר יותר. ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא ביאר שלאחר רביע שנותיו של אדם צריך שישא אשה, ולכך אמרו [אבות פ"ה מכ"א] "בן שמונה עשרה לחופה", שהוא רביעית משבעים שנה [פחות חצי שנה]. וביאר לפי"ז שבימי האבות, שחיו בממוצע קרוב למאה ששים שנה, רביע שנות האדם היה ארבעים שנה, ולכך עשו נשא נשותיו בהיותו בן ארבעים [בראשית כו, לד]. הרי שזמן נשואיו של אדם נגזר ממשך ימי חייו, וככל שחייו ארוכים יותר, רביע חייו מתאחר יותר, וכדבריו כאן.

(1132) אך מהמבול ואילך השתנה מאוד אורך ימי בני אדם. שהרי עשרה הדורות שמאדה"ר ועד נח המפורטים בתורה [בראשית פרק ה] חיו הרבה מהם מעבר לתשע מאות שנה [אדה"ר, שת, אנוש, קינן, ירד, ומתושלח], ולמך שמת צעיר מכולם, היה בן שבע מאות ושבעים שנה במותו [בראשית ה, לא]. ואילו עשרה הדורות שלאחר המבול, המפורטים בתורה [בראשית פרק יא], שֵם אמנם חי עד שש מאות שנה [בראשית יא, יא], אך לאחריו היתה ירידה תלולה באורך חייהם, עד שתרח מת בהיותו בן מאתיים וחמש שנים [בראשית יא, לב]. והרמב"ן [בראשית ה, ד] כבר עמד על כך. ומעתה יבאר הטעם שלאחר המבול כ"כ השתנתה אריכות חייהם.

(1133) "וקצב" - וקצבה.

(1134) לבני אדם שהיו לאחר המבול.

(1135) לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ולפיכך]: "ולפיכך הנולדים קודם המבול היה חייהם ארוכים הרבה ביותר, כי היה להם קדימה לגמרי. שאחר המבול היה עולם חדש, ואותן שהיו קודם המבול היו קודמים, שהיו בעולם שעבר, ולפיכך היה חייהם ארוכים הרבה מאוד, ודבר זה מבואר". ומה שכתב בגו"א שהדורות עד המבול הם בגדר "קדימה", הוא מה שכתב כאן שהם "שייכים אל אדם הראשון", שעד המבול העולם השתייך לגדרו של האדה"ר, אך לאחר המבול, שהחל עולם חדש, שוב אין האדה"ר

מגביל וקוצב את צורת האדם, ולכך היה שנוי מהותי באורך חייהם. ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "כל הדורות עד נח מתייחסים לאדם הראשון". ועוד אודות שאחר המבול החל עולם חדש, כן מבואר למעלה בבאר השני הערה 523, ולהלן בבאר השביעי הערה 60.

(1136) לבני אדם שהיו לאחר המבול.

(1137) פירוש - לאחר המבול לא היה גדר אחד לזמן הולדת בנים, כי כאמור למעלה הולדת הבנים נגזרת מאורך חייהם, וכשם שלא היתה קצבה באריכות ימיהם, כך לא היתה קצבה לזמן הולדת בנים.

(1138) יבמות סד: "בימי דוד אימעוט שני, דכתיב [תהלים צ, י] 'ימי שנותנו בהם שבעים שנה'". ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ועוד יש] כתב: "אז [בימי דוד] העולם עמד על עמדו, שהיה חיי האדם ע' שנה, והיו הכל שוים. לא כמו שהיה בראשונה, שלא היו חיי האדם זה כמו זה, רק מחולקים בעצמם. אבל מן דוד המלך ואילך היו הכל שוים שנות האדם, זה כזה, ע' שנים". ובביאור הדבר, ראה בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואל], שכתב: "ואל יקשה לך, שא"כ היה ראוי שיהיה דבר זה נמשך, ויהיה תמיד כך פוחת והולך חיי האדם. קושיא זאת היא קושיא של כלום, שאין עוד השתנות... כי דבר זה היה נוהג עד זמן דוד, ולא שייך יותר מזה קדימה, כי נקרא 'קדימה' דבר שהוא מוקדם, ודבר זה אין קדימה אחר שעבר זמן חצי עולם. כי מזמן הבריאה עד דוד פחות מג' אלפים שנה [ראה שם הערה 67 בביאור החשבון], וכל זה 'קדימה' נקרא. וכאשר היה כאן קדימה - לפי זה היה להם חיות ארוך והמשך לזמן. כי מה שהקדים מציאותן מורה על התיחסות שיש להם לעולם הזה ביותר".

(1139) ראב"ע בראשית לח, א: "והנה נולד אונן... וגדל עד שהיה לו זרע, וזה לא ימצא פחות מי"ב שנה". וכן באמרי בינה פי"ז כתב: "אפילו דרך זרות לא יוליד פחות מי"ב שנים ויום אחד".

(1140) לשון המ"ע באמרי בינה ס"פ יז: "והנה שמחתי כי אחרי אשר כתבתי עד הנה, ראיתי קיום לדברינו בספר המהדורות להר"ר ישעיה הראשון, כי בפרק בן סורר... כתב", והוא רבינו ישעיה דטראני [תוספות הרי"ד], ונקרא "מהדורות" כי הוציא פירושיו במהדורות שונות [ראה מבוא לתשובות תוספות רי"ד (הוצאת מכון התלמוד הישראלי) עמוד מ, שהובאו שם דברי המ"ע האלו]. ואינו בידינו, וכפי שצויין בפתח דבר לפסקי הרי"ד לסנהדרין [ההוצאה הנ"ל] "כי מכל תורתו של רבינו ישעיה זצ"ל, פירושיו,

חידושיו, פסקיו, גירסותיו ונוסחאותיו למסכת זו [סנהדרין], לא הגיעו לנו כי פסקיו אלו", ושם לא נמצאים דברים אלו.

(1141) פירוש - בת שבע ילדה כאשר היא היתה בת שבע שנים [כי ילדה את שלמה כשהיתה בת שמונה, וקודם לכך הפילה ולד (ש"ב יא, כז)], וכמבואר בגמרא שם.

(1142) כך מבואר בתוך חשבון שהגמרא עושה להוכיח שדורות ראשונים הולידו בהיותם בן שמונה שנים, שעם כל זה בצלאל היה לכל הפחות בן י"ג שנה כשעשה את המשכן, כי אז הוא נקרא "איש". הרי אע"פ שהיו מולידים בשמונה שנים, מ"מ שם "איש" אינו אלא מי"ג שנה. ותוספות סנהדרין [סט., סד"ה בידוע] עמדו על קושי זה, וכמו שביארו שם המהר"ם והמהרש"א.

(1143) ואם אינו "איש", איך היה מוליד בשמונה שנים. ונראה להטעים שאלה זו, שכתב הר"ן [בחידושיו לסנהדרין סט.], שכשם שבאשה בנים הרי הם כסימנים [יבמות יג.], כך באיש אם הוליד כשהוא קטן, הוא מיד נעשה כגדול, שהקטן אינו מוליד. והמשך דבריו כאן הוא של רבינו ישעיה.

(1144) בית הלל [סנהדרין סט:].

(1145) ברכות כ. "מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא". והגמרא לא תירצה שהקב"ה עושה נסים רק לראשונים, אלא תירוץ אחר ["קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן"], מוכח ש"השם יתברך עושה נסים גם לאחרונים כמו לראשונים". והטעם, כי הנסים נעשים מצד מדת הרחמים [כמבואר בח"א לגיטין נו. (ב, קג.)], וברחמים אין נפק"מ מהי מדרגת המקבל, אלא שכל עוד שהמקבל הוא בצרה וצריך לרחמים, ה' מרחם עליו [כמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 802]. ובמאמרי פחד יצחק סוכות [שנדפס בשנת תשס"ג], מאמר ל אות ה איתא: "השפעת הרחמים מבוססת על הכרת חסרון המקבל... כל עצמו אינו ניזון אלא מבחינת היות הזולת חסר, ומעיקרא נולד ממצב שלילי, ואין מקום לשטן לשלול [את הרחמים מחמת] מעלת המקבל". ולכך "השם יתברך עושה ניסים גם לאחרונים כמו לראשונים".

(1146) יש כאן הד ליסודו שכל נס הוא רק לשעה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה והבן], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש [שמות ד, ג], שחזר לקדמותו [שם פסוק ד]". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה", ושם הערה 38.

וראה נר מצוה ח"ב הערה 259. ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הנסים גוזר אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. זאת אומרת כל נס אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים באמונה שלימה שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לצורך מיוחד [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג], כמו כן עקירתו של חוק הטבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים".

(1147) כי כל נס הוא חריגה מהנהגת סדר העולם הטבעי, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מ"ד [רכז.], וז"ל: "לשון 'נס' שהוא דבר יוצא מן הטבע ומסדר העולם". ובשבת לב. אמרו "ואם עושין לו נס, מנכין לו מזכיותיו", ובח"א שם [א, כ.] כתב לבאר: "פירוש, כאשר עושים לו נס יוצא מן הסדר הטבעי, מנכין לו מזכיותיו הבלתי טבעים. כי הזכיות אינו דבר טבעי כלל, רק הם לו שמורים לעולם הבא הבלתי טבעי. וכאשר הש"י נוהג עם האדם שלא בטבע, מנכה לו מן זכיותיו אשר אינם טבעיים, שהרי אוכל מה שראוי לו לעולם הבא הבלתי טבעי, בעולם הזה, כאשר הש"י עושה לו נס בלתי טבעי, ודבר זה מבואר". ובהקדמתו לאור חדש [נג:] כתב: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה". וכן כתב בנר מצוה [ח"ב קט.].

(1148) מעין זה ביאר היד רמ"ה בסנהדרין שם, שלדורות הראשונים היתה סייעתא דשמיא מיוחדת שהביאה אותם להוליד מבן שמונה שנים, ולכך סברי ב"ה שאין ללמוד מהם לדורות המאוחרים.

(1149) כי שם נאמר על הקבוע, ולא על הארעי, וכמו שכתב בגבורות ה' פס"ד [רצג.] בביאור הפסוק [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", וז"ל: "ואמר 'זכר צדיק', ולא אמר 'שם צדיק', ורצה לומר אפילו זכירה של צדיק, שהוא שם ארעי, הוא לברכה. ולהפך, 'ושם רשעים ירקב', שם הקבוע להם ירקב". ולכך שם "איש" נאמר רק על בן י"ג שנה, כי זהו הזמן הקבוע להקרא בשם זה, ולא קודם לכן, שאז מדובר בחידוש לשעה, ואינו דבר קבוע.

(1150) חולין מג. "אין מזכירין מעשה נסים" ["להביא ראיה מהן" (רש"י שם)].

(1151) וההבדל בין הסבר זה להסברו הראשון הוא בביאור הטעם מדוע מה שאירע לדורות ראשונים [שהיו מולידים בני שמונה שנים] נקרא בשם "נס". לפי הסברו הראשון זהו מחמת שזו יציאה מסדר העולם התמידי, ובהשוואה לסדר העולם נקרא מה שאירע לדורות הראשונים "נס". אך לפי הסברו השני זהו מחמת שהתברכו מן השם יתברך

ביותר, וברכה יתירה זו נקראת בשם "נס". ומהבדל זה מסתעף עוד הבדל; בביאור טעם שאין דורות אחרונים למדים מדורות ראשונים. לפי הסברו הראשון, עצם קריאת הדבר בשם "נס" הוא הוא המבדיל את דורות הראשונים מדורות אחרונים, כי דורות ראשונים התנהגו שלא בדרך העולם, לעומת דורות אחרונים שהנהגתם היא בדרך העולם. אך לפי הסברו השני, שם "נס" ניתן לדורות ראשונים לא מחמת השוואתם לסדר העולם, אלא מחמת שהיו מתברכים מן השם יתברך ביותר, והטעם שדורות אחרונים אינם למדים מדורות ראשונים הוא משום הכלל האומר שאין למדים ממעשה ניסים. ומ"מ לפי שני ההסברים האלו מדובר בדבר התלוי בדורות הראשונים, שזכו לכך שהיו מולידים בני ח', ולא איירי בנס גמור, המופקע מהנהגת אותו הדור.

(1152) ולשיטת המ"ע בדרך הטבע אין אדם מוליד בפחות מי"ב שנים אף בדורות הראשונים. דוגמה לדבר; יוכבד ילדה את משה בהיותה בת ק"ל שנה [רש"י שמות ב, א]. והראב"ע [בראשית מו, כז] הקשה על כך, מדוע התורה לא הזכירה נס זה כפי שהזכירה בשרה את נס לידת יצחק [בראשית כא, ב]. ובגו"א שמות פ"ב אות ב תירץ: "אחר שהכתוב מגלה לך שינוי התולדה באותו זמן, שנאמר [שמות א, ז] 'פרו וישרצו', ועל כרחך פירושו שלא היו מולידים בדרך הטבע ומנהגו של עולם, שהיו מולידים הרבה בפעם אחת ["שהיו מולידות ששה בכרס אחד" (רש"י שמות א, ז)], ואם כן אין ענין ליתן זה נס ליוכבד, כי אחר שלכל ישראל היה זה, שהשם יתברך חזק את כח התולדה". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עו.], וז"ל: "כי למה יזכיר דבר זה שהיתה בת ק"ל, אחר שמצאנו שהיו פרים ורבים בלי שיעור עד שהולידו הרבה בכרס אחד. וכאשר היה רבויים בלי מנהגו של עולם, אין זה חדוש מה שהולידה את משה רבינו עליו השלום בת ק"ל שנה, שלא כמנהגו של עולם, שהרי נראה כי חזק הקב"ה **טבעיהם** להוליד". לאמור, הראב"ע הבין שלידת משה היתה נס, ולכך תמה על השמטת הדבר מהתורה. אך הגו"א מבאר שאחר שהקב"ה חיזק את טבע כח התולדה של אותו דור, ממילא כך היה טבע אותו הדור, ואין זה נס. והוא הדין לנידון דידן; דורות ראשונים הולידו בני ח' לא מחמת "כי היה מעשה ניסים לגמרי", אלא שכך היה טבע דורות ראשונים, שנתברכו ביותר, עד שהיו מולידים בהיותם בני ח' שנים.

(1153) פירוש - נכריה יכולה להתעבר כשהיא קטנה, אך בת ישראל תתעבר רק כשהיא גדולה. והמ"ע באמרי בינה פי"ז הביא גמרא זו להוכיח שנקבה אינה יולדת "פחותה מי"א שנים ויום אחד אפילו דרך זרות, ודאי לא תתעבר, ובשנת הי"א ויום אחד אם תתעבר ספק שתמות [כמבואר בהמשך הגמרא שם]... והזכר אשר הוא מאוחר לנקבה

[להגיע לגדלות], גם בשנת הי"א ויום אחד אפילו דרך זרות אינו מוליד". אמנם המהר"ל יוכיח מגמרא זו את ההיפך, וכמו שמבאר.

(1154) במה שאמרו שנכרים מולידים שלא כסדר.

(1155) או קודם שהבת היא גדולה.

(1156) פירוש - מגמרא זו מוכח שסדר העולם אינו חל באופן מוחלט וגמור על הכל, אלא יש כאלו שיכולים לצאת מסדר העולם, ואין סדר העולם בולם אותם שלא יוכלו לצאת ממנו.

(1157) מה שישראל בדורות הראשונים הולידו לבני שמונה שנים.

(1158) ואם הגוים לפחיתותם אינם כפופים לגמרי לסדר העולם, כל שכן שישראל למעלתם לא יהיו כפופים לגמרי לסדר העולם.

(1159) לגנאי, שעלולים להפגע מדבריו.

פרק יז

(1160) כפי שלמעלה [סד"ה בפרק ט"ו, וסד"ה ועתה צא] הובא שמחבר זה כינה כך אגדות חז"ל.

(1161) בגמרא ובעין יעקב איתא "רבי פנחס בן ערובא", וכגירסה זו הביא בנצח ישראל פ"ה [קטו.]. אך בב"ר [י, ז] ובויק"ר [כב, ג] הובא מאמר זה, ושם אמרו "רבי אלעזר בר רבי יוסי", וכן הובא באמרי בינה פט"ז.

(1162) מקום פנוי.

(1163) "כל שכן דבהדיא איתא בב"ר הנזכר [י, ז] 'ונקר מוחו'" [המשך לשון המ"ע שם].

(1164) ובגמרא שם אמרו כן לגבי תולעים, שאינם חיים יותר מי"ב חודש. והוא הדין ליתושים, שאין בהם עצם, אינם חיים יותר מי"ב חודש.

(1165) לשון המ"ע שם: "ומאי כדון 'פיו של נחושת וצפרניו של ברזל', אשר המתכות כלן לדעת חכמי המחקר יתילדו בבטן הארץ בפעולת האיכיות הראשונות וחום השמש. והברזל בפרט יתהוה מגפרית עב שורף עם תערובת מעט כסף חי בלתי מזוקק. והנחושת מכסף חי נוטה אל הזקוק עם גפרית אדום ועכור".

(1166) המשך לשונו שם: "ליסד בלב ההמון כי גדול אדונינו ורב כח להשיב אל מתקוממיו, ובפרט אל כל זר יהיר גמול ועונש אף על ידי הקטנה שבבריאותיו".

(1167) לשונו שם: "ובחכמה רבה יחסו ההמצאה שדמו לרשע נכון לה". ופירוש תיבת "שדמו" הוא כמו "כי ה' אלקינו הדימנו" [ירמיה ח, יד], "ענין כריתות וכליון" [רד"ק

ספר השרשים, שורש דמה]. הרי יחסו לרשע את הנכון לו, וכמו שנאמר [משלי יט, כט] "נכונו ללצים שפטים".

(1168) פירוש - אשר רצה להכרית אותנו.

(1169) כי חילוף הדתות גורם שהויכוח הוא התנצחות, ואז האמת נסתרת, וכפי שכתב למעלה בתחילת הבאר החמישי שכאשר "רוצה להחזיק דבריו בכח וביד חזקה, ורוצה לנצח, הוא סר מדרך האמת... כי מי שהוא מכת המנצחים, אין דבריו נמשכים אחר האמת, כי תמיד מבקש לנצח", ושם הערות 25, 30. וראה למעלה הערה 116, ולהלן הערה 1300.

(1170) אודות הבטוי "תורת משה", ראה להלן בבאר השביעי הערה 141, שנתבאר שם שבטוי זה מורה על האמונה בה'. וראה בסמוך הערה 1292.

(1171) וכן בסוף הבאר הזה יחזור על דבריו כאן.

(1172) כמלוקט למעלה בבאר הרביעי הערות 658, 1039, ובבאר זה הערות 295, 348, 416, 784, 843, ועוד.

(1173) כי רק התעסקות בדברים נבדלים היא התעסקות בחכמה, כפי שהשריש בתפארת ישראל פ"י [קסא:], וז"ל: "אין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה. וזה שאמר [שבת לא.] 'חכמת' [ישעיה לג, ו], סדר קדשים, שכל סדר קדשים מדברים בענין הקדושה, וכל קדושה בלתי גשמית, ודבר זה נקרא 'חכמה'". והובא למעלה בהערה 1119. ואם תאמר, איזה שם אחר היה ניתן לקרוא לדבריהם, אם לא "דברי חכמים". אמנם כוונתו מבוארת לפי דבריו שכתב בח"א לע"ז י. [ד, לה.], וז"ל: "אבל אני אומר כי דברי חכמים אינם במורגש, כי כך נמצא דברי חכמים הרבה... שכל הדברים שכלים, כי חכמים הם, ואין להם עסק עם המורגש, ודברים אלו הם מצד השכל, ולכך דברו בו חכמים כפי מה שהוא במדריגת החכמה. אבל הנביאים הם מדברים במורגש, כי זהו ענין הנביא, שכל ענינו במורגש". ומתוך שנקראים "דברי חכמים", יש כאן הפקעה מ"דברי נביאים". וזו אחת ההטעמות במה שאמרו חכמים [ב"ב יב.] "חכם עדיף מנביא", וכמבואר בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב], והובא למעלה בבאר הראשון הערה 140.

(1174) דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבועות כ:] "'זכור' [שמות כ, ח] ו'שמור' [דברים ה, יב] בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר, ומה שאין האוזן יכול לשמוע". והראב"ע [שמות כ, א, בפירושו הארוך] הקשה על זה בזה"ל: "והנה זה הדבר הפלא ופלא, שהשם דיבר 'זכור' ו'שמור' בבת אחת. והיה ראוי להיות זה כתוב ומפורש בתורה

יותר מכל אותות והמופתים שנכתבו. ואם אמרנו אין דיבור השם כדיבור כל אדם, הנה איך הבינו ישראל דיבור השם. כי האדם אם ישמע 'זכור' ו'שמור' בבת אחת, לא יבין לא זה ולא זה ["תרי קלי לא משתמעי" (רש"י מגילה ריש כא:)]. ואפילו מלה אחת כמו 'זכור', אם לא ישמע הזי"ן לפני הכ"ף והרי"ש, לא יבין מה דיבר המדבר... אם נאמר פלא היה, שנאמר זכור ושמור בבת אחת, איך תשמע האזן. ואם נאמר גם פלא היה שתשמע האזן שתי מלות בבת אחת, שלא כמנהגה לשמוע שתי אותיות, למה לא הזכירו זה חכמים ז"ל, שהוא כבד [פירוש - שהוא נס גדול יותר] מן הדבור בבת אחת". ובתפארת ישראל פמ"ג [תרסב.] השיב לו בזה"ל: "ומה שאמר כי איך אפשר דבר זה כמו שמבואר בדבריו... מה עלה על דעתו, וכי הדברים אשר דבר השם יתברך שוים אל דבור בני אדם, כי דבר זה אינו כלל, שהרי משה שמע הדבור, וכל ישראל לא שמעו [רש"י ויקרא א, א]. וכי דבר זה בדרך הטבע, כאשר קול אחד יוצא, שהאחד ישמע ואחד לא ישמע... ואם כן מאי קשיא". **דוגמה נוספת**; רש"י [שמות יט, יג] פירש שהשופר של מתן תורה "הוא שופר של איל... ושופר של אילו של יצחק היה". והרמב"ן שם הקשה: "ולא הבינותי זה, כי אילו של יצחק - עולה הקריב אותו [בראשית כב, יג], והקרנים והטלפים נשרף כעולות". והגו"א שם אות יח [ד"ה ואני] כתב: "ואני תמה על הרמב"ן ז"ל, וכי אדם בעולם שסובר שהיה השופר הזה, שיוצא ממנו הקול במתן תורה, שופר טבעי, שמקשה על המדרש שהקרנים של איל שהקריב אברהם נשרף, לא עלה על דעת אחד מעולם. ולפיכך אף אם נשרף האיל, לא נשרף רק מה שראוי לשריפה, אבל שאינו ראוי לשריפה - לא נשרף. ומפני כי האיל הזה הוא דבר שאינו בטבע, במה שהוא נברא בין השמשות [אבות פ"ה מ"ו], והוא בלתי טבעי... שהרי השופר של מתן תורה לא היה דבר טבעי... וכמו אילו היה קרב יצחק על המזבח, שהיה הגוף נשרף והרוח שב אל אשר נתן אותו, לפי שהוא בלתי טבעי, כך באיל הזה - נשרף מה שראוי להיות נשרף".

(1175) ב"ר יז, ד "העבירן [את הבהמות] לפני אדם [הראשון]. אמר [הקב"ה] לו, זה מה שמו, אמר, זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל". וכתב היפ"ת שם "הנה שמות הבעלי חיים הם לפי תכונתם עצמותם וגדרם", כי שם מורה על מהות [כמבואר למעלה בהערה 497]. ובתפארת ישראל פי"א [קפ.] כתב: "מתחייב מושכל השור מן השור בעצמו", ושם הערה 77. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 570, שהדברים שם מאוד שייכים לדברים אלו.

(1176) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קכח:]: "ואם לא היה זה יתוש גשמי, אין זה קושיא, כי היה זה כח יתוש מופשט מן הגשמי, והיה כח הזה פועל כאילו היה יתוש ממש, והיה

הכח הזה כח שלם משחית ומחבל. ואל תשגיח בדברי המהביל עזריה מהאדומי, אשר הגדיל לשונו נגד דברי חכמים בספרו, אשר הוא מלא נאצות. כי כבר השבנו על דבריו בחבור באר הגולה... היה פועל במוחו כח גדול, והיה לו כאב הראש ביותר. והדבר שהוא כח פועל בו נקרא 'יתוש', כי היה פועל בו קציצה והפרדה, וזה ענין היתוש, שהוא קוצץ ומפריד בו. והדברים כדרך חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קח.] כתב: "היה פועל בו מקצץ ומשחית. כי אין הדברים שהם פועלים באדם שוים, כי יש פועל כח קציצה והפרדה, ויש פועל בו כח חמימות וכיוצא בו".

(1177) זהו המשך דברי הגמרא [גיטין נו:], שאמרו שם: "יומא חד הוה קא חליף אבבא דבי נפחא [תרגום: יום אחד עבר טיטוס על פתח בית הנפח], שמע קל ארזפתא, אישתיק [שמע היתוש את קול הקורנס, והשתתק, שנח היתוש "מפני קול הקורנס" (רש"י שם)]. אמר [טיטוס לעצמו], איכא תקנתא [יש תקנה לכאבי]. כל יומא מייתו נפחא ומחו קמיה [כל יום היו מביאים נפח והיו מכים לפניו]. לנכרי יהיב ליה ארבע זוזי, לישראל אמר ליה מיסתייך דקא חזית בסנאך [לגוי נפח היה טיטוס נותן לו ארבעה דינרים בשכרו, ונפח ישראל היה טיטוס אומר לו; דייך שאתה רואה שונאך מתייסר כך, ולא נתן לו דבר בשכרו]. עד תלתין יומין עבד הכי [עד שלשים יום עשו כך], מכאן ואילך כיון דדש דש ["משהרגיל היתוש ולמד בקול הקורנס, הכיר בו, ולא הניח ניקורו" (רש"י שם)]". ומעתה יבאר מדוע כח היתוש השתתק בשמיעת קול הקורנס.

(1178) כוונתו לקול הפטיש, ולא לכח היתוש, וכמבואר בהמשך דבריו.

(1179) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קכט:]: "ומה שאמר ששמע קול מרזפתא ואשתיק. רוצה לומר כי השנוי האחד מבטל שנוי הקודם. ולפיכך כאשר שמע קול מרזפתא היה מקבל שנוי, ואשתיק, עד שלא היה שנוי ראשון פועל. וזה היה עד ל' יום, ושוב לא היה שנוי, וחזר לפעול כבראשונה". ומה שהביא נקודה זו כאן, להורות ששתיקת היתוש לשלשים יום אינה מורה שמדובר ביתוש מוחשי, אלא הכוונה היא שכח היתוש הושתק לשלשים יום, כי שנוי האחד [קול הפטיש] מבטל השנוי הקודם [כח היתוש].

(1180) אם כן לא מדובר שבפועל נמצא במוחו צפור דרור או גוזל, אלא מדובר על כח צפור וגוזל, כפי שהיתוש היה כח יתוש, ולא יתוש בפועל. ולהלן יבאר את המעבר מכח קטן לכח גדול.

(1181) ד"ה וקאמר שהוא.

(1182) וזהו "פיו נחושת", כי מנקר ומכה בפיו, ואין לך דבר יותר חזק מנחושת, וכמו שיבאר.

(1183) אודות שעל ידי צפרנים ניתן לחתוך ולקצץ, תדע שכן הוא, שהרי מליקה של עוף [ויקרא א, טו] אינה נעשית בכלי, אלא "כהן קוצץ בצפרנו ממול העורף וחותך מפרקת עד שמגיע לסימנין וקוצצן" [רש"י שם].

(1184) וזהו "וצפרניו ברזל", וכמו שיבאר.

(1185) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קל:]: "כלל הדבר, שני כחות היו פועלים בו [בטיטוס]; הקושי, והחדוד. ואלו שני דברים ידועים בפסוק [שמות טו, ו] 'ימינך ה' נאדרי בכח ימינך ה' תרעץ אויב'". וכן הרחיב לבאר בח"א לגיטין שם, והובא בסמוך הערה 1222.

(1186) לשונו בח"א לגיטין נו: [ב, קח:]: "כח הזה שהיה פועל בו, היה לו טבע נחושת שהוא קשה, שנאמר [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'. ורוצה לומר שהיה כח הזה כח קשה, שאז פועל שלו מה שהיה פעל השחתה בטיטוס הוא קשה ביותר... כי כח זה היה לו טבע כח נחושת, ורוצה לומר כי כח שלו היה פועל בקושי, והיא נחושת מופשט". ובנר מצוה ח"א [נב.] כתב: "המלכות הג' ראה אותו [דניאל ב, לט] נחושת, על ידי שהוא עז וזריז לילך ולכבוש ארצות למרחוק. ולכך מלכותו שהיה תקיף ועז כמו נחושת, שהוא עז... שנאמר [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'".

(1187) כמבואר בגיטין סח: [לגבי נגר טורא] חוזק פיה של תרנגולת.

(1188) ואודות שהברזל מיוחד בכח קציצה, כן ביאר בנר מצוה [ח"א נב.]: "ו[מלכות] הרביעי, כוחו היה על ההשחתה, ולפיכך נמשל לברזל [דניאל ב, מ], אשר הוא מחתך ומשחית הכל", ושם הערות 293, 317. וראה למעלה הערה 482. ורש"י [שמות כ, כב] כתב: "אם הנפת עליה [על המזבח] ברזל - חללת, שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם. אינו בדין שיונף המקצר על המאריך".

(1189) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קל.]: "נקטינן וכו' פיו של נחשת. ורוצה לומר, שהיה כח הזה כח קשה שהיה פועל בטיטוס. וציפרניו, שהוא מסרט בו, של ברזל. לפי שהברזל יותר קשה לסרט ולהפריד. ופירוש ענין זה, כי כח שהיה פועל היה קשה, ומתיחס אל כח הנחושת, שהוא קשה. ולא היה זה נחושת גשמי, אלא שיש ליחס לכח זה כח נחושת. וכן צפרניו ברזל, אין צריך לפרש כמשמעו, שאין יצירה נמצא כך. אלא כמו שהתבאר, שהיה פועל בו הכח, כח מפריד ומחלק, עד שהיה הכח הזה מתיחס אל הברזל. וכל ענין זה, כי היה ראוי לטיטוס הרשע, המחריב והמשחית, שיפעל בו כח קשה. וזהו שאמר כי כח זה שהיה פועל בו, כח קשה כמו נחושת. ועוד היה פועל בו כח חד, שהיה גם

כן מקצץ בו. ושני דברים היו פועלים בו; הקושי, והוא דבר בפני עצמו. ועוד היה פועל בו - קציצה. לכך אמר 'פיו של נחושת' כנגד הקושי, כי הנחושת הוא קשה. 'וצפרניו של ברזל', כלומר שהיה פועל בו כח הקציצה וההפרדה, ולכך אמר 'וצפרניו של ברזל'. כלל הדבר, שני כחות היו פועלים בו; הקושי, והחדוד... ולפיכך כנגד זה אמר כי היה פיו של נחושת, הוא כח קשה. וכנגד הקציצה אמר וצפרניו - שהוא מסרט ומפריד - הוא ברזל".

(1190) שהוא מטעה את האדם, וכמו שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלח.]: "הרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון, שאמר כי היה ראוי שכל אשר הם בעלי מלאכה אחת שיהיה להם נשים ביחד, ולא יהיה לכל אחד אשה מיוחדת. שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו, אל דבר שהוא בחלוף מה שהוא אל הכל". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.], וז"ל: "אלו ב' דברים מטעים את האדם; כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד. ולפעמים שכלו מביא אותו לידי טעות". וצרף לכאן, את יסודו כי כח המדמה גובר יותר אצל האשה, וכלשונו באור חדש [צג.]: "כי האשה, גובר בה כח המדמה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ז [פג.], והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1049. ובב"ב יב: [ג, סז.] אמרו שמיום שנחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות. וכתב שם בח"א [ג, סז.] לבאר: "כי הנבואה היא מן השמים, ומפני כך השוטה שאין לו דעת, ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן עליונים. ומטעם זה ג"כ אמרו [רש"י במדבר כב, כג] שנתנה רשות לבהמה, זה מצד נפש המדמה, כמו שאמרו בב"ק [ס:] אצל 'כלבים שוחקים אליהו בא לעיר, כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר'. כי בעלי חיים מוכנים לקבל דברים כמו אלו מצד שהם תמימים, ולכך הם יותר מקבלים. וכן התינוק ג"כ שאינו פועל בשכלו, מקבל נפש המדמה שלו ידיעת העתידות מעליונים, מאחר שאינו פועל בשכלו, והוא תמים, מקבל נפש המדמה העתידות. אבל הפועל בשכלו, אין נפש המדמה פנוי לקבל הידיעה, כי הוא פועל בשכלו, וזה מבטל הקבלה". והובא למעלה בבאר החמישי הערה 479. והרמב"ם בפיהמ"ש לסנהדרין פ"י מ"א [ד"ה הראשונה] כתב: "הם מאמינים אותם [אגדות חז"ל] על פשטם, ואין סוברין בהם פירוש נסתר בשום פנים... סוברין שלא כוונו החכמים ז"ל בכל דבריהם הישרים והמתוקנים אלא מה שהבינו לפי דעתם מהם, ושהם על פשוטם... וזו הכת עניי הדעת יש להצטער עליהם לסכלותם" [הובא למעלה הערה 1084]. הרי שכת זו שייכת לעניי הדעת, הנוטים אחר פעל הדמיון.

(1191) כמו שביאר הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו... טבע האש חם ויבש, והוא קל מכולם. והרוח חם ולח. והמים קרים ולחים. והארץ יבשה וקרה, והיא כבידה מכולם, והמים קלים ממנה, לפיכך נמצאים למעלה על הארץ. והרוח קל מן המים, לפיכך הוא מרחף על פני המים. והאש קל מן הרוח. ומפני שהם יסודות לכל גופים שתחת הרקיע, ימצא כל גוף וגוף מאדם ובהמה וחיה ועוף ודג וצמח ומתכת ואבן גולמו מחובר מאש ורוח ומים ועפר, וארבעתן יתערבו ביחד, וישתנו כל אחד מהם בעת העירוב, עד שימצא המחובר מארבעתן אינו דומה לאחד מהן כשהוא לבדו, ואין במעורב מהן אפילו חלק אחד שהוא אש בפני עצמו, או מים בפני עצמן, או ארץ בפני עצמה, או רוח בפני עצמה. אלא הכל נשתנו ונעשו גוף אחד, וכל גוף וגוף המחובר מארבעתן. ימצא בו קור וחום, לח ויבש כאחד. אבל יש מהם גופים שיהיה בהם חזקה מיסוד האש, כמו בעלי נפש חיה, לפיכך יראה בהם החום יתר. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד הארץ, כמו האבנים, לפיכך יראה בהם היובש הרבה. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד המים, לפיכך יראה בהם הלח יתר. ועל הדרך הזה ימצא גוף חם יתר מגוף אחר חם, וגוף יבש יתר מגוף אחר יבש. וכן ימצאו גופים שיראה בהן הקור בלבד, וגופים יראה בהן הלח בלבד, וגופים יראה בהן הקור והיובש כאחד בשוה, או הקור והלח כאחד בשוה, או החום והיובש כאחד בשוה, או החום והלח כאחד בשוה. לפי רוב היסוד שהיה בעיקר התערובת יראה מעשה אותו היסוד וטבעו בגוף המעורב" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 288]. הרי ש"החומר משותפים בו כל הנמצאים", ובחומר לא תתגלה יחודיות הנברא. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 198.

(1192) ולכך בהכרח שחכמים עסקו במהות, ולא בחומר, כי המהות מורה על עצם הדבר מחמת שהיא מורה על יחודיות הדבר. וכן כתב למעלה בבאר החמישי [סד"ה בפרק אלו טריפות], וז"ל: "דבר זה תמצא בדברי חכמים, שכל שם מורה על מהות הדבר, ואם כן איך יקרא 'ראה' [דברים יד, יג], והרי כל הבעלי חיים רואים. וזה שאמר [חולין סג:] 'למה נקרא שמו ראה, שרואה יותר משאר בעלי חיים'", ושם הערה 565. דוגמה נוספת; מסכת שבת [ב.] מתחילה בדיני הוצאה. התוספות [שם] עמדו בטעם הדבר. ופירש המהר"ל שם [בחידושי ההלכות שלו לשבת] דמשום דמלאכת הוצאה אינה נוהגת ביום טוב, לכן מתחיל התנא במלאכה המיוחדת לשבת. הרי שיחודה של

השבת מתבטא באיסור מלאכת ההוצאה מרשות לרשות, כיון שאין עירוב והוצאה ביום טוב, ולכן בה עיקר שביתת שבת, לעומת שאר מלאכות הנוהגות גם ביום טוב. נמצא, שמהות הדבר מתייחסת אחר היחוד שבדבר [ראה מבוא לדרשות המהר"ל, עמוד 53]. וזהו שמוסיף כאן שחכמים בהכרח רק עסקו במהות ולא בגשמי, כי חכמים עסקו בעצם הדבר, והוא יחוד הדבר, ויחוד הדבר אינו בחומר אלא במהות. וכן כתב בנצח ישראל פ"נ [תתיג:], וז"ל: "הצורה זה עצם שלו. ולא יבחן הדבר רק מצד עצמו, שהוא צורתו, אשר הוא אמתת עצמו".

(1193) פירוש - מאמר זה הוא כולו שיר והלל לחכמים במה שגילו לנו. וכן כתב למעלה בבאר החמישי [סד"ה וזה שאמר], וז"ל: "הנה התבאר לך מה שאפשר לומר בזה, והם דברים יקרים ונכבדים מפז רב ומכתם אופיר. ולכך תנו שבח והודאה אל חכמי עולם, אשר גלו לנו בחכמתם סודי תורה זאת, זכרונם לחיי עולם הבא", ושם הערה 437.

(1194) שהחריב את בית המקדש השני [גיטין נו:].

(1195) שהחריב את בית המקדש הראשון [מ"ב כה, ט].

(1196) פירוש - כוונת טיטוס היתה רק להלחם בה' יתברך, ולכפור בו. וזה לשונו בנצח ישראל פ"ה [קטז.]: "דע כי טיטוס הרשע, אי אפשר שלא היה רשע, והרי על ידו חרב הבית הקדוש, הוא בית אלקינו, ולפיכך רשע גמור היה... ואם תאמר, למה לא אירעו דברים אלו לנבוכדנצר, שגם הוא הרשיע ושרף בית אלקינו, ולמה לא אירע לו כל אשר אירע לטיטוס, והלא בית המקדש ראשון יותר בקדושה עוד מן בית שני. ויש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא [מ"ב כד, א]. ולפיכך לא היה נבוכדנצר מתנגד אל קדושת בית אלקינו כמו זה. שהרי בבית שני היו רוצים להיות כפופים תחתיו, ובו לא מרדו מעולם. כי הקיסר שמרדו בו בדבר הקרבן [כמסופר בגיטין נה:, שלא רצו להקריב את בהמתו לאחר שהוטל בה מום], אף שאינו כל כך מרידה, כבר מת. רק כי כל כונתו היה רק להשחית ולקלקל בלא טעם כלל, ולפיכך עשה לו הקב"ה כדינו, וכמו שיתבאר בסמוך". וכן הוא בח"א לגיטין [ב, קה:], והוסיף: "ועוד הרי בא רבי יוחנן בן זכאי אליו [גיטין נו.]... ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר [דניאל ב, לח] 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב, ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים. אבל מלכות הרשעה הרביעית, ראה אותו שהוא ברזל [שם פסוק מ], שהוא מקצץ ומשחית ומחבל. כי אין

כוונת המלכות הרשעה רק להשחית, כמו המשחית שהוא מקלקל בלא טעם כלל". וכן כתב בנר מצוה [ח"א נה:], ויובא בהערה 1198.

(1197) בגמרא [גיטין נו:], שאמרו שם: "מה עשה, תפש זונה בידו, ונכנס לבית קדשי הקדשים, והציע ספר תורה, ועבר עליה עבירה, ונטל סייף וגידר את הפרוכת, ונעשה נס, והיה דם מבצבץ ויוצא, כסבור הרג את עצמו". ובנצח ישראל פ"ה [קטז.] האריך לבאר את המאמר.

(1198) הנה מה שכתב שאף שאר המלכים "היו מורדים בו יתברך", אע"פ שמקודם ביאר שנבוכדנצר רצה רק לדכא את המרד כנגדו, ולכאורה לפי זה לא התכוון כלל למרוד בה', מ"מ נראה שכוונתו היא שהרי קיי"ל שהעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה [רש"י במדבר לא, ג, וראה גו"א שם אות ה], ולכך כל מלחמה כנגד ישראל היא מרידה כנגד הקב"ה. אלא שכל המלכים האחרים מורדים כנגד הקב"ה דרך ישראל, אך טיטוס הרשע נלחם ישירות כנגד הקב"ה עצמו, לא באמצעות ישראל, וזהו שכתב כאן "מיוחד זה הרשע להתנגד אל השם יתברך **בעצמו**". **וזה לשונו** בנר מצוה [ח"א נה.]: "לכך ראה דניאל את החיה הזאת שיש לה שנים של ברזל [דניאל ז, ז], כי הברזל הוא משחית ומקצץ את הכל... שכל ענין מלכות זה [הרביעית] רק להשחית. וכמו ששרפה בית אלקינו והשחיתו אותו, ואין זה רק השחתה שאין יותר על זה. ואף כי המלכות הראשון גם כן שרפה בית אלקינו, דבר זה מפני שהיו רוצים לכבוש את ישראל תחת ידיהם. ולא היה זה משום השחתה, רק בשביל כי המלכות הזאת רוצה שיהיה מתנשא על הכל... ולפיכך היו כובשים ישראל. ומפני שהיו רוצים בכבוש גמורה, היו כובשים ושורפים את הכל. אבל מלכות הרביעית שכבר היו תחת ידיהם מקודם, ועם כי מרדו בהם בדבר קטון כמו שידוע, מכל מקום בודאי היו תחת ידיהם ורשותם. ולא היה דבר זה רק להשחיתם, ומצאו עילה להשחית אותם". והנה כאן בבאר הגולה ביאר שכוונת טיטוס היא אך ורק להתנגד לה'. ואילו בנר מצוה ובנצח ישראל [הובא בהערה 1196] ביאר שכוונתו היא רק להשחית ולקלקל. ולכאורה אלו שני טעמים שונים. וצריך לומר שהא והא חד הוא, כי כוונת ההשחתה אינה אלא התנגדות לה', שהואיל וה' חפץ במציאות [גו"א שמות פ"ד אות א, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 759], לכך השחתה לשמה אינה אלא התרסה והתנגדות לה'. ובשמו"ר לה, ב אמרו "ברזל אין כתיב כאן לא במקדש ולא במשכן, למה שנמשל בו אדום שהחריבו בית המקדש.... והרי בבל אף היא החריבה אותו, אלא על שלא קעקעה אותו, אבל אדום מה כתיב בה, [תהלים קלז, ז] 'האומרים ערו ערו עד היסוד בה'". והם הם הדברים.

(1199) כן הוא בספר יוסיפון פרק תשעים ושלשה, ובהוצאת הומינר [עמוד שפה] נדפס: "וירץ טיטוס בכל כוחו למען אשר יכבה את האש מעל קדש הקדשים... ויצעק טיטוס עליהם [על חייליו] לבלתי עשות כן".

(1200) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קיז.]: "ואפילו אם נודה לבעל יוסיפון, שדיבר טוב מלשרוף בית המקדש, זה כדרך הרשעים מדברים בפיהם, ולבם אין אתם. או שעשה כל זה כדי לעשות בבית המקדש כרצונו, להשתבח ולהתפאר בו שיהיה הבית הגדול והקדוש תחת ידו. והוא יתברך גרם שלא יהיה בית קדשנו ותפארתנו ביד הערל והטמא הזה, ולכך נשרף. כי אין ראוי למעלת קדושתו של בית המקדש, אשר שמו יתברך נקרא על הבית, שיהיה תחת זרים ורשעים כמו אלו אף זמן מה, שהרי בסוף בודאי יהיה שורפו, ולכך נשרף מיד".

(1201) שהרי "מגלגלין חובה על ידי חייב" [שבת לב.], ואין לך "חובה" כחורבן בית אלקינו, ומוכח מכך שאין לך "חייב" כטיטוס הרשע. וכן רומז כאן ליסודו שדברים גדולים אינם במקרה [גבורות ה' פי"ט (פה.)], ועל החורבן גופא ביאר שאי אפשר לומר שהיה בו דברים שבמקרה [נצח ישראל פ"ד הערה 6, שם פ"ה הערה 48]. ולאידך גיסא, בנצח ישראל ר"פ נג כתב: "כבר בארנו... כי לא היה דבר אחד בגאולה הראשונה במקרה, רק הכל בעצם ובכוונה. ולכך תמצא בגאולה ראשונה שהיו גואלים שנים, שהם משה ואהרן, ואל תאמר כי היה זה במקרה". הרי שהשליח לדבר גדול נבחר בקפידא, ולא במקרה. והוא הדין גבי שליח לחורבן.

(1202) נראה מהקשר המשפט שצריך לומר "והיה", וראה הערה הבאה.

(1203) שמן הדין ראוי שיענש במים, כמו שאמרו שם [גיטין נו:] "עמד עליו נחשול של שבים לטובעו. אמר כמדומה אני שאלוקיהם של אלו אין גבורתו אלא במים; בא פרעה טבעו במים, בא סיסרא טבעו במים, אף הוא עומד עלי לטובעני במים". ובביאור הדבר כתב בנצח ישראל פ"ה [קכו.] בזה"ל: "אין גבורתו אלא במים. יש לדקדק, ולמה מדתו של הקב"ה לאבד הרשעים במים, שכן הוא האמת שדרך של רשעים להיות נאבדים במים. דע, כי אין דבר ראוי אל רשעים כי אם המים, לפי שהמים מוחים הדבר, כמו שתמצא אצל דור המבול [בראשית ז, כג] 'וימח כל היקום'. כי האדם יש לו צלם ודמות. ומפני כי הרשע נמחה לגמרי, שלא יהיה לו זכר כלל בעולם, לכך השם יתברך מביא המים על הרשעים למחות את שמם וזכרם מן העולם. ומפני כי המים הם מוחים הצורה, לכך ראוים הם ביותר למחות הרשעים מן העולם", ושם הערה 463. ובח"א שם [ב, קז:] האריך בזה יותר, וז"ל: "הקב"ה על ידי מים מוחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם.

ולא כן האש, אע"ג שהאף שורף והצורה בטלה, מכל מקום זהו במקרה, כי על ידי האש שורף הדבר שהוא הנושא את הצורה, ועל ידי זה בטלה הצורה מעצמה, ומ"מ אין האש מבטל עצם הצורה. אבל המים הם מבטלים וממחים הצורה... ודע כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר, ונמסה ונשפך כח זרוע שלו במים, עד שכחו נמס כמים הנגרים ונשפכים ארצה. ולכך מאבד הקב"ה כח זרוע רמה של רשעים במים דוקא". וכן הוא בדרוש עה"ת [לב:], ובדר"ח פ"ב מ"ו [פ:].

(1204) צריך עיון, הרי נאמר [בראשית א, כח] "ויברך אותם אלקים וגו' ורדו בדגת הים וגו'", הרי שרודה גם בדגי הים. וצריך לומר שכוונתו היא שמ"מ אין האדם נמצא בשלימות כחו כאשר הוא במים, כי אין זה מקומו, וכמו שמבאר.

(1205) לשונו בח"א לקידושין יג. [ב, קלא.]: "הישוב ראוי לאדם השכלי... ורמזו אותו רז"ל במכילתא אצל 'ויבקעו המים' [שמות יד, כא], אמר הקב"ה אם לאדם יחידי עשיתי הים יבשה, שנאמר [בראשית א, ט] 'יקוו המים ותראה היבשה', עדה קדושה על אחת כמה וכמה. בארו בזה כי ראוי לעדה קדושה, שהם קדושים מן החומר, להיות נדחים המים מפניהם". וכן כתב בגבורות ה' פ"מ [קנ:], וז"ל: "כי לכך נעשה הים יבשה בבריאת העולם, שהאדם יש לו מעלה אלקית, ומאותה מעלה אלקית נדחו המים שהם חמרים... לכך בבריאת העולם בשביל ישוב האדם שיש לו ענין אלקי, נדחו המים ונעשה יבשה. וזה סוד גדול שלא היו יכולים לעמוד עליהם הטבעיים איך נעשה מן הים יבשה בבריאת עולמו. וכן ישראל, מפני הענין האלקי שקנו ישראל ביציאת מצרים, נדחה הים ונעשה יבשה". הרי מעלת האדם מתבטאת בישוב. וכן בנר מצוה [ח"א כא.] כתב: "ובמדרש [ויק"ר יג, ה] וארבע חיון רברבן סלקן מן ימא [דניאל ז, ג]. אם זכיתם, מן ימא, ואם לאו, מן חורשא [יער]... פירוש זה, כי הים הוא רחוק מן הישוב. ואם זוכין ישראל, אז האומות אין להם המציאות הגמור, כמו דבר שהוא בים אין לו המציאות. ולכך הדגים שהם בים אין להם שחיטה [חולין כז:], וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב. ולפיכך אם ישראל זוכים, אין למלכות כח, והם עולים מן הים. כלומר, שהתחלת הווייתם אין כח חזק להם, עד שהם עולים מן הים. ואם אין זוכים, ואז עולים מחורשא, שהוא בישוב. אף כי היער הוא נבדל מן הישוב גם כן, שהרי אין שם בני אדם, רק חיות, אבל מכל מקום אינו לגמרי נבדל מן הישוב. ולכך אמר 'וד' רוחי מגיחן לימא'", ושם הערה 111. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 151, תפארת ישראל פ"נ [תשצג:], ושם הערה 49, גו"א בראשית פ"ז הערה 72, ונצח ישראל פל"ט הערה 48.

(1206) כי כחו במקומו. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנתיב העבודה ספ"ד [א, פז.] כתב: "כי המקום הוא תוקף הדבר, מגין על הדבר שהוא מקום לו, כאשר ידוע מענין המקום. ויורה על זה שם 'מקום', שהוא מקיים את אשר הוא מקום לו". ובגו"א דברים פ"ד אות טז כתב: "כל דבר שאין לו מקום ראוי שיהיה נאבד, שכל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'". ובנצח ישראל ר"פ כד כתב: "כל הדברים בעולם שאינם עומדים במקום הטבעי להם, והם יוצאים מן המקום המיוחד לכל אחד, הוא שינוי, ודבר זה הוא הפסד נחשב. כי המקום הוא קיום אל אשר הוא מקום אליו, כאשר מעיד עליו מלת 'מקום', שהוא לשון קיום. והיציאה מן המקום, שהוא קיומו, הוא אבוד אל אשר הוא מקום אליו". וכן הוא באור חדש [קנד:]. ובסנהדרין לז. אמרו שגלות מכפרת עון, וכתב שם בח"א [ג, קמז.]: "ראוי הגלות לכפרה... כי כל הדברים יש להם מקום, עד שנכנס המקום בגדר ובשם האדם... ומי שגולה ממקומו כאילו בטל עצם האדם... וזה מפני שהגלות כאשר אין לו מקום, הוא שנוי הכל, מאחר שהכל צריך למקום, וכאשר הולך בגלות ואין לו מקום, דבר זה הוא שינוי אל הכל". וראה תפארת ישראל פ"ז הערה 69.

(1207) "אם גבור הוא, יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה" [גיטין נו:].

(1208) "לך ה' הגדולה והגבורה וגו'" [דהי"א כט, יא].

(1209) פירוש - כאשר גבור רוצה להתגבר על מתנגדו, התגברות זו תיעשה באופן מוחלט וגמור בתכלית הגבורה, שהמתנגד לא יהיה נחשב לכלום, וכמו שמבאר.

(1210) כפי שהיה יחס ישראל לשבעה עממים, ש"אתה עצום והם עצומים ממך" [רש"י דברים ט, א]. וראה להלן בסוף הבאר השביעי הערה 406.

(1211) מעין מה שאמרו [סנהדרין צא.] "אמר להו גביהא בן פסיסא לחכמים, תנו לי רשות ואלך ואדון עמהן לפני אלכסנדרוס מוקדון. אם ינצחוני, אמרו הדיוט שבנו נצחתם. ואם אני אנצח אותם, אמרו להם תורת משה נצחתכם".

(1212) בא לבאר לשון חכמים [גיטין נו:] "יצתה בת קול ואמרה לו, רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע, בריה קלה יש לי בעולמי, ויתוש שמה. אמאי קרי לה 'בריה קלה', דמעלנא אית לה ["פה להכניס מאכל" (רש"י שם)], ומפקנא לית לה ["מוצא, דרך בית הרעי" (רש"י שם), שאינה מוציאה רעי]. עלה ליבשה ותעשה עמה מלחמה".

(1213) לשונו בח"א לגיטין נו: [ב, קח.]: "ומה שאמר כצפור דרור משקל ב' סלעים, או כגוזל בן שנה משקל ב' ליטרין, כלומר שהיה כח חזק ושלם פועל בו. לכך אמר שהיה

כצפור דור, שהיא בריה שלימה גם כן. או כגוזל בן שנה, רוצה לומר כח שלם בזמן, כאשר הוא בן שנה".

(1214) כי השלימות היא לה', "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג, ד"ה ואם], והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 841, ובבאר החמישי הערה 197.

(1215) "חלוק" פירושו כאן פירוד, וכמו שיבאר בהמשך. וכן בנצח ישראל פ"ה [קכ:] ביאר שכל ביטול קדושה נקרא "שפיכות דמים", וביאר לפי זה את הגמרא [גיטין נו:] שטיטוס נטל סייף וגידר את הפרוכת, והיה הדם יוצא ומבצבץ, מפני שהיה מבטל הקדושה. ובדרוש עה"ת [מ.] כתב: "ומה שנשתברו [הלוחות] נקרא נשפך דמם, שכל בטול דבר קדושה נקרא שפיכות דמו, כמו שאמרו בגיטין [נו:] בטיטוס נטל סייף וגידר את הפרוכת, נעשה נס והיה הדם יוצא ומבצבץ, מפני שהיה מבטל דבר הקדושה. כי קדושתו הוא לו כנשמה מן השמים לגוף שהיא קדושה... יקרא בטולו [של קדושה] שפיכות דמו בכח, 'כי הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג], הטהורה והקדושה". ובפחד יצחק שבועות, מאמר ח, אות טו, כתב: "כי ענינה של שפיכות דמים הוא הבדלת הנפש מן הגוף. לשון הכתוב הוא 'כי הדם הוא הנפש'. אין אנו יודעים את סוד הקשור של נפש וגוף, אבל לשון הכתוב הוא 'כי הדם הוא הנפש', משמע שההתחברות הוא בענין דם, א"כ שפיכות דמים היא סילוק והפרדת התחברות זו. ובסמיכות זו מביא הוא המהר"ל את דברי הגמרא בגיטין כי טיטוס תקע חרבו בפרוכת, ויצא ממנה דם. הכונה היא, מכיון שנתחללה קדושת הפרוכת, על כן יש כאן לשון של יציאת דם. סילוק הצורה מן החומר זו היא שפיכות דמים".

(1216) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קכז:]: "הבן מאוד ענין נפלא, כי לעולם היתוש, או שהיתה כצפור דרור משקל שני סלעים, או שהיתה כגוזל בן שנה ומשקלה שני לטרין. וזה הכל מפני שהיה הוא מקצץ ומשחית ומפריד, וכל מקצץ ומשחית, מפריד הדבר השלם לשנים. לכך היתה היתוש כפי מה שראוי; או שהיתה כצפור דרור משקל ב' סלעים, או כגוזל בן שנה משקל ב' ליטרין, והבן זה מאוד. ולפיכך לא נאמר ביום שני 'כי טוב', ולמה זה. רק כי היה ההבדלה והפירוד ביום הב', שביום הראשון לא היה הבדלה וחילוק ופירוד [רש"י בראשית א, ה], רק ההבדלה היה ביום הב', כי השני ראוי בפרט להבדלה, שיש בו שנים. ומה שאמר 'כצפור דרור', שהוא בריה שלימה, ורוצה לומר כח שלם, והיה בו חילוק שני סלעים. או היה כגוזל בן שנה, שהוא דבר שלם, והיה בו חלוק משקל ב' ליטרין. וזה מורה על קציצה גמורה של כח שלם שהיה פועל בו. ולמאן

דאמר כגוזל בן שנה, דבר זה שלם יותר, כי הוא שלם אף בזמן, שהיה בן שנה. ולפי דעת הכל, מפני שהיה בטיטוס כח השחתה, לכן היה פועל בו גם כן כח שהיה משחית בו ומחבל בו, והכח הזה הוא היתוש שנזכר כאן", ושם בהערה 471 הובאו מקורות נוספים שהשניות היא חלוק ופירוד.

(1217) אודות שהקטן מפריד, הנה אמרו [ברכות נד:] שהקב"ה הביא נמלים שנקבו בהר, עד שההר נפל על צווארו של עוג. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג ביאר בתחילה [ד"ה ולכך] כי הקטן הוא בלתי גשמי [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 255], ולאחר מכן [ד"ה ואז] כתב: "כי הגשמי יש לו רחקים, והוא התפשטות הגשמי. אבל הבלתי גשמי לא שייך בו התפשטות רחקים, ולפיכך הוא דומה לאמצעי שבין שני הקצוות, שהוא מחלק ומנקב את הקצוות לשתים. ודבר מבואר הוא, כי הדבר הבלתי גשמי מחלק ומסלק את הגשמי" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 291]. ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "'קמצא' מורה על חלוק, שקורא 'קמצא' על שם החלוק והפירוד, כי זה הוא לשון קמיצה, כמו [ויקרא ב, ב] 'וקצץ משם'... ונקראת הנמלה 'קמצא' [ברכות נד:]... כי הדבר שהוא קטן, כמו הנמלה, נקרא 'קמצא'... כי הקומץ הוא דבר מועט, ולקטנותם נקרא 'קמצא', מפני שיש בהם הקטנות יותר, לכך יש בהם החלוק יותר, כמו כל דבר קטן".

(1218) נצח ישראל פרק ה [עמודים קטז, קיז, קכו-קלא]. וכן הוא בח"א לגיטין נו: [ב, קה:, קח:, קט.], והובא בחלקו בהערות הקודמות.

(1219) לשונו בגבורות ה' פע"א [שכד.]: "התבאר לך כי ביהמ"ק הוא שלימות אחרון לעולם... ולכך כאשר אמרו [בהגדה של פסח] 'כמה מעלות טובות למקום', מספר המעלות זו אחר זו עד המעלה האחרונה 'ובנה לנו בית הבחירה לכפר על כל עונותינו'... שבאותה מדריגה ומעלה אחרונה הגיעו ישראל אל הדביקות בו לגמרי במה שיהיה שכינתו ביניהם בקביעות". וסיים שם את הפרק [שכו:] בזה"ל: "כלל הדבר, שביהמ"ק היה המדריגה האחרונה והצלחה אחרונה לישראל, ושלימות הכל". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ נט [רסב:]. ובגו"א שמות פט"ו אות כב כתב: "ואמר על מקדש של מטה כי בשם אדנות הכין אותו, כי מקדש של מטה במה ששכינתו למטה עם הנמצאים, מצטרף הוא יתברך אל הנמצאים, והוא אדון להם, לכך אמר 'מקדש [אדנות] כוננו ידיך' [שמות טו, יז]... כי האדון מצטרף אל העבד". ובנצח ישראל פ"ה [קיח:] כתב: "מקום קדשי קדשים, ששם ויעוד שכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד שכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית שכרת עם ישראל", ושם הערה 404.

(1220) כי ביהמ"ק מחבר עליונים ותחתונים, ולכך הברכה מגיעה לעולם ע"י ביהמ"ק [נצח ישראל פ"ה (פ:), ושם הערה 58]. ובהמשך שם [פז.] כתב: "כי למעלת המקדש ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד", ושם הערה 112, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 749. ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] הביא "שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי העולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח:] כתב: "כי ביהמ"ק עלוי העולם הזה, ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה בית המקדש בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל ע"י בית המקדש מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, שהוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי בית המקדש היה בית קדוש אלקי" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 748].

(1221) שעליונים ותחתונים מתחברים להדדי, ואז העולם אחד. וכמו שכתב בח"א לסנהדרין לח: [ג, קמח:] לגבי אדם, וז"ל: "האדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי, כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם, והאדם הוא שנברא מן העליונים ומן התחתונים [רש"י בראשית ב, ז]. הרי האדם מחבר העליונים והתחתונים, עד שהעליונים והתחתונים נעשו לאחד, ואין עוד עליונים בפני עצמם, ותחתונים בפני עצמם" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 1352]. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות סב [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 224]. והרי גם בית המקדש מחבר עליונים ותחתונים [כמבואר בהערה הקודמת], ולכך הוא עושה העולם אחד, שאין עוד חילוק בין עליונים לתחתונים. הרי שבית המקדש הוא מקום החבור. וכן נאמר [מ"ב יא, ב] "בחדר המטות", ודרשו חכמים [שיהש"ר א, טז] "זה בית המקדש".

(1222) ד"ה אבל האמת. וכן כתב בח"א לגיטין נו: [ב, קח:], וז"ל: "נקטינן פיו של נחשת וכו'. ורוצה לומר כח הזה שהיה פועל בו, היה לו טבע הנחשת שהוא קשה... וכן צפרניו היה להם כח ברזל, שהיא חד, וזה ברזל נקרא, שהיה לו כח חד מאוד... ומה שאמר שנכנס בחוטמו היינו כח אחר, כי היתוש בעצמה אינה בריאה, שהרי אין בה עצם, ואינו חי י"ב חודש [חולין נח.], ולכך נאמר זה כאן על הכח הפעל בלבד, כמו שהתבאר. וכל ענין זה היה ראוי לטיטוס המחריב והמשחית, שיבוא עליו משחית ומקצץ... כי ההשחתה הוא על ידי שתי פנים; האחד, שהוא מכה ודוחה האחר להפסידו. והשני, הוא הקציצה, ואלו שני דברים ידועים. ולפיכך כנגד זה אמר כי היה פיו של נחושת,

שהוא קשה, ומורה על כח קשה. וכנגד הקציצה אמר ורגליו [ואצבעותיו] שהוא מסרט ומפריד בו, ברזל".

(1223) המשך הגמרא [גיטין נו:]: "כי הוה מית [כאשר מת טיטוס], אמר להו ליקליוה להההוא גברא [שישרפו את האיש הזה (טיטוס אמר כן על עצמו)] ולבדרו לקיטמיה אשב ימי [שיפזרו אפרו על פני שבעה ימים] דלא לשכחיה אלהא דיהודאי ולוקמיה בדינא [כדי שלא ימצא אותו אלקי ישראל ויעמידנו לדין]".

(1224) בח"א לגיטין נו: [ב, קח:], ובנצח ישראל פ"ה [קלא.]. ובדרך כלל כשכותב "במקומו" כוונתו לחידושי האגדות על אתר, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 93.

(1225) לשונו בח"א לגיטין נו: [ב, קח:]: "ולפיכך כאשר מת אמר לקליוה ולבדרוה. ודבר זה יש בו תמיה, וכי סכל היה כל כך שלא ימצא אותו הקב"ה אם ישרפו אותו. אבל פירושו, מפני שמדת טיטוס שהיה משחית ומחבל בפרט לבית אלקינו, גוזר על עצמו כפי מדתו, והגזירה הזאת אינה גזירה ממש, רק שכל אחד גוזר בעצמו מדתו על עצמו. כמו שהיה בחייו, שהיה משחית, גם עתה גוזר על עצמו החבול וההשחתה הזאת. וטוב לעצמו של רשע שיהיה לו השחתה וכליון ויתפזר קטמיה אשב ימי, שלא יהיה נדון. ולכך גוזר הרשע על עצמו כך, כמו שאמר שגזר דלתפזור קטמיה אשב ימי, דהיינו כליון גמור, שלא ימצא אותו לדין. וזהו נקרא דפסק אנפשיה". וכן הוא בנצח ישראל פ"ה [קלא.].

(1226) זהו המשך הגמרא שם [גיטין נו:]: "אונקלוס בר קלוניקוס בר אחתיה דטיטוס הוה בעי לאיגיורי. אזל אסקיה לטיטוס בנגידא [הלך והעלה את טיטוס באוב]... אמר ליה [אונקלוס לטיטוס], דיניה דההוא גברא במאי [במה דינו של אותו האיש (טיטוס)]. אמר ליה, במאי דפסיק אנפשיה [במה שפסק טיטוס דין על עצמו], כל יומי מכנשיה ליה לקיטמיה, ודייני ליה [כל יום אוספים את אפרו ודנים אותו], וקלו ליה ומבדרו אשב ימי [ושורפים אותו ומפזרים האפר על שבעה ימים]".

(1227) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קלח:]: "כי מאחר שהיה ראש המחבלים, גזר טבעו הפירוד". ובח"א לגיטין נו: [ב, קי:] כתב: "נתבאר לך למעלה כי משפט שגזר טיטוס על נפשו הוא דין זה... כי הוא מוכן להשחתה ופירוד... כלומר במה שעצמו ורשעתו גוזר שיהיה כך. כי מאחר שהוא ראש המחבלים, הוא עצמו גוזר הפירוד שהוא לטובתו, שיהא לו אפיסה וכליון".

(1228) המ"ע באמרי בינה פט"ז, שהביא מהם שטיטוס לא מת בענין זה, וראה בהערה הבאה.

(1229) בביאור המחלה שממנה מת טיטוס. יש אומרים שמת מקדחת, ויש אומרים שנהרג על ידי אחיו [אמרי בינה פט"ז].
(1230) פירוש - כל דברי חכמים אינם במוחש, אלא במושכל, שזהו דינו בעצם, אף שבפועל סבת מותו יכולה להיות מגורם אחר.
(1231) ובנצח ישראל פ"ה [קכט.] כתב: "כי אף לדבריו שאמר שלא מת טיטוס בענין זה, הלא הבל יפצה פיהו, מכל מקום היה פועל במוחו כח גדול, והיה לו כאב הראש ביותר". ולכאורה כאן מיישב זאת באופן אחר, שחכמים דברו על המהות של דין טיטוס בעצם, ולא על המוחש והנגלה.

פרק יח

(1232) הוא החלק השלישי בספר מאור עינים [הנקרא שם "ימי עולם"]. ועד כה עסק בשני החלקים הראשונים של הספר, המכונים "אמרי בינה". וכאן כוונתו לפרקים לה-לו שבחלק ימי עולם.
(1233) בנוגע למספר השנים של שני בתי המקדש.
(1234) כן מבואר ביומא ט., ע"ז ט., ערכין יב: ורש"י שם, זבחים קיח: ורש"י שם, ב"ב ג: ורש"י שם, ירושלמי מגילה פ"א סוף הי"ב, סדר עולם פרק יא, ויק"ר כא, ט [הובא ברש"י ויקרא טז, ג]. וזהו שכתב כאן "דברים המקובלים... בגמרא בבלית וירושלמית, ושאר כל המדרשים".
(1235) כן האריך בזה למאוד בימי עולם פל"ה. ושם הביא חשבונות שונים מרש"י מ"ב יד, כב, רד"ק שם, הקדמת ספר הקבלה להראב"ד, רלב"ג דניאל ז, ט, ובהקדמת ר"י אברבנאל לפירושו על ספר מלכים, שרובם נקבו בארבע מאות ושלשים שנה. וראה בספר צמח דוד [אלף הרביעי] שיישב את הדברים.
(1236) כן האריך לבאר בימי עולם פל"ו, וגם שם הביא חשבונות שונים מהרלב"ג דניאל ז, ט [שכתב שהיה תל"ז שנים ומחצה], האברבנאל בספר זבח פסח [תכ"ח שנה], יוסף בן מתתיהו בספר המלחמות פרק ז [תרל"ט שנים ומחצה].
(1237) שם בפרק לה.
(1238) בספר תולדות עולם, כרך ראשון, עמוד נה, כתב: "כך נוהגים כל בית ישראל למנות. ומסורת שאי אפשר לזוז ממקומה היא... ואין לך מסורה וראיה יותר ברורה ואיתנה מזה. כי הלא מאז ומלפנים היו כל בית ישראל מחשבים ומונים חדשים ושנים... ואי אפשר אף להעלות על הדעת שכל בית ישראל גם יחד טעו ושכחו בזמן מן הזמנים

להוסיף שנה אחת ללוח השנים... ומי לך עוד בכל אומות העולם במניניהם ובהתמשכות כישראל גוי אחד בארץ".

(1239) לשון הגמרא שם: "והתני רבי יוסי ברבי, מלכות פרס בפני הבית שלשים וארבע שנה, מלכות יון בפני הבית מאה ושמונים שנה". וכן הוא בסדר עולם פרק ל. והמ"ע הביא בתחילת פרק לו בימי עולם מפירוש האברבנאל לדניאל [מעין ב' תמר ג'] מה שעורר על זה. וכן כתב בהמשך הפרק "כי מלכות פרס עבר את סך ל"ד השנים בפני הבית".

(1240) כן עשה בעיקר בנוגע לחשבון השנים של בית ראשון [פרק לה], והאריך בזה טובא מפסוקים של שנות המלכים הנקבות בקרא.

(1241) כמו שהביא למעלה דבריו מפרק יא מאמרי בינה [ד"ה והנה בפרק], ושם הערות 822, 823. וכן למעלה הביא את ערערו על כך שארץ ישראל באמצע העולם [הערה 921], וכיוצא בזה דברים של חכמת התכונה. ואודות שחכמה אנושית היא חכמת התכונה, ראה למעלה בבאר החמישי הערה 351 שנתבאר שיש לשמוע לחכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח, שהיא חכמת התכונה. ונתבאר שם שחכמת האומות היא חכמה אנושית. הרי שחכמת התכונה היא חכמה אנושית. וראה למעלה הערות 15, 349.

(1242) לשון הרמב"ן [דברים יז, יא]: "ועל משמעות דעתם [של החכמים] נתן לי התורה". ולמעלה בבאר השני [ד"ה כלל הדבר] כתב: "כי התורה נתנה הכל ביד החכמים", ושם הערה 305.

(1243) אולי כוונתו למאמרם [ע"ז יט.] "בתחילה נקראת [התורה] על שמו של הקב"ה, ולבסוף נקראת על שמו ["של אותו תלמיד שטרח בה" (רש"י שם)]".

(1244) אלא הם הביאו מקורות חיצוניים לשיטתם.

(1245) בביאור הכתובים שמהם הוכיח המ"ע את דבריו, כי דבריו בטלים מאיליהם, במה שחולק על החכמים מהכתובים.

(1246) כמלוקט בהערות 1235, 1236, והם הרד"ק, והאברבנאל, הרלב"ג, ועוד.

(1247) פירוש - מפרשי הנ"ך לא באו לחלוק על חכמים, אלא באו לבאר את פשט הכתוב לפי דעתם. והרי יש "בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא, בעלי הלכה, בעלי הגדה" [ב"ב ח.], ומפרשי הנ"ך הם בגדר "בעלי מקרא" [שמעתי ממו"ר שליט"א]. אך בעל המ"ע בא לשלול את דברי חכמים, וכזה לא יעשה. ועוד, מפרשי המקרא פירשו ע"פ הכרח הפשט, אך המ"ע פירש ע"פ דעתו.

(1248) "ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם" [ב"ב קטז., במנחות סה:].

(1249) ותחשוב להתנצל בעד המ"ע שהלך אחר הרבים שחלקו על דברי חכמים.
(1250) כמבואר בהערה 1235 בנוגע לשנות קיומו של בית ראשון, שנאמרו בזה דעות שונות.
(1251) אודות בטוי זה, ראה למעלה הערה 975.
(1252) כן עשה בארוכה בימי עולם [פרקים לו-מא].
(1253) שם בפרק לו הביא שהאברבנאל בזבח פסח ביאר שהבית השני עמד תכח שנה, והרלב"ג בדניאל [ז, ט] מנה תלז שנה ומחצה, ויוסיפון בספר המלחמות י, ז, מנה תרלט שנים ומחצה.
(1254) פסוקים אלו נמצאים בנחמיה פרק יב, במנין הכהנים שעלו עם זרובבל. וכך סיים המ"ע את פרק לז: "ולכל הפנים דברי נחמיה הנזכרים נראים סיוע למתנגדים". ושם פרק לח הביא מספר עזרא אודות שלשלת מלכי פרס, וסיים את הפרק בזה"ל: "מפשט הכתובים נראה איך מצע ל"ד השנים של רבי יוסי קצר הוא מהשתרע בם כל מלכי פרס הראוים להמנות מעת הבנות הבית עד אשר נפלו ביד אלכסנדר".
(1255) ראה למעלה הערה 975 בביאור בטוי זה.
(1256) ראשון ושני.
(1257) הן שנות המלכים המצויינות בכתוב.
(1258) פירוש - כאשר נאמר בכתוב שמלך מסויים מלך כך וכך שנים, לא מדובר בשנים שלימות ותמימות, אלא בשנים מקוטעות, ונמצא שפעמים נספרה אותה שנה אצל שני מלכים עוקבים, וכמו שמבאר.
(1259) והמלך הקודם מת בחודש אדר.
(1260) לשון הגמרא [ר"ה ב:]: "תנו רבנן, מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר, מונין שנה לזה ולזה".
(1261) המשך לשון הגמרא שם: "מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן, מונין שנה לזה ולזה".
(1262) מדובר שם לגבי מנין שבעים שנות גלות בבל, שאחשורוש סבר שתמו שבעים השנה. ולשון הגמרא שם: "חשוב ארבעין וחמש דנבוכדנצר, ועשרים ותלת דאויל מרודך, ותרתי דידיה, הא שבעים. אפיק מאני דבי מקדשא ואשתמש בהו". ובגמרא מבואר שטעה בחשבונו, וכמו שמביא.
(1263) פירוש - נמצא שסך שנות המלכים אינן מכסות את כל השבעים שנים, אלא ששבעים השנים עודפות על חשבון שנות המלכים.

(1264) לשון רש"י שם: "שנים מקוטעות היו - אותן שנים שמנינן למעלה, יש בהן שנבלעו משל אחרון בראשון... וגם דבשנות נבוכדנצר ואויל מרודך נבלעה שנה, וכנגדו נשתהה הבנין שתים שנים לדריוש".

(1265) יומא פ"א ה"א [ד:].

(1266) סוף פרשת בלק, ד"ה לכן אמור.

(1267) גם שאלה זו הביא המ"ע באמרי בינה פ"כ.

(1268) יומא ט. סד"ה ולא.

(1269) יומא ב. "ומתקינין לו כהן אחר תחתיו, שמא יארע בו פסול", ופירש רש"י שם "ומזמינין כהן אחר להיות כהן גדול תחתיו, אם יארע בו פסול קרי או שאר טומאה המעכבין מלבוא למקדש". ובסמוך יביא דוגמאות נוספות לכך.

(1270) אודות שזכויות מגינות על האדם מפגעי הזמן, כן מבואר בארוכה במו"נ ח"ג פנ"א. וכתב בתוך דבריו: "ולפיכך נראה לי כי כל מי שפגעה בו רעה מרעות העולם מן הנביאים או החסידים השלמים, שלא פגעה בו אותה הרעה אלא בעת ההעלם, ולפי ערך אורך אותו ההעלם או פחיתות הדבר אשר היתה... יהיה עוצם הפגע... והנה נתבאר לך כי סבת היות כל אחד מבני אדם מופקר למקרים... הוא היותו מוסתר מה'. אבל אם היה אלוקיו בקרבו, לא יגע בו רע כלל", ושם מאריך בזה טובא. וכן כתב הרמב"ן [בראשית יח, יט], וז"ל: "כי ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים וגם בני אדם מונחים בו למקרים, עד בא עת פקודתם. אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל. כטעם 'לא יגרע מצדיק עיניו' [איוב לו, ז], ובאו מזה הפסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו', וזולת זה". וכן כתב הרמב"ן בפירושו לאיוב לו, ז, וז"ל: "כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן, אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאילו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים. וכפי קרבתו להדבק באלקיו, ישתמר שמירה מעולה".

(1271) והמובא בגמרא היה בימי בית שני, כידוע.

(1272) "יום כפור היה" [רש"י שם].

(1273) "רוק" [רש"י שם]. ורוק של זב מטמא [כלים פ"א מ"ג], וגזרו על עכו"ם שהם כזבין לכל דבריהם [נדה לד.].

(1274) בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "אדון".

(1275) יומא מז. "תנו רבנן, שבעה בנים היו לה לקמחית, וכולן שמשו בכהונה גדולה. אמרו לה חכמים, מה עשית שזכית לכך. אמרה להם, מימי לא ראו קורות ביתי קלעי שערי", ורש"י שם פירש בשם הירושלמי "אשה צנועה ראויה לצאת ממנה כהן גדול".

(1276) ומכך לכאורה משמע ששלש מאות הכהנים גדולים של בית שני נסקרים בסקירה אחת, ולא שנחלקו לשמונים כה"ג קבועים, ולמאתים ועשרים כה"ג ארעיים, אלא כולם היו קבועים. שאל"כ, הרי מן הסתם השמונים כה"ג קבועים הוציאו שנתם, כאשר חזרו לבסוף לעבודתם.

(1277) פירוש - כאשר תוציא את הארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק, ושמונים שנה ששימש יוחנן כהן גדול, ועוד עשר שנים ששימש ישמעאל בן פאבי [כמבואר ביומא ט.], שהן סך של 130 שנה, נשאר לבית שני 290 שנה, המתחלקות בין 297 כה"ג, ובממוצע יוצא שלא היתה עבודת שנה אחת לאותם 297 כה"ג ששמשו בבית שני.

(1278) כי הבגד מורה על מעלת הלובש, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ט אות יח [ד"ה ואני]: "אין ספק שהאזור שהיה במתניו [של אליהו] מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו", ושם הערה 176, והובא למעלה בבאר הרביעי הערה 444. ולכך בגדי הכהונה מורים על מעלת הכהונה. ובגו"א ויקרא פ"ח אות ח [ד"ה וזהו] כתב: "כהן גדול ביום הכפורים היה משמש לפני ולפנים בבגדי לבן בלבד [יומא ס.], נמצא כי בגדי לבן הוא מעלה גדולה". וראה תפארת ישראל פי"ג הערה 37.

(1279) יסוד נפוץ בספריו. וכגון בנצח ישראל פ"ז [קסז.] כתב: "כי אין חלוק בין שמונה ושמונים, רק שזה מספר כללי, וזה פרטי", ושם הערה 40. ובתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "כי העכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעה ימי עולם הטבע, הם שבעים אומות, כנגד כל יום - עשרה", ושם הערה 60. ובגו"א במדבר פכ"ג אות ג [ד"ה ולפיכך] כתב: "ומספר השבעים הוא כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי", ושם הערה 19. ובנצח ישראל פל"ב [תרטז.] כתב: "כי שבעה ושבעים דומים ושוים", ושם הערה 46. ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "מספר ששים נכללים במספר ששה".

(1280) לשונו בנר מצוה [ח"ב צ.]: "וידוע כי כהן גדול הוא משמש בשמונה בגדים, וכל זה בשביל מעלתו, שיש לו מדרגה החי'", ושם הערה 113. וכן נגע בענין זה בתפארת ישראל פמ"א [תרמז.], ושם הערות 49, 50. והנה בתפארת ישראל פל"ז [תקנ.] נתבאר שקדושת המצות עומדת תחת מספר שבע, וקדושת התורה עומדת תחת מספר שמונה [ראה שם הערה 94]. וברכת הכהנים לפני נשיאת כפיהם היא "אשר קדשנו

בקדושתו של אהרן וציונו" [סוטה לט.]. ומדוע משונה ברכה זו משאר ברכות המצות, שאומרים בהם "אשר קדשנו במצותיו וציונו". אלא שקדושת הכהונה גדולה עומדת בסוד השמונה, וכמו שכתב כאן. ולכך ברכת כהנים מציינת את קדושת הכהונה של אהרן הכהן, ולא את קדושת המצות, כי קדושת הכהונה גדולה עדיפה הימנה, כיחס השמונה לשבע. ונראה קצת להטעים זאת, כי בנצח ישראל פל"ב [תרטו.] ביאר "כי השמיני הוא נגד האחדות", ולכך בשמיני עצרת מביאים פר אחד [במדבר כט, לו], נגד האומה הישראלית היחידה [סוכה נה:]. והכהן גדול הוא העושה את ישראל לאומה יחידה, וכמו שביאר בדר"ח פ"א מי"ב [מז.], וז"ל: "כי אהרן היה כהן גדול, והכהן הגדול הוא מיוחד להיות מקשר ישראל, עד שיהיו ישראל עם אחד, כאשר היה להם משכן אחד, ומזבח אחד. הפך האומות. כמו שאמרו במדרש [במדב"ר יח, ח] כאשר היה קרח חולק על כהונת אהרן, אמר להם מרע"ה, בדרכי גוים כהנים הרבה, כולם מתקבצים בבית אחד. ואנו אין לנו אלא ה' אחד, ותורה אחת, ומשפט אחד, וכהן גדול אחד... ומזה תראה כי על ידי הכהן גדול, שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד. והיה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד. ולכך היה אהרן רודף שלום בין איש ובין חבירו, שלא יהיו מחולקים במחלוקת, רק יהיו עם אחד... כי דבר זה עיקר עצם מדריגת אהרן, במה שהוא היה כהן גדול היה עושה שלום לגמרי בעולם. שצריך שיהיה שלום בין איש ובין חבירו, וכן שיהיה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים, ובזה הכל שלום. והיה דבר זה ע"י אהרן בפרט יותר מכל באי עולם... כי דבר זה היה לאהרן במה שהיה כהן גדול, והוא עיקר מדריגתו של אהרן". ובדרשת שבת הגדול [סוף רכה:] כתב: "ישראל הם עם אחד, וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד, הוא הכהן... כי על ידי אהרן כהן גדול, שהוא כהן אחד, נחשבו ישראל עם אחד, שיש להם כהן אחד". וראה נצח ישראל ר"פ נג, ור"פ נד. ולכך מדריגת הכה"ג היא שמונה. ודע, שדייק לומר כאן שמדריגת כהן **גדול** היא שמונה, אך לא שכך היא מדריגת הכהונה בכלל. והרי בנר מצוה [ח"ב פז.] ביאר שגמטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש, שהוא נקודת המפגש בין שבע לשמונה [ראה מבוא לנר מצוה עמוד 21].

(1281) בנצח ישראל פ"ו [קנא.] כתב: "כי יסוד מספר ששים הם שלשה... מזה תבין שיש בברכת כהנים ששים אותיות, ושלשה פסוקים. כי התחלה ויסוד אלו הששים הם שלשה. והדברים האלו הם אמת ברור למי שמבין דברי חכמה", ושם הערה 57. והרי הכה"ג הוא האמצעי בין ישראל לבין הקב"ה [ראה הערה קודמת, ובגו"א שמות פ"ד אות ט], ומספרו של האמצעי הוא שלש [כמבואר למעלה הערות 913, 915], ולכך הכהונה

גדולה שייכת למספר שלש. ובח"א לבכורות נז: [ד, קל:] כתב: "מה שאמר שלש מאות, לפי שמספר ג' יש לו אמצעי, ובלא שלשה אי אפשר שיהיה אמצעי".

(1282) וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא ז, ל] שבעבודת הקרבנות "שלשה כהנים זקוקין לה", ובגו"א ויקרא פ"ח אות ח.

(1283) כי בירושלמי [יומא פ"א ה"א] מודגש שהכהונה נקנתה בכסף, שאמרו שם "אבל בשני, על ידי שהיו נוטלין בדמים... שימשו בו שמונים כהנים", וכן בהמשך דובר על הגנאי שיש בנטילת דמים לדבר שבקדושה.

(1284) ולא באותם שמינו תחתיהם באופן זמני כאשר היה פסול או חולי.

(1285) ולא הודגש ענינה של נטילת ממון.

(1286) באמרי בינה פרק כ.

(1287) פירוש - היה מיישב דברי חכמים בהסבר חלש. וכן נקט בבטוי זה למעלה [ד"ה אמר על], ושם הערה 923.

(1288) לשון המ"ע שם: "אפשר לתרץ כי מאמר הבבלי לאו דוקא, אבל דרך הפלגה... הלא סך זה של שלש מאות הנזכר הוא מורגל מאד אצל חכמינו על צד ההפלגה".

(1289) ודייק לה, שהגמרא [יומא ט.] נחית למנינא לומר "צא מהם מ' שנה ששמש שמעון הצדיק, ושמונים ששמש יוחנן כהן גדול וכו'", הרי שהחשבון נעשה בדקדוק, ולא בגוזמא.

(1290) כפי שכתב עליו למעלה לאחר ציון 1073.

(1291) כמבואר בסנהדרין ק:, וברמב"ם הלכות עבודת כוכבים פ"ב ה"ב.

(1292) אודות הבטוי "תורת משה", ראה למעלה הערה 1170, ולהלן בבאר השביעי הערה 137.

(1293) שנאמר לגבי חמץ בפסח [שמות יג, ז] "לא יראה לך חמץ", וכן נאמר [שמות יב, יט] "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם". וכלשון זה ממש הביא החיד"א בספר מחזיק ברכה, אורח חיים, קונטרס אחרון, סימן שז אות ה בשם מוהר"ר אלישע גאליקו זלה"ה והאלשיך הקדוש, וז"ל: "למען לא תהיה האמת נעדרת, אודיע נאמנה איך הובא לפני ספר שחבר ה"ר עזריה מן האדומים, הנקרא 'מאור עינים'. ובפתחי עמדתי מרעיד, כי בלי ספק המקיימו עובר משום בל יראה ובל ימצא. ובכן הובא לפני מופת הדור והדרו הרב הגדול כמהר"ר יוסף קארו זלה"ה. ואחר ימים שלח אחרי וציוה אותי לסדר כתב אחד אשר יחתום בו. ותורף המכוון היה שהיה ראוי לשרוף ולהעביר באש את הספר הנזכר בכל מקום. ושתמה על הרבנים אשר במקומות, איך הניחו להדפיסו, ולא

חשו לכבוד התורה ועיקריה". וראה בתפארת ישראל ס"פ סט [תתרצ:], שגם שם קרא להרחיק דברי הכופרים בתורה שבעל פה, ושם הערה 88.

(1294) פירוש - לא יחשוב על דבריו ["ראיה שכלית"], ולא יקרא בהם ["ראיה חושית"]. ואודות שיש ראיה שכלית, ראה דבריו בהקדמה לתפארת ישראל [כג.], שכתב: "כמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר 'רואה אני דברי פלוני'". וכן מבואר בגו"א בראשית פ"ג אות ח, ושם פט"ז אות ח. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל". ורש"י בראשית יח, ב כתב: "וירא - לשון הבנה". ובדר"ח פ"ב מ"ט [צג:] העמיק בזה, וז"ל: "כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה איך כוח העין הוא כח נבדל... ועוד ראיה מהכתוב כי כח הראות הוא כח נבדל קרוב אל השכל, כי משתתף השכל עם הראות בלשון 'ראה', שכשם שיבוא לשון 'ראה' על העין, יבוא לשון 'ראה' על השכל... וכתיב [קהלת א, טז] 'ולבי ראה', ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל". הרי מחמת שכח הראיה הוא כח נבדל, לכך נופל לשון ראיה על השכל [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 34].

(1295) משלי כו, ד "אל תען כסיל כאולתו וגו'".

(1296) ואנשים נותנים חשיבות לדברים שנדפסו, כמובאר למעלה בבאר השני הערה 592, בבאר זה הערה 805, ולהלן בבאר השביעי הערה 400.

(1297) שאמרו שם "כתיב 'אל תען כסיל כאולתו', וכתיב 'ענה כסיל כאולתו', לא קשיא, הא בדברי תורה ["מותר לענות כאולתו" (רש"י שם)], הא במילי דעלמא". וכוונתו היא, שכל עוד שבני אדם אינם נותנים חשיבות לדבריו, אין דבריו אלא בגדר "מילי דעלמא", שעל כך אין צורך לענות. אך מאחר שעלול להיות שבני אדם יתנו חשיבות לדבריו, מעתה דבריו נוגעים לדברי תורה, שהרי יש בהם קריאת תגר על דברי חכמים, ומפאת כבוד התורה יש להשיב עליהם.

(1298) שהוא המאמין הראשון, שנאמר עליו [בראשית טו, ו] "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רלה:] לגבי מחבר אחר, וז"ל: "רק מפני שאיזה בני אדם שהם חסירי ידיעה, הוצרכתי לבאר דבר שלא ישמע אדם לכמו דברים אלו, שכך הם דברי החכמים בעלי יראה בעל אמת. והנה האיש הזה אשר פער פיו, ומומו בעצמו הוציא מילין מפיו, ולהרים מכשול מן בני אדם, אף כי אני אומר שאין אחד מבני אדם

שהם בני אברהם, ראש המאמינים, מקבלי תורת משה ע"ה, שישים דבריו על לבו, רק צא יאמר לדבריו".

(1299) כמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ נב [תת.]: "יש מבני מכחישי ה', אשר לא מבני ישראל המה, חשבו כי אין התורה נצחית כדעתנו".

(1300) כפי שכתב למעלה [ד"ה עוד אסף], וז"ל: "ואילו היו דברים אלו יוצאים מאדם שאין נכנס עמנו בדת, ראוי להחריש, כי חילוף הדתות גורם הסתר האמת, ולראות הישר - מעוות". כי אדם בעל דת אחרת אינו בא אלא להתנצח, וכמבואר למעלה בהערה 1169. וראה להלן בבאר השביעי קודם לציון 281.

(1301) המשך לשונו שם [למעלה ד"ה עוד אסף]: "אבל אשר נכנס עמנו בדת תורת משה, דבר זה ראוי להפליא ופלא להוציא מילין כאלו לצד קדישין עילאין".

(1302) על פי [תהלים קמד, יד] "אלופינו מסובלים אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובתינו", שדרשו על כך חכמים [ברכות יז:] "'אין פרץ' שלא תהא סיעתנו כסיעתו של דוד, שיצא ממנו אחיתופל. 'ואין יוצאת' שלא תהא סיעתנו כסיעתו של שאול, שיצא ממנו דואג האדומי. 'ואין צוחה' שלא תהא סיעתנו כסיעתו של אלישע, שיצא ממנו גחזי. 'ברחובותינו' שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים". ורומז בזה שבספר מ"ע נתן כבוד רב לסופרי האומות, וכפי שהזכיר כמה פעמים למעלה. וראה הערה 803.

באר ז

פרק א

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

(2) נראה לומר שכותב כן כנגד המתלוננים החושדים שחז"ל לא נקטו בדרך האמת [יבואר בסמוך], אך על כך אמרו חכמים [שבת קד.] "קושטא קאי, שקרא לא קאי". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "מעלת האמת, שכל אשר נמשך אחר האמת שראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים קושטא קאי, שקרא לא קאי. כי האמת ראוי אליו

המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר, שלא יהיה נמצא". והואיל ודברי חכמים "עומדים לדור דורים", הרי עמידה זו מורה על אמיתותם.

(3) כן כתב בתחילת הבאר השני: "במצולותיו לא ירדו זרים, נותנים דעת לפתאים ובוערים, יפים ללב ולעינים מאירים". ומה שתלה היופי בלב, והאור לעינים, מבואר על פי דברי המשך חכמה שמות [יב, כא], שהאריך לבאר שם ש"תורה" מכוונת כנגד הכח השכלי שבאדם, ואילו "מצוות" מכוונות כנגד הרגשות שבאדם, וכתב: "הרבה להם תורה מושכלות רבות... לחנך כח השכל להיות קיים ועומד... ועל ההרגשות... הרבה להם במצוות, לחזק להם ההרגשות... וכל ההרגשות מקום להן במצוות, יופי - 'פרי עץ הדר' [ויקרא כג, מ]... וזה 'רצה הקב"ה לזכות את ישראל' [מכות כג:], ולהעמידם על הדת הפילוסופי... 'הרבה להם תורה' [שם], מושכלות לגעור בכוח המדמה. 'ומצוות' [שם], ליקח כל המוחשים וההרגשות למצוות ומעשים טובים, שלא יפתו את האדם לרע. ולכך נשא הציץ על הראש, והיה כתוב [שמות כח, לו] 'קודש לה", שהשכל כולו קודש. אמנם על הלב, מקור ההרגשות, כתיב [שמות כח, ל] 'בני ישראל', להורות שההרגשות יהיו אל המצוות, שרובן המה התאחדות האומה... ולכן יהיו ההרגשות עסוקים במצוות", עכ"ל. וזהו שאנו אומרים "והאר עינינו בתורתך, ודבק לבנו במצוותיך". הרי שחיברו את העינים לתורה, ואת הלב למצוות, כי העינים הן מורות על "עין השכל" [ראה בבאר החמישי הערה 34], והלב הוא מקום ההרגשות, המיועד למצוות. וזהו שכתב כאן "יפים ללב ולעינים מאירים".

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

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

(6) כמו שנאמר [מלאכי ב, י] "הלא אב אחד לכולנו הלא אל אחד בראנו". ואמרו חכמים [מגילה י:] שהקב"ה אמר על המצריים "מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה". ובהקדמה לדרך חיים [יב:] כתב: "כי כל הנבראים נאמר ג"כ עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל 'מעשה ידי טובעים בים ואתם רוצים לומר שירה'". ובר"ה יט. אמרו ישראל למלכות הרשעה "לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו,

מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות". וראה למעלה בבאר השישי הערה 613, ולהלן הערה 354.

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

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

(9) עפ"י צפניה ג, יג "ולא ימצא בפיהם לשון תרמית".

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

(11) "ללמוד תורה ולחיות" [רש"י שם].

(12) "ויש לדאג שמא יהרגנו" [רש"י שם].

(13) "דתו לא חיי" [רש"י שם].

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

(15) פירוש - שחז"ל החסירו המשפט והצדק הנוהגים בשאר בני אדם מאלו שלא חכמו בתורה.

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

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

(18) וז"ל הרי"ף שם [פסחים טז. בדפי הרי"ף]: "שהוא [הע"ה] חשוד על העריות, כדאמר רבי אלעזר, מותר לנוחרו ביום הכפורים, כגון שהיה רץ אחר הזכור, או אחר נערה המאורסה, ביום הכפורים, שמותר להצילו בנפשו, כדתנן [סנהדרין עג.] ואלו שמצילין

בנפשו וכו'". והר"ן שם תמה עליו "לא נהירא, דאי הכי אפילו ת"ח נמי". והר"ן שם מביא דעות אחרות בזה.

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

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

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

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

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

(24) ב"ק צב: "כל המחובר לטהור, טהור". ובשבת מח: אמרו "כל המחובר לו, הרי הוא כמוהו". וכפי שכתב למעלה בסוף הבאר הראשון: "כאשר הצורה מחובר לחומר [אזי החטא מתייחס גם לצורה], והמחובר לטמא, טמא", ושם הערה 334. ובתפארת ישראל ס"פ א [מד.] כתב: "כאשר נתגייר נעשה טפל לאומה הישראלית, והרי הוא כמוה", ושם

הערה 96. ובגו"א שמות פכ"ה אות יז כתב: "כל המחובר לדבר, הרי הוא בטל אצלו כמוהו", ושם הערה 151. וראה למעלה בבאר הששי הערה 463.

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

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

כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד, לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר. רק אם הוא צדיק גמור, והוא שכלי, אז השם יתברך שומע אף שקורא אל השם יתברך בלבו בלבד" [והובא למעלה בבאר השני הערה 579, ובבאר הרביעי הערה 1210]. הרי שהאדם הוא "אדם" מצד הדיבור שבו.

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

(28) ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי כבר השריש בנתיב התורה פט"ו [א, סג.] ששם "אדם" מורה שיש על האדם להוציא את עצמו מהכח אל הפעל, כפי שהאדמה מוציאה זרע אל הפעל [הובא למעלה בבאר השני הערה 631]. ובדר"ח פ"ו מ"ט [שיג:] כתב: "אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום הוא בכח בלבד" [ראה למעלה בבאר הששי הערה 449]. ולכך דין הוא ששם "אדם" יהיה צמוד והדוק לנפש המדברת. **ולפי זה** יתיישב קושי הנמצא בדבריו כאן, שהנה בח"א לערכין טו. [ד, קלג.] עמד על כך שנאמר "ויהי האדם לְנפש חיה", ולא נאמר "ויהי האדם נפש חיה", וז"ל: "אמנם מן הכתוב שאמר 'ויהי האדם לנפש חיה', ולא אמר 'ויהי האדם נפש חיה', מזה משמע כי אין האדם ג"כ צורתו השכל הדברי. כי לא נברא עם האדם השכל הדברי, שהרי כאשר נברא האדם אין השכל הדברי נברא עמו, אבל קונה השכל הדברי אחר כך. והאדם עצמו מוטבע בגוף לגמרי, וזה

נקרא 'אדם'... כי האדם הוא בעל אדמה... אין שכל הדברי מוטבע בחומר, אבל נבדל מן החומר. וכבר אמרנו שלא כתיב 'ויהי האדם נפש חיה', שאז היה פירושו כי האדם בעצמו נפש חיה, והוא רוח ממללא, אבל 'לנפש חיה' כתיב. וכמו שהשכל אין ראוי לומר עליו שהוא האדם לגודל מעלת הדבור... ולפיכך התורה אמרה 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגום 'והוה אנשא לרוח ממללא', כי במה שאמר הכתוב 'ויהי האדם לנפש חיה', יורה בזה כי הדבור משלים את האדם. ובמה שלא כתיב 'ויהי האדם נפש חיה', יורה בזה כי אין הדבור שנקרא 'נפש חיה' הוא האדם, במה שהוא אדם הוא בעל אדמה, ואילו שכל הדברי אינו מוטבע בחומר". ולכאורה לפי דברים אלו, אין שם "אדם" שייך לכח הדבור, שא"כ היה נאמר "ויהי אדם נפש חיה", ודלא כדבריו כאן. אמנם לפי המבואר כאן, קושיא זו מיושבת ברווחה. כי בתפארת ישראל פ"ג [סא:] ביאר שהאדם "תמיד הוא בכח לצאת אל הפעל. כי זה האדם הוא בכח, ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 874]. ולכך לעולם אי אפשר לומר על האדם "ויהי נפש חיה", כי הואיל והמכוון בפסוק הוא לומר שהאדם מוציא את עצמו מהכח אל הפעל [והדיבור הוא הסימן המובהק לכך], הרי שמן הנמנע יהיה לכתוב שאכן ההוצאה לפעל כבר נעשתה ונגמרה, כי לעולם יש לאדם להוציא א"ע אל הפעל עוד, ולכך לעולם יהיה האדם בגדר "לְנפש חיה", ולא "נפש חיה".

ועוד אודות שמות האדם השונים, ראה דבריו בדר"ח פ"ד מ"ד [קסז.] שכתב בזה"ל: "ג' שמות שיש לאדם; 'אדם', 'אנוש', 'איש'. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד. ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד. ושם 'אנוש' על שם שניהם, הכח והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע, כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש', כי 'אדם' נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד, ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'".

(29) אודות שהתלמיד חכם הוא בגדר "שכל", כן כתב למעלה בבאר השני [ד"ה ודברים אלו], וז"ל: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. וראה למעלה בהקדמה הערה 86. ובבאר הראשון הערה 137 נתבאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:]

אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל". וראה הערות 119, 123.

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

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

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

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

על ידי אליהו ז"ל שהיה עם ריב"ל, היה לו [לריב"ל] דביקות בו יתברך גם כן, עד ששמע קולו של הקב"ה", וראה שם הערה 43.

(34) להלן [ד"ה בפרק בתרא דכתובות, וד"ה ועתה יתבארו].

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

(36) כפי שכתב בבאר הרביעי [ד"ה ובפרק אחד דיני ממונות]: "כל הנבראים התחתונים נבראו בשביל האדם", וראה שם הערה 363. וכן נתגלה במבול, שכל היקום נמחה משום ש"הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו" [רש"י בראשית ו, ז]. ובקידושין פב: אמרו: "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כה.], וז"ל: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם... ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום כי הכל נברא בשביל האדם". וכן כתב שם בפ"ה מ"א [ריז:], שם מכ"ב [ערה.], שם פ"ו מ"י [שכא.], גו"א בראשית פ"א אות ס [סד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ב הערה 18, ר"פ יז, דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], למעלה סוף הבאר החמישי הערה 715, ועוד. וראה למעלה בבאר השני הערה 530, ובבאר השלישי הערה 100.

(37) אודות שהאדם הוא שלימות הבריאה בתחתונים, כן כתב בנצח ישראל פי"א [שג:], וז"ל: "'חביב אדם שנברא בצלם אלקים' [אבות פ"ג מי"ד], שזה מורה כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים". ובדר"ח שם [קמד.] כתב: "ענין הצלם הזה שהוא אור וניצוץ אלקי נבדל דבק באדם... הוא נבדל לגמרי... כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו לבד הש"י... שהאדם בתחתונים מלך, ואין עליו כי אם השי"ת, לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל... כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים נקרא אור, וזיו הצלם של אדם שהוא בצלם אלקים, כי האור והזיו שהוא מורה על המציאות הוא כמו אור המציאות של השי"ת... ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם". הרי ש"שלימות הבריאה" מתפרש כמו "עיקר הבריאה", וממילא כל הנבראים מתחברים לעיקריות זו, וכמבואר בהערה 30, שמדובר כאן בחבור של טפל לעיקר. ובבאר השני [סד"ה וכדי שתדע] כתב:

"האדם הוא שלימות הבריאה בתחתונים", וראה שם הערה 556. וכאן כוונתו לבאר שעיקר הבריאה הם תלמידי החכמים, וכמו שמבאר.

(38) עם הארץ השונא את החכמים.

(39) הוא התלמיד חכם, וכמו שמבאר והולך.

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

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

(42) פירוש - הברכה מורה על בריאתו של הדבר הטעון ברכה, כי הברכה היא שאנו מברכים להקב"ה שברא כך וכך [יבואר בסמוך], והואיל ושחיטת בהמה לצורך אדם טעונה ברכה, ממילא הברכה מורה שהבהמה נבראה לצורך האדם, ואכן ראויה היא בריאה זו לברכה, כי בריאה זו מצטרפת לעיקר הבריאה, ובריה חשובה היא. מה שאין כן ע"ה השונא ת"ח, הרי הוא מנותק מעיקר הבריאה, ולכך אינו נחשב לבריה חשובה הטעונה ברכה. **ודברים אלו** מבוארים יותר בנתיב התורה פט"ו [א, סד.], שכתב: "ומה שאמר 'זה טעון ברכה', פירוש שע"ה אין בו דבר כלל, ואינו נחשב לכלום. ולכך אילו אמר 'מותר לשחטו', היה משמע שיש בעם הארץ דבר מה, כי בהמה נבראת לשחיטה, כמו שאמרו [ברכות יז.] סוף בהמה לשחיטה, וסוף אדם למיתה [ראה הערה 77]. ולפיכך

שחיטת בהמה טעון ברכה, כי כל דבר שהוא בסדר עולם, אנו מברכין עליו אל השם יתברך שברא כך וכך. אבל עם הארץ שאינו מכלל המציאות לגמרי, ולכך אמר שמותר לנחרו, שאין בנחירה ברכה. מזה תדע כי עם הארץ אין בו דבר, והוא גרוע מן הבהמה שיש בה דבר מה, כמו שהתבאר, שהיא עומדת לשחיטה. ובזה שלא אמר שמותר לשחטו, בא לומר שאין בו מציאות כלל... ואצל הנמצאים שייך לומר שהם נבראו לכבוד השם יתברך, כמו שאמר התנא [אבות ספ"ו] כי הכל נברא לכבודו. ולכן יש בהם ברכה אל השם יתברך בשעת שחיטה. אבל עם הארץ אינו בכלל הנמצאים שהם לכבוד השם יתברך, ולפיכך לא אמר 'מותר לשחטו', רק אמר שמותר לנחרו, כלומר שאין בהם ברכה אל השם יתברך".

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

(44) כי כל הבריאה נועדה לשרת את העיקר שבבריאה, והוא הת"ח. וכן אמרו [שבת ל:] על ירא השמים ש"כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות ["צוותא" (רש"י שם)] לזה", וכתב על כך בח"א שם [א, יד.]: "ומי שאמר שכל העולם לא נברא אלא לצוות, רצה בזה כי זה שיש בו יראת שמים הוא משלים הכל... ולכך אמר לא נברא כל העולם אלא לצוות ולחבר לזה האדם, שבשביל שהכל מתחברים אליו, הרי כאלו יש לכל העולם מדריגה

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

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

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

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

(48) 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".

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

(50) אודות חסרונו של העם הארץ, ראה דבריו בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], שכתב: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו ע"ה, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור... הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל" [והובא למעלה בבאר השני הערה 631].

(51) "בתורה" [רש"י שם].

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

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

(54) שחיים בפועל, אלא שחי מחמת הבכח, וכמו שמבאר.

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

פרק ב

(56) הובא למעלה, וראה הערה 10.

(57) כן מבואר ברש"י בראשית א, כט, עפ"י סנהדרין נט:

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

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

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

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

(62) שהתגבר על האדמה [החומריות], המורה על מדריגתו הנבדלת, לעומת אדה"ר שנברא מן האדמה. וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ג [רכ:]: "היה לנח מדריגת הצורה, ודבר זה מבואר כי לכך נקרא נח 'איש האדמה', כאשר בארנו במקום אחר, כי ה'איש' הוא

הצורה, ונקרא נח 'איש האדמה', שהאדמה היא חמרית, והוא 'איש האדמה''. ובנתיב התורה פט"ו [א, סד.] כתב: "נח נקרא 'איש אדמה', שהוא בעל ואדון לאדמה החמרית".

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

(64) של הנאכל.

(65) לשונו בנצח ישראל פנ"ט [תתקיג.]: "ואמר אחריו [במדבר כד, ח] 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'. כי מפני שהשם יתברך הוציא אותם ממצרים, יש לישראל מעלה אלקית לגמרי, כאשר השם יתברך הוא לאלקיהם. וזה 'אל מוציאו ממצרים', ולכך 'יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וחציו ימחץ'. מפני שהנבדל מכלה ואוכל את הדבר החמרי, שהוא מתנגד אליו, עד שאין מציאות לדבר החמרי אצל הנבדל. ולכך אמר 'אל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו יאכל גוים צריו'... שהוא יאכל צריו, מצד שהנבדל הוא אוכל מתנגד שלו, הוא החמרי, עד שיהיה מבטל אותם לגמרי, ולא יהיו נמצאים. ודבר זה בארנו בחבור באר הגולה אצל 'עם הארץ אסור לאכול בשר', והוא ברור". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סד.], ויובא בהערה 69. **והנה כאן** ביאר שהאכילה היא ביטול מציאותו של הנאכל. אמנם בח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב בזה"ל: "ענין האכילה... הוא קבלת השלמה... והוא על דרך שאמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים'. ואין הפירוש שישמיד העמים... דא"כ היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'... [אלא] שהם [ישראל] ירשו את מדריגתם... וישראל יושלמו

באותה המדריגה... והוא אכילתם בודאי" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 200]. הרי שהשמדה לחוד, ואכילה [השלמה] לחוד. וכן למעלה בבאר החמישי [ד"ה בפרק הספינה] כתב: "אין האכילה רק מה שמקבל האדם, ובזה יושלם עמידתו וקיומו". אמנם על כך היה ניתן להשיב, שתרוויהו [בטול המציאות וקבלת השלמה] איתנהו באכילה; שבודאי האכילה מורה על קבלת השלמה, אך הואיל ותוך כדי כך הנאכל מתבטל, הרי זה מורה גם על בטול מציאותו של הנאכל. לאמר, האוכל ניזון מבטול מציאותו של הנאכל. וכן כתב הרא"ם [בראשית מא, ד]: "כי האכילה היא מורה על הפוך המזון לעצם הנזון, שהוא הויית הניזון, והוא מורה גם כן על השחתת המזון, שהוא השחתה והעלמה", והגו"א שם [בראשית פמ"א אות ו] הסכים עמו. [וראה למעלה בבאר החמישי הערה 153]. אך בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] ביאר ש"התשמיש נקרא 'אכילה' בין באשה ובין באיש... כלל הדבר, קבלת דבר יקרא 'אכילה', שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל. והאשה בודאי מקבלת האיש, והאיש מקבל את האשה. כי כל חבור, האחד מקבל את האחר" [הובא למעלה בבאר החמישי הערה 202]. ושם איירי רק בקבלה, בלי בטול מציאות כלל. ויל"ע בזה.

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

(67) "שהוא חומרי" - שהבשר הוא חומרי [ראה למעלה בבאר החמישי הערה 290]. ופשטות לשונו מורה שאף בשר של בהמה שמתה מאיליה נאסר על אדה"ר. וכן כתב בח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.]: "ולפי הנראה דאפילו אם מתה מאליה נמי אסור לאכילה... ואין הטעם שחס השם יתברך על נפש הבהמה, שלא להמית אותה, רק שאין כל כך במעלה האדם שיאכל בשר שהיה לו נפש החיוני". ושם מביא שתוספות [סנהדרין נו: ד"ה אכל] פירשו דאם מתה מאיליה הבשר מותר. ובגו"א בראשית פ"א אות עג כתב שכל בשר נאסר, אף במתה מעצמה. וראה למעלה בבאר השני הערה 47. **וצריך ביאור**, איך ניתן לומר שמדריגת נח היתה נבדלת יותר ממדריגת אדה"ר, כאשר אדה"ר היה "מלא חכמה" [לשונו כאן], ו"אדם הראשון אשר נברא בצלם אלקים לגמרי, יותר מכל אדם" [לשונו בח"א לב"ב נח. (ג, פד.)]. ובדר"ח פ"ה מ"ג [רכ:] כתב להדיא שמדריגת אדה"ר היתה יותר ממדריגת נח, וז"ל: "אדם הראשון היה לו צלם אלקים... ולמטה ממדריגה זאת היא מדריגת הצורה, ואין זה הצלם, רק אמיתת הצורה... היה לנח

מדריגת הצורה... כי לכך נקרא 'איש האדמה'... שהיה לאדם [הראשון] מעלת הצלם, ולנח מעלת הצורה". הרי שהתואר "איש האדמה" של נח מורה על מדריגת הצורה [הנחותה ממדריגת הצלם של אדה"ר], ואילו כאן מבאר שהתואר "איש האדמה" מורה על עליונותה של מדריגת נח ביחס לאדה"ר. וצ"ע. אמנם כד דייק בלשונו, תראה שכתב: "אע"ג שהיה אדה"ר מלא חכמה, מצד כי היה **נוטה גופו אל האדמה**, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, שהיה איש האדמה, ולא היה **נוטה אל האדמה מצד גופו**". הרי שאין דבריו מוסבים על מעלותיהם של אדה"ר ונח, אלא על נטית גופם; גופו של אדה"ר נטה אל האדמה [כי "הוא בפרט נברא מן האדמה" (לשונו למעלה)], ואילו גופו של נח לא נטה אל האדמה, כי היה אדון לאדמה. והואיל ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "הרעבון הוא יותר לגוף... ואילו הצמאון הוא לנפש". וכן בגבורות ה' פ"ס [סוף רסח.] כתב: "כי ההפרש בין האכילה והשתיה הוא דבר זה; כי האכילה... הוא יותר גשמי מן השתיה, כי המשקה הוא דק יותר". וכן כתב באור חדש [צ.]. וממילא אכילת בשר מתייחסת לגוף, ולא לנפש. ולכך כאשר אנו באים לדון על איסור אכילת בשר, הקובע בזה הוא גופו של האוכל; גופו של אדה"ר נטה אחר האדמה, ולכך נאסר באכילת בשר. ואילו גופו של נח לא נטה אחר האדמה, ולכך הותר באכילת בשר. **אמנם בנתיב התורה** פט"ו [א, סד.] ביאר זאת בהדגש אחר, וז"ל: "דבר זה הוא הטעם שלא הותר הבשר לאדם הראשון. שהיה נקרא על שם האדמה החמרית, ולא היה האדם במדריגה זאת שלא יהיה נמצא במדריגתו הבעל חי, כיון שנקרא 'אדם' על שם אדמה. ואף כי אדם הראשון היה חכם על כל, מפני כי אדם היה **ראשון לכל אדם**, **ובכחו כל אדם** [ראה תפארת ישראל פמ"ז (תשלט.), והובא להלן הערה 108], יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי. אבל נח נקרא 'איש אדמה', שהוא בעל ואדון לאדמה החמרית, ולכך במדריגתו לא נמצא הבעל חי, ואליו הותר אכילת בשר". הרי שביאר שאין אדה"ר נמדד מצד חכמתו, אלא מצד היותו "ראשון לכל אדם, ובכחו כל אדם", ולכך "יש לו מדריגת האדם בלבד, אשר האדם אינו שכלי לגמרי". ודברים אלו מבוארים יותר בח"א לב"ב נח. [ג, פד.], שכתב: "אם רצה להשיג באדם הראשון מה שהוא, יש להשיג במה שבא ממנו כל בני אדם, ובזה הוא עומד על אמתת אדם. ובאולי תאמר, כי מה שבאו ממנו כל בני אדם, אין זה אמיתתו של אדם. דבר זה אינו, כי... היה סבה אל כל בני אדם, דבר זה גדר לגמרי אל האדם הראשון עצמו, שהרי כל הבריות נקראו 'אדם' כמו אדם עצמו. וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון, הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון. אבל שיהיה משיג בו במה שנברא מן הש"י, כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא

את האדם בצלמו'... שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי... בדבר זה אין להשיג. כי דבר זה אין שייך לאדם במה שהוא אדם". הרי שאדה"ר נמדד מחמת שבני האדם יצאו ממנו. ואף זאת שייך לגופו של אדה"ר, כי כבר השריש בנצח ישראל פנ"ט [תתקי.]: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 131]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:] כתב: "האב... אינו נותן לבן הנפש, ולא השכל, אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.]". ולכך הואיל אדה"ר נמדד מצד שמכוחו נולדו כל בני האדם בעולם, והולדה שייכת לגוף המוליד, ממילא שוב חזינן שאדה"ר נמדד מצד גופו.

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

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

(70) למעלה ד"ה ויש לך לדעת.

(71) הובא למעלה [ראה ציונים 11, 12].

(72) מחמת שאינו דבק בתורה, וכמו שמבאר בסמוך.

(73) כמו שנאמר [שמות כא, יג] "ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו וגו'", ופירש שם רש"י "ולמה תצא זאת מלפניו, הוא שאמר דוד [ש"א כד, יג] 'כאשר יאמר משל הקדמוני מרשעים יצא רשע', ו'משל הקדמוני' היא התורה, שהיא משל הקב"ה, שהוא קדמונו של עולם. והיכן אמרה תורה 'מרשעים יצא רשע', 'והאלהים אנה לידו'. במה הכתוב מדבר, בשני בני אדם, אחד הרג שוגג, ואחד הרג מזיד, ולא היו עדים בדבר שיעידו, זה לא נהרג,

וזה לא גלה. והקב"ה מזמנן לפונדק אחד. זה שהרג במזיד יושב תחת הסולם, וזה שהרג שוגג עולה בסולם ונופל על זה שהרג במזיד, והורגו. ועדים מעידים עליו, ומחייבים אותו לגלות. נמצא זה שהרג בשוגג גולה, וזה שהרג במזיד נהרג". ובגמרא [שבת לב.] אמרו "מגלגלין זכות ע"י זכאי, וחובה ע"י חייב". הרי מי שאינו גברא קטילא, לא יגלגלו על ידו מיתה. דוגמה לדבר; על יעקב אבינו אמרו חכמים [תענית ה:] "יעקב אבינו לא מת". ועוד אמרו עליו חכמים [יבמות עו.] "שלא ראה קרי מימיו". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רמז:] ביאר שיש קשר בין שני מאמרים אלו, וז"ל: "לא מצינו מי שהיה הפך שפיכות דמים כמו יעקב. וזה ענין נפלא, דאמרינן במסכת נדה בפרק כל היד [יג.] המוציא ש"ז לבטלה, כאילו שופך דמים... ומפני כי יעקב היה רחוק מן שפיכות דמים, לא ראה יעקב קרי מימיו... אף שלא היה זה בכונה, רק באונס, כל כך היה רחוק משפיכות דמים, שלא יצא ממנו קרי, אשר שייך ליצירה. וכל זה ידוע לנבונים כי יעקב... אתו החיים, ולכך גם כן יעקב לא מת, כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים". וראה למעלה בבאר השני הערה 517. וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא:], שאע"פ שהאברהם ויצחק היו עקורים, יעקב אבינו לא היה עקור, וכלשונו: "יעקב לא היה עקור, כי יעקב היה דבוק במקור החיים, אשר ממנו הבנים, שהרי 'יעקב אבינו לא מת', לפיכך לא היה יעקב עקור". וכוונתו, שהרי "מי שאין לו בנים חשוב כמת" [רש"י בראשית ל, א], ולכך מן הנמנע שיעקב יהיה בגדר זה, שהרי הוא דבוק במקור החיים.

(74) "עשרה נקראו חיים; הקב"ה, תורה, ישראל וכו'" [אבות דרבי נתן לד, י]. ובדר"ח פ"א מי"ג [מח:] כתב: "על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... כי התורה עצם החיים... שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים" [הובא למעלה בבאר הראשון הערה 171]. ואודות שדבר שיש לאדם הכנה אליו, אזי האדם מגיע אליו, כן כתב בדרוש על התורה [כח.]: "כל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו". ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "ואמרו במדרש [ב"ר סג, ו] 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' [בראשית כה, כב], כשהיתה רבקה עוברת על פתחי בתי מדרשות, היה יעקב מפרכס ורוצה לצאת. וכאשר היתה עוברת על פתחי בתי ע"ז, היה עשו מפרכס ורוצה לצאת. ופירוש עניין זה, כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו, ונעור. שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו, ולא היה בזה כונה ודעת ובחירה, רק מעצמו. שכל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו. ועוד אמרו

במדרש [ויק"ר לה, א] 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד לפני הקב"ה; חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי. והפך זה עשו, שהיה דבק בכח הטומאה, כאשר מצא מין את מינו הע"ז, היה מתעורר בבטן אמו מעצמו אל אשר הוא דבק בו. ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו... שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו. והדבר שאינו מוכן אל דבר, לא יבא בקלות אליו". וכן ביאר בגו"א בראשית פל"ז אות לט, שם שמות פי"ב הערה 516, שם ויקרא פי"ט הערה 22. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 49.

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

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

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

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

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

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

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

(82) "הגב הוא עיקר יסוד בעל חי, שעליו נסמך הכל" [לשונו בסמוך].

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

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

(85) הובא למעלה בתחילת הבאר.

(86) כי העצם הוא עיקר קיום הגוף, וכמבואר בהערה 84. ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". ובגו"א במדבר פכ"ד אות ח כתב: "כי העצם עיקר שעומד עליו האדם". וכן רמז לכך בגבורות ה' פ"ס [סוף רסג:]. ובנתיב לב טוב ספ"א [ב, ריב:] כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "כי העצם הוא עיקר קיום האדם, שהאדם נסמך עליו כל בנינו".

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

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

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

פרק ג

(90) פירוש - יכול שאף אחד מהמתים לא יחיה [בתמיה].

(91) תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר שמונה עשרה.

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

(93) פירוש - העבירו מעמי הארצות את מדריגת האדם שיש לת"ח.
(94) "הצלחתם האחרונה" היא חיים הנצחיים, וכפי שכתב כמה פעמים בתפארת ישראל, וכגון שם בפ"ט [קמב.]: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש, כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה", וכוונתו לחיים הנצחיים, וכמבואר שם הערה 3. וכן כתב שם ר"פ ו. ובהמשך פ"ט שם [קמט:] כתב: "התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה הצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה'", וראה שם הערה 69. וכן הוא בגבורות ה' פ"ט [קמט.], והובא בהערה 99. וראה למעלה בבאר החמישי הערה 460 בביאור "תכלית אחרון".
(95) שאין הבהמות עומדות לתחיית המתים, וכמו שפירש רש"י [בראשית ב, ז] שלגבי יצירת אדם נאמר "וייצר" [שם] בשתי יודי"ן, ואילו לגבי בהמה נאמר "ויצר" [שם פסוק יט] ביו"ד אחת, וז"ל: "וייצר - שתי יצירות; יצירה לעוה"ז ויצירה לתחיית המתים. אבל בבהמה שאינה עומדת לדין, לא נכתב ביצירתה שני יודי"ן". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ב [תתכ.]: "אין המת כמו הבהמה, שאין לו תקוה ותוחלת, אבל הוא חוזר לחיותו". וראה למעלה בבאר החמישי הערה 461.
(96) פירוש - רבי אלעזר [בעל המאמר] ראה שרבי יוחנן הצטער לשמוע שע"ה אינם חיים לתחיית המתים.
(97) בגמרא אמרו "מצאתי להם תקנה וכו'", אך בעין יעקב איתא "מצאתי להם רפואה", ודרכו להביא כגירסת העין יעקב, וכמבואר למעלה בבאר השני הערה 15. ופירש רש"י שם "מצאתי להם תקנה - יהנו לת"ח מנכסיהם".
(98) לשון הגמרא שם "אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". ובביאור המאמר ראה בנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מה:]. וראה למעלה הערה 31.
(99) להביאם לחיי העולם הבא. וכמו שביאר בנתיב התורה פ"א [א, ד.], וז"ל: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון הוראה, כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה' כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש; כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה' שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו. ולכך אמר 'ויורני'... השם יתברך

הורה לאדם תכלית האחרון איך להגיע את האדם אל העולם הבא". ובדר"ח ספ"ג [סוף קנט.] כתב: "תורה - מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ט [קמט:]. ובגבורות ה' פ"מ [קמט.] כתב: "התורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה, וכמו שנאמר [משלי ו, כב] 'בהתהלכך תנחה אתך וגו'". ובתפילה שיש בשלש רגלים [בהוצאת הספר תורה] אנו אומרים "וכן יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתזכנו לעשות מעשים טובים בעיניך, וללכת בדרכי ישרים לפניך, וקדשנו במצותיך, כדי שנזכה לחיים טובים וארוכים, לימות המשיח ולחיי העולם הבא".

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

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

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

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

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

(105) הלב.

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

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

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

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

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

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

(112) המשך לשון המדרש שם: "רמ"ח איברים יש באדם, וכולם אינן הולכים וחוזרים אלא אחר העינים. כך אין ישראל יכולין לעשות דבר חוץ מסנהדרין שלהם". וראה זוה"ק ח"ג כ., שגם שם נתבאר ש"עיני העדה" הם הסנהדרין. וראה הוריות ה: ובתנחומא תצוה אות ה' אמרו: "מה העינים הללו, כל הגוף מהלך אחר העינים, אף ישראל כולם מהלכין אחר סנהדרין על כל מה שאומרין להם; על הטמא טמא, ועל הטהור טהור". ובדרשת שבת הגדול [רט:] כתב: "כלל ישראל נחשבים כמו אדם אחד. ולפיכך תמצא שקרא הסנהדרין 'עיני העדה', שנחשבים בדור כמו העינים". ובגו"א דברים פי"ז סוף אות ז כתב: "בית דין הגדול שבירושלים... הם 'עיני העדה', אשר בם תולים כל העולם וכל הישוב", ושם הערה 47. ובסוף אור חדש [רכג.] כתב: "הסנהדרין שהם החשובים, והם 'עיני העדה'". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג:] כתב: "סנהדרין הם 'עיני העדה', וכאלו

[הם] כלל ישראל". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "העינים הם סנהדרין, כדכתיב [במדבר טו, כד] 'ואם מעיני העדה נעשתה לשגגה וגו", אלו סנהדרין". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב טעם אחר לכך שסנהדרין הם "עיני העדה", וכלשונו: "כי העין הוא דין, כמו שאמרו [נדרים ז:] 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם, או מיתה או עוני'. ומזה תלמוד כי העי"ן עושה דין, ולכך סנהדרין נקראים 'עיני העדה'". וראה למעלה בבאר הששי הערה 622.

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

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

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

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

דאינון לקבל שבעין סנהדרין, ומשה ואהרן על גבייהו... אבל אחרנין דאינון כשאר אברין".

(117) במה שאמרו שעמי ארצות אינם חיים, ורק חיבורם לתלמידי חכמים יאפשר להם חיים.

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

(119) אודות שהחכמים רחוקים מן החומר, ראה למעלה הערות 29, 32.

(120) אודות שהרחוק מן החומרי ראוי לקבלת חיות, נראה לבאר זאת מצירוף שני יסודות נפוצים בספריו; (א) החיים באים מחמת דביקות בה'. (ב) החומריות היא חציצה לדביקות בה'. לגבי היסוד הראשון [שהדביקות בה' גונזת בתוכה חיים נצחיים], הנה נאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'". וכן נאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים

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

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

(122) כי רבי אלעזר היה תלמידו של רבי יוחנן [חגיגה יג.].

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

(124) נראה שמה שנקט דוקא ברגל, הוא משום שהרגל נחשב לאבר הפחות באדם [וממילא הוא מקביל למעמדו של עם הארץ]. וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ה [קד.] לגבי הרגל: "הוא מקום שפלת הגוף, שם פחיתות חומרי", ושם הערה 254. ושם פט"ז [שעט:] כתב: "הרגל הוא מיוחד, שיש בו פחיתות", ושם הערה 76. ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:]: "הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". ובנצח ישראל פכ"ב [תסז.] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל", ושם הערה 83. וכן הוא בגבורות ה' פס"ד [רצה.], בהקדמתו לנתיבות עולם

[א, א], נתיב העבודה פ"ו [א, צא:], שם פט"ז [א, קכו.], נתיב השתיקה פ"א [ב, קא.], נתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.], וח"א לסנהדרין מט. [ג, סוף קסא:]. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 36.

(125) "על ידי האדם הפרטי" - על ידי אותו יחיד.

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

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

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

(129) "העולם" - עולם הבא.

(130) רש"י זבחים סו: ד"ה מציעתא, כסף משנה בהלכות עדות ס"פ יא.

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

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

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

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

פרק ד

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

(136) תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, מספר שלושים ושלש.

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

שבכתב ובתורה בע"פ, יהא ספר זה בבל יראה ובל ימצא, ולא יביט אליו ולא יסתכל בו לא ראיה שכלית ולא ראיה חושית". וראה למעלה בבאר הששי הערה 1292.

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

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

החלק הראשון של בני אדם [ישראל] לבין החלק השני [יובא בסמוך], שהחלק השני שומר אף הוא על מצות מסוימות, אך לא על כל המצות.

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

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

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

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

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

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

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

(147) לכאורה בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:] כתב הסבר אחר לשם "עבודה זרה", וז"ל: "העבודה זרה אינו מכלל סדר המציאות כלל, אבל הע"ז דבר זר, יוצא מכלל סדר המציאות, ולכך נקרא 'עבודה זרה'". ואילו כאן מבאר זאת מצד "שהכל זר אצל השם יתברך". אמנם לא קשה, כי כבר כתב למעלה בבאר הרביעי [סד"ה ומה שאמר]: "שהוא

יתברך עצם הסדר... שהוא עצמו הסדר", ושם הערה 708. ולכך יציאה מהסדר ויציאה מהקב"ה הם שני צדדים של מטבע אחת. וראה נר מצוה ח"א הערה 347, גו"א שמות פכ"ב הערה 262, נצח ישראל פי"ב הערה 28, ותפארת ישראל פמ"ו הערה 10.

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

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

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

(151) והולך ומביא הפסוקים אודות "גר תושב". ומבואר מדבריו ש"גר תושב" הוא זה שקיבל על עצמו לא לעבוד ע"ז, אך לא שקיבל ע"ע שבע מצות בני נח. וכן משמע מדבריו בגו"א שמות פכ"ג אות ח, ושם הערה 40, שם ויקרא פכ"ה אות יג [ראה להלן הערות 193, 215]. וכן כתב רש"י [ויקרא כה, להן], ויובא בסמוך. אמנם הרמב"ם [הלכות איסורי ביאה פי"ד ה"ז, ובהלכות מלכים פ"ח ה"י] סובר שגר תושב הוא שקיבל ע"ע שבע מצות בני נח, ולא מל וטבל, וצריך שיקבל עליו שבע מצות ב"נ בפני שלשה חברים. אמנם שיטת רש"י גופא טעונה ביאור, שפירש בהרבה מקומות כדבריו בפרשת בהר, שגר תושב לא קיבל עליו שבע מצות ב"נ [דברים יד, כא, פסחים כא:, ב"ק ריש קיג:, ב"מ סוף עא., ב"מ סוף קיא., סנהדרין צו:, יבמות מח:, כריתות ט., וערכין כט.], אך גם כתב כרמב"ם, שבמסכת ע"ז כ. [ד"ה לגר] כתב: "גר תושב - שקיבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח, ונבילה מותרת לו". וכן חזר וכתב שם [ע"ז ריש כד: ד"ה גר תושב]: "שקיבל

שבע מצות בני נח". ובשו"ת שב הכהן סימן לז נסתפק על כן בדעת רש"י. ורש"י [יבמות מח: ד"ה גר תושב] הוסיף שגר תושב חייב בשבת, הואיל וקבל עליו שלא לעבוד ע"ז, "והזהירו הכתוב על השבת, דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים [חולין ה.]".

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

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

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

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

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

(157) מביא גמרא זו להראות על היחס החיובי שיש לתורה כלפי גר תושב, שהרי אמרו בגמרא שמצוה להחיות גר תושב.

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

(159) פירוש - אלו הם האנשים שהם "חלק השני" שהוזכר למעלה.

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

(161) כפי שהביא גמרא זו למעלה. וכן מרפאים גר תושב חינם [רמב"ם הלכות ע"ז פ"י ה"ב]. והרמב"ן בהוספותיו לסהמ"צ מ"ע טז כתב שהוי מצוה מתרי"ג מצות להחיות גר תושב, וכלשונו: "שנצטוינו להחיות גר ותושב להצילו מרעתו, שאם היה נטבע בנהר או נפל עליו הגל, שנטרח בכל כחנו בהצלתו. ואם היה חולה, נתעסק ברפואתו, וכל

שכן מאחינו ישראל או גר צדק, שאנו מחוייבים לו בכל אלה... ומאמרם בתלמוד [ע"ז כ.] 'גר אתה מצווה עליו להחיותו, עכו"ם אין אתה מצווה עליו להחיותו'". וראה עוד ברמב"ם הלכות מלכים פ"י הי"ב שכתב: "יראה לי שנוהגין עם גרי תושב בדרך ארץ וגמילות חסדים כישראל, שהרי אנו מצווין להחיותן, שנאמר [דברים יד, כא] 'לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה'. וזה שאמרו חכמים [גיטין סב.] אין כופלין להן שלום, בעכו"ם, לא בגר תושב".

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

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

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

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

(166) הרי מוכח בתרתי מתפילת "עלינו" שהגוים היו עובדים לאלהים אחרים; (א) מתחלה נאמר השבח "שלא עשנו כגויי הארצות... שהם משתחוים להבל ולריק

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

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

(168) הכופרים בסבה הראשונה לגמרי, וראה למעלה בהקדמה הערה 78.

(169) להלן [ד"ה ובפרק אין מעמידין].

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

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

(172) רש"י בראשית מו, כו: "עשו, שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית לו, ו] 'נפשות ביתו', לשון רבים. לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב, שבעים היו לו, והכתוב קורא אותן [בראשית מו, כו] 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". וכמה פעמים ביאר שהקב"ה הוא המאחד את ישראל לעם אחד, וכגון בנצח ישראל פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד [דברים ו, ד], והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד...

וישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". וראה נר מצוה ח"א הערה 67. ולמעלה בבאר השלישי הערה 103 נתבאר יסוד זה בהרחבה. אמנם כאן כוונתו אף לאלו שאינם ישראל, מ"מ הואיל והם עובדים לקל אחד, אזי ה' מקשרם ומאחדם להדדי. וראה למעלה הערה 6.

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

עבירת פריקת עול, שהרי לתאבון הוא, מכל מקום כיון שסוף סוף עובר על כל התורה, ונמצא שאין בו מקום המורה על קבלת עול שלו, ומתוך כך אינו נכלל בדרכי הצבור".

(174) כששור ישראל נוגח שור של נכרי.

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

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

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

שהאדם שומר את עצמו, ואין סברא לחרוג מהמושכל ראשון. וראה למעלה בבאר השני הערה 319.

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

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

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

(181) שהתורה כינתה את הניזק [שמות כא, לה] "שור רעהו".

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

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

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

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

(186) "הרחקה מן ההיזק" - רחוק מהמתחייב בדיני היזק.

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

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

(189) טעון ביאור, מדוע האריך לבאר את איסור אבר מן החי, יותר משש המצות האחרות שניתנו להם. ונראה, שכוונתו להורות שכאשר לא מקיימים שבע מצות אלו, יוצאים מהחבור והריעות. ולגבי שש המצות הראשונות, הנה כבר ביאר בגבורות ה' פס"ו [שו:] שהן מתחלקות למצות בין אדם למקום, ומצות בין אדם לחברו, וכלשונו שם: "ואלו שבע מצות, נראה שבחר באלו, כי חפץ השם יתברך שיהיה האדם טוב לשמים, וטוב לבריות, ובאלו שני דברים הוא צדיק. דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. ובפרק קמא דקדושין [מ.] אמרינן, וכי יש צדיק טוב, ויש צדיק שאינו טוב. אלא טוב לשמים וטוב לבריות הוא צדיק טוב, טוב לשמים ואינו טוב לבריות, צדיק שאינו טוב. ולכך נתן שלש מצוות שהם בינו ובין בוראו, שלא יהיה רע לשמים, והם; גלוי עריות, ברכת השם, עבודה זרה. וג' מצות בינו ובין האדם, והם; גזל, שלא יגזול אחר. ודינין, ושפיכת דמים, שלא יהיה רע לבריות". ושם טרח לבאר כיצד מצות אבר מן החי קשורה לזה, וכתב: "והשביעי, אבר מן החי, הוא התחלה וסבה שלא יבא לידי אלו עבירות, וזה שהוא נגד יצר הרע נתן לו מצוה זאת, שלא יחמוד לאכילה, ויחתוך בהמה קודם שתצא נפשה בשביל יצרו. וכדי לכוף ליצרו נתן לו מצוה זאת... ולפיכך מצוה זאת אבר מן החי שלא ילך אחר יצרו, שאם ילך אחר יצרו, לבסוף יאמר לו יצרו עשה כך, ולבסוף עשה כך, עד שיעבור כל העבירות". אמנם כאן רוצה להורות כיצד יש באי קיום מצות אלו יציאה מן החבור והריעות. ולגבי שש המצות הראשונות, ניחא, וכמו שהתבאר, שיוצא בזה מן הראוי לגבי בין אדם למקום ובין אדם לחברו, אך מהי היציאה מן החבור וריעות שיש באבר מן החי, ועל כך השיב כאן "שזה אכזריות גדול מאוד". וכל אכזריות בעצם יש בה משום יציאה מן החבור ושנאת הבריות, וכמו שכתב בגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד], בביאור דברי רש"י שם [בראשית לז, ב] שיוסף הגיד לאביו שהאחים אכלו אבר מן החי, וז"ל: "אמר [יוסף על אחיו] כי הם חשודים על אבר מן החי, שזהו אכזריות על הבריות, אף כי בבהמה לחתוך ממנו ולאכול ממנו, והוא ענין לב רע באדם. ודע, כי לפעמים אדם שונא את אחר מפני שאין דעתו נוחה הימנו, ואין נקרא שונא הבריות. אבל מי שהוא נוהג אכזריות עם הבהמה, הוא בודאי משום לב רע ואכזריות שבו, ולכך נקט אבר מן החי, לאכול כך מן הבהמה אבר החי". וסוף סוף תיבת "אכזר" בנויה משתי התיבות "אך זר", שאין כאן אלא זרות והתנכרות. והרד"ק

בספר השרשים, שורש כזר כתב: "אכזריות הוא הפך הרחמנות", וכבר נתבאר למעלה [בבאר השלישי הערה 117] שמדת הרחמים היא עצם החבור והאהבה, וממילא מדת האכזריות היא היציאה מהחבור. **ובספר נאות יעקב** סימן יב הביא בשם הרי"י רבינוביץ מפוניבז' לבאר, שיסוד האיסור של אבר מן החי לבני נח שונה מאיסורו לישראל. כי בישראל האיסור הוא מפני שאבר זה מת בלי שחיטה, וכשם שמיתת כולה אוסרתה, כך מיתת מקצתה אוסרתה. ולכך אמרו [תוספתא חולין פ"ז מ"ד] אבר מן החי חייב משום נבלה, ופירושו שגדר האיסור של אבמה"ח הוא בתורת נבלה. אבל בבני נח, שהנבלה מותרת להם, איסור אבמה"ח הוא להיפך, משום שבא מן החי, ולא מן המת. ודפח"ח. וכמה שיש בדברים אלו משום נותן טעם לדברי המהר"ל כאן, שאיסור אבר מן החי לבני נח הוא משום האכזריות לחתוך אבר מן החי.

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

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

(192) כמובא למעלה בהערה 163.

(193) פירוש - כל שכן שעברו על שש המצות האחרות, כי אם עבדו ע"ז, ממילא שאר המצות בטלות הן, וכמו שכתב הרמב"ן [במדבר טו, כב]: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד, בין במצות עשה, בין במצות לא תעשה. שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום" [ראה הערות 234, 272]. וראה תפארת ישראל פכ"ח [תלג.], ושם הערה 62. ומה שמדגיש שביטול שאר המצות נעשה בכל שכן, הוצרך להוסיף כן לשיטתו, שהרי ביאר למעלה שגר תושב הוא אינו עובד ע"ז, ולא הזכיר כלל שמקיים כל שבע מצות [ראה למעלה הערה 151, שנקודה זו

שנויה במחלוקת רש"י והרמב"ם]. ולפי זה תקשי לך, מדוע הגמרא מבארת ש"ויתר גוים" נעשה כשהקב"ה ראה שהגוים לא קיימו שבע מצות [ומכך ניתן להסיק שגדר "רעהו" הוא רק כשמקיימים כל שבע המצות], היה במקום זאת לגמרא לומר רק שהקב"ה ראה שהגוים עבדו ע"ז, ותו לא. ועל כך מבאר כאן שבודאי הקובע העיקרי לגדר "רעהו" הוא באם עובד זולתו יתברך, ומה שהגמרא הזכירה שאר מצות, אין זה אלא ששאר מצות כלולות ב"כל שכן" באיסור ע"ז.

(194) כך עולה מדיוק הגמרא, אך כאמור בהערה הקודמת סגי שלא יעבדו ע"ז.

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

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

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

(198) לפנינו אינו שם, אלא במסכת בכורות יג:, וברמב"ם הלכות מכירה פי"ג ה"ז.

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

(200) ב"מ נ: "הלכתא, פחות משתות נקנה המקח, יותר על שתות בטל המקח, שתות, קנה ומחזיר אונאה". ומעמיד כאן שהפסוק מדבר בציור השלישי; "שתות, קנה ומחזיר

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

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

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

(203) מדעתו, ולא נלקח ממנו בעל כרחו כמו גזלה.

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

(205) כמו שדרשו [ב"מ נט.] מהפסוק [ויקרא כה, יז] "ולא תונו איש את עמיתו", "עם שאתך בתורה ובמצות אל תונהו". אך כבר נתבאר למעלה [הערה 199] שאמנם פסוק זה הביא כאן בתחילה, אך פסוק זה אינו עוסק באונאת ממון, אלא באונאת דברים.

ואילו הפסוק העוסק באונאת ממון, אין גוי מתמעט מ"עמיתך", אלא מ"אחיו", וכמבואר בהערה 199.

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

פרק ה

(207) דע שדיבור זה הושמט כולו מהדפוסים המאוחרים מחמת הצנזורה, והוחזר כאן למקומו על פי דפוס ראשון.

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

(209) "ואין מורידין לבור להמית אותן בידים" [רש"י ע"ז יג:].

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

(211) "מלשינים לשקר, המוסרין ממון חבריהם ביד עובדי כוכבים אנסין" [רש"י שם].

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

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

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

הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך... כתוב בתורה... לשון כרת, כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים שנאמר 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם אלהים חיים'". וראה הערה 120.

(215) כמו שביאר למעלה [ד"ה חלק השני], ושם הערה 151.

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

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

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

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

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

(221) פסחים צו. "בו משומדות פוסלת, ואין משומדות פוסלת בתרומה". ובגמרות שלפנינו נדפס "המרת דת" במקום משומדות, והוא שינוי הצנזורה. ורש"י סנהדרין

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

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

(223) אודות שהעובד ע"ז נשמד, הנה נאמר על דור המבול [בראשית ו, יא] "ותשחת הארץ לפני האלקים וגו'", ופירש רש"י "ותשחת - לשון ערוה ועבודה זרה". וביאר שם הגו"א אות כב: "ונראה מה שלא נקרא השחתה רק ערוה ועבודה זרה, מפני שיצר הרע המסית האדם לרע אינו אלא בשביל אלו, דיש יצר הרע לעריות ויש יצר הרע לעבודה זרה... ומפני שהיצר הרע הוא לאלו שנים דווקא נקראו 'השחתה', כי מאחר שהוא נסת אל הדבר שהוא רע, הוא נשחת.... לכך נאמר [דברים ד, טז] 'פן תשחיתון' על עבודה זרה". [והובא למעלה בבאר השני הערה 526]. הרי שקלקול בעצם נקרא "השחתה", וממילא העובד ע"ז נשחת ונשמד, כפי שדור המבול נשטפו ונשמדו. ואע"פ שביאר למעלה שיש להמנע משפיכות דמים מחמת שזה מעשה "מתועב ומגונה בעצמו, ולא יעשה דבר שהוא מגונה בעצמו", זה נאמר על מי שנחשב חי מבחינה מסויימת, אך מי שהוא נעדר לגמרי, הרי שהוא בבחינת גברא קטילא [סנהדרין עא:], ואין הריגתו מעשה מגונה כלל, כי "אין זכר לאלו בני אדם בכלל הנבראים" [לשונו למעלה לגבי המינים, ליד ציון 169].

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

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

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

(227) מוסיף כאן שדביקותו של המין בע"ז באה לידי בטוי בכך שהוא מפתה אחרים שיעבדו ע"ז. וביאורו הוא, שלהבדיל בין הטהור לטמא, כבר השריש המהר"ל כי דבר שקרוב אצל אחד, הוא משפיע אותו תמיד לאחרים, וכמו שכתב לגבי הקב"ה בנתיב התורה פי"ד [א, נח.]: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד" [הובא למעלה בבאר הרביעי הערה 139]. וגבי אהבת ה' דרשו בספרי [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך - אהבהו על כל הבריות, כאברהם אביך... שהיה אברהם אבינו מגיירם ומכניסן תחת כנפי השכינה". ולהבדיל, כך עושה המין האדוק בע"ז לגמרי, שמשתדל לפתות אחרים "לעזוב אלקים חיים ולעבוד אלילים". והרמב"ם בהלכות עבודת כוכבים פ"י ה"א כתב "המוסרים והאפיקורוסין מישראל, היה דין לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת, מפני שהיו מצירים לישראל ומסירין את העם מאחרי ה'". הרי

שאף הרמב"ם ביאר שאירי באלו שמסירין את ישראל מאחרי ה'. ובסוף הספר קונטרס הספיקות, כתב בשם המהר"י מוסקאטו "שאם היה אפשר לאדם לעלות השמימה לראות בצבאות מעלה, סדרם וישרם, לא היה מתענג בהשגתו עד שובו הנה לספר לחבריו את המראה הגדול ההוא". וכן הביא שם את דברי הרבינו יונה במסכת ברכות פרק חמישי [כא: בדפי הרי"ף שם] שכתב "כשהדברים טובים בעיני האדם, יש לו חשק לאמרם, ומתוך שרואה אותן נאותים, אינו מבקש עת ראוי שיצא מפיו כל דבר ודבר דבור על אופניו, ואומר אותם לפעמים בלא עתם". הרי שדבר שהאדם אדוק ודבוק בו, הוא משפיע אותו לאחרים. ולהלן [ד"ה אבל ענין] כתב: "מי שחושב בדעתו כי כך טוב לאדם [לעבוד ע"ז], הוא מפתה אחרים גם כן, כי חושב כי זהו הצלחתו לפתות אחרים", וראה שם הערה 276.

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

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

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

(231) פירוש - הגוי הוא טוב ביחסו לישראל, אך עדיין יכול להיות עובד ע"ז, וכמו שאמרו [קידושין מ.] "רע לשמים ואינו רע לבריות זהו רשע שאינו רע".
(232) ואע"פ שביאר בדיבור הקודם שלא מורידין לבור גוי עובד ע"ז, מחמת הגנות של שפיכות דמים, מ"מ כאן בצירוף העובדה שאיירי במלחמה [כמו שיבאר בסמוך], היה ניתן לבאר שהורגים גוי שהוא עובד ע"ז.
(233) נראה לבאר זאת, כי בגו"א בראשית פ"ב אות לד [ד"ה ועוד] כתב: "כי מלת 'לא טוב' [בראשית ב, יח] מבאר לך... שהוא נאמר על כל דבר שהוא רע, ויוצא חוץ מהשם יתברך, כמו עבודה זרה שהוא אינו טוב, כי הוא יתברך הוא הטוב האמיתי, ויאמר דבר זה 'אינו טוב', לפי שהוא מעשה אלוה אחר", ושם הערה 106. ולכך "טוב שבגוים" מורה שאינו עובד ע"ז, שנקראת "אינו טוב".
(234) לכאורה לפי המבואר כאן, קשה איך למעלה היתה לו הו"א לומר ש"טוב שבגוים" מוסב על עובד ע"ז, הרי להדיא הוא נאמר על "הירא את דבר ה'", ו"אם יש אלוה זולתו, יראתו... אינו כלום" [לשון הרמב"ן במדבר טו, כב, והובא למעלה הערה 193]. ואולי אפשר ליישב על פי הראשי בשמים [מובא בשמות ט, כ, ב"ענין היראה מדבר ה'"], שכתב: "יש לדקדק, מדוע לא אמר 'הירא את ה'". ומתרץ, כי המה לא יראו את ה', רק יראו את דבר ה', שראו שכל מה שדבר משה בשם ה' הכל בא דבר בעתו, ולא נפל דבר מדבר ה' ארצה עד הנה. ויראה כזו היא יראה פחותה, יראת העונש. כמו שהעבד ירא מהאדון שלא יכנו, לא מהאדון ירא, רק מהמקל והרצועה ירא". והעולה מזה הוא שלעובד ע"ז יכולה שתהיה לו עדיין יראת העונש מה', אך א"א שתהיה לו יראת הרוממות מה'.
(235) שגזרו [שמות א, כב] "כל הבן הילוד היאורה תשליכהו". ופרעה היה שוחט תינוקות של ישראל [רש"י שמות ב, כג]. והרמב"ן [בראשית טו, יד] כתב שהמצריים "הוסיפו להרע כי השליכו בניהם ליאור, ומררו את חייהם [שמות א, יד], וחשבו למחות את שמם". ובסנהדרין קיא. איתא "אמר רבי אלעזר ברבי יוסי, פעם אחת נכנסתי לאלכסנדריא של מצרים, מצאתי זקן אחד, ואמר לי, בא ואראך מה עשו אבותי לאבותיך; מהם טבעו בים, מהם הרגו בחרב, מהם מעכו בבנין ["היו בונין אותם במקום לבנים" (רש"י שם)]". וראה למעלה בבאר החמישי הערה 537.
(236) פירוש - אם הישראל היה נופל בידי הגוי.
(237) כמבואר במשנה [סוטה מב.], ויובא בהערה 241.
(238) מבאר שאין לרחם על הגוי, כי רחמנות עליו יכולה לגרום לרעה שתבוא אליו מאותו הגוי עצמו. וכן בהמשך כתב "אל תאמין לו במלחמה, והרוג אותו במלחמה".

וראה גו"א דברים פ"כ אות ג, שהביא שאחאב ריחם על בן הדד [מ"א כ, לד], ונענש על כך [שם פסוק מב "כה אמר ה' יען שילחת את איש חרמי מיד והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו"]. וראה רד"ק שם פסוק לה שכתב: "החמלה על הרשעים אכזריות, כי ידוע כי סופם לעשות מלחמה... כן אחאב שמיאן להכות מלך ארם, נפל בידו והכהו".

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

(240) כן הלשון במרדכי שם, וכוונתו לירושלמי קידושין פ"ד הי"א, שגם שם מובא מאמר זה.

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

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

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

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

פרק ו

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

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

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

(248) וסדור המשנה היה סמוך לזמן שחכמי ישראל היו ביבנה, שהרי אז ישבו לפני רבן גמליאל, ושמואל הקטן היה תלמידו של רבן גמליאל, וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מ"כ [ר.]: "והנה שמואל הקטן מתלמידים של רבן גמליאל כדאיתא בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין יא.]". ורבי יהודה הנשיא היה נכדו של רבן גמליאל, וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: "רבן גמליאל בנו קבל ממנו, ורבן שמעון בנו קבל ממנו, ורבי

יהודה בנו של רבן שמעון, זהו הנקרא רבינו הקדוש... רבינו הקדוש חיבר המשנה". הרי רבי יהודה הנשיא הוא נכדו של רבן גמליאל, ואילו שמואל הקטן היה תלמידו של רבן גמליאל. ולכך לא תתכן שתמצא סתירה בין דברי שמואל הקטן למשנה, כי שניהם היו כמעט באותו זמן.

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

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

קדישין עליונים [ישראל] היה להם המלכות, אותו מלכות עצמו מסר השם יתברך לד' מלכיות. כי מכח אותו מלכות עמדו אלו ד' מלכיות. כי נטל מלכות קדישין עליונים, ואתיהב לד' מלכיות, כי עמדו מכח מלכות קדישין עליונים. שהרי מלכות בבל בודאי עמדה מכח מלכות קדישין עליונים, שהרי מלכות בבל נטלה מלכות ישראל. ואחר כך נטלה מלכות פרס המלכות מן מלכות בבל, וירשה מלכות קדישין עליונים. ואחר כך מלכות יון נטלה המלכות מן מלכות פרס. ומלכות אדום נטלה המלכות מן מלכות יון, כאשר ידוע". ולכך מלכות האומות עדיפה על פני מלכות שאול; מלכות האומות היא המשך ממלכות בית דוד [שנלקחה מישראל והועברה אליהן], ואילו מלכות שאול סותרת למלכות בית דוד.

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

(252) בפשטות הצלחה זו היא מלכות המשיח, וכמו שכתב בנתיב הלשון פ"ט [ב, פב:]: "כאשר היה מלכות בית דוד, ראויים היו ישראל שיהיו אל השם יתברך לגמרי. וכן יהיה בסוף על ידי מלך המשיח שיצא מדוד". ובנצח ישראל פל"ג [תרמ:] כתב: "כל ענין דוד היה מעין דוגמא של מלך המשיח לעתיד... כי היה לו לדוד מעלתו בשלימות, ולכן יצא ממנו המלך המשיח". וכן ניתן לבאר הצלחה זו ביחס לבית המקדש, כי בגו"א בראשית פ"ד אות י [ד"ה ומי] כתב: "הצלחת נפשם, והוא בבית המקדש", ושם הערה 70. ומלכות בית דוד קשורה לבית המקדש, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ז [קצא:], וז"ל: "במכילתא [שמות טו, יג] 'נהלת בעזך אל נוה קדשך'... בזכות מלכות בית דוד [זכו לבית המקדש], שנאמר [ש"א ב, י] 'ויתן עוז למלכו'... שהמלך מנהיג את העם ג"כ להביאם אל השלימות, ודבר זה ידוע כי המלך מנהיג העם להביאם אל היושר שהוא השלימות. ומלכות בית דוד, השם יתברך רצה במלכות זה להנהיג את ישראל. ובזכות הנהגה זאת האלקית - המביא אל השלימות - היה השי"ת מנהיג אותם אל השלימות ג"כ, להביאם אל בית המקדש". ועוד אודות שמלכות בית דוד היא הנהגה אלקית, ראה נצח ישראל פל"ה [תרנז:]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמב:] כתב: "ותקנו להזכיר מלכות בית דוד

בבונה ירושלים, כמו שאמרו בגמרא [ברכות מח:]... כי הברכה הזאת היא השלמה אחרונה לישראל. ומלכות בית דוד בפרט היא השלמת ישראל... ועל ידי השלמה הזאת של מלכות בית דוד, מקבלים ישראל השלמה על השלמה, עד שהשכינה הוא מלכם שוכן ביניהם, ולכך צריך להזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים". והובא למעלה בבאר החמישי הערות 600, 601.

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

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

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

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

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

(258) "שלא יעלו בחומה יחד ביד חזקה" [רש"י שם].

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

(260) בא לבאר טעם לקפידא זו כדי להכליל ב"לא ימרדו באומות" גם איסור להתפלל לעקירת מלכות האומות, שהרי בכך אנו עסוקים כאן [בביאור ברכת המינים].
(261) ולכך גם אין להתפלל לסילוק מלכות האומות, כי יש בכך חתירה נגד גזירת ה', וההולך כנגד גזירת ה' נעקר לגמרי מן העולם, וכמשפט מי שבא להלחם כנגד המוכרח מציאות, שהוא עצמו מוכרח להעקר מהמציאות. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [רעג.], לגבי קרח ועדתו, שחלקו על משה ותורתו, וז"ל: "וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי, אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא. כי המוכרח במציאות, הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל... כי התורה שהמציאות שלה מוכרח, אין ראוי להתקיים החולק על המוכרח. ודבר זה ברור מאוד". וגזירת ה' היא בגדר "מוכרח המציאות", כי אין אצל ה' "מקרה", וכמבואר למעלה בבאר הרביעי הערה 386. ולכך המבטל גזירת ה', דינו שאין לו מציאות כלל. ועיין בספר ויואל משה [עמודים צב-צג] שהרחיב לבאר את החומרא שיש כאשר עוברים על גזירת הקב"ה בענין זה.
(262) פירוש - ניתן להתפלל על מלכות ישראל שתחזור, אך לא ניתן להתפלל על עקירת מלכות האומות, כי אין לבטל את גזירת ה' שישראל יהיו תחת האומות. והדברים צריכים ביאור, דסו"ס כאשר מתפלל על מלכות ישראל שתחזור, מונח בכך ג"כ סילוק מלכות רביעית, וכפי שביאר בנצח ישראל פי"ז [שפב:], וז"ל: "כי אין ראוי שיצמיח קרן יהודה בממשלה החיה הרביעית [דניאל ז, ז]... כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים... כי מלכות המשיח לא יקום עד שיגמרו ד' מלכיות מלכותם. וכשיהיה תם וכלה מלכותם, אז יתגלה מלכות המשיח", וראה שם הערה 13, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים הרבה. וא"כ מהי העדיפות בתפילה להחזרת מלכות ישראל [הכוללת בתוכה סילוק מלכות האומות], על פני התפילה לסילוק מלכות האומות. ונראה לבאר, שכאשר מתפלל רק על סילוק מלכות האומות, יש בכך להורות על אי קבלת גזירת הקב"ה שישראל יהיו נתונים תחת יד האומות, ולא יתכן שחכמים יתקנו תפילה כזו. אך כאשר מתפלל על חזרת מלכות ישראל, אין בתפילה זו שום ערעור על קבלת הגזירה שישראל יהיו נתונים תחת יד האומות, שהרי מתפלל על דבר שאינו סותר מצד עצמו לגזירה זו. ונהי שאי אפשר שמלכות ישראל תחזור ללא בטול מלכות האומות, מ"מ אין זה נוגע לכוונת המתפלל, אלא זו הנהגה של מעלה ש"אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים", ולכך תפילה זו יכולה להאמר ללא כל

חשש. וכן הסכים לכך הגרי"א וויינטרויב שליט"א. **ואודות התפילה** על הגאולה, הנה רש"י [כתובות קיא.] ביאר "שלא ידחקו את הקץ שלא ירבו בתחנונים על כך יותר מדאי". ובנצח ישראל פכ"ד [תקטו:] כתב: "שלא ידחקו הקץ, פירוש להביא את הקץ שלא בזמנו על ידי תפלה ורחמים". ובעל כרחו שכוונתו ל"יותר מדאי". ובספר ויואל משה [עמוד מב.] כתב: "אלמא שגם בתחנונים בלבד יש גבול. ועדיין קשה טובא, מה הוא הגבול. ורוב התפלות מיוסדין על הגלות והגאולה, וצדיקים מסרו נפשם בתפלתם על הגאולה עד כלות הנפש, ומה הוא השיעור שנכנס בכלל איסור שבועה".

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

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

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

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

מנעוריו", ופירש רש"י שם "משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע". ובברכות יז. כתב רש"י "יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו".

(267) בא לבאר מדוע יש "בטול הדת" על ידי כת זו, עד שנכללה בברכת המינים.

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

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

(270) פירוש - זו הכת הראשונה [מתוך ארבע] המבטלות הדת.

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

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

(273) אודות ההצלחה שעובדי ע"ז מקוים להשיג, ראה למעלה הערה 170.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(284) ו"זדון לב" פירושו רצון לעבור על דבר ה', ומרידה בו. וכמו שאמרו [מגילה יז:] שברכת המינים היא כנגד הפסוק [ישעיה א, כח] "ושבר פשעים וחטאים ועוזבי ה' יכלו", ו"'שבר פושעים' היינו זדים, כדאמר [יומא לו:] 'פשעים' אלו המרדין" [רש"י מגילה סוף יז:]. הרי ש"פשע" ו"זדון" שייכים להדדי, שעובר ברצון ובהתרסה על דבר

ה'. וכפי שכתב הרד"ק בספר השרשים [שורש זוד], וז"ל: "ורבותינו ז"ל נשתמשו הרבה בזה הלשון, וקראו 'מזיד' למי שעושה הדבר ברצון".

(285) כמבואר בדניאל ג, א-כג, שהשליך אותם לאש על סירובם לעבוד לצלם.

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

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

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

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

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

(291) כפי שהביא הרמב"ם בסדר תפלות כל השנה [כתב יד תימני], וכמובא בהערה הקודמת.

(292) כמבואר למעלה הערה 276.

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

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

(295) ובסמוך [ד"ה ודבר זה] יבאר מדוע על המינים נאמר הלשון "כרגע יאבדו".

(296) הם הכת המתנגדת לדת מצד קנאת הדת, וכמבואר למעלה הערה 281.

(297) כן הוא בסדור הגר"א באבני אליהו שם. ובשאר נוסחאות אומרים "וכל אויביך". וראה למעלה הערה 279.

(298) כי מדובר בשנאה ל"עמך", והיא שנאה לדבר המאפיין אותם כאומה, וזו הדת, וכמו שמבאר.

(299) פירוש - הוא מריע לישראל מצד שנאה וקנאת הדת, ולא סתם שנאת ישראל.

(300) כמבואר למעלה הערות 279, 280.

(301) כמבואר בהערה 278.

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

(303) פירוש - "עמך" מורה על אלו המקבלים את גזירת המלך, כי "מלך גוזר גזירותיו על עמו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קו:]: "כי המצות שנתן השם יתברך... הם גזירות מצד השם יתברך, הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו". ובהמשך שם כתב [קח.]: "המצוה עלינו כמלך הגוזר על עמו", ושם הערות 26, 35, 68. ובנתיב

האמונה פ"ב [א, סוף רט.] כתב: "תורה שהיא לשון הוראה, מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו". וכן הוא למעלה בבאר השלישי [ד"ה אבל], ושם הערה 139. ויש בזה הטעמה מיוחדת, שכאשר חכמים תיארו אדם שהוא שומר מצות, אמרו עליו [ב"ק צד:] "בעושה מעשה עמך". הרי "עמך" מורה על קבלת גזירות המלך.

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

(305) מלכי בשר ודם הגוזרים גזירות כנגד שמירת מצות של ישראל.

(306) כמבואר בהערה 283, שהתפילה היתה "ומלכות הזדון תעקר ותשבר ותמגר".

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

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

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

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

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

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

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

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

(315) צריך לומר "תיבות", וכמבואר בהערה 317.

(316) כ"ב אותיות, ועוד חמש אותיות מנצפ"ך.

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

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

(319) כמבואר למעלה הערות 265-270.
(320) אודות שהמין מפתה אחרים, כן מבואר למעלה הערות 227, 276.
(321) כפי שביאר הרמב"ן [שמות כב, טו]: "ענין הפתוי הטיית רצון בשקר", ושם מאריך בזה. והרד"ק בספר השרשים, שורש פתה כתב: "ענינו הטיית הלב לזולתו שלא על דרך האמת והשכל".
(322) וזהו קנאת ושנאת הדת שהוזכרו למעלה [הערות 277-281].
(323) וזו כת רביעית שהוזכרה למעלה [הערות 282-288].
(324) שהוזכרו למעלה [הערות 285-287]
(325) הולך לבאר שההדרגתיות שבברכה זו ["אל תהי תקוה", "כרגע תאבד", "מהרה יכרתו", "תעקר ותשבר ותמגר"] מכוונת כנגד ההדרגתיות שבהתנגדות לדת.
(326) באבני אליהו לגר"א כתב: "'מלשינים' שהם רעים, שאינם מקבלים עול מלכות שמים, ומתקרב לרשות... להרע לזולתן לקרב הנאה לרשות... והוא בעבור תקותו שינשאוהו השרים. על כן אנו מתפללים 'ולמלשינים אל תהי תקוה' מה שהמה מקוים". ובמיוחד יש לבאר כן לפי נוסחת המהר"ל "ולמשומדים אל תהי תקוה" [למעלה הערה 290], שמדובר על אלו הממירים את דתם בכדי למצוא חן בעיני הגוים. וכן הוא בעיון תפלה [אוצר התפלות ח"א עמוד 344].
(327) "יאבדו".
(328) בנין פעל.
(329) רש"י תהלים לא, יג: "כל לשון אבידה אין הלשון נופל על בעל אבידה לומר הוא אבד אותה, אלא האבידה אובדת ממנו, כמו דאת אמר [דברים כב, ג] 'אשר תאבד ממנו', [יחזקאל לד, ד] 'האובדת לא בקשתם'". ובאיוב ד, יא כתב רש"י: "'אובד' אינו לשון אדם האובד דבר ממנו, אלא הוא עצמו הולך לאיבוד, כמו [תהלים קיט, קעו] 'תעיתי כשה אובד', וכמו [תהלים לא, יג] 'הייתי ככלי אובד'". ובאיוב כט, יג כתב רש"י: "אין קרוי 'אובד' אלא דבר שהוא עצמו אובד, כמו 'ככלי אובד', וכן 'תעיתי כשה אובד', [ירמיה נ, ו] 'צאן אובדות'". ואלו דבריו כאן.
(330) שהוא בנין פיעל, לעומת "יכרתו" שהוא בנין נפעל. ובנין פיעל הוא בנין כבד, וכמבואר ברש"י שמות א, טו, ושם הערה 143.
(331) שזו הנהגת "מדה כנגד מדה" [סוטה ח:]. ובגו"א בראשית פל"ח אות יד כתב: "כי מידותיו של הקב"ה לשלם לאדם במידה שמדד בה", ושם הערה 142. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה דע כי] כתב: "הביא עליו המכה כפי עונשו הראוי לו, עד שמדותיו

יתברך אמת". ושם בהערה 1128 נתבאר שההנהגה של "מדה כנגד מדה" נובעת מהאמת והמשפט, וכפי שביאר בח"א לסוטה ח: [ב, לו:], וז"ל: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה. וכי אין ראוי שהש"י, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהוא ראוי אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא. כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [סוטה ח:]. וכל זה, כי העונש הזה הוא ראשון שיבא עליו, כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב טעם נוסף, עיין שם.

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

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

(334) ראה למעלה בבאר הרביעי הערה 31 אודות הבטוי "כשמש בצהרים".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(344) זו הכת הרביעית, שמלכי בשר ודם גזרו גזירות כנגד מצות התורה.

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

(346) "בריוני - פריצים" [רש"י שם].

(347) פירוש - היו פריצים בשכונתו של רבי מאיר, והיו מצערים אותו הרבה.

(348) פירוש - היה רבי מאיר מבקש רחמים עליהם שימותו.
(349) פירוש - אשתו של ר"מ אמרה לר"מ שכנראה הוא מסמיך את התנהגותו על הפסוק "יתמו חטאים מן הארץ", שמכאן יש לכאורה מקור שיש להתפלל על כליון הרשעים.
(350) "חַטָּאִים כתיב - קרי ביה חֲטאים, שיכלה יצר הרע" [רש"י שם].
(351) "השפיל עצמך לסוף המקרא. כל דבר שהוא בסוף קרוי שפילו של דבר" [רש"י שם].
(352) בתמיה, כיצד סילוק החוטאים עושה שהרשעים שבעולם אינם עוד רשעים.
(353) פירוש - אלא בקש רחמים עליהם שיחזרו בתשובה, וממילא יתקיים "ורשעים עוד אינם". והמשך לשון הגמרא שם "בעא רחמי עלויהו, והדרו בתשובה", שר"מ קבל דברי ברוריה, וביקש רחמים על הפריצים וחזרו בתשובה.
(354) כמו שאמרו חכמים שהקב"ה אמר על אבוד המצריים [מגילה י:] "מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה", וראה למעלה הערה 6. ורש"י בראשית א, כז כתב: "הכל נברא במאמר, והוא [אדה"ר] נברא בידים".
(355) סנהדרין לט: "אין הקב"ה שמח במפלתן של רשעים... אמר להם הקב"ה, מעשה ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני". וביאר זאת בח"א שם [ג, קנז.], וז"ל: "כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה [ראה למעלה בבאר השני הערה 558]. והשם יתברך רצה בבריאתם, מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו, ואיך ישמח בהפסד שלהם. כמו שאמרו 'מעשה ידי טובעים ואתם רוצים לומר שירה'".
וצריך ביאור, שבתחילה כתב שאין להתפלל על איבוד רשעים מחמת "שאפשר שישוב מחטאו", ואילו כאן מבאר הטעם "מאחר שהאדם מעשה ידיו של השם יתברך", ולכאורה אלו שני טעמים שונים. אמנם הדבר מתבאר על פי מה שכתב בדר"ח פ"ד מ"כ [ר:] בביאור המשנה [שם משנה יח] "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא", שכתב: "משמע שבא לתת מעלה לעולם הזה מצד התשובה ומעשים טובים, שכך אמר 'יפה שעה בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים מכל חיי עולם הבא', כלומר שעולם הזה יפה ומשובח מצד שיש בו תשובה ומעשים טובים. והשתא מאי מעליותא של עולם הזה שיש בו תקון לרשעים בתשובה, יאבדו הרשעים, ויהא רינה, ולמה בדבר זה עולם הזה יפה. ולכך אמר שאינו כך, דודאי יפה הוא העולם הזה מצד שהוא תקון לרשעים, כי אין מדה הזאת שהוא מדת הקלקלה

יפה כלל. לכך הקב"ה תקן התשובה לאדם בעולם הזה, שלא יהא מקלקל הרשע. והא דכתיב [משלי יא, י] 'באבוד רשעים רנה', היינו כשנאבד הרשע יש לו לשמוח מפני כבוד המקום, אבל השם יתברך בעצמו אינו שש במפלתן של רשעים, שהתקלה אינה יפה". הרי שבנוגע למפלת רשעים חילק בין הסתכלות ה' לבין הסתכלות האדם. ולכך, מבחינתה של ברוריה, הסבה שאין להתפלל על איבוד רשעים היא רק משום האפשרות שיעשו תשובה, אך לולא כן הנה נאמר "באבוד רשעים רנה". אך מבחינת הקב"ה אין להתפלל על איבוד הרשעים מחמת שהאדם הוא מעשה ידיו של השם יתברך, ולא מחמת האפשרות שיעשה תשובה. ואדרבה, האפשרות לעשות תשובה היא עצמה אינה אלא פועל יוצא מהיות האדם מעשה ידיו של הקב"ה.

(356) אם היה נאמר "יתמו חוטאים".

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

(358) ולא "חטאים", ו"רשעים" בודאי הוא שם תואר לאדם.

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

(360) צריך ביאור מדוע תלה את "יתמו חטאים מן הארץ" בכך "שיהפוך השם יתברך דעת החוטא", ולא תלה זאת בתשובה שיעשה החוטא, וכפי שכתב בסמוך "שלא יהיו נמצאים החטאים, כי ישובו אל השם יתברך". ובעל כרחך שכוונתו כאן לפרט כיצד תשובה זו תיעשה, ואילו להלן סתם וכתב "כי ישובו אל השם יתברך", ומדוע הוצרך לפירוט שנקט אצלנו. ואולי בא ליישב, שהואיל ואיירי כאן בתפילה לה' [שיתומו חטאים מן הארץ], הרי שה' הוא המביא לכך, ובעל כרחך פעולת ה' תהיה שיהפוך את דעת החוטא, ולא יעשה רע עוד. אך אם מדובר בתשובה שנעשתה כולה מצד האדם, מה שייך לבקש מה' שיפעל זאת. אמנם עדיין קשה, שהרי אמרו [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וביאר זאת בגו"א דברים פ"י אות ט, וז"ל: "שאם ירא **מחמת שהקב"ה נותן כך בדעתו**, ועשה אותו ירא חטא, אין זה יראת שמים, שהרי הוא מוכרח לכך... וכמו שלא יקרא 'חוטא' אם הוא מוכרח ואנוס על החטא, כן אינו

ירא שמים כשהוא מוכרח להיות צדיק... ואם עשאו הקב"ה, אינו ירא חטא". וכיצד יתאפשר "שיהפוך השם יתברך דעת החוטא", הרי לכאורה אין זה בידי שמים. וכן העיר המהרש"א [ברכות י.] בח"א, עיי"ש. ואולי יש לחלק, שאמנם אין זה בידי שמים להביא למתן שכר לאדם על יראתו, כי אם הוכרח על כך, אין לו בזה שום מתן שכר. אך תפילת "יתמו חטאים מן הארץ" אינה מתמקדת על מתן שכר, אלא על העלמות החטא והזדון מן הארץ, ואם האופן שהעלמות זו תעשה היא על ידי "שיהפוך השם יתברך דעת החוטא", ג"כ הוי שפיר, שהרי תמו החטאים מן הארץ. ואע"פ שלא יהיה לשב הזה שום מתן שכר על כך, מ"מ אין זה מעלה או מוריד לגבי בקשת סילוק החטא והזדון מן הארץ.

(361) "כי" - ולכך.

(362) כך היא נוסחת התפילה שלפניו, וכמבואר למעלה בהערה 290. ומפרש "תקוה" מלשון קיום.

(363) כי "ימותו" מוסב על הגברא, שיסולק מן העולם.

(364) ומדובר בסילוק האיבה, אך לא בסילוק האויב.

(365) כנגד התפילה "ומלכות זדון תעקר ותשבר ותמגר", וראה הערה 283.

(366) למעלה [סד"ה אבל ענין], והערות 288-284.

(367) ראה למעלה בהערה 307 שהמאפיין את מלכות הזדון הוא העדר הכנעה לה'.

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

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

(370) פירוש - מה שחז"ל עצמם הזהירו את האדם שלא יעשה [להתפלל על מות הרשעים].

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

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

פרק ז

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

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

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

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

(377) כוונתו לחכמי אומות העולם הראשונים.
(378) מוסיף כן כדי שלא תשיב שמא חכמי האומות הראשונים לא ידעו מאמרי חז"ל האלו.
(379) פירוש - בתחילת הבאר החמישי האריך לבאר שאין לחכם לבטל דברי החולק עליו, או לעיין בדבריו מתוך שנאה, וכלשונו: "אין ראוי לחכם מבין האמת לעיין בדברי מתנגדו בשנאה" [ובסמוך יחזור על הדברים]. ולכך חכמי האומות הראשונים לא התלוננו על מאמרי חז"ל הסותרים את דתם ודעתם, כי הם השכילו להבין שכך הוא טבעם של חילוקי דעת, ואין להבהל או להתלונן על דעה שאינה עולה בקנה אחד עם דעתך.
(380) לשונו בתפארת ישראל ר"פ ט: "דרך חכמי המחקר, והם הפילוסופים". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ ו: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב, ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים". ובנתיב התורה ס"פ יד [א, סב.] כתב: "פילוסופי יון, שהיו חוקרים מדעתם ושכלם ושאלתם חקירה פילוסופי", ובסמוך יביא חכם יוני. ולמעלה בבאר הרביעי [ד"ה והנה אנשי] כתב: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו", וראה שם הערה 602, ובבאר החמישי הערה 258. **אמנם כאן** מציין שחכמי האומות הם חכמי המחקר, ויש בזה רמז לדבריו בהתחלת ההקדמה השניה לגבורות ה', שכתב: "אף כי לבני ישראל המאמינים, ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים, אין צריך לזה, כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה', יאמינו לכל דברי התורה והנביאים... אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים". הרי שישראל הם "מאמינים, ואינם חוקרים בשכלם", לעומת חכמי האומות, שהם "חכמי המחקר".
(381) הוא אריסטו. והדברים שלהלן לקוחים מספרו שמים ועולם, ספר א, ראש פרק י. וכן הרמב"ם במורה נבוכים ח"ב פט"ו הביא דברים אלו, והובא למעלה בתחילת הבאר החמישי.
(382) מדובר שם אודות קדמות העולם, והדעות החולקות על אריסטו סוברות שהעולם נברא, ואינו קדמון.
(383) פירוש - הדעות החולקות מעוררות ספק בקשר למופת שעליו מבוססת הדעה הראשונה, ובכדי לחזק את המופת, יש להסיר ממנו את הספקות שעוררו הדעות החולקות.
(384) אם יובאו הדעות החולקות.

(385) פירוש - אם נביא את הדעות החולקות עלינו, לא נפסיד מכך, וכמו שמבאר והולך.
(386) פירוש - כל שכן שעמדתנו תתחזק, כאשר יובאו הדעות החולקות נטולות ראיה וביסוס, וחולשת טענותיהן תהיה ניכרת לכל.
(387) פירוש - אף השומעים [ולא רק המקבלים] יהיו מועטים יותר.
(388) פירוש - מספר החושדים בנו יהיה יותר גדול "שרצוננו לאמת דעתנו, ולא נשגיח בדעת זולתנו, ונבזה אותם" [לשונו למעלה].
(389) בדברים שהוא מסכים עמו.
(390) פירוש - גדר ההודאה שיסכים עם בר פלוגתא שלו בדברים שהוא מודה לעצמו, ומסיר ["מעביר"] מהתנגדותו את הדברים שהוא אכן מסכים עמם.
(391) בתחילת הבאר החמישי. ושם [לאחר הבאת דברים אלו] כתב: "הרי לך שהזכיר שלא תהיה השנאה מקלקלת השורה, לשפוט על דברי בעל ריבו בענין הקנאה, כי אם בעין החמלה. ולא יבקש לדחות דבריו ביד חזקה, רק ינהג עמו כמו שהוא נוהג עם עצמו". ולאחר זאת הוסיף: "וככל הדברים האלו אמרו חז"ל ביותר שלימות בפרק קמא דעירובין [יג:]", עיי"ש.
(392) פירוש - דברים אלו נאמרו לא רק על חילוקי דעות סתמיים, אלא אף על חילוקי דעות הנוגעים לדת, וכפי ששם הנדון הוא קדמות העולם.
(393) של בר פלוגתתו.
(394) "ולא יוכל לדין עם שתקיף ממנו" [קהלת ו, י]. וכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנח:] כתב: "כי אין אדם יכול לדון עם שתקיף ממנו". ושם מבאר שלכך לא היה למשה רבינו קיום בויכוחו עם המלאכים, וקיומו נתאפשר רק כשאמר לו הקב"ה "אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה" [שבת פח:].
(395) אך אם כיון לקנתר, אין כ"כ חובה לשומעו ולכבדו. וכמו שמצינו לגבי שאלת הבן הרשע, וכפי שכתב המשך חכמה ס"פ בא [שמות יג, יד], וז"ל: "התבונן הא שבכל הבנים כתיב 'כי ישאלך בנך לאמור' [שמות יג, יד, דברים ו, כ], לבד בהבן הרשע כתיב [שמות יב, כו] 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם'... והנה החכם ששואל [דברים ו, כ] 'מה העדות', והתם ששואל 'מה זאת' [שמות יג, יד], רצונם לדעת ולשמוע תשובה, כי אותה הם מבקשים. לא כן הרשע, ששאלתו [שמות יב, כו] 'מה העבודה הזאת לכם' הוא רק לועג על העבודה, שלדעתו הוא דבר בטל, ואין רצונו בתשובה להוסיף דעה, כי לא יחפוץ כסיל בתבונה, ורצונו הוא שיהיה הקושיא אלומה כדי שיהיה הלעג חזק. ולכן לא

כתיב כאן לא 'שאלה', ולא 'לאמור'". וכן כתב הפחד יצחק פסח מאמר ד. ולכך התגובה לשאלת הבן הרשע היא "אף אתה הקהה את שיניו" [הגדה של פסח], כי אין כוונתו אלא לקנתר.

(396) של בר פלוגתתו.

(397) חכמי האומות הראשונים.

(398) פירוש - אף אם מצאו בדברי חז"ל דברים הנראים כסותרים לדתם.

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

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

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

(402) פירוש - אותו אחד שלא נתנו לו לדבר.

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

(404) "מכל" - מכל אדם.

(405) ששומע גם אלו המתנגדים לדעתו.

(406) דוגמה לדבר; נאמר [דברים יא, כג] "והוריש ה' את כל הגוים האלה מלפניכם וירשתם גוים גדולים ועצומים מכם", ופירש רש"י שם "ועצומים מכם - אתם גבורים, והם גבורים מכם, שאם לא שישראל גבורים, מה השבח ההוא שמשבח את האמוריים לומר 'ועצומים מכם', אלא אתם גבורים משאר האומות, והם גבורים מכם". הרי שגבורת

האמוריים אינה מתבטאת בכך שהם יותר גבורים מישראל גרידא, אלא מכך שאף ישראל הם גבורים, ועם כל זה האמוריים גבורים יותר מהם, ויש לאמוריים גבורה על גבי גבורה. וראה למעלה בבאר הששי הערות 809, 1210.

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

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

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

(410) שמתנגדי הדת ביטאו את התנגדותם לדת.

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

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

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

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

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

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

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