מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על נצח ישראל

רבי יהושע הרטמן

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על נצח ישראל

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-נצח-ישראל/
הקובץ נוצר ב־22 בנובמבר 2026 מגרסה 202611200317-v39 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
פרק א 13
פרק ב 28
פרק ג 53
פרק ד 75
פרק ה 96
פרק ו 190
פרק ז 212
פרק ח 260
פרק ט 286
פרק י 313
פרק יא 347
פרק יב 394
פרק יג 402
פרק יד 427
פרק טו 444
פרק טז 460
פרק יז 475
פרק יח 497
פרק יט 515
פרק כ 541
פרק כא 550
פרק כב 567
פרק כג 598
פרק כד 630
פרק כה 645
פרק כו 670
פרק כז 687
פרק כח 696
פרק כט 709
פרק ל 721
פרק לא 730
פרק לב 752
פרק לג 779
פרק לד 793
פרק לה 807
פרק לו 825
פרק לז 842
פרק לח 852
פרק לט 860
פרק מ 869
פרק מא 885
פרק מב 891
פרק מג 909
פרק מד 919
פרק מה 934
פרק מו 943
פרק מז 964
פרק מח 973
פרק מט 980
פרק נ 986
פרק נא 992
פרק נב 1005
פרק נג 1014
פרק נד 1022
פרק נה 1030
פרק נו 1042
פרק נז 1054
פרק נח 1076
פרק נט 1083
פרק ס 1106
פרק סא 1117

פרק סב 1120
פרק סג 1131

הקדמה

[1] ובשינויי לשון.
[2] קצ"ב, מדוע הגאולה העתידה נקראת ע"ש השעבוד ["שעבוד מלכויות"], ולא ע"ש ההוצאה מהשיעבוד, כדוגמת "יציאת מצרים", וצ"ע.
[3] "שהרי מצינו שקראו הקב"ה "יעקב' אחר זאת ברדתו למצרים, שנאמר [בראשית מו, ב] 'ויאמר אלהים לישראל ויאמר יעקב יעקב ויאמר הנני"" [רש"י שם].
[4] "בתר 'אל תזכרו ראשונות' כתיב" [רש"י שם].
[5] לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ב]: "כי הדבר שהוא סבה אל מציאות דבר אחר, הוא ג"כ סבה אל קיום מציאותו... דבר שהוא סבה בעצם אל מציאות דבר אחר, כל שכן שהוא סבה לקיום שלו, שהרי היה סבה שיהיה נמצא, וכן גם כן הוא סבה לקיום שלו, ודבר זה מבואר במופת. ולפיכך אם היו מברכין על התורה [נדרים פא.] לומר ברוך נותן תורה לישראל... אז היה זה סבה ג"כ שתהיה התורה מתקיימת בישראל, שהיה השי"ת נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים... וזה היה מן השי"ת אשר הוא סבה לתורה, והוא ג"כ סבה שלא תתבטל. דומה לזה, כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא, חוזר וגורם גדולו מן השורש, אשר היה סבה לגידול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל. ולפיכך אילו היו מברכין בתורה תחלה, מה שהוא יתברך סבה לתורה ונתן להם התורה... היה השי"ת סבה ג"כ שלא תתבטל התורה". וראה להלן פ"ה הערה 321, ופי"א הערה 28.
[6] ע"מ להבהיר נקודה זו, ראה דברי הפחד יצחק, פסח, מאמר נח, שכתב: "הנה בלחם הפנים מצינו שבשעת סילוקו היה חם כבשעת סידורו [חגיגה כו:]. ובודאי שאין הנס הזה בא לשם תועלת המעשית שיש בחמימות הלחם... אלא מגלה הוא תוכן פנימי במהלך השפעת הטובה בעולם. ויובן הענין בהקדם הכתוב [תהלים לג, ט] 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד'... גם הרישא וגם הסיפא מתיחסים הם לאותו מצב ולאותה השעה... כי מצד הבחינה החיצונית הנראית לעיני בשר, הרי קיומו של כל דבר בכל רגע אינו אלא המשך קיומו של הדבר מן הרגע שלפני זה. החידוש אינו אלא בשעת ההתהוות, ומכאן ואילך אינו אלא המשך. אבל מצד הבחינה הפנימית... כל מעשי בראשית מתחדשים בכל רגע ורגע בטובו של חי העולמים, הרי קיומו של כל דבר מתחדש עליו בכל רגע ורגע... הדמות הפנימית מתחדשת היא בכל רגע מן האין אל היש, אלא שדמות פנימית זו מתכסית היא בדמות חיצונית שיש לה מראה של המשך... והנה כל עניני המקדש באים הם בהתאם להמצב הפנימי של העולמות, ועל כן בלחם הפנים, אשר שמו מורה

על פנימיותו, נתבטלה לגמרי הדמות החיצונית של 'צוה ויעמוד', וממילא שלטה לגמרי הדמות הפנימית של 'אמר ויהי', עד שנתקיים בלחם בפנים שהיה סילוקו כסידורו, וחם כ'ביום הלקחו'". ולכך ברור הוא שהסיבה להתהוות הדבר, היא גם הסיבה להמצאות הדבר, כי המצאות הדבר היא היא התהוות הדבר באיתכסיא, ועל כן הסבה אדוקה והדוקה תמיד למסובב. וראה להלן פ"ג הערה 24, ופכ"ג הערה 207.

[7] לשונו בהקדמתו לתפארת ישראל [ב]: "ואל יקשה לך כי הנגר הוא סבה לבנין הבית, ועם כל זה בהעדר הנגר ישאר הבית קיים, דבר זה אינו, כי אין הער סבה לבית, רק שהוא מקרב העצים יחד, ודבר זה הנגר פועל, לא עצם הבית, והבית נעשה מן הנגר במקרה". וראה להלן פנ"ב הערה 23.

[8] וא"ת, מדוע אין זריעת הזרע מתבטלת למפרע בהסתלקות האב. אמנם זה לק"מ, שמעולם לא מצינו ביטול למפרע. רק שכאן ביאר המהר"ל שכאשר המסובב הוא דבר מתמשך [כמו עמידת הביח] — הרי לאורך כל זמן חיותו של המסובב תמצא עמו הסבה. אך כאשר המסובב אינו מתמשך [כמו התקרבות העצים וזריעת הזרע], אזי הסבה [שהמסובב תלוי בה] בהכרח תתבטא ג"כ רק למשך זמנו ותוקפו של המסובב. ולכך, לאחר שתמה פעולת המסובב אין בסילוק הסבה כל נפק"מ ביחס למסובב, כי בלא"ה אין המסובב בפועל. וראה להלן פ"ב הערה 39.

[9] אודות שטבע הוא מקיים, ראה דבריו להלן פ"י [ד"ה ואני אומר] שלפי"ז ביאר שלכך חולה זקוק להשגחה מיוחדת מה' יתברך, כי הוא "יצא מטבעו אשר נתן הש"י הטבע אל האדם להעמיד אל האדם, ועתה נשתנה טבעו, צדיך הוא אל השמירה שלא יהיה נפסד, והשמירה מן הש"י". וראה הערה 127. ולכך "טבע" נקרא "שליח", וכמבואר באור חדש [קפג:], ובבאר העלה באר הרביעי [סג:], וכן הוא בגבורות ה' פנ"ה [רמה.]. וראה ע"א שמות פי"ב הערה 174, ולהלן פ"א הערות 18, 42.

[10] וכמו שאמרו [ב"מ ט.] "איהו לא קני — לאחריני מקני [בתמיה]". ועד כה הדגיש המהר"ל שאם אין הסיבה אדוקה במסובב, אין זו סיבה אמיתית. ובאור חדש [סג.] הדגיש גם כן לאידך גיסא, שאם אין הסיבה אדוקה במסובב, אין זה מסובב אמיתי. 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". וראה ע"א שמות בל"ב הערה 78, ובויקרא פט"ו הערה 53, ולהלן פ"ח הערה 96. וכן ביאר בהקדמה לתפארת ישראל [ב], שמחמת שלא ברכו בתורה תחילה נאבדה הארץ [נדרים פא.], ש"אם היו מברכין על התורה תחילה... והיה אהבה אל הש"י במה שנתן תורה לישראל... היה הש"ת נותן בלבם לשמור ולעשות ולקיים אף אם היו עוברים לפעמים מצוה אחת... וזה היה מן הש"ת, אשר הוא סבה לתורה, והוא ג"כ סבה שלא תתבטל. דומה לזה, כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא, חוזר וגודל גדולו מן השורש אשר היה סבה לגידול שלו שיצא, ובלא השורש אין קיום לאילן כלל. ולפיכך, אילו היו מברכין בתורה תחילה... מצד הדביקות הזה היה הש"ת סבה ג"כ שלא תתבטל התורה. אבל מפני שלא ברכו בתורה תחילה... לא היה כאן סבה מקיימת את התורה בישראל, ובאו לידי זה שעברו על התורה, ודבר זה גורם שאבדה הארץ". וראה עוד גו"א בראשית פמ"ט הערה 179, ולהלן פנ"ב הערה 23, פנ"ו הערה 69.

[11] אודות שהקב"ה הוא סיבת הכל — ראה דבריו בתפארת ישראל פל"ח [קטו:], שכתב: "כי הש"ת הוא העיקר [השורש], שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל, שלכך נקרא הש"ת 'עיקר', כי כמו שהעיקר — הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר וחי ממנו, כן הש"ת הכל נמצא ממנו, וחי ממנו". ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:] כתב: "בי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו ז"ל [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל, והוא מפרנס הכל. וכאשר תתבונן בזה, הנה גוף האילן קרוב אל העיקר ומן השורש מתפרנס האילן, ואחר כן מן האילן באה הפרנסה לכל הענפים". וראה גו"א ויקרא פכ"ג הערה 59, ולהלן פ"ה הערה 501, פ"ט הערה 8, ופל"ח הערה 43. ועל שם כך נקרא הקב"ה "מקום", וכפי שביאר באור חדש [קנד.], וז"ל: "הוא יתברך מקיים הכל, ומפני כך נקרא ג"כ בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". וראה להלן פכ"ד הערה 10. וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 276, ולהלן פי"ג הערה 130, פי"ד הערה 120.

[12] שנעשו לעם ה' [מבואר בסמוך], והיו מתעלים מעל הטבע [גבורות ה' פנ"ט (רסא.)], ו"קבלו הטוב בעצם עד שהיו ראויים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם... שהם בני חורין בעצם עם השעבוד במקרה" [גבורות ה' פס"א (רעד.)]. וראה להלן פ"ח הערה 77.

[13] שתהיה לעתיד לבוא [מבואר בסמוך]. ובמ"א שמות פי"ג אות ח כתב: "כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו—ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגומר'". וראה להלן פ"ח ד"ה וקאמר, ושם הערה 75, שנקודה זו התבארה שם.

[14] אודות שישראל נעשו לעם בשיצאו ממצרים — הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון בגבורות ה' פנ"ט [רס:] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה, שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים באילו יצאו למציאות". ובדרשת שבת הגדול [רלב.] כתב: "כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש... וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם". ובתפארת ישראל פי"ז [נו:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם". וראה להלן פ"ב הערה 40. פ"ג הערה 98, פ"ח הערה 88, פ"י הערה 36, פכ"ה הערה 63, פ"ל הערה 12, פ"מ הערה 99, פנ"ג הערה 3, פנ"ו הערה 43, ופ"ס הערה 60. אמנם כאן הדגשתו שהקב"ה לקח את ישראל לו לעם, וכמו שנאמר [שמות ו, ז] "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו' ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים וגו'". וראה בגבורות ה' פס"ו [שה.] שהאריך בנקודה זו. וראה להלן פ"ב הערה 41, פכ"ה הערה 63, פ"ל הערה 11, פנ"ו הערה 43, שענין זה חזר ונשנה שם.

[15] בתפארת ישראל פנ"ב [קנט.] ביאר שלכו"ע תהיה יציאת מצרים נזכרת לעת"ל, ורק פליגי בטעם הדבר, ובלשונו: 'דאף לבן זומא לא שתהא הזכרת יציאת מצרים בטלה, כי יצ"מ היא התחלת ישראל שהיו אל השי"ת... ולעולם יש לזכור ההתחלה, היא יציאת מצרים, רק דחכמים דרשו... דהזכרת יצ"מ כדי לזכור הטובות שעשה השי"ת עם ישראל... ומקשה להו [בן זומא] והלא אין לזכור טובת היציאה אצל טובת ימות משיחנו... אלא ודאי הזכירה של ההוצאה, דהיינו שיש לזכור לעולם התחלת ישראל שהיו לעם ה' ע"י היציאה... אבל עכ"פ יזכור יצ"מ אליבא דכו"ע, מפני שהוא התחלת ישראל שלקח אותם".

[16] לא מצאתי את מקורו שיעקב נקרא ע"ש שהיה מקטין עצמו כמו עקב, ופשטות הפסוק [בראשית כה, כו] מורה שנקרא על שם שאחז בעקב עשו, וכפי שפירש רש"י שם. אמנם ידוע ששמו מורה על הנחת אות יו"ד על העקב [זוה"ק ח"א כד.], הרי שה"עקב" מתייחס ליעקב. וראה בהערות הבאות.

[17] לשון הרבנו בחיי ר"פ עקב [ז, יב]: "כי העקב שפל הגוף". וזאת משום שהוא רחוק מהפנים, וכמו שיבואר בסמוך. וראה גו"א דברים פ"ז הערה 30. ועוד אודות קטנותו של יעקב, ראה גו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ולכך], וז"ל: "יבוא התואר על ישראל בקטנותם, דכתיב [עמוס ז, ב] 'מי יקום יעקב כי קטן הוא', וכן יעקב, שהוא היה קדוש... נקרא 'קטן', דכתיב [בראשית כז, טו] 'ותלבש את יעקב בנה הקטן', וכל זה כי הדבר הבלתי גשמי אין לו רוחק, והקטנות אין לו רוחק ג"כ, 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". וכן כתב להלן רפי"ב, ובפנ"ז ד"ה ועוד אמרו, שקטנות ישראל מורה על מעלתם העליונה, כי "הקטון אין לו רוחק גדול, והוא קרוב אל הבלתי גשמי". וראה להלן פי"ז הערה 23. 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". וכשם שניצוץ זה משתלשל ומגיע באדה"ר עד לעקביו, ה"ה שתמצא השתלשלות זו בצורתו של יעקב אבינו. וראה להלן פט"ז ד"ה ואמר שמלבישין, ושם הערה 29. וראה עוד בגו"א בראשית פ"א אות סח אודות אדה"ר ויעקב.

[18] אודות יחס שם "יעקב" ל"ישראל", ראה בגבורות ה' ס"פ ג [כח:], שכתב: "כי שם 'יעקב' נאמר על הפחות והשפל, והוא ענין החומרי, שעליו נקראו בשם 'יעקב' מלשון 'עקב'. ושם 'ישראל' נקרא על שם הצורה שהיא חשובה, מלשין 'כי שרית', וזה מבואר". וכן מבואר בזוה"ק ח"ב [קעה:] שזהו היחס שבין שם יעקב לשם ישראל. ובתפארת ישראל פל"ז [קט:] כתב: "יש לישראל הקדושה אחת, במה שהם נבדלים בעולם הגשמי מן הדברים אשר הם חומריים, והשי"ת הבדיל אותם מן האומות... וזהו מה שנתן להם המצות, וזהו קדושה אחת שיש להם, הקדושה השניה, שישראל יש להם התורה שהיא שכלית... שזהו קדושה לגמרי במה שהיא שכלית... ושתי שמות שיש לישראל, 'יעקב' דישראל', הם כנגד אלו ב' קדושות; כי יעקב הוא הקדוש, שנאמר [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'... ושם 'ישראל' שהוא שם השני כנגד הקדושה השניה, שהיה

מנצח את המלאך, כי המלאך אין לו רק קדושה אחת. ולכך אמר, 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל', 'עם אנשים' מכח שם יעקב, שהוא קדושה אחת... כי היה ליעקב קדושת המצות. ושם "ישראל' בו היה מנצח המלאך". ובעקבות הקדושה האחת שהיתה ליעקב, רוממו הקב"ה לקדושה השנית. וב' קדושות אלו מקבילות הן בדיוק ליציאת מצרים ולגאולה העתידה. וראה להלן פ"ב הערה 21, ולהלן ספנ"ז כתב: "שם ישראל יותר במעלה מן שם יעקב". ובגבורות ה' פס"ב [רכ:] כתב: ""יעקב' במה שהם אומה זאת בלבד... "ישראל' מצד מעלתם וחשיבותם, שדבק בהם כח עליון".

[19] וז"ל בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:] "כי האדם המתגאה הש"י משפילו, כי הש"י הוא עילת הכל, והאדם עלול מן הש"י, וכאשר מגביה האדם עצמו עושה עצמו עלה. וראוי שהש"י, שהוא העלה בלבד, משפיל אותו עד שהוא עלול. ואם האדם משפיל עצמו ומחזיק עצמו שהוא עלול גמור, הש"י מגביה אותו, כי ראוי שיהיה העלול עם העלה... כי העלול יש לו חיבור אל העלה". וראה להלן פ"י הערה 129. ובדרשת שבת הגדול [רטו:] כתב: "אמר [ויקרא ו, ג] 'ולבש הכהן מדו בד', כי כאשר נשרף העולה ונשאר הדשן, אז האדם מתקרב אל השם יתברך... וזהו כי האדם נברא לעבוד הש"ית... וכאשר מסולק מן האדם הדבר הזה, מה שהוא מלך בתחתונים, ולא נשאר רק הדשן, אז האדם מתחבר ומתקרב אל הש"י... ושלא תאמר כי כאשר מסלק הגבהות ונעשה דשן יהיה שפל ובזוי, ולכך כתיב, 'והרים את הדשן' [שם], כתב לשון הרמה, כי הש"י מרומם אותו... כי הש"י את דכא, ומרומם את השפלים. ולפיכך כתיב 'והרים את הדשן', ובמילת 'והרים' נרמזו ג' אותיות השם, דהיינו יו"ד ה"א וא"ו, כי הרמתו הוא מן הש"ית, שהוא מרים את השפלים שהם כמו הדשן, והוא יתברך מרים אותם למעלה. והכל נרמז באברהם, כי בשביל שאמר [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר', לפיכך היה הש"ית מרים אותו מעלה מעלה על כל באי עולם". וראה גו"א ויקרא פ"ב הערה 135. [אמנם יש לשאול, כי אברהם הוא המקור להנהגה זו, ומדוע לא מצינו שהוא יזכה לשם "ישראל" כפי שזכה בו יעקב. ומאי שנא שפלות יעקב, המזכה אותו לבסוף בשם "ישראל", לעומת שפלות אברהם. וצ"ע]. וראה להלן פ"י הערה 150, ופנ"ז הערה 121.

[20] בחולין פט. אמרו "אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטים עצמכם לפני". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ה.] כתב על כך: "כי ראוי לישראל כל אשר הש"ית נותן להם הגדולה — להקטין עצמם... כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עוה"ז הגשמי, ולפיכך כאשר הש"ית נותן להם הגדולה והחשיבות הם מתגאים יותר... כי הגאוה מידה גשמית [ראה להלן

פ"י הערה 150]... ולפיכך מצד הגדולה שנתן להם בעוה"ז הגשמי — מוסיפים הם על המדה. אבל ישראל, מצד שהם קדושים נבדלים מן הגשמיות, וכל מעלתם אלקית... וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל... נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמם... והיא מידת הקב"ה, שעם גדולתו — ענוותנותו [מגילה לא.], והפך זה באומות. ולפיכך אמר 'חושקני בכם מפני שאתם ממעטין עצמכם', וזה בודאי טעם גמור שחשק השי"ת בישראל מכל האומות. כי אשר בחר השי"ת בהם — ראוי להם המעלה והגדולה. ואם הגדולה מביא להם למרוד בהקב"ה, היה הדבר הפך עצמו, כי בשביל שאוהבו נותן לו גדולה, ודבר זה מביא למרוד בו. ומפני כך אוהב ישראל, שכל עוד אשר נותן להם גדולה — הם מכניעים עצמם". וכן כתב באור חדש [ריש קלו]. אמור מעתה, מה שישראל מקטינים את עצמם — זהו תנאי הקודם לקבלת הגדולה, וכן זהו תנאי לאחר קבלת הגדולה, באופן שקטנות ישראל היא סיבה לגדולתם [כמבואר כאן], והיא מסובב מגדלותם [כמבואר בחולין פט.]. וראה להלן פ"ב הערה 10, פ"כ הערה 6.

[21] ובסוף הקדמה שלישית לגבורות ה' [כא] ביאר שהספרים "גבורות ה'" ו"תפארת ישראל" ו"נצח ישראל" משתייכים לסדר אחד, והם כנגד הפסוק [דה"א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד וגו'". וכמו שיתייחס לזה מיד בסמוך.

[22] לשונו שם בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]: "'והנצח' הוא מפלתה של [אומה] רשעה [ברכות נח.]... זהו הפועל מתייחס אל צד דרום, שנקרא דרום ע"ש התרוממות, ושם השמש בתוקפה. וצד דרום נקרא 'ימין', ומשם כח ותוקף הימין לנצח המתנגד. ואין מתנגד למלכות שמים רק [האומה] הרשעה שהיא תקיפה... והוא יתברך מנצח אותה, ולכך תפול נפילה שאין אחריה תקומה. וזהו שאמרו [שם] זו מפלתה של [אומה] רשעה, כי תהיה מנוצחת מן הנצוח של השי"ת שהוא נצחי, ולכך מפלתה נצח... נקרא 'ספר נצח', והוא מפלת של [אומה] רשעה שהחריבה את בתינו". ושם בברכות [נח.] רבי עקיבא דרש "'והנצח' — זו ירושלים". וביאר שם בסוף ההקדמה הנ"ל: "ומצד הנצחות של השי"ת נתן לירושלים הנצחית". וצריך לומר שמה שביאר כאן "כי יש אל השי"י הנצח שיהיה מנצח מלכות הרביעית" זהו המתבאר לת"ק הדורש "'הנצח' — זו מפלתה של רומי". אך מה שכתב כאן "כי השי"י נתן לישראל הנצחיות ואינם כלים ח"ו בגלותם", זהו המתבאר לדברי ר"ע, הסובר "והנצח — זו ירושלים", שנחלת ירושלים הנצחית מורה על נצחיות ישראל. וביאור דבר זה, שמצאנו שחכמים [מגילה לא:] פירשו ששאלת אברהם "במה אדע כי אירשנה" [בראשית טו, ח] היתה שאברהם שאל "שמא

ח"ו ישראל חוטאים לפניך ואתה עושה להם כאנשי דור המבול ודור הפלגה, אמר לו לאו, אמר לפניו רבש"ע במה אדע". וכתב על זה בגבורות ה' פ"ח [מה:]: "ויש לדקדק על דברי רבותינו ז"ל, הרי הכתוב אומר 'במה אדע כי אירשנה', ואין נזכר בכתוב במה אדע שלא יעשה להם כאשר עשה לדור המבול ולדור הפלגה. ונראה, כי פירוש 'במה אדע כי אירשנה', כלומר שתהיה הארץ לי לירושה לאחוזת עולם... שהיה ירא שמא יעבור זרעו ח"ו מן העולם לגמרי, ואז תתבטל הירושה לגמרי". הרי שנצחיות ירושת הארץ ונצחיות הבנים הן כתבות ומעורות זו בזו. ובביאור מרגניתא זו, ראה אגרות וכתבים, פחד יצחק, אגרת לט, שכתב שם: "עיקר נצחיות קיומה של כנס"י אינו נובע אלא מהבטחת הארץ דוקא. ואם היתה הבטחת הבנים באה בלי הבטחת הארץ, לא היה מוכרח מזה ה'נצח ישראל'. כי גם לישמעאל ניתנה הבטחה של פריה ורביה, ומ"מ מכיון שלא היתה לו הבטחת הארץ, אין כאן ענין של נצח ישמעאל... נצחיותם של הבנים קשור אך ורק בהבטחת הארץ. ועל כן, מכיון שבקש [אברהם] בירור על הבטחת הארץ, ממילא זאת אומרת שביקש בירור על נצחיות הבנים". וראה להלן פל"ד הערה 109.

[23] מילת "אחד" אינה מופיעה בפסוק בעובדיה, וכנראה כונתו לפסוק "ביום ההוא יהיה ה', אחד ושמו אחד" [זכריה יד, ט], וכפי שצירפו שני פסוקים אלו להדדי בסוף "אז ישיר" בתפילת שחתת. וכונתו שכאשר הקב"ה ינצח את המלכות הרביעית, אזי יהיה "ה' אחד ושמו אחד". וכפי שביאר רש"י בשמות [יז, טו] "נשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עשו כולו, וכשימחה שמו יהיה השם שלם והכסא שלם". וכתב שם בגו"א [אות יג] לבאר: "וביאור ענין זה, כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם [בני עשו] מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם — זה נופל [רש"י בראשית כה, כג] וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל... והשם של הקב"ה הוא 'אחד'... וכל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, הנה השניות בעולם, אין השם הזה [שם הויה] נמצא בשלימות בעוה"ז, כי השניות והחילוק בעוה"ז, והחילוק אינו שלם... ואין השם בשלימות נמצא אצלינו כל זמן שזרע עשו בעולם... וכאשר השניות בעולם אין שלימות מלכותו נמצא... עד שיכלה כל זרעו של עשו, ואז לא יהיו שניות בעולם, ואז יהיה ה' אחד ושמו אחד". וראה שם הערה 48, ובגו"א דברים פכ"ה אות כה, הקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], ולהלן פנ"ט הערה 99, ופ"ס הערה 44.

[24] אמנם עדיין טעון ביאור מדוע הספר נקרא בשם "נצח ישראל", ולא בשם "נצח ה'". ובשלמא לטעם הראשון ש"הש"י נתן לישראל הנצחיות" ניחא, אך לטעם השני "כי

יש אל השי"י הנצח שיהיה מנצח מלכות רביעית" — קשה. ועוד, הרי נתבאר שמילת "נצח" שאובה מהפסוק [דה"א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וגו'", והרי שם שנאמר "לך ה' וגו'". וכשם שהספר העוסק בגאולת מצרים נקרא "גבורות ה'", ולא "גבורות ישראל", כך היה צריך להיות שם ספר זה "נצח ה'". וי"ל בזה. אמנם מצאנו בלשון הפסוק [ש"א טו, כט] שה' נקרא "נצח ישראל", שנאמר שם "נצח ישראל לא ישקר".

פרק א

[1] לשונו בבאר הגולה, באר החמישי [צט.]: "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 פ"ה הערות 546, 580, פ"ט הערה 52, ופכ"ה הערה 68, שנתבאר שם שדבר והפכו הם שוים.

[2] כפי שנקט לגבי קור וחום [באר הגולה (צט.)], ישראל ואומות העולם [ח"א לע"ז ב. (ד. יז.)], בעל שם טוב ובעל שם רע [נתיב שם טוב פ"א (ב, רמו.)], חיה טהורה וחיה טמאה [גו"א ויקרא פי"א אות ג], קדושה עליונה לעומת טומאה [גו"א דברים פל"ד הערה 16], הבן החכם לעומת הבן הרשע [גבורות ה' פנ"ג (רלא:)], מרדכי ואסתר לעומת המן [אור חדש (נ:)], אדם לעומת נחש [ח"א לסוטה ט. (ב, לח.)], ועוד. ואמרו "אם אין דעה - הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות ה, ב]. וראה להלן פנ"ו הערה 94.

[3] כן הוא בספר אנליטיקה אפריורית לאריסטו.

[4] שמתחילים את ההגדה של פסח ב"מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו", וכן ב"עבדים היינו" [פסחים קטז.], ומסיימין בשבחן של ישראל, היינו שקרבנו המקום לעבודתו וגאל את אבותינו ממצרים, ועשה לנו נסים ונפלאות וכו'.

[5] בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

[6] אמנם בגבורות ה' פנ"ב [רכג:] ביאר שני טעמים אחרים לכך שמתחיל בגנות ומסיים בשבח; (א) "אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל

הקב"ה עשה עמהם מה שעשה, והפעולה היה נמשך אחר הגנות... להציל אותם מן הגנות". (ב) "כי היום קודם לו הלילה, וזה מפני כי השלימות אינו נמצא בהתחלתו בעוה"ז... לפיכך המעלה האלקית יוקדם לה גנות... אשר היה להם תחלה גנות, ואח"כ היה הקב"ה מעלה אותם אל מדריגה אלקית". וראה גו"א דברים פכ"ו הערה 82, ולהלן פנ"ג הערה 1.

[7] ולפי דבריו כאן מתבהרת נקודת חידוש, שלא רק שניתן לעמוד על מראה הלבן ממראה השחור, אלא שאי אפשר לעמוד על מראה הלבן הכרה אמתית אם לא שיעמוד על המראה השחור. ולכך אי אפשר לעמוד על ענין הגאולה האחרונה מבלי שנעמוד על ענין הגלות והחורבן.

וכן ביאר בגו"א בראשית פ"י אות ב, שעד למתן תורה היתה העבודה זרה בגדר דבר מטושטש ולא ברור, "כי לא נודע עבודת השי"ת לכל". ורק לאחר מ"ת, שנודע לנו מהי עבודתו יתברך, בכך נודע ונגלה עומק טעותה של ע"ז. וראה להלן פ"ט הערה 43. וצרף לכאן מאמרם [גיטין מג.] "אין אדם עומד על דברי תורה אא"כ נכשל בהן". וביאור הענין, כי כל דבר ודבר מופיע במהדורה כפולה; כפי שהוא נמצא בהוויתו, וכפי שהוא נמצא בהעדרו. וכשם שסוגיא המופיעה בשני מקומות שונים, אי אתה יכול לעמוד על מלוא היקפה ועומקה אלא רק לאחר שהסוגיא תלמד בשני מקומותיה, כך אי אפשר לעמוד על אופיו של דבר אלא רק לאחר שהוא ילמד בשני מקומותיו, שהם הויתו והעדרו.

[8] כפי שיבאר מפרק ב ואילך, שפתח שם את הפרק במילים "סבת הגלות הוא מבואר בעצמו בכתוב וכו'".

[9] והדברים השייכים אל הגלות הם הדברים שיתבארו עד פרק כה [ועד בכלל]. ומשם ואילך יבאר עניני הגאולה.

[10] פירוש - מלבד הטעם שנאמר עד כה ["ידיעת ההפכים אחת"], ישנה עוד סבה שיש לבאר ענין הגלות תחילה.

[11] לשונו בגו"א דברים פ"ל אות א: "כי השי"ת ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השי"ת, והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו". ולהלן ר"פ לא כתב: "התבאר לך מן הדברים אשר אמרנו, כי הגלות הוא יציאה מן סדר העולם". ועיי"ש שהאריך בנקודה זו.

[12] תנחומא ראה, אות ח: "אתה מוצא כשברא [הקב"ה] העולם, חלק הארצות לשרי האומות, ובחר בארץ ישראל. אמר הקב"ה, יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". ובגו"א דברים פ"ל אות א כתב: "וכן [הקב"ה] סידר בבראשית הבריאה

שיהיה ישראל בארץ הקדושה". וראה להלן פי"א הערה 109, פכ"ד הערה 5, פל"א הערה 142.

[13] אודות 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 להלן פ"ו הערה 87, ופ"ח ד"ה ועוד כי, ושם הערה 86.

[14] לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סז: "כי אם תקח חלק הארץ, ותשים אותו באויר, לא תאמר כי מקום חלק הארץ הזה הוא האויר, שאין זה מקומו כלל, אבל נקרא מקומו תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". ועוד אודות שהארץ נקראת "תכלית המטה" מכל ד' היסודות, ראה שם הערה 512. וכן ביאר בגו"א בראשית פ"א אות לג, גבורות ה' פי"ע [שכ:], נתיב הענוה פ"ב [ב, ו.], ועוד. וראה בבאר הגולה, באר החמישי [פט.] וראה להלן פכ"ד הערה 128, ופ"נ הערה 30.

[15] דע, שבגו"א שמות פי"ב אות סז, כתב דברים הנראים כסותרים לדבריו כאן. שנאמר שם [שמות יב, מ] "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלושים שנה וארבע מאות שנה", ופירש רש"י שם "אשר ישבו במצרים - אחר שאר הישיבות שישבו גרים בארץ לא להם". וביאר שם הגו"א: "כאילו כתב 'ומושב בני ישראל אשר באחרית ישבו במצרים ארבע מאות ושלושים שנה'... ודע כי הארץ אשר יושב בה האדם הוא מתייחס אחריה, מפני כי כל דבר מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו [ר' להלן פ"ח הערה 84, ופ"מ הערה 85]... וכאשר נתן הקב"ה אברהם וזרעו גרים בארץ לא להם [בראשית טו, יג], ולא היה מקום ראוי להם רק מצרים, ששם נגזר השעבוד, והוא טבעי ומתייחס אליהם אחר שרצה הוא בשעבוד... ולכך נקרא ישיבת מצרים עליהם אף כאשר ישבו בארץ כנען... ודבר זה דומה לגמרי לדבר שהוא במקום שהוא בלתי טבעי לו ומתנועע אל טבעו, שאף אם הוא חוץ למקומו... יאמר שמקומו הוא המקום הטבעי שלו. וישיבת מצרים תמיד עליהם, ואין לך להשגיח על מה שהיו במקרה בארץ כנען, כיון שלא סר גירותם מעליהם, והבן זה היטב". ואילו כאן ביאר שהגלות היא לא טבעית, ומקומם הטבעי של ישראל הוא ארץ ישראל.

והנראה לחלק, שדבריו כאן אמורים אודות יעודם הסופי של ישראל, ועל כך קבע שהגלות אינה יכולה להחשב כדבר נצחי, כי סוף סוף, מקומם של ישראל הוא בא"י. אמנם דבריו בגו"א נסובים על משך ימי הגלות, שלאורך תקופה ארעית זו נחשבת ארץ גלותם למקומם הטבעי.

וכן מצאנו שכתב לגבי גלות בבל, שבח"א למנחות קי. [ד, פח:] כתב: "כי הש"י גזר על ישראל 'בבלה יובאו ושמה יהיו' [ירמיה כז, כב], ומאחר שהיה גזירת הש"י כך עליהם, וכאילו היה ארצם מקומם, כי בבל ראוי אל גלות ישראל, שכך אמרו בפסחים [פז:] למה הגלם בבלה, מפני ששלחם לבית אמם, כי אברהם היה מארץ כשדים, ולפיכך נחשב כאילו היה ארצם". ובודאי שגם שם כונתו שלמשך ימי הגלות היה לבבל דין כאילו הוא ארצם, אך ברור שבסופו של דבר השהייה בבבל נחשבת לשהייה ארעית ביחס לנצחיות ישראל. וראה להלן פ"ח הערה 84, פי"ח הערה 110, פמ"ט הערה 22, פנ"ו הערה 44.

[16] מה שכתב כאן "ברשות עצמם ולא ברשות אחר" צ"ב, שהרי להלן יבאר שזהו הפן השלישי הלא טבעי הקיים בגלות [יציאה מהמקום, הפיזור, והשעבוד לאחרים]. וכאן שהמהר"ל עוסק בפן הראשון [יציאה מהמקום], לשם מה הוסיף שהגדרת מקום היא "להיותם... ברשות עצמם, ולא ברשות אחר". ובע"כ שאין כונתו לשעבוד לאחרים, אלא עצם ההמצאות על אדמת אחרים, היא היא נחשבת ל"רשות אחר", אף אם אדמת אחרים זו תהיה שוממה לחלוטין מאין יושב. וכאילו במקום "רשות" נאמר "מקום". וכן הוא להלן הערה 36.

[17] לשון המשנה שם: "אל תהי בז לכל אדם, ואל תהי מפליג לכל דבר, שאין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום". ופירש שם בדר"ח [קסה:]: "יש לכל אחד מקום מיוחד, לכך אמר 'אל תהי בז לכל אדם', לומר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, והוא נחשב דבר מיותר בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל... דבר זה אל יעשה, שאין לך אדם שאין לו שעה... **ושאר הדברים שהם בעולם** כולם יש להם מקום, שהם מסודרים מן הש"י כל אחד על מקומו". וזו כונתו "כל דבר ודבר מן **הנמצאים הטבעים** יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו", שאין הכונה רק לבני אדם, אלא לשאר הדברים שהם בעולם. ו"מקום" הוא מלשון "מקיים", כמבואר להלן ר"פ כד. וראה להלן פ"ז הערה 28, ופ"ט הערה 160.

[18] אודות שטבע מקיים את הדבר, ראה לעיל בהקדמה הערה 9, ולהלן פ"י הערה 127. וכאן הוא מוסיף שמחמת שהטבע מקיים, לכך המקויים הוא "עומד תמיד", ו"שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים". ויש כאן הד ליסודו, שכל מעשי הניסים היו

רק לשעתם, ולא נשארו קיימים לעולם, וכלשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות יז: "בעת המראה [של חלום יעקב] היו [האבנים שמתחת למראשותיו] אבן אחד... ואח"כ חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש [שמות ד, ג], שחזר לקדמותו [שם שם ד]. ובגבורות ה', הקדמה שניה, כתב [יז]: "הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח, כתב: "החוק השולט בהופעת הניסים גוזר - אין לו לנס אלא שלטון זמני. כלומר כל נס מוכרח הוא להיות נתון בין שני הגבולים של זמן. ז"א, כל נס, אין הופעתו אפשרית אלא בתורת הוראת שעה... כשם שבתורה אנו אומרים... שזאת התורה לא תהא מוחלפת... ומ"מ יתכן בו עקירה לשעה לשם צורך מיוחד [רמב"ם פ"ט מהלכות יסודי התורה ה"ג], כמו כן עקירת חוק טבע לא תתכן כי אם בתוך הגבולים של זמן מסויים". וראה להלן הערות 41, 42, פ"ו הערה 76, ופי"א הערה 246, שנתבאר שם שהמקרה אינו תמידי. ובודאי שנס בעולם הטבע נחשב למקרה, ודו"ק. וראה עוד להלן פי"ד הערה 20, פכ"ג הערה 5, פכ"ד הערה 2, פמ"ז הערה 57, פ"נ הערה 38.

[19] שבת עז: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו - לא ברא דבר אחד לבטלה". וראה גו"א בראשית פ"א הערה 216, שמות פכ"ב הערה 258, ויקרא פי"א הערה 25.

[20] כפי שביאר עד כה. ועוד אודות שדברים טבעיים משתוקקים אל מקומם הטבעי - ראה להלן פ"ח ד"ה ועוד כי, ושם הערה 84, ופכ"ד הערה 66.

[21] דוגמא לדבר; נאמר [בראשית כח, יא] "ויקח מאבני המקום וגו'", ובמדרש [ב"ר סח, יא] אמרו "י"ב אבנים נטל, כך גזר הקב"ה שהוא מעמיד י"ב שבטים... אם מתאחות הן שנים עשר אבנים זו לזו יודע אני שאני מעמיד י"ב שבטים... כיון שנתאחו י"ב אבנים זו לזו ידע שהוא מעמיד י"ב שבטים... רבנן אמרי... אם מתאחות ב' אבנים זו לזו יודע אני שאינו יוצא הימני פסולת". הרי שכאשר הפרטים מתאחדים, מוכח מכך שהם שייכים זה לזה, ועניינם אחד. וצרף לכאן, שכאשר שתי דרשות יוצאות מפסוק אחד, בהכרח שהן שני צדדים של אותה מטבע, ושייכות זו לזו. וכפי שביאר בגו"א דברים פי"ד אות א, ושם הערה 22.

ורש"י בבראשית [לב, ו] כתב "דרך ארץ לומר על שוורים הרבה - 'שור'". ובדרשת שבת הגדול [יז.] כתב על כך: "הארבה... נקרא 'ארבה' כי יש להם ריבוי ביותר... כי הכתוב אומר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה'... כי שאר המינים יש להם כח קישור עד שכל המין נחשב אחד, אבל הארבה אין להם דבר זה, רק יש להם הריבוי... שאין כח שהוא מקשר אותם". הרי שפרטי הבהמות והחיות [מלבד הארבה] נחשבים לדבר אחד, מחמת

שישנו כח המקשר אותם להדדי. א"כ "כל החלקים ענין אחד להם". וראה בהעמק דבר שמות יד, כז.

[22] וראה להלן פכ"ה [ד"ה וכבר נשאלנו], שביאר שם מדוע הפיזור והמחלוקת נמצאים בישראל יותר מבאומה"ע.

[23] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכפי שביאר להלן ר"פ י שישראל הם אומה יחידה יותר משאר האומות, ואחדות זאת נובעת מחמת אחדותו יתברך, וראה שם בהערות. וכן הוא להלן ר"פ לח. ומילת "**אכן** נודע הדבר" [שמות ב, יד] מורכבת באופן שהאות אל"ף היא כנגד ישראל, והאותיות "כן" [גימטריה שבעים] כנגד אומות העולם, וזאת משום "כי האומות שהם שבעים, במספר 'כן'... וישראל הם נגד האל"ף שהיא אות נחה ונעלמת... והם אומה יחידה כמו האל"ף" [לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כג]. וראה גו"א במדבר פכ"ג הערה 11, ולהלן פכ"ה הערות 83 ,24.

[24] כפי שיבאר להלן ר"פ ב.

[25] וחטא אינו יכול להפקיע מסדר המציאות, וכפי שיבאר נקודה זאת בהמשך, וראה סוף הערה 29, שנתבאר שם שאף החטא גופא נחשב ליציאה מהסדר.

[26] ביומא לח: אמרו "אין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלוא הנימא". וכתב ע"ז בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] בזה"ל: "כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו... כי כשם שהש"י סידר פרטי המין... כך סידר כלל הדור, שנתן להם מלך... ושני הדברים האלו שוים: האחד סדר פרטי, והשני, סדר הדור בכללו". ובתנחומא האזינו [אות ו] איתא: "אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות למי יעלו האומות, אומה לכל אחד ממנו, ואיזה יעלה לחלקי. הטילו גורלות, ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יח ביאר שגם אצל מלאכים נוהג הכלל ש"אין מלכות אחת נוגעת בחברתה". וממילא ברור הוא "כי הש"י ברא כל אומה ואומה לעצמה". וכן מבואר להדיא בדבריו בגבורות ה' פ"ס [רסד:], ויובא בהערה 29. וראה להלן פכ"ד הערה 51, פכ"ה הערה 81, פל"ח הערה 12, ופמ"ח הערה 31.

[27] לשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות טז: "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". וראה להלן פ"י הערה 62, פי"ד הערה 63, פי"ט הערה 104, פ"כ הערה 30, פכ"א הערה 75, פל"ח הערה 12, פנ"ז הערה 63, ופס"ב הערה 43.

[28] לשונו בדרשת שבת הגדול [רג:]: "ישראל הם שפלים וירודים בעצמם... והש"י מגביה ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון', וזה מצד הש"י כמו שהתבאר, ואם לא כן... הם שפלים בתכלית השפלות. וזה נראה בישראל, כי תיכף ומיד שאין ישראל עושים רצונו של מקום הם שפלים בתכלית השפלות, כי מצד עצמם הם 'מה', רק הש"י שהוא מגביה שפלים, הם 'מאוד'". והואיל ומעלת ישראל היא מצד הש"י, ברור הוא שעליונתם של ישראל על פני אומה"ע אינה חריגה מסדר המציאות, אלא תואמת לו. וענין זה גופא מבואר יותר להלן בפי"ג ופי"ד. וכ"ה באור חדש [קפח:]. וראה להלן פ"ה הערה 115, פ"ז הערה 47, פ"ח הערה 111, פי"ג הערה 3, פי"ד הערות 66, 80, פ"כ הערה 30, פכ"א הערה 75, ופכ"ה הערה 90.

[29] לכאורה בגבורות ה' פ"ס [רסד:] כתב דברים שאינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שז"ל שם: "כמו שאנו אל השי"ת, ומצד זה הוא גואל אותנו, כן מצד הזה יש שעבוד לישראל יותר מכל האומות. וזה כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד, ואיך יתכן שיהיה זה תחת זה, שהרי כל אחד ואחד מן האומות יש לו שר ומלאך מיוחד. אבל לישראל, שאין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השי"ת כאשר הם בשלימות מעלתם, שאז הם ראוים אל השי"ת. וכאשר אינם בשלימות מעלתם הם נעזבים, והם נכנסים ברשות אחרים. שאל תאמר כי ישראל הם משותפים עם האומות... עד שח"ו היו לחלק מלאך - שאז שייך בזה אין כח נוגע במוכן לחברו. אבל אין לישראל שווי עם האומות... רק הם חלק ה' יוצר הכל... ולפיכך ראוים אל הגאולה לצאת מרשות אחרים כאשר הם אל השם. וכמו כן ג"כ ראוים שיכנסו תחת רשות מושלים כאשר הם נעזבים מן השי"ת. וכיון שלא תוכל לומר שאין אחד נוגע במוכן לחבירו, שזה שייך דוקא באומות שהם שבעים, וכל אחד יש לו חלק מחולק מחבירו, ובמה שהם מחולקים לא יתכן שיכנס זה ברשות זה, שיהיה משועבד זה לזה. ואם תמצא לומר שהאומות מושלים זה על זה, אינו אלא לפי שעה בסבה מקרית. ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל, שהיה התחלתם וראשיתם שעבוד וגלות. ולפיכך למה יתמה האדם על אורך גלותם, כי דבר שהוא סגולה אינו קל בהסרה... כלל הדבר כי הגלות לישראל בסגולה... ומפני כך, או שהם בתכלית המעלה או בתכלית השפלות... כי ישראל שהם לחלק ה' בלבד, ובשביל

זה אפשר בהם הגלות יותר כמו שיש בהם הגאולה... ואחר מדריגה זאת העליונה נמשך להם הגאולה מרשות האומות, והשעבוד תחת רשות האומות".

הרי ששם ביאר ששונה שעבודם של ישראל משעבודם של שאר האומות; שעבודם של שאר האומות הוא מן הנמנע, "ולא יתכן שיכנס זה ברשות זה". מה שא"כ שיעבודם של ישראל, הרי אדרבה, הוא דוקא נובע מסגולתם, ו"אין הגלות והשעבוד כי אם לישראל". ואילו כאן השוה את שעבודם של ישראל לשעבודם של שאר האומות, וכרכם יחד כ"יציאה מן סדר המציאות". ויותר מזה קשה, שלפי דבריו בגבורות ה', לכאורה אין הגלות לישראל נחשבת כיציאה מן הסדר, אלא שסדרם של ישראל כך מחייב. וא"כ, הואיל ו"**ראוים** [ישראל] שיכנסו תחת רשות מושלים כאשר הם נעזבים מן השי"ת", מהו ההכרח לומר שגלותם היא ארעית וזמנית [המוכיחה על הגאולה], ולא חלילה דבר שיכול להיות מקוים תמיד. וצ"ע.

אמנם להלן פל"א [סד"ה וכאשר תבין] כתב: "וכן הגלות הוא נמשך אחר חטא ישראל... כי בודאי החטא לישראל ג"כ מקרה... א"א שיהיה קויים נצחי, כי עצם ישראל מצד עצמם ראוים שיהיו בלא חטא... ועוד, כי איך אפשר שיהיה החטא נצחי, כי עיקר החטא הוא יציאה מן הסדר, וא"כ החטא הוא מקרי ג"כ, [ראה בסמוך הערה 40, ולהלן פ"ה הערה 560, ופי"א הערה 227], והתבאר כבר שאין מקרה מתמיד". וראה להלן פ"ט הערה 139, ופ"י הערה 1. ולכך בהכרח מתבאר שגלותם של ישראל היא ארעית בלבד, דנהי שהחטא מאפשר את הגלות בסגולה, אך מציאותו של החטא גופא הינה בגדר חריגה מהסדר, ונידונת כמקרי וארעי.

[30] וא"ת, הא תינח שאין הגלות יכולה להיות "עומד תמידי", אך מנ"ל שסיומה היא בגאולתם של ישראל, ולא חלילה בכליונם. אמנם להלן הקדיש המהר"ל לענין זה את פרק י, והרבה להוכיח "כי לא עזב השי"ת את ישראל", וביאר זאת באופנים שונים. ולכך הואיל וישראל קיימים לעולם, לכך המוצא היחידי מגלותם של ישראל הוא גאולתם, ומן הגלות נוכל לעמוד על הגאולה. וענין זה מבואר היטב בח"א לב"ב עד. [ג, סוף צט:].

וראה להלן פכ"ד סד"ה ודבר זה, שהביא שם את שתי האפשריות הללו לסיום הגלות.

[31] לפנינו בב"ר "תדע שאני מכנסן", וכן יחזור ויכתוב בעצמו בסמוך.

[32] וגאלתי אתכם בזרוע נטויה [שמות ו, ו], "אל תירא כי גאלתיך" [ישעיה מג, א], "כי גאל ה' יעקב" [ישעיה מד, כג], "שובה אלי כי גאלתיך" [שם שם כב], ועוד.

[33] אין כוונתו שהגאולה תתרחש בעתיד, שהרי בימי אברהם - אף הגלות שייכת היא רק לעתיד. אלא כוונתו שהגלות מוכיחה על הגאולה שתהיה לאחריה, וביחס לגלות - נחשבת הגאולה כדבר עתידי, וכענף היוצא מהשורש.

[34] נראה כוונתו, כי "ידוע תדע" הוא מקור עם פעולה, וכפי שביאר הרא"ם בבראשית כב, יז את המילים "ברך אברכך", וז"ל: "שהאחד מקור והאחד פועל, והמקור מורה על המחשבה, והפועל מורה על המעשה, ולכך יקדם המקור לפועל על הרוב". וכן כתב הגו"א בראשית פ"ל סוף אות י: "המקור בא על המחשבה ג"כ, כמו שהוא ידוע". וכן הוא בגו"א שמות פ"ג אות ו. ולכך גם כאן מילת "ידוע" מורה על המחשבה, ומילת "תדע" על המעשה. וכשם שהמעשה הוא פועל יוצא מהמחשבה, כך ה"תדע" הוא פועל יוצא מ"ידוע", והגאולה היא פועל יוצא מהגלות.

[35] כמו כל משכון הנמצא ברשות המלוה, ולא ברשות הבעלים [הלוה]. וכל לוה שיש לו משכון ביד חברו, אינו יכול להקדישו, [רמ"א שו"ע יור"ד סי' רנ"ח, סעיף ז'], כיון שאינו ברשותו [יש"ש ב"ק פ"ה סו"ס לד]. וראה להלן פכ"ד הערה 72.

[36] פירוש - חוץ ממקומם, וכמבואר בהערה 16.

[37] כי השית **ברא** כל אומה ואומה לעצמה" [לשונו למעלה], וא"כ "לא על דבר זה [השעבוד] הם **נבראים**."

[38] לשונו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:]: "כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו... כך סידר כלל הדור". ובגו"א דברים פ"ל אות א כתב: "השי"ת ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השי"ת... שזה רצונו שיהיה הכל מסודר על מקומו". וראה בריש נתיב התורה פ"א [א, ג.] שכתב כך: "התורה בעצמה היא סדר הכל. ולכך כאשר רצה השי"ת לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ולכך הקב"ה נקרא בשם "המסדר המציאות". וראה גו"א ויקרא פ"ב הערה 105, ולהלן פי"ד הערה 38, ופל"א הערות 109 ,6.

[39] וכהמשך להערה הקודמת [שהתורה היא סדר הבריאה], צרף לכאן את דבריו בגו"א ויקרא כ, יז, אות יח, שנאמר שם "ואיש אשר יקח את אחותו וגו' חסד הוא וגו'", ופירש רש"י שם "ומדרשו, א"ת קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו". וכתב שם הגו"א: "הקשה הרא"ם... דמשמע אם לא התיר הקב"ה אחותו לקין - היה אסור באחותו, וא"כ איך נשאו השבטים את אחיותיהם לרבי יהודה דאמר תאומות נולדו עם השבטים [רש"י בראשית לז, לה]... [דזה לא קשיא], דשפיר מצינו לומר שעדיין לא נצטוו [השבטים] בתורה. וקין, אע"ג שעדיין לא נצטוה, 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".

וכן כתב בנר מצוה [ח.]: "מאחר שברא השי"ת 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". ולהלן סוף פרק לח כתב: "ואם אתה מתמיה על דבר זה, שאיך יצויר שיהיה העלול חולק על עילתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו, כי במה שהוא יתברך עלה וסבה לו, אם מתנגד אל עלתו, כאילו מתנגד אל עצמו". וראה להלן פי"א הערה 201, פי"ב הערה 3, פי"ד הערה 38, פי"ט הערה 16, פכ"ג הערה 86, ופל"ח הערה 35.

[40] כי החטא עצמו הוא יציאה מן הסדר, וכפי שכתב בח"א לערכין ל: [ד, קמג:]: "כי החטא הוא שינוי לאדם, ואין אדם בקלות יוצא מן הסדר". ולהלן ריש פרק יד כתב: "כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא... והחטא אינו ראוי להם כלל... ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב יציאה מן הראוי". ולכך העונש על החטא הוא גם ב"יציאה מן הסדר". אך עם כל זה זהו רק "לפי שעה", וכמו שמבאר. [וראה גו"א בראשית פ"א הערה 110, ושם פ"ו הערה 38]. וכשם שהחטא גופא נחשב ליציאה ארעית מהסדר [ראה הערה הבאה], כך העונש עליו נחשב ליציאה ארעית מהסדר. וכן מבואר להדיא להלן פל"א, והובא לעיל בהערה 29. וראה להלן פ"ט הערה 139, פל"א הערה 124, פל"ה הערה 85, ופנ"ו הערה 95.

[41] וכמו שהוראת שעה אינה סותרת את העיקר ש"זאת התורה לא תהא מוחלפת", כך עונש לשעה אינה סותרת את סדר המציאות. וראה לעיל הערה 18. ולהלן פרק יא [ד"ה מפני כי] כתב: "ותחילת בריאתם [של ישראל] היה בטוב ובשלימות, ורק כי אחר כך מצד עצמם נעשו רעים. ואל דבר זה יש סלוק והסרה מן החטא, כי ישובו מדרכם, ודבר שהוא על ענין שתחילתו טוב וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף". ולכך חריגה קלה מהסדר אינה נחשבת ליציאה מהסדר, כי הסדר קדם לה, ונמצא לאחריה, והכל נידון כסדר. וראה שם הערה 48. וכן כתב להלן פכ"ד ד"ה ומעתה תוכל, ושם הערה 30. וראה להלן פל"ה הערות 36, 40.

[42] לשון הרמב"ן [בראשית א, ד]: "וכאשר אמר בכל מעשה יום ויום 'וירא אלקים כי טוב' [בראשית א, י ועוד]. ובששי כאשר נשלם הכל 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד' [בראשית א, לא]... שרצה בקיומו לעד... ואז גזר בהם הקיום, ואמר בהם

'וירא אלקים כי טוב'". וכן כתב שם להלן [בראשית ב, יח] "במעשה בראשית הטוב הוא הקיום. ואמר בהם 'וירא אלקים כי טוב'". ומעשה בראשית הוא הוא סדר הבריאה. הרי שרק על הסדר נאמר "כי טוב" המורה על הקיום, אך דבר היוצא מהסדר אינו בגדר "כי טוב", ואינו מקוים לעד. וראה לעיל בהקדמה הערה 9, וכאן הערה 18, ולהלן פ"ז הערה 254. וכן להלן ר"פ כ"ד ביאר שכל יציאה מן הסדר היא איבוד והפסד.

[43] חוזר בזה לבאר דברי המדרש "ידוע שאני משעבדם, תדע שאני גואלם". ולא ידעתי מדוע חוזר לבאר זאת שנית.

[44] כפי שביאר בד"ה ועוד כי.

[45] לשונו שם בר"פ לה [קלב.]: "ועוד יש לך לדעת, כי חודש ראשון יותר מיוחד לגאולה, 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 בבריאתם ראוים שיהיו תחת האדם, אבל השעבוד בא במקרה. וכל עצם הדבר הוא ראשון למה שבמקרה, ומה שבמקרה - מאוחר, ולכך ראוי שיצאו לחירות, שיבואו ברשות עצמם בחודש הראשון, כי זה דבר ראשון שיהיה הנמצא ברשות עצמו". וכן האריך בזה שם בפרק ס [רסה.], והובא לעיל בהערה 29. וראה להלן פ"ח הערה 77, ופי"ג הערה 22.

[46] היציאה מהמקום, הפיזור, והשעבוד.

[47] עמוד וראה שהבקשה לביטול הגלות בנויה היא על ג' דברים אלו. שהרי כך אנו מתפללים; "תקע בשופר גדול לחירותנו, ושא נס לקבץ גליותינו, וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ [לארצנו]". הרי שתפילה זו בנויה על אותם ג' חלקים. החלק הראשון הוא בקשת סילוק השעבוד ["לחירותנו"], החלק השני הוא בקשת סילוק הפיזור ["לקבץ גלויותנו"], והחלק השלישי הוא בקשת סילוק היציאה מהמקום. והם הם דברי המהר"ל בזה. וראה להלן פכ"ד ד"ה וכבר בארנו, שהביא שם מדרש זה, וביאר לפי"ז את שלוש השבועות [כתובות קיא.] שמקבילות לג' מאפייני הגלות שכתב כאן.

[48] ואף אות אל"ף מתחלפת עם אות ה"א, כי אותיות אהו"י מתחלפות, כי הן ממוצא אחד, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ג אות לה, שם פכ"ה אות ל, ועוד. וראה רש"י ויקרא יט, טז.

[49] אין כוונתו שלשון "גאל" גופא מורה על שהשי"ת גאל אותם, כי הרי האות אל"ף מורה על האחדות, ולא עליו יתברך. אלא שבידוע הוא שהגאולה באה מהשי"ת, אך לא שהשי"ת נרמז במילת "גאל". וכן אין תיבת "גאל" רומזת על ד' רוחות העולם, אלא שבידוע הוא שהגאולה היא באופן של "וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ".

[50] משמע מלשונו שתיבת "גאל" מורה בעיקר על הכינוס מהפיזור, אך לא מורה כ"כ על שני הענינים האחרים שיש בגלות [יציאה מהמקום, ושעבוד]. אמנם מלשון המדרש שהובא לעיל משמע שעיקר לשון גאולה מוסב על הפורקן מהשעבוד ["ידוע שאני משעבדם, תדע שאני גואלם"]. וכן לשונו למעלה הוא "שזהו העיקר שמזכיר בכל מקום שיגאל ישראל, ולמה לו להזכיר הכינוס והפירוק". הרי שלשון גאולה מורה בעיקר על גאולה משעבוד, יותר מאשר על הכינוס מהפיזור, והפורקן מהשעבוד. ואף את"ל שכונתו למעלה היא שלשון גאולה כוללת את כל חלקי הגאולה מהגלות, אך מ"מ מדבריו כאן משמע שעיקר הענין הנרמז בתיבת "גאל" הוא הכינוס מהפיזור. וזה צ"ע. וראה להלן פכ"ה הערות 69 ,33, שנתבאר גם שם שעיקר הגלות הוא הפיזור.

[51] פירוש - הואיל וכל אמצע הוא אחד, ממילא "אחד" הוא באמצע. ואודות שהאמצע הוא אחד, ראה דבריו בח"א לסוטה מה: [ב, פב.] שכתב: "האמצע הוא התחלה... כי העיקר [השורש] של האילן הוא התחלה אל האילן, הוא באמצע האילן... האמצע הוא ראש וראשון לשאר חלקים". והואיל והאמצע דומה לשורש, דין הוא שיהיה אחד, שהרי כל שורש הוא אחד, וכמבואר בגבורות ה' פי"ג [סח:]. ובגו"א בראשית פל"ה אות יב כתב שיוסף נולד יחידי [ללא תאומה], "כמו כל דבר שהוא שורש הדבר ועיקרו, שהוא אחד". ובנר מצוה [ט.] כתב: "כי האמצעי... הוא אחד, שא"א שיהיה האמצעי שנים". ובגבורות ה' פ"י [ס.] כתב: "כי אברהם היה יחיד, ומלכים ארבעה היו מתנגדים לו... כי הארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין שהם ארבע, והיו רוצים להתנגד אל אברהם שהוא עיקר". וא"כ "הקצוות הם מחולקים" לארבעה, "והאמצע אחד". וראה להלן פ"ח הערה 63, פי"ט הערה 68, פ"כ הערה 25, ופל"ח הערה 11.

[52] שהוא לארבע רוחות העולם. ובגבורות ה' פכ"ו [קט:] כתב: "הדל"ת מורה שעבוד... לפי שהדל"ת מורה התפזרות והתפשטות לכל ארבעה צדדין... ולכך היה השעבוד ד' מאות שנה [בראשית טו, יג] ... כי אין הפרש בין ד' ובין ת', רק שהד' מספר קטן, והת' מספר גדול". וראה להלן פכ"ה הערה 33.

[53] שהוא - הגלות [ראה הערה 50.]

[54] לשונו בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואילו התפשטות הקו הוא לאורך ורוחב. ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה".

וכן הוא בח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:]. וראה להלן פ"ז הערה 126.

[55] אלא אחדות, ואחדות ופיזור הם תרתי דסתרי.

[56] השויון שבין אותיות "גלה" לאותיות "נאל".

[57] כי האות ה"א מורכבת משני חלקים; מאות ד, ומאות י. האות ד מורה על הפיזור בארבע קצוות, והאות י הקטנה מורה על האחדות של האמצע. וז"ל בדרך חיים פ"ה מ"א [רטו:]: "כי הדל"ת מורה על רוחב ואורך כאשר בצורת ד' קו נמשך ברוחב וקו נמשך באורך, וזהו רוחב ואורך... והנקודה שהיא בתוך הד', עד שנעשה אות ה'. והנקודה היא יו"ד נבדלת מן הד', עד שהה"א יש בה שני דברים, דל"ת וגם יו"ד. הדל"ת מורה על התחלת התפשטות הגשמי, והיו"ד מורה שהעוה"ז מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העוה"ז גשמי מכל וכל. ולכך היו"ד היא בתוך הד', והד' מקבל היו"ד. ואין היו"ד נוגע, כי אין הדבר שהוא נבדל מעורב עם הגשמי. ולכך היו"ד הוא נבדל מן הד', ואינו נוגע". ובנר מצוה [ט:] כתב: "כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, והיו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי... ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז [מנחות כט:], כי העוה"ז יש בו חילוק, ועם כל זה הוא עולם אחד... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [שם]... ולכך יש בעולם ד' מלכיות מחולקות כנגד החילוק שהוא בעולם. ויש בעולם אחדות, וכנגד זה הם ישראל שהם אחד". וראה להלן פ"ז הערה 126, פ"ח הערה 33, פי"ט הערה 123, פכ"א הערות 9, 11, פכ"ב הערה 29, פל"ו הערה 37, פמ"ה הערה 57, ופנ"ט הערה 87.

[58] 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 [עד.] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי". וראה להלן פ"ח הערה 63, פי"ג הערה 110, פ"כ הערה 25, ופנ"ד הערה 44.

[59] והאות ה"א מורה, איפוא, גם על הפיזור, וגם על כח האחדות. דוק ותראה, שכפילות זו מתבטאת בעוד פן שנמצא באות ה"א; כי מחד גיסא "כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א שיש בה שני חלקים" [נתיב הנדיבות פ"א (ב, רמב:)]. אך מאידך גיסא, "אות ה"א לא תתחלק, כי כל האותיות מתחלקים [במבטא, כמו א-לף], חוץ מן הה"א שאין

חילוק לו כאשר יבטא ה"א" [גבורות ה' פכ"ג (קא:)]. והחילוק הנמצא בכתיבה לעומת האחדות הנמצאת במבטא, הם הם שני הצדדים שיש באות ה"א, וראה הערה הבאה, וכן להלן פכ"א הערה 10.

[60] וז"ל בגבורות ה' פכ"ג [קא:]: "כי הגלות הוא פיזור האומה שהיא בגלות, ואין להם התאחדות כלל. והגאולה הוא הפך זה, שהיא קבוץ והתאחדות אותם שהיו פזורים ומפורדים. ולפיכך מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר ארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות. וחמשה הוא מספר מתיחס אל הגאולה. וזה כי החמשה [מתחלק] ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע. והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע. שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד... ולפיכך חמשה הם סוד הגאולה". וראה להלן פמ"ה הערה 59.

[61] וקישור דבריו עד כה הוא, שמתחילה ביאר שמתוך הגלות מוכח הגאולה, ולאחר מכן ביאר את ה"למעשה" שבזה, כיצד צומחת הגאולה מתוך הגלות. ועל כך ביאר שאף בתוך פיזור הגלות, נשאר כח האחדות שבישראל בצורה סמויה וטמונה, וכח אחדות זה הוא המאפשר שיתאחדו לעתיד בפועל ממש. ובהמשך דבריו יבאר שכח אחדות זה הוא בדמות רחל אמנו.

[62] לשון המדרש שלפנינו "נקראו ישראל על שמה 'רחל מבכה על בניה', ולא סוף דבר לשמה, אלא לשם בנה [עמוס ה, טו] 'אולי יחנן ה' צבאות שארית יוסף'. ולא סוף דבר לשם בנה, אלא לשם בן בנה, שנאמר [ירמיה לא, יט] 'הבן יקיר לי אפרים'". וכן הובא בגו"א בראשית פמ"ח אות יב.

[63] וז"ל בנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:]: "הבית לאדם הוא השלמתו, ולכך קרא החכם לאשתו 'ביתו'. כי כשם שהבית הוא השלמתו, שכל זמן שהוא חסר בית הוא חסר השלמתו, וכן אשתו היא השלמתו".

[64] כמבואר ברש"י בראשית [לא, ד]: "ויקרא לרחל וללאה - לרחל תחילה ואח"כ ללאה, שהיא היתה עיקר הבית, שבשבילה נזדווג יעקב עם לבן. ואף בניה של לאה מודים בדבר, שהרי בועז ובית דינו משבט יהודה אומרים 'כרחל וכלאה אשר בנו שתיהן וגו'' [רות ד, יא], הקדימו רחל ללאה". וכן ראה להלן פל"ד הערה 11.

[65] ונאמר [שמות א, כא] "ויעש להם בתים", ופירש רש"י שם: "בתי כהונה ולויה ומלכות שקרויין 'בתים'". וביאר שם הגו"א אות כז: "ויראה לפי שהבית כולל הרבה - כן הכהונה, מפני שהוא כולל השייכים אל הכהונה... וכן המלכות נקרא 'בית', מפני

שהוא כולל עמו אשר הוא מולך עליהם, וכולם נכללים בו, לכך נקרא 'בית המלך' [מ"א ט, א]". וראה להלן פי"ח הערה 91, פל"ג הערה 18, ופנ"ב הערה 22.

[66] פירוש - הואיל ורחל נקראת "עקרת הבית", שפירושו עיקר הבית, ממילא שם "בית" חל בעיקרו על רחל, יותר מאשר על לאה. ולכך תכונות הבית [שהם כוחות האיחוד] נמצאים בעיקר אצל רחל. וזה לשונו בגו"א בראשית פמ"ח אות יב: "וזהו המדרש יש לו סוד יותר, כי קרא כנסת ישראל 'רחל', לפי שרחל עקרת הבית של יעקב, והכל טפל אצלה, ולכך היא כמו בית יעקב. ונקראת כנסת ישראל - שהם בית יעקב - על שמה. ובזכות רחל ישובו לגבולם להתחבר בהקב"ה. כי פירוד זה שישראל נפרדים מעל הקב"ה מפוזרים בכל הארצות - יש להם כח המקשר והמקבץ אותם, שהרי רחל היא 'בית יעקב' מחברת אותם, ובזכותה יהיה להם קבוץ גמור לשוב לגבולם". ובמקום אחר בגו"א הסביר את התואר "כנסת ישראל", שהוא "כח הכללי שבישראל שנקרא 'כנסת ישראל' מלשון קבוץ" [גו"א ויקרא פ"כ אות ו]. והמשיך לבאר שם ש"כנסת ישראל" מתייחסת לאם, יותר מאשר לאב. ולכך ברי הוא שכנסת ישראל מתייחסת לרחל.

[67] שמעתי מחכ"א לבאר, שהנה המידה של יעקב גופא היא אחדות, וכלשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות יז: "וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב [פסחים נו.] 'כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבבנו אלא אחד'... ולפיכך מעלת יעקב הוא התאחדות באחדות". וכן כתב להלן פמ"ד, וז"ל: "י"ב שבטים... מתאחדים על ידי יעקב אביהם, שהוא אביהם, ועל ידו הם אחד". ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "יעקב הוא מאחד את כל ישראל, ועל ידו הם גוי אחד בארץ... כי יעקב ראוי לאחדות. ודבר זה מצד מעלת יעקב אשר היה נבדל מן הגשמי, וכל דבר שהוא נבדל הוא אחד, ולפיכך ישראל שהם עם אחד... אינם אחודים רק מצד שיצאו מן יעקב... לכך נקראו על שמו 'ישראל'". ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] כתב: "מדת יעקב כי הכל מצטרף אל יעקב, והכל שלו. ודבר זה עמוק מאוד... כי הכל מצטרף אל יעקב כמו שמצטרף הכל אל גוף האילן, שכל הענפים נמשכים אחר גוף האילן". ובגו"א שמות פכ"ה אות י כתב: "כי יעקב היה הבריח התיכון, והוא מחזיק הכל... שהוא מאחד את כל ישראל, כאשר התבאר שנעשו האבנים אחד תחת ראשו" [חולין צא:]. ולכך, הזיווג של יעקב ורחל מחייב שיהיה ממנו בן הנושא בחובו את אותה אחדות במציאות. והנה אצל יעקב נמצא הוא שורש הדבר והמידה עצמה [בכח], ואילו על ידי רחל [שהיא ביתו] נמצאת מידה זאת בפועל בעולם. א"כ התפשטות קומת האב נעשית באמצעות האם ["אשתי - ביתי"], וכלל ישראל נעשה לקומה שלמה על ידי רחל. באופן שבכדי שבעיקר כלל ישראל יהיה

גילוי למידתו של יעקב ["מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" (תענית ה:)], ישנו צורך שכלל ישראל יעשה לקומה שלמה במעיה של רחל. ולכך כלל ישראל נקרא ע"ש יוסף, מחמת שיוסף הוא בנה של רחל, והוא התולדה המחוייבת מזיווגם של יעקב ורחל. אמור מעתה כי ברחל מתגלית האבהות של יעקב, וגילוי זה - יוסף שמו. ואלו הם דברי הגו"א בר"פ וישב [בראשית פל"ז אות ו]: "כי יוסף עיקר תולדותיו [של יעקב], שהרי יעקב לא עבד רק ברחל [בראשית כט, יח], והוא [יוסף] היה בכור רחל. דאע"ג דבנימין היה ג"כ בנה של רחל, מפני שכל הנושא אשה אין דעתו על מספר בנים ידועים ב' או ג', רק להעמיד תולדות, והרי ביוסף נתקיים עמידת תולדות, שהוא [יוסף] - עיקר מחשבתו [של יוסף]". [ועוד אודות שיוסף מאחד את השבטים - ראה גו"א בראשית פל"ז סוף אות ט, שדבר זה נתבאר שם היטב.]. וראה בח"א לשבת קלט. [א, עג:].

[68] שרחל היא הכח המאחד את ישראל.

[69] לשונו בגו"א בראשית פמ"ח אות יב: "ולפיכך נקברה רחל בדרך, כי דבר זה הוא שלא תהיה נקברת רחל במערה אצל האבות, רק תהא עם בניה, שהיא מתייחסת אל בניה, לפי שרחל היא היתה בית יעקב גם כן. ולפיכך כאשר הוגלו ישראל היתה רחל מבקשת רחמים, שאין ראוי שיהיה לישראל פירוד, כי היא קיבוץ לבית יעקב".

[70] לשונו בגו"א שם: "ולפיכך נקברה רחל בדרך, כי אחר שישראל הם בגלות חוץ למקומם, נמצא אצלם כח קבוץ שלהם, המקבץ ומאחד אותם - שם, הוא בית יעקב".

[71] לשונו בגו"א שם: "ובשביל אותו קבוץ מתכנסים מן הארץ אשר הוגלו ונפזרו לשם. ועל פי זה הסוד תרגם יונתן בן עוזיאל הפסוק הזה 'קול ברמה נשמע קול נהי רחל מבכה על בניה' [ר' ירמיה לא, יד] על כנסת ישראל, שנקראת 'רחל'".

[72] ובביאור תפילתה של רחל לקיבוץ בניה - ראה להלן ראש פרק לד, שהאריך בזה.

פרק ב

[1] כמו אי שמירת שביעית [ויקרא כו, לה], עבודה זרה [דברים יא, טז-יז], גלוי עריות [ויקרא יח, כז], ועוד. ובתפילת מוסף של שלש רגלים אומרים "מפני חטאנו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו". וכל ספר ירמיה מלא מזה. וראה להלן פל"א הערות 55, 121, 143, 155, 160, ופנ"ו הערה 55.

[2] פירוש - מה הסיבה שישראל עשו כ"כ הרבה חטאים, וכמו שיבאר.

[3] לשון רש"י דברים ל, יט: "שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים [בתמיה]".

[4] עפ"י ישעיה יד, כט "משורש נחש יצא צפע". וכוונתו כאן שצפע ונחש דומים זה לזה, ולכך מצוי הוא שאחד יצא מהשני, אך כאשר אין דמיון בין שני המינים - לא תמצא שאחד יצא מהשני. ובגמרא אמרו [ב"ק ב.] "תולדותיהן כיוצא בהן". וראה להלן פי"ט הערה 17.

[5] אודות שהאבות נחשבים לשורש ישראל - כן כתב בגו"א שמות פ"ג סוף אות ט, וז"ל: "ג' אבות הם שורשי ישראל, ובהם ראוים להיותם אומה לעצמה, ולהיותם נבדלים מן האומות, כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל, ובהם נבדלים". ושם פל"ב אות טו כתב: "אברהם יצחק ויעקב אבות לישראל, והם כמו שורשים שהאילן נסמך עליו, כמו שיסמוך הכסא על הרגלים". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עו.]. ובכלליות קבע כמה פעמים שהאב הוא שורש הבן [גו"א בראשית פ"ט הערה 61, שם פל"ח הערה 71, ויקרא פט"ו הערה 145, ועוד]. וראה הערה 9, להלן פ"ז הערה 114, פ"י הערה 115, פי"א הערה 71, פי"ג הערה 32, פכ"ה הערה 74, ופל"ב הערה 75.

[6] לשון הרמב"ן דברים כט, יז: "משורש מתוק לא יצא מר, וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בע"ז, לא יוליד מודה בה". וראה להלן פ"ז הערה 110, ופי"ט ציון 17. אמנם בח"א למנחות נג: [ד, פג:] כתב שפעמים דוקא צדקותו של האב היא סיבה לרשעותו של הבן, והובא להלן פי"ט הערה 18, וצ"ע.

[7] וכגון, שאמרו [ע"ז ע.] "רובא גנבי - ישראל נינהו", ובביצה טו. אמרו "רוב ליסטים - ישראל נינהו", וכמו שאמר ירמיה [ב, י-יא] "כי עברו איי כתים וראו וגו' ההימיר גוי אלקים והמה לא אלקים ועמי המיר כבודו בלא יועיל", ובסמוך יביא פסוק זה. ולהלן פכ"ה [ד"ה וכבר נשאלנו] ביאר שהמחלוקת מצויה בישראל יותר מהאומות. וראה להלן פי"ד הערה 5.

[8] שהרי אמרו [ירושלמי יומא פ"א ה"א] "כל דור שאינו נבנה [ביהמ"ק] בימיו, מעלין עליו כאילו הוא החריבו". ובילקוט תהלים [רמז תתפו] הוסיפו בזה: "מאי טעמא, לפי שלא עשה תשובה". וראה להלן פכ"ג הערה 184. והואיל וחורבן בית שני נמשך כל כך הרבה זמן, הסיקו שם בירושלמי שדורות אחרונים אינם במדריגת דורות ראשונים. וכן הוא ביומא ט: והרי ימי החורבן ארוכים בהרבה מימי הבנין, שימי הבנין היו שמונה מאות ושלושים שנה בלבד [רש"י ב"ב ריש ג:].

ובסוכה מח: אמרו "ראיתי בני עליה - והן מועטין", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה, מועטים הם".

ומה שכתב שאצל אומה"ע "פעמים יוליד צדיק, ופעמים יוליד רשע", אין כונתו שישנם

יותר צדיקים באומה"ע מאשר בישראל, אלא שבאומה"ע מצוי יותר "תולדותיהן כיוצא בהן", וכפי שהאב צדיק - כך בנו, וכמו שמבאר. וראה להלן פי"ד הערה 5.

[9] כפי שכתב בגו"א בראשית פל"ב אות ב: "שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם... שממנו נתייסדו ישראל". ושם פכ"ד אות טז כתב: "האבות, שהם יסוד ועמודי העולם". ובגבורות ה' פט"ז [עו.] כתב: "האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם". וראה הערה 5.

[10] שמכירים טובה למיטיבהם, וכמו שמבאר. וביבמות עט. אמרו "ג' סימנים יש באומה זו, רחמנין, וביישנין וגומלי חסדים". וכתב שם בח"א [א, קמד:]: "כי ירשו אלו ג' סימנים מן האבות, כי בא להם מידת הרחמים מן יעקב... וכן ירשו מדת הבושה מן יצחק... גמילות חסדים מן אברהם... ולפיכך מי שיש בו ג' סימנים הללו ראוי לדבק באומה זו". הרי שתכונותיהם של האבות הונחלו לישראל, וא"כ קשה טובא מדוע לא נתקיים בהם "תולדותיהם כיוצא בהם" לגבי היותם צדיקים וטובים. וראה להלן פ"ה הערה 351, ופ"ז הערה 133.

[11] לשון הפסוק שם: "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן".

[12] כלפיו יתברך.

[13] שהוא - השור.

[14] בעל השור.

[15] והרגשת תלות זו יוצרת יראה, המקבילה ליראת העונש. וכלשון הרמב"ם בספר המצות מ"ע ד "שציונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו... נירא ביראת עונשו בכל עת". וזאת משום שהרגשת תלות זו יוצרת התבטלות אצל התלוי, וההתבטלות היא השורש ליראה, וכמבואר בנתיב יראת השם פ"א [ב. כא.]. וכן שם בפ"ה [ב, לה:] כתב: "הירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו, שמחשיב אותו, והוא אינו נחשב לכלום. שאל"כ, לא היה ירא ממנו כלל. אבל יראתו מורה שהוא מבטל עצמו". וראה גו"א בראשית פמ"ו הערה 4, ולהלן פכ"ג הערות 33 ,18, פכ"ט הערה 67.

[16] חגיגה יג: "מלך שבחיות - ארי, מלך שבבהמות - שור". ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב: "כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי, ואם שיש לארי כח וטורף הכל, אין זה מדת החוזק והקיום, כי הקיום היא מידה אחרת לגמרי. ולפיכך השור בעל עבודה רבה, וזהו מורה על החוזק, ויש לו קיום שיכול לעמוד במלאכה קשה".

[17] מכאן משמע שהיות השור מלך הבהמות הוא סיבה שלכאורה לא יכיר את אדונו. אמנם בהמשך דבריו משמע שדוקא מחמת היותו מלך, לכך יש בידו להכיר באדונו המושל עליו. וצ"ע.

[18] מדגיש בזאת מילת "קונהו" שנאמרה ביחס לשור ולא ביחס לחמור, וכמו שמבאר.

[19] לשונו בגבורות ה' פכ"ט [קטו.]: "אין בריאה יותר פשוטה מן החמור, שהוא כולו חומר... שלא קיבל צורה". וכן בגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר] כתב: "החמור נוטה אל הפשיטות... שהוא חומרי ביותר". ועיי"ש שביאר שדוקא מחמת כן נמצאת קדושת בכורה בחמור. וכן הוא להלן פל"א ד"ה ואמר שהיו.

[20] ובח"א לע"ז ה: [ד, לב.] כתב על שור וחמור: "כנגד יצר ע"ז זכר שור, שהוא מוכן לע"ז... ואמר חמור, הוא יצר ערוה, שהוא מעשה חומרי, כמו שרמזו ז"ל [סוטה ט.] מפני מה קרבנה של סוטה שעורין, מפני שעשתה מעשה חמור". ולפי דבריו כאן הענין מחוור. כי השור הוא "יודע", ולכך היצה"ר שלו מכוון כנגד ע"ז, שהוא כח שכלי, ואילו החמור הנמשך אחר הערב, הוא מסמל יצה"ר דעריות. וראה להלן ספ"ג שענין זה מבואר שם. וצרף לכאן, שנאמר [שמות כא, לג] "וכי יפתח איש בור וגו' ונפל שמה שור או חמור". ודרשו [ב"ק כח:] "שור ולא אדם, חמור ולא כלים". ולמה לא אמרו להיפך "שור ולא כלים, חמור ולא אדם". אלא הם הם הדברים, שהרי "דומיא דכוותיה ממעט" [וכמבואר בגו"א ויקרא פט"ז ריש אות כג. ובמדבר פ"ה אות יט כתב "ובודאי דכוותיה ממעט", נראה שם הערה 107]. ולכך ה"כוותיה" של שור - הוא אדם, שיש בו דעת, וה"כוותיה" של חמור הוא כלים, שבשניהם אין חכמה כלל.

[21] שנאמר [בראשית לב, כט] "ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל". ופירש רש"י שם: "לא יאמר עוד שהברכות באו לך בעקבה וברמיה, כי אם בשררה ובגלוי פנים". וראה בגו"א במדבר פכ"ו הערה 21, ולעיל בהקדמה הערה 18, ולהלן פי"ד הערה 94.

[22] דה"י א, כט, יב "והעושר והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל". וכונתו, שהיה לישראל להבין ששררתם נובעת משררת הקב"ה, וכלשונו בדר"ח פ"ד מ"ד [קעא.]: "כל שררה היא מן השי"ת, ומן גדולתו הוא נותן לאדם, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הרואה [ברכות נח.] הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליראיו'".

[23] ישראל לא ידע **עמי** לא התבונן.

[24] ולא מצד מעלתם ורוממות מדריגתם. וראה רש"י במדבר יא, א שכתב "אין 'העם' אלא רשעים". ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו כתב: "נקראים 'ישראל' על שם חשיבות... [ואילו] 'העם' לשון שפלות הוא". ובבמד"ר [כ, כג] אמרו "כל מקום שנאמר 'העם' לשון גנאי הוא, וכל מקום שנאמר 'ישראל' לשון שבח הוא". וראה רמב"ן שמות יד, י. ובישעיה ה, יג נאמר "לכן גלה עמי מבלי דעת וגו'", ולדברי המהר"ל הפסוק מחוור ביותר.

[25] דברים לב, ז "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור וג'", ופירש רש"י שם: "לא נתתם לבבכם על שעבר [על הטובות - רא"ם שם]. בינו שנות דור ודור - להכיר להבא שיש בידו להיטיב לכם ולהנחיל לכם ימות המשיח והעולם הבא".

[26] לשונו בח"א למכות כג. [ד, ד:]: "השור מכיר קונהו אשר מושל עליו בכח, ומחמת היראה הוא מכיר אדון שלו. והחמור מכיר את אדון שלו מחמת הטובה אשר הוא מקבל ממנו אכילה ושתיה. כי החמור שאין בו דעת כלל, ומכיר את הטוב שהוא האבוס... והשור יש בו דעת יותר, וידע כי האדון רודה בו בכח, ומפני כך יש לו יראה ממנו. והאדם היה לו להכיר הטוב שהש"י עושה עמו, ומזה היה ראוי שיהיה לאדם האהבה... כי לא היה ראוי שיהיה גרוע מן החמור שמכיר הטוב של אדון... והיה לו להכיר הרע שהש"י מביא עליו אם עובר מצות בוראו, ולא היה ראוי שיהיה פחות מן השור שמכיר קונהו וירא ממנו".

[27] לפנינו בגמרא אין הגירסא כך, אלא: "מנין לרצועה שהיא של עגל, דכתיב [דברים כה, ג] 'ארבעים יכנו', וסמיך ליה [שם שם ד] 'לא תחסום שור בדישו'... ושתי רצועות של חמור, כדדריש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא 'ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע וגו'', אמר הקב"ה יבוא מי שמכיר אבוס בעליו ויפרע ממי שאינו מכיר אבוס בעליו". הרי שלהדיא למדו מהפסוק "וחמור אבוס בעליו וגו'" לרצועה של חמור, ואילו לרצועה של שור למדו מפסוקים אחרים. והמהר"ל שם בח"א [ד, ד.] הביא את הגמרא כפי שהיא לפנינו, וכתב שם "לכך ילקה באלו שניהם... ולכך היו רצועות של שור ושל חמור". וכך נפסקה ההלכה [רמב"ם הלכות סנהדרין פט"ז הלכה ח]. ואילו כאן גורס בגמרא שהיו מלקין אותו רק ברצועה של עגל, ולא ברצועה של חמור,וכי כך למדו מהפסוק "ידע שור וגו'". וצ"ע. וראה בעל הטורים לדברים [כה, ד] שלמד כמהר"ל כאן.

[28] כרך המהר"ל את העבירה על מצות לא תעשה בהעדר יראה. והדבר מבואר עפ"י דברי הרמב"ן [שמות כ, ח], שכתב שם: "מצות עשה - יוצא ממידת האהבה... ומצות לא תעשה והוא למדת הדין, ויוצא ממדת היראה. כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו - ירא אותו. ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה.

כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו, הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו. ולכך אמרו [שבת קלב:] דאתי עשה ודחי לא תעשה". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.], וז"ל: "כי האהבה סבה לעשות כל מצות עשה, כי האוהב את אחד הוא חפץ לעשות רצונו. אבל מדת יראה היא הסבה שלא יעבור על מצות לא תעשה, כי מניח לעבור [נמנע מלעבור] מפני היראה. והנה בעל האהבה עושה הטוב מפני האהבה, ובעל היראה מניח הרע מפני היראה". וכן רמז לכך בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות י, ושם הערה 32. וראה להלן פכ"ג הערה 18.

[29] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה אבל] כתב: "דוקא במצות עשה יש על זה שכר, אבל מצות לא תעשה אין קבול שכר... והחילוק שיש בין עשה ובין לא תעשה ידוע לכל משכיל, כי מצות עשה הוא קנין מעשה, מפני שהוא קנין... אבל מצות לא תעשה אין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה, ואינו קונה שום דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו... וראיה לזה, שאמרו חכמים [ברכות יח.] לא ילך אדם בבית הקברות וציצית שלו נגררת על הקבר, דהוי לועג לרש. ואילו לענין כלאים אמרו חכמים [פסחים מ:] שמותר לעשות מהם תכריכים, ולא הוי זה לועג לרש, אלא דשאני מצות ל"ת דאין לועג לרש, כיון שלא נצטווה במצות, ואינו חסר קנין מצוה. אבל מ"ע, הוי לועג לרש, אע"ג שהמת פטור מן המצות, סוף סוף חסר לו קנין מצוה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [סג.], דר"ח פ"ב מ"א [סז.], ח"א לקידושין לט: [ב, קמ:], ובח"א לחולין צא. [ד, קה.] וראה הערה הבאה.

[30] לשון הגמרא שם: "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו. עשה אין, לא עשה - לא. ורמינהי, ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה, אמר ליה התם כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה". ופירש רש"י שם "ההוא ישב ולא עבר עבירה דקאמר נוטל עליה שכר - בעבירה שבא לידו, וכפה יצרו ולא עבר, אין מצוה יתירה מזו".

וזה לשונו בתפארת ישראל פ"כ [סג.]: "במצות לא תעשה... אין בזה קנין מעלה, רק אם באה עבירה לידו וניצול מקבל על זה שכר כדאיתא בפרק קמא דקידושין [לט:], מ"מ בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה רק אם באה עבירה לידו, ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה". ודברים אלו של המהר"ל תואמים לשיטת רבינו יונה בשערי תשובה [שער ג אות ט] שביאר ג"כ שאין מתן שכר בשמירת מצות לא תעשה, ורק כשבאה עבירה לידו מקבל שכר על קיום מצות עשה של יראת שמים. אמנם הרמב"ם בפירושו לפרקי אבות [פ"ב סוף מ"א] כתב שיש מתן שכר על שמירת מצות ל"ת מצד ההנהגה של "מדה טובה

מרובה ממידת פורעניות". וברש"י ויקרא ה, יז מבואר להדיא שיש מתן שכר בקיום מצות לא תעשה של אי אכילת פיגול נותר. וראה בכלי חמדה, פרשת ויגש, אות ד.
ובח"א לקידושין לט: [ב, קמ:] כתב בזה"ל: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה".
[31] פירוש - רק שתי עבירות עשו, ולא עשרים וארבע עבירות [המפורטים ביחזקאל כב, ב-יג], ומדוע מניחים להם על העשרים ושתים העבירות האחרות. וראה להלן פ"ט הערה 91.
[32] רש"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... כי הערבים נוסעים ממקום למקום, ואין להם חניה וישוב, רק הם יושבי אוהלים, ולפיכך הם הולכי דרכים, ויש להם אבק ברגליהם תמיד, ולפיכך הם משתחוים לאבק, שהערביים היו אומרים שהם נתונים תחת שר הדרך, שהרי הם הולכי דרכים תמיד, ולפיכך היו הערביים משתחוים לאבק שברגליהם, שהוא אבק דרכים. וכמו שהעובדים למזל טלה היו עובדים לבהמות... כך הערביים מפני שהיו עובדים למזל הדרך, לכך היו משתחווים לאבק דרכים שברגליהם". וראה להלן פ"ג הערה 24.
[33] לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א: "כי ידוע כי העובדים ע"ז מייחסים אל הע"ז כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה ממונה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית". והעדר הכלליות הוא משום שמלכתחילה הע"ז נבחרה כדבר התואם לחלקה של אותה אומה, וכל "חלק" הוא מופקע מכלליות. וראה עוד גו"א דברים פכ"ט הערה 83, ולהלן פ"ח הערה 64.
[34] וכן כתב בגו"א במדבר פי"ט אות כז [ד"ה אמנם]: "כי גם בעלי ע"ז אומרים כי העגל הוא עלול, מכל מקום היו אומרים שהאדם יש לו לעשות אותו התחלה אליו. וזהו כל הטועים אחר ע"ז, שמודים שהוא יתברך התחלת הכל, רק שאומרים שיש לעשות התחלה אל האדם". ועוד אודות טעותם של עובדי הע"ז, ראה רמב"ם בריש הלכות עכו"ם, ובמו"נ א, לו.
[35] וסוף סוף פירושו שלמרות הכל.
[36] מה שמדגיש כאן כמה פעמים שעבודה זרה חלה במחשבה, כי אמרו חכמים [קידושין מ.] ששונה חטא ע"ז משאר כל עבירות שבתורה, שבו הקב"ה מעניש אף

על המחשבה גרידא. ושם בח"א [ב, קמ.] ביאר זאת בזה"ל: "כי הוא יתברך הכל, וגם המחשבה ברשותו של הקב"ה, וכאשר הוא מחשב על ע"ז, הרי הוא יוצא מרשות הקב"ה, ולפיכך חייב על המחשבה, כי השכל יש לו קישור בו יתברך, ואם השכל יוצא מן רשות הקב"ה להיות דבק בע"ז, הרי הוא עובד ע"ז". וראה גו"א שמות פכ"ה הערה 25, ולהלן פ"ג הערות 109 ,111, ופ"ד הערות 10, 22.

[37] כמו שביאר הרמב"ן בויקרא יח, כה, וז"ל: "שאמר [דברים לב, ח-ט] 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים וגו' כי חלק ה' עמו וגו'', והענין כי השם הנכבד ברא הכל... ונתן על כל עם ועם בארצותם לגווייהם כוכב ומזל ידוע כאשר נודע באצטגנינות. וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים'... אבל א"י אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל... וזהו שאמר [שמות יט, ה] 'והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ', וכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלקים', לא שתהיו אתם אל אלהים אחרים כלל". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסד:], והובא לעיל פ"א הערה 29, וכן הוא שם פס"ז [שי:]. ובדברים [ד, יט-כ] נאמר "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים וגו' אשר חלק ה' אלוקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים ואתכם לקח ה' ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה". וראה גו"א שם אות י. וכן הוא בגבורות ה' ספ"ה [לו.]. וראה להלן הערה 86.

[38] ראה הערה 22.

[39] וכמו שכתב בהקדמה שאין האב סיבה לקיום הבן, אך האב הוא "סיבה אל זריעת הזרע... כי אם אין האב, אין כאן זריעת זרע". ובהקשר לזה משתלבים לכאן דבריו על כך ששמו של עמרם לא הוזכר בתורה קודם לידת משה [אלא נאמר "וילך איש מבית לוי ויקח את בת לוי" (שמות ב, א)], שכתב בגו"א שמות פ"א אות יט בזה"ל: "לומר לך כי משה היה מתוקן לגאולה מו' ימי בראשית... לכך לא היו אבותיו עיקר אצלו, ואילו נתן שם לאביו קודם לידת משה היה משמעות הענין שהעיקר היה האב... כמו כל אב שהוא בפרט סבה לבן. לכך לא הזכיר שמו, כי אצל לידת משה לא היה האב סיבה מיוחדת... וכל שאר בנים - אם לא היה זה האב לא בא הבן לעולם, וזה אינו במשה... [כי] אם לא היה עמרם - היה אחר, כי משה מתוקן מששת ימי בראשית". וראה להלן פי"א הערה 30.

[40] לשונו בדרשת שבת הגדול [רלב.]: "קודם שירדו למצרים לא היה אפילו שבעים נפש... וכאשר יצאו ממצרים כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים עם". ובתפארת

ישראל פי"ז [נו:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים אז שם ישראל עליהם... כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם". וראה לעיל בהקדמה הערה 14. ומה שמדגיש כאן "והש"י **בעצמו** היה הסבה שיצאו לפעל", יוסבר עפ"י דבריו בגבורות ה' פנ"ב [רכו.], שכתב: "ומה שלא היו יכולים לצאת [ממצרים] כי אם על ידי הקב"ה, הוא דבר עמוק... כי 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 [ראה להלן פ"כ הערה 40]. 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... ולפיכך הדברים שכולם הם יציאה לפועל הגמור, אי אפשר שיהיה רק ע"י השי"ת, שהוא בפועל הגמור... ומפני כי יצ"מ... הויה גדולה, והוא שלימות העולם בודאי... לכך יציאת דבר זה לפועל [הוא] ע"י השי"ת, המוציא הכל אל הפועל... וכאשר היו ישראל במצרים, והוציאם הקב"ה אל הפועל להיות יוצאים מרשותם [של המצרים], הרי היו דומים בודאי לעובר הנולד... והיו ישראל יוצאים ונחשבים עם נולד, מתחדש עתה, לכך לא אפשר יציאתם רק ע"י הקב"ה... שכאשר היו במצרים לא היו עדיין עם, ושם נתגדלו ופרו ורבו כעובר המתהוה במעי אמו, ולא יצאו עדיין אל הפועל, ולכך נחשב יציאתם הויה לפועל לגמרי... כי אי אפשר שיהיה יצ"מ כי אם על ידי הקב"ה". ונתבארו דבריו כאן. וראה להלן פ"ג הערה 98, פ"ח הערה 81, פי"ג הערה 135, פי"ז הערה 77, פמ"ה הערה 6, פמ"ז הערה 60, ופנ"ו הערה 3.

[41] לא ברורה כונתו מה רצה להוכיח מפסוק זה. ואולי כונתו כמו שכתב להלן פ"י [סד"ה ועוד אם]: "כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים, כדכתיב [דברים כו, ה] 'וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב', ואז השי"ת הוציא אותם משם, **והיו אל השם יתברך**". ולכך כוונתו גם כאן, ש"שלח את בני ויעבדני" מורה שההוצאה היתה בכדי להיות לעבדיו של הקב"ה. וכן מבואר בגבורות ה' פס"ו [שה.] שתכלית יציאת מצרים היתה על מנת שהקב"ה יהיה להם לאלקים. וראה להלן פ"ח הערה 75, פ"י הערה 37, פ"ל הערה 38, פנ"ח הערה 36, ופנ"ט הערה 103.

[42] כמו שדרשו [יבמות סו.] שעבד כנעני אוכל בתרומת אדונו הכהן, כי הוא בכלל "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו" [ויקרא כב, יא]. [אמנם עבד עברי אינו אוכל בתרומה, וכמבואר ברש"י ויקרא כב, י-יא, שכתב שם: "בא הכתוב ולמדך כאן

שאין גופו (של עבד עברי) קנוי לאדוניו... עבד כנעני קנוי לגופו"]. וישראל הם עבדי ה', כעבד כנעני הקנוי לאדונו, ולא כעבד עברי שאינו קנוי לאדונו.

[43] כן הוא ברמב"ן שמות [כ, ב] בביאור הדיבור "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", שכתב: "שהיו עומדים במצרים בבית עבדים שבויים לפרעה, ואמר להם זה, שהם חייבין שיהיה השם הגדול והנכבד והנורא הזה להם לאלקים, שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים, כטעם 'עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים' [ויקרא כה, נה]". והואיל ויצאו מעבדות פרעה, נכנסו במקום זאת להיות עבדי ה'. ולפי מהלך זה מתבאר שיצ"מ היא סיבה להיותנו עבדים. [וכ"ה בנתיב העבודה ס"פ ח (א, קב:).] אמנם בגו"א שמות פי"ב סוף אות יב ביאר להיפך, שמחמת שנעשינו לעבדי ה' על ידי הקרבת קרבן פסח ומילה במצרים, לכך זכינו ליצ"מ, וכלשונו שם: "אבל אותו שהוא רשום לעבדות [ע"י ברית מילה], והוא עובד [ע"י קרבן פסח], זהו עבודה גמורה, ואז נקרא 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים [קידושין כב:], וגאלם הקב"ה מן עבדות של פרעה". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רס"ד:]. ובאור חדש [קמ.] כתב כן בהקשר אחר. ובדר"ח פ"ו מ"י [שיח:] כתב: "'עם זו קנית' [שמות טו, טז]... מפני כי גאלם ממצרים שייך בזה 'קנית'". וראה להלן פ"י הערה 39, ופכ"ה הערה 43.

[44] והמשך הפסוק שם "עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים". הרי שעל ידי היציאה מארץ מצרים נעשינו לעבדיו יתברך, וזה נעשה בליל טו ניסן, בשעה שהקב"ה פסח על הדלת והמזוזה. אמנם לא ברור מה ראה להביא לכאן את הגמרא מקידושין כב:, דמה איתא שם יותר מאשר הנאמר בפסוק גופא, שיצ"מ היא סיבה להיותנו עבדיו יתברך, וכפי שלמד הרמב"ן מפסוק זה [ראה הערה קודמת].

ונראה, שכונתו להורות באצבע כיצד יצ"מ מכשירה אותנו להיות עבדיו יתברך. שהנה בגמרא בקידושין שם ביארו שלכך רציעת אוזנו של עבד עברי נעשית ליד הדלת והמזוזה [שמות כא, ו], משום "דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות, ואמרתי 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים... והלך זה וקנה אדון לעצמו - ירצע בפניהם". וכתב שם בח"א [ב, קלב.] לבאר: "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, שנחשב כמו גולם. כי העבד הוא חומרי". ופירושו, ההוצאה מעבדות מצרים מורה על שקנינו מעלה אלקית, ומפאת כן הננו מופקעים ממדריגה חומרית גשמית. והפקעה זו היא המחייבת את רציעת אוזנו של העבד, כי על ידי הרציעה העבד מאבד את מעלתו האלקית, ושב להיות

חומרי, כראוי לעבד. ולכך, עצם היציאה מורה על שייכותנו להקב"ה, כי היציאה מורה על מעלתנו האלוקית. ובהקשר לזה משתלבים לכאן דבריו בגבורות ה' פמ"ה, וכמובא בהערה הבאה.

[45] וז"ל שם [קעא.]: "בדברות השניות נתן טעם למה ישראל נצטוו דוקא על השבת, ולא אומה אחרת [דברים ה, טו], לכך אמר 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו', כי ראוי השבת לישראל בפרט, כי כבר אמרנו כי היציאה מבית עבדים הוא מורה על הפרישה ועל ההבדלה מן דבר הגשמי, כי העבד... הוא ענין חומרי, שאין משועבד ומתפעל רק החומר... והפרישן מן החומרי מה שהיו עבדים, וזה מורה על מעלה נבדלת מן הגשמית. ולפיכך ראוי שישמרו הם השבת, 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 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' וגו'', כלומר שסילק הקב"ה אותך מן העבדות... מורה שיש בישראל השלמה, לכך צוך יום השבת". וראה להלן פ"ז הערה 282, פ"י הערה 140, ופכ"ג הערה 181.

[46] אביך - כנגד שהקב"ה הוציאם לפועל בהוציאם ממצרים, כמו אב שהוא סיבה להולדת בנו. "קנך" - כנגד שהקב"ה קנה את ישראל לעבדים על ידי נסי יציאת מצרים. וכן ביאר בנתיב העבודה פ"י [א, קז.], ולהלן פי"א ד"ה ואמר עוד, ושם הערה 76.

[47] ובדפוס ראשון של רש"י איתא על "הוא עשך ויכוננך" - "הוא עשך בגוף ואברים מחותכים. 'ויכוננך' - שם בך כוננויות, הם קרבים ובני מעיים". ומקורו מהספרי שם. והם דברי המהר"ל כאן.

[48] ופירש רש"י שם "הוא עשך - אומה באומות".

[49] כרך שהכל בו, ועל כנסי נאמר, שכל מושליהן מהן, ולא מעם אחר" [רש"י שם].

[50] לשונו בח"א שם: "פירוש, כי לא היו חסרים דבר, גם לא יקבלו מלך ושרים מאומה אחרת. על זה ציוה הכתוב [דברים יז, טו] 'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך', כל משימות שאתה משים לא יהיו רק מקרב אחיך [קידושין עו:]. ולפיכך ישראל אינם חסרים דבר, והשלמתם בעצמם. שאם היו מקבלים מן אחרים השלמה, היו חסרים בעצמם. וכל חסר נוטה אל ההעדר, ובסוף בא אל ההעדר. אבל הש"י השלים את ישראל, והשלמתם בעצם, מורים על שאינם נוטים אחר ההעדר, ודבר זה מבואר". וראה להלן פ"ז הערה 225, פנ"א הערה 37, ופנ"ו הערה 65.

[51] פירוש - הקב"ה עשה לישראל דברים שלא עשה לשום אומה אחרת.

[52] שהוא עבודה זרה. ובגו"א בראשית פ"ב אות לד כתב: "כי מלת 'לא טוב'... נאמר על כל דבר שהוא רע ויוצא חוץ מהשם יתברך, כמו ע"ז שהוא אינו טוב, כי הוא יתברך הוא הטוב האמיתי, ויאמר דבר זה אינו טוב - לפי שהוא מעשה אלוה אחר". וזהו שכתב כאן שע"ז היא "רע הגמור". וראה עוד להלן פי"א הערה 38.

[53] כפי שכתב בגבורות ה' פי"ב [סה.]: "שלא נוכל לומר שדבר זה במקרה... כי סיבה מקרית אינה תמידית, ודבר זה תמיד היה". ושם בפרק עב [שכז:] כתב: "כי דבר שהוא במקרה אינו תמידי". ובתפארת ישראל פט"ז [נ.] כתב "המקרה לא יתמיד". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פו.] "שאין המקרה מתמיד". וכן הוא בגו"א שמות פ"א אות ה, ושם הערה 52, ולהלן פ"ט הערה 6, פי"א הערה 245, ופל"א הערות 126, 150. והוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל.

[54] אשר הוא - אשר מעלתם היא.

[55] לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:]: "היצר הזה מגרה באדם ויותר בישראל, כי היצר מבקש להפיל הנמצא עד שיהיה בלתי נמצא. וכמו שמורה עליו השם, שנקרא 'רע'. ובודאי יותר מגרה היצה"ר בישראל ובת"ח, שמבקש להפיל בית בנוי ולבטל אותו, כי ישראל הם עיקר המציאות, והם בית בנוי, ממה שמגרה וחפץ לבטל בית מהורס בעצמו. וזה אמרם בפ"ק דברכות [ה.] לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצה"ר... יזכיר לו יום המיתה... ומה ענין יום המיתה לזה שיבטל בזה יצה"ר. אבל הפירוש הוא כי יצה"ר שהוא מגרה באדם לבטל את המציאות כאשר אמרנו, וכאשר יזכיר לו המיתה, שהוא בטול האדם, אין כאן עוד יצה"ר. ולכך יצה"ר לפי מעלת הדבר - מתגרה בו יצה"ר". ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך. וראה הערות 76, 89. ובדר"ח פ"ג מ"א [קט:] כתב: "יצה"ר מתגבר באדם מכח גבהות הלב... וזה מפני שיצה"ר מסית האדם עד שהוא מביא את האדם לידי אבוד, לכך אין גירוי והסתה רק כאשר יחשוב האדם עצמו במדריגה עליונה מאוד, ואז יצה"ר מסית אותו עד שהוא מפיל אותו ומאבד אותו לגמרי. אבל כאשר רוחו ולבו נשברה בקרבו, אין כאן יצה"ר שיהיה מסית את האדם להפילו ולאבדו".

[56] ב"ב טז. "א"ר שמעון בן לקיש, הוא שטן, הוא יצה"ר, הוא מלאך המות". ושם ביאר זאת בח"א [ג, עא:] בזה"ל: "פירוש יצה"ר כמשמעו, 'הוא שטן' שהוא נגד האדם, שמונע האדם ממה שרוצה לעשות, ואל תתמה [על] זה שיהיה שטן בעולם שיהיה מונע האדם מעבודת הש"י, כי לפי סדר הנהגת העולם אי אפשר שיהיה רק שיש כח ממנו בא היצה"ר שבאדם, וממנו השטן לאדם, וממנו ההעדר לאדם... וכולם מתאחדים". הרי ששאיפת היצה"ר היא להעדיר את האדם, וזאת הנקודה המרכזית שבדבריו כאן, ולכך

הביא לכאן שהשטן הוא היצה"ר. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות י"א [ד"ה והנה לאיש], וז"ל: "הוא השטן הוא מלאך המות, שהוא העדר הנמצאים". וראה להלן פ"ד הערה 85.

[57] לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [קמח:]: "שאחר שקבלו ישראל התורה, והגיעו למדרגה העליונה הזאת, היה היצה"ר והשטן מגרה בהם לחטא, על דרך שאמרו ז"ל [סוכה נב.] 'כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו', והדבר הזה מפני שהגיעו למדרגה העליונה שלא הגיעו שאר נבראים, ולכך היצה"ר, הוא השטן, מבקש להפילם ממדרגתם. כי יותר דבק ההעדר כאשר יש מדרגה העליונה לאדם במה שאין ראוי לכל אדם מדרגה זאת, ממה שהוא דבק ההעדר במדרגה הפחותה השפלה, שהיא נמצאת לכל, וכמו שאמרו שם ג"כ 'ובישראל יותר מהכל', ודבר זה ביארנו בחבור נצח ישראל, ע"ש ותמצא מבואר". וראה להלן פכ"ג הערה 138, ופכ"ה הערה 77.

[58] ויש כאן גובה על גבי גובה; יצ"מ עצמה מעידה על מעלתם האלוקית של ישראל [ר' הערות 45-43], ולאחר מכן היתה קבלת תורה, שאז ישראל הגיעו לרום מדריגתם. וראה להלן פנ"ו הערה 43.

[59] ע"ז ה. "בואו ונחזיק טובה לאבותינו ["עושי העגל" (רש"י שם)], שאלמלא הן לא חטאו אנו לא באנו לעולם ["שהיו כמלאכים ולא הולידו בנים" (רש"י שם)], שנאמר [תהלים פב, ו] 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם', חבלתם מעשיכם [בעשית העגל] 'אכן כאדם תמותון וגו'". ובתפארת ישראל פמ"ז הקדיש את הפרק כולו לבאר את מעלת ישראל העליונה שקנו כאשר קבלו התורה, ובתוך דבריו כתב שם [קמד.]: "כאשר ניתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר... אין ההעדר דבק בה... מזה תדע כי התורה השכלית היא גוברת על ההעדר... שאין ההעדר דבק בתורה... והתבאר לך בזה מדרגת ישראל העליונה שהגיעו אליה בקבלת התורה". וראה הערה 81, ולהלן פ"ג הערה 54, ופ"ה הערה 257.

[60] הנה "נתינת התורה" שבכאן היא נתינת הלוחות ביום י"ז תמוז, שהוא היום שנעשה בו העגל [תענית כו.]. וצריך ביאור איזו "נתינת תורה" נוספת יש במתן לוחות יותר ממתן תורה שנעשה בששי בסיון. וראה דבריו בתפארת ישראל פל"ה [קכ:] שכתב על ענין זה: "לגודל מעלת הלוחות הראשונות - נשתברו, וזה כי לא ראוי לעוה"ז דבר שהוא 'מעשה אלקים' [שמות לב, טז]. וזה, כי כאשר ניתנה תורה לישראל, לא היו ישראל במדריגת בני אדם, רק במדריגת המלאכים, וכדאיתא בפ"ק דע"ז [ה.]... ומפני כך, כאשר ניתנו להם לוחות הראשונות היו במעלה הזאת... שהיו ישראל במדרגת המלאכים כשקבלו

התורה". וראה להלן פ"ח הערה 55. ובפחד יצחק שבועות מאמר ט כתב: "חז"ל אמרו כי חטא העגל אירע ברגע שקיבל משה למעלה את הלוחות [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה], וכתב על זה המהר"ל [תפארת ישראל פמ"ח (קנא.)] דהכונה בזה היא דלאחר שהיו הלוחות בידיו של משה לא היה שייך החטא, כי אז היה המאור שבתורה מחזירן למוטב. מדברים הללו למדים אנו כי על ידי מתן לוחות התעצם כח החזרה למוטב הגנוז בדברי תורה". ועיי"ש שמבאר שכוחה של תורה להחזיר למוטב נמצא בסילוק המחיצה שבין עליונים לתחתונים שנתחדש בשעת מתן תורה בששי בסיון. אמנם סילוק מחיצה זו נעשה ביתר שאת וביתר עוז על ידי מתן הלוחות, כי הלוחות מחברים את העלול לעילה [תפארת ישראל פל"ה (קא.)], "וזו היא תוספת העילוי של מתן לוחות בדרגא של מתן תורה, כי נקודת החידוש של סילוק מחיצה בין עליונים ותחתונים הגנוזה בתוכן הפנימי של מדריגת מתן תורה, באה היא לידי גילוי בחוש ובגשם בגופם של הלוחות... והלא סגולת ההחזרה למוטב הגנוזה במאור שבתורה יונקת היא מכוחו של סילוק המחיצה שירד לעולם בשעת מתן תורה, וקליטתו והתעצמותו של כח זה בנפשה של כנס"י נשלם דוקא על ידי מתן לוחות" [לשון הפחד יצחק שם]. וראה עוד גו"א שמות פל"ב אות יח, ושם הערה 77.

[61] לפנינו הוא בירושלמי תענית פ"ד ה"ה. וכן בתפארת ישראל פמ"ח [קמט:] הביא כן בשם הירושלמי דשקלים. אמנם בירושלמי בשקלים פ"ו סוף הלכה א איתא "אורכן ששה טפחים ורחבן ששה טפחים", וזה כדבריו כאן. ואילו בירושלמי דתענית אמרו "ארכן ששה טפחים ורחבן שלשה".

[62] אודות שיעור זה, ראה דבריו בתפארת ישראל ס"פ לה [קד.] שכתב: "כל ענין הלוחות היה לפי מה שראוי אל דבר שהוא מעשה אלקים. וכן שיעורן בעצמם, שהיו ו"ט על ו"ט, כי ששה טפחים אמה שלמה, בלי תוספת ובלי מגרעת, ודבר זה מבואר".

[63] חטא העגל.

[64] הקבה משבחו ואמר יהא שלמא לידי דגברה יותר ממני" [קרבן העדה שם, שגרס "על ידה דגברת עליה מינאי"].

[65] שהיו במדריגת מלאכים, וכמבואר בהערה 60. ובתפארת ישראל פמ"ח [קמט:] כתב: "הנה התבאר לך ענין החטא הזה, שהמעשה הזה [של העגל] בשביל הקטרוג במדרגת ישראל העליונה, שלא היה כדאי לעולם הזה... ולפיכך כתיב [שמות לא, יח, ושם לב, א] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות לוחות אבן כתובים באצבע אלקים וירא העם כי בושש משה וגו'. הרי סמך החטא לנתינת הלוחות,

אשר הם מעשה אלקים [שמות לב, טז]. שזהו מדריגת ישראל העליונה, ומזה בא ענין זה שחטאו בעגל. ובירושלמי עוד סמכי הדבר שחטאו בעגל בעת הנתינה ממש, לא לפני זה ולא אחר זה, וכן אמרו בירושלמי" [והולך ומביא שם את הירושלמי שהביא כאן].

[66] לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [קנ:]: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה". ועוד אודות שעל ידי התורה יש לישראל דביקות להקב"ה, ראה תפארת ישראל פ"ט [לב:] שכתב: "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". 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.]. וכן הוא לקמן פ"ט ד"ה ובמדרש. 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". וכ"ה בהספד הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת ב"ב, עמוד קצ.

ודביקות זו נעשית ביתר שאת ועוז על ידי הלוחות, וכמבואר בהערה 60. ובתפארת ישראל פל"ה [קא.] כתב: "כי אלו עשרת הדברים, במה שיש גזרה ומצוה מן העילה אל העלול, ולא יהיה העלול ברשות עצמו... כי עשרת הדברות הם חבור העילה והעלול. ולכך היו שני לוחות, האחד כנגד העילה, והשני כנגד העלול", ועיי"ש שמאריך בנקודה זו. וראה להלן פ"ה הערה 409, ופ"ט ד"ה ובמדרש, ושם הערות 64, 76, 77.

[67] לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [קנא.]: "והיה חטאם בזמן הנתינה, כי אם לא נתן להם כלל לא היה השטן מגרה בהם, כי עיקר הגרוי מצד עצם הנתינה".

[68] לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [קנ:]: "כי בשעה שעשו העגל, כבר התחיל קבלת התורה, ולא היה עדיין גמר קבלת התורה, והתחלת הדבר אינו עיקר הדבר, וכן גמר הדבר אינו עיקר הדבר. ועיקר קבלת התורה התחיל לצאת אל הפועל, ולא יצא אל הפועל לגמרי. וזה שאמר כי היו שני טפחים ביד הקב"ה, אותן שני טפחים העליונים

שהם גמר הקבלה, אותם היו ביד הקב"ה, שלא היה גמר הנתינה. ושני טפחים ביד משה הם שני טפחים התחתונים, והם התחלת הקבלה, שכבר היה התחלת הקבלה. ולפיכך היו שני טפחים ביד משה. ושני טפחים האמצעים הם עיקר הקבלה, מפני שאלו שני טפחים אמצע הלוחות, ואין זה התחלה וגמר הקבלה, רק עיקר הקבלה... כלומר שמפני שהתחיל לצאת לפעל, הנה אין זה ביד הקב"ה, ועדיין לא יצא לגמרי אל הפעל, ולכך אין נחשב שהם ביד משה המקבל. ולפיכך שני טפחים אינם ביד הקב"ה ואינם ביד משה. והנתינה בעצמה היא שהלוחות הגיעו מן ידי הקב"ה אל ידי משה, אי אפשר שלא יהיה נחלק קצת על מה שממנו, וקצת על מה שאליו, וקצת על אמצע שאינו מה שממנו ואינו מה שאליו, כמו שידוע. ולכך אמר כי שליש מן הלוחות הגיעו לידי משה, דהיינו מה שאליו, ושליש ביד הקב"ה, דהיינו מה שממנו, ושליש ביני וביני, ואם כן זה עצם הנתינה. והיה חטאם בזמן עצם הנתינה. כי אם לא ניתן להם כלל לא היה השטן מגרה... ואם כבר ניתנו הלוחות להם **לא היה שולט בהם**, אבל כאשר היתה עצם הנתינה, היה שולט השטן". ומדבריו מבואר שלאחר הנתינה לא היה בידי השטן האפשרות לשלוט בישראל.

אמנם מדבריו כאן משמע שבתום הנתינה תהיה ירידה במעלה לעומת שעת הנתינה, שכתב כאן שבתום הנתינה "אין כאן דביקות של הש"י, כי עיקר הדביקות כאשר נותן להם, בזה מתחבר להם". וצריך לומר שאמנם מבחינת הדביקות של ישראל בה', בודאי שבתום הנתינה ישנה ירידה בדביקות זו לעומת שעת הנתינה. אך מבחינת מעלת ישראל, מעלתם גדולה יותר בתום הנתינה מאשר בעיצומה של הנתינה. ודבריו בתפארת ישראל נסובים על מעלת ישראל, ודבריו כאן נסובים על דבקותם של ישראל בה'.

[69] ויש כאן יחס של נותן ומקבל, שזהו החיבור שיש בתורה. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [קנ:]: "כי התורה היא החיבור בין השי"ת שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה". וזאת ועוד, כי יחס הקב"ה לתורה הוא מצד שהוא משפיע אותה, ויחס האדם לתורה הוא מצד שהוא מקבל אותה, וכמו שיבואר בסמוך. ואודות ההבדל בין קבלת משה את הלוחות לבין קבלת משה את התורה - ראה גו"א שמות פכ"ה סוף אות כא, ושם הערה 218.

[70] כהסבר הר"ת [ב"מ ב. ד"ה ויחלוקו] שהחלוקה של טלית היא משום "דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי, דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא". ואע"פ שבמשנה מדובר בתפוסים בכרכשתא [ב"מ ז.], צריך לומר שהואיל ותפוסים בכרכשתא, ועם כל זה חולקים בשוה, חשיב כאילו תפוסים כל אחד בחציה [ר' עין יהוסף שם].

ודעת המהר"ל היא, שכאשר כל אחד נוטל עד מקום שידו מגעת, א"כ ביחס למקום הפנוי, נחשבת נטילה זו כמו המשנה שכל אחד תפוס בכרכשתא, שעל כך ביאר הר"ת שיש כאן מוחזקות ודאית דמאי דתפיס - דידיה הוא. וא"כ בנוגע לחלק הפנוי נחשבים שניהם כשותפים.

[71] לשונו בתפארת ישראל פמ"ח [קנ:]: "ואמר כי שני טפחים חלק, ואותם שני טפחים משותפים בהם השי"ת הנותן והאדם המקבל. ודבר זה מורה החבור הגמור שיש אל האדם עם השי"ת על ידי התורה, כי הכי קיימא לן לענין שנים אוחזים בטלית, מה שהוא ביד כל אחד הוא שלו, והשאר חולקים בשוה, ושניהם משותפין בו".

[72] ועוד אודות חלק נותן וחלק מקבל בתורה, ראה דבריו בגו"א שמות פל"ב סוף אות ט, שכתב: "התורה היא בין השי"ת ובין האדם, משלמת רצון השי"ת, ונותנת לאדם שלימות, עד שהתורה היא שלימות כוללת בין השי"ת ובין האדם... שהתורה היא כוללת בין הנותן ובין המקבל". וראה שם הערות 50 ,51. ובתפארת ישראל פמ"ג [קלא:] כתב: "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. ואם היה אחד נותן לחברו דבר, והם שוים במדריגה, אין כאן רק בחינה אחת, כי שניהם שוים במעלה. אבל כאשר השי"ת, שהוא על הכל, נתן התורה לישראל, והם בארץ, אי אפשר שלא יהיה כאן בחינה מיוחדת מצד הנותן, ובחינה אחרת מצד המקבל". ועיי"ש שביאר לפי"ז שארבעה החומשים הראשונים הם מבחינת צד הנותן, ואילו חומש משנה תורה הוא מצד המקבל. וראה גו"א דברים פ"א הערה 17. וראה הערה 74.

[73] ולא היה חלק שלישי פנוי ביניהם.

[74] על מנת לבאר יותר נקודה זו, ראה דבריו בתפארת ישראל פל"ה [קא.] שהגדיר שם היטב את צד הנותן בתורה, ואת צד המקבל בתורה, וז"ל: "כי התורה מן שמים מתחייב מצד... שלא יתכן כלל שלא יבוא גזירה ומצוה מן השי"ת אשר הוא העילה אל האדם שהוא העלול, שאל"כ יהיה האדם ברשות עצמו, ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העילה, ויהיה ברשות העילה... המופת השני, שלא יושלם האדם, כי צריך הוא השלמה על כל פנים... שיהיה האדם מושלם". וא"כ בנתינת התורה יש השלמת רצונו יתברך [שהעלול יקבל על עצמו עול העילה], וכן יש בה השלמת האדם המקבל. ואם הלוחות היו נתפסים חציים בידי הקב"ה וחציים בידי משה, היה מקום לומר ששני צדדים אלו לא יפגשו, כי ישנן מצות שנועדו להשלמת רצונו יתברך, וישנן מצות אחרות שנועדו להשלמת האדם. [וכפי שביאר בפירושו הראשון בתפארת ישראל פמ"ח (קנ.),

ששני הטפחים שבידי הקב"ה הם כנגד החוקים הנעלמים והנסתרים לגמרי מבני האדם, ואילו שני הטפחים שבידי משה הם כנגד המשפטים, שאף אם לא נאמרו - דין הוא שיהיו נאמרים, כמו כבוד אב ואם, גניבה ורציחה וכיו"ב]. אך לא היינו תופסים שאף בחוקים ישנה השלמת האדם, ואף במשפטים ישנה השלמת רצונו יתברך.

[75] ושני הטפחים האמצעיים מגלים על ארבעת הטפחים החיצוניים, שכל התורה כולה היא חיבור שבין הקב"ה לישראל. וכן משמע לשונו למעלה ששני הטפחים האמצעים מורים על כל הטפחים, שכולם מחברים ומדבקים את ישראל אל השי"ת, שכתב "אבל כאשר היו טפחיים ביד הקב"ה, וטפחיים ביד משה... וטפחיים חלק, זה החיבור הגמור". הרי "החיבור הגמור" נאמר על כל ששת הטפחים.

[76] שהרי ככל שבבנין בנוי יותר - מתגרה השטן בו להורסו, כי מטרתו היא להתעדיר את הנמצאים, וככל שהנמצא הוא בעל מציאות חזקה יותר, כן רצון השטן להפילו גדול יותר, וכפי שכבר שנתבאר בהערה 55.

[77] לשונו בתפארת ישראל ס"פ מח [קנא.]: "ואמר שגברה ידו של משה על ימינו, כי משה היה בכח לקבל התורה, ולפיכך גברה ידו של משה במה שהכח אשר יש לו לקבל דבר ולצאת אל פועל המציאות, הכח הזה הוא יותר במה שהוא לצאת אל המציאות, שהמציאות יותר נחשב... ולפיכך גברה ידו של משה, במה שכח משה להוציא התורה אל המציאות".

[78] אודות שהקב"ה משפיע תורה - ראה גו"א דברים פ"ה אות ח שנקודה זו התבארה שם. והרי "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב התורה פ"ד (א, סוף יח:), וראה עוד בגו"א שמות פ"כ אות ג, ושם הערה 19], וכן "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד" [לשונו בנתיב התורה פי"ד (א, נח.)], וממילא ברור הוא שהקב"ה משפיע תורה תמיד. וראה להלן פ"ט הערה 64.

[79] ובדרוש על התורה [יב.] ביאר ענין זה [שהתורה משלמת את האדם, ולכך ניתנה לן], וז"ל שם: "וזהו אמרם בשבת [פח:] 'אמר רבי יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע מה לילוד אשה בינינו, אמר להם, לקבל תורה בא. אמרו לפניו חמדה גנוזה שגנוזה לך ששת ימי בראשית... אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, 'מה אנוש כי תזכרנו וגו' תנה הודך על השמים' [תהלים ח, ה]. אמר לו הקב"ה למשה חזור להם תשובה... מה כתיב בה 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב], אמר להם, למצרים ירדתם, לפרעה נשתעבדתם, תורה למה לכם... מה כתיב בה 'לא תרצח' 'לא תגנב' [שם שם יג-טו], קנאה ביניכם יצה"ר יש ביניכם...

כי בא לומר שבשביל שהאדם הוא נחשב כמדבר זה החסר, ניתנה לו תורה מן השמים להשלימו, כי אין ראוי לבריאה כזאת... שתהיה חסירה... כי עיקר החלטת נתינת התורה לו הוא כדי להשלים חסרונו". ובדיוק כשם שבמתן תורה משה ניצח את המלאכים על ידי שהראה שהתורה שייכת אליו מחמת השלמתו, כך בדיוק חטף את הלוחות מידי העליונים בכך שהראה שהתורה שייכת אליו מחמת השלמתו.

[80] דוגמה לדבר, מעין מה שאמרו [פסחים קיב.] "יותר ממה שהעגל רוצה לינק, פרה רוצה להניק, ומי בסכנה והלא עגל בסכנה". הרי שאע"פ שהרצון להשפיע גדול יותר מהרצון לקבל, מ"מ הקבלה היא חיים בעבור העגל, ואילו ההשפעה אינה בגדר דומה בעבור הפרה. כך גם בנידון דידן, אע"פ שהקב"ה קשור לתורה כמשפיע, מ"מ התורה קרובה יותר למקבלים, כי בעבורם היא חיים ממש, המשלמת את חסרונם. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [עא:] שכתב על גמרא זו "כי המשפיע יותר חפץ להשפיע ממה שהמקבל חפץ לקבל... והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזהו החבור הגמור ג"כ כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע".

[81] כגון, בגו"א שמות פ"ב אות כב כתב: "המתדבק בתורה מתדבק במדריגה אשר אין שם חסרון, רק שלימות". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ז [קמד.], והובא לעיל בהערה 59. ובח"א ליבמות סג: [א, קלט.] כתב: "כי כל חטא ועון הוא מלשון חסרון, כדכתיב [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה' מלשון חסרון... וכאשר האדם נושא אשה שהיא השלמתו - עוונותיו מתפקקין, כי עונותיו הוסרו מאתו... כי אין החטאים דבקים כ"כ אצל האדם לגמרי, כי האדם החסר דבק בו החטא, שהוא ג"כ חסרון, אבל כאשר יושלם האדם - יוצא מן החסרון ומסלק החטא". וכן הוא בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:], והובא להלן פ"ה הערות 37, 38, פי"א הערה 40, פל"ו הערה 101, פמ"ו הערה 7. ופמ"ח הערה 7.

[82] מצד מה - מבחינה מסויימת, והיא - העדר השלימות הוא גופא החסרון.

[83] לשונו בדר"ח פ"א מי"ז [נה:]: "חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר חסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון... ולפיכך המרבה דברים בא לידי חטא וחסרון... והוא חסרון שימשוך אחר זה עוד חסרון". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.] כתב: "כי החטא בודאי ראשון אל היסורין וקרובים אל החטא, שהחטא הוא חסרון באדם... וכאשר האדם חטא והוא חסר, ראוי שיבואו עליו היסורין שמחסרים האדם". ובגו"א דברים כ, א, אות

א, ביאר מדוע אין מחוסר אבר יוצא למלחמה, וז"ל: "כי כאשר מחוסר אבר, נראה שהוא מוכן לחסרון בגופו, ויש לחוש שיהיה ניזוק במלחמה בגופו, כיון שהוא מוכן להיות חסר בגופו". וראה להלן פ"ה הערה 264, ופמ"ח הערה 7.

[84] שאילו היה להם אותה מעלה עליונה בשלימות היו מלאכים לגמרי [לשונו בסמוך]. וז"ל בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכד:]: "כי בת"ח הוא מגרה ביותר מהכל, דבר זה ידוע למבינים, כי אף כי הת"ח הוא שלם, שהרי הוא שכלי, אל יקשה לך דבר זה, כי אדרבה, הת"ח במה שנכנס למעלה השכלית, ועם כי השכל במה שהוא שכל הוא דבר שלם, אבל לא ימצא שלימותו בכל. וזה, כי אין העולם הכל שכלי... כלל הדבר, הת"ח וישראל אין להם שלימות אשר ראוי להיות להם, כי הת"ח הוא שכלי, והשכל שיש לאדם אינו בשלימות כלל, אבל יש לו השכל הזה בחסרון. וכן ישראל יש להם המעלה העליונה האלקית, ומעלה זאת אין להם בשלימות, כי א"א שתהיה להם המעלה העליונה בשלימות בעולם הזה, ולפיכך דבק בהם בעוה"ז החסרון ג"כ, כפי עילוי מעלתם וגודל מדריגתם. ולפיכך היצה"ר מתגרה בהם יותר ויותר". וראה הערה 100, ולהלן פל"ג הערה 58.

[85] לשונו בתפארת ישראל פט"ז [נא:]: "כל הדברים אשר בראם השי"ת הכל הוא בשלימות, ולא נמצא דבר חסר בעולם. ודבר זה מעיד עליו החוש... וכמו שארז"ל ג"כ [ר"ה יא.] כל מעשה בראשית בצביונם נבראו, בדעתם נבראו... הנה ענין השלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל... והאדם הוא חסר, כי מעלת האדם מצד השכל, ומצד הזה האדם חסר, שהוא חסר השכל... ואף אם הוציא שכלו אל הפועל, עדיין אין כאן שלימות, כי תמיד הוא בכח יותר לצאת אל הפועל... כי תמיד אפשר לו להוסיף על שכל". וזהו כונתו כאן "כל הנבראים יש בהם השלימות". וזה לשונו שם בנתיב היצר [ב, קכה.]: "כי בשאר אדם ובשאר אומות אין לומר עליהם כ"כ שהם חסרים, כי אין להם רק המעלה הקטנה. אבל הת"ח מה שיש להם המעלה העליונה, שיש לו השכל, וא"א שיהיה לו המעלה הזאת בשלימות. וכן ישראל... ולפיכך ישראל, כאשר נתן הש"י אליהם לוחות הברית, והיא המעלה על הכל, אז היה מתגרה בהם היצה"ר. והיה החטא של ישראל בחצי היום [שבת פט.], כי היה מעלתם בחצי, ולא בשלימות הגמור... כי עיקר היצר דבק באדם מצד החסרון, ות"ח שיש לו המעלה העליונה ביותר, וכן ישראל... אין להם אותו מעלה בשלימות, ולפיכך יצה"ר מגרה בהם ביותר, וכל אשר יש לו מעלה יותר עליונה יש לו להשמר מן יצר הרע". וראה בתפארת ישראל ס"פ מג [קלד.] שהזכיר סברה זו. וראה להלן פל"ז הערה 55, ופמ"ו הערה 47.

[86] כפי שביאר למעלה [סד"ה ובפרק] שישראל הם לחלקו יתברך, ואילו שאר האומות הם לחלק השרים והמזלות, וראה שם הערה 37, והמהר"ל ציטט כבר פעמיים את הפסוק האומר "בני אלוקים אתם". ובדברים יד, א, נאמר "בנים אתם לה' אלוקיכם וגו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "וכן 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 טפלים בבריאה". וראה גו"א דברים פי"ד הערות 26, 27. וראה להלן ראש פרק יא שהאריך בנקודה זו שרק ישראל נקראים "בנים" לה', ולא שאר האומות. וראה להלן פ"ג הערה 59.

[87] ומעין דבריו בדר"ח פ"ד מי"א [קפב:]: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה חומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". וראה להלן פ"ח הערה 257. וזו כוונתו כאן, שמעלת ישראל בשלימות מחייבת סילוק החומר.

[88] בגו"א בראשית פ"ח אות כד ביאר לפי"ז מדוע אין יצה"ר לעובר במעי אמו, ורק משננער לצאת יש בו יצה"ר [סנהדרין צא:], וז"ל שם: "שאין יצר [הרע] אלא לדבר השלם והנגמר, אבל דבר שהוא מתנועע אל השלמה - אין לו יצר הרע... כי אין יצה"ר... רק באשר הוא שלם במה, ויש באותה שלימות חסרון. אבל דבר שאין לו מציאות בשלימות, כמו כאשר הוא בבטן אמו... כיון שהוא בבטן אמו הוא חסר, וכך הוא בטבעו ראוי להיות, ולא שייך חסרון בדבר שראוי שיהיה בלתי שלם. אבל כאשר יוצא מבטן אמו, והוא נשלם בדבר של מה... והיצה"ר ג"כ מתגרה בדבר שהוא שלם מה, ודבר זה ידוע, ורמזו אותו חכמים ז"ל [סוכה נב.] 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו', וכל אלו דברים ברורים ונאמנים מדברי חכמה".

[89] אודות שיצר הרע נקרא "רע", ראה בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:], שהביא שם את דברי הגמרא [סוכה נב.] שהקב"ה קרא ליצר הרע בשם "רע", וכתב לבאר: "ראוי שיהיה הקב"ה קורא אותו רע, במה שהוא יתברך הוא הטוב האמיתי, וקרא היצה"ר 'רע' שהוא הפך הטוב. וראוי שיקרא הקב"ה את יצה"ר 'רע', כי הוא יתברך נמצא מחוייב המציאות, והמציאות הוא טוב, כמו שכתוב בכל נמצא 'וירא אותו כי טוב' [בראשית א-ד, י, יב ועוד], והיצה"ר הוא הפך זה, שהוא העדר, לכך נקרא 'רע' אל מי שהוא מחויב המציאות, ולכך קראו 'רע'". וראה הערה 55, ולהלן פ"ה 526, פי"ב הערה 16, ופל"ז הערה 51.

[90] ביותר מכל - פירוש היצה"ר דבק בישראל ביותר משאר האומות.
[91] שהיצה"ר דבק בישראל; (א) מי שהוא יוצא מהשיעור במדריגתו, היצה"ר מתגרה בו, שהיצה"ר מבקש להפיל הנמצא עד שיהיה בלתי נמצא. ויותר מתגרה היצה"ר בבית בנוי מאשר בבית הרוס [ר' הערה 55]. (ב) הואיל ומדריגת ישראל הרוחנית אינה יכולה להיות בשלימותה בעוה"ז, בהכרח שבמעלה זו ימצא בה חסרון, הגורר חסרון נוסף.
[92] שהצד השוה לשני ההסברים הוא שהיצה"ר עצמו הוא כח ההעדר. וכתוצאה מכך הוא שואף להרוס דבר קיים [לפי הסבר א], וכן הוא נמשך לחסרונות שבבריאה, כי חסרון מושך חסרון [לפי הסבר ב].
[93] בישראל.
[94] כפי שכתב כאן בריש הדיבור "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון". וכתב כן כאן בכדי לבאר את המשך המאמר [סוכה נב.], וכמו שמביא מיד.
[95] צרף לכאן את דבריו בתפארת ישראל פנ"ח [קעה.] בישוב השאלה מדוע לא נזכר בתורה שכר העוה"ב, ורק נזכר בה שכר העוה"ז, וז"ל: "כי אין ספק שהתורה שנתן השי"ת הוא תקון עוה"ז, ובשביל תקון עוה"ז ליישר בני אדם אל תכלית הטוב, שיהיו טובים בעוה"ז, ויהיה מציאות עוה"ז כמו שראוי להיות, לכך נתן לנו תורה. וזה כי השי"ת ברא את העוה"ז, והעוה"ז הוא בעל חסרון בודאי, ובו ברא יצה"ר... ולכך נתן התורה... הכל לסלק הרע מן העולם, כדי שיהיה הבריאה בשלימות... אבל עוה"ב הוא בשלימות מצד עצמו, ואין בו חסרון, ואין התורה תועלת אל עוה"ב לתקן אותו, ולכך לא נזכר עוה"ב בתורה. כי מה שנזכר שכר עוה"ז בתורה, כי התורה היא באה להשלים את העולם לסלק את חסרון עוה"ז... ואם אתה אומר שיהיה מזכיר בתורה עוה"ב כדי להיישיר האדם אל העוה"ב, א"כ לא היה די בעוה"ז להיישיר את ברואיו רק כאשר מבטיח להם עוה"ב, א"כ היה נברא העוה"ז בעל חסרון, ולא היה שלם בצד עצמו... ודבר זה אינו, כי השי"ת השלים מעשיו מהעוה"ז מצד עצמו... מאחר שהוא עולם בפני עצמו, כל אחד שלמותו בעצמו, ולכך לא נזכר בתורה רק טובת עוה"ז... עולם בפני עצמו ושלמותו בעצמו, ולא מצד אחר". וזהו שכתב כאן שלעתיד לא יהיה בעוה"ז חסרון, ויהיה שלם בפני עצמו.
[96] כפי שביאר בנר מצוה [ז:], וז"ל:. אי אפשר שיהיה העולם, שהוא עלול מן השי"ת, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון... והחסרון הוא מצד חסרון העולם שהוא עלול, ומזה ימשך החסרון".
[97] כי "ציה" פירושה מדבר [רד"ק ספר השורשים, ציה], שהוא מקום שמם מבני אדם. ואודות החסרון שיש במדבר, ראה דבריו בדרוש על התורה [יא:], שכתב: "כי האדם...

כאשר אין לו תורה נחשב כמדבר שאין בו עשב וצמח האדמה... כל זמן שלא קבל התורה הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי". ובגו"א שמות פי"ד ריש אות כב כתב: "המדבר אינו יישוב העולם", וראה שם הערה 129, ולהלן פ"ה הערה 53. ואע"פ שבהרבה מקומות ביאר שמעלת המדבר היא שאינה מקום ישוב, ולכך התורה ניתנה בו, כי המדבר אינו מקום לדברים גשמיים [גבורות ה' פכ"ב (צה:), שם פ"מ (קמח:), תפארת ישראל פכ"ו (פ:), ועוד], זהו נאמר ביחס לעוה"ז שהוא גשמי, שלעומתו המדבר הוא בעל מדריגה יותר. אך לכשיתוקן עוה"ז, והגשמי לא יהיה מקור לחטא וחסרון, הרי אז המדבר יחשב כמקום חסר לעומת מקום ישוב של בני אדם. ודו"ק.

[98] כי "אחר החסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי" [לשונו בתחילת הדיבור].

[99] ועוד אודות מעלת המקום שיש שם בני אדם, ראה דבריו בנתיב התורה פ"א [א, ד:], שכתב: "הדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב בני אדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב, ולפיכך שולטים שם הפגעים אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים אשר אינם מסדר העולם... וכשיש אצלו בני אדם נחשב זה כאילו היה בישוב העולם, ואין נקרא זה שפורש מן הישוב".

[100] כלשונו להלן פל"ד רד"ה וביאור ענין: "העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי... רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור. כי ע"ה שאינו שכלי, רק טבעי חומרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". וראה שם בהערות. ולהלן פי"ט [ד"ה ואמר עלי] כתב: "שלימות עוה"ז אינו רק עד שבע, כי העוה"ז הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". וראה שם בהערה 117. וראה להלן פ"ה הערה 543, פ"ז הערה 42, פי"ט הערות 117 ,76 ,27, פכ"ב הערה 41, פכ"ח הערה 66, פכ"ט הערה 35, פל"ב הערות 28 ,25, ופנ"ט הערות 105 ,92.

[101] כמו שנאמר [ש"א כד, יג] "מרשעים יצא רשע". ואמרו [שבת לב.] "מגלגלין זכות ע"י זכאי, וחובה ע"י חייב". וראה להלן פ"ה הערה 839, ור"פ ח.

[102] כאשר - מחמת.

[103] לשון הרמב"ם הלכות גירושין פ"ב ה"כ: "מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו... אין זה אנוס ממנו, אלא אנס עצמו בדעתו הרעה... ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו, ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו". הרי שהרע בא מחמת היצה"ר, ולא מחמת עצמו. וכן כתב להלן

פמ"ט ד"ה כבר אמרנו. וראה להלן פי"א הערות 238 ,44, פכ"ה הערה 91, פל"א הערות 123, 161, 162, ופנ"ז הערה 14.

[104] דוגמה לדבר; עשו בבטן אמו פירכס לצאת כשרבקה עברה ליד בית ע"ז [רש"י בראשית כה, כב]. והקשה שם הגו"א [אות כה]: "וא"ת... והלא אין יצה"ר באדם אלא מעת שנולד [סנהדרין צא:]... ולא בעודם בבטן. ונראה דהיינו דוקא שאין האדם חוטא ביצה"ר... שאין יצה"ר בא אלא אחר הלידה... אבל כאן מה שעשה עשו - לא [היה] בשביל יצרו, אלא מפני שהיה עשו רוצה לצאת אל מינו וטבעו, שכל דבר מתעורר אל טבעו... ולא משום יצרו הרע". וראה הערה 55, להלן פ"ה הערה 564, פט"ו הערה 49, פמ"ט הערה 52.

[105] הבדל זה בין חטאי ישראל לחטאי אומה"ע, מבואר היטב בסוף דרוש לשבת תשובה [פג.], וז"ל: "מעלת נפש ישראל, אשר יש לנפש שלהם הסרה מן הגופניות... וא"כ החטא בישראל אחר שנפשם קדושה וטהורה אינו מצד עצם הנפש... אבל החטא בשביל גרוי השטן אשר הוא מתגרה בישראל, ומצד הזה בא החטא... א"כ החטאים שישראל עושים הוא מיצה"ר שהוא השטן, לא מצד עצמם... אבל עשו היה בעל שער, מפני שהשער יש בו תוספת, וחסרון השערות שהם גדלים תמיד... ולא שייך בהם השלמה", ועיי"ש בדבריו הנפלאים. ונקודה זו תתבאר להלן פ"ה ד"ה אסקוהו בנגידא, ושם הערה 564, ולהלן פי"א הערה 242, פי"ב הערה 14, פמ"ט הערה 52.

[106] מעין סברה זו כתב בגו"א שמות פ"ב אות כג, שכאשר ישראל מגלים סוד יש בכך להביא עליהם שעבוד, ואילו כאשר אומה"ע מגלים סוד אין בכך להביא עליהם שעבוד, וכלשונו: "מפני שמדריגתם [של האומות] מדריגה גלויה בעצמה, אין זה כמו הדלטור שהוא מגלה הדבר הפנימי", עיי"ש.

[107] הולך למשול משל כיצד החסרון הדבק בישראל נובע דוקא מפאת מעלתם, ואינו מורה על חסרונם.

[108] כונתו כאן למחשבת האדם, ולכוח עיונו.

[109] כפי שכתב בתפארת ישראל פי"ג [מה.]: "המחשבה היא מדריגה היותר עליונה, היא מדריגת עולם הבא". ובנתיב התורה פ"ט [א, מ.] ביאר שהדעה באדם מקבילה לקודש הקדשים שבמקדש. וכן הוא בדר"ח פ"ה מכ"א [ערב.]. ובגו"א ויקרא פ"א סוף אות לג כתב: "החוטא במזיד הוא חוטא כשהוא בדעתו ושכלו, שהוא כולו קודש לה'". והטעות הבולטת של המחשבה היא עבודה זרה, [ראה לעיל הערה 36], הנובעת מחלק

השכל שבאדם [דרשת שבת תשובה (עח.), תפארת ישראל ס"פ כח (פו.), ונתיב הלשון פ"ו (ב, עו.)].

[110] אמנם בכמה מקומות ביאר לא כן, אלא שאף כח הראיה הוא כח שכלי. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ז אות א כתב: "הראיה היא יותר קדושה בעבור שהראות ענין שכלי". ובדר"ח פ"ב מ"ט [צג:] כתב: "כח הראות הוא כח נפשי נבדל יותר מכל שאר החושים. וכבר הביאו ראיות ברורות על זה [ר' ראב"ע שמות ג, ו] איך כח העין הוא כח נבדל, שאל"כ, לא היה רואה בעין - שהוא קטן - השמים הגדולים, רק בודאי מקבל כח הראות את המראה הנבדל מן הגשם". אמנם בע"כ כונתו, שביחס לשכל כח הראות הוא טבעי, אך ביחס לחושים האחרים - הוא נבדל יותר מהם. וכן מדוייק מלשונו להלן פ"ה ד"ה ודע כי, שכתב: "וכבר נתבאר שיש בעין קצת כח נבדל", וראה שם הערה 127. וראה להלן פ"ט הערות 23, 24, שנתבאר שם שהראיה תלויה בנפש. והם הם הדברים. וראה עוד להלן פ"ט הערה 35.

[111] פירוש - אין הטעות שבשכל מורה על חסרון הנמצא בשכל, שהרי לא ימצא בו חסרון.

[112] שהם רחמנים ביישנים וגומלי חסדים [יבמות עט.], בעלי ענוה [חולין פט.], בעלי צניעות וגדורים בעריות [גו"א במדבר פל"א אות יח], ועוד. וראה להלן פ"ה הערה 125.

[113] פירוש - ביחס למה שישראל היו אמורים להיות - נידון מצבם של היום כחסרים.

[114] ואף בגירוי היצה"ר גופא מצאנו מעין החילוק שחילק כאן בין חטא ישראל לחטאי האומות, וכלשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:]: "במדרש [ב"ר כ, ז]... אין תשוקתו של יצה"ר אלא לקין וחבריו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'ואליך תשוקתו'... ולפי"ז יש להקשות, כי דברי חכמים אינם כך, שהרי אמרו [סוכה נב.] כי מניח כל העולם ומגרה בישראל. אבל דבר זה אינו קשיא... בודאי יותר מגרה היצה"ר בישראל ות"ח, שמבקש להפיל בית בנוי ולבטל אותו... אבל דביקות היצה"ר הוא ברשעים, כי הרע דבק במי שמוכן לזה, והם הרשעים... אבל מה שמתגרה יצה"ר, הגירוי הוא בחשובים ובעלי מעלה ביותר הוא לפי שעה, כאשר השעה מוכנת לזה, אבל שיהיה לו דביקות תמיד בו - זה אינו, רק אצל הרשעים יש לו דבקות תמידית עמו". ומעין חילוק זה הוא החילוק שבין ישראל לאומות. ורק שם בנתיב כח היצר חילק ביצה"ר גופא [בין יצה"ר של צדיקים ליצה"ר של רשעים], ואותו חילוק עצמו קיים בין חטאי ישראל [הנובעים מיצה"ר] לחטאי אומה"ע, שאינם נובעים מיצה"ר, אלא ממהותם. ולכך אף טרם לקריאתו של היצה"ר, הגוים כבר עוסקים בחטאים ובעבירות. ["טרם יקרא היצה"ר" - פירושו בטרם שהיצה"ר התגרה

בהם - "והם יענו", האומות חוטאות מעצמן. ונלקח מהפסוק (ישעיה סה, כד) "והיה טרם יקראו ואני אענה"]. וראה להלן פ"ה הערה 564, פי"ב הערה 15, ופל"ז הערה 54.

פרק ג

[1] כמו שספר ירמיה מלא מעון זה. ולדוגמה בפרק יא, יג נאמר: "כי מספר עריך היו אלהיך יהודה ומספר חצות ירושלים שמתם מזבחות לבושת מזבחות לקטר לבעל". וכן הוא שם בירמיה פרק ב, פסוק כ. ובפרק ג, פסוק יג נאמר "אך דעי עוונך כי בה' אלקיך פשעת ותפזרי את דרכיך לזרים תחת כל עץ רענן ובקולי לא שמעתם נאום ה'". ורש"י דברים לב, יז כתב "אפילו האומות לא היו רגילים בהם, גוי שהיה רואה אותם היה אומר זה צלם יהודי". וכן שאל בתפארת ישראל ס"פ א: "הרי נמצא כי ישראל היו העם הנבחר עם התכונה הטובה שהיתה להם, היו להוטין ביותר אחר ע"ז מכל האומות". וראה להלן פי"ב הערה 13, פכ"ה הערה 78, ופנ"ו הערה 102.

[2] פירוש - רב אשי סיים את שיעורו כשהגיע למשנה [סנהדרין צ.] "שלשה מלכים... אין להם חלק לעוה"ב... ירבעם אחאב ומנשה".

[3] נדרש בחברינו [בענין ג' המלכים הללו], שהיו תלמידי חכמים כמותנו, ואין להם חלק לעתיד [רש"י שם].

[4] אמר ליה מנשה בחלום חברך וחברא דאביך אנן, כלומר וכי סבור אתה שנהיה חבריך וחברי דאבוך [שם].

[5] אינך יודע מאיזה מקום בפת צריך לבצוע המוציא.

[6] רב אשי למנשה בחלום.

[7] ואתה קורא אותנו חבריך [בתמיה] [רש"י שם].

[8] רב אשי ביקש ממנשה שישנה לו דין זה, ובתמורה לכך למחרת יאמר משמו בשיעור את דבריו.

[9] ממקום שנקרמין פניה של פת בתנור [רש"י שם].

[10] והיית מגביה שפת חלוקך מבין רגליך כדי שתהא קל לרוץ, והיית רץ לשם מפני יצר עז שהיה שולט" [רש"י שם].

[11] נתחיל לדרוש ברבותינו, ולא אמר בחברינו [רש"י שם].

[12] ככל דבריו כאן כתב כמעט אות באות בח"א לסנהדרין קכ: [ג, רלו:], עם כמה שינוים, ויובאו בהמשך. והנה, אע"פ שנראה לכאורה שהמהר"ל יאריך לבאר כאן ענין שהוזכר אגב אורחא, [כי הרי בא לבאר מדוע ישראל היו להוטים אחרי ע"ז, ומתוך כך נכנס לדון בארוכה בענינו של ע"ז, וכיצד הרבוי יוצא מהאחדות], אך דע לך שלא אגב

גרירא נקט ליה, כי היסוד שיבאר כאן יחזור וישונה פעמים הרבה בהמשך הספר [כגון להלן ריש פרק י, פרק יא ד"ה הסבה השניה, ועוד], כי ממנו יתד ופינה להרבה יסודות אחרים שיוזכרו בספר.

[13] מנשה לרב אשי בחלום.

[14] בח"א שם: "רק בשביל שיצרם היה גובר בם היה היצה"ר גובר על השכל, והיו עובדים ע"ז". ונקודה זו [שיצה"ר דע"ז הוא כנגד השכל] יובהר בהמשך.

[15] כמו שמצאנו שצדיקים העומדים בשעת נסיון, הם מגינים על עצמם על ידי שנשבעים ליצרם, וכמו שאמרו בתנחומא בהעלותך אות י "כל הצדיקים משביעין ליצרן, שכן את מוצא בדוד כשנפל שאול בידו, מה כתיב שם [ש"א כו, י] 'ויאמר דוד חי ה' כי אם ה' יגפנו'... קפץ ונשבע שתי פעמים... שאינו הורגו". ובויק"ר [כג, יא] אמרו "שלשה הן שתקף יצרן עליהם ונשבעו לו, יוסף, דוד, ובועז... שגבר על יצרו בשבועה". וכמו שאמרו בקידושין פא. אודות רב עמרם, שכאשר תקפו יצר דעריות זעק בקול "נורא בי עמרם", ופירש רש"י שם "הזעיק בני השכונה ליאסף ולכבות הדליקה, כדי שיחדל מיצרו, שיתבייש מהן". ועיי"ש עוד. הרי שהצדיקים אוהבים להערים מכשולים על דרכם כאשר רואים שיצרם תקפתם. וראה בח"א לקידושין פא. [ב, קנא:] מה שכתב בזה.

[16] רב אשי למנשה.

[17] ענין זה הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, ויובאו בהערות הבאות. וז"ל בנר מצוה [ט.]: "עם שהוא יתברך אחד, יש בכוחו הכל. לכך מה 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. וכל כל הפעולות הבאות מן הפועלים, כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו מן הפועל שהוא אחד, לא יבוא ממנו ג"כ רק פעולה אחת. וכאשר נראה לפנינו ריבוי פעולות מתחלפות בעולם, דבר זה מורה על התחלות מתחלפות".

[18] לשונו בח"א לסנהדרין קב: [ג, רלז.]: "כי הריבוי יש בו דברים מחולקים, ואיך יושפע מדבר שהוא אחד, שני דברים מתחלפים".

[19] 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: "לא נאמר כי אחר שהוא אחד פעולותיו אחדים. 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:].

[20] שכל אחד - מלאך אחד, וכפי שיבואר בהערה הבאה.

[21] כונתו לדברי המורה נבוכים, חלק ב, פרק כב, שכתב שם: "הנחה מוסמכת מאריסטו ומכל מי שנתפלסף, כי הדבר הפשוט לא יתכן שיתחייב ממנו כי אם פשוט אחד, ואם היה הדבר מורכב, יתחייבו ממנו דברים כמספר מה שיש בו מן הפשוטים אשר הורכב מהן. המשל בכך, האש אשר בה הרכבת שתי איכיות החם והיבש, מתחייב ממנה שתחם בחומה, ותיבש ביבשותה... ועל פי הנחה זו אמר אריסטו שאין מתחייב מה' חיוב ראשוני, כי אם שכל אחד פשוט, לא יותר". ושם בפרק ד כתב: "כבר הוכח שאין ה'... עושה את הדברים באופן ישיר. שכשם שהוא שורף באמצעות האש, והאש תנוע באמצעות תנועת הגלגל, וגם הגלגל ינוע באמצעות שכל נבדל. ויהיו השכלים הם המלאכים המקוקבים אשר באמצעותם ינועו הגלגלים. וכיון שהנבדלים לא יתכן בהם מנין... נתחייב לפי זה לדעתו [לאריסטו] שיהא האלוה יתעלה הוא אשר המציא השכל הראשון, אשר אותו השכל מניע הגלגל הראשון". ושם בהערותיו של הרב קאפח [פ"ד הערה 28] הביא את דברי אבי נצר במאמרו "עיון אלמסאיל", ובפכ"ב הערה 1 הביא גם את רשב"ג במקור חיים פ"ג.

[22] כפי שהרמב"ם שם בפרק כב כתב על זה: "זה שאמר אריסטו כי השכל הראשון סבה לשני, והשני סבת השלישי, וכך אפילו נדרגם לאלפים, השכל האחרון מהם פשוט הוא בלי ספק, ומאין א"כ נמצאת ההרכבה המצויה בכל הנמצאים הללו על דרך החיוב כפי שחושב אריסטו... היאך נעשו השכלים סבה לחיוב הגלגלים מהם, ואיזה יחס בין החומר והנבדל אשר אין לו חומר כלל". ועיי"ש שמאריך לדחות דברי אריסטו בזה. וראה שם גם בפרק יט שהאריך בענין זה.

[23] ויש כאן הד לדבריו בנתיב העבודה פי"ב [א, קטז.] שאין להתפלל למלאכים, וז"ל שם: "אבל שיתפלל ולומר למלאכים אל תהיו צרים לי, זה אין ראוי, רק שיהיה זה דרך תפילה אל הש"י. אבל אנו נוהגים לומר 'מכניסי רחמים הכניסו רחמינו לפני בעל הרחמים וגו'', ואין זה ראוי, כי דבר זה כאילו מתפלל אל המלאכים שיכניסו רחמינו, ולא מצאנו זה... וח"ו שיתפלל כך".

[24] כי מי שברא - מנהיג, וכמבואר היטב בהקדמה לספר זה, שהסיבה והמסובב קשורים ואדוקים זה בזה. וראה שם הערה 6, ולהלן פמ"ח הערה 44.

[25] כמבואר ברמב"ם הלכות עבודת כוכבים פ"א הלכה א-ב, שהסביר שם את טעותם של העובדים ע"ז, שיחסו חשיבות רבה למלאכים ולשרים העומדים לפני ה'. וכן ביאר בגו"א בראשית פי"ח אות יט שטעותם של העע"ז היתה כי הקב"ה מקודש מדי בשביל שבני אדם יעבדוהו, ולכך יש לבני אדם לעבוד לאמצעים ולעבודה זרה, שהיא הקרובה יותר אל האדם השפל. וראה לעיל פ"ב הערות 32-34.

[26] ירמיה לח, טז "וישבע המלך צדקיהו אל ירמיהו בסתר לאמור חי ה' אשר עשה לנו את הנפש הזאת אם אמיתך וגו'". ונקט לשון זה, כי השבועה עוסקת בכח הדיבור שניתן לאדם, וכמו שביאר שם הרד"ק "הנפש הזאת היא המדברת, כלומר הנפש אשר בה כח הדיבור והנבואה". וכן כתב המו"נ א, מא וז"ל: "'נפשי'... שם הנפש ההוגה, כלומר צורת האדם, 'חי ה' אשר עשה לנו את הנפש הזאת'". וכאן הרי ממשיך לומר "כי **המדבר** והפונה אל דברים אלו וכו'", ולכך נקט בשבועה זו.

[27] סנהדרין צ. "ואלו שאין להם חלק לעוה"ב... אפיקורוס, ר"ע אומר אף הקורא בספרים החיצוניים".

[28] כן דרכו לומר כאשר הוא בא לדחות דעה כפרנית המנוגדת לדעת תורה, וכמו שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "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". ובתפארת ישראל פ"ט [ל.] כתב: "דרך חכמי המחקר... ואנחנו תלמידי משה רבינו ע"ה קמנו ונתעודד על ידי תורת ה' ומצותיו וכו'". ושם בפט"ז [נד:] "הנה כל החוקרים מדעתם ושכלם כולם הסכימו... אמנם אנחנו תלמידי משה רבינו ע"ה אומרים וכו'". וכן כתב פעמים הרבה בבאר הגולה, באר הששי [קלה:, קלז:]. ובסוף הבאר שם [קמא.] 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".

[29] לשונו בתפארת ישראל פט"ז [נד:]: "אמנם אנחנו תלמידי משה רבינו ע"ה אומרים כי השי"ת מוציא אל הפועל הכל, לא... אחד מן המלאכים". ובתפילת השחר אומרים "יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל". וברכת הנהנין היא "שהכל נהיה בדברו".

[30] פשוט פירושו לא מורכב, וכמובא בדברי המו"נ [הערה 21]. והשאלה היא כיצד יבוא דבר מורכב מיסוד פשוט. וראה גו"א שמות פ"ד אות יד, ולהלן פי"ג הערה 94, פל"ו הערה 54, ופל"ט הערה 58.

[31] נשפע ממנו דבר אחד כן הוא בסוגריים מדפוס שני ואילך. ועכשיו שזכינו לחידושי אגדות שלו על סנהדרין, מתברר כמה מחוורת הוספה זו. כי זה לשונו שם [ג, רלז.]: "אנו אומרים כי מן הש"י אשר הוא אחד **הושפע דבר אחד** והוא ראשית הבריאה".

[32] לשונו בח"א בנקודה זו: "וכאשר יש דבר ראשית, מה שיושפע אחר כך אינו רק מה שהוא מתחבר ומצטרף אל הדבר שהוא ראשית והוא עיקר. ומתחילה לא הושפע רק ראשית, ואח"כ הושפע מה שמצטרף אליו על הראשית".

[33] בח"א כאן ניסח "וחילוק גדול" באופן קצת שונה, וז"ל: "וחילוק גדול יש בין ראשית ובין הדבר אשר הוא מצטרף אליו".

[34] כפי שביאר בגו"א בראשית פ"א אות מה [על הפסוק (בראשית א, טז) "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'". ופירש רש"י שם "המאורות הגדולים - שוים נבראו, ונתמעטה הלבנה על שקטרגה ואמרה אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד".]: "מפני שהכתוב משמע שנבראו כאחד...ומאחר שאין זה כזה, וזה מאור גדול וזה מאור קטון, איך יהיו נבראים כאחד. כי לעולם היו הנבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים, ואיך יהיו מאור גדול ומאור קטון נבראים כאחד". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח ריש אות יא: "כיון שבבריאה אחת נבראו, אין ראוי שיהיה נברא בבריאה אחת שני דברים המתחלפים, שהאחד נקרא 'גדול', והשני נקרא 'קטן', שיש בהם צד היפך. ולעולם תמצא שהדברים שהם שוים נבראו יחד". הרי שאי אפשר לומר שנבראו דברים מחולפים באותו זמן ועת, ובהכרח שנבראו שוים, או שנבראו בזמנים שונים [כאשר אחד מוליך לשני]. ולהלן פט"ו ד"ה וזה כי כתב: "ואין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים", וראה שם הערה 30, וכן להלן פי"ז הערה 9, ופל"ח הערה 1.

[35] לשונו בח"א כאן: "אבל יושפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה, ואחר כך הושפע מה שמצטרף אל הראשית". וראה גם להלן פי"א הערה 19.

[36] פירוש - הדבר הנברא זקוק לתוספות שונות בכדי שיושלם, אך הריבוי הזה אינו מצד הנותן, אלא מצד קיומו של המקבל, וכמו שיבאר.

[37] פירוש - כאשר נמצא הנברא [העלול] האחד והראשון בבריאה, לאחר שנברא על ידי בורא אחד.

[38] בנקודה זו הוסיף בח"א שם: "כי כאשר נברא ממנו דבר שהוא ראשית, מעתה יש כאן מקבל, ואח"כ נברא דבר שהוא מצטרף אל המקבל. והרי דבר זה מצד המקבל, ואין ריבוי זה מצד הבורא יתברך, רק מצד המקבל. שהכל מודים שיבוא שינוי וחילוף פעולות מן הפועל מצד המקבלים, ואין ספק שיש בבריאה ראשית. ושוב לא יקשה איך יבוא הריבוי ממנו, כי לא יבוא ממנו רק דבר שהוא ראשית, ומה שנברא אח"כ אין זה רק מה שמצטרף אל דבר שהוא ראשית, אשר הוא עיקר, והוא מצד המקבל". וצרף לכאן את דברי הרמב"ן בראשית [א, א] שכתב: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת... הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאוד אין בו ממש... מוכן לקבל צורה ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליוונים 'היולי', ואחר היולי לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש צורות ותקן אותם". וראה להלן פ"י הערה 12, אודות שישראל הם האמצעי שבין אחדות ה' לרבוי שבבריאה.

[39] כפי שביאר בנר מצוה [ז:], וז"ל: "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". וכן כתב להלן ר"פ נה, וז"ל: "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". ובבאר הגולה, באר הששי [קכט:] העמיק בזה עוד, וכתב: "כי בודאי אי אפשר שלא יהיה העולם נברא חסר, מצד כי העלול הוא חסר. ואם הוא שלם, אי אפשר רק שהוא משני אלהות, אשר כל אחד משלים פעולת השני עד שהוא שלם. וכאשר העלול חסר ולא יושלם, מורה שהפועל הוא אחד. ודבר זה שנברא העולם חסר מוכיח ומחייב שהוא יתברך אחד ואין זולתו, במה שהעולם, שהוא העלול, חסר ולא יושלם, א"כ אין עוד עילה להשלים העולם שהוא העלול... [כי] אם יש בעולם עוד אלוה, למה לא נשלם חסרון העלול". א"כ לא רק שהריבוי בבריאה אינו סותר התחלה אחת, אלא אדרבה, הריבוי בבריאה מעיד על התחלה אחת, כי הריבוי נתפס כהשלמת העלול שנברא חסר, וחסרון המקבל הוא הוא

המורה על התחלה אחת. ודבריו בבאר הגולה משלימים לדבריו כאן. וראה להלן פכ"א הערה 1, פכ"ז הערה 40. ופמ"ו הערה 2.

[40] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א בראשית פ"א ריש אות נב כתב: "כי בכל מין שברא הקב"ה בעולם, שלימותו הוא הזוג זכר ונקבה, והאדם... לא נקרא 'אדם' אלא כשיש לו זוג עמו". ושם פל"ה אות יב כתב: "הנקבה היא השלמת האדם". ושם פל"ו אות ג כתב: "הנושא אשה - קודם זה הוה פלג גופא, וכשנושא הוא גוף שלם". ובח"א לב"ב טז: [ג, עה:] כתב: "אין הנקבה בעולם רק השלמת המציאות, כי הזכר עיקר בעולם, והנקבה אינה רק להשלים שלא יהיה האדם חסר, ומצד הנקבה יהיה שלם האדם בכל, בלי חסרון". וביבמות סג. אמרו "כל אדם שאין לו אשה אינו אדם", ובח"א שם [מהדורת כשר (א, כג)] כתב: "כי האדם שהוא עלול הוא חסר... והיה השלמתו ע"י האשה, נמצא כי אינו אדם שלם רק כשיש לו עזר המשלים את החסרון שלו... ולכך צריך אל האדם האשה אל השלמתו". וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [נג:], פל"ו [קה.], ושם פמ"ט [קנג:]. ובבאר הגולה, באר השני [לו:] כתב: "האיש והאשה - יש בחבורם שני פנים, האחד - הוא החבור לפריה ורביה, כמו שהוא בחבור כל הבעלי חיים... הבחינה השניה כי האיש הוא כמו צורה לאשה, ומצד הזה יש להם חבור ביחד... ואין בריאת האדם שלימה כי אם על ידי האשה, וזהו בחינה שניה, כי בחברום ביחד הוא השלמת האדם". וראה לעיל פ"ב הערה 81. וראה להלן פ"ה הערה 265, ופ"ז הערה 311.

[41] לשונו בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.]: "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". וראה הערה 51, שזו הדגשת המהר"ל בסמוך "היה כאן מקבל מה שלא היה קודם". וראה להלן פי"ג הערות 143 ,138, ופנ"ה הערה 14.

[42] בראשית ב, יח, "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו". וראה בגו"א שם אות לה, שכתב: "כי זה העזר אינו עזר כמו האב לבן או בן לאב... אבל עזר זה יהיה 'עזר כנגדו', כי האשה שהיא חשובה ושקולה כמו האיש ומסייע לאיש, כי האיש מביא והאשה מתקנת לו".

[43] והובא ברש"י בראשית ב, יח, וז"ל: "שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים אין לו זוג".

[44] נר מצוה [ז:], דר"ח פ"ג מט"ז [קנב:], שם פ"ד מ"ז [קצו.], באר הגולה באר הששי [קכט:], ועוד. וכן הוא להלן פנ"ה הערה 14.

[45] וז"ל בתפארת ישראל פנ"ח [קכה.]: "שאי אפשר שיהיה [האדם] אחד לגמרי מבלי הזדווגות בשום חיבור אליו כלל... כי הוא יתברך הוא אחד, ואין זולתו... וזה אמרם במדרש 'שלא יאמרו כשם שהשי"ת אלוה בעליונים כך האדם אלוה בתחתונים'... ורצו בזה כי אם יהיה האדם אחד היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השי"ת". וראה להלן פי"א הערה 10, פי"ז הערה 48, ופכ"ז הערה 40.

[46] ובתפארת ישראל פל"א [צא.] כתב, שלא רק שאין הריבוי סותר להתחלה אחת, אלא שהוא ראיה להתחלה אחת, וכלשונו שם: "כי כן הדבר שהוא יוצא מן השי"ת בעוה"ז הוא מתחלק לשבעים, כמו שהם שבעים אומות, והלשונות הם שבעים לשון... שמן השי"ת שהוא אחד מתחייב הריבוי. הפך מה שאומרים הפילוסופים כי מן האחד לא יבוא הריבוי... אבל מן השי"ת שהוא אחד יבוא הריבוי, כאשר הריבוי הוא מתדמה לאחד". וכן כתב בנר מצוה [ט:], וז"ל: "הפך זה [מדעת החוקרים], כי מורה ריבוי הפעולות על התחלה אחת". ובגבורות ה' פ"ס [רסד.] כתב כן לגבי הפכים, וכלשונו: "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 להלן פכ"ב הערה 149.

[47] פירוש - נקודת **עיקר** בבריאה, שלמענה נבראה כל הבריאה. ויסוד מוסד במשנת המהר"ל הוא שהעיקר מתגלה בתחילה, וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ח אות ה: "יש להתחיל בעיקר". ובנר מצוה [יג.] כתב: "וכל התחלה הוא עיקר והוא בעצם, לא

במקרה". ובבאר הגולה, באר השלישי [מג.] כתב: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר". [ובארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", מלשון עיקר]. וראה הערה 104, להלן פ"ה הערה 104, פ"ח הערות 107 ,88, פ"ט הערה 66, פ"י הערה 20, פי"א הערה 18, פכ"ג הערה 137, פכ"ו הערה 27, פל"ב הערה 172, פמ"ג הערה 58, פמ"ד הערה 10, פמ"ה הערה 23, פמ"ו הערה 41, פנ"ט הערה 157, פ"ס הערה 54, ופס"ב הערה 26.

[48] כפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"י [שיח.]: "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". ואלו דבריו כאן. וכן הוא להלן פ"י הערה 13.

[49] לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז: "הכל נבנה על ההתחלה". ובגבורות ה' פ"ח [מט:] כתב: "וידוע כי אחר התחלת הדבר ימשך הכל... שימשך הכל אחר התחלה... כי כאשר יוולד האדם באותה שעה יוכל לראות כל מקריו אשר הם עתידים לבוא עליו כל ימיו, מצד אשר הכל נמשך אחר שעה ראשונה". וראה להלן פמ"ג הערה 58.

[50] כי העלול חסר, וזקוק להשלמה. וראה הערה 39, ולעיל פ"ב הערה 85.

[51] ומחמת שהמקבל לא היה קודם, לכך המקבל נברא עם חסרון הזקוק להשלמה, וכפי שביאר בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.], ויהבא למעלה בהערה 41.

[52] פירוש - הריבוי מהשי"ת אינו בא לעולם אלא מצד המקבל, ולא בענין אחר כלל.

[53] ואות בי"ת היא כמו "בשביל", "בעבור". וכן כתב בגו"א במדבר פי"ב אות יב: "מצאנו בי"ת משמש לשון 'בעבור', כמו [בראשית יח, כח] 'התשחית בחמשה'". וכן "ויעבוד **ברחל** שבע שנים" [בראשית כט, כ], שפירושו בשביל רחל. וראה הערה 93.

[54] לשונו בתפארת ישראל פמ"ז [קמד.]: "כאשר נתן הש"י להם התורה השכלית, אשר השכל נבדל מן החומר, אשר דבק בחומר ההעדר. ואין התורה שכלית כמו שכל האדם שהוא מצורף אל החומר... [כי] התורה אין לה צירוף וחיבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות... שהוא [התורה] שכל נבדל מן החומרי לגמרי". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, ראה בגו"א שמות פ"כ הערה 214, ובבמדבר פ"ל אות ו. ועוד ראה לעיל פ"ב הערה 59, ולהלן פ"ט הערה 38, ופי"ט הערה 40.

[55] כמבואר בנדרים לט:, ובב"ר ח, ב מבואר שהתורה קדמה לבריאת העולם באלפיים שנה. וכלשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז: "אמנם עיקר סוד זה, מה שנברא [העולם]

בשביל התורה, הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [שנה]... ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה נברא הכל. כמו באילן שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל... כלל הדבר, שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן ההתחלה נמשך הכל".

ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב לבאר מדרש זה: "ופירוש זה, כי מי שאמר בשביל התורה נברא העולם, דעתו כי התורה היא יותר עליון על כל הנמצאים, ובודאי בשביל הדבר שהוא יותר ויותר עליון במעלה נבראו שאר הדברים. ולכך אמר בשביל תורה נברא העולם, לפי שהוא יותר עליון על הכל... ועוד יש לך לדעת, כי מה שאמר בשביל התורה סובר כי התורה נקראת 'טוב', כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם', ובכל מקום אמרינן כי התורה נקראת טוב, כמו שאמרו במסכת מנחות [נג:] 'יבוא טוב ויקבל טוב... ולכך אמר כי בשביל תורה שהיא טוב גמור, ואין למעלה מזה, נברא העולם. ולכך בכל מעשה בראשית בכל יום ויום כתיב 'וירא כי טוב' [בראשית א, ד, ועוד], וזה כי אם לא היה טוב אין ראוי לו הבריאה. וזה כי הש"י בשביל שהוא טוב השפיע העולם... לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב, ואין דבר יותר טוב מן התורה, ולכך סבר בשביל התורה נברא העולם, שהתורה הוא הטוב הגמור על הכל". וראה להלן פ"ז הערה 137, פי"ד הערה 65, ופל"ו הערה 39.

[56] לשונו בבאר הגולה, באר הרביעי [סט.]: "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... הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך יתנהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים... כלל הדבר, כי התורה שהשי"ת עוסק בה הוא סדר הנמצאים... שהוא יודע הסדר המושכל שלהם". ובדר"ח פ"ה מכ"ב, בביאור המשנה "הפוך בה והפוך בה דכולא בה", כתב שם [ערה.]: "דבר זה רמזו במדרש [ב"ר א, א]... שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם... כי התורה הוא הסדר השכלי שסידר הש"י סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו ראשונה. 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... 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". וראה בנתיב התורה ריש פ"א [א, ג-ו], ולהלן פי"א הערה 147, ופכ"ג הערה 193.

[57] והנה כאן צירף המהר"ל את שתי מעלותיה של תורה לחטיבה אחת [התורה היא שכלית, והתורה היא סדר הבריאה], ומחמת שתיהן התורה היא "ראשית". וכן כתב בגבורות ה' פ"ע [שכא:], שהביא שם את דברי הגמרא בנדרים לט: שהתורה נבראה קודם לעולם, וכתב לבאר: "אי אפשר שלא ימצא הפשוט קודם לו [למורכב]... שכל מורכב ימצא לפניו פשוט... ואמר כי התורה נבראת קודם שנברא העולם, והיינו כי כנגד האמצעי שיש בעולם הגשמי המורכב, קודם האמצעי הפשוט לגמרי, והוא התורה... כי האמצעי מתיחס לדבר הבלתי גשמי... בעבור שהוא אמצעי ואינו נוטה לשום צד. ואין לך דבר בלתי גשמי רק התורה, שהיא שכלית... ועוד, כי גזר הש"י קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחילה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו, ולפיכך אמרו, כשברא [הקב"ה] העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם... ומעתה התבאר לך מה שאמרו כי התורה נבראת קודם שנברא העולם, שמאחר שהפשוט קודם למורכב, והאמצעי הפשוט הנבדל מן הגשם היא התורה כמו שהתבאר".

אמנם טעמא בעי, כיצד פשיטותה של תורה שייכת לכך שהיא סדר הבריאה. ומדבריו כאן ובגבורות ה' משמע שכתוצאה מכך שהתורה היא שכלית - לכך היא ג"כ סדר הבריאה, ותלות זו צריכה ביאור. ובנתיב החסד [הובא בהערה 55] לא הזכיר כלל שהתורה היא סדר הבריאה, אלא רק הזכיר שהתורה היא שכלית. וצ"ע.

[58] וא"ת, הרי הטעם שהעלול זקוק להשלמה ולתוספת הוא "כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון", וכיצד ניתן לומר כך על התורה. אמנם התשובה על כך היא בתפארת ישראל פס"ט [רטז.], שכתב שם: "כל אשר נברא צריך תיקון ועשייה. הרי החטים צריכים תקון לעשות אותם כדי שיהיו מתוקנים לאדם... ובמדרש [ב"ר יא, ו] כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריך תקון ועשייה אחרת... 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... ולכך חכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה. ואף שניתנה בסיני על ידי משה, שהיה נביא ה', מ"מ מצד החכמה שהיא גדולה מן הנבואה, השלמת התורה על ידי השכל, שהוא מברר הכל". ועיי"ש שמאריך לבאר נקודה זו. [וכן הוא

בהקדמת השב שמעתתא אות ע.] הרי שאף התורה זקוקה אל ההשלמה, והשלמתה נעשית על ידי חכמי התורה. וראה להלן פ"ה הערה 211.

[59] כמבואר בגו"א בראשית פ"א אות ז: "ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים [תורה וישראל], דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פועל ה' למענהו', ר"ל כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא [ר' להלן פכ"ב הערה 91]... ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם". ועיי"ש שמבאר עוד הסבר בעומק הענין. וראה לעיל פ"ב הערה 55. ועוד אודות שישראל הם "בנים לה'" [ר' דברים יד, א], ולכך הם עלולים בעצם ובראשונה [לעומת אומה"ע] - ראה גו"א דברים פי"ד אות א, ולעיל פ"ב הערה 86, ולהלן פ"י הערות 101 ,98 ,49 ,20 ,18, פי"א הערות 18 ,17, פי"ב הערה 28, פט"ו הערה 1, ופכ"ב הערה 1.

[60] רש"י שמות יח, א, "שקול משה כנגד כל ישראל". וראה שם בגו"א אות ז שביאר שלשה הסברים לכך, והם: (א) משה משלים את ישראל כצורה המשלמת את החומר. (ב) משה נבדל מישראל, וממילא הוא עומד ושוה להם. (ג) דעתו כוללת את כל הדעות של ששים ריבוא. ודבריו כאן תואמים להסברו הראשון שם. והשלמת משה לישראל היא בדמות המן שירד בזכותו [תענית ט.], וכן משלימם כמובן בתורה. ולשונו שם בגו"א בטעמו הראשון: "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 שקול ככל ישראל, כן נראה נכון". וראה גם כן להלן פנ"ג הערה 15.

[61] כמו שפירש רש"י בראשית א, א "בראשית - בשביל התורה... ובשביל ישראל שנקראו 'ראשית תבואתו'. ומקורו מויק"ר לו, ד. [וראה הערה 59.] ושם בויק"ר בעל המימרא הוא רבי ברכיה ג"כ, שאמרו שם: "אמר רבי ברכיה שמים וארץ לא נבראו אלא בזכות ישראל", ולדברי המהר"ל הדבר מחוור היטב, שרק לאחר שניתן לומר שישראל הם עיקר הבריאה, ניתן לבוא ולומר שהעולם נברא בשביל משה רבינו, ולכך רבי ברכיה הוא בעל המימרא בזה, כי הדבר הוא לשיטתו. וראה להלן פרק י הערות 14, 22, ופרק יא הערות 15, 17, 199.

[62] פירוש - לשני המ"ד הללו ה"בראשית" של הבריאה היא תורה, ורק נחלקו במי התורה נתלית, וכמו שמבאר.

[63] לשונו בגו"א במדבר פ"ג אות א: "התורה שניתנה למשה לא ניתנה אלא ללמד ישראל תורה... שאלמלא לא היו ישראל - לא היה התורה ניתנה למשה". והביאור לכך, שהתורה ניתנה בכדי להשלים את האדם ולתקנו, וכפי שביאר בתפארת ישראל פנ"ח [קעה.]: "התורה שנתן השי"ת הוא תקון עוה"ז... להיישיר בני אדם אל תכלית הטוב שיהיו טובים בעולם הזה". [וראה לעיל פ"ב הערה 95 שדבריו שם הובאו במלואם]. וכן כתב שם פט"ז [נד:], וז"ל: "כי ראוי שיושלם האדם על ידי תורה מן השי"ת... והתורה הוא להשלמת האדם". ולכך, אם אין מקבל, גם אין תורה. וראה הערה הבאה.

[64] לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:]: "אבל מי שאמר בשביל משה נברא העולם, דעתו כי אין לומר בשביל התורה נברא העולם, כי התורה היא עצמה נבראת בשביל שתנתן לאדם, ואם אין האדם מה היה התורה משמשת, וא"כ צריך לומר כי העולם נברא בשביל משה שהיה מקבל התורה, שהוא יותר עליון על הכל, ובשבילו ראוי לומר שנברא העולם. ועוד יש לך לדעת... כי אין לומר שהעולם נברא בשביל התורה שהיא טוב, שהרי התורה עצמה נבראת בשביל האדם, ולתכלית האדם ניתנה התורה... ולכך אמר בשביל משה נברא העולם. ומשה נקרא 'טוב', וכמו שאמרו [מנחות נג:] 'יבוא טוב וכו', ומשה קבל את התורה שהיא טוב על הכל". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [קצ:] שהעדיפות של משה היא בכך שהשלמת העולם נעשית על ידו. וצרף לכאן את מאמרם בתנא דבי אליהו רבא יד "ב' דברים יש בעולם ואני אוהבם בלבבי אהבה גמורה, תורה, וישראל. אבל איני יודע איזה מהם קודם... דרכן של בני אדם אומרים התורה קדמה, שנאמר 'ה' קנני ראשית דרכו וגו'' [משלי ח, כב], אבל אני אומר ישראל קדמו, שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'" והיא היא המחלוקת אם העולם נברא בשביל התורה, או בשביל משה רבינו. [ועיי"ש במשל שהובא שם.]

[65] דברים יח, ד "ראשית דגנך וגו'", ופירש רש"י שם "ראשית דגנך זו תרומה". וכן נאמר בדה"ב לא, ה "ראשית דגן תירוש ויצהר", וביאר שם הרד"ק "תרומה גדולה שהיא ראשית". וכן מבואר במכילתא שמות כב, כח שתרומה נקראת "ראשית", וכ"ה בתרומה פ"ג מ"ז. וכן הקשה בדר"ח פ"ה מ"ח [רמב.], ובנתיב גמ"ח פ"א [א, קנ:].

[66] כפי שפירש רש"י [דברים כו, ב] "אדם יורד לתוך שדהו ורואה תאנה שביכרה, כורך עליה גמי לסימן, ואומר 'הרי זה ביכורים'". ומקורו ממסכת ביכורים פ"ג מ"א.

[67] פירוש - אין התבואה והפירות נקבעים באיסור טבל ובהפרשת תרו"מ אלא עד שתיגמר מלאכתם [עיין מעשרות פ"ג מ"א, וב"מ פח:], אם מפני שנאמר בהם "גורן" [במדבר יח, כז], ו"גורן" הוא המירוח [רמב"ן ב"מ שם], שהוא גמר מלאכה של תבואה [מעשרות פ"א מ"ו]. או לפי שנאמר [דברים יח, ד] "דגנך", והיינו דיגונך, שהוא מירוח [רש"י ברכות לא. ד"ה במוץ, ור"ש מעשרות פ"א מ"ה].

[68] היינו משייפה את פני הכרי של התבואה ברחת [רש"י בכורות יא:], כדרך שעושים כשגומרים כל מעשיה [רמב"ם הלכות מעשר פ"ג הי"ג]. שלאחר שמנקים אותה מן המוץ שלה צוברים אותה במקום אחד בגורן, ומייפים פני הצבור ומחליקים אותו, וזהו מירוח [ר"ש מעשרות פ"א מ"ו]. ורש"י סובר שקיבוצה בכרי הוא המירוח [ביצה יג.]

[69] כמבואר בחלה פ"ג מ"א. וכן פסק הרמב"ם בהלכות ביכורים פ"ח ה"ד וה"ה, וטושו"ע יור"ד שכז, ד.

[70] לשונו בגו"א דברים פכ"ו אות ב: "ביכורים אינם צריכין לפטור את שאר הפרי, דרחמנא קריה 'ביכורים' [ר' שמות לד, כו], ר"ל שנעשה בבכור, יהיה עוד אחריו או לא יהיה - לא תליא רחמנא רק שהוא ביכורים. אבל חלה, וכן תרומה, צריך שיהיה פוטר את השיריים... ואם אין שם שאר - אין כאן חלה ואין כאן תרומה. וזהו ההפרש שיש בין חלה ותרומה ובין ביכורים. וראיה לזה, שהפירות אינם טבל קודם שמפריש את הביכורים [ביכורים פ"ב מ"ג], א"כ אין הפרשתם לפטור את השיריים. אבל חלה ותרומה, שהם טבל קודם הפרשה שלהם, מתקן את השיריים, ואם אין כאן שיריים כלל מה יתקן".

[71] מלשונו משמע שהמירוח גופא הוא הקיבוץ בכרי, וכשיטת רש"י בביצה יג. ד"ה ורבי יוסי. וכן הוא ברע"ב פאה פ"א מ"ו. ובמעשרות פ"א מ"ו אמרו "הפרד והצימוקין והחרובין - משיעמיד ערימה". וזהו לשון המהר"ל כאן "כשהעמיד כרי".

[72] הרי יש כאן שלש דרגות: דבר העומד לעצמו [ביכורים], דבר שמתקבץ ביחד עם אחרים [מעשרות], דבר שנתחבר והודבק לגמרי [חלה].

[73] לכאורה כונתו לארבעה היסודות הפשוטים, שהם: עפר, מים, רוח, ואש [ר' רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ג ה"י - פ"ד ה"ה], וכלשונו בגו"א דברים פ"ד אות כא: "בנמצאים תמצא מדריגות הפשוטים, והם ארבע יסודות שהם פשוטים". ובגו"א במדבר פי"ט אות כז כתב: "דבר שאינו התחלה... יש לו דבר שנתהווה ממנו, ולאותו דבר שנתהווה ממנו יש לו דבר ג"כ שנתהווה, עד שחוזר אל יסוד הפשוט". וראה להלן פ"ז הערה 241, פי"ד הערה 97, פנ"ז הערה 92.

[74] אודות "הרכבה שכנית" ו"הרכבה מזגית" ראה במודפס בסוף ספר מו"נ ב"פירוש מהמלות הזרות אשר במאמרי הרב זצ"ל" מאת רבי שמואל ב"ר יהודה ן' תיבון, שכתב שם על ערך הרכבה, וז"ל: "הרכבה שכנית - ההרכבות מינים רבים. האחת הרכבה בעירוב הנפרדים, שהורכב המורכב מהם ובהמזגם, עד שתפסד צורת כל אחד מהם [וזו הרכבה מזגית]... והאחרת הרכבה שכנית, שלא ימזגו הנפרדים, אך יושם האחד בצד חברו, כבית... המורכב מאבנים עצים ורעפים, יושם כל אחד בצד חברו ובשכונתו". וראה עוד במו"נ ח"ב פ"א בעיון השני, ובדברי האפודי שם אות ד. ובסמוך יבאר שהגלגלים הם בגדר "הרכבה שכנית". וראה עוד ברלב"ג במלחמות ה' ח"א פ"ד שהזכיר שם הרכבה שכנית.

[75] כי הפשוט קודם למורכב, וכפי שכתב בבאר הגולה, סוף הבאר החמישי [קה.]: "הפשוט הוא קודם המורכב, ולפיכך האדם שהוא מורכב אחרון הוא נברא אחרון אל הכל... אבל רוחו של משיח נבדל לגמרי... ולכך הוא פשוט, ולפיכך נברא רוחו ראשון קודם הכל". ובגו"א שמות פ"ד אות יד כתב: "והפשוט הוא יותר ראשית ויותר מוקדם לאשר הוא מאוחר, וזה ידוע, כי יסודות הפשוטים הם קרובים יותר בצד מה אל התחילה, [יותר] מן המורכבים אשר הם מורכבים מהם. ולפיכך החמור, בעבור פשיטות צורתו, הוא ראשית בהמות טמאות". וכ"ה בח"א לסנהדרין לח. [ג. קמט.] בביאור דברי הגמרא שם שהיתוש קודם לבריאת האדם "לפי שהיתוש הוא פשוט... והפשוט הוא ראשון למורכב". וראה להלן פי"ג הערה 95, פכ"ב הערה 103, פכ"ה הערה 74, פל"א הערות 84, 85, ופנ"ז הערה 60.

[76] אין כונתו לסדר הפרשתם, שנהי שהפרשת ביכורים קודמת להפרשת מעשר [תרומות פ"ג מ"ז], אך לא שייך לזה הפרשת חלה, כי החלה מורמת מהעיסה, ואילו הביכורים והמעשרות מרומים מהתבואה. אלא שכונתו שהסדר שנקט הב"ר [ביכורים, מעשרות, חלה] הוא בהתאם להרכבה שבמצות. וכן הוא להלן הערה 94.

[77] ומתורצת השאלה מדוע לא נקט המדרש גם במצות תרומה, כי המצות של המדרש מכוונות כנגד ג' סוגי נבראים שישנם בעולם [פשוטים, מורכבים, מודבקים], ותרומה אינה מקבילה לאחד מהם.

[78] מעין זה נמצא בנתיב התורה פ"א [א, ח:] בביאור הגמרא [קידושין מ:] שתלמוד תורה קודם לחלה במ' שנה, לתרו"מ בנ"ד שנה, וליובלות בק"ד שנה. ושם העמיד את חלה כנגד העולם התחתון, תרו"מ כנגד העולם של מדריגת הפשוטים, והיובל כנגד העולם העליון ביותר. וכן הוא בח"א לקידושין שם [ב, קמד.]. וראה הערה 88.

[79] ענינם של ג' העולמות הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמא להלן פי"ג הערה 104, גו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 35 ,27, דר"ח פ"א מי"ח [נו:-נח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], תפארת ישראל פי"ג [מה.], שם פ"נ [קנה.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. [וראה עוד "פרקי מבוא - שיטתו של המהר"ל, מאת אברהם קריב, כרך א, עמודים יז-כג]. וראה להלן פי"י הערה 154, פי"ג הערות 104, פט"ו הערה 69, פי"ח הערה 24, פכ"ב הערה 22, ופ"מ הערה 87.

[80] לשונו בדר"ח שם [נז.]: "העולם העליון הוא עולם השכל, אשר השכל הוא השגת האמת, וקראו אותו עולם השכלים הנפרדים". וראה להלן פ"ה הערה 107.

[81] לשונו בדר"ח שם [נז.]: "העולם האמצעי הכל בו שלום... הם גופים שלימים, ואין מקבלים הויה ושינוי אחר בריאתם... ואם לא היה קישור השלום ביניהם לא היו שלימים בעצמם, כי מאחר שכל אחד הוא חלק בפני עצמו, וידוע כי החלק חסר, שהרי הוא חלק בלבד, ולפיכך אם לא היה בעולם האמצעי הזה השלום... לא היה שם שלימות... אבל מצד השלום הוא החבור אשר ביניהם... הרי כאילו הכל אחד... ועוד כי העולם האמצעי הוא עולם השלום, כי השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר, כמו שהוא בעולם האמצעי שכל אחד ואחד עומד במשמרתו... ולפיכך בהם השלום לגמרי. ותמיד אמרו 'עושה שלום במרומיו', שמזה תראה כי מיוחד הוא בשלום". והרי הגדרת השלום היא הגדרה כפולה; מחד גיסא "כאילו הכל אחד". ומאידך גיסא "כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר". וזה בדיוק ההקבלה להרכבה שכנית שעליו כתב קודם לכן. וזו הנקודה שמבאר כאן מיד בסמוך. וראה להלן פ"י הערה 154.

[82] פירוש - הגלגל נושא בתוכו עשרה כוכבים, "שהוא [הגלגל] נושא הכוכב, ובו הוא קבוע, והכוכב כחלק ממנו" [פירוש מהמלות הזרות בסוף המו"נ]. וראה בענין יחס הגלגל לכוכביו בבאר הגולה באר הששי [קט:-קיא.].

[83] בעולם הזה - פירוש בעולם האמצעי.

[84] פירוש - אי אפשר שהכוכב יהיה בלא הגלגל, וכלשונו בבאר הגולה באר הששי [קט:]: "שהמזל סובב ברקיע בלא גלגל - אין ספק כי דבר זה אי אפשר שיקבל השכל...

שדבר זה אי אפשר לומר בשום צד שיהיה הכוכב חוזר בעצמו". וכמובן שאי אפשר שיהיה הגלגל בלא כוכב, דאם כן לשם מאי אהני ליה הגלגל.

[85] כמבואר בהערה 81.

[86] פירוש - אשה הלשה את העיסה, קודם היא "ממחה העיסה במים", ואחר כך "מפרישה החלה" [לשון קרבן העדה בירושלמי שבת פ"ב ה"ו].

[87] לומר שאותה השקאה לצורך בריאת האדם היתה שהשקה העננים לשרות את העפר, ונברא האדם כגבל הזה שנותן מים ואחכ לש את העיסה" [פני משה שם]. וכן הוא ברש"י בראשית ב, ו.

[88] לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ח:]: "ואלו שלשה דברים, האחד חלה, השני תרומות ומעשרות, השלישי יובלות... ומדריגות העולם הם שלש. העולם התחתון הוא עולם המורכב, שהוא מורכב מן הפשוטים, והאדם הוא ראש המורכבים. כנגד זה מצות חלה, שהמצוה היא כשנעשה העיסה, והוא הרכבה גמורה. ואחר כך מפריש מן העיסה חלה, והוא קודש. והאדם דומה לחלה, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר יד, א] אדה"ר... יש בו קדושה כי נבדל האדם מן כל שאר המורכבים, והיה דומה לחלה מן העיסה".

וז"ל בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.]: "דע כי כלל המציאות הוא ג' דברים; האחד הוא התחלת המציאות, השני הויית העולם עצמו, הג' השלמת העולם. וידוע כי מצות חלה היא כנגד השלמת העולם, וזה כי גלגול העיסה הוא הרכבת הקמח, והוא דומה בעולם להרכבת הפשוטים אחר שנתהוה העולם. והחלה שמפריש מן העיסה הוא קודש, דומה כאדם שהוא קדוש על כל הנבראים התחתונים. וכך אמרו במדרש [ב"ר יד, א]... ולפיכך החלה, שהוא כנגד האדם, והאדם הוא השלמת העולם כמו שידוע, ולכך נברא האדם באחרונה. ועל כן מצות חלה נגד השלמת העולם, כמו שהמצוה בעצמה של חלה כאשר נגמר העיסה". וראה להלן פ"י הערות 54, 55, ופמ"ב הערה 1.

[89] פירוש - בכל אחד מהג' עולמות.

[90] אודות שהראשית הוא אל הש"י - ראה דבריו בגו"א שמות פי"ב אות סא שכתב: "הקדושה הוא במה שהוא ראשית המציאות... ודבר זה יש להבין מן הבכורים, שג"כ ציוה לקדש דבר שיצא ראשון למציאות, כי יש לתת אל השי"ת דבר שהוא ראשית המציאות, שעל ראשית המציאות חל קדושה, שהוא יותר במעלה". וכן ביאר שם קודם לכן את קדושת הבכורה של חמור [פ"ד אות יד]. ובגבורות ה' פל"ח [קמג:] כתב: "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', שנראה כי ה'ראשית' יש בו קדושה, וכדכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'". וכן הוא בח"א לב"ק פג. [ג, יג.], שכתב: "וידוע כי השי"ת מצטרף ביותר אל ההתחלה". 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". וכן הוא להלן פ"י הערות 15 ,16, פי"א הערה 16, ופט"ו הערה 82.

[91] בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

[92] על מנת להשלים את חסרונו, וכמבואר לעיל ד"ה וזה כי.

[93] כפי שביאר למעלה בד"ה ודבר זה "כי הבי"ת של 'בראשית' פירושה בשביל ראשית נברא הכל". וראה שם הערה 53.

[94] מצוה ראשונה - שהיא המצוה הראשונה שהוזכרה כאן במדרש, וכמבואר בהערה 76.

[95] כונתו לבאר שיש בבריאה ג' שלבים; (א) היציאה לפועל, והיא נעשית על ידי ה'. (ב) גמר הדבר, והוא נעשה על ידי הנברא. (ג) דיבוק החלקים ליחידה אחת.

[96] הרי שפסוקים אלו מורים שנתינת הפרי היא פועל יוצא מהקב"ה.

[97] ועומד בעצמו פירושו שאינו מחובר לאדמה, אלא עומד בזכות עצמו, וזהו כשנגמרה מלאכתו.

[98] כי המצוה נגדרת על פי הנברא, והנברא מילא את תפקידו כאשר גמר מלאכתו. ונראה לבאר כוונתו בכל זה, כי כמו שמצאנו ג' רגלים [פסח, שבועות, סוכות] שהם מכוונים כנגד ג' שלבים שונים, הוא הדין שג' מצות אלו מכוונות כנגד אותם ג' שלבים. שזה לשונו בגבורות ה' פמ"ו [קעה:]: "כי כל שנה ושנה בפנ"ע יש בה הויה מיוחדת, כאילו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה [ר' להלן פמ"ו הערה 123, ופנ"ה הערה 105]. לכך השנה מתיחסת ומתדמה אל העולם. וזה, כמו שיש לעולם התחלה, שנמצא נברא, כך יש בשנה התחלה, וזאת ההתחלה היא בזמן האביב, שבו התחלת

הוית הנבראים. וכמו שיש לעולם שלימות הויה, ודבר זה זולת התחלת ההויה, כי התחלת הויה התחלה בלבד, והשלימה מצד שהוא שלם. וכך יש לשנה שלימות הויה, וזהו בזמן הקציר, שהתבואה היא בשלימות ראויה אל הקציר. ויש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל, העולם נאסף אל המקיים... וכן יש בשנה בצאת השנה, הוא תקופת השנה... שנאסף אל המקיים. ומצד שלש בחינות אלו יש לעולם מדריגה אלהית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך יש לו הצטרפות אל השי"ת. והשני הוא הפך זה, שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו... והשלישי שיש לעולם דביקות והצטרפות אל השי"ת בשביל הנמצאים עצמם, שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דביקות בו יתברך... ולכך בחג המצות בו יצאו ישראל ממצרים, שאז היו ישראל כאילו נולדו ונתהוו לעם... חג השבועות בו ניתנה התורה לישראל. וחג הסוכות הושיב אותם בעניני הכבוד, וזה נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו". וביארו הפחד יצחק, ר"ה מאמר ט בזה"ל: "שלש הן נקודות המגע של השליח עם משלחו. יצירת השליחות ע"י המינוי, קיום השליחות ע"י מילוי התפקיד, החזרת השליחות למשלח ע"י אמירת 'עשיתי שליחותך'. יצירתה של כנס"י ומינויה לשליחות יוצרה שייכת היא ליצ"מ... עבודתה של כנס"י בתורה ומצות... שייכת היא למתן תורה... והחזרת השליחות של כנס"י אצל משלחה, כשתשוב כנס"י אל משלחה באחרית הימים, כאשר יושלם המעגל, ותאמר לו עשיתי שליחותך, שייכת היא לחג הסוכות". וראה להלן פס"ב הערה 21.ומהמשל לנמשל. מצות ביכורים מורה על התחלת יציאת הנברא לפועל מן הש"י, כשם שבחג הפסח ישראל יצאו לפועל מן הש"י [ר' לעיל פ"ב הערה 40.] מצות הפרשת מעשרות מורה על השלימות של הבריאה מצד הנברא, כשם שחג השבועות מכוון כנגד שליחותה של כנס"י. ומצות חלה מעידה על הפן השלישי, וכמו שיבואר בהערה הבאה.

[99] נראה שכונתו, כי כבר ביאר כמה פעמים שלמרות שהריבוי יוצא מהתחלה אחת, אך מ"מ בעי שהרבוי יתאחד על ידי כח המאחדו, ורק ריבוי מאוחד הוא זה היוצא מהתחלה אחת. וכגון, דבריו בסוף הלכות פסח בקצרה בגבורות ה' [שלא.], שכתב: "כל דבר שהוא בעולם הרבוי, רבוי שלו מתאחד, בעבור שיצא מכח אחד". וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פג.], וז"ל: "אף כי ביארנו... כי מפועל אחד יבוא הרבוי, הלא בארנו ג"כ כי הרבוי הזה הוא מתאחד גם כן. וכן כאשר נברא אדה"ר מפני שהיה ראשון והתחלה, נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'". וכן כתב בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.], וז"ל: "שכל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד, ואם יש הרבה נמצאים כולם

משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי, כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל... ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד, ונמצא הכל מן פועל אחד". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לא [צא.], ובנתיב התורה ר"פ א [א, ג:].

ולכך, מצות חלה מורה על הריבוי המתאחד דוקא. וזהו שכתב כאן "מצד חבור החלקים ביחד... כאשר נתגלגל העיסה". וכשם שביכורים מורה על ההתחלה היחידה, ומעשר מורה על הריבוי בפועל, כך מצות חלה מורה על התאחדות הפרטים ליחידה אחת, ובכך היא חוזרת ודומה ליוצרה, וכפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ לא [צא.]: "מן השי"ת שהוא אחד יבוא הרבוי, כאשר הרבוי מתדמה לאחד... הוא רבוי שהוא מתאחד". ובזה הבריאה חוזרת ונאספת אל יוצרה, ומעידה עליו שהוא אחד המאחד את הרבוי.

[100] פירוש - בכל שלב משלשת השלבים הנ"ל ישנה נקודת "ראשית".

[101] ועוד בביאור המדרש שהעולם נברא בשביל ביכורים, מעשר, וחלה, ראה דבריו בדר"ח פ"ה מ"ח [רמב.] ובנתיב גמ"ח פ"א [א, קנא.], שסלל לו שם דרך אחרת מדבריו הנזכרים כאן.

[102] חוזר בזה לבאר את דברי הגמרא בסנהדרין שפתח בהם.

[103] מנשה לרב אשי.

[104] אודות שהראשית הוא העיקר - ראה הערה 47.

[105] בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף במקום זה: "שחילוק יש בין הראשית ובין אשר מתחבר אליו, וזה בעצמו התשובה איך יבוא מן האחד ריבוי". ואודות הדגשתו שיש לברך על העיקר, נראה להטעים זאת על פי דברי הפחד יצחק חנוכה, מאמר ט, אות ו, שכתב שם: "בברכת הבשמים שנתקנה על הריח הטוב, ישנה הגבלה. אין מברכים ברכת הריח אא"כ היו הבשמים מיוחדים ועומדים לשם הנאת ריח. [שו"ע אור"ח סימן ריז, סעיפים ב, ג]. אם אין הבשמים מיוחדים להנאת ריח, אין מברכים עליהם אפילו אם למעשה נמצא בהם הריח הטוב... לא הריח הטוב מחייב ברכה, אלא היחוד לאותו ריח. ריח טוב העולה ממקור שאינו מיוחד לכך הרי זה בבחינת טפל, וברכה טעונה עיקר, ואין הטפל כדאי לברכה... כלל הוא בידינו - אין הטפל כדאי לברכה". וראה להלן פנ"ט הערה 118.

[106] רב אשי למנשה.

[107] אודות ההפכיות הקיימת בין ישראל לבין ע"ז, ראה דבריו בח"א לסוטה יד. [ב, נז:] שכתב: "לא היתה ע"ז שהיו ישראל להוטים אחריה כמו פעור, וכדכתיב [במדבר כה, ה] 'הנצמדים לבעל פעור', וכדאיתא במסכת סנהדרין [סד.]. ואף כי הע"ז רחוקה בתכלית

מן ישראל, אדרבא, היא הנותנת, מפני כי ישראל מצד עצמם בקדושה ובטהרה בתכלית, והיצה"ר הוא שולט בישראל יותר מכל האומות... ולעולם היצר מגרה את האדם לדבר שהוא הפך לו. שהרי אתה רואה שהיה היצר מסית את ישראל לע"ז ביותר מכל האומות, כמו שהארכנו בחבור הנצח". וראה להלן פי"ב הערה 14, ופכ"ה הערה 80.

[108] לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות כב: "יש יצה"ר לעריות ויש יצה"ר לע"ז, כדאיתא במסכת יומא [סט:] ...ובכמה דוכתי אמרי תרי יצרא הוי, יצרא דע"ז, ויצרא דעריות". וראה שיהש"ר ז, ח, ובזוה"ק ח"ג קיא. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "אמר [משלי כה, כא] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם', כלומר אם רעב, שהוא מסית אותך אל תאות הגוף... יש לך להאכיל אותו לחם של תורה. ואמר 'אם צמא', היינו כנגד יצה"ר של ע"ז, וזה נקרא 'צמא'". וראה עוד בנתיב העבודה פ"ו [א, קב.]. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "ואלו שני יצה"ר הם כנגד הגוף והנפש... כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לע"ז. כי בודאי הגוף אין נוטה לע"ז, שהע"ז הם כוחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע... כך יש לנפש נטיה אל הרע, הוא יצרא דע"ז... ואלו שני חטאים ראשי חטאים". וראה עוד בדר"ח פ"ב מ"ב [עב.], ולעיל פ"ב הערה 20.

[109] כמבואר בהערה הקודמת. ומחמת כן, רק בע"ז אמרו חכמים [קידושין מ.] שנענש על מחשבת ע"ז בפנ"ע, וכפי שביאר בדרשת שבת תשובה [עח.], וז"ל: "כי עבודת אלילים הוא לשכל האדם, אשר מאמין בדברי הבאי כמו עבודת אלילים. ולכך, דבר זה, שהוא הטעות אחר ע"ז הוא אל השכל בלבד... כי עיקר החטא של עבודת אלילים הוא בשכלו. ולפיכך נענש על המחשבה בלבד... וכאשר יחטא בעבודת אלילים הוא מתעב ומקלקל השכל, ומפסיד אותו". וכן ביאר בתפארת ישראל ס"פ כח [פו.], גבורת ה' פס"ו [שז.], נתיב היצר פ"א [א, קכב:], נתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], ובח"א לקידושין ל: [ב, קלו:]. וראה גו"א שמות פכ"ה הערה 25, ולעיל פ"ב הערות 109 ,36, ולהלן פ"ד הערה 22.

[110] כמבואר לעיל פ"ב סוף ד"ה ובפרק קמא, ש"ישראל הם לחלק השם יתברך, כאשר אמר הכתוב בכמה מקומות". וראה שם הערה 37. וכן ראה לעיל פ"ב הערה 66.

[111] ולכך הע"ז חלה בכח השכל, כי בכח זה דבק האדם בהקב"ה, והיצה"ר שואף לבטל דביקות זו, ולכך מקום פועלו הוא בשכל האדם. וראה להלן פי"א הערה 38. ועוד אודות שדביקות האדם להשי"ת - דרך השכל היא נעשית, ראה דבריו בח"א לקידושין מ. [ב, קמ.], שכתב: "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 ב כתב: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית". וראה לעיל פ"ב הערה 36, ולהלן פ"ד הערות 35 ,10, פ"ה הערה 582, פ"ז הערות 223 ,216, פ"ט הערה 26, פי"א הערות 268 ,34, פי"ד הערות 118 ,49, פי"ח הערה 48, ופנ"ט הערה 80.

[112] אודות שהכח הגופני תואם לכח השכלי - ראה דבריו בגו"א בראשית פי"ד אות כא, שכתב: "ואני אומר... כי כל אשר נגזר על נשואו - והוא הנפש לפי ענייני - 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 - הוא 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.

[113] פירוש - מעלת כח השכלי מחייבת שיהיה לאדם גוף קדוש.

[114] כי קדושת האדם עומדת כנגד תאות הערוה, וכפי שפירש רש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] "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 טו:]... 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". וכן כתב להלן ספ"ז, וראה שם הערות 307 ,280, ולהלן פנ"ט הערה 50. ובגו"א ויקרא פי"ח אות ג כתב: "אין ראוי לישראל לעשות מעשים אלו [ככנענים שהיו מתועבים בעריות], שדבר זה מרוחק מישראל, ואם עושים דברים אלו הם מקלקלים מעלתם, ואין

שם 'ישראל' עליהם". וכ"ה בדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.] וראה להלן פ"ד הערות 64 ,23 ,17, ופ"ה הערות 528 ,525 ,524. ופכ"ה הערה 105. ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף".

[115] ואודות חלקי האדם - ראה דבריו בדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] שכתב: "כי האדם מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים - לגוף ולנפש, ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש", וראה שם הערה 41, ולהלן פי"ח הערה 88, ופל"ו הערה 37.

[116] אמנם עדיין צ"ב, מדוע לא מצאנו שיצה"ר דעריות מתגרה במיוחד בישראל, כפי שמצאנו לגבי יצה"ר דע"ז. וראה גו"א במדבר פל"א אות יח שכתב: "שהם [ישראל] גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות, שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות", וצ"ע. וראה להלן פ"ה הערה 125, פ"י הערה 48, ופכ"ה הערות 105 ,103.

פרק ד

[1] רש"י שם "'מהשתרע' דריש בנוטריקון מהשתרר ריע אחד. 'שני ריעים' - שהעמיד מנשה צלם בהיכל". ובסנהדרין קג: פירש רש"י "מלהשתרר עליו שני רעים - שכינה ודמות פרצוף. 'מצע' בית המקדש". וראה גם להלן פרק ח הערה 71, ופרק י"ז הערה 72.

[2] שלש גזירות - שדה ועיים ובמות יער [רש"י שם].

[3] שנתגלה עונם - לא היו מכסין פשעיהם [רש"י שם].

[4] נתגלה קצם - 'לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם' [ירמיה כט, י] [רש"י שם]. וראה הערה 91.

[5] בני מקדש שני רשעים היו בסתר [רש"י שם].

[6] כי דברים גדולים אינם במקרה [גבורות ה' פי"ט (פה.), תפארת ישראל ר"פ כה (עה:)]. וכן הוא להלן פ"ה 171 ,48, פ"ו הערה 41, פ"ז הערה 203, פ"ח הערה 174, פ"י הערה 51, ופנ"ג הערה 1.

[7] ובביאור הדבר ראה בדר"ח פ"א מ"ב [כו:], שכתב בפירוש המשנה שם "על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה, ועל גמ"ח", וז"ל: "כי אלו ג' עבירות הם הפך אלו ג' דברים שהעולם עומד עליהם. כי אין ספק כי ע"ז הפך העבודה, שהיא אל הש"י. ושפ"ד היא הפך גמ"ח... וג"ע הוא הפך התורה... שהיא תורה שכלית, והזנות

מעשה חומרי. ולפיכך באלו ראוי שיהיה נהרג ואל יעבור, כיון שקיום האדם על ג' דברים השנויים כאן... ובהפך שלהם אין לאדם מציאות כלל, ואם ירצה לעבור ואל יהרג, הרי עכ"פ נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב... כי באלו עבירות הוא עצם המיתה וההעדר". ועניין זה יבואר יותר בהמשך, וראה הערה 25, ולהלן פ"ה הערה 527.

[8] יומא כא: "ה' דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן - ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוה"ק, ואורים ותומים". ושם הוסיפו לומר שבמקדש ראשון האש היתה רבוצה כארי, ובבית שני ככלב. ובגו"א במדבר פ"ד אות ט כתב: "לפי שהארי יותר רובץ בחוזק מן הכלב, כן האש שהיה במשכן ובמקדש ראשון היה בכח נדבק למטה, ואינו זז משם. אבל במקדש השני לא היה הרביצה מן האש של מעלה בכח גדול אצלינו, אלא היה ככלב, לפי שלא היתה קדושה העליונה רובץ אצלינו כ"כ בדביקות גמור, ולפיכך מדמה אותה לרביצת הכלב, ובמקדש ראשון לרביצת הארי, שנאמר אצלו [ר' במדבר כד, ט] 'כרע שכב כארי מי יקימנו'". ובדר"ח פ"ה מ"ד [רכו.] ביאר שעשרה הנסים שנעשו במקדש [המבוארים באבות פ"ה מ"ה] נעשו רק בימי בית ראשון, ולא בימי בית שני. וראה הערה 61, ולהלן פ"ה הערות 392 ,88, פ"ט הערות 170 ,91, פכ"ו הערה 132, פנ"ה הערה 46, ופס"א הערה 29.

[9] כפי שביאר בגו"א שמות פי"ט סוף אות כ, שקודם מתן תורה היה צורך בשלשת ימי ההפרשה, כיון ש"אין שכינתו שורה במקום טומאה". ובגבורות ה' פכ"ט [קטו.] כתב: "שאינה חלה קדושה על דבר טמא". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רמו:] כתב: "כל קדושה היא הפך הטומאה, וידוע כי הטומאה מבטל ומפסיד הקדושה. וכל דבר שהוא קדוש, בנגעו בטומאה מיד בטל הקדושה". ובבראשית כד, סז פירש רש"י ש"כל זמן ששרה קיימת היה... ענן קשור על האוהל", וביאר שם הגו"א אות מג: "כי הענן הכבוד הוא שכינת הכבוד יתברך, וזהו לכבוד הקדושה והטהרה... ולפיכך שרה שהיתה שומרת הטהרה מן הנדות זכתה שיהיה ענן הכבוד שורה על האוהל". וראה להלן פ"ה הערות 537, 536, ופנ"ה הערה 46.

[10] ופירש רש"י שם "השוכן אתם בתוך טומאתם - אע"פ שהם טמאים שכינה ביניהם". [ומקורו מיומא נו:]. ושם רש"י הוסיף לבאר "חטאת היא שוגג". וצרף לכאן, שבסוף פרשת גלות [במדבר לה, לד], העוסקת ברוצח בשוגג, נאמר "כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל", וגם שם חזר ופירש רש"י "א" בזמן שהם טמאים שכינה ביניהם". והרי להדיא מדובר בשפ"ד שנעשתה בשגגה.

ונראה לבארו, כי החיבור של אדם להשי"ת דרך שכלו היא נעשית [ראה לעיל פ"ב הערה 36, ופ"ג הערה 111], ואין חטא בשגגה פוגע בחיבור זה, כי כבר השריש המהר"ל שהחוטא בשגגה חוטא בגופו אך לא בדעתו, וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מ"ד [קסט:]: "חטא השוגג הוא קל, מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי". ושם במי"ד [קפה:] הוסיף: "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, ובודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה". וכן כתב בגבורות ה' פ"ב [צב:], ושם פל"ב [קכא.]. וכן כתב בקיצור להלן ר"פ יט, ושם הערה 20. ולכך, חטא הנעשה בשוגג אין בו להפקיע מחיבור האדם להשי"ת, כי החיבור נעשה דרך השכל, ואילו החטא נעשה ע"י החומר, ולא קרב זה אל זה. וראה גם כן להלן פרק יא הערה 34.

[11] באבות פ"ה מ"ט אמרו "גלות בא לעולם על עובדי ע"ז, ועל גלוי עריות, ועל שפיכות דמים וכו'". וכתב שם בדר"ח [רמו:] לבאר: "הארץ היא קדושה, וכל קדושה היא הפך הטומאה... ולא מצאנו טומאה רק באלו ג' דברים, שהם בפרט נקראים טומאה, וכדאיתא בפ"ק דשבועות [ז:]... ולפיכך אלו ג' דברים הפך הארץ שהיא קדושה. ויש לך להבין מאוד למה אלו ג' דברים נקראו טומאה בפרט, כי הם דברי חכמה עמוקה מאוד". וראה הערה 57.

[12] רש"י במדבר טז, ו "אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד, ותורה אחת, ומזבח אחד, וכהן גדול אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף רכד:] כתב: "ישראל הם עם אחד, וזה ע"י מי שמחבר אותם יחד, הוא הכהן... כי ע"י אהרן כה"ג, שהוא כהן אחד, נחשבו ישראל עם אחד, שיש להם כהן אחד". וכן ביאר שם קודם לכן [ריט.]. וראה דבריו בדר"ח פ"א מי"ב [מז.] שהביא שם את דברי רש"י הנ"ל מבמדבר, וכתב עליהם: "הכה"ג הוא מיוחד להיות מקשר ישראל עד שיהיו ישראל עם אחד, כאשר היה להם משכן ומזבח אחד", וראה שם בהמשך דבריו. וראה להלן פנ"ד הערה 3.

[13] משנה מגילה י. "קדושת ירושלים - אין אחריה היתר [במות]". וראה זבחים קיט. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"י [שיח:]: "כי נאסרו הבמות מיד כשנבנה בית המקדש".

[14] כמו שכתב להלן ר"פ לג [ד"ה ובמדרש]: "ואחר דוד היה ראוי שיהיה נחלק [מלכותו כפי שאירע אחרי שלמה ע"י ירבעם בן נבט], רק מפני כי שלמה בנה בית המקדש, שהוא

אחד ואין כיו"ב, לכך היה מלכותו ג"כ אחד". הרי שבנין ביהמ"ק הוא סיבה לאחדותם של ישראל. וראה להלן פ"ה הערה 87.

[15] שכתב שם [סד"ה ומפני זה נחרב]: "מפני שיותר ראוי שיהיה האחדות בישראל במקדש ב', שלא היה חילוק בישראל במקדש ב' כמו שהיה במקדש א', שהיו ישראל מחולקים ישראל ויהודה, והיה חילוק בישראל. נמצא שהמעלה שהיה לישראל במקדש א' מעלה מיוחדת שהיתה שכינה ביניהם... ובמקדש שני מעלה מיוחדת שלא היו מחולקים ישראל לשנים. ולפיכך מקדש ראשון נחרב ע"י עבירות שהם טומאה, ואין הקב"ה שורה ביניהם בתוך טומאתם. אבל בית המקדש השני נחרב על ידי שנאת חינם המבטל האחדות שלהם, שזה מעלתם במקדש שני". וראה שם בהערות 88-90 וכן כתב בח"א לגיטין נה: [ב, צט:]. וראה להלן פ"ח הערות 61. 70, ופי"א הערות 85 .6.

[16] ע"מ לבאר יסוד זה של המהר"ל [אודות ההבדל בקדושת שני הבתים], ראה פחד יצחק, יוה"כ, מאמר טו, ד, שכתב: "הנה על לוחות הברית אמרו חז"ל [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה] שאורכן היה ששה טפחים, שני טפחים בידו של הקב"ה, ושני טפחים בידו של משה. מאמר חכמים זה בנין אב שכל המתנות שקבלנו מאת הקב"ה היה בהן צד קרוב אל הקב"ה, והצד שני היה קרוב אל כנס"י... והוא הדין והיא המדה בשפע הקודש של קדושת המקדש בכלל. וזה שהשריש המהר"ל, דקדושת המקדש של מקדש ראשון היה הצד הקרוב יותר אל הנותן, וקדושת המקדש של הבית השני היה הצד הקרוב אל מקבל קדושה זו. ובביאור דברי המהר"ל אלו נראה דבאים עלה משני צדדים; חדא, מצד הבנין, ואידך מצד תקופת בנינו... דקדושתו של מקדש ראשון מצד הארון הקדוש שנמצא בו, ואילו במקדש שני באמת חסרה בו קדושה זו, וקדושתו באה לו מצד **מקום** הארון [ר' מנחות סוף כז:]... ובודאי דקדושת הארון שנתקדש על ידי ציווי הקב"ה במישרים קרובה יותר לצד הנותן, מאשר קדושת המקום שנתקדש על ידי ישראל... וכמו כן מתגלה הוא ההבדל זה בתקופתם של שני הבתים. דהנהגה של כנס"י בתקופת הבית הראשון היתה על ידי נביאים, ואילו ההנהגה בתקופת בית שני היתה ע"י אנשי כנסת הגדולה ותלמידיהם, כדאיתא במתניתין ריש אבות 'ונביאים מסרוה לאנכה"ג'. וגם אנכה"ג הם שאמרו 'עשו סיג לתורה' [אבות א, יא]. ורובא דרובא של התקנות הגזירות ודברי סופרים הם מתקופת הבית השני. והלא קיי"ל דכל התקנות מתקיימות בכח ההתפשטות בכל ישראל [ע"ז לו.]. וכל זה מורה באצבע, כי גם מצד תקופתם של שני הבתים, היתה תקופת הבית הראשון קרובה יותר לצד הנותן, ואילו תקופת הבית השני היתה קרובה יותר לצד המקבל". וראה להלן פ"ה הערה 414, ופ"ח הערה 55.

[17] אמנם לפי מהלך זה לא ישב לכאורה את שאלתו השניה, והיא שג' עבירות אלו הן ביהרג ואל יעבור, ואיך ענין זה משתלב לתוך חורבן הבית. אמנם לפי הסבריו הבאים [עוד שלשה הסברים] יבואר ענין זה.

[18] בפרק ב, שהיצה"ר מתגרה יותר באלו שהם בעלי מעלה.

[19] לעומת חורבן בית שני, שהיצה"ר הסית לבטל את מעלת האומה, ולא את מעלת האדם, וכמו שמבאר והולך.

[20] ג' עבירות חמורות שהחריבו את בית המקדש הראשון.

[21] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכמו שכתב בדר"ח פ"ד מי"ד [קפח.]: "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 בח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], וגבורות ה' פ"ח [נא.]. ובנר מצוה [יא.] כתב: "האחד הוא כח גופני, השני כח נפשי, וכח זה אף כי הוא ג"כ הוא כגוף של אדם, אינו מוטבע כח בגופו כמו שהוא כח שלפני זה. הג' הוא שכלי, שהוא נבדל לגמרי מן הגוף". וכ"ה בתפארת ישראל פ"א [ח.], 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.], ועוד. וראה להלן פי"ח הערה 89.

[22] כמבואר לעיל בפרק ב הערות 36, 109, ופ"ג הערות 109, 111, קחנו משם. ודע, שבכמה מקומות יחס המהר"ל את הע"ז לחלק הנפשי שבאדם [גו"א שמות פכ"ה אות ד, ושם הערה 25], עיי"ש.

[23] כמבואר לעיל ס"פ ג, ושם הערה 114, ולעיל הערה 7, ולהלן פ"ז ד"ה מעשה, ושם הערה 280. וז"ל בדר"ח פ"ה מ"ט [רמו:]: "הזנות מעשה חמרית, ודבר ידוע הוא כי הזנות הוא חומרי גופני". ובגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה... כי ענין הזנות הוא מתאות 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 יהיה מאכל חמור [סוטה יד.], הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". ודי בזה.

[24] וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.]: "ושפיכות דמים חוטא בנפש האדם, ששופך דם הנפש, לכך דמו ישפך". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "ושפיכות דמים הוא לנפש, 'כי הדם הוא הנפש', כי נפשו בדמו הוא, וכאשר שופך דם האדם, והנפש הוא בדם,

הוא חוטא בנפש". וכן כתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:]: "ושפיכות דמים הוא שנוי אל הנפש, כי ההורג נפש הוא חוטא בנפשו... 'כי הדם הוא הנפש'". אמנם דברים אלו צ"ב, וכי משום ששופך דם של נפש זולתו, יש בכך חטא בנפש הרוצח, דכיצד נפש הנרצח מגלה על נפש הרוצח. וצ"ע. וראה להלן פ"ז הערה 51, ופנ"ז הערה 115. ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב סברה אחרת בזה, וז"ל: "שפיכות דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפ"ד. כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה אשר הוא שייך לנפש, ולכך שפ"ד הוא מתייחס לנפש האדם". ועוד אודות שהנקימה והנטירה וכיו"ב באות מהנפש, ראה דבריו בח"א לשבת לא: [א, יט.] שכתב: "כי האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח גופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח השלישי הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כוחות. ואמרו שיש לאדם כח בגוף ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד... ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה, ומן כח הזה הוא כח התנועה. ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה". וראה הערות 36-40. וכן רמז לכך בתפארת ישראל ס"פ כח [פו.]. ובדר"ח פ"ב מ"ה [עט:] כתב: "כי הכעס הוא מן הנפש, 'כי ייחם לבבו' [דברים יט, ו], ולכך יזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מידת הנפש ביותר". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט כתב "השנאה הוא בלב", וראה שם הערה 118. וראה להלן פ"ט הערה 24, ופכ"ג הערה 65.

[25] וזהו הצירוף של ג' חטאים אלו להדדי, כי ע"י שלושתם יש ביטול לאדם, ולכך דינם ביהרג ואל יעבור. וכן ביאר בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "כי החטאים הם בענין ג' חלקים, כי האדם יש בו ג' חלקים; השכל, והנפש, והגוף... והחטא שהוא בשכל הוא ע"ז... ושפ"ד הוא לנפש... אמנם העריות וזנות הוא בגופו... ולכך אלו שלשה חטאים בכל מקום הם נמנים יחד, ע"ז ג"ע שפ"ד. ובאלו שלשה חטאים אמרו [סנהדרין עד.] יהרג ואל יעבור. וזה כי אלו חטאים הוא מאבד חלק אחד משלשה חלקים אשר הם חלקי הנפש. ונחשב האדם כאשר חוטא באלו שלשה חטאים... כאילו בטל ונאבד. וא"כ, אם הוא רוצה לעבור כדי לקיים עצמו, הרי כאשר חוטא באלו שלשה ג"כ נחשב בטל ונאבד מן העולם, א"כ לא ירויח דבר, ולכך יהרג ואל יעבור". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], וז"ל: "כי האדם יש בו שלשה חלקים, גוף ונפש והשכל. והערוה הוא חטא בגופו... ושפ"ד חוטא בנפש... וע"ז הוא החטא בשכל... ולכך באלו שלשה בפרט אמרינן בהם

יהרג ואל יעבור. וזה כי אלו שלשה הם חלקי הנפש. וע"י אלו ג' חטאים מקבל האדם העדר בעצמו... וכאשר יעבור באלו חטאים אין כאן פקוח נפש, כי אלו חטאים הם העדר האדם ובטול שלו, ולפיכך יהרג ואל יעבור". וכן הוא בדרוש לשבת תשובה [עח.]. וראה הערה 7.

[26] כי מעלתם לא היתה גדולה כפי שהיתה בבית ראשון, ואין היצה"ר מתגרה כ"כ במי שאינו בעל מעלה גדולה כ"כ, וכפי שהתבאר בפרק ב.

[27] ומדריגת "עם ישראל" היא רק כשהם מאוחדים, וכמו שמבאר.

ונראה לבאר יסוד זה, כי מעלת ישראל היא שייכותם להשי"ת, ומלבד זה אין להם שום מציאות כלל, וכפי שביאר להלן ר"פ יג: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השי"ת... כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מ"מ הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השי"ת, עד כי בטל מציאות עצמם אל השי"ת". [וראה שם בהערות.] והרי הקב"ה נקרא מלך עליהם רק בעודם אגודה אחת, וכפי שביאר בגו"א דברים פל"ג אות ה את דברי רש"י שם [דברים לג, ה] "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם", שכתב לבאר: "וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך כאשר ישראל באגודה אחת - מלכותו עליהם, וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו - דהוא האחדות - אינו עליהן". ולכך, כאשר אין ישראל אגודים ומאוחדים, בטלה מעלתם, כי מעלתם היא שהשי"ת מלך עליהם. והרי ביהמ"ק הוא מקום המלכות [זוה"ק ח"ג ד:, וראה גו"א שמות פט"ו אות כב, ושם הערה 97, וכן הוא מפורש בגבורות ה' ס"פ מז (קצג:)]. ולכך דין הוא שביהמ"ק יהיה קיים כל עוד שישראל הם באגודה אחת. וראה להלן הערה 59, פ"ה הערה 65, פ"ח הערה 70, פכ"ב הערה 120, פל"ג הערה 16, פל"ז הערה 39, ופנ"ב הערה 52.

[28] זהו הסברו השלישי לחילוק הקיים בין חורבנו של בית ראשון לחורבנו של בית שני.

[29] לשונו בריש דרשת שבת הגדול [קצג:]: "האדם תחילת בריאתו והויתו הוא לעבוד בוראו, ואף אם אוכל ושותה להחיות נפשו - מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו, הרי הוא עצמו נברא לכבוד השי"ת, והכל הוא אל השי"ת". והרמב"ן בס"פ בא כתב: "ואין א-ל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו... שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם... ויאמרו לפניו בריותך אנחנו".

[30] תהלים ח, ה-ט "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו, ותחסרהו מעט מאלקים וגו' תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו, צונה ואלפים כולם וגם בהמות שדי, צפור שמים ודגי הים עובר ארחות ימים". וראה להלן פל"ט הערה 42.

[31] כמו שנאמר [דברים יד, כג] "ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם וגו'". וכן שם טז, טז "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך וגו' במקום אשר יבחר וגו'". ובדה"ב ז, טז נאמר "בחרתי והקדשתי את הבית הזה וגו'". ובית המקדש נקרא "בית הבחירה" [סנהדרין כ:]. ולהלן פכ"ח ד"ה ובפרק כתב: "כי יש מקומות בעולם מיוחדים לדבר קדושה אלקית ביותר" [וראה שם בהערות]. וראה להלן פ"ה הערה 414.

[32] כן כתב להלן פנ"א ד"ה ומקשה מיתבי, וז"ל: "הנשמה, שהיא נצוץ מן השי"ת, וכמו שהיה במקדש נצוץ כבודו יתברך". ובדרוש לשבת תשובה [פב.] כתב: "'נר ה' נשמת אדם' [משלי כ, כז], שהנשמה היא מאירה, כי היא הזיו והניצוץ אשר שופע מן השי"ת". ובדר"ח פ"ב מ"ט [צ:] כתב: "כי הנשמה נר ה', כדכתיב, 'נר ה' נשמת אדם', והנר הזה מתפשט נצוץ שלו ומתחלק לכוחות מחולקים". וראה הערה 67, ולהלן פי"ז הערה 119, ופמ"ד הערה 66.

[33] בב"ב ד. אמרו שביהמ"ק הוא "אורו של עולם", וכתב שם בח"א [ג, נז:] לבאר: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא ביהמ"ק אורו של עולם. והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא ביהמ"ק... כי ביהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתייחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל, ולפיכך ביהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה". וראה להלן פ"ח הערה 92. וכן כתב בנר מצוה [כד.]. ולהלן פט"ז ד"ה וקאמר שלובשין ביאר שאור הפנים נוצר ממקום בית המקדש. [ולשונו כאן, נראה שמקורו מהפסוק (ישעיה ס, א) "קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח", ובב"ר (ב, ה) דרשו שאור זה הוא בנין ביהמ"ק. ולכך כתב "כך **הזריח** הש"י במקדש את **כבודו** ואורו".] וראה להלן פ"ז הערה 304.

[34] לשונו בגבורות ה' פ"ע [שכג:]: "מעלת ביהמ"ק אינו העצים והאבנים, רק קדושת האלקית שדבק במקדש". ושם בפרק עא [שכד.] הוסיף: "ביהמ"ק העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה".

[35] בדר"ח פ"ה מכ"א [רעא:], שכתב שם: "האדם יש לו דמיון אל ביהמ"ק... כי האדם הוא תבנית היכל... שכשם שהאדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה בקדושתו,

שיש לו נשמה נבדלת, כך ביהמ"ק נבדל מכל האדמה בקדושתו האלקית. וזהו אמרם במסכת ברכות [לג.]... כל אדם שיש בו דעה, כאילו נבנה ביהמ"ק בימיו. וביאור זה, כי האדם מתדמה אל ביהמ"ק, שכמו שביהמ"ק הוא נבדל... כך האדם נבדל... אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל ביהמ"ק, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו ביהמ"ק שהוא ג"כ נבדל בקדושתו מכל האדמה. וזהו שנחשב כאילו נבנה ביהמ"ק בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל ביהמ"ק, כמו שהתבאר". ועל פי דבריו שם, מובנת הדגשתו כאן "לפיכך **היכל** הקודש... מתדמה לגמרי אל **היכל** האדם", כי האדם דומה להיכל של המקדש, וכמבואר שם בדר"ח [ששניהם שייכים למספר מאה]. וכן מבואר בגו"א דברים פ"ד אות כא, ד"ה וקאמר.

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 בפי"ד [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. אבל ע"י ביהמ"ק מתעלה העוה"ז אל מדריגה יותר עליונה... כי ביהמ"ק היה בית קדוש אלקי. וכך, כאשר יש דעת באדם, מתעלה האדם ממדריגה הגשמית אל המדריגה הנבדלת". וראה הערה 63, ולהלן פ"ה הערה 582, פ"ח הערה 94, פכ"ב הערה 18, פכ"ו הערה 26, ופנ"א הערה 68.

[36] לשונו בח"א לשבת לא: [א, יט.]: "כי האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה... גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כוחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף, ונקרא כח טבעי, שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד, ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד. ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד".

[37] לשונו בח"א שם: "ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח חיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה, ומן הכח הזה הוא כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". וראה הערות 24, 51.

[38] לשונו בח"א שם: "ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראים נפש רוח נשמה אלו ג' כוחות, ובארנו אותו פעמים הרבה". וכחלוקה זו נמצא בספר אמונות ודעות לרס"ג, מאמר ששי פרק ג, וז"ל: "וכאשר תתחבר לגוף יראו לה ג' כוחות; כח ההכרה, וכח הכעס, וכח התאוה, ועל כן קרא אותנו לשוננו בשלשה שמות, נפש רוח ונשמה". וראה בזוה"ק

ח"א פג:, ושם רה:. ואודות החלוקה של כבד, לב, מוח, כן הוא בעץ חיים שער קליפת נוגה פ"א, ובשל"ה חלק א בתולדות אדם בית ישראל. וראה הערה 53.ודע, שכאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כוונתו לחומריות הגוף, אלא היינו כח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכ"כ בדר"ח ברמיזה 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". וזהו שכתב כאן "ויש בהיכל אדם ג' מחנות, ובכל אחד **קדושה**". וראה להלן פ"ה הערה 315, שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם. וראה להלן פ"ז הערה 218, ופנ"א הערה 60.

[39] רש"י במדבר ה, ב "שלש מחנות היו שם בשעת חנייתן; תוך הקלעיים היא מחנה שכינה, חנית הלוים סביב... ומשם ועד סוף מחנה הדגלים לכל ארבע רוחות היא מחנה ישראל". וראה פסחים סז.

[ומלשונו משמע שירושלים והר הבית הם מכלל בית המקדש. וזה צ"ב, דנהי שמצינו שביהמ"ק כולל אף את העזרה (עיין ביכורים פ"א מ"ט, ובתוספות יו"ט שם מ"ח, ובשנות אליהו להגר"א שם בפירוש הפסוק בשמות כג, יט "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה'", וכ"ה בתמיד פ"א מ"א). אבל מה שחוץ לחומת העזרה, היינו כל הר הבית ועזרת נשים, אינו בכלל המקדש, שהוא חול ולא נתקדש (עיין רש"י סוטה מ: ד"ה בעזרת נשים)]. [וראה עוד מאירי יבמות ו:. ובשו"ת אבני נזר אור"ח סימן תנא דן אם הר הבית בכלל מקדש. ועיין במקדש דוד בית הבחירה סימן א אות ג שהר הבית אינו בכלל בית הבחירה.]

[40] זבחים קטז: "כשם שמחנה במדבר כך מחנה בירושלים; מירושלים להר הבית מחנה ישראל. מהר הבית לשער נקנור - מחנה לויה. מכאן ואילך - מחנה שכינה". ובבמדבר רבה ז, ח אמרו: ג' מחנות הן; מחנה ישראל, ומחנה לויה, ומחנה שכינה. מפתח ירושלים ועד הר הבית - מחנה ישראל. מפתח הר הבית ועד העזרה - מחנה לויה. מפתח העזרה ולפנים - מחנה שכינה". וראה גם כן להלן פרק ז הערה 304.

[41] פירוש - למעלה כתב שבמוח נמצאים המחשבה, הזכרון, והדעת. וג' דברים אלו מתחלקים לשלשה חדרי המוח, וכפי שיבואר בהערה הבאה.

[42] שכתב שם [קטו:]: "יש שלשה כוחות באדם הפרטי... ואלו שלש כוחות יש להם מקומות מחולקים במוח, האחד הוא בהתחלת המוח, והשני באמצע, והשלישי באחרית המוח. והראב"ע בפרשת כי תשא [בפירושו הארוך, שמות לא, ג] פירש שאלו שלשה

כוחות נקראו חכמה בינה ודעת... אמנם מצאתי כי באחרית המוח שם כוח הזוכר, ובאמצע המוח כח המחשב, והוא נקרא כוח השופט, השופט על הדברים שמקבל הדמיון, ומרכיבם ומפרידם זה מזה ושופט עליהם. ובמוקדם מן המוח, שם כח המקבל החכמה, כך מצאתי". וראה בגו"א דברים פ"ד אות ב שהזכיר שם את חדרי המוח.

[43] כי המקביל להיכל שבמקדש - הוא אוהל מועד שבמשכן [רש"י עירובין ב.]. וכלים אלו [מזבח הפנימי (שמות מ, כו), מנורה (שמות מ, כד), ושולחן (שמות מ, כב)] היו כולם ממוקמים באוהל מועד, וכדמפרש בקרא [שם]. ולכך בבית המקדש היו כלים אלו בהיכל.

[44] הנה ברור הוא שמה שנקט חלוקת המקומות הללו עפ"י הכלים שהיו בתוכם [מזבח החיצון - בעזרה, מזבח הפנימי מנורה ושולחן - בהיכל, ארון - בקודש הקדשים] לא הוי סתם סימנא בעלמא, אלא שכלים אלו מגדירים את מקומם, ועל ידי כך הם מקבילים לאחד מג' הכוחות שבמוח. ולדוגמה, במה שבקודש הקדשים היה הארון [התורה], הרי זה מורה שמקום זה מקביל לחדר הדעת שבמוח, וכפי שרמז לכך בדר"ח פ"ד מי"ד [קפז:]. אמנם לא זכיתי להבין דברי קדשו במה שייחד הדיבור על מזבח הפנימי, המנורה והשולחן, לעומת מזבח החיצון.

[45] בשמונה פרקים לרמב"ם, תחילת פ"א, וז"ל: "דע... יש לה [לנפש] פעולות רבות חלוקות... ויחשוב בעבור זה שיש לאדם נפשות רבות, כמו שחשבו הרופאים... שהנפשות ג', טבעית, חיונית, ונפשית". ואף הרמב"ן בבראשית ב, ז, הביא דעה זו, וז"ל: "ודע, כי המתחכמים במחקר, חלקו באדם, מהם יאמרו כי באדם שלש נפשות, נפש הגדול כצומח... נפש התנועה... והשלישית הנפש המשכלת". וראה בפירוש המילות הזרות בסוף ספר מו"נ, אות הנו"ן, "נפש המדברת".

[46] כמו שכתב הרמב"ם בריש פ"א בשמונה פרקים: "דע שנפש האדם אחת, ויש לה פעולות רבות". וכן הכריע הרמב"ן בבראשית ב, ז "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכוחות האלה, ורק היא יחידה", ועיי"ש שמאריך בזה. ובדר"ח פ"ב מ"ט [צ:] כתב: "כי יש לך לדעת, כי אע"ג שהכוחות הם מחולקים, הכל יוצאים משורש אחד. ולא כמו שאמרו קצת רופאים כי יש לאדם נפשות הרבה, אבל אין הדבר הזה כך, רק כי מכח אחד יצאו אלו הכוחות המחולקים, כמו שכתב הרב רבינו משה בר מימון ז"ל בהקדמת שמונה פרקים, והאריך בענין זה מאוד איך אלו הכוחות המתפשטים מכח אחד, ומתחלקים. וכך הוא דעת חכמינו ז"ל". וכן כתב שם בהמשך [צב:]: "כי אין הכוחות האלו מחולקות עד שיהיה לאדם נפשות רבות, כמו שהיו סוברים הרופאים כמו

שספר הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים... רק כי הכל יש להם שורש אחד, ממנו יתפשטו אלו הכוחות". וכ"ה בנר מצוה [טו.].

[47] פירוש - יש כאן ריבוי כוחות, אך כולם באים מנפש אחת. וז"ל בדר"ח פ"ב מ"ט [פט:]: "כי האדם... יש לו הגוף וכוחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש... הרי כאן ארבעה דברים, כח נפשי וכח שכלי, ולכל אחד ואחד יש לו נושא בפני עצמו כח גופני, ובזה הם ארבעה חלקים. אמנם אל יעלה על דעתך רק שאי אפשר שלא יהיה כאן כח חמישי, שאין הכוחות מחולקים כלל, אבל יש להם שורש אחד. ולפיכך יש כאן כח חמישי, שהוא כמו שורש נחשב לכל שארי הכוחות, וכח זה הוא בלב, אשר הוא שורש כל האדם, ושם משכן הכח הזה". וכן כתב שם בהמשך [צ:, צב:].

[48] כנגד שתי הבחינות שיש לנפש [כוחות הנפש המחולקים, והנפש בעצמה].

[49] כפי שהביא מאמר זה בתחילת הפרק.

[50] הנה על אבן השתיה אמרו שממנה הושתת העולם, שנאמר [תהלים נ, ב] "מציון מכלל יופי אלקים הופיע", כלומר מציון נברא העולם [יומא נד:]. ומקומה של האבן היא בבית קדש הקדשים [יומא נג:], הרי שציון היא כנגד מחנה שכינה. ונאמר [יואל ד, יז] "אני ה' וגו' שוכן בציון הר קדשי", וכן [יואל ד, כא] "וה' שוכן בציון". וכן הוא בזוה"ק ח"א רכו. ובברכת המזון אומרים "על ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך", ולפי דברי המהר"ל כאן חלוקה זו מחוורת היטב.

[51] לשונו בח"א לשבת לא: [א, יט.]: "והשני, כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף". ולכך כח זה הוא כח רוחני, ולא טבעי. וראה הערות 24, 37.

[52] וכפי שביאר בדרשה לשבת תשובה [עח.]: "שפיכות דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפ"ד. כי לא ישפך דם האדם כי עם ע"י קנאה שנאה ואיבה". וראה הערה 24.

[53] ראה הערה 22, שנתבאר ש"ע"ז [היא] החטא בכח השכלי, שמאמין הע"ז". וכאמור, בח"א לשבת לא: [א, יט.] הקביל שלשה כוחות אלו לנפש רוח נשמה [נר"ן], וכמובא בהערה 38. ובספר אמונות ודעות לרס"ג, מאמר שישי, פרק ג כתב: "וכאשר תתחבר לגוף, יראו לה ג' כוחות, כח ההכרה, וכח הכעס, וכח התאוה... 'נפש' אל שיש לה כח מתאוה, כאמרך [דברים יב, כ] 'כי תאוה נפשך', 'ונפשו מאכל תאוה' [איוב לג, כ]. ורמזה בשם 'רוח' אל שיש לה כח כועס, כאמרך [קהלת ז, ט] 'אל תבהל ברוחך לכעוס', 'כל

רוחו יוציא כסיל' [משלי כט, יא]. ורמזה בשם 'נשמה' אל שיש לה כח מדעי, כאמרך [איוב לב, ח] 'ונשמת שקי תבינם'". וכן הוא בזוה"ק ח"א פג:, ושם רה:

[54] הראשון.

[55] שלשה כוחות האדם.

[56] פירוש - שלשה כוחות האדם מקבילים ודומים למחנה ישראל, מחנה לויה, ומחנה שכינה, וכמו שביאר.

[57] כאשר עבר ג' עבירות חמורות, וכמבואר בהערה 11.

[58] באבות פ"ד מי"ד אמרו ש"שלשה כתרים הם, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות", וכתב שם בדר"ח [קפח:] לבאר: "כי אלו ג' כתרים... הם כנגד האדם, כי יש באדם ג' חלקים, החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף... כתר תורה הוא כנגד השכל, וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש, וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל הנהגה מן הנפש, ולפיכך כנגד זה נתן הוא [השי"ת לישראל] המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. 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: "והמלכות בישראל נגד הנפש... כמו שהנפש הוא מנהיג איברי אדם, כך המלך מנהיג העם". ובנר מצוה [יא.] כתב: "החלק הנפשי שבאדם הוא כח מושל". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, סוף ריד:] כתב: "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". והרי מלך מאחד את כל עמו לחטיבה אחת, וכמבואר בדר"ח פ"ג מ"ב [קטו.], וז"ל: "המלך הוא מאחד ומקשר הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל". וכן כתב בגבורות ה' פי"ד [עא:]: "המלך... עושה העם כאיש אחד". וכן הוא להלן פ"ה ד"ה ואמר כי, ושם הערה 75. ובספר המצות לרמב"ם, מ"ע קעג, כתב: "שציונו למנות עלינו מלך, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"ח אות יא, ושם הערה 44. ולכך, כשם שהמלך מאחד את כל עמו, כך הנפש מאחדת את קומת האדם. וראה להלן פרק ה הערות 259, 329, 591, פ"ח הערה 63, פ"י הערה 52, פי"ז הערה 47, פכ"ז הערה 55, פל"ג

הערה 7, פל"ד הערה 96, פל"ז הערה 3, פל"ט הערה 65, פנ"ג הערה 12, פנ"ד הערה 5, ופנ"ז הערה 116.

[59] וכהמשך להערה הקודמת, צרף לכאן את דברי רש"י בדברים לג, ה, שכתב: "בהתאסף יחד [ישראל] באגודה אחת הוא [השי"ת] מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם", וכתב שם בגו"א [אות ה] לבאר: "כי המלכות הוא האחדות... וכאשר ישראל באגודה אחת - מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו - דהוא אחדות - אינו עליהן". [והובא בהערה 27.] והואיל והנפש דומה ומקבילה למלכות, לכך פשיטא שכאשר ישנה שנאת חנם יש כאן ביטול לעצם הנפש. וראה בדר"ח פ"ד מי"ב [קפג:] שביאר שוב שמלכות ה' מתבטאת רק כשישראל מאוחדים זה בזה. וראה להלן פכ"ה הערה 68.

[60] מעין זה ביאר בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] בביאור הגמרא [ערכין טו:] שלשון הרע מגדיל עונות כנגד ג' עבירות חמורות, וז"ל: "כי אלו ג' חטאים, כל אחד חלק בלבד מן האדם, אבל לשון הרע, במה שהוא הנפש המדברת, שהוא כל האדם, הנה החטא הזה כל האדם. כי אלו ג' חטאים, כל אחד ואחד חלק בלבד, במה שכל אחד ואחד חלק מן האדם, ואילו חטא לשון הרע, שהוא בנפש המדברת... בזה נכלל כל האדם". וכ"ה בח"א לזבחים פח: [ד, סח:]. וראה להלן פ"ט הערה 30.

[61] מפאת השכינה ששרתה בו, וראה הערה 8.

[62] כפי שביאר למעלה, וראה הערה 35.

[63] לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [רעא:]: "האדם יש לו דמיון אל ביהמ"ק... שכמו שביהמ"ק הוא נבדל... כך האדם נבדל... אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל ביהמ"ק... ובא לומר כי האדם הוא דמיון בית המקדש, ולפיכך יקדש האדם עצמו גם כן, עד שהוא בית המקדש גמור".

[64] כאן הזכיר המהר"ל את הפרישה מג"ע בחדא מחתא עם הפרישה משפ"ד וע"ז. אמנם בגו"א ביאר כמה פעמים, שבפרישה מעריות גנוזה תוספת קדושה [ולא רק שמירת הקדושה הקיימת זה מכבר]. ולדוגמא, בשמות פכ"ב אות לב כתב: "שפרישת הערוה בעצמה היא קדושה, וע"י פרישת ערוה הוא נעשה קדוש, אבל ע"י פרישות משיקוצי נבלות אין נעשה קדוש... רק שיהיו נשארים בקדושתם. וטעם יש בדבר, שהרי יצרו של אדם תאב לערוה, לפיכך כאשר פורש מן הערוה מביא קדושה, אבל אין יצרו תאב לשקוצי נבלות, ולפיכך אין הפרישה מהם מביא קדושה, רק שמעמיד אותו בקדושה... וי"ל עוד שכל פרישת ערוה - קדושה, אבל פרישת שקצים אע"ג שהוא ג"כ קדושה, מ"מ

אינו קדושה גמורה כמו שהיא פרישת עריות". וכן כתב שם בויקרא פי"ח אות ח, ופי"ט אותיות ד, לד. ושם בפ"כ אות ח השוה בין פרישה מע"ז לפרישה משקצים, וז"ל: "בעריות שייך קדושה טפי... כי הוא פרישה ממעשה בהמה, שכל זנות הוא מפעולות הגוף הנמשך אחר מעשה בהמה, ושייך בזה קדושה באשר הוא נבדל שלא יתערב במעשה בהמה. אבל מ"מ שייך ג"כ קדושה אצל שאר עבירות אשר הם דומים לעריות בקצת, ושייך בהן קדושה. ולפיכך בשקצים בפרשת שמיני [ויקרא יא, מד] נאמר קדושה... וכן מן הע"ז אשר היא נקראת שקוצים וגלולים שייך בזה קדושה... אבל סתם קדושה שייך דוקא בעריות יותר מכל". וצריך לומר שלכך גם כונתו כאן, ורק לא נכנס לחילוקי דרגה שבין פרישה מעריות לעומת פרישה מע"ז ושפ"ד, כי הצד השוה שבהן שיש בפרישה מהן לכל הפחות שמירת קדושה.

[65] כח הטבעי [הכבד], כח החיוני [הלב], וכח הנבדל [המוח], שהם כנגד הגוף, הנפש והשכל.

[66] כמבואר בהערה 33.

[67] כי הנשמה היא "נצוץ כבודו יתברך" [לשונו למעלה, וראה הערה 32]. וצרף לכאן דברי הרמב"ן בבראשית [ב, ז] על הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים", שכתב: "להודיע כי לא באה [הנשמה] מן היסודות... אבל היא כוח השם הגדול מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר - מנשמתו יתן בו... והוא מאמרם בספרי [ר"פ מטות] נדרים כנשבע בחיי המלך, שבועות כנשבע במלך עצמו". ובספר הקנה אמרו "מאן דנפח - מתוכו נפח". הרי שהנשמה היא חלק אלוק ממעל. וכן הוא בהקדמת הבעל המאור למסכת ברכות.

[68] שחמשה פעמים אמר דוד "ברכי נפשי את ה'", והם: תהלים קג, א, שם פסוק ב, שם פסוק כב, שם קד, א, ושם פסוק לה.

[69] לשון הגמרא שם: "מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף. מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כולו, אף נשמה זנה את כל הגוף. מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. יבוא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישבח למי שיש בו חמשה דברים הללו". וראה בגבורות ה' פס"ה [שג:] שביאר את הדמיון של "מה הקב"ה זן את העולם כך הנשמה זנה את הגוף", וכן הוא בנתיב העבודה פי"ח [א, קלב:]. וכן הדמיון של "מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים וכו'", הזכיר בנתיב העבודה פ"ז [א, ק.], ולהלן פ"ט ד"ה ומוקי, וכן סוף פרק מד.

[70] ע"י ג' עבירות [מקדש ראשון], וע"י שנאת חנם [מקדש שני].

[71] בקדושתם - בשביל קדושתם של כוחות האדם.
[72] ובדברים [יב, ג-ד] נאמר: "ונתצתם את מזבחותם וגו' לא תעשון כן לה' אלוקיכם". ופירש רש"י שם "אמר רבי ישמעאל, וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין את המזבחות, אלא שלא תעשו כמעשיהם ויגרמו עונותיכם למקדש אבותיכם שיתחרב". הרי שעוונותיהם של ישראל הם בגדר של "נותצין את המזבחות". ולכאורה הדבר אינו מובן, כי ישראל הם שעושים למטה את העונות, ומחמת כן ה' מחריב את הבית מלמעלה, וכיצד החורבן גופא נזקף להחשב כמעשה של ישראל. אלא שהם הם הדברים, כאשר נטמא האדם - ממילא נטמא מזה ג"כ היכל ה', ואין זה בגדר חטא מלמטה ועונש מלמעלה, אלא החטא והעונש תרוויהו הם מפעולות הנעשות מלמטה. וראה הערה 84.
[73] וזהו הסברו הרביעי בפרק זה.
[74] רש"י בראשית כד, מב "יפה שיחתן של עבדי אבות לפני המקום מתורתן של בנים". וביאר על כך הגו"א בראשית פל"ב אות ב בזה"ל: "לפני המקום חשוב ענין אבות 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... שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם. לזה תמצא במדרש רבות בפרשת בראשית [א, ד] שקודם שנברא העולם האבות היו במחשבה להיות נבראים. והיינו הטעם, כי האבות הם עיקר העולם שממנו נתייסדו ישראל". ובגו"א שמות פ"ב אות ב ביאר עפי"ז מדוע הנס ששרה ילדה לעת זקנתה מובלט בתורה [בראשית כא, ב], ואילו הנס שיוכבד ילדה בהיותה יותר זקנה אינו מוזכר בתורה, וז"ל: "כי שאני ענין האבות שמאריך התורה בהם... דהרבה גופי תורה לא נכתבו רק ברמז, אבל האבות במה שהם עיקרים ואבות, מספר בענייניהם". וכ"ה בגבורות ה' פט"ז [עו.]. והפחד יצחק חנוכה מאמר ד, אות ז כתב על כך: "לעולם נמצא צד עדיפות בה'בכח' לעומת ה'בפועל', לכן מצד זה יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתם של בנים. שיחתם של עבדי אבות זו היא יצירת ה'בכח' של כנס"י, ותורתם של בנים היא ה'בפועל' שלה". וזהו שכתב כאן שמדריגת האבות "בודאי יותר עליונה מן ישראל". וראה לעיל פ"ב הערות 5, 9. ובנתיב כח היצר רפ"ב [ב, קכד.] כתב: "כל אחד מן האבות נחשב כללי, שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית, ומאחר שהם אבות להם, וכוללים כל אחד [מהם] כל האומה, לא שייך בהם יצה"ר". וראה להלן פ"ו הערה 114, ופי"א הערה 98. ושמעתי מחכ"א לבאר, שמה שכתב המהר"ל שמקדש ראשון הוא בזכות האבות, כוונתו שהאבות קיימים אצלנו באמצעות מקדש ראשון, ותכלית האבות מתבטאת בבנין המקדש. שהנה הרמב"ן בהקדמתו לשמות ביאר

שכאשר הוקם המשכן הגיעו ישראל "אל מעלת אבותם... והשרה [הקב"ה] שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלת אבותם... והם הם המרכבה". וא"כ שכינתו יתברך בתוכנו בדמות בית ראשון היא פועל יוצא ישיר ממדריגת האבות. ולכך כאשר ישראל סטו מדרך האבות [ע"י ג' עבירות חמורות], נחרב הבית. ודפח"ח. וראה להלן פ"ה הערה 175, פנ"ב הערה 14.

[75] אפילו בדידיה לא איסתכיל, דכתיב 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את', מכלל דמעיקרא לא הוה ידע לה [לשון הגמרא שם], ובאבות פ"ה מ"ט אמרו "גלות בא לעולם על עובדי ע"ז ועל ג"ע ועל שפ"ד ועל שמיטת הארץ". וכתב שם לבאר בדר"ח [רמז.], וז"ל: "הש"י נתן הארץ לישראל בזכות ג' אבות... ואם לא היה שבועת האבות לא היה הארץ לישראל... וכאשר ישראל הם דומים ומתדמים אל האבות, שלהם ניתנה הארץ ואליהם שייך הארץ - אז יש להם הארץ. וכאשר יוצאים ממדת האבות, עד שאינם דומים להם, אז אין לישראל הארץ, וגולים ממנה. ועל ידי ג' עבירות הם יוצאים לגמרי ממדת אבותיהם. כי זהירות מן ג"ע תמצא באברהם, שהיה נבדל בתכלית הקדושה שלא היה כמוה, וכמו שאמרו במסכת ב"ב בפ"ק [ומביא שם את הגמרא] ...ולפיכך כאשר ישראל אין נזהרין בג"ע, הם יוצאים ממדת אברהם, והפך הם לאברהם שאליו נתן הארץ". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "במסכת יומא פ"ק [ט.] מקדש ראשון מפני מה חרב, מפני שהיו בו ג' דברים; ע"ז, ג"ע, ושפ"ד וכו', אבל מקדש שני... מפני מה חרב, מפני שנאת חינם שהיה בהם... ודבר זה בארנו בפרק בעשרה [אבות פ"ה מ"ט], כי כאשר נתן הש"י הארץ לישראל, נתן להם הארץ בשביל זכות אברהם יצחק ויעקב, וכדכתיב בפירוש [שמות ו, ד] 'וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ מגוריהם אשר גרו בה'. ולפיכך כאשר ישראל היו נוהגים במדת אבותיהם - ראוי להם הארץ, ואם לאו - אין ראוי להם הארץ... ואשר החזיקו האבות כל אחד במדה מיוחדת היו אלה שלשה מדות, ג"ע ע"ז שפ"ד. לא שהיו מרוחקים מן ג' מדות הרעות... שדבר זה אין חידוש, אבל דבר שהוא הרחקה יתירה בתכלית היו נוהגין בהם... ובודאי כל אשר שייך אל הארץ, כמו בית המקדש שהוא תולה בארץ [סנהדרין כ:], הכל הוא בשביל זכות אבות, אשר בזכותם ניתנה הארץ, ולפיכך כאשר לא היו נזהרים ישראל בדברים אשר היו מדות האבות, ראוי שיהיה בטל הארץ וכל אשר תלוי בארץ. והרי אברהם היה מרוחק מן ג"ע בתכלית ההרחקה, וכדאיתא בפ"ק דב"ב". וראה להלן פי"א הערה 108. וכן הזכיר בקצרה ענין זה בגבורות ה' פס"ו [שח:], וז"ל: "לא היה בעולם גדור בערוה כמו שהיה אברהם".

[76] לשונו בדר"ח פ"ה מ"ט [רמז:]: "ואם ח"ו הם [ישראל] עובדים ע"ז, אין ראוי שיהיו נחשבים בני יצחק, שאליו שייך הארץ דוקא, שהרי יצחק הקריב גופו לגמרי לשמים [בראשית כב, ט], וכ"כ היה דבק בעבודת הקב"ה, וזה מקריב לאל אחר, ודבר זה הפך לגמרי אל מדת יצחק". ובנתיב לב טוב פ"א [ב. ריא.] כתב: "יצחק היה בתכלית ההרחקה מע"ז, כי ע"ז הוא שעובד לאלוה אחר, ואילו יצחק הקריב עצמו להקב"ה, הפך בעל ע"ז שהוא מקריב לאלהים אחרים". ובבראשית כז, א, נאמר "ויהי כי זקן יצחק ותכהינה עיניו מראות וגו'", ופירש רש"י שם "ותכהינה - בעשנן של אלו [נשי עשו]". וביאר שם הגו"א אות א: "שהיה ליצחק... קדושה יתירה, שהיה קרבן קדוש לה' שנקרב על המזבח, ומפני גודל הקדושה, שהוא קרבן לה', לכך כהו עיניו... לכך לא היה אפשר להתחבר ראות יצחק הקדוש עם טנופת עבודה זרה". ולהלן פי"ג ד"ה וזה שאמר כתב: "כי מצד שיצחק מסר נפשו אל הש"י, כי יש ליצחק דביקות אל הש"י, והוא עמו יתברך לגמרי". וברור שדביקות זו עומדת לגמרי כנגד ע"ז. וראה להלן פ"ה הערה 348, פי"ג הערות 56, 61, 66, 67, פמ"א הערה 6, פנ"ח הערה 31, וס"פ נט.

[77] ובביאור "יעקב אבינו לא מת" - ראה דבריו בגו"א בראשית פמ"ט אות כד, שמות פ"ד אות יג, דר"ח פ"ה מ"ד [רכה:], תפארת ישראל ס"פ נ [קנו.], ואור חדש [רכ.], ויובאו להלן פכ"א בד"ה ובמדרש. וצרף לכאן דבריו בח"א ליבמות סד. [מודפס במהדורת כשר כרך ד עמוד לז], שכתב: "יעקב לא היה עקור [לעומת אברהם ויצחק], כי יעקב היה דבוק במקור החיים אשר ממנו הבנים, שהרי יעקב אבינו לא מת, לפיכך לא היה יעקב עקור". וראה להלן פ"ח הערה 36.

[78] אודות שיעקב הוא ההיפך מעשו - ראה דבריו בגו"א בראשית פכ"ה אות כו, שכתב: "כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם... כי אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים... כך יעקב ועשו". ולהלן פט"ו ד"ה הנה בארו כתב: "כי מה שהיה יעקב ועשו מתרוצצים בבטן אמם, היינו מפני שהם הפכים. כי יעקב כל מעלתו שהוא מסולק מן הגשמי... ועשו הפך זה, כי כל ענינו אין רק בעולם הגשמי הזה בלבד". ושם מאריך לבאר ההפכיות שבין יעקב לעשו, עיי"ש. ועוד אודות שיעקב נבדל מהגשמי ועשו הוא גשמי - ראה להלן פי"ז הערה 33.

[79] לשונו בדר"ח פ"ה מ"ט [רמז:]: "וכן ע"י שפ"ד הם [ישראל] הפך ליעקב. כי לא מצינו מי שהיה הפך שפ"ד כמו יעקב. וזה ענין נפלא. דאמרינן במסכת נדה בפרק כל היד [נדה יג.] המוציא ש"ז לבטלה כאילו שופך דמים... ומפני כי יעקב היה רחוק מן

שפ"ד לא ראה יעקב קרי מימיו... אף שלא היה זה [ראית קרי] בכונה, רק באונס, כ"כ היה רחוק משפ"ד שלא יצא ממנו קרי אשר שייך ליצירה. וכל זה ידוע לנבונים, כי יעקב ועשו הם הפכים, עשו נקרא 'אדמוני' והוא איש דמים, ויעקב אתו החיים, ולכך ג"כ יעקב לא מת, כאשר ידוע למי שעמד בסוד קדושים... ולפיכך אם ח"ו נוטים אחר שפ"ד הם יוצאים ממדת יעקב". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] כתב: "יעקב הפך שפ"ד, שידוע כי יעקב הוא הפך עשו, כדכתיב אצל עשו [בראשית כה, כה] 'ויצא הראשון אדמוני', סימן שיהיה שופך דמים. ואילו יעקב הפך זה, שהיה נזהר משפ"ד, וזהו שאמרו ז"ל שלא ראה יעקב קרי מימיו. וזה כי המוציא ש"ז כאילו שופך דמים מה שהזרע ראוי שיהיה בו נפש, ואילו יעקב כ"כ היה רחוק משפ"ד, שאף לאונסו לא ראה קרי, שלא היה אצלו שפ"ד". וראה בח"א לנדה יג. [ד, קנג.] שהאריך לבאר כיצד המוציא ש"ז לבטלה הוא כאילו שופך דמים, וביאר בפנים אחרות מדוע יעקב לא ראה קרי בימיו, עיי"ש. ובגו"א בראשית פכ"ז אות כה כתב: "'ועל חרבך תחיה' [בראשית כז, מ, ברכת יצחק לעשו] הוא הפך מדת יעקב, אשר אתו השלום והאמת, ואלו ברכות לא יקח, שלא שייך ליעקב זה". וראה להלן פט"ו הערה 44, ופל"ג הערה 72.

[80] כמו שכתב בתחילת הדיבור: "ג' אבות הקדושים... מדריגתם בודאי יותר עליונה מן ישראל", ולכך ביהמ"ק השני שלא היה כ"כ במעלה [כפי שביאר כמה פעמים בפרק זה], אינו עומד כנגד האבות, אלא כנגד ישראל.

[81] בשבת נה. איתא "מאימתי תמה זכות אבות, אמר רב מימות הושע בן באריי... מימי חזאל... מימי אליהו... מימי חזקיהו". וכתב שם בח"א [א, לב.] לבאר: "'זכות אבות' מה שהבנים עומדים בשביל האבות, כי העלולים עומדים בזכות העלה. ומ"מ, בהתרחק הבנים מאוד, אינם עומדים בזכות אבות. ובזמן הושע בן באריי, שהוא היה מן הנביאים האחרונים, כבר כלה ותמה זכות אבות. ואל"כ... איך אפשר שחרב הבית, כי זכות אבות היה גורם שלא יחרב, ולפיכך לפי דברי הכל תמה זכות אבות קודם שחרב הבית... כי קודם זה לא היה אפשר להיות גולים מן הארץ מפני זכות אבות, ואי אפשר להשליכם מעל פניו, שקרוב הוא זכות אבות, אבל מכאן ואילך אפשר להשליך אותם מעל אדמתם... רק קודם שתמה זכות אבות לא היה אפשר שיהיו גולים מעל אדמתם כלל, שהיה זכות אבות עדיין, כך יראה, ונכון ופשוט הוא". וראה להלן פי"א הערות 108, 112, ופל"א הערה 23.

[82] לשונו בגו"א ויקרא פ"כ אות ו: "'כנסת ישראל' הוא כח כללי שבישראל, שנקרא 'כנסת ישראל' מלשון קבוץ". ובפחד יצחק, פסח, מאמר לג, כתב: "כלליות כנס"י אין

מובנה קובץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך, דכלליות כנס"י היא יחידה אחת, אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה". וראה להלן פי"א הערה 126.

[83] לשונו בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:]: "אבל בית שני לא היה בשביל האבות, שכבר תמה זכות אבות בבית ראשון, והש"י נתן להם הארץ בזכות עצמם במה שהם עם ישראל, ולפיכך כאשר הם עם אחד, ולא חלק לבם, היה להם הארץ. וכאשר חלק לבם בשנאת חינם שהיו ביניהם, בטל כח זה מה שהם עם אחד, וחרב ביהמ"ק וגלו מן הארץ, כי בית שני היה להם במה שהם עם אחד - עם ישראל. ולפיכך אמר כי שקולה שנאת חנם כמו ע"ז ג"ע שפ"ד". ושם הוסיף עוד נקודה: "וכאשר היה שנאת חנם הגורם להחריב הבית, כ"ש שהוא הסיבה להעמיד החורבן, כי הדבר שהיה גורם חולי לאדם, כ"ש אחר שכבר חלה שמונע ממנו הרפואה כל עוד שלא הסיר הדבר שגרם החולי אל האדם".

וקצ"ב, מדוע דוקא בהסברו הרביעי עומד המהר"ל על עומק הביטוי של "כנסת ישראל", ולא עשה כן בג' ההסברים הקודמים. כי אף שם ביאר שהמקדש עומד בזכות ישראל, ויש בידי שנאת חנם להפקיע מזכות ישראל. אך כאן הוסיף לעמוד על הענין של "כנסת ישראל". ושמעתי מחכ"א את ביאור הענין, כי כונת המהר"ל כאן לארבע פינות המרכבה, שמקדש ראשון הוא בזכות ג' האבות, ומקדש שני הוא בזכות ישראל, שזה המכוון כנגד דוד, [וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ד אות מג, ושם הערה 177]. ומדה זאת נקראת מלכות [לעומת ג' הפינות הראשונות שהן כנגד, חסד, גבורה ותפארת]. וכידוע מאוד שמלכות נקראת בשם "כנסת ישראל" [כגון זוה"ק ח"ג קמו., וראה באוצר הזוהר כרך ד, חלק הקבלה, עמוד נג, ושם הערה קפט]. ולכך כאן שכוונת המהר"ל למידת המלכות, הקפיד להשתמש במונח "כנסת ישראל". ודפח"ח. וראה הערה 27, ולהלן פי"ז הערה 93, פל"ט הערה 26, פמ"ז הערה 29 ופנ"ב הערה 14.

[84] שם בעמוד [רמז.] ושם ביאר מדוע ישראל גולים מארצם מחמת ג' עבירות חמורות. אך בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.] הוסיף להראות שזו גם הסיבה לחורבן הבית, כי "כל אשר שייך אל הארץ, כמו ביהמ"ק שהוא תולה בארץ, הכל בשביל זכות האבות, אשר בזכותם ניתנה הארץ, ולפיכך כאשר לא היו נזהרים ישראל בדברים אשר היו מדות האבות, ראוי שיהיה בטל הארץ וכל אשר תלוי בארץ [ביהמ"ק]". ושם בנתיב לב טוב, צירף להדדי את דברי הגמרא ביומא [העוסקים בחורבנות הבית] עם המשנה שם באבות [העוסקת בגלות מהארץ].

ויש כאן דיוק נפלא המיושב על פי יסוד זה, שכבר הובא למעלה [הערה 72] דברי רבי

ישמעאל [רש"י דברים יב, ד] שאמר "וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין את המזבחות, אלא שלא תעשו כמעשיהם ויגרמו עונותיכם למקדש **אבותיכם** שיתחרב". ומדוע הוגדר המקדש כ"מקדש אבותיכם", ולא כ"מקדשכם". אלא הם הם הדברים, הואיל ומדובר שם בחורבן הדומה לחורבן של בית א [כי עסוקים בחורבן בית שינבע מע"ז ומהשפעת הגוים], הרי סיבת החורבן היא שאין ישראל במדריגת אבותם, ולכך אינם יכולים להחזיק עוד במקדש שניתנה להם מחמת האבות. ודו"ק.

והנה, בעוד שכאן ביאר שמקדש ראשון הוא בזכות האבות, ומקדש שני בזכות ישראל, הרי בדר"ח פ"ה מ"ד [רכו:] ביאר שבית המקדש הראשון הוא בזכות מידת אברהם, והשני - בזכות יצחק, והשלישי שיבנה במהרה בימינו - הוא בזכות יעקב. ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים. וראה להלן פל"ה הערה 52, פנ"ב הערה 62, ופנ"ה הערה 43.

[85] ופעולות הנעשות מחמת היצה"ר - נעשות בגלוי. ונראה ביארו, שכתב לעיל בפרק ב [ד"ה ויש] "כי השטן הוא היצה"ר", [וראה שם הערה 56]. ובפחד יצחק. יוה"כ, מאמר כד, אות ג, כתב: "בין כל המידות שהקב"ה מנהיג בהן את עולמו, עומדת היא מדת המשפט במרכז. כך עלה ברצונו של יוצר בראשית שסדר כל ההנהגה יתקיים במשפט. ומהלך המשפט תובע בירורים. וענינו של בירור הוא לגלות את האמת הנעלמת והמסתתרת. מציאותו של שטן הוא חלק מהנהגת המשפט. ואשר על כן, כוחו של השטן הוא לתבוע בירורים. וממילא יש בידו של השטן ללחוץ ולתבוע גילוי התעלומות, דהיינו בירורים... ובמקום התעלומות אין לו להשטן שום משהו של אחיזה, שכן כל מציאות של השטן אינו אלא בכוחם של גילויים, בירורים ונסיונות". ולכך, הנמשך אחר יצרו הרע, בהכרח שהפעולות שיוולדו מהמשכה זו - הן פעולות של גילוי.

[86] מה שכתב "עונש שלהם נתגלה" הוא מחוסר ביאור, שאף עונש חורבן בית שני נתגלה, ורק קצם לא נתגלה. ועוד, הרי בגמרא הזכירו ב' דברים, עון, וקץ, ומדוע יוסיף המהר"ל דבר שלישי - עונש. ועוד, בהמשך דבריו לגבי בית שני רק הזכיר עון וקץ, ולא הזכיר כלל את העונש. ולכך נראה להגיה "ולפיכך עון שלהם נתגלה", ואז דבריו יהיו תואמים לדברי הגמרא, ותואמים להמשך דבריו לגבי בית שני.

[87] כי שם נמצאת השנאה, וראה הערה 52.

[88] פסחים נד: "שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן; יום המיתה... ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו". ורש"י דברים כט, כח כתב: "והלא אין אדם יודע טמונותיו של חבירו".

[89] דוגמה לדבר, חטא העגל, שכתב בגו"א שמות פכ"ה אות כג [ד"ה ומה]: "כי חטא של עגל מסוגל אל ישראל, ויורה שיש חסרון בישראל, והוא חטא עצמי, ומאחר שהוא חטא דבר עצמי, אע"ג שלא נעשה בימיו [של יחזקאל], הוא קטרוג על ישראל. וזה שאמרו [סנהדרין קב.] אין פקידה שאין בה מחטא העגל, כי חטא זה עצמי, קשה הסרה". ובנר מצוה [יג.] ביאר את החומרה של חטא העגל: "כל התחלה הוא עיקר והוא בעצם, לא במקרה... שמיד שהוציא אותם ממצרים ונתן להם התורה - עשו את העגל, וזה נראה שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השי"ת מצד עצם ישראל... מצד העגל שעבדו ישראל... כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשונה, והעגל היה ראשון... והחטא הזה דבר עצמי להם, ולא דבר מקרה". וכן כתב בהקשר אחר בגבורות ה' פ"ט [נג:]: "כי מן השורש והעיקר נמשך הכל, שאם נמצא חסרון בשורש, ימשך חסרון גם אל הנמשכים ממנו, כי הכל נמשך מן השורש". וכבר נתבאר בזה הפרק שהיחס של ביהמ"ק הראשון לשני, הוא כיחס השורש לענפים העולים מהשורש. וראה להלן פ"ז הערה 114, ופכ"ה הערה 74.

[90] צרף לכאן דבריו בגו"א במדבר פכ"ה אות יח, שכתב: "דגנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא", וראה שם הערה 55. וביומא פו. איתא כל מיני הנהגות שמחוייב בהן אדם חשוב, ושאם לא עושה כן - הוי חילול ה', אע"פ שלאדם פשוט אין בכך חילול ה'.

[91] בספר ירמיה [כט, י] נתגלה קיצם, שנאמר "לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם", וכמובא בהערה 4. וצרף לכאן מאמרם ביומא כט. שנס פורים נחשב לנס האחרון, ולא נס חנוכה, כי נס פורים "ניתנה לכתוב". הרי שההרשמה שבכתיבה עמוקה היא יותר מהרשמה שלא באה לידי ביטוי בכתיבה. ובתפארת ישראל פס"ח [ריא:] כתב: "כי הכתב הוא דבר מצוייר", ז"א הוא מציאות מצד עצמו. ובירמיה יז, א נאמר "חטאת יהודה כתובה בעט ברזל בצפורן שמיר חרושה על לוח לבם וקרנות מזבחותיהם". ופירש הרד"ק שם: "כי הדבר שיכתוב האדם בו וחקוק באבן הוא דבר קיים לעולם".

פרק ה

[1] מפחד - דואג לראות הנולד שלא תארע תקלה בכך אם אעשה זאת [רש"י שם]. [ודע, שיש כמה הבדלים בין המובא בדברי הגמרא למובא בדפוס ראשון, אך השארנו בפנים את לשון הגמרא, כפי שנהגו המדפיסים המאוחרים יותר].

[2] כך שם שני יהודים [שם].

[3] דופן של מרכבת נשים... והיא כעין עגלה [שם].

[4] אוהבו היה שמו קמצא [רש"י שם].

[5] ובעל פלוגתא שלו היה.
[6] אותו אדם [שהיה קמצא אוהבו ובר קמצא בר פלוגתא שלו] עשה סעודה.
[7] אותו אדם אמר לשמשו.
[8] מצאו הבעה"ב שבר פלוגתא שלו [בר קמצא] יושב בסעודתו.
[9] בר קמצא לבעל הסעודה.
[10] הואיל וכבר הגעתי -הנחני להשאר.
[11] בעל הסעודה לבר קמצא.
[12] אמר ליה לא שבקינא לך [רש"י שם].
[13] בר קמצא לעצמו [לאחר שנזרק בבושת פנים מהסעודה].
[14] הואיל וישבו בסעודה תלמידי חכמים ולא מיחו בבעל הסעודה שלא יגרשני.
[15] איכול קורצא - מלשינות [רש"י שם].
[16] בר קמצא לקיסר.
[17] קורבנא - קרבן להקריב עג המזבח, דקיימא לן 'איש איש' [ויקרא כב, יח], לרבות את עובדי כוכבים שנודרים נדרים ונדבות כישראל [חולין יג:]" [רש"י שם].
[18] בריא וטוב [תוס' שם].
[19] שפה העליונה [רש"י שם]. ופירושו, שבר קמצא הטיל בבהמה מום בשפתה העליונה.
[20] ויש אומרים.
[21] להקריב לגבוה בבמה דידהו, אלא מחוסר אבר [רש"י שם].
[22] סברו חכמים להרוג את בר קמצא, בכדי שלא יאמר לקיסר על אודות סירובם להקריב את קרבנו.
[23] שיהו סבורין שבשביל שהטיל מום בקדשים, ועבר על 'מום לא יהיה בו' [ויקרא כב, כא], נהרג [רש"י שם].
[24] סבלנותו, שסבל את זה ולא הרגו [רש"י שם]. וראה הערה 141.
[25] פירוש - קיסר רומי שלח את נירון קיסר על ירושלים.
[26] לקסום קסם כשהיה סמוך לירושלים [רש"י שם]. פירוש, עשה קסם ע"י ירית החץ, וירה אותו לכיוון מזרח.
[27] פירוש - החץ בא ונפל לבסוף בכיוון ירושלים.
[28] פירוש - נירון קיסר עשה לעצמו עוד גורל אחד.

[29] פירוש - נירון קיסר אמר לעצמו שהקב"ה מעונין להחריב את ביתו, ולבסוף יקנח כביכול את ידיו במחריב [נירון עצמו], וכוונתו שלבסוף נירון יענש על מה שעולל לירושלים.
[30] שנאמר [משלי כח, יד] "אשרי אדם מפחד תמיד", הרי שדבר טוב הוא לפחד.
[31] וקשה, הואיל והפסוק עוסק בדברי תורה, כיצד הוא משתייך למעשה של קמצא ובר קמצא.
[32] וז"ל: "והכא נמי מייתי ליה אהני עובדי שבטחו על רוב טובתם ושלותם לבייש את בר קמצא... והיה להם לפחד ולדאוג מן הפורענות, ולא דמי לאדם המתפחד בחנם". ולפי תירוץ זה הפסוק "אשרי אדם וגו'" עוסק בשני דברים שונים; בדברי תורה, ובדאגה מן הפורענות. והפסוק רק שולל המתפחד בחנם.
[33] ומדוע העמידו את הפסוק בדברי תורה.
[34] פירוש - אין שום קושי בדבר שהגמרא בברכות העמידה את הפסוק ["אשרי אדם וגו'"] בדברי תורה, ומ"מ בגיטין מעמידים את הפסוק על קמצא ובר קמצא. ואדרבה, מתוך שהפסוק עוסק בד"ת ניתן ללמוד מכך לקמצא ובר קמצא.
[35] המשך הפסוק [ישעיה לג, יד] "פחדו בציון חטאים אחזה רעדה חנפים מי יגור לנו אש אוכלה מי יגור לנו מוקדי עולם".
[36] ואין הפסוק "אשרי אדם וגו'" רק בא לשלול המתפחד בחנם, אלא הפסוק עוסק ביראה מאוד מוגדרת, והיא יראה בדברי תורה, ויראה זו היא דוגמא ליראה הצריכה ללפף אדם הדר בדור חוטאים, וכמו שמבאר.
[37] לשונו בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:]: "כי המפחד הפך הבוטח בו יתברך, שהבוטח בו יתברך אינו ירא, כמו שאמר שלמה [משלי כט, ד] 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'... כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו אין צריך שיהיה יראה מן השבירה כאשר הוא חזק, אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד, מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע". וראה לעיל פ"ב הערה 81 שהדבר שהוא שלם מסולק מן החסרון.
[38] ובהרבה מקומות ביאר המהר"ל שמילת "חטא" גופא פירושה חסרון. ולדוגמא, בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין ספק] כתב: "לשון 'חטא' פירושו חסרון, כדכתיב [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנה מידי תבקשנה', 'קולע אל השערה ולא יחטא' [ר' שופטים כ, טז], 'והיה אני ובני שלמה חטאים' [ר' מ"א א, כא]". וכן כתב בקיצור בגו"א שמות פ"ה אות יג, ובדר"ח פ"א מי"ז [נה:]. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.] כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר, וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון". וכן כתב

בנתיב התשובה פ"א [ב, קמט:], שם פ"ז [ב, קסז:], נתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], אור חדש [סה.], ובבאר הגולה באר הרביעי [נה.].

[39] כמבואר לעיל פרק ב [דיבור המתחיל ועוד יש], שכתב: "ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי", וראה שם הערות 81, 83.

[40] לשונו בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:]: "ומוקי ליה בדברי תורה. ודבר זה יש לו טעם מופלג מאוד, כי כאשר הדברים הם שייכים לאדם עצמו אין ראוי להפסיד, כי אם מצד החטא, ובודאי אין ראוי לפחד שאין האדם עומד לפורעניות, אלא א"כ היה גורם החטא, שאז הוא כלי קרוב לשבירה, ולפיכך אמר 'חטאה את', שאל"כ לא היה לו פחד כלל. ולא כן התורה, שכבר נתבאר במקומות הרבה כי אצל התורה נחשב האדם שבור... והטעם בארנו בפרקים [דר"ח פ"ג מי"ג (קלח:)] כי קשה על האדם לקנות דבר שאינו שייך אל האדם, כי תורת ה' היא, לא תורת האדם... ולפיכך קשה לקנות התורה... כי לא יתחבר השכל עם האדם, שהוא גשמי, חבור גמור. ולכך בדברי תורה יש לאדם לפחד תמיד, כי בדבר הזה שהוא התורה נחשב האדם כלי שבור, והוא נוח להשתבר, ולכך יש לו לפחד תמיד, מפני שהוא קרוב אל השבירה". וראה הערה הבאה.

[41] לשונו בנתיב הבטחון שם: "לפיכך אמרו בפרק אין דורשין [חגיגה טו.] 'לא יערכנה כסף וזהב וכל כלי פז' [ר' איוב כח, יז], אלו דברי תורה, שקשים לקנות כזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית". ובגבורות ה' פע"ב [שכז.] כתב לבאר: "הדברים האלקיים הם נבדלים מן הדברים הטבעים, ובמעט דבר יוסרו הדברים האלקיים. ומשל זה האדם, שהוא מקבל השכל, אע"ג שאין הפסד בשכל מצד עצמו, יש בו שכחה והסרה בקלות מצד המקבל. ובפרק אין דורשין... וביאור ענין זה, שהתורה היא שכל האלקי, קשה לקנות ככלי זהב ופז, שמפני שהם [כלי זהב] יקרים, ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן, כך דברי תורה קשים לקנותן מפני שרחוק לאדם, שהוא טבעי, השכל, ובשביל זה נוח לאבדן ג"כ ככלי זכוכית, שכיון שהשכל נבדל מן האדם הטבעי, לכך נקל הוא הסרה ביותר". ובדרוש על התורה [לד:] כתב: "כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל, קשה היא לקנות כי אם ע"י העמל הגדול... ואל זה צריך האהבה... ונוסף על זה ג"כ מצד שהוא השכל הנבדל היא קלת ההסרה וההסתלקות מן האדם, ואל זה צריך היראה, שיירא מלאבדה". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פנ"ו [קע.], וז"ל: "השכל אשר אינו מתייחס אל האדם - אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל, ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב.]. ובדר"ח פ"ד מ"ז [קעו.] כתב: "האדם נחשב גר בתורה, כי התורה

היא מעולם הנצחי... וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית דבר זה נקרא 'גירות' בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה... בשביל עומק המושג... העמוקים מני ים".

[42] ומעין סברה זו כתב בנוגע ליחס שבין אדם לממונו, וכלשונו בנתיב העשירות פ"ב [ב, רכח.]: "העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאש מעלות. ותוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין... כי העשיר מוכן הוא למידת העושר... ואינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם... 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 שהוא נכסף, ואל ישבע ממנו". ובזה עושר ותורה שוים. וכן רש"י בקהלת שם פירש "אוהב כסף - אוהב תורה אינו שבע בה". כי גם תורה וגם עושר הם זולת האדם. וכן מבואר בנתיב העושר פ"א [ב, רכב.].

[43] בויקרא ד, כב נאמר "אשר נשיא יחטא וגו'", ופירש רש"י שם "לשון אשרי, אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרתו על שגגתו". וביאר שם הגו"א אות יט, וז"ל: "וא"ת, מ"ש בנשיא דכתב, הוא הדין אחר - אשריו מי שנתן לב על שגגתו... ואין זה קשיא, דאין לומר 'אשרי לו' בשביל שחטא, אבל 'אשרי הדור' שהם לא חטאו, ויש להם נשיא שאם הוא חוטא - מתחרט על שגגתו".

[44] חוזר בזה אל דברי הגמרא שפתח בהם את הפרק, שמהפסוק "אשרי אדם מפחד תמיד" [העוסק בד"ת] למדו מכך לקמצא ובר קמצא.

[45] ובח"א לגיטין נה: [ב, צח.] שאל מחורבן טור מלכא, וכאן שאל מחורבן ביתר, וכנראה שחד מנייהו נקט.

[46] שהיא הכרך הגדול, ושאר מקומות טפלים לה. ומעין מה שכתב רש"י בבראשית יח, כו "לפי שסדום היתה מטרפולין וחשובה מכולם, תלה בה הכתוב". ואולי כוונתו, שחורבן ירושלים הוא חורבן ביהמ"ק [ראה הערה 57], וביהמ"ק הוא הלב של הבריאה שממנו מקבלת שאר הבריאה חיות והשפעה [דר"ח פ"ה מ"כ (ער:), גבורות ה' פ"ח (נא:), ושם פע"א (שכה:)], וכאשר הלב לוקה - הכל לוקה [גו"א שמות פי"ד אות כז, שם פי"ח אות א, ד"ה וא"ת דהשתא]. וראה להלן הערות 112 ,99, פכ"ב הערה 141, ופכ"ו הערה 26. וראה פ"ו הערות 145 ,144, ובפ"ז הערה 131, שנתבאר שם שהכל משתייך לחורבן ירושלים. וכן כתב להדיא להלן פ"ז ד"ה והיינו דאמר, שכל זמן שביהמ"ק קיים היתה בכך הגנה על א"י. וראה להלן פכ"ג הערה 202.

[47] שפירושו "הרי המלך".
[48] כי דברים גדולים אינם במקרה, וכמבואר לעיל פ"ד הערה 6, ולהלן הערה 171, ופ"ו הערה 41.
[49] אודות קדושת ירושלים - ראה להלן פרק נא.
[50] כי שכינה מביאה לברכה, וכמו שנאמר [בראשית לט, ג] "וירא אדוניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו". ובברכות מב. אמרו "תכף לתלמידי חכמים - ברכה". ופירש רש"י שם "תכף לת"ח - המקריבו אליו ומארחו בביתו, ברכה בביתו". וביאר זאת בנתיב התורה פי"א [א, מט:] בזה"ל: "כי הת"ח הוא הכנה שעל ידם תבוא הברכה לעולם, וזולת זה אין העוה"ז ראוי לברכה, כאשר הברכה הוא מעולם העליון הנבדל. ולכך ע"י ת"ח שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". וראה להלן הערה 574, פכ"ב הערה 177, פל"א הערה 56, פל"ה הערה 57, פל"ט הערה 22, פמ"א הערה 25, פ"נ הערה 43, ופנ"ב הערה 33.
[51] ודרישה זו מוסבת על גשמים [רש"י שם].
[52] בח"א לגיטין [ב, צח:] הוסיף כאן: "ועיקר היישוב כאשר יש שם כרכים גדולים ותקיפים".
[53] שהוא מקום בעל חסרון והעדר, הפך מברכה. וראה לעיל פ"ב הערה 97.
[54] ואף רישא דקרא "וראיתם את הארץ מה היא" נדרשת לגבי תושבי הארץ, וכמו שפירש רש"י שם "יש ארץ מגדלת גבורים, ויש ארץ מגדלת חלשים, יש מגדלת אוכלוסין, ויש ממעטת אוכלוסין". וראה גו"א שם אות ט.
[55] ורש"י שם פירש "הטובה היא - במעינות ותהומות טובים ובריאים". ולדעת המהר"ל, טובה זו משתייכת לדבר השלישי שיש בישוב הארץ, והוא ש"היא מיושבת בכרכים גדולים", לאמר שיש בארץ את הנדרש ליושביה.
[56] וצרף לכאן שבברכת יצחק ליעקב נאמר [בראשית כז, כח] "ויתן לך אלקים מטל השמים ומשמני הארץ רוב דגן ותירוש", ואילו בברכתו לעשו [שם שם לח] אמר יצחק "הנה משמני הארץ יהיה מושביך וגו'". ופירש רש"י שם "זו איטליא של יון". וביאר שם הגו"א [אות כז]: "מפני שכתוב כאן 'מושבך', פירוש המקום יהיה מטל השמים ומשמני הארץ, והוצרך לפרש איזה מקום. אבל ביעקב הברכה היא מאת השי"ת, שיהיה להם תמיד פירות שמנים ע"י ברכת הש"י לא בשביל המקום". וזה שכתב כאן ש"ומה הארץ השמינה היא - נגד זה שיש בה ברכת הש"י".

[57] כאן מוכח שכאשר מוזכר "חורבן ירושלים" - כונתו לחורבן ביהמ"ק. וראה הערה 46, ולהלן פ"ז הערה 208, ופי"א הערה 109. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:]. 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 תרו"מ, שאף היא מבטאת את קדושת א"י. וביארו, דכונת המשנה היא דעשר מדריגות שונות הן 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.וראה הערות 46, 98, 314, פ"ז הערה 139, פ"ח הערה 53, פכ"ו הערה 23, ופנ"ב הערה 1.

[58] משנה שם: "מיום שחרב ביהמ"ק אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות... אף ניטל שומן הפירות". ובביאור משנה זו, וכיצד ביהמ"ק הוא מביא ברכה לעולם, ראה להלן פכ"ב ד"ה ובפרק בתרא. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "הברכה באה מלמעלה למטה, אשר המעלה והמטה נבדלים זה מזה, וצריך שיהיה כאן אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש... שהוא כמו סולם שיורדים בו מלמעלה ועולים בו מלמטה, דהיינו שמחבר עליונים ותחתונים". וראה להלן הערה 404, פ"ז הערה 210, פ"ט הערה 118, פכ"ב הערות 144, 153, 179, פכ"ג הערה 189, פל"א הערה 101, פנ"ב הערה 3, ופנ"ט הערה 22.

[59] כפי שביאר בסוף ההקדמה הראשונה לגבורות ה' [ה], וז"ל: "ראוי לחקור כבוד המלך אשר הוא מולך על העם. והטעם, שזהו כבודו של מלך, כי 'ברוב עם הדרת מלך', הרי המלך כאשר יש לו עם הם כבודו, וכאשר אתה חוקר על ההנהגה ההיא איך מנהיג אותם, הוא כבוד למלך במה שיש לו עם והוא מנהיג אותם". ובהלכות מלכים קיי"ל ש"אין מלך בלא עם" [גבורות ה' ס"פ מז (קצד.), תפארת ישראל פכ"א (סה.), באר הגולה סוף באר רביעי (פו.), אור חדש (סז:), ודרוש עה"ת (כז.)]. וככל שיש ריבוי "עם" - כן יש ריבוי "מלך". וראה גם כן להלן פ"י הערה 97, פל"ג הערה 59, פנ"ז הערה 116.

[60] כי "כרך" הוא לשון חוזק, שהוא עיר המוקפת חומה, וכמבואר להלן פ"ז הערה 121.
[61] וזהו הענין של קמצא ובר קמצא.
[62] כמו שמבאר, שהאיחוד נעשה ע"י מזבח אחד. ובפשטות לפי"ז מה שירושלים נעשים בה כל ישראל כאיש אחד, הוא מחמת כח האחדות של המקדש, וכמבואר בהערה 57. וצרף לכאן, שאמרו בחגיגה כו. על הפסוק [שופטים כ, יא] "ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים", שבשעת עליה לרגל "הכתוב עשאן כולן חברים". ובירושלמי חגיגה פ"ג ה"ו אמרו "'ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו' [תהלים קכב, ג], עיר שהיא עושה כל ישראל לחברים... בשעה ששם עלו השבטים". והואיל ונתבאר שכח האחדות של ירושלים נובע מביהמ"ק, לכך דין הוא שירושלים תאחד את ישראל רק בשעה שעולים לרגל, ודו"ק.
[63] עפ"י חגיגה כב. "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו".
[64] וכמבואר לעיל פ"ד הערות 12, 13.
[65] אודות שביהמ"ק תובע את אחדותם של ישראל - ראה לעיל פ"ד הערה 27.
[66] והמעשה של קמצא ובר קמצא היה בימי בית שני, והמלכות השלטת אז היתה של רומי, וכמבואר בגמרא שם.
[67] ובכך מפריד את הקמיצה מהמנחה.
[68] קומץ מהכל - פירושו הפרדה מהכל.
[69] שהוא מין ארבה [רד"ק ספר השרשים, שורש חגב].
[70] בהם - בארבה.
[71] כן הוא בספר השרשים לרד"ק, שורש רבה, בסופו. וכ"ה בראב"ע ויקרא יא, כב "נקרא 'ארבה' מלשון ריבוי".
[72] כפי שביאר בגו"א בראשית [כח, יא, אות יז] את דברי רש"י שם: "התחילו מריבות [אבני יעקב] זו עם זו... מיד עשאן הקב"ה אבן אחת". וכתב שם בד"ה עלי, וז"ל: "דבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... וידוע כי יעקב עיקר האחדות... כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל... ואין חלוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור... ובשביל כך היתה מריבה, כי היה כאן רבוי גשמיים, הם האבנים... כי הדבר השכלי יש בו אחדות ואין בו רבוי, וכאן מפני רבוי האבנים היה מחלוקת". ועוה"ז, נקרא מחד גיסא "עולם הריבוי" [גבורות ה' פ"ס (רסט):], ומאידך הוא נקרא "עולם הפירוד והחילוק" [גו"א בראשית פמ"ח אות יב, ולהלן ר"פ לג]. וראה להלן פל"ג הערה 1, ופל"ד הערה 10.

[73] כי הריבוי מורה על החילוק, ובלשון תורה נקרא ע"ש הריבוי, ובלשון תרגום ע"ש החילוק.

[74] כמבואר לעיל פ"ד הערה 58, קחנו משם.

[75] ובדרוש שבת הגדול [רז:] כתב: "הארבה, מצד רבויים... נקרא 'ארבה', כי יש להם רבוי ביותר... כי הכתוב אומר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה'. ונראה הפירוש כי שאר מינים יש להם כח קשור, עד שכל המין נחשב אחד. אבל הארבה אין להם דבר זה, רק יש להם הרבוי, כמו שנקראו... ואין להם הקשור הזה. וזהו 'מלך אין לארבה', כי המלך מקשר ומאחד כל העם, והם אחד על ידי המלך שהוא אחד, אבל הארבה אין לו דבר זה, רק נקרא 'ארבה' ע"ש הרבוי... ואילו שאר מינים נחשבים כמו אחד, ואין בהם הרבוי".

[76] שמסופר שם שנעשה נסיון להורות שאכן אין לנמלים מלך וקצין, עיי"ש. ובח"א שם [ד, צה.] כתב: "כי הש"י ברא המינים, ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי, ולא שידעו ויבינו... רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה... ואין דבר זה מצד החכמה או יר"ש, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל... ודבר זה ג"כ, כי המלך מסדר המין שלא יצאו מן הסדר הראוי, לפי שהמין הוא ראוי אל הסדר... 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... ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". וכן כתב בריש נתיב הזריזות פ"א [ב, קפב.].

[77] ואגדה זו נתבארה באריכות בגו"א ס"פ חוקת [במדבר פכ"א אות לג], וראה שם הערה 137. ושם בגו"א פי"ג אות כז כתב: "דרך לקראות למי שהוא קטן 'נמלה', ע"ש קטנות שלה, כי אין בריה כמו נמלה". ועוד אודות קטנות הנמלה, ראה דב"ר ה, ב.

[78] א"כ גם הארבה וגם הנמלה נקראים "קמצא" מחמת החילוק שיש בהם. אך סיבת החילוק אינה שוה בהם; בארבה החילוק נובע מחמת הריבוי העצום שיש בהם. ובנמלה החילוק נובע מחמת קטנותם. ובגו"א במדבר פי"ג אות כז ביאר שהנמלה קטנה מהחגב.

[79] דוגמא לדבר; נאמר בבמדבר כג, י "מי מנה עפר יעקב וגו'", ופירש שם הגו"א אות ט: "אין לומר שנקראים 'עפר' מפני שהם רבים כעפר... דאף חלק אחד קטן יקרא 'עפר', נמצא כי העפר הוא עפר מפני הדקות... שהם קטנים כמו עפר". ושם הגו"א ממשיך לבאר מדוע לקטנים דוקא אין מספר. וראה להלן פנ"ז הערה 71.

[80] ושם של אדם מורה על מהותו, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ט אות יז: "כי השם בא על העיקר ועל עצם הדבר". ושם בפי"ד סוף אות כ כתב: "שהשם מורה על עצם

צורתו". וכן ביאר בגבורות ה' פכ"ה [סוף קו:], אור חדש [קי.], ח"א לר"ה טז: [א, קח.], ועוד ועוד, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. וראה הערה 200. ולהלן פי"ג סד"ה הרי התבאר כתב: "כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו". וכן פי"ד הערה 93, פכ"ב הערה 128, פכ"ו הערה 94, פל"א הערה 65, פ"מ הערות 84 ,72, פמ"א הערה 12, פמ"ד הערה 50, פנ"ג הערה 46, פנ"ו הערה 101, ופס"ב הערה 34.

[81] והרי המריבה היתה בין בעל הסעודה לבין בר קמצא, וקמצא לא היה נוכח כלל בסעודה, ובמה חטא. וכן מדוע נקרא בשם "קמצא" המורה על הפירוד.

[82] פירוש - בדור שנגוע בשנאת חינם, א"כ גם האהבה הקיימת בין האנשים אינה אהבה, אלא אף היא ניזונת משנאת החינם המצויה בכל עבר, וכמו שמבאר.

[83] בעל הסעודה.

[84] פירוש - פירוד וחילוק יכולים להופיע בשני אופנים; באופן של בעל מחלוקת, ובאופן של התחברות והתקשרות בכדי לחלוק על אחרים. ו"קמצא" משתייך לאופן השני, וכמו שמבאר.

[85] ו"בר קמצא" מתפרש כ"איש קמצא", וכמו ש"בר פלוגתיה" [ב"מ לז:] מתפרש "איש פלוגתיה", וכן "בר סמכה" [יבמות סד:] מתפרש כ"איש סמכה", ועוד. או "בר קמצא" יתפרש כראוי לקמצא, וכמו "בר ביאה" פירושו הראוי לביאה [רש"י סנהדרין סט:]. וכן "בר שביתה" פירושו מי שראוי לשבות בו [רש"י סנהדרין סוף נח:].

[86] במקדש ראשון.

[87] כי עשרת השבטים [ישראל] נחלקו בימי ירבעם בן נבט משבטי יהודה ובנימין [מ"א יא, לא - פרק יב]. אך בימי בית שני לא מצאנו שנחלקו כך. ולהלן ר"פ לג כתב: "ואחר דוד היה ראוי שיהיה נחלק, רק מפני כי שלמה בנה ביהמ"ק שהוא אחד, לכך היה מלכותו ג"כ אחד". וראה לעיל פ"ד הערה 14.ואם תקשה, הרי שם בר"פ לג ביאר שהפילוג שנוצר בעטיו של ירבעם בן נבט היה מחוייב המציאות, "כי העוה"ז אין ראוי שיהיה העולם אחד, עד זמן המלך המשיח... ויהיה העולם אחד בלא שום חילוק ופירוד. ומפני כך ישראל... היתה מחולקת לשתים, ושבט יהודה ועשרת השבטים לבד, ומלך לכל אחד ואחד... מפני שאין עוה"ז מסוגל לאחדות גמור, היה לישראל חלוק המלכות" [לשונו שם], וא"כ מדוע בימי בית שני אכשרא דרא, וישנה אחדות בישראל.

ואולי י"ל שבלא"ה בימי בית שני לא היו כל ישראל על אדמתם, כי עשרת השבטים נשארו בגלותם, וא"כ לא היה מדובר באחדותם של כלל כנס"י, אלא רק באלו שעלו בימי עזרא. שהרי על עשרת השבטים נאמר "ויגל ישראל מעל אדמתו אשורה עד היום

הזה" [מ"ב יז, כג]. ורק חזרו ארצה שבטי יהודה ובנימין, והם בגדר "מקצת ישראל בלבד, ולא הכל" [לשונו להלן פל"ד ד"ה ובפרק]. וראה להלן פי"ח הערה 70, ופל"ג הערה 9.

[88] כפי שביאר בר"פ ד, וראה שם הערה 8.

[89] כל זה מבואר בר"פ ד, ושם הערות 9-11.

[90] בח"א לגיטין נה: [ב, צט:] הוסיף כאן: "כך היה במקדש שני מעלתו שיהיו ישראל אחד. וכמו במקדש ראשון שהיה השכינה ביניהם, היה היצה"ר מגרה בהם לסור ממעלתם זאת ולעבוד ע"ז, כן במקדש שני, שהיו ישראל עם אחד, היה היצה"ר מגרה בהם לעשות חלוק ופירוד ביניהם על ידי מחלוקת, ודברים אלו יקרים וברורים מאוד". ומעין דברים אלו נתבאר כבר בפרק ד למעלה, בהסברו הראשון.

[91] לפני חתן וכלה.

[92] ברכות נז. "הרואה תרנגול בחלום יצפה לבן זכר. תרנגולים - יצפה לבנים זכרים". ובברכות כב. אמרו "שלא יהיו תלמידי חכמים מצויים אצל נשותיהם כתרנוגלים". ובשבת ל: אמרו "עתידה אשה שתלד בכל יום... בא וארא דוגמתן בעוה"ז, נפק אחוי ליה תרנוגלת". הרי שתרנגולים "פרים ורבים מאוד". ולהלן ר"פ ו כתב "התרנגול מרבה להוליד יותר מכל", וראה שם הערה 21.

[93] וכאשר הילד היה נעשה לאיש ונושא אשה, היו קוצצים מהאילן ועושים מענפיו חופה [גיטין נז.].

[94] עפ"י ישעיה לג, ב "חזה ציון קרית מועדנו עיניך תראינה ירושלים נוה שאנן אוהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח וגו'", ופירש הרד"ק שם: "אוהל שלא יורד, ולא יהיה מצע לעולם, אלא לעולם יהיה פרוש ונטוי". ובח"א לגיטין [ב, צט:] הוסיף כאן: "כי הוא יתברך 'מושיב יחידים ביתה'" [תהלים סח, ז]. ופירושו שחוזק הזוג הוא מחמת שהקב"ה מושיבם יחד. ובגמרא סוטה ב. למדו מכך ש"קשה לזווגן כקריעת ס", ופירש רש"י שם "מושיב יחידים ביתה - אדם יחיד ואשה יחידה, והוא מזווגם יחד, ומיישב מהם בית".

[95] שם בח"א כתב: "ויהיה הזוג הזה תקיף בארץ בבית נאמן".

[96] שם בח"א כתב: "וידוע כי לפי גודל האילן הנטיעה יותר חזקה, וכדכתיב [במדבר כד, ו] 'כאהלים נטע ה' כארזים עלי מים', ולכך היו נוטעים ארז כאשר נולדו הבנים". וכל "נטיעה" היא השרשת הדבר, והפיכתו למוצק ואיתן, וכמו שכתב בהקדמה לדר"ח [ז:]: "התורה היא נטיעה חזקה, כמו העץ הזה שהוא נטוע בחוזק ויש לו שורשים גדולים", וראה להלן פ"ט הערה 9, וגור אריה בראשית פכ"א הערה 128.

[97] לשונו שם בח"א: "ומפני כי ביתר הוא כרך חזק ותקיף, לכך על ידי שבאו לקחת הארז שנטעו, חרב ביתר והכרך הנטוע והמיושב בחוזק... הרי לך שכל אחד כפי מה שהיה מעלתו - היה חורבן שלו, כמו שאמרנו". ופירושו - כי מעלת ירושלים היא בכח האחדות שבה, ולכך נחרבה ע"י שנאת החינם של קמצא ובר קמצא. ומעלת טורא מלכא היתה בכח הפריה ורביה שבה, ולכך נחרבה ע"י לקיחת התרנגול והתרנגולת. ומעלת כרך ביתר היתה בחוזקה, ולכך נחרבה כאשר המלכות באה לקחת את חוזק הארזים. כללו של דבר, החורבן היה כאשר ניטל מהמקום את מעלתו.

[98] תנחומא קדושים אות י: "א"י נתונה באמצע העולם... וירושלים באמצעיתה של א"י, וביהמ"ק באמצע ירושלים". וראה גו"א בראשית פ"ב אות כ. ובכל הפרק הזה ההתיחסות לירושלים היא כהתיחסות לביהמ"ק, וכמבואר בהערות 46, 57. וראה להלן פ"ו הערות 143, 145, ופל"ד הערה 108.

[99] כן 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". ולהלן פל"ז ד"ה בפרק בתרא כתב: "ויוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב, שכן תמצא בנשיאים נשיא אפרים באמצע [במדבר ז, מח], דומה ללב שהוא באמצע האדם", וראה שם הערה 28. וראה לעיל הערה 46 שביהמ"ק דומה ללב הבריאה.

[100] חוזק ימין - הוא כח הנתינה וההתפשטות לאחר [נתיב התורה פט"ז (א, ע.)]. ולהלן פנ"ה ד"ה ובית המקדש, כתב: " ביהמ"ק נקרא 'אריאל', בשביל הכח הגדול אשר היה לו... כוחו הימין, ולכך אמרו [יומא כא:] אש של מזבח רבוצה כארי", וראה שם בהערות. וראה להלן פ"ו הערה 29.

[101] כפי שכתב לגבי תורה, בהקדמה לדר"ח [ז:]: "התורה היא נטיעה חזקה, כמו העץ הזה שהוא נטוע בחוזק, ויש לו שורשים גדולים, אשר אם כל הרוחות בעולם באים, אין מזיזין העץ הזה ממקומו, כך התורה היא נטיעה חזקה... ואם כל באי עולם באים לעקור התורה אינם יכולים לזוז אותה אף בדבר אחד". וראה להלן פ"ז הערה 17.

[102] כמו [יהושע יז, ז] "והלך הגבול אל הימין", שהוא דרום, וכמבואר שם. ובתהלים [פט, יג] נאמר "צפון וימין אתה בראתם". וביחזקאל [י, ג] נאמר "והכרובים עומדים מימין לבית". ועל הפסוק [בראשית יג, ט] "אם השמאל ואימנה", תרגם שם אונקלוס: "אם את לציפונא אנא לדרומא". ועוד אודות שדרום הוא ימין, כן כתב להלן ר"פ ו ד"ה

ואמר, ושם הערה 28, פי"ז הערה 137, פכ"א הערה 15, פל"ד הערות 48 ,47, ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:]. וראה גו"א בראשית פכ"ד הערה 134.

[103] כפי שכתב להלן פ"ח סד"ה ומפני: "יד ימין שהוא התחלה... יד שמאל היא שניה, והיא גמר", וראה שם הערה 58. וכן להלן פכ"ב הערה 99.

[104] והתחלת הריבוי היא עיקר הריבוי, וכמו שביאר לגבי מספר שנים בדר"ח פ"ג מ"ג [קיט:], וז"ל: "כי שנים הם מחולקים... ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם ריבוי כמו 'שנים', במ"ם הריבוי, ולכך יבוא מילת 'שנים' במ"ם הריבוי". וכן כתב מעין זה בגו"א דברים פכ"ז אות ט. ובתפארת ישראל פל"ד [צט.] כתב, שאף שלאחר השנים יש יותר ריבוי [שלש, ארבע] "מ"מ הב' הוא התחלת הריבוי", והרי העיקר מתגלה בהתחלה [ר' לעיל פ"ג הערה 47], ולכך התחלת הריבוי הוא עיקר הריבוי. וראה הערה 193. וראה להלן פ"ו הערה 58, ששם נתבאר שמספר שלש הוא התחלת הרבוי. וראה עוד להלן פמ"ה הערות 23 ,22.

[105] וזה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, ראה גו"א בראשית פי"ב אות ה, שכתב: "הברכה היא מכח יצחק יורדת לעולם, 'הרוצה להעשיר יצפין', והוא ידוע למבינים". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "הצפון כח נסתר, שאין אור השמש נגלה לשם, והעושר והברכה הוא מכח נסתר, שאין הברכה אלא בדבר הסמוי מן העין [ב"מ מב.]... כלומר כי מצד הצפון כח הברכה נסתרת, ומשם הברכה". וראה להלן פ"ז הערה 298. ובגבורות ה' פע"א [שכו.] ביאר: "הברכה יורדת לעולם באה במידת הדין לעולם... שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שינוי, וכל שינוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במידת הדין". וראה להלן פ"ו הערה 26, ופ"ט הערה 36.ובתפארת ישראל ס"פ כו [פא.] כתב: "נקרא 'מדבר פארן' שפרו ורבו עליו [שבת פט.]. פירוש כאשר רצה השי"ת להרבות את ישראל... לא היה ראוי לזה רק המדבר, ודבר זה ידוע למבינים בחכמה, כי המדבר הוא מיוחד למידת הדין [ר' להלן פכ"ג הערה 138, ופנ"ו הערה 53]... וכל הוצאת תולדות הוא בכח גבורת מידת הדין... שכאשר היה מידת הדין כנגדם היו פרים ורבים ביותר, וכמו שתמצא בכל הבריאה שיצאת לפועל בכח שם 'אלקים' שהוא מידת הדין [ר' להלן פל"ו הערה 83]... ולפיכך מידת הדין הוא מיוחד לריבוי התולדות". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"א סוף אות ב כי הלידה היא במידת הדין. וראה הערה 215, ולהלן פ"ו הערה 21.

[106] שאין בו ענין של רבוי, וכמו שמבאר.

[107] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, שהרוחני והשכלי הוא אחד בלתי מתחלק. ולדוגמה, רש"י בשמות [כ, א] ביאר שהקב"ה אמר את עשרת הדברות בדבור אחד. וכתב על כך הגו"א [שם אות ג] בזה"ל: "[דבר זה] מורה על המעלה הגדולה של תורה... שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות, וכל שקרוב אל השי"ת... הוא יותר באחדות... והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה, ולפיכך ניתנה מפיו בדיבור אחד לגמרי... לפי מדריגת מעלתה". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר פעמים הרבה... כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי האחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וצרף לכאן, כי כאן התבאר שהעולם העליון נקרא "עולם האחדות", ולעיל [פ"ג הערה 80] נתבאר שהעולם העליון הוא "עולם השכלי". הרי שהשכלי הוא אחד. ובגו"א בראשית פכ"ח ריש אות יז כתב: "דבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים". ובתפארת ישראל פל"ט [קיט.] כתב: "המהות השכלי - אשר אין השכלי פרטי, רק כללי". וראה הערה 440, וכן גם להלן פ"ו הערה 30, פי"ג הערה 85, פכ"ב הערה 186, פכ"ה הערה 99, פל"ב הערה 31, פל"ד הערה 4, פל"ז הערה 35, פ"מ הערה 75, פמ"ד הערה 20, פנ"א הערות 48, 58, ופנ"ו הערה 15. וצרף לכאן שהמשך דברי הגמרא שם הוא "וסימניך שלחן בצפון, ומנורה בדרום", והרי המאפיין את המנורה הוא שהיא "מקשה אחת" [שמות כה, לו]. והיא הכלי היחידי מכל כלי המשכן שנעשה ע"י הקב"ה [רש"י במדבר ח, ד], ולכך דין הוא שהמנורה תיעשה מקשה אחת לרום מדריגתה, ודין הוא שאותה מנורה תשמש לסימן ש"הרוצה להחכים - ידרים".

[108] פשוט - שאינו מורכב מחלקים שונים, אלא "אחד פשוט". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פ"מ אות יא ש"לא שייך מנין באחד בלבד, דאחד אינו נמנה". ובגו"א במדבר פ"ג אות ה כתב ש"לא שייך מנין באדם פרטי". וכ"ה בתוספות קידושין ב. ד"ה היבמה "דבחדא מילתא אין לשנות מניינא". וראה להלן פ"י הערה 17.

[109] פירוש - ע"י בר קמצא נתגלגלו סיבות אחרות [הקרבת קרבן, הטלת מום] שהביאו בסופו של דבר לחורבן הבית.

[110] פירוש - אין מעלות ירושלים והמזבח מועילות רק לישראל, אלא לכל העולם, וכמו שמבאר. ולהלן פכ"ג ד"ה אלא כתב: "כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם". ולהלן בפכ"ו [ד"ה ובזה יתורץ] שאל: "איך אפשר לומר... מאחר כי ביהמ"ק הוא עיקר פאר העולם, א"כ לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי העולם',

כאשר היה ביהמ"ק חרב בעונינו". וראה להלן פכ"ב הערה 18, פכ"ג הערה 93, פכ"ו הערה 26, פל"ד הערה 108, פנ"ב הערות 42, 50, פס"א הערה 16, ופס"ב הערה 27.

[111] מעין זה אמרו בבמדבר רבה א, ג "אילו היו אומה"ע יודעים מה היה המקדש יפה להם, קסטריות [מבצרים] היו מקיפים אותו כדי לשומרו, שהיה יפה להם". ובסוכה נה: אמרו: "אוי להם לעובדי כוכבים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו. בזמן שבית המקדש קיים - מזבח מכפר עליהן , ועכשיו מי מכפר עליהן". וזהו שכתב כאן ג"כ "מזבח", כי הכפרה הגנוזה במזבח מועילה גם לאומות העולם. ובגו"א בראשית פ"ד אות י מביא את המדרש [ב"ר כב, ז] שקין והבל נחלקו על ביהמ"ק. וביאר שם בזה"ל: "היה שותפם בביהמ"ק, כלומר שהיו מחוברים בדבר שעיקרה הצלחת נפשם להם, והוא בבית המקדש, ובו היו משותפים". וראה להלן פנ"ב הערה 42.

[112] דוגמה לדבר, בע"ז ב: אמרו שהקב"ה החזיר את התורה על כל האומות [ורק ישראל הסכימו לקבלה], וביאר שם בח"א [ד, ב.] בזה"ל: "כי התורה היא מצד הש"י, לכך היא שייכת לכל, כי התורה היא החכמה העליונה ושייכת לכל האומות, רק מצד המקבל שייכת לישראל דוקא, אבל מצד התורה עצמה - אין גבול אליה, והיא מונחת לפני הכל... אם יש כאן מקבל". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [ריש רעז:], וז"ל: "כי כ"כ מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל אף האומות... מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה שהיא על הכל והיא אל הכל... מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". ובגו"א שמות פ"כ אות ז כתב: "אבל נתינת התורה שייך לכל האומות, והקב"ה החזיר את התורה על כל האומות... כיון שהתורה שייכת אל כל האומות". וכשם שהדברים הללו אמורים לגבי תורה, כך כוחם יפה לגבי המקדש, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מ"ב [ער:]: "ביהמ"ק והתורה הם עיקר העולם, כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם... כך בכלל העולם יש בהם ביהמ"ק והתורה שהם עיקר העולם... ולפיכך ביהמ"ק והתורה צמודים יחדיו... דהיינו ביהמ"ק והתורה ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו". ועיי"ש שמאריך בזה. ובגבורות ה' פ"ח [נב.] כתב כך, והוסיף: "ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך'". [וראה למעלה הערות 46, 99]. ובגבורות ה' פ"ע ופע"א ביאר שהמקדש הוא שלימות העולם. וראה הערה 543, ולהלן פ"ז הערה 221, פנ"ב הערה 42, ופס"א הערה 16.

[113] ויקרא כב, יח "דבר אל אהרן וגו' איש איש מבית ישראל וגו' אשר יקריב קרבנו לכל נדריהם ולכל נדבותם וגו'" ודרשו בגמרא [נזיר סב.] "לרבות את העובדי כוכבים שהן נודרים נדרים ונדבות כישראל". וחידושו של המהר"ל כאן הוא, שקבלת הקרבנות

מאומה"ע מתאפשרת רק משום שיש לאומה"ע שייכות לביהמ"ק, אך אם שייכות זו לא היתה קיימת - אף הקרבת קרבנותיהם היתה נשללת מהם. וזהו שהנביא אומר [ישעיה נו, ז] "והביאותים אל הר קדשי וגו' עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים". וראה הערה 122.

[114] פירוש - מוכיח בזה שאין אומה"ע מתנגדות לבית המקדש, כי אם היו מתנגדות - לא היה המקדש עומד שעה אחת כשיד האומות תקיפה על ישראל. ואם לדוגמא, לכל משך ימי גלות יון עמד המקדש על מכונו, מוכח מכך שאין האומות מתנגדות לבית המקדש, כי היה בידם להחריבו.

[115] אודות התנגדות האומות לישראל - ראה דבריו בנר מצוה [יח:] שכתב: "ערך ארבע מלכויות אל מלכות ישראל כערך החיה אל האדם, וכמו שהחיה כוחה הוא מצד גופה... ואין האדם יכול לעמוד נגד החיה מצד כח גופני הגדול אשר יש לחיה. וכך האומות, אם אין לישראל מעלתם האלקית הנבדלת - אין ישראל יכולים לעמוד נגדם... וכאשר הגשמי גובר על השכל, יש בטול אל השכל". וענין זה יתבאר יותר להלן בפי"ד ד"ה וכאשר תבין. וראה גם כן לעיל פ"א הערות 28 ,27, ולהלן פ"ז הערה 47, פ"ח הערה 111, פי"ד הערה 85 ,84, פל"ב הערות 170 ,27, פנ"ח הערה 59, ופ"ס הערה 53.

[116] וא"ת, בית ראשון נחרב ע"י בבל. אמנם תשובתך להלן בהמשך הפרק [ד"ה דע כי טיטוס] שביאר שם שנבוכדנצר לא היה מתנגד אל קדושת בית אלקינו, והחריב את הבית רק מחמת שישראל מרדו כנגדו, וסרבו להיות כפופים לו, עיי"ש, ושם הערה 395.

[117] בח"א לגיטין נה: [ב, ק:] הוסיף כאן: "כמו בר קמצא שנחלק מישראל, והוא שגילה אל המלכות כי אין ישראל תחת רשות האומות".

[118] בח"א שם הוסיף כאן: "ואף כי יש צד בחינה שביהמ"ק הוא משלים כל העולם, אף האומות כמו שאמרנו, מ"מ יש בחינה ג"כ שישראל הם על האומות מצד שיש להם ביהמ"ק. וכדי שיהיה נראה בחינה זאת אמר למלך וכו'". וראה הערה 112, שנתבאר שם שכשם שמצינו בתורה שמבחינתו של הנותן היא שייכת לכל העולם, אך מבחינת המקבל רק ישראל ראויים לה [ראה תפארת ישראל פ"א (ט:)], כך הוא גם בנידון ביהמ"ק; מצד הנותן הוא שייך לכל העולם, אך מצד המקבל אין הוא שייך אלא לישראל.

[119] בח"א הוסיף כאן: "ואינם תחת רשות האומות".

[120] בר קמצא. [ועוד אודות "חכם להרע" - ראה בגבורות ה' פנ"ג (רלא.), נתיב שם טוב (ב, רמה:), תפארת ישראל פ"י (לו.), ובח"א לסנהדרין קו: (ג, רמט:)].

[121] אודות יסודו החוזר ונשנה כאן שע"י ביהמ"ק יש לישראל מעלה עליונה, ראה דבריו בגבורות ה' פע"א [שכד.] שכתב שם: "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". וע"י ביהמ"ק ישראל הם בגדר "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" [ב"מ י.], כי הם הדביקים בו יתברך ע"י המקדש, ולכך "ישראל אינם תחת רשות האומות מצד ביהמ"ק" [לשונו למעלה]. וצרף לכאן דבריו בגו"א שמות פט"ו אות כב, שכתב: "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". הרי שמקדש של מטה מגדיר את היחס שבין הקב"ה לישראל כיחס של אדון לעבדו, ולכך יחס זה הוא המפקיע את ישראל מרשות האומות. וראה להלן פכ"ג הערה 16, ופכ"ז הערה 33.

[122] פירוש - הקרבנות המובאים לביהמ"ק מורים על מהות בית המקדש ויחסו אל מקריב הקרבן. כי הקרבנות ראוים לביהמ"ק, ואינם קרבים אלא שם [שהרי הבמות נאסרו מבנין המקדש (מגילה י.)], ולכך יש בהם לבטא את הקשר לביהמ"ק. וכשם ששייכותם של העכו"ם למקדש מתבטא בקרבנות שהם מביאים בו [ר' הערה 113], כך באותה מידה בדיוק אי שייכותם למקדש תתבטא בקרבנות שלא יתקבלו מהם.

[123] בח"א לגיטין נה: [ב, ק:] הוסיף כאן: "[כי האומות כולם מתייחסים לגוף] ולחומר, ואין להם מעלת הצורה השלימה". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, ולדוגמא; רש"י בבראשית טו, י כתב "שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים... וישראל נמשלו לבני יונה". וכתב שם הגו"א [אות טו]: "ומה שהאומות נמשלו לבהמות... כי הבהמה יש לה גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב". ולהלן פי"א [ד"ה ועל] כתב: "אצל 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, מ"מ נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שהוא בטל, ואינו נחשב לכלום". ועיי"ש בהערות שהובאו שם מקבילות נוספות מספרי המהר"ל. ואבוהון דכולהו הוא מאמרם ז"ל [יבמות סא.] "אתם

קרויים 'אדם', ואין אומה"ע קרוים 'אדם'". וראה עוד להלן פ"ח הערה 42, פ"י הערה 48, פי"ד ד"ה אך, ושם הערות 45, 46, 47, פ"כ הערה 20, פכ"א הערה 42, ופנ"ה הערה 31.

[124] כי הקרבן צריך להתאים למדריגתו של המקריב, וכפי מדריגת המקריב - כן נראית קרבנו. ולדוגמה, מנחת סוטה באה משעורים ולא מחיטים [במדבר ה, טו], משום "שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה" [רש"י שם]. וזהו יסוד ידוע בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בדרשת שבת הגדול [ריט.] כתב: "הקרבנות מיוחדים כפי מה שהוא מקריב". ובדרוש עה"ת [יא.] כתב: "כפי מה שהוא האדם ייחד לו הש"י ציווי ההקרבה שיהיה מקריב אליו". ובגו"א שמות פכ"ט אות ב כתב: "דכל שבעת ימי המילואים היה משה המקריב את הקרבן, ולפי מעלתו היו הקרבנות שהקריב משה". ולכך קרבן האומות תואם למדריגתם.

[125] כמבואר בהערה 123. וראה לעיל פ"ב הערה 112, ושם פ"ג הערה 116.

[126] לאומות העולם.

[127] כונתו לדבריו שכתב 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 כוח העין הוא כח נבדל, שאל"כ לא היה רואה בעין שהוא קטן - השמים הגדולים, רק בודאי מקבל כח הראות את המראה הנבדל מן הגשם [ר' ראב"ע לשמות ג, ו]... 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". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצא:], ובגו"א פי"ז אות א, ושם פכ"ז אות ב, ושם שמות פכ"א אות ד. וראה לעיל פ"ב הערה 110 שנתבאר שם שביחס לשאר החושים - נחשב כח העין לכח נבדל, אך ביחס לשכל נחשב כח העין לכח טבעי. וזה שכתב כאן "שיש בעין **קצת** כח נבדל". וראה להלן פ"ט הערות 23, 24.

[128] וצרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פכ"ב אות כו בביאור הפסוק שם [ויקרא כב, כב] "עורת או שבור או חרוץ או יבלת או גרב או ילפת לא תקריבו אלה לה' וגו'", שכתב: "ונראה טעם הדבר שכתב 'עורת' שם דבר, מה שלא כתב 'שבור או חרוץ', מפני כי השבר הוא בגוף הבהמה, שהיא שבורה... ושייך בזה 'שבור או חרוץ'. וכל היכי שאין המום בגוף הבהמה... והראות הוא שחסר, לכך כתב 'עורת'... כי הבהמה היא בעלת גוף, וכאשר לא נעשה מעשה בגוף הבהמה, אין נופל עליה שם תואר. ובאדם שאינו גופני כמו הבהמה, יבוא שם תואר אף בדברים שלא נעשה שום מעשה בגוף ["איש

עיור" (ויקרא כא, יח)]. אבל 'שבור' 'חרוץ' כתב בלשון שם התואר, שנעשה מעשה בגוף הבהמה, שעש[א]ה שבורה, ושייך בזה יותר שם התואר לבהמה עצמה". והם הם דבריו כאן לגבי כח הראות של בהמה.

[129] זו הדיעה השניה שהובאה בגמרא [גיטין נה:] לגבי המום שהטיל בר קמצא בבהמה.

[130] כמבואר בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ובמדרש], וז"ל: "ובמדרש [תנחומא בשלח, ט] למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כוחו 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 כוחו בו. ומפני שאין גופו גדול - כוחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל, אין כוחם כח גופני... רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי... כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח, והוא בלתי גשמי... שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף". ובאור חדש [קיג.] כתב: "יעקב יש לו כח הקול, שהוא יוצא מפנימית האדם, ועשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים שמתפשטים לחוץ". וראה להלן פי"א הערה 236, פי"ז הערה 33, ופנ"ט הערה 61.

[131] ושניהם - כח הפה וכח הראיה.

[132] לשונו שם [רצא:]: "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, והוא יותר נכבד מן השמיעה, שהאדם רואה יותר ברחוק ממה שהוא שומע", ועיי"ש עוד שמאריך בזה. ועוד אודות שדיבור הוא שכלי [ולכך התינוק אינו מדבר], ראה דרוש עה"ת [י:], ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:]. אמנם שם בגבורות ה' בריש הפרק כתב לכאורה להיפך, שז"ל שם: "אין כח בלתי נבדל מן החומרי כמו הפה והלשון, שכח הראיה והשמיעה אין פעולתם בתנועה רק במנוחה, כמו שהוא לאוזן ועין, שפעולתם במנוחה. וזה ענין שכלי, כי הגשמי פועל בתנועה... ואם קשה מה שיתבאר לקמן [פס"ד]... ששם משמע כי הפה הוא עיקר האדם, אין דבר זה קשיא למבין, כי הדבור בעצמו אין ספק כיון שהוא ע"י תנועה הוא פועל גשמי, אבל הוא ע"י שכל, שיודע לצרף הדבור". וילע"ע בזה. וראה להלן פ"ז הערה 142.

[133] לשונו בגבורות ה' פס"ד [רצא:]: "אין הפה בעצם רק לדבור, ואין להם [לפסלים] הדיבור". ובברכות לא: אמרו "עינים - לראות, ואזנים - לשמוע, חוטם - להריח, פה - לדבר". וראה להלן פ"ט הערה 22.

[134] לשונו בגבורות ה' פכ"ח [קיב:]: "פועל הדיבור... אי אפשר זה בלא נשמה שכלית... כי התינוק שאין לו שכל אינו מדבר, וכן הבהמה יש לה כלי הדיבור ואין בה דבור, כי הבהמה אין לה נשמה שכלית". וראה להלן פ"ז הערה 61, ופ"ט הערה 31.

[135] מצד ביהמק" פירוש שמעלת ישראל תשתקף באמצעות המקדש, כי באמצעותו יתברר לכל שישראל במדריגה גבוהה יותר מאומה"ע.

[136] נקודה זו מבוארת יותר בח"א לגיטין נה: [ב, ק:], וז"ל: "ועוד יש לך לדעת, כי הדבור הוא מן הנפש, כי הנפש של בעל חי מוציא הקול, ואין מום זה חומרי. ומאן דאמר בדוקין שבעין הוא מום שכלי... ושני דברים אלו אינם גוף. ובזה היה נראה שישראל אינם משתתפים עם האומות, ויש כאן חילוק שאין לאומות ביהמ"ק כמו שיש לישראל. שאף שבבהמ"ק היו מקריבין ישראל קרבנות האומות, אין מקריבים שם הקרבה הראויה לאומות, רק הקרבה המיוחדת לישראל. ולכך פסול לישראל דוקא דוקין שבעין וכן מום שפתיים. וזהו מרידה עצמה שישראל מורדים באומות, שאינם תחת רשות האומות מצד הקרבה זאת, שהם יותר במעלה מצד הזה. אשר מתחילה לא היה נגלה דבר זה, רק היה מקובל אצל האומות כי ביהמ"ק שלימות האומות ג"כ. וע"י שנאת חנם ומחלוקת נגלה כי ישראל הם על האומות מצד ביהמ"ק. וכאשר ישראל יותר במעלה מן האומות, ואינם תחת רשות המלך שבאומות, היה מחריב ביהמ"ק, כי מלך שבאומות היה רוצה שיהיה הכל תחת רשותו".

[137] וצרף לכאן שפרעה השביע את יוסף שלא יגלה שהוא [יוסף] יודע בע"א לשונות [גם בלשון הקודש], ואילו פרעה ידע רק בשבעים לשונות [סוטה לו.]. ובגו"א בראשית פ"נ אות ג ביאר שידיעת לשון הקודש ע"י יוסף מורה שמלכותו באה מצד השי"ת, ואילו מלכות פרעה באה מחמת שמשל על כולם, ולכך ידע רק בע' לשונות, אבל לא בלשה"ק, שאינה מתייחסת אליו כלל. וזה עומק דבריו כאן ש"המלך שבאומות רוצה שיהיה הכל תחת רשותו". כי מלכותו באה מהתחתונים, וכפי שמושל - כך הוא מולך. משא"כ מלך ישראל, שמלכותו באה מהעליונים, ולכך אין היא תובעת "שיהיה הכל תחת רשותו". וידיעת לשון הקודש ע"י יוסף - ומעלת ישראל מחמת ביהמ"ק - הם שני צדדים של מטבע אחת, ששניהם מורים על דביקותם בהשי"ת, וממילא יש בכך הפקעה ממלכותא דלתתא. וראה להלן פכ"ח הערה 63, ופל"ה הערות 28, 29.

[138] עד כאן שאלתו, ומכאן ואילך תשובתו.
[139] בח"א לגיטין נה: [ב, קא.] הוסיף כאן: "והנה זה היה כעס וחימה של הקיסר, ומזה הטעם מה ששלח הקרבן הוא סבה עצמית לחורבן ירושלים והמזבח, ששם מקריבים".
[140] כי "לפי הדין היה מותר להקריב בעל מום וקרבן בזה הענין שהיה סכנה לכלל ישראל... ועיין מג"א אור"ח סי' תרנו סק"ח שכתב ג"כ... דמותר לעבור על לא תעשה מפני אימת המלכות" [לשון המהר"ץ חיות שם].
[141] סבלנותו, שסבל את זה ולא הרגו [רש"י שם].
[142] ענותנותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו, ובא לבאר מהי הענוה של רבי זכריה כאן, וכפי שתמה שם המהר"ץ חיות: "לא ידעתי מה ענוה היתה בזה... והיה לו לש"ס לומר 'צדקתו' או 'חסידותו' של רבי זכריה, אבל לא לשון 'ענותנותו'".
[143] פירוש - מן הראוי היה שהחכמים יעמדו על נפשם ויהרגו את בר קמצא, "שאם היו הורגין את בר קמצא היו עושין ג"כ כדין, מפני שרדף אחר כלל ישראל, והבא להורגך השכם להורגו" [לשון מהר"ץ חיות שם], או שהיה מותר להם להקריב את הקרבן במומו, וכמבואר בהערה 140.
[144] ושליחותו של רבי זכריה לעשיית רצונו יתברך [אף שנעשה שלא מדעת מיוחדת] נקראת היא ענוה, וכפי שפירש רש"י בבראשית כב, א "'הנני' - כך היא ענייתם של חסידים, לשון ענוה הוא ולשון זימון". וכן פירש בבראשית לז, יג "'הנני' לשון ענוה וזריזות". ולשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, א:]: "כי בעל ענוה משפיל עצמו לפני כל, ואיך לא ישפיל עצמו לפני השי"ת".
[145] פירוש - לאיזה כיון יהיה מכוון ראש החץ. ובח"א [ב, קא:] הוסיף כאן: "[יפול ראש החץ] שם ילכו לעשות מלחמות".
[146] בא לבאר מדוע לאחר שירה החץ לכיוון מזרח, חזר וירה אותו לכיון מערב.
[147] כאשר ידוע [הוספתו כאן בח"א]. ובגו"א בראשית פ"ל אות כ כתב: "כי 'ניחוש' נקרא דבר שאינו תולה באותו דבר עצמו, רק בענין אחר". וענין אחר הוא המזל. וכן כתב שם קודם לכן, בפכ"ד אות טו, וז"ל: "ואין איסור ניחוש רק כאשר בלא הניחוש אין כאן שום טעם לדבר ההוא". וניחוש שאינו מבוסס על המזל, אלא על הקב"ה, אינו ניחוש וכפי שביאר בגו"א ויקרא פי"ט אות מו, וז"ל: "עסוקים במצוה [ועושים ניחוש] - א"כ היה דעתם להקב"ה, וכאילו אמרו בפירוש שהקב"ה יראה להם הדרך לבוא ולקיים המצוה... ובזה לא שייך ניחוש, שהרי הקב"ה הוא נותן לו סימן". אך סתם ניחוש אינו

מהקב"ה, אלא עפ"י המזל. וראה להלן פנ"ח הערה 49 שביאר שם שהניחוש נעשה מכוחות הטומאה.

[148] כי הניחוש תלוי בצדדים, משום שכבר נתבאר שהניחוש הוא על ידי מזל, "שהוא כוח גופני גשמי" [לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג, ושם הערה 113], והגשם מתאפיין על ידי רוחקים וצדדים, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"מ [קכב.]: "העוה"ז הוא גשמי, וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים". ובגבורות ה' בהקדמתו השלישית [יט] כתב: "מפני כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר גשם, אשר יש לו רחקים". וכן כתב להלן פ"כ ד"ה ופירוש סוד, ושם הערה 19, פכ"א הערות 13, 17, פל"א הערה 66, ופנ"ז הערות 87, 95.

[149] בשבת קנו. אמרו שאין מזל לישראל. ובח"א שם [א, פט.] ביאר: "אין מזל לישראל, פירוש שאפשר להכריע את המזל על ידי מצות... כי כלל ישראל מצד עצמם יש להם מדריגה עליונה נבדלת... ודבר זה הוא על המזל". ושם הוסיף לבאר: "ואין הפירוש שלא ישלוט עליהם המזל כלל... כי אם המזל כנגד ישראל מאוד צריכים ישראל זכות גדול להכריע את המזל... ומ"מ אין המזל לישראל שיהיה שולט לגמרי עליהם... וזה משמעות 'אין מזל לישראל' שיהיו לגמרי תחת המזל כמו שהם שאר האומות... וכאשר ישראל כפי המדריגה הראויה להם... אפשר להם לנצח המזל... אבל אם אין ישראל במדריגתם אשר ראוי להם, שולט המזל בהם". וראה גו"א שמות פ"י אות ח.

[150] זהו המשך דברי הגמרא בגיטין נו., ועד כאן עסק בחלק הראשון של הגמרא שם, ומכאן יעסוק בדברי גמרא שלא הובאו עד כה.

[151] פירוש - הקיסר שברומי שלח על ירושלים את אספסיינוס קיסר.

[152] פירוש - היו בה, בירושלים, שלשה עשירים אלו.

[153] נקדה לו חמה - זרחה בשבילו [חמה], במסכת תענית [כ.] [רש"י שם]. וראה הערה 199.

[154] שלא היה הולך ברחוב על הארץ, אלא מפאת עשירותו היו שמים לפניו כסתות.

[155] לשון רש"י שם: "בין ציצית שמו, ולמה נקרא שמו 'הכסת', שהיתה כסתו - כסא שלו - מוטלת בין גדולי רומי, כשהיה הולך ברומי להקביל פני קיסר".

[156] פירוש - עשירים אלו התנדבו לעזור, ואחד מהם אמר לחבריו שהוא יזון את בני העיר בחיטים ושעורים.

[157] בגמרא שלפנינו "בדחמרא ובדמלחא ומשחא", שהם: יין, מלח, ושמן. אך המהר"ל כנראה לא גרס "ובדמלחא", וכמו שמוכח מדבריו בהמשך.

[158] בדציבי - בעצים, שיספק לבני העיר עצים.
[159] פירוש - שבחו רבנן את אותו עשיר שהתנדב לספק עצים, שזו הוצאה גדולה מאוד. והגמרא הולכת להראות כיצד עצים נחשבים להוצאה מרובה.
[160] פירוש - כל המפתחות של ביתו היה רב חסדא מוסר לשמשו, חוץ מהמפתח של מחסן העצים.
[161] פירוש - מחסן אחד של חיטים מצריך ששים מחסנים של עצים כדי לאפות אותם כראוי. הרי שיש צורך גדול בריבוי עצים. וראה הערה 202.
[162] רש"י שם: "הוו להו - להנך תלתא עתירי חיטי ושערי וחמרא וציבי למיזן כל בני העיר עשרים וחד שתא".
[163] בריוני - אנשים ריקים ופוחזים למלחמה [רש"י שם].
[164] פירוש - רבנן אמרו לאלו הבריונים שנצא ונעשה שלום עם הרומאים.
[165] פירוש - הבריונים לא הניחו לרבנן לעשות שלום עם הרומאים.
[166] פירוש - הבריונים אמרו לחכמים שנצא ונעשה עם הרומאים מלחמה.
[167] לא מסתייעא מילתא - לנצח [רש"י שם].
[168] פירוש - עמדו הבריונים, ושרפו את המחסנים הללו של החיטים והשעורים, ועשו זאת כדי להכריח את אנשי העיר לצאת למלחמה [רש"י שם].
[169] והיה רעב שלש שנים.
[170] לעיל ר"פ ד [וראה גם כן שם הערה 6], ולעיל הערה 48.
[171] כי דברים גדולים אינם במקרה, וכמצויין בהערה הקודמת.
[172] פירוש - אם אחד כבר מפרנסם ביין, מדוע שלא יפרנסם גם בבשר, כי הבשר נצרך יותר מהיין. כי בשלמא מהעשיר שפרנסם בחיטים ושעורים לא קשה, כי אלו נצרכים יותר מבשר, וכמבואר ברש"י שמות טז, ח: "אי אפשר לו לאדם בלא לחם, אבל בשר... אפשר להם בלא בשר" [ויבואר בסמוך]. ובשר נצרך יותר מיין, כי אף שאדם צריך לאכול ולשתות , אך יכול לשתות מים במקום יין [גו"א בראשית פי"ד סוף אות לא], אך אין תחליף לבשר. וראה הערות 208, 210.
[173] בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".
[174] שבת פח. "בריך רחמנא דיהיב אוריאן תליתאי ["תורה נביאים וכתובים" (רש"י שם)], לעם תליתאי ["כהנים לוים וישראלים" (שם)], על ידי תליתאי ["משה תליתאי לבטן, מרים אהרן ומשה" (שם)], ביום תליתאי ["לפרישה" (שם)], בירחא תליתאי". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג ד"ה ולפיכך כתב: "כי השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכוחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש',

דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'... הוא היה שלישי לאבות... וזהו שרמזו ז"ל בפרק רבי עקיבא [שבת פח.] 'בריך רחמנא דיהיב לן אוריין תליתאי לעם תליתאי'... וביאור זה, שר"ל כי התורה היא שכלית, ולפיכך התורה היא תליתאי, נתן אותם לעם תליתאי. שישראל יש להם מעלה אלקית נבדלת... ולכך נבחר לו מספר תליתאי, שהמספר הזה מורה על בלתי גשמי. וזה כי שני קצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם. תראה מזה מעלת ישראל, שמעלתם שהם נבדלים מן הגשם". וראה להלן פ"ח הערה 159, ופנ"א הערה 79.ובתפארת ישראל פי"א [לז:] ביאר שמעלת השלשה היא שיש בו היושר, וכלשונו: "כל דבר המשולש הוא שיש בו היושר בעבור השלישי, שהוא באמצע, אין נוטה מן היושר לא לימין ולא לשמאל. וכאשר יש ב' בלא ג' אין כאן יושר, שאין כאן האמצעי שהוא היושר... ומפני כי יעקב היה שלישי לאבות, נקרא יעקב 'ישורון' [ישעיה מד, ב], מלשון ישר, שהוא אמצעי בין אברהם ובין יצחק. וישראל שהם עם תליתאי, מורה שיש בהם היושר, ונקראים ישראל 'ישרים' [במדבר כג, י], וגם 'ישורון' [דברים לג, ה]". ובתפארת ישראל ס"פ נ [קנו:] ביאר ששני ביאורים אלו למספר שלשה [נבדל מן הגשם, ויושר] הם "ענין אחד, הכל הוא מסגולת השלישי, וענין אחד הוא למבין". וראה עוד בדרוש עה"ת [כד:], אור חדש [קנח.], ח"א לב"מ פה. [מהדורת כשר, חלק א', עמוד קמו], דר"ח פ"א מ"ב [כט.], וגבורות ה' פ"ט [נח:]. וראה גם כן להלן פ"ח הערה 163, וכן פרק לב הערה 111.ולהלן פ"ז [ד"ה ומה שאמר ארבעים] ביאר שמספר שלשה מורה על האחדות, וכן פירש להלן פי"ז ד"ה אבל מספר. וצרף לכך את דבריו בנתיב העבודה פ"א [א, עח.] שהאבות היו שלשה [ברכות טז.],"כי השלשה הם רבים... ויש להם הקשור ביחד... הרי כי האבות הם רבוי מקושר". וכ"ה להלן פ"ו הערה 64, פי"ז הערה 52, פכ"א הערה 54, ופמ"ה הערה 21.

[175] ופירש רש"י שם: "'יעקב חבל נחלתו' - והוא השלישי באבות המשולש בשל זכויות; זכות אבי אביו, וזכות אביו, וזכותו, הרי שלשה, כחבל הזה שהוא עשוי בשלשה גדילים".

[176] מקורו בספרי דברים לב, ט "'יעקב חבל נחלתו' ... מה חבל זה משולש, כך היה יעקב שלישי לאבות וקבל שכר כולם...מהו אומר, 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'". וכן ביאר בנתיב העבודה פ"א [א, עח.], והובא בסוף הערה 174. ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "ומפני זה מצות אזוב [בקרבן פסח] שלשה גבעולין [סוכה יג.], כי ישראל הם עם תליתאי, ומצד שפלותם מגביה הקב"ה אותם עד אבותיהם, שהם אברהם יצחק

ויעקב, ועל ידיהם הם עם הקב"ה, כי האבות הם עם הקב"ה". [ראה לעיל פ"ד הערה 74.] וראה להלן פנ"ו הערה 63.

[177] פירוש - היה מספיק שלשה שבועות, ולא היה צורך בשלש שנים.

[178] הצורך הראשוני בג' שנים. [ואולי צ"ל "ולא היה זה התחלה לכבישה"].

[179] ואודות רעיונו החוזר ונשנה כאן, שבכדי להתגבר על חוזק ישראל יש להלחם בישראל בשלשה [שלש שנים מצור, שלשה שבועות מהבקעת העיר], כן מבואר בברכות נד: שכך חשב לעצמו עוג, שאמרו שם: "אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל, גמרא גמירי לה, אמר, מחנה ישראל כמה הוי, תלתא פרסי, איזיל ואיעקור טורא בר תלתא פרסי ואישדי עלייהו ואיקטלינהו". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג כתב: "כי השלשה יורה על מעלת ישראל [הובא בהערה 174]... והיה סבור [עוג] כי כוחו הוא נגד ישראל, כמו שכח ישראל כח בלתי גשמי, כך כח עוג גשמי... לכך כח עוג הגשמי היה כ"כ... ויזרוק ההר של ג' פרסה על ישראל". ומעין זה כתב להלן פ"ו ד"ה ובזה יתבאר, ושם הערה 62. וראה להלן פ"ט הערה 52.

[180] וראה להלן פ"ח ד"ה אבל הזמן שכתב: "ושבעה עשר בתמוז הוא התחלת הקצה, וט' באב הוא תכלית הקצה, ולפיכך אלו שני זמנים מיוחדים אל כוחות המתנגדים אל ישראל", ועיי"ש בהערות. וזהו שכתב כאן שהזמן שבין יז תמוז לט' באב מוכן לממשלת האומות על ישראל. וראה להלן הערה 584, ופנ"ה הערה 3.

[181] כפי שהיה בחטא המרגלים [במדבר יד, לד]. ובר"ה ב: אמרו "יום אחד בשנה חשוב שנה".

[182] וא"כ אין לומר שבתום עשרים ואחת שנה תוסר הסכנה, אלא אדרבה, בתום זמן זה תוגבר הסכנה, כי אז האומות יתגברו על מעלת ישראל. ועד כאן שאלתו, ומכאן ואילך תשובתו.

[183] רש"י שם "משל הדיוט, שב שני הוי כפנא, ואבבא אומנא לא חליף, על פתח מי שיודע אומנות ובעל מלאכה לא עבר הרעב". ופירושו, שאף רעבון גמור אינו פוגע במי שהוא בעל אומנות.

[184] פירוש - כל אחד מהעשירים היו בו הכח להפקיע אף מרעב גמור. והואיל ורעב גמור נמדד לשבע שנים, ממילא ההפקעה מרעב כזה הוא ג"כ לשבע שנים.

[185] שליש פרנסה - למשך עשרים ואחת שנה.

[186] במקומו - בתמורה למשחא וחמרא וציבי שנתנו לו חבריו לאותן שבע שנים.

[187] פירוש - מה שחסר לעשיר המפרנס חיטי ושעירי [שמן ויין ועצים] - הוא ישלים לחבריו על ידי שיתן בתמורתם עוד חיטים ושעורים לארבע עשרה השנים האחרות. כי לכל עשיר יש כדי לתת לתושבי ירושלים מרכושו שבע שנים ראשונות, וכן יש לו לתת לארבע עשרה שנים הבאות "עודף" ותוספת רכוש. והרכוש העודף [המשתרע על פני ארבע עשרה שנה] ישמש כתשלום על מה שחבריו השלימו את החסר למשך השבע השנים שהוא היה ממונה עליהן.

[188] בח"א לגיטין נו. [ב, קב.] הוסיף כאן: "ולכך נקרא עשיר גמור כאשר יש בעושר של כל אחד לפרנס ז' שנים על ידי צירוף האחרים, וזה מבואר".

[189] לשונו באור חדש [צג.]: "'ביום השביעי כטוב לב המלך ביין' [אסתר א, י], וקשה למה הוצרך לכתוב 'ביום השביעי'... כי השביעי ראוי שיהיה טוב לב המלך... כי שביעי הוא מלשון שביעה, מפני שמספר הזה יש בו שביעה, ואין בו חסרון... כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות, 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 הש"י השלים את עולמו ביום הז', שאז היה העולם שבע ושלם, ולא היה עוד חסרון". וכ"ה בדר"ח פ"ה מכ"א [רעד:], נתיב העבודה ר"פ ז [א, צה:], שם פי"ח [א, קמב.], נתיב כח היצר ס"פ א [ב, קכד:]. ונאמר [תהלים טז, יא] "שובע שמחות את פניך", ודרשו חכמים [ערכין יג:] "כנור של מקדש של שבעת נימין היה, שנאמר 'שובע שמחות'... אל תקרי 'שובע', אלא שבע". וראה להלן הערה 464, פ"ז הערה 11, ופמ"ו הערה 127.

[190] לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכד.]: "ויש לך לדעת, כי כל אלו חכמים הסכמה אחת להם, כי העושר הוא כאשר הש"י נתן אליו קנין עד שאין האדם חסר, כי זהו ענין העושר... שאם אין בעושר הרצון ונחת רוח אין זה נכנס בגדר העשיר".

[191] למשך עשרים ואחת שנה. אמנם בתום תקופה זו היו האומות יכולות לכבוש את ישראל, כי בזה השוו את כוחם כנגד מעלת ישראל, הוא מספר שלשה, וכמו שביאר למעלה.

[192] הבריונים.

[193] כי ברכה ענינה ריבוי, ואותיות ב.ר.ך. הן האותיות השניות של האל"ף בי"ת, וכמבואר להלן ר"פ פמ"ה ד"ה וביאר ענין, וראה שם בהערות. וראה למעלה הערות 104, 105. והרי סתם ברכה הוא בממון [גו"א בראשית פי"ב אות ג, ושם הערה 13]. וראה דבריו בח"א לב"מ נט. [ג, כו.] שגם שם ביאר "כי העושר הוא ברכה", עיי"ש. והרמב"ן

בבראשית כה, לד כתב: "והברכה תוספת בעושר ובנכסים וכבוד". וראה הערה 203, ולהלן פ"ו הערה 51, פכ"ו הערה 108, פמ"ג הערה 37, ופנ"ט הערה 117.

[194] בח"א כתב כאן: "שזוכה לפרנסה כדי שישבע", ופירושו, שהקב"ה גזר עליו מזונות מרווחים, ולא שיזון ממים צר ולחם לחץ, ולכך מחמת השובע במזונותיו יהיה עשיר.

[195] לשון הרמב"ן [בראשית כה, לד]: "ואם יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים בענין העושר, אין זה באותם שנתברכו מפי הקב"ה, כי 'ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה' [משלי י, כב], אבל היו האבות כולם כמלכים, ומלכי גוים באים לפניהם וכורתים עמהם ברית", ושם מאריך להוכיח את עושר האבות. ובאברהם אבינו נאמר [בראשית יד, כג] "אם מחוט ועד שרוך נעל וגו' ולא תאמר אני העשרתי את אברם", ופירש רש"י שם "שהקב"ה הבטחני לעשרני, שנאמר [בראשית יב, ב] 'ואברכך וגו'", וראה גו"א שם אות לט. וגבי יצחק נאמר [בראשית כו, יב] "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה'". וכתב על כך בנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.]: "כי עושרו מן הש"י, כדכתיב אצל יצחק 'וימצא יצחק מאה שערים ויברכהו ה'', ודבר זה ידוע למביני מדע, ותבין זה ממה שחייב האדם לברך בכל יום מאה ברכות" [מנחות מג:], וראה בנתיב העבודה ס"פ יד (א, קכב.)]. וביעקב נאמר שלבן נתעשר מחמת "ויברכני ה' בגללך" [בראשית ל, כז], ק"ו שיעקב עצמו נתעשר מחמת ברכת ה'. ויעקב מעיד על עצמו [בראשית לג, יא] "קח נא וגו' כי חנני אלקים וכי יש לי כל וגו'". וכן כתב באור חדש [פב.], ושם [קע:]. וראה הערה 205.

[196] נראה לבאר כוונתו עפ"י דברים שכתב בנתיב יראת ה' פ"ג [ב, כט:], וז"ל: "בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא מלתא. ורצה לומר, כי אלו השלשה בפרט הם השפעה מהשי"ת, אם הבנים אם החיים ואם **העושר**. כל אלו הם השפעה שמשפיע השי"ת אל האדם, הן חיים, הן הבנים, הן העושר. ואין אלו ג' תלויים בזכותא, אלא במזל, כי כן מלת 'מזל' שהוא מלשון שפע בלבד מן המשפיע, ולכך אין זה תולה בזכותא. כי המשפיע משפיע מצד עצמו לכל, ומי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל שעל ידו ההשפעה, הוא מקבל. ולכך, בני חיי ומזוני, שהם השפעה, לאו בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא, ויש להבין את זה מאוד".

והמבואר מדבריו ש"מזוני" הוא אופן של השפעה הנגדרת ב"מזלא", וממילא ישנה אפשרות שתתלוה ל"מזוני" עשירות, כי אין המזוני דבר בפני עצמו, אלא אופן של השפעה מהשי"ת, ולכך פתיך בהשפעה זו ענינה של עשירות. ולכן, אע"פ שהגמרא

נקטה "בני חיי **ומזוני**", מ"מ המהר"ל תרגמו ל"בנים חיים **ועושר**". וכן בנתיב הצדקה ספ"ג [א, קעה:], ובדר"ח פ"ד מ"ט [קפ.] ביאר את "מזוני" כדבר השייך לעשירות ועניות.

[197] בח"א לגיטין [ב, קב.] הוסיף כאן: "כי העושר הוא הכבוד, כמו שאמרו [קדושין מט:] על מנת שאני עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו, כי אין כבוד וגדולה בלא עושר".

[198] ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג]. כתב: "מדת הכילות היא מדה מגונה... כי העושר הוא כבוד האדם, וכמו שאמר הכתוב [בראשית לא, א] 'ומאשר לאבינו עשה את כל הכבוד', וכמו שאמרו במסכת קידושין [מט:] איזהו עשיר, כל שמכבדין אותו מפני עושרו. הרי העושר הוא כבוד האדם. והעושר נראה בויתור, כאשר הוא מוציא ממון, כי מה בין העשיר ובין העני כאשר הממון הוא בביתו, אבל מעלת העושר נראה בהוצאה... העושר שבו הכבוד כאשר נראה העשירות שלו לאחרים שהוא ותרן להם, וזהו הכבוד שהוא בעושר". וכן כתב באור חדש [פ:, פב:,] ויובא בסמוך. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"א [קסג:]. ובח"א לשבת קיט. [א, ס:] כתב: "העושר הוא הכבוד, והכבוד הוא העושר, כמו שבארנו פעמים הרבה".

[199] לשונו בח"א בגיטין שם [ב, קב:]: "נקדימון בן גוריון שנקרא 'נקדימון' שנקדה לו חמה בעבורו, וזה ראיה שהשי"ת נותן לו עושר, כי מאתו יתברך הברכה". והכונה, שבתענית [כ.] מסופר שנקדה חמה בעבור נקדימון בן רוגל בכדי להצילו מהפסד ממוני גדול. א"כ מוכח להדיא שעשירותו היא באה לו כברכה מהשי"ת.

[200] וג' חלקי עשירות אלו מובארים גם באור חדש [פא:], וז"ל שם: "'בהראותו את עושר כבוד מלכותו' [אסתר א, ד], דברי רבי ינאי ורבי חזקיה תרוויהון אמרי ששה ניסין [אוצרות] היה פותח ומראה להן בכל יום... רבי יהודה ברבי סימון אמר סעודת א"י הראה להן. ר' לוי אמר בגדי כהונה גדולה הראה להם [אסת"ר ב, א]... מה שהראה להם שש אוצרות, ר"ל כי 'ברכת ה' היא תעשיר' [משלי י, כב], כמו שתמצא אצל הרבה צדיקים שנתברכו בעושר, וכך נראה שהוא דעת רבי ינאי ורבי חזקיה... ולדעת רבי יהודה בר סימון, סעודת א"י הראה להם, ירצה לומר כי גם מיני יצאותיהם אין ראוי שיהיה נקרא 'כבוד עושרו'... רק זהו 'כבוד עושרו' מה שהראה לו סעודת א"י, וזהו 'עושר כבוד מלכותו' כאשר לו שלחן מלכים מפרנס הכל... והוסיף רבי לוי כי הראה בגדי כהונה להם, כי עיקר מעלת העושר היא הכבוד... והכבוד הוא ע"י מלבושי כבוד, כמו שאמר רבי יוחנן 'מימי לא קריתי לבגדי רק מכבדותי' [שבת קיג.]". וברור שג' שיטות

אלו מקבילות לג' סוגי עשירות שיש בעולם; מצד ברכת ה', מצד פרנסה ומזונות, ומצד כבוד וחשיבות. וראה להלן פט"ז הערה 35.

[201] כי שם מורה על מהות, וכמבואר בהערה 80.

[202] כמו שאמר שם רב חסדא, וראה הערה 161. והמהר"ל מגלה לנו בזה, כי נקדימון בן רוגל הוא העשיר שרצה לספק עצים, וציצית הכסת רצה לספק השמן והיין, וכלבא שבוע רצה לספק את החיטים והשעורים.

[203] כי ברכה פירושה ריבוי, וכלשון רש"י [סוטה י. ד"ה במה ברכו] "כל ברכה שבמקרא לשון ריבוי הוא, דבר המרבה ומצוי בו שובע, פוייש"ן בלע"ז". וכן כתב רש"י בשמות טז, ה, משלי יא, כה, יבמות סג. ד"ה ברכה, וב"מ מב. ד"ה אין ברכה. וראה הערה 193, ולהלן פ"ו הערה 51.

[204] בח"א לגיטין שם כתב: "ולפיכך שבחוהו רבנן לדציבי, שזה מפרנס ברבוי, והחסד נחשב לפי רבוי הטוב שהוא נותן לאחרים". ופירושו, שאם נותן הרבה לאחרים זה מורה שהשי"ת נתן לו הרבה, כי רק לאחר שהנותן מרגיש שיש לו כדי סיפוקו - יכול הוא לתת לאחרים. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ב אות ג, וז"ל: "שכ"כ תהיה מתברך, שתהיה יכול לברך אחרים כשתרצה". וכן כתב שם בפכ"ד סוף אות מג: "שהיה ברכה עד שיהיה מברך אחרים, ומי שבירך את אחר - הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". וכן רמז שם בפכ"ה אות ט. וא"כ מה שכתב כאן "לפי הרבוי שהוא יתברך נותן לו" - ומה שכתב בח"א "לפי רבוי הטוב שהוא נותן לאחרים" - הם שני צדדים של מטבע אחת, כי הברכה המאפשרת שיתן לאחרים מעידה על שהוא בעצמו קבל ברכה. וכן כתב בגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה ואם], וז"ל: "מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו". וכן ביאר בנתיב הצדקה פ"א [א, קסט:], ושם פ"ב [א, קעב:]. וראה להלן פנ"ב הערה 9.

[205] רש"י בראשית כו, יג "שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך". וראה גו"א שם אות יא. ויצחק הוא נתברך בברכת ה', וכמבואר בהערה 195. ובאור חדש [קע:] כתב: "הש"י בירך אותם [את האבות] בכל... כי כמו שהיה ליצחק העושר, כדכתיב [בראשית כו, יב] 'ויזרע יצחק בשנה ההיא ויברכהו ה'', ופירשו ז"ל [ב"ר סד, ז] עד שאמרו זבל פרדותיו של יצחק, ולא כספו וזהבו של אבימלך".

[206] ולכן נקדימון בן רוגל רצה לספק את העצים. ולשונו בח"א שם: "ועל זה אמרו ושבחו רבנן לדציבי, ודבר זה יורה על ברכת ה', שנתן לו רבוי ושפע, והבן דבר זה, כי דבר זה חכמה עמוקה".

[207] לשונו בח"א שם: "בן ציצית הכסת רצה לפרנס אותם בדמשחא וחמרא, הוא דבר חשוב, כי השמן והיין הוא בא על שולחן מלכים לחשיבות יין ושמן מכל המשקין, ולפיכך ראוי היה לציצית הכסת לפרנס אותם בדבר זה". וראה נזיר לא: אודות חשיבות היין והשמן. ובתוספתא שבת פ"ח מ"ח אמרו "ממשיכין יין ושמן בצנורות לפני חתנים ולפני כלות". וראה להלן פנ"ט הערות 46, 47.

[208] לשונו בח"א שם: "כלבא שבוע רצה לפרנס אותם בחטים ובשעורים, שזהו מזון האדם, שיפרנס האדם בשובע". ולפי ביאור זה, לכאורה עדיין יקשה, מדוע לא נקט בשר, שהוא ג"כ מאכל חשוב כמו יין ושמן, וכמבואר ברש"י בראשית יח, ז, וגו"א שם אות כד, ושם הערה 112.

[209] אך משמע, עכ"פ, שעל הלחם יחיה האדם, רק "לא על הלחם **לבדו** יחיה האדם".

[210] שהרי אמרו "אפשר לעולם בלא יין, ואי אפשר לעולם בלי מים" [ירושלמי הוריות ג, ה]. אמנם לגבי שמן אמרו במדרש [דב"ר ז, ג] "מה השמן הזה חיים לעולם אף דברי תורה חיים לעולם", ופירש שם המהרז"ו: "חיים לעולם - לכל מיני מאכל, ולרפואות, ומלאכות, ולסיכת כל הגוף". אך לק"מ, כי אע"פ שהשמן הוא חיים לעולם, מ"מ "אין חיות האדם תלוי בו", ואפשר לאדם בלא שמן, משא"כ לחם, הרי "אי אפשר לו לאדם בלא לחם" [רש"י שמות טז, ח]. וראה הערה 172.

[211] ב"ר יא, ו "כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריכין עשיה; כגון החרדל צריך למתוק, התורמסים צריך למתוק, החיטין צריכין להטחן". ובתפארת ישראל פ"ב [יא.] כתב: "כי בודאי פועל הטבע הוא חסר ג"כ, כמו שתראה כי התינוק יוצא עם הטבור והאם צריכה לחתכו [תנחומא תזריע, ה], עד שתראה מזה כי הטבע אין בו השלמה... וכל זה מפני כי אין פועל הטבע בעל השלמה בעצמו אל האדם שיש בו השכל, שהוא על טבע... ולפיכך כל אשר נברא בששת ימי בראשית אין השלמה בו אל האדם". ושם מבאר הצורך בהסרת הערלה במילתו של אדם. וכן נגע בענין זה שם בפס"ט [רטז:], והסביר עפי"ז שחכם עדיף מנביא [ב"ב יב.], כי החכמים הם תיקון והשלמה לתורה, שהכל צריך תיקון על ידי האדם השכלי, ובכלל זה אף התורה. וכן הזכיר בקצרה בגו"א ויקרא פי"ט אות לה. וראה לעיל פ"ג הערה 58.

[212] לכאורה גם לפי הסברו הקודם יקשה ג"כ מדוע ציצית הכסת רצה לפרנסם בדמשחא וחמרא [מפאת חשיבותם], ולא רצה לפרנסם בבשר ג"כ, וכמבואר בהערה 208. אמנם מלשונו משמע שמקשה כן רק לפי פירושו השני. וצ"ע.

[213] לשון הפסוק שם "ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה'". ונראה ביארו עפ"י דברים שכתב הרה"ג ר' יונתן דיוויד שליט"א בדברי פתיחתו ל"אוצר מפרשי התלמוד" כרך חלה, שהביא שם את דברי הגמרא [שבת לא.] "אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [ישעיה לג, ו] 'והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת וגו'', 'אמונת' זה סדר זרעים". וכתבו שם התוספות "מפרש בירושלמי שמאמין בחי עולמים וזורע". וכתב שם לבאר: "הפירוש של דברי הירושלמי [מפי מו"ח אדמו"ר זצ"ל] הוא שאין לך דבר שאדם עושה בטבע, שכ"כ מופקע הוא מהשגת יד שלו ויכלתו - כמו זריעה. זריקת הזרוע לתוך העפר היא בעצם מהותה מעשה של אמונה, שמוסר ממונו - את הזרע הנזרע - אל מקום שאין בו שלטון למה שיעשה בו, וסומך על חי העולמים שגנז כח החיות הזה בעולם... ודוקא מתוך כך, נמצא בזריעה סגולה של התרבות לאין ערוך אל ההשקעה, כיון דנפיק מתחום 'גבולות' כח אדם אל כח הבלתי גבול של חי העולמים... וזריעה היא בעפר, שכל כולו הוא 'בכוח' [פוטנציל]. ולכן מופקעת היא מגבול ומספר 'מי מנה עפר יעקב' [במדבר כג, י]. הלא תמצא שדוקא יצחק אבינו, שאצלו נזכר ענין הזריעה 'ויזרע יצחק', בו נאמר ביחוד הברכה 'ואברכך' [בראשית יב, ב, ורש"י שם], 'ויברכהו ה'". וראה עוד בנתיב העושר פ"ב [ב, רכט.] אודות כח העפר המוכן להתרבות. וכן הוא בגו"א בראשית פל"ב אות יח, ובמדבר פכ"ג סוף אות ט. וזהו שכתב כאן כי "רק דבר שגדל מן הקרקע שייך בו ברכה, וכדכתיב 'ויזרע יצחק וגו'". וראה להלן פל"ט הערה 14, ופנ"ז הערה 106.

[214] והולך לבאר שיש ג' סוגי ברכה; מצד החסד, הדין, והרחמים. וראה בגו"א בראשית פי"ח אות יד שהזכיר שלש מידות אלו, ועפי"ז ביאר את החלוקה של ג' המלאכים שנשלחו לאברהם אבינו [רש"י בראשית יח, ב]. ולשונו "בכל הברכות" הוא רמז לברכת האבות שהיא ברכה שלמה של "בכל מכל כל". והרי מידת אברהם היא חסד, ומידת יצחק היא דין, ומידת יעקב היא רחמים [וכמבואר להלן ר"פ נב], ולכך ג' ברכות אלו הן "כל הברכות". וראה אור חדש [קע:], ויתבאר יותר מזה בהערה 233.

[215] בח"א לגיטין [ב, קב:] הוסיף כאן: "ולכך היה העושר הזה עצים, שהם מושפעים מצד החסד, ודבר זה ידוע למביני מדע". וא"כ גם כאן כשכתב "למביני מדע" כונתו ליסוד זה, שהעצים מושפעים מצד החסד. וראה הערה 218.

[216] כמו שאמרו [ב"ב כה:] "הרוצה להעשיר - יצפין", וכמבואר למעלה ד"ה אמנם יש לך, ושם הערה 105, וכן הערות 195, 205. וראה באור חדש [קע:] שביאר שגדולה, עושר

וכבוד הם כנגד אברהם יצחק ויעקב, הרי שברכת העושר שייכת במיוחד ובמסויים ליצחק. וצרף לכאן שעשיר נקרא "גביר", לשון גבורה.

[217] ובברכה ראשונה של ברכת המזון אמרינן "הזן את העולם כולו בטובו בחן בחסד וברחמים", וכתב על זה בנתיב העבודה פי"ח [א, קלז]: "כי פרנסת הש"י את העולם הוא מצד ג' פנים; כי יש שראוי לו הפרנסה מצד הדין, והם הצדיקים שהם בעולם. וזהו שאמר 'הזן את העולם בחן', ר"ל שהוא מפרנסו מפני שהוא נושא חן בעיני הש"י... ויש שמפרנסו הש"י מצד החסד, והם בני אדם שהם כמו בהמות, ואין להם דעת, ופרנסתם מצד החסד. ויש אשר פרנסתם מצד הרחמים, והם הקטנים אשר לא ידעו מאומה, ויש לרחם עליהם, כמו אלו פרנסתם מצד הרחמים". וראה להלן הערה 342, פל"א הערה 40, פמ"א הערה 19, ופמ"ז הערה 6.

[218] לשונו בח"א לגיטין [ב, קב:]: "כי העצים אין בהם טעם אכילה, ומתיחסים העצים שאין בהם [טעם] למידת החסד, כי אין לשאול על מדת החסד למה נתן לאדם זה דבר זה, כי אין לזה טעם, כי החסד הוא בלא טעם". והכונה, שהנה להלן פמ"ז ד"ה וביאור ענין כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים, החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם אף שאין הכרחי כ"כ לעולם... והרחמים כאשר התחתונים בצרה וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". וכל שפע המגיע לתחתונים אף שאינו הכרחי כ"כ לעולם - בע"כ שהוא נידון כשפע בלא טעם. וגם דבריו כאן יוסברו עפי"ז, שהואיל ואין העצים אלא לתקן האוכל, הרי שאין להם טעם לעצמם, ולכך הם נידונים כחסד. וראה להלן פנ"ב הערה 9.

[219] בב"ב י. אמרו שהחונן דלים נעשה מלוה להקב"ה, וביאר זאת בנתיב גמ"ח פ"ד [א, קס:]: "שמאחר שאין הלוואה שייך אצל העני, שהרי אין לו לשלם, רק נחשב הלואה זאת אל הש"י... כי הש"י משלים חסרון כל הנבראים, ועל השי"ת להשלים את החסר לאדם, ולכך הלואה זאת אל הש"י, שעליו להשלים מה שחסר לאדם". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.], וז"ל: "כי על הש"י להשלים את כל העולם שהוא בראו, והוא ברא את העני וצריך לפרנסו, ולפיכך מי שיחונן את הדל הוא מלוה אל הקב"ה". וראה גו"א דברים פי"א אות יד, ושם הערות 58, 59. וזהו שכתב כאן, שחיטים ושעורים, שא"א זולתם, הרי מידת הדין מחייבת שהם ינתנו לבני אדם. וראה להלן פי"ג 146, ופ"כ הערה 45.

[220] ולכך אין הם מושפעים ממידת הדין.

[221] ויש בהם צורך לבריות. וכל דבר הניתן כמענה לצורך הבריות נחשב כמושפע מרחמים, וכמבואר בהערה 218. וראה בתפארת ישראל פנ"ה [קסה:] אודות שיש נתינה

של חסד, ויש נתינה של דין, ויש נתינה ממוצעת ביניהם. וכן כתב בנתיב החסד פ"ג [א, קנו:], בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:], ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:].

[222] דע, שבח"א לגיטין [ב, קב:] פירש בנקודה זו להיפך, שהשמן והיין מושפעים ממידת הדין, ואילו החטים והשעורים מושפעים ממידת הרחמים, וז"ל: "העושר השני במשחא וחמרא, שהם מושפעים ממדת הדין. ולדבר זה יש טעם, כי כל דבר שהוא בדין יש לו טעם, כמו משחא וחמרא, כאשר ידוע. והעושר השלישי הוא בחטים ושעורים, והוא מצד הרחמים, שהקב"ה מפרנס את העולם ברחמים שלא יהיה האדם חסר. ואלו שני דברים, שהם חטים ושעורים, הם חיי נפש האדם, והם פרנסת האדם".

[223] ותכלת מורה על חשיבות, וכמו שיבאר בסמוך.

[224] פירוש - לעומת הפירוש הראשון ששמו "ציצית הכסת" שכסאו מוטל בין גדולי רומי, הרי הפירוש השני מדגיש את חשיבתו מצד ישראל, וזאת נעשה באמצעות מצות ציצית שיש בה תכלת, וכמו שיבאר מיד.

[225] מדובר שם שהיה בים ארגז שהיו נמצאים בו אבנים טובות ומרגליות, ואדם אחד ירד לים ע"מ לקחת את אותו ארגז, ויצאה בת קול שאמרה מה לכם עם ארגזה של אשתו של ר"ח בן דוסא, שעתידה להטיל תכלת לצדיקים לעת"ל. ושם בח"א [ג, קג.] כתב: "דע, כי בא לבאר במאמר הזה ג"כ אשר הים הוא מיוחד שיוצא ממנו כל דבר שהוא יקר. וכן נמצא בו התכלת, כי התכלת הוא יקר, וכמו שהאבנים טובות ומרגליות שהם דברים החשובים ביותר הם תולדות הים [ר' להלן פנ"א הערה 50], וכן התכלת הוא תולדות הים ג"כ. ויותר מזה, שהרי תכלת דומה לים, והים דומה לרקיע, והרקיע דומה לכסא הכבוד [סוטה יז.], ולכך ציוה בתורה לעשות תכלת בבגד, כי הבגד בעצמו הוא כבוד ויקר האדם, כדרבי יוחנן דקרי למאניה מכבדותיה [שבת קיג.]. וציוה להדר וליקר הבגד שהוא כבוד האדם בתכלת [ר' להלן פמ"ט הערה 28]... כי התכלת הוא כבוד האדם כאשר יש במלבוש שלו תכלת, וכדכתיב [אסתר ח, טו] 'ומרדכי יצא בלבוש מלכות תכלת וגו''. לכך אמר כי אין העיקר והכבוד ראוי בעוה"ז, שהוא עולם שפל ופחות, כי הכבוד לצדיקים כאשר ראוי - אי אפשר שיהיה בעוה"ז, רק עיקר הכבוד הוא לעולם הבא, שהוא עולם שכולו כבוד, לא בעוה"ז... ומיוחד לזה מצות ציצית ביותר, בעבור כי הציצית, ובפרט תכלת במלבוש, הוא כבוד האדם. ולכך זוכין בעלי המצוה הזאת לעוה"ב, אל הכבוד העליון". ועיי"ש שמאריך בהמשך ביאור המאמר. ועכ"פ מבואר כי חשיבות ישראל ע"י ציצית מעידה על קדושתם ושייכותם לעוה"ב. וזה לעומת חשיבות רומי, וכמבואר בהערה הבאה.

[226] וז"ל בח"א לגיטין נו. [ב, קב:]: "להך לישנא שהיה ציצית שלו על כרים, היה לו יקר וחשיבות ישראל. וללישנא שהיה כסאו מוטל בין גדולי רומי היה לו מן חשיבות רומי... אשר יש להם חשיבות גדול. ואין ספק כי יש חלוף בין חשיבות ישראל ובין חשיבות רומי, כי חשיבות ישראל הוא יותר בקדושה. ולכך נקרא חשיבותם בשם מצות ציצית, שהיא מצוה קדושה יקרה כאשר מורה התכלת שיש במצות ציצית, שהוא דבר חשיבות, כדכתיב [אסתר ח, טו] 'ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וגו''. וחשיבות רומי אינו בקדושה, אבל יש להם חשיבות גדול... ופליגי הנך תרי לישנא בחשיבות בן ציצית הכסת. ואפשר כי מר אמר חדא, ומר אמר חדא, ולא פליגי". וכן יבאר כאן מיד בסמוך. וחשיבות זו שייכת למידת הדין, וכמו שיבואר בהערה 233. וצרף לכאן, שכאן הדגיש שתכלת מורה על חשיבות, ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] הדגיש שתכלת מורה על העונש. וכ"ה בח"א למנחות מג: [ד, עט:], ובדרשה לשה"ג [רי.]. והואיל וחשיבות היא מידת הדין, וכמו שיתבאר, ולכך שניהם [חשיבות ועונשים] נרמזים בתכלת.

[227] פירוש - לפי הסבר זה החשיבות שבציצית היא לאו דוקא מחמת התכלת שבה, אלא שהציצית גופא מורה על החשיבות, וכמו שמבאר.

[228] לשון הגמרא לפנינו: "כל הזהיר בציצית זוכה ומשמשין לו ב' אלפים וח' מאות עבדים, שנאמר [זכריה ח, כג] 'כה אמר ה' צבאות בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם וגו'". ופירש רש"י שם: "בשכר הכנף יחזיקו בכנף עשרה אנשים מכל לשון, הרי שבע מאות לשבעים לשון, וארבע כנפות, הרי אלפים ושמונה מאות". ובנר מצוה [ל.] כתב: "אמרו [שבת כג:] כי הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה, כי לזמן התחיה יעמדו בלבושיהן... ויהיה האדם כולו כבוד, לכך יעמדו בלבושיהן, ולא יהיו ערומים, וזה מורה על הכבוד לגמרי... רק יהיה האדם כולו כבוד, ולכך אמר הזהיר בציצית... שהוא כבודו, יש בו מצוה אלקית, הם הציצית, ובשביל כך כבוד הזה הוא כבוד אלקי. והחוטין הם ל"ב, כמספר 'כבוד'. לכן אמר הזהיר במצות ציצית זוכה לטלית נאה. הטלית הנאה הזה הוא לתחיית המתים, שיעמדו בלבושיהן... וכן אמרו [שבת לב:] אמר ריש לקיש, כל הזהיר בציצית זוכה ומשמשין לו ב' אלפים וח' מאות עבדים... וכל זה מפני כי זוכה לכבוד על ידי מצוה זאת". וראה גו"א בראשית פ"ט סוף אות יז לגבי הכבוד הגנוז במצות ציצית, ואשר מחמתה זכה שם בן נח למצוה זו מחמת שכיסה את אביו [רש"י בראשית ט, כג]. וראה עוד בח"א למנחות מג: [ד, עט.], ודרשת שבת הגדול [רי.].

[229] שאף הכרים והכסתות מורים על כבוד, "שלא היה מהלך [על הארץ] אלא על גבי מילת [בגדים יקרים]" [רש"י גיטין נו.].
[230] בח"א לגיטין הוסיף כאן: "אשר מכל לשונות הגוים משמשים אליו", וראה הערה 228.
[231] בח"א הוסיף כאן: "הוא חשיבות גדול מאוד, כמו שהוא מורה שם של 'רומי', שהוא מורה התרוממות, ועוד יתבאר אצל תרי מתקלי פיזי [גיטין נח. (ב, קכ:), ולהלן פ"ז ד"ה תרי], והבן הדברים האלו". וכן ביאר שם "רומי" בגו"א בראשית פל"ו תחילת אות יב.
[232] פירוש - אבל היקר והחשיבות של רומי אינו אלוקי, למרות שהוא חשוב.
[233] פרק ז ד"ה תרי, ופרק טז ד"ה וקאמר. ודע, שמה שכתב בדיבור זה, מיישך שייכי לדבריו שבד"ה אמנם, שחלוקת העשירים בכאן היא עפ"י מידות החסד, הדין, והרחמים, וחשיבות הציצית מבטאת את מידת הדין. וכפי שהאריך בזה בח"א בגיטין [ב, קב:], וז"ל: "ותבין ג"כ בשמות אלו ג' העשירים, כי האחד נקרא 'כלבא שבוע', כי במדת החסד הכל שבע, ואין חסרון במקום זה. ו'בן ציצית הכסת', שהיה ציצית בגדו מוטלת על כרים, או שהיה כסאו מוטל בין גדולי רומאי, וזה כי ממדת הדין החשיבות והיקר, כאשר ידוע למי שמבין דברי חכמים. ולהך לישנא שהיה ציצית שלו על כרים היה לו יקר וחשיבות ישראל... [והובא בהערות 231-224]. ושם השלישי 'נקדימון בן גוריון', שנקדה לו חמה בעבורו. שעשה הקב"ה נסים עמו, כי הנסים באים לעולם מצד מידת הרחמים, ודבר זה ידוע ג"כ אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והש"י מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים. ודע לך, כי אלו ג' עשירים נתברכו בברכת האבות, אשר נתברך כל אחד במדה מיוחדת. ותמצא אצל אברהם שנתברך במדת החסד, שהיא מדתו, [ראה להלן פ"י הערה 148, פל"ג הערה 50, ופל"ו הערה 42]. וכבר אמרנו כי במדה הזאת השובע. ולכך בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק 'שבע ימים' [בראשית לה, כט], לא סתם 'שבע'. [ראה להלן פמ"ו הערה 34]. ויצחק נתברך במדתו, ולכך יצא ממנו יעקב ועשו, אשר עליהם נאמר [בראשית כה, כג] 'שני גוים בבטנך', ועיין בחבור גור אריה בפרשת תולדות [בראשית פכ"ה אות ל"א], שם נתבאר. והנה יעקב ועשו, יעקב - חשיבות ישראל, ועשו ניתן לו חשיבות רומי. ולכך אל יעקב בפרט נעשו נסים, שזרחה לו השמש [בראשית לב, לב], ושקעה לו השמש [בראשית כז, יא], כי במדתו של יעקב נעשו הנסים בפרט,

וזה מפני כי יעקב הוא היה בעל צרה ביותר, כמו שאמר הכתוב [בראשית לה, ג] 'לאל העונה אותי ביום צרתי', והוא אמר 'מי שאמר לעולם די יאמר לצרתי די' [רש"י בראשית מג, יד], שהיה לו צרת לבן, צרת עשו, צרת דינה, צרת רחל, צרת יוסף [שם]. [וראה להלן פמ"ד הערה 10, ופמ"ו הערה 33]. ולכך אלו ג' עשירים, נקדימון בן גוריון, נעשה לו נס שנקדה לו חמה. כלבא שבוע, שהכל שביעים בביתו. בן ציצית הכסת, שהיו ציצית בגדו על כרים וכסתות. כל אחד נתברך בברכה מיוחדת". וראה לעיל הערה 214, ולהלן 351, ופמ"א הערה 19.

[234] זהו המשך דברי הגמרא בגיטין נו.

[235] פירוש - היתה אשה ושמה מרתא בת בייתוס, שהיתה מעשירות ירושלים.

[236] פירוש - שלחה לשלוחה, ואמרה לו.

[237] הבא לי סולת.

[238] עד שהלך השליח, בינתים נמכר הסולת מפאת הרעב.

[239] חיוורתא - פת נקייה [רש"י שם].

[240] גושקרא - פת קיבר [שם].

[241] פירוש - היתה חולצת נעל ואמרה, אצא ואראה אם אמצא דבר לאכול.

[242] פרתא - פרש של גללי בהמה [רש"י שם]. ופירושו, שהתיישב לה גלל ברגלה, ומתה "מחמת איסטניסותה" [רש"י שם].

[243] לשון הפסוק: "הרכה בך והעגונה אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרוך".

[244] מאותם שנשארו לרבי צדוק, שמצץ את מימיה, ומצאתה היא ואכלתה לרעבונה, ומריח החולי של רבי צדוק שנכנס בגרוגרת - טעמה, ומתה באסטניסות [רש"י שם].

[245] בגרונו [רש"י שם]. פירוש, שרבי צדוק כ"כ רזה מתעניתו, שכאשר היה אוכל דבר היה נראה בליעת המאכל בולט מבחוץ.

[246] מפני שלא היה יכול לבלוע דבר עבה, והיה מוצץ את מימיהן ומשליך הגרוגרות [רש"י שם].

[247] כאשר מרתא בת בייתוס נטתה למות. וכן כתב בח"א כאן: "כי מה שנזכר כאן שמתה, לא שמתה לגמרי, אלא שהתחיל בה החולי, וממנו הגיע המיתה, ודבר זה מבואר".

[248] הוציאה את כל זהבה וכספה, וזרקתם לשוק.

[249] פירוש - אלו [הזהב והכסף] - למה אני צריכה להם.

[250] כפי שביאר בגו"א בראשית פי"ד אות טו, שהתורה מדגישה שם שארבעת המלכים נצחו את חמשת המלכים [בראשית יד, ט], ופירש רש"י שם "נצחו המועטים, להודיעך שגיבורים היו". וכתב שם הגו"א אות טו: "שהו"א שד' המלכים במקרה נצחו את החמשה מלכים... לכן אמר [הפסוק] כי חדוש היה שנצחו ארבע מלכים החמשה, א"כ לא נצחו אלא משום גבורה שבהם. דאי משום מקרה - אין חדוש לדבר המקרה שיאמר הכתוב אעפ"כ נצחו הארבע מלכים, אחר שבמקרה נצחו. ומאחר שאמר אעפ"כ נצחו... ש"מ דמשום גבורה הוא דהוה".

[251] ויש כאן גזירת ה' מכוונת מלמעלה שהשליח לא יקבל את מבוקשו. וההבלטה הזאת נעשית בכך שהמאכל היה נמצא בעולם כל עוד שהשליח לא רצה בו. ורק מרגע שהשליח שינה את שליחותו, ורצה במאכל האחר - רק אז נעדר אותו מאכל. אך אם מעיקרא השוק היה ריק ממאכלים שונים, לא היתה בכך הבלטה שיש כאן גזירה מיוחדת ומסויימת למנוע המאכל מאותו שליח. וראה הערה הבאה.

[252] בח"א [ב, קג:] הוסיף כאן: "לרדוף אותם בגזירתו". ופירושו, שכאשר אין השליח מעונין במאכל האחר, אין בסילוקו של אותו מאכל משום עונש על השליח, שהרי בלא"ה לא היה מעונין בו. לכך, סילוק המאכל נחשב לעונש אך ורק מאותה שעה שהשליח חפץ באותו מאכל. ובכדי להודיע שסילוק המאכלים מהשוק נעשה כעונש וגזירה, לכך היה צורך שמאכלים אלו יעדרו רק משעה שהשליח יחפוץ בם.

[253] הולך לבאר את שתי הלשונות שבגמרא אודות גרימת מותה של מרתא בת בייתוס. ללישנא קמא היא מתה מחמת שרפש בהמה דבק בה, וללישנא בתרא היא מתה מחמת שמצאה גרגורת של רבי צדוק.

[254] שהוא ברגלים. וכמו שביאר בח"א לגיטין סח: [ב, קכט.]: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". ובח"א לנידה כד: [ד, קנה.] כתב: "והשוקיים הם רחוקים מן מדריגת האדם, כמו שידוע". וכן כתב להלן ספט"ז, וראה שם הערה 76. ובפרק כב [ד"ה וכן בשתים] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל". וראה עוד הערה 265.

[255] כמבואר ברש"י שם, שהריח של הגרגורות המית את מרתא בת ביתוס, והובא בהערה 244.

[256] בדרוש על המצות [נו:] כתב: "בפרק בן סורר ומורה [סנהדרין ע.] אמר רבא חמרא וריחני פקחין. כי היין אינו כמו שאר משקין, שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל. וכן הריח ידוע מה שאמרו ז"ל [ברכות מג:] 'כל הנשמה תהלל יה' [תהלים קנ, ו], איזה

דבר שהנשמה נהנית ממנו, ולא הגוף, הוי אומר זה הריח". וראה להלן פל"ב הערה 177, ופמ"ד הערה 70.

[257] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בדר"ח פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "הגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה חומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". ובנתיב התשובה פ"ד [ב, קנז:] כתב: "כי מצד הגוף החומרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה - אין מצד הנשמה החטא". 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. ושם פכ"ה אות ג, ושם הערה 13. וכ"כ בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.], ועוד. וראה לעיל פ"ב הערה 87, ולהלן הערות 321, 559. ובח"א לגיטין נו. [ב, קג:] הוסיף כאן: "והגוף מסית אותו לחטא". וראה להלן פי"ט הערה 24.

[258] פירוש - הואיל והגוף סיבה לחטא - שהוא [החטא] סיבה למיתה - לכך הגוף ראוי לקבל דבר הגורם למיתה. ועוד אודות שהחטא הוא הממית, הרי אמרו חכמים [ברכות לג.] "אין הערוד ממית, אלא החטא ממית". וכן ביאר בדר"ח פ"ו מ"ח [שז.]. וראה בגור אריה שמות פרק כ אות כט, וכן שם הערות 248, 245.

[259] כפי שכתב בגו"א שמות פי"ד סוף כא: "עיקר הפעולה הוא הנשמה, לא הבשר". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:] כתב: "אין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת". ובנר מצוה [יא.] כתב: "כי הכח הנפשי הוא כח פועל יותר כאשר ידוע. ולמטה ממנו כח הגופני, שאינו פועל כל כך". וראה לעיל פ"ד הערה 58.

[260] וכמו שנאמר [ויקרא ד, ב] "נפש כי תחטא", הרי החטא מתייחס לנפש. ובגו"א במדבר פי"ז אות ד כתב: "כל חוטא - חוטא בנפשו, שעשו בנפשם החטא, דכתיב 'ונפש כי תחטא'". וראה שם הערה 8, ולהלן פ"ט הערה 109.

[261] וראה בגו"א בראשית פ"ו אות יא, בביאור דברי רש"י שם [בראשית ו, ו] "וינחם ה' - נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן", שכתב שם: וא"ת, מה אשמועינן בזה שלא בראה מן העליונים, דסוף סוף לא נבראה בעליונים. ויראה, שהאדם יש בו נשמה מן העליונים וגוף מן התחתונים, ובא הכתוב לומר כי החטא בא ג"כ מן הנשמה, אע"ג שאין יצה"ר בנשמה, מ"מ נפש רשע רע בעצמה, בלא יצה"ר. ולפיכך אמר שאם היה בעליונים בלא גוף - היה מחטיא אותם. ויש מי שסובר בב"ר [כז, ד] שאילו עשאו מן העליונים לא היה חוטא, וסבירא ליה שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף. אף כי נפש רשע רע, היינו כשהוא בגוף ג"כ". אמנם כאן

כו"ע מודו שהחטא בא רק ע"י הגוף, ורק פליגי מי מוכן יותר לקבל מיתה; הגוף המסית, או הנפש בעלת המעשה. וראה להלן הערה 559.

[262] לפנינו בגמרא "כצפור". ובח"א שם [ג, קפ.] פירש: "מאחר שהדין הוא כאשר חייב לגמרי, וזה נקרא 'דין'. והגוף אין עליו עונש גמור, שהרי אם לא היה הנשמה עמו לא חטא. וכן הנשמה אין עליו דין גמור, שהרי הוא בלבד לא היה יכול לחטוא, רק אם נתחבר הגוף עמו, ואין על אחד דין גמור". וראה להלן הערה 561.

[263] בח"א הוסיף כאן: "כי לחשיבות הנפש אינו מוכן לקבל קלקול".

[264] כפי שכתב לעיל פרק ב דבור המתחיל ועוד, וזה לשונו: "כי הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון. אבל דבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה... ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". וראה שם הערה 83.

[265] כמבואר בהערה 254. ואודות יסודו החוזר ונשנה כאן שהגוף הוא פחות ושפל [לעומת הנפש], הנה כתב כן בהרבה מקומות. ולדוגמה, בגבורות ה' פמ"ה [קעד:], וז"ל: "הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואל"כ לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד, שנאמר [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. והפך זה הנפש, הוא בשמאלו של הקב"ה... והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא ג"כ ביד שמאל". וראה להלן פ"ח הערה 56. ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב:] כתב: "הגוף הוא פחות ושפל... הגוף אצל הנפש כמו ערך אשה לאיש... כי האשה והאיש - והגוף והנפש ערך אחד". וראה להלן פ"ו הערה 32, ופ"ז הערה 311.

[266] שום קלקול.

[267] דוגמה לדבר; איסור יין נסך, שנאסר בנגיעתו של גוי [שבת יז:]. וביאר הדבר בדרוש על המצות [נז.] בזה"ל: "כי היין אינו כמו שאר משקין שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל... ומפני שהוא רוחני בלתי גשמי... לכן תיכף בנגיעת העכו"ם היין נאסר... ובעכו"ם דבק בכח שלו, הוא ע"ז, ואף בלא כונתו לנסך נמשך היין אל דבר רוחני, הוא אלהים אחרים... ודוקא היין, משום שהיין מוכן אל אלהות ביותר". הרי שדוקא מחמת שהיין הוא משקה רוחני, לכך קלקלתו מציוה בנגיעת עכו"ם. משא"כ פת ושמן, שאינם רוחניים כיין [וכמבואר שם בדרשה], לכך אין הם מתקלקים בנגיעת העכו"ם. וראה להלן פל"ט הערה 44. דוגמא נוספת: דבריו בנתיב האמת פ"א [א, קצו.] לגבי שריפת קדשים, וז"ל: "קודש שנטמא הוא בשריפה, וחולין שנטמאו אינן בשריפה. וזה, כי כאשר הדבר הוא קודש ונטמא הוא מקולקל יותר ויותר, לפי שאין ראוי שיהיה בקודש דבר קלקול". וראה גו"א בראשית פל"ח סוף אות יט שרמז לזה. וראה הערה 399.

[268] זהו המשך ביאור דברי הגמרא בגיטין נו., וכ"ה בח"א שם. "ואבא סיקרא - כך שמו" [רש"י שם].
[269] רבי יוחנן בן זכאי לאחיינו, אבא סיקרא.
[270] בוא בחשאי אלי.
[271] רבי יוחנן בן זכאי לאבא סיקרא.
[272] עד מתי אתם עושים כך, והורגים את העולם ברעב.
[273] השיב אבא סיקרא לריב"ז, מה אעשה, שאם אומר להם [לחברי הבריונים] דבר - יהרגו אותי.
[274] והחזק עצמך כחולה, הוציא קול שאתה חולה [רש"י שם].
[275] הבא "דבר מסריח כגון נבילה, והשכב במטתך עמך, שיאמרו מת הוא, ומסריח כבר" [רש"י שם].
[276] וליעיילו בך תלמידך - יכנסו תחת רגלי מטתך לשאת, ולא יניחו אחרים לשאת [רש"י שם].
[277] פירוש - אל ישאו אותך הבריונים, כי הם יודעים שהחי משקלו קל מהמת, וידעו שאינך מת אלא חי.
[278] בעו הנך בריוני למדקריה ברמחים, שמא מערים הוא [רש"י שם].
[279] אבא סיקרא לבריונים.
[280] יאמרו הרומיים עליכם שאפילו רבן דקרו [רש"י שם].
[281] פירוש - הבריונים רצו במקום זאת - לדחוף את ריב"ז, "אולי יצעק" [רש"י שם].
[282] פתחו לו את השער והוציאו את ריב"ז מחוץ לירושלים.
[283] רבי יוחנן ב"ז לאספסינוס.
[284] אספסינוס לריב"ז.
[285] מחוייב אתה שתי מתות.
[286] מלך אתה עתיד להיות [רש"י שם].
[287] שמלבין עונותיהן של ישראל [רש"י שם].
[288] כך היה לכם להשחית חומת העיר ולשורפה באש, כדי להשליך אותן בריוני מתוכה [רש"י שם].
[289] שתק רבי יוחנן, ולא ענה.
[290] פירוש - היה לרבי יוחנן לענות שלוקחים אנו צבת ונוטלים אנו את הדרקון, והורגים אותו, ואת החבית משאירים אותה, "ותהיה העיר קיימת, ונשלים עמך" [רש"י שם].

[291] בינתיים, בתוך כדי שיחתם.
[292] בא שליח אליו מרומי.
[293] השליח לאספסינוס.
[294] ומתכוונים אותם חשובי רומי להושיבך בראש.
[295] היה אספסיינוס נעול נעל אחת.
[296] רצה לנעול את האחרת.
[297] לא נכנסה רגלו לנעל.
[298] רצה לחלוץ את הנעל האחרת שהיה נעול בה, ולא יצאה.
[299] רבי יוחנן לאספסינוס.
[300] שיבוא אדם שלא נוחה דעתך ממנו, ויעבור לפניך.
[301] וכאשר תכאה רוחך מחמת השונא - תיבש העצם שלך [רש"י שם].
[302] עשה כן, ונכנסה רגלו לנעל.
[303] אספסינוס לרבי יוחנן.
[304] רבי יוחנן השיב על כך, וכי לא אמרתי לך כבר [שהיו בריונים בעיר].
[305] פירוש - אספסינוס השיב שאף אני אמרתי לך מה שיש בידי לומר.
[306] פירוש - אספסינוס אמר לריב"ז שהולך אני לרומי לקבלת תפקיד הקיסר, ואדם אחר אשלח במקומי להמשיך במצור על העיר, אך בקש ממני דבר שאתן לך.
[307] משפחת הנשיא, שלא תהרגם, שלא תכלה שולטנות בית דוד [רש"י שם].
[308] רופאים, תן לי לי מאנשיך שירפאו את רבי צדוק. שלא היה יכול לבלוע אוכל, לפני שנתקצרו מעיו בתעניתו. [רש"י שם].
[309] פירוש - הם סברו שהיה לריב"ז לבקש שיניח להם לגמרי בפעם הזאת, ויסיר את המצור.
[310] והוא - וריו"ח עצמו סבר.
[311] כולי האי - דלישבק לירושלים ולא עביד ליה, ואשתכח דאפילו הצלה פורתא לא עבדי. הלכך בעינא מיניה הא, דתיהוי הצלה פורתא [רש"י שם].
[312] חוזר בזה לפרש את ריש הדברים, שמפסוק זה למדו שביהמ"ק ימסר ליד מלך.
[313] ופירש רש"י בחומש שם "ההר הטוב הזה - זו ירושלים. והלבנון - זה בית המקדש".
[314] וז"ל בגו"א דברים פ"ג אות יח: "נקרא ירושלים 'ההר הטוב', וביהמ"ק 'לבנון'. כי כמו שההר הוא נבדל בגבהותו ורוממותו משאר הארץ, כן ירושלים ניכר רוממותו בין שאר ישוב הארץ". וא"כ שם המהר"ל עוסק ביחס שבין ירושלים לשאר חלקי א"י, וכאן הוא עוסק ביחס שבין א"י לשאר ארצות. אמנם ראה לעיל בהערה 57, שנתבאר שם

שקדושת א"י נובעת מהיותה הארץ שבו נמצא המקדש. וא"כ עד כמה שנוגע לענייננו כאן - ירושלים וא"י נידונות בחדא מחתא. ולגבי מעלת א"י על שאר ארצות, ראה דבריו בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] שכתב: "א"י גבוה מכל הארצות... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". וראה להלן פי"א הערה 92, פי"ד הערה 73, פט"ו הערה 76, פי"ט הערה 46, פנ"א הערה 83, ופנ"ב הערה 40. ובתפארת ישראל פס"ד [קצד:] כתב: "כי כל חוצה לארץ מיוחס לחומרי, וא"י מיוחס אל השכלי, וכמו שאמרו ז"ל [קידושין מט:] עשרה קבין של חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה א"י, ואחד כל העולם". וראה גו"א דברים פי"א אות ו, שנתבאר שם שהיחס הקיים בין ישראל לאומות העולם - הוא הוא היחס הקיים בין ארץ ישראל לחוצה לארץ, וראה שם הערה 19, ולהלן פ"ו הערה 89, ופי"ז הערה 140.

[315] אודות שא"י אינה נבדלת לגמרי, אלא נידונת כקדושה תחתונה, ראה דבריו בנתיב התורה פ"י [א, מה:] בביאור דברי הגמרא [פסחים קיג.] שאמרו שם "שלשה הם נוחלי עוה"ב, הדר בא"י, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והמבדיל על היין במוצאי שבת". וכתב שם לבאר: "דע, כי העוה"ב הוא נבדל, וזהו עצם עוה"ב... ואלו שלשה דברים האדם העושה אותם נוטה להיות נבדל מן הגשמי, ולפיכך ראוי שיהיה בן עוה"ב. כי הארץ הקדושה, הדר בה הוא דר במקום שיש לו קדושה, וכמו שאמרו [ב"ב קנח:] אוירא דא"י מחכים, שכל ענין א"י ומעלתה שהיא נבדלת מן הגשמי, שהרי היא קדושה. והמגדל בניו לת"ת... והמקדש על היין וההבדלה על היין במוצ"ש... והנה אלו שלש קדושות זו למעלה מזו. כי קדושת א"י היא קדושה תחתונה, שהיא לארץ שהיא בעלת חומר, ואינה קדושה נבדלת לגמרי". ושם בהמשך דבריו משוה את קדושת א"י לקדושת הגוף שבאדם [לעומת הנפש והשכל]. והרי כבר נתבאר למעלה [פ"ד הערה 38], כי "גוף" הוא הצד התחתון שברוחניות. וראה להלן פ"ו הערות 92 ,89, פ"ט הערה 97, ופ"מ הערה 88.

[316] לשונו בגו"א דברים פ"ג אות יח: "וביהמ"ק מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר, מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי".

[317] שהרי אמרו [קידושין סט.] שביהמ"ק גבוה מכל א"י, וא"י גבוה מכל הארצות. ומי שבא לביהמ"ק נקרא ג"כ "עולה", שהרי נאמר [דברים יז, ח] "וקמת ועלית אל המקום

אשר יבחר ה' אלוקיך". והרי לשון עליה נאמר ביחס שבין מקום שאינו כ"כ מקודש למקום מקודש יותר, וכמבואר בהערה 314.

[318] וכן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח. וברכה שניה בברכת המזון היא ברכת הארץ. וברכה שלישית היא ברכת בונה ירושלים והמקדש [ברכות מח:]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "והארץ... היא השלמה רוחנית אלקית ג"כ... ודבר זה א"צ לבאר. אמנם אף כי השלמה הזאת מה שנתן להם את הארץ היא השלמה אלקית, אין זה דבר אלקי לגמרי כמו ביהמ"ק... שהוא בית אלקי, הוא השלמה אלקית לגמרי. ולכך אמרו [אבות פ"ה מ"ה] עשרה נסים נעשו בביהמ"ק, כי כל ביהמ"ק מעלתו אלקית לגמרי". וראה להלן פ"ט הערה 97.

[319] וז"ל שם [שכד.]: "ביהמ"ק... מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון', שהוא לשון לבון. כי דבר שהוא חומרי, בעבור עכירת החומר אין מתייחס אל הלבון, כי הלבון יש בו זוהר, אבל דבר שיש בו עכירות אין בו זוהר. ולכך דבר שהוא נבדל מן הגשם ראוי שיהיה נקרא על שם לבון, שהוא מורה על הבהירות... ולפיכך ביהמ"ק נקרא 'לבנון', כי ביהמ"ק עיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". הרי שבעוד שכאן ביאר שביהמ"ק נקרא "לבנון" ע"ש שנבדל מן החומר כעצים הנבדלים מהארץ, הרי שם ביאר שנקרא "לבנון" מחמת האור המלובן הזוהר בו. וראה לעיל פ"ד הערה 33 שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם" [ב"ב ד.]. וראה להלן פ"ז הערה 242, פ"ח הערה 94, פט"ז הערות 48 ,28, פי"ט הערות 107 ,40, ופכ"ו הערה 36.

[320] פירוש - ביהמ"ק נקרא "לבנון" משום שתי סיבות: (א) מורה על מדריגתו הנבדלת מהחומר [וכמו שבאר כאן ובגבורות ה' פע"א]. (ב) שמלבין עונותיהם של ישראל, וכמו שמבאר מיד בסמוך. ועכשיו בא להורות כי שני הסברים אלו הינם שני צדדים של מטבע אחת.

[321] כפי שביאר בגו"א דברים פ"ג אות יח: "פירוש, כי מפני זה נקרא 'לבנון', על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר [ר' להלן פנ"א הערה 80]. לכן ביהמ"ק מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו [ר' הערה 257], המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא 'לבנון' ע"ש שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר, ולכך הוא מלבין עונותיהן, שכאשר יעבדו במקדש - שהוא קדוש אלקי - יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי, ופירוש זה ברור". ובגבורות ה' פע"א [שכד.] כתב: "ולפיכך [ביהמ"ק] הוא ג"כ מלבין עונותיהן של

ישראל... כי החטא הוא בגשם, וכל דבר הבלתי גשמי הוא מסולק מן החטא, ולפיכך ישראל, שיש להם ביהמ"ק, יש להם כפרת חטא, במה שהבית הזה נבדל, וכל ענין נבדל - הסתלקות החטא". וראה גו"א במדבר פ"כ אות ב שביאר שם שלכן מיתת צדיקים מכפרת [רש"י במדבר כ, א], וכן יוה"כ מכפר, שכאשר יסולק הגוף - ישנה כפרה לחטא, כי החטא נגרם ע"י הגוף, ובהסתלק הסבה - ממילא מסולק המסובב. וכן ביאר בנתיב היסורין פ"א [ב, קעה:] שלכך יסורין מכפרים, כי ע"י יסורין הגוף מתמעט, ובכך יש כפרה מהחטא. וראה להלן פ"ח הערה 153, פ"ט הערה 109. פי"א הערות 128, 219, פי"ד הערות 30, 104, 124, פל"ב הערה 160, פל"ו הערה 54, ופמ"ד הערה 53.

[322] לשונו בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג: "כי המלכות ג"כ הוא אחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:]". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "כי המלך, במה שהוא מלך על הכלל, צריך שיהיה מלך אחד... 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. וראה כאן הערה 440, וכן גם להלן פ"ו הערה 114, פי"ב הערה 39, פי"ג הערה 103, פכ"ט הערה 51, פמ"ד הערה 57, ופרק נט הערות 44, 90.

[323] ראיה זו משמן המשחה הביא המהר"ל בח"א לב"ב ג: [ג, נז.], ח"א שבועות ט. [ד, יא:]. ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש". ואודות מעלתו הקדושה של שמן המשחה, ראה הוריות יא: שאמרו שם שכמה ניסים נעשו בשמן המשחה. וכתב שם בח"א [ד, נח:]: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים". ובגו"א שמות פ"ל אות כ האריך מאוד לבאר קדושת השמן המשחה. וראה להלן פ"ח הערה 83, פי"ט הערה 38, פכ"ח הערה 35, פל"ז הערה 42, ופנ"ט הערה 44.

[324] ריו"ח לאספסינוס.

[325] בח"א לכ"ב ד. [ג, נח.] הביא את הגמרא מגיטין שביהמ"ק נמסר רק בידי מלך, וכתב שם: "נתלה בנין ביהמ"ק במלכות דוקא [סנהדרין כ:]... כי לא נמסר ביהמ"ק רק ביד מלך, כי ביהמ"ק נבדל מכל העולם, וזהו ענין מלכות... כי המלך יש לו מעלה נבדלת. ולפיכך אין ראוי לבנין ביהמ"ק, וכן לענין נפילתו, רק המלך. כי איך ישלוט הדיוט בביהמ"ק שהוא נבדל מכל העולם, ואין ההדיוט מגיע עד שם. אבל המלך שהוא נבדל מגיע עד שם". ולפי דברי המהר"ל מחוור מאוד לשון הפסוק "והלבנון באדיר יפול", שהואיל וכאן מדובר על נפילת המקדש, מוזכר המקדש דוקא בלשון "לבנון". כי הואיל והמקדש נבדל מהכל, [והבדלה זו מתבטאת בתיבת "לבנון"], לכך אינו נמסר אלא ביד מלך. כי ה"לבנון" שבו מחייב שימסר ל"אדיר". ודו"ק. וראה להלן פ"ח הערה 168, שרמז שם לדבריו כאן.

[326] לא מצאתי מקורו. ובח"א [ב, קד:] כתב "יש תמיה".

[327] בח"א, במקום לכתוב "מדשן עצם האדם", כתב "מדשן כח הנפשי שבאדם".

[328] בח"א כתב: "רוצה לומר כח שבאדם, שהוא עצם האדם".

[329] ואף עצמותיו של אדם נקראות בשם "עצם", כי הן חוזקו ועצמו של אדם, וכפי שכתב בנתיב לב טוב ספ"א [ב, ריב:]: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". ובנתיב התורה פ"א [א, ה.] כתב: "העצמות... הם בנין האדם, שעליו נבנה האדם". וכ"כ בתפארת ישראל פס"ב [קפח:], בגבורות ה' פ"ס [סוף רסג:], ובדרשת שבת הגדול [קצז:].

ויש כאן הטעמה מיוחדת. שבעוד שכאן כתב "עצמו של אדם", הרי בח"א כתב "כח הנפשי שבאדם" [ר' הערה 327]. והנה כח הנפשי שבאדם הוא הכח המולך והמושל באדם [כמבואר לעיל פ"ד הערה 58, ולעיל הערה 259]. וממוצא דבר ילפינן ש"עצם" מקביל למלך. והם הם דבריו בגו"א במדבר פכ"ד אות ח, שנאמר שם [במדבר כד, ח] "יאכל גוים צריו ועצמותיהם יגרם וגו'", ואונקלוס תרגמו "ובביזת מלכיהון יתנפקון", וכתב שם הגו"א: "'ועצמותיהם יגרם', כי העצם עיקר שעומד עליו האדם, והוא רמז על המלכים, ולכך תרגם 'ובביזת מלכיהון יתפנקון'".

[330] סגנון הוא מלשון הליכה, וכמו שאמרו [כתובות סב.] "לא אימצו עובד כוכבים לסגוויי בהדי ישראל". ואף תיבת "סוגיא" פירושה הליכה, וכמבואר ברש"י שבת ריש סו: ובערוך, ערך סג [הרביעי], על דברי הגמרא [סנהדרין ו.] "וסוגיין דעלמא אליבא דחד מינייהו, ואזל איהו ועבד כאידך" כתב: "פירוש, הליכת שמעתא כחד מינייהו, כלומר מקשי ומפרקי אליבא דחד מינייהו, ואזיל הוא ופסק דינא כאידך, דלא סוגיא דשמעתא

כוותיה... 'במרוצתם' [ירמיה ח, ו] תרגמו 'כולהון מסגן ברעות נפשיהון'". וכונת המהר"ל כאן "שינוי בסגנון שלו" הוא כדאמרי אינשי שינוי ב"הלוך ילך" שלו.

[331] אודות ההבדל בין שמועה שבאה לאדם באופן פתאומי, לבין שמועה הבאה אליו שלא בפתאומיות, ראה דבריו בנתיב הבטחון [ב, רלא:] שביאר ששמועה הבאה פתאום - הוא בלא זמן, ולכך "אינו בהנהגת עוה"ז, כי עוה"ז הוא תחת הזמן... ואינו דומה למעשה שנעשה בזמן, אבל השמועה שישמע האדם - שהוא בלא זמן, רק בפתע פתאום". ולכך פירש כאן "שמועה טובה **פתאום**, כי כל "שמועה" פירושה "פתאום", והואיל ואין היא שייכת למערכת העוה"ז, לכך היא גורמת שינוי ובלבול אצל השומע. וראה להלן פ"ו הערה 81, פ"ח הערה 33, ופכ"ז הערה 11.

[332] לשון הרמב"ן בראשית מה, כו: "'ויפג לבו' [שם] שנתבטל לבו, ופסקה נשימתו, כי פסקה תנועת הלב והיה כמת, וזה הענין ידוע בבוא השמחה פתאום, והוזכר בספרי הרפואות, כי לא יסבלו זה הזקנים וחלושי הכח, שיתעלפו רבים מהם בבוא להם השמחה בפתע פתאום, כי יהיה הלב נרחב ונפתח פתאום, והחום התולדי יוצא ומתפזר בחיצוני הגוף, ויאפס הלב בהתקררו".

[333] והשינוי בהילוך דעתו מתבטא בכך שנעל נעל אחת בלבד, שזהו שינוי באופן הליכתו של אדם, הנועל בדרך כלל שתי נעלים.

[334] פירוש - אם היה מצליח לנעול נעל שניה, היה גם בכך סילוק ממצבו הקודם, כי מצבו הנוכחי היה מתאזן לעומת מצבו הקודם [שנעל נעל אחת]. וכמו כן אם היה מצליח לחלוץ מרגלו את הנעל הראשונה, גם בכך היה סילוק ממצבו הקודם.

[335] בדבריו כאן לא ביאר הבדל מהותי בין "בעי למסיימא לאחרינא", ל"בעי למשלפיה לאידך", שבשניהם הכונה אחת - רצון לסלק עצמו מאחיזת השמועה. אמנם בח"א לגיטין נו: [ב, קד:] ביאר יותר, וז"ל: "'לא הוי מצוי למשלפי', ר"ל לסלקו מדעתו עד שיהיה מסולק מזה, וזה נקרא דלא הוי מצי למשלפיה. וגם לא הוי מצי ליישב הדברים על לבו לגמרי, וזה נקרא 'דלא מצי לסיים את מסאניה', שלא היה מיושב בדעתו לגמרי. וזה נקרא מסיים חד מסאני בעי למסיימא לאחרינא. שאילו היה קודם זה מיושב בדעתו, ואף אם היה מגיע אליו שנוי כמו זה פתאום, אינו גורם לו שנוי. אבל קודם זה לא היה מיושב בדעתו, ולא היה סוגיות דעתו כראוי, ובא אליו שנוי פתאום כמו זה, ודבר זה היה גורם בו שנוי דעת, עד שלקח ממנו סוגיות הליכת דעתו".

[336] בח"א הוסיף כאן: "ודע, כי יאמר סוגיא והליכה על הדעת כמו שאמר על הליכת רגל 'סגי', ולכך כל דבר זה נאמר על סוגיות הלוך דעתו, עד שהיה חושב כי יש בו שנוי דעת, ועל זה אמר לו רבי יוחנן אל תצטער, ודי בזה".

[337] תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא דרבי צדוק. וראה גם כן לעיל הערות 307, 308.

[338] כמסופר בגמרא קודם לכן [גיטין נו.] שרבי צדוק התענה ארבעים שנה בכדי שלא תחרב ירושלים.

[339] באבות פ"ג מ"ה אמרו "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ". ובדר"ח שם [קכג.]. כתב: "כי על ידי התורה יש לו [לאדם] דביקות עם השי"ת, ומפני כך אמר [שם באבות] המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. יש לך לדעת כי ההנהגה שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם, לחרוש ולזרוע... ועוד יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית אשר מתחדשת מן הבחירה... הנהגה נימוסית שהיא על ידי המלכות, מה שירצה ומה שלא ירצה... והאדם הוא משועבד ג"כ להנהגה הזאת, שהוא משועבד אל המלך... וההנהגה השלישית הוא הנהגה אלקית, שסידר השי"ת בעולם איך יהיה נוהג על ידי התורה... עד שהם שלשה הנהגות; הנהגה טבעית, הנהגה נימוסית, הנהגה אלקית בלתי טבעית. ואמר כאשר מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השי"ת, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, כי הנהגה השלישית הזאת היא הנהגה אלקית, עד שהאדם עם השי"ת, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ. שאלו שניהם הם מצד עוה"ז, ואשר הוא משועבד אל השי"י א"א שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע. וזה אמר ג"כ בפרק קמא דע"ז [ה.], אמר רבי יוסי לא קבלו ישראל את התורה אלא שלא יהא מלאך המות ואומה ולשון שולטת בהן... ומה שאמר שאין מלאך המות שולט בהן - זה הנהגת הטבע... ואומה ולשון הוא הנהגה האנושית... והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עוה"ז... כי אז הוא אל השי"ת לגמרי, ומתעלה מן עוה"ז... כי בבית המקדש שלחן בצפון [ב"ב כה:], והשולחן הוא שולחן מלכות [רש"י שמות כה, כד], הוא כנגד הנהגת מלכות. ומנורה בדרום [ב"ב כה:], שיש בה שבע נרות, הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע... ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל, שהוא כנגד עוה"ז [ראה להלן פ"י הערה 97], ואילו התורה היא בארון, שהוא בבית קודש הקדשים, שהוא כנגד מדריגת העליון". וזהו שכתב כאן שע"י התורה לא ישלטו שונאיהם של ישראל בישראל. וכן רמז בתפארת ישראל פל"ה [קב:]. ובנתיב הבטחון ס"פ א [ב, רלה.] הביא דברי הגמרא

בגיטין ז. שהמשכים והמעריב לביהמ"ד, איוביו כלין מאליהן. וביאר שם בזה"ל: "בשביל שיהיה משכים ומעריב לביהמ"ד... הקב"ה ילחום מלחמתו... ואין זה רק בשביל שהוא מלחמת ה'... [כי] הוא אל השי"ת... כי דבר זה נקרא מלחמת ה', כאשר ירצה להרע אל מי שהוא אל השי"ת לגמרי... [כי] הוא חלקו של הקב"ה לגמרי כאשר משכים ומעריב לבית המדרש... ואז מלחמתו מלחמת השם".

[340] בברכות ז: אמרו "כל הקובע מקום לתפילתו איוביו נופלים תחתיו". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פו.] כתב: "התפילה היא דביקות בו יתברך, שהאדם מתדבק בתפילתו בו יתברך, ואם הדביקות הזה היא במקרה בלבד, אינו נחשב דביקות כלל [ראה להלן פי"א הערה 239]... ועל זה באה האזהרה שיקבע מקום לתפילתו... כי קביעות המקום מורה שאין התפילה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות... וזה הקובע מקום לתפילתו, יש לו נטיעה ודבוק אצל השי"ת לגמרי, אז הוא יתברך חזקו ותקפו, וה' צורו אשר יחסה בו... כי מצד הדביקות המיוחד אשר יש לו עם השי"ת מסולק ממתנגד שלו... ולכך איוביו שהם הפכים ומתנגדים אליו נופלים לפניו... שהוא [הקובע מקום] מתדבק לגמרי עם השי"ת". וראה להלן פ"ל הערה 47 לגבי מי שסומך גאולה לתפילה שאינו ניזוק באותו יום.

[341] וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פי"ב אות כז שכתב: "אין דרך לעשות רע לחשוב, ומפני זה אמרו [ע"ז כט.] שהמסתפר מגוי יהיה רואה במראה, שיהיה נראה חשוב, ולא יזיק לו הגוי".

[342] בח"א שם [ב, קד:] כתב: "כי כונת ריו"ח היה, כאשר אלו שלשה נגד ג' מדות שהקב"ה מנהיג עולמו בהן, והיה רוצה ריב"ז שיהיה עמהם כל מדותיו של הקב"ה. וזה שהקב"ה נוהג עולמו על ידי החסד שעושה עם בריותיו, והשני - מידת היושר והדין, והשלישי - מידת הרחמים לרחם על ברואיו". ועוד אודות חסד, דין, רחמים - ראה לעיל ד"ה אמנם אם אתה, ושם הערות 214-217. וראה להלן פמ"ז הערות 4, 6, אודות דביקות בכל מדותיו יתברך.

[343] יבנה וחכמיה.

[344] זהו המשך דרשת הגמרא בחגיגה.

[345] עד כאן דרשת הגמרא בחגיגה. ובח"א כאן הוסיף: "רוצה לומר, לכך יצוה הקב"ה חסדו, שהתורה נקראת תורת חסד". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "המאמר הזה בא להודיע כי עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור, אבל בלילה, שהוא חושך, הכל בטל. ולכך ראוי הלילה לתורה [מקודם לכן כתב: "כי הלילה הוא הסתלקות העוה"ז

הגשמי, ועיקר העוה"ז הוא ביום, אבל בלילה כאילו העוה"ז בטל, ולכך מיוחד הלילה אל התורה"]. ולכך אמרו כאשר הוא עוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום, כי בזה נראה כי הוא עוסק בתורה בזמן שראוי לתורה. כי התורה עיקר שלה הוא החסד... כי התורה היא הטוב הגמור... ולכך אמר שמושך עליו חוט של חסד, כי היום שהוא כולו אורה ראוי שיהיה נמצא בו החסד. ולכך הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום... כי עיקר התורה כאשר האדם נמשך אחר השכלי, וגובר על הגוף הגשמי ומסלק אותו, ובזה נעשה האדם שכלי... כאשר מבטל גופו הגשמי". וראה להלן פ"ח הערות 93 ,91, פ"ט הערה 38, פ"י הערה 71, פי"ט הערה 107, פכ"ה הערה 132 ,130, פל"ו הערה 88, ופנ"ז הערה 12.

[346] בנתיב התורה פ"ד [א, טז.] כתב בזה: "כי התורה עיקר שלה הוא החסד, וכדכתיב 'ותורת חסד על לשונה', ואמרו ז"ל [סוטה יד.] התורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים... ולכך היא 'תורת חסד', הוא הטוב הגמור". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "ראוי שתהיה תחלת התורה חסד וסופה חסד, מפני שעיקר 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 תורה, מפני שזהו עיקר כונת התורה שיהיה הכל בטוב... ולא יהיה שום רע בעולם... והרע 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 ע"י מיתות בי"ד ושאר עונשים... ולכך התחלת התורה גמ"ח, כי גמ"ח בפרט הוא הטוב. וכן הסוף הוא גמ"ח, מפני שזהו תכלית התורה לסלק הרע ולהיות טוב". וכן כתב בח"א לסוטה יד. [ב, נח:]. ובתפארת ישראל פ"כ [סב.] ביאר לפי"ז מדוע מידת אברהם היא מידת התורה, ובתוך דבריו כתב: "כי כל ענין התורה כדי להעמיד הטוב שיהיה בעולם, לפיכך התחלתה גמ"ח, שהוא עשיית הטוב לבני אדם, ותכלית התורה הטוב הגמור... ומפני זה אברהם, שהיה מדתו חסד, ראוי מצד עצמו אל התורה, שהתורה היא תורת חסד, וזהו מידתו של אברהם". ובשמו"ר א, כו אמרו "'ותקרא שמו משה' [שמות ב, י], מכאן אתה למד שכרן של גומלי חסדים. אע"פ שהרבה שמות היו לו למשה, לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיה בת פרעה". וכתב בגבורות ה' פי"ח [פב:] בזה"ל: "ונראה לפרש, כי התורה... נקראת... 'תורת חסד'... ולפיכך השם שקראה לו בתיה, שהיתה גומלת חסד, הוא עיקר בתורה".

וראה גו"א דברים פל"ג אות ד. וצרף לכאן ש"אין עם הארץ חסיד" [אבות ב, ה], וביאר שם בדר"ח [עח.] שע"ה מופקע מחסידות וטוב, והובא להלן הערה 523.

[347] במסכת כריתות [ו:] אמרו "כל תענית שאין בו מפושעי ישראל אינו תענית, שהרי חלבנה ריחו רע, ומנאו עם סממני קטורת [שמות ל, לד]". וכתב בנתיב התשובה פ"ז [ב, קסח.]: "ופירוש דבר זה, כי הקטורת הוא למדת הדין, דכתיב [דברים לג, י] 'ישימו קטורה באפך'. ולכך הקטורת היא מן הבשמים שיש להם ריח, כי הריח הוא שייך למידת הדין, ודבר זה ידוע לנבונים... ולפיכך התענית, שהוא ג"כ למדת הדין, צריך שיהיו שם פושעים אשר הם גוברים על כח יצרם הרע כאשר מתחברים עמהם בתענית... לכך בתענית צבור, שהתענית היא במדת הדין, צריך לצרף אליהם הפושעים, שהם גוברים על יצרם, אשר דבר זה נקרא 'ריח', והוא שייך אל התענית, שהיא למדת הדין". וכן כתב בח"א לכריתות ו: [ד, קמה.]. ובקשר ליסודו שהתענית מכוונת אל מידת הדין, ראה ההערה הבאה. וכן הוא בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:].

[348] ואודות שתי בקשותיו הראשונות של ריב"ז, צרף לכאן את שאמרו חז"ל על הפסוק [אסתר ה, א] "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות", שדרשו [אסת"ר ט, ב] "באיזה זכות, רבנן אמרי בזכות ביום השלישי של מתן תורה [שמות יט, טז], ורבי לוי אמר בזכות יום השלישי של אברהם [בראשית כב, ד]". וכתב באור חדש [קנח.] בזה"ל: "דבר זה הוא עמוק ומופלג... וזה שיש לישראל דביקות אל הש"י... וחולקים מצד מה הדביקות בו יתברך יותר. כי למר הדביקות הזה הוא מצד התורה שהיא שכלית, ומצד זה הדביקות בו יתברך, ובודאי היו בעלי תורה, והיו לומדים תורה בתמידות, ולכך הוציאם השי"ת מן הצרה הזאת. ולמר הדביקות בו יתברך הוא מצד שהיו מתענין ומתפללין אל הש"י. וכל אחד יש לו טעם מופלג מאוד, כי למר בזכות מתן תורה, שהתורה היא שכלית, וראויה שיהיה מצד זה הדביקות הגמור בו יתברך. ולמר ראוי זה העקידה, לפי שיצחק מסר נפשו אל הש"י לגמרי, וזהו הדביקות הגמור, ובאותו זמן היו מתענין וממעטין נפשם ודמם, וזהו ענין העקידה, שכמו שיצחק מסר נפשו אל השי"ת, גם כן נחשב זה [התענית] כאילו הקריבו נפשם אל השי"ת, ומחלוקת שלהם ענין מופלא מאוד מאוד". [וראה לעיל פ"ד הערה 76, ולהלן פי"ג הערה 56 אודות דביקות יצחק להשי"ת]. ובקשר לשויון שבין תענית לעקידה, ראה ברכות יז. שרב ששת כשהיה יושב בתענית היה מתפלל "רבון העולמים, גלוי לפניך בזמן שביהמ"ק קיים אדם חוטא ומקריב קרבן... ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי. יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך על גבי המזבח, ותרצני". וכנגד הדביקות של תורה ותעניות - הזכיר

ריו"ח את יבנה וחכמיה, ותעניותיו של רבי צדוק, שהם הנהגות של חסד ודין. וראה להלן פי"ד הערה 122.

[349] שהרי נאמר [דברים יז, טו] "מקרב אחיך תשים עליך מלך וגו'", ופירשו בגמרא [ב"ק פח.] "ממובחר שבאחיך". ובהלכות מלכים פ"א ה"ד פסק הרמב"ם: "ולא למלכות בלבד, אלא לכל שררות שבישראל... ואין צריך לומר דיין או נשיא שלא יהא אלא מישראל". ולכך ברור ששולשלת נשיאות היא זרע שאין בה פסול. ועוד אודות ש"זרע אמת" פירושו ללא פסול - ראה להלן פכ"ט הערה 6, ופל"ב הערה 115.

[350] שהמיוחד באבהות יעקב אבינו הוא שמטתו שלמה [תו"כ ויקרא כו, מב]. ובפסחים נו. אמרו "אמר [יעקב לבניו], שמא ח"ו יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, וכאבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו... כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "מידת אברהם חסד... מידת יעקב אמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל... וכל זרע יעקב אמת, שלא היה פסולת בזרעו, אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". וראה להלן פכ"ט הערה 6, ופמ"ד הערה 15.

[351] אודות שכך היא מידתו של יעקב - ראה להלן ר"פ נב, וראה הערות 214, 233. וכן הוא בגו"א בראשית פכ"א אות טז, ושם הערה 83, ובגבורות ה' פס"ט [שיח:]. ובח"א ליבמות עט. בביאור דברי הגמרא כי ישראל הם רחמנים ביישנים וגומלי חסדים, כתב שם [א, קמד:]: "כי בא להם מידת הרחמים מן יעקב, שמידתו מידת הרחמים, שכך כתיב אצלו [בראשית מג, יד] 'ואל שקי יתן לכם רחמים'". וראה לעיל פ"ב הערה 10.

[352] בח"א לגיטין נו: [ב, קה.] הוסיף בנקודה זו: "ודבר זה תבין, כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו. וזה שאמרו [ברכות לג.] כל שאין בו דעת אסור לרחם עליו... וזה כי כאשר אין בו דעת אין להתחבר דעתו עמו. ולכך שושלתא דר"ג, שהם זרע מיוחס ואין בהם פסולת, אז השי"ת מרחם עליהם, כי הם עם הקב"ה כאשר הם זרע כשר בלי פסולת, ודברים אלו יש לך להבין". ועוד אודות שמידת הרחמים היא הדבוק בעצם לגמרי - ראה להלן פ"ז הערה 133, פכ"ה הערה 101, פמ"ב הערות 103, 118, פמ"ו הערה 91, ופנ"ב הערה 16. וצרף לכאן את מאמרם ז"ל [קידושין ע:] "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות שבישראל", וכתב שם בח"א [ב, קמט:] לבאר: "כי הש"י משרה שכינה על אשר הם משתלשים ממנו, ועליהם משרה הש"י השכינה. אבל אשר נולדו בפסול, לא נקרא שהם משתלשלים מן השי"ת מקדושתו, שהרי נולדו בפסול, והם זרים, ולכך אין משרה שכינתו עליהם...כי העיקר

מתייחס אל הענפים היוצאים ממנו בלא עירוב, רק בסדר השתלשלות, והעילה הוא מעיד על העלול, ולכך השי"ת מעיד על השבטים שהם העלול, וכאשר יש דבר זר שהורכב באילן, אין העיקר מתיחס אליו, ולכך אין משרה שכינתו עליהם גם כן".

[353] וההצלה תיעשה ע"י "שיעשה הש"י עמהם החסד, ויעשה דין בשונאיהם, וירחם עליהם שלא ישלטו בם שונאיהם" [לשונו למעלה]. ומעין גאולת מצרים, שנאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגוף ורפוא", ודרשו [זוה"ק ח"ב לו.] "נגוף למצרים ורפוא לישראל". וכן כתב להלן פנ"ח [ד"ה ואמר כתועפות]: "כאשר הוציא אותם מארץ מצרים, היה שומר ישראל שיהיה מקויימים, והיה מזיק ומאבד את מצרים". וראה גו"א שמות פ"ג אות י, ד"ה ויש לדקדק, ושם הערה 86.

[354] חוזר בזה לפרש את המשך דברי הגמרא בגיטין נו:

[355] פירוש - הלך אספסינוס, ובמקומו שלח את טיטוס הרשע.

[356] את הפסוק הזה דרשו חכמים על טיטוס הרשע.

[357] כשכבש את המקדש.

[358] תחתיו.

[359] ודקר.

[360] עצמו - כינוי כלפי מעלה [רש"י שם].

[361] בבית שאתה מתוועד בו [רש"י שם].

[362] אמרו שסימניהון סימן, דם זה של מי הוא אם לא שהרגנו את עצמו. [רש"י שם].

[363] מתאפק [רש"י שם].

[364] שאתה נוהג כאילם ושותק לגידופך.

[365] מה עוד עשה טיטוס הרשע.

[366] סל גדול [רש"י שם].

[367] שמקבצים ואוספים דברים.

[368] יש אומרים שאין צורך לשנות את הפסוק.

[369] מטמון ממונם של ישראל [רש"י שם]. פירוש, שאף דברים שטמונים ניגלו להם, ומצאו את כל הכלים.

[370] עוד מסופר על טיטוס הרשע.

[371] נחל קישון גרפם [רש"י שם], וכמבואר בשופטים ה, כא.

[372] פה להכניס מאכל [רש"י שם].

[373] מוצא, דרך בית הרעי [רש"י שם], שאינה מוציאה רעי.

[374] יום אחד עבר טיטוס על פתח בית הנפח.

[375] שמע היתוש את קול הקורנס, והשתתק, שנח היתוש "מפני קול הקורנס" [רש"י שם].
[376] טיטוס לעצמו.
[377] יש תקנה לכאבי.
[378] כל יום היו מביאים נפח והיו מכים לפניו.
[379] פירוש - לגוי נפח היה טיטוס נותן לו ארבעה דינרים בשכרו, ולנפח ישראל היה טיטוס אומר לו, דייך שאתה רואה שונאך מתייסר כך, ולא נתן לו דבר בשכרו.
[380] משהרגיל היתוש ולמד בקול הקורנס - הכיר בו, ולא הניח ניקורו [רש"י שם].
[381] של אותו יתוש. [בגמרא שלפנינו הזכירו רק פיו וצפרניו, ולא הזכירו גם רגליו. ואף בביאורו להלן (ד"ה נקטינן) לא הזכיר רגליו, אלא פיו וצפרניו].
[382] כאשר מת טיטוס.
[383] שישרפו את האיש הזה, כלומר טיטוס אמר כן על עצמו.
[384] ושיפזרו את אפרו על פני שבעה ימים.
[385] כדי שלא ימצא אותו אלקי היהודים ויעמידנו לדין.
[386] בח"א [ב, קה.] הוסיף כאן: "שאילו דקר ושרף, י"ל שזה דרך מלכים, אבל דבר זה גנאי ומאוס".
[387] ברכות נח. "עביד רחמנא ניסא לשקרי [בתמיה]". והוא יסוד שהוזכר בגו"א פעמים רבות וכגון; בראשית פי"ד אות יח, ושם הערה 44, שם פכ"א הערה 125, שמות פ"ד הערה 40, ועוד. ושם בדברים פ"ח אות ג כתב: "ולא מצאנו נס בחנם". והענין מבואר, שהרי ביאר בח"א לגיטין נו. [ב, קב:] ש"ניסים באים לעולם מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והש"י מרחם עליהם... כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים" [והובא בהערה 233]. וא"כ, ברי הוא שאין הקב"ה עושה נס לחינם, כי אין מידת הרחמים פועלת אלא לצורך מסוים, ולא בלא תכלית ומטרה, כי זהו ההבדל בין רחמים לחסד [כמבואר בהערות 233, 218].
[388] מה ששאל דוקא ממיתת נדב ואביהוא, כי בגו"א ויקרא פ"י אות ב ביאר שמתו מיד, ולא לאחר זמן, הואיל "ונכנסו שתויי יין, ודבר זה גורם מיתה פתאום, כי אין המקדש סובל השכרות, לפי שהוא הפך הקדושה". והרי בודאי שמעשהו של טיטוס הוא הפך הקדושה ביותר, ומדוע לגבי טיטוס לא היתה ההנהגה של "אין המקדש סובל... הפך הקדושה". זאת ועוד, בני אהרן הכהן נכנסו להיכל להקטיר על מזבח הזהב, [רשב"ם

ויקרא י, א], ואילו טיטוס נכנס לתוך קדש הקדשים, המקודש יותר, וק"ו שיאמר על קה"ק שאינו סובל הפך הקדושה.

[389] שהרי "מגלגלין חובה על ידי חייב" [שבת לב.] , ואין לך "חובה" כחורבן בית אלקינו, ומכך מוכח שאין לך "חייב" כטיטוס הרשע. וראה גו"א במדבר פל"א אות ט, ולהלן ר"פ ח. ולעיל פ"ב כתב "כי מרע יצא רע", וראה שם הערה 101.

[390] ראה יוסיפון פרק פו [עמוד של"ו בהוצאת הומינר], וז"ל: "ויעש טיטוס כן, כי נכמרו רחמיו על ישראל". וכן הוא שם סוף פרק פח [עמוד שמו]. וראה שם פצ"ה [עמוד שצב], ושם הערה יט. וראה עוד שם בפרק צז [עמוד תד], שנכתב שם "ויהי טיטוס איש צדיק וישר, וכל משפטיו היו בצדק, ועל דרך אונס החריב והשחית בירושלים". וראה במבוא לספר "יוסיפון" מהדורת הומינר,ירושלים.

[391] כפי שביאר בגו"א בראשית פ"ח אות טז, שהעורב לא היה מוכן לעשות שליחותו של נח ולהודיע לו אם קלו המים [רש"י בראשית ח, ז], כי "העורב הוא אכזרי... ומפני שרצה נח לשלוח העורב לדבר טוב, להגיד לו כי קלו המים, והוא ישוב הארץ, ואין העורב מוכן לשליחות טוב כזה לבשר טובה בעולם... ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד [ש"ב יח, כז] 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבוא'". וצרף לכאן את יסודו שאין דבר רע יורד מן השמים [גו"א בראשית פ"ג אות כו, דברים פי"א סוף אות כט, שם פכ"ח אות ז, ד"ה ובזה. גבורות ה' פ"ז [(מ.), ועוד]. שהואיל והקב"ה הוא הטוב האמיתי, אין רע יורד ממנו. וראה להלן פי"ד הערה 30, פכ"ה הערה 93, פכ"ו הערה 127.

[392] כמבואר בפרק רביעי ד"ה ויש לך לשאול, ושם הערה 8, שהשכינה שרתה יותר במקדש ראשון מאשר במקדש שני, והשראת השכינה היא היא קדושה. וכן ביאר בגו"א בראשית פכ"ד ריש אות מג שהשראת שכינה מישך שייכי לקדושה וטהרה.

[393] כמסופר בגיטין נה: שלאחר שהוטל בבהמה מום לא רצו להקריבו, וכמובא כאן בריש פרק ה, ובד"ה ומעתה.

[394] שהרי אספסינוס נתמנה במקומו, וכמבואר בגיטין נו: ובח"א [ב, קה:] הוסיף: "ועוד, הרי בא ריב"ז אליו, אע"ג שלא תירץ אליו ריב"ז שמניחין החבית ושוקלין הדרוקון בצבתא, מ"מ הוא היה יכול להשיב לעצמו תשובה זאת, ולא השיב". הרי רואים שריב"ז לא מעוניין למרוד כנגד שלטונות הרומיים. ואע"פ שלא השיב לשאלת אספסינוס אודות מרידת הבריונים, אין בשתיקתו הודאה שהסכים למרידה, וכמו שביאר.

[395] בח"א הוסיף כאן: "ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר [דניאל ב, לח] 'אנת רישא דדהבה', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב, ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים. אבל מלכות הרשעה הרביעית, ראה אותה ברזל [שם שם מ], שהוא מקצץ ומשחית ומחבל, כי אין כוונת המלכות הרשעה רק להשחית, כמו המשחית שהוא מקלקל בלא טעם כלל". [וראה לעיל הערה 116.]ובנר מצוה [טז:] כתב: "[מלכות] הרביעי, כוחו היה על ההשחתה, ולפיכך נמשל לברזל, אשר הוא מחתך ומשחית הכל". ושם בהמשך [יז.] הוסיף: "אמנם מלכות רביעית, מפני שרואה עצמה שהיא כל ואין זולתו, לכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר, ולכך הוא משחית הכל... ולכך ראה דניאל את החיה הזאת שיש לה שנים של ברזל [דניאל ז, ז], כי הברזל הוא משחית ומקצץ את הכל... שכל ענין מלכות זה רק להשחית, וכמו ששרפה בית אלקינו והשחיתו אותו... ואף כי מלכות הראשון ג"כ 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 ידם מקודם... ולא היה דבר זה רק להשחיתם, ומצאו עילה להשחית אותם". ועיי"ש עוד, שמאריך לבאר ענינים אלו. וראה להלן פכ"א הערה 109. וכן כתב בח"א למכות יב. [ד, ג:] שמלכות רביעית מתייחסת לברזל המשחיתה ומקצצת הכל. ועוד אודות כח הברזל - ראה להלן ספי"ז. וראה הערות 470, 476, ולהלן פכ"א הערה 109, פכ"ח הערה 54, ופ"ס ד"ה ובפרק חלק.

[396] כ"ה 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 הגוים השורפים] לבלתי עשות כן".

[397] ב"מ פז. "רשעים אומרים הרבה, ואפילו מעט אינם עושים". ובתהלים עח, לו-לז נאמר "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו וגו'". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ב אות נג: "דרך רשעים מדברים הרבה ואפילו מעט אינם עושים".

[398] ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו [ברכה שלישית בברכת המזון]. ונאמר "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' וגו' לשום את שמו שם וגו'" [דברים יב, ה]. ובמ"א ח, מג נאמר "כי שמך נקרא על הבית הזה". ובדה"ב כ, ט נאמר "כי שמך בבית הזה". ובירמיה ז, י נאמר "בבית הזה אשר נקרא שמי עליו", ועוד.

[399] וכל קדושה שנטמאת - נשרפת, וכמבואר בהערה 267, קחנו משם. וכן הוא בח"א לנידה ל: [ד, סוף קנט:].

[400] בבאר הגולה, באר הששי, האריך מאוד במאמר זה של חז"ל. ובתוך דבריו כתב שם [קלח:]: "ולא נאמר המאמר בזה בדרך המצאה, רק חכמה גדולה ועמוקה, וכל דבור ודבור ממנו הוא סתרי חכמה. דע, כי טיטוס הוא אשר החריב ושרף והשחית את בית אלקינו, ואין אדם כמוהו בעולם שהיה מתנגד אל השי"ת כמו זה הרשע. וזהו אף כי נבוכדנצר הרשע החריב את בית אלקינו, אינו דומה לזה, כי מפני שהיו מורדים בו היה מחריב, ולא היה עיקר דעתו להחריב את בית אלקינו. ולא היה אדם כמו טיטוס שלא היה דעתו כי אם לשי"ת ויתעלה. ודבר זה העידו עליו חכמים באמרם... שחירף וגידף כלפי מעלה כמו שמסופר עליו. והנה בדבר זה היה יוצא מכלל כל המלכים אשר היו מורדים בו יתברך, היה מיוחד זה הרשע להתנגד אל השי"ת בעצמו. ואולי ישיב אדם, שהרי נמצא בספר יוסיפון כי אדרבא, טיטוס היה מוחה בהם שלא לשרוף. אף כי נודה לדברי יוסיפון, הן חכמי האמת יודעים באמתת התורה, הם היו יודעים שלא היו דברים אלו רק להעמיד ביהמ"ק להיות בידו למלאות רצונו וחירופו וגידופו בו. והוא יתברך אשר ידע לבו, נתן ביהמ"ק לשריפת אש למען לא יתעולל בו הרשע בחירופו וגידופו כאשר עשה, כי לא היה כוונתו רק להתנגד אל הש"י. ואם לא כן, לא היה נעשה על ידו מעשה זה שנשרף בית אלקינו, ודבר זה אין נעשה רק על ידי מי שמוכן לזה. ולפיכך כל דבריו אשר נוטים שהיה רוצה שלא יהיה בית אלקינו נשרף, הכל עשה לחלל כבוד המקדש בתועבותיו". ועוד ראה גם כן להלן פ"ז הערות 116, 117.

[401] בח"א הוסיף כאן: "כי שדר עלייהו נירון קיסר, שהוא לא היה בתכלית הרשעות, וכבר היה מצות קיסר עליו שיהיה מחריב ירושלים, א"א שלא יהיה בענין אחר, רק שיתגייר... וזה דבר נראה בחוש ובטבע, שכאשר בא דבר על האדם להכריח האדם חוץ לטבעו של אדם, שהטבע יותר מתקומם עליו ומתחזק כנגדו יותר. ולפיכך היה מתחזק נירון קיסר ונתגייר לגמרי, שלא היה מוכן נירון קיסר אל מעשה זה". וצרף לכאן את דברי הר"ן בנדרים מא. שחולה והבריא הוא מתחזק בטבעו יותר מאחר שלא חלה מעיקרא, וכלשונו: "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק בטבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חוליו". והביאור כנ"ל, שהואיל והמחלה רצתה להוציא את האדם מטבעו, הרי תגובת הגוף לכך היא התחזקות בכפלים.

[402] ובברכות יב: אמרו "דתניא 'אחרי לבבכם' זו מינות".

[403] ובח"א הוסיף כאן: "היא ע"ז, כוחות החיצונות". ועוד אודות שע"ז משולה לזונה, ראה דבריו בגו"א שמות פל"ח אות ד: "כי כאשר ישראל עשו את העגל, היו כמו אשה מזנה תחת בעלה, דבקו באלהי נכר", ועיי"ש שמבאר יותר את הענין. וברמב"ן שמות כ, ג, מבואר ש"קנאה" כלפי מעלה נאמרת רק כאשר ישראל עובדים ע"ז, וז"ל: "ולפי דעתי, שיזכיר קנאה בעבודת גלולים בישראל בלבד. וטעם הקנאה כי ישראל סגולת השם הנכבד אשר הבדילם לו... והנה אם העם שלו משרתיו, פונים אל אלהים אחרים, יקנא בהם ה', כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים". וצרף לכאן שלאחר חטא העגל נאמר [שמות לג, כ] "וישק את בני ישראל", ופירש רש"י שם "נתכון לבדקן כסוטות". ובתפארת ישראל פל"ח [סוף קטו:] כתב: "כי העבודה זרה הוא שעושה שניות אל השי"ת, והוא דומה אל אשה שמתחברת אל אחר שאינו אישה, וכתיב [במדבר ה, יד] 'וקינא את אשתו'. ולכך כאשר הוא מתחבר לע"ז נאמר קנאה [שמות כ, ה], שמקנא אל אלהים אחרים... כי שייך קנאה דוקא בעבודת אלילים". וראה להלן פכ"ב הערות 16, 167.

[404] מעין מה שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג, ד"ה ועוד, וז"ל: "אמנם בית המקדש שהוא בית ועד השכינה, ושם יבוא האדם לעבוד את ה', יש בו שני צדדים; מתייחס לעליונים ותחתונים, והכל שוה בו. ולא יאמרו עליונים לנו הוא זה, במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם לנו הוא זה, במה שהוא מקדש ה'... [כי] בית המקדש כלול משניהם". וראה להלן פכ"ב הערה 143.

[405] לשון הרמב"ן בר"פ תרומה [שמות כה, א]: "עיקר החפץ הוא במשכן מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודיברתי אתך מעל הכפורת', על כן הקדים הארון והכפורת בכאן, כי הוא מוקדם במעלה".

[406] שנאמר [שמות מ, כ] "ויקח ויתן את העדות אל הארון וגו'", ופירש רש"י שם "את העדות - הלוחות", וראה גו"א שמות פכ"ה אות כא. והמילים "לוחות הברית" נאמרו בדברים ט, ט-יא.

[407] ע"מ לבאר מה הם "לוחות הברית" ו"ספר הברית", ראה פחד יצחק שבועות, מאמר מא, אותיות ה, ו, שכתב: "הנה מתחלקים הם הדיבורים [עשרת הדברות] לחצאין, חמש דברות בין אדם למקום, וחמש דברות בין אדם לחברו. חצי לגבוה וחצי לאומה... חלוקת חצי - חצי היא היא מעשה של כריתות ברית... וזה הוא מה שאנו מוצאים בתורה שהלוחות חולקים הם שם 'ברית' לעצמם, אע"פ שכל התורה כולה היא ספר הברית. מפני שבאמרנו שהתורה היא 'ספר הברית', הכונה היא שהדברים של הספר הזה, הם

הם דברים שעליהם ועל קיומם נכרתה הברית. כלומר, הדברים האלה מהוים את תוכן הברית. אבל אורו של מעשה כריתות הברית גנוז הוא אך ורק בשני לוחות הברית. באופן שהמושג 'ברית' כשהוא בא במאמר 'ספר הברית', ומושג 'ברית' כשהוא בא במאמר 'לוחות הברית' הרי הם מתפרשים באופן שונה". [ועוד ראה שם במאמר כו, אות ט]. וראה כמה מדוייק לשון המהר"ל עפ"י דברים אלו; שלגבי הלוחות כתב "לוחות הברית **שכרת** עם ישראל", ולגבי ספר הברית כתב "שהקב"ה יש לו חיבור עם ישראל", אך לא הזכיר כריתת ברית.

[408] ולהלן פ"ט ד"ה ובמדרש הוכיח שהתורה והלוחות הם ברית, משום שהארון עצמו נקרא "ארון ברית ה'" [דברים י, ח], וכן "ארון הברית" [יהושע ג, ו]. ולפי דברי המהר"ל כאן הדברים מאירים, כי חלות שם "ברית" היה על הארון, הנושא בתוכו את ספר הברית ולוחות הברית, וכמבואר בגו"א שמות פכ"ה אות כה, שהארון עשוי רק ללוחות. ולכך בבית שני שלא היו לוחות [יומא כא:], ממילא לא היה ארון, כי אין ארון אלא ללוחות. וראה להלן פ"ט הערה 60. ועוד אודות ש"ברית" פירושה חיבור בין שני צדדים, ראה גו"א בראשית פי"ח ריש אות ז, נתיב העבודה פי"ח [א, קמא.], ח"א לנדרים לא: [ב, ו:], ותפארת ישראל ס"פ יט [ס:]. וכן מבואר להלן פ"ט ד"ה ובמדרש, ושם הערה 56.

[409] אודות שהחיבור של הקב"ה עם ישראל - דרך התורה הוא נעשה, ראה דבריו בנתיב התורה פ"ו [א, כח:] שכתב: "כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם התורה שהיא אחת, לכך הקב"ה... עם ישראל". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ד [רמ.], שכתב: "נתן להם הקב"ה תורה ומצות, ואח"כ היתה שכינה מתחברת לישראל בשכון שכינתו ביניהם, כדכתיב אחר מתן תורה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש וגו'". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"ט [כולו], שם פמ"ו [קמב.], ושם פנ"ו [קסו:]. וכן הוא לעיל הערה 66, ולהלן פ"ט ד"ה ובמדרש, וד"ה ובפרק, וראה שם הערות 61, 70, ולהלן פי"א הערה 152, ופי"ח הערה 48.

[410] כזכר ונקבה החבוקים בזרעותיהן... לשון אחיזה ודיבוק כזכר המעורה בנקבה [רש"י שם].

[411] לשון הגמרא ביומא נד. "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".

[412] ורש"י שם בשיר השירים [ג, י] פירש הפסוק על פי המדרש "'רפידתו' - משכבו ומשכנו על הכפורת שהוא זהב. 'מרכבו ארגמן' - זה הפרוכת שהיה תלוי ורוכב על

כלונסות מעמוד לעמוד. 'תוכו רצוץ' - סדור ברצפת אהבה ארון וכפורת וכרובים ולוחות".

[413] בח"א הוסיף כאן: "כי החיבור עצמו, שהוא האהבה, הוא תוך הארון" [עפ"י מהדורת כשר]. ועוד אודות שאהבה פירושה חיבור, ראה לקמן ר"פ נב שכתב "האהבה היא דיבוק וחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו, כמו האב לבן והאם לבנה, מרחם עליו". וראה שם בהערות. ועוד ראה גם כן להלן פי"א הערה 270.

[414] מה שמדגיש "מקום", הוא משום שבבית שני לא היה ארון ולוחות [יומא כא:], וא"כ בבית שני היה רק מקום הארון, אך לא ארון עצמו, וטיטוס החריב בית שני. וראה לעיל פ"ד הערה 16 שנקודה זו נתבארה שם. וראה לעיל פ"ד הערה 31, אודות שישנם מקומות בעולם המיוחדים לקדושה אלקית ביותר. וכן הוא להלן פ"ז הערות 62, 130, ופכ"ח הערה 34.

[415] בח"א הוסיף כאן: "כי היה [טיטוס] בא לרשת וליקח מדריגת ישראל, ולכך במקום אשר יש לישראל החבור עם השי"ת, נכנס הוא עם הזונה שלו, כמו שהתבאר".

[416] שהוא הוא החיבור שלו לעבודה זרה.

[417] פירוש - הואיל ומקום הארון הוא מקום החיבור שבין ישראל לקב"ה, וטיטוס נכנס למקום הארון בכוחו, שהוא כוח ע"ז, הרי המצאותו של כח ע"ז במקום החיבור שבין קוב"ה וישראל - המצאות זו היא בגדר שבא לשם עם זונה. והואיל והחיבור נעשה על ידי התורה, לכך נחשבת כניסתו לקה"ק - כביאת זנות על גבי ס"ת. ואין להקשות מדוע נקטה הגמרא בתורה ולא בלוחות, כי הואיל ומדובר בבית שני, שלא היו בו לוחות [יומא כא:], נקטה הגמרא שבא על ספר תורה. ואע"פ שמדובר במשל, מ"מ אף המשל צריך להתאים לפשוטם של דברים, והואיל ובפועל הלוחות לא היו בנמצא, נקטה הגמרא במשל שבא על ספר תורה.

[418] הרי שטרח טיטוס להסתיר את מהותו המרושעת, ולכך קשה לומר שינהג מעשה זנות בפרהסיא. ובכך ישב את קושיתו הראשונה, כיצד יהיה מלך נוהג בדבר שהוא גנאי ומאוס.

[419] ומתוך שהגמרא השוותה בין טומאת קדשים לשפיכות דמים, משמע ששתיהן שייכות להדדי, וכמו שיבאר.

[420] שהיא ביטול הנשמה הקדושה, וכמו שיבאר.

[421] חידוש גדול למדים אנו בדבריו כאן. כי בהרבה מקומות טרח לבאר שנשמת אדם נמצאת בדרגה גבוהה יותר מהמלאכים. ולדוגמא, בדר"ח פ"ד מי"ד [קמג.] כתב:

"המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי. אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר הנבדל המקבל האדם פשיטות יותר". וכן כתב שם בדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.], תפארת ישראל ר"פ יב [מ:], ושם פל"ג [צו:]. [וראה גו"א בראשית פי"ח הערה 72]. וכיצד יוסברו דבריו כאן, שהפרוכת היא במדריגה יותר אלוקית מן הנשמה, וממילא אף במדריגה גבוהה יותר מן המלאכים. ואולי כונתו, שדבר קדוש הוא בגדר דבר שקדושתו כבר נקבעה בו, ובכך הדבר הגיע ליעודו. מה שאין כן נשמה, אע"פ שטהורה היא, מ"מ קדושתה וטהרתה תלויות במעשיו של אדם, ועדיין לא נקבע מהי מדריגתה הסופית. שהרי אדם שחוטא, נשמתו מאבדת מזכותה, ובכך מעידה עליו שחטא [דרוש לשבת תשובה (ע:), גו"א בראשית פכ"ה אות יג]. והואיל וקדושתו של דבר קדוש הוא בבחינת ודאי, ואילו קדושתה של נשמה מתליא תלי, לכך דבר קודש הוא יותר אלוקי.

[422] כמבואר בגו"א דברים פ"י אות ג, בביאור דברי רש"י שם [דברים י, ז] "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום שנשתברו בו הלוחות", וז"ל: "כמו הלוחות שהם מעשה אלקים [שמות לב, טז]... כן נפש הצדיק, נשמתו אלקית בלתי גשמית, והדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". וראה שם הערה 11, שזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וזהו שכתב כאן. וראה להלן פל"ה הערות 37, 94. 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". וזהו שאמרה תורה [בראשית ט, ו] "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם". ופירש שם הרד"ק: "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".

[423] בדרוש 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... רק מה שקרא שם לזה נס, שאמר 'ונעשה נס וכו'', זהו בעבור שהיה דם יוצא באמת בפועל, וזה היה נס. אבל בלי פועל נסיי, יקרא בטולו [של קדושה] שפיכות דמו בכח, 'כי הדם הוא הנפש' [דברים יב, כג], הטהורה והקדושה". ובפחד יצחק שבועות, מאמר ח, אות טו, כתב: "ובא על זה ביארו של המהר"ל 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". וראה לעיל פ"ד הערה 24, ולהלן פ"ז הערה 51.

[424] לשון רש"י שמות כו, לא: "פרוכת - לשון מחיצה הוא... דבר המבדיל בין המלך ובין העם".

[425] לשונו בח"א לגיטין שם: "וכל דבר שיש לו גדר והבדל, בביטול הגדר שלו נחשב **אליו** ביטול לגמרי, כאשר ביטול גדר הדבר". ופירושו, דבר שמעיקרו נעשה ע"מ לשמש כמחיצה, הרי בביטולו יש כאן חילול ע"ג חילול; החילול הראשון הוא במחיצה עצמה שקדושתה נתחללה, ובזה היא שוה לשאר קדשים שנתחללו. החילול השני הוא לדבר שהמחיצה שימשה בעבורו. וכגון בפרוכת, יש כאן חילול גם לקודש הקדשים, שהיתה נגדרת ונבדלת ע"י המחיצה, שהיא הפרוכת. ובסילוק הפרוכת וחיללו, יש כאן גם חילול למקום שנגדר ע"י הפרוכת, והוא קודש הקדשים. וחילול שני זה, הוא מיוחד לחילול פרוכת, ואינו שייך לשאר חילולי קודש.

וצרף לכאן את הפסוק [קהלת י, ח] "ופורץ גדר ישכנו נחש". ובבאר הגולה, באר הראשון [יז:], כתב לבאר: "ועוד יש בדבר זה מה שאמר [עירובין כא:] כי העובר על דבריהם חייב מיתה ענין מופלג מאוד. וזה, כי... גזירות דרבנן הם נקראים גדר לתורה, וכמו שהגדר הוא מבדיל וחוצץ בין דבר לדבר, כך מצות דרבנן הם מבדילים ומפרישים את האדם מן החטא... ודבר זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן... נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא. וכאשר חוטא ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר. ולכך בא עליו ההעדר והמיתה ג"כ... וזה שאמר [קהלת י, יח] 'פורץ גדר ישכנו נחש', כלומר מי שפורץ דבר שהוא גדר, דהיינו דבר שהוא מבדיל בין דבר, שזהו ענין הגדר, ומפני שמבטל דבר שהוא כמו צורה, שהוא הבדל דבר מדבר, ודבר זה בודאי נחשב העדר, ולפיכך ישכנו הנחש, שהוא ההעדר שהביא הנחש - ההעדר והמיתה לעולם". וראה להלן פ"ו הערה 35.

[426] שתמצית קדושה זו מצויה בקודש הקדשים, וכמבואר במשנה בכלים פ"א מ"ט. ובכך מתורצת קושיתו השניה למעלה [מהו הצורך בנס זה שיצא דם בפועל], ועל כך תירץ "להראות קדושת המקדש".

[427] ראה הערה 360.

[428] כח בגשם - שכוחו נמדד על פי מושגים גשמיים, וכפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג, ד"ה אמנם, וז"ל: "כי כח עוג [מלך הבשן]... היפך כח ישראל... כי עוג כל כוחו היה גשמי... וכח ישראל הוא נבדל מן הגשמיות, כי הם דביקים בו יתברך. ולכך נתייחד עוג בסגולה שהוא לגשם, שהוא התפשטות שמסוגל בו הגשם, שיש לו רחקים, וזה לעוג. כמו שסיפר הכתוב [דברים ג, יא] על שעור גדלו. ובא לומר לך כי כח עוג כח גשמי, לכך הוא מתואר בסגולת הגשם, שהוא הרוחק והגודל. אבל ישראל הם היפך זה לגמרי, כי סגולתם בלתי גשמי". ועיי"ש שמאריך לבאר נקודה זו. ואף טיטוס חשב שהוא יתברך כוחו בגשם, ולכך שייך אצלו דם. וראה הערה 431.

[429] בא ליישב את קושיתו השלישית, מדוע הקב"ה שתק לרשע, ולבני אהרן - לא שתק.

[430] כפי שביאר להלן, פכ"ה ד"ה וכן שאר, וז"ל: "כי החומר הוא שמקבל התפעלות, ואינו דבר מקוים... אשר בעל החומר בלבד מתפעל", וראה שם בהערות. ובנתיב התורה פי"ג [א, סוף נד:] כתב: "החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל". וראה להלן פי"א הערה 21, פי"ד הערה 54, פי"ז הערה 149, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערה 61, פל"ו הערה 55. פל"ט הערה 23, פ"מ הערה 81, ופמ"ח הערה 20.

[431] כמבואר ברמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה לחלק, היסוד השלישי: "האחד הזה שזכרנו, אינו גוף ולא כח בגוף". וראה דבריו בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ט. וצרף לכאן את דבריו מנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג], שכתב שם: "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... 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". וזהו שכתב כאן שהקב"ה "קדוש ונבדל מכל עניני הגשם", כנגד המדריגה השלישית. וראה להלן ציון 448, פ"ט הערה 104, פי"ב הערה 42, פכ"ב הערה 70, פכ"ו הערה 16, ופנ"א הערה 79.

[432] כפי שכתב להלן פכ"ה ד"ה וכן שאר "הדבר שהוא נבדל אינו מתפעל לקבל שינוי, רק עומד. ולפיכך ישראל ממאנים לקבל תוכחה, ויש בהם קושי עורף... הכל בשביל שאינם חומריים... [כי] ישראל שהם רחוקים מן החומרי, אינם מתפעלים, רק עומדים בתכונתם". ובנתיב התורה פי"ג [א, סוף נד:] כתב: "החומר מתפעל, והשכל קשה - אינו מתפעל, לכך ארץ ישראל, שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר, שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר קשה ביותר... כי התלמידי חכמים שהם בא"י הם ג"כ קשים כברזל, ואינם בעלי חומר שהוא מתפעל". וראה הערה 440, ולהלן פל"ה הערה 112, פל"ט הערה 23, ופמ"ח הערה 15.

[433] רש"י במדבר כה, יא "כל לשון 'קנאה' הוא המתחרה לנקום נקמת דבר, אנפרימנ"ט בלע"ז". ו"מתחרה" הוא מלשון חרון וכעס. וראה גו"א שם אות יג, ושם הערה 39.

[434] ואודות שכעס נחשב למתפעל [וממילא הוא משתייך רק לחומרי], ראה דבריו בריש נתיב הכעס [ב, רלו.], שכתב שם: "בספר משלי [יד, כט] 'ארך אפים רב תבונה וקצר רוח מרים אולת', שלמה המלך ר"ל כי האדם שהוא קשה לכעוס הוא רב תבונה, וזה כמו שאמר שלמה בספר קהלת [ז, ט] 'וכעס בחיק כסילים ינוח'. וזה מפני כי הכעס הוא התפעלות האדם, וכל התפעלות הוא לגשם, שהוא מתפעל, ולפיכך אמר 'וכעס בחיק כסילים ינוח', שהכסיל הוא רחוק מן השכלי. אבל מי שהוא בעל ארך אפים, והוא קשה לכעוס, דבר זה מורה על שהוא רב תבונות, מפני שהוא שכלי אין בו התפעלות, לכך הוא קשה לכעוס... ובפרק ערבי פסחים [פסחים קיג:], ג' הקב"ה אוהבן, מי שאינו כועס... כי באלו מדות מתדמה אל בורא הכל, והדומה יאהב את הדומה. [וראה להלן פרק י"א הערות 250, 269]. ותדע, כי הש"י אינו גשם, ואין לו מדות הגשם, כי הוא יתברך אינו מתפעל כמו הגשם שהוא מתפעל, או שהוא כח בגשם שהוא ג"כ מתפעל... ולפיכך אמר מי שאינו כועס, הרי אינו מתפעל כמו הגשם... כי מי שהוא ארך אפים הוא שיש לו שכל נבדל לגמרי, ולכך מי שאינו כועס נבדל מן הגשמי, ובזה יש לו דמיון אל הש"י, שאינו כח בגשם... וכאשר אינו כועס, שאינו מתפעל, אינו כמו דבר שהוא כח בגשם, שהדבר שהוא כח בגשם מתפעל בהתפעלות הגשם". ועוד אודות התפעלות, ושהיא אינה נאמרת כלפי מעלה, ראה גו"א בראשית פ"ו אות יב, שהאריך בזה מאוד, ובעיקר בד"ה והנה, ושם הערה 52. וראה להלן פכ"ט הערה 23.

[435] לשונו בח"א לב"ק נ. [ג, ט:]: "לפי שהוא יתברך שופט תקיף, לכך סביביו יש סער ואימה מכח משפט הש"י, כי מי יצדק לפניו, ומי יעמוד לפניו. לכך מי שהוא סביביו יהיו

בלא חטא לגמרי, כי לפי קורבתו אל הש"י - עושה בו משפט יותר, ומדקדק עמו, כאשר סביביו נסערה מאוד". וכן הזכיר בקצרה בגבורות ה' פמ"ז [קפ:]. ועוד אודות כך, ראה בבאר הגולה, באר הראשון [יז.], שביאר שם שבעוה"ז הגשמי, העובר על דברים אלוקיים אינו נענש מיד, אך העובר על דברים טבעיים, כגון נותן ידו באש, יענש מיד, כי עונשו נמצא במקום חטאו. וראה להלן פי"ג 157. והם הם הדברים שכתב כאן, רק לאידך גיסא; הצדיקים נענשים מיד בחטאים רוחניים, ושאר בני אדם נענשים מיד בחטאים טבעיים. ולהלן ר"פ יד ביאר טעם אחר לכך שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, עיי"ש.

[436] כמו שנאמר [תהלים ה, ה] "לא יגורך רע". ושם טו, א-ב נאמר "מי יגור באוהלך וגו' הולך תמים ופועל צדק וגו'". וראה להלן פ"ט הערה 51.

[437] של הקב"ה, ששומע ושותק, וכפי שהתבאר. ובח"א כתב כאן: "אבל השי"ת אינו מתפעל וזהו גבורתו".

[438] אם העונש אכן היה ניתן מיד, בעוה"ז.

[439] אך לא היה מעניש את הנפש עצמה. כי עוה"ז הוא עולם הגשמי, ולכך העונשים שינתנו בו חלים רק על הגוף, ולא על הנפש. ועוד אודות שעוה"ז הוא מקום לעניני גוף, ראה דבריו בגו"א ויקרא פ"ב אות ל, שכתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו, הוא מצד שהוא מתייחס אל עוה"ז". ושם בפי"ט אות ג כתב: "ענייני עוה"ז, שהוא גוף". וכן האריך להלן בפט"ו ד"ה והנה בארו [וראה שם בהערות]. ועוד ראה שם שביאר שמחמת כן גופא, כל מי שהוא גשמי, מקבל שכרו בעוה"ז הגשמי, ולא בעוה"ב הנבדל. וכן הוא בגבורות ה' פ"ס [רסה.]. וראה הערה 547.

[440] נראה לבארו עפ"י צירופם של שני יסודות להדדי; יסוד ראשון - כל חילוק הוא לגשמי. ויסוד שני - כל גשמי הוא חלוש. בקשר ליסוד הראשון, ראה בגבורות ה' פמ"ג [קסג.], שכתב: "וזה כבר התבאר פעמים הרבה... כי החילוק והפירוד תמיד לגשמי". ושם פמ"ז [קצג:] כתב: "השמים והארץ חלקי מציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ... כל אחד אינו אלא חצי... ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חילוק". [ראה להלן פי"א הערה 84.] ובח"א לחולין צא: [ד, קו:] כתב: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובגו"א דברים פ"ד אות כא, ד"ה ועוד כיון, כתב: "אין דבר אלקי חלק בלבד, כי החלק הוא לגשם שמתחלק", וראה שם הערה 151. ובנתיב התורה פי"ח [א, עה:] הסביר מדוע המתחיל במצוה אומרים לו גמור [רש"י דברים ח, א], משום "כי המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק, כי הדבר הגשמי הוא מתחלק... ולפיכך כאשר התחיל במצוה אומרים לו גמור". וכן חזר וכתב בגו"א

דברים פל"ד אות א, שלכך משה פסע מערבות מואב אל הר נבו את הדרך בפסיעה אחת [רש"י דברים לד, א], "כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חילוק כלל... וכל דבר שיש בו חילוק - גשם או כח הגשם". וראה הערות 322 ,107, ולהלן פ"ו הערה 114, פנ"ט הערה 90.בקשר ליסוד השני; בח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "כל שני פעמים לחזק הדבר... כי דבר זה ידוע מענין הצורה שיש לה מדריגה שניה, כי החומר יש לו מדריגה ראשונה, ואין מדריגת החומר מדריגה חזקה, ורק מדריגה חלושה". וכן הזכיר ברמיזה להלן פמ"ח ד"ה במדרש זה, ופמ"ט ד"ה ובמדרש חטאה בכפלים. וראה גו"א דברים פי"א אות י, ושם הערה 36. וראה הערה 432, שנתבאר שם שהרוחני חזק כאבן, והחומרי חלש ומתפעל. וכן הוא בח"א לסנהדרין צו: [ג, רח.], וכלשונו: "החומר הוא חלש מאוד", והובא להלן פל"ה הערה 112.ומצירופם של שני יסודות אלו למדים אנו שדבר שהוא נחלק - אין לו כח גדול. כי חלוקתו מפקיעה אותו מגדר רוחני, וגדרו גשמי, ולגשמי אין כח גדול. וראה להלן פנ"ז הערה 89.

[441] וצרף לכאן את דבריו בח"א לקידושין לט: [ב, קמ.], שכתב בביאור מאמרם ז"ל ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" [שם], וזה לשונו: "כי לגודל השכר... אין שכרם בעוה"ז. שאין לומר שיהיה משלם מקצת שכר מצות בהאי עלמא, ומקצת לעוה"ב. שזה אינו, **כי אין תשלומין למחצה**, ולכך שכר מצוה בהאי עלמא ליכא". וראה בגו"א ויקרא פכ"ו הערה 47 בביאור מרגניתא זו. וראה להלן פי"ט הערה 73.

[442] בח"א [ב, קז.] כתב כאן: "אבל שמור לרשע להאביד את נפשו בגיהנום, שהוא אבוד לגמרי". ועוד אודות שהגיהנום הוא ההעדר הגמור, ראה דבריו בדר"ח פ"ה מי"ז [רס:] בביאור מאמרם ז"ל שהגיהנום והמחלוקת נבראו ביום שני למע"ב [ב"ר ד, ו], וז"ל: "ענין הגיהנום וענין המחלוקת דבר אחד הוא. וידוע כי הגיהנום שם הוא הפסד האדם, ומי שראוי אליו ההפסד - מקומו הוא הגיהנום, שתראה כי הגיהנום הוא ההפסד בעצמו. וכן הוא בעצמו המחלוקת, שאין המחלוקת רק ההפסד... כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה, וקיומו כאשר הוא אחד". ובאותו ענין כתב בנתיב השלום פ"א [א, סוף ריח:]: "כי עצם המחלוקת הוא שיורד למטה לשאול, הוא הגיהנום... המחלוקת הוא ההעדר... ואין דבר שהוא ההעדר רק הגיהנום, שהוא ההעדר בעצמו". וראה מכתב מאליהו כרך א [עמוד 301] בביאור ההעדר שבגיהנום. וראה הערה 471, ולהלן פי"ז הערה 70, פי"ח הערה 57, פכ"ה הערה 7, פ"ל הערה 62, פל"ג הערה 64, פל"ו הערה 49, ופ"ס הערה 64.

[443] ומה שמצאנו שנאמר לשון כבישת כעס כלפי מעלה, וכמו "יה"ר מלפניך שיכבשו רחמיך את כעסך" [ברכות ז.], ובב"ר מט, ח אמרו "בשר ודם - חימה כובשתו, אבל הקב"ה כובש את החימה". וכן ביומא סט: "גבורתו, שכובש את כעסו", צריך לומר ש"דברה תורה בלשון בני אדם", והדברים הללו נראים כך מצידנו, ולא מצדו יתברך. וכן מבואר [בהקשר אחר] להלן פ"ט ד"ה ויש מתמיהים.

[444] לשון הערוך, ערך אלם [השני]: "'זה אומר של אבותי... כל דאלים גבר' [כ"ב לד:]... תרגום 'חזק ואמץ' [יהושע א, ו] 'תקיף ואילם'".

[445] רש"י במדבר כ, יב, "ומה סלע זה שאינו מדבר וכו'".

[446] בח"א כתב כאן: "כי מי שאינו יכול לדבר היטיב נקרא 'כבד פה וכבד לשון' [שמות ד, י], ומי שאינו יכול לדבר כלל נקרא 'אלם', כלומר קשה כמו אבן להוציא ממנו הדבור". ועד כה השווה בין אילם לאלימות. וכאן ישווה בין אילם לא-ל הנאמר כלפי מעלה.

[447] רש"י בראשית לא, כט "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'". וכן הוא ביבמות כא. 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"ז [קפ.], ושם [קצ:]. וכן הוא להלן פמ"ח הערה 14, ופנ"ה הערה 46.

[448] כמבואר בהערה 431.

[449] כמבואר בהערה 432 שת"ח בא"י קשים כברזל. וכן בהערה 440 מבואר שהחומר הוא מדריגה חלושה, והצורה היא מדריגה חזקה. ובנתיב התורה פ"ד [א, כא:] כתב: "כי דבר זה מתייחס אל השכל, שהוא קשה". ובנתיב הלשון רפ"ה [ב, עג.] כתב: "השכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל... ומפני כך נכתב התורה על לוחות אבן... מפני שהשכל דומה לאבן שאין לו שינוי כלל, אבל הוא דבר מקויים". וזהו שכתב כאן "כל נבדל הוא תקיף וקשה". וראה גו"א שמות פי"ט סוף אות ו, ושם הערה 97, שם במדבר פכ"ג אות כד, ושם הערה 100. וכן הוא בנתיב התורה פ"ח [א, לז.], ושם בפי"ג [א, נה.]. ובבאר הגולה, באר השני [לא.] כתב: "ודע, כי מה שנאמר על השי"ת כי הוא 'אל קנא ונוקם' [נחום א, ב], ונוטר ובעל חמה, ח"ו שיהיה אצלו מן המדות האלו, רק הכל נאמר שהוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי. וכל אשר הוא נבדל מן הגשם

אינו מוותר. והיינו כאשר אין ראוי לוותר. ואם השכל נותן שיש לוותר, הנה ג"כ דבר זה שכלי, שיש לוותר. אבל הוויתור כאשר אין השכל מחייב - אין זה פועל שכלי".

[450] ולכך שותק למחריפים אותו. ועוד אודות שהקשה והתקיף אינו מתפעל - ראה להלן פכ"ה הערות 10, 12, ופמ"ח הערה 15.

[451] כי גם שתיקתו של הקב"ה וגם שתיקתו של האילם נובעות מחוזק ותקיפות; אצל הקב"ה, חוזק זה הוא שאינו מתפעל, ולכך אינו כועס מעיקרא. ואצל האילם, חוזק זה שקשה להוציא ממנו הדיבור כשם שקשה להוציא דיבור מהאבן הדוממת.

[452] וצרף לכאן מאמרם [יומא סט:] שהקב"ה נקרא "גבור" בעת החורבן, משום "שכובש את כעסו, שנותן ארך אפים לרשעים". הרי שבשתיקתו של הקב"ה ישנו ענין של גבורה. והם הם דבריו כאן.

[453] שדרשו בגמרא על הפסוק [קהלת ח, י] "ובכן ראיתי רשעים קבורים ובאו ממקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו", "אל תקרי 'קבורים' אלא 'קבוצים'. אל תקרי 'וישתכחו', אלא 'וישתבחו'".

[454] שהכונה למקבצים ואוספים דברים, כשם שטיטוס קיבץ ואסף את כלי המקדש.

[455] וממקום קדוש הלכו.

[456] לשונו בח"א כאן [ב, קז.]: "ולפיכך דרש 'אל תקרי קבורים', ור"ל מפני שהם נקבצים לשבח עצמם, מכנה אותם הכתוב לגנאי שהם קבורים, שהם הפך זה, שהקבורה גורם לו שכחה, ואין זה שבח להם". ועוד אודות שהקבורה גורמת לשכחה, ראה דבריו בח"א לשבת קנב: [א, פו:], שכתב: "בעת התחיה יוציא הש"י את המתים לפועל, לפי שהם עתה בכח בלבד, נסגרים בתוך קברם, כי נבדלים מן העוה"ז, והם נקברים. ודבר זה כי מתו, ונסתלקו מעוה"ז... ומפני ההעדר הזה סגורים הם בקברים, כי כאשר נסגר במקום אחד הוא נעדר מן העולם. ולפיכך המתים אשר הם נעדרו מן העולם, הם נסגרים בקברם, ונעדרים מן העולם". ועיי"ש שמבאר שלכך תחיית המתים נקראת פתיחת הקבר [יחזקאל לז, יב]. וראה להלן פל"ד הערה 88.

[457] לשונו בח"א שם: "שהכתוב מכנה אותם לגנאי, שהם היו משבחים עצמם לקנות שבח לדורות, והכתוב מכנה לגנאי, וישתכחו בעיר אשר כן עשו".

[458] כמו שמצאנו בדור המבול, בטביעת פרעה בים, ובטביעת סיסרא בנחל קישון. [וראה הערה 371]. וכן בימי אנוש ובני קין עלה אוקיינוס והציף שליש העולם [רש"י בראשית ו, ד].

[459] לשונו בח"א כאן: "לפי שהמים הם מוחים הצורה... שהקב"ה ברא ויצר האדם, וכתיב אצלו [בראשית ב, יט] 'ויצר אלקים', שנתן לו הצורה. והקב"ה ע"י מים מוחה הצורה, שהוא עיקר יצירת האדם". ורש"י בבראשית ז, ג, ביאר שה' המטיר גשם למשך מ' יום "כנגד יצירת הולד, שקלקלו להטריח ליוצרם לצור צורת ממזרים".

[460] פירוש - הואיל ומטרת העונש על הרשע היא לכלותו לגמרי, באופן שלא ישאר ממנו זכר כלל בעולם.

[461] אודות שרשעים נידונים לכליון, הנה הפסוק אומר [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה, ושם רשעים ירקב". הזכיר "זכר" אצל צדיק, ו"שם" אצל רשע. וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:], וז"ל: "שבא לומר, כי הרשע שמו אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר [ראה הערות 80, 201], ירקב, עד שיהיה בעצמו נפסד לגמרי. ולא לקללה בלבד, אבל ירקב עד שהוא נפסד בשמו. והצדיק, לא די כי שמו לברכה, אלא זכר של הצדיק בלבד יהיה לברכה". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצג.].

[462] אודות שמים מוחים צורה - ראה להלן פ"ז ד"ה ושערו, ושם בהערות 50, 57. ובגבורות ה' פי"ד [ע.] כתב: "כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום, כאשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם... ולפיכך תמיד היה הקב"ה מאבד רשעים, כמו דור אנוש ודור המבול וסיסרא ופרעה - במים, לפי שהמים הם העברת צורת המציאות, וכאשר יש חטא בעולם, הקב"ה מעביר את הצורה... כי העברת מציאות הצורה על ידי מים". וראה להלן פל"ט הערה 32.

[463] בח"א כאן [ב, קז:] הרחיב בנקודה זו, וז"ל: "ולא כן האש, אע"ג שהאש שורף והצורה בטלה, ומ"מ זהו במקרה, כי ע"י 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. ואל יקשה לך שדבר זה שייך בצורה המציירת בכותל, דשייך מחוי בצורה על ידי המים, ולא כן צורת האדם. דאין זה קשיא למבין, דמ"מ אבוד המים - מחוי נקרא, ובצורה שייך מחוי. וכאשר גוזר הקב"ה אבוד לרשעים, מביא עליהם דבר שהוא מחוי אל הצורה, שזהו איבוד לעצם שלהם... ודע, כי הרשע יש לו כח וזרוע ביותר, ונמסה ונשפך כח זרוע שלו במים עד שכוחו נמס כמים הנגרים ונשפכים ארצה. ולכך מאבד הקב"ה כח זרוע רמה של רשעים במים דוקא. והרשע הזה היה סבור כי הוא יתברך כוחו במים בלבד, ולכך מאבד הכל במים". ובדרוש על התורה [לב:] כתב: "אבל לפעמים הש"י מחריבם [את הרשעים] ושוטפם לגמרי... המים השוטפים את הכל,

עד שלא נשאר שריד ופליט, כאשר אירע בדור המבול, פרעה, וסיסרא...ולכך אמרו ז"ל כי הש"י נפרע מן הרשעים במים, וכמו שאמר טיטוס הרשע 'אין כוחו אלא במים'... והאמת הוא כי הוא יתברך נפרע מן הרשעים במים, כי המים שוטפים ומחריבים הכל". ושם הפנה את הלומד שיעיין בדבריו באבות פ"ב מ"ו "אף הוא ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים וכו'", שכתב שם בדר"ח [פ:]: "שראה שנשטף אחד, שעקרו אותו מן שורשו, עד שלא נשאר לו שם וזכר בעולם... כי המים מתייחסים לשטיפה, והגולגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן... [ר' להלן פ"ז הערה 214]... שהמים בפרט הם השוטפין... כח השטיפה, שהוא מאבד ומביא את האחד אל ההעדר", ועיי"ש שמאריך בזה טובא.

[464] וכמו [ויקרא כו, כא] "ויספתי עליכם מכה שבע כחטאותיכם", "מזוקק שבעתים" [תהלים יב, ז], "ישלם שבעתים" [משלי ו, לא], "ואור החמה יהיה שבעתיים" [ישעיה ל, כו], [וראה רמב"ן בראשית ד, כג]. "שבע ביום הללתיך" [תהלים קיט, קסד]. וראה לעיל [הערה 189] ש"שבע" הוא מלשון שביעה. ובישעיה יא, טו, נאמר "והכהו לשבעה נחלים", והובא באור חדש [עד:]. וראה להלן פ"ח הערה 106, פי"ד הערה 109, ופל"ב הערות 34 ,26.

[465] יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א במדבר פכ"ג אות ג כתב: "כי השבע כולל כל החלקים, כי זה המספר נאמר על רבוי החלקים, כמו 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך'". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] כתב: "וכבר התבאר בכל מקום, כי שבעה יש בהם הריבוי, שכל מקום שרוצה להזכיר ריבוי - מזכיר שבעה, כמו 'שבע יפול צדיק וקם'". וכן כתב באור חדש [עד:], גבורות ה' פמ"ז [קפד:], תפארת ישראל ר"פ ל"א [צא.], ודר"ח פ"ו מ"ט [שט:]. וכן הוא לקמן פי"ד ד"ה ולכך, ופל"ב ד"ה ובמוצאי. וראה להלן פ"ח הערה 106.

[466] לשונו באור חדש [צג.]: "כי שביעי מלשון שביעה, מפני שמספר הזה... אין בו חסרון... כי הגוף הגשמי יש לו ששה צדדין, הם המעלה והמטה וד' רוחות, ועדיין אינו שבע, כי עוד יש בו שביעי, והוא כנגד נקודה האמצעי, ואז המספר שבע, שהוא נגד ששה צדדין והאמצעי ביניהם, ואין עוד חסרון. ולכך הש"י השלים את עולמו ביום השביעי, שאז היה העולם שבע ושלם, ולא יהיה עוד חסרון". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [קכב.], ובגבורות ה' פ"ע [שכא:]. ובח"א לר"ה כא: [א, קכב:] כתב: "והנה הריבוי הוא בשבעה... ולפיכך נברא העולם בשבעה ימי בראשית". וראה עוד בדר"ח פ"ה מט"ו [רנו.] שנגע שוב בששה קצוות ובהיכל הקודש, וז"ל: "מספר ששה הם חול, והם כנגד

ששה קצוות הגשם, שהוא חול. ואילו השביעי הוא כנגד היכל הקודש שהוא השביעי, והוא באמצע, ודבר זה ידוע. והרי השביעי הוא מצטרף אל השישי בכל מקום... כי כאשר יש שבעה יש כאן חבור הקודש אל הגשמי". וא"כ השבעה הוא ריבוי, כי כולל את ששה הצדדים, וכן את היכל הקודש שבאמצע. [וכן הוא בספר היצירה פרק ד]. וראה גם להלן פי"ב הערה 38.

[467] של טיטוס.

[468] בח"א הוסיף כאן: "כי לשתי הלשונות היה ביתוש מספר שנים".

[469] בח"א הוסיף כאן: "ואין מדתו מדת האחדות, כי הקציצה והשחתה מפרידים הדבר שהוא אחד".

[470] בבאר הגולה, באר הששי [קלח:] כתב: "כי זה הרשע אמר כי מפני שאין כח ממשלת האדם במים, כי האדם נברא שיהיה בישוב ושם כח האדם. [ראה להלן פל"ט הערה 48]. ולפיכך אין כוחו יתברך על האדם רק במים. וזה שהיה אומר שיעלה ביבשה, כי כח האדם הוא בישוב, והיה סובר כי בישוב ששם כח האדם, לא יוכל לו הש"י. וכאשר אחד רוצה להתגבר על מי שהוא מתנגד לו... אז מתגבר עליו אשר לו הכח לגמרי. כי אם אדם שפל מרד במלך, אינו בא עליו בכל חילו, שא"כ אף אם היה מתגבר על מתנגדו, היה אומר כי המורד הוא עצום גם כן. רק שהמלך, מפני שהוא יותר עצום בחיל שלו נצחו. ולפיכך שולח עליו אחד מעבדיו, וגובר עליו בגבורה. וגבורה זאת שמתגבר עליו הוא בתכלית הגבורה, שהרי אחד מעבדיו הקטנים גבר עליו. ומפני כך... לא היה ראוי שיתגבר עליו [על טיטוס] רק דבר קטן, ולפיכך היתוש הוא דבר שראוי שיתגבר על המתנגד הזה. וקאמר שהוא כצפור דרור משקל ב' סלעים, ולברייתא משקל ב' ליטרא. לא היה זה בחינם, שלפי דברי הכל היה בו שנים. או משקל ב' סלעים, או משקל ב' ליטרא... ר"ל שבכוחה ההריגה, שכל הריגה הוא חילוק, ולפיכך אמר משקל ב' סלעים או משקל ב' ליטרא, שכל שניות הוא חילוק ופירוד... כי היתוש הוא דבר קטון, וכל דבר קטון מחלק ומפריד ביותר... וכל זה מפני שהשחית טיטוס בית אלקינו, והוא היה ראש המשחיתים, בא עליו השחתה והפרדה גמורה. ודבר זה ביארנו בחבור הנצח, עיי"ש. והכל נאמר על המהות... כי כן ראוי לחכמים לדבר מן איכות ומהות הדבר, ואין מדבר מן הגשמי, רק המהות המופשט מן הגשמי... כלל הדבר... כי מפני שטיטוס השחית את בית אלקינו, שעל ידי הבית הזה היה לישראל חבור לאביהם שבשמים, ועל ידו היה חיבור כל העולם אל הש"י, והיה העולם אחד, והוא [טיטוס] היה הוא משחית ומקצץ חבור זה, עד שהיה כאן פירוד וקיצוץ, לכך המכה שבאה עליו היה כח מקצץ ומפריד".

[471] ב"ר ד, ו "למה אין כתיב בשני 'כי טוב', רבי יוחנן תני לה... שבו נבראת גיהנום... רבי חנינא אומר שבו נבראת מחלוקת". וראה הערה 442. וביבמות סב: אמרו שכל אדם שאין לו אשה שרוי בלא טובה. וכתב שם בח"א [א, קלד.]: "כי המחלוקת לא נאמר בה 'כי טוב', אבל האחדות והחבור הוא הטוב עצמו. ודבר זה יש להבין מן מה שהחילוק שהיה ביום השני כאשר נברא העולם לא נאמר בו 'כי טוב', ממילא הזכר והנקבה דכתיב [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד' הוא הטוב".

ובנתיב השלום ס"פ ב [א, רכה.] כתב: "מפני שנברא בו המחלוקת, כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב, כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת, שהוא חילוק דברים. ולכך לא נאמר בו 'טוב', כיון שאחד הוא ביטול השני, אין זה טוב". וראה עוד בתפארת ישראל פי"ח [נח:], דר"ח פ"א מ"ב [כד:]. וראה להלן פ"ז הערה 230, פ"ח הערה 162, ופל"ו הערה 49.

[472] לשונו כאן בח"א: "ולכך, כמו שהיה כח טיטוס כח ההשחתה, היה ג"כ השחתה פועלת בו".

[473] לשונו כאן בח"א: "ומה שאמר כצפור דרור... או כגוזל בן שנה... כלומר שהיה כח חזק ושלם פועל בו, לכך אמר שהיה כצפור דרור, שהיא בריה שלימה גם כן, או כגוזל בן שנה, ר"ל כח שלם בזמן, כאשר הוא בן שנה. ואמר שהיה משקלו ב' סלעים או משקלו ב' ליטרין, שר"ל שהיה כוחו על החילוק ועל הפירוד לגמרי, לכך היה משקלו ב' ליטרין או ב' סלעים, וזה על ההשחתה שהוא פירוד. ומה שהיה בן שנה זה מורה על שלימות הכח".

[474] וא"כ יש כאן ב' שלימויות: שלימות כבריה שלימה, ובנוסף לכך שלימות אף מבחנית הזמן.

[475] בבאר הגולה, באר הששי [קלח:] כתב כאן עוד נקודה: "ולפי שניהם היה בו [ביתוש] ג"כ שלימות, או כמו צפור דרור שלימה, או כגוזל בן יונה, שהיא שלימה בשנתה. כי ר"ל שהיה מן השי"ת המלחמה הזאת, ומפני זה היתה היתוש הזאת מוכנה למלחמה, שהיה לה כח שלם. כי מה שהוא צפור דרור או כגוזל בן שנה, זהו כח שלם, כי צפור דרור הוא דבר שלם, וכן גוזל בן שנה שלם בשנתו".

[476] כמבואר בהערות 470, 395.

[477] ובח"א [ב, קח.] הוסיף כאן: "וזה שאמרו כצפור דרור משקל ב' סלעים, או כגוזל בן שנה משקל ב' ליטרין, והבן זה היטב". ואולי כוונתו, שאם היה מדובר ביתוש גשמי [והגמרא מספרת לנו על גודלו הטבעי], לשם מה הצורך להשוותו לצפור דרור או לגוזל,

ומדוע לא סגי לומר שמשקלו ב' סלעים, או ב' ליטרין. אלא ודאי לא מדובר ביתוש גשמי, ולכך משוים את כוחו לדברים המצויים בפועל.

[478] בבאר הגולה, באר השישי [קכו:] כתב: "והיה ראוי לסיים דברינו, לולא הגיע לידינו ספר אחד שחבר אחד מבני עמנו. והובא הספר לפני ואמרו ראה זה חידושי דברים. וכאשר ראיתי, שמחתי לקראתו כשמחת חתן לקראת כלה. ובקראי בו נקרע לבבי ונשפך רוחי בקרבי, ואמרתי אוי לעיני שכך ראו ואוי לאוזני שכך שומעים דברים כאלו... איש אשר לא ידע להבין דברי חכמים, אף דבר אחד מדבריהם הקטנים וכ"ש הגדולים, וכ"ש דבריהם העמוקים, איך לא יירא לדבר בחכמים, וידבר עליהם כאילו הם אנשים בדורו חבריו, דבר זה לא היה בישראל עד הדור הזה". ושם בהמשך [קלז.] הביא מדבריו [בספר מאור עינים פרק יז], וז"ל: "עוד אסף מן המאמרים להראות איך חכמים דברו דברים זרים, והם כמו המצאה. והוא המאמר בפרק הנזיקין אצל טיטוס שנכנס יתוש במוחו ונקר בתוכו ז' שנים והיו פוצעין מוחו... והקשה על זה כי איך ידומה כ"כ ריקות [מקום פנוי] בין המוח והגולגולת להכיל גוזל בין שתי שנים, שלא יכבד על המוח ויפחיתהו... ובסוף דבריו, וזה לשונו - וכן מעשה טיטוס אני יכול לומר, ורשאי לומר, כי ספורו אינו רק המצאה, ואופן לימוד זה היה נוהג אצל תמימי דעת למסור בלב ההמון... [ע"כ] תורף דברי אותו האיש... כי יהיו דברי חכמים בשקר". ועיי"ש כיצד דוחה המהר"ל בתקיפות את דעתו של עזריה מהאדומי, ומבאר שלש מדובר ביתוש מוחשי, אלא בכח יתוש, וכפי שביאר כאן.

[479] בבאר הששי [קלז.-קלט:]. >479א<עפ"י הפסוק [איוב לה, טז] "ואיוב הבל יפצה פיהו", וראה להלן פל"ד הערה 69.

[480] לשונו בח"א כאן: "ואיך צריך לומר שהיה זה יתוש ממש גשמי, שא"צ לומר כך, רק שהיה פועל בו מקצץ ומשחית, כי אין הדברים שהם פועלים באדם שוים, כי יש פועל כח קציצה והפרדה, ויש פועל כח חמימות וכיו"ב".

[481] יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, שחז"ל עסקו במושג ולא במוחש, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הששי [קטו:]: "כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כי כל דבריהם מופשטים מן הגשמיות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה". 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. וכן כתב להלן פכ"ו ד"ה ולפיכך כאשר, וז"ל: "כי אין חכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי". ובבאר הגולה באר הששי [קלז:] 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 [קלח.] 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 ציון 500, ששם נקבצו מקורות נוספים לזה.

[482] וראה בבאר הגולה, באר הששי [קמא.] שכתב על ספר מאור עיניים: "כי זה האיש הוציא מפיו דברים נגד קדושים עליונים, ולא הבין פשט מדבריהם... ולכן ספר זה הוא בכלל ספרים החיצונים אשר אסור לקרות בהם. וכל איש בעל דת תורת משה ומאמין בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ, יהא ספר זה בבל יראה ובלא ימצא, ולא יביט אליו, ולא יסתכל בו, לא ראיה שכלית ולא ראיה חושית... והוא יתברך יודע, כי לא לבזות ולא לחרף כתבנו אלו הדברים, רק כי קנאת ה' וקנאת תורתו עשה זאת".

[483] וז"ל בבאר הגולה שם [קלז:]: "כי מה שאמר כאן שנכנס היתוש בחוטמו, הענין הזה כי לכל בעל חי יש מהות מיוחד בפני עצמו שבו הוא מה שהוא, ודבר זה נכנס בחוטמו מהות היתוש והיה פועל בו, כי היתוש הוא כח פועל. ודבר זה נכנס בחוטמו כח פועל, וזהו מהות היתוש. ומה שאמר כאשר שמע קול הפטיש מן הנפח אשתוק. דבר זה ידוע, כי שנוי כמו זה [קול הפטיש] שהיה במוחו, היה פועל עד שאינו שנוי עוד. וכאשר הוא מורגל [בשינוי של קול הפטיש], שוב לא יפעל עוד, וזה שאמר 'כיון דדש - דש'".

[484] פירוש - הברזל יותר קשה מנחושת לגבי לסרט ולהפריד. ועוד אודות שהברזל הוא כח משחית - ראה לעיל הערה 395, ולהלן הערה 489.

[485] מה שפיו של היתוש מנחושת, ואילו צפרניו מברזל.

[486] לשונו בח"א שם: "כח הזה שהיה פועל בו, היה לו טבע הנחושת שהוא קשה, שנאמר [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'. ור"ל שהיה כח הזה כח קשה, שאז פועל שלו מה שהיה פעל השחתה בטיטוס הוא קשה ביותר... כי כח זה היה לו טבע כח נחושת, ור"ל כי כח שלו היה פועל בקושי, והיא נחושת מופשט".

[487] כפי שהביא בבאר הגולה, באר הששי [קלז.] שאלה זו: "כי איך יתילד במקום ההוא נחושת וברזל".

[488] וזהו "פיו של נחושת". וצרף לכאן דבריו בנר מצוה [טז.]: "והמלכות השלישית ראה אותו [דניאל בחזונו (דניאל ב, לט)] נחושת, על ידי שהוא עז וזריז לילך ולכבוש

ארצות למרחוק. ולכך מלכותו שהוא תקיף ועז כמו נחושת שהוא עז, וקרא אותו נמר, שהוא עז פנים... וכך בשביל העזות שיש במלכות שלישית, ראה מלכות שלישית של נחושת, מפני שהיא עזה".

ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] כתב: "המצח שהיא עזות דומה לנחושת, שנאמר 'ומצחך נחושה' [ישעיה מח, ד]. ולפיכך השמים שעל ראשך יקויים בהם מה שכתוב [דברים כח, כג] 'והיו שמיך אשר על ראשך נחושת'. ויש לדעת, כי המצח באדם שהוא בגובה הראש, דומה לשמים אשר על הארץ. והעינים אשר בו רואה האדם, דומה אל השמש והירח. ולפיכך, בשביל עזי פנים שמצחם נחושה, נעשים השמים כמו נחושת מלהוריד טל ומטר, ויש בהם המדה הזאת, דהיינו העזות והקושי מלהוריד מטר. כי כאשר המטר בא לעולם כתיב [דברים כח, יב] 'יפתח ה' לך את אוצרו הטוב', ושייך בזה פתיחה. וכל פתיחה צריך שלא יהיה שם קושי, כי הקשה אינו מתפעל, ואין כאן פתיחה... וכך השמים שהם משמשים להוריד מטר, הם אל האדם כמו נחושת, ואינם מקבלים התפעלות, דהיינו פתיחה".

[489] והם הצפרנים מברזל. ועוד שברזל קוצץ, ראה רש"י ס"פ יתרו [שמות כ, כב] שכתב: "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". הרי שברזל מקצר ומקצץ.

[490] הרי שיש כאן ימין של חוזק ["נאדרי בכח"], ויש ימין של קציצה ופירוד ["תרעץ אויב"].

[491] לשונו בח"א: "ומה שאמר שנכנס יתוש בחוטמו, היינו כח אחד, כי היתוש בעצמו אינו בריאה, שהרי אין בו עצם, ואינו חי י"ב חודש [חולין נח. וראה באר הגולה (קלז.)]. וכל ענין זה היה ראוי לטיטוס המחריב והמשחית, שיבוא עליו משחית ומקצץ שהיה בא לו כח קשה. כי ההשחתה הוא על ידי שתי פנים; האחד, שהוא מכה ודוחה האחר להפסידו. והשני, הוא הקציצה שלו. ואלו שני דברים ידועים. ולפיכך כנגד זה אמר כי היה פיו של נחושת, שהוא קשה ומורה על כח קשה. וכנגד הקציצה אמר 'וצפרניו' - שהוא מסרט ומפריד בו - ברזל".

[492] וז"ל בבאר הגולה, באר הששי [קלז:]: "'פיו נחושת וצפרניו ברזל', הכל הוא על מהות המיוחד שהיה לו. וביאור זה, כי היתוש מצד שני דברים הוא פועל באחר; האחד, מצד שהוא מכה ומנקר, והפועל הזה ע"י הכאה שהוא מנקר בו. וכל שהוא יותר קשה ויותר חזק, הוא פועל יותר. ופועל שני, מצד החדות הוא מחתך ופועל באחר, ופועל זה

ע"י הצפרנים שהם חדים, ובהם מחתך ומסרט, וכל שהוא יותר חד - יותר פועל. ואצל טיטוס נכנס כח פועל, הן מצד הקושי, הן מצד החדות. לכך אמר כי נכנס בו כח חזק לפעול בתכלית, עד שמהות הכח הקשה הזה מהות קושי של נחושת, שאין לך דבר יותר קשה כמו נחושת. וזה שאמר 'פיו היה נחושת', כי פעולת הקושי מתיחס לפה של עוף, שהוא קשה. ועוד היה לו החדות בתכלית עד שהוא מהות... הברזל, וזהו 'צפרניו היו של ברזל', ר"ל מהות החדות שלו היתה מהות חדות הברזל. ואל תאמר כי פירוש זה יוצא מן פשט דברי חכמים, שהפשט הוא על יתוש גמור חומרית, וכל הדברים כמשמען... כי כל דבריהם הם בענין המהות, כי החומר משותפים בו כל הנמצאים, רק המהות הוא עצם הדבר". וראה להלן פ"נ הערה 45.

[493] ועשה כן בכדי "דלא לשכחיה אלהא די יהודאי ולוקמיא בדינא", וראה הערה 385.

[494] כי המשך הגמרא הוא שלאחר מות טיטוס, אונקלוס העלה אותו באוב, וטיטוס סיפר לו שדינו הוא "במאי דפסיק אנפשיה", שכל יום אוספים את אפרו ודנים אותו, ושוב שורפים את אפרו, ומפזרים אותו על פני שבעה ימים. ולשונו בח"א: "והגזירה הזאת אינו גזירה בפה ממש, רק שכל אחד גוזר עצם מדתו על עצמו, כמו שהיה בחייו 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, וזה נקרא דפסק אנפשיה". ובבאר הגולה, באר הששי [קלט.] כתב: "ומפני שהיה הרשע הזה מוכן אל הקיצוץ, ולכך כאשר מת, צוה לקבץ את קטמו ולפזר אותו על שבע ימים... כי כפי מעשה הרשע בחייו כך גזר על עצמו שיהיה נעשה בו אחר מותו. וזה נקרא שציוה לעשות לו כך אחר מותו, אף כי לא ציוה זה בפירוש".

[495] בא לבאר כיצד נעשו לטיטוס לאחר מותו שני דברים; מחד גיסא, אפרו נתפזר על פני שבעה ימים. ומאידך גיסא - כל יום אפרו היה נצבר מחדש ונידון באותו יום שאפרו ישוב ויתפזר.

[496] פירוש - למרות שמהותו של טיטוס היא ההעדר והשחתה, מ"מ יש בו גם בחינה מסויימת של מציאות.

[497] לשונו בח"א: "אך מפני מציאותו שהיה לרשע טיטוס, כמו שיש לכל הנבראים, מצד הזה יש לו בחינה מיוחדת שאין הרשע מיוחד לדבר זה". פירוש, יש בטיטוס בחינה השוה לכל הנבראים, ואינה מיוחדת ומוגדרת לו, והיא שהוא בריה שנבראה ע"י הקב"ה, וכמו שיבאר.

[498] בח"א כאן הוסיף בזה: "וזהו דין הרשעים בגיהנום, שיש להם בחינות הפכים. כי יש להם בחינות מצד רשעתם, שהוא הפך הבחינה שיש להם מצד עצמם, ולכך הם נידונים... ולכך מבדרין לרשע קטמיה כמו שהם מעשיו, וכמו שגוזר על עצמו, וחוזרין ומאספין אותו כמו שראוי מצד עצמו, וזה דין הרשע". וא"כ מה שאמר שכשישרף לא יעמוד בדין לפני השי"ת, לא היתה כונתו שאי אפשר יהיה למוצאו, אלא שמציאותו תתבטל, וממילא בכך יפטר מהדין.

[499] בח"א הוסיף: "ומה שאמר לבדריה קטמי אשב ימי. כי כאשר העפר מתפזר על הים אז נעשה בו אסיפה מוחלטת, מפני שהמים מבטלים ומפסידים הצורה. והרשע הוא נדון בבטול הצורה והפסדה שיהיה בטל לגמרי... וענין אלו שב ימי, ר"ל אפיסה מוחלטת לגמרי, כי הפיזור על שב ימי הוא אפיסה מוחלטת, שאין עוד כאן צד קיום. מצד דחלוק הגמור אשר מורה עליו מספר שבעה, שהוא רבוי כמו שהתבאר, והמחוי גמור המורה עליו המים, עד שיש לו אפיסה מוחלטת. ואין ספק שראוי לרשע בזה מיחוי צורה וחלוק לגמרי, שהוא ראש המשחיתים... רק כי מצד הבריאה... שברא השי"ת אותו, **ולא היה רשע עדיין**, אין ראוי לאדם דבר זה [אפיסה מוחלטת], ולכך היה דינו על ידי שניהם, הפיזור שהוא אפיסה... ודבר זה הוא גוזר על עצמו. והשני, מצד הבריאה שברא אותו השי"ת, ומצד הזה ראוי לאסיפה, ודבר זה הוא דין טיטוס". וראה להלן פי"ד הערה 110, פכ"ה הערה 6, ופנ"ו הערה 14.

[500] שחכמים דברו על המושג, ולא על המוחש, והוא יסוד ידוע בספרי המהר"ל, וכמבואר בהערה 481, ולהלן פ"ו הערה 113, פ"ז הערות 274 ,273 ,128, פכ"ו הערה 85, פכ"ח הערות 95 ,50, פ"נ הערה 47.

[501] מה שביאר כאן שטיטוס מצד מעשיו ראוי לפיזור, אך מצד שנברא מהקב"ה ראוי לאסיפה, כן ביאר בח"א למכות יב. [ג, ב:] אודות שרוצח בשגגה חייב גלות [פיזור], אך יכול להקלט בערי מקלט [אסיפה], וז"ל: "התורה נתנה עונש זה [גלות] כפי הראוי אל ההורג... שהמיתה הוא קצוץ והפרדה כמו העץ שנקצץ מן השורש, אמרה התורה שיהיה הרוצח ג"כ נקצץ ממקומו, ויגלה ולא יחזור אל מקומו... ואמרה תורה שיגלה אל עיר מקלטו, כי הוא צריך קליטה אחר שנטה אל הקציצה וההפרדה... והש"י הוא שקולט את הכל, במה שהוא יתברך העיקר אשר הכל עומד בו, כמו שכל האילן עומד בעיקר שלו, והעיקר קולטו... כי הוא יתברך העיקר שקולט הכל". וראה גם כן לעיל בהקדמה, ושם הערה 11, ולהלן פ"ט הערה 8, ופי"ב הערה 31.

[502] הלך והעלה את טיטוס באוב.

[503] אונקלוס לטיטוס.
[504] מי חשוב בעולם ההוא שאתה בו.
[505] מצוותיהם מרובות, ולא תוכל לקיים אותן.
[506] פירוש - טיטוס הציע לאונקלוס הצעה אחרת, והיא שיתגרה בהם מלחמה בעולם הזה, ובכך הוא [אונקלוס] יהיה לראש.
[507] אונקלוס שאל את טיטוס עוד, במה דינו של אותו האיש [טיטוס].
[508] במה שפסק טיטוס דין על עצמו ["מיקלי, ובדורי קיטמא" (רש"י שם)].
[509] כל יום אוספים את אפרו ודנים אותו.
[510] ושורפים אותו ומפזרים על פני שבעה ימים.
[511] הלך אונקלוס והעלה את בלעם באוב.
[512] אונקלוס לבלעם.
[513] מדה כנגד מדה, שבעצתו התחיל העם לזנות אל בנות מואב [רש"י שם, וראה במדבר כה, א, ורש"י שם].
[514] אונקלוס העלה באוב את ישו הנוצרי. [כ"ה מפורש בגמרא לפני השמטת הצנזורה].
[515] פושעי ישראל - ישו [רש"י שם בהעדר הצנזורה].
[516] בלעם, שהשכינה נגלית עליו, והרשיע לדבר. [רש"י שם]. שבלעם שהיה נביא כך יעץ, וישו הנוצרי, שהיה מפושעי ישראל, דיבר בטובתם.
[517] בסיכום הסיפור שסופר שמחמת קמצא ובר קמצא חרבה ירושלים.
[518] שנתבייש בסעודה.
[519] טיטוס, בלעם, ישו הנוצרי.
[520] 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 בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלז:]: "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". וראה להלן פ"ח הערה 163, ופנ"ה הערה 103.ומעין זה

כתב ביחס שבין אמת לשקר, בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "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 להלן פל"ב הערה 114.

[521] כהקדמה לדבריו כאן, ראה דבריו בדר"ח פ"א מ"ב [כה.] בביאור המשנה שהעולם עומד על שלשה דברים; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים. ובתוך דבריו כתב שם: "האדם צריך שיהיה בו הטוב, ואז ראוי אליו הקיום... וצריך האדם לקנות מעלת הטוב... היינו כשהוא טוב בעצמו... הבחינה השנית שראוי שיהיה טוב לשמים... ויהיה עובד אליו ועושה רצונו. השלישי, שראוי שיהיה טוב אל זולתו, לבני אדם אשר הם נמצאים עמו... ולכך התחיל התנא הזה דבריו לומר על שלשה דברים העולם עומד, על התורה ועל העבודה ועל גמ"ח. כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה אין האדם בעצמו נחשב טוב...והוא נמשל כבהמה נדמה... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית, ואין זה רק על ידי תורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו כאשר הוא בעל שכל... והפך זה הדבר שהוא חומרי, הוא רע גמור [ר' להלן פכ"ה הערה 64, ופ"ל הערה 35]... ואח"כ אמר על העבודה... שהיא עבודה בעצם ובראשונה, היא עבודת הקרבנות, ואין דבר יותר ראשון מזה... שמזה יחשב האדם שלם וטוב אל מי שבראו כאשר הוא עובד לו, וצריך שיהיה האדם שלם וטוב לבוראו. וכנגד הג', צריך שיהיה האדם שלם וטוב עם זולתו, וזהו על ידי גמילות חסדים, כאשר הוא עושה לזולתו חסד חנם, הנה אין ספק שבזה הוא טוב לזולתו... והנה התבאר לך כי ראוים אלו שלשה שיהיו עמודי העולם, כאשר אלו שלשה דברים משלימים האדם עד שהוא טוב בכל ג' בחינות". וראה להלן פל"ו הערות 39, 40.

[522] אמנם רש"י בקידושין מ. ביאר ש"רע לשמים" הוא "מגלה עריות מבזה מועדים אוכל חלב". ולא כתב עבודה זרה [כפי שכתב כאן המהר"ל], וכתב במקום זאת גילוי עריות.

[523] כפי שכתב בדר"ח פ"א מ"ב [כה:]: "כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב גמור בפרט, והפך זה הדבר שהוא חומרי, הוא רע מאוד... כי החומר דבק בו הרע". ובתפארת ישראל פי"ב [מב.] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר

שהוא נבדל מן החומר, וזה ידוע לפי שדבוק בחומר ההעדר והחסרון שהוא רע". 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, [ר' להלן פל"ה הערות 59, 112], ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". [וראה לעיל הערה 346 שנתבאר שם שרק ת"ח הוא בגדר גומל חסד]. 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. וראה להלן פ"י הערה 150, ופכ"ה הערה 64.

[524] אודות שההולך אחר זנות הרי הוא כבהמה חומרית - ראה לעיל פ"ג הערה 114, פ"ד הערות 64, 23, 7.

[525] ראיה זו ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו, ואי אפשר לפרטם כי רבים הם. ורק ננקוט דוגמאות מספר: בנתיב הענוה פ"ד [ב, י:] כתב: "כי מידת העריות מעשה חומרי מתועב, ודבר זה נתבאר הרבה, ואין צריך להאריך בזה... שלכך אמרה תורה שתהא קרבנה של סוטה מאכל בהמה". ובדר"ח פ"א מ"ב [כו:] כתב: "מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה, מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר הזה א"צ ראיה כי הזנות מעשה בהמה חומרית". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.] כתב: "ודבר זה ביארנו הרבה מאוד, שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החומרי. ורמזו זה חכמים במה שאמרו ז"ל למה קרבנה של סוטה שעורים... היא עשתה מעשה בהמה... הרי לך כי הזנות מעשה חומרית. ודבר זה ידוע כי הזנות הוא חומרי גופני". וכ"ה להלן ספ"ז ד"ה מעשה ברבי יהושע. ובגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "וידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא נמשך אחר החומר, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין לפי שהיא עשתה מעשה בהמה". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "ג"ע 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 כתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, וז"ל: "מי שהוא נוטה אחר זנות, יאמר על זה שהוא מעשה בהמה, כמו שפירש רש"י בפרשת נשא [במדבר ה, טו] אצל קמח שעורים, לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר". ובבאר הגולה, באר הששי [קח:], 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". 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.], ובהערה הבאה. וכ"ה בח"א לע"ז ה: [ד, לב.], ועוד ועוד.

[526] בח"א לגיטין [ב, קט:] כתב בזה: "והשני הוא ג"ע הוא רע לעצמו, כי כאשר דבק בג"ע, והוא הלך אחר יצרו בזנות, זה רע לעצמו ואין כמותו, כי אין דבר רע כמו יצה"ר, ובעל ג"ע דבק ביצה"ר, ומכ"ש מה שיש בו פחיתות וגנות הזנות, וזהו רע לעצמו... שאין דבר שנקרא פגם בעצמו של אדם כמו ג"ע. ואילו ע"ז, אף שהוא רע, וכן שפ"ד, אין זה פחיתות גנאי ופגם, רק מי שהולך אחר זנות, שהוא נחשב פגם בעצמו, שהוא כמו בהמה. כמו שאמרו ז"ל אצל מנחת סוטה היא עשתה מעשה בהמה... וכבר התבאר זה בכמה מקומות". וראה גם כן לעיל פ"ב הערות 55, 89, להלן פי"ב הערה 16, ופל"ז הערה 51.

[527] לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [כו:] "ומן הדברים אשר בארנו [שיש לאדם להיות טוב לעצמו, לעילתו, ולזולתו] יש לך להבין מה שאמרו ז"ל [סנהדרין עד.] כי כל העבירות שבתורה יעבור ואל יהרג, חוץ מע"ז ג"ע ושפ"ד... אבל טעם דבר זה, כי אלו ג' עבירות הם הפך אלו ג' דברים שהעולם עומד עליהם. כי אין ספק כי ע"ז הפך העבודה שהיא אל הש"י. ושפ"ד היא הפך גמ"ח... וג"ע הפך התורה... שאין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החומרי רק ע"י התורה השכלית... והפך זה ג"ע שהולך אחר זנות, שהיא ג"ע, ובזה הולך אחר החומרי... ולפיכך הזנות של ג"ע הוא הפך מדריגת התורה... ולפיכך באלו ראוי שיהיה נהרג ואל יעבור, כיון שקיום האדם על שלשה דברים השנויים כאן... ואם ירצה לעבור ואל יהרג הוי עכ"פ נחשב כאילו אין לאדם מציאות, ומוטב שימות זכאי ואל ימות חייב, כי כאשר הוא הפך הטוב כאילו אין לו מציאות כלל. ואע"ג שהוא באונס, מ"מ כיון שאלו דברים נוטים מן המציאות לגמרי לא שייך לומר 'וחי בהם' [ויקרא יח, ה] 'ולא שימות בהם' [יומא פה:], כי באלו עבירות הוא עצם המיתה וההעדר, ואין בהם מציאות, שהוא החיות כלל, ודבר זה מבואר". והובא לעיל פ"ד הערות 7, 25. וראה הערה 594.

[528] בח"א לגיטין [ב, קט:] הוסיף כאן עוד הסבר: "ועוד, כי ג"ע הוא לגוף, שנמשך אחר הגוף להיות כמו בהמה. והע"ז היא אל השכל לעבוד ע"ז, והרי אין דבר שחוטא במחשבתו רק ע"ז, ועליו אמר הכתוב [יחזקאל יד, ה] 'ולמען תפוס את בני ישראל בלבם'... שנתפס האדם אף על המחשבה [קידושין מ.], ושפ"ד הוא לנפש. הרי אלו ג', לשלש חלקים שהם באדם. והם ג"ע, שפ"ד, וע"ז. ג"ע לגוף האדם, שפ"ד לנפש האדם, ע"ז לכח השכלי". וענין זה התבאר לעיל פ"ד ד"ה אמנם לפי, ושם הערות 21-25, קחנו משם.

[529] בח"א לסנהדרין קה. [ג, רמו.] כתב: "כי בלעם יש לדמות בכח טומאה שלו - לאברהם, שנאמר אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'. רק שאברהם היה נבדל מן החמור. ואילו בלעם היה מצורף אל החמור. וזה שאמרו שבא על אתונו. ולכך נאמר אצל אברהם 'ויחבוש את חמורו', כי החמור היה זכר, וא"כ הרכיבה הזאת עליו רכיבה נבדלת, כי אין מתחבר לזכר. אבל אצל בלעם היה אתון, אשר האתון היא נקיבה, ויש חבור אל הנקיבה, כי היה כח בעולם מוטבע ומחובר אל החומר". וכ"כ בדר"ח פ"ה מי"ט [רסה.]. ועוד אודות שבלעם דבק בזנות וערוה - ראה להלן ס"פ נז, שגם שם הביא את הגמרא שבלעם בא על אתונו משום "שהיה דבק בערוה ובזנות ובטומאה".

[530] אודות שהנצרות נחשבת לע"ז, ראה ברמב"ם הלכות עכו"ם פ"ט ה"ד [בדפוסים שלא הושמט העין], ופיהמ"ש [מהדורת קאפח] נזיקין, עמוד רכה.

[531] נראה לבארו, שכבר ביאר בגו"א ויקרא פכ"ד אות יג [ד"ה אבל הסמיכה] שהמברך את השם חמור מעובד ע"ז, כי ה"מברך השם, אי אפשר שתהיה עבירה יותר חמורה, שהרי הוא פוגם בעיקר... לא כמו ע"ז שמוסיף אלוה, ומ"מ בעיקר אינו פוגם" [לשונו שם]. וכן כתב בנתיב הענוה פ"ד [ב, י.]: "העובד ע"ז, אף שהוא עע"ז... אינו אומר שאין כאן אלוה, רק שאינו תחת העלה... ומתדבק בע"ז". וראה להלן פ"ז הערה 150. אמנם המבזה תלמידי חכמים הוא אפיקורוס [סנהדרין צט:], וביאר זאת בתפארת ישראל פט"ו [מט.]: "כי האפיקורוס הוא מי שאינו מאמין שיש כאן עלה וסבה ראשונה, ולפיכך נקרא אפיקורוס מלשון הפקר, כי אין עליו עול השי"ת, שהוא סבה הראשונה, וזהו ע"י מינות. ומה שאמרו ז"ל [סנהדרין צט:] איזה אפיקורוס זה המבזה את החכם... ר"ל כי אין צריך שיהיה כופר לגמרי בעלה ובסבה הראשונה, רק אם אין יראת ה' על פניו... זהו אפיקורוס, ודבר זה פריקות עול הסבה הראשונה. כי אילו היה עול שמים עליו היה נכנע מן העלה ומן חכמיו, ולא היה מבזה הת"ח". וראה ח"א לסנהדרין צט: [ג, רכד:]

[532] בח"א לגיטין שם [ב, קי.] הוסיף: "והשחית ושפך דם ישראל".

[533] ראה הערות 389, 400, 476.
[534] לשונו בח"א שם: "אחר שהיה כל אחד מיוחד בגודל החטא, והוא מורה על הדבוק בכוח טומאה מאוד".
[535] אודות שנאתו של בלעם לכח הקדושה של ישראל - ראה להלן פנ"ז הערה 37. וראה עוד להלן פ"ח הערה 28.
[536] כפי שביאר בר"פ ד ש"אין השי"ת שורה בתוך טומאתם", וראה שם הערה 9.
[537] כפי שבלעם עצמו אמר על היחס שבין הקב"ה לזרעם של ישראל, שאמרו [נידה לא.]: "מלמד שהקב"ה יושב וסופר את רבעיותיהם של ישראל, מתי תבוא טיפה שהצדיק נוצר הימנה. ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם הרשע. אמר, מי שהוא טהור וקדוש, ומשרתיו טהורים וקדושים, יציץ בדבר זה [בתמיה]". וראה להלן ס"פ נז שהביא גמרא זו.
[538] וראה רש"י ויקרא א, א שכתב "אבל לנביאי האומות נגלה [הקב"ה] עליהן בלשון עראי, בלשון טומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'". הרי טומאת בלעם נאמרת בלשון "ויקר", שהיא טומאת ש"ז. וכן כתב רש"י בבמדבר שם "לשון עראי, לשון גנאי, לשון טומאת קרי". וראה תפארת ישראל פכ"א [סה:] שהאריך לבאר כיצד נבואת בלעם דבוקה בכח הטומאה.
[539] לשונו בח"א כאן: "שהיה דבק בלעם בעריות, ולפיכך אמר כי דיניה בש"ז רותחת, ופירוש זה כי הש"ז הוא טמא... והיה נדון בלעם בדין זה שהיה דבק בכח הטומאה אשר הוא רחוק ונבדל מן השי"ת. ומה שאמר 'רותחת', רמז כי הטומאה דבק בה ענין גיהנום שהוא אש, כמו שאמרו בכל מקום [ר' חגיגה כז.] 'אש של גיהנום'". ובברכות נז: אמרו "אש - אחד מששים לגיהנום". וראה עירובין יט. שאין אור של גיהנום שולטת בפושעי ישראל. ואודות עשנו של גיהנום - ראה שם בעירובין. ובזוה"ק ח"א לג. אמרו "גיהנום... איהו נורא דדליק". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפג.]. וראה להלן פס"א הערה 10 לגבי אש של גיהנום.
[540] וצרף לכאן, שבסנהדרין קח: אמרו על דור המבול "ברותחין קלקלו [בש"ז] - וברותחין נידונו". ופירש שם בח"א [ג, רנו:]: "שהזרע יש בו מים ויש בו אש ג"כ, כי הוא חם. וברותחין נידונו, ובזה נדונו באש ובמים, כאשר ברותחין נדונו... החטא שלהם בדבר שהוא כלול מאש ומים, דהיינו הזרע, כי הזרע כלול מאש ומים כאשר ידוע למבינים". וכאן הוא מוסיף שהואיל ונאמר "ש"ז רותחת" בע"כ איירי ברתיחה נוספת שהיא מחוץ לש"ז, כי אל"כ היה סגי לומר ש"ז, ובלא"ה נדע שהיא בגדר "רותחין", וכגמרא בסנהדרין. ולכך ביאר שרתיחה זו באה מאש של גיהנום.

[541] ראה הערה 505.

[542] לשונו בח"א [ב, קי.]: "והדבק בטומאה רחוק מן הש"י אשר הוא אמת, ולפיכך היו דברים רחוקים מן האמת, שאמר 'רעתם תדרוש טובתם בל תדרוש', כפי ריחוק שלו מן השי"ת, אשר הוא אמת". וראה להלן פל"ב הערה 155.

[543] לשונו בח"א: "כי זה ענין פושעי אומות העולם, שהם רחוקים מן התורה, במה שהתורה ראויה לישראל דוקא, ולא לאומות. שהרי החזיר הקב"ה את התורה על כל האומות ולא רצו לקבלה [ע"ז ב:]". ובתפארת ישראל פ"א [ט.] כתב: "מצות התורה, שהם הפעולות האלקיות, מתייחסות אל ישראל. שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל הפעולות האלקיות, והם ביחוד להם. אבל עכו"ם מצד חסרונם ופחיתותם, אינם ראוים לפעולות האלקיות, שהם המצות. וזהו שהיה מחזיר התורה על כל אומה ולשון, ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות, כי אם ישראל היו מוכנים לתורה מצד מעלת נפשם". וקודם לכן כתב [ח:]: "כל המין מבני אדם, אי אפשר שיהיו שוים כולם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתואר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם. כמו שידוע כי הנבואה ורוה"ק והשכינה היו מיוחדים בהעם אשר בחר בו השי"ת משאר העמים. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם. ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת... ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך היו שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית [ר' להלן פ"ז הערה 42, ופי"ט הערה 27]... והאומה היחידה היתה על הטבע, והיא כנגד השמיני, כי השמיני הוא על הטבע, ולכך ראויה לישראל התורה שהיא על עולם הטבע... ולכך לאומה הישראלית אשר בחר ה' יתברך לחלקו, והם הם נתיחדו בפעולות האלקיות, שהם מצות התורה לפי מדריגת נפשם האלקית במה שהיו מוכנים לנבואה ורוה"ק ולהיות השכינה ביניהם. ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות, שהם שבע מצות בני נח [סנהדרין נו:]". וכן הזכיר בקיצור להלן פי"א ד"ה אמנם אם תאמר, ושם הערה 163. וכן הוא להלן פל"ב הערה 45, ופנ"ז הערה 75. וראה לעיל הערה 112, שמ"מ מבחינתו של הקב"ה התורה שייכת לכל אומות העולם. ואודות שישנו יחס בין המקבל למתקבל - ראה להלן פ"ז הערות 281, 244, 234, פי"ד הערות 13, 12, פי"ח הערות 35, 13, פי"ט הערה 76, ופכ"ג הערה 61.

[544] לשונו בח"א: ומ"מ לא היה [טיטוס] רחוק מן ישראל כמו שהיה בלעם הרשע, שהיה [בלעם] דבק לגמרי בכח הטומאה, והיה מתנגד לגמרי לקדושה. אבל טיטוס לא היה מתנגד רק אל התורה, לא מצד הקדושה".

[545] נראה לבארו קצת, כי אמרו במדרש [איכ"ר ב, יז] "חכמה בגוים תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמים מאדום'. תורה בגוים אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'מלכה ושריה בגוים אין תורה". הרי שאדום הוא המקור שיש חכמה בגוים [אע"פ שאין תורה בגוים]. ובנתיב התורה פי"ד [א, נט:] ביאר זאת, וז"ל: "חכמת האומות... שם חכמה עליה, רק שאין חכמתן חכמה אלקית נבדלת מן הגשמי לגמרי... שהיא מן השי"ת, שהרי חכמת האומות ג"כ מן השי"ת, שהרי ניתן להם מחכמתו יתברך [ברכות נח.]... כי החכמה הזאת היא כמו סולם לעלות בה אל חכמת התורה". וא"כ טיטוס, שהוא מבני עשו [גיטין נו:], ויש לו קשר עם הקב"ה דרך החכמה, ולכך אין הוא מתנגד לקדושה. אך מ"מ אין לו שייכות לתורה, שהיא שכל נבדל [ר' הערה 543]. ולכך התנגדתו היא כלפי התורה, ולא כלפי הקדושה של השי"ת.

ועומק לפנים מעומק. כי הנה בנר מצוה [יא:] ביאר בארוכה שהיוונים עסקו בחכמה, ולכך התנגדו אל התורה, וכלשונו: "שהמלכות הזה היה בו החכמה והתבונה... ולכך היו נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל, כי לא היו רוצים שתהיה החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה, שהיא החכמה על הכל. והחכמה הזאת שהיא על הכל לא שייך אל האומות... 'יש תורה בגוים אל תאמין'... ולכך המלכות, הם היונים, לא היו מתנגדים לישראל כי אם בתורתם". [וראה להלן פל"א הערה 59]. ושם המשיך לבאר [טו:] שהמלכות הרביעית כוללת בתורה את כל ג' המלכיות שקדמו לה, ולכך ענין זה ימצא אף במלכות רומי. ולכך ההתנגדות לתורה - אך לא לקדושה - שורשה ממלכות יון, שהונחלה לאדום. וכן להלן פי"ח ד"ה והנה ביאר שם שמלכות רביעית כוללת בתוכו את ג' המלכיות הקודמות לה. וכן הוא להלן פ"ו הערה 67, פ"י הערה 92, פי"ח מד"ה והנה חכמי האמת עד סוף הפרק, פכ"א הערה 107, ופמ"ב הערה 67.

[546] לשונו בח"א: "וכשהוא מיצר לישראל אז הוא נעשה ראש, שכל שני צרות - שוים ביחד, ולפיכך כל המיצר לישראל נעשה ראש כמותן, שהרי הם צרות זו לזו". והרי ידיעת ההפכים אחת [כמבואר לעיל ר"פ א]; כשם שאהבה תיפול רק בין שוים, וכמבואר בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:], כך צרות ושנאה יפלו רק בין שוים. וכן כתב שם מפורש בזה"ל: "והשנאה בין השוים והדומים, כמו שאמרו [ב"ר לב, ב] 'כל אומן שונא את בני אומנתו', וגם תלמידי חכמים שבבבל שונאים זה את זה [פסחים קיג:]". וראה להלן פי"ד ד"ה והתבאר לך, ופכ"ה ד"ה אמנם מדה.

[547] וכפי שביאר להלן פט"ו ד"ה והנה בארו חכמים, כי אין ראוי לישראל העוה"ז הגשמי. וראה הערה 439.

[548] כפי שביאר לאידך גיסא בח"א לב"ב עד. [ג, קה.], וז"ל: "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 פי"ח הערה 45, פל"ג הערה 32, פמ"ו הערה 101, ופנ"ט הערה 109.

[549] אלא עושים רצונו יתברך [ר' לעיל פ"א הערה 27], שאז ישראל אוכלים את מעלותיהן של האומות, וכמבואר בהערה הקודמת.

[550] וצרף לכאן דבריו באור חדש [עט:] שכתב: "מפני שלא היה להם [לישראל] שביתה ומנוחה... כאשר לא היו שומרים השבת, ומאחר שלא היו שומרים השבת - היה השביתה והמנוחה לאומות... וכאשר יש לישראל השביתה, א"כ אין שביתה לאומות. וכאשר אין שביתה לישראל, יש שביתה לאומות". הרי כאשר ישראל אינם משתמשים בכח מסוים שניתן להם - כוח זה עובר לאומות העולם. וקודם לכן [עח:] כתב: "כל זמן שישראל יש להם מלכות, אין לאומות מלכות". והם הם הדברים. ובח"א הוסיף כאן: "כי טיטוס הוא אדום, שהוא מגרה בישראל, והוי רישא להאי עלמא, והבן זה". ועוד אודות שהעוה"ז שייך לעשו - ראה להלן פט"ו הערה 46. וראה להלן פ"ו הערה 25, ופנ"ה הערה 65.

[551] לשונו בח"א [ב, קיח:]: "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".

[552] קהלת ז, כט "אשר עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים".

[553] פירוש - לא רק מה שפסק לעצמו תואם את מידתו, אלא אף מה שנעשה עמו בפועל תואם את מידתו.

[554] וכמבואר בהערה 499, קחנו משם.

[555] ובח"א כתב משפט זה בסגנון אחר, וז"ל: "ומה שטיטוס פסק דין אנפשיה יותר מאחרים, מפני שהיה טיטוס נוטה אחר הדין, כמו שהיה טיטוס משחית ומחבל, וזה ענין דין. ולכך פסק דין אנפשיה ג"כ דלבדרו קטמי אשב ימי כדלעיל, והוא מבואר מאוד למי שיש לו חכמה". ועוד אודות שבעל הדין פוסק לעצמו את דינו, ראה רש"י במדבר טז, כז, שכתב: "בוא וראה כמה קשה המחלוקת... וכאן אבדו אף יונקי שדים". ובגו"א שם אות לט כתב לבאר: "ויש מעמידין דבריהם על הדין, ובזה מצוי המחלוקת... נמצא בעלי מחלוקת הכל דין. ומפני כך בית דין של מעלה דנין אותו בדין, כפי המדה אשר מחזיק בה בעלי מחלוקת... והוא כולו דין, אף בית דין של מעלה מענישין... וג"כ הקטן חל עליו הדין". וכ"ה בח"א לנדרים לט. [ב, טז.]. וראה להלן פנ"ב הערה 6.

[556] ישו הנוצרי.

[557] כפי שהביא בסמוך את הגמרא [ברכות ס:] "נשמה שנתת בי - טהורה היא", וראה הערה 585, פ"ח הערה 165, ופמ"ד הערה 68.

[558] פירוש - לאחר שנולדו והגיעו לעוה"ז אז החלו לחטוא. וכפי שאמרו בסנהדרין צא: שיצה"ר ניתן לאדם רק משעת יציאה, ולא משעת יצירה. וראה דר"ח פ"ב מ"ב [עא:], ובגו"א בראשית פ"ח אות כד בביאור הדבר. וראה הערה הבאה.

[559] פירוש - רק לאחר שנעשה בעל גוף בעוה"ז - שולט בו יצה"ר, וכלשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [עא:]: "ומעתה יקשה לך למה דוקא [היצה"ר נתון באדם] דוקא משיוצא לאויר העולם. אבל יש לך לדעת כי טעם זה... כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו העדר, שהוא הפך ההויה... אבל תיכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפועל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר". ובאור חדש [קסד.] כתב: "כי יצה"ר... נתון באדם כאשר כבר הושלם ויצא אל אויר העולם, שאז הוא שלם בגופו, דבק בו ההעדר... וכלל הדבר, כי מתוך שהאדם הוא בשלימות גופו, אז דבק בו ההעדר, ולא כן כאשר האדם רואה עצמו בחסרון". וא"כ החטא נובע ממציאותו בעוה"ז, כאשר הינו בשלימות הגוף. וראה להלן פכ"ג הערות 53, 54. וצרף לכאן שהחטא בא מהחומר [לעיל פ"ב הערה 87, ולעיל הערות 257, 321], וברור שלכך אין החטא באה מהנשמה, אלא מהגוף. [אמנם בגו"א בראשית פ"ו אות יא ביאר שיש מ"ד בב"ר הסובר כי החטא בא אף מהנשמה, וראה הערה 261]. וזהו שאמרו בשבת קה: "איזוהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצה"ר". וכן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות ג: "ובגוף הוא החטא, שבו היצה"ר".

[560] פירוש - הואיל והחטא אינו נובע ממהותו העצמית של האדם, אלא מפאת המצאותו בעוה"ז, לכך החטא נגדר כ"מקרה". ויסוד נפוץ הוא בספרי מהר"ל להעמיד את ה"מקרה" לעומת ה"בעצם", וכגון בגבורות ה' פ"ע [שכ.], שכתב: "כל דבר עראי הוא מקרה, ואינו בעצם". וכן כתב בח"א לב"ב עד. [ג, צט:]: "הוא מקרה... ואינו בעצם, ודבר זה שאינו בעצם אינו תמידי". וראה לעיל פ"א הערה 45, ולעיל הערה 339. ועוד אודות שהחטא הוא מקרה ואינו תמידי, רק לעיל פ"א סוף הערה 29, ולהלן פי"א הערות 227, 246, ופל"א סד"ה וכאשר תבין. וראה גו"א בראשית פ"ב הערה 98, במדבר פט"ו הערה 138, ושם פכ"א הערה 146. וראה להלן פ"ח הערה 77, פי"א הערה 45, פכ"ט הערה 50, פל"א הערה 117, ופ"מ הערה 10.

[561] אין כונתו שאינם עושים חטאים, שזה פשוט שהחטא שייך רק כאשר הנשמה והגוף מורכבים יחד, וכפי שביאר למעלה [ד"ה ומה שאמר], ושם הערה 262, אלא כוונתו היא שאינם חפצים בחטא,ומתחרטים עליו. ובח"א כתב במקום זה: "אבל שלא בעוה"ז כבר הוסר מה שהיו דביקים בהם פושעי ישראל, וחוזרים בהם".

[562] כמו בני קורח, שאמרו עליהם [סנהדרין קי.] "מקום נתבצר להם בגיהנום וישבו עליו ואמו שירה... דהוו קאמרי משה אמת ותורתו אמת והן בדאים". וראה גו"א במדבר פכ"ו אות ח.

[563] פירוש - בעוה"ז שהאדם מורכב מנשמה ומגוף, לכך אע"פ ששורשו [נשמתו] שואפת לטוב, מ"מ שאור שבעיסה מעכב [ברכות יז.]. אך כאשר האדם אינו נמצא בעוה"ז, וא"כ הוא נטול גוף, לכך השורש בלבד הוא המכתיב לאדם את התנהגותו, ולכך בגיהנום חוזרים בתשובה, ומתחרטים על עוונותיהם. ועוד אודות שהנשמה היא שורשו של האדם מישראל - ראה להלן פ"ז ד"ה מ' סאה, שביאר כן להדיא.

[564] ובח"א הוסיף כאן: "לא מצד עוה"ז". וכפי שכתב לעיל פ"ב ד"ה וקאמר, וז"ל: "כי ישראל... רק כי היצה"ר מגרה בהם... ואין הרע בהם... אבל האומות הם בעצמם חסרון, ודבק בעצם שלהם, ואינו רק במקרה בשביל היצה"ר... ומצד זה ימשכו עצמם לגמרי אל הרע, שהם פחותים ורעים, והרע להם טבעי... וההפרש בין ישראל ובין האומות, כי ישראל מצד הגרוי אשר פועל בהם יצה"ר נמשכו אל הרע, ואילו האומות טרם יקרא היצה"ר - והם יענו, וזה מבואר". וראה שם הערות 104, 105, 114, שנקודה זו התבארה שם היטב.

[565] כן כתב להלן פ"י ד"ה ומזה התבאר: "כי ישראל הם עיקר המציאות... אי אפשר שיהיה השינוי בהם, מאחר שישראל הם עיקר המציאות... ולא יתכן שיהיה שינוי בדבר

שהוא עיקר המציאות". וכן רמז לזה בגו"א במדבר פכ"ב סוף אות מ, ושם הערה 115. וראה להלן פ"י הערות 24, 47, 64, 72, שנתבאר שם שאין בטול לדבר שבעצם. וראה להלן פי"א הערות 58, 99, פט"ז הערה 57, פי"ט הערה 30, פכ"ב הערה 2, פל"ד הערה 110, פמ"ב הערה 126, פמ"ז הערה 43, ופנ"ב הערה 24.

[566] בח"א הוסיף כאן: "והיוצא מן הכלל הוא אינו דבר עצמי לו, כי העצם הוא הכלל". ופירושו, אף שאותו האיש פרש מדרכי ישראל, ויצא מכלליות כנס"י, אך גם לדידו אין יציאה זו משנה את מהותו, כי מהותו נגדרת על פי כלל האומה שהוא משתייך אליה, ולכך עצמותו נגדרת עפ"י כלליות האומה, ולא על פי מעשיו הפרטיים, כי מעשיו נחשבים כחריגה מהכלל, וממילא אינם מאפיינים את מהותו. וראה הערה הבאה.

[567] ובח"א הוסיף: "לא במקרה, והעצם לא ישתנה". ובגו"א במדבר פט"ו אות לה כתב: "הפרטים הם מתחדשים במקרה, לא כמו הכללים שהם בעצם". ובגבורות ה' פע"ב [שכז:] כתב: "כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה אין דבר זה במקרה". ובדר"ח פ"ה מי"ח [סוף רסב:] כתב: "כי הרבים הם כלל אחד, ואין שינוי לדבר הזה, כי השינוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות". וראה להלן פי"א הערה 58.

[568] וראה הערה 539 אודות "אש של גיהנום".

[569] בח"א כתב במקום זאת: "כי הפרש יש בין המיאוס ובין הטומאה". ובא לבאר ההבדל בין בלעם ["הטומאה"], לבין אותו האיש ["צואה רותחת" - "המיאוס"].

[570] כפי שהביא ראיה זו לגבי בלעם [ד"ה ולכך אחר]. ובח"א כתב: "כי הטומאה מרוחק מן המציאות, שהרי הטמא אסור ליכנס למחנה קדושה".

[571] בח"א כתב כאן: "אבל הצואה היא פחיתות בלבד, עד שלגודל פחיתות הצואה היא נבדלת מן האדם ואינה עומדת באדם". פירוש, הטומאה מצד עצמה מרוחקת מן המציאות, ולכך ריחוק זה אוסר עליו להכנס למחנה שכינה, שהוא שורש המציאות. אך בצואה, הריחוק מן המציאות היא מסובב, והסיבה היא שיש בה פחיתות בעצמה, וכתוצאה מפחיתות זו מסובב מכך הריחוק מבני אדם. ובקיצור; הטומאה רחוקה מהאדם, ומחמת רוחק זה נאסרת להכנס למחנה שכינה. ואילו הפחיתות שבצואה היא הקובעת את הריחוק.

ועוד לגבי ריחוק של טומאה, ראה שבת יד. שאמרו שהאוחז ס"ת ערום - נטמא. וכתב על זה בח"א [א, ג:]: "דודאי אין הטומאה בספר, רק מי שמקרב אל דבר שאין ראוי לקרב, בדבר זה מגיע לו טומאה. לכך מי שנוגע בספר, שאין ראוי לו ליגע ערום, מקבל טומאה

מצד עצמו, ואין זה פחיתות וטומאה בספר, רק שמקבל ע"י הנגיעה טומאה". ובהספד [הנדפס בסוף ספר גו"א במדבר, הוצאת יהדות] האריך לבאר שהצדיק מתעלה מאוד על ידי מיתתו, כי אז הוא משתחרר מכבלי הגוף. ושם הוסיף [קפב], וז"ל: "אך יש לשאול, כי אם נאמר כי המיתה אל האדם אין זה פחיתות וחסרון מעלה, רק שבח היא לצדיק, א"כ למה המת מטמא... כי לא מחמת החסרון שיש במת הוא מטמא, אבל 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 שקירב אל דבר שהוא רחוק ונבדל מן העולם, ולכך הוא מתרחק ג"כ... שאין הטומאה רק מצד שהוא מרוחק, ולכך מקבל טומאה ונעשה מרוחק, ומצד הזה המת מטמא ואין זה חסרון כלל [במת]... שהמת נבדל מן החיים ומרוחק מהם". ועיי"ש שמאריך לבאר שבזה פליגי הצדוקים על החכמים [ידים פ"ד מ"ו]. ונתבארו דבריו כאן. וראה להלן פל"ה הערה 104.

[572] ואודות עונש "צואה רותחת", ושהוא עונש בגיהנום, ראה זוה"ק ח"ב קנ:, שאמרו שם "אתר אית בגיהנום... דאקרון צואה רותחת, ותמן איהו זוהמא דנשמתין... ונורא דגיהנום שלטא בההוא זוהמא".

[573] בח"א הוסיף כאן: "כי יש דין גיהנום, כאשר האדם [שאינו חוטא] ראוי לו מצד עצמו כבוד והדר. וכאשר הוא חוטא בעולם, אז בההוא עלמא בהפך, שהוא דבק בשקוץ ובמיאוס הגמור. ואינו שיקוץ ומיאוס כמו שהוא בעוה"ז, רק שהוא שיקוץ ותיעוב רוחני, בלתי גשמי, וזה נקרא 'צואה רותחת'. אין לך דבר מאוס יותר מן הצואה והיא רותחת, רוצה לומר אש, כי האש הזה אינו גשמי". ועל כך ניתן לקרוא "והודי נהפך עלי למשחית" [דניאל י, ח].

[574] כפי שכתב בבאר הגולה, באר החמישי [צה:]: "חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל אנושי. אבל חכמינו חכמה פנימית, סתרי חכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו ע"ה... כי אין חכמה זולת חכמתם". ובאור חדש [סוף צט:] כתב: "חכמי ישראל נודעים מחמת עיבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות וכל אשר שייך לזה... ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוה"ק, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו... דבר זה אי אפשר... ולכך, מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת, קולעים אל השערה ולא יחטיאו... שהם ידעו מפי רוח הקודש". ובדר"ח פ"א מ"ב [כה:] כתב: "כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה.

אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר... כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה, שהוא השכל האלקי, והוא הטוב הגמור... ואין זה דעת וחכמה אנושית... שהיא שכלית לגמרי, לא שכל אנושי כמו שאר חכמות". ובנתיב התורה פ"ט [א, מ:] כתב: "התורה שנתן השי"ת לאדם, על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השי"ת, כי התורה היא שכלית, וע"י התורה סילוק הגופני, ויש לו דביקות עם השי"ת". ועיי"ש שמבאר בהרחבה את שכלו הנבדל של הת"ח, וראה הערה 50, ולהלן פי"ז הערה 95, ופל"א הערה 59.

[575] ויוצא ממנו - פירוש האדם מתרחק ממה שיוצא ממנו. ["צואה" מלשון יציאה].

[576] לשונו בח"א: "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 נידון בהפך זה. שהוא נדון בצואה רותחת, שהוא דבר נבדל מן האדם, ויוצא ממנו מפני פחיתותה".

[577] וז"ל בבאר הגולה, באר השני [כג.]: "כי דברי חכמים הם בנוים ע"פ השכל האלקי, שהוא נבדל לגמרי מן האדם הטבעי... ומי שלועג על דברי חכמים מתרחק מהשכל האלקי הזה, הנבדל מן האדם הגשמי... וכבר האריכו חכמי המחקר במדריגת השכל שהוא נבדל לגמרי, ומי שלועג על השכל הזה, הנבדל מן האדם, אותו איש דבק בהפך זה. ושני דברים שהם נבדלים מהאדם; האחד, הוא השכל האלקי, שהוא נבדל מן האדם למעלתו. השני, הוא היציאה מהאדם, אשר הוא נבדל מהאדם לרוב פחיתותו, כמו הפסולת שהוא נדחה מן האדם. וכאשר לועג על דבר זה שהוא נבדל מן האדם במעלה, והוא מתרחק ממנו, הוא נדון בהפך זה, בדבר שהוא נבדל מן האדם לפחיתותו, והוא צואה רותחת. ר"ל, שהוא נדון בגיהנום, שהוא נבדל מן כלל בני אדם לפחיתות אותה מדריגה. כי ענין גיהנום יש מדריגות הרבה ביותר. ויש מדריגה בגיהנום כאותה מדריגה פחותה ומרוחקת, ונקראת 'צואה רותחת'... שהמלעיגים הם רחוקים נבדלים לגמרי מן כלל האדם בתכלית הרחוק מאוד, כמו שהיא רחוקה צואה, שהיא נבדלת מן האדם. שמאחר שהם רחקו משכל האדם שהוא נבדל במעלה, נדון בהפכו... שמפני שהוא מתרחק מן השכל, שהוא נבדל מן האדם במעלה, יש לו חבור אל הפך זה, הוא הפחיתות הנבדל מן האדם". וראה להלן פל"ו הערה 32.

[578] בח"א הוסיף כאן: "יש בו דעת, מרחיקין מצואתו".

[579] מכאוב - מסריח [רש"י שם].

[580] מעין מה שכתב בתחילת פרק א: "ידיעת ההפכים הוא אחד", וראה שם הערות 1-7, ולעיל הערה 546, ולהלן פכ"ה הערה 68, וכן גם פנ"ז הערה 28.

[581] כפי שמצאנו 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... 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".

[582] כפי שביאר 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... כי ראוי שישפע הדעת תמיד מן השי"ת, כי הדבר שהוא קרוב אל השי"ת, הוא יתברך משפיע אותה תמיד". ושם בהמשך הביא את מאמרם ז"ל שהשוו את הדעת לבית המקדש [ברכות לג.], וכתב בזה"ל: "כי ביהמ"ק עילוי העוה"ז ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה הביהמ"ק בעולם, נקרא העוה"ז עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל ע"י ביהמ"ק מתעלה העולם הזה אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי ביהמ"ק היה בית קדוש אלקי. וכך כאשר יש דעת באדם, מתעלה האדם ממדריגה הגשמית אל המדריגה הנבדלת". ועוד לגבי הגדרת דעת, ראה דר"ח פ"ג מי"ז [קנד:], נתיב הפרישות ספ"א [ב, קיד:], וח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. וראה לעיל פ"ד הערה 35, ולהלן פ"ז הערה 216, ופ"ח הערה 94.

[583] טיטוס - אפרו מפוזר על פני שבעה ימים. בלעם - נידון בש"ז רותחת. ישו הנוצרי - נידון בצואה רותחת.

[584] דוגמא לדבר; דבריו בגו"א במדבר פל"א אות ט בביאור שיוסף נמכר על ידי מדינים [בראשית לז, לו], שכתב: "אחר שראה משה שמכירת יוסף ע"י מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל ע"י מדינים מכירתו של יוסף, כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא ע"י מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין, זה [יוסף] היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]". הרי שדבר המתנגד לאדם - פועל בו, ונלחם בו. וכן ביאר להלן פ"ח [ד"ה אבל הזמן] שחודשי תמוז ואב הם זמן שמתנגד לישראל, ולכך בחודשים אלו אירעו החורבנות. וראה לעיל הערה 180. דוגמא נוספת; יחס עמלק לישראל, שהנה עמלק מתנגד לישראל בעצם [גו"א שמות פי"ז אות יג, ושם הערה 48], וכמו שמוכח משמותם, כי שם "ישראל" הוא מלשון "ישורון" [דברים לב, טו], ושם "עמלק" מלשון נחש עקלתון, "ולכך הוא הפך להם [לישראל] לגמרי" [לשונו באור חדש (סו:)]. ועמלק הוא "מעולם רצועת מרדות לישראל, מזומן בכל עת לפורענות" [רש"י במדבר כא, א]. וראה להלן פ"ח הערה 27, פכ"א הערה 66, פנ"ה הערה 10, ופנ"ט הערה 99.

[585] בסוף דרשת שבת תשובה [פב.] ביאר כיצד חמשת העינויים של יוה"כ מקבילים לחמשה מאפיינים של הנשמה. ובתוך דבריו כתב שם [לגבי איסור סיכה]: "הנשמה היא עצם עומדת בעצמה, שאינה מקבלת שום דבר פחיתות וטומאה, רק היא טהורה. כמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ס:] נשמה שנתת בי טהורה. נגד זה הוא איסור סיכה, שהסיכה הוא מסלק הגוף מן הזוהמא ומן הפחיתות, עד שהוא טהור, ואז הנפש מיושבת אצל הגוף. ואם מענה האדם מן הסיכה, אז אין הנפש מתיישבת בגוף". וראה להלן פ"ח הערה 165, ופמ"ד הערה 53.

[586] כפי שביאר למעלה [ד"ה ומה שאמר אותיב] שמרתא בת בייתוס מתה כאשר "אותיב לה פרתא בכרעא", "כי העשירה הזאת נדבק בגופה דבר מיאוס, ומזה קבלה המיתה" [לשונו למעלה, וראה שם הערה 253.]

[587] לשונו בח"א [ב, קיא:]: "והפחיתות והמיאוס הוא ג"כ דין לאדם, כי הכבוד הוא ראוי לאדם, לא השיקוץ והמיאוס, לכך דבר זה, הוא המיאוס, הוא דין האדם". וראה הערה הבאה.

[588] מה שהעמיד פחיתות מול נשמה, כי כמה פעמים ביאר שהרגשת בזיון של אדם נובעת רק משום שהוא עשוי בצלם אלקים. ולדוגמא, בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'".

וכן כתב שם בפ"ג [ב, ריש סב.] "אל ינהג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [רז:] כתב: "הכבוד והבזיון שייך בצלם". ורש"י שמות כ, כג כתב: "חברך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בזיונו על אחת כמה וכמה". והצלם הוא הנשמה. וראה עוד בדרוש לשבת תשובה [עד.], שביאר כיצד צואה ורעי מבטלות קדושה.

[589] בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

[590] לשונו בח"א: "ולפיכך דין בלעם בש"ז, ואין דבר מרוחק מן האדם רק הטומאה, כי הנשמה היא טהורה, לכך הטומאה מתנגדת אל הנשמה. וזהו דינו של בלעם שהיה נידון בו".

[591] לשונו בח"א שם: "וטיטוס דינו הוא בהפרדה, שודאי פירוד עצמו מתנגד אל האדם. ואל יקשה לך דאיך שייך פירוד בנפש, כי דבר זה אין כאן מקומו לבאר". ואודות שפירוד עומד כנגד נפש - ראה לעיל פ"ד ד"ה ומפני שבזמן, שנתבאר שם שהנפש היא כח מאחד, כשם שמלך מאחד את עמו. [וכמבואר שם בהערה 58, ולעיל הערות 259, 329]. ולכך הפירוד עומד כנגד הנפש. [ומדוייק מאוד שנקט כאן בלשון "נפש", ולא בלשון "נשמה"].

[592] זהו בלעם, וכמבואר לעיל בהערה 529.

[593] כלל ישראל אין פירושו שאינו בגדר ישראל, שהרי להדיא אמרו עליו בגמרא שהוא מפושעי ישראל. וכן מבואר ברמב"ם הלכות תשובה פ"ג הי"ד שהמינין הן מישראל. אלא כוונתו שפרש מהציבור של ישראל, ואינו חלק מהצבור. וכן ביאר בח"א לר"ה יז. [א, קיב.] שהמין "אינו חס על ישראל בעל אמונתו, ומוסרו ביד גוי, וזה הכל מדרכי המינות... לפי שהוא יוצא מן הכלל... ואין לו חלק בצבור". ובפחד יצחק חנוכה, מאמר י, אות ה, כתב: "פירושה של תיבת 'מין ' במובן סוג. כלומר הפורק עול, וחוטא שלא מחמת תאוה, הרי הוא סוג ישראל בפני עצמו... והנה כל עצם המציאות שאנו קוראים לה 'כלליות ישראל' מופקעת היא מן המינות חלילה... שהרי פירושו של 'מין' הוא סוג בפני עצמו. ולא יתכן לומר על כלליות הצבור שהוא סוג בפני עצמו". והם הם הדברים של המהר"ל כאן.

[594] מה שחזר לבאר את החטאים של השלשה, למרות שכאן עסק בדיניהם של השלשה, כי בכונתו להקיש מהחטאים אל הדינים, וכלשונו בח"א כאן: "וכל אלו ג' דינים הנזכרים כאן, הם דינים כוללים, כמו שהחטאים [של] השלשה כוללים". וכפי שביאר למעלה [ד"ה דע כי הרשעים] שג' החטאים אלו מקבילים לג"ע, ע"ז, ושפ"ד, ולכן הם "כוללים כל החטאים, שכל החטאים נכללו באלו... ואלו ג' חטאים הם ראשי כל

החטאים, הם ראשי העבירות". וראה הערה 528. ולכך דיניהם של השלשה הם דינים כוללים. וכשם שחומרת העונש מעידה על חומרת החטא [ר' גו"א במדבר פ"ד הערה 18], ה"ה לאידך גיסא, שחומרת החטא מעידה על חומרת העונש, וחטא כללי מחייב עונש כללי. וראה הערה הבאה.

[595] בח"א הוסיף כאן: "ואלו ג' דינים הם כנגד מה שאמרו חכמים במסכת עירובין [יט.] ג' פתחים יש לגיהנום, וע"ש ותמצא דברים מבוארים למי שהוא משכיל ויודע בחכמה". ושם בעירובין אמרו: "שלשה פתחים יש לגיהנם; אחד במדבר, ואחד בים, ואחד בירושלים". ובגבורות ה' פמ"ז [קפא:] כתב בענין זה: "כי ג' אמונות הם יסוד הדת... האחת הוא ההשגחה שהוא משגיח בתחתונים, ולא כמו שאומרים המינים עזב ה' את הארץ... האמונה השנית שהכל הוא ביד ה', ואין דבר חוץ ממנו, וזהו אמונת מציאות השי"ת... שהוא הכל... האמונה השלישית שידבר השי"ת את האדם, ויתן לו תורה, וזהו אמונת תורה מן השמים... ומי שהוא מפקפק בדבר מה ראוי לו ההפסד. אמרו בפרק ב' דעירובין... שלשה פתחים יש לגיהנום... וביאור ענין זה... כי ענין מציאות השי"ת שהוא יתברך הכל ואין מבלעדיו נודע להם בקריעת ים סוף... כי בזה נראה אשר ברשותו הכל ואין דבר חוץ ממנו. ואשר מפקפק במופת אשר נודע בים סוף, הרי שם פתח להכנס לגיהנום... וכן במדבר, כי מה שנתן השי"ת התורה במדבר לעיני כל, הוא ראיה ומופת על שהשי"ת נותן ומצוה התורה, שהרי לעיני כל דיבר עם ישראל, וכדכתיב [שמות יט, ט] 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', 'וגם' לרבות כל הנביאים שיבואו אחריך [רש"י שם]. ומי שמסופק בזה יש לו פתח לגיהנום, כי יבוא להכחשת תורה מן שמים... ואחת בירושלים היא השגחת השי"ת בעולם, ודבר זה נראה מן ירושלים אשר היה השי"ת שומר אותה תמיד... כאשר היו עושים רצונו של מקום היה השי"ת משגיח על העיר הזאת לשמור אותה... ומי שאינו מאמין בשמירת השי"ת, שהוא ההשגחה, יש לו שם אור ותנור". ועיי"ש שמבאר שג' הרגלים הם כנגד ג' יסודות אמונה אלו. והנה פשוט הוא שאותו האיש חתר כנגד האמונה בתורה ובנביאים, ולכך פתח הגהינום של המדבר מכוון כנגדו. ואילו טיטוס פעל כנגד האמונה בשמירתו של הקב"ה על ישראל וירושלים, שהרי בא להחריב העיר, ולכך פתח הגיהנום בירושלים מכוון כנגדו. ובלעם הרשע פעל כנגד האמונה שהכל ביד ה', וחשב שיוכל לצאת מרשותו, וכפי שפירש רש"י [במדבר כב, ט] "אמר [בלעם לעצמו], פעמים שאין הכל גלוי לפניו, אין דעתו שוה עליו, אף אני אראה עת שאוכל

לקלל ולא יבין". וכנגדו מכוון פתח הגהינום שבים. ויש לעיין היטב כיצד ג' הדינים [ש"ז רותחת, צואה רותחת, פיזור על פני שבעה ימים] מקבילים לג' פתחים אלו.

פרק ו

[1] זהו המשך דברי הגמרא בגיטין נז., ובא לבאר את מה שאמרו קודם לכן [גיטין נה:] "אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים, אתרנגולא ותרנגולתא חרוב טור מלכא, אשקא דריספק חרוב ביתר". ופרק ה' הוקדש לבאר את "אקמצא ובר קמצא חרוב ירושלים", והמסתעף ממנו. ואילו פרק זה יוקדש לבאר "אתרנגולא ותרנגולתא חרב טור מלכא". ופרק ז' יוקדש לבאר את הצלע השלישית - "אשקא דריספק חרב ביתר".

[2] פירוש - כאשר היו מוציאים חתן וכלה לחתונה, היו מוציאים לפניהם תרנגול ותרנגולת לסימן של פריה ורביה.

[3] פירוש - יום אחד עבר שם גדוד של רומאים, והיה זה בעת חתונה, והרומאים לקחו את התרנגולים מהם.

[4] פירוש - התנפלו עליהם [על הרומאים] בני העיר, והיכו אותם.

[5] הקיסר בא עליהם במלחמה.

[6] פירוש - היה בהם בין יושבי טור מלכא אדם אחד שקראו בר דרומא, שהיה קופץ מרחק מיל והורג בהם ברומאים.

[7] פירוש - הרומאים לא היו יכולים לעשות דבר נגד בר דרומא, ולכך לקח הקיסר את כתרו והניחו על הקרקע לאות אבל.

[8] פירוש - הקיסר התפלל להשי"ת, שאם נוח לפניו, אל ימסור את האיש הזה עצמו [הקיסר עצמו] ואת מלכותו בידי אדם אחד בלבד.

[9] בו זמנית הכשיל אותו פיו לבר דרומא, שהטיח דברים בלשון תרעומת כלפי ה'.

[10] זו קושית הגמרא, שהרי דוד הוא שאמר כן לראשונה, ומדוע זה נחשב הדבר כהטחת דברים כלפי מעלה.

[11] משיבה הגמרא שישנו חילוק בין דוד לבר דרומא, שדוד אמר כן בלשון תמיהה, ואילו בר דרומא אמר כן כקובע עובדה.

[12] נכנס בר דרומא לבית הכסא.

[13] בא נחש שמט את בני מעיו, ומת בר דרומא.

[14] הקיסר בראותו את הנס של מות בר דרומא.

[15] הקיסר אמר, הואיל והתרחש לי נס זה שלא מכוחי, בפעם הזאת אניח להם [ליהודים].

[16] קפצו [היהודים] ואכלו ושתו, והדליקו נרות לשמחה, עד שהיתה נראית הדמות שבחותם במרחק מיל, מרוב האור. ו"מי שהיתה לו צורה בטבעתו היה מכירה רחוק מיל מן העיר, למראה הנרות" [רש"י שם].

[17] אמר הקיסר, שמחים בי היהודים.

[18] שלש מאות אלף שולפי חרב נכנסו להר המלך.

[19] והרגו בה שלשה ימים ושלשה לילות, ובאותו הזמן בצד אחד של הר המלך היו עדיין חתונות ושמחות, ולא היו יודעים אלה באלה מרוב גודלו של המקום.

[20] ריש פרק ה, ד"ה ואמר ע"י תרנגולא, ושם הערות 91, 92.

[21] כמבואר בברכות נז: "הרואה תרנגול יצפה לבן זכר. תרנגולים - יצפה לבנים זכרים". וראה לעיל פ"ה הערה 92. וראה להלן פ"נ ד"ה וגם זה ש"תרנגולת מולידה ביצה בכל יום". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיב.] הוסיף כאן: "שהתרנגול נקרא 'גבר' [יומא כ:], ולכך הם בפרט מרבים להוליד יותר מכל, ותבין זה". ולכאורה כונתו שהלידה נעשית במידת הגבורה [גו"א בראשית פכ"א סוף אות ב, ושם הערה 22], ולכך התרנגול שנקרא "גבר", מרבה להוליד. וראה לעיל פ"ה הערה 105. ועוד ראה ב"מ פד. שלמדו מהפסוק [שופטים ח, כא] "כאיש גבורתו" שהגבורה של האיש היא בכך שיכול ללדת כנגד קשיים מסויימים. וראה שם בח"א [ג, לב.] שהאריך בזה. וכן הוא בבאר הגולה באר החמישי [צב:-צה:]. הרי שוב חזינן כי גבורה שייכת להולדה. ובח"א לסנהדרין פב: [ג, קעב:] כתב: "הזרזיר הוא תרנגול... כי התנגול הוא משמש ביותר והוא מיוחד לזה, לכך נקרא 'זרזיר מתנים' [משלי ל, לא]... שם זה מורה על שמהותו הפרטית הוא הזנות... שהוא מיוחד בדבר זה יותר מכל בעל חי, כאשר ידוע".

[22] באמונה - 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, "כל דברי חכמים באמונה" פירושו שכל דברי חכמים תקיפים ויציבים. וכן כתב למעלה ספ"ה [ד"ה כל] "וסוד זה רמזו חכמים **באמונתם** במסכת סוכה". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט, שכתב: "ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק - הוא ממנו". וכן כתב שם בשמות פי"ז סוף אות א, ולהלן פ"ז הערה 206. וכל דברי חכמים

נאמרו בדוקא, ושום דבר מדבריהם לא נאמר ליפוי המליצה, וכפי שכתב בבאר הגולה, באר הראשון [יד.]: "כי ח"ו שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת". וכן כתב בהקדמתו לדר"ח [י:], גו"א בראשית פכ"ח סוף אות יז, ועוד. וזהו יסוד מוסד במשנת המהר"ל אודות חרדת הקודש הצריכה ללפף האדם בבואו ללמוד דברי חכמים. וראה להלן פ"ז הערות 205, 206, 314, פי"א הערות 114, 159, 208, פט"ו הערה 5.

[23] שהוא "חיל" [הערוך ערך גנד, ב']. ורש"י בגיטין ביארו מלשון "גדוד". ועכ"פ מדובר בקבוצה של חיילים.

[24] כי ברכותיו של יצחק קיימות רק כאשר ישראל מקיימים רצון השי"ת, אך כאשר לא מקיימים רצון השי"ת ברכותיו בטלות, וכמבואר להלן פט"ז סד"ה וכאשר תבין.

[25] לשונו בח"א [ב, קיב.] שם: "כאן נאמר 'חלף גונדי דרומאי', והם רצו ליקח התרנגול ותרנגולתא, מפני שהם חיל רומי, שהמלכות רומי שהם באותו זמן היו רוצים ליקח את הברכה. וכדכתיב [יחזקאל כו, ב] 'אמלאה החרבה' [פסחים מב: "אם מלאה זו (ירושלים) חרבה זו ("צור, מאדום היא" - רש"י שם), ואם מלאה זו חרבה זו]. וכאשר ע"י החטא - יעקב הוא בשפלות, רצה עשו לקום ולרשת הברכה של יעקב". וראה לעיל פ"ה הערות 548, 550, שנתבאר שם שכאשר אין ישראל משתמשים בכח שניתן להם, אזי כח זה עובר לאומה"ע. וראה להלן פ"ז הערה 255 אודות שרומי גוזלת מישראל את ברכותיה. וכן הוא להלן פט"ז הערות 40, 42, 67, פי"ח הערה 45.

[26] נראה להטעים זאת, כי דוקא ברכת הריבוי מתייחדת ביותר למידת יצחק, וכפי שרמז לכך לעיל פ"ה ד"ה אמנם יש לך לדעת, ושם הערה 105. ולכך, הרומאים שהם ג"כ יוצאי חלציו של יצחק, תובעים את ברכת הריבוי של ישראל, שהונחלה להם מיצחק אביהם. וראה הערה 63, ולהלן פ"ז הערה 35.

[27] ובח"א הוסיף כאן: "וכי בזה תולה הדבר... דקאמר הוה בהו ההוא בר דרומא". ופירושו, שהואיל ושמו נקרא "בר דרומא", וכך הגמרא מתייחסת אליו, בע"כ שבזה מתגלית מהותו, כפי שכל שם מבטא מהות [ר' לעיל פ"ה הערות 80, 201, 461]. וכיצד מהותו מתבטאת בכך שהוא "בר דרומא".

[28] בח"א הוסיף כאן: "מדכתיב [תהלים פט, יג] 'צפון וימין אתה בראתם'". וראה לעיל פ"ה הערה 102 שהובאו מקורות נוספים לכך שהדרום נקרא ימין.

[29] לשונו בנתיב התורה פט"ז [א, ע.]: "יד 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, שמקבל בידו, ואינה עומדת להתפשט לאחר". וראה לעיל פ"ה הערה 100. וכן כתב להלן פ"ח סד"ה ומפני: "יד ימין שהוא התחלה... יד שמאל השניה, והיא הגמר". ובח"א לגיטין הוסיף כאן: "והיה ההוא בר דרומא, מיוחד אל כח התנועה המהירה, כי היד ימין מיוחד לקלות התנועה, לא השמאל". וראה להלן פ"י הערה 157.

[30] צרף לכאן את דברי רש"י בדברים לד, א, שכתב שם ש"כמה מעלות היו [מערבות מואב עד הר נבו], ופסען משה בפסיעה אחת". וביאר שם הגו"א אות א: "וא"ת, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חילוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חילוק, וכל דבר שיש חילוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם... ולפיכך אין שם חילוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". [ועוד אודות שהאחדות - רוחני, והפירוד - גשמי, ראה לעיל פ"ה הערות 107, 440]. והנה פעולה הנעשית בזריזות נובעת מהחלק הנפשי של האדם, ולא מהחלק הגופני, וכפי שביאר בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז:], וז"ל: "הזריזות - הוא התגברות על הגוף... כי מי שאינו זריז במצות נחשב שהוא מוטבע בחומר, עד שאין נפשו נמצא בפועל, שאם לא היה מוטבע בחומר, לא היה עצל, והיה גובר על הגוף". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות יז, בנתיב התורה פי"ז [א, עד.], ובנתיב השלום פ"ב [א, רכא:]. והואיל והזריזות היא רוחנית, לכך היא באה בקפיצה אחת, ולא באופן של חילוק. וראה הערה 84 ,81, ולהלן פ"ז הערה 162, פכ"ב הערה 75, פכ"ז הערות 13 ,11, פכ"ח הערה 77, ופנ"א הערה 83.

[31] בא לבאר את הדגשת חז"ל שבר דרומא היה חלק מאנשי טורא מלכא, שאמרו "הוה בהו ההוא בר דרומא", זאת אומרת אחד מיושבי העיר היה בר דרומא, והדגשה זו טעונה ביאור.

[32] בח"א הוסיף כאן: "והרמז בזה שולחן הקודש, שהיה לו כתר מלכות [יומא עב:], והיה בצפון [ב"ב כה:], כי המלך צריך לו גבורה לעשות מלחמה". וראה להלן פמ"ו הערה 100. ועוד אודות שגבורה היא משמאל - ראה גבורות ה' פמ"ז [קפז:]. והואיל ונתבאר שדרום הוא ימין, ממילא צפון הוא שמאל [דרוש שה"ג (סוף קצו.)]. וראה לעיל פ"ה הערה 102. וצרף לכאן כי המלכות היא כנגד הנפש, וכפי שביאר בדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:], ש"המלכות כנגד הנפש, וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש, ולפיכך כנגד זה נתן הוא [השי"ת לישראל] המלך, שהוא

המנהיג והמושל על כלל האומה... וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלכים ביד ה'', וזה כי דומה אל הלב ששם הנפש החיוני". [וראה גם כן לעיל פ"ד הערה 58, ופ"ה הערות 329 ,259]. והנה הנפש ביד שמאל [ר' לעיל פ"ה הערה 265]. ועוד הרי נאמר "לב מלך ביד ה'". וסתם יד הוא שמאל [מנחות לז.], הרי שלב מלך נמצאת בשמאלו של הקב"ה. ולעיל פ"ה [ד"ה אמנם יש לך], ביאר ש"טור מלכא היה לו כח שמאל, אשר מן השמאל הוא הרבוי... ולכך הוי מפקי קמייהו תרנגולא ותרנגולתא". וראה להלן פ"ז הערה 63.

[33] מקורו בזוה"ק ח"ב קי. שאמרו שם שבמלחמה הלוחם מכה ביד ימינו, ומגן על עצמו בשמאלו, הרי שלמלחמה בעי ימין ושמאל, ימין המכה, ושמאל השומר.

[34] בח"א הוסיף כאן: "ואתה הבן הדברים האלו מאוד מאוד".

[35] שאמרו שם שהעובר על נידוי חכמים ינשכו נחש, ועל כך אין לו רפואה. ושם מובאים כמה מאורעות בהם עברו על דברי חכמים, והעוברים הוכשו על ידי נחש. וראה לעיל פ"ה הערה 425 שנתבאר שם שהפסוק [קהלת י, ח] "פורץ גדר ישכנו נחש" נאמר במיוחד ובמסוים על גזירות דרבנן. והדברים שם שייכים מאוד לכאן.

[36] ו"כח נחש" הוא "שהביא הנחש ההעדר והמיתה לעולם" [לשונו בבאר הגולה, באר הראשון [סוף יז:)]. אמנם לפי"ד בבאר הגולה, באר הראשון [יז:], מתברר שנשיכת הנחש היא דוקא פוגעת באלו שביטלו את הסייגים של חכמים [ר' לעיל פ"ה הערה 425]. ועל ביטול זה נאמר "ופורץ גדר ישכנו נחש". והנה גם על "חויא דרבנן" ביאר אביי שם [שבת קי.] שעל כך נדרש הפסוק "ופרוץ גדר ישכנו נחש", והואיל וזהו דין מיוחד לגבי פריצת גדר, מנין לומר שהמדבר נגד כבוד הש"י יענש במידה של פורץ גדר. וצ"ע.

[37] כמבואר בזוה"ק ח"א י: שרוח טומאה שורה בבית הכסא, וכל רוחות טומאה נתדבקו בנחש [שם קכז.]. ובגמרא ברכות סב: אמרו "רבי אלעזר על לבית הכסא, אתא ההוא פרסאה דחקיה, קם רבי אלעזר ונפק, אתא דרוקנא שמטיה לכרכשיה ["חלחולת שהרעי יוצא בו"] (רש"י שם)], קרי עליה רבי אלעזר [ישעיה מג, ד] 'ואתן אדם תחתיך', אל תקרי 'אדם' אלא אדום". וכ"ה בב"ר י, ז, ויק"ר כב, ד, ובירושלמי שבת פ"ו ה"ט.

[38] ופירוש הו"א זו - דוד אמר כן כדרך הגמרא בלשון תמיה, וכונתו באמת להיפך, שהקב"ה יוצא בצבאותם.

[39] ולכך דברי דוד נתפסים כתפילה, וכמו "למה יחרה אפך בעמך" [שמות לב, יא], וכמבואר בגו"א שמות פ"ו אות א.

[40] לא בלשון שאלה, אלא כקביעת עובדה.

[41] כי דברים גדולים אינם במקרה, וכמבואר לעיל פ"ה הערות 48, 171, וראה להלן פ"ז הערה 14.

[42] מבאר בזה המשך הגמרא [גיטין נז.] "ששים רבוא עיירות שהיו לו לינאי המלך בהר המלך... וכל אחת ואחת היו בה כיוצאי מצרים, חוץ משלש שהיו בהן כפלים כיוצאי מצרים, אלו הן: כפר ביש, כפר שיחליים, כפר דכריא".

[43] לעיל פ"ה ד"ה אמנם יש לך לדעת, ושם הערות 103-105.

[44] (א) השכינה שורה ביניהם. (ב) ברכת ריבוי. (ג) כרכים גדולים וחזקים.

[45] ריש פרק ה', ד"ה אקמצא ובר קמצא, וד"ה וכן תמצא בכתוב.

[46] יברכך ה' [ארבע אותיות] וישמרך. יאר ה' [ארבע אותיות] פניו אליך ויחנך. ישא ה' [ארבע אותיות] פניו אליך וישם לך שלום. ומקורו בתנחומא נשא, אות ט: "זהו שאמר הכתוב [שה"ש ג, ז] 'הנה מטתו של שלמה ששים גבורים סביב לה וגו'... מהו ששים, אלו ששים אותיות שבברכת כהנים".

[47] מדובר שם על מעלתה של פת שחרית, ו"ששים איש רצו ולא הגיעו לאוכל שחרית" [רש"י שם]. וביארו שם התוספות 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".

[48] ששים מכאובות באות על השיניים הרואות אחרים אוכלים, ואילו הם אינן אוכלות.

[49] כמובא בתוספות חולין נח: "שיתין מאני דפרזלא תלוי 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. וז"ל בבאר הגולה, באר החמישי [פט:]: "כי מספר ששים הוא מספר שלם כללי, ולפיכך זה המספר נמצא בכל מקום על ריבוי, כמו שפירשו התוספות... אצל 'ששים רהוטי רהיט', כי דרך למנקט מספר זה על רבוי, כי מספר זה הוא מספר שלם כללי. ובשביל כך במספר ששים בטל הכל. כי מספר חמישים, אם תוסף עליו אחד נקרא זה תוספת עליו, ואינו בטל אותו אחד שנתוסף. אבל כאשר יש מספר ששים, הוא מספר כללי שלם, ואם יתוסף עליו אחד, היחיד בטל אצל מספר כללי, ואין האחד מוסיף על הכלל". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ יז [נו:]. ובגבורות 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.]. 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 [ראה להלן פ"ז הערה 43], 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.]. וראה להלן פ"ז הערה 124, פי"ב הערה 38, פכ"ד הערה 107, ופל"ג הערה 41.

[50] ואודות מספר ששים רבוא, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ג [כו:] שכתב: "שלימות ישראל להיות שש מאות אלף, ואז יצאו [ממצרים]. וראיה לזה ששלימות ישראל זה המספר, שהרי כשיצאו ממצרים היו שש מאות אלף [שמות יב, לז]... ובפרשת במדבר [במדבר א, מו] היו שש מאות אלף, ובפרשת פנחס [במדבר כו, נא] היו ג"כ שש מאות אלף. שמזה נראה כי צורת ישראל ושלימותם שש מאות אלף... והטעם הוא ידוע, כי שש הוא מספר שלם... הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה, דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו... ולפיכך היה מספר ישראל שש מאות אלף, כי מספר שש הוא מספר שלם שאין עליו תוספת". וכן כתב באור חדש [קלט:], דרוש עה"ת [לז.], גו"א שמות פ"א אות ה, ד"ה ויש מי, ושם הערה 81, ולהלן פי"ד הערה 43, פכ"ה הערה 24, פמ"ג הערה 42, ופנ"ז הערה 32.

[51] וכל ברכה מעצם טבעה ענינה הוא רבוי, ולכך היא מורכבת מהאותיות השניות [ב.ר.ך.], וכמבואר להלן פמ"ה ד"ה וביאור ענין. וראה לעיל פ"ה הערות 203, 193.

[52] כמבואר בגבורות ה' פי"ב [סו:], ובח"א לב"מ פד: [ג, לו.], וראה הערה 49. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יט כתב כן ביחס שבין ארבע מאות לארבע, וז"ל: "והנה יסוד של ארבע מאות הוא ארבע, וכל דבר בעולם נכנס תחת יסוד שלו". וכן ביאר שמספר שלש מאות מתייחס לשלש [ח"א לבכורות נז. (ד, קל:)]. וראה גם כן להלן פ"ז הערה 40, ופי"ז הערה 61.

[53] כפי שכתב בדר"ח פ"ג מי"ג [קמ:]: "כאשר מגיע לעשרה, העשרה הם כמו אחד, שהרי אתה מונה שלשים ארבעים וחמישים, כמו שאתה מונה שלש ארבעה וחמשה, שתראה מזה כי הפרטים מגיעים עד ט', והעשירי מקשר ומאחד אותם". ובדרשת שה"ג [ריש קצח.] כתב: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... שאתה מונה אחד שנים שלשה ארבעה, כך אתה מונה עשרה עשרים, והם כמו שנים, ר"ל שני עשרים, וכן שלושים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה, והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד". וראה להלן פ"ט הערה 70. אך באור חדש [קסב:] כתב באופן אחר, וז"ל: "מספר עשרה אינו דומה כמו

אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד, לפי שמונין בו מספר - אחד מאה, ב' מאות, ג' מאות. אבל מספר של עשרה המנין עשרים, שלושים, ואין מונין ב' עשרה, ג' עשרה, כמו שמונין א' מאה, ב' מאות, ג' מאות". וכן כתב בגבורות ה' פנ"ד [רמב.] "שאין נחשב עשרה כמו אחד, שאם היה עשרה כמו א' היה מונה א' עשרה [ב' עשרה] כמו שימנה האדם א, ב, ג, אבל... יאמר עשרים... לכך אין זה דומה לאחד". וצ"ע.

[54] כמבואר בגבורות ה' פי"ג [כו.], והובא בהערה 50. וכן מבואר בח"א לב"מ פד: [ג, לו:], והובא בהערה 49, וכן הוא בהקדמה לתפארת ישראל [ד]. וראה להלן פ"י הערה 17.

[55] שיש בזה ג' זוגות - מזרח ומערב, צפון ודרום, מעלה ומטה. ואודות הקשר שבין צפון ודרום - ראה דבריו בנתיב העבודה פ"ג [א, פה:]. וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ב מי"ד [קג:], שכתב: "ותדע כי העוה"ז... בריאותו הוא בשיווי... ויורה זה שנברא בששה ימים. כי אות וי"ו מורה על השיווי, וזה תבין מצד הצורה, שהיא עומדת כמקל זקוף... וכן במספר הוא השוה ביותר. וכן כתב הראב"ע ז"ל בפרשת שמות [שמות ג, טו] על הוי"ו, שהוא מספר שוה במערכת האחדים, ולא תמצא מספר... שהוא שוה כמו מספר השש. כי שלשה החלקים שנחלקים הששה אליהם הם ששה. כי נחלק לחציו, הוא שלשה. והשליש ממנו הוא שנים. והששית ממנו הוא אחד, וכולם ביחד הם ששה. הרי כי חלקיו שנחלק אליהם הוא שוה אל הכל. ולא תמצא זה במספר האחדים, כי ד' נחלק לחצי, והוא שנים, ולרביעית - הוא אחד, והם שלשה ביחד, אינם שוים לד'". ובשבת קכז. אמרו "ששה דברים אדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] כתב: "והנה הם ששה דברים, כי ראוי לדברים שעושים פירות שיהיו ששה דוקא... לכם הו"ו הוא כפול, לומר כי ששה דברים הטוב שבהם כפול, שהוא טוב לשמים ולבריות, ולכך שכרם כפול בעוה"ז ובעוה"ב". ופירושו, שהואיל והששה מורכב מזוגות, לכך כולו עומד בסוד הכפילות. וכן ביאר בדרשת שה"ג [קצח:] ששת ימי הבראשית יש בהם ג' זוגות [יום א' עם ב', יום ג' עם ד', יום ה' עם ו']. וכן הוא בדר"ח בביאור המשנה "כל ישראל יש להם וכו'" [יד:]. והרי הזמן והמקום הם שוים, וכמבואר בתפארת ישראל ר"פ כו [עט.]. ולכך כשם שהמקום מחולק לששה צדדים, כך הזמן מחולק לששה ימים. וכן מבואר להדיא בבאר הגולה, באר הששי [קיב:], וז"ל: "כי מספר ששה יש לו מהות השלימות, כי במספר ששה בו יושלם הגשם, כי כל גשם יש לו ששה צדדין... והרי העולם נברא בששה ימים... כי כבר התבאר כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים". וממילא, כשם שהזמן מורכב מג' זוגות, ה"ה לגשם. וכן

מבואר גם בגבורות ה' פמ"ו [קעה.] שלגשם יש ששה צדדים, והזמן הוא בששה ימים. וראה להלן פ"ח הערה 173, פל"ב הערה 111, ופנ"ג הערה 43.

[56] פירוש - היחס של שלשה לששים הוא על ידי כפולים, וכמו שביאר.

[57] יברכך ה' וישמרך [במדבר ו, כד]. "יאר ה' פניו אליך ויחנך" [שם שם כה]. "ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום" [שם שם כו]. ועוד אודות שבברכת כהנים ישנם ג' פסוקים - ראה ברבנו בחיי במדבר ו, כז, וכן שם בבעל הטורים. ובח"א לסנהדרין י. [ג, קלה.] ביאר מדוע בברכת כהנים ישנם ג' פסוקים, וכן שבראשון ישנן ג' תיבות, בשני חמש תיבות, ובשלישי שבע תיבות, וז"ל: "ברכת כהנים יש בו ג' ברכות... כי הברכה היא התפשטות, ולפיכך כתוב אצל הברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה'... ולכך תחילת הברכה הוא ג', שהוא התחלת התפשטות [כפי שביאר קודם לכן שם]. וברכה שניה חמשה, כנגד אמצע ההתפשטות, וברכה שלישית שבעה, והוא תכלית התפשטות בכל צד, מעלה ומטה, וכך לארבע רוחות [והנקודה האמצעית]".

[58] כפי שביאר בגבורות ה' פ"ח [נ:]: "ובמדרש רבות בפרשת לך לך [ב"ר מד, יז] 'גדולה' זו יון שמעמדת ששים דוכסים, ששים אפרכין... והדברים האלו ידועים מענין יון, שיש לה רבוי של ששים, מפני שהיא מלכות שלישית, והשלישי הוא התחלת הרבוי. אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' [ויקרא טו, כה] שנים, 'רבים' [שם] שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה. לכך מלכות יון שהיא מלכות שלישית, היתה גדולה ומרובה בשררות ובממשלות, עד שהיתה מעמדת ששים דוכסים, כי ששים נאמר על הרבוי בכל מקום". [ויש לעיין בזה, שכבר קבע בתפארת ישראל פל"ד (צט.) "כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי" (וראה לעיל פ"ה הערה 104), וכאן כתב שהתחלת הרבוי היא בשלשה]. וצרף לכאן, שדוקא יעקב אבינו, שהוא האב השלישי, נתברך ברבוי בנים, וכפי שכתב באור חדש [קע:]: "יעקב נתברך בבנים, שהיו לו יב בנים... וזהו בודאי ברכת יעקב, שהיו מיוחד לזה מכל האבות, והרי אליו נתן רוב בנים".

[59] כמבואר באור חדש [עד:], וז"ל: "כי מספר אחדים הוא מדריגה ראשונה, ומספר עשרה - מדריגה שניה, ומספר מאה הוא מדריגה שלישית, ומפני כך המאה הוא כנגד עולם השלישי, הוא עולם עליון. ומפני כי עולם העליון אין בו פירוד וחילוק, ולכך כנגד זה מספר מאה, כי מספר מאה הוא כמו אחד נחשב, כי המאה הוא כלל אחד". וכן כתב שם בהמשך [קסב:], והובא בהערה 53. וכן כתב בגו"א דברים פ"א אות נו, ושם הערה 196. וכן הוא בגבורות ה' פנ"ד [רמא:], וכלשונו: "המאה נחשב כמו אחד, שהרי

כשתגיע למאות ימנה מאה אחת, שתי מאות, כמו שימנה א' ב' ג'". וראה להלן פי"ז הערה 60, שנתבאר יותר.

[60] לשונו בח"א לב"ק פג. [ג, יג.]: "כי כל אלף הוא כמו אחד, שהרי אחד הוא אל"ף [אות אל"ף], וא' במילואו הוא אל"ף". ובח"א לגיטין [ב, קיג.] כתב: "וכן אלף הוא כמו אחד, והרי הוא שלש".

[61] והגדלת הכח המריבית היא כאשר מגיעים למספר שלש מאות אלף. ונראה ביארו עפ"י מש"כ בגבורות ה' פ"ג [כו:] אודות מספר ששים רבוא, וז"ל: "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 המספר 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". ועיי"ש שמבאר מדוע אין צורך במספר עשרות, וסגי באחדים, מאות, ואלפים. וה"ה לדידן, לגבי מספר שלש מאות אלף.

[62] כי נגד כח ישראל יש להלחם באותה מטבע. וכן ביאר למעלה פ"ה [ד"ה דע כי ירושלים] שהואיל וחוזק ישראל הוא במספר שלש, לכך המצור היה ג' שנים. וראה שם הערה 179, ולהלן פ"ט הערה 52.

[63] מה שמדגיש "מלכות רביעית", כי מלכות זו באה מעשו, ועשו בעיקר חפץ לקחת מישראל את ברכת הרבוי, וכמבואר בהערה 26.

[64] כן הביא ראיה זו בגבורות ה' פ"ח [נ:], והובא בהערה 58. וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עח:], וז"ל: "ולכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים, כמו שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". וראה בגו"א ויקרא פט"ו אות יט שהאריך לבאר דרשה זו. וראה לעיל פ"ה סוף הערה 174, ולהלן פי"ז הערה 52, פי"ט הערה 135, ופכ"א הערה 54.

[65] פירוש - במדרש שם למדו שהגמל והשפן והארנבת הן כנגד בבל, מדי, ויון, והחזיר כנגד אדום. ובפרשת ראה [דברים יד, ז- ח] הוזכרו השלש הראשונות בפסוק אחד [שם פסוק ז], ואילו החזיר הוזכר בפסוק שני [שם פסוק ח], ועל כך אמרו במדרש שם "משה נתן שלושתם בפסוק אחד, ולזו בפסוק אחד, ולמה, רבי יוחנן אמר, ששקולה כנגד שלשתן".

[66] ואותה נבואה נאמרת על אדום, וכתיב 'כף על כף', להורות שמלכות אדום יהיה כמו ג' הראשונות לה [מתנות כהונה שם].

[67] אודות שהמלכות הרביעית כוללת בתוכה את שלש המלכיות שקדמו לה, ושהיא שקולה להן - ראה להלן פי"ח ד"ה והנה חכמי האמת, ובהערה 93, שהובאו מדבריו בנר מצוה [טו:]. וראה לעיל פ"ה הערה 545.

[68] של מלכות רביעית.

[69] שהביא שם [להלן פי"ז] את דברי הגמרא [מגילה ו.] ש"תלת מאה קטירא הני איכא בגרמימי של אדום". וכן שם בסוף הפרק כתב "כבר אמרנו כי מספר ג' מאות הוא מסוגל למקום מלכות רביעית". וראה שם בהערות.

[70] לשונו בח"א [ב, קיג.]: "כי נכנסו לשם תלת מאה אלפא שליפי לבטל רבוי ישראל, שהם ששים רבוא, כי מספר זה ראוי למעלת הקדושה של ישראל, אבל רבוי מלכות רביעית ראוי מספר שלש מאות אלפא, כי זהו כח רבוי שלהם, כי מלכות זה היא כוללת כל ג' מלכיות, ולכן נכנסו לשם תלת מאה אלפא, כי זה עצמו כח שלהם".

[71] המשך הגמרא שם בגיטין נז. "אמר עולא, לדידי חזי לי ההוא אתרא ["הר המלך" (רש"י)], ואפילו שיתין ריבונתא קני לא מחזיק [פירוש - אני עצמי ראיתי את המקום ההוא, ואפילו ששים רבוא קנים לא מחזיק, וכ"ש מספר כזה של אנשים]. אמר ליה ההוא מינא לרבי חנינא, שקורי משקריתו ["דאמריתו ששים רבוא עיירות היו בהר המלך, והוא אינו מחזיק אפילו ששים ריבוא קנים" (רש"י שם)]. אמר ליה 'ארץ צבי' כתיב [ראה ירמיה ג, יט], מה צבי אין עורו מחזיק את בשרו ["משהופשט היא כווץ, ואין יכול לחזור ולכסותו בו" (רש"י)], אף ארץ ישראל, בזמן שיושבין עליה - רווחא, ובזמן שאין יושבין עליה - גמדא [מתכווצת]".

[72] לא מצאתי מקורו.

[73] לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [טז:]: "והנה לפי בעלי הטבעיים הדבר הזה מן הנמנעות, הכנס גשם בגשם, איך תרווח הארץ בהיותם יושבים עליה, ויכנס גשם בגשם כאשר אין יושבים עליה".

[74] וז"ל שם [טז:]: "הרי תמצא במכת מצרים שהיה דבר והפכו בענין אחד... כשהיה קערה מליאה מים, והיה הישראל ומצרי שותים ביחד, היה הישראל שותה מים ומצרי דם. נמצא שהיו המים טבעיים לישראל, ובלתי טבעיים למצרים. וכן מכת חושך... שהיה חושך למצרים, והישראל כאשר היה נכנס למקום החושך ההוא היה לו אור, היו שני דברים באויר - האור והחושך. כי אין ספק שלא היכו מצרים בסנוורים שלא יראו אור, שזה אינו, רק החושך היה באויר למצרים, ולישראל לא היה חושך, הרי שני הפכים בנושא אחד, הוא האויר. וזה מורה יותר על כח ויכולת הפועל, שאין צריך לחדש הנס

רק למי שצריך לו הנס, ולמי שאין צריך לו הנס - נשאר בטבעו. כי למעשה נסים יש שני הפכים בנושא אחד, האחד טבעי, והשני בלתי טבעי... ויותר מזה אמרו רבותינו ז"ל על 'ארץ צבי', בהיותם יושבים עליה מרווחת, וכאשר אין ישובים עליה - צרה... אבל על דעת בעלי התורה הכל הוא אמת ונכון, שודאי לפי הטבע אי אפשר, אבל לפי הדבר שלא בטבע [אפשר]. נמצא כי הטבעי דבר בפני עצמו, שהוא לפי טבעי, והדבר שאינו טבעי ג"כ בפני עצמו. כלל הדבר, מפני שנעלם מהם [מבעלי הטבע] ענין הנסים שאינם טבעים, הוקשה להם דברים אלו... אבל לאיש החכם בדברים אלו ימצא שהכל נבנה על אדני החכמה ועמודי התבונה, והבן את הדברים מאוד". וראה בח"א לחולין צא: [ד, קו:] שביאר שם יסוד זה, שיעקב אבינו היה בו זמנית בבית אל [עפ"י הטבע], ובביהמ"ק [עפ"י הנס].

[75] ממשיך לבאר את תירוצו מגבורות ה'.

[76] לשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סד"ה והבן]: "הרבה נסים, שהיה המטה לנחש [שמות ד, ג], שחזר לקדמותו [שם שם ד]". וכן כתב בגבורות ה' סוף הקדמה שניה [יז]: "הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". וראה לעיל פ"א הערה 18 שהובאו שם מדבריו של הפחד יצחק, המשוה את הנס בטבע להוראת שעה בתורה. וכשם שהוראת שעה שמה מוכיח עליה שהיא אינה אלא לשעה, כך הנס אינו אלא לזמן קצוב בלבד. עיי"ש. ולכך, כשם שאין בהוראת שעה סתירה ל"זאת התורה לא תהא מוחלפת" [ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג], כך אין בנס סתירה להנהגת הטבע, כי הנס ארעי, והטבע - תמידי. וראה הערה הבאה, ולהלן פ"נ הערה 38.

[77] לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [יז]: "אמרו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש', ואחד מהם 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'. הנה גם דבר זה הוא נמנע לפילוסופים, שזהו הכנס גשם בגשם לפי שעה, כי מה שהשתחוו רווחים לפי שעה, שנתגדל המקום, ולא היתה העזרה גדולה ממה שהיתה קודם. אמנם לפי דברי חכמי האמת אין זה יציאה מן הטבע. כי דבר שהוא דרך נס ודרך פלא אינו טבעי, ואינו משתתף עם הטבע... כלל, ולפיכך כאשר היו משתחווים היו בריוח, כי היה זה על ידי עולם הנבדל, שמשם הנסים באים אל העולם... כאילו יצאו מעולם הטבעי להיות עומדים בעולם שאינו טבעי... ולא ידחוק הבלתי טבעי את הטבעי, ונשאר המקום בגודלו לשאר אנשים, אך אל המשתחווים היה בריוח... כי כל הנסים אשר היו לדבר היו בשביל הכנה... וכאשר היה המקום קדוש מיוחד ביותר למעלה הנבדלת... אז הגיעו אל המעלה הנבדלת, ושם הרחבה נמצא... כלל הדבר, כי אפשר הוא בודאי כי יוכל להיות נמצא

דבר אחד בשתי פנים, לאחד טבעי ולאחד בלתי טבעי, כמו שהיה אפשר שיהיו המים דם למצרים וטבעי לישראל... כי הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה. ומאחר שהוא לפי שעה אפשר שהוא ג"כ לנמצא זה שהוא צריך לאותו דבר, ויש לו הכנה לזה, ונמצא לו דרך נס בלתי טבעי, ולא לשאר הנמצאים. אמנם קשה הוא להשיג אל האדם שאיך תסוב בגלגלה לפי מנהגה, ועל דרך מופת תשוב אחרונית, כי זהו לפי שהאדם הוא טבעי אינו משיג רק הטבעי, ולפיכך נעלם ממנו הדבר הבלתי טבעי".

[78] תוספות חולין ס: [ד"ה אל]: "'צביונם' לשון יופי, כמו [ראה ישעיה ד, ב] 'לצבי ולתפארת'". ובגו"א בראשית פ"א אות נט כתב: "'צביונן' בתפארתן, שיהיו נאים כמו 'צבי ופאר', כך פירש בערוך [ערך צב -א]". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"י [שכב.] ש"צבי" הוא לשון "פאר". ובישעיה כח, ה נאמר "לעטרת צבי ולצפירת תפארה". וכן נאמר "צבי תפארתו" [שם שם א]. וברד"ק, ספר השרשים, שורש צבה כתב: "'צבי'... כולם לשון הדר ופאר". וראה הערה 82.

[79] לשונו בדר"ח פ"ו מ"י [שכב.]: "הפאר והיופי דבר זה הוא מצד ענין אלקי שיש בנבראים, שאין היופי מתייחס אל הגשמי כלל. וכבר בארנו זה כי היופי והפאר הוא מתייחס אל הבלתי גשמי, וזה בארנו פעמים הרבה". ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמג:] כתב: "כל הנבראים יש להם דבר זה שדבק בבריאתם הפאר וההדר בלתי גשמי, רק אצל האדם הוא נקרא 'צלם אלקים', שהוא יותר אלוקי". [אמנם בגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב "כי יופי שייך בגוף דוקא". ויל"ע בזה]. וכן כתב בח"א לחולין ס. [ד, צז:], ובח"א לגיטין נח. [ב, קכא.], ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג. וראה להלן פ"ז הערות 245 ,240, פכ"ג הערה 37, ופכ"ו הערה 41.

[80] לשונו בגבורות ה' פכ"ד [קד.]: "ויראה מה שאמר 'ורחבה' [שמות ג, ח], שהוא מורה על דבר אלקי, שהארץ הזאת מסוגלת למעלה אלקית. וזה נרמז בלשון 'ורחבה', שאין צרות בדברים הנבדלים, רק הצרות בגשמים, שהם בעלי דוחק, שאין גשם נכנס בגשם, ויש שם צרות. אבל הארץ היא אלקית, ואין בה צרות... ויש בארץ ענין אלקי. והפליגו בזה שנקראת 'ארץ צבי' שכאשר יושביה עליה היא רחבה לכולם, כמו עור הצבי שמחזיק לבשרו... וזהו מעלה אלקית, שכאשר יושביה עליה יש בה ענין אלקי מה שראוי לה והיא רחבה, ואם אין יושביה שעליה אין בה מעלה אלקית, והיא צרה". וכן הזכיר בקצרה בנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:].

[81] בח"א לגיטין [ב, קיג]: הוסיף כאן: "כי הדבר הטבעי פועל בזמן, ודבר שלא בטבע פועל מבלי זמן, וא"י אינה טבעית כמו שאר ארץ, לכך לא היתה מאחרת בפירותיה".

ובח"א לכתובות קיב. [א, קסז.] כתב: "כי כל אשר הוא בעל גשם פעולותיו בעכבה, ואשר הוא אינו בעל גשם כ"כ, הוא יותר ממהר. כי הדברים הנבדלים אינם תחת הזמן כלל, וכל אשר הוא נבדל - יותר ממהר לפעול... ולפיכך אמר כי א"י מצד קדושתה ממהרת לבשל פירותיה. ומפני כך נמשלה לצבי, כי הצבי קל התנועה מפני שאין בו כבידות החומרי, שאינו כבד ולכך תנועתו בקלות. כך א"י מפני קדושתה שהיא נבדלת, והרי אוירא דא"י מחכים [ב"ב קנח:]. ולכך ממהרת לבשל פירותיה, ויש לך להבין אלו דברים". והוא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכגון להלן ר"פ כז, שכתב: "כל הדברים הגשמיים הם תחת הזמן... אבל התורה, מפני שהיא שכלית בלבד, לא תפול תחת הזמן". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ד [מז.], שם פכ"ה [עו:], בהקדמתו לדר"ח [ז.], נתיב התורה פי"ז [א, עד.], נתיב העושר פ"ב [ב, רכז:], גו"א שמות פי"ב אות מב, שם פי"ג אות ח, ח"א לנדרים לא: [ב, ה:] ועוד. וראה לעיל פ"ה הערה 331, ולעיל הערה 30, ולהלן פ"ז הערה 162, פכ"ב הערה 75, ופכ"ז הערה 11.

[82] כפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות נט, והובא בהערה 78. וכאן חידושו הוא שהחיה הזו ששמה "צבי", שמה בא לה מחמת הפאר הגנוז בה.

[83] כי כל "פאר" הוא לזולתו, וכלשון הפחד יצחק, פסח, מאמר טז: "כך הוא ענינה של מדת ההתפארות, שהיא מכוונת את דרכה לפי מדת השגתו של זה שמתפארים נגדו... כפי גבול תפיסתו של זה שמתפארים בפניו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות טז כתב: "והייחוס הוא תפארת לבנים בפני העולם". וכן כתב לגבי כבוד, בח"א לשבת כג: [א, ז:], וז"ל: "שהכבוד הוא נראה לעינים, וכדכתיב [ש"א טו, ל] 'כבדני נא נגד זקני עמי'". וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות יט, ד"ה וכאשר: "לפי גודל הכבוד מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו', שר"ל התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים". ובבאר הגולה, באר הרביעי [ס:], כתב: "ודבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש'... כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, וע"י המלבוש הוא נראה אצל אחרים. לכך הכבוד נקרא מלבוש. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת נקרא 'כבוד', שהרי ריו"ח קרא למאני - מכבדותיה [שבת קיג.]... כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת כמו שהוא נראה הלבוש... וזה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת'". וממילא העור של הצבי [שהוא המלבוש של הצבי] הוא "פאר הבעל חי", לפי שהוא נראה כלפי חוץ. וצרף לכאן דברי רש"י בשמות כה, ה ש"תחשים מין חיה, ולא היתה אלא לשעה, והרבה גוונים היו לה, לכך מתורגם 'ססגונא', ששש ומתפאר בגוונין שלו". הרי שפאר שייך על העור הנראה לזולתו. וראה להלן פט"ז הערה 32.

[84] לשונו בח"א: "שאין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ יש לה חומר גס, לכך גם אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה. ולכך נקראת 'ארץ צבי'". [וראה הערות 30, 81]. ואודות שהארץ אינה בעלת תנועה, הרי כך נאמר [קהלת א, ד] "והארץ לעולם עומדת". ובדרך כלל המהר"ל מפרש זאת כדבר המורה את מעלת הארץ, שמחמת אי התנועה שלה יש לה קיום לעולם. וכמו בנתיב הענוה פ"ב [ב, ו.], נתיב הצדק ראש פרק א [ב, קלה.], נתיב התמימות ראש פרק א [ב, רה.], ובדר"ח בפירוש המשנה "כל ישראל" [יב.]. [וראה להלן פי"ד ד"ה ומדמה אותם]. אמנם כאן הוא מפרש זאת מחמת חומריות יסוד הארץ. וראה להלן פנ"ז הערה 113.

[85] ממנו - מהעור.

[86] לשונו בח"א: "והצבי, עור שלו אינו מחזיק בשרו, שכאשר הוא בחיותו, ויש לצבי דקות החומר, היה עורו מחזיק בשרו. וכאשר העור ניטל מן הצבי, ונסתלק רוח החיים ממנו, וכאשר אין החיים נשאר הגשמי בלבד, ואז עורו אין מחזיק בשרו, שבשרו גס ועורו דק. והדבר שהוא דק יותר מתפשט בחיים כאשר אין הכל גשמי, כי יש בו חיים, ואין זה דבר גשמי". ועוד לגבי "דקות החומר", ראה דבריו בגבורות ה' פי"ט [פט:] שביאר לפי"ז מדוע צפורים פורחות באויר, וז"ל: "כי הציפור יש לו דקות וטיב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר". וכן כתב בגו"א בראשית פט"ו אות טו: "הבהמות יש להם גוף עב וגס... והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר". וכן כתב בגו"א בראשית פט"ו אות טו: "הבהמות יש להם גוף עב וגס...והעוף יש לו חומר דק. ולפיכך הם פורחים באויר". וראה להלן פ"ז הערה 167, פי"ד הערה 87, פכ"ב הערה 76, פכ"ו הערה 80, פמ"ב הערה 92, ופנ"א הערה 84. ובגבורות ה' פט"ו [עד:] כתב: "חיות השדה... אין צריכים למילדות, מפני שכל תנועות החיה יותר בקל מן האדם... וזה מפני דקות החומר שלהם, שכל אשר חומרו הוא יותר גס - אין כח טבעי פועל כ"כ במהירות כמו שיש בו דקות החומר. וישראל, עם קדוש, מפני שאין בהם גסות החומרי... ממהרים להוליד".

[87] ועוד אודות שא"י מיוחדת לישראל, ותואמת למעלתם, ראה לעיל פ"א הערות 12, 13, ולהלן פ"ח הערה 86, פי"ט הערה 64, פכ"ד הערה 46, ופנ"ז הערה 112.

[88] ולא כאשר שאר אומות עליה, וכמבואר ברש"י ויקרא כו, לב "והשמותי אני את הארץ - זו מדה טובה לישראל, שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצם, שתהא שוממת מיושביה".

[89] אודות מעלתה הבלתי גשמית של א"י, הרי אמרו "אוירא דא"י מחכים"" [ב"ב קנח:], וראה הערה 81. וראה לעיל פ"ה הערות 98, 314, 315, שנתבאר שם כי א"י באמצע העולם, ויחסה לשאר העולם כיחס השכלי לחומרי. וראה עוד בח"א לר"ה כג. [א, קכו:], וחלקו יובא להלן פ"ז הערה 128.

[90] אודות המעלה הנבדלת המתבטאת ברווחות הארץ, צרף לכאן דבריו בסוף הקדמה שניה לגבורות ה' [יז], שכתב שם: "אמרו [אבות פ"ה מ"ה] 'עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש', ואחד מהם 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים... ויש רמז מופלג במה שהיה דוקא השתחוייתם בהרחבה, כי ההשתחויה הוא לשם 'י"ה'. ובזה תבין מה שאמרו בסוף מסכת סוכה [נג:] לי"ה אנו משתחוים ולי"ה אנו מודים. ושם זה מרחיב בצר, דכתיב [תהלים קיח, ה] 'מן המצר קראתי י"ה עניני במרחב י"ה', והוא דבר פלא למבין". וכן כתב שם בפע"א [שכה:], ובדר"ח פ"ה מ"ה [רלא:].

[91] לשונו בנר מצוה [יח:]: "גוף גשמי הוא בעל קץ ותכלית... אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית, ולכך אין למעלת ישראל, שהוא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית... הגשמי מצד עצמו יש לו קץ וגבול כמו שאמרנו". ולהלן ר"פ כ כתב: "כל דבר שהוא בעל גשם, או מתייחס אל גשם, הוא בעל תכלית". ושם בהמשך [ד"ה ואמר הקב"ה] כתב: "וכל גשם הוא בעל גבול... וזה שייך בגשם אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר גשמי. אבל דבר שהוא נבדל, כל אשר הוא עולה מתקרב אל הש"י". וכן כתב בנתיב התורה פ"ב [א, י:], וז"ל: "בעירובין [נה.] אצל 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב], לא בגסי רוח היא. שאין להתורה שייכות כלל לגס רוח, שהוא בעל מדה גשמית... הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח שהוא מוגבל עצמו בגדלות לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי". וכן כתב בנתיב הכעס פ"א [ב, רלז:]. וצרף לכאן את יסודו שגם לברכה אין גבולות, וכלשונו בח"א לסוטה יא. [ב, מו.]: "הבנין הוא 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". ובשבת קיח. אמרו שהמענג את השבת נותנים לו נחלה בלא מצרים. וביאר שם בח"א [א, נה.]: "קדושת השבת, שהיא קדושה גמורה, יותר מקדושת מכל המועדים, ומפני זה המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים, כי הדבר שהוא קדוש לגמרי אין לו ענין הגשמי, שהוא בעל רוחק וגבול, אבל הוא מבלתי גבול". וראה הערה 80, ולהלן פ"ז הערה 236, פי"ג הערה 74, ופ"כ הערה 2.

[92] רומז בכאן שאע"פ שא"י היא ארץ בעלת קדושה אלוקית, מ"מ אין לה קדושה נבדלת לגמרי, אלא קדושה נבדלת, אך לא נבדלת לגמרי, וכמבואר היטב למעלה פ"ה הערה 315, קחנו משם. ולכך כתב כאן שא"י יש לה "**קירוב** אל הקדושה האלקית הנבדלת", וכן "אין לו **כל כך** גבול", אך מ"מ יש בו מקצת גבול, וכמבואר שם.

[93] כמבואר לעיל פ"א הערה 13, ולעיל הערה 87, ובבמדבר רבה [כג, ו] אמרו "ישראל הם נאים לארץ, והארץ נאה להם".

[94] לשונו בח"א שם [ב, סוף קיג:]: "והיא [א"י] בפרט נקראת 'ארץ החיים' [יחזקאל לב, כג]. וכאשר אין יושביה עליה נסתלקה המעלה הנבדלת, וגמדא ואינה רחבה, ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד". וצרף לכאן דברי הנביא [ישעיה סב, ד] "לא יאמר לך עוד עזובה ולארצך לא יאמר עוד שממה כי לך יקרא חפצי בה ולארצך בעולה וכו'". הרי כנגד ארץ שממה - ישנה ארץ בעולה. הרי ש"יושביה עליה" מהפך את שם הארץ גופא, וחיות חדשה נכרת בה. ולשון הרד"ק שם: "כי הארץ המיושבת דומה לאשה שיש לה בעל, וכשהיא שוממה היא כאלמנה שאין לה בעל". וראה רש"י דברים לב, מג על הפסוק "וכפר אדמתו עמו", שפירש: "כשעמו מתנחמים - ארצו מתנחמת". וראה להלן פכ"ה הערה 180.

[95] וכמבואר בסוף הקדמה שניה לגבורות ה' [יז], והובא בהערה 74.

[96] ובהגדרת "מכשפים" - ראה בבאר הגולה, באר השני [כט:], שכתב: "כי לא נקרא כשפים רק מי שהוא עושה פעולות זרות בעולם... אבל להגיד לו דבר או להראות לו דבר, ואין כאן פועל יוצא ממנהגו של עולם, אין זה כשפים... כי שם 'כשפים' כמו שפירשו ז"ל [סנהדרין סז:] שמכחישין פמליא של מעלה". וראה גו"א שמות פ"ז אות יג, ולהלן פכ"ב הערה 169.

[97] שמות ז, יא "ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן". ופירש רש"י [שם פסוק כב] "רבותינו אמרו... 'בלהטיהם' מעשה כשפים". וראה בח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:] בביאור הדבר.

[98] והק"ו הוא, אם המכשפים והחרטומים פועלים כך עפ"י רוח הטומאה, ק"ו שאפשר לפעול כן עפ"י כח אלוקי. ובח"א לסנהדרין סה: [ג, קסה:] כתב: "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 ע"י שדים, וכוחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל". וראה גו"א דברים פי"ח אות יג, ולהלן פנ"ה הערה 59, ופנ"ח הערה 45.

[99] לשונו בח"א שם [ב, ריש קיד.]: "ועוד, כאשר יושבים עליה, ואז הארץ היא נמצאת בפועל, והדבר שהוא בפועל הוא בשלמות מעלתו, ושלמות מעלתו שהיא מורחבת, כי הדבר שהוא בפועל הוא מושלם, והדבר שאינו בפועל הוא גמוד, וזה מבואר". ועוד אודות שדבר שהוא בפועל הוא בשלימותו, ראה להלן פי"ז הערה 73, פל"ד הערה 64, פמ"ג הערות 22 ,2, פנ"ב הערה 46, ופנ"ז הערה 7.

[100] זהו דברי הגמרא שם, והובא כבר למעלה בהערה 42.

[101] לעיל פ"ה ד"ה ואמר ע"י תרנגולא, וד"ה אמנם יש לך לדעת, וראה הערה 43.

[102] לשונו בח"א [ב, קיד.]: "דע, כי ראוי שיהיה בטור המלכא כך וכך מקומות, כך וכך בני אדם לפי הברכה העליונה. לכך אמרו שהיה בטור המלכא מספר זה, והיינו שראוי מצד עצמה וענינה המיוחד, אשר כבר אמרנו לך למעלה וביארנו היטיב אמיתות טור המלכא, שראויה לרבוי מצד עצמה, וראויה לששים רבוא". וכל זה מבואר למעלה בד"ה ששים רבוא עיירות. וראה לעיל פ"ה הערות 92 ,59, ולעיל הערה 21.

[103] פירוש - חכמים דיברו מצד מה שהיה ראוי להיות, ולא השגיחו כלל בסיבות הצדדיות שמנעו בפועל שהדבר הראוי יהיה גם למצוי, אלא כיוונו את מבטם רק לדבר הראוי להיות.

[104] במקומות רבים מאוד, ולדוגמא: בבאר הגולה, באר הששי [קיב:] כתב: "כי נתנו חכמים שעור... ואין השעור מצד המוחש הנגלה, רק מצד מהותו אמרו כן". ושם בהמשך [סוף קיג:] כתב: "שלא דברו חכמים כלל משעור הגשמי, כי לא היה להם עסק רק דבריהם במהות העולם". ובהמשך שם [קטו:] כתב: "לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כל דבריהם מופשטים מן הגשמות. וכבר נתבאר זה פעמים הרבה". ושם בבאר הרביעי [עה.] כתב: "ודבר זה התבאר לך פעמים הרבה מאוד, כי זהו דרך חכמים שהם מדברים מן המהות בלבד, והוא עצם הדבר". וראה גם כן לעיל פ"ה הערה 481.

[105] כגון בס"פ יב, בביאור המאן דאמר שבמצרים כל אחת ואחת ילדה ששים בכרס אחת [שמו"ר א, ח], שכתב שם [סז:]: "דע הפירוש כך, שלא היה להם מניעה מצד כח ההולדה... היה ראוי להיותם ששים אם היה אפשר להיותם מצד השיעור שלהם עד ששים... משל מי שמוליד אדם ויש לו ארבע אצבעות ביד אחד, אין ראוי לומר שהוליד אדם בצורה אחרת... [רק] יאמר שהוליד אדם בעל חמש אצבעות, מצד כי צורת האדם

שהוא בעל חמש אצבעות, וכך אף כי אין החומר מוכן כדי להוליד ששים בכרס אחד, מכל מקום צורת ההולדה שלהם כך הוא". וראה גם להלן פ"ז הערה 274, ופ"נ הערה 48.

[106] ירמיה ט, כה: "כי כל הגוים ערלים, וכל בית ישראל ערלי לב". ומתוך שהובא פסוק, מוכח שדין זה אינו מצד סברה [שהולכים אחר לשון בני אדם, וכמבואר בנדרים מט: "בנדרים הלך אחר לשון בני אדם"], אלא שזהו מעצם הדין, וכן הביא ראיה זו מנדרים בח"א לסנהדרין פב: [ג, סוף קעג:].

[107] כגון שמתו אחיו מחמת המילה [רש"י נדרים לא:]

[108] בגו"א דברים פכ"ה אות כה כתב: "ישראל - צורתן במה שהם נימולים, ובזה הם ישראל". ולהלן פי"ט [ד"ה ובאור ענין זה] כתב: "יש לישראל צורה נבדלת אינה מוטבעת בחומר, וזה יורה המילה, שהמילה מורה על שלימות צורתן הנבדלת מן החומרי, כאשר המילה ביום השמיני, והוא לאחר ז', שהם ימי הטבע... והמילה... היא על הטבע". וכן הוכיח מגמרא זו בנדרים בח"א לבכורות נז: [ד, קכט:], וז"ל: "כי הכל הולך אחר הצורה, אף כי לא נמצא כך מצד הגוף הגשמי. ומאחר כי צורת ישראל במה שהוא נמול, לפיכך אף אם אינו נמול [נקרא "מולים"]... כמו שהוא צורת כל אדם שהוא בעל ידים ורגלים והולך בזקיפה, כך צורת ישראל שהוא נמול. ולכך אף אם לא נמצא כך מצד הגוף הגשמי, רק ימצא לו הערלה, אין אנו הולכים אחר הגוף הגשמי, רק אחר עיקר צורת ישראל, שצורתו שהוא אדם נימול. מזה תדע כי אין להביט אל הגשמי כלל".

[109] בגבורות ה' פמ"ז [קפד:] כתב: "כל אשר נברא בששת ימי בראשית הוא טבעי, ודבר שאינו טבעי הוא על שבעת ימי בראשית. ולכך המילה ביום השמיני, כי בדרך הטבע אין ראוי המילה, שהרי נולד האדם בערלה, והמילה היא על הטבע. ומפני שיש בישראל מדריגה זאת שאינם טבעיים, הרי יש בהם המילה". והרי בזה גנוז ההבדל בין ישראל לאומה"ע; הנהגת הקב"ה עם ישראל היא למעלה מהטבע, וכמבואר בגו"א שמות פי"ח אות כג [ושם הערה 170]. ואילו הנהגת הקב"ה עם אומה"ע היא על פי הטבע, וכמבואר בגו"א דברים פ"ד סוף אות י, תפארת ישראל פ"א [ט.], ובח"א לע"ז ב: [ד, כב:]. ולכך הערלה אינה ראויה לישראל, וראויה גם ראויה לאומה"ע. וראה להלן פי"ט הערות 28, 76.

[110] הרי שהדברים נתפסים עפ"י מהותם העצמית, ולא עפ"י סיבות צדדיות. והוא הדין לדברי חכמים, וכמו שמבאר.

[111] שהארץ נתברכה בברכת רבוי, וכמבואר לעיל בפ"ה ד"ה אקמצא ובר קמצא, ובד"ה וכן תמצא בכתוב. וראה הערה 44.

[112] בגמרא גיטין נז. לרבי חנינא, והובא בהערה 71.

[113] כמבואר בהערות 104, 105. וראה לעיל פ"ה הערות 481, 500. וכן הוא בח"א לב"ב עג. [ג, פה.], ח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:], ועוד ועוד. ולהלן ספ"נ כתב: "מ"מ כאשר הוא מוכן מצד הצורה אל ברכה, אף אם יש מעכב ובטול מצד החומר, מ"מ אי אפשר שלא יהיה מועיל הכנתו מצד הצורה, מה שאפשר להועיל עד שיוציא לפועל מה שראוי. ומ"מ נאמר על הנמצא כאשר הוא ראוי מצד הצורה, כי זה עצם שלו... כי דבר זה דומה אל גבור גדול אשר לו הכח על פעל גדול מאוד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפועל. וכך הדבר הזה בעצמו, כאשר דבר אחד ראוי מצד הצורה העצמית שהיא עצמי לו, אף כי מצד שהצורה מוטבעת בחומר יש מונע אל דבר זה, מ"מ יאמר על כאשר ראוי אל הצורה כאשר הוא מופרד מן החומר". וכן הוא להלן פ"ז הערות 273, 274, פכ"ו הערה 87, ופל"ד הערה 91.

[114] לשונו בח"א: "כי הפרטי הוא מצד הגשמי, אשר בו שייך חלק". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל שהדברים הכללים הם נבדלים, ואילו הדברים הפרטיים הם גשמיים. 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 [ראה לעיל פ"ה הערות 321, 322]... 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". וראה לעיל פ"ה הערות 322, 440, ולהלן פמ"ד הערה 57, שהובאו שם מקבילות נוספות לענין זה. ובתפארת ישראל פל"ט [קיט.] כתב: "השי"ת מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי... כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי". וכ"ה בגו"א בראשית פי"ב אות ד. [וצרף לכאן את הפסוק "לתאוה יבקש נפרד" (משלי יח, א)]. וכ"ה בבאר הגולה באר הרביעי [נו:], וז"ל: "הכלל הוא קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע". וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה.], וז"ל: "כי הפרטי הוא מצד הגשם בלבד". ובח"א לשבת לב: [א, כב.] כתב: "כי האדם קודם שהוליד הוא פרטי, וכל פרטי הוא גשמי. וכאשר יוליד האדם... שוב אין פרטי, רק יש לו כח כללי, ולא נקרא עוד פרטי, וכאשר יש לו תולדות אז הוא כללי". 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 לעיל פ"ד הערה 74, ולהלן פי"א הערה 58, פי"ג הערה 103, ופכ"ט הערות 51, 54.

[115] שבפועל הברכה בטורא מלכא לא הגיעה לממדים של חז"ל, ורק חז"ל חישבו ומצאו שכך ראוי להיות.

[116] פירוש - מנא לן שהיה ראוי לטורא מלכא ברכה של ששים ריבוא וכיו"ב, הרי בפועל לא נתקיימה ברכה זו. ומנין שהיה מן הראוי שתתברך בברכה כזו.

[117] אלא תפרש שאין ברכה מיוחדת המושפעת לטורא מלכא.

[118] אף שלא היתה בכמות של ששים ריבוא, אך מ"מ היה שם רבוי יותר מהטבע.

[119] לשונו בח"א: "אבל עכשיו שנתן השי"ת בטור המלכא בדרך רבוי, והיתה הברכה להם שלא כדרך הטבע, מורה שהיה ברכתם כאשר ראוי לטור המלכא מצד ברכת השי"ת, נוסף על זה שידעו חכמים בחכמתם ענין טור המלכא ומהותה העליון, ומזה ידעו ענינה ורבוי שלה".

[120] אודות כוחו של החטא למנוע קיום ברכות והבטחות, ראה ברכות ד. שאמרו "ראוים היו ישראל לעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא" ["ולא הלכו אלא ברשות כורש" (רש"י שם)]. ובענין זה ראה בגו"א בראשית פל"ב אות יא, דברים פי"ח אות יח, וגבורות ה' פ"ז [מ.].

[121] והובאו הדברים בהערה 105.

[122] ומעכשיו מביא את המשך הגמרא שם [גיטין נז.], שכך אמרו שם: "רב מניומי בר חלקיה ורב חלקיה בר טוביה ורב הונא בר חייא הוו יתבי גבי הדדי. אמרי, אי איכא דשמיע ליה מילתא מכפר סכניא של מצרים - לימא". ומשם המשך הגמרא, כפי המובא כאן.

[123] הארוסה לחכמים.

[124] לגלג על יצרו.

[125] ארבעים סאים של תבואה.

[126] פירוש - התבואה התייקרה, ומעתה שלושים ותשעה סאים היו נמכרים בדינר אחד.

[127] מהו החטא שגרם להתייקרות התבואה.

[128] ולא רצה לשלם לה סך כתובתה.

[129] ידידיו.

[130] את השושבינים ואת אשתו.

[131] שנראה כשכבת זרע.

[132] להעליל על אשתו שזינתה תחתיו.
[133] שהוא מתקשה על ידי חום. ["מתייבש ומגליד" (רש"י שם)].
[134] נכנסת לתוך הבגד ונבלעת בו על ידי החום. ["נכנס ונבלע בבגד, ואינו מגליד" (רש"י שם)].
[135] שלא היתה זו שכבת זרע, אלא לובן ביצה.
[136] את האיש שהעליל כך על אשתו.
[137] בכפר סכניא [כמו שמוכיח המעשה של הארוס והארוסה].
[138] כי ג' המעשים האלו התרחשו בכפר סכניא של מצרים, וכמבואר בגמרא.
[139] לשונו בח"א שם: "ולא נראה משום דנקרא העיר 'כפר סכינא' מייתי הכא, כמו אידך דנקראים 'כפר', שזה אין סברא".
[140] לשונו בח"א: "רק מייתי הכא, כי כמו דכפר סכניא לא חרבה רק בשביל שלא היו מתאבלים על ירושלים, וכן טור מלכא על דבר זה נחרב. ואפשר כי כפר סכניא היא ג"כ מטור המלכא".
[141] פירוש - הגמרא הסמיכה את המעשים של כפר סכניא לחורבן טורא מלכא, ולא לחורבן ירושלים שהוזכר קודם לכן, אע"פ שכפר סכניא בא ללמד כמה יש להתאבל על ירושלים, והיה מן הראוי שיוזכר בסמוך לחורבן ירושלים.
[142] ובכדי להדגיש שחורבן טורא מלכא משתייך לחורבן ירושלים, הסמיכה הגמרא את שני החורבנות הללו להדדי, ולא הפרידה ביניהם על ידי המעשים של כפר סכניא.
[143] לעיל פ"ה [ד"ה אמנם יש לך לדעת עוד], שירושלים "דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף... ביתר נגד הימין, כי כל אמצע יש לו ימין ושמאל... טור מלכא היה לו כח שמאל". וראה שם הערות 98-101.
[144] פירוש - אין צורך להסמיך את חורבן ביתר לחורבן ירושלים וטורא המלכא, ואפשר לספר קודם לכן את שאירע בכפר סכניא, כי בלא"ה כבר ידעינן ששלושת החורבנות הללו קשורים הם להדדי [ע"י שנסמך חורבן טורא מלכא לירושלים.]
[145] שם בח"א למד שכפר סכניא הוא מטורא מלכא, ולא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא, שאף טורא מלכא נחרבה משום שלא התאבלו על ירושלים, וכלשונו: "ומאחר שלא חשו בטור המלכא לירושלים, להתאבל על ירושלים, נחרבו גם הם, כי איך יהיה קיום להם אחר שאין חוששין על דבר שהוא קיומם [ירושלים]. שכאשר הגוף נחלק מן הלב, שהלב הוא קיום של אדם, ואז אין הקיום לגוף. ולפיכך כאשר לא היו מתאבלים על ירושלים, שהיא דומה כמו הלב אל הגוף, וביתר וטור המלכא הם

שני זרועות, ולכך נחרבו. ודוקא טור המלכא לא היו מתאבלים, כי מכח הברכה שהיה שם, לא היה להם רק שמחה. ולפיכך אף כאשר ראוי להתאבל על ירושלים, לא היה זה בטורא מלכא. וכן נראה כי כפר סכניא ממקום של טור המלכא". ולפי"ז טורא מלכא נחרבה מחמת שלא התאבלו על ירושלים, וביתר נחרבה כי היא בגדר אחד עם ירושלים. אך לפי דבריו כאן בנצח, אין הבדל בין חורבן טורא מלכא לחורבן ביתר, ושניהם נחרבו מחמת שהם נגררים אחר ירושלים. וכפר סכניא לא בא ללמד כלום על טורא מלכא, אלא ללמד לעצמו, שיש חיוב להתאבל על ירושלים. ונקודה זו מבוארת ממש בבאר הגולה באר הששי [קלג.], ויובא להלן בפי"ז הערה 131, קחנו משם.

פרק ז

[1] כפי שהביא בהתחלת פרק ה, והכונה ל"דופן של מרכבות נשים... והיא כעין עגלה" [רש"י גיטין נה:].

[2] שהיו נוהגים בביתר כאשר נולד תינוק לשתול ארז, וכשהיתה נולדת תינוקת היו שותלים תורנית. ולהלן יבואר שהוא ג"כ ממין ארז.

[3] וכאשר היו נישאים זה עם זו, היו קוצצים את העצים הללו, ועושים מהם חופה.

[4] יום אחד עברה בתו של הקיסר, ונשבר דופן העגלה שבה נסעה.

[5] קצצו עבדיה ארז אחד מאותם ארזים, והביאו לה.

[6] באו בני ביתר והתנפלו עליהם, והיכו אותם.

[7] הקיסר בא עליהם למלחמה.

[8] פירוש - על שעה זו דרשו חכמים את הפסוק הזה באיכה, וכמו שמבאר.

[9] ראשי גייסות תוקעי קרן, ומתאספים עליהם בני צבאם [רש"י שם].

[10] ביתר לים.

[11] שם מקום [רש"י שם].

[12] פירוש - לאחר המלחמה שיערו חכמים, שבנחלים האלו היו בהם שני חלקים מים, ואחד דם ["מהרוגי ביתר" (רש"י שם)].

[13] פירוש - שבע שנים בצרו הגוים את כרמיהן מדמן של ישראל שזיבל את השדות, בלא שיצטרכו זבל אחר.

[14] ושום פרט לא נתפס כמקרה, כי דברים גדולים אינם במקרה, וכמבואר למעלה פ"ו הערה 41.

[15] לעיל ריש פרק ו, וראה שם הערה 23.

[16] כמבואר כל זאת למעלה בפ"ו, וראה שם הערה 26.

[17] בלשונו של המהר"ל "נטיעה" פירושה השרשת הדבר והפיכתו למוצק ואיתן. ולדוגמא, ראה הקדמתו לדר"ח [ז:], שכתב שם: "ומה שנקרא התורה 'עץ' [משלי ג, יח]... כי התורה הוא נטיעה חזקה כמו העץ שהוא נטוע בחוזק, ויש לו שרשים גדולים, אשר אם כל רוחות בעולם באים - אין מזיזין העץ הזה ממקומו, כך התורה היא נטיעה חזקה... ואם כל באי עולם באים לעקור התורה, אינם יכולים לזוז אותה אף בדבר אחד". ובגו"א בראשית פכ"א ריש אות כח כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם... אברהם היה נטיעה הראשונה שנטע השי"ת בעולמו". וראה לעיל פ"ה הערה 96, ולהלן פ"מ הערה 98, ופנ"ט הערה 123.

[18] בראשית ה, כח "ויחי למך וגו' ויולד בן". ופירש רש"י שם "ויולד בן - שממנו נבנה העולם". וכתב הגו"א שם אות ג: "ודע, כי לשון 'בן' הוא בכל מקום לשון בנין, לפי שהבן הוא בניינו של אביו". וראה עוד רש"י בראשית טז, ב "מי שאין לו בנים, שאינו בנוי אלא הרוס". וראה הערה הבאה.

[19] לשונו בגו"א בראשית פ"ה אות ג: "ואף לשון 'בת' שורשו 'בנת', אלא שהנו"ן מובלעת".

[20] לא זכיתי להבין את ראיתו מהתרגום. שהרי בכל מקום תרגם האונקלוס "בת" בלשון "ברתא" [בראשית ל, כא, שמות א, טז, ועוד]. ואם כונתו ש"בנות" מתורגם ל"בנתא" [בראשית לא, לא, שם שם מג, שם לו, ב, ועוד], א"כ מה הצורך להביא ראיה מהתרגום, הרי אף בלשון הקודש ישנה אות נו"ן בלשון רבים ["בנות"].

[21] לשונו בגו"א בראשית פ"ה אות ג: "ואף לשון 'בת' שורשו, 'בנת'... וראיה לזה כאשר יאמר בכינוי, יאמר 'בתך', בתיו בדגש [בראשית כט, יח], להבלעת נו"ן, ולשון 'רבות בנות' [משלי לא, כט], כך כתב הראב"ע בפירוש [בראשית טז, ב]". וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש ב.נ.ה., וז"ל: "ומהענין הזה 'בן' 'בנים'. לפי שהם בנין האב והאם. 'בת' ראוי להיות 'בנת', והראיה שיאמר לרבות 'בנות'. וכן חיבורו עם הכינויים ידגש לחסרון הנו"ן, 'בתו', 'בתך', 'בתי'".

[22] וארזים מורים על חוזק וגבורה, וכמו "אשר כגובה ארזים גבהו" [עמוס ב, ט], "קול ה' שובר ארזים" [תהלים כט, ה], "כארז בלבנון ישגה" [תהלים צב, יג]. וצרף לכאן, שכל הולדת בנים היא בגדר כיבוש הארץ וישובה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פל"א אות ח, ושם פמ"א סוף אות טז. ולכך בעת הולדת הבנים היו נוטעים ארזים, בכדי שלידה זו תיחשב כנטיעה חזקה בארץ.

[23] עפ"י ישעיה כב, כג "ותקעתיו יתד במקום נאמן וגו'".

[24] עפ"י ישעיה לג, כ "עיניך תראינה ירושלים נוה שאנן אוהל בל יצען בל יסע יתדותיו וגו'". ופירש הרד"ק שם "אוהל שלא יורד ולא יהיה מצע לעולם, אלא לעולם יהיה פרוש ונטוי".

[25] של מולידם.

[26] וצרף לכאן את יסודו, שעל ידי הולדת בנים האדם הוא נחשב לכללי, ואילו קודם לכך הוא פרטי גשמי [ראה לעיל פ"ו הערה 114, ולהלן פכ"ט ד"ה וכן עסקת], ולכך ברור הוא ששוה בנין הכלל לבנין הפרט, כי הפרט גופא נהפך על ידי בנינו להיות כלל.

[27] בח"א לגיטין נז. [ב, קטו.] הוסיף כאן "בת אדום" [איכה ד, כב]. וכן "בת ירושלים" [מ"ב יט, כא], "בת ציון" [ישעיה כג, יב], "בת בבל" [ישעיה מז, א], "בת כשדים" [ישעיה מז, ה], "בת מצרים" [ירמיה מו, יט], ועוד.

[28] וכשם שהבת היא בנינו של אביה, כך המקום הוא בנינו של יושביו, ונותן ליושביו חוזק ותקיפות. וצרף לכאן את יסודו ש"מקום" הוא מלשון "מקיים" [לעיל פ"א הערה 17, ולהלן ר"פ כד], ולכך בנין כלל האדם נעשה באמצעות המקום.

[29] ברכת ביתר.

[30] ודרשו מזה בגמרא [כתובות מו:] "כל שבח נעורים לאביה". ובב"ק פז. אמרו "שבח נעורים לאב", ופירש רש"י שם "'בנעוריה בית אביה' כל שבח נעורים לאביה, אפילו כסף קידושין שלו". וראה להלן הערה 303.

[31] ובגו"א בראשית פמ"ו אות ו כתב: "כי הזכר הוא מצטרף דוקא אל האשה יותר... כי הנקבה היא בת זוגו, ולפיכך כאשר הזרע שלו בא תחלה אז הוא עיקר, וכל התנועות מן המתנועע הולכות תמיד אל השלימות המתנועע. ותשלום הזכר הוא בנקבה... שהרי בסדר הבריאה הזכר והנקבה הם משלימים זה את זה, לכך יוליד כל אחד דבר שהוא השלמתו... שהזכר מחובר אל הנקבה יאמר 'ואת דינה בתו'". ועיין שם שמבאר הסבר נוסף לכך. וראה להלן פל"ב הערה 123.

[32] וכן כתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], וז"ל: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו [נידה לא.] איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". וראה גו"א במדבר פכ"ז הערה 27. וכן רמז ליסוד זה באור חדש [קפז.]. ובח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] ביאור עפי"ז מדוע אומרים "בת קול", ולא "בן קול", וז"ל: "לכך נקרא 'בת קול', כלומר זה שנולד ונגזר מן השמים כך. ולא נקרא 'בן קול', כי הבת מיוחסת יותר לתולדה מן הבן. כי אע"ג שהבן נולד, מתייחס בעצמו לפועל. אבל הבת מתיחסת בעצמו ג"כ לתולדה... כי כל נקבה

אינה פועלת, עד שהבת היא תולדה לגמרי". וצרף לכאן את מאמרם [סוטה ב.] "בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני'". ולא אמרו 'פלונית לפלוני'. וראה להלן פל"ב הערה 122.

[33] חוזר בזה לדבריו שבריש פ"ה, שחורבן ירושלים, ביתר, וטורא מלכא, הם כנגד ג' ברכות הארץ; "שהשכינה היתה שורה ביניהם... השני, כי היה בארץ רבוי עם מאוד. השלישי, שהיה ישוב הארץ בכרכים גדולים וחזקים... לכך כאשר נחרבו, אז נחרבו אלו ג' דברים... מתחילה חרב ירושלים, ונסתלקה השכינה מביניהם... ואח"כ חרב טור מלכא, ושם היה רבוי ישראל... ואח"כ ביתר, שהיה כרך גדול ותקיף".

[34] אין עוד אחריהם - פירוש אין ברכות ארץ נוספות לאחר ברכת הרבוי והחוזק.

[35] ועוד אודות שברכת הריבוי שייכת ליצחק, ולכך נלקחה ע"י רומי, ראה לעיל פ"ו הערות 26, 63. ועוד אודות שברכת החוזק מתייחסת ליצחק, ראה דבריו להלן פי"ג ד"ה ואמר לית, שנקודה זו ממש התבארה שם.

[36] ואודות ההבדל בין מעלותיה של ישראל שניתנו לאומה"ע, לבין מעלותיה של ישראל שאינן ניתנות לאומה"ע, ראה מאמרם ז"ל [חגיגה ה:], שאמרו בביאור הפסוק "במסתרים תבכה נפשי מפני גוה" [ירמיה יג, יז] - "מקום יש לו להקב"ה ומסתרים שמו", ובו הוא בוכה על "גאותן של ישראל שניטלה מהם וניתנה לעובדי כוכבים". ובפחד יצחק ר"ה, מאמר ד, אות ג כתב: "הסברת הענין מחייבת להגיד את מהותה של גאותם של ישראל. אפשרות הקיום של כלליות מצוותיה של תורה, תלויה היא במציאות ידועה... הופעת הנבואה בכל מדרגותיה, השראת השכינה של כהנים מדברים ברוה"ק... הנתוק הראשון מן המצב הזה היתה מלכות ירבעם... וכאשר תעיין היטב באופיים של הנתוקים הללו, תמצאם בשתי בחינות: א) נתוק ע"י הסתלקות וגניזה. ב) נתוק ע"י כפיית שלטונם של גויי הארץ. הרי לך איפוא, כי עכשיו בזמן הגלות נמצאות הן אותן הסגולות המהוות את התוכן של גאון יעקב בשני מקומות מחולקים; במסתרי הגניזה, ותחת ידם של הגויים. וזה שאמרו חכמים כי מקום הבכיה על גאוותם של ישראל שניטלה מהם וניתנה לאומות העולם היא דוקא במסתרים. ההדגשה היא בכאן על זה שניתנה לאומות העולם. כלומר הבכיה היא על שגם אותם חלקי הגאון יעקב לא נשארו בגניזת המסתרים... ובמקום המסתרים אשר בהם גנוזים הארון ולוחות העדות, נופלות דמעות על אשר גם ארץ הקודש אינה נמצאת יחד אתם בגניזה". וראה להלן פט"ז שנתבאר שם שעשו נטל מיעקב את המעלות הנראות בעוה"ז, אך לא נטל מיעקב עניינים אלוקיים נבדלים. וראה שם הערה 72.

[37] ופירש הראב"ע שם "וקרני ראם - בכח". וכן הרד"ק בספר השרשים, שורש קרן, כתב: "רוצה לומר תוקף". וראה להלן הערה 122 שהוכיח כן מ"עשתרות קרנים" [בראשית יד, ה].

[38] לשונו בדרשת שבת הגדול [ריד.]: "כי הקרן מורה על הגבהות ועל הרוממות, כדכתיב [ש"א ב, א] 'רמה קרני', וכן 'וירם קרן' [תהלים קמח, יד]. וכן בכל מקום לשון 'קרן' משמש על הגבהות, מפני כי הקרן הוא בראש למעלה במקום הגבהות". ובח"א לע"ז ח. [ד, לג.] כתב: "כי הקרן שהוא על הראש, והוא החשוב, כי על זה יפול שם קרן, 'וירם קרן משיחו' [ש"א ב, י]... שהקרן הוא החלק החשוב".

[39] כפי שביאר בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ואמר שנתן], בביאור הגמרא [ברכות נד:] "אזיל ועקר טורא בר תלתא פרסי, ואייתי על רישא", וז"ל: "ומפני שראה עוג עצמו יותר עליון בגודל השעור, סבר שכמו כך יש לו להיות עליון ולמשול על ישראל... ולפיכך נתן ההר - שבו יתגבר על ישראל - בראשו, ולהיות עושה המלחמה בראשו. כי אין דבר עליון באדם רק הראש, ועל ידי הראש רצה לזרוק ההר... בזה היה רוצה עוג למשול על ישראל, במה שיש לו גבהות ועליון". הרי שהראש מורה על ממשלה ושלטון. וכן כתב בדר"ח פ"ה מי"ט [רסה.]: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". וראה עוד בגבורות ה' פמ"ד [קסח:] שכתב: "כי כל פאר ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש 'פארי מגבעות' [שמות לט, כח]. ולפיכך בתפארת שיוצא לזולתו... ראוי שיהיה פאר זה על הראש". וביאר שם שלכך מניחים תפילין על הראש. וכן רמז ליסוד זה באור חדש [רה.]. ונתבארו דבריו כאן. וראה להלן פט"ז הערה 45, ופכ"ג הערות 36, 112.

[40] כפי שביאר למעלה [פ"ו ד"ה ששים] שיסוד מספר ששים הוא שש, וכן שזהו היחס בין מספר ארבע מאות למספר ארבע [גו"א בראשית פכ"ח אות יט], וזהו היחס שבין מספר שלש מאות למספר שלש [ח"א לבכורות נז. (ד, ק"ל:)]. וראה לעיל פ"ו הערה 52. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיג:] כתב: "כי ע' נכלל בשבעה". וראה הערות 129, 235, ולהלן פי"ז הערה 61, פכ"ב הערה 41, ופל"ב הערה 46.

[41] לשונו בגו"א בראשית פ"ז אות ב: "ותמצא השבעה שהוא סכום מספר, שהרי הוא חוזר חלילה תמיד, וכל הימים נכללים בז' ימים, וכל השנים בז' שנים [ויקרא כה, ח]". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכב:] כתב: "כל שבעה הוא מספר שלם, וזה ידוע". 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". וראה לעיל פ"ה הערות 189, 464, ולהלן פל"ג הערה 36, ופמ"ו הערה 127.

[42] והנה בעוד שכאן הדגיש שמספר שבע הוא שלם, ומספר שמונה הוא מעבר למספר השלם, הרי בח"א כאן ביאר ששבע מורה הטבע, ומספר שמונה מורה על מעבר לטבע, וז"ל: "כי הקרן הוא למעלה על הראש עד שהוא על הבעל חי, שהוא בעל חי טבעי. ויש לך לדעת כי הטבעי ראוי אל מספר שבע, בעבור שהעולם הטבעי נברא (בשת) [בשבעת] ימי בראשית, ומספר שהוא על השבעה... הוא שמונה. ומפני זה מספר שמונה הוא ראוי לקרן, כי הקרן הוא ג"כ על הבעל חי הטבעי". ועוד אודות שהשבע מורה על הטבע, והשמונה על הטבע - כן ביאר בתפארת ישראל פ"א [ט.], שם ס"פ יט [ס:], נר מצוה [כג.] סוף דרשת שבת תשובה [פב:], וכן הוא גם להלן פי"ט הערה 27.

[43] נקודה זו מבוארת בח"א כאן, [ב, קטו:], וז"ל: "שהקרן מסוגל לשמונה, כי כאשר תעשה דבר שיש לו שש קצוות, שזהו שלימות הגשם כאשר יש לו שש קצוות [ראה לעיל פ"ו הערה 49], ויש לו שמונה קרנות, והם ד' קרנות למעלה וד' קרנות למטה. ולפיכך אמר בכאן שמונים קרני מלחמה. ודבר זה אמת נכון, שכבר התבאר שכל ענין דברים אלו בחכמה".

[44] ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצו:] רמז שם לדברים שהזכיר כאן.

[45] וז"ל בח"א לגיטין נז. [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 דוקא נשים וטף ודמם נשפך כמים, ונפל לים הגדול... עד שלא נשאר דבר מהם".

[46] ובלשון הקודש תיבת "שרש" משמשת לדבר והיפוכו; "נטעתם גם שורשו" [ירמיה יב, ב], "ועניינם נתינת השורש בארץ... ובענין ההפך 'ושרשך מארץ חיים' [תהלים נב, ז], כלומר יעקור שרשך" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש "שרש"]. ולדברי המהר"ל כאן מחוור היטב היפוך זה. כי השורש שהוא הגורם להשרשת דבר - הוא גופא הגורם שהעקירה תהיה אף היא מהשורש. ולכך תיבת "שרש" משמשת להשרשת הדבר, ולעקירת הדבר. וראה גם להלן הערה 223.

[47] פירוש - הואיל ומעלת אנשי ביתר היא שהם מושרשים ונטועים בארץ, לכך עקירתם מחייבת ביטול מעלתם, כי כל עוד שמעלתם קיימת - אי אתה יכול לעקרם. ומחמת שחוזקם נובע משורשם, לכך עקירתם צריכה להעשות אף היא מאותו השורש. וצרף לכאן את דבריו להלן בפי"ד [ד"ה והתבאר] שכך הוא ההנהגה בנוגע למעלתם של

ישראל, שכאשר הם במעלתם "הם על הכל, אבל אם יוצאים מן השלימות, שאז כאילו ח"ו אין להם מציאות כלל, וכאילו הם נעדרים... והכל מושלים עליה".

[48] יבאר עכשיו לאידך גיסא, ש"שני חלקים מים" אינו מורה על מיעוט המים ["רק הרוב ולא יותר"], אלא שהוא מורה על ריבוי המים, והתגברות כח המים. ובח"א כתב במקום "ויש לדעת" - "אני אומר", שלשון זו מורה שמעתה יאמר דעה החולקת על דבריו הראשונים.

[49] כגון: היחס שבין יעקב לעשו, שנאמר [בראשית כה, כג] "ולאום מלאום יאמץ וגו'", ופירש רש"י שם "לא ישוו בגדולה, כשזה קם - זה נופל... לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים". ובשבת [קנב.] אמרו שזקני ת"ח, כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם. וכתב שם בח"א [א, פב:]: "כאשר החומר נחלש לעת זקנה... כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל זה קם, שכח החומרי בחוזקו ובתוקפו - אין השכלי בכוחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החומרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". ובסמוך [ד"ה אין דברי תורה] יבאר שהתורה השכלית מתקיימת רק במי שממית עצמו עליה, שאינו בעל גוף, וראה שם הערות 174 ,173. וראה הערה 271, ולהלן פט"ו הערות 73 ,70, ופמ"ב הערה 10.

[50] יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, ולדוגמא: גו"א בראשית פי"ד סוף אות כא כתב: "כי המים הם פחותי המדריגה". ובח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] כתב: "אין דבר שהוא יותר נוטה אחר החומר כמו המים, שהוסרו מן הצורה מכל וכל". ובסמוך יבאר יותר ענין זה. וראה גם כן לעיל פ"ה הערה 462, ולהלן פל"ט הערה 32.

[51] ראה לעיל פ"ד הערה 24, ופ"ה הערה 423 אודות הביטוי "שפיכות דמים".

[52] צורה היא המדריגה הרוחנית, העומדת כנגד "חומר". ובגו"א בראשית פ"ב אות ל"ו כתב: "כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכיבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר... שכובש את הדבר באותו צורה להיות גבול זה... לפי שהצורה נותנת לדבר חוק וגבול, ולכך נקרא 'צורה'". ובדר"ח פ"ו מ"י [שכא:] כתב: "ולשון 'יצירה' נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר... שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא". ובח"א לנידה לא. [ד, קס:] כתב: "בריאת האדם יש בו ג' דברים; האחד - חומר, והשני - צורה המוטבעת בחומר, הג' - הנשמה הנבדלת לגמרי". ועוד אודות שהנפש היא צורת האדם - ראה גם כן להלן פנ"ג הערה 13.

[53] וכמבואר בהערה 49, שכאשר הצורה בטלה - החומרי מתגבר. וצרף לכאן, שב"ב יב: אמרו "קודם שאכל האדם ושתה יש לו שתי לבבות, לאחר שאכל ושתה אין לו אלא לב אחד". ובח"א [ג, סז:] כתב: "אחר שאכל ושתה הלב הוא חסר, כי האכילה והשתיה

מבלבל את שכל האדם, ודבר זה ידוע, כי האדם קודם שאכל ושתה יש לו שכל זך ונקי ביותר". הרי שע"י אכילה ושתיה השכל יורד.

[54] ואע"פ שלמעלה כתב שדברי הברייתא תואמים לדברים שהיו שני חלקים מים, ו"הכל הוא ענין זה", ואילו כאן כתב שהברייתא "ענין אחר", צ"ל שכונתו למעלה לומר שאף הברייתא סוברת שכח הדם הועבר לכח אחר [מים או יין], ורק שהמ"ד הראשון סובר שכח הדם עבר להפכו [מים], ואילו הברייתא סוברת שאותו כח הדם עבר לדומה לו [יין], וכמו שמבאר. ובח"א לגיטין כאן לא הזכיר כלל שהברייתא היא ענין אחר, אלא כתב "וכן מה ששנה בברייתא וכו'". ולא ציין שישנו הבדל בין הברייתא למ"ד הראשון.

[55] שיהא היין אדום כדם, וחשיבות הוא [דעת זקנים מבעלי התוספות שם].

[56] כמו [בראשית מט, יא] "כבס ביין לבושו ובדם ענבים סותה". ובמשלי [כג, לא] נאמר "אל תרא יין כי יתאדם", והכונה שהיין אדום כדם [דעת זקנים מבעלי התוספות הנ"ל], וכן מבואר במדרש במד"ר י, ב. ובשבת קכט. אמרו "הקיז דם ואין לו מה יאכל... [יקח לעצמו] יין סומקא חלף סומקא".

[57] לשונו שם בגבורות ה' [פב:]: "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... וכאשר תדע זה תדע לך כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת צורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. כי השכליים הנבדלים הם צורה בלבד... והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה. ולכך נקראים תמיד בלשון רבים. ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים שהם בלי צורה מקויימת - בלשון רבים, והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת... וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים". וראה להלן פל"ט הערה 32.

[58] גבורות ה' פי"ז [פ.], שם ס"פ מא [קנד.], ח"א לקידושין יג. [ב, קלא.], ח"א לחולין קלט: [ד, קטו.], ח"א לנידה לא. [ד, קס.], גו"א בראשית פי"ד סוף אות כא, להלן פל"ט הערה 32, פ"מ הערה 79, ועוד.

[59] בא לבאר את הדגשת הפסוק "כמים", ומה היה המקרא חסר אם היה נאמר "על הארץ תשפכנו" מבלי להוסיף "כמים".

[60] לא הבנתי את כונתו הקדושה, הרי נאמר [ש"א א, טו] "ואשפוך את נפשי לפני ה'", "ואשפכה עלי נפשי" [תהלים מב, ה], "ועתה עלי תשתפך נפשי" [איוב ל, טז]. וכן לגבי רוח נאמר "שפכתי את רוחי על בית ישראל" [יחזקאל לט, כט], "אשפוך את רוחי על כל בשר" [יואל ג, א], ומדוע לא יאמר שפיכה על נפש. וצ"ע. ואולי כוונתו, שבכל הפסוקים הנ"ל נאמרה לשון שפיכה כמשל, אך שפיכה בפועל על הארץ - אין היא ראויה לנפש, כי הנפש היא צורה, ואין לומר על צורה לשון המורה על דבר המטולטל ממקום למקום. וראה להלן פנ"ז הערה 116 בביאור הדבר.

[61] כי "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג]. וראה שם הערה 7. ובגבורות ה' פ"ד [ל.] כתב: "הבהמה חומרית, מציאותה מציאות פחות ושפל... בעלי חיים שאינם מדברים, הם במדריגת החומר". וראה לעיל פ"ה הערות 128, 134, 422. ולהלן פ"ט הערה 31.וצרף לכאן יסודו, שהאדם נקרא "אדם" ע"ש האדמה, וכתב על כך בריש דרוש על התורה [ט:]: "למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה יותר מכל הנבראים, שכולם מן האדמה נבראו. וביחוד כי הבהמה הרי היא גסות החומר האדמה ביותר מן האדם. אבל לכך נקרא הוא ע"ש האדמה יותר מכל הנבראים זולתו, מפני... כי האדמה מגדלת ומוציאה אל הפועל צמחים ואילנות... הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפועל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפועל... לא כן מסודרים בבריאותם על ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפועל, כי כל מה שראוי שיהיה בהם נמצא בם מיד כשנבראו. ולכך נקראת... 'בהמה', כלומר 'בה מה', כי מה שראוי שימצא בה, הרי הוא מתחילה בה... כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים, וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר... כן נתן השי"ת הנשמה הטהורה והזכה חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף, כאשר מוטבע החטה באדמה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [יב.], ובנתיב התורה פט"ו [א, טו.]. הרי שהאדם נקרא ע"ש האדמה מחמת הנשמה האלקית שנזרעה בו. ואילו הבהמה נקראת "בה - מה", כי לא נזרעה בה נשמה אלקית, אלא היא כולה חומרית. ולכך "אין לדם בהמה משפט הנפש". וראה להלן פי"ד הערה 89, פי"ט הערה 47, פל"ד הערה 100, פמ"ו הערה 56. ובפנ"ז הערה 114 יתבאר שלכך אין דם בהמה זקוק לכסוי בעפר.

ובדר"ח פ"ב מי"ד [קג.] כתב: "אין לבהמה כח נפשי נבדל...כי הנפש לבהמה אינו נחשב רק כגוף". ואלו דבריו כאן. ובדרוש לשבת תשובה [פג.] כתב: "נפש בהמית מוטבע בגוף... ונפש האדם לא נפש בהמה". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"י [שכא:].

[62] כמו שאמרו בסנהדרין יד: "מלמד שהמקום גורם". ובהוריות יב. אמרו "אין מושחין את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותו". וכתב שם בח"א [ד, נט:]: "ואין זה ניחוש, כי הרבה דברים תלויים במקום, כי הכל כאשר המקבל מוכן. ולפיכך כאשר מוכן המקום שיקבל המקבל, אז מקבל הדבר הטוב. וכן אם המקום רע, אין מקבל המקבל דבר טוב. ולפיכך אמרו שאין מושחין את המלכים אלא על המעיין, שזה המקום מוכן לקבל המשך, שהרי המים מושכין, ולכך תמשך מלכותו". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, כא]. כתב: "כי המקום הזה [דן] מתייחס לע"ז ביותר, כי יש מקומות בארץ מוכנים לדברים מיוחדים, כמו שהיה ירושלים מוכנת להיות עיר אלקים". ולהלן בפכ"ח ד"ה ובפרק חלק הזכיר שוב יסוד זה. וראה להלן פכ"ב הערה 8.

[63] כמו [דברים ב, טו] "וגם יד ה' היתה בם להומם". וכן [שופטים ב, טו] "יד ה' היתה בם לרעה". וכן [יהושע ד, כד] "את יד ה' כי חזקה היא". וכן [ש"א ה, ט] "ותהי יד ה' בעיר מהומה גדולה מאוד ויך את אנשי העיר וגו'". וכן [ש"א ז, יג] "ותהי יד ה' בפלשתים כל ימי שמואל". וכן [ש"א יב, טו] "ואם לא תשמעו בקול ה' ומריתם את פי ה' והיתה יד ה' בכם ובאבותיכם", ועוד. וצרף לכאן [מנחות לז.] שסתם יד הוא שמאל, ויד שמאל היא מסטרא דגבורה [זוה"ק ח"א כג.]. וראה גו"א בראשית פכ"ח אות כג, ד"ה ומסתייעא, ולעיל פ"ו הערה 32. אמנם בסמוך יבאר שדבריו נסובים אף על יד ימין. וראה הערה 67. ולהלן פ"ח ד"ה ונפל כתב: "שהיד הוא כוח", וראה שם הערה 73, ולהלן פכ"ג הערה 141.

[64] כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג, ד"ה ובמדרש, וז"ל: "אין בכל איברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשויים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים". ובאור חדש [קיג.] כתב: "אין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". ובגבורות ה' פמ"ד [ריש קסט.] כתב: "לא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע". וראה עוד בבאר הגולה, באר הראשון [יד.] שביאר שהידים הם האברים החיצוניים ביותר של האדם, ולכך הן מקבלות טומאה יותר משאר איברים. וראה לעיל פ"ה הערה 130, ולהלן פי"א הערה 236.

[65] מה שמגדיר את מידת הדין "אשר אחד מושך אילך ואחד מושך אילך", לכאורה כונתו כפי שביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יד, ששם "אלקים" [המורה על מידת הדין] נאמר בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט, כדכתיב [תהלים עה, ח] 'כי אלקים שופט זה ישפיל וזה ירים', כי יש לו חילוף כוחות להשפיל זה ולהרים זה במשפט, לכך הוא לשון רבים. וכל משפט יש בו חילוף ורבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר הוא כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים".

[66] שמידתו מידת הדין, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות יח: "כי כח עשו הוא כח מאדים". וראה להלן פי"ז בד"ה בפרק קמא. וכח מאדים מסטרא הדין כסטרא דטומאה [תיקוני זוהר קנ:]. ובח"א לר"ה כג. [א, קכד.] ביאר שאדום הוא לשמאל. וראה הערה 250. ולהלן פי"ז הערה 30, ובח"א למכות יב. [ד, ג:].

[67] לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ובמדרש]: "אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים... יש בהם התפשטות... וזה הכח הוא כח עשו". ובאור חדש [קיג.] כתב "עשו אין בו רק הגלוי, לכך יצא עשו ראשונה [בראשית כה, כה]... ועשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים". ובח"א לב"ב קכג: [ג, קכו:] כתב: "וברכת עשו... 'והידים ידי עשו'... כי הידים יותר מאבראי מכל האברים שהם בפנים... עשו שנתברך בכח הנגלה, ולכך נולד ראשון".

ולפי"ז יש כאן הטעמה נוספת בכך ש"יד" מורה על מידת הדין, שהרי מידת הדין שייכת על ראיה, וכמו שאמרו [ב"ב קלא.] "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות". וראה גו"א בראשית פכ"ז אות א שראיה דקדושה מיוחדת למידת יצחק. וכן מבואר להלן פי"ג סד"ה ומפני כי, וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. והואיל וראיה מתייחסת למידת הדין, ועל ידים נופל לשון ראיה, לכך "ידים" מורות על מידת הדין. וראה להלן פי"א הערה 70, שהובאו מדבריו בדר"ח פ"ה מ"ג [רכא:] שכתב: "אין הידיעה במידת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפועל לגמרי". ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "ראה במידת הדין... כי הרואה נותן עיניו בדבר מצד הדין".

[68] לשונו בגבורות ה' פס"ו [שח.]: "וחטא שפיכות דמים... וחטא הזה שכל האדם הוא חוטא, ואין החטא בחלק ממנו, רק בכללו... לכך חטא זה בכלל כל האדם".

[69] פירוש - כי כבר ביאר למעלה [תחילת ד"ה ושערו] שרוב המים [מול מיעוט הדם] הוא כאשר ישנם שני שליש מים לעומת שליש דם. אך אם היה יותר מאשר שליש דם, היה בכך שינוי ביחס של רוב ומיעוט, שיחס זה מחייב שהרוב לא יהיה פחות משני שליש. והואיל ובנחלים זורמים מים, אם הדם יעלה על שליש, יהיה בכך שנוי טבע גמור, כי המים לא יהיו רוב מבוסס של שני שליש. וראה הערה הבאה.

[70] ואודות שהיחס של רוב ומיעוט הוא יחס של לכה"פ שני שליש לשליש - ראה דבריו בדרוש על התורה [כה.] שכתב: "ענין הבחירה ובירירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם נבחר אחד משנים, שאין זה בחירה, כי החצי הוא כמו הכל, דקיי"ל [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו את הרוב אל הכל. אמנם בהלקח אחד מהשלשה

נקרא זה בחירה, שבחר באחד הזה יותר מאשר ברבים ממנו, המה השנים הנשארים". וזהו כונתו בדבריו כאן, שאם כמות הדם תעבור את השליש, אזי הגבול הבא שלה יהיה שתהיה שוה למחצה כמות המים, [כי אין לעשות חילוקים דקים שבין שליש למחצה גופא], ובכך יתבטל הרוב השייך למים.

[71] זהו המשך דברי הגמרא בגיטין, ריש נז:

[72] זכריה בן יהוידע הכהן, שהרגוהו שרי יהודה במצות יואש, כשהשתחוו לו ליואש ועשאוהו אלוה, והרגוהו בעזרה [דברי הימים ב, פרק כד] [רש"י שם].

[73] וכך היה המעשה; מצא נבוזראדן את דמו של זכריה שהיה מבעבע ועולה.

[74] נבוזראדן לאנשי ירושלים.

[75] הביא דם של בהמות ולא היה דומה לדם זה.

[76] נביא היה בנו שהיה מוכיח אותנו בענייני שמים.

[77] אני [נבוזראדן] אפייס את דמו של הנביא.

[78] הביא נבוזראדן סנהדרי גדולה וקטנה והרגם ליד דם זה, ולא נח הדם מרתיחתו.

[79] נבוזראדן לבסוף כלפי דמו של זכריה.

[80] האם נוח לך שאאבד את כולם.

[81] נבוזראדן.

[82] ומה אם על נפש אחת של זכריה - כך נוקם הקב"ה בישראל.

[83] אותו אדם [אני] שהרג כל אותן נשמות.

[84] שטר צוואה, שפרט מה תהא על נכסיו [רש"י שם].

[85] שר צבא מלך ארם [ראה מ"ב ה].

[86] שלא קיבל שאר מצות, אלא עז" [רש"י שם].

[87] מי הם אלה שהם בני בניו של סנחריב שלימדו תורה ברבים.

[88] לגבי דמו של זכריה [רש"י שם].

[89] על חלקת אבן חלקה, שלא יבלע בארץ, כך היה דמו של זכריה על הרצפה, ולא נבלע [רש"י שם].

[90] קול צוחה ובכי עולה מיעקב. ראה יצחק בנבואה מפלה זו של ביתר [רש"י שם].

[91] מלכות רומי.

[92] אין לך תפילה שמועלת שאין משתתף בה מישהו מזרעו של יעקב.

[93] אין לך מלחמה שנוצחת שאין בה מישהו מזרעו של עשו.

[94] הא דאמרינן לעיל [גיטין נו. לגבי קמצא בר קמצא] שעל ידי לשון הרע חרב הבית ונהרגו כמה רבבות [רש"י שם].

[95] במריבת לשון, כמו [תהלים לז, ז] 'אל תתחר' [רש"י שם]. כלומר, על ידי מריבה שבאה בגלל הלשון צריכים הכל להיחבא.

[96] אודות שהדם שנשפך הוא עצמו מבקש נקמה - הרי נאמר [בראשית ד, י] "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה", ופירש הרד"ק שם "דמי אחיך ששפכת צועקים אלי מן האדמה וקולם שמעתי". וכן הראב"ע שם כתב "כי שמע צעקת דמיו שנשפכו על האדמה". ובתהלים [עט, י] נאמר: "נקמת דם עבדיך השפוך", הרי שנקמה משתייכת לדם. [וזהו עומק הביטוי "ה' ינקום דמו"].

[97] אך לא שהיה מרתיח בפועל, אלא שהיה הדם מבקש נקמה, וכמו שיבאר. ונקמה כביכול מעלה רתיחה, וכמו שנאמר [דברים יט, ו] "פן ירדוף גואל הדם אחרי הרוצח כי יחם לבבו והשיגו וגו'". [וראה גו"א במדבר פכ"ה אות יג, ושם הערה 41]. וכן נאמר [יחזקאל כד, ח] "להעלות חמה לנקום נקם".

[98] פירוש - לאחר שביאר שהדם לא היה מעלה רתיחה בפועל, א"כ יש לתמוה מה מ"מ ראה נבוזרדאן.

[99] פירוש - מלכתחילה נבוזראדן לא תיכנן לבוא על ישראל, אלא תיכנן להניחם במקומם.

[100] מעין מה שביאר בגו"א בראשית, שנאמר שם [בראשית מא, ח] "ואין פותר אותם לפרעה", ופירש רש"י שם "פותרים היו אותם אבל לא לפרעה, שלא היה קולן נכנס באוזניו, ולא היה לו קורת רוח בפתרונם". וביאר הגו"א שם אות טז בזה"ל: "וא"ת... מנא ידע, שמא אמת פתרו. ויש לומר, שכל מי שרוחו מקשקש בקרבו הוא בשביל שחלם לו חלום שצריך לפתרון, ואין רוחו נחה לו עד שנפתר לו. וכאשר פתרו לו החלום לפרעה עדיין לא נחה רוחו בקרבו,וידע בשביל זה שאין ממש בפתרון שלהם". הרי כאשר הרוח לא נחה בקרבו, זהו גופא סימן שיש צורך בדבר נוסף, אף שאינו יודע מדוע אין רוחו נחה בו.

[101] לשונו בח"א לגיטין נז: [ב, קטז:]: "כי כאשר ראה נבוזראדן שהשי"ת גוזר עליהם שפיכות דם ביותר, ידע כי אין זה רק בשביל דם שנשפך, ומבקש הדם ההוא נקמה". ולפי"ז "אשכחיה" פירושו ראיה שכלית, ולא ראיה חושית. וכפי שכתב בגו"א בראשית פט"ז אות ח: "ראתה בדעתה... ועל דבר המחשבה שאדם מתבונן שייך 'ותרא'". וכן פירש רש"י בראשית יח, ב "וירא - לשון הבנה". ובתפארת ישראל, בהקדמה [ה] כתב: "כמו שיפול לשון ראיה על העין, כך יפול ראיה על השכל". וראה להלן פ"ט הערה 23, ופל"א הערה 60.

[102] כי עיקר הכפרה הוא בעבודת הדם, וכמו שאמרו [זבחים ו.] "אין כפרה אלא בדם". וראה גו"א ויקרא פ"א הערה 328. ולכך הקרבן נקרא ע"ש עבודת הדם.

[103] כמבואר בהערה 96. והחידוש כאן, שלאו דוקא דם נרצח מבקש נקמה, אלא כל דם ודם שלא הגיע לייעודו עומד לנקמה.

[104] הרי לא הביאו בפועל קרבן, ומהי, איפוא, כוונת הגמרא.

[105] לשונו בח"א: "ומה שאמר אייתו דם זבחים וכו', כלומר להתבונן בדם קדשים אם ישתפך דם קדשים אם יבקש נקמה כ"כ, והיה משיג שאינו כ"כ מבקש נקמה, ולא הוי דומה לזה, כלומר שאין ענין דם קדשים דאשתפיך מעלה רותח ונקמה בזה".

[106] לשונו בח"א: "כן היה משער שכבר נח, ואינו מבקש נקמה כאשר נח לבו של נבוזראדן, ולא היה מבקש לשפוך דם יותר". ופירשו, כאשר נבוזראדן נח, הוא הבין מכך שאין דמו של זכריה מבקש עוד נקמה, ולכך לבו של נבוזראדן היה יכול לנוח.

[107] כלשון הגמרא "ניחא לך דאבדינהו לכולהו".

[108] נעמן, נבוזראדן, המן, סיסרא, וסנחריב. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רג.] כתב: "כי כח סנחריב שהיה לו הוא כח עליון, רק שהיה נוטה לצד טומאה. וכמו שהרופא מסיר הרע עד שנשאר הטוב, כך הסיר הקב"ה מן כח סנחריב... עד שנשאר הטוב. וכן הוא נבוזראדן, אף שהיה מחריב הבית, היה מעורב בכח ההוא כח עליון, והוסר אותו הרע ונרפא מרעתו, והיה גר צדק. וכן נעמן... וכן המן... וכאשר הוסר הסיג, נשאר כסף צרוף". ושם ציין לדבריו כאן בנצח ישראל. וראה להלן פנ"ה הערה 39.

[109] ובחולין קלט: אמרו "משה מן התורה מנין... המן מן התורה מנין". ובאור חדש [נ:] כתב: "כי דבר זה שייך אל הצדיק מפני מעלתו אשר יש לו, לכך שאל 'המן מן התורה מנין', שיש לו לרשע דבר זה שייך אל הצדיק מפני מעלתו אשר יש לו, לכך שאל 'המן מן התורה מנין', שיש לו לרשע רמז בתורה, שמזה יש ללמוד כמה גדול כח הרע ברשעות עד שיש לו רמז בתורה השכלית. כי גדול כוחו ברשעות, וכוחו הרע בלתי גשמי... כי נחשב כח המן, אף שהוא רע מאוד, אין כוחו כמו שאר אדם אשר הוא טבעי גשמי, אבל כוחו הרע בלתי גשמי... שיש אדם שהוא רע מאוד, ובשביל גודל כח הרע שיש לו - אין כוחו גשמי... כי כח האדם גדול מאוד, הן לטוב והן לרע, אף אם מקומו בין התחתונים עם הנמצאים הגשמיים". וצרף לכאן את דבריו בגו"א דברים פ"א אות כט, שלשון "אנשים" נאמרת על צדיקים, וכן על רשעים המופלגים ברשעותם, וכמו דתן ואבירם. ודבריו שם שייכים מאוד ליסוד שמניח כאן, שישנו צד שוה בין צדיקים לרשעים המופלגים ברשעותם. וכן הוא בגו"א שמות פ"ב אות כ.

[110] ואודות שהבן נושא בתוכו את כח האב, ראה דבריו בגו"א במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם] שכתב: "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". וראה להלן פל"ג ד"ה ואמר אברהם, ששם נתבאר יסוד זה. וראה לעיל פ"ב הערה 6.

[111] פירוש - בהכרח הוא שאדם המופלג ברשעותו יהיה נושא בתוכו ג"כ כח קדושה.

[112] לשונו בח"א לגיטין נז: [ב, קיז.]: "כי אין ספק שהיה לאלו שזכר כח עליון, ובאותו כח היה פועל, רק מה שהיו פועלים היה בטומאה. וכל כח עליון הוא רוצה בקדושה כמו שראוי לעליונים. ולכך, אף אם אצל האבות שהיו רשעים, דכח זה היה בטומאה, מ"מ היה הכח הזה בטהרה אצל הבנים, ולכך היה להם זרע קדוש, ולפיכך היו גדולים ומלמדים תורה ברבים". וראה עוד להלן פי"ח הערה 36.

[113] לשונו בח"א: "ואם באביו היה בטל הקדושה הזאת אצל הרשע, אבל בבניו נתגלה כח זה, ולכך לימדו תורה ברבים".

[114] ועוד דוגמה לכח אב שנתלבן אצל הבנים, ראה להלן פל"ב סד"ה ואין לך, שביאר שם שכח המשיח היה נמצא אצל לוט, אך היה מעורב בזוהמא ובסיג, אך לבסוף נזדכך ונתלבן ע"י רות ונעמי, עד שמזה יהיה נולד המשיח.

ואודות יסודו שהבן מגלה את כוח אביו, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ט [נז:] שכתב: "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". ואם כך היא ההנהגה בחסרונו, הוא הדין והיא המידה במעלות טובות. וראה לעיל פ"ב הערות 5, 6, אודות שהאב הוא שורש הבן, וכן פ"ד הערה 89.

[115] חידוש גדול למדים אנו מדבריו כאן, שאף המן הרשע, שהינו מזרע עמלק [סופרים פי"ג], אף הוא בגדר "שיש לו חיבור ודבוק אל הקדושה". ואשר כתוצאה מאותו דבוק נתגיירו בני בניו ולימדו תורה בבני ברק. וראה להלן פ"ס הערה 72.

[116] לעיל פ"ה ד"ה דע, לאחר ציון 399 כתב: "הוא [טיטוס] היה ראש המשחיתים... שהיה מוכן להשחתה". וכן שם ד"ה וניקר במוח, שכתב: "כבר אמרנו לך כי הרשע הזה היה מחבל ומשחית יותר מכל הרשעים... שהיה הוא מקצץ ומשחית ומפריד". וכן שם ד"ה נקטינן, ד"ה ולפיכך, וד"ה והנה ידוע.

[117] לשונו בבאר הגולה, באר הששי [קלח]: "דע, כי טיטוס הוא אשר החריב ושרף והשחית את בית אלקינו, ואין אדם כמוהו בעולם שהיה מתנגד אל השי"ת כמו זה הרשע... שחירף וגידף כלפי מעלה... והיה מיוחד זה הרשע להתנגד אל השי"ת בעצמו". והובא לעיל פ"ה הערה 400. ובח"א כתב: "מזרע טיטוס לא היו מבנים שלו תחת כנפי השכינה, כי כוחו כח סמאל הרשע, שאין לו חלק בו יתברך... נקצץ ונכרת מן השי"ת, כפי שהיה מידתו הקיצוץ והפירוד".

[118] ועוד אודות שגירות מוכיחה על דביקות בהשי"ת הקיימת באביו של הגר, ראה דבריו בגו"א שמות פ"ב אות יט שכתב: "דלא היה מקפיד משה רק אם היה זרעו [של המצרי שהכה משה (שמות ב, יב)] מתגייר, מורה על שיש בו [במצרי] דבר טוב". וראה שם הערה 57.

[119] מוסב על המשך דברי הגמרא שאספסינוס קיסר הרג בכרך ביתר ארבע מאות רבוא מישראל, ויש אומרים ארבעת אלפים ריבוא.

[120] לעיל פ"ה סד"ה וכן תמצא, וראה שם הערה 60.

[121] ו"כרך" מורה על חוזק המקום, וכפי שביאר לעיל פ"ה ד"ה אקמצא. ובערוך ערך כרך [ג'] כתב: "'ערים גדולות ובצורות' [דברים א, כח] תרגום [שם] 'קירויין רברבן וכריכין'... בלשון יוני עיר מוקפת חומה".

[122] רש"י דברים א, ד: "עשתרות הוא לשון צוקין וקושי, כמו 'עשתרות קרנים'". וכן ביאר רש"י בדברים ז, יג, שנאמר שם "עשתרות צאנך", ופירש רש"י שם "מבחר הצאן, כמו 'עשתרות קרנים', לשון חוזק". וראה גו"א בדברים פ"ז אות ט, שדעת המהר"ל היא שתיבת "עשתרות" גופא מורה על חוזק, וכאן שהיא נאמרה ביחד עם תיבת "קרנים", הרי זה משום שאף "קרנים" הוא חוזק הבהמה, ו"עשתרות" מתחברת ל"קרנים", כי שתיהן מורות על ענין החוזק. [וראה לעיל הערה 37]. ולשונו בדברים פ"א אות טז: "דמדכתיב אצלו 'קרנים', מורה על חוזק, שתוקף הבהמה בקרנים".

[123] כפי שענין זה נתבאר בריש הפרק, וראה הערה 22.

[124] לעיל פרק ו, ד"ה ששים רבוא, ושם הערה 49.

[125] מה שתלה את מנין הארבע למנין הששים, הוא שבא להורות שכשם שמספר ששים רבוא שייך במהותו לטור מלכא [כמבואר בפרק ו], כך מספר ארבע שייך במהותו לביתר. ולכך המספרים שננקטו בקשר למקומות אלו שייכים למהותם של אותם מקומות.

[126] פירוש - שטח [מקום] מתאפיין בכך שהוא מתפשט לארבעה צדדין [צפון, דרום מזרח ומערב], וכפי שכתב בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:] בזה"ל: "החמישי הוא נבדל מן הארבע, כי השטח יש לו ד' רחקים, שהרוחק הוא גשמי, אבל החמישי הוא כנגד האמצעי... וזה נרמז בה"א, כי כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א שיש בה שני חלקים, האחד הוא ד', והשני שהוא בתוך הד', עד שנעשתה מזה הה"א. ודבר זה מורה לך כי החמישי נבדל מן הארבע, שהם [הארבע] השטח שהיא גשמית. וידוע כי הנקודה האמצעית שהוא בתוך השטח נבדלת מן השטח, אשר יש לו ד' רחקים". וכן רמז בקצרה בגו"א ויקרא פכ"ז אות ז. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואילו התפשטות הקו הוא לאורך ורוחב. ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה". וראה לעיל פ"א הערות 57 ,54, ובסמוך הערות 270 ,128, להלן פט"ז הערה 64, פי"ז הערות 102 ,96, ופכ"ד הערות 109 ,103.

[127] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בח"א לסוטה יג. [ב, נג.] ביאר שלכך נקברו אדה"ר והאבות בקרית ארבע [בראשית כג, ב], וז"ל: "שהאבות הם מקום לכל העולם... והמקום ראוי לארבע, כי לעולם שטח המקום ד' על ד', כמו שידוע שנתנו שיעור מקום האדם ד' על ד'. וכן כל מקום שטח שלו מרובע. ולכך היו האבות, שהם יסוד בני אדם - דהיינו אדה"ר וג' האבות הקדושים - נקברים במקום ששמו 'קרית ארבע', כי מקום זה שנקרא 'ארבע' ראוי להם בעבור כי ארבע הוא ראוי למקום". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ג סוף אות ד, בגבורות ה' פנ"ח [רנח.], בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט:], ועוד. וראה להלן פי"ז ד"ה ומה שאמר, ושם הערה 96. וראה להלן פט"ז סוף הערה 64 ש"מקום הוא הרביעי".

[128] כן מבואר ברש"י במדבר יג, כה. ובמגילה ג. אמרו "נזדעזעה א"י ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה". ובח"א לר"ה כג. [א, קכו.] כתב: "א"י ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה, לפי שמקום מדריגתה הוא כך, כי אין ספק שמקום כאשר יש לה שלימות גמור מדריגתה הוא יותר עליון ממקום אשר הוא חסר... והמקום אשר הוא שלם הוא ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה... כי חשבון ד' על ד' הוא חשבון מרובע ושלם מן המקומות. וזה תמצא בכל מקום כי חשבון ד' הוא חשבון שלם... ונתנו לא"י מדריגתה זאת, שיש לשעור שלה המדריגה העליונה אשר ראוי למקומות השלימות, לפי שמדריגתה כך". וראה שם שמאריך בזה, ומבאר עפי"ז את דברי הגמרא [גיטין נז.] שא"י היא ארץ הצבי, שבזמן שיושביה עליה - מתפשטת. וראה לעיל פ"ו הערה 89, וגו"א

בראשית פכ"ח אות יט. ובח"א לב"ב עג: [ג, צג.] כתב: "כאשר בחנו [חכמים] השיעור מה שראוי מצד הצורה... וכמו ששערו א"י שהוא ד' מאות על ד' מאות פרסה... כי לא יביטו חכמים רק אל הצורה המופשטת מצד עצמה". וראה להלן הערה 274.

[129] שהוא מספר ארבע מאות, ויסוד מספר ארבע מאות הוא ארבע, וכמבואר לעיל בהערה 40, ולהלן הערה 235.

[130] כי האנשים נגדרים עפ"י מקומם, וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ג אות ד: "ולפי ענין ומדריגת הארץ היא מגדלת אנשים, יש מקום מגדלת גבורים [רש"י במדבר יג, יח]... שהארץ ההיא גורמת". ובגו"א שמות פי"ב אות סז כתב: "ודע, כי הארץ אשר יושב בה האדם - הוא מתייחס אחריה, מפני כי כל דבר מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו". ובדר"ח פ"ג מ"ד [קכב.] כתב: "נכנס המקום בהכרת האדם לומר פלוני ממקום פלוני, ואם שינה שם עירה ושם עירו [בגט] הוא נחשב כמו שינה שמו ושמה [גיטין פ.], וכל זה כי יש לאדם מקום מיוחד". ובגו"א במדבר פ"י אות כח כתב: "כי המקום מורה על מעלת העומד בו", וראה שם הערה 102, ולהלן פ"מ הערה 85. ולכך בביתר, האנשים הדרים בה משוערים ג"כ במספר ארבע. וראה לעיל פ"א הערה 15, להלן הערה 234, פ"ח הערות 84 ,31, פ"ט הערה 115, פי"ג הערה 129, פט"ז הערה 64, פי"ז הערה 37, פכ"א הערה 86, פכ"ד הערה 38, ופנ"ו הערה 89.

[131] כי זהו מספר ארבע היותר גדול. "ולא תמצא בכתוב מספר יותר, כי מספר 'רבבה' [בראשית כד, ס], אע"ג שיוכל לספור מספר רבבה בכל מקום, כמו שאמר 'שש מאות אלף' [שמות יב, לז], לא אמר 'ששים רבוא', אבל מספר אלף... מונה אותו, ולא יאמר 'שלושים מאה', רק 'שלש אלף'. ולפיכך רבבה אינו מספר כמו שאר מספר, רק שנאמר על רבוי בלבד, לכך נקרא 'רבבה'". [לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כא, ד"ה וקאמר]. וצ"ב במאי קמפליגי שתי דעות אלו, ומדוע המ"ד הראשון נקט בד' מאות רבוא, ולא בד' אלפי רבוא, הרי אף מ"ד זה סובר ש"ראוי לו מספר ארבע על פי היותר גדול" [לשונו כאן], ומדוע הוא נעצר במספר המאות. וצ"ע.

ובח"א הוסיף כאן: "ומה שהשיב המהביל עזריה מהאדומים על דברי חכמים, מבואר בתוספות [גיטין ריש נז: הקושי שעמד עליו עזריה], והשבנו על דבריו בחבור באר הגולה". וכונתו לדברים שכתב בבאר הששי [קלב.-קלג:], ששם הביא את קושית עזריה מהאדומים, שהקשה כיצד ניתן לומר שאספסינוס הוא זה שהחריב את ביתר, הרי בשאר מקומות אמרו חז"ל שאדרינוס קיסר החריב את ביתר, ולא אספסינוס.ועל כך כתב המהר"ל בתשובתו הסופית בבאר הגולה [קלג.] בזה"ל: "אין דברי חכמים ספר

דברי הימים... שאילו היו באים לדבר מי הוא שהרג בביתר... היה קשה, אבל לא באו חכמים לספר מזה רק מה שהגיע לישראל ולארץ הקדושה, שהחריבו מלכים אותה... ואין דעת חכמים נוחה מזה שיהא שתי חורבונת [שונים לירושלים ולביתר], כי פעם אחד נגזר עליהם החורבן, ולא שני פעמים. כי ביתר, אף כי נמשך מלכותם איזה שנים אחר החורבן, מ"מ חורבן אחד הוא, ואינם שני דברים מחולקים. ובודאי אילו לא נחרב ירושלים, לא נחרב ביתר, והכל נמשך אחר חורבן ירושלים. ודבר זה מבואר שתמצא בפרק הנזיקין מספר חורבן טור מלכא וביתר עם חורבן ירושלים, כאילו היה הכל מעשה אחד. ואין ראוי לומר שהיו שנים [שני קיסרים], לכך תולה חורבן ביתר באספסינוס. וזה חכמה גדולה לעשות חורבן הבית וביתר חורבן אחד ממש". וראה גם לעיל פ"ו הערה 145, ולהלן הערה 277.

[132] ברכות כ: "נשים ועבדים וקטנים... וחייבין בתפילה... דרחמי נינהו". וכן רמז בגו"א בראשית פי"ח אות נח, ושם הערה 219. ובנידה ע: אמרו על תפילה "יבקשו רחמים". ובברכות יב: אמרו "כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש, נקרא חוטא". ושבת סז. אמרו "צריך להודיע צערו לרבים ורבים יבקשו עליו רחמים", ועוד. וראה הערה הבאה.

[133] כפי שכתב לעיל פ"ה ד"ה וכאשר תבין: "והיה ליעקב מדת הרחמים". וראה שם הערה 351. וכן ביאר להלן ר"פ נב "שמידת יעקב מדת הרחמים, וזהו עצם החבור". וראה שם בהערות. ואבוהון דכולהו הוא הפסוק שיעקב אמר לבניו [בראשית מג, יד] "וקל שקי יתן לכם רחמים".

ובח"א כתב כאן: "כי התפילה היא רחמים, וזה מדת יעקב שמדתו רחמים, ודי בזה למבינים. וביארנו דבר זה בחבור גבורות ה' [פס"ד] אצל 'אהבתי כי ישמע ה' קולי' [תהלים קטז, א], ועוד בכמה מקומות". ובגבורות ה' שם פס"ד [רצד.] כתב שתפילה קשורה לרחמים, וז"ל שם: "בפרק ערבי פסחים [קיח:], דרש רבה, אמרה כנס"י לפני הקב"ה, רבש"ע, אימת אני אהובה לפניך בזמן שאתה שומע קול תחנוני... ובמדרש [ילקוט שמעוני ח"ב רמז תתעד] אין האזנים של מעלה כרויות אלא לי בלבד... והוא דבר מופלג עוד בחכמה... כי שמיעת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השי"ת מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב [דברים ד, ז] '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".

הרי שביאר שהתפילה, לא רק שהיא בקשת רחמים, אלא אופן קבלתה הוא ע"י רחמים.

כי הקורבה של ישראל אל השי"ת היא היא המאפשרת את קבלת התפילה. וקורבה זו היא גדרה של רחמים, וכפי שכתב להלן ר"פ נב, וז"ל: "מדת רחמים זהו עצם החבור... כי זה ענין הרחמים האהבה והחבור, שכבר בארנו כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם, שכאשר דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה מרחם עליו... ולפיכך מידה זו בעצמה הוא הסבה אל החבור שיש אל השי"ת לתחתונים". וראה שם בהערות. הרי שכל קורבה וחבור מביאים לרחמים. ולכך קבלת התפילות, אשר תלויה בקורבת המקבל, נידונת כרחמים. וראה להלן פכ"ה הערה 101, פ"ל הערה 44, ופמ"ב הערה 118.

[134] אע"פ שיצחק היה המברך שם, ולא הקב"ה, אך כבר פירש שם הרמב"ן [בראשית כז, ז] ש"הברכה לפני ה' תהיה ברוה"ק". וכן כתב שם החזקוני "שעל כל ברכה וברכה שיברכך אביך - הקב"ה יסכים על ידו".

[135] לשונו בגו"א בראשית פכ"ז אות כה: "'ועל חרבך תחיה' שהוא הפך מדת יעקב, אשר אתו השלום והאמת". וראה שם הערות 75, 76, בביאור ששלום ואמת סותרים לחרב. וראה בתפארת ישראל פ"א [ט.] שביאר שמחמת ברכה זו מופקע עשו מקבלת התורה, "כי אין ספק שברכתם לפי מה שהם היו מוכנים אליה בעצמם". וכן מבואר בזוה"ק ח"א קמה. "ברכיה בהאי עלמא ואסתכל בדרגיה ואמר 'ועל חרבך תחיה', דהא הכי אתחזי לאושדא דמין [לשפוך דם] ולמעבד קרבין [ולעשות מלחמות]". והרי על שם כך היה אדמוני שהוא "סימן שיהא שופך דמים" [רש"י בראשית כה, כה]. ובירושלמי סוטה פ"ז ה"ב אמרו "ד' לשונות נאין שישתמש בהן העולם... רומי לקרב". ופירש הקרבן העדה שם: "לקרב - למלחמה".

[136] מבאר בזה המשך דברי הגמרא שהובאו לעיל "והיינו דאמר רבי אליעזר 'בשוט לשון תחבא' וכו'".

[137] של קמצא ובר קמצא [וכמבואר למעלה, ושם הערה 94].

[138] שהרי מצאנו שירמיה הדגיש "אל תבטחו לכם אל דברי שקר לאמור היכל ה' היכל ה' היכל ה' המה". ופירש שם הרד"ק "שהיו אומרים לא יחריב [השי"ת] היכלו בעבור העון, ולא תחרב העיר הזאת". הרי שביהמ"ק מגן על העיר. ואל תשיב שכך אמרו נביאי השקר, אך אין זו האמת, שהרי אף הנביא ירמיה משיב להם "ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו אשר אתם בוטחים בו וגו' כאשר עשיתי לשילו". הרי שאף לדידן חורבן העיר יכול להתבצע רק לאחר שהבית יחרב. אך כל עוד שהבית עומד אין חורבן העיר יכול

להעשות. ולעיל בפ"ה ד"ה וכן תמצא כתב: "כי הברכות היו בארץ בשביל בית המקדש", וראה שם הערות 57, 58. הרי כל א"י הושפעה מהמצאות ביהמ"ק בתוכה. וראה הערה 210, ולהלן פי"א הערה 109, פכ"ג הערה 205.

[139] ועוד אודות שחורבנות ביתר וטור מלכא אינם חולקים מקום לעצמם, אלא שהם שייכים לחורבן ירושלים - ראה לעיל פ"ו הערות 144 ,145, ולעיל הערה 131.

[140] תענית כט. "כתיב [במדבר יד, א] 'ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא'... תשעה באב היה, אמר להם הקב"ה, אתם בכיתם בכיה של חנם, ואני קובע לכם בכיה לדורות". [וראה להלן פ"ח ד"ה ועוד]. והרי חטא המרגלים נחשב לחטא לשון הרע, וכמבואר ברש"י ר"פ שלח [במדבר יג, ב] "למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים, לפי שלקתה על עסקי דבה... ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר". וכן מבואר בארוכה בגו"א במדבר פי"ד אות לו. וראה להלן פ"ט הערה 15.

[141] לשונו בדרוש לשבת תשובה [פ.]: "בעל לשון הרע הוא מוליד ממנו דברי מיתה והעדר, כי זה ענין לשון הרע, שמביא הריגה וחורבן המציאות, כמו שאמרו ז"ל [ערכין טו.] שלשה לשה"ר הורגתן. ולפיכך לשון הרע הפך השם יתעלה, שמאתו נולד וימצא תולדת המציאות, ואלו שמולידין לשון הרע מולידין חורבן העולם ובטולו".

[142] להלן ריש פרק ט. ובח"א הוסיף כאן: "כי הלשון, שהוא אל הנפש המדברת, אשר היא שכלית, הוא מחריב בית המקדש שהוא קדוש. ולכך א"י הקדושה חרבה בשביל לשון הרע, וכן ביהמ"ק, שהוא קדוש, פועל בהם הלשון. כי הדבור אל האדם שהוא שכלי, ולכך על ידי זה חרב הבית, ואין כאן מקום זה, ונתבאר בערכין [טו.] דבר זה, ועוד בשאר מקום". ואודות שהדיבור הוא שכלי - ראה לעיל פ"ה הערה 132.

[143] זהו המשך דברי הגמרא בגיטין נז:, ובשינויי לשון.

[144] פירוש - כי קודם לכן בגמרא מובא המעשה בארבע מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון ["ילדים למשכב זכור וילדות לפלגשים" (רש"י שם)] שקפצו כולם ונפלו לתוך הים. "ועליהם הכתוב אומר 'כי עליך הורגנו כל היום וגו'". אמנם רב יהודה חולק על כך, וסובר שהפסוק הזה מוסב על מעשה אחר, של אשה ושבעה בניה, שבנה הראשון הובא לפני הקיסר, ונצטוה לעבוד ע"ז, והשיב לו מפסוק בתורה שאינו רשאי, והרגוהו. וכך אירע עם שאר ששת בניה. ולבסוף אף אמם עלתה לגג ונפלה ומתה. ומעתה מבאר המהר"ל מדוע רב יהודה חולק וסובר שהפסוק אינו מוסב על המעשה של הילדים וילדות שקפצו וטבעו בים.

[145] כמבואר בגו"א דברים פכ"ט אות ד לגבי כל נפעל, שמקבל פעולה מאחר.

[146] בא לבאר את דברי הגמרא [גיטין נז:], שכל אחד מבני אותה אשה ציטט פסוק אחר מהתורה האוסר עליו לעבוד ע"ז. ובגמרא הובאו הפסוקים הבאים: "אנכי ה' אלקיך" [שמות כ, ב], "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" [שמות כ, ג], "זובח לאלהים יחרם" [שמות כב, יט], "לא תשתחוה לאל אחר" [שמות לד, יד], "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" [דברים ו, ד], "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים וגו'" [דברים ד, לט], "את ה' האמרת היום וגו' וה' האמירך היום" [דברים כו, יז-יח].

[147] קצ"ב, כי הפסוק הששי הוא "וידעת היום", שנאמר בדברים ד, לט, ואילו הפסוק החמישי הקודם לו הוא "שמע ישראל", שנאמר מאוחר יותר בפרשת ואתחנן [דברים ו, ד].

[148] פירוש - לפי גירסת תוספות הבן הראשון ציטט שני פסוקים, "אנכי" וכן "לא יהיה לך" [שמות כ, ב-ג], ולא כגירסה שלפנינו שהראשון הביא רק את הפסוק "אנכי", והשני הביא את הפסוק "לא יהיה לך".

[149] פירוש - לפי"ז רק ששה בנים ציטטו מפסוקים, ואילו השביעי לא ציטט פסוק חדש, אלא חזר על אחד מהפסוקים שכבר הוזכרו [מובאר בסמוך].

[150] כמבואר ברמב"ם סהמ"צ, מ"ע א: "אשר ציונו בהאמנת האלהות, והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה והוא פועל לכל הנמצאים, והוא אמרו 'אנכי ה' אלקיך'". ואילו איסור ע"ז לומד הרמב"ם [מל"ת ב] מהפסוק הבא "לא תעשה לך פסל וגו'". וההבדל בין כופר בעיקר לעובד ע"ז מבואר בגו"א ויקרא פכ"ד אות יג ד"ה אבל, וז"ל: "מברך השם, אי אפשר שתהיה עבירה יותר חמורה, שהרי הוא פוגם בעיקר לברך השם, לא כמו ע"ז שמוסיף אלוה, ומ"מ בעיקר אינו פוגם". וכן כתב בגו"א במדבר פי"ט אות כז, ד"ה אמנם, וז"ל: "כל הטועים אחר ע"ז, מודים שהוא יתברך התחלת הכל, רק שאומרים שיש לעשות התחלה אל האדם". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י.] כתב: "כופר בעיקר... אין דומה בזה למי שעובד ע"ז, כי העובד ע"ז, אף שהוא עובד ע"ז, ומוציא עצמו מרשות העלה, אינו אומר שאין כאן אלוה, רק שאינו תחת רשות העילה... שאין בעל ע"ז מסלק האלהות לגמרי... [אבל כופר בעיקר] מסלק ממנו משפט העלול לגמרי, כלומר שאין כאן עלול, ואם אין עלול אין עילה". וראה לעיל פ"ה הערה 531.

[151] לשון תוספות: "ובמדרש אמר דקמא אמר 'אנכי', והשני 'לא יהיה לך'". והמדרש הוא באיכ"ר פ"א אות נ, וכן בילקו"ש ריש פרשת כי תבוא, רמז תתקלח, ד"ה מעשה במרים בת תנחום.

[152] משנה סנהדרין מה: "וחכמים אומרים אינו נתלה אלא המגדף והעובד ע"ז". ואמרו שם בגמרא "מה מקלל זה שכפר בעיקר, אף כל שכפר בעיקר". ופירש רש"י שם "אין לך לרבות אלא העובד ע"ז". הרי אף בעובד ע"ז ישנו ענין של כופר בעיקר. ורק שמברך השם כופר לגמרי בעיקר, והעובד ע"ז כופר במקצת בעיקר. וכן כתב בדרשת שבת תשובה [פא.], וז"ל: "עבודת אלילים, וכל שכן קללת השם שהוא כופר **לגמרי** בעיקר", הרי שעע"ז אף הוא כופר בעיקר, אך אינו כופר לגמרי בעיקר.

[153] כמסופר בגמרא בגיטין נז: ש"אף היא [אמם של השבעה] עלתה לגג ונפלה ומתה".

[154] והדבר אסור, שנאמר [בראשית ט, ה] "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" - זה ההורג את עצמו [ב"ר לד, יג], וחייב מיתה לשמים [רמב"ם הלכות רוצח פ"ב ה"ב].

[155] כך תירץ שם המאירי בגיטין.

[156] כמו שנאמר [בראשית לז, לה] "כי ארד אל בני אבל שאולה", "יורד שאול לא יעלה" [איוב ז, ט], "ביום רדתו שאולה" [יחזקאל לא, טו] "והורדתו את שבתו בדם שאול" [מ"א ב, ט], ועוד.

[157] לשונו בח"א: "והיא הפילה עצמה מלמעלה, שהוא החיים, ומסרה עצמה למות, והיא ירידה לשאול, וזהו הנפילה". ונראה לבארו, כי כבר השריש המהר"ל ש"דבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא שפל... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [לשונו בח"א קידושין סט. (ב, קמז:)]. והרי חיים באים מדביקות בו יתברך, וכפי שכתב בדר"ח פ"ו מ"ח [שז.]: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו... ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים'... וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר יש להם חיים מן העיקר, ואם נבדל הגוף מן העיקר מיד אין לו חיים". ולכך היחס שבין החיים למתים הוא יחס של עליונים לתחתונים. וראה הערה 227, להלן פ"י הערה 109, פי"א הערה 3, פי"ג הערה 89, ופי"ד הערה 132.

[158] זהו המשך דברי הגמרא בגיטין נז:, שאמרו שם שהפסוק [תהלים מה, כג] "כי עליך הורגנו כל היום" נאמר על "תלמידי חכמים שמראין הלכות שחיטה בעצמן", שמראים על עצמם איך עושים שחיטה, ופעמים נפצעים מכך. והמשך הגמרא הוא "כל מילי ליחזי איניש בנפשיה [כל דבר יכול שיראה וידגים אדם בעצמו], בר משחיטה ודבר אחר", ופירש רש"י שם "בר משחיטה - שמא יתחבנו בגרונו. דבר אחר - צרעת ומראות נגעים, מפני שמסוכן לקפוץ עליו". והמהר"ל יבאר כאן ענינה של שחיטה וענינה של צרעת.

[159] לשונו בתפארת ישראל פ"כ [סב:]: "ואצל יצחק נאמרה מצות שחיטה, שאמר [בראשית כז, ג] 'שא נא כליך', וידוע כי השחיטה הוא נוטה אל מדת הדין, ולכך היה מדת יצחק לקיים המצוה הזאת". ובגו"א ויקרא פי"א אות ג, ד"ה ויש, כתב: "כי השחיטה הוא המעדיר את הנמצא... נוטה להעדר". וראה בח"א לע"ז כ: [ד, נא:] שהזכיר שם את דבריו כאן. וראה להלן פל"ט הערה 45.

[160] ולכך סכנה להראות השחיטה בעצמו, שחוזק הפעולה מביא רושם בו [לשונו בסמוך]. דוגמה לדבר; "כל חרון אף שבתורה נאמר בו רושם" [זבחים קב.], ופירש רש"י שם: "נאמר בו רושם - סימן מה של חרון היה שם; פעמים הכאה, פעמים נזיפה, פעמים קללה וגידוף". והרי "חרון אף" הוא מידת הדין [נתיב התשובה ספ"ז (ב, קסח.)], ולכך אין הוא בחינם, אלא עושה רושם. וצרף לכאן מאמרם [מכות יא:] "קללת חכם אפילו על חנם באה". וראה שם בח"א [ד, ב.]. וראה להלן פי"ג הערה 44 לגבי כח וחוזק מידת הדין, וכן הוא להלן פס"א הערה 13.

[161] מבאר עתה ענין צרעת, כי זהו המשך דברי הגמרא שם.

[162] לשונו בח"א: "וכן הצרעת ממהרת לבוא, לפי שהצרעת טומאה רוחנית ביותר, ולכך היא ממהרת להדבק באדם". ויש בזה הד ליסודו, כי הדברים הגשמיים פועלים באטיות, ואילו הדברים הרוחנים פועלים במהירות. [גו"א שמות פי"ב אות מב, נתיב העבודה ספ"י (א, קט.), גבורות ה' פל"ו (קלד:) ושם פנ"א (רכ.)]. ובדר"ח פ"ד מ"ד ביאר מה שאמרו שאין מקיפין [ממתינין] בחילול השם [קידושין מ.], וז"ל [קסט:]: "כי שאר חטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין העונש החטא יוצא לפועל מיד... אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל... ויוצא העונש לפועל מיד". וזהו שכתב כאן אודות מהירות הצרעת. וראה לעיל פ"ו הערות 30, 81, 84, ולהלן פכ"ב הערה 75, ופכ"ז הערה 11.

[163] בח"א כתב משפט זה כך: "ואין כח טומאה יותר רחוק מן האדם [יותר] מן הצרעת".

[164] כמבואר בפסחים סז. "לבדו ישב, שלא יהו טמאין אחרים יושבים עמו", ופירש רש"י שם "כגון זבין וטמאי מתים, למדנו לשלוחו של מצורע שהוא חמור מכולן". וזאת משום ש"הצרוע נשתלח חוץ לכולן; הזב מותר במחנה ישראל, ומשולח מן השתים. וטמא לנפש מותר אף בשל לויה, ואינו משולח אלא משל שכינה" [לשון רש"י במדבר ה, ב, וראה גו"א שם אות ב]. ולהלן ס"פ מא ביאר שהמצורע כ"כ מרוחק, עד שהוא

"דבר שנבדל מן העוה"ז, וזה מורה מה שהמצורע הוא נדחה מן מחנה ישראל, ואין לו שייכות אל העולם, ולכך כתיב 'בדד ישב'". ועוד אודות ריחוקו של בעל הצרעת, ראה בנתיב היסורין פ"ב [ג, קעו:] שכתב: "על ידי הנגע הוא מרוחק לגמרי מן השי"ת עד שהוא מרוחק מן הבריות, מכל שכן מן השי"ת, שהרי כתיב 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', הרי נתרחק לגמרי". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [נט.]. ובהספד [קפב] כתב: "טומאת מצורע... הוא בשביל כי המצורע הוא מובדל ומרוחק, שהרי התורה אמרה עליו 'מחוץ למחנה מושבו', וזה מורה שהוא מרוחק מן הכלל, וזה בשביל פחיתותו וחסרונו". וראה הערה 169, וכן להלן פל"ה הערה 96, ופמ"א הערה 26.

[165] נראה כונתו, שהואיל והצרעת מרוחקת מהאדם, הרי מרחק זה גופא מחייב דביקות באדם, כי ככל שהמרחק גדול יותר - כך הדביקות נצרכת יותר בכדי להתגבר על ריחוק זה. ומעין מה שכתב בנתיב אהבת ריע [ב, נ.], וז"ל: "הריע שהיה איש רחוק ונתקרב אליו... כי החבור הזה הוא גדול יותר [מחיבור של אח], שאל"כ לא התחבר אליו, ומפני כך גדול החבור שלהם. ולא כן אחיו, שאין החבור שלהם רק מצד שנולדו מן אב אחד, ואין החבור הזה כמו החבור של הריעים. ודבר זה תבין ממה שמקדים רחוק קודם קרוב, שנאמר [ישעיה נז, יט] 'שלום לרחוק ולקרוב'... מפני שהיה מרחוק ונתקרב, החבור שלו יותר, ולכך מקדים לו שלום, שהשלום הוא החבור, וחבור הרחוק קודם". ומעין כזה כתב בנתיב העבודה פ"ה [א, פט.] אודות שכר פסיעות לבית כנסת, ש"אם הולך מרחוק הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק". וה"ה לריחוקה של הצרעת.

[166] בח"א כתב כאן: "ועניין זה נכון מאוד גם כן. אמנם פירוש ראשון עיקר, כי אלו שני דברים וכו'", הרי שביאר שנאמרו כאן ב' פירושים, ובזה חוזר לפירושו הראשון.

[167] לשונו בח"א: "כי הצרעת כוח רוחני, לכך נקרא פריחה, שהעוף יש לו כנפי רוח לפרוח, ולכך בקלות הצרעת לבוא". ואודות קלות העופות, ראה דבריו בגו"א בראשית פט"ו אות טו, שכתב: "הבהמות יש להם גוף עב וגס... והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר". וכן כתב בגבורות ה' פי"ט [פט:], וז"ל: "כי הציפור יש לו דקות וטיב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר". ובנתיב עין טוב ר"פ א [ב, ריג]: כתב: "עוף השמים הוא מסוגל לדברים כמו אלו, שהם דברים רוחנים, כדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול', ודבר זה ידוע... שהעוף רוחני ביותר שהוא פורח באויר". ובבאר הגולה באר החמישי [צא:] כתב: "כל עוף אין בו כבידות חומרי גשמי, רק הוא מיוחס אל הרוחני, שהרי הוא פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים'". וכן כתב בח"א לחולין

סג. [ד, צח:], ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.]. וכן ראה גם כן לעיל פ"ו הערה 86, ולהלן פי"ד הערה 87, שם פכ"ב הערה 76, פכ"ו הערה 80, פמ"ב ד"ה ובפרק אלו טרפות.

[168] דקיי"ל "כבולעו כך פולטו" [פסחים ל:], ואופן הפליטה מעיד על אופן הבליעה.

[169] כמבואר בהערה 164. והרמב"ן בויקרא יג, מז כתב: "נגע צרעת - זה איננו בטבע כלל, ולא הווה בעולם... כי הדבר נס". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ.] כתב: "הנגעים הם דבר שיוצא מן הסדר של המציאות, כי אין ראוי שיהיה באדם נגעים, שהוא דבר זר, ולכך אמרה תורה על המצורע [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', שאינו בכלל שאר הבריות כאשר הוא דבר זר". וראה להלן פל"ה הערה 96, ופמ"א הערה 26.

[170] כמו שמצאנו לגבי הצרעת של משה [שמות ד, ו-ז] שנצטרעה רק כשהוציא ידו לגמרי, אך נתרפאה מיד כשהוציא ידו מחיקו, ודרשו על כך חכמים [שבת צז.] שמדה טובה ממהרת לבוא ממדת פורעניות. וכתב בגו"א שמות פ"ד אות א לבאר: "לפי שהטובה היא מציאות, והוא יתברך רוצה במציאות ואינו חפץ בהעדר, לכך ממהרת לבוא". הרי שדבר השייך למציאות ממהר לבוא, ואילו דבר המרוחק מהמציאות מגיע בעצלתיים, ואינו רגיל לבוא. וראה להלן הערה 254, פ"ט הערה 33, פי"ט 75, ופ"ל הערה 62.

[171] וכן ראינו להדיא לגבי ידו של משה שנצטרעה, שנאמר [שמות ד, ו] "ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך ויבא ידו בחיקו ויוציאה והנה ידו מצורעת כשלג". וכתב בגבורות ה' ס"פ כז [קיא:]: "ומה שהיה אומר 'הבא את ידך בחיקך', ולא באה המכה בלא זה, כמו שאר מכות, כי היה צריך הכנה לדבר זה בפרט... כדי להביא השנוי ממקום נסתר, ויחדש פלא", ועיי"ש בהמשך דבריו. והם הם דבריו כאן, שהצרעת מגיעה לאדם רק לאחר שעשה הכנה מתאימה לכך.

[172] זהו המשך דברי הגמרא בגיטין סוף נז: שהפסוק "כי עליך הורגנו כל היום" [תהלים מד, כג] נאמר על "תלמידי חכמים שממיתין עצמן על דברי תורה, כדרבי שמעון בן לקיש, דאמר רשב"ל אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באוהל וגו'".

[173] יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בדר"ח פ"ו מ"ה [רצ.] כתב: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חומרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה". ושם בפ"א מ"ב [כה:] כתב: "התורה נקראת 'טוב' [משלי ד, ב]... מפני שהיא שכלית לגמרי, לא שכל האנושי כמו שאר חכמות... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי הוא טוב גמור... והפך זה הדבר שהוא חומרי, הוא רע גמור... כי החומר

דבק בו הרע... [ראה להלן פי"ד הערות 64, 65, ופ"ל הערה 64]... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי". ובנתיב התורה פ"ג [א, יב.] כתב: "כי השכל הוא מרוחק ונבדל מן הגוף... וכאשר האדם אינו גופני השכל קיים בו, ואם לאו... שהוא בעל גוף גשמי, אין לו יחוס אל השכל כלל... כי אין מתנגד יותר אל השכל רק הגוף". ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "הדברים החומריים הם מתנגדים לדברים אלוקיים, כי זה חומרי, וזה נבדל ממנו לגמרי... ורמזו אותו חכמים במקומות הרבה". ולהלן פל"ד [ד"ה וביאור], הביא את דברי הגמרא בפסחים [מט:] שרבי עקיבא אמר על עצמו "כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור", וביאר: "כי ע"ה אינו שכלי, רק טבעי חומרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי", וראה שם הערות. וראה לעיל פ"ב הערה 100, וכאן הערה 49, ולהלן פ"י הערה 106, פי"ד הערה 65, פכ"ה הערה 64, פכ"ח הערות 68, 74, 75, פל"ב הערה 163, ופל"ד הערה 58.

[174] והפכים אינם מתקיימים יחד, וכמבואר להלן בפט"ו [ד"ה הנה ביארו] בקשר ליעקב ועשו. וזהו יסוד ידוע בספרי המהר"ל. 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 בדרוש על התורה [טז:], וראה הערה 256, ולהלן פט"ו הערות 47, 53, פכ"ג הערה 2, פל"ח הערה 1, ופמ"ב הערה 70.

[175] לשונו בדר"ח שם: "כאשר ממית עצמו על התורה, עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החומרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החומרי כאילו אינו. וזה שכתוב [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה". וראה הערה 234. ובדרשת שבת תשובה [פב:] כתב: "אין לתורה, שהיא שכלית, שום ענין אל הגשמי, ואדרבה, כאשר הגוף נחלש, וכוחו כלה ומתמעט, אז השכל מתגבר [ר' מו"נ ג, נא], וזה ראיה כי אין לתורה השכלית חלק בגשמי כלל".

[176] וכן כתב בדר"ח שם, דרוש על התורה [טז:], דרוש לשבת הגדול [ריד.], ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:]. ובח"א לשבת פב. [א, מג:] כתב: "ובשביל שהוא מסלק גופו בשביל התורה, הרי אין נחשב לו גופו בשביל התורה, ובאדם זה התורה השכלית מתקיימת. שלא תוכל לומר איך אפשר שתהיה התורה עומדת באדם שהוא בעל גוף, כי זה ממית עצמו על התורה, כלומר שלא נחשב לו גופו לדבר בשביל התורה. והרי אצל התורה

אינו בעל גוף, ומסלק הגוף ממנו, ואצל זה התורה עומדת, לא מי שמחשיב גופו אצל התורה, שאין ראוי שתעמוד התורה בו, והוא מבואר".

[177] זהו המשך הגמרא בגיטין סוף נז:

[178] דפוסי [בתי] תפילין, חוץ מן הרצועה קרוי קציצה [רש"י שם].

[179] שלשה סלים גדולים של ארבעים סאה של תפילין.

[180] בברייתא שנו ארבעים קופות של שלש שלש סאין של תפילין.

[181] פירוש - אין מחלוקת בין רבי יוחנן שאמר ארבעים סאה קצוצי תפילין, לבין אלו האומרים שלש פעמים ארבעים סאה. וראה להלן הערה 229.

[182] דדרעא [תפילין של יד] ארבעים סאה, ודרישא, שהם גדולים, ארבעה בתים בכל קציצה - הוו שלש זימני ארבעים סאה [רש"י שם].

[183] ארבעה קבין מוח של תינוקות שרוצצו את גולגולתיהם נמצאו על אבן אחת, בחורבן בית ראשון.

[184] פירוש - מהו המקרא המרמז על כך.

[185] פירוש - שהיו מכוסים ממש בפז, על ידי מלבושים נאים.

[186] פירוש - שני משקלות איסרי פז ירדו לעולם, אחד ברומא ואחד בכל העולם, אם כן בודאי שאי אפשר לבאר מעלת ישראל על ידי פז ממש, כי זה יש גם לרומי בשפע, ואין זה יחודי לישראל. [כן יבאר להלן, וראה הערה 263].

[187] פירוש - הכונה היא שהיו מהוללים ["מסולאים"] ביופיים עד שהיו מגנין [משפילים] את הפז ביופיין. ורש"י פירש "משובחין היו ביופיין מן הפז".

[188] פירוש - מתחילה חשובי הרומאים היו מחזיקים תבליט של חותם, והיו משמים מיטתם כנגד התמונה היפה, כדי שיולידו ילדים יפים כיוצא בה.

[189] פירוש - מכאן ואילך [מזמן המלחמה] היו מביאים את בני ישראל ואוסרים אותם ברגלי מיטותיהם, והיו משמים מיטתם כנגדם, משום שהיו יפים כל כך.

[190] פירוש - היה מעשה שעשו כך לשני ילדים, ואמר לו אחד לחבירו.

[191] פירוש - צרה זו, היכן היא כתובה.

[192] פירוש - ילד אחד שאל את רעהו כמה אני רחוק מהמקום הזה, כלומר, בלימוד שלמדתי, כמה עוד נותר לי ללמוד כדי להגיע לשם, לאותו פסוק, "שלא הגעתי ללמוד אותו פסוק" [רש"י שם].

[193] פירוש - חברו ענה לו שתמשוך יריעה וחצי בספר התורה, ותגיע לשם.

[194] פירוש - הילד ששאלו אמר, שאם הייתי מגיע לפסוק הזה, לא הייתי צריך אותך, שהייתי יודע מעצמי שעל כך מדובר בכתוב.

[195] פירוש - התינוקות היו דוקרין את האויב בקני הכתיבה שבידם.
[196] ענה אותו תינוק ואמר את המשך הכתוב.
[197] רבי יהושע.
[198] המשך לשון הגמרא: "אמרו, לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל, ומנו, רבי ישמעאל בן אלישע".
[199] נפגשו שני האדונים זה עם זה.
[200] בתמיה.
[201] כמבואר בתחילת הפרק, ובד"ה ושערו, שנהרגו בביתר רבוא רבבות מבני ישראל.
[202] בח"א לגיטין נח. [ב, קיט.] הוסיף כאן: "לפי שעור הרב של הרוגים".
[203] לעיל ר"פ ד [ושם הערה 6], פ"ה הערות 48, 170, ופ"ו הערה 41.
[204] לשונו בח"א: "וכבר אמרנו שאין לומר בדברים שספרו חכמים שהיה בחורבן א"י שהיה דרך מקרה".
[205] יסוד מוסד במשנת המהר"ל. ולדוגמה, ראה דבריו בדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] שכתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים, שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה עוד דע] כתב: "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 בספר המפתח לגו"א, עמודים 13-15, שיסוד זה נתבאר שם. וראה לעיל פ"ו הערה 22, ולהלן פי"ז הערה 95.
[206] כן כתב בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט, וכן שם בשמות פי"ז אות א. והוא עפ"י הירושלמי פאה פ"א ה"א, שדרשו שם על הפסוק "כי לא דבר ריק הוא מכם" [דברים לב, מז] "כי לא דבר ריק הוא, ואם ריק הוא - מכם הוא, ולמה, שאין אתם יגיעין בתורה". ובח"א כתב: "רק ממנו הוא ריק, שאין אנו מבינים דבריהם".
[207] בח"א כתב כאן במקום "כבר אמרנו" - "כבר ידענו", וזה לשון יותר מדוייקת, כי עד כאן לא הביא את הפסוק "איכה יעיב באפו".
[208] לא מצאתי היכן דרשו חז"ל שפסוק זה מוסב על ירושלים. אמנם סוף הפסוק נדרש לגבי ביהמ"ק [ראה הערה הבאה]. ואולי מחמת כן משמע שרישא דקרא עוסק בירושלים. וראה לעיל פ"ה הערה 57, שנתבאר שם שחורבן ירושלים הוא חורבן ביהמ"ק.

[209] כי סוף הפסוק הוא "ולא זכר הדום רגליו ביום אפו", ופירש רש"י שם "הדום רגליו... וזה בית המקדש", ומקורו מהאיכ"ר שם.

[210] כפי שכבר ביאר לעיל פ"ה ד"ה אקמצא, וד"ה וכן תמצא, ושם הערות 50, 58, וראה לעיל הערה 138.

[211] כפי שביאר לעיל פ"ה ד"ה אקמצא, וד"ה וכן תמצא.

[212] לעיל הערות 37, 38, 122, 123.

[213] שיהיו בעלי נטיעה חזקה בארץ, וכמבואר בריש הפרק, ד"ה הוה קא.

[214] יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "'כי האדם עץ השדה' הוא, ונטיעותיו בשמים, כי הראש שהוא השורש של אדם פונה למעלה, וזה כי נקרא האדם 'עץ השדה' נטוע בשמים". וכן הזכיר בקצרה בגו"א במדבר פי"ד אות לו. וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ו [פ:], ח"א לסוטה לו. [ב, עב:], שם מב. [ב, פב.], ובהספד [דפוס ב"ב עמוד קפו, ובדרשות מהר"ל עמוד יב], תפארת ישראל פ"ז [כז.], ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:]. וראה להלן פל"ה הערה 119.

[215] לשונו בח"א לסוטה מה. [ב, פב.]: "שהראש הוא כמו שורש ועיקר... כי האדם הוא עץ השדה, רק שהוא אילן הפוך, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי ראוי שיהיה האדם עץ הפוך, כי האדם צומח מלמעלה ונשמתו באה מלמעלה, ולכך השורש פונה למעלה ממקום שבא. ולכך הראש הוא אחד כמו השורש שהוא אחד, וידיו ורגליו הם הענפים שהם הולכים אילך ואילך". וראה לעיל פ"ה הערה 463. ומה שכתב כאן שהנשמה היא שורש האדם, ובמקומות הנ"ל ביאר שהראש הוא שורש האדם, זה לא קשה, כי כבר השריש המהר"ל כמה פעמים שהנשמה נמצאת בראש האדם. [גו"א בראשית פכ"ח אות יז, ד"ה והבן, ח"א לשבת לא. (א, יט.), ח"א לר"ה י. (א, צו.), ח"א לחולין צא: (ד, קז.), באר הגולה באר הרביעי (סא:), להלן פכ"ג הערה 63, ועוד]. וראה להלן פל"ז ד"ה בפרק בתרא. ולכך אידי ואידי חד הוא.

[216] לשונו בגו"א בראשית פ"ט אות יד: "ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך... כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן. 'כי האדם עץ השדה' הוא... נטוע בשמים, ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו". ובסנהדרין צב. אמרו "כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה". וכתב שם בח"א [ג, קפג.]: "מי שיש לו דעה יש לו מקום, ומי הוא מקומו, הוא הש"י, שהוא מקומו של עולם [ב"ר סח, ט]... ולפיכך אדם שיש בו דעה עומד במקום שלו, הוא הש"י... כי נקרא האדם 'עץ השדה'... רק שהוא עץ הפוך, כי האדם דומה לעץ לגמרי, ראשו הוא

שורש העץ... פונה אל השמים, כי מקומו למעלה, הוא הש"י... ואם אין לו השכל אז נפרד החבור ונעקר השורש מן המקום אשר הוא נטוע שם, והוא גולה, והבן זה". ואלו דבריו כאן, שחוזק כרך ביתר נובע מהחבור והנטיעה עם השי"ת. וראה גם לעיל פ"ה הערה 582, ולהלן פ"ט הערה 9, פכ"ט הערה 22.

[217] לשונו בח"א: "וכל ענין של ביתר וכונתם... שיהיו נטועים עם השי"ת, ודבר זה יהיה חוזקם ותוקפם. ואף כי היה להם כרך תקיף... עיקר הנטיעה שהיה להם הוא הדביקות עם השי"ת, שזהו חוזק ותוקף האדם".

[218] לשונו בח"א: "וזהו ענין התפילין לנטוע את האדם עם השי"ת, ולדבק אותו אליו". ובר"ה יז. אמרו שפושעי ישראל בגופן גדרם הוא "קרקפתא דלא מנח תפילין", וכתב לבאר שם בח"א [א, קיג:]: "כי המצוה של תפילין היא חובת הגוף, כדי לקדש הגוף לדבקו בשם יתברך, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך', ומי שאינו מדבק הגוף, אשר הוא מחויב לדבקו בהש"י, הנה הוא חוטא בגוף, ולא קבל הגוף השלימות מן הש"י אשר ראוי לו לקבל... כי החסרון דבק בגוף הזה. שלא תעלה אותו אל המדריגה... כי גוף ישראל [יש] לו המדריגה הקדושה, ויש לו להניח תפילין לדבק הגוף שיקבל השלימות, והוא לא עשה כן". וראה לעיל פ"ד הערה 38 אודות מדריגת הגוף. וראה אור חדש [רג.], ולהלן הערה 243, ופכ"ג הערה 42.

[219] מנחות לז. "'בין עיניך' [שמות יג, ט] מקום שמוחו של תינוק רופס". והרמב"ן שמות יג, טז כתב: "ואמר 'לזכרון בין עיניך' [שמות יג, ט], שיונחו במקום הזכרון בין העינים, שהוא ראשית המוח".

[220] לשון הרמב"ן בשמות יג, טז: "והנה שורש המצוה הזאת [תפילין], שנניח כתב יציאת מצרים על היד, ועל הראש, כנגד הלב והמוח, שהם משכנות המחשבה... 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". וראה להלן פכ"ג הערות 63, 64.

[221] ואודות שהמח והלב הם שורשי החיות, ראה דבריו בגבורות ה' ס"פ ח [נא:] שכתב: "התורה ובית המקדש... כי כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם, הלב שממנו החיות והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם ביהמ"ק והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך ביהמ"ק באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. נמצא התורה ובית המקדש הם עיקר הנמצאים... ולפיכך על אלו שני דברים

אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות דוקא, ולא בדברים בטלים". ולהלן פל"ז ד"ה ובפרק בתרא כתב ששבט יהודה כנגד הראש, ושבט יוסף כנגד הלב, ושם ביאר כיצד המוח והלב הם עיקר שבאיברים. ובח"א לר"ה י: [א, צו.] ביאר את מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע אם העולם נברא בחודש תשרי [דעת ר"א], או שנברא בחודש ניסן [דעת ר"י], וכתב שם: "כי תשרי דומה לראש האדם, ואילו ניסן דומה ללב. וסבר ר"א כי הראש הוא עיקר ששם הנשמה, ולכך סבר ר"א שבתשרי נברא העולם. ור"י סבר כי הלב עיקר החיות, ולכך בניסן נברא העולם". וראה לעיל פ"ה הערה 112, שהובאו שם דבריו מדר"ח פ"ה מ"כ [ער:], ולהלן פל"ז הערות 27 .25.

[222] ויש למהר"ל הסברים נוספים בביאור הנחת תפילין על הראש ועל היד; ראה בגבורות ה' פל"ט [קמד.-קמו:], שם פמ"ד [קסח.-קסט:], ובבאר הגולה באר הרביעי [נב., סא:-סב:]. והנה בעוד שכאן השוה בין תפילין שבראש לתפילין שביד, הרי בגבורות ה' ר"פ לט [קמד.] כתב לחלק ביניהם, וז"ל שם: "כתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אלעזר [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 י, 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". ובע"כ לומר, שאף שאין בתפילין של ראש חבור וקשור כמו שיש בתפילין של יד, אך הואיל וע"י התפילין של ראש נקרא עליהם שם ה', הרי שקריאת שם זו גופא היא אופן של קישור וחיבור להשי"ת.

[223] ובברכות ו. אמרו "אלו תפילין שבראש". וראה הערה קודמת. ולעיל [ד"ה ואמר ונפל] כתב: "כל דבר שהוא משורש ונטוע בחוזק, כאשר הוא עומד - הוא מקויים מאוד, ואם הוא נעקר - אז הוא נעקר משורשו לגמרי, שלא נשאר עוד דבר, לא שורש ולא ענף". ולכך אנשי ביתר כשנעקרו - נעקרו עם התפילין שלהם, כי התפילין הם הם השורש, והעקירה הרי היתה מהשורש. וראה הערה .6וזה שתלה המהר"ל את התפילין במוח,

מוכח מכך שכוונתו לתפילין של ראש, ולא לתפילין של יד. כי אע"פ שנתבאר שתפילין של יד מכוונים כנגד הלב, כי "גם שם שורש החיות" [לשונו למעלה], מ"מ אינו דומה שורש החיות שבמוח לשורש החיות שבלב, וכפי שביאר להלן פכ"ג ד"ה ויש לפרש, וז"ל: "התפילין הם על הראש, ששם הנשמה הנבדלת והשכל, וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש". וברור שהנטיעה היותר חזקה שבין האדם להשי"ת היא באמצעות השכל, ולא באמצעות הנפש, [ראה הערה 216]. וכל הדמיון לאילן מורה על ראשו של האדם שהוא שורשו, ולא על לבו של אדם. וראה הערה 233, ולהלן פי"ד הערה 118.

[224] בח"א לגיטין נח. [ב, קיט.] הוסיף כאן: "ועוד, כי התפילין הם בראש במקום קרן, כמו הקרן נבדל מן הראש, כך התפילין אשר הם על המוח, ששם השכל... ולפיכך נמצא התפילין בראש הרוגי ביתר". וכוונתו שהרי על חורבן ביתר דרשו [גיטין נז.] "גדע בחרי אף כל קרן ישראל" [איכה ב, ג], וכפי שביאר בד"ה מ' סאה. וכל "קרן ישראל" נאמר במיוחד על תפילין של ראש.

[225] בח"א שם ביאר יותר משפט זה, וז"ל: "אשר כל מקוה מקבל שפע המים אשר נקרא 'מים חיים'". ואע"פ ש"מים חיים" מוסב על מעיין [ראב"ע ויקרא יד, ה], אך בתו"כ [ויקרא יא, לו] למדו בהיקש "מה מעיין בידי שמים, אף מקוה בידי שמים", ומהיקש זה למדו לפסול מים שאובים. א"כ כל מקוה הוקש למעיין שאין יד אדם שולטת בו. אמנם בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב: "כי המעיין שנקרא 'מים חיים', מפני שהוא נובע מעצמו נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל, לא נקרא 'מים חיים' כלל". ואולי שם כונתו לבור שנתמלא ע"י מים שאובים. אך בור שנתמלא ממי גשמים וכיו"ב, אף הוא בגדר שאינו מקבל מזולתו, אלא הוא "בידי שמים". וכאשר אינו מקבל מאחרים, זהו הגדר של "חיים", וכפי שביאר בגו"א בראשית פכ"ט אות ז, שם שמות פ"ד אות יג, ונתיב התורה פ"ד [א, כ:]. וראה לעיל פ"ב הערה 50.

[226] כפי שביאר בח"א למנחות מד. [ד, פ:], וז"ל: "כי התפילין בפרט נגד הלב ועל המוח, ששם חיות האדם, ומפני כך מוסיף הקב"ה חיים, כי אלו שניהם הם החיים, וכאשר אלו שני אברי הגוף בחיים, אז יקבל האדם החיים".

[227] לשונו בנתיב העבודה פ"ט [א, קד:]: "כי מאחר שעל ידי תפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', וכאשר השי"ת עליו ראוי אליו החיות, דכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום'". וראה עוד גבורות ה' פל"ט [קמו.]. ועוד אודות שחיים נובעים מדביקות

בו יתברך, ראה הערה 157, גבורות ה' פ"ח [מז.], שם פל"ו [קלז.], תפארת ישראל פל"א [צב:], גו"א שמות פ"כ אות כט, ועוד.

[228] עירובין צה: "אמר רב הונא, פעמים שאדם בא מן השדה וחבילתו על ראשו, ומסלקן [את התפילין] מראשו וקושרן בזרועו". ומעין זה בב"מ קה: אמנם לא מצאתי מקור לציור המהר"ל, שמעביר את התפילין של יד לראש. וראה עוד במשנה ברורה סימן מא סק"ב ב בשם הפמ"ג, שכתב: "ואם הוא נושא משאוי על ידו במקום תפילין, דמסתמא מכוסין הן וליכא גנאי, א"צ לחלוץ, כי אם בשיש בהמשא ארבע קבין, דאז מסתמא התפילין רוצצות על ידי זה". והמהר"ם שי"ף בגיטין כתב: "וכמדומה לי שראיתי כתוב משום שהדין הנושא משא בזרועו מניחו על ראשו, משום דמקום יש בראש להניח ב' תפילין [עירובין צה:], ובשעת מלחמה שנושאין כלי זיינן על זרעם ומחזיקין ברמחים, נותנין תפילין של יד ג"כ בראש, ומר חשיב לשל ראש, ומר של יד".

[229] מהמשך דברי המהר"ל משמע שהוא מבאר הלשון "ולא פליגי, הא דרישא הא דדרעא", שדברי רבי ינאי ברבי ישמעאל ["שלש קופות של ארבעים סאה"] נאמרו על תפילין של ראש, ואילו דברי הברייתא ["ארבעים קופות של שלש סאין"] נאמרו על תפילין של יד. אמנם מרש"י שם משמע שדברי רבי יוחנן הראשונים ["ארבעים סאה קצוצי תפילין נמצאו בראשי הרוגי ביתר"] נאמרו על תפילין של יד, ואילו דברי רבי ינאי ברבי ישמעאל ודברי הברייתא נאמרו על תפילין של ראש. וכן ביאר שם המהר"ם שי"ף, והובא שם בהגהות מהר"ם רנשבורג. ובח"א חזר המהר"ל ולמד כרש"י, וכמובן מדבריו שם, והובאו בהערה 232.

[230] כמבואר להלן פי"ז ד"ה ודבר זה, שכתב: "מספר ג' שאינו זוג יש בו אחדות", וראה שם בהערות. וראה לעיל פ"ה הערה 174. ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] ביאר שהאבות הם שלשה [ברכות טז.]: "כי השלשה הם רבים... ויש להם הקשור ביחד... הרי כי האבות הם רבוי מקושר". וכן כתב בגבורות ה' פ"ט [נח.]. ובדר"ח פ"ג מ"ג [קיט:] כתב: "כי שנים הם מחולקים... ושלשה יש להם חיבור ביחד... כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל... ולא כן שלשה, כי ע"י השלשה יש חיבור, שא"א שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, וכמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם... כי מספר ג' יש לו חיבור". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ח [נח:]. וראה לעיל פ"ה הערה 471, ולהלן פ"ח הערה 162, פי"ז הערות 50, 52, ופמ"ה הערות 21, 22.

[231] אודות שתפילין של ראש מחולקים, ואילו תפילין של יד אינם מחולקים, ראה בגבורות ה' פל"ט [קמו.] שכתב שם ג' הסברים לכך. ושם בפמ"ד [קסט.] הוסיף לכך הסבר רביעי. ובבאר הגולה באר הרביעי [סא.] חזר שם על הסברו הרביעי.

[232] אמנם בח"א לגיטין למד כביאור רש"י לסוגיא [ראה הערה 229], וא"כ "ג' קופות של מ' סאה", וכן "מ' קופות של ג' סאה", תרוויהו עוסקים בתפילין של ראש, והמכנה המשותף בשניהם הוא מספר שלש, ואילו המימרא של רבי יוחנן [ארבעים סאה] עוסקת בתפילין של יד. ולכך שם טרח לבאר מדוע מספר שלש מתאים לתפילין של ראש, [להיפך מדבריו כאן שמספר שלש אינו מתאים אלא לתפילין של יד], וכן במאי פליגי שתי המימרות האחרונות, וז"ל: "תפילין של ראש היו שלשה פעמים ארבעים סאה, וזה מפני כי התפילין של ראש בין העיניים [דברים ו, ח], ושייך שם ימין ושמאל ואמצע, כאשר התפילין הם באמצע בין העינים. וכל אמצעי אי אפשר בפחות משלשה. והיינו דקאמר במתניתא תניא ארבעים סאה של ג' ג' קופות, ובא לאפלוגי על דברי ינאי דאמר שלש קופות של ארבעים סאה... שאין לשער שלש קופות של ארבעים סאה, שא"כ תהיה כל קופה מ' סאה בפני עצמה, כי כל שעור מ' עומד בפני עצמו, ואין הדבר כך. ולכך אמר מ' קופות של ג' ג' סאה, ומספר מ' מקובץ יחד, והוא שיעור של מקוה, והוא מספר מקובץ בעצמו, ולכך סבירא להך ברייתא שהיו מ' סאה של ג' ג' קופות. ומה שהיו תפילין של ראש שלש פעמים כמו תפילין של יד, הוא דבר עמוק. כי דבר זה מפני שהתפילין של ראש הוא בין העינים, וכל דבר שהוא באמצע הוא שלישי כמו שהתבאר, ולכך תפילין של ראש הוא ראוי אל שלשה".

[233] כי אע"פ שישנם גם תפילין של יד, מ"מ עיקר נטיעתם של אנשי ביתר היה באמצעות מוחם, וכמבואר בהערה 223.

[234] פירוש - ישנו דמיון ושויון בין התפילין המתקבלים למוח, לבין המוח עצמו. ולכך, הואיל והמספר של תפילין הוא ארבעים, בהכרח שאף מספר המוח יהיה קשור למספר זה. ואודות היחס שבין המקבל למתקבל, ראה בנתיב התורה ר"פ ג [א, יב.] שכתב: "מפני שצריך אל האדם הכנה לקבל השכל, לכך ראוי שיהיה אל האדם המדות אשר להם יחוס אל השכל". וראה לעיל ד"ה אין דברי, ושם הערות 175, 176. וכן כתב אודות הדמיון שבין ישראל לא"י, וכלשונו בגבורות ה' פ"ח [מו.]: "כמו שהארץ קדושה... כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים, ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה... וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו". וראה לעיל פ"ה הערה 543, ובסמוך הערות 244, 281, וכן הוא גם כן להלן פי"ח הערה 31, פכ"ג הערה 61, ופנ"ו הערה 16.

[235] כמבואר לעיל פ"ו הערה 52, ובהערות 129 ,40, ובח"א הוסיף כאן: "וכן הסאה יותר גדולה מן הקב, כי הדבר שהוא מקבל הוא יותר אלקי ויותר עליון במעלה".

[236] כמו שאמרו [שבת קיח.] "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים, שנאמר [ישעיה נח, יד] 'אז תתענג על ה' והאכלתיך נחלת יעקב אביך'". וכתב שם בח"א [א, נה.]: "כי במה שיעקב היה קדוש ונבדל מן החומר ביותר, אין לדבר הזה גבול... כי הדבר שהוא קדוש לגמרי אין לו ענין הגשמי, שהוא בעל רוחק וגבול, אבל הוא מבלתי גבול". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] כתב: "ולכך נתייחד עוג [מלך הבשן] בסגולה שהוא לגשם... שיש לו רחקים". וראה שם הערה 93, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וראה לעיל פ"ו הערה 91, שנקודה זו התבארה שם יותר. וכ"ה בנתיב התורה פ"ח [א, לג.].

[237] כי הגדרת קדושה היא "מעלה נבדלת מן הגוף" [גו"א בראשית פל"ג אות טז]. וכן מבואר ברש"י ויקרא יט, ב, וכתב שם הגו"א אות ג: "ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו". ובנתיב הפרישות ר"פ א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים גופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר - הוא יותר קדוש ויותר נבדל". וראה הערה 245. וכן ראה גם כן להלן פכ"ג הערה 60, ופכ"ג הערה 43.

[238] כונתו לעשר ספירות, כאשר העליון הוא כתר, והשני הוא חכמה. וכאשר עולים מהתחתון [מלכות] לעבר העליון, הרי שחכמה היא מספר תשע. ואודות עשר ספירות אלו, ראה דבריו בדר"ח פ"ה מ"ה [רלא.], שם מ"ו [רלד:], גבורות ה' פע"א [שכה.], וח"א לר"ה טז. [א, קה.]. ובח"א הוסיף כאן: "ראוי למספר ט' שהיא תשיעית, וכתר תפילין של המוח שבו החכמה". פירוש שהיחס שבין התפילין למוח הוא היחס שבין כתר לחכמה. וראה להלן פכ"ג הערה 36.

[239] בח"א הוסיף: "כי היה ביתר מיוחד להתפילין בפרט כמו שאמרנו, ואי אפשר לפרש יותר".

[240] ברכות יא. "אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה, חוץ מן התפילין, שהרי נאמר בהם 'פאר', שנאמר 'פארך חבוש עליך'". "וכיון דבעו פאר, ואבל מתגולל בצערו בעפר, אין זה פאר" [רש"י שם]. ובבאר הגולה באר הרביעי [סא:] כתב: "דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן הש"י לישראל, הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם, והוא יתברך יחיד באלקותו... והוא כל יכול... ושלימות מעלת הקב"ה הוא תפארת לבנים, כדכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים ותפארת

בנים אבותם', שהבנים מתפארים במעלת אבותם. ונקראו 'פאר' כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות הש"י... לפיכך התפילין אשר הם מורים כי השם נקרא עליו, ודבר זה הוא פאר נוסף על האדם... ואז האדם כולו כבוד ומפואר בזה כי שם ה' נקרא עליו... הרי לך מצות תפילין של ישראל במה שהבנים מתפארים שאביהם שבשמים מתיחס להם, ונקרא שמו עליהם, והוא תפארתם והוא תהלתם, וכמו שכתוב 'ותפארת בנים אבותם'". ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "התפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשי"ת נקרא עליו, כי זהו ענין התפילין... וזהו ענין המעלה היתירה הנוספת על האדם עצמו להיות השי"ת נקרא עליו. ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח... ומעלה יתירה זאת נקרא 'פאר', כי הוא פאר בודאי". וכן הזכיר בקצרה בגו"א שמות פל"ג אות יט, ולהלן פכ"ג ד"ה ושם אמרו עוד, בהקדמה לאור חדש [מז:], ושם בהמשך [רג.]. וראה להלן פכ"ג הערות 36 ,37, פכ"ו הערה 41, ופמ"ט הערה 26.

[241] והולך להביא כאן את ארבעה היסודות; עפר [ארץ], מים, אויר [רוח], ואש. וכן הזכירם בגו"א שמות פי"ב הערה 112, שם במדבר פי"ט אות כז ד"ה אמנם, ושם דברים פ"ד אות ב ד"ה אך, וד"ה קאמר. וכן הוא ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב. וראה לעיל פ"ג הערה 73, ולהלן פי"ד הערה 97.

[242] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... הגלגלים, אין ספק שחומר שלהם זך ודק ביותר, עד שכמעט אינו נחשב חומר, ולפיכך אמר [דניאל יב, ג] 'והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע'... ויסוד האש שאין חומר שלו דק כ"כ אינו מזהיר כ"כ, ויסוד הרוח אין חומרו דק כ"כ, 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, והמים אינם כ"כ גשמיים אינו כ"כ חשוך, והאויר עוד מסולק מן הגשמי - הוא מאיר, והאש היסודי הוא מאיר יותר". וכן כתב בנר מצוה [כד.], בח"א לב"מ פד. [ג, לה.], ובגו"א דברים פ"ד אות כ, ד"ה אך לאיש. וראה לעיל פ"ה הערה 319, ולהלן פ"ח הערה 94, ופט"ז הערה 28.

[243] אודות שתפילין הם מצוה דגופא - ראה לעיל הערה 218, שהובאו שם דברי הגמרא [ר"ה יז.] שקרקפתא דלא מנח עליה תפילין זהו הגדר של "פושעי ישראל בגופן".

[244] כפי שקבע למעלה [ראה הערה 234], שישנו יחס בין המקבל לדבר המתקבל, ולכך תפילין קדושים מחייבים מקבל תואם, והוא בעל גוף נקי. ובשבת קל. אמרו שמצות תפילין עדיין מרופה היא בידם של ישראל. וכתב שם בח"א [א, עא:] לבאר: "לפי

שמצות תפילין הם על האדם, ושם ה' נקרא עליו... ומפני כך אמר שהמצוה של תפילין רפוייה בידם, לפי שהמצוה הזאת אינה מצד האדם עצמו, רק כי הש"י נקרא עליו... כי התפילין קדושים הם, ואין לדבר קדוש כמו תפילין, חבור לאדם שהוא בעל גוף, ומפני זה המצוה הזאת... אינה מקויימת בישראל... כי 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".

[245] לכאורה כוונתו לדברים שכתב בפרק ו [ד"ה ארץ צבי] לגבי א"י, וז"ל: "כי 'צבי' מלשון 'פאר' הוא, והדבר שהוא פאר אינו גשם כלל". וראה שם הערה 79. או שמא כונתו למה שכתב בסמוך [סד"ה ומה שאמר]: "אבל התפילין שהם קדושים, ויש להם מעלה קדושה, הם עוד יותר רחוקים מן הגשמי". וכן ראה הערה 237.

[246] ובח"א כאן ביאר יותר, וז"ל: "ומדריגה זאת היא מדריגת ביתר, כאשר תבין הדברים האלו אשר התבארו למעלה מענין מדריגת ביתר, אשר בהם מחולק מן טור מלכא. ולכל אחד מעלה בפני עצמו; טור המלכא - הריבוי, ולביתר - החוזק. ולא היו [אנשי ביתר] גשמיים, רק היו בעלי יופי ופאר. ומזה תבין כל הדברים... ולכך היה לביתר היופי והפאר, ומפני כך ראוים אל התפילין שנקראים פאר".

[247] בא לבאר את דברי הגמרא ששני משקלות איסרי פז ירדו לעולם, אחד ברומא ואחד בכל העולם, וכיצד פז מתייחס לרומא.

[248] בח"א לגיטין נח. [ב, קכ.] הוסיף כאן: "כי יקרא הפז 'כתם' [שיר השירים ה, יא], והכתם הוא אדום בכל מקום". ו"כתם" הוא זהב [רש"י תהלים מה, י, וכן רש"י איכה ד, א]. והרד"ק בספר השרשים, שורש כתם, כתב: "הוא הזהב הטוב". ולגבי הזהב, כבר כתב בדר"ח פ"ו מ"ט [שיד:] בזה"ל: '"לי הכסף ולי הזהב נאום ה'' [חגי ב, ח]... מה שמקדים הכסף לזהב, כי הכסף הוא קודם אל הקב"ה יותר מפני הפשיטות הגמור והזכות שיש בו... כי הלובן אינו גוון כלל, ומורה זה פשיטות גמור. אבל **האודם** שיש לזהב הוא גוון, ואין כאן פשיטות כמו שיש לכסף. ולכך בחרו לעשות העגל של זהב [שמות לב, לא]. כי הפשיטות ראוי אל השי"ת, ולפיכך לא נכנס [כה"ג] לפני ולפנים בבגדי זהב". והרמב"ן [שמות לב, ב] כתב על הזהב: "מראהו כמראה אש". ורש"י ישעיה א, יח כתב: "אם יהיו חטאיכם כשנים - כתומים לפני כאודם שנים". וראה להלן פי"ז הערות 38 ,41, שנתבאר שם שהחמה מתייחסת לאודם, והירח מתייחס ללבן. וראה פל"א הערה 82, ופנ"ט הערה 78.

[249] בראשית כה, ל "ויאמר עשו ליעקב הלעיטני נא מן האדום האדום הזה וגו' על כן קרא שמו אדום". ופירש הרשב"ם שם: "הוא אדמוני [בראשית כה, כה], ונתאוה לאכול אדום". והרד"ק שם פירש "על כן קרא שמו אדום - לפי שנתאוה מאוד אל האדום". הרי שהתבשיל הוא סימן לשם "אדום", ולא סיבה לשם. וכן הוא להלן פי"ז הערה 34.

[250] לשון המדרש שלפנינו הוא: "הוא אדום, ותבשילו אדום, וארצו אדומה, גבוריו אדומים, לבושו אדומים, ופורע ממנו אדום בלבוש אדום. הוא אדום - [בראשית כה, כה] 'ויצא הראשון אדמוני'. תבשילו אדום - 'הלעיטני מן האדום האדום הזה'. ארצו אדומה - 'ארצה שעיר שדה אדום'. גבוריו אדומים - [נחום ב, ד] 'אנשי חיל מתולעים'. ופורע ממנו אדום - [שיר השירים ה, י] 'דודי צח ואדום'. בלבוש אדום - 'מדוע אדום ללבושך'". והמהר"ל השמיט את הפסוק "דודי צח ואדום", וכן שלבושו אדום. והובא בשלימותו להלן פי"ז ד"ה בפרק קמא, שכתב שם: "כי שם אדום ראוי אל עשו, ולכך כל אשר שייך אליו נקרא בשם אדום, וכל זה מפני כי מקבל כוחו מן החמה, אשר היא אדומה". וראה הערה 66 שכוח עשו הוא מאדים. וראה להלן פט"ז הערה 40, פי"ז הערה 33, ופכ"ח הערה 54.

[251] בא לבאר מדוע העולם זוכה בפז, כפי שאדום זוכה לפז.

[252] אמנם ראה בשמו"ר לה, א: "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא, בשביל המשכן ובשביל בית המקדש". וקודם לכן אמרו שם "הרבה בריות ברא הקב"ה בעולם, ולא היה העולם ראוי להשתמש בהן, והיו ראוין להגנז, ולא נגנזו מפני כבוד הקב"ה, ואיזה זה - זהב". ובעל כרחך שכבוד ה' בעולם, וכן בנין ביהמ"ק בעולם נחשבים ג"כ ל"צורך העולם".

[253] מעין מה שדרשו חז"ל על הפסוק [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים", ואמרו [ב"ר יג, ג] "מזכיר שם מלא ["ה' אלקים"] על עולם מלא". וביאר שם היפה תואר: "להראות לנו כי ברא אותו בשלימות". [וראה גו"א בראשית פל"ג הערה 75]. וראה להלן פי"א הערה 221, ופל"א הערה 37.

[254] העולם הוא המציאות, וכפי שכתב בח"א לשבת ל. [א, יב:]: "כי המציאות הוא הטוב... ולכך נאמר במע"ב בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי הטוב בפרט ראוי אל המציאות... הרי בכל מע"ב נאמר 'כי טוב', ובסוף הבריאה... 'טוב מאוד' [בראשית א, לא], כי הוא ראוי שימצא". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כד.]. וראה לעיל פ"א הערה 42, ולהלן פ"ט הערה 33, ופ"ל הערה 62.

[255] דברים אלו מבוארים יותר בגבורות ה' פ"ח [מח:], וז"ל: "וזה סוד גדול בענין אדום, שהוא אומה פחותה בעצמה, אלא שהיא גוזלת. וכמו הגזלן אשר יש לו ממון רב בשקר, ואין בעצמו... רק גוזל אחרים, כך חשיבות אדום אינו מפני עילוי מציאותם בעצמם עד שיהיו חשובים בעצמם, רק הם מציאות שקר, ולוקח דבר שאינו ראוי. וכל הדברים האלו ידועים בענין אדום שהוא קטן ובזוי לפני הקב"ה, ובעוה"ז הוא גדול... ובמדרש רבה בפרשת תולדות [סה, יא]... אמר להם הקב"ה, אם בעיניכם הוא גדול, בעיני הוא קטן, שנאמר [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי'. בארו בזה כי בעוה"ז נראה עשו גדול, אבל לפי האמת אמר הקב"ה בעיני הוא קטן מאוד. ודבר זה ידוע למבינים". וזהו שכתב כאן ש"אדום אינו בכלל המציאות". וראה להלן פט"ז הערה 40. ובאור חדש [קל:] כתב: "כלומר שהוא [עשו] מבוזה ומרוחק מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשו 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד' [עובדיה א, ב], כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם, ומפני כך הוא היה מבזה את האחר כאשר הוא בזוי בעצמו... מפני שהוא מרוחק ונבדל מן הבריות. וכאשר הוא נבדל מן הבריות, א"כ בודאי הוא בזוי, שכל אשר מרוחק מן הבריות הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם... ולפיכך עשו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מ"מ הוא בעצמו מבוזה ומגונה הוא, נבדל מן הבריאה. ולכך ג"כ הוא מבזה את האחר, ולכך כתוב [בראשית כה, לד] לשון 'ויבז', שמורה על הריחוק הגדול, וזה בעצמו מורה שהוא מרוחק... כאשר אין שייך לו המציאות כלל. כי הש"י, אשר מאתו נמצא העולם, שהוא המציאם [ראה להלן פכ"ו הערה 31]... אמר ליצחק אף אם בעיניך גדול, בעיני הוא קטון... ואין ראוי לעשו המציאות כלל, ולכך הוא קטון בעיני הש"י. ומטעם זה עשו הוא מרחק ומבזה את הצדיקים, שהם עיקר במציאות העולם". ואלו דבריו כאן. וראה גו"א בראשית פל"ח אות כו, שמבואר שם שאף החמה גוזלת, וזה תואם לדבריו כאן. וראה שם הערה 205. וראה להלן פי"ז הערה 33, פכ"ח הערה 54, פמ"ב הערה 75, ופ"ס הערה 76.

[256] והרי ההפכים אינם מתקיימים יחד, וכמבואר למעלה הערה 174.

[257] ובח"א הוסיף כאן: "כי אין ראוי שיהיה אדום משתתפים עם העולם בזה, כי מה שהם ראוים אל דבר זה - אינו שוה למה שראוי הפז אל כלל העולם". והואיל והסיבות לפז שונות, ממילא המסובב שונה, ולכך אין כאן משקל אחד לשתי סיבות שונות.

[258] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. לדוגמה, בגבורות ה' פ"ה [לה:] ביאר מדוע לא ברא הקב"ה רק את ישראל, אלא נבראו גם שאר האומות, 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". ובגו"א דברים פכ"ה אות ב כתב: "כי הפנים, מפני שהוא יותר חשוב, הוא יותר מעט באדם, שכן תמצא לעולם שהחשוב הוא מעט מן שאינו חשוב, שהוא [האינו חשוב] הרוב". וכן הזכיר בתפארת ישראל פכ"ב [סח.], ובגבורות ה' פס"ז [שיא.]. וצרף לכאן את מאמרם ז"ל [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין". וראה להלן פ"י הערה 18, פט"ז הערה 77, פכ"ג הערה 106, ופנ"ז הערה 64.

[259] לשונו בגו"א בראשית פכ"ה אות לא: "יש בשתי אומות דבר זה, שהם מיוחדים בחשיבות... ומרמז על כלל ישראל ואדום שיש להם ענין מיוחד, שהם גיים, ורוצה לומר כי נפש חשוב יש להם, ונוהגים במאכל שלהם בחשיבות. וזה שאמרו כי 'לא פסקו מעל שולחנם 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... וכן אדום נוהגין עד היום במלבושיהם להתכבד מאוד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים. לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם. וכן היו ישראל נמשכים אחר זה מפני מעלתם וחשיבותם בעצמם. לכך אמר 'שני גוים בבטנך', ורוצה בזה כי אומות חשובות שיש להם חשיבות נפש". וראה להלן פי"ד הערה 75, פט"ז הערה 58, ופי"ז הערות 120, 124.

[260] ראה הערה קודמת. ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] ביאר יותר ענין זה, והוא שייך למפורש להלן פט"ז ד"ה והיה לאדם וד"ה וקאמר, שנתבאר שם שיעקב נקרא 'אדם' [ראה ב"מ פד.], ועשו רק מתדמה לאדם, שירש את בגדי אדם הראשון. וכן ביאר חשיבות הנהגת אדום להלן ס"פ יז, והביא שם הגמרא בע"ז ב: שמלכות רביעית בנתה הרבה שווקים ומרחצאות וכסף וזהב, עיי"ש. וראה לעיל פ"ה הערה 231. ובחידושי אגדות הוסיף כאן: "ומנהג רומי שהיו מתיקרים מאוד, וכמו שבארנו למעלה אצל בן ציצית הכסת". והוא לעיל פ"ה ד"ה והבן מה.

[261] שהיו מחופים ומכוסים במלבושי בפז [ההו"א של הגמרא בביאור "מסולאים בפז"].

[262] לשונו בח"א: "אילימא... כלומר שהיו מתייפים בחשיבות במלבושיהם עד שהם [ישראל] יפים".

[263] ולכך אי אפשר לתלות את חשיבותם של ישראל ["בני ציון היקרים המסולאים בפז" (איכה ד, ב)] במלבושיהם, שהרי אף אדום ניחון בחשיבות זו כנגד כל העולם, ואין זה יחודי לישראל.

[264] פירוש - אין צורך לפרש את ההו"א על פז ממש, אלא הנהגה של חשיבות, ועל כך מסקנת הגמרא היא שחשיבות ישראל היא לא בהנהגת חשיבותם, אלא מצד עצמם החשיבות טבועה בהם. וחשיבות זו אינה קיימת כלל אצל אדום.

[265] לשון הגמרא [גיטין נח.]: "מעיקרא, חשובי דרומאי הוו נקיטי בליונא דגושפנקא ומשמשי ערסייהו ["צורות נאות שבחותמיהן כדי שתתעברנה כנגדן" (רש"י שם)], מכאן ואילך מייתו בני ישראל ואסרי בכרעי דפורייהו ומשמשי".

[266] בח"א כתב כאן "לשמש להם בחדרי משכבם".

[267] כמו שאמרו בב"מ פד. "רבי יוחנן הוי אזיל ויתיב אשערי טבילה, אמרי, כי סלקן בנות ישראל מטבילת מצוה, לפגעו בי, כי היכי דלהוו להו בני שפירי כוותיה, גמירי אורייתא כוותי".

[268] המשך לשון הגמרא ש"ארבע מאות בתי כנסיות היו בכרך ביתר, ובכל אחת ואחת היו בה ארבע מאות מלמדי תינוקות, וכל אחד ואחד היו לפניו ארבע מאות תינוקות של בית רבן".

[269] פירוש - המעלה השכלית נגדרת עפ"י מעלת היופי. שהואיל והיה להם את מעלת הגוף בשלימות, עד שהיו יפים, [וכמבואר כל זאת למעלה בד"ה ותדע כל, והערות 243-246], לכך אף היה להם מעלת השכל. ואודות הזיקה שבין שתי מעלות אלו, ראה גו"א בראשית פכ"ג אות ג שביאר שזו היתה מעלת שרה, וראה שם הערה 43. וראה בסמוך הערה 279.

[270] לשונו למעלה [ד"ה שהרג]: "כבר אמרנו לך למעלה כי תמיד מזכיר אותו בלשון 'כרך ביתר', שהיתה עיר תקיפה מאוד... ולכך אמר כי בכרך ביתר הרג ד' מאות רבוא וכו'... מנין ארבע מאה רבוא מורה על מקום המיושב, לפי שמנין ארבע הוא שטח המתפשט לד' צדדין, וכל מקום משוער בד'... ולפיכך אמר שנהרגו ד' מאות, כי הכרך היה מקום חשוב, ולפי חשיבותו ראוי לו מספר ארבע... כי המקום משוער במספר ד', והאנשים היושבים בה משוערים ג"כ במספר ד'". וראה שם הערות 120-131.

[271] בח"א הוסיף כאן: "והיו ראוים אל החכמה מצד שלא היו בעלי חומר". ואודות שככל שהחומר נחלש החכמה גדלה, ראה לעיל הערות 49, 53, שיסוד זה נתבאר שם. וא"כ, אולי כונתו כאן לדברים שכתב בנר מצוה אודות היחס שבין חכמה למספר ארבע, וז"ל שם [יב:]: "ולכך אמר [דניאל ז, ו] כי מלכות שלישית מתייחס אל חיה שהוא נמר שיש לה ד' כנפים, כי החכמה הוא מתפשט בכל צדדין לרוחב ולאורך, ואין לה גבול כלל,

רק מתפשט בכל מקום. ולכך היה מדמה זה לנמר שיש לו ד' כנפים, שהכנפים מורים על התפשטות בכל ד' רוחות". ועיי"ש שביאר שמחמת כן מלכות יון שלטה בכל העולם.

[272] כי הואיל והיה לביתר את מעלת השכל, ממילא ביתר ראויה להשפעת החכמה. וכלשונו בנתיב התורה פ"ז [א, ל:]: "השכל לא יוגבל ולא יוגדר, הפך הגשם שהוא יוגדר [ר' הערה 236]... אשר השכל אין לו גדר וגבול... והוא להשפיע לאחרים, שהשכל השפעתו אל הכל". ושם בר"פ ח [א, לג.] כתב: "עיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... כי התורה היא שכלית מתפשטת מבלי גבול". וראה גו"א שמות פ"ל אות כ, ושם הערה 231, שיסוד זה נתבאר שם בארוכה. ואלו דבריו כאן אודות השפעת החכמה המיוחדת לביתר.

[273] לעיל פרק ו, ד"ה אמנם מה, וראה שם הערות 103-113, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל.

[274] ודבריו הובאו לעיל בפ"ו הערה 105. וראה לעיל הערה 128, ולהלן פכ"ו הערה 87.

[275] זהו המשך דברי הגמרא שם, והובא למעלה בהערות 196-198.

[276] פירוש - בגמרא שם מובאים עוד המעשה בבנו ובתו של רבי ישמעאל בן אלישע, והמעשה בצפנת בת פניאל, והמעשה באדם אחד שנתן עיניו באשת רבו. ובתום זאת אמרו בגמרא [גיטין סוף נח.] "ועל אותה שעה נתחתם גזר דין".

[277] נראה כוונתו, שהואיל ובסוף נאמר בגמרא שנעשה חיתום דין, בע"כ שהכונה לביתר. כי אי אפשר לומר שהכונה לירושלים או לטורא מלכא [שאף עליהם היה בודאי חיתום דין], כי הם לא הוזכרו בסמיכות לכאן, אלא למעלה בגמרא. ואי אפשר לומר שהכונה למקום אחר בא"י, כי חורבן הארץ נקבע בג' מקומות אלו, וכמבואר לעיל פ"ה ד"ה אקמצא. ולכך בהכרח שחיתום דין זה אינו עוסק אלא בחורבן ביתר.

[278] ד"ה וזה מה, ד"ה ותדע, וד"ה תרי.

[279] כמבואר בהערה 269, שיופי הגוף מורה על מעלת השכל, וראה הערה 281.

[280] יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון בדר"ח פ"א מ"ב [כו.], שכתב: "גילוי עריות, שהולך אחר זנות... ובזה הולך אחר החומרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה זנות הוא מעשה בהמה, ובמסכת סוטה מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה... ולדבר זה א"צ ראיה כי הזנות הוא מעשה בהמה חומרית". וכן כתב שם פ"ה מ"ט [רמו.], וסיים: "כי הזנות מעשה חומרית, ודבר ידוע הוא כי הזנות הוא חומרי גופני". וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [עח.], בח"א לע"ז ה: [ד, לב.], גו"א ויקרא פי"ט אות ג, גבורות ה' פ"ד [כט.], שם פס"ו [שז.] נתיב הענוה פ"ד [ב, י:]

נתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:], וראה לעיל פ"ג הערה 114, פ"ד הערות 64 ,7, 23, ופ"ה הערות 524, 525, 528.

[281] המעשה בצפנת בת פניאל, ויובא בסמוך. ובח"א כתב כאן: "וכן מה שאמר בבן ובת של רבי ישמעאל כה"ג, שהיה להם היופי המורה על מעלתם שנבדלים מן החומרי העכור, והיה להם חומר זך וטהור, והיו מוכנים לקבל השכל הזך והבהיר, ומזה נמשך הפרישה מן הערוה, שהרי מי שנוטה אחר הזנות הוא ענין חומרי". [והלשון "וזהו מעלתם בעצמם" פירושו שזה מעלתם בעצם, וכמו להלן פ"ח הערה 23].

[282] בח"א כתב כאן: "ולפיכך לא רצה כל אחד ואחד להנשא לעבד, שכל העבדים שטופי זימה [גיטין יג.]". ובב"ר פו, ג אמרו "כל העבדים חשודים על הערוה". ועוד אודות שעבד הוא חומרי, ראה לעיל פ"ב הערות 44, 45. והוא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכגון בדר"ח פ"ב מ"ט [צא.], גבורות ה' בהקדמה שניה [טו], שם פ"ד [לא.], שם פמ"ד [קסו.], תפארת ישראל פל"ז [קח.], ח"א לקידושין כב: [ב, קלא:], גו"א שמות פי"ח אות כו, ועוד.

[283] וכל זיווג בין איש ואשה פירושו שהבן זוג "דומה לו ושוה לו" [לשונו בבאר הגולה, באר החמישי (צו.)]. ועוד אודות השויון המונח בכל זיווג, ראה גבורות ה' פי"ט [פז.-פח:].

[284] וכן כתב בגו"א שמות פכ"א סוף אות טז בביאור שעבד עברי שאינו נשוי אין רבו מוסר לו שפחה כנענית [קידושין כ.], וז"ל: "אם אין לו אשה אסור ליתן לו שפחה, דהא תהיה לו זאת השפחה לזוג לו לגמרי, ואסור שתהיה השפחה זוגו של ישראל".

[285] זהו המשך דברי הגמרא [גיטין נח.], ולא הובא עד כה.

[286] פירוש - הריקא השיב שאעפ"כ רוצה אני לראותה.

[287] לא היה רבו לתורה, אלא רבו לאומנות של נגרים [רש"י שם].

[288] פירוש - הרב הוצרך ללוות כסף, והתלמיד היה עשיר.

[289] לשון הגמרא: "שגר אשתך אצלי ואלונה".

[290] פירוש - קדם השוליה ובא אצל מורו.

[291] המורה לתלמיד.

[292] התלמיד.

[293] פירוש - כיון שהגיע מועד פרעון ההלוואה, ולרב לא היה לשלם את ההלואה לתלמיד.

[294] התלמיד לרב.

[295] התלמיד ואשתו [אשת הרב לשעבר].

[296] אשת איש [רש"י שם].
[297] שהוא מלשון צפון ומוחבא, וכפי שיבאר בסמוך.
[298] כמו "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" [תהלים לא, כ], "שני האנשים ותצפנו" [יהושע ב, א]. ואף צד "צפון" נקרא כן "לפי שמהלך השמש אינו על פאתו, כי אם על הפאה הדרומית, וכאילו אותו רוח צפון מהשמש" [לשון הרד"ק ספר השרשים, שורש צפן]. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פה:], וז"ל: "כי נקרא 'צפון' משום שאין השמש נמצא שם... כי הצפון כוח נסתר, שאין אור השמש נגלה לשם". וכן כתב בדרוש נאה לשבת הגדול [קצו.]. וראה לעיל פ"ה הערה 105.
[299] כי מקום קדוש קדשים הוא מקודש לגמרי מן הגשמי, ולכך הוא קודש קדשים, ולא היה שם רק הארון, אשר שם מונחים הלוחות והתורה השכלית, אשר אין לתורה... שום ענין אל הגשמי... שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים'... כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביוהכ אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על גשמי" [לשונו בדרשת שבת תשובה (פב:)]. הרי שכל לפני ולפנים מופקע מהגשמי לחלוטין. [וראה להלן פט"ז סד"ה וקאמר שלובשין].
[300] בח"א הוסיף כאן: "וכל פנימי נסתר - נבדל מן הגשם, כי כל אשר הוא נוטה אל החומרי יש בו עכירות, והמסולק מן החמרי [יש] בו הזיו והאור".
[301] והוא - קודש הקדשים.
[302] והבדלה זו מתבטאת בזיו ואור. וכן ביאר בנר מצוה [כג.], וז"ל: "ולכך בקודש [הקדשים] היו הארון והתורה שהיא שכלית בלתי גשמי... היה התורה והארון שהוא האור עצמו. לכך נקרא 'ארון' מלשון אור [שיהש"ר ד, ד], שהתורה היא אור [קה"ר יב, ח]".
[303] אודות הקשר המיוחד בין אב לבתו, ראה תחילת הפרק, והערה 30.
[304] שהרי ציון מקביל למחנה שכינה [לעיל פ"ד הערה 50], ולכך משם מגיעה תכלית ההוד והיופי. ובקידושין מט. אמרו "עשרה קבין יופי ירדו לעולם, תשעה נטלה ירושלים, ואחד כל העולם כולו". וכתב שם בח"א [ב, קמה:]: "היופי הוא שייך דוקא לארץ אשר היא קדושה נבדלת, כי היופי הוא זיו האור, ואין האור גשמי, לכך נאמר באור 'כי טוב' [בראשית א, ד]... וכל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר עכור". וראה לעיל פ"ג הערה 55, פ"ד הערה 33, פ"ה הערה 319, ולמעלה הערות 242 ,173, ולהלן פ"ט הערה 38, פי"ד הערה 65, ופט"ז הערה 48.

[305] לשונו בח"א: "ולמחר האדם מכוער היה מפשיטה בשביל זנות שלו, כאילו היתה בהמה חומרית".

[306] בהמשך הגמרא עם המעשה של אשת הרב.

[307] לשונו בח"א: "לכך מפרש אחר כך שגזר דינם היה כאשר נטו אל הזנות, שהוא הפך להם. שהיה ראוי להם הפרישה מערוה, בפרט אנשי ביתר, כמו שנתבאר למעלה, כי להם בפרט ראוי השכלי, והוא הפרישה מן הערוה, ונחתם גזר דינם בשביל זנות". [וראה לעיל פ"ג הערה 114]. אמנם כאן יבאר שחיתום הדין היה בעיקר בשביל חמס, וכמו שיתבאר.

[308] לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות כח: "ומפני גזל נתחתם גזר דין להביא הדין [המבול] בעולם... שהגזל הוא השחתת העולם הזה, דהיינו הגזלנין מחריבין את העולם, שאין משא ומתן בעולם. והשי"ת כאשר גוזר גזירה אינו ממהר להביא אותו, שהוא חס על העולם... וכאשר הגזלן אינו חס על העולם ומחריב את העולם, אין השי"ת חס ג"כ... ועוד יש בזה דבר נפלא מאוד מאוד, כי כל גזירה שבאה מן השי"ת... היא גזירה שאפשר לבטל אותו, וכאשר מידת הדין מתוחה בחוזק - אז הגזרה נחתם, ואין להשיב. וכאשר החטא הוא למטה בגזילה, שהגזילה הוא שגוזל ומאנס בחוזק את אשר לחברו... הוא מתעורר למעלה גזירת מדת הדין החזקה והקשה... אין לו חזרה, והיא גזירה חתומה". וראה להלן פכ"ט הערה 42. וכן כתב בח"א לסנהדרין קח. [ג, רנה:]. ובח"א לגיטין כאן כתב בזה: "כל שנוי מורגש ביותר והוא ראוי לחתימת גזירה. ודבר זה דומה למה שאמרו בדור המבול, שנחתם גזר דינם על הגזל, ודבר זה מפני כי הגזל הוא החמס... והוא דבר שינוי, והוא מורגש שיוצא הדבר מרשות זה לרשות אחר בכח ובחזקה, ודבר זה גורם ג"כ שהגזירה יוצאת לפועל. וכאשר יש שינוי מורגש, הגזירה, שהוא שינוי, יוצא לפועל". וראה הערה 313, ולהלן פל"ו הערה 55.

[309] ובלקיחת אשת איש יש גם ענין של חמס, וכמבואר להדיא ברמב"ן בראשית ו, ב שזה נקרא "החמס בגלוי". ובגו"א דברים פט"ו אות ג כתב: "האשה מיוחדת לו יותר מכל הקנינים". וכן רמז לכך בגו"א בראשית פמ"ד אות ט, ושם הערה 29.

[310] בח"א ביאר שלכו"ע נחתם הדין על הזנות, וכלשונו: "לפי שתי הלשונות היה חתימת הגזירה בשביל חטא של זנות. רק ללישנא קמא היה החתימה בשביל שהיה עומד ומשקה עליהם, ודבר זה הוא חוץ לטבע ומנהגו של עולם שהוא יעמוד עליהם וישקה להם, והיא היתה אשתו מקודם. וכל חטא שהוא נגד הטבע וחוץ למנהגו של

עולם הוא ניכר ומורגש... ובשביל כן הגזירה שהיתה עד הנה, ולא נמצא בפועל, היה יוצא עתה לפועל לגמרי ונחתמת".

[311] וצרף לכאן את דבריו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:]: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים... 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". [וראה לעיל פ"ג הערה 40, ופ"ה הערה 265]. וזהו עומק הביטוי "ושתי פתילות בנר אחד", וכדבריו בנתיב התורה פט"ז [א, עא.]: "כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי... שיש לו בחינה אל הגשמות, ובחינה אל בלתי גשמי". ובנידון דידן, יחס הפתילה אל הנר הוא הוא היחס של הצורה לחומר. וראה להלן פי"ד הערה 47, פל"ב הערות 125 ,119, פמ"ג הערה 32, פמ"ח הערות 19 ,11, ופנ"ז הערה 17.

[312] ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נד.] כתב: "כי הבא על אשת איש, הרי כתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם וגו' ויקרא את שמם אדם'. לכך החוטא באשת איש, החוטא הזה הוא חוטא בכל האדם. כי איש ואשה הם כל האדם... והוא יותר מן רציחה, שכל רציחה מבטל גופו ואין מבטל הנשמה... אבל כאשר לוקח אשתו, הוא מבטל האדם... ולפיכך הבא על אשת איש הוא מבטל עצם האדם". ועוד אודות שאשתו נחשבת כגופו - ראה גו"א בראשית פ"ד אות י, שביאר את המדרש [ב"ר כב, ז] שקין והבל נחלקו על תאומה יתירה, שהיו שותפים בדבר השייך לגופם. וראה גם שם הערה 71.

[313] מחמת הצירוף של ערוה [הסותר למידתם של אנשי ביתר] וחמס [הפועל לחתימת הגזירה]. ובח"א בגיטין ביאר הענין מצד זנות [ראה הערה 310], וכתב לגבי המ"ד השני: "וכן למאן דאמר שתי פתילות בנר אחד, ג"כ דבר זה ערוה חוץ למנהגו של עולם. וכל דבר שהוא כמו זה אשר החטא נמצא מורגש ביותר, אז הגזירה יוצא לפועל, שאין ראוי שתי פתילות בנר אחד. ולכך הוציא בלשון בענין זה לומר 'על שתי פתילות בנר אחד', ולא אמר בשביל אשת איש, כי שתי פתילות בנר אחד הוא שלא בטבע, ור"ל כי היה בא עליה, ובעלה ידע מזה, וזה שתי פתילות בנר אחד. וכל זה שלא בטבע, והוא שנוי, וכל שנוי הוא מורגש ביותר, והוא ראוי לחתימת גזירה".

ושם בהמשך דבריו חזר להדגיש ענין העושק, וז"ל: "והבן מה שאמר 'ועושקו גבר וביתו וגו'' [מיכה ב, ב], כי העושק ראוי לזה ביותר... רק למר שהיתה אשתו, [והוא] עומד

ומשקה עליהם, וזהו עושק הנראה. ולמר, שתי פתילות בנר אחד, והוא עושק נראה ביותר".

[314] ועוד אודות שכל דברי חכמים תקיפים ויציבים, ראה לעיל פ"ו הערה 22, ולמעלה הערה 205.

[315] ביטוי נפוץ בספרי המהר"ל, וכמו בסוף ספר גבורות ה' [שלד:]: "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 כטפה מן הים. כי הדברים הם עמוקים יוצאים מן החכמה פנימית עליונה". ובבאר הגולה באר הששי [קכט:] כתב: "והנה כל דבריהם חכמה והשכל, ואין אלו דברים רק כמו טפה מן הים".

[316] מעין מה שכתב בבאר הגולה סוף הבאר השני [מ.]: "הארכנו בזה לבאר לך, כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו". ובבאר הרביעי [נא:] כתב: "כמו שרחוק זמננו מזמן שלהם... כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו, כהבדל הזמנים". וראה עוד גם כן להלן פי"ז, ושם הערה 95.

[317] כפי שכתב כמה פעמים על צמצום הכתב לעומת ההרצאה בע"פ, וכגון בגו"א שמות פי"ט סוף אות יח: "אך קשה מאוד הבנה שלימה בכתב לכמו אלו הדברים העמוקים, רק יוסיף חכמה ודעת". ושם בפל"ד אות כ כתב: "כל דבר שנכתב הוא משוער ומוגבל". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ סח [רי.].

[318] וכן כתב בבאר הגולה, באר החמישי [צב:]: "למען דעת כל עמי הארץ כי אין חכמה זולת חכמתם". ושם בהמשך [צו.] כתב: "כי כל חכמי העכום"ז לאפס ותוהו נחשבו נגד הקל שבדבריהם". ובגו"א שמות פל"ג ריש אות יט כתב: "דע, כי חז"ל דקדקו מאוד בדברי התורה, והם שהבינו דברי תורה, ולא זולתם". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "רז"ל בעלי האמת ידעו בקבלתם... וכל הנוטה מדרכיהם נוטה מדרכי חיים".

[319] כן כתב פעמים מספר, וכגון בדר"ח פ"ו סוף מ"ז [שו:]: "ואם באנו לכתוב... הלא לא יספיק לנו הזמן". וכן כתב בבאר הגולה, באר הרביעי [מט:]: "שאם בא לפרש חכמתם... לא יספיק זמן רב".

[320] כפי שכתב בדר"ח פ"ה מט"ז [רנו:], והובא בהערה 315. וכן כתב בתפארת ישראל ספ"ד [יז:]: "אבל הדברים האלו אין ספק בהם למי שידע להבין דברי אמת ויושר... והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק יוצא מפרדס החכמה". ובגבורות ה' פנ"ח [רנט.] כתב: "דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית".

פרק ח

[1] לפי שגזרה המלכות גזרה מלהקריב עוד [רש"י שם].
[2] שהעמידו מנשה, כדמפורש בתרגום ירושלמי בפרשת [ישעיה סו, א] 'השמים כסאי וגו'' [רש"י שם].
[3] דור המדבר [דברים א, לה] 'אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ וגו'' [רש"י שם].
[4] עיר גדולה, והיו ישראל דרין בה [רש"י שם].
[5] והגמרא שם לומדת מהפסוקים שהלוחות נשתברו בי"ז תמוז.
[6] כך קבלנו מאבותינו [רש"י שם].
[7] המשך הפסוק שם: "ויחזק הרעב בעיר", ובפסוק שלאחריו נאמר "ותבקע העיר וכל אנשי המלחמה יברחו וכו'". הרי שבתשעה בתמוז הובקעה העיר, ולא בשבעה עשר בתמוז.
[8] דתניא, בראשונה - הובקעה העיר בתשעה בתמוז, בשניה - בשבעה עשר בו [לשון הגמרא]. וראה הערה 129.
[9] דבעת שהוסר ונתבטל התמיד, באותו היום נתן שקוץ שומם, דהיינו הועמד צלם בהיכל [רש"י שם].
[10] בתמיה, וכי היה רק צלם אחד, והלא היו שני צלמים.
[11] כלומר, הא כתיב קרא אחרינא דכתיב ביה 'שקוצים', דמשמע תרי [רש"י שם].
[12] והנקטע לא קא חשיב, והיינו דכתיב שקוץ אחד. [רש"י שם].
[13] על ההוא צלם הכי [רש"י שם].
[14] הצלם אומר לחבירו אתה רצית להחריב ביתו של מקום, שהטית ישראל אחריך, ואני עשיתי בך נקמה ושילמתי לך ידי [רש"י שם].
[15] והגמרא מביאה פסוקים שונים להורות שהמרגלים חזרו משליחותם הרעה בתשעה באב [שנה שניה], וכמו שמבאר.
[16] לפנינו בגמרא "אמר רבה".
[17] לשון הפסוק שם: "ובחודש החמישי בשבעה לחודש היא שנת תשע עשרה שנה למלך נבוכדנאצר וגו' וישרוף את בית ה' ואת בית המלך וגו'". והמשך לשון הגמרא הוא: "וכתיב [ירמיה נב, יב] 'ובחודש החמישי בעשור לחודש היא שנת תשע עשרה שנה וכו'". הרי שישנה סתירה בין הפסוק במלכים [שהחורבן היה בשבעה לחודש] לבין הפסוק בירמיה [שהחורבן היה בעשרה לחודש].

[18] כאשר פנה לעת ערב הציתו האור בבית המקדש [רש"י ירמיה ו, ד].
[19] היינו תשעה באב, דרגילין להיות בו רעות [רש"י בתענית שם].
[20] הב"ח שם אות ד הגיה, וכתב "אותו יום תשעה באב היה".
[21] יצמיתם' - ענין כריתה, כמו [תהלים קא, ה] 'אותו אצמית' [מצודת ציון שם].
[22] כדכתיב [מיכה ג, יב] 'ציון שדה תחרש', שנחרשה כולה ונעשית כשדה חרושה [רש"י שם בתענית].
[23] בעצמם - מלשון בעצם, במהותם. וראה לעיל פ"ז סוף הערה 281.
[24] לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסז.]: "עם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מ"מ יש חילוק. כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים במה שהאדם הוא שכלי ושאר בע"ח הם בלתי שכלי, כך יש בין האומות ג"כ הבדל. שיש אומה נוטה אל החומר יותר... וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בע"ח, כמו הקוף שהוא אמצעי בין הבעל חי ובין האדם, כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות". ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.] כתב בביאור המשנה שם "חביב אדם שנברא בצלם", וז"ל: "ואף כי מעלה זאת [של "אדם"] אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב אדם', 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... הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר". וכן כתב כמעט אות באות להלן פי"א ד"ה ועל. וראה לעיל פ"ה הערה 123, וכן להלן פ"י הערה 48, פי"א הערה 224, ופי"ד הערות 49-45.
[25] לדוגמא, ראה דבריו בגבורות ה' פע"ב [שכח:], שכתב: "כי ישמעאל היה מוכן ללסטם הבריות, ועשו לרצוח, ועמון ומואב לזנות". וראה להלן פי"ד הערה 5. ובתפארת ישראל פ"א [ט:] ביאר שעשו נוטה לקצה אחד, וישמעאל - לקצה האחר. ובגו"א במדבר פי"ג אות ט [ד"ה יש] כתב: "יש אומה בסגולתה חלשים, ויש בסגולתה גבורים, ודבר זה תולה באומה, והוא ידוע". וראה שם הערה 67. וראה להלן פכ"ו הערה 102.
[26] שהרי רק ישראל נקראים "אדם", לעומת שאר האומות [יבמות סא.]. וענין זה יבואר להלן פ"י הערה 48, ופי"ד ד"ה אך. וראה לעיל פ"ה הערה 123, ולהלן פי"ד הערה 59.
[27] כמו עמלק לישראל, וכפי שכתב באור חדש [סו:]: "כח עמלק רוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי, ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק'... כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לב, טו], ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא נחש עקלתון, ולכך הוא הפך להם לגמרי". [וראה לעיל פ"ה הערה 584]. ובגבורות ה' פמ"ז [קצב:]

ביאר שאדום עמון ומואב הן אומות המתנגדות לגמרי לישראל. וראה להלן פי"ד הערה 59, פל"ג הערה 61. ופמ"ד הערה 5.

[28] לא ברורה לי כונתו היכן ביאר עד כה שישנן אומות שהן להיפך מישראל. ואולי כונתו לדבריו שבפ"ז, שנתבאר שם שרומי מתנגדת לישראל, וראה שם הערה 36. ובפ"ה ד"ה אסקיה וד"ה אסקוהו ביאר שבלעם הרשע היה שונא ומתנגד בתכלית לישראל. וראה עוד לעיל פ"ה הערה 115.

[29] פירוש - לאחר שביאר שישנם נמצאים המחולקים זה מזה בעצם, כתוצאה מכך ישנם זמנים המחולקים זה מזה בהתאם, ולכל נמצא ונמצא - הזמן המקביל והתואם לו.

[30] כפי שכתב להלן ר"פ כז: "בחבור הזה התבאר כי הזמן הוא מוציא לפועל מה שראוי לצאת אל הפועל בכל הדברים אשר הם בעולם, כי הכל תלוי בזמן, ומפני שהם תלוים בזמן, יוצא כל אחד לפועל בזמן הראוי לו. וכמו שאמר שלמה 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... למדנו שכל הדברים הם מתחדשים בזמן המיוחד להם". וראה להלן פכ"ח הערה 76, פמ"ח הערה 3, ופנ"ה הערות 4, 27.

[31] לשונו בדר"ח שם [קסה:]: "בכל הנבראים בעולם יש להם דבר זה... כי יש לכל אחד מקום מיוחד... שאין לך אדם שאין לו שעה, כלומר שיש לכל אדם שעה מיוחדת... [כי] יש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו, כי אי אפשר שיהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי... ומאחר שיש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו, מה שאין לאחר, הרי הוא ממציאות העולם... ומשלים את העולם... ודבר זה דומה למצות התורה, שכל מצות התורה הם משלימים לתורה אחת... וכן כל אדם שברא הקב"ה על האדמה, כל אחד משלים העולם... ולכך אמר אין לך אדם שאין לו שעה, היינו מזל". ובתפארת ישראל פ"מ [קכה:] ביאר לפי"ז את דברי הב"ר [יא, ח] שכנס"י היא זוגתו של שבת, משום שהזמן המיוחד לישראל הוא שבת. וכן ראה גם כן להלן פי"ז הערה 9, פי"ט הערה 93, ופכ"ח הערה 76.

[32] באור חדש [ק.] ביאר את המושג "יודעי העתים" [אסתר א, יג] בזה"ל: "שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם. שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חילופי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העיתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העתים. ודבר זה הוא ידוע, כי הזמן מחדש כל דברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם". וראה בתפארת ישראל ר"פ כה [עה.], ובדרוש על התורה [כג:]. ובגו"א בראשית פ"א סוף אות כב כתב: "כי הזמן הוא מתייחס אל הנמצא בו,

והוא ברור". ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". וזהו יסוד עתיק בספרי המהר"ל. וראה להלן ר"פ כז, פמ"ז הערה 60, פמ"ח הערה 3, ופנ"ה הערה 27.

[33] כן רמז בקצרה בגו"א בראשית פ"ו אות יד, ושם הערה 71, עיי"ש. ושם בפכ"ה אות מז כתב: "כי ההויה וההפסד תלוי בגלגל", וראה שם הערה 170. וכן כתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב:], וז"ל: "כל דבר כמו זה הנעשה בזמן... אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבוא דבר רע... שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע... כי העוה"ז הוא תחת הזמן". ומצד הסברה מוכח כן, שהרי "חילופי הדברים כפי חילופי הזמן" [לשונו באור חדש (ק.), והובא בהערה הקודמת], ולכך כל חילוף, בין לטוב ובין למוטב, בהכרח שתלוי בזמן. ובאור חדש [סב.] ביאר שהעוה"ז נברא באות ה"א [מנחות כט:], משום ש"שייך בה חילוק, ולפיכך נברא מזה הזמן שהוא מתחלק, ומזה הוא מתחדש ההויה אשר בו השינוי, ומגיע מזה צרה". וראה לעיל פ"א הערה 57, פ"ה הערה 331, להלן הערה 148, פי"ז הערה 132, פל"ה הערה 89, ופ"מ הערה 20.

[34] לשונו שם בגבורות ה' [קעז:]: "המועדים הם בחודש ניסן ובחודש תשרי, וזה כי שני אלו הזמנים... הוא זמן ממוצע, זמן שוה, שהרי היום והלילה שוים הקרירות והחמימות בשוה, ואין זמן הזה יוצא לשום קצה מן הקצוות. ובשביל שאין הזמן יוצא לשום קצה, ראוי שיהיה מוכן לקבלת הקדושה ביותר". וראה הערות 144 ,46, ולהלן פל"א הערה 136, ופנ"ה הערות 35, 99.

[35] לשונו להלן פנ"ה ד"ה וביאור זה: "כי כח האדם ממוצע... שכל היוצא מן הממוצע הוא טמא, הוא רע. ובשביל זה היה כח ישראל גובר בחודש ניסן, שהוא ממוצע וממוזג בשווי, שאינו לא קר ולא חם, כמו שראוי אל האדם שהוא ממוזג". ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "הקצוות אינם טובים", וראה שם הערה 62. וראה להלן פכ"א הערה 61, פל"ה הערה 97, ופנ"ה הערה 34.

[36] לשונו בדר"ח פ"ב מי"ד [קג:]: "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 קצבה - אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתייחס לו קצה... [כי] הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק [ראה להלן פנ"ט הערה 132]... 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'". ואלו הם דבריו כאן. וכן הוא להלן פכ"א ד"ה ובמדרש. וראה הערה 163, ולהלן פכ"ה הערה 180, פכ"ו הערה 102, פל"ז הערה 27, פנ"ה הערה 34, ופנ"ט הערות 12 ,9.

[37] אודות שהמועדים הם זמני שמחה וששון, ראה בגו"א במדבר פכ"ב אות מא, ובגבורות ה' פמ"ו [קעז.]. וראה הערה הבאה.

[38] מה שכרך ביחד שמחה ושלימות, כי "השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא על להיפך, דהוא הפסד דבר, ולכך מתאבלין על מיתת המת" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ב אות מא]. והוא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכגון; הקדמתו לתפארת ישראל [ד], דר"ח פ"ו מ"ב [רפב.], נתיב יראת השם פ"ד [ב, לב:], ח"א לשבת ל: [א, יד:], גו"א בראשית פ"ו אות יב, וכן הוא להלן פי"ט הערות 126 ,116, פכ"ג הערות 69 ,22 ,19, פכ"ט הערה 23, פל"ב הערות 38 ,33, פמ"ב הערה 114, ופס"ב הערה 30. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו **ושמחנו בתיקונו**."

[39] וכשם ש"יעקב אבינו לא מת" מחמת שאינו נוטה לקצה [ראה הערה 36], כך בדיוק מועדי ישראל מורים על ה"לא מת" של ישראל, כי אף הם אינם נוטים לקצה. ועוד אודות שמועדי ישראל מורים על נצחיותם של ישראל, ראה גו"א במדבר פכ"ב אות מא, וגבורות ה' פמ"ו [קעה.].

[40] בקצה החמימות - פירשו שייכים לקצה של חמימות. וכן כתב להלן פנ"ה ד"ה והחריב בית.

[41] כמו שאמרו [פסחים צד:] "ת"ר בארבעה שבילין חמה מהלכת, ניסן אייר וסיון - מהלכת בהרים... תמוז אב ואלול - מהלכת בישוב כדי לבשל פירות". ובפרקי דר"א פרק ח אמרו "'קור' [בראשית ח, כב] זו תקופת טבת... 'חום' [שם] זו תקופת תמוז". וראה עוד ב"מ קו:

[42] רש"י בראשית מא, א "כל לשון 'קץ' סוף הוא". וראה גו"א שם אות א. וראה להלן פכ"א הערה 61, ופנ"ח הערה 6.

[43] כמבואר בפסחים צד:, והובא בהערה 41. ובבאר הגולה באר הששי [קיב.] כתב על כך, שהחמה מתקרבת ביותר לישוב בחודשים תמוז אב אלול, ומשם ואילך החמה מתרחקת מהישוב.

[44] נראה מלשונו שבא ליישב מדוע החורבנות לא אירעו בחודשי החורף, שאף אז יש נטיה אל קצה אחד. ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] אף כתב: "הזמן אשר הוא יוצא לקצה מן הקצוות... הוא מוכן להיות הפך הקדושה, כמו תשעה באב ועשרה בטבת, שאלו החודשים מיוחדים להתנגד לקדושה האלקית". [ובעשרה בטבת סמך מלך בבל על ירושלים ובאה העיר במצור, כנאמר ביחזקאל כד, א, ובר"ה יח:]. ועל כך הדגיש כאן שהזמן המהופך ביותר לישראל הוא כאשר "השמש בתכלית תוקפה וגבורתה". שהרי אומות העולם מונות לפי השמש [סוכה כט.] ועשו יונק כוחו מהשמש [ראה לעיל פ"ז הערה 250], ולכך זמן זה נוגד את ישראל בתכלית, יותר מאשר הזמן המקביל הנמצא בקצה של קור. וכאן רק רמז לכך, ולקמן ד"ה ולדעת ר"ע פירש כן להדיא. וראה הערות 141, 171, ולהלן פי"ז הערה 31.

[45] לא מצאתי מקורו לכך. וראה לעיל פ"ה הערות 180, 589, אודות שזמן זה מתנגד לישראל.

[46] לעומת חודשי ניסן ותשרי שהם זמן ה"מוכן לקבלת הקדושה ביותר", [לשונו בגבורות ה' פמ"ו (קעז:), והובא בהערה 34]. ובביאור נקודה זו, ראה דבריו שם בגבורות ה', שכתב: "כי כבר אמרנו לך פעמים הרבה, כי הזמן והגשם משתתפים בכל דבר. וכמו שהתפשטות הגשם הוא מורה על הגשמות, והאמצעי מורה על הקדושה [ראה שם בהתחלת הפרק שהרחיב בזה], וכך הוא בודאי בזמן, כי הזמן שהוא בשיווי, דהיינו בניסן ובתשרי, הוא מיוחד להיות בהם זמן קדוש, והיוצא מן השווי - הפך זה". וראה הערה 161, וכן גם להלן פכ"ז הערה 52.

[47] כמו שיבאר להלן ד"ה ומפני, והביא שם את הפסוק [ויקרא כז, לב] "העשירי יהיה קודש לה'". אמנם כאן מבאר שמספר עשרה [ולאו דוקא העשירי] מיוחד לקדושה. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קכד:]: "מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום שנקרא מספר עשרה 'עדה' [ברכות כא:], ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה... ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים. והשי"ת הוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר, ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה [ראה סנהדרין לט.], ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". וכן כתב שם בפ"ה מ"א [רטו.], ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח.]. וכאן כונתו לומר, שהואיל והקדושה היא על ידי מספר עשרה, לכך ההתנגדות לקדושה היא ג"כ בעשרה, וכפי שכתב להלן ד"ה מפני: "ומפני שהיה קדוש לה', לכך העשירי מיוחד שתתבטל בו הקדושה, שהיא שייכת אל העשירי". וראה להלן פי"ט הערה 121, פל"ב הערה 40, פל"ה הערה 90, ופנ"ט הערה 41.

[48] פירוש - שאין יותר מזה.
[49] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בדר"ח פ"ג מ"ו [קכד:] כתב: "כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע עד עשרה - מתחיל כבראשונה, למנות אחד, וכן לעולם אין המספר מגיע יותר מעשרה". וכן חזר וכתב שם במי"ג [קלט:], וראה הערה 104. וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג, ד"ה ואמר משה. ובדר"ח פ"ה מ"ג [ריח:] באר לפי"ז מדוע אברהם נתנסה בעשרה נסיונות [שם], וז"ל: "שהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות שהם מחולקים, שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון, שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל א', ובזה נתנסה בכל נסיונות". וראה להלן פמ"ה הערה 31.
[50] בא לבאר את החלוקה של חמשה דברים שאירעו בי"ז תמוז, ולעומתם חמשה דברים שאירעו בט' באב.
[51] (א) נשתברו הלוחות. (ב) בוטל התמיד. (ג) הובקעה העיר. (ד) שרף אפוסטמוס את התורה. (ה) הועמד צלם בהיכל.
[52] וכפי שבאמת ניתנו לוחות השניות ביום הכיפורים [רש"י דברים ט, יח]. וראה הערה 55.
[53] וחורבן ביהמ"ק הוא הוא החורבן של ירושלים, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 57.
[54] ובשביל אותם "אבותינו" - הרי גזירה זו היא גמר פורעניות בתכלית. ולהלן בד"ה וקאמר יבאר שמחמת שדור יוצאי מצרים לא היה מבאי הארץ, לכך נחלקה הכניסה לארץ מהיציאה ממצרים, וזה גופא גרם לגלויות העתידיות לבוא.
[55] דבריו צ"ב, שכשם שביאר על הלוחות שאין שבירתם תכלית פורעניות "שהרי אפשר באחרים", ה"ה שנבאר לגבי חורבן הבתים, שאף שנחרב ביהמ"ק הראשון "אפשר באחר". ואם תשיב שאין מדריגת הבית השני שוה למדריגת הבית הראשון [וכמבואר לעיל בפרק ד], אף הלוחות השניות אינם שוים למדריגה של הלוחות הראשונות, וכמבואר בתפארת ישראל פל"ה ושם ס"פ מד. ולעיל בפ"ד הערה 16 נתבאר לנו, שהיחס הקיים בין בית א' לבית ב' הוא יחס של הנותן למקבל. והרי זהו בדיוק היחס הקיים בין לוחות ראשונות ולוחות שניות, וכמבואר בתפארת ישראל פמ"ג [כולן], ובפחד יצחק שבת, מאמר ט' אות ג. וא"כ מאי שנא שבירת הלוחות, שאינה נגדרת כתכלית הפורענות משום "שהרי אפשר באחרים", מחורבן הבית הנגדר כגמר ותכלית הפורענות, אע"פ שלכאורה אפשר ג"כ באחר. וצ"ע.

ושמעתי מחכ"א לבאר, שכונת המהר"ל היא שביחס ללוחות אין מעשה השבירה חל בעצם על הלוחות, אלא שהלוחות כביכול חזרו למקומם הראשוני, וכמו קודם שניתנו. וכן מבואר בתפארת ישראל פל"ה [קג.] שהלוחות נשתברו משום שאינם לפי מדריגת העוה"ז, עיי"ש [והובא לעיל פ"ב הערה 60]. מה שאין כן בחורבן הבית, הרי חלות החורבן חל בעצם על הבית עצמו, ואין הכונה שהבית חזר למקומו הראשוני, כי אין חורבן הבית נידון כמעשה השבה, אלא כעוד אופן של צורת הבית. ודייק לה, שכמה פעמים מצאנו שהקב"ה הראה לאבות את ביהמ"ק בנוי וחרב [ר' ב"ר נו, י], ובע"כ מוכח מכך שאף חורבן הבית הוא אחד מהאופנים והצורות של הבית, ואינו נידון כמעשה השבה. וצרף לכאן את מאמרם ז"ל [מגילה כח.] שאמרו על בתי המקדש "קדושתן אף כשהן שוממין". ולכך החורבן חל בעצם על המקדש. מה שא"כ בלוחות הרי ששבירתם נידונת כמעשה השבה למקור. וזה עומק כונת המהר"ל אודות הלוחות "שהרי אפשר באחרים". ודפח"ח. וראה להלן הערה 157, שכחילוק הזה חילק שם המהר"ל בין מיתת צדיקים לחורבן הבית. וראה גו"א שמות פ"ל הערה 230, וחלקו הובא להלן פכ"ג הערה 194. וראה עוד להלן פכ"ו הערה 45, שגם שם נתבאר שחורבן הבית הוא אחד מאופני הבית.

[56] פירוש - היד הימין גופא [המורה בדרך כלל על החסד (דר"ח פ"ב מ"ג (סוף עג:), שם פ"ה מ"ד (רכו:)] נהפכה להם לרועץ, ונעשתה כהנהגה של שמאל [המורה על דין (דר"ח שם)]. וראה לעיל פ"ה הערה 265.

[57] בפשטות כונתו לדברים שכתב למעלה שהזמן שמי"ז תמוז עד תשעה באב מתנגד לישראל בתכלית, ולכך בזמן זה ההנהגה היא של שמאל.

[58] אודות שימין מורה על התחלה, ושמאל על הגמר, ראה לעיל פ"ה הערות 103, 100.

[59] זהו בית המקדש, כמו [זכריה א, טז] "לכן כה אמר ה' שבתי לירושלים ברחמים ביתי יבנה בה וגו'". ובבראשית [כח, יז] נאמר "אין זה כי אם בית אלקים וגו'", ופירש רש"י שם שהמכוון הוא לבית המקדש.

[60] כוונתו לפסוק [תהלים כו, ח] "ה' אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך", ותרגום אונקלוס שם: "ה' רחימית מדור בית מקדשך ואתר משכן יקרך".

[61] תנחומא קורח, אות ה': "בדרכי הגוים יש נימוסים הרבה ואין כולם מתקבצין בבית אחד, ואנו אין לנו אלא ה' אחד ותורה אחת... ובית המקדש אחד". ובגו"א בראשית פ"ד אות לב כתב: "בית המקדש הוא יחיד, שאין עוד אחד, הוא קנינו של הקב"ה". ובדר"ח פ"ו מ"י [שיח:] כתב: "כי אין ספק כי ביהמ"ק הוא אחד, ואין עוד מקדש בעולם, רק

מקדש אחד יש לישראל, כי נאסרו הבמות מיד כשנבנה בית המקדש [מגילה י.], ולפיכך המקדש הוא אחד", ועיי"ש שמאריך בזה, ומבאר שכתוצאה מאחדות זו, ביהמ"ק הוא קנינו של הקב"ה [אבות פ"ו מ"י]. וכן ראה עוד להלן פי"א הערה 6, 85.

[62] פירוש - האחד יכול לשלוט על הכל.

[63] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכמו להלן פנ"א ד"ה ואמר שהקדוש, וז"ל: "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". וראה להלן פכ"ב הערה 69. 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". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח.] כתב: "מידת הש"י אשר הוא אחד, לכך מאחד הכל". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות י [ד"ה אמנם] לגבי בית המקדש, וז"ל: "בית המקדש... כלול משני כוחות של הבל וקין, וראיה לזה כי הותר צמר ופשתן בבית המקדש [אבנט של כהן, שהוא שעטנז (ערכין ג:)]... לפי שהוא באמצע העולם [תנחומא קדושים, י], כי האמצעי משותף לשני הקצות שהם הפכים". ושם בפכ"ח אות כג [ד"ה ומסתייעא] כתב: "בית המקדש נברא בשתי ידים [כתובות ה.], במה שהוא כלול הכל, והוא החבור בין עליונים ותחתונים... יש בו כח הכל". וכן כתב שם בשמות פט"ו אות כג. וראה לעיל פ"א הערות 51, 58. וכן כתב לגבי המלך בגו"א במדבר פכ"ח אות יא, [ד"ה אמנם]: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד... וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו. ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד - ראוי למלכות". וראה לעיל פ"ד הערה 58, ופ"ה הערה 74. וראה עוד בגבורות ה' פ"ס [רסד.] אודות שמהאחד יבואו ההפכים.וראה להלן פכ"ב הערה 186, ופ"ס הערה 51.

[64] כמבואר בגו"א שמות פי"ח אות א, וז"ל: "כי העובדים ע"ז מייחסים אל הע"ז כוחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית". וכן כתב בנתיב הדין פ"א [א, סוף קפח:], וז"ל: "מזבח אבנים יש בו רבוי אבנים, ומזבח זה ראוי אל הש"י אשר הוא כולל הכל. אבל הע"ז, שזה עובד לאש, וזה למים, וכולם כוחות פרטיים אינם כוללים, היה להם מצבה אחת". וראה לעיל פ"ב הערה 33.

[65] אודות שהשי"ת כולל הכל [מחמת אחדותו], ראה גו"א בראשית פי"ח אות יז, שכתב: "לפי שהקב"ה יחיד... שהוא כולל הכל". ושם בפל"ז אות מ [ד"ה וכל] כתב: "כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל הכל... ולפיכך נקרא בשם 'מקום', מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו". ושם בדברים פ"ד אות כא [ד"ה אבל] כתב: "השי"ת הוא הכל, ואין חוץ ממנו".וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [קלט:], ובגבורות ה' פנ"ג [רלא.], ועוד וראה הערה 81, ולהלן פט"ז סוף הערה 64.

[66] שזהו ביהמ"ק, שנברא בשתי ידים [כתובות ה.], וכמבואר בהערה 63.

[67] ע"ז של צלם אחד.

[68] כן ביאר את דברי הגמרא [שבת נו:] שירבעם בן נבט הכניס לבית אל ודן שני עגלי זהב, וכתב שם בח"א [א, לו:] בזה"ל: "דע, כי מה שהכניס ירבעם שני עגלים... הוא התחלת חורבן הארץ... כי אף שהיו עובדים קודם לזה ע"ז, לא היה זה חורבן עד שהיה ירבעם מעמיד שני עגלים... והיה כוונת ירבעם לעשות אלו שתי כוחות, כי כוחות של ע"ז הם כוחות חלקים [מחולקים], כאשר כונת עובדי ע"ז אל כח מה בלבד, ורצה ירבעם לעשות ריבוי כוחות... עד שיהיו דומין ח"ו אל השי"ת, שיש בו ריבוי כוחות, שהוא יתברך הכל... ועשה ע"ז לקבל כח ימין וכח שמאל, אשר הימין והשמאל הם הכל". והם הם הדברים שפירש כאן.

[69] לשונו בגו"א שמות פט"ו אות כג: "השם נקרא על הבית הגדול והקדוש... כבודו הנה בבית, ושמו נקרא עליו". וראה הערה 61. ולהלן פמ"ד ד"ה ולא היה כתב: "מקדש, שהוא קדוש אל השם", וראה שם הערה 47.

[70] נראה להטעים דבריו, כי כבר כתב בגבורות ה' פמ"ז [קצג:] ש"השי"ת נקרא מלך, כי מלכותו בבית המקדש בפרט. וראיה לזה, כי כל חותמי ברכות במדינה עונין 'אמן', ובמקדש עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' [רש"י דברים לב, ג, עפ"י ברכות סג., תענית טז:], וזה מפני שכבוד מלכותו בבית המקדש דוקא". [וראה לעיל פ"ד הערה 27]. וקיי"ל בהלכות מלכים ש"אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [חולין ס:]. ולכך בכל מקום שנמצא המלכות - בהכרח שלא תמצא בו שניות. וראה להלן פכ"א הערה 44. וצרף לכאן את דבריו לעיל [פ"ד ד"ה אמנם לפי, ושם ד"ה אף] כי ביהמ"ק היה קיים כל עוד ישראל היו מאוחדים, אך כאשר נחלקו בשנאת חינם - חרב הבית [ושם הערות 15, 27, 83]. הרי שביהמ"ק קיים כל עוד שהאחדות קיימת, הן כלפי מעלה, והן כלפי מטה. וראה להלן פמ"ד הערה 46.

[71] כונתו לפסוק [ישעיה כח, כ] "כי קצר המצע מהשתרע", וביומא ט: למדו מפסוק זה שבית ראשון נחרב מחמת ע"ז, ואמרו "קצר מצע זה מהשתרר עליו שני רעים כאחד", ופירש רש"י שם "'שני רעים' - צלם שהעמיד מנשה בהיכל. לשון 'ריעות' כשתי נשים לאיש אחד". ובסנהדרין קג: פירש רש"י "מלהשתרר עליו שני ריעים - שכינה ודמות הפרצוף. מצע - בית המקדש". וראה לעיל פ"ד הערה 1. וזהו שכתב כאן "כי קצר מצע האחדות [ביהמ"ק] מלהשתרע עם השניות [ע"ז]". וראה להלן פי"ז הערה 72, פל"ז הערה 49, ופל"ח הערה 7.

[72] דוגמא נוספת לכלל זה; נאמר [דברים לא, ז] שמשה אמר ליהושע "כי אתה תבוא את העם הזה". ופירש רש"י שם "משה אמר לו ליהושע זקנים שבדור יהיו עמך, הכל לפי דעתן ועצתן. אבל הקב"ה אמר ליהושע 'כי אתה תביא את בני ישראל וגו'' [שם שם כג], תביא על כרחם, הכל תלוי בך, טול מקל והך על קדקדן, דבר אחד לדור ולא שני דברים לדור". הרי שבמקום האחדות ["דבר אחד"] אין מקום לרבוי ["ולא שני דברים"]. וראה הערה 74, ולהלן פל"ח הערה 2.

[73] בראשית לא, כט "יש לאל ידי לעשות עמכם רע וגו'", ופירש רש"י שם "יש כח וחיל בידי לעשות עמכם רע". וכן נאמר [שמות יג, ג] "כי בחוזק יד הוציא ה' אתכם מזה וגו'". וצרף לכאן את דבריו לעיל בפ"ז ד"ה וכן מה, שכתב: "ובכל מקום שנאמר 'יד ה' אינו אלא רמז למדת הדין". וראה עוד שם גם כן הערה 63.

[74] וכמובא בהערה 72, שהקב"ה אמר ליהושע "הכל תלוי בך, טול מקל והך על קדקדן", ז"א שלטונו של יהושע [המתבטא במקלו (דרוש על התורה מט:)] הוא גופא המכה על קדקדן של הזקנים. וראה להלן פל"ה הערה 43, ופ"מ הערה 33.

[75] לשונו בגו"א שמות פי"ג אות ח: "כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגומר'". ובגבורות ה' פס"ו [שה.] כתב: "לכל דבר יבוקש תכלית [ראה להלן פי"א הערה 131]... שתכלית היציאה [ממצרים] הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחילת היציאה [שמות ו, ו-ז] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'... מוכח כי תחילת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". [וראה לעיל פ"ב הערה 41]. והרי "הדר בחוצה לארץ כמו שאיני אלוהו" [רש"י בראשית יז, ח], ולכך בע"כ שיצ"מ נועדה על מנת לתת להם את הארץ. וראה לעיל בהקדמה, ושם הערות 13, 14, ולהלן פ"ט הערות 7, 128, פ"י הערה 37, פי"ג הערה 67, ופל"א הערה 142. וראה בח"א לעדיות ד: [ד, סב]. שכתב: "עיקר הקץ [ממצרים], היה להביאם אל הארץ, שכן כתיב [שמות ו, ו]

'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והבאתי וגו'". וכן כתב בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:], וז"ל: "ומתחילה כאשר הוציא הש"י את ישראל ממצרים, היה לתת להם הארץ לירושה". וראה עוד להלן פנ"ו הערה 43.

[76] פרק נב [רכח.], פרק ס [רעב.], פרק סא [רעד.], ויובא מיד בסמוך.

[77] לשונו בגבורות ה' פס"א [רעד.]: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, 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 [כפי שיתבאר להלן פי"א הערות 225 ,47], 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". וזהו שאומרים בתפילת ערבית "העושה **ניסים** ונקמה בפרעה **אותות ומופתים** באדמת בני חם... ויוצא את עמו ישראל מתוכם **לחירות עולם**." וכן ביאר לעיל בהקדמה, ושם הערות 12-14. וכן הזכיר בתפארת ישראל פנ"ב [קנט.], והובא לעיל בהקדמה הערה 15. וראה לעיל פ"א הערה 45, פ"ב הערה 43, ולהלן פכ"ב הערה 2, פמ"ו הערה 109, פ"נ הערה 48, ופנ"ו הערה 12.

[78] אודות יסודו כאן שקודם חטא המרגלים היתה הכניסה לא"י נחשבת למעשה אחד עם יצ"מ, ראה דברי רש"י בדברים א, ב, על הפסוק "אחד עשר יום מחורב דרך הר שעיר וגו'", שפירש: "אמר להם משה, ראו מה גרמתם [ע"י חטא המרגלים], אין לכם דרך קצרה מחורב לקדש ברנע כדרך הר שעיר, ואף הוא מהלך אחד עשר יום, ואתם הלכתם אותה בשלשה ימים... ובשביל שקלקלתם הסב אתכם סביבות הר שעיר ארבעים שנה". ועומק דברי רש"י הוא, שלולא חטא המרגלים היה החפזון של מצרים [דברים טז, ג] חל גם על כניסתם לארץ ישראל, וכשם שיצ"מ היתה בחפזון [ראה גו"א שמות פי"ב אות מב בביאור הענין], כך אף הכניסה לא"י היתה נעשית בחפזון. אך לאחר שקלקלו בחטא המרגלים, נתפרדה החבילה, ויצ"מ לחוד [ע"י חפזון], וכניסה לא"י לחוד [ארבעים שנה]. ודו"ק. וראה עוד גבורות ה' ס"פ כב, שלאחר שנקבע שהכניסה לא"י תיעשה ע"פ הטבע, מוכרח הוא שדור יוצאי מצרים לא יכנסו לארץ. ויובא להלן פט"ו הערה 30.

[79] שנאמר [במדבר יד, כא-כג] "ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ כי כל האנשים הרואים את כבודי וגו' אם יראו את הארץ אשר נשבעתי לאבותם וכל מנאצי לא יראוה", ופירש רש"י שם: "חי אני - לשון שבועה".

[80] וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והביאותי אותם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה [במדבר יד, לא].

[81] לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכז:]: "כי היציאה [ממצרים] מתייחסת אל השי"ת, שכאשר השי"ת הוציא את ישראל ממצרים, לא שהוציא אותם שהיו במצרים בלבד, אלא כל הדורות הוציא... כי כאשר הקב"ה סילק כח מצרים מישראל, לא היה הסתלקות הזה במה שהם דור ההוא... אלא הקב"ה לא שם עינו אל אותו דור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא. ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא יתברך כולל הכל [ראה הערה 65], וכלל ישראל הוא שהוציא כפי מדריגתו של השי"ת, שהוא יכלול כל הדורות. ואילו ההוצאה היתה על ידי מלאך... המלאך אינו כולל הכל, לא היתה היציאה רק לאבות, אף כי היה נמשך לבנים. וא"ת ומאי נפק"מ אם היה מכוין לאבות והיו נגאלים הבנים במקרה, או שכיון לאבות ובנים. חילוק גדול יש, שאם כיון לאבות בלבד היה אפשר לבנים לחזור אל שעבוד, עכשיו שכיון אל האבות ואל כל הדורות אי אפשר... מפני שהוא יתברך כולל כל הדורות פועל בדברים התמידים והכוללים, לא אל הדברים אשר הם לפי שעה בלבד, ואינם רק פרטים" [וראה לעיל פ"ב הערה 43]. ובגו"א במדבר פכ"ג אות כא כתב: "הקב"ה הוציאם ממצרים בגודל תוקפו, דהיינו בנסים גדולים, כאשר הוא גדול". ולכך, מה שיצ"מ נעשתה ע"י הקב"ה, וכן שנעשתה בניסים - הם שני צדדים של אותה מטבע. וכן הוא להדיא בגבורות ה' פס"א [ערה:].

[82] שלאחר חטא המרגלים נעשתה באופן טבעי. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים א, ח] "בואו ורשו את הארץ - אין מערער בדבר ואינכם צריכים למלחמה. אילו לא שלחו מרגלים לא היו צריכים לכלי זיין". והם הם הדברים.

[83] אודות יסודו שהדברים הטבעיים - נפסדים, והדברים העל טבעיים - נצחיים, צרף לכאן את דבריו בגו"א שמות פי"ט אות יח לגבי אילו של יצחק, שרש"י ביאר שם [שמות יט, יג] ששופרו של איל יצחק היה השופר שבהר סיני. ותמה על כך הרמב"ן שם הרי האיל נשרף [בראשית כב, יג], וכיצד נשתייר ממנו שופר. ועל כך כתב הגו"א [ד"ה ואני], וז"ל: "ואני תמה על הרמב"ן ז"ל, וכי אדם בעולם שסובר שהיה השופר הזה - שיצא ממנו הקול במתן תורה - שופר טבעי... 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 הוא דבר שאינו בטבע במה שהוא נברא בין השמשות [אבות פ"ה מ"ו], והוא בלתי טבעי... ההפסד על ידי הקרבה ראוי לדברים הטבעים... אבל דבר שאינו בטבע... אין הפסד כזה ע"י הקרבה". וכן חזר וביאר שם [פ"ל אות כ] ששמן המשחה

שעשה משה רבינו כולו קיים לעתיד לבוא [רש"י שמות ל, לא], כי אין הפסד לדברים העל טבעיים, ולכך השמן קיים לעולם. וראה לעיל פ"ה הערה 323, ולהלן פכ"ג הערה 192, ופנ"ט הערה 44.

[84] לשונו בגו"א שמות פי"ב אות סז [ד"ה ודע]: "כי הארץ אשר יושב בה האדם, הוא מתייחס אחריה, מפני כי כל דבר מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו... כאשר הוא מקומו לפי ענינו וטבעו. ואז, אף כאשר הוא חוץ ממקומו, ויש לו מקום אחר - הוא מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו הטבעי... ודבר זה דומה לגמרי לדבר שהוא במקום שהוא בלתי טבעי לו, ומתנועע אל טבעו". וראה לעיל פ"א הערות 20 ,15. ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף כאן: "כי כל הדברים הטבעים משתוקקים אל מקומם הטבעי השתוקקות רב מאוד".

[85] ואפילו הוא רע - נראה להם טוב [רש"י בסוטה שם]. ובח"א לסוטה שם [ב, פו.] כתב: "כי ראוי שיהיה הדבר שהוא מצטרף אליו - [נושא] חן בעיניו... חן מקום על יושביו, כי [המקום] המקבל את האדם היושב בו, ויש כאן הצטרפות, ולכך יש חן המקום על יושביו... כי המקום אשר מקבל את האדם, חינו על האדם... כי כל דבר שמצטרף אל דבר יש חן, ודבר זה ברור". וראה להלן פט"ז הערה 64.

[86] בח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] כתב דברים אלו, והוסיף: "וכאשר הם באים למקומם הטבעי, הם נחים בו, לא יצאו החוצה, ונשארים עומדים שם. ואילו ישראל היו משתוקקים למקומם, הוא הארץ, לפי אשר הוא ראוי, היו נשארים במקומם, שהוא ארץ ישראל לנצח. אבל עתה שלא היה להם תשוקה אל הארץ, ואדרבה, מאסו בארץ חמדה טובה, **וכאילו** אין הארץ מקומם הטבעי... ולכך לא היו נשארים שם... ודבר זה נקבע להם בכיה לדורות, שהיה גורם שגלו מן הארץ, שלא נשארו במקומם, ודבר זה מבואר מאוד". ומלשונו שם משמע שבודאי א"י היא אכן מקומם הטבעי של ישראל אף לאחר חטא המרגלים, אך ישראל הם אלו שבכו ועשו את הארץ "כאילו אין הארץ מקומם הטבעי", ולכך מידה כנגד מידה נענשו שלא היו נשארים בה. [וראה לעיל פ"א הערה 13, ופ"ו הערות 87, 93]. וככל דבריו כאן חזר וכתב להלן פי"ט ד"ה ואמר לקולה, וראה שם הערה 64, בביאור נקודה זו. וכ"ה בח"א למנחות נג: [ד, פד:]. וראה להלן פכ"ד הערה 20.

[87] כי יש מקום לשאול, אם דור אחד חטא, מדוע ייענשו יתר הדורות. ובשלמא לפי הסברו הראשון ניחא, כי דור יוצאי מצרים הם אלה שניתקו את יצ"מ מהכניסה לא"י. אך לפי הסברו השני, יקשה מדוע עונש זה נקבע דוקא לפי יוצאי מצרים.

[88] ובח"א לסנהדרין שם כתב: "כי הם [דור יוצאי מצרים] התחלה ועיקר ישראל". וכן הוא להלן פי"ט ד"ה ואמר לקול. וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל שהעיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר לעיל פ"ג הערות 104 ,47, ופ"ה הערה 104. וראה הערה 107. ועוד אודות שדור יוצאי מצרים נחשבים לתחילתו ועיקר ישראל, ראה דבריו בבאר הגולה באר השלישי [מג.], ובנר מצוה [יג:]. ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלו.] כתב לגבי חטא העגל: "חטא העגל... הוא חטא ישראל במה שהם ישראל, כי עשו העגל הדור הראשון שיצאו ממצרים, כאשר היו לעם ישראל. ולפיכך נראה כאילו היה חטא זה בכל אשר נקרא בשם 'ישראל'. וכמו כאשר חטא אדם [הראשון] נקנס מיתה על כל באי עולם עד סוף כל העולם, אף כאשר חטאו ישראל בעגל יש עונש על כל ישראל". וראה הקדמה הערה 14, ולקמן פ"ט ד"ה אמנם כתב לכאורה לא כן, והדבר טעון ביאור, וראה שם הערה 45.

[89] ובסוף דיבור זה כתב "כי יום העשירי מוכן לחורבן כמו שהתבאר" [לשון עבר], וכאן כתב "יתבאר" [לשון עתיד]. ושניהם אמת, כי לעיל [סד"ה אבל הזמן] כתב "כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדוש", וראה הערה 47. וכן להלן סד"ה ומפני כך כתב: "ומה שהוקבע יום השריפה דוקא בעשירי, כי כל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש ג"כ כמו במעשר, דכתיב [ויקרא כז, לב] 'העשירי יהיה קודש'... וכמו שהתבאר למעלה ג"כ, הרי העשירי הוא קדוש לה'". [ואולי צ"ל גם כאן "והטעם התבאר"]. וראה הערה 100.

[90] של עשרה באב.

[91] ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] ביאר לפי"ז מדוע קרבן פסח נשחט בבין הערבים [שמות יב, ו], וז"ל: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע. וכל הנמצאים נפסדים, והוא יתברך אחד בלבד קיים. ובשביל כך הוא יתברך אחד, שכל הנמצאים שבים אל מי שבראם. ומתחילת הערב השמש, שהחמה מתחלת בשקיעה, הוא התחלת הפסד והעדר האור, ואז ישחט הפסח לשמו, שהוא אחד, שזה הזמן מורה על אחדות כאשר הנמצאים נפסדים והוא קיים נצחי. וכל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב אל השינה, והוא כמו מיתה והעדר. והחושך כמו העדר הנמצאים, והוא יתברך נצחי, ולכך אז הוא ראוי להקריב קרבן הפסח. [וראה גם כן להלן פמ"ב הערה 22]. ובזה תבין מה שאנו אומרים בתפלת המנחה בשבת 'אתה אחד ושמך אחד', כי זה הזמן מורה על אחדות ביותר, שכל הנמצאים נפסדים, כמו שהתבאר". וראה גם מה שנתבאר לעיל פ"ה הערה 345.

[92] ובביאור הדבר שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם", ראה לעיל פ"ד הערה 33, ופ"ז הערה 304. ובדר"ח פ"ה סוף מ"כ [ער:] ביאר: "ולמה נקרא 'אורו של עולם'... כי [הוא]...עיקר המציאות". וקודם לכן [רכט.] כתב שם: "כי בית המקדש הוא עיקר מציאות העולם, נקרא 'אור עולם'... כי האור הוא המציאות, והא הפך הפסד". וזהו הסברו השני, כי הסברו הראשון מבאר שמחמת שביהמ"ק הוא נבדל, לכך הוא אור. ואילו הסבר זה מבאר כן מחמת שהוא עיקר המציאות.

[93] כמבואר לעיל פ"ה הערה 345, וכאן הערה 91. וכן כתב בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.] בביאור קריאת שמע שחרית וערבית, וז"ל: "כי בלילה, בהעדר האור, כל הנבראים כאילו יש בהם העדר... ואז יש לייחד שמו... וביום הכל נמצא, ולכך יש ליחד שמו ג"כ, כי מאתו נמצא הכל". וכן כתב בח"א לנדה כד: [ד, קנו:]. וראה הערה 148 לגבי ההעדר שבחושך. וכן הוא להלן פי"ט הערות 107, 110, פ"ל הערה 65, ופל"ו הערה 88.

[94] ואודות שהעולם בלא מקדש הוא עולם גשמי - ראה לעיל פ"ד הערה 35, ופ"ה הערה 582, ולהלן פכ"ב הערה 18. וכבר השריש המהר"ל שהגשמי הוא עכור וחשוך [ראה לעיל פ"ה הערה 319, ופ"ז הערה 242]. וראה להלן פכ"ו הערה 36.

[95] כפי ש"לעת ערב" מתייחס להפסד. [אך בודאי שאף הלילה מתייחס להפסד וההעדר, וכמבואר בהערה 93. וכן בח"א לסנהדרין קד: (ג, רמג:), שביאר שם שהלילה הוא זמן המסוגל לבכיה, ולכך "לילה" הוא אותיות "יללה"]. וראה להלן פי"ח הערה 98.

[96] ב"לעת ערב". והעדר האור בלילה אינו אלא מחמת שבלא"ה האור כבר סולק בערב, ולכך העדר זה ממשיך לתוך הלילה, אך לא שהלילה גופא הוא בעצם סילוק האור. וראה לעיל בהקדמה הערה 10 שהובאו שם דבריו מאור חדש [סג.], אשר קשור ליסוד שמניח כאן המהר"ל.

[97] כפי שביאר בדרוש על התורה [מט.] את מאמרם [ברכות ג.] שהלילה נחלק לשלשה משמרות. וכתב שם לבאר: "מפני שהגלות דומה ללילה [ראה להלן פ"י הערה 75, פי"ח הערה 98, ופכ"ט הערה 8]... כי במשמר הג' שהוא קרוב אל היום, שהוא סימן הגאולה כמו שהלילה סימן הגלות... כי כאשר העולם חשוך... קרובה ההויה, והוא האור". ויש כאן הד ליסודו הנודע שכל הויה זקוקה שתוקדם לה העדר, וכפי שכתב בהרבה מקומות. ולדוגמה, בגבורות ה' פנ"ב [רכד.] כתב בזה"ל: "כי השבח שקודם לו גנות הוא יותר שבח, כמו שתראה כי היום - קודם לו הלילה... כי האור הוא מעלת המציאות, לכך יוקדם לו לילה". וכן הוא בח"א לסנהדרין צז. [ג, סוף רג:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], דרוש על התורה [מח:], גו"א ויקרא פי"א אות ג, [ד"ה והתחדשות], גבורות ה' פי"ח [פא:], נר

מצוה [יח.], ועוד. והוא יסוד שמוזכר הרבה בחיבור זה. ולדוגמא, להלן פכ"ו הערה 44, ר"פ ל, ר"פ לה, ר"פ לו. וראה הערה 120, ולהלן פי"ח הערה 87, פכ"ב הערה 36, פכ"ג הערות 206, 115, 117, 114, פכ"ו הערה 21, פכ"ח הערה 59, פ"ל הערה 4, פל"ב הערות 22, 179, פל"ה הערות 1, 51, פל"ט הערה 36, ופנ"ה הערה 87.

[98] עמוד וראה כמה מדויק להפליא הוא לשון הפסוק [זכריה יד, ז], שנאמר "והיה לעת ערב יהיה אור", ולא אמרו "לעת לילה יהיה אור", כי הזמן שהוא המרוחק ביותר מהאור הוא לעת ערב, וחידוש הפסוק הוא שאף בזמן זה יהיה אור.

[99] שהוא לקראת מוצאי ט' באב. וכונתו להקשות, שהואיל ונתבאר שיום העשירי באב הוא המוכן לחורבן, והזמן המתאים לזה ביותר הוא לעת ערב, א"כ היה מן הראוי שהחורבן יהיה ביום העשירי, לעת ערב, שהוא קרוב להתחלת יא אב.

[100] בד"ה אבל הזמן, ושם הערה 47. וראה הערה 89.

[101] לבין סוף השריפה, שהוא החורבן בפועל.

[102] כן כתב פעמים הרבה. ולדוגמה, ראה בדר"ח פ"ג מי"ג [קמ:] שכתב: "כי המנין אינו עולה רק עד ט'... והעשירי הוא... משלים ומאחד הפרטים האלו". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"א [רטז.]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [מז.], וז"ל: "כל מספר לא יעלה יותר רק עד ט'... לפי שכל דבר בעולם יתחלק לתשעה, לפי שכל דבר אשר אפשר בו חילוק יש בו ראש, ואמצע, וסוף... שכל זמן שאין במספר יותר מט' נקראים 'חלקים', שכל אחד ואחד מחולק לעצמו... אבל כאשר יש עוד אחד, ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד... כי העשירי על ידו נשלם המספר ונעשה כלל". ושם בפי"ב [סו:] כתב: "וכל זמן שאין עשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי... מאחד את כולם. דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". וכן כתב שם בפנ"ז [רנה:]. וכן כתב בנתיב התורה רפ"א [א, ג:], ובנתיב הצניעות פ"ג [ק, קז:], ועוד.

[103] שם בפ"ח [מז.], שם בפי"ב [סו:], שם בפנ"ז [רנה:], והובאו בהערה הקודמת. וראה עוד שם ר"פ יח [פא.]

[104] ואודות שמספר עשרה הוא "סוף החשבון" - ראה הערה 49. ובגו"א בראשית פל"ז אות מ, סד"ה וכל, כתב: "כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח "והלא הן תשעה (צדיקים) לכל כרך, ואתה צדיקו של

עולם תצטרף עמהם". וראה שם הערה 271. ובח"א לקידושין מט: [ב, קמה:] כתב: "ידוע מענין העשירי אשר הוא טפל אצל התשעה". והם הם הדברים.

[105] ובח"א לנדה כד: [ד, קנז:] כתב: "העשירי הוא יותר רחוק... לכן אמרו חכמים על זה הסוד קטן מצטרף למנין עשרה, ור"ל כי העשירי נבדל בגדלות מן התשיעי".

[106] מדובר שם לגבי הצטרפות לזימון. וצרף לכאן, כי מספר עשרה הוא מספר של רבוי [גו"א שמות פ"א אות ה, ד"ה ויש מי, ושם הערה 73], וכן מספר שבעה הוא מספר של רבוי, וכמו שנאמר [משלי כד, טז] "שבע יפול צדיק וקם", וכמבואר לעיל פ"ה הערות 464, 465. [ואודות ההבדל בין רבוי שבעה לרבוי עשרה - ראה גו"א שם בשמות]. ולפי דבריו כאן מובן היטב ריבוי זה, כי בשבעה כבר גנוז העשרה. ודו"ק.

[107] ואודות שההתחלה היא עיקר - ראה הערה 88.

[108] שהיה ביום יג אדר שהרגו בשונאיהם שבעים וחמשה אלף [אסתר ט, טז], ומ"מ פורים נקבע ליום המחרת [שם שם יז]. והיהודים אשר בשושן נלחמו בשונאיהם אף ביום יד אדר, ולכך להם נקבע פורים ליום טו אדר [שם שם יח].

[109] לשונו באור חדש [סוף ריא:]: "פירוש 'ונוח מאויביהם', שלא היו צריכים לדאוג מהם כלל... שהיו נחים מן המצירים להם, ולא היו דואגים עוד שיהיו מצירים להם". והעדר הדאגה הוא "טובה שלימה". ובגו"א בראשית פ"א אות כ כתב: "דרך הכתוב לכתוב 'וירא אלקים כי טוב' [בראשית א, י] אחר גמר המעשה". ופירש רש"י שם [בראשית א, ז] "דבר שלא נגמר אינו במילואו וטובו".

[110] בגו"א שמות פי"א אות ז כתב "כי תחלת וסוף הדבר הוא עיקר לעולם". וכן כתב שם בויקרא פ"ט אות ה "כי כל דבר יש לו בחינה מצד התחלתו ומצד שלימותו". וצ"ע בזה מתי העיקר הוא בהתחלה, ומתי הוא בסוף. וראה להלן פי"ט ד"ה ובמדרש. וראה ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג:] שתלה נקודה זו במחלוקת אמוראים, וגמרא זו תובא להלן סוף פרק מג, ושם בהערות. וראה להלן פ"ט הערות 72, 83, ופל"ב הערה 174.

[111] וכן מצינו שאמרו [ב"ב יד:] "אתחולי בפורענותא לא מתחילינן". ומאידך גיסא בירושלמי פסחים פ"י ה"ו אמרו שישראל לא אמרו שירה ביום טו ניסן, אלא רק ביום השביעי על הים [שמות טו, א], משום שביום טו היה רק "תחילת גאולתן". ופירש הקרבן עדה שם "ולא היתה גמר גאולה עד עברם הים". הרי שוב חזינן שהפורענות נקבעת עפ"י תחילתה, ואילו הגאולה נקבעת עפ"י השלמתה.

[112] נראה לבארו עפ"י דברים שכתב בדרשת שבת הגדול [סוף רג:], וז"ל: "ישראל הם שפלים וירודים בעצמם... והש"י מגביה ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה'

עליון', וזה מצד הש"י כמו שהתבאר. ואל"כ שמצד הש"י שמגביה אותם - הם שפלים בתכלית השפלות. וזה נראה בישראל, כי **תיכף ומיד** שאין ישראל עושים רצונו של מקום, הם שפלים בתכלית השפלות, כי מצד עצמם הם 'מה', רק שהש"י שהוא מגביה שפלים, הם 'מאוד'". [והובא לעיל פ"א הערה 28]. ולכך, כאשר נראה בישראל שהקב"ה מענישם, ממילא מונח בכך שאין ישראל עושים רצונו של מקום, ו"תיכף ומיד... הם שפלים". שהרי ישראל מצד עצמם הם "מה", ובאותו רגע שה' עזבם מונח בכך שהם יתגלגלו עד לדיוטא תחתונה של הפורענות. ולכך הפורענות נקבעת עפ"י ההתחלה. מה שא"כ בגאולה, הרי אז רק כאשר הטובה היא בשלימותה יש מקום לקבעה. וענין זה יבואר יותר להלן בפי"ד ד"ה וכאשר תבין.

[113] כי בגמרא בתענית [כט.] אמרו שתחילת השריפה של ביהמ"ק היתה במוצ"ש, ובמוצאי שביעית.

[114] ואמרו במכילתא [שמות כ, ח] "זכור את יום השבת - לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין, אלא תהא מונה לשם שבת". ופירש שם הרמב"ן: "שהגוים מונין בימי השבוע לשם הימים עצמן, לכל יום שם בפני עצמו... וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת, שני בשבת".

[115] כי מנוחת שבת היא השלמת העולם, וכמבואר בדר"ח פ"א מט"ז [נט.], וז"ל: "כאשר נגמר מע"ב, נתן הש"י מנוח לנבראים... ודבר זה הוא המנוחה והשלום... והוא קיום העולם... שהיה משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית, וההשלמה הוא קיום הכל". והרי "כל דבר מתנועע אל שלימותו" [לשונו בגבורות ה' פי"ב (סוף סד:)], והאדם "הוא מתנועע אל ההשלמה" [לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב (עא:)], "וכל תנועות מן המתנועע הולכות תמיד אל השלימות המתנועע" [לשונו בגו"א בראשית פמ"ו אות ו (ד"ה אמנם)]. ולכך ברי הוא שימי החול "נמשכים ודורכים אל המנוחה". וזהו שכתב כאן. וראה עוד אודות כן להלן פי"ב הערה 21, פי"ט הערה 89, פל"ו הערות 84 ,77 ,60.

[116] ועוד אודות שהשבת היא השלמת הנבראים - ראה תפארת ישראל פ"מ [קכג.], ח"א לשבת קיט. [א, סג.], ולהלן פי"ט הערה 89, ופל"ו הערות 84 ,60.

[117] יום השבת.

[118] כי הואיל ושבת היא "קיום העולם" [ראה הערה 115], ממילא בהכרח שהיציאה מהשבת מסוגלת לחורבן העולם. וצרף לכאן את מאמרם [כתובות קג:] "מת בערב שבת סימן יפה לו. במוצאי שבת - סימן רע לו". ופירש רש"י שם "בער"ש סימן יפה - שיכנס

למנוחה מיד". וממילא כאשר מת במוצ"ש, המרוחק ביותר מים המנוחה, הרי זהו סימן רע לו, כי מת בזמן המסוגל לחורבן.

[119] ויקרא כה, ב "ושבתה הארץ שבת לה'". ופירש רש"י שם "לשם ה', כשם שנאמר בשבת בראשית [שמות ב, י]". ורש"י שמות כג, יב כתב "כל השנה קרויה שבת". ובביאור הדבר, ראה בדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.-רמז.], שכתב שם שהשמיטה מורה על מעלת הארץ, שדבר שהוא שלם - הוא במנוחה. ושם השוה בין מנוחת שבת למנוחת שמיטה "עד שהיא [השמיטה] קדושה כמו בשבת". וראה להלן פכ"ז הערה 45.

[120] וא"ת, והרי אמרו [סנהדרין צז.] "במוצאי שביעית בן דוד בא", וכיצד ביאר כאן שמוצאי שביעית מסוגל לחורבן. אמנם לק"מ, כי שביעי שהוא הקדמה לשמיני שיבוא בעקבותיו, הוא שייך לזמן בוא המשיח, וכמבואר להלן פל"ב הערה 50. אך כאן מדובר במוצאי שביעית שלא מוליך לשמיני, אלא שם נגמרת השמיטה. וכל שביעי מעין זה בודאי טומן בחובו חורבן.

[121] וכן הזכיר פסוק זה פעמיים בדרשת שה"ג [קצז., ריט:]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [קלט:] כתב: "ודוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומין עשרה ואילך חוזר לספור אחד עשר, שנים עשר... כי אין תוספת על הכלל... ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, ראוי אליו העשירי, שהוא משלים המספר, עד שהוא הכל". וכן כתב בגבורות ה' פנ"ח [רנז:]. וכן ביאר בח"א לסוטה מט. [ב, פט:], וז"ל: "רמזו חכמים דבר זה 'עשר בשביל שתתעשר' [תענית ט.]... כי העשירי אשר הוא מפריש [הוא] נגד העצם שהוא עיקר... כי העצם הוא אחד וט' מקריים. וציוה השי"ת שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל הש"י, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל הש"י, שהוא עיקר, שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר". וכן כתב בגבורות ה' פנ"ז [רנה:], בח"א לשבת קיט. [א, סא:], דרשת שבת הגדול [קצז., ריט:], נר מצוה [כג.], ועוד. וראה להלן פי"ט הערה 121, ופכ"ב הערה 164.

[122] ישעיה נח, יג "ולקדוש ה' מכובד", ודרשו [שבת קיט.] "זה יוה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה". ויוה"כ חל בעשרה בתשרי [ויקרא כג, כז]. ובגבורות ה' ס"פ מו [קעט:] כתב: "ולעולם תמצא העשירי מיוחד לקבל הקדושה, שהרי העשירי קודש בכל מקום... ולפיכך הוא [יוה"כ] ביום העשירי". וראה להלן פמ"ד הערה 76. וכן כתב שם קודם לכן בס"פ לו [קלג:], וז"ל: "והלקיחה [של קרבן

פסח מצרים] בעשור לחודש [שמות יב, ג], כי תמיד העשירי נבדל לקדושה, לכך היתה הלקיחה בעשור". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [קצז.].

[123] ד"ה אבל הזמן, ושם הערה 74.

[124] והנה בעוד שכאן הדגיש המהר"ל שהעשירי הוא קודש, הרי בדרשת שבת הגדול כתב גם לאידך גיסא, שהקדוש הוא עשירי, שכך ביאר שם [ריט:]: "וכפי מידתו, שהיה אהרן קדוש... לכך היה קרבנו עשירית חלק מן האיפה [ויקרא ו, יג], מפני קדושתו".

[125] פירוש - רק ביום שחלה בו הקדושה - ניתן לבטל את הקדושה, כי ביום שהקדושה לא חלה בו מעיקרא, מהיכי תיתי שתהיה אפשרות לבטל את הקדושה, הרי באותו יום אין אחיזה כלל בקדושה. וראה להלן פ"ט סד"ה אף על גב שכתב "דבר והפכו הם שוים", ושם הערה 52.

[126] בגמרא אמרו "אמר רבי שמעון" בלבד, ובתוספתא בסוטה פ"ו מ"ג אמרו "אמר ר"ש בן יוחאי".

[127] וארבעה הדברים הוזכרו כולם בתוספתא, והובאו בקצרה ברש"י ר"ה יח: ד"ה ארבעה. ובגמרא הביאו רק את הדרשה לגבי הפסוק [זכריה ח, יט] "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה וגו'". ונחלקו רבי עקיבא ורבי שמעון בביאור ארבעה הצומות שהוזכרו כאן.

[128] וההמשך שם הוא "ולא היה לחם לעם הארץ ותבקע העיר וגו'".

[129] לפנינו במסכת ר"ה לא הובא "תניא" זה, והוא לקוח מתענית כח:, וראה הערה 8. וראה בר"ה שם תוד"ה זה.

[130] מחודש ניסן, [ניסן, אייר, סיון, תמוז]. וניסן הוא חודש ראשון [רש"י שמות יב, ב].

[131] וההמשך שם הוא "בשנה התשיעית בחודש העשירי בעשור לחודש לאמור וגו' היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלים וגו'". ופירש רש"י בר"ה "סמך - התחיל לצור עליה".

[132] שהרי תחילה סמך [מלך בבל על ירושלים (עשרה בטבת)], ואחכ הובקעה, נמצא י"ז בתמוז, שהוא ראשון במקרא [ראה הערה 127] אחרון לסמיכת בבל, שהוא מאוחר במקרא" [רש"י ר"ה שם].

[133] ואמר שלא הקפיד המקרא אלא על סדר החודשים, לכך מנה תמוז קודם לטבת [רש"י שם]. ועד כאן דרשת ר"ע, ומכאן ואילך דרשת רבי שמעון.

[134] לשון המשך הפסוק הוא "לגלותינו בא אלי הפליט מירושלים לאמור הוכתה העיר".

[135] זהו המשך דברי רבי שמעון, ופירש רש"י שם "שאני אומר על ראשון שבסדר המקרא - ראשון לפורענות, בתחילה הובקעה העיר, ואח"כ נשרף הבית בתשעה באב, ובתשרי שלאחריו נהרג גדליה, ובטבת שלאחריו באתה השמועה".

[136] פירוש - לר"ע יוצא שהאחרון שהוזכר בפסוק ["צום עשירי"] מוסב על פורענות שהתרחשה ראשונה [מלך בבל צר על ירושלים].

[137] וזה אירע בעשרה בטבת.

[138] וזה אירע בשבעה עשר בתמוז.

[139] וזה אירע בג' תשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם.

[140] לעיל ד"ה אבל הזמן.

[141] כן מבואר בגבורות ה' פמ"ו [קעז:], והובא לעיל בהערה 44.

[142] והם: חודשי תמוז ואב [קצה החום], וחודש טבת [קצה הקור]. וראה להלן פנ"ה הערה 94.

[143] והם חודשי ניסן ותשרי.

[144] וכמבואר לעיל ד"ה כאשר הנמצאים, ושם הערות 34-39, 46.

[145] הזמן של תמוז ואב.

[146] ובביאור הענין ראה בהערה 44. ועוד אודות שאומות העולם מונות לחמה [סוכה כט.] - ראה ח"א לר"ה כה. [א, קכז:], גו"א בראשית פל"ח אותיות כ, כו, ושם בהערות, שם דברים פכ"ה אות כה, ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]. ובגו"א דברים פ"ד סוף אות י כתב: "כי השי"ת עזב האומות ונתן להם אור השמש בלבד. רק בישראל כתיב [ראה ישעיה ס, יט] 'והיה להם ה' לאור עולם'... כאילו אמר שאור השמש נתן לאומות להאיר להם... על ידי אור טבעי". ור' להלן פי"ט הערה 76, פל"ב הערה 47, ופנ"ה הערה 2.

[147] דעת רבי שמעון בר"ה יח:

[148] פירוש - כאשר דבר נודע ונגלה, אין הפירוש שעד לשעת הגילוי הדבר היה נמצא, ורק היה חסר הגילוי לאחרים, אלא פירושו שכל עוד שלא נתגלה - אין הדבר במציאות, ושעת הגילוי הוא כמו שעת הלידה של הדבר. דוגמא לדבר; דבר שנסתר מחמת החושך, אין הפירוש שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכלשונו בדרך חיים 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, מלשון [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת

את בנך'". 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". [וראה לעיל הערות 91 ,93, לגבי ההעדר שבלילה]. ובתפארת ישראל פמ"ז [קמד:] כתב: "כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ולכך, כאשר נודע הפורענות של ירושלים, בכך כאילו יש כאן התחלת אבילות, כי עד לשעת הידיעה אבילות זו היתה אטומה וסגורה, ובכך נעדרת. וראה אור חדש [עב:] שרמז ליסוד זה בביאורו ל"ה"א הידיעה", שביאר שם שאות זו נבחרה לשמש כמיידעת, משום שבאות זו נברא העוה"ז [מנחות כט:]. הרי שהאות המגלה את הענין - היא האות היוצרת הענין. וראה להלן פ"ט הערה 38, פ"י הערה 71, פי"ז הערה 132, פל"ה הערה 89, פל"ו הערה 89, ופמ"ה הערה 57.

[149] שהוא דוקא החודש שיש בו השיווי והאמצע [ולכך המועדים הם בחודש תשרי], וכמבואר לעיל סד"ה כאשר הנמצאים. ולכך תמוה, מדוע סילוק הצדיקים היה בחודש השווי. וכן חזר ושאל להלן פנ"ה הערה 95.

[150] כפי שביאר בהספד [סוף עמוד קעח]: "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 רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונה לגמרי, וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת. ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי המיתה לצדיק הוא מעלה אליו... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה... בהפרדם מעוה"ז ונכנסין לעולם העליון, שכ"כ מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'". וכן ביאר בגו"א בראשית פכ"ה אות יג, ובבאר הגולה באר הרביעי [עה:-עז.] וזהו שאמרו חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". וראה להלן פכ"ג הערה 57.

[151] כי גדרה של תשובה הוא "ההשבה אל השי"ת" [לשונו בנתיב התשובה פ"ג (ב, קנו.)]. ובמסכת שבת [קנג.] אמרו "שוב יום אחד לפני מיתתך", וביאר זאת בנתיב התשובה פ"ב [ב, קנא.]: "כי עיקר התשובה קודם וסמוך למיתתו... כי האדם במיתתו ראוי לשוב אל הש"י, וזה ידוע". ועיי"ש בנתיב התשובה, שרעיון זה חוזר ונשנה על עצמו פעמים רבות. ושם בס"פ ב [ב, קנד.] כתב: "דבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הוא

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... כי התשובה היא שהנמצאים שבים אל ה' יתברך כמו שנמצאו ממנו". והואיל וזו גדרה של תשובה, הרי ממילא שעשרת ימי תשובה הם "זמן שהעולם הזה שב אל ה'". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [רט:] כתב: "ודבר זה תבין מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו [של עשי"ת] להשי"ת קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל [ר"ה יח.] 'דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב' [ישעיה נה, ו], כי קירבת הש"י אל העולם מביא הדין". וראה להלן פכ"ז הערה 2, ופנ"ו הערה 74.

[152] כי "כל ענין התשובה שהוא נבדל מן ענין הגוף, ופירש עצמו ממנו, וזהו התשובה" [לשונו בח"א לע"ז יט. (ד, מח.)]. ובנתיב התשובה פ"ז [ב, קסז.] כתב "ועשרת ימי תשובה, שהם ימים שהם מיוחדים לכפרה ולסליחת חטא, לדבר זה צריך קדושה, ודבר זה הוא סילוק החטא. ולכך בעשרת ימי תשובה צריך שיהיה מתענה יום שלם". וקודם לכן כתב: "כי האדם צריך לסלק גופו ע"י שהוא מקדש עצמו מן אכילה ושתיה". וזהו שכתב כאן, שבעשי"ת, שהם ימי פרישה מן הגוף, אז העולם שב מפחיתות הגוף אל השי"ת. וכן יחזור ויבאר יותר בסמוך [ד"ה ודבר זה]. וראה להלן פי"ג ציון 58 שכתב שם: "עצם הכפרה הוא מצד הש"י".

[153] ודוקא מיתת צדיק נחשבת לסילוק מן הגוף, משא"כ מיתת רשע, שאף לאחר מותם "לא נסתלק הגוף מהם" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ה אות יג]. ובבאר הגולה באר הרביעי [עה:] כתב: "הרשעים - אף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, מפני שכאשר היו בעוה"ז היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חומרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף, אין נפשם נבדל מן החומר". ועוד אודות מיתת צדיק שנחשבת לסילוק מן הגוף, ולכך יש בה כפרה לכל העולם - ראה לעיל פ"ה הערה 321, ובסמוך הערה 165, ולהלן פנ"ה הערה 97.

[154] פירוש - מקשה על עצמו, מדוע מצינו רק בזמנו של גדליה בן אחיקם סילוק צדיקים בימי עשי"ת, ולא מצאנו כן בכל שנה ושנה, שצדיקים ימותו בזמן עשרת ימי תשובה.

[155] מה שכתב "כי כבר אמרנו לך", לכאורה כונתו במה שביאר שחורבן הבית נעשה כמעשה של ביטול קדושה [סד"ה ומפני כך], ומכלל ביטול זה ישנה למיתת צדיקים. או שכונתו במה שהפסוק בזכריה [ח, יט] הביא את מיתת גדליה כקשור לחורבן הבית, וכמו שדרשו בגמרא בר"ה יח:, וכמבואר בסמוך.

[156] פירוש - גזירת החורבן על המקדש כוללת בתוכה גם את סילוקם של קדושי העליון בירושלים, כי הגזירה היתה שתתבטל הקדושה. ורק בנוגע לזמן הגזירה הענין מתחלק; חורבן הבית ה' - בתשעה באב, ואילו סילוקם של הצדיקים היה בג' תשרי, וכמו שיבאר. [ומה שנקט בלשון רבים "נהרגו ונאבדו כל קדושי עליון", בפשטות כוונתו בכלליות, שהגזירה חלה על קדושי עליון, אף שבפועל רק גדליה בן אחיקם היה היחידי בגדר זה. וכן מה שנקט "אנשי העיר הקדושה" הוא לכאורה לאו בדוקא, כי גדליה היה נמצא במצפה (ירמיה מ, ו), ולא בירושלים].

[157] ומעין חילוק זה נתבאר לפנינו כחילוק בין שבירת הלוחות לחורבן הבית [ראה הערה 55], שמיתת צדיקים היא השבה אל הש"י, וכך הוא מעשה שבירת הלוחות. ואילו בחורבן לא היה מעשה של השבה, אלא מעשה של ביטול.

[158] של הצדיק המסתלק מהעוה"ז.

[159] לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ולפיכך]: "כי השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכוחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש', דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'... השלישי לאבות... וזה כי שני הקצוות הוא התפשטות הגשם, אמנם האמצעי בין שני הקצוות הוא השלישי, אין לו התפשטות הגשם". וכן ביאר בתפארת ישראל ס"פ [קנו:]. ובח"א לב"ב עה: [ג, קיב:] כתב: "כי מספר ג' הוא מסוגל לקדושה, ויורה בה ברכה שלישית... 'אתה קדוש', ואין צריך להאריך, כי הוא מבואר במקומות הרבה שמספר שלשה מסוגל לקדושה, אשר הוא נבדל מן החומר". והובא להלן פנ"א הערה 79. וכן כתב בדרוש עה"ת [כד.]. וראה לעיל פ"ה הערה 174, ולהלן פט"ו הערות 44 ,34, פ"כ הערה 29, ופנ"ט הערה 14.

[160] השוה - פירוש שאינו נוטה לקצוות, וכמבואר בהערה הקודמת.

[161] וראה לעיל הערה 46, שנתבאר שם שהאמצע מורה על הקדושה. והם הם דבריו כאן. וראה עוד להלן פכ"ז הערה 53, ופנ"ט הערה 21.

[162] כי שנים מורה על השניות, שזהו החילוק והפירוד, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 471, ופ"ז הערה 230.

[163] רומז בזה שמספר שלשה מורה גם על היושר [מלבד שמירה על הקדושה]. וראה לעיל פ"ה הערה 174 בביאור ישרות זו. ובריש נתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המיצוע, כמו הרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע, הפך הצדיק שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו... אשר הצדק אינו יוצא מן המצוע". ושם בר"פ ב [ב, סוף קלז:] כתב: "הצדיקים הם שוים, כי מה שנקרא 'צדיק' היינו שאינו יוצא מן

הצדק ומן היושר". א"כ התוארים "צדיק" ו"ישר" מורים על העדר יציאה מהאמצע. והרי זהו בדיוק מה שמורה מספר שלש. ולכך מספר שלש תואם "בפרט לצדיק וישר", כי "זהו מדריגת הצדיק והישר". וראה לעיל פ"ה הערה 520, ולמעלה הערה 36. ובח"א לכתובות קד. [א, קסא:] כתב: "הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם הש"י, שהוא הישר בעצמו". וראה להלן פ"מ הערה 85.

[164] פירוש - הפסוק בזכריה [ח, יט] הזכיר את ארבעה הצומות יחד, והרי זה מורה לך על השויון הקיים בין הצומות. וראה הערה 155.

[165] כי אף בהיותה בעוה"ז לא נטה הצדיק אחר החומריות, ולכך נשמתו נשארה בטהרתה. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות כז: "נשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". וראה לעיל הערה 153. ואודות טהרת הנשמה וזכותה, ראה עוד גם כן לעיל פרק ה הערות 421, 585.

[166] אודות שביהמ"ק קדוש ונבדל מן החומריות - ראה לעיל פ"ה ד"ה והלבנון, בביאור שביהמ"ק נקרא "לבנון", וראה שם הערות 317-320.

[167] בדברים י, ז כתב רש"י "קשה מיתתן של צדיקים לפני הקב"ה כיום שנשתברו בו הלוחות". ופירש הגו"א שם אות ג בזה"ל: "כמו הלוחות שהם מעשה אלקים [שמות לב, טז], לא היו מדברים גשמיים שהם בעוה"ז, רק מדברים שהם אלקיים, כן נפש הצדיק, נשמתו אלקית בלתי גשמית. והדברים אלקיים אין ראוי שיהיה הפסד להם". ואלו דבריו כאן.

[168] לכאורה כונתו לדבריו בפרק ה ד"ה והלבנון, שהשוה שם בין מעמדו הנבדל של ביהמ"ק למעמדו הנבדל של מלך, כשם שמשוה כאן בין ביהמ"ק לצדיק מחמת היותם נבדלים מהגשם.

[169] שנחלקו בר"ה יח: לגבי מה נאמר "הצום העשירי", לדעת ר"ע הכונה היא לעשרה בטבת, שבו החל המצור על ירושלים. ולדעת ר"ש הכונה היא לה' בטבת שנה מאוחר יותר, שבו באה השמועה לגולה שהוכתה העיר. ובד"ה ולדעת ר"ע ביאר את דעתו של רבי עקיבא, ומעתה בא לבאר את דעתו של ר"ש.

[170] חודש טבת.

[171] כי אז יש יציאה מן השיווי מחמת הקור השורר בו, וכמבואר לעיל ד"ה ולדעת.

[172] פירוש - ר"ש הכריע כדבריו מחמת שלדידו הפסוק בזכריה [ח, יט] תואם את סדר החודשים וכן את סדר הפורעניות, [מה שא"כ לר"ע הפסוק תואם רק את סדר החודשים (לעיל סד"ה ובפרק קמא)]. ולכך יבאר כעת סדר פורעניות.

[173] והמרחק בזמן משקף את המרחק במקום, "כי הזמן והמקום ענין אחד כאשר ידוע למבינים" [לשונו בתפארת ישראל ר"פ כו (עט.)]. וראה לעיל פ"ו הערה 55.
[174] משפט זה הוא סיכום לחמשה פרקים האחרונים [ד-ח], שבהם ביאר את פרטי החורבן, וכיצד כל דבר תואם את מקומו וזמנו. והרי דברים גדולים אינם במקרה [ראה לעיל פ"ד הערה 6], ובודאי שאף חורבן הבית משתייך ל"דברים גדולים".

פרק ט

[1] איכה' לו בגימטרייא. ל"ו כריתות - בכריתות [ב.] חשיב להו" [רש"י שם].
[2] שכל מגילת איכה סדורא באלפא ביתא [רש"י שם].
[3] בטח בדד - שיושבין יחידין ואינן מתיראין לא מן הנכרים ולא מן חיות רעות [רש"י שם].
[4] איכה.
[5] פירוש - פרקים א, ב, ד שבמגילת איכה פותחים בתיבת "איכה".
[6] כי המקרה לא יתמיד, כמבואר לעיל פ"ב הערה 53.
[7] כי הדביקות להשי"ת כוללת בתוכה את ארץ ישראל, שהרי "הדר חוצה לארץ כמו שאיני אלוהו" [רש"י בראשית יז, ח]. וראה לעיל פ"ח הערה 75. והרי גלות נמשלה ל"עבד שמכרו רבו, ואשה שגירשה בעלה" [סנהדרין קה.], וכיון "שהגלות היא עזיבה" [לשונו בגו"א ויקרא פכ"ו אות מו], מן הנמנע שהיא תתרחש בעת דביקותם של ישראל בהשי"ת. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבת נה. [א, לב.] שקודם שתמה זכות אבות "לא היה אפשר להיות גולים מן הארץ... וא"א להשליכם מעל פניו, שקרוב הוא זכות אבות, אבל מכאן ואילך אפשר להשליך אותם מעל אדמתם". וראה לעיל פ"ד הערה 81, ציונים 58 ,27, והערה 83, ולהלן פי"א הערה 108, פכ"ב הערה 43, פכ"ד הערה 49, ופכ"ט הערה 21.
[8] בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל, והוא מפרנס הכל". ובתפארת ישראל פל"ח [קטו:] כתב: "כי השי"ת הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל, שלכך נקרא השי"ת 'עיקר', כי כמו שהעיקר [שורש האילן]- הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השי"ת הכל נמצא ממנו וחי ממנו". וראה לעיל בהקדמה הערה 11, פ"ה הערה 501, ולהלן הערה 75, פל"ז הערה 36, ופ"מ הערה 39.
[9] וכל נטיעה היא השרשת הדבר והפכו לאיתן ולמוצק [לעיל פ"ה הערה 96], וממילא הגלות היא מן הנמנע. וזהו שאמרו בסנהדרין צב. "כל אדם שאין בו דעה לסוף גולה".

וביאר שם בח"א [ג, קפג.] שע"י הדעת האדם נטוע עם הש"י, ובכך הגלות אינה אפשרית [והובא לעיל פ"ז הערה 216]. הרי שנטיעה היא היפך מגלות. וראה הערה 20, ולהלן פכ"ט הערה 21.

[10] ומדבריו מבואר שהוא למד את לשון "כריתות" כנכרת מהשי"ת. וראה ברמב"ן ויקרא יח, כט שביאר "כריתות" על הנפש הנכרתת משורש קיומה הראוי "כענף הנכרת מן האילן שממנו יחיה שרשו". והם הם הדברים.

[11] ובח"א לסנהדרין שם [ג, רמג.] כתב ככל דבריו כאן, והוסיף: "ומפני שנכרתו מן העיקר, הדבר שנכרת מתרחק מן העיקר, והלכו בגולה". הרי שהגלות נגדרת כהתרחקות מן העיקר. וראה הערה 30, ולהלן פכ"ב הערה 43, פכ"ט הערה 21, פ"ל הערה 2, ופל"ד הערה 111.

[12] ברוב האלפא ביתא שבאיכה [רש"י שם]. ופירושו, שג' פרקים באיכה מסודרים לפי סדר הא"ב [פרקים א, ב, ד], ומתוכם שני פרקים [ב, ד] הפסוק הפותח באות פ"א הוקדם לפסוק הפותח באות עי"ן.

[13] שהקדימו מאמר פיהם עד שלא ראו בעין [רש"י שם]. ובזה מתבטא שקרם של המרגלים. וראה סוף הערה 20.

[14] צריך לומר "וכתיב" [ולא "וכדכתיב"], שאין הפסוק עוסק עם המרגלים בדוקא, אלא עם כל מספר לשון הרע, וכמבואר בסמוך. וכן בח"א לסנהדרין קד: [ג, רמד.] איתא "וכתיב".

[15] הרי עונשו של בעל לשון הרע הוא כרת, וכמבואר בערכין טו:, ויובא מיד בסמוך. וכן רש"י ויקרא יט, טז ביאר שפסוק זה עוסק במדבר לשון הרע. וכן הוא ברמב"ם הלכות דעות פרק ז הלכה ב. וחטא המרגלים הוא בגדר חטא לשון הרע, וכמבואר לעיל פ"ז הערה 140.

[16] פירוש - מגילת איכה בנויה על כך שישראל נכרתו מן העיקר, הוא השי"ת, [ולכך הלכו לגלות]. לכן שם המגילה הוא "איכה", כנגד ל"ו כריתות שעברו ישראל. לפיכך, דין הוא שהפרקים של מגילת איכה יבטאו כריתות זו. וביטוי זה הוא בהקדמת אות פ"א לאות עי"ן, שהקדמה זו מרמזת לחטא המרגלים, שגרמה לכריתה, וכמו שמבאר.

[17] לפנינו בגמרא ערכין איתא רבי אחא, וכן בח"א לסנהדרין שם [ג, רמז.].

[18] יש לדקדק בלשונו שכתב: "כי זהו ענין **הלשון** שהוא עושה פירוד", ולא כתב ש"זהו ענין לשון הרע". ונראה לבאר, כי הנה בנתיב הצניעות ס"פ ד [ב, קי:] כתב: "ומה שנקרא 'נבול פה' ולא 'נבול לשון', כמו 'לשון הרע'... אבל כי הלשון צורתו ותוארו כמו דבר

מכה כמו החץ... וכתיב [ירמיה ט, ז] 'חץ שחוט לשונם', ולפיכך תולה מה שהוא פועל רע בלשון. וכן קראו חז"ל הלשון - שהוא מחתך [שבת לג:], ומפני שהוא מחתך, הוא מוכן לחתוך בין איש ובין רעהו לעשות ריב ביניהם, ולכך נקרא 'לשון הרע'. ונקרא 'נבול פה', מפני שהדבור הוא נבול מבלי שיפעל באחר, ולפיכך נקרא 'נבול פה', כי יותר ראוי לתלות בפה, כי משם יוצא הדבור". וזהו שכתב כאן "זהו ענין **הלשון** שהוא עושה פירוד והבדל בין איש לחבירו".

[19] ערכין טז: "מה נשתנה מצורע שאמרה תורה 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', הוא הבדיל בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, לפיכך אמרה תורה 'בדד ישב וגו'". ובנתיב הלשון ס"פ ח [ב, פא.] כתב: "כל לשון הרע הוא מבדיל ומרחיק את אשר אמר עליו לשון הרע. ואין ענין לשון הרע רק להרחיקו מן הבריות מפני שאמר עליו דברי גנות עד שהבריות מרחיקין אותו. ולפיכך כל ענין לשון הרע... זה מבדיל האדם מן הבריות. ודבר זה פעולת לשון הרע, ששולח לשונו באחד לגנות אותו ולדחות אותו מן הנמצאים, ולפיכך הוא נדחה ג"כ מן הנמצאים... כי חטא בעל לשון הרע שבא להרחיק את האדם, ולפיכך הוא מתרחק. וכל ענין זה שפועל בעל לשון הרע בהרחקה... ולכך בעל לשה"ר עצמו נכרת ונקצץ גם כן, וכדכתיב 'יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות'". וכן הוא בח"א לסנהדרין קד: [ג, רמד:]. ועוד ראה גם להלן פנ"ט הערה 116.

[20] בח"א לסנהדרין קד: [ג, רמד.] כתב אות באות כדבריו כאן, אך משפט אחרון זה כתב ביתר בהירות, וז"ל: "ולכך ג"כ הוא נכרת ונבדל משורשו והולך בגלות, שזה ג"כ נקראה כריתה, שהוא נכרת ממקום שהוא נטוע". וראה הערה 9. אמנם להלן [הערה 132] מתבאר מדבריו שאין הגלות נחשבת לעקירה מהשורש. ויל"ע בזה.

ושם בח"א הוסיף עוד: "כאשר הוציאו דבה על הארץ במקום אשר ישיבתם ונטיעתם, והיו בוכים בכיה של חנם שלא לכנוס לארץ בשביל לשון הרע של מרגלים, נקבע להם בכיה לדורות [תענית כט.], כי אי אפשר שלא יהיה גורם דבר זה להם כריתה מן הארץ, כאשר היו חוטאים בלשון הרע על הארץ. שכל לשון הרע גורם כריתה, ואיך יהיו נטועים בארץ אשר אמרו עליו לשון הרע. ודבר זה רמז, שלכך מקדים פ"ה לעי"ן, שמרמז לך על לשון שקר". וראה הערה 13.

[21] העין רואה והלב חומד והגוף עושה את העבירה [רש"י במדבר טו, לט]. הרי שהעין רואה תחילה, ולבסוף בא המעשה.

[22] ברכות סא. "ת"ר, כליות יועצות, לב מבין, לשון מחתך, פה גומר". ופירש רש"י שם "פה - הם השפתים, גומר ומוציאו". ובנתיב הצניעות ס"פ ד [ב, קי:] כתב: "הפה

גומר... כי הפה הוא השלמת הדבור... שהפה הוא משלים את הדבור". וראה לעיל פ"ה הערה 133.

[23] כי כוח הראיה הוא כח נבדל ושכלי, וכמבואר למעלה פ"ב הערה 110, ופ"ה הערה 127. וכשם שישנה ראיה חושית, כן ישנה ראיה שכלית, וכמבואר לעיל פ"ז הערה 101.

[24] מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב [רש"י שם ד"ה אפילו]. ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש - תליא, כדאיתא במסכת ע"ז, כי העין יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע". וא"כ במה שכתב כאן "השכל", כוונתו לנפש. וכך נתבאר לעיל בפ"ב הערה 110, ופ"ה 127. [ואודות שהלב הוא משכנו של הנפש - ראה לעיל פ"ד הערה 24]. וכן ביאר להדיא בדרך חיים פ"ד מכ"ב [רה:], וז"ל: "'וכי תאוה הוא לעינים' [בראשית ג, ו] הוא כנגד כח הנפשי... כי כח הראות תולה בכח נפשי... כי העין הוא כח נפשי, וכמו שאמרו 'שוריינא דעינא בלבא תליא'".

[25] פירוש - אדם שמקדים את העין לפה הוא דבק בשכלי לגמרי, כי פיו תלוי בעינו, ועינו תלויה בלבו [מקום הנפש], והנפש היא שכלית, וממילא אדם זה "דבק בשכלי לגמרי".

[26] יסוד מוסד בספרי המהר"ל שדביקות האדם אל השי"ת - דרך השכל היא נעשית, והתבאר לעיל פ"ג הערה 111, קחנו משם.

[27] ראה הערה 7. וא"כ יש כאן סולם מוצב ארצה, וראשו מגיע השמימה; הפה תלוי בעין, והעין תלויה בלב, ובלב נמצאת הנפש, אשר באמצעותה האדם נעשה שכלי, והשכלי דבוק בהשי"ת.

[28] ודייק לה, שדיבור סתם, שאינו מבטא עומק, נקרא "מיפעא פעי" [עירובין עה:, חולין קלג:], לאמור שדיבור שאינו נובע משורש קודם לו, בנוי הוא מאותיות פ"א עי"ן. וכאשר הפה קודם לעין - נוצר דיבור שאינו אלא "מיפעא פעי".

[29] כי דיבורם אינו מטפס ועולה עד לשכלי, אלא נשאר בדיוטא התחתונה שלו, אשר משם אין הדביקות בהשי"ת. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [ריש נה.], וז"ל: "הדיבור הוא 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 כתב שם בפ"ב מ"ח [פו.], פ"ד מ"ז [קעו:], נתיב הלשון פ"ד [ב, עב.], ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צז.]. וראה גו"א ויקרא פ"י אות ג, ושם הערה 31.

[30] כמבואר בהערה 11, שגדרה של גלות הוא ההרחקה מהעיקר. וראה בגו"א במדבר פי"ד אות לו בביאור חטא המרגלים, שחטאם היה שעשו מן הלשון עיקר ושורש,

ובמקום שלשונם יהיה מקביל לפרי האילן, עשו את לשונם מקביל לשורש האילן, עיי"ש. וכן הוא בנתיב הלשון פ"י [ב, צה.]. ואלו דבריו כאן, שמקומו הראוי של הלשון הוא לאחר ראיית העין, שאז הלשון נתפסת כענף העולה מהשורש. אך במקום זאת המרגלים דברו קודם שראו, ואז אין הלשון נתפסת אלא כשורש. וכאשר דבורו של אדם מקולקל, הרי יש בזה קלקול לכל צורת האדם, ואין הקלקול חל רק על חלק האדם, וכמבואר לעיל פ"ד הערה 60, ולכך דבור פגום גורם שיהיו "מסולקים מן השי"ת... וגורם הגלות".

[31] בא לבאר כאן הסבר שני מדוע יש בידי הלשון לגרום לכריתה בין האדם לבין הקב"ה. ובתוך כך מייחד הדבור אודות הנפש המדברת. 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". וכן כתב קודם לכן בפ"א מי"ז [נה.]. ובריש נתיב השתיקה [ב, צז.] כתב: "כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי, ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החומרי". וראה לעיל פ"ה הערה 134, ששם מודגש שמ"מ נפש המדברת מצריכה גם כח שכלי.

[32] וצריך עיון, מה רצה לבנות מכך שהדיבור מיוחד לנפש המדברת. ונראה לומר, שעד כה ביאר שדיבור הנובע מהקדמת הפה לעין חסר הוא את הדביקות בהשי"ת. וזה אינו מובן, דנהי שחסר הוא את אותה מעלה, מ"מ עדיין אין בו חסרון מצד עצמו, ומדוע העדר מעלה טובה יביא בעקבותיו כריתה וגלות. ולכך מבאר כאן שלא רק בהעדר מעלה טובה עסקינן, אלא בעשיית פגם ונזק בעצם עסקינן. כי הואיל והדיבור הוא תולדה מהנפש המדברת, הרי פגם בדיבור מורה על פגם בנפש המדברת, ויש בידי פגם זה להביא לידי כריתה וגלות, וכמו שמבאר בסמוך.

[33] לשונו בגו"א בראשית פל"ז אות ט, ד"ה ועל: "כי השי"ת, שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב' [בראשית א, ד], וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע, לכך הנוטה אל הרע, נוטה אל ההעדר שהוא רע". וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"א [צט:], והוכיח כן מהלוחות הראשונים ש"מפני שלא נאמר בהם 'טוב' לא היה להם קיום, ונשתברו [ב"ק נה.]". הרי שדבר שאינו טוב - אינו קיים, אלא נאבד ונעדר. ולכך נפש הנוטה אל הרע, מחמת כן היא נכרתת מן העיקר. וראה לעיל פ"ג הערה 55. ופ"ז הערה 254. וראה בנתיב הלשון ר"פ ח [ב, עט.]

שכתב מעין דברים אלו [שבעל לשון הרע מופקע מהמציאות], וביאר לפי"ז את מאמרם [ערכין טו:] "כל המספר לשון הרע כאילו כופר בעיקר". וכן הוא להלן פי"ט הערה 75, ופ"ל הערה 62. וראה עוד להלן פנ"ט הערה 115, אודות שההעדר מתנגד למציאות.

[34] בא לבאר לפי ההסבר השני [שלשה"ר הוא העדר, ומחמת כן הנפש המדברת נכרתת], מהו העומק בהקדמת הפה לעין, וכיצד הקדמה זו משקפת את העדרם של המרגלים. [אך לפי הסברו הראשון, שכריתת הנפש באה מהניתוק שבין הגמר להתחלה, שפיר התבאר כיצד הקדמת הפה לעין משקפת ניתוק זה].

[35] כי דבר שאדם רואה בעיניו אינו ניתן להכחשה ולטשטוש, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"א סוף אות ב: "ראינו זה [יצ"מ] בעינינו, ואין אדם יכול להכחיש". וכל התוקף של מעמד הר סיני ונבואת משה רבינו הוא משום שראינו אותו בעינינו, ולכך אין הוא ניתן להכחשה, "הא למה זה דומה לעדים שהעידו לאדם על דבר שראה בעיניו שאינו כמו שראה, שאינו שומע להם, אלא יודע בודאי שהם עדי שקר. לפיכך אמרה תורה שאם בא האות והמופת לא תשמע אל דברי הנביא ההוא [דברים יג, ג-ד]. שהרי זה אליך באות ומופת להכחיש מה שראית בעיניך" [לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ח ה"ג]. ועוד אודות העדר טעות ושבוש בראיה - ראה לעיל פ"ב הערה 110.

[36] וא"ת, הרי בח"א לע"ז כ: [ד, נ:] כתב "כי העין הוא כח ממנו בא ההעדר לבריאה, כי זה ענין העין שהוא מביא ההעדר אל המציאות... והיפך זה הסמוי מן העין שהוא ברכה [תענית ח:], שהוא הפך ההעדר. [ראה לעיל פ"ה הערה 105]. ומפני שהעין פועל, לכך אמרו בכל מקום [שבת לד:] 'נתן בו עיניו ונעשה גל עצמות'... מפני כח הפועל אשר יש לעין על ההעדר". וכן הזכיר בדר"ח פ"ב מי"ד [קג:], בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד-רטו], ובגבורות ה' פ"כ [צא:]. וכיצד זה תואם לדבריו כאן ש"העין דבק אל המציאות". אמנם זה לא קשה כלל, שהיא היא הנותנת, שדוקא מחמת שהעין קולטת את המציאות ודבקה בה, לכך יש לה הכח להעדיר את המציאות, בבחינת [זבחים ג.] "מינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה". וראה להלן פי"ז הערה 37.

[37] כמו שאמרו חכמים [מגילה כח.] "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע", וכתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.]: "כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר... ולפיכך כאשר מסתכל בו עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר".וראה להלן פכ"ח הערה 47, ופנ"ז הערה 137.

[38] אודות שהתורה היא מציאות - הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, ולדוגמא ראה בתפארת ישראל פמ"ז [קמד.] שכתב: "התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתייחסת בכל מקום אל המציאות [ראה לעיל פ"ה הערה 345, ופ"ח הערה 148]... שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר... וראוי אל התורה המציאות... שהוא שכל נבדל מן החומרי לגמרי, ולכך אין דבק בה בהעדר". וכן רמז בגו"א שמות פ"כ אות כב, ושם בבמדבר פ"ד סוף אות ט. וכן הוא בתפארת ישראל פי"ב [מב.], דר"ח פ"א מ"ב [סוף כה:], שם פ"ב מ"ה [עח.], ועוד. וצרף לכאן את דברי רש"י [דברים ו, ז] "ודברת בם - שלא יהא עיקר דבורך אלא בם [בדברי תורה], עשם עיקר ואל תעשם טפל". וראה לעיל פ"ב הערה 59, פ"ג הערה 54, פ"ז הערה 304, ולהלן פ"י הערה 71.

[39] אודות שהמצות הן מציאות - הנה כשם שתורה היא "אור", כך המצוה היא אור אלקי, וכמבואר בתפארת ישראל פי"ד [מז.] על הפסוק [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור", וז"ל: "כי המצוה תקרא 'נר', מפני שהנר האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה... וכך המצוה נתלה במעשה האדם שעושה ע"י גופו... שהאור אלהי שהוא במצוה הוא נתלה בגוף, כמו האור שהוא בנר הנתלה בגוף". וממילא דין "אור" חל אף על המצות, שהן המציאות. והרי מטרת כל המצות היא לזכך את האדם מחסרונות החומר [תפארת ישראל פ"ז, פ"ח, ופ"ט, גו"א במדבר פי"ט אות א, ועוד], ולכך הן בגדר המציאות. וראה להלן פכ"ז הערה 12, ופנ"ז הערה 106.

[40] המרגלים.

[41] ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמד.] כתב: "והאיש המשכיל יבין בענין קדימת קריאת פ"ה לעי"ן, כי העין הוא המציאות, שכך נראה ונמצא, והפה הוא דבור, ואינו המציאות, רק העין הוא המציאות. וראוי שיהיה הדבור כמו שהוא נמצא במציאות. אבל המרגלים הקדימו הפה לעין, ולא היו נמשכין אחר האמת שהוא המציאות, והיו נמשכין אחר השקר, וכל שקר הוא נעדר ובלתי נמצא. ודבר זה היה גורם שיהיה נעדר להם הארץ ג"כ, וגלו ממנה. וכל זה הגיע להם כאשר הקדימו הפה לעין, ולא היו נמשכין בענין הארץ אל המציאות האמיתי, רק הם נמשכין אחר השקר, שהוא בלתי נמצא והוא נעדר, ולכך נעדר להם ג"כ הארץ, והבן זה מאוד". וראה להלן פל"ב הערה 155.

[42] פירוש - באיכה פרק א, הפסוקים מסודרים לפי סדר האל"ף בי"ת, ואף הפסוק המתחיל באות עי"ן [פסוק טז "על אלה אני בוכיה וגו'"] נזכר קודם לפסוק המתחיל באות פ"א [פסוק יז "פרשה ציון בידיה וגו'"], ומדוע שם לא הוקדמה אות פ"א לאות עי"ן,

כפי שנעשה באיכה פרקים ב' וד'. [אך מפרקים ג', וה' לא קשה, כי הם אינם מסודרים לפי סדר האל"ף בי"ת].

[43] מעין סברה זו כתב לגבי סדר הזכרת שמותם של בנות צלפחד [במדבר כו, לג, ושם כז, א, שהסדר הוא "מחלה ונועה וחגלה ומלכה ותרצה", ואילו בסוף במדבר (לו, יא) הסדר אינו כן, אלא הוא "מחלה תרצה וחגלה ומלכה ונועה"], שרש"י ביאר בסוף במדבר [לו, יא] ש"כאן מנאן לפי גדולתן זו מזו בשנים... ובכל המקרא מנאן לפי חכמתן, ומגיד ששקולות זו כזו". וכתב שם הגו"א [אות ב]: "ומה שמנאן כאן לפי סדר תולדותן, ובכל מקום לפי סדר חכמתן [ולא נמנו תמיד לפי סדר חכמתן בלבד, או לפי סדר תולדתן בלבד]... שאם היה בכל מקום מונה אותן דרך חכמתן או תולדותן, לא ידענו ששקולות הם". לאמור, האי סדר של דבר יכול ללמדנו רק לאחר שעמדנו על הסדר שבדבר, שאז נתפס האי סדר כחריגה מהסדר, ובהכרח שחריגה זו ללמדנו באה. אך אם מעולם לא עמדנו על הסדר, לא נדע להכיר באי סדר כחריגה הטעונה לימוד. וכן ביאר בגו"א בראשית פ"י אות ב, שרק לאחר מתן תורה, שנודע לנו מהי עבודתו יתברך, בכך נודע ונגלה עומק טעותה של הע"ז. והובא לעיל פ"א הערה 7.

[44] וקשה, איפוא, מהו הגורם לכריתת ישראל מארצם, האם זהו חטא המרגלים, או שעברו על ל"ו כריתויות.

[45] דבריו קשים טובא, שהרי לעיל בפרק ח ד"ה "ועוד כי" כתב שדור יוצאי מצרים מחייב את כל ישראל משום "כי התחלת ועיקר ישראל הוא הדור שיצאו, וכאשר מאסו בארץ חמדה נראה כי הארץ מקומם הטבעי לגמרי". וראה שם הערה 88, שהובאו שם מדבריו בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלו.] שהשוה שם בין דור יוצאי מצרים לאדה"ר, ששניהם מחייבים את המשך כל הדורות. ומאי האי שכתב שחטא המרגלים אינו מחייב את הדורות הבאים משום ש"הם אינם". וכן שב וכתב שם להלן פי"ט ד"ה ואמר. ובאמת מלשון המהר"ל משמע שכונתו לפסוק [איכה ה, ז] "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו". ובאיכ"ר שם ביארו שישראל טענו מדוע עליהם לסבול עוון אבותיהם, והקב"ה השיב להם "בדידכון קיימין", ופירש הרד"ל שם [אות יב] שהקב"ה השיב להם שאף אתם חטאתם, ואין זה רק מחמת עון אבותיכם. ושוב קשה, מדוע התשובה צריכה להיות מחמת הבנים, והרי סגי בחטא האבות לחייב אף את הבנים. ועל המדרש ניתן לתרץ שלא מדובר שם בחטא דור יוצאי מצרים, אלא בדור אחר. אך על המהר"ל קשה, שהרי הוא עוסק בחטא המרגלים. ונראה לתרץ, כי כונת המהר"ל כאן היא שלולא הכריתויות האחרות, בני ישראל לא היו נכרתים מהקב"ה, וממילא חטא

המרגלים אע"פ שיש בידו לגרום שיגלו מהארץ, מ"מ הוא לא היה תופס, כי אין חטא המרגלים אלא מכשיר את האפשרות של גלות. אך מ"מ הגלות תיעשה רק אם ישראל יחטאו בכריתויות שיגרמו להם להכרת מלפניו יתברך, ואם לא חטאו בעצמם אין כאן מחייב בפועל לכריתות זו. ואף שאבותיהם חטאו בעון של לשה"ר, זהו רק מכשיר את ה"בכח" של גלות אך, לא את ה"בפועל" של גלות. ולכך, רק לאחר שישראל עצמם עברו על ל"ו כריתיות, יש בידי חטא המרגלים לתפוס. ומה שכתב בפרקים ח, יט, שהואיל וחטא המרגלים אירע בדור הראשון, ממילא הוא מתקיים בשאר הדורות ג"כ שמאסו בארץ חמדה, זהו רק נוגע לפירוד וניתוק שיש לישראל מן הארץ, אך אין זה נוגע לחטאים עצמם ולכריתות עצמה. וכריתות זהו תיעשה אך ורק אם ישראל עצמם יעברו על ל"ו כריתיות. ודוק ותראה שלשון המהר"ל מדוייק היטב לפי הבנה זו. ונקודה זו מבוארת יותר להלן פל"ג הערה 70.

[46] מחמת הל"ו כריתיות.

[47] מחמת חטא המרגלים.

[48] עומד על מספר שלושים ושש.

[49] אספקלריא - מחיצה שחוצצת ביניהם לשכינה. מאירה - כמראה זו שרואין בה [רש"י שם]. ובסנהדרין צז: פירש רש"י "בחוזק נגהו של הקב"ה אין מסתכלין אלא תלתין ושית". וראה בדר"ח פ"ג מי"ד [קמג.].

[50] "לו בגימטריא תלתין ושיתא הוו" [לשון הגמרא שם].וא"כ ל"ו כריתיות הם כנגד ל"ו הצדיקים, וכמו שמבאר. וראה הערה 85.

[51] כפי שביאר לעיל פ"ה [ד"ה ואם שהיה] שהצדיקים נמצאים במחיצתו של הקב"ה, ולכך הקב"ה מדקדק עמם כחוט השערה, וראה שם הערות 435, 436. והרמב"ן בבראשית יח, יט כתב: "כי ידיעת השם, שהוא השגחתו בעולם... בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל, כטעם [איוב לו, ז] 'לא יגרע מצדיק עיניו'". ובח"א לשבת נה. [א, ל:] ביאר שהצדיקים קודמים לקבלת העונש "כי אותם הקרובים אל הש"י ביותר הם קרובים וקודמים אל העונש במה שהם קרובים אל הש"י... שאין מתחלת אלא מן הצדיקים, מפני שהם קרובים אל השכינה". ובח"א לב"ב עה: [ג, קטו.] כתב: "כי הצדיקים ההולכים בדרכי השי"ת לגמרי, ודביקים עם השי"ת".

[52] כפי שביאר לעיל בפ"ח סד"ה ומפני כך, שכשם שעשרה מיוחד לקדושה, כך עשרה מיוחד לביטול הקדושה. וראה לעיל פ"ח הערה 125. וכן לעיל פ"ה ד"ה דע כי כתב

שהואיל וחוזק ישראל הוא במספר שלש, לכך המתנגדים לישראל באים ג"כ עם כח שלש, וראה שם הערה 179, ופ"ו הערה 62. ולעיל פ"א הערות 1, 2 התבאר שידיעת ההפכים היא אחת. וראה להלן פל"ה הערה 90.

[53] שמצות מילה היתה יושבת וממתנת עשרים דור עד שניתנה לאברהם [פירוש מהרז"ו שם]. וחשבון העשרים דור הוא ש"עשרה דורות מאדם ועד נח... עשרה דורות מנח ועד אברהם" [אבות פ"ה משניות ב-ג].

[54] שאותיות "איכה" הם כנגד יחודו של עולם [א], עשרת הדברות [י], עשרים דורות למילה [כ], וחמישה חומשי תורה [ה]. וראה במפרשי המדרש שם מדוע בעל המדרש לא נקט כסדר תיבת "איכה".

[55] פירוש - עד כה התבאר ש"כאשר ישראל היו דביקים בו יתברך אי אפשר שיהיו גולים מן הארץ... אבל בשביל שנכרתו ישראל מן העיקר, הוא השי"ת... הלכו ישראל בגולה" [לשונו למעלה]. ובא בעל המדרש לבאר כיצד בפועל נעשתה הדביקות בהשי"ת מעיקרא, וכיצד דביקות זו נכרתה בימי החורבן.

[56] כמפורש בתורה [שמות כד, ו-ח]. ורש"י פירש שם [פסוק ו] "ומכאן למדו רבותינו שנכנסו אבותינו לברית במילה וטבילה והזאת דמים".

[57] כמבואר לעיל פ"ה ד"ה ומה שאמר, ושם הערות 407-409. ובגו"א בראשית פי"ח ריש אות ז כתב: "מצות מילה... היא הברית והחבור בין ישראל לאביהם שבשמים". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "ברית הוא החבור שיש בין שני דברים". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ט [ס:]. ובח"א לנדרים לא: [ב, ו:] כתב: "ע"י הברית יש לו חבור עם השי"ת, כמו שנים שיש להם ברית ביחד... כי הברית הוא הצירוף והחיבור שיש בין השי"ת ובין האדם". וכן הזכיר בקצרה בגו"א במדבר פכ"ד אות ה, ושם הערה 8.

[58] ראה הערה 7, וציון 27, והערה 83.

[59] אודות שהמילה היא ברית בישראל, ראה דבריו בגו"א שמות פי"ב אות יב שכתב: "טעם המילה, מפני שהוא אות באדם שהוא רשום להיות עבד להקב"ה, שכל עבד צריך שיהיה לו חותם עבדות, כדתנן במסכת שבת [נח.] אין עבד יוצא בחותם שלו בשבת... וזהו שאנו אומרים [בברכת המזון] 'ועל בריתך שחתמת בבשרינו'". וכן כתב בגו"א במדבר פט"ו אות יח: "כי הברית הוא חותמו של האדם שהוא עבד לו, והוא מצד המקבל". וכן הוא בדרוש לשבת תשובה [סח.], ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.]. ועוד אודות שהמילה היא חבור, ראה דבריו בגו"א פי"ח ריש אות ז [הובא בהערה 57], ושם הערה 37, ושם במדבר פכ"ד אות ה. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "כי הברית

הוא החיבור שיש בין שני דברים. והמילה שהיא בגופו של אדם ובעצמו של אדם, היא ברית וחיבור עם השי"ת". ועוד אודות שהמילה שייכת לגופו של אדם - ראה להלן פכ"ה הערה 126.

[60] לשונו למעלה [פ"ה ד"ה ומה שאמר]: "מקום קדשי הקדשים, שם ויעוד השכינה והחבור עם ישראל, כי מקום ויעוד השכינה היה על ידי הארון, ששם לוחות הברית [שמות מ, כ] שכרת עם ישראל, וכן שם ספר תורה [ב"ב יד:], שנקרא 'ספר הברית' [שמות כד, ז], שהקב"ה יש לו חבור עם ישראל. הנה התורה והלוחות שהם בארון, הם עצם החיבור שיש להקב"ה עם ישראל". וראה שם הערות 404-409. וכאן המהר"ל מוסיף שאף הארון [הנושא בתוכו את הלוחות והתורה] נקרא "ארון הברית" [דברים י, ח, יהושע ג, ו], ושמו מוכיח עליו שתכולתו הפנימית היא בעלת אופי של "ברית".וצרף לכאן את דבריו בגו"א שמות פכ"ה אות כה, שביאר שם שהארון נעשה רק בשביל לוחות הברית, ולכך בבית שני שלא היו לוחות [יומא כא:] ממילא לא היה ארון, כי אין ארון אלא ללוחות.

[61] וראה לעיל פ"ה הערה 409, שנתבאר שם שחיבור הקב"ה עם ישראל - דרך התורה הוא נעשה.

[62] לשונו בגו"א במדבר פט"ו אות יח: "דע, כי האדם הוא דבק בשי"ת, ודבקותו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוק לו. ועל ידי האדם, שהוא עבדו, כי אלקותו נקרא על האדם. וכמו שאלקותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם, הוא המחבר הדברים, וזה ידוע". וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [סח.].

[63] פירוש - אף עשרת הדברות נכללות בחבור לישראל, וכמו שיבאר.

[64] ולתורה יש חבור אל הקב"ה ואל ישראל, וכמבואר לעיל פ"ב הערות 66, 69, שהיא המחברת עליונים ותחתונים. וכבר השריש המהר"ל כמה פעמים, שאין דבר יותר קרוב אל השי"ת מאשר תורה [ראה לעיל פ"ב הערה 78].

[65] אודות שכל אמצעי מחובר לשני הצדדים, הנה דוגמה לדבר, משה רבינו היה האמצעי בין הקב"ה לישראל, שהרי נאמר [דברים ה, ה] "אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה' וגו'". והוא הנקרא "איש אלקים" [דברים לג, א], ועל כך דרשו חכמים [מדרש שוחר טוב צ, ה] "ממחיצתו ולמעלה נקרא 'אלקים', וממחיצתו ולמטה נקרא 'איש'". וכן ישראל הם ה"ראשית", והם האמצעי בין אחדות ה' לריבוי שבבריאה, וכמבואר להלן פ"י הערה 12.

[66] נראה לבאר דבריו עפ"י מה שכתב בגו"א שמות פכ"א אות א [ד"ה ונראה], וז"ל: "דודאי אע"ג שכל המצות נאמרו מסיני, יש מצות שהם עיקר יותר מסיני, לפי שהם מצות חשובות... כי עשרת הדברות נאמרו מסיני בשביל עצמם, ואילו שאר המצות נאמרו מסיני מפני שהשי"ת נתן התורה בשלימות בסיני... לפי שהתורה היא אחת, אין לומר שיהיו מקצת מצות נאמרו במקום זה ומקצת במקום אחר, ולפיכך נאמרו כולן שם". הרי שעשרת הדברות הן מצות יותר עיקריות מאשר שאר המצות, ולכך "הם ראשונים אל התורה", שהרי כבר התבאר שהעיקר מתגלה בהתחלה [ראה לעיל פ"ג הערה 47]. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לה [קא.], וז"ל: "כי עשרת הדברות הם בראשונה מן השי"ת לשאר מצות התורה, אשר הם אחר עשרת הדברות, ונתוספו עליהם". זאת ועוד, שהנה עשרת הדברות כוללים את כל המצות [רש"י שמות כד, יב], ומחמת כן עשרת הדברות קודמים לשאר המצות, כי שאר המצות נכללות בהם. ונקודה זו תתבאר בהערה 70.

[67] לשונו בתפארת ישראל פל"ה [קא.]: "והנה יש לבאר למה ניתנה התורה בסיני בב' פנים; עשרת הדברות מפי השי"ת לישראל, ושאר תורה נאמרה על ידי משה... כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד המופתים... האחד - שלא יתכן כלל שלא יבוא גזירה ומצוה מן השי"ת, אשר הוא העילה על האדם שהוא העלול. שאל"כ יהיה האדם ברשות עצמו, ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העילה, ויהיה ברשות העילה... מופת הב', שלא יושלם האדם, כי צריך הוא השלמה על כל פנים... וכנגד אלו שתי בחינות המחולקות היו עשרת הדברות ושאר מצות התורה. כי עשרת הדברות במה שיש מצוה וגזרה מן השי"ת אל האדם שהוא עלול... ולא יהיה העלול ברשות עצמו... אבל שאר דברי תורה אינם רק להשלמת האדם... ולכך לא היה צריך שישמעו שאר התורה". הרי מתבאר שעשרת הדברות יש להם חבור אל השי"ת ביותר [להכניס האדם תחת רשותו יתברך], ושאר התורה יש לה יותר חיבור אל ישראל.

[68] שהוא 603 בגימטריה.

[69] שהוא 611 בגימטריה [מכות כד.].

[70] כפי שביאר בתפארת ישראל פנ"ו [קסז.]: "מספר 'בני ישראל' כמו מספר המצות, שהם תר"ג מצות. ועוד עשרה, שהם עשרת הדברות, סך הכל תרי"ג. ועשרת הדברות בו נכללו כל תרי"ג מצות, ועשרה הם כמו אחד במספר קטן [ראה לעיל פ"ו הערה 53]... שהתורה היא אחת. כי התורה היא ברית בין השי"ת, שהוא ציוה עליהם, ובין ישראל שקבלו המצות. ועשרת הדברות שכוללים כל התורה יש להם יחוס אל השי"ת שהוא אחד, כמו שנאמרו כל עשרת הדברות בדבור אחד [רש"י שמות כ, א]... כי כל ברית

הוא בין שני דברים; האחד כורת הברית, והאחד מקבל. והברית, שהיא התורה, מצד אחד קרוב אל כורת הברית, ומצד אחד קרוב אל מקבל הברית. ולפיכך עשרת הדברות שנאמרו מפי השי"ת קרוב אל כורת הברית, הוא השי"ת... ועשרת הדברות הם כמו אחד... כמו השי"ת אשר כורת הברית, ותר"ג מצות קרובים אל מקבל הברית. ומפני שקרובים אליהם - הם צורתם, לכך עולים אלו מצות שהם תר"ג כמספר 'בני ישראל'... כי עשרת הדברות מתייחסים אל השי"ת הנותן הברית, שהוא אחד. ותר"ג מצות פרטיים הם כנגד ישראל שקבלו המצות". וכן כתב בדרוש על התורה [לז.], וז"ל: "כי התורה היא ברית בין הש"י ובין ישראל. וכל ברית הוא מחבר השנים... עד שבהכרח קצתו יקרב אל האחד ביותר, וקצתו אל השני... והנה עשרת הדברות הם המקצת הקרוב אליו יתברך ביותר לפנימיותם וסתריהם היותר סודיים ונעלמים בחכמה, ושאר תר"ג מצות... קרובים אל ישראל ביותר... באשר המה צורת בני ישראל. וכן היה כל מספר בני ישראל באישיהם בפרשת במדבר [במדבר א, מו], אלף למצוה, אלף למצוה. באשר לשון 'אלף' הוא הסובל ג"כ לשון למוד, והמצות צריכים לימוד". וראה לעיל פ"ה הערות 407-409, וכן הוא נמצא להלן פי"א הערות 152, 156.

[71] לפנינו בגמרא לא הוזכרה תיבת "תורה". ופירש רש"י שם "פורק עול - כופר בעיקר".

[72] בא על דברי תורה בחוצפא ובגלוי עזות פניו [רש"י שם].

[73] פורק עול, ולאחריו - מגלה פנים בתורה, ולאחריו - מפר ברית, וכמו שיבאר.

[74] ודע, שהמהר"ל ביאר ענין זה בתפארת ישראל פ"ט [לג.], בגו"א במדבר פט"ו אות יח, בדרוש לשבת תשובה [סח.], בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה:], ובח"א לשבועות יג. [ד, יג:]. ויובאו בסמוך בהערות.

[75] לשונו בגבורות ה' פמ"ו [קעח.]: "יוה"כ... מצד שהעולם הוא אל המלך, הוא השי"ת, כמו העבד שהוא לאדון, והוא שלו, ובזה הקב"ה מכפר להם החטאים, מאחר שהם שלו... כי במה שהם עמו והוא מלכם, אינם ראוים להיות ברשות אחר, ולא יתן להיות מושל עליהם מלך זקן - היצה"ר [נדרים לב:]. וכאשר בני אדם חוטאים לפניו, והם נכנסים ברשות אחר, הוא היצה"ר... ומצד שהוא יתברך מלך העולם, וכל הנמצאים הם שלו... יצאו ביוה"כ מרשות המלך היצה"ר, שכבר נסתבכו בו כל השנה, ונכנסים אל רשות הקב"ה, כי שם מלך ה' צבאות נקרא עליהם". ובדרוש לשבת תשובה [סח.] כתב: "יוה"כ מכפר בשביל שהחוטא הוא שב אל השי"ת, אשר היה מתרחק ממנו כאשר חטא, וכל זמן שיש לאדם שום חבור ודבקות עם השי"ת, יש לו השבה אל השי"ת". ובח"א לשבועות יג. [ד, יג:] כתב: "ענין יוה"כ, שכל החוטאים אשר נתרחקו מן הש"י

שבים אל הש"י, שהוא עיקר הכל. וכל בני אדם שבים אל חזקתם הראשונה... ולכך באדם אשר נמכר אל המלך כסיל וזקן, הוא היצה"ר, שב אל הש"י, שהוא עיקר הכל [ראה הערה 8]. והנה אשר אין לו דבר שישוב אל העיקר, ואינו שב אליו, אין יוה"כ מכפר עליו". [אמנם בפשטות כונת המהר"ל לח"א שלו ליומא פה:, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין צט. (ג, רכה:), וזהו הנקרא "שביארנו דבר זה **במקומו**", ולא זכינו לח"א שלו ליומא]. ובח"א לע"ז יז. [ד, מ.] כתב: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו עד שאינו נפרש לגמרי מן השי"ת. וכן מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה... עד בי"ת, וכל זה בכלל תשובה. אבל מ"מ צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי... ובזה הוסר מן הש"י, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי, ואין תשובה לזה". והובא גם להלן פ"ס הערה 14. וראה להלן פי"ג הערה 41.

[76] לשונו בגו"א במדבר פט"ו אות יח: "והנה הפורק עול אומר שאין אלהותו על האדם". ובדרוש לשבת תשובה [סח.] כתב: "הפורק עול אינו רוצה שיהיה השם יתעלה אליו לאלקים". וכ"כ בתפארת ישראל פ"ט [לג.].

[77] לשונו בדרוש לשבת תשובה [סח.]: "ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה, הרי הוא מסלק האמצעי שהוא בין השי"ת ובין האדם, שהרי התורה היא האמצעי בין הש"י ובין האדם, שע"י התורה יש לאדם דביקות בו, ולכך התורה היא אמצעי שעל ידה החבור, וכאשר אין האמצעי... לא שייך שישוב אל השם יתעלה". ואודות שרק ע"י התורה יש לאדם דביקות בהשי"ת - ראה לעיל פ"ב הערה 66. וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פנ"ו [קסז:].

[78] לשונו בגו"א במדבר פט"ו אות יח: "ומפר ברית, זה מפני שהוא אומר שאין לו חבור אליו מצד המקבל, והוא האדם... ומכחיש בעבד שהוא עבד". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [לג.], ובדרוש לשבת תשובה [סח.]. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה:] כתב: "המפיר בריתו ויש לו ערלה, הרי אין ראוי לחבור, כי הערלה היא ההבדל בין הש"י ובין האדם, עד שאי אפשר לו החבור, שכך הערלה היא כסוי והפרשה והבדלה מן הש"י".

[79] בח"א לשבועות יג. [ד, יג:] המשיל בזה משל, וז"ל: "כי האדם דומה אל פרי האילן, היוצא מן העיקר, והפרי הוא תולה בעיקר ע"י האילן, שהוא אמצעי בין הפרי ובין העיקר, והפרי תולה באילן ע"י העוקץ הדבק בפרי, ועל ידו שב אל העיקר. לכך אם כופר בעיקר אין לו השבה אל העיקר. וכן התורה, היא עץ חיים, והיא אמצעית בין הש"י ובין האדם... וכן אם אין לו המילה באבר שהוא העוקץ, אין לו התלות באילן. ועל ידי שלשתן שב

אל העיקר, והוא כפרה אליו, אם אין לו אלו שלשה אין יוה"כ מכפר". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פ"ט [לג.].

[80] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, רכד:]: "נראה כי עיקר האפיקורס מלשון אפיקורות. שנוהג הפקר בעולם כאילו הוא בלא מנהיג, לכך אין עליו מורא כלל". ושם בהמשך כתב לבאר כיצד שלשה דברים אלו נכללים בפסוק "כי דבר ה' בזה", עיי"ש.

[81] ולאור דברי המהר"ל מדויק מאוד לשון המאמר "ברית בשר", ולא אמרו "בריתו של אברהם אבינו" [כמו שאמרו באבות פ"ג מי"א והובא גם בסנהדרין צט. מיד לאחר שאמרו "ברית בשר"], כי הדגש הוא על שממאן להיות מקבל, ושם "בשר" מורה שהברית מתקבלת בבשרו ובגופו. וראה גו"א ויקרא פי"ז אות ח שכתב: "נקרא הבריה 'בשר'", ושם הערה 34. ולהלן פי"ג הערה 102.

[82] יחידו של עולם [א], עשרת הדברות [י], מילה שניתנה לעשרים דור [כ], וחמשה חומשי תורה [ה].

[83] כי בהתבטל הברית - הגלות באה, וכמבואר בהערה 7.

[84] לשון המדרש: "אמר רבי לוי, לא גלו ישראל עד שכפרו בשלושים ושש כריתות שבתורה, ובעשרת הדברות, מנין 'איכה ישבה בדד' [איכה א, א]". ופירש המתנות כהונה שם: "'איכה' גימטריה ל"ו, רמז לשלושים ושש כריתות. 'בדד' - גימטריה עשרה".

[85] כפי שביאר למעלה סד"ה אף על גב, של"ו כריתות עומדות כנגד ל"ו צדיקים. וראה הערה 50. וכנראה שכונתו לומר שבזה יש ביטול לקשר שיש לעושה הברית [הקב"ה] ולמקבל הברית [האדם], כי ע"י שנכרת נפשם מן השי"ת בוטל החבור מצדו יתברך, ומצד האדם.

[86] כמבואר למעלה שהתורה היא האמצעי בין שני צדדי הברית [הערות 60, 61, 63, 64, 65]. ובכך בוטל החבור השלישי של האמצעי, וכמבואר בהערה 83.

[87] שהיה מחברה של מגילת איכה [ב"ב טו.].

[88] פירוש - שלשה פרקים באיכה מתחילים עם תיבת "איכה" [פרקים א, ב, ד], ופרק אחד [פרק ג] פותח עם המילים "אני הגבר", ויש בו ששים וששה פסוקים, כאשר לכל אות יש שלשה פסוקים.

[89] לא מצאתי מקור לדבר, אך משמע מלשונו שזהו אכן חידושו, ולא שמצא כן במקורות שלפניו. וראה הערה 93. ואודות שירמיה קונן אף על חורבן בית שני - ראה רש"י איכה [א, ב] "בכה תבכה - שתי בכיות על שני חורבנין".

[89א] ובביאור מאמר זה, ראה לעיל פ"ד ד"ה ומפני שבזמן.

[90] פירוש - ביחזקאל פרק כב מבואר עשרים וארבע עבירות שעשו ישראל בימי יחזקאל, ונאמר שם בפסוק ב "ואתה בן אדם התשפוט את עיר הדמים והודעתה את כל תועבותיה", והולך ומונה שם כ"ד עבירות שנעשו. וכן רש"י בתענית סוף ה. כינה פרק זה "פרשת התשפוט". וכן אמרו חכמים [ויק"ר לג, ג] "כ"ד חטאות סידר יחזקאל, ומכולם לא חתם אלא בגזל". והכונה לנאמר ביחזקאל כב, יג "והנה הכיתי כפי אל בצעך אשר עשית", וכמבואר במדרש שם. והובא ברד"ק שם.

[91] פירוש - ירמיה הנביא אומר [ב, יג] "כי שתים רעות עשה עמי", ועל כך מתמיה הגמרא "תרתין הוא דהוו, עשרין ותרתין שביקא להו", ופירש רש"י שם "בתמיה, בפרשת התשפוט כ"ד עבירות שעברו". וראה לעיל פ"ב הערה 31. הרי שישראל בימי יחזקאל הם בעלי עבירות שעברו גם על ל"ו כריתות. וכן כתב בגו"א במדבר פ"ד אות ט [ד"ה ומה], וז"ל: "הקדושה במקדש ראשון היה בו דביקות יותר, לא סרה הקדושה עד אחר שעברו עבירות הרבה מאוד. ולא כן בבית שני, שלא עשו כל כך חטאים, ונחרב הבית". וראה לעיל פ"ד הערה 8.

[92] כי תיבת "איכה" מורה על כריתות, וכמבואר לעיל ד"ה בפרק, וד"ה אף על גב.

[93] לא מצאתי מקורו שפרק ה באיכה מיוסד על חורבן הארץ, והגלות ממנה. אמנם הואיל ובחגיגה ה: אמרו שירמיה הוריד ג' דמעות כנגד שני החורבנות וגלותן של ישראל [יובא מיד בסמוך], לכך נראה ליסד מגילת איכה על כך.

[94] מפני שעברו על התורה שניתנה באלף בי"ת" [סנהדרין קד.].

[95] ב"ר ב, ה "אמר רבי חייא רבה, מתחלת ברייתו של עולם צפה הקב"ה ביהמ"ק בנוי וחרב ובנוי". הרי שכבר בתחילת הבריאה צפה הקב"ה בביהמ"ק. ולהלן פכ"ו [ד"ה ובמדרש רבי חייא] הביא מאמר זה, וכתב: "מה שנרמז ענין בית המקדש בתחילת בריאת העולם, כי ראוי דבר שהוא עיקר בבריאה, והוא שלימות הבריאה - שהוא קודם, ואף כי אינו יוצא אל פועל השלימות לגמרי... ולכך נרמז ענין ביהמ"ק בתחילת בריאת העולם", וראה שם בהערות, ולהלן פכ"ג הערה 193. ורש"י בישעיה כב, יא כתב "מאז שברא את העולם עלתה ירושלים וביהמ"ק במחשבה". ולהלן פי"ט הערה 117 התבאר שלכך כנור שבמקדש היו בו שבעה נימין. וראה עוד פכ"ב הערות 141 ,18, ופל"ב הערות 41 ,35.

[96] כמבואר בח"א לב"ק פג. [ג, יג.]: "התחלת הכל הוא התורה, שהתורה נבראת תחילה [ב"ר א, ב], והתחלת התורה היא כ"ב אותיות, דהיינו אלפא ביתא". וכן כתב בח"א לב"ב פח: [ג, קיח:]: "התחלת התורה... הוא כ"ב, כנגד כ"ב אותיות שהם התחלת התורה". הרי שנתבאר כי אותיות אלפ"א בית"א הן ההתחלה שבהתחלה. ולהלן פי"ג

[ד"ה ומקשה א"כ] האריך לבאר מדוע אותיות האלפ"א בית"א הן התחלת העולם, ובהן נברא העולם, עיי"ש. וראה להלן ציונים 130, 131.

[97] אודות שאין הארץ במדריגת ביהמ"ק, ראה לעיל פ"ה ד"ה והלבנון שביאר שמחמת כן א"י נקראת "הר", ואילו ביהמ"ק נקרא "לבנון" [גיטין נו.] "כי לבנון נבדל מן הארץ... כך ביהמ"ק נבדל משאר חלקי הארץ בקדושתו והתרוממותו על כל הארץ". וראה שם הערות 314-318. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "אף כי השלמה הזאת מה שנתן להם את הארץ היא השלמה אלהית, אין זה דבר אלהי לגמרי כמו... ביהמ"ק... שהוא בית קדוש אלהי, הוא השלמה אלהית לגמרי. ולכך אמרו [אבות פ"ה מ"ה] עשרה נסים נעשו בביהמ"ק, כי כל ביהמ"ק מעלתו אלהית לגמרי". וראה להלן הערה 132, ופ"מ הערה 88.

[98] כך נקראת מגילת איכה, וכן הוא בב"ב ריש טו. ובמו"ק כו.

[99] כמבואר בחגיגה ה:, ויובא מיד בסמוך.

[100] זהו המשך הפסוק בירמיה.

[101] מפני גדולה שלכם שתתבטל [רש"י ירמיה יג, יז].

[102] מפני גאותה של מלכות שמים שתנתן לאלילים של כשדים.

[103] שבבית בראי "עוז וחדוה במקומו". ולשון רש"י שם "בבית גואי - איכא, דכתיב 'במסתרים'". אמנם רבנו חננאל שם לומד להיפך מרש"י, עיי"ש. והמהר"ל מבאר כרש"י.

[104] ש"כיון שנתברר שאינו גוף וגויה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות" [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א הי"א]. וראה לעיל פ"ה הערה 431. ודע שהמהר"ל מבאר ענין זה גם בגבורות ה' פכ"ג [צט.], תפארת ישראל פל"ג [צו.], באר הגולה באר הרביעי [סד., סז.], ובגו"א בראשית פ"ו אות יב, ויובאו בסמוך בהערות. וראה להלן פכ"ב הערה 61 שהזכיר שם את דבריו כאן.

[105] לשונו בגבורות ה' פכ"ג [צט:]: "כי דברים אלו הם כפי אשר נמצא לנו... 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 כוחם, לפי ריחוק שלהם מן הש"י". ובתפארת ישראל פל"ג [צו.] העמיק לבאר מדוע הכל נתפס ומתואר עפ"י זוית ראייתו של האדם המקבל, וסיים שם [צז:]: "כי זהו עיקר הגדול שעליו נבנה דברים גדולים, כי השי"ת נמצא לפי המקבל... ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד מאוד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד... כי כל הדברים האלו אינם באמתתו יתברך, כי באמתתו יתברך הוא במדריגתו ובמעלתו, רק הוא נמצא כך

אל המקבל". ובבאר הגולה באר הרביעי [סד.] כתב: "ודע, 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 א-ל 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". וראה להלן פכ"ב הערות 62, 119, 130, פכ"ו הערה 47, פמ"ב הערה 20, ופנ"ח הערה 20.

[106] כן הביא ראיה זו מהר סיני בתפארת ישראל פל"ג [צז:]. ובבאר הגולה באר הרביעי [סד.] הוסיף בזה"ל: "הרי בארו כי השי"ת מתואר בתוארים לפי המקבלים, ומכ"ש שהוא יפעל כאשר מוכנים המקבלים בעצמם, ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר או התפעלות, רק שכן הוא נמצא...אל המקבל. ועל ענין זה באו כל התוארים שהם אצל הש"י".

[107] לשונו בגבורות ה' פכ"ג [צט:]: "וכך נוכל לומר, שנמצא... בכיה גמורה בתחתונים שהוא הפך השלימות. ואין זה נגד כבוד הש"י אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה שהוא מצד המקבלים... עד שימצא בהם בכיה. ורצה לומר שלא נמצא השי"ת בשלימות כבודו אל המקבלים... כי הבכיה וההתעצבות הוא בלתי שלימות למתעצב ולבוכה... כי בחורבן קבלו הנמצאים חסרון מה שהיה חסר הבית הקדוש, וישראל בגלות, וכל זה חסרון בודאי... וזה הבכיה דאיכא קמיה". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [סד.], וז"ל: "שאין הדברים נאמרו אצל הש"י מצד עצמו, רק שהש"י נמצא אצל המקבלים בבלתי רצון, ואינו נמצא להם בשלימות כבודו. שכאשר ישראל אינם בשלימות, והם בחסרון כאשר הם בגלות, וכך נמצא השי"ת לעולם... שהש"י נמצא אל העולם כאשר הוא המקבל". וכן כתב בגו"א שמות פ"ג אות ב בביאור שהקב"ה נגלה למשה מתוך הסנה "משום 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו]" [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]". ובח"א לשבת קלג: [א, עא:] חזר בקצרה על יסוד זה. וראה לעיל פ"ה הערה 443, ולהלן פי"א הערה 117, פכ"ב הערה 119, ופכ"ו הערה 47. 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', 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".

[108] וכן ביאר להלן ס"פ מד את מאמרם [פסחים נו.] שתיקנו לומר "ברוך שם כבוד מלכותו" בחשאי, שכתב שם: "שאין ראוי לאדם הנגלה השבח הזה, רק מצד הנשמה, שהיא יושבת בסתר בחדרי חדרים... ולכך אומרים 'ברוך שם כבוד מלכותו' בחשאי הנסתר, כמו שיושבת הנשמה בחדרי חדרים". וכן כתב בנתיב העבודה ס"פ ז [א, ק.].

[109] שנאמר [שמות ל, טו] "לכפר על נפשותיכם". ופירש רש"י שם שמדובר במחצית השקל בכדי לקנות מהם קרבנות צבור, "ועל אותה תרומה נאמר 'לכפר על נפשותיכם', שהקרבנות לכפרה הם באים" [לשון רש"י שם]. וראה גו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה והנה] שכתב שם: "והנה מיוחדים היו הקרבנות המכפרים על הנפשות, כדכתיב בפרשת כי תשא 'לכפר על נפשותיכם'". ובגו"א בראשית פ"ד אות י [ד"ה ומי] כתב שקין והבל נחלקו על בית המקדש, "שהיו מחוברים בדבר שעיקרה הצלחת נפשם להם, והוא בבית המקדש". וצרף לכאן דבריו בגו"א דברים פ"ג סוף אות יח, שכתב: "כאשר יעבדו במקדש, שהוא קדוש אלהי, יסלוק מהם החטא, שהוא לאדם החומרי". וראה לעיל פ"ה הערה 321. וכשם שהחטא מעיקרו מתייחס לנפש, שנאמר [ויקרא ד, ב] "נפש כי תחטא", כך הכפרה מתייחסת לנפש. וראה גם לעיל פ"ה הערה 260.

[110] ב"ב יב. "מיום שחרב ביהמ"ק ניטלה נבואה מן הנביאים". וכתב שם בח"א [ג, סז:]: "ובודאי כאשר היה ביהמ"ק קיים, יותר היה מוכן לנבואה החכם ממה שהיה מוכן לנבואתו הבלתי חכם, כי היה הש"י קרוב אל העולם, והוא יתברך קרוב אל החכמים". הרי הנבואה התבטלה מאז חורבן ביהמ"ק. ובח"א לשבת קלט. [א, עב:] קישר במיוחד ובמסוים את כח הנבואה אל ההיכל ששם נמצאת המנורה. וראה להלן פכ"ו הערה 77.

[111] שהרי אמרו [חגיגה ה:] "כיון שגלו ישראל ממקומן אין לך ביטול תורה גדול מזה". וראה הערה 113, ולהלן פי"ח הערה 112, ופכ"ג הערה 202.

[112] אודות שהנשמה זקוקה לתורה - ראה דבריו בח"א למנחות צט: [ד, פו:] שכתב: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה". וראה להלן פמ"ז הערה 36. ובח"א ליבמות סג: [א, קלט:] כתב: "התורה משלמת אותו [את האדם] עד שהוא שלם... והתורה מתחברת אל הנשמה". ואודות צורך הנשמה לנבואה, הנה מלבד 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].

[113] ועל חסרון התורה והנבואה מאז חורבן ביהמ"ק [ראה הערות 110, 111] - צרף לכאן את הפסוק [איכה ב, ט] "מלכה ושריה בגוים אין תורה גם נביאיה לא מצאו חזון מה'". ובגר"א למשלי [ז, כ] כתב: "בית המקדש חרב והקב"ה אינו שוכן בציון, שמשם באה החכמה... כלומר שהתורה חתומה עכשיו, ואף אם תיגע עצמך לא תדע, כי 'מלכה ושריה בגוים אין תורה'".

[114] לדבר הזה - לגוף ולעניניו.

[115] בבאר הגולה באר הרביעי [סז.] כתב לבאר: "דע, כי לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו... כי יש דבר שמקומו הראוי לו בפנימיות הטרקלין, דהיינו שיש לו מדריגה הפנימית בעולם, ויש שמקומו בחדר החיצון מן הטרקלין, שמדרגתו מדריגה חיצונית. הכל לפי מה הוא - יש לו מקום... כי לעולם הפנימי הוא לקדושה האלקית...כי הפנימי הנסתר הוא מיוחד לקדושה. וזה שאמר 'הא בבתי בראי הא בבתי גואי', וזה כי בתי בראי נקרא משום שאין מוכן לקדושה אלקית, שהקדושה מקומה בפנים... וראיה לזה ארבעה דגלים לארבע רוחות, והאוהל מועד, שהוא הקדושה, היה בפנימי [במדבר ב, יז]... כי הקדושה שייך אל ישראל שהם קדושים, והם אינם נמצאים בשלימות כאשר בית המקדש חרב, וימצא השי"ת אליהם כפי אשר הם שלא בשלימות, ושם ימצא הבכיה. ובבית בראי, שם ימצא השמחה, במה ששם לא ימצא הבכיה ושנוי כלל... וכאשר חרב ביהמ"ק, והקדושה הפנימית בטל, אז הש"י נמצא בהתעצבות ובבכיה בבתי גואי, אל אותן המיוחסים אל הדברים הקדושים". וראה להלן פי"ג הערה 129, שהזכיר שם את דבריו אלו שבבאר הגולה. וזהו הסברו כאן, שהנשמה הקדושה היא המרגישה בחורבן הבית.

ושם בבאר הגולה הוסיף הסבר שני, וז"ל: "ועוד יש לפרש, כי יש אשר הם מוכרחים והם צורת העולם, ואם ישתנו היה בטול אל העולם, ודבר זה נקרא 'בתי בראי', כי עיקר צורת הטרקלין... הם החדרים החיצוניים, כי אם היה חסר מבחוץ היה הטרקלין נחסר מצורתו. אבל חסרון מבפנים אינו חסרון, שאינו נחסר מצורת הדבר כלל, וכך קיי"ל [בכורות לט.] חסרון מבפנים לא שמיה חסרון... 'בתי בראי' נקרא המציאות אשר הוא מוכרח, וזולת זה היה בטל צורת העולם לגמרי... ואין ראוי שיהיה בזה הפסד, שא"כ יהיה העולם בטל, והש"י ברא העולם שיהיה קיים, ולפיכך בבתי בראי איכא שמחה... אבל בבתי גואי, שאין זה צורת העולם, שם ימצא בכיה... שמה שהיו ישראל ברוממותן ובמדריגתן על כל האומות, דבר זה יכנס תחת מה שכולל דבר אשר אינו מוכרח, רק היא שלימות מעלה... כי בתי גואי אינם צורת הבנין". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ג [ק.]. וראה להלן פ"י הערה 66, פכ"ג הערה 97, ופל"א הערה 110.

[116] מדכתיב 'ויקרא' משמע הקריאה פרסום, ומתפשט בכל מקום, בין בגואי ובין בבראי [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (סח.)]. ורש"י שם פירש "וכל קריאה השמעת קול היא".

[117] כפי שכתב בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה]: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו". וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.]: "המלאכים ממונים על הנהגת העולם". ולהלן פנ"ח ד"ה ואמר כתב: "אלו המלאכים, אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים". ומצאנו "שר של ים" [פסחים קיח:], וכן מלאך הממונה על הרוחות [סנהדרין צד.]. וראה להלן פי"ח הערה 66, שנתבאר שם שמחמת כן אין המלאכים ממונים על הפרנסה.

[118] אודות שהברכה באה לעולם ע"י ביהמ"ק, כן ביאר לעיל פ"ה ד"ה וכן תמצא, שכתב: "כי הברכות היו בארץ בשביל בית המקדש". וראה שם הערה 58, שהובאו מדבריו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] שביהמ"ק הוא האמצעי להבאת הברכה מהעליונים לתחתונים. ועניין זה יתבאר בארוכה להלן פכ"ב ד"ה ובפרק בתרא, ובד"ה ואמר אין. ואבוהון דכולהו הוא מאמרם [סוטה מח.] "משחרב ביהמ"ק בטל השמיר ונופת צופים... אין יום שאין בו קללה, ולא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות".

[119] לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [סח.]: "וביאור ענין זה, כי ביהמ"ק הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים. ודבר זה הוא גם כן שלימות המלאכים. כי הם גם כן מן המציאות. ומפני שבית המקדש שלימות המציאות בכלל, ולפיכך [בחורבן הבית] השם יתברך נמצא למציאות בכלל שלא בשלימות כבודו... ולכך כתיב 'ויקרא

ה' לבכי וגו'', ואף בבתי בראי איכא בכיה כאשר בית המקדש הוא שלימות המציאות, ובטול שלו הוא הפסד הכל, כי עתה אין השם יתברך עם הנמצאים כמו שהיה, ודבר זה בטול המציאות". ועוד ראה גם כן להלן פכ"ב הערות 154, 109, 108, 95, 50, 18.

[120] נקודה זו מבוארת יותר בבאר הגולה שם. שעמד על כך, שהמקשן הראשון בחגיגה הקשה "ומי איכא בכיה קמיה הקב"ה, והאמר רב פפא אין עציבות לפני הקב"ה", ואילו המקשן השני מקשה לאידך גיסא "ובבית בראי לא, והא כתיב 'ויקרא וגו' לבכי ולמספד וגו''. ועל כך ביאר בבאר הגולה שם [סח.]: "השתא דקאמר [על הקושיא הראשונה] בבתי גואי איכא בכיה תמידית, דהא אמר 'מקום יש להקב"ה ובוכה', משמע בכייה תמידית, א"כ 'ויקרא' לא נוכל לאוקמי לא בבתי בראי ולא בבתי גוואי, דאי בבתי גוואי - בכיה שם תמיד, ובבתי בראי - אין שם בכיה כלל. אבל 'ויקרא ה' לבכי' לא משמע רק פעם אחד... דהך דרב פפא בבתי בראי, דליכא שם בכיה. וא"כ קשה הא דכתיב 'ויקרא ה' לבכי' במאי קאמר, אי בבתי בראי - הא אין עצבות קאמר רב פפא, אי בבתי גואי - בכיה קבועה שם. ומשני שאני חורבן ביהמ"ק וכו''. וזהו שהדגיש כאן שהבכיה על ביהמ"ק בבית בראי היא רק בפעם אחת, לאותו יום של החורבן. [ואף לשון הפסוק הוא "ויקרא אד' ה' צבאות **ביום ההוא** לבכי ולמספד וגו'"].

[121] ואף שפשטה הקללה לכל, ואף טעם ביאה ניטל [סנהדרין עה.], מ"מ "אין הדברים השייכים לגוף חסרים כלל", כי מה שניטל הוא מהדברים שאינם מוכרחים, וכפי שכתב שם בבאר הגולה [סז:]: "בדבר זה ימצא ההשתנות בדבר שאינו הכרחי. וכן כל הדברים אשר הם ברכה בלבד, ואינו דבר מוכרח, לדבר זה היה בטול. ולפיכך אמרו ז"ל [סוטה מח.] משחרב הבית פסק הברכה, וכן שאר דברים שהיו בטלים אינם דברים מוכרחים, רק תוספת ברכה וטובה, ולדבר זה היה בטול, וזה הכל נקרא 'בתי גואי', שאינו עיקר, ואין צורת העולם". ולכך כונתו כאן, שהדברים השייכים לגוף לא בוטלו לחלוטין, מה שאין כן הדברים השייכים לנשמה בוטלו והופסדו לגמרי. ועוד אודות "עולם כמנהגו נוהג" - ראה להלן פל"ט הערה 10.

[122] בפשטות כונתו להסבר השני שכתב בבאר הגולה שם [סז:] בביאור "בתי בראי" ו"בתי גוואי", והובא לעיל בהערה 115. ובעוד הסברו הראשון הולך סביב הציר של נשמה וגוף, הרי שהסברו השני הולך סביב הציר של דברים הנוגעים לצורת העולם, ודברים שאינם נוהגים לצורת העולם. ושם בבאר הגולה [סח.] סיכם דבריו: "ואל תתמה על פירושים הרבה בענין זה, כי כולם ישרים, ואין ספק בהם, רק דרך ראשון הוא דרך קודש יקרא לו, והוא נוכח ה'". ועוד ראה גם כן להלן פי"ג הערה 128.

[123] משא"כ בביהמ"ק השני לא היתה נבואה, שהרי הנבואה נתבטלה באותה שעה שבוטל יצה"ר דע"ז [גר"א סדר עולם פרק ל], וביטול יצה"ר דע"ז היה בימי עזרא בתחילת בית שני [סנהדרין סד., ערכין לב:]. ולכך חורבן ביהמ"ק הראשון חולק מקום לעצמו, כי בו בוטלה הנבואה, ואשר לא שבה אלינו בימי בית שני.

[124] פירוש - בחורבן בית שני סולקה כפרת ישראל. ואף שבודאי שגם בית ראשון היה בו כפרת ישראל, מ"מ נתייחדה סילוק כפרת ישראל לבית שני, כי סילוק כפרת בית ראשון היה לזמן ארעי של שבעים שנה, וחזרה אלינו הכפרה בימי בית שני. אך סילוק כפרת ישראל נעשה לדבר קבוע עם חורבנו של בית שני. ולכך חורבן בית שני חולק מקום לעצמו מפאת סילוק הכפרה הגנוז בו.

[125] כמבואר בהערות 111, 113.

[126] מאשר גלותן של ישראל, אשר הוא נחשב לחורבן הארץ, וכמבואר לעיל סד"ה וסדר.

[127] העולה על מעלת הארץ, וכמבואר בנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.], ובנתיב התורה פ"י [א, מה:].

[128] כונתו למאמרם [כתובות קי:] "כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה". ולכך החורבן הנעוץ בגלות מהארץ חמורה יותר מביטול תורה, כי מכלל הגלות הוא התמעטות הקשר עם הקב"ה. ובגו"א ויקרא פכ"ה אות נח כתב: "טעם זה ידוע, כי ארץ הקדושה היא לה', כמו שכתוב [יחזקאל לו, כ] 'עם ה' אלה ומארצו יצאו', לפיכך הדר בא"י הקב"ה הוא לו לאלהים. וכל הדר בחו"ל כאילו עובד ע"ז, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ". וראה לעיל פ"ח הערה 75, ובסמוך הערה 7, ולהלן פל"א הערה 142, ופמ"ח הערה 33. ובגבורות ה' ס"פ נט [רסב:], בביאור הפיוט "אילו לא הוצאנו ממצרים" [שאומרים שם "אילו נתן לנו את התורה ולא הכניסנו לארץ ישראל דיינו"], כתב: "שנתן התורה הוא דבוק יותר, ויותר מזה שהכניסם לארץ ישראל, כי הארץ הזאת היא לחלקו של השי"ת, וכמו שאמרו ז"ל [כתובות קי:] כל הדר בחוץ לארץ כאילו אין לו אלוה, וזהו הדבוק יותר". הרי שביאר שהדביקות שנמצאת לישראל ע"י מתן א"י עולה הוא על הדביקות שנמצאת לישראל ע"י מתן תורה. אמור מעתה, שמעלת התורה עדיפה על פני מעלת א"י, ואילו דביקות הארץ עדיפה על פני דביקות התורה. ולכך הואיל ואף בחו"ל ניתן ללמוד תורה, נמדדת אובדן הארץ כדבר חמור יותר מביטול התורה הנגרם מגלותן של ישראל.

[129] למ"ד הסובר שהדמעה השלישית היא על ביטול התורה שנבע מהחורבן.
[130] כמבואר בהערות 96, 94.
[131] כמבואר בהערה 96, שאותיות אלפ"א בית"א מורות על ההתחלה.
[132] כפי שביאר לעיל בסד"ה וסידר ירמיה, וראה הערה 97. [אמנם ראה הערה 20, ששם נתבאר שגלות נחשבת ככריתה מהשורש. ויל"ע בזה]. ולכך אין סדר הפרק לפי אלפ"א בית"א, ומ"מ יש בו כ"ב אותיות כנגד אותיותיה של תורה "מפני שעברו על התורה" [לשונו למעלה, וראה ציון 93].
[133] המשך המדרש שם "כך משה ראה את ישראל בכבודם ושלותם, ואמר [דברים א, יב] 'איכה אשא לבדי טרחכם'. ישעיה ראה אותם בפחזותם, ואמר [ישעיה א, כא] 'איכה היתה לזונה'".
[134] ראה רד"ק ספר השרשים, שורש איך, שכתב על "איכה": "יש מהם שאלה על תכונת הדבר, האיך נעשה... שאלה על דרך התימה". וכמו "איכה ירדוף אחד אלף" [דברים לב, ל], ופירש הספורנו שם "היה להם להבין שאין זה בטבע שאחד ירדוף אלף". ובפירוש המהרז"ו שם באיכ"ר כתב: "בדרך תימה ופלא, שנופל עליהם שאלת 'איכה'". וראה הערה 167.
[135] והמהר"ל מבין שמשה אומר כאן שטרחכם ומשאכם וריבכם - הם גופא נידונים כיציאה מן הסדר, וכמו שמבאר. ויציאה מסדר זו נזקפת היא לכבודם של ישראל ["אחד ראה אותה בכבודה"].
[136] כי לראב"ע שם הפסוק מדבר על ריבוי כמותי, שהקב"ה "הרבה אתכם במצרים". ולרש"י שם מדובר על ברכת הנצחיות - "מה הכוכבים קיימים לעולם, אף ישראל כן".
[137] כמו שפירש רש"י בשמות לב, לא "אתה הוא שגרמת להם שהשפעת להם זהב וכל חפצם, מה יעשו שלא יחטאו". וכן כתב רש"י בדברים יא, טז "אין אדם מורד בהקב"ה אלא מתוך שביעה". ובברכות לב. אמרו "בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל, עד שאמרו די, הוא גרם שעשו את העגל". ועיי"ש שהאריכו בזה. וכן הוא ברש"י דברים א, ב. ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלו.] כתב: "פירוש כי הכסף והזהב גורם להם הגאוה, ואז לא היה עליהם עול שמים, ובשביל כך סרו מאחרי ה'".
[138] שהתבאר שתיבת "איכה" מורה על היציאה מן הראוי.
[139] וזהו "אחד ראה אותה בפחזותה", שפירושו "במריה ומרדה" [לשון המהרז"ו שם]. וצרף לכאן דבריו להלן פל"א סד"ה וכאשר תבין שכתב "עיקר החטא הוא היציאה מן

הסדר". וראה לעיל פ"א הערות 29, 40, שנתבאר שם שהחטא גופא הוא יציאה מן הסדר.

[140] כפי שביאר להלן בריש פרק יד, שכתב : "למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות. והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'".

[141] כי הואיל וחטאם היה יוצא מסדר העולם, לכך עונשם היה יוצא מסדר העולם. וכן ביאר להלן פל"א סד"ה וכאשר תבין שהעונש נקבע עפ"י החטא, וחטא היוצא מהסדר מחייב עונש הדומה לו. וראה להלן פי"ד הערה 8, ופמ"ט הערה 57.

[142] בא לפרש הסבר שני מדוע שלשה פרקים במגילת איכה פותחות בתיבת "איכה", ואילו "אני הגבר" אינו פותח כך. [ועד כה ביאר שהפרקים הפותחים ב"איכה" מיוסדים על חורבן בית ראשון, ואילו "אני הגבר" מיוסד על חורבן בית שני].

[143] שעיקרה מכוונת כנגד הנשים, וכמו שיבאר.

[144] שעיקרו מכוון כנגד האנשים, וכמו שיבאר.

[145] שהרי כיוצא מן הכלל נאמר בתורה [דברים כח, נ] "גוי עז פנים אשר לא ישא פנים לזקן ונער לא יחון", אך הכלל הוא שבעלי המלחמה יחונו נערים.

[146] כמו שנאמר [איכה ב, יט] "שאי אליו כפיך על נפש עולליך העטופים ברעב בראש כל חוצות". וכן נאמר [ירמיה יא, כב] "הבחורים ימותו בחרב בניהם ובנותיהם ימותו ברעב", ופירש שם הרד"ק: "וזכר הבנים ולא האבות, כי האבות אם ישיגו דבר מאכל יאכלו הם". וכן נאמר [בראשית מז, כד] "וארבע ידות יהיה לכם לזרע השדה ולאכלכם ולאשר בבתיכם ולאכול לטפכם". ופירש רש"י שם "טפכם - בנים קטנים".

[147] וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פ"ט אות יד, שכתב: "כי הכתוב מרמז בלשון 'ויתגל' [בראשית ט, כא] הגלות, לפי שאין הפרש בין גלות ובין גלוי, כי מי שהוא גולה ממקומו יצא מהסתרו, ונראה במקום אחר". וככל שההסתר עמוק יותר, כן הגילוי עמוק יותר. וככל שהגילוי עמוק יותר, כך הגלות עמוקה יותר. ולכך הנשים הספונות בתוך בתיהם, לדידן הגלות היא גילוי עמוק יותר מאשר לגבי אנשים.

[148] שפירש רש"י שם "בדד - גלמודה מיושביה".

[149] פירוש - פרק א נאמר כולו בלשון נקבה, כמו "היו צריה לראש" [פסוק ה], "זכרה ירושלים" [פסוק ז], "שמעו כי נאנחה אני" [פסוק כא], ועוד.

[150] בפרק ב.

[151] ועד כה ביאר ג' דברים; גלות לנשים, חרב לאנשים, ורעב לקטנים. ומעתה יוסיף דבר רביעי - שבי.

[152] כמבואר בפרק שם "בנה עלי ויקף ראש ותלאה וגו' גדר בעדי ולא אצא וגו'", וכמבואר ברש"י שם שמדובר בשבוי הכלוא במקומו.

[153] כמבואר בגיטין נח. שתינוק אחד היה שבוי ברומי, והובא לעיל פ"ז ד"ה אמר רבה, ושם ציון 196.

[154] כמבואר בגיטין שם שהיו קושרים ילדי ישראל לכרעי המטה, ועוד ראה גם לעיל פ"ז הערה 265.

[155] פירוש - הגמרא בב"ב ריש ח: מבארת ששבי כולל בתוכו מיתה, חרב ורעב, וכמו שמבאר.

[156] מיתה - על מיטתו [רש"י ירמיה טו, ב].

[157] שאמרו שם: "כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו, חרב קשה ממות... רעב מחרב... שבי קשה מכולם, דכולהו איתניהו ביה". ופירש רש"י שם "שבי כולהו איתנהו ביה - שהוא ביד העכומ"ז לעשות בו כל חפצו, אם למות, אם לחרב, אם לרעב".

[158] לשונו שם בח"א [ג, נט:]: "זכר ד' דברים; מיתה, חרב, רעב, שבי... המיתה שהיא טבעית כהנהגת העולם מעצמו. וחרב שלא בהנהגת העולם לגמרי, ע"י אדם. ואילו הרעב קצת הוא כהנהגת העולם מעצמו, ומ"מ אין זה מנהגו של עולם לגמרי, כי כאשר העולם נוהג כמנהגו יש בעולם פרנסה - לכל בריה, ושבי כולל כולם".

[159] ובכך משוה מיתה חרב ורעב [ב"ב ח:] לגלות חרב ורעב. ואם שבי שקול לשלשה הראשונים, אזי שבי שקול לשלשה השניים.

[160] לשונו בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.]: "כי המקום הוא מקיים את הדבר שהוא מקומו... ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים את הדבר שהוא עומד בו. כי כך תמצא כל הדברים הטבעיים, אשר יש לכל אחד מקום, כאשר הוא במקומו - הוא מקויים, וכאשר יוצא מן המקום אשר הוא טבע אליו, הוא נפסד ונאבד... וא"י הוא מקומם הטבעי אל ישראל, שנקרא 'ארץ ישראל'. ולפיכך כתיב 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה', והיה מתמיה כאשר איכא סבי בבבל, אשר אינם במקומם המיוחד להם... ולפיכך היה מתמיה רבי יוחנן על זה". ואודות ש"מקום" הוא מלשון "מקיים" - ראה לעיל פ"א הערה 17, פ"ז הערה 28, ולהלן פי"ט הערה 64, פכ"ד הערות 10 ,9, ופמ"א הערה 22.

[161] שהאריך לבאר שם ש"מקום" הוא מלשון קיום, ולכך היציאה ממנו היא ביטול הקיום, עיי"ש. ועוד אודות שמקום הוא מלשון "קיום" - ראה דבריו באור חדש [קנד:],

גור אריה דברים פ"ד אות טז, דרך חיים פ"ג מ"ד [קכב:], חידושי אגדות לסנהדרין לז: [ג, קמז.] נתיב העבודה פי"ז [א, קכח:], ולהלן פכ"ד הערות 9, 10, 22.

[162] ופירש הראב"ע שם "מנהג כל הגולים למקום אחר, בהשתנות האויר עליהם והמים, ימותו רובם".

[163] לשונו בח"א למכות כד. [ד, ט.]: "במידת הדין והאמת... ראוי מצד האמת ח"ו האבוד לישראל בין הגוים. כי שני דברים הפכים, כמו שהם ישראל והאומות, האחד מכלה את השני, וכדכתיב [דברים ז, טז] 'ואכלתם את כל העמים', וכך היה ח"ו ראוי לישראל... בכח הדין". ושם בהמשך דבריו הביא את הפסוק "ואכלה אתכם ארץ אויביכם". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פי"ב אות ב שכתב "לידת בנים תליא בארץ", וכן חזר וכתב שם בפט"ז אות ו שאדם מוליד בנים בארץ השייכת לו, "לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים; ממעטת פריה ורביה, וממעטת את הממון, וממעטת את השם" [רש"י בראשית יב, ב]. וראה בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] אודות שישראל בגלות אינם ברי מציאות משום שאין להם מקום משלהם, וכן הם משועבדים לאומה"ע, והביא על כך גם את ריש הפסוק [ויקרא כו, לח] "**ואבדתם בגוים** ואכלה אתכם ארץ אויבכם". וראה להלן פל"א ד"ה מה שאומר, שדבריו שם בח"א הובאו שם בהערה 38. וראה להלן פ"י הערות 76, 132, פכ"ב הערה 45, פ"ל הערה 2, ופל"ה הערה 118.

[164] גלות, מלחמה, רעב.

[165] פירוש - שלשת הדברים שנמצאים בשבי, אינם נמצאים בו בהפלגה החורגת מהסדר, ולכך לא יאמר עליהם לשון "איכה" המביע תמיהה והשתוממות על דבר החורג מהסדר, וכמבואר לעיל בהערה 134.

[166] פרקים המיוסדים על גלות, מלחמה ורעב. [פרקים א, ב, ד, באיכה].

[167] כמבואר לעיל בהערה 134.

[168] שהם בנות ארבע עד שבע מילים לפסוק, וזאת משום שפרק זה מיוסד על השבי, שאין הוא בא בהפלגה כ"כ, וכמו שביאר, וקוצר הפסוק תואם את קוצר ההפלגה.

[169] ודייק לה, שב"אני הגבר", בכל ששים וששת פסוקיו אין ולו אף אתנחתא אחת, מה שאין כן בפרקים של "איכה", לכל פסוק יש אתנחתא.

[170] ויש לעיין, לפי הסברו הראשון ש"אני הגבר" מיוסד על חורבן בית שני [לעומת ג' פרקי "איכה" המיוסדים על חורבן בית ראשון], מדוע פסוקיו קצרים, לעומת פרקי "איכה" שפסוקיו ארוכים.

ואולי אפשר לומר שכאשר ישנה אתנחתא בפסוק, בהכרח שהפסוק מורכב משני

חלקים, רישא וסיפא. ואילו כאשר האתנחתא נעדרת, הפסוק בנוי ממאמר אחד בלבד. והנה בביהמ"ק הראשון שרתה שכינה, משא"כ בביהמ"ק השני [יומא כא:]. ולכך חורבן ביהמ"ק הראשון הוא חל בשני מקומות; בעליונים ובתחתונים, ואילו חורבן ביהמ"ק השני אינו חל אלא בתחתונים. וצרף לכאן את יסודו של הרמח"ל בספר משכני עליון, שכתב שאע"פ שמקדש של מטה מכוון כנגד מקדש של מעלה [רש"י שמות טו, יז], מ"מ כנגד בית שני לא נמצא מקביל במקדש של מעלה, אלא המקדש של מעלה המכוון כנגד ביהמ"ק השני - הוא אותו מקדש שיהיה מכוון כנגד ביהמ"ק השלישי. וראה לעיל פ"ד הערה 8.

פרק י

[1] כפי שכתב לעיל בפ"ט ד"ה ובמדרש איכה: "שבא עליהם צרות משונות שלא בא על שום אומה". וכן כתב להלן ר"פ יד: "למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי צרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבאו עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'". ובגבורות ה' פ"ס [רסד:] ביאר ש"יש שעבוד לישראל יותר מכל האומות... ואין הגלות והשעבוד כי אם לישראל", והובא לעיל פ"א הערה 29. וראה הערה 82, ולהלן פי"ד הערה 4.

[2] מגילה טז. "אומה זו משולה לעפר... כשהן יורדין - יורדין עד עפר". ומעין זה בר"ה לא: וראה להלן פי"ד ד"ה ובפרק קמא. ופל"ה ד"ה ואמר לו כתב: "קודם שיבוא המשיח... הגיעו ישראל עד עפר", וראה שם הערה 53.

[3] ויותר מזה - אף ירודים יותר מעפר.

[4] פירוש - עם ישראל נמצא במצב שאף הוא פחות מאומות העולם.

[5] כתובות סו: "בזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום - מוסרן ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה, אלא ביד בהמתן של אומה שפלה". וראה להלן פי"ד ד"ה ובפרק מציאות שביאר גמרא זו.

[6] כמו שיבאר מיד בסמוך ארבע ראיות שכליות שהקב"ה לא עזב את ישראל.

[7] כמו שיבאר להלן ד"ה ויותר מזה.

[8] שנאמר עליו [במדבר יב, ז] "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא". ובתפילת שחרית של שבת אומרים "ישמח משה במתנת חלקו, כי עבד נאמן קראת לו".

[9] שנאמר [עמוס ג, ז] "כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גילה סודו אל עבדיו הנביאים". ומפסוק זה למדו בספרי [דברים לד, ה] "מצינו בנביאים שנקראו 'עבדים'". וראה בפחד

יצחק, פסח, מאמר עח, שתואר "עבד" הנאמר במשה ובנביאים אינו עוסק בחסידותם או בקדושתם של הנביאים, אלא בתורת הנבואה שלהם, "דמושג העבדות כשהוא מצטרף לנבואה, הרי הוא נבחן בהבחנה של העבד הרגיל ומצוי בפלטרין של מלך, ואין המלך מסתיר את עניניו ממנו" [לשונו שם]. והוא הדין לכאן, שאם ח"ו השי"ת עזב את ישראל, היו עבדיו הנביאים, ובראשם משה רבינו, יודעים זאת. שהרי אין המלך מסתיר את עניניו מהם, ואדרבה, הם העידו את ההיפך הגמור, וכמו שיתבאר.

[10] וכמבואר להלן בד"ה נוסף על, ושם הערה 70. ומעתה יבאר המהר"ל נקודה זו בג' אופנים, הדעת והשכל, נבואת הנביאים, והמוחש. ויתחיל בביאור הראיות הבנויות על הדעת והשכל. ואודות שהנביא נקרא עד, כן הוא בזבחים סב. "שלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה... ואחד שהעיד להם על התורה שתכתב אשורית", הרי אף נבואה ששייכת לעתיד הינה בגדר עדות.

[11] כפי שכתב להלן ס"פ ס "רק יבין האדם מעצמו... כמו שמש בצהרים". ובבאר הגולה באר השביעי [קמט.] כתב: "והאמת יעשה דרכו והוא נגלה יותר משמש בצהרים". ובתפארת ישראל ס"פ ס כתב: "האומר כך אין לו הבחנה בדברים אשר הם ברורים כשמש בצהרים". וכן הוא בבאר הגולה ריש באר הרביעי: "מזהירים נוצצים כשמש בצהרים". ושם בהמשך [נ.] כתב: "כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלו ויאירו כשמש בצהרים". וכ"ה שם בבאר החמישי [צה.]. 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".

[12] כפי שביאר לעיל בפרק ג, שהחילוף והריבוי הוא מצד המקבל הזקוק להשלמתו, ולכך יש כאן ג' דברים; הבורא, שהוא אחד מכל בחינה. ה"ראשית", המשמשת כאמצעי לרבוי שיבוא בעקבותיה. והרי כל אמצעי הוא "דבר אשר הוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם" [לשונו לעיל פ"ט, ושם הערה 65]. וראה לעיל פ"ג הערה 38. ובמיוחד ראה דבריו בדר"ח פ"ג מי"ג [סוף קלט.], והובאו להלן פי"א הערה 22, שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן.

[13] והאחת משפיע אחת, וכמבואר לעיל בפ"ג ד"ה אך אנחנו, ושם הערות 31-38, 48.

[14] וכמבואר לעיל פ"ג, ושם הערה 61. וכן חזר וביאר להלן פי"א ד"ה הסבה השניה. וראה הערה 22. ועוד אודות שישראל הם "אומה יחידה" - ראה להלן פל"ג הערה 4.

[15] וכמבואר לעיל פ"ג הערה 90, שכל ראשית שייך להשי"ת, ולכך ישנה קדושה לבכור ובכורים וכיו"ב. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכמבואר שם. וכאן

הדגשת המהר"ל היא שנקודת הראשית של ישראל היא מחמת שהם ראשית לכל האומות. וכן ביאר את הפסוק [שמות ד, כב] "בני בכורי ישראל", וכלשונו שם בגו"א אות טז: "לפי שהם ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השי"ת ידע את ישראל בראשונה, ואח"כ כל האומות, וזהו הבכורה שלהם". וכן הוא בגבורות ה' ר"פ כט [קיג].. דר"ח פ"ו מ"י [שכ.], ועוד. וראה להלן ר"פ יא, ושם הערה 16, ופנ"ז הערה 62.

[16] פ"ג ד"ה ובכל חלק. ועוד אודות שהראשית היא בהכרח אחת, ראה דר"ח פ"ו מ"י [שכ.] שהאריך בזה, וכן הוא בח"א לב"ב נח. [ג, פג.], ובח"א לע"ז ח. [ד, ריש לד.]. וראה לעיל פ"ה הערה 108.

[17] ובדרשת שבת הגדול [קצז:] ביאר מדוע הלקיחה של קרבן פסח היה בעשור לחודש [שמות יב, ג], וז"ל: "אמנם בעשור לחודש היה לקיחתו, וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים וחמה ולבנה... אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על הש"י שהוא אחד, כמו שנאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'... כי ישראל הם עם אחד, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד, כאשר הם עם אחד... והנה ישראל הם כמו [האות] היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי והוא אחד. שהיו"ד יש בו עשרה שהוא רבוי, ואלו עשרה הם כמו אחד לגמרי, שהרי היו"ד כמו אחד, שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה, כך אתה מונה עשרה, עשרים... והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד... כי הוא רבוי שיש בו אחדות... וכמו כן ישראל". וראה לעיל פ"ו הערה 55.

[18] שהוא להשלים את ישראל, שאי אפשר שבעולם יהיו רק ישראל, וכמבואר בגבורות ה' פ"ה [לו.], והובא לעיל פ"ז הערה 258, קחנו משם. ובגבורות ה' פס"ז [שיא.] כתב: "כי העלול בעצם מן השי"ת הם ישראל, ולא נבראו שאר העכו"ם רק בשביל טעם זה, כדי לברר וללבן חלק השי"ת, כמו שנולד עשו עם יעקב, כי לא נטהר ונבחר הזרע. כי אברהם היה בו פסולת, ויצא ממנו ישמעאל. ויצחק היה בו פסולת, ויצא ממנו עשו. ואם היה נולד יעקב בפני עצמו, לא היה טהרה מן הפסולת כמו כאשר הוא [עשו] נולד עמו, אז נברר הזרע". וראה להלן פט"ז הערה 78, ופל"ג הערה 48. ועוד אודות שישראל עומדים בסוד האחדות, ואומה"ע בסוד הרבוי - כן הוא מבואר בנר מצוה [ח:], גבורות ה' פס"ט [שיח.], נתיב העבודה פ"א [א, עח:], וגו"א במדבר פכ"ג אות ג. וראה להלן פי"ד הערה 47, פ"כ הערה 24, פכ"א הערות 51 ,23 ,2, פכ"ה הערות 68 ,23, פל"ב הערות 44 ,43, פל"ו הערה 92, פל"ז הערות 10 ,9, ופנ"ז הערה 63.

[19] כן מבואר להלן פ"ס סד"ה וכן מה, שכתב: "כי אין ספק כי העכו"ם כולם מתנגדים לישראל, ועמלק הוא ראשית והתחלת גוים, לפיכך עמלק יותר מתנגד אל ישראל מכל האומות, מפני שהוא ראשית הגוים אשר יש להם התנגדות לישראל". וראה שם עוד בד"ה ובמכלתא ויבוא. ובאור חדש [ר.] כתב: "כי עמלק הוא ראש לשבעים אומות אשר הם מתנגדים אל ישראל, וכדכתיב 'ראשית גוים עמלק'". ושם בהמשך [רג:] השוה בין ה"ראשית" של ישראל ל"ראשית" של עמלק. וראה שם בהמשך [רד.] שהשוה את עמלק לקש, "כי הקש הוא גדל תחילה קודם התבואה... [אך] אחר שהוציא התבואה משליך הקש לאבדון". וראה להלן פנ"ט הערה 99.

[20] כי העיקר מתגלה בהתחלה. וראה לעיל פ"ג הערות 47, 59. ולכך מי שהוא ראשית המציאות, הוא בהכרח עיקר המציאות. וראה סוף הערה 49, 98, להלן פי"א הערה 18, ופט"ו הערה 1.

[21] אודות שדבר שהוא תוספת אינו עצם ועיקר המציאות - ראה בגו"א במדבר פכ"ח אות ח שרמז לכך בקצרה. וכן הוא בנתיב התורה פ"ה [א, כה.]. ובנתיב הענוה פ"ד [ב, ט:] כתב: "דבר שהוא תוספת אינו עיקר". ושם בס"פ ז [ב, יח.] כתב: "אין התוספת ראוי אליו המציאות". ובגבורות ה' פי"ט [פז:] כתב: "ולפיכך נשא משה אשה מאומה אחרת, אע"פ שישראל הם עיקר העולם, יש באומה"ע תוספת על ישראל, הם הגרים שמתגיירים ונוספים על ישראל, וזה היתה הסבה שנשא מרע"ה גיורת". ובתפארת ישראל פמ"ד [קלה.] כתב: "ולא תמצא תוספת בלא עיקר". הרי שעיקר ותוספת הם הפכים. וראה להלן פל"ב הערות 73, 77, ופל"ד הערה 109.

[22] ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:] כתב: "וכאשר תעיין בדברים אשר אמרנו, תבין ענין העוה"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, וטפילים אצלם". וראה עוד להלן פי"א הערות 15, 199, ופנ"ז הערה 62.

[23] לשונו באור חדש [רג:]: "ישראל נקראו 'ראשית' מפני שהם ראשית המחשבה, כמו מי שזרע תבואה, ראשית מחשבתו הוא בשביל התבואה, לא בשביל הקש... כלומר האדם שהוא זורע מחשבתו על התבואה, לא על הקש, כי הקש אחר שהוציא את התבואה זורק את הקש, ונותן את התבואה באוצר. וכך הש"י שברא את העולם, בראו

בשביל ישראל, ובשבילם העולם קיים". וכן כתב להלן פי"א הערה 17. וראה להלן פנ"ז הערות 62, 63.

[24] ועד כאן מופת ראשון, המורה עפ"י הדעת והשכל שאי אפשר לומר שהשי"ת עזב את ישראל, כי הרי ישראל הם עיקר הבריאה, ושאר אומה"ע הן תוספת בלבד, וכיצד יתכן שיתהפכו היוצרות, שיהיו האומות עיקר וישראל טפלים אצלם. ובסמוך יבאר יותר, שלא יתכן שינוי בדבר שהוא עיקר המציאות. וראה לעיל פ"ה הערה 565, ולהלן הערות 47, 64, 72, ופנ"ו הערה 2.

[25] זה מופת שני עפ"י הדעת והשכל שהקב"ה לא עזב את ישראל, והוא מבוסס על העיקר שמוכרחה להיות אומה בעולם השייכת להקב"ה, וכמו שמבאר.

[26] פסחים קיח. "אמר לו הקב"ה אני יחיד בעולמי, והוא [אברהם אבינו] יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". וזהו ההדגשה לפי המופת השני. שבעוד המופת הראשון הדגיש שהשי"ת הוא אחד, וכיצד ימשך ממנו הרבוי, הרי המופת השני מדגיש שהקב"ה יחיד **בעולם**, ולכך בעולם צריכה להיות אומה שתעיד על יחידות זו.

[27] וכמו שאומרים בהושענות ["אום אני חומה"] על כנס"י "יחידה ליחדך". ובנר מצוה [ח:] כתב: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השי"ת, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', ואילו ד' מלכיות... הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. [ראה להלן פי"ג הערה 73, ופל"ב הערה 45]. 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'... ולפיכך אמר 'עם זו', שהם כמספר אחד, 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי, שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחילת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". ובגבורות ה' פ"ס [רסג.] כתב: "כיון שהוא יחיד בוחר באומה יחודית, לא בכלל האומות, שזה נותן ענין האחדות להיות לו עם מיוחד, שאם אין כאן אחדות לא היה בוחר באומה יחידית, אלא הוא יחיד בוחר ביחיד". וראה להלן פ"כ הערה 24, פכ"א הערה 53, פל"ג הערה 4, ופמ"ד הערה 35.

[28] תלה כאן המהר"ל את אחדות ישראל בכך שיש להם את התורה, וכמו שמבאר בהמשך. וכן כתב בנר מצוה [לא.] לגבי אלו שאינם מקפידים על יין נסך, וז"ל: "שיש אנשים שאינם נזהרים בזה, ואין משגיחים בדברי חכמים אשר גזרו והחמירו על זה מאוד מאוד... ועושים אלו אנשים כאילו ח"ו ישראל שהם עם אחד, מחולק בדתם ובתורתם. ודבר זה שבחינו ותפארתנו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב 'ומי כעמך

ישראל גוי אחד בארץ'".וכן הזכיר בקצרה בדר"ח פ"א מי"ח [נח.] שהקב"ה נתן את התורה לישראל בכדי שיתאחדו ויתקשרו יחד. ולפי מהלך זה מתבאר שמחמת שישראל הם אומה אחת, לכך היא שייכת להקב"ה שהוא אחד. וכן ביאר בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.]: "ובשביל שישראל הם עם אחד יש להם א-ל אחד, וכמו שאנו אומרים 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". וכן כתב בח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. אמנם בגו"א שמות פ"א אות ז ביאר שהמהלך הוא הפוך, ש"הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". וכן כתב להלן פל"ח ד"ה ודע, וז"ל: "ודע, כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השי"ת, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך הש"י מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפילה 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ', הרי כי הש"י אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, ע"י זה הם עם אחד". ומכך משמע שאחדות ישראל נובעת מאחדותו יתברך, שמחמת שה' הוא אלקי ישראל, לכך המסובב מכך הוא שישראל אומה יחידה. ואילו, כאמור, כאן ביאר שישראל הם אומה יחידה ע"י התורה וכתוצאה מכך הם שייכים להקב"ה. וזה צ"ע. וראה הערות 31, 145, ולהלן פכ"ה הערה 23.

[29] העמיד כאן המהר"ל את התורה שהיא מן השמים שהיא אחת לעומת דת נימוסית, שהיא בפנים הרבה. וזה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, ולדוגמא, ראה באר הגולה באר הראשון [יט.] שכתב: "דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השיווי, ובו החיים. ואף כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני האדם... ויש לחשוב כי דברי חכמים הם ג"כ כך, שאינם רק כמו דת הנימוסית... ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר, ועל זה אמר... שלא תאמר שאין דברי תורה מוכרחים להיות באופן זה דוקא, והם כמו דת נימוסית שאינו לפי השכל רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר ג"כ... ועל זה אמר כי דברי תורה הם כמסמרות נטועים... מפני שהם לפי השכל, והשכל מחייב אותם, הם חזקים ואין מזיז אותם ממקומם". וכן כתב שם בבאר השני [כג:]: "דברי חכמים הם גוף ועצם הדבר, שכך ראוי להיות לפי עצמו, לא בדרך הנחה בלבד כמו שמניח דת הנימוסית שיהיה כך, שזה אין עצמו של דבר, כי אין מחוייב שיהיה כך דוקא". וכן כתב לבאר זאת שם בהמשך [לב.]: "כל 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". וראה עוד תפארת ישראל פכ"ו [פ.], ואור חדש [קלז.].

[30] ואודות שהתורה היא אחת, ראה דבריו בדר"ח פ"ג מ"ב [קיז.] שכתב: "ואמר שהיא [התורה] יחידה, כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר... זה הטעם שהתורה היא אחת... 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 מחוייב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, אז לא היתה התורה אחת". ולכך מכוונים דבריו כאן שאחדות התורה נובעת מההכרח שבדבריה, לעומת דת נימוסית האפשרית בפנים הרבה. אמנם בדר"ח פ"ו מ"י [שיז:] ביאר שהתורה היא אחת משום ש"היא כוללת, והכל בה, וא"כ א"א שיהיה דבר זולתה, כי הדבר שהוא חלק בלבד אפשר שיהיה עוד דבר שהוא החלק השני, אבל דבר שהוא הכל אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו... שהתורה היא אחת... כי אין עוד דבר עם התורה". וראה עוד להלן פי"א הערה 82, ופמ"ה הערה 29.

[31] כי התורה היא צורתן של ישראל, וכמבואר בתפארת ישראל פנ"ו [קסז.], ובדרוש על התורה [לז.]. וראה לעיל פ"ט הערה 70, ולהלן פי"א הערה 156. וקודם לכן כתב שם בדרוש על התורה [כו.]: "מה שכתוב בלשון יחיד ["ויחן שם ישראל" (שמות יט, ג)], שכאשר באו לקבל התורה שהיא אחת בהחלט, מוכרח שיהיו גם הם באחדות. וכן בשביל שהם עם אחד ניתנה להם התורה שהיא אחת".והנה גם שם ביאר שמחד גיסא אחדות התורה מביאה לאחדות העם, ומאידך גיסא, שאחדות העם מביאה לאחדות התורה. וראה הערה 28.

[32] ויסוד זה שמניח כאן המהר"ל ["איך נאמר כי מעלת ישראל בטילה מהם ואינם אל השי"ת] מבואר הוא היטב בדברי הרמב"ן לפרשת האזינו [דברים לב, כו] שכתב שם: "השם ברא את האדם בתחתונים, שיכיר את בוראו ויודה לשמו... וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו. ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כונת הבריאה באדם בטלה לגמרי... ועל כן ראוי מדין הרצון שהיה בבריאת העולם שיהיה רצון מלפניו להקים לו לעם כל הימים, כי הם קרובים אליו, והיודעים אותו מכל העמים".

[33] וצרף לכאן, שבגבורות ה' פס"ט [שטז:] ביאר ש"כל ענין הקרבנות להורות כי השי"ת יחיד בעולם ואפס זולתו... והכל שב אליו... שאין מציאות זולתו". ובנתיב העבודה פ"א [א, עח:] כתב: "אבל לא בחר השי"ת בעבודה כי אם בישראל, שהם עם אחד... כי

העבודה הזאת מורה על אחדותו יתברך, ומפני כי הקרבן מורה על שהוא יתברך אחד ואין זולתו, אין מתייחס לדבר כי אם ישראל, שהם עם אחד, ומצד הזה העבודה אל השי"ת". הרי שוב חזינן שהואיל והשי"ת הוא יחיד בעולם - ממילא הביטוי היחידי לכך יעשה באמצעות אומה יחידה. וראה להלן פמ"ב הערה 41, ופמ"ד הערה 31.

[34] זהו המופת השלישי עפ"י הדעת והשכל המחייב לומר שהקב"ה לא עזב את ישראל.

[35] פירוש - אם בתחילת בריאתם של ישראל הם לא היו עם ה', אלא היו בתחלתם כשאר אומות העולם.

[36] הרי רק כשיצאו ממצרים נעשו לעם. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, והובא לעיל בהקדמה הערה 14, ופ"ב הערה 40. ובגבורות ה' פנ"ט [רס:] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל... שהיו כמו עובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". וראה להלן פ"ל הערה 14.

[37] כמבואר להלן ר"פ ל, עיי"ש. וכן ביאר בגבורות ה' פס"ו [שה.] שתכלית יצ"מ היא "שיהיה [הקב"ה] לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחלת היציאה [שמות ו, ו] 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו' ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובס"פ תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכנו בתוכם', מוכח כי תחלת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים". וראה לעיל פ"ב הערה 41, פ"ח הערה 75, ולהלן פ"ל הערה 38.

[38] פירוש - ישראל לא היו רגע אחד במציאות בלי שיהיו אל השי"ת, כי מיד תיכף כשנולדו - נשתעבדו מיד לה'.

[39] ונראה להטעים זאת, שהרי בעת יצ"מ [שהוא ליל ט"ו ניסן] היו ישראל בעיצומה של עבודת קרבן פסח, ונולדו מתוך עשיית קרבן פסח. ובגבורות ה' פ"ס [רסד:] ביאר שמחמת שנעשנו עבדים לה' במצרים ע"י קרבן פסח, לכך הוציאנו ממצרים. הרי היותנו עבדי ה' אף קדמה להיותנו לעם. באופן שלא היה רגע אחד שהיינו פנויים מלהיות עבדי ה'. וראה לעיל פ"ב הערה 43, ולהלן פ"כ הערה 43.

[40] וכן ביאר בסוף דרשת שבת הגדול [רלא:], וז"ל: "הארבע מלכיות, קודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל... ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר... וכשם שקבלו המלכות והחשיבות - כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו

עבדים במצרים אין שם 'עם' עליהם, וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו... ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם וקבלו מלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה, ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וראה להלן פ"ל הערה 12.

[41] מדרש שוח"ט קיד, ובילקו"ש א רמז תתכח. ובגבורות ה' פ"ג [כה:] הביא כן בשם מדרש שוחר טוב.

[42] והמשך המדרש הוא "כענין שנאמר [ויקרא א, יג] 'והקרב והכרעים'".

[43] לשונו בגבורות ה' פ"ג [סוף כה:]: "עצמם של ישראל שהיו בתוך מצרים כאילו היו מחוברין למצרים וטפלים עמהם, אין להם מציאות בפני עצמו...כעובר במעי בהמה מחובר לאם וטפל אצלה, שהוא ירך אמה [גיטין כג:], ואין לו מציאות בעצמו... וכתב לך לשון 'מקרב' שהוא לשון קרב וכרעיים, כלומר שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו, כי כן היו ישראל במצרים כמו העובר שנתהווה בבטן אמו, ולבסוף יוצא כאשר נשלם הוויתו". ושם בהמשך [כח.] ביאר מדוע אמרו "כשם שהרועה פושט ידו לתוך מעי של בהמה", ולא אמרו "כשם שהחיה פושט ידה לתוך מעיה של אשה".וראה עוד אור חדש [סט.], ולהלן פ"ל הערה 12.

[44] אמנם השוה לדבריו בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות ה, שכתב שם: "וישראל שהם אומה בכלל, יש להם התחלה ויש להם שלימות; והתחלתן היה בני יעקב, שאז נקראו 'בני ישראל', וזהו התחלתן. ושלימותן היה כשיצאו, שאז היה אומה שלימה". [וראה להלן פי"ג הערה 73]. הרי שתחילת האומה החלה כבר על ידי השבטים. וכן מבואר בגו"א בראשית פל"ד אות ב [ד"ה ונראה]. ושם בפל"ח אות ב כתב: "שם אומה עליהם מיד שנולדו השבטים". הרי מבואר ששם אומה החל ע"י בני יעקב, וכיצד זה תואם כאן ש"לא היה לישראל שום מציאות קודם זה [יצ"מ]". ובע"כ לומר, שהבכח של כנס"י החל ע"י השבטים, אך בפועל היה כשיצאו ממצרים. וראה להלן פי"ג הערה 37, ופל"ד הערה 9.

[45] דוגמה לדבר; מום שבא על האדם לאחר שנולד, וכפורענות, קל להסרה [לכשיעשה תשובה], אך מום שנולד עם האדם "מלפפתו עד יום מיתה" [רש"י ויקרא כא, כ], ואינו בר הסרה, וכמבואר בגו"א ויקרא פכ"א אות לא.

[46] זהו מופת רביעי עפ"י הדעת והשכל שאי אפשר לומר שה' עזב את ישראל. [ועד כה ביאר ג' מופתים: (א) ישראל הם האמצעי בין אחדות ה' לרבוי אומה"ע. (ב) א"א שלא תהיה אומה יחידה שתתיחס לאחדותו יתברך. (ג) מעולם ישראל היו עבדי ה', ואין להם מציאות אחרת מלבד זאת].

[47] ואין ביטול לדבר שבעצם, וכפי שכתב בגבורות ה' ס"פ עב [שכט:] וז"ל: "מה שגאל ישראל ונתן להם המעלות האלקיות מצד שהם מוכנים לקבל המעלה, הוא דבר עצמי, ואינו דבר מקרי, ואין בטול לדבר העצמי, וג"כ לא נמצא דבר עצמי לבטלה, והוא ראיה ברורה נגלה לכל על גאולתנו העתידה שתהיה במהרה בימינו". ואלו דבריו כאן במופת הרביעי. וכן כתב להלן פמ"ז ד"ה וזה שאמר: "וחבור שלהם מצד עצמם, לכך אין בטול לזה". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "אין בטול לדבר עצמי". ולעיל פ"ה ד"ה אסקוהו כתב: "כי אין שינוי לדבר שבעצם", וראה שם הערה 565, ולעיל הערה 24.

[48] ובסמוך יביא **ראיה** לכך שישראל הם הנקראים "אדם". ובגו"א במדבר פל"א אות יח ביאר **טעם** הדבר, וז"ל: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבע"ח הם חומריים, והאדם - שיש בו נפש נבדלת - אינו חומרי כמו הבע"ח... ועל זה אמרו 'אתם קרויים אדם ואין האומות קרויים אדם'. כי האומות אע"ג שהם אדם, מ"מ נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... וזה מפני כי הם חומריים... וישראל הם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות [ויקרא יח, ג "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וגו'"], שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרויים אדם, ואין האומות קרויים אדם', שההבדל שיש בין הבע"ח והאדם - נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים". ועניין זה יתבאר גם להלן פי"ד ד"ה אך אם, ופל"ו הערה 68. וראה לעיל פ"ג הערה 116, ופ"ה הערה 123. ולהלן פי"א הערות 252, 254, שנקבצו שם המקומות שבהן המהר"ל דן במאמר זה. וגם ראה עוד להלן פי"ד הערות 5, 48, 49, ופנ"ה הערה 31.

[49] כי כל העולם נברא בשביל האדם, וכמבואר בקידושין פב. "חיה ועוף... לא נבראו אלא לשמשני". ושבת עז: אמרו "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה". ופירש שם בח"א [א, מא:]: "מפני כי הכל נברא בשביל האדם, ולפיכך אי אפשר שלא ישמשו כל הנבראים לצורך האדם, ולא לצורך עצמן". ורש"י בראשית ו, ז פירש "הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בדר"ח פ"א מ"ב [כה.] כתב: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם... כי הכל נברא בשביל אדם". וכן כתב שם במ"ג [לב:]: "כי העולם נברא בשביל האדם שיהיה עובד בוראו". ושם במשנה יח [סא.] כתב: "שכל העולם נברא בשביל האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ד [טו:] "שהרי בשביל האדם נברא הכל". ובבאר הגולה סוף באר החמישי [קד:] כתב: "שהוא [האדם] התכלית בכל הנבראים שברא

הקב"ה בעולמו... כי הכל נברא בשביל התכלית... האדם שהוא התכלית". וראה להלן פ"מ הערה 103. ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב:] כתב: "השונא כלל הבריות, שאינו נהנה מהם... דבר זה מוציא את האדם מן העולם, כי בשביל האדם נברא העולם, וכאשר שונא הבריות, שהם האדם בכלל, כאילו דוחה כל העולם". ודי בזה. והואיל וישראל הם הם ה"אדם", ממילא ברור שעיקר מציאות העולם הוא ישראל. וראה הערה 20, ולהלן פי"א הערה 253. ולהלן פט"ו ד"ה ואל יקשה כתב: "עוה"ז ועוה"ב שניהם נבראו לאדם", וראה שם הערה 51, ולהלן פל"ט הערה 42.

[50] ובסנהדרין לח. הביאו ארבעה טעמים לכך שאדם נברא בערב שבת; (א) "שלא יהיו צדוקים אומרים שותף היה לו להקב"ה במע"ב". (ב) "שאם תזוח דעתו עליו אומר לו יתוש קדמך במע"ב". (ג) "כדי שיכנס למצוה ["שבת" (רש"י שם)] מיד". (ד) "כדי שיכנס לסעודה מיד", ופירש רש"י שם "שימצא הכל מוכן ויאכל מאשר יחפוץ". ושם בח"א [ג, קמח:] האריך בזה, ויובא בסמוך.

[51] שהרי דברים גדולים [כמו בריאת אדם] אינם במקרה, וכמבואר לעיל פ"ד הערה 6.

[52] אודות שהצורה משלימה הכל, ראה דבריו בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] שכתב: "הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל. כמו המלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה העם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו, כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד". וכשם שהמלך משלים את עמו [כמבואר להלן ס"פ נב, ופנ"ד ד"ה ויש לשאול], כך הצורה משלימה את הכל. ובנתיב העבודה פי"א [א, מט:] ביאר "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 [קכב:]. ובבאר הגולה באר החמישי [סוף צד:] כתב: "והכל נמשך אחר הצורה, והיא השלמת הכל... כמו שהוא ראוי אל הצורה, שהוא משלים הכל". ובגו"א בראשית פ"ב אות ל"ו כתב: "כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר... לפי שהצורה נותנת לדבר חוק וגבול, ולכך נקרא 'צורה'".

[53] כי ההשלמה לעולם באה בסוף, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכא.]: "וכל השלמה הוא באחרונה". וכן כתב להלן פכ"ז ד"ה וקאמר: "שכל אשר הוא באחרונה - הוא השלמה". ובגו"א בראשית פל"ה אות יב כתב: "כל סוף הוא השלמת הכל". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:]. ובתפארת ישראל פי"ב [מב:] כתב: "כי הצורה הוא

משלים, ראוי שיהיה באחרונה". וראה להלן פי"ב הערה 32, פכ"ז הערה 54, פמ"ב הערה 1, פמ"ג הערה 67. פמ"ח הערה 4, ופס"ג הערה 8.

[54] לשונו בדר"ח פ"ג מ"ב [קיד.]: "כי האדם צורת העולם ומשלים אותו, ובשביל האדם נבראו כל התחתונים" [ראה הערה 49]. ובגו"א בראשית פ"ב אות מב כתב: "האדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות". וכן כתב בגו"א שמות פכ"ב סוף אות לד שהאדם "הוא צורת העולם". וכן הוא בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.]. ובתפארת ישראל פי"ב [מא:] כתב: "כי האדם, מצד צורת צלמו, שהוא בצלם אלקים, הוא חביב, עד שהוא צורה אל כל העולם". וראה לעיל פ"ג הערה 88, ולהלן פי"א הערה 254, ופל"ט הערה 42.

[55] לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז: "כל בעלי חיים נבראו בראשונה, והאדם באחרונה, לומר שהאדם משלים הכל". ובדרשת שבת הגדול [קצד:] ביאר: "כי האדם נברא אחרון בשביל שהאדם הזה משלים מעשה בראשית, והאדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי, כי העליונים בפני עצמם, והתחתונים בפני עצמם, והאדם הוא שנברא מן העליונים ומן התחתונים. הרי האדם מחבר העליונים והתחתונים... ומפני כך נברא האדם אחרון. כי הדבר שהוא מחבר הכל ראוי שיהיה אחרון, כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואחר כך עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם, עד שהכל נעשה אחד". וכ"ה בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]. וראה הערה 59.

[56] ענין זה [שישראל יצאו לאחרונה משאר האומות] הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון, בגו"א בראשית פ"א אות ז ד"ה אמנם, שם דברים פ"ב אות ח, גבורות ה' פכ"ט [קיד.], שם פס"ט [סוף שטז:], תפארת ישראל ס"פ יב [מב:], שם פי"ז [נה.] הקדמתו לדר"ח [יד:], ובח"א למנחות נג: [ד, פב:], וחלקם יובאו בהערות הבאות. וראה להלן פי"ט הערה 93. וכן הזכיר ענין זה להלן פ"ס ד"ה ובמכלתא.

[57] מה שמדגיש את עמון מואב ועשו מתוך שאר אומות העולם, יובהר עפ"י דבריו בח"א למנחות נג: [ד, פב:], שכתב שם: "כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעמים קודם שהיו ישראל, כי הם [ישראל] יצאו באחרונה לפועל כאשר יצאו ממצרים, וכבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם, כדכתיב בקרא שציוה לסבב ארצם, שנתן להם ארץ ירושתם קודם [דברים ב - ה, ט, יח], שמזה תראה כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם לישראל". א"כ מבואר כי אומות העולם נחלקות לשתי קבוצות; (א) שבעים אומות שהיו מדור ההפלגה. (ב) ארבע אומות ממשפחת אברהם, והם: ישמעאל, עמון, מואב, ואדום. והדגשת המהר"ל היא שישראל איחרו לבוא לעולם אף יותר משאיחרו אדום עמון ומואב, שאף הן אינן נכללות בשבעים אומות,

ומ"מ ישראל איחרו לצאת לעולם אף לאחר שאדום מואב ועמון היו לאומות. וכן הדגיש בגו"א בראשית פ"א אות ז [ד"ה אמנם] שישראל נעשו לאומה לאחר אדום ומואב. וכ"ה בתפארת ישראל פי"ב [מב:]. ושם בפי"ז [נה.] הזכיר אף את ישמעאל.

[58] כמו מואב שהוזכר בבראשית [יט, לז, ושם לו, לה]. וכן עמון [בראשית יט, לח], ואדום [בראשית לו, ט]. אמנם בח"א למנחות נג: [הובא בהערה הקודמת] לא הוכיח כן מהפסוקים שהוזכרו קודם שיצאו ישראל ממצרים, אלא מכך שלאחר שיצאו ישראל ממצרים נצטוו לסבב ארצות אלו. ובגבורות ה' פס"ט [שטז:] ביאר שספר בראשית עוסק הוא בבריאה, "להיות נבראים האומות, כמו אדום שנזכר בפרשת וישלח [שם], שהם האומה האחרונה שיצאת לעולם, ועדיין לא היו ישראל בעולם...שכל האומות נחשבים בריאה... עד סוף פרשת ויחי מדבר מן בריאת העולם". ולכך בדוקא נקט כאן בבראשית. וראה להלן פ"ס הערה 58.

[59] לשונו בתפארת ישראל פי"ב [מב:]: "יש לישראל מדרגת הצורה... כי ישראל היו נקראים 'אדם' בפרט... וכמו כן בישראל, כי כל הדברים - הצורה באה באחרונה, והחומר קודם, כי הצורה הוא משלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה". וכן חזר וכתב שם בר"פ יז [נה.]. ובגו"א בראשית פ"א סוף אות ז כתב: "ישראל הם משלימים כל העולם, ולפיכך הם באחרונה. ובדבר זה יתבאר מה שאמרו חכמים 'אתם קרויים אדם', שהרי ישראל דומים אל האדם, שכל הבעלי חיים נבראו בראשונה, והאדם באחרונה... וכן כל האומות נבראו ראשונה וישראל באחרונה". ובגו"א דברים פ"ב אות ח ביאר שישראל איחרו להתגלות "כי הוייתם ממקום פנימי, לכך לא היו נמצאים מיד". וכן ביאר בגבורות ה' פכ"ט [קיד.], וז"ל: "מי שיותר במעלה, מאוחר לצאת לפועל". וראה להלן פי"ד הערה 81, ופי"ט הערות 49, 129.

[60] שראה בחלומו ארבע חיות: אריה, דוב, נמר, וחיה רביעית אימתנית [דניאל ז, ב-ז]. והן מרמזות על מלכויות: בבל, פרס, יון, אדום, וכמבואר שם ברש"י, עפ"י הויק"ר יג, ה.

[61] לשונו בנר מצוה [י.]: "כאשר ראה דניאל המלכויות, ראה אותם ד' חיות, כי בערך זה ראוי שיהיו נמשלים ד' מלכויות. וזה כי האדם יש לו הכח והממשלה על החיות, וכדכתיב בקרא [בראשית א, כח], ולפיכך ראוי שיהיה המלכות בעולם נראה בתואר וכתמונת אדם. רק שממשלת אלו ד' מלכויות הם חסירי המעלה האלקית הנבדלת שהוא לאדם. ומצד הזה, שהם חסירי המעלה האלקית, יש להם הכח הבלתי אלוקי, ולכך היו נראים כתואר החיות, כי החיה חסר לה הכח האלקי הנבדל... וכאשר ראה מלכות מלך

המשיח, ראה אותו בתואר ובצורת אדם... כי מלכות מלך המשיח יהיה אלקי לגמרי, ולפיכך קרא אותו 'בר אנש'". וכן הזכיר ענין זה בקיצור להלן פט"ז ד"ה וכאשר תתבונן, ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריח.]. וראה להלן פי"ח הערה 31, פכ"א הערה 25, פכ"ח הערה 63, פל"ה הערה 29, ופנ"ז הערה 80.

[62] אודות 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". ובגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל... נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל". 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. וגם ראה עוד לעיל פ"א הערה 27, ולהלן פל"ו הערה 68.

[63] וא"כ עד כה הובאו ארבעה מופתים שהם עפ"י הדעת והשכל להורות שאי אפשר לומר שישראל איבדו את מעלתם, ואת הקשר המיוחד שלהם להקב"ה. [וארבע הראיות הן: (א) ישראל הם האמצעי שבין אחדות ה' לרבוי אומות העולם. (ב) א"א שלא תהיה אומה שתייצג את אחדות ה' בעולם הזה. (ג) מעולם היו ישראל עבדי ה', ואין להם מציאות אחרת. (ד) ישראל הם ה"אדם" בבריאה, וזו מעלתם בעצם, ואין לכך כל ביטול].

[64] ואין שינוי לדבר שהוא עיקר, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 565, וכאן בסמוך הערות 24, 47, ופכ"ב הערה 2.

[65] פירוש - לאחר שביאר שאי אפשר שיהיה שינוי בדבר שהוא עיקר, חוזר לבאר שאף אם תאמר שיתאפשר שינוי בדבר שהוא עיקר, מ"מ אי אפשר לומר ששינוי כזה אכן נעשה בפועל, וכמו שמוכיח.

[66] ואיך יתכן דבר זה כי ישתנה העולם לגמרי [לשונו בסמוך]. וכן כתב להלן פנ"ו ד"ה הנה ביאר: "כי אי אפשר לכלות ישראל, כי הם כל העולם, ואי אפשר לכלות העולם". ובהמשך שם כתב: "כי ישראל הם עיקר העולם, ואם לא היה נחמה להם נחשב בטול

אל כל המציאות בכלל... ואם ישראל בטל ח"ו - הכל בטל". ובבאר הגולה באר הרביעי [סז:] כתב: "ואין ראוי שיהיה בזה הפסד, שא"כ יהיה העולם בטל, והש"י ברא העולם שיהיה קיים... [ולכך] לא נמצא השתנות כלל". [והובא לעיל פ"ט הערה 115]. וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קז.] שאי אפשר שיהיה בטול והפסד למציאות כולה. ובח"א לזבחים קיג. [ד, עא.] כתב: "כלל העולם שהיה באותו זמן לא נתבטל, דלא שייך בטול אל הכלל, ודבר זה מבואר". וכ"ה בח"א לשבת קיג: [א, נא:]. וראה להלן פי"א הערה 99. אמנם להלן פל"ו ד"ה וקאמר ריש לקיש כתב שלקראת ימי המשיח "מגיע שנוי אל העולם בכללו", וראה שם הערה 72.

[67] כמו [ישעיה מב, ה] "כה אמר הא-ל ה' בורא השמים וגו' ואצרך ואתנך לברית עם לאור גוים". וכן [שם מג, יד] "כה אמר ה' וגו' למענכם שלחתי בבלה והורדתי בריחים כולם". וכן [ישעיה נא, טז] "ואשים דברי וגו' לנטוע שמים וליסוד ארץ ולאמור לציון עמי אתה". ובירמיה [לג, כה] נאמר "כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי", ועוד.

[68] והרי על כל בריאה ובריאה נאמר "כי טוב" [בראשית א, ד], ופירש שם הרמב"ן: "שרצה בקיומו לעד", וא"כ כיצד יתכן שלא יהיה קיום אל העולם.

[69] ומעכשיו יבאר הראיה מעדות הנביאים, וכפי שהזכיר למעלה בהערות 8-10.

[70] כמו שאמר משה רבינו [ויקרא כו, מד] "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלוקיהם". והנביא יחזקאל [יחזקאל כ, לג] מזהיר "והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגוים וגו' חי אני נאם ה' אלוקים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם". וביאר רש"י במדבר טו, מא על פסוק זה: "על כרחכם אני מלככם". ובמלאכי [ג, ו] נאמר "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם". והרשב"ם בב"ב קטו: למד מכאן ד"גמירי דלא כלה שבטא". ועוד.

[71] 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, וכבר נתבאר שהאור הוא המציאות [לעיל פ"ח הערה 92]. וראה עוד לעיל פ"ה הערה 345, ופ"ח הערה 148, שנתבאר שם שעיקר המציאות הוא האור. ובתפארת ישראל פמ"ז [קמד:] כתב: "כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות... שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". וראה לעיל פ"ט הערה 38.

ובאור חדש בהקדמה [נב.] ביאר שכאשר "הלבנה שוקעת והכוכבים נכנסין והמזלות הולכים להם, אותה שעה אין חושך גדול הימנו". וראה להלן פי"ז הערה 132.

[72] כמבואר כבר למעלה פ"ה הערה 565, וכן לעיל הערות 64 ,47 ,24. וצרף לכאן דברי הגמרא ביומא פו: שעל עבירה רביעית לא מוחלין לו. וביאר זאת בנתיב התשובה פ"ג [ב, קנה:]: "כי מעשה האדם הם במקרה, ולפיכך השי"ת מוחל וסולח עד ג' פעמים... אבל כאשר עשה ג' פעמים, לא נחשב חטא במקרה, ואז אין השי"ת מוחל". הרי שדבר שהוא בעצם - אין על כך מחילה ושנוי.

[73] כמבואר לעיל הערות 62 ,49 ,20.

[74] שהקב"ה עזב את ישראל.

[75] אודות שהגלות נמשלה ללילה, ראה דבריו בדרוש על התורה [מח:] שכתב: "שהגלות דומה ללילה, וכמו שאמרו בכל מקום, וכדכתיב [ישעיה כא, יא] 'שומר מה מליל וגו'', אשר נאמר על הגלות הנקרא לילה". וכן מבואר ברש"י סנהדרין צד. "שומר מה מליל - הקב"ה שהוא שומר מה אומר מן הגלות שהוא כלילה". וראה לעיל פ"ח הערה 97. ובזוה"ק ח"ב קסג: אמרו "גלותא דישראל... ואקרי לילה". וכן הוא שם בח"ג רלח: "ולית ליליא אלא גלותא". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "כי הגלות והלילה הכל ענין אחד, כי הגלות הוא נקרא לילה... והלילה הוא העדר האור". וכן הוא להלן פי"ח ציון 97.

[76] כי השעבוד לאומות העולם הוא סיבת ההעדר והלילה שבגלות, וכמבואר לעיל פ"ט הערה 163, ולכך כאשר אין ישראל בשעבוד האומות, ממילא הם נמצאים תחת אור יומם. וראה הערה 132.

[77] פירוש - שאף שהם נמצאים בלילה, מ"מ יש להם אור בתוך החושך. וכבר נתבאר שהאור הוא מציאות [ר' הערה 71].

[78] כמבואר להלן פכ"ה [ד"ה וכבר ביארנו כי], שכתב שם: "וכבר בארנו במקומות הרבה כי האומות נקראו מים בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים', ועוד [תהלים קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר', וכדכתיב [שה"ש ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה', ועוד [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ים'". וכן הוא בדרוש על התורה [כ.]. ובאור חדש [קנז:] הוסיף בזה: "ונקראו כך לפי שהם באים לשטף את ישראל". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"ט אות ה.

[79] ילקוט שמעוני ח"א פרשת בלק, רמז תשסה, שם ח"ב רמז תכ, וכן רמז תצ.

[80] המשך לשון הילקוט שם "אמר ישעיה [ישעיה נז, כ] 'והרשעים כים נגרש', מה הים הגל הראשון אומר עכשיו אני עולה ומציף את כל העולם, וכיון שבא לחול הוא כורע ומשתבר, ואין הגל השני למד מן הראשון. כך פרעה נתגאה על ישראל והפילו הקב"ה, וכן עמלק וכן סיחון ועוג ובלעם ובלק, ואין אחד מהם למד מחברו". ועוד אודות שישראל נמשלו לחול - ראה להלן פנ"ז ד"ה והענין השני.

[81] פירוש - לאחר שסיים לבאר את הראיות שהן עפ"י השכל והנבואה, בא לבאר את הראיות עפ"י המוחש והנראה לעינים. וכפי שהקדים וכתב בראש הפרק: "וגם המוחש לא יקבל זה", וראה הערה 7.

[82] כמבואר בהערה 1, שהצרות שאירעו לישראל לא אירעו לשום אומה ולשון אחרת. וכן מבואר להלן פי"ד ד"ה ובפרק מציאות האשה, שכאשר ישראל נופלים, הם נופלים לדיוטא התחתונה ביותר. וכן הוא גם כן באור חדש [קפח:]. וראה לעיל הערה 2.

[83] תנחומא תולדות סוף אות ה: "גדולה הכבשה העומדת בין שבעים זאבים... גדול הוא הרועה שמצילה ושומרה ושוברן לפניה, הוי [ישעיה נד, יז] 'כל כלי יוצר עליך לא יצלח'". וכן הוא באסת"ר י, יא. אמנם לא מצאתי שחז"ל ישוו את אומה"ע לאריות ונמרים.

[84] וכן אמרו ביומא סט: "אלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות". ובפסיקתא רבתי ט אמרו "כבש בין ע' זאבים מה יכול לעשות, ישראל בין אומות חזקים מה הם יכולים לעשות, אילולי אתה עומד להם בכל שעה ושעה".

[85] לפנינו בגמרא איתא "בימי נבוכדנצר".

[86] לפנינו בגמרא אמרו "בימי פרסיים".

[87] לפנינו בגמרא "'ולא געלתים' - בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק, וחשמונאי ובניו, ומתתיה כה"ג. 'לכלותם' - בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר".

[88] לפנינו בגמרא "בימי פרסיים".

[89] פירוש - אע"פ ששמואל לא פירט את המצילים השונים שבכל מלכות ומלכות [לעומת הברייתא שפירטה כן], מ"מ בהכרח שההצלה תיעשה דרך המצילים שיעמיד הקב"ה לישראל.

[90] פירוש - הצלה שבאה ע"י מצילים מישראל מורה על שלא מאס בהם יותר מאשר הצלה שתבוא מצד המושלים עצמם, וכמו שמבאר.

[91] לשונו באור חדש [סט:]: "שדיבר הכתוב בארבע מלכיות אלו, שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל... בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל... ואמר הכתוב שבכל

התנגדות אשר הוא בארבע, אין הש"י עוזב את ישראל... ובזה נראה כי לא עזב הש"י אותם, שהרי עדיין ימצא בהם גדולה, ובזה נראה כי לא נעזבו, לכך בכל מלכיות היו נמצאים מישראל קרובים אל המלכות שהצילו אותם מן הרע, ודבר זה יש להבין מאוד". וכונתו מבוארת עפ"י המבואר בדר"ח פ"ד מ"ד [קעא.], שכתב שם: "כל שררה היא מן השי"ת, ומן גדולתו הוא נותן לאדם, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הרואה [ברכות נח.] הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליראיו', ואילו אצל מלכי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'". ולכך, הואיל וימצא בהם הגדולה, בזה נראה כי לא נעזבו. אך אם הגאולה היתה באה מחמת הפיכת לב המושלים עלינו לטובה, בזה לא נראה שיש לישראל גדולה מצד עצמם. ואלו הם דבריו כאן.

[92] כמבואר בנר מצוה [י.-יד:], ובתוך דבריו כתב שם: "כי אלו ד' מלכויות הם כמו ד' כוחות שהם באדם; האחד הוא כוח גופני, השני כח נפשי... הג' הוא שכלי, שהוא נבדל לגמרי מן הגוף... יש ליתן כח נפשי אל המלכות הראשון... והיה מלכות השני מלכות מדי, והוא כח גופני באדם... והמלכות שאחריו ראה אותו דניאל כנמר, מפני כי מלכות זה הוא כנגד חלק הג' שבאדם, כי חלק הג' הוא השכל... כי כל ענין המלכות זה שהיו מבקשים החכמה... ועוד ראה דניאל חיה רביעית... כי דבר זה נגד מה שהאדם כלול מן אלו ג' דברים... ולפיכך כאשר השי"ת העמיד ד' מלכיות מושלים בעולם ראוי שיהיו כפי ענין האדם אשר אליו ראוי הממשלה... כי חיה רביעית יש בה של אלו ג' כוחות, והיא כוללת כל ג'. אבל ג' מלכויות הראשונות כל אחד ואחד מהם חלק אחד, רק מלכות רביעית כולל כולם". וראה הערה הבאה, ולעיל פ"ה הערה 545, פ"ו הערה 67, ולהלן פי"ח ד"ה והנה חכמי האמת.

[93] ענין זה מבואר היטב באור חדש [ע.], וז"ל: "ויש לתמוה מה שאמר אצל מלכות רביעית שהעמדתי להם בית רבי וחכמי דורות, וכי לא היו חכמי דורות גם כן בשאר מלכויות, ולמה בכל מלכות לא היו אנשים מיוחדים [כאלו], רק במלכות רביעית אמר שהעמדתי להם חכמי דורות. ויש לפרש דבר זה, כי אמרו במסכתא יומא פ"ק [ט:] כי בית ראשון היה חרב בשביל ג' חטאים, והם ע"ז, שפ"ד, ג"ע. וקאמר כי בית שני חרב בשביל שנאת חנם... ומפני שחטאו באלו ג' הביא הש"י עונש על אלו ג' חטאים לכפר עליהם. וזה כי במלכות הראשון היה גוזר נבוכדנצר עליהם שיהיו עובדים ע"ז, ויהיו משתחוים לצלם... ומפני כי חנניה מישאל ועזריה היו מקדשים את שמו, ונתנו עצמם לשריפה בשביל ע"ז, דבר זה היה כפרה להם מה שחטאו בע"ז. ומלכות שניה היה מדי, והיה אחשורוש, שהוא מלכות פרס, נתן ישראל ביד המן לשפוך דמם... ומפני שחטאו

בשפ"ד בא עליהם העונש, ונצולו ע"י מרדכי, שהוא הפך ש"ד, שהיה רצוי לרוב אחיו דובר טוב ודורש שלום לעמו [אסתר י, ג], ועל ידי זה נצולו... וזה כפרה על ישראל שחטאו בשפ"ד. ועוד בימי יונים, שנגזר עליהם שמד, ובפרט שגזרו היונים שכל בתולה קודם שתכנס לחופה תהיה נבעלת [ראה כתובות ג:, ורש"י שבת ריש כג.], וכל זה לקבל עונשים מה שחטאו בערוה בימי בית ראשון. ונצולו על ידי חשמונאי ובניו, שהיו כהנים גדולים קדושים מן הערוה... ומלכות רביעית החריב בית שני. ומפני כי חורבן של בית שני היה בשביל חטא שנאת חנם, לכן העמיד השי"ת לישראל להציל אותם מן המלכות הזה חכמי הדורות, שעליהם אמרו [ברכות סד.] תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם". וזהו שכתב כאן שבכל מלכות ומלכות העמיד הקב"ה פרנסים התואמים להתמודד עם כוחה של אותה מלכות.

[94] שהיה לו לקרותו 'ישורון'... אלא קראו 'אל', שהוא שם הקבה... כדי לשתף שמו בו" [קרבן העדה שם].

[95] חדר קטן [קרבן העדה שם].

[96] כלומר, שאם תלך להיות אבודה, השלשלת שבה תהא מוכחת עליה היכן היא, ושלא תאבד המפתח [פני משה שם].

[97] פירוש - העוה"ז הוא כמו בית המלך, מקום המלכות. כי הרי קיי"ל בגינוני מלכות ש"אין מלך בלא עם" [גבורות ה' ס"פ מז (קצד.), תפארת ישראל פכ"א (סה.), באר הגולה סוף באר הרביעי (פו.), אור חדש (סז:), ודרוש על התורה (כז:). וראה לעיל פ"ה הערה 59], ולכך מקום העם [עוה"ז] הוא מקום המלכות. וצרף לכאן, כבר השריש המהר"ל שהמשכן שקול לעולם [גו"א שמות פ"ל אות כ, שם במדבר פ"ז אות יד, ח"א לשבת כא: (א, ה:), ושם צט. (א, מו:)], וכשם שהמשכן הוא מקום המלכות [זוה"ק ח"ג יא.], כך העולם הוא מקום המלכות. וראה לעיל פ"ה הערה 339, שנתבאר שם שההיכל במשכן הוא כנגד העוה"ז, והרי ההיכל הוא מקום המלכות, וכמבואר בגו"א שמות פט"ו אות כב, ושם הערה 97. ולכאורה בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז.] כתב לא כך, שז"ל שם: "א"י הקדושה, פלטרין של מלך... אבל בחוצה לארץ, אין זה פלטרין של מלך". וצריך לומר שכלליות העוה"ז הוא מקום המלכות. רק שבתוך העוה"ז גופא יש מדרגות שונות, והיחס שבין א"י לחו"ל הוא כיחס פלטרין של מלך למקום שאינו פלטרין של מלך, והכל נידון בערכין. וראה להלן פכ"ב הערה 122.

[98] כי ישראל הם עיקר המציאות בעוה"ז, וכמבואר בפרק זה פעמים רבות. וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסו:], וז"ל: "כל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו

שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא עיקר". וראה לעיל הערות 20-22, ובסמוך הערה 101, פל"ז הערה 36, ופמ"ג הערה 61.

[99] וכפי שכתב בח"א לכתובות ה. [א, קמט:], וז"ל: "כי האוזן של אדם תחילה לכל האיברים, והוא נחשב פתח האדם, שהאדם כמו בית, האוזן הוא פתח לאדם... האדם הוא כמו כלי קיבול... דמיון הבית, כאשר אין לו פתח ואינו מקבל האדם, אין לו צורת הבית כלל, שהרי חסר הוא, שאינו מקבל דבר". וראה להלן פכ"ג הערה 136, שנתבאר שם שעיקר הבית הוא בפתח, משום ששם נכנסים ויוצאים.

[100] רומז בזה שיחס ישראל לאומות העולם הוא יחס של קטנים לגדולים. וכן מבואר בגו"א בראשית פט"ו אות טו, וז"ל: "האומות נמשלו לבהמות, לפי שהבהמה גדולה, והאומות גדולים בכמותם. אבל תור וגוזל הוא קטון, נגד ישראל שהם קטנים בכמות". וראה להלן פנ"ז ד"ה ובמדרש מי מנה, שכתב שם: "כי ישראל הם האומה הקטנה שבכל האומות". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [ריש קצח.], ובגבורות ה' פ"ח [מט:]. ושם בפס"ד [רחצ.] כתב: "וישראל אומה קטנה ביניהם [בין האומות]". וראה להלן פי"ב הערה 9, פ"כ הערה 23, ופנ"ז הערה 70.

[101] כפי שביאר כבר שישראל הם עיקר מציאות העולם, כי רק הם ה"אדם" שבבריאה. ולהלן ר"פ נו כתב: "כי הדבר שהוא עיקר בבריאת עולם, כמו שהיה נראה בישראל שהם עיקר המציאות, שהוציא השי"ת אותם הוא יתברך בעצמו פנים בפנים, ובנה להם משכן, ונגלה כבודו פנים בפנים, ובנה להם עוד בית בחירה, ונגלה כבודו שם פנים בפנים... 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 ח"ו ישראל, היה בטל כל העולם". ואלו דבריו כאן. ובתפארת ישראל פי"ב [מב:] כתב: "ישראל הם צורה אל כלל העולם, כי ישראל משלימים הכל, ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין נחשב לכלל... כי יש לישראל מדריגת הצורה". וכן הוא בח"א למנחות נג: [ד, פב:], ולהלן ס"פ מג. וראה להלן פי"ד הערה 46.

[102] לשונו בנתיב השתיקה פ"א [ב, קא:]: "כלי שאין לו בית קיבול אינו נחשב כלי כלל". ובנתיב הצניעות פ"ב [ב, קז:] כתב: "הכלי שאין לו בית קבול אינו נחשב כלי כלל, רק הוא כמו גולם כלי עץ". ודיני גולמי כלי עץ מפורטים בחולין כה. ובח"א לחולין פח: [ד, ק.] ביאר שלכך אין פשוטי כלי עץ מקבלים טומאה, כי אין שם כלי עליהם.

[103] נקט כאן בתיבת "טרקלין". וכן למעלה כתב "פותחת הטרקלין". ובשאר מקומות נקט "פלטרין", וכנראה שלא קפיד בזה. ו"טרקלין" פירושו "חדר גדול, ובפרט המוכן

למסבה" [ערוך ערך טרקלין]. ואילו "פלטרין" הוא "היכל וארמון המלך" [ערוך ערך פלט].

[104] ועוד אודות טרקלין סגורה שנאבד המפתח, ראה סנהדרין קיג. שאמרו שם "משל דאליהו למה הדבר דומה, לגברא דטרקיה לגליה ואבדיה למפתחיה". ופירש רש"י שם "שסתם שער שלו ואבדיה למפתחיה. כך עשה אליהו, נעל לשערי מטר, ולבסוף אבד המפתח של גשמים, שלא נפתח השער של מטר על ידו". וכתב שם בח"א [ג, ער:]: "הוא דומה למי שסוגר הטרקלין ואבד המפתח, כך אליהו סגר שער המטר, ולא היה יכול לפתוח אחר כך".

[105] שישראל הם העיקר, ואומה"ע הן תוספת על ישראל [ראה הערה 18]. וישראל הם נקראים "אדם", ולא אומה"ע [ראה הערה 49], שנמשלו לחיות [ראה הערה 60]. ולהלן פי"ג ד"ה ועוד מצד 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 להלן פכ"ה ד"ה וכבר ביארנו 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". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.]: כתב: "אין דבר שנבדלים בו ישראל לגמרי משאר האומות רק המילה והיא קדושה, מפני שהמילה היא הסרת הערלה שהיא גנות וגנאי גשמי חומרי, לכך סילוק הערלה היא קדושה... ועוד הם נבדלים יותר במה שיש להם התורה השכלית הנבדלת מכל חכמה". 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". וראה גם להלן פי"ג הערה 113, פכ"ד הערה 6, ופכ"ה הערות 126, 137.

[106] כהתנגדות הגשמי לרוחני, וכפי שכתב בגו"א בראשית פל"ז אות ז: "כי כל נבדל, לפי שהוא נבדל במעלתו מבקשים להורגו". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [מח.]: "שהאומות מתנגדות אל הצורה השלימה, הם זרע אברהם". וכן ביאר שם בפנ"ד [רלח.]. ולהלן פל"ד ד"ה וביאור ענין, כתבם: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי", וראה שם בהערות. וראה לעיל פ"ז הערה 173. ובגבורות ה' פס"ד [רחצ.] כתב: "כי ישראל ואומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד... בשום דבר, והם נבדלים". ועיי"ש שהוסיף לבאר

עוד גדרים שונים בהתנגדות האומות לישראל. וראה להלן פט"ו הערה 102, פי"ט הערה 55, פכ"ב הערה 10, פכ"ח הערה 68, ופל"ב הערה 163.

[107] לשונו בגבורות ה' פס"ד [רחצ.]: "שהאומות רוצים לאבד את ישראל ח"ו. בראשון, הם רוצים לאבד ישראל בפועל קל, כי לא יחשבו ישראל נגדם כלום... מפני שהם רבים, וישראל אומה קטנה ביניהם... ואז הם באים בכח וביד חזקה על ישראל... עד שבאים בכח אשר אין ערך ויחוס רבויים נגד ישראל, כמו רבבות אנשים שבאים ללחום על איש אחד". וראה להלן פכ"ד ציון 7 שכתב שם: "אין ראויה שתהא [האומה הישראלית] עומדת בתוכם [של אומות העולם]".

[108] כפי שביאר בח"א לסוטה ט. [ב, לז.]: "כי ישראל הם דביקים לגמרי בו יתברך, ואינם נבדלים מאתו, ולכן... אין ישראל כלים, וכל זה מפני כי ישראל הם דביקים לגמרי בו יתברך".

[109] חיים כולכם היום [המשך הפסוק שם]. הרי דביקות ישראל בה' מקיימת את ישראל לעולם. וראה בגבורות ה' פס"ד [רחצ.] שבמלחמות האומות בישראל נצולים ישראל כי "בשם ה' כי אמילם" [תהלים קיח, ט-יא]. ועוד אודות שדביקות בו יתברך היא חיים, הנה כן מבואר במקומות רבים בספרי המהר"ל. וכגון בדר"ח פ"ד מכ"ב [רו.], שכתב שם: "וכאשר הוא עם הש"י אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים וגו'', שעל ידי הדביקות בו יתברך שהוא חי וקיים, האדם ג"כ חי וקיים לעולם". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [צב:], נתיב העבודה פ"ה [א, פח:], שם בהמשך [א, פט:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לר"ה טז: [א, קי.], ח"א לסנהדרין צא. [ג, קפ:], ועוד. וראה לעיל פ"ז הערות 157 ,227, ולהלן פי"ב הערה 2.

[110] אך לא שיש ענין אלוקי בישמעאל, וכמו שמבאר.

[111] אודות שיש ביעקב אבינו מעלה אלוקית נבדלת, כן ביאר בגבורות ה' ס"פ מד. ושם בפס"ז [שיב:] כתב: "יעקב היה נקרא קדוש ונבדל מן החומר הפחות, ולכך נקרא 'ישראל' ע"ש הכבוד והשררה... וזהו ענין התאבקות המלאך עם יעקב, שנעשה יעקב מתנגד אל המלאך לגמרי, מה שלא תמצא בכל שאר נבראים. ואמרו חכמים [חולין צא.] שהיו מעלים אבק ברגליהם עד כסא הכבוד. וביאור זה, כי התגברות זה... מגיע עד כסא הכבוד, כי מעלת שניהם מגיע עד הכסא, כי המלאכים הם תחת השי"ת... וכן צורת יעקב... שיש ביעקב ענין נבדל אלקי שאותו ענין בעצמו שייך בכסא". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [קי.], נתיב התמימות פ"א [ב, רז:], ח"א לנדרים לב. [ב, ט.], ועוד. וראה להלן פמ"א הערה 7. וענין זה של יעקב הונחל לישראל, שנקראו על שמו "ישראל",

וכמבואר בגו"א בראשית פל"ג אות טז, שם פמ"ו אות ה ד"ה ואפשר, שם פמ"ט אות כד, ובח"א לחולין צא: [ד, קו:]. ולהלן פכ"ה [ד"ה אמרתי אם] כתב: "כי השי"ת נתן בישראל תכונת המעלה בלבד... וכך יורה שמם, שנקראו 'ישראל' ע"ש 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים', שראוים לתכונתם במעלה". הרי שפסוק זה מגדיר אף את מעלת ישראל. וראה פי"ג הערה 38, פ"כ הערה 28, פמ"ד הערה 20, פנ"ב הערה 21, ופנ"ח הערה 51.

[112] א"כ יש כאן ג' שלבים: (א) שם "ישראל" מורה על ענין אלוקי שיש באומה זו. (ב) ענין אלוקי זה הוא הדביקות הקיימת בין קוב"ה לישראל. (ג) דביקות זו נקראת "שתף שמו בשמם". וכן רמז לענין זה בדר"ח פ"ד מי"ב [קפג:]. וראה להלן פ"ל ד"ה לכך האבות שכתב: "ישראל הם לגמרי אל הש"י עד שאין להם מציאות עצמם, רק מצד הש"י... כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם, לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם". ובאור חדש בהקדמה [נח:] כתב: "עצם ישראל שהם אל השי"ת, כאשר מורה שם 'ישראל' אשר חתם בשמם שם 'אל', ודבר זה קיום ישראל, שאף אם הם פזורים ומפורדים בין אומות העולם, לא הוסר משמם שם 'אל'". וכן הזכיר בבאר הגולה באר החמישי [צז:]. וצרף לכאן מאמרם [ב"מ קיד.] שאליהו שהוא כהן. וכתב שם בח"א [ג, נה.]: "אליהו הוא כהן, ולכך לא קבל מיתה... ולפיכך חתם שם 'אל' בשם אליהו, כמו שחתם שם 'אל' בשמות המלאכים; 'מיכאל', 'גבריאל', 'רפאל'". הרי מי ששם "אל" מופיע בשמו בעצם - הרי הוא מופקע ממיתה. וראה גם כן להלן פי"ב ד"ה אבל במתניתא, ושם הערה 30, פי"ג הערות 2, 154, פי"ד הערה 93, פי"ט ד"ה ויש לך לדעת, פ"ל הערה 28, פנ"ו ד"ה אמנם כאשר, פס"ב ד"ה כבר בארנו, ובאור חדש [קלו:]. ואודת שביהמ"ק נקרא "אריאל" - ראה להלן פנ"ה הערה 44.

[113] 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 '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 הש"י". וכ"ה בדר"ח פ"ו מ"י [שיז.], ובדרשת

שבת הגדול [ריא:]. וראה רמב"ן דברים לב, כו שהאריך לבאר יסוד זה. וראה להלן פי"א הערה 202, פי"ג הערה 154, פכ"ב הערה 46, פמ"ט הערה 33, ופס"ב הערות 5, 16.

[114] כי אם חסר שיתוף שמו יתברך בישראל, ממילא אין ישראל נבדלים משאר האומות, ויחשבו כאומה בין האומות, ואז יתבטלו ברוב, וכמו שמבאר. ובגבורות ה' פס"ד [רחצ.] כתב: "כי ישראל והאומות מובדלים לגמרי, שאין להם השתתפות יחד, ושאר האומות, אע"ג שיש חילוק ביניהם... יש להם השתתפות גם כן, שהם אומות מתדמים, אבל ישראל והאומות אינם משתתפים כלל בשום דבר, והם נבדלים". אך לולא ההבדלה הזו היו ישראל כשאר האומות, שנידונות כולם בסקירה אחת, ואז היו ישראל מתבטלים מחמת מיעוטם, וכמו שמבאר.

[115] אודות שהבדל ישראל מהאומות נובע מכך ששמו הגדול נקרא עלינו, ראה דבריו בגו"א שמות פ"ג אות ט ד"ה ולכך, שכתב: "'ה' אלקי אבותיכם אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב' [שמות ג, טו], הזכיר ג' אבות, שהם שורשי ישראל [ראה לעיל פ"ב הערה 5], ובזה ראוים להיותם אומה לעצמה ולהיותם נבדלים מן האומות, כי מן אברהם יצחק ויעקב ואילך הוא התחלת ההבדל... ובשביל כך שם ה' נקרא עליהם גם כן, אשר זה השם נבדל מזולתו", ועיי"ש עוד, שמאריך בזה. ובגבורות ה' פכ"ה [קו.] כתב: "כי זה השם על ישראל נקרא, כי הוא אלקי אברהם וגו', שהם אבות ישראל... כי מאחר ששם הזה 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". ורש"י שם בויקרא פירש "אם אתם מובדלים מהם הרי אתם שלי, ואם לאו, הרי אתם של נבוכדנצר וחבריו". וראה גם כן להלן פמ"ב הערה 25, פמ"ד הערה 44, ופ"ס הערה 50.

[116] כי הם ניכרים לעצמם, ואין ביטול ברוב נוהג כשהמיעוט הוא ניכר לעצמו [תוספות נזיר לו. ד"ה אמר, רשב"א שבת כט. ד"ה כי אדליק, מרדכי חולין פ"י סימן תשלו. ועיין תיו"ט כלאים פ"ב מ"א].

[117] וכמו שמבאר מיד בסמוך, וראה הערה 136, וכונתו היא שב"שתף שמו עמהם" ישנם שני דברים; (א) הוא מבדיל ומציין את ישראל לעצמם, ובכך אינם בטלים ברוב. (ב) הקב"ה נמצא עם ישראל בכל מצב ומצב, בין בגלותם ובין בגאולתם, כי הדביקות העולה משיתוף שמו בשמם אינה ניתנת לניתוק ולהפרדה. ונקודה שניה זו תתבאר כאן סמוך.

[118] לפני הקבה" [לשון הגמרא שם].

[119] כן הוא הגירסא בעין יעקב, ומעין זה בילקו"ש ח"א רמז תי. אך בגמרא שלפנינו לא הובא הפסוק מעילם. וכן ציין שם המהרש"א.
[120] כאמור כך היא הגירסא בעין יעקב, ובגמרא שלפנינו לא דובר על גלות אדום.
[121] לפנינו הדברים נמצאים בפירוש הריטב"א בעין יעקב, ואינם נמצאים בפירושי הגדות לרשב"א. ובפירושי הגדות לרשב"א הביא גמרא זו בברכות ח., ולא העיר עליהם דבר.
[122] שאם הקב"ה נמצא עם ישראל בהיותם בדיוטא תחתונה, בודאי שיהיה אתם בהיותם ברום מדריגתם.
[123] לשון הריטב"א שם בעין יעקב: "מפני כבוד השכינה לא אמר הכתוב שהשכינה בגלות הגדול הזה שאנו מפוזרים בקצוי הארץ, ולא הזכירה אלא בגאולה, ומתוך כך למדנו ג"כ שהיא בגלות. וכן התנא אחז דרך הכתוב. אבל ודאי לא בא ללמד רבותא על שהיא בשעת הגאולה, אלא שהיא בגלות נמצא, שעונותינו המאחרין הגאולה גורמים גלות לשכינה".
[124] מפני ששכינה למעלה מראשותיו של חולה [לשון הגמרא שם]. ופירש רש"י שם "מתעטף מאימת שכינה, כאדם היושב באימה ואין פונה לצדדין".
[125] לפנינו שם בגו"א ישנו רק לטעמו השני שכתב כאן.
[126] פירוש - כל דבר שאינו יכול לדאוג לעצמו, אלא לשם קיומו הוא זקוק לשמירה מאחרים, אזי השגחתו עליו ביותר בכדי להשלים את העובדה שאינו יכול לשמור על עצמו. וכגון אלמנה ויתום, "לפי שהם תשושי כח, ודבר מצוי לענותם" [רש"י שמות כב, כא], וכתוצאה מכך ישנה השגחה ושמירה מיוחדת של הקב"ה עליהם, וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי [עג.]. וכן מבואר בגבורות ה' פס"ז [שי:]. וכן מצאנו ביחס שבין ה' לגר, שדוקא משום שבני אדם מבזים את הגר, והוא שפל ומדוכא, הקב"ה ממציא לו בגד ולחם בהשגחה מיוחדת, וכמבואר בגו"א דברים פ"י אות טו. וכן מצאנו לגבי ארון ה' שהיה בשדה פלשתים שבעה חודשים [ש"א ו, א], ועל כך אמר הקב"ה: "אם אין אתם משגיחים עליו - אני אשגיח עליו" [ב"ר נד, ד]. וישראל בין האומות, שהם אינם מסוגלים להגן על עצמם, דרשו [שהש"ר ז, ג] "אין הקב"ה משגיח על אוה"ע, ועל מי הוא משגיח, על ישראל". וראה הערה 135.
[127] אודות שטבע מקיים - כן מבואר למעלה בהקדמה, וראה שם הערה 9, ופ"א הערות 18, 42, וכן ביאר להלן פי"א ד"ה וכבר הרחבנו, שהדברים הטבעיים יש להם קיום. וראה שם הערה 90.

[128] לשונו בח"א לנדרים מ. [ב, יט.]: "אחר שהטבע נפסד אצלו [אצל החולה], הרי הקב"ה קיומו, וזה שהוא זן את החולה... כי החולה מסולק מן הטבע החומרית, ומאחר שהוא מסולק מטבע החומרית, שהרי הוא חולה, ויש הפסד לטבע החומרית, אז הש"י שהוא נבדל מטבע החומרי למעלה מראשותיו, ששם השכל הבלתי טבעי, והבן הדברים האלו מאוד". ובח"א לב"מ פז. [ג, נא:] כתב: "כי השכינה למעלה מראשו של חולה, ודבר זה בודאי, כי כאשר יחלש הגוף - מתקרב השכינה אל האדם". ועוד אודות שהרוחני זוכה לשמירה מהשי"ת, ראה דבריו בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קט:], שהביא שם את דברי הגמרא [ב"ק לח:] שישראל נצטוו שלא לעשות מלחמה ולצער את בני עמון [דברים ב, יט] מחמת צניעותה של אם עמון. וכתב שם: "כי הצניעות שהוא נסתר ונטמן, וראוי שיהיה חוסה תחת כנפי השמירה, שיהיה נשמר ביותר, שזהו ענין הצניעות שהוא ראוי אל השמירה מן הש"י עד שהוא חוסה תחת כנפי השי"ת". וכן כתב בח"א לקידושין פב. [ב, קנג:] בנוגע לתורה שמשמרתו מכל רע בנערותו, ונותנת לו תקוה ואחרית בזקנותו [קידושין שם], שכתב: "אבל התורה, מפני שאינה גופנית, אין לה התלות בגוף כלל, ונותנת לו כח וגבורה מן הש"י, ונותנת אליו השמירה מן הש"י ג"כ". וראה להלן פכ"ה הערה 3, פכ"ט הערה 14, פ"ל הערה 33, ופמ"א הערה 32.

[129] לשונו בגו"א בראשית פמ"ז אות לד: "והטעם דהשכינה [למעלה מראשו], כי 'את דכא ושפל רוח אשכון', ואין לך דכא כמו חולה, ולכך השכינה עמו תמיד". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל שהשכינה שורה על הענו והדכא, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"ב [א, נב.], וז"ל: "אלמנה ויתום השי"ת קרוב להם, שנאמר 'אני אשכון את שפל רוח', והוא יתברך יריב ריב שלהם, ודבר זה מצד מידת הענוה שהוא על הכל". וכן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב.], נתיב התשובה פ"א [ב, קמח:], גבורות ה' פכ"ג [ק:], אור חדש [קיד.], ודרשת שבת הגדול [רב:]. וראה להלן פי"ב ד"ה הדביקות שיש, ששם נתבאר יותר טעמה של הנהגה זו. וראה לעיל בהקדמה הערה 19, ולהלן פי"ג הערה 138, ופכ"ג הערה 58.

[130] שמא כונתו לדברים שכתב בסוף ההקדמה: "כל המשפיל עצמו הקב"ה מגביה אותו, ומפני כך ישראל גם כן... בשביל שהם מקטינים עצמם, הקדוש ברוך הוא מגביה אותם", וראה שם הערות 19, 20. אמנם מלשונו כאן לא משמע שכונתו לדבריו הקצרים שבהקדמה. [ולולא דמסתיפנא הייתי אומר שכונתו לדברים שכתב בגבורות ה' פס"ז (שי.), שהאריך לבאר ענין זה (ויובא להלן ר"פ יב), ומכנה את הספר גבורות ה' "למעלה". וראה הערה 158, ולהלן פנ"ט הערה 99].

[131] "ואין לך דכא כמו חולה" [לשונו בגו"א בראשית פמ"ז אות לד]. ובנדרים מ. אמרו "אין 'דל' אלא חולה". ולהלן פכ"ח ד"ה ועוד תדע כתב: "סובלי חלאים... יש להם התנגדות מן עוה"ז, שהרי הם מדוכאים בחולי". וראה שם הערה 71.

[132] פ"א [ד"ה ועוד כי לפי], ושם ביאר שישנם בגלות ג' דברים החורגים מהטבעי; (א) היציאה מהמקום. (ב) הפיזור.. (ג) השעבוד. וצ"ב מדוע כאן נקט דוקא רק בשעבוד כמאפיין את הגלות כיציאה מהטבע. וצריך לומר שכונתו להראות כאן שבגלות ישנו לחץ תמידי הלוחץ עלינו לכלותינו, כפי שמחלה מכלה וממעטת את החולה, ואילולי ה' עוזרו אינו יכול לו. ולכך הפן של השעבוד בגלות מקביל יותר לחולה מאשר הפנים האחרות של גלות. ולעיל פ"ט הערה 163 נתבאר שהשעבוד בגלות גורם למיעוט ישראל. וראה לעיל הערה 76.

[133] נקט דוקא במלכות הרביעית, כי היא המלכות הלוחצת על ישראל יותר משאר מלכויות, כי מלכותה נמשכת ומתארכת יותר משאר מלכויות, וכפי שיתבאר להלן פי"ז [כולו]. ושם בסוף הפרק כתב: "והתבאר לך תוקף המלכות אשר יש להם אריכות הצלחה בעוה"ז... שעמדו חכמים על ענין מלכות רביעית וכוחה". ובר"פ יח כתב: "הנה בארנו מה שיש בו די מענין מלכות רביעית אשר חלק הש"י אליו חלק גדול בעולם עד עידן עדנין, וחכמי האמת והחסידים והקדושים קבלו עול מלכות זה עליהם". וראה הערה 135, שסברה זו [שהקב"ה משגיח על ישראל בגלותם מחמת לחץ האומות] הוזכרה אף לגבי גלות מדי. וראה להלן פל"ג הערה 61.

[134] כפי שהתבאר בגבורות ה' פס"ו ופס"ז, שפתח שם בשאלה [שה:]: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו, ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים... למה צריך בתחתונים שהם עפר רימה ותולעה". וענין זה יתבאר יותר להלן ר"פ יב, שביאר שעיקר כוחם של התחתונים הוא דוקא מחמת שפלותם. וראה שם הערה 1, ולהלן פכ"ב הערה 142.

[135] פירוש - אם הטעם היחידי לכך שהקב"ה נמצא עם ישראל בגלותם היה משום שהוא שוכן עם דכא, אזי היה מקום לחלק ולומר שלא יהיה עם ישראל בגאולתם. אך הואיל וישנו טעם נוסף להמצאותו של הקב"ה עם ישראל בגלותם, ממילא לטעם נוסף זה אין מקום לחלק בין גלותם לגאולתם של ישראל, וכמו שיתבאר. ועוד אודות הטעם של "דכא", ראה באור חדש [סה:] שכתב: "כי כאשר גלו ישראל... גם הש"י היה עמהם, עד שנאמר [ירמיה מט, לח] 'ושמתי כסאי בעילם'... כי כסא מלכותו היה בעילם, כמו שקודם שגלו ישראל היה כסא מלכותו בירושלים... שלא יניח את ישראל, שאם כך היו

כלים בגלותם תחת האומות, רק כי הש"י עמהם והשגחתו עליהם... כי הש"י השגחתו על ישראל שלא יניח אותם עד שמאביד מלך ושרים מפניהם אשר הם מצירים אותם". הרי שמתבאר ששני הטעמים אמת לגבי המצאותו של השי"ת עם ישראל בגלותם; (א) שמירה על הדכא. (ב) שתף שמו בשמם. והנפק"מ בין שני טעמים אלו תהיה בגאולתם של ישראל, שלטעם של "דכא" אין כבר הכרח לומר שהשי"ת ימצא עמהם בגאולתם. אך לטעם של "שתף שמו בשמם" ישנו הכרח כזה, וכמו שמבאר.

[136] להלן פי"א ד"ה ובמדרש מצאתי, וכן להלן פי"ג ד"ה הרי התבאר. ובגו"א דברים פ"ל אות א כתב: "אבל ישראל, הגלות שלהם מגיע לעצם כבודו, שהשי"ת נקרא 'אלוקי ישראל' [שמות כד, י]... וכאשר גלו, במה שעצם כבודו דבק בהם, כאילו גלה אתם. וכאשר שבים... כאילו נגאל ושב אתם... וכתיב [דברים ל, ג] 'ושב ה' אלוקיך', להורות שהדבר הזה הוא כאילו הוא יתברך נגאל עמהם". וכן הוא להלן פס"ב הערה 6.

[137] תפילת הרבים [רש"י שם].

[138] המשך הפסוק שם הוא: "כי ברבים היו עמדי".

[139] וענין זה מובא כמעט אות באות בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז.], ובאור חדש [קנה:].

[140] נראה להטעים את ה"חס ושלום" שבזה, כי כבר כתב בתפארת ישראל פל"ז [קח.]: "כי כבר נתבאר הרבה מאוד, כי כל משועבד הוא חומרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "כי החומר הוא עבד... כי החומרי משועבד לשכלי". וכן חזר וכתב בגבורות ה' פ"ט [נו.], ושם [קסו.]. [וראה להלן פי"ג הערה 98.] וקודם לכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עז.], בביאור ששבט לוי לא נשתעבד במצרים [רש"י שמות ה, ד], בזה"ל: "כי כבר אמרנו לך שהשעבוד הוא שייך דוקא לחומר שהוא מוכן להשתעבד בו ולהיות מתפעל... אמנם שבט לוי מפני שהיה קדוש, ומי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר... לא היה ראוי שיהיו מושלים מצרים על שבט לוי הקדוש והנבדל". וראה בפרקי מבוא לספר נשמת חיים עמוד 60, כי הוא יסוד נפוץ מאוד במהר"ל. ולכך ברור הוא, שכלפי מעלה לא שייכת מציאות של שעבוד ח"ו, שהרי אף קדושת שבט לוי מונעת אותם משעבוד, ק"ו שהדברים יאמרו כלפי מעלה. ועוד אודות שכל עבד הוא חומרי - ראה לעיל פ"ב הערות 44, 45, ופ"ז הערה 282. ולהלן פי"ד ד"ה והתבאר לך כתב: "וידוע כי הצורה היא פועל ומושל בחומר". וראה שם הערה 62, שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה להלן פכ"ו הערה 121, ופ"ל הערה 23.

[141] כפי שהתבאר למעלה. ובגו"א שמות פ"ג אות ב כתב: "'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], אין הפירוש כלל שהוא בצרה, ח"ו לומר כך, אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד".

[142] באור חדש [ריש קנו.] כתב משפט זה ביתר בהירות: "וכאשר יתקבץ העם אל הש"י, כמו בתפילת צבור".

[143] לשונו בנתיב גמ"ח פ"א [א, קמז:]: "ודע, כי ענין הגלות מה שישראל הם בין האומות, דאף אם אלף ביחד נקראו פזורים בין האומות". וכן הוא באור חדש [קנו.]. והטעם הוא שאין לישראל גדר של "צבור" בהיותם בגלות, וכמו שיתבאר.

[144] לשונו להלן פכ"ה ד"ה ויותר מזה: "כי עצם הגלות הוא הפיזור שנתפזרו ונתחלקו ישראל... והפך זה כאשר הם עם אחד הנה נחשב דבר זה יציאה מן הפיזור...כמו שאמרו כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור... ואין ספק כי כאשר יש כאן בחינה מה של יציאה מן הגלות... כאשר ישראל מתאחדים ואינם חולקים". אמנם כאן הדגשתו היא שרק כאשר יש כאן התאחדות דרך תפילת צבור, רק אז יש כאן יציאה מהגלות. ונקודה זו תבואר יותר בהערה הבאה, וכן להלן פכ"ד הערה 67.

[145] נראה לבארו, שכאשר ישראל בגלותם, א"כ אין להם מצד עצמם כח שיאחדם ליחידה אחת, [כי זהו כחה של א"י, וכמבואר בנתיב הצדקה פ"ו (א, קפב.)], ולכך אף אם יהיו אלף איש במקום אחד, אין להם גדר "צבור", אלא גדר של אלף יחידים שנזדמנו לפונדק אחד. אמנם כאשר הם מתפללים אל ה', הרי הקב"ה הוא המאחדם ליחידה אחת, ומעניק להם גדר של צבור, וכפי שכתב בגו"א שמות פ"א אות ז, ד"ה אמנם, וז"ל: "והוא יתברך, המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד" [והובא לעיל הערה 28]. וכן הוא להלן פל"ח ד"ה ודע כי. ולכך גדר של צבור חל על ישראל רק כאשר מתפללים אל הקב"ה, ובכך חלה עליהם תורת אחדות, העומדת כנגד פיזורם מבין האומות. וצרף לכאן, שמיד לאחר מכן אמרו שם בגמרא [ברכות ח.] "כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו נכנס שם להתפלל... גורם גלות לו ולבניו". והם הם הדברים שנתבארו כאן, רק לאידך גיסא. וראה בנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] שכתב כן להדיא.

ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי רק ב"מודים דרבנן" מוצאים אנו בקשה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך" [סוטה מ.], ולא מצינו בקשה זו בתפילת שמונה עשרה של יחיד. אמנם הם הם הדברים, כי תפילת "מודים דרבנן" נאמרת רק בצבור, וא"כ יש באמירת תפילה זו התחלת היציאה מרשות מאומות העולם, ולכך מתוך תפילה זו עולה היא התחינה "ותאסוף גליותנו לחצרות קדשך".

[146] בנתיב גמ"ח פ"א [א, קמז:] הוסיף "ומתעלה". ובאור חדש [קנו:] הוסיף "על ידי גמ"ח האדם מתרומם אל הש"י".

[147] וכ"ה בנתיב גמ"ח שם. ובאור חדש [קנו:] כתב: "כי המדה הזאת כאשר גומל חסד, והוא טוב לבריות, בזה מתעלה ומתרומם האדם. ודבר זה מבואר במסכת ב"ב [י:], שאלו את שלמה [בן דוד], עד היכן כחה של צדקה, אמר להם וכו' עד 'פיזר נתן לאביונים וגו' קרנו תרום בכבוד' [תהלים קיב, ט]". "והצדקה היא גמילות חסדים" [לשונו בדר"ח פ"א מי"ח (ס.)]. ובנתיב הצדקה ר"פ ב [א, קע:] ביאר: "ומה שבעל הצדקה מתעלה למעלה... כי מצד שבעל הצדקה משפיע אל המקבל, וכל משפיע מצד שהוא משפיע אל המקבל יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע אל אחר, ולכך הוא זוכה אל התרוממות, וזה שאמר 'קרנו תרום בכבוד'. וכן אמרו [פסחים קיח.] בזה הלשון על השי"ת, שהוא יושב במרומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה. הרי כי אל המשפיע ראוי התרוממות". וכן הוא בח"א לב"ב י: [ג, סד:]. וראה להלן הערות 151 ,156. וראה עוד בח"א לב"ק יז. [ג, ד.], ולהלן פנ"ט הערה 68.

[148] כפי שביאר בדר"ח פ"א מ"ב [כח:]: "גמ"ח שהיה מידת אברהם, כמו שמבואר בכתוב שהיה זריז בכל גמ"ח, דהיינו קבלת אורחים [בראשית יח, ב-י], וכן ממה שהכתוב אומר [בראשית כא, לג] 'ויטע אשל בבאר שבע', ודרשו ז"ל [סוטה י.] פונדק או פרדס... וכתיב [מיכה ז, ב] 'תתן אמת ליעקב חסד לאברהם'. ודבר זה מבואר, ואין להאריך כלל". ובח"א ליבמות עט. [א, קמד:] כתב: "גמ"ח מן אברהם, דכתיב אצלו [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה וגו'', הרי לך כי מידת אברהם מידת החסד, כאשר ידוע". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כי "גמילות חסדים - לאברהם". ובתפארת ישראל פ"כ [סב.] כתב: "אברהם, היה מדתו חסד... כאשר ידוע ממדתו שהיה גומל חסד". וכן הזכיר להלן ר"פ נב. וראה לעיל פ"ב הערה 10, ופ"ה הערות 346 ,233 ,214, ולהלן פל"ג הערה 50, פל"ו הערה 42, ופנ"ב הערה 4.

[149] בנתיב גמ"ח שם חילק תיבת "אברם" לשתים, "כי גמ"ח מדת אברהם, שנקרא אב רם". וראה רש"י בראשית יז, ה. ובאור חדש [קנו:] כתב: "כי גמ"ח מדת אברהם, שנקרא 'אב המון גויים נתתיך' [בראשית יז, ה], והיה אב ורם בשביל מדה זאת".

[150] לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד: "כי [אצל] אברהם תמצא התרוממות, וגדלותו על כל הנמצאים, שנאמר אצלו 'כי אב המון גוים נתתיך', והוא אב לכל העולם... עד שהיה מעלתו ומדריגתו בהתרוממות מגיע למעלה מן השמים. כדכתיב [בראשית טו,

ה] 'ויוצא אותו החוצה', ודרשו ז"ל [ב"ר מד, יב] שהגביהו למעלה מן הכוכבים". ועוד אודות רוממות אברהם - ראה להלן פ"מ ד"ה ובמדרש תנחומא. וכן כתב בגבורות ה' פכ"ט [קיד:], וביאר לפי"ז שאברהם רכב על החמור [ראה בראשית כב, ג], "שזה מורה שהוא רוכב על החומרית, מתנשא עליו ורוכב עליו, לפי שהוא נבדל מן החומר". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ לו [קלז:], בדרשת שבת הגדול [ריב:], בדר"ח פ"ה מי"ט [רסה., רסז.], ובח"א לסנהדרין קה. [ג, רמו.]. והנה בעוד שכאן ביאר שרוממות זו באה לו מפאת שמידתו מידת החסד, הרי בדר"ח שם [רסה.] ביאר שהואיל ו"אברהם היה ראש לאומה הישראלית... ומפני כי הראש והעליון יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל, ולפיכך... אצל אברהם כתיב 'ויחבוש את חמורו'... כי מחמת שאברהם ראוי לו ההתעלות מצד שהוא ראש ואב המון גוים, כתיב אצלו והוא רוכב על החמור, כלומר שהוא מתעלה על המדריגה החומרית". ושם השוה זאת לבלעם, שהיה ראש לאומות מפאת היותו נביא לאומות, ולכך אף בלעם רכב על אתונו [במדבר כב, כב]. ומאידך גיסא בדרשת שבת הגדול [רטו:] כתב: "שהוא [השי"ת] מרים את השפלים... והכל נרמז באברהם, כי בשביל שאמר [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר', לפיכך היה השי"ת מרים אותו מעלה מעלה על כל באי עולם". נמצינו למדים, שכאן יחס את רוממות אברהם למידת החסד, ואילו בדר"ח יחס התרוממותו להיותו ראש האומה, ואילו בדרשת שה"ג יחס זאת לכך שאמר "ואנכי עפר ואפר". וצריך ביאור, כיצד משתלבים הדברים אלו עם אלו. [וראה להלן פנ"ז הערה .]121ונראה לבאר, שהנה בנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "בעל גמ"ח ראוי לכפרת החטא. כי בעל גמ"ח יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים, ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החומרי, ואינו אדם חומרי גמור, כי החומר אינו משפיע רק הוא מקבל תמיד... כי החומרי הוא מקבל ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב, ומשפיעים לאחרים, אינו חומרי, רק יש לו זכות החומר... יש בגמ"ח זכות החומרי". וראה לעיל פ"ה הערה 523. ולכך נראה, כי מה שאמר אברהם "ואנכי עפר ואפר" הוא פועל יוצא ממה שיש לו זכות החומר, כי הגאוה היא מידה גשמית [כמבואר לעיל בהקדמה הערה 20], ובעל חסד מופקע ממידה גשמית. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד.] כתב: "ושני המדות האלו, שהם החסידות והענוה שווים, שהם מדות עליונות... ואברהם היה בו החסידות וזה ידוע כי מדתו היה כך, גם היה מדתו הענוה... כי אלו שתי מדות הם עם השי"ת, זה מצד הטוב שבו, וזה מצד הפשיטות שבו". [ראה להלן פל"ו הערה 54]. הרי שמידת הענוה של אאע"ה מיישך שייכי להיותו גומל חסדים. וכן מה שהיה ראש לאומה קשורה למידת החסד, שהיא

המידה הראשונה לכל, וכפי שביאר בדר"ח פ"א מ"ב [רט:] שגמ"ח של אברהם כוללת בתוכה את מידותיהם של יצחק ויעקב, וכן הוא בגו"א בראשית פי"ב אות ו, ושם במדבר פ"ב אות ב, ושם הערה 25, נמצא שהכל משתלשל ובא ממידת החסד של אברהם. וראה להלן פל"ו הערה 42 שנתבארו שם דבריו עפ"י יסוד זה. וכן ראה להלן פמ"א הערות 5, 18, ופמ"ו הערה 31. ובח"א לערכין ח: [ד, קלב.] דן אודות מידת החסד האם היא נידונת כמידה ראשונה. וראה להלן פנ"ז הערה 122.

[151] ובנתיב גמ"ח פ"א [א, קמז:] הוסיף כאן: "ועוד, כי בעל גמילות חסדים משפיע לאחר, וכל משפיע לאחר הוא מתרומם". וראה הערה 147, בביאור השפעה זו.

[152] לשונו באור חדש [קנו.]: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין האומות לגמרי".

[153] לשונו שם בדר"ח [רפח:]: "כי הוא מתעלה מן העוה"ז השפל, ולכך אמר שכל העוסק בתורה מתעלה". ומעין זה כתב קודם לכן בסוף משנה ב [רפה:]. ובעירובין נד. אמרו "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-יט] 'וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות'... אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנה לו במתנה. וכיון שניתנו לו במתנה נחלו אל... וכיון שנחלו אל עולה לגדולה, שנאמר 'ומנחליאל במות'". ובנתיב התורה פ"ב [א, יב.] כתב: "כאשר מקבל התורה, הוא חלק השי"ת, לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדריגה השכלית, ואז נחלו אל. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השי"ת". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] הוסיף בזה: "ואז הוא מתעלה כאשר יוצא מן הגשמי, שהוא העוה"ז, והוא מתעלה אל הש"י". ובאור חדש [סז.] הביא את דברי הגמרא [מגילה יא.] ש"בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה נעשה שונאו של הקב"ה מך", וכתב לבאר: "כי מזה יש ללמוד כמה גדול כח התורה, ולא אמר שלא עסקו במצות... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה היה המן, שהוא מזרע עמלק, גובר. ודבר זה ידוע מאוד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה [ומביא שם את המשנה הנ"ל מאבות]... ואם היו עוסקים בתורה היו מתעלים ע"י התורה, והיו גוברים על המן שהיה רוצה להתגבר עליהם... שע"י התורה ישראל מתעלים... ועל ידי זה שהש"י מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל". וזה יסוד מאוד בספרי המהר"ל [שעל ידי התורה האדם מתעלה מעלה מעלה]. וכגון, באבות פ"ג מ"ה אמרו "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכתב שם בדר"ח [קכג:]: "כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי... והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עוה"ז... כי אע"ג שאי אפשר לאדם בלא

פרנסה... מ"מ אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות, אשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השי"ת לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה". וכן הוא בתפארת ישראל פס"ב [קפז.], שם פס"ג [קפט.], שם פס"ד [קצד:], שם פ"ע [ריז.], נתיב התורה פ"ו [א, כז:], שם פי"ב [א, נג.], ועוד ועוד.

[154] לשונו באור חדש [קנו.]: "כי על ידי ג' דברים אלו יש כאן התעלות מתוכם [של אומה"ע] עד העולם העליון, כי על ידי קבוץ שמתפלל עם הצבור, הוא קבוץ אל הפיזור בעולם התחתון. ועל ידי גמילות חסדים ועל ידי תורה מתעלה לגמרי, כי התורה מעולם השכלי, ולכך על ידי שלשה דברים הם מתעלים". ועוד אודות ג' עולמות ראה לעיל פ"ג הערה 79. ומדבריו יוצא שתפילה בצבור מועילה בעולם התחתון, וגמ"ח מועילה בעולם האמצעי, ותורה מועילה בעולם העליון. ואודות שגמ"ח פועלת בעולם האמצעי - הנה בדר"ח פ"א מי"ח [ס.] ביאר שגמילות חסדים "הוא שלום בעצמו... וכן אמרו בפרק קמא דברכות [ח.] כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הצבור וכו', שנאמר [תהלים נה, יט] 'פדה בשלום נפשי וגו'', ופירש רש"י ז"ל [שם] גמ"ח נקראת שלום, שע"י גמ"ח יש שלום בין הבריות". והרי עולם האמצעי הוא כנגד השלום, שיש בו הרכבה שכנית, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 81. ואודות שהתורה באה מהעולם העליון - כן כתב פעמים הרבה, וכגון בדר"ח פ"ה מכ"ב [רעז:], שם פ"ו מ"ג [רפה.], גו"א שמות פי"ח אות א סד"ה אמנם, נתיב התורה ספ"ב [א, יא:], נתיב העבודה ר"פ יג [א, קיח:], תפארת ישראל פי"ג [מה.], שם פ"נ [קנה.], ועוד ועוד. ובדר"ח פ"א מי"ח [נח.] כתב: "ולהם [לישראל] נתן התורה מן העולם העליון, והשלום מעולם האמצעי". וראה להלן פכ"ב הערה 191.

[155] ובנתיב גמ"ח פ"א [א, קמז:] הוסיף כאן: "ונמצאו אלו שתי מדות, התורה וגמ"ח, באברהם. התורה - כתיב [בראשית כו, ה] 'עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי חוקתי ותורתי'. וגמילות חסדים - [בראשית יח, יט] 'למען אשר יצוה ביתו אחריו וגו'', ועל ידי שתי מדות אלו היה מתרומם ומתעלה על העולם". וכן ביאר בח"א לב"ק יז. [ג, ד.]. ובנתיב גמ"ח שם המשיך לבאר: "כי כאשר הוא מתפלל עם הצבור מזה יש לו קבוץ מן רשות האומות. ואז על ידי התורה וגמ"ח מתעלה ומתרומם מן רשות האומות לגמרי, וזהו ג"כ פדיון לשכינה, שהיא עם ישראל בגלות. ופירוש זה נכבד מאוד כאשר תבין אותו על עמקו".

[156] לפנינו במדרש אמרו "צדקה", ובדר"ח פ"א מי"ח [ס.] כתב: "הצדקה שהוא גמילות חסדים". וכן הוא בנתיב הצדקה ר"פ א [א, קסט.]. וכן באור חדש [קנו.] השוה בין

רוממות החסד לרוממות הצדקה, והובא בהערה 147. ובנתיב התורה פט"ז [א, ע.] הביא המדרש כצורתה, וכן בח"א לב"מ נט. [ג, כד:].

[157] לשונו בנתיב התורה פט"ז [א, ע.]: "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... לכך התורה שהיא ניתנה מלמעלה אל האדם, הוא בימינו, שהימין הוא שמתפשט לאחר. וכן הצדקה, שהוא עושה צדקה עם אחרים, הוא בימינו, שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים". הרי שביאר את ה"ימין" כהתפשטות לאחר. אך כאן יבאר שה"ימין" מורה על התעלות והתרוממות. וראה לעיל פ"ה הערה 100, ופ"ו הערה 29.

[158] לכאורה כונתו למה שביאר שבתורה ובגמ"ח יש התרוממות והתעלות, וכפי שביאר עד הנה. [ולולא דמסתפינא, הייתי מבאר שכונתו לדבריו בגבורות ה' פס"ד (רצט:), המובאים בהערה הבאה. ומכנה ספר גבורות ה' כ"לפני זה". וראה הערה 130].

[159] כן כתב להלן ס"פ יז "ויד ימין מסוגל בהתרוממות בכל דבר, דכתיב 'ימין ה' רוממה'". ובח"א לשבת סג. [א, לח:] כתב: "כי התורה ניתנה בימין של הקב"ה, ודבר זה מפני כי התורה היא מתעלה... על העולם לגמרי... כי הימין הוא מתרומם למעלה, וכדכתיב 'ימין ה' רוממה', כי היד מתרומם למעלה, והימין יותר, מפני כוחה היא מתעלה ביותר". וכן הזכיר בקצרה בנתיב התורה פ"ו [א, כז:]. ובגבורות ה' פס"ד [רצט:] כתב: "מתעלה ימינו של הקב"ה עד ג' עולמות... עד עולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלד:] כתב: "הימין מורה על התרוממות, כמו שאמר 'ימין ה' רוממה'". ועוד אודות שהצדקה וחסד ביד ימין - ראה נתיב הצדקה ר"פ ג [א, קעג:], נתיב התשובה ס"פ ה [ב, קסג:], גבורות ה' פמ"ה [קעד:], וח"א לנדרים סד: [ב, כג.]. וראה להלן פל"ו הערה 54, ופמ"א הערה 24.

[160] בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כי כאשר עוסק בתורה ובגמ"ח מתעלה האדם מעלה מעלה... כי ע"י גמ"ח הוא מתעלה מן עבות החומרי, כי בעל גמ"ח יש לו נפש זכה... וע"י התורה מתעלה אל השכלי לגמרי. הרי אלו שתי מדות מעלין את האדם לגמרי; ע"י גמ"ח מתעלה מן פחיתות עבות החומרי, וע"י התורה הוא עוד מתעלה אל השכלי לגמרי". וכן כתב בח"א לב"ק יז. [ג, ד:], והוסיף שם: "אע"ג שע"י גמ"ח ג"כ האדם מתעלה, וכן ע"י התורה מתעלה, מ"מ טובים השנים מן האחד, וכל אחד מועיל לשני, ומתעלה לגמרי, ודבר זה מבואר". וראה להלן פל"ו הערות 42, 43, 54.

[161] כי מתעלה עד לעולם השלישי העליון, וכמבואר באור חדש [קנו.], והובא בהערה 154.

[162] ולכך אמרו כאן חכמים [ברכות ח.] "כאילו פדאני לי ולבני מבין האומות", וראה הערה 141.

[163] על פי הגדה של פסח "והיא שעמדה לאבותינו ולנו, שלא אחד בלבד עמד לכלותינו, אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מידם".

פרק יא

[1] כפי שביאר לעיל ריש פרק י, וזו הראיה הראשונה שהביא שם לבאר שהקשר שבין הקב"ה לישראל אינו בר ניתוק.

[2] ותואר "בנים" מורה שישראל מושפעים מאמתת עצמו יתברך, ושהם ה"ראשית" שבבריאה, המאפשרת את הרבוי שיבוא בעקבותיהם, וכפי שיבאר בסמוך. וראה להלן פכ"ה הערה 129.

[3] פירוש - כל הנמצאים שבבריאה נבראו והושפעו מן הש"י, כי אין לנמצא דבר מצד עצמו, ולכך כל נמצא ונמצא מבטא קשר אל הש"י. וכן יבאר להלן בזה הפרק ד"ה הסבה השניה, וז"ל: "כי כל הנמצאים הם עלולים מאתו יתברך". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעה:], וז"ל: "יש לעולם מדריגה אלקית, כי במה שהוא נמצא מושפע מאיתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השי"ת... במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו - יש לעולם דביקות בו". וכן כתב שם בפס"ד [רצד.]: "הנמצאים הם מושפעים מאיתו". ובח"א לר"ה טז: [א, קט:] כתב: "כי עיקר החיים שבאים מן הש"י, שהוא יתברך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י], וממנו החיים". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "החיות הם השפעה... שהם השפעה מן השי"ת... שהרי נאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים', שהשי"ת הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי". ובדר"ח פ"ו מ"ח [שז.] כתב: "ויש לך לדעת... כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו. ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים 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". וראה לעיל פ"ז הערה 157, ולהלן ציון 203, פי"ג הערה 72, ופמ"ח הערה 44.

[4] יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, ראה בגו"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'". ובתפארת ישראל פי"ז [נו.] כתב: "כל הנבראים הם אפשריים מצד עצמם, כי לא נבראו כי אם לשמש זולתם... [אך] ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה... כי ישראל נקראו 'בנים למקום'... כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], באר הגולה באר השלישי [מב:], שם בבאר הרביעי [ס:], בהקדמתו לאור חדש [נו:] שם בהמשך [קעז:], דר"ח בהקדמה [יב:], שם פ"ג מי"ד [קמז:], בח"א ליבמות סד. [א, קמא:], קידושין לא. [ב, קלח:], ועוד. וראה הערות 281 , 204 , 66 , 51 , 28, ולהלן פכ"ב הערה 46, פכ"ה הערה 131, ופמ"ז הערה 30.

[5] בן [לעומת שם "בכור"].

[6] דוגמא לדבר; במשנה באבות [פ"ו מ"י] אמרו "חמישה קניינים קנה הקב"ה בעולמו", וכתב שם בדר"ח [שטז.] לבאר: "כי אף שכל הדברים הם אל הקב"ה, כמו שכתוב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', וא"כ הים והיבשה שניהם אל הקב"ה, וכן כתיב [חגי ב, ח] 'לי הכסף ולי הזהב נאום ה'', כי הם שניהם של הקב"ה, מ"מ אין על אחד סתם שם קנין... לפי שיש כאן ב' דברים, הים והיבשה, והכסף והזהב, ואין אחד בלבד מיוחד אל הקב"ה... כי הים והיבשה שני דברים... ואינם דבר אחד... וכן הכסף והזהב, כיון שהם שני דברים". וענין זה ממש יבואר בהמשך פרק זה. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות לב. וראה לעיל פ"ח הערה 61. ובח"א לנדרים לא: [ב, ה.] כתב: "הברית הגמור הוא לאוהב שהוא יחיד, ולא שייך ברית גמור לשני אוהבים... שאם יש לו ברית עם אחר אין כאן ברית גמור, כי אין חבור לשנים... ואין ברית גמור רק עם אחד". ובהקדמה לתפארת ישראל [ג] כתב: "כי אין האהבה לשנים, כי כל אהבה היא דבקות בנאהב, ואם דבק בזה - אינו דבק באחר". וכן יבאר יותר בהמשך פרק זה,

וראה הערה 20. ובתפארת ישראל ס"פ מז [קמג:] כתב: "כי א"א שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים שא"כ יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע, כי דבר זה א"א... שא"א לומר שיהיה דבר אחד מצורף לשני דברים לגמרי".

[7] כי רק הם נבראו לעצמם, ולא לשמש אחרים, וכמבואר למעלה בהערה 4.

[8] לשונו בבאר הגולה, באר השלישי [מב:]: "לא נקראו בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם... ונקראו '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'". וראה גו"א שמות פ"א אות טז.

[9] לאחר שהתבאר שישראל באים מאמיתת עצמו יתברך. ונקודת חידושו היא, שלא מבעי שתהיה אומה אחרת שתקרא "בכור" [שהרי אי אפשר שיהיו לאחד שני בכורים], אלא אף שם "בן" לא ינתן לאומה אחרת, אע"פ שאפשר שיהיו לאדם שני בנים, וכמו שמבאר.

[10] רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א ה"ז: "אלוק זה אחד... שאין כיחודו מן האחדים הנמצאים בעולם... אלא אחד שאין יחוד אחר בעולם... וידיעת דבר זה מצות עשה, שנאמר [דברים ו, ד] 'ה' אלקינו ה' אחד'". ושם בפ"ב ה"י כתב: "הבורא יתברך הוא ודעתו וחייו אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד... הכל אחד". ובתפארת ישראל פ"מ [קכה.] כתב: "כי הוא יתברך הוא אחד ואין זולתו... שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השי"ת". ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות לד כתב: "הוא יתברך האחד האמיתי". וראה לעיל פ"ג הערה 45, ולהלן פי"ז הערה 48.

[11] אותיות דר"ע נוסחה ב', עמוד 10, והובא בתוספות חגיגה ג: ד"ה מי.

[12] לשונו בדר"ח בהקדמה [יד.]: "וכך אמרו במדרש שלשה מעידין זה על זה... הקב"ה והשבת מעידין על ישראל שהם עם אחד... ופירוש המדרש הזה, כי אין במציאות רק השי"ת ואשר נמצאים מאיתו... ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל מתדמה אל הפועל כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום... וכן המים פועלים ליחות... ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השי"ת, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה - שהם ישראל - הם גם כן אחד". וכן הזכיר מדרש זה בתפארת ישראל ס"פ מ [קכה:], נתיב העבודה ס"פ ז [א, ק:], ח"א לשבת קיח: [א, נו.], ודרשת שבת הגדול [קצז:].

[13] כמבואר בהערה 4. וראה לעיל פ"י הערה 15.

[14] כמבואר לעיל רפ"י "כי אי אפשר רק שיש בבריאה דבר שהוא ראשית, שהוא קודם וראשית אל הרבוי אשר הוא אחריו... ואל"כ היה קשה איך יבוא הרבוי מן השי"ת אשר הוא אחד... לכך אי אפשר רק שתהיה אומה אחת יחידה, והיא ראשית הרבוי מן האומות בעולם. ואל"כ, היה הספק הזה עומד במקומו, מאיזה צד יבוא הרבוי מן הסבה הראשונה, שהסבה הראשונה היא אחת". והואיל וישראל הם האומה ש"נבראה בראשונה מן הש"י", לכך היא האומה שבאה מאמיתת עצמו יתברך.

[15] וכמבואר לעיל פ"י הערות 22 , 14.

[16] אודות שהבכור הוא ראשית - ראה דבריו בגו"א שמות פי"ב אות סא [ד"ה אמנם] בביאורו לכך שרק בכור מהאם קדוש, ולא בכור מהאב, שכתב: "לענין קדושה דוקא תלה הכתוב בפטר רחם [שמות יג, ב], שיצא לעולם ראשית, ובזה שייך קדושה. כי האשה מוציאה הבנים לאויר העולם, וראשית שפטר הרחם ויצא מן האשה - קדוש, כי זהו יש לו קדושה מצד המציאות בעצמו... במה שהוא ראשית המציאות... כי יש לתת אל השי"ת דבר שהוא ראשית המציאות, שעל ראשית המציאות חל קדושה". ובגבורות ה' פל"ח [קמג.] כתב: "כי ראשית המציאות יש בו קדושה תמיד, שהרי השי"ת הוא ראשית מציאות הכל גם כן, ולפיכך ראוי ליתן אליו ראשית המציאות... ובכור אם ראשית במציאות ובפועל". וראה לעיל פ"ג הערה 90, ופ"י הערה 15.

[17] כפי שכתב לעיל פ"י סד"ה כאשר באדם: "כי בשביל ראשית התבואה אדם זורע כל התבואה, כך ישראל הם ראשית תבואתו, ובשבילם ברא את הכל". וראה שם הערות 24 , 23. ומה שכתב כאן "כמו שמחייב השכל" - בפשטות כוונתו להורות על כך ששאר הבריאה טפילה לאותה ראשית, כי למענה נברא הכל, ויש כאן עיקר וטפל; הראשית שהיא עיקר, ושאר הבריאה - שהוא טפל, וכפי שביאר לעיל רפ"י. ולפי ביאור זה שם "בכור" מורה על הראשית שבבריאה. ומעתה יוסיף לבאר ששם "בכור" מורה על האחד שבבריאה. וראה להלן פנ"ז הערה 62.

[18] כי מחמת שישראל הם ראשית המציאות - לכך הם עיקר המציאות, וכמבואר לעיל פ"י הערות 98 , 20. כי כבר התבאר פעמים הרבה שהעיקר מתגלה בהתחלה, וראה לעיל פ"ג הערות 104 , 47.

[19] לעיל בפרק ג ד"ה אך אנחנו, ושם הערות 31-38.

[20] כמבואר לעיל במקבילות שהובאו בהערה 6, שבכל המקומות האלו הדגיש סברה זו - שכאשר יש שנים, מה שיש אל האחד אין לשני, ולכך אין חבור לשנים.

[21] אודות שאין שינויים אצלו יתברך - ראה דבריו בתפארת ישראל פנ"א [קנז:] שכתב: "כי הדבר שהוא מצד העילה... איך יהיה לדבר זה שינוי... כי הדבר שהוא מצד העילה - אין השתנות לו". ויסוד מוסד הוא בספרי המהר"ל כי רק דבר גשמי הוא בעל השתנות, אך לא כן הצורה [באר הגולה באר הרביעי (סד:), תפארת ישראל פ"נ (קנה:), ועוד]. ועל כך נאמר הפסוק [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם", וכמבואר ברשב"ם ב"ב קטו: ד"ה אמר אביי. וראה לעיל פ"ה הערות 565 , 430, ופ"י הערה 24. וכן מבואר בארוכה בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט-יא]. ולהלן פנ"ח [ד"ה ויש לך לדעת] כתב: "כי אין שנוי אצל השי"ת מצד עצמו, כי 'לא איש א-ל ויכזב וגו'' [במדבר כג, יט]". וראה הערות 207 , 93 , 31, ולהלן פמ"ז הערה 1.

[22] וצרף לכאן את דבריו בדר"ח פ"ג מי"ג [סוף קלט.] שכתב: "יש לך לדעת, כי כל אשר הושפע מן השי"ת אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות; וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן הש"י שהוא אחד, לכך כל דבר שבא ממנו הוא ג"כ אחד. והבחינה השנית מצד המושפע עצמו. שאי אפשר שיהיה אחד לגמרי בכל צד, כי אשר הושפע מן השי"ת נוטה מן האחדות אל הרבוי, כאשר הוא יתברך בלבד אחד. נמצא אשר מושפע מאתו נכנס במדריגת הרבוי, ואי אפשר שלא יהיה בו בחינת של אחדות ג"כ, כי הושפע מן הש"י שהוא אחד, והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן הש"י שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע". והם הם הדברים אודות גדרם של ישראל, שהם האמצעי בין אחדות ה' לרבוי הקיים בבריאה. וראה לעיל פ"י הערה 12.

[23] אתם קרויים 'בנים'. אין אתם נוהגים מנהג בנים - אין אתם קרויים 'בנים' [המשך לשון הגמרא שם].

[24] פירוש - מהו הצורך להוסיף שלשה פסוקים נוספים על הפסוק הראשון "בנים סכלים".

[25] כשאין בהם אלא שטות הוא דמיקרו בנים, אבל כשהם רשעים דלית בהו הימנותא לא מקרו בנים [רש"י שם].

[26] משחיתים - דהיינו עבודה זרה, כדכתיב [דברים ד, טז] 'פן תשחיתון ועשיתם פסל וגו'. [רש"י שם].

[27] עוד לעולם [רש"י שם].

[28] שמורה שנבראו לעצמם, ולא לשמש אחרים, וכמבואר לעיל הערה 4.

[29] וכסברת טורנסרופוס [ב"ב י.] "בזמן שאתם עושים רצונו של מקום - קרוים בנים, ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום - קרוים עבדים". כי "תולדותיהם כיוצא בהם" [ב"ק ב.], וכאשר אין התולדות דומות לאבות חסר כאן בשם "תולדה". ובב"ב צט. אמרו שבזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום אין פני הכרובים איש אל אחיו, וכתב שם בח"א [ג, קכב:] לבאר: "כי שני הכרובים היו בתואר עילה ועלול... והעלה עם העלול יש... הצרוף, כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד [ראה להלן פכ"ב הערה 47]... רק בזמן שאין עושים רצונו של מקום אז העילה פונה מן העלול". הרי שכאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, בטל הבטוי ליחס של אב ובן. וזו כאמור שיטת רבי יהודה. וראה להלן תחילת הערה 39. דוגמה נוספת לדבר; בגו"א במדבר פכ"ו אות ו כתב: "כאשר היו חולקין על משה ואהרן עדיין נשאר שם 'ישראל' בשמם. שנקראים 'ישראל', והקב"ה שיתף שמו בשמם... אבל אצל 'בהצותם על ה'' [במדבר כו, ט], לא יתכן לקרוא אותם בשם 'ישראל'... כיון שבשם הזה שמו משותף בהם, וכאשר חולקים עליו איך יהיה שם ה' עליהם". ובגו"א ויקרא פ"ח אות ג כתב שכאשר ישראל פרוצים בעריות "הם מקלקלים מעלתם, ואין שם 'ישראל' עליהם". הרי ששם "ישראל" תלוי במעשי ישראל. והוא הדין והיא המדה לשם "בן". וראה להלן הערה 54. ומ"מ יתבאר בסמוך, שאף לרבי יהודה, נשאר לישראל בכללות שם "בנים", ורק שסובר שעל הפרטים כשחוטאים מתבטל מהם שם "בנים". וראה להלן פנ"ה הערה 48.

[30] כמו שכל אב הוא סיבה לבנו, וכמבואר לעיל פ"ב הערה 39.

[31] כי אין שינוי מצד העילה, אלא רק מצד העלול. וכן מבואר להלן סד"ה הסבה השניה שכתב: "כי מאחר שהיה הבחירה מצד השי"ת, אשר הוא העילה, אין בטול לדבר זה מצד חטא העלול כלל". ושם האריך לבאר נקודה זו, שאין חטאי העלול משפיעים על העילה. ואודות שאין שנויים מצד העילה, אלא מצד העלול המקבל - ראה הערות 60 , 39 , 21.

[32] ראה הערה 25. וברד"ק, ספר השרשים, שורש סכל כתב: "לשון טפשותא". ומלשון המהר"ל כאן משמע שהוא מהשרשים ההפוכים, ש"שכל" פירושו חכמה, ותיבת "סכל" מתפרשת שנעדרת החכמה שהיתה אמורה להמצא. וראה גו"א במדבר פכ"ד אות יד, ושם הערה 39.

[33] כי אין העדרו של דבר יכול לבטל הויה הנמצאת, ולכך אין העדר קנין החכמה יכול לבטל מישראל שם "בנים". ומעין מה שכתב בח"א לשבת לב. [א, כא:] בביאור החילוק

שבין חסרונה של האשה לעומת חסרונו של עם הארץ, וז"ל: "האשה... במה שהיא אשה יש פחיתות בבריאה שלה, אבל עם הארץ אין פחיתות בבריאה שלו, רק שיש בו העדר חכמה וחסרון קדושה". וכמו שחילק בעבר על מ"ע, לעבר על מל"ת [נתיב התשובה פ"ג (ב, קנו.)]; שבעבר על מ"ע חסר לו קנין מעלה, אך לא שדבקה בו טומאה ופחיתות. אך כשעבר על מצות ל"ת, הרי "נתרחק ממדריגתו הראשונה שהיה לו כבר, ויש בו פחיתות וטומאה בעצמו על ידי חטא, מה שאין כך כאשר הוא עובר מצות עשה" [לשונו שם], שאז נשאר במדריגתו הראשונה. וממילא בודאי שהעדר חכמה הוא בגדר דומה לעובר על מצות עשה, שנשאר במדריגתו הראשונה.

[34] כי כאשר חטא בשוגג - לא חטא בדעתו ושכלו, אלא עשה פעולה בהעדר דעת ושכל, וכמבואר לעיל פ"ד הערה 10. וראה עוד שם שנתבאר, כי חטא הנעשה בשוגג אין בו להפקיע מחיבור האדם להשי"ת, כי החיבור נעשה דרך השכל [כמבואר לעיל פ"ג הערה 111], ואילו החטא נעשה ע"י החומר, ולא קרב זה אל זה. והם הם הדברים שכתב כאן לגבי תואר "בנים". ובדיוק כשם ששכינה שורה בישראל כשחוטאים בשוגג [לעיל פ"ד ד"ה ויש לך], כך תואר "בנים" נשאר בישראל כשחוטאים בשוגג. וראה להלן פי"ט הערה 20.

[35] כי כאשר חטא בזדון אזי חטא עם מחשבתו ודעתו. וכן ביאר להלן ר"פ יט ד"ה ובאור ענין. ובדר"ח פ"ד מ"ד [קסט:] כתב: "החוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל שהוא נבדל בלתי גשמי". וכן רמז לכך בגו"א שמות פט"ו אות ג.

[36] בא להורות כיצד "בנים לא אמון" מורה על חטא הנעשה במזיד.

[37] מבאר בזה כהסברו הראשון של רש"י שם בדברים [לב, כ]: "לא אמון בם - אין גידולי ניכרים בהם, כי הוריתים דרך טובה, וסרו ממנה". ובע"כ מדובר בחטאי מזיד, שאם מדובר רק בחטאי שוגג, אך במזיד נזהרים לשמור את הדרך הטובה, כיצד ניתן לומר עליהם שסרו מהדרך הטובה.

[38] כי חטא ע"ז הוא במיוחד ובמסוים כנגד הקב"ה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות כז: "העובד ע"ז חטא בו יתברך, ולכך השם יתעלה נפרע ממנו בעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [ריש עג.] כתב: "בע"ז... נמצא לשון 'חרון אף', וזהו כי הוא חטא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו... וזהו התנגדות אל ה'... כי כאשר יעברו מצותיו - אף אם הוא מצות שבת - לא מתנגד רק אל המצוה". וראה לעיל פ"ב הערה 52, שנתבאר שם שע"ז היא בגדר "הרע הגמור", היוצא חוץ מהשי"ת. וראה עוד

לעיל פ"ג הערה 111, שנתבאר שם שיצרא דע"ז בא לבטל הדביקות בה', והעובד ע"ז נקרא "רע לשמים" [לעיל פ"ה הערה 522]. וראה להלן פנ"ו הערה 103.

[39] לשונו בנר מצוה [יד.]: "כי אב ובן חלוקים הם כמו שאמרנו, ולכך יש הסרה כאשר ישראל אין עושים רצונו של הקב"ה... אילו לא היה חבור מצד אחר לישראל, רק מצד שהם בניו... אבל החבור והצירוף שיש לישראל אל הקב"ה הוא מצד אחר, והא 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... כי הוא יתברך עילה מחויבת לישראל, ודבר שהוא מצד העילה אין סילוק לזה כלל". ונקודה זו תתבאר להלן סד"ה הסבה השניה. וראה הערות 31 ,21 ולהלן פמ"ז הערה 1.

[40] וחטא וחסרון בני חדא בקתא אינון, וכמבואר לעיל פ"ב הערות 83 ,81, ופ"ה הערה 38, ועל כך הביא את הפסוק [בראשית לא, לט] "אנכי אחטנה מידי תבקשנה".

[41] כמו שנאמר [קהלת ז, כט] "עשה האלקים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים", וראה רש"י שם שביאר שאדה"ר נברא שלא יחטא. ובבראשית ב, ז נאמר "ויצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם, "נטל עפרו ממקום שנאמר בו [שמות כ, כד] 'מזבח אדמה תעשה לי', הלואי תהא לו כפרה ויוכל לעמוד". וביאר הגו"א שם אות כא: "שאם יקרא לו חטא יהא נקל שיוסר החטא, כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות, ואחר שהאדם נברא מן המצוע, נקל הוא לשוב אל האמצעי, למקום שנברא, והוסר ממנו החטא". וישראל שהם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.], חוזרת ונשנית בבריאתם אותו מהלך שהיה בבריאת אדה"ר. ועוד צרף לכאן את דבריו בגו"א דברים פ"ח אות ג שכתב: "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך". והרי אין לך חסרון יותר מן החטא [ראה הערה 40], וממילא שלימות הנברא מחייבת שיברא ללא חטא. וראה להלן פט"ז הערה 31, ופנ"א הערה 48.

[42] פירוש - אף אם ישראל יחטאו, מ"מ ניתן לתקן פגם זה ע"י הסרת לב האבן מהם, וכמו שנאמר [יחזקאל יא, יט] "והסירותי לב האבן מבשרם ונתתי להם לב בשר". ובהמשך שם [יחזקאל לו, כו] נאמר "ונתתי לכם לב חדש וגו' והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר". ובנר מצוה [לא:] כתב: "עד שיבוא משיח צדקינו ויסיר מאתנו לב האבן הזה". ושם בסוף הספר [לד:] כתב: "לכן יסיר השי"ת לב האבן מקרבינו, ויתן תורתו ויראתו בלבינו". ובח"א לשבת פח. [א, מו.] כתב: "כי החטא... הוא מצד הגשמיות... אבל כתוב 'והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר', שהש"י מסלק אותם מן הגשמית הרע, ואז יהיו מסולקים מן החטא לגמרי... וכך עוונות של

ישראל... יש הסרה לחטא ישראל בזה שישראל מדריגתם בלתי גשמית... כי עיקר ישראל בלתי גשמי". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:] ביאר ש"לב האבן" הוא היצה"ר. ועוד אודות שהואיל וחטאי ישראל הם במקרה, ולכך הם ניתנים לכפרה, כן מבואר בגבורות ה' פ"ח [מה:], והובא להלן בהערה 238.

[43] והעלול הוא בר שינויים, וכמבואר בהערה 39.

[44] מצד עצמם - מצד העצם שלהם. וצרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בהלכות גירושין פ"ב ה"כ שמהני "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" [ר"ה ו.], כי "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות את כל המצות... ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר 'רוצה אני', כבר גירש לרצונו", והובא בגו"א ויקרא פ"א אות לא. הרי שהיצה"ר אינו נידון כדבר שבעצם. וראה הערה 228.

[45] ו"מקרה" ו"עצם" הם הפוכים זה לזה, וכפי שנתבאר לעיל פ"ה הערה 560, ופ"ח הערה 77.

[46] כן כתב להלן בזה הפרק ד"ה הנה התבאר לך: "כי ישראל מעשיהם שעושים בידיהם מצד היצה"ר... אבל עצמם הם טהורים, רק שהיצה"ר מתגרה בהם... שהוא במקרה, שהמקרה יש שינוי לו, ואילו דביקות ישראל בו יתברך ענין זה דבר עצם". [ולא ידעתי מה שכתב "בפרק שאחר זה". כי הוא נמצא בפרקנו]. וראה להלן הערה 237.

[47] ואין דבר שבמקרה [היצה"ר] מבטל דבר שבעצם [שם "בנים"], וכמו שיבואר להלן ד"ה הנה התבאר לך. וראה לעיל פ"ח הערה 77, ולהלן פי"א הערה 225. ואודת שישראל נבראו בשלימות הגמורה - כן מבואר עוד להלן הערה 222.

[48] כן מבואר ברמב"ן בראשית כז, כט, שכאשר ישנה לברכה בראש ובסוף, אע"פ שיש קללה באמצע, נחשב הכל לברוך, עיי"ש. וכן רמז לסברה זו בנתיב האמת פ"ג [ב, סוף רג:]. וראה לעיל פ"א הערה 41 לגבי הוראת שעה שאינה סותרת לכלל ש"זאת התורה לא תהא מוחלפת". וכן הוא לקמן פכ"ד ד"ה ומעתה תוכל.

[49] דוגמה לדבר; באבות פ"ג מ"א אמרו "דע מאין באת ולאן אתה הולך", וכתב שם בדר"ח [קיא.]: "כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד תחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום ג"כ, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי, כאילו אינו דבר... כאשר מצד תחילתו וכן מצד סופו אינו נחשב לכלום, כאילו אינו דבר לגמרי, ומפני זה יש סילוק יצה"ר לגמרי". וראה להלן פכ"ג הערה 51, ופכ"ד הערה 31.

[50] שם אות א, ד"ה אבל נראה.

[51] לשונו שם בגו"א: "כי ישראל הם מציאות אמיתי, שהרי הם עלולים מן השי"ת, ונקראים בשביל כך 'בנים' למקום, שהם נמצאים מאתו בעצם ובראשונה". והכונה בזה שהם נבראו לעצמם, ולא נבראו לשמש אחרים, ולכך יש להם מציאות אמיתית, וכמו שנתבאר לעיל הערה 4. וראה תחילת הפרק.

[52] רש"י ירמיה כ, י ביאר ש"לא תתגודדו" הוא "לשון השחתה".

[53] כפי שביאר שם בגו"א קודם לכן: "התורה לא דברה רק מה שדרך לעשות, והוא נקרא מעשה, ולפיכך אסרה תורה. אבל שלא על מת, שאין דרך לעשות, והעושה אותו בטל דעתו, לא הזהירה עליו". וכאן המהר"ל מבאר הטעם לדבר, שהיו נוהגים לעשות כן דוקא על מת כדי "לעשות השחתה בעצמם בשביל השחתה שהגיע למת".

[54] לשונו בגו"א שם: "ולפיכך אמר שלא יתגודדו על מת לעשות השחתה בהם, כי השחתה [היא] לדבר שאין לו מציאות אמיתי, אבל לישראל, שהם נקראים בנים, לא שייך זה... כי מפני שהם בנים אל השי"ת, מציאותם מציאות אמיתי, לכך אין השחתה בהם... וישראל - במה שהם בנים אל השי"ת - אין ראוי זה בהם". וראה להלן פנ"ט הערה 115. וצרף לכאן, כי הנה חטא עריות הוא בגדר השחתה, וכמבואר בארוכה בגו"א בראשית פ"ו אות כב, וישראל הם "גדורים בעריות, וקדושים ומובדלים מכל עריות... ישראל מובדלים מן הערוה ומן הזנות" [לשונו בגבורות ה' פ"ד (סוף כח:)]. והעומק שבזה הוא, שהואיל וישראל הם המציאות האמיתית, ממילא הם גדורים מדברים שהם להיפך מהם, וכגון מעריות המוגדרות כ"השחתה". וראה הערה 29 ששם "ישראל" בטל כאשר הם פרוצים בעריות. והם הם הדברים. וראה להלן פכ"ה הערה 105.

[55] שזו השחתה גמורה, שכונתם להורות שהשחתת המת תגיע להם, וכמו שביאר מקודם.

[56] וכפי שכתב בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:]: "אי אפשר שלא יהיה אל ישראל הנצחיות בעוה"ב, מפני כי הם מעשי ידיו יותר מן האומות, כי ישראל נקראים 'בנים' אל הש"י, ואם לא יהיה לישראל הנצחיות לעוה"ב ח"ו, יהיה חסרון במעשה ידיו, ואין חסרון במעשה ידיו". וזהו כונתו כאן שאם תעשה השחתה, אזי "כאילו היה הפסד בישראל", וזה לא יתכן, כי אין חסרון במעשה ידיו. וראה להלן פכ"ה הערה 93.

[57] ושם בגו"א הביא הסבר שני מדוע שם "בנים" שולל השחתה על המת, אך חזר וכתב "ופירוש הראשון יותר פשוט".

[58] 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. וראה הערה 99, ולהלן פי"ג הערה 103. ומה שכתב "כי כבר אמרנו לך", לא נתבררה לי בדיוק כונתו, ואולי כונתו לדבריו לעיל פ"ו ד"ה אמנם, שכתב: "הפרטי הוא מצד החומרי הגשמי", וראה שם הערה 114. וראה לעיל פ"ה הערה 567, ולהלן פכ"ב הערה 155, ופמ"ו הערה 7.

[59] ולכך, אף לרבי יהודה הסובר ששם "בנים" אינו חל על החוטאים, מ"מ מודה הוא ששם "בנים" אשר הוא מצד העילה אינו בטל מהכלל, וכמו שמבאר. ועוד ראה גם כן להלן פי"ג הערה 153.

[60] וכמבואר בהערות 21, 31, 39.

[61] פירוש - היה על הושע להתפלל לה' שירחם על ישראל, אך לא עשה כן.

[62] המשך לשון הגמרא: "אמר הקב"ה, מה אעשה לזקן זה [הושע הנביא], אומר לו לך וקח אשה זונה והוליד לך בנים זנונים, ואח"כ אומר לו שלחה מעל פניך. אם הוא יכול לשלוח, אף אני אשלח את ישראל".

[63] המשך לשון הגמרא שם: "א"ל הקב"ה להושע, לא היה לך ללמוד ממשה רבך, כיון שדברתי עמו פירש מן האשה, אף אתה בדול עצמך ממנה. אמר לו, רבש"ע, יש לי בנים ממנה, ואין אני יכול להוציאה ולא לגרשה. א"ל הקב"ה, ומה אתה שאשתך זונה, ובניך בני זנונים... כך, ישראל שהם בני, בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב... ואתה אמרת העבירם באומה אחרת".

[64] פירוש - הקב"ה אמר להושע שישראל הם אחד מארבעה קנינים שקנה בעולמו.

[65] אולי מקורו, כי בפסיקתא רבה מד, כג, אמרו "הושע ואליהו שהיו אכזרים", ושם דחו הו"א זו, אך מ"מ הושע הושוה לאליהו. ועל אליהו נאמר שהיה מקנא לה' בעוברי עבירה, וכמבואר בפרקי דר"א ס"פ כט "אמר לו הקב"ה לעולם אתה מקנא". וממילא אף הושע שונא החטא.

[66] כפי שביאר כמה פעמים בפרק זה. ובח"א לחולין צא: [ד, קי.] כתב: "ישראל, במה שהם נקראים 'בנים', והבן מצטרף אל האב". וראה לעיל הערה 4. וכן ראה גו"א בראשית פמ"ט אות כד, ושם הערה 176, ולהלן פנ"ג הערה 36.

[67] כפי שאמרו בגמרא [פסחים פז:] "מה אתה, שאשתך זונה... ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן".
[68] המשך לשון הגמרא שם: "ישראל, שהן בני, בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב, אחד מארבעה קנינין שקניתי בעולמי... ואתה אמרת העבירם באומה אחרת". ומעתה יבאר את המשך דברי הגמרא.
[69] לשון הגמרא "בני בחוני". ואודות הנסיון שנעשה לאבות, ראה דבריו בדר"ח פ"ה מ"ג [רכב:] שכתב: "לפי דעת חז"ל כל האבות נתנסו, וכדאיתא בפרק חלק [סנהדרין קז.], רק באברהם פירש הכתוב [בראשית כב, א]. ודבר זה ענין מופלג, כי האבות במה שהם אבות, אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון 'נסיון' מלשון נס, שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי... ולפיכך א"א שלא יהיו האבות מנוסים, שאינם אנשים טבעיים, כמו שאר אנשים. ואם היו נוהגים בדרך הטבע, לא היו ראוים לאותה מדריגה עליונה... הנה הנסיון שייך לאבות בפרט, שהם אנשים אלקיים לגמרי, בלתי טבעיים. ואצלם שייך נסיון, ודבר זה מבואר". וראה להלן פכ"ד הערה 115.
[70] לשונו בדר"ח פ"ה מ"ג [רכא:]: "כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפועל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר... ולפיכך נאמר אצל הנסיון [בראשית כב, א] 'והאלקים נסה את אברהם', כי הנסיון הוא שרצה הש"י שתהיה הידיעה בצדקתו של אברהם במדת הדין... ואין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפועל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין... ועל ידי הנסיון יש להשיב במדת הדין, כי הנסיון עושה הדבר נגלה לגמרי, עד שהדבר נמצא בפועל לגמרי". וזהו שכתב כאן "ועל ידי נסיון והבחנה **נגלה** הדבר מה הוא". וראה לעיל פ"ז הערה 67, ולהלן פכ"ג הערה 131.
[71] וטובה אמתית זו הונחלה לבניהם, כי הבנים באים מפנימיות האב, וכמבואר בגו"א במדבר פט"ז אות ד, ד"ה ואם תאמר. ואם השורש הוא טוב, ממילא אף הבנים טובים בעצם. וכן 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". ועוד אודות שהאבות שורשי ישראל, ראה לעיל פ"ב הערה 5, ופ"י הערה 115.
[72] כי אז מתגלה שהטוב הוא בעצם, ואין שינוי לדבר שבעצם, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 565, וכן לעיל הערות 47 , 31 , 21.
[73] וכן מצד שהם בני האבות, וכמו שביאר. וראה רש"י דברים כט, יב שכתב: "לפי שדיבר לך ונשבע לאבותיך שלא להחליף את זרעם באומה אחרת... שאינו יכול

להבדל מכם". וכפילות לשונו "דיבר לך" ו"נשבע לאבותיך" מורה על כפילות הטעמים שהוזכרו כאן; ישראל מעצמם הם בני ה' ["לפי שדיבר לך"], וכן הם בני האבות ["ונשבע לאבותיך"], וכתוצאה מכך "אינו יכול להבדל מכם".

[74] בפסחים שם [פז:].

[75] נמצא מאחד - פירוש נולד ובא מדבר אחד [כמו בן שבא מאביו].

[76] לשונו שם: "כי כל ישראל הם לה', אם מצד שהוציאם לפועל, כמו שהאב הוא סבה שיצא הבן לפועל, והש"י בעצמו היה הסבה שיצאו לפועל, וזה היה כאשר הוציאם ממצרים וכאילו נולדו... ומכל מקום אין הבן קנוי לו בעצמו, רק הוא סבה שיצא לפועל. והעבד קנוי לאדון בעצמו. והשם יתברך, עם שהוציאם לפועל, הם ג"כ קנויים לו בעצמם לעבדים... לכך אמר 'הלא הוא אביך קנך'". וראה שם הערות 46-39.

[77] גו"א בראשית פי"ד אות לב, ודר"ח פ"ו מ"י [שטז.].

[78] לשונו בדר"ח שם [שטז.]: "ויש לך לדעת, כי ה'קנין' נאמר על כמה דברים שהם קנין לאחד, אבל מה שנקרא 'קנין גמור' הוא כאשר נקנה לגמרי אל בעל הקנין, עד שא"א שיהיה נקנה לו יותר. וזה, כשנקנה לו במקצת, כמו העבד אשר נקנה לרבו למעשה ידיו, ולא נקנה לו קנין גמור, דבר זה אינו סתם קנין. וכן כל קנין שיאמר על הקנין שהוא נקנה לו בצד מה בלבד - אין זה קנין גמור. רק שיהיה הקנין הזה בכל צד, וזה נקרא עליו שם 'קנין'... כי סתם שהוא נקנה לו לגמרי, לא בצד מה".

[79] כפי שכתב בתחילת הפרק, וראה הערות 20 , 6.

[80] ובגו"א בראשית פי"ד אות לב כתב שם כמעט אות באות כפי שכתב כאן. וכן כתב הדר"ח שם [שטז.]: "אין על אחר סתם קנין... לפי שיש כאן ב' דברים; הים והיבשה, והכסף והזהב, ואין אחד בלבד מיוחד אל הקב"ה... כי הים והיבשה שני דברים, ובזה שזה אל הש"י אין זה אל הש"י, וא"א שיהיה כל אחד קנין אל הש"י - שיהיה לגמרי אליו עד שאינו יוצא מבעל הקנין כלל - באשר יש אחד עימו. וא"א לומר שיהיו שניהם ביחד קנין אל הקב"ה, כי שני דברים הם, ואינם דבר אחד... ולפיכך אין על אחד מהם שם 'קנין' סתם. וכן הכסף והזהב, כיון שהם שני דברים... ובמה שהכסף אל הש"י אין הזהב אל הש"י... כי הם ב' דברים, כל אחד דבר בפני עצמו... ואין אחד ברשות הקונה לגמרי עד שלא יהיה נוטה ממנו".

[81] תורה, שמים וארץ, בית המקדש, וישראל.

[82] כן כתב אות באות בגו"א בראשית פי"ד אות לב. ובדר"ח שם [שיז.] כתב: "ואמר 'תורה' קנין אחד, הרי התורה היא ענין אחד בלבד, ולכך היא קנין אל הש"י... כי התורה

היא אחת לגמרי, שלכך פתח עשרת הדברות באל"ף ["אנכי" (שמות כ, ב)], והעולם נברא בב' ["בראשית", וראה ב"ר א, יד], לומר כי אין דבר יותר אחד כמו התורה. כמו שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"א סוף רמז א] 'אני אחד והתורה היא אחת והאל"ף היא אחת'. כי התורה היא כוללת, והכל בה, וא"כ א"א שיהיה דבר זולתה, כי הדבר שהוא חלק בלבד אפשר שיהיה עוד דבר שהוא חלק השני. אבל דבר שהוא הכל, א"א שיהיה עוד אחר עמו. וכיון שהתורה היא אחת, והיא קנין לגמרי אל השי"ת. שלא תוכל לומר שאין התורה לגמרי אל הש"י כי יש עוד דבר עמה, כי אין עוד דבר עם התורה". ועוד אודות שהתורה היא אחת, ראה לעיל פ"י הערה 30, ולהלן פמ"ה הערה 29.

[83] לשונו בדר"ח שם: "וכן השמים והארץ הם מיוחדים, שאין שיתוף עמהם כלל, כי צבא השמים וצבא הארץ אין לצבאיהם שתוף כלל עמהם, כי צבאיהם נקראו, כדכתיב [ר' בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ ויכולו השמים והארץ וכל צבאם', ובודאי אין חיבור להם עמהם, אבל השמים והארץ מיוחדים בעצמם".

[84] לשונו בדר"ח שם: "ואין לומר הלא השמים והארץ בעצמם הם מחולקים, דבר זה אין קשיא, כי השמים והארץ הם מתחברים ביחד כמו העיגול והמרכז שבתוכה, שלכך אמרו חכמים [חגיגה יב.] שנבראו שמים וארץ יחדו, אין זה בלא זה... ולפיכך השמים והארץ מיוחדים הם. והדבר שהוא מיוחד שייך לומר שהוא קנין אל הקב"ה לגמרי, שהרי אין דבר עמהם שתוכל לומר כי עוד יש דבר עמהם". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "השמים והארץ הם חלקי המציאות, שכל המציאות ביחד הם שמים וארץ, כי השמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד... כל אחד אינו אלא חצי... שבכל מקום מחבר אותם ביחד, ובודאי אין זה בלא זה, כמו שאין העיגול בלא נקודה שבתוכה, ואין הנקודה בלא העיגול, ולפיכך הם מתחברים יחד". ובויק"ר לו, א אמרו "שמים וארץ כאלפס וכסוי". וראה בח"א לשבועות ט. [ד, יא.] במה שביאר ששמים וארץ נבראו יחד, כיון שהם שקולים. ובגו"א שמות פי"ח אות א כתב "השמים והארץ הם כל המציאות", וראה שם הערה 30. וראה להלן פנ"ו הערה 92, ופס"ג הערה 5.

[85] לשונו בדר"ח שם [שיח:]: "כי אין ספק כי ביהמ"ק הוא אחד, ואין עוד מקדש בעולם, רק מקדש אחד יש לישראל, כי נאסרו הבמות מיד כשנבנה בית המקדש [מגילה י.], ולפיכך המקדש הוא אחד, ולפיכך גם ביהמ"ק ראוי שיקרא קנינו של הקב"ה". וראה לעיל פ"ח הערה 61, ולהלן פל"ג הערה 16.

[86] לשונו שם בדר"ח [שיח:]: "ואמר שישראל קנין אחד, שהרי בודאי ישראל הם עם אחד, דכתיב [ש"ב ז, כג] 'מי כעמך ישראל גוי אחד', ולא ישתתף דבר עם ישראל, וכל דבר שהוא אחד הנה אפשר לומר שהוא קניינו של הקב"ה, כמו שהתבאר".

[87] מצד עצמו - ולא בצירוף דברים אחרים, כגון כסף וזהב, ים ויבשה, וכיו"ב.

[88] וכאמור, שכך כתב אות באות בגו"א בראשית פי"ד אות לב. וראה בדר"ח שם [שטז.-שיח:] שהאריך יותר בענין זה, וביאר מדוע בגמרא בפסחים אמרו "ד' קניינים", ואילו באבות פ"ו מ"י אמרו "ה' קניינים", וכן מיישב שם את הפסוק [תהלים קד, כד] "מלאה הארץ קנייניך".

[89] אודות חבורם של ישראל אל הקב"ה [שבזה עוסק פרק י כולו, וכן פרק יא].

[90] שהרי על הבריאה נאמר "כי טוב" [בראשית א, ד, ועוד], שפירושו הוא רצון בקיום, וכמבואר ברמב"ן שם ד"ה וירא, וכן שם בפסוק לא. ואודות שהטבע מקיים - ראה לעיל פ"י הערה 127, שצויינו שם מקבילות נוספות. ועל שמים וארץ נאמר "שהן קיימים לעולם" [רש"י דברים לב, א].

[91] רש"י דברים ל, יא "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", וכמבואר להלן הערות 164 ,144 ,143, פל"א הערה 119, ופמ"ו הערה 115. וכן הוא בתפארת ישראל פ"ד [סוף טו:].

[92] כי הלא טבעי הוא במעלה יותר מהטבעי. כי הטבעי הוא חומרי, ואילו הלא טבעי הוא שכלי, ויש לשכלי מעלה על החומרי, וכפי שביאר בתפארת ישראל פ"ב [י:]: "מעשה האדם במה שהוא בעל שכל הוא יותר במעלה מן הטבע, שהרי הטבע הוא כח חמרי בלבד, ואילו האדם הוא שכלי". ועי"ש שהאריך לבאר את עליונות השכלי על פני הטבעי החומרי. וראה להלן פי"ט הערה 28, פ"ל הערה 35, פל"ב הערה 31, ופל"ה הערה 33. ולהלן סוף פרק מט כתב: "הדבר שהוא לפי הטבע החומרי הוא ענין אחד, שלא בטבע הוא כפל". וראה עוד להלן פמ"ג הערה 18. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קכט.]. וראה לעיל פ"ה הערה 314, שנתבאר שם שהגשמי הוא בגדר שפל, ואילו הקדוש הוא בגדר גבוה. וכ"ה להלן פי"ד הערה 73.

[93] נראה שחסרות כאן כמה מילים. אך כונתו ברורה, שאם הטבע השפל אינו משתנה, ק"ו שהעל הטבעי המרומם לא ישתנה. ואודות שהדביקות של ישראל בו יתברך הינה בלתי טבעית, ראה דבריו להלן ר"פ יב שכתב: "הדביקות שיש לישראל אל הש"י, אף כי נפלאה היא בעיני האדם הדביקות הזאת, שיהיה האדם דבק בבורא הכל", וראה שם בהערות. ובכתובות קיא: אמרו "וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה'". הרי מבואר שהדביקות בו יתברך אינה אפשרית במהלכי טבע רגילים. ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "בשביל שהוא יתברך אש אוכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש". ובח"א לבכורות ח. [ד, קכא.] כתב: "אין שם יותר ראוי אל השכל מן 'אש', כי שם זה הונח אף להש"י... שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'". וראה להלן פי"ד הערה 57.

[94] שהרי כשכר על המצות נאמר [ויקרא כו, יא] "ונתתי משכני בתוככם וגו'", ופירש רש"י שם "זה בית המקדש". וכפורענות על העוונות נאמר [ויקרא כו, ל] "וגעלה נפשי אתכם", ופירש רש"י שם "זה סילוק שכינה". הרי שבדביקות ה' בישראל נמצאים בה עליות [ביהמ"ק] ומורדות [סילוק שכינה]. וראה להלן ציון 129.

[95] מה שנקט נח - יוסבר מיד בסמוך, ומה שנקט אדה"ר - כונתו לכאורה לומר, שאע"פ שכל ישראל יצאו ממנו, עם כל זה אין הוא בגדר אב לישראל, וממילא הוא נידון כפרטי. וכן כתב בגו"א שמות פל"ב אות טו לגבי נח ושם, וז"ל: "דאברהם יצחק ויעקב נקראים אבות לישראל, והם כמו שרשים שהאילן נסמך עליו... [אך] נח לא יקרא אב לישראל, אע"ג שכל ישראל יצאו ממנו, וכן שם [בנו של נח] לא נקרא אב, שלא נקראו אבות לישראל אלא אברהם יצחק ויעקב [ברכות טז:]". אמנם בהמשך דבריו כאן יזכיר רק את נח. וראה להלן הערה 265.

[96] כי נח לא נידון כאב של אומה, אלא כאדם פרטי, וכמו שיבאר בסמוך.

[97] כמו שאמרו חכמים [עדיות פ"ה מ"ז] "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך".

[98] אודות שהאבות נחשבים ל"כלל" ולא לפרטי - ראה לעיל פ"ד הערה 74, ופ"ו הערה 114, שנתבאר שם שמחמת כלליותם לא היה שייך בהם יצה"ר. ובגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב כתב: "כי צרכיהם [של האבות] לא היו צרכי אדם פרטי, אלא ענין כלל העולם, בעבור שהם יסודות העולם". וראה גם כן הערה 109. ודע, כי אע"פ שהמהר"ל מדגיש כאן שהאבות הם בגדר כללי ולא פרטי, מ"מ אין הם נידונים כ"כלל" גמור, שהרי לא ניתנה להם התורה, וכפי שביאר בתפארת ישראל ספי"ז [נו:], וז"ל: "לישראל נתן המצות מצד כי התורה ראויה להם מצד עצמה... וראויה להם התורה התמידית הנצחית

אשר אין לה שינוי כלל. ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין לו שינוי, לאברהם ליצחק וליעקב. כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שינוי, כי כאשר מת אברהם אין כאן אברהם, וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שינוי בהם כלל... כי אם היה לתורה שינוי למה לא ניתנה לאברהם ויצחק ויעקב... רק מפני שאברהם יצחק ויעקב הם פרטיים". ועל כרחך כונת המהר"ל כאן היא, שהאבות הם בגדר כלל "בכוח", שמהם תצא האומה הישראלית, אך אין הם נידונים ככלל "בפועל". ונקודה זו ממש מבוארת בפחד יצחק חנוכה מאמר ד, אות ז.

[99] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכמבואר בתפארת ישראל ס"פ יז [נו:], והובא בהערה הקודמת, וכן בדר"ח פ"ה מי"ח [רסב:], והובא בהערה 58. וכן הוא שם פ"ב מ"ב [עג.], בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, סוף נא:], באר הגולה באר הרביעי [ריש נו.], ועוד. וראה לעיל פ"ה הערה 565, פ"י הערה 66, ולהלן פל"ו הערה 72.

[100] 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".

[101] אתה הוא ה' אלקים אשר בחרת באברם, והוצאתו מאור כשדים וגו' לתת את ארץ הכנעני וגו' [נחמיה ט, ז-ח], הרי שהבחירה באברהם החלה קודם הוצאתו מאור כשדים. ובבראשית טו, ז נאמר "ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה". הרי הוציאה מאור כשדים היתה ע"מ לתת לו את א"י לרשתה. ועוד אודות בחירת האבות - ראה להלן פ"ל הערה 17.

[102] כונתו לרמב"ן בפירושו לתורה [בראשית יב, ב].

[103] לשון הרמב"ן שם: "והנה זאת הפרשה לא בארה כל הענין, כי מה טעם שיאמר לו הקב"ה עזוב ארצך ואיטיבה עמך טובה שלא היתה כמוהו בעולם, מבלי שיקדים שהיה אברהם עובד אלקים או צדיק תמים... אבל להבטיחו בעבור יציאת הארץ - אין בו טעם". וכן הביא המהר"ל קושיא זו בדר"ח פ"ה מי"ז [רסב.], וגבורות ה' פכ"ד [קג:]. ובדרשה לשבת הגדול [רה:] ביאר שזאת קושית חז"ל בב"ר לט, א.

[104] דוגמה זאת מנח לא הזכירה הרמב"ן בשאלתו, אלא זו הוספתו של המהר"ל לקושית הרמב"ן. ובדר"ח שם [רסב.] כתב: "הנה תראה כי נגלה הדבור לנח, וכתב לפני

זה 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואח"כ כתב שנגלה אליו הדבור, ואצל אברהם שהיה אפשר לספר עליו צדקות הרבה, למה לא כתב לפני זה צדקתו".

[105] לשונו בגבורות ה' פכ"ד [קג:]: "לכך לא זכר אברהם וצדקתו קודם שבא אליו הדבור מן השי"ת 'לך לך מארצך', לומר כי לא בחר הקב"ה באברהם בשביל צדקתו, אלא הבחירה שבחר באברהם אינו תולה בשום דבר, רק בעצם אברהם בחר, כמו שנתבאר במקומו בספר הנצח". ובדר"ח פ"ה מי"ז [רסב.] כתב: "כי אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר השי"ת בישראל, כדכתיב [נחמיה ט, ז] 'אתה האלקים אשר בחרת באברם וגו''... ור"ל לא בשביל שום צדקות בחר באברהם ובזרעו, רק שבחר באברהם ובזרעו מצד עצמם". ובדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "כי דבר זה היה להודיע כי השי"ת בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר השי"ת באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו... כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו מבלי מעשה, ודבר זה קיים לעולם מבלי שינוי כלל, כי דבר שבעצם אין לו שינוי. ובדבר זה שאמר 'לך לך מארצך וממולדתך' הוא התחלת הבחירה, שבחר באברהם ובזרעו. ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו".

[106] כמבואר בשבת נה., ובירושלמי סנהדרין פ"י ה"א אמרו "זכות אבות לעולם קיימת". וכן "זכות אבותם מסייעתן" [אבות פ"ב מ"ב]. וראה שם בדר"ח [עג.], ולהלן פכ"ט ד"ה ובמכלתא.

[107] ומכך משמע לכאורה שבחירת ישראל נובעת מחמת זכות אבות, ולא מחמת בחירה בעצם.

[108] כי ארץ ישראל ניתנה לישראל רק בזכות אבות, וכמבואר לעיל פ"ד הערה 75, שהובאו שם מדבריו בדר"ח פ"ה מ"ט [רמז.], שכתב: "השי"ת נתן הארץ לישראל בזכות ג' אבות... ואם לא היה שבועת אבות לא היה הארץ לישראל". וכן כתב בנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]: "כי כאשר נתן השי"ת הארץ לישראל, נתן להם הארץ בשביל זכות אברהם יצחק ויעקב. וכדכתיב בכתוב בפירוש [שמות ו, ד] 'וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ מגוריהם אשר גרו בה'". ובח"א לשבת נה. [א, לב.] ביאר שכל עוד שזכות אבות היתה קיימת לא היה הבית חרב, ולא היו ישראל גולים מא"י, [והובאו לעיל פ"ד הערה 81]. וראה לעיל פ"ט הערה 7.

[109] צ"ע, כי הרי למעלה הוכיח מהבטחת הארץ שגדר האבות הוא כללי ולא פרטי, והביא את הפסוק [בראשית כו, ג] "לך ולזרעך אתן את הארצות האל וגו'", והסיק מהבטחה זו ש"דבר זה נקרא דביקות כללי" [ראה הערה 98], וכיצד ביאר כאן שענין

הארץ הוא דבר פרטי. ונראה לומר, שדיוק לשונו כאן אינו מורה על שהארץ היא ענין פרטי, אלא "מה שהביא אותו הדור אל הארץ" הוא הוא הענין הפרטי. אך א"י עצמה, אע"פ שנתינתה מסתייעת מזכות אבות [כמבואר בהערה הקודמת], מ"מ אף היא נכללת בבחירת ישראל, וכשם שבחירת ישראל היא ענין כללי, ה"ה לנתינת א"י.

ומוכח כן מצירוף שני מקומות במדרש תנחומא. שהנה בפרשת האזינו אות ו אמרו: "כשבא הקב"ה לבלבל דור הפלגה, אמר הקב"ה למלאכים שרי כל האומות, בואו ונטיל גורלות, למי יעלו האומות... ואיזה יעלה לחלקי. הטילו גורלות ונפל ישראל לחלקו של הקב"ה, כדכתיב [דברים לב, ח] 'בהנחל עליון גוים וגו'', וכן הוא אומר [שם שם ט'] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'... והוא שאמרו חכמים [פסחים פז:] ישראל קנין אחד". הרי שבמדרש זה מדובר בבחירת ישראל, הנלמדת משירת האזינו "בהנחל עליון גוים וגו' כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו". ובפרשת ראה אמרו שם בתנחומא אות ח: "חביבה ארץ ישראל שבחר בה הקב"ה, אתה מוצא כשברא העולם, חילק הארצות לשרי האומות, ובחר בא"י. מנין, שכן משה אמר 'בהנחל עליון גוים', ובחר לחלקו ישראל, שנאמר 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'. אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקי, וינחלו את הארץ שבאה לחלקי". הרי שמדרש זה לומד מאותם פסוקים שבשירת האזינו על בחירת א"י. הרי שבחירה זו מסתעפת מבחירתם של ישראל.

ונראה להוסיף בזה, שכשם שבחירתם של ישראל היא ה"קנין" של הקב"ה [כמבואר כאן בתנחומא, וראה לעיל הערה 86], כך גם ארץ ישראל היא ה"קנין" של הקב"ה. ומה שבגמרא [פסחים פז:], לא מנו את א"י מכלל קניניו של הקב"ה, זאת משום שא"י נכללת היא בקנין של ביהמ"ק שנזכר שם. וכמו שאמרו בתחילת המכילתא [שמות יב, א] "עד שלא נבחרה א"י היו כל הארצות כשרות לדברות, משנבחרה א"י יצאו כל הארצות... משנבחרה ירושלים יצאת א"י... משנבחר בית עולמים יצאת ירושלים". הרי שבחירת א"י מתומצתת בבחירת ביהמ"ק, שהוא אחד מהקניינים של הקב"ה. וכשם שבחירת ישראל מעניקה לישראל תואר "קנין" של הקב"ה, כך הוא המידה בבחירת א"י, ושניהם נידונים ככללי, המתעלה מעל הפרטי. וראה לעיל פ"א הערה 12, פ"ה הערה 57, ופ"ז הערה 138, שנתבאר שם שקדושת הארץ נובעת מהימצאות ביהמ"ק בתוכה.

[110] דוגמה לדבר; בגבורות ה' פ"ז דן המהר"ל אודות הבטחה שעלולה להתבטל מחמת החטא, לעומת הבטחה שאינה מתבטלת מחמת החטא. וכתב שם בתוך דבריו [מ:]: "כי ההבטחה הוא מה שמבטיח הצדיק בשביל צדקתו, או בשביל שאהוב לפני ה'... ואין הנביא נבחן בדבר זה, כי בטל דבר בטל האהבה... ואפשר עוד דהבטחה לא שייך

רק בצדיק יחיד, שהוא מבטיח אותו בשביל צדקותיו. ולא לרבים, שאין הבטחה שייך בהם, רק נבואה, וזה נראה בודאי". ומקודם לכן כתב: "כי הנבואה הוא מצד עצמה, דבר זה יהיה כך או לא יהיה כך, ואין תולה בשום הבטחה". והם הדברים שמחלק כאן בין בחירה כללית לבחירה פרטית. שהבטחה ליחיד נידונת כבחירה פרטית, ולכך היא צמודה לדרגתו של המקבל. אך הבטחה לרבים נידונת כהבטחה כללית, שאינה צמודה לדרגתו של המקבל. וראה הערה 130.

[111] לשונו בדר"ח שם [רסב:]: "כי מה שאמר כל אהבה שאינה תלויה בדבר אינה בטילה לעולם, בא להודיע תקות ובטחון ישראל בגלות, שא"א שתהיה האהבה בטילה לעולם. שהרי האהבה שהש"י אהב ישראל לא היתה תלויה בדבר כלל, ומאחר שאין האהבה תלויה בדבר, אין האהבה בטילה... [ומביא את קושית הרמב"ן]... ואם כתב תחילה צדקות אברהם היה עולה על דעת אדם בשביל צדקות אברהם בחר בו ובזרעו אחריו, והיה האהבה תלויה בדבר, הוא הצדקות. ועכשו שבניו אינם צדיקים - בטלה האהבה. אבל עתה שלא הקדים לומר צדקות אברהם, ורוצה לומר לא בשביל שום צדקות בחר באברהם ובזרעו, רק שבחר באברהם ובזרעו מצד עצמם, ולא בשביל דבר שהיה אפשר לומר שכאשר בטל אותו דבר בטלה האהבה".

[112] כמבואר בשבת נה., והובא לעיל פ"ד הערה 81, וראה להלן פל"א הערה 23.

[113] לשונו בדרשת שבת הגדול [רה:]: "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 בטילה הבחירה הזאת, שהרי מתחילה לא בחר באברהם ובזרעו רק מצד המעשים... ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו מבלי מעשה... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים בטל הבחירה".

[114] ואודות שדברי חכמים הם דברים נאמנים, ונאמרו באמונה - ראה לעיל פ"ו הערה 22, ופ"ז הערה 314.

[115] ילקוט שמעוני ח"ב סוף רמז שיב, וראה קידושין סוף ע:

[116] לשונו בדרשת שבת הגדול [רה:]: "ואצל בני נח המעשים גורמים [ומביא המדרש שהביא כאן]... הרי לך כי זה הפרש גדול 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 אין תולה אהבת הש"י לישראל מצד צדקתם, ורק כי

הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם והם בניו בעצמם, ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכך יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השי"ת ואמר לו 'לך לך מארצך'".

[117] ענין זה של בחירה כללית טעון ביאור, שכיצד תתכן בחירה שאינה תלויה במעשים טובים. אמנם נראה, שהנה ידוע מאמרם ז"ל ש"קודשא בריך הוא אורייתא וישראל - חד" [זוה"ק ח"ג עג.]. ומצאנו שהמהר"ל חידש שהן באורייתא והן בקודשא בריך ישנן שתי בחינות; בחינת הנותן, ובחינת המקבל. ונתחיל באורייתא; בתפארת ישראל פמ"ג [קלא:] 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 גו"א שמות פי"ט הערה 262, ושם דברים פכ"ח הערה 26.] וראה להלן הערה 195, ופי"ד הערה 114.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' [תהילים 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]". וראה לעיל פ"ט ד"ה ויש מתמיהים, ושם הערות 104-107.

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 הוא חלק כללי, המופקע 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 חל בפרטים, אלא בכלליות כנסת ישראל. כי בחירה זו

מופקעת ממעשה היחיד, מחמת שבחירה זו שייכת לקב"ה בינו לבין עצמו. וראה בסמוך הערות 130, 195, ולהלן פי"ד הערה 114, ופי"ט הערה 44.

[118] לשונו בגבורות ה' פכ"ד [קג.]: "רצו בזה שהקב"ה גלה קודם זה שהוא רואה שיחטאו לפניו, ולא יאמרו לא קבלם רק בשביל שיהיו צדיקים, ועל תנאי הזה, ואם יחטאו אינו נזקק להם, ולפיכך הודיע למשה את דרכיו, אע"ג שישראל חוטאים לפניו, אם הם קוראים אל הקב"ה, באותה שעה הקב"ה מציל אותם".

[119] ואעפכ אני גואלם" [המשך לשון המדרש שם].

[120] לשון הפסוק שם: "והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדורותם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך". ודברים אלו תואמים לדברי הר"ת [תוספות שבת נה. ד"ה ושמואל] שכתב "דזכות אבות תמה, אבל ברית אבות לא תמה". וכן הוא ברמב"ן בראשית ו, יח, ושם טו, יח.

[121] פירוש - אם כאשר יחטא הדור תתבטל הברית, א"כ יצא מכך שהדורות הבאים שעדיין לא באו לעולם יפסידו את הברית שהיתה אמורה לחול אף עליהם, וזה לא יתכן, וכמו שמבאר. ולכך בין אם ישראל עושים רצונו, ובין אם לאו - השי"ת יגאלם, כי אין במעשה דור אחד או שני דורות לבטל את הברית הנתונה לכל הדורות. ובגבורות ה' פכ"ד [קג:] כתב על כך: "וכן כאשר גאל אותם אמר הקב"ה, אע"ג שבסוף יחטאו, עכ"פ הוא גואל אותם. וזאת המדה הגדולה לישראל, אשר יגאלם הקב"ה עכ"פ, ולא יביט אל צדקת ישראל, רק מפני שהוא חפץ בישראל בצד עצמם. ובאותו ענין אשר היתה הגאולה ראשונה כך יהיו ישראל לעולם נגאלים, לכך נאמר 'ראה ראיתי'". ואם עד כה דובר על הבחירה בישראל, מעתה ידובר על הברית והגאולה לישראל.

[122] והמשך לשון הפסוק שם: "ואת אשר איננו פה עמנו היום", ופירש רש"י "ואף עם דורות העתידים להיות".

[123] והרי אף קטן שנתגייר בקטנותו כשהגדיל יכול למחות ["ולומר אי אפשינו להיות גרים" (רש"י שם)], וכמבואר בכתובות [יא.], וק"ו במי שלא נולד כלל. וכן הקשה בגו"א דברים פכ"ט אות ט.

[124] לשון הפסוקים בריש פרשת נצבים: "אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלקיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך וגו' לעברך בברית ה' אלקיך ובאלתו וגו'".

[125] וכן כתב בגו"א שמות פי"ג סוף אות טז שכאשר חלה השבועה על הכלל, הרי שאף הדורות הבאים הם בכלל השבועה. ובפחד יצחק פורים, ענין יד כתב: "'כלל ישראל'

נחשב הוא כקומה אחידה ויחידה. וכשם שכל יחיד ויחיד יכול לחייב עצמו על ידי קבלה, כמו כן יש בכוחו של כלל ישראל לחייב עצמו על ידי קבלה, וחלה החובה לקיים קבלה זו על כל יחיד ויחיד מישראל בכל הדורות ובכל הזמנים".

[126] פירוש - הברית לא היתה חלה על אלו הפרטיים שבאותו הדור מצד שהם פרטיים, אלא חלה עליהם מצד שהם חלק מהכלל, ואיך חטא אשר מתייחס לפרטים [ראה הערה 99] יבטל ברית השייכת לרבים. ובפחד יצחק פסח, מאמר לג כתב: "כלליות כנסת ישראל אין מובנה קובץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להיפך, דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה". ואלו דברי המהר"ל כאן. וראה לעיל פ"ד הערה 82. ולהלן פ"ט ד"ה ובאור הענין כתב: "ואין המעוט, שהוא הפרט, נחשב אצל הכלל", וראה שם הערה 23.

[127] כמו שמצאנו בסנהדרין סוף צז: שלדעת שמואל ורבי יהושע אף אם ישראל לא יעשו תשובה הן נגאלין, וראה להלן ס"פ ל"א שמחלוקת זו נתבארה שם. הרי שהגאולה הכרחית, ואינה תלויה במעשיהם של ישראל. וכן אמרו בסנהדרין צח. שבן דוד יבוא אף בדור שכולו חייב, וראה להלן פרק לט ד"ה ובפרק חלק שביאר גמרא זו. וכן ביארו בקידושין לו. שתואר "בנים" נאמר אף אם ישראל עובדים ע"ז, וכמבואר לעיל בד"ה ובארו בזה, וכן בד"ה וקאמר רבי מאיר.

[128] אף שבדרך כלל כשמוסרת הסבה - מוסרת עמה אף המסובב [וכמבואר לעיל בהקדמה, ושם הערה 5, ופ"ה הערה 321], אך כאן אין צדקת ישראל הסבה לבחירת ישראל, וממילא אין כאן דיני סבה ומסובב.

[129] כמבואר לעיל הערה 94.

[130] וכפי שנתבאר לעיל בהערה 117, שבחירת ישראל היא בעיקרה ע"ש העתיד, שמחמת שהנהגתו של הקב"ה בעולם מצריכה אומה שבאמצעותה הנהגה זו תבוצע, לכך אין בחירה זו תלויה במעשים, כי אין הבחירה בגדר מתן שכר על העבר, אלא קבלת עול לעתיד. וכשם שביאר בגבורות פ"ז [מ:] שישנו חילוק בין נבואה להבטחה "כי ההבטחה הוא מה שמבטיח הצדיק בשביל צדקתו... [ואילו] הנבואה הוא מצד עצמה... ואין תולה בשום הבטחה" כך בדיוק יש לחלק בין בחירת נח לבחירת ישראל; בחירת נח היא מעין הבטחה ומתן שכר על פועלו, ואילו בחירת ישראל היא כמו נבואה לעתיד, אשר איננה צמודה למעשים ולזכויות של העבר. וראה הערה 110.

[131] לשונו בגבורות ה' ר"פ סו [שה.]: "כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית, שאם היה הפועל פועל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו ג"כ תכלית חשוב, שאין

ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפועל חשוב. ומכל שכן פועל הא-ל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל". ועוד אודות שדבר ה' נאמר לצורך מסויים, ולעולם לא יאמר דבר ה' לתוהו - ראה דבריו להלן פכ"ד הערה 23. וראה לעיל פ"ח הערה 75.

[132] ושלש הסבות הללו אינן תלויות במעשיהם של ישראל, אלא או שהן תלויות ברצונו יתברך בסדר העולם, או שהן תלויות בתכונותיהן של ישראל, וכמו שמבאר.

[133] קודם שאמרו ישראל נעשה ונשמע [רש"י שם].

[134] שמא לא יקבלוה, ויחזור העולם לתוהו ובהו כדריש לקיש [רש"י שם].

[135] כשקבלוה [רש"י שם].

[136] מאי שנא דכתיב הא ביום גמר מעשה בראשית" [רש"י שם].

[137] הששי' משמע הששי המיוחד במקום אחר... אף כאן 'ויהי ערב ויהי בקר' של גמר בראשית תלוי ביום הששי, והוא ו' בסיון שניתנה בו התורה [רש"י שם].

[138] בפרקים טז, לב, וכן במקצת שם בריש פרק נח.

[139] לשונו שם בפל"ב [צד.]: "כי התורה - כל העולם תלוי בה. ואם לא היתה התורה היה העולם חוזר לתוהו ובהו... כי איך תהיה התורה, שהיא שלמות כל המציאות... מפני שכל מעשה בראשית תלוים בקבלת התורה, שכשם שברא השי"ת כל מע"ב, ונתן לכל אחד טבעו אשר יהיה נוהג עליו, כך ראוי שיהיה לאדם השכלי הנהגה שכלית". ועיי"ש שמאריך בזה עוד לבאר את הצורך הגמור שתהיה תורה בעולם. ושם בפט"ז [נב.] כתב: "כי השי"ת הוא שמוציא שכל האדם אל הפועל... שהשי"ת השלים את הכלל בתורה... ואמרו [שבועות לט.] כי אף הדורות שעתידים לעמוד, וכל זה מפני כי התורה היא השלמת הכלל, כי אי אפשר זולת זה". ובגבורות ה' פמ"ו [קעז.] כתב: "כי התורה השלמת הנמצאים [ומביא שם את המדרש הנ"ל לגבי "יום הששי"]... כי תכלית שלימות העולם בתורה, ואם אין תורה אין כאן שלימות. ולפיכך אם לא יקבלו ישראל התורה יחזור העולם לתוהו ובוהו". וכ"ה בדר"ח פ"א מ"ב [כה:], שם בהמשך [כז:], ח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], ודרוש על התורה [לג.]. ובדר"ח פ"ג מי"ז [קנג:] הביא ג"כ מדרש זה, והוסיף: "אם לא היתה התורה לא היה קיום לעולם... כי התורה היא השלמת הנהגת עולם הטבעי, ואין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו". וראה הערה 145.

[140] שנתינת התורה מחייבת בחירה נצחית בישראל.

[141] לשונו בתפארת ישראל פ"ו [כב:]: "אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השי"ת בשביל המקבל שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השי"ת הגוזר על עמו

גזירות כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. אף כי האמת ימשך מזה מצד שהוא מקיים הגזירה שגזר עליו הטוב וההצלחה שאין אחריה הצלחה. מ"מ אין התחלת הגזירה שניתנה לטוב אל המקבל. ומה שאמר הכתוב 'ויצונו ה' אלקינו לעשות החוקים האלה לטוב לנו', אין הפירוש שהוא יתברך צוה המצות בשביל להטיב לנו, שאין זה כך. רק הוא יתברך צוה עלינו כמלך הגוזר, רק שהגזירה הזאת היא לטוב לנו לחיותנו כיום הזה אם נקיים המצות, ולא שתחלת הגזירה הוא לטוב לנו... ודבר זה מוסכם בגמרא בכמה מקומות, והוא עיקר שורש גדול... שאמרו במקומות הרבה [עירובין לא., ר"ה כח.] מצות התורה לא ליהנות ניתנו, אלא בשביל גזרות ניתנו. ולפיכך אמרו [ר"ה כח.] המודר הנאה מן השופר מותר לתקוע בו... והטעם בכולם מפני שמצות התורה לא ניתנו ליהנות, רק לעול על האדם", ועיי"ש שמאריך בזה עוד. ושם בס"פ כז [סוף פג:] כתב: "אמנם מה ששואלים בני אדם, כי אם חג השבועות הוא בשביל שנתן לנו התורה, למה כתב [במדבר כח, כו] 'וביום הביכורים בהקריבכם מנחה', ולא כתב 'וביום מתן תורה' מאחר שעיקר היום הוא בשביל התורה... אין זה שאלה כלל, כי השי"ת נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב... ובחג השבועות, התורה שניתנה בו ניתנה מהשי"ת, והיא לעול על ישראל, והרי אומות העולם לא היו רוצים לקבל התורה [ע"ז ב:]... ואיך יכתוב בתורה 'זמן מתן תורה' שנתן השי"ת בגזרתו על האדם". וכן כתב בסוף ספר דר"ח [שכח:], ובח"א למכות כג: [ד, ה:].

[142] בסוף ספר דר"ח תירץ שאלה זו בזה"ל: "אין הפירוש כי בשביל טובת ישראל עשה [ה'] זה, שרצה להטיב להם, שאם כן היו אומרים 'לא הן ולא שכרן' [ברכות ה:], וח"ו לומר כך. אבל הפירוש שהשי"ת רצה לזכות את ישראל [מכות כג:] בעל כרחם, מפני שהוא יתברך רוצה שיהיה האדם זכאי מאוד, ויהיה לו זכות הרבה, לכך הרבה להם תורה ומצות. ולכך א"א לומר 'לא הן ולא שכרן', שהשי"ת רוצה שיהיה זכאין על כרחם. ולא אמר 'רצה הקב"ה להטיב לישראל'... כי היה זה משמע שהיה עושה בשביל טובת ישראל... שאין הדבר כך, רק אמר 'רצה השי"ת לזכות את ישראל', כלומר שיהיו זכאים במעשים. כי הוא יתברך צדיק, וחפץ בזכאים וצדיקים... בשביל שהוא צדיק, ומבקש שיהיו בניו ישראל ג"כ צדיקים, כי 'צדיק ה' צדקות אהב' [תהלים יא, ז], ולכך הרבה להם תורה ומצות לזכותם ולצדקם". וכן כתב בח"א למכות כג: [ד, ה:]. ולפי"ז לכאורה כבר לא קשה שאלתו כאן "למה נתן עול תורה עלינו, ואין עול זה לטובת ישראל". אמנם לפנינו יתבאר שדברים אלו שכתב בדר"ח הם עומק כונתו כאן.

[143] כמבואר לעיל הערה 91, שהטבע אינו משתנה.

[144] לשונו בדרוש על המצות [נא:]: "וברא [הקב"ה] חמה, שהיא ראש ועליון בצבא השמים... שס"ה ימים שבהם אינה עוברת חוק שנתן לה הש"י, כמו שאומרים 'חוק וזמן נתן להם וגו'', עד שמתוך כך האדם שדר בעולם תחת השמש... נמשך אחר זה ג"כ, שלא יעבור חוק שלו שנתן הש"י בשס"ה, דהיינו מצות לא תעשה. שאם החמה אינה עוברת שס"ה ימים שהם חוק שלה, איך יעבור האדם הדר תחת השמש חוק שס"ה שלו. כי האדם נמשך תמיד אחר המקום שהוא דר שם ומנהגו, כמו שאמרו [ב"מ פו:] אל ישנה האדם ממנהג המקום". הרי שהחוק של החמה מחייב את האדם שינהג כמוה. וכן ביאר בח"א למכות כג: [ד, ו:]. וראה להלן פי"ד הערה 38, ופל"ו הערה 35.

[145] פרקים א-ד, שם פל"ב, שדן בהם להראות שסדר האדם הוא התורה ומצות, כי האדם הוא שכלי, ומתחייב שיהיה לו סדר שכלי. וחלקו הובא בהערה 139. ועיין שם בעיקר בפרק ד, שהאריך לבאר כיצד מצות התורה הן חוק וסדר שנתן השי"ת לאדם, וסיים דבריו שם [יז.]: "כלל הדבר, כי השי"ת נתן לאדם התורה, שיהיה לאדם המעלה היותר עליונה שהיא בעולם... שלא יסור מן אשר נברא עליו אל הרע ואל הפחיתות, ואם שיקנה השלמות היותר עליון על ידי מצוה עשה".

[146] כן הוא לשון רש"י [בראשית א, לא] "'יום הששי', כולם תלויים ועומדים עד יום הששי, הוא ו' בסיון, המוכן למתן תורה".

[147] ועוד אודות שהתורה היא סדר העולם - הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, ולדוגמה, ראה דבריו בנתיב התורה ר"פ א [א, ג.] שכתב: "דברי תורה תומכין כל העולם... כי לכך הוסיף ה"א בששי לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל התורה - מוטב... 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. 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. 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". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו:], שם פ"ה מכ"ב [ערה.], גבורות ה' פ"ע [שכב.], באר הגולה באר הרביעי

[סט.], ועוד. וראה לעיל פ"ג הערה 56, ולהלן פי"ד הערות 15, 19, פט"ז הערה 82, פכ"ג הערה 196, פכ"ד הערות 3, 112, ופל"ה הערה 76.

[148] פירוש - אם אין כאן תורה, אע"פ שסדר הטבע עשוי להמשך, מ"מ סדר האדם השכלי יתבטל, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, וכמו שמבאר.

[149] נראה לבארו, כי כבר השריש בספר תפארת ישראל פל"ד [צח.] ש"כל סדר מקשר דבר עם דבר, עד שהכל נעשה אחד". ובנתיב התורה ר"פ א [א, ג:] כתב: "העולם מסודר יחד, עד שהעולם הוא אחד... וכאשר הדבר מקושר ומסודר יחד, אם אחד יוצא מן הסדר, דבר זה הוא ביטול הסדר להכל". ופירושו, שהואיל והסדר מעמיד את כל הנמצאים כחטיבה אחת, ברגע שחלק מהנמצאים אינם מסודרים, יש כאן פירוד בבריאה, וממילא אין הסדר משיג את יעודו - לקשר את כל הבריאה למציאות אחת. ואלו הם דבריו בנתיב התורה המובאים כאן. והוסיף שם [א, ד.]: "הרשעים, כאשר הם יוצאים מן התורה, ועוברים את הסדר שסדר השי"ת, בזה מחריבין כל העולם, כי כל העולם הוא אחר מקושר ומסודר, ושנוי הסדר שסדר השי"ת דבר זה הוא שנוי אל הכל". הרי שמשום שהסדר הוא אחד, לכך היוצא מהסדר מבטלו לגמרי, כי אין סדר במקצת.

[150] ובסמוך יבאר שאי אפשר שהתורה תהיה נתונה לאומה אחרת, אלא לישראל. וממילא יש כאן שלשה שלבים המחייבים בחירת הקב"ה בישראל; (א) נתינת התורה היא הכרחית לקיום העולם. (ב) התורה יכולה להנתן רק לישראל [יבואר מיד]. (ג) ישראל נבחרו להיות אומתו של הקב"ה, כי הם היחידים המחזיקים בתורה המוכרחת.

[151] לשונו בנתיב התורה פ"ו [א, כח:]: "כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם התורה שהיא אחת, לכך הקב"ה שהוא אחד הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה [שמו"ר לג, א] על 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' [שמות כה, ח]... כי השי"ת שהוא אחד, מתחבר עם התורה שהיא אחת... כי לכך השכינה בישראל בשביל שיש להם תורה אחת, כמו שהוא יתברך אחד".

[152] בפרק מו [קמג.], וז"ל: "ואמר עוד [שמו"ר לג, א] כאשר נתן השי"ת התורה לישראל אי אפשר שיהיה פורש מן התורה, וכביכול הקב"ה בעצמו נלקח עם התורה... ולפיכך מיד אחר שניתנה התורה לישראל צוה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש', שיהיה לו חיבור מיוחד עם ישראל... ודבר זה הוא ג"כ אחד מן הדברים שהם יסוד ישראל, אשר נתן להם התורה, שהוא החבור הגמור לנצח נצחים, שאי אפשר שלא יוסר כלל". וכן כתב שם בפנ"ו [קסו:], וז"ל: "כי כאשר היה התורה עם ישראל, מיד היה השי"ת עמהם". וראה לעיל פ"ה הערה 409, פ"ט הערה 70, ולהלן פי"ח הערה 48.

[153] ד"ה ובמדרש מצאתי, שקבלת התורה היא עצם החבור. ולפי דברי המהר"ל כאן יוסבר היטב מדוע בברכת התורה נכנס הוא עניין בחירתם של ישראל, שהרי נוסח הברכה הוא: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה". ולכאורה נתינת התורה לחוד, ובחירת ישראל לחוד. אלא הם הם הדברים. בחירת ישראל מהעמים היא פועל יוצא ישיר מכך שהתורה ניתנה לישראל. והואיל והבחירה נובעת מהנתינה - נכרכו שניהם יחד בברכת התורה. וראה פחד יצחק חנוכה, מאמר א.

[154] לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [שא:]: "הש"י סדר כל הנמצאים, ונתן שכל לכל אחד ואחד כפי מה שהוא ראוי... כמו שהוא יתברך ברא כל הנבראים, ונתן לכל אחד מהותו, כך נתן לכל אדם שכלו ודעתו". ושם בהמשך כתב [ריש שג.]: "שהשי"ת סדר לכל אחד ואחד דעתו, וחכמה מיוחדת". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:] כתב לגבי חכמה נבואה וגדולה ש"אלו ג' יש לכל אחד סדר מיוחד עם הש"י כאשר תבין".

[155] לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [סוף שא:]: "כל הלכה מיוחדת לאומרה, ולפיכך ראוי ליחס גם כל השגה בתורה אל מי שאומר השמועה, כי אותה השגה ראויה אליו. ואם לא יעשה כן, הרי הוא משנה בתורה מה שסידר לכל אחד, רק יש לתלות כל דבר באומרו, ואז אינו משנה בתורה... ויש במדרש [ספרי דברים יט, יד] כל מי שמשנה דברי ר"א לדברי רבי יהושע, ודברי ר"י לדברי ר"א כאילו החריב את העולם. והן הן הדברים אשר אמרנו, כי השגת ר"א מיוחדת לר"א, והשגת ר"י מיוחדת לר"י, שהם מחולקים בהשגתם. וסידר הש"י דעת זה לר"א ודעת זה לר"י. וכאשר משנה דבריהם הרי הוא משנה סדר התורה אשר סידר הש"י לחכמים, ודבר זה חורבן העולם כאשר יש שנוי הסדר בתורה". וראה דבריו בגו"א שמות פל"ח אות ה, שכתב שם: "כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא ממונה אל הלימוד... ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם". הרי שלכל אדם יש את הסידור שלו, ואין להחליפו בסידור חבירו. וראה להלן פט"ו הערה 67.

[156] אודות שהתורה היא צורתם של ישראל, ו"בני ישראל" הוא בגימטריה 603, כמספר המצות מלבד עשרת הדברות - ראה לעיל פ"ט הערה 70 שנקודה זו התבארה שם. וראה לעיל פ"י הערה 31. ובתפארת ישראל פמ"ז [קמג:] כתב: "התורה היא דרכי ה' אשר סידר השי"ת את הנמצאים, ובפרט העם אשר בחר בו". ובבאר הגולה באר הרביעי [ריש עב.] כתב: "התורה היא סדר אלקי שנתן השי"ת לישראל", עיי"ש. ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רא:] ביאר שישראל זקוקים במיוחד לסדר התורה, וכלשונו: "והתורה היא סדר העולם, וע"י התורה אין העולם יוצא מן השווי ומן היושר. ולכך קאמר [חגיגה יד.] מפני

שישראל הם עזים שבאומות נתן להם התורה, שהיא סדר השוה, וע"י התורה אין האדם יוצא מן השווי ומן היושר". וראה להלן פי"ד הערה 56.

[157] פירוש - אע"פ שדתות אחרות של אומות העולם מודות שהתורה היא תורת אמת, וכידוע.

[158] ודבריו יוטעמו עפ"י מה שכתב בגו"א דברים פ"ד אות י בביאור מילת "חלק", שבפסוק שם [דברים ד, יט] נאמר "ופן תשא עיניך השמימה וגו' כל צבא השמים וגו' אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת השמים", וביאר שם הגו"א: "לשון 'אשר חלק' משמע חלוקה שחלק לאומות בלבד, כלומר שזה הוא חלקם, ולפיכך אין לפרש 'וכל העמים' אף ישראל, דלא שייך לשון 'חלק', דמשמע לשון חלק, שנתן להם חלקם בלבד ולא לאחר". הרי שלשון "חלק" מורה על בלעדיותו של המקבל, שנותן לו ולא לאחר. וזהו שכתב כאן שהתורה היא בלעדית לישראל, ולא שייכת כלל לאומה"ע, "כי אין התורה חלקם כלל", ואין לגוים שום תפיסה משלהם בתורה.

[159] אודות הביטוי "באמונתם" - ראה לעיל פ"ו הערה 22.

[160] ספרי דברים לג, ב.

[161] פרק עב [שכח:].

[162] פרק א [ט.].

[163] לשונו בתפארת ישראל פ"א [ט.]: "בארו בזה הדברים אשר אמרנו, כי מצות התורה, שהם פעולות האלקיות, מתייחסות אל ישראל. שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל פעולות האלקיות... אבל עכו"ם מצד חסרונם ופחיתותם אינם ראויים לפעולות האלקיות, שהם המצות. וזהו שהיה מחזיר התורה על כל אומה ולשון, ועצם נפשם ממאן לקבל הפעולות האלקיות, כי אם ישראל היו מוכנים לתורה מצד מעלת נפשם... כי אין ראוי להם [לאומות העולם] התורה והמצות... שאין נפשם מוכן לזה, כי אם ישראל מצד נפשם האלקית... והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוה"ק, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השי"ת". וראה לעיל פ"ה הערה 543, ולהלן פי"ד הערות 13, 12, פל"ב הערה 45, פנ"ז הערות 107, 75.

[164] כמו שאמרו במדרש [שיהש"ר ה, על פסוק יא] "אם באים כל העולם להלבין כנף אחד מן העורב אינם יכולים". וראה בתפארת ישראל פמ"ט [קנב.] שהביא מדרש זה, וכתב: "אי אפשר לשנות המציאות אשר ברא השי"ת... כי אין לשנות הנמצאים אשר ברא השי"ת". וראה לעיל הערות 144, 143, 91.

[165] כי כל הבריאה תלויה ועומדת בנתינת התורה, וכמו שהתבאר עד כה.

[166] בגבורות ה' פע"ב [שכח:] כתב בזה"ל: "צריך אל הדברים העליונים הכנה, לכך לא היה ראוי להם התורה, כי אם אל ישראל יש הכנה אל התורה... והנה הכנה הזאת אי אפשר שתהא לבטלה, שדבר זה אין בנמצא שיהיה אף בדברים הטבעים דבר לבטלה [שבת עז:], ומכ"ש בדברים החשובים האלקיים שתהיה הכנה הזאת שיש בישראל לקבל המעלה האלקית לבטלה... ואי אפשר לומר כי העם אשר הם בלתי הכנה יקבלו דברים אלקיים, שצריך לכל הדברים הכנה. ואם לא היה צריך אל הכנה, היה אפשר לומר ג"כ כי יהיה החמור מקבל שכל האנושי. ואם כך הוא בדברים הטבעיים, בדברים העליונים כ"ש שצריך להם הכנה מיוחדת... כי השי"ת סידר את הכל בחכמתו, ונתן הכנה למי שראוי להכנה, והרחיק מן הכנה מי שאינו ראוי לאותה הכנה. ולפיכך אי אפשר להיות שיקבל דברים אלקיים מי שאין בו הכנה, או שתהיה הכנה לבטלה במי שיש בו הכנה". ואלו הם דבריו כאן. וראה ציון 190, ולהלן פי"ח הערה 31, ופ"נ הערה 44.

[167] כמו שיבאר בסמוך שדבר הכרחי אינו עומד להתבטל, ואם ההכרח גורם ליציאה לפועל - כ"ש שגורם שלא יתבטל, וכמבואר בהערה 175.

[168] תחת ההר ממש [רש"י שבת פח.].

[169] קובא שמטילין בה שכר [רש"י שם].

[170] שאם יזמינם לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה, שקבלוה באונס [רש"י שם].

[171] מאהבת הנס שנעשה להם [רש"י שם].

[172] כן הקשה המדרש תנחומא פרשת נח אות ג, ותוספות שבת פח. ד"ה כפה.

[173] ענין זה של כפית הר כגיגית מובא גם בגו"א שמות פי"ט אות כב, תפארת ישראל פל"ב [צד.], שם ס"פ נא, בהקדמה לאור חדש [מו.], בהקדמה לדרוש עה"ת [ד:], ובבאר הגולה באר הרביעי [סוף מג:]. והנה ברוב המקומות הנ"ל ביאר המהר"ל בהסברו הראשון שהתורה ניתנה בכפיה בכדי להורות לישראל את מעלה התורה, שהיא הכרחית לקיום העולם, "כי הדברים המוכרחים להיות הם חשובים במעלה יותר" [לשונו בגו"א שם]. והואיל והתורה עצמה היא בהכרח, לכך אף נתינתה נעשתה בהכרח, כדוגמת התורה עצמה [כ"ה באור חדש שם]. אמנם כאן דבריו מכוונים יותר להסברו השני שהביא במקומות הנ"ל, והוא - שכפית התורה מחייבת את נצחיותו של מתן תורה, שמתוך שנעשה בכפיה - ממילא אינו בר ביטול. וכלשונו בתפארת ישראל שם: "לכך כפה עליהם ההר כגיגית, שלא יאמרו ישראל כי יהיה ח"ו בטול לקבלת התורה, כי מרצונם קבלו ישראל, ואפשר להפטר מדבר כזה, שהרי לא נעשה בהכרח, רק היה אפשר

לקבל, ואפשר שלא לקבל. ולכך כפה עליהם ההר כגיגית לומר שהם מוכרחים לקבל התורה. וכל דבר שהוא מוכרח ומחויב, אין כאן הסרה וביטול, אחר שהוא מוכרח". וכן כתב באור חדש [סוף מו.].

[174] ובגו"א שמות פי"ט סוף אות כב כתב: "וכל דבר שהוא מוכרח - לא יסולק, אחר שכך מוכרח... ואע"ג דהקדימו נעשה לנשמע, עיקר החיבור הוא מוכרח, ובזה יהיה כאן חבור מוכרח". ופירושו, שישראל הסכימו לחיבור המוכרח, וכמו שבאנוסה הדין הוא שרק לדעתה תנשא למאנס, ולא בעל כרחה [כתובות לט:], כך היה צורך בהסכמת ישראל לחיבור ההכרחי. והדמיון למאנס יתבאר יותר בהמשך.

ובבאר הגולה באר הרביעי [סוף מג:] ביאור כדברים האלו בזה"ל: "כפה עליהם הר כגיגית, כי הראה להם כי הוא יתברך מלכם על אפם ועל חמתם... ודבר זה אינו מצד ישראל. כי דבר שהוא מצד המקבל - כל מקבל אפשרי מצד עצמו, וכיון שהוא אפשרי מצד עצמו אפשר שיהיה הסרה וסילוק. אבל דבר זה הוא מצד מעלה, הוא השי"ת, ולכך אין לומר שיהיה בדבר הזה שום צד אפשרות הסרה, כי לא היה זה מצד רצון ישראל, רק שכפה עליהם הר כגיגית... ובודאי לדבר הזה אי אפשר שיהיה הסרה לזה". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נא [סוף קנז:]. וראה הערה 211 שהדברים הובאו בשלימותם, ולהלן פמ"ב הערה 42.

[175] פירוש - אם הכרח התורה מחייב שתנתן, ק"ו שאותו הכרח יחייב שהתורה לא תתבטל. כי אם טעם זה מועיל להוציא דבר מהכח אל הפועל, ק"ו שהוא יועיל להשאיר את הדבר על כנו, וימנע את בטולו. דוגמא לדבר; אין לאב רשות למכור את בתו נערה לאמה עבריה [כתובות מ:], ולמדים כן מק"ו; ומה מכורה כבר יוצאת בסימני נערות [קידושין יד:], זו שאינה מכורה אינו דין שלא תימכר [ערכין כט:, ועיי"ש]. וראה באתוון דאורייתא כלל ט שדן בק"ו מעין זה בהרבה מקומות.

[176] כן הביא מדרש זה בגו"א שמות פי"ט אות כב, תפארת ישראל פל"ב [צד:], ובאור חדש [מו:]. וראה בתורה שלימה פרשת יתרו סוף אות רכד, שלא נמצא מקומו.

[177] ואילו המפתה אין בה שלא יוכל לשלחה [לשונו באור חדש סוף מו:].

[178] מצד עצמו שאינו מחוייב ומוכרח, אלא נעשה מחמת עצמו.

[179] לעיל הערה 153. ועוד אודות שמתן התורה גופא הוא עצם החיבור - ראה תענית כו: שדרשו על הפסוק [שיר השירים ג, יא] "ביום חתונתו" - "זה מתן תורה". ורש"י בשיר השירים שם ביאר שהכונה למתן תורה של ששי בסיון. ובגיטין לו: אמרו על חטא העגל

"עלובה כלה שזינתה ביום חופתה", ופירש רש"י שם "בעוד שכינה וישראל בסיני עשו את העגל וכו'". הרי שמתן תורה נידון כחופה בין הקב"ה לישראל.

[180] לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב: "לא שבא לומר כי יהיה כאן דין המאנס את הנערה שלא יוכל לשלחה כל ימיו, דאין ללמוד מדין בשר ודם המאנס את האשה, שזה פועל שעשה בחטאו. אבל הפירוש כך; התורה נתנה למאנס [דין] 'ולא יוכל לשלחה כל ימיו', ולא נתן לו עונש אחר, כי כל מעשה הכרחי הוא פועל יותר, ולא כן הפועל שנעשה ברצון המקבל... ומי שמאנס את האשה בהכרח עשה כאן חבור מוכרחי... אין כאן גירושין... וכך נאמר עשה הקב"ה חבור מוכרח; שהרי היה מכריח אותם, וכל דבר שהוא מוכרח - לא יסולק". ובתפארת ישראל פל"ב [צד:] כתב: "שמשפט האונס כפי מה שהיה המעשה. כי המאנס היה מכריח הבתולה על האישות, וכל דבר שהוא מוכרח הוא מחוייב. ולכך לא יוכל לשלחה, כפי אשר הוא עושה בעצמו האישות ההכרחי, לכך לא יסור כלל. ולכך כפה השי"ת עליהם ההר כגיגית להיות החבור הזה הכרחי. וכל זיווג וחבור הכרחי, אין סלוק והסרה. כמו שהוא אצל המאנס אשה". וראה להלן פמ"ז הערה 24, ופנ"ב הערה 42.

[181] ובהקדמתו לאור חדש [ריש מו:] הוסיף בזה: "לא אמר במדרש בשביל שיהיו אנוסים כפה עליהם, רק מה שהוא מתחייב מזה שהכריח אותם על התורה, שמתחייב מזה שאין הש"י מפריד מאתו ישראל. אבל עיקר הסבה שהיה מכריח אותם הוא הטעם אשר אמרנו [בהסברו הראשון שם], כי התורה בעולם היא הכרחית".

[182] פירוש - למעלה התבאר שכתוצאה ממתן תורה נעשית בחירת עם ישראל לדבר שאין לו ביטול. וזהו מה שביארו כאן במדרש, שכתוצאה ממתן תורה ישראל הם בגדר אנוסה שלא ניתן לשלחה.

[183] לשון תוספות: "ואע"פ שכבר הקדימו נעשה לנשמע, שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה, שיצתה נשמתן [שבת פח:]".

[184] כמו שאמרו בשבת פט: "בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם 'בני בכורי' [שמות ד, כב]". הרי שתואר "בני בכורי" [המורה על מעלת ישראל, וכמבואר לעיל בריש הפרק] ניתן להם מחמת שהקדימו "נעשה" ל"נשמע".

[185] לשונו בתפארת ישראל פל"ב [צד.]: "ולפי הנראה אין דברים האלו [של תוספות] ברורים, שנאמר כי ישראל יחזרו מקבלת התורה, אשר לא יסוף זכות זה מזרעם וזרע זרעם עד עולם, ומה זכות הוא זה, שמא אם לא כפה ההר היו חוזרים. ועוד, יכפה עליהם ההר כשיהיו חוזרין, ולא עתה. ועוד, אם לא היה כפית ההר רק שלא יהיו חוזרין, הא

דאמרינן בע"ז [ב:] 'כלום כפית ההר עלינו', לימא להו - כלום אמרתם 'נעשה ונשמע' קודם כפיית ההר, שאילו אמרתם 'נעשה ונשמע' קודם - היה כופה עליהם ההר שלא יחזרו בשביל האש. אבל כיון שלא אמרו קודם זה 'נעשה ונשמע' אין לכפות ההר". וכן הקשה באור חדש [מה:], ובגו"א שמות פי"ט ריש אות כב. [ועיי"ש (באור חדש ובגו"א) שניסה ליישב את שיטת תוספות.] ולכך "נראה כי לא היו חוזרים בהם כלל" [לשונו באור חדש (ריש מו.)].

[186] בא לבאר, שאם נתינת התורה לישראל מחייבת שתיעשה באופן של כפיה והכרח, מדוע מ"מ מצינו שישנו איזה שהוא פגם באופן זה, עד שישראל יוכלו לטעון על כך "מודעא רבא".

[187] לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה ואם לא]: "כי קבלת התורה בהכרח, והדברים המוכרחים אינם בעצם... ויוכלו לומר כי אין התורה ראוי להיות לישראל בעצם, כי הדברים המוכרחים אינם בעצם, ואחר שהתורה אינה בעצם להם, אם כן אין התורה ראוי להם מצד עצמם, ואין חידוש אם יעברו התורה, שאם אין האבן עומד באויר - אין חידוש, מפני שאין טבעו לעמוד שם, והוא עומד לשם בכח ההכרח". וצרף לכאן את דבריו בדרוש על המצות [נז.] שכתב שם: "כל שהוא מוכן אל דבר - בקלות מגיע אליו, והדבר שאינו מוכן אל דבר - לא יבוא בקלות אליו". ומעין זה הוא בגו"א בראשית פל"ז אות לט. והואיל והתורה ניתנה לישראל דרך כפיה וקושי, הרי יש בכך להורות שאין ישראל מוכנים דיים לתורה.

[188] כפי שביאר בדרוש על התורה [כז:]: "אולי יאמרו הנשים אין לנו שכר בלמוד תורה בשאינם לומדות אותה... לכך אמר... אדרבה... ששכרם הרבה מאוד יותר משל אנשים... וכדאיתא בברכות [יז.] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים, שנאמר [ישעיה לב, ט] 'ונשים שאננות וגו''. אמר ליה רב לרבי חייא נשים במה זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנשתא... כי יש לשאול למה ועל מה גדולה ההבטחה שהבטיח לנשים, ואם שכר הנשים גדול בשביל שמסייעים לבניהם ולבעליהם לתורה, כ"ש היה ראוי להיות יותר גדול שכר אנשים הלומדים אותה. אמנם יש לך להבין זה ממה שאמר הכתוב שהביא 'נשים שאננות', כי האיש במה שהוא גבר איננו שאנן והשקט מצד התגברותו והתפעלו, ולכן אינם מוכנים ג"כ כל כך אל השאנן והמנוחה, הוא העוה"ב, שהוא המנוחה בעצמו. אבל הנשים ראויים ומוכנים לה מצד עצמם, שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן... ובמעט הסיוע שמסייעים לתורה שכרם גדול מאוד, כאשר כבר הם מוכנים אל השאנן, וכן המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו...

[ולכך] ראוים לשכר יותר גדול". הרי שככל שההכנה מרובה יותר - השכר מרובה יותר, וזהו שכתב כאן שלולא הכפיה היתה הזכות של ישראל מרובה יותר.

ובתפארת ישראל פ"ה [יט.] כתב: "מה שישראל הם מוכנים אל התורה היא מדריגה בפני עצמה... ואם נתן להם מעט מצות לא היה הזכות שלהם כל כך כמו שיש להם זכות במה שיש להם תורה שיש בה מצות הרבה, ומוכנים אל הרבה מצות. 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 עוה"ב. אבל הענין הוא במה שהם העם שיש להם התורה, ומוכנים לתורה ומצוה, ובשביל הכנתם לתורה יזכו לחיי עוה"ב... אבל במה שאנו בני תורה, ויש לנו הכנה אל התורה, יש לנו שכר בכל התורה כולה. ועל זה אמר רבי חנניא [מכות כג:]... כי רצה הקב"ה לזכות את ישראל, ולפיכך הרבה להם מצות הרבה, והם מוכנים אל מצות הרבה מאוד, וזהו זכות ישראל כאשר יש להם מצות הרבה ביותר, ולכך שכרם גדול יותר". וראה להלן פי"ד הערה 12, שנתבאר שם שלישראל יש יותר שכר על מצוה קטנה שעושים ממה שיש לאומות העולם. וראה להלן פט"ו הערה 14.

[189] לשונו בגו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה ואפילו]: "'מכאן מודעא רבה לאורייתא', שהיה מכריח אותם לקבל התורה, אף על גב... [ד]לא חזרו מן 'נעשה ונשמע', סוף סוף בשעה שקבלו התורה היו מוכרחים, וכיון שהיתה קבלתם בהכרח, יש כאן מודעה רבה לאורייתא". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ב [צה:], ובהקדמה לאור חדש [מו.].

[190] וראה הערה 166, שהובאו שם מדבריו בגבורות ה' פע"ב [שכח:] שאי אפשר שיהיה עם שאינו מוכן לתורה - שיקבלה.

[191] פירוש - לפי הסברו של רש"י אין ב"הדר קבלוה" תיקון למפרע, אלא רק מכאן ולהבא. וא"כ ממתן תורה ועד ימי אחשורוש נשארת בתוקפה ה"מודעא רבה", וזה לא יתכן. ובאור חדש [מה:] כתב: "יש לשאול, כי אע"ג שחזרו וקבלו עליהם בימי מרדכי את התורה, מ"מ הדורות שהיו קודם שחזרו וקבלו בימי מרדכי איך נענשו על שלא קיימו את התורה, והרי יש מודעא רבה, ועדיין לא חזרו וקבלו את התורה".

[192] כמבואר בשבועות לט. ש"קיימו וקבלו" נסוב על קבלת קריאת מגילה.

[193] לשונו בתפארת ישראל פל"ב [צה:]: "כי בימי אחשורוש קיבלו מצוה אחת מרצונם... ומקרא מגילה היא ממצוה אחת שנתחדשה... שמזה נלמוד כי מקרא מגילה כמו תוספות כל התורה... ובזה היו מקבלים כל התורה מרצונם, שאם מצוה שהיא אחרונה לכל התורה, שהיא מקרא מגילה, קבלוה מעצמם, כי מי הכריח אותם לדבר

זה, מכל שכן שאר מצות שהם קודמים למקרא מגילה, שכולם הם ברצון. ובזה כאילו היה תחילת קבלת התורה ברצון, כי הוכיח הסוף על ההתחלה". וכן כתב באור חדש [מז., רטז:]. ובגו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה וקאמר] כתב: "וכיון דהם מעצמם הסכימו לעשות מצוה זאת, זהו קבלת כל התורה, שאיך יוסיפו עוד מצוה - אם הראשונים הם מוכרחים עליהם, לפיכך קבלת קריאת המגילה הוא קבלת התורה ברצון".

[194] בחידושי ההלכות שלו לשבת פח. הוסיף בנקודה זו: "כיון שקיבלו עליהם מקרא מגילה, שהוסיפו מצוה מחמת עצמם, א"כ לא נוכל לומר שהם אנוסים לקבלת מצות, שאם היו אנוסים לקבלת מצות מתחילה, למה היה להם להוסיף מעצמם. ודמי זה להא דתנן [ב"ב ד:] עמד נוקף וגדר את הרביעית מגלגלים עליו את הכל, מפני שבזה שהוסיף לגדור מחיצה רביעית גילה דעתו דניחא ליה, וא"כ הכל ניחא ליה, ובזה קיבלו עליהם כל התורה. ופירוש זה פשוט".

[195] ובגו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה ואם לא] כתב: "ואע"ג שהיו מוכרחים תחלה, זה כמו שאמרנו למעלה, כי אי אפשר זולת זה, אבל התורה ג"כ מצד שישראל ראוי להם התורה מצד עצמם. הרי התורה לישראל מצד הנותן שרוצה בזה, ומצד המקבל שהם ישראל [ראה הערה 117]. וזה נראה כאשר קיבלו עליהם מקרא מגילה, הנה התורה להם מצד עצמם, ואין לומר שהתורה הוא אינו לישראל רק מצד הכרחי. והבן זה". וראה עוד בח"א לע"ז ב: [ד, כ.].

[196] חוזר בזה לתחילת דבריו, שקבלת התורה נעשתה באופן של כפית הר כגיגית, וא"כ ישראל נידונים בזה כאנוסה, ואשר דינה הוא שאי אפשר לשלחה כל ימיו.

[197] ועד כאן הסיבה הראשונה לבחירת הקב"ה בישראל, וכן שבחירה זו אינה ניתנת לשנוי וביטול. ומעתה יביא עוד שתי סיבות לכך. וראה ציון 132.

[198] פרק ג, מד"ה אך אנחנו, עד ד"ה ודבר זה, וכן תחילת פרק י, ד"ה כאשר האדם.

[199] וראה לעיל פ"ג הערה 61, ופ"י הערות 14, 22.

[200] כמבואר בריש פרק י ד"ה כאשר האדם, וד"ה ואיך לא, שביאר שם מדוע ה"ראשית" של ישראל אינה ניתנת לתמורה ולביטול.

[201] כמבואר לעיל פ"א הערה 39, ולהלן ס"פ לח. וראה עוד להלן פי"ב הערה 3.

[202] 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 [ראה להלן פי"ג הערה 139, ופכ"ג הערה 11]... ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל". וראה לעיל פ"י הערה 113, ובפרק זה הערות 4, 216, ולהלן פי"ג הערה 154.

[203] כמבואר לעיל בהערה 3.

[204] למעלה בתחילת הפרק, ושם הערה 4.

[205] בפרק י ד"ה ואיך לא, ובתחילת פרק זה.

[206] וא"כ השם "עלול" שחל על ישראל מחייב שבחירת ישראל תשאר נצחית; הן משום שישראל הם העלול הראשון ושאר האומות הן תוספת, והן משום שהעילה זקוק כביכול לעלול. ולכך שני הטעמים שהזכיר בדיבור זה [ישראל הם העלול הראשון, וכן שאין עלה בלא עלול] משתייכים לסבה אחת, והיא - שם "עלול" שחל על ישראל.

[207] וכמבואר בהערות 21, 31, 39, קחנו משם.

[208] אודות ביטוי זה ["באמונתם"] - ראה גם כן לעיל פרק ו הערה 22.

[209] פירוש - הקב"ה עונה לכנס"י ששכחה זו היא מן הנמנע, כשם שמן הנמנע הוא שאשה תשכח עולה. ובגמרא שם ביארו "אמר הקב"ה, כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים שהקרבת לפני במדבר".

[210] כי אין שכחה לדבר שבעצם, וכפי שביאר להלן פכ"ג [ד"ה אלא] את הפסוק [תהלים קלז, ה] "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני", וז"ל: "כי ירושלים היא עצם ועיקר העולם... ואין שכחה בדבר שהוא עיקר". ובבאר הגולה באר השלישי [מב.] כתב: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו ושוכח אותו". ובנר מצוה [יג.] כתב: "דבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה, כי דבר שאינו עיקר והוא מקרה בלבד יש בו שכחה, לפי שהוא במקרה". וכן רמז ליסוד זה בגו"א שמות פל"ח אות ה, ושם הערה 22.

[211] שהאריך שם בבאר השלישי [מא:-מד:], ובתוך דבריו כתב שם: "אבל 'ואנכי לא אשכחך', ופירוש דבר זה, מה שהוא מצד הש"י, שנקרא שמו על ישראל, והוא יתברך מלך עליהם, דבר זה אין בו שכחה ואין הסרה לזה, כי הוא יתברך ויתעלה אלקים של

ישראל... ודבר זה אינו כלל מצד ישראל, כי דבר שהוא מצד המקבל, כל מקבל אפשרי מצד עצמו... אבל דבר זה הוא מצד מעלה, הוא השי"ת. לכך אין לומר שיהיה בדבר זה שום צד אפשרות הסרה, כי לא היה זה מצד רצון ישראל, רק שכפה עליהם הר כגיגית... ובודאי לדבר זה אי אפשר שיהיה הסרה לזה... ואתה הבן וראה, כי בדבור הראשון כתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', לא אמר 'תקבל אותי לאלקים', שאז היה דבר זה תולה בישראל, אבל אמר 'אנכי ה' אלקיך', על כרחך ועל אפך". וראה הערה 174.

[212] ובנר מצוה האריך ג"כ לבאר מאמר זה, ובתוך דבריו כתב שם [יד.]: "החבור והצירוף שיש לישראל אל הקב"ה הוא... חבור מצד העילה עצמה, וחבור שהוא מצד העילה - אין לדבר זה, שהוא מצד העילה... שנוי, כי מצד העילה אין שנוי, רק ההשתנות הוא מצד העלול. וזה מפני שאין לישראל דבר בעצמם - עד שיהיה הסרה שייך בהם, רק השי"ת בחר בם, ודבר זה הוא מצד העילה... כמו שמוכיח הלשון שאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' [שמות כ, ב]... כי לא נזכר כאן שום מצוה, והיה לו לומר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים לכך אהיה לך לאלקים'... אבל עיקר פירוש זה, שאם אמר 'אנכי ה' אלקיך לכך אהיה לך לאלקים', א"כ היה זה משמע שהוא יתברך אלוה להם תולה בישראל, והיה זה מצד העלול... וא"כ [עכשו שנאמר "אנכי" בלי קבלה מישראל] א"כ שיהיה סילוק לזה דבר שהוא מצד העילה... 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 נמשכים אחר השי"ת, הוא העילה. והכל הוא מצד העילה... וכאילו אינם דבר מעצמם, ולפיכך הקדימו נעשה לנשמע, ולא היו תולים בדעת עצמם, רק כל אשר יגזור עליהם השי"ת יעשו... ודבר שאינו מציאות לעצמו, רק הוא תולה בו יתברך, לא שייך סילוק והסרה מאתו. וזה שנאמר [ישעיה מט, טו] 'ואנכי לא אשכחך'". וכן הזכיר ענין זה להלן פי"ג ד"ה המעלה שהוא, ושם הערות 5, 6. וראה שם במה שנתבאר שעם כל זה היה צורך בכפית הר כגיגית, להורות את החיוב והכפיה של תורה.

[213] כ"ה בילקו"ש ח"ב רמז שנט, ואינו בויק"ר שלפנינו.

[214] כמבואר ברש"י ויקרא כב, יא "וכהן כי יקנה נפש - עבד כנעני שקנוי לגופו", ונאמר שם בפסוק "הוא יאכל בו".

[215] בתמיה, הרי ברור שיצא מרשותו, וכמו שאמרו בגיטין יג. "דאי בעי שקיל ארבעה זוזי מישראל ופסיל ליה כל היכא דאיתיה".

[216] ראה הערה 202.

[217] כפי שפירש רש"י בבמדבר [טו, מא] "שלא יאמרו ישראל, מפני מה אמר המקום, לא שנעשה ונטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר - על כרחכם אני מלככם, וכן הוא אומר [יחזקאל כ, לג] 'אם לא ביד חזקה אמלוך עליכם'". ובתפארת ישראל פל"ב [צה.] הביא מדרש זה, וכתב: "הרי במדרש זה ביארו 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 הזכיר בקצרה בבאר הגולה באר השלישי [מג:]. וכן ראה בגבורות ה' פל"ח [קמב:], ובתפארת ישראל פל"ז [קו.].

[218] כפי שביאר בבאר הגולה באר השלישי [מג:], והובא בהערות 174, 211. וראה הערות 21, 31, 39, 60. ובנר מצוה [יד.] כתב: "כי מצד העילה אין שנוי, רק ההשתנות הוא מצד העלול, שהוא בעל שנוי".

[219] שהרי המסובב אדוק בסבתו, וכל היכא שהסיבה נמצאת - נמצא המסובב עמה. וראה לעיל בהקדמה הערה 5, וכאן הערה 128. ומאידך גיסא, בהסתלק הסבה - יסתלק המסובב, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 321, ולעיל הערה 128.

[220] לבחירת הקב"ה בישראל. וכמו שכתב למעלה [ד"ה ואם יאמר]: "אבל דבר זה נראה מדברי חכמים, כי יש שלש סיבות אשר הם היו מחוייבות הבחירה הזאת אשר בחר השי"ת בישראל, והסבות האלו אין להם תמורה כלל, ולא בטול כלל". ועד עכשיו התבארו שתי סבות: (א) מפאת התורה שנמצאת בישראל. (ב) מפאת היותם של ישראל עלולים בעצם, ואין עילה ללא עלול, ולכך הבחירה נעשתה מצדו של העילה. ועוד אודות הטעם השני, ראה עוד בגבורות ה' פס"ז [שי:].

[221] כמבואר להלן, ראה הערה 250. ובגו"א בראשית פל"ג סוף אות טז כתב שמדריגת יעקב השלימה מחייבת שהאבנים שהיו מתחת לראשו יהפכו לאבן אחת שלמה [רש"י בראשית כח, יא], ובתוך דבריו כתב שם: "ראיה לזה, שהזכיר השם מלא על עולם מלא ואחד". וכונתו לדברי הב"ר יג, ג "מזכיר שם מלא על עולם מלא". וביאר שם היפ"ת "פירוש, דהזכיר 'ה' אלקים', שם מלא, רק כשנברא העולם במלאו [בראשית ב, ד "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים"], להראות לנו כי ברא אותו בשלימות". ובח"א לע"ז ג: [ד, כג:] כתב: "אין הש"י מתחבר אל דבר שהוא חסר, וזה אמרו ז"ל במדרש... שם מלא על עולם מלא, כי אין אל הש"י חיבור אל דבר חסר". וראה לעיל פ"ז הערה 253. וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [ע.], ובנתיב יראת

השם פ"ג [ב, כח.]. וראה עוד בח"א לע"ז יז: [ד, מב:]. וראה להלן פי"ב ד"ה בפרק ד, ושם הערה 23. ובנתיב התורה פי"ח [א, עה:] כתב: "אין שכינה שורה רק מתוך שמחה [שבת ל:]... מפני כי אין השי"ת מתחבר רק אל השלם, כמו שהוא יתברך שלם בתכלית השלימות". וכ"ה בח"א לשבת ל: [א, יד:], ושם בקד. [א, מז:]. וראה להלן פכ"ג הערה 23, ופל"ג הערה 93.

[222] כמו שיבאר בסמוך כי ישראל באו מהאבות והאמהות הקדושים, ולכך "עצם בריאתם בשלימות גמור", ללא חסרון, ולכך "טהורים הם מן החטא בעצמם" [לשונו בסמוך]. ועל טהרה זו מן החטא כתב כאן ש"עצם בריאתם בשלימות הגמור". וראה לעיל ד"ה ומפני כי שכתב ג"כ "שכך נבראו [ישראל] מן הש"י בשלמות". וראה שם הערה 47.

[223] כי החטא נחשב למקרה, ואינו יכול לבטל מעלה שבעצם, וכמו שיבאר בסמוך.

[224] שלימותם זו של ישראל מבוארת יותר בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], שכתב: "שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מ"מ יש חילוק, כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים במה שהאדם הוא שכלי ושאר בע"ח הם בלתי שכלי, כך יש בין האומות ג"כ הבדל; שיש אומה נוטה אל החומר יותר... [ואילו ישראל] הם נבדלים מן החומר... וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בע"ח, כמו הקוף שהוא אמצעי... בין האדם ובין שאר בע"ח... כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. ולכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחומרי יותר מדאי - הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חומרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". הרי שלימותם של ישראל באה לידי בטוי בכך שהם נבדלים מהחומר. וראה לעיל פ"ח הערה 24, ולהלן הערה 33.

[225] ואין המקרה מבטל את העצם והעיקר, וכמבואר לעיל פ"ח הערה 77, ולעיל הערה 47.

[226] מה שקרא לאבות ואמהות "צורים" הוא עפ"י הנאמר [במדבר כג, ט] "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו וגו'", ופירש רש"י שם "אני מסתכל בראשיתם ובתחילת שרשיהם, ואני רואה אותם מיוסדים וחזקים כצורים וגבעות הללו, על ידי אבות ואמהות". וראה עוד ישעיה [נא, א-ב], שנאמר שם "הביטו אל צור חצבתם וגו' הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו וגו'". וראה להלן פנ"ז ד"ה ובמדרש כי מראש. ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "קרא אברהם 'צור', בשביל שהיה אברהם כמו

הצור הזה אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל". וכן כתב שם בפ"ז [מב:]. וראה להלן פ"ג ציון 34, פי"ט הערה 15, פכ"ה הערה 12, פ"מ הערה 98, ופנ"ו הערה 63.

[227] אודות שהחטא נחשב למקרה - ראה לעיל פ"א הערה 29, פ"ה הערה 560, ולהלן פל"א סד"ה וכאשר תבין.

[228] וצרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בהלכות גירושין פ"ב ה"כ שמהני "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני" [ר"ה ו.] כי "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות את כל המצות... ויצרו הוא שתוקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר 'רוצה אני' כבר גירש לרצונו". הרי שאמיתות ישראל היא השאיפה לקיים כל המצות, ואילו העבירות נידונות כדבר שאינו עצמי. ולכך מועילה הכפיה לגלות את אותה עצמיות המסתתרת בתוככי האדם. וראה הערה 44.

[229] אחת שהיה לה שפחה [מתנו"כ שם].

[230] במדרש הוסיפו כאן "ידיה מפוחמות שעה אחת".

[231] מונין - מלשון אונאה וטענת דברים.

[232] בעצמה - בעצם.

[233] שידיה של אשת האדון מפוחמות.

[234] בתמיה.

[235] בא לבאר מדוע הידים מסמלות את מקריות החטא.

[236] פירוש - הידים מורות על מעשה ידים, והן מורות על ה"חוץ" של האדם, וכלשונו בבאר הגולה באר ראשון [יד.]: "הידים הם מקבלים טומאה יותר משאר אברים, וזה הדבר מפני שהם כלי הנגיעה, וממשמשין הכל בחוץ... דרשו במסכת נדה [מג.] מה ידיו אבראי אף כל מאבראי... שהידים יותר ראוים לטומאה מכל שאר הגוף, לטעם אשר אמרנו לפי שהם מיוחדים לנגיעה בחוץ". וראה לעיל פ"ה הערה 130 שנתבאר שם שהידים מתפשטות החוצה, "ושאין לך דבר חוצה יותר מן הידים שמתפשטות לחוץ" [לשונו באור חדש (קיג.)]. וראה לעיל פ"ז הערה 64. ובגבורות ה' פמ"ד [ריש קסט.] כתב: "לא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג ד"ה ובמדרש. הרי ש"ידים" מסמלות היציאה מגוף ועצם האדם. ולכך "ידים" לחוד, ו"עצמם" לחוד.

[237] וכפי שכתב לעיל בפי"א ד"ה ומפני כי: "ואם הלכו אחר יצרם - אין זה מצד עצמם, רק הוא דבר מקרה". וראה שם הערות 228, 44-46. וזו הדגשתו כאן, שחטאי ישראל אינם נובעים מעצמם, אלא ממקרה [יצה"ר].

[238] לשונו בגבורות ה' פ"ח [מה:]: "כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות... כיון שבעצם הם טהורים, ואין חטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל... שהחטא אין מתייחס להם, ועיקר עצמם בלא חטא, לכך ראויים אל הכפרה, לטהר את עצמם מן החטאים". וראה לעיל פ"ב הערה 103, וכאן הערות 42, 225, 227. וכן הוא להלן פכ"ה הערה 91, פל"א הערות 123, 161, פמ"ט ד"ה כבר אמרנו, ופנ"ז הערה 24.

[239] לעיל הערות 3, 93. ולעיל בפ"ה הערה 340 נתבאר שדביקות במקרה אינה דביקות כלל.

[240] כמבואר לעיל פ"ח הערה 77, ופרק זה הערות 47, 225, 238. וראה להלן פנ"ו הערה 12.

[241] כפי שביאר לעיל בד"ה אמנם אם, שסדר התורה אינו אפשרי לעם אחר, ועיי"ש בהערות 155-166. ובתפארת ישראל פל"א [צב:] הביא את המדרש [תנחומא שמות אות כה] שכאשר אומות העולם שמעו קול ה' בסיני - מתו, וכתב על כך: "כי התורה היא מן השי"ת, ומי שיש בו תורה יש בו דביקות עם השי"ת... אבל מי שירצה להתקרב אל הש"י שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל ואין ראוי הדיבוק אליו - הוא ממית אותו... כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל עכו"ם שהם חומריים, ודיבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו". וכן הוא בדר"ח פ"א מי"ג [מט:]. וראה להלן פי"ד הערה 121.

[242] כי חטאי אומות העולם נובעים ממהותם [לעומת חטאי ישראל הנובעים מיצרם הרע], וכפי שכבר התבאר לעיל פ"ב הערות 103, 105, 114, פ"ה הערה 564. וכן הוא להלן פי"ב הערה 14, ופמ"ט הערה 52.

[243] פירוש - כי כבר נתבאר למעלה [הערה 224] ש"אצל האומות בטל הצורה אצל החומר... שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קסז:)]. ולכך בהכרח הוא שהטוב שימצא בהם הוא במקרה, כי הוא נובע מהחלק הטפל שבהם. ואודות השויון שבין טפל למקרה, ראה דבריו בנתיב התורה פ"ד [א, יח:] שכתב: "כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם". וראה להלן פכ"ד הערה 26, ופל"ו הערה 33.

[244] והתוצאות של החטא יגרמו להתרחקות תמידית בין ה' לישראל.

[245] שהמקרה לא יתמיד [לעיל פ"ב ד"ה ולא יספיקנו, ושם הערה 53, ופ"ט הערה 6]. ולהלן פל"א [ד"ה וביאור ענין זה] כתב: "אין ראוי שיהיה דבר זה תמידי דבר שהוא

מקרי, ואין זה דבר שבעצם". וכן הוא בגבורות ה' פי"ב [סה.], שם פע"ב [שכז:], תפארת ישראל פט"ז [נ.], נתיב העבודה פ"ד [א, פו.], וגו"א שמות פ"א אות ה, ושם הערה 52.

[246] כי המאפיין את המקרה הוא ארעיותו, והמאפיין את העצם הוא תמידותו, וכמבואר לעיל בפ"ה הערה 560. וראה לעיל פ"א הערות 41 ,18, שנתבאר שם שהנס הוא ארעי לעומת תמידיות הטבע. והם הם הדברים.

[247] (א) מחמת נתינת התורה. (ב) מחמת שישראל עלולים בעצם. (ג) מחמת שישראל שלימים בעצם.

[248] לפנינו במשנה ליתא להוספה "שבו נברא העולם". ומקור הוספה זו מהב"ר א, א "התורה אומרת אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה", ולמדו כן מהפסוק [משלי ח, ל] "ואהיה אצלו אמון", והובא בדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.]. ובתפארת ישראל פס"ז [רט.] כתב: "כי בתורה ברא הקב"ה עולמו, שנאמר 'ואהיה אצלו אמון'... שהיה מסתכל בתורה וברא עולמו". וכ"ה בדרוש על המצות [נא:]. ומה שהכניס זה לתוך דברי המשנה, כן עשה גם בדר"ח שם [קמו:], וז"ל: "חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם... אמר 'כלי חמדה' מפני שהעולם נברא בתורה... הנה התורה הוא כלי שבו נברא העולם... וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם".

[249] לשונו בדר"ח שם [קמד.]: "ענין הצלם הזה שהוא אור וניצוץ אלקי נבדל דבק באדם... הוא נבדל לגמרי... לכך עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם, ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו, ומזה הצד האור והזיו של אדם הוא אור המציאות, יותר מן המלאכים, כי המלאכים אין להם אור המציאות בעולם... 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 הש"ת, לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל, אף מן המלאכים כמו שבארנו... כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים נקרא אור, וזיו הצלם שלאדם 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... הנה מדריגת צלם אלקים הזה ואור מציאותו של אדם מצד העולם הבא". וזהו שכתב כאן ש"אין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים", שע"י הצלם האדם מתרומם מעל שאר הבריאה, ונהיה כמלך שמציאותו איתנה ומושרשת בעוה"ב. וראה לעיל פ"ד הערה 33, שנתבאר שם שאור הפנים נוצר ממקום המקדש, וכן הוא להלן פט"ז הערות 47, 17, פי"ט הערה 105, ופנ"א הערה 39.

[250] בעצמו - בעצם, והשלם ראוי אל השלם, וכמבואר בהערה 221. 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". וראה הערות 268, 269, 285, להלן פי"ב הערה 24, פי"ד הערה 118, ופכ"ב הערה 66.

[251] מכאן ואילך דבריו כאן הם כמעט אות באות כדבריו בדר"ח שם [קמו.].

[252] וראה לעיל פ"י הערה 48 בביאור מאמר זה. וכן הזכירו להלן פי"ד ציון 48.

[253] כפי שביאר למעלה "כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים". ואודות שכל העולם נברא בשביל האדם - ראה לעיל פ"י הערות 49, 54.

[254] כפי שכתב למעלה פ"י ד"ה ועוד תבין; "הנה אין צריך ראיה כי ישראל הם עיקר המציאות בעוה"ז, כאשר ישראל בפרט נקראים 'אדם'". וראה שם הערה 48, ולהלן פל"ו הערה 68, שנתבאר יסוד זה. וכן הוא בגבורות ה' פ"ד [ל.], שם פל"ט [קמז.], שם פמ"ד [קסז.], שם פס"ז [סוף שיא:], דר"ח פ"ג מי"ד [קמו.], תפארת ישראל פ"א [סוף ט:], שם פי"ב [מא:], שם פי"ז [נה.], שם פכ"ד [עג.], ועוד ועוד.

[255] רק בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

[256] ולא אמר 'חביבין ישראל' [לשונו בדר"ח שם (קמו.)].

[257] חביבין ישראל שנקראו בנים למקום... חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה.

[258] שאין האומות נקראות "בנים", ואינם בין מקבלי התורה, וכמבואר כל זאת בפרק הזה.

[259] לשונו בנר מצוה [י:]: "'אתם קרוים אדם ואין האומות קרוים אדם', מ"מ יש להם צורת אדם ג"כ במה". ובבאר הגולה באר הששי [קכא.] כתב: "ובודאי כל האומות הם מתחברים אל ישראל במה שהם כולם בני אדם, רק שיש לישראל מעלה יותר עליונה במה שיש להם התורה. ואלו שני מדרגות זכר אותם התנא זה אחר זה; 'חביב אדם שנברא בצלם', ודבר זה כולל כל מין בני אדם, ואח"כ אמר 'חביבין ישראל שניתנה להם כלי חמדה וכו'". ובדר"ח שם [קמו.] כתב: "מ"מ יש צורת אדם באומות ג"כ".

[260] כפי שכתב בגבורות ה' פס"ז [סוף שיא:]: "שכל מין האדם נברא בצלם אלקים". ובדר"ח שם [קמו.] כתב: "מ"מ נמצא הצלם הזה אצל שאר האומות". וראה עוד בנר מצוה [י:]. ובח"א לע"ז ב. [ד, כ:] כתב: "בודאי גם האומות נקראים 'אדם'... אבל ישראל הם אדם גמור, ולאפוקי האומות שאין הם 'אדם' גמור". וראה עוד ח"א לחולין צ: [ד,

קג:]. ובבאר הגולה באר הששי [קכא.] כתב: "והצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות, הכל יש לו צלם אלקים".

[261] לשונו בגבורות ה' פס"ז [שיב.]: "והעכו"ם שהם חומריים ביותר, הצורה הזאת בטילה אצל החומר, ונעשית הצורה חומרי". וכן כתב להלן פי"ד ד"ה אך: "אצל האומות הוא... כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". ובנר מצוה [י:] כתב: "כי האומות יש להם צלם שהוא מוטבע בגשמי". וראה הערות 243 ,224, ולעיל פ"ח הערה 24, ולהלן פי"ג הערה 73, פ"ד הערות 52, 117, ופמ"ט הערה 54.

[262] ועוד אודות שהצלם בטל אצל החומרי, ראה דבריו בח"א לשבת קנא: [א, פא.], שכתב: "אין על האדם צלם אלקים... רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עושה מעשה בהמה אין נחשב הצלם האלוקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר... ובטל כח הצלם הזה ומוראו".

[263] פירוש - מבחינה מסויימת יש לאומות העולם את הצלם.

[264] לאדם הראשון - שנאמר עליו [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וגו'". ולנח - נאמר לו [בראשית ט, ו] "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם". ואודות אדם הראשון - ראה לעיל בהקדמה הערה 17, וכן להלן פט"ז הערה 29, ופנ"א הערה 59.

[265] וראה לעיל הערה 95, שנתבאר שם שאין אדה"ר ונח בגדר אבות לישראל, אע"פ שבפועל ישראל יצאו מהם. ובב"ר סג, ג ביארו שאברהם יצחק ויעקב נקראו בשם "ישראל", ומוכח מכך שקודם להם [כגון אדה"ר ונח] לא נקראו בשם "ישראל". ובתפארת ישראל פנ"ו [קסח.] ביאר ששם "ישראל" לא החל אלא משעה שקבלו התורה. והנה זמנה של תורה החל מימי אברהם אבינו [ע"ז ט.], ולכך בע"כ שאדה"ר ונח אינם יכולים להקרא בשם "ישראל".

[266] דברים אלו מבוארים יותר בבאר הגולה, באר הרביעי [פא:], וז"ל: "מתחילה היו בעולם האומות, והם היו המציאות של עוה"ז כאשר לא היה עדיין העם אשר בחר בו הש"י. וכאשר היו ישראל לא היו נבחרים העכומ"ז, ושוב לא יחשבו מציאות כלל... ודבר זה רמזו חכמים... אמרו בפרק ר"ע [שבת פט:] א"ר אבהו 'הר חורב' שמו [שמות לג, ו], שממנו ירד חורבן לעכומ"ז. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל שוב נחרב שאר עכומ"ז, שנאמר [ירמיה נ, ב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו'', שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל היו נביאים באומות, כמו בלעם אליפז וצופר הנעמתי [ב"ב טו:] וכיוצא בהם, וכאשר עמדו ישראל לא היו נביאים באומות, והדברים

האלו מבוארים, וזה נקרא שנחרבו העכום"ז". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ כו [פא:]: "כי קודם מתן תורה היו האומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו, וכאילו חרב כל העולם, לפיכך נקרא 'חורב'". וראה ברבנו בחיי שמות יא, ב, בביאור הפסוק "ושאל איש מאת רעהו וגו'", שביאר שקודם מ"ת היו אף האומות בגדר "רעהו". וכחלק מחורבנם של אומה"ע בודאי נכללת התמעטות הצלם אצלם. וראה גו"א בראשית פ"ד הערה 119, ושם פמ"ו הערה 49. וראה להלן פכ"ב הערה 1.

[267] לשון המשנה שם "חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם".

[268] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון ראה בגו"א דברים פכ"א אות כ שכתב: "הצורה המשותפת עם הקב"ה... שהוא צלם אלקים... ואין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השי"ת רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.], שכאמור דבריו שם הם אות באות כדבריו כאן בנצח ישראל. וראה לעיל פ"ב הערה 36, ושם פ"ג הערה 111, שנתבאר שם שדביקות האדם בה' נעשית על ידי השכל. ובלשונו של המהר"ל "שכל" הוא כנוי לנפש האלקית, וכמבואר לעיל פ"ג הערה 111, ונפש זו היא היא הצלם אלקים. וראה להלן פי"ד הערה 118.

[269] כפי שכתב בסמוך "שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו". וראה הערה 250. וכן ראה לעיל פ"ה הערה 434 שהקב"ה אוהב את מי שאינו כועס, כי אהבה תיפול בין דומים.

[270] ובדר"ח שם [קמו.] כתב: "כי מי שיש לו חבור עם אחד, אי אפשר שלא יהיה נודע לו". ושם הוסיף עוד טעם, לבאר החילוק בין אהבה מוסתרת לאהבה שאינה מוסתרת, ויובא בסמוך.

[271] אע"פ שהוא קדום בתורה, וכן הוא עוסק בבריאת אדם, לעומת הפסוק "כי בצלם אלקים עשה את האדם".

[272] לשונו שם בדר"ח [קמו:]: "כי לא מצאנו כי דבר זה של 'ויברא אלקים את האדם בצלמו' נודע החבה לאדם".

[273] כפי שביאר לעיל בד"ה ואמר הכתוב, ושם הערות 57-50. ובדר"ח שם הוסיף: "ודבר זה עושה רושם מצוה זאת דוקא, והנה נודע להם החבה, ולפיכך מה שנודע לו החבה הוא עצם החבור בין שני אוהבים, אשר צריכין שיהיה החבור ביניהם, וע"י שנודע לו האהבה, הוא החיבור".

[274] בא לבאר הסבר שני להדגשה של "חבה יתירה **נודעת** לו", שהרי קשה "מה בא להוסיף שאמר 'חבה יתירה נודעת לו', בודאי מאחר שנברא בצלם אלקים דבר זה נודע לו" [לשונו בדר"ח שם סוף קמא:].

[275] לשונו בדר"ח שם [קמו.]: "האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפועל עד שהיתה הגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפועל יותר נחשב מן הדבר שהוא בכח ולא יצאת לפועל [ראה להלן פכ"ג הערה 198]. וזה עצמו מה שאמרנו, כי האהבה שהיא בפועל הנגלה, האהבה הזאת הוא חבור גמור כאשר האהבה הוא בפועל". ועוד אודות שהאהבה היא חבור בעצם - ראה לעיל פ"ה הערה 413. ובדר"ח שם הוסיף: "ועוד יש הפרש בין חבה נודעת לו ובין חבה שאינה נודעת לו, כי החבה הנודעת מודיע לו החיבה לפי שמבקש אהבתו, ואם לא היה מבקש אהבתו - לא היה מודיע לו החבה. אבל מי שמודיע החבה לאוהבו, לכך הוא מודיע לו החיבה, שאומר אני אוהב אותך כדי שגם הוא יתקרב עצמו אליו ויאהב אותו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', כלומר שהחבה היא יתירה כ"כ עד שהיא נודעת אל הנאהב. ואינה אהבה מוסתרת, מפני שהש"י רוצה שיהיה ג"כ ישראל אוהבין אותו, ולכך היה מודיע להם החבה".

[276] ועד כה ביאר המהר"ל את הסיבה הראשונה [שמוזכרת במשנה] לבחירתם של ישראל, והיא שלימותם, וכפי שביאר למעלה בד"ה הסבה הג'. ומעתה יבאר את הסבה השניה, הקשורה למתן תורה.

[277] כונתו לסיפא דמשנה, שאמרו שם "חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה, חבה יתירה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה, שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'".

[278] לשונו בדר"ח שם: "כי השכל בלבד הוא שנחמד, מפני כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה... והתורה חמודה לראית השכל. וכך קראו את התורה בכל מקום 'חמדה גנוזה' [זבחים קטז.]... והכל נאמר על שהוא חמדה למראה השכל המביט בתורה". וכן כתב בהקדמתו לתפארת ישראל [ה].

[279] כן כתב בדר"ח שם [קמז.], וז"ל: "כי דבר זה שנתן להם התורה, שהיא כלי חמדה, הוא גורם שהש"י יש לו חבור של אהבה עם האדם, והוא שיצאת החבה אל הפועל, כאשר נודע האהבה אל הנאהב... ועוד, כי כאשר נודע לו האהבה הוא מבקש אהבתו, כמו שהוא אומר לאחד - הנה עשיתי לך טובה זאת, ראוי שתאהב אותי בשביל זה, והנה הוא חפץ ומבקש אהבתו, וזהו חבה על חבה כאשר הוא מבקש אהבתו גם כן. ומפני זה אמרו [שבת י:] הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו. וזה מפני כי כל מתנה שנותן

לאחר ראוי שיהיה [המקבל] אוהב את מי שנותן לו המתנה, ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל. ומפני כך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', שהש"י הודיע להם החבה כדי שיהיה אוהב אותו גם כן, שהש"י חפץ באהבתן של ישראל גם כן. אך פירוש ראשון הוא עיקר אם תבין מה שאמר חבה יתירה נודעת לו". ולפי זה, מובן היטב מה שאומרים ישראל בתפילת ערבית "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת, תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו למדת", לאמור שהאהבה מתבטאת בכך שנתן לנו כלי חמדה.

[280] חוזר בזה לבבא האמצעית של המשנה. [וצריך ביאור מדוע לא נקט כסדר המשנה].

[281] בתחילת הפרק, וראה הערות 3, 4.

[282] לשונו בדר"ח שם [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... 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". וראה לעיל הערה 4. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:].

[283] כפי שביאר למעלה ד"ה הסבה השניה, וד"ה ודבר זה.

[284] דבריו צ"ב, כי לכאורה היה לו לסיים ולומר "ודבר זה נודע להם שבשביל זה שנקראו בנים למקום", או לומר "שבשביל זה נאסר להם להתגודד על מת", ומאי האי שכתב "שבשביל זה הוציא אותם ממצרים", דבר שלא נזכר כלל במשנה. זאת ועוד, שלכאורה כונתו לנאמר בתחילת שליחות משה למצרים שנאמר שם "ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח את בני ויעבדוני וגו'" [שמות ד, כב-כג], שמשם משמע שתואר "בנים" של ישראל מחייב את שילוחם ממצרים [ראה חזקוני שם], אך הרי על זה כבר ביאר למעלה שפסוק זה לא הובא במשנה "כי לא מצאנו שנודע לישראל החבה הזאת", וכיצד חוזר לבאר שהחיבה הזאת נודעת ע"י יצ"מ. ומלבד זאת יש להעיר על החידוש שבדבריו כאן, שהנה בכמה מקומות אמנם ביאר שתואר עבדות של ישראל ["כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים וגו'" (ויקרא כה, נה)] הוא המפקיע את ישראל משיעבודם של מצרים [גו"א שמות פי"ב אות יב, גבורות ה' פ"ס (רסב:)], אך כאן מתבאר שתואר "בנים" של ישראל הוא הגורם להוצאתם ממצרים, וזה חידוש גדול שלכאורה לא נתבאר בשום מקום אחר בספריו.] וצ"ע.

[285] כמבואר בהערות 269, 250. וכן מבואר בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:].
[286] פרקים טז, לב, נח. וראה ציון 138.
[287] ד"ה אמנם אם תאמר.
[288] ובדר"ח שם [קמז.] כתב: "ותבין כי הזכיר התנא ג' דברים... אלו הם ג' מדריגות עליונות כאשר ידוע, וכבר בארנו כי מעלת הצלם הוא מצד התחתונים... כאשר האדם הוא מלך בתחתונים כמו שהש"י בעליונים ובתחתונים. ויותר מזה שנתן לאדם התורה מן העולם העליון... ויותר מזה המעלה השלישית שנקראו ישראל 'בנים' אל השי"ת, שזאת המעלה על הכל, כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] כי סנדלפון עומד מאחרי המרכבה וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל. ודבר זה בשביל כי הם בנים של הקב"ה... הרי אלו ג' מדריגות זו על זו עד המעלה הזאת שהיא על הכל".

פרק יב

[1] כי האדם הוא חומרי, וכיצד יוכל להדבק בהשי"ת השלם. ובגבורות ה' פס"ו [שה:] ניסח שאלה זו בזה"ל: "ויש לשאול, הנה 'השמים כסאו הארץ הדום רגלו' [עפ"י ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים... שהם עפר רימה ותולעה". וראה לעיל פ"י הערה 431, ופי"א הערה 39.
[2] הרי שאפשר לישראל להדבק בהשי"ת. ולעיל פ"י ד"ה ואמר שאם כתב: "שתף שמו [של הקב"ה] בהם, כלומר שהם דבוקים אל הש"י... שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו'". וראה שם הערה 109. ובדרוש לשבת תשובה [פד:] כתב: "שיש לישראל דביקות בו יתעלה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'... כי אין מעלה יותר מזה". וכן כתב בח"א ליבמות מח: [א, קלא.]. וראה הערות 31, 33, 36, ופי"ד הערה 122.
[3] כן כתב בנר מצוה [ז:], וז"ל: "כי מאחר שברא השי"ת הכל, בודאי נברא הכל לכבודו, כי אי אפשר שיצא דבר מאחד והוא כנגדו, שא"כ יהיה הדבר כנגד עצמו, ודבר זה אינו כלל, רק הכל נברא לכבודו". ובתפארת ישראל פט"ז [נד.] כתב: "אין ראוי שיהיה האדם סר מן העילה, רק יהיה עומד מסודר תחת רשות העילה". וכן כתב להלן ר"פ כא: "העוה"ז בא מן הש"י... ומאחר שבא מאתו יתברך אי אפשר שלא יהיה לעוה"ז התיחסות אליו יתברך, שלא יבוא דבר מדבר אם אין לו התייחסות אליו בדבר מה". ובס"פ לט כתב: "שאיך יצוייר שיהיה העלול חולק על עלתו, שא"כ יהיה הדבר מתנגד לעצמו, כי במה

שהוא יתברך עלה וסבה לו, אם מתנגד אל עלתו כאילו מתנגד אל עצמו". וראה לעיל פ"א הערה 39, ופי"א הערה 201.

[4] כפי שביאר בגבורות ה' ר"פ סז [שט.]: "התבאר לך בפרקים שעברו כי אל תפן אל מנחתם, היא מנחת שוא, אשר הביאו אל ה', כי הוא יתברך קרוב אל המלאכים מצד שהם נמצאים עליונים". וראה שם שמאריך בזה.

[5] גבורות ה' פס"ז [שט.].

[6] כפי שביאר למעלה פ"י ד"ה ואני אומר, ושם הערה 129.

[7] לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "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 רמז שם בפכ"ה [ריש קז.], בדר"ח פ"ב מ"ט [צו.], שם פ"ג מי"ד [קמד.]. ושם בפ"ה מ"ו [רלה.] כתב: "הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות עד שלא יוגדר בדבר מה". ובנתיב העבודה פי"א [א, סוף קיא:] כתב: "כי מפני שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, זה מורה שהוא נצחי". וראה בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:]. וכאן הדגשתו היא, שהואיל והקב"ה פשוט בתכלית הפשיטות, לכך הוא פונה אל השפלים, וכמו שמבאר. וראה להלן פכ"ט הערה 45, ופ"מ הערה 59.

[8] לשונו בגבורות ה' פס"ז [שי.]: "ואמתתו יתברך מה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות... לכך הוא פונה אל יתום ואלמנה וכיוצא בו מן השפלים, שכל אלו הנמצאים הם פשוטים, שהפשוט נקרא שאין בו דבר מיוחד והם יותר ראשונים, שהשי"ת משגיח עליהם ופונה אליהם בעבור שהם פשוטים, ממה שיפנה אל הגדולים שאינם פשוטים... שהוא פשוט בתכלית הפשיטות מצד עצמו, ולפיכך הוא פונה אל הנמצאים שלא נמצא בהם שום גדולה ורוממות, כמו אלמנה יתום וגר". 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". וכ"ה בדרשת שבת הגדול [רב:]. וראה להלן פכ"ט הערה 39, פל"ט הערה 59, ופ"מ הערה 58.

[9] כלשון הזה לא מצאתי, אך בעמוס ז, ב נאמר "מי יקום יעקב כי קטון הוא". ועוד אודות קטנות יעקב, ראה גו"א במדבר פכ"א אות לג ד"ה ולכך יבוא, לעיל בהקדמה

הערה 17, ולהלן פנ"ז הערה 96. וראה לעיל פ"י הערה 100, ולהלן פ"כ הערה 23, ופנ"ז הערה 70.

[10] לשונו בנתיב הענוה פ"ב [ב, ה.]: "כי ראוי לישראל כל אשר השי"ת נותן להם גדולה - להקטין עצמם. ודבר זה, כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עוה"ז הגשמי, ולפיכך כאשר השי"ת נותן להם הגדולה והחשיבות הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מידה גשמית... אבל ישראל, מצד שהם קדושים נבדלים מן הגשמיות, וכל מעלתם אלקית... וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה, כמו שאמרו אצל השי"ת [מגילה לא.] 'כל מקום שאתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענותנותו'... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל, והם יותר מגיעים אל מדריגה האלקית, נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמם... וזה בודאי טעם גמור שחשק השי"ת בישראל מכל האומות, כי אשר בחר השי"ת בהם - ראוי להם המעלה והגדולה. ואם הגדולה מביא להם למרוד בהקב"ה, היה הדבר הפך עצמו, כי בשביל שאוהבו נותן לו גדולה, ודבר זה מביא למרוד בו. ומפני כך אוהב ישראל, שכל עוד אשר נותן להם גדולה - הם מכניעים עצמם". וכן כתב באור חדש [ריש קלו:]. וראה בהקדמה הערה 20, ולהלן פי"ט הערה 76, פ"כ הערות 31, 6.

[11] רש"י שם: "ע"ז מגונה היא מכל ע"ז שבעולם, ונצמדו ואדבקו בה כצמיד פתיל המוקף על פי כלי שממרחין אותו בשעוה יפה, ואל המקום לא היו צמודים, אלא דבוקים כתמרות המודבקות, שדבוקות ואינן דבוקות".

[12] רש"י שם: "במתניתא תנא שבח הוא אצלם, דדבוק משמע מחובר טפי מנצמד, צמידין אינן מחוברין ונמשכין וזזין אילך ואילך. דבוק משמע יפה יפה".

[13] סוף פרק ג, וראה שם הערות 107-116, 1, ולהלן פכ"ה הערה 78.

[14] לשונו לעיל בספ"ג: "ענין היצה"ר שמגרה יותר בישראל מפני המעלה העליונה שיש לישראל, שהם אל הש"י, והם קרובים אליו... וזהו עצמו הסבה שהיצה"ר מתגרה בהם לבטל זה... שיהיו דבוקים בע"ז שהוא הפך זה... מפני כי יש לישראל חבור אל הש"י, ויצרא דע"ז הוא כח מוכן לאבד מישראל מעלה זאת, ולהטעותם אחר הע"ז". ובפרק ב ד"ה וקאמר כתב: "וזהו ההפרש שיש בין ישראל ובין האומות, כי ישראל מצד שהם בשלימות, רק היצה"ר מגרה בהם ומביא אותם אל הרע... אבל האומות הם בעצמם בחסרון, ודבק בעצם שלהם... והרע להם טבעי. ונמצא כי לפי מדרגתם הפחותה שלהם ימצא הרע בעצמם בלא גרוי". וראה שם הערה 105. וצרף לכאן דברי רש"י דברים לב, יז "חדשים מקרוב באו - אפילו האומות לא היו רגילים בהם, גוי שהיה רואה אותם היה

אומר זה צלם יהודי". ובח"א לסוטה יד. [ב, נז:] כתב: "ואף כי הע"ז רחוקה בתכלית מן ישראל, אדרבה, היא הנותנת, מפני כי ישראל מצד עצמם בקדושה ובטהרה בתכלית, והיצה"ר הוא שולט בישראל יותר מכל האומות, כדאיתא במסכת סוכה [נב.], ולעולם היצר מגרה את האדם לדבר שהוא הפך לו, שהרי אתה רואה שהיה היצר מסית את ישראל לע"ז ביותר מכל האומות, כמו שהארכנו בחבור הנצח". והובא לעיל בפ"ג הערה 107.

[15] לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:]: במדרש [ב"ר כ, ז] ארבעה תשוקות הן... אין תשוקתו של היצה"ר אלא לקין וחבריו... דביקות היצה"ר הוא ברשעים, כי הרע הוא דבק במי שמוכן לזה, והם הרשעים... יש לו דביקות תמידית עמו... יצה"ר שהוא רע בעצמו, אין תשוקתו אלא לדומה לו, שהם הרשעים". ובגו"א בראשית פ"ד סוף אות ד כתב: "שכן תמצא לעולם, כי הטוב מתאוה לטוב, והרע לדבר שאינו טוב". וראה לעיל פ"ב הערה 114, ולהלן פל"ז הערה 54.

[16] כי ע"ז נקראת "רע", וכלשונו בגו"א בראשית פ"ב אות לד [ד"ה ועוד]: "כי מלת 'לא טוב' מבאר לך דבר זה. לפי שהוא נאמר על כל דבר שהוא רע ויוצא חוץ מהשי"ת, כמו ע"ז שהוא אינו טוב, כי הוא יתברך הטוב האמיתי, ויאמר דבר זה 'אינו טוב' לפי שהוא מעשה אלוה אחר". ובפ"ד בנתיב כח היצר [ב, קלב.] כתב: "וכאשר יש באדם דבר שהוא רע, כמו שהוא יצה"ר, דבר זה נקרא ע"ז לגמרי. כי כמו שהע"ז מסלק את האדם מן הש"י... כך יצה"ר מסלק את האדם מן הש"י... כי היצה"ר הוא השניות... ודבר אחד הוא הע"ז והיצה"ר". וכשם שהיצה"ר נקרא "רע", [סוכה נב.], ה"ה גם לגבי ע"ז. וראה לעיל פ"ב הערות 55, 89, להלן פכ"ו הערה 126, ופל"ז הערה 51.

[17] כפי שביאר בגו"א בראשית פ"ח אות כד: "כי אין יצה"ר רק לדבר חסר ומבקש למלאות חסרון תאותו". הרי שהיצר לע"ז גופא מורה שמדובר באדם שהעדר הע"ז הוא אצלו בבחינת "חסרון תאותו". וראה להלן פט"ו הערה 96, ופמ"ו הערה 47.

[18] ראה רמב"ן דברים כט, יח בביאור הפסוק שם "למען ספות הרוה את הצמאה" שביאר שם שהאדם בתחילה כאשר נעתר ליצרו הוא בחזקת "רוה", ולאחר זמן חוזר להיות "צמא".

[19] כי רק משום שהיה מעיקרא חסר הוא היה זקוק להשלמה. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [רצט.]: "אין ראוי אל ההשלמה רק אם היה חסר קודם ההשלמה ואחר כך יושלם... שאין ראוי אל ההשלמה רק אם הוא חסר קודם". וכן כתב בהקדמה לאור חדש [מח.]: "האדם צריך שיהיה תמיד בדעתו שאינו בשלימות וצריך השלמה, ואז האדם מקבל השלמה

מן הש"י". וכן כתב שם באור חדש [קסד.]: "כאשר הוא בחסרון אז הוא מוכן לקבל השלמה". ובדרוש עה"ת [יג.] כתב: "אם ידמה בדעתו שהוא שלם ואינו בעל חסרון, אין שייך בו השלמה כלל".

[20] לשונו בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:]: "ואמר כי היה חבור זה כמו חבור צמיד פתיל, כי הכלי והצמיד אשר עליו מתחברים לגמרי, עד שהצמיד ג"כ שייך אל הכלי, ואינו נבדל ממנו. וזהו החבור של ישראל לע"ז כמו חבור הצמיד אל הכלי. שאילו היה ישראל שלמים בצד עצמם, לא היה להם דביקות לע"ז שהוא דבר חסר... אבל חבור ישראל לע"ז מצד החסרון אשר בם, ולכך היו דביקים בע"ז לגמרי, כי החסר משתוקק אל החסר, וימצא מין את מינו ומתאחד עמו לגמרי כמו צמיד פתיל". והנה בעוד שכאן ביאר שחיבור הצמיד הוא חיבור של החסר אל השלמתו, הרי בח"א לסנהדרין ביאר שהוא חיבור החסר אל חסר.

[21] לשונו בתפארת ישראל פמ"ה [קלח:]: "ומפני כי האשה השלמתו של אדם, לכך שייך בזה לשון חמדה ["לא תחמוד אשת רעך" (דברים ה, יח)]". הרי שאדם חומד ומתאוה אל השלמתו. וראה לעיל פ"ח הערה 115 שכל דבר מתנועע אל השלמתו. ובגבורות ה' פס"ו [שח.] כתב: "החומר הוא חסר תמיד, ולכך הוא תאב ומחמד להשלים חסרונו".

[22] כל עוד לא נעתר ליצרו.

[23] כמבואר לעיל פי"א הערה 221, קחנו משם.

[24] כמבואר לעיל בפ"ה הערה 434, ופי"א הערות 285 ,269 ,250. וכן כתב בדרוש שבת הגדול [רא.]: "כי הדומה מתחבר אל הדומה, כי לעולם הדומה יאהב את הדומה". וכ"ה בדר"ח פ"ג מ"ז [קכט.], נתיב כח היצר פ"ב [ב, קכז.], ושם פ"ד [ב, קלא.].

[25] אך אין זה כחיבור צמיד על הכלי, ששם יש יחס של החסר אל השלמתו, ויחד יש כאן דבר אחד. אך בדביקות ישראל לה', היחס ביניהם הוא של שלם אל שלם, ואין כאן יצירת דבר אחד, וכמו שיבאר.

[26] כפי שביאר לעיל פי"א ד"ה הסבה הג'. ושם הערות 221-228.

[27] לשונו בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:]: "אבל דביקות ישראל בו יתברך אין זה מצד החסרון שבהם, אדרבא, דבר זה מצד השלימות בהם, ומצד הזה יש להם דביקות בו יתברך. ואין הדבוק כל כך, כי הוא יתברך נבדל מהכל, ואין ישראל מתאחד עמו לגמרי".

[28] בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:] ביאר קצת יותר, וז"ל: "אבל במתניתא תנא... כי אין לישראל דביקות עם ע"ז לגמרי, וזה כי הע"ז אינו מכלל סדר המציאות כלל, אבל הע"ז

דבר זה יוצא מכלל סדר המציאות, ולכך נקרא 'עבודה זרה'. ודבר זה תבין ממה שנקראת 'אלהים אחרים', שהם אחרים לעובדיהם. ובשביל זה תדע 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, כי הוא דבר שהוא חוץ ואחר לעובד". וראה להלן פכ"ב הערה 167.

[29] בח"א לסנהדרין הוסיף כאן: "ואשה היא עיקר [כנגד ישראל], והצמידים טפילים אצלה, ואין כאן חבור גמור".

[30] כפי שכתב להלן פי"ט ד"ה ויש לך: "כי יש לישראל צורה נבדלת קדושה אלקית, ואמיתת צורתן הוא הש"י, שהוא יתברך צורה אחרונה להם, כמו שחתם בשמם באחרונה שם 'אל'". וכן הזכיר בס"פ כ. ולהלן בפ"ל סד"ה לכך האבות כתב: "ישראל לגמרי אל הש"י עד שאין להם שום מציאות עצמם, רק מצד הש"י, 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". וכן כתב להלן בפנ"ו ד"ה וזה כמו, וז"ל: "כי השי"ת בעצמו הוא צורת ישראל, כמו שחתם בשמם 'אל' לומר כי הוא יתברך צורה אחרונה להם". ולהלן פס"ב ד"ה כבר בארנו כתב: "כי השי"ת הוא כמו צורת ישראל האחרונה, ולפיכך שתף הש"י שמו בהם, כי הוא יתברך צורת ישראל בפרט... וגאולת ישראל נחשב להקב"ה גאולה גם כן". וכן כתב שם בהמשך הפרק. ובאור חדש [קלו.] כתב: "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". וכן כתב שם בהמשך [קפח:], באר הגולה באר החמישי [ריש צז:], ונתיב השלום פ"א [א, ריד.]. וראה לעיל פ"י הערה 112, להלן פי"ג הערה 77, פי"ד הערות 66, 93, פי"ט הערה 42, פ"ל הערות 22, פל"ח הערה 15, פנ"ו הערה 73, פנ"ט הערה 138, וגו"א ויקרא פי"א הערה 38.

[31] לשונו בגבורות ה' פכ"ה [קו.]: "כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים... דמיון זה שורש האילן נותן קיום האילן, והוא צורת האילן. שבלא העיקר אין עליו שם אילן... שהוא יתברך צורת כל הנמצאים". ועוד אודות שהקב"ה נקרא "עיקר" - ראה דבריו בתפארת ישראל פל"ח [ריש קטו:]: "כי השי"ת הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל, שלכך נקרא השי"ת 'עיקר', כי כמו שהעיקר - הכל יוצאין ממנו ומתפרנס הכל מן העיקר וחי ממנו, כך השי"ת הכל נמצא ממנו וחי ממנו". וכ"ה בח"א

לסנהדרין סוף קג: [ג, סוף רמא:]. וראה לעיל פ"ה הערה 501, פ"ט הערה 8, ולהלן פס"ב הערה 4.

[32] ואודות שהקב"ה הוא "צורה אחרונה" לישראל, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"ב [מב:] שכתב: "כי כל הדברים, הצורה באה באחרונה, והחומר קודם, כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה... משפט הצורה שהיא באה באחרונה". וכן כתב לעיל פ"י ד"ה ועוד תבין שכתב: "הצורה - על ידה יושלם הכל, לכך ראוי שיהיה אחרון, כי הכל יושלם באחרונה". וראה שם הערה 53. ולכך הקב"ה שהוא צורתם של ישראל, ממילא הוא גם צורתם האחרונה של ישראל. ובבאר הגולה בבאר ראשון [כא:] כתב: "וידוע כי הצורה חלה באחרונה". וראה גו"א דברים פכ"ה הערה 12, להלן פכ"ז הערה 54, ופס"ב הערה 4.

[33] שהרי המדרש הזה פתח בפסוק "כאשר ידבק האזור אל מתני איש כן הדבקתי אלי את כל בית ישראל", הרי שדביקותם של ישראל בהשי"ת היא המאפשרת את קבלת שש המעלות הקדושות המוזכרות במדרש, וכמו שנבאר.

[34] כפי שביאר בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:]: "כי כל חיבור - האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חיבור בעולם". וכן הוא בח"א לסוטה ד: [ב, כט:]. וכן כתב לאידך גיסא, שכאשר ישנה קבלה זה מזה, ממילא יש חיבור ביניהם, וכלשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:]: "הבריות מתחברים [כאשר] זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה... ובזה הם מתאחדים".

[35] וכן מצאנו לאידך גיסא, שככל שאדם מקבל מהשי"ת באופן הנכון - כך הוא דבוק יותר, כי הקבלה יוצרת דביקות. וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ג הערה 7, שהובאו שם מדבריו בנתיב הענוה פ"א [ב, כ.]: "כי העילה עם העלול שהוא מוכן לקבל". וכן מבאר רש"י דברים כט, ג, שז"ל: "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו".

[36] דוגמה לדבר; ראה דבריו בהקדמתו לתפארת ישראל [ד], שכתב: "על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... הוא דבקות גמור, לא דבקות בצד מה. כמו מי שהוא בעל מדות, ע"י המדות קונה דבקות בו יתברך, ואינו קונה רק הדבקות בצד מה כפי המדה אשר דבק בה. אבל ע"י התורה דבק בו יתברך לגמרי בכל צד". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "כי הקרבת הקרבן מורה על הדיבוק בו יתברך. ויש צדיקים דבוקים בו יתברך, אבל אינה דביקות שלם לגמרי, רק דביקות במה. לפיכך לא בנה אברהם בלבד שבעה מזבחות, כי לא היה לו דביקות שלם בכל, רק שכל האבות ביחד בנו שבעה

מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], כי כולם ביחד היה להם דביקות בשלימות". וראה להלן פמ"ז הערה 4.

[37] אלקים, חכם, דוד, בחור, חסיד, וקדוש.

[38] כפי שכתב בהקדמתו לתפארת ישראל [ד]: "'תורת ה' תמימה משיבת נפש וגו'' [תהלים יט, ח]... וזכר ששה דברים [תורת ה', עדות ה', פקודי ה', מצות ה', יראת ה', משפטי ה' (תהילים יט, ח-י)] ובכל אחד זכר השם, לומר כי התורה מצורפת אל השי"ת... לומר כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... ומפני שהצדדין המחולקים הם ששה, והם; ימין ושמאל, פנים ואחור, מעלה ומטה, וכנגד זה זכר ששה שמות, שהוא דבק בו יתברך בכל צד, ואינו נוטה מן הש"י לא לימין ולא לשמאל ולא לשום צד". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ו אות כא: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בגבורות ה' פי"ב [סו:], ובח"א לב"מ פד: [ג, לו.].

וראה לעיל פ"ו הערות 49, 54, 55, ופ"ז הערה 43, ולהלן פכ"ד הערות 107, 108.

אמנם יש להעיר, כי כאן מתבאר שהדביקות הגמורה היא כנגד ששה צדדים, ואילו בגו"א במדבר פכ"ג אות ג ביאר שהאבות בנו יחד שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ג] "כי יש להם דביקות בו יתברך בכל, נגד כל החלקים, כי השבע כולל כל החלקים". 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. ומפני שהיה לאבות... דיבוק לגמרי בו יתברך, שהוא דיבוק שלם, ומספר שבעה הוא השלם, שהוא כנגד שש קצוות והאמצעי ביניהם... דבוק בשלימות". וכיצד כתב כאן שהדיבוק הגמור הוא על ידי המספר ששה, ואילו שם הצריך לדיבוק מעין זה את המספר שבעה. וצ"ע. וראה לעיל פ"ה הערה 466.

[39] אודות מעמדו הנבדל של המלך - ראה לעיל פ"ה הערה 322, ולהלן פ"מ הערה 26.

[40] כמו ההלכה האומרת שאין רוכבין על סוסו של מלך [סנהדרין צה.], וכתב לבאר שם בח"א [ג, קצה.]: "כנגד שהוא מנהיג העם אמר שאין רוכבין על פרדו שיש למלך, כי הרכיבה הוא הנהגת הפרדה, ויש למלך הנהגת העם, ואין אחר משותף עמו, ולכך אין רוכבין על פרדו". וראה להלן פי"ח הערות 30, 41.

[41] לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ג ה"ח: "וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו".

[42] לשונו בגבורות ה' פס"ב [רעט:]: "כדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], אמר 'ה'

על השמים כבודו' [תהילים קיג, ד]. שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". ובגו"א בראשית פי"ח אות ז כתב: "אין כאן ישיבה של הקב"ה בעוה"ז השפל, ולפיכך הוא עומד". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [סוף צג.] ש"אין שיתוף עם השי"ת". וראה להלן פי"ג הערה 158, פט"ו הערה 33, פכ"ב הערה 70, פכ"ז הערה 34, ופל"ה הערה 31.

[43] ולכך דביקותם של ישראל בה' אינה סותרת את מלכותו. אמנם יש להעיר, כי בסנהדרין סג. אמרו "כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם, שנאמר [שמות כב, יט] 'בלתי לה' לבדו'". וביאר שם בח"א [ג, קסה.]: "כי אין מציאות לעלול עם העלה, ומאחר שאין לעלול מציאות עם העלה, המשתף העלול עם העלה נעקר ונעקד מן העולם, כי העלול במדריגת העלה נעדר ואינו נמצא, וכמו שאומר הכתוב [שמות לג, כ] 'לא יראני האדם וחי', כלומר שיהיה מציאות וחיות העלול עם העלה". ואילו מדבריו כאן משמע שניתן לשתף שמו יתברך לברואיו. ויל"ע בזה. ואולי י"ל, שהנה בנדרים ז: אמרו "כל מקום שהזכרת השם מצויה - עניות מצויה". וביאר שם בח"א [ב, א.]: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים... וכיון שאין הנמצאים יכולים לעמוד, לכך כאשר הזכרת ש"ש מצויה שם העניות מצויה... ומה שכתוב [שמות כ, כא] 'בכל מקום אשר אזכיר שמי אבוא אליך וברכתיך', דבר זה כאשר ראוי שיהיה נזכר שמו שם... כי טעם זה שאמרנו כי שם עניות מצויה מפני שאין הנמצאים יכולים לעמוד עם שמו יתברך... אבל כאשר מזכיר שמו במקום הראוי לכבודו לא שייך כל זה, ואדרבה, אז הברכה באה מן השי"ת, כי בשמו עומד הכל ומתברך הכל, כי אז יש דביקות עם השי"ת ומתברך מאתו הכל". וכך נאמר גם כאן, כי שיתוף ש"ש עם דבר אחר שנעשה שלא כראוי - מביא העדר, ואילו אותו שתוף ש"ש עם ישראל, אשר הם לחלקו יתברך, הרי שתוף זה הוא כראוי, ואין בכך שום פגם. ולהלן בפ"מ התייחס אל דבריו כאן, וראה שם הערה 41. וראה עוד פמ"ב הערה 26.

פרק יג

[1] פירוש - בפרקים הקודמים התבאר הקשר והחבור שבין ישראל אל השי"ת, ואשר הוא אינו ניתן לניתוק. ובפרק זה יוסיף לבאר מעלת ישראל, שמלבד היותם לחלק ה', גם אין להם שום מציאות מעצמם זולת היותם עם ה', וכמו שמבאר.

[2] ואודות חתימה זו, ראה לעיל פ"י ד"ה ובירושלמי דתענית, ושם הערה 112, ולעיל פי"ב הערה 30.

[3] יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכפי שיאריך יותר בפרק זה. וכן מבואר בגו"א דברים פ"כ אות ו שאחדות ה' מחייבת שאין מציאות בלעדו, וישראל הדביקים באחדותו מעידים על עצמם שאין להם מציאות זולתי היותם לעם ה'. ובדרשת שבת הגדול [רג:] כתב: "כי מצד עצמם [ישראל] הם 'מה', רק שהשי"ת מגביה שפלים - הם 'מאד'". וכן מבואר בגו"א ויקרא פכ"ו אות יב [ד"ה ועוד נראה], אור חדש [קפח:], ועוד. וראה לעיל פ"א הערה 28, ופ"ד הערה 27, ולהלן הערה 127, פי"ד הערה 66, ופ"ל הערה 29.

[4] לשון הרמב"ן בדברים ז, ז: "כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא ממנו, וישראל ראויים לכך מכל עם, כמו שאמרו [ביצה כה:] שלשה עזים הם, ישראל באומות, כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודי או צלוב". ובויקרא א, יד כתב: "וכן ישראל לא יחליפו בוראם ותורתו לעולם, אלא או יהודי או צלוב". הרי שזה מיוחד לישראל מסירות נפשם עבור קידוש ה', שכן הביא הגמרא שישראל הם עזים שבאומות. וכן מבואר בשמו"ר מב, ט, שעזות דישראל היא השורש להנהגה "או יהודי או צלוב". וראה לעיל פי"א הערה 156.

[5] לא מצאתי זאת שם, אלא בספר נר מצוה [יד:], והובא לעיל פי"א בהערה 212. וכן הזכיר ענין זה בקצרה בתפארת ישראל פכ"ט [פז.]. וראה להלן פנ"ז הערה 4.

[6] וז"ל בתפארת ישראל פכ"ט [פז.]: "כי המעשה הוא שעושה מה שגוזר עליו השי"ת שיעשה, ודבר שהוא מצד השי"ת הוא קודם מן השמיעה... שהוא מצד המקבל... וכן ישראל, מפני כי גזרת השי"ת על ישראל לעשות מצותיו, וישראל נבראו על דבר זה לעשות גזרת השי"ת אשר הוא גוזר עליהם... ולפיכך מקדימים נעשה לנשמע דבר שהוא מצד העילה. כלל הדבר מה שהוא מחויב ומוכרח הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח. ולכך קודם העשיה, לפי שהעשיה היא גזרה מן העלה מוכרחת, ואילו השמיעה שהיא מצד המקבל היא אפשרית... ולכך מקדימין נעשה לנשמע". [וצרף לכאן את דברי הרמב"ם בפיהמ"ש שמסכת יבמות קודמת למסכת כתובות, כי ההכרח קודם לדבר שנעשה ברצון.]

וא"ת, אם כ"כ מונח ב"נעשה ונשמע", מה הצורך היה בכפית הר כגיגית [שבת פח.]. שהרי למעלה [פי"א הערה 172] הביא את קושית תוספות בזה, ותירץ על כך בגו"א שמות פי"ט ריש אות כב: "כי כפה עליהם ההר כגיגית... לומר כי התורה היא הכרחית לקבלה... להודיע מעלת התורה שאי אפשר מבלעדה כלל, ואם לא היה עושה זה, היו אומרים כי... רק ברצון קבלו עליהם", וכיצד יאמרו שברצון קבלו עליהם, אם ב"נעשה ונשמע" גופא מונח שאין להם רצון מעצמם כלל. ואם תדייק בלשון תוספות בשבת [ריש

פח.] תראה שכל זה הכניסו בשאלתם, שז"ל שם: "ואע"פ שהקדימו נעשה לנשמע", ולא כתב "ואע"פ שאמרו נעשה ונשמע". מוכח שלא מעצם אמירת נעשה ונשמע שאלו התוספות, אלא מהקדמת הנעשה לנשמע שאלו. והביאור כדברי המהר"ל כאן, שבעצם מעשה הקדימה מונחת הכפיה של מתן תורה. וא"כ כיצד נבאר שהכפיה של מ"ת מתבטת רק בכפית הר כגיגית, ולא בהקדמת נעשה לנשמע. ואולי י"ל, שאע"פ שבהקדמת נעשה לנשמע מוכח שיש במ"ת כפיה, מ"מ עדיין לא יצאנו מכך שרצון ישראל הוא שפעל כל זאת. לאמור, שמרצונם של ישראל הוחלט לקבל את התורה באופן של הכרח וכפיה. ואם ישראל לא היו רוצים לקבלה באופן זה, אזי לא היה הכרח לכך. ובכדי להפקיע אף מתפיסה זו הוצרכה כפית הר כגיגית, להורות את מעלת התורה מבלי שרצון ישראל הוא הקובע את נתינתה.

[7] הואיל שחטאו, ויתקדש שמך בעולם כשתעשה דין בעוברין על דבריך [רש"י שם].

[8] פירוש - הקב"ה אומר שתשועתן של ישראל לא תבוא מאברהם ["סבי"] ולא מיעקב ["דרדקי"].

[9] בתמיה.

[10] שהיה גלוי לפניך שהן עתידין לומר לפניך בסיני 'נעשה ונשמע' לקבל עולך מאהבה כבנים [רש"י שם].

[11] לפנינו בגמרא לא הובא פסוק זה.

[12] שכן מצינו בדור המדבר שלא ענש הקבה אלא מכ' שנה ומעלה, דכתיב [במדבר יד, כט] 'במדבר הזה יפלו פגריכם וגו' מבן כ' שנה ומעלה אשר הלינותם עלי'" [רש"י שם].

[13] פירוש - לאחר הורדת עשרים השנה שאינן בנות עונשין, נשארו חמישים שנה שהאדם מסוגל לחטא.

[14] פירוש - מתוך החמישים שנה ניתן להוריד עוד עשרים וחמש שנה שאין האדם חוטא, כי בלילות הוא ישן ואינו חוטא. והואיל ומחצה היממה היא לילה, לכך בתוך חמישים שנה כלולות עשרים וחמש שנות שינה.

[15] שתים עשרה וחצי שנה.

[16] שאדם מתפלל ואוכל ושוהה בבית הכסא.

[17] כנגד יצחק אמרו [רש"י שם].

[18] והוא [יצחק] אמר להם הראו כנגד הקבה שהוא אביכם" [רש"י שם].

[19] על פני יעקב. כי אברהם חי קע"ה שנה [בראשית כה, ז], ויעקב חי קמ"ז שנה [בראשית מז, כח].

[20] לא מצאתי מקורו.

[21] כיון דגמירי דבעי הלנת דין בפרק היו בודקין [סנהדרין מ.], שאם לא מצאו לו זכות יום ראשון מלינין אותו למחרת, שמא ימצאו להם טעמי זכות [רש"י שם].

[22] בבאר הגולה באר השני [כו.-כז.] הביא דברי הגמרא הללו, וכתב לבאר: "גם דבר זה זר בעיניהם, בשביל שראו כולם לחובה יהיה פטור מדינא... כי משפט מן ב"ד של מטה הכל הוא לזכות, כי הב"ד ראוי שיהיו [הדיינים] צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב. רק כאשר לא ימצא לו זכות אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב, לסלק הרע מן העולם, כדכתיב [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'. ודבר זה במקרה כאשר לא ימצא זכות. ולפיכך אמרו [סנהדרין לב.] פותחין לזכות ולא לחובה. וכל זה מפני כי מן ב"ד הצדק ראוי שיבוא הצדק והטוב בעצם ובראשונה, קודם שיתחיל בחיוב, כי אין זה בעצם ובראשונה. ולפיכך ב"ד שראו כולם לחובה פוטרין אותו. וזה כי מצד שצריך להיות ב"ד של צדק, ויבוא מן הב"ד הצדק הטוב בעצם ובראשונה [ראה לעיל פ"א הערה 45]... וכאשר ב"ד ראו כולם לחובה, א"כ כבר יש אצלם שהוא חייב, ולא מצי למיעבד ליה זכותא, ולפיכך לא יהיו נחשבים ב"ד צדק כמו שראוי להיות ב"ד צדק בעצמם, שיהיה בתחלת הדין בצדק, וילינו הדין בשביל הזכות והצדק. ולפיכך פוטרים אותו, שראוי שיהיה ב"ד של צדק. וכי בשביל זה שהוא רשע - יצא הב"ד ממה שראוי, שלא יהיה נראה ב"ד של צדק, לכך פוטרין אותו, וידון אותו הדיין האמיתי". ובגו"א בראשית פכ"א אות כ כתב: "בית דין התחתון דנין כדי לסלק מאתו רשעתו שיהיה צדיק, וזה בעצמו דין בית דין התחתון". וכן כתב שם בדברים פכ"א אות יז. הרי שתפקיד בי"ד של מטה הוא לודא שהאדם "יהיה צדיק", ולכך הם "בית דין צדק". וכ"ה בח"א למכות ז. [ד, א.]. וראה שם בבאר הגולה שכתב הסבר נוסף מדוע בי"ד של מטה דנים רק לאחר הלנת דין, ולכך אם ראו כולם לחובה - אין דנים. וראה ציון 26.

[23] שאין ראוי לבי"ד שיראו כולם לחובה.

[24] וא"ת, אדרבה, שאם אף יצחק ידון לכף חובה יצאו ישראל פטורים, שהרי בי"ד שראו כולם לחובה - פוטרין אותו מיד. אמנם זה לק"מ, כי כבר ביאר בבאר הגולה בבאר השני [ראה הערה 22] שאותו אדם הנידון נחשב לרשע "וידון אותו הדיין האמיתי", ורק בדיני בי"ד של מטה אין מענישין באופן זה. וכאן שהדיון נערך בבי"ד של מעלה, ברור הוא שאם אף יצחק ידון לכף חובה "יהיו ישראל ח"ו נאבדים".

[25] שהאבות היו נשאלים כסדר.

[26] כפי שנתבאר בהערה 22 ש"בית דין צדק" מחייב שלא ידונו הכל לכף חובה. וכן כתב באור חדש [קא:] "מהפך ומחפש באולי ימצא זכות, כמו שהוא המצוה לבית דין צדק שיהיו פותחין בזכות... ומלמד זכות בתחילה כמו שראוי לבית דין צדק".

[27] אודות שמידת יצחק היא מידת הדין - ראה לעיל פ"ה הערות 233 ,214, פ"ז הערה 159, ולהלן הערה 63, פל"ג ד"ה אבל הענין, ושם ר"פ נב, והוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכ"ה בגבורות ה' פ"ט [נח:], שם פס"ו [שח:], שם פס"ט [שיז:], נתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], ח"א לשבת קיט: [א, סו:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ועוד.

[28] כי כאשר מדת הדין מתוחה אז השטן מקטרג [לשונו בח"א לר"ה יא: (א, צט:)].

[29] שהקשה למעלה מדוע אברהם נקרא "סבי" ויעקב "דרדקי".

[30] וכפי שיבאר בסמוך כיצד מידת יצחק מחייבת דביקות גמורה אל השי"ת.

[31] כפי שביאר בגבורות ה' פ"ט [נח:]: "מדת יצחק מדת הדין... כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר, נקרא מדת החסד". ובדר"ח פ"ו מ"ב [רפד:] כתב: "שהדין יש לו עומק שהוא מכוסה מבני אדם, וכמו שאמרו במסכת פסחים [נד:] שבעה דברים מכוסים מבני אדם - עומק הדין". וראה להלן פי"ח הערה 61, במה שביאר אודות עומק הדין.

[32] במה שהוא אחד מהאבות, והאבות הם שורש ישראל, וכמבואר לעיל פ"ב הערה 5.

[33] וכפי שיבאר בסמוך שבעומקם של דברים לעולם תימצא זכותם של ישראל. וראה להלן פנ"ו הערה 70 במה שהוקשה שם ביחס לדבריו כאן.

[34] כפי שביאר בגבורות ה' פ"ט [נח:]: "ואע"ג שהיו האבות ג', עיקר הכל הוא אברהם, שממנו יצא הכל, והוא ראשון... שהוא ראש הכל". וראה לעיל פי"א הערה 226. וכונתו כאן היא, שאע"פ שאברהם הוא התחלת ישראל, ומחמת כן היה מקום לומר שהוא יברר שבמעמקים אין ניתוק בין ישראל להשי"ת, כי "הכל נבנה על ההתחלה" וכמבואר בגו"א בראשית פ"ד אות יז, מ"מ אין מידת אברהם מגלה עומק זה, וכמו שיבאר. וראה להלן פי"ח הערה 98, ופנ"ו הערה 63.

[35] שימחו על קדושת שמו.

[36] וכפי שביאר למעלה שאז יש קטרוג "כאשר ראוי לזה מפני חטא ישראל". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר, נקרא מדת החסד". והם הם הדברים שמבאר כאן. וראה להלן פל"א הערה 40, שנקודה זו הודגשה שם.

[37] לשונו בגו"א ויקרא פ"ט אות ה [ד"ה ואם]: "וישראל שהם אומה בכלל, יש להם התחלה... והתחלתן היה בני יעקב, שאז נקראו 'בני ישראל', וזהו התחלתן". וראה שם הערה 61. וראה לעיל פ"י הערה 44, ולהלן פל"ד הערה 9, ופנ"ח הערה 13.

[38] כפי שכתב בגו"א בראשית פל"ג אות טז: "ויעקב יצא ממנו האומה הישראלית שנקרא 'ישראל' על שמו, והוא סבה להם". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:]. ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה ואפשר] כתב: "ויעקב הוליד כלל ישראל... נקראים 'בני ישראל'". וכ"ה בגו"א בראשית פמ"ט הערה 183. ועוד אודות הקשר של יעקב לבניו - ראה גבורות ה' פי"ג [סח.].

[39] ודייק לה, שבתפילת מנחה של שבת אומרים "אברהם יגל יצחק ירנן **יעקב ובניו** ינוחו בו". וראה להלן פמ"ד הערה 19 אודות זיקת יעקב לבניו.

[40] מצד שהוא אחד מהאבות, וכמבואר בהערות 32, 34. והואיל ויעקב משתייך לתחילת ישראל, לכך זכויותיו יעמדו לישראל.

[41] כי החטא גורם להפרדה בין ישראל להשי"ת, וכמו שנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם". וראה לעיל פ"ט הערה 57. ובגו"א בראשית פכ"ז אות ה כתב: "אין הקב"ה עם החוטא, אע"ג שהוא בשגגה". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה לאיש] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו", וראה שם הערה 79. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רכז:]. וכן השריש המהר"ל לאידך גיסא, שהדבק בהקב"ה אינו בא לידי חטא [גו"א בראשית פ"ו אות יט ושם הערה 108, שם ויקרא פ"ד הערה 31]. וראה להלן הערות 52, 152, ופנ"ו הערות 78, 88.

[42] כמבואר בהערה 36.

[43] כפי שכתב בדר"ח פ"א מ"א [כא:]: "כי הדין צריך חכמה גדולה מאוד מאוד, עד שאפילו חכמים הגדולים צריכים תיקון, וכדאמרינן [ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א] לית דחכים בדין". ושם בהמשך דבריו הוסיף [כב:]: "כי הדין תולה בסברא בלבד, ואין לך דבר יותר בחכמה כמו הדין, כמו שאמרו [ב"ב קעה:] אין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות". ובגו"א שמות פ"ו אות ד [ד"ה ויראה לומר] כתב: "כל מי שמדבר במשפט מדבר מבורר בשפה ברורה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "כי נקרא 'משפט' ו'דין' כאשר הוא דין גמור ומחויב. ומפני כך אם הדבר ברור יותר, עד שאין ספק בו - יאמר אותו [סנהדרין ז:], כי אז הוא נקרא דין ומשפט מחויב".

[44] כפי שביאר בגו"א דברים פ"כ אות ב: "הדין דומה לחרב המחתך, לכך אמרינן בכל מקום 'חותכין הדין' [סנהדרין סוף ז:]. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רמה.] כתב: "יש לך לדעת כי

הדין נקרא 'חרב', לפי שהוא גוזר ופוסק הדין, כמו החרב שהוא גוזר ופוסק". ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "וכל כח וחוזק הוא במידת הדין". וראה לעיל פ"ז הערה 159, ולהלן פס"א הערה 13.

[45] כפי שביאר בח"א לשבת עז: [א, מג.]: "האדם הוא חלש בטבע לעת זקנתו, מפני כי הוא קרוב לקיצו, ולפיכך מתחדש לו החולשה, והוא בגבורתו באמצע... כי האדם בריאה ממוצעת ממוזגת... ולפיכך כח וגבורת האדם באמצע ימיו כפי אשר הוא האדם". וכן רמז ליסוד זה בגו"א במדבר פכ"ב אות מא, שתוקפו של קיץ הוא מתחיל באמצע הקיץ. וראה לעיל פ"ב הערה 86, להלן פכ"ד ד"ה ומה שאמר, ושם הערה 52, פכ"ז הערה 82, ופמ"ג הערה 95.

[46] כ"ה בזוה"ק ח"ג קעט: וכן ביאר בגבורות ה' ס"פ כח [קיג:], וז"ל: "משה לוי... שנתן משה לאלקים, כדכתיב [שמות ד, טז] 'והוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לאלקים', ו'אלקים' היא מידת הדין, לכך תהיה לוי, שמידתו מידת הדין". וכן הוא להלן פכ"ג ד"ה ושם אמר, נתיב הליצנות פ"א [ב, ריח:], גו"א שמות פכ"ט אות ב, ושם הערה 20.

[47] לשון רש"י בבמדבר ד, יב "מבן שלושים ועד בן חמישים שנה, והפחות משלושים לא נתמלא כוחו. מכאן אמרו [אבות פ"ה מכ"א] בן שלושים לכח. והיותר על בן חמישים כוחו מכחיש מעתה".

[48] וכן הזכיר סברה זו בקצרה בדר"ח פ"ה מכ"א [רעד.].

[49] ועוד אודות שהחוזק מתייחס ליצחק - ראה לעיל פ"ז הערה 35. וצרף לכאן שיצחק חי יותר משאר האבות, כי הוא חי 180 שנה [בראשית לה, כח], לעומת אברהם שחי 175 שנה, ויעקב שחי 147 שנה. וראה הערה 19, וגו"א בראשית פמ"ז אות כו.

[50] וצרף לכאן את מאמרם ז"ל ממנחות נג: שבשעה שחרב ביהמ"ק מצאו הקב"ה לאברהם עומד בביהמ"ק ומלמד זכות על ישראל, ולאחר שהקב"ה ביאר לו את חטאם של ישראל וש"בניך חטאו וגלו" - "מיד הניח [אברהם אבינו] ידיו על ראשו והיה צועק ובוכה, ואמר לו שמא ח"ו אין להם תקנה". הרי שוב חזינן שאברהם קיבל את הדין, ורק התחנן מצד מידת הרחמים שהקב"ה ירחם עליהם. וזאת לעומת מידת יצחק כאן, שעמד ודן עם הקב"ה על זכותם של ישראל. וראה שם בח"א [ד, פג.] בביאור המאמר שם.

[51] ר"פ יא, ושם ד"ה ודבר זה, ושם הערות 281, 204, 66, 51, 28, 14, 8, 4.

[52] כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות יט: "היה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא... שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא". ובשבת נו. אמרו לגבי דוד "אפשר חטא בא לידו והשכינה עמו", וכתב ע"ז בבאר הגולה באר החמישי [קא:], וז"ל:

"ומאחר כי הש"י היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב [ש"א יח, יד] 'וה' עמו', ולפיכך מי שהש"י עמו בודאי ובאין ספק הש"י נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבוא לידי חטא... [כי] כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו איך יבוא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאיתו". ובח"א הוצאת כשר לסוטה ג. [כרך א עמוד יח] כתב: "כל זמן אשר הוא דבק בו יתברך איך יבוא לידי חטא". וכ"ה בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.]. ולהלן פנ"ו ד"ה וזה כמו כתב: "מאחר שישראל אין להם אמצעי כלל, והם דביקים בו יתברך בלי אמצעי ובלי שום פירוד וחציצה כלל, והוא יתברך... מסלק ומטהר חטאם... מצד בחינת אמתתם הם אל השי"ת, ובצד הזה יש להם סלוק חטא לגמרי, כי הוא יתברך מקוה טהרה, ואין כאן הבדל מאתו, ובזה הוא מטהר ישראל אשר הם דביקים בו". וראה שם הערה 80. וראה עוד כאן הערות 41, 152.

[53] ב"ק צב: "כל המחובר לטהור - טהור", ופירש רש"י שם "מסמר של מתכת... אם תחבו במנורת עץ דפשוטי כלי עץ הוא, בטל מסמר לגבה, ואינה מקבלת טומאה, ואפילו נגעה בו טומאה".

[54] וצרף לכאן דבריו בבאר הגולה באר השלישי [מב:] שכתב: "מפני שהם בניו, ראוים בפרט להקריב לפניו קרבנות, וזהו כי ע"י הקרבן יש כאן קירוב הגמור אל השי"ת, שלכך הוא נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור, וישראל שהם בניו של השי"ת, ואין קרובים מהם, ולכך הם בלבד ראוים להקריב לפניו". והרי קרבנות הם אחד מהאופנים של סילוק החטא. וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה לאיש], ושם הערה 99, הרי שחזינן שתואר "בנים" סולל את הדרך לסילוקו של החטא. וראה להלן פנ"ו הערה 68.

[55] בא לבאר שילובם של שתי טענות יצחק; (א) "בני ולא בניך" [בתמיה]. (ב) "כמה ימי חיי אדם".

[56] כמבואר לעיל פ"ד הערה 76, ופ"ה הערה 348. ובדרוש על התורה [לג:] כתב: "כי יצחק היה מקרב עצמו אל השי"ת לגמרי, לפיכך... יש לתחתונים לקרב עצמם אליו יתברך, בזכות יצחק שקירב עצמו לגמרי. ובעקידה של יצחק, שהיה מקרב עצמו כל כך, היא היא היתה גורמת... שקרבו התחתונים אל הש"י". וראה להלן פנ"ט הערה 150.

[57] פירוש - הדביקות גורמת לסילוקו של החטא, כי הדביקות גורמת לחבורם של ישראל אל הטהור, וכמבואר למעלה. ולכך, הואיל ויש ביצחק דביקות זו, יש בידו לקרב את כל ישראל בניו אל ה' באופן זה, ולכך ממילא יסולק החטא. וזהו שטען יצחק,

שהואיל והקריב א"ע לפניו יתברך, ממילא הוא ובניו מחוברים למקור הטהרה, ויש בידי חבור זה להפקיע מידיו של החטא.

[58] וכמבואר להלן פנ"ו ד"ה וזה כמו, והובא בהערה 52. וראה לעיל פ"ח הערה 152, ופ"ט הערה 75, שנתבאר שם שכפרת יוה"כ היא משום שהכל שב אל השי"ת, ובשיבה זו גנוזה הכפרה.

[59] וזהו דברי הגמרא [שבת פט:] שיצחק אמר לישראל "עד שאתם מקלסים לי, קלסו להקב"ה".

[60] בא לבאר כיצד יצחק נמצא במקום שכ"כ קרוב אל הקב"ה, ואשר לכן יכול להצביע אליו באצבע ולומר "הנה הוא".

[61] כפי שיבאר בד"ה הבא. וצרף לכאן את מאמרם [זוה"ק ח"ג ל.] על הפסוק [ויקרא ו, ו] "אש תמיד תוקד על המזבח וגו'" - "דא אשו דיצחק וכו' דקיימא תדיר". ועוד אמרו שם על יצחק [זוה"ק ח"א קלט.] "שכינתא הות דיירא עמיה בביתא, ודיירא עמיה תדיר". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.] כתב: "האבות היו דביקים בו יתברך כל אחד ואחד במדה מיוחדת... כי אברהם היה אוהב את הש"י מצד שכל מעשיו אשר עשה לאהבת הש"י, וזה נראה 'אוהב', וכדכתיב [ישעיה מא, ח] 'זרע אברהם אוהבי'. אבל יצחק היה לו דביקות מצד אחר, כי מצד האהבה היה מבטל נפשו לגמרי, עד שעקד עצמו על המזבח, והאהבה הזאת מובדלת מן אהבת אברהם. כי אהבת אברהם - שקשורה אהבתו בלבו תמיד, עד שלא היה רגע אחד בלא האהבה... אבל יצחק מסר נפשו אל השי"ת, ומצד שמסר נפשו אליו - דבר זה יותר גדול".

[62] כי "אין הידיעה במידת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפועל לגמרי" [לשונו בדר"ח פ"ה מ"ג (רכא:)]. ולשון חכמים הוא [ב"ב קלא.] "אין לדיין אלא מה שעיניו רואות". וראה לעיל פ"ז הערה 67, ופי"א הערה 70. ובגו"א בראשית פכ"ז אות א כתב "ראוי ליצחק ראיית העין בכח קדושה". ובתרגום יונתן בראשית כב, י מבואר שיצחק ראה את מלאכי המרום בזמן העקידה, ואילו אברהם לא ראם. והם הם הדברים. ובח"א לנדרים סד. [ב, כג.] ביאר כי ראיית העין קשורה לנפש, והנפש היא משמאל. ובגו"א שמות פ"ל הערה 48 התבאר שהעין נותנת גבול לכל דבר. וראה להלן פכ"ג הערה 131.

[63] כמבואר בהערה 27.

[64] בגו"א במדבר פכ"א אות יב כתב: "א"א מי שמביט למעלה שלא יהיה רואה ומכוון לבו לשמים". וזה שאמר "אז נשאו עיניהם למרום". ומה שאמר שהשי"ת הוא "הגואל אותם", כוונתו שהשי"ת הוא המכפר בעדם, כי "עצם הכפרה הוא מצד הש"י" [לשונו

למעלה]. ואודות שכפרה ותשובה שייכות לגאולה - ראה דבריו בנתיב התשובה פ"ב [ב, קנג.], שביאר שם את הגמרא [יומא פו.] "גדולה תשובה שמביאה גאולה".

[65] כפי שביאר בגו"א בראשית פ"ו אות טו: "אין לשון זכירה רק אחר שכחה והסתר". ושם בפ"ל אות טו כתב: "לא שייך זכירה אלא בדבר שאינו בעין תמיד". ושם בשמות פכ"ח אות ט כתב: "מאי זכירה שייך... [בדבר] שרואה אותם לפניו". ושם בבראשית פ"ו סוף אות טו הוסיף: "ומהאי טעמא אין צריך לומר על צדיק 'זכר צדיק לברכה' רק כשהוא מזכיר אותו אחר מותו, שזהו נקרא זכירה, שנשכח כמת מלב".

[66] לשונו בגו"א ויקרא פכ"ו אות נא: "דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין, להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים". וזהו שאומרים בתחנון של שני וחמישי "זכור והבט לברית בין הבתרים, **ותראה** לפניך עקידת יחיד". וראה להלן פמ"א הערה 6.

[67] ולהלן ס"פ נט כתב: "אין ישראל נפרדים מן השי"ת כלל, ודבר זה בזכות יצחק. ודבר זה רמזו ז"ל במדרש שכל האבות נאמר בהם זכירה חוץ מיצחק... מפני שאפרו צבור על המזבח לפני ה', ואינו נפרד מן השי"ת כלל". ועוד אודות שאין יצחק נפרד כלל מהשי"ת - צרף לכאן שיצחק הוא האב היחידי שנאסר עליו לצאת לחו"ל [רש"י בראשית כו, ב], ואיסור זה חל עליו מעת העקידה [שם, ועפ"י הב"ר סד, ג]. וזאת משום שהדר בחו"ל נחשב כנפרד מהשי"ת, כי רק הדר בא"י ה' הוא לו לאלוק, ולא להדר בחו"ל [כתובות קי:], וכמבואר לעיל פ"ח הערה 75. וראה להלן פי"ט הערה 64, ופמ"א הערה 6.

[68] חוזר בזה לדבריו שבראש הפרק "כי אין לישראל שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך... כי בטל מציאות עצמם אל הש"י", וראה הערה 3.

[69] פירוש - פרק קמ"ה בתהלים מיוסד לפי סדר אותיות האל"ף בי"ת. ולאחר הפסוק [יג] "מלכותך מלכות כל העולמים וממשלתך בכל דור ודור" נאמר הפסוק "סומך ה' לכל הנופלים וזוקף לכל הכפופים", ולא נאמר פסוק המתחיל באות נו"ן.

[70] אעפ שהפסיק נו"ן מפני נפילה שבה ולא אבה לרמזה, חזר ורמז סמיכת הנפילה תכף לה" [רש"י שם].

[71] ולכך על ישראל מצד עצמם נאמר "נפלה ולא תוסיף קום בתולת ישראל", ואילו מצד הקב"ה נאמר "סומך ה' לכל הנופלים".

[72] כמבואר בריש פרק יא, ושם הערה 3. ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב: "כל הנבראים אין להם המציאות מצד עצמם, רק מצד שהוא יתברך שומר הכללים... אינו רוצה לבטל העולם".

[73] פירוש - המקיימם [השי"ת] אינו מהותם העצמית, אלא מהותם העצמית עומדת מחוץ לאמיתתו יתברך. והראיה, שהרי אומות העולם מבטלות את אחדות ה' בעולם [לעיל פ"י הערה 27]. וכן בטלה אצלן ערך הצלם ביחס לגוף [לעיל פי"א הערה 261], ולכך בהכרח שהמימד האלוקי שבהן אינו אמיתת עצמם, אלא נמצא כטפל למהותם.

[74] כי עיקר מציאותם של שאר הנבראים הוא הגשמי, "וכל גשם הוא בעל גבול... אשר נמצא בו קץ ותכלית" [לשונו להלן פ"כ ד"ה ואמר הקב"ה]. וראה לעיל פ"ו הערה 91. ועוד אודות שסוף האומות הוא הפסדן, ראה להלן פרק כ כולו, שהקדיש את הפרק לברר ענין זה. ובסוף הפרק כתב שם: "כי האומות... התכלית שלהם הוא אצל עצמן, ולכך יש להם קץ וסוף". וראה להלן פי"ט הערה 77.

[75] כמבואר להלן ס"פ כ: "כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל הש"י, כי הוא יתברך תכלית להם. ומפני זה אין לישראל קץ ותכלית, שהרי לא הגיעו אל התכלית בצד עצמן, רק תכלית שלהן אל הש"י, ומצד הזה אין הפסק להם... ובשביל כך תכלית ישראל אצל הש"י". וראה שם הערה 46.

[76] כמבואר לעיל פ"ה הערה 80, עיי"ש.

[77] כמבואר לעיל פי"ב סד"ה בפרק ארבע שהקב"ה "נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשמם", וראה שם הערה 30, שנקודה זו התבארה שם. ובאור חדש [צג:] כתב: "תכלית השלמת האומות דברים גופניים, כי האומות הם גופניים בעצמם... אבל ישראל השלמתם הוא התורה האלקית, כי כל אחד ואחד השלמתה לפי מה שהוא. ומפני כך בא הריגת ושתי [אסתר א, כא], כי השלמה גופנית... דבק בה ההעדר, והוא השטן, ולכך הגיע מעשה ושתי. ואל ישראל הגיע הצלה... כי זה שלימות של ישראל, ותכלית של ישראל הוא השי"ת, לכך יש להם קיום מצד הש"י. אבל האומות שלימות שלהם גופני... ולכך דבק בשלימות שלהם ההעדר, והוא השטן... כלל הדבר, כי תכלית ישראל הוא המעלה האלקית... ודבר זה ראוי להיות גורם שיהיה קיום לישראל כאשר הם דביקים לגמרי במעלה הנבדלת... שיש לה קיום. וראוי שיהיה מביא העדר לאומות העולם מה שתכלית שלהם הגשמי". ואלו הם דבריו כאן. וראה עוד להלן פי"ד הערות 65, 66, 93, פי"ט הערה 96, פ"כ הערה 45, ופכ"ה הערה 25.

[78] פירוש - במאמר זה נתבארו ב' דברים: (א) ישראל מצד עצמם אין כח להם כלל. (ב) השי"ת הוא קיום ישראל.

[79] לפנינו בגמרא "א"ר אבינא". אמנם בעין יעקב איתא "אמר רבי אלעזר בר אבינא".

[80] שפרק קיט בתהלים בנוי על אותיות אל"ף בי"ת, כאשר לכל אות מוקדשים שמונה פסוקים.
[81] דאתי באלף בי"ת ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי" [רש"י שם].
[82] דע, שבנתיב העבודה פ"ו [א, צד:] ביאר ג"כ מאמר זה כמעט אות באות כדבריו כאן, ויובא בהמשך בהערות.
[83] כפי שכתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:]: "כי הפרנסה הוא חיותו של אדם, כמו שנמצא בכתוב 'וחי אחיך עמך'. ובדברי חכמים [ב"מ פח:] 'ואתה מצווה להחיותו', וכן בכל מקום". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא:] כתב: "ממון של אדם הוא חיותו והוא נפשו, והכתוב קרא ממונו של אדם 'חיות', כדכתיב 'וחי אחיך עמך', ודבר זה בכל מקום". וכן הוא בח"א לנדרים ז: [ב, א:].
[84] לשונו בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:]: "ומה שהעניות היא כמו מיתה [נדרים סד:] גם כן... כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים', שהשי"ת הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השי"ת... וזה שאמר, כי בעוני, שהוא מניעת השפע, הוא כמו מיתה, שהוא סלוק שפע החיים הבא על האדם". ובגו"א שמות פ"ד אות יג ד"ה ודע כתב: "החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזה נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים. וכאשר העני הוא חי ופסק ממנו הברכה - נחשב כמת. למה הדבר דומה; למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אע"ג שיש בו מים, כיון דהמקור שלו נסתם אינו נקרא 'מעיין חיים'. וכך העני אשר יבש מן שפע הברכה נחשב כמת, אע"ג שלא נעדר לגמרי". וזהו שכתב כאן שהפרנסה באה ממקור החיים, כי "מאן דיהיב חיי - יהיב מזוני". והחיים הבאים ממקור חיים, כוללים בתוכם את הפרנסה גם כן.
[85] לשונו בהסברו הראשון בגבורות ה' [שב.]: "אמרו בגמרא [פסחים קיח.] ולמה נקרא 'הלל הגדול' [תהלים פרק קלו], שהקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזון לכל בריה. פירוש, כי יש בהלל הגדול כ"ו 'כי לעולם חסדו', ובו נזכר [תהלים קלו, כה] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו'. ונקרא 'הלל הגדול' ע"ש שהקב"ה... יושב **ברומו** של עולם. ובא להודיע שהשי"ת אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם. ודבר זה הוא עליו מן עיקר הבריאה. שכל בריאה ובריאה יש לה יצירה מיוחדת, שאין זה כזה, אבל במזון הכל שוים, כי גם מזונות הכלב ראוי לאדם. ולפיכך המזון דבר השוה לכל הוא, גדול וקטן". ונראה לבאר כונתו, שככל שהדבר אחיד יותר - הרי הוא

מגיע אלינו ממקום גבוה יותר, וכפי שביאר בגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד יש] שעשרת הדברות נאמרו בדבור אחד [רש"י שמות כ, א], משום ש"[דבר זה] מורה על המעלה הגדולה של תורה... שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא 'עולם האחדות', וכל שקרוב אל השי"ת... הוא יותר באחדות. שעוה"ז השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד... ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד". וכן כתב בהקשר אחר בגבורות ה' פמ"ג [קסג.]: "כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי האחדות שייך אל ענין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". ומעלת האחדות על פני החילוק היא העדיפות שישנה בפרנסה על פני החיים עצמם. וראה לעיל פ"ה הערה 107.

ושם בגבורות ה' הוסיף ביאור שני [שב.]: "ועוד יש ענין מופלא מאוד... כי השי"ת הוא עלת הנמצאים, לפי שכל הנמצאים מצד עצמם... חסרים, שכל עלול הוא חסר, וצריך אל העלה, שהוא מקיים אותו. והשי"ת מקיים הנמצאים ע"י הפרנסה שנותן להם. ולפיכך הפרנסה שהוא מחלק לנמצאים מורה על שכולם הם עלולים והם חסרים... לכך צריכים לקיומו יתברך. וזה נקרא 'יושב ברומו של עולם', ר"ל כי העלה הוא על העלול במדריגה... ומזה ג"כ תדע כי המזון הוא יותר במדריגה מן הבריאה עצמה, כי עצם הבריאה... הוא עלול והוא חסר וצריך לקיום, ר"ל לפרנסה. אבל הפרנסה הוא קיום הנברא, ולפיכך יש למזון יותר מדריגה... כי דבר זה שהוא נתינת מזון לכל בשר, הוא יותר עליון במעלה מכל". ועיי"ש שמאריך בזה עוד. וראה הערה 138, ולהלן פי"ח הערה 23, ופל"ח הערה 34.

[86] לשונו בתפארת ישראל פי"ג [מה.]: "ובפרק קמא דברכות [ח.]... כל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. וביאור הענין זה... שיש בתורה דברים מורים על עוה"ב... וזהו שאמר כל המשלים פרשיותיו שנים מקרא ואחד תרגום מאריכין לו ימיו ושנותיו, כי מן עוה"ב, ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים". ועוד אודות שהחיים ואורך ימים הם בעוה"ב - ראה גו"א שמות פכ"ה אות יז, ושם הערה 166, דר"ח פ"ד מ"ט [קעט.], הקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג], ובח"א לשבת סג. [א, לט.].

[87] פירוש - העוה"ז זקוק להדבק בעוה"ב בכדי שיוכל לקבל ממנו את החיים באמת, כי אין החיים שבעוה"ז חזקים דיים לעמוד בזכות עצמם, אלא הם זקוקים לסיוע מבחוץ [מעוה"ב], וכמו שמבאר.

[88] רש"י ויקרא יח, ה "וחי בהם - לעוה"ב, שאם תאמר בעוה"ז, והלא סופו הוא מת". הרי שאין מיתה בעוה"ב.

[89] ועוד אודות ההבדל בין החיים הנצחיים לבין חיי העוה"ז, ראה דבריו בגו"א בראשית פמ"ט ריש אות כד שכתב: "החיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר, אבל דבר שיש לו חיות בעצמו... הם חיים קיימים תמידים, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', ודבר זה חיות בעצם". וכן ביאר בגו"א שמות פ"ד אות יג ד"ה ומזה. ובהקדמתו לדרך חיים [ז:] כתב: "ונקראת התורה 'עץ חיים' [משלי ג, יח], שמורה על נצחיות התורה מצד עצמה, ולא שתאמר כי התורה ח"ו לזמן... לא כמו האדם שנקרא 'אדם חי'... ר"ל אדם שיש לו חיות... ואפשר שיסולק החיות שקבל, אבל 'עץ חיים' שהעץ הוא חיים עצמו, אין לו הפסק. ולכך נקרא השי"ת 'אלקים חיים', שהוא חיים הנצחיים עצמו".

[90] כי "עניני עולם הזה - הוא גוף" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט סוף אות ג], וממילא החיים בעוה"ז אינם אלא להעמיד הגוף הגשמי. ובגו"א ויקרא פ"ב אות ל [ד"ה וישׁ] כתב: "העוה"ז הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו - הוא מצד שהוא מתייחס אל עוה"ז". וענין זה יבואר יותר להלן בפט"ו ד"ה והנה בארו, וד"ה דבר זה. ושם הערות 26, 29, פט"ז הערה 23, פי"ט הערות 139, 145, פכ"א הערה 5, ופל"ו הערה 27.

[91] בלשונם של חכמי האמת אומרים על ההרכבה של האותיות לתיבות - אבנים בונים בתים [לשונו של הפחד יצחק, שבת, מאמר ז, אות ד]. ויחס האבנים לבתים הוא היחס של האותיות לתיבות. וכן הוא בספר מחשבות חרוץ [לרבי צדוק הכהן], פי"ב ד"ה והענין: "דהאותיות נקראים בספר היצירה 'אבנים', והמלות הנבנות מהאותיות - 'בתים'".

[92] אודות שאותיות הן התחלת העולם, ראה לעיל פ"ט הערות 96, 130, 131, שנתבאר שם שהאותיות הן התחלת התורה, וממילא הן התחלת העולם.

[93] ברכות נה. "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ". ופירש רש"י שם "על ידי צירופן, ובספר היצירה תני להו".

[94] כי "פשיטות" פירושה מציאות שאינה מורכבת, וכמבואר לעיל פ"ג הערה 30. 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". וראה הערה 144.

[95] כמבואר בהערות הקודמות. וכן הוא בנתיב העבודה פ"ו [א, צד:]. ועוד אודות שהפשיטות היא ההתחלה - ראה לעיל פ"ג הערה 75.

[96] בא לבאר את המעלה העולה דוקא מצירופם להדדי של "פותח את ידיך וגו'" עם כך שהשבח מסודר באותיות אל"ף בי"ת.

[97] למעלה הערה 84. וזו המעלה הנמצאת באמירת "פותח את ידיך".

[98] כמו שאמרו [ברכות יז.] "העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". ובביאור המאמר, ראה בדר"ח פ"ג מט"ז [קנב.], נתיב התורה פ"ג [א, יד.], ובגו"א בראשית פ"א אות נב, ושם הערה 200. ושם בשמות פי"ח אות כו, כתב: "ובמה שאמרו 'ועטרותיהם בראשיהם', יורה שהם נבדלים מן כל גשמות, וזהו ענין העטרה שבראשם, כי כל חומרי מתפעל משועבד [ראה לעיל פ"י הערה 140], אבל הצדיקים הם יהיו בלתי חומר... ואמרו 'ונהנים מזיו השכינה', כי זהו הנאת הנבדל השכלי... שאין לו הנאת הגוף, שהוסר ממנו". וראה שם הערות 197-207. וכ"ה בח"א לסנהדרין פח: [ג, קעד.], וראה להלן פי"ט הערה 76, פכ"ט הערה 36.

[99] כי חיי העוה"ז הם "רק להעמיד הגוף הגשמי" [לשונו למעלה], וההרכבה של נשמה וגוף מופקעת היא מהחיים הפשוטים הבלתי מורכבים.

[100] פירוש - ולכך בהיותו בעוה"ז ישנה אפשרות להדבק בחיי העוה"ב, כי קיימת דביקות בין חיי העוה"ז לחיי העוה"ב, וכמבואר בהערה 87.

[101] ובנתיב העבודה פ"ו [א, צד:] ביאר יותר את השילוב של "פותח את ידיך וגו'" עם סידור האלפ"א בית"א, וז"ל: "פירוש, מה שהשבח הזה הולך באלפ"א בית"א, שהם כ"ב אותיות התורה, מורה כי שבח זה במדריגה עליונה, הוא מדריגת התורה [ראה לעיל פ"ט הערה 96]... ובשביל שהשבח הזה מסודר בכ"ב אותיות אלפ"א בית"א, ויש בו 'פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון', בשביל כך הוא דבק בעוה"ב. וביאור זה, דודאי אין שייך לומר כי יקנה עוה"ב בשביל 'פותח את ידיך וגו'' בלבד, כי יש חיים גשמיים, ואין חיים גשמיים בעוה"ב. גם לא יקנה העוה"ב בשביל מה שהולך השבח הזה בסדר אלפ"א בית"א... כי לא יקנה עוה"ב רק כאשר דבק בחיים, ואינו דבק בחיים בשביל שיאמר השבח ההולך באלפ"א בית"א. ולכך אמר 'דאית ביה תרתי'. פירוש, כי במה שיש בשבח זה בסדר אלפ"א ביתא, וגם יש בו 'פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון'...

הוא דבק בחיים, ומה שהשבח הזה הולך באלפ"א בית"א מגיע עד חיי עוה"ב, כי כ"ב אותיות מגיעים עד עוה"ב. כלל הדבר, כי ע"י החיים והשבח שמסודר בכ"ב אותיות אלפ"א בית"א הוא בן עוה"ב". וראה הערה 145, ולהלן פי"ט הערה 76.

[102] כן כתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צד:]. והנה משמע כאן מדבריו שהוא מפרש "רצון" כאמור כלפי מעלה, שעל רצון זה אמר ש"אין הרצון גשמי". וכן מבואר להדיא בדבריו בנתיב העבודה שם, ויובא בהערה הבאה. והנה מפרשי תהלים [רש"י, רד"ק ראב"ע] מבארים ש"רצון" מתייחס לנבראים, וכלשון הרד"ק שם: "שישבעו כל אחד לפי רצונו". אמנם המלבי"ם שם פירש ש"רצון" מוסב כלפי מעלה, וכלשונו שם: "ושיעור הכתוב, הרצון פותח את ידך ומשביע לכל חי, מציין את הרצון כעצם מופשט, שהרצון הוא הפותח יד ה', שע"י הרצון יפתח ידיהם לתת ולהשפיע בידים פתוחות מלאות טוב... וזה יהיה בעת רצון, שאז הרצון גורם פתיחת הידים". וכנראה שהמהר"ל למד אף הוא כך, שהרצון מתייחס לרצונו יתברך. וראה ההערה הבאה.

[103] בנתיב העבודה שם הוסיף: "ונאמר במזמור הזה 'פותח את ידך', והיה לו לומר 'תפתח את ידך' [כמו "תפתח ידך ישבעון טוב" (תהלים קד, כח)], שהרי 'ידך' הוא לנוכח, רק הוא רמז על הרצון הנסתר. והבן זה". [וזהו כדברי המלבי"ם הנ"ל, שהרצון הוא הפותח את יד ה'.]. וכ"ה בח"א לכתובות סז: [א, קנד:], עיי"ש.

ואודות הרצון, ראה דבריו בדר"ח פ"ב מ"ד [עד:] שכתב: "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 [ראה לעיל פי"א הערה 58]. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון... ועכ"פ הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך כאשר ידוע". וכן כתב בח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.], שהרצון דבוק בכלל, ולא בפרטי. וכ"ה בח"א לע"ז ד. [ד, כח:]. והנה כבר השריש המהר"ל שהכלל הוא נבדל, והפרטי הוא גשמי [לעיל פ"ה הערה 322], והואיל והרצון דבוק בכלל - בהכרח שהרצון אינו גשמי.

ובבאר הגולה באר הרביעי [סט.] הביא דברי הגמרא בע"ז [ג:] שהקב"ה יושב ושוחק עם הלויתן, וכתב שם בתוך דבריו: "השחוק הזה הוא חבור הרצון לגמרי, שמתאחד רצונו עמהם, שאין דבר יותר חבור אל דבר יותר ממה שאמר שהוא משחק עם הלויתן... שהשחוק הוא התאחדות ודיבוק הגמור... כי יש אל השי"ת תכלית התאחדות עם

ברואיו... שרצונו מתאחד עמהם, וזה עצם השחוק... ודוקא לויתן, כי הבריאה הזאת אל תטעה לומר כי הבריאה הזאת היא בריאה כמו שאר בריות גשמיים, שאין הדבר כך כלל, רק כי מה שאמר שמשחק עם הלויתן ר"ל חבור הרצון הגמור אל בריאה זאת. ושאר נבראים כפי מעלת כל אחד יש לו חבור הרצון. כי הבריאה הזאת בפרט מבין כל שאר הנבראים היא מיוחדת אל הרצון... כי הלויתן לפי חשיבות ומעלת בריאתו... הנה ראוי הוא ביותר אל חבור הרצון בפרט". וכן כתב בח"א לע"ז ג: [ד, כד.], והוסיף שם: "ודוקא לויתן, כי הבריאה הזאת אין היא בריאה כמו שאר בריות גשמיים... כי חבור הרצון הגמור שיש לו אל בריאה זאת הוא בריאה שאינה גשמית". הרי שביאר שהרצון נמצא בתוקפו וחוזקו בבריאה שאינה גשמית. ולכך "אין הרצון גשמי".

[104] לשונו שם בנתיב העבודה [א, צה.]: "שצריך להתעלות עד שלשה עולמות... שיש שלש מעלות עד עוה"ב". ועוד אודות ג' עולמות - ראה לעיל פ"ג הערה 79, ופ"י הערה 154.

[105] וז"ל בנתיב העבודה פי"א [א, קט.]: "הקדושה שאנו מקדישים את השי"ת הם שלשה; ביוצר אור, בתפילת שחרית, ובמוסף. והם כנגד ג' קדושות שאמר הכתוב 'קדוש קדוש קדוש'... ולפי תרגום יונתן אלו קדושות כנגד ג' עולמות; האחד עוה"ז התחתון, השני - עולם השמים, והשלישי - עולם העליון". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ג [מה.]. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.] כתב: "כי השי"ת נבדל לגמרי, והם ג' מדריגות; האחד - שאינו גשם. והשני - שאינו כח בגשם. והשלישי - שאין לו שום חיבור כלל אל הגשם. ותדע, כי הם ג' מדריגות; שהגוף הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם... ולפיכך אומרים 'קדוש קדוש קדוש', 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". ובזוה"ק ח"ג קצ: אמרו "תלת עלמין אינון לקבלייהו תלת קדושות". והעוה"ב הוא העולם השלישי, וכמבואר בגו"א שמות פי"ח סוף אות א. וראה להלן פכ"ב הערות 22, 29, 33.

[106] בפשטות כונתו לדבריו שבפרק ג ד"ה ובמקום אחר, שהרחיב שם לגבי ג' העולמות.

[107] בנתיב העבודה שם [א, צה.] הוסיף: "וכל זה מחוייב האדם בכל יום". וראה שו"ע אור"ח סימן נא סעיף ז.

[108] כפי המתבקש על פי ערכן המספרי, וכמבואר בגו"א שמות פ"ג אות י [ד"ה ומצאתי]: "ותמצא כי האותיות כ"ב, ויש עוד מנצפ"ך, שהם יותר גדולים מן כל כ"ב

אותיות... והך' הפשוטה הוא חמש מאות, והמ' - ו' מאות, וכן הנו"ן - ז' מאות, ף' - ח' מאות, הצדי הפשוטה - ט' מאות". ועיי"ש שמאריך בזה.

[109] כי הכ"ב אותיות בצירוף חמש אותיות מנצפ"ך הן כ"ז אותיות, וא"כ האות הארבע עשרה היא נתונה באמצע באותיות, ואות זו היא אות נו"ן.

[110] שהרי האמצע מאחד ומקשר הכל [ראה לעיל פ"א הערה 58, ופ"ח הערה 63], וניתן בידו לעשות כן משום שאין לו נטיה לשום צד. כי ברגע שתהיה לו נטיה לצד אחד, הרי שוב לא יוכל לאחד ולקשר את הצד שכנגדו. וממילא מוכח שהאמצע אינו נוטה לשום צד, ובזה כוחו.

[111] לשונו באור חדש [קלז.]: "בלעם אמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב'. ובמדרש [ילקוט שמעוני ח"א רמז תשסח] כי ישראל הם כמו תיבות 'הן'. כי אלו שתי אותיות, הה"א והנו"ן, כל אחד לבדה, ואין לה חיבור אל שאר אותיות. כי אות האל"ף יש לה חבור אל הט' שהם עשרה, כי עשרה הוא כלל מספר מתחבר יחד. וכך הב' והח', והג' והז', והד' והו' כולם מתחברים לעשרה... חוץ מן הה"א. וכן במספר העשרות מתחברים למאה; היו"ד למספר צד"י, והם מאה. והכ"ף מתחבר למספר פ"א, והם מאה. וכן הלמ"ד אל העי"ן, והם מאה. וכן הסמ"ך אל המ"ם, והם מאה ביחד. אבל הנו"ן אין לה צירוף וחיבור, ולכך אמר 'הן עם לבדד ישכון'. ר"ל כי ישראל הם כמו מלת 'הן' שהוא לבדד, כי אלו שתי אותיות, הה"א והנו"ן אין להם חיבור. וכאשר ישראל הם כך, שאין להם חבור אל אומה אחרת, אז כוחם חזק מאוד. ולכך אמר אח"כ [במדבר כג, כד] 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא וגו'". ובמדרש [שם בילקוט] הוסיפו "'הן' בלשון יוונית 'אחד' [שבת לא:], אינו מחשבן עם אומה אחרת. תדע לך שהוא כן, חשוב כל האותיות ותמצא כולן יש להן זוג, וה"א ונו"ן אין להם זוג". ומעתה יבאר המהר"ל שאין אות ה"א דומה בזה לגמרי לאות נו"ן. וראה להלן פכ"ד הערה 6.

[112] שהרי כאשר תמנה את כל אותיות אלפ"א בית"א, אין אות ה"א מופיעה באמצע האותיות.

[113] אודות שישראל הם עם אחד, ואין להם חבור לשאר אומות - ראה לעיל פ"י הערה 105. ולהלן שלהי פכ"ה יעסוק בהרחבה בהבדלה זו שבין ישראל לעמים.

[114] ואין הנו"ן מסמלת הנפילה משום שהפסוק בעמוס מתחיל באות נו"ן, אלא להיפך; הואיל ואות נו"ן מצד עצמה מסוגלת לנפילה [מחמת שעומדת לעצמה], לכך הפסוק המתאר נפילת ישראל מתחיל עם אות נו"ן.

[115] כמבואר ברש"י בראשית יז, יא, שם מט, י, ושמות ג, כב.

[116] פירוש - הואיל והאותיות שהוזכרו במזמור זה הן כנגד התחלת העולם, שעל ידן נברא העולם [כמבואר לעיל ד"ה ומקשה], א"כ אין אות נו"ן מצורפת עמהם, "מפני שיש בו הנפילה, ואילו שאר אותיות באות על המציאות ועל הקיום, ולא כך הנו"ן מן המזמור הזה" [לשונו בהמשך כאן].

[117] חוזר לבאר המפלה המונחת באות נו"ן. שעד כה ביאר שישראל מקבילים לאות נו"ן, ומעתה יבאר שאות נו"ן היא הסיבה, וישראל הם המסובב, ויחס ישראל לאות נו"ן כיחס הענף אל השורש.

[118] כמבואר בספר היצירה פ"א [רש"י ברכות נה.].

[119] וראה הערה 111 שהובאו שם דברי המדרש האלו.

[120] כפי שביאר להלן פ"כ ד"ה ופירוש סוד, וז"ל: "האומות מתיחסים אל ד' צדדין, וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית... שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי", וראה שם בהערה 17. ובנר מצוה [ט.] כתב: "כי המלכיות הם ארבעה, ומספר זה יוצא מהאחדות [שישראל מעידים עליו], כי האמצעי... הוא אחד". 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". ושם שבת כח: [א, י:] כתב: "כי אדה"ר... נברא מן האמצעי... כי זהו מדריגת האדם שהוא אמצעי לכל הנבראים". והנה ישראל הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.], ובהכרח שאף מדריגתם היא מדריגת האמצעי. 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". וראה להלן פי"ט הערה 68, פ"כ הערה 23, פכ"א הערה 20, ופנ"ט הערות 16, 14.

[121] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. לדוגמה; בגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "כל דבר שהוא באמצע... הוא המובחר". ובתפארת ישראל פכ"ב [סח:] כתב: "האמצעי לעולם נבחר, שהרי א"י שהיא באמצע הישוב נבחרה לקדושה... לפיכך האמצעי מורה על הבחירה". וכן כתב שם בפ"ע [ריז:], ובבאר הגולה באר הששי [קלא.]. ומקור הדברים מספרי פרשת בהעלותך [במדבר ח, ב] "אמר רבי נתן האמצעי מכובד". וכן הוא בגבורות

ה' פ"ס [רעא.]. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפג.] כתב: "שהדרך האמצעי הוא הנבחר". וראה להלן פנ"ט הערות 19, 20.

[122] וצרף לכאן את דברי רש"י באיכה על הפסוק [א, כא] "כי אתה עשית" - "אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". הרי העדר החבור של ישראל לאומות הוא הגורם להיות ישראל עומדים בעצמם.

[123] פירוש - כאשר פ"א הפועל הוא אות נו"ן, והיא אות נופלת, וכמבואר ברש"י בחומש בכמה מקומות, וראה הערה 115.

[124] ושורש המילה הוא נטע, הרי אות נו"ן נופלת.

[125] הראב"ע, ספר המאוזנים, דף ריא: דפוס וינציה. ושם ביאר שאות נו"ן נחסרת אף כשהיא באמצע וסוף התיבה. ובדרך כלל כאשר המהר"ל אומר "מדקדקים" כונתו לראב"ע או לרד"ק [ראה גו"א בראשית פ"ו הערה 181].

[126] כי אינן אותיות נופלות, משום שהן מתחברות עם אותיות אחרות, ו"טובים השנים מן האחד", וכמו שביאר למעלה.

[127] כמבואר בהערה 3. וכן כתב באור חדש [קלג:]: "רק מצד הש"י יש להם [לישראל] קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה, שאין לישראל הקיום רק מצד הש"י מורה זה כי שם 'אל' בסוף השם של ישראל, כי בסוף שלהם... נותן הש"י להם קיום, אבל מצד עצמם יש להם סוף". וראה להלן פי"ט הערה 43.

[128] באר הרביעי [סו:-סח:], והובא לעיל פ"ט הערות 115, 119, 120, 122.

[129] לכאורה כונתו למה שביאר שם שישנו הבדל בין איך שהקב"ה מתגלה לישראל לבין איך שמתגלה לאומות העולם, וכלשונו שם [סז.]: "שאין לומר שכל הנמצאים הם בחסרון, ויהיה הש"י נמצא אל הנמצא בכללו בבלתי רצון, רק אל ישראל בלבד נמצא כן... כי לכל דבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה. נתן אל ישראל מקום בעולם הראוי לישראל, ולעכו"ם יש מקום בעולם הראוי להם... וזה שאמר 'הא בבתי בראי הא בבתי גואי', וזה כי בתי בראי נקרא מקום שאין מוכן לקדושה אלקית... כי הקדושה שייך אל ישראל שהם קדושים, והם אינם נמצאים בשלימות כאשר ביהמ"ק חרב, וימצא הש"י אליהם כפי אשר הם, שלא בשלימות, ושם ימצא הבכיה. ובבתי בראי שם ימצא השמחה". [וראה לעיל פ"ט הערה 115].

וכונתו לומר, שכלפי אומה"ע ההנהגה היא של "עולם כמנהגו נוהג" [ראה לעיל פ"ט הערה 121], ויש לאומות העולם קיום מצד טבעו ומנהגו של עולם. אך כלפי ישראל

אין הנהגה מעין זו, אלא הקב"ה הוא המנהיגם, ואין לישראל אלא להשען על אביהם שבשמים, כי אין הטבע מסייעם כפי שהוא מסייע לאומות העולם. וראה עוד בגו"א ויקרא פכ"ו אות יב ד"ה ועוד נראה, שנקודה זו ממש התבארה שם. וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ז אות כז, ושם דברים פ"ד סוף אות י, והערות 40, 41. וראה להלן פי"ט הערה 76, פ"ל הערה 44, ופל"ב סד"ה אבל לימות.

[130] לשונו באור חדש [קנד.]: "הוא יתברך מקיים הכל, ומפני כך נקרא ג"כ בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "הוא יתברך הוא חוזק כל הנמצאים וקיומם. נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 276, ולעיל בהקדמה הערה 11. ובגבורות ה' פס"ה [שב.] כתב: "השי"ת, אשר הוא קיום הנמצאים, ולכך נותן לנמצאים קיום ומפרנסם". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [סוף קכב.]: "הש"י, אשר הוא מקיים ומעמיד כל הנמצאים". וכ"ה בח"א לכתובות סז: [א, קנד:]. וראה לעיל בהקדמה הערה 11, להלן פכ"ד הערה 10, ופכ"ו הערה 131.

[131] הפסוק לפי מה שביארו במערבא ["נפלה ולא תוסיף" לנפול, "קום בתולת ישראל" (ברכות ד:)].

[132] לקום עם למ"ד, לעומת הנאמר בקרא "קום".

[133] כי הוא נאמר בלשון ציווי "קום", וכמו "קום התהלך בארץ" [בראשית יג, יז], "קום לך פדנה ארם" [בראשית כח, ב], ועוד.

[134] בין גאולת מצרים לגאולה האחרונה, וכמו שמבאר.

[135] ולא באמצעות מלאך, וכמבואר ברש"י שמות יב, יב, ובגו"א שם סוף אות כח, שכתב שם: "תכלית ההוצאה, דהוא מכת בכורות, היה על ידי השי"ת [ולא מלאך]". וראה בגבורות ה' פנ"ב [רכו.], ושם פנ"ה [רמג.] שהאריך לבאר מדוע הוצאת ישראל ממצרים נעשתה רק ע"י הש"י, ולא באמצעות מלאך. וראה לעיל פ"ב הערה 40, פ"ג הערה 98, להלן פי"ז הערה 77, ופמ"ה הערה 6.

[136] כן כתב בגבורות ה' פכ"א [צד.]: "ותמצא כי ישראל היו נגאלים [ממצרים]... מצד חסדי אבות, כדכתיב [שמות ב, כד] 'ויזכור אלקים את בריתו [את אברהם את יצחק ואת יעקב]'... והזכיר למשה גם כן, אמר [ראה שמות ג, ו] 'אנכי אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב', הזכיר לו חסדי אבות, שבשביל זה בא לגאול אותם". וכן כתב שם בפל"ו [קלו.]: "ישראל נגאלו בזכות אבות, שנשבע להם לגאול בניהם", ועיי"ש שמאריך בזה. ושם בסוף פ"ס [רעג.] כתב: "כי בזכות אבות ואמהות יצאו ישראל". וראה להלן פל"א

הערה 22, פמ"ג הערה 42, פמ"ה ד"ה ובמדרש, פס"ב ד"ה ובספרי, ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריא:].

[137] כן מבואר להלן פל"א ד"ה עוד יש, שכתב שם: "כי גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות שנשבע לאבות שיגאל הבנים... אבל גאולה אחרונה היא מן השי"ת בעצמו". וכ"ה בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.], שכתב שם: "אבל גאולה אחרונה כבר תמה זכות אבות, ולכך הקץ... הוא מן הש"י בעצמו". וכן כתב להלן פס"ב ד"ה ובספרי: "כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות... אבל גאולה אחרונה... תהיה מצד השי"ת". ועיי"ש שמאריך בזה. וראה הערה 156, ולהלן פמ"ה הערה 60, פנ"ג הערה 53, ופס"ב הערות 59, 61.

[138] כי יחס העלול אל העלה הוא יחס של החסר אל המשלימו, וכפי שהתבאר בגבורות ה' פס"ה [שב.], והובא בהערה 85. וככל שהאדם חסר יותר, הוא יותר בגדר עלול הזקוק לעילתו. וכפי שכתב בח"א לשבועות ט. [ד, יב:]: "כי הקטן הוא עלול יותר... ממה שהוא הגדול, כמו שידוע". ואלמנה ויתום, שהם חסרים לגמרי, נחשבים כעלולים להשי"ת במיוחד, וכמבואר בגבורות ה' פס"ז [שי:]. וראה לעיל פ"י הערות 126, 129, ופי"ב הערות 6-10. וכן השריש שא"א שיברא העלול ללא חסרון [לעיל פ"ב הערה 96, ופ"ג הערות 39-45]. ובדר"ח פ"ג מט"ז [קנב:] כתב: "כי האדם, מצד שהוא עלול, א"א שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו... [ולכך] יושלם האדם ע"י העלה עצמה". וראה הערה 148, ולהלן פל"ח הערה 34.

[139] וכן כתב להלן ס"פ כט: "כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה... שיש לעלול קיום בעלתו". וכן כתב בקיצור בבאר הגולה באר הששי [סוף קכא:]. ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השי"ת, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". ושם ביאר שכל יסוד התפילה הוא זה, שהעלול מתחבר לעילתו. וכ"ה בנתיב יראת השם פ"ב [ב, ריש כו.]. וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נח.]: "כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו". וראה להלן פכ"ג הערה 11.

[140] פירוש - הואיל ואות נו"ן מופיעה באמצע אותיות האלפ"א בית"א, וכפי שביאר, ודבר שהוא באמצע אין לו חיבור לימין ולשמאל, אלא עומד לעצמו [כמבואר בהערה 110], ומחמת כן יש בו ענין הנפילה "כי לא שייך נפילה בדבר שיש לו חבור" [לשונו למעלה, וראה הערה 122]. ולכך אמצעיתו של האות נו"ן מורה על היותו עלול, אשר יש

בו נפילה מצד עצמו. וכונתו לומר, שהואיל וכל עלול הוא בר נפילה, ממילא כל שהוא בר נפילה [כאות נו"ן] הוא עלול.

[141] עלול ראשון - פירושו, שאותיות אלפ"א בית"א מורות על ההתחלה, וכמו שיבאר. ובתוך התחלה זו נמצאת היא האות נו"ן המורה על העלול. ולכך אות נו"ן היא בגדר "עלול ראשון". ו"עלול ראשון" זה הוא ישראל, וכמבואר בהמשך דבריו.

[142] נפעל - נברא.

[143] כמבואר בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.]: "[ה]עלולה מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון". ופירושו, שהואיל וההעדר קדם למציאות העלול, הרי שהעדר זה נמשך אח"כ אף אל מציאותו של העלול. וראה לעיל פ"ג הערות 41, 51, שנקודה זו התבארה שם. ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול... נעדר מצד עצמו וימצא אח"כ... מצד עלתו". ולכך, הואיל והעלול נפעל, יש בו הנפילה. וראה להלן פנ"ה הערה 14.

[144] בשביל שיש בהן הפשיטות, וכמבואר בהערות 94, 95.

[145] ולכך הצירוף של כ"ב האותיות עם השבח של "פותח את ידיך" מחדד יותר שמדובר כאן על ההתחלה, וכמו שמבאר והולך. וזהו החידוש שמוסיף כאן, שדוקא מפני שמזמור זה מסודר עפ"י האלפ"א בית"א, יש מקום לומר בו "פותח את ידך", כי ההתחלה מחייבת פתיחה זו, וכמו שמבאר.

[146] פירוש - הואיל והקב"ה הוא בורא הכל, לכך הוא מפרנס ומחיה הכל, בבחינת "מאן דיהיב חיי - יהיב מזוני". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:] כתב: "הש"י משלים חסרון כל הנבראים, ועל השי"ת להשלים את החסר לאדם... שעליו להשלים מה שחסר לאדם". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.]: "על הש"י להשלים את כל העולם, שהוא בראו, וצריך לפרנסו". וכ"ה בח"א לב"ב ט: [ג, סג:]. וראה לעיל פ"ה 219.

[147] ולכך אין אות נו"ן נזכרת בפרק זה, כי פרק זה עוסק בעילה ולא בעלול. וראה לעיל ציון 126.

[148] ולפי הסבר שני זה הציר שסביבו נעה האות נו"ן הוא היחס שבין העלול לעילה. וא"ת, והרי בגמרא ביארו נפילת האות נו"ן כמתייחסת בפרט לישראל, ועל כך הביאו את הפסוק [עמוס ה, ב] "נפלה ולא תוסיף קום בתולת ישראל", ולפי הסברו השני של המהר"ל [שהנו"ן מורה על העלול], איה היחוד של ישראל בכך. אמנם זה ל"ק, כי כבר השריש המהר"ל שישראל הם העלולים בעצם שישנם בבריאה, וכמבואר לעיל פי"א

ד"ה הסבה השניה, ושם הערות 202, 206. ובגבורות ה' פס"ז [שיא:] כתב: "ואין נקרא עלול בעצם ובראשונה רק ישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי' [שמות ד, כב]... כי ישראל בפרט הם עלולים בעצם ובראשונה מזולת שאר התחתונים". וכן יבאר יותר בסמוך. וראה להלן פכ"ב הערה 46, ופמ"ז הערה 30.

[149] כי בהסברו הראשון ביאר שהמייחד את אות נו"ן כאות הנופלת הוא שאינו מצטרף לשאר אותיות [מחמת היות האות נו"ן באמצע האותיות]. ואילו בהסברו השני ביאר שהמייחד את אות נו"ן כאות הנופלת הוא שהיא מורה על העלול. ולפי שני הסברים אלו המכוון הוא אל כנס"י, כי ישראל "הן עם לבדד ישכון", וישראל הם העלולים בעצם.

[150] כמבואר לעיל פ"י הערה 113, פי"א הערה 202, וכאן הערה 148.

[151] כמובא בהערה 148. וכן בהקדמתו לאור חדש [נו:], באר הגולה באר הרביעי [סד.], בח"א לשבת קיט. [א, סב:], ח"א לקידושין ע: [ב, קנ.], ח"א לחולין צא: [ד, קט:], ועוד.

[152] כי החטא מפריד בין ישראל לבין הקב"ה, וכמבואר בהערות 41, 52.

[153] שהרי אף בשעה שחוטאים נקראים "בנים", וכמבואר לעיל בפי"א ד"ה וקאמר רבי מאיר, וד"ה ומפני כי. וראה שם הערה 59.

[154] ובזה ניכר שישראל הם עלולים אל השי"ת בפרט, וכפי שכתב באור חדש [קעז:]: "ואם אין ישראל, א"כ אין על השי"ת שם עילה, דעל מי יהיה נקרא שם עילה. וכמו שאמר יהושע [יהושע ז, ט] 'והכריתו וגו' ומה תעשה לשמך הגדול'... כי על הש"י שם עילה מצד ישראל, שהם העלול". וראה לעיל פ"י הערות 112, 113.

[155] כפי שהתבאר עד כה, שתקומתם של ישראל היא מצד השי"ת. וכן מבואר בגו"א בראשית פכ"ה אות לג, עיי"ש.

[156] כמבואר בהערה 137, שסיבת הגאולה העתידה היא הקב"ה, כי לגביה אין שבועת אבות. וראיה להלן פמ"ח הערה 18.

[157] וככל שדבר רחוק מעולם הטבע - כן הוא מתאחר להופיע בעולם הטבעי. וכן ביאר בבאר הגולה באר הראשון [יז.] את מאמרם ז"ל [עירובין כא:] שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה, וז"ל: "כי גזירת חכמים אשר גזרו הוא הדבר אשר ראוי לפי חכמתם, ואין ספק אחר שהאדם הוא ג"כ אנושי, יותר עונשו ממהר לבוא. וזה כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חוטא בדבר טבעי - שיתקרב אל האש - הוא נכווה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים אלוקיים... ואם בא עליו העונש בעוה"ז, אינו ממהר כ"כ לבוא... וכאשר הוא חוטא בגזירת חכמים, שהם שכל אנושי, על זה בא עליו העונש מיד, כי שכל זה קרוב אליו בעוה"ז מכח גזירת חכמים... והחוטא במצות התורה, שהם אלוקיים, עונשו

יותר בעוה"ב, אשר העולם הוא אלוקי ואינו קרוב אליו... והעונש ממהר לבוא בעוה"ז על גזירת חכמים, במה שהוא חוטא במדריגת שכל שהוא בעוה"ז... לפי שעבר דבר שהוא קרוב אל האדם ביותר". וכ"ה בדרוש על המצות [סב.]. וכן ביאר עפי"ז שיעקב איחר להתגלות בעוה"ז יותר מעשו, כי עשו "הוא ראשון... שהוא יצא ראשונה, ואליו [לעוה"ז] הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו מצד שהוא... קרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו]. ובגו"א דברים פ"ב אות ח כתב: "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 [ראה לעיל פ"י הערות 56-59]... כי הוייתם ממקום פנימי. לכך לא היו נמצאים מיד". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ט [קיג:], ובבאר הגולה באר הרביעי [פב:]. וראה עוד בגו"א ויקרא פי"ב הערה 13. וראה לעיל פ"ה הערה 435, ולהלן פט"ו הערה 78, ופי"ט הערות 129 ,52 ,49 ,47, פכ"ו הערה 29, פכ"ז הערה 64, פל"א הערות 25 ,21 ,2, ופמ"ה הערה 5. וכן כתב בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.], והובא להלן פ"מ הערה 83.

[158] ואודות שאין להקב"ה ישיבה וצירוף לעוה"ז השפל - ראה לעיל פי"ב הערה 42, ולהלן פט"ו הערה 33.

[159] כמבואר בברכות ד. "ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא ["כשעלו מגלות בבל בימי עזרא" (רש"י שם)] כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא".

[160] מאשר גאולת בבל.

[161] אודות שגאולת מצרים נמשכה ממדריגה פנימית עליונה - ראה גבורות ה' פכ"ו [קח.-קי:] שהאריך בזה. וסיים שם שהגאולה האחרונה היא "עוד יותר במעלה... ואין עוד מדריגה אחריה, והיא נצחית". וכן הוא בגו"א שמות פ"ג אות י ד"ה ויש, וד"ה ומצאתי. ובגבורות ה' פ"ס [רסח.-רעב:] האריך בזה לבאר מעלת גאולת מצרים. וראה להלן פמ"ה ד"ה ובמדרש, שהשוה שם בין גאולת מצרים לגאולה העתידה, שבשתיהן הגאולה נחשבת להויה חדשה, וכמו עולם חדש. ואודות ששיעבוד מצרים נמשך ארבע מאות שנה - ראה גבורות ה' פ"י [ס.]. וראה להלן פי"ט הערה 47.

[162] שהרי אינה קשורה כלל לישראל, ולשבועת האבות, אלא "הסבה אל הגאולה הוא השי"ת, ולא סבה אחרת" [לשונו למעלה סד"ה ומעתה פירש, ושם הערה 137]. וראה הערה קודמת, שהובאו שם מדבריו בגבורות ה' ס"פ כו שהגאולה האחרונה יותר במעלה מגאולת מצרים. ושם הוסיף לבאר שלכך באותיות מנצפ"ך - האות צד"י מסמלת

את הגאולה האחרונה, והאות פ"א את גאולת מצרים. וראה להלן פ"ל הערה 20, פל"א הערה 25, ופמ"ה הערה 56.

[163] וכן ביאר להלן פל"א ד"ה עוד יש, שכתב: "אבל גאולה אחרונה מן הש"י בעצמו, לכך הקץ מופלא". וראה שם בהערות. וראה להלן פכ"ד הערה 91, ופ"מ הערה 83.

פרק יד

[1] בפרקים י-יג, ונתבאר שהקשר בין ה' לישראל אינו בר שינוי, ובחירת ה' בישראל אינה ניתנת לערעור.

[2] לדבקות ישראל בה'.

[3] כמבואר בפ"י ד"ה ובפרק בני העיר, וד"ה ולשני הטעמים, וראה שם הערה 135.

[4] כפי שכתב לעיל בפ"ט ד"ה ובמדרש איכה "שבא עליהם צרות משונות שלא בא על שום אומה". וכן חזר וכתב בר"פ י', וראה שם הערה 1.

[5] כמו שנאמר [ויקרא יח, ג] "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחוקותיהם לא תלכו". וראה לעיל פ"ב הערה 8. ולעיל בפ"ח הערה 25 נתבאר שישמעאל מוכן ללסטם הבריות, ועשו לרציחה, ועמון ומואב לזנות. ולעיל פ"י הערה 48 נתבאר שהאומות פרוצות בעריות, לעומת ישראל הגדורים בעריות, וראה הערה 55.

[6] ומעין זה הקשה הרמב"ן בבראשית יט, ה, אודות העונש החמור שהוטל על סדום ועמורה: "כי היה באומות רעים וחטאים מאוד, ולא עשה בהן ככה".

[7] וכן כתב להלן ס"פ טז: "ומאחר שהוא כך, מסולק השאלה מכל וכל עד שאין קשה כלל".

[8] ראה לעיל פ"ט הערה 141, ולהלן פל"א סד"ה וכאשר תבין. ועוד אודות שאין החטא ראוי לצדיקים - ראה בנתיב התשובה פ"ד [ב, קנח:], ולהלן פמ"ט הערות 51, 57, ופנ"ו הערות 51, 79.

[9] לשונו בדר"ח פ"ב מ"ב [עא.]: "כי האדם כאשר הוא שלם מבלי חסרון הוא מסולק מן החטא, כי החטא הוא חסרון באדם, ולפיכך אין ראוי שיהיה נמצא החטא באדם כאשר הוא שלם". וכן כתב בח"א ליבמות סג: [א, קלט.] שהשלם מרוחק מהחטא. וראה להלן פמ"ו הערה 7.

[10] וצרף לכאן את דבריו בגו"א במדבר פכ"ה אות יח ש"גנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא", וראה שם הערות 55, 56. ובשבת קיד. אמרו "כל ת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב

מיתה", ופירש רש"י שם "שצריך להיות חשוב והגון לכבוד תורתו". וראה להלן פל"ה הערה 80.

[11] וראה לעיל פ"ה הערה 435 ופ"ט הערה 51 בביאור אחר להנהגה זו. וראה להלן פמ"ט הערה 61.

[12] כי יש בישראל הכנה אל המצוות [ראה לעיל פ"ה הערה 543, ופי"א הערות 163, 188], וככל שהכנה מרובה יותר - השכר מרובה יותר [ראה לעיל פי"א 188]. וראה להלן פמ"ח סד"ה במדרש זה, ושם הערה 33.

[13] אין לאומות ההכנה האלקית לתורה ומצות [ראה לעיל פי"א הערה 163], וממילא אין להם את השכר הניתן בעבור הכנה זו. ובב"ק לח. אמרו שאף על שבע מצות בני נח "אפילו מקיימין אותן אין מקבלין עליהן שכר כמצוה ועושה, אלא כמי שאינו מצוה ועושה".

[14] ב"ב פח: "אמר רבי לוי... הקב"ה ברך ישראל בעשרים ושתים... מ'ואם בחוקותי' עד 'קוממיות'". ופירש הרשב"ם שם "מאל"ף שב'אם' עד תיו שב'קוממיות', והיינו בעשרים ושתים אותיות שבאל"ף בי"ת". וראה שם בח"א [ג. קיח.] שמנה שם את כ"ב הברכות שהוזכרו בפסוקים אלו.

[15] לשונו בח"א לסנהדרין ק"ח [ג. ריש רנח.]: "כי כל הנמצאים נמשכים אל הסדר המציאות הראוי מצד הסדר הכללי שבהם". וראה לעיל פי"א הערה 147, שנתבאר שם שהסדר הוא המקיים הכל. וכוונתו כאן, שכאשר הברכות באות בסדר מסוים, הרי סדר זה כולל את הכל, כי הסדר כולל את כל הפרטים ליחידה אחת, וכמבואר בנתיב התורה ר"פ א [א, ד.], שהסדר מקשר הכל. והרי כבר כתב למעלה ש"סדר שבטל מקצתו - בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר" [לעיל פי"א סד"ה ועתה יש, ושם הערה 149]. ולכך בהכרח שהסדר מכיל הכל, ממסד ועד טפחות. וראה הערות 19, 32.

[16] כפי שכתב לגבי התורה ש"כשם שהתורה היא סדר עוה"ז, כך התורה היא סדר עוה"ב" [נתיב התורה פ"א (א, סוף ד.)]. וזאת משום שאין סדר למחצה [ראה הערה קודמת] ולכך בהכרח שהסדר יקיף את כל חלקי המציאות; הן העוה"ז, והן העוה"ב. וכן הוא בתפארת ישראל פנ"ב [קסא:].

[17] כפי שיבאר בסמוך את אי הסדר שבקללות. ולכך אין הקללות כוללות אלא את עצמן, ואין הן משתרעות מעבר לתחומן, כי הן אינן בגדר "סדר" החובק עולם ומלואו.

[18] פירוש - בכלל הברכות נכלל הכל, וכמו שמבאר. [ואולי צ"ל "שהיה בכלל הזה נכלל הכל".]

[19] פירוש - הדבר המסודר נשאר קיים, שהרי הסדר מקיים הכל [לעיל פי"א הערה 147]. וכן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [יג]: "כל דבר שיש לו סדר מן הש"י, סדור שלו מקיים את הנמצא, כמו שהיה מתקיים משה מ' ימים בהר סיני בלא אכילה ושתיה [דברים ט, יח], כמו שאר בני אדם שהם מתקיימים על ידי אכילה ושתיה, כי משה רבינו ע"ה היה מקויים ע"י השי"ת, וסדר הנסים של השי"ת שעתה חפץ בזה, וסדר זה מקיים הנבראים ". וראה ציון 40, ולהלן פכ"ה הערה 124.

[20] כפי שכתב להלן ר"פ כד: " כי הדבר שהוא יוצא מסדר העולם והוא בשינוי, אין קיום לו רק לפי שעה, כי אי אפשר שהוא יוצא מן הסדר ויש לו קיום". וכן כתב לעיל בפ"א ד"ה ועוד שיש, שכל בדבר היוצאים מטבעם - לבסוף חוזרים לטבעם. וראה שם הערה 18, ולהלן הערה 41, פכ"ג הערה 5, ופל"א הערה 125.

[21] הפוכות שמסתיימות באות הקודמות לאות הפתיחה. וכמו שמבאר. וא"כ הן הפוכות מהסדר.

[22] בב"ב פח: אמרו שהקללות מתחילות באות וי"ו [מ"ואם בחוקותי תמאסו" (ויקרא כו, טו)] ומסתיימות במ"ם ["ואת חוקותי געלה נפשם" (שם שם מג)], ולכן ישנן שמונה אותיות ביניהן [רשב"ם שם]. אמנם שם דרשו מפסוקים אחרים שמשה רבינו במשנה תורה [דברים פרק כח] קיללן מאות וי"ו עד לאות ה"א ["והיה אם לא תשמעו" (דברים כח, א), ועד ל"ואין קונה" (שם שם סח)]. וי"ל בזה. אמנם במדרש המובא בסמוך מבואר כמהר"ל.

[23] שאם המאפיין את סדר הוא קיומו, הרי המאפיין את היפוכו הוא העדר קיומו.

[24] לפנינו במדרש "רבי מנחם חתנא דרבי אלעזר בן אבינא". וכן ישנם שאר שינויי לשון בהמשך.

[25] הרי שהברכות כוללות יותר מהקללות, וכמו שיבאר.

[26] שהויו קודם הה"א, שלפי הא"ב הה"א קודם לוי"ו [פירוש מהרז"ו שם].

[27] רש"י ויקרא כו, ו "אם אין שלום אין כלום... שהשלום שקול כנגד הכל, וכן הוא אמר [ראה ישעיה מה, ז] 'עושה שלום ובורא את הכל'". ושם בגו"א אות ח כתב: "שהשלום מעמיד את הכל". ובבמדב"ר יא, ז אמרו "אין הברכות מועילות כלום אלא א"כ שלום עימהם". וראה בנתיב השלום רפ"א [א, ריג., ריד.] שהאריך לבאר זאת. וכ"ה בדרשת שבת הגדול [רכ:-רל.], ובדר"ח פ"א מט"ז [נט.]. וראה להלן פכ"ה הערה 18.

[28] שהן: רבוי במאכל ומשתה, שלום בארץ, נצחון במלחמות, הקמת הברית, ברכה בבנים ובאוצרות, השראת שכינה בישראל [ויקרא כג, פסוקים ג-יג]. הרי כל אלו הן

ברכות גמורות, משום שהברכות הללו כוללות את כל שטחי החיים של "בני חיי ומזוני" [מו"ק כח.]. ואף לשון רש"י שם לגבי השלום [ראה הערה קודמת] הוא "שהשלום שקול כנגד הכל". הרי ששאר הברכות שהוזכרו שם הן בגדר "הכל".

[29] כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך [דברים ח, ה].

[30] כפי שביאר בדר"ח פ"ג מט"ו [קמט:] "שמדת 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 שביא 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, כ"ש עם ישראל אין הקב"ה מביא רע אליהם בעצם, כי אם לנקותם מן החטא להטיב להם באחריתם". וכן כתב בקיצור בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], בח"א ליבמות סג. [א, קלז:], וגו"א בראשית פ"ג אות כו, ושם הערה 53, שם ויקרא פכ"א הערה 218, נתיב היסורין פ"ב [ב, קעז.], ועוד. וראה לעיל פ"ה הערות 391 ,321, ולהלן פכ"ה הערה 93, פכ"ו הערה 127. וכן הוא לקמן בד"ה בארו בזה, ולהלן ס"פ סא שחזר על יסוד זה.

[31] ובויקרא כו, כג נאמר "אם באלה לא תוסרו לי", ופירש רש"י שם "לי לשוב אלי". וביאר שם הגו"א אות לד: "שפירושו שיקבלו מוסר עד שיהיו אליו בתשובה", וראה שם הערה 108.

[32] ואחר הסדר נמשך הכל [לשונו למעלה, וראה הערה 15].

[33] מבאר בזה המשך דברי המדרש "ולא עוד אלא שהן הפוכות וכו'".

[34] ולכך "אם זכיתם אני הופך להם הקללות לברכה" [לשונו למעלה]. כי הקב"ה משתוקק שכל דבר יחזור לסדרו, וכמבואר בגו"א דברים פ"ל אות א, ולהלן פל"א סד"ה ומה שאמר.

[35] פירוש הו"א זו - שהרי אף הקללות מעידות על הטוב, שהרי הן באות שלא כסדר, וניתנות להתהפך לברכות. ומעין זה היתה הו"א בגמרא בברכות נד. שיברך על הרעה "הטוב והמטיב", וביאר בדר"ח פ"ג מט"ו [קמח:]: "ואיך ס"ד שיברך הטוב והמטיב על הרעה... אלא דס"ד כיון שגם הרעה באה ממדת הטוב".

[36] כי הטובה היא בלי שיעור וגבול, וכמבואר להלן פס"ב ד"ה ובספרי. וראה להלן פכ"ו הערה 9.

[37] שפירושו, שדוד אומר שהוא חישב ומצא שעדיף לאדם שיקיים מצותיו של ה', מאשר להיפך, ולכך "ואשיבה רגלי אל עדותיך". וכמבואר ברש"י שם בתהלים [קיט, נט] "חשבתי דרכי - הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עברה כנגד הפסדה, ולפיכך 'ואשיבה רגלי אל עדותיך', כי ראיתי שהיא הטובה שבכולן".

[38] כמבואר לעיל פ"א הערות 38, 39, ופי"א הערה 144. ובגו"א דברים פכ"ה אות כד כתב: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד קיומו בפני עצמו... וכן כל הנמצאים בעולם משוערים". ושם בפ"ל אות א כתב: "רצונו [יתברך] שיהיה הכל מסודר על מקומו". וכן הוא גם כן להלן פרק ל"א הערות 6, 7, 109, 111. וראה להלן פי"ט הערה 16.

[39] כמבואר כל זאת לעיל בפ"א שהגלות מוליכה לגאולה, כי אי אפשר שהגלות תעמוד לנצח, כי היא חריגה מהסדר ומהטבע, עיי"ש. וראה הערה 20.

[40] כמבואר בהערה 19.

[41] לכאורה כוונתו לכך שדבר שהוא יוצא מן סדר העולם [כמו הקללות], אינו בר קיום. ונקודה זו תתבאר להלן ר"פ כד [ד"ה מן המבואר], שם פל"א ד"ה וכאשר תבין. וראה להלן פל"ט הערה 18.

[42] פירוש - הא תינח שישראל נענשים יותר משאר אומות, אך סו"ס איך נפלו מאיגרא רמה לבירא עמיקתא.

[43] פרק ד [כט:], שביאר שם בזה"ל: "ישראל, בעבור שעצם שלהם במדריגת צורה נבדלת שלימה, לכך אם אין לישראל ענין הראוי לצורה, כאילו אין להם מציאות כלל. כי זהו ענין הצורה הנבדלת אשר אין בה חסרון והיא שלימה, ואם יש בה חסרון כאילו אין כאן צורה נבדלת. ולכך כאשר לא היה ישראל בשלימותם כאשר היו במצרים, שעדיין לא היו בשלימותם עד שהיו שש מאות אלף... היו ישראל כאילו לא היה להם מציאות כלל". ושם האריך לבאר יסוד זה. וראה הערה 64, ולהלן פכ"ה הערה 24, ופנ"ז הערה 32.

[44] האומות.

[45] כמבואר לעיל פ"ה הערה 123, שהובאו שם מדבריו בח"א לגיטין נה: [ב, ק:], שכתב: "כי האומות כולם מתייחסים לגוף ולחומר, ואין להם מעלת הצורה". וראה שם עוד בהערה. וכן מבואר לעיל בפ"ח הערה 24, פ"י הערה 48, פי"א הערה 224, ולהלן פל"ו הערה 68, פנ"ה הערה 31, ופ"ס ד"ה ואמר ומחץ.

[46] כמבואר לעיל פ"י ד"ה ובירושלמי דתענית, שכתב שם: "כי ישראל נחשבים שהם כמו צורה אל העולם", וראה שם הערה 101. ובגבורות ה' פס"ז [שיב.] כתב: "ואם תתמה על זה ג"כ, שלא נראה שיש יותר בטול החומר אצל ישראל מן העכו"ם... ואם לא נמצא המעלה הזאת בדורותינו, וזה שנתרחקה מעלה זו מישראל עם שאר מעלות. מ"מ ישראל מוכנים לזה בפרט". וכן כתב בקיצור בדר"ח פ"ב מ"ה [עח.]. וראה להלן פנ"ו הערה 10.

[47] כגון: גו"א דברים פכ"ה אות כב, שכתב: "כי כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל... ולפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב ג"כ [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך'. ואם אין האיש זוכה, האשה מושלת בבעלה. וכך ח"ו אם אין ישראל זוכים - האומות מושלים עליהם. סוף סוף סדר המציאות, ענין ישראל עם האומות כמו איש עם אשה, וישראל האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד נשים הרבה, וישראל הם אחד ג"כ, והאומות הרבה". והואיל ויחס האיש לאשה הוא כיחס הצורה לחומר [ראה לעיל פ"ז הערה 311], לכך יחס ישראל והאומות הוא כיחס הצורה אל החומר. וכ"ה בגבורות ה' פ"ח [מח.], שם פמ"ד [קסז.], ובח"א ליבמות סא. [מהדורת כשר, כרך ד, עמוד טו], ועוד. וראה לעיל פ"י הערה 106, ולהלן ציון 83, פכ"ה הערה 107, פל"ו הערה 68, ופמ"ט הערה 55.

[48] ובביאור המאמר - ראה לעיל פ"י הערה 48, ופי"א הערות 254, 252.

[49] וכן ביאר בגו"א במדבר פל"א אות יח, והובא לעיל פ"י הערה 48. ומעין זה ביאר בגבורת ה' פמ"ד [קסז.], והובא לעיל פ"ח הערה 24. וכבר נתבאר שבלשונו של המהר"ל "שכל" הוא כינוי לנפש האלוקית [לעיל פ"ג הערה 111, ופי"א הערה 268].

[50] כן ביאר למעלה בפי"א ד"ה ועל אלו, ושם הערות 262-260. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "אשר הוא אדם בשלימות אשר אינו נוטה לחומרי יותר מדאי - הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חומרית. והרי אצל האומות אז 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". והובא לעיל בפי"א הערות 243, 224. וראה להלן פי"ט הערה 26, פכ"ה הערה 107, ופמ"ט הערה 55.

[51] נושא פירושו משרת חומרי לדבר נעלה יותר, וכמו שביאר בדר"ח פ"ב [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". וכ"כ באור חדש [קמח:], נתיב התורה פ"י [א, מה.], גו"א בראשית פ"ב סוף אות יט, ושם הערה 57, שם פ"ט הערה 68.

[52] כמבואר בגבורות ה' פס"ז [שיב.], והובא לעיל בפי"א בהערות 261, 262, קחנו משם. וכן הוא בגו"א במדבר פל"א אות יח, והובא לעיל בפ"י הערה 48. וראה להלן הערה 117, ופכ"ה הערה 43 לגבי הבטל והטפל.

[53] בגו"א במדבר פל"א אות יח, ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.], ולהלן פכ"ה ד"ה וכן שאר.

[54] לשונו שם בגו"א: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה', שעומדים במעשיהם ולא יקבלו שינוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שינוי". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], וז"ל: "ואצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שמהמדה הפחותה שהם קשי עורף אינם חוזרים מדרכיהם. וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות... [לעומת] החומריות, שנקל להשתנות, כמו כל חומר שנקל לקבל שנוי". ועוד אודות שהצורה אינה מתפעלת - לעומת החומר - ראה לעיל פ"ה הערות 430, 434, פי"א הערה 21, ולהלן פי"ט הערה 59, פכ"ה הערה 108, פל"ט הערה 23, ופמ"ח הערה 15.

[55] וכן חזר וביאר להלן בפכ"ה ד"ה וכן שאר. ושם הוסיף לבאר שישראל הם גדורים בעריות [לעומת האומות הפרוצות בעריות]. ובגו"א במדבר פל"א אות יח הוכיח מכך "כי ישראל קדושים... מן החומרי מכל האומות". וראה לעיל פ"י הערה 48.

[56] ראה לעיל פי"א הערה 156. ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] ביאר כיצד נאמר על ישראל שהם ביישנים [יבמות עט.], וגם עזים, וז"ל: "אין זה קשיא, דהא והא איתא, שהם עזים - היינו שאין להם גסות ועבות החומר כמו שיש לביישן שהוא בעל חומר. לכך מה שישראל הם עזים מורה שהם בעלי נפש, ואין הנפש שלהם מוטבע בחומר. ומ"מ הם ביישנים, שהם מקבלים התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן הש"י או ממי שהוא גדול ממנו". וכן הוא בגבורות ה' פע"ב [שכח.], ובנר מצוה [יב.].

[57] כן כתב בנר מצוה [יב.]: "והאש יש לו התוקף, והוא עז". וכ"ה בדרך חיים פ"ה מ"כ [רסט:], תפארת ישראל פי"ח [סוף נח:]. וראה לעיל פי"א הערה 93, שנתבאר שם שהדבר הנבדל מן הגוף [הקב"ה, תורה] נקרא בשם "אש". וכן הוא בתפארת ישראל פ"כ [סב.], ושם פנ"ט [קעט:]. ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "גודל הכח והחוזק שיש באש, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא א-ל קנא'... אין דבר קשה

יותר מאש". וכאן ביאר זאת שקושי האש נובע מחמת שהיא להבה, ואין בה גוף. וראה להלן פנ"א הערה 27, ופס"א הערות 10, 11.

[58] ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב: "כי [ישראל] אינם בעלי חומר, והם כמו אש שהוא פועל ביותר מפני שהוא פועל בכח גדול. וכמו שהוא פועל בחוזק, כך הוא ממהר לקבל התפעלות. כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש, ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים, שהם מבטלים כוחו. וכך הם ישראל, שהם חזקים ותקיפים מאוד בעצמם, אבל ממהרים לקבל התפעלות מאחר [כשעושים רצונו יתברך]". וראה להלן פכ"ה הערות 10, 110, 137.

[59] אודות ההפכיות הזו - ראה לעיל פ"ח הערות 26-28.

[60] כן ביאר בגו"א במדבר פ"ל אות יח, ובגבורות ה' פמ"ד [סוף קסז.], ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.], ובח"א למנחות נג: [ד, פד.]. וראה להלן פי"ט הערה 59.

[61] כמבואר בהערות 44-47.

[62] כמבואר בארוכה לעיל פ"י הערה 140, קחנו משם. וכן כתב בגבורות ה' פ"ד [ל:], שם פי"א [סג.], שם פ"מ [קנב:], בח"א לכתובות סו: [א, קנג:], שם לגיטין סח: [ב, קכח:]. ובח"א לב"מ עה: [ג, ל:] כתב: ומי שאשתו מושלת עליו מבטל ממנו מה שנקרא 'איש', עד שאין לו חשיבות הצורה, שהיא מושלת בחומר, וזה מבטל ממנו שם צורה". וכן הוא בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.], להלן פ"כ הערה 40, ופל"ב הערה 131.

[63] כפי שהתבאר לעיל פ"א הערה 27, וראה להלן פכ"ה הערה 90.

[64] כמבואר בהערה 43. ונקודה זו תתבאר כאן בהרחבה. ובבאר הגולה באר הראשון [כא:] כתב: "ואין בעצם הצורה חטא וחסרון". וכן כתב שם בבאר השלישי [מא:]. ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא:] כתב: "ודע כי הצורה היא יותר מוכן לקבל קלקול... כי הצורה ראוי אליה השלימות לגמרי". ובח"א לשבת סג. [א, מ.] כתב: "כי הצורה אין ראוי שיהיה בה חסרון כלל". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכח:] כתב: "החומר הוא בעל העדר וחסרון... ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה שהיא השלמת החומר". והואיל והצורה היא להשלים את חסרון החומר, לא שייך שימצא חסרון בצורה עצמה, כי כל כולה נועדה להשלים ולתקן את פגמי החומר. וראה גו"א שמות פל"ה הערה 114 שנתבאר שם שהצורה היא הנותנת, והחומר הוא המקבל. וראה ציון 77, 127.

[65] ואדרבה, ההעדר והחסרון דבק בחומר, וכמבואר בהערה הקודמת. וכן נתבאר לעיל בפי"ג הערה 77. ובתפארת ישראל פי"ב [מב.] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החומר, וזה ידוע, לפי שדבוק בחומר ההעדר והחסרון שהוא רע". ובדר"ח

פ"ה מי"ט [רסה:] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר". וראה עוד לעיל פ"ז הערות 173, 304. ובדר"ח פ"א מ"ה [לה.] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". וראה להלן פל"ו הערה 39.

[66] וראה לעיל פ"ז הערה 47. וראה בגו"א שמות פ"ל אות ו, ושם הערה 21, שרומז ליסוד זה. וכ"ה באור חדש [סוף קפח:], שכתב: "אם אין ישראל עושין רצונו של מקום, הש"י מסתלק מאתם, אשר הוא צורה להם [ראה לעיל פי"ג הערה 77], אז הם נופלים לגמרי... כי הצורה השלימה, אם אינה היא בשלימותה כאשר ראוי לה, אז כאילו בטילה היא לגמרי, והכל מושלים בה". וראה לעיל פ"א הערה 28, ובסמוך הערה 93.

[67] המשך הסוגיא שם הוא: "אמר לה, בתי, ממון של בית אביך היכן הלך. אמרה לו רבי, לא כדין מתלין מתלא בירושלים - מלח ממון חסר ["הרוצה למלוח ממונו, כלומר לגרום לו שיתקיים, יחסרנו לצדקה תמיד, וחסרונו זהו קיומו" (רש"י שם). והכונה הוא שאביה לא הפריש די לצדקה]... בכה רבי יוחנן בן זכאי ואמר אשריכם ישראל וכו'".

[68] ערביים קרי אומה שפילה, ששוכני אוהלים הם במדבר [רש"י שם]. וראה הערה 75.

[69] לבעלי הצורה החומרית.

[70] לשונו בגבורות ה' פ"ד [ל.]: "כי דבר זה אשר הם נמסרים ביד אומה שפילה הוא נמשך אחר מדריגתם. מפני שמעלת ישראל מעלה נבדלת, ואין חסרון שייך במעלה נבדלת. לכך כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, ונמשך להם החסרון, הרי יגיע בטול להם לגמרי, ולכך נמסרין ביד אומה שפילה וביד בהמתן. שבזה כאילו אין להם מציאות... אבל מדרגת האומות, אין עצם מעלתם מעלה נבדלת אשר לא תקבל חסרון, לכך אף כי הם אינם בשלימותם, אין כל כך ירידה להם כמו לישראל, שראוי שיהיו נמסרים ביד אומה שפילה". וכ"ה בח"א לכתובות סו: [א, קנג.].

[71] כפי שכתב בד"ה והתבאר לך, וראה שם ציון 63.

[72] לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות כה: "לפיכך ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו ג"כ [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך'. ואם אין האיש זוכה - האשה מושלת בבעלה".

[73] כפי שכתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:]: "א"י גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא. והחומרי הוא השפל... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים". והובא לעיל פ"ה הערה 314. וראה לעיל פי"א הערה 92.

[74] כי "זה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, וראה שם הערה 7], וראה הערה 89.

[75] כמו שכתב עליהם להלן פי"ז [ד"ה ומה שאמר כי], שהערביים "אינם כ"כ בעלי ישוב, והם יושבי אהלים בלבד". וכן פירש רש"י שם בכתובות, והובא בהערה 68. וראה לעיל פ"ז הערה 259, ולהלן פכ"ו ד"ה ואמר והיכן.

[76] לשונו בגבורות ה' פ"ד [ל.]: "ויש לך להבין מה שאמרו 'ולא עוד אלא ביד בהמתן', מפני שהיא חומרית.. והבן ג"כ מה שאמר כי היתה מלקטת שעורין, שהן מאכל בהמה חומרי. שכלל המאמר הזה בא להודיע כי כאשר אין עושים רצונו של מקום, אין לישראל מציאות נחשב כלל, ולכך הם נמסרים ביד בהמה. שמפני שהבהמה חומרית, מציאותה מציאות פחות ושפל. ומאכל החומרי שהבהמה מוציאה - היתה מלקטת. והנה הריבה עוד יותר פחות, עד שאין נחשב מציאותה כלל, שהרי היא מלקטת מאכל החומרי מה שהיתה הבהמה מוציאה".

[77] כמבואר בהערה 64.

[78] כמו האומה של הערביים.

[79] האומה שיש לה משפט הצורה.

[80] ובח"א לשבת קיח: [א, נו:] כתב: "אין ישראל כמו שאר האומות, שאינם מתאחדים ישראל עם האומות; או ישראל הם תחתיהם כאשר אינם עושים רצון של מקום, או שהם עליהם, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', אבל שיהיו שוים עמהם - אי אפשר". וראה לעיל פ"א הערה 28, ופ"ח הערות 112 ,108, ולהלן פכ"כ הערות 144 ,27.

[81] במה שרק ישראל נקראים אדם. וכפי שביאר לעיל פ"י ד"ה ועוד תבין, שאדה"ר נברא אחרון לכל הנבראים, וישראל נבראו באחרונה לכל האומות. וראה שם הערה 59. וכאן יוסיף שויון נוסף הקיים בין אדה"ר וישראל.

[82] כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות מב: "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', 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.]. 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 [צא:], ובח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:] ועוד ועוד. וראה להלן פל"ב הערה 131.

[83] כמבואר בהערה 47. וראה גו"א שמות פכ"ב סוף אות לד שהשוה שם בין ישראל לאדם בכך ששניהם צורת העולם. וראה להלן פי"ט הערה 26, ופנ"ה הערה 37.

[84] לשון רש"י [בראשית א, כו]: "וירדו בדגת הים - יש בלשון הזה לשון רידוי, ולשון ירידה; זכה - רודה בחיות ובבהמות. לא זכה - נעשה ירוד לפניהם, והחיה מושלת בו". ושלוש המילים האחרונות של רש"י ["והחיה מושלת בו"] לקוחות משבת קנא:, שאמרו שם "אין החיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה". וראה לעיל פ"ה הערה 115, ולהלן פנ"ה הערה 32.

[85] לשונו בגבורות ה' פ"ד [ל.]: "וענין זה רמזה התורה באדם, דכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים', רמז לך הכתוב בלשון 'וירדו', ולא כתב בלשון 'וימשלו בדגת הים'. אלא אם הוא זוכה, והאדם הוא בצורה שלימה, ראוי לו להיות מושל על הדברים החומריים, הם בעלי חיים שאינם מדברים, שהם במדריגת החומר, והצורה משולת עליהם. ואם אינו זוכה, שאין הצורה בשלימות, הרי הוא ירוד לפניהם, שהוא נמסר ביד בהמה חיה ועוף שהם חומריים. כי הצורה השלימה, אם אינה בשלימותה הגמור, היא בטילה לגמרי. ודברים אלו עמוקים מאוד מאוד בענין הצורה בשלימות כאשר תצא ממדריגתה". וכ"ה באור חדש [קפח:], ח"א לכתובות סו: [א, קנג:], ובנר מצוה [יח:], והובא לעיל פ"ה הערה 115.

[86] ומדובר שם בתוכחה לישראל, שירדו מטה כפי שעוף השמים יורד מטה.

[87] בגו"א בראשית פט"ו אות טו, בביאור דברי רש"י שם [בראשית טו, י] "ואת הצפור לא בתר - ישראל נמשלו לבני יונה... רמז שיהיו ישראל קיימין לעולם", וכתב שם בגו"א: "העוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר, ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב. ולפיכך העופות הם מוכנים להגיד העתידות, וכדכתיב [ראה קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול'. וכן תמצא בישראל הנבואה, מה שלא תמצא

בשום אומה". ובגבורות ה' פי"ט [פט:] ביאר את שמה של צפורה אשת משה: "הצפור יש לו דקות וטיב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר... ולכך היתה נקראת 'צפורה' ג"כ, ע"ש שהיה לה דקות וטיב החומר, כמו ציפור". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [צא:], נתיב עין טוב פ"א [ב, ריג:], ח"א לב"ב עג: [ג, צד.], ובח"א לחולין סג. [ד, צח:]. וראה לעיל פ"ו הערה 86, ופ"ז הערה 167, ולהלן פכ"ב הערה 76, פכ"ו הערה 80, פמ"ב הערה 92, ופנ"א הערה 84.

[88] כמו שנאמר [הושע ז, יב] "כעוף השמים אורידם". ובח"א לב"ב עג: [ג, צ] כתב: "דע כי העוף יש לו שתי בחינות; יש לו בחינה שהוא שוכן מטה, וגם הוא עוף השמים... הוא למטה ולמעלה [ומביא שם את המדרש שהביא כאן]... הרי כי העוף יש לו העליה והירידה, שניהם כאחד". ועיי"ש שמאריך בזה.

[89] נראה לבארו, ששאר בעלי חיים מתייחסים לגוף, ונחשבים לחלוטין לגוף וחומר [ראה הערה 74], ואילו העוף "מיוחס אל הרוחני, שהרי פורח באויר, ונקרא 'עוף השמים'" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (צא:)]. ובעניני הגוף אין עליה ואין ירידה, אלא מציאות קבועה. [ושם הבהמה הוא "בה-מה", שנבראה עם מציאותה הקבועה, וכמבואר בתפארת ישראל פ"ג (סוף יב:). וראה לעיל פ"ז הערה 61.] משא"כ דברים רוחניים, שבהם ישנה עליה, וממילא שייכת בהם אף ירידה.

[90] איך תהיה האומה הקדושה העליונה, שבחר השי בה, יגיע לה השפלות כמו זה" [לשונו למעלה ד"ה אך אם].

[91] לפנינו בגמרא "עולין עד לכוכבים".

[92] לשונו באור חדש [קפח:]: "אמרו בגמרא כי אומה זו משולה לעפר ולכוכבים... כי הצורה השלימה, אם אינה היא בשלימותה כאשר ראוי לה - אז כאילו בטילה היא לגמרי, והכל מושלים בה, אף בהמה חיה ועוף. אבל כאשר היא בשלימותה כאשר ראוי, בודאי מושלת על הכל... לכך הם שתי נפילות אלו, כי אם לא היה רק נפילה אחת [להמן הרשע] לא היה משמע רק כי אומה הזאת היא כמו שאר אומות, וכאשר עושין רצון הש"י אזי המה ככוכבים, וכאשר אינם עושים רצון הש"י נופלים עד שהם שוים לשאר אומות... ולכך יש כאן שתי נפילות; הנפילה האחת שהם נופלים מן מעלה העליונה, עד שהם כמו שאר האומות. ונפילה שניה עד תחתית העפר. ומפני זה אמרו להמן שתהיה נופל לגמרי". וראה לעיל פ"י הערה 2, ולהלן פל"ה הערות 54 ,53, ופ"ס הערה 20.

[93] נראה להטעים שאלה זו, כי באור חדש [קפח:] ביאר יותר מדוע כשישראל אינם עושים רצונו של מקום הם נופלים עד עפר, וז"ל: "כי הש"י צורה אחרונה להם [ראה

לעיל פי"ג הערה 77]... ואם אין ישראל עושין רצונו של מקום הש"י מסתלק מאתם... אז הם נופלים לגמרי. וכבר אמרנו כי מורה על זה שם 'ישראל', כי 'אל' הוא אמיתת צורתם, וכאשר הש"י מסלק כבודו מהם, כאילו יש בטול לשמם, ובטל עצם צורתם, אז הם נופלים לגמרי". ואם יש בטול לשמם הרי בזה מתבטלת מהותם, שהרי כל שם מורה על מהות [ראה לעיל פ"ה הערה 80], "א"כ ח"ו באולי יגיע להם ההעדר בגלותם". וראה לעיל פי"א הערה 29.

[94] שהרי שם "ישראל" הוא הוא המתבטל כאשר אינם עושים רצונו של מקום [ראה הערה קודמת], ושם "ישראל" מורה על שררה וגדלות [לעיל בהקדמה הערה 18, פ"ב הערה 21, ופ"י הערה 111], ולכך מוכח שהמתבטל מישראל הוא "רוממותן וגדלותן". וראה להלן פט"ו הערה 19.

[95] לא מצאתי מקומו של מדרש זה, וכן לא נמצא בתו"ש.

[95א] וא"ת, ומאי קשיא ליה, והרי לעיל ביאר שניתן לומר אף על ירידתן של ישראל לשון "אשריכם ישראל", כי אף הירידה לעפר מורה על מעלתן של ישראל [ד"ה וזה שאמר]. ואם ניתן לומר "אשריכם", מדוע שלא יהיה ניתן לומר כן בברכת ישראל. אמנם לק"מ, כי בשלמא כאשר גם נאמר הצד החיובי של "בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולט בכם" [כתובות סו:] - ניתן לייחס אף את הצד השלילי לברכה. אך כאשר נזכר רק הצד השלילי של עפר, בודאי שיש לתמוה כיצד השתרבבה ירידה זו לתוך ברכתן של ישראל. ומעין חילוק זה כתב בגו"א דברים פ"א אות נח.

[96] ויש למהר"ל ג' הסברים אודות קיום הארץ; (א) שהארץ עומדת, ואינה נמצאת בתנועה, לעומת שאר היסודות. [דר"ח (יב.) נתיב הענוה פ"ב (ב, ו.).] (ב) שהארץ נמצאת באמצע [דר"ח שם, נתיב התמימות ר"פ א (ב, רה.)]. (ג) מחמת שהיא הקטנה והפחותה מכל היסודות, וכפי שביאר בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:]: "המיעוט שממעט עצמו גורם לו הקיום. והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות. טעמו של דבר, כי מי שהוא קטון אין מתנגד לו... וכאשר אין מתנגד לו כלל אז יש לו קיום. והפך זה אמרו [ברכות נה.] המנהיג עצמו ברבנות, שגורם לו המיתה". וראה לעיל פ"ו הערה 84, ולהלן פנ"ז הערה 92.

[97] והארבעה היסודות הם: עפר, מים, רוח ואש. וראה לעיל פ"ג הערה 73, ופ"ז הערה 241. ובתוספות ברכות יז. ד"ה ונפשי כעפר ביארו: "מה עפר אינו מקבל כליה לעולם,

כן יהי רצון שזרעי לא יכלה לעולם, כמו שהוא אומר [בראשית כח, יד] 'והיה זרעך כעפר הארץ'".

[98] כן מבואר בב"ר סט, ה, והובא להלן פנ"ז ד"ה ובמדרש עוד. ושם האריך לבאר שהאומות נמשלו למתכת, וישראל דומים לעפר. וראה הערה 131.

[99] וצרף לכאן את מאמרם ז"ל [תנחומא שמות ו] "כל זמן שישראל בירידה התחתונה, הן עולין... כך אמר דוד 'כי שחה **לעפר** נפשנו דבקה **לארץ** בטננו' [תהלים מד, כו], מה כתוב שם [שם פסוק כז] 'קומה עזרתה לנו ופדנו למען חסדך'". ובשמו"ר כה, ח אמרו "סיקוסים [מדה (מתנו"כ שם)] נתן הקב"ה ליעקב, ואמר לו [בראשית כח, יד] 'והיה זרעך כעפר הארץ', כשיגיעו בניך עד עפר הארץ - אותה שעה 'ופרצת ימה וקדמה' [שם]. הוי [ש"א ב, ח] 'מקים מעפר דל'".

[100] שקודם לפרשת נצבים הוזכרו התוכחות שבפרשת כי תבוא.

[101] ואנו עומדין קיימין [לשון התנחומא שם].

[102] ראה לעיל הערה 30 בביאור ענין זה.

[103] וביבמות סג. אמרו "אין פורענות בא לעולם אלא בשביל ישראל". וכתב שם בח"א [א, קלז]: "כי אין לומר שהש"י מביא פורענות על האומות בשביל חטא שלהם... להחזירם למוטב, דבר זה לא שייך באומות, שהם מקולקלים בעצמם, כמו שמבואר בדברי חכמים [מכילתא יתרו כ, כ] שהאומות כל זמן שבא עליהם פורענות הם יותר רעים ומקולקלים ביותר, שנאמר [ישעיה ח, כא] 'והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו'. וכך אמרו במדרש [עיין תנחומא נצבים א] 'מן המצר קראתי י-ה' [תהלים קיח, ה], ישראל כל זמן שיסורין באים עליהם הם קוראים אל ה', אבל האומות אינם כך, רק אם יסורין באים עליהם הם מחרפים ומגדפים". וראה להלן פי"ט הערה 59.

[104] ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קפ.] הביא מדרש זה, וכתב: "כי היסורים על הצדיק לתת קיום אליו, דהיינו כי היסורים ממרקין ומסלקין את פחיתותו... וזה שאמר כי היסורין ממרקין את האדם [ברכות ה.]. ואמר כי כאשר היסורים באים על ישראל הם נכנעים, והם קוראים אל השי"ת, כדכתיב [תהלים קטז, יג] 'צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא'. כלומר, כל עוד שהיסורין באים עליהם הם מסלקים את פחיתות שלהם, המרחיק אותם מן השי"ת, עד שהם קרובים אל השי"ת כאשר מסולק הגוף החומרי... ולפיכך קוראים אל הקב"ה בעת צרתם. כי ישראל מסולקים בעצמם מן הפחיתות, רק שמצד החטא הם נוטים אל הפחיתות, והיסורים שבאים עליהם למרק הפחיתות שנמצא בהם, ונעשו טהורים". וראה לעיל פ"ב הערה 103, ופי"א הערות 228 ,44, שלכך מהני כפיה למצות,

כי בעומק נפשם של ישראל מונח הרצון לעשות רצון ה'. וכאשר "היסורים נעשים לגורם של תשובה, אז נידונים הם היסורים ככפיה על התשובה" [לשון הפחד יצחק, ראש השנה, מאמר לא, אות יח]. ולכך האמור בדיני כפיה כוחו יפה לעניני יסורין. וראה הערה 124, ולהלן פ"כ הערה 52.

[105] פירוש - הקב"ה מביא את המכות על ישראל באופן שלא יהיה מקופל בתוכם ח"ו כליה לישראל, אלא באופן שיוכלו לקבל המכות, וכמו שמבאר.

[106] לשונו בגו"א ויקרא פכ"ו אות כט: "לא שהקב"ה יביא יסורים עליכם שבע פעמים יותר ממה שחטאו, כי 'א-ל אמונה ואין עול' [ראה דברים לב, ד], לא יביא עליהם יותר ממה שחטאו". ובתענית יא. פירש רש"י שם "ואין עול - שאין עושה דבר בלא דין אמת וצדק". ועל כך אמרו חכמים [ברכות ה:] "מי חשיד הקב"ה דעביד דינא בלא דינא".

[107] האדם החוטא.

[108] ע"ז ד. "כתוב [עמוס ג, ב] 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם'... משל למה הדבר דומה, לאדם שנושה משני בני אדם, אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו - נפרע ממנו מעט מעט. שונאו - נפרע ממנו בבת אחת". ופירש רש"י שם: "כן ישראל נפרע מהן הקב"ה את כל עונותיהן בעוה"ז, כדי שיזכו ליום הדין. ועובדי כוכבים אינו נפרע מהן כלל, כדי לטרדן מן העוה"ב. ופקודה משמע מעט מעט, כאדם שפוקד את חבירו לפרקים". וראה להלן פי"ט הערה 76.

[109] כי שבע יפול צדיק וקם [משלי כד, טז], "שבע ביום הללתיך" [תהלים קיט, קסד], "עד עקרה ילדה שבעה" [ש"א ב, ה], "והחזיקו שבע נשים באיש אחד" [ישעיה ד, א]. וראה לעיל פ"ה הערה 464, ופ"ח הערה 106.

[110] כמבואר לעיל פ"ה הערה 456, שהובאו שם מקבילות רבות לכך שמספר שבע מורה על הריבוי. וזהו ריבוי של חילוק, וכפי שהתבאר לעיל פ"ה הערה 499, ופ"ח הערה 106. ובאור חדש [עד:] כתב: "לא תמצא מספר מורה על פירוד וחילוק כמו מספר שבעה, שכל מקום שרוצה להזכיר רבוי חלקים מזכיר 'שבעה'".

[111] כמבואר בדבריו בח"א לב"ב פח: [ג, קיח.], והן: (א) "והפקדתי עליכם בהלה את השחפת ואת הקדחת מכלות עיניים ומדיבות נפש" [ויקרא כו, טז]. ושם בח"א מבאר מדוע הכל נחשב לקללה אחת. (ב) "וזרעתם לריק זרעכם וגו'" [שם]. (ג) "ונתתי פני בכם ונגפתם לפני אויביכם" [שם שם יז]. (ד) מן "ואם עד אלה לא תשמעו לי" [שם שם יח] עד "ועץ הארץ לא יתן פריו" [שם שם כ], שהכל נחשב למכה אחת, וכמבואר בדבריו שם בח"א. (ה) מן "ואם תלכו עמי וגו' ויספתי עליכם וגו'" [שם שם כא] עד "ונשמו

דרכיכם" [שם שם כב] שהכל מכה אחת, וכמבואר שם בח"א. (ו) מן "ואם באלה לא תוסרו לי" [שם שם כג] עד "ואכלתם ולא תשבעו [שם שם כו], שהכל לקללה אחת תחשב, וכמבואר שם בח"א. (ז) מן "ויסרתי אתכם אף אני" [שם שם כח] עד "והשימותי אני את הארץ" [שם שם לב], שהכל למכה אחת יחשב.

וא"ת, הרי בב"ב פח: אמרו שהקב"ה קילל את ישראל בשמונה קללות, ושם בח"א [ג, קיח:] כתב שהקללה השמינית היא מן "ואתכם אזרה בגוים" [שם שם לג] עד סוף הקללות [שם שם מד], וכיצד כאן מבאר שהקללות הם נחלקו לשבעה ולא לשמונה. אמנם בגו"א ויקרא פכ"ו אות מ ישב קושיא זו, שכתב: "כל שבעה המכות הם בעודם על האדמה... דודאי מן 'ואתכם אזרה בגוים' אין למנות בכלל שבע מכות, מפני שזהו תחלת הגלות אחר שגלו ממנה". לאמור, שבע המכות הן בעוד ישראל יושבים על אדמתן, ואילו המכה השמינית אינה נכללת עמן, כי היא ניתנה לאחר שישראל גלו מארצם. ואודות ההבדל בין עונשי א"י לעונשי הגלות, ראה שם בגו"א הערה 114, שהדבר התבאר שם.

[112] כמבואר ברש"י ויקרא כו, פסוקים טו, יח, כב, כו, לא, שביאר כמה פעמים ששביעיות הרבה נאמרו בפרטי הקללות. אמנם לפי חילוקו של המהר"ל בח"א לב"ב פח: [ג, קיח., והובא בהערה הקודמת], מאוד יקשה לבאר כיצד כל מכה נחלקה לשבעה. ולדוגמה, המכה השניה היא "וזרעתם לריק זרעכם ואכלוהו אויביכם" [ויקרא כו, טז], ולכאורה נאמרו בזה שתי קללות "תזרעו ולא תצמח, ואם תצמח יאכלוהו אויביכם" [לשון רש"י שם], וכיצד נבאר שמכה זו מתחלקת לשבעה. וצ"ע.

[113] לכאורה כונתו לומר שהחוטא כנגד הקב"ה לא רק שמקולל מן השי"ת, אלא אף מקולל מהבריות ג"כ, וכפי שמבאר.

[114] מגילה לא: "קללות שבתורת כהנים... משה מפי הגבורה אמרן... קללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן". ופירש רש"י שם "מפי הגבורה אמרן... שהרי אמורין בלשון 'ונתתי'... אבל במ"ת כתיב 'יככה ה'". וזה לשונו בתפארת ישראל פמ"ג [קלא:]: "אין הכונה בזה ח"ו שיאמר משה דבר מפי עצמו אף אות אחת, רק ההפרש שיש בין משנה התורה ובין שאר התורה. כי התורה שנתן השי"ת יש בה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד השי"ת, אשר הוא נותן התורה. והבחינה השנית מצד ישראל המקבלים את התורה [ראה לעיל פי"א הערות 117, 195]... התורה כולה חוץ ממ"ת, שהוא החומש האחרון, ראוי שימצא בה הבחינה מצד הנותן... ויש בחינה מצד המקבל... וזה ההפרש אשר יש בין התורה ובין משנה תורה. ולפיכך, כל דיבור שנאמר בתורה, אף שמשה היה מדבר אותו, מ"מ היה כאילו השי"ת מדבר כל התורה.. והיה השי"ת נותן הדבור בפיו... אבל

במשנה תורה, היה מדבר משה מעצמו, כמו שליח שמדבר כאשר צוה לו המשלח. וזה הפירוש מה שאמרו חכמים 'קללות שבמ"ת משה מפי עצמם אמרם'. כלומר, שלא היה השי"ת נותן הדבור בפיו". ומקור הדברים הוא בזוה"ק ח"ג רסה., והוסיף לדייק שם שלא אמרו "משה מעצמו אמרן", אלא "**מפי** עצמו אמרן". וראה גו"א דברים פכ"ח אות ז, ושם הערה 26.

[115] כי זהו המספר התואם לקללות; שבע קללות כלליות, כפול שבע קללות מפורטות, שבכל אחת מהכלליות.

[116] וכמבואר בהערה 114 שספר דברים מסוגנן לפי המקבל, ולכך דין הוא שבספר זה יתווספו אותן קללות השייכות לבריות המקבלות התורה.

[117] כמבואר לעיל פי"א הערה 261, ופי"ג הערה 73, שאצל אומות העולם הצלם שלהם בטל אצל הגוף. וכן כתב לעיל בזה הפרק: "אצל האומות... כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד", וראה הערה 52, ולהלן פל"ו הערה 33.

[118] כי הרי הדביקות של אדם אל השי"ת - דרך נשמתו של אדם היא נעשית [ר' לעיל פ"ז הערה 223], והחיבור של אדם לה' נעשה רק דרך חלקו הרוחני של האדם [ר' לעיל פ"ג הערה 111].

[119] שהוא - הקב"ה.

[120] כי "השי"ת מקיים הכל" [לשונו בסמוך], וכמבואר בהקדמה הערה 11, ובפי"ג הערה 130.

[121] כפי שכתב בתפארת ישראל פל"א [צב:]: "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל עכו"ם, שהם חומרים, ודיבוק הזה אין ראוי להם". וראה לעיל פי"א ד"ה הנה התבאר שכתב: "וכן מה שהרחיק [השי"ת] האומות, הוא דבר עצמי, וזה מפני שבעצם אינם ראויים לזה הדביקות". וראה שם הערה 241.

[122] אודות דביקותם של ישראל בה' - ראה גם כן לעיל פ"ה הערה 348, פ"י הערות 108, 136, פי"א הערה 239, ופי"ב הערות 2, 31, 33, 36.

[123] ולא לכלותם. כי דביקותם של ישראל בה' מונעת את האפשרות שהיסורין יבואו עליהם בכדי לכלותם. שהרי הקב"ה הוא מקיים הכל, ובודאי שיקיים את אלו הדבוקים בו. משא"כ אומות העולם, החסרות דביקות זו, ולכך אין להן את כח העמידה כנגד היסורין, ובהכרח שהיסורין באים לכלותם. ולפי מהלך זה הדביקות היא המונעת את הכליון הטמון ביסורין.

[124] כי יסורין מכפרים הואיל ויש בהם למעט את הגוף, שהוא סבת החטא. וכמבואר לעיל פ"ה הערה 321, וכאן הערות 30, 104.
[125] מה שישראל מזכירין שמו של הקב"ה.
[126] וא"כ יסוריהם של ישראל תחילתם בדביקות וסופן בדביקות. הדביקות הראשונה מונעת את האפשרות שהיסורין ח"ו יגרמו כליה לישראל, ואילו הדביקות השניה היא הפועל היוצא מהיסורים, שכתוצאה מסילוק החטאים ע"י היסורין, יש להם דביקות מרובה יותר בהקב"ה מאשר מעיקרא.
[127] לעיל ד"ה והתבאר לך ומשם ואילך, שנתבאר שמשפט הצורה הוא או שהוא מושל על החומר, או שהחומר מושל עליו, וראה הערה 64.
[128] כוונתו שיסוד הארץ הוא בתכלית המטה, וכמבואר לעיל פ"א הערה 14, וראה להלן פ"נ הערה 30.
[129] כמבואר לעיל בהערה 96, ששפלות העפר היא המאפשרת את קיומו.
[130] פירוש - לא רק שהעפר אינו כלה, אלא שהוא אף מכלה אחרים, וכמו שמבאר.
[131] כמבואר לעיל הערה 98, וכלי המתכת והברזל מסמלים את אומה"ע, וכמבואר להלן פנ"ז ד"ה הענין השני.
[132] כי דביקותם בהשי"ת מונעת מהם כליון, וכמו שהתבאר. ועל זה אמרו [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום". וראה לעיל פ"ז הערה 157, שנתבאר שהחיים נובעים מדביקות בה' יתברך. וראה עוד בנתיב היסורין פ"ג [ב, קפ.] בביאור מדרש זה.

פרק טו

[1] כמבואר לעיל פ"ג הערה 59, פ"י הערות 20, 21, 49, 98, 101, וכן הוא פי"א הערות 17, 18.
[2] כמבואר ברש"י בראשית א, א, ד"ה בראשית ברא. וראה לעיל פ"י הערות 59, 102. וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [קמז:], נר מצוה [ט.], אור חדש [קלג.], שם [קמג.], באר הגולה באר השלישי [מב:], שם באר הרביעי [ס:], ועוד. וראה להלן פכ"ד הערה 39, פל"א הערה 38, ופנ"ז הערות 63-65.
[3] מה שכתב "רוב ימי עולם" לכאורה אין כונתו לרוב כפשוטו, אלא כונתו ל"הרבה". ומצוי שהמהר"ל אומר "רוב" על רבוי, וכמו בגו"א בראשית פ"א ריש אות ב כתב: "רוב מצות התורה תלויות בארץ", וראה שם הערה 9. ושם בבמדבר פי"ט אות יא כתב: "שהרי ברוב תמצא שאותו שהם שורש נופל וכו'", וראה שם הערה 63. ואין לומר שכונתו

ל"רוב" כפשוטו, שהרי ימי העולם הם ששת אלפים שנה [ע"ז ט.], ובודאי ישראל לא היו בגלות יותר משלשת אלפים שנה. שהרי חורבן בית שני היה קע"ב שנה לפני האלף החמישי [רמב"ן בראשית ב, ג], ומשם ועד סוף ימי העולם ישנן אלפיים וקע"ב שנה. ואף אם תוסיף להן גלות בבל [שבעים שנה (ירמיה כט, י)], וגלות מצרים [ארבע מאות שנה (בראשית טו, יג)], סך השנים הוא אלפיים שש מאות וארבעים ושתים שנה. ובודאי שהגאולה יכולה לבוא לפני תום אלפיים השנה האחרונות, שהרי היא יכולה לבוא מהתחלת האלף החמישי [רש"י סנהדרין סוף צז.]. ולכך בע"כ שכוונתו ל"רוב" מלשון רבוי. וראה להלן פי"ט הערה 152, ופכ"ז הערה 62.

[4] ולכך, אף שנתבאר בפרק הקודם שישראל מוכנים לקבל פורעניות מחמת שזהו משפט הצורה, אך מ"מ תקשי לך כיצד עיקר הבריאה יהיה שרוי בצרה ובגלות לתקופה כה ארוכה.

[5] כך מצוי שהמהר"ל מכנה דברי חכמים בשם "הנאמנים". [ראה לעיל פ"ו הערה 22, פ"ז הערה 314, פי"א הערות 114, 159, 208]. וראה הערה 100.

[6] כן כתב גם ביטוי זה בבאר הגולה באר הרביעי [פא.]: "ואין ספק באמתתם [של דברי חז"ל], ודבר זה מפתח להבין כמה וכמה תעלומות חכמה אשר הם נסתרים מבני אדם".

[7] ויסוד זה יתבאר בארוכה בהמשך זה הפרק. וראה להלן פי"ט הערה 142, פכ"א הערות 1, 4, ופמ"ב הערה 5.

[8] וצרף לכאן את דבריו בגבורות ה' ס"פ ט [נט:]: "מידת תלמידי חכמים ומדת הגרים אחת, שנאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה והדרת פני זקן', 'וכי יגור אתכם גר' [שם שם לג]. וכן כללו רז"ל בברכה ביחד 'ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק'... כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". ובלשונו של המהר"ל "שכל" הוא כינוי לנפש האלקית [ראה לעיל פ"ג הערה 111]. הרי שהנבדל מן הגשמי מוצא את עצמו כגר בעוה"ז. וראה להלן פי"ט הערה 149, פל"ה הערה 31, ופמ"א הערה 30.

[9] שפלים [רש"י שם].

[10] ואיני ראוי להשתתף בצרתן, ומי יתן ואזכה לכך [רש"י שם].

[11] אמנם רש"י שם [יבמות ריש מז:] פירש הדבר, וז"ל: "לפי שיצה"ר מחזר אחריהן, כדאמרינן במסכת סוכה [נב:], ושמא תזוח דעתן עלייהו ויחטאו".

[12] לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסה.]: "כי העולם הוא עולם שפל אל מעלה אלקית. ואם ישראל היו מקבלים מעלתם העצמית לישראל, אי אפשר זה לעולם, ואין עולם הגשמי ראוי לזה. ואם ישראל זכו בעוה"ז אל הגדולה, זה היה בענין מיוחד, שאין לענין זה

תמידות. כאילו היה הגלות להם מסוגל, והחירות בדרך חידוש". וראה לעיל פ"א הערה 29, ובסמוך הערה 24.

[13] לשונו בגבורות שם: "וכן אין מקבלין רוב פורעניות, כי ההכנה שהם מוכנים לרוב הטוב הצפון, הכנה זאת מציל אותם מרוב פורעניות, שלא יהיו נפסדים ברע המוחלט".

[14] כי יש לישראל הכנה אל התורה, וממילא יש להם הכנה לעוה"ב, וכלשונו בתפארת ישראל פ"ה [יט.]: "מה שישראל מוכנים אל התורה הוא מדריגה בפני עצמה... ובשביל הכנתם לתורה יזכו לחיי העוה"ב". וראה לעיל פי"א הערה 188.

[15] ועוד אודות יחס העוה"ז לעוה"ב, ראה בדר"ח פ"ד מי"ז [קצה:] שכתב: "ועוה"ז שברא הקב"ה הוא הכנה לעוה"ב, אבל עוה"ב הוא עיקר. וכמו שטרקלין עיקר והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין טפל לו, כך העוה"ז טפל אצל עוה"ב". ושם המשיך לבאר מדוע נברא העוה"ז, ולא נברא רק העוה"ב בלבד. ובנתיב הכעס ס"פ א [ב, רלז:] כתב שעוה"ז אינו עולם המנוחה, ואילו העוה"ב הוא כולו מנוחה. וראה להלן פמ"ו ד"ה ויש לפרש. וראה בח"א לע"ז ב: [ד, כא.] שביאר שם היחס של עוה"ז לעוה"ב. וכן ראה בדר"ח פ"ג מי"א [קלה.] אודות שע"י המעשים הטובים שעושה בעוה"ז זוכה לחיי העוה"ב. וכן הוא שם בפ"ו מ"ט [שיג.], ובדרשת שבת תשובה [עז.]. וראה להלן פי"ט הערה 57, פמ"ו הערה 22, ופנ"א הערה 54.

[16] פרק יד, ד"ה והתבאר לך, וד"ה וכאשר תבין.

[17] ומכך משמע שישראל יכולים לקבל רוב פורענות, ולא כמו שנתבאר כאן.

[18] (א) ישראל אינם יכולים לקבל רוב פורעניות. (ב) ישראל מוכנים לקבלת יסורין.

[19] אך פורענות המבטלת את רוממותם ומדריגתם - יקבלו. וכפי שחילק לעיל פי"ד ד"ה ואם יקשה לך, ושם הערה 94.

[20] וצרף לכאן את יסודו, שתורה נקראת "תורה" מלשון הוראה, כי "התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עוה"ב, וזה אין בכח שום חכמה" [לשונו בנתיב התורה פ"א (א, ד)]. וכ"כ בדר"ח ספ"ג [סוף קנט.]: "תורה - כי התורה מורה הדרך אל עוה"ב". ולכך ברור שבלי תורה, האדם לא יגיע אל העוה"ב. וכ"ה בתפארת ישראל פ"ט [לב:].

[21] לעיל פרק יד, ד"ה ומדמה אותם - עד סוף הפרק.

[22] שלא יוכלו ישראל להגיע לעוה"ב מחמת הצרות.

[23] ולא יתכן שהצרות יביאו לבטולם של ישראל, כאשר בו זמנית הצרות מקיימות את ישראל.

[24] ולכך גאולתם צריכה להתרחש בעולם שאינו גשמי, ולא בזה העולם הגשמי. וכן כתב להלן ר"פ מו: "ענין המשיח וההנהגה שתהיה בעולם, שיהיה העולם בשלימות, לא כמו שהיה העוה"ז, רק הויה אחרת". וראה לעיל פי"ג הערה 157.
וא"ת, כיצד זכו ישראל לגאולת מצרים בעוה"ז הגשמי. אמנם תשובתך בצידו, שגאולת מצרים לא היתה נצחית "שהרי לא היו נגאלים רק לשעה... ולא היתה הגאולה הראשונה דבר תמידי קיים" [לשונו להלן ס"פ מז], ולכך אין בגאולת מצרים בכדי לסתור את גשמיותו של העוה"ז, וכמבואר לעיל הערה 12. אך הגאולה העתידה תהיה נצחית [כמבואר להלן ס"פ מז], ולכך גאולה זו סותרת לגשמיותו של העוה"ז. וראה לעיל פי"ג הערה 162, ולהלן פי"ט הערה 79, פכ"ד הערה 91, פכ"ז הערה 64, ופל"א הערות 21, 25.
[25] מסופר שם בפסחים על רבי יהושע בן לוי שגוע ופרחה נשמתו אך חזר לבריאותו. ושאלוהו מה הוא ראה בעולמות העליונים, ועל כך השיב שראה עולם הפוך, שעליונים למטה ["אותן שהיו כאן חשובים ראיתי קלים" (רש"י שם)], ותחתונים למעלה ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים, שם ראיתי חשובים" (רש"י ב"ב י:)].
[26] עפ"י ברכות ה: שרבי יוחנן ניחם לרבי אלעזר שלא היה עשיר, ועל כך אמר לו רבי יוחנן "לא כל אדם זוכה לשתי שולחנות". וראה להלן פי"ט ד"ה וזה שאמרו. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי... וכל אשר יש לו בעוה"ז מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעוה"ז הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עוה"ב, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". וראה לעיל פ"ה הערות 439, 547. ובדרוש לשבת תשובה [עו:] כתב: "לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ז אינו זוכה לעוה"ב, ואשר זוכה לעוה"ב אינו זוכה לעוה"ז... כי ברא

השי"ת עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. וראה לעיל פי"ג הערה 90, להלן פי"ט הערות 133, 139, 142, פכ"ט הערה 60, פל"ה הערה 55, פנ"ז הערה 98, ופנ"ט הערות 74, 77.

[27] ולא בחר הקבה אלא בהבל, שנאמר [בראשית ד, ד] 'וישע ה' אל הבל ואל מנחתו'". ובמדרש שם הוסיפו להביא ראיות מנח שנרדף מפני דורו, אברהם נרדף מפני נמרוד, יצחק נרדף מפני פלישתים, יעקב נרדף מפני עשו, יוסף נרדף מפני אחיו, משה נרדף מפני פרעה, דוד נרדף מפני שאול, שאול נרדף מפני פלישתים, ישראל נרדף מפני האומות. ובכל הדוגמאות האלו, בחר הקב"ה בנרדף.

[28] לפנינו בקה"ר איתא "רבי אלעזר ברבי יוסי בן זמרא אמר אף בקרבנות כן אמר הקב"ה וכו'".

[29] כי העוה"ז הוא עניני גוף, וכמבואר לעיל פי"ג הערה 90, וכאן הערה 26.

[30] מעין מה שכתב בתפארת ישראל פס"ב [קפח:]: "לא תמצא דבר אחד שהוא טוב לשני דברים מתחלפים".

ובגבורות ה' ס"פ כב [סוף צו:] כתב: "כי לא היו יוצאי מצרים ראוים לבוא אל הארץ, כי ראוי שיהיו שני דורות לאלו שני דברים חדשים. וזהו כאשר אלו שני דברים הם מחולקים יציאת מצרים ונתינת הארץ... שהוציא אותם [ממצרים] באותות ובמופתים, והשני נתינת הארץ של שבעה אומות. ומעלות מחולקות הם אלו שני מעלות, אין ראוי שיהיו לדור אחד". [וראה לעיל פ"ח ד"ה וקאמר בט' באב, ששם נתבאר שדוקא משום חטא המרגלים נתחלקה יצ"מ מהכניסה לא"י, אך לולא החטא היתה הכניסה לארץ נעשית בחדא מחתא עם יצ"מ. וזאת משום שאז גם הכניסה לא"י היתה נעשית בדרך נס. וכמבואר שם הערה 78.] ובתפארת ישראל ס"פ מז [קמג:] כתב: "כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שא"כ יהיו שני דברים ענין אחד... ודבר זה אי אפשר". ולעיל פ"ג ד"ה אך אנחנו כתב: "איך יושפע מן האחד שני דברים מחולקים", וראה שם הערה 34. וכן כתב להלן ר"פ לח, ובח"א לגיטין סב. [ב, קכג:]. וראה להלן פי"ז הערה 9.

[31] ויעקב אבינו, שהוא הנרדף הגדול [ראה נתיב הענוה פ"א (ב, ד:)], הוא זה שחידש חולשא [ב"מ פז.]. ובאר זאת בח"א שם [ג, נא:]: "כי קודם שהיה יעקב לא היה שייך חולשא, כי קודם היה כל אחד ואחד עומד במדריגה מבלתי שהיה נכנס אחד בגבול חבירו... וכשבא יעקב, הלא תראה כי היה נרדף תמיד מעשו ולבן... עד שתמצא כי לא היה יעקב עומד בעצמו מבלי שיכנסו אחרים בגבולו, אבל נכנסו אחרים בגבולו. ודבר זה למעלת יעקב העליונה, שהיו מקנאין בו ורודפין... אחריו, ועליו נאמר [קהלת

ג, טו] 'והאלקים יבקש את נרדף'. ומדה זאת היה ליעקב... והרודף לוקח גבול הנרדף כמו שאמרנו... ולפיכך עד יעקב לא הוי חולשא, וכאשר בא יעקב בא חולשא, שהיה אחד נכנס בגדר השני... ומזה בא החולשא". וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז.

[32] ואם זה מיוחד לו, כיצד השני יטול זאת ממנו, שהרי אמרו [יומא לח:] "אין אדם נוגע במוכן לחבירו... אפילו כמלוא הנימא". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] ביאר הענין, ופירש שם: "לפיכך מי שהיה מהפך לקנות, ואחר יורד לקנות נקרא רשע [קידושין נט.], לפי שהוא נכנס בגבול חבירו... ויותר קשה כאשר הוא נכנס בגבול אחר מן הגזל, כי זה משנה סדר הש"י שחילק אל כל בריה".

[33] אודות שהקב"ה נבדל מהעולם הגשמי - ראה לעיל פי"ב הערה 42, ופי"ג הערה 158.

[34] בח"א לב"ק צג. [ג, טו:] העמיק לבאר מדוע הנרדפים שייכים להקב"ה, וז"ל: "הרודף את האחר, מדה זאת שהוא יוצא מן הפשיטות, כי הרודף אחר מתנגד אל אחר, ואין זה פשיטות, כי מצד שהוא נוטה אל מדה מיוחדת הוא רודף את אחר. אבל מי שיש בו מדת הפשיטות אינו רודף אחר, שאין דבר מתנגד אל דבר רק מי שיוצא מן הפשיטות. כי האש יוצא מן הפשיטות אל קצה שהוא חם, הוא רודף את המים לייבשם... אבל הדבר הפשוט אינו רודף. ולפיכך אמר כי כל אשר הוא נרדף ואינו רודף - קרבו הקב"ה, מפני שיש בו מדת הפשיטות, והוא ראוי להיות אל הש"י שהוא פשוט. אבל הרודף יוצא מגדר הפשיטות, והרחיקו הקב"ה... ודע, כי העוה"ז יש בהם מתנגדים רודפים זה את זה, והכל בשביל כי העוה"ז יש בו חלקים שיש בהם איכות מיוחד, ואין להם הפשיטות, לכך רודפים זה את זה. מי שהוא נרדף הוא יוצא מגדר העוה"ז הגשמי, ובחרו הקב"ה שיהיה לו. ועוד כי הרודף הוא יוצא אל הקצה, ואשר הוא יוצא אל קצה אין הקב"ה בוחר בו. אבל הנרדף ואינו רודף, הוא השוה, לכך אינו רודף, ולכך הקב"ה מקרב אותו. ופירוש זה הוא פירוש הראשון כאשר תבין". ובח"א לשבת פח: [א, מה.] כתב: "כי הרודף מפני כח העזות שלו... הוא יוצא מן השווי, ומפני שהוא יוצא מן השווי אינו פשוט, ואינו נבדל. אבל הנרדף, מפני שהוא נרדף ואינו רודף, דבר זה מורה בו הפשיטות והשווי גם כן... ולכך עשו רדף את יעקב... כי עשו היה יוצא מן השווי ומן הפשיטות, ויעקב הוא השוה, ולכך יעקב נקרא 'ישורון' [ראה לעיל פ"ה הערה 584, ופ"ח הערות 36 ,27], והוא הפשוט והשוה כאשר ידוע, ועשו הוא הפכו, ולכך הקב"ה קרבו".

[35] ובגו"א ויקרא פ"ב אות ל הביא מאמרם ז"ל שהקב"ה בחר בנרדפים, וכתב לבאר: "כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו הוא מצד שהוא מתייחס אל עוה"ז. ואשר הוא נרדף אין הגשמיות בו, ולפיכך הוא נבחר להיות נקרב למעלה

הנבדלת. כלל הדבר, כי מיעוט המציאות של עוה"ז מורה על שהוא קרוב אל הנבדל", וראה שם הערה 129, ולעיל פי"ג הערה 90, ולהלן פי"ט הערה 142.

[36] ובח"א לבכורות ח: [ד, קיח:] כתב: "כי לא נתן לנו [הקב"ה] עוה"ז, שאינו ראוי ושייך לנו. כי אין טובת ישראל דבר הגופני, כי ישראל מעלתם נבדלת אלוקי, ולכך עוה"ז אינו בן גילנו... ואנו מבקשים עוה"ב שהוא בן גילנו וראוי לנו, במה שאינו הנאת הגוף כמו שהוא העוה"ז. ולפיכך עוה"ב הוא בן גילנו, לא עולם הזה". ושם ציין לדבריו שכתב בחבור הנצח, ובפשיטות כונתו לדבריו שבפרק זה.

[36א] אודות שעוה"ב הוא עולם קדוש ונבדל - ראה הערה 82.

[37] להלן סוף פרק יח, ופרקים יט, כ.

[38] לא מצאתיו בפרקי רבי אליעזר, אך הוא בילקו"ש ח"א רמז קיא, ובתורה שלמה אות פד. וכ"ה בתנא דבי אליהו זוטא פרק יט. וראה ברש"י השלם בראשית פרק כה, הערה 29.

[39] לשון הילקו"ש "כאותו היום שהיו בבטן אמם". ופירושו, שמילת "כיום" היא מיותרת, ולפי הילקו"ש היא נדרשת לומר שתמכור לי את בכורתך כפי שנדברנו ביניינו באותו יום שהיינו בבטן אמנו.

[40] לשון הילקו"ש "וראה לו עשו".

[41] יעקב לעשו.

[42] שנאמר [בראשית כה, כב] "ויתרוצצו הבנים בקרבה וגו'", ופירש רש"י שם "מתרוצצים זה עם זה ומריבים בנחלת שני עולמות".

[43] ולעיל פ"ד ד"ה אף כי כתב: "יעקב... הוא הפך עשו... יעקב הפכו מרוחק מזה". וראה שם הערה 78. וראה לעיל הערה 34, ולהלן פי"ז הערה 33.

[44] שהרי מדריגת הקדושה מיוחדת לו, וכמו שנאמר [ישעיה כט, כג] "והקדישו את קדוש יעקב", וזה יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון: בגו"א בראשית פכ"ח ריש אות יז כתב: "דע, כי מעלת יעקב מעלה נפרדת ומיוחדת מאוד, ידוע לחכמים ולמשכילים בחכמה, שהיה קדוש ונבדל מכל עניני העולם. ולפיכך נאמר אצלו 'והקדישו את קדוש יעקב'. נקרא השי"ת 'קדוש יעקב' ע"ש שהיה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב". וכן שב וכתב שם בפל"ג אות טז. ובתפארת ישראל פ"כ [סב:] כתב: "והקדושה היא בפרט ליעקב, דכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'". וכן חזר וכתב שם בפל"ז [קי.], דר"ח פ"ה מ"ו [רלה:], גבורות ה' פמ"ד [קע:], שם פס"ב [רפב.], ולהלן פמ"ד הערות 12, 45. ובגבורות ה' פס"ו [שח:] הוסיף בזה: "וברכה ג' [של שמו"ע] 'אתה

קדוש ושמך קדוש' מיוסד נגד יעקב". וכ"ה בח"א לסוטה לו: [ב, עג:], ח"א לשבת קיח. [א, נה.], ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.].ובח"א לנדה יג. [ד, קנג:] כתב: "ומזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו [יבמות עו.]... ודבר זה מפני שיעקב היה כולו קדוש לה', ולא היה נוטה לכוחות החיצונות כלל, שהרי לא יצא ממנו דבר זר כמו שיצא מאברהם [ישמעאל] ומיצחק [עשו]". וראה להלן פנ"ט [ד"ה ובמדרש כה אמר], שכתב: "כי יעקב היה לו מדריגה העליונה הפנימית הנסתרת". ובנר מצוה [יט.] כתב: "יעקב יש לו כח קדוש נבדל, כמו שבארנו... כי יעקב הוא הקדוש בפרט, כמו שידוע בכל מקום". ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומרי לגמרי, עד שהיה קדוש, ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאוד". ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "ויעקב היה קדוש ונבדל ביותר מכל האבות". ודי בזה. וראה להלן פ"כ הערה 29, פכ"ב הערה 201, פמ"א הערה 7, פמ"ד הערות 12, 16, ופנ"ט הערות 21, 61, 155.

[45] לכאורה הדגשתו היא שזו מעלת יעקב ביחס לשאר האבות, וכמו שנתבאר בסוף ההערה הקודמת. ולהלן בפט"ז ד"ה ואמר שמלבישין יבאר שמעלת יעקב בפרט היא הצלם אלוקים, ועיי"ש, וכן להלן פמ"ד הערה 12.

[46] כמבואר לעיל פ"ה הערה 550. ובח"א לקידושין לא. [ב, קלח.] כתב שמחמת כן עשו כיבד את אביו במיוחד, וכלשונו: "האב מביא לחיי עוה"ז [ב"מ לג.], ודבר זה מיוחד בו הגויים, שאליהם נתן העוה"ז. ובפרט כי העוה"ז הוא מיוחד לעשו, כמו שאמרו במדרש... שהיו מריבין בנחלת שני עולמות... לכך היה עשו מכבד את אביו ביותר מפני כי עוה"ז הוא לחלקו, והאב מביא אותו לעוה"ז שהוא לחלקו". ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך. וראה הערה 84, ולהלן פל"ב הערה 47.

[47] כפי שכתב בח"א לב"ב טז: [ג, עד:]: "ולא שייך מחלוקת רק כאשר יש דבר אחד משותף לשני דברים". ובגו"א בראשית פ"ד אות י: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל אז היה שלום ביניהם... אבל הם היו הפכים ולא היה הבדל ביניהם... לפיכך לא היה שלום ביניהם, ובא המחלקות ביניהם". וראה לעיל פ"ז הערה 174. 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". וכ"ה שם בדברים פ"י ריש אות ט, נתיב הענוה פ"ג [ב, ז:], דרוש על התורה [י:], ועוד. וראה הערה 53, ולהלן פי"ז הערות 69, 74, ופל"ח הערות 1, 3.

[48] דברים אלו מבוארים יותר בגו"א בראשית פכ"ה אות כו, וז"ל: "יש מקשים, למה היו עתה מריבים בתוך הבטן בשני עולמות. ועוד, אם האחד נצח השני, וכי יקח בבטן

העולם ממנו... ויש לך לדעת, כי יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם, כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה. ולפיכך אף שעדיין היו בבטן אמם היו מתנגדים זה לזה, כי מאחר שבעצם מציאותם הם מתנגדים, אין להם שתוף ביחד. כמו אש ומים, שאע"ג שאין דעת ורצון בהם, הם מתנגדים בצד עצמם, ואין עמידה להם, כך יעקב ועשו. אם כי מצד הטבע היו אפשר להיות יחד, אין עיקר האדם הטבע [ראה להלן פי"ט הערה 21], ולפיכך אף בבטן אמם היו מתרוצצים ומתנגדים זה לזה. ולא שההתנגדות הוא להם מצד עצם מציאותם בעוה"ז, שאם כן כל זמן שאין להם מציאות בעוה"ז ויצאו לאור העולם - לא היה ראוי שיהיה נמצא התנגדות הזה, אבל מצד שם מציאות מה - הם מתנגדים".

[49] שהרי כאשר רבקה "היתה עוברת על פתחי תורה של שם ועבר - יעקב רץ ומפרכס לצאת, עוברת על פתח ע"ז - עשו מפרכס לצאת" [רש"י בראשית כה, כב], וביאר זאת בדרוש על המצות [נז.] בזה"ל: "כי יעקב בבטן אמו היה דבק בו יתברך, ולכך כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות מצא מין את מינו וניעור. שהיה נמשך בטבעו אחר הדבר שהוא דבק בו... והפך זה עשו שהיה דבק בכח בטומאה, אשר 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". ומעין זה כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות כה. וראה לעיל פ"ב הערה 104, להלן פמ"א הערה 7, ופנ"ט הערה 156.

[50] הרי יעקב יטול את שלו [עוה"ב] ועשו יטול את שלו [עוה"ז], ואינם מתחברים באותו עולם, ואם אין חבור - מחלוקת מנין.

[51] כמבואר לעיל פ"י הערה 49. וצרף לכאן את דבריו שבגו"א בראשית פ"א סוף אות כא: "אף עוה"ב נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתוב [ראה קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'". וראה הערה 90.

[52] לשונו בגו"א בראשית פכ"ה אות כו [ד"ה ולפיכך]: "ולפיכך אמרו כי התנגדות בבטן אמם, קודם מציאות בעוה"ז, מורה על מריבה בעוה"ז ובעוה"ב... כי עצם מציאות יעקב, מצד מציאות מה שיש לו, לא מצד המציאות שיש לו בעוה"ז, רק מצד שם מציאות מה - מתנגד לעשו. וכן עצם מציאות עשו, לא מצד המציאות שיש לו בעולם... מתנגד ליעקב... והוא מריבה בשתי עולמות. שכל התנגדות שיש לשני דברים, היינו שכל אחד רוצה לדחות את השני בעבור שהוא מתנגד אל מציאותו. ויעקב ועשו שהיו מתנגדים בבטן אמם טרם יצאו לאויר עולם המציאות - א"כ כל אחד ואחד רוצה שיהיה לו כלל

המציאות, שהוא עוה"ז והעוה"ב, וידחה המתנגד לו". וכן כתב גם בדר"ח פ"א מ"י [מג:] שהמציאות כוללת עוה"ז ועוה"ב יחד. וראה דבריו בדר"ח פ"ה מי"ז בביאור "כל מחלוקת שהיא לש"ש סופה להתקיים" [רנח:], שדבריו שם שייכים מאוד לדבריו כאן. וכן ראה בנתיב התורה פט"ו [א, סה.] בביאור ההתנגדות של החומרי לשכלי.

[53] כפי שכתב בגו"א דברים פ"י ריש אות ט: "הנמנע הוא לקבץ שני הפכים בנושא אחד, ודבר זה לא יצוייר בחכמה והשגה כלל". וכן הזכיר כמה פעמים בהקדמתו השניה לגבורות ה' [טו, טז], ובדר"ח פ"ה מי"ז [רנח:]. ובבאר הגולה, באר השלישי [מא.] כתב: "מה שלא היה כסוי לאוזן בעצמו כמו שהוא לעינים ולפה... מפני שהאוזן הוא משמש הקבלה בלבד... ושלימות הקבלה בעצמו שיהיה פתוח לקבל, ולא שיהיה לו סתימה בעצמו של אוזן שנברא לקבלה, כי יהיו שני הפכים בנושא אחד... ולפיכך האוזן, שהוא כלי הקיבול, ראוי שאין לו סתימה בעצמו, והדברים האלו הם דברי חכמה מאוד". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "היצר טוב ויצה"ר הם שני הפכים, ולפיכך כאשר נוטה ליצה"ר אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד". וכן כתב בדרוש עה"ת [טז:], ובח"א לב"ב טז. [ג, עא:]. וראה הערה 47, ולהלן פל"ח הערה 1.

[54] אודות שהעולם הוא נושא לאדם השכלי - ראה דבריו בגו"א בראשית פ"ב אות יט, ד"ה וכדי, ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנ.].

[55] לשונו בדר"ח פ"ה מי"ז [רנח:]: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד, ולכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם שהוא אחד". וראה להלן פ"נ הערה 37.

[56] פירוש - נבאר שנחלקו רק על עולם אחד, [בעוד שבנוגע לעולם השני כו"ע הסכימו שהוא שייך רק לצד אחד], ובאותו מאבק ניצח צד אחד; שאם נחלקו על עוה"ז, נבאר שעשו ניצח את המאבק. ואם נחלקו על עוה"ב, נבאר שיעקב ניצח את המאבק.

[57] דבשלמא אם נחלקו רק על עולם אחד, נבאר שהצד שזכה לבסוף באותו עולם הוא זה שניצח במאבק. אך אם נחלקו על הכל, מדוע התוצאה שונה כ"כ ממה שעליו היה נטוש המאבק.

[58] כנראה חסר כאן הצד השני של ה"ממה נפשך": ואם היה יעקב מנצח לעשו במאבקם על העוה"ב, לא שייך לומר "ויתרוצצו", שהרי כבר נצח יעקב לעשו.

[59] ומנין לומר שלבסוף נטל יעקב את העוה"ב ועשו נטל את העוה"ז, שמא נשארו במחלוקתם עד סוף הימים.

[60] ולכך א"א לומר שהמחלוקת נשארה בעינה. אך מאידך גם אי אפשר לומר שהמחלוקת הוכרעה לטובת צד אחד, ולכך בע"כ הנך חייב לומר שהמחלוקת אמנם לא נמשכה, אך גם לא הוכרעה, וכפי שיבאר בסמוך.

[61] כפי שיתבאר בדיבור המתחיל הבא, שבטן האם "הוא כמו דירת האדם בעולמו" [לשונו שם].

[62] וא"כ אין כאן מנצח, כי אף צד לא קיבל את מה שרצה, שהרי כל צד נלחם על שני העולמות, ולבסוף קיבל רק עולם אחד.

[63] בא לבאר מדוע הרציצה והמאבק נמשכו גם לאחר שכל צד נטל את חלקו.

[64] פירוש - המאבק לא הוכרע לאחר שכל צד נטל את חלקו, כי עדיין יש לעשו דבר [עוה"ז] שאין ליעקב. ומבחינתו של יעקב אין לעשו מציאות, ולכך יעקב עדיין שואף לקבל את אותו חלק שאין לו. וה"ה לעשו. וכונתו במה שכתב "לכך כל אחד היה רוצה בכל" הוא לומר שלכך **עדיין** כל אחד ממשיך לרצות בכל. כיון שיש לכל צד דבר שאין לרעהו, ולכך אין כל צד מתנחם בחלקו, מחמת שעדיין חסר לו את חלקו של השני שלא נמצא כלל בידו.

[65] וא"כ זהו המוצא היחידי למצב שהמחלוקת נמשכת, ומאידך שלא עומדים במחלוקת; כל צד קיבל את חלקו [יעקב - עוה"ב, עשו - עוה"ז], ומבחינה זו כבר אין יעקב ועשו עומדים במחלוקת, אלא כאו"א נטל את מקומו השונה מרעהו. אך מאידך, דוקא משום שכאו"א נטל חלק השונה מרעהו, לכך הרצון לחלקו של השני עדיין קיים בכל צד, ומבחינה זו המחלוקת נמשכת.

[66] ולא רק על עולם אחד, וכמו שמבאר.

[67] דוגמה לדבר; רש"י שמות לח, כב כתב "אפילו דברים של אמר לו רבו [משה רבינו לבצלאל] הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני. כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואח"כ משכן. אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואח"כ משים כלים בתוכו". וביאר שם הגו"א אות ה: "וא"ת ומשה למה לא ציוה לעשות המשכן קודם. יש לומר, דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובין מן המשכן... 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... התחיל בכלים תחלה... כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה". הרי שהקב"ה חנן את משה רבינו ובצלאל בהתאם לתכונותיהם; משה הממונה על הלימוד - בא אליו הידיעה בתחום

הלימוד. ואילו בצלאל הממונה על העשיה - באה אליו הידיעה בתחום העשיה. וזהו שכתב כאן שהקב"ה "נותן לכל בריה את אשר ראוי אליו". וראה לעיל פי"א הערה 155.

[68] והולך לבאר את הדמיון שבין חיי האדם בעולם לחיי עובר במעי אמו. וכן כתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] וז"ל: "כי דבר זה שהוא בבטן אמו דומה לגמרי אל מה שהאדם בעוה"ז, והאם נחשב עולמו של ולד". וכ"ה בח"א לנדה לא. [ד, קס:].

[69] פירוש - חיי האדם מתחלקים לשלשה חלקים, וכמו שמבאר. והם כנגד שלשת העולמות, וכפי שיבואר בהמשך, ובהערה הבאה. ועוד אודות ג' עולמות - ראה לעיל פ"ג הערה 79.

[70] לשונו בח"א לנדה לא. [ד, קס:]: "כאשר האדם בעולם, נחלקים ימיו לשלשה חלקים, והם: ימי עליה, ימי עמידה, ימי ירידה. וימי עליה נקרא שהאדם הוא דר בעוה"ז התחתון, אשר האדם הוא רודף תאותו וחמדת העוה"ז התחתון". וכן כתב בח"א לשבת קנב. [א, פב:]: "כח החומרי בחזקו ובתקפו, ואין השכלי בכוחו". וכן הזכיר בקצרה להלן ר"פ מב, ושם הערה 9. וראה לעיל פ"ז הערה 49. ובנר מצוה [ריש יט.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, סוף קפה.] רמז ליסוד זה. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו כמו שהוא העוה"ז העולם הגשמי, וזהו השליש הראשון". [ומה שכתב כאן "בימי הקטנות והבחרות", כי ימי האדם מתחלקים לד': "ילדות, בחרות, עמידה וזיקנה" (ראה גו"א בראשית פכ"ו הערה 54), וכמבואר כאן].

[71] לשונו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.]: "ואח"כ כשגדל והוא שכלי, ואז השכל גובר על החומרי, עד שאין האדם פונה הכל אל הדברים החומריים שהם העוה"ז". ובח"א לנדה לא. [ד, קס:] כתב: "וימי העמידה, האדם הוא שלם, שכבר גדל ונשלם ונחשב כאילו עומד בעולם האמצעי".

[72] לשונו בנתיב הצדק שם: "והוא דומה כאילו דר בעולם האמצעי, ואינו כולו שכלי, רק שאינו נוטה כולו אחר החומרי. כי העולם האמצעי יש בו זכות ודקות החומר כמו שהוא ידוע". ובח"א לנדה שם כתב: "העולם האמצעי כולם שלמים, ולא ימצא בו הויה כלל, רק ההויה הוא בעולם התחתון, והוא עולם חסר. ולפיכך כל הימים שהוא גדל ומתהוה, דומה שהוא בעולם התחתון, שהוא עולם הויה. וכאשר הוא שלם וגדל כל צרכו נקרא שהוא עלה אל העולם האמצעי שהוא שלם".

[72א] לא מצאתי להדיא מקור זה. אך ראה ברמב"ן בראשית מו, טו. וברבנו צדוק הכהן מלובלין בספר ישראל קדושים אות ח, ד"ה וכך, כתב: "ומס' לזקנה והלאה.... הם ימי הירידה".

[73] לשונו בח"א לשבת שם [א, פב:]: "כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כוחות חומריים נחלשים, ומפני חולשם כח השכלי מתגבר, שכן כאשר זה נופל - זה קם... ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החומרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה. והפך זה בזקני עמי הארץ, שכל ענינם ושכלם גופני, ואין להם שכל הנבדל, ולפיכך כל זמן שמזקינים ונחלשו כוחות החומריים - השכל גם כן נחלש, כי שכל שלהם חומרי". וכן הזכיר בקצרה בגבורות ה' ס"פ נב [רכט.]. וכן ביאר באור חדש [קטז.], ובח"א לב"מ פא. [ג, נא.], נר מצוה [יט.], נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:]. וראה לעיל פ"ז הערה 49, ולהלן ר"פ מב. ועוד אודות "צורה מוטבעת בחומר" - ראה להלן פי"ט הערה 26.

[74] כונתו בזה שאז האדם נחשב שהוא בעולם העליון, במקום שנמצאים המלאכים. והוא עפ"י הפסוק [זכריה ג, ז] "ונתתי לך מהלכים בין העומדים", ופירש רש"י שם "שרפים ומלאכי השרת, שאין להם ישיבה". וכן הזכיר בקצרה ענין זה בתפארת ישראל פ"ג [יב.], ובבאר הגולה באר הרביעי [ריש נ:]. וזה לשונו בח"א לנדה לא. [ד, קס:]: "ואחר כך בימי ירידה, ואז הגוף כלה והשכל מתגבר, ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], ונחשב כאילו האדם דר בעולם השכלי". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] כתב: "ובזמן הזקנה השכלי גובר בעולם, והוא כאילו דר בעולם העליון השכלי, שכבר נסתלק גשמיות האדם לגמרי".

[75] עפ"י נדה לא. "ת"ר, שלשה חדשים הראשונים ולד דר במדור התחתון. אמצעיים - ולד דר במדור האמצעי. אחרונים - ולד דר במדור העליון". ומעתה יקביל המהר"ל ג' שלבים אלו לימי העליה, העמידה, והירידה.

[76] ועולם הטבע נחשב שפל ולמטה משני העולמות האחרים, כי ככל שחומרי יותר - כן השפלות יותר, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 314.

[77] פירוש - יעקב נזרע ראשון ע"י יצחק, ואילו עשו נזרע שני, וכלשון רש"י בבראשית כה, כו: "יעקב נוצר מטיפה ראשונה, ועשו מן השנייה. צא ולמד משפופרת שפיה קצר, תן לה שני אבנים זו אחר זו, הנכנסת ראשונה תצא אחרונה, והנכנסת אחרונה תצא ראשונה, נמצא עשו הנוצר באחרונה יצא ראשונה, ויעקב שנוצר ראשונה יצא אחרון".

[78] לשונו בגו"א בראשית פכ"ה סוף אות כו: "ומ"מ, יש לך רמז כי עשו הגיע לחלקו מן המריבה, עולם שיש בו גנאי וחרפה, ולפיכך הוא ראשון לרחם, שהוא יצא ראשונה,

ואליו [לעוה"ז הגשמי] הוא קרוב. ויעקב רחוק ממנו [מהעוה"ז הגשמי], מצד שהוא מסולק מן הטנופת, וקרוב לעולם הנכבד, והוא יצא אחרונה". ופירושו, שאופן לידתם משקף את מהותם; הנולד ראשון קרוב לעולם הגשמי, והנולד אחרון קרוב לעולם הנכבד. ועוד אודות שהצעיר בא ממקום צנוע ופנימי יותר מהבכור, ראה לעיל פי"ג הערה 157, ולהלן פכ"ו הערה 29.

[79] לשונו באור חדש [קפו.]: "אמרו במדרש [ב"ר סג, ח] למה יצא עשו תחילה, כדי שיצא הוא וסריותו ["הסרחון ודם של לידה" (מתנו"כ שם)] עמו. אמר רבי אבהו כהדין פרביטא ["בלן" (רש"י שם)] שהוא משטף את בית המרחץ ואח"כ מרחיץ בנו של מלך. כך יצא עשו כדי שיצא הוא וסריותו עמו. ופירוש זה כי עשו הוא דבק בסריותו ובגנותו, ובשביל זה הוא נוטל כל הפחיתות והגנות". וראה בדרשת שבת הגדול [רל:] שהביא מדרש זה. וראה להלן פט"ז הערה 78 שנתבאר שם שמחמת כן יש לעשו אחיזה בפחיתות שתמצא ביעקב.

[80] וראה גו"א שמות פ"ד אות טז שכתב שם: "ראוי ליעקב הבכורה מצד עצמו, לפי שהוא מציאות ראשון לעשו, רק שעשו יצא ראשונה... שיעקב מציאותו ראשונה וראוי לו הבכורה". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ט [קיג:]. וראה להלן פל"ב הערה 47.

[81] ו"בכורתך" מכוונת לחלק העוה"ב, וכמו שמבאר.

[82] כמו שנאמר [שמות יג, ב] "קדש לי כל בכור וגו' לי הוא". ופירש רש"י שם "לי הוא - לעצמי קניתים על ידי שהכיתי בכורי מצרים". וכן נאמר שם בפסוק טו. ובגו"א שמות פי"ב אות סא הרחיב לבאר אודות קדושת בכור,וכן הוא בגבורות ה' פל"ח [קמג.]. ותמצית דבריו היא, שקדושת בכור נובעת מפאת היותו ראשון למציאות, וכל ראשית מציאות יש בו קדושה, וכמו קדושת ביכורי האדמה [דברים כו, א-יא]. וראה לעיל פ"ג הערה 90. ועוה"ב, שהוא קדוש לה', נקרא ג"כ "בכורה". וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ו [קעא.]: "עוה"ב הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי". וכן כתב להלן פי"ט סד"ה ואמר עלי: "כי העשירי הוא קדוש, ומורה על העוה"ב שהוא עולם קדוש". וכ"ה בנתיב התורה ס"פ י [א, מו.], דרוש על התורה [סוף כט:], ודרוש על המצות [סא:]. ובח"א לב"ב עה: [ג, קיג:] פירש: "ההפרש שיש בין קדושה של עוה"ז והקדושה של עוה"ב, כי הקדושה של עוה"ז - עיקר הדבר הוא חול, ומקבל קדושה. אבל קדושה של עוה"ב, היא כולה קדושה אלקית, ודבר זה מבואר". וראה עוד ח"א לסנהדרין מט. [ג, ריש קסב.], ודרך חיים פ"ג מי"א [קלה.], וכן לעיל הערה 36א, ולהלן פי"ט הערות 122 ,133, פכ"א הערה 11, פל"ב הערה 39, פל"ו הערה 33, ופנ"ט הערה 87.

[83] יעקב לעשו.
[84] וכפי שביאר למעלה ד"ה הנה בארו: "כי כל ענינו [של עשו] אין רק בעולם הגשמי הזה בלבד". וראה הערות 46, 87, ולהלן פט"ז הערה 30.
[85] כמבואר במדרש שהובא בד"ה ובפרקי רבי אליעזר.
[86] שהוא עולם הבא. ועשו שכפר בתחה"מ, ממילא נועל בפניו את חלקו לעוה"ב, שהרי המהלך לעוה"ב עובר דרך תחה"מ [תוספות ר"ה סוף טז:], ואם אין תחיה - ממילא אין עוה"ב. וזהו ששנינו [סנהדרין צ.] "ואלו שאין להם חלק לעוה"ב, האומר אין תחיית המתים מן התורה... תנא, הוא כפר בתחיית המתים, לפיכך לא היה לו חלק בתחיית המתים, שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". ועשו שכפר בתחה"מ, ממילא בזה גופא מאבד חלקו לעוה"ב.
[87] ומצינו את ההיפך הגמור לגבי יעקב, שהנה עשו נתברך לבסוף [בראשית כז, לט] "הנה משמני הארץ יהיה מושבך וגו'", וביאר שם רש"י "זו אטליא של יון". ופירש הגו"א שם אות כב: "והיא הפך לברכת יעקב... כי לישראל תהיה ארץ קדושה, ולא ירצו באדמה טמאה... ואלו ברכות לא יקח [יעקב], שלא שייך ליעקב זה". וכשם שעשו מרגיש עצמו כלא שייך לעניני העוה"ב, כך בדיוק יעקב מרגיש עצמו כלא שייך לגשמיות העוה"ז, ואין לו כל ענין באטליא של יון. וראה להלן פט"ז ציון 30, ופי"ח הערה 36.
[88] הוא עוה"ז.
[89] ראשון לאדם - הוא העולם הראשון שהאדם נתקל בו.
[90] שהרי אף העוה"ב נברא בששת ימי בראשית, וכמבואר בהערה 51. ולכך בבריאת העולם התחתון נכללת בריאת העולם השני. ועוד אודות שהעולם נברא באות בי"ת - ראה להלן פמ"ה ד"ה וביאור ענין זה.
[91] ולכך, כשם שעוה"ב נחשב "עולם השני", אף הבכור משתייך הוא ל"שני", שהרי הוא מורכב מהאותיות השניות, וכמו שיבאר.
[92] כן כתב להלן פמ"ה ד"ה וביאור ענין זה לגבי אותיות ב.ר.ך. וראה לעיל פ"ה הערה 193.
[93] ומה שביאר שהבכור הוא שני מחמת שאותיות בכור הן אותיות שניות, ראה פחד יצחק פסח מאמר סב, ב, שכתב: "כבוד אחיך הגדול נתרבה מ'את' שבכבוד אב [שמות כ, יב, וראה כתובות קג.]. ופירש הגר"א ענינו של ריבוי זה, כי כמו שכבוד האבות מגיע להם מצד שהם ההתחלה לכלליות התולדות, כמו כן יש לבכור חלק בהתחלה של שאר התולדות הבאים אחריו. התענוג או הצער שעולה אל האבות ממציאותו של הבכור

מתערב ומתמזג לתוך עצם כח ההולדה של האבות, וממילא הולכת היא מציאותו של הבכור ונעשית חלק דק של האבהות והאמהות לשאר הולדות. ומצד זה תופסת היא חכמת לשון הקודש את הבכורה כמין 'אבהות שניה'. שהרי המלה 'אב' בנינה הוא ראשון ושני, א' וב'. ותיכף אחר ה'ב' מתלכדים כל האותיות השניים [ב' שניה ליחידות, כ' שניה לעשרות, ור' שניה למאות] ליצירת התיבה של מושג הבכורה. 'בכר'. ולא עוד, אלא שה'ב' שהיא הפתיחה של תיבת בכור, נעוצה היא ב'ב' שהוא חתימתה של תיבת 'אב', מפני שהבכורה היא האבהות במהדורא שניה. וככה מבליטה היא חכמת הלשון בעצמה את הבכורה כשורש שני. ומכאן מטבע הלשון שאמרנו כי הבכורה היא 'אבהות שניה'". ואלו הם דברי המהר"ל כאן.

[94] עוד אודות שעוה"ב נדון כעולם שני, ראה תנחומא חוקת אות ג שאמרו שם "'מי יתן טהור מטמא לא אחד' [איוב יד, ד], כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז... העוה"ב מן העוה"ז". הרי שהעוה"ב יוצא מהעוה"ז כמו שאברהם יצא מתרח. ולכך ברור הוא שהעוה"ז הוא ראשון, והעוה"ב הוא שני.

[95] פירוש - יעקב נתן לעשו את אותה תמורה שעשו חפץ בה בעבור חלקו בעוה"ב; עשו ממיר את עולמו הנבדל בעולמו הגשמי, ולכך דין שמכירה זו תעשה ע"י לחם ונזיד עדשים, שהם מאכלי הגוף הבאים כתמורה לעוה"ב.

[96] פירוש - התורה מדגישה בעבורנו שהלחם והנזיד עדשים הם מאכלים גשמיים, שהרי הם באו בעבור מילוי חסרון גשמי ["והוא עייף"]. והואיל ומטרת האוכל היתה למלאות חסרון גשמי - בע"כ שאוכל זה הוא ביטוי לתאוות הגוף הבאות למלאות חסרון. ודייק לה [שעניני הגוף באים להשלים חסרון], שאמרו חכמים [ברכות כט:] "שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה". הרי שכאשר הנדון הוא הגוף והגויה - הקנה מידה הוא "די מחסורה". ובגו"א בראשית פ"ח אות כד כתב: "אין יצה"ר רק לדבר חסר ומבקש למלאות חסרון תאותו". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה.] כתב: "אין יצה"ר באדם מצד השלימות, רק מצד החסרון, וכל עוד שאדם רוצה למלאות תאותו, דבר זה בעצמו מורה יותר על החסרון, ולפיכך הוא רעב עוד". וראה לעיל פי"ב הערות 17, 18, 21. וזהו שכתב כאן שהתאוות הגשמיות הן למלאות החסרון, כי כל מילוי חסרון הוא נובע מהיצה"ר, וממילא מוגדר הוא כ"תאות גשמיות".

[97] של "ויתרוצצו", ומכירת הבכורה ליעקב.

[98] מדוע הרבה מימי ישראל הם נתונים בצרה ובצער, וכפי ששאל בתחילת זה הפרק.

[99] מעין לשון זה כתב לעיל פי"ד ציון 7.

[100] וראה לעיל הערה 5 אודות נאמנותם של חכמים.
[101] נראה כונתו, שהנה במדרש [ב"ר עז, ג] ביארו שמאבקו של יעקב עם המלאך [בראשית לב, כד] מרמז על גזירות השמד שיפלו על ישראל. ומלאך זה היה שרו של עשו [רש"י שם שם כד], שהוא סמאל [גו"א דברים פל"ב סוף אות יג]. ורש"י סוכה סוף כט. כתב "סמאל שהיה שר של עשו". ובזוה"ק ח"ג קצט: אמרו "סמאל אפוטרופסא דעשו". ועוד אודות מאבקו של יעקב עם שרו של עשו, וכיצד הוא מסמל גזירותיו של דור שמד, ראה פחד יצחק חנוכה מאמר ב, פרק א. וראה עוד תפארת ישראל פנ"ג [קסב.]
[102] כי הגשמי מתנגד לרוחני, וכמבואר לעיל פ"י הערה 106, ולעיל הערה 52. וראה להלן פי"ט הערה 55, פכ"ב הערה 10, פכ"ח הערה 68, ופנ"ה הערה 1.

פרק טז

[1] לפנינו בגמרא שם "עוד אחרת יש להם ברומי", ופירש רש"י שם "עוד איד [חינגא] אחרת יש להם לרומיים שאינה שנויה במשנה". ובח"א לע"ז שם [ד, לז.] גרס "עוד אחת יש ברומי".
[2] כנגד עשו [רש"י שם].
[3] כנגד יעקב צולע על יריכו, כלומר עדיין עשו שולט על יעקב [רש"י שם].
[4] והן בגדי חמודות שהיו לעשו [בראשית כז, טו] [רש"י שם].
[5] כהן גדול ומהרוגי מלכות היה, ומתוך יפיו נכנס בלב בת קיסר, והפשיט עור פניו וחנטה באפרסמון, שתהא מקויימת ולא ישתנה, ועדיין מונח בגינזי רומי [רש"י שם].
[6] דפיזא - פז, והוא אבן יקרה עד מאוד, ואינו מצוי בעולם [רש"י שם].
[7] חשבון הקציץ כזב הוא, נבואת יעקב שקרא לבניו לאחרית הימים, שסופן ליגאל כזב הוא. 'סך' - חשבון, 'קירי' - קיצין [רש"י שם].
[8] אחיו של אדונינו עשו זייפן הוא, יעקב שרימה לעשו וחשב ליטול ברכה להיות גבור לאחיו.
[9] דחמי חמי - הרואה בשמחה זו עכשו - רואהו, ומי שאינו רואה עכשו לא יראה עוד, דעד ע' שנה אינה נעשית [רש"י שם].
[10] מאי אהני לרמאה - ליעקב שרימה את עשו, ולקח את ברכתו [רש"י שם].
[11] ווי לדין - לעשו, כד יקום דין - כשיקום יעקב [רש"י שם].
[12] ודע, שדברים אלו מופיעים בח"א לע"ז שם [ד, לז.],וההבדלים ביניהם יובאו בהמשך בהערות.

[13] בח"א שם כתב: "כי שבעים שנה הם חיי האדם כמו שיתבאר בסמוך ענין זה". וענין זה יתבאר להלן בד"ה וקאמר שתולים, ושם הערה 60.

[14] פירוש - היחס שבין עשו ליעקב הוא "כשזה קם זה נופל" [רש"י בראשית כה, כג], ויחס זה מחייב שעשו ירכב על יעקב, וכמו שמבאר. וראה בגו"א בראשית פכ"ה אות לג שחידש שרק מבחינת ישראל ניתן לומר "כשזה [ישראל] קם זה [עשו] נופל", אך מבחינת אדום אי אפשר לומר "כשזה [אדום] קם זה [ישראל] נופל", וניתן רק לומר לחד גיסא "כשזה [אדום] נופל, זה [ישראל] קם" ועיי"ש בטעמו. אמנם מדבריו כאן משמע שגם מבחינת עשו ניתן לומר "כשזה קם, זה נופל". ויל"ע בזה. וראה הערה 70, ולהלן פמ"ד הערה 6.

[15] פירוש - הנושא אינו יכול לקום, כי מוטל עליו משקלו של הרוכב.

[16] בא לבאר מדוע יעקב נחשב לחיגר, וכיצד מומו של יעקב מאפשר לעשו לרכוב עליו.

[17] לשונו בגבורות ה' שם [שיב.]: "מעלת יעקב שהיה קדוש... ולפיכך אמרו בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.] שופריה דיעקב מעין שופריה דאדה"ר. כי עיקר הצלם האלקי הזה חל על הפנים של אדם, כי זה צורתו בודאי... שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר... היה מקבל הצלם האלקי בשלימות... לא נתבטל הצלם האלקי שלו בחומרי, לכך היה מתאבק המלאך עמו, שהיה מתנגד הוא אל המלאך... מפני שהיה [יעקב] קדוש, היה כאן התגברות, והיה מתאבק המלאך עמו... שנעשה יעקב מתנגד אל המלאך לגמרי, מה שלא תמצא בכל שאר הנבראים... ולכך לא יכול לו המלאך חוץ ממקום אחד, שהוא הפך הפנים; כמו שהפנים שם הצורה, שהוא צלם אלקים עיקר, והחומר בטל אצלו. והירך הוא להפך, שהצורה אינו עיקר לשם, והצורה בטילה אצל החומר אף ביעקב... ומה שהירך הוא הפך הפנים, כי הפנים הוא בגלוי... והירך הוא בסתר... מקום חושך, וזהו ענין החומר שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר, ולא אור. ולכך שם היה [המלאך] יכול לו. כי שם הצורה בטילה אצל החומר אף אצל יעקב". וא"כ צליעתו של יעקב נובעת רק משום שאין מעלת יעקב מתפשטת על כל קומתו, וכך נשאר הירך כמקום אחיזה לשרו של עשו. וראה להלן פמ"ד הערה 63.

[18] ומפאת נגיעת כף יריכו של יעקב ניתן לעשו לשלוט על ישראל, וכמו שמבאר והולך.

[19] היינו שנגע בצדיקים ובצדקניות שעתידים לצאת ממנו בדורו של שמד, דהיינו אלה שיעמדו בנסיונות של המרת דת בשעת השמד. וממילא אתה למד כי תקיעת כף הירך,

שהוא שיור בנצחון זה ד'לא יכול לו' [בראשית לב, כו], היינו אלה שלא עמדו בנסיון, ונפלו ונכשלו במעשי מומרות של העברה מעל הדת [לשון הפחד יצחק חנוכה ה, ד].

[20] שאינו צולע על יריכו, לעומת יעקב הצולע על יריכו [בראשית לב, לב].

[21] ובביאור צליעתו של יעקב, ראה פחד יצחק חנוכה מאמר ה אותיות ג, ד, שהטעים כיצד אלו שלא יעמדו בנסיונות של גזירות שמד מאפשרים לעשו לשלוט ביעקב, וז"ל: "מדריגת שלימותו של יעקב היא במניעת ניתוקו של החוט של קדושת ישראל... ישראל אע"פ שחטא -ישראל הוא [סנהדרין מד.]... אבל דוקא בעטיה של שלימות זו כרוכה היא אי השלימות של מציאותם של מומרי ישראל. שהרי בלעדי השלימות הזו... אין מציאות בעולם למומר ישראל, דכל ישראל שהמיר היה ממילא מתפרש ונעשה לאינו בן ברית. כל זמן שישנה בעולם הופעה של מומרות בישראל, עדיין אתה אומר בשלימות זו של יעקב אבינו כי תקנתה היא קלקלתה. וזו היא תקיעת כף יריכו של יעקב בשעת המאבק עם שרו של עשו". ופירושו, שאם ישראל היו בגדר של "ועמך כולם צדיקים" בפועל, לא היה שייך שתהיה לעשו שליטה על ישראל, ורק מפאת שנמצאים בישראל אלו שאינם עומדים בנסיון, נמצא לעשו מקום להתגדר בתוך יעקב גופא. וזהו שנאמר [בראשית כז, מ] "והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך", ופירש רש"י שם "כשיעברו ישראל על התורה, ויהיה לך פתחון פה להצטער על הברכות שנטל, ופרקת עולו וגו'".

[22] כמבואר לעיל פרק טו, שיעקב נטל העוה"ב ועשו נטל העוה"ז. ובריש הפרק כתב ש"במאמר זה באו לגלות ולבאר ענין כח מלכות רביעית עם ישראל". וכעת ביאר "כי כל המאמר הזה בא לפרש כי היה לעשו עוה"ז... היה ליעקב רק עולם הנבדל מן הגשמי". והם הם הדברים. כי שליטתה של המלכות הרביעית נובעת מכך שלעשו יש את העוה"ז, וליעקב יש רק העוה"ב. וראה להלן פי"ח הערה 35.

[23] נראה להטעים דבר זה, כי הנה חגר הוא מום הפוסל בכהונה [ויקרא כא, יח "איש עור או פסח וגו'" ותרגם אונקלוס שם "גבר עויר או חגיר"]. ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:] ביאר כי מומים הם פוסלים בכהונה משום שהכהונה מורה על קדושת הגוף, "ולפיכך המומים פוסלים בכהנים... מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף פסול לעבודה" [לשונו שם]. והואיל ועניני עוה"ז הם עניני גוף [ראה לעיל פי"ג הערה 90, ופט"ו הערות 26, 29], דין הוא שעשו - השולט בעוה"ז - יהיה נטול מומים, ואילו יעקב יהיה בעל מום, כי אין לו את העוה"ז [הגוף] בשלימות.

[24] בגבורות ה' פס"ז, והובא לעיל בהערה 17.

[25] ואודות שמעלת יעקב היא מעלת הצלם, ראה לעיל פט"ו הערה 45, וכאן הערה 17. ובח"א לע"ז יא: [ד, לז.] כתב: "ויש לך לדעת כי יעקב נקרא 'אדם' מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם, דכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'. ודבר זה היה ליעקב, שכן אמרו בפרק הפועלים [ב"מ פד:] שופרא דיעקב מעין שופרא דאדם הראשון, ודבר זה ביארנו בחבור גבורות ה' [פס"ז] באריכות, ע"ש. וכן עשו אמרו במדרש [שו"ט תהלים יח] שהיה קלסתר פניו דומה ליעקב". ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמג.] כתב: "כל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור וזיו של הצלם... כי דבק בפניו שלו זיו וניצוץ עליון... ודבר זה הוא צלם אלקים. ובזה מיוחד האדם מכל הנבראים בזיו ואור הצלם. ואין האור הזה אור גשמי כלל, אבל הוא אור וזיו נבדל אלקי שדבק באדם... וכמו שמקבל האדם הנשמה העליונה עם הגשם, כך מקבל האדם הגשמי הזיו והניצוץ העליון הזה". ובהמשך שם [קמה.] כתב: "האדם הוא גוף ובשר מקבל האור והניצוץ העליון, ועומדים בנושא... וזו ההאבקות שהיה ליעקב עם המלאך, כי היה ליעקב מעלת הצלם הזה". וכן הזכיר בקצור בתפארת ישראל ס"פ יט [סא:], ובח"א לחולין צא. [ד, קד:], ושם צא: [ד, קח.]. וראה להלן פי"ט הערה 105, פ"כ הערה 33, ופמ"ד הערה 12.

[26] לשונו בגבורות ה' פס"ז [שיג:]: "ומה שהירך הוא הפך הפנים, 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. והירך שהוא בסתר, כמו שאמרו חכמים [סוכה מט:] 'חמוקי ירכיך' [שיר השירים ז, ב], מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר. הרי כי הירך הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר מקום חושך. וזה ענין החומר, שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר, ולא אור. ולכך שם היה יכול לו, כי שם הצורה בטילה אצל החומר אף אצל יעקב". וכן כתב בח"א לחולין צא. [ד, קד:], וז"ל: "ומפני גודל מעלת הצלם שהיה ביעקב, לא היה המלאך יכול לו, שהיה מתגבר במדריגתו. אך בכף הירך היה יכול לו, ומפני ששם אין צורה נבדלת כלל, בעבור שהוא בסתר, ואין שם ענין הצורה. שכל ענין הצורה שהיא בגלוי, כמו שהוא הפנים. והירך הוא בסתר... ודבר שהוא בסתר אין בו צלם אלקים, שהוא הגלוי, ושם היה יכול לו". וראה ציון 73, ולהלן פכ"ב הערה 73, ופל"ו הערה 72.

וא"ת כאן נתבאר שענין הצורה הוא בגלוי, והסתר הוא ענין החומר, ואילו במקומות

אחרים ביאר ממש להיפך, ולדוגמה, בח"א לערכין טו: [ד, קלה.] ביאר ש"כל שכלי הוא בפנים, וכמו שהתבאר במסכת סוכה [מט:] אצל מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר... וכל דבר שהוא גשמי הוא נגלה. ולפיכך אל הלשון - שהוא כלי אל שכל הדברי - ראוי שיהיה בפנים". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ג [ב, סט:], וז"ל: "וכן מה שהוא [הלשון] מבפנים ושאר האיברים מבחוץ, מורה על מעלתו העליונה, כמו הנשמה שהיא בפנים". וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו שבגבורות ה', שהירך הוא בסתר ואינו נגלה, כי זהו "ענין החומר שאין לו מציאות בפועל, וענינו חושך וסתר". וכן כתב בגו"א שמות פ"ב ריש אות כג שהדבר המתגלה לחוץ נמצא במדירגה תחתונה וחיצונה. ומיניה וביה יש להקשות כן, שהרי דברי תורה נמשלו לירך, ואם הירך הוא "מקום חושך... חומר... צורה בטילה אצל החומר", כיצד נמשלו דברי תורה לדבר מעין זה.

ושמעתי מחכ"א לבאר שאמנם יש שני סוגי הסתר והעלם; ישנו הסתר של הפנמת האור, וישנו הסתר מחמת שאין שם אור מעיקרו. כאשר דברי תורה בסתר הכונה היא להסתר הראשון, בבחינת האור הגנוז, וזהו הסתר הדומה בדיוק לנשמה. אמנם ירך לכשעצמה מבטאת את ההסתר הנובע מהחושך ומהעדר האור, ועל הסתר מעין זה ביאר כאן המהר"ל שזהו ההסתר שיש לעשו אחיזה בו, כי ענינו חומרי. וראה להלן פט"ז הערה 85.

[27] שתהיה לו מידת הצלם בשלימות.

[28] לשונו בח"א לב"מ שם [ג, לה.]: "כי האדם [הראשון] נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו'.. וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדה"ר, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל שנברא בצלם האלקים. ואור זה שייך ליעקב ג"כ ביותר. כי לדבר שהוא בלתי גשמי שייך אור [ראה אודות כך לעיל פרק ה הערה 319, ופרק ז הערות 242, 302, 304]. שכל אשר נבדל מן הגשמי מתייחס לאור... ולפיכך יעקב שמעלתו ומדריגתו שהיה נבדל מן הגשמי, לכך היה לו פנים מאירים, וזה אמרם שופריה דיעקב מעין שופריה דאדה"ר". וכן ביאר בגבורות ה' פס"ז [שיב:], ח"א לע"ז יא: [ד, לז.], דר"ח פ"ג מי"ד [קמד.], תפארת ישראל פנ"ב [קס:], ח"א לחולין צא. [ד, קד.], וגו"א בראשית פל"ז אות ז, וראה להלן פמ"ד הערה 12.

[29] ראה למעלה בהקדמה [הערה 17], שהובאו שם דבריו שבדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.] שאור הצלם אצל אדה"ר הגיע עד עקביו, "שהוא סוף שפלות, שהרי הוא רחוק מן הפנים שהוא עיקר הצלם", ולכך שני עקביו של אדה"ר היו כשני גלגלי חמה [ב"ב נח.]. ושם השוה ניצוץ זה למעלת יעקב אבינו, שאף הוא "היה קרוב אצל האור הזה כאשר ידוע

למבינים". וממוצא דבר התבאר שאף אצל יעקב אבינו הגיעה מעלת הצלם עד עקביו, ולכך שמו "יעקב". ועל כרחך לומר כאן, שהירך שונה מהעקב. ואע"פ שמדריגת הצלם הגיעה עד לעקבו של יעקב, אך לירך היא לא הגיעה. וט"ב באיזו בחינה הירך יותר מרוחקת מהפנים מאשר העקב.

ועכ"פ שמעתי מחכ"א לבאר, שזה שכתב המהר"ל שלעשו ישנה אחיזה בירך יעקב - אין כוונתו שאין מדריגת הצלם חלה על הירך לגמרי, שהרי ליעקב אבינו לא מצטרף דבר שאינו במדריגת הצלם, ולא שייך שימצא אצלו דבר שאין שם "יעקב" חל עליו, וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ח אות יז ד"ה ודע כי, ושם הערה 87. אלא הירך שייכת לצלם מדין אחר, שהנה השריש המהר"ל שהקומה זקופה של האדם היא ביטוי למעלת הצלם [דר"ח פ"ג מי"ד (קמב.), שם פ"ה מכ"א (רעד:), תפארת ישראל פט"ז (נג:), באר הגולה באר הששי (קכ:), דרוש לשבת תשובה (עז.), וח"א לסנהדרין לח: (ג, קנא.)]. וקומה זקופה זו נעשה באמצעות ירכו של אדם, שעומד על רגליו. אך הואיל וסו"ס אין האור של הצלם מגיע לירך, לכך יש לעשו אחיזה בירך. ודפח"ח. וראה להלן פכ"כ הערה 71, פכ"ג הערה 175, פכ"ח הערות 57, 60, ופנ"ט הערה 131.

[30] כמבואר לעיל פט"ו הערות 46, 84, שכל ענינו של עשו אינו אלא בעולם הגשמי בלבד.

[31] כמו שיבאר בסמוך. ובח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח:] כתב: "כי המלבוש הוא שייך לאדם, והוא כגופו, שהרי כאשר נברא אדם, כמו שהשי"ת ברא גוף האדם, כך כתיב 'ויעש אלקים כתנות עור וילבישם'. וא"כ המלבוש שייך לגוף האדם, והוא כמו גוף האדם". וצרף לכאן, כי אף מאכלו של אדה"ר [קודם שחטא] נעשה בידי שמים, וכמו שאמרו [סנהדרין נט:] "אדה"ר מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין". וכאשר המאכל בידי שמים הוא, אף הבגדים נעשים בידי שמים, וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ח אות לא. ושם דברים פ"ח אות ג כתב לגבי דור המדבר: "כמו שהקב"ה נתן להם המזון, והיה ענין אלוקי... כך היה מלבושיהם ג"כ דבר אלקי, ולא על ידי בשר ודם... שלא בא דבר בלתי שלם מן השי"ת, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם אף במלבושיהם". ועוד אודות מעלת הלבוש - ראה בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח.] בביאור שהצדיקים יעמדו בתחה"מ בלבושיהם. ובפסחים נד: אמרו שבגדו של אדה"ר נברא בער"ש בין השמשות, ופירש רש"י שם "ואני שמעתי בגדיו של אדה"ר היינו כתנות עור שהיו לו". וראה בדר"ח פ"ה מ"ו [רלח:], ובח"א לשבת קמ: [א, עו:], ובסמוך הערה 34.

[32] אודות שהכבוד והלבוש הם נראים לעינים, הנה נאמר [בראשית כ, טז] "כסות עיניים", ותרגם אונקלוס שם "כסות דיקירי". הרי שהכבוד של הכסות הוא נראה לעינים. וכמה פעמים נתבאר שכבוד נקרא בשם "לבוש" [דר"ח פ"ד מ"א (קסג:), באר הגולה באר הרביעי (ס.)]. ושם בבאה"ג הוסיף: "דבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש'... כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו, ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא 'מלבוש'. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש - שבו נראה אצל הזולת - נקרא כבוד". הרי שהצד השוה לכבוד ומלבוש הוא - ששניהם נראים בעינים. וכן כתב בח"א לשבת כג: [א, ז:]. וראה גו"א שמות פכ"ה סוף אות יז, ושם הערה 169, ולעיל פ"ו הערה 83.

[33] ולעיל פ"ז ד"ה תרי מתקלי כתב: "חשיבות אדום הוא מצד הנהגתם, והם מחשיבים עצמם, וחשיבות ישראל מצד עצמם", וראה שם הערה 260, ולהלן פכ"ה הערה 90.

[34] כן מבואר בזוה"ק ח"א לו: שפסוק זה נאמר על בגדי אדה"ר. וכן למד המורה נבוכים ח"א פ"ב. ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "ופירוש 'בגדי אדם הראשון', כאשר ברא הש"י את האדם, ברא אותו בשלימות, ונתן לו כבוד, וכמו שאמר הכתוב 'ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו', ודבר זה נקראר מלבוש.... והכבוד הזה לא ירש יעקב, כמו שירש הצלם האלקי". וראה ח"א לב"מ פד. [ג, לה.] אודות ההוד וההדר של הצלם.

[35] 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 [ל.], באר הגולה באר הרביעי [ס.], 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. וראה לעיל פ"ה הערה 200, ובסמוך ציון 52.

[36] לשונו בח"א לע"ז יא: [ד, לז:]: "יעקב הוא מתדמה כאדם, שהוא אדם באמת, ועשו הוא מתדמה בלבושו, ויש לו תואר של אדם, כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר של אדם... כי יעקב הוא האדם באמת... ועשו הוא מלבוש האדם... כי היה ליעקב צלם אדה"ר, וכמו שמעלת יעקב הוא הצלם האלקי באמת שהיה לאדה"ר, וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדה"ר... וע"י הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת". ובנר מצוה [יח:] ביאר שעשו נמשל לחזיר [ויק"ר יג, ה], כי מלכות רביעית אין לה סימן טהרה בנסתר רק בנגלה, כי החבור שיש למלכות הרביעית אל

השי"ת שכך מראים עצמם כאילו הם טהורים... ואין דבר זה עצמי אל המלכות, רק שמראה עצמו כאילו הוא טהור ולכך סימן טהורה הוא בטלפיו, אשר הם נגלים".

[37] ופסוק זה נאמר על מלכות אדום, וכמבואר שם ברש"י. ובויק"ר יג, ה, וראה להלן פי"ז ציון 6.

[38] כן ביאר לעיל פ"י ד"ה ועוד תבין, וראה שם הערה 61, שהובאו מדבריו בנר מצוה [י.].

[39] לא ברור כיצד הפסוק "ותקח רבקה את בגדי עשו וגו'" מורה שעיקר מעלת עשו נעוץ בבגדיו. ואולי מחמת שעל ידי שרבקה נתנה בגדים אלו ליעקב, נתאפשר ליעקב להחשב כעשו בעיני אביו, הרי שהגדרת עשו נמצאת בבגדיו.

[40] ענין זה [שמלכות רביעית גוזלת מישראל] לא נתבאר להדיא עד כה בספר הנצח, אך נמצא בספר גבורות ה' פ"ח [מח:], והובא לעיל בפ"ז הערה 255.

[41] כן מבואר בפסחים מב:, והובא לעיל פ"ו הערה 25.

[42] פרק ו ד"ה אתרנגולא, ושם הערה 25, שהובאו מדבריו בח"א לגיטין נז. [ב, קיב.], עיי"ש.

[43] בח"א לע"ז יא: [ד, לח.] כתב עד כאן כמעט אות באות, אך במקום ליחס את היופי לכה"ג, יחסו אל ישראל, וכלשונו: "ולפיכך אמר שלובשין קרקפילו של רבי ישמעאל, שדבר זה ראוי בפרט לישראל, כמו שאמרנו שופריה דיעקב מעין שופרא דאדה"ר [ב"מ פד.], דכתיב [איכה ד, ב] 'בני ציון היקרים המסולאים בפז'". וראה לעיל פ"ז [ד"ה וזה מה שאמר] אודות יופי הפז. אמנם כאן יחס יופי זה לכה"ג. והוא מתבאר יותר בסמוך. וכן הוא לעיל פ"ז ד"ה ושמה צפנת.

[44] לשונו בח"א שם: "ואז נטלו מהם יופי הצלם והתואר, ומתלבשת עצמה בזה". ועוד אודות יופי הצלם, ראה דבריו בח"א לב"מ פד. [ג, לה.].

[45] שהרי הפאר [שהוא יופי והדר] "ראוי לראש, שהוא הדבר הנכבד באדם. ולפיכך קרא הכתוב המלבוש שהוא לראש 'פארי מגבעות' [שמות לט, כח]. ולפיכך בתפארת שיוצא לזולתו... ראוי שיהיה פאר זה על הראש" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קסח:)]. וראה לעיל פ"ז הערה 39, ולהלן פכ"ג הערה 112. והרי עשו ירש את בגדי אדה"ר [ראה הערה 36], ולכך בכלל זה יורש גם יופי והדר.

[46] ועוד אודות יופיו של רבי ישמעאל - ראה מדרש אלה אזכרה, שאמרו עליו שהיה אחד משבעה אנשים יפים בעולם. וכידוע המעשה בבתו של קיסר שבקשה רשות לפשוט

עור פניו, מחמת יופיו. ובגיטין נח. אמרו עליו שכאשר היה ילד הוא היה "יפה עינים וטוב רואי".

[47] ובב"ב ד. אמרו שבית המקדש הוא "אורו של עולם", וכתב שם בח"א [ג, נז:] לבאר: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא ביהמ"ק אורו של עולם. והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום ביהמ"ק... כי ביהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל הנבדל הוא מתייחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל. ולפיכך ביהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה". וכן כתב בנר מצוה [כד.]. וראה לעיל פ"ד הערה 33, פ"ז הערה 304, ופ"ח הערה 92. וכאן מוסיף לבאר שאף אור הפנים נוצר ממקום המקדש. וראה לעיל פי"א הערה 249, וכאן הערה 17.

[48] לעיל ס"פ ז, ד"ה ושמה צפנת, שכתב שם בתוכ"ד: "וכן מה ששמש הכהן לפני ולפנים, שלכך היתה נקראת 'בת פניאל' [גיטין נח.]. והכל מורה כי היופי שלה בא ממקום פנימי עליון נסתר, וזה מורה על תכלית ההוד והיופי. ותבין זה... כי כל אשר נוטה אל החומרי יש בו עכירות, והמסולק מן החומר יש בו הזיו והאור. ומפני שהיתה בתו של כה"ג המשמש לפני ולפנים, והוא בתכלית הקדושה נבדל מן החומרי. ולכך היתה בתו כ"כ ביופי. ומזה תבין הכתוב שאמר [תהלים נ, ב] 'מציון מכלל יופי'". וראה שם הערות 304-299.

[49] ליופי הנבדל מעכירות הגשמי. וצרף לכאן, שעל התורה נאמר [משלי ג, טו] "יקרה היא מפנינים", ודרשו על כך חכמים [הוריות יג.] "מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים". הרי שמילת "פנינים", המתפרשת לפי פשוטו כמוסבת על אבנים יקרות ויפות [רד"ק ספר השורשים, שורש פנן], נדרשת לכה"ג הנכנס לפני ולפנים. כי בכניסתו לפני ולפנים נמצא אף הוא במדרגת היופי.

[50] ובחולין קכג. אמרו "קרקפלו של רבי ישמעאל מונח בראש מלכים". ולפי דברי המהר"ל הדברים מחוורים, כי רצו שאור הפנים יחול עליהם, ולכך קרקפילו של רבי ישמעאל כה"ג היה מונח בראש מלכי רומי.

[51] בח"א לע"ז יא: [ד, לח.] כתב משפט זה כך: "וקאמר שתולים בצווארי אותו אדם השלם ד' זוזי... הוא מורה על מדריגה אחרת עוד, הוא החשיבות".

[52] כפי שנתבאר למעלה ד"ה והיה לאדם, ושם הערה 35.

[53] שזה מדה אחרת [הוספתו בח"א שם].

[54] לעיל פ"ז ד"ה תרי מתקלי, שכתב שם בתוך דבריו: "כי אדום נוהגים בחשיבות יותר... וחשיבות אדום הוא מצד הנהגתם, והם מחשיבים עצמם... שהיו מתיקרים מאוד, וזהו יופי שלהם". וראה שם הערה 260.

[55] בח"א שם הוסיף: "שאין דבר חשוב ביותר מן פיזא". כי "פיזא" הוא "פז, והוא אבן יקרה עד מאוד, ואינו מצוי בעולם" [רש"י ע"ז יא: ד"ה דפיזא].

[56] ובסמוך יבאר את חשיבות המקום, וכיצד הוא מצטרף לאדם.

[57] לשונו בח"א שם [ד, לח:]: "והנה תבין, שכל אלו דברים אשר יש להם, כולם אינם אמיתות הצלחה בעצם. כי קרקפילו של רבי ישמעאל אינו עצמי להם, רק גזלו וחמסו מהם [מישראל], ואפשר החזרה למקומו. וגם אין זה רק לתאר עצמם בו, ואין זה להם מצד עצמם. וכן המלבושים הם כבוד נראה, ואינו דבר בעצם. וכל כבוד אפשר הסרה, כמו שאפשר שיוסר המלבוש מן האדם. וכן מתקלי ד' זוזי פיזא הוא חשיבות נראה, ואינו דבר בעצם, וכל דבר שאינו עצמי יש לו הסרה. רק דבר שהוא בעצם הוא עומד, ואין הסרה לו. וכן מה שמחפין השווקים באינך, הוא דבר אינו עצמי, רק דבר נראה, ויש לו הסרה. וכאשר יוסר אין לו חזרה לעולם". וראה לעיל פ"ה הערה 565, שנתבאר שם שאין ביטול ושינוי לדבר שבעצם.

[58] וכן הדגיש בגו"א בראשית פכ"ה אות לא, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כה, כג] "שני גוים בבטנך - 'גיים' כתיב, אלו אנטונינוס ורבי שלא פסקו מעל שולחנם לא צנון ולא חזרת וכו'". וכתב שם בגו"א: "ונראה לא שהיה זה מרמז על אנטונינוס ורבי בלבד, אלא על כללות שתי האומות מרמז...יש בשתי אומות דבר זה שהם מיוחדים בחשיבות... ומרמז על כלל ישראל ואדום שיש להם ענין מיוחד, שהם גיים". וראה לעיל פ"ז הערה 259. וכן כתב בח"א לע"ז יא. [ד, לז.], וז"ל: "לא בא הכתוב לרמוז על אלו שני בני אדם, שאין הכתוב מדבר רק מן כלל האומה... כי כל ישראל בני מלכים [שבת סז.], ונוהגים עצמם בחשיבות יתירה. וכן אדום ידועים שהם מסוגלים בזה ביותר מכל האומות".

[59] פירוש - היחידה הקטנה ביותר של כלל היא דור אחד.

[60] נראה כוונתו, שהנה בתפארת ישראל פל"ח [קטז.] 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 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 פ"ז [א, עד:] כתב: "עד ארבעה דורות מתחברים יחד, וכאילו היה דור אחד לגמרי, אבל יותר מארבעה דורות שוב אינו שייך לו". וראה להלן פמ"ו ד"ה ומי שאמר, ושם הערה 89. וכן כתב בנתיב הזריזות ס"פ ב [ב, קפח:], וז"ל: "נחשבו הדורות עד דור רביעי כמו אחד". וא"כ "דור אחד" הוא הכלל, ואילו "דור שלם" הוא ע' שנים, כי בע' שנה נכללים ארבעה דורות הנחשבים כמו דור אחד. וראה הערה 13.

[61] ובח"א לע"ז יא: [ד, לח.] כתב ביאור אחר לשבעים שנה, וז"ל: "כי שבעים שנה הם חיי האדם, ועשו אשר הוא מתדמה כאדם, לכך עושה כל זה אחת לשבעים שנה, שהם חיי האדם, ובזה יש לו מה שראוי שיהיה לאדם".

[62] כנגד אור הפנים של רבי ישמעאל [הדרת פנים], לבוש של אדה"ר [מלבוש], מתקלי פיזא [תכשיט].

[63] כי אלו שלשה הם כבודו של אדם, והכבוד מצטרף לאדם. ואודות הכבוד שמונח בהדרת פנים - ראה דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [עח.], ובח"א לסנהדרין צה: [ג, ר:] שנתבאר שם שזקן הפנים הוא הדרת הפנים וכבודו. ואודות המלבוש שקשור לכבוד - דבר זה נתבאר בארוכה בזה הפרק [ראה הערה 35]. ואודות התכשיט שמשתייך לכבוד - ראה בגבורות ה' פל"ט [קמו:] שביאר שם הענין של "תכשיט של כבוד". וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ו [רצב:], שדיבר שם על "תכשיט של כבוד". ובדר"ח פ"ו מ"ח [שח.] כתב: "וכל תכשיט... מורה על מדריגה נבדלת... והדבר שהוא נבדל... יש לו קשוט וכבוד, ודבר זה מבואר".

[64] אודות צירוף אדם למקומו - ראה לעיל פ"ח הערה 85. אמנם כאן כונתו שהמקום מצטרף לכבודו של אדם, ולכך נקט "מקום חשוב". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ב סוף אות ג: "אין אדם מכובד אלא בביתו".

ובפחד יצחק פסח מאמר פא, ב כתב: "הנה הדרך הוא מהדברים הממעטים את השם [רש"י בראשית יב, ב]... כשאדם נכבד קבוע במקומו, שמו נמצא במזל של גידול ועליה, ככתוב [תהלים כט, ט] 'ובהיכלו כולו אומר כבוד', אבל כשהוא מצטרך להיות נע ונד ממקומו, הרי טבעם של טלטולי הדרך הוא להמעיט את השם". וזהו שכתב כאן "כל אדם יש לו מקום מיוחד", והיחוד והכבוד הם שני צדדים של אותה מטבע, וכמבואר בפחד יצחק שבועות מאמר טז אות י, וז"ל: "תאות הכבוד היא תאות ההתיחדות. האדם

חש עלבון כשמתיחסים אליו יחס אל אדם בכלל... כל מה שאתה מכללו יותר, אתה מחללו יותר. ולאידך גיסא, כל מה שאתה מיחדו יחוד ע"ג יחוד, יותר אתה משביע את תאות הכבוד שלו". ובשיהש"ר ב, טז אמרו "מקומו של אדם הוא מכבדו". ואילו בתענית כא: אמרו "לא מקומו של אדם מכבדו, אלא אדם מכבד את מקומו". הרי שלכו"ע מקום וכבוד עומדים צפופים יחד. ובדר"ח פ"ג מ"ד [קכב.] ביאר שיש לכל אדם מקום מיוחד. וכ"ה שם בפ"ד מ"ג [קסה:]. ובתפארת ישראל פכ"ד [עג.] כתב: "אחר שיש לאדם מקום מיוחד לעצמו, מורה זה על חשיבות מיוחד שיש לו... אבל כאשר יש לו מקום מיוחד מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם מקום על המעלה בכל מקום". וכ"ה בהקדמה לדרוש על התורה [ז:]. וראה להלן פנ"ו הערה 89. ובגבורות ה' ר"פ ע [שכ.] כתב: "שכל 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". וכן הוא בח"א לשבת קיג: [א, נא:].

ודע, שלשונו כאן מורה שכוונתו לד' חלקים שיש באדם, והם: גוף, נפש, שכל, ודבר רביעי שהוא כולל כל השלשה. [לדוגמא ראה נתיב הלשון פ"ו (ב, עו.)]. והדרת פנים היא מעלת הגוף, והלבוש כנגד הנפש, והתכשיט כנגד השכל [ראה הערה 63], והמקום כולל הכל, ולכך הוא הרביעי. [ר' לעיל פ"ח הערה 65]. וצרף לכאן שהואיל ומקום הוא הרביעי, לכך מקום שייך למספר ארבע, וכמבואר לעיל פ"ז הערות 127, 128. וראה להלן פי"ז הערה 115, ופל"ט הערה 26.

[65] מעין מה שכתב הרמב"ן בבראשית כה, לד "ומה שאמר [יצחק לעשו] לברך אותו אחר עשות לו המטעמים [בראשית כז, ד], אינו שכר האכילה ושוחד בהם. אבל רצה ליהנות ממנו, שתהיה נפשו קשורה בנפשו... ויברך אותו בחפץ מלא ורצון שלם". וכן כתב שם להלן [שם] שרבקה רצתה ש"יתברך יעקב מפיו בלב שלם ונפש חפצה". הרי שהברכות חלות ע"י הדבקת המברך במתברך.

[66] לשונו בח"א שם [ד, לח:]: "אבל מפני שהוצרך לקבל הברכות דרך תחבולה, היה בטול לברכות שאינם שלמים, כמו שהיו הברכות שלמים אילו נתן יצחק הברכות מתחילה ליעקב". וכן בגו"א בראשית פל"א סוף אות יג ביאר שברכותיו של יצחק חלו רק מפני הדין ש"קללת חכם אפילו בחינם היא באה" [ברכות נו., מכות יא.] ולכך אף ברכתו של חכם, היא באה בחינם.

[67] וביטול זה הוא ש"כאשר חטאו ישראל - בטלה הברכה מהם, ואז עשו רוצה לקום ולרשת הברכה של יעקב" [לשונו לעיל ר"פ ו, וראה שם הערות 24, 25]. וראה עוד בזוה"ק ח"א קמג: והרמב"ן כז, ז כתב שאם עשו היה המתברך, אזי הברכה "תתקיים בו בזרעו לעולם, ואין לך עמידה לפניו". אך מעתה שהברכות נתקיימו ביעקב, לא אמרינן שאין לעשו עמידה בפני יעקב. אלא שהם הם הדברים. הברכה לעשו היתה ניתנת ברצון וללא תחבולות, משא"כ הברכות שהגיעו ליעקב. וראה להלן פנ"ט הערה 158.

[68] בח"א [ד, לח:] כתב: "כי מאחר שרוכבין עליו, דבר זה מורה ממשלה גדולה אשר יש להם על ישראל".

[69] בשבת קנב. אמרו "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". 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: "כל רוכב, במה שהוא רוכב עליו הוא נבדל מן אשר רוכב עליו... ובזה 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". ובבאר הגולה באר הששי [ריש קל.] כתב: "הרוכב על הדבר הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו...והוא דבר ידוע ופשוט הוא מאוד". וראה להלן פ"מ הערה 32 אודות שהרכיבה על הסוס מורה שתי נקודות; התרוממות המלך מהעם, ושלטון המלך על העם. וראה שם עוד הערות 52-57.

[70] לשונו בח"א שם [ד, לח:]: "אם עומד יעקב אשר הם רוכבין עליו, בזה נראה המעלה העליונה שיהיה ליעקב שיהיה עומד מרכיבה זאת... ובזה יהיה מאבד אותו לגמרי. ודבר זה כי יעמוד יעקב בכח קדוש שלו, וכח זה הוא אש ולהבה לעשו, כדכתיב [עובדיה א, יח] 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש'. ותבין שנקרא בית עשו 'קש', כי כל זה מדריגת עשו, כי גם הקש והמוץ כולם הם מלבוש לפרי, וזהו ירושת עשו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות לג כתב: "דלגבי ישראל - כשזה [ישראל] קם, זה נופל, שהרי הקב"ה מקים את ישראל, ואדום יפלו". וראה הערה 14. וראה להלן פ"ס [ד"ה ואמר אוי מי] שביאר שם שכאשר הקב"ה יתחבר אל ישראל יהיה בכך החורבן למלכות הרביעית, וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין קו.] מי מטיל כסותו בין לביא ולביאה, עיי"ש.

ועוד אודות שעשו נמשל לקש - ראה להלן פס"ב ד"ה ולכך אמרו. וצרף לכאן, שדוקא עשו היה מרמה את אביו על ידי ששואלו "היאך מעשרין את התבן" [רש"י בראשית כה, כז], וראה גו"א שם אות מא. והתבן הוא הקש. וכן ראה אור חדש [כד.] אודות שעמלק נמשל לקש, ואחר שהוציא התבואה - משליך הקש לאבדון. וראה לעיל פ"י הערה 19, להלן פמ"ד הערות 5, 6, ופ"ס הערה 62.

[71] ראה הערה 57 בביאור ענין זה, וכן כתב לעיל פ"ה סד"ה והבן מה, וז"ל: "וחשיבות רומי אינו אלקי, אבל יש להם חשיבות גדול".

[72] כפי שכתב למעלה ד"ה והיה לאדם: "ירש יעקב מעלת הצלם שהוא אלקי, כדכתיב 'כי בצלם אלקים וגו''...ירש עשו מעלת הלבוש. כי מעלת הצלם הוא מעלה אלקית, ומעלת הלבוש אינה אלקית". ולמעלה פ"ז סד"ה הוה קא כתב ש"קדושת ירושלים לא לקחו רומי... כי אין ראויים לקדושתה שיקחו מהם... אשר הוא שייך לישראל". וראה שם הערה 36.

[73] כמבואר למעלה הערות 17, 26.

[74] ראה ציון 18.

[75] כל זה נתבאר בריש הפרק, סד"ה בפרק קמא.

[76] אודות שהרגל מיוחדת בכך שיש בה פחיתות - ראה לעיל פ"ה הערות 254, 265, ולהלן פכ"ב ד"ה וכן בשתים. ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:] כתב: "הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". 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:].

[77] כפי שביאר בגבורות ה' פ"ה [לו.]: "לא 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 שיהא שלם כל כך שיהא כולו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה". וכן חזר וכתב שם בפס"ז [שיא.]: "לא תמצא בבריאת האדם שלא יהיה באדם דבר פחות". וראה לעיל פ"ז הערה 258, ולהלן פי"ח הערה 62, ופנ"ט הערה 87.

[78] נראה להטעים נקודה זו, שכל תחילת לידתו של עשו היא משום הפסולת שעלולה היתה להמצא ביעקב, וכפי שכתב בגבורות ה' פס"ז [שיא.]: "לא נבראו שאר עכו"ם רק בשביל...לברר וללבן חלק השי"ת, כמו שנולד עשו עם יעקב, כי לא נטהר ונברר הזרע, כי אברהם היה בו פסולת ויצא ממנו ישמעאל, ויצחק היה בו פסולת ויצא ממנו עשו.

ואם היה נולד יעקב בפני עצמו, לא היה טהרה מן הפסולת כמו כאשר נולד עמו [עשו], אז נברר הזרע". וראה לעיל פ"י הערה 18. וראה לעיל פט"ו הערה 79 שמחמת כן גופא עשו נולד ראשון. והואיל ולידת עשו היא בכדי לברר הפסולת מיעקב, דין הוא שתהיה לו תפיסה בכל פחיתות שתמצא ביעקב.

[79] שאחז בירך יעקב מחמת שבירך לא נמצאת מעלת הצלם.

[80] ואז נתרפא יעקב מצלעתו, וכמבואר ברש"י שם "ויזרח לו השמש - לצרכו לרפאות את צליעתו, כמה דתימר [מלאכי ג, כ] 'שמש צדקה ומרפא בכנפיה'". ומעתה יבאר כיצד רפואת יעקב טמונה בזריחת השמש.

[81] תלה את סדר השמש בכך שהשמש מושלת בעולם. וכן מבואר בתפארת ישראל פ"ד [טו:], וז"ל: "המציאות התחתון, הוא 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'... 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 העוה"ז, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת היום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי ויעמוד על עמדו, ודבר זה ידוע מאוד, ואין ספק בזה". וכן כתב שם בהמשך [יז.]: "השמש הוא מושל ומלך ושומר הסדר שלא ישתנה, כמו שהוא ענין המלך". וכן נגע בענין זה בבאר הגולה באר הרביעי [עג.]. וראה להלן פי"ז הערות 46, 33.

[82] כי הסדר מרפא, וכמו שמבאר והולך. ובנתיב התורה פ"א [א, ה.] ביאר את כח הריפוי שבתורה מחמת שהתורה היא סדר הכל, וכלשונו: "אם יש לאדם חולה בגופו, שכל אשר הוא חולה יוצא מן הסדר, יעסוק בתורה שהיא סדר העולם, ואז האדם אשר היה מקבל חולי, שהוא שנוי, יחזור אל הסדר, שהוא בריאתו... כי אל סדר התורה נמשך הכל... התורה היא רפואה כללית... כאשר האדם היה מקבל שינוי, התורה מחזרת אותו אל הסדר". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [קפח.]. וראה לעיל פי"א הערה 147 שנתבאר שם שהסדר הוא מקיים.

[83] לכאורה כונתו לומר שכאשר יעקב צולע על יריכו יש לעשו שליטה עליו [כמבואר לעיל סד"ה בפרק קמא], ושליטה זו היא שינוי בסדר העולם, וכמבואר לעיל פ"א ד"ה ועוד כי, וז"ל: "לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה... ולפי סדר המציאות ראוי שכל אומה ואומה... לא תהא רשות אחרים עליה.

ואם היה נשאר דבר זה תמיד... ויד האומות מושלים על ישראל, היה דבר זה... שנוי סדר העולם". וראה להלן פכ"ד הערה 51. [וכן להלן ס"פ לו כתב בסתמא "בפרקים".]
[84] לשונו בח"א לע"ז יא: [ד, לט:]" "ענין יעקב... בעצם, והלקיחה מהם... הוא דבר מקרה. ומה שיעקב חיגר מורה דבר זה, כי כל מכה וכל חולי כמו זה הוא מקרה, והעצם דוחה מה שבמקרה, והוא חוזר לברייתו. וכמו שהיה ליעקב ויזרח לו השמש לרפאותו מצלעתו, וזה כאשר עבר את פניאל [בראשית לב, לב]... ועבר פני הכעס של הש"י, שהיה יושב בחושך, ואז יזרח לו השמש".

פרק יז

[1] כנגד שבעים שנה שהיתה חוזק מלכותא [פירוש מהרז"ו בויק"ר כט, ב]. "עקלים - מעלות" [בפירוש לפרקי דר"א שם].
[2] שהיתה בתוקף מלכותה נב שנה כמו שאמרו בסדר עולם פרק ל"' [שם].
[3] צריך לומר ק"פ עקלים, וכ"ה בפרקי רבי אליעזר פל"ה, ובויק"ר כט, ב. ובמהז"ו שם הראה מקור הענין. ובדרשת שבת הגדול [סוף רלא.] כתב ג"כ "ושל יון ק"פ".
[4] פירש - אף בטרם שיצא לפועל המלכות הרביעית נדרשה דרשה זו על ידי רבי אליעזר הגדול.
[5] כי היה תלמידו של רבי יוחנן בן זכאי [אבות פ"ב, מ"ח], והיה חבר בסנהדרין ביבנה [סנהדרין יז:], ונפטר בחיי רבי עקיבא [סנהדרין סח.], אחרי נפילת ביתר במלחמת בר כוכבא [ראה אבות הדורות עמוד 61].
[6] החיה הזאת עפ"י נבואת דניאל [דניאל ז, ח] שראה את מלכות רביעית כחיה רביעית אימתנית. וראה לעיל פט"ז הערה 37.
[7] כפי שכבר התעכב על שאלה זו לעיל פי"ג הערה 157, ופט"ו הערה 24. ושם תירץ כי הגאולה באה מהעולם הנבדל, ורחוקה מעולם הטבע [פי"ג],וכן שאין ראוי לישראל שיקבלו את נחלתם בעולם הגשמי [פט"ו]. ומעתה יבאר טעם שלישי לאריכות הגלות.
[8] שיצמיח קרן יהודה - כי בתפילה שמו"ע אומרים "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך", ומלכות דוד באה לו מחמת שהוא משתייך לשבט יהודה, וכמבואר ברש"י בראשית מט, י. ואומרים "אבינו מלכנו הצמח לנו ישועה בקרוב... הרם קרן משיחך".
[9] כפי שכתב לעיל פט"ו ד"ה וזה כי: "אין דבר אחד שייך לשני דברים שהם מחולקים", וראה שם הערה 30. ולעיל בפ"ג הערה 34 הובא דבריו מגו"א בראשית פ"א אות מה

ש"לעולם היו נבראים שהם משונים זה מזה נבראים בזמנים מחולפים". ולעיל בפ"ח ד"ה כאשר נמצאים האריך לבאר כי יש זמן המיוחד להויות הנמצאים, ויש זמן המיוחד להפסד הנמצאים. וראה שם הערות 32, 33. וראה להלן פל"ח הערה 1.

[10] פירוש - אין צריך להביא ראיה לכך שמלכות יהודה לא תקום אלא עד שיגמרו ד' מלכויות את מלכותם. והוא בבחינת [קידושין ו.] "ויהודה ועוד לקרא". וראה להלן פכ"ז הערה 64, ופל"א הערה 21.

[11] רואה הייתי עד אשר בעבור זה נהרגה החיה [הרביעית] ונאבד גופה ונתנה לשריפת אש [מצודת דוד שם].

[12] רואה הייתי במראות שינת הלילה והנה עם ענני השמים היה בא כדמות בן אדם. ועל מלך המשיח ירמוז [שם]. וראה להלן פכ"ו הערה 109.

[13] אמנם נאמר [בראשית כה, כו] "ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו וגו'", ופירש רש"י שם "סימן שאין זה [עשו] מספיק לגמור מלכותו עד שזה [יעקב] עומד ונוטלה הימנו". ומכך משמע שיעקב יקום בטרם שעשו יסיים את תקופת מלכותו. אמנם הגו"א שם [אות לח] ביאר: "מה שידו היה אוחזת בעקב יורה לקיחה בידים, **ובסוף מלכותו**, דהיינו העקב, יקח אותה". ומכך משמע שלקיחת המלכות ע"י יעקב תתרחש רק בסוף מלכותו של עשו. אך מ"מ מבואר "שהראשון לא יגמור גדולתו עד שיקח אותו האחרון" [לשונו שם], שהרי "קודם שיצא הראשון היה האחרון מתחיל לצאת" [שם]. וזה לכאורה שלא כדבריו כאן. ובע"כ לומר ששם ההדגשה היא שסיום מלכות עשו יעשה בידי יעקב, אך עכ"ז יעקב לא יקום עד שעשו יסיים מלכותו, ורק חדית לן קרא שסיום זה גופא יעשה בידי יעקב. וכן כתב בסמוך לגבי מלך המשיח, שהוא יוריד את המלכות הרביעית. וראה ציון 21, ולהלן פי"ח הערה 71, פכ"א הערה 84, פכ"ח הערה 55, פמ"ד הערה 6, ופ"ס הערה 77.

[14] לשונו בסוף דרשת שבת הגדול [רלא.]: "ומזה יש לך להבין אריכת גלותנו, ואשר ארכא נתן למלכות רביעית... כמו שאמרו במדרש [ויק"ר כט, ב] 'ויחלום והנה סולם מוצב ארצה' [בראשית כח, יב]... מלמד שהראה הקב"ה ליעקב אבינו שרה של בבל עולה ע' עקלים... ושל אדום עולה ולא ראה אותו יורד... ולפיכך אל יתמה האדם על אריכת גלותנו במלכות הרביעית". וכן נגע בענין זה בנר מצוה [כ.], וכתב שם בתוכ"ד: "וכן יעקב... ראה מלכות רביעית עולה, ולא ראה אותה יורדת... אין האדם יכול לעמוד על סוף כח מלכות רביעית". ובאור חדש [קלה:] הביא מדרש זה. וראה להלן פי"ח הערות 74, 77, ופמ"ו הערה 107.

[15] בויק"ר כט, ב מבואר שכאשר ראה יעקב שמלכות אדם עולה ואינה יורדת "באותה שעה נתיירא יעקב אבינו, אמר אפשר שאין לזה ירידה. אמר לו הקב"ה [ירמיה ל, י] 'ואתה אל תירא עבדי יעקב', אפילו הוא עולה ויושב אצלי אני מורידו. הדא הוא דכתיב [עובדיה א, ד] 'אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך'".

[15א] כמבואר להלן פכ"א ד"ה ובענין ד', שמלכות פרס נטלה המלכות מבבל, ויון נטלה המלכות מפרס, ומלכות אדום נטלה ממלכות יון. הרי שג' מלכיות ראשונות מפלתן באה להם בתוך גדרי העוה"ז.

[16] לשונו בדרשת שבת הגדול [רלא.]: "היה בקרבן תודה שלשה מינים של מצה ומין אחד של חמץ [ויקרא ז, יב-יג]... ושלשה מיני מצה ומין אחד חמץ כנגד ארבע מלכויות.. ומזה יש לך להבין אריכות גלותנו ואשר ארכא נתן למלכות הרביעית... כי החמץ בתודה הוא משער החמישים, אשר לא נגלה לשום אדם בעולם [ר"ה כא:]. ולפיכך יעקב לא ראה ירידת המלכות הרביעית, כי כחה נמצא מן השער החמשים. והכל דברים גדולים ועמוקים בכח מלכות רביעית. ולפיכך אל יתמה האדם על אריכת גלותנו במלכות הרביעית, באשר כוחו כח עליון משער החמישים". וראה להלן פי"ח הערות 71 ,28, ופמ"ב הערה 74.

[17] לשונו בנר מצוה [יט:, לאחר שהביא מדרש שענין ארבע מלכויות מרומז בפרשת פרה אדומה]: "ויש לתמוה מאוד, כי מה ענין ד' מלכויות אלו אל פרה אדומה לרמוז בפרה אדומה המלכויות. אבל פירוש, כי פרה אדומה מצותה היא ממדרגה עליונה, עד שאין אדם יכול להשיג את המצוה הזאת... וכן מה שעמדו ד' מלכויות בעולם וכן סילוקן מן העולם הוא בא ממדריגה עליונה מאוד. וכאשר תבין דברים אלו לא יהיה לך תמיה על אריכת הגלות, ובפרט על מלכות רביעית אל תתמה... כי לפי גודל הכח שיש להם, כאשר נרמז כח שלהם בפרה אדומה, שיש למצוה זאת השגה עליונה במאוד מאוד. וכן יעקב אבינו כאשר ראה בחלום 'והנה סולם מוצב ארצה וגו'' [בראשית כח, יב] ראה מלכות רביעית עולה ולא ראה אותה יורדת... כי כח אלו ד' מלכויות כח עליון מאוד, ולכך הוא נמשך ביותר". וראה הערה 154, ופי"ח הערה 50.

[18] וחלק מאי שליטה זו היא אי ראית הדבר, וכמו שאמרו [עירובין ג.] "לא שלטא בה עינא". "המנין שולט בו עין הרע" [רש"י שמות ל, יב]. וראה גו"א בראשית פכ"א אות טז, ושם הערה 77, ולעיל פי"ג הערה 62.

[19] וכפי שביאר לגבי ראיית עוה"ב בהתחלת הקדמתו הראשונה לגבורות ה' [ב]: "אי אפשר שיבוא כלל ענין עוה"ב והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה,

כי דבר זה נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם לא תפול הנבואה בו... שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ, ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עוה"ב, שאין זה מענין הנבואה". וראה להלן פכ"ח הערה 42, ופמ"ד הערה 13.

[20] להלן פרק כ הערה 27. ובדרשת שה"ג [רלא:] כתב: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה לנצח... כי המלכות הרביעית נמשלת כברזל [דניאל ב, מ], שהברזל כמו מחתך והוא הפך השלום. ואי אפשר שלא יהיה השלום באחרונה, כמו שבארנו בפרשה הזאת [למעלה שם (רכו:)]". ועיי"ש שמוסיף לבאר ש"אי אפשר שלא יהיה בטול לזה". וכן הוא בנר מצוה [יז:]. וראה להלן פמ"ד הערה 13 במה שביאר שם שניתן ליעקב אפשרות גלוי הקץ בהתאם למדריגתו הנסתרת והנעלמת. וראה עוד פ"ס הערות 84, 85.

[21] להלן פרקים כח, מ, מא. וראה הערה 13, ולהלן פכ"א הערה 41, פמ"ד הערה 6, ופ"ס הערה 77.

[22] מדוע הגלות נמשכת כל כך הרבה זמן. ובפזמון "מעוז צור" אומרים בקטע האחרון אודות מלכות הרביעית "כי ארכה לנו השעה, ואין קץ לימי הרעה". וזהו כנגד מה שנתבאר כאן "כי ארכא נתן למלכות רביעית". וראה לעיל הערה 14, ולהלן פי"ח הערה 77.

[23] שם מלכות והיא מאדום [רש"י שם].

[24] קשורי כתר [מלכות קטנים].

[25] דוכסים [רש"י שם].

[26] בגמרא שלפנינו "ברומי".

[27] בכל יום יוצאים אלה אל פני אלה להלחם [המלכים הקטנים מול הדוכסים].

[28] ונהרג אחד מהם.

[29] והם נטרדים מלהעמיד מלך עליהם.

[30] מקורו בזוה"ק ח"א רנב. [סימן ג] "כד ברא הקב"ה לשמשא ולסיהרא, גזר על שמשא למהוי שלטנא דעשו, ועל סיהרא למהוי בעלמא דין שלטנא דיעקב". ובגו"א בראשית פ"ל סוף אות יח כתב: "כח עשו הוא כח מאדים". וראה עוד לעיל פ"ז הערות 66, 250, ופ"ח הערה 44. וכן הוא בח"א לע"ז: ב: [ד, יח.] שלכך טיבעה של רומי יוצא בכל העולם.

[31] סוכה כט. "ישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה". וראה לעיל פ"ח הערות 44, 141.

[32] מי יקום יעקב כי קטן הוא [עמוס ז, ב]. וראה לעיל בהקדמה הערה 17 שנקודה זו התבארה שם, וכן לעיל פי"ב הערה 9. ובב"ר [ו, ג] אמרו "עשו מונה לחמה שהיא גדולה.. ויעקב מונה ללבנה שהיא קטנה".

[33] תלה המהר"ל את גדלות רומי במאור הגדול, ואת קטנות יעקב במאור הקטן. ומעין זה ביאר בגו"א בראשית פל"ח אות כו לגבי לידת פרץ וזרח [בראשית לח, כט-ל], שכתב שם: "כי שני הבנים פרץ וזרח דומים ללבנה וחמה, ששניהם הם מושלים ומלכים בעולם,וכל מלך פורץ גדר לעשות לו דרך במשפט [סנהדרין כ:], אבל אינו פושט יד ולוקח דבר שאינו שלו בממשלת יתירה. ולכך ישראל מונים לירח המאור הקטן. וזכה פרץ להיות ממנו מלכות בית דוד... אבל זרח הוא כנגד החמה, שגם הוא מלך, ופושט יד ביותר לתקפו יותר מן הראוי למלך... ומפני שכח זה הוא לו מן השמש... נקרא 'זרח' ע"ש זריחת השמש... נגד כח השמש". ועוד אודות שכשם שהחמה גוזלת - כך מלכות רביעית היא גוזלת - ראה לעיל פ"ז הערה 255, פט"ז הערה 40, ולהלן סוף הערה 42, ופי"ח הערה 70.

וההדגשה של "קטן" ו"גדול" הוא "כי הדבר הבלתי גשמי אין לו רוחק, והקטנות אין לו רוחק גם כן לכך הבלתי גשמי יתואר בקטנות... כך ישראל אין כוחם כוח גופני... רק כוחם בלתי גשמי... ולפיכך אמר הכתוב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא בלתי גשמי... שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף. אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים... עשוים לפשוט בהם, וזהו סגולת הגשם... וזה הכח הוא כח עשו" [לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג ד"ה ולכך, וד"ה ובמדרש]. וברור הוא שקול יעקב וידי עשו מקבילים בדיוק לקטנות יעקב ולגדלות עשו. וראה לעיל פ"ד הערה 78, פ"ה הערה 130, ופט"ו הערה 43.

[34] כמבואר בתורה [בראשית כה, ל] "על כן קרא שמו אדום". ונקודת החידוש היא שלדעת המהר"ל מה שתבשיל עשו היה אדום הוא פועל יוצא ומסובב מכך שעשו בעצם הוא אדום. שהואיל ועשו הוא מקבל כוחו מהחמה האדומה, ממילא כל דבר המצטרף אליו יקרא בשם "אדום", וכמו שמבאר. וכן מבואר לעיל בפ"ז הערה 249.

[35] פירוש - הפורע מאדום מלובש אף הוא בלבוש אדום.

[36] וראה לעיל פ"ז ד"ה תרי מתקלי שהביא מדרש זה, ושם הערות 249-250.

[37] ואומה מתאפיינת - במאכלה [באר הגולה באר הראשון (יד:)], במלבושה [גו"א בראשית פל"ז אות לו, ושם הערה 224, ולהלן ס"פ כה], במקומה [גבורות ה' פ"ח (מו:)], ובגבוריה [גו"א במדבר פי"ג אות ט, ושם הערה 67]. לכך כל אלו הדברים - המשתייכים לעשו - נקראים בשם "אדום". וכך אף הפורע ממנו מתואר באדום, שהרי "מינה מחריב בה, דלא מינה - לא מחריב בה" [זבחים ג.]. וראה לעיל פ"ט הערה 36.

[38] ובח"א לב"ב שם [ג, קטז:] כתב: "מאחר שהירח נקרא 'לבנה', מזה נדע כי הזוהר של השמש מתייחס אל האדום, שהרי שם שמש 'חמה', וחמימות מיוחס אל האודם. שכל חם הוא אדום [ראה להלן הערה 126]... והשמש מצד עצמה היא אדומה". ועוד אודות שהלבן והאדום הם צבעים הפוכים, הנה כך נאמר [ישעיה א, יח] "אם יהיו חטאיכם כשנים [חוטים צבועים באדום] - כשלג ילבינו". ובביאור הדבר ראה דר"ח פ"ו מ"ט [שיד:], נתיב התשובה פ"ז [ב, סוף קסו:], וגו"א ויקרא פט"ז אות ח. וראה לעיל פ"ז הערה 248, ולהלן פל"א ד"ה ואמר שהיו.

[39] כמו שאמרו במשנה [ע"ז כט:]: "אלו דברים של עובדי כוכבים ואיסורן איסור הנאה; היין.. וחרס הדרייני". ופירש רש"י שם: "ששוריהו במים ויוצא יין הנבלע בו". ובגמרא שם [לב.] אמרו שזהו חרס של אדריינוס קיסר, שהיה מגבל טיט ביין ועושה ממנו חרסים, וכשהיה רוצה לשתות יין, היה שורה החרסים במים, ונשארו המים מזוגים ביין. הרי שהחרסים היו נעשים מיין, ולכך ברי הוא שהחרס הוא אדום. זכר לדבר, כי החרוסת בפסח נעשה זכר לדם [תוספות פסחים קטז. ד"ה צריך], ולכך נותנים בה יין אדום, זכר לדם [רמ"א שו"ע אור"ח תעג, ה']. הרי ש"חרס" הוא אדום. אמנם בפסחים ל: אמרו שכלי חרס הם בצבעי ירוק, אוכמי, וחיורי.

[40] כמבואר ברד"ק ספר השרשים, שורש לבן: "'וחפרה הלבנה' [ישעיה כד, כג], היא הירח, ונקראת כן לפי שהיא נראית לבנה". וראה הערה 38.

[41] וראה הערה 38. והנה הלובן מתייחס לפשיטות, ואילו האודם מתייחס לגשמיות [ראה לעיל פ"ז הערה 248]. ולכך יעקב מתייחס ללבנה, ועשו לחמה, ופשוט. וראה להלן פל"א ד"ה ואמר שהיו.

[42] ענין זה מבואר בבאר הגולה באר הרביעי [עב:], שהביא שם את דברי הגמרא בע"ז ד: שאמרו שם שבשעה שהחמה זורחת, וכל מלכי מזרח ומערב מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוין לחמה, מיד כועס הקב"ה. וכתב שם לבאר [עג.]: "כי השמש נקרא מלך בצבא שמים, והוא יתברך מושל על כל, מ"מ יש לשמש שם ממשלה. וכאשר בני אדם אינם עוברים את עולם הטבע לעבוד את ה' כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע... ואין מקשרין עוה"ז בו יתברך, הנה יש כאן ע"ז... שיש לשמש שם וממשלה בעולם השפל... והם נשארים אצל החמה כאילו הוא הנהגת העולם. ואף אם אינם משתחוים לחמה ממש, אין בזה די, כי כאשר הם עוזבים את ה' שלא לעבוד השם המיוחד... ממילא נשארו תחת החמה, אשר עולם הזה התחתון הוא תחתיו... והיינו דקאמר בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן ומשתחוים לחמה. ביאור זה כי בני

אדם הם תחת המלך, והמלך מניח כתרו בראשו ומשתחוה לחמה, שהרי המלך הוא תחת ממשלת החמה. ואם אין המלך והמושלים אשר בעולם התחתון מקבלים מלכות שמים, בזה נשארים תחת החמה, ומקבלים ממשלת החמה". וראה פחד יצחק, ר"ה מאמר כז אות ה. וזהו עומק הכונה כי החמה גוזלת [ראה הערה 33], שפירשו שהחמה מעמידה את עצמה כאילו אין מעליה מושל ושולט.

[43] פירוש - המלכים והמושלים של אדום מושפעים ביותר מכח החמה. שהרי יש כאן השפעה ע"ג השפעה; כל המלכים כוחם נובע מהשמש, והמלכים של אדום מושפעים ביותר מהשמש, ולכך כוחם גדול במיוחד, כי כח המאור הגדול חל עליהם ביתר שאת. וראה הערה 110.

[44] ועוד אודות כח אדום - ראה בח"א למכות יב. [ד, ג:] שכתב: "כי שר של אדום הוא סמאל המיוחד לקצוץ ופירוד... וזהו ענין כח אדום, שכוחו על השחתה ופירוד". וזהו דמיון נוסף שבין אדום לחמה; כשם שהחמה נראית כמתנתקת משורשה ועומדת ברשות עצמה [ראה הערה 42], כך אדום מיוחד בהפרדה וקיצוץ, ומעמיד את הענף כמנותק מהשורש.

[45] בבאר הששי [קטז.], וז"ל שם: "ובאור ענין זה, כי החמה יש לה ממשלה ומלכות בעולם התחתון, ותנועתה ברקיע השמים הוא יציאת כח שלה אל הפועל, והוא קול החמה... ר"ל כח פועל של החמה... ומלכות רביעית ג"כ יש לה ממשלה והתגברות המלכות בעולם, וזהו ג"כ קול מלכות רביעית... הרי כי שניהם יש להם ענין אחד משותפים, הוא הממשלה בעולם. ולפיכך אמר אילו לא היה קול תוקף מלכות רביעית, היה נמצא בפועל לגמרי תוקף החמה יותר ממה שנמצא עתה. והמונע הזה הוא כח מלכות רביעית. שכל דבר שיש לו משתתף עמו, כי החמה ג"כ יש לה כח מלכות וממשלה ותוקף בעולם, וימצא משתתף עמו, הוא ממשלת מלכות רביעית. ובשביל כך לא נמצא כח אחד בפועל לגמרי בשביל הדבר המשתתף עמו, כי שניהם הם מושלים בעולם, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:], לכך אין אחד מהם נמצא בפועל לגמרי, והשני מבטל כוחו, עד שאין כוחו בפועל לגמרי... לכך כח ותוקף מלכות רביעית בעולם הוא שמונע שלא ימצא כח ותוקף החמה בפועל לגמרי. וכן אם לא היה קול גלגל חמה, שיש לו כח יוצא אל הפועל, היה נשמע קול של מלכות רביעית, שהיה כח ותוקף של מלכות רביעית נמצא בפועל לגמרי, עד שלא היה אפשר לבריות לקבל הכח הגדול אשר יש לה. ואתה אל תטעה לומר מה שאמרו כאן... 'מלכות רביעית' שהכונה הוא על האומה. שא"כ היה ראוי להיות נשמע קול גלגל חמה קודם שעמדה.

אבל הכונה על כח מלכות רביעית והכנה שלה שהיה מעולם, כי כח של אומה זאת - כח ההכנה שלה - היה מיום שנברא העולם, וזה ממעט כח גלגל חמה... ומפני כי שניהם יש להם כח מלכות, והם משתתפים בכח אחד, ממעטים זה מזה". וראה בסמוך הערה 69.

[46] כמבואר בתחילת ההערה הקודמת. וכן מבואר לעיל פט"ז הערה 81, ובפרק זה הערה 33. ועוד אודות הכתר של החמה - ראה גו"א בראשית פ"א אות מה, ושם הערה 157. וראה בסמוך הערות 113, 124.

[47] כי אחדות משתייכת למלכות, כמבואר בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמינא], והובא לעיל פ"ח הערה 63. וראה עוד לעיל פ"ד הערה 58, פ"ה הערה 74, פ"י הערה 52, ופל"ד הערה 96. והדגשתו כאן היא שהאחדות הגמורה היא להשי"ת.

[48] כמבואר לעיל פ"ג הערה 45, ופי"א הערה 10.

[49] כי סו"ס יש מעליה מושל ושליט [הקב"ה], ומלכות השמש היא רק מעל לעולם הטבעי, ולכך אין לה המלכות הגמורה. ולכך מספר אחד אינו תואם למלכות השמש, אלא רק למלכות השי"ת, שהוא האחד האמיתי. וא"א שיהיה דבר אחד חוץ מהשי"ת [כמבואר לעיל פ"ג הערה 45], ולכך אין מספר אחד מתאים לשום דבר חוץ מהשי"ת. משא"כ מספר שלוש יתאים לשמש, וכמו שמבאר. וראה הערה 42.

[50] כמבואר לעיל פ"ה הערה 471, פ"ז הערה 230, ופ"ח הערה 162. ולשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [קיט:]: "כי שנים הם מחולקים... כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ח [נח:], ח"א לב"ב עד. [ג, ק.], ובגבורות ה' פ"ט [נח.].

[51] פירוש - המלכות מאחדת את הכל לחטיבה אחת, וכמבואר בהערה 47, ולכך מספר שתים אינו מתאים לה. וראה להלן פכ"א הערה 44.

[52] וראה בדר"ח פ"ג מ"ג [קיט:], תפארת ישראל פי"ח [נח:], ובח"א לב"ב עד. [ג, ק.] שבכולם הראה שכאשר יש רק שני קוים אין כאן אחדות וכזה ???, ואילו כאשר ישנם שלשה קוים נעשה שלימות ???. והראה בזה שאין אחדות בשנים, אלא רק בשלשה. ולשונו שם בדר"ח: "שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד, ולכך יבוא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן השנים. וזה תוכל להבין בצורה [ומביא הציורים הנ"ל]... ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף". וראה לעיל פ"ה סוף הערה 174 שלכך האבות היו שלשה [ברכות טז.], כי "יש להם הקשור ביחד... הרי כי האבות הם רבוי מקושר". וכ"ה לעיל פ"ו הערה 64, פ"ז הערה 230, ולהלן פכ"א הערה 54.

[53] כי החמה היא מלך עולם הטבע, ולכל מלך ראויה לו האחדות. ולכך, אע"פ שאין ראויה לה האחדות הגמורה [אחד], מ"מ ראויה לה האחדות שאינה גמורה [שלשה]. וראה בגו"א ויקרא פ"ו אות כח שביאר שם שהוזקקו שלשה כהנים בהנפת קרבן שלמים, משום שנאמר [משלי יד, כח] "ברוב עם הדרת מלך", וכמבואר במנחות [סב.], וראה שם הערה 198 שנתבאר שם שלכך בעי ג' כהנים, ולא סגי בב' כהנים, כי "הדרת מלך" מחייבת שלשה כהנים ולא שנים.

[54] לשון הפדר"א שם: "החמה - שלש אותיות של שם כתובים בלבו, והמלאכים מנהיגים אותו". וכן אמרו בזוהר חדש בראשית כג. שאותיות שם המפורש חקוקות בשמש. ובקהלת יעקב ערך חמה כתב שג' האותיות הן יו"ד ה"א וא"ו, ועיי"ש שמבאר הענין. וראה בתוספות חולין מ. ד"ה הא שכתב שי"ב מלאכים מנהיגים את החמה. ושם המגיה ציין שיש לומר ששמונה מלאכים מנהיגים החמה. ובקהלת יעקב שם מובא שה' מלאכים מנהיגים החמה. ודעת המהר"ל היא שג' מלאכים מנהיגים אותה.

[55] ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כז:] כתב: "אמרו במדרש כי על השמש כתובים ג' אותיות משמו של הקב"ה, וכל זה מפני כי השמש מקלסת שמו תמיד, ולכך שם ה' עליה. גם מן הטעם... כי השמש הוא מלך בצבא עליונים, לכך שם ה' עליה, שלא יהיה נראה כאילו ח"ו אין כאן מלך מלכי המלכים ולכך שם ה' עליה". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:] כתב: "וידוע כי השמש כלולה מג', והוא מבואר במה שאמרו בפרקי ר"א [פ"ו] על השמש כתובים ג' אותיות משמו יתברך, ויש להם ג' מלאכים המנהיגים אותה". וכ"ה בח"א לשבת פח: [א, מה.]. וכן רמז ליסוד זה בנתיב הענוה ספ"א [ב, ה:].

[56] אלא אמר שלש מאות.

[57] ונאמר [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח וגו' כל צבא השמים וגו'". וכן נאמר [בראשית א, יז] "ויתן אותם אלקים ברקיע השמים להאיר על הארץ".

[58] כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ולכך אמר]: "עד עשרה רשות תחתון". ושם בדברים פכ"ז אות ט כתב: "עד מספר עשרה הוא שייך לתחתונים, כמו שאמרו [סוכה ה.] לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה". ובתפארת ישראל פנ"ד [קסג:] כתב: "עד מספר עשרה רשות התחתון, כמו שאמרו ז"ל מעולם לא עלו משה ואליהו למעלה מעשרה". וכן הזכיר בדר"ח פ"ב מ"ז [פב.], ושם פ"ג מ"ו [קכז.]. וראה עוד גו"א דברים פ"ד הערה 119. וראה הערה הבאה.

[59] ענין זה מבואר היטב בנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:], שהביא שם את דברי הגמרא [מנחות מג:] שחייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, וכתב לבאר: "כי רשות האדם נחשב עד עשרה... ומאחר כי מספר עשרה שייך לארץ, ובוודאי השמים הם נבדלים מן הארץ לגמרי, ולכך המספר המתייחס אל השמים הוא מאה, מאחר כי מספר עשרה שייך לארץ. ומספר עשרים אינו נבדל מן עשרה, כי שניהם לשון עשר, והוא לשון אחד. ושלושים מן שלשה, וכן כולם, עד מאה, שהוא מספר בפני עצמו. והוא נבדל לגמרי מן עשרה. ולכך מספר מאה שייך אל השמים". וראה להלן הערה 128 שמספר המאות מתייחס לעולם האמצעי, ואילו מספר האלפים מתייחס לעולם העליון. וראה להלן פ"מ הערה 69, ופנ"א הערה 57.

[60] כפי שכתב באור חדש [עד:]: "מספר מאה הוא כמו אחד נחשב, כי המאה הוא כלל אחד". ובגו"א דברים פ"א אות נו [ד"ה ואם] כתב: "כל מאה פרסה הוא מספר אחד, ענין אחד להם", וראה שם הערה 196. ובאור חדש [קסב:] כתב יותר, וז"ל: "מספר מאה דומה לאחד, לפי שמונין בו מספר אחד מאה, ב' מאות, ג' מאות. אבל מספר של עשרה - המנין עשרים, שלשים, ואין מונין ב' עשרה ג' עשרה, כמו שמונין א' מאה, ב' מאות, ג' מאות. לכך ב' מאות הוא כמו שנים, רק כי ב' מאות המספר הוא יותר שלם". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ד [סוף רמא:]. וראה לעיל פ"ו הערה 59.

[61] וראה לעיל פ"ו ד"ה ויש לפרש בענין אחר, ושם הערה 69, שנגע שם ביסודו שכתב כאן. וראה שם עוד הערה 52, ופ"ז הערה 40.

[62] בא לבאר מה שאמרו במגילה ו. שישנם שס"ה מרזבנא ["דוכסים" (רש"י שם)] ברומי. כי עד כה ביאר את המספר השלש מאות של קושרי הכתר, ומעתה יבאר את המספר שס"ה מרזבנא.

[63] וכן ביאר בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] לגבי תיבת נח, וז"ל: "ומפני כך אמר שיקבע בה אבנים טובות ומרגליות, ולא יסמוך על אור הנר, כי צריך שתהיה התיבה דומה לעולם... ולפיכך ציוה לעשות אבן טוב מזהיר דומה אל השמש... שהוא עצם מזהיר". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות לג ד"ה ואם.

[64] וכפי שביאר בבאר הגולה, באר הששי [קטז.] הביטוי "קול גלגל חמה" [יומא כ:], וז"ל: "כי החמה יש לה ממשלה ומלכות בעולם התחתון. ותנועתה ברקיע השמים הוא יציאת כח שלה אל הפועל, והוא קול החמה... ר"ל כח פועל של החמה". וקודם לכן כתב שם: "גודל הפעולה שהחמה פועלת בעולם על ידי תנועת החמה". ועוד אודות תנועת השמש בגלגל ראה בגבורות ה' הקדמה שניה [יג-יד], ובח"א לע"ז כה. [ד, נד:].

[65] כפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות מג: "מהלך החמה הוא שס"ה יום [ב"ר י, ד]... ובכל חודש הירח מסבב י"ב מזלות מה שהחמה מסבבת בשס"ה יום". וא"כ יש לחמה שס"ה ימי תנועה, המסבבים את י"ב המזלות. ו"חלופי תנועה" הם חלקי תנועה, וכמו שיבאר בסמוך. ולהלן ר"פ יח [ד"ה ועוד נוסף] כתב: "כי כח מלכות רביעית יש לו הכח אשר יש לחמה, והם שס"ה ימים, ובכל יום תנועה מיוחדת". וראה הערות 86, 87, 110, ולהלן פי"ח הערה 18.

[66] ולא משום תנועת השמש. וכמו שהשמש מצד עצמה היא כמלך עולם הטבע - כך המלכים האלו גם כן.

[67] נראה לבאר כונתו עפ"י המבואר בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד נו, וז"ל: "בחשבון משפחת ישמעאל מצינו לשון 'נשיאים לאומותם' [בראשית כה, טז], ואילו בעשו נאמרה לשון 'אלופים', 'אלופי עשו' [בראשית לו, טו]... ביאורו הוא על פי מה שקבעו לנו חז"ל הגדרת 'אלוף' כ'מלכותא בלא תגא' [סנהדרין צט.] ...לישמעאל ישנם רק נשיאים - לשון של כבוד וגדולה, אבל בלי הכח של מלכות [ראה להלן פכ"ו הערה 108]... ואילו בעשו בא הכבוד בלוית הכח". והואיל ובעשו מצינו "הכבוד בלוית כח" - הרי זהו הצירוף של מלכים עם מרזבני; שהנה המלכים הם "קטירא תגי" [קשורי כתר], ואילו במרזבני לא מצינו שיש להם תגא, והם מקבילים בדיוק לאלופי עשו, שהם "מלכותא בלא תגא".ולכך כחו של עשו מתבטא ב"מרזבי", ואילו כבודו של עשו מתבטא כ"קטירא תגא". והיחס שבין האלופים לבין הנשיאים הוא מעין היחס שבין המרזבי לקטירא תגא. ולכך המלכים - כוחם מצד עצם השמש בלבד, ואילו המרזבני כוחם מצד תנועות השמש, שהיא מבטאת את כוחה של המלכות הרביעית.

וזהו שכתב למעלה "מרזבי - כמו דוכסים בכרך גדול". וכונתו ש"מרזבי" מתורגם ל"אדון" [ערוך ערך מרזבי], והשולט בכרך הגדול נקרא "מרזבני". א"כ מדובר על כח ממשלה ושלטון שיש לדוכס ["אדון"] בכרך הגדול. וכח זה ניתן לו כנגד חלופי תנועות השמש, כמו שביאר.

[68] כאשר ישנה שותפות אך הם נבדלים זה מזה.

[69] כפי שביאר בבאר הגולה באר הששי [קטז:] שגלגל חמה וקול המונה של מלכות רומי משתיקים זה את זה, דוקא מחמת שיש להם שיתוף זה עם זה. והובא לעיל הערה 45. ואף כאן, דוקא מפאת הרקע המשותף נוצרת ההתנגדות בין הדברים הנבדלים זה מזה. וראה לעיל פט"ו הערה 47 שנתבאר שם כי לא שייכת מחלוקת אלא רק כאשר ישנו דבר אחד משותף לשני דברים נבדלים.

[70] כי כל מחלוקת היא התחלת בטול הדבר, וכפי שכתב בדר"ח פ"ה מי"ז [רס:]: "אין המחלוקת רק ההפסד. וזה כי כאשר דבר אחד נחלק לשנים, כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה... כי הפירוד והחילוק הוא התחלת ההפסד". ואלו הם דבריו כאן. וראה לעיל פ"ה הערה 442, להלן פכ"ה הערה 7, ופל"ג הערה 64.

[71] לעיל ד"ה ומאחר שכוחו, וד"ה ודבר זה, ולהלן פמ"ב הערה 75.

[72] עפ"י ישעיה כח, כ "כי קצר המצע מהשתרע והמסכה צרה כהתכנס". ועל כך דרשו בגמרא [יומא ט:] "קצר מצע זה מהשתרר עליו שני רעים כאחד". ושם מדובר לגבי הצלם שהעמיד מנשה בהיכל ו"דריש בנוטריקון מהשתרר ריע אחד" [רש"י שם]. והובא לעיל ר"פ ד, ושם הערה 1. וראה לעיל פ"ח הערה 71. ואף כאן הכונה היא שעוה"ז הוא מקום צר מדי מלהכיל בו בפועל את כוחותיו של מלכות הרביעית.

[73] דוגמה לדבר: רק על ידי דיבור ברור ולשון צלולה יכולות מחשבותיו של אדם להיות מסודרות בשכלו, אך כאשר דיבורו מעורב ולא מסודר, ממילא אף מחשבותיו מעורבות ובלתי מסודרות. וכפי שאמרו באבות פ"ו מ"ז, שתורה נקנית בעושה סייג לדבריו. וביאר שם בדר"ח [רצט:]: "פירוש שעושה גדר לדבריו שלא יטעה בדבור שלו... ודבר זה ראוי אל השכל שלא יהיה דבריו בערבוב. ובזה אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.] בני יהודה שהקפידו על לשונם נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם... כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". הרי שדבר שמגיע לבפועל ולשלימות - עומד לעצמו, ואינו מעורב עם אחרים. וראה לעיל פ"ו הערה 99. ובפחד יצחק, פסח מאמר עז, אות ב, כתב: "כשעצמיותו של אדם סגורה היא באוצרו הפנימי, ואי אפשר לו לבטא אותה במישרים ובהדיא, הרי היא בוקעת ועולה מתוכו דרך צדדים וצדי צדדים. ולא עוד אלא שהצדדים מתפתלים זה בזה, עד כדי כך שהביטוי נאחז בסבך בקרני הצדדים הללו". ועיי"ש להשלמת הענין.

[74] ועוד אודות שכאשר דברים מובדלים זה מזה אזי השלום ביניהם - ראה לעיל פט"ו הערה 47, ולהלן פל"ח הערה 3.

[75] פירוש - הם תמיד משתוקקים לצאת אל הפועל, אך לא יוצאים לפועל לגמרי. ובח"א לב"מ פד. [ג, לד:] כתב: "התחלת יציאה אל הפועל... אין זה רק התחלה בלבד, והוא מורה על שיש יותר יציאה אל הפועל". ומעין זה כתב לגבי אדם בתפארת ישראל פ"ג [יג:], ש"הוא בכח ויוצא אל הפועל, וכמה שהוא יוצא אל הפועל נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד".

[76] מעין מה שכתב על ברכת יעקב, שנתברך שזרעו יהיה כעפר הארץ [בראשית כח, יד], שכתב בגו"א בראשית פל"ב אות יח בזה"ל: "רבוי 'והיה זרעך כעפר הארץ' אין זה נאמר רק על התרבות בלבד, שהוא יוצא תמיד אל הפועל, כמו המעיין שהוא מוסיף מים ונובע תמיד. ואין צריך שיהיה נמצא כלל רבוי מים [בפועל]... וברכה כזאת [של עפר] אין דבר בפעל... רק מצד ההתרבות".

[77] נקודה זו מבוארת יותר בגו"א בראשית פ"ל אות יח, שביאר שם דברי רש"י [בראשית ל, כה] "משנולד שטנו של עשו... משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב", וכתב שם בזה"ל: "ופירוש זה, כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב אל עשו, אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות. ואין חלק דבר הוא בפועל ובשלימות, ואינו רק בכח, ולפיכך נקרא יעקב 'אש', ובית יוסף 'להבה' [עובדיה א, יח], כי האש הוא בכח והלהבה בפעל... כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק, וכל דבר שהוא בכח אינו שולט. אבל יצא הכח לפעל על ידי זרעו... ואז 'בית יוסף להבה'". ונתבארו דבריו כאן. ועוד אודות שהחלק הוא חסר - ראה דבריו להלן פכ"ה הערה 9, ופנ"ז הערה 33. וראה עוד בגבורות ה' פנ"ב [רכו.] שביאר שהואיל והקב"ה הוא בפועל לגמרי, לכך היציאה של הדברים מהבכח אל הבפועל [כמו יצ"מ] צריכה להעשות רק ע"י הקב"ה, שהוא בפעל הגמור. וראה להלן פל"ד הערה 99, ופמ"ג הערה 3.

[78] והוא סמוך למאמר שביאר עד כה [ש' קטירא תגי, ושס"ה מרזבני], שהמאמר הקודם מובא במגילה סוף ו., ומאמר שני זה מובא במגילה ו:

[79] כרך גדול שגדל בשביל עון מנשה [רש"י שם].

[80] שווקים - חוצות [רש"י שם].

[81] בגמרא אמרו "והנולד בה" - בעיר רומי.

[82] פרס - מזון [רש"י שם].

[83] בי בני בתי מרחצאות.

[84] שהן גבוהים מן החומה, ואין מעשנין את החומה, וזהו חשיבות [רש"י שם].

[85] מקום אבנים דקות [רש"י שם].

[86] כמבואר למעלה בהערות 63-67, ולהלן הערה 110.

[87] פירוש - עצם המקום מקביל לעצם השמש, והחלוקה הפנימית של המקום מקבילה לחלוקת הימים של השמש.

[88] שהרי הוא נברא מהרקק [רש"י בראשית ב, יט], ו"רקק" הוא שילוב של מים וארץ, וכמבואר ברש"י שם. וכן פירש רש"י בחולין כז: "רקק - שיש בה מים ויבשה". ובחולין כז: השוו בין עופות לדגים מחמת שייכותם למים. וראה גו"א ויקרא פ"ז אות כו שהזכיר שם שהעופות נבראו מהרקק, ובכך דומים לדגים שנבראו מהמים [חולין כז:]. וראה בח"א לב"ב עג: [ג, צ:], ושם בהמשך [ג, צג:].

[89] כן מבואר בילקו"ש ישעיה רמז תקיג, ובז"ח בראשית יט: ובתפארת ישראל רפ"א [ז.] כתב: "וכן האש כמו החמה מחמם ומגדל הכל".

[90] מקורו מזוה"ק ח"א לד. שאמרו שם שכשמאירה הלבנה, אפילו המים והדגים בחשיבות יותר. וידוע במדע, כי גיאות ושפל הים תלוים בירח.

[91] ולכך "אין בו ממשלת החמה" [לשונו למעלה], כי "מאן דאתמשך מן מיא [הבא מן המים] - לא דחיל מנורה [אינו ירא מן האש]" [זוה"ק ח"ב כא:].

[92] פירוש - בגמרא שם 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".

[93] בח"א לנדרים לח. [ב, יב:], בביאור דברי הגמרא שם ש"אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור וחכם ועשיר ועניו", כתב: "כי איין השכינה שורה רק כאשר יש כאן אחד שהוא דומה אל ארבע חיות המרכבה [יחזקאל א, י "פני אדם ופני אריה וגו' ופני שור וגו' ופני נשר וגו'"]. גבור נגד האריה... עשיר נגד השור שבמרכבה... חכם נגד פני אדם שהוא חכם, עניו כנגד הנשר שהוא עוף, והוא הקטן יותר... וידוע כי העוף הוא יותר קטן מכולם... כי העוף אפי זוטרא, ולפיכך אין השכינה שורה רק אם האדם יש בו מד' מדות, אז נחשב האדם כמו כל המרכבה".

אמנם צ"ב ש"כרוב" נאמר על פני נער, ולאו דוקא על הנשר שבמרכבה, שהרי ביחזקאל נאמר [י, יד] "פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר", א"כ כרוב לחוד ונשר לחוד, ועל הכרוב אמרו בגמרא "אפי זוטרא", ומהיכי תיתי לומר ש"אפי זוטרא" מכוון לעוף, שהוא הנשר. וצ"ע.

ונראה שכוונתו לומר כי הנה ה"אפי זוטרא" מסמלים את העלול המקבל מהעילה, וכפי שכתב בח"א לב"ב צט. [ג, קכב:], וז"ל: "שני הכרובים היו בתואר עלה ועלול, כי לכך

היו הכרובים אפי רברבי ואפי זוטרא, **כי הקטון הוא העלול**". וכן רמז בבאר הגולה באר הרביעי [עא:], ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:]. והנה אף במרכבה נמצא הוא הנשר הקטן, והוא כנגד העלול. [וזו מידת דוד המלך, שהוא הרגל הרביעית במרכבה. וכמבואר בזוה"ק ח"ג רסב:, והוא המייצג את המקבלים, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין קז. (ג, רנב.)]. והואיל ודרגת המקבל - העלול נגדרת היא ב"אפי זוטרא", לכך פני הכרוב ופני הנשר נגדרים הם בגדר זה. וכן בתפארת ישראל פל"ח [קטו:] כתב שהנשר "הוא האחרון שבמרכבה, ושם העבודה אל מי שיחשוב שהוא אדון לו". ובודאי ש"אחרון שבמרכבה" מקביל לדרגת דוד המלך, שהוא כנגד מדריגת העלול. [ובתקוני זוהר תקון ל נתיב ג מבואר להדיא שנשר הוא בבחינת מלכות, וראה שם בדברי הגר"א]. וראה לעיל פ"ד הערה 83. ולכך כאן השוק הקטן ביותר היה של מוכרי עופות, כי המקבל הוא בגדר "קטן", כפי שהירח המקבל מן החמה הוא "המאור הקטן", וכמבואר בדר"ח פ"א מ"א [יט:]. וראה גו"א דברים פכ"ה אות כה, ד"ה ויש בחינה, ולהלן פל"ט הערה 26, ופנ"ז הערה 76.

[94] כפי שכתב בח"א לבכורות נז: [ד, קל.]: "וידוע כי הדבר שהוא רחב ביותר הוא כאשר עוברים עליו שש עשרה, כמו שאמרו לענין דרך הרבים המפולש שהוא שש עשרה".

[95] אודות עומק דברי חכמים, הנה זהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וראה לעיל פ"ה הערה 574, פ"ז הערות 205, 206, 316, 318, ופט"ו הערה 6. ובסוף פרק ז האריך לבאר באופן נפלא כיצד דבריו משמשים עדות על דברי חכמים "כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל". וראה בספר המפתחות לגור אריה, עמודים 12-14.

[96] כמבואר לעיל פ"ז הערה 127, קחנו משם. וראה עוד בח"א לב"מ נט: [ג, כז.], ובתפארת ישראל פ"ע [ריח.], ועוד.

[97] פירוש - מה שיש ליחיד מארבעה צדדים - יש לרבים בצד אחד, וכמו שמבאר.

[98] לשונו באור חדש [קסב.]: "צד האחד הוא ד', לפי שהצד הוא לשטח, וכמו שהשטח שייך לו ד', שיש לו ד' צדדין, וכך הצד מן השטח ראוי לו ד', עד שיש לו מספר ט"ז, כי הצד יש שעור ד', וההתפשטות הוא בד' צדדין, לכך העמידו על ט"ז, שזהו התפשטות הגמור בכל ד' צדדין". ופירושו, הואיל והשטח שייך לו ד', וזאת מחמת ד' צדדיו, א"כ אף הצד גופא נושא בחובו את הד', ובצירוף ד' צדדין להדדי יש כאן ט"ז אמה, זהו היקף המקום של היחיד.

[99] ששטח הוא מקום של התפשטות, ולכך שטח הרבים הוא ט"ז אמה על ט"ז אמה.

[100] וההתפשטות מתבטאת דוקא בד' אמות, וכמו שמבאר.

[101] פירוש - בשטח של אמה על אמה אי אתה רואה התפשטות, שאין בכדי מספר "אחד" לבטא התפשטות.

[102] כי ההתפשטות מבוססת על התפשטות לד' רוחות [ראה הערה 98], ולכך אמה על אמה יתפשט לד' על ד', וכמו שמבאר. ובהספד [המודפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט] ביאר ששם "אדם" עפ"י אותיותיו [אל"ף דל"ת מ"ם], וז"ל: "כי נקרא 'אדם' מפני כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד, עד אח"כ מתפשט כוחו יותר בעולם. ולכך מתחלה הוא האל"ף, כי מן האל"ף שאין לה התפשטות כלל מגיע אל הד', שהד' יש לה התפשטות בארבע רוחות העולם. שכאשר האדם גדל מתפשט כוחו בארץ לד' רוחות". ועיי"ש שמבאר עפי"ז את המ"ם סופית שבשם "אדם". הרי שבמספר אחד [אל"ף] אין בו התפשטות, וההתפשטות מתבטאת רק במספר ארבע. והם הם הדברים שכתב כאן. וכן כתב בח"א לסנהדרין י: [ג, קה:]: "כי האחד אין בו התפשטות כלל, והוא כנגד הנקודה שהיא אחת, ואין בה התפשטות כלל". ועיי"ש שמבאר את הדרגות השונות של התפשטות.

[103] בח"א לכתובות קיא:, שאמרו שם בגמרא שהזבת חלב ודבש של צפור היה ששה עשר מילין. וכתב שם [א, קסו:] לבאר: "כי צפורי היה מקום בא"י, והיה זבת חלב ודבש שלה ששה עשר על ששה עשר מרובע שלם. שאי אפשר שיהיה התפשטות רק ע"י ארבעה, כנגד ד' צדדין. ואלו ארבע יש לרבעם ויהיה ששה עשר... והם ששה עשר על ששה עשר מיל, שהוא זבת חלב ודבש של א"י. ודבר זה בארנו בפרק כל כתבי [שבת קיט.] אצל עשירים שבחוצה לארץ במה הם זוכים, שרבוי הברכה הוא בהתפשטות ששה עשר. וגם במגילה [ו:] אצל שס"ה שווקים, קטן שבכולן של מוכרי עופות, והוא ששה עשר על ששה עשר".

[104] פירוש - מלכים בדרך כלל מתייחסים בכלליות למקום מושבם, ולא מתייחסים לחלקי מקום מושבם. משא"כ מלכות רביעית, מלכיה מתייחסים לחלקי מקומם, וכמו שמבאר.

[105] כמו שאמרו כמה פעמים בגמרא [עירובין מא., ב"מ פג.] "כסעודת שלמה בשעתו", ופירש רש"י שם "בשעתו - בעת מלכותו". הרי שסעודת מלך חולקת מקום לעצמה.

[106] למלכות הזה - לבני המלכות.

[107] וזה מאפיין את המלכות הרביעית שמעדנים את עצמם, וכמו שיתבאר בד"ה ומה שאמר.

[108] וכל ענין המלכות מתייחס הוא לראיה, וכמו שאומרים בתפילת ערבית "ומלכותך ראו בניך". וכן בקדושת שחרית דשבת אומרים "ועינינו תיראנה מלכותך". ורש"י שמות יט, ט פירש שישראל אמרו "רצוננו לראות את מלכנו". וכן ישעיה אמר [ישעיה לג, יז] "מלך ביפיו תחזינה עיניך". וזהו שכתב כאן "כי חשיבות מלכותו שם הוא נראה".

[109] בהערות 65, 67, 86, 87.

[110] כי כבר נתבאר שמלכי אדום מקבלים כוחם מהשמש [לעיל הערות 42, 43].

[111] פירוש - כשם שהשמש זקוקה לשס"ה ימים, כך המלך זקוק לשס"ה שווקים, ויחס השמש לכל יום הוא כיחס המלך לכל שוק. ובד"ה מה שאמר יתבאר יותר יחס רומי לשווקים מוכרי פרנסה.

[112] שבת קנו. "האי מאן דבחמה ["מי שנולד במזל של חמה" (רש"י שם)] יהי גבר זיותן ["אדם יפה כשמש המאיר" (רש"י שם)] יהי אכיל מדיליה ושתי מדיליה ["כשמש שאינו מסיג גבול רעהו למשול בלילה" (רש"י שם)], ורזוהי גליין ["אין לו רשות לכסות סודו ונסתרותיו, אלא כשמש הזה - שהוא פומבי לכל" (שם)], ואם גניב לא מצלח".

[113] שהוא כל עולם התחתון, וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי [עג:], וז"ל: "יש לשמש שם וממשלה בעולם השפל... והמלך הוא תחת כח החמה... שהרי המלך הוא תחת ממשלת החמה... ואף כי ישראל בודאי הם מקבלים מלכותו יתברך... עד שאינם נחשבים תחת החמה, אבל מצד עולם התחתון, יש לעולם הזה פירוד מן הש"י [במה שהם נחשבים תחת החמה]". ועי"ש שמאריך בזה יותר. וראה הערה 42. וכן הוא בח"א לע"ז ב: [ד, יח.], ומובא בהערה 124.

[114] כפי שמצאנו במכת בכורות במצרים, ש"אף בכורות אחרים והם במצרים [לקו]... ואף בכורי מצרים שבמקומות אחרים" [רש"י שמות יב, יב]. וראה גו"א שם אותיות כד, כה, נג.

[115] כפי שביאר לעיל פט"ז ד"ה וכאשר תבין, שיש למלכות רומי מקום חשוב, וכמבואר שם בהערה 64.

[116] פירוש - חשיבות המקומות הללו אינה מחמת חשיבות צדדית, אלא כל חשיבותם נובעת משום שבהם מתגלית חשיבות מלכות רומי, וכמו שביאר למעלה [ציון 108]. וחשיבות המקום היא שהם מקומות למלך.

[117] כפי שביאר למעלה בד"ה ויש לך לדעת שיש לחמה שתי בחינות אלו. ומצד עצמה - מספרה הוא שלש מאות [לעיל ד"ה לפיכך אמר], ומצד חלופי תנועה - מספרה הוא שס"ה [לעיל ד"ה ויש לך לדעת].

[118] שווקים ומרחצאות.

[119] כפי שביאר בדרשת שבת תשובה את איסור רחיצה ביוה"כ [יומא עג:], וז"ל שם [פב:]: "ואיסור רחיצה כנגד שם 'נשמה', ע"ש 'נר ה' נשמת אדם' [משלי כ, כז], שהנשמה היא מאירה, כי היא הזיו והניצוץ אשר שופע מן השי"ת, וכאשר יש לגוף רחיצה, שהיא מעדן הגוף עד שיש לו זיו, אז הנשמה מתיישבת אצל הגוף. וכאשר ממעט את הגוף מן הרחיצה, שהיא עדון הבשר, אז אין הנפש מתיישבת בגוף במה שנקרא 'נשמה' על שם 'נר ה' נשמת אדם'". וכ"ה בח"א לע"ז ב: [ד, יח.], ויובא בסמוך. ובח"א לשבת קמז: [א, עח:] כתב על רחיצה ש"המים מענגים את הגוף ומעדנין אותו". וראה להלן פכ"ג הערה 140.

[120] כוונתו לערביים. וכן כתב לעיל פי"ד ד"ה וזה שאמר "וכאשר תדע מענין הערביים האלו, שאין אומה יותר פחותה כמו אלו", וראה שם הערה 75. ורש"י בכתובות סו: כתב "ערביים קרי אומה שפילה, ששוכני אוהלים הם במדבר". ובגו"א בראשית פכ"ה אות לא כתב: "אדום נוהגים עד היום במלבושיהם להתכבד מאוד יותר משאר אומות, וגם בבניינים נאים, לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם ועל מלבושם ועל מרחצאותיהם".

[121] שיהא להם פנאי שמוציאין להשתכר בשוק, ומוצאין מזונותיהן וצרכיהן בלי טורח, ומתעדנין במרחצאות [רש"י שם]. וראה להלן פכ"א הערה 92.

[122] לשון הגמרא שלפנינו "אמר להם הקב"ה שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם. תקנתם שווקים - להושיב בהן זונות. מרחצאות - לעדן בהן עצמכם".

[123] רש"י בע"ז ב: "שווקים ומרחצאות וכסף וזהב הוא עסקן של רומיים".

[124] לשונו בח"א לע"ז ב: [ד, יח.]: "יש לך להבין דבר זה, כי כח רומי על זה לעשות שווקים כמו שהתבאר במסכת מגילה [ו:]... ואמרו שיש להם מרחצאות... וכל זה שאדום הוא מסוגל לאלו דברים שהם אכילה והשתיה, [והמרחצאות], והכסף והזהב, שהוא העושה ג' דברים אלו הם תחת ממשלת השמש. הפרנסה - כדכתיב [דברים לג, יד] 'וממגד תבואת שמש' [ראה להלן פכ"ב הערכה 158]. ועל העדון, שאין העדון רק לעשות לאדם חומר זך ולסלק הפחיתות, ודבר זה מתדמה אל השמש שיש לה חומר דק וזך. ורבוי הכסף והזהב הוא החמה, אבל הלבנה אין לה דבר, רק מקבל הכל. וכך אמרו בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] האי מאן דבחמה, אכיל מדיליה ושתי מדיליה וכו'. כלל הדבר, כי החמה היא מושלת על הנהגת העוה"ז ומזון שלו. ואלו דברים הם צרכי העוה"ז, ולכך אדום עוסקים באלו דברים". ועיי"ש שהמשיך לבאר ג' הדרגות שיש באכילה ושתיה,

מרחצאות, וכסף וזהב. וראה הערות 46, 113, 150, וגו"א בראשית פכ"ה אות לא [והובא לעיל פ"ז הערה 259]. וראה להלן פי"ח הערה 43, ופכ"א הערה 90.

[125] לעיל ד"ה לפיכך אמר, וד"ה אבל מספר, ושם הערות 52-61. ורמז לכך בקצרה לעיל פ"ו סד"ה ויש לפרש, ושם הערה 69.

[126] לא כתב כן להדיא, אלא למעלה ד"ה בפרק קמא הזכיר בקצרה את דברי הגמרא בב"ב פד. "האי שמשה סומקתא היא", ושם בח"א [ג, קטז:] ביאר ששם "חמה" הוא ע"ש חמימות, והובא בהערה 38.

[127] כאן יחס את המרחצאות לחמה מפאת החום השורר במרחצאות, ואילו בח"א לע"ז ב: [ד, יח:] קישר ביניהם משום שבמרחצאות האדם מעדן את בשרו, כחמה העשויה מחומר דק וזך, והובא בהערה 124.

[128] לשונו בח"א לבכורות נז: [ד, קל.]: "מספר עשרות נגד התחתונים... ומספר מאה נגד האמצעי, ומספר אלפים נגד העליונים, ודבר זה אמת ומבואר". והנה החמה נמצאת בעולם האמצעי, וכמבואר בדר"ח פ"א מי"ח [נז.], ולכך מספר מאות תואם לה, וכמבואר לעיל בהערות 57-59. אך מספר אלף יוצא משיעור החמה, כי הוא משתייך לעולם שמעל לחמה, ולכך מספר שלש מאות "הוא לדבר שאינו יוצא מן השיעור", ואילו מספר שלשת אלפים הוא יוצא מן השיעור.

[129] כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות לג, לגבי הצוהר של התיבה [בראשית ו, טז], וז"ל: "שלא היה אותו חלון עשוי בתיבה אלא להאיר להם, ולא להכניס ולהוציא [אויר]". ובמדרש תנחומא פרשת בהעלותך אות ב אמרו "כשאדם בונה בית, עושה לו חלונות צרות מבחוץ ורחבות מבפנים, כדי שיהא האור נכנס מבחוץ ומאיר מבפנים". וראה להלן פנ"א הערה 74.

[130] לשונו בח"א לשבת קיג: [א, נא.]: "ואמר אחד מת"ק, כי העין שולט בכל העולם, ממזרח עד מערב, מן הארץ עד השמים, והוא מהלך ת"ק [חגיגה יג., ובביאור הדבר ראה בבאר הגולה באר הששי (קטו:)], וכאשר פוסע פסיעה גסה נוטלת חלק אחד". ועי"ש שמבאר מדוע פסיעה גסה עומדת כנגד מאור העיניים.

[131] שנאמר [בראשית א, ג-ה] "ויאמר אלקים יהי **אור** ויהי **אור**. וירא אלקים את **האור** כי טוב ויבדל אלקים בין **האור** ובין החושך. ויקרא אלהים **לאור** יום וגו'". [ומה שמכנה זאת "פרשת ויהי אור", כי דרכו של המהר"ל לכנות הפרשיות עפ"י הסתומות והפתוחות, וכמבואר בגו"א שמות פ"א הערה 146, ויקרא פי"ח הערה 21, ודברים פ"ג הערה 78.]

ומקורו בב"ר ג, ה "ה' פעמים כתיב כאן אורה, כנגד חמשה חומשי תורה". וכן הוא בתיקוני זהר בהקדמה ד:

[132] ובסנהדרין כב. אמרו "כל אדם שמתה אשתו בימיו עולם חשך בעדו", וכתב בח"א שם [ג, קמג.]: "כי חבור איש ואשה הוא ממקום האור... ויש חמשה קולות, 'קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה' [קול אומרים הודו את ה' צבאות וגו'', (ירמיה לג, יא, וראה ברכות ו:)]. וכנגד זה חמשה פעמים 'אור' בפרשת בראשית. ולפיכך מי שמתה אשתו ראשונה בימיו העולם חשך בעדו, כי אז נסתלק ממנו האור".

ונראה לבאר כונת הענין, כי בתפארת ישראל פ"ל [פט:] הביא את דברי הגמרא בברכות ו: שהתורה ניתנה בחמשה קולות, וכל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות. ובהמשך דבריו כתב לבאר את המספר חמשה, וז"ל שם: "הנה מורים חמשה קולות על יציאה לפועל שלם, שהוא מתפשט בכל צד כמו שהיא התורה השלמת כל העולם. [ולפני כן כתב: "כי חמשה קולות הוא ההתפשטות המציאות לכל צד והאמצעי שבתוכם"]. ולפיכך אמרו מי שנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות, כי ראויה השמחה לחתן... כאשר יש מציאות שלם, ואין לך מציאות יותר שלם מזווג חתן וכלה... דכאשר יש להם זיווג ביחד הרי הוא שלם ע"י זיווג שלהם... וחמשה קולות מורה על מציאות שלם עד שמציאותו מתפשט בכל צד". הרי שמספר חמשה מורה על מציאות שלימה. וכן צרף לכאן דבריו באור חדש [עב:], שכתב: "הה"א מורה על הידיעה, שכן נקרא 'ה"א הידיעה'... ונראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשי"ת ברא עולמו בה"א, ובה"א היה הכל נגלה ונמצא [מנחות כט:], כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה". הרי שאות ה"א מודיעה על מציאות שלימה. וראה לעיל פ"ח הערה 148.

והנה יסוד נפוץ הוא שהאור מורה על ה"יש" שבבריאה [ראה לעיל פ"ח הערה 92, ופ"י הערה 71], ולכך דין הוא כי אל האור יתייחס מספר חמשה, כי אף מספר חמשה מורה על ה"יש" שבבריאה, וכפי שנתבאר למעלה. וראה להלן פי"ט הערה 107, פכ"ג הערות 108, 141, פכ"ו הערה 33, פמ"ו הערה 124, ופנ"ג הערה 42.

[133] שמות י, יט "ויהפוך ה' רוח ים וגו'', ופירש רש"י שם "רוח ים - רוח מערבי". וכן "רוחב החצר לפאת ים" [שמות כז, יב], "וגבול ים וגו' לכם הים הגדול" [במדבר לד, ו], "ים ודרום ירשה" [דברים לא, כג], ועוד.

[134] ברד"ק ספר השרשים, שורש "ים" כתב: "ולפי שהים הגדול לפאת מערב א"י, קראו לפאת מערב 'ים'". ובגבורות ה' פמ"ב [קנח:] כתב: "כי הים הוא במערב, שהרי לכך נקרא המערב 'ים' בשביל זה". וכ"ה בח"א לסוטה לו. [ב, עה:].

[135] כן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], ויובא בסמוך בהערה 139. וכן הוא במלבי"ם יחזקאל כא, ב. והכונה שהחמה נמצאת ברום גובהה כאשר נמצאת בדרום.

[136] כפי שכתב בגו"א בראשית פל"ו אות יב: "'רומי' מלשון התרוממות".

[137] וכן נאמר [יהושע יז, ז] "והלך הגבול אל הימין", "בערבה אל ימין הישימון" [ש"א כג, כד], "ויחנו בערוער ימין העיר" [ש"ב כד, ה], "והכרוב עומד מימין לבית" [יחזקאל י, ג], ועוד. ורש"י בבמדבר לה, טו כתב "רוח מזרחית קרויה פנים, ומערבית קרויה אחור, לפיכך דרום לימין וצפון לשמאל". וראה לעיל פ"ה הערה 102, ופ"ו הערה 28. וכן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט], שם פ"ע [שכג.], להלן פל"ד ד"ה ועוד יראה, באר הגולה באר ששי [קכט.], ח"א לנדרים לט. [ב, טו.], ועוד.

[138] כמבואר לעיל פ"י הערה 159, קחנו משם.

[139] לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח]: "הדרום - שזהו הצד נקרא ימין בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתקופה... השמש דר ברומו של עולם... שנקרא 'דרום' שהוא ע"ש התרוממות, ושם השמש בתוקפה".

[140] אודות שההרים הם גבוהים ורמים - כן הזכיר בקצרה להלן ס"פ לז, ור"פ נב. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג ד"ה אמנם כתב: "אין דבר שיש לו גודל כמו הר זה". ובסוכה נב. אמרו שיצה"ר נראה לצדיקים כמו הר, ופירש 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". ובגו"א דברים פ"ג אות יח כתב: "ההר הוא נבדל בגבהותו ורוממותו משאר הארץ". וראה לעיל פ"ה הערה 314.

[141] פירוש - חוזק דרום הוא שאצלו השמש בתכלית גובהה, וחוזק זה מתבטא בהרים וגבעות. אך אין חוזק הדרום בהרים וגבעות, אלא בשמש שנמצאת אצלו בתכלית גובהה.

[142] כפי שכתב בבאר הגולה באר ששי [קכט.]: "צד צפון הוא מתייחס לשמאל, והשמאל הוא פחות וחסר מן הימין... ולפיכך אמרו במדרש [פרקי דר"א פ"ג] רוח צפונית שלג וברד... ושם מדור המזיקים, שנאמר 'מצפון תפתח הרעה'". וכ"ה בח"א לר"ה יא: [א, ק.], ובח"א לב"ב כה. [ג, פ:]. וצרף לכאן דבריו בח"א לתמיד לא: [ד, קמח:], שכתב: "כי דרום נקרא ימין, וצפון נקרא שמאל, והשמאל הוא כח אנשים, כי משם בא גבורה לאנשים, והרי האיש נקרא 'גבר'... ולכך ההפך ג"כ כי במקום הימין שם כח נשים".

[143] אודות שכח ברזל הוא משחית - ראה לעיל פ"ה הערה 395, שהתבאר שם שמלכות רביעית נראתה לדניאל כאשר יש לה שיני ברזל [דניאל ז, ז], מחמת כח ההשחתה של מלכות זו. וכן הזכיר ענין זה בח"א לסנהדרין צו. [ג, כב:], שכח ברזל הוא לשבר. וכ"ה להלן פ"ס ד"ה ובפרק חלק. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.] ביאר שהברזל "פועל שממנו חרב וקרדום, וכל כלי המשחיתים". וצרף לכאן דברי רש"י שמות כ, כב "הברזל נברא לקצר ימיו של אדם".

[144] כונתו למה שקוראים היום "מצפן", שהוא עשוי מברזל, ועל ידי כח מגנטי מורה לצד צפון, ולכך שמו "מצפן". הרי שהברזל נמשך לצפון, כי שם מקורו.

[145] כמו השמש והירח. ונאמר "ממזרח שמש עד מבואו וגו'" [תהלים קיג, ג]. ונאמר [דברים ד, מא] "אז יבדיל משה וגו' מזרחה שמש", ופירש רש"י שם "מזרח של שמש, מקום זריחת השמש". הרי שזריחת השמש קשורה לשם "מזרח", וכן הוא ברד"ק ספר שרשים, שורש זרח: "פאת זריחת השמש נקראת מזרח". ובגו"א בראשית פ"ד אות יז כתב "מזרח נקרא 'קדמה' [שמות כז, יג], מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם". ובגבורות ה' בהקדמה שלישית [יח] כתב: "כי המזרח מתייחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה שמש מן המזרח". וכן כתב בח"א לסנהדרין [ג, רסא:] "כי ההתחלה הוא מזרח". וראה עוד גו"א במדבר פ"ב אות ב, ושם הערה 25, ולהלן פל"ז הערה 26.

[146] א"כ תוקף מזרח קשור לשמש, שהואיל והשמש עולה מעומק מזרח, יש בכך להורות על תוקף מזרח.

[147] פירוש - כשם שתוקף דרום קשור למיקומה של השמש, שהשמש דר בגובה בדרום, כך תוקף מזרח קשור למיקומה של השמש, שהשמש עולה מעומק מזרח, ובזה מתגלה תוקף מזרח.

[148] בפשטות כונתו לעומק האדמה, ועומק זה מורה על תוקף מזרח, משום שאף תוקף מזרח קשור לעומק. וראה עוד בערוך ערך חלס.

[149] וצרף לכאן את יסודו בגו"א במדבר פי"ג אות יג שהשינויים בעולם תלויים ברוחות העולם. ושם הערה 94 נתבאר ששנוים שייכים רק בעוה"ז הגשמי. ולכך מי שיש לו כח ארבע הרוחות - שולט בעולם הגשמי הכפוף לרוחות אלו. וראה להלן פכ"א הערה 15.

[150] לעיל ד"ה ומה שאמר כי יש, ושם הערות 124 ,123.

[151] כמבואר בח"א לע"ז ב: [ד, יח.], והובא בהערה 124.

[152] צד אחד ים, וצד אחד הרים וגבעות, וצד אחד ברזל, וצד אחד חולסית ומצולה.

[153] פירוש - העשן מהמרחצאות יוצא מחוץ לחומה, כדי לא להחשיך מבעד האור והזיו של השמש. ובמשלי י, כו, נאמר "כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו", הרי שהעשן מבטל את כח הראיה, וכמבואר בנתיב הצדק ר"פ א [ב, קלה:]

[154] רומז בזה לאריכות גלותינו תחת המלכות הרביעית, וכל עוד שמלכות רביעית שולטת בכיפה אין מקום לגאולת ישראל, וכפי שנתבאר למעלה הערות 10, 16, 17.

[155] בסמוך בפרק יח. וכן לעיל פ"י ד"ה ולשני טעמים כתב שלולא שהקב"ה היה עם ישראל בגלותם "איך יהיה עמידה וקיום להם במלכות רביעית". הרי שמכל הגלויות הביא רק את הגלות תחת מלכות רביעית, שהיא הלוחצת והקשה מכולן. וראה שם הערה 133.

פרק יח

[1] לעיל פרקים טו-יז.

[2] עפ"י דניאל ז, כה, ונאמר על מלכות רביעית "וקץ סתום הוא זה" [לשון רש"י שם]. ובסנהדרין צז: דרשו הפסוק לקביעת בוא הקץ. וראה להלן פכ"ט הערה 9, ור"פ לא.

[3] הם חז"ל, וכמו שכתב בתפארת ישראל ספי"ט [סא.]: "ודבר זה גילו חכמי האמת בפרק קמא דברכות", וכן הוא להלן בפרק זה ד"ה והנה חכמי האמת. ובבאר הגולה באר החמישי [צט:] כתב: "ולכך העידו על זה חכמי האמת בפרק מציאת האשה". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכד.] כתב: "אבל רז"ל חכמי האמת".

[4] אולי כונתו לדברי הגמרא בסנהדרין צז: "תניא רבי נתן אומר, מקרא זה נוקב ויורד עד תהום וכו'", ופירש רש"י שם "מה תהום אין לו קץ וסוף, כך אין אדם יכול לעמוד על סוף פסוק זה... יתמהמה חכה לו [לגאולה], דאין לו סוף". ושם בהמשך פירש רש"י "אל תצפו לאותו קץ שהיו רבותינו דורשין" [ומביא שם דרשות שונות]. ובגמרא שם אמרו "תיפח עצמן של מחשבי קיצין... אלא חכה לו". וראה להלן ר"פ לא.

[5] מגדלים [רשב"ם שם].

[6] קומות.

[7] כן היא הגירסא בעין יעקב, ובגמרא שלפנינו "אמר רבי ישמעאל... ואמרי לה לרבי ישמעאל בר יוסי".

[8] פירוש - נשאלה השאלה, אוצרות אלה למי הם מיועדים.

[9] פירוש - לישראל וחכמיהם.

[10] המשך הפסוק שם [וחלקו הובא בגמרא] "כי ליושבים לפני ה' יהיה סחרה לאכל לשבעה ולמכסה עתיק". והגמרא שואלת "מאי לא יאצר", ומשיבה "תני רב יוסף וכו'" כמובא כאן בהמשך.

[11] של תירוש דגן ויצהר [רשב"ם שם].

[12] זה בית גנזיהן של כסף וזהב הגנוזין וטמונים בחוזק ובחוסן [רשב"ם שם].

[13] שיודע לומר זה מקום מיושב לפלוני וזה של פלוני, דהואיל ומכיר הוא מקום כולם רגיל הוא לישב שם תמיד [רש"י שם].

[14] שם [בישיבה] הוא מצוי תמיד, ופוגשו שם.

[15] זה הקבה, דכתיב [דניאל ז, ט], 'ועתיק יומין יתיב'" [רשב"ם שם].

[16] מעשי מרכבה ומעשה בראשית [רש"י שם].

[17] פירוש - טעמי תורה של מצות שונות, שאותם ראוי לגלות.

[18] לעיל פי"ז ד"ה ויש לך לדעת, שביאר שם שכנגד תנועת השמש בגלגל יש לה שס"ה חלופי תנועות. וראה שם הערה 65.

[19] וראה לעיל פי"ז הערות 86, 87.

[20] כמו "שלש מאות ששים וחמשה יועצים היו להמן" [פס"ז אסתר ה, יד]. וכמה פעמים הזכיר בש"ס שימות החמה הם שס"ה ימים [ברכות לב:, ר"ה ו:, יומא סה:, סנהדרין צט., מכות כג:, ערכין לא:].

[21] גיטין נז. [והובא לעיל פ"ו הערה 69], סנהדרין יד. לגבי מלכות רומי, ועוד.

[22] ופירש רש"י שם "זו איטליא של יון", וראה גו"א שם אות כז. ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "אמרו ז"ל [ב"ר סז, ו] 'הנה משמני הארץ יהיה מושבך' זו אטליא של יון, שאינו פוסק ממנה גשמי ברכה לעולם".

[23] כן האריך לבאר בגבורות ה' פס"ה, וכתב שם [שג.] בתוך דבריו: "'קשים מזונות של אדם יותר מן הגאולה' [פסחים קיח.]... מפני שהמזון יותר גדול מן הגאולה... כי הגאולה באה מעולם הנבדל... והפרנסה הוא דבר מיוחד, והוא במדריגה על הגאולה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. [וראה להלן פכ"ח הערה 75, ופמ"ה הערה 56]. וכן הזכיר בקצרה שם סוף הלכות פסח בקצרה [שלא:]. ובח"א לסוטה ד: [ב, ל.] כתב: "הפרנסה הוא הפך הזנות, כי הפרנסה קדושה עליונה על הכל, ודבר זה מבואר [פסחים קיח.] שאמרו שם גדולה פרנסה מן הגאולה... ולכך אמר [סוטה ד:] כל הבא על אשה זונה לסוף מבקש ככר לחם ואינו מוצא, כי הזנות היא תאוה גופנית לגמרי, והוא הפך הפרנסה". וראה להלן פכ"ב הערה 168. וראה עוד בנתיב העבודה ר"פ יח [א, קלב.]. ובח"א לשבת

נה. [א, ל.] כתב: "המזונות הם סבה אל העולם, ולפיכך כתוב [בראשית א, כט] 'הנה נתתי לכם וגו' פרי עץ גו' לאכלה', הוא מאמר אחרון במעשה בראשית, והוא על הכל, וזה כי פרנסת העולם הוא נבדל מן העולם במה שהסבה נבדלת מן המסובב... ולפיכך המזון נבדל מן עוה"ז... ויותר רחוקים המזונות מן העולם במה שהם סבה אל האדם". ואלו דבריו כאן. ועוד אודות שהפרנסה באה מהעולם העליון - ראה גבורת ה' ס"פ עא [שכו.].

[24] לשונו בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "וידוע כי העליונים, דהיינו עולם העליון משפיע לעולם הגלגלים, והגלגלים משפיעים אל התחתונים". ועוד אודות ג' העולמות - ראה לעיל פ"ג הערה 79.

[25] ומעתה יבאר כיצד שס"ה מעלות, בירנות, ושווקים, מקבילים לעולמות העליונים, אמצעיים, ותחתוניים.

[26] שפירושו - מגדל [רשב"ם שם]. ואילו הערוך ערך ברן א' פירש שהוא מלשון ארמון. ועכ"פ הוא מקום סגור, ולא נגלה לכל.

[27] ועוד אודות שהעולם התחתון נגלה, לעומת שני העולמות האחרים, ראה גו"א שמות פכ"ה סוף אות יז בביאור ג' הארונות של ארון המשכן [רש"י שמות כה, יא]. שביאר שם שהארון החיצוני מורה על הכבוד שיש לבעל תורה בעוה"ז, כיון שהוא נראה. וראה שם הערה 169, ולהלן פכ"ב הערה 194.

[28] וכל כח עשו הוא בא מעולם העליון, וכפי שרמז לכך בתפארת ישראל פנ"ג [קסב.]. וראה לעיל פי"ז הערה 16, שנתבאר שם שכח מלכות רביעית בא משער החמישים. וראה להלן הערה 71, פמ"ב הערה 74, ופ"ס הערה 33.

[29] פירוש - החמה המאירה בכל יום, מאירה לכל העולם. וכמו שאמרו [סנהדרין עב.] "'אם זרחה השמש עליו' [שמות כב, ב], וכי השמש עליו בלבד זרחה". וכן בתפילת שחרית אומרים "המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים... והתקין מאורות משמח עולמו אשר ברא". ובח"א לשבת לא: [א, יח.] כתב: "שאין לומר על השמש שתתן אור לאחד, כי עצם האור הוא משותף אל הכל". ולכך כל יום מהשס"ה מקפל בתוכו השפעה לכל העולם.

[30] יש להעיר, שא"כ מדוע לא אמרו אף על בירונות ושווקים שיש בכל אחד ואחד מהם לזון את כל העולם, ורק אמרו כן על המעלות בלבד. אמנם זה לא קשה, כי השווקים הם מקבלים מהבירונות, והבירונות מקבלים מהמעלות, וא"כ המשפיע בעצם הוא רק המעלות, ואשר מהן משתלשלת ההשפעה עד לשווקים. וכל מה שנמצא בשווקים

ובבירונות - מקורו במעלות [העולם העליון]. ולכך כאשר הנך עוסק ברבוי ההשפעה - בהכרח שהנך עוסק במעלות.

[31] נראה להטעים נקודה זו, כי הנה כבר נתבאר לעיל [פ"י ד"ה ועוד תבין] שדניאל ראה בחלום את ארבע המלכויות כחיות [דניאל ז, ב-ז], ושם בהערה 61 הובאו מדבריו בנר מצוה [י.] שראה כן משום "שממשלת אלו ד' מלכויות הם חסירי המעלה האלקית הנבדלת... כי החיה חסר לה הכח האלקי הנבדל". ובגבורות ה' פע"ב [שכה:] כתב שדברים אלוקיים מצריכים הכנה, דאל"כ "היה אפשר לומר ג"כ כי יהיה החמור מקבל שכל האנושי" [והובא לעיל פי"א הערה 166]. וא"כ כשם שא"א לחמור לקבל השכל האנושי, כך בדיוק אי אפשר למלכות רביעית לקבל המעלה האלקית. וכן כבר נתבאר למעלה שישנו יחס ושויון בין המקבל לבין הדבר המתקבל [פ"ה הערה 543, פ"ז הערות 234, 244, 281], ולכך מן הנמנע הוא שמלכות הנטולה מעלה אלקית תקבל דבר בעל מעלה אלקית.

[32] ומעין זה כתב לבאר את דברי הגמרא ביבמות סג. "אין פורענות בא לעולם אלא בשביל ישראל". וכתב שם בח"א [א, קלז:]: "כי אין לומר שהש"י מביא פורעניות על האומות בשביל חטא שלהם, זה אינו, כי הש"י בא ממנו רק הטוב... ואם אתה אומר שהפורענות בא לעולם בשביל לאבד האומות, הרי היה זה רע... ואם הפורענות בא להחזירם למוטב, דבר זה לא שייך באומות, שהם מקולקלים בעצמם... ואם יסורין באים עליהם הם מחרפין ומגדפין. וא"כ למה בא הפורענות, אלא הכל בשביל שישראל ילמדו מוסר ויחזרו למוטב... ובזה הכל טוב". הרי שדבר הניתן לאומות העולם, והן אינן ברות קבלתו, בהכרח שה"מקבלים" האמתיים לכך הם ישראל. וראה להלן פכ"ו הערה 127.

[33] כפי שביאר ביחס שבין המן למרדכי, וז"ל באור חדש [סה.]: "כי השי"ת נותן הצלחה ועושר לרשע, כדי שיבוא הצדיק ויטול מן הרשע... בשביל שהרשע עינו חסר תמיד, ומבקש עושר, ומאסף אותו... ואילו הצדיקים די להם בשלהם, ואינו רודף ומבקש להתעשר... והצדיק מוכן לקבל מן הרשע כל אשר קנה ואסף, וזה מפני כי הצדיק בולע הרשע מפני רשעותו, ובזה בולע ג"כ עושרו... לכך הרשע מאסף העושר, והצדיק שהוא בולע הרשע - בולע ממונו של רשע ג"כ, ובא לידו ממונו. ולא היה אל מרדכי הכנה אל העושר... ובשביל כי מרדכי זכה לבלעות המן הרשע.. נטל את עושרו של המן ואת גדולתו ג"כ". וכן כתב שם בהמשך [קצו:]. וברי הוא שהיחס שבין המן למרדכי הוא הוא היחס שבין מלכות רביעית לישראל. ולהלן פ"ס ד"ה ולא אמר כתב: "כי ישראל יקבלו כח האומות האלו, כאשר יאביד השי"ת האומות", וראה שם הערה 37.

[34] בין השפע הנמצא אצל רומי בעוה"ז, לבין אותו השפע שימצא אצל ישראל לעת"ל, וכמו שמבאר.

[35] שהרי ישנו יחס ודמיון בין המקבל למתקבל [כמבואר בהערה 31]. והואיל ומלכות רביעיות קשורה לגשמיות שבעוה"ז [ראה לעיל פט"ז הערה 22], לכך בהכרח שכל מה שתקבל - יתיחס לעולם הגשמי.

[36] פירוש - השפע בעוה"ז מתייחס לעולם הגשמי, והוא אינו שייך לישראל, וכמבואר לעיל פט"ו הערות 26, 36, 37, 87. וא"ת אם השפע הוא "שפע עליון", כיצד הוא מתייחס לעולם הגשמי. אמנם זה לק"מ, שכבר נתבאר לעיל בפ"ז ד"ה נבוזראדן גר שמצוי הוא שרשעים המפולגים ברשעותם מצורף להם כח עליון מהש"י, רק שהוא נמצא אצלם בטומאה, ואילו אצל בניהם של הרשעים נצרף ונזדכך ונתלבן כח זה לכשנתגיירו. וה"ה למלכות רביעית, שמושפעים משפע עליון. אך בעוד ששפע זה נמצא אצלם, הוא מתייחס לעולם הגשמי.

[37] פירוש - ישראל ירשו את כוח מלכות רביעית, וכמו שביאר בנר מצוה [יח.], שמלכות רביעית נקראת "חזיר" [ויק"ר יג, ה] משום שעל ידה תחזור המלכות לישראל. ועיי"ש שמבאר טעם הענין. וכן נגע בזה בגבורות ה' פי"ח [פב.]. וראה להלן פכ"א הערה 43.

[38] כאשר כמו "ואז". ורצונו לומר, שמכלל ירושת מלכות אדום תהיה ירושת השפע של אדום.

[39] בין למ"ד הראשון ובין למ"ד השני.

[40] והולך לבאר כיצד הישיבה של שניהם עולה יפה.

[41] כמו שאמרו [אבות פ"ג מ"ב] "שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים". ומדויק מלשון המשנה שאינם מדברים **ביניהם** בדברי תורה, ולכך יש כאן ישיבה של לצים. וראה שם בדר"ח [קטז.] שביאר שהחומרה בדבר היא שאצל שנים שייכת ישיבה, וכאשר הישיבה הזו אינה מיועדת לדברי תורה "נחשב זה בערך התורה מה שהם יושבים ועוסקים בשיחה 'מושב לצים' לגמרי, כאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה אשר ראוי להם... ודבר זה תולה בישיבה". וממילא שנים שיושבים ועוסקים בתורה כדבעי, יש בכך שלימות הישיבה.

[42] כי מי שעושה "שלימות ישיבה" זוכה ל"עיקר הישוב", ישיבה - ישוב.

[43] כמבואר לעיל פי"ז ד"ה ומה שאמר כי, ושם הערות 123, 124.

[44] השפע של רומי.

[45] ובכלליות נאמר [דברים ז, טז] "ואכלת את כל העמים וגו'", וכתב בח"א לב"ב עד. [ג, קה.] לבאר: "אין הפירוש שישמיד העמים כולם... דא"כ היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'. אבל מה שאמר 'ואכלת כל העמים', מפני שלא תמצא אומה שאין לה מדריגה מה ומעלה מה שהם מיוחדים בה, ואמר הכתוב... שהם [ישראל] ירשו את מדריגתם מה שהם [אותן אומות] מיוחדים, ויהיה בטלים, וישראל יושלמו באותה מדריגה שהיה להם בעולם... ויהיו ישראל יורשים ג"כ אותם המעלות". וראה לעיל פ"ה הערה 548, שנתבאר שם שכאשר ישראל בגלות - אומות העולם יורשות מעלות ישראל, אך לעת"ל ישראל ירשו את מעלתן של אומות העולם. וראה לעיל פ"ו הערה 25.

[46] הלומד מעצמו, ולא בישיבה.

[47] שהוא לירש את ברכתה של אדום.

[48] נראה לבאר הדברים, עפ"י דבריו בדר"ח פ"ג מ"ב בביאור העדיפות שיש לשנים הלומדים יחד על פני הלומד יחידי, וז"ל שם [קטז:]: "ההפרש שיש בין שנים ובין אחד, ולפיכך אמר ששנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה עמהם [אבות ג, ב], כי כאשר הם שנים, כבר אמרנו [קודם לכן שם (קטז.)] כי התורה שלהם נקראת דברי תורה, לכך השכינה עם התורה. ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שניתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן, וכתוב [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'.. ודבר זה מורה לך כי הש"י עם התורה לגמרי. וזה שאמרו כי שנים שיושבים ויש ביניהם ד"ת השכינה ביניהם, כי הש"י עם התורה, לא יפרד מן התורה". הרי מבואר כי שנים מהוים ה"מקום" שעליו חלה השראת שכינה. אך אין מעלה זו בלומד מעצמו [וכמבואר שם בדר"ח]. ולכך המיוחד בעוה"ז לישיבה, הוא הוא העוסק בישובו של עולם, כי הוא משרה שכינה בעולם, וממילא הוא היורש את מעלת הישיבה של אדום בעולם. וראה לעיל פ"ה הערה 409, ופי"א הערה 152. וצרף לכאן את דבריו בדר"ח פ"ו מ"ז [רצז:] שביאר שהשכל הנבדל של תורה הוא בשנים דוקא, ולא בלומד מעצמו, "כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם". ולכך רק במקום שנמצא השכל הנבדל של תורה, נמצאת השכינה, המשרה את עצמה רק על מקום השכל, וכמבואר לעיל פ"ב הערה 36, ופ"ג הערה 111.

[49] 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", וראה

שם 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:], תפארת ישראל ס"פ כג [עא:], באר הגולה באר הרביעי [עז.], ועוד.

[50] כי כל עוד מלכות רביעית בהצלחתה - עדיין אין מקום לגאולתן של ישראל, וכפי שהתבאר לעיל פי"ז הערות 10, 16, 17, 154. ולהלן הערות 78, 116.

[51] ויום הנחמה של כל אדם מתי יתנחם מדאגתו [רש"י שם].

[52] ועומק הדין הרוב טועים בו. אי נמי עומק הדין העתיד [רש"י שם].

[53] כן הוא הסדר המובא בעין יעקב שם. ובגמרא שלפנינו אמרו קודם "ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו", ואח"כ אמרו "ואין אדם יודע במה משתכר".

[54] בגמרא שלפנינו אמרו "ומלכות חייבת מתי תכלה", ופירש רש"י שם "מלכות חייבת - רומי, שכתוב בה [מלאכי א, ד] 'גבול רשעה', ו'רשעה' היינו חייבת".

[55] חוץ לגבול חוץ לתחומו של האדם. ונאמר [דברים יט, יד] "לא תסיג גבול רעך וגו'", ותרגם אונקלוס שם "לא תשני תחומא דחברך". ו"קדשי גבול" מתפרש כ"תרומה הנאכלת בכל מקום" [רש"י קידושין סט:].

[56] פירוש - לא יתחבר עם יום המיתה דבר השייך לתחומו של אדם.

[57] ואין העדר מצטרף למציאות, וכפי שביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות כד: "כי המציאות וההעדר הם שני דברים שאין להם התיחסות וצירוף, כי זה מציאות וזה העדר". ובגבורות ה' פ"ה [לד:] כתב: "לא היה יחוס אברהם אל תרח... ואע"ג שהיה תרח חי - הרי חייו של תרח כאילו מת, כי הרשעים קרויים מתים אף בחייהם [ברכות יח.]".ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסז:] כתב: "כי הוא [גיהנום] נבדל מעוה"ז, כי העוה"ז הוא המציאות, והגיהנום הוא ההעדר". וראה לעיל פ"ה הערה 442, ולהלן פ"ל הערה 62, ופנ"ט הערה 115.

[58] כי "מכוסה" פירושו שאין לאדם בו ידיעה [לשונו בסמוך], והאדם יודע רק את מה ששייך אליו, ולא מה שמופקע ממנו, כי הרי "דעת" [ידיעה] היא חיבור. וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "נקרא החיבור 'ידיעה', כי הידיעה היא חיבור היודע בידוע". וראה להלן פי"ט סוף הערה 64, פל"ד הערה 77, ופ"מ הערה 8.

[59] ובמנחות כט. אמרו שמשה רבינו נתקשה בענינו של ראש חודש ["בשעת מולד הלבנה אינה נראית כי אם מעט" (רש"י שם)], וכתב בגו"א ויקרא פי"א אות ג [ד"ה וההתחדשות] לבאר: "והתחדשות הירח הוא רחוק מן המציאות, כי חדוש הדבר אחר ההעדר, מפני שמתחדש ונולד - אינו מתחבר אל משך המציאות, וזה ידוע, כי 'חדוש'

נקרא, וכל חדוש אחר שלא היה, ומפני זה נוטה מן המציאות, כיון שאין כאן מציאות נמשך, רק התחדשות אחר שלא היה נמצא". וכ"ה בח"א למנחות כט. [ד, עד:]. והם הם הדברים שבכאן. וראה להלן פכ"ג הערה 118 שגם שם השוה את הנחמה להויה שלאחר ההעדר. וכ"ה להלן פכ"ו הערה 92, ופמ"א הערות 21, 23, 24, פמ"ט הערה 5, ופנ"ו הערה 46.

[60] לשונו בנתיב הדין פ"א [א, קפה.]: "ובמדרש [דב"ר ה, ז] 'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח]... אמר הקב"ה מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין. שנאמר [ראה 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... ולפיכך כאשר מבזה השכל מתחייבים במדת הדין, ובא החורבן". ובבאר הגולה באר השני [ל:] הביא את דברי הגמרא ביומא [כג.] ש"כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש - אינו ת"ח", וכתב לבאר: "דבר זה בשביל מדת השכל בת"ח, כי ראוי להשכל שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין.. כי השכל רוצה הדברים המחויבים להיות, כי זהו ענין השכל בעצמו, שהוא מחוייב מוכרח להיות... ולפיכך מדת ת"ח שאינו מוותר, כי הויתור והדין שני הפכים הם... ומדת השכל שמעמיד כל דבריו בהכרח ובחיוב, והפך זה אשר הוא נוטה אחר החומר, אין בו דין כלל, שאין בו מדת השכל שהוא דין... וכל אשר הוא נבדל מן הגשם אינו מוותר, והיינו כאשר אין ראוי לוותר". ושם מאריך יותר לבאר יסוד זה. וראה להלן פמ"ז הערה 23, ופנ"ז הערות 6, 7.

[61] ועוד אודות עומק הדין, ואשר מחייב להיות מתונים בדין, ראה דבריו בדר"ח פ"א מ"א [כא:], שם פ"ד מ"ז [קעו.], שם פ"ו מ"ב [רפד:], נתיב הדין פ"א [א, קפז.], וח"א לסנהדרין י: [ג, קלד.]. וראה לעיל פי"ג הערה 31.

[62] כן כתב בדר"ח פ"א מ"א [כב:] בביאור "הוו מתונים בדין", וז"ל: "אין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו, שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מ"מ הוא בעל חומר עם זה. לכך 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... אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפועל לגמרי, ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". וראה לעיל פט"ז הערה 77, שביאר שלכך האדם נברא עם הגוף, ואינו רק שכלי לגמרי, עיי"ש.

וראה להלן פנ"ט ד"ה ומה שאמר שלא, שהזכיר ג"כ סברה מעין זו. ובנתיב התשובה ר"פ א [ב, קמז:] ביאר שהואיל ואין האדם כולו שכלי, לכך שייכת בו תשובה וחרטה, "כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי', והוא מתחרט על מעשיו, והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכליים. ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי. אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו". וכן ביאר בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.] שהמעשה יותר עיקר מהתלמוד [לדעת רבי טרפון], משום שאין האדם כולו שכלי, ולכך המעשה נצרך, כיון שכל מעשה הוא בגוף. ובח"א לסנהדרין לט. [ג, קנה:] נגע בענין זה. וראה להלן פי"ט הערה 22, ופכ"ז הערה 12.

[63] לשונו בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כל הנמצאים, אע"ג שכולם ברא הש"י... מ"מ יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת. שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחוייבים. אבל הש"י מחויב המציאות... כלל הדבר, כי הש"י הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת ואין זולתו". וזו כוונתו כאן, שכל השתלשלות הבריאה מהסיבה הראשונה הוא בגדר "אפשר", חוץ מהסבה הראשונה עצמה.

[64] פירוש - כשם שאין האדם יכול לעמוד על הסבה הראשונה, כך אין האדם יכול לעמוד על עומק הדין. כי המשפט בפרט הוא אל הש"י [כמבואר בהערה 60], וזאת מחמת שהמשפט מוכרח, והשי"ת הוא מוכרח המציאות. ועוד אודות שאין לאדם שום שותפות ושייכות אל הסיבה הראשונה - ראה תפארת ישראל פל"א [צג.] שהאריך בזה. וכן הוא בח"א לסנהדרין לט. [ג, קנה:]

[65] כפי שכתב למעלה בד"ה ועוד נוסף "כי הפרנסה שהיא מעולם העליון".

[66] והובא לעיל בהערה 23. וראה שם בגבורות ה' שביאר לפי"ז מדוע כוס חמישי היא רשות ולא חובה, כי ארבע הכוסות הראשונות שייכות לגאולה, ואילו הכוס החמישי כנגד הפרנסה, וז"ל: "ומזה תדע למה תקנו כוס חמישי. כי אחר שתקנו ארבע כוסות של גאולה, תקנו כוס חמישי נגד הפרנסה, שהיא יותר מן הגאולה.. כי כוס ה' הוא השלמת הגאולה, כי אחר שגאל אותם היה מפרנסם בכל צרכיהם... וזה ענין כוס חמישי... ודבר

זה מבאר לך ג"כ למה כוס ה' רשות, כי המזונות לפי גודל מדריגתן, שהם על הגאולה, אינם חיוב על האדם, כי החיוב הוא בדברים אשר הם קרובים אצלנו, אבל דברים שהם רחוקים אצלנו יותר, אין אנו מחויבים בהם, אבל הם רשות". וראה בנתיב העבודה ר"פ יח [א, קלב:] שביאר שהפרנסה אינה אפשרית על ידי מלאך, אלא רק ע"י הקב"ה, ועיי"ש בטעמו. ולפי דבריו כאן הרי ענין זה מחוור היטב. שהרי המלאכים ממונים על הנהגת העולם וסדרו [ראה לעיל פ"ט הערה 117], והואיל והפרנסה היא למעלה מסדר העולם, לכך ברי הוא שמפתח זה לא נמסר למלאכים. וראה עוד בגבורות ה' פנ"ב [רכו:] בביאור שמפתח פרנסה לא נמסר לשליח [תענית ב:]. אמנם להלן ר"פ מ כתב שהפרנסה היא לפי סדר העולם, ועיי"ש הערה 13.

[67] כמו שאמרו [יומא ט:] "בירה ["בית המקדש" (רש"י שם)] תוכיח שחזרה לראשונים ולא חזרה לאחרונים". הרי שבית שני הוא בגדר "וחזר להם הבית".

[68] שהרי "מלכות פרס בפני הבית שלושים וארבע שנה. מלכות יון בפני הבית מאה ושמונים שנה. מלכות חשמונאי בפני הבית מאה ושלש שנה. מלכות הורדוס מאה ושלש" [ע"ז ט.]. הרי שמלכות בית דוד לא חזרה בימי בית שני. וראה רמב"ן בראשית [מט, י] שלכך נעקרה מלכות חשמונאי ונפלו ביד אויביהם בחרב, מחמת שלא היו ממלכות בית דוד. וראה להלן פכ"א הערה 80, שדבריו שם יובנו עפ"י היסוד שהניח כאן.

[69] נראה להטעים שאלה זו עפ"י דבריו בגבורות ה' פמ"ז [קצא:], שכתב: "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". הרי שזכו למקדש מחמת מלכות בית דוד, וא"כ מדוע כאשר זכו לבית שני - לא זכו שוב במלכות בית דוד. שהרי אם זכו במסובב, מדוע לא יזכו גם בסבה. ועוד אודות שמלכות בית דוד היא הנהגה אלקית - ראה להלן פל"ה ד"ה וביאור דברים אלו. ועוד אודות שמלכות בית דוד היא השלמת ישראל - ראה נתיב העבודה פי"ח [א, קמב:], וראה להלן פכ"ו הערה 26.

[70] נראה לבארו, כי בעצם מלכות בית דוד אוצרת בתוכה את מלכות המשיח, וכמבואר להלן ר"פ לג. ולכך בימי דוד לא נחלקה המלכות, [אע"פ שאין העוה"ז ראוי לאחדות], משום "שהיה מעין דוגמא של מלך המשיח" [לשונו להלן ר"פ לג, וד"ה במדרש

תנחומא]. אמנם לאחריו נחלקה המלכות בימי ירבעם, וכמבואר להלן פל"ג. ולכך מן הנמנע הוא שתתחדש מלכות בית דוד בימי בית שני, שהרי בהתחדשותו של דבר מתגלה עיקרו של דבר, כי בעת חידושו של דבר - נמצא הדבר על אמיתתו. [כמבואר בנתיב העבודה פי"ג (א, קיט.), בח"א לב"ב עד. (ג, ק:), גו"א בראשית פ"ו אות יד, ושם הערה 70, ושם במדבר פכ"ח הערה 117]. ומלכות בית דוד בהתחדשותה צריכה להיות "אחד" בבחינת מלך המשיח. והואיל ובימי בית שני לא זכו למדרגה הגבוהה הזו, ורק מקצת ישראל שבו לא"י [כמבואר לעיל פ"ה הערה 87, ולהלן פל"ד ד"ה ובפרק חלק], לכך אי אפשר שמלכות זו תתחדש בימי בית שני. משא"כ לעת"ל, שהעולם יהיה אחד, אז ראוי הוא הדבר שתתחדש מלכות בית דוד, וכמבואר להלן ר"פ לג, ור"פ לד. וראה להלן פל"ח הערה 32, ופס"ב הערה 22.

ומה שנקט לשון זריחה ["זורח עד לעתיד"], כי בח"א לר"ה כה. [א, קכז:] ביאר ש"מלכות דוד דומה אל מלכות הירח", והכ"ח דורות מפרץ עד ביטול מלכות בית דוד [צדקיה] הם "נגד כ"ח יום שאור הלבנה נראה" [לשונו שם]. והואיל ומלכות בית דוד נמשלה לאור הלבנה - שפיר הוא לומר עליה לשון זריחה. וראה לעיל פי"ז הערה 33. או אפשר לומר, שהנה המשיח נקרא "אור", וכמו שכתב בנר מצוה [ט:]: "כתיב [בראשית א, ג] 'ויאמר אלקים יהי אור', זה אור המשיח". וכן בבאר הגולה באר השני [לה.] כתב: "כאשר יגיע אור המשיח יהיה ניצול מן מלחמת גוג ומגוג". והואיל ותקפו של מלכות בית דוד הוא מלך המשיח, לכך מלכות בית דוד היא בגדר אור זורח. וראה להלן פי"ט הערה 39, ופל"ב הערה 157.

[71] כי הרי בטול כח מלכות רביעית בא מהעולם העליון, וכפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ג [קסב.]: "כלל הדבר, מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו הוא מדרגה עליונה מעולם העליון", ועיי"ש שמאריך בזה. וראה לעיל פי"ז הערה 16, שנתבאר שם שכח מלכות רביעית בא משער החמישים. וראה לעיל הערה 28. וכן להלן פל"ג ד"ה אבל דוד כתב: "כל ענין דוד היה מעין דוגמא של מלך המשיח לעתיד, והיה מבטל מלכות אדום, וכדכתיב [דהי"א יח, יג] 'וישם באדום נציבים ויהיה כל אדום עבדים לפני דוד'". ועוד אודות שמלך המשיח יבטל כח מלכות רביעית, כן מבואר ברש"י במדבר כד, יט. וראה רמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"א. [וזו ראיה נוספת שמעלת מלכות בית דוד שמדובר כאן קשורה למשיח, וכמבואר בהערה הקודמת]. וראה להלן פכ"א הערה 43, פכ"ח הערה 55, פל"ב הערה 175, פל"ג הערות 11, 79, פמ"ב הערה 48, ופ"ס הערה 83.

[72] ועוד אודות שמלכות בית דוד מדריגתה קדושה ונעלה - ראה להלן פנ"ט ד"ה הנה תמצא, ושם בהערות 44, 45.

[73] ר"פ יז, ד"ה והודיעו לנו, ושם הערות 16, 17.

[74] כמבואר בפרקי דר"א פל"ה, ויק"ר כט, ב. וראה לעיל פי"ז הערות 14, 15.

[75] סנהדרין צז: "תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע הקץ ולא בא, שוב אינו בא, אלא חכה לו". ואודות הבטוי "חרפו עקבות משיחנו", כן כתב להלן ס"פ כז "יוסר מעליך חרפת המחרפים עקבות המשיח". וכ"ה בח"א לסנהדרין צז: [ג, רי.].

[76] להלן ס"פ כז, ופרק מה סד"ה ומתבאר לך.

[77] הבטוי "נתן לה ארכה" - כבר אמרו למעלה פי"ז ושם הערה 22, ובדרשת שבת הגדול [רלא.], [והובא לעיל פי"ז הערה 14], וכן יזכירה בסמוך עוד שני פעמים. ולא מצאתי מקורו. וראה ציון 114, ולהלן פכ"א הערה 85.

[78] ראה לעיל הערה 50.

[79] פירוש - לאחר מכן [לאחר שדניאל ראה את שלש החיות הקודמות] ראיתי בלילה אחר והנה חיה רביעית מאיימת ואימתנית, ובעלת תוקף רב.

[80] זהו המשך דברי המדרש.

[81] פירש - דניאל ראה את שלש החיות [המלכויות] במראה נבואה בלילה אחד, ואילו את החיה הרביעית [מלכות רביעית], ראה בלילה אחר, וכמבואר בקרא שם. וראה להלן פכ"א הערה 108.

[82] פירוש - ריו"ח סובר שמלכות רביעית שקולה לשלוש מלכיות שקדמו לה, ואילו ר"ל סובר שמלכות רביעית יתירה מהן.

[83] כמבואר בברכות ג., ויובא בסמוך בד"ה הבא.

[84] כל זה יבואר להלן בד"ה הבא.

[85] כי שלשתם שייכים זה לזה וכפי שג' המשמרות שייכים זה לזה, ויוצרים יחד את הלילה.

[86] פירוש - המלכות הרביעית מורכבת מאותם ג' חלקים המקבילים לג' מלכויות ראשונות, ומעתה יבאר מה הם אותם ג' חלקים, וכיצד נמצאים יחד במלכות רביעית.

[87] נראה טעם הדבר, כי קודם בוא המשיח ישנו צורך בהפסד ההויה הראשונה, "ולפיכך הוא הגורם שיהיה העדר הויה בעולם קודם שיתגלה המשיח, עד שיהיה כאן הפסד הויה ראשונה, ואז יתחיל ההויה החדשה" [לשונו להלן ר"פ לה, וראה לעיל פ"ח הערה 97]. ולכך בהכרח שגזירת הגלות [שהיא היא הפסד ההויה הראשונה] תקיף את

כל חלקי האומה, "עד שיהיו משועבדים תחת האומות בכל חלקיהם". ועוד ראה להלן פל"ב הערות 5, 6, 22, 179.

[88] 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". וראה לעיל פ"ג הערה 115.

[89] חלוקה נפוצה מאוד בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מי"ד [קפח.]: "יש באדם ג' חלקים; החלק האחד השכל באדם. החלק הב' הוא הנפש. החלק הג' הוא הגוף. אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם". ובנר מצוה [יא.] כתב: "האחד הוא כח גופני. השני - כח נפשי. וכח זה אף כי הוא ג"כ הוא כגוף של אדם, אינו מוטבע כח בגופו כמו שהוא כח שלפני זה. הג' הוא שכל, שהוא נבדל לגמרי מן הגוף". וראה לעיל פ"ד הערות 21, 24, פ"ה הערה 528, ופט"ז סוף הערה 64.

[90] 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', או ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות". וכ"ה בדר"ח פ"ד מכ"ב [רה.].

[91] לשונו בנר מצוה [טו.]: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... והדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר' הוא כח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.]. וראה גבורות ה' פ"ס [רסז.], ובדרשת שבת הגדול [רכד:]. ובשם משמואל בפרשת תזריע [תרע"א דף רט] כתב שם האבני נזר שכח הרביעי נקרא "צלם", והוא המחבר כל ג' הכוחות. ובנתיב התשובה פ"ה [ב, קסב:] כתב: "כי האדם יש בו ד' חלקים... אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם, כי אלו ג' דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית שהוא כולל את החלקים שלו, את אבניו ואת עציו ואת עפרו... ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם אדם". וראה דר"ח פ"ד מכ"ב [רז.], להלן פל"ג הערה 18, ופל"ט הערה 26.

[92] בבל, מדי, יון, ואדום, וכמו שיתבאר.

[93] ענין זה מבואר בארוכה בנר מצוה [י:-טו:], ובתוך דבריו כתב שם: "יש באדם... כח השכלי, ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני... ויש כאן עוד כח משותף אשר הוא כולל כל אלו ג' ביחד.. כי אלו ד' מלכויות הם כמו ד' כוחות שהם באדם;

האחד הוא כח גופני, השני כח נפשי... הג' הוא שכלי... ואף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מ"מ אינו כ"כ בממשלה והכח. ולפיכך כך סדר אלו המלכיות, כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע. ולמטה ממנו כח גופני, שאינו פועל כ"כ. וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש. ולפיכך יש ליתן כח נפשי אל המלכות הראשון, כי מלכות ראשון [בבל] היה לו החשיבות והממשלה ביותר... וזהו כנגד החלק הנפשי שבאדם, שהוא כח מושל. והיה מלכות השני מלכות מדי, והוא כח גופני באדם, כח פחות מהראשון... שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד, וכנגד זה מלכות שניה... והמלכות שאחריו [יון] ראה אותה דניאל כנמר [לעומת האריה והדוב של שתי המלכויות הקודמות], מפני כי מלכות זה הוא כנגד חלק הג' שבאדם. כי חלק הג' הוא השכל, שהמלכות הזה היה בו החכמה והתבונה [ומאריך מאוד לבאר חכמת יון]... ועוד ראה דניאל חיה רביעית... כי הדיבור מן האדם... הוא הכח הרביעי אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו... שהדבור כולל כל הג' חלקים, כי הדבור ע"י הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור ע"י הנפש שהיא נפש פועלת. וכל דבור צריך ג"כ אל השכל, שהרי הבהמה שאינה שכלית אין לה הדבור. ולפיכך כאשר השי"ת העמיד ד' מלכויות מושלים בעולם, ראוי שיהיו כפי ענין האדם, אשר אליו ראוי הממשלה. ולכך ראה דניאל חיה ד' משונה מכל החיות, מפני כי חיה רביעית יש בה של אלו ג' כוחות, והיא כולל כל ג'. אבל ג' מלכויות הראשונות, כל אחד ואחד מהם חלק אחד, רק המלכות הרביעית כולל כולם". וראה לעיל פ"ה הערה 545, פ"ו הערה 67, ופ"י הערה 92, ולהלן פל"ט הערה 26, ופנ"ה הערה 30.

[94] ישאג שאוג ישאג - הרי ג' [רש"י שם].

[95] ואשה מספרת עם בעלה - כבר הגיע קרוב ליום, ובני אדם מתעוררים משינתן, והשוכבים יחד מספרים זה עם זה.

[96] כונתו להמשך הגמרא שם [ברכות ג.] "ג' משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם".

[97] אודות שהלילה דומה לגלות - ראה לעיל פ"י הערה 75. ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא:] כתב: "כי הגלות והלילה הכל ענין אחד. כי הגלות הוא נקרא לילה, וחושך והלילה הוא העדר האור, והוא דומה למיתה שהיא העדר החיים". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח.]

כתב: "הלילה הוא סימן לגלות, שאנו יושבים בחושך ומצפים לאור הגאולה". וכן הוא בשיהש"ר ריש פרשה ג שגלות מצרים ובבל נקראו "לילה".

[98] ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר שהיום [שהוא אור] הוא שמחה, שהרי נאמר [אסתר ח, טז] "ליהודים היתה אורה ששון ושמחה", ואילו הלילה "הוא חורבן ויללה, כי לכך נקרא 'לילה' ע"ש היללה, הפך היום". וכשם שהיום הוא שמחה, והלילה הוא יללה וחורבן, כך היום הוא גאולה והלילה גלות. וראה לעיל פ"ח הערות 95, 97, ולהלן פ"ל הערה 8.

[99] ג' משמרות הלילה.

[100] כ' כל משמר ומשמר הוא כנגד גלות אחרת, ובודאי יש בכח הגלות לגרום להש"י שישאג "אוי לי שהחרבתי את ביתי וכו'".

[101] ב"ב עח. "סתם חמור למשאוי קאי". וע"ז ה: אמרו "לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי". ובדרוש על התורה [יא.] כתב: "כי צריך שיעשה עצמו כחמור למשא, שהוא בעל גוף חזק, כדכתיב [בראשית מט, יד] 'חמור גרם', שנושא עול גדול".

[102] לשונו בדרוש על התורה [מח:]: "במשמרה הראשונה חמור נוער, כן בחלק ראשון מהגלות, דהיינו כשחרב הבית, היתה האומה המושלת משעבדת את ישראל במשא כבד יכבד ממנו, ובמסים וארנוניות, עד שהיו דומים לחמור הנושא משא ועול שעבוד הקשה". ובאיכה [ה, ה] נאמר "על צוארנו נרדפנו יגענו ולא הונח לנו", ופירש רש"י שם "כי האויבים היו גובים וחוטפים הכל במסים וגולגליות וארנוניות". ובתרגום שם מובא שנבוכדנאצר ציוה על ישראל ההולכים לשבי, שישאו על צווארם ספרי תורה שנהפכו לגיגיות הנושאים חול הלח, עד שנכפפה קומתם. וראה ישעיה יד, ד שבבל נקראת "מדהבה". ודרשו על כך חכמים [שבת ריש קנ.] שבבל היתה אומרת לכולם "מדוד והבא" ["מדוד מעות ודינרי זהב והבא" (רש"י שם)]. וכתב שם בח"א [א, עט:]: "כי המלכות הזו היא מלכות חסירה. וזה ההפרש שיש בין מלכות קדושה ובין מלכות זו החסירה. כי מלכות קדושה, מפני שאינה חסירה לכך אינה מקבלת, כי היא שלימה בעצמה... אבל מלכות זאת מלכות חסירה, והחסר כל ענינו לקבל... שתמיד היתה אומרת 'מדוד והבא'". וראה להלן פכ"א הערה 3.

[103] דע, שג' משמרות הלילה אינן מקבילות בדיוק למלכויות בבל, מדי, ויון, אלא שבג' המשמרות יש בטוי לשלשת המהלכים של גלות; שעבוד, מיתה, וגירושים [וכמו שיבאר בסמוך], שהם כנגד תחילת הלילה, אמצעיתו וסופו. שלשת המהלכים הללו נמצאים

כולם במלכות אדום. וא"כ יש כאן היבט אחר המורה שמלכות אדום כוללת בתוכה את כל מרכיבי הגלות.

[104] לשונו בדרוש על התורה [מח:]: "חלק ב' היה דורו של שמד, שגזרו עליהם הריגה ושריפה... ולכך משמרת שניה מהגלות היא כשגזרה **אדום** שמד ומיתה. לכך אמר שהקב"ה יושב ושואג כארי אוי לי שהחרבתי את ביתי וכו', כי כמו שיורה ענין משמרת שניה מהלילה סימן מיתה, כן הדבר הזה".

[105] לשונו בח"א שם [ג, י:]: "כי הכלב... נבדל מכל הנמצאים. ובשביל שאינו משותף עם הנמצאים לכך כאשר יש דבר שבא לעולם, הוא מרגיש תחילה, בעבור שאינו משותף עם שאר נמצאים". ובבאר הגולה באר החמישי [צח.] כתב: "הכלב... הוא הפחות והשפל מכל ב"ח... והכתובים מורים על שפלותו... 'הראש כלב אנכי' [ש"ב ג, ח], 'אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני' [איוב ל, א]. והדבר הוא מפורסם מן הבריות עד שיספרו הכל בזה... וזה שאמר כלבים צועקים - מלאך המות בא לעיר. כי תמצא בבעל חי זה הצעקה והיללה יותר ממה שתמצא בכל בעלי חיים כאשר נראה לחוש... כמו כל מי שימצא אצלו החסרון וההעדר הוא צועק ומיילל. ולפיכך אמרו כלבים צועקים מלאך המות בא לעיר, כי מלאך המות - בחלקו הוא ההפסד והשנוי בעולם. ואין תמיה אם נמצא ב"ח שמחלקו ההפסד והחסרון... ולפיכך כמו שהצעקה נמצא בב"ח הזה, והוא מפני החסרון וההעדר בב"ח זה... לכך כאשר נגלה כח של ההעדר בעולם... כלבים צועקים ומיללים. נמצא בבעל חי זה הרגשה בדבר זה משני פנים; האחד מצד שהוא פחות ושפל... לכך הוא מרגיש יותר... והשני כי הוא מוכן ליללה וצעקה... ולכך הוא מוכן אל ההרגשה בדבר זה בפרט". ובח"א לב"ב יב: [ג, סז.] הביא גמרא זו שם, ותלה זאת בתמימות של הבהמות, ולכך הם מקבלות יותר. וראה להלן פכ"ו הערות 73, 75.

[106] בדרוש על התורה [מח:] הוסיף בזה: "גזרו עליהם הריגה ושריפה וכנמצא בתלמוד". ובפשטות כונתו למסופר בפרק הנזקין [גיטין נה:-נח.], שמובא שם מעשי ההרג והשמד שעשו בישראל מלכות אדום הרשעה.

[107] לשונו בדרוש עה"ת [סוף מח:]: "משמרה ג' וכו' הוא נגד חלק הג' מהגלות אשר אנחנו פה היום, כי תודה לה' לא נמצא בו ענין חלק הב', גם לא השעבוד הקשה כבראשונה מהחלקים". ובד"ח פ"ו מ"ז [שה.] כתב: "כי הראשונים היו מקיימים התורה מדוחק גדול ומלחץ האומות, ועתה אנו יושבים בביתנו, כל אחד שאנן ושקט". וכן בגו"א דברים פי"א אות כד כתב "בימיהם [של חז"ל] דאגת וטרדת הגלות יותר". וראה להלן פל"ב הערה 6 במה שהוקשה שם.

[108] לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות כה: "ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה, דכתיב בו ג"כ [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', ואם אין האיש זוכה - האשה מושלת בבעלה. וכך ח"ו אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם... וישראל האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד נשים הרבה, וישראל הם אחד ג"כ, והאומות הרבה. ויש בחינה כי האומות מצד אחד נמשלים לזכרים, וישראל לנקבה. שהרי האומות מונין לחמה [סוכה כט.], והחמה זכר. וישראל ללבנה [שם], שהיא נקבה. וכן אמר הכתוב כי 'בעלונו אדונים זולתך'. וגם זה נכון למבין. סוף סוף אין כאן רק זכר ונקבה; כאשר ימשול ישראל על האומות -ישראל הם זכר והאומות כמו הנקבה. ואם ח"ו אין ישראל זוכים - אז האומות נעשים זכרים, וישראל תשש כוחם כמו נקבה". וראה שם בהערות 109-114. ולפי דבריו כאן, היחס שהאומות הם זכר וישראל הם נקבה - נוהג הוא רק בימי הגלות. וראה להלן פכ"ה הערות 144 ,13, ופמ"ח הערה 12.

[109] לשונו בדרוש עה"ת [מט.]: "נוהגים [האומות] עמנו כאיש עם האשה במשמרה ג' מהלילה, שהאשה מספרת עם בעלה, כך הם, שנקראים בעלים לנו, כדכתיב [ישעיה כו, יג] 'בעלונו אדונים זולתך', הם עמנו כדמיון זה ממש. כי כאשר יאהב איש את אשתו יקרבנה, ובשנאו אותה יגרשנה. כך האומות בשנאתם אותנו - ביד חזקה יגרשונו, הוא חלק הג' מהגלות, שנמצאים בו הגירושים, והגלו את ישראל מאתם". וראה להלן פכ"ה הערה 155, ופמ"ט הערה 24.

[110] ובח"א למנחות קט. [ד, פח:] כתב: "הש"י גזר על ישראל 'בבלה יובאו ושם יהיו' [ירמיה כז, כב]... אבל שאר ארצות נאמר עליהם [דברים כח, סה] 'ובגוים ההם לא תרגיע ולא תמצא מנוח לכף רגליך'. כי הדבר שאינו במקומו אינו נוח כלל. ודבר זה הוא סבת הגירושים והטלטולים שהם בגלות הזה ובמדינות הללו, כי לא גזר הש"י על ישראל בארצות אלו כמו שגזר על ישראל 'בבלה יובאו ושם יהיו'". וראה להלן פמ"ט הערה 22, ופנ"ו הערה 44.

[111] לשונו בדרוש עה"ת [מט.]: "ואמר 'ותינוק יונק משדי אמו'. כי במשמר הג' יש עוד סימן שני מה שלא תמצא בשאר משמרות. וזה כי במשמר הג', שהוא קרוב אל היום, שהוא סימן הגאולה, כמו שהלילה סימן לגלות. לכך, כמו שבסוף משמר זה תינוק יונק משדי אמו, כך ישראל הנקראים 'נער', כדכתיב [הושע יא, א] 'כי נער ישראל ואהבהו'. וכמו שהתינוק אין לו חכמה... והוא יונק משדי אמו, כך אין לישראל בזה הזמן חכמה ודעת מעצמם. רק מה שיונקים מהנקראים 'אם' לישראל, הם אשר לפניהם היו, שחברו הספרים שמתוכם מחפשים וממשמשים כאשר ימשמש התינוק בשדי

אמו למצוא יניקתו, אבל שיהיה להם דעת עצמם - זה אינו... לכן מחלק המשמר הג' לשנים; אשה מספרת עם בעלה, ותינוק יונק משדי אמו. סימן ראשון לאיכות התנהגות האומות עם ישראל בה, וסימן ב' להעדר התורה בה". וצרף לכאן מאמרם [פסחים פז.] "'ושדי כמגדלות' [שיה"ש ח, י], אלו תלמידי חכמים". ופירש רש"י שם "המניקין אחרים כשדיים הללו". וראה בח"א לב"ב ז: [ג, נח:]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות יט ביאר שהאבות נקראים "שדים".

[112] כמו שאמרו [חגיגה ה:] "כיון שגלו ישראל ממקומן אין לך ביטול תורה גדול מזה". וראה לעיל פ"ט הערה 111. ובתפארת ישראל פנ"ו [קסז.] כתב: "כי שכחת התורה [מחמת]... כובד הגלות והעול מן האומות". וכן הזכיר בדרוש על התורה [לו:] וראה להלן פכ"ג הערה 202, פ"ל הערה 2, ופל"ב הערה 3.

[113] לשונו בנר מצוה [סוף טו:]: "ריש לקיש סבר שהיא יותר שקולה משלשתן. דבר זה מפני כי כאשר יש בו שלשה, אשר יש בג' מלכיות, כל כח יש לו סיוע מן השני, דודאי שני אנשים שהם ביחד, ואחד הוא בלבד, אין האחד הוא שקול כמו חצי השנים שהם ביחד... שהאחד הוא סיוע אל השני. ולפיכך אמר ריש לקיש כי המלכות שהיא כוללת אלו השלשה היא יותר מן אלו שלשה כאשר הם מחולקים, שכל אחד ואחד בפני עצמו". [וראה שם שמאריך טובא לבאר ענינם של ג' המלכיות הראשונות, וכיצד משתלבות יחד במלכות רביעית.] וכן הזכיר סברה זו בגו"א ויקרא פכ"ו ריש אות יב, והביא את הגמרא [סוטה לד.] "כל טונא דמדלי אינש על כתפיה אינו אלא שליש משאו כשמסייעו אחר להרים עמו".

[114] ראה הערה 77.

[115] כמבואר לעיל פ"ו הערה 69, ופי"ז ד"ה אבל מספר שלשה, שלכך מספר שלש מבטא מהות מלכות רומי.

[116] כמבואר לעיל בהערות 50, 78. וכאן כונתו לומר ג"כ שעשו זכה בעוה"ז [כמבואר לעיל בפט"ו ד"ה הנה בארו], ואילו ישראל לא זכו בו אלא בעוה"ב [שם], ולכך כל עוד ימי העוה"ז נמשכים יש למלכות רומי ארכה מן שמיא.

[117] פירוש - שאלה מעין זו.

[118] וידוע שחלקן של ישראל הוא בעוה"ב הנצחי, ולא בעוה"ז החולף. וראה לעיל פט"ו הערה 37. וכאן רומז לפסוק [דברים ו, כד] "לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה". והרמב"ם במו"נ ג, ס"פ כז ביאר ש"כל הימים" עוסק בעוה"ב, "כלומר השגת עולם שכולו טוב וארוך, והוא הקיום הנצחי" [לשונו שם].

פרק יט

[1] להתפלל עליהם [מהרש"א בח"א שם].
[2] כל מעשיהם במזיד ובכוונה [רש"י שם].
[3] פירוש - לשון הפסוק בירמיה שם הוא "מה לידידי בביתי עשותה המזמתה הרבים ובשר קודש יעברו מעליך כי רעתכי אז תעלוזי". והגמרא הולכת ודורשת כל תיבה שבפסוק כחלק מדו השיח שבין הקב"ה לאברהם.
[4] שהעבירו מעליהם מילה [רש"י שם].
[5] בשעת עליצותם מחזיקין יותר ברעתם ולא חוזרין בהם [רש"י שם].
[6] שנטעו עכשיו ואינו טוען עד זמן גדול, ואחכ טוען פירות הרבה. לישנא אחרינא, שאין מתבשל מעט מעט כשאר אילנות, אלא בסופו כולן יחד" [רש"י שם]. אמנם במהר"ל מבאר שהזית תחילתו מר וסופו מתוק, וראה הערה 51.
[7] נתרועעו - נתרוצצו, כלומר נשבר נאון עוזם [רש"י שם].
[8] בעל הבית - הקבה" [רש"י שם]. ובסוטה לה. פירש רש"י "בעל הבית - אדון העולם".
[9] אם הפקידם שם [רש"י סוטה לה.].
[10] פירוש - איך נדרוש את המילים "לקול המולה גדולה" כמוסבות על המרגלים, שא"כ היה צריך לומר "לקול מילה", שהוא לשון מילים ודיבורים, ולא "לקול המולה".
[11] דריש 'המלה' מלשון 'חמלה', שהחית מתחלף בה"א באחה"ע" [מהרש"א שם].
[12] שלא ישתעבדו אלא במאי דפסיק לה בגזירת בין הבתרים [מהרש"א בח"א שם].
[13] דהוו ארבעה שיעורין [רש"י שם].
[14] דהוי כולו חד שיעורא, אלא שיהו מפוזרין, מקצתן משועבדים לבבל, ומקצתן ליון, ומקצתן לפרס, ומקצתן לרומי.
[15] ענין זה מבואר היטב בח"א למנחות שם [ד, פג.], וז"ל: "וביאור ענין זה, כאשר הגיע הפסק וחורבן לביהמ"ק, לא היו ראוים ישראל לזה מצד התחלת הווייתם. כי כל דבר נמשך אחר התחלת הווייתו [ראה להלן פמ"ג הערה 58], ולפי חוזק התחלת הויית ישראל, הוא אבינו אברהם שנקרא [ישעיה נא, א] 'צור חצבתם', מורה על החוזק והתוקף שיש אל התחלה זאת. ולכך לא היה ראוי הפסד אל ישראל אשר יצאו מן הצור הזה. וכאשר חרב ביהמ"ק, שדבר זה הפסד מעלת ישראל, נמצא אברהם, שהוא התחלת ישראל, מלמד זכות על ישראל, שלא היה ראוי להם ההפסד מאחר שהוא התחלתם, כמו שהתבאר. ועוד ידוע כי ההויה הוא הפך ההפסד, ואברהם היה סבה והתחלה להוייתם, ולכך הוא מלמד זכות על הפסד של ישראל שלא יהיה. כי איה הוא התחלת הווייתם

מאחר שיש כאן הפסד להם. וזה שאמר 'על עסקי בני באתי', כי מאחר שהם בני אשר יצאו ממני, ואני סבה והתחלה להם, באתי ללמד סניגוריא עליהם, כי כן ראוי אל התחלת הויה, שהיא זכות [אל] אשר הוא התחלה אליו, שלא יגיע לו הפסד".ודבריו כאן בנצח הם כדבריו בהסברו השני בח"א שם. ועוד אודות שאברהם נקרא "צור חצבתם" המורה על חוזקם של ישראל, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ו [לח.], שם פ"ז [מב:], ולהלן פנ"ז ד"ה והנה בארו בזה. ובעירובין יט. אמרו שאברהם מציל את ישראל מהגיהנום. והם הם הדברים. וראה הערות 35, 66. ולהלן פכ"א ד"ה ויש להבין כתב: "אין ראוי שיהא הפסק לאומה הזאת הבנויה על יסודי עולם, אשר הם האבות". וראה שם הערה 56, ולהלן פ"מ הערה 98.

[16] בא להדגיש שהואיל וה' מסדר הכל באמת ובמשפט, לא יצא מאיתו דבר היוצא מן הסדר. ולכך, אע"פ שבהשקפה ראשונה נראה שחורבן ביהמ"ק הוא יציאה מן הסדר הראוי לישראל , אך הואיל וחורבן זה נעשה ע"י הקב"ה, מסדר המציאות, בהכרח שלא יצא ממנו דבר החורג מן הסדר. ועוד אודות כך, ראה לעיל פ"א הערה 39, ופי"ד הערה 38, ולהלן פל"א הערות 6, 7, 109, 111.

[17] כמבואר לעיל בריש פרק ב, ושם הערות 4, 5, קחנו משם. ועל כך אמרו חכמים [ב"ק ב.] "תולדותיהם כיוצא בהן".

[18] בח"א למנחות נג: [ד, פג:] הוסיף כאן את הדברים הבאים: "כי אפשר שיהיה התחלה טוב הסבה לרע מצד ההבדל שיש בין הסבה ובין המסובב. ותמצא שיש נמצאים מסובבים מן הסבה הראשונה שהם מתדמים לסבה... טובים מאוד, ויש אשר הם רעים, מפני שיש הבדל בין הסבה ובין המסובב. וכמו כן ימצא באדם, שיש צדיק שהוא התחלה לצדיקים בצד שהסבה והמסובב מצטרפים. ולפעמים הוא הסבה והתחלה לרשעים, מצד ההבדל שביניהם, שזהו סבה וזהו מסובב. ולפיכך אמר **ובניך** חטאו וגלו'". ומה שכתב שאב צדיק הוא לפעמים סבה לבנים רשעים, לכאורה לא כן כתב לעיל בריש פרק ב, וכמבואר שם בהערה 6. וצ"ע. וראה עוד בנר מצוה [יג:] שכתב: "כי כמו שיש לאב חיבור וקישור לבנו... מצד כי זה הוא האב, וזה הוא הבן, כך יש להם פירוד ג"כ בצד מה, כי האב והבן הם מחולקים בעצמם, שזה הוא אב וזה בן". וכן כתב לגבי יחס ישראל והקב"ה להלן פנ"ו ד"ה וזה כמו שהתבאר. וכן לגבי יחס הקב"ה והמלאכים - להלן פכ"ב ד"ה כבר אמרנו, ושם הערה 69. וראה בסמוך הערה 64, פכ"ג הערה 15, פכ"ז הערה 35, פל"ח הערה 46, פמ"ב הערה 37, פנ"ג הערה 33, ופנ"ו הערה 77.

[19] לשונו בח"א למנחות שם: "ואברהם שהוא התחלה, במה שהוא התחלה אל כלל האומה הישראלית, מלמד עוד זכות שמא בשוגג חטאו". וראה להלן פנ"ו הערה 70 במה שנתקשה שם ביחס לדבריו כאן.

[20] יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, ראה דבריו בדר"ח פ"ד מ"ד [קסט:], שכתב: "חטא השוגג הוא קל, מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה חטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי". ושם במשנה יד [קפה:] הוסיף: "כי השגגה הוא טעות, והגורם לזה הוא החומר... אבל בשכל אין שייך טעות". וראה לעיל פ"ד הערה 10, שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד זה, וכן לעיל פי"א הערה 34.

[21] כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות לב: "עיקר האדם במה שהוא חי משכיל... דעת האדם הוא עיקר האדם... שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו". וכן חזר וכתב שם בפט"ז אות ד, שמות פי"ד אות י, במדבר פ"ח אות י, שם פט"ז אות ג, ועוד ועוד. ולפי"ז ביאר מדוע רש"י מפרש בכל מקום "ויקח" - "בדברים" [בראשית ב, טו, ועוד], כי לקיחה של אדם שייכת רק כאשר דעתו תלקח, וזה יתכן רק על ידי דברים. וראה לעיל פט"ו הערה 48, ולהלן פכ"ה הערה 168.

[22] כפי שביאר בנתיב התשובה ר"פ א [ב, קמז:], שלכך תשובה מועילה, כי אין מעשי האדם שכליים, והובא לעיל פי"ח הערה 62. וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"ד [קסט.]: "מדריגת 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... ולפיכך החטא הזה אינו חמור כ"כ". ושם קודם לכן [קסז:] כתב: "אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כ"כ, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה. אע"ג שהשוגג נחשב בודאי חטא, דהיינו שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא, אבל שוגג הוא, ולא החמירה בו התורה כ"כ, דלא מצאנו בתורה שהחמיר על השוגג רק בהורג נפש [במדבר לה, יא], מטעם דסו"ס הרגו, ועשה מעשה גדול, ומפני כך החמירה התורה עליו שיהיה גולה [שם]. והחמיר... בכל הניזקין, כדאמרינן [ב"ק כו.] 'אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין אונס ובין ברצון', וכל זה מפני כי סו"ס גרם דבר להיזק לאחר". וכ"ה בח"א לקידושין מ. [ב, קמב:], גבורות ה' פ"כ [צב:], נתיב התשובה פ"ו [ב, קסד:], ח"א לר"ה יז: [א, קיז.], ח"א לב"מ לג. [ג, כ:], וח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.].

[23] כי העולם נידון אחר רובו [קידושין מ:], וכמבואר במהרש"א שם במנחות. ובח"א לב"מ פג: [ג, לא.] כתב בענין זה חידוש וז"ל: "בעוה"ז נדון אחר רובו, אבל לעוה"ב, שהוא עולם האמיתי... יהיה היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו". וראה לעיל פי"א הערה 126, שנתבאר שם שהפרט החוטא אינו יכול לבטל הברית שחלה על כלל האומה.

[24] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל שהחטא נובע מהחומר, ומבלי החומר היה האדם כמלאך, שאינו עושה חטאים. וכן מבואר גם כן לעיל פ"ב הערה 87, ופ"ה הערות 257, 321, 559, קחנו משם.

[25] מצד עצמם - מצד העצם שלהם, ואין דבר צדדי מבטל דבר עצמי, וכמו שיבאר בסמוך.

[26] להלן ד"ה ויש לך לדעת, פל"ב ד"ה ומכל מקום, ופמ"ט ד"ה כבר אמרנו. וראה לעיל פי"ד הערות 47, 83. ובגבורות ה' פ"ד [לא.] כתב: "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 [ריז:], שם פ"ו מ"י [שכא:]. ובבאר הגולה, באר השני [לז.] 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". 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 לעיל פט"ו הערה 73, ובסמוך ציון 58, ולהלן פכ"ה הערה 107, ופמ"ט הערה 44.

[27] אודות שמספר שבע מורה על טבע [מחמת שעולם הטבע נברא בשבעה ימים], ומספר שמונה מורה על הלא טבעי - ראה לעיל פ"ה הערה 543, ופ"ז הערה 42. וכן יזכיר שוב בסמוך, וראה הערות 76, 117, 118.

[28] אודות שהמילה היא מעל הטבע - ראה לעיל פ"ו הערה 109, שהובאו שם מדבריו בגבורות ה' פמ"ז [קפד:], שמחמת שהמילה היא על טבעית, לכך יש לישראל מצות מילה, התואמת למדירגתם. ובנדרים לא: אמרו "גדולה היא המילה שדוחה את השבת", ובח"א שם [ב, ה:] כתב לבאר: "דבר זה פשוט, כי המילה היא ביום השמיני, ומספר שמונה למעלה מן הטבע לגמרי, כי שבעה ימים הם נגד שבעה ימי בראשית, והמילה היא הויה למעלה מן הטבע. ולכך המילה ביום השמיני שהיא אחר שבעה, ואין לה צירוף אל ימי החול. כלל הדבר, כי המילה הוא על השבת במדריגה, ולכך המילה היא דוחה את השבת".

[29] לא יהיה בך אל זר [תהלים פא, י], ודרשו על כך בגמרא [שבת קה:] "איזהו אל זר שיש **בגופו** של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ובגו"א בראשית פ"ו אות יא כתב "אין יצה"ר בנשמה", וראה שם הערה 40. ושם בדברים פכ"ה אות ג כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצה"ר". וכ"ה בגבורות ה' פמ"ו [ריש קעט.]. וזהו שכתב כאן "נפתים ליצה"ר מצד החומר שבהם". וראה עוד בדר"ח פ"ב מי"ד [קג.], שכתב שם: "יצה"ר דבק בגוף, וראיה לזה שאף בבהמה ג"כ איכא יצרא, כדאיתא בפרק קמא דבב"ק [ב:], דגם לבהמה יש יצה"ר". וכן חזר וכתב שם בפ"ג מ"א [קיא.], בתפארת ישראל פנ"ז [קעד:], נתיב התורה פ"ט [א, מא:], נתיב העבודה פ"ג [א, פב:], ושם ס"פ ח [א, קב:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח:].

[30] כי אין ביטול ושינוי לדבר שהוא בעצם, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 565, שהובאו שם מקבילות נוספות. וראה להלן פנ"ז הערה 24.

[31] אודות יסודו שהמילה מורה על צורתם הנבדלת של ישראל, ראה בבאר הגולה באר החמישי [צד:] שהאריך בזה. וכן הוסיף שם [צה.] בזה"ל: "ודוקא אל ישראל נצטוה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה... ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה". וכן כתב בח"א לנדרים לא: [ב, ה:] שהמילה היא צורת האדם. וכן כתב שם בהמשך [ב, ו.].

ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהנה בפ"ב בנתיב הלשון [ב, סז.] כתב ש"הדיבור הוא צורת האדם, ועל ידו האדם שלם כמשפט הצורה". וכ"ה בח"א לערכין טו. [ד, קלג.]. והרי קיים דמיון ושויון בין הפה לבין האבר המוליד, וכפי שכתב בח"א לשבת לב: [א, כב.]: "כי הדיבור הוא שיוצא מן האדם, והאדם מוליד את הדיבור ממנו.. וכאשר אין קיום לתולדות האדם - הוא הדיבור, אין קיום ג"כ לתולדות שלו, בנים ממש". ולכך אמרו

שם שבעון נדרים בנים מתים. וראה להלן פכ"ט הערה 7. ובח"א לערכין טו. [ד, קלד.] השוה בין הפה לבין אבר המוליד שבאדם.וכן הזכיר ענין זה בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:], ובנתיב האמת [א, סוף קצט:]. וראה עוד גו"א במדבר פי"ד אות לו, ושם הערה 76. ולכך, כשם שהדיבור הוא צורת האדם, כך המילה היא צורת ישראל. וראה עוד בבאר הגולה באר החמישי [צד:] שנקודה זו ממש נתבארה שם.

[32] ואף שאין ביטול לדבר שבעצם [ראה הערה 30], אך כאן מדובר בביטול זמני, וכמו שמבאר והולך. וכן מבואר להלן פכ"ב הערה 2.

[33] שנאמר [תהלים מט, יג] "ואדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו", ודרשו על כך חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה". ובסנהדרין לח: למדו שדבר זה נאמר על האדם החוטא. וכן פירש רש"י בבראשית א, כו "זכה רודה - בחיות ובבהמות, לא זכה - נעשה ירוד לפניהם והחיה מושלת בו". ובהקדמתו לבאר הגולה [י] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם, אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם [לא] כן היה נמשל כבהמות נדמה". וכ"ה בנתיב התורה פי"ד [א, נח.]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:] כתב: "כי כאשר האדם צדיק במעשיו אז הוא בצלם אלקים. ואם האדם רשע, אז הוא נמשל כבהמות נדמה". ובדרוש לשבת תשובה [ריש עא.] כתב: "אם יחטא - אין לו צלם האלקים, אבל הוא נמשל כבהמות נדמה, שנאמר 'ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמה'". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכח.] כתב: "בשעה שהאדם חוטא, נראה האדם כמו בהמה, וצורת האנושית נטלת ממנו". ונתבארו דבריו כאן.

[34] אברהם אבינו.

[35] וצרף לכאן דבריהם ז"ל [עירובין יט.], שאברהם אבינו מעלה מגיהנום את כולם, לבד מישראל שבא על גויה, משום "דמשכה ערלתו ולא מבשקר ליה". ופירש רש"י שם "איננו מכירו שהוא יהודי, דמשכה ערלתו, ודומה לו כמי שאינו נימול". הרי שאברהם אבינו מגן על זרעו כל עוד שהם נימולים. אך בה בעת שאין הם נימולים [או אינם נראים כמהולים], שוב אין הוא מגן עליהם. וראה הערה 15.

[36] שהרי היה אברהם חושש ואומר "שמא ח"ו אין להם תקנה", וכמובא בהתחלת הפרק.

[37] כיון שבדרך כלל אין בטול לצורה [ראה הערה 30], ואם בכל זאת מצאנו לצורה שתתבטל, יש לחשוש ששוב אין לה תקנה, כי הוסר ממנה משפט הצורה.

[38] וכפי שכתב בנר מצוה [כב:]: "השמן מיוחד לקדושה, וראיה לזה שבשמן מקדשין ומושחין הכל, והוא עיקר הקדושה". וכן הזכיר בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:], בנתיב

התשובה פ"ב [ב, קנא:]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכא:] כתב: "כי המשיח קודש קדשים לגמרי, כי על שם תוספת קדושתו נקרא 'משיח', כי לשון 'משיח' מורה על הקדושה העליונה, שנמשח בשמן הקדוש, והוא בשביל זה קודש קדשים". וראה להלן ס"פ מ. וכן האריך בזה בגו"א שמות פ"ל אות כ. ובח"א להוריות יא: [ד, נט.] כתב: "שמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל". וראה לעיל פ"ה הערה 323. וקדושת השמן מורה על קדושת הזית, מקור השמן. וראה להלן פ"מ הערה 110, ופנ"ט הערה 46.

[39] שע"י השמן מדליקים נרות. וכן ביאר בח"א לשבת כא: [א, ד:] שמעלת השמן היא "שממנו האור, יש לו כח יותר במה שממנו האור". וכן כתב בח"א להוריות יג: [ד, סא.]: "כי השמן זית מיוחד לחכמה ושכל, מפני שממנו האור, אשר השכל דומה לו". ואף המשיח, שנקרא כן ע"ש שמן המשחה [ראה הערה קודמת], נקרא ג"כ בשם "אור" [כמבואר לעיל פי"ח הערה 70].

[40] אודות שהאור אינו גשמי - ראה לעיל פ"ג הערה 54, פ"ז הערה 304, ופ"ט הערה 38, שנתבאר שם ששם "אור" נופל על דבר המסולק מהחומר ומההעדר. וכן נתבאר למעלה שהגשמי עכור, ואילו הנבדל מהגשם הוא מאיר ומבהיק [פ"ה הערה 319, פ"ז הערות 302 ,242, פ"ח הערות 166 ,94, ופט"ז הערות 48 ,28].

אמנם קשה, שכאן המהר"ל משוה את השמן לזית, ואילו בהוריות יג: חילקו ביניהם ואמרו שהזית גורם לשכחת תלמודו, ואילו שמן זית משיב את תלמודו. וכתב שם בח"א [ד, סא:] בזה"ל: "כי השמן הוא נבדל מן הזית, ומפני שהשמן נבדל מן הזית הוא נבדל לגמרי, שזהו מיוחד לאור ולשכל, והנושא אשר השמן יוצא ממנו... הוא חומרי, והוא משכח השכל כאשר הוא מוטבע בו. לכך כאשר אוכל הזתים משכח תלמודו, כאילו השמן מוטבע בגוף הזית. וכאשר אוכל השמן בפני עצמו, והוא נבדל מן הזית, הוא יפה לחכמה, כי הוא אור לגמרי. והזית, אשר השמן יוצא ממנו, הוא הפך זה, שהוא מסוגל אל הפך החכמה, לכך הוא מסוגל לשכחה". ובח"א למנחות שם [ד, פד.] כתב: "כלל הדבר, כי ישראל נמשלו לזית, שהזית עומד לקדושה, וממנו השמן שהוא מאיר, ואמרו שהזיתים מחכימים כדאיתא במסכת הוריות, וכך ישראל הם קדושים, נבדלים מן ענין החומר". וכאמור דבר זה צ"ב, כי בהוריות אמרו ששמן זית מחכים, אך הזית עצמו משכח, וכפי שביאר שם בח"א להוריות. וכיצד ביאר בח"א למנחות שהזיתים עצמם מחכימים. וצ"ע.

[41] פירוש - אע"פ שהמילה היא **סימן** לצורת ישראל, אך אין היא **סיבה** לצורתם, ולכך אף אם ח"ו אין המילה נעשית, ונחסר הסימן המורה על צורתם, מ"מ צורתם נשארה כפי שהיתה. ועוד אודות סבה וסימן - ראה להלן פל"ט הערה 3.

[42] אודות שהקב"ה הוא צורה אחרונה לישראל, ראה לעיל פי"ב הערה 30, פי"ג הערה 77, פי"ד הערות 66, 93.

[43] אודות שהקב"ה חתם שמו בשם ישראל - ראה לעיל פ"י הערה 112, שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד נפוץ זה. וכן ראה עוד לעיל פי"ב הערה 30, פי"ג הערות 2, 127, 154. ולהלן פ"ל ד"ה לכך האבות כתב: "ישראל הם לגמרי אל השי"ת, עד שאין להם מציאות [מצד] עצמם, רק מצד הש"י, 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". ובאור חדש [קלג:] כתב: "רק מצד הש"י יש להם [לישראל] קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד הש"י, מורה זה, כי שם 'אל' בסוף השם של ישראל, כי בסוף שלהם... נותן הש"י להם קיום, אבל מצד עצמם יש להם סוף".

[44] שהרי זהו היסוד שחוזר על המהר"ל בספר זה פעמים רבות, והוא שצורתן של ישראל אינה נובעת מצדם, אלא מצדו של הקב"ה. וכשם שיש בחינה של "נותן" ו"מקבל" בתורה, כך יש בחינה של "נותן" ו"מקבל" בישראל גופייהו. ולכך, הואיל וצורתם אינה באה להם מצדם, אין בשום מעשה בעולם שהם יעשו כדי היכולת לבטל צורה זו, כי אין צורה זו תלויה בהם כלל, ואין ישראל "בעלים" על כך שיהיה בידם לבטל זאת. וראה לעיל פי"א הערות 117, 130, 195, ופי"ד הערה 114, ולהלן פמ"ח הערה 38.

[45] בח"א למנחות נג: [ד, פד.] כתב דברים אלו בזה האופן: "מפני זה יש לזית סגולה שיש לדברים שאינם חומריים".

[46] אודות שהדברים הגשמיים הם שפלים - ראה לעיל פ"ה הערה 314, פי"א הערה 92, פי"ד הערה 73, ופט"ו הערה 76.

[47] לא נתבררה לי כוונתו הקדושה. ואולי הדברים מכוונים לדבריו לעיל פ"י [ד"ה ועוד תבין] שישראל נבראו לאחר שכל אומה"ע נבראו [ראה בסמוך הערה 49]. או כונתו לכך שעשו נולד קודם ליעקב [לעיל פט"ז ד"ה וכאשר היו]. או שנבאר שכונתו לדבריו בס"פ יג, שכתב שם: "הגאולה של בבל, שלא היתה הגאולה במעלה כל כך, מפני שהיתה הגאולה של בבל קרובה אל העוה"ז, ולכך היתה הגאולה ההיא נמצאת מיד לשבעים שנה בלבד. אבל גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאה לפועל כ"כ מיד,

לפי מעלתה ומדרגתה מן עולם הטבע, והיה צריך לזה ד' מאות שנה". וצרף לכאן את דבריו בתפארת ישראל פ"ג [סוף יב:] שכתב: "והבהמה נקראת בשם 'בהמה' על שם ב"ה - מ"ה, ר"ל כי שלימות דבר שנברא עליו נמצא בה, אע"ג שאינו שלימות גמור, מ"מ דבר זה נמצא עמה, וזהו 'בה מה', כי דבר מה נמצא עמה". הרי שהדברים הגשמיים ימצאו מיד בשלימותן. וראה לעיל פ"ז הערה 61, ופי"ד הערה 89. וראה דבריו בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.] אודות שקודם ישנו העוה"ז, ורק לאחריו העוה"ב. ובתפארת ישראל פ"ס [קפג.] כתב: "כל דבר שהוא במדרגה היותר עליונה אינו יוצא לפועל מיד, והדבר שאינו כ"כ במדריגה יוצא לפועל מיד... שכן נראה כי הנמצאים והנבראים אשר הם יותר שלמים ויותר במדרגה, אינם ממהרים להיות נמצאים בפעל, כמו אותם שהם אינם כ"כ במדרגה". ושם כתב "ודבר זה ביארנו אותו והארכנו בו בחבור נצח ישראל". וראה לעיל פ"ב הערה 100, ובסמוך הערות 127, 128, 133.

[48] בד"ה ובמדרש יד ליד, ובד"ה "ואמר כי" ושם הערה 127, ולהלן רפ"כ.

[49] לעיל בס"פ יג, שהגאולה האחרונה תתגלה לאחר זמן רב, וראה הערה 47. וצרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פי"ב אות א [ד"ה וא"ת אם] שכתב: "שכן נותן סדר הבריאה: הבהמה, ואח"כ האשה, ואחר כך הזכר. כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה... ומזה הטעם אמרו רז"ל [נידה 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" וראה להלן פ"נ הערה 29. ובבאר הגולה באר הרביעי [פב:] כתב: "אשר אינו כ"כ במעלה הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא... ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל [ראה לעיל פ"י הערות 56-59]. וכן בבריאת העולם, כל בעלי חיים ושאר דברים היו נבראים קודם שנברא האדם". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ט [קיג:]: "הדבר אשר הוא קרוב אל העילה הראשונה הוא רחוק מן ההתגלות בעולם הטבעי... ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחילה". והרי כל היסוד האומר "מעלין בקודש ולא מורידים" [ברכות כח.] בנוי על הנחה זו, וכמבואר להלן סוף פרק כו. וראה עוד בסמוך הערה 129, ולהלן פכ"ו הערות 29, 30, 135, פל"א הערה 25, פל"ז הערה 5, ופנ"ט הערה 135.

[50] בח"א למנחות שם [ד, פד.] כתב "אף שהגיע גלות להם".

[51] בגמרא [מנחות נג:] אמרו "מה זית זו אחריתו בסופו, אף ישראל אחריתן בסופן", והמהר"ל מבאר שאחרית זו הוא המתיקות של הזית, כי מתחילתו הוא מר ולסופו הוא מתוק. וראה הערה 6.

[52] בא לבאר את הוספתו של רבי יהושע בן לוי "מה זית אין עליו נושרין... אף ישראל אין להם בטלה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב".

[53] פירוש - על ידי חטאי ישראל.

[54] ובח"א שם הוסיף: "ורבי יצחק אמר כי תחילתו מר וסופו מתוק. וזה בעצמו מה שאמר [רבי יהושע בן לוי] שהזית עליו אינם נושרים לא בימות החמה ולא בימות הגשמים. וכן ישראל למעלתם האלקית, שאינם גשמיים אינם בעלי הפסד, והם קיימים נצחיים... כלל הדבר כי ישראל נמשלו לזית, שהזית עומד לקדושה, וממנו השמן שהוא מאיר... וכן ישראל הם קדושים נבדלים מן ענין החומר. וכל דבר שיש לו יחוס מה אל דבר הנבדל, בתחילתו נמצא בו החומריות, ולבסוף הוא נבדל וימצא בשלימותו, ודברים אלו עמוקים". ובודאי שיש לצרף לכאן מאמרם ז"ל [ב"ר סו, ד] "הרשעים... תחלתן שלוה וסופן יסורין... הצדיקים... תחלתן יסורין וסופן שלוה". וראה רש"י בראשית כז, כט, וגו"א שם אותיות יח, יט, ובסמוך הערה 132, ולהלן פל"ז הערה 5.

[55] שהרי העוה"ז מתנגד לישראל, כפי שהגשמי מתנגד לרוחני, וכמבואר לעיל ספט"ו ושם הערה 102, וראה עוד פי"ח הערה 36.

[56] אבות פ"ד מי"ז "העוה"ז דומה לפרוזדור בפני העוה"ב, התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין". ושם בדר"ח [סוף קצה:] כתב: "ועוה"ז... הוא הכנה לעוה"ב, אבל העוה"ב הוא עיקר. וכמו שטרקלין עיקר והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין - טפל לו, כך העוה"ז טפל אצל עוה"ב... כי כל תקון הוא התחלה למה שיהיה אח"כ, ומפני כי העוה"ז הוא התחלה, ועוה"ב הוא הסוף, ולכך אמר 'התקן עצמך בפרוזדור', שהוא התחלה, [כדי] שתכנס לטרקלין - שהוא הסוף. כי בדבר שהוא גמר וסוף אין ראוי שיהיה התיקון, רק בפרוזדור, שהוא התחלה".

[57] כמבואר לעיל פט"ו, הערות 13-15, ולהלן פמ"ו הערה 22, ופנ"א הערה 54.

[58] כמו שכתב למעלה: "כי יש לישראל צורה נבדלת, אינה מוטבעת בחומר". וראה הערה 26.

[59] ענין זה מבואר יותר בח"א למנחות שם [ד, פד.], וז"ל: "וכן מה שאמר רבי יוחנן אח"כ 'נמשלו ישראל לזית, מה זית אינו מוציא שמנו רק ע"י כתישה וכו''. כל זה ידוע שהוא ממעלת הדבר שיש בו מעלה של קדושה... כי הזית יש בו השמן אשר מתיחס

אל הקדושה... וכל דבר שיש בו מעלה, א"א שלא יהיה מעורב עמו החומרי, וצריך להפריד אותו מן החומרי, ואז נבדל במעלתו. לכך צריך אל הזית כתישה, להסיר הדבר החומרי, הוא הפסול. וכאשר הפסולת מסולק ממנו, אז נמצא השמן, שהוא המאיר. וכל זמן שאין כותשין אותו להסיר הפסולת החומרי, אין יוצא שמן. וכך ישראל, אשר בהם הנפש הנבדלת, אינם חוזרין למוטב כאשר ראוי אל הנפש הנבדלת, רק ע"י יסורין להסיר החומרי, אז הנפש הנבדלת מאירה כראוי. ודבר זה אינו באומות, שאם הם רשעים אפשר שיהיו חוזרים למוטב בעצמם במה שהם חומריים בעלי שנוי, לכך אפשר בהם השתנות בהם מן הרע למוטב, כמו שאמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] כי הגוים קרובים אל התשובה, כמו שנמצא בנינוה שהיו חוזרים בתשובה [יונה ג, ח], מה שאין כן בישראל, שהם עם קשה עורף. ודבר זה הסבה, שכל אשר נוטה אל החומר הוא מיד משתנה מענין לענין. אבל בישראל א"א שיחזרו למוטב מעצמם, רק ע"י יסורין, שע"י יסורין מסולק החומרי, עד שהנפש טהור ונקי מן הפחיתות החומרי. והם [אומה"ע] הפך זה, שכל עוד שיסורין באים עליהם הם קוראים תגר על הש"י". וענין זה נתבאר לעיל פי"ד ד"ה וכבר התבאר, ושם הערות 104 ,103 ,60, ולהלן פכ"ה הערה 109.

[60] פרק יד, ד"ה וכבר התבאר, ושם ד"ה בארו בזה. וראה הערה קודמת.

[61] לעיל פ"ח ד"ה וקאמר בט', וד"ה ועוד כי.

[62] שהיה להם חבור לארץ.

[63] שנאמר [במדבר יד, א] "ותשא כל העדה ויתנו קולם ויבכו העם בלילה ההוא", ודרשו [תענית כט.] "אמר להם הקב"ה, אתם בכיתם בכיה של חנם, ואני קובע לכם בכיה לדורות".

[64] וכל זה התבאר לעיל בפ"ח ד"ה ועוד כי, ושם הערות 88-84, קחנו משם. וכאמור שם, נקדוה זו ט"ב, שהרי בודאי שא"י נחשבת למקומם של ישראל, וכפי שכתב בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.]: "א"י הוא מקומם הטבעי אל ישראל, שנקרא 'ארץ ישראל'". [וראה לעיל פ"ט הערה 160.] ואיך נבאר "כי אין לישראל חבור לארץ... שיש לישראל פירוד מן הארץ". והנראה בזה, כי חיבורם של ישראל לא"י הוא הוא המקפל בתוכו גם את פירודם מא"י. שהרי הובאו למעלה [הערה 18] דבריו בנר מצוה [יג:] לגבי יחס אב ובן, שכתב: "כי כמו שיש לאב חיבור וקישור לבנו... מצד כי זה הוא האב וזה הוא הבן, כך יש להם הפירוד ג"כ בצד מה, כי האב והבן הם מחולקים בעצמם, שזה הוא אב וזה בן". ושם כתב את הדברים ביחס לחטא העגל, שחטא זה מורה "שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השי"ת... שאילו היה לישראל חבור לגמרי אל הקב"ה מצד עצמם, לא עשו

העגל בראשית, כאשר לקח השי"ת 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 השי"ת מצד עצמם, כך יש להם ג"כ פירוד מצד עצמם, וזה כי כמו שיש לאב חיבור וקישור לבנו וכו'". וכן כתב בח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] לגבי היחס של עלה ועלול; מחד גיסא יש צירוף ביניהם, ומאידך גיסא הם מחולקים זה מזה. [וראה גו"א דברים פ"י הערה 34, שהובאו שם מדבריו בבאר הגולה באר הרביעי (פה.) שכתב גם שם כן, וכ"ה להלן ר"פ כג הערות 15, 16.]

והנה א"י היא מקום החבור שבין ישראל אל השי"ת, עד שאמרו "כל הדר בא"י דומה כמי שיש לו אלוק, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוק" [כתובות קי:]. [וראה לעיל פ"ט הערות 7, 128, ופי"ג הערה 67]. וממילא כל מה שנאמר ביחס שבין עילה לעלול - יאמר ביחס שבין ישראל לא"י. ולכך תמצא שמחד גיסא ישנו יחס של צירוף וחיבור, ומאידך גיסא תמצא גם פירוד וחילוק. וכשם שחטא העגל מורה על פירוד מסויים בין ישראל להקב"ה, כך חטא המרגלים מורה על אותו פירוד הקיים בין ישראל לא"י, שהיא היא פלטרין של מלך. וזהו גופא הביאור שלא נתקיים בא"י "חן מקום על יושביו", ודו"ק.

אוזן מילים תבחן, שכך הוא לשון הפסוק [במדבר יד, לא] "וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והביאתי אותם **וידעו** את הארץ אשר מאסתם בה". ולכאורה צ"ב, מהי ההדגשה אודות ידיעת הארץ. אך לפי דברי המהר"ל נקודה זו מחוורת למדי. שכנגד הפירוד מהארץ שנתגלה אצל דור יוצאי מצרים, נאמר על הבנים שהם "ידעו את הארץ", שהרי לשון ידיעה הוא לשון חבור [כמבואר לעיל פי"ח הערה 58]. וזהו המשך הפסוק "וידעו את הארץ אשר מאסתם בה". לאמור הם יתחברו אל הארץ אשר אתם נפרדתם ממנה.

[65] בזכות אברהם.

[66] כמבואר בהערה 15, שאברהם נקרא "צור חצבתם" [ישעיה נא, א].

[67] שנאמר [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם וגו' כי אחד קראתיו וארכהו וארבהו". ובגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "אברהם נקרא 'אחד', דכתיב 'הביטו אל אברהם אביכם... כי אחד קראתיו', וזה הטעם שנקרא אחד, מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד". וכן הזכיר שם בפ"מ [קנא:]. ובדר"ח פ"ו מ"י [שיח.] כתב: "כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה, במה שהוא התחלה, הוא אחד. ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו', ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר על שום אחד, חוץ מאברהם... וזה שאמרו במסכת פסחים [קיז:] 'והיה ברכה' [בראשית יב, ב] - בך חותמין, ולא בהם. ולמה חותמין באברהם, אבל מפני

שאין ראוי לחתום רק באחד, שאין חותמין בשתים [ברכות מט:]... ולפיכך אין לחתום רק באברהם בלבד, לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד". וכן הזכיר בקצרה להלן פל"ח ד"ה ובמדרש ויתקצבו. וראה עוד בח"א לר"ה יא: [א, ק.], ובח"א לנדרים לב. [ב, י.]. ובח"א לב"ב נח. [ג, סוף פב:] כתב: "כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו, והתחלת ישראל - אברהם, שהוא התחלת הכל. והתחלה ראוי שתהיה אחת, בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת ההתחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחולקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסיבה אינה ג"כ אחת, רק שתים... ולכך ההתחלה היא אחת". וראה להלן פל"ח הערה 24.

[68] ענין זה מבואר יותר בח"א למנחות נג: [ד, פד:], וז"ל: "דבר זה למעלת אברהם. שאלו ד' מלכיות מתנגדים ביחד לאברהם, כמו שמבואר בחבור גבורות השם בפרק עשירי [ס.] אצל מלחמות ד' מלכים עם אברהם, שם נתבאר איך הד' מלכיות ביחד מתנגדים לאברהם, כמו שמתנגדים ד' רוחות אל העיקר, שהוא באמצע. ולכך אמר בזכותך ישתעבדו בכל ד' מלכיות ביחד. כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד, כי הוא נבדל מד' רוחות, ואינו אלא התנגדות אחד. וישראל הם אמצעי שעומד בתוך ד' רוחות, נוכחי להם, מתנגד אל כולם. ולפיכך אמר שבשבילך ישתעבדו בד' מלכיות ביחד, כי אברהם שקול נגד כל ד' מלכיות, ולכך כל הד' מלכיות ביחד מתנגדים לאברהם". וממילא מה שכתב כאן "ומצד התחלה כל ד' מלכיות גם כן הם כמו אחד", פירוש שמחמת ההתחלה הגנוזה באברהם אבינו, מתאחדות הד' מלכיות לחטיבה אחת, כי שורש ההתנגדות להן היא ההתנגדות לעיקרו של עולם, וכמבואר בגבורות ה' פ"י [ס:]. וראה לעיל פ"א הערה 51, פי"ג הערה 120, ולהלן פל"ח הערה 11.

[69] המשך לשונו בח"א: "ואילו לא היה זכות אברהם, היה כל מלכות ומלכות בפני עצמו מתנגד לישראל ומושל עליהם. אבל עתה, מפני שהם בני אברהם, כל ד' מלכיות ביתר מתנגדים אליו, לא מצד מלכות אחד. ולכך כל הד' מלכיות נחשבים כמו מלכות אחד, ולא יהיה כל מלכות ומלכות מחולק, ויהיו נגאלים בסוף מכל ד' מלכיות ביחד, אמן". ופירושו, שמעלת אברהם אבינו עושה ששורש ההתנגדות של מלכות בבל שוה לשורש ההתנגדות של מלכות יון, כי שתיהן מתנגדות לעיקר והאמצע שנמצאים במעלת אברהם. אך לולא מעלת אברהם, היתה כל מלכות ומלכות מתנגדת לכשעצמה לישראל מהטעם המיוחד לה, ולא היה כאן "צד השוה" שיאחד את כל הד' מלכיות להתנגדות אחת.

[70] המשך לשון הילקו"ש שם: "אלא ממה שלפניו. משל למה הדבר דומה, אדם יש לפניו משאוי של חמשה ליטרא או של י', פושט ידו ונוטל. אבל אם היה משאוי של ק' ליטרא מהו עושה, טוענו על כתפיו לאחריו. רק מתן שכרן של עובדי אלילים בעוה"ז, כאדם שנושא משאוי קל מלפניו, אבל מתן שכרן של צדיקים משאוי גדול שעל הכתף". וכן הובא בתפארת ישראל פ"ס [קפב:].

[71] תפארת ישראל פ"ס [קפב.], דר"ח פ"ב מט"ז [קז:], ונתיב התוכחה פ"ג [ב, קצז.].

[72] לשונו בתפארת ישראל פ"ס [קפב.]: "השכר עצמו... אני נותן לכם בעוה"ב. כי העוה"ז הוא עולם הויה, אינו בשלימות הגמור, שהרי הוא יוצא אל הפעל, והשכר הוא מצד השלמות, כאשר הוא שלם, ואז ראוי אל השכר. והדבר הזה רמזו חכמים במה שאמרו 'שכירות אינה משתלמת אלא בסוף'. ורצו בזה כי השכירות אינו ראוי רק כאשר נגמר הדבר ונשלם לגמרי, ומצד הזה בא השכירות. ומדבר זה, שנקרא 'תשלומין', תבין דבר זה, כי התשלומין הם כאשר נשלם הדבר ונגמר. ומפני זה לצדיק תשלומין שלו אינו בעוה"ז, שאין עצם השכר רק באחרונה ובתשלום. ולכך אמרו [עירובין כב.] 'היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם', כי ראוי שיהיה השכר שלהם כאשר ראוי אל השכר". ובדר"ח פ"ב מט"ז [קז:] כתב: "כי השכר שהשי"ת נותן הוא דומה לשכר שנותן הבעל הבית... וכל שכר הוא בסוף, שהרי כך אמרו רז"ל 'שכירות אינה משתלמת אלא בסוף', דהיינו כשישלם מלאכתו, ואז שייך לשלם השכירות. וזהו הטעם למ"ד בפ"ק דקידושין [לט:] שכר מצות בהאי עלמא ליכא. וזה מפני כי ראוי שיהיה כל שכירות בסוף, ולפיכך אין ראוי שישתלם השכר בעוה"ז". וראה גו"א ויקרא פכ"ו אות יד. ולעיל פ"ח סד"ה ומעתה יש כתב: "עיקר הדבר כאשר נשלם", וראה שם הערה 110, ולהלן פמ"ב הערה 1, פמ"ג הערה 60, ופס"א הערה 21.

[73] לשונו בסוף נתיב הזריזות [ב, קפח:]: "הזריזות שיש לאדם במצות בוראו, דבר זה הוא שלימות המצוה, שבזה נחשב שהוא עושה המצוה בשלימות לגמרי. ובפרק קמא דברכות [ו:] אמר אביי אגרא דפרקי ריהטי.. וכל זה, כי הזריזות למצוה הוא עיקר שכר המצוה, מפני שעושה המצוה בשלימות כאשר עושה בזריזות. וכל שהוא בשלימות הוא עיקר התשלומין, כי השלימות גורם התשלומין". וראה לעיל פ"ה הערה 441.

[74] ונקודה זו מבוארת יותר להלן ר"פ כ.

[75] כמבואר לעיל פ"ט הערה 33, קחנו משם.

[76] כפי שיבאר להלן כל פרק כ. וראה לעיל פ"ה הערה 543, שנתבאר שם שאומות העולם הן טבעיות, ולכך מספרן שבעים, וניתנו להן שבע מצוות, לעומת ישראל הנבדלים

מהטבעי, וההנהגה איתן היא הנהגה טבעית [לעיל פ"ו הערה 109], ולכך ניתן להן אור השמש הטבעי [לעיל פ"ח הערה 146]. ולכך כל גדלותן היא מצד עוה"ז הטבעי והגשמי [לעיל פי"ב הערה 10], כי תכליתן היא תכלית גופנית [לעיל פי"ג הערה 77]. וכן מבואר לעיל פי"ג הערה 129, ופי"ד הערה 108. ועוד אודות שהעוה"ז הוא עולם הטבע, ראה לעיל פ"ב הערה 100, פי"ג הערה 90, וכאן הערה 27. ואודות שהעוה"ב מסולק מהגוף - ראה לעיל פי"ג הערות 98, 101, ולהלן פל"ב הערה 47, ופל"ז הערה 8.

[77] וראה לעיל פי"ג הערה 74, שנתבאר שם שתכלית האומות היא הפסדן, כי תכליתן נמצא אצל עצמן. ובירושלמי פאה פ"א ה"א אמרו "אין הקב"ה משהא מתן שכרן של עושה מצוות בגוי".

[78] אמנם בח"א לכתובות קג: [א, קסא.] ביאר שקיים הבדל בין "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב" [סנהדרין צ.], לבין "מזומן לחיי העוה"ב", שכתב שם: "'חלק לעוה"ב' היינו חלק בלבד. אבל 'מזומן' משמע שיש לו עיקר עוה"ב, ולא שיש לו חלק בלבד".ולפי"ז היה לו לכאורה לומר כאן "ישראל, אשר יש להם חלק לעוה"ב". וראה גו"א במדבר פ"כ סוף אות יז, ובדר"ח ספ"ו [שכו:]. וראה להלן פכ"ב הערה 42.

[79] ויש למהר"ל ביאורים נוספים לכך שישראל מקבלים שכרם בעוה"ב, ואילו אומה"ע מקבלות שכרן בעוה"ז; (א) מעלת ישראל שהם נבדלים מהגשם, ואיך יעלה על הדעת שירשו עוה"ז הגשמי [לעיל פט"ו הערות 8, 12, 24]. (ב) כל דבר שהוא במדריגה עליונה יותר אינו יוצא לפועל מיד [ראה הערה 47], ולכך מתן שכרן של ישראל, לפי רום מעלתו העליונה, אינו ממהר להתגלות בעוה"ז [תפארת ישראל פ"ס (קפג.)]. (ג) עוה"ז הוא עולם קצר מדי מלהכיל בו שכרן של ישראל [תפארת ישראל פ"ס (קפא:) גו"א ויקרא פכ"ו אות יד.] (ד) עוה"ז טפל לעוה"ב, ובמקומו של הטפל אין תשלומי עיקר [שם]. וכאן ביאר הטעם, שכל שכר ניתן לבסוף, ולדידן של ישראל ה"סוף" הוא עוה"ב, ולדידן של אומה"ע ה"סוף" הוא עוה"ז.

[80] לשונו בתפארת ישראל פ"ס [קפב.]: "כי עצם השכר הוא מיוחד דוקא בעוה"ב, שהוא עולם מיוחד לשכר... ואפילו מי שאמר שיש שכר מצוות בעוה"ז [קידושין לט:], ח"ו לומר שיהיה משלם שכר המצוה לגמרי, אבל סבר כי הפירות אוכל בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב, כמו שמוכיח בפרק קמא דקידושין [שם]".

[81] כי "עיקר" שוה ל"עצם", כמבואר בגו"א בראשית פ"א אות לח, ששניהם מושכים אליהם דברים הרבה, ואילו הטפל והמקרי הוא "דבר הנמשך אחר עיקר ועצם הדבר" [לשונו שם]. וראה להלן פכ"ב הערה 164, פמ"ג הערה 58, ופנ"ט הערה 113.

[82] כי הנמשך מן העיקר הוא הטפל, וכלשונו 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". וזהו שכתב כאן ש"הדבר שהוא נמשך מן עצם הדבר... אינו עיקר". וזהו בדיוק היחס הקיים בין פירות האילן לשורש האילן. וראה להלן פכ"ה הערה 44 שנתבאר שם שהטפל נמשך אחר העיקר. וראה להלן פל"א הערה 120, ופמ"ג הערה 58.

[83] ועוד אודות שהעיקר הוא בסוף - ראה לעיל פ"ח הערה 110, ולהלן ס"פ מג.

[84] לשונו בגו"א בראשית פי"ט אות לח: "לא מצאנו במדת השי"ת רק שהוא זוכר חסדי אבות". ויצחק זכה בזכויות אברהם [בראשית כו, ה], ושלמה בזכויות דוד [מ"א ג, יב], ועוד.

[85] לאבות. שהרי האב הוא שורש הבן [לעיל פ"ב הערה 5, פ"ז הערה 114, ופי"א הערה 71], ולכך מכלל מתן שכר לאב הוא מתן שכר לבן.

[86] וכן כתב בגו"א שמות פל"ב אות יב: "הזכיר ג' אבות, שכולם היו צדיקים ולא קבלו זכותם, ויתן זכותם לישראל". וראה שם הערה 48.

[87] שהשלמת העולם תהיה רק בעוה"ב [ולכך השכר ינתן רק שם].

[88] לשון הפחד יצחק, שבת, מאמר ב, ה: "הפרק 'מזמור שיר ליום השבת'... הוא אחד הפרקים המועטים בספר תהילים אשר אין בגוף הפרשה שום זכר לנושא הענין המבואר בפסוק ראשון של הפרשה. הפסוק הראשון של הפרשה הוא 'מזמור שיר ליום השבת', ובכל הפרשה כולה לא נתפרש כלל שום ענין של שבת. כי כל תוכן הפרשה סובב הוא על ענין הנהגת רשע וטוב לו, 'בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי און' [תהלים צב, ח]".

[89] לשונו בבאר הגולה, באר השני [לד.]: "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". 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.]. וראה לעיל פ"ח הערות 115, 116. ולהלן פל"ו ד"ה ובפרק כל. ובתפארת ישראל פ"מ [קכג.] ביאר באורכה כיצד השבת משלימה העולם בכך שעל ידה יש קדושה בעולם. וראה הערה 101.

[90] כמו שכתב להלן פמ"ו ד"ה ורש"י פירש וז"ל: "נאמר [דברים טו, יא] 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ'... דמזה לומדין שיש חסרון בעולם, שהרי כתיב 'לא יחדל אביון מקרב הארץ'". וכ"ה בח"א לשבת קנא: [א, פא:]. ובח"א לב"ב טז. [ג, עא:] כתב: "ואל תתמה... שיהיה שטן בעולם שיהיה מונע האדם מעבודת הש"י, כי לפי סדר הנהגת העולם אי אפשר שיהיה רק שיש כח, ממנו בא היצה"ר שבאדם, וממנו השטן לאדם... וכל אלו דברים מצד חסרון שיש בעולם". ומעין זה כתב בדר"ח פ"ג מט"ז [סוף קנא:]. וראה להלן פל"ו ד"ה ובפרק כל שביאר ג' סוגי חסרונות שיש בעולם. וראה להלן פכ"ה הערה 17, פל"ז הערה 49, פמ"ו הערה 47, ופמ"ח הערה 11.

[91] כפי ששאל משה רבינו ע"ה [ברכות ז.] "רבש"ע, מפני מה יש... צדיק ורע לו.. רשע וטוב לו". ובבאר הגולה באר החמישי [צא:] כתב: "כאשר נראה בעולם חסרון לצדיקים, ולאשר היה ראוי להם הטוב בעוה"ז, ולא נמצא כך, והם בחסרון היותר". ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט:] ביאר שיש סברה לומר שהחסרון של "צדיק ורע לו" הוא גדול יותר מ"רשע וטוב לו", ומאידך גיסא יש סברה לומר להיפך. ובפחד יצחק שבת ב, ו כתב: "כל זמן שאין הנפש תופסת בבהירות ובפשטות כי שלות הרשעים ופריחתם אינה אלא להשמדם עד עד, עדיין אין הנפש נקיה מתערומות כלפי סדר ההנהגה של 'רשע וטוב לו'". וראה הערות 109, 125, ולהלן פמ"ו הערה 111.

[92] בהמשך הפרק. ובסנהדרין צא. אמרו "כל האומר שירה בעוה"ז זוכה ואומרה לעוה"ב", וכתב שם בח"א [ג, קפא:]: "כי השירה הוא מעין עוה"ב במקצת, כי עיקר ההפרש וההבדל בין עוה"ז ועוה"ב, כי עוה"ז הוא חסר, ועוה"ב הוא שלם, ואין חסרון בו. והשירה בעוה"ז הוא מצד השלימות, שכל מקום שיש חסרון לא שייך שירה. וכאשר יאמר שירה בעוה"ז שהוא חסר, והתחיל בשירה אל השי"ת... יאמר שירה אל הש"י לעוה"ב". וכן מבואר להלן בהערות 108, 116. וראה להלן פכ"ב הערה 93, ופמ"ו הערה 111.

[93] ובהקדמה לדר"ח [יד:] כתב: "השבת בפרט שייך לישראל, כי בשבת בו הושלם העולם, וכן ישראל השלמת העולם, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל בעולם, ואז

הושלם העולם לגמרי, כי כל האומות נעשו לעם... קודם ישראל [ראה לעיל פ"י הערה 56].

[94] ובאבות פ"ג מט"ז אמרו "והכל מתוקן לסעודה", וכתב שם בדר"ח [קנא:]: "הנהגת העולם שהאדם ניתן לו רשות לחטוא, והש"י נפרע אח"כ מן האדם, ודבר זה חסרון בעולם בודאי, ואין ראוי לומר שזה תכלית העולם, כי הוא יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות, אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב, ומן הטוב לא יצא רק הטוב. ועל זה אמר 'והכל מתוקן לסעודה', והסעודה הזאת היא השלימות לגמרי, כי האדם כאשר יסעוד ע"י הסעודה משלים חסרונו, עד שלא נמצא אצלו חסרון. ולכך אמר 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם, עד שיהיה שלם בלא חסרון... וזהו בודאי לעוה"ב, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון, וזה פירוש הסעודה הנזכרת כאן". וראה הערה 138, ולהלן פס"א הערות 14, 17.

ולכאורה בתפארת ישראל פנ"ח [קעו.] כתב דברים שאינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. שז"ל שם: "ואם אתה אומר שיהיה מזכיר בתורה עולם הבא... א"כ לא היה די בעולם הזה להיישיר את ברואיו רק כאשר מבטיח להם עולם הבא. א"כ היה נברא העולם הזה בעל חסרון, ולא היה שלם בצד עצמו עד כי יושלם מצד עוה"ב. ודבר זה אינו, כי השי"ת השלים מעשיו מהעולם הזה מצד עצמו, אבל שיושלם מצד עולם הבא - זה אינו, מאחר שהוא עולם בפני עצמו - כל אחד שלימותו בעצמו. ולכך לא נזכר בתורה רק טובת עולם הזה". ואילו כאן טרח להדגיש, שהעוה"ז לכשעצמו הוא בעל חסרון, והשלמתו באה לו רק מהעולם הבא. וצ"ע.

[95] מדרש שוחר טוב תהלים צב, א "כל עיסקתא דשבת כפול; עומר כפול 'שני העומר לאחד' [שמות טז, כב], קרבנו כפול 'וביום השבת שני כבשים' [במדבר כח, ט], עונשה כפול 'מחלליה מות יומת' [שמות לא, יד]... מזמורו כפול, 'מזמור שיר ליום השבת'". והביא מדרש זה בגו"א דברים פ"ה אות ג, גבורות ה' פס"ג [רפה.], ובתפארת ישראל פמ"ד [קלז:].

[96] לשונו בגו"א דברים פ"ה סוף אות ג: "כל זה רמז, כי השבת כפול בעוה"ז ובעולם הבא, ולפיכך כל ענין שבת כפול, מפני זה באו אזהרות שלו ["זכור" ו"שמור"] כפול". וראה פחד יצחק שבת מאמר ב. ולהלן פמ"ט סד"ה ובמדרש חטא כתב: "כי הדבר שהוא לפי הטבע חומרי הוא ענין אחד, ושלא בטבע הוא כפל". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ובגבורות ה' פס"ב [רפ:] עמד על כך שאף המזמור "בצאת ישראל ממצרים

בית יעקב מעם לועז" [תהלים קיד, א-ח] הוא כפול, משום שבא להורות על דברים שהם למעלה מן הטבע, שהם מדריגה על מדריגה, עיי"ש. וראה להלן פמ"ח הערה 15.

[97] לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא.]: "'ובכל מאודך' [דברים ו, ה] הוה מודה לו, כיעקב שאמר [בראשית לב, יא] 'קטנתי מכל החסדים' [ספרי שם]... מדת יעקב שהיה מודה לו על הטוב שעשה השי"ת. וזה נכלל משניהם, מן אברהם ויצחק [ראה להלן פנ"ט הערה 132]. וזה מצד שהיה מודה לו אל השי"ת על הטוב שעשה... וכל מי שמודה על הטוב שעשה השי"ת אליו, הנה מוסר עצמו בהודאתו אל השי"ת. וכך הוא כל הודאה, שהוא מודה אל השי"ת על הטוב שנעשה לו, הוא מוסר נפשו אל השי"ת". ופירושו, שבכל הודאה גנוזה היא ההכרה שאין לו מעצמו כלום, וכל מה שיש לו - בא מהשי"ת. [וראה פחד יצחק חנוכה מאמר ב, פרק ב, בביאור ש"הודאה" כוללת בתוכה הבעת תודה, וכן הודאת בעל דין שלית ליה מגרמיה כלום]. ועוד אודות שכל מודה מוסר נפשו לה', הנה בברכת ההודאה בשמונה עשרה אמרינן "מודים אנחנו לך... על חיינו המסורים בידך ועל נשמותינו הפקודות לך". וכ"ה להדיא בנתיב בעבודה פ"י [א, קז.]. וראה הערה 99.

[98] רש"י בראשית יד, יט "'קונה שמים וארץ' - כמו 'עושה שמים וארץ' [תהלים קטו, טו], על ידי עשייתו קנאן להיות שלו". וראה גו"א שם אות לב. ובתהלים [כד, א-ב] נאמר "לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה". ובגמרא אמרו על כך [ר"ה לא.] "על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו". וראה בדר"ח פ"ג מ"ז [קכח.] שנגע בענין זה. ובתפילת שחרית של שבת אמרינן "ויום השביעי משבח ואומר מזמור שיר ליום השבת וגו', לפיכך יפארו ויברכו לקל **כל יצוריו**, שבח יקר וגדולה וכבוד יתנו לקל מלך **יוצר כל**".

[99] גבורות ה' פס"ד [רצו.], שכתב שם: "ענין ההודאה, ר"ל שהוא מודה לו ומשלים עצמו אליו, כי כל מי שמודה לאחר משלים עצמו אליו שהוא תחת רשותו... שהוא משלים עצמו ונפשו אל השי"ת, לכך ההודאה היא תשלומים על הטובות... כי ההודאה... היא השלמה אליו יתברך... יש לכל נמצא הודאה שהוא השלמה אל השי"ת בפני עצמו". וכ"ה שם בהמשך [רצט.]. וכ"ה בנתיב העבודה פ"י [א, קז.], וז"ל: "ברכת מודים, הוראה על שכל המציאות הוא אליו... ואין אנו מצד עצמינו שום דבר, רק הכל להשי"ת". ושם בפי"ח [א, קמ:] כתב: "כי ההודאה היא על דבר שאם לא היה הש"י נותן לו, לא היה לו קיום". ושם בהמשך [א, קמא:] כתב: "כי כאשר מזכיר בכל מקום הודאה, הוא מוסר עצמו אל השי"ת בשביל הטובה שעשה איתו. כי זהו ענין ההודאה... שלא

יצא דבר מרשותו יתברך". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ה [ב, קס:-קסא.], ובח"א לב"ק טז. [ג, ב:].

[100] פירוש - בשבת רואים כיצד הבריאה ניתנה ממנו יתברך, כי כל עוד שישנה אפשרות של חסרון בבריאה, הרי חסרון זה מפקיע מראית העולם כנברא מהשי"ת. אך הואיל ובשבת מסולקים כל החסרונות, שבה ועולה בבהירות הידיעה שהכל ממנו, ואין לאדם מעצמו כלום.

[101] פירוש - אף על כך יש להודות להשי"ת, שברא עולם שלם, ועשה אותו שהוא במעלה עליונה. ומעלה עליונה זו היא משום שהשבת מביאה לעולם את הקדושה, וכפי שביאר בתפארת ישראל פ"מ [קכג.]: "כי השבת קראו חכמים בלשונם 'כלה', כמו שאמרו בב"ק [לב:] 'בואי כלה'. ומה ענין כלה לשבת, אבל העוה"ז - ע"י שבת - יש לעולם חבור בו יתברך. כי שאר ימים אינם מקודשים כמו השבת. ומפני שהוא זמן קדוש, יש לעולם חבור על ידו בו יתברך. ולכך נקרא השבת 'כלה' שהיא עומדת להתחבר בבעלה, וזהו השלמת העולם בודאי... מה היה העולם חסר - שבת, שהשבת הוא החבור בו יתברך. וזהו 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה' [בראשית ב, ב], כי מלאכתו שהיא העולם, כלה ביום השבת, שקנה החבור הקדוש והדבוק העליון, וזהו גמר מלאכת העולם".

וראה בח"א לב"ק לב: [ג, ו.] שכתב שוב כדברים האלו בביאור "כלה" דשבת, וז"ל שם: "כי השבת היא השלמת העולם, ומצד השלמה הזאת מתחבר העולם אל השי"ת, ולכך נקרא השבת 'כלה', שיש לה חבור אל בעלה. ונקראת עוד 'מלכתא', והוא עוד יותר מדריגה, שיש לעולם הזה מצד השבת מעלה נבדלת, כי יום השבת נבדל משאר ימים כמו המלך שהוא נבדל מן העם, והשבת הוא קודש, כי כל דבר שהוא קודש - נבדל מהכל. ולכך 'שבת' 'כלה' 'מלכתא' מורים על ג' מעלות; האחד - שהוא השלמה אל העולם. השני - כי יום זה יש לו חבור אל השי"ת. השלישי - כי יום זה מקבל קדושה אלקית, ואינו כמו ימי חול. ולכך אלו ג' דברים - ג' מעלות שיש אל השבת, והם מעלות זו על זו, והבן זה". וא"כ זו "המעלה עליונה" שכתב כאן. וראה להלן פכ"ב הערה 201.

[102] פירוש - זו השירה והזמרה, שהקב"ה עליון על הכל. ומעלת השבת העליונה מורה על יוצרה שהוא עליון על הכל. ועוד אודות שהשי"ת עליון על הכל - ראה בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כא], שם פס"ז [שט.], ח"א לשבת קיט. [א, ס:], ועוד.

[103] כפי שכתב הרמב"ן שמות כ, ב: "כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו". והרב שעוועל שם הביא מדרשת הרמב"ן שכתב: "כי לדברי המאמין בקדמות, אם ירצה

הקל לקצר כנף הזבוב, או להאריך רגל הנמלה אינו יכול". ובגו"א בראשית פ"א אות ב כתב "הניסים שחידש הקב"ה הם ראיה על בריאת העולם". וכן הוא במורה נבוכים ב, כה, וז"ל: "סברת הקדמות... סותר את התורה מעיקרה, ומכחיש כל הנסים בהחלט".

[104] ומילת "עליון" תתפרש כשולט ומושל. ורש"י [דברים לב, מג בפירושו השני] כתב "אפילו חלש למעלה וגבור למטה אימת עליון על התחתון". ונאמר [דברים כח, א] "נתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ", ופירושו שישראל ישלטו על גויי הארץ, וכמבואר לעיל פ"א ד"ה ועוד כי, ושם הערות 27, 28.

[105] כפי שכתב בדרוש לשבת תשובה [עו:]: "וידוע כי הפנים בו זיו והדר והוד, וכדכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', וזה מרמז לך על אור עולם הבא, שהוא כולו זיו והדר". ובחי"א לר"ה יז. [א, קיב:] כתב: "ומדריגת בן ת"ח כי הוא נמשך מן אור עולם הבא". וראה להלן פנ"ט הערות 77, 87. ובחי"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: עוה"ב דומה אל אור שאין לו הפסק". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג.] כתב: "כי הצלם הזה [של אדם] הוא אור עליון שזורח על האדם... ואור זה הוא אור עוה"ב... ולכך אמרו [ב"מ נט.] המלבין פני חבירו אין לו חלק לעוה"ב. כי הוא מכבה ומפסיד את אור הצלם הזה, אשר אורו מן עוה"ב, ולכך אין לו חלק לעוה"ב גם כן". ובחי"א לב"ב ט. [ג, סא.] כתב: "עיקר העוה"ב שהוא מתייחס לאור. כי המאור הוא מסולק לגמרי מן ההעדר...ועוה"ב לא יהיה בו חסרון והעדר כלל, לכך עוה"ב הוא כולו אור". וראה לעיל פי"א הערה 249, ופט"ז הערות 17, 25, 73, ופנ"א הערה 39.

[106] לפנינו בגמרא איתא "עוה"ב הוא דומה ליום". ואולי משום ש"יקרא היום על שם התחלתו" [לשונו בגו"א שמות פי"ב אות יד, ד"ה ואני], לכך יקרא אור היום על שם התחלתו, והתחלת האור היא בבוקר [פסחים ב.].

[107] כן הוא בגמרא שם בפסחים ב:, חגיגה יב:, ב"מ פג:, ע"ז ג:. וכן הוא להלן ר"פ ל. ובנתיב התורה פ"ד [א, טז:] ביאר שהעוה"ז דומה ללילה מחמת "שהוא עולם גשמי". וכבר נתבאר לפנינו שהגשמי הוא חשוך ועכור [לעיל פ"ה הערה 319, פ"ז הערה 242, פ"ח הערות 94, 166, ופט"ז הערה 17]. ובחי"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה', כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר [ראה לעיל פ"ח הערות 91, 93, 148]. 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

אמיתות המציאות דומה ליום, שהוא אמיתות המציאות". וראה לעיל פ"ה הערה 345, פי"א הערה 249, פי"ז הערה 132, להלן פכ"ו הערה 33, ופ"ל הערה 6.

[108] שהרי אמרו [ברכות יז.] "העוה"ב... צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". ובביאור המאמר, ראה דבריו בדר"ח פ"ג מט"ז [קנב:], נתיב התורה פ"ג [א, יג:], ח"א לב"ב עד: [ג, קה.], וגו"א בראשית פ"א אות נב ד"ה לפיכך. ושם בח"א לב"ב סיכם דבריו באומרו: "ובא לומר כי הצדיקים לעתיד יהיו מקבלים מעלת הכל, עד שיהיו מושלמים בכל, ולא יהיו חסרים דבר".

[109] כמבואר בהערה 91.

[110] ז"ל בנתיב העבודה פ"ז [א, צז.]: "ותקנו לומר 'אמת ויציב' שחרית, 'אמת ואמונה' ערבית, וזה כמו שאמרו בפ"ק דברכות [יב.] ...כל מי שלא אמר 'אמת ויציב' שחרית 'אמת ואמונה' ערבית, לא יצא ידי חובתו, שנאמר [תהלים צב, ג] 'להגיד בבוקר חסדך ואמונתך בלילות'... עיקר פירוש זה, הלילה נחשב בטול העולם כאשר הוא חושך ולא אור, ובלילה נחשב העולם כמו פקדון שהוא ביד אחר, ומאמין לו כי כאשר יהיה מגיע השעה - יחזיר לו הפקדון. לכך העולם שהוא כאילו אינו בלילה, אנו אומרים כי אנו מאמינים בו יתברך אשר אצלו ובידו העולם. ולכן יש לומר 'אמת ואמונה' בלילה. אבל ביום העולם נמצא, יש לומר 'אמת ויציב', כי כאשר יצא העולם אל הפועל אין לומר 'אמת ואמונה', רק 'אמת ויציב', כי המציאות הוא טוב... וזהו ביום... ופירוש זה אמת ואמונה". והם הם הדברים שכתב כאן. וראה להלן פכ"ט ד"ה ובמכלתא.

[111] עלי עשור - כנור של עשרה נימין [רש"י בתהלים שם].

[112] עשרה מורה על שלימות, וכמבואר בדר"ח פ"ה מ"א [רטו:], ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:], ונקודה זו תתבאר כאן יותר.

[113] שנאמר [תהלים טז, יא] 'שובע שמחות את פניך', אל תיקרי 'שובע' אלא שבע [לשון הגמרא שם], ומובא להלן פל"ב ד"ה ובמוצאי שביעית.

[114] שנאמר [תהלים יב, א] 'למנצח על השמינית', על נימא שמינית [שם].

[115] שנאמר 'עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון בכינור'.

[116] כמבואר בהערה 92. וכן כתב להלן בפמ"ג ד"ה דברים אלו, וז"ל: "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, אבל כאשר הוא בשלימות והוא בפעל הגמור אז מוציא ג"כ הדבר אל הפעל, ונותן שירה ושבח אל הש"י שממנו ההשלמה". וכן כתב להלן ר"פ מח, ס"פ נב, ר"פ סג, וח"א לשבת נה. [א,

לא.]. וראה להלן פכ"ב הערה 93, פל"ט הערה 46, ופמ"ב הערה 113.
וכאן חיבר להדדי שירה לשמחה, שהרי אף השמחה מורה על השלימות, וכמבואר לעיל פ"ח הערה 38. וכן הוא בגו"א שמות פט"ו אות א, שכתב שם: "כאשר יגיע השמחה בלב הצדיקים, עולה בלבם השירה", וראה שם הערה 3. ובח"א לסנהדרין צא. [ג, קפא:] כתב: "וכל אדם שהוא משורר הוא בשלימות כאשר לבו בשמחה. ומתוך השמחה, שהיא שלימות לאדם, בא האדם לידי שירה". וכ"ה שם צד. [ג, סוף קצא:]. וראה בסמוך הערה 126.
[117] כמבואר לעיל פ"ב הערה 100, פ"ה הערה 543, פ"ז הערה 42, ובפרק זה הערות 27, 76. והואיל וביהמ"ק הוא שלימות הבריאה, וכמבואר לעיל פ"ט הערה 95, לכך דין הוא שכינור המקדש יהיו בו שבעה נימין. וראה להלן פל"ב הערות 25, 31, 35.
[118] ומספר שמונה הוא למעלה מהטבע, כמבואר לעיל פ"ה הערה 543, פ"ז הערה 42, ובפרק זה הערות 27, 28.
[119] כמבואר להלן פמ"ו ד"ה אמנם מה, וד"ה ואפילו לשמואל. ובר"פ נ כתב: "כבר בארנו, כי אף למאן דאמר אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, שאין דעתו לומר שלא יהיה דבר יותר רק שלא נהיה אנחנו ובנינו... משועבדים ולא יותר, כי דבר זה אין לומר כלל. אבל לא יהיה העולם מוטבע בחומרים כאשר הוא עתה, ויסתלק היצה"ר מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל... שיהיו הכל צדיקים". וראה עוד להלן פכ"א הערה 41, פל"ז הערות 49, 62, פמ"ו הערות 48, 67, פמ"ז הערה 35, פ"נ הערה 3, ופ"ס הערה 3.
[120] לשונו להלן פל"ב ד"ה אבל לימות: "לימות המשיח יתאחד הריבוי אשר הוא בעוה"ז ע"י המשיח, ולכך הכנור הוא של שמונה, כי השמיני הוא נגד האחדות אשר הוא לאלו השבעה, אשר יש בהם הרבוי, ולכך הכנור הוא של שמונה נימין". וראה שם בהערות, וכן ר"פ לג.
[121] אודות שהעשרה מורה על קדושה - ראה לעיל פ"ח הערות 47, 121, 124. וכן כתב להלן פל"ב ד"ה אבל לימות: "העשירי הוא קדוש, מורה על מדריגה נבדלת לגמרי".
[122] כמבואר לעיל פט"ו הערה 82, שהובאו שם מדבריו בח"א לב"ב עה: [ג, קיג:] בזה"ל: "ההפרש שיש בין קדושה של עוה"ז והקדושה של עוה"ב; כי הקדושה של עוה"ז - עיקר הדבר הוא חול, ומקבל קדושה. אבל קדושה של עוה"ב היא כולה קדושה אלקית, ודבר זה מבואר". וראה הערה הבאה, והערה 133.

[123] וכן כתב להלן פל"ב ד"ה אבל לימות, וז"ל: "ולעוה"ב, שיהיה הסתלקות הגשמי, ויהיה העולם קדוש ונבדל מן הגשמי, ולכך יהיה לכינור עשרה נימין, כי העשירי הוא קדוש, מורה על מדריגה נבדלת לגמרי, לכך יהיה לכינור לעוה"ב עשרה נימין". ובדר"ח פ"ה מ"א [רטו:] כתב: "העוה"ב נברא ביו"ד, מפני היו"ד - מספר עשרה; שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה, ולכך השכינה עם מספר זה. אבל עוה"ז נברא בה"א [מנחות כט:], כי הה"א יש בו שני דברים; שהוא עולם גשמי, ומ"מ דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה, וההה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד". וראה לעיל פ"א הערה 59, פ"ח הערה 33, להלן פכ"א הערה 9, פל"ב הערה 40, ופנ"ט הערה 41.

[124] ועוד אודות עשרה שבחים - ראה בגבורות ה' פס"א [רעד:], ובנתיב העבודה פי"ח [א, סוף קמג:].

[125] כמבואר לעיל בהערה 91.

[126] כי שמחה נופלת על שלימות המסולקת מחסרונות, וכמבואר בהערה 116. ולכך כאשר האדם עומד על כך שאין שום חסרון בעולם, הרי הוא מתמלא בשמחה.

[127] ועל כך נאמר [תהלים צב, ח] "בפרוח רשעים כמו עשב וגו' להשמדם עדי עד", וכמו שיבאר. וכן אמרו במדרש שוחר טוב פרק לז: "מפריחין כעשב הזה, ומתייבשין". ובנתיב הצדקה פ"ה [א, קפ.] כתב: "כמו שתמצא בבריאה, שהש"י ברא תחילה הבהמה ואח"כ האדם, וכן בסדר הפרנסה ראוי שתהיה השלמת הבהמה קודם השלמת האדם... ומה שהיה בריאת הבהמה קודם בריאת האדם, דבר זה מפני כי קודם יוצא לפעל הדבר שאין לו כ"כ מעלה [ראה ההערות 47-49]. כמו דבר שיש לו מעלה יותר. ובודאי העשב גדולו קודם משגדל עץ פרי. ולכך הבהמה שאין לה מדריגה השכלית, היה יוצא אל הפעל קודם האדם".

[128] לעיל ד"ה ויש לך לדעת ושם הערות 47-49.

[129] כי מה שמאחר לצאת לפועל מורה שהוא מגיע ממקום פנימי יותר, ולכך לכשיוצא לפועל קיומו יהיה איתן יותר. וכמו ישראל שאיחרו לצאת לפועל מכל האומות מפאת רום מדריגתם, וממילא אף קיומם הוי קיום גמור, וכמבואר לעיל בהערות 47, 49, 52. וראה לעיל פ"י הערה 59, ופי"ג הערה 157.

[130] תנחומא לך לך, אות ה "למה נמשלו צדיקים לתמר וארז, אתה מוצא שאר אילנות כל זמן שמזקינים - נקצצין, ונוטעין מנצר שלהן, ומיד הם גדלין. והארז והתמר משנקצצין, מי יוכל לעלות במקומן אא"כ ביגיעה גדולה לשנים הרבה. כך אם אבד

צדיק מן העולם, מי יוכל לעמוד במקומו מיד, אלא לשנים הרבה. לפיכך 'צדיק כתמר יפרח' [תהלים צב, יג]".

[131] כמו שאמרו בבמד"ר ג, א "מה תמרה וארז גדולים מכל האילנות, כך ישראל גדולים מכל האומות". ובילקו"ש ח"ב רמז תתמה אמרו "מה תמרה זו נוטעין אותה והיא מעלה שרשין מכל צדדיה וכו'".

[132] וראה לעיל ההערה 54, שאצל רשעים תחילתן שלוה וסופם יסורים.

[133] שיצא לפועל העוה"ב. וזה מחמת שהעוה"ז הוא עולם גשמי וטבעי, ואילו העוה"ב הוא עולם קדוש [כמבואר בהערה 122]. ולכך העוה"ז נתגלה קודם העוה"ב. וראה לעיל פט"ו הערה 82. ובתנחומא חוקת סימן ג אמרו "'מי יתן טהור מטמא לא אחד' [איוב יד, ד], כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז... ישראל מאומות העולם, העוה"ב מן העוה"ז". והרי עוה"ז נברא בשביל הרשעים, ועוה"ב נברא בשביל הצדיקים [לעיל פט"ו הערה 26], ולכך ראוי לרשעים שימצאו את הצלחתם המהירה בעוה"ז שניתן להם.

[134] ועוד אודות דמיון רשעים לעשב - ראה אור חדש [קכו.].

[135] וצרף לכאן דבריו באור חדש [קנז:] שכתב: "אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים... כי מאחר ששלשה ימים הם רבוי ימים [ראה לעיל פ"ו הערה 64], ואין מידת הש"י שיהיה הצדיק בצרות תמיד, ואם הצדיק בצרה זמן מה אין [זה] קשיא, כי אי אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק, אבל שיהיה ג' ימים... כאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו. וכך אמרו במדרש [ב"ר נו, א]... כי אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים". וראה להלן פכ"ו הערה 16.

[136] רש"י דברים לב, ד "א-ל אמונה - לשלם לצדיקים צדקתם לעוה"ב, ואע"פ שמאחר את תגמולם, סופו לאמן את דבריו". וראה גו"א שם אות ז.

[137] ומבואר שם בגמרא שהכונה שלא כל אדם זוכה שיהיה לו תורה וגדולה [עשירות]. והמהר"ל יבוא לבאר את הבטוי "שתי שולחנות".

[138] כמבואר לעיל בהערה 94. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [סד"ה וכאשר] כתב "כל ענין הסעודה אינו אלא קיום, מלשון 'סעד'". וראה שם הערות 214 ,186, ולהלן פכ"ה הערה 123, ופל"ג הערה 31.

[139] והמוכן לעוה"ז הגשמי מופקע מהעוה"ב הנבדל, וכן להיפך, וכמבואר לעיל פט"ו הערה 26. וראה להלן פכ"ט הערה 60, פנ"ט הערות 78-75, ופ"כ הערה 7.

[140] וההדגשה היא על מילת "כל".

[141] לפנינו בתוספות הדגשתו היא שיש לגרוס "לא כל אדם זוכה לשני שולחנות", ולא לגרוס "אין אדם זוכה וכו'". ועוד אודות עשירותו של רבי - ראה שבת קיג: שאמרו שהממונה על הסוסים של רבי היה עשיר יותר משבור מלכא. ובגיטין נט. אמרו "מימות משה ועד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד".

[142] כמבואר לעיל פט"ו הערות 35 ,26 ,7, פי"ח הערה 36, ולעיל הערה 133. וראה להלן פנ"ט הערה 76.

[143] נקרא מזבח 'שלחן', עש הלחם שעליו" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג (קכ.)]. ובאור חדש [פב:] קישר את השולחן לפרנסה.

[144] כמבואר בכתובות סוף קג: שאחר שרבי חלה ונחלש עבר להתגורר בצפורי מחמת שישבה על ההר, ואוירה היה מבריא. הרי שמצינו שסבל יסורין בעוה"ז.

[145] לשונו בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.]: "כל דבר שהוא כנגד האדם, דבר זה נקראו 'יסורין'. ומה שאמר שאם הוא מ' יום בלא יסורין קבל עולמו... כי העוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז אינו מוכן לעוה"ב, ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז... ולפיכך אם הוא מ' יום, כמספר יצירת האדם - בלא יסורין, א"כ הוא נקרא בעל עוה"ז, והוא מסולק מן העולם הנבדל". ועיי"ש שמבאר עוד טעם לשעור של ארבעים יום. וכ"ה בח"א לערכין טז: [ד, קמב.].

[146] פירוש - הצלחת הרשעים משולה לעשב, שהצלחתו ממהרת לבוא בעוה"ז, ולכך הרשע מופקע מעוה"ב.

[147] ש"בזמן רב הוא יוצא לפועל", וכמבואר בהערה 130.

[148] ובשבת קנב: אמרו "נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד". וכתב שם בח"א [א, פד.]: "כי הצדיק יש לו קישור כפי מדריגתו, אשר אינו יוצא מן הדרך הישר והשווי כלל... ולפיכך ראויים להיות נשמתם תחת כסא הכבוד תחת רגלי השכינה... עד שאינם נבדלים כלל מן הש"י, וזהו מעלת הצדיקים. ובודאי דבר זה מעלה עליונה, מורה על ישראל שנקראים 'בנים' [דברים יד, א], והבנים כרעיה דאבוהן, ולפיכך הצדיקים הם תחת כסא כבודו, כאשר ראוי שיהיה הבן שהוא כרעיה דאבוה". ובקידושין מ: אמרו "למה צדיקים נמשלים בעוה"ז, לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו נוטה למקום טומאה, נקצץ נופו - כולו עומד במקום טהרה".

[149] כפי שכתב לעיל ר"פ טו "ישראל כל מעלתם ומדריגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עוה"ז הגשמי", וראה שם הערות 12 ,8. וצרף לכאן את מאמרם ז"ל [קה"ר ו, ו] עה"פ "והנפש לא תמלא" [קהלת ו, ז], "משל למה הדבר דומה,

לעירוני שנשא בת מלכים, אם יביא לה כל מה שבעולם אינן חשובין לה כלום, למה, שהיא בת מלך. כך הנפש, אילו הבאת לה כל מעדני עולם אינם כלום לה, למה, שהיא מן העליונים". ולכך אין העולם הגשמי ראוי לנשמת הצדיק.

[150] שבת קנב: [ונשמותיהן] של רשעים זוממות והולכות", ופירש רש"י שם "חבושות בבית הסוהר". ובקידושין מ: אמרו "ולמה רשעים דומים בעוה"ז, לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה, נקצץ נופו כולו עומד במקום טומאה".

[151] ועוד אודות ההבדל בין נשמת צדיק לנשמת רשע, ראה דבריו בגו"א בראשית פ"ו סוף אות כז, שכתב: "נשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". וכן כתב שם פכ"ה אות יג. וכ"ה בבאר הגולה באר הרביעי [סוף עה.].

[152] ורוב העוהז" הכונה להרבה ימי העוה"ז. וכמבואר לעיל פט"ו הערה 3.

[153] כמבואר לעיל ר"פ טו.

פרק כ

[1] בעל תכלית - בעל סוף וגבול, שמגיע אל הקצה שלו, ז"א הוא נגמר באיזה שהוא מקום, בבחינת "עד כאן ותו לא".

[2] לשונו בדר"ח פ"ב מט"ו [קו.]: "דוד אמר [תהילים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד', ר"ל לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי, שהוא ג"כ בעל תכלית וגבול להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי שהוא בעל גבול". וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ד [סוף קפח:]: "נאמר [משלי כה, ג] 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'. וביאור זה, כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מ"מ מפני שהם גשמיים, וכל גשם הוא בעל גבול ותכלית. אבל לב מלך... והלב יש לו מעלה נבדלת לגמרי, ולכך אין לו חקר". ובנר מצוה [סוף יח:] כתב: "כל גוף גשמי הוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות - קץ ותכלית". וראה לעיל פ"ו הערה 91, פ"ז הערה 236, ופי"ג הערה 74.

[3] דוגמה לדבר: "בן שמונה עשר לחופה" [אבות פ"ה מכ"א]. וביאר שם בדר"ח [רעג.]: "כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן י"ח, ונשלם אז גידול שלו... ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה, כי כל זמן שלא נשא - אינו אדם שלם... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה... אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו

באשה". הרי שרק כאשר הגיע האדם לתכליתו - אזי הוא נשלם. וראה הערה הבאה. וראה להלן פמ"ח הערות 4, 11.

[4] אולי צ"ל במקום "שלימותו" - "תכליתו". ובח"א לשבת לב. [א, כ:] כתב: "כי השבת תכלית הבריאה, ובו נשלמה הבריאה בשלימות". הרי שבתכלית נמצא השלימות. וראה להלן פ"מ הערה 102, פמ"ב הערה 1, פמ"ח הערה 4.

[5] ה"**לפני** שבר".

[6] באבות פ"א מי"ג אמרו "נגד שמא אבד שמיה", ופירש רש"י שם "כל מי ששמו נמשך ועולה לגדולה, מיתתן מתקרבת... שנאמר 'לפני שבר גאון'". והובא שם גם בדר"ח [מח.]. ובאור חדש [קסה.] כתב: "כאשר האדם יש לו גדולה זאת ביותר דבר זה הוא לפני שבר, כי הגאוה היתירה הוא דבר תוספת, וכל תוספת קרוב להיות בטל ממנו ["כל יתר כנטול דמי" (חולין נח.)]. וזה שאמרו במסכת סוטה [ה.] כל מי שיש בו גסות רוח סופו מתמעט, ולכך כתיב 'לפני שבר גאון', שכל גאון וגבהות יותר מן הראוי קרוב להיות ניטל מן האדם". וההבדל בין דבריו כאן לדבריו באור חדש הוא, כי באור חדש ביאור מדוע ה"גאון" מוליך לשבר, ואילו כאן ביאר מדוע "השבר" מעיד שקדם לו הגאון.

ומה שנקט ש"הגאון" הוא גאוה יתירה, כי הרי מדובר כאן בדברים בעלי גשם, וכל בעל גשם - שלימותו מתורגמת לגאוה, וכפי שביאר בנתיב הענוה פ"ב [ב, ה.], והובא לעיל בהקדמה הערה 20, ופי"ב הערה 10. וראה הערה 27.

[7] כי כבר הגיע לתכליתו [סופו], והואיל והגיע לסופו - שוב באין לצפות לשלימות גדולה יותר. וכן כתב לעיל ס"פ יט, וז"ל: "כי איך יהיה לאדם שתי השלמות, כי השלימות שיש לאדם כאשר נמצא בפעל הגמור, ולכך אי אפשר שיהיה האדם בשלימות ובפעל בעוה"ז, וגם יהיה בפעל בעוה"ב". וראה שם הערה 139.

[8] ולכך הצרות והסבל של עם ישראל בעוה"ז, מעידים שהשלמת ישראל אינה בעוה"ז, אלא לעוה"ב, וכמבואר לעיל ר"פ טו, ופי"ט ד"ה ואמר כי סוף. וענין זה יתבאר בסמוך.

[9] ומעין זה ביאר לעיל פי"ט ד"ה ובמדרש יד ליד, ולהלן פל"ב הערה 47, ופל"ה הערה 31.

[10] ואדרבה, שסובלים יותר מכל האומות שבעולם, וכמבואר בר"פ י.

[11] וא"ת, והרי פתח הפרק באומרו ש"כל דבר שהוא בעל גשם או מתיחס אל גשם הוא בעל תכלית", ואילו כאן מחיל כלל זה על ישראל קדושים. אמנם להלן יתבאר שסוף סוף ישראל הם בגדר "אדם" החלים עליהם גדרי הגשם. וזהו מתק לשונו בהתחלת הפרק "בעל גשם או מתייחס אל הגשם".

[12] כמבואר להלן ר"פ לג שבימי דוד ושלמה לא נחלקו ישראל מפאת רום מעלתם של ישראל באותה תקופה. ועוד אודות מלכות שלמה - ראה גו"א שמות פ"ד הערה 123, ואור חדש [סוף עח:].

[13] שהרי הגדרת קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס, ושם הערה 265], ואין גדולתם של אומה"ע בגדר זה כלל וכלל. וראה להלן פכ"ה הערה 95.

[14] ושל אדום עולה ויורד. [תנחומא ויצא ב].

[15] בויק"ר כט, ב אמרו "במסים ובארנוניות ובזימיות ובגלגליות". וראה הערה 42.

[16] שמות מדינות הן [עץ יוסף שם].

[17] לעיל פי"ג הערה 120, פי"ז הערה 149, ופי"ט הערה 68, קחנו משם.

[18] גבורות ה' פ"י [ס:], שם פ"ס [רעא.], נר מצוה [ט.], ח"א למנחות נג: [ד, פד:], ועוד, ויובא בסמוך בהערות.

[19] כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג, ד"ה אמנם: "ולכך נתייחד עוג בסגולה שהוא לגשם, שהוא התפשטות שמסוגל בו הגשם, שיש לו רחקים, וזה לעוג. כמו שסיפר הכתוב [דברים ג, יא] על שיעור גדלו.. כי כח עוג כח גשמי, לכך הוא מתואר בסגולת הגשם, שהוא רוחק והגודל". ובתפארת ישראל פ"מ [קכב.] כתב: "העוה"ז הוא גשמי, וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידה הגשם שלם... כי אין גשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין... כי הגשם הוא בעל רוחק, שזהו גדר הגשם שהוא בעל רוחק... כי הצדדים הששה יש להם רוחק, והרוחק הוא גדר הגשם". ובדר"ח פ"ה מט"ו [סוף רנה:] כתב: "וידוע הששה קצוות הם מתייחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". וכן כתב שם בפמ"ו [קעה:], שם פ"ע [שכא:] תפארת ישראל פ"ע [ריז:], נתיב הענוה פ"ז [ג, יז.], ח"א לכתובות סז: [א, קנה.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.]. ח"א לב"ב צט. [ג, קכא:], ח"א לנידה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], להלן פכ"ז ד"ה וקאמר שני, פנ"ז ד"ה ועוד אמרו. [וראה לעיל פ"ה הערה 148.] וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה [עח:], נתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], ועוד ועוד. וראה להלן פכ"א הערות 13, 17, פל"א הערה 66, פנ"ז הערות 87, 95, ופנ"ט הערה 15.

[20] כמבואר לעיל פ"ה הערה 123, פ"י הערות 48, 105, פי"א הערה 224, פי"ג הערה 77, פי"ד הערה 47, פי"ט הערות 59, 76, ועוד.

[21] לשונו בגבורות ה' פ"י [ס.]: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן עיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנר מצוה [ט.] כתב: "כי המלכיות הם ארבעה... והרוחות הם מחולקים, שזה מתפשט למזרח, וזה הפכו מתפשט למערב, וזה לדרום וזה לצפון. הרי תמצא כי ד' רוחות הם מחולקים". ובהקדמתו לדר"ח [ז:] כתב: "ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות העולם".

וא"ת, והרי נתבאר [הערה 19] שהגשם מתאפיין בששה צדדים, ומדוע כאן כתב שהצדדים הם ארבעה. אמנם תשובתך בצידו, שהרי ההתפשטות של הגשם מתבטא בארבעה צדדים, אך שלימות הגשם מתבטא בששה צדדין. שהרי נאמר ליעקב [בראשית כח, יד] "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה", הרי שה"פרצת" שייך לד' צדדים. וכאן הנידון הוא על ההתפשטות של הגשם. וכן כתב בהקדמתו השלישית לגבורות ה' [יח]: "ששה צדדי עולם, שהם ארבע רוחות ומעלה ומטה... כי המזרח מתייחס לו בבריאה..ואל המערב... הפסד הנמצאים... ואל הדרום... מתייחס בכח הגדול, וצד צפון הפך זה... אמנם המעלה והמטה - השמים והארץ - אלו הם עיקרי מציאות העולם, שהמציאות כולל השמים והארץ". הרי שהשמים והארץ אינם נבדלים משאר הצדדים כיחס הצפון לדרום, אלא שהם כוללים את כל הצדדים, ולכך הפירוד שישנו בעולם מתבטא בד' רוחות. ולכך הד' מלכיות, המבטלות האחדות בעולם [כמבואר שם בנר מצוה], מתייחסת לארבע רוחות, ולא אל שש רוחות. וראה להלן פכ"א הערות 14, 49, 99.

[22] כמבואר כבר פעמים רבות בספר זה. ועוד ראה לעיל פ"ד הערה 27, פ"ה הערות 125, 314, 428, 543, פי"א הערה 42, ועוד ועוד.

[23] כמבואר לעיל פי"ג הערה 120, ופי"ט הערה 68. ובגבורות ה' פמ"ו [קעה.] כתב: "והשביעי הוא האמצעי, שאינו נוטה לשום צד, ומפני שאינו מתיחס לשום צד דומה לדבר שהוא בלתי גשמי שאין לו רוחק". ושם פ"ע [שכא:] כתב: "האמצעי... אין לו בחינת שום צד כלל, ודבר זה יש לו מעלה נבדלת מן הגשם, כי כל גשם יש לו התפשטות צד... והאמצעי שעומד באמצע מתיחס לדבר בלתי גשמי, שאין לו רוחק". 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, ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתייחס אל הבלתי גשמי, ולכך קראו [ספר היצירה פ"ד] האמצעי 'היכל הקודש', אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם,

וזהו קדושתו". ובתפארת ישראל פ"מ [קכב.] כתב: "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... אבל האמצעי מפני שאין לו רוחק, לא יאמר עליו שהוא גשמי בעצמו, ומתיחס אל בלתי גשמי". ושם בפ"ע [ריז:] כתב: "כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאוד שכל דבר שיש לו רוחק מתיחס אל הגשמי... אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל". וכ"ה להלן פכ"ז ד"ה וקאמר שני. וכ"ה בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], ח"א לכתובות סז: [א, קנה.], ח"א לנדרים לט: [ב, יד:]. וראה בגו"א במדבר פכ"א אות לג ד"ה ולכך שביאר שהקטנות ג"כ מורה על הנבדל מהגשמי, "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], ונתן להם תואר התולעת שהוא קטן מבלי שיעור התפשטות הגשמיות". וכן כתב להלן פנ"ז ד"ה ועוד אמרו. הרי כל מה שכתב לגבי האמצע - כוחו יפה לגבי הקטנות. וראה לעיל בהקדמה הערה 17, ופי"ז הערה 33. וכ"ה להלן פכ"א ד"ה וזה ענין, פכ"ז הערות 41 ,51, פנ"ט הערות 9, 20.

[24] אודות שישראל הם אומה יחידה, ראה נר מצוה [ח:], וכן גם לעיל פ"י הערות 18, 27, 28, 31, 32. ולהלן פכ"א הערות 2, 22, 51, 53, ופכ"ה הערה 23.

[25] כפי שכתב לעיל בפ"א ד"ה וכל זה: "כל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד". ובנר מצוה [ט.] כתב: "האמצעי... הוא אחד, שא"א שיהיה האמצעי שנים". ובח"א לשבת קיח. [א, נה:] כתב: "כל האברים הם זוגות, והלב הוא אחד... והלב באמצע האדם". הרי שדבר שהוא באמצע הוא אחד. 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 [לעיל פ"א הערה 58, פ"ח הערה 63, ופי"ג הערה 110], וכל מאחד 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.

[26] לכך ישראל מתייחסים לאמצע ולא לצדדין, כי אחדותם של ישראל מעידה עליהם כי הם שייכים לאחד [אמצע], ולא לצדדין, שהם ארבעה. ראה להלן פכ"א הערות 23, 100.

[27] באור חדש [קלה:] הביא מדרש זה, ובהמשך דבריו שם [קלו:] כתב: "כי האומות כאשר יש להם עליה אז הם מתגאים ופורקים עול שמים, ואין עלייתם מהשי"ת, רק שהם פורשים מן השי"ת, ולפיכך עלייתם הוא ירידתם". וראה הערה 6. ולעיל בפי"ז ד"ה והודיעו לנו כתב: "א"א שלא יהיה בטל מלכות חיה רביעית, כמו שיתבאר". ואולי כוונתו שם לדבריו כאן, וראה שם הערה 20.

[28] לעיל אודות מעלת ישראל שהיא נגד האמצעי. והרי ישראל קרויים על שמו, וכמבואר לעיל פ"י הערה 111, ופי"ג הערה 38.

[29] אודות מעלת יעקב, שהוא קדוש וישר, ראה לעיל פ"ה הערה 174, ופ"ח הערות 27, 36, 159, ופט"ו הערות 34, 44.

[30] כמבואר לעיל פ"א ד"ה ועוד כי: "ראוי שיהיו ישראל עליון על גויי הארץ כאשר עושים רצון המקום", ושם הערות 27, 28. וכן ראה לעיל פ"ה הערה 115, פ"ז הערה 47, פ"ח הערה 111, ופי"ג הערה 3.

[31] וכמבואר לעיל פ"ו הערה 91. ובחולין פט. אמרו '"לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו" [דברים ז, ז]. אמר להם הקב"ה לישראל חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמכם לפני". וביאר זאת בנתיב הענוה פ"ב [ב, ה.]: "כי ראוי לישראל כל אשר השי"ת נותן להם גדולה - להקטין עצמם... כי גדולתם ומעלתם אינו כמו האומות, שהאומות גדולתם מצד עוה"ז הגשמי, ולפיכך כאשר השי"ת נותן להם הגדולה והחשיבות - הם מתגאים יותר תמיד, כי הגאוה מדה גשמית... אבל ישראל, מצד שהם קדושים נבדלים מן הגשמיות, וכל מעלתם אלקית... וכל שיש לו מעלה אלקית נמצא בו הענוה... ולכך, כל עוד שהגדולה יותר בישראל, והם יותר מגיעים אל מדריגה אלקית, נמצא בהם הענוה יותר, והם ממעטין עצמן... שכל עוד אשר נותן להם גדולה - הם מכניעים עצמם". והם הם הדברים שכתב כאן, שככל שיעקב עולה בסולם - הוא מתקרב יותר אל הש"י. ובאור חדש [קלו:] כתב: "וזה ההפרש בין ישראל לאומות; כי האומות כאשר יש להם עליה אז הם מתגאים [ר' הערה 27]... אבל ישראל כל זמן שהם מתעלים - הם אל השי"ת, כי נותנים הם הגדולה אל הש"י... ולכך אמר ליעקב 'אף אתה עלה'". ושם בהמשך הביא את דברי הגמרא בחולין הנ"ל, וצירפם להדדי. וראה לעיל פי"ב הערה 10, ולהלן פל"ב הערה 4.

[32] ועוד אודות לשון "עלה" - ראה דבריו בגו"א ויקרא פ"ב אות ל בביאור שהמים התחתונים קונים התעלותם על ידי ניסוך המים.

[33] וראה הערה 11. ובגבורות ה' פס"ז [שיג:] האריך לבאר את מעלת יעקב אבינו, ושהחומר היה בטל אצלו ביחס לצורה, אך מ"מ ביאר שהירך של יעקב עומד כנגד הפנים, "ולכך שם הצורה בטילה אצל החומר, אף אצל יעקב". הרי שאף ליעקב יש גדר מסוים של "חומר". וראה לעיל פט"ז הערות 17, 25. וב"ב נח. נתבאר שיעקב הוא בגדר "דמות דיוקנו" של ה', ואילו אדה"ר נקרא "דיוקנו" של ה'. וראה גו"א בראשית פ"א אות סח בביאור הדבר.

[34] כמבואר בסוף ד"ה ופירוש סוד ש"כל התעלות - שיהיה נמצא בשלימות מדריגתו לגמרי בפועל, ולכך הוא עולה במדריגתו עד שהוא בפעל".

[35] נראה כונתו, כי הגוף הוא המסך המבדיל והחוצץ בין ה' לאדם, וכמבואר בדרשת שבת תשובה [פא.]: ש"אין השכינה שורה על הגוף, כי אם על הנשמה... שהיא מן העליונים". וכן מבואר בגו"א בראשית פמ"ט סוף אות כד. וכ"ה להלן פמ"ט ד"ה כבר אמרנו. וכאשר יעקב היה בפעל הגמור, אזי היה משוחרר לגמרי מכבלי הגוף, כי מהותו היא צורתו ולא גופו, והיה נדבק לגמרי בהשי"ת. וכן ביאר שזהו מעלתו של יעקב אבינו, וכמובא בגו"א בראשית פמ"ט סוף אות כד, וז"ל: "והמעלה שהיה אל יעקב אבינו שלא מת [תענית ה:], כי החיים יש להם הדביקות אל השי"ת... ואם הדביקות הזה אינו לבני אדם, זהו שהחומר הוא המבדיל בין השי"ת ובין השכל... אבל יעקב נפרד מן הגוף, ויש לו החיים והדביקות עם השי"ת... וזה שאמר 'יעקב אבינו לא מת'". ובאור חדש [רכא:] כתב: "לפי שכאשר מסלק האדם ממנו הגוף... יש לאדם דביקות אל השי"ת". וא"כ, אם יעקב היה עולה בסולם, היה בפועל לגמרי, והיה דבק בהשי"ת לגמרי, אף יותר ממדרגת "יעקב אבינו לא מת". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [עו.] שביאר ג"כ ענין זה.

[36] לשונו בנתיב האמונה פ"א [א, רו:]: "עצם האמונה... כאשר הוא מאמין בו יתברך, והוא מתדבק לגמרי... בעל אמונה הוא נטיעה חזקה עם הש"י, אשר כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו". ושם בסוף פרק ב [א, ריב.] כתב: "כי זהו ענין האמונה, שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דביקות בו יתברך לגמרי ע"י האמונה, שכאשר האדם מאמין בו יתברך בכל לבו - הוא דבק בו יתברך, ואין סר מאיתו". וראה להלן פכ"ב הערה 152, פכ"ט הערות 13, 19, 20, ופמ"ו הערה 9.

[37] אם יעקב היה מאמין ועולה.

[38] כי לעומת "לא יהיו האומות משתעבדים בישראל כאשר יהיה להם המעלה העליונה" [לשונו למעלה], הרי כאשר ישראל נפרדים מהשי"ת, בשביל כך יהיו האומות

משתעבדים בהם. וראה עוד בגו"א ויקרא פכ"ו אות יב, שביאר שם שהפסדיהם של ישראל במלחמות נובעים מכך שאין ה' עם ישראל. וראה הערה 30.

[39] ובביאור אי אמונה זו, ראה דבריו באור חדש [קלו.] שכתב: "ויעקב כאשר ראה עליות המלכיות, והעליה הזאת היא התחלת עליה, ולכל התחלה יש לו סוף, ולכך לא רצה יעקב לעלות, שג"כ אם יהיה לו התחלת עליה יהיה לו ג"כ סוף לדבר הזה. אבל השי"ת אמר שיעלה, כי עלייתו הוא אל הש"י, שכל זמן אשר יעקב מתעלה בעולם - דבר זה מצד הש"י, והוא יתברך נותן לו קיום... ויעקב מפני שלא האמין כי זרעו יהיה כך, שכל אשר יהיו מתעלים יתנו הכל אל הש"י, ולכך לא עלה".

וזהו הדגש בדבריו ש"יש לבניך פירוד מן הש"י", כי הואיל וחוסר האמנה של יעקב היה מחמת "שלא האמין כי זרעו יהיה כך" שיוכלו להדבק כך בהשי"ת, לכך דין הוא שאותו זרע ואותם בנים יפרדו מן הש"י, וזו היא מידה כנגד מידה.

[40] נראה כונתו, כי כבר השריש המהר"ל שכל דבר גשמי וחומרי הוא בכח ואינו בפועל, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ה [קעא:]: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:] כתב: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל... הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל". 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.]. וראה להלן פכ"ג הערה 56, ופכ"ט הערה 56. והנה כמו כן השריש המהר"ל שכל גשמי הוא משועבד, וכפי שכתב בתפארת ישראל פל"ז [קח.]: "כל משועבד הוא חומרי, כי החומר הוא משועבד תחת הצורה. והפך זה הצורה, היא בת חורין". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "כי החמור הוא עבד... כי החומרי הוא משועבד לשכלי ומושל עליו". וכן חזר וכתב שם בפט"ז [עז.], שם בר"פ מד [קסו.], שם פמ"ה [קעא.], ח"א לקידושין כב: [ב, קלב.], ועוד. וראה לעיל פ"י הערה 140, פי"ג הערה 98, ופי"ד הערה 62. ומצירוף שני יסודות אלו להדדי מתבאר ש"הדבר שאינו בפעל הוא בשעבוד". וראה להלן פכ"ה הערה 10, ופ"ל הערות 13, 63, פל"ד הערה 99, פמ"ג הערה 2, פנ"ז הערות 7, 18.

[41] ומה שהכל נקבע על פי אותו לילה שיעקב חלם את חלומו, יוסבר על פי דבריו בגו"א בראשית פל"ג אות טז, שכתב: "כי... קנה יעקב באותו לילה מעלתו שיהיה קדוש ונבדל". ובח"א לחולין צא: [ד, קז.] כתב: "בלילה ההוא הגיע יעקב אל מעלתו הגדולה".

ולכך הכל נקבע בהתאם ללילה ההוא. ועוד ראה לעיל פ"ט הערות 7, 27, 58, שנתבאר שם שדביקות בהשי"ת מונעת הגלות מא"י.

[42] במסים ובארנוניות ובזימיות ובגלגליות [לשון המדרש בויק"ר כט, ב, והובא בהערה 15].

[43] לא נתבאר לי כיצד ארבעה סוגי מסים אלו מקבילים לארבע מלכיות. ואודות יסודו שהדביקות בהשי"ת מונעת שעבוד ישראל לאומות, יש לצרף לזה את יסודו, שמחמת שנהיינו עבדים לה' ע"י קרבן פסח במצרים - זכינו ליציאת מצרים, וכמבואר לעיל פ"ב הערה 43, קחנו משם. הרי שדביקות בה' לא רק מונעת משעבוד, אלא אף מפקיעה משעבוד.

[44] לשונו באור חדש [קלו.]: "כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל הש"י, כי הוא יתברך תכליתן... כי האומות... התכלית שלהם הוא אצל עצמן, ולכך יש להם קץ וסוף... אבל ישראל... התכלית שלהם אינו אצל עצמם, רק אצל השי"ת". ונקודה זו תבואר יותר בהמשך. וראה לעיל פי"ב הערה 30, פי"ג הערות 74, 75, 77, ופי"ט הערה 77.

[45] לשונו בגו"א שם: "הטעם ידוע, כי הקרבת קרבן הוא שנותן ממונו לה', וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנות העניים - לה' נחשב, שהרי כתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל'. ולפיכך כאילו בונה ביהמ"ק, והקריב עליו קרבן". ועיי"ש שמאריך לבאר את ההבדל בין מתנות עניים לצדקה. וראה לעיל פ"ה הערה 219.

[46] לשונו באור חדש [קלו.]: "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 שאמר 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 השי"ת. ולכך האומות יש להם קץ וסוף, אבל ישראל שאין מכלין שדותיהן, כי הם נותנים הפאה אל השי"ת, דהיינו לעניים, שנחשב כאילו נתנו אותו אל השי"ת. והפיאה היא סוף ותכלית השדה, ובשביל כך תכלית שלהם אל הש"י. וראה לעיל פי"ג הערות 74-77, ופי"ט הערות 76-77, ולהלן פנ"ו הערה 84, פנ"ט הערה 138, ופס"ג הערה 12.

[47] כי בויקרא כג, כב נאמר "ובקוצרכם וגו' לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם אני ה' אלקיכם". ומיד אחריו כתוב [פסוקים כג-כד]

"וידבר ה' אל משה לאמור דבר אל בני ישראל לאמור בחודש השביעי באחד לחדוש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש". ואף בגמרא [ר"ה לב.] למדו שאומרים מלכיות בר"ה מחמת שנסמכו המילים "אני ה' אלקיכם" ל"בחודש השביעי".

[48] ר"ה טז. "בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון". וראה בגבורות ה' פמ"ו [קעח.], ובתפארת ישראל ס"פ כז [פד:], ובח"א לר"ה טז. [א, קא.-קה.].

[49] ובטור אור"ח ס"ס תקפא כתב: "ורוחצין ומסתפרין [ער"ה] ע"פ המדרש [ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג] א"ר סימון... מנהגו של עולם, אדם שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים, ומגדל זקנו, ואין חותך צפרניו, לפי שאינו יודע איך יצא דינו. אבל ישראל אינם כן; לובשים לבנים, ומתעטפים לבנים, ומגלחין זקנם, ומחתכין צפרניהם, ואוכלין ושותין ושמחים בר"ה, לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס". ולפי דברי המהר"ל מחוורים דברי המדרש, שאכן שונים ישראל משאר בני אדם העומדים בדין; שבעוד שאר בני אדם אינם יודעים איך יצא דינם, ישראל "יודעין שהקב"ה יעשה להם נס". והבדל זה נובע מחמת שתכלית ישראל אל הש"י, ולפיכך יודעין שהשי"ת יעשה להם נס.

[50] לשונו באור חדש [קלו.]: "כי הוא יתברך צורת ישראל האחרונה, כמו שהוא מורה שם 'ישראל', שחתם השם 'א-ל' באחרונה, מפני כי הוא יתברך צורה אחרונה אל ישראל, ובזה הוא יתברך מקיים אותם קיום נצחי, ודבר זה רמז הכתוב במה שאמר 'לא תכלה פאת שדך וגו'". וראה לעיל פי"ב הערה 30, שנלקטו שם המקבילות ליסוד נפוץ זה. וראה להלן פנ"ט הערה 138.

[51] להלן פכ"א ד"ה ותבין ממה, ושם הערה 64.

[52] ועוד אודות שהיסורין אינם באים לכלות ישראל, אלא אדרבה - לקיימם ולזכותם, ראה לעיל פי"ד הערות 30, 102, 104, 123, 124, ופי"ט הערה 59. וזהו שהמדרש עצמו סיים כאן "'ויסרתיך במשפט' ביסורין בעוה"ז, כדי לנקותך לעוה"ב", וכמובא לעיל סד"ה ואלו דברים.

[53] בפרקים יח-כ.

[54] כן כתב אות באות באור חדש [קלו.], והוסיף שם: "רק נאמרו בחכמה מופלגה מאוד - כי סופם ותכלית של ישראל הוא אל השם יתברך".

פרק כא

[1] לא מצאתי איפה שביאר כן להדיא עד כה בספר זה. אמנם בריש נר מצוה [ז.] כתב: "ויש לשאול, כי אלו ד' מלכיות שהעמיד השי"ת בעולמו, אין ספק שלא היו כך

במקרה, רק כי כך מחייב סדר עולמו שסדר השי"ת, וא"כ למה היה זה שיהיו ארבע מלכיות דוקא... והנה תמצא כי בשעה שהשי"ת ברא את עולמו, סדר אלו ד' מלכיות, וא"כ יש לשאול על מה זה ולמה זה סדר השי"ת בעולמו שיהיו ד' מלכיות. וביאור זה... כי אלו ד' מלכיות... לא היו רק בשביל כי אי אפשר שיהיה העולם שהוא עלול מן השי"ת שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון, והחסרון הזה הם ד' מלכיות, לפי שהמלכיות האלו ממעטים כבוד השי"ת בעולמו". ועיי"ש שמאריך לבאר יסוד זה. וראה לעיל פ"ב הערה 96, פ"ג הערות 39, 41, ופי"ג הערות 138, 143. ואולי מה שכתב "אחר שבארנו לך בפרקים הקודמים" כונתו לפרקים יח-כ, שבהם נתבאר שאין העוה"ז שייך לישראל, ואין ישראל נמצאים בתכליתם בעוה"ז. ואילו האומות נמצאות בתכליתן בעוה"ז.

[2] אודות שישראל הם בגדר "האומה היחידה" - ראה לעיל פ"כ הערה 24, ובסמוך הערה 51.

[3] כמבואר כל זה לעיל פ"כ ד"ה ופירוש סוד, כי ד' מלכיות מתייחסות לד' רוחות, וישראל מתייחסים אל הנקודה האמצעית. וראה לעיל פ"י הערה 61, פי"ח הערות 31, 102, ולהלן פל"ה הערה 29, פנ"ז הערה 80.

[4] כמבואר לעיל פרקים יט-כ שעוה"ז מיוחד לאומה"ע, ולכך בעוה"ז מוצאות האומות את תכליתן והצלחתן.

[5] כי עניני העוה"ז הם עניני הגוף, וכמבואר לעיל פי"ג הערה 90, פט"ו הערות 26, 29, פי"ט הערות 139, 145, ולהלן פכ"ט הערה 60, ופל"ו הערה 27.

[6] ר"פ יב, ויובא מיד בסמוך.

[7] לשונו בר"פ יב: "מאחר שנמצא העוה"ז מאתו, אי אפשר שלא יהיה להם דביקות וחיבור אל אשר פעל אותם, כי לא יבוא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". וראה שם הערה 3.

[8] מעין מה שכתב בבאר הגולה באר החמישי [ריש קא:]: "לא ימאן לקבלו רק מי שאין בו חכמה". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "וזה הפירוש הוא ברור מאוד, לא ימאן רק מי שלא נתן לו השם לב לדעת". ושם פ"י סוף אות ט כתב: "לא ימאן אותם האדם אלא אם לא יבין דברי חכמה".

[9] כפי שכתב בדרך חיים פ"ה מ"א [רטו:]: "[באות ה"א שבה נברא העוה"ז (מנחות כט:)] - הדל"ת מורה על רוחב ואורך... והנקודה שהיא בתוך הד' עד שנעשה אות ה'. והנקודה היא יו"ד נבדלת מן הד', עד שהה"א יש בה שני דברים; דל"ת וגם יו"ד.

הדל"ת מורה על התחלת התפשטות הגשמי, והיו"ד מורה שהעוה"ז מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העוה"ז גשמי מכל וכל". וראה לעיל פ"א הערה 57, פ"ח הערה 33, פי"ט הערה 123, ולהלן פל"ו הערות 27, 37.

[10] וכאמור האות ה"א שעל ידה נברא העוה"ז [מנחות כט:] יש בה שני חלקים; דל"ת המורה על ההתפשטות של הגשם, ובתוכה אות יו"ד המורה על הקדושה, וכמבואר בהערה הקודמת. וכפילות אות ה"א היא היא הכפילות שיש בעוה"ז. וראה לעיל פ"א הערה 59 שנתבאר שם שמצינו עוד כפילות באות ה"א; נחלקת בכתיבתה, ואחידה בביטויה.

[11] כן ביאר יותר בנר מצוה [ט:], וז"ל: "באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד. כי הרבוי הזה הוא לאחד... כי המלכיות הם חשיבות העולם, ולכך יש בעולם ד' מלכיות מחולקות כנגד החלוק שהוא בעולם. ויש בעולם אחדות, וכנגד זה הם ישראל שהם אחד". וראה לעיל פ"א הערה 57. וראה עוד לעיל פט"ו הערה 82 אודות שהקדושה שבעוה"ז חלה על החולין שבו. וראה להלן פל"ב הערה 47, ופל"ו הערות 33, 37.

[12] כמו ביהמ"ק, ארץ ישראל, נביאים, וכיו"ב. ולהלן פל"ה ד"ה וביאור דברים כתב:"מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". וראה שם הערה 29.

[13] כמבואר לעיל פ"כ הערה 19, קחנו משם.

[14] מה שמדגיש "רחוקים מחולקים" לכאורה בא לבאר מדוע אין מחשיבים גם את המעלה והמטה, ואז הגשם יהיה בר ששה צדדין. ועל כך תירץ שאין המעלה והמטה מחולקות משאר רוחות, אלא שייכות לכל הרוחות. ונקודה זו מבוארת לעיל פ"כ הערה 21, קחנו משם.

[15] לעיל פי"ז הערות 134, 135, 141, 142, 144, 145. ובגבורות ה' בהקדמה השלישית [יח] כתב: "כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב... שם שוקע האור, מתיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין'... ושם השמש בחומה ובתוקפה, לכך מתיחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה...שם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתיחסים הדברים הצפוניים בלתי נגלים... והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". וראה לעיל פי"ז הערה 149 שנתבאר שלמלכות רומי יש תוקף ד' רוחות בעולם. וראה להלן ציון 93.

[16] שהרי נתבאר לעיל [פ"י הערה 92] שבבל עומדת כנגד הנפש, מדי כנגד הגוף, יון כנגד השכל, ואדום כלולה מכולם. ועוד אודות שהד' מלכיות הן כנגד ד' רוחות העולם - ראה לעיל פ"כ הערה 21, ולהלן הערה 94.

[17] כפי שכתב בח"א לכתובות סז: [א, קנד:]: "כי החמישי הוא נבדל, כי כאשר יש כאן שטח, וכל שטח יש לו ארבעה צדדין מחולקין, והאמצעי הוא החמישי - הוא באמצע, ודבר זה הוא האמצעי, הוא נבדל מן הארבע צדדין, כי הארבע צדדין יש להם רוחק, וכל רוחק הוא הגשמי, כי הגשמי יש לו רחקים, כאשר ידוע. והאמצעי אין לו רוחק לכך הוא נבדל מן ארבע צדדים". ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב.] כתב: "החמישי הוא נבדל מן הארבע, כי השטח יש לו ארבעה רחקים, שהרוחק הוא גשמי, אבל החמישי הוא כנגד האמצעי שאין לו רוחק גשמי".

[18] ובנר מצוה [ט:] הוסיף בענין זה: "אמנם ראוי היה שיהיה ד' מלכיות אלו מתקשרים ומתחברים יחד עם ישראל, ומצטרפים אל ישראל, עד שיהיה הכל אחד, ומפני חסרון העלול שהוא בבריאה... אי אפשר שיהיה כך במה שהעלול הוא נבדל מן העילה". וכמו כן כאן, היה מן הראוי שאמצע השטח יתאחד עם צדדי השטח, אך זהו מן הנמנע מחמת חסרון העלול. ואודות שהאמצע מאחד את ארבעה צדדי השטח - ראה בגבורות ה' פנ"ח [רנח.], דר"ח פ"ה מ"א [רטו:], וח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.].

[19] כמבואר לעיל פ"כ הערה 21.

[20] ראה הערה 17, ולעיל פי"ג הערה 120, פי"ט הערה 68, ופ"כ הערות 23, 51.

[21] כמבואר לעיל פ"כ הערה 19, קחנו משם.

[22] כמבואר לעיל פ"כ הערה 23.

[23] ולעיל בפ"כ ד"ה ופירוש סוד כתב: "ומדריגת האומות שהם גשמיים. ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי. שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". וראה שם הערות 20-26. וראה הערות 11, 100.

[24] לשונו בנר מצוה [ט:]: "ולכך יש בעולם ד' מלכיות מחולקות כנגד החילוק שהוא בעולם... כי כל זה מתחייב מן תחלת הבריאה אשר ברא השי"ת את עולמו. ולכך אמר דניאל 'חזה הוית בחזוי עם ליליא וארו ארבע רוחי שמיא מגיחן לימא רבא'... ואמר 'ד' רוחי מגיחן לימא' כמו שאמרנו, שאלו ד' הם כמו ד' רוחות מחולקים כמו שהתבאר. ואלו ד' רוחין מעלין את הד' חיות אלו מן הים. כי כל האומות נחשבים אצל ישראל כמו

הים שאינו מן הישוב, וישראל נמשלו ליבשה... 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 לה המציאות. כי המציאות הוא בישוב". וראה להלן פל"ט הערה 45.

[25] אודות שהד' מלכיות נראו כחיות - ראה לעיל פ"י סד"ה ועוד תבין שכתב: "אין האומות עיקר המציאות, רק הם טפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל". וראה שם הערות 61, 62.

[26] פירוש - הגמרא שם מזכירה את מלכיות רומי ופרס שנכנסו לדין לפני הקב"ה [לעת"ל], ואינה מזכירה שגם מלכיות בבל ויון נכנסו לדין. ועל כך שאלה הגמרא מהי החשיבות של מלכיות רומי ופרס שהוזכרו, וענתה הגמרא "משום דהנך משכו במלכותייהו עד דאתי משיחא", וכמו שמיד מביא.

[27] אמנם תוספות שם [ע"ז ב: ד"ה מאי] הזכירו את "בבל ויון" כמלכויות שלא הוזכרו, ואילו המהר"ל מזכיר בבל ומדי. ומדי ופרס נחשבות למלכות אחת, וכמבואר במגילה יב. ובגו"א בראשית פ"י אות א כתב: "דפרס ומדי נראה שהם משורש אחד, שהרי בכתוב נמצא כי פרס ומדי כאילו הם אומה אחת, דמלכות אחת הם". ולכך אם הוזכרה מלכות פרס, מה מקום יש לשאול מדוע לא הוזכרה מלכות מדי. ומכך לכאורה נראה יותר כדברי תוספות. וצ"ע.

[28] שהרי דרום וצפון הם כנגד ימין ושמאל, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 102, פ"ו הערה 28, 32, פי"ז הערות 137, 142. ולכך בצדדי השטח ישנם שני צדדים הנקראים ימין ושמאל. וראה הערה 15.

[29] בח"א לע"ז ב: [ד. יט:] כתב לבאר דברים אלו בזה"ל: "יש לך להבין דברי חכמים, כי מה שכלל כל העולם הוא מלכות אדום ומלכות ישמעאל. כי מלכות ישמעאל ומלכות פרס נחשבים כמו מלכות אחד לגמרי [כמבואר להלן ד"ה אבל עיקר], כי יש להם שייכות זה לזה. וכן כל מלכות רומי... הכל מלכות אדום... כי האומות שיש להם שייכות זה לזה הם נחשבים כאחד. ומפני כי אי אפשר שיהיה העולם נמסר לאומה אחת, כי אין האומות דבקים באחדותו יתברך, יהיו שני מלכיות". ובח"א לר"ה כג. [א, קכד.] כתב: "כי הפרסיים הם הפוך אדום ומתנגדים זה את זה. ופרסים וישמעאלים הם מצטרפים לכח אחד, ואדום הוא הפך שלהם... וישראל... רק היו יושבים באמצע, ולא היו נוטים אל הקצה. רק כי פרס הוא היושב לימין שלהם... ואדום יש לו קצה אחד, והוא יושב לשמאלו של ישראל". ועיי"ש שמאריך לבאר זאת, ומצטט שם את הגמרא הנ"ל מע"ז

ב:. וזהו שכתב כאן שפרס ורומי הם כנגד ימין ושמאל. וראה גו"א בראשית פכ"ד אות ל, ולעיל פ"ח הערה 25, ובסמוך הערות 52, 62, ולהלן פכ"ו הערה 102.

[30] אודות השויון של ימין ושמאל - ראה דבריו בגו"א שמות פט"ו אות כג שכתב: "אין ארץ בלא שמים, ואין שמים בלא ארץ... כי שניהם שקולים, כדאיתא בפרשת בראשית [ב"ר א, טו]... כמו שיד השמאל ויד הימין שניהם הם אדם, ואין יד ימין בלא שמאל, ואין יד שמאל בלא יד ימין, כך השמים והארץ". הרי שיחס הידים זו לזו הוא כיחס השמים לארץ. והואיל ושמים וארץ שקולים הם, הרי מחמת אותה סיבה עצמה יד ימין שוה ושקולה ליד שמאל.

[31] שנבנה בימי שלמה המלך [מ"א ו, א].

[32] הם הבבלים [ישעיה יג, יט]. וביחזקאל [כג, טו] נאמר "בני בבל כשדים ארץ מולדתם". ובתפארת ישראל פי"ג [מה.] כתב: "בבל... אלו כשדים". ובפסחים פז: אמרו "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבבל אלא מפני ששיגרן לבית אמן". ופירש רש"י שם "אברהם מאור כשדים יצא".

[33] בלשאצר שהיה מכשדים נפל ביד דריוש המדי וכורש הפרסי חתנו [רש"י שם].

[34] שנבנה ברשות כורש [עזרא א, ב-ג], ורש"י יומא ריש י. כתב "זכו פרסיים לבנות בית שני".

[35] בתמיה. וכי יפלו בוני ביהמ"ק [הפרסים] בידי מחרביו [הרומיים].

[36] פירוש - הפרסיים הורסים את בתי הכנסת.

[37] ועכ"פ מבואר כי ענינם של ד' מלכיות הוא כנגד ד' צדדין השייכים לגשם, ומחמת דמיון זה לשטח, נמצאות בו שתי מלכיות העומדות כנגד ימין ושמאל. ולכך הן נמשכות עד ביאת המשיח, ורק בסמוך לבואו יוכרע מי מביניהם תשרוד יותר. וכן ביאר להלן פכ"ו ד"ה ובמדרש הזה.

[38] פירוש - ישראל בימות המשיח יחשבו כאילו שהם נולדו מחדש, ועל כך נאמר "לעם נולד". וראה גם בגמרא בסנהדרין סוף קי: שלמדו מפסוק זה שקטן הנולד בא לעוה"ב. הרי שמדובר על אודות העתיד לבוא. ורש"י בתהלים כב, לא ביאר שמדובר אודות דור אחרון. אמנם בהקדמה לאור חדש [נז:] ביאר שפסוק זה נאמר על ההצלה שהיתה בימי אחשורוש, שכתב: "נחשב כאילו נולדו, שהרי היו נוטים למות, לכך נחשב כאילו נולדו מחדש". אך הרי מועד הפורים לא יהיו בטל לעת"ל [מדרש שוחר טוב, משלי ט, א], כי הוא מכוון לתכליתם של ישראל, וכמבואר באור חדש [קלה.]. ולכך הלידה המחודשת בעקבות פורים היא היא הלידה שתתרחש בימות המשיח. ובהקדמתו לאור חדש [סוף

מח:] כתב: "אם היה ח"ו המן מכלה ישראל, לא הגיעו ישראל לימי המשיח כלל, ולכך ימי הפורים לא יהיו נבטלים... ויקיימו המועד הזה אף לעתיד לימות המשיח, שאם לא היה פורים - לא הגיעו לימי המשיח". ובתפארת ישראל פנ"ג [קסא:] כתב: "כמו התחיה שאחר שהגיעו למיתה יחזרו לחיים כבראשונה... ולפיכך פורים אשר הגיעו לחרב, וחזר להם החיות, אין ספק שהגיע להם דבר זה ממדריגה עליונה שממנה החיות שלא בטבע, כי החיות הטבעי כבר נגזר על זה מיתה. ואי אפשר רק שפתח להם השי"ת שער העליון אשר ממנו חזר להם החיים". הרי שנס פורים הוא בבחינת תחית המתים. ולכך הלידה המחודשת שבעקבות פורים שייכת לאותה לידה של ימות המשיח. וראה להלן פכ"ט הערה 60 שבימי המשיח תהיה היציאה מהכח אל הפועל. וכן הוא להלן פל"ב הערה 21, ופס"ב הערה 73.

[39] והפסוק שם עוסק בישועתם של ישראל לעת"ל, וכמבואר ברד"ק שם [ישעיה סו, ז].

[40] ופירש רש"י שם "תכתב הישועה הזאת לספר אותה לדור אחרון. 'ועם נברא' שנעשה בריה חדשה לצאת מעבדות לחרות, מאופל לאור גדול". ובראב"ע שם כתב: 'ועם נברא' - כי יהיה נברא בשוב השם שבות ציון".

[41] כפי שכתב לעיל פי"ז ד"ה והודיעו לנו: "מלך המשיח, אשר מעלתו ומדריגתו מן עולם העליון". וראה ציון 21. ולעיל פי"ט ד"ה ואמר עלי כתב: "השלימות שיהיה לימות המשיח יהיה על הטבע... מגיע אל מעלה עליונה יותר מן עוה"ז", וראה שם הערות 118-120. ולהלן ס"פ כח כתב "כי עולם המשיח על ידו קונה עוה"ב... הוא מדריגה לעלות למדריגת עוה"ב". וראה להלן פכ"ט הערה 60. ועוד אודות צירוף המילים "עולם המשיח", ראה להלן פל"ו הערה 28.

[42] וכמבואר לעיל פ"ה הערה 123, קחנו משם. ולכאורה כאן כונתו לומר שזמן העיבור ימשך ט' חודשים, כי זהו זמן עיבורו של לידת אדם, ולכך צורת לידתו של אדם תהיה צורת לידתה של ישראל. ועוד אודות שתקופת המשיח תחשב ללידה מחודשת - ראה להלן פל"ב הערות 21, 62, 63, 70, 142, ור"פ לו.

[43] וכמבואר לעיל פי"ז ציון 21, ופי"ח הערה 71. ובנר מצוה [סוף יז:] הביא את המדרש [ויק"ר יג, ב] שדרשו '"ואת החזיר' [ויקרא יא, ז] זו אדום". ובתוך דבריו כתב שם: "ולכך מלכות רביעית נקראת 'חזיר', שתחזיר המלכות לישראל". וענין זה יבואר יותר להלן פכ"ח ד"ה והיכא יתיב. וכ"ה בגבורות ה' פי"ח [פא:], ויובא להלן בפכ"ח שם. וראה לעיל פי"ח הערה 37.

[44] כי כל ענין המלכות מופקע הוא משנים, כי א"א לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד [חולין ס:], "ודבר אחד לדור - ולא שני דברים לדור" [סנהדרין ח.]. ולעיל פי"ז ד"ה אבל מספר כתב: "כי השנים... אין בו אחדות כלל, ואין זה שייך למלכות, שהמלכות הוא אחד". וראה שם הערות 50, 51. וראה עוד לעיל פ"ח הערה 70.

[45] הלשון קצת מגומגם, ונראה שכונתו לומר שהואיל ומלך המשיח בהכרח יקבל מלכותו רק ממקור אחד, לכך מן הראוי שאותו מקור יהיה מלכות הרביעית, וכמו שמבאר.

[46] פירשו - הואיל ושתי המלכיות האחרונות שתשארנה הן פרס ואדום, וכמבואר למעלה, ובהכרח שמלך המשיח יקבל מלכותו רק מאחת מהן, לכך בע"כ שסדר הדברים יהיה שמלכות פרס תפול בידי מלכות רביעית, וממלכות הרביעית תנתן המלכות למלך המשיח.

[47] ילקוט שמעוני ח"ב רמז תקפא, ד"ה והיה.

[48] והן מלכות פרס ואדום.

[49] לשונו בנר מצוה [ח:]: "ואלו ארבע מלכיות, שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנתנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השי"ת חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות, ולא נבראו לזה רק ישראל, שהם עם אחד... אבל ד' מלכיות מבטלים אחדותו בעולם כאשר לוקחים הממשלה מישראל... ולכך בסוף ד' מלכיות... תחזור המלכות לישראל". וראה לעיל פ"כ הערה 21, ולהלן פל"ח הערה 24.

[50] כי אין קיום לשניות במקום שתהיה אחדות, וכמבואר להלן ר"פ לח.

[51] כי ישראל הם כנגד האמצע ולכך הם אחד, וכמבואר לעיל פ"כ הערה 24, ולעיל הערות 2, 23.

[52] כי אדום משמאל לישראל, ופרס מימין לישראל, א"כ ישראל הם נתונים באמצע ביניהם, וכמבואר לעיל הערה 29. וזהו הנאמר שם [זכריה יג, ט] "והבאתי את השלישית באש וצרפתים כצרוף את הכסף וגו'".

[53] ולעומת השניות שאינה בת קיום, הרי האחדות והיחידות הן בנות קיום. ונקודה זו מבוארת לעיל בפ"י ד"ה ואיך לא: "כי השי"ת שהוא יחיד בעולם, איך לא יהיה לו בעולם אומה השייכת לו, ויש לה התיחסות אליו, שהיא ג"כ אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... ישראל עם אחד, אומה כמו זאת היא שייכת אל השי"ת, שהוא יתברך

אחד. וא"כ... מוכרח שיהיה נמצא אומה יחידה בעולם שהיא אל השי"ת". וראה שם הערה 27, ולעיל פ"כ הערה 24.

[54] לכאורה כונתו לומר שהשלשה מורה על האחדות, וכפי שביאר לעיל פי"ז ד"ה אבל מספר, וז"ל: "כי השנים שהוא זוג, אין בו אחדות כלל... רק מספר ג', שאינו זוג, יש בו אחדות".וראה שם הערה 52. ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] ביאר שהאבות הם שלשה [ברכות טז.] "כי השלשה הם רבים... ויש להם הקשור ביחד... הרי כי האבות הם רבוי מקושר". וראה לעיל פ"ה הערה 174, פ"ו הערה 64, ופ"ז הערה 230. ולכך, שכאן מודגש שמעלתם של ישראל היא שהם אומה יחידה, כמו כן יש מקום להדגיש שהם בני שלושת האבות. ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "היו האבות ג', וזה מפני שהשנים נקראו שנים מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות. אבל בג' אין בו שניות, בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים. ולכך נקראו ג' אבות בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל, ובשנים אין האחדות רק שניות". וכן ביאר להלן בסוף הפרק, ושם הערה 106.

[55] כפי שכתב בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה]: "האבות הם יסודות הבריאה". וקודם לכן [פכ"ד אות טז] כתב: "אלו שלשה דברים [תורה עבודה וגמ"ח] הם עמודי עולם שהעולם עומד עליהם, לכך אלו ג' דברים ניתנו לאבות, שהם יסוד ועמודי עולם". ושם בפמ"ח אות יב [ד"ה אבל] כתב: "האבות לפי שהם אבות העולם, הם עיקר מציאות העולם... שהאבות הם עיקר העולם וסדר של עולם". ובר"ה יא. אמרו שהאבות הם "איתני עולם". ובגבורות ה' פט"ז [עו:] כתב: "אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם". וראה אור חדש [קע:], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ולהלן פל"ד הערה 18, ופל"ה הערה 117.

[56] מעין מה שכתב בח"א לב"מ פה: [ג, מב.]: "יש לדעת, כי האבות אי אפשר שלא יגינו על הדור במה שהם אבות לכל העולם". וראה לעיל פי"ט ד"ה ובאור ענין, שכתב: "כי כן ראוי אל התחלת הויה, שילמד זכות שלא יגיע הפסד אל ההויה", וראה שם הערה 15.

[57] פירוש - היסוד של ישראל.

[58] וצרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פ"ג [א, פג:]: "האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות' ולא 'הצדיקים הראשונים'". והרי "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות" [ב"ק ב.], וא"כ שם "אבות" בעצם מחייב תולדות.

[59] בראשית פמ"ט אות כד, ד"ה ועוד.

[60] לא מצאתי המקום שביאר כן בספר באר הגולה. וכן בדרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "ודבר זה ביארנו והארכנו בספר גור אריה בפרשת ויחי אצל 'יעקב אבינו לא מת'... גם בספר באר הגולה". וראה להלן פכ"ה הערה 182 שגם שם מזכיר דברים שכתב בבאר הגולה, ואינם נמצאים לפנינו.

[61] כפי שכתב למעלה פ"ח ד"ה אבל הזמן: "כי כל דבר שהוא קצה יש לו סוף, כמו שמשמע לשון 'קצה'". וראה שם הערה 42. וקודם לכן כתב שם: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה". וראה שם הערות 35, 36, ולהלן פכ"ה הערה 180, ופנ"ח הערה 6.

[62] כמבואר לעיל הערה 29.

[63] כי אינו מגיע אל הקצוות, והגדרת הישר והשוה היא ש"אינו הולך אל הקצה" [לשונו לעיל פ"ח סד"ה כאשר הנמצאים, ושם הערה 36]. ולכך האמצע נקרא "ישר". וראה גו"א בראשית פ"ב אות כא. ובבאר הגולה באר הששי [קכג.] כתב: "האמצע, שאינו יוצא מן היושר כלל, ואינו נוטה לשום קצה". ובח"א לשבת קד. [א, מח.] כתב: "כי האמצע הוא ראוי אל היושר". ובדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:] כתב: "ענין האמצעי שאין לו נטיה מן היושר". ובח"א לשבת קנב: [א, פד.] כתב: "דרך הישר, והוא נקרא דרך האמצעי". וכ"ה בגו"א בראשית פמ"ט אות כד.

[64] לשונו בגו"א שם: "אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה, והוא נשאר באמצעי, שאין לו קצה". וראה לעיל פ"ח הערה 36. וראה עוד לעיל פ"כ הערה 51, שבפשטות דבריו שם מכוונים לנאמר כאן. וראה עוד להלן פנ"ט הערה 9.

[65] לשונו בגו"א שם: "יעקב 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 קצה וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת... ועל פי סוד הזה נקרא יעקב 'ישורון', על שם היושר, כי כל דבר יושר אין לו קצה... כי אין לדבר הישר אחרית במה שאינו נוטה לקצה,והוא נשאר באמצעי שאין לו קצה". וכן כתב בגבורות ה' פנ"ד [רמב.], תפארת ישראל ס"פ נ [קנו.], אור חדש [רכ.], דרוש עה"ת [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], דר"ח פ"ה מ"ד [רכה.], שם מ"ט [רמז:], נתיב השלום פ"א [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ועוד. וראה לעיל פ"ד הערה 77, פ"ח הערה 36, פט"ו הערה 34, ופ"כ הערה 29.

[66] לשונו באור חדש [סו.]: "יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר והם נוטים אל הקצה... הם מתנגדים לישראל אשר בהם היושר והשווי, כי ישראל נקראו 'ישורון', כי היושר בם בעצמם". וראה לעיל פ"ה הערה 584, ופ"ח הערה 27. וכן כתב בהקדמה לדר"ח [יג:], נתיב העבודה פ"א [א, עט.], ודרוש על התורה [כד:].

ובגו"א בראשית פמ"ט סוף אות כד כתב: "וזה שאמר בלעם [במדבר כג, י] 'תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמוהו', ר"ל כי במה שהם ישרים - אין לישר מיתה בעצם, ונשמתו קיימת לעד". והרי מידה זו של יעקב נלמדת בגמרא [תענית ה:] מההיקש של "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". וא"כ ברור הוא ש"יעקב אבינו לא מת" נוהגת אף בבניו. כי הרי בניו הם המקור ליעקב גופיה. וראה להלן פמ"ד הערה 19.

[67] לשונו בח"א למנחות מד. [ד, פ:]: "כי ישראל נקראים חלק שלישי לאומות, וכדכתיב 'והיה פי שנים בכל הארץ יכרתו והשלישית תשאר וגו''... והשלישי הם ישראל. וזה מפני כי ישראל הם כנגד חלק האמצעי שיש לו היושר, והאומות כנגד הקצות היוצאים מן היושר, ולכך יכרתו, שהם נוטים אל הקצה... ואילו ישראל, שהם המצוע והיושר, והוא החלק השלישי". וראה עוד בח"א לר"ה כג. [א, קכד.], ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסח:] שנגע בענין זה.

[68] אמנם בחלומו של דניאל [דניאל ז, ב-ז] מוזכר שראה את החיה הרביעית עם שיני ברזל [שם שם ז], אך לא מוזכר שראה את החיה השניה עם כסף. אמנם בחלומו של נבוכדנצר [דניאל ב, לא-לו] מוזכר שראה את הפסל השני עם חזה וזרועות כסף [שם שם לב],והפסל הרביעי עם שוקיים מברזל ורגליים מברזל וחרס [שם שם לג]. ובנר מצוה [יא:] ביאר שהמייחד את המלכות השניה שהם מבקשים תמיד למלאות חסרונם בעושר ונכסים, וכלשונו: "שרצה למלאות נפשו מן תאוותו הגופנית... כי ענין מלכות השניה שהיה חפץ ורוצה לבלוע הכל", וזהו מדת הכסף. וכמו שכתב שם [טז:] "וראה מלכות שניה שהיא כסף... שהיה כל ענינו לאסוף ולקבץ העושר כמו שהתבאר". ואילו מלכות רביעית היא כנגד הברזל, מחמת שהיא משחיתה הכל "כי ברזל הוא משחית ומקצץ את הכל... שכל ענין מלכות זה רק להשחית" [לשונו בנר מצוה (יז.)]. וראה לעיל פ"ה הערות 484, 395, ופי"ז הערה 143. וכאן כונתו לומר שהכסף הוא מימין, והברזל הוא משמאל, ומעין מה שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [קמא:]: "כי דבר זה ידוע, כי החרב הוא מן השמאל, והערוה הוא מן הימין". וכן כתב שם בפ"א [ט:] שעשו נוטה לרציחה,

וישמעאל [השוה לפרס, וכמו שמבאר] נוטה לשלוט על הבריות בכח ובחזקה, שהוא לקצה אחר. וראה להלן פכ"ו הערה 102, ופ"ס הערה 89.

[69] הם מפקפקים כמו "יש מפקפקים".

[70] ובנר מצוה [יח:] כתב: "ויש בני אדם שואלים, והיכן רמז מלכות ישמעאל, שהיא מלכות רבתא ותקיפא". ובפירוש רבינו סעדיה גאון לדניאל ב, מא איתא: "והרביעית חזקה כברזל... קצת מהפותרים אומרים כי הוא מלכות אדום. ובדעתי אינו כן, שאם נאמר שהיה אדום, ואיה איפוא מלכות ישמעאל". והראב"ע [דניאל ב, לט] כתב: "יש לתמוה איך לא הזכיר דניאל מלכות ישמעאל, ולמה לא היו חמש מלכיות... אם כן הברזל מלכות ישמעאל... ומלכו רביעאה היא מלכות ישמעאל שפשטה בעולם". וראה רמב"ן במדבר כד, כד.

[71] שהרי בכל מקום מנו ד' מלכיות שהן: בבל, פרס,יון, ואדום. וכמו בב"ר ב, ד, שם טז, ד, שם מב, ב, שם מד, יז, שמו"ר טו, ו, שם כג, יא, שם לה, ה, ויק"ר יג, ה, ועוד. וראה להן פל"ג הערה 57.

[72] ובסמוך יבאר שני טעמים מדוע אין מלכות ישמעאל נחשבת למלכות חמישית; (א) אין מלכותם נובעת ממלכות ישראל. (ב) הם כלולים במלכות פרס.

[73] ויחסנון - ינחלו [מצודת דוד שם].

[74] כפי שביאר הרס"ג שם: "ואלה המלכיות יקבלו מלכותן של ישראל, שהם קדישי עליונין, כדכתיב [דברים ז, ו] 'כי עם קדוש אתה לה'', וכתיב [דברים כו, יט] 'ולתתך עליון', ועל אשר ימרדו בה', תנטל מהם מלכותם, ותנתן לאלו ארבע מלכיות, וירשו המלכות בעוה"ז, ויגלו ישראל וישתעבדו תחתם עד העוה"ב, עד שימלוך המשיח". אמנם רש"י שם למד את הפסוק "ויקבלון מלכותא קדישי עליון" כמוסב על ישראל, וכלשונו שם: "אלו ישראל שיטלו ארץ מאדום, שהיא רביעית". והמהר"ל מבאר כרס"ג.

[75] פירוש - כאשר ישראל במדירגתם היתה להם המלכות, וכמבואר לעיל פ"א הערות 27, 28.

[76] לשונו בנר מצוה [יח:]: "כי לא יחשב הכתוב רק המלכות שקבלו מלכות קדישין עליונים שירשו מלכות ישראל וכוחם, והם אלו ד' מלכיות, ואם לא שבטל מלכות ישראל לא הגיע להם המלכות". וא"ת והרי נבוכדנצר היה מלך בבל אף קודם שכבש את א"י [מ"ב כד, י], וכיצד ניתן לומר שאם לא נתבטלה מלכות ישראל, לא היתה מגיעה המלכות לבבל ולשאר ג' מלכיות. ושמעתי מחכ"א לבאר, שכונת המהר"ל היא שהרי המלכיות הללו הן שולטות בעולם כולו, ולא רק שלטו בארצם ובמקומם. שהרי אמרו

חכמים [מגילה יא.] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן: אחאב, ואחשורוש ונבוכדנצר". ועל מלכות יון נאמר [דניאל ב, לט] "די תשלט בכל ארעא", ש"היה ממשלתם כל העולם" [לשונו בנר מצוה (יב:)], וכן מבואר להדיא בע"ז [י.] שמלכות יון "פשטה מלכותן בכל העולם כולו". ועל מלכות אדום אמרו חכמים [ב"ר מב, ד] "מלכות אדום, שהיא מכתבת טירוניא מכל אומות העולם" ["לשון שררה ואדנות בכח ובעלילה" (מתנו"כ שם)]. ובשבועות [ו:] אמרו על מלכות רומי "שטיבעה יצא בכל העולם". וכן אמרו ביומא [י.] שתפשוט מלכות רומי בכל העולם. ועל מלכות זו - החובקת עולם ומלואו - ביאר המהר"ל שזכו לכך רק מכח שנטלו המלכות מישראל, ואילו לא נטלו המלכות מישראל היו נשארות רק בגבוליהן ובמקומותיהן.

ונראה ביאור הדבר, שהנה כתב להלן פכ"ד [ד"ה ואף כי] שישראל בגלותם פזורים בכל העולם "כי מקומם בכל העולם... מפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם, לכך אשר הוגלו מן הארץ - הוגלו בכל העולם". וכן כתב להלן פנ"ו ד"ה והנה נבאר. ולכך כאשר מלכותן של ישראל מועברת לשאר מלכיות, בע"כ שהנך עוסק בגלותן של ישראל. ולכך מלכיות אלו שולטות בכל העולם, כי כח ישראל שהונחל להן שייך הוא לכל העולם, וכפי שהדבר מתבטא בפיזורם של ישראל בגלותן. אך אם לא היתה מועברת מעלת ישראל למלכיות, לא היתה מלכותן חובקת את כל העולם, כי אין כל העולם מקומם. וראה להלן פל"ד הערה 73.

[77] שהרי החריבה את הבית והגלו את ישראל מארצם. וראה ציון 32.

[78] כמבואר ביומא י., וראה לעיל הערה 33. וכן מבואר בסנהדרין כב. שמלכות בבל נשברה,וניתנה למדי ופרס.

[79] כמבואר בפסחים קיט., ושם פירש הרשב"ם "ויונים קיבלו המלכות מפרסיים, מפורש בספר יוסיפון". וביומא סט. אמרו שאלכסנדר מוקדון אמר על רבי שמעון הצדיק "דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי".

[80] רשב"ם פסחים קיט. "רומיים קיבלו המלכות מיוונים מפורש שם [ביוסיפון], ובפרק קמא דע"ז [ח:]". ואם תאמר, מדוע האופן להורות שאדום זכו במלכות ישראל עובר דרך בבל-פרס-יון, ולא ממה שהם עצמם החריבו את הבית השני, והגלו את ישראל מארצם, כשם שבבל עשו לישראל בבית ראשון. ומאי אולמא מעשה בבל בבית ראשון, ממעשה אדום בבית שני, עד שהוצרכנו להסמיך את אדום על שולחנם של בבל. אמנם כד מדייקת בלשון המהר"ל תיושב קושיא זו. שהנה כתב "כאשר קדישין עליונים היה להם **המלכות**, אותו מלכות עצמו מסר הש"י לד' מלכיות, כי מכח אותו **מלכות** עמדו אלו

ד' מלכיות". הרי שלהדיא דבריו נסובים על המלכות שהיתה לישראל שניתנה לאומות העולם. וברור שכונתו למלכות בית דוד שניטלה מישראל. והרי מלכות בית דוד לא חזרה לישראל בימי בית שני, וכפי שביאר לעיל בפי"ח ד"ה ואין האדם, וז"ל: "ותראה כאשר נבנה בית שני וחזר להם הבית, לא חזר להם מלכות בית דוד", וראה דבריו שם, והערות 70-68. ולכך, אף שאדום החריבו את הבית השני, אין בכך כדי שירשו את מלכותם של ישראל, שהרי ישראל גופא היו ללא מלכותם. והאופן שירשו אדום את מלכות ישראל יתכן רק דרך יון-פרס-בבל. וכן בנר מצוה [ח:] כתב: "עמדו ד' מלכיות אלו, שלקחו המלכות מן ישראל... שנחלו המלכות מן ישראל". ושם בסמוך [יח:] כתב שוב: "שירשו מלכות ישראל... ואם לא שבטל מלכות ישראל לא הגיע להם המלכות". [אמנם לשון הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"א הוא "והעמידו [החשמונאים] מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנים, עד החורבן השני". ויל"ע בזה.]

[81] תקיפא לחדא - תקיפה מאוד.

[82] לשונו בנר מצוה [יח:]: "אבל מלכות ישמעאל לא ירש כוחו מן מלכות ישראל, כי כוחו ותוקפו נתן לו השי"ת בפני עצמו, בשביל שהיה מזרע אברהם, והשי"ת אמר [בראשית יז, כ] 'ולישמעאל שמעתיך', והנה נתן השי"ת כח ותוקף לישמעאל בפני עצמו, מזה אין מדבר כאשר מזכיר אלו ד' מלכיות... אשר ירשו כח ותוקפם של ישראל, ולבסוף יחזירו הם המלכות לישראל". וראה להלן פכ"ו הערה 108.

[83] ומקור לדבריו של המהר"ל הוא בויק"ר יג, סוף אות ה, שאמרו שם: "'את הגמל' [ויקרא יא, ד] זו בבל. 'כי מעלה גרה' [שם] שגררה מלכות אחריה ["כלומר שגררה מלכות שהיתה משעבדת בישראל" (מתנו"כ שם)]. 'ואת הארנבת' [שם שם ה] זו יון, 'כי מעלה גרה' [שם], שגררה מלכות אחריה. 'ואת השפן' [שם שם ד] זו מדי, 'כי מעלה גרה' [שם] שגררה מלכות אחריה. 'ואת החזיר' [שם שם ז]. זו אדום, 'והוא גרה לא יגר' [שם], שאינה גוררת מלכות אחריה. ולמה נקרא שמה 'חזיר', שמחזרת עטרה לבעליה, הדא הוא דכתיב [עובדיה א, כא] 'ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה'". וראה בב"ר טז, ד "כל המלכיות נקראו ע"ש אשור, ע"ש שהם מתעשרות מישראל. א"ר יוסי בר חנינא, כל המלכיות נקראו על שם נינוה, ע"ש שהם מתנאות מישראל".

[84] כפי שביאר לעיל ר"פ יז, וז"ל: "הגידו חכמים כח החיה הזאת [מלכות רביעית], ואריכות אשר נתן לה מן השמים, וא"כ מה לך לשאול עוד על אריכות הגלות, כי אין ראוי שיצמח קרן יהודה בממשלת החיה הרביעית... כי מלכות המשיח לא יקום עד

שיגמרו ד' מלכיות מלכותם, וכשיהיה תם וכלה מלכותם, אז יתגלה מלכות המשיח". וראה להלן פכ"ח הערה 55.

[85] זהו ביטוי שהמהר"ל משתמש בו תדיר לגבי אריכות מלכות אדום. וראה לעיל פי"ח הערה 77.

[86] כמבואר למעלה ר"פ יז, קחנו משם. ומה שכתב "למקום מעלתם" יוסבר עפ"י דבריו בגבורות ה' ר"פ ע [שכ.], שכתב שם: "שם מקום הונח אל המעלה, כמו שאמרו [שבת נא.] 'וממלא מקום אבותיו'. כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו. שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו. והענין הזה מבואר, נגלה מאוד". ועיי"ש שמאריך בזה. וזהו לשונו כאן "למקום מעלתם". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [עג.]. וראה להלן פכ"ד הערה 38, ופ"מ הערה 85.

[87] פירוש - אין להסיק משלטון ישמעאל על ישראל שאכן ישמעאל חלק מארבע המלכיות, כי שלטון לחוד, וד' מלכיות לחוד. ובפחד יצחק חנוכה, מאמר טו [אותיות ב-ג] ביאר את דברי המהר"ל הללו [אודות מלכות ישמעאל] בזה"ל: "מצינו בדברי חכמים [ר' רש"י בראשית כה, כג] שבין יעקב ועשו מתקיים יחס של 'כשזה קם זה נופל'... ואילו בנוגע לישמעאל לא נאמר כלל יחס זה של 'כשזה קם זה נופל', ואין הוא נבנה כלל על חורבנם של ישראל [ועיי"ש שמבאר שורשו של חילוק זה]... וחוזרים אנו עכשיו על דברי המהר"ל כי מלכות ישמעאל אינה נכנסת בכללן של הארבע מלכיות, אע"פ שנשתעבדו ישראל תחת ידם במשך כמה דורות, מפני שהם לא נטלו את המלכות מישראל, וגם לא נבנית מלכותם על מלכות קודמת שנטלה את המלכות מישראל. והם הם הדברים. כי שעבודם של ישמעאל בישראל לא היה בגדר 'זה קם וזה נופל'. שעבודו של ישמעאל בישראל לא היה אלא שעבוד של התנגדות והתגברות, אבל חיותה של מלכות ישמעאל לא ניזונה ממפלתן של ישראל". וראה להלן פל"ז הערה 7.

[88] לשונו בנר מצוה [יח:]: "ויותר נראה לומר כי ישמעאל הוא בכלל מלכות פרס, והוא בכלל מלכות שניה". וכן כתב בח"א לע"ז ב: [ד, סוף יט:]: "כי מלכות ישמעאל ומלכות פרס נחשבים כמו מלכות אחד לגמרי, כי יש להם שייכות זה לזה... כי האומות שיש להם שייכות זה לזה הם נחשבים כאחד". וראה הערה 29.וכן כתב להלן פכ"ו הערה 117.

[89] בא לבאר שלכל מלכות ומלכות יש מהות בפני עצמה השונה מרעותה. ולכך, כאשר נעמוד על מהותה של מלכות פרס, נבין שמלכות ישמעאל היא המשך למלכות

פרס, ולכך היא נגדרת עמה כמלכות אחת. ואודות ההבדלים שבין המלכיות - ראה לעיל פ"י הערה 92, וכאן הערה 16.

[90] והובא לעיל פי"ז, ושם הערות 121-124. ושם בהערה 124 הובאו מדבריו בח"א לשם [ד, יח.], שביאר מדוע אדום מסוגל לדברים של אכילה ושתיה ומרחצאות, ולרבוי כסף וזהב.

[91] לשונו בח"א שם: "ואמר כי אחר זה נכנס פרס דחשיבא אחריו... כי מדריגת פרס אחר רומי, ולכל אחד ענין מיוחד... ולפיכך אומרים פרס שעשו גשרים וכבשו כרכים ועשו מלחמות, כי אלו דברים כולם כבוש העולם, כי ע"י הגשרים יכול האדם לעבור אל מקום אחר, ואם אין גשרים אין יכול לעבור אל מקום אחר, וזהו כבוש העולם לגמרי". וראה הערה 95 בהגדרת הרצון לכיבוש זה.

[92] כפי שכתב לעיל פי"ז ד"ה ומה שאמר לגבי אדום וישמעאל, וז"ל: "כי ענין מלכות רביעית מיוחד בדבר זה, שהם בעלי ישוב בשווקים ובמרחצאות. כי שני דברים אלו הם ישוב העולם, ותיקון האדם בפרנסה שלו... והם הפך אותם שאינם כ"כ בעלי ישוב, והם יושבי אוהלים בלבד". וראה שם הערות 119, 120.

[93] וכל רוח מורה על מידה אחרת, וכמבואר למעלה הערה 15.

[94] אודות שד' מלכיות הן כנגד ד' רוחות, ראה לעיל פי"ט הערה 68, פ"כ הערות 17, 21, וכאן הערות 16-19. וראה בסמוך ציון 98.

[95] דוגמה לדבר: בגבורות ה' פע"ב [שכח:] כתב: "ישמעאל היה מוכן ללסטם הבריות", ומובא לעיל פ"ח הערה 25. ואילו על מלכות פרס כתב בנר מצוה [יא:]: "שהם מבקשים תמיד לבלוע, כך הוא מדתם... כלל הדבר, כי ענין מלכות השניה שהיה חפץ לבלוע הכל". ושם בהמשך [טז.] כתב: "כי המלכות הזה היה אוהב לאסוף העושר, ואוהב כסף לא ישבע כסף [קהלת ה, ט]... שהיה כל ענינו לאסוף ולקבץ העושר". וראה לעיל הערה 68. וצרף לכאן, שאף כח הכבוש של פרס [ראה הערה 91] מיישך שייכי לרצון לבלוע את הכל. ורצון בליעה זה מקביל ושוה להכנת ישמעאל ללסטם הבריות.

[96] מדוע לא נמנתה מלכות ישמעאל כאחת מארבע המלכיות.

[97] והמאמר חכמים יביא בהמשך דיבור זה.

[98] ראה ציון 94.

[99] פירוש - כל התפשטות היא התפשטות לארבעה צדדים, ולכך הד' מלכיות בעלות הגשם, הם כנגד מספר ארבע. וראה לעיל פ"כ הערה 21, וכאן הערות 14, 49.

[100] למעלה פי"ג הערה 120, פי"ט הערה 68, פ"כ ד"ה ופירוש סוד, ושם הערות 22-25, ולמעלה הערות 20, 23, 51.

[101] שמעתי מחכ"א לבאר, שכונת המהר"ל היא שאם הנך מצייר לפניך מרובע, ומניח ארבעה בני אדם על כל צד וצד, כאשר פניהם של העומדים בימין ושמאל מכוונים כלפי צד מטה, ואילו פני העומד בצד מעלה מכוון לצלע ימין. ופני העומד בצד מטה מכוון לצלע שמאל, הרי שאז העומדים למעלה ולמטה - יש להן פניה אל האמצע. אך העומד על צלע שמאל, כאשר הוא מגיע למטה אל הקרן, הוא יפנה ימינה, ובזה יתרחק יותר מהאמצע, וכמו שמבאר.

[102] ומלכות רביעית עומדת בסוד שמאל, וכמבואר לעיל בהערות 29, 62, 69. וראה להלן פמ"ב הערות 52, 69.

[103] אמנם עדיין צ"ב מדוע העמיד את העומדים בצלע ימין ושמאל כאשר שניהם מכוונים פניהם כלפי מטה, ואילו העומדים מעלה ומטה - אין שניהם מכוונים פניהם לאותו צד, אלא העומד למעלה מכוון פניו לצד ימין, והעומד למטה מכוון פניו לצד שמאל.

[104] לשון המדרש שם: '"את הגמל' זו בבל, 'כי מעלה גרה היא', שמגדלת את דניאל... 'ואת השפן' זו מדי, 'כי מעלה גרה היא' שמגדלת את מרדכי... 'ואת הארנבת' זו יון, 'כי מעלה גרה היא', שמגדלת הצדיקים, אלכסנדרוס כד הוי חמי לשמעון הצדיק... 'ואת החזיר' זו אדום, 'והוא גרה לא יגר' שאינה מגדלת הצדיקים, ולא די שאינה מגדלת, אלא שהורגת אותם". וראה להלן פמ"ב הערה 53 שהזכיר שם מדרש זה.

[105] ילקו"ש חקת יט [רמז תשנט, ד"ה ויקחו אליך (עמוד 512)], שאמרו שם: '"פרה' זו מצרים... 'אדומה' זו בבל... 'תמימה' זו מדי... מלכי מדי תמימים היו, אין להקב"ה עליהם אלא ע"ז שקבלו מאבותיהם בלבד. 'אשר אין בה מום' זה יון, אלכסנדרוס מוקדון כד חמא לשמעון הצדיק הוי קאים ליה על רגלוהי... 'אשר לא עלה עליה עול' זו מלכות רביעית שלא קבלו עליהן עול של הקב"ה, ולא דיה שלא קבלה, אלא מחרפת ומגדפת ואומר [תהלים עג, כה] 'מי לי בשמים'". והובא בנר מצוה [יט:].

[106] אודות שמספר שלשה מורה על התאחדות הפרטים לחטיבה אחת [ולכך היו ג' אבות] - ראה לעיל הערה 54.

[107] כמבואר לעיל פ"ה הערה 545, פ"ו הערה 67, פ"י הערה 92, ופרק יח מד"ה והנה חכמי האמת עד סוף הפרק.

[108] כי דניאל ראה את שלוש החיות בלילה אחד [דניאל ז, ב-ו], ואת החיה הרביעית בלילה שלאחריו [שם שם ז]. וכן ציין למעלה פי"ח הערות 81, 84. ובגו"א בראשית פמ"א סוף אות טז כתב: "שני חלומות... בלילה אחד - על כרחך הם שוים ודומים", וראה שם הערה 68. הרי כל הנראה באותו לילה מיישך שייכי להדדי.

[109] ועוד אודות שאין מלכות רביעית מצטרפת לשאר מלכיות, ראה דבריו בנר מצוה [יז.] שכתב: "אמנם מלכות הרביעית, מפני שרואה עצמה שהיא כל ואין זולתה, ולכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר, ולכך הוא משחית הכל... ולכך ראה דניאל את החיה הזאת שיש לה שניים של ברזל [דניאל ז, ז], כי הברזל הוא משחית ומקצץ את הכל...כי המלכות הרביעית דבק בהם ההעדר [ראה לעיל פ"ה הערה 395], כאשר המלכות הזאת היא סוף וקץ המלכיות, ויהיה אבוד והעדר לכל המלכיות... ומפני כך היא משחיתה הכל... כי כל המלכיות [הקודמות לה] אין דבק בהם ההעדר, שהרי גררה מלכות אחריה... רק במלכות רביעית, שדבק בה העדר הגמור... וכמו שדבק בעצמה ההעדר, ולכך היא רוצה להעדיר ולהשחית הכל. ויש לך להבין ולדעת, כי השי"ת אשר סדר בבריאה ד' מלכיות... אי אפשר שיהיו ד' מלכיות מסולקים מן סדר העולם לגמרי עד שהם יוצאים לגמרי מן השי"ת. אבל בודאי יש להם בחינה במה שהם מתחברים אל השי"ת. ולכך מרמז על ג' הראשונים, גמל, שפן, ארנבת. ולאלו יש לכל אחד ואחד סימן טהרה, דהיינו שהם מעלי גרה, וסימן טהרה זה הוא בנסתר, ומורה זה כי מצד הנסתר יש לאלו ג' מלכיות חבור וצרוף אל השי"ת מצד מה... אבל מלכות רביעית אין לה סימן טהרה בנסתר, רק בנגלה, כי החבור שיש למלכות הד' אל השי"ת שרק מראים את עצמם כאילו הם טהורים, ודבר זה מורה על אמיתת מלכות רביעית, שפושט טלפיו ומראה כאילו הוא טהור [ויק"ר יג, ה], ואין דבר זה עצמי אל המלכות, רק שמראה עצמו כאילו הוא טהור, ולכך סימן טהרה הוא בטלפיו, אשר הם נגלים". וראה להלן פכ"ח הערה 54, פמ"ב הערה 54, ופ"ס הערה 84.

פרק כב

[1] כמבואר לעיל פ"י ד"ה כאשר האדם, שכתב: "כי ישראל הם ראשית המציאות, לכך הם עיקר המציאות", וראה שם הערה 20. ושם בהמשך כתב: "הנה אין צריך ראיה כי ישראל הם עיקר המציאות בעוה"ז, כאשר ישראל בפרט נקראים אדם", וראה שם הערה 49. וראה לעיל פ"ג הערה 59, פ"י הערות 98, 101, פי"א הערה 18, פי"ב הערה 28, ופט"ו הערה 1. אמנם כאן הדגיש את ענין הבחירה אשר בחר בה הש"י. ונראה כונתו כאן

לומר, שלאחר שנבחרו ישראל הרי הם נהפכו להיות העיקר שבבריאה, ואילו האומות נדחו ממדריגה זו, וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי [פא:]. וראה לעיל פי"א סד"ה על אלו, שכתב: "אחר שבחר הש"י בישראל, נתמעט הצלם הזה אצל האומות", וראה שם הערה 266. הרי שבחירת ישראל עושה את עיקריותם לבלעדית. וראה להלן פנ"ו הערה 2.

[2] ואע"פ ש"אין שינוי לישראל במה שהם עיקר ועצם המציאות בעוה"ז" [לשונו לעיל פ"י ד"ה נוסף על]. וקודם לכן כתב: "אי אפשר שיהיה השינוי בהם, מאחר שישראל הם עיקר המציאות" וראה שם הערות 64, 72 [וראה עוד לעיל פ"ה הערה 565], בע"כ כאן שכונתו לשינוי זמני ולא קבוע, שהרי הגלות היא בת חלוף, וכמבואר לעיל פ"א ד"ה ועוד שיש. ושינוי מעין זה יתכן שיחול אף בדבר שהוא עיקר. וראה לעיל פ"ח הערה 77, שנתבאר שם שגלות של "מקרה" אינה יכולה לבטל מעלה בעצם. וכן מבואר להדיא לעיל פי"ט הערה 32. וראה להלן פכ"ד הערה 1.

[3] ושמר - והמתין [רש"י שם].

[4] עד שסיימתי תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי שלום עליך רבי, ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי [המשך הגמרא שם].

[5] לשון הגמרא שלפנינו "אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך", ופירש רש"י "אשרי כל זמן שהיה קלוס זה בתוך ביהמ"ק".

[6] שנקרא "גוף קדוש" [ירושלמי ברכות פ"ג ה"ד]. ורבי יהודה הנשיא אמר "כשם שיש בין קדשי קדשים לחולי חולין, כך יש בין דורנו לדורו של רבי יוסי" [ירושלמי גיטין פ"ו ה"ז]. ואליהו הנביא היה רגיל לבוא אליו בכל יום [סנהדרין קיג:].

[7] יומא ט: "משמתו נביאים אחרונים... נסתלקה רוח הקודש מישראל, ועדיין היו משתמשין בבת קול". ובמגילה לב. אמרו שמשתמשין בבת קול. ובח"א לב"מ נט: [ג, כח.] כתב: "כי בת קול הוא קרוב לאדם, ולא נחשב כמו הנבואה, שהיא באה לנביא בלבד, אבל בת קול באה אל כל בני אדם". ובח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה.] עמד על כך מדוע נקרא "בת קול", ולא נקרא "בן קול".

[8] שהרי "המקום גורם" [סנהדרין יד:], ואברהם אבינו "כיון שבא למקום שיהיה לעתיד כל אלו דברים גדולים, באה עליו הנבואה מכל אלו הדברים" [לשונו בגו"א בראשית פי"ב סוף אות יב]. וכן כתב שם בפל"ה אות י. ובגבורות ה' פי"ט [סוף פו:] כתב: "המקום הוא גורם דברים הרבה". ולהלן פכ"ח ד"ה ובפרק חלק כתב: "כי יש מקומות בעולם מיוחדים לדבר קדושה אלקית ביותר, ובפרט המערה שהיה רשב"י הקדוש נטמן... ואין

ספק שהיה נגלה אליהו להקדוש רשב"י כמה פעמים במערה". וראה לעיל פ"ז הערה 62, ולהלן פכ"ח הערה 34.

[9] שהרי אינה מקום ישוב, אלא מקום חרב.

[10] כפי שביאר כמה פעמים שלכך ניתנה התורה במדבר. לדוגמה, בגבורות ה' פכ"ב [סוף צה:] כתב: "כל דבר צריך למקום מיוחד, וכאשר הישוב הוא עומד לדברים הגשמים, שהם ראויים להיותם בישוב, לכך לא יהיו בו הדברים הרוחניים כמו התורה... והמן, שהרי אין המן מדברים טבעיים, וכמו שמתנגד השכל לחומר בעבור שזה שכלי וזה כולו חומרי, כך יתנגד הרוחני לגשמי... לפיכך כאשר הישוב הוא מוכן לדברים הטעמים הגשמים, אין ראוי אל הדברים הנבדלים. ולכך היו ישראל מתעלים להיות עליונים על כל, ולהיות להם מעלה נבדלת - במדבר דוקא, לפי שהוא מקום ראוי להתעלות אל מעלה הנבדלת". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [פ:]: "התורה היא אלקית שכלית... לכך ניתנה במדבר, שהמדבר הוא מיוחד לדברים אלקיים השכליים... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא ביישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע". וראה להלן פנ"ט הערה 78.

[11] נראה להטעים זאת, כי באבות פ"ו מ"ג אמרו "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב וכו'", וכן אמרו בברכות יז: "בת קול יוצאת מהר חורב ואומרת כל העולם נזון בשביל חנינא בני וכו'". הרי שישנה זיקה בין "הר חורב" ל"בת קול". ובביאור הדבר, כתב שם בדר"ח [רפו:]: "שכל בת קול במדת הדין, שהרי כל לשון דבור הוא לשון קשה [רש"י במדבר יב, א]... ולכך אמר 'בת קול יוצאת מהר חורב', כי שם זה מה שנקרא הר סיני 'הר חורב' מורה על מדת הדין... כי שם 'חורב' נקרא להר סיני מפני החורבן והשממה שהגיע ממנו לאומות העולם [שבת פט:]. ומפני כי נקרא 'הר חורב' בשביל מידת הדין שבא ממנו, אמר אצל בת קול - 'חורב', המורה על מדת הדין".

[12] כמבואר בהערה 8. ובב"מ נט: איתא שאליהו הנביא העיד על דברי הקב"ה בשעה שיצאה בת קול שהלכה כר"א. הרי שבמקום הבת קול נמצא אליהו הנביא.

[13] עירובין ק: "היינו למידין צניעות מחתול... ועריות מיונה", ופירש רש"י שם "שאינו נזקק אלא לבת זוגו". וראה בנתיב הצניעות פ"א [ב, קד:]. ובשיר השירים רבה [א, טו, אות ב] אמרו: "מה יונה זו צנועה, כך ישראל צנועים... מה יונה זו משעה שמכרת בן זוגה אינה עוד ממירה אותו באחר, כך ישראל משעה שהכירו להקב"ה לא המירוהו באחר". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "כי היונה אחר שמת אחד מן הזיווג, לא יתחבר השני לזוג אחר... שזיווג שלהם זיווג גמור". וכ"ה בח"א לסוטה יא: [ב, מט.]

[14] היונה הזכר.
[15] כי יחס הקב"ה לישראל כיחס איש לאשתו, וכפי שכתב 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'". וכן כתב בח"א לגיטין צ: [ב, קל:]. וראה להלן פמ"ו הערה 126, ופנ"ד הערות 12 ,3.
[16] ועוד אודות שישראל מיוחדים לו יתברך, ראה רמב"ן שמות כ, ג שכתב: "כי ישראל סגולת השם הנכבד, אשר הבדילם לו... והנה אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים... ולא יאמר הכתוב כן בשאר העמים אשר חלק להם צבאות שמים". וראה לעיל פ"ה הערה 403, ובסמוך הערה 167, ולהלן פנ"ו הערה 103.
[17] פירוש - אליהו אמר לרב יוסי שאל תחשוב שהקב"ה מצטער על חורבן הבית וגלותם של ישראל רק לסירוגין ולפרקים, משום שאין ישראל נידונים כעיקר בעולם, ולכך סגי על כך צער ארעי וזמני. כי קיי"ל שהדבר המקרי "אינו תמידי ואינו מאודי" [לשונו בגבורות ה' פע"ב (שכז:)]. כל זה אל תאמר. וראה לעיל פ"ה הערה 560, ולהלן פל"א הערה 117.
[18] כי העוה"ז נברא להיות מקום לשכינתו יתברך, והשראת שכינה זו נעשית ע"י ביהמ"ק וישראל, וכמו שביאר בגבורות ה' פס"ז [שי:], וז"ל: "כי מה שהוא [הקב"ה] פונה אל השפלים שהם עלולים לגמרי, מורה כי הוא יתברך עלה לגמרי... כי העלה לגמרי ראוי שיהיה פונה אל אשר הוא עלול לגמרי... ומעתה יסולק מעליך שלא יהיה לך תמוה אם השי"ת בחר לשכון בתחתונים, כי התבאר לך דבר זה בתכלית הביאור... ואם אתה שואל למה נבחרו ישראל בפרט להיות שכינתו עם ישראל... שסדר המציאות כך חייב שיהיה שכינתו עם העלול, וישראל הם עלול ממנו בעצם ובראשונה, וראיה שנקראו ישראל 'בנים', דכתיב [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם וגו'". ועיי"ש שמאריך לבאר שם יסוד זה. וכן חזר לבאר כן שם בפ"ע [שכ:]. וראה לעיל פ"י הערה 134. ולעיל פ"ד סוף הערה 35 נתבאר שהעולם ללא ביהמ"ק הוא עולם גשמי ועכור, וכמו אדם שהוא בלא דעה. ולעיל פ"ח [ד"ה ואמר שנכנסו] כתב: "שחשך העולם כשחרב הבית", וראה שם הערה 92, ולעיל פ"ט הערות 119 ,95, ופי"ט הערה 117. ולהלן פכ"ו ד"ה ובזה יתורץ כתב: "ביהמ"ק הוא עיקר פאר העולם". וראה להלן פכ"ג הערה 93.
וצרף לכאן את דברי הרמב"ן בס"פ בוא [שמות יג, טז]: "ואין קל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה לאלקיו שבראו. וכוונת רוממות הקול בתפילות, וכוונת בני הכנסיות וזכות תפילת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום, יתקבצו ויודו לא-ל שבראם

והמציאם". והם הם הדברים; האדם המתפלל - הם ישראל, ומקום העבודה - הוא ביהמ"ק. וכן יבואר יותר בהמשך דבריו.

[19] כפי שכתב 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". ובח"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 בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.]. וכן ביאר להלן פכ"ז ד"ה ובפרק חלק, וז"ל: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, וא"א בפחות מאלו ג' חלקים". וכ"ה בח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וג' נקודות אלו הן "ערב ובקר וצהרים". וזהו שאומרים בתפילת ההודאה "ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת, ערב ובוקר וצהרים". וראה להלן פכ"ז הערה 27.

[20] ועונין יהא שמיה הגדול מבורך, הקבה מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך" [המשך לשון הגמרא שם].

[21] שמורה שישראל מזומנים ומוכנים לעולם הבא, וכמו שמבאר והולך.

[22] כן ביארו תוספות בברכות ג. ד"ה ועונין: "'ומבורך לעולם'... כלומר ומבורך לעולם הבא". ובישעיה ו, ג נאמר "קדוש קדוש קדוש ה' צבקות וגו'", ותרגם שם יונתן בן עוזיאל "קדיש על ארעא, קדיש בשמי שמיא, קדיש לעלם עלמי עלמיא". וכתב על זה בנתיב העבודה פי"א [א, קט.]: "לפי תרגום יונתן אלו קדושות כנגד ג' עולמות; האחד עוה"ז התחתון, השנים עולם השמים, והשלישי עולם העליון". וכן כתב שם בהמשך הפרק שם [קיב:], וחיבר להדדי את "לעלם ולעלמי עלמיא" של "יהא שמיה רבא", עם תרגומו של יונתן בן עוזיאל. וכן כתב שם בפ"ו [א, צד:], ובגו"א שמות פי"ח סוף אות א. וראה לעיל פי"ג הערה 105. הרי שהשבח של "לעלם עלמי עלמיא" מכוון הוא כנגד העוה"ב. וראה הערה 182. ועוד אודות ג' העולמות - ראה לעיל פי"ג הערה 79.

[23] בשבת קיט: לא הזכירו ענין של שבעים שנה, אלא אמרו "כל העונה אמן יהא שמיה רבא מברך בכל כוחו קורעין לו גזר דינו". אמנם בזוה"ק ח"ג כ. ברעיא מהימנא אמרו כן. וכן הובא בטור אור"ח סימן נו, סעיף א. אמנם כנראה שגירסתו בשבת קיט: היתה "של שבעים שנה", וכדמשמע מדבריו בנתיב העבודה פי"א [א, קיג:], ובח"א לשבת קיט: [א, סד.]. וראה במהדורת כשר חלק ב, עמוד קיא, הערה 33.

[24] שנאמר [תהלים צ, י] "ימי שנותינו בהם שבעים שנה". ובשבת פט: אמרו "כמה שנותיו של אדם, שבעים שנה". ובפסחים 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 האדם". וכן חזר וכתב שם בהמשך [רעד:]. וכ"ה בבאר הגולה באר השני [כז.], ועוד.

[25] פירוש - מצד העוה"ז אין כאן היכי תמצא לבטל גזירה זו, כי היא מקפת כל חייו בעוה"ז, וכמו שמבאר.

[26] לשונו בנתיב העבודה פי"א [א, קיג:]: "אף אם נגזר עליו גזר דין של שבעים שנה, דהיינו כל עולמו של אדם, שהוא שבעים שנה, ונגזר עליו שיהיה עני כל ימי עולמו, או מה שנגזר עליו, מ"מ כיון שהשבח הזה הוא עד העולם העליון, ומביא הברכה מעולם העליון... דבר זה מבטל ממנו גזר דין של עולם התחתון". וראה הערה 181.

[27] לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סד.]: "כי 'אמן יהא שמיה רבא' בפרט מבטל הגזירה. כי שבח זה מגיע למעלה מן העולם... עד ג' עולמות, ושם בודאי בטול הגזירות. אף שנגזר לו גזר דין של שבעים שנה, כי שבעים שנה הוא מצד גזירת עוה"ז, שכל חיי האדם אינם יותר משבעים שנה, וכאילו אמר אף אם נגזר גזירה על האדם מצד עוה"ז, שאין לאדם שום זכות מצד עוה"ז... ועם כל זה כאשר אמר 'אמן יהא שמיה רבה' מבטל הגזירה של ע' שנה, מפני כי השבח הזה הוא למעלה מן העוה"ז. ועיין בספר הנצח הארכנו בזה". וראה הערה 181.

[28] לשונו בנתיב העבודה פי"א [א, קיב:]: "לא אמרו העונה 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', או האומר 'ברכו' או קדושה, רק העונה 'יהא שמיה רבה'". הרי ששאר שבחים הם כמו "ברכו", "ברוך ה' המבורך לעולם ועד", וכיו"ב. והם אינם מתחילות עם אות יו"ד.

[29] לשונו בנתיב העבודה שם: "שכבר אמרנו כי ברכה זאת מגיעה עד עולם העליון, שהוא נקרא עוה"ב... ולפיכך תקנו לשון 'יהא שמיה רבה מברך' ביו"ד, מפני שהוא נאמר על עוה"ב שהוא לעתיד. גם היו"ד הוא יסוד עוה"ב, 'כי בי-ה ה' צור עולמים' [ישעיה כו, ד]. ולכך אמרו 'אז שר' לא נאמר, אלא 'ישיר', מכאן לתחיית המתים מן התורה". וראה לעיל פ"א הערה 57.

[30] לשון תוספות שם: "מה שאומרים העולם, לכך אומרים קדיש בלשון ארמית לפי שתפילה נאה ושבח גדול הוא, על כן נתקן בלשון תרגום, שלא יבינו המלאכים [שבת יב:], ויהיו מתקנאין בנו". אמנם התוספות שם דחו סברה זו.

[31] פירוש - המהר"ל סבור שזהו הטעם הנכון לאמירת "יהא שמיה רבה" בארמית, ולכך מקור הדברים אינו רק שכך אומרים העולם [כמבואר בתוספות ברכות סוף ג.], אלא שמקור הדברים הוא מוכרח להיות ממדרש חכמים. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיג.] כתב: "ויפה אמרו המפרשים שלכך תקנו השבח הזה בלשון ארמי שלא יקנאו בנו המלאכים... שהמלאכים אינם יודעים לשון ארמי. אבל בודאי אין הפירוש שלכך אומרים אותו בלשון ארמי שלא יקנאו בנו המלאכים, שאין קנאה במלאכים [שבת פט.], רק מפני שהשבח הזה מגיע למדריגה עליונה שאין מגיע שם מדריגת המלאכים, יש לומר אותו בלשון שאין שייך למלאכים". וראה בספר הפרדס הגדול לרש"י סימן ו' שכתב גם כן שקדיש נאמר בלשון ארמית בכדי שלא יבינו המלאכים. וראה בסמוך הערה 40. ולהלן פנ"ח הערה 37 התבאר מדוע אין מלאכים יודעים לשון ארמי.

[32] פירוש - הנברא משבח את השי"ת על כל מה שניתן לו, אך אין בידי הנברא לשבח את ה' בדבר שלא ניתן לו, ונמצא מעבר להשגתו. וכמו שהנביאים לא אמרו "גבור" ו"נורא" בשעה שראו את החורבן והגלות [יומא סט:], כי שבחים אלו היו מעבר להשגתם, וכמבואר בגמרא [שם]. וראה להלן פמ"ד הערה 51.

[33] כפי שביאר שם בנתיב העבודה פי"א [א, קיב:]: "עוה"ב - הוא עולם העליון". והובא לעיל פי"ג הערה 105, וכאן הערה 29. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ט [סוף שיב:]: "עולם העליון הוא עוה"ב". וכן כתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.], ובגו"א שמות פי"ח סוף אות א. ובדרוש לשבת תשובה [עד:] כתב: "עולם הבא, שהוא עולם העליון". וראה הערה הבאה.

[34] לשונו שם בנתיב העבודה [א, קיג.]: "כי המלאכים אינן יכולים לשבח ב'אמן יהא שמיה רבה', רק ישראל אשר מעלתם מגיעה עד עוה"ב, הוא עולם העליון, ובעוה"ב מעלת ישראל על המלאכים... אשר שבח זה מגיע אל מדריגה ומעלה אשר אי אפשר להגיע לשם המלאכים".

[35] שנאמר [זכריה ג, ז] "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". ופירש רש"י שם "העומדים - שרפים ומלאכי השרת". ובתפארת ישראל פ"ג [יב.] כתב: "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... כי העליונים שלימותם בפעל, ואינם צריכים להוציא שלימותם אל הפעל". וראה עוד בבאר הגולה באר הרביעי [ריש נ:]. ובח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב: "אין המלאכים מקבלים יותר ממה שבריאתם בעצמם, רק הם עומדים בהוייתם כמו שנבראו בעצמם". וכן כתב בתפארת

ישראל פכ"ד [עג:] שלכך תורה ניתנה לאדם ולא למלאכים, כי האדם הוא "מקבל" לעומת המלאכים. וראה להלן פמ"ו הערות 8, 14.

[36] כפי שכתב להלן פכ"ג ד"ה וקאמר כל: "כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה, באשר הוא שלם קודם זה, ואיך יתהוה... כי השלם לא יתהוה". וכן כתב להלן פכ"ו ד"ה ולפיכך כאשר. וכידוע שלפני כל הויה יוקדם העדר [לעיל פ"ח הערות 97, 120, פי"ח הערה 87], וזהו יסוד שיחזור עליו עוד הרבה פעמים בהמשך הספר. וראה להלן פל"ה 55.

וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' פי"ב [סד:], שכתב: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים... וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים, רק כאשר מתו שבעים נפש... ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל". וראה פחד יצחק פסח סוף מאמר יז. וראה להלן פכ"ו הערות 21, 37, במשל הביצה והאפרוח. וכן הוא להלן פל"ה הערות 55, 105, ופמ"ו הערה 6.

[37] שהרי אין בהם קנאה ויצה"ר [שבת פט.]. וראה גו"א בראשית פ"א אות נב ד"ה וראה נא, ושם פי"ח אות כ. ואע"פ שאמרו חכמים [חגיגה יד.] "כל יומא ויומא נבראין מלאכי השרת... ואמרי שירה - ובטלי". אין ביטול זה נובע מהפסדם, אלא מחמת שנגמרה שליחותם, וכמבואר בפחד יצחק שבועות מאמר ד, אות ז. וראה בסמוך הערה 67.

[38] ובדרוש לשבת תשובה [סז.] כתב: "המלאכים קיימים לכל הפחות כל ימי עולם... כי העולם הוא שבעת אלפים [שנה]". הרי שקיום המלאכים הוא למשך ימי העוה"ז בלבד.

[39] הרי שלעתיד לבוא ישראל יהיו במדריגה גבוהה יותר מן המלאכים, והמלאכים יבררו אצל ישראל מה הורה הקב"ה. וכן הביא מדרש זה להלן פנ"ח ד"ה ואמר אחריו. ובתפארת ישראל ס"פ נג [קסב:] הזכיר ענין זה ברמיזה. וכן הביאו בנתיב העבודה פי"א [א, קיג.], ויובא מיד בסמוך.

[40] לשונו בנתיב העבודה שם: "כי המלאכים אינן יכולים לשבח ב'אמן יהא שמיה רבה', רק ישראל, אשר מעלתם מגיע עד עוה"ב... ובמדרש 'כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל' [ומביא המדרש שהביא כאן]... אשר שבח זה מגיע אל מדריגה ומעלה אשר אי אפשר להגיע שם המלאכים [ראה הערה 31]... שאם היה השבח נאמר בלשון הקדוש, היה קנאה, אחר שגם המלאכים מספרים בלשון הקודש, ויהיה לישראל שבח אשר אינו למלאכים. אבל כאשר השבח נאמר בלשון ארמי, כמו שאין למלאכים לשון

ארמי, כך אפשר שיהיה לישראל שבח שאין למלאכים". וקודם לכן כתב שם: "שכל אשר אינו שייך למלאכים תקנו אותו בלשון ארמי, שהוא הלשון שאינו שייך למלאכים".

[41] לשונו שם בנתיב העבודה [א, סוף קיב:]: "וכן בפ"ק דברכות אמר שם ולא עוד אלא כל שעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות... ועונים איש"ר, הקב"ה מנענע בראשו... ומה ענין השבח הזה מכל שאר שבחים. אבל ביאור זה כי שבח זה בפרט הוא על כל השבחים שמגיעים בו ישראל עד העולם העליון, ולכך אומרים 'יהא שמיה רבה מבורך וכו'". ושם בהמשך דבריו כתב: "ומזה תבין כי תקנו ביתברך ח' שבחים 'יתברך וישתבח [ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל]', כי השבח הזה הוא מגיע למעלה מן עוה"ז, כי עוה"ז עד שבעה ימי בראשית, אבל השבח הזה מגיע למעלה מן עוה"ז. וכן 'אמן יהא שמיה [רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא]' יש בו ח' תיבות בשביל זה. ולכך קורע גזר דין של שבעים שנה, כי ע' נכלל בשבעה". וראה לעיל פ"ז הערה 40.

[42] וצרף לכאן את מאמרם [ברכות נז.] "העונה [בחלום] 'יהא שמיה רבא מברך' מובטח לו שהוא בן העולם הבא", כי מדריגתו מעולם העליון, וכדברי המהר"ל כאן. ועוד אודות שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב ומזומנים לעוה"ב - ראה לעיל פי"ט הערה 78.

[43] כי מדריגת ישראל כ"כ קרובה אל השי"ת, אף יותר מן המלאכים, ואין ראוי להפריד בין הדבקים, וכמו שיבאר בסמוך. ועוד אודות שקורבה אל הש"י עומדת כנגד גלותן של ישראל - ראה לעיל פ"ט הערות 58 ,27 ,7, ופ"כ הערה 41. ועוד אודות שהגלות היא התרחקות מן העיקר - ראה לעיל פ"ט הערות 30 ,11.

[44] חסרון במה - חסרון מסויים.

[45] וז"ל הרמב"ן בדברים [לב, כו]: "'ואשביתה מאנוש זכרם' - גלותינו בין העמים, אנחנו יהודה ובנימין, שאין לנו זכר בעמים ולא נחשב לעם ואומה כלל. והנה יאמר הכתוב כי היה במידת הדין להיותנו כן בגלות לעולם. לולי כעס אויב... אבל השם ברא את האדם בתחתונם שיכיר את בוראו ויודה לשמו, ושם הרשות בידו להרע או להטיב. וכאשר חטאו ברצונם וכפרו בו כולם, לא נשאר רק העם הזה לשמו, ופרסם בהם באותות ובמופתים כי הוא אלקי האלקים ואדוני האדונים, ונודע בזה לכל העמים. והנה אם ישוב ויאבד זכרם, ישכחו העמים את אותותיו ואת מעשיו, ולא יסופר עוד בהם... והנה תהיה כוונת הבריאה באדם בטלה לגמרי, שלא ישאר בהם יודע את בוראו, רק מכעיס לפניו". הרי שביאר שגלותם של ישראל פוגעת בכונת הבריאה. והם הם דברי המהר"ל כאן. וכן מבואר להדיא בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.], והובא להלן פל"א הערה 38.

[46] כי רק על ישראל יש משפט העלול, המחויב מצד העילה [וכמבואר לעיל פי"א הערות 4, 202], ואם אין ישראל, אז כביכול אין שם עלה על הקב"ה [כמבואר לעיל פ"י הערה 113, פי"א הערה 202, ופי"ג הערה 148].

[47] כי העלה והעלול מצטרפים זה לזה, כפי שהאב והבן מצטרפים ביחד, וכמבואר לעיל פי"א הערה 29. וראה לעיל פי"ט הערה 18.

[48] ולכך גלותם של ישראל היא חסרון לכל הבריאה.

[49] ושם ד"ה ומקשה ובבתי.

[50] לשונו שם בפ"ט: "כלומר, אפילו מלאכי השרת, שהם ממונים על הדברים שהם בארץ, בכו ביום שחרב הבית. שכל העולם היה מקבל חסרון. כי כאשר היה ביהמ"ק קיים היה ברכה בעולם... ומשחרב ביהמ"ק ירדה קללה לעולם". וראה שם הערה 119. ולהלן ר"פ כג כתב: "התבאר לך כי חורבן ביהמ"ק הוא חסרון העולם לתחתונים ולעליונים". וראה להלן פכ"ד הערה 1, ופל"א הערה 2.

[51] מדובר שם במראה של ישעיה שראה "שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים שש כנפים לאחד".

[52] בימי ישעיה היה המקדש קיים, ובימי יחזקאל כבר הגיע זמן שיחרב, ונתמעטה פמליא של מעלה [רש"י שם].

[53] ובשתים יעופף - וסמיך ליה 'וקרא זה אל זה', אלמא הנך נינהו דאמרי בהו שירה, שמקשקשות בקול בכנפיהם, ובהנך כתיב 'ואיננו' גבי 'התעייף' [רש"י שם].

[54] פירוש - אם לא נתמעטו מהם הכנפים, מנין ידעינן שרגליהם רגל ישרה, שהרי ישעיה ראה שהכנפים היו מסתירות את הרגלים, שנאמר [ישעיה ו, ב] "בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו ובשתים יעופף".

[55] ודוחה הגמרא, שאולי הרגלים נראו לא מחמת מיעוט הכנפים, אלא מחמת שגילו את רגליהם, והראו לכל שרגליהם רגל ישרה.

[56] בתמיה. שהרי ישעיה אמר [ישעיה ו, ב] "ובשתים יכסה פניו", ואילו יחזקאל ראה שלפניהם דמות אדם, וכאן אי אתה יכול לומר שגלוי זה נבע ממיעוט כנפים, שא"כ יתברר שנתמעטו מהם ארבע כנפים לאחד, וזה מן הנמנע, שהרי בנבואת יחזקאל נשארו להם ארבע כנפים [יחזקאל א, ו], ונתמעטו, איפוא, רק שתי כנפים בלבד.

[57] זו דחית הגמרא לשאלה מגלוי הפנים.

[58] פירוש - בשלמא פנים, רגילות היא לגלות אותן בפני הרב [הקב"ה].

[59] בימי דניאל כבר חרב הבית [רש"י שם].

[60] אף כלפי צבא שכינה הוזקקנו לומר כך, כמו בבשר ודם שיכול לומר בו מיעוט [רש"י שם].

[61] כפי שביאר למעלה פ"ט ד"ה ובפרק א', שהביא שם את דברי הגמרא בחגיגה [ה:] שהקב"ה בוכה על גאותן של ישראל שניטלה מהם וניתנה לאומות העולם. וכתב שם בהמשך דבריו: "ויש מתמיהים על דבר זה, איך יאמר בזה שהקב"ה בוכה,ואיך שייך בכיה אצל השם יתברך". וראה שם הערה 104 שהובאו שם המקבילות שבהם עסק המהר"ל בענין זה, והם: גבורות ה' פכ"ג [צט.], תפארת ישראל פל"ג [צו.], באר הגולה באר הרביעי [סד., סז.] וגו"א בראשית פ"ו אות יב. ועוד אודות שאין שינוי לדבר שהוא נבדל [לעומת החומרי] - ראה לעיל פ"ה הערות 431 ,430, פי"א הערה 21, פי"ד הערה 54, ופי"ט הערה 59. וראה בסמוך הערה 119, ולהלן פנ"ח הערה 20.

[62] לשונו לעיל פ"ט ד"ה ויש מתמיהים: "אבל הדבר הזה, כי השי"ת נראה ונגלה בעולם כפי מה שהוא המקבל". וראה שם הערה 105. וכונתו כאן לומר שהשינויים באים מחמת עולמם של המקבלים, שהוא עולם אשר יש בו השתנות. ועוד אודות שהחומרי משתנה [לעומת הנבדל] - ראה סוף הערה קודמת.

[63] הנך דאמרי בהו שירה - שמקשקשות בקול בכנפיהם [רש"י שם, והובא בהערה 53].

[64] וכמבואר למעלה, וראה הערה 53.

[65] פירוש - ישנו דמיון מסוים בין המלאכים להשי"ת [שנקרא "הסבה הראשונה"]. ואודות הבטוי "סבה הראשונה" - ראה דבריו בבאר הגולה באר החמישי [סוף פט:] שכתב: "דע, כי העולם הזה דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן, ויש לו ענפים הרבה נמשכים זה אחר זה. וכן הוא העולם, שנמשך מן הסבה הראשונה, והוא העיקר... ומשתלשלים חלקיו זה אחר זה עד סוף השתלשלות חלקי המציאות". הרי היחס של כל דבר אל גורמו, הוא יחס של מסובב לסבה. אך גם הסבה של אותו מסובב היא מסובב לסבה קודמת לה. וככל שהנך מטפס לשורש הדברים מתגלה לך שהסבה של המאוחר יותר, היא מסובב למוקדם יותר. ורק כאשר הנך מגיע אל השי"ת בעצמו, כאן הנך נפגש עם סבת הסבות, ואשר אינה בשום אופן מסובב מסבה קודמת. ולכך סבה מעין זו, הנטולה כל שייכות מלהחשב למסובב, נקראת היא "הסבה הראשונה".

[66] ופסוק זה מעיד שיש לאדם דמיון מסויים ליוצרו. ואודות דמיון זה - ראה גו"א בראשית פ"א אות סח, ח"א לב"ב נח. [ג, פד.], גבורות ה' פס"ז [שיב:], ודר"ח פ"ג מי"ד [קמב.-קמה:]. וראה לעיל פי"א הערות 268 ,250, ופי"ד הערה 118.

[67] אמנם אין למלאכים מדריגת הצלם, וכמבואר לעיל [פ"ה הערה 421, ופי"א הערה 249], אך יש להם התדמות אחרת לבוראם, וכמבואר בגבורות ה' פס"ז [שיא:], וז"ל: "כי האדם נכבד מן המלאך היינו מפני... שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלקים... [אך] הצורה הזאת נתלה בחומר, יש לצורה הזאת בטול מה, ובשביל כך נפל יהושע לפני המלאך [יהושע ה, יד], כי למעלתו הנבדלת אשר יש למלאך - אין לו בטול כלל [ראה הערה 37]. אבל אצל האדם... לצורתו יש בטול מן החומר". וראה להלן פמ"ד הערה 48.

[68] דוגמה לדבר; ראה דבריו בדר"ח פ"ג מי"ד [קמד:] שכתב: "ותחילה אמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', דמשמע אף המלאכים הם בדמותו [של הקב"ה], ואח"כ אמר [שם שם כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'. כי בודאי המלאכים מצד שהם עליונים בעצמם, וכל התחתונים אשר בארץ תחתיהם, שייך לומר 'נעשה אדם בצלמנו', שהרי כל התחתונים ג"כ תחתיהם. אמנם האדם נאמר בפרט עליו 'בצלם אלקים ברא אותו', דהיינו מצד שהאדם בתחתונים מלך, ואין עליו כי אם השי"ת, לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל, אף מן המלאכים כמו שבארנו". הרי שמעלת המלאכים היא שהם עליונים בעצמם, וניתן לומר עליהם בהכללה אחת "בצלמנו". ובתנחומא משפטים אות יח אמרו "שמו של הקב"ה משותף עם כל מלאך, שנאמר [שמות כג, כא] 'כי שמי בקרבו'". ומלבד זאת הרי שם "מלאך" בא משם "מלך", וכמבואר בריש קה"ר [א, א] "'חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב' [משלי כב, כט], קרי ביה 'לפני מלאכים יתיצב'". הרי ש"מלך" וה"מלאך" בני חדא בקתא אינון. והם הם דברי המהר"ל כאן.

[69] דוגמא לדבר; "בגבורות ה' פנ"ה [רמה:] כתב בזה"ל: "העלה הראשונה יתברך שמו וזכרו לעד, שכולל הכל, ואין פעולותיו בחלק בלבד, רק בכל. והמלאכים הם ממונים על דברים פרטים... נמצא כי מלאך ושרף נבדלים מן הסבה הראשונה לגמרי, כי כל אחד פועל דבר פרטי, והוא יתברך כולל הכל". וראה לעיל פ"ח הערות 81 ,63, ולהלן פנ"א ד"ה ואמר שהקדוש. ובגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "אף המלאכים אינם יודעים כבודו [יתברך], מפני שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו". ועוד אודות שביחס של עלה ועלול יש בו זמנית חיבור מסויים וחילוק מסויים - ראה לעיל פי"ט הערות 64 ,18.

[70] אין לו דמות הגוף ואינו גוף [מפיוט "יגדל"], וכמבואר ברמב"ם בהקדמה לפרק חלק, יסוד השלישי. ובהלכות יסודי התורה פ"א ה"ח כתב: "אין הקב"ה גוף וגוייה... ונאמר [ישעיה מ, כה] 'ואל מי תדמיוני ואשוה', ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים". וראה לעיל פ"ה הערה 431, פ"ט הערה 104, פי"ב הערה 42, ובסמוך ציון 121.

[71] פ"ג מי"ד [קמב.], וז"ל: "ויש לפרש מה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', אין פירושו שיש אל השי"ת צלם ודמות... אבל הכתוב בא לומר... כי בודאי יכול האדם לצייר בענין הגשמי דבר הנבדל הבלתי גשמי. דמיון זה, כאשר בא לצייר השי"ת שהוא מלך על הכל. הנה יצייר תמונה בזקיפה, אף בודאי שאין לתת שום תמונה ח"ו אל השי"ת. היינו שדבר זה אסור בודאי לאדם מצד השכל שבאדם, שמשיג הדבר כפי מה שהוא... אבל מ"מ 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... 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 אלקים, כי האדם הוא בעולם התחתון... ומצד העולם התחתון האדם בצלם אלקים, כי אז יתואר השי"ת כפי מה שראוי אל עוה"ז הגשמי... ולפיכך כאשר השי"ת נראה לנביאים... לכך נאמר 'ועל הכסא דמות כמראה אדם', כי כך מתייחס השי"ת מצד עולם הגשמי". ועיי"ש שמאריך לבאר יסוד זה. וראה לעיל פט"ז הערה 29.

[72] פירוש - החיות שנראו ליחזקאל - גם הן היו נראות לו בדמות אדם.

[73] פירוש - אצל החיות מראה האדם שבהם חל על הפנים, שמלבד שנאמר עליהן "מראיהן דמות אדם להנה" [יחזקאל א, ה], נאמר עוד עליהם [שם שם י] "ודמות פניהם פני אדם". ולכך אצלן ה"דמות אדם" הוא עיקר. ועוד אודות שהפנים הם העיקר והבפועל של אותו נברא - ראה לעיל בהקדמה הערה 17, וכן גם בפט"ז הערות 73 ,28 ,26 ,17.

[74] כי הפנים מורים על מציאות שהיא בפעל [ראה הערה קודמת], והואיל ובמחיצתו של הקב"ה אין להן מציאות שהיא בפעל, לכך מקום גילויה של אותה מציאות [הפנים] יהיה מכוסה על ידי הכנפים, וכמו שמבאר.

[75] אודות שהחומרי פועל בעצלות ובעכבה, לעומת הרוחני, ראה לעיל פ"ו הערות 30, 81, 84, 86, פ"ז הערה 162, ולהלן פנ"א הערה 83.

[76] לשונו בח"א לב"ב עג: [ג, צד:]: "הכנפים הם 'כנפי רוח', שעל ידי הכנפים הוא פורח באויר, ולכך נקרא 'כנפי רוח', והנה רמז בזה על הרוחני בלתי גשמי... והכנפים מורים על דבר רוחני". ומעין זה כתב לגבי מעוף העופות בגו"א בראשית פט"ו אות טו: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס.... והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר". ובגבורות ה' פי"ט [פט:] כתב: "כי הציפור יש לו דקות וטיב החומר, שהרי לדקות החומר שבו פורח באויר". וראה לעיל פ"ו הערה 86, פ"ז הערה 167, ופי"ד הערה 87. ואודות

שמלאך פועל במהירות - ראה רש"י בראשית יט, א "וכי כל כך שהו המלאכים מחברון לסדום". הרי שכאשר פעולת מלאכים אינה נעשית בזריזות יש מקום לתמיה "וכי כ"כ שהו". ובמגילת אסתר נאמר [אסתר ז, ו] "איש צר ואויב המן הרע הזה", ודרשו על זה חכמים [מגילה טז.] "מלמד שהיתה מחווה כלפי אחשורוש ובא מלאך וסטר ידה כלפי המן". הרי שהמלאך פועל במהירות.

[77] לפי שהכנפים מורים על הזריזות היותר אל מה שהוא נשלח, ובכנפים עושה השליחות, שנקרא בשביל זה 'מלאך' [לשונו בסמוך].

[78] לכך נקרא 'מלאך', לשון שליחות [לשונו בגו"א בראשית פי"ח ריש אות יא]. וכ"ה בספר השרשים לרד"ק, שורש אלך, וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [ריש קסז.], ושם פס"ח [שיד.], ויובא בהערה 81.

[79] ודבר זה - עצם המלאך, שהם הכנפים.

[80] פירוש - אין הפנים בפעל נגלה, אלא מהות המלאך היא בפעל נגלה, וכמו שמבאר.

[81] פירוש - מהות המלאך [הכנפים] מבליטה את הפער הקיים בין השי"ת למלאך, שהרי מהותו היא למלאות את רצונו של הקב"ה בתורת שליח, והשליח נמצא כפוף למשלחו. וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.], וז"ל: "המלאכים נקראים עבדים... שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה".

[82] זה - הפנים, המורים על השייכות של העלול לעילה.

[83] כפי שביאר למעלה - פ"ה הערה 254, וס"פ טז, ושם הערה 76, שנקבצו שם המקבילות ליסוד זה, שהרגל מורה על הפחיתות.

[84] לשונו בנתיב העבודה פ"ו [א, צא.]: "כי הרגלים הם התפשטות עצמו... כאילו הוא יוצא מן העלה כאשר יש לו התפשטות מה... וזה הסרה מן העלה". וראה בח"א לגיטין סח: [ב. ריש קכט:] שהזכיר שם את דבריו שכתב כאן. וכן יבאר בסמוך ריחוקו של הרגל מן העלה. וראה ציון 102.

[85] פירוש - החסרון שברגלים מכוסה הוא, כי מפאת שיש למלאך התייחסות לעלה, לכך יש בה בהתייחסות זו בכדי להסתיר את החסרון העולה מהרגלים. אמנם בח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] ביאר שעצם החסרון שברגלים הוא הוא הגורם שיתכסו, כי הדבר השלם נמצא בפעל נגלה, והדבר החסר נמצא בהסתר [כמבואר לעיל פט"ז הערה 26], ולכך הרגלים מכוסות. ויל"ע בזה. וראה הערה 105.

[86] לכאורה דבריו כאן [אודות החסרון הנמצא ברגלי המלאכים] אינם עולים בקנה אחד עם דבריו בנתיב העבודה פ"ו [א, צא.], שכתב שם: "חלוק הרגלים הוא התפשטות במה,

וזה הסרה מן העלה. ולכך החיות הנושאות כסא הכבוד, 'רגליהם רגל ישרה' [יחזקאל א, ז], כי מפני שהם נושאות כסא כבודו, אין להם התפשטות כלל לסור מן העלה... כאשר רגליהם רגל ישרה בזה הם תחת רשות העלה לגמרי. וזהו בודאי ענין המלאכים, שאין המלאכים מסולקים כלל בשום צד מן העלה, ולפיכך רגליהם רגל ישרה לגמרי. ואם היה כאן חילוק רגלים, היה זה התפשטות במה, והיה זה מורה על הסתלקות מן העלה... וכאשר אין לו התפשטות מצד הרגלים... אין כאן התפשטות כלל, כי התפשטות הרגלים הוא יוצא מרשות העלה". הרי שביאר שהואיל ואין רגלי המלאכים מחולקות, אלא רגלם רגל ישרה, אין בכך שום חריגה ויציאה מרשות העלה. ואם אין בכך שום התרחקות מהעלה - כסוי הרגלים למה לי. וצ"ע.

[87] כמו שפירש רש"י [שמות יב, לז] "מאה ועשרים מיל היו, ובאו שם לפי שעה, שנאמר [שמות יט, ד] 'ואשא אתכם על כנפי נשרים'". הרי שכנפים מורות על זריזות. וראה גו"א שמות פי"ט אות ט.

[88] שזהו הדמיון וההתייחסות הקיימים בין המלאך להקב"ה, ועל כך נאמר "ובשתים יכסה פניו".

[89] וזהו החילוק וההפרדה הקיימים בין המלאך להקב"ה, ועל כך נאמר "ובשתים יכסה רגליו".

[90] וראה בדרוש על התורה [יג.] שביאר ש"עוף השמים" [איוב כח, כא] מוסב על המלאכים "אשר כתוב בהם 'ובשתים יעופף'". הרי שמהות המלאכים מתבטאת בשתי הכנפים שעמהן הם מעופפים. ואלו הם דבריו כאן.

[91] כמבואר לעיל פי"ט הערות 92, 116. ובגבורות ה' ר"פ סח [שיד.] כתב: "כל הבריאה שנברא מן השי"ת לא נברא אלא לכבודו... ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה - כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים". וראה לעיל פ"א הערה 39, פ"ג הערה 59, ולהלן פכ"ג הערה 86. ובגבורות ה' פס"ה [שא:] כתב: "ורבוי שבחים נקראו 'שירה'".

[92] כפי שכל נברא מורה על שבח יוצרו, וכמבואר בהערה הקודמת. וכאן כוונתו לומר שמהות המלאכים [המתבטאת דוקא בשתי הכנפים שעמהן המלאך מעופף] היא המורה על שבח יוצרם, וכמו שמבאר.

[93] והעדר שלימות הוא העדר שירה, כי שירה נעשית מצד השלימות, וכמבואר לעיל פי"ט הערות 92, 116, קחנו משם.

[94] כי כאשר עושים את פעולתם - מתגלה מהותם האמתית, ומהות זו היא היא המשבחת להשי"ת, כי אז מתגלית כבוד השי"ת במילואו. וראה הערה 92.

[95] אודות שחורבן ביהמ"ק גורם חסרון בכל הבריאה [ואף למלאכים] - ראה לעיל פ"ט ד"ה ומקשה ובבתי, ושם הערה 119, ולהלן ציון 108, ור"פ כג.

[96] תנחומא אמור אות ח, פרקי דרבי אליעזר ספ"ד, ילקו"ש ח"א סוף רמז תרמב.

[97] יעשו עגל בחורב וגו' וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב [תהלים קו, יט-כ]. ובשילוב של עגל ושור, הנה נקודה זו באר בגו"א שמות פכ"ט אות ב: "דודאי עיקר החטא שלהם - בפר, שכן אמרו במדרש [שמו"ר ג, ב] 'ראה ראיתי את עני עמי' [שמות ג, ז]. אמר הקב"ה למשה, אתה רואה ראיה אחת, ואני רואה שתי ראיות... ואני רואה שהם מתבוננים בטטרמולין [מרכבה] שלי ושומטין אחד מהם, שנאמר [יחזקאל א, י] 'ופני השור משמאל', ומכעיסין אותי בו. הרי שלא כוונו לעשות רק דמות שור שהוא משמאל, רק שעשו עגל מפני שעשו דמות, ואין לעשות למטה דמות השור של מעלה בצורתו לגמרי, לכן עשו עגל, כי העגל אינו שור גמור. ולכך ראוי שיהיה הדמיון למטה בעגל נגד שור למעלה. אבל כל כוונתם לעשות דמות שור". וזהו כונתו כאן "עשו ישראל את העגל, ובחרו בדמות שור".

[98] שנאמר [שמות לב, א] "וירא העם כי בושש משה וגו' קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו וגו'", ופירש רש"י שם "אלהות הרבה אוו להם". וראה רמב"ן שם, וגו"א שם אות ג.

[99] לשונו לעיל פ"ה ד"ה אמנם יש: "מן השמאל יבוא הרבוי... כי השמאל הוא התחלת הרבוי, כי הימין אין שם רבוי כלל, כי הוא ראשון, ואין בראשון רבוי כלל. אבל השמאל הוא שני, ומשם הרבוי... והימין הוא הראשון, והראשון הוא אחד פשוט". וראה שם הערה 100, פ"ו הערה 29, פ"ח הערה 58, ופ"י הערה 157. וכן כתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". וכ"ה בח"א לנדרים לט. [ב, טו.]. וראה להלן פנ"א הערה 28.

[100] וראה בתפארת ישראל פל"ח [קטו:] שביאר שם את החיצוניות שיש בשור, ואשר מחמתו עשו ישראל את העגל. ובגו"א במדבר פי"ט אות כז [ד"ה וראוי] כתב: "אין ספק כי אין דבר שיש בו ענין ע"ז כמו העגל, שהוא מוכן לע"ז ביותר, ראש לכל הע"ז, לכך בחרו אותו לע"ז בפרט". ושם בויקרא פ"ט אות ה [ד"ה ואהרן] כתב: "כל מחשבותם ודעתם היה לעשות עגל, מפני שהוא אחד מחיות המרכבה". וכן הוא שם באות ו.

[101] ועוד אודות שהשור מתייחס לשמאל - ראה דבריו ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:], ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.].

[102] לעיל ד"ה וכן בשתים, והערות 84, 83.

[103] דוגמה לדבר; אודות קדושת פטר חמור כתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר]: "כי יסודות הפשוטים הם קרובים יותר בצד מה אל התחלה - מן המורכבים, אשר הם מורכבים מהם". וכן כתב בבאר הגולה סוף הבאר החמישי [קה.]: "הפשוט הוא קודם המורכב". וכ"כ בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.]. הרי שככל שהדברים קרובים אל השי"ת - הם יותר פשוטים, וככל שהם מתרחקים ממנו - הם יותר מורכבים. ויחס של פשוט למורכב הוא כיחס האחד לשניות, ולכך כל הנבדל מן העלה נוטה לשניות. וראה לעיל פ"ג הערה 75, פי"ג הערה 95, ולהלן פל"ט הערה 58.

[104] וכשם שהנבדל מן העלה נוטה לשניות, כך הנוטה לשניות [שמאל] נבדל מן העלה. וראה להלן פל"ד הערה 49.

[105] פירוש - כשם שנתבאר לפי הגמרא [חגיגה יג:] ששתי הכנפים המכסות את הרגלים נועדו להצניע את חסרון הרגלים [ראה הערה 85], כך יהיה הפירוש לפי המדרש, שהכנפים נועדו לכסות על החסרון שנמצא ברגלים, וכמו שמבאר.

[106] וכמו שפירשו חכמים [חגיגה יג:] שיחזקאל הנביא התפלל שפני השור שבמרכבה יהפכו לפני כרוב. וביאר זאת בגו"א שמות פכ"ה אות כג [ד"ה ומה]: "דודאי כאשר יהפוך את פני השור לכרוב, אז לא נמצא חטא ישראל, והוא ידוע לחכמים... וכאשר נהפך השור לכרוב, אז לא היה נמצא הדבר ההוא אשר ישראל מתיחסים אל החטא... שלא יהיה נמצא חטא ישראל". וכשם שיחזקאל טרח לכסות ולחפות על חטא העגל, כך כנפים אלו משמשות למטרה זו. וראה להלן פנ"ו הערה 102.

[107] ועוד אודות שחטא העגל נובע מכך שישראל נבדלים מן העלה - ראה לעיל פי"ט הערה 64, שהובאו שם מדבריו בנר מצוה [יג:], שחטא העגל מורה "שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השי"ת... שאילו היה לישראל חבור לגמרי אל הקב"ה מצד עצמם, לא עשו העגל".

[108] אודות שחורבן ביהמ"ק יוצר חסרון בכל הבריאה - ראה לעיל הערה 95.

[109] והחסרון הנמצא ברגלים - וכן החסרון שנגרם בעטויו של חורבן הבית - שניהם אותו גדר חסרון. כי החסרון שברגלים הוא שהם נבדלים מן העלה, וכמו שנתבאר, ואילו החסרון שנגרם מחמת חורבן הבית הוא "כי ביהמ"ק הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים... ולפיכך [בחורבן הבית] השי"ת נמצא למציאות שלא בשלימות

כבודו... כי עתה אין השי"ת עם הנמצאים כמו שהיה, ודבר זה ביטול המציאות". [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (סח.), והובא לעיל פ"ט הערה 119]. ולכך חסרון החורבן שוה לגמרי לחסרון הנעוץ ברגלים. וממילא, בזמן החורבן אין טעם לכסות את רגלי המלאכים, כי בלא"ה החסרון שבהן נגלה ונראה בעולם.

[110] כאשר הנמצאים - הכונה כאן כפי שהנמצאים.

[111] פירוש - האופן שבו המלאכים מתגלים בעולם הוא מתייחס כלפי הקב"ה, שהרי המלאכים הם שלוחיו, ואם המלאכים מתגלים לעולם שלא בשלימות כבודו, הרי גלוי זה מתייחס הוא כלפי מעלה, ונחשב שכך הקב"ה מתגלה לנמצאים. [ובסמוך ידגיש שכל זה אמור מבחינת המקבלים, שכאשר חרב הבית אין הש"י נגלה למקבלים בכבוד מלכותו בשלימות, אך לא שחלילה יש שנוי כלפי מעלה.]

[112] אליהם - אל המלאכים.

[113] פירוש - הכנפים המכסות את הפנים באות להורות על הפער הקיים בין העלה לעלול [וכמבואר לעיל בד"ה כבר אמרנו], ולכך אי אפשר לומר שכתוצאה ממעוט כבוד - יוסרו הכנפים היוצרות חציצה בין העלה לעלול, שהרי אדרבה, בהסרת הכנפים הללו יווצר שויון יותר גדול בין העלול לבין העלה, ובמקום מיעוט כבוד יהיה רבוי כבוד, וזהו מן הנמנע.

[114] פירוש - תפקידן של הכנפים המכסות את הרגלים הוא למנוע גילוי החסרון הנעוץ ברגלים, כמו שביאר עד כה.

[115] נראה כונתו, שלאחר החורבן לא חל שנוי בחסרון שבבריאה, אלא נתמעט הכבוד שבבריאה. ויש כאן מיעוט כבוד, אך לא רבוי חסרון. והואיל וכסוי הרגלים בא לכסות על החסרון שברגלים, אין לומר שבכסוי זה חל כל שנוי לאחר החורבן. כי השנויים הם בעניני כבוד, ולא בעניני חסרון.

דוגמה לדבר; בבגדי כהונה, הכהן הדיוט לובש ד' בגדים: כתונת ואבנט ומצנפת ומכנסים [יומא עט:]. שלושת הבגדים הראשונים הוזכרו בפסוק אחד [שמות כח, מ], ואילו המכנסים הוזכרו לכשעצמם בפסוק מיוחד [שם שם מב] "ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה וגו'". וכתב שם הגו"א [שמות פכ"ח אות טז]: "נראה לי מה שלא כלל את המכנסים עם שאר הבגדים, מפני שאין דומה מכנסים לשאר בגדים, כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות ערוה. ושאר מלבושים כולם כבוד הגוף הם, והרי מכנסים אינם רק להסיר הגנאי... ושאר בגדים הם לכבוד ולתפארת". וה"ה לנידון דידן. לאחר החורבן חל מיעוט ב"לכבוד ולתפארת", אך לא חל שנוי בהסרת הגנאי.

[116] פירוש - לרבנן יותר נראה לומר "אמעט כבוד" על הכנפים המכסות את הרגלים, מאשר על הכנפים שבאמצעותן המלאכים עפים.
[117] פירוש - לפי רבנן הרגל מסמלת מיעוט כבוד, ואילו לפי רבי חנינא הרגל מסמלת גנאי וחסרון, ולא רק מיעוט כבוד, וכמבואר בהערה 115. ומאוד מדוייק לשון המהר"ל, שכאשר ביאר את שיטת רב חנינא כתב על הרגל "שיש בהם מן החסרון". ואילו כאשר ביאר את שיטת רבנן כתב על הרגל "הוא חסרון **הכבוד**". והם הם הדברים. לרבי חנינא הרגל מסמלת גנאי ובזיון, ולרבנן הרגל מסמלת מעוט כבוד.
[118] פירוש - אע"פ שלא נמצא בעצם מעוט פמליא של מעלה.
[119] כפי שכתב לעיל ד"ה כבר אמרנו, וז"ל: "אל תטעה בדברי חכמים שיש מעוט לעליונים בעצמם, או שיהיה בהם ההשתנות, רק כי כן הם נמצאים אל העולם בהשתנות", וראה הערות 62 ,61, ולעיל פ"ט הערה 105. וכן כתב בגבורות ה' פכ"ג [צט:]: "ולפיכך יאמר שהש"י בוכה [חגיגה ה:], וזה לפי המקבל, ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל... ואין זה נגד כבוד הש"י אם ימצא הנמצאים המקבלים דבר כזה שהוא מצד המקבלים... ור"ל שלא נמצא השי"ת בשלימות כבודו אל המקבלים". והובא למעלה פ"ט הערה 107, עיי"ש. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [עט:, פא.].
[120] וכמבואר לעיל פ"ד הערה 27, פ"ח הערה 70, פ"י הערה 97, וראה להלן פל"ג הערה 16.
[121] ראה הערות 61, 70.
[122] פירוש - כאשר חסר מן העולם את ביהמ"ק. ומה שכינה ביהמ"ק "היכל המלך", נראה לבאר שההיכל הוא המקום של העם המקבל מלכות המלך, וכמבואר ברש"י שמות [כו, לא] על הפסוק "ועשית פרוכת וגו' והבדילה הפרכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים" [שם שם לא-לג]. ופירש רש"י שם: "פרוכת - לשון מחיצה הוא... דבר המבדיל בין המלך ובין העם". הרי ההיכל הוא מקומם של מקבלי המלכות. וכאן שהדגשתו היא שהכל נידון עפ"י המקבלים, נקט דוקא בתואר "היכל המלך". וראה לעיל פ"ה הערה 339, ופ"י הערה 97.
[123] רק בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".
[124] כמבואר בהערות 61, 70, 121.
[125] בעליונים.

[126] ענין זה מבואר היטב בתפארת ישראל פל"ג [צו:], וז"ל: "שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם, שכבר ביארו חכמים... כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעוה"ז... כמשל הנקודה שהיא בתוך העגול, מגבלת כל העגול, הימין והשמאל הגבוה ומטה, וזה ע"י הנקודה שהיא עיקר, ואמצע העגול, ולכך היא מגבלת הכל... ועוד יש בזה דבר גנוז מאוד. וכאשר תבין ותדע כי לגמרי מכל וכל יש לאדם משפט הנקודה שהיא בתוך העגול, וזה כי כמו שהנקודה היא תוך ואמצע העיגול, כך האדם הוא אמצעי בין העליונים והתחתונים, ולפיכך האדם ג"כ עיקר המציאות, כי אמצעית הדבר הוא עיקר הדבר, ודבר זה ידוע. ולפי זה הכל מתיחס אל האדם שהוא עיקר הכל". וראה להלן פל"ט הערה 42.

[127] לשון המדרש שם: "בשעה שבא הקב"ה לבראת את האדם, נמלך במלאכי השרת... אמר להן חכמתו מרובה משלכם, הביא לפניהם את הבהמה ואת החיה ואת העוף, אמר להם זה מה שמו, ולא היו יודעין. העבירן לפני האדם, אמר לו זה מה שמו, אמר זה שור, זה חמור, זה סוס, וזה גמל".

[128] לשונו בתפארת ישראל פל"ג [צו:] "ביאור זה, ראוים הנבראים שיקרא להם האדם שם דוקא, וזה כי האדם הוא העיקר בעולם אשר הוא נברא מן השי"ת, ומפני זה ראוי שיהיו הדברים נקראים כפי הערך אשר הם אל אדם, שהוא עיקר... ומפני שהאדם הוא עיקר המציאות, הנה כל הדברים ראויים שיהיו נקראים כפי אשר הם מתייחסים אל האדם... והשם שהוא מורה על אמתת הדבר, יותר קרוב אל האדם שאליו ראוי לקרוא שם... וכך כל הנמצאים נקראים כפי אשר הם מתיחסים אל האדם, שהוא עיקר המציאות". ואודות ששם מורה מהות - ראה לעיל פ"ה הערה 80.

[129] לשון המדרש שם: "ואני מה שמי, א"ל לך נאה להקראות א"ד, שאתה אדון לכל בריותך... הוא שמי שקרא לי אדה"ר". ובתפארת ישראל פל"ג [צו:] כתב: "ולכך קריאת השם ראוי לאדם, וגם אל השי"ת היה קורא שם שיש אל הקב"ה בעולם הנברא כפי אשר השי"ת מתייחס לאדם, והוא יתברך מתיחס לאדם מה שהוא אדון לו ומנהיג אותו, ולכך קרא אותו בשם א"ד... כי ראוי לקרוא הקב"ה במה שהוא מתיחס אל האדם שהוא עיקר בעולם, לכך ראוי לקרוא אותו בשם 'אדון', לפי שהוא אדון מנהיג האדם". ועוד אודות שם "אדון" - ראה גו"א שמות פט"ו אות כב, דברים פ"ג אות טו, אור חדש [קפד:], ולהלן פכ"ג הערה 16, ופמ"ב הערה 36.

[130] לשונו בתפארת ישראל שם [צז.]: "מ"מ התבאר שהשם הוא מתחייב מן האדם, וא"כ מה היה הפלא והתמיה כאשר כתב [שמות יט, כ] 'וירד ה'' וכיו"ב, כי האדם קורא שמות כלל, וכיון שהוא קורא שמות, ומצד האדם נאמר שירד או בא, כי כך מקבל כבוד ה' שבא על הר סיני, ומאחר שהשי"ת נמצא אליו, לכך אין קשיא כלל, כי זהו עיקר הגדול שעליו נבנה דברים גדולים, כי השי"ת נמצא לפי המקבל... ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד מאוד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד". וראה לעיל פ"ט הערה 105.

[131] באר הרביעי, עמודים: סד.-סה:, סז., סח:, עט:, ופא.

[132] גור אריה בראשית פ"ו אות יב, תפארת ישראל פל"ג [צו.-צח:], גבורות ה' פכ"ג [צט.-ק:], ולעיל פ"ט הערות 104-107. וראה חידושי אגדות לב"מ פו: [מהדורת כשר, עמוד קנו], ושם הערה 18.

[133] פירש - לאחר שביאר שהקב"ה מתואר עפ"י זוית ראיתו של האדם, ואמרו שבזמן החורבן אמעט פמליא שלו, בע"כ הכונה שכך הקב"ה מתגלה לעולם מבחינתו של המקבל. ועכ"פ מבואר שעולמו של המקבל נשתנה לגמרי לאחר חורבן הבית, עד שהקב"ה מתגלה בו במיעוט פמליא. וא"כ מיעוט פמלייתו יתברך מורה על החסרון שבעוה"ז. וראה הערות 50, 95, ולהלן ר"פ כג.

[134] בגמרא [סוטה מח:] אמרו "שמיר זה ברייתו כשעורה, ומששת ימי בראשית נברא, ואין כל דבר קשה יכול לעמוד בפניו". וכשבנה שלמה המלך את בית המקדש, השתמש בשמיר להבקעת האבנים לבנין המקדש. כן פיתחו בו אבני חושן ואיפוד כמבואר בגמרא שם.

[135] היינו דבש משובח במראהו בטעמו ובריחו [גמרא שם].

[136] בוטחים בהקבה וסומכין עליו לעשות טוב, ואין דואגין לחסרון" [רש"י סוטה מח.].

[137] והמשך הכתוב הוא "כי פסו אמונים מבני אדם".

[138] והוא חסרון בגוף הפרי [מבואר להלן].

[139] פירוש - על ידי שפסקה טהרה מישראל, שאין אוכלים פירותיהם בטהרה, בטל טעם הפירות וריחם, "שמתוך שהיו טהורים ונוהגין בטהרה, אף הקב"ה מטהר פירותיהן מריח רע ומטעם רע" [רש"י סוטה מט.].

[140] בעון פיסוק מעשרות פסק שומן הדגן, כשמו של מעשר דאיקרי 'חלב', כדכתיב [במדבר יח, יב] 'כל חלב יצהר וגו' [רש"י שם].

[141] שלימות לכל העולם הוא להיפך מ"חסרון לכל העולם", וכונתו שמציאותו של ביהמ"ק בעולם משלימה את חסרונותיו של כל העולם, וכמו שיבאר בסמוך. ואודות שביהמ"ק הוא לב הבריאה, וממנו מקבלת הבריאה את חיותה - ראה לעיל פ"ה הערות 46, 112, ופ"ז הערה 138. ועוד אודות שביהמ"ק הוא שלימות הבריאה - ראה לעיל פ"ט הערה 95, פי"ט הערות 117, 119, ולעיל הערה 18. וכאן יבאר ששלימות זו נעשית מחמת שביהמ"ק מחבר עליונים ותחתונים להדדי.

[142] וראה בגבורות ה' פס"ו [שה:-שט:], ופס"ז [שט.-שיג:] שהקדיש את שני הפרקים האלו לבאר מדוע הקב"ה בחר לשכון בתחתונים דוקא, ולא בעליונים, ו"למה צריך בתחתונים, שהם עפר רימה ותולעה" [לשונו שם סוף שה:]. וראה לעיל פ"י הערה 134.

[143] כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג, ד"ה ועוד: "בית המקדש שהוא בית ועד השכינה, ושם יבוא האדם לעבוד את ה', יש בו שני צדדים; מתייחס לעליונים ותחתונים, והכל שוה בו, ולא יאמרו עליונים לנו הוא זה, במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם לנו הוא זה, במה שהוא מקדש ה'... [כי] בית המקדש כלול משניהם". והובא לעיל פ"ה הערה 404.

[144] כי ברכה מגיעה מהעולם העליון הנבדל לעוה"ז, וכמבואר לעיל פ"ה הערות 50, 58, פ"ז ציון 210, ופ"ט הערה 118. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "הברכה באה מלמעלה למטה, אשר המעלה והמטה נבדלים זה מזה, וצריך שיהיה כאן אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש... שהוא כמו סולם שיורדים בו מלמעלה ועולים בו מלמטה, דהיינו שמחבר עליונים ותחתונים". וכן ביאר בח"א לסוטה מח: [ב, פט.], והובא בהערה 153.

[145] סוטה מח: "שמיר למאי אתא, מיבעי לכדתניא אבנים הללו ["שבאפוד וחושן" (רש"י שם)], אין כותבין אותן בדיו... ואין מסרטין עליהם באיזמל... אלא כתב עליהם בדיו, ומראה להן שמיר מבחוץ, והן נבקעות מאליהן".

[146] גיטין סח: "וקא מביעי לי שמירא... ממטי ליה לטורי... ופקע טורא, ומנקיט מייתי ביזרני [זרעים] מאילני ושדי התם, והוי ישוב, והיינו דמתרגמינן נגר טורא". ופירושו שהשמיר [שנמצא אצל הדוכיפת] הוא חותך הרים.

[147] לשונו בח"א לגיטין סח: [ב, קכז.]: "כי השמיר הזה הוא בוקע וגוזר הרים... שהוא חותך וגוזר דבר שהוא קשה... ולכך עצם שמו נגר טורא, כי כח זה חותך הרים עד שנעשה הישוב בעולם". ובפסחים נד. אמרו "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות...

אף האיל והשמיר". ופירש רש"י שם: "השמיר - כמין תולעת היה, ואין כל דבר קשה עומד בפניו שלא יתפרק, ובו בנה שלמה את הבית במסכת גיטין [סח.]".

[148] כמבואר בסוטה מח: ש"דומה לעיסה שנילושה בדבש ושמן". ושם בגמרא הובאו דעות נוספות לבאר את המתיקות שיש בנופת צופים. ובח"א לסוטה שם [ב, פט.] כתב עד כאן אות באות - והוסיף: "וכאילו ר"ל שכל הדברים שהם בעולם נחלשו כוחות שלהם".

[149] כי ההפכים הם הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק. ועל ידי ההפכים יש הכל [לשונו בגבורות ה' פ"ס (רסד.)]. וראה לעיל פ"ג הערה 46. ובגבורות ה' פ"ה [לה:] כתב: "ששני הפכים משלימים להיות הכל בלי חסרון, שהרי יש כאן דבר והפכו, ואין עוד דבר חסר". וכן כתב שם בס"פ כה [קד:] לגבי שבח א"י שהיא "זבח חלב ודבש" [שמות ג, ח], וז"ל: "החלב במה שטבעו קר, והדבש חם בטבעו, הם הפכים, לומר כי לא תחסר כל בה, שאף דברים שהם הפכים נמצא בארץ ברבוי מאוד".

[150] לשונו בח"א לסוטה שם [ב, פט.]:"וכאשר חרב ביהמ"ק נחסרו הכוחות האלו, ושאר דברים אשר יש בהם מן האיכות האלו, נחסרו כוחם".

[151] השמיר ונופת צופים.

[152] לשונו בח"א שם: "ואח"כ אמר 'ופסקו אנשי מעשה'. דבר זה ענין שלישי, כי השנים הראשונים הם בדברים אשר הם לאדם, אבל 'ופסקו אנשי אמנה' שנוי באדם עצמו, ובזה היה כל העולם מקבל חסרון; אם אשר נכללו באלו שני איכות אשר אמרנו, ואם באדם עצמו. ויש לך להבין עוד מאוד אלו ג' דברים אשר נזכרו כאן". וחסרון זה ג"כ נובע מהניתוק שחל בין התחתונים לעליונים כי "ענין האמונה שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דבקות בו יתברך ע"י האמונה... הוא דבק בו יתברך ואין סר מאתו". [לשונו בנתיב האמונה פ"ב (א, ריב.)]. ולכך משחרב ביהמ"ק, נתבטלה דביקות זו. וראה לעיל פ"כ הערה 36, ולהלן פס"א הערה 16.

[153] לשונו בח"א שם: "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. [ראה להלן פכ"ו הערה 39.] 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. וכאשר קבל העוה"ז השתנות, דבר זה גורם שנוי ג"כ אל הסדר, אשר יש לעוה"ז סדר וקשור עם העליונים". וראה הערות 144, 179.

[154] כך אמרו בגמרא שם [סוטה מט.] "בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו". וראה לעיל פ"ט הערות 118, 119, ולהלן פל"ב הערה 6.

[155] 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 [ב, קלח:]:" וכל שנוי נמשך אחר זה שנוי ג"כ". וכן ביאר עפי"ז את מאמרם ז"ל ש"עבירה גוררת עבירה" [אבות פ"ד מ"ב], וכמבואר בח"א לנדרים פא. [ב, כה.]. וראה להלן פל"ו הערה 75.

[156] ובברכות נט. אמרו "בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומה"ע, מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו, והיינו גוהא". ופירש רש"י שם "גוהא - בלשונם קורין רעידת הארץ 'גוהא'". ובבאר הגולה באר הרביעי [סד.] כתב: "בשביל שנמצא שנוי וחסרון בעולם... נמצא ג"כ דבר זה, שהוא הרעד בעולם... ומפני כי השנוי אשר מתחייב מאתו יתברך הוא שנוי גדול בכח... מזה השנוי מתחייב הטבע, שהוא רעידת הארץ... שאין השי"ת נמצא אל העולם כמו שראוי מצד שיש במקבלים השנוי... ומזה השנוי יתחייב הטבע שהוא פועל ההרעשה... כאשר יש בעולם שום דבר יוצא מסדר העולם, יבוא מאתו יתברך שנוי אל המקבלים, ואותו שנוי גוזר הטבע המחייב ההרעשה".

[157] בח"א שם [ב, פט.] ביאר יותר נקודה זו, וז"ל: "ולא ירד הטל לברכה, כי אפשר אף שבאה קללה לעולם, באה ג"כ ברכה לעולם. לכן אחר שאמר שלא היה יום שאין בו קללה, אמר ג"כ שלא היה ברכה לעולם".

[158] ופירש רש"י שם "היתה ארצו פתוחה לחמה, וממתקת הפירות". וביומא פג: פירש רש"י "השמש ממתק את הפרי. 'וממגד' לשון מעדנים". וראה לעיל פי"ז הערה 124.

[159] בח"א שם [ב, פט:] הוסיף כאן: "אמנם לענין הקללה אמר שלא היה יום שלא היה בו קללה, כלל היום והלילה בענין אחד [לעומת הברכה שפירט בה שאין ברכה ביום (טעם פירות), ואין ברכה בלילה (טל)]. כי לענין הברכה הם מחולקים הלילה והיום, אבל לענין הקללה אין כאן חילוק". ונראה ביאורו, שקללה היא העדר, ואין הבדל בין

העדר של יום או של לילה. משא"כ לגבי ברכה שהיא מציאות, ובמציאות יש חילוק בין ה"יש" של היום ל"יש" של הלילה. וראה להלן פנ"ט הערה 119.

[160] כמו שאמרו בגמרא [ברכות יז.] "רב ששת כי הוה יתיב בתעניתא בתר דמצלי אמר הכי, רבון העולמים... עכשיו שישבתי בתענית, ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון מלפניך שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאילו הקרבתיו לפניך ע"ג המזבח ותרצני". ובב"ק סה. אמרו לגבי הכחשת בהמה "מה לי קטלה כולה מה לי קטלה פלגא". ופירש רש"י שם "מההיא שעתא דאכחשה אתחלה לה טביחה".

[161] ראה הערה 139.

[162] וכן כתב בגבורות ה' פמ"ג [קסג:]: "כי הריח והטינופת שני הפכים". וכ"ה בח"א לסוטה יא: [ב, מט.]. ובח"א לסנהדרין צג: [ג, קצ.] כתב: "כי הראיה והשמיעה, האדם רואה ושומע, אף שהדבר אינו הגון ואינו ראוי, הוא נראה ונשמע... אבל הריח, כאשר מריח דבר רע - אין מקבל אותו... אף כי חוש הטעם ג"כ אינו מקבל דבר רע". והרי זה פן נוסף שבו נראה שריח [וטעם] הם להיפך מזוהמא וטינופת. וראה להלן פל"ב הערה 177.

[163] לשונו בח"א שם [ב, פט:]: "כי הטהרה הוא סילוק הטנופת, ובסלוק הטנופת גובר כח הריח, שהוא הפך הטנופת. וזה שאמר אחר כך [שם בגמרא סוטה מט.] כאשר היה מריח ביותר, אמר לו - בני, טהרה יש בך. שכאשר הדבר מסולק מן הטנופת גובר כח הריח, כי הטנופת מבטל הריח. וכאשר היה הטהרה בעולם - כח הריח היה גובר, והוא שנתן טעם בפרי. כי הריח והטעם שניהם ענין אחד, כי לשניהם יש כח. ולפיכך כאשר בטלה הטהרה, בטל טעם הפרי". וכן נגע בענין זה בח"א לע"ז כ: [ד, נב:].

וצרף לכאן את דברי הגמרא ביומא לח: שאמרו שם 'בא לטמא פותחין לו. בא לטהר מסייעין אותו... משל לאדם שהיה מוכר נפט ואפרסמון, בא למדוד נפט אומר לו מדוד אתה לעצמך ["מפני שריחו רע אומר לו המוכר מדוד לעצמך" (רש"י שם)]. בא למדוד אפרסמון, אומר לו המתן לי, עד שאמדוד עימך, כדי שנתבשם אני ואתה". הרי שטומאה וטהרה הן כנגד ריח רע וריח טוב. ומצאנו שישנה הקפדה מיוחדת שצדיק לא יריח ריח רע, וכמבואר ברש"י בראשית לז, כה, וז"ל:"להודיע שכרן של צדיקים, שאין דרכן של ערביים לשאת אלא נפט ועטרן שריחן רע, ולזה [ליוסף] נזדמנו בשמים, שלא יזוק מריח רע". וכן בתיבת הגומא של משה היה "זפת מבחוץ וטיט מבפנים, כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע של זפת" [רש"י שמות ב, ג]. וראה עוד בדרוש לשבת תשובה [עד.].

[164] לשונו בח"א שם [ב, פט:]: "כי כאשר הפרי שמן נקרא עושר הפרי, וכאשר הפרי הוא כחוש נאמר עליו שהוא דל... והטעם שאמרו 'עשר בשביל שתתעשר'... כי העשירי

אשר הוא מפריש נגד העצם שהוא עיקר... כי העצם הוא אחד, וט' מקריים [ראה לעיל פ"ח הערה 102]. וציוה הש"י שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל הש"י, לומר המקריים, שאינו עיקר, שייכים לאדם. אבל אל הש"י, שהוא עיקר שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם והעיקר. ומפני שהוא מפריש העשירי, כנגד אשר הוא עיקר והעצם, יש בו עשירות, מפני שהוא עומד בעצמו. ולא כן המקרה, שהוא חבור שאינו עומד בעצמו. ולפיכך קראו ז"ל [סנהדרין קי.] העושר 'היקום ברגליהם' [ראה דברים יא, ו] הוא ממונו של אדם, שמעמיד את האדם על רגליו. ולפיכך אמרו 'עשר בשביל שתתעשר', כי העשירי הזה הוא נגד העצם, אשר הוא עומד בעצמו, ואינו חסר". וראה לעיל פ"ח הערה 121, ולהלן פל"ה 113.

[165] הרי שהכחוש נקרא "דל" שהוא לשון עניות. וממילא השומן הוא עשירות. ובח"א שם [ב, צ.] כתב: "וזה שאמר כאן המעשר בטל השומן, כי השומן הוא פרי שיש לו גוף בעצמו, ודבר זה הוא העשירי, שהוא נגד עיקר הדבר, שהוא העצם והגוף... כי שומן הפרי הוא העושר של הפרי, שהרי פרי כחוש נקרא דל".

[166] לשונו בח"א לסוטה ג: [ב, כט.]: "כל זנות היא הסרה ונטיה מן הדרך, כי זה לשון 'סוטה' שהוא סטה מן הדרך... ואשר יוצא מן הסדר אין ברכה כלל".

[167] ואודות שע"ז משולה לזונה - ראה לעיל פ"ה הערה 403, וכאן הערה 16. ועוד שע"ז היא יציאה מסדר העולם, ראה דבריו בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:] שכתב: "כי הע"ז אינו מכלל סדר מציאות כלל, אבל הע"ז דבר זה יוצא מכלל סדר המציאות, ולכך נקרא 'עבודה זרה'". וראה עוד גו"א שמות פכ"ב סוף אות לד, ולעיל פי"ב הערה 28.

[168] פירוש - כל יציאה מן הסדר מבטלת את הברכות, וכמו שאמרו [סוטה ג:] "זנותא בביתא כי קריא לשומשמא", ופירש רש"י שם "קריא - תולעת של שומשמין האוכלתן, כך הזנות מחרבת את הבית", וכתב שם לבאר בח"א [מהדורת כשר ח"א עמוד יט]: "כי הזנות גורם שאין ברכה בבית כלל, וזה כי כל זנות הוא הסרה ונטיה מן הדרך... כי הברכה הוא כאשר יש לו חיבור ודביקות בעליונים, ולא שייך בזה נטיה והסרה מן הדרך, כי כאשר הוא סר מזה, הוא חוץ לדביקות הזה... וחוץ לברכה... כמו כל דבר שהוא יוצא חוץ לסדר הוא העדר וקללה, והבן זה מאוד". וראה לעיל פי"ח הערה 23 שנתבאר שם שהפרנסה היא הפך הזנות.

[169] כמו שאמרו בגמרא [סנהדרין סז:] ש"כשפים" הוא נוטריקון ל"מכחישין פמליא של מעלה". וראה לעיל פ"ו הערה 96.

[170] לשונו בח"א לסוטה מח: [ב, צ:]: "כי הזנות הוא יציאה מן הסדר... וכן הכשפים הם יציאה מן הסדר... ובזה כילו הכל, שאין כאן דבר העומד בסדר שלו, והכל יוצא מן הסדר, ולכך הזנות והכשפים כילו הכל".

[171] מי יתן שיבוא יום [רש"י שם].

[172] מי ידע אם ייטב מן הלילה [רש"י שם].

[173] מי יתן והיה זה יום הבא כזה שעבר [רש"י שם].

[174] מאחר שהקללה הולכת תמיד ורבה [רש"י שם].

[175] הוא הנאמר בשחרית ב"ובא לציון" "ואמרין קדיש בשמי מרומא עלאה בית שכינתיה, קדיש על ארעא עובד גבורתיה, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא", והוא נקרא "קדושא דסדרא" [שו"ע אור"ח סימן קלב, ס"ב]. ורש"י שם פירש באופן אחר.

[176] שעונין אחר הגדה שהדרשן דורש ברבים, בכל שבת היו נוהגין כך, ושם היו נקבצין כל העם לשמוע, לפי שאינו יום של מלאכה [רש"י שם].

[177] כפי שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מט:] "אין העוה"ז ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל", והובא לעיל פ"ה הערה 50. וראה לעיל פ"ה הערה 58, ופ"ט הערה 118 שנתבאר שם שהעוה"ז מקבל מהעולם העליון.

[178] ודבר זה - קבלת העוה"ז מהעולם העליון.

[179] כמבואר בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:], והובא לעיל פ"ה הערה 58, פ"ט הערה 118, ולעיל הערות 144, 153.

[180] בח"א לסוטה מח: [ב, צ:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף כאן: "שהעוה"ז מקבל מן העולם העליון הכולל הכל". ודע, שאף בנתיב העבודה פי"א [א, קי.] כתב כמעט אות באות כפי שכתב כאן.

[181] וכן כתב בנתיב העבודה בס"פ יא [א, קיג:], והובא בהערה 26. ובשבת קיט: אמרו ש"כל העונה אמן יהא שמיה רבה מברך בכל כוחו אפילו יש בו שמץ של ע"ז מוחלין לו", וכתב לבאר שם בח"א [א, סד:]: "כי הברכה הזאת של איש"ר הוא למעלה מעוה"ז. וידוע כי העבודה זרה, הוא השניות, דוקא היה בעולם הזה, אבל הברכה הזאת היא מעולם העליון, ושם מסתלק השניות, שם רק האחדות. ולפיכך אף אם בו שמץ ע"ז מוחלין, כאשר מורה כי הש"י אחד מצד עולם העליון, ושם מסתלק השניות עד שלא ימצא רק אחדות גמור מכל צד". הרי שהשבח של איש"ר מחבר את האדם לעולם העליון. וראה לעיל הערה 27, ולהלן פל"ד הערה 13.

[182] כי "לעלם ולעולמי עלמיא" מתייחס לעולם העליון, וכמבואר לעיל הערה 22.

[183] בנתיב העבודה פי"א [א, קי.] הוסיף כאן: "ומ"מ כיון שבטל ביהמ"ק, שעל ידו הברכה לעולם, והוא היה צנור להביא הברכה, כמו שידוע, לכך אין הברכה מצויה כ"כ, ומ"מ העולם קיים על זה". ובח"א לסוטה שם [ב, צ.] הוסיף כאן: "רק לריחוק העוה"ז מן העולם העליון, אף שאנו אומרים 'מברך לעלם עלמי עלמיא' אין הברכה מצויה כ"כ, ומ"מ העולם קיים". וכנראה שהוקשה לו, שאם העוה"ז מחובר לעולם העליון, מדוע אמרו בגמרא רק שהעולם קיים על איש"ר וסדרא דקדושא, ולא שהעולם מתברך ע"י איש"ר וסדרא דקדושא, כי לשון "קיים" מורה שאין לעולם הזה נפילה, אך מ"מ רק נאמר כאן סילוק הרע, ולא עשיית הטוב. ועל כך השיב שאין הברכה מצויה כ"כ. וראה להלן פנ"ב הערה 33.

[184] לשונו בנתיב העבודה שם [א, קי.]: "כי לשון זה [ארמית] אינו לשון מיוחד, שאינו מכלל שבעים לשונות המיוחדים - לכל אומה ואומה לשון אחד, וכבר ביארנו דבר זה בפרק עשרה [אבות פ"ה מכ"ב], גם בהרבה מקומות". וז"ל שם בדר"ח [רעז.]: "התרגום... אינו נחשב ללשון... שאינו שייך אל העוה"ז, ומפני זה עצמו אין המלאכים מבינים לשון ארמי [שבת יב:], שאין הלשון הזה מכלל סדר העוה"ז". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]: "הלשון של תרגום אינו לשון פרטי מיוחד לאומה, והוא לשון כולל אל הכל". ובתפארת ישראל פי"ג [מה.] כתב: "התרגום אינו נחשב לשון כלל, כמו שאמרו [מגילה י:] 'והכרתי לבבל שם ושאר' [ישעיה יד, כב], אלו כשדים, שאין להם כתב ולשון... כי לשון ארמי שהוא לשון בבל, אינו נחשב לשון". ובגבורות ה' פנ"ד [רלח.] כתב: "זהו אמרם ז"ל בפרק החליל [סוכה נב:] ארבע הקב"ה מתחרט עליהם שבראם, ואלו הם כשדים ישמעאלים יצה"ר גלות. ובאור זה כי כשדים אין מציאותם נחשבים, כי לפחיתותם אין שם מציאות עליהם, והם דומים לבריאה שהיא טפילה, ונמשכת אחר בריאה אחרת, כמו התולעים... ומצד עצמם אין ראוי להם הבריאה... כלל הדבר כשדים אין להם מציאות כלל בעצמם, אבל הם נמשכים אחר מציאות אחרים, וכשדים הוא ארם בודאי, וזהו ענין ברור... כי ארם הזה הוא יוצא מכלל מציאות העולם, ואינו נחשב בכלל שבעים לשון, שהם סדר המציאות העולם. ואין הלשון של ארמי בכלל שבעים לשונות אלו, ולפיכך המלאכים שהם כנגד שבעים לשונות אין מכירין ארמית". ובגו"א דברים פל"ב אות יג [ד"ה לפיכך] כתב: "לפיכך דרשו רז"ל [מגילה י:] שאין להם [לכשדים] לא כתב ולא לשון. שהלשונות נתן הקב"ה לשבעים אומות, ולא היה אשור בכללם. נמצא כי לא נקרא לשון, שלא היה מן אותם הלשונות שפילג הקב"ה לשונם, ולא נקרא לשון". ובח"א לסוטה לג. [ב, סז:] כתב: "מלאכי השרת אין מכירין כלל לשון ארמי מפני שאינו

נקרא לשון... שאין לשון ארמי בכלל ע' לשונות, אע"ג שהוא לשון בודאי, אינו בכלל ע' לשון שברא הש"י. ומה שהלשון ארמי אינו בכלל ע' לשון, מפני שאמרו במסכת סוכה [נב:] כי על כשדיים נאמר [ישעיה כג, יג] 'זה העם לא היה', ואמרינן שהקב"ה מתחרט עליהו, ולכך אין לשון שלהם, שהוא ארמי, בכלל ע' לשון". וכ"ה בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנג.]. ועוד אודות שיש לכל אומה לשון המיוחדת לה - ראה גו"א בראשית פמ"ה הערה 39, שם דברים פ"א אות נא, ואור חדש [סג.]. ובפרקי דר"א פכ"ד אמר שבדור ההפלגה "ירד הקב"ה ושבעים המלאכים הסובבים כסא כבודו, ובלבל את לשונם לשבעים גויים לשבעים לשון, כל אחד ואחד גוי וכתבו ולשונו". וראה הערות 188, 189.

[185] לעיל ד"ה ואמר לו, וד"ה ויפה אמרו.

[186] מה שעולם העליון כולל הכל - נראה שהוא משום שעולם העליון הוא עולם האחדות [כמבואר לעיל פ"ה הערה 107, פי"ג הערה 85, וכאן הערה 180], ודבר שהוא אחד הוא כולל הכל [לעיל פ"ח הערה 63], וממילא העולם העליון כולל הכל.

[187] דוגמא לדבר; בסנהדרין [לח:] אמרו שאדה"ר בלשון ארמי סיפר, וכתב שם בח"א [ג, קנג.]: "כי לשון הקדוש ושאר לשונות לא היו ראויים לו, כי לשון הקדוש הוא לשון פרטי. וכן ע' לשונות, ולשון הקודש מצטרף בענין זה אל ע' לשון. והרי האדם, בשביל שכולל היה כל לשון שהיה יוצא ממנו, לא היה ראוי לו לשון פרטי, אך היה לו לשון ארמי, אשר אינו לשון... ומצד אשר אדם היה כולל כל ע' לשון, לא היה לו לשון פרטי... וכל הלשונות הם מחולקים פרטיים, לכך נתן לו לשון ארמי".

[188] לשונו בנתיב העבודה פי"א [א, קי.]: "ואינו ראוי שיהיה בלשון הקודש, שהוא מיוחד לישראל, שהם קדושים". וכן כתב בגו"א דברים פ"א אות נא: "והלשון הוא מתייחס אל האומה, לפי מה שהיא - נתן לה הקב"ה לשון, כי לשון הקודש נתן לעם הקדוש, נמצא כי הלשון הוא מתייחס לפי מדריגת האומה". ובתפארת ישראל פס"ד [קצד.] כתב: "כפי מה שראוי לישראל להיות להם לשון מיוחד, במה שהם אומה מיוחדת בקדושה, לכך היה להם לשון הקודש". וראה עוד בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קח:].

[189] בח"א לסוטה שם [ב, צ:] הוסיף כאן: "כי אף שיש כשדים שלשונם ארמי, אין הלשון הזה מיוחד להם, ולכך אמרו בפ"ק דמגילה [י:] 'והכרתי לבבל שם ושאר' [ישעיה יד, כב] אלו כשדיים, שאין להם כתב ולא לשון, אע"ג שיש להם לשון ארמית, אין להם לשון מיוחד כמו שיש לשאר... ודברים אלו מופלגים ועמוקים מאוד". ונתבאר בהערה 184.

ובנתיב העבודה פי"א [א, סוף קי.] הוסיף כאן: "ובעונינו נתבטלה הקדושה, ולכך אין

הברכה באה ע"י קדושה שבתפלה שנתבטלה, אבל לשון תרגום, שהוא לשון בלתי מיוחד, כאשר אומרים בזה הלשון, מקבל עוה"ז מן עולם העליון, שמאתו הברכה והקיום, והבן זה".

[190] ולא נקט "אמן יהא שמיה רבא" של תפילה.

[191] כי התורה באה מעולם העליון, וכידוע מאוד בספרי המהר"ל [דר"ח פ"א מי"ח (מח.), שם פ"ג מי"א (קלה:), שם פ"ה מכ"ב (רעו:), שם פ"ו מ"ב (רפה.), שם שם מ"ט (סוף שיב:), תפארת ישראל פי"ג (מה.), גו"א שמות פ"כ אות ג, נתיב התורה פ"ב (א, יא:), דרוש על המצות (נ:), ועוד]. ובסמוך יבאר יותר ענין זה. וראה לעיל פ"י הערה 154.

[192] בנתיב העבודה פי"א [א, קי:] הוסיף כאן: "ראוי שבח זה להגדה ביותר מן התפילה, מפני שכאשר באים להתפלל אין אסיפה זו רק להתפלל על צרכו. ועוד, כי התפילה היא שייכת ג"כ ביחיד כמו ברבים, ולכך אע"ג דהוי התפילה ברבים, אין זאת אסיפה לכבוד הש"י. אבל האסיפה והקבוץ כדי לשמוע הדרשה לדעת חוקי ה' ותורתו, דבר זה הוא כבוד הש"י. ועוד הרי התורה היא מעולם העליון, וע"י איש"ר שאומרים אחריה מביא ברכה מעולם העליון".

[193] בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצו:] הביא מדרש זה, וכתב: "הרי לך השכר הגדול והפאר הגדול כאשר מתאספים אל הדרשה. ומה מאוד מפליג לומר שהקב"ה קורא למלאכי השרת... והדברים האלו יש לך להבין מן מה שפרשנו בנתיב התפילה אצל על מה קאי עלמא, על איש"ר דאגדתא ועל סדרא דקודשה, כמו שפרשנו שם הטעם". ושם מוסיף להאריך בביאור המדרש. וראה בנתיב העבודה פי"א [א, קיג.] שהביא שם ג"כ את המדרש הנ"ל.

[194] פרק יג [מה.], וז"ל שם: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור [ברכות ח.] ...וביאור ענין זה שיש לתורה ג' מדריגות; המדריגה האחת הנגלית לכל אדם. המדריגה השניה, הוא הנסתר בתורה, שאינו מובן רק לחכמים ולנבונים. המדריגה השלישית, הוא שיש בתורה דברים מורים על עוה"ב... ולפיכך יש לקרות התורה שנים מקרא ואחד תרגום... כי התרגום הוא למעלה העליונה, היא מדריגת עוה"ב", ועיי"ש שמאריך לבאר ענין זה. וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [רעו:]: "כי זה טעם שנים מקרא ואחד תרגום, וזהו מפני מדריגת התורה, שהיא מעולם העליון, צריך שיקרא כל פסוק שלשה פעמים כנגד עולם התחתון וכנגד עולם האמצעי, וכנגד עולם העליון והשלישי". וצרף לכאן שלארון שבמשכן היו שלשה ארונות [רש"י שמות כה, יא], והם כנגד ג' העולמות, וכמו שנתבאר בגו"א שמות פכ"ה אות יז, ושם הערה 170. וראה לעיל פי"ח הערה 27.

[195] אמן יהא שמיה רבה, וכן סדרא דקדושא.
[196] וזהו "אמן יהא שמיה רבה".
[197] וזהו סדרא דקדושא ["קדיש בשמי מרומא עלאה בית שכינתיה, קדיש על ארעא עובד גבורתה, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא"].
[198] חולין צא: "מלאכי השרת אין מזכירין את השם אלא לאחר ג' תיבות, כדכתיב [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות'... והאיכא 'ברוך' ["דהוזכר אחר ב' תיבות כדכתיב (יחזקאל ג, יב) 'ברוך כבוד ה'"' (רש"י שם)], ברוך אופנים הוא דאמרי ליה" ["שהם מכסא הכבוד עצמו, וכי אמרינן אנן במלאכים" (רש"י שם)]. ובנפש החיים שער א ס"פ יא כתב: "יש אחת אומרת 'קדוש', והם השרפים... והשנית לעומתם משבחים ואומרים 'ברוך', והם האופנים וחיות... שכל כת מקדשת כפי מקורה ושרשה בהעלומות. אבל ישראל קבוצי מטה אומרים שניהם 'קדוש' ו'ברוך', להיותם כוללים כל המקורות והשרשים יחד". והרי שמו של השי"ת הוא "הקדוש ברוך הוא", הרי שישנה מציאות של "קדוש" ושל "ברוך". ובח"א לסוטה שם [ב, צ:] הביא שם את דברי הגמרא בחולין הנ"ל, וצירפם לדבריו כאן, וכמבואר בהערה 205.
[199] בפשטות כונתו לסדר שנאמרו דברי הגמרא "עלמא אמאי קא מקיים, אקדושה דסידרא ואיהא שמיה רבה דאגדתא", שנקטו קודם בקדושה דסידרא, ולאחר מכן נקטו באיש"ר דאגדתא. וכונתו לבאר שאכן זהו מהלכם של דברים; קודם יש צורך ב"קדוש", ולאחר מכן מגיע ה"ברוך", וכמו שמבאר.
[200] נקט לשון סדרים, כי כך הוא לשון הגמרא שם "הא איכא סדרים תופיע מאופל". ובח"א לסוטה שם [ב, צ:] כתב: "ואלו שני דברים הם סדרים לעוה"ז, האחד - הוא סדר העולם הזה בעולם העליון... הוא קשור עוה"ז עד עולם העליון. ואיש"ר דאגדתא, שהש"י מבורך ממנו הכל עד עוה"ז, והוא קשור וסדר עולם העליון עם עולם הזה, והיינו שאמרו 'הא יש סדרים תופיע מאופל'". וא"כ שני הסדרים הם: (א) חיבור מלמטה למעלה [סידרא דקדושא]. (ב) חיבור מלמעלה למטה [איש"ר מבורך]. וראה הערה 202.
[201] פירוש - כאשר העולם הזה מתרומם מחומריותו ומתעלה מעבר לעצמו, בכך יש לו נגיעה ודביקות עם העולם העליון, המקודש לגמרי מהחומר והגשם. דוגמא לדבר; ראה לעיל פי"ט הערה 101 שהובאו שם מדבריו בתפארת ישראל פ"מ [קכג.] כי שבת נקראת "כלה" [ב"ק לב:], משום ש"העוה"ז - ע"י שבת - יש לעולם חבור בו יתברך. כי שאר ימים אינם מקודשים כמו השבת. ומפני שהוא זמן קדוש, יש לעולם חבור על ידו בו יתברך. ולכך נקרא השבת 'כלה', שהיא עומדת להתחבר בבעלה... שהשבת הוא החבור

בו יתברך". הרי שהקדושה מאפשרת את חבורו של עוה"ז להקב"ה. דוגמה נוספת: יעקב אבינו, מתייחד בכך שמדריגת הקדושה מיוחדת לו, וברכת "אתה קדוש" מיוסדת נגדו [ראה לעיל פט"ו הערה 44]. וכן מצינו בו שמדתו הוא "עצם החבור... הדבוק בעצם לגמרי... מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השי"ת לתחתונים" [לשונו להלן ר"פ נב]. הרי שהמקודש ביותר - הוא המחובר ביותר. וראה להלן פנ"ב הערה 33.

[202] לשונו בח"א לסוטה שם [ב, צ:]: "ולכך השם אחר קדוש קדוש, ובאיש"ר הם קודם ואח"כ הברכה, כי ע"י קשור וסדר העוה"ז בעולם העליון, שאמר 'קדיש על ארעא', ואח"כ 'קדיש בשמיה מרומא', ואח"כ 'קדיש לעלם עלמי עלמיא', הוא קישור עוה"ז עד עולם העליון. ואיש"ר באגדתא, שהש"י מבורך ממנו הכל, עד עוה"ז". וקודם לכן כתב: "כי ע"י שהוא מבורך, מתברך ממנו הכל". ובזוה"ק ח"א רנ. אמרו "מאן דמברך ליה לקב"ה - יתברך, מאן דלא בריך לקב"ה - לא יתברך".

[203] כפי שהתבאר בפרק זה, שביהמ"ק היה המחבר את עולם התחתון עם עולם העליון. ולכך הברכה הגיעה לעולם באמצעותו [ר' הערות 144, 153, 179, 183].

[204] לשונו בנתיב העבודה פי"א [א, קי:]: "כלל הדבר, כי כאשר היה המקדש בעולם, באה ברכה לעולם בשביל ביהמ"ק... ועכשו שחרב ביהמ"ק אין ברכה באה לעולם... רק העולם קיים ע"י איש"ר דאגדתא וסידרא דקדושא, בהם העולם מקויים, שעל ידם הברכה באה מעולם העליון, והבן הדברים האלו, כי הם דברים עמוקים". וראה דבריו בגבורות ה' פס"ב [רעט.] שהזכיר שם בקיצור ענין זה.

[205] ובח"א שם [ב, צ:] סיים דבריו כך: "וכל אלו דברי סתרי חכמה, ותבין אותם ותדע, כי מלאכי שרת מקדשין אותו בקדושה, והאופנים אומרים ברוך כבוד ה' ממקומו [חולין צא:]". ושם בח"א לחולין [ד, קי:] ביאר שהאופנים קרובים יותר להשי"ת ממלאכי השרת [ולכך מזכירים ש"ש לאחר ב' תיבות]. וכוונתו לומר, שחזינן משם שהמרוחקים יותר אומרים "קדוש" והמקורבים יותר אומרים "ברוך", כי "קדוש" הוא מלמטה למעלה, ואילו "ברוך" הוא מלמעלה למטה.

פרק כג

[1] כפי שהתבאר בפרק הקודם,וראה שם הערות 50, 95, 133, 204. וראה להלן פכ"ד הערה 1, פכ"ו הערה 46, ולהלן פס"א הערה 16.

[2] מעין דברי רש"י [בראשית ז, ז], שנח ובניו "נאסרו בתשמיש המיטה, מפני שהעולם היה שרוי בצער". ומקורו הוא מהמדרש תנחומא שם אות יא, שאמרו: "שבשעה שהעולם

נתון בצרה ובחורבן, אסור לאדם להזקק בפריה ורביה". ובסנהדרין קח: אמרו שנח קרא לעורב "רשע", מחמת שהעורב חשדו על בת זוגו. וביאר שם בח"א [ג, ריש 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 [ראה לעיל פ"ז הערה 174]... ובסדר הכללי שבהם נמשכו כל המינים בטבע, חוץ מן העורב... וזה כי העורב הוא אכזרי [תנחומא עקב, אות ב, ועיין עירובין ריש כב.], ואין לו חיבור אל שאר הנמצאים... כי בודאי רשע הוא העורב, שכל אשר יצא מן סדר המציאות נקרא 'רשע'". והרמב"ם בהלכות תעניות פ"א ה"ג כתב: "אם לא יזעקו ואל יריעו, אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו... הרי זו דרך אכזריות". וראה ציונים 195 ,95 ,78, ולהלן פמ"ב הערה 96.

[3] העולם.

[4] פירוש - כאשר האדם מתייחס אל חורבן ירושלים כדבר החורג מקיום העולם [ולכך הוא מתאבל עליה], אזי יש בהתייחסות זו גופא בכדי לבנות את ירושלים, כי כל יציאה מהסדר - סופה לחזור אל הסדר, וכמו שיבאר. אך אם אין האדם מתאבל על ירושלים, א"כ אין חורבנה נתפס אצלו כחריגה מקיום העולם וכיציאה מהסדר, ולכך התייחסות זו תגרום להמשך חורבנה. כי אצלו החורבן אינו שנוי שיחול עליו הכלל שכל שנוי סופו לחזור לסדר, אלא כדבר השייך לסדר העולם, וסדר העולם ימשך כך לעתיד. וענין זה יתבאר יותר בסמוך. ועוד ראה גם הערות 195, 184.

[5] לעיל פ"א ד"ה ועוד שיש, שכתב שם: "כל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ועוד ראה שם הערה 18, פי"ד הערות 41 ,20, ולהלן ר"פ כד.

[6] חסרון לעולם, שהוא שנוי לעולם.

[7] אל הסדר.

[8] מביא גמרא זו, כי בהמשכה נאמר שאסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה.

[9] הכנעה [רש"י שם].

[10] עבדו את ה' ביראה - תפלה שהיא לנו במקום עבודה, עשו אותה ביראה [רש"י שם]. והמשך הפסוק שם הוא "וגילו ברעדה".

[11] כפי שכתב בנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.]: "משלימות העבודה הזאת, שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעלה, הוא השי"ת, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו... כי התפלה היא שהאדם הוא העלול, והשי"ת הוא העלה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וראה לעיל פי"א הערה 202, ופי"ג הערה 139.

[12] שהרי "כובד ראש" פירושו "הכנעה", וכמבואר ברש"י שם, וזהו היחס של העלול אל עילתו. ונקודה זו התבארה בארוכה בנתיב העבודה פ"ו, שהביא שם כמה הלכות תפילה שמטרתן להורות שהאדם משפיל א"ע אל ה' בשעת תפילתו. ובתוך הדברים כתב שם [א, צב.]: "כי עיקר התפלה אל השי"ת מצד שהאדם הוא עלול, ותלה בעלה המשלים אותו... ולפיכך כל שאין משים עצמו כבשר, ופירוש - שכבר הלכה הצורה ממנו, והוא כבשר שהלכה הצורה ממנו, ובזה האדם עלול, מקבל לגמרי... נחשב כאילו אינו כלל, ואז תפלתו נשמעת. אבל אם מחשב עצמו - מה, אף אם מחשיב עצמו כמו עשב, סו"ס יש לו צורה, ומצד הצורה... הוא דבר בפני עצמו... ואין זה עלול גמור, כאשר הוא בריה בפני עצמו. ולפיכך אמר [סוטה ה.] אין תפלתו של אדם נשמעת אא"כ יראה עצמו כבשר, ואז ראוי לקבל כמשפט העלול, אשר הוא מקבל מן העלה". וראה גו"א בראשית פ"י הערה 12.

ובנתיב הליצנות ר"פ א [ב, רטז:] כתב: "כי האדם הוא עלול, וכל עלול, במה שהוא עלול אין לו השמחה, כמו העבד שהוא עובד את אדון שלו, וכי ראוי לו השמחה, הרי הוא עבד נכנע לאדון שלו. וכאשר העבד עושה כך [שמכניע א"ע], מראה שהוא עלול, ומקבל השלמה מן העלה, אשר הוא השלמתו". ועוד ראה גם הערות 14, 31, 33.

[13] אין זה מלשון הגמרא, רק כך מבאר המהר"ל. אמנם שם בגמרא הביאו קודם את הברייתא האומרת "אין עומדין להתפלל וכו' אלא מתוך הלכה פסוקה". ואמרו שם בגמרא "רבנן עבדי כמתניתין ["מתוך כובד ראש" (רש"י שם)], רב אשי עביד כברייתא" ["מתוך הלכה פסוקה" (רש"י שם)]. ומיד לאחר מכן הובאה ברייתא שניה האומרת "אין עומדין להתפלל וכו' אלא מתוך שמחה של מצוה". וכשם שברור שברייתא קמא פליגא אמתניתין, ה"ה לגבי ברייתא בתרא. אמנם תוספות שם [ד"ה רבנן] למדו שאין סתירה בין "כובד ראש" לבין "שמחה של מצוה", שכתבו: "אין מתפללין מתוך קלות ראש ושחוק, אלא מתוך כובד ראש ושמחה של מצוה... ולכך נהגו לומר פסוקי

דזמרה ואשרי קודם תפלה". וראה עוד טושו"ע אור"ח סי' צג ס"ב. ועיין ברבינו יונה שם [סוף כב. בדפי הרי"ף] שלומד כדרך המהר"ל שרבנן נהגו כמשנה שלא בעי שמחה של מצוה, וסגי בכובד ראש.

[14] ולא מתוך שמחה של מצוה. וראה סוף הערה 12 אודות שהכנעה ["כובד ראש"] סותרת לשמחה.

[15] לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [פה.]: "יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת - מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך הש"י, שהוא עילה אל העולם יש אל העולם קירוב אל העילה". 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". וכן כתב בנר מצוה [יג:]. וראה לעיל פי"ט הערות 64 ,18, פכ"ב הערה 69, להלן פל"ח הערה 46, פמ"ב הערה 35, פנ"ו ד"ה וזה כמו שהתבאר, וגו"א דברים פ"י הערה 34. וכן כתב בח"א לכתובות צו. [א, קס.].

[16] לשונו בבאר הגולה שם [פה.]: "הבחינה השנית, מצד שהש"י עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול. ואלו שתי בחינות שהם מחולקות, הם בעולם בכלל. והשמים שהם עלולים יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל הש"י, מצד שהוא יתברך עילתם. והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשי"ת נבדל מהם מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול". וכן כתב בח"א לב"ב צט. [ג, קכב:], ונר מצוה [יג:]. וראה לעיל פ"ט הערות 64 ,18, פכ"ב הערה 69, להלן פנ"ו ד"ה וזה כמו שהתבאר, וגו"א דברים פ"י הערה 34. ובגו"א שמות פט"ו סוף אות כב כתב: "לשון אדנות, כי האדון מצטרף אל העבד". ובתפארת ישראל ס"פ יט [סא.] כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו". הרי ששם "אדון" מורה על צירוף האדון לעבדו, או על צירוף העבד לאדונו. וראה לעיל פ"ה הערה 121, ופכ"ב הערה 129. וראה להלן פמ"ב ד"ה וביאור זה שחזר על דבריו כאן. וכן כתב בח"א לכתובות צו. [א, קס.]

[17] כי במה יצטרף העבד אל אדונו אם לא ע"י עשיית גזירותיו ומצוותיו. וכמו שכתב בגו"א שמות פי"ב אות יב: "כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסב:]: "כי באיזה ענין הם [ישראל] שלו [של השי"ת]... כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו". הרי שהחיבור וצירוף של העבד לאדונו רק נעשים ע"י עבודתו, שהיא קבלת גזרותיו ומצוותיו.

[18] נראה לבאר עפ"י דבריו בתפארת ישראל פ"י [סוף לה:]: "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו [בהשי"ת]. 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 השי"ת, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השי"ת". וא"כ כאשר עובד ביראה, בכך מוסר עצמו לגמרי אל השי"ת, ולא משאיר אצל עצמו דבר, אלא התבטלות גמורה היא. וא"כ זהו "עבודה אל השי"י לגמרי", כי לית ליה מגרמיה כלום. [וראה עוד לעיל פ"ב הערות 15, 28]. וכ"ה בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.]. ויש כאן בטוי לריחוק ולהבדל הקיימים בין העלול לעלה.

[19] כי על ידי השמחה הוא מראה את שייכותו אל העלה יתברך, כי שמחה מורה על שלימותו [יבואר בסמוך, ולעיל פ"ח הערה 38, פי"ט הערות 116, 126]. והואיל ויש ביחס עילה - עלול פן של צירוף וחיבור, הרי פן זה מתבטא בשמחה של מצוה, שהיא היא שלימותו של העלול, המתחבר אל עילתו. וא"כ המהר"ל ביאר כאן ב' שלבים במחלוקתם; בשלב א' ביאר שנחלקו איזה פן יש להבליט ביחס של עילה - עלול, האם זה של המרחק [מתניתין] או זה של הקירוב [ברייתא]. ולאחר שהניח יסוד זה, הוסיף לבאר כיצד בהתאם לכך יראה תואמת יותר לשיטה הראשונה [כי המגמה היא התבטלותו של העלול]. ומאידך כיצד שמחה תואמת יותר לשיטה השניה.

[20] לשון הרמב"ם בהלכות תפלה פכ"ד הט"ז: "כיצד היא הכונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה". וביאר רבנו חיים הלוי בספרו בזה"ל: "ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהוא מעצם מעשה התפלה. ואם אין לבו פנוי, ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ה' ומתפלל, אין זה מעשה תפלה, והרי הוא בכלל מתעסק, דאין בו דין מעשה... דבמקום שהיה מתעסק דינו כלא התפלל כלל".

[21] ברכות לב: "ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא שר אחד ונתן לו שלום, ולא החזיר לו שלום... א"ל [החסיד לשר] אילו היית עומד לפני מלך בו"ד, ובא חברך ונתן לך שלום היית מחזיר לו, א"ל לאו... והלא דברים ק"ו, ומה אתה שהיית עומד לפני מלך בשר ודם... כך, אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה... על אחת כמה וכמה". ובהלכות מלכים פ"ב ה"ה כתב: "וכל העם באין אליו [אל המלך] בעת שירצה, ועומדין לפניו ומשתחוים ארצה".

[22] כמבואר לעיל פ"ח הערה 38, קחנו משם, וראה הערות 19, 33.

[23] שבת ל: "אין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות... אלא מתוך שמחה של מצוה". וכתב שם בח"א [א, יד:] בזה"ל: "כי אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם. ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה". וקודם לכן כתב: "כאשר האדם בשמחה, אז נפשו בשלימות... שהיא שלימות הנפש". וכ"כ בנתיב התורה פי"ח [א, עה:]. וראה לעיל פי"א הערה 221.

[24] פירוש - ניתן למצוא את אותם שתי בחינות של תפילה, מבלי לתלות אותם ביחס של עילה ועלה. שהרי כל תפלה מעצם מהותה היא עמידה בפני מלך, וכן היא חיבור עם הש"י, שהרי עומד ומדבר אליו. ולכך המשנה סוברת שיש להתפלל מתוך כובד ראש, כיאה לנכנס לפני המלך. ואילו הברייתא סוברת שיש להתפלל מתוך שמחה של מצוה, כיאה למדבר ומתחבר עם הש"י.

[25] רבה ראה את אביי [יבואר כך בהמשך].

[26] יותר מדאי, ונראה כפורק עול [רש"י שם].

[27] ואביי השיב לו "אנא תפילין מנחנא" [גמרא שם].

[28] תפילין מנחנא -והם עדות שממשלת קוני ומשרתו עלי [רש"י שם]. אך המהר"ל לומד שהתפילין הם הסיבה לשמחה, וכמו שיתבאר.

[29] פירוש - לפי הרי"ף רבה אמר לאביי את הפסוק "וגילו ברעדה", ואילו רבי זירא אמר לרבי ירמיה את הפסוק "בכל עצב יהיה מותר". וזהו הסדר הנכון, וכמו שיבאר בהמשך. משא"כ לפי הגירסא שהיתה למהר"ל בגמרא, הרי רבה אמר לאביי "בכל עצב יהיה מותר", ואילו קודם לכן אמרו שרבי זירא אמר לרבי ירמיה "וגילו ברעדה". [וכנוסח זה כן הוא בעין יעקב שם.] אמנם לפנינו בגמרא איתא כגירסת הרי"ף. וכן בנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז:] הביא את גירסת הגמרא שלפנינו, וגירסת הרי"ף.

[30] לשונו בנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז:]: "ויש לתמוה, למה בשניהם [אביי ורבי ירמיה] היה השמחה מה שהניחו תפילין דוקא".

[31] כמבואר בהערות 12, 14.

[32] ויראה סותרת לשמחה, וכמו שביאר בדרוש לשבת תשובה [עד:]: "כי יר"ש, מפני שהוא ירא ה', ומפחד תמיד מן השי"ת, אינו בטוב, כי ראוי לעבוד השי"ת בשמחה ובאהבה".

[33] והביאור, שהרי שם "עלול" מחייב שתהיה לאדם התבטלות גמורה [כמבואר לעיל בהערה 12], ואילו שמחה מורה על שלימותו של האדם [ראה הערה 19], ובודאי שאין

השמחה תואמת לאדם שמרגיש את עצמו כמי שאינו. ולכך ההרגשה התואמת לעלול היא יראה, המורה על התבטלות ותלות [לעיל פ"ב הערה 15, וכאן הערה 18].

[34] ואודות מעלת תפילין - ראה לעיל פ"ז הערות 218-224, וכן שם הערות 227-240, וחלקן יובאו בסמוך. ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד.] כתב: "ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם, נקרא כי השי"ת הוא מלך שלו... כי מלכות שמים שלימה... הוא ע"י תפילין... ומניח תפילין, בזה שם ה' נקרא עליו". ומעין זה כתב בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.].

[35] אודות השייכות של "כתר" לתפילין, ראה דבריו בח"א לגיטין נח. [ב, קכ.] שכתב: "וכתר תפילין על המוח שבו החכמה". ועיין בקהלת יעקב ערך תפילין שכתב: "תפילין ש"ר, קצת מקובלים אמרו כי בית של תש"ר רומז לכתר... והביא דבריהם הפרדס בשער הצנורות פ"ב". ובמחשבת חרוץ לרבי צדוק הכהן, פ"ז [ד"ה וכל] כתב: "תפילין שבראש הם כמו כתר על הראש". וכן כתב בספר פוקד עקרים, ליקוטים, ד"ה ישדר: "כי כתר עליון הוא קרקפתא דתפילין". וראה לעיל פ"ז הערה 238.

[36] שנאמר [יחזקאל כד, יז] "פארך חבוש עליך", ובגמרא [ברכות יא.] למדו מפסוק זה שמדובר על תפילין, שנקראים "פאר". וראה רשב"ם ב"ב סוף ס:, ולעיל פ"ז הערה 39. ובגבורות ה' פמ"ד [קסח:] כתב: "התפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשי"ת נקרא עליו, כי זהו ענין התפילין... וזהו ענין המעלה היתירה הנוספת על האדם עצמו להיות השי"ת נקרא עליו, ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח... ומעלה יתירה זאת נקרא 'פאר', כי הוא פאר בודאי". וכן הזכיר בקצרה בגו"א שמות פל"ג אות יט, ובהקדמה לאור חדש [מז:], ושם בהמשך [רג.].

[37] נקודה זו מבוארת היטב בבאר הגולה, באר הרביעי [סא:]: "דע, כי התפילין... הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם... ושלימות מעלת הקב"ה הוא תפארת לבנים, כדכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם', שהבנים מתפארים במעלת אבותם. ונקראו 'פאר', כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות הש"י... לפיכך התפילין אשר הם מורים כי שם ה' נקרא עליו, ודבר זה הוא פאר נוסף על האדם... ואז האדם כולו כבוד... כי שם ה' נקרא עליו... הרי לך מצות תפילין של ישראל במה שהבנים מתפארים שאביהם שבשמים מתיחס להם, ונקרא שמו עליהם, והוא תפארתם והוא תהלתם, וכמו שכתוב 'ותפארת בנים אבותם'". וראה לעיל פ"ז הערה 240, להלן הערה 110, ופכ"ו הערה 41.

[38] וז"ל בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.]: "אמנם מה שהשיב 'תפילין מנחנא', ר"ל כי אם בשביל כך צריך התעצבות, שהאדם הוא עלול אל הש"י... ומפני מורא מלך מלכי המלכים יהא לו מורא והתעצבות, אדרבה בזה יש לי לשמוח, כי תפילין מנחנא. פירוש התפילין הם שהש"י נקרא על האדם... כי אע"ג כי יש לאדם לנהוג הכנעה יתירה, ולא יהיה לו קלות ראש, וזה מצד כי האדם הוא עלול, ויקבל יראת העלה, אבל מצד הזה כי הש"י נקרא עליו, ושמו יתברך עליו, והוא יתברך עלתו, הנה שמחתו הוא בזה אשר הוא עלתו. ולפיכך אמר 'תפילין מנחנא', כי אין השמחה רק מפני שהש"י אדון עלי, ושמו נקרא עלי, והרי עיקר מה שצריך שיהיה האדם בהכנעה, שיהיה מכיר שיש לו עלה, והרי בשמחה הזאת אני מכיר עלתי".

[39] אביי ורבי ירמיה.

[40] לעיל הערות 17, 19.

[41] עליו - על האדם.

[42] כפי שכתב לעיל פ"ז ד"ה כי באמת, וז"ל: "ענין התפילין לנטוע את האדם עם השי"ת, ולפיכך התפילין הם על המוח, ששם שורש החיות, וכנגד הלב שגם שם שורש החיות, עד שיש להם נטיעה עליונה עם השי"ת", וראה שם הערות 218-222.

[43] פירוש - אביי היה תלמידו של רבה. וראה רש"י גיטין ריש לד: שכתב "רבה בר נחמני גידל [את] אביי בביתו, ולמדו תורה, שהיה יתום". וכאן כונת המהר"ל לומר שאביי היה צעיר לימים, ועדיין ישב לפני רבה כתלמיד בפני רבו.

[44] שלא ישמח בכלל.

[45] פירוש - רבי זירא קרא לרבי ירמיה בשם "מר". ובגמרא שלפנינו ליתא, אמנם כך איתא בגירסת הרי"ף [ברכות כא. בדפי הרי"ף]. ותמוה, שהרי מצאנו שרבי ירמיה היה תלמידו של ר"ז, ואמר לו "ליתי מר ליתני" [תענית ז.]. וצ"ע.

[46] אמנם ראה תוספות ב"ב לד. ד"ה הוה שלמדו שם שכל היכא שנאמר על אחד ש"יתיב קמיה" אחר, זו ראיה שהוא תלמיד היושב בפני רבו. ושם חידשו שמצוי שרב יקרא לתלמידיו בשם "רבותינו". וא"כ ה"ה מן הסתם לשם "מר". ולפי"ז תוספות היו מבארים אף אצלנו שמתוך שאמרו "רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי זירא" שמכך מוכח שרבי ירמיה הוא תלמידו של רבי זירא, ואע"פ שר"ז קרא עליו "מר", אין בכך להורות שאין הרבי ירמיה בגדר תלמידו.

[47] בכל עצב יהיה מותר - כשאדם מראה את עצמו עצב יהיה לו שכר [רש"י ברכות ל:].

[48] פירוש - רבי ירמיה כבר היה בגדר חכם, ולא בגדר תלמיד. ויש עליו להקפיד יותר.

[49] וצרף לכאן דברי רש"י בנדה סוף כג. "בכל התחבולות הללו עסק רבי ירמיה להביא רבי זירא לידי שחוק, ולא שחק, דאסור לאדם שימלא פיו שחוק, ורבי זירא מחמיר טפי". וכן גם כאן ר"ז העיר לרבי ירמיה על שאינו מחמיר כמוהו בהלכה שלא ימלא פיו שחוק. והם הם דברי המהר"ל. ואודות דקדוק במצוות, ראה רש"י שמות טו, כו "והאזנת למצוותיו - תטה אזנים לדקדק בהם", וראה גו"א שם אות לג.

[50] לא הבנתי את המילים "שכל אשר בדעתו". ואולי כוונתו שכל כמה שיתבונן בדעתו יבחין כי האדם וכו'.

[51] ב"ב יז. אמרו ש"שבעה לא שלטו בהן רמה ותולעה", וכתב שם בח"א [ג, עח.]: "רימה ותולעה הוא הפסד גמור, והוא שייך לגוף, ודבר זה הוא הפסד לגמרי". ובדר"ח פ"ג מ"א [קיג.] כתב: "וזה אמרם במדרש [ויק"ר יד, א] עקביא בן מהללאל אומר הסתכל בג' דברים ואין אתה בא לידי חטא , דע מאין באת... שלשתן דרש עקביא מתוך תיבה אחת 'וזכור את בוראך' [קהלת יב, א], בוראך, בארך, בורך... בורך - זו רימה ותולעה... במה שיש לאדם עלה, והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה... ומפני שהאדם הוא נברא... יש לו סוף של הפסד". וקודם לכן כתב [קיא.]: "כי כאשר מסתכל... לאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום... שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה". ובאבות פ"ג מ"ד אמרו "מאוד מאוד הוי שפל רוח, שתקוות אנוש רמה". וכתב שם בדר"ח [קסו.]: "ואין דבר יותר פחות ושפל מן הרמה, וכן יהיה בעיניו... ואין ראוי לאדם שיהיה בעוה"ז מתגאה, שמצד עוה"ז תקותו רמה... כי בעוה"ז נקרא אדם ע"ש אדמה, ולפיכך אף אם יהיה לו אחרית ותכלית גדול, מ"מ אין לו להתגאות בעוה"ז, שהוא בעל גוף ורמה ותולעה, ואם כאשר תפרד הנשמה מן הגוף יהיה לו אחרית, מ"מ מצד עוה"ז, שהוא נקרא אדם ע"ש אדמה, אם אינו שפל רוח, הוא מתגאה בדבר שאינו ראוי לו". וכן כתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, סוף קמד:]: "שלא יתגאה האדם בעולמו, ויראה תכליתו, שיהיה חוזר אל מקום עפר רמה ותולעה, ואל יתגאה בעולמו". ובח"א לב"מ פג: [ג, לא:] כתב: "כי הרמה והתולעה שולטין בדבר שראוי אליו ההעדר". וראה לעיל פי"א הערה 49.

[52] שהאדם יהיה נוהג בעצב מחמת פחיתותו.

[53] וז"ל בנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז.]: "'בכל עצב יהיה מותר'... שלמה המלך רצה לומר כאשר האדם הוא בהכנעה וכובד ראש, יהיה לו תחת זה מותר. כי השמחה לאדם מצד השלימות שנמצא בו, ולכך הוא שמח. והאדם אינו בעל שלימות בעצמו. ואם האדם מתבונן בחסרון שלו, לא יהיה לו שמחה יתירה, כי 'האדם לעמל יולד' [איוב ה, ז],

שיהיה שלימותו תמיד יוצא אל הפעל, ואין האדם בשלימות בפעל. ולכך כאשר האדם נוהג כך, הנה יהיה לו מותר, שיקבל מה שראוי לקבל... ותמיד הוא יוצא לפעל לקבל. ואם אדם בשמחה, כאילו כבר הוא בשלימות בלא חסרון, דבר זה מביא אליו החסרון, כי כאשר הוא בשלימות, דבק בזה ההעדר והחסרון. אבל כל זמן שאינו בשלימות, אינו דבק בו ההעדר... וזה שאמר כאן 'בכל עצב יהיה מותר', שאם האדם הוא בהכנעה... לכך יקבל תמיד שלימות שראוי אל האדם". וראה הערה הבאה.

[54] לשונו באור חדש [קסג:]: "כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון ולהיות לו נפילה כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו... אבל אם אין לו השלמה, מוכן הוא שיושלם, אבל כאשר כבר נשלם, ואינו מוכן להשלמה עוד, אז דבק בו ההעדר, כי האדם בפרט דבק בו ההעדר, כי לא יושלם האדם בתורה ובחכמה עד שאין חסר עוד... וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר. אבל אם האדם הוא בחסרון ואין לו השמחה, אז שייך לומר עליו 'בכל עצב יהיה מותר". כלומר כאשר הוא עצב, וזה כאשר הוא בחסרון, אז הוא מוכן לקבל השלמה, ולא השלמה בלבד, אלא אף מותר יש לו". ושם מבאר שזה מאמרם ז"ל [סנהדרין צא:] שיצה"ר נתון באדם משעה שיצא לאויר העולם, ולא קודם לכן. וכן ביאר בנתיב הליצנות ר"פ א [ב, רטז:], דר"ח פ"ב מ"ב [עא:], ושם משנה ח [פו.], ח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.], וגו"א בראשית פ"ח אות כד. וראה לעיל פ"ה הערה 559.

[55] שאין השמחה מחמת עצמו, אלא ששמח ששם ה' נקרא עליו, ובזה ודאי ראוי לשמוח. שאע"פ שהאדם עצמו הוא בעל חסרון, ומצד זה אין ראוי לו לשמוח, אך כאשר מניח תפילין השמחה אינה מצד זה, אלא מפאת שם ה' שנקרא עליו. וא"כ, אע"פ שאין לאדם לשמוח הן מפאת היותו עלול ["וגילו ברעדה"], והן מפאת חסרונו ["בכל עצב יהיה מותר"], מ"מ כאשר שמח בתפילין הרי זו שמחה ראויה, כי אינה מחמת עצמו. וההבדל בין "גילו ברעדה" ל"בכל עצב יהיה מותר" הוא, שהפסוק "גילו ברעדה" שולל את השמחה מצד סבה אחרת, והיא יראת העלה. ואילו הפסוק "בכל עצב" שולל את השמחה מעיקרה, כי אין על מה לשמוח.

[56] ענין זה מבואר יותר בבאר הגולה באר הרביעי [עה:], וז"ל: "דע כי השמחה היא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימות, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החומרי, מצד שהגוף החומרי הוא בכח ולא בפועל, ואין בו שלימות כלל במה שאינו בפעל, ויש לו כבידות הטבע. ואדרבא, מצד הגוף החומרי שהוא בכח, ימצא התוגה". ועוד אודות שהגשמי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל - ראה לעיל פ"כ הערה 40,

ולהלן הערות 68, 70, פכ"ט הערה 56, ופ"ל הערה 63. ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.] הזכיר יסוד זה, ושלח שם לעיין בדבריו בדר"ח פ"ד מי"ח [קצז.], ושם ביאר כיצד החומר הוא "בכח תמיד, ואינו בפועל" [לשונו שם]. וכ"ה בח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.].

[57] כי לעולם הוא בעל גוף, "ואף כי משה רבנו 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" [לשונו בהספד, עמוד קעט בספר גו"א במדבר הוצאת בני ברק]. ומעין זה כתב בבאר הגולה באר הרביעי [עו.]. וראה הערה 70, ולעיל פ"ח הערה 150.

[58] כמו שהתבאר בד"ה הקודם, שככל שאדם ידוע שהוא חסר יותר - כן הוא ראוי לקבלת השלמתו מאת השי"ת. וראה לעיל פ"י ד"ה ואני אומר בביאור שהקב"ה משגיח במיוחד על החולה ועל השפל רוח, ושם הערות 126, 128-130, ופי"ב הערות 6-10.

[59] פירוש - התפילין מורים שמלבד היות האדם בעל גוף, יש בו גם כן מדריגת השכל הנבדל, וכמו שמבאר.

[60] ועוד אודות קדושתם המופלגת של התפילין - ראה לעיל פ"ז הערה 237.

[61] כפי שכתב לעיל פ"ז ד"ה ומה שאמר שנמצא: "כי מקבל התפילין הוא המוח, ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל", וראה שם הערות 234, 244, שיסוד זה נתבאר שם.

[62] מנחות לז. "'ובין עיניך' [שמות יג, ט], מקום שמוחו של תינוק רופס". וראה לעיל פ"ז הערות 219-223.

[63] כי כבר השריש המהר"ל כמה פעמים שהנשמה נמצאת בראש האדם, וכמלוקט לעיל פ"ז הערה 215, קחנו משם. וראה להלן פל"ז הערה 29.

[64] מנחות לז: "שתהא שימה כנגד הלב". וראה לעיל פ"ז הערה 220.

[65] כי הלב הוא משכנו של הכח החיוני, ובו השנאה והנקמה. וראה לעיל פ"ד הערות 24, 38, שנתבאר שם ההבדל בין הנפש שבלב, לבין הנפש הנבדלת שבמוח. ועוד אודות שהמוח והלב הם שורשי החיות, ולכך הם משמשים כמקום לתפילין - ראה לעיל פ"ז הערות 221-223.

[66] הרי שדבריו כאן נסובים על תפילין של ראש, יותר מאשר על תפילין של יד. כי אע"פ שהנפש נמצאת בלב, מ"מ הנשמה והשכל הנבדל נמצאים במוח. ובביאור מרגניתא זו - ראה לעיל פ"ז הערה 223, שנתבאר שם העדיפות שיש לתפילין של ראש על פני תפילין של יד.

[67] שלימות הנפש היא הדרגה הגבוהה ביותר של הנפש, וזו הנשמה שנמצאת במוח, וכמו שנתבאר.

[68] לשונו בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.]: "ועוד יש לפרש, כי האדם הזה הגשמי אין ראוי אל השמחה במה שהוא אדם גשמי... ולפיכך אמר 'בכל עצב יהיה מותר'... ועל זה השיב תפילין מנחנא. פירוש התפילין היא דבר קדושה אלקית שנקרא על האדם, ולא מצינו מצוה כמו זאת שקשור ודבק על האדם קדושה אלקית נבדלת. ור"ל אע"ג שמצד האדם עצמו שהוא בעל גשם אין ראוי לו השמחה... מ"מ הרי דבק בו קדושה אלקית מצד כי שם ה' נקרא עליו בתפילין, שהם קדושים קשורים בו, ומצד הזה ראוי אל האדם השמחה שאינה ראויה להיות בעולם הגשמי, והבן זה".

[69] ועפ"י דברי המהר"ל שקישר להדדי את התפילין לשמחה, יוטעם יותר הדין האוסר על אבל להניח תפילין [ברכות יא.], כי האבל הוא במצב של ההיפך משמחה ושלימות, וכמבואר לעיל פ"ח הערה 38.

[70] וכל עוד שהאדם הוא בעל גוף בעוה"ז, אין הוא נבדל במעלתו, אלא הוא חומרי גשמי [ראה הערה 57], וממילא אין הוא בפועל הגמור, כמשפטו של הגשם [ראה הערה 56].

[71] לשונו בדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:]: "ואין השחוק דומה לשמחה, שעיקר השמחה בלב בלבד, אבל השחוק אינו בלב בלבד, רק אף במעשה". וקודם לכן כתב שם על השחוק: "כי השחוק מתחדש מן התול והליצנות בלבד". ולכאורה כאן ביאר באופן אחר, שפירש כאן שאידי ואידי [שחוק בפה ושמחה בלב] מורים על שלימות, ורק השחוק שבפה הוא מורה על שלימות שהיא בפועל הגמור, לעומת שחוק שבלב. אמנם לכשתדקדק תראה שחד הם, שהרי לפי דבריו בדר"ח תיקשי לך, איך לעת"ל יתקיים "אז ימלא שחוק פינו", והרי השחוק שבפה אינו אלא ליצנות וגנאי. ובע"כ שהכונה היא הואיל ואין האדם מגיע בעוה"ז לשלימותו בפועל, לכך אם ישחק במלוא פה בעוה"ז בע"כ שאין זה אלא ליצנות גרידא. אך לעת"ל, שהאדם יגיע לשלימותו [יבואר בסמוך], אזי השחוק שבפה יחול כדין על שלימות שהיא בפועל, ולא יהיה בזה שום ליצנות כלל.

וכן ביאר להדיא בבאר הגולה, באר הרביעי [עא.]: "ואין השחוק בעצמו הוא ההתול, ואילו היה השחוק גנאי מצד עצמו היה תמיה מאוד... שהרי כתיב 'אז ימלא שחוק פינו', וא"כ אין השחוק גנאי מצד עצמו, רק מפני שהשחוק של אדם הוא בדברי הבאי וריק, כי אל דבר זה ימשך דעת האדם ורצונו, וזה גנאי גדול. אבל השחוק והשמחה מצד עצמו טוב, שהוא מורה על השלימות". וא"כ דבריו כאן מוסבים על השלב הראשון, שבעוה"ז

אי אפשר שיגיע לשלימותו. ואילו דבריו שבדר"ח מוסבים על השלב השני, והוא שאת"ל שאדם ישחק במלוא פיו בעוה"ז - בע"כ שאין בשחוק זה אלא ליצנות והיתול גרידא. וכ"ה בח"א לע"ז ג: [ד, כד:].

[72] האדם.

[73] והנה בעוד שכאן ביאר שאין לאדם לשמוח בעוה"ז, כי אין האדם הגשמי בשלימות ובפעל, הרי שבנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב בזה ג' הסברים נוספים לכך שאין לאדם לשמוח בעוה"ז, והם: (א) "כי העוה"ז הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות, וכל שינוי הוא רע... ואיך יהיה השמחה בעוה"ז הגשמי... שהוא תחת הזמן, אשר הזמן בו שנוי, וכל שנוי הוא רע, [ראה להלן פל"ו הערה 35], ואין בו שמחה, אבל 'אז ימלא שחוק פינו', כי מילת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן... וזה יהיה כאשר העולם בשלימות, ולא יהיה בו שנוי אשר הוא שייך לזמן". [וראה להלן פכ"ז הערה 14]. (ב) "אין ראוי אל האדם השמחה מצד שהוא בעל העדר ומיתה, ודבר זה מצד הסוף, אשר סוף כל אדם למות [ברכות יז.], וא"כ השמחה מה היא בעוה"ז, אשר האדם מוכן אל המיתה, ומצד זה ראוי האבל, לא השמחה. ואם לא יזכר האבל, מ"מ לא יהיה לו שמחה ג"כ". (ג) "ולא מצד המיתה בלבד, אלא שיש יראה מיום הדין אשר הש"י בא על מעשה בני אדם מה שעשה האדם בעוה"ז... ולפיכך אי אפשר שיהיה האדם ראוי לשמוח בעוה"ז".

[74] כי שחוק לחוד, ושמחה לחוד, וכמו שהתבאר.

[75] אמנם אם ההדגשה היא שישנו הבדל בין שחוק לשמחה, מדוע נאמר מיד אחר כך [תהלים קכו, ג] "הגדיל ה' לעשות עמנו היינו שמחים", ולא נאמר "היינו שוחקים". וצ"ע.

[76] כן כתב רבינו יונה בברכות שם [כא. בדפי הרי"ף], וז"ל: "י"מ שטעם הדבר מפני חורבן ביהמ"ק, אבל שלא בשעת חורבן מותר [למלאות שחוק פיו]. ואין זה נכון, דא"כ לא היה לו לומר 'בעולם הזה', אלא 'משחרב ביהמ"ק אסור לאדם שימלא שחוק פיו וכו'', ומדלא אמר הכי שמעינן שאינו תלוי בחורבן, אלא אפילו בזמן ביהמ"ק אמר שאסור למלאות שחוק פיו בעוה"ז בשום ענין".

[77] וזה יהיה רק לעת"ל בעוה"ב, שעל זה נאמר "אז ימלא שחוק פינו". וראה הערה 73 שנקבצו שם הסיבות השונות שאין העוה"ז ראוי שימלא אדם שחוק פיו. ולעת"ל יסולקו סיבות אלו, כי העולם יהיה בשלימות בלא חסרון. וראה עוד בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח:] שביאר לפי"ז מדוע אין היין ראוי לעוה"ז. וראה הערה 140.

[78] בתחילת הפרק, שכתב: "צריך שיהיה הנהגת האדם על ענין זה כפי שהוא ענין העולם, ויהיה נוהג באבילות על דבר זה". וראה הערות 95 ,2.
[79] לשון הגמרא שלפנינו "כשחרב הבית בשניה". ובעין יעקב גרסו כפי שכתב כאן המהר"ל.
[80] שאמר להם "מים לא נשתה, שכבר בטל ניסוך המים, שתקו".
[81] שכבר נגזרה גזירה - חורבן, ונתחייבו להתאבל, דכתיב [ישעיה סו, י] 'שישו איתה משוש כל המתאבלים עליה' [רשב"ם שם].
[82] מסקנא דמילתיה דרבי יהושע היא [רשב"ם שם].
[83] קערה של מאכל דגים מטוגנין בשמנן בסולת [רשב"ם שם].
[84] אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי [המשך הפסוק שם].
[85] אפר הכירה השרופה באש קרוי כן [רשב"ם שם].
[86] לשונו בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.]: "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 חמישי ברא עופות לכבודו, להקריב מהן קרבן... מה נברא ביום ו', בהמות לכבודו בראם, וצוה להקריב מהם קרבן... המדרש הזה בא לומר כי א"א 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 והשיבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים 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, ואל"כ, לא היה נברא אותו נברא בעולם", ועיי"ש שמאריך לבאר יסוד זה. וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כז:], וז"ל: "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... כי אם נמצא לעצמו, הרי יש ח"ו דבר זולת השם". וראה גו"א בראשית פ"א אות ז, ולעיל פ"א הערה 39, פ"ג הערה 59, ופכ"ב הערה 91.
[87] וצרף לכאן את דעת רבי ישמעאל [חולין טז:], שבארבעים שנה שבמדבר נאסר לישראל בשר תאוה, ורק הותר להם בשר של שלמים "ואם היו שוחטין בלא קרבן היו ענושים כרת" [רש"י שם]. וראה רמב"ן ויקרא יז, ב, שפירש שם "כי היה האיסור מתחלה בהיותם במדבר, שיקל עליהם להביא כל זבחיהם אל פתח אוהל מועד, אבל אחרי שירחיב גבולם יאכלו בשר תאוה וישחטו בשעריהם". וכן הוא ברש"י דברים יב,

כא. ועכ"פ מבואר שדין אכילת בשר הוא מיתלא תלי בהקרבתו ע"ג המזבח, וכדברי המהר"ל כאן.

[88] וזהו מעין "לא פשטה בכל ישראל" [ע"ז לו.], שבכדי שהגזירה תהיה בעלת תוקף בעי שתתפשט בכל ישראל, וכל עוד שלא נעשה כן - ניתן לבטלה ביתר קלות [שם]. והנה יש ראשונים שאומרים שהתפשטות האיסור ברוב ישראל הוא דבר אחד עם רוב הצבור יכול לעמוד בו, וכשלא פשט ברוב ישראל, זה עצמו מוכיח שאין רוב הציבור יכול לעמוד בו [רמב"ם הלכות ממרים פ"ב ה"ו, תוספות ע"ז לו. ד"ה והתנן, שם בתירוץ ב']. וראה בלח"מ שם מה שהביא בשם תשובות הרא"ם סימן נז. וזהו המשמעות של דברי המהר"ל כאן, רק לאידך גיסא; גזירה שאין הציבור יכול לעמוד בה אינה גזירה, כיון שחסרה כאן קבלת הציבור, וזהו מעין גזירה שלא נתפשטה בישראל. וראה פחד יצחק חנוכה, מאמר יד, ג, אודות שבעי שהגזירה תתפשט בישראל, וראה הערה 91.

[89] ואותו יחיד הרוצה בגזירה, אינו משוה לגזירה קבלת הצבור. ואין זה משום ש"בטלה דעתו אצל כל אדם" [ברכות לה:], אלא אף שאין דעתו בטלה, מ"מ אין היחיד בגדר "צבור" שקבלתו תחשב לקבלת הצבור.

[90] שהרי "הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה, והם הם המיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית" [לשונו בתפארת ישראל פ"א (ח:)]. ועיי"ש שמאריך לבאר את ההתאמה המושלמת שבין התורה לישראל. וכן ביאר שם בפרקים ב-ה. ובע"כ שאין דבר בתורה שיסתור לאדם, כי הרי התורה היא המשלימה את האדם.

ובמשך חכמה לבראשית ט, ז כתב: "לא רחוק הוא לומר הא שפטרה התורה נשים מפריה ורביה וחייבה רק אנשים [יבמות סד:], כי משפטי ה' ודרכיו דרכי נועם, וכל נתיבותיה שלום [משלי ג, יז], ולא עמסה על הישראלי מה שאין ביכולת הגוף לקבל... וא"כ נשים שמסתכנות בעיבור ולידה... לא גזרה התורה לצוות לפרות ולרבות על האשה". והם הם הדברים.

[91] פירוש - גזירה שאין הצבור יכול לעמוד בה אינה בגדר "תורה", כי "תורה" מתקבלת אצל האדם, משא"כ גזירה מעין זו. וא"כ זהו סדרן של דברים; גזירה שאינה מתפשטת ברוב היא סימן לכך שזו גזירה שאין הצבור יכול לעמוד בה [ראה הערה 88], וגזירה שאין הצבור יכול לעמוד בה אינה בגדר "תורה", שדרכיה דרכי נועם, וכל נתיבותיה שלום.

[92] פירוש - אע"פ שא"א לגזור על הצבור את הגזירות הראויות לחורבן, כיון שהן בגדר "אין הצבור יכול לעמוד בה", מ"מ פטור בלא כלום אי אפשר, וכמו שמבאר.

[93] כי מעלתה היא שבה נמצא בית המקדש [כמבואר לעיל פ"ה הערה 57], וביהמ"ק "הוא עיקר פאר העולם" [לשונו להלן פכ"ו ד"ה ובזה יתורץ]. ובביאור הדבר, ראה לעיל פכ"ב הערה 18, ובסמוך הערה 110.

[94] כפי שכתב בבאר הגולה באר השלישי [מב.]: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק ממנו ושוכח אותו". וכן חזר וכתב שם בהמשך דבריו [מג.]. ובנר מצוה [יג.] כתב: "דבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה, כי דבר שאינו עיקר, והוא מקרה בלבד, יש בו שכחה, לפי שהוא במקרה". וכן ביאר בגו"א שמות פל"ח אות ה, וראה לעיל פי"א הערה 210.

[95] לעיל הערות 78, 2.

[96] פירוש - החסרון של אמה על אמה שלא סד יהיה בטל לעומת שאר הבית המסוייד.

[97] שהרי "חסרון מבפנים לא שמיה חסרון" [בכורות לט.], וכמבואר לעיל פ"ט הערה 115. ולכך מקום הבית שאינו בגדר "מבפנים" הוא הפתח, ושם ראוי שיהיה יפה ביותר.

[98] פירוש - לפי טעמו הראשון [שכנגד הפתח ראוי ששם יהיה יפה ביותר] אין לומר שהוא בטל אצל השאר, כיון שהוא ניכר לעצמו כמקום המסויים, וכאשר המיעוט הוא ניכר - אינו הוא בטל [תוספות נזיר לו. ד"ה אמר, רשב"א שבת כט. ד"ה כי אדלוק]. משא"כ אם ישייר במקום אחר, הרי אין אותו מקום ניכר לעצמו, אלא הוא חלק מהבית, והואיל ורוב הבית יהיה מסוייד, יתבטל אותו מיעוט אצל השאר. ולפי טעמו השני ["כאשר נכנס אין רואה זה המקום בלבד"], בודאי שלא שייך כאן בטול ברוב, כי אין כאן עירוב בין המיעוט לבין הרוב, אלא המיעוט עומד לעצמו ואינו מעורב עם שאר הבית, ובכגון הא לא שייך לומר ביטול ברוב.

[99] פירוש - הנוי שהוא כנגד הפתח הוא הנוי הבולט ביותר, ונראה לעין כל.

[100] פירוש - ביחס לנוי הבולט שבפתח הבית - אין ספק שהאמה המרובעת הבלתי מסויידת תתבטל אליו, כי הבית יוכר כמקום לנוי, ולא תהיה שום חשיבות לאמה מרובעת שאינה מסויידת כאשר פתח הבית מעיד ומורה על כך שהבית הוא בית של נוי. ומקור הדברים הוא מב"ב נג: "המוצא פלטריין בנכסי הגר וסד בהן סיוד אחד קנאן, וכמה, אמר רב יוסף - אמה. אמר רב חסדא וכנגד הפתח". וכתב שם הרשב"ם: "דרך כניסת הפתח הבית בכותל שכנגדו, דשם נראה יותר לנוי, אבל במקום אחר טפי מאמה בעי". והמהרש"א בח"א לב"ב ס: צירף את שתי הגמרות הללו להדדי.

[101] אודות שכסא דהרסנא נחשב "דבר מועט", כן מבואר בשבת קיח:, שאמרו שם "אפילו דבר מועט ולכבוד שבת עשאו, הרי זה עונג, מאי היא, אמר רב פפא כסא

דהרסנא". וכן בפסחים קיב. אמרו "אע"פ שאמר רבי עקיבא עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו, מאי נינהו, אמר רב פפא כסא דהרסנא". וכן הוא הלשון כאן בב"ב ס: "עושה כל צרכי סעודה ומשייר דבר מועט, מאי היא, אמר רב פפא כסא דהרסנא".

[102] כן משמע מפסחים קיב., שאמרו שם שאע"פ שאין להזקק לבריות לכבוד שבת, "אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו, ומאי נינהו, אמר ר"פ כסא דהרסנא". ושם בגמרא המשיכו לומר "כדתנן, ר' יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר... לעשות רצון אביך שבשמים". ופירש הרשב"ם שם "הוי עז כנמר - התחזק במצוות יותר משהיכולת בידך". ואם כסא דהרסנא לא היה מאכל חשוב, איך ישובח העושה מאכל זה בהיותו "עז כנמר וקל כנשר", ומה התחזקות יש כאן. ובע"כ שמאכל חשוב הוא זה. וכן בשבת קיח: מבואר שבכסא דהרסנא מקיים בזה עונג שבת [הובא בהערה 101], ואם מאכל זה אינו חשוב הוא, איה העונג שבת. וכ"ה במהרש"א שם בח"א דכסא דהרסנא הוא מאכל חשוב, בעל ריח טוב.

[103] כי אם תהיה כאן חשיבות מרובה, שוב לא יועילו כל מעשי החסרון האחרים לבטל מהחשיבות המופלגת שנמצאת במאכל של כסא דהרסנא.

[104] לשון הגמרא שם ב"ב ס: "עושה אשה כל תכשיטיה ומשיירת דבר מועט, מאי היא, אמר רב בת צדעא". ופירש הרשב"ם שם: "טנפ"ל, שרגילות לסוד שם ולהשיר שערן".

[105] כן נאמר לגבי סד בסיד, ומשייר כסא דהרסנא, וכן לגבי בת צעדא. והנה עתה נתברר שהם דברים חשובים.

[106] וכבר השריש המהר"ל, שהחשיבות היא מועטה, והמרובה אינו חשוב [ראה לעיל פ"ז הערה 258], וכן גם כאן, מדובר בהשמטת דברים חשובים, מועטי הכמות.

[107] אודות שירושלים וביהמ"ק נקראו בשם "מקום" - ראה גו"א בראשית פכ"ח סוף אות יא ,ושם הערה 57.

[108] לשונו בתפארת ישראל פ"ל [צ.]: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם, ואין לך מציאות יותר שלם מזווג חתן וכלה, כי האדם, עם שהוא השלם בנבראים התחתונים, לא יהיה לו מציאות שלם עד שישא אשה אליו... ולפיכך ראוי השמחה בזיווג שלהם. המורה על המציאות, הפך אבל המורה על ההפסד". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:], וז"ל: "כי יש בזיווג שלהם כאשר הם מתחברים הויה שלימה עליונה, והיא הויה אלקית, עד

שאין זה הויה טבעית... וראוי לפי"ז השמחה, כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה". וראה לעיל פי"ז הערה 132, ולהלן פמ"ו הערה 124.

[109] פירוש - כאשר החתן שש ושמח על שלימותו, יש מן הצורך להזכיר שאין לאדם שלימות בעת החורבן, וכי למרות שלימותו בזיווגו, עדיין חסרה לו השלימות שביהמ"ק היה מעניק לו.

[110] כי ביהמק הוא עיקר פאר העולם" [לשונו להלן פכ"ו ד"ה ובזה יתורץ], וראה הערה 93. וה"פאר" הוא ששם ה' נקרא על האדם, ומעלותיו יתברך משתקפות בישראל, וכמבואר לעיל הערה 37. והואיל ופאר זה נחסר לאחר החורבן, יש צורך באפר מקלה שיורה על חסרון זה.

[111] נראה להטעים שייכות ענין זה לשמחת חתן דוקא, כי בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:] כתב: "אין זיווג חתן וכלה הויה טבעית, רק הויה אלקית. ומעיד על דבר זה, כי המחבר והמזווג איש ואשה שם 'י-ה'... שהרי יו"ד הוא באיש והה"א היא באשה, שמורה על זה כי יש כאן חיבור אלקי בשלימות. כי מצד הטבע הם מחולקים, שהרי זה איש וזאת אשה, והם מחולקים בעצמם, והם מתאחדים מצד מדריגה אלקית, כמו שמורה עליו מה שחתם שם 'י-ה' בשניהם. וראוי לפי"ז השמחה... ובפרט כאשר יש כאן הויה אלקית עליונה, שזה נקרא הויה יותר מן ההויה הטבעית". [ראה להלן פמ"ז הערה 40]. והנה ה"פאר" שישנו בביהמ"ק הוא אותו קשר אלקי הקיים בין העליונים לתחתונים. ולכך, בשמחת חתן, ששם שמחים על ההויה האלקית העליונה, שם יש מקום להתאונן על הויה אלקית אחרת שאיננה, והיא ביהמ"ק [שנקרא "פאר"] שנחסרה מאיתנו.

[112] וכל זה נעשה על ראש החתן, כי הפאר מתייחס לראש, כי הוא הדבר הנכבד באדם [לעיל פ"ז הערה 39, ופט"ז הערה 45]. ולכך במקום שהיה אמור לחול הפאר, ניתן האפר. והרשב"ם ב"ב סוף ס: למד מכך שהאפר מונח במקום תפילין, שנקראים "פאר", שנאמר [יחזקאל כד, יז] "פארך חבוש עליך", והם הם הדברים.

[113] לעיל פרק כב, ד"ה ויפה אמרו, ולהלן פכ"ו הערה 21, ופל"ה הערה 55.

[114] לשונו לעיל בפכ"ב ד"ה ויפה אמרו: "שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד אין הויה, כי השלם לא יתהווה", וראה שם הערה 36.

[115] כוונתו לפרקים הבאים שיחזור פעמים רבות על היסוד שכל העדר הוא סיבה להויה. וכגון להלן פכ"ו ד"ה ולפיכך כאשר, ר"פ ל, ר"פ לה, ר"פ לו, ועוד ועוד. וראה לעיל פ"ח הערה 97.

[116] כי כל ענין האבילות הוא הרגשת חסרון [להיפך משמחה שהיא הרגשת שלימות], וכמבואר לעיל פ"ח הערה 38, פי"ט הערה 116, ולעיל הערות 108 ,69.

[117] ראה הערות 115 ,114. וכן כתב בנר מצוה [יח.] "וכל העדר מביא הויה חדשה כמו שידוע... דבר זה למשכילים בחכמה". וכ"ה בגבורות ה' פי"ח [פא:], ולהלן פל"ה ד"ה ואמר רבא, ח"א לסנהדרין צז. [ג, ריש כד.], שם בהמשך [ג, רז:], ח"א לנדה כד: [ד, קנו:], ועוד ועוד. וראה לעיל פ"ח הערה 97, ולהלן פכ"ו הערה 21, ועוד ועוד.

[118] ובריש הפרק ביאר באופן שונה מדוע רק המתאבל על ירושלים יזכה לראות בנחמתה; כי רק האבל מורה שלדידו חורבן ירושלים נחשב לשינוי מסדר העולם, משא"כ האינו מתאבל, שלדידו החורבן נתפס כחלק מסדר העולם. ועוד אודות שיחס הנחמה לאבילות הוא כיחס ההויה הבאה לאחר ההעדר - ראה לעיל פי"ח הערה 59, להלן פכ"ו הערה 92, ופמ"א הערה 21.

[119] דוגמה לדבר; כאשר אדם משתוקק לדבר, הרי ההשתוקקות גופא מכשירתו לקבלת הדבר, וכפי שביאר בגו"א בראשית פ"ל אות ז, שהשתוקקות לבנים גורמת להולדתם. וכן ההשתוקקות לחכמה מכשירה את האדם לקבלתה [נתיב התורה פי"ד (א, נו.), דרך חיים פ"ד מ"א (קסא.)]. והביאור לכך הוא כדבריו כאן, שהשתוקקות משימה את האדם כחסר הזקוק להשלמה. ו"החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה" [לשונו כאן], ולכך ההשתוקקות מכשירה את הקבלה.

[120] חוזר לריש דבריו שאליבא דאמת היינו מחוייבים להתאבל לגמרי על חורבן הבית, וכמו שמבאר.

[121] לשורר בבית המשתאות [רש"י שם].

[122] כנור [רש"י שם].

[123] ודברים אלו הובאו כמעט אות באות בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריח.], ובח"א לגיטין מהדורת כשר [חלק ד, עמוד קכח], ומשום מה נשמטו מח"א של הוצאת הניג.

[124] בנתיב הליצנות שם הוסיף: "שאין השמחה בישראל, רק באומות". והכונה כאן היא לחורבן, שהואיל וחרב בית המקדש, אין מקום לשמחה בישראל, וכמו שהתבאר.

[125] פירוש - העדיפות של הפסוק "בשיר לא ישתו יין" על פני הפסוק "אל תשמח ישראל" היא שנתפרט בו הזמן של האיסור, שהוא משבטלה סנהדרין, וכמבואר בסוטה מח., מה שא"כ הפסוק של "אל תשמח ישראל", לא נתפרט בו הזמן לאיסור זה.

[126] בנתיב הליצנות שם הוסיף: "ובהאי קרא בפירוש כתיב 'בשיר לא ישתו יין'".

[127] לשון הגמרא שלפנינו: "אמר רב הונא, זמרא דנגדי ודבקרי שרי, דגרדאי - אסור". ו"דגרדאי" הם האורגים.

[128] שהרי אסרו השיר של דגרדי, והוא שלא על היין. וכן הוכיח הב"ח בטור או"ח סימן תק"ס ד"ה ומ"ש שירת אהבים, והובא במשנה ברורה שם ס"ק יג. וראה באגרות משה חלק או"ח, סימן קסו, שפלפל בראיה זו.

[129] וכתב כן לאפוקי מתוספות בגיטין ז. ד"ה זמרא, שלמדו שם מרש"י שרק נאסרה שירה וזמרה שבבית המשתאות, "שמתענג ביותר" [לשון תוספות שם]. אמנם מרש"י חגיגה טו: משמע שלעולם אסור, אף שלא בבית היין, כי אמרו שם בגמרא שזכות התורה לא הגינה על אחר משום ש"זמר יווני לא פסק מפומיה", ופירש רש"י שם "והיה לו להניח בשביל חורבן הבית, דכתיב 'בשיר לא ישתו יין'". משמע שמפאת החורבן יש להמנע מכל שירה, ולאו דוקא על היין, כי בגמרא שם [לגבי אחר] לא הזכירו שהשירה היתה על היין.

[130] פירוש - זמר בבית מביא לחורבן בסף הבית.

[131] נראה ביארו, שבח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.] כתב: "כי השירה מורה על שהוא בפעל... וזהו ענין השירה, כי השירה שפותח פיו ומוציא השבח והתהילה בפועל... ולא כן כאשר לא יאמר שירה, שמורה... שאינו בפועל, רק בכח". וכ"ה להלן פמ"ג ד"ה דברים אלו. ומידת הדין היא המוציאה דברים לבפועל שלהם, שיהיו גלויים וניכרים [כמבואר לעיל פי"א הערה 70. וראה לעיל פי"ג הערה 62]. וכן ביאר בתפארת ישראל פכ"ו [פא.] שמידת הדין גורמת שהדברים יצאו לפועל גמור. וכ"ה בגבורות ה' פע"א [שכו:], שכתב: "כל התגלות לפועל הוא בדין". ולכך השירה מיוחסת למדת הדין. וראה להלן פנ"ז הערה 8.

[132] כמבואר בערכין יא., שדרשו שם על הפסוק [דברים יח, ז] "ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלויים", "איזהו שירות בשם, הוי אומר זה שירה". וראה ברמב"ם הלכות כלי מקדש פ"ג ה"ב. והלויים מתייחסים למידת הדין, וכמבואר לעיל פי"ג הערה 46, קחנו משם. והשיר היה עיקר עבודתם של הלויים, וכמבואר ברמב"ן במדבר ח, כה, ובגו"א שם סוף אות כא.

[133] שהשירה מתייחסת למידת הדין. ובזוה"ק ח"ב רכז: אמרו שכל אלו שבאים מצד השמאל ממונים על השיר, ואומרים תמיד שירה.

[134] ואין דבר חטא במדת הדין יותר כמו זה לשורר כאשר אין ראוי השירה והזמרה [לשונו בסמוך]. ובנתיב התורה פ"י [א, מד.] כתב: "כי הדבר שהוא בחיוב ובמדת הדין,

אם אין נמצא אותו הדבר, פוגע בו מדת הדין להחריב או להחרים". וכן כתב בנתיב התוכחה פ"א [א, קצב:]: "בפרט שבעים [דיינים של] סנהדרין, שראוי שיהיה כל דבריהם במשפט הגמור, וכאר היו יוצאים מקו המשפט... פגעה בהם מדת המשפט".

[135] כי הבית הוא ה"מקבל" של אדם, וכמו שהברכה מתייחסת לבית, שהרי אמרו [כתובות קג.] "ברכת הבית". וכמבואר בדר"ח פ"ה מ"ח [רמג:], ובח"א ליבמות סב: [א, סוף קלג:], ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.]. ושם בדף לט. [ב, עז:] כתב: "כי הבית הוא מקבל... ושם מקבל הברכה והחיים". וכך הבית יקבל את הקללה של מידת הדין. וראה להלן פמ"ג הערה 36.

[136] ובית שאין לו פתח אינו בית, וכמבואר לעיל פ"י הערה 99. וראה להלן פכ"ה הערה 127.

[137] בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריח:] הדגיש רק את הכניסה שיש בפתח, ולא את היציאה, וכלשונו: "וקאמר שהתחלת החורבן הוא בסף, מפני שהוא מקום ששם הכניסה לבית, והוא התחלת ישוב הבית, ששם נכנסין, ולפיכך שם מתחיל החורבן, שעיקר הבית מהתחלתו, הוא הסף, שהוא התחלת הבית". ועוד אודות שהעיקר מתגלה בהתחלה - ראה לעיל פ"ג הערה 47.

[138] מעין מה שכתב בתפארת ישראל פמ"ח [קמח:]: "כי יותר דבק ההעדר כאשר יש מדרגה העליונה לאדם... ממה שהוא דבק ההעדר במדרגה פחותה השפלה". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:] כתב: "שמבקש [היצה"ר] להפיל בית בנוי ולבטל אותו... ממה שמגרה וחפץ לבטל בית מהורס בעצמו". וראה לעיל פ"ב הערות 55, 57, ולהלן פכ"ה הערה 77.

אמנם נראה שיש כאן הנהגה מיוחדת של מידת הדין, כי בתפארת ישראל פכ"ו [פ:] כתב ש"המדבר מקום מיוחד למדת הדין", ולכך התורה ניתנה "במדבר דוקא, יותר מן הישוב" [לשונו שם]. הרי שמקום הישוב עומד כנגד מידת הדין, וככל שהמקום מיושב יותר - הוא פחות מתאים למידת הדין. ולכך מידת הדין פוגעת במקום מיושב יותר, כי מקום זה עומד כנגד מידת הדין [וראה לעיל פ"ה הערה 105, ולהלן פנ"ו הערה 53.] ועוד אודות שמידת הדין פוגעת בדברים שהם להיפך ממנה - ראה בנתיב הליצנות פ"ב [ב, רכ.].

[139] וכן כתב בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריח:], ובח"א לסוטה מח. [ב, פז:], אות באות. וצרף לכאן מה שאמרו בסנהדרין צד. "ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח... אמרה מדת הדין לפני הקב"ה... חזקיה שעשית לו כל הנסים הללו, ולא אמר שירה לפניך, תעשהו

משיח [בתמיה]". ופירשו, ששירה מתייחסת למידת הדין. וכאשר השירה נאמרת שלא כראוי, או שאינה נאמרת במקום שהיתה צריכה להיאמר, מיד מתעוררת מידת הדין על כך. ולכך מידת הדין קטרגה על חזקיה שלא אמר שירה כאשר היה עליו לאומרה.

[140] ובסנהדרין ע. אמרו ש"לא נברא היין בעולם, אלא לנחם אבלים ולשלם שכר לרשעים", וכתב בח"א שם [ג, קסח:]: "כי היין, לפי שהוא משמח האדם בשמחה יתירה, ואין העולם כדאי לשמחה, כמו שאמרו [ברכות לא.] אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז, ולפיכך אמר כי היין, שאינו ראוי לעוה"ז, לא נברא רק לנחם אבלים, שיש להם אבל... וכן לתת שכר לרשעים, ולהם ראוי לתת השמחה היתירה, שיטלו שכרם בעוה"ז". וראה הערה 77. וכן נאמר [תהלים קד, טו] "ויין ישמח לבב אנוש". ובח"א לשבת קמז: [א, עח:] כתב: "חמרא ומיא, נגד הגוף והנפש, כי המים מענגים את הגוף ומעדנין אותו, והיין משמח הלב, שנאמר 'ויין ישמח לבב אנוש'... להמשיך הנפש אחר עידונין". [וראה לעיל פי"ז הערה 119]. וכן כתב בח"א לשבת קלט. [א, עג:] שהיין מביא השמחה.

[141] וכן כתב לעיל [פ"ז ד"ה וכן מה שאמר]: "בכל מקום שנאמר 'יד ה'' אינו אלא רמז למדת הדין", וראה שם הערה 63. אך כאן מוסיף שהואיל ויש ביד חמש אצבעות, לכך מספר חמש מתייחס למדת הדין. וראה לעיל [פי"ז הערה 132] שנתבאר שם שמספר חמש מורה על מציאות שלימה, ולכך הוא שייך לאור. ולכך ברור שהוא שייך למדת הדין, המוציאה כל דבר אל הגילוי שלו [ראה הערה 131]. וראה עוד בח"א לשבת פח: [א, מה:] שרמז ליסוד זה, וכ"ה בתפארת ישראל ס"פ כו [פא:].

[142] כמבואר בהערה 134.

[143] לשונו בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריח:]: "אע"ג שהגאונים פסקו דלתת שיר ושבח להקב"ה בשתיית היין מותר". והכונה למ"ש הרי"ף בתחילת פרק ה בברכות [כא: מדפי הרי"ף, וכן צוין בגליון הש"ס שם בסוטה]. וז"ל: "פירש גאון, הא דאמרינן זמרא בפומא אסיר, ה"מ כגון נגינות שלאהבת אדם לחבירו... אבל דברי שירות ותשבחות וזכרון חסדיו של הקב"ה - אין אדם מישראל נמנע מזאת, ומנהג כל ישראל לאמרן בבתי חתנים ובבתי משתאות בקול נגינות ובקול שמחה, ולא ראינו מי שמיחה בזאת". וראה בטור אור"ח סימן תקס.

[144] כונתו לגמרא [חגיגה יג:] "בזמן שאין ביהמ"ק קיים כביכול שנתמעטו כנפי החיות. הי מינייהו אימעוט, אמר רב חננאל אמר רב אותן שאומרות שירה בהן" [וראה לעיל פכ"ב ד"ה ובפרק אין דורשין]. והוקשה לו, שאם שרי לבני אדם שירה לתת שיר ושבח להקב"ה, מדוע אותה שירה עצמה נאסרה כשהיא נעשית ע"י המלאכים. ועל כך

השיב, ששיר של אדם אינו שיר שלם אלא חסר, ושיר חסר מעין זה הותר. משא"כ שיר המלאכים, שהוא שיר שלם, ושיר מעין זה נאסר לאחר החורבן.

[145] מעין מה שכתב בבאר הגולה, באר הרביעי [נ.]: "וכולם [דברי חז"ל] הם דברים יקרים מסודרים... מלמדים את האדם חכמה ויר"ש במוסרים, אשר לא נודעו מכל חכמי העולם, וסדר התפילה והברכות והפרישות והזהירות והקדושה והטהרה, עד שאם האדם הולך בדרכיהם יש מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה". וזהו שכתב כאן "וראוי לשמוע דברי חכמים, המלמדים את האדם לטוב". ולכך יש לאסור שיר של שמחה שאינו להקב"ה.

[146] פירוש - בא לחלוק על שיטת הגאונים שהתירו לשורר ולשבח על היין לשם הקב"ה.

[147] פירוש - כל שיר ושבח הנאמרים על גבי היין גדרם ככלי זמר הנשמעים בבית היין. ולכך, שבח ושיר הנאמרים להקב"ה ע"ג היין, נהפכים השבח והשיר עצמם להיות ככלי זמר, ושבחו של ה' נדון ככלי זמר, וכמו שמבאר.

[148] שאמרו שם: "הקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבש"ע, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרים בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה". וראה בדרוש עה"ת [מג.].

[149] לשונו בנתיב הליצנות ס"פ א [ב, ריט.]: "ואין השיר והשבח להקב"ה גרע מזה, שלא יהיה זה כלי זמר". ופירושו, כשם שמקפידים שפסוקי תורה לא יהפכו לכלי זמר, ה"ה שיש להקפיד על שבחי הקב"ה. אמנם לפי ביאורו בח"א שם [ראה הערה קודמת], לכאורה יש מקום לומר שדוקא בתורה הקפידו כן, ולא בשירות ותשבחות. ויל"ע בזה.

[150] פירוש - לפי דעת המהר"ל יש לאסור כל שירה ע"ג היין, אף שירה של תשבחות להקב"ה.

[151] ואין האיסור נובע מפאת החורבן, אלא מצד השכרות שמונחת בזה.

[152] כן ביארו תוספות בברכות לא: ד"ה מכאן שהשכור, שברהמ"ז שונה מתפילה, שאף שיכור חייב לברך "דהכי משמע 'ושבעת וברכת'".

[153] נראה ביאורו, כי בברכת המזון המחייב הוא מעשה האכילה, ולכך הואיל ואכל - נתחייב, ולא אכפ"ל שהוא שיכור, כיון שהמחייב נובע ממעשיו ולא משכלו. אך הבא לתת שבח להקב"ה מתוך שכרות, הרי השבח נעשה מפני שדעתו מחייבתו. וכאשר הוא שיכור - אין דעתו של שיכור מחשב דעת, ולכך הוא אסור. ובנתיב הליצנות ס"פ א [ב, ריט.] כתב: "ולדעתי, אף בשעה שביהמ"ק היה קיים, לא היה מותר שיר זה לתת שבח להקב"ה במשתה היין, כי יש להיות זה בקדושה עליונה לתת שיר ושבח להקב"ה, לא במשתה היין. והמונע עצמו מזה תבוא עליו ברכה". ועוד אודות ששכרות עומדת כנגד קדושה, ראה דבריו בנתיב העבודה ר"פ ב [א, פ.], ושם ר"פ יג [א, קיז.]. ובנתיב הכעס פ"ב [ב, סוף רלח.] כתב: "בשכרות של אדם - נוטה לצד הגופניות ביותר, עד שהוא כולו גוף". ובגו"א ויקרא פ"י אות ב כתב: "השכרות הוא הפך הקדושה", וראה שם הערה 9. וכן ראה גו"א במדבר פט"ז אות טו, ושם הערה 91. ועוד בענין זה, ראה דבריו בנתיב העבודה פ"ב [א, פ.] שכתב: "אמרו [עירובין סד.] תפלת שכור תועבה, וענין זה כי תועבה נקרא כאשר האדם נוטה אל ענין זר, כמו שכתוב בכל העריות שהם זנות חומרי - 'תועבה היא' [ויקרא יח, כב]... ומפני כך תפלת שכור תועבה, כי השכור כבר סר ממנו השכל עד שנעשה גופני, וכאשר מתפלל אל השי"ת לעשות צרכיו, וכאילו הוא רוצה שהשי"ת יתן לו שאלתו למלאות תאותו הגופנית כמו שהוא עתה שכור בעל גוף בלא שכל, והרי תפלה הזאת בודאי תועבה היא אל השי"ת, כי ראוי שיתפלל האדם שיתן לו השי"ת צרכו כדי שיעבוד השי"ת וילמוד תורה, ואז תפילתו בודאי רצויה אל הקב"ה. אבל השכור בעת אשר נטה אל ענין הגוף ביותר, ומתפלל אל השי"ת שיתן אליו צרכיו, והתפילה היא כמו שהאדם הוא בשעת תפילה, שהוא בעל גוף לגמרי, ויתן לו עוד שיהיה נמשך אחר הגוף לגמרי, ודבר זה הוא תועבה בודאי".

[154] היו עושין עטרות לחתנים, יש של זהב וכסף צבועות ומצוירות בגפרית ומלח... ויש של וורד והדס [רש"י שם].

[155] פירוש - במלחמת אספסיינוס על ירושלים, כשלוש שנים לפני חורבן הבית השני.

[156] פירוש - היו נוהגים לעשות מיני עטרות לחתנים ביום חופתם, וגזרו שלא לעשותם.

[157] והוא זוג מקשקש [רש"י גיטין ז.], והוא כלי זמר המוציא קול צלול וחזק, וגזרו שלא להשתמש בו בבתי המשתה כדי למעט השמחה.

[158] בינתיים קם רב הונא לאפנויי לנקבים [ראה רש"י בכורות כז. ד"ה לאפנויי].

[159] תלמידו של רה הוה, ולא היה משיב בפניו, וכי קם ר"ה אמר ליה ר"ח לריש גלותא קרא כתיב" [רש"י בגיטין שם].

[160] והלא מצפנת מבגדי כהונה הוא [רש"י שם].
[161] אינו אסור אלא מדרבנן, וקרא בעטרה של מלך מיירי, שהיה מתנבא שתבטל הכהונה ויגלה צדקיהו בגולה [רש"י שם].
[162] חסדים ונאים דבריך [רש"י שם]. וראה במהרש"א שם, שא"פ שר"ה דחה דברי ר"ח, מ"מ שבח את דבריו.
[163] שהיה קושר עטרה לבתו שהיתה כלה.
[164] לשון הגמרא: "דומיא דכהן גדול בגברי, אבל לא בנשי". ופירושו, המיעוט מכה"ג הוא רק על בנים [חתנים], ולא על בנות [כלות].
[165] לשון הגמרא: "זימנין א"ל משמיה דרב אמי, וזימנין א"ל משמיה דרב אסי".
[166] כי אספסיינוס נלחם על ירושלים כשלוש שנים לפני חורבן בית שני, שהיה בטרם שבא טיטוס עליהם [רש"י גיטין ז.], וכן מבואר בגמרא [גיטין נו.]
[167] שהיה הפסוק נדרש לזמן שאין מצנפת בראש כה"ג, וזהו לאחר החורבן.
[168] שאסרו עטרות חתנים.
[169] כמין גומא הגדל במים [רש"י סוטה מט:].
[170] ולכך תוספות מסיקים שלא מדובר בכובע של ראש החתן, אלא בסככה שעושים מעל לראש החתן.
[171] בח"א לגיטין ז. [ב, צד.] הוסיף בזה: "ויראה דאין זה קשיא כלל על פירוש רש"י".
[172] אך לפירוש רש"י ניחא, ששניהם [המצנפת והעטרה] הם כובעים לראש האדם.
[173] פירוש - כיצד מר בריה דרב אשי לא הסיק הלכות למעשה מהדמיון לכה"ג [שרק נאסרו עטרות לאנשים ולא לנשים], אם אין כאן דמיון מוחלט בין העטרה למנצפת.
[174] לשונו בח"א לגיטין ז. [ב, צד:]: "המצנפת בראש כה"ג מורה על המעלה האלקית שיש לישראל, ולכך המצנפת היה מכפר על גסות רוח, 'יבוא דבר שבגובה ויכפר על דבר שבגובה' [זבחים פח:], כי הכהונה והמעלה האמתית יכפר על גסות רוח, שאין ראוי אותו גובה, ודבר זה מבואר". ובח"א לזבחים שם [ד, סז:] כתב: "ויש לדעת, כי כל ישראל כאיש אחד, וכאשר מתלבש כה"ג בבגדי כהונה, דבר זה כפרה לכל ישראל, ובמלבושי כהן מסלק החטאים מן ישראל".
[175] בגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "העטרה מורה מלכות". ובדר"ח פ"ג מט"ז [קנב.] כתב: "כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת הש"י, ולכך ראוי לעטרה... כי לא ישלוט עליהם אחר. ולא אמר 'כתריהן בראשם' [ברכות יז.], שהיה ח"ו משמע שלא יהיה עליהם הש"י מלך, ויהיו כמו מלך לגמרי, אבל אמר 'ועטרותיהם בראשם', כי העטרה מורה שהם בני חורין, ולא ישלוט בהם אחר על ראשם

שאינו מלך... כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש". ועוד אודות שהאדם הוא מלך בתחתונים, ראה דר"ח פ"ג מ"ב [קיד.], שם מי"ד [קמג:], שם [קמד:]. ושם במכ"א [רעד:] כתב: "האדם... הולך בקומה זקופה... מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה דמיון המלך". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ד [טז:], שם פט"ז [נג:], אור חדש [סח.], באר הגולה באר החמישי [צח.], נתיב התורה פט"ו [א, סז.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], ועוד ועוד. וראה לעיל פט"ז הערה 29, ולהלן פ"מ הערה 37.

[176] לשונו בח"א שם בגיטין [ב, צד.]: "שהעטרה באין ספק יורה על המעלה והחשיבות... וכאשר אין לישראל גובה ומעלה האלקית, אין ספק שניטל מהם עטרה בראש כל האדם, ודבר זה מבואר".

[177] ומעין זה ביאר בגו"א בראשית פמ"ט אות י, שכאשר הוסרה המלכות מישראל, ממילא אין המלכות נמצאת בשבט יהודה, וכאשר תחזור המלכות לישראל - יהיה שוב שבט יהודה ראוי למלכות. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית ו, ז] "הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו [הבהמות]". וראה גו"א שמות פ"א סוף אות ג, ושם הערה 34. ובברכות נח: אמרו "מיום שחרב ביהמ"ק נגזרה גזירה על בתיהם של צדיקים שיחרבו... דיו לעבד שיהא כרבו". ופירושו, שאין לצדיקים להתרעם על חורבן ביתם כאשר בית הרב [ביהמ"ק] נחרב אף הוא. ובגו"א שמות פכ"א אות ז ביאר ג"כ שאין לחכמי הדור להתאונן על העדר כבוד התורה, כאשר יש העדר כבוד להשי"ת. וראה שם ציון 110.

[178] ובח"א לגיטין שם הוסיף: "לכך אמר 'דומיא דכה"ג בגברי', דלא שייך חשיבות עטרה רק איש, שהוא בעל מעלה, ויורה העטרה על חשיבות ומעלה, אבל אשה לאו בת חשיבות היא".

[179] בתמיה.

[180] לשונו שם בפכ"ט [פח.]: "בכל אדם יש שני דברים; כח האחד הוית הנפש, שהוא פועל המעשה. והשני - הוא השכל. וכאשר השכל הוא מוטבע בגוף אין אחד בן חורין כלל; אם הנפש מפני כי מושל עליו השכל... וכן אין השכל בן חורין, שהוא מוטבע בגוף... וכאשר הקדימו נעשה לנשמע, הרי אמרו נעשה מיד בלי הנהגת השכל... וכן אין השכל מעתה מוטבע בחמרי, שכיון שהנפש היה בשלימות... כ"ש השכל, שהוא יותר במעלה. ולפיכך שניהם [הנפש והשכל] הם מלכים, שאין צריך זה לזה, ולפיכך

ירדו ק"כ רבוא של מלאכי השרת וקשרו ב' כתרים לכל אחד ואחד... ודבר זה מורה על שאינם מוטבעים בחומר, רק הם בני חורין".

[181] ובח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב: "ומפני הקדמה הזאת ראוים לכתר ועטרה... שהיו ישראל דומים למלאכים הנבדלים, שהם מקדימים נעשה לנשמע, כדאיתא במסכת שבת [פח.], וכאשר יש להם דמיון אל המלאכים הנבדלים ראוים אל הכתר. והפך זה אשר הם בעלי חומר, ומרוחקים מן הכתר, ועליהם נאמר 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור' [יבמות סב.], והם עבדים, לא מלאכים [ראה לעיל פ"ב הערה 45]. ולעוה"ב, שיהיו נבדלים מן החומר לגמרי, נאמר עליהם [ברכות יז.] צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן". וכן כתב בתפארת ישראל פל"א [צג.]: "כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות, והבן זה". וראה להלן פכ"ה הערה 105, ופנ"ט הערה 44.

[182] ובח"א הוסיף כאן: "ועל זה אמר הרם העטרה והסר המצנפת". ובשבת פח. אמרו "וכיון שחטאו ישראל ירדו ק"כ ריבוא מלאכי חבלה ופירקום [את הכתרים]". וכתב על כך בתפארת ישראל ס"פ כט [פח:]: "וכאשר חטאו, לא היו ראויים אל הכתרים האלו, שאין בכתר הזה חטא, כי החוטא הוא משועבד אל חומרו ויצרו, ואינו מלך, שאילו היה מלך היה מושל על יצרו. ולכך משעת החטא לא היו ראוים אל הכתר, ולפיכך נסתלק מהם". ואלו דבריו כאן, שכאשר ישראל חטאו הוסרה מהם העטרה.

[183] כפי שפסק הטושו"ע אור"ח סימן א ס"ג "ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן בית המקדש".

[184] כמו שאמרו בירושלמי יומא פ"א שלהי ה"א "כל דור שאינו נבנה [ביהמ"ק] בימיו, מעלין עליו כאילו הוא החריבו". וזהו הירושלמי שמיד מביא בסמוך. וכן כתב בהתחלת הפרק, וראה שם הערה 4. וראה לעיל פ"ב הערה 8, ולהלן פל"א הערות 4, 5.

[185] אבותינו בחטאם העבירו את התקרה, שלא החריב נבוכדנצר אלא התקרה של ביהמק, והשאיר היסודות" [קרבן העדה שם].

[186] שבחורבן בית שני החריבו גם היסודות [קרבן העדה שם]. אמנם משמע שהמהר"ל לומד ש"ראשונים" הם אלו שהיו בעת החורבן, ואילו "אחרונים" הם אלו שחיו לאחר החורבן, עד ימינו.

[187] לפנינו בירושלמי איתא "אמרו כל דור שאינו נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו", ולא הזכירו ענין התשובה. אמנם בילקו"ש ח"ב רמז תתפו הוסיפו נקודה זו,

שאמרו שם [לאחר שהביאו את כל דברי הירושלמי הנ"ל] "מאי טעמא, לפי שלא עשה תשובה". וראה להלן פל"א הערה 4.

[188] בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

[189] ואי רצון בבית המקדש הוא גופא סיבה לחורבנו, שכיון שכל מהותו של המקדש היא לחבר עליונים ותחתונים [כמבואר לעיל פ"ה הערה 404, ופכ"ב הערה 143], לכך כאשר אין התחתונים חפצים בו, זהו גופא סיבה לחורבנו.

[190] מעין מה שפירש רש"י עה"פ "וחרה אף ה' בכם וגו' ואבדתם מהרה וגו'" [דברים יא, יז], שכתב: "מהרה - איני נותן לכם ארכא. וא"ת, והלא ניתנה ארכא לדור המבול... דור המבול לא היה להם ממי ללמוד, ואתם יש לכם ממי ללמוד".

[191] והמהר"ל לומר מזה ש"פעפוע" הוא משרשו. וכמו שאמרו בב"ב. "ברזל קשה - אור מפעפעו". ורש"י בזבחים צו: "ביאר "מפעפע - מתפשט בכל הכלי".

[192] כפי שביאר בגו"א שמות פי"ט אות יח לגבי השופר של אילו של יצחק, שאע"פ שהאיל נשרף, מ"מ נשארו בו דברים הקיימים לעולם, וכלשונו שם: "בפרקי ר"א [פל"א]... איל שנברא בין השמשות לא יצא ממנו דבר לבטלה; גידין של איל - נעשו ממנו עשרה נימין של כנור דוד... קרנו של שמאל שתקע בו בהר סיני... קרנו של ימין, שהוא גדול משל שמאל, יתקע בו לעתיד... 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... והוא בלתי טבעי... היה לבטלה אם היה להם הפסד, לפי שאין הפסד כזה... לדבר שהוא שלא בטבע... אחר שאין מטבעם הפסד... וכך באיל, נשרף מה שראוי להיות נשרף". ועל שמן המשחה אמרו "שכולו קיים לעתיד לבוא" [הוריות יא:], ויובא בהערה 194. ולכך ביהמ"ק, שהוא אינו דבר טבעי, ראוי שיהיה תמידי, ולא יוסר כלל. וראה לעיל פ"ח הערה 83, ולהלן פכ"ו הערה 137, פל"א הערה 3, ופנ"ט הערה 44.

[193] סדר המושכל הוא סדר המופשט מן הגשמי, וציור הדבר אף קודם שהדבר נמצא בפועל. וכמו שכתב להלן פכ"ח ד"ה והיכא יתיב, וז"ל: "ואין ספק כי אף קודם שיצא המשיח לפעל לגמרי, הנה סדר המושכל שלו נמצא מופשט מן הגשמי... שיתחבר בעיון אל המושכל המופשט בענין של משיח, ואז יעמוד על ביאתו". וא"כ "סדר המושכל" הוא הבנת הדבר, אשר מתוך הבנה זו משתלשל הדבר אל המציאות שבפועל. ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמו:] כתב: "התורה היא סדר מסודר מן הש"י, אשר גזר הש"י הסדר כפי חכמתו... והסדר הזה היה מחייב את העולם... כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי

שבו היה פועל בעולם... כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל... ומכ"ש הסדר המושכל העליון, הוא התורה, אשר מתחייב מן הש"י, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה". וראה לעיל פ"ג הערה 56. ובתחילת הקדמתו השניה לגבורות ה' [ז] כתב שכשם שיש לעולם סדר מושכל, כך יש לנסים סדר מושכל משלו, וכל דבר פועל עפ"י סדר מושכל שקדם לו. וזהו שכתב כאן כי ראוי לפי אותו סדר מושכל שביהמ"ק יהיה קיים תמיד ולא יוסר כלל. וראה להלן פכ"ו ד"ה ובמדרש רבי חייא, כי ביהמ"ק נרמז בתחילת בריאת העולם. ודבריו שם קשורים מאוד לדבריו כאן. וראה להלן פל"א הערה 3, ופס"א הערה 7.

[194] ובגו"א שמות פ"ל אות כ האריך לבאר את מאמרם ז"ל [הוריות יא:] ששמן המשחה כולו קיים לעתיד לבוא, וז"ל: "דע, כמו שנותן סדר המציאות שיהיה העולם על דרך אשר סידר אותו השי"ת, ויהיה סדר זה קיים לעולמי עולמים, כך נותן שיהיה נמצא סדר המשכן באופן זה ובציור זה, והוא ציור אלקי... ושמן המשחה לגודל מעלתו, שבו מקדשים אחרים, והמנורה... והקרשים... לא יכנסו בהפסד. ואם הגיע להם הפסד, מצד שהגיע הפסד לכלל המשכן... ואל הנושא הגיע הפסד, ומפני שהגיע הפסד לנושא, לא נמצאו אלו כלים. אבל מצד עצמן לא יכנסו תחת ההפסד, והציור שהיה בעת עשיית הכלים האלו בעת עשייתם, והוא שגרם מציאותם, כן הוא עתה, רק ההפסד אל הנושא, שכאשר הנושא בטל, אז בטל ג"כ אשר הם צריכים אל הנושא. ומצד עצמם הם נמצאים, כי מציאות הדברים האלו... מסודר מסדר המציאות... בסדור המושכל מן המסדר... וכמו שהיו - כך הם עתה. אבל אל הנושא יש הפסד, שאין כ"כ במדריגה... כי אין חשיבות המשכן הדברים החומריים, רק עצם הציור שהיה מסודר מן השי"ת, ואל דבר זה לא הגיע בטול ושינוי... שכמו בעת עשית המשכן היה מחייב סדר המציאות שיהיו נמצאים, כך חייב עתה... ואין הפסד בהם, ואם הגיע הפסד - לא הגיע רק מצד הנושא". וכן כתב מעין זה להלן פ"נ ד"ה ועוד אפשר. ולהלן פס"א ד"ה והדרש הזה כתב: "שהיה ראוי אל בית המקדש הקיום הגמור לפי מעלתו".

אמנם שם בגו"א חילק בין המשכן עצמו, לבין שמן המשחה. ולגבי המשכן עצמו כתב: "כמו שהיה נותן סדר המציאות בעת עשיית המשכן להיות המשכן, כך היה נותן שנחרב עד זמן הרצון שיחזור לישראל". ומכך משמע שאף החורבן משתייך הוא לאותו סדר המחייב את הבנין, וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן ש"ראוי שיהיה נמצא עתה ביהמ"ק לפי סדר המושכל". וילע"ע בזה. וראה לעיל פ"ח הערות 83 ,55.

[195] מעיקרא - משורשו, וכמו שיבאר. שהרי על האדם להיות נמשך לאחר הסדר הנוהג [ראה הערה 2], ואם אינו עושה תשובה, הרי בזה הוא מראה שלדידו אין הסדר מחייב את בנין הבית [וכמובא בריש הפרק], וא"כ יש בכך משום עקירת הסדר, שהיא נידונת כעקירת השורש, וכמו שיבאר. וראה הערה 4.

[196] כי כבר נתבאר [הערה 193] שיחס הסדר לעולם הוא כיחס השורש לענפיו, כי הכל משתלשל ובא מהשורש, ולכך הסדר נידון כשורש.

[197] על בנין הבית.

[198] נקודה זו ט"ב, כי אע"פ שכאשר ביהמ"ק היה קיים בפועל יש כאן עצים ואבנים, מ"מ כאשר חרב, מדוע נבאר שחורבן זה יחול רק על הענף [עצים ואבנים] ולא גם על השורש [הסדר המושכל]. שסו"ס יש כאן חריגה מסדר המושכל, כי הסדר המושכל מחייב שיהיה מקדש בפועל בעולם. וכשם שלאחר החורבן, מתייחס העדר המקדש לשורשו [הסדר המושכל], כך לכאורה היה נוהג בעת החורבן גופא, ודל מהכא העצים והאבנים. וכיצד נאמר שהענף מכסה על שורשו ומסתירו, ולא נאמר "בכלל מאתיים - מנה". ובעל כרחך לומר, שהחורבן מתייחס לדבר הנמצא, ובבחינת "אין לחורבן אלא מה שהעינים רואות". וכאשר הנמצא הוא עצים ואבנים, החורבן מתייחס לכך. וכאשר הנמצא הוא הסדר המושכל, החורבן מתייחס לכך. זאת ועוד, שהנה התבאר למעלה [פי"א הערה 275] שהדבר שהוא בפועל יותר נחשב מהדבר שהוא בכח. והיחס הקיים בין המקדש בבנינו לבין המקדש בהעדרו הוא היחס של הבפועל אל הבכח. ולכך כאשר החורבן חל על המקדש שנמצא בפועל, "הנחיית דרגא" הוא אל המקדש הנמצא בכח, ורק אז יחול החורבן אף על ה"בכח", ודו"ק.

דוגמה לדבר: בנדה יג. אמרו "כל האוחז באמה ומשתין כאילו מביא מבול לעולם". וכתב בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיז:] בזה"ל: "כי הזרע הוא התחלת הויה של אדם, וכאשר משחית התחלת הויה, דבר זה כאילו מביא מבול לעולם... ואל תאמר כי אינו דומה, כי המבול היה התחלת ההפסד לכל העולם, ואילו המשחית התחלת הויה אינו מפסיד לכל העולם, דבר זה אינו, כי בודאי הזרע הזה אינו אדם זה שיאמר עליו כי הוא אדם זה בלבד, רק כי הזרע הוא התחלת הויה, ואינו דבר פרטי. והמשחית אותו משחית התחלת ההויה, ולכך נחשב כאילו מביא מבול לעולם". והנה הרוצח אדם אינו נחשב שמביא מבול לעולם, ואילו המשחית זרע אדם נחשב שמביא מבול לעולם. והרי חשיבותו של הזרע היא משום שבכוחו להיות אדם [כמבואר שם בהמשך פ"ג בנתיב הפרישות, ולעיל פ"ד הערה 79]. וכיצד יתכן שתמצא חומרה בזרע שלא תמצא באדם עצמו. אלא הם הם

הדברים. כאשר הדבר בפועל, החורבן שלו חל על הבפועל שלו, ונחשב לחורבן פרטי. אמנם כאשר הדבר בכח, החורבן שבו חל על עצם הדבר, ואינו דבר פרטי.

וכן מפורש להדיא בבאר הגולה באר השני [לה:], וז"ל: "כלל הדבר, כי מי שהורג את האדם, לא היה גובר בזה על התחלת ההויה, רק שהיה גובר על המשך ההויה... אבל מי שמשחית זרעו, שהוא התחלת הויה... הוא חוטא במה שמשחית ומבטל שורש ההויה... כי כאשר הוא אדם נברא, אז הנפש יש לו חבור דביקות אל הגוף, ובשביל כך הוא אדם פרטי זה, ואם נהרג אינו נחשב מבול לעולם. אבל הזרע קשור בו כח הזרע, ואין כאן חבור גמור... ואין זה נחשב פרטי, רק כח הויה, ולפיכך נחשב כללי, והוא כאילו מביא מבול לעולם, שהוא בטול כללי". וה"ה לחורבן הבית. כאשר הבית עומד על כנו, חורבנו נחשב ל"פרטי", וחל על העצים והאבנים. אך כאשר הבית חרב, אזי העדרו מיוחס לסדר המושכל שבעולם, ואינו דבר שמוגבל ומוגדר לאותם עצים ואבנים, ולכך העדרו הוא "כללי".

[199] כמו שאומרים בסליחות "אזכרה אלקים ואהמיה בראותי כל עיר על תלה בנויה ועיר האלקים מושפלת עד שאול תחתיה". ובמכות כד. אמרו "הללו כושים שמשתחוים לעצבים... יושבין בטח והשקט, ואנו בית הדום רגלי אלקינו שרוף באש, ולא נבכה".

[200] מ"א כ, ו "והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו", ואמרו [סנהדרין קב:] "מאי מחמד עיניך... ספר תורה".

[201] תהלים יט, ח "תורת ה' תמימה משיבת נפש וגו'". ומה שהדגיש "בגלותינו", מבואר עפ"י מה שאמרו בשיהש"ר ג, ז "כשיבוא קץ הגאולה אומר להם הקב"ה לישראל בני, אני תמה מכם, היאך המתנתם לי כל אותן השנים. והן אומרים לפניו, רבש"ע, אילולי תורתך שנתת לנו כבר אבדנו האומות... וכן דוד אמר [תהלים קיט, צב] 'לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי'".

[202] לשונו בגבורות ה' ס"פ ח [סוף נא:]: "כמו שבאדם הלב והמוח עיקר האדם, הלב שממנו החיות, והמוח ששם השכל, כך בכלל העולם, בית המקדש והתורה עיקר מציאות העולם. וכמו שהלב הוא באמצע האדם, וממנו מקבלים חיות ושפע כל האברים, כך ביהמ"ק באמצע העולם, ממנו מקבלים כל הארצות חיות ושפע. וכמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. נמצא התורה וביהמ"ק הם עיקר הנמצאים. ואלו שני דברים הם צמודים ביחד תמיד; כי ביהמ"ק הוא בארץ, והוא שלימות העולם הגשמי. והתורה היא שכלית. ולפיכך על אלו שני דברים אומרים תמיד 'יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', לומר שיתן חלקנו בדבר שנחשב מציאות

דוקא, ולא בדברים בטלים". ובדר"ח פ"ה מ"ב [ער:] כתב כן, והוסיף: "ולפיכך ביהמ"ק והתורה צמודים יחדיו, מפני כי ביהמ"ק קדושת העוה"ז, והתורה מתעלה עד למעלה. וע"י ביהמ"ק שהוא בא"י, וע"י התורה שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ, ומגיע למעלה מן השמים". ועיי"ש שמאריך לבאר ענין זה. ובנר מצוה [כא.] כתב: "מלכות יון הוא מוכן להתנגד לישראל במה שיש להם תורה ומצוות אלקיות... וכן אל בית המקדש, שיש לו מעלה אלקית קדושה... כי התורה וביהמ"ק הם שתי מדרגות זו על זו, כמו שאמרו בכל מקום שנים אלו יחד". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.] כתב: "אלו שניהם [תורה ותפילה] הם הדביקות הגמור, וזה תבין ממה שאמרו 'יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך', כי ביהמ"ק הוא לתפילה, וזכר אלו שניהם ביחד". ולעיל פ"ט [ד"ה ואמר ג'] כתב: "כי כאשר היה חורבן ביהמ"ק היה בטול תלמוד תורה". וראה שם הערות 111, 113, ופי"ח הערה 112. ועוד אודות שביהמ"ק הוא לב הבריאה - ראה לעיל פ"ה הערות 46, 99. וראה עוד להלן פל"ב הערה 41 בביאור ההצמדה הגמורה שבין המקדש לתורה.

[203] אודות הקלקול שחל בסדר לימוד התורה, ואשר התוצאה מכך היא שאין אנו יודעים אותה - הנה זהו ענין נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, והוא; גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו [קסח.-קע.], דר"ח פ"ו מ"ז [שג.-שה.], נתיב התורה פ"ה [א, כד:-כו.], נתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו.], דרשת שבת הגדול [רכח.], דרוש עה"ת [מד.-מו:], ובח"א לשבת סג. [א, לח.].

[204] והעדרם של אנשי מעשה הוא ג"כ נובע מהעדר התורה, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.]: "וכאשר נתרחקו מן התורה... אין כאן מעשה המצוות, כמו שהוא נראה בדורנו". ושם העמיק לבאר את הזיקה שבין תורה למצוות. ובגו"א דברים פ"ו אות ז כתב: "כמעט בעוונותינו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו... ופסו אנשי אמונה אנשי יראה חכמים ונבונים". ובדרוש על התורה [מד:] כתב: "ועתה אם יבחרו בדרך המקולקל... שאין תורה ואין מעשים בישראל".

[205] מפאת שחסרים לנו ג' דברים; ביהמ"ק, תורה וחכמה, ואנשי מעשה. ואודות שבית המקדש מגן על ישראל - ראה לעיל פ"ז ד"ה והיינו דאמר, שכתב: "כי כל זמן שבית המקדש קיים, היה בית המקדש מגין על כל א"י, וכאשר חרב ביהמ"ק, לא היה להם מה שמגין עליהם", וראה שם הערה 138. ואודות ההגנה שיש לישראל ע"י תורה - ראה סוטה כא. שאמרו שם "תורה, בין בעידנא דעסיק בה, ובין בעידנא דלא עסיק בה, מגינא ומצלא". וראה בנתיב התורה פ"א [א, ו:] שביאר את כח השמירה וההגנה שיש

בתורה. וכ"ה בתפארת ישראל פי"ד [מז.]. ואודות ההגנה והשמירה שיש ע"י צדיקים ואנשי מעשה, ראה רש"י במדבר [יג, כ] שכתב: "היש בה עץ - אם יש בהם אדם כשר שיגין עליהם בזכותו". וראה להלן פכ"ז הערה 13.

[206] כי כל העדר הוא סיבה להויה, וכמו שיפרש פסוק זה להלן פל"ט ד"ה ובפרק חלק, עיי"ש.

[207] וכן כתב בדרוש עה"ת [מח:], לאחר שביאר את שפלות התורה בדורו, וז"ל: "ואין לי נחמה יותר מאשר אחשוב כי דבר זה סימן קץ לגלותינו, כי ידוע שכל העדר... מביא ההויה... ולפיכך כאשר העדר התורה נמצא בעולם - מוכנת הוייתה לבוא". וראה להלן פל"ה הערה 106.

ומה שהדגיש "שיהיה העולם **אשר נברא מן הש"י** עומד כך", לכאורה כונתו לומד שהואיל והעולם נברא מן הש"י, קיומו אפשרי רק על ידי שיהיה מקושר ודבוק בהש"י, כיחס המסובב אל סבתו [ראה לעיל בהקדמה הערות 6, 11]. וכאשר העולם חסר את הדברים המדביקים אותו לעילתו [ביהמ"ק, תורה, וצדיקים] הרי אי אפשר שהעולם שנברא מהשי"ת יעמוד בלי שיהיה דבוק בו יתברך, ולכך בהכרח הגאולה קרובה לבוא.

פרק כד

[1] אודות הגלות - ראה לעיל פכ"ב הערה 2. ואודות חורבן בית המקדש - ראה לעיל פכ"ב הערה 50, ופכ"ג הערה 1. וראה להלן ר"פ לא.

[2] כפי שהתבאר לעיל פ"א ד"ה ועוד שיש, ושם הערה 18. וראה לעיל פי"ד הערות 20, 41, פכ"ג הערה 5, ולהלן הערה 58.

[3] מסודר הכונה בר קיימא, כי הסדר הוא המקיים, וכמבואר לעיל פי"א הערה 147, פי"ד הערות 15, 19, ופט"ז הערה 82.

[4] כפי שכתב לעיל פ"א ד"ה ועוד שיש, שבלתי אפשרי לומר שיהיה לדבר הבלתי טבעי את מעלתו וחוזקו של הטבעי, שא"כ "היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי".

[5] כי הרי הגלות היא שינוי בסדר העולם, ולכך היוצא מכך הוא שהסדר מחייב שיהיה כל דבר עומד במקומו אשר סדר לו השי"ת. וכן כתב לעיל פ"א ד"ה ועוד שיש, וז"ל: "כי אין ספק כי הגלות הוא שינוי ויציאה מן הסדר, שהש"י סידר כל אומה במקומה הראוי לה, וסידר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא א"י, והגלות מן מקומם הוא

שנוי ויציאה לגמרי". וראה שם הערות 11-13. וכן ביאר בגו"א דברים פ"ל אות א, ד"ה אבל. וראה להלן פל"א הערה 142.

[6] כפי שכתב לעיל פ"י ד"ה ואמר שאם, וז"ל: "אם יהיה מניח ישראל כמו שהם, יהיו נאבדים בין האומות. כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת... ואין ספק שהאומה הישראלית - כל האומות מתנגדים לה, והיו המתנגדים גוברין עליה ומבטלין אותה, כאשר הם בגלות, והם תחתיהם". וראה שם הערות 105-107. וכן חזר וכתב לעיל פי"ג ד"ה ועוד מצד, שביאר שם שאותיות ה"א ונו"ן אינן מתחברות לשאר אותיות, "ועל זה נאמר [במדבר כג, ט] 'הן עם לבדד ישכון', שזה נאמר על ישראל, שהם אומה יחידה, שאין לה חבור אל שום אומה, רק 'לבדד ישכון', כמו מלת 'הן' שיש בה הה"א והנו"ן, ואלו ב' אותיות אין להם חבור, רק אל עצמם". וראה שם הערה 111, ולהלן פכ"ה הערה 62, פל"ג הערה 4.

[7] כמבואר לעיל פ"י הערות 106, 107, שמפאת כמה סיבות אומה"ע מתנגדות לישראל, קחנו משם.

[8] וכמו שאמרו [יומא סט:] "אלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות". ובאסת"ר י, יא אמרו "גדולה היא הכבשה שעומדת בין שבעים זאבים". ובפסיקתא רבתי ט אמרו "אמר דוד, כבש בין ע' זאבים, מה יכול לעשות". וראה הערות 29, 58.

[9] כמבואר לעיל ס"פ ט, שלכך הגלות היא סיבה למיתה, כי היוצא ממקומו הוא נאבד ונפסד.וראה שם הערה 160. וכ"ה בגו"א דברים פ"ד אות טז.

[10] כמבואר לעיל פ"א הערה 17, פ"ז הערה 28, ופ"ט הערות 160, 161. והקב"ה נקרא בשם "מקום" ע"ש שמקיים הכל, וכמבואר לעיל בהקדמה, ושם הערה 11, ופי"ג הערה 130, ח"א לשבת קמה: [א, עז.], ולהלן פכ"ז הערה 33. וראה להלן פנ"ו הערה 18.

[11] לכאורה אין זה בהקדמה, אלא בפרק א ד"ה ועוד שיש, ושם ד"ה ורמזו חכמים. ועכ"פ כונתו לומר שהואיל והגלות הוא שינוי סדר העולם, לכך אלמלא שתהיה שמירה מיוחדת מהשי"ת, א"א לישראל שיוכלו להתקיים בגלותם.

[12] בתמיה, שהרי "וישקוד" פירושו "וימהר" [רש"י שם], ומשום צדקות ה' הקדים ה' את הפורענות.

[13] חרבות ירושלים, שגלו כולם [רש"י שם].

[14] גלות יכניה - הוא יהויכין, קדמה לגלות צדקיהו אחת עשרה שנה, וזו היא צדקה, שמיהר והחריב ביתו כדי להגלות דורו של צדקיה לבבל, בעוד שחכמי גלות יכניה קיימין, שילמדו תורה לאלו הגולים אחריהם [רש"י שם].

[15] לפי שרוב חכמי התורה גלו עם יכניה, דכתיב ביה 'החרש והמסגר אלף' [רש"י שם].

[16] כיון שסוגרין הלכה, שהם סוגרים בה שאינם יודעים להשיב לשואליהם, שוב אין לה פותחין אחרים [רש"י שם].

[17] היינו צדקה שמיהר להביא הרעה לסוף ח' מאות וחמישים [שנה]. דהיינו ב' שנים קודם 'ונושנתם', דהיא בגימטריא ח' מאות וחמישים ושתיים. ואם שהו עד 'ונושנתם', היה מתקיים בהן 'כי אבד תאבדון' [דברים ד, כו] [רש"י שם].

[18] כמנין 'ונושנתם', דהא כתיב 'כי אבוד תאבדון מהר' [רש"י שם].

[19] דברים פ"ד אות טז. וכן הזכיר בקצרה בח"א לשבת קמה: [א, עז.].

[20] לשונו בגו"א שם: "ודבר זה עשה לטובת ישראל שהגלה אותם בתחילת הגבול שלהם, שאם המתין עד סוף הגבול ח"ו, היה מקויים בהם 'ואבדתם מהרה' [דברים יא, יז], כי א"י מקום ישראל, וכל 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'. ואם היו ח"ו שם כל הזמן שנתן להם השם, אז לא היה להם שום דבר בארץ, והיו כמו דבר שאין לו מקום, ודבר שאין לו מקום הוא נאבד". וכ"ה בח"א לגיטין פח. [ב, קל:]. וראה לעיל פ"ח הערה 86, ולהלן פנ"ו הערה 18.

[21] לשונו בגו"א שם: "ועכשיו שלא היו שם כל הזמן, רק עד הגבול ולא יותר, וגלו הימנה, לא יאמר בזה שאין להם מקום ויגיע להם אבוד ח"ו, שהרי לא היו שם כל הזמן, ויש מקום להם, ודבר זה ענין ברור". וכ"ה בח"א לגיטין פח. [ב, קל:]. ובגו"א שמות פי"ב אות סז כתב בהקשר אחר: "הרי הם כמו אדם, שעיקר דירתו היה בארץ אחת, אע"ג שהוא יוצא ממנו לפעמים, ודר בארץ אחרת וסופו לחזור, הרי הוא כבן אותו ארץ, וכאילו היה דר שם". וראה ציון 31.

[22] בח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב בענין זה: "דע, כי הדבר שהוא ישוב על מקומו הוא הדבר שהוא מקוים, כי הדבר שהוא גולה ממקומו אין לו חוזק, ולפיכך נקרא 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו... והדעת נותן כך, כי עקירתו ממקומו הוא התחלת השנוי, וכבר הארכנו בזה בספר הנצח ובספר גו"א אצל 'ונושנתם בארץ', עיי"ש". וכן הזכיר סוגיא זו באור חדש [קנד:], ובנתיב העבודה פ"ה [א, פח.].

[23] וזהו מן הנמנע שדבר ה' יהיה לחינם. ועל כך אומר הנביא [ישעיה נה, יא] "כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי והצליח אשר שלחתיו". ובברכות ההפטרה אומרים "ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם". וברמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"ב כתב "ולא ציוה הקב"ה לתוהו". וראה גו"א דברים פ"ב הערה 8, ולעיל פי"א הערה 131.

[24] לשונו בח"א לגיטין פח. [ב, קל.]: "ושתי שנים האחרונים נקראו הגבול מן הזמן, שכל דבר יש לו גבול, ואין הגבול עיקר הדבר, שהרי הוא גבול בלבד, ואינו עיקר". ובגו"א דברים פ"ד אות טז כתב: "שכל דבר יש לו גבול, והגבול נבדל ממנו, וכאשר הגיע לב' שנים האחרונים - גלו, כשהגיע עד התחלת הגבול. כלל הדבר, אין הגבול מכלל הדבר, שיש לו גבול, והוא נבדל ממנו".

[25] וראה לעיל פי"ג הערה 45 שנתבאר שם שהדבר הוא בחוזקו רק כאשר הוא באמצעיתו, ולא כאשר הוא מתקרב לקיצו. ועוד אודות שאין הסוף מצטרף לעיקר - ראה להלן פמ"ב הערה 106, גו"א בראשית פכ"ב הערה 40, שם ויקרא פי"א הערה 39, שם דברים פי"א הערה 144, ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג:]. דוגמה לדבר: כבר השריש המהר"ל שסוף ימי האדם אינם שמחמת שנהיה זקן וחלש לכך הוא מת, אלא להיפך; הואיל ונקבע על האדם למות, ולכך קודם מיתתו הוא נחלש ונהיה זקן [ח"א שבת ע: (א, מג.)]. שוב חזינן שהסוף גורם לחולשה ולחדלון.

[26] לשונו בח"א לגיטין פח. [ב, קל:]: "והא דכתיב 'ונושנתם בארץ', ר"ל שראוי שתעמדו 'ונושנתם בארץ' עד סוף הגבול, אבל לא היו שם. אי נמי, הגבול נמשך אל הדבר ובטל אצלו, וכאילו היו שם 'ונושנתם', מאחר שהגבול טפל אצלו. אבל לפי האמת לא היו עד סוף הגבול". וכ"ה בגו"א דברים פ"ד סוף אות טז. ועוד אודות שהטפל נמשך אחר העיקר ובטל כלפיו - ראה עוד לעיל פי"א הערות 243 ,224, ופי"ד הערה 50. [ודע שהבטול שדובר כאן עליו אינו דין של בטול ברוב, אלא דין של "רובו ככולו" (נזיר מב.). ובביאור החילוק ביניהם ראה קה"י סוכה סימן א, סק"ב].

[27] ועיין בקצה"ח סימן קמ ס"ק ב, שהביא מחלוקת ראשונים בטעם ג' שנים; יש ראשונים הסוברים שהוא מטעם תקנת חכמים, שמאחר שאין אדם נזהר בשטרו יותר מג' שנים, תיקנו חכמים לכל מחזיקים בקרקע שמשאכלה ג' שנים בלא ערעור נאמן לומר לקחתיה ואבד ממני השטר, ומשום הפסד לקוחות היא התקנה. אך יש המבארים שעיקר הטעם הוא מפני שאומרים למערער, אם אמת אתה טוען שלא מכרת ולא נתת, למה היה זה משתמש בקרקע שנה אחר שנה, ולא מחית בו, ורגלים לדבר שמכרת לו,

כיון ששתקת ולא מחית [רמב"ן ב"ב מב., ד"ה הא]. ומדברי המהר"ל כאן משמע יותר כצד ב', ולא שחזקת ג' שנים היא תקנת חכמים משום פסידא דלקוחות, אלא זו ראיה בעצם לבעלות.

[28] רש"י בדברים ד, כה, ובגיטין פח. נקט את הפסוק "כי אבוד תאבדון" [דברים ד, כו], וכן ביאר בסנהדרין לח. אמנם המהר"ל כאן ובגו"א שם נקט את הפסוק "ואבדתם מהרה".

[29] כפי שכתב בתחילת הפרק, וראה הערות 6-8.

[30] שאין זה נקרא יציאה מן סדר המציאות דבר שהוא עונש לשעה אחת... אבל שיהיה נשאר לעולם - זה אינו [לשונו לעיל פ"א ד"ה ורמזו חכמים, ושם הערות 41, 42]. וראה עוד לעיל פי"א הערה 48, ופי"ד הערה 20. ועוד אודות שכל יציאה מהסדר סופה להתבטל, ותהיה חזרה אל הסדר - ראה לעיל פ"א ד"ה ועוד שיש, פכ"ב הערה 5, וכאן הערות 2, 58.

[31] ודבר שהוא על ענין שתחילתו טוב וסופו טוב, אעג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לגבי פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף" [לשונו לעיל פי"א ושם הערות 48, 49]. ואודות המשל של אדם היוצא ממקומו - ראה לעיל הערה 21.

[32] ושינוי מעין זה הוא מן הנמנע, כי דבר זה הוא הפסד ואבדון, וכמבואר בתחילת הפרק. והואיל וישראל קיימים, בע"כ שלא חל עליהם שנוי מעין זה.

[33] פרק נו, ד"ה והנה נבאר, עד ד"ה אמנם כאשר, שביאר שם שפיזורם של ישראל בכל העולם מורה על מעלתם האלקית [וראה לעיל פכ"א הערה 76]. וכן יבאר בסמוך. וראה להלן פל"ד הערה 73.

[34] לשונו באור חדש [סוף קלו:]: "כי מצד שהם עם אחד ראוי להם החבור ביותר, יותר משאר עמים, והם פזורים בין העמים, ודבר זה הפסד וקלקול להם, ולכך יש הפסד לגמרי... ומפני שהם עם, ראוי שיהיה... כמו כל עם, שהם ביחד, אבל אלו הם מפוזרים... לכך הם מקולקלים, והמקולקל יש להפסיד לגמרי קודם שהוא מפסיד אחר". ועיי"ש שמבאר יותר את לשונו של הפסוק, והוסיף בסוף דבריו שם [קלט.]: "ויש לשאול, מה שאמר 'ישנו עם אחד', ולמה לא הזכיר שמם לומר 'ישנו עם יהודים'. ואין זה קשיא, כי אמר כי בשביל שהם מפוזרים ומפורדים, אין ראוי להם שם מיוחד, כי כל אומה, מפני שהם ביחד יש להם השם, אבל אומה הזאת כולם מפורדים ומפוזרים, אין ראוי להם השם, שיש לכל אומה שם מיוחד". והעדר שם מורה על העדר חשיבות, וכמבואר

ברמב"ן בראשית יד, ב, שמלך בלע לא הוזכר שם בשמו, "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ". וראה גו"א ויקרא פ"ט סוף אות א, ושם הערה 7. ובתהלים ד, ג אומר דוד "בני איש עד מה כבודי לכלימה", ופירש רש"י שם "עד מתי אתם מבזים אותי 'כי בוחר אתה לבן ישי' [ש"א כח, ל]... אין לי שם [בתמיה]". וראה להלן פנ"ג הערה 5, ופנ"ו הערה 13.

[35] פירוש - ההיפך הוא הנכון, שיש לישראל קיום יותר חזק בהיותם מפוזרים בכל מדינות המלך, מאשר היותם מאוחדים ונמצאים במקום אחד אשר אינו מקומם. [אמנם אף המהר"ל מודה שיש בפיזורם של ישראל משום בטול ישראל, וכמו שיבואר להלן בפכ"ה הערה 6.]

[36] בגלותם.

[37] פירוש - אם ישראל היו גולים למקום מיוחד, היה בכך הפסד ואבוד להם, כי מאחר שיצאו ממקומם המיוחד, בע"כ שהמקום השני [שיגלו אליו] אינו מתייחס להם, כי רק מקומם הראשוני הוא מקומם, ואין מקום מיוחד אחר מקומם. וא"כ היו נמצאים מחוץ למקומם, וזהו גופא איבודם. אך עכשו שגלו לכל העולם, אין בכך איבודם, וכמו שמבאר.

[38] כמבואר לעיל פ"א הערה 15, פ"ז הערות 234 ,130, פ"ח הערות 84 ,31, פ"ט הערה 115, פי"ג הערה 129, פט"ז הערה 64, פי"ז הערה 37, ופכ"א הערה 86. וכן יבאר להלן פנ"ו ד"ה והנה נבאר.

[39] כמבואר ברש"י בראשית א, א, ולעיל פ"ג ד"ה ורבי ברכיה, ופט"ו הערה 2, ולהלן פל"א הערה 38, ולהלן פנ"ז הערה 65 ,64 ,63.

[40] וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פ"ב אות יט, בביאור דברי רש"י שם [בראשית ב, ז] שהאדם נברא ע"י שה' "צבר עפרו מכל האדמה, מארבע רוחות". וז"ל: "שאין האדם כמו שאר נמצאים, לפי ששאר נמצאים הם פרטים... [אך] האדם נברא מכל האדמה... ויש בו כח כללי... ואינו דבר חלקי... וראוי שיהיה נברא מכל האדמה בעבור השכל שבו, שאינו דבר פרטי, לכך האדם דבר כללי... לכך נברא מכל האדמה". וישראל שהם הנקראים "אדם" [יבמות סא.], חוזרת ונשנית בהם התייחסותם אל כל האדמה. וראה להלן פנ"ו הערה 21.

[41] ולהלן פנ"ו ד"ה ומזה עצמו יקשה מגלות מצרים, שהיתה במקום מיוחד. ושם בהערה 44, יובהר ענין גלות בבל, שאף היא לכאורה היתה במקום מיוחד.

[42] פירוש - מקשה על עצמו, שאם מחמת שישראל הקדימו שנתיים ל"ונושנתם" מתייחסת א"י אליהם בכל מקום, ונחשבת למקומם, א"כ אף אם יגלו למקום מיוחד [ולא

יתפזרו בכל העולם], גם בכך לא יהיה משום הפסד להם, כי בלא"ה מקומם הוא א"י, ושם א"י עליהם אף אם יגלו למקום מיוחד. וממה נפשך, מהו הצורך שגם א"י תהיה מקומם, וגם כל העולם יהיה מקומם, ומדוע לא סגי במקום אחד [או א"י, או כל העולם].

[43] יבאר שבגלות עלולות להיות שתי סבות שיגרמו לאבוד והפסד: (א) המצאות במקום שאינו מתייחס לגולה. (ב) אי המציאות במקומו המיוחד לגולה. וכנגד שתי הסבות הללו הוצרכו ישראל להתייחס לשני מקומות; לעולם כולו, ולא"י.

[44] שכל העולם הוא מקומם של ישראל.

[45] כי אף שאינם יושבים במקום שאינו מתייחס אליהם [כי כל העולם מתייחס אליהם], מ"מ גם אינם יושבים במקום המתייחס אליהם במוגדר ובמסויים, וכמו שיבאר.

[46] כמבואר לעיל בפ"א הערה 13, קחנו משם. וכן הוא בפ"ו הערות 87, 93, פ"ז הערה 234, פ"ח הערה 86, ופי"ט הערה 64. וכן כתב להלן פנ"ו ד"ה והנה נבאר. ומפאת שאינם נמצאים במקום המיוחד להם לגמרי, יש בכך משום הפסד ואיבוד.

[47] שנתבאר שאין חו"ל מקומם המיוחד של ישראל, ולכך היה צורך שיגלו שנתיים קודם ל"ונושנתם", בכדי ששם "ארץ ישראל" יחול עליהם.

[48] פירוש - אם חו"ל היה נחשב למקומם המיוחד של ישראל, ובכך היה אפשר לומר שישראל ישארו שם לעולם.

[49] כי גלות נמשלה לעבד שנמכר ע"י רבו, ולאשה שבעלה גירשה, וכמבואר לעיל פ"ט הערות 7, 27. ולכך גלות תמידית היתה מתפרשת ש"נסתלק השי"ת מאתם". וראה להלן פכ"ט הערה 21.

[50] שחו"ל היה נחשב למקומם הטבעי של ישראל.

[51] כמבואר לעיל פ"א ד"ה ועוד כי, וז"ל: "לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השי"ת ברא כל אומה ואומה לעצמה... שלא תהא רשות אחרים עליה". וראה שם הערות 26, 45, ופט"ז הערה 83.

[52] לשונו שם בפ"א: "ואם היה נשאר דבר זה תמיד, הוא הגלות ויד האומות מושלים על ישראל, היה דבר זה שאינו לפי סדר המציאות, והוא שנוי סדר העולם, עומד תמידי, ודבר זה אי אפשר". וראה שם הערה 29. ולעיל הערות 2, 30.

[53] בא לחדש כאן, שאע"פ שנתבאר שהגלות היא ארעית, מ"מ גם למשך תקופה ארעית זו ישנו צורך בהגנה מיוחדת של הקב"ה על ישראל.

[54] שהשי"ת גזר על ישראל שיהיו בגלות תחת רשות האומות.

[55] האומות.

[56] עצמם - מהותם של ישראל.

[57] אף לזמן מוגבל.

[58] וא"ת, הרי כל יציאה מן הסדר יש לה מ"מ קיום לשעה [ראה הערה 2], ואינה נחשבת ליציאה גמורה מהסדר [כמבואר לעיל פ"א הערה 41, פי"ד הערה 20, ולעיל הערה 30], ומדוע שגלות ישראל לשעה לא תהיה בגדר דומה. ואם תבאר שגלותנו לשעה אף הוא בגדר חריגה גדולה מהסדר, לכך היא אפשרית רק משום גזירתו יתברך, מדוע שלא תבאר שה"ה גם לגלות תמידית, שקיומה תתאפשר ח"ו מחמת גזירתו יתברך.

אמנם כד מדייק בלשון המהר"ל תראה שאמר כאן שני דברים; (א) גלות תמידית אינה אפשרית מחמת החריגה מהסדר. (ב) גלות לשעה אינה אפשרית "לגודל ענין זה שתהיה האומה הזאת בארץ אחרת תחת ממשלת זרים" [לשונו כאן]. והדין השני הזה אינו משום חריגה מסדר המציאות, אלא משום שאין לישראל קיום [ולו לשעה בודדה] כאשר אינם בארצם, ומשועבדים תחת ממשלת זרים. שהרי כבר נתבאר למעלה [ראה הערה 8] שישראל והאומות נמשלו לכבשה העומדת בין שבעים זאבים. והרי לכבשה זו אין קיום אף לרגע אחד, כאשר היא מוקפת בשבעים זאבים. ועד כמה שנוגע לקיומם של ישראל בין שבעים הזאבים - על כך ביאר שקיום זה אפשרי רק משום גזירתו יתברך. אך בודאי שאין לומר שהקב"ה יגזור דבר הסותר את הסדר במציאות, ויעשה את הלא טבעי לטבעי, וכמבואר לעיל בפרק א.

[59] שנאמר כאן "השבעתי אתכם בנות ירושלים", ונאמר [שיר השירים ג, ה] "השבעתי אתכם בנות ירושלים". וכן נאמר שם להלן ח, ד. ועיי"ש במהרש"א שביאר מדוע לא החשיבו גם את הנאמר קודם לכן [ה, ח], שאף שם נאמרה לשון שבועה, וראה להלן הערה 100.

[60] יחד ביד חזקה [רש"י שם].

[61] כי בכל אחת מהשבועות הנ"ל נאמר הלשון "תעירו" וכן "תעוררו", וא"כ יש "שתי שבועות בכל אחת" [רש"י שם]. וראה ציון 78.

[62] נביאים שביניהם [רש"י שם].

[63] שלא ירבו בתחנונים על כך יותר מדאי [רש"י שם].

[64] אמרי לה סוד העבור, ואמרי לה סוד טעמי התורה [רש"י שם]. אמנם בסמוך המהר"ל יבאר "שלא יגלו ישראל שום דבר שהוא סוד אצלם, לא יגלו לאומות".

[65] בתחילת הפרק, וראה הערה 1, ובסמוך הערות 67, 114.

[66] כי היוצא מהסדר משתוקק לחזור אל סדרו, וכמבואר לעיל פ"א הערה 20, ופ"ח הערה 84. וראה להלן פל"א הערה 151.

[67] פירוש - יש בכך ביטול לפירוד, המאפיין את הגלות. ודברים אלו מבוארים יותר בח"א לכתובות קיא. [א, קסג.], וז"ל: "כאשר הש"י גזר הגלות על ישראל, והגלות הזה אינו לפי הסדר שראוי להיות בעולם, כי לא תמצא שהאומה יהיה גולה, ויהיו יושבים בתוך ארץ אומה אחרת. רק כל אומה ואומה היא תחת רשותה. והש"י גזר הגלות על ישראל, והגלות הזה אינו לפי סדר הראוי שיהיה בעולם. ולפיכך היה הש"י גוזר קיום על גלותם. ואם לא היתה הגזירה הזאת על דבר שהוא כנגד הסדר, אין לו קיום , כי הסדר גובר עליו. ומפני זה היו ג' שבועות, כלומר ג' גזירות. אחד - שלא יהיה ביטול אל הגלות עצמו, ולא יהיה תוספת, ולא יהיה גרעון. הרי ג' גזירות שבזה הגלות עומד על ענין הראשון. כי מה שלא יעלו בחומה, דבר זה הוא שיהיו גורעים הגלות, באשר הגלות הוא הפירוד, והם יעלו בחומה בקבוץ לארץ, הרי דבר זה נחשב גרעון לגלות". ועוד אודות שעצם הגלות הוא הפיזור והפירוד [ולכך כל התאחדות היא יציאה מהגלות] - ראה לעיל פ"י הערה 144, ולהלן פכ"ה הערות 35 ,2. וראה להלן בפרק זה ד"ה ויראה לומר.

[68] לשונו בח"א שם: "ושלא ישתעבדו בהם יותר מדאי, הוא תוספת גלות. ושלא ימרדו, דבר זה נגד הגלות עצמו, כאשר ימרדו באומות, ולא יקבלו עול שלהם עליהן, אין כאן גלות. הרי לך ג' דברים אלו הם עמידת הגלות". וכן יבאר להלן בד"ה ויראה לומר. אמנם מדבריו כאן משמע שג' השבועות מתחלקות כך; שלא יעלו בחומה - כנגד הגלות עצמה, שהסדר חפץ לבטלו. שלא ימרודו באומות - מצד ישראל. שלא ישתעבדו האומות יותר מדי - זהו מצד האומות.

[69] פרק א, ד"ה ורמזו חכמים.

[70] שחז"ל בב"ר מד, יח דרשו כדלהלן.

[71] שם בפרק א, שביאר שיש לגלות שלשה מאפיינים; יציאה מהמקום, פיזור, ושיעבוד. וז"ל שם: "'ידוע שאני מפזרן, תדע שאני מכנסן', כי הפיזור אינו לפי סדר המציאות... וכן 'ידוע שאני ממשכנם', ונתתי אותם ברשות אחרים [היציאה מן המקום]... וכן ישראל אינם ראויים לפי סדר המציאות שיהיו תחת ממשלת אחרים, ויהיו אחרים משעבדים בהם... לכך 'ידוע שאני משעבדם, תדע שאני גואלם', להוציא אותם מן השעבוד".

[72] כמבואר לעיל פ"א הערה 35, שהלוה אינו יכול להקדיש את משכונו הנמצא ביד המלוה [רמ"א שו"ע יור"ד סימן רנח, סעיף ז], מחמת שאינו ברשותו [יש"ש ב"ק פ"ה סו"ס לד].

[73] לשונו בבאר הגולה באר השביעי [קמז.]: "הזהירו אותנו חכמים לקבל עלינו מלכות וממשלת האומות אחר שגזר הש"י שנהיה תחת רשותם, ראוי עלינו לקבל ממשלתם, ושלא לבטל הגזירה [ומביא שם את הגמרא מכתובות]... הרי גודל האזהרה שלא ימרדו במלכות אומות העולם... ואין ספק כי טעם דבר זה, שאחר שהנה גזירת השי"ת שיהיו ישראל תחת האומות, לא יבטלו גזירת השי"ת בכח, שהיה זה נגד הגזירה".

[74] לא הבנתי מה שכתב "אף שאינו יוצא מסדר העולם", והרי עד כה ביאר שהגלות יוצאת מסדר העולם. ואולי צריך לומר "אף שיוצא מסדר העולם".

[75] ואם יוסיפו יהיה בכך ביטול הגלות, בבחינת "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:]. ובגו"א במדבר פכ"א או לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת - חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי 'כל יתר כנטול דמי'". ולהלן בפל"ב ד"ה ואל יקשה ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:]. ועיין שם עוד בהערות 78 ,74 ,73, ופל"ו הערה 79.

[76] פירוש - כנגד אלו ג' גזירות [שלא ימרדו באומות, שלא ישתעבדו האומות יותר מדי, שלא יעלו בחומה] נמצאות שלש שבועות, וכמו שמבאר.

[77] פירוש - כנגד שלא יבטלו את הפירוד זה מזה.

[78] שמוזכר בכל אחת מהשבועות, וכמבואר בהערה 61.

[79] שיר השירים ב, ז, שם ג, ה, ושם ח, ד. וראה הערה 59.

[80] פירוש - הכפל ג' שבועות בשתים.

[81] דוגמה לדבר; הרמב"ם פסק בהלכות עבדים פ"א ה"ו "כל עבד עברי אסור לעבוד בו בפרך. ואיזו היא עבודת פרך זו, עבודה שאין לה קצבה... מכאן אמרו חכמים שלא יאמר לו עדור תחת הגפנים עד שאבוא, שהרי לא נתן לו קצבה. אלא יאמר לו עדור עד שעה פלונית, או עד מקום פלוני". וראה בספרא ויקרא כה, מג. וראה במלבי"ם שם שביאר ש"לא תרדה בו בפרך", שמילת "בפרך" אוסרת עבודה שאין לה קצבה. הרי שעבודה שיש לה קצבה אינה בגדר "בפרך". וביומא ט: ביארו שהקולא של חורבן בית ראשון לעומת חורבן בית שני הוא ש"נתגלה קצם" לעומת חורבן בית שני ש"לא נתגלה קצם". וראה להלן פכ"ו הערה 88.

אמנם בח"א לכתבוות קיא. [א, קסג:] כתב להיפך, וז"ל: "כי כאשר מבקשים לגלות הקץ הם מרחיקים הקץ לגמרי, כי גלוי הקץ מרחיק הגאולה שלא תבוא, כדאיתא בחלק [סנהדרין סוף צז.] דרבא אשכח רבנן דהוו משתעו מיניה דמשיח, אמר במטותא מינייכו לא תרחיקוהו". ואולי יש לומר, שמי שיודע הקץ, מרגיש בלבבו שכבר אינו בגלות אלא

בגאולה, אע"פ שבפועל ידיעה זו אליבא דאמת גורמת להרחקתו של המשיח. והרגשה לחוד, ומציאות לחוד. וראה הערות 94, 95.

[82] כי כאשר מבינים דבר על בוריו, נחשב שהדבר נגלה ונמצא לפני האדם. וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"א סוף אות ד, וז"ל: "שלא נקרא דבר שהיה 'לפניו' אלא אם כן ידוע לו... שזה נקרא לגמרי לפני האדם". הרי שלפניו" מחייב שהדבר ידוע לו. ממילא ה"ה לאידך גיסא; אם הדבר ידוע לו הרי הוא בגדר "לפניו". וראה להלן פכ"ח הערה 49. וצרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פי"ב ה"ב: "אין סדור הויית דברים אלו [אודות הקץ] ולא דקדוקיהן עיקר בדת, ולעולם לא יתעסק אדם... ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיו"ב". וראה להלן פמ"ד הערה 85.

[83] מרובים מדי [ראה הערה 63]. אך כאשר אין התפילות מרובות מדי - שרי, וכפי שכתב בבאר הגולה באר השביעי [קמז]: "לא יבטלו גזירת השי"ת בכח... כי אם שיתפללו על מלכות של ישראל שתחזור, כמו שתקנו בברכה 'את צמח דוד', וברכת 'ולירושלים עירך וכו'". ובח"א לכתובות קי. [א, קסג] כתב: "ואל ידחקו הקץ להביא הקץ קודם זמן הגאולה וזהו מעוט מן (הקץ) [הגלות]".

[84] שבד"ה ובמדרש אמר.

[85] שהרי אמרו במדרש שם "ושלא יגלו מסתורין שלהם", וכמבואר בהמשך.

[86] דוגמה לדבר; בבראשית [יט, כט] נאמר: "ויזכור אלקים את אברהם וישלח את לוט מתוך ההפכה וגו'. ופירש רש"י "מהו זכירתו של אברהם על לוט, נזכר שהיה לוט ידוע ששרה אשתו של אברהם, ושמע שאמר אברהם במצרים על שרה אחותי היא, ולא גילה הדבר, שהיה חס עליו, לפיכך חס הקב"ה עליו". ושם בגו"א אות לח [ד"ה אמנם] כתב: "אמנם מה שרמזו רז"ל [ב"ר נא, ו] במה שאמרו ששמע לוט שאברהם אמר על שרה אחותי היא ושתק הוא סוד מסתרי תורה... והכונה לרז"ל בזה כי בפנימיות הענין יש ללוט צרוף וייחוס אל אברהם, אע"ג דבנגלה היה לוט פירש מאברהם, יש בפנימיות הענין דבר גדול, שיש לו ייחוס אל אברהם, שהרי לא היה מגלה סוד אברהם ופנימיותו". ורש"י דברים ב, ה כתב: "בשכר שהלך [לוט] איתו למצרים ושתק... עשאו כבנו [של אברהם]". הרי ששמירת סוד משותף מקשרת את השומרים בפנימיותם. וראה להלן פל"ב הערה 85. ובאור חדש [קלז] כתב: "אשרינו... ומה נעים גורלנו אם היו אנשי גלויותינו נזהרים ופורשים מן האומות ככל אשר ראוי לנו הפרישה בשתיית יין נסך, ושאר התחברות בגלוי סוד של ישראל לאומות". ועיי"ש שמאריך לבאר יסוד זה. ולהלן

פכ"ה ד"ה ונראה כי, ובד"ה אבל נראה, שב וביאר כיצד גלוי סודות לאומות גורם לחבור גמור בין ישראל לאומות.

[87] וצרף לכאן את דברי רש"י [ויקרא כו, יז] שכתב: "ורדו בכם שונאיכם - שאיני מעמיד שונאים אלא מכם ובכם, שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי... אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם". הרי שיד האומות מגיעה רק לדברים הגלויים, ואילו רק לישראל ישנה גישה למטמוניות שלהם.

[88] לשונו בח"א לכתובות קיא. [א, קסג:]: "כי כאשר ישראל מגלים סודות שלהם לאומות, והוא ענין פנימי כאשר יגלו סודות שלהם להם, הרי יש לישראל חבור לגמרי עם האומות". וראה להלן פכ"ה הערה 154.

[89] בד"ה הבא, ובפכ"ה ד"ה וכך מוכח, ושם הערה 57.

[90] וכן הוא הפירוש הזה, פירושו שכך היא ההצעה הראשונה לג' שבועות שהוסיף רבי לוי. ומעתה יביא את ההצעה השניה. [וההבדל ביניהם הוא - שעד כה ביאר שג' השבועות שהוסיף רבי לוי נועדו ג"כ לשמירת גזירת הגלות, ואילו מעתה יבאר שג' שבועות אלו הן שמירת ה"קץ" לכשעצמו].

[91] אודות מדריגתו העליונה והנסתרת של הקץ [הגאולה האחרונה] - ראה לעיל פי"ג הערות 157, 162, 163, פט"ו הערה 24, להלן פל"א הערה 25, ופמ"ד הערה 1.

[92] שהרי האומות שולטות רק במה שבגלוי, וכמבואר בהערה 87.

[93] לשונו בח"א לכתובות קיא. [א, קסג:]: "כי כאשר ישראל מגלים סודות שלהם לאומות... אין כאן קץ, אשר הקץ הוא מבדיל את ישראל מן האומות, וכאשר ישראל מגלים סודות שלהם לאומות, הרי יש לישראל חבור אל האומות, ולא יהיה הקץ, שהוא הבדל ישראל מן האומות. ועוד, שהקץ בא ממדריגה פנימית. וכאשר מגלים סודות שלהם לאומות, והאומות מושלים במסתורין שלהם, אין להם קץ שהוא נסתר.. ואין ספק שהשנוי בזה הוא דבר מסוכן מאוד מאוד". ובעוד שבח"א חילק את דבריו לשני הסברים, הרי כאן כרכן להדדי בהסבר אחד; גלוי סודות יוצר חבור גמור בין ישראל לאומות אף בדברים הנסתרים, ובכך מתאפשרת שליטתן של האומות אף בדברים הנסתרים של ישראל, ומכלל זה הוא הקץ. וראה גו"א שמות פ"ב אות כג, שביאר שם כיצד גלוי סודות גורר בעקבותיו את שעבודן של ישראל. ודבריו שם קשורים מאוד לדבריו כאן.

[94] מפאת מדריגתו הנעלמת והנסתרת, וכמו שביאר. וראה את המקורות שצויינו בהערה 91. [וכאן מבאר שגלוי הקץ הוא ביטול הקץ, ואילו למעלה ביאר שאז "כאילו הוא נגאל", וראה הערה 81].

[95] דוגמה לדבר; היראה מהשי"ת "שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו - היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך". [לשונו בגו"א דברים פ"י אות ט.] ובדר"ח פ"א מ"ג [לב:]: "כי מדרך מי שאוהב את אחד - לבו קשורה בו, ודבר זה מבטל היראה". וכשם שאהבה מבטלת יראה, כך גלוי הקץ מבטל קץ. וראה להלן פל"א הערה 153. ולהלן פ"מ הערה 22 נתבאר ג"כ שכאשר עוסקין בקץ - גורמים בכך לבטולו.

[96] שיר השירים רבה, ב, ד"ה השבעתי [אות ז].

[97] כי ארבע פעמים נמצא לשון שבועה בשיר השירים; ב, ז, שם ג, ה, שם ה, ח, שם ח, ד. ובהמשך המהר"ל יבאר את מקורן של ארבע השבועות.

[98] פירוש, שזהו ענין של מלך המשיח לעלות כל ישראל יחד מהגלות, ואם חלילה יעשו בעצמם כך, יפסידו גאולת המשיח [מהרז"ו שם].

[99] מפרש 'צבא' מלשון רצון... שהם עשו רצונו ואני עשיתי רצונם [תורה תמימה שיה"ש פ"ב אות פז].

[100] שלא נזכר שם כלל "תעירו" "תעוררו", אלא נאמר שם "אם תמצאו את דודי מה תגידו לו שחולת אהבה אני". אך בג' הפסוקים האחרים [ראה הערה 97] מוזכר "תעירו" ו"תעוררו". וראה הערה 59.

[101] כמבואר בהערות 79, 80.

[102] וצרף לכאן את דבריו בגו"א בראשית פכ"ד אות ב, שכתב בשם הראב"ע [בראשית כד, ב] "דודאי מנהג באותו זמן [של אברהם אבינו] להיות נשבע כך לשים היד תחת הירך של מי שהוא נשבע לו... שכן היה דרך האומות שישים הנשבע ידו תחת ירך המשביע, שיהיה הנשבע ברשות אותו שנשבע לו לעשות כמו שיצוה אותו". הרי שענין השבועה הוא העמדת הנשבע במצב שאינו יכול לנטות "כי הוא זה" מהשבועה.

[103] ימין ושמאל, לפנים ולאחור. ועוד אודות שהנטיה מן האמצע הוא בארבעה אופנים, ראה דבריו בגבורות ה' פ"י [ס.] שכתב: "הצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו, ולכך... הם ארבע". ובנר מצוה [ח.] כתב: "היוצא מן האחד הוא

מתייחס לארבע, כנגד ארבע רוחות, שיש בהם יציאה מן האמצע". ועוד אודות שמספר ארבע מתייחס לד' צדדין - ראה לעיל פ"ז הערה 126, ופכ"א הערות 17, 20.

[104] ועוד אודות ענין השבועה, הנה אמרו בנדה ל: שהולד במעי אמו - משביעין אותו שיהיה צדיק ולא רשע, וכתב לבאר שם בח"א [ד, קנט.]: "ענין השבועה שהאדם ידביק נשמתו בו יתברך... וזהו השבועה שלא יהיה סר מן הש"י". ובדרוש לשבת תשובה [עה.] כתב: "כי כל שבועה היא... שנשבע בו ואל יסור מאתו בדבר שנשבע עליו, וכאשר סר מזה, עבר השבועה".

[105] אצלנו בגמרא [כתובות קיא.] מאמר זה מובא בשם רבי יוסי ברבי חנינא, וכן הביאו לעיל בד"ה וכן בפרק.

[106] וכן ביאר בח"א לכתובות קיא. [א, קסג.], והובא בהערות 67, 68, ששם נתפרטו כיצד ג' השבועות מקבילות אחת לאחת לבטול הגלות, להוסיף על הגלות, ולגרוע מהגלות. ועוד אודות גרעון, תוספת ובטול הדבר, ראה בבאר הגולה ריש הבאר הראשון [יג.], ובגו"א דברים פ"ד אות א, ושם הערה 5, ולהלן פל"ה הערה 88, ופל"ו הערה 82.

[107] ועוד אודות שמספר שש הוא כנגד ששה צדדים שזכר כאן - ראה לעיל פ"ו הערות 49, 54, 55, פ"ז הערה 43, ופי"ב הערה 38.

[108] וראה לעיל ס"פ יב שכתב: "כי יש לישראל דביקות מכל צד, לכך זכר כאן ששה שמות, כנגד ששה צדדין, עד שיש כאן דביקות מכל צד, וזהו הדביקות הגמורה". וראה שם הערה 38. וזהו שכתב כאן, שכאשר מושבע ועומד בשש שבועות, זהו דביקות גמורה, המונעת נטיה לשום צד אפשרי.

[109] פירוש - יש כאן דעות שונות על אופני הנטיה והיציאה מהעיקר. לדעת רבי חנינא - אופני היציאה במושכל הם שלשה [גרעון, תוספת, בטול]. לדעת רבי לוי - אופני היציאה הם ששה, כנגד השטח המעוקב. ולדעת המדרש - אופני היציאה הם ארבעה, כנגד ד' צדדים של השטח. ו"שטח" בלשונו של המהר"ל הוא כולל אורך ורוחב, אך אינו מעוקב, וכפי שביאר בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]: "הקו אין לו התפשטות... והתפשטות בקו הוא השטח... לאורך ולרוחב".

[110] מדוע נקט באופני היציאה שנקט, ולא פירש כדעה האחרת. ולא מצאתי בשאר ספריו שיפרש יותר ענין זה.

[111] רש"י דברים ל, יט "הסתכלו בשמים... שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח... הסתכלו בארץ... שמא שינתה את מדתה, שמא זרעתם אותה

ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים". הרי שהשמים והארץ משמשים כדוגמה שלא לשנות מהסדר. וראה להלן פנ"ו הערה 93, שחזר שם על יסוד זה.

[112] כי אז השמש לא תזרח, והארץ לא תצמיח מאכל, וכמבואר בהערה הקודמת. ובתוכחות נאמר [ויקרא כו, יט] "ונתתי את שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחושה".

[113] וכמו שאמרו בגמרא [כתובות קיא.] "אם אתם מקיימין את השבועה - מוטב, ואם לאו - אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה".

[114] כמבואר בהערות 1, 65, 67.

[115] בדר"ח פ"ה מ"ג האריך לבאר ענין הנסיונות של האבות, ובתוך דבריו כתב שם [רכב:]: "כי האבות במה שהם אבות, אינם אנשים כמו שאר אנשים טבעיים, רק הם אנשים אלקיים, ולפיכך נתנסו. כי כל לשון נסיון מלשון 'נס', שכשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הנסיון הוא בלתי טבעי. כי אם אין המנוסה נוהג שלא בטבע, אינו יכול לעמוד בנסיון. כי אין הטבע נותן שישחוט האדם בנו... ולפיכך אי אפשר שלא יהיו האבות מנוסים, שאינם אנשים טבעיים כמו שאר אנשים, ואם היו נוהגים בדרך הטבע, לא היו ראויים לאותה מדריגה עליונה... הנה הנסיון שייך לאבות בפרט, שהם אנשים אלקיים בלתי טבעיים, ואצלם שייך נסיון, ודבר זה מבואר". וראה לעיל פי"א הערה 69. [אמנם קצ"ע מדוע הוזכרו כאן האמהות, ואיזה נסיונות עמדו בפניהן].

[116] ובגיטין נז: הביאו את הפסוק [תהלים מד, כג] "כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה", ודרשו שם "זו מילה". ופירש רש"י שם "הורגנו כל היום, דזימנין דמיית". וראה בגבורות ה' פל"ה [קלב:] שהזכיר גמרא זו.

[117] כתובות לג: "דלמא מלקות חמור [ממיתה], דאמר רב אילמלי נגדוה ["יסורין" (רש"י שם)] לחנניה מישאל ועזריה - פלחי לצלמא", הרי שיסורין קשין ממיתה. וראה להלן פל"ה הערה 61.

[118] ברכות סא: "ת"ר, פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה... לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא... והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל".

[119] א"כ לא השביע במחייב של דור שמד, אלא בהנהגה של דור שמד, שבפועל הם לא היו משנים, כדוגמת רבי עקיבא [ראה הערה קודמת].

[120] פירש - הוסיף בתירוץ זה, שלא השביעם בדור של שמד מצדם של ישראל [עד שתבוא ותקשה מה היה חיובם של ישראל], אלא השביעם מצד האנסים. וא"כ, הקב"ה השביעם בציור זה, ולא במחייב או במידה של דור שמד. ולפי"ז "דור של שמד" אינו

דוגמה מדור אחר, אלא איירי בכונת האנס הגוי, שאף שכונתו להתנהג עם ישראל כהתנהגותו של אנס בדור של שמד, גם על כך הושבעו ישראל שלא יעבור.
ובספר "ויואל משה" עמוד מד כתב: "ובעיקר הדבר מ"ש המהר"ל ז"ל שלעבור על אלו השבועות הוא ביהרג ואל יעבור, ואף אם יכופו אותם במיתה של כל מיני עינויים קשים לצאת מן הגלות, אסורים לצאת מן הגלות, ממש כדין שמד, צריך להבין המקור, מהיכן לקח זה המהר"ל, הלא איסור שבועה אינו ביהרג ואל יעבור, ובכל התורה כולה כתוב [ויקרא יח, ה] 'וחי בהם', זולת אותן הג' עבירות; ע"ז, ג"ע ושפ"ד [סנהדרין עד.]... ולמה יתחייבו ח"ו על זה, כיון שאינו מג' העבירות". ועי"ש בעמודים צב-צג שטרח ליישב את דעת המהר"ל ש"דברים בוערים כגחלי אש" [לשונו שם עמוד צג].
ולכאורה היה נראה ליישב קושיתו, שהכא איירי שמעיקרא דדינא השבועה נעשתה אף באופן שיהיו כרוכים בגלות יסורין ועינויים קשים. ואין כאן הנידון מחמת איסור השבועה [שהוא ביהרג ואל יעבור], אלא הנידון כאן הוא **בתוכן** השבועה, שהוא נאמר אף על ציור זה. ובודאי שכל הענין של "וחי בהם" נאמר כאשר מצוה מסויימת [שנאמרה לאו דוקא על שעת סכנה] גורמת למיתה, על כך אמרינן שהמצוה לא נאמרה כחיוב כאשר היא גורמת לתוצאה ההפוכה מ"וחי בהם". אך כאשר המצוה נתפרטה להדיא שהיא עוסקת בציור של גרימת מיתה, מה שייך לטעון על כך "וחי בהם". וכי על מצות קידוש ה', [שנתחייבו למסור את נפשנו באופנים מסויימים (ראה סנהדרין עד:)], אטו נקשה שם ממה שנאמר "וחי בהם". וא"כ ה"ה לשבועות אלו, כי "בהכי חייביה רחמנא".
[121] פירוש - אף שאר שבועות [אבות, שמים וארץ] נאמרו על ציורים מפורטים, שבכך השביעם על אופנים מפורטים אלו.
[122] וראה עוד בספר ויואל משה עמוד מ, שעמד על כך שבתחילת הפרק ביאר המהר"ל ש"לא ידחקו הקץ" ע"י תפילה ורחמים [ראה הערה 83], "ולבסוף כתב שלא יעבור על השבועה אף אם יכופו אותם בעונש מיתה... וזה א"א שתהיה הכונה על תפילה... וע"כ שכונתו על פעולה אנושית של יציאה מן הגלות קודם הזמן", ויעי"ש שפלפל בזה טובא.

פרק כה

[1] כמו שנאמר [דה"י א, ה, מא] "בהגלות ה' את יהודה וירושלים ביד נבוכדנצר". וכן "וידעו כי אני ה' אלקיכם בהגלותי אותם אל הגוים" [יחזקאל לט, כח], ועוד.
[2] וקיום הגלות מתבטא בשבועות השונות שהשביע הקב"ה, וכמבואר בפרק הקודם, וראה שם הערה 67.

[3] כפי שכתב לעיל פ"י [ד"ה ואני אומר] בביאור שהקב"ה נמצא במיוחד עם החולה, וז"ל: "החולה שיצא מטבעו, אשר נתן הש"י הטבע אל האדם להעמיד את האדם, ועתה נשתנה טבעיו, צריך הוא אל השמירה שלא יהיה נפסד, והשמירה מן הש"י". וראה שם הערה 128.

[4] הלשון קצת לא ברורה, אך כונתו מתבארת בהמשך, והיא, שכשם שהגלות הזקיקה הנהגה מיוחדת של הקב"ה, כך הגלות מזקיקה את ישראל להנהגה מיוחדת "שיהיו נשמרין מן החלוק והפירוד", וכמו שיתבאר בהמשך.

[5] פיזורם של ישראל בין האומות.

[6] כפי שביאר לעיל בפכ"ד [ד"ה ואף כי] את דברי המן [אסתר ג, ח] "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים", וז"ל:"וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות". [ומה שהמהר"ל דחה שם את הדברים אלו, כונתו היא ששיטת המן הרשע היא שיש לישראל יותר קיום אם היו מאוחדים במקום אחד מאשר היותם מפוזרים בין העמים. ועל כך השיב המהר"ל שההיפך הוא הנכון; שאם ישראל היו במקום אחד בלבד בכך היו נעדרי קיום. אך מ"מ בודאי שאף לדעת המהר"ל יש בפיזורם של ישראל משום בטולם של ישראל. וראה שם הערה 35]. ועוד אודות שפיזור של דבר הוא ביטולו - ראה לעיל פ"ה הערה 499 שנתבאר שם עונשו של טיטוס הרשע שאפרו נתפזר על פני שבעה ימים.

[7] כפי שכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:]: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובנתיב השלום פ"א [א, רטז.] כתב: "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". ובדר"ח פ"ה מי"ז [רס:] כתב: "כי כאשר דבר אחד נחלק לשנים, כמו כלי אחד שנחלק לשנים, אין ספק כי דבר זה הוא הפסד ושבירה, וקיומו כאשר הוא אחד... כי כל דבר בעולם כאשר הוא שלם הוא חזק, עד שאין מקבל שבירה והפסד. אמנם מצד החילוק והפירוד אין כאן דבר שלם כלל, ודבר זה הוא הפסד לגמרי, שהרי הוא נחלק ונשבר". 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". וראה לעיל פ"ה הערה 442, ופי"ז הערה 70. ובנתיב השלום פ"א [א, רי.] כתב אותו דבר לגבי בגד, וז"ל: "הבגד שהוא שלם קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וראה להלן פמ"ח הערה 6.

[8] כי "כאשר הם נחלקים אז ח"ו הם מוכנים לקבל התפעלות, והם מקבלים התפעלות מן אשר יפעל בהם ח"ו" [לשונו בסמוך]. ולכך אחדותם של ישראל מחוייבת בכדי למנוע אצלם קבלת התפעלות.

[9] כמבואר לעיל פי"ז הערה 77 אודות יחס יעקב לעשו, שהואיל ויעקב הוא חלק בלבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, אין הכח מן יעקב לעשו, עיי"ש שיסוד זה נתבאר בהרחבה. וכן הוא להלן פנ"ז הערה 33.

[10] כי זהו מהלכן של דברים; ככל שיש לדבר מציאות בפועל לגמרי - כך הוא יותר פועל באחר [כמבואר לעיל פי"ז הערה 77]. וממילא מתבאר מזה שככל שיש לדבר מציאות בכח בלבד - כך הוא יותר מוכן לקבל התפעלות מאחר. והואיל והחלק נחשב לבכח ולא לבפועל [כמבואר שם], לכך החלק מוכן לקבל התפעלות יותר. וצרף לכאן שהדבר שאינו בפועל הוא בשעבוד [לעיל פ"כ הערה 40].

אמנם כאן הדגשת המהר"ל היא מצד חזוק הדבר, כי דבר שאינו חזק הוא מוכן לקבל התפעלות יותר. וכן כתב בנתיב הבושה פ"ב [ב, רג.]: "נקרא 'עזות פנים'... שהוא קשה לקבל התפעלות מן אחר, שכך יורה מלת 'עז'... שהיא קשה ואינו מקבל התפעלות". ובח"א לסוטה יג: [ב, נד:] כתב: "העצם קשה לקבל התפעלות". וכן הזכיר בנתיב התורה פ"ח [א, ריש לז.], ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.]. וכן הוא לעיל פי"ד הערות 57, 58. ובנר מצוה [יט.] כתב: "האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאוד, והוא פועל באחר". ובדר"ח פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "ובזה יש לאדם חוזק בלתי מקבל התפעלות כלל... כי הוא דבר חזק בלתי מתפעל ובלתי משתנה". וראה לעיל פ"ה הערה 450, ולהלן פמ"ח הערה 15.

[11] כמבואר לעיל בפי"ז הערה 77. ובח"א לשבת קיט. [א, סב.] כתב: "החלק הוא חסר". ובדר"ח פ"א מי"ח [נז.] כתב: "וידוע כי החלק חסר, שהרי הוא חלק בלבד". וכ"ה שם בפ"ג מי"ג [קלט:], ובח"א לב"ב עד: [ג, קו:].

[12] ואודות יסודו שהחזק אינו מתפעל, צרף לכאן דבריו שבגבורות ה' פ"ו [לח.], שכתב: "קרא אברהם 'צור' [ישעיה נא, א-ב], בשביל שהיה אברהם כמו צור הזה אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל... לחזקו ותקפו. וידוע כי הדבר אשר הוא התחלה כמו אברהם, בעבור שהוא התחלה אינו מתפעל, שאילו היה מתפעל לא היה הוא ראשון... ואברהם ראשון והתחלה... אשר אינו מקבל התפעלות". וראה לעיל פי"א הערה 226, פי"ג הערה 34, פי"ט הערה 15, פמ"ח הערה 15, ופנ"ט הערה 148.

[13] והם אומות העולם, הפועלות בישראל, וכפי שכתב לעיל בפי"ח ד"ה כי בתחלה: "כי האומות נחשבים בעל לישראל בגלות, שנאמר [ישעיה כו, יג] 'בעלונו אדונים זולתך'" וראה שם הערה 108.

[14] כשהוא חבורה אחת ושלום ביניהם, הנח לו מלהענש [פירוש מהרז"ו במד"ר יא, ז].

[15] אך עתה שחלק לבם יאשמו ויענשו על העצבים שעבדו [שם].

[16] בנתיב השלום פ"א [א, רטו., ריז:] הביא מדרש זה. וכתב שם בהמשך דבריו: "פעולת השלום, שהוא כמו מ"ם סתומה, שהמ"ם סתומה אין פתיחה לה, רק היא סתומה עד שיש לה גדר מכל צד, לא כמו מ"ם פתוחה שיש לה פתיחה לכנוס בה, אבל המ"ם הסתומה יש לה חומה מכל צד. ומלמד לך כי השלום גורם סתימה וסגירה מכל צד, עד שאין אחד יכול לשלוט בו. וכמו שאמרו במדרש... שאפילו ישראל עובדים ע"ז ושלום ביניהם... וזה מורה המ"ם הסתומה שהיא סגורה מכל ד' רוחות. וזה ענין השלום, שהדבר שיש לו שלום הוא שלם, ואין בו פרצה, וכאשר אין בו פרצה א"כ אין יכול לו אחר, וזה מרמז תיבת 'שלום'... ובשם 'מחלוקת' יש בתחילה מ"ם פתוחה, שיש בו פתיחה ופירצה, הפך השלום, שהוא שלום ואין בו פרץ". וראה להלן פמ"ג הערה 29.

[17] לשונו בנתיב השלום פ"א [א, רטז:]: "השטן... כוחו על ההעדר והחסרון.. כי הכח הזה מצד ההעדר הדבק בנבראים, ואליו נמשך כח זה, הוא השטן. ומטעם זה השטן נברא עם האשה [ב"ר יז, ט], כי אינה בריאה שלימה, רק בריאה חסירה, נמשך אחריה השטן, שהוא הכח על ההעדר והחסרון". וראה לעיל פי"ט הערה 90, ולהלן פמ"ח הערה 11. ובדר"ח פ"א מ"ה [לה.] כתב: "השטן הוא מלאך המות [ב"ב טז.], הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים". ובח"א לב"ב טז. [ג, עא:] כתב: "ענין השטן אשר הוא דבק בעוה"ז, והוא חסרון עוה"ז, ומצד זה נברא השטן". וראה לעיל פ"ב הערה 56. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון באור חדש [צג:], ח"א לר"ה טז: [א, קז.], ח"א לב"ב טו. [ג, ע.], ח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח:], ועוד, שבכל אלו המקומות נתבאר שהשטן דבק אל ההעדר.

[18] לשונו בנתיב השלום פ"א [א, רטו:]: "הנה נתן מעלה אל השלום, במה שמורה עליו שם 'שלום', כי שם 'שלום' מורה על שלימות הדבר, וכל אשר אין לו שלום אינו שלם רק חסר... כי השלום הוא שלימות". וראה לעיל פי"ד הערה 27. ובגו"א שמות פכ"ט אות כב כתב: "כל שלום יש בו שלימות, שהרי אין כאן חילוק ומחלוקת, ובשביל זה הוא שלם". וכן הוא בסוף דרשת שבת הגדול [רכה:-רל.], ובתוך דבריו כתב שם [רכו:]: "כי

ע"י השלום הדבר הוא בשלימותו... כי לכך נקרא 'שלום', כי כאשר הדבר בשלום הוא בשלימות לגמרי".

[19] ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "ואל יקשה לך מה בכך שיהיה להם שלום ביחד, באולי לא יהיה להם שלום מצד האויבים שהם העכו"ם או שאר אויבים. על זה אמרו במדרש 'גדול השלום אפילו עובדים ישראל עבודת אלילים ושלום ביניהם אין השטן יכול לשלוט בהם... א"כ הכל תולה בשלום שיש להם זה עם זה".

[20] ובילקו"ש בשלח סוף רמז רלד אמרו שבשעת קרי"ס "ירד סמאל ואמר לפניו, רבש"ע, לא עבדו ישראל ע"ז במצרים, ואתה עושה להם נסים". וכתב על זה המשך חכמה [שמות יד, כד]: "דעל הנסים שעשה להם בהוציאם ממצרים לא טען, משום דהגם דהיו נשחתין, כמו שעבדו ע"ז... אבל מאושרין היו במידות, שלא היה בהן לשון הרע, והיו אוהבין זה את זה, יעויין במכילתא בא [שמות יב, ו], ולכך הקב"ה עושה להם נסים. אבל במים, כשנחלקו לארבע כתות, ויש שאמרו נשובה מצרימה [מכילתא שמות יד, יג], הלשין [סמאל] שצריך לדון אותם... והן נכרתין על ע"ז, ואיך אתה עושה להן נסים". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שבעוד ישראל מאוחדים אין השטן נוגע בהם, אך בהתחלקם זה מזה השטן עומד ומקטרג עליהם.

[21] שכאשר הם מאוחדים אין השטן שולט בהם.

[22] בעצמם - בעצם שלהם, במהותם.

[23] לשונו בגו"א שמות פ"א אות ז [ד"ה אמנם]: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". וכן הוא בדרשה לשבת הגדול [סוף קצז:]. ולעיל פ"י [ד"ה ואיך לא] כתב: "[ישראל] אומה יחידה בעוה"ז, כמו שהוא יתברך יחיד... שעליהם נאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עד 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, לא] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". וראה שם הערות 27, 28. ועוד אודות שישראל עומדים בסוד האחדות, ואומה"ע עומדות בסוד הרבוי - ראה לעיל פ"י הערות 18, 78, פי"ד הערה 47, פ"כ הערה 24, ופכ"א הערות 2, 23, 51, ולהלן הערות 68, 83, פ"ל הערה 4, ופל"ח ד"ה ודע כי, ושם הערה 16.

[24] כגון שם פי"ב [סו.]: "דע, כי ישראל בלבד נקראו אומה יחידית, ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא 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... מספר ששה הוא מסוגל לישראל באשר הם אומה יחידה... כי המספר ששה הוא מסוגל לישראל, כי הוא מספר שלם, וישראל הם אומה שלימה". וכן כתב שם פי"ד [סט:], שם פי"ט [פו:], שם פמ"ז [סוף קפג:], שם פ"ס [רסג:], שם פס"ח [שטו.], ועוד. וראה לעיל פ"א הערה 23, ולהלן פל"ג הערה 4, ופל"ח הערה 9.

[25] כי השלימות של ישראל מפקיעה אותם משלטון השטן. וראה לעיל פי"ג הערה 77 שנתבאר שם שאצל אומה"ע המידה היא הפוכה, שדוקא שלימותם מביאה אותם לידי שלטון השטן.

[26] שמשכו אותו העובדי כוכבים אלה מזה, ואלה מזה, ומרטו אותו... במריטת שערם ובשרם, כלומר שהשחיתו גופם וארצם [רד"ק ישעיה יח, ב].

[27] שאין לישראל שום מדריגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם [לשונו לעיל פי"ד ד"ה וכאשר תבין, וראה שם הערה 80].

[28] פירוש - מדוע אין ישראל מבינים שרק באמצעות השלום שביניהם יוכלו להנצל מקלקולי הגלות, ולהמנע מקבלת התפעלות מהאומות.

[29] לדוגמה, כאשר יעקב שמע שעשו בא לקראתו עם ארבע מאות איש [בראשית לב, ו], "התקין עצמו לשלשה דברים; לדורון, למלחמה ולתפילה" [רש"י שם ח]. ולשון הרמב"ם בהלכות תעניות פ"ב ה"ב "עכו"ם שבא לערוך מלחמה עם ישראל... הרי אלו מתענין ומתריעין עד שירוחמו". וכן "בזמן שקולו של יעקב מצוי בבתי כנסיות, אין הידים ידי עשו, ואם לאו - הידים ידי עשו" [ב"ר סה, כ]. וראה להלן פמ"ה הערה 45.

[30] פירוש - ראוי לישראל שיעשו עצמם ל"שלם", ולא ל"חלק", בכדי שלא יושפעו מאומות העולם הגוברות עליהם, וכמו שנתבאר.

[31] פירוש - המחלוקת בישראל לא רק שהיא מונעת הגנה ומחסה מהשפעות הגלות, אלא אף תורמת ישירות להעמקת הגלות, וכמו שיבאר. וראה להלן הערה 73 במה שהוקשה שם, ופל"ג הערה 66. ולהלן פנ"ג הערה 52 הובאו דברי המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תקמט] שאין ישראל נגאלים עד שהם אחד, בלי מחלוקת.

[32] רק בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

[33] כמבואר לעיל פ"א ד"ה וכמו כן, ושם ד"ה וכל זה, שביאר שם שאותיות "גלה" ו"גאל" הן שוות, ורק שהאות אל"ף מורה על הקבוץ מן הפיזור, ואילו האות ה"א מורה על הפיזור, וראה שם הערות 50-60, ובסמוך הערה 69.

[34] פרק י, ד"ה ובפרק קמא, ושם הערות 140-145.

[35] לשונו שם בס"פ י: "וכאשר יש קיבוץ עם אל הש"י כאשר הצבור מתפללים, דבר זה הוא יציאה מן פיזור ישראל, אשר הם מפוזרים בין האומות, והוא נחשב פדיון מבין האומות כאשר הם מתאספים אל הש"י לתפילתו, ובזה הם יוצאים מן הפיזור. כי כאשר ישראל הם בין האומות, ואף אם הם אלף ביחד, נקראו פזורים בין האומות. אמנם כאשר הם מתפללים עם הצבור והם מתאספים ומתקבצים אל ה', זהו יציאה מן רשות האומות, והתעלות מתוכם אל ה'. וזה נקרא שפודה ישראל מן האומות". וראה שם הערות 145-142, ולעיל פכ"ד הערה 67, ובאור חדש [קנו.].

[36] נראה לבאר נקודה זו, שכל עוד שישראל שומרים על יחודם, הרי הם קיימים כאומה בפני עצמה הניתנת להגאל ולהשלף משעבוד האומות. אך כאשר ישראל אינם נבדלים לעצמם, הרי הם בטלים לאומות העולם, ומתערבים בהם, ושוב אינם ניתנים להגאל מתוכם. ונקודה זו תתבאר כאן בהמשך דבריו בסמוך. וכן ביאר לעיל פכ"ד ד"ה ודע כי. וראה להלן פמ"ב הערה 72 שביאר שם שכאשר ישראל אינם שומרים על יחודם, ומתקרבים לאומות - זה גופא גורם לפיזורם בין האומות.

[37] פירוש - כשם שקיום ישראל בגלותם מתאפשר בכך שנשמרים מן המחלוקת שבינם לבין עצמם.

[38] כי "מאחר שהוא שלם בעצמו, הוא חזק יותר, ואינו מוכן לקבל התפעלות" [לשונו למעלה, וראה הערה 12].

[39] פירוש - עד עכשיו ביאר שע"י שישראל נשארים שלמים בעצמם - בכך הם נבדלים מהאומות. ומעכשיו מוסיף שה"ה לאידך גיסא; שע"י שישראל נבדלים מהאומות - בכך הם שלמים עצמם. וראה פחד יצחק פסח, מאמר מט, אות ו אודות שני מהלכים אלו.

[40] מעין ההלכה שבריה אינה בטלה [חולין ק.] ואפילו באלף [תוספות חולין שם].

[41] כי בכך ישראל הם אומה שלימה, ושלימות זו היא קיומם בגלות. וכן הוא להלן הערה 188.

[42] פירוש, כי לא היו בטלים ישראל אצל המצרים להיות נקראים בשם מצרים, אלא מצוינין ומסומנים, כי 'ציון' מלשון סימן [עירובין נד:], כי כל רואם היו מכירין ישראל בשם בפני עצמן, עד שהיו אומרים עליהם אלו עם ישראל [לשונו בגבורות ה' פנ"ד (רלט.)].

[43] כי כל טפל - בטל, וכלשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסז:]: "כל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר". וכן למעלה [פי"ד ד"ה אך אם] כתב: "שבטל וטפל החמור אצל

מי שרוכב עליו". ובדר"ח פ"ד מט"ז [קצד.] כתב: "כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר". וכ"ה בח"א לב"ק מא: [ג, ח.].

[44] כי הטפל נמשך אחר העיקר, וכמבואר לעיל פי"ט הערה 82.

[45] עירובין נד: "ומנ"ל דהאי ציון לישנא דסימנא היא, דכתיב [יחזקאל לט, טו] 'ובנה אצלו ציון'".

[46] לשונו בגבורות ה' פנ"ד [רלט.]:"אם היו ישראל בטלים אצל מצרים להיותם נקראים בשם 'מצריים' ח"ו, לא היו ראויים לגאולה, שהרי נתחברו להם להיות שם מצרים נקרא עליהם. ומפני שהיו ישראל מסומנים בין המצרים, והיו עם בפני עצמם, ראוים להוציא אותם מתוכם, אחר שלא יתחברו עם המצרים, והם מסומנים ונכרים לעצמם". וראה הערה 36.

[47] בתחילת הפרק [ד"ה התבאר לך, וד"ה והחכמים הנאמנים]. ולהלן ר"פ מח כתב: "הדבר שהוא שלם לגמרי אין לו הפסד כלל, שהדבר יפסד מפני החסרון, שהחסרון הוא העדר שבו, ומביא אותו אל ההפסד לגמרי. אבל הדבר השלם, אין חסרון בו, לא יבוא לכלל העדר, והוא מקוים לעולם".

ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הגדרת "גדול" היא להיות בלתי תלוי, וכמו שאמרו [ב"מ יב:] "גדול וסמוך על שלחן אביו - זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו - זהו גדול". והואיל ונתבאר שישראל במצרים עמדו בפני עצמם, ולא היו תלויים כלל במצרים, לכך דין הוא ששמם יהיה "גוי גדול". וראה להלן פנ"ב הערה 9.

[48] פירוש - כשם שקיום ישראל בגלותם כיום נובע משלימותם, כך קיום ישראל במצרים נבע משלימותם.

[49] שיר השירים רבה, פרשה ד, על הפסוק "גן נעול אחותי כלה" [שיר השירים ד, יב].

[50] פרק מג [קסד:].

[51] לשונו שם: "פירוש המאמר הזה, כי גאולה של מצרים היה בשביל שלא היו מתאחדים עם המצרים, כי אם היו מתאחדים עם מצרים, היה לישראל התחברות עם המצרים, לא היו יוצאים משם, שהרי יש להם התחברות עם מצרים, ואיך יצאו מתוכם. ולפיכך, אילו שינו שמם... או היו מדברים בלשון מצרים, היה לישראל חבור עמהם, ולא היו יוצאים. וכן שלא דברו לשה"ר, ושלא היו פרוצים בעריות, כי אם היו ח"ו מגלים סוד שלהם למצרים, זה היה התקרבות למצרים באשר הם מגלים סודיהם ופנימיות שלהם למצרים, וזהו התאחדות עמהם... ומכ"ש אם היו פרוצים בעריות להתערב עם מצרים,

שזהו יותר קרוב ויותר התאחדות עמהם להזדווג עמהם". ושם הוסיף לבאר שלשה הסברים נוספים בפירוש אלו ד' דברים.

[52] הלכה כמו "ילמדנו רבינו" [ראה מדרש תנחומא בובר, בלק, הערה קמט].

[53] לא מצאתי מקורו למדרש זה. אמנם בבמד"ר כ, כב אמרו "הלכה, בזכות כמה דברים נגאלו ישראל ממצרים", אך שם שנו ד' דברים ["שלא שינו את שמותן... לשונם... ולא גילו מסטורין שלהם... ולא נפרצו בעריות"], ולא אמרו שם"ולא שינו מלבושין". אך בפסיקתא זוטרתא [שמות ו, ו] אמרו "שלא שינו ולא חלפו את שמלותם, ולא גלו סודם, ולא בטלו המילה". וראה עוד ר"א הימאן, אוצר דברי חכמים ופתגמיהם, עמוד 140, בערך "בזכות ארבעה".

[54] פירוש - משה נצטווה אז לומר לישראל.

[55] שהציווי על זה היה בתחילת שליחותו במראה הסנה... ומשפט מצרים יב חודש [עדיות ס"פ ב]" [לשון המהרז"ו בויק"ר לב, ה].

[56] פרק כד, ד"ה ושלא יגלו.

[57] וז"ל שם: "כי כל אחד אשר מגלה סודו לאחר, הרי יש לו חבור אל האומות אף בדבר הנסתר, שהרי גילה סתר שלו, והוא סוד שלו - אליו... וכאשר יגלו סודותיהן, הרי הדברים הנסתרים יש להם חבור אל האומות, ודבר זה אין ראוי". וראה שם הערה 89.

[58] ואומה מתאפיינת במלבושה, וכמבואר לעיל פי"ז הערה 37. ובאור חדש [קלז:] כתב: "אין להם [לישראל] חבור אל האומות במאכל ובמשתה שלהם, וגם במלבושיהם, בזה נראה שהם אומה יחידה, נבדלת מן האומות". וראה להלן ד"ה וכן המלבושים.

[59] פירוש - המדרש הראשון לא ראה צורך לבאר שלא גילו את הסוד, כי פשיטא הוא, שאין לך חבור גדול מזה אל האומות, ואם מנעו חבורם אל האומות בכך שלא שינו את שמם ולשונם, ק"ו שלא גילו את הסוד, כי אין לך חיבור גדול מזה. וראה לעיל פכ"ד הערות 86, 88.

[60] כונתו לגמרא בכתובות קיא., שאחת מהשבועות שהושבעו ישראל היא "שלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים". ואמרו על כך בגמרא "'בצבאות או באילות השדה' [שיה"ש ב, ז], אמר רבי אלעזר, אמר להם הקב"ה לישראל, אם אתם מקיימין את השבועה - מוטב, ואם לאו - אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה". ופירש רש"י שם "מתיר את בשרכם - לשון הפקר". הרי שגילוי הסודות לאומות הוא מעשה חמור מאוד, ובודאי שאף למדרש הראשון נהגו איסור בזה.

אמנם לא נתבאר כאן מדוע המדרש הראשון לא נקט שלא שינו את מלבושיהם. והמהר"ל בתחילה שאל אף מכך, אך רק תירץ על מה שלא נזכר במדרש גלוי הסוד, וצ"ע.
[61] כמו פירושו כאן "כמו שהם שולטים בהם כאשר חלק וכו'".
[62] ועוד אודות שאין ראוי שיהיה לישראל שום חבור לאומות העולם - ראיה לעיל פי"ג הערה 111, ופכ"ד הערה 6, ובאור חדש [קלז:].
[63] כי אז האומות פועלות ושולטות בישראל, וכמו שביאר. והנה לאורך כל דבריו כאן השוה בין גלות מצרים לגלותנו כיום, וכשם שבגלות מצרים קיומנו נבע משלימותינו, ה"ה לגלותינו כיום. אמנם בגבורות ה' פמ"ג [קסה.] כתב בזה"ל: "ולכך זכרו החכמים כי בזכות ד' דברים אלו נגאלו ממצרים, כי מאחר שהיו עומדים בתוך מצרים, **לא כמו הגליות שהם עתה**, שישראל כבר נעשו לעם כאשר לקחם השי"ת אליו, ולא יתכן ואי אפשר שיהיה לישראל חבור אל האומות, ובודאי הם ראויים לגאולה. אבל במצרים, שעדיין לא היו ישראל לעם, שהרי לא היו לעם עד שיצאו, דכתיב [ירמיה יא, ד] 'והייתם לי לעם' ולא קודם, אם לא היו ישראל שומרים עצמם... אין להם גאולה". הרי שחילק בין גלות ישראל במצרים [שהזקיקה את ד' הדברים בכדי להגאל ממצרים] לבין גלות ישראל כיום, שישראל כבר נעשו לעם, ולכך מן הנמנע הוא שיהיה לישראל חבור אל האומות, והם תמיד בגדר "ראויים לגאולה". ומשמע שה"ה אף ללא ד' הדברים שהוזקקו לגאולת מצרים. וצ"ע. וראה באגרות משה או"ח ח"ד סימן סו [ד"ה והנה יש] שלהלכה הקל בגלותנו היום בענין שנוי השם, וביאר שרק בגלות מצרים היתה קפידה בדבר. וראה עוד בפחד יצחק, פסח, מאמר מט אות ו, שדבריו שם מאוד נוגעים לדברים שבכאן. וראה הערה 146.
[64] מנחות נג: "'לטובים' אלו ישראל, דכתיב [תהלים קכה, ד] 'הטיבה ה' לטובים'". ובח"א למנחות שם [ד, פב.] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע... 'טובים' אלו ישראל, שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות... ולפיכך נקראו 'טובים', שכל אשר נבדל מפחיתות החומר הוא טוב, שהרע הוא בחומר". וראה לעיל פ"ה הערות 521 ,523, וכן פ"ז הערות 173 ,304, ופי"ד הערה 65.
[65] אל הרע תמיד הכונה כאן למחלוקת שבין אדם לחבירו. וראה לעיל פ"א הערה 22, ופ"ב הערה 7.
[66] ב"מ נט. "'עמיתו' עם שאתך בתורה ובמצוות", ופירש רש"י שם "עמיתו - עם אתו".
[67] לא מצאתי מקור קודם למהר"ל שיביא שאלה זו. וראה בהעמק דבר ויקרא כו, לז.

[68] נראה להטעים תופעה זו, כי הנה נתבאר למעלה [ראה פ"י הערה 18] שישראל עומדים בסוד האחדות, ואומה"ע עומדות בסוד הרבוי. והנה "שנאת חנם, אשר הוא החלוק והפרוד, הוא הפך... אשר הוא אחד" [לשונו לעיל פ"ד הערה 59]. והרי קיי"ל ש"ידיעת ההפכים אחת" [ראה לעיל רפ"א], ולכך בהכרח הוא שבמקום שתמצא האחדות - תמצא שנאת החנם, כי מציאות ההפכים אחת, וכאשר תמצא האחת תמצא השניה כנגדו [ראה לעיל פ"ה הערה 580]. ולכך דין הוא שבמקום האחדות - תמצא המחלוקת, ובמקום העדר האחדות - לא תמצא המחלוקת. אך כמובן, שעכ"ז דבר זה הוא גנאי לישראל ביחס לאומות, כי היה מן הראוי שתהיה בישראל רק האחדות. כי אע"פ שנתברר שהאחדות והמחלוקת הן בנות חדא בקתא, מ"מ אין בכך לבאר רבוי המחלוקת בישראל, ולכך באו דבריו שלהלן.

[69] כפי שנתבאר למעלה [הערה 33] שעיקר הגלות הוא הפיזור.

[70] וה"מחולקים בדעתם" מתקיים גם בכך "שלא ימצא הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד" [שבת קלט.], וביאר זאת בתפארת ישראל פנ"ו [קסז:]: "כי התורה היא צורת ישראל, וכפי מה שהם ישראל בעצמם, כך התורה, וכאשר גזר השי"ת גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תמצא במקום אחד, כמו שהם ישראל". וכ"ה בדרוש עה"ת [לז.]. וזהו פן נוסף של "ישראל ואורייתא חד הם" [זוה"ק ח"ג עג.]. וראה להלן פל"ד הערה 75.

[71] כפי שנתבאר למעלה שישראל הם אומה יחידה [ראה הערה 24].

[72] היכן מצינו שנקרא הקבה לבן של ישראל, דכתיב [תהלים עג, כו] 'צור לבבי וחלקי אלקים לעולם'' [שיהש"ר ה, ב]. וא"כ ברור הוא שישראל הם בגדר "ולב אחד להם".

[73] ק"ק, כי כאן כתב שגזירת הגלות עצמה כוללת בתוכה שיהיו ישראל מחולקים ומפורדים זה מזה. אך לעיל כתב [ד"ה ויותר מזה] ש"כאשר הם מחולקים ג"כ בעצמם, הנה עוד מוסיפים חלוק ופיזור יותר על מה שנתן הש"י אותם", הרי שהמחלוקת בתוך ישראל נחשבת היא להוספה על גזירת הפיזור. וכיצד דברים אלו מתיישבים עם דבריו כאן ש"גזירת הש"י שיהיו מחולקים".

אמנם כד מדייק בלשון המהר"ל כאן תראה, שלא כתב שגזירת השי"ת שיהיו ישראל מחולקים בדעתם. אלא גזירת השי"ת היתה על הפיזור וההפצה,ואשר מסתעף מזה שיהיו ישראל מחולקים בדעתם. ויש כאן שורש וענף. השורש הוא גזירת הגלות והפיזור, והענף הוא המחלוקת. וא"כ אע"פ שהענף עולה הוא מהשורש, אך מ"מ יש בו הוספה על השורש, ודו"ק. וראה להלן פל"ד הערה 73.

[74] בשורש מחצב שלכם פירושו בשורש הפיסול שלנו [רד"ק ספר השורשים, שורש חצב]. ועוד אודות שהאבות נחשבים כשורש לישראל, ראה לעיל פ"ב הערה 5. ואודות שהשבטים נחשבים כשורשים לשבטיהם, ראה גו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה] שכתב: "השבטים הם אבות כל שבט ושבט לשבטו, כי ראובן - בני ראובן נקראו על שמו", ו"אם נמצא חסרו בשורש - ימשך חסרון גם אל הנמשכים ממנו... כי הכל נמשך מן השורש" [לשונו בגבורות ה' פ"ט (נג:)]. וראה לעיל פ"ד הערה 89, ולהלן פל"ד הערה 81.

[75] מה שהדגיש "**כי כאשר היו בני יעקב שנים עשר** היו מקנאים וכו'", כונתו להדגיש שכבר בראשית דרך האומה הישראלית נמצאת הקנאה, ובני יעקב הם תחילת האומה הישראלית, וכמבואר בגו"א ויקרא פ"ט אות ה: "וישראל... יש להם התחלה... והתחלתן היה בני יעקב, שאז נקראו 'בני ישראל', וזהו התחלתן". וראה שם הערות 60, 61.

[76] מכאן משמע שהמהר"ל הסכים לדברי הגוי נגד תשובתו הראשונה. וא"כ יש לדון מדוע כתב כלל את תשובתו הראשונה. וצריך לומר ששתי התשובות אמת; שהמחלוקת בישראל יש לה שני מקורות; (א) הגלות .(ב) היא סגולה בישראל. וא"כ אע"פ שבנוגע לשאלת הגוי היה סגי בתשובה השניה, מ"מ אף התשובה הראשונה אמתית היא לימי הגלות.

[77] כפי שכתב לגבי היצה"ר בנתיב כח היצר [ב, קל:]: "ובודאי יותר מגרה היצה"ר בישראל ובת"ח,שמבקש להפיל בית בנוי ולבטל אותו... ממה שמגרה וחפץ לבטל בית מהורס בעצמו". וראה לעיל פ"ב הערות 55, 57. והרי היצה"ר הוא השטן [ב"ב טז.], ולכך אף השטן מגרה יותר בבית בנוי מאשר בית הרוס. וראה לעיל פכ"ג הערה 138, וכאן הערה 17.

[78] כפי שביאר לעיל פ"ב שהיצה"ר מתגרה במיוחד בישראל [סוכה נב.], ובמיוחד לגבי חטא ע"ז, וכמבואר לעיל תחילת פ"ג, וכן בסופו. ועוד ראה שם הערות 1, 108-116, ופי"ב הערה 13.

[79] ולכך ישנה דביקות וחבור בין יחידות ישראל ליחידות השי"ת, וכמו שאומרים "יחידה ליחדך" [בפיוט "אום אני חומה"]. וראה לעיל פי"א ד"ה הסבה השניה שביאר שיחידות ישראל מחייבת את בחירתם ע"י הקב"ה. וראה עוד הערה 24.

[80] לשונו לעיל ס"פ ג [ד"ה ובפרט]: "ובפרט יצה"ר אחר הע"ז... כי ענין היצה"ר שמגרה יותר בישראל מפני המעלה העליונה שיש לישראל, שהם אל הש"י, והם קרובים אליו, ובו דביקים... כי יש לישראל חבור אל הש"י, ויצרא דע"ז הוא כח מוכן לאבד מישראל מעלה זאת, ולהטעותם אחר הע"ז". וראה שם הערות 107-111. ו"לעולם היצר מגרה את

האדם לדבר שהוא הפך לו, שהרי אתה רואה שהיה היצר מסית את ישראל לע"ז ביותר מכל האומות" [לשונו בח"א לסוטה יד. (ב, נז:)].

[81] אודות שישראל נתונים לה', ואילו אומות העולם נתונות לשרים ולמלאכי מעלה - ראה לעיל פ"א הערות 26, 29, להלן פל"ח הערה 12, ופמ"ח הערה 31.

[82] כמבואר לעיל הערות 21-24.

[83] נראה להטעים זאת, כי כבר התבאר למעלה שאחדות ישראל נובעת מאחדותו של הש"י [ראה לעיל פ"א הערה 23, וכאן הערה 24], וא"כ אחדות השי"ת גורמת לב' דברים: (א) חיבור ישראל אל השי"ת. (ב) חיבור בין ישראל לבין עצם. וכשם שבחיבור הראשון השטן מתגרה במיוחד, ה"ה בנוגע לחבור השני, הנובע מאותו מקור של החבור הראשון.

[84] פירוש - אותו הגוי השיב שדברי המהר"ל אינם אלא דברי דרוש, ז"א דברים בעלמא.

[85] פירוש - הגוי השיב שאי אפשר לבאר "רע" אחד [המחלוקת בישראל] באמצעות "רע" אחר [הע"ז בישראל].

[86] פירוש - אם לא תסכים להסבר זה בביאור הקנאה והמחלוקת בישראל.

[87] של קנאה ומחלוקת.

[88] פירוש - בעלי מידה זו מוצאים פורקן לנפשם בכך שמוצאים חסרונות בחבריהם, ובבחינת "המתכבד בקלון חבירו" [ראה מגילה כח.]. וכונת המהר"ל היא, שאם הסברו הקודם לא יתקבל לביאור הקנאה והמחלוקת בישראל, א"כ בודאי שיש לגנות מידה זו, אך עם כל זה אין מידה זו נובעת מנפש רעה, אלא מנפש בעלת מעלה, וכמו שמבאר.

[89] כפי שכתב לגבי קין, שהביא מנחה לה' מן הפירות הגרועים [רש"י בראשית ד, ג], וכתב שם לבאר בגו"א [אות ד]: "קין נפש רע היה לו... ולפיכך היה מתאוה לדבר המקולל כמו האדמה. שכן תמצא לעולם, כי הטוב מתאוה לטוב, והרע לדבר שאינו טוב". ובהקדמתו לדר"ח [ט.] כתב: "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". וראה להלן פל"ז הערה 53.

[90] וראה לעיל פ"א הערות 27, 28, פ"ה הערה 546, ופי"ד הערה 63, בביאור הפסוק. ועוד אודות שישראל מצד עצמם ראויים אל החשיבות והמעלה - ראה לעיל פ"ז הערות 259, 260, פט"ז הערה 33, פ"כ הערה 30, ופכ"א הערה 75.

[91] כפי שכתב למעלה פי"א ד"ה הנה התבאר, וז"ל: "כי ישראל מעשיהם שעושים בידיהם מצד היצה"ר...אבל עצמם הם טהורים, רק שהיצה"ר מתגרה בהם". וראה שם הערות 222, 236-238. ובדרוש לשבת תשובה [פג.] כתב: "החטא בישראל... אינו מצד

עצם הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה... רק הוא בשביל גרוי השטן". וראה להלן פל"א הערה 161.

[92] ע"ז נה. "כלום מתקנא אלא חכם בחכם, וגבור בגבור, ועשיר בעשיר". ובנר מצוה [יב:] כתב: "יש להם [ליון] החכמה יותר משאר אומות, והקירוב הזה עצמו היה גורם שרצו לאבד מהם התורה, כי אין גבור מתקנא אלא בגבור שכמותו, ולפיכך רצו לאבד מהם התורה". וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות יז לגבי קנאת האלופים והאלים של אדום ומואב בישראל. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו כתב: "היו חולקים על משה אותם שהם חשובים... ואין גבור מתקנא רק בגבור כמותו", וראה שם הערה 20, ולהלן פ"ס הערה 33.

[93] כי אין רע יורד מה', כי הוא רק טוב, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 391, ופי"ד הערה 30. וראה לעיל פי"א הערה 56, שנתבאר שם כי אין חסרון במעשי ידי ה', ולכך אין לישראל חסרון בעצם, כי ישראל הם מעשי ידיו. והם הם הדברים המתבארים כאן.

[94] כמבואר לעיל פ"י הערה 111. וצרף לכאן מאמרם "כל ישראל בני מלכים הם" [שבת סז.], וכמבואר בגבורות ה' פס"א [רעד.] ובח"א לע"ז יא. [ד, לז.].

[95] כי הגדרת קנאה היא כאשר תמצא מעלה באחר, הראויה שתמצא בו [לעיל פ"כ הערה 13]. לכך ישראל החשובים בעצמם, חושבים שכל חשיבות מגיעה להם.

[96] ענין זה מבואר יותר בדר"ח פ"ג מ"ב, שאמרו שם "אלמלא מוראה [של מלכות] איש את רעהו חיים בלעו", וכתב שם לבאר [קיד.]: "כי לפי מציאות העולם וציור החכמה לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד ולא יותר... כי האדם הוא מלך בתחתונים... כי ראוי שיהיה המלך אחד... ואמר [סנהדרין לז.] 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... ולפיכך אם לא היה מורא מלכות... כי מפני שגוזר טבע העולם שיהיה האדם יחידי בעולם, אם אין מוראו של מלכות איש את רעהו חיים בלעו, עד שיהיה האדם כפי ציור העולם, שכך היא הבריאה, שהרי כל אדם אומר בשבילי נברא העולם, והוא בלבד ראוי בעולם, ולכך היה בולע את רעהו חיים עד שהוא נשאר לבדו... כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא". וישראל שיש בהם שם "אדם", קיימת בהם ביתר שאת וביתר עוז ההרגשה של "בשבילי נברא העולם", "ואין עוד אחר". וראה להלן פנ"ג הערה 14.

[97] ובנתיב השלום פ"א הביא את דברי המדרש [במדב"ר יא, ז] "גדול השלום שניתן לענוים, שנאמר [תהלים לז, יא] 'וענוים יירשו ארץ והתענגו על רוב שלום'", וכתב שם

[א, רטו:] לבאר: "כי מידת הענוה הוא כאשר אין האדם מיחד עצמו שיש לו מעלה מיוחדת בפני עצמו, והוא מחולק מן שאר אדם, רק הוא שוה אל הכל, וזהו השלום. כי אין המחלוקת רק כאשר כל אחד רואה עצמו מיוחד במעלה, ומפני זה מתחדש המחלוקת. אבל בעל ענוה לא שייך בו מחלוקת, ולכך נתן השלום לבעלי ענוה". וזהו שכתב כאן שהמחלוקת בישראל נובעת מתכונת החשיבות שיש להם. וראה להלן פנ"ה הערה 68, שהמחלוקת היא יציאה מן השווי.

[98] שאין המחלוקת תכונה בעצם אצל ישראל, אלא נובעת מתכונה טובה.

[99] כמו שאמרו במדרש [ויק"ר ד, ו] שישראל נמשלו לשה, "מה שה לוקה על ראשו או באחד מאיבריו, וכל איבריו מרגישין, כך הן ישראל". ובגבורות ה' פ"ס [רסג.] כתב על זה: "כי שה לדקותו נחשב אחד לגמרי...ואינו בעל חומר גס ועב. כי הדבר שהוא חמרי, כמו השור והחמור, או הדבר שהוא דומה לו, יש בו ענין חמרי, והחומר מתחלק ואין בו ענין אחדות. אבל השה טבעו דק, ויש לו מזג דק, אינו חומרי, לכך אם נלקה באחד מאבריו - כולו מרגיש. וכך ישראל, בעבור שישראל מפני שהם רחוקים ממדריגת החומר, אבל מדריגתם מדריגה רוחנית אלקית, ולפיכך אחד חוטא וכולם לוקים. כי המדריגה הזאת לא תתחלק, והחילוק הוא מצד החומר". ועוד אודות שהרוחני מתאחד, והגשמי מתפרד - ראה לעיל פ"ה הערה 107.

[100] כמבואר בתחילת הפרק, וראה הערות 24, 99.

[101] כי מידת הרחמים נובעת מהאחדות, כי הרחמים הם הדיבוק והחיבור בעצם, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 352, ופ"ז הערה 133. וככל שהאחדות יותר - כן הרחמים מרובים יותר.

[102] כמו קשיות ערפם [יבואר בסמוך].

[103] שאינה נמצאת בישראל, וכמבואר לעיל פ"ג הערה 116, פ"י הערה 48, ופי"ד הערה 55.

[104] כמו שאמרו [נדרים נא.] "'זימה' [ויקרא יח, יז] זו מה היא". וכתב שם בח"א [ב, כא.] "כלומר אין בזה ממש כלל". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ח [ב, קעא:].

[105] כי זהו מעשה גופני לחלוטין [לעיל פ"ג הערה 114], ומעשה בהמה [לעיל פ"ה הערה 525]. ו"הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, והחומרי אינו בעל כבוד" [לשונו בח"א לשבת קיג. (א, נ:)]. ולכך מעשה גופני זה מורה על הפחיתות. וראה לעיל פכ"ג הערה 181, שנתבאר שם שהנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות. ולכך מידה זו אינה נמצאת אצל ישראל. וראה לעיל פ"ג הערה 116, שהוקשה שם מדוע לא נמצא

שיהיה יצה"ר דעריות יתירה בישראל. ולפי"ד כאן מיושבת הערה זו, כי מידה זו לא נמצאת בישראל, ודו"ק. וראה להלן פל"ג הערה 72.

וצרף לכאן, כי נתבאר למעלה [פ"ג הערה 114] שאין שם "ישראל" חל על ישראל כאשר הם מקולקלים בעריות. וטעם הדבר, כי בפרק זה נתבאר ששם "ישראל" מורה על המעלה והכבוד [ראה הערה 94]. וכאשר עושים מעשה המופקע ממעלה וכבוד, יש בידי מעשה זה להפקיע שם "ישראל" מבעלי שם זה. וראה לעיל פי"א הערה 54.

[106] וראה לעיל פי"ד ד"ה וכבר התבאר, ושם הערות 53-60, שכתב שם את דבריו כאן לגבי מידת "קשה עורף".

[107] לשונו לעיל פי"ד ד"ה אך אם: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם [האומות] במדריגה החמרית, וישראל במדריגת הצורה, ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'... וזה כי האדם נבדל מן הבעל חי במה שאין האדם חמרי גשמי, כמו שאר ב"ח, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר". וראה שם הערות 45-52, ולעיל פי"ט הערה 26, 58, ולהלן פמ"ט הערה 55.

[108] אודות שהנבדל אינו מתפעל ואילו החומרי מתפעל - ראה לעיל פ"ה הערות 430, 432, 434, פי"א הערה 21, פי"ד הערה 54, פי"ז הערה 149, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערות 61, 62, להלן פכ"ה הערה 108, פל"ו הערה 55, פ"מ הערה 81, ופמ"ח הערות 15, 20.

[109] ומחמת כן יונה הנביא סירב ללכת לנינוה, "שידע כי הגויים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם... ויחייבו את ישראל. שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל" [לשונו לעיל פי"ד ד"ה וכבר התבאר, וראה שם בהערות]. וראה לעיל פי"ט הערה 59.

[110] כמו מידת העזות, שישראל הם עזים שבאומות [ביצה כה:], ומידה זו באה להם "מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים, כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל. ומה שישראל עזים מורה שאין הנפש מוטבע כ"כ בחומר" [לשונו בגבורות ה' פע"ב (שכח.)]. וכן הוא בדר"ח פ"ב מ"ה [עח.]. ושם [פ"ה מ"כ] ביאר שיש לחוש שמידת העזות של ישראל עלולה לגרום ח"ו "לגיהנום שישלוט בזרע אברהם" [עה.]. וראה לעיל פי"ד הערה 58. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] ביאר כיצד מיעוט העזות אינה קללה, אך רבוי העזות היא קללה ועוות. ורש"י במדבר יא, כ כתב: "אם לא שנטעתי שכינתי ביניכם, לא גבה לבבכם לכל הדברים הללו".

[111] פירוש - הגוי השיב למהר"ל שאע"פ שנתבאר שהמידות המגונות שורשן מתכונות טובות, אך עדיין יצא שכרו בהפסדו, כי סו"ס תכונות טובות אלו מולידות מדות מגונות.
[112] מכות כג: "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנאמר [ישעיה מב, כא] 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'".
[113] לשונו בסוף ספר דר"ח [שכח.]: "ולא ידעתי מה ראיה מן המשנה שאמרה רצה הקב"ה לזכות את ישראל, כי אין פירושו שלכך נתן להם מצות הרבה... אבל פירושו כמשמעו, רצה הקב"ה לזכות את ישראל... אע"ג שעתה אפשר שיהיה רובו עוונות ע"י רבוי מצוות, מה בכך, הקב"ה רוצה להטיב לטובים. ומאחר שיותר זכות לטובים ע"י רבוי מצוות, שאז יהיו שלמים בתרי"ג מצוות, רצה הש"י לזכות את הטובים". וזהו שכתב כאן "כי מדרך הש"י להשפיע השלימות", ופירושו שהקב"ה רוצה להיטיב לטובים. וראה עוד בתפארת ישראל פ"ה שהאריך לבאר מאמר זה, והקשה שם כמה פעמים שיוצא שכרן בהפסדן.
[114] הכל צפוי והרשות נתונה [אבות פ"ג מט"ו], ושם בדר"ח [קמח.] כתב: "ואם [ה'] רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו, ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ויש לו דמיון בזה ג"כ אל השי"ת".
[115] נראה שכוונתו היא, שאין לטעון כנגדו יתברך על שנתן לישראל רבוי מצוות ותכונות טובות אשר פעמים גורמים לתוצאות שליליות, כי מבחינתו יתברך יש רק השפעת טובה, ורק מבחינתו של המקבל נהפכת הטובה לצרה. והקב"ה נקרא "צדיקו של עולם" [רש"י בראשית יח, כח]. וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ו [רלו.]
[116] כי הגלות גורמת למחלוקת, וכן מעלתן של ישראל גורמת למחלוקת.
[117] והוא כשהשלום שורר ביניהם [לעיל ד"ה התבאר לך, עד ד"ה וכשם שקיום].
[118] כאשר שומרים על צביונם העצמי [לעיל ד"ה וכשם שקיום, וד"ה וכך מוכח].
[119] ילקו"ש פרשת בלק, תחילת רמז תשסח.
[120] ע"י המילה [יבואר בסמוך].
[121] ע"י מזוזות הפתח [יבואר בסמוך].
[122] במדרש שם אמרו "אינו דנן עם האומות", ופירושו שאין השי"ת דן את ישראל בזמן שדן את האומות, וכמו שמבאר.
[123] ראה לעיל פי"ד הערה 19. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ואל] כתב: "האכילה... תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם, ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'...

הרי כל ענין הסעודה אינו אלא קיום, מלשון 'סעד'". וראה לעיל פי"ט הערה 138. ובנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:] כתב: "כאשר בא האדם לאכול... האכילה היא קיום גופו, וחיות של אדם תלוי בזה". ובבאר הגולה באר הראשון [יד:] כתב: "כי האוכל הוא נפש האדם, כי האוכל מחיה את האדם עצמו", וראה הערה הבאה, ולהלן פל"ג הערות 31, 32.

[124] כפי שביאר בבאר הגולה, באר הראשון [יד:]: "דרך האומה להיות נבדלת מן אחרת בתקון האוכל... ולפיכך אוכל שנעשה ע"י אחד מאומה אחרת, יש לישראל להרחיק אותו, אחר שהאוכל הוא מקיים האדם עצמו... ואם אין מרחיק, יש להם קירוב וחיבור". וראה לעיל פי"ז הערה 37. וצרף לכאן דברי רש"י באיכה א, כא, שכנס"י אומרת להשי"ת "אתה גרמת לי שהם [אומה"ע] שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם".

[125] ולכך האכילה שייכת לעצם האדם.

[126] לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קמ:]: "אין דבר שנבדלים בו ישראל לגמרי משאר אומות רק המילה". ובשמו"ר א, ח אמרו "כשמת יוסף הפרו ברית מילה, אמרו נהיה כמצרים". הרי שהבדלת ישראל מהאומות היא ע"י מילה. וראה לעיל פ"י הערה 105. ועוד אודות זיקת המילה לגוף האדם, ראה דבריו בדר"ח פ"ה מ"ג [רכ:], שכתב: "אברהם היה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם... ולכך ניתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם". וראה עוד בדרוש על התורה [כח:], שגם שם ביאר שהמילה היא שייכת לגופו של אדם. וכ"ה בתפארת ישראל ס"פ כח [פו.], אור חדש [רג.], נתיב העבודה פי"ח [א, קמא.], ח"א לנדרים לא: [ב, ז.], וח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.]. וראה לעיל פ"ט ציון 59, ולהלן פל"ו הערה 42.

[127] וצרף לכאן את ההלכה האומרת שבית ששותפים בו ישראל עם העכו"ם פטור ממזוזה [רמ"א שו"ע יור"ד סימן רפו ס"א]. כי המזוזה מבדילה בין ישראל לעמים, ולכך בית משותף של ישראל וגוי מופקע מתורת ההבדלה שגנוזה במזוזה. ומה שמדגיש "ובפתחיהן" דוקא, כי כבר נתבאר למעלה שפתח הבית הוא עיקר ישוב הבית, ששם נכנסין ויוצאין [לעיל פכ"ג הערות 136, 137].

[128] ועוד אודות שבית שייך לאדם - ראה גו"א דברים פ"ה אות ז, ד"ה ונראה. ושם בדברים פ"כ אות י כתב: "שלשה דברים הם עיקר שצריך אל האדם; האשה... והבית לדירתו... וצריך לו אדמה להתפרנס הימנה". וג' דברים אלו הם דבריו כאן; האשה מקבילה לגוף האדם, שהרי אמרו [ברכות כד.] "אשתו כגופו". וכנגד הבית לדירתו כתב כאן ג"כ בית. וכנגד הפרנסה כתב כאן שהאכילה היא קיום האדם. וכן כתב בח"א

לקידושין פב. [ב, קנב.]: "הפרנסה לאדם הוא קיומו". וכ"ה בנתיב העבודה ר"פ יח [א, קלב.].

[129] ועוד אודות שישראל הם אמיתת המציאות - ראה לעיל ר"פ יא, ושם הערות 2-13, שנתבאר שם שלכך רק ישראל נקראו "בנים" לה'.

[130] פירוש - הכל מתגלה באור, והגילוי נחשב להמצאות הדבר, וכמבואר לעיל פ"ח הערה 148.

[131] שהרי לא נבראו לעצמם, אלא נבראו לשמש את ישראל, וכמבואר לעיל פי"א הערות 4, 13. וראה להלן פנ"ז הערה 21.

[132] כפי שכתב בגבורות ה' פל"ו [קלה:]: "כי היום מתיחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וראה לעיל פ"ה הערה 345, פ"ח הערות 148 ,95 ,93 ,91, ופי"ט הערות 110 ,107. ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.] כתב: "הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא ע"י אור... כי האור נותן מציאות לאחר. והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה". וראה להלן ר"פ נז ששב וביאר שם הקשר שבין דין לבין יום, ושם הערה 12.

[133] לעיל פ"י הערות 105 ,78, דרוש על התורה [כ.], אור חדש [קנז:], גו"א במדבר פכ"ט אות ה, ח"א לסוטה ד: [ב, ל:], ונתיב העבודה ס"פ טז [א, קכז:].

[134] ופירש שם המצודות דוד: "ממים רבים - רודפי הרבים השוטפים כמים". וראה בשמו"ר כב, ב, שביארו שפסוק זה מוסב על המצריים.

[135] ואמרו שם בשיר השירים רבה [ח, ז] "מים רבים - אלו אומות העולם, שנאמר [ישעיהו יז, יב] 'הוי המון עמים רבים'". וכ"ה בגו"א במדבר פכ"ט אות ה.

[136] לשונו בגבורות ה' פ"מ [קנד.]: "ענין אחד למים עם המצרים, כי כמו שמצרים רחוקים מן הצורה הנבדלת, כך המים הם משוללים מכל צורה, והם קרובים אל החומר ונוטים אליו".

[137] ופירש רש"י שם "דתיהן של אלו - מנהגם של אלו אש, שהם עזים כאש". ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] ביאר זאת: "שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים, כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל. ומה שישראל עזים, מורה שאין הנפש מוטבע כ"כ בחומר". ומעין זה הוא בדר"ח פ"ב מ"ה [עח.]. ובתפארת ישראל פ"כ [סב.] כתב: "כי האש דבר שאינו גשמי, כי אין באש גוף גשמי, ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'". וראה לעיל פי"א הערה 93, ופי"ד הערות 58 ,57.

[138] כפי שכתב על יעקב ועשו ש"אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים... כך יעקב ועשו" [גו"א בראשית פכ"ה אות כו]. וראה לעיל פ"י הערה 105. וכן הוא להלן פמ"ב ד"ה ואמר שכל.

[139] כי הם הפוכים זל"ז. וישראל נמשלו לאש כי מובדלים מהגשמי [ראה הערה 137], והאומות נמשלו למים שהם משוללים צורה [ראה הערה 136].

[140] והנמשל בזה שבחיבור ישראל אל האומות - יד האומות על העליונה, וכמו שמבאר. וראה להלן פמ"ב [ד"ה ואמר שכל] שהוסיף עומק מיוחד שם לדבריו כאן, וכמבואר שם בהערה 72.

[141] לשונו בח"א לב"ק צג. [ג, טו:]: "אין דבר מתנגד אל דבר, רק מי שיוצא מן הפשיטות, כי האש יוצא מן הפשיטות אל קצה שהוא חם, הוא רודף את המים לייבשם. וכך המים ג"כ במה שהם יוצאים מן הפשיטות, שיש בהם הקרירות, מכבין את האש, אבל הדבר הפשוט אינו רודף".

[142] והם - ודברים אלו.

[143] האומות.

[144] ועוד אודות שיחס ישראל והאומות הוא שפעמים ישראל גוברים - או ח"ו להיפך - ראה דבריו בגו"א דברים פכ"ה אות כה, שכתב שם: "ישראל עם האומות כמדריגת איש עם אשה... ואם אין האיש זוכה - האשה מושלת בבעלה. וכך ח"ו אם אין ישראל זוכים, האומות מושלים עליהם... ויש בחינה כי האומות מצד אחד נמשלים לזכרים, וישראל לנקבה... סוף סוף אין כאן רק זכר ונקבה; כאשר ימשול ישראל על האומות - ישראל הם זכר והאומות כמו הנקבה. ואם ח"ו אין ישראל זוכים - אז האומות נעשים זכרים, וישראל תשש כחם כמו נקבה". וראה לעיל פי"ח הערה 108. ולעיל פי"ד [ד"ה וכאשר תבין] כתב: "אין לישראל שום מדריגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם". וראה שם הערה 80, ולהלן פנ"ט הערה 112.

[145] פירוש - בריחוקם של ישראל מאומות העולם ניתנת לישראל האפשרות לגבור על האומות, וכ"ש שמונחת בנתינה זו שאין האומות יכולות לישראל.

[146] ק"ק, כיצד דברים אלו מתיישבים עם דברי רש"י באיכה [א, כא], ששם כנס"י טוענת כלפי מעלה "אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם, ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בהם, היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם". ומקורו שם מהאיכ"ר. ומכך משמע שאם תנתן לישראל האפשרות להתחבר לאומות העולם, בכך תיעלם שנאתם של אומות העולם כלפי ישראל. ודברים אלו לכאורה אינם

עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. אמנם כד מדייקת תראה שלא קשה כלל, כיון שאין טענת ישראל שאם היה בידם כיום להתבולל באומות, בכך האומות יאהבו אותם. כי זה ברור שלאחר שישראל נבחרו להיות עם סגולה אין בידם להתחבר לאומות. אלא טענתם של ישראל היא על כך שמעיקרא נבחרו ע"י הקב"ה [ובכך נחסמה מהם הדרך להתחבר אל האומות]. שאם מעיקרא לא היו נבחרים על ידו יתברך, אזי היה ניתן להם להתחבר עם האומות. אך ברור הוא לכו"ע, שלאחר שנבחרו על ידי ה' - שוב אין בידם להתנתק מבחירה זו ולהתחבר לאומות, אלא עליהם להשאר מובדלים מהאומות.

וראיה לכך הם דברי רש"י בס"פ קדשים [ויקרא כ, כו], שנאמר שם "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", ופירש רש"י שם "אם אתם מובדלים מהם - הרי אתם שלי, ואם לאו הרי אתם של נבוכדנצר וחביריו". הרי שרש"י ביאר להדיא שקיומם של ישראל תלוי בהיותם מובדלים מן העמים [וכמהר"ל כאן]. וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו שבאיכה שאם ישראל יתחברו לאומות ייטב להם יותר. אלא בע"כ שדבריו באיכה נאמרו על הצד שישראל לא היו נבחרים מעיקרא, ואילו דבריו שבפרשת קדשים נאמרו לאחר שישראל כבר נבחרו על ידו יתברך. וראה הערה 63.

[147] פירוש - אע"פ שהגלות מחייבת שישראל יקבלו על עצמם את עול מלכותם של אומה"ע, ובכך מונח חיבור מסויים אל האומות.

[148] וא"כ, כיצד ניתן לומר שיש לישראל להבדל מן האומות, כאשר בו זמנית ישראל מקבלים על עצמם את עול מלכותם.

[149] פירוש - הבדלה לחוד, וקבלת עול מלכות האומות לחוד. שאע"פ שראוי לישראל לקבל ע"ע עול מלכות האומות, מ"מ מחוייבים הם לשמור על יחודם העצמי בתוך המסגרת של קבלת עול מלכות האומות.

[150] פירוש - כל אדם שנתן לו הש"י חכמה יסכים שיש לישראל לשמור מכל משמר על ההבדל הקיים בינם לבין אומות העולם. וכמה פעמים נקט המהר"ל בלשון זה, וכגון בגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש החכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". וכן כתב להלן ס"פ כו, וס"פ ס.

[151] אשר לא יתגאל במאכלי האיסור וביין של עכום" [מצודת דוד שם]. וכוונתו לומר שכאשר דניאל התקרב למלכות [כמסופר שם בדניאל], קיבל על עצמו הרחקות שונות מהאומות. וכן כתב בנר מצוה [לא.]: "כאשר ראה דניאל שבא אל היכל המלך להיות לו חבור אל המלך, לכך שם על לבו לעשות פירוד, ולא יתגאל... ביין".

[152] פירוש - ההפרשה וההרחקה מיינם של האומות.

[153] לעיל פרק כד ד"ה ושלא יגלו.
[154] לשונו לעיל פכ"ד ד"ה ושלא יגלו: "וטעם דבר זה, כי כל אחד אשר מגלה סודו לאחר, הרי יש לו חבור אל האומות אף בדבר הנסתר, שהרי גלה סתר שלו... וכאשר יגלו סודותיהן, הרי בדברים הנסתרים יש להם חבור אל האומות, ודבר זה אין ראוי". וראה שם הערות 86-88. ובסמוך יבאר שדברים אלה אמורים במיוחד על איסור יינם.
[155] וכבר קבע המהר"ל שבימיו ישראל הגיעו לסוף הגלות, וכמבואר לעיל פי"ח הערות 109 ,110. ובגמרא [סוטה מט:] אמרו "בעקבות משיחא", ופירש רש"י "בסוף הגלות לפני ביאת משיח".
[156] סוטה מט. "[מיום שחרב ביהמ"ק] בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו". אמנם מדבריו משמע שעצם סוף הגלות הוא הוא הקשה עלינו יותר מידי יום ביומו. וכמו שאמרו בגמרא [סוטה מט:] "בעקבות משיחא חוצפא יסגא, ויוקר יאמיר, הגפן תתן פריה, והיין ביוקר וכו'". והואיל ו"עקבות משיחא" שקול ל"סוף הגלות" [ראה הערה קודמת], לכך דבריו על סוף הגלות קשורים לעקבות משיחא.
[157] של איסור יינם של האומות.
[158] שלא להתחבר עם האומות בשתיית יין.
[159] ומדנקט לשון "סוד" בע"כ שכונתם ליין, שהוא בגימטריה "סוד", וכפי שיתבאר בסמוך [וראה לעיל פכ"ד ד"ה ובמדרש אמר, שהביא שם מדרש שאכן נקט בלשון "שלא יגלו מסתורין שלהם".] ורש"י בכתובות שם ביאר "סוד - אמרי לה סוד העבור, ואמרי לה סוד טעמי התורה".
[160] ואודות שגילוי סוד מורה על החבור הגמור - כן ראה עוד לעיל פכ"ד הערות 86, 88, ולעיל הערה 59.
[161] עירובין סה. "יין ניתן בע' אותיות ["כך חשבונו בגימטריא" (רש"י שם)], וסוד ניתן בע' אותיות, נכנס יין יצא סוד".
[162] לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסט:]: "אין הפירוש בלבד הגימטריא, שבשביל כך נכנס יין יצא סוד, אבל הוא דבר אמיתי מצד עצמו. כי היין הוא משקה נסתר יוצא מהסתר הענב ומפנימית הענב. ולפיכך היין שהוא גדל בנסתר ובפנימית הענב - בגימטריא סוד, לפי שהוא נסתר. וכאשר נכנס היין באדם, מוציא הסוד, כי הוא בא עד הנסתר כפי מדריגתו ומוציאו". וכן כתב שם בסוף הספר [שלג:]. וכן כתב בדרוש של המצוות [סא.], נר מצוה [לא.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:], שם ע. [ג, קסח:], שם צט. [ג, רכד.], דר"ח פ"ד מכ"א [רג.].

[163] בסוף גבורות ה' ישנו פרק העוסק ב"הלכות יין נסך ואיסורו", ובתוך דבריו כתב שם [שלב.]: "עיקר מדריגת ישראל ומעלתם העליונה - ההבדל שישראל מובדלים מן האומות, ובשביל כך הם להקב"ה. וצריך שיהיה ההבדל הזה מוכרח, מבלי שום אפשרות אל חבור להם. שאם היה אפשרות אל החבור, אין כאן הבדל גמור. וכיון שהיין מביא קירוב ואהבה לשני דברים המחולקים, אפשר שיבוא לידי חתנות, הרי כבר נתבטל ההבדל... ובטל מדריגת ישראל העליונה, שראוי שתהיה האומה ישראלית מובדלת.. אבל אם יש כאן אפשרות, אע"ג שלא יצא לפועל האפשרות, כיון שיש אפשרות החבור - הוא חבור, ואפילו אם היה האפשרות... מבטל האפשרות הזה ההבדל".

[164] ובגבורת ה' שם [שלג.] כתב: "וכדי שתדע להבין איך היין בפרט מבטל עצם ההבדל בין ישראל לאומות, הנה דבר ידוע, אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים... ואין חילוק ביניהם. אבל שלא יהיה שום חילוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי - דבר זה אינו כלל... כי האומות דביקים בכח מיוחד, וישראל דביקים בכח קדוש, הוא השי"ת, אשר הבדיל אותם מן העמים ולקחם אליו... ומפני חילוק והבדל פנימי שלהם ראוי שיהיו מחולקים בדבר שהוא נסתר פנימי... ואין לך כל המשקין שראויים לשתיה שמדריגתו בנסתר כמו היין... ואם ישתתפו ביחד ביין אחד, הרי כאילו אינם מובדלים בפנימי שלהם".

[165] פירוש - כאשר ישראל נשתעבדו לבבל, והיו תחתם.

[166] שישראל הם בגלות.

[167] לשונו בסוף גבורות ה' [שלב.]: "וכאשר היו ישראל על אדמתם, קודם שחרב הבית, לא שייך חבור ישראל ואומות, אחר שלא היה לישראל שום חבור אל האומות. וכאשר גלו ישראל מעל אדמתם, ובאו ישראל לתוך האומות, עד שיש לחוש אל ההבדל הזה, כמו שהגיע לקצתן שנתערבו באומות בשביל גלות ישראל בין האומות, 'וישם דניאל אל לבו אשר לא יתגאל ביין משתיו' [דניאל א, ח], והוא התחיל בגזירה זאת... והתחיל לקיים ההבדל שישראל מובדלים מן האומות. ואין ספק, כי דבר זה לאסור יינן הוא הבדל גמור מאוד, כאשר לא ירצה לשתות נוגע גוי ביין, ובזה אי אפשר החבור, ודבר זה נקרא הבדל. ומ"מ לא היה בזמן דניאל השעבוד ופיזור הגלות כ"כ, עד שהיו תלמידי בית שמאי ובית הלל, שהיה בעת חורבן השני, ואז נתפזרו ישראל בכל קצוות העולם, והיו תחת האומות. ואז אזרו כח וגזרו על כל ישראל ואסרו יינם [שבת יז:], כדי לחזק הבדל ישראל, שהוא מדריגת ישראל העצמית שיהיו מובדלים ישראל, עד שאין שייך חבור". וכ"ה בדרוש על המצוות [סב.]

[168] חבור בעיקר - חבור בפנמיותם, שהיא העיקר של אדם, כי אין עיקר האדם הטבע, אלא מהותו הפנימית, וכמבואר לעיל פט"ו הערה 48, ופי"ט הערה 21.
אמנם אפשר שרומז בזה להסברו השלישי שכתב בסוף גבורות ה' אודות איסור יין נסך, וז"ל: "ישראל והאומות, אף כי הם משתתפים בדברים החצונים המורגשים, הם נבדלים בכח פנימי, אשר אותו כח פנימי הוא התחלתן, כי התחלת ישראל כח קדוש, והאומות התחלתן כח שלהם... כי התחלת האומות היו שבעים, שהיה להם התחלה בפני עצמם. כי בוני המגדל, שמהם נפלגה הארץ, היו שבעים [רש"י דברים לב, ח]. וישראל התחלתן בפני עצמם, דכתיב [דברים י, כב] 'בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה וגו'.. ומפני כי התחלת ישראל נבדל מן התחלת האומות, ולכך היו מספר שבעים לאומות בפני עצמן, ושבעים נפש לישראל התחלה בפני עצמן, כי ראוי שיהיו ישראל נבדלים בהתחלה שלהם... כי הם נחלקים בהתחלתן הפנימית, שהם נבדלים זה מזה. ומפני כי היין הוא ג"כ יש לו התחלה פנימית, שהוא יוצא מן הענב... בגימטריא שלו שבעים... ואם ישתתפו בו [ביינם] עושה התחלת ישראל ואומות אחת... ולכך להבדיל בין התחלתם, עשו חכמים הבדלה ביניהם, וכל זה כדי לקיים מה שישראל מובדלים מן האומות". ולכך ע"י שתיית יינם יש ח"ו "חבור בעיקר", לאמור חבור בשורש.
[169] כפי שביאר למעלה בד"ה ונראה כי.
[170] ובאור חדש [קלז:] כתב: "לכך אשרינו חלקינו ומה נעים גורלינו אם היו אנשי גליותינו נזהרים ופורשים מן האומות בכל אשר ראוי לנו הפרישה בשתיית יין נסך, ושאר התחברות בגלוי סוד של ישראל לאומות. ומכ"ש לדבר לשה"ר על ישראל נגד האומות". וראה בדרוש על המצוות [נט.-סב.] שהאריך לבאר איסור יין נסך.
[171] עפ"י הפסוק [שיה"ש ב, טו] "אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים וגו'". ושם בשיהש"ר ביארו את הפסוק על אלו שאינם שומרים גדרי חכמים. ובדר"ח פ"ד מ"ד [קעא:] הזכיר תואר זה על אלו "אשר לא ראו אור התורה, ולא זרח עליהם נר מצוה, רק הם שועלים קטנים".
[172] לכאורה כונתו לדניאל הנביא, בית הלל ובית שמאי [שבת יז:]. וראה בזוה"ק ח"ג מ. ובכמה מקומות זועק המהר"ל על אלו המקילים באיסור יין נסך [סוף גבורות ה' (שלד:), דרשה על המצוות (סג.), ונר מצוה (לא:)].
[173] והם ראשי הקהל הממונים אף על הרבנים.
[174] הוא הרב. וא"כ ראש הקהל אומר לרב.
[175] פירוש - נאה לאדם זה להקרא "ראש" הקהל, וכמו שמבאר.

[176] לשונו בגו"א שמות פכ"א סוף אות ז: "אמנם נמצא ג"כ... נאמני רוח, כוונתם לשם שמים, לא להשתורר על הציבור בגאוה, על אלו נאמר העוסקים עם הציבור לש"ש צדקתם עומדת לעד [אבות פ"ב מ"ב]". וראה בדר"ח שם [עב:] שביאר טובה זו.

[177] ובגו"א שם כתב באופן אחר: "ואותיות 'אשרה' [דברים טז, כא] - 'הראש'".

[178] שאור - היא המחמצת שמחמיצין בה העיסה [רד"ק ספר השרשים, שורש שאר].

[179] שעליו אמרו [אבות פ"ה מי"ח] "ירבעם בן נבט חטא והחטיא את הרבים, חטא הרבים תלוי בו". ובסוף גבורות ה' [שלד:] כתב: "ואשר הם מעדת ירבעם, אשר הם חוטאים ומחטיאים אחרים... מקילים באיסור זה [של יין נסך]... שעוברים בפרהסיא לפני כל, ובזה שם שמים מתחלל על ידם... וחייב כל אדם לנדותם". וכן הוא בדרוש על המצוות [סג.], ובנר מצוה [לא:, לג:]. ודע שרק לגבי איסור זה הזכיר המהר"ל בספריו את ענינו של "ירבעם בן נבט".

[180] היא ארץ ישראל, וכמבואר בגבורות ה' פס"ד [רצה.]. ורש"י תהלים קטז, ט פירש "בארצות החיים - ארץ ישראל". וביחזקאל [כו, כ] נאמר "ונתתי צבי בארץ החיים", ודרשו חז"ל [כתובות קיא.] שהפסוק עוסק בא"י. ובדר"ח פ"ה מ"ט [רמה:] כתב: "והטעם שנקראת 'ארץ החיים'... שא"י באמצע העולם... וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי, ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה". וכ"ה בנתיב העבודה פ"ה [א, פח:], ובבאר הגולה באר הששי [קלא:]. וראה לעיל פ"ו הערה 94, פ"ח הערה 36, פכ"א הערה 61, ופנ"ה הערה 34.

וכאן המהר"ל מבטא את תשוקתו האישית להגיע לא"י. וכן בגו"א ס"פ ויצא כתב: "והוא יזכינו להעלותינו שמה, ולראות בבניינה ובתפארתה".

[181] ובסוף דרוש על המצוות [סד.] כתב שבמדינת מעררין "רבים מתפרצים באיסור זה, ג"כ במדינת אשכנז שגו ביין... ובמדינות אטלי"א מעי המו... לקול השמועה אשר שמענו.. כמעט נשתכחה מצוה זאת מהם".

[182] לא מצאתי שבחבור באר הגולה האריך בענין זה. אמנם כאמור בסוף ספר גבורות ה' האריך בענין הלכות יין נסך, וכ"ה בספר נר מצוה [לא.], נתיב התוכחה פ"ג [ב, קצח:], ובדרוש על המצוות [נו.-סד:]. וראה לעיל פכ"א הערה 60, שגם שם הזכיר דברים שכתב בחבור באר הגולה, ואינם נמצאים לפנינו.

[183] ראה לעיל הערה 58.

[184] שם לבוש חשוב [רש"י שם].

[185] מתון מתון' - לשון מאתן [מאתיים]... כלומר השם גרם לי. לשון אחר 'מתון מתון' לשון המתנה, אם המתנתי הייתי משתכר ארבע מאות זוז [לשון רש"י שם].
[186] שהרי הגמרא ביארה שהתנהגותו של רב אדא בר אהבה היא בגדר מסירות נפש על קדושת השם, וראה בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מז.] שהביא שם גמרא זו. ובסנהדרין עג: נקטו שם את ערקתא דמסאני כדוגמה למנהג שיש למסור עליו את הנפש [בשעת שמד].
[187] פירוש - גם הבדל זה טושטש במשך הזמן, עד שיש מישראל הרוצים ללבוש בגדים הדומים בכל מה שאפשר לבגדי האומות.
[188] כפי שביאר לעיל [ד"ה וכשם שקיום] ש"הבדל ישראל מן האומות... הוא קיומם בגלותם", וראה הערה 41.

פרק כו

[1] לפנינו בגמרא איתא "מפלטה", ובעין יעקב איתא "מפטילוס", "והיא שם עיר קרובה לארם רחוק מאה ועשרים מיל, ובתחומה נובעים מים חמים" [לשון העץ יוסף שם]. וברבינו גרשום שם "בית של רומי".
[2] ולא נבכה [לשון הגמרא שלפנינו]. וחסרות כאן המילים "אמר להם".
[3] ומה לעוברי רצונו כך, שמשתחווים לעז שלהם ויושבים בהשקט ושלוה, ישראל שעושין רצונו, על אחת כמה וכמה שישלם להם שכר טוב" [רבנו גרשום שם].
[4] דדינו ליעבד הכי [רבנו גרשום שם]. ובעץ יוסף כתב: "כדתניא בפרק אלו מגלחין [מו"ק כו.] ומהיכן חייב לקרוע, משהגיעו לצופים".
[5] בתורה אור ציין שהפסוק נאמר בבמדבר א, נא. אמנם שם מדובר על זר שעבד בעבודת הלוים [ראה תורה תמימה שם אות ב]. ולכך נראה שהכונה לנאמר בבמדבר יח, ז, שגם שם נאמר "והזר הקרב יומת" בעבודת כהונה, ואמרו חכמים [סנהדרין פג:] שמכאן למדים שזר ששימש במקדש חייב מיתה.
[6] ככתוב בספר מלכים [רבינו גרשום שם], והוא במ"ב טז, פסוקים י-טז, שהיה בימי אחז המלך.
[7] זכריה מנביאים אחרונים היה [רבנו גרשום שם].
[8] ועיי"ש בתוספות שהוקשה להם כיצד נבואה זו נתלית באוריה, כאשר היא נמצאת בנבואתו של מיכה המורשתי.

[9] כמבואר להלן פס"ב ד"ה ובספרי נתקבצו, שכתב שם: "אי אפשר לפרש ולהגביל את מעלת ישראל והצלחתם האחרונה", ושם מאריך בזה. וראה לעיל פי"ד הערה 63, ובגו"א שמות פל"ג הערה 109, ובמדבר פכ"ד הערה 33.

[10] פירוש - אי אפשר שתהיה אומה שלא תהיה לה שום זכות, ובע"כ שיש לה זכויות מסויימות. ובקידושין מ: אמרו על רשעים שהם דומים "לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה", ופירש רש"י שם "נופו - מעט ממנו, אף אלו יש בידם מיעוט טובות וזכיות".

[11] פירוש - איך אפשר להטיל ספק כלפי מעלה.

[12] כמו שאמרו [ברכות ה:] "מי חשיד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא". ונאמר "הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט קל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" [דברים לב, ד], ופירש רש"י בתענית יא. "שאין עושה דבר בלא אמת וצדק". וראה גו"א ויקרא פכ"ו אות כט. ושם בבמדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואם דבר] כתב: "מצד השי"ת כל מעשיו במשפט וצדק".

[13] ובתפארת ישראל פ"ס [קפג.] ביאר את רוב מתן השכר של ישראל לעת"ל, והביא על כך את הפסוק [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך".

[14] פסחים צג: "מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות". [וכן הוא ברש"י במדבר יג, כה] ושיעור "עשרה פרסאות - ארבעים מילין" [רש"י שם]. הרי מהלך של ק"כ מילין הוא מהלך של ג' ימים.

[15] מהלך שלשה ימים.

[16] בדר"ח פ"ד מי"ד [קפז.] הביא 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 ח, כג] '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". וראה לעיל פי"ט הערה 135, שנתבאר שם שאין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר מג' ימים. והם הם הדברים. וכן ביאר בתפארת ישראל ס"פ נו [קעב:] את התקנה שלא ילינו ישראל בלא תורה שלשה ימים [ב"ק פב.]. ובהקדמתו לאור חדש [נז.] כתב: "כי שלשה... מורה הבדל, ופחות

משלשה אין כאן הבדל גמור. סימן לדבר, פחות משלשה הוי כלבוד [שבת צז.], ובשלשה לא הוי לבוד". וכ"ה בח"א לחולין צא: [ד, קי.]. וראה לעיל פ"ה הערה 431.

[17] כי ההדגשה היא שהקול של רומי נשמע למרחק רב, ולכך אין "מרחק" אלא ג' ימים. אך יותר מג' ימים גם א"א, כי זהו מופלג מדי, וכמבואר בהערה הקודמת.

[18] פירוש - הקול משפיע על האדם, ואע"פ שלא שמעו אותו בפועל, הרגישו את פועלו של הקול, ובבחינת "אינהו לא חזו, מזלייהו חזו" [מגילה ג.]. ובב"ק צא. "המבעית את חבירו... כיצד תקע באזנו וחירשו". ובתפארת ישראל פל"א [צב:] ביאר את דברי המדרש [תנחומא שמות סימן כה] שכאשר שמעו הגוים קול ה' מהר סיני - מתו. כי אין קול ה' ראוי להם. וראה להלן פכ"ט הערה 38, ופל"א הערה 72.

[19] והר הבית לבמות יער.

[20] עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים.

[21] יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל, וכמלוקט לעיל בפ"ח הערה 97, פכ"ב הערה 36, ובפכ"ג הערות 117, 206, וכן יחזור על יסוד זה פעמים הרבה בפרקים הבאים. ובח"א לסנהדרין צז. [ג. סוף רג:] כתב: "כי כל הויה חדשה אי אפשר שיהיה קודם הפסד הויה ראשונה לגמרי. כי כל זמן שעדיין יש הויה ראשונה, לא תחול צורה אחרת, כי הצורה הראשונה היא צרה לאחרת שתבוא. וכל אשר הוא הויה חדשה יותר, קודם לה בטול הויה הראשונה לגמרי - וחלה... ואל"כ, לא תחול הויה אחרת כאשר נמצא עדיין הויה ראשונה. אבל כאשר אין כאן הויה ראשונה כלל, ההעדר הזאת היא סבת ההויה, כאשר ידוע". וכן שם בהמשך [ג, רז:] כתב: "כי התחדשות הויה צריך שיהיה קודם העדר הויה ראשונה והפסד, זה הוא סדר והכרחי להיות". ולפי"ז ההעדר הוא מעשה סילוק של ההויה הקודמת, וממילא ישנה אפשרת להויה החדשה שתחול. ובגבורות ה' פי"ב [סד:] ביאר שכל עוד שישראל היו במצרים שבעים נפש - "לא היו פרים ורבים, רק כאשר מתו שבעים נפש... ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל". והם הם הדברים. וראה לעיל פכ"ב הערה 36, פכ"ג הערה 113, להלן פל"ב הערה 22. ופל"ה ד"ה ואמר לו, ושם הערות 55, 56.

[22] כפי שכל שני עדים מצטרפים יחד להגדה אחת, כך נבואת אוריה וזכריה מצטרפות יחד להגדה אחת ממש.

[23] מה שנקט "לבית המקדש", וכן לעיל נקט "שהיתה הגזירה על בית אלקינו אלו שני דברים ביחד", אע"פ שנבואת זכריה [ח, ד] עוסקת ברחובות ירושלים, מ"מ נתבאר לעיל

[פ"ה הערות 46, 57, ופ"ז הערה 208] שחורבן ירושלים נחשב לחורבן ביהמ"ק, וא"כ ה"ה לאידך גיסא; בנין ירושלים נחשב לבנין המקדש. וראה לעיל פ"ח הערה 53.

[24] שהרי כל דבור שיצא מפי הקב"ה לטובה - אינו חוזר [ברכות ז.], ואינו תלוי באם נתלכלך בחטא, וכמבואר היטב בגו"א בראשית פל"ב אות יא, שם דברים פי"ח אות יח, ובגבורות ה' פ"ז [מ:]. ולכך לכאורה אין מקום להסתפק באם נבואת זכריה תתקיים, שברור שהיא תתקיים.

[25] כי ההויה שבאה לאחר ההעדר תואמת להההעדר לחלוטין. והואיל וההעדר חובק את כל ירושלים, ה"ה להויה. ונראה טעם הדבר, כי ההעדר נועד להכשיר את הדרך להויה החדשה [וכמבואר בהערה 21], כי כל מהותו הוא לסלק את המעכבים לחלות ההויה החדשה. ולכך דין הוא שעומק ההויה יקבע עפ"י עומק ההעדר, כי שקולים הם. וראה להלן פל"ט הערה 19, שכתב כן להדיא.

[26] אודות שביהמ"ק הוא עיקר ושלימות הבריאה - ראה לעיל פ"ד הערה 35 שהובאו מדבריו בנתיב התורה פ"ד [א, נח.], ש"ביהמ"ק עלוי העוה"ז ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה ביהמ"ק בעולם, נקרא העוה"ז עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל ע"י ביהמ"ק מתעלה העוה"ז אל מדריגה יותר עליונה". והואיל והעולם נברא להיות מקום עבודתו יתברך [דר"ח פ"א מ"ב (כז:)], דין הוא שביהמ"ק הוא עיקר והשלמת העולם. ועוד אודות שביהמ"ק נדון כמו לב הבריאה, המחיה את כולם - ראה לעיל פ"ה הערה 46. ועוד אודות שביהמ"ק הוא "אור עולם" משום שהוא עיקר המציאות - ראה לעיל פ"ח הערה 92. וראה לעיל פ"ט הערה 119 שביהמ"ק הוא שלימות העולם מפני ששכינתו יתברך עם הנמצאים. וכן הוא לעיל פי"ח הערה 69, ופכ"ג הערה 202.

[27] כי מצד עיקרו - הרי העיקר מתגלה בהתחלה, וכידוע [כפי המלוקט לעיל פ"ג הערות 47, 104]. ומצד השלמתו - ג"כ יש עליו להיות בתחילה, בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה", וכפי שיבאר בסמוך. וראה לעיל פ"ט הערה 95, פי"ט הערות 119, 117, ופכ"ג הערה 193. דוגמה לדבר: לגבי השבטים [בני יעקב], השריש המהר"ל ש"הם עיקר צורת העולם" [גו"א בראשית פל"ב אות ב, ושם הערה 49], ולכך נמצאו שתים עשרה עינות מים כנגד י"ב שבטים [רש"י שמות טו, כז], וביאר שם הגו"א שם [אות לו] בשם המכילתא שמעיינות אלו היו שם ששת ימי בראשית. הרי שדבר שהוא שייך לצורת העולם, נרמז כבר בתחילת הבריאה.

[28] פירוש - אע"פ שבתחילת בריאת העולם אין המקדש יוצא אל פעל השלימות.

[29] לעיל פי"ט ד"ה ויש לך לדעת: "דברים הגשמיים, לשפלת מדריגתם, ימצאו מיד בשלימותן ובטובתן... אבל דברים שאינם גשמיים לא ימצאו בשלימותם ובטובתם בתחילה, רק באחרונה, למעלת שלימות, כמו שהתבאר". וכן עוד ראה שם בארוכה הערות 47, 49, 52, 129, ולעיל פ"י הערות 56-59, פי"ג הערה 157, ופט"ו הערה 78. וכ"ה בגו"א ויקרא פי"ב הערה 13, שם דברים פ"ב הערה 29, גבורות ה' פכ"ט [קיג:], ובבאר הגולה באר הרביעי [פב:]. ובסוף פרק זה יבאר שלכך ביהמ"ק השלישי, שהוא הבית הנעלה ביותר נברא לבסוף ולא בהתחלה. וראה להלן פל"ז הערה 5.

[30] כי "סוף מעשה במחשבה תחילה", ובעל המדריגה אמנם מתגלה לבסוף, אך עלה במחשבה כבר בתחילה. וכפי שכתב בגבורות ה' פכ"ט [קיג:], וז"ל: "קרא ישראל בנו בכורו [שמות ד, כב]. ר"ל כמו שהבכור נקרא 'ראשית'... כך ישראל הם התחלת גלוי כוחו של הקב"ה בעוה"ז... כי באמת יעקב הוא הבכור, והוא עלול בראשון, רק לענין התגלות בעולם הטבעי לצאת לפועל - עשו יותר ראשון, כי הדבר אשר הוא קרוב אל העילה הראשונה הוא רחוק מן התגלות בעולם הטבעי... ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחילה, אבל באמת יעקב הוא הבכור... שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ז, ושם בשמות פ"ד אות טז. וראה לעיל פי"ט הערה 49, ולהלן פ"ס הערה 59.

[31] הולך לבאר כיצד אופן בריאת העולם משקף את אופן בנייתו של ביהמ"ק השלישי. [ולפי דבריו מתבאר שכוונת המדרש היא שבתחילת הבריאה נרמז ענין ביהמ"ק, ולאחריו נתפרטו החורבן והבנין, ולכך איירי בפועל רק בבניינו של ביהמ"ק השלישי].

[32] בסוף ד"ה ועוד אמר.

[33] אודות שהמציאות הגמורה היא אור - ראה לעיל פ"ח הערות 92, 148, פ"י הערה 71, פי"א הערה 249, פי"ז הערה 132, ופי"ט הערה 107, שנתבאר שם שכל אור מורה על ה"יש". וכן הוא לעיל פכ"ג הערה 141. וכאן כונתו לומר שקודם לבית המקדש השלישי, שהוא המקדש המרומם ביותר [כמבואר בסוף הפרק], יהיה העדר בבריאה.

[34] וביהמ"ק השלישי הוא העומד כנגד האור, וכלשון המדרש [ב"ר ב, ה] "'ויאמר אלקים יהי אור' [בראשית א, ג] הרי בנוי ומשוכלל לעתיד לבוא", וקודם לבית השלישי יהיה חורבן, וכמו שמבאר והולך.

[35] נראה מה שנקט שבית שלישי "הוא קדוש לגמרי", כי ביהמ"ק השלישי נבנה ע"י הקב"ה [רש"י שמות טו, יז, וכמדרש המובא בתוספות שבועות טו: ד"ה אין. וראה גו"א

שמות פט"ו אות כא]. ואילו שני הבתים הקודמים נבנו ע"י בני אדם, ולכך נידון ביהמ"ק השלישי כ"קדוש לגמרי".

[36] דהיינו שחשך העולם כשחרב הבית [לשונו לעיל פ"ח ציון 94]. ועוד אודות שהנבדל - מאיר, והגשמי - עכור וחשוך, ראה לעיל פ"ה הערה 319, פ"ז הערה 242, פט"ז הערה 17, ופי"ט הערה 107.

[37] כמבואר בפסחים נה: שביצים שישבה עליהן תרנגולת, תוך שלשה ימים לישיבתה נשתנו קצת ואינן ראויות לאכילה לכל אדם, אלא למי שדעתו יפה ואינו איסטניס. ואחר שלשה ימים אינן ראויות כלל לאכילה. וראה להלן פל"ב הערה 22, ופל"ה הערה 2.

[38] פירוש - לא סגי בהעדר פורתא בכדי לאפשר להויה החדשה לחול.

[39] כפי שדרשו חכמים [חגיגה יב.] שהאור שנברא ביום הראשון "אדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו... עמד וגנזו לצדיקים לעתיד לבוא". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כי האור שנברא בששת ימי בראשית הוא אור גמור, מסולק מן החומר... שאינו גשמי, לכך גנזו לצדיקים לעת"ל, כאשר יהיה העולם מסולק מן הגשמי יהיה משמש האור הנבדל מן הגשמי לגמרי. אבל בעוה"ז... אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי, כמו החמה והלבנה. ולפיכך נגנז האור הראשון שאינו בגוף". וזהו שכתב כאן: "הוא האור העליון נבדל לגמרי". ורק לאחר שנחרב המקדש יש כאן חסרון, ולא כאשר מעיקרא לא היה בכלל מקדש, וכמבואר לעיל פכ"ב הערה 153. ולכך רק לאחר חורבן המקדש שהיה - יש הכנה למקדש השלישי, ולא קודם לכן. וראה הערה 137.

[40] ישעיה מ, כח "הלוא ידעת אם לא שמעת אלקי עולם ה' בורא קצות הארץ וגו'". וראה בגו"א שמות פט"ו אות כג, שגם שם כתב: "והוא יתברך 'אלקי עולם' נקרא". וראה עוד בח"א לחולין צא: [ד, קי:] שהשי"ת נחשב ביחס למלאכים ל"אלקי עולם", וביחס לישראל הוא נחשב ל"אלקי ישראל". וכשם ש"אלקי ישראל" מורה על קשר והתייחסות לישראל, כך "אלקי עולם" מורה כן ביחס לעולם.

[41] כפי שכתב לעיל [פכ"ב ד"ה ואמר לו]: "כי דבר כמו זה, שהוא ביהמ"ק... עיקר כוונתו של הש"י בעוה"ז", וראה שם הערה 18. וראה לעיל פ"ה הערה 110, ופכ"ג הערות 93, 110. ועוד אודות "פאר", ושהוא הענין הרוחני הדבק באדם - ראה לעיל פ"ו הערה 79, פ"ז הערה 240, ופכ"ג הערה 37. ולכך ביהמ"ק הוא "עיקר פאר העולם".

[42] וכמו שהר סיני לא נחשב ל"הר האלקים" [שמות ג, א] לאחר מתן תורה, "כיון שנסתלקה שכינה ממנו - יעלו צאן ובקר" [לשון המשך חכמה שמות יב, סוף פסוק כא], כך לכאורה היה צריך להחשב העולם כולו לאחר חורבן ביהמ"ק.

[43] ולכך נבואת החורבן של אוריה ונבואת הגאולה של זכריה הם דבר אחד, כי החורבן הוא הוא התחלת הווית ביהמ"ק. ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הנה על חורבן הבית נאמר [איכה ב, ח] "חשב ה' להשחית חומת בת ציון נטה קו וגו'", והרי "נטה קו" נאמר בדרך כלל על בנינו של דבר, וכמו "חרש עצים נטה קו" [ישעיה מד, יג], ואיך "נטה קו" נאמר על חורבן הבית. אלא שסתירה זו - בנין היא, ולכך מטבע הלשון של החורבן זהה למטבע הלשון של הבנין. וראה להלן פנ"ה הערה 88.

[44] כמבואר לעיל פ"ח הערה 97, שנתקבצו שם במקורות שהלילה קשור ליום כי ההעדר הוא סיבת ההויה. ובגבורות ה' פנ"ב [הוצאת מכון המהר"ל, עמוד ס"ו] מובא בהערה 20 שבמקום אחר מבאר המהר"ל שאור החמה משובח מאור הלבנה, כי לאור החמה קדם החושך. וראה להלן פ"ל הערה 5.

[45] ועוד אודות שחורבן הבית הוא אחד מאופני הוית הבית [ולכך האבות ראו ביהמ"ק אף בחורבנו] - ראה לעיל פ"ח הערה 55, ופכ"ג הערה 194.

[46] פירש - אע"פ שנתבאר שחורבן הבית הוא חסרון המשמש סיבה להויה, [ולכך כאילו כבר החל הויית ביהמ"ק] - מ"מ מכלל חסרון לא יצאנו. וכל דור שאין ביהמ"ק שרוי בו - הוא דור של חסרון. ועל חסרון זה בודאי יש להתאונן ולהתאבל. וראה לעיל ר"פ כג, ושם הערה 183, ולהלן הערה 125.

[47] לעיל פ"ט ד"ה ויש מתמיהים, וז"ל: "כי השי"ת נראה ונגלה בעולם כפי מה שהוא המקבל... וכאשר המקבל, שהם ישראל, יש להם חורבן ביהמ"ק, נגלה ונראה להם, אל המקבל, בבכייה [חגיגה ה:]", וראה שם הערה 107.

[48] וכן הוא בירושלמי ברכות פרק ב הלכה ד.

[49] היה עומד וחורש [עם פרתו] [פני משה שם].

[50] צעק השור שלו צעקה אחת [שם].

[51] ואמר לו ערבי אחד שעבר לפניו תתיר צמד השוורים וקנקן המחרישה שלך, ותניח מלחרוש [שם]. "התר שורך והתר צמדך דרך אבל ותוגה" [מתנו"כ באיכ"ר שם].

[52] אל מנין אתה יודע, א"ל [הערבי ליהודי] מצעקת קול הפרה, ואותו יהודי היה כ"כ רחוק מירושלים שלא ידע בדבר" [מתנו"כ שם].

[53] בעוד שהיה מתעסק ומדבר עמו, היתה הפרה צועקת פעם אחרת [מתנו"כ שם].

[54] אמר ליה [הערבי ליהודי] חזור וקשור שורך וקשור צמדך, שבשעה זו נולד מושיעהם וגואלן של ישראל [שם].

[55] היכן המה דרים, באיזה מקום [מתנו"כ שם].

[56] שם מקום בבית לחם יהודה [שם].
[57] מכר אותו איש שוריו ומכר צמדו, וקנה לבדין שמלפפין בו התינוקות כשהם קטנים, כדי לבוא למקום אם התינוק, ולידע טיבו ומהותו [שם].
[58] נכנס לעיר ויצא לעיר אחרת... כלומר הלך הלוך ונסוע מעיר לעיר וממדינה למדינה עד שהגיע לשם מקום בירת ערבא [שם].
[59] באו כל בנות העיר לקנות ממנו לבדין לתינוקיהם, ואותה אשה - אמו של אותו תינוק - לא קנתה ממנו [שם].
[60] אמר לה [המוכר לאמו של מנחם], למה אין את קונה לבדין [שם].
[61] סימניו והוראות מזלו הוא קשה [שם].
[62] לרגליו, אגב לידתו שבא להולד, נחרב ביהמק" [שם].
[63] בטוחין אנו באדון העולם, כמו שעל ידו נחרב, כך על ידו יבנה במהרה [שם].
[64] קחי עתה בשבילו [לבדין], ואם אין לך מעות אבוא פעם אחרת לכאן ואקח המעות [פני משה שם].
[65] לקחה ממנו והלכה, לאחר ימים, אמר אותו איש אלך ואראה אותו תינוק מהו עושה [מתנו"כ שם].
[66] אמרה לו, וכי לא אמרתי לך שמנהגו ומזלו של אותו תינוק הוא רע [שם].
[67] משעה שבא לעולם בא ניחושו עמו, שהרי באותה שעה חרב ביהמק... באו רוחות וסערה נשאוהו והלכו להם" [מתנו"כ שם]. ובפני משה בירושלמי שם כתב: "אמרה לו, מן השעה שראית אותי ודברנו ממנו, בא רוח סערה וחטפה אותו מידי והשיאו, ונעלם מעיני".
[68] ולפיכך לקחו האלקים [מתנו"כ שם].
[69] למה לי ללמוד מאותו ערבי שביום שנחרב הבית, בו ביום נולד המשיח [מתנו"כ שם].
[70] והלא מקרא מלא הוא, 'והלבנון באדיר יפול' זה בית המקדש, ואז מיד 'ויצא חוטר מגזע ישי', ויוולד מלך המשיח [פני משה שם].
[71] באר החמישי [צח:].
[72] ב"ק ס: "ת"ר כלבים בוכים מלאך המות בא לעיר. כלבים משחקים - אליהו הנביא בא לעיר".
[73] לשונו בבאר הגולה שם [צח:]: "יש לך לדעת, כי אם זה שהאדם הוא היותר במעלה מכל התחתונים, והוא קרוב אל המדריגה הרוחנית ביותר מכל שאר הנבראים... אבל כשהרוחנית לא נשלח לדבר עם האדם, אין לומר בזה שהוא מקבל הרגשה מן רוחניים

יותר מן שאר הנבראים, ואדרבה, בעלי חיים קודמים... שהרי האתון הרגישה המלאך ולא בלעם [במדבר כב, כג], ואמרו על זה [רש"י שם] מכאן שניתנה רשות לבהמה לראות יותר מן האדם. וזה שלא נשלח המלאך מתחלה לדבר עם בלעם, רק לשטן לו בדרך [במדבר כב, כב]. ולפי מדרגת צורתו של אדם יש לו צורה חשובה מיוחדת שלא נמצא במלאכים במה שהוא בצלם אלקים... לא יקבל הרגשה מהם, כמו שהוא בב"ח, כי לשפלות צורתן ל"ש הבדל בהם כלל, ומקבלים הרגשה. ולפיכך 'ויגל ה' את עיני בלעם' [במדבר כב, לא], כאילו היתה סתימה בינו ובין הרוחנים עד שהיה צריך שיהיה נגלה אליו הרוחנים. וכל עוד שהצורה היא יותר שלימה יש התיחדות בה, ויש הבדל בינו ובין הרוחנים. שאין ספק כי מה שראתה האתון את המלאך לא היתה נבואה, ולא היה שורה עליה רוח נבואה. אבל מצד הגלות הכח של המלאך בעולם הגשמי היה מקבל האתון דבר זה, אף כי הוא ב"ח". [וראה לעיל פי"ח הערה 105].

[74] אודות שהבהמה פשוטה יותר מהאדם המורכב, ראה דבריו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] שכתב: "האדם יותר מורכב מן שאר בעלי חיים, כי שאר בעלי חיים כאילו היה הכל חומר, אבל האדם שיש בו דעת וחכמה, והוא מורכב משניהם מגוף ושכל". וראה לעיל פ"ג הערה 75, ולהלן פל"א הערה 84.

[75] כפי שביאר בח"א לב"ב יב: [ג, סז.]: "השוטה שאין לו דעת ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן העליונים. ומטעם זה ג"כ אמרו שנתנה רשות לבהמה לראות יותר ממה שניתן לאדם... כי ב"ח מוכנים לקבל דברים כמו אלו מצד שהם תמימים, ולכך הם יותר מקבלים... אבל הפועל בשכלו... מבטל הקבלה". וזהו שכתב כאן שהתחתונים הם קשורים עם העליונים. וראה לעיל פי"ח הערה 105.

[76] והוא לעצמו - פירוש שעומד ברשות עצמו, ואינו קשור כ"כ עם העליונים.

[77] כמבואר בח"א לב"ב יב: [ג, סז.], והובא בהערה 75. ושם הוסיף: "וכן התינוק ג"כ, שאינו פועל בשכלו. והוא תמים, מקבל נפש המדמה העתידות... ובודאי כאשר היה ביהמ"ק קיים, יותר היה מוכן לנבואה החכם... כי היה הש"י קרוב לעולם, והוא יתברך קרוב אל החכמים יותר מאשר הוא קרוב אל הבלתי חכם. אבל כאשר חרב ביהמ"ק, והנבואה באה לעולם מצד שכך גזר הש"י על העולם, והגזירה הזאת מסר אל העליונים הממונים על זה, לדבר זה קרובים השוטים והתינוקות". וראה לעיל פ"ט הערה 110.

[78] במדבר כב, כג, וכמבואר בבאר הגולה שם, והובא בהערה 73.

[79] מסופר שם על רב עיליש שנשבה לבית האסורים, וישב לידו אדם שידע בלשונות הצפורים, והגיעה יונה וקראה בקול, וביאר אותו אדם שהיונה מייעצת לעיליש שיברח, כי יתרחש לו נס שיאפשר לו לברוח בהצלחה, וכך אכן התרחש לבסוף. ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז:] הזכיר גמרא זו. וכן להלן פמ"ב הערה 94.

[80] כאן השוה המהר"ל עוף השמים לשאר בעלי חי. אמנם בגו"א בראשית פט"ו אות טו ייחד את הדיבור על ידיעת העופות, וכתב שם: "העוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר... ולפיכך העופות מוכנים להגיד העתידות וכדכתיב [ראה קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול'". ובנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג:] כתב: "עוף השמים מסוגל לדברים אלו, שהם דברים רוחניים... כי עוף השמים מוכן לקבל יותר מן שאר בעלי חיים... שהעוף רוחני ביותר במה שהוא פורח באויר". וכ"ה בח"א לחולין סג. [ד, צח:]. וראה לעיל פ"ו הערה 86, פ"ז הערה 167, ולהלן פמ"ב הערה 92.

[81] להלן פרק מב ד"ה ובפרק אלו טריפות.

[82] כפי שידעו להבין בצפצופי העופות [גיטין מה.]. ושלמה המלך ידע שפת החיות והעופות [שהש"ר א, א]. וראה להלן פמ"ב הערה 93.

[83] ד"ה ועוד אמר, וד"ה ובמדרש. וראה הערה 21, ולהלן פנ"ה הערה 88.

[84] והמשיח יבנה את בית המקדש, וכפי שכתב הרמב"ם [הלכות מלכים פי"א ה"א]: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד... ובונה המקדש".

[85] יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכמלוקט למעלה פ"ה הערה 481, קחנו משם. וראה בסמוך הערות 97, 119.

[86] אודות כוחות טומאה - ראה להלן פנ"ח [ד"ה ואמר אחריו] שנגע בענין זה, ובתוך דבריו כתב שם: "כוחות הטומאה נבדלים מן השי"ת, כי הם כוחות חיצונות". ואודות הסתירה הקיימת בין הגאולה לבין כוחות הטומאה - ראה דבריו באור חדש [קמו:] שכתב שם: "מאי 'ותתחלחל' [אסתר ד, ד], אמר רב שפרסה נדה [מגילה טו.]... ויש לתמוה דמאי נפק"מ בזה אם פרסה... וביאור דבר זה שר"ל כאשר שמעה אסתר דבר זה היו מושלים בה כוחות זרות, כי כאשר שמעה כי המן רוצה להיות גובר ושולט... פרסה נדה, שהיה שולט עליה כחות הטומאה כמו שהם באים לשלוט על ישראל, ובזה ידעה כי כחות הטומאה גוברים בעולם, וכל זה שתהיה זריזה אסתר לעשות מה שאפשר לעשות". ובשבת ל. אמרו שכאשר חזרו ישראל מחגיגות בנין ביהמ"ק ע"י שלמה [מ"א ח, סו], חזרו לאוהליהם ומצאו נשותיהם בטהרה. וכתב שם בח"א [א, יב.]: "כי היו דבקים ישראל במדריגה הקדושה, שהיא מסולקת מן הטומאה ומן כחות הטומאה, ולכך מצאו

נשותיהן בטהרה... דבר זה מצד הקדושה, שהיו דביקים בבנין ביהמ"ק". וכן ביאר בח"א לשבועות יד. [ד, יד.] ש"כאשר בנה [משה רבינו] המשכן, שהוא קודש, היו צריכין לסלק כוחות הטומאה". הרי שהגאולה, וכן בנין המשכן והמקדש סותרים לכוחות הטומאה. וראה הערה 122, ולהלן פנ"ה הערה 46.

[87] ומה שאין המשיח מתגלה עדיין בפועל - אין בכך לבטל את העובדה שכח המשיח כבר נולד, כי המעכב מבעד כח זה להתגלות הוא "מעכב מצד אחר", "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 מאוד, והוא נסגר בבית, וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפועל" [לשונו להלן ס"פ נ]. וראה לעיל פ"ו הערה 113, ופ"ז הערה 274.

[88] כבר עתה, כי סופו מחזק את תחילתו. וכפי שכתב לעיל פכ"ד [ד"ה ורבי לוי]: "כי כאשר יגלו הקץ, הרי יש כאן גאולה, כי מי שידע זמנו לצאת, כאילו הוא נגאל", וראה שם הערה 81. ולכך, כבר מעתה המשיח מנחם את ישראל בגלותם, ולכך שמו "מנחם".

[89] ונחמה זו תתבאר יותר להלן פמ"א ד"ה ויש אומרים, עיי"ש, ושם הערה 22.

[90] לשונו להלן פמ"א ד"ה ויש אומרים: "כאשר הגיע לאחד אבל ומיתה, ומקבל נחמה, כאילו חוזר לחיותו. וכך המשיח יהיה מנחם אותם ומשיב נפשם, וכאילו חוזר להם חיותם... כי הנחמה הוא מחזק הנפש". ולהלן ר"פ נו פתח את הפרק ואמר: "הנחמה שיש לישראל בגלותם... כי השכל מחייב בענין הזה... כי ישראל הם עיקר העולם, ואם לא היה נחמה להם, נחשב בטול אל כל המציאות בכלל". הרי שדבר שאינו מנוחם - נחשב לדבר בטל, ומכך נדע שהתנחומין הם קיומו של המתנחם. וראה להלן פמ"ח הערה 46.

[91] וראה להלן פמ"א ד"ה ויש אומרים, ששב והביא גמרא זו.

[92] כפי שכתב למעלה [פי"ח ד"ה ובפרק מקום שנהגו]: "יום הנחמה... אין בו ידיעה [פסחים נד:], כי הנחמה חוץ מן האדם, שכאשר הגיע לו צרה, אין ידוע לו זמן שיהיה מתנחם אחר הצרה שהגיע לו. כי הנחמה לאדם הוא כאילו היה מגיע לו העדר, ויחזור ויקבל הויה אח"כ, ואין דבר זה ידוע לו מה שחוזר ונותן לו הויה, כי הוייתו חוץ ממנו". וראה שם הערה 59.

[93] אודות רום מדריגת המשיח, ואשר הוא נבדל מישראל - ראה להלן פרקים מ, מא.

[94] כי כל שם מורה על מהות [כמבואר לעיל פ"ה הערות 80, 201, 461, פ"ו הערה 27, פכ"ב הערה 128, ועוד], ולכך השם "מנחם" מורה שמהות המשיח נבדלת מישראל, כנחמה עצמה. וראה להלן פמ"א הערה 23.

[95] ומעלת המשיח היא "משיב נפשי", והואיל ומעלה זו רחוקה מהאדם, לכך "רחק ממני מנחם".

[96] להלן פרקים מ, מא. ולפי דבריו כאן יוטעם מאוד השימוש השני שישנו בלשון הקודש למילת "וינחם" [בראשית ו, ו], שרש"י פירש שם "וינחם ה' כי עשה - נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים... ד"א, וינחם, נהפכה מחשבתו של מקום ממדת רחמים למדת הדין... וכן כל לשון ניחום שבמקרא לשון נמלך מה לעשות... לשון מחשבה אחרת". והצד השוה לשני פירושים אלו למילת "וינחם" מחוור הוא היטב, כי אף נחמה באה "מצד זולתו, אשר הוא נבדל ממנו" [לשונו כאן]. "כי הנחמה חוץ מן האדם" [ראה הערה 92], ולכך אף היא בבחינת "מחשבה אחרת", שלא היתה קיימת עד כה.

[97] ד"ה ולפיכך כאשר, ושם הערה 85.

[98] מדרש זה, העוסק בלידתו של כח המשיח.

[99] כמו שאמרו בשמו"ר ה, ב "בן י"ב שנה נתלש משה רבינו מבית אביו, למה כן, שאילו גדל בבית אביו ובא ואמר להן לישראל המעשים, לא היו מאמינים בו, שהיו אומרים אביו מסרה לו... ולכך נתלש מבית אביו, וכשהלך והגיד לישראל כל הדברים, לפיכך האמינו בו". וראה עוד ברמב"ן שמות ב, כג. אמנם כאן כונתו שמשה גדל במקום שהוא לבסוף יפרע ממנו, וכמו שמבאר בסמוך.

[100] בראשית טו, יג-יד "ויאמר לאברם וגו' ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וגו'", וכתב שם הרמב"ן: "אשפוט את הגוי... ולא יפטרו בעבור שעשו גזרתי... שהוסיפו להרע, כי השליכו בניהם ליאור, וימררו את חייהם, וחשבו למחות את שמם". והרמב"ן הוכיח דבריו משמו"ר ל, טו, ועל כך נאמר [זכריה א, טו] "אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה". ועוד אודות תיעוב המצרים - ראה בגבורות ה' פ"ד [כח.-לב:] שביאר את דביקותם בזנות, ובכך עומדים להיפך מישראל.

[101] פירוש - הגואל יונק את כוחו מההעדר של אותה אומה המשעבדת את ישראל. שהואיל והחטא הוא "מצרי", לכך העונש הוא העדר האומה המצרית. ומשום כן הגואל [מרע"ה] גדל בפלטין של פרעה, בכדי שיוכל להדבק בהעדר אותה אומה. וענין זה יבואר יותר בהמשך. וראה להלן פכ"ח הערה 52.

[102] מגיע לה הקצה - פירוש מגיעה אל הסוף ואל החדלון. ובתפארת ישראל פ"א [ט:] ביאר את הקצה שיש בישמעאל, וז"ל: "עשו וישמעאל, יש בכל אחד קצה אחד... כי האחד ברכתו 'על חרבך תחיה' [בראשית כז, מ] לרצוח. וישמעאל ידו בכל בכח ובחזקה על הבריות. ואלו שניהם תכונות רעות מחולקות, כל אחד ואחד נוטה לקצה אחד, כאשר ידוע לחכמי האמת". ובגו"א בראשית פכ"ד אות ל כתב: "נראה כי יקרא ישמעאל על ימין... לטעם ידוע". וכן כתב בח"א לר"ה כג. [א, קכד.] שישמעאל יושב לימין. ועוד אודות הערביים - ראה לעיל פ"ח הערה 25, פי"ד הערה 75, פי"ז הערה 120, ופכ"א הערות 29, 68. וכונתו כאן לומר, שכל מי שבקצה יש לו סוף [לעומת השוה שאינו הולך אל הקצה], וכמבואר לעיל פ"ח הערה 36, פכ"א הערה 61, ופכ"ה הערה 180.

[103] כי כל העדר הוא סיבת הויה, וכך העדר אותה אומה היא סיבת הוית המשיח, וכמו שמבאר.

[104] וז"ל שם [פא:]: "נתעוררו רבותינו ז"ל [שמו"ר א, כו]... על הסבה שנתגדל משה רבינו ע"ה בבית פרעה... וזהו שאמרו [שם]... ואף מלך המשיח שעתיד להפרע מאדום יושב עמהם במדינה... והדבר הזה מופלא מאוד למבינים, כי ההעדר דבק בנמצאים, ומצד ההעדר שדבק בנמצאים תחול צורה אחרת. נמצא כי הצורה שתחול נמשך אחר הדבר שבו ההעדר, שההעדר אשר יש בנמצא עצמו מביא אל צורה אחרת. לכך אמר כי מלך המשיח יושב עמהם במדינה. פירוש, שהצורה שתחול, שהיא מלכות המשיח, נגרר אחר הדבר שבו ההעדר. כי מצד שההעדר דבוק במלכות אדום, מקבל העולם מלכות מלך המשיח, כאילו הם דבוקים זה בזה לגמרי. ולזה הטעם היה ידו של יעקב אוחזת בעקב של עשו [בראשית כה, כו], שהרמז בזה כי יעקב נאחז ונדבק בהעדר עשו, שהוא נרמז בעקב שלו, שהוא סוף של דבר... ולפיכך יושב עמהם במדינה, שהרי כרוך וקשור בהעדר שלהם... ומזה הטעם היה גדל מרע"ה בפלטין של מלך פרעה... כי לולא אותו ההעדר שיש בנמצא, לא תחול צורה אחרת המקויימת אחר כך".

[105] כי שם משח שמואל את דוד למלך [ש"א טז, ד-יג]. וראה זוה"ק ח"א ריש רטו:

[106] כפי שכתב רש"י בראשית כא, יז "ערביים בני דודנו ישמעאל". ובבראשית לז, כה נאמר "ויראו אורחת ישמעאלים וגו'", ופירש רש"י שם "אין דרכן של ערביים לשאת אלא נפט". הרי שהערביים הם בני ישמעאל.

[107] ב"ר מז, ה "'נשיאים', היך מה דאת אמר [משלי כה, יד] 'נשיאים ורוח וגשם אין'". אמנם לא הוזכר שם שלמדו כן מחמת שנכתב "נשיאם" חסר. וכן רש"י שם כתב "כעננים

יכלו, כמו 'נשיאים ורוח'". וביאר שם הגו"א אות יט: "דאל"כ, למה קרא שמם 'נשיאים', ולא 'שבטים', כמו גבי בני יעקב". וכן מפורש שם בב"ר. אך לא למדו כן מהכתיב חסר.
[108] וראה לעיל פי"ז הערה 67, שנתבאר שם שיש לישמעאל נשיאים, אך לא אלופים, כי יש לו הכבוד אך לא הכח. והם הם הדברים שנאמרו כאן. ונראה לבאר יותר, דהנה בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל [עמוד נו], נכתב שם בזה"ל: "והנה זהו ההבדל בין ישמעאל ועשו. עשו הוא יורש ממש - 'לעשו נתתי את הר שעיר לרשת אותו' [יהושע כג, ד]... ואילו על ישמעאל נאמר ההפך [בראשית כא, י] 'כי לא ירש בן האמה הזאת'. ועשו בתור יורש, מקבל כח ירושה - במדה מסויימת - מאבות... 'אלה אלופי אדום למושבתם בארץ אחוזתם' [בראשית לו, מג]... ובנשיאי ישמעאל נאמר [בראשית כה, טז] 'אלה שמותם בחצריהם ובטירתם'... עשו הוא יורש ויש לו מושב משלו ומקום משלו. ואילו ישמעאל אינו יורש, ואין לו מקום משלו, ועל זה נאמר 'בחצריהם ובטירתם', שענינם הוא ארעיות לעומת מושב ונחלה". הרי שהארעיות מבטאת את מהותו של ישמעאל. והואיל וארעיות זו נובעת מפאת אי היותו יורש, בע"כ שכל הניתן לישמעאל לא ניתן לו לנחלה ולירושה, אלא ניתן לו מחמת ברכת ישמעאל [בראשית יז, כ]. והרי ענינה של ברכה היא רבוי [ראה לעיל פ"ה הערה 193]. ולכן תמצא בישמעאל מחד גיסא רבוי נפלא ["מתעלה בכוחו למעלה למעלה", והוא כנגד "והרביתי אותו במאוד מאוד" (בראשית יז, כ)], ומאידך גיסא ארעיות וכליון. וצרף לכאן דבריו לעיל [פכ"א ד"ה וביאור זה] שאין ישמעאל נמנה לאחת מן ארבע מלכיות, כי לא קבל כוחו ממלכות ישראל, לעומת ד' מלכיות, שקיבלו כוחן ממלכות ישראל. והרי שוב חזינן שמלכות ישמעאל נחשבת כחסרת שורש ויסוד, לעומת שאר מלכיות. והם הם הדברים.
[109] ופסוק זה נאמר על המשיח [סנהדרין צח.], וכמבואר לעיל פ"י הערה 61, פט"ז ד"ה וזה שאמר דניאל, פי"ז הערה 12, ונר מצוה [י.].
[110] במהירות [רש"י שם].
[111] כעני הבא על חמורו בעצלות [רש"י שם]. והובא להלן פי"ח הערות 44-46.
[112] כי הענן מתייחס לשמים, וכמבואר בהערה הבאה.
[113] ענין זה מבואר יותר להלן פ"מ ד"ה ולפיכך רבי, שכתב שם: "הענן והחמור שניהם ענין אחד, כי תמיד אלו שניהם מתיחסים אל החמרי... הענן שבו המים נקרא 'ענן שמים', הנה הענן הוא ענין חמרי למעלה, ועליו רוכב משיח. אם זכו יהיה רוכב ומתעלה על חומר העליונים, ומתעלה על השמים. ואם לא זכו יהיה עני ורוכב על החמור. פירוש,

שהוא מתרומם על חומר הראשון, הוא חומר העולם התחתון בלבד". וראה גם פנ"א הערות 85, 86, ופנ"ד הערה 31.

[114] וכנראה שגם לפי פירוש שני, המשיח יונק כוחו מההעדר של האומה המשעבדת, וכפי שביאר למעלה. וכאן הוסיף, שאותו ענן המורה על כוחם של הישמעאלים, הוא מורה בו זמנית גם על קצם של הישמעאלים ["יכלו כענן"]. והמשיח הרוכב על הענן, ארכביה אתרי רכשי; הוא רוכב על מעלת הענן, ויונק כוחו מההעדר של הענן. ודוקא משום שדבק בהעדרם, יש בידו לגבור עליהם ולהתעלות מעליהם.

[115] וראה להלן פכ"ח שהביא גמרא זו, ד"ה ובפרק חלק.

[116] פכ"א ד"ה ובפרק קמא דיומא, ושם הערה 37.

[117] פכ"א הערה 88.

[118] והמשיח מקבל כוחו מהאומה האחרונה השולטת בישראל, וכמו שהתבאר למעלה.

[119] ראה הערות 85, 97. וראה הערה הבאה.

[120] כי אין חכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי [לשונו למעלה]. ולכאורה כאן כוונתו לומר, שלידתו של כח המשיח בעולם גורם שמעתה המעשים שבעולם יכוונו לקראת אותו כח, והעולם כולו צועד לקראת תכלית זו.

[121] לכאורה כוונתו לומר, שהעולם הגשמי הוא משמש אל הכח השכלי, ולכך גם כאן, לאחר לידתו של המשיח, העולם כולו משמש לכח שכלי זה. דוגמא לדבר; דבריו שכתב בח"א לע"ז ב: [ד, יט.]: "ומפני כך אמרו [אנשי מלכות אדום] אנו ג"כ שייכים לתורה, וראויים אנו לשכר... הם הכנה אל השכלי, הוא התורה. כמו שתמצא באדם, שכוחות הגוף כולם הם משמשים אל כח השכלי, וכך הוא בכלל העולם, שהאומות יש להם כח גופני, והם נבראים לשמש ישראל, שיש להם התורה השכלית... ולפיכך אומרים האומות כי גם הם משמשים לישראל, שיש להם התורה". ועוד אודות שהגשמי משועבד לצורה - ראה לעיל פ"י הערה 140, פי"ד הערה 62, פ"כ הערה 40.

[122] כמבואר לעיל בהערה 86.

[123] שטענו אותו - שנשאו אותו.

[124] ראה ציון 83.

[125] סד"ה ובזה יתורץ, שכתב: "רק כי אין ביהמ"ק נמצא בדורותינו על זה יש להתאונן, ואל הדור אשר אין ביהמ"ק נמצא אליהם הוא החסרון", וראה הערה 46. נמצא שהחורבן הוא לשעתו, אך טמון בו הויה לעתיד.

[126] כמבואר לעיל פי"ב הערה 16.

[127] כי מהטוב לא יבוא רע [לעיל פ"ה הערה 391], ואין רע יורד מה', כי הוא הטוב [שם, פי"ד הערה 30, ופכ"ה הערה 93], והקב"ה, שהוא טוב, רוצה בטוב העולם [לעיל פי"ד הערה 30], ולכך מן הנמנע הוא שירד רע מהשמים [לעיל פי"ח הערה 32].

[128] ומ"מ מצאנו שהחורבן מתייחס אל ה', וכמו שאמרו [ב"ק ס:] "אמר הקב"ה עלי לשלם את הבערה שהבערתי" [וכמבואר להלן פס"א הערה 115], ובע"כ שמונח בחורבן הויה חדשה, ולכך היא מתייחסת אל ה'.

[129] מחמת ג' עבירות חמורות [יומא ט:].

[130] כמו שאמרו שם ב"ב סוף ג. שהבית השני היה גדול מהראשון בבנין. וראה רש"י שם, ובתוי"ט יומא פ"ה מ"א ד"ה לבין שתי.

[131] כפי שכתב באור חדש [קלא.]: "הש"י, אשר מאתו נמצא העולם, שהוא המציאם... כי הש"י מאתו מציאות עוה"ז", והובא לעיל פ"ז הערה 255. ולעיל פי"ג הערה 130 נתבאר שהקב"ה מקיים את כל הנמצאים. ובגבורות ה' פ"ל [קיח.] כתב: "שהוא [יתברך] נותן לעולם די, ומשפיע מאתו המציאות בהשלמה שלא יהיה חסר". וכן כתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פד:].

[132] וא"ת, נהי שבית שני היה גדול מבית ראשון בבנין ובשנים, אך בהרבה בחינות אחרות מצאנו שהיה בבית שני חסרון וירידה לעומת בית ראשון. וכמו שאמרו [יומא כא:] "חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה ורוה"ק ואורים ותומים". ולעיל פ"ד ד"ה ויש לך כתב: "מקדש שני, לא היתה השכינה שורה בו כמו במקדש ראשון", וראה שם הערה 8. וכיצד ירידה זו תואמת לדבריו כאן. אמנם נראה לבאר, כי שורשה של ירידה זו התבאר בגו"א במדבר פ"ד סוף אות ט, שכך כתב שם: "והבן למה היה מקדש שני חסר אורים ותומים הארון ושכינה ואש ולוחות, דכולם הם נמשכים מן האור, ויצחק כהו עיניו [בראשית כז, א]". ושם ביאר קודם לכן שבית שני הוא כנגד יצחק, [ובית שלישי כנגד יעקב]. והנה על כהיית עינים זו פירש רש"י בבראשית [כז, א] שהיא נעשתה "כדי שיטול יעקב את הברכות". מתבאר, איפוא, שכהיית העינים של יצחק היא חסרון המביא להוייתו של יעקב. וא"כ הירידה של בית שני לעומת בית ראשון, אינה אלא בבחינת ירידה לצורך עליה, כי מתוך ירידה זו הוכשרה הדרך לבנייתו של בית שלישי. ולכך אף החלק החסר של בית שני - אינו אלא חסרון זמני, הנהפך במשך הזמן להוית בית שלישי. וראה פחד יצחק חנוכה מאמר י.

[133] והארץ היתה תוהו ובוהו וגו' [בראשית א, ב].
[134] כפי שביאר למעלה ד"ה ובמדרש.
[135] וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, שמעלין בקודש, ולכך הדרגה הגבוהה יותר מתגלית מאוחר יותר. ולדוגמה, בבאר הגולה, בבאר הרביעי [סוף פב:] כתב: "ואשר אינו כ"כ במעלה הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא... ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל... וכן בבריאת העולם, כל בעלי חיים ושאר דברים היו נבראים קודם שנברא האדם". ובגו"א ויקרא פ"ב אות ל כתב: "לפי שכל הדברים תמיד הם הולכים להעלות, ומעלין בקודש ולא מורידים". ושם בויקרא פי"ב אות א כתב: "כיון שאתה רואה שיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - אחרונה". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ז [נה.]. וראה לעיל פי"ט הערות 49, 129, ובנר מצוה [כא:]. וראה בסמוך הערה 143.
[136] פירוש הו"א זו - כאשר נחרב בית ראשון, א"כ אין כאן יותר בית ראשון, וכן לבית שני. ומדוע, איפוא, א"א להתחיל ישר עם בית שלישי, כי הרי בלא"ה שני הבתים הקודמים היו - ואינם, ומה לי אם הבתים לא היו מעיקרא, או שהיו ונחרבו.
[137] כי החורבן חל על העצים והאבנים, אך לא על הקדושה שבבית, וכמבואר לעיל פכ"ג הערה 192, שאין הפסד חל על דברים לא טבעיים, קחנו משם. ובח"א למנחות צט. [ד, פו.] כתב: "ואין במדריגת הקדושה הפסד". וא"ת, כאן ביאר שישנה עדיפות לבית שחרב, על פני בית שמעולם לא היה מעיקרא, ואילו בח"א לסוטה מח: [ב, פט.] כתב: "בבטול ביהמ"ק בטלה הברכה מן העולם, ואינו דומה כאשר לא היה ביהמ"ק, ולא היה דבר זה בעולם, ואין נחשב זה חסרון כאשר לא היה ביהמ"ק, אבל כאשר היה ביהמ"ק, ובטל בית המקדש, דבר זה הוא חסרון". [והובא לעיל פכ"ב הערה 153, ולעיל הערה 39]. וכיצד דברים אלו יעלו בקנה אחד עם דבריו כאן. ונראה דל"ק, כי על מה שאכן חל החורבן - בזה בודאי החסרון קשה יותר בבית שהיה ואיננו, מאשר בית שמעולם לא היה. אך על מה שהחורבן לא חל - בודאי בזה עדיף בית שהיה מאשר בית שמעולם לא היה.
[138] כמבואר לעיל בד"ה ועוד כי.
[139] ראה לעיל פכ"ה הערה 150 בענין בטוי זה.
[140] וכמבואר כל זה בסד"ה ועוד כי, ובהערות 131, 132.
[141] במה שאמרו [ב"ב ג.] שבית שני היה גדול מבית ראשון בבנין ובזמן, וכמובא לעיל בד"ה ועוד כי.

[142] פירוש - בכך שכל העדר הוא סיבת ההויה שתבוא בעקבותיו, בכך כל המציאות כולה נאגדת לתכלית אחת, כי כל המציאות היא בבחינת "מעלין בקודש", ואין חלק אחד מהמציאות שאינו משתלב לתיקון עולם. אך אם ההעדר לא היה מכשיר את ההויה שבעקבותיו, אזי ההעדר היה נתפס כחסרון מוחלט, ולא היה בו שום שייכות לתיקון עולם.

[143] ומסוף דבריו כאן משמע שהכלל של "מעלין בקודש ולא מורידין" מבוסס על היסוד שאין הפסד וחסרון בבריאה, ולכך העולם נמצא במהלך של תיקון ועליה, ולא במהלך של ירידה. וכן ביאר בח"א למנחות צט. [ד, פו.]: "מעלין בקודש... כי נחשב דבר זה שמורידים - הפסד, ואין במדריגת הקדושה הפסד, אבל מעלין, שהוא יותר מעלה, ואין דבר זה נחשב הפסד". אמנם בנר מצוה [כא:] 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". וכן משמע מתחילת דבריו כאן, ומדבריו להלן ר"פ כח, ושם הערה 14. ואולי אפשר לומר, כי שני הסברים אלו באים לבאר הדגשים שונים: "מעלין בקודש" - כיון שא"א להגיע ישר למדריגה הרמה, ואילו "ולא מורידין" - כי אין הפסד לקדושה.

פרק כז

[1] לעיל פ"ח ד"ה כאשר הנמצאים, וד"ה אבל הזמן.

[2] כמבואר לעיל פ"ח הערות 30-33, ושם ביאר כיצד הזמן של חודשי ניסן ותשרי תואם למעלתם של ישראל, ואילו הזמן של חודשי תמוז-אב עומד כנגד ישראל, ולכך בו נחרבו הבתים. ושם בהמשך הפרק ביאר כיצד הזמן של עשרת ימי תשובה תואם לעשיית תשובה [ראה שם הערה 151].

[3] ובמגילת אסתר נאמר [א, יג] "יודעי העתים", וכתב באור חדש [ק.] בזה"ל: "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 העתים. ודבר זה הוא ידוע, כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'... כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם". ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "כי הדבר שנתהוה מתייחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה".

[4] והמשך הפסוק הוא "וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה". וכ"ה שם במדרש.

[5] שנאמר [בראשית ג, כד] 'ויגרש את האדם וגו' [לשון המדרש שם].
[6] שנאמר [בראשית ח, טז] 'צא מן התבה וגו' [לשון המדרש שם].
[7] והמשך הפסוק הוא "נימול אברהם וישמעאל בנו". אמנם במדרש שם הביאו פסוק אחר "שנאמר [בראשית יז, ט] 'ואתה את בריתי תשמור'". וכן הביאו בתפארת ישראל ר"פ כה [עה.], ובדרוש על התורה [כג:]. אך בילקו"ש לקהלת שם [רמז תתקסח] הביאו את הפסוק "בעצם היום הזה נמול אברהם".
[8] ואיזו - זו התורה [לשון המדרש שם].
[9] בקה"ר שלפנינו לא הביאו את הפסוק "בחודש השלישי", אמנם בילק"ש שם [רמז תתקסח] נכתב כן אות באות.
[10] מה שלנתינת התורה נאמר לשון "עת" ["ועת לכל חפץ"],ולא לשון זמן. ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "הרי עינינו רואות כי אצל אדם נח אברהם וישראל אמר 'לכל זמן', ואצל התורה אמר 'עת'".
[11] יסוד נפוץ בספרי מהר"ל, וכמלוקט לעיל פ"ו הערה 81. ובתפארת ישראל פכ"ה [עו:] כתב: "כי הדברים שהם גופניים, כמו כניסת אדם לגן עדן, ויציאתו משם... הם דברים גופניים, והגוף נופל תחת הזמן, שייך לומר 'לכל זמן'". ובהקדמתו לדר"ח [ז.] כתב: "וכל גוף הוא תחת הזמן, כאשר ידוע כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן". וראה לעיל פ"ה הערה 331, פ"ו הערות 30, 81, פ"ז הערה 162, פכ"ב הערה 75, ולהלן פנ"ז הערה 106.
[12] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, ולדוגמה בתפארת ישראל פי"ד [מז.] כתב: "המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה... וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן, ולכך אמר שהמצוה לפי שעה [סוטה כא.], דהוא הזמן, שהאור אלקי שהוא במצוה הוא נתלה בגוף, כמו האור שהוא בנר הנתלה בגוף, שהוא השמן והפתילה והוא לזמן". ובנתיב התורה פ"א [א, ט.] כתב: "כל המצות תלוים במעשה, והמעשה על ידי גוף האדם, שהוא גשם, ולכך המצות ניתנו בזמן". וקודם לכן כתב שם [א, ו.]: "המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות ושייכות בזמן". וכן שב וכתב שם בפי"ז [א, עב:]. וראה גו"א שמות פי"ז הערה 304, שם פכ"ה הערות 26, 27. ובדר"ח פ"ג מי"ז [קנו:] כתב: "כי המעשים מתייחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב,

וכן כל המצות, הכל הם בגוף... המעשים שייכים לאדם במה שהוא בעל גוף". ובתפארת ישראל פס"ב [קפז.] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים". וראה לעיל פ"ט הערה 39, פי"ח הערה 62, ולהלן פנ"ז הערה 106.

[13] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה בנתיב התורה פ"א [א, ו.] כתב: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן, ולפיכך אמרו [סוטה כא.] שהתורה מגינה לעולם, כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפי"ז [א, עב:], תפארת ישראל פי"ד [מז:], שם פכ"ה [עו:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. וראה לעיל פ"ו הערות 30, 81, 84, פ"ז הערה 162, ופכ"ג הערה 205.

[14] לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.]: "אין לעת המשך זמן כלל, ואינה כמו שעה, כי יש לכל שעה ושעה מן היום המשך זמן, אבל העת, שהיא הרגע מן היום, אין לה המשך זמן". ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "כי מלת 'אז' בא על דבר שאינו תחת הזמן, כי הזמן הוא המשך, ומלת 'אז' הוא מורה על העת... שהעתה אין זה זמן". ובגבורות ה' פס"ה [ש:] כתב: "לשון זה ["אז"] הוא כמו 'באותו עת', ולשון זה אינו המשך זמן, שהרי אומר 'באותו עת' לבד, ומפני שאינו המשך זמן, הוא למעלה מן הזמן". וכן כתב קודם לכן שם בפמ"ז [קפד.]. ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "כי הדבר השכלי שייך בו לשון 'עת' בשאינו נופל תחת הזמן כלל, רק שהעת שייך אליו. לכן בהיות העתה, הוא המחבר הזמן, כי הוא תכלית העבר והתחלת העתיד, שזהו העתה כנודע ליודעי ענין הזמן... שהעת הוא אמצעי... בין שני גבולי הזמן". ובתפארת ישראל פכ"ה [עו:] כתב: "העתה הוא המחבר העבר והעתיד אינו זמן, ור"ל כי הדבר שהוא מושכל, שאינו נופל תחת הזמן, הוא נעשה בעתה". ובדר"ח פ"ה מ"ו [רלח.] כתב: "העתה מחבר הזמן העבר וזמן העתיד ביחד... שהוא תכלית הזמן העבר והתחלת הזמן העתיד, ואין כאן המשך הזמן כלל". וראה לעיל פכ"ג הערה 73, ולהלן פל"ב הערה 37.

[15] והוא החודש השלישי, וכלשונו בתפארת ישראל פכ"ה [עו:]: "כי העתה, שאינו זמן, הוא שייך דוקא לתורה, ומפני כי העתה הוא שלישי, כי העתה מחבר הזמן והוא שלישי, ולכך בחודש השלישי נתנה התורה". ובדרוש עה"ת [כד.] כתב: "והעתה הנה א"כ הוא השלישי, חבור הזמן המתחלק לשני חלקי עבר ועתיד, ואיננו זמן בעצם... שהעת הוא אמצעי בין שני גבולי הזמן".

[16] פרק כה [עו:], והובא בהערות הקודמות, וכן הוא בדרוש על התורה [כד.].

[17] מתחילת דברי המדרש "זמן היה לאדה"ר לכנוס לג"ע... זמן היה לו שיצא ממנו... זמן היה לו לאברהם שניתנה לו המילה".

[18] העולם כך מתקיים [רש"י שם].
[19] תחת שלא ניתנה עדיין תורה, והיה העולם כתוהו, ומאדהר עד שהיה אברהם בן נ"ב שנה איכא אלפיים שנה" [רש"י שם].
[20] ומבואר ברש"י שזו התקופה מימי אברהם עד לאחר חורבן בית שני, בתוספת קע"ב שנה.
[21] שלאחר שני אלפים תורה הוה דינו שיבוא המשיח, ותכלה הגלות, ויבטל השעבוד מישראל [רש"י שם].
[22] אבל בשביל עונותינו שרבו לא בא משיח לסוף ד' אלפים, ויצאו מה שיצאו, שעדיין הוא מעוכב לבוא [רש"י שם].
[23] ובאיזה צד - באיזה אופן.
[24] מאלו דברים - תוהו, תורה, משיח.
[25] פירוש - באיזה אופן מתייחס התוהו לחלק הראשון [אלפיים שנה ראשונות], והתורה לחלק השני [אלפיים שנה שניות], והמשיח לחלק השלישי [אלפיים שנה האחרונות].
[26] המשך המציאות פירושו כי הזמן הוא מהלך המציאות, והמציאות עושה את דרכה באמצעות התפרסות הזמן.
[27] כפי שביאר לעיל פכ"ב ד"ה ואמר לו, וז"ל: "כי משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". וראה שם הערה 19 שהובאו שם מקבילות לכך, שכל "משך" מתחלק לשלשה, וכלשונו בח"א לב"ב עג: [ג, פח.]: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג'. ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". וכן הזכיר בדר"ח פ"ה מ"ו [רלח.], וראה הערה 52. וכן הוא בח"א לקידושין ל: [ב, קלד.]. וראה להלן פנ"ז הערה 53.
[28] אודות שההתחלה מחולק מההמשך - ראה דבריו להלן ס"פ מג שכתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". ובגו"א ויקרא פי"א סוף אות ג כתב: "דבר שהוא התחלה, מפני שהוא התחלה אינו דומה לשאר המציאות, ואינו מעצם המציאות בעצמו". וראה לעיל פ"ג הערה 49, ובגו"א דברים פי"א הערה 144. ולעיל פי"ג [ד"ה ואמר ליתן] כתב: "אין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה - שעדיין אינו בכחו, ולא בסוף - שכבר אינו בכוחו, רק האמצעי יש לו כח". ועפי"ז ביאר שם את דרגות ג' האבות. וראה שם הערה 45, פכ"ד הערה 25, פמ"ג הערה 59, ופנ"ז הערה 54.

[29] ראה הערה קודמת. וכן להלן ס"פ מג כתב: "סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם".
[30] וא"כ מעלת ההתחלה היא בכך שההמשך נבנה עליה. מעלת האמצע היא - שזהו תוקפו של דבר. מעלת הסוף היא - שזהו השלמת הדבר. וכמבואר להלן ס"פ מג. וראה פנ"ז הערה 54.
[31] וחד חרוב - שאלף שנה יהיה חרוב חוץ משמת אלפים אלו, דהיינו אלף שביעי [רש"י שם].
[32] יומו של הקבה אלף שנה, שנאמר 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור'" [רש"י שם].
[33] כונתו לשם "אדנות", המורה על שני דברים; הנהגת העולם, וכן על הצטרפות השי"ת אל הנמצאים. שכך כתב באור חדש [רפג:]: "שם אדנות, שבו מנהיג עולם הטבע, כמו האדון שהוא מושל ומנהיג בסדר שלו... כי הש"י מנהיג העולם בסדר שבראו". ובתפארת ישראל פל"ג [צו:] כתב: "והוא יתברך מתייחס לאדם במה שהוא אדון לו ומנהיג אותו". וראה לעיל פ"ה הערה 121, ופכ"ג הערה 16. וזהו שכתב כאן "כי אם העולם נוהג בהנהגתו לעולם, היה הוא יתברך מצטרף אל הנמצאים תמיד". ופירשו ששם "אדנות" היה נוהג תמיד. [וכן שם "מקום" מורה על שהוא מקיים את הכל (כמבואר לעיל בהקדמה הערה 11, ופי"ג הערה 130), ושהוא מצטרף אל בריותיו (גו"א בראשית פל"ז אות מ, סד"ה וכל)]. וראה להלן פכ"ח הערה 43.
[34] כמבואר לעיל פי"ב הערה 42, פי"ג הערה 158, פט"ו הערה 33, ופכ"ב הערה 70.
[35] ועוד אודות שביחס של עלה ועלול יש מחד גיסא הצטרפות, ומאידך גיסא - ריחוק, ראה לעיל פי"ט הערות 18, 64, פכ"ב הערה 69, פכ"ג הערות 15, 16, ועוד. וכ"ה בגו"א דברים פ"י הערה 34.
[36] אליו - אל העלה [השי"ת].
[37] כמו שנאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם". ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". הרי שמציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה.
[38] בח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב עד כאן אות באות כפי שכתב בנצח, אך קודם למילים "ואין כאן מקום זה כלל לבאר" הוסיף שם בזה"ל: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העילה, כמו שיאמרו מאמיני הקדמנות, הנה דבר זה אי אפשר,

במה שהעלול נבדל מן העילה 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... ולפי דבריהם [של מאמיני הקדמנות] יהיה הש"י בונה עולמות ומחריבן תמיד, יותר ממה שאנו אומרים שית אלפי שני הוי עלמא, ואין כאן מקום זה כלל לבאר". וכן הוא להלן פנ"ה הערה 14, וגם שם כתב "ואין כאן מקום זה".

[39] בח"א שם כתב: "ובמה שהוא נבדל מהם יש כאן שביתה והשמטה מהם". והוסיף מילת "השמטה", כי כך אמרו שם בגמרא [סנהדרין צז.] "כשם שהשביעית משמטת שנה אחת לז' שנים, כך העולם משמט אלף שנים לשבעת אלפים שנה".

[40] ועוד אודות שהעלול הוא בעל חסרון ביחס לעילה [שאל"כ לא היה הבדל בין העילה לעלול] - ראה לעיל פ"ג ד"ה אך אנחנו, ושם הערה 39. וכ"ה להלן ר"פ נה.

[41] לשונו בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט.]: "כי השביעי בכל מקום מיוחד לקדושה, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' אצל 'ולכהן מדין שבע בנות' [שמות ב, טז]". וז"ל שם בגבורות ה' פי"ט [פט.]: "ויש לדקדק למה הוצרך לומר מנין הבנות. ויראה לומר כי השביעית מקודשת מן השאר, ולכך תמצא כי השביעי מקודש בימים ובחדשים ובשנים... ובשביל זה היתה צפורה מיוחדת להדבק בגוף קדוש כמו משה". ובדר"ח פ"ה מט"ו [רנה:] כתב: "מספר שבעה מורה על המדריגה שמתחבר ביחד גשמי ובלתי גשמי. וידוע כי מספר השבעה כנגד שש קצוות, והאמצעית שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם [ספה"י פ"ד]". וכ"ה בתפארת ישראל פ"מ [קכב.], ובח"א לר"ה י: [א, צה:]. וראה עוד בגו"א בראשית פ"ב אות ה, ושם הערה 22. ועוד אודות שהשביעי הוא "היכל הקודש" - ראה בגבורות ה' הקדמה שלישית [ט], שם פ"ע [שכא:], דר"ח פ"ה מט"ו [רנה:], ח"א לר"ה כא: [א, קכב.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], וח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]. וראה לעיל פ"כ הערה 23.

[42] כפי שכתב בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיט:]: "הש"י אשר הוא קדוש בתכלית הקדושה שונא אלו דברים... שהם יוצאים מן הצניעות". וכ"ה בח"א לנידה טז: [ד, קנד.], ובגו"א ויקרא פי"א אות מב. ובזוה"ק ח"ג רצז. איתא "כד אתחברן כלהו קדושי כחדא אקרון קדוש".

[43] כי כל קדושה היא התרחקות מהגשמי [לעיל פ"ז הערות 237, 245], ולכך קדושת השי"ת מתבטאת בהבדלתו מהנמצאים.

[44] לשונו בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט.]: "כי אין העולם הגשמי יש לו כח באלף השביעי... כמו שתראה שהשבת, שהוא יום קדוש, הוא ראוי אל ישראל במה שהם

קדושים נבדלים, כך האלף הז', שהוא יומו של הקב"ה, אינו ראוי רק אל הש"י, שהוא קדוש בתכלית הקדושה. ויש בזה עוד דברים מופלגים, ואין כאן מקומם, ויתבארו בספר הגדולה, אם יזכי יוצר בראשית". ולגבי שבת אמרו [סנהדרין נח:] "עובד כוכבים ששבת חייב מיתה", וכתב שם בח"א לבאר [ג, קסג:]: "כי השביתה... אין שייך דבר זה לגשמי, והגוי כאשר שובת נכנס במדריגה אשר אינה ראויה לו כלל, כי אין ראוי לו השביתה. ואשר יכנס במדריגה אשר אין מציאות אליו עמה... הוא יקבל העדר, והבן זה". וכשם שאין לגוי שייכות לשבת, כך אין לשאר הנמצאים שייכות לאלף הז'.

[45] לשון הגמרא שם: "כשם שהשביעית משמטת שנה אחת לז' שנים, כך העולם משמט ["ונעשה חרב" (רש"י שם)] אלף שנים לשבעת אלפים שנה". והנה שמיטת הארץ בשנה השביעית נובעת מקדושת הארץ, וכמבואר בדר"ח פ"ה מ"ט [רמו:, והוזכר לעיל בפ"ח הערה 119]. ולכך ישנו דמיון ושויון בין השמיטה בשנה השביעית לשמיטה שבאלף הז'. ושם בדר"ח השוה בין שמיטה לשבת, ובח"א לסנהדרין שם השוה בין האלף השביעי לשבת [ראה הערה קודמת]. וממוצא דבר ילפינן, שהאלף השביעי מקביל ושוה לשמיטה של שנת השבע.

[46] נשמט ממנו - פירוש העולם נשמט מקישורו אל ה', וממילא נעשה לחרב.

[47] נחלק בראשון אליהם פירושו נחלק מעיקרא לחלוקה זו.

[48] לשון הרמב"ן בבראשית ב, ג: "והנה בשני הימים הראשונים [של הבריאה] היה העולם כולו מים, ולא נשלם בהם דבר, והם רמז לשני אלפים הראשונים, שלא היה בהם קורא בשם ה'. וכך אמרו 'שני אלפים תוהו'".

[49] בפרק ע [שכב.], ויובא בהערה 53.

[50] גו"א במדבר פכ"א אות לג, ד"ה ולפיכך. תפארת ישראל פכ"ה [עו:], שם ס"פ נ [קנו.], ודרוש על התורה [כד.].

[51] כמבואר לעיל פ"כ ד"ה ופירוש סוד, וז"ל: "הצד מתייחס 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... שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך מתיחס אל בלתי גשמי, שאין לו רוחק". וראה שם הערות 19, 23, שהובאו מקבילות נוספות ליסוד זה. וראה עוד גו"א בראשית פ"ב הערה 60.

[52] כי כבר נתבאר שהזמן והגשם משותפים בכל דבר, ולכך האמצע בשניהם הוא קדוש [ראה לעיל פ"ח הערה 46]. וראה הערה 27.

[53] והרי התורה ניתנה בחודש השלישי [שבת פח.], והרי השלישי מורה על האמצע [ראה לעיל פ"ח הערה 161], ולכך התורה ניתנה בזמן האמצעי. ולשונו בתפארת ישראל פכ"ה [עו:]: "מפני שהתורה שכלית, ואינה תחת הזמן, ראוי לה השלישי... כי השלישי, בשביל שהוא שלישי, הוא כמו העתה, שאינו זמן נחשב, לכך הוא שייך לתורה... כי התורה מוכן לה השלישי". ובדרוש על התורה [כד.] כתב: "העת הוא אמצעי ומשולש בין שני גבולי הזמן. ומפני כי השלישי הוא המחבר בין השנים... ראוי היה להנתן בו התורה... הזמן המסוגל לדבר השכלי הנבדל מן הגשם הוא החודש השלישי". ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "התורה היא דרך האמצעי... כי האמצעי מתייחס לדבר הבלתי גשמי יותר, בעבור שהוא אמצעי ואינו נוטה לשום צד, ואין לך דבר בלתי גשמי רק התורה, שהיא שכלית".

[54] ובגבורות ה' פ"ע [שכא.] כתב גם לאידך גיסא: "וכל השלמה הוא באחרונה". וראה לעיל פ"י הערה 53, ופי"ב הערה 32. ובגו"א בראשית פל"ה אות יב כתב: "כל סוף הוא השלמת הכל... ולפיכך עם בנימין, שהוא האחרון, ועמו נשלמו שנים עשר שבטים - נולדה נקיבה יתירה [רש"י בראשית לה, יז]... שהנקיבה היא השלמת האדם... האחרון משלים הכל". וראה שם הערה 40, ולהלן פמ"ב הערה 1, ופס"ג הערה 8.

[55] ענין זה מבואר יותר בהרחבה בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:], ז"ל: "הזמן האחרון מתיחס אל ביאת מלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה מאחד את כל העולם כאשר יהיה לכל העולם מלך אחד. כי המלך שהוא אחד, הוא מאחד את הכל [ראה לעיל פ"ד הערה 58]. ודבר זה שיהיה העולם אחד, הוא ראוי בפרט בהשלמת העולם... וראיה לזה כי כאשר הדבר הוא שלם - הוא אחד, שכך כתיב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', שהכתוב בא לומר שכבר נשלם המשכן, אמר שהיה המשכן אחד. א"כ השלמת הדבר הוא אחדותו. [ראה להלן פל"ד הערה 95, ופמ"ב הערה 13.] שאין ספק, כי כאשר הדבר מחולק לשני חלקים מחולקים - אינו שלם, שהרי כל אחד ואחד הוא חלק בלבד, ואין זה שלם. וכאשר הוא אחד הוא שלם, שאינו חלק. ולכך השלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. וזמן האחרון מן ימי העולם ראוי הוא להשלמה בפרט, כי הדבר הוא שלם בסופו, לא בתחילתו. ולכך ראוי לביאת המשיח, שיהיה המלך מאחד ומשלים העולם, עד שהוא אחד, ולא יהיה עוד מחולק. ואז ראוי שיהיה העולם אחד ע"י מלך המשיח... ולפיכך זה הזמן מסוגל בפרט לביאת המשיח". ולהלן פל"ב [ד"ה אבל לימות] כתב: "לימות המשיח יתאחד הרבוי אשר הוא בעוה"ז ע"י המשיח". וראה להלן פל"א הערות 21, 136, ר"פ לג, פל"ו הערה 105. ועוד אודות שהמשיח יאחד את העולם - הנה זהו יסוד מוסד בהמשך

הספר, וכמבואר להלן פל"ב הערות 36, 175, פל"ג הערות 1, 3, פל"ד הערות 2, 3, 96, פל"ז הערות 3, 49, פמ"ב הערה 45, פמ"ו הערה 100, פנ"ג הערה 87, ופס"ג הערה 9.

[56] כי הדבר הוא שלם בסופו, לא בתחילתו [לשונו בח"א שם, והובא בהערה הקודמת].

[57] ובח"א שם הוסיף בזה עוד ענין: "ויותר מזה, כי ע"י מלך המשיח יושלם העולם עד שלא יהיה עוד חסרון בעולם. ואין ספק כי ההשלמה הוא בסוף, שהרי בסופו נשלם. ולכך ראוי שיהיה מלך המשיח, שהוא משלים, בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמה ביותר. ודבר זה מבואר". וראה להלן פל"א הערה 36, פל"ב הערה 36, פל"ג הערה 92, פל"ט הערה 34, פמ"ב הערות 4, 46, פמ"ג הערה 1, פמ"ו הערה 1, פמ"ח הערה 2, פנ"ה הערה 64, פס"ב הערה 32, ופס"ג הערה 9.

[58] להלן ר"פ לג, שביאר שהמלך המשיח יאחד את העולם. וכן הוא בר"פ לד. וראה עוד בר"פ מב אודות שהזמן המתאים למשיח הוא הסוף. וכן הוא להלן ר"פ מח, ור"פ סג.

[59] ואע"פ שבתפארת ישראל הקדיש המהר"ל ג' פרקים [כא-כג] לבאר את יחודו של משה רבינו לקבלת התורה, מ"מ אם לא היה משה - התורה היתה ניתנת על ידי אדם אחר. ורק לאחר שיש כבר משה, אזי הוא המתאים ביותר לקבלתה.

[60] וכן כתב בדר"ח פ"א מ"א [יח.]: "ואם לא היה משה מקבל התורה, היה מקבל אחר התורה, וכמו שאמרו ז"ל [סנהדרין כא:] ראוי היה עזרא שתנתן התורה על ידו אלמלא שהקדימו משה". ועזרא חי בתוך אותם אלפיים שנה השניות, כי הן משתרעות מימי אברהם אבינו עד לאחר חורבן בית שני [ראה הערה 20], ועזרא הסופר חי בתחילת בית שני [ר"ה ג:], שהוא בשנת 3413 [ראה ספר "תולדות עם עולם", כרך ראשון, עמוד נב].

[61] ביאור "מכל מקום" זה - שאע"פ שנתבאר שאף אחר ב' אלפים השניים תהיה עדיין תורה, מכל מקום ישנו יחוד תורה לאותם אלפיים שנה, שרק בהן היתה התורה יכולה להנתן.

[62] בח"א לסנהדרין צז. [ג, רי.] הוסיף כאן: "ומ"מ אפשר שיבוא על ידי רחמים בכל ב' אלפים". וראה לעיל פט"ו הערה 3.

[63] פירוש - הזמן הטבעי לביאת המשיח הוא בסוף הזמן, ובסוף הזמן גופא - הזמן המיוחד אליו הוא בסופו של סוף הזמן.

[64] בח"א שם כתב: "מפני שהזמן אשר ראוי לו הוא אחרית הזמן... כי אחרית הזמן מיוחד לו. מעתה התבאר לך, שאם אתה שואל על אריכת גלותינו, כי לא מחכמה שאלת על זאת, כי כן הדעת נותן והשכל מחייב". וזהו טעם רביעי שאמר עד כה בחיבור זה לאריכות גלותינו; הטעם הראשון הוא - כי הגאולה בא מהעולם הנבדל, ורחוקה מעולם

הטבע [לעיל פי"ג הערה 157]. הטעם השני הוא - אין ראוי לישראל שיקבלו חלקם בעולם הגשמי [לעיל פט"ו הערה 24]. הטעם השלישי הוא - כל עוד מלכות רביעית קיימת, אין מקום לתקומת ישראל [לעיל פי"ז הערה 10]. וכעת מוסיף טעם רביעי - שאחרית הזמן היא התקופה הראויה להשלמתו של המשיח. וראה להלן פל"א הערות 21, 136, ופמ"ח הערה 4.

[65] אשר מכך משמע שכל אלפיים השנים ראויות לביאת המשיח.

[66] והוא "באחרון מן הזמן" [לשונו למעלה], שהרי "אחרית הזמן מיוחד לו" [לשונו בח"א שם].

[67] וכמו שדרשו על הפסוק [ישעיה ס, כב] "בעתה אחישנה", שאמרו [סנהדרין צח.] "זכו - אחישנה, לא זכו - בעתה".

[68] וכן כתב לעיל פי"ח ד"ה וכן מלכות, וז"ל: "ומעתה התבאר במה שיש בו די להסיר השאלה הזאת, ואשר חרפו עקבות משיחנו כאשר ראו אורך הגלות". וראה שם הערה 75.

[69] להלן פרק מה, סד"ה ומתבאר לך.

[70] וראה הערה 64 שנקבצו בו הטעמים שנאמרו עד כה בענין אריכות גלותינו.

פרק כח

[1] בפרק הקודם, ד"ה הנה התבאר.

[2] וכמו שאומרים "בכל יום אחכה לו שיבוא" [העיקר השנים עשר ב"אני מאמין"]. ולשון הרמב"ם בהלכות מלכים פי"ב ה"ד: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה". וראה להלן פכ"ט הערה 4.

[3] שיש האומר שזמנו שלש מאות ושש וחמש שנה, ויש האומר שזמנו ארבע מאות שנה, ויש האומר שזמנו שבעת אלפים שנה, ויש האומר שזמנו "כמיום שנברא העולם ועד עכשיו".

[4] להלן פמ"ו מד"ה ובפרק חלק, ועד סוף הפרק. וכונתו לומר שלא מבעיא למ"ד שזמן המשיח הוא זמן ארוך, שבודאי לא תקשי לך "מהו הטובה שיקבלו ישראל בזמן המשיח", כי זמן המשיח הוא זמן ארוך מאוד.

[5] ואשר מכך משמע שזמן המשיח הוא זמן קצר ביותר, שנמצא בסוף ובאחרית הימים.

[6] לשונו באור חדש [סב.]: "כי כל המצטער, הזמן לו ארוך, דכל אשר שרוי בטובה אין לו אריכות זמן, והוא לו כימים אחדים". ובתפארת ישראל ס"פ מג [קלד:] כתב: "כל מקום שנאמר 'ימים רבים' אינם אלא של צער [ויק"ר יט, ה], מפני כי דומים לו שהם

רבים אף שהם מעט. והפך, הימים הטובים נראים שהם אחדים... אף שהם רבים". וראה גו"א בראשית פל"ז אות מא.

[7] נראה שכונתו לומר שהואיל וימי העוה"ז הם ימי צער, לכך הם נחשבים לזמן ארוך מאוד, וביחס לאריכות זמן זו נחשבים ימי המשיח ל"אחרית הימים", וכאילו הם משתרעים רק על הפינה האחרונה של הזמן, ותופסים זמן קצר יותר ביחס לזמן שקדם להם. אך לאמתו של דבר זמן ימי המשיח יכול להשתרע על פני תקופה ארוכה מאוד, ומ"מ הם נחשבים ל"אחרית הזמן" ביחס לימי העוה"ז המלומדים ביסורים. ומה שכתב "הזמן הוא אחד" כונתו שהזמן של ימות המשיח מתייחס לתקופה מוגדרת מאוד ["אחרית הזמן"], ולא כימי העוה"ז שהזמן נראה ארוך מאוד, ואינו מתייחס לתקופה מסויימת ומוגדרת. וראה להלן פמ"ב הערה 8.

[8] שם בסנהדרין צט., שאמרו שזמן המשיח ארבעים שנה, וי"א שבעים שנה, וי"א ג' דורות.

[9] מהו הטובה שיקבלו ישראל בזמן המשיח [לשונו למעלה].

[10] לקנות - שהעולם יקנה מדריגה גבוהה יותר, להכשיר את העולם.

[11] לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פי"ב ה"ד: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח... לא כדי לאכול ולשתות ולשמוח אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה... כדי שיזכו לחיי העולם הבא". ושם הרמב"ם ציין את דבריו שבהלכות תשובה [פ"ט ה"ב], שכתב שם בזה"ל: "ומפני זה נתאוו כל ישראל... לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן... כדי שיזכו לחיי העוה"ב... וסוף כל השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העוה"ב". וכמובן שהדרך לעוה"ב עוברת באמצעות תחית המתים שתקדם לו. וכלשון הרמב"ן בשער הגמול [סוף עמוד ש בהוצאת שעוועל]: "וקוראים עולם שאחרי תחיה 'עולם הבא'... הפרישו בכאן בין ימות המשיח ובין העולם העתיד, והוא עולם שאחרי התחיה... שעוה"ב האמור בכל מקום... עולם שעתיד הקב"ה לחדשו לאחר ימות המשיח ותחיית המתים". ושם בהמשך [עמוד שו] כתב: "יבואו ימי המשיח, והוא מכלל העוה"ז, ובסופן יהא הדין ותחיית המתים... והוא העוה"ב שבו ישוב הגוף כמו הנפש". וראה ציון 87, ולהלן פל"ו הערה 105, פמ"ב הערה 6, פמ"ו הערה 111, ופ"נ הערה 36.

[12] לשון הגמרא בסנהדרין קה., ופירש רש"י שם "כל כי האי ריתחא - מי יתן ויבוא לנו זה הכעס... שיגאלנו בעל כרחנו וימלוך עלינו". והכונה שכעס וריתחה זו אינם מבטאים חסרון, ואדרבה, כעס מעין זה אנו רוצים שיבוא עלינו. וכן פירושו כאן, שאמנם ימי

המשיח הם לזמן מוגבל, אך הלואי ויבואו עלינו ימים מוגבלים אלו, כי הם ההכשרה למעלה גבוהה יותר.

[13] תחיית המתים לעוהב" - פירושו שתחה"מ היא הדרך לעוה"ב, וכמבואר בהערה 11.

[14] ס"פ כו, שביאר שם שא"א להתחיל עם בית שלישי, אלא היה צורך לעבור דרך שני בתי המקדש הראשונים, וחורבנם, ורק אז להגיע לבית שלישי. וראה שם הערה 143.

[15] ובגבורות ה' פל"ה [קלג.] כתב: "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 את 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 נפילה וירידה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וראה להלן פל"ו הערה 105, פמ"ו הערות 23, 80, 101, ופס"ב הערה 33.

[16] ובערכין יג: אמרו שכינור של מקדש היו בו שבעה נימין, ולימות המשיח - של שמונה נימין, ולעולם הבא - של עשרה נימין [וראה לעיל פי"ט ד"ה ואמר עלי]. הרי מוכח מכך שימות המשיח הם אמצעי בין מדריגת עוה"ז למדריגת עוה"ב.

[17] ושאל את אליהו זל אם יזכה [רבי יהושע בן לוי] לעוה"ב" [לשונו בסמוך].

[18] שכינה היתה עמהם [רש"י שם]. "הוא הש"י, בו בלבד תלוי עוה"ב" [לשונו בסמוך].

[19] פירוש - שנים ראיתי [אני ואליהו], וקול שלשה שמעתי - שאף שכינה היתה שם, וכלפיה אמר לו אליהו "אם ירצה אדון הזה".

[20] רבי יהושע בן לוי לאליהו.

[21] פירוש - אליהו ענה לרבי יהושע שרבי יהושע ילך וישאל למשיח עצמו שאלה זו.

[22] פירוש - ריב"ל שאל את אליהו היכן יושב המשיח.

[23] בגמרא שלפנינו איתא "אפיתחא דקרתא". והגר"א הגיה שם "דרומי". וראה רש"י שם.

[24] פירוש - המשיח יושב בין עניים סובלי חלאים, וכולם מתירים תחבושות וקושרים בפעם אחת, אבל המשיח מתיר תחבושת אחת, וקושר אחת. ורש"י פירש שם "כולהו - מי שיש לו ארבע וחמש נגעים, מתירין כל נגעתן ביחד, ומקנחין אותן וחוזרין וקושרין אותן".

[25] אמר - פירוש המשיח נותן טעם לעצמו מדוע אין הוא חובש וקושר בפעם אחת.

[26] ואינו מתיר שני נגעים יחד, דסבר אי בעי לי לצאת וליגאל את ישראל לא איתעכב כדי קשירת שני נגעים [רש"י שם].
[27] הלך ריב"ל אל המשיח.
[28] בן לוי.
[29] אמר ליה רבי יהושע למשיח אימת אתי מר, אמר ליה היום [רש"י שם].
[30] לאחר זמן בא רבי יהושע בן לוי אל אליהו.
[31] אליהו לרבי יהושע בן לוי.
[32] פירוש - אליהו ביאר לרבי יהושע שמתוך שכך ענה לו המשיח, בכך הבטיח לך ולאביך שאתם מגיעים לעוה"ב, "דאי לאו צדיקים גמורין אתם, לא הוה יהיב לך שלמא, ולא הוה מדכר שמיה דאבוך" [רש"י שם].
[33] פירוש - אליהו ביאר שכונת המשיח היא לצטט מן הפסוק "היום אם בקולו תשמעו", שהוא יגיע ביום שישראל ישמעו לקולו של הקב"ה.
[34] כפי שכתב לעיל פ"ד ד"ה ועוד כי, וז"ל: "המקומות מן העולם הם הרבה בעולם, ובחר במקום אחד מיוחד, הוא המקדש", וראה שם הערה 31. ובפ"ה ד"ה ומה שאמר כתב: "בית קדשי קדשים... והמקום שהוא מסוגל אל חבור האלקי", וראה שם הערה 414. וכן הזכיר יסוד זה לעיל פ"ז ד"ה וכן מה, ושם הערה 62. ולעיל ר"פ כב ביאר שחורבה מסוגלת לגלוי דברים עליונים, ומוכן המקום להיות נשמע לשם בת קול. וראה שם הערה 8. ובח"א לסנהדרין צו. [ג, כא.] כתב: "כי המקום הזה [דן] מתייחס לע"ז ביותר, כי יש מקומות בארץ מוכנים לדברים מיוחדים, כמו שהיה ירושלים מוכנת להיות עיר אלקים". וראה עוד בגו"א בראשית פל"ה אות י, ושם הערה 31, ושם במדבר פ"י אות כח, ושם הערה 102.
[35] שהרי במערה זו נעשו נסים, וכגון שנתגלו להם שם עץ חרוב ומעיין מים [שבת לג:], ושם הוא שמע בת קול האומרת לו לצאת מהמערה [שם]. וראה שם בח"א [א, כז:] בביאור הענין. וכבר נתבאר למעלה כי לדבר קדוש ראוי שיארעו לו נסים [לעיל פ"ה הערה 323], ושהנס הוא קדושה לשמו יתברך [לעיל פ"ב הערה 43]. ולכך נסי המערה מעידים על קדושת המערה. ובח"א לב"מ פו. [ג, מז:] כתב: "ואמר נמי, זה היה בצער מערה, ומפני כך זכה למדריגה עליונה".
[36] בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] הוסיף במשפט זה: "ואין ספק שהיה נגלה אליהו והקב"ה לרשב"י כמה פעמים במערה".

[37] בח"א שם כתב משפט זה כך: "והיה גלוי של אליהו נמצא שם בפעל כבר". ובשבת לג: אמרו להדיא "איתבו [רשב"י ובנו] תריסר שני במערתא, אתא אליהו וקם אפיתחא דמערתא וכו'".

[38] פירוש - בגמרא שם מבואר שבשבת בבוקר נאמרו לפני רב חסדא בסורא שבע הלכות, וקרוב למוצאי שבת, נאמרו אותן הלכות עצמן לפני רבא בפומבדיתא. והמרחק גדול מדי בכדי שיעבור אותו אדם בדרך הטבע ביום אחד. ועל כן הגמרא מעלה אפשרות שאולי אליהו הנביא הלך בקפיצת הדרך מסורא לפומבדיתא, וחזר ואמר הלכות אלו לרבא.

[39] כי נסתפקו בדבר האם ההלכות נאמרו על ידי אליהו הנביא, או שמא לא נאמרו על ידו. "ואם היה התגלות אליהו בפועל... איך היו מסופקים בגמרא ע"י מי היה" [פרי צדיק לרבי צדוק, פרשת וישב, אות ק].

[40] פירוש - אף אם נבאר שאליהו נתגלה כאן שלא במראה, מ"מ חכם גדול כריב"ל ידע שמקור הידיעה שהגיעה אליו הוא אליהו הנביא, ולכך ידע שאליהו נמצא בפתח המערה של רשב"י.

[41] ובח"א לב"מ קיד. [ג, נד.] כתב: "דע, כי כמו שנגלה המלאך בדמות אדם לנבראים, כך אליהו ז"ל נגלה בדמות אדם לחסידים. כי אליהו ז"ל שנסתלק מן העוה"ז בלא מיתה [מו"ק כו., ובזמירות למוצ"ש אומרים "איש שלא טעם טעם מיתה וקבורה"], לכך נגלה ג"כ בעוה"ז. ולא כך המתים אשר נסתלקו, אין חוזרין אל העוה"ז... ויש שלא היה [אליהו] נגלה עליו. רק כאשר נעשה ענין מה שהוא חידוש, אמרו כי זה היה ע"י אליהו. אע"ג שלא ראו ולא שמעו דבר, יחסו הפועל ההוא לאליהו ז"ל". ושם שוב מביא את הגמרא הנ"ל מעירובין, וממשיך לבאר: "בודאי אליהו היה עמהם ועל ידו נאמרו, כי שם אותם בין החכמים ולמדם, כך יראה לפרש. וכן בכמה מקומות היה כך, שהיה אליהו אצלם, ואמר להם דבר, או עשה עמהם מה שעשה, ולא ראו ולא שמעו, רק ידעו שאליהו ז"ל היה עמהם". ובח"א לב"מ פה: [ג, מא:] כתב: "ומה שאמר [שם] דאליהו הוה שכיח במתיבתא דרבי, פירושו כי באו ממנו דברים נעלמים. ולא היה נגלה במוחש כלל, רק ידעו שבישיבה שלהם הוא מגלה דברים... מבלי שהיו מדברים עמו במוחש, רק שהיה מודיע להם אליהו כל דבר ודבר. זה מה שנמצא בכל מקום שאליהו היה מדבר עמהם". וראה עוד בפרקי מבוא לנשמת חיים עמודים 45-44, ובפרי צדיק פרשת וישב אות ק, ושם פרשת מקץ אות יד. ובח"א לשבת לג: [א, כח.] רמז שוב ליסוד זה, שכתב: "ודבר זה הגיד לו אליהו, ונתן לו ידיעה זאת".

[42] אודות ההסתר של עוה"ב, ראה דבריו בהקדמתו הראשונה לגבורות ה' [ב], שכתב: "זהו הסיבה שלא הוזכר בתורה בפירוש עוה"ב... שהתורה היא דברי אלקים חיים ביד הנביא, לכך הדברים שבתורה לפי השגת הנביא, והדברים האלו הם נבדלים מן האדם הגשמי, ואינם עמו במציאות. וכמו שנבדלים בעצמם ואינם עמו - כך ידיעתם רחוק מאוד מן האדם, ונבדלת ממנו, ולא יכנסו בגדר השגת הנביא דבר שהוא נבדל מן האדם". ובתפארת ישראל פנ"ז [קעג.] כתב: "אין השגת הנבואה רק לדבר שהוא בעוה"ז, כמו ביאת משיחנו... אבל דבר שהוא לעוה"ב, אשר העוה"ב נבדל מעוה"ז, ואין לו יחוס אל עוה"ז, לא יפול זה בכח הנבואה כלל... כי עין הנבואה לא תשלוט בדבר הנבדל". ועפי"ז ביאר שם את מאמרם [ברכות לד:] "כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל עוה"ב - 'עין לא ראתה אלקים זולתך' [ישעיה סד, ג]". וראה גו"א שמות פכ"ה אות יז, ושם הערה 167, שם ויקרא פי"א אות ג [ד"ה ויש], ושם הערה 34. והואיל ואליהו הוא בדרגת נביא ["אליהו הנביא" (מלאכי ג, כג)], הרי הוא באותו גדר של שאר נביאים, שענינו של עוה"ב נסתר מהם. וראה לעיל פי"ז הערה 19. ובח"א לסנהדרין שם [ג, רטז:] הוסיף: "ואין מדריגת אליהו ז"ל מדריגת עוה"ב, כי מדריגת עוה"ב יותר עליונה מן מעלת אליהו".

[43] כי מלת "הזה" מורה על המצאתו לפניו, ושיכול להורות באצבע ולומר "הזה", וכמבואר בגו"א שמות פי"ב אות א, ושם הערה 1. וכן "אדון" מורה על חבור העבד לאדונו, וכמו שמבואר לעיל פכ"ז הערה 33, קחנו משם. והנה בעוד שכאן ביאר המהר"ל ש"כשירצה האדון הזה" מורה על החיבור של אליהו עם הש"י, הנה בח"א שם כתב שזה מורה על החיבור של ריב"ל עם הש"י, וכלשונו: "ומ"מ לא אמר כשירצה הקב"ה, לומר לו כי היה לריב"ל התחברות עם הש"י, שהרי הש"י היה שם". וצריך לומר שהא בהא תליא, שמאחר שיש לאליהו חיבור עם הש"י, וריב"ל משוחח עם אליהו, ממילא יש לריב"ל חבור אל הש"י, אך חיבורו עובר דרך אליהו. וכן מבואר להדיא בסוף דיבור זה.

[44] בח"א שם הוסיף: "שבו תלוי עולם הבא".

[45] בח"א שם הוסיף: "וזה קצת דבוק". וכן מבאר כאן בהמשך ביתר הרחבה.

[46] אודות שאף השמיעה מורה על חיבור והצטרפות, ראה תפארת ישראל פל"א [צג.] בביאורו שישראל נדחו לאחוריהם יב מילין מחמת דיבורו של הקב"ה בהר סיני [רש"י שמות כ, טו], וז"ל: "כי מצד עצם הדיבור מן הש"י ראוי שיהיו ישראל נדחים ממנו... בעבור שאין שיתוף עם השי"ת... כי איך ישמע האדם קול ה', וישתתף עם הש"י. והשמיעה הוא שיתוף והתחברות, ודבר זה אינו ראוי מצד המקבל, ולכך מצד עצמם היתה החזרה יב מיל, שלא לשמוע הקול".

[47] אודות שראיה היא חיבור, הנה במגילה כח. אמרו 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". וראה לעיל פ"ט הערה 37. ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי ראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". וכ"ה בבאר הגולה באר החמישי [קג:], ובח"א לב"מ פה: [ג, מא.].

[48] לרבי יהושע בן לוי.

[49] לשונו בח"א שם: "כי כאשר יתבונן בענין משיח בעצמו ובמדריגתו, ידע ביאתו". וכפי שכתב למעלה פכ"ד סד"ה ורבי לוי: 'אל יגלו הקץ' [כתובות קיא.], שלא יעסקו בענין הקץ לעמוד עליו, עד שיהיו יודעים הקץ". וראה שם הערה 82.

[50] כמבואר לעיל פ"ה הערות 481, 500, פ"ו הערה 113, פ"ז הערות 128, 273, 274, ופכ"ו הערה 85. וראה ציון 95.

[51] כפי שכתב למעלה פכ"ג תחילת ד"ה ועוד יש: "בית המקדש מצד עצמו ראוי שיהיה תמיד, ולא יוסר כלל, וכן ראוי לפי סדר המושכל". וראה שם הערה 193 שנתבאר ש"סדר המושכל" הוא הבנת הדבר, ואשר מתוך הבנה זו משתלשל הדבר אל המציאות שבפועל.

[52] וראה לעיל פכ"ו הערות 101, 104, שביאר שם מדוע משה נתגדל בבית פרעה.

[53] בגבורות ה' פי"ח [פא:], והובא לעיל פכ"ו הערה 104.

[54] אודות שמלכות רביעית היא מלכות שמגיע לה הפסד בעצם, ראה דבריו בנר מצוה [יח.] שכתב: "כי כל המלכיות [הקודמות למלכות אדום] אין דבק בהם ההעדר, שהרי גררה מלכות אחריה [ויק"ר יג, סוף משנה ה]. ואע"ג דגם כן כל מלכות ומלכות כאשר גררה מלכות אחריה זה ג"כ העדר... מ"מ אין דבק ההעדר בעצמו של מלכות. רק במלכות רביעית, שדבק בה העדר הגמור... ולכך מלכות רביעית... נמשלה לברזל [דניאל ב, מ], שהוא משחית הכל. וכמו שדבק בעצמה ההעדר, ולכך היא רוצה להעדיר ולהשחית הכל". וכן כתב קודם לכן שם בנר מצוה [יז.]. וראה לעיל פ"ה הערה 395, פי"ז הערות 20, 143, פכ"א הערה 109, ולהלן פ"ס הערה 84. ועוד אודות שאין אדום מכלל המציאות - ראה לעיל פ"ז הערה 250, פט"ז הערה 40, ופי"ז הערה 33.

[55] ועוד אודות שירידת מלכות רביעית תיעשה בידי מלך המשיח - ראה לעיל פי"ז הערות 13, 21, פי"ח הערה 71, ופכ"א הערה 43. וראה בסמוך הערה 65.

[56] לשונו בגבורות ה' פי"ח [פב.]: "כי יש לזאת האומה ולזאת המלוכה [של רומי] אפיסה מן המלכות, מאשר היא מלכות נפסדת מצד עצמה, ולא תהא אפיסה הזאת אפיסה מוחלטת אל לא דבר, דהיינו שלא יהיה מלכות בעולם, כי אין הנהגת העולם

חסר מלכות". וזו כונתו כאן "כי אין העולם חסר מלכות", פירוש שאין בהנהגת העולם חסרון של מלכות, אלא תמיד ראוי שתהיה מלכות בעולם.

[57] וראה לעיל פט"ז הערה 29, שנתבאר שם ששפלות העקב היא מחמת ריחוקו מפניו של אדם. וכ"ה בגבורות ה' פי"ח [פא:], והובא לעיל פכ"ו הערה 104. וראה בסמוך הערה 60.

[58] לשונו בח"א לב"ב טז. [ג, עב:]: "אין לשטן חבור לאדם, רק לרגל האדם... כמו שאמר הכתוב על הנחש [בראשית ג, טו] 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי סוף האדם - שם הוא העדר האדם". ובסנהדרין קח: אמרו שהמבול בא מבין עקבי רגליהם של דור המבול, וביאר שם בח"א [ג, רנו:]: "יש לך להבין למה אמר 'מבין עקבי רגליכם', כי ההעדר דבק באדם בעקב, כמו שאמר הכתוב 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי הוא סוף האדם, שבו כרוך הנחש, אשר הוא נושך וממית... כי ההעדר דבק בנמצאים בסוף הוויתם".

[59] כי כל העדר הוא סיבת הויה, וכפי שנתבאר עד כה בספר זה פעמים רבות [פ"ח הערות 97, 120, פי"ח הערה 87, פכ"ב הערה 36, פכ"ג הערות 114-117, 206, פכ"ו הערה 21, ועוד].

[60] וקשה, כי בח"א לב"ב עה. [ג, קיא:] כתב ההיפך מזה, שז"ל שם: "מצד הפתח... דומה אל האדם שהפנים שלו מאירות... ודוקא פתח העיר... כי הפתח הוא הפנים, שהוא נבדל". [והובא להלן פנ"א הערה 48]. ואילו כאן משוה את פתח העיר לעקב, והרי הפנים והעקב הם דבר והיפוכו, וכמבואר לעיל פט"ז הערה 29. וצ"ע.

[61] שם בפי"ח [פא:], וז"ל: "מלך המשיח יושב עמהם במדינה... מלכות המשיח נגרר אחר הדבר שבו ההעדר, כי מצד שההעדר דבוק במלכות אדום, מקבל העולם מלכות מלך המשיח, כאילו הם דבוקים זה בזה לגמרי... וכאשר לא היה מלכות המשיח על השלימות, נגרר מלכות המשיח אל אדום, וזה דכתיב 'שם ירעה עגל ושם ירבץ'. קרא מלך המשיח - כאשר לא נמצא עדיין בשלימות מעלתו - כמו עגל, שלא נשלם גידול שלו... ולפיכך יושב עמהם במדינה, שהרי כרוך וקשור בהעדר שלהם, שההעדר שלהם מביא לקבל מלכות אחרת... וזהו שרמזו חכמים... שהוא [המשיח] יושב על פתח המדינה של רומי, הראה לו הקשר המשיח שהוא דבק ומחובר בעצמו אל מלכות רביעית בסוף שלהם. וזהו שאמר 'אפתחא של מדינה', דהוא סוף העיר, שההעדר כרוך בסוף, והבן זה היטב, ויתבאר בספר הנצח בעה"י". ושם ביאר לפי"ז מדוע משה רבינו גדל בבית פרעה, עיי"ש. וראה לעיל פכ"ו הערות 104, 115.

[62] בא לבאר טעם נוסף לישיבת המשיח בתוך מלכות רביעית, וכן הוא שם בגבורות ה' פי"ח [פב.]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריז.] כתב: "ועוד פרשנו טעם אחר, כי מלכות ישראל וכו'". וקודם לכן כתב שם "ושם [בגבורות ה'] בארנו בשביל שני טעמים ראוי שיהיה כך". ולאחר שהביא את הטעם הראשון, מביא את הטעם השני.

[63] כי מלכות ישראל היא מלכות קדושה ושלימה, לעומת מלכות האומות שהיא מלכות חסירה. וכמבואר בח"א לשבת קמט: [א, עט:]. וראה לעיל פ"ה הערה 137, שנתבאר שם שמלכות ישראל באה מהעליונים, ומלכות האומות באה משלטון על התחתונים. ובנר מצוה [ח:] ביאר שארבע המלכיות נובעות מהחסרון שישנו בבריאה, לעומת ישראל המעידים על האחדות שבבריאה. וכן הוא בח"א לסוטה לו. [ב, עד:], ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמה:]. וראה לעיל ר"פ כא, הערות 12-3. וראה להלן פל"ה [ד"ה וביאור דברים] שכתב: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול", וראה שם הערות 28, 29.

[64] ענין זה מבואר יותר בגבורות ה' פי"ח [פב.], וז"ל: "ועוד יש לך להבין, כי מלכות ישראל בהתחדשה, כמו שהיה ביציאת מצרים שהתחיל ממשלת ישראל, שלא היה מלכות קודם זה לישראל. ולעתיד, מלכות המשיח, שתתחדש מלכות חדשה, היא יוצאה מן המלכות הראשונה שלפני זה. וזה כי מלכות ישראל הקדושה, שיש לה מדריגה אלקית פנימית, היא צומחת מתוך מלכות בלתי קדושה, שכך ראוי למלכות שיש לה מעלה אלקית מעלה פנימית. והכל רמזו במה שאמר 'ואוציא אש מתוכך' [יחזקאל כח, יח, ובשמו"ר א, כו, למדו מכך שמלכות ישראל תצא ממלכי האומות]. כי יציאת הקדושה הנמשלת באש לדקות האש, תצא מתוך דבר חול, ושורף את הכל. וכן תמצא שהפרי כאשר הוא בלתי שלם הוא בתוך הקליפה, עד שהפרי גדול ועומד על שלימותו, ואז כאשר הפרי גדול נפסדה הקליפה מכח גידול הפרי. שכל דבר שיש לו מדריגה פנימית, הוא יוצא מתוך דבר שהוא חיצון לו... דאל"כ, לא היה אל הנבדל מדריגה פנימית... והוא ידוע למי שיודע בענין הדברים הנבדלים היוצאים ומתעלים מתוך הדברים החומריים. וכן המשיח יושב במדינת אדום".

[65] פירוש - לכאורה הפירוש הראשון והשני נבדלים זה מזה בהגדרת הסבה והמסובב. שהפירוש הראשון מבאר שבעקבות ההעדר של מלכות רביעית [סיבה] - תתגלה מלכות המשיח [מסובב], כי אין העולם חסר הנהגת מלכות. אמנם הפירוש השני מבאר שבעקבות השלימות של מלכות ישראל [סבה] תעדר מלכות רביעית, כמו ששלימות הפרי מביאה לנפילת הקליפה [מסובב]. ולאפוקי ממחלוקת זו ביאר כאן

המהר"ל שהפירוש השני הוא הפירוש הראשון. שגם לפי הפירוש הראשון העדרה של מלכות הרביעית נובעת מחמת השלימות שתגיע למלכות ישראל. שהואיל והגיע הזמן לשלימותה של מלכות ישראל, לכך נופלת מלכות רביעית, ואז תתגלה בפועל מלכות ישראל. וצרף לכאן מה שנתבאר לעיל [פ"ה הערה 550] שכל זמן שיש לישראל מלכות, אין לאומות העולם מלכות, וכן להיפך. וכבר נתבאר לעיל גם כן שמלכות המשיח תתחיל רק לאחר גמר מלכות הרביעית [פי"ז הערה 13, וראה הערה 55].

[66] וכפי המבואר לעיל פ"ב הערה 100, פ"ה הערה 543, פ"ז הערה 42, ופי"ט הערות 27, 76, 117. ואבוהון דכולהו היא העובדה שהעוה"ז נברא בשבעת ימי בראשית, ומספר שבע הוא מורה על הטבע. וכבר נתבאר למעלה [פי"א הערה 92] שהטבעי הוא חומרי, והלא טבעי הוא שכלי. וראה להלן פכ"ט הערה 35, ופל"ו הערה 27.

[67] כפי שכתב לעיל פי"ז ד"ה והודיעו לנו: "מלך המשיח, אשר מעלתו ומדריגתו מן העולם העליון", וראה שם ציון 21. ובפי"ט ד"ה ואמר עלי כתב: "השלימות שיהיה לימות המשיח יהיה על הטבע... מגיע אל מעלה עליונה יותר מן העוה"ז", וראה שם הערות 118-120. וראה לעיל פכ"א הערה 41, להלן פל"ב הערה 28, פל"ו הערה 28, ופ"ס הערה 9.

[68] לכאורה כונתו לדבריו בפרק טו מד"ה והנה בארו ואילך, אודות אריכות גלותינו, ומדוע הנרדף בעוה"ז הוא נבחר ע"י הקב"ה. וכל הפרק שם מבוסס על יסוד זה, יעו"ש היטב. וכן בכמה מקומות למעלה נגע בענין זה, אך לא האריך בזה, והם: פ"ז הערה 173, פ"י הערה 106, פי"ט הערה 55, ופכ"ב הערה 10. וכן יאריך לבאר יסוד זה להלן פל"ד ד"ה וביאור ענין. והנה לא רק כאן, אלא אף בח"א לסנהדרין צח. [ג, ריז.], אשר מופיע שם כמעט אות באות כדבריו כאן בנצח, כתב גם כן: "וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי, ודבר זה בארנו למעלה והארכנו בזה איך הטבעי גשמי הוא מתנגד לדבר הבלתי טבעי ובלתי גשמי". הרי שכתב ממש כלשונו כאן. ואמנם בח"א לסנהדרין כתב אודות התנגדות זו קודם לכן, והוא שם בדף צג. [ג, קפט:], בביאור דברי הגמרא שם אודות מלך המשיח ש"הטעינו מצות ויסורים כרחיים", שכתב שם: "וזה מורה שיש לו נפש נבדל מן הגשמי לגמרי... וכל מי שיש לו מעלה זאת שהוא נבדל מן הגשמי, מתנגד לו העולם הגשמי ביותר, ולפיכך יש עליו מצות ויסורים כרחיים... כאשר העוה"ז עדיין לא הגיע אל המדריגה העליונה שהוא יהיה לזמן משיח". ודחוק לומר שכאשר כתב כאן "ודבר זה בארנו למעלה והארכנו בזה" - תהיה כונתו שונה ממה שכתב שם באותו לשון בח"א לסנהדרין. ובכל המקומות שנגע בענין זה למעלה, אין מקומות אלו מובאים מח"א

בסנהדרין. וילי"ע בזה. ובמסכת ב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "הדברים החמריים הם מתנגדים לדברים אלקיים, כי זה חמרי, וזה נבדל ממנו לגמרי... ודבר זה מבואר מאוד, ורמזו אותו חכמים במקומות הרבה".

[69] אודות שאין למשיח חלק בהעוה"ז - כן ביאר להלן ס"פ מא, עיי"ש.

[70] אודות שאין לעני חלק בעוה"ז - ראה לעיל פט"ו הערה 26, ולהלן פנ"ט הערה 74.

[71] כפי שכתב לעיל פ"י ד"ה ואני אומר: "הכתוב אומר [ראה ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכן', שזהו ממידת הש"י ששכינתו עם אשר הוא דכא... ולכך החולה שהוא דכא, הש"י עמו בפרט". וראה שם הערה 131.

[72] כמבואר בהערה 67.

[73] בח"א לסנהדרין שם [ג, ריז.] כתב: "ולכך הוא שוה לעני, שאין לו חלק בעוה"ז".

[74] בח"א שם כתב כך: "וגם יותר מזה, כי משיח מתנגד אליו עוה"ז הטבעי הגשמי, כי כבר אמרנו כי הטבעי הגשמי מתנגד לבלתי טבעי, ולכך ראוי שיהיה יושב ג"כ בין סובלי חלאים, שמתנגד לו העולם הטבעי". וראה להלן פל"ב הערה 163, ופל"ד הערה 56. ובסוף פרק מא חזר והזכיר בקצרה את דבריו כאן.

[75] בח"א שם האריך בנקודה זו, וז"ל שם [ג, ריז.]: "ר"ל כי לכך מתנגד אליו עולם הטבע, מפני שהוא מוכן לגאולת ישראל, ומפני הגאולה הזאת שהוא מוכן לגאול ישראל, אשר מעלה זאת בלתי טבעית, כמו שאמרו חכמים בכמה מקומות על מדריגתו הבלתי טבעית [ראה לעיל פי"ח הערה 23], ולכך מתנגד לו עולם הטבעי הזה, עד שהוא יושב בין סובלים חלאים. לכך היה סימן שלו... אסר חד ושרי חד, אמר דלמא מבעי ליה. פירוש המלך המשיח הוא מוכן לגאולה... כי שאר עניים סובלי חלאים, אין להם חלק בעוה"ז מצד עצמם, אבל מלך המשיח מה שאין לו חלק בעוה"ז - ומה שמתנגד אליו עולם הטבעי - אין זה רק מצד שהוא מוכן לגאולה האלקית, ולכך מתנגד אליו הטבע... שהוא מוכן מצד עצמו לגאולה, וזהו דאסר חד ושרי חד דלמא מבעי לי... שאין למשיח ישיבה בעוה"ז הטבעי כמו שאר עניים, שהרי הוא עומד לגאול ישראל, ולכך אסר חד ושרי חד עד שהוא מוכן ומזומן לגאול ישראל". וראה להלן פל"ב הערה 163, פל"ד הערה 56, פל"ה הערה 31, פל"ט הערה 31, ופמ"א הערה 27.

[76] לשונו לעיל פ"ח ד"ה כאשר הנמצאים: "אין לך דבר שאין לו זמן מיוחד, כמו שאמר שלמה ע"ה [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים', וזה שאמרו חכמים [אבות ד, ג] אין לך אדם שאין לו שעה. כי במה שהוא מציאות מיוחד בפני עצמו, כך יש לו

זמן בפני עצמו, כי הזמן בו הויית הנמצאים". וראה שם הערות 32-29. וראה לעיל פכ"ז הערה 2.

[77] כפי שהתבאר למעלה כמה פעמים, וכגון פ"ו הערות 30, 81, 84 פ"ז הערה 162, ופכ"ז הערות 11, 13. ובנתיב התורה פי"ז [א, עד.] כתב: "המצוה, שהיא אלקית, אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן". וכ"ה בדר"ח פ"א מי"ב [מז:], והובא להלן פמ"ז הערה 60, ופנ"ז הערה 106.

[78] והנה בעוד שכאן לא חילק בין "אסר חד ושרי חד" לבין "היום אתינא" [ושניהם מורים שאין למשיח חבור אל העוה"ז ולזמן], הרי בח"א שם ביאר ש"היום אתינא" זו דרגה נוספת מעל הדרגה של "אסר חד ושרי חד" , וכלשונו שם [ג, ריז:]: "וכאשר היה עוד מתבונן בענין המשיח וביציאתו לפעל, מצא כי לא זה בלבד שהוא מוכן לבוא, ואין מונע מצידו, אבל המשיח אומר שהיום יבוא, כלומר בזה היום. ודבר זה, כי בודאי... מעלתו בלתי טבעי גשמי כלל, והדבר שאינו גשמי אינו תחת הזמן, ולכך המשיח אמר היום אתינא. כי הדברים הגשמיים אשר הם תחת הזמן אינם יוצאים לפעל תמיד. אבל הדברים אשר אינם גשמיים טבעיים אינם תחת הזמן, ולכך אמר המשיח כי מצד היום יבוא".

[79] פירוש - בפועל המשיח לא בא באותו יום שרבי יהושע בן לוי שאלו.

[80] רבי יהושע בן לוי.

[81] פירוש - רבי יהושע בן לוי אמר לאליהו שהמשיח "שקורי משקר". והסבה שריב"ל אמר כן לאליהו הנביא, כי דבר זה קשור לאליהו, אשר מברר ענין המשיח. וראה רש"י עירובין מג: שכתב "לפני ביאת בן דוד יבוא אליהו לבשר", וביאר שם שזה פירוש הפסוק [מלאכי ג, כג] "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' הגדול והנורא". וכ"ה בתוספות שם ד"ה דלא. וראה להלן פנ"ג ד"ה ולעתיד תהיה. והרמב"ם הלכות מלכים פי"ב ה"ב כתב: "יש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת משיח יבוא אליהו".

[82] בח"א שם כתב בזה"ל: "רק שצריך לכמו דברים אלו מקבל מוכן, כי לא כל מקבל מוכן למדריגה זאת, ולכך אמר 'היום אם בקולו תשמעו' [תהלים צה, ז]". וראה להלן פל"ד הערה 62, ופמ"ה הערות 7, 50. ולהלן ר"פ ס הביא דבריו מכאן, וביאר שהתשובה היא היא הכנת המקבל. וראה שם הערה 10.

[83] בח"א הוסיף כאן: "ולכך לא שאל את המשיח בעצמו - שהוא שקורי משקר".

[84] כמבואר בהערה 81. וכונתו, שהואיל ומדריגת המשיח מרוחקת יותר מריב"ל מאשר מדריגת אליהו, ולכך לא שאל ריב"ל את המשיח עצמו שאלה זו, אלא נחית

דרגא לאליהו לשאול. כי אליהו הוא המברר ענינו של משיח, ולכך אליהו הוא הנשאל לשאלה זו.

[85] פירוש - כאשר ריב"ל שאל בתחילה את אליהו מתי יבוא המשיח, על כך השיבו אליהו "זיל שייליה לדידיה", ומדוע לא ישאל אף שאלת "שקורי משקר" למשיח עצמו.

[86] לשונו בח"א: "כי דבר זה, היינו ביאתו, יש לשאול למשיח בעצמו, אחר שביאתו מצד עצמו כל יום ויום. אבל בירור ענין המשיח בשאר דבר הוא לאליהו". ופירושו, שהואיל וביאתו שייכת לעצם מעלתו של המשיח, ומעלה זו היא מעל מדריגתו של אליהו, ולכך שאלה זו אינה יכולה להשאל לאליהו. אך שאר בירורי ענינו של משיח, יכול להעשות באמצעות אליהו. ועוד אודות רום מדריגת המשיח - ראה להלן פ"מ [ד"ה ובמדרש תנחומא] שביאר שם שמדריגתו היא מעל מדריגת המלאכים. וכן הוא בס"פ סב.

[87] בתחילת הפרק, והערה 11.

[88] כי אמירת "שלום עליך" מורה על חבור, וכמו שאמרו בשבת פט. "כלום יש עבד נותן שלום לרבו". ובבאר הגולה באר הרביעי [עב:] כתב: "אין העבד נותן שלום לרבו, מצד שאין שיתוף וחבור בין האדון ובין העבד". ובח"א לגיטין סב. [ב, קכג:] כתב: "אין שני דברים שהם מחולקים, האחד נותן שלום לאחר, כי השלום הוא בין השוין, וכמו שאמרו 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו', כלום קטן שנותן שלום לגדול. כי השלום שייך בין השוים". ובברכות כז: אמרו "הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו... גורם לשכינה שתסתלק מישראל". וראה עוד בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] שביאר שהשלום הוא חבור. וראה להלן פמ"ב הערה 31.

[89] וראה לעיל פכ"א הערה 41, שגם שם הוזכר ענינו של "עולם המשיח".

[90] ומשפט זה ["כי המשיח הוא הכנה לעוה"ב"] חוזר לריש דבריו, שמשום כך מונחת באמירת שלום של המשיח הבטחה לריב"ל שהוא בן עוה"ב.

[91] כי הזכרת שם מורה על חבור ושתוף, וכפי שביאר בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.] את חומרת האיסור של המזכיר שם שמים בחינם, וז"ל: "המזכיר שם שמים, כאילו אין השם יתברך נבדל מן האדם, והוא יתברך משותף עם התחתונים". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ג [לב:]. וראה עוד גו"א בראשית פכ"ז אות ט, ושם הערה 28, ושם בויקרא פ"א אות ד.

[92] לשונו בח"א שם [ג, ריח.]: "כי יש לריב"ל חבור אל עולם המשיח לגמרי, דהיינו מצד עצם תולדתו יש לו חבור אל עולם המשיח. ולפיכך שניהם, גם הוא וגם אביו, יש לו צירוף וחבור אל עולם המשיח לגמרי, כמו שאמר אליו 'שלום עליך בר ליואי'".

[93] בח"א במקום לכתוב "מדריגה" - כתב "סולם".
[94] בח"א ביאר יותר את הטעות שהיתה יכולה להיות, וז"ל: "ואל תטעה לפרש כי דברים אשר נאמרו במאמר הזה הם גשמיים, רק הכל מופשט מן הגשמי".
[95] כמבואר בהערה 50.

פרק כט

[1] עפ"י ישעיה מא, ח "זרע אברהם אוהבי". והמילים "בני א-ל חי" שאובים מהושע ב, א.
[2] עפ"י בראשית כה, יט "ואלה תולדות יצחק בן אברהם וגו'".
[3] מה שהדגיש את ענין האבות יוסבר עפ"י דבריו להלן ר"פ מט [ד"ה אמר], שכתב שם: "אך אנחנו בני אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב זרע קדושים, שורש אמת". הרי שהאבות מחייבים "שורש אמת", וזו הנקודה שיעסוק בה בהמשך כאן.
[4] מתייחס בזה לדבריו למעלה בר"פ כח: "אשר המשיח הוא תקות ישראל ותוחלתם", וראה שם הערה 2.
[5] פירוש - עצם התקוה והתוחלת הן לזכות ולצדקה עולמית, כי מורה על אמונתם של ישראל, וכמו שמבאר.
[6] ובגבורות ה' פ"ט [נח:] ביאר שרק ליעקב היה "זרע אמת, משום שלא היה פסולת בזרעו. אבל אברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". ואילו מדבריו כאן משמע שהתואר "זרע אמת" בא לישראל מכל האבות. וי"ל בזה. וראה לעיל פ"ה הערות 349, 350. ועוד אודות "זרע אמת" ראה להלן פל"ב ד"ה וביאור ענין זה, ובנתיב האמת פ"א [א, קצז:]. ובח"א ליבמות עח: [א, קמג:] כתב: "כל ישראל הם זרע אמת, שנאמר [ירמיה ב, כא] 'אנכי נטעתיך שורק כולה זרע אמת', ומי שאינו זרע אמת אינו ראוי להיות נמצא בישראל,ולפיכך ממזר לא חי".
[7] ועוד אודות הסתירה שבין "זרע אמת" למשקר, ראה בח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.], שכתב: "ודוקא לבניו היה גורם השקר מיתה... כי הזרע הוא זרע אמת, ומפני כך אמרו חכמים [שבת לג.] בעון נדרים בנים מתים. וזה שהוא משקר בנדר, והזרע צריך שיהיה זרע אמת". וראה לעיל פי"ט הערה 31, ולהלן פל"ב הערה 115.
[8] בחושך - בגלות. וכן לעיל פכ"ה סד"ה ועתה בעוונותנו כתב: "והוא יתברך... יוציאנו מאפילה הזאת, ויאיר נרו לפני להביאני אל ארץ החיים, ולא אביט עוד אל עמל ושוא אשר הוא בקצת מדינות אלו". ובזוה"ק ח"ג רלח: אמרו שגלות דומה ללילה, והגאולה

נמשלה לשחר. וכ"ה לעיל פ"ח הערה 97, פ"י הערה 75, ופי"ח הערה 98. וראה להלן פמ"ו הערה 113.

[9] עפ"י דניאל ז, כה "עד עדן ועדנין ופלג עדן", ומדובר שם לגבי כוחה של מלכות רביעית. וראה לעיל פי"ח הערה 2. וכ"ה להלן ר"פ לא.

[10] ילקוט שמעוני תהלים רמז תשיז.

[11] פירוש - שאומרים "אמן" על דבר שעדיין לא ראו, אלא מחמת אמונתם אומרים כן.

[12] כמו שאליהו החיה מתים [מ"א יז, כב], וכן אלישע [מ"ב ד, לה], אך לא היה זה באופן תמידי, וכמבואר בתוספות תענית ב. ד"ה שלשה.

[13] ועוד אודות שאמונה היא דביקות של המאמין בהשי"ת - ראה לעיל פ"כ הערה 36, פכ"ב הערה 152, ובסמוך הערה 19.

[14] וראה לעיל פ"י הערה 128, שנתבאר שם שהרוחני זוכה לשמירה מהשי"ת, כיון שהוא חוסה תחת כנפיו של הקב"ה.

[15] שמות יד, לא, בשנויי לשון וסדר.

[16] כנראה שחסר כאן מלשון המכילתא, שכך אמרו שם: "וכן אתה מוצא שלא ירש אברהם אבינו העוה"ז והעוה"ב אלא בזכות אמונה שהאמין בה', שנאמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'... וכן אתה מוצא שלא נגאלו ישראל ממצרים אלא בשכר האמונה, שנאמר [שמות ד, לא] 'ויאמן העם'. וכן הוא אומר 'אמונים נוצר ה'". וכן הביא במדרש זה בגבורות ה' פ"ז [מב:].

[17] פ"ט [נו:], וז"ל שם: "כי המאמין ראוי שלא ישתעבד. כי אחר שהמשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות. אבל המאמין, אשר הוא יסוד קיים באמונתו, איך יהיה נתלה בזולתו, וראוי שהוא יהיה יסוד קיים עומד בעצמו... כי האמונה מורה על חוזק מציאות המאמין, שמזה הצד יבוא האמונה. ולפיכך יש בו גאולה שלא ישתעבד לזולתו, ובחסרון אמונה יש שעבוד. ועוד, כאשר תבין ענין האמונה על אמתתה, אז תדע כי ראוי מי שחוטא באמונה שישתעבד, ומי שזוכה באמונה ראוי לחירות. וזה כי האדם היודע דבר בהשגתו ובידיעתו, הידיעה הזאת היא ידיעת האדם. ומי שהוא מאמין בו יתברך, זה שהוא מצד השי"ת אשר מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי, ומפני כך בודאי גדול מדריגתו... ומזה הטעם זכו ישראל לגאולה על ידי האמונה, כי הגאולה היא החירות אשר הוא על ידי התדבקות בו יתברך, ואין רשות אחר עליו". ושם סיכם את שני הטעמים בזה"ל: "לכן מעלות האמונה היא מצד שני דברים; האחד, שמורה על חוזק המאמין במציאות... ועוד האמונה היא מעלה גדולה מצד שהוא מקבל האמונה

מן הש"י, ובזה הוא דבק בו יתברך". וראה שם בפ"ז [מג.], ופ"מ [קנב.] אודות האמונה. וראה הערה 23, ולהלן פ"ל הערות 13, 70.

[18] למעלה בד"ה הקודם, וראה שם הערה 13.

[19] לשונו בנתיב האמונה פ"א [א, רו:]: "המאמין מתדבק במי שהוא מאמין, הוא הש"י. ודבר זה עצם האמונה, כי אין ראוי לדביקות כזה רק בעל אמונה, שכאשר הוא מאמין בו יתברך הוא מתדבק לגמרי". ושם ספ"ב [א, ריב.] כתב: "כי זהו ענין האמונה, שדבק בו יתברך לגמרי, ולפיכך יש לו דביקות בו יתברך לגמרי... שכאשר האדם מאמין בו יתברך בכל לבו - הוא דבק בו יתברך, ואין סר מאיתו".

[20] לשונו בנתיב האמונה פ"א [א, רו:]: "האדם הזה שהוא בעל אמונה, הוא נטיעה חזקה עם הש"י, אשר כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא.] כתב: "מי שיש לו אמונה חזקה בו יתברך, מצד שהוא מאמין בו יתברך, הוא תקוע במקום נאמן".

[21] לשונו לעיל ריש פ"ט: "כי כאשר ישראל היו דביקים בו יתברך, אי אפשר שיהיו גולים מן הארץ... אבל בשביל שנכרתו ישראל מן העיקר, הוא השי"ת, ולכך הלכו ישראל בגולה. כי קודם זה היו נטועים כעץ שהוא שתול על פלגי מים, וכאשר עברו ל"ו כריתות, נכרתו מן השי"ת... ומפני זה נכרתו מן העיקר, עד שהלכו בגולה". וראה שם הערות 7, 9, 11, 20, 30, 132. וראה עוד לעיל פ"ז הערה 216, פכ"ב הערה 43, ופכ"ד הערה 49.

[22] לשונו בנתיב האמונה פ"ב [א, רח.]: "ואין הגליות מתכנסים להיות דבוקים בו יתברך לגמרי, ויוצאים מרשות האומות, רק בשביל האמונה, שבשביל האמונה הם דבוקים בו יתברך לגמרי, וכאשר יש לישראל אמונה בו יתברך... ואומה כמו זאת אין ראוי שיהיו בגלות גולים ממקום למקום. ולכך הגלויות מתכנסים להיות נטועים עם הש"י, כמו שהיא אמונה... על ידי האמונה, שהוא דביקות בו יתברך". ועוד אודות שנטיעה סותרת לגלות - ראה לעיל פ"ז הערה 216. וראה עוד בגבורות פ"ט [נז.] שביאר שם שחוסר אמונה מביא לגלות.

[23] לשונו בנתיב האמונה פ"ב [א, רח.]: "וכן גדולה אמונה ששרתה עליהם רוח הקודש. הכל מצד הדבוק הגמור אשר יש לבעל אמונה, המגיע עד אין קץ, כמו שידוע בסוד האמונה". וראה גו"א בראשית פל"ז אות לט, ושם הערה 256, שנתבאר שם שמחמת דביקותו של יעקב להשי"ת היה זוכה תמיד לרוה"ק. וכן הוא בגבורות ה' פ"ז [מג.]. וראה להלן פמ"ב הערה 112. ואודות השייכות בין אמונה לשמחה - ראה גו"א במדבר פ"כ אות ז שכתב שם: "כי האמונה הוא שבוטח בו יתברך, אין לו בו רק שמחה, שזה

ענין האמונה, שמאמין ובוטח בו, ועם הבטחון - השמחה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וכ"ה בגבורות ה' פ"ז [מג:]. אמנם נראה שישנו הבדל בין דבריו בגו"א שם לדבריו בגבורות ה' שם. שבגו"א ביאר שהמאמין מקושר לטובו יתברך, וממילא לא ידע כל מחסור אלא שלימות, ושלימות היא היא שמחה [ראה לעיל פ"ח הערה 38]. לעומת זאת, בגבורות ה' ביאר שכתוצאה מהאמונה "היה נוטה אל מעלה נבדלת, והיה עושה בשמחה, ולא היה מתפעל לכעוס". ובמעלה נבדלת אין מקום לכעס, כי הכעס מורה על ההתפעלות. והנבדלים אינם מתפעלים, וכמבואר בנתיב הכעס פ"א [ב, רלו.]. וראה לעיל פ"ה הערה 434. ושני הסברים אלו תלויים בביאור מעלת האמונה; האם היא מצד חוזקו של המקבל, או מצד דביקותו בהשי"ת, וכמבואר בהערה 17.

[24] בראשית טו, ו "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה", ופירש רש"י שם "הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה על האמונה שהאמין בו". ובמכילתא הנ"ל אמרו "לא ירש אברהם אבינו העוה"ז והעוה"ב אלא בזכות האמונה שהאמין בה', שנאמר 'והאמין בה' ויחשבה לו צדקה'". ובביאור זכות אברהם - ראה גבורות ה' פ"ז [מב:-מג.], ובתוך דבריו כתב שם: "כי מאחר שהוא [אברהם] חזק באמונתו, יש לו מציאות חזק, וראוי להיות עיקר המציאות בעוה"ז, ועיקר המציאות בעוה"ב. אבל מי שמציאותו חלש באמונתו, אין ראוי להיות עיקר בעוה"ז, ולא בעוה"ב". וזהו שכתב כאן "עד עולם", לכלול בזה גם את העוה"ב.

[25] לכאורה ה"כל שכן" הוא שאצל ישראל נדרשת אמונה תמידית בת אלפי שנה, ואם אברהם אבינו שהאמין - מיד זכה לזכות ולצדקה, כ"ש ישראל, המיחלים לחסד ה' תמיד, שיזכו לשכר מרובה.

[26] והיינו כנגד "אמונת".

[27] והיינו כנגד "עתך". "לפי שאדם צריך להתעסק בדרך ארץ... הוצרך לקבוע עתים לתורה דבר קצוב, שלא ימשך כל היום לדרך ארץ" [רש"י שם].

[28] היינו, 'חוסן' [רש"י שם], וכמו שמבאר.

[29] כמו שאמרו [כתובות נג.] "לא תיהוי בעבורי אחסנתא אפילו מברא בישא לברא טבא". ופירוש "אחסנתא" שם הוא "ירושה", או "נחלה". ובבראשית מט, כז נאמר "בנימין זאת יטרף וגו'", ותרגם שם אונקלוס "באחסנתיה יתבני מקדשא", וראה זבחים נד. וכן נאמר [במדבר כז, ח] "ואל בני ישראל תדבר לאמר איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו", ותרגם אונקלוס שם "ותעברון ית אחסנתה לברתה". וממילא יורש נקרא "חוסן".

[30] נראה להטעים זאת, כי בודאי "חוסן" מורה על חוזק ותקיפות [וכמבואר ברד"ק ספר השרשים, שורש חסן]. וכאשר יש לאדם יורש יש בו חוזק ותקיפות, אך כאשר אין לו יורש, האדם נחשב לחרב [רש"י בראשית טו, ב], ולהרוס [רש"י בראשית טז, א]. ולכך יורש הוא לשון "חוסן". ובעירובין ע: אמרו "יורש כרעיה דאבוה". והרי הרגלים ["כרעיה"] הן המעמידות את האדם [רש"י דברים יא, ו]. ולכך יורש נקרא "כרעיה דאבוה", ו"חוסן". וכעין זה מבואר בדרוש עה"ת [לא.] שסדר נשים נקרא "חוסן" [שבת לא.], "כי על ידי האשה יש לאדם חוסן... שממנה יעמיד האדם יורש, והוא עיקר מציאותו. ומי שאין לו בנים נחשב כמת וכבלתי נמצא".

[31] והוא כנגד "ישועת".

[32] והוא כנגד "חכמת".

[33] היינו 'דעת' [רש"י שם].

[34] לשון הגמרא שם: "אמר ליה [המשלח לשליח] עירבת לי בהן קב חומטין", ופירש רש"י "קב חומטין - ארץ מלחה ומשמרת את הפירות מהתליע".

[35] לשונו בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.]: "דע, כי הדין אם היה האדם הנהגתו כאשר היה ראוי לו מה שנברא באדם הנשמה מן העליונים". ועוד אודות שהעוה"ז הוא גשמי - ראה לעיל פ"ב הערה 100, ולהלן הערה 49.

[36] לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [צה:]: "והנה מעלתו בודאי עליונה, מצד שהוא מתדמה לעליונים שהם פשוטים". וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה.]. וראה לעיל פי"ג הערות 98, 99. ובתפארת ישראל פכ"ד [עב.] כתב: "ומפני כי משה היה ילוד אשה, ואין לילוד אשה שתוף עם העליונים ומדרגתם... והמה נבדלים, ולכך אמרו [שבת פח:] 'מה לילוד אשה בינינו'". והוא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וראה להלן פל"א הערה 79.

[37] במותו, ו"המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, שאין לשכל הנבדל עסק במיתה" [לשונו בפ"ג בנתיב התורה (א, יג:)]. ולכך מיתה היא בגדר של "נפרד מן העולם הגשמי", כי היא חלה רק על הגוף, ומשחררת את הנשמה מכבלי הגוף, וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ה אות יג.

[38] כי אין ראוי לגשמי להיות במחיצת הנבדלים, וכמבואר בהערה 36. ובדר"ח פ"ו מ"ז [שד:] כתב: "'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו' [פסחים נ:]... שהוא בעל תורה שכלית, ובא לכאן עם תלמודו. אבל אם אין תלמודו בידו, אין עליו שם אחר, רק אדם שהיה נוטה אחר הגשמי, ואיך יזכה לעולם הנבדל אחר שהוא אדם גשמי... שאותם שאין תורתם איתם, יש להם בושה לעמוד בסוד העליונים שהם נבדלים". ונראה להטעים זאת יותר,

שכאשר בעודו בעולם חי חיים גשמיים, א"כ אף לאחר מותו אין נשמתו נבדלת, אלא שהיא עדיין קשורה לגוף, וכמבואר בגו"א בראשית פכ"ה אות יג, וז"ל: "הרשעים, בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, ונפשם נוטה אל הגוף, הרי נפשם... לא נסתלק הגוף מהם". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [עה:]: "הרשעים, אף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, מפני שכאשר היו בעוה"ז היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חומרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף אין נפשם נבדל מן החומר". וכן כתב בדרוש עה"ת [מה:] וז"ל: "אבל אם אין תלמודו בידו, נשמתו אינה נבדלת ושכלית, רק יש לה יחוס וצירוף אל הגוף בשאין תורתו עמו". ובחי"א לב"ב יא. [ג, סה.] חזר על דברים אלו. ולכך, אם במשך חייו לא חי חיים רוחניים, אין הוא יכול להכנס למחיצת העליונים. וזאת לא רק משום העבר, אלא אף בהווה אינו מתאים להכנס לשם, כי אין מקום לבעלי הגשם במחיצה שהיא לעליונים הנבדלים. וכמו שכתב 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". וראה לעיל פכ"ו הערה 18, ולהלן פל"א הערה 72.

[39] כפי שביאר למעלה "כי העליונים הם פשוטים". ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יט.] כתב: "כמו שתראה שהמים מניחים מקום שהוא מוגבל, והולכים למקום שאינו מוגבל, וכך השכל שאינו מוגבל, אבל הוא שכל פשוט, מניח הגס רוח שהוא מוגבל". וראה לעיל פי"ב הערות 7, 8.

[40] אודות שאין קבלה אצל השכליים, אך ישנה אצל החמריים - הנה זהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכגון ראה דבריו בדר"ח פ"ב מ"ט [צה:] שכתב: "היפך מי שאינו פשוט... שמקבל מזולתו, כי מי שמקבל מזולתו אינו פשוט... שאם היה פשוט היה מסלק מן הקבלה מזולתו... כי מי שיש בו מידת הפשיטות עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... והקבלה הוא הרכבה שאינו עומד בעצמו". ובדר"ח פ"ה מ"י [רמט.] כתב: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... שכל ענין החומר שהוא מקבל תמיד... כי השכל הוא פשוט, אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו". וכ"ה בדר"ח פ"ב מ"ה [עט.], ושם פ"ד מ"א [קסב:]. ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב: "הפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר הוא מורכב כאשר הוא מקבל... שהגשמי החומרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט".

[41] כפי שטען משה רבינו ע"ה נגד המלאכים "משא ומתן יש ביניכם" [בתמיה, שבת פט.]. ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי

שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים, אף כי הם מקבלים מן השי"ת, לא נחשב דבר זה להם הרכבה שיהיה האחד מורכב מעצמו ומזולתו, ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל. ולפיכך המשא ומתן מתייחס אל המורכבים שהם מקבלים מאחר, ואין במורכבים אחד עומד בעצמו. שאם היה עומד בעצמו, ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים".

[42] והאדם יש לו משא ומתן, ודבר זה ראוי לו מצד שהוא אדם מורכב שהוא מקבל מזולתו [לשונו שם בנתיב יראת השם]. ובגו"א בראשית פ"ו אות כח כתב: "הגזל הוא השחתת העוה"ז, דהיינו הגזלנין מחריבין את העולם, שאין משא ומתן בעולם... והגזלן אינו חס על העולם ומחריב את העולם". וראה לעיל פ"ז הערה 308, ולהלן פל"ו הערה 41.

[43] הגשמי.

[44] נקודה זו מבוארת יותר בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד:], וז"ל: "ולפיכך דין שלו מתחילה על משא ומתן, שאם הוא באמונה, ולא לקח דבר שאין ראוי לו, ומתדמה בדבר מה אל הנבדלים. כי האדם אינו נבדל לגמרי, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה מקבל מזולתו, עד שדבר זה הוא דומה להרכבה. ומ"מ האדם קצת דומה לעליונים שאין בהם הרכבה, שהרי אף שהוא מקבל, אינו מקבל מה שאין ראוי לו, כי היה זה הפך הנבדלים לגמרי. שהרי הנבדלים אינם בעלי משא ומתן, שהם פשוטים, ולא שייך בהם קבלה ששייך במורכבים. ולפיכך תחילת משפט האדם שדנין אותו אם מעשיו היו כאשר ראוי לאדם שיש בו נשמה. כי האדם, אף שהוא אדם בעל חומר, מ"מ יש בו הנשמה האלקית הנבדלת, ולפיכך ראוי שיהיו מתדמים לנבדלים שאינם מקבלים מזולתם. וכך יהיה האדם מתדמה להם, אף כי הם מקבלים זה מזה, אינו נוטל מה שאינו ראוי לו, וזהו התדמות לעליונים שהם פשוטים... ולפיכך תחלת הדין נשאת ונתת באמונה, אם היה האדם דומה אל העליונים". ובדר"ח פ"ב מ"ט [צה:] כתב: "הלוה ואינו משלם... דבר זה נקרא שמקבל מזולתו, ובשביל כך אינו פשוט, שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו, והיה מחזיר ומשלם. כי ההלואה בעצמה, אע"ג שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה ותלויים זה בזה. וזה אם היה בו מידת הפשיטות היה פורע לחבירו, ולא היה נשאר אצלו מן חבירו. כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו ואינו מקבל מזולתו".

[45] נקודה זו מבוארת בדר"ח פ"ב מ"ט [צו.], שהביא שם את המדרש תנחומא [צו, סימן א] שדרשו על הפסוק [ויקרא ו, ב] "זאת תורת העולה" - "מה כתיב למעלה [ויקרא ה, כג] 'והיה כי יחטא ואשם והשיב את הגזילה אשר גזל', ואח"כ 'זאת תורת העולה'. למה, 'כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה' [ישעיה סא, ח], אם בקשת להקריב קרבן, לא תגזול לאדם כלום... מה הוא הגזל, דוד אמר [תהלים כד, ג-ד] 'מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב'... מי שהוא נקי כפים מן הגזל, הוא יעלה בהר ה'", עכ"ל המדרש. וכתב שם על זה בדר"ח: "ויש לשאול למה ירחיק עצמו בהקרבת קרבן מן הגזל יותר מכל החטאים. רק שאינו ראוי למי שמקריב קרבן שיהיה בו מדת הגזל... כי כל קרבן שהוא קרב לפני ה' אין ראוי שיהיה בו גזל, כי כאשר גוזל מאחרים הנה אינו ראוי להיות קרב אל השי"ת, כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות [ראה לעיל פי"ב הערות 7, 8]. ומי שהוא גוזל מאחרים, הרי הוא מקבל מזולתו שאינו ראוי לו, ואין זה פשוט, כי הפשוט עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... וזה שאמר דוד 'מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב', מי יעלה בהר ה' להיות קרב ומתעלה אל מדריגת העליונים - 'נקי כפים', כי אם לא יעשה זה אין לו מדת הפשיטות, והוא בעל הרכבה".

[46] לשונו בדר"ח שם [צה:]: "מעלת המידה הזאת, הרואה את הנולד, שיש לו שכל פשוט וזך, ולכך שכלו רואה את הנולד [ולפני כן כתב "כמו מי שרואה ע"י נר שהוא מאיר יפה, ובו שמן זית זך, רואה על ידו למרחקים ביותר"]... והנה מעלתו בודאי עליונה מצד שהוא מתדמה לעליונים שהם פשוטים... ואם יהיה לו מדת הפשיטות, ואז יועיל לו 'בר לבב', שהוא פשוט בעצמו... כי בר לבב יש לו שכל זך ונקי... והנה זכר הכתוב המדה הטובה שהיא רואה את הנולד, שזה מדת בר לבב כמו שאמרנו, כי על ידי השכל הדק, שהוא שכל פשוט, רואה את הנולד, ששכלו הוא בהיר. וזכר קודם שיתרחק מן המדה הרע שהוא הפך המדה הזאת. וזה שאמר 'נקי כפים ובר לבב', ודבר זה מבואר". ובגבורות ה' ס"פ ט [נט:] כתב: "כי הם [חז"ל] פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב".

[47] ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה.] הוסיף כאן: "ואין ראוי שיהיה הדין בתחילתו על ע"ז ג"ע ושפ"ד, כי הדין הוא תחילה על דבר שהיא תחילת היציאה מן הראוי. ולכך הדין תחילה נשאת ונתת באמונה, שלא היתה הנשמה הנבדלת יוצאת מן הראוי מה שהיא מן העליונים הפשוטים, שאין מקבלים זה מזה, מה שאין ראוי לכל אחד. אבל ע"ז ג"ע ושפ"ד אין זה ראוי לאדם כלל, אף שהוא בעל חומר. אבל אלו דברים שייכים אל האדם במה שהוא בעל גשם מורכב, רק שהנשמה היא פשוטה. לכך הדין בתחילה

אם היה נמשך אחר הנשמה הנבדלת, או היה נמשך אחר גופו החמרי... לכן דברים אלו הם תחלת יציאה מן הראוי, ולכך הדין על זה תחילה".

[48] כמבואר לעיל ד"ה ועל מעלת.

[49] פירוש - מחמת שהאדם נוצר עם נשמה נבדלת, מן הראוי לו שיתנהג בהנהגה שהיא שכלית, וכמבואר בהערה 35.

[50] לשונו בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה.]: "קובע עתים לתורה, שאז לא היה נחשב עוד חמרי, וזהו שלימות הנשמה הנבדלת שהיא באדם, ואל"כ הוא חמרי, ועל דבר זה נותן הדין. ודוקא קבעת עתים לתורה, כי קביעת העת מורה על שהשכל הוא עיקר באדם, ואינו דבר מקרה, רק כי הוא עיקר". ובנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב: "מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה, אין נחשב שיש לו תורה, והוא אדרבה, נחשב פחיתות... כי הדבר שהוא במקרה הוא פחיתות, כי המקרה הוא טפל אצל דבר שהוא בעצם". וראה לעיל פ"ה הערות 339, 560, שנתבאר שם כי אין קביעות למקרה. וראה להלן פל"א הערה 120.

[51] כפי שכתב בגבורות ה' פט"ז [עו:]: "כי כל פרטי הוא מצד החומרי... שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי - פרט". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "הכלל הוא נבדל, כי הגשמי הוא פרטי... שאין הכללי מתחלק". ובבאר הגולה באר הרביעי [נו:] כתב: "כי כל נבדל ג"כ הוא כללי, ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". וראה לעיל פ"ה הערות 322, 440, ופ"ו הערה 114. וכ"ה בח"א לע"ז יט. [ד, מט.].

[52] כמו שאמרו בפרקי דר"א פרק יב "אמר הקב"ה, אני יחיד בעולמי, וזה [אדה"ר קודם יצירת האשה] יחיד בעולמו. אני אין פריה ורביה לפני, וזה אין פו"ר לפניו. לאחר מכן יאמרו הבריות הואיל ואין לפניו פו"ר הוא שבראנו, 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח]". הרי שמחמת שאין לאדה"ר פו"ר יחשבוהו לבורא העולם. והם הם הדברים. ובע"ז ה. אמרו בהו"א שאלמלא חטא העגל לא היו ישראל מצווים בפו"ר, כי אז היו במדריגה נבדלת לגמרי.

[53] וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה.], וראה הערה 51.

[54] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, ראה בח"א לשבת לב: [א, כב.], שכתב: "האדם קודם שהוליד הוא אדם פרטי, וכל פרטי גשמי. וכאשר יוליד האדם, ובכחו הכללית, היינו הבנים, שוב אין פרטי, רק יש לו כח כללי". ובח"א לסנהדרין קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי האדם שיש לו בן אין נחשב פרטי, בעבור כח התולדות שהם ממנו, ובזה נחשב כללי... כי ע"י התולדות של אדם יצא האדם מן השם פרטי ונחשב כללי, שהרי כחו על

רבים". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב: "ועוד יש לך לדעת ולהבין, כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פו"ר מעמיד הכלל... וזה שאינו עוסק בפו"ר... יוצא מן הכללי אשר הוא קיים לעולם". וראה לעיל פ"ו הערה 114, ופ"ז הערה 26.

[55] לשונו בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה.]: "מי שעוסק בפריה ורביה הרי בכחו הכלל, ואינו נחשב עוד פרטי. ולפיכך הוא מתדמה לנבדל, שאין נחשב הנבדל פרטי. לכך תחילת דינו אם היה נמשך אחר הנשמה הנבדלת, אשר אין הנבדל פרטי. ודבר זה ידוע כי הפרטי הוא מצד הגשם. ועוד הרי אמרו [יבמות סג:] כי מי שאינו עוסק בפו"ר כאילו ממעט הדמות... שתראה מזה כי העוסק בפו"ר הוא עוסק בדבר נבדל, הוא דמותו של הקב"ה".

[56] כמבואר לעיל פ"כ הערה 40, ופכ"ג הערה 56, שהגשמי בכח והנבדל בפועל, קחנו משם. וראה הערה 58.

[57] בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף: "אשר הישועה שיצא העולם מן הכח אל הפעל לגמרי", ונקודה זו תבואר כאן בהמשך. וראה להלן פמ"ה הערה 56.

[58] כי אז האדם נשאר במדריגתו החומרית, אשר היא בכח ולא בפועל. ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכו:] כתב: "דע כי החומר הוא מדריגה הראשונה של הנמצא, ואין לחומר מציאות בפועל רק בכח, והצורה היא המדריגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי". וראה להלן פ"מ הערה 81.

[59] הלשון קצת לא ברור, ונראה שמילים אלו ["שיהיה האדם בפעל כמו שהם הנבדלים שהם בפעל"] הן כמו מאמר מוסגר, שחוזר ומבאר שהדין הוא האם האדם במשך חייו היה דומה לנבדלים, וכאן הדמיון הוא באם הוא היה בפועל כמו הנבדלים.

[60] לכאורה כוונתו לדברים שכתב לעיל בפי"ט ד"ה וזה שאמרו, וז"ל: "השלימות שיש לאדם [הוא] כאשר נמצא בפעל הגמור, ולכך אי אפשר שיהיה האדם בשלימות ובפעל בעוה"ז, וגם יהיה בפעל בעוה"ב. כי אם הוא שלימות בעוה"ב, א"א שיהיה בשלימות ובפעל בעוה"ז". וראה שם הערות 139, 142. [אמנם שם דיבר על עוה"ב, ואילו כאן מדובר על ימות המשיח]. וכן ביאר בר"פ כ. ובפכ"א [ד"ה ואמר אחריו] כתב: "כי יהיו ישראל נחשבים כאילו נולדו... ואלו הם דור של משיח, שיהיו נחשבים שנולדו מחדש... שיוצא לפעל הכח הנסתר העליון הפנימי, הוא עולם המשיח". וראה שם הערות 38, 41, 42, ולהלן פל"ב הערה 21.

[61] לשונו בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:]: "ולפיכך תחילת דינו ג"כ אם היה נמשך אחר הנבדל אשר הוא בפעל, או אם היה נמשך אחר החומר, אשר הוא בכח תמיד. ואם היה מצפה שתצא לפעל הישועה, הרי מצד הזה הוא בשלימות בפעל, כי הישועה שתהיה לעתיד, אז האדם בפעל לגמרי, מה שלא היה עד ביאת המשיח. ולכך תחילת דינו אם היה מצפה לישועה, כי אם לא היה מצפה לישועה, הרי הוא גשמי חמרי, שהוא בכח ולא בפעל".

[62] פירוש - שלימות הראויה לבעל נשמה משכלת.

[63] (א) נשאת ונתת באמונה. (ב) קבעת עתים לתורה. (ג) עסקת בפו"ר. (ד) צפית לישועה. (ה) פלפלת בחכמה. (ו) הבנת דבר מתוך דבר.

[64] ענין זה מבואר היטב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], וז"ל: "הרי לך ששה דברים, בקטן החל ובגדול כלה. כי בודאי אשר הוא קודם לכל - 'נשאת ונתת באמונה', שאם שקר הרי הוא יציאה מן ענין שראוי אל הנשמה. ואח"כ 'קבעת עתים לתורה', שאין זה בכלל 'פלפלת בחכמה' ולא בכלל הבנת דבר מתוך דבר, שהפלפול והבנה בפני עצמה, וקביעת עתים לעסוק בתורה ג"כ דבר בפנ"ע. כי קביעת עת מיוחד לתורה, ואינו סר מן העת אשר קבע, דבר זה מורה כי הוא מיוחד לתורה. וכאילו היתה התורה עצמותו. 'עסקת בפריה ורביה' יותר, כי מה שקבע עתים לתורה אינו רק שהוא מיוחד אל התורה במה שקבע עת לתורה. ועסקת בפריה ורביה מתדמה לנבדלים ביותר... כי דבר זה מה שאינו פרטי הוא ענין נבדל. וכמו כן 'צפית לישועה', שהוא מצפה להיות בפעל, ולא כן הדבר הגשמי, אין ענינו שהוא בפעל, אבל הוא בכח תמיד. ומה שאמר 'פלפלת בחכמה' והבנת דבר מתוך דבר, שדבר זה ענין נבדל לגמרי, כי החסר אינו משכיל". ושם לקראת סוף הפרק [ב, כו:] חזר לבאר כיצד ששה דברים אלו הם "התחלתם מלמטה, ועולים במעלות הסולם", והוסיף: "ולכך ששה דברים הדין עליהם תחילה, כי הדין הוא אם לא יצא מקו הישר. ולכך אמר כשמכניסים אותו לדין, דהיינו כי התחלת דין הוא אם יצא מקו הישר, ואלו ששה הם הישר, כנגד ה[אות] וי"ו, שהוא קו ישר, ועליהם הדין תחילה, לכך הם ששה כנגד הוי"ו שהוא קו ישר". ועוד אודות אות וי"ו הישרה - ראה להלן פל"ב הערה 111.

[65] כפי שכתב לעיל פי"ג ד"ה ועוד יש לך, וז"ל: "הנו"ן באלפ"א בית"א מורה על הנפילה, כי הוא מורה על העלול, שכל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה. אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד הש"י, שהוא העלה". וראה שם הערות 140-138.

[66] כן כתב אות באות בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כו.]. ובתפארת ישראל פ"י [לה:] כתב: "אף כי הם [שאר מעלות טובות] הכשר לקנות מדרגה יותר עליונה, מ"מ אין זה עצם הקיום הנצחי בעצמו, כי עצם הקיום הוא השי"ת בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדביקות בו יתברך... שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר. וכאשר הוא מבטל מציאותו אל השי"ת, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השי"ת, וזה קיומו בודאי. כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". [וראה להלן פל"א הערה 120.] ושם ממשיך לבאר שמי שיש בו חכמה ואין בו יר"ש - הוא יותר רע ממי שאין לו חכמה כלל. וכן בדר"ח פ"ג מ"ט [קלא.] האריך לבאר שאין לחכמה קיום כי אם ע"י יר"ש. וראה עוד בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.], שכתב: "מי שיש בו יר"ש, מפני שהוא עלול לגמרי ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העילה יתברך... כי בעל יראת השם הוא חוסה תחת כנפי השכינה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה, שהם מוקשי מות".

[67] והיראה ממנו יתברך מורה על תלותו והתבטלותו המוחלטת, וכמבואר לעיל פ"ב הערה 15.

[68] נקודה זו מבוארת יותר בח"א לשבת לא. [א, טז.], וז"ל: "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 יר"ש הוא מבטל צורתו לגמרי אצל הש"י, שהרי יראת השם על פניו, וכאילו 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 הנצחיות. ולכך יראת ה' היא אוצרו, והבן הדברים האלו". ובתפארת ישראל פ"י [לה:] כתב: "כי מי שיש בו יר"ש הוא דבק לגמרי בו, ולא כן האהבה, אף כי הוא דבוק 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... וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך". וראה לעיל פכ"ג הערה 18. וכן כתב בקיצור בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כו.].

פרק ל

[1] לעיל פ"א הערה 10, פי"ד הערה 39, פכ"ב הערה 2, ופכ"ד הערה 52 [שהגלות בעצמה היא ראיה והוכחה ברורה על הגאולה]. אמנם כאן כונתו יותר שהגלות היא לא רק מורה על הגאולה, אלא היא סבה לגאולה, וכמו שיתבאר.

[2] כי הגלות מורה על התרחקות מהשי"ת, וכריתה מנטיעה, וכמבואר לעיל פ"ט הערות 11, 20, 30, 132, פכ"ב הערה 43, ופכ"ט הערה 21. ואין דבר שהוא סבה למעוטן של ישראל כגלות [לעיל פ"ט הערה 163, ופ"י הערה 132]. וכן הגלות היא סבה לשכחת התורה [לעיל פי"ח הערה 112].

[3] מפאת הכלל שלכל הויה יוקדם העדר, וכמו שמבאר. וראה לעיל פרק כו [כולו], שמבוסס על יסוד זה.

[4] וכמבואר לעיל פ"ח הערות 97, 120, פי"ח הערה 87, פכ"ב הערה 36, פכ"ג הערות 114-117, 206, פכ"ו הערה 21, ופכ"ח הערה 59. וא"כ אין הגלות סבה ישירה לגאולה, אלא סבה עקיפה לגאולה; הגלות מכשירה את הדרך לגאולה, אך אינה קשורה ישירות לגאולה. וכן הוא בדרוש על התורה [מט.].

[5] כפי שכתב בגבורות ה' פנ"ב [רכד.]: "כי השבח שקודם לו הגנות הוא יותר שבח, כמו שתראה כי היום - קודם לו הלילה... כי האור הוא מעלת המציאות, לכך יוקדם לו לילה". וראה לעיל פ"ח הערה 97, ופכ"ו הערה 44.

[6] וכבר נתבאר לעיל [פי"ט הערה 107] שעוה"ז נמשל ללילה, ועוה"ב נמשל ליום. וכשם שהלילה קודם ליום, כך העוה"ז קודם לעוה"ב.

[7] לפני זה - לפני הגאולה.

[8] וכבר נתבאר לעיל [פי"ח הערה 98] כי הגאולה היא יום, והגלות היא לילה, ולכך שוב יוקדם הלילה [הגלות] ליום [הגאולה].

[9] פירוש - מצד סבה אחרת יש צורך שישראל יהיו בגלות בתחילת הויתם [שעבוד מצרים].

[10] הגלות - גלות מצרים. ובהמשך יחזור לבאר את גלותנו כיום.

[11] שנאמר [שמות ו, ו-ז] "לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו' ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים וגו' המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים". וראה לעיל בהקדמה הערה 14, ופ"י הערה 37. וראה לעיל פ"ב הערה 43 בביאור שני צדדים בתלות זו שבין יצ"מ לבין היותנו עבדי ה'.

[12] וא"כ יצ"מ היא הלידה של עם ישראל, וכמבואר לעיל בהקדמה הערה 14, פ"ב הערה 40, פ"ג הערה 98, ועוד. וקודם היציאה היו ישראל כעובר במעי אמו, וכמבואר לעיל פ"י הערה 43, ובסמוך הערה 14.

[13] כי השעבוד שייך רק לחלושי המציאות [לעיל פכ"ט הערה 17], ורק דבר שאינו בפועל הוא בשעבוד [לעיל פ"כ הערה 40, ופכ"ה הערה 10]. 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".

[14] וכן ביאר נקודה זו לעיל פ"י ד"ה ועוד אם: "כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים... ואז הש"י הוציא אותם משם, והיו אל השי"ת. וא"כ לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם - נקרא שם ה' עליהם... כי לא נחשבו ישראל כאשר היו במצרים שהיה להם מציאות כלל". וראה שם הערות 36, 40, 43, 45. ובגבורות ה' פנ"ט [רס:] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל... שהיו כמו עובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". וראה להלן פל"ח הערה 15.

[15] רומז כאן לשאלת הראב"ע לשמות כ, ב [בפירושו הארוך], שכתב שם: "שאלני רבי יהודה מנוחתו כבוד, למה הזכיר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך'". וראה כוזרי מאמר א, סימן כה. וכן הביא שאלה זו בתפארת ישראל פל"ז [קז.], ובגו"א בראשית פ"א סוף אות ב, שם שמות פ"כ אות ו. וכן הקשה בהקדמה לדרוש על התורה [ד.], ובגבורות ה' ר"פ מד [קסו.].

[16] לשונו בתפארת ישראל פל"ז [קז.]: "כי הכתוב ר"ל 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 אנשים מבינים כי אין חילוק בין אלקותו יתברך על ישראל ובין אלקותו על הכל... ודבר זה טעות, כי מה שאמר הכתוב 'אנכי ה' אלקיך', ר"ל שאני אלקיך בפרט, שהוא יתברך שמו חל על האומה הנבחרת בפרט, אף כי הוא אלקי הכל... כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם". [וראה בגבורות ה' פמ"ד (קסו.) תירוצים נוספים על שאלה זו.]. ולפי דבריו

כאן מבוארת היטב התיחדות זו לישראל, כי מחמת שקודם יציאתנו ממצרים לא היינו בפועל, לכך הש"י נחשב לצורתם של ישראל.

[17] לשונו בגבורות ה' פנ"ד [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". הרי "האבות... נבחרים אל הש"י". ואודות בחירת אברהם - ראה לעיל פי"א הערות 101, 105.

[18] אותיות שנכפלו פירושו אותיות מנצפ"ך, שהן אותיות כפולות, כי חמש אותיות אלו מופיעות בשני אופנים שונים; באמצע התיבה באופן אחד, ובסוף התיבה באופן שני, לעומת שאר אותיות. וכן הוא בגו"א שמות פ"ג אות י, ד"ה ומצאתי.

[19] כך" פירושו כ"ף פשוטה וכ"ף סופית.

[20] בגבורות ה' פכ"ו [קט.] ובגו"א שמות פ"ג אות י [ד"ה ומצאתי] הביא מדרש זה, וביאר מדוע אותיות מנצפ"ך מורות על הגאולה, עיי"ש. וראה לעיל פי"ג הערה 162, ולהלן פמ"ה הערה 56.

[21] האבות, וישראל קודם היותם לעם.

[22] ועוד אודות שהקב"ה הוא צורתם האחרונה של ישראל - ראה לעיל פי"ב הערה 30, שנלקטו שם המקבילות ליסוד זה.

[23] ובתפארת ישראל פל"ז [קח.] סלל לו דרך אחרת בביאור הזכרת יצ"מ בדיבור הראשון, וז"ל: "מה שאמר הכתוב 'מבית עבדים', בא להודיע מאיזה טעם הוא אלקיהם, ומקבלים ישראל אלוקתו, כי דבר זה ראוי לנבדלים שמקבלים אלקותו, אבל איך אפשר דבר זה לבעלי גוף שיקבלו אלקותו. שהוא יתברך נבדל מן בעלי גשם וגוף... כי ההוצאה מבית עבדים מורה על המדריגה האלקית הנבדלת שיש לישראל, שהרי הוציאם מבית עבדים. כי כבר נתבאר פעמים הרבה מאוד כי כל משועבד הוא חמרי [ראה לעיל פ"י הערה 140]... ולפיכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', שאני אלקיך במה שהוצאתיך ממדריגה פחותה החמרית שהיא עבדות, ובזה אתה נבדל מן החמרי, וקבלתם מלכותי ואלקותי... ואולי תאמר... הרי יותר יש מעלה מי שלא היה עבד כלל. זה אינו, כי בודאי הפרישה מן הפחיתות יש בזה מדרגה נבדלת יותר ממי שלא היה לו כלל מדרגת הפחיתות, ולא הוציאו מזה כלל. שאם לא היה לישראל מדרגה נבדלת לגמרי, לא היו ישראל יוצאים מן העבדות". וראה הערה 68. וא"כ היציאה ממצרים מקשרת את ישראל להשי"ת בעצם, או מחמת שהיא מורה שקודם לכן לא היתה לישראל שום מציאות מצד עצמם

[וכדבריו כאן], או שמורה על המדריגה הרוחנית הנבדלת של ישראל, השוללת מהם כל השתעבדות לאחרים [וכדבריו בתפארת ישראל]. וראה עוד בגבורות ה' פמ"ד [קסו.].

[24] של מלכות רביעית.

[25] הגאולה ממלכות הרביעית.

[26] כמו שאמרו בשמו"ר כג, יא "כל השירות שנאמרו בעולם לשון נקבות, לומר מה הנקבה הזאת מתעברת ויולדת וחוזרת ויולדת, כך הן הצרות באות עליהן... לכך עמדו בבל ומדי ויון ואדום ושיעבדו את ישראל. אבל לעתיד לבוא אין עוד צרות בו... באותה שעה אומרים שיר לשון זכר, שנאמר [תהלים צח, א] 'שירו לה' שיר חדש'". והובא בתוספות פסחים קטז: ד"ה ונאמר. ולהלן פמ"ח ד"ה ובמדרש הביא מאמר זה, וביאר את עומק ההבדל בין "שירה" הנאמרת בלשון נקבה, ל"שיר" הנאמר בלשון זכר. הרי שיש בגאולה האחרונה יציאה מכל האומות, וכשם שיש שיר חדש, כך ישנה גאולה חדשה. וראה להלן פמ"ג הערה 32, פמ"ו הערה 114, ופמ"ז הערה 59.

[27] ולהלן פרק מח הקדיש המהר"ל את כל הפרק לבאר שלגאולה העתידה לא תהיה שום ביטול והשתנות, לעומת גאולת מצרים.

[28] אודות ששם "ישראל" מורה כי עצם מציאות ישראל הוא שה' הוא אלקיהם [מחמת שחתם שמו בסוף שמם של "ישראל"] - ראה לעיל פ"י הערה 112, פי"ב הערה 30, פי"ג הערות 2, 127, 154, פי"ד הערה 93, פי"ט הערה 43, ופ"כ הערה 50.

[29] כפי שהיו בגלות מצרים, וכיום בגלות אדום. ועוד אודות שאין לישראל שום מציאות מצד עצמם - ראה לעיל פי"ג הערה 3.

[30] גנז ספר רפואות - כדי שיבקשו רחמים [רש"י שם]. בזכותי כגון חזקיה שאמר 'זכר נא את אשר התהלכתי'". (רש"י שם)].

[30א] כמו שאמרו שם שחזקיה בתפילתו תלה בזכות עצמו ["שאומר בתפילתו עשה לי

[31] שהם "פגעים חצונים שולטים בו" [לשונו להלן]. ובגו"א בראשית פכ"א אות טז כתב: "רוב חלאים הם על ידי עין הרע... ואם אין עין הרע, יש לו סבה אחרת שהיא כמו עין". ובב"מ [קז:] דרשו את הפסוק "והסיר ה' ממך כל חולי" [דברים ז, טו] - "רב אמר זו עין... ושמואל אמר זה הרוח". ופירש רש"י שם "כל החלאים ותוצאות מיתה על נשיבת הרוח באין". וראה בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריד.] בביאור גמרא זו, ולהלן פל"ט הערה 43.

[32] פירוש - מה שאינו ניזוק כל אותו יום הוא סימן לכך שאין פגעים חצונים שולטים בו, שכתוצאה מאי שליטה זו - אינו ניזוק כל אותו יום. ובסמוך תתבאר הנהגה זו. ולכך חזקיה ביקש להתרפאות מחמת שאין הפגעים החיצונים שולטים בו. וראה הערה 47.

[33] כפי שביאר לעיל פ"י ד"ה ואני אומר: "החולה יצא מטבעו, אשר נתן הש"י הטבע אל האדם להעמיד את האדם, ועתה נשתנה טבעו". וראה שם הערה 128.

[34] כי בטחון הוא סבה לשמירה, וכפי שכתב בנתיב הבטחון רפ"א [ב, רלא.]: "כי כאשר בוטח בו יתברך... אז יעשה הש"י בקשתו... [אבל] כאשר האדם יחרד, מורה זה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש". ומעין הנהגה זו מצאנו בפרשת מרגלים, שמבואר ברש"י דברים [א, ח] "בואו ורשו - אין מערער בדבר, ואינכם צריכים למלחמה. אילו לא שלחו מרגלים לא היו צריכים לכלי זיין". הרי שכאשר האדם מתנהג עפ"י הטבע [שליחת מרגלים] אזי הוא נמסר לידי הטבע [המצריך כלי זיין]. וראה גו"א שמות פי"ד הערה 107, שם במדבר פ"כ הערה 40. והוא בבחינת "דבר שאמר אותו צדיק יכשל בו זרעו [בתמיה]" [נדה נב.]. ומי שנלחם בטבעי, אטו ימסר לידי הטבעי.

[35] מה שמכנה הטבע בשם "הרע" - נראה כי כבר השריש לנו לעיל שהחומרי הוא רע [לעיל פ"ה הערות 521, 523, פכ"ה הערה 64], וכמו כן שהטבעי הוא חומרי [לעיל פי"א הערה 92, ופכ"ח הערה 66]. וממוצא דבר ילפינן ש"הטבע" הוא "הרע". וראה הערות 45, 49, 50.

[36] ודע, מה שכתב שהפגעים הם "רוחנים", כוונתו שאינם טבעיים, אך הם חלים בגוף האדם, ולא על נפשו. וכן מבואר בח"א לסנהדרין קג. [ג, רלט:] שהפגעים חלים על הגוף, ומ"מ הם באותו גדר של נגעים. ונגעים ודאי שנחשבים לרוחניים, וכמבואר בכוזרי ב, סב, רמב"ם הלכות צרעת פט"ז ה"י, ורמב"ן ויקרא יג, מז.

[37] עד כאן השאלה, ומכאן ואילך התשובה.

[38] כי תכלית יצ"מ היתה על מנת שהקב"ה יהיה אלקיהם של ישראל, וכמבואר לעיל פ"ב הערה 41, פ"ח הערה 75, ופ"י הערה 37. והשילוב של היציאה ממצרים ועבודתו יתברך ["סומך גאולה לתפילה"] הוא הוא הטוב הגמור, וכמו שמבאר.

[39] כמבואר בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.], וז"ל: "ובפרק קמא דתענית [ב.], תניא, 'לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו' [דברים יא, יג], זו תפלה... הרי התפלה היא עבודה אל השי"ת. ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השי"ת מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו, ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השי"ת. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השי"ת, ולא היראה מן השי"ת, שאין זה נקרא עבודה, כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל... שכל ענין התפלה שהוא מתפלל לפי שהוא צריך אל השי"ת... ואין קיום לו בעצמו כי אם

בו יתברך... וכאשר האדם נתלה בו יתברך כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר הוא נקרב ונמסר אליו, ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השי"ת". וכן כתב קודם לכן שם בפ"א [א, עט.].

[40] בא לבאר מדוע צריך גאולה ותפילה, ולא סגי באחת מהן.

[41] פירוש - אם הגאולה לא היתה בשביל העבודה, אזי הגאולה תתפרש שנעשתה בכדי שנהיה ברשות עצמנו [תחת היותנו משועבדים לאחרים]. וא"כ הגאולה לא היתה מביאה להתבטלותנו, אלא אדרבה, היתה מדגישה את הוויתנו. ובאופן זה בודאי שמן הנמנע הוא לומר שהש"י הוא צורה אחרונה לישראל, כי "צורה אחרונה" פירושה "שאין להם [לישראל] מציאות עצמם, רק מצד הש"י... וזולת זה לא היה להם מציאות" [לשונו למעלה סד"ה לכך האבות, והערות 27-29.]

[42] ועד כה ביאר מדוע גאולה לכשעצמה אינה יכולה להורות שהקב"ה הוא צורתם האחרונה של ישראל. ומעתה יבאר גם לאידך גיסא, שתפילה לכשעצמה ג"כ אינה יכולה להורות כן.

[43] פירוש - תפילה שלא קדמה לה גאולה, אין בה להורות שאין לישראל שום קיום מצד עצמם. והיינו מבארים תפילה זו שהיא באה ממתפלל שיש לו קיום עצמי. ורק מפני שקדמה הגאולה לתפילה, בזה הובהר שכל ישותם של ישראל היא הקב"ה, ואזי התפילה באה ממתפלל שנעשה "יש מאין" לעבודתו יתברך.

[44] דוגמה לדבר; אחד מההבדלים הקיימים בין ישראל לעמים הוא בגדר תפילתם. שבנוגע לתפילת ישראל, כתב בגבורות ה' פס"ד [רצד:]: "כי שמיעת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השי"ת מכל הנמצאים, וכמו שאמר הכתוב [דברים ד, ז] 'אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו'. הנה זכר אצל קבלת התפלה קורבה, כי קבלת התפילה בשביל שישראל קרובים אל השי"ת". [וראה לעיל פ"ז הערה 133]. וקורבתם של ישראל להשי"ת היא דוקא מחמת שהשי"ת הוא צורתם האחרונה, שאין לישראל שום קיום זולתו יתברך. אך אומות העולם, שקיומן מצד טבעו של עולם [ראה לעיל פי"ג הערה 129], אין הן בגדר קורבה זו. וממילא אין תפילתן נשמעת כתפילתן של ישראל. וזהו ההבדל בין תפילה שקדמה לה גאולה [תפילת ישראל], לתפילה שלא קדמה לה גאולה [תפילת האומות]. וראה עוד פחד יצחק, פסח, סוף מאמר מד.

[45] פירוש - דביקות זו בהשי"ת היא המדריגה העליונה ביותר, כי היא מדריגה אלקית. וכן בח"א לחולין ס. [ד, צז:] ביאר שה"ענין האלקי" הוא "המדריגה האחרונה והעליונה

לנמצאים". וכ"ה בדר"ח פ"ו מ"י [שכב:]. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב:] כתב: "כי שלימותו האחרונה [של אדם] מה שנברא האדם בצלם אלקים, והוא מעלתו העליונה".
[46] כי כבר נתבאר לעיל שהשכלי הוא טוב, ואילו החומרי הוא רע [ראה הערה 35]. ולכך המדריגה האחרונה והאלקית בודאי שהיא "הטוב על הכל".
[47] ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד:] הרחיב בענין זה, ודבריו שם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, וז"ל: "צריך לסמוך גאולה לתפלה, כי התפלה דביקות האדם בעלתו יתברך, ואין הדביקות הזה רק כאשר אינו תחת רשות אחרים ונגאל משם. ואז יש כאן התדבקות העלול בעלה. ואף שעדיין אנו משועבדים, מ"מ מצד הגאולה שהשי"ת גאל את ישראל, מצד הזה יש כאן דביקות העלול בעלתו לגמרי. ולפיכך צריך לסמוך גאולה לתפילה. מפני כך אמרו [ברכות ט:] 'כל הסומך גאולה לתפלה אינו ניזק כל אותו יום'. דבר זה מפני כי המזיקים כאשר שולטים באחד... וכאשר סומך גאולה לתפלה, הוא יוצא מתחת אחר ונכנס תחת רשות הקב"ה, והוא סתרו ומגנו. אבל הגאולה בלבד, אף כי גאל אותם ממצרים... כאשר אין האדם מכניס עצמו תחת הש"י, אין הש"י מציל אותו מיד אחר, רק כאשר מתפלל, שאז נכנס לרשות השי"ת להיות עבד אליו. וכן בשביל התפילה בלבד שהוא עובד אל השי"ת, בשביל זה אינו מסולק שלא ישלטו בו אחרים... רק כאשר מזכיר הגאולה - בזה הוא מסולק משעבוד אחרים, ונכנס תחת השי"ת כאשר מתפלל אליו, ובשביל כך אין אחרים שולטים בו". וראה לעיל פ"ה הערה 340, שגם שם נתבאר שתפילה מדביקה את האדם להשי"ת, ובכך ניצל מאויביו. וכן הוא בנתיב התורה פט"ז [א, עא:] שלכך שלוחי מצוה אינם נזוקין, כי "כאשר הולך בשליחותו לעשות מצוה בזה נקרא עבד אל השי"ת... ולכך ראוי שישמור אותו האדון שלו מן אחרים, כי העבד נכנס תחת רשות אדון שלו, ותחת כנפיו יחסה". וראה לעיל פכ"ט הערה 66.
[48] הוא רבי לוי [ברכות י:].
[49] כי הטבע הוא "הטבע הרע", וכמבואר בהערה 35.
[50] פירוש - כיון שהטבע הוא חומרי, לכך הוא נקרא "רע", וכמבואר בהערה 35. ובח"א למנחות נג. [ד, פב.] כתב: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון שהוא רע, ואין ספק בדבר זה כלל".
[51] פירוש - גניזת ספר הרפואות.
[52] פירוש - הטוב שעשה חזקיה הוא פסגת הטוב ששייכת שתהיה.
[53] פירוש - המחלוקת של ת"ק ורבי לוי היא על מה נאמר "הטוב", האם על תחילתו של תהליך הטוב [גניזת ספר הרפואות (רבי לוי)], או על תכליתו של תהליך הטוב [סמיכת

גאולה לתפילה (ת"ק)]. ובקיצור האם הוא נאמר על "סור מרע" [תהלים לד, טו], או על "ועשה טוב" [שם]. ועוד אודות ההבדל בין "סור מרע" ל"עשה טוב" - ראה נתיב הלשון ס"פ א [ב, סז.].

[54] ומדוע סילוק ספר הרפואות נחשב לסילוק הרע.

[55] ולעומת הפסוק [דה"י ב, טז, יב] "וגם בחליו לא דרש את ה' כי ברופאים", כתב כאן "ישים עיקר בטחונו בו יתברך לדרוש בו יתברך". וראה רמב"ן ויקרא כו, יא שפירש ש"ברצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברופאים". ודחה שם [מהפסוק בדה"י הנ"ל] שניתן ללכת לרופאים, ורק שיש לדרוש גם אז בה' [וכדמשמע מהמהר"ל כאן] - "שאילו היה דבר הרופאים נהוג בהם, מה טעם שיזכיר הרופאים, אין האשם רק בעבור שלא דרש השם". וראה שו"ע יור"ד סימן שלו.

[56] של חזקיה.

[57] ואודות זיכוי הרבים, ראה דבריו בדר"ח פ"ה מי"ח [רסג.] שביאר שם שע"י זכוי הרבים נהפך האדם בעצמו מפרטי לכללי, ולכך אין חטא בא על ידו. וכ"ה בנתיב התורה פ"י [א, מג.].

[58] ונחלקו האם זכוי הרבים עדיף, או מעשה גמור ליחיד עדיף. וראה גו"א בראשית פכ"א סוף אות כח בביאור המחלוקת שם של רב ושמואל [סוטה י.] אם אברהם נטע פרדס או פונדק, וכתב בזה"ל: "למאן דאמר 'פרדס', יותר סברא לומר שהיה מלמד לגדולים, ולמי שיש בו חכמה... עד שהם היו עומדים על אמיתת השי"ת, וזהו יותר עיקר וגדול מאוד. ולדעת מי שאמר 'פונדק' היה מלמד לרבים, גדולים וקטנים, וזה יותר עדיף". הרי שגם שם נחלקו האם זכוי הרבים עדיף, או מעשה גמור ליחידים עדיף.

[59] בא לבאר ביאור שלישי למחלוקתם. [ועד כה ביאר ב' הסברים: (א) נחלקו האם "הטוב" הוא סילוק הרע, או "הטוב" הוא מעשה טוב עצמו. (ב) האם זיכוי הרבים נקרא "הטוב", או מעשה גמור לכשעצמו הוא נקרא "הטוב".]

[60] פירוש - לאחר שכבר נחלקו ממה היה מתייירא חזקיה [מרוחות רעות או מן הטבע], ממילא תיבת "הטוב" תתפרש בהתאם לכך; שאם נתירא מרוחות רעות, ה"כנגד" זה הוא סמיכת גאולה לתפילה [ראה הערה 47], שהרי אז אינו ניזוק כל היום. ואם נתירא מהטבע, ה"כנגד" זה הוא גניזת ספר הרפואות, שבזה מראה שאינו סומך על הטבע, ובודאי שאז לא יהיה נמסר אל הטבע, וכמבואר לעיל.

[61] לשונו בח"א לקידושין פב. [ב, קנג.]: "'טוב שברופאים לגיהנום'. ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע היא 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 החמרית, ולא עיין בצורה".

[62] כמבואר לעיל פ"ה הערה 442, ופי"ח הערה 57. ומה שהגיהנום הוא הרע, כי כבר השריש המהר"ל "שהטובה היא מציאות" [לשונו בגו"א שמות פ"ד אות א], "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד [בראשית א, ד] 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב" [לשונו בח"א לשבת ל. (א, יג:)]. וגיהנום שאינו אלא ההעדר וההפסד, הרי הוא "הרע". וראה לעיל פ"ז הערות 170, 254, פ"ט הערה 33, ופי"ט הערה 75. ולהלן פל"א הערה 146 נתבאר שאבילות היא "רע". וראה עוד להלן פל"ו הערה 98, ופ"ס הערה 64.

[63] וכפי המבואר לעיל פ"ב הערה 40, פ"כ הערה 40, פכ"ג הערה 56, ופכ"ט הערות 56, 58.

[64] פירוש - מחמת שאין לחומר מציאות בפועל, לכך הוא בגדר ש"דבק בו ההעדר". וראה לעיל פ"ז הערה 173, ופי"ד הערות 64, 65.

[65] שנאמר [תהלים קז, י] "יושבי חושך וצלמות אסירי עני וברזל", ודרשו על זה בגמרא [עירובין יט.] שפסוק זה נאמר על גיהנום. ועוד אודות שהחושך הוא העדר הנמצאים - ראה לעיל פ"ח הערות 91, 93, 148, פי"ט הערות 107, 110, ולהלן פל"ו הערה 89. וראה עוד שם בפל"ו הערות 100, 108, בנוגע לשמותיו של הגיהנום.

[66] לשונו בח"א לקידושין פב. [ב, קנג.]: "כי הגיהנום דבק באדם מצד החומר.. ואי אפשר שלא יהיה [הרופא] מתחבר עם הגיהנום, כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו, ומאחר כי כל ענין אומנות שלו בחומר, שהוא העדר הצורה, דביקותו בגיהנום שהוא ההעדר ואין לו שלימות כלל... ויש ראיה גדולה לזה ממה שאמרו במסכת ברכות 'והטוב בעיניך עשיתי', זה שגנז ספר רפואות... ולכך אמר 'טוב שברופאים לגיהנום'. ופירוש זה ברור". ועיי"ש שמבאר טעם שני לכך שטוב שברופאים לגיהנום.

[67] ועוד אודות שבעלי החומר הם יורדי גיהנום [מחמת שאין להם מציאות בפועל], ראה דבריו בגבורות ה' פס"א [רעז.] שכתב: "העכו"ם, מפני שהם כולם חומריים טבעיים, הם יורדי גיהנום ויורדי שאול נקראים, לפי שבעלי החומר אין להם מציאות בפועל, כי החומר אין מציאותו בפועל כמו שידוע מענין החומר, ולפיכך הם יורדי גיהנום, שהגיהנום ענין תוהו ציה וצלמות, ואין שם מציאות עליו". וראה להלן פל"ו הערה 101, שכתב כן גם לגבי רשעים. וראה להלן פ"ס הערה 63.

[68] וכמבואר בהערה 23, שמעלת ישראל בולטת יותר בכך שהיו עבדים ונשתחררו, מאשר אם לא היו כלל עבדים מעיקרא.
[69] וכמבואר בהערה 47 שמחמת הדביקות הטמונה בסמיכת גאולה לתפילה, לכך הסומך כן אינו ניזוק כל אותו היום.
[70] שגנוזה בה דביקות בהשי"ת. ואודות הקשר בין גאולה לדביקות בהשי"ת - ראה לעיל פכ"ט הערות 13, 17. פרק לא

פרק לא

[1] כמבואר לעיל פ"א הערה 11, פכ"ב הערה 2, ופכ"ד הערות 1, 57, 65, 67, ולהלן הערות 112, 142.
[2] כמבואר לעיל פכ"ב הערות 50, 153, פכ"ג הערה 1, פכ"ד הערה 1, ופכ"ו הערה 46. ומיד יבאר את "כל שכן" שיש בזה.
[3] כמבואר לעיל פכ"ג ד"ה ועוד יש, וז"ל: "כי ביהמ"ק מצד עצמו ראוי שיהיה תמיד, ולא יוסר כלל, וכך ראוי לפי סדר המושכל... וראוי שיהיה נמצא עתה ביהמ"ק לפי סדר המושכל". וראה שם הערות 192-194. וכוונת הדברים היא, שהדברים שאינם טבעיים, אלא אלקיים, ראויים שיהיו תמידיים, ולא יוסרו כלל. וראה עוד לעיל פכ"ו הערה 137, ולהלן פס"א הערה 7.
[4] ירושלמי יומא פ"א ה"א "כל דור שאינו נבנה [ביהמ"ק] בימיו, מעלין עליו כאילו הוא החריבו". ובילקו"ש תהלים [רמז תתפו] הוסיפו בזה "מאי טעמא, לפי שלא עשה תשובה".
[5] לעיל פכ"ג ד"ה לכך על, ושם הערות 184-189, ושם ד"ה ועוד יש.
[6] כמבואר לעיל פ"א ד"ה ורמזו חכמים: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, א"א שיבוא ממנו דבר יוצא מן הסדר", וראה שם הערות 38, 39, פי"ד הערה 38, פי"ט הערה 16, ובסמוך הערה 109.
[7] לשונו בגו"א דברים פ"ל אות א, ד"ה אבל: "השי"ת ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השי"ת, והגלות הוא שינוי סדר העולם... שהגלות הפך רצונו, אשר סדר העולם. וכאשר שב [הגולה] למקומו, ג"כ דעתו יתברך שב ונח ושקט... שזה רצונו שיהיה הכל מסודר על מקומו, ולא יהיה גלות לשום נמצא". וראה לעיל פי"ד הערות 34, 38, ובסמוך הערה 110.

[8] כמו שמביא מיד את מאמרם ז"ל [סנהדרין צז:]. וכן יכתוב כמה פעמים בהמשך פרק זה.
[9] מה תהום אין לו קץ וסוף, כך אין אדם יכול לעמוד על סוף פסוק זה [רש"י שם].
[10] דאין לו סוף [רש"י שם].
[11] אל תצפו לאותו קץ שהיו רבותינו דורשין [רש"י שם]. ופירושו, שהגמרא תביא דעות שונות של רבותינו בנוגע לאריכות גלותינו, ועל כך משיב רבי נתן שאין לדרוש כן, כי אין לדעת עד כמה תארך עוד גלות ישראל, וכמו שיתבאר כאן. וראה להלן פמ"ד הערה 83.
[12] לשון רש"י שם: "עידן כעידן הגלות של מצרים, והיינו ארבע מאות שנה. שני עידנין - שמונה מאות, היינו שתים עשרה מאות, ופלג עידן - שתי מאות, סך הכל אלף וארבע מאות". אמנם המהר"ל לומד שדרשה זו מתייחסת למלכות ראשונה, וכמבואר בהערה 29.
[13] לשון רש"י שם: "כלומר השקה אותם הקב"ה בין גלות מצרים לגלות בבל שליש גלות אדום. כי קץ גלות אדום זה יהיה לסוף שלש פעמים ארבע מאות שנים, ושלש פעמים שבעים שנה כנגד גלות בבל, דהיינו לסוף אלף וארבע מאות ועשר שנים". והמהר"ל להלן ילמד שמדובר על מלכות הורדוס, וכמבואר בהערה 30.
[14] רש"י שם האריך לבאר דרשה זו, ותמצית הדבר שרבי עקיבא דרש שהגאולה קרובה לבוא אחר החורבן. ומעתה רבי נתן ממשיך את דרשתו.
[15] פירוש - מלכות ראשונה של חשמונאים בגדולתם תהיה שבעים שנה.
[16] פירוש - מלכות שניה של הורדוס וביתו היתה חמישים ושתים שנה.
[17] פירוש - ולאחר מכן אין לדעת עד כמה תארך עוד גלות ישראל.
[18] תיפח נפשו של מחשב הקץ, שלא היה לו לכזב ולומר כיון שהגיע וכו' [רש"י שם].
[19] יחכה ה'' - הוא עצמו מחכה ומתאוה שיבוא משיח [רש"י שם].
[20] שהרי מתחילה נאמר לאברהם אבינו [בראשית טו, יג] "ויאמר לאברם ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה".
[21] ועד כה נתבארו בחיבור זה ארבעה טעמים לאריכות גלותינו, והם; (א) הגאולה באה מהעולם הנבדל, ורחוקה מעולם הטבע, יותר משאר גאולות שהיו לישראל [לעיל ס"פ יג, ושם הערה 157]. (ב) אין ראוי לישראל שיקבלו חלקם בעולם הגשמי [לעיל פט"ו הערה 24]. (ג) כל עוד מלכות הרביעית קיימת, אין מקום לתקומת ישראל [לעיל פי"ז הערה 10]. (ד) סוף ואחרית הזמן הוא התקופה הראויה להשלמתו של המשיח [לעיל פכ"ז הערה 64]. וראה הערה 39, ולהלן פמ"ה הערה 53.

[22] כפי שכתב לעיל פי"ג סד"ה ומעתה פירש, וז"ל: "וזהו החילוק בין הגאולות, כי גאולה ראשונה במצרים... עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו''. אבל גאולה אחרונה אין כאן שבועת האבות, ולכך הסבה אל הגאולה הוא השי"ת, ולא סבה אחרת". ועוד אודות שגאולת מצרים היתה בזכות האבות - ראה שם הערה 136. וראה להלן פמ"ה הערה 60, ופס"ב הערות 59, 61.

[23] בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב עד כאן אות באות כדבריו כאן, והוסיף: "אבל גאולה אחרונה כבר תמה זכות אבות". וכבר נתבאר לעיל [פ"ד הערה 81, ופי"א הערה 112] שזכות אבות תמה קודם לחורבן בית ראשון. וראה להלן פמ"ה הערה 60, ופנ"ג הערה 53.

[24] מופלא - נסתר ומכוסה, וכמבואר ברש"י דברים יז, ח: "כל הפלאה לשון הבדלה ופרישה, שהדבר נבדל ומכוסה ממך". וראה גו"א שם אות ה, ושם הערה 17.

[25] וככל שהדבר רחוק מעולם הטבע - כן הוא מתאחר להתגלות, וכמבואר לעיל פי"ג הערות 157, 162, 163, פט"ו הערה 24, פי"ט הערה 47, ופכ"ד הערה 91.

[26] שהוא - הפסוק.

[27] פירוש - הפסוק מגלה לנו שבירורו ודקדוקו של הקץ הוא עמוק עד התהום. כי התהום מסמלת עומק, וכפי שכתב בדרוש על התורה [יח:]: "התהום אשר אליו רוחק העומק ביותר... כאשר יורד לעומק הדבר". וא"כ פסוק זה מגלה לנו שעומק הקץ מגיע עד התהום.

[28] לשון רש"י בחבקוק ב, ג "כי עוד חזון למועד - עוד עתיד לקום נביא לקץ שנים שיתגלה לו חזון למתי יהיה מועד... גאולת ישראל". הרי שבינתיים אין עדיין חזון מבורר על כך. וראה להלן פמ"ד הערה 1.

[29] היא מלכות חשמונאים, [וזה דלא כרש"י המובא בהערה 12].

[30] היא מלכות הורדוס [וגם זה דלא כרש"י המובא בהערה 13].

[31] וכנראה הכרחו של המהר"ל לבאר שרבותינו עסקו במלכות ראשונה, ורבי שמלאי - במלכות שניה, ור"ע - במלכות בר כוזביא, כי מתוך שרבי נתן השיב להם "אלא מלכות ראשונה ע' שנה, שניה נב וכו'", מוכח שאלו שהוזכרו לפניו התייחסו למלכיות אלו.

[32] הבטוי "נתייאשו מן הגאולה" מוזכר בסנהדרין צא: לגבי מחלון וכליון, ומוזכר שם לגנאי. וכן הוא מוזכר שם בסנהדרין צז. "אין בן דוד בא... עד שיתייאשו מן הגאולה". הרי שעל גאולה נופל לשון יאוש. וכאן כונתו, שא"א לומר ח"ו שאותם תנאים [שנתנו זמן מוגבל לקץ, והקץ לא הגיע אז] התייאשו מהגאולה.

[33] וא"כ, לא שהתנאים ח"ו אומרים כן על עצמם, אלא שמחשבי הקצים עלולים לגרום לחלושי השכל להתייאש מהגאולה.

[34] פירוש - כאשר לא יחשב את הקיצים, אזי הקץ אינו מוגבל ומוגדר לזמן מסויים. וראה הערה הבאה.

[35] לשונו בח"א שם בסנהדרין [ג, ריב.]: "אין הפירוש שהיו ח"ו מתיאשים מן הגאולה, רק כך פירשו, שגורמים שיאמרו כך שכאשר לא בא בזמן הקץ שוב לא יבוא, אלא חכה לו, כי אז אין קץ מוגבל בודאי, אלא חכה לו שיגאל את ישראל".

[36] כמבואר לעיל פכ"ז ד"ה וקאמר שני, וז"ל: "כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם... עד שיהיה העולם בשלימות". וראה שם הערות 55, 57, להלן פל"ב הערה 36, פל"ג הערה 92, פל"ט הערה 34, פמ"ב הערות 4, 46, פמ"ג הערה 1, פמ"ו הערה 1, פמ"ח הערה 2, ופנ"ה הערה 104.

[37] ב"ר יג, ג "מזכיר שם מלא ["ה' אלקים"] על עולם מלא". "פירוש, דהזכיר 'ה' אלקים' שם מלא, רק כאשר נברא העולם במלואו" [יפה תואר שם]. ובח"א לע"ז ג: [ד, כג:] כתב: "שאין הש"י מתחבר אל דבר שהוא חסר, וזה אמרו ז"ל במדרש... שם מלא על עולם מלא, כי אין אל הש"י חיבור אל דבר חסר". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [ע:], ובהמשך שם [פד.]. וראה עוד בגו"א בראשית פל"ד סוף אות טז, ושם הערה 75, ובח"א לע"ז יז: [ד, מב:]. והואיל והשי"ת מתחבר רק אל דבר שלם, דין הוא שהוא חפץ בשלימות העולם. ומעין זה הוא בנתיב התורה פי"ח [א, עה:], ובח"א לשבת ל: [א, יד:]. וראה לעיל פ"ז הערה 253, ופי"א הערה 221.

[38] בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] הוסיף דברים בענין זה, וז"ל: "ולא תאמר כי ישראל בלבד הם מחכים לו, וזה מפני כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגוים', כי איך אפשר שיהיה נחשב כי יש מציאות להם לישראל, כי כל אומה יש לה ארץ שיושבת עליה, והאומה הזאת אין לה ארץ... וכאילו אינם נמצאים, ולכך כתיב 'ואבדתם בגוים'. ויותר מזה שהם תחת האומות בידם וברשותם, לכך ישראל מחכה שיחנן ה' אותם, כי כל אחד מחכה שלא יהיה לו אבוד. [ראה לעיל פ"ט הערה 163, ופ"י הערה 76.] רק כי גם הש"י מחכה לחונן אותם. כי הש"י הוא העילה אל העולם, והוא ברא אותו... שישראל הם האומה שבשבילם נברא [רש"י בראשית א, א], כדכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', בשביל ראשית ברא העולם, ואין 'ראשית' אלא ישראל, שנאמר [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. [ראה לעיל פט"ו הערה 2, ופכ"ד הערה 39.] וכאשר ישראל הם תחת האומות,

ואין להם מציאות כלל, א"כ העולם כולו בטל... ולכך הש"י מחכה שיגאל את ישראל, שאז יהיה נמצא העולם בשלימות. ולפיכך הוא יתברך מחכה לגאולה". וראה לעיל פכ"ב הערה 45, ולהלן פל"ה הערה 118.

[39] שאם היו ראוים במידת הדין, לא היה נמצא עיכוב לגאולה. ויש לברר כיצד ארבע הסבות המבארות את עיכוב הגאולה [והובאו בהערה 21] לא היו תקיפות באם ישראל היו זוכים וראוים לגאולה עפ"י מדת הדין.

[40] לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קצב.]: "הוא יתברך משפיע אל העולם הטוב והחסד". וכן הזכיר בנתיב העבודה פ"ז [א, צז:], שם פי"ח [א, קלח.]. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.]. ועוד אודות שמידת החסד היא אחת מהמידות שבה הקב"ה מנהיג את עולמו - ראה לעיל פ"ה הערות 217, 342. ונתבאר לעיל [פי"ג הערה 36] שמידת החסד מתאפיינת בכך כאשר אין ירידה עד לסוף הענין. וכנגד זה נאמר כאן "מקרא זה נוקב ויורד עד תהום", שהוא כאמור עפ"י מידת הדין. וראה להלן פנ"ב הערה 7.

[41] בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב:] הוסיף כאן בזה"ל: "ולפיכך מחשבי הקץ, שהם מחשבים הקץ ולא בא המשיח, וזה כי מה שחשבו הם הקץ זהו מצד החנינה היו מחשבים, ומפני כי מדת הדין מעכב, לא בא. אבל אף מצד מדת הדין תהיה הגאולה כאשר אי אפשר שתהיה הגלות לעולם... וא"כ אפילו מצד מדת הדין יבוא, ולא יהיו בגלות לעולם".

[42] פרק כט ד"ה בני א-ל חי, וד"ה בא לבאר.

[43] ונתבאר שם שהשכר הניתן למצפה לגאולה הוא; (א) זוכה לשמירה מיוחדת מהשי"ת [פכ"ט סד"ה בני קל]. (ב) הגליות מתכנסות בזכות אמונה זו [סד"ה בא לבאר]. (ג) האדם נעשה אז בפועל [שם ד"ה ואמר עוד].

[44] כמבואר בהערה 6.

[45] כמבואר בהערה 1. וראה לעיל פי"ד הערה 34.

[46] כי הגלות היא האובדן לאדם עצמו "לכך ישראל מחכה שיחנן ה' אותם, כי כל אחד מחכה שלא יהיה לו אבוד" [לשונו בח"א לסנהדרין צז: (ג, ריב.), והובא בהערה 38].

[47] פירוש - היו עקרבים סביב להר סיני.

[48] פירוש - העקרבים היו גדולים כחמורים לבנים.

[49] מן הגלות [רשב"ם שם].

[50] פירוש - כאשר באו רבנן לקבל פניו. ובגמרא שלפנינו "כי אתאי לקמייהו דרבנן".

[51] רבה בר בר חנה היינו רבי אבא בר בר חנה... חמרא - כלומר שוטה כחמור [רשב"ם שם].

[52] סיכסא - שוטה [ערוך ערך זלדקן]. וכ"ה ברשב"ם שם. ופירושו, שרבנן לעגו לרבה בר בר חנה על שלא הפר את השבועה, וכמו שמפרש והולך.

[53] רבה בר בר חנה סבר דלמא שבועתא דמבול קאמר, דכתיב [ישעיה נד, ט] 'אשר נשבעתי מעבור מי נח וגו'', אותה שבועה היה רוצה להפר ויחריב את העולם במבול, ולפיכך לא רצה להפר [רשב"ם שם].

[54] לשון הרשב"ם שם: "ורבנן דקרו ליה 'סיכסא' אמרי א"כ לא הוה ליה למימר 'אוי לי', אלא משום ד'בכל צרתם לו צר' [ישעיה סג, ט]".

[55] פירוש - זו חכמה שבאה לאדם מהשי"ת, ואין האדם יכול לדעת תורה מבלי שהשי"ת יתננה לו.

[56] לשונו בדר"ח פ"ג מי"ג [קלח:]: "דברי תורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם, במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". ובבאר הגולה באר השביעי [רמב.] כתב: "הת"ח יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי". [וראה לעיל פ"ה הערות 50, 574.] ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "אין הדור זוכה לתורה זולת זה שאוהבים אותה עד שמוכנים לה, כי היא שכל נבדל אלקי, שצריך המקבל להיות מוכן לגמרי". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: אין התורה כשאר חכמות שישיגם האדם מעצמו, ולא ניתנו לו מהש"י בעצם. כמו התורה שמצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל, לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה". וכ"ה בנתיב התורה בכמה מקומות [פ"ב (א, י.), פ"ג (א, יב:), פ"ד (א, כא:), פ"ו (א, כו.), ועוד].

[57] לכאורה כונתו לפסוקים [תהלים קמז, יט-כ] "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום הללויק". ודרשו על זה במדרש [שמו"ר ל, ט] שהקב"ה לא נתן את התורה לאומות אלא רק לישראל. ובתפארת ישראל פי"ז [נה:] הביא מדרש זה, וכתב שם בתוך דבריו: "פירוש, מגיד כל דבריו ליעקב, חקיו ומשפטיו בבירור הגמור לישראל. 'לא עשה כן לכל גוי', שלא הגיד להם התורה בשלמות". ולהלן ר"פ מט כתב: "אהבת עולם אהב עמו, לתת להם חקים ומשפטים, לא עשה כן לכל גוי".

[58] כמבואר בהערה 56. ודייק לה, שאמרו חכמים [ברכות נח.] שהרואה חכם מחכמי ישראל אומר "ברוך שחלק מחכמתו ליראיו", הרי שחכמת התורה ניתנת לאדם כחלוקה מהשי"ת. ובנתיב התורה פי"ד [א, נט:] האריך בזה, ויובא בהערה הבאה.

[59] פירוש - אם יש אבדון חכמה מהגוים, משמע שמקודם לכן היתה להם חכמה. ובנתיב התורה פי"ד [א, נט:] כתב לבאר: "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 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". וכן כתב בבאר הגולה, באר החמישי [צה:]: "חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם פנימית, סתרי חכמה, מה שידעו עפ"י הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו ע"ה". וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל. וכ"ה בח"א לשבת לב. [א, כא.], דר"ח פ"א מ"ב [כה:], שם פ"ג מ"ט [קלב.], פ"ד מט"ו [קצ.], באר הגולה באר הרביעי [עח:], נר מצוה [סוף יא:], ח"א לקדושין לא. [ב, קלח.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכג.], ועוד. וכן כתב שלנשים יש שכל טבעי, אבל לא שכל אלקי [אור חדש (סוף קפז:)]. וראה לעיל פ"ה הערות 545, 574.

[60] וצרף לכאן, שלשון ראיה הוא לשון חכמה, וכמו "רואה אני את דברי אדמון" [כתובות קח:], וכמבואר לעיל פ"ז הערה 101. ובגו"א ויקרא פי"א אות ג [ד"ה מלמד] כתב: "צריך להראות לתלמידו לחוש העין, כדי שיהיה בקי בהן".

[61] כמבואר ברש"י ברכות ו: "חלף ההוא טייעא - סוחר ערבי". ובשבת פב. כתב "טייעא - ישמעאל". ובתענית כב: כתב "טייעא - סוחר ישמעאל". וכן פירש במו"ק כה: ד"ה טייעא, בב"ק נה. ד"ה טייעא, הרשב"ם בב"ב עג: ד"ה טייעא, רש"י סנהדרין סז: ד"ה טייעא, שם קי., ע"ז כח. ד"ה טייעא, ובחולין ז. ד"ה טייעא. ובגבורות ה' פי"א [סג:] כתב: "בכל מקום שאמר בתלמוד 'ההוא טייעא' ר"ל סוחר ישמעאל".

[62] רש"י בראשית מב, לד "כל לשון סוחרים וסחורה ע"ש שמחזרים וסובבים אחר הפרקמטיא". והערוך [ערך סחר] ביאר שהוא מלשון "סחור סחור" [ע"ז יז.]. והרד"ק

בספר השרשים, שורש סחר כתב: "ומזה הענין נקרא התגר 'סוחר'. לפי שהוא סובב את הארצות תמיד הולך ושב".

[63] לשונו בתפארת ישראל פי"ח [נח.]: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים, ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטייעא, כי הטייעא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה וקונה הסחורה. ונקרא מה שקונה הסוחר 'לקח', כך השכלי הוא שקונה המושכלות, והם קנין שלו... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר חוזר על הדברים שקונה". הרי שהשכל נקרא "סוחר" משום שני טעמים; (א) מורה את החיפוש והסיבוב של החכמה. (ב) מורה את הקנין של החכמה. וכן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צו., צז., צח.]. ולשונו שם: "השכל נקרא 'טייעא'... לפי שהטייעא בשביל שהוא משוטט ומסבב בכל מקום - עומד על הדברים, וכך השכל, מפני שהוא משוטט בכל הנמצאים, הוא עומד עליהם ומכירם". וראה עוד בגבורות ה' פמ"א [קנה:].

[64] לשון הגר"א במשלי כב, יב: "הדיין צריך לשני דברים; אחד - שיהיה בקי בתורה לידע הדין לאשורו. והשני - שיהיה בקי בישובו של עולם... כי חכמים הם התורה ופקחים הם בעניני העולם... השכל צריך להיות בשני הדברים הנזכרים... ולכן ברא הקב"ה באדם שתי עינים. האחת, לחכמה בתורה. ואחת, לעניני העולם".

[65] פירוש - מבאר בזה שאע"פ שבעל התורה נזקק לפעמים לקבל מהשכל האנושי, מ"מ עיקרו כאשר יש לו דעת תורה. ולכך דעת התורה נקראת בשם אדם ["רבה בר בר חנה"], ואילו השכל האנושי נקרא בשם תואר ["טייעא"]. וכפי שהשם נקרא על עיקר הדבר ומהותו [ראה לעיל פ"ה הערה 80], כך דעת התורה - שהיא עיקר האדם - נקראת בשם. ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "כי השם בא על עיקר ועל עצם הדבר", וראה שם הערה 70. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים ו, ז] "ודברת בם - שלא יהא עיקר דבורך אלא בם, עשם עיקר ואל תעשם טפל".

[66] העמיד כאן המהר"ל את שכל התורה לעומת השכל האנושי, כאשר האחרון נקרא "טייעא", שהוא סוחר. ונראה להטעים אבחנה זו, שהרי אמרו חכמים [עירובין נה.] שהתורה לא תמצא אצל הסחרנים. וכתב בדר"ח פ"ב מ"ה [עט.] בזה"ל: "כי אין לתורה הרחקים שיש לגשם... ולפיכך הסחרנים, שהם סוחרים ומסבבים את העולם, שע"ש זה נקראים סוחרים, מלשון 'ואת הארץ תסחרו' [בראשית מב, לד], והולכים הם בעולם לאורך ורוחב, ומפני זה אינם מסוגלים לתורה. שאין לתורה ענין גשמי, שהם הרחקים הגשמיים, ואלו שכל עניניהם ההליכה והתנועה... אין ראוי להם התורה... כי

תנועת הסחרנים והליכתם באורך וברוחב, יורה שאינם מסולקים מן הרחקים הגשמים, ומסוגלים לזה, ודבר זה אינו ראוי לתורה, שהיא שכלית בלתי גשמית כלל". ואע"פ שדבריו שם נסובים על סוחרים בפועל, מ"מ שפיר שמעינן מינה שיש גדר של "סוחר" המופקע מתורה. ולכך דעת תורה אינה יכולה להיות מכונה בשם "טייעא". וראה עוד בנתיב התורה ספ"ב [א, יב:]. שביאר ששם "סחרנים" [המופקעים מתורה] מורה על תכונת נפש, ולא רק על סוחרים בפועל.

[67] לא מצאתי מקור מפורש לזה, אך ראה בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה שכתב: "ומגדולי החכמים שקיבלו מרבי יוחנן - רבה בר בר חנה ורבי אמי וכו'".

[68] ועתה בא לבאר מדוע היה צורך דוקא כאן בדעת התורה.

[69] שהפרת נדרים ביחיד מומחה [רש"י במדבר ל, ב]. ובר"ן נדרים עח: כתב "דהפרת נדרים נמסרה ליותר מובהקין שבדור". אמנם נראה להטעים דבריו יותר, שבנתיב התורה פ"ח [א, לד:] הביא דברי הגמרא [ב"מ פה.] שהמלמד בן עם הארץ תורה, אפילו הקב"ה גוזר גזירה - יש בידו לבטלה. וביאר בזה"ל: "כי מצד מעלת השכל הפשוט שבו, שהרי משפיע תורה אף לבן ע"ה, שהוא רחוק מן התורה, ולכך אדם זה מבטל גזירת השי"ת. כי הגזירה אין בה פשיטות, שהרי מצד הגזירה כך וכך יהיה, וכל גזירה ושבועה אין בזה פשיטות. לכך מומחה, שיש בו פשיטות השכל, אפשר לו לבטל הגזירה... ולכך יחיד מומחה מפר ומבטל הגזירה והנדר שנדר, שמזה תראה כי כל גזירה אין בה פשיטות... כי בטול הגזירה מצד פשיטות השכל, ודבר זה ידוע בסוד התורה, כי החכם המומחה מפר נדר, שהוא הגזירה ביחיד". וזהו עומק דבריו כאן ש"אין הפרת נדרים שייך רק בתורה", כי רק אצל בעל תורה נמצא פשיטות השכל. וראה להלן הערה 102.

[70] לשונו בח"א לב"ב עד. [ג, צח.]: "ואמר 'תא אחוי לך טורא דסיני', ור"ל ענין הר סיני ומעלתו, שהיה מקבל מן השכל המכיר הדבר לפי מה שהוא, והיה עומד על מהות מעלת הר סיני".

[71] לשונו בגבורות ה' פע"א [שכה:]: "הנחש ועקרב יש כח להם להעדיר ולהמית... כי אותם שיש להם כח על העדר יש להם כח עליון, כמו נחש ועקרב, שהם ממיתים, ויש להם כח על העולם, שהרי הם ממיתים האדם". ולהלן ר"פ מ כתב: "העקרב שנושך את האדם... [אך] הנחש אינו ממית כ"כ כמו העקרב". וראה שם הערה 17.

[72] ובעל גוף המתחבר לעליונים, מביא על עצמו מיתה, כי אין לגשמי מציאות עם הנבדלים, וכמבואר לעיל פכ"ו הערה 18, ופכ"ט הערה 38. וראה הערה 79.

[73] פירוש - אין הוא ממית ע"י כליון הגוף, אלא ממית מבלי לכלות הגוף. ובדר"ח פ"ב מ"י [צח.] ביאר שזהו ההבדל בין נשיכה [החלה על הגוף] לעקיצה [שאינה חלה על הגוף].

[74] תלמידי רבי עקיבא לרבי עקיבא [מבואר בגמרא שם].

[75] זו תשובת רבי עקיבא לתלמידיו [מבואר שם], ו"זה" הוא הכלב.

[76] החמור.

[77] ובביאור מאמר זה ראה להלן פל"ד ד"ה וביאור ענין.

[78] כי שבירת עצמות מורה על ביטול קומת גוף האדם, וכפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ד אות ח: "כי העצם עיקר שעומד עליו האדם". ובדרשת שבת הגדול [קצז:] כתב: "כי העצם הוא בנין בעל חי... עיקר בנין בעל חי הם העצמות, שעליהם נסמך הבעל חי". ובנתיב לב טוב ספ"א [ב, ריב:] כתב: "כי העצמות הם עיקר בנין האדם, שנותנים לאדם מציאות, והם חוזק האדם". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ה.]: "העצמות... הם בנין האדם, שעליו נבנה האדם". וכן הוא שם בפט"ו [א, סה.]. וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסג:], ובתפארת ישראל פס"ב [קפח:].

[79] לשונו בח"א לב"ב עד. [ג, צח:]: "כי כאשר יבחן האדם מצד העליונים, אין לאדם מציאות באותה מדריגה כלל, ויש לאדם אצל מדריגת עליונים העדר מוחלט. וכך למעלת הר סיני, אשר היה כסא לשכינה, יש לאדם אצלו העדר מוחלט". וראה הערה 72. ובתפארת ישראל פכ"ד [סוף עב:] כתב: "ואמר משה מתירא אני שמא ישרפוני [המלאכים] בהבל פיהם [שבת פח:]... ור"ל כי אחר שמצד הנבדל מתחייב שתהיה התורה בעליונים... הלא הנבדל מבטל הדבר הגשמי. וזהו מה שאמר 'שמא ישרפוני בהבל פיהם', שהאדם אינו נחשב לכלום נגד העליונים... כאילו היה משה בטל אצלם". הרי שאין לאדם שום מציאות כלל ביחס לעליונים. וראה לעיל פכ"ט הערה 36.

[80] לשונו בח"א שם: "ואילו אמר שהיה סביב הר סיני חמרי [בלבד], אין החמור ממית ומעדיר האדם, שאינו נוטל נפשו. ולכך אמר שהיה סביב לו עקרבי, שהוא מעדיר הנפש. ואילו אמר עקרבי, אין העקרב פועל בגוף, רק עקיצתו בלתי נראה בגוף. אבל כאשר העקרב הוא כמו חמור, הרי בודאי נושך וממית ומכלה הגוף לגמרי".

[81] לשונו בח"א שם: "ומה שאמר שהיו לבנים, ביאר זה על הפשיטות... שהוא נאמר על המדריגה הפשוטה, אשר שם העדר דבר אשר הוא גשמי מורכב. ולכך אמר שהיו סביב לו עקרבי שהיו כמו חמרא חיוורתא".

[82] לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט [שיד:]: "'לי הכסף ולי הזהב נאום ה'' [חגי ב, ח]... מה שמקדים הכסף לזהב, כי הכסף הוא קודם אל הקב"ה יותר מפני הפשיטות הגמור והזכות שיש בו... כי הלובן אינו גוון כלל, ומורה זה פשיטות גמור". וראה לעיל פ"ז הערה 248, ולהלן פ"מ הערה 59.

[83] לשונו בנתיב התשובה פ"ז [ב, קסז.]: "הלובן אינו מראה כלל, ומפני שאינו מראה הוא פשיטות גמור". ובנתיב התורה פ"י [א, ריש מה.] כתב: "אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביוה"כ כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב. כי בית קה"ק לקדושתו הוא מסולק מן העוה"ז הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קה"ק כי אם בבגדי לבן". "כי הפשיטות ראוי אל השי"ת, ולפיכך לא היה נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ט (שיד:)]. וראה עוד בגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח שכתב: "כי הלבנות מורה על הפשיטות, כי כל הגוונים הם צבע, חוץ מן הלבנות שאינו צבע, ולפיכך הוא מורה פשיטות". וראה שם הערה 96. וראה לעיל פ"ז הערה 248, ופי"ז הערות 38, 41. ובח"א לב"ב שם כתב: "כל דבר פשוט נקרא לבן, כי צבע לבן הוא מופשט. וכהן גדול ביוה"כ שהיה משמש בבגדי לבן יוכיח [יומא לב.]".

[84] כי האדם הוא מורכב "שיש בו דעת וחכמה, והוא מורכב משניהם, מגוף ושכל" [לשונו בח"א לסנהדרין לח. (ג, קמט.)], והובא לעיל פכ"ו הערה 74. וראה לעיל פ"ג הערה 75.

[85] מעין מה שאמרו [סנהדרין לח.] שאומרים לאדם "יתוש קדמך במע"ב", וכתב שם לבאר בח"א [ג, קמט.]: "כי שאר בעלי חיים כאילו היה הכל חומר, אבל האדם שיש בו דעת וחכמה, הוא מורכב משניהם - מגוף ושכל, והפשוט הוא קודם המורכב. ולכך אומרים לו יתוש קדמך, לפי שהיתוש הוא פשוט... והפשוט הוא ראשון למורכב". וראה לעיל פ"ג הערה 75, פי"ג הערה 95, ופכ"ב הערה 103. דוגמה לדבר; הנכנס לקה"ק שלא ביום הכיפורים ענוש מיתה בידי שמים [מנחות כז:], ואילו ביוה"כ עצמו מצוה שיכנס [רש"י ויקרא טז, ב]. ובדרוש לשבת תשובה [פב:] כתב: "כל מעשה יוה"כ הכל כדי לסלק ולמעט את הגוף, ולכך ביום הזה דוקא הותר לו לבוא לפני ולפנים". וראה להלן פמ"ד הערה 53. הרי דוקא ביום שאין האדם בעל הרכבה - מותר לו להכנס פנימה לקה"ק. אך ביום אחר - חייב מיתה באם יכנס. הרי חזינן שיש העדר לבעל ההרכבה כאשר נכנס אצל הפשיטות הזה. ובח"א לב"ב שם כתב נקודה זו בזה"ל: "כי אותה מדריגה [של מעלת הר סיני] הוא סילוק האדם לגמרי, שלא נמצא שום מעלת אדם לפי פשיטות המעלה".

[86] בח"א לב"ב שם [ג, צח:] ניסח משפט זה בזה"ל: "אמנם ברור מאוד, עד שאין ספק בו, כי מה שאמר שהיו סביב הר סיני עקרבים דומין לחמרי חיורתא, דבר זה ג"כ נאמר על פשיטות המעלה העליונה אשר יש להר סיני, ולכך היא ממיתה ומסלקת את האדם, כמו שאמרנו, ולכך נקט חמרא חיורתא". ולפי"ז יש כאן ביאור נוסף על המצאות עקרבים גדולים כחמורים דוקא. שבעוד שלמעלה ביאר שהחמורים מסמלים את הנשיכה השוברת עצמות, הרי כאן בא להוסיף שהחמורים מורים על מדריגת הפשיטות האופפת את הר סיני.

[87] לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר]: "כי אין במין הבהמות הטמאות שהיא מיוחד למצוה כמו החמור, שהרי אצלו פטר רחם נוהג, מה שאין כן בשאר בהמות טמאות [רש"י שמות יג, יג]. וסוד הדבר הוא דבר נפלא, כי מפני שהחמור הוא נוטה אל הפשיטות, יותר מכל שאר בהמות טמאות, שהוא חומרי יותר, והפשוט הוא יותר ראשית ויותר מוקדם לאשר הוא מאוחר... ולפיכך החמור הזה בעבור פשיטת צורתו הוא ראשית בהמות טמאות, ולכך חייבה התורה [שמות יג, יג] בפטר רחם, שהוא ראשית מן אשר הוא ראשית". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ט [קטו.], וז"ל: "אין בריאה יותר פשוטה מן החמור, שהוא כולו חומר, והחומר הוא הפשוט יותר שלא קבל צורה. וכן החמור, בעבור שהחמור נוטה אל החומר, הוא בריאה יותר פשוטה מכל בריאה שיש בו צורה חשובה. כי שאר הנבראים שיש בהם צורה חשובה אין זה פשיטות, כי לקבל הצורה צריך הרכבה כדי שיקבל הצורה החשובה... ולטעם זה חמור בזה שהוא נוטה אל החומר, הוא ראשית הבעלי חיים מכל הבהמות שבעולם בעבור פשיטתו. ולזה הטעם חייב החמור, - שהוא בהמה טמאה - בבכור, ולא שום בהמה טמאה בעולם. כי מצד שהוא פשוט יותר שייך בו בכורה וראשית". וראה להלן פ"מ הערות 51, 55, 56.

[88] כפי שנגע בנקודה זו כמה פעמים בנתיב התמימות. ולדוגמה, שם בפ"ב [ב, רח.] ביאר שיעקב אבינו מסמל את התמימות [בראשית כה, כז], ולכך "היה לו י"ב שבטים שהם נקראים 'שבטי תם' [ראה בפיוט לשחרית יום ב' של שבועות "ובנה מזבח וכרת בריתם והקים מצבות כנגד שבטי תם"]... ודוקא זכרו 'שבטי תם', שתראה מזה כי תולדות השבטים של יעקב הוא בזכות התמימות שבו. ולכך היה מטתו של יעקב בלא פסול, רק תמים - כולו". הרי שהתמימות היא פשיטות, ואין בה הרכבה של פסול. וראה שם בנתיב התמימות בשני פרקיו, שכולו מבוסס על יסוד זה שהתמים דבק בהשי"ת וזוכה לחיי הנצח, כי יש בו הפשיטות. וכונתו כאן היא, שכמו שמעוט הדעת של חמור

מכשיר אותו להיות פשוט, כך מיעוט הדעת של תמים [שאינו מתחכם] מייחס אותו לפשיטות.

[89] אודות שהנחש עומד כנגד התמימות [וממילא כנגד הפשיטות] ראה דבריו בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] שכתב: "כל מי שמתחכם ויוצא בחכמתו חוץ לתמימות... דבר זה הסרה מן הש"י... ולפיכך אצל אדה"ר קודם שחטא והיה עם השי"ת, לא היה בו תחבולות... והנחש היה ערום, היה מרוחק מן הש"י... וע"י הנחש באה המיתה לעולם, שמזה תראה כי כמו שהתמימות הוא חיים... וע"י הנחש שהוא ערום קבל המיתה מזה". וראה עוד בח"א לסוטה ט. [ב, לז:] שנגע שוב בענין זה. וכן חזר וכתב להלן פ"מ ד"ה ועוד מדברי, ושם הערה 54, ולהלן פנ"ח הערה 52.

[90] כמבואר בהערה 87, ששאר נבראים יש בהם גם צורה חשובה, ואילו החמור הוא כולו חומר, נטול צורה חשובה.

[91] מסופר שם ששבור מלכא [מלך פרס] אמר לשמואל בלגלוג, שלאחר שאתם אומרים שהמשיח יבוא על חמור, אני במקום זאת אשלח לו סוס רכיבה שיש לי. ועל כך ענה לו שמואל "מי אית לך בר חיור גווני", ופירשו "כלום יש לך סוס בר מאה גווני, שחמור שלו כן הוא" [רש"י שם].

[92] להלן פרק מ, ד"ה ועוד מדברי, שחזר וביאר שם שפשיטותו של החמור מורה על מעלתו של המשיח. וכ"ה בח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו:]. ובח"א לב"ב עד. [ג, צט.] סיכם הענין בזה"ל: "וכבר נתבאר בחבור גבורות ה' [פרק כט] כי ענין החמור שהוא פשוט, וכאילו אמר עקרבים פשוטים לגמרי. וזה כי האדם המורכב הגשמי מפסיק בינו להר סיני - הפשיטות הגמור, אשר הוא מסלק ומעדיר המציאות המורכב. ולכך נקרא המעלה הפשוטה, שהיא ממיתה האדם 'עקרבי', והם כמו חמרא חיורתא מצד פשיטות המעלה, וזה ברור".

[93] נראה לבאר כונתו, שהנה ביאר בנתיב התורה פ"ח [א, לה.]: "כי הגזירה אין בה פשיטות, שהרי מצד הגזירה כך וכך יהיה, וכל גזירה ושבועה אין בזה פשיטות" [והובא בהערה 69]. ובח"א לב"מ פה. [ג, לט.] כתב: "כי כל גזירה הוא מצד החומר, אשר הוא מקבל הגזירה... שכל גזירה יוצא מן הפשיטות, שגוזר כך וכך יהיה". ולכך כתב כאן שאין ראוי שתימצא שבועה בעולם, כי היא אינה פשיטות, וחלה מצד חומר, ולכך מעיקרא לא היה ענין לשבועה.

[94] וצרף לכאן את שיטתו בגו"א דברים פ"ו אות יב שביאר שם שלשון הפסוק "ובשמו תשבע" [דברים ו, יג] "אינו מצוה... דאין טעם למצוה זאת שישבע בשמו של הקב"ה",

וראה שם הערה 84 שדין זה שנוי במחלוקת ראשונים, ודעת הרמב"ם בהלכות שבועות פי"א ה"א שהוי מצות עשה להשבע בשמו של הקב"ה. ואולי המהר"ל לשיטתו מכאן "שאין ראוי שיהיה שבועה נמצא בעולם". והנה אליעזר נשבע מיד לאברהם [בראשית כד, ט], ואילו יוסף ניסה שלא להשבע ליעקב [בראשית מז, ל], וביארו על זה חכמים [ב"ר צו, הוצאת אלבק] "אמר רבי יצחק, העבד עשה כעבדותו, ובן חורין עשה כחירותו". ופירש שם המלבי"ם: "טוב יותר שלא תשבעיני [אמר יוסף ליעקב], ואעשה זאת בעצמי מצד מצות כיבוד [אב], שבזה תהיה המעשה יותר שלמה משאם תשביעני, שמורה שאני אנוס ומוכרח מצד השבועה, ולא תתייחס בעשיה אלי, שעשיתיה מרצון נפשי". ולכאורה יסודו של המהר"ל כאן לגבי שבועה עולה מבין השיטין של דברי המלבי"ם.

[95] ובברכות לב. למדו שדין זה נוהג אף כלפי נדרי השי"ת, שהיה צורך במשה רבינו שיתיר את הנדר של ה' לאחר חטא העגל , שאמר [שמות לב, י] "ועתה הניחה לי וגו' ואכלם וגו'".

[96] שהרי נאמר [שיה"ש ג, יא] "ביום חתונתו", ודרשו חכמים [תענית כו:] "זה מתן תורה". ופירש רש"י בשיר השירים שם "יום חתונתו - יום מתן תורה, שעטרוהו להם למלך וקבלו עולו". וראה עוד בגו"א ויקרא פכ"ד אות ט ד"ה ולא קשיא, שכתב: "והקב"ה לקח את ישראל אליו, והיה דומה בהר סיני לחתן שקידש אשה", וראה שם הערה 38, ובבמדבר פ"י אות י. וא"כ ברור הוא שהר סיני הוא המקום ש"ירד הש"י על הר סיני להיות עם ישראל".

[97] ככלה לחתן [ראה הערה קודמת].

[98] וצירוף זה יתברר בסמוך.

[99] מצאנו בזה מחלוקת ראשונים; יש סוברים שהנודר צריך לבוא לפני החכם להתיר לו בין איש ובין אשה [רמב"ם הלכות שבועות פ"ו ה"ד, מרדכי גיטין פ"ד סימן שפה בשם רשב"ם]. ויש הסוברים שכל אדם עושה שליח להתיר נדריו [ר"ן נדרים ח:, רא"ש שם, שו"ת הרשב"א סימן תקנד]. והמל"מ בהלכות שבועות פ"ו ה"ד כתב שמהאגדה שלנו בב"ב יש להוכיח שההתרה צריכה להיות בפני הנודר, וסתם ולא פירש דבריו. ולכאורה כונתו, שכאשר חזר רבב"ח לרבנן, וסיפר להם את שאירע, מדוע אז לא התירו החכמים את השבועה, הרי הבת קול כבר גילתה שרצון ה' בהתרה זו. אלא ודאי מוכח, שבעי שההתרה תעשה דוקא בפני הנודר. וזה תואם לשיטת המהר"ל כאן.

[100] וזה מורה שהתרת הנדר יכולה לחול רק אם ישנו צירוף של המתירים לנשבע, ולכך המקום לצירוף זה הוא הר סיני.

[101] נראה להטעים הצטרפות זו [של עליונים לתחתונים] הנערכת בהר סיני, שהנה לגבי בית המקדש כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ועוד], וז"ל: "בית המקדש, במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבוא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה' במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה' במה שהוא מקדש ה'". והנה שורש בית המקדש הוא המשכן, ושורש המשכן הוא "שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני" [רמבן ר"פ תרומה]. וכאן אנו עומדים על השורש על פי מה שמתגלה בענף; בית המקדש הוא מקום ההצטרפות של עליונים ותחתונים, ושורשו של ביהמ"ק הוא הר סיני, בע"כ שאף ההצטרפות הטמונה בבית המקדש מגיעה מהר סיני. ואלו הם דברי המהר"ל כאן שהר סיני משמש כמקום ההצטרפות של עליונים ותחתונים. וראה לעיל פ"ה הערה 58, להלן פנ"ב הערה 3, ופנ"ו הערה 5.

[102] ובח"א לב"ב שם [ג, צט.] הוסיף כאן בזה"ל: "ומזה תבין ענין הפרת הנדר, שכאשר נשבע או נודר הוא יוצא מן שאר הכלל בדבר שהוא נודר, והוא יחיד בנדר הזה, שעושה לו דבר מיוחד. והוא אמרם ז"ל [נדרים כב.] הנודר כאילו בונה במה. וזה כי הבונה במה לעצמו מוציא עצמו מן הכלל בבנין שהוא בונה לעצמו. וכן הנודר מוציא עצמו מן הכלל... כי כל ענין הנדר שהוא פרטי, נבדל מן הכלל. וכאשר נזקק החכם או שלשה הדיוטות אליו, מפני שכל ענין החכם שהוא כללי יותר, ולפיכך כאשר מזקקים להתיר לו את הנדר אשר נדר ע"ע, אז הגזירה בטילה. ודבר זה ברור כי הוא סוד הנדר והתרתו. וגם מזה תבין כי נדר שהודר על דעת רבים, שאין לו התרה [גיטין לו.], כי אין זה נחשב דבר פרטי, שאין התרה רק לגזירה פרטית. ולפיכך אמר 'מי מפר לי הנדר' על הר סיני, שהוא מיוחד שמצטרפים עליונים ותחתונים ביחד". וראה לעיל הערה 69. וכן הוא בנתיב השלום פ"ב [א, רכ.], ח"א ליבמות קט. [א. קמו:], וח"א לנדרים כב. [ב, ד.].

[103] של רבה בר בר חנה.

[104] סתירה על זה - פירוש מהשכל הפשוט של הרבים יש ערעור על החלטתו של רבה בר בר חנה שלא הפר את הנדר.

[105] בדר"ח פ"ו מ"ז ביאר מה שאמרו שם שהתורה נקנית בדבוק חברים [רצז.], וז"ל: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה... כי עיקר התורה ע"י שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל, שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר

להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל... בודאי השכל הנבדל הוא בשנים דוקא". ובנתיב התורה פ"ו [א, כו:] הביא את דברי הגמרא [ברכות סג:] שאין התורה נקנית אלא בחבורה, וכתב לבאר: "כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה השכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה ע"י חבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל... ועוד כאשר נושאים ונותנים ביחד, הרי השכל הזה אינו שכל פרטי של יחיד, וא"כ הוא שכל שהוא נבדל, כאשר הוא נבדל מן היחיד הפרטי". ועיי"ש בדבריו, שכל הפרק הוקדש לנושא זה.

[106] יחיד ורבים - הלכה כרבים [ברכות ט.], ושם נסמן במסורת הש"ס עוד י"ג מקומות שאמרינן כן. ובשו"ע חו"מ סימן כה סעיף ב כתב הרמ"א "יחיד נגד רבים הולכים אחר רבים בכל מקום". וזהו כלשון המהר"ל כאן. ומקור הרמ"א הוא המהרי"ק שורש מא.

[107] בח"א לב"ב שם [ג, צט:] הוסיף כאן: "וכבר אמרנו שכל שבועה אינה ראויה להיות, מפני שהיא דבר במקרה שגזר על עצמו כך, ואינו דבר בעצמו רק לפי שעת הגזירה, ולכך היה [רבב"ח] סובר באולי שבא להתיר השבועה של המבול, שגם זה השבועה היתה, ולא מעצמו. ויותר טוב היה שיהיה כך מעצמו בלי שבועה שלא יביא מבול לעולם. לכך אמר כי יש לחוש כי הוא רוצה להתיר ג"כ נדר המבול".

[108] בראשית ח, כא-כב "וירח ה' וגו' לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם וגו' עוד כל ימי הארץ זרע וקציר קור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו".

[109] כמבואר בהערה 6. וראה לעיל פי"ד הערה 38.

[110] כפי שכתב בגו"א שמות פ"ד אות א: "והוא יתברך רוצה במציאות, ואינו חפץ בהעדר". והנביא [יחזקאל יח, כג] אומר "החפוץ אחפוץ מות רשע נאום ה' אלקים הלא בשובו מדרכיו וחיה". וראה הערה 7, ולעיל פ"ט הערה 115, ולהלן פל"ה הערה 96. ובח"א לב"ב שם הוסיף: "אע"ג שהיתה הגזירה והשבועה לפי שעה, ואין דבר זה בעצם, ויותר טוב שהיה כך בעצם, כיון שהיה לקיום העולם נחשב דבר זה בעצם, ולא שייך לומר 'אוי לי'". ומעין זה מה שאמרו "נשבעין לקיים את המצוה... דשרי לאיניש לזרוזי נפשיה" [נדרים ח.], ובודאי ששבועה זו נחשבת לדבר שבעצם. וה"ה לשבועה הנועדה לקיים את העולם.

[111] וכפי המבואר לעיל פ"א הערה 38, פי"ד הערה 38, פי"ט הערה 16, וכאן הערות 6, 7, 109.

[112] כמו גלותם של ישראל, וכמבואר בהערה 1.

[113] לשונו בח"א לב"ב שם: "וא"כ מה שאמר 'אוי לי' על כרחך שהיה כאן שבועה שאינה לקיום העולם, והיינו לענין גלות. התבאר לך לפי שהש"י רוצה במציאות המסודר בעצם, לא בדבר שאין לו סדר בעצם, כי הגזירה היא לפי שעה, ולכך אמר 'אוי לי שנשבעתי', כלומר שלא היה ראוי לגזור גזירה פרטית, ויותר טוב הסדר בעצם, שאינו גזירה כלל".

[114] שישראל עמו נתונים בגלות. ומעין זה כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [סד"ה ועוד]: "ואם היה בכם שום שניות וחילוק, כאילו היה ח"ו בו, כי העלול מורה על העלה". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "אי אפשר שלא יהיה אל ישראל הנצחיות בעוה"ב, מפני כי הם מעשי ידיו יותר מן האומות, כי ישראל נקראים 'בנים' אל הש"י, ואם לא היה לישראל נצחיות לעוה"ב ח"ו - יהיה חסרון במעשה ידיו".

[115] פירוש - אע"פ שהקב"ה אומר על הגלות "אוי לי", מ"מ אי אפשר לבטלה מהעולם, כי עונש הגלות ניתן כתוצאה מעבירות ועוונות שהזקיקו גלות זו, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 1, וראה בסמוך הערות 121, 143.

[116] ובסוכה נב: אמרו "ד' דברים הקב"ה מתחרט עליהם שבראם, ואלו הן; גלות, כשדיים, אדומיים, ויצר הרע". ובגבורות ה' פנ"ד [רלח:] כתב: "וכן הגלות אין מציאות לו בעצמו, ולכך הקב"ה, שהוא משפיע המציאות, בודאי מתחרט עליהם מצד עצמו". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.] כתב: "ומעתה יש לשאול, א"כ למה בראם, אחר שמתחרט עליהן שבראם. ופירוש זה, כי אלו דברים אין בריאתם מצד עצמם, כי מצד עצמם אין ראוי להם הבריאה". וזהו שכתב כאן שהקב"ה מתחרט על הגלות.

[117] בח"א לב"ב שם [ג, צט:] כתב כך: "וכאשר תבין דברים אלו, תדע ברור שאי אפשר שיהיה הגלות תמידי, שאי אפשר בעולם רק שיהיה קץ ואחרית לגליותינו, מפני שהגלות הוא מקרה, שכך גזר הש"י, ואינו בעצם, ודבר זה שאינו בעצם אינו תמידי". וראה לעיל פ"ה הערה 560, פכ"ב הערה 17, ובסמוך הערה 171.

[118] פירוש - התינח שאין המקרה לכשעצמו קיים לתמידות, אך המקרה הנגרר אחר דבר עצמי [וכמו שיבאר] אפשר שיהיה בר קיימא ותמידי.

[119] בח"א לב"ב שם כתב: "כמו שקיים הספיריות שבגלגל וההארה". וראה בח"א לב"ב טז: [ג, עו.] שכתב: "כי גלגל חמה הוא התחלת עוה"ז, ובגלגל הוא הזכות ובהירות... וזכות גלגל חמה הוא גשמי". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יד] כתב: "מצד עצם הגלגל אין בו זריחה או שקיעה". וכונתו לומר שפעולות הגלגל אינם מעצם הגלגל, ולכך זריחת השמש ושקיעתה הן פעולות מקריות ביחס לעצם הגלגל. ואעפ"כ, פעולות אלו נמשכות

בתמידיות וללא הפסקה [כמבואר ברש"י דברים ל, יט, וראה לעיל פי"א הערות 91, 144]. וא"כ ה"ה לכאורה לגבי גלותינו, שאע"פ שמחמת עצמה היא מקרית, אך מ"מ יש הו"א לומר שהיא נידונת כמתייחסת לעצם, וכמו שמבאר.

[120] ועוד אודות שהמקרה נמשך אחר העצם - ראה גו"א בראשית פ"א אות לח, שכתב: "וכל עצם נמשכים אליו ונתלים בו מקרים. כי דבר שאינו עצם נמשך אחר דבר אחר, ואין דבר נמשך ונתלה רק בדבר שהוא עצם... שאין עצם בלא מקרה". וכ"ה בנתיב התורה פ"ט [א, לט:], ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.]. וראה לעיל פכ"ט הערה 66, שגם שם נתבאר שהמקרה הוא בר עמידה כאשר דבק אל העצם. וראה לעיל פי"ט הערה 82, פכ"ט הערה 50, ולהלן פל"ד הערה 111. ועוד אודות שיש מקרים שאינם תמידיים, ויש מקרים הקשורים לעצם, ולכך הם תמידיים, ראה בסוף ספר מורה נבוכים ב"פירוש מהמלות זרות אשר במאמרי הרב זצ"ל" מיסודו של רבי שמואל בן תבון [דף ג., טור שמאלי] ד"ה המקרה, שכתב: "והוא שני מינין; האחד מקרה מתמיד, בלתי נפרד מהדבר שהוא נמצא בו... כשחור שאינו נפרד מן העורב והפחם, והחום שאינו נפרד מהאש. והשני - מקרה נפרד, ימצא עת ויפקד אחרת... כיושב ועומד באדם". והם הם דברי המהר"ל כאן. וכן הוא להדיא ברמב"ם, מילות ההגיון, הוצאת מוסד הרב קוק, עמוד 53.

[121] כמבואר לעיל פ"ב הערה 1, וכאן הערות 115, 143.

[122] כפי שכתב לעיל פ"ה ד"ה אסקוהו בנגידא, וז"ל: "כי פושעי ישראל נתן הש"י בהם נשמה טהורה, רק שאח"כ בעוה"ז נטו אחר הרשעות, ולפיכך חטאם דבר מקרה בעוה"ז". וראה שם הערה 560. וראה לעיל פ"א הערות 29, 40, פ"ט הערות 139-141, פי"א הערות 225-227, 238, ופכ"ה הערה 91.

[123] לשונו לעיל פי"א ד"ה הסבה השלישית: "והנה עצם שלהם [של ישראל] טוב, ואין בטול החטא - שהוא במקרה - מבטל הבחירה שבחר בהם בשביל השלימות שבהם, שהוא דבר עצמי בישראל". וראה הערה קודמת. ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה, ודבר שהוא מקרה בלבד אפשר הסתלקות". והובא לעיל פי"א הערה 238. וכן כתב להלן פמ"ט ד"ה כבר אמרנו. וראה הערה 144.

[124] כפי שביאר לעיל ר"פ יד, ושם הערות 8, 41. וראה עוד פ"א הערות 29, 40, ופ"ט הערה 139.

[125] שכבר נקבע שכל יציאה מהסדר היא ארעית ולא נצחית [כמבואר לעיל פי"ד הערות 20, 41, פכ"ב הערה 5, ופכ"ד הערות 2, 39, 52, 58]. ומבחינה זו החטא נחשב למקרי.

[126] כמבואר לעיל פ"ב הערה 53, פ"ט הערה 6, ופי"א הערה 245.

[127] אם כל ישראל חוזרין בתשובה - יבוא. ואם לאו - לא יבוא [רש"י שם].

[128] דיין לישראל צער גלות, אפילו בלא תשובה נגאלין [רש"י שם]. ועיי"ש ברש"י שהביא שם עוד הסבר.

[129] בתמיה.

[130] לשון הגמרא שלפנינו: "אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב".

[131] לשון הגמרא שלפנינו: "'וחנם נמכרתם' בעבודה זרה, 'ולא בכסף תגאלו' - לא בתשובה ומעשים טובים". ופירש רש"י שם "לא בכסף - לא בתשובה ומעשים טובים, דאפילו אין עושין תשובה - נגאלין... קרי כסף בלשון תשובה".

[132] הרי שיש על ישראל קודם לעשות תשובה.

[133] בעלתי אתכם - משמע בעל כרחכם, בלא תשובה [רש"י שם].

[134] אותן הבזויין ומתועבין בעבירות, אעפכ יגאלו".

[135] לשון הפסוק במילואו "ואשמע את האיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאור וירם ימינו ושמאלו אל השמים וישבע בחי העולם כי למועד מועדים וחצי וככלות נפץ יד עם קדש תכלינה כל אלה". ופירש רש"י "כי למועד מועדים - אלמא יש קץ בדבר".

[136] פירוש - ישנם זמנים המוכשרים לגאולה במיוחד, וכמו הזמן האחרון של העולם, וכמבואר לעיל פכ"ז הערה 55, וכאן הערה 21. וראה לעיל פ"ח הערה 34, שנתבאר שם שהזמן שבו ישראל מתעלים בו הוא חודשי ניסן ותשרי. ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב:] כתב משפט זה באופן שונה, וז"ל: "וביאור ענין זה, כי יש קיצין שהם מוכנים לגאולה".

[137] פירוש - ישנם זמנים המיועדים לגאולה, שכל עוד שזמנים אלו עדיין לא באו - הגאולה מעוכבת מלבוא, כי הגאולה כאילו תלויה בזמנים אלו, והגאולה היא מחוסרת זמן. וכן כתב להלן ס"פ מד, ושם הערה 84.

[138] ומעתה הגאולה היא מחוסרת מעשה, ואינה מחוסרת זמן.

[139] כמבואר ברמב"ם הלכות מלכים פי"א הלכות א-ב ש"הרי התורה העידה עליו [על מלך המשיח]... ובדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה, שכל הספרים מלאים בדבר זה". ולכך "כל מי שאינו מאמין בו... לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו". ועל כן, "אין ספק בגאולתן של ישראל".

[140] בד"ה וכאשר תבין, והערה 117.
[141] פירוש - מבאר בזה שהגלות היא מקרית, הן מצד עצמה, והן מצד סיבתה [החטא].
[142] ולא תחת רשות האומות, וכמבואר לעיל פ"א ד"ה ועוד כי. וראה הערות 1, 112. ובח"א לסנהדרין שם כתב משפט זה בזה"ל: "הן הגלות מצד עצמו, שהוא יוצא מסדר העולם, כי לפי סדר העולם ראוי שיהיה האומה הישראלית בארצם, ולא תחת רשות אחרים". וראה לעיל פ"א הערה 12, שנתבאר שם שהקב"ה סידר בבראשית הבריאה שיהיו ישראל בא"י. וראה לעיל פכ"ד הערה 5 שארץ ישראל היא היא תחת רשות הש"י, כי היא לא נמסרה לידי מלאכים ושרים, וכמבואר לעיל פ"ח הערה 75, ופ"ט הערה 128.
[143] כמבואר לעיל פ"ב הערה 1, וכאן הערות 115, 121, 160.
[144] וכמבואר לעיל סד"ה וכאשר תבין, והערות 123, 125.
[145] לשונו בח"א שם [ג, ריב:]: "והש"י יהיה מסיר מהם חולי הנפש, כמו שמסיר חולי הגוף, וכדכתיב [דברים ל, ו] 'ומל ה' לבבך' וגו'', ולפיכך אי אפשר שלא יעשו תשובה, אלא יעשו תשובה". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ז ה"ה כתב: "וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הם נגאלים, שנאמר [דברים ל, א-ג] 'והיה כי יבואו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלקיך ושב ה' אלקיך וגו''". וראה ברבינו יונה בשערי תשובה, בתחילת השער הראשון, שהביא את הפסוק "ומל ה' אלקיך את לבבך" להורות שה' יעזור לשבים כאשר אין יד טבעם משגת. וראה הערה 156, שנתבאר שם שהרמב"ם פוסק בזה כרבי יהושע, שהקב"ה יכפה את התשובה, ולא כר"א שהתשובה תלויה לגמרי ברצון ישראל.
[146] בח"א לסנהדרין שם [ג, ריג.] כתב: "כי האבילות הוא רע, ואינו לפי סדר המציאות". כי כבר נתבאר למעלה [פ"ל הערה 62] שהמציאות היא ה"טוב", וההעדר הוא ה"רע", ואבילות - שהיא ההעדר - היא בגדר "רע". וראה עוד גו"א בראשית פכ"ה אות מז אודות שהאבלות היא גלגל שחוזר בעולם. וראה להלן פל"ה הערה 96.
[147] ברכות מו:, שבת קלו., ושם פירש רש"י "איתרע מילתא - אבילות". וכן הוא במו"ק יא: ורש"י שם, שם יח. ורש"י שם, ושם כו:.
[148] כמו שאמרו במו"ק יא: "מי שהפך את זיתיו ואירעו אבל וכו'".
[149] ובערוך ערך ער [מספר ארבעה עשרה] חיבר מילת "עראי" [שהוא "דרך מקרה" (לשונו שם)] עם מילת אירע", הרי ברור ש"אין דבר זה תמיד".
[150] בח"א כתב כאן: "ואין דבר מקרה תמידי", וכמבואר בהערה 126.

[151] ועוד אודות שהגלות בעצמה שואפת לביטולה, ראה לעיל פכ"ד ד"ה וכן בפרק, שכתב: "כי הגלות... הוא שנוי מסדר העולם. ודבר כמו זה קשה שיעמוד בשנוי סדר שלו, ותמיד הוא חפץ לבטל השנוי". וראה שם הערה 66. ובח"א הוסיף כאן: "אע"ג שאין עושין תשובה, מצד האבילות שהוא מקרי, א"א שיהיה לעולם דבר זה, כי החטא ג"כ הוא דבר מקרי, והגלות מכפר ומסלק החטא [סנהדרין לז:] שהוא דבר מקרה בלבד, ולכך אמר 'דיו לאבל שיעמוד באבל'".

[152] פירוש - לדעת המהר"ל אע"פ שהגמרא ביארה שמחלוקת רב ["אין הדבר תלוי אלא בתשובה ובמעש"ט"] ושמואל ["דיו לאבל"] היא שנויה במחלוקת תנאים של רבי אליעזר ["אם ישראל עושין תשובה - נגאלין"] ורבי יהושע ["הקב"ה מעמיד להם מלך וכו'"], ובהתאם לכך רב סובר כר"א, ושמואל סובר כרבי יהושע, מ"מ ישנו הבדל בין שמואל ורבי יהושע. שלדעת שמואל ביטול הגלות יכול להעשות אף ללא תשובה כלל. ואילו לרבי יהושע לעולם יהיה צורך בתשובה, ורק פליגי על ר"א, שר"י סובר שהתשובה אינה צריכה להעשות דוקא ע"י רצון ישראל, אלא הקב"ה יכפה אותם על התשובה, וכמו שמבאר. וראה עוד בריי"ף בעין יעקב שם ד"ה מעמיד להן מלך.

[153] וכפי שכתב למעלה, פכ"ד סד"ה ודע כי: "הקץ צריך שיהיה נבדל מן האדם... כי אין הקץ כך שהוא עם האדם". וראה שם הערות 94, 95, ולהלן פ"מ הערה 22.

[154] ובח"א שם [ג, ריג.] הוסיף: "ועל זה אמר [דברים ל, ו] 'ומל ה' אלקיך לבבך וגומר'". ופירושו שהקב"ה מחייב אז את התשובה. וראה הערה 145.

[155] שהרי אף אם הגאולה תלויה בתשובה, הרי כבר נתבאר שבודאי יעשו תשובה [ראה הערה 145], ולכך ברור שהגלות היא ארעית וזמנית.

[156] ולכך אם ישראל לא יעשו תשובה מרצונם, השי"ת יכוף אותם על התשובה. ולשון הרמב"ם בהלכות תשובה [ראה הערה 145] מורה שפסק כרבי יהושע, שהרי ביאר שהתשובה תיעשה מחמת הצרות הרבות.

[157] פירוש - תיבת "כסף" מוסבת רק על מעשים טובים, ולא גם על תשובה, וכמו שמבאר.

[158] נראה מה שהדגיש שתשובה היא "להיות חוזרים מחטא", כונתו לבאר שמשום כך אין התשובה בגדר "כסף". שאמנם יש בתשובה משום תקון המעוות ו"סור מרע", אך לכלל "כסף" לא הגיע, כי "כסף" מורה על דבר שהוא חשוב מצד עצמו, ואין חזרה מחטא בגדר זה. וכן יבואר בסמוך.

[159] בזה המהר"ל מסכם את שיטות רבי יהושע ורבי אליעזר בביאור הפסוקים השונים.

[160] כמצויין בהערה 143.

[161] כפי שכתב בדרשת שבת תשובה [פג.]: "החטא בישראל... אינו מצד עצם הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה... רק הוא בשביל גרוי השטן". ועיי"ש שמאריך לבאר יסוד זה. וראה לעיל פי"א הערה 238, ופכ"ה הערה 91. ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כאשר תדע סוד הכפרות... מורה על שישראל קדושים בעצמם, נבדלים מן הפחיתות, ואל"כ... לא היה אפשר בהם כפרה. עכשו שהם בעצמם נבדלים מן מכל הפחיתות, ראוי להם הכפרה, שהחטא אין מתייחס להם, ועיקר עצמם בלא חטא, לכך ראוים אל הכפרה... ודומה למי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט, חוזר מיד לטהרתו, לפי שבעצמו הוא טהור. ומי שהוא מזוהם ומאוס אין הלכלוך יוצא ממנו לעולם, לפי שנוסף לכלוך על הלכלוך".

[162] שהחטא לישראל אינו דבר עצמי, וכמבואר לעיל פי"א הערות 236-238, ופכ"ה הערה 91, להלן פמ"ט ד"ה כבר אמרנו, גבורות ה' פ"ח [מו.], וגו"א במדבר פכ"א הערה 146, ועוד.

[163] שמצטרפין - מלשון "לא נתן הקב"ה את המצות לישראל אלא לצרוף אותם בהם". [תנחומא תזריע סוף אות ה].

[164] שהוא - הכסף.

[165] כמו שנאמר [תהלים יב, ז] "כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים". ועוד אודות שהתורה והמצוות מזככות את האדם - ראה נתיב יראת השם פ"ד [ב, לב:], הקדמה לתפארת ישראל [ה], שם פ"ב [יא.]. ושם פ"ז [סוף כה:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף, וצריך להוציא אותה מן הטבע ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות". וכן כתב שם בס"פ ח [ל:]: "שכל המצות... מזככים ומצרפים את נפשו, עד שהיא צרופה וזכה". וכן חזר וכתב שם ס"פ יד [מו.]. וזהו שכתב כאן "התשובה ומעש"ט שמצטרפין ומזככין הנפש". וראה להלן פל"ב הערה 159.

[166] כי אין תשובה בגדר מעשה, אלא חזרה מהחטא, וכמבואר בהערה 158.

[167] עלו - העול של ה' המוטל על ישראל.

[168] רש"י ס"פ שלח [במדבר טו, מא]: "שלא יאמרו ישראל מפני מה אמר המקום, 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'". וזה נעשה ע"י שהקב"ה

מעמיד על ישראל מלך קשה כהמן. וראה סנהדרין קה., שגם שם הובא הפסוק מיחזקאל המונע מישראל לפרוק עול ה' מעליהם.

[169] לעיל ד"ה וביאור ענין, והערה 145.

[170] שהרי כוחה של שבועה הוא בכך ש"היא על כל פנים, ולא תליא בשום אהבה, רק שכך נשבע" [לשונו בגו"א בראשית פ"ח סוף אות כה]. וכן מבואר ברמב"ן בראשית [כב, טז], ששבועה אינה תלויה במעשים של ישראל. וכן חזר הרמב"ן ופירש בדברים [ז, ז] ש"נשבע להם כדי שלא יגרום החטא ותבטל הבטחתם".

[171] לעיל ד"ה וכאשר תבין, שמקריות הגלות מחייבת את הגאולה. וכן התבאר לעיל פ"ה הערה 56. וראה כאן הערה 117.

פרק לב

[1] שהרי מצאנו רבותא מיוחדת במעשה בראשית ש"בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו" [חולין ס.], "רצה לומר שכל הנבראים נבראו בשלימות קומתן, ולא שתאמר כי מתחילה היו קטנים ואחר כך היו גדולים, כמו עגל ונעשה שור, רק מתחילה נברא שור... אבל במע"ב מה שיש להם בסוף היה להם מתחלת בריאתן" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"י (שכב.)]. אך כאשר לא איירי במע"ב, אזי המהלך הוא "עגל ונעשה שור". וראה להלן פמ"ח הערה 5.

[2] הסבה כמו על הסבה.

[3] כמבואר לעיל פי"ח ד"ה כי בתחלה, וז"ל: "בסוף הגלות... הם גולים ממקום למקום, עד שנשתכחה בעוונותינו הרבים התורה לגמרי מישראל בסבת הגלות". וראה שם הערות 111, 112, ופ"ל הערה 2. וכן הוא בדרוש על התורה [מח:].

[4] ואין גדולה בישראל - אולי כוונתו שאין דיינים הדנים דין אמת [גו"א שמות פכ"א אות ז, מד"ה ובקצת]. ואין הראשים מכוונים לש"ש [לעיל פכ"ה ד"ה ועתה], והדרשנים דורשים דרשות שאינן מבוססות [נתיב התוכחה פ"ג (ב, קצו.-קצח:)]. ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ה.] כתב: "ישראל, שיש להם גדולה אלקית... ולכך כל עוד שהגדולה יותר בישראל... נמצא בהם הענוה יותר". וגדולה זו חסרה מישראל בסוף הגלות. וראה לעיל פ"כ הערה 31.

[5] זו הבחינה השניה של שפלות ישראל בסוף הגלות. כי עד כה ביאר את שפלותם מצד עצמם, ומעתה מבאר את שפלותם מצד האומות. וראה לעיל פי"ח הערה 87.

[6] כמו שאמרו [סוטה מט.] "בכל יום ויום מרובה קללתו משל חבירו", וכפי שביאר לעיל פכ"ב ד"ה ואמר אין, ושם הערה 154. אמנם מאמר זה נאמר בכלליות, אך כאן פירט המהר"ל שכונתו ליחס אומות העולם לישראל. וק"ק, שלעיל [פי"ח ד"ה כי בתחלה] כתב שבחלק השני של הגלות היו הגוים גוזרים על ישראל מיתה ושמד, אך בחלק השלישי והאחרון של הגלות "אין שמד... ונוהגים האומות עם ישראל כמו שנוהג הבעל עם האשה". וראה שם הערה 107, שהובאו מדבריו בדרוש על התורה [מח:] שבחלק השלישי של הגלות "תודה לה' לא נמצא בו ענין חלק הב', גם לא השעבוד הקשה כבראשונה מהחלקים" [לשונו שם]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ששפלות ישראל בין האומות היא "כל שעה יותר ממה שהיה". וצ"ע. ואולי יש לחלק בין מיתה ושמד, לבין שפלותם של ישראל. וכונת המהר"ל כאן היא שכבודם של ישראל נרמס ונדרס כל שעה יותר מהשעה שקדמה לה. וראה להלן ר"פ לט, שחזר שם להתייחס לדבריו כאן.

[7] פירוש - ר"נ שאל את רב האם הוא שמע מתי יבוא בן הנפילים. ולהלן ר"פ לה חזר והביא שם גמרא זו.

[8] בתמיה.

[9] מלכות דוד שנפלה, להכי קרי משיח 'בר נפלי' [רש"י שם].

[10] רב לרב נחמן.

[11] עד שלא כלתה צרה ראשונה - שניה ממהרת לבוא. 'פקודה' כמו 'לא נפקד' [במדבר לא, מט] [רש"י שם].

[12] שמיטה [רש"י שם]. והכונה למחזור של שבע שנים של שמיטה.

[13] שיהא מעט מטר, ויהא רעב במקום זה, ושובע במקום זה [רש"י שם].

[14] רעב מעט, שלא יהא שובע בשום מקום [רש"י שם].

[15] מתוך שאין להם מה לאכול [רש"י שם].

[16] יצאו קולות שבן דוד בא. [רש"י שם].

[17] בין עובדי כוכבים לישראל [רש"י שם].

[18] דהוה הכי שנה אחת רעב, שנה אחת שובע, ואעפכ לא בא בן דוד".

[19] פירוש - אביי משיב לרב יוסף וכי בשישית "כלום יצאו קולות שבן דוד בא" [רש"י שם].

[20] כלומר, אלו הצרות דקתני הכא, כסדרן לא אתרמו בשבוע אחד, אבל כי אתרמו אתי משיח [רש"י שם].

[21] כפי שכתב לעיל בפכ"א [ד"ה ואמר אחריו]: "כי יהיו ישראל נחשבים כאילו נולדו... ואלו הם דור של משיח... שיהיו נחשבים שנולדו מחדש... שיוצא לפועל הכח הנסתר העליון הפנימי, הוא עולם המשיח". וראה שם הערות 38, 41, 42, ופכ"ט הערה 60. וראה גם כן בסמוך הערות 62, 63, 70, 142, פל"ה הערה 52, פל"ו הערות 2, 111, ופל"ט הערה 9.

[22] כפי שכבר השריש לעיל [פכ"ו ד"ה ובמדרש] שכל הויה חדשה מחייבת את חורבנה של ההויה הקודמת לה, "משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח - היא נפסדת... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה", וראה שם הערה 21, שהובאו שם דבריו מח"א לסנהדרין צו: [ג, רג:] בביאור ענין זה. וזו התשובה לשאלה שפתח בה את הפרק. וראה הערה 179.

[23] השבוע [שבע השנים].

[24] רעב גדול, ומתים אנשים וטף חסידים ואנשי מעשה, ותורה משתכחת מלומדיה.

[25] נראה להטעים נקודה זו, כי כבר נתבאר שמספר שבע הוא מלשון שביעה [לעיל פ"ה הערות 189, 464, ופ"ז הערה 41]. ומספר שבע מסמל את עולם הטבע שנברא בשבעה ימים [לעיל פ"ב הערה 100, פ"ה הערה 543, פ"ז הערה 42, ועוד]. ושלימות העוה"ז אינו רק עד שבע [לעיל פי"ט הערה 117]. ולכך שובע הוא שלימות העוה"ז בלבד. וראה הערה 28.

[26] נראה לבאר זאת, עפ"י דבריו בתפארת ישראל פ"ל [פט:], שכתב: "כי הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר, ודבר זה מבואר מעצמו... כי דברים שאין להם מציאות בשלימות הוא יושב דומם, כדכתיב [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', ודבר זה מבואר... שהקול מורה על היציאה לפעל אשר לא היה קודם, שזה ענין הקול כאשר אמרנו". וכן הזכיר שם בקצרה בפמ"ז [קמד:]. ולהלן פל"ט [ד"ה עוד שם] ביאר שהדגים אינם שלימי הבריאה, והראיה שאין בהם קול. והם הם הדברים. וראה שם הערה 48, פמ"ב הערה 114, ופנ"ב הערה 47.

[27] כפי שכתב בגבורות ה' פ"ס [ערב.]: "הקב"ה ינחם את ישראל על הצער שקבלו מן המתנגד אשר מתנגד להם, הם ארבע מלכיות... אשר הם בעצם מתנגדים לישראל". ולהלן פל"ג [ד"ה ויותר מזה] ביאר שישמעאל ועשו מתנגדים בעצם לישראל. ובגבורות ה' פס"ד [רחצ:] כתב: "גוג ומגוג ראש ועיקר כל האומות... ולפיכך הוא מתנגד לישראל". וראה לעיל פ"ה הערה 115, ובסמוך הערה 170.

[28] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, רד.]: "כי מדריגת המשיח על עוה"ז, שהעוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעה ימי בראשית, ולכך מעלת המשיח, שהוא על עוה"ז, הוא אחר מספר שבעה". ואודות שמספר שבע הוא מספרו של העוה"ז, ראה לעיל פ"ב הערה 100, פ"ה הערה 543, פ"ז הערה 42, פי"ט הערות 27, 76, 117, פכ"ב הערה 41, ופכ"ח הערה 66. וראה כאן הערה 25. ואודות שמעלת המשיח נבדלת מהעוה"ז, ראה לעיל פכ"ח הערות 67-69, 72, 74, 75.

[29] פירוש - הגמרא מבארת שאע"פ שמדובר אודות הכינור של המקדש, מ"מ המקרא מכנהו "נבל", שהואיל ומרובים נימותיו לכך הוא משמיע קול כנבל, "ונבל עשוי כמפוח של נפחים, ומוציא קול ע"י רוח" [רש"י שם].

[30] פרק יט, ד"ה ואמר עלי.

[31] לעומת ימות המשיח שאז יתאחד הרבוי אשר הוא בעוה"ז ע"י המשיח, וכמבואר בסמוך. וזהו לשונו לעיל [פי"ט ד"ה ואמר עלי]: "כי שלימות של עוה"ז אינו רק עד ז', כי העוה"ז הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". וצירוף דבריו שם לכאן מורה, שהואיל והעוה"ז הוא עולם הטבע, לכך שלימותו ומעלתו הן ברבוי שלם ללא חסרון, אך לא שהרבוי יתאחד ליחידה אחת. וביאור הדבר, שכבר נתיסד שהטבע הוא חומרי [לעיל פי"א הערה 92], וכל אחדות היא לרוחני, כי הפירוד שייך לגשמי [לעיל פ"ה הערה 107]. ולכך מן הנמנע הוא שהעוה"ז יהיה אחד, והריבוי שבו יתאחד ליחידה אחת. ולכך מעלת העוה"ז היא בשלימותו של הרבוי, אך לא באחדותו. וכן כתב להלן ר"פ לד: "אין ראוי שיהיה בעולם [הזה] התאחדות, שיהיה העולם אחד לגמרי", ושם מבאר יסוד זה. וראה בסמוך הערה 44. וראה להלן פל"ג הערות 1, 9, ופל"ד הערה 4.

[32] אודות שהכינור מורה על השמחה והשבח אל ה', הרי שכך נאמר [תהלים לג, ב] "הודו לה' בכנור בנבל עשור זמרו לו". ובבראשית [לא, כז] נאמר "ואשלחך בשמחה ובשירים בתוף ובכינור". ועל ידי כנורו של דוד סרה הרוח הרעה משאול [ש"א טז, כג]. ובישעיה [כד, ח] נאמר "משוש כנור".

[33] כי שמחה מורה על שלימות, וכמבואר הרבה פעמים [לעיל פ"ח הערה 38, וש"נ].

[34] כמו [ויקרא כו, כא] "ויספתי עליכם מכה שבע כחטאתיכם". וכן [תהלים יב, ז] "מזוקק שבעתים", וכן [משלי ו, לא] "ישלם שבעתים", וכן [תהלים קיט, קסד] "שבע ביום הללתיך", ועוד. וראה לעיל פ"ה הערות 464, 465, פ"ח הערה 106, ופי"ד הערות 109, 110, כי זהו יסוד עתיק בספרי המהר"ל.

[35] וכל זה קשור לכנור של המקדש דוקא, כי ביהמ"ק הוא שלימות הבריאה [כמבואר לעיל פ"ט הערה 95], לכך דין הוא שבכינור המקדש יהיו שבעה נימין. וראה לעיל פי"ט הערה 117, וכן בסמוך הערה 41.

[36] כמבואר היטב בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:], והובא לעיל פכ"ז הערה 55, עיי"ש. וראה עוד לעיל פל"א הערה 36. ובח"א לסנהדרין צא. [ג, קפא:] כתב: "והנביאים בעוה"ז נבואה שלהם היא שבח להקב"ה, ולפיכך לעתיד, כאשר יהיה העולם שלם, יהיה בהם שלימות הגמור... יאמרו שירה בקול אחד, כי מקול אחד היו מתנבאים כל הנביאים, רק שהיה מתחלק הקול הזה לכל נביא ונביא... כי העוה"ז שהוא עולם החילוק, היה כל נביא ונביא בפנ"ע. אבל לעתיד יתאחדו... ויאמרו שירה בקול אחד". וראה עוד בח"א לסנהדרין צד. [ג, קצב:] אודות השייכות של המשיח למספר שמונה.ובבאר הגולה, סוף באר החמישי [קה:] כתב: "המשיח על ידו יהיה כל העולם אחד, ולא יהיה העולם מחולק, ראוי לו שיהיה נברא ביום א', שהוא יום אחד... מפני שכל דבר נברא בזמן המיוחד אליו הראוי לו, ולכך המשיח, שאין זמן מיוחד וראוי לו רק יום ראשון". וראה להלן פל"ג הערות 1, 3.

[37] כמו שיבאר בסמוך שהשמיני הוא מורה על האחדות. וכן כתב בכמה מקומות שמספר שמונה מקביל למספר חמישים, וכמו בנתיב העבודה פי"ב [א, קיד:]: "השבח השמיני הוא כנגד שער החמישים". וכן הוא בנר מצוה [כג:]. ובח"א לר"ה כא: [א, קכב:] כתב: "הנה הרבוי הוא בשבעה... אבל החמישים הוא כנגד מה שהעולם יש בו אחדות... מקשר ומאחד הכל". וכמה פעמים ביאר שמספר שמונה הוא האחד שמעל שבע [דרוש לשבת תשובה (פב:), נר מצוה (כג.)]. ובגבורות ה' פמ"ז [קפד:] כתב: "'אז'... יש בה האחדות... מפני שהאל"ף הוא אחד רוכב על שבעה, כי השבעה רבוי החלקים בכל מקום... וכאשר רוצה לומר כי הוא יתברך אחד מושל על החלקים כולם, מזכיר מספר 'אז', שהוא יתברך אחד רוכב על שבעה". וראה לעיל פכ"ז הערה 14.

[38] לשונו לעיל פי"ט [ד"ה ואמר עלי]: "ולימות המשיח של שמונה נימין, כי השלימות שיהיה לימות המשיח יהיה על הטבע... יותר מן עוה"ז, ולכך הכינור של ימות המשיח של שמונה".

[39] כפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [קעא.]: "עוה"ב הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי". וכ"ה בנתיב התורה ספ"י [א, מו.], דרוש עה"ת [סוף כט:], ודרוש על המצות [סא:]. ובח"א לב"ב עה: [ג, קיג:] כתב: "ההפרש שיש בין קדושה של עוה"ז והקדושה של עוה"ב, כי קדושה של עוה"ז - עיקר הדבר הוא חול, ומקבל קדושה. אבל קדושה של

עוה"ב, היא כולה קדושה אלקית, ודבר זה מבואר". וראה לעיל פט"ו הערה 82, ולהלן פנ"ט הערה 41.

[40] אודות שהעשרה מורה על קדושה - ראה לעיל פ"ח הערות 47, 121, 122, 124, פי"ט הערות 121, 123. ואבוהון דכולהו מה שנאמר [ויקרא כז, לב] "העשרי יהיה קודש לה'". ובדר"ח פ"ה מ"א [רטו:] כתב: "העוה"ב נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד - מספר עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה".

[41] לשונו לעיל פי"ט [סד"ה ואמר עלי]: "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 עוה"ב שהוא עולם קדוש. ועוה"ב נברא ביו"ד, ולכך כנור של עוה"ב הוא של עשרה נימין". וראה שם הערות 121-124. וא"ת, מדוע דוקא הכנור מבטא את השלימיות השונות של הבריאה [עוה"ז, ימות המשיח, עוה"ב]. וי"ל, הואיל וביהמ"ק הוא שלימות הבריאה [כמבואר לעיל פ"ט הערה 95], הרי שבכל שלבי הבריאה נמצא שהמקדש הוא המבטא את שלימותו. בריאה ובריאה ושלימותה, ולכך בריאה ובריאה ומקדשה. ולכך השלימיות השונות של הבריאה - משתקפות נאמנה באמצעות כנור במקדש, אשר הוא הוא שלימות הבריאה. ויש בזה הטעמה נפלאה. שכבר השריש לנו לעיל [ס"פ כג] שהתורה והמקדש הם תכלית הכל, ולכך אומרים [אבות פ"ה מ"כ] "יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך". וראה שם הערה 202 שנתבאר שם שתורה ומקדש צמודים יחד, כי יחד הם יוצרים הדביקות הגמורה בה'. והנה לגבי התורה מצאנו ש"תורה" כוללת בתוכה ג' מדריגות שונות; "המדריגה האחת - מדריגה נגלית לכל אדם. המדריגה השניה - הוא נסתר בתורה, שאינו מובן רק לחכמים ונבונים. המדריגה השלישית - הוא שיש בתורה דברים מורים על עוה"ב, ודבר זה לא יושג לשום אדם" [לשונו בתפארת ישראל פי"ג (מה.)]. וכשם שהתורה משתרעת על פני ג' מדריגות, הוא הדין והיא המדה שהמקדש ישתרע אף הוא על פני ג' מדריגות. ודוק ותראה שג' מדריגות אלו של המקדש, הן בדיוק מקבילות לעוה"ז, ימות המשיח, ולעוה"ב. ולכך, כשם שהתורה שייכת לאותם ג' עולמות, כך המקדש נמצא באותם ג' עולמות, וכינורו של מקדש מבטא הוא את שלימותה של כל עולם ועולם. [וראה עוד בגו"א שמות פכ"ה הערה 171, כיצד ג' מדריגות אלו של תורה מתבטאות בשם "תורה" גופא.].

[42] שבו - התחלת השמיני.

[43] כי אז התחלת האחדות, וכמבואר בהערה 37. וישראל עומדים בסוד האחדות, ואילו אומות העולם עומדות בסוד הרבוי, וכמו שמבאר והולך. וראה לעיל פ"י הערה 18, פי"ד הערה 47, פ"כ הערה 24, פכ"א הערות 2, 23, 51, פכ"ה הערות 23, 68, ולהלן פל"ו הערה 91, פל"ז הערה 9, ופל"ח הערה 10.

[44] כפי שנתבאר לעיל שכך היא המדה בעוה"ז, שאין בה אחדות אלא רבוי [ראה הערה 31]. והואיל ולאומות יש את העוה"ז [כמבואר בסמוך]. לכך יש בהם אותה מידה, של רבוי בלי קורטוב של אחדות.

[45] וברש"י במדבר כג, ד כתב: "אמר [בלעם] לפניו [של הקב"ה], אבותיהם של אלו בנו לפניך שבעה מזבחות, ואני ערכתי כנגד כולן". וביאר שם בגו"א [אות ג] בזה"ל: "וא"ת, וכי לא ידע בלעם דאין דבר תולה ברבוי מזבחות, וכל אדם יכול לעשות מזבחות הרבה. אמנם דע, כי כוונת בלעם... כי השבע כולל כל החלקים... ולפיכך בנו [האבות] ז' מזבחות... והיא [כנסת ישראל] דבוקה בו בכל. ולפיכך אבותיהם בנו ז' מזבחות ביחד, לא בנה כל אחד ז' מזבחות, שא"כ היה הכל רבוי, ולא אחדות... והרשע [בלעם] אמר כי האבות אין בהם הרבוי כולל כל החלקים... כי הוא ראש לע' אומות... ולפיכך ראוי שיבנה רבוי מזבחות, כי הם רבוי אומות... כי יותר חשוב הרבוי מן האחדות, והבן הדברים האלו". וראה עוד מה שכתב בזה בגבורות ה' פס"ט [שיח.], ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.]. וזה שכתב כאן "לכך בהם הקרבת ע' פרים בז' ימי סוכות". ובתפארת ישראל פ"א [ט.] כתב: "כי האומות הם מן העולם הטבעי, לכך היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... והאומות לפי מעלתם נתן להם ז' מצות, שהם שבע מצות בני נח". וראה לעיל פ"ה הערה 543. ולעיל נתבאר שאומות העולם מבטלות מגלוי אחדות ה' בעולם [פ"י הערה 27, פי"ג הערה 73]. והם הם הדברים.

[46] כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ג אות ג [ד"ה ולפיכך]: "מספר השבעים הם כמו שבע, שתוך מספר הכלל מספר הפרטי". וכן הוא לעיל פ"ז הערה 40, ופכ"ב הערה 41. אמנם בתפארת ישראל פל"א [צא.] כתב: "שבעה... רבוי גמור... אבל מספר שבעים, שהוא מספר כללי, הוא ריבוי שהוא מתאחד, כי החשבון הכללי הוא מתאחד, מה שאין כן במספר הפרטי". ואילו מדבריו כאן משמע שמספר שבעים מורה על ריבוי שאין בו התאחדות כלל, וכמספר שבע. ויל"ע בזה.

[47] כמבואר בהערה 45. וכן הוא בגו"א דברים פ"ד סוף אות י, ושם הערה 40. וראה לעיל פ"ח הערה 146. וכן הוא לעיל ר"פ כ, שיש לאומות את העוה"ז, ולכך בו ימצאו

את שלימותם. ולעיל בפרק טו ביאר שעוה"ז שייך לעשו, ועוה"ב שייך ליעקב, וראה שם הערות 46, 79, 80. וראה לעיל פי"ט הערות 76, 77, ופכ"א הערה 11.

[48] פר יחידי - של שמיני [רש"י סוכה נה:]. וכן מבואר ברש"י במדבר כט, לו.

[49] הרי שהזמן שלאחר השבעה עומד הוא בסוד האחדות [ולכך בשמיני עצרת מביאים פר אחד], והוא זמן המיוחד לישראל. וכך גם הזמן של מוציאי שביעית עומד הוא בסוד האחדות, ומוכן ומיוחד לישראל. וראה בגבורות ה' פמ"ז [סוף קפג:] שביאר שם מדוע לאחר שבעת ימי הסוכות מוקרב פר יחידי כנגד ישראל.

[50] כמבואר לעיל [פכ"ו הערה 113] שהמשיח מתעלה על העולם החומרי, ורוכב על ענן וחמור. ועוד נתבאר לעיל [פכ"ח הערה 67] שמעלת המשיח נבדלת מן העוה"ז הטבעי והגשמי, ולכך המשיח בא במוצאי שביעית. וראה לעיל פ"ח הערה 120, ששם נקט שהחורבן אירע ג"כ במוצאי שביעית. והנה הדגש הוא שהמשיח יבוא ב"מוצאי שביעית", ולא אמרו "בשמינית". וכן לעיל כתב "כי התחלת שמיני מיוחד דוקא לישראל", ולא נקט "כי שמיני מיוחד לישראל". ומשמע מכך שהשלב האמצעי שבין שביעי לשמיני הוא המיוחד לישראל. ונראה לבארו, שהנה במדרש [ילקו"ש ח"ב סימן תתרנג] נחלקו שם האמוראים בת כמה היתה אסתר כשנלקחה לאחשורוש. ומאן דאמר אחד סבר שהיתה בת ע"ה שנים. וכתב באור חדש [קטז:] לבארו: "בא לומר כי לאסתר היתה דביקות ברוה"ק, ואותה מדריגה ראוי לה מספר ע"ה, שהם נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה, כי כל עשרה נחשב כמו אחד, ולכך אמר כי בת ע"ה היתה". ומשמע מדבריו שנקודת החיבור של החומר עם הרוח הוא שבעה ומחצה. וכן צרף לכאן יסודו שהגימטריה של "כהן" הוא שבעים וחמש [נר מצוה כג.], כנגד מה שהכהן נמצא בהיכל ונכנס לפעמים לקודש הקדשים [שם]. הרי המחבר את ה"שבע" אל ה"שמונה" [ההיכל אל קה"ק, וכמבואר שם בנר מצוה] מספרו שבעים וחמש. ולכך כאשר ישנה יציאה מהשבע לעבר השמונה, זהו "מוצאי שביעית", וזהו הזמן של ביאת משיח.

[51] כי שכל, דעת, וחכמה, הם לא טבעיים, וכמבואר בח"א לנדה לא. [ד, קסא.].

[52] לא נתבררה לי כונתו במשפט זה.ואולי כונתו למאמרם ז"ל [סנהדרין צג:], שאמרו שם: "מתברכין בשש ברכות, ואלו הן; דוד ומשיח... משיח, דכתיב [ישעיה יא, ב] 'ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה' וגו'". ופירש רש"י שם "רוח חכמה, ובינה, רוח עצה, וגבורה, רוח דעת ויראת ה', הרי ששה". ועל כך בא כאן ביאור המהר"ל שרבוי חכמה זה בא לעולם מחמת שהמשיח מתעלה מעל הטבע, ובהתעלות זו גנוזה רבוי השכל והדעת והחכמה, שהם הדברים הבלתי טבעיים. ועוד

נאמר [ישעיה יא, ט] "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", וזהו הפרק העוסק בביאת המשיח. וראה בדרוש על התורה [מט:] שנגע שם בחכמה שתתרבה בימי המשיח. וראה פחד יצחק, פסח, קונטרס הרשימות - ה, אות ד, שביאר שם שבימי המשיח תוולד בנו תפיסה חדשה של השכל, שלא היתה קיימת בנו קודם בואו.

[53] כי גוף שם מקום המיוחד לנשמות העתידים להיות נולדים [רש"י נדה יג:]. ובע"ז ה. פירש "אוצר יש ושמו 'גוף', ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להולד, ונתנם לשם". וביבמות סג: פירש "פרגוד שחוצץ בין שכינה למלאכים, ושם רוחות ונשמות נתונות, שנבראו משמת ימי בראשית העתידות להנתן בגופים העתידים להבראות".

[54] לשון הפסוק במלואו הוא "כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי". ופירש רש"י בע"ז ה. "כי לא לעולם אריב - לאחר זמן הגאולה, ולא לנצח אקצוף מלגאול, כי רוח אשר לפני - נשמות שבגוף - יעטוף, הוא המאחר, כמו 'העטופים ללבן' [בראשית ל, מב], ונשמות שאני עשיתי". וביבמות סג: פירש "'יעטוף' לשון עכבה, כדכתיב 'והיה העטופים ללבן', ורישיה משתעי בגאולה 'כי לא לעולם אריב וגו'".

[55] כפי שפירש רש"י ביבמות סג:, והובא בסוף הערה 53. ובח"א ליבמות סב. [א, קלג.] כתב: "ונקרא האוצר שמשם באים 'גוף', על שם שהנשמות שבאות משם שייכי לעוה"ז... ואף נשמת משה רבינו ע"ה היה מן הגוף, כי יש דברים חשובים ג"כ בגוף, כמו הלב... כי בעוה"ז הנשמה היא עומדת בגוף, ולכך האוצר שבאות ממנו הנשמות נקרא 'גוף'".

[56] לשונו בח"א ליבמות שם: "אבל לעתיד לא תהיה הנשמה עומדת בגוף, שהוא חומרי גשמי, לא נקרא האוצר שבאו משם 'גוף'". וראה להלן פנ"א הערה 61.

[57] לשונו בח"א ליבמות שם: "הלכך אמר 'אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף', אז בן דוד בא, והנשמות שיבואו לעולם באו מאוצר שהוא עליון יותר".

[58] פירוש - לא ששם "גוף" מוסב על הנשמה מחמת צירופה אל הגוף [כפי שביאר עד כה], אלא ששם "גוף" מוסב על הנשמה מחמת שהמדריגה שממנה באה הנשמה נקראת בשם "גוף". וכמו שיבאר.

[59] פירוש - מדריגת הגוף תואמת לחלוטין למדריגת הנשמות בעוה"ז, לא פחות ולא יותר.

[60] ענין זה מבואר בח"א לע"ז ה. [ד, ל.], וז"ל: "פירוש... כי הנשמות שבאות משם אין להם כ"כ מדריגה עליונה, כמו שאין לגוף מדריגה עליונה, שהרי הראש יותר במדריגה.

ואילו על המלך המשיח כתיב [ישעיה נב, יג] 'ירום ונשא וגבה', לא נקראות הנשמות שיהיו אז מדריגות הגוף, אלא המדריגה העליונה שתהיה לזמן המשיח". וראה להלן פ"מ הערה 38.

[61] שדוד בא מרות המואביה ורחבעם [בן שלמה] בא מנעמה העמונית [יבמות עז.], ומלכות בית דוד בנויה משניהם, וכמבואר בב"ר מא, ד. ובגו"א במדבר פכ"ה אות כה כתב: "מלכות בית דוד שעתידה לצאת מרות, שבא ממנה דוד המלך. ובדוד לא היה מלכות בית דוד בלבד, אלא ע"י רחבעם, שבא מנעמה העמונית, ומשניהם היה קיום למלכות בית דוד". ושם פל"א אות ב כתב: "לפי שמלכות בית דוד ע"י שניהם יהיה, שהרי מדוד ורחבעם היה מלכות בית דוד... אבל באחד, דהיינו במואב או בעמון, אינו מעלה ומוריד... לא בשביל דוד בלבד, אלא מלכות בית דוד". וכן כונתו כאן לרחבעם. ומה שכתב "שלמה", כי שלמה הוליד את רחבעם [מ"א יב, כג], ואמו של רחבעם היתה נעמה [מ"א יד, כא, וראה רש"י יבמות עז. ד"ה נעמה]. וראה עוד גו"א בראשית פי"ט סוף אות לח, ח"א ליבמות עז. [א, קמג:], ובח"א לב"ב צא: [ג, קכא:].

[62] כמו ביאת המשיח, שהיא "התחדשות הויה", וכמבואר לעיל הערה 21.

[63] כמו ששנינו בר"ה ט: "אחד הנוטע ואחד המבריך ואחד המרכיב... עלתה לו שנה", והכונה למנין שנות ערלה [רש"י שם]. ופירושו, שאם תלש הענף ונפסק מאביו, והרכיבו באחר, זוהי שאמרו שהרכבה חייבת בערלה [פיהמ"ש לרמב"ם ערלה פ"א מ"ה], וכן נפסק להלכה [רמב"ם מעשר שני פ"י הי"ד]. ואף מדובר בהרכיב ילדה בזקנה, שכאשר נפסק הענף מאביו, אף שהרכיבו בזקנה, חייבת בערלה [כפתור ופרח פנ"ד עמוד תשכט (הוצאת לונץ), וכ"ה במאירי ר"ה ט:]. הרי שע"י ההרכבה נחשבת הזקנה לנטיעה חדשה. ואף זקנה בזקנה חייבת בערלה [עפ"י דפוס ויניציאה ברמב"ם מלכים פ"ז ה"ו, וכן ברדב"ז שם]. ומבואר, איפוא, שהרכבה מנטיעה אחרת הופכת את הנטיעה המקבלת לנטיעה חדשה.

[64] שהשילוב של רות ונעמה מביא להויה חדשה של המשיח, וכמו שמבאר.

[65] כמו עובדיה הנביא, שהיה גר אדומי [סנהדרין לט:], אונקלוס [גיטין נו:], יתרו [רש"י שמות יח, א]. ובילקו"ש ח"ב סוף רמז ט אמרו "יש נשים חסידות גיורות; הגר, אסנת, צפורה, שפרה, פועה בת פרעה, רחב, רות, ויעל אשת חבר הקיני".

[66] חזינן כאן שהמהר"ל משוה הרכבה להברכה, אע"פ שהן שתי פעולות שונות; כי הרכבה היא חיבור ענף מאילן לאילן [סוטה מג:], ואילו הברכה היא כפיפת ענף מהאילן בקרקע, כדי שישתרש ויוציא אילן חדש [רש"י ב"ב יט: ד"ה מבריך]. אמנם מצאנו

שאע"פ שאמרו "מבריך" פירש רש"י שהכונה למרכיב [סוטה מג: ד"ה רב נחמן]. וא"כ ה"ה להכא.

[67] בח"א ליבמות סג. [א, קלו:] כתב עד כאן אות באות, והוסיף פה: "כי האומות, עם כי יש בהם פחיתות הרבה מאוד, יש בהם ענין זה, שהם זולת ישראל, ולכך לא היה ראוי וכו'".

[68] כי ככל שרחוק יותר מישראל, כך הוא יותר יפעל התחדשות בישראל כשיקלט בישראל.

[69] כן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קצב:]: "ואין כ"כ אדום מתנגד לישראל... כמו עמון ומואב, שהרי על אלו נאמר 'לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' לעולם'". ובב"ר מא, ו אמרו "'הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי' [בראשית יג, ט], אמר רבי חלבו, 'הבדל' אין כתיב כאן, אלא 'הפרד', מה הפרדה הזו אינה קולטת זרע, כך אי אפשר לאותו האיש [לוט] להתערב בזרעו של אברהם". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות יז הביא מדרש זה. ובח"א לנזיר כג: [ב, כו.] כתב: "הפורש הוא יותר קשה מאותו שהיה רחוק מעולם... לוט שהיה קרוב ונתרחק, אין כאן שום צד קירוב, שאם היה צד קירוב לא היה מתרחק, לכך הוא הפכו לגמרי. ולכך נגזר על עמון ומואב מה שלא נגזר על שום אומה 'לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה''... מורה על הזרות והריחוק שהיה בלוט". וראה להלן פנ"ז הערה 39.

[70] פירוש - הצורך בהתחדשות הויה חדשה מזקיקה הברכה והרכבה מאומה הרחוקה ביותר מישראל, שככל שרחוק יותר - הויתו מחודשת יותר, וכפי שנתבאר.

[71] זהו המשך השאלה, שלא מצאנו דבר זה בשאר גרים, וכמו שמבאר. ובח"א ליבמות סג. [א, קלו:] כתב: "וזה אינו באחרים".

[72] עד כאן שאלתו, והיא, מדוע לגבי זרעו של לוט מצאנו שהתגיירותם בישראל תרמה והוסיפה לישראל, ואילו בשאר גרים מצאנו את ההיפך, שהם קשים לישראל.

[73] לשונו בנתיב הענוה פ"ג [ב, ט:]: "ועוד שם [סוטה ה.] אמר רב אשי, כל אדם שיש בו גסות רוח מתמעט, שנאמר [ויקרא יד, נו] 'לשאת ולספחת'. אין 'שאת' אלא גבהות... ואין 'ספחת' אלא טפילה, שנאמר [ש"א ב, לו] 'ספחני נא אל אחת הכהונות לאכול פת לחם'... כי הצרעת היא תוספת על האדם, שאין הצרעת מסדר העולם, רק תוספת מבחוץ על האדם, ודבר שהוא תוספת אינו עיקר. ולכך נקרא 'ספחת' שהוא לשון טפילה, שהוא טפל ומחובר לאדם, כי הדבר שהוא תוספת אינו עיקר". ובח"א ליבמות מז: [א, קל:] כתב: "ספחת הוא דבר טפל על האדם, והתוספת כמו זה מבטל צורה.. ונעשה שינוי באדם". וראה לעיל פ"י הערה 21.

[74] פירוש - זה חסרון לבעל התוספת עצמו. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכמבואר בגו"א במדבר פכ"א ד"ה ודע, ושם הערה 141. ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה [נתיב הענוה פ"ז (ב, יח:)], וכיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (ב, קעג.)]. וראה עוד בנתיב העבודה ס"פ יז [א, קלא:], דר"ח פ"ו מ"ז [רצו.], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ושם הערה 131, לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. וראה לעיל פכ"ד הערה 75, ולהלן פל"ו הערה 79.

[75] ולכך ישראל בבחינת עם אחד, הבאים משורש אחד. וראה לעיל פ"ב הערה 5 אודות שהאבות נחשבים לשורש ישראל, ומהם מתחיל יחוד ישראל בעמים.

[76] כפי שכתב כמה פעמים, וכגון בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:]: "ישראל הם עם אחד, ומצד זה ראוי שיהיו ישראל כמו אדם אחד לגמרי, וכאשר אין האהבה לחבירו כאילו היה איש אחר, דבר זה כאילו לא היו ישראל עם אחד". ובנתיב התוכחה [ב, קצד.] כתב: "כל ישראל ערבים זה בזה בשביל שהם עם אחד... ודומים לאדם אחד, שאם יש מכה באחד מאבריו, שכולם מרגישים, בעבור שהם גוף אחד. וכן כאשר אחד מישראל עובר עבירה, מרגישין בחטא זה כל ישראל, שהם כמו אדם אחד, כי הם עם אחד". ובח"א לבכורות ח: [ד, קיט.] כתב: "כי ישראל אדם אחד, דור הזה ודור שאחריהם". וכן כתב להלן פל"ז ד"ה ופירוש זה. וראה להלן פל"ג הערה 8.

[77] לשונו בהקדמה לדרוש על התורה [ו:]: "ולכך נקרא הגר הראשון 'יתרו', שהוא יתר ותוספת על ישראל. ונקרא 'יתרו' בוא"ו, מפני שהוא"ו מורה על עצם ישראל, שהם שש מאות אלף בעצמם". ועיי"ש שהאריך בביאור יתור זה. וכן ראה בגבורות ה' פי"ט [פיז:] בהסברו לכך שמרע"ה נשא גיורת, כי היה עליו לשאת אשה שאינה נכנסת תחת מספר ששים רבוא. וראה לעיל פ"י הערה 27.

[78] מצד "כל היתר כנטול דמי" [חולין נח:].וראה לעיל פכ"ד הערה 75.

[79] לשונו בהקדמה לדרוש עה"ת [ו.]: "כל הטוב שזוכים ישראל אליו, הם זוכים מצד שהם בני אברהם יצחק ויעקב, או מצד שהם אשר בחר בם א-ל, והגרים מבטלים דבר זה. לכך נקרא הגר 'ספחת', שהוא דבר תוספת וטפילה על האדם, והוא מבטל עיקר תואר צלמו, עד שאינו נחשב אדם שלם. כי האדם בצלמו ובתבניתו, אין תוספת עליו ואין גרעון בו כלל. וישראל נקראים 'אדם' [יבמות סא.], והגר תוספת עליהם. וזהו חסרון גמור עצמיי ומוחלט בישראל, שנקראו 'אדם', כי כל יתר כחסר דמי [חולין נח:]. לכך כאשר ימצאו גרים בישראל, הם נוספים עליהם כאילו ישראל חסרים, כי הם מבטלים צורת ישראל ממה שהם ראויים מצד עצם צורתם שבחר בהם הש"י".

[80] לשונו בח"א לקידושין ע: [ב, קנ.]: "כי הגרים הם תוספת על ישראל, כמו האדם שיש לו ספחת, הוא קשה לו בעבור כי האדם אינו שלם רק [כאשר] עומד בעצמו מבלי תוספת על האדם... וכאשר אין לאדם ספחת... הוא אדם שלם בלא חסרון. וכך ישראל, כאשר הם עומדים בעצמם מבלי תוספת כלל, הם שלמים בלא חסרון. וכאשר נלוה עליהם הגר, אזי נספח עליהם ונתוסף עליהם הגר, כאילו אין ישראל עומדים בעצמם, ובטל צורתם העצמית. אבל כאשר אין הגרים נוספים עליהם, עומדים בצורתם העצמית מבלי תוספת, והם שלימים מבלי תוספת, אשר כל התוספת חסרון. ולכך קרא הגר 'ספחת', ופירוש זה ברור". וכן כתב בח"א ליבמות מז: [א, קל:], ושם סג. [א, קלו:]. וראה עוד תפארת ישראל ספ"א [י:], ולהלן פ"ס הערה 47.

[81] רות המואביה ונעמה העמונית.

[82] בח"א ליבמות סג. [א, קלו:] כתב כאן: "כמו הברכה שאינה תוספת כלל, רק שהוא מוציא פרי חדש". ופירושו, שעצם העובדה שנוצר כאן פרי חדש יש בכך להורות שאין כאן תוספת כלל. ונראה ביאור הדבר עפ"י דברי הרמב"ן ויקרא [יט, יט], שביאר שם איסור הרבעת בהמות וכלאים בזה"ל: "כי השם ברא המינים בעולם בכל בעלי הנפש בצמחים ובבעלי נפש התנועה, ונתן בהם כח התולדה שיתקיימו המינים בהם לעד כל זמן שירצה הוא יתברך בקיום העולם... והמרכיב שני מינין... לא יולידו מין בשאינו מינו, וגם הקרובים בטבע שיולדו מהם, כגון הפרדים, יכרת זרעים, כי הם לא יוליד... וגם הצמחים אשר יתרכבו מין בשאינו מינו, אין פרים צומח אחרי כן". והואיל ומההרכבה של רות ונעמה נוצר פרי חדש, בע"כ שאין רות ונעמה בגדר תוספת מבחוץ, אלא שהן מתחברות בעצם לישראל.

[83] בח"א שם הוסיף: "וכן הם רות ונעמה, ולכך עליהם כתיב [בראשית יב, ג] 'ונברכו בך כל משפחות האדמה', שאין בהברכה תוספת, וכך אלו שנים אינם תוספות".

[84] רק בלשון המהר"ל הוא כמו "אלא".

[85] לשונו בגו"א בראשית פי"ט אות לח ד"ה אמנם: "אמנם מה שרמזו רז"ל [ב"ר נא, ו] במה שאמרו ששמע לוט שאברהם אמר על שרה 'אחותי היא' ושתק - הוא סוד מסתרי תורה. והוא נתבאר במה שאמרו חכמים ז"ל [ב"ר מא, ו] כי היה קלסתר פניו דומה לו... והכוונה לרז"ל בזה כי בפנימית הענין יש ללוט צרוף וייחוס אל אברהם, אע"ג דבנגלה היה לוט פירש מאברהם [בראשית יג, יא], יש בפנימית הענין דבר גדול, שיש לו ייחוס אל אברהם, שהרי לא היה מגלה סוד אברהם ופנימיתו [ראה לעיל פכ"ד הערה 86]. והענין הזה יש לך לדעת הוא מה שאמרו חכמים ז"ל [ב"ק לח:] ב' פרידות טובות שרצה

הקב"ה להוציא מהם מלכות בית דוד, שהוא מלוט, והבן זה". וזהו דיוק לשון רש"י בדברים [ב, ה] "בשכר שהלך [לוט] אתו למצרים ושתק... עשאו כבנו". וראה להלן פ"ס הערה 33.

[86] שהרי לוט פירש מאברהם ואמר "אי אפשי לא באברהם ולא באלקיו" [רש"י בראשית יג, יא]. ובהצלת סדום המלאכים אמרו ללוט "אתה הרשעת עמהם" [רש"י בראשית יט, יז], וזו היא הזוהמא והסיג שנמצאים בלוט.

[87] יש להעיר, כי בתחילת דבריו משמע שלוט ירש טיפת קדושה זו מאברהם, והמקור הוא אברהם ["היה אצלו טיפה של קדושה שהגיע ללוט, בשביל היה לוט בן אחיו של אברהם"], ואילו מהמשך דבריו משמע שטיפת קדושה זו מקורה מלוט, ורק הואיל ואצל לוט היתה הטפה מעורבת בזוהמא ובסיג, לכך אין אברהם יכול לקבל טפה זאת מלוט "כי היה עם הטפה הזוהמא והפסולת שהיה מצורף לטפה זאת". וא"כ טעון ביאור, מיהו המקור לטפה זאת, אברהם [שהנחילו ללוט], או לוט [שנמנע ממנו להעבירה לאברהם]. ובע"כ לומר, שודאי מקור הטיפה הוא לוט, ורק שלוט זכה לכך מחמת היותו בן אחיו של אברהם. א"כ זכות אברהם גרמה שלוט יהיה המקור לטפה קדושה זו, ואי אפשר היה שאח"כ אברהם יקבל מלוט את הטפה, כי הטפה היתה מעורבת בזוהמא ופסולת. אך א"כ קשה, מדוע זכות אברהם הועילה שטיפה זו תינתן ללוט, ולא הועילה שטפה זו תינתן לו ישירות, ומדוע היה צורך מלכתחילה שטיפה זו תגיע לישראל דרך לוט, כאשר בלא"ה אין לוט זכאי לכך מצד עצמו, אלא רק מפאת זכות אברהם. ואם זכות אברהם הועילה לבן אחיו, ק"ו שהיה לה להועיל לבניו דידיה. ובע"כ מוכח מכך שמלכות בית דוד במהותה היתה צריכה לצאת לאויר העולם דוקא מתוך "טפה של קדושה מעורבת בזוהמא ובסיג". ורק מחמת כן נבחר הוא לוט להיות האכסנאי לטיפה זו. כי אצלו ג"כ היתה הקדושה מעורבת בזוהמא. וענין זה יתבאר להלן פל"ג הערה 59.

[88] לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש סיג: "הוא הדבר הרע הנשאר אחר שהותך הכסף... ונבחר הטוב והזוקק שבו, וישאר הרע, הוא יקרא סיג". ורש"י גיטין פו. ד"ה ומרתכא כתב "פסולת סיגי שיוצא ממנו במקום שמתיכין אותו בשעת חפירתו מן ההרים".

[89] וראה לעיל פ"ז הערה 114, שמצוי הוא שכח האב נזדכך ונצרף ע"י הבנים, ונעשה נקי.

[90] וע"ע בזוה"ק ח"א קי: שבמעשה לוט ובנותיו נמצא הוא התחלתו של ענין המשיח.

[91] שש גרעינים, שעורים ממש [רש"י שם].

[92] והא תנן [פאה פ"ח מ"ה] אין פוחתין לעני בגורן פחות מחצי קב שעורים" [רש"י שם].
[93] דשש קבין או שש לוגין ליכא למימר, דלא מייתי בגורן מדה פחותה מסאה [רש"י שם].
[94] ולישא משוי כזה [בתמיה] [רש"י שם].
[95] נתברך בשש מעלות.
[96] היינו שש ברכות [רש"י שם], והן: יודע נגן, גבור חיל, איש מלחמה, ונבון דבר, איש תואר, וה' עמו.
[97] לקמן מפרש 'האחד מן הנערים' היינו דואג [רש"י שם].
[98] שהיה מספר בשבחו של דוד כדי שיקנא בו שאול ויהרגהו [רש"י שם].
[99] בדברי תורה, ששואל שאלות של טעם.
[100] להתוכח בתלמוד [רש"י שם].
[101] שמביא ראיה לדבריו [רש"י שם].
[102] והיינו 'והריחו' לשון ריחים [רש"י שם].
[103] מאי 'והריחו' דמורח ודאין, שמריח אדם ושופט ויודע מי החייב... על ידי הרחה [רש"י שם].
[104] שנאמר 'לא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח', ואפה 'ושפט בצדק דלים', כגון ע"י הרחה" [רש"י שם].
[105] פירוש - בר כוכביא מלך שתי שנים וחצי. וממלכי הורדוס היה [רש"י שם].
[106] ע"י החכמים [ראב"ד הלכות מלכים פי"א ה"ג]. והרדב"ז שם פירש שהגוים הרגוהו.
[107] לשון הפסוק במילואו הוא: "אשר אין בהם כל מאום וטובי מראה ומשכילים בכל חכמה ויודעי דעת ומביני מדע ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך וללמדם ספר ולשון כשדים".
[108] ענין זה מבואר יותר בח"א לסנהדרין צג. [ג, קפט:], וז"ל: "פירוש, כי עיקר מה שבאת רות להתגייר לצאת ממנה מלכות דוד. ואי אפשר שיצא מלכות בית דוד כי אם ע"י מואב [וכמוזכר גם בח"א לשבת קיג: (א, נב:)]... ולפיכך כאשר באת רות להתגייר, רמז לה בועז דבר זה בענין הגירות, שעתיד לצאת ממנה ששה בנים, כל אחד ואחד בעל שש מדות. כי הבנים הם בכח האות וי"ו מן השם הגדול, כמו שידוע לנבונים. וכאשר באת רות להתגייר בשביל שיצא ממנה הזרע המבורך, והזרע הוא מכח הוי"ו משמו הגדול, ולכך יצאו ממנה ששה בנים, וכל אחד היה בעל ששה מדות. שכשם שהבנים

הם ששה כנגד האות של וי"ו, וכך ברכתם הוא ג"כ ששה, שהבנים הם ג"כ ברכה לאדם, ולפיכך אמר שמתברכים בשש מדות". ושם בסנהדרין פב: [ג, קעב.] ביאר שנעשו לפנחס ששה נסים, "כי הניסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הניסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הניסים". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] ביאר כי ה"וי"ו בשמו הגדול מורה שהוא יתברך מעמיד העולם, עד שהוא עומד כמקל זקוף... כי יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו". ובודאי שנכלל בקיום העולם ברכת הבנים. ובח"א לע"ז ג: [ג, כה.] ביאר שפרנסת העולם באה מאות וי"ו. וראה להלן פמ"ב הערה 38.

[109] ועוד אודות שהיו נשי ישראל יולדות במצרים ששה בכרס אחת - ראה גו"א שמות פ"א אות ה, וגבורות ה' פי"ב [סו.], ששם ביאר שאות וי"ו ומספר שש ראוים לישראל.

[110] פירוש - מלבד שהאות וי"ו נמצאת בשמו הגדול, הרי שצורתה העצמית מורה על ברכת הבנים. וכמו שמבאר.

[111] לשונו בדר"ח פ"ב מי"ד [קג:]: "תדע כי העוה"ז בריאתו הוא בשיווי... ויורה זה שנברא בששה ימים. כי אות וי"ו מורה על השיווי. וזה תבין מצד הצורה, שהיא עומדת כמקל זקוף... ולא תמצא זה בשאר אותיות. וכן בקריאה, שנקרא וי"ו, שוה בקריאתו. וכן המספר הוא השוה ביותר. וכן כתב הראב"ע ז"ל בפרשת שמות [שמות ג, טו] על הוי"ו, שהוא מספר שוה במערכת האחדים. ולא תמצא מספר במערכת האחדים שהוא שוה כמו המספר הששה". [ראה לעיל פ"ו הערה 55, שהדברים הובאו שם במלואם.] וכן בח"א לשבת נה. [א, לא.] כתב: "לכך צורת וי"ו, אשר מורה על מספר ששה, היא צורה שוה... וידוע כי יעקב ירש היושר, שהרי נקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], וירש עם זה אות הוי"ו משמו הגדול". וראה לעיל פ"ה הערה 174, ופכ"ט הערה 64. ולהלן סוף פרק נג כתב ש"האצבע דומה לוי"ו". וראה הערה 116.

[112] כפי שכתב בנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח:]: "יש אל הזרע מקור נמשך מן המקור העליון, כי אין ספק כי הזרע נמשך ממקור עליון, והבן זה. לכך הוא נמשך באורח מישור". ובח"א לקידושין כח. [ב, קלב:] כתב: "הזרע בא ממדריגה עליונה קדושה פנימית". ובסנהדרין קי: אמרו שקטן הוא בן עוה"ב משעה שנזרע. וכתב על כך בח"א שם [ג, רסח.]: "כי מצד שהזרע שהוא בא ממקור הברכה העליונה, וזה ענין הזרע שהוא ממקור הברכה, אשר הוא מעולם העליון. ולכך, משעה שנזרע ובא ממקור הברכה, הוא בעל עוה"ב". ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קה.] כתב: "לא תמצא בכל המידות שהדומה יוליד הדומה, כמו שנמצא אצל הצניעות, שהצנוע מוליד צנוע. ודבר זה, כי הזרע נמשך

ממקום צנוע פנימי, ולפיכך כאשר האב או האם יש בו צניעות, נמשך הזרע ממקום צנוע נסתר לגמרי". וכ"ה בח"א לנדה יג. [ד, קנג:]. וראה להלן פמ"ד הערה 16, ופנ"ז הערות 102, 130.

[113] והוא הצורה של אות וי"ו.

[114] כפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "האמת הוא אחד, וא"א שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם - מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף... הכל הוא שקר, והם רבים, עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר". וראה לעיל פ"ה הערה 520. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "מידת יעקב מדת האמת, כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל... וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ:], וז"ל: "כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל". וראה הערה 116, ולהלן פנ"ה הערה 67.

[115] וזהו ה"זרע אמת" שמסומל באות וי"ו. ועוד ראה הערה קודמת, ולעיל פכ"ט הערות 6, 7. והכונה שמדובר בזרע שאין בו פסול, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 349. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "כת מספרי שקרים אין רואין פני שכינה [סוטה מב.], כי יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו... ולכך מספרי שקרים אינם רואים פני שכינה, כי הוי"ו מורה על האמת". והם הם הדברים שכתב כאן. וראה בסמוך הערות 145, 146.

[116] ובזה ביאר שאות וי"ו מורה על ג' דברים: (א) רבוי בנים. (ב) קו ישר. (ג) זרע אמת. ודוק ותמצא כי כל השלשה הדברים האלו נמצאו אצל יעקב אבינו, שזכה לרבוי בנים [לעיל פ"ו הערה 58]. והוא היושר בעצמו, שהרי נקרא "ישורון" [ראה הערה 111]. וזרעו זרע אמת [ראה הערה 114]. וכן נתבאר שניסים קשורים לאות וי"ו [ראה הערה 108]. ואף זאת מצאנו ביעקב, שנסים קשורים אליו במיוחד [לעיל פ"ה הערה 233]. נמצא, שכל המסומל באות וי"ו - נמצא הוא ביעקב, שהרי הוא ירש אות וי"ו משמו הגדול [כמבואר בהערה 111]. ולהלן בפנ"ג ד"ה ובמדרש בחמשה הביא מדרש האומר שיעקב נטל מאליהו אות וי"ו משמו. והדברים שם שייכים מאוד למתבאר כאן.

[117] שהמשיח יבוא מהם.

[118] המולידים ע"י נשותיהם.

[119] אודות שהאשה היא חומרית יותר מהאיש - ראה לעיל פ"ז הערה 311, פי"ד הערה 47, ובסמוך הערה 138.

[120] נדה לא. "ת"ר שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו".

[121] ולכך אין הנולד רק בעל צורה, אלא אף בעל חומר. ובח"א לנדה לא. [ד, קסא.] כתב: "כי יש בו באדם ג' דברים; האחד הוא החומר. והשני - הצורה. והג' - הוא הנשמה העליונה. והנה האשה שהיא חומרי, נותנת כל הדברים שממנו החומר של האדם, והם; עור בשר ודם ושערות ושחור שבעין, וכל אלו דברים חמרים ביותר". ובגו"א בראשית פל"ה אות ו ביאר שהרשעות והפחיתות של הבן הרשע תלויות באם, מחמת שנתנה לו דברים פחותים. הרי שברור הוא ש"אין הכל מן האיש".

[122] כפי שביאר בח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] בכך שאומרים "בת קול", ולא "בן קול", וז"ל: "כי הבת מיוחסת יותר לתולדה מן הבן. כי אע"ג שהבן נולד, מתייחס בעצמו לפועל. אבל הבת מתיחסת בעצמה ג"כ לתולדה אשר אחד מוליד אותה. כי כל נקיבה אינה פועלת, עד שהבת היא תולדה לגמרי". והרי אומרים "בת פלוני לפלוני" [סוטה ב.], ולא אומרים "פלונית לפלוני". וראה לעיל פ"ז הערה 32. הרי שבנותיו של אדם טפלות לו. וראה להלן פמ"ד הערה 66.

[123] וראה לעיל פ"ז ד"ה הוה קא, שביאר את היחס המיוחד הקיים בין אב לבתו, וצירף את מאמרם של חז"ל [נדה לא.], שהאיש מזריע תחילה יולדת נקבה. וראה שם הערות 31, 32.

[124] עמון ומואב.

[125] אודות שיש לאיש משפט הצורה - ראה לעיל פ"ז הערה 311, ופי"ד הערה 47. וכן הוא בגו"א פעמים רבות מאוד [ראה ספר המפתח לגו"א ערך צורה ערך חמישי]. וכ"ה בדר"ח פ"א מ"ה [לו.], שם פ"ה מכ"א [רעג:], גבורות פמ"ג [קסב:], אור חדש [קיד:], באר הגולה באר הראשון [כא:], שם באר השני [לו:], ושם באר החמישי [צד.]. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "נחשב האיש צורה לאשה, וזה נתבאר בכמה מקומות". ועוד ועוד.

[126] שדרשו שם "'עמוני' [דברים כג, ד] ולא עמונית, 'מואבי' ולא מואבית". וכן שהתורה נימקה את האיסור "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים" [שם], "דרכו של איש לקדם, ולא דרכה של אשה לקדם".

[127] אשר אסר על בן נח את בתו [לחד לישנא (סנהדרין נח:)]. ואף לפי הלישנא השניה שם הסוברת שלבן נח לא נאסרה בתו, מ"מ בודאי שתולדות אלו אינם כפי סדר הבריאה.

[128] כי הנקיבות אינן בעלות צורה, וממילא לא שייך לומר עליהן שהן "צורה זרה", כי אינן בעלות צורה מובהקת כ"כ שתבוא ותאמר שצורתן צורה זרה. וי"ל כיצד טעם זה יעלה בקנה אחד עם טעם אחר שאמרו בגמרא [יבמות עו:], שהחילוק בין הזכרים לנקבות הוא שעל הזכרים היה לקדם בלחם ובמים, אך אין דרכה של אשה בכך.

[129] פירוש - אע"פ שביאר שהנקבות של עמון ומואב לא נאסרו, אלא רק הזכרים, מ"מ אף הנקבות שבהן נושאות בתוכן כח צורה ביותר. ולכך רות המואביה ונעמה העמונית נושאות בתוכן כח צורה זה.

[130] של רות המואביה ונעמה העמונית.

[131] אודות שצורה שולטת בחומר - ראה לעיל פי"ד ד"ה והתבאר לך, שכתב: "וידוע כי הצורה היא פועל ומושל בחומר", וראה שם הערה 62, שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד זה. ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:] כתב: "כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, וכדכתיב [בראשית ג, טז] 'והוא ימשול בך', והאשה דומה לגוף". וכן הוא בח"א לב"מ נט. [ג, כד:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות לו ביאר ש"כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזה כיבושו". וראה לעיל פי"ד הערה 82. ולהלן פנ"ג [ד"ה ועל ידי] כתב: "מלך נחשב צורה לעם". הרי שמלכות שייכת לצורה. וראה הערה הבאה.

[132] כמבואר בהערה הקודמת, שמלכות שייכת לצורה. ובגבורות ה' פי"ח [פא:] כתב: "הצורה שתחול, שהיא מלכות המשיח".

[133] כפי שנתבאר למעלה בד"ה וכאשר תבין, והערה 127.

[134] כי אי אפשר לחבר צורה לצורה. וכפי שכתב בגבורות ה' פי"ט [פז:]: "הצורה יש לה משפט הזכר... ואין צורה לצורה, רק שהוא צורה לחומר". ומעין זה ביאר בגו"א דברים פכ"ה אות כה לגבי ישראל ועמלק, וז"ל: "אין לזרע עמלק חבור עם ישראל... כי עמלק מתנגד לצורת ישראל". וקודם לכן כתב שם: "אבל עמלק השונא המתנגד... נמשל הוא לזכר גם כן... וכאשר גוברים זרע עמלק, דבר זה אינו רק משכב זכר, שמושל על זכר". וראה להלן פ"ס [ד"ה ואמר ומחץ] שהשוה שם בין מואב לאדום. ואם תאמר, שכאן משמע מדבריו שמניעת החבור בין מואב לישראל היא משום שהאחת "צורה הרעה" והשניה צורה "אלקית נבדלת", אך משמע שלולא כן היה ניתן לחברם להדדי, למרות היותם בעלי צורה. אמנם נראה מהמשך לשונו שהעיקר בדבריו הוא ששניהם בעלי צורה [ורק שזרע לוט הוא בעל צורה רעה, וישראל בעלי צורה אלקית נבדלת]. שהרי כתב שהנקבות יכולות להתחבר לישראל, משום שהנקבה "אינה צורה". הרי ששם צורה הוא הקובע באם החיבור יתאפשר. ועוד אודות שלישראל יש צורה אלקית נבדלת - ראה לעיל פי"ט הערות 26, 58. ועכ"פ, כונתו לומר שריחוקם של מואב ועמון אינו נובע מחמת מעשה מסויים, עד שתוכל לומר שבמשך הדורות יתאפשר להם לבוא בקהל [כמו

מצרי ואדומי (דברים כג, ט)], אלא ריחוקם הוא מחמת מהותם, ומהות אינה משתנית, ולכך איסורם נוהג לעולם.

[135] לשון הגמרא שם: "מאי דכתיב 'ידו פרש צר על כל מחמדיה', זה עמון ומואב. בשעה שנכנסו עובדי כוכבים להיכל, הכל נפנו על כסף וזהב, והם נפנו על ספר תורה. אמרו, זה שכתוב בו 'לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'' [דברים כג, ד] ישרף באש". ובגבורות ה' פמ"ז [קצב:] כתב: "ואין כ"כ אדום מתנגד לישראל בצד מה כמו עמון ומואב, שהרי על אלו נאמר 'לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' לעולם'". וראה גו"א שמות פט"ו אות יז, ד"ה אבל, שביאר גם שם שיש למואב התנגדות לישראל יותר מכל שאר אומות. וראה להלן פנ"ז הערה 39.

[136] כי הפסוק הקודם מסתיים עם "אויב", שנאמר שם [איכה א, ט] "כי הגדיל אויב", ומיד אחר כך נאמר "ידו פרש צר". והיה מקום לומר "ידו פרש אויב".

[137] ו"צר" הוא מלשון צורה, וכפי שביאר בגו"א בראשית פ"ב אות לו ש"צורה" דומה ללשון "כי תצור אל עיר" [דברים כ, יט], "כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש" [לשונו שם]. ובח"א לב"ב טז: [ג, עד:] כתב: "הצורות הם צרות צרורות מעיקות זו את זו". ולכך "צר" שייך ללשון "צורה", ועמון ומואב מעיקות על ישראל מחמת הצורה הזרה.

[138] אלא היא חומר, וכמבואר בהערה 119.

[139] והם מלכי בית דוד, שפסגתם מתגלה במלך המשיח.

[140] לשון המדרש: '"ונחיה מאבינו זרע', 'ונחיה מאבינו בן' אין כתיב כאן, אלא 'ונחיה מאבינו זרע', אותו זרע שהוא בא ממקום אחר, ואי זה זה, מלך המשיח". ופירש הידי משה שם "אילו היה אומר 'בן', היה משמע דקאי על זה הבן שיולד להם מאביהם עכשיו, וכיון שאמר לשון 'זרע', הוא אותו זרע שיבוא להם ממקום אחר. כמו לאחר זמן רב, והוא מלך המשיח". ובחידושי הרש"ש שם סק"ב הוסיף בזה"ל: "וכן כתבו התוספות ביבמות [כב: ד"ה בן] ד'זרע' משמע אפילו בני בנים, ו'בן' לא משמע אלא בן לבדו".

[141] כמבואר לעיל ד"ה וכאשר תבין שבנותיו של לוט בטלות כלפיו, "לכך נחשב הכל מן האב" [לשונו שם].

[142] לעיל ד"ה ומזה תבין, שכתב "שכאשר הש"י רוצה להוציא הויה חדשה, אל זה צריך הרכבה מן נטיעה אחרת שאינו מן הראשונה, שאם זה היה נטיעה ראשונה, אין כאן דבר חדש. ולפיכך כאשר הש"י רצה להביא זרע המשיח לעולם, היה צריך לעשות הרכבה ונטיעה חדשה". וראה שם הערה 63.

[143] וזה נקרא "ממקום אחר" מבחינתם של ישראל, שיש כאן נטיעה חדשה מעמון ומואב. אמנם ק"ק, כי הפסוק נאמר על ידי בנות לוט, ומדוע שמבחינתן יחשב המשיח "זרע הבא ממקום אחר". ואולי משום שאף מבחינתן נעשית כאן הרכבה והברכה ע"מ להביא זרע חדש לעולם, וכפי שכתב למעלה סד"ה ואל יקשה, שההברכה של רות ונעמי היא בכדי "לקנות הויה חדשה, אשר לא היה מקודם". ולכך לכולי עלמא מדובר כאן בזרע הבא ממקום אחר.

[144] לשון הגמרא "אלא רמז לה שעתידין ששה בנים לצאת ממנה שמתברכין בשש ברכות".

[145] כפי שכתב לעיל בד"ה וביאור ענין, שאות וי"ו [שמספרו שש] מורה על "זרע אמת, כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל וזהו ענין הוי"ו שהולך ביושר... כי הבריכה החדשה שהיה הקב"ה מבריך בישראל היה מוסיף בישראל זרע אמת כולו". וזהו שכתב כאן "זרע אמת אלוקי".

[146] כי רק מחמת הברכת הקב"ה יש כאן "זרע אמת", שפירושו זרע ללא פסול [כמבואר בהערה 115], אך לולא כן הזרע לא היה "זרע אמת", אלא זרע פסול מחמת הצורה הזרה.

[147] פירוש - אין הם בגדר "צורה זרה", שזהו הפסול של זרע לוט, וכמבואר לעיל סד"ה וכאשר תבין.

[148] כי שש הברכות מורות ג' דברים: (א) נמשכים מברכה העליונה. (ב) הזרע נמשך ממקום עליון מאד. (ג) שהזרע הוא זרע אמת. וכמבואר לעיל ד"ה וביאור ענין.

[149] פקודי ה' ישרים משמחי לב [תהילים יט, ט]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ד] כתב: "עוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא משמחת לב, פירש, שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות הוא בשמחה, והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות". וראה לעיל פ"ח הערה 38, וכאן הערה 33. וראה נתיב יראת השם פ"ד [ב, לב:].

[150] פירש - השואל לענין משמח לבו של הנשאל.

[151] כי שאלה היא פתיחת הלב. שהרי על הבן שאינו יודע לשאול אמרו חכמים [הגדה של פסח] "את פתח לו", משמע שכאשר יודע לשאול זהו גופא הפתיחה. ובגבורות ה' פנ"ג [רלד:] כתב: "והשאלה על הדבר הוא חצי חכמה". ובתענית ז. אמרו "יתד עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה - הקטנים מחדדים את הגדולים". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רצז:] כתב לבאר: "והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ שאין מקבל את האור,

וכן הת"ח הגדול מפני שהשגתו גדולה מאד לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, [כי] לפי גודל השגתו ופשטות שכלו - אין בו פלפול, דהיינו שאלה, וצריך אל כל פלפול שאלה. לאפוקי גדולים אין בהם שאלה, ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב". וזהו שכתב כאן שהשאלה פותחת את לב השומע. ובפחד יצחק פסח מאמר יז כתב: "כל העוסק במושכלות יודע, כי פעמים הרבה זקוק הוא התירוץ לעזרתה של הקושיא הרבה יותר מאשר הקושיא זקוקה לעזרתו של התירוץ".

[152] חידוש גדול למדים אנו מדברים אלו של המהר"ל. והוא, ששמחת הלב שיש בדברי תורה שייכת יותר לשאלה מאשר לתשובה. שהרי בנוגע לשאלה נאמר "יודע נגן", ואילו בנוגע לתשובה נאמר "גבור חיל", וכמבואר בסמוך. 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 מחכ"א לבאר, שהנה קבע המהר"ל ששמחה קשורה לשלימות [ראה הערה 149]. 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 כאן 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". ודפח"ח.

[153] כי "גבור" פירושו המתגבר על כנגדו [גו"א דברים פ"א אות כט, ד"ה אמנם], וכן הוא באור חדש [רד:].

[154] וכן בחגיגה יד. הובא הפסוק [ישעיה ג, א] "כי הנה האדון ה' צבאות מסיר מירושלים ומיהודה משען ומשענה וגו' ואיש מלחמה", ודרשו שם" 'ואיש מלחמה' - זה שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה". ובבאר הגולה באר שלישי [מה.] הביא דברי הגמרא בחולין [ו.] שהפסוק [משלי כג, א] "כי תשב ללחום" מוסב על תלמיד היושב לפני רבו. וכתב שם: "וקרא התלמיד 'וכי תשב ללחום', על דרך הכתוב [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי וגו'".

[155] ירמיה [י, י] "וה' אלקים אמת". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "הש"י מחוייב המציאות... כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל... כי הש"י הוא האמת הגמור שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו". ועפי"ז ביאר שם את מאמרם [שבת נה.] שחותמו של הקב"ה אמת. וראה לעיל פ"ה הערה 542, ופ"ט הערה 41.

[156] ובברכות [ח.] אמרו "אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה". וכתב בתפארת ישראל פ"ע [ריז:]: "פירוש ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם. לא יטו ימין ושמאל מן האמת. ולפיכך נקראה 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר הלכה אינו נוטה מנקודת האמת... ולכך אמר 'אין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה', כי מצד שהלכה הוא שכל פשוט לגמרי, לכך המקום שבו ההלכה - הוא להקב"ה ג"כ, כי הדבר שהוא נבדל הוא לחלקו

של הקב"ה". ואלו דבריו כאן, שדוד עצמו היה ה"ארבע אמות של הלכה", וממילא הוא שייך לחלקו של הקב"ה.

[157] שכבר נתבאר שעיקרה של מלכות בית דוד הוא שתביא לבסוף למלכות המשיח [ראה לעיל פי"ח הערה 70], וכל ענינו של דוד אינו אלא שהוא מעין מלך המשיח [שם הערה 71], ולכך ברור הוא שהמשיח נתברך במדות אלוקיות מופלגות יותר משל דוד. וראה להלן ר"פ לג, ושם הערה 11.

[158] כפי שהיא הגירסא בגמרא שלפנינו, וכ"ה בעין יעקב.

[159] בח"א לסנהדרין שם [ג, קפט:] ביאר יותר, וז"ל: "פירוש, שהטעינו מצות מה שיצוה לו הש"י לעשות, וזה כדי לצרף נפשו. כי המצות הם צרוף וזכוך הנפש". ואודות שמצות הם זכוך הנפש, ראה לעיל פל"א הערה 165, שנקודה זו התבארה שם.

[160] כפי שכתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעה.]: "עיקר יסורין של אהבה הבאים על האדם, כדי למרק ולזכך את האדם... כי היסורין של אהבה מסלקין וממרקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף... שממעטין הגוף... ובודאי חביבין וחביבין כאשר סובל אותם, כי הם זכוך הנפש עד שהם מביאים לדבק האדם אליו יתברך". וראה לעיל פ"ה הערה 321, ופי"ד הערות 30, 104, 124.

[161] אודות הלימוד של "לשון נופל על לשון" - ראה גו"א בראשית פ"ד אות כד, ד"ה אבל, שהאריך בזה, וכתב בסוף דבריו שם: "ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים". וראה שם הערה 102, והובא בסמוך בהערה 167.

[162] בח"א לסנהדרין שם [ג, קפט:] הוסיף בנקודה זו: "וזה מפני מעלת נפשו שיהיה לו יראת ה'. וזה מורה שיש לו נפש נבדל מן הגשמי לגמרי, וכמו שנתבאר בספר דרך חיים [אבות פ"ב מ"ה] אצל 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא'". וז"ל שם בדר"ח [עז:]: "כי האדם אשר אין בו תורה יש בו פחיתות מצד... השכל, כי לא ימצא בו השכל, ומצד זה נקרא 'בור'... וזהו שאמר 'אין בור ירא חטא', כי יראת שמים, שהוא מקבל היראה מן השי"ת. ומי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהש"י... כי כאשר האדם קרוב אל המלך הוא ירא ממנו, ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו... והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית נקרא רחוק מן השי"ת, כי הקירוב אל השי"ת הוא ע"י התורה... כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל גוף הגשמי התקרבות אל הש"י אשר הוא נבדל מן הגוף... ולפיכך אמר מי שאין בו השכל, שהיא התורה, אין בו יראת שמים, מצד שהוא חסר השכל שהוא התורה. שעל ידי השכל יש בו יראת שמים, ואם אין בו השכל אין כאן יראה". הרי שיראת שמים מורה על נפש

נבדלת מן הגשמי לגמרי, כי יר"ש מורה על התקרבות מסויימת, והתקרבות זו רק שייכת לבעל נפש נבדלת מן הגשמי. ודוקא משום שהמהר"ל ביאר שהדרשה נעשית באופן של "לשון נופל על לשון", הוצרך לבאר כיצד ענינם של ר"י ור"ש משתייכים ליסורים ולמצות. כי לשיטתו בגו"א [בראשית פ"ד אות כד] אין הדרשה הנלמדת מ"לשון נופל על לשון" מפקיעה את הפשט, אלא היא נדרשת בנוסף לפשט. ולכך ישנו צורך לבאר את פשוטו של הפסוק ["והריחו ביראת ה'"] עם הדרשה של הפסוק ["הטעינו מצות ויסורים כרחיים"]. אך אם נבאר שכל כונת הפסוק אינו אלא ללשון של ריחיים, לא תקשה לך יראת שמים שהוזכרה כאן, כי אז הדרש נדרש שלא בצמוד לפשט. וראה הערה 164.

[163] כדין התנגדותו של הגשמי לרוחני [כמבואר לעיל פ"י הערה 106, פט"ו הערות 52, 102, ופכ"ח הערה 68]. ועוד אודות ההתנגדות של עולם החומרי למשיח - ראה לעיל פכ"ח הערות 74, 75, ולהלן פל"ד הערה 57.

[164] ובח"א לסנהדרין צג: [ג, קצ.] הוסיף כאן: "ודבר זה כאשר העוה"ז עדיין לא הגיע אל המדריגה העליונה שהוא יהיה לזמן המשיח, אז יהיה העוה"ז הגשמי מתנגד לו. ולכך כתב 'והריחו ביראת ה'', כלומר שבשביל שיהיה בו יראת השם יהיה נושא יסורים קשים עליו כמו הרחיים". וזהו החבור של הפשט אל הדרש, שבשביל הפשט [יראת שמים] יסבול המשיח את מה שנדרש [יסורין ומצות]. וכאמור, זו היא שיטתו ב"לשון נופל על לשון". וראה הערה 162, ולהלן פל"ד הערות 57, 66, פמ"ז הערה 35, ופנ"ה הערה 8.

[165] כפי שפירש רש"י שם "'והריחו' לשון רחיים". והמהר"ל חולק על כך.

[166] פירוש - בתיבת "רחיים" המ"ם הסופית היא חלק מהשורש של המילה, לעומת "והריחו" שנזכרה התיבה ללא אות מ"ם. והוא משורש אחר - ריח. אמנם ברד"ק בספר השורשים, שורש ריח, חיבר להדדי "ריח" עם "רחים" לשורש אחד, ודלא כמהר"ל כאן.

[167] בבאר השלישי [מ:, מד.], שבשני המקומות הללו ביאר שהמילה הכתובה אינה זהה למילה הנדרשת, אך מ"מ יש כאן לשון נופל על לשון. וכך ה"ה לכאן. שהמילה הכתובה היא "והריחו", ואילו הנדרשת היא "רחיים". ואין הן מילות בעלות שורש אחד, ומ"מ עפ"י "לשון נופל על לשון" שייך בהחלט ש"והריחו" רומז ל"רחיים". ויסוד זה נתבאר בגו"א בראשית, שנאמר שם [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה". ופירש רש"י שם "ומדרש אגדה, בונה בתים לע"ז, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנא'". ושאל שם הרא"ם כיצד ניתן ללמוד מ"מקנה" [הנכתב בפסוק] שהכונה ל"מקנא" [הנדרש בדרשה], הרי "המקנה" מסתיימת

בה"א, ואילו "המקנא" מסתיימת באל"ף. ועל כך כתב הגו"א שם לתרץ: "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 ...'ומקנה', אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, בודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לע"ז, כי הע"ז שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם... כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'... והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא שורש גדול ומפתח גדול להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". וכך גם כאן, בודאי פשוטו נשאר - "והריחו" מלשון ריח, ורק נכתב באופן זה לרמוז גם על הרחיים. וראה עוד הערות 161, 164, ולהלן פמ"ב הערה 65.

[168] ילקו"ש ח"ב תהלים סוף רמז תרכ. וראה עוד במדרש שוח"ט פרקים ב, טז. והמהר"ל ממשיך לבאר יסוריו של מלך המשיח.

[169] פירוש - היסורין הבאים על האדם, מקורם מאותו הצד אשר מתנגד לאדם זה. וכן מבואר להלן פל"ד ד"ה וביאור ענין, שהיסורים נובעים מהתנגדות. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי כל דבר שהוא כנגד האדם דבר זה נקרא יסורין". וכ"ה בח"א לערכין טז: [ד, קמב.]. וכונתו כאן ליסורין הבאים על ישראל מחמת אומות העולם. וראה להלן פל"ד הערה 57.

[170] כמבואר לעיל פ"ה הערה 115, פ"ח הערה 28, וכאן הערה 27.

[171] כמו שנאמר [דהי"א כח, ג] "והאלקים אמר לי [לדוד] לא תבנה בית לשמי כי איש מלחמות אתה ודמים שפכת". והוא הרג את גלית [ש"א יז, נ], ונלחם נגד הפלשתים [ש"א יט, ח], נגד עמלק [ש"א ל, יז], נגד ארם [ש"ב ח, ה], ועוד. וראה להלן פמ"ו הערה 100, ופנ"ט הערה 56.

[172] והעיקר מתגלה בהתחלה, וכמו שנתבאר [לעיל פ"ג הערות 47, 104, פ"ה הערה 104, פ"ח הערות 88, 107, פ"ט הערה 66, ועוד ועוד]. ולכך האומות מכוונת את התנגדותן למתנגד העיקרי שלהן.

[173] כמבואר בילקו"ש ח"ב תהלים רמז תרסז: "אומרים [האומות] להם [לישראל] נסכו לפני ע"א, והוא אמר איני מנסך... ואומרים זבח, והוא אומר איני זובח... אומר לו נדור בשם ע"א, והוא אומר איני נודר". וקודם לכן מוזכר שם את האופן הנורא כיצד הוצאו להורג ישראל בדור של שמד.

[174] פירוש - מבאר כאן שהתנגדות האומות לישראל היא בג' שלבים; התחלה [דוד], אמצע [דור שמד], וסוף [דור משיח]. וכפי שכתב להלן ס"פ מג: "כי התחלת דבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר במה שהוא התחלה... ויש בחינה שאמצע הדבר הוא עיקר הדבר... והבחינה השלישית סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר". ולכך האומות מתנגדות לשלש נקודות עיקר אלו. ומעין זה ביאר בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.].

[175] שהרי מלך המשיח יבטל כח מלכות הרביעית [לעיל פי"ח הערה 71, פכ"א הערה 43, ופכ"ח הערה 55]. והרי הדבר מוכרח כי בימי מלך המשיח יהיה העולם אחד, [לעיל פכ"ז הערה 55, וכאן הערה 36], וכן מבואר בסמוך בר"פ לג. והמפקיעים מאחדות זו הם אומות העולם, וכמבואר ברש"י דברים [ו, ד] "ה' שהוא אלוקינו עתה, ולא אלוקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'". הרי שאחדותו של העולם מחייבת סילוק כח האומות. וכן ממש מבואר להלן פמ"ב ד"ה ובספרי. וראה להלן פל"ו הערה 94, פל"ז הערה 10, פל"ח הערה 12, פ"מ הערה 94, פמ"ב הערה 48, פמ"ג הערה 15, פמ"ה הערה 45, פמ"ו הערה 100, ופ"ס הערה 71.

[176] וזהו - פירוש לאחר שנתבאר שהקב"ה יטעין על המשיח יסורים כרחיים, ועל ידי כך תהיה נפשו נבדלת וזכה.

[177] שמריח אדם ושופט ויודע מי החייב [רש"י שם]. כי הריח מתייחס לנשמה ולא לגוף [ראה לעיל פ"ה הערה 256], וזה מראה על המעלה הנבדלת של מלך המשיח. ובח"א לסנהדרין שם [ג, קצ.] כתב: "יש לך לדעת כי הריח והמשפט הוא דבר אחד, ושניהם הם מידת הדין... לפיכך אמר 'דמורח ודאין'. ותדע, כי הראיה והשמיעה, אדם רואה ושומע אף שהדבר אינו הגון ואינו ראוי, הוא נראה ונשמע. ואין חילוק בין אם רואה דבר הגון או שרואה דבר שאינו הגון, וכן בשמיעה. אבל הריח, כאשר מריח דבר רע אין מקבל אותו. ולכך אמר 'דמורח ודאין', כמו שאין מקבל חוש הריח דבר שהוא רע, כך כאשר ישפוט מלך המשיח לא יקבל דבר רע. אף כי חוש הטעם ג"כ אינו מקבל דבר רע, אין מדמה לזה חוש הטעם. כי חוש הטעם הוא גשמי, ואין מתייחס אל הדין שהוא שכלי, לכך אמר 'דמורח ודאין'". וראה לעיל פכ"ב הערה 162.

[178] (א) שמשיח בא במוצאי שביעית. (ב) אינו בא עד שיכלו נשמות שבגוף. (ג) שנתברך בשש ברכות אלוקיות. (ד) נטען יסורים ומצוות כרחיים. (ה) דמורח ודאין.

[179] מעלת המשיח תהיה הויה חדשה, ולכך הויה זו תגרום הפסד הויה הראשונה [ראה הערה 22], וזו התשובה על השאלה שפתח בה את הפרק [מדוע קודם ביאת המשיח נראה שפלות ישראל ביותר]. כי ככל שההויה חדשה יותר ובעלת מעלה גדולה יותר - כן הויה זו מחייבת הפסד ההויה הקודמת. ובתשובה זו יפתח להלן את פרק לה. וראה הערה 22.

פרק לג

[1] לעיל פל"ב ד"ה ובמוצאי שביעית, וד"ה אלא לימות, שלכך כינור של מקדש היה של שבעה נימין כנגד הרבוי של עוה"ז, ואילו לימות המשיח הוא של שמונה נימין, כי "יתאחד הרבוי אשר הוא בעוה"ז על ידי המשיח". וראה שם הערות 31, 36, 175, ולעיל פי"ט הערה 120, ופכ"ז הערות 55, 58. ועוד אודות שהעוה"ז הינו עולם הריבוי והפירוד - ראה לעיל פ"ה הערות 72, 87, ולהלן ר"פ לד.

[2] ובשבת סג. דרשו שפסוק זה עוסק בימות המשיח.

[3] ועוד אודות שבימי המשיח העולם יתאחד - כן מבואר לעיל פכ"ז הערות 55, 57, ופל"ב הערות 36, 175, להלן פל"ג הערות 1, 3, פל"ד הערות 2, 3, 96, פל"ז הערה 3, פל"ט הערה 58, ופס"ב הערות 32, 33.

[4] אודות שישראל נקראים "אומה יחידה" - ראה לעיל פ"א הערה 23, פ"י הערה 27, ופכ"ה הערות 24, 79, 83. ובמקומות אלו נתבאר שאחדות זו נובעת מהשי"ת. וכן הוא בגבורות ה' פ"ב [סו:], שם פי"ט [פו.], פמ"ז [סוף קפג:], שם פס"ח [שטו.], לעיל פי"ג הערה 111, פכ"ד הערה 6, פכ"ה הערה 23, להלן פל"ח ד"ה ודע כי, אור חדש [קלז.], באר הגולה באר השלישי [מג.], ועוד ועוד.

[5] כי לאחר גלות עשרת השבטים ע"י סנחריב מלך אשור [ראה מ"ב יז, ו-יח] "לא נשאר רק שבט יהודה לבדו" [שם שם יח]. ופירש הרד"ק שם "ושבט בנימין טפל לו [ליהודה] ונכלל עמו". וראה הערה 63, ולהלן פל"ז הערה 38.

[6] ועשרת השבטים נחלקו בימי ירבעם בן נבט [מ"א יא, לא, ושם כל פרק יב].

[7] שהם מלכי יהודה ומלכי ישראל. והמלך הראשון ליהודה הוא רחבעם בן שלמה [מ"א יד, כא], ושל עשרת השבטים היה ירבעם בן נבט [מ"א יב, כ]. ובספר מלכים מפורטים המלכים השונים ליהודה ולישראל. ועומק כוונתו הוא, שהמלך מאחד את עמו ליחידה אחת [ראה לעיל פ"ד הערה 58], וכאשר יש כאן שני מלכים שונים, הרי בהכרח שאין כאן אומה אחת יחידה, כי "אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [חולין ס:]. ואם

נמצאים שני מלכים, בהכרח שאין כאן כתר אחד. ונקודה זו ממש מבוארת בגו"א במדבר פכ"ח אות יא, ד"ה אמנם כאשר, והובא להלן פל"ז הערה 3. ולכך, המצאותם של שני מלכים מורה על העדר אחדות. וראה להלן פל"ד הערה 3, פל"ז הערה 3, ופנ"ד הערה 5.

[8] שהרי ישראל הם כמו אדם אחד [ראה לעיל פל"ב הערה 76], ובודאי שראוי לאדם אחד שתהיה בו האחדות. וראה בגו"א דברים פי"ד אות א, ד"ה ואם, ושם הערה 23. ובירושלמי נדרים פ"ט ה"ד אמרו שאיסור "לא תקום ולא תטור" [ויקרא יט, יח] מוסבר עפ"י המשל "הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידוי, תחזור ותמחי לידיה". ופירש שם קרבן העדה: "היה חותך בשר, וירד הסכין לתוך ידו, וכי תעלה על הדעת שינקום מידו ויחתוך ידו השניה על שחתכה הראשונה. כן הדבר הזה, כיון שכל ישראל גוף אחד הן, דין הוא שלא ינקם מחבירו, שהוא כנוקם מגופו".

[9] ואודות שמן הנמנע הוא שתהיה אחדות בעוה"ז - ראה לעיל פל"ב הערה 31, ולהלן ר"פ לד. וראה דבריו לעיל [פ"ה הערה 87] שבימי בית שני לא מצאנו פילוג בישראל כפי שהיה בבית ראשון.

[10] ובדיבור הבא יבאר שאף בימי שלמה היתה המלכות אחת, ורק נחלקה בימי מלכות רחבעם בן שלמה, שאז ירבעם בן נבט נעשה למלך [מ"א יא, לא].

[11] וכמבואר לעיל פי"ח הערות 70, 71, ופל"ב הערות 157, 175. ונראה לבאר זאת, שהרי דוד הוא המחדש את מלכות בית דוד, ובהתחדשותו של דבר מתגלה עיקרו של דבר, כי בעת חידושו של דבר נמצא הדבר על אמיתתו [כמבואר בנתיב העבודה פי"ג (א, קיט.), ח"א לב"ב עד. (ג, ק:), גו"א בראשית פ"ו אות יד, שם הערה 70, שם במדבר פכ"ח הערה 117]. והואיל ועיקר מלכות בית דוד הוא להביא לידי מלכות של מלך המשיח [כמבואר לעיל פי"ח הערה 70, ופל"ב הערה 157], לכך ימי דוד היו דומים לזמן מלך המשיח. ומטעם זה גופא לא נתחדשה מלכות בית דוד בימי בית שני, וכמבואר לעיל פי"ח הערה 70. וראה בסמוך הערה 78, ולהלן פמ"ו הערה 100, ופנ"ג הערה 20.

[12] לא מצאתיו שם, אלא בילקו"ש ח"א [ר"פ ויקהל] רמז תח. וכן הביאו בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצו.].

[13] שכל ימיהם היו בטובה [זית רענן שם].

[14] עד כאן שאלת המדרש.

[15] ובא לבאר את דברי המדרש שימיו של דוד מעין דוגמא של משיח.

[16] כפי שכתב לעיל פי"א ד"ה ומה שאלו, וז"ל: "וכן ביהמ"ק שהוא יחיד, שאין עוד אחד, לכך הוא קנינו של הקב"ה", וראה שם הערה 85. וראה עוד פ"ח הערות 61, 70.

ויסוד הדבר שהבמות נאסרו מיד כשנבנה המקדש [מגילה י.], ומוכח מכך שהמקדש הוא אחד ואין כיו"ב. ובפ"ד ד"ה ויש לך כתב: "ישראל הם מתאחדים על ידי ביהמ"ק שהיה להם; כהן אחד, מזבח אחד, ונאסרו הבמות, שלא היה פירוד וחלוק בישראל... לכך ביהמ"ק על ידו הם אומה אחת שלימה". ועוד ראה שם הערות 13, 14, 15, ופ"ה הערות 62, 87. ועוד אודות שביהמ"ק הוא מקום המלכות, ולכך הוא תלוי באחדותם של ישראל - ראה לעיל פ"ד הערה 27, פ"ה הערה 65, ופכ"ב הערה 120.

[17] וא"ת, הרי ביהמ"ק הראשון היה קיים 410 שנה [ב"ב ג:, ורש"י שם], ומדוע הוא מחייב את אחדותם של ישראל רק בימי שלמה, ולא במאות שנה האחרות שבאו לאחר ימי שלמה. ובעל כרחך לומד שרק בעת חידושו של דבר נמצא בדבר על אמיתות [ראה הערה 11], ולכך אז ביהמ"ק מחייב אחדותם של ישראל. אך לאחר שהמקדש קיים, אין בו לחייב כ"כ את אחדותם של ישראל. ועכ"פ כונתו היא, שאחדותם של ישראל בימי שלמה לא נבעה מחמת מלכות שלמה, אלא מחמת בנין ביהמ"ק, וכמו שמבאר.

[18] ובגו"א שם אות כז, ביאר שני טעמים לכך שמלכות נקראת "בית"; (א) "לפי שהבית כולל הרבה... וכן המלכות נקרא 'בית' מפני שהוא כולל עמו אשר הוא מולך עליהם, וכולם נכללים בו, לכך נקרא 'בית המלך' [מ"א ט, א]". (ב) "ועוד... כמו הבית שהוא עומד בקביעות... והמלכות - אם בנו הגון וראוי, קודם לכל ישראל". וראה לעיל פ"א הערה 65, ופי"ח הערה 91 [אודות טעמו הראשון], וראה עוד להלן פל"ה ד"ה וביאור דברים [אודות טעמו השני]. וראה גבורות ה' פט"ו [עה.]. וכאן דבריו מוסברים עפ"י טעמו השני, וכמו שמבאר והולך.

[19] מלכות אחד - מלכות המאחדת את ישראל.

[20] כי ההגדרה של מלכות היא "בית", שעומד בקביעות [כמבואר בהערה 18], והואיל ומלכות שלמה נקרעה ממנו, לכך אף מה שמלך אינו בגדר "בית", ואינו בגדר מלכות. וא"כ, רק ימי מלכות דוד נחשבים ל"מעין דוגמא של מלך המשיח", אך לא כן ימי מלכותו של שלמה. כי מה שלא נחלקו ישראל בזמן שלמה, לא היה מפאת מלכותו, אלא מפאת בנין ביהמ"ק.

[21] לא מצאתי מקורו ש"תיכף שמלך נקרע מלכותו מיד". כי אף אם נבאר שכוונת המהר"ל לעת שנגזרה הגזירה לקריעת מלכותו, ולא לקריעה בפועל, מכל מקום אף הגזירה היתה מאוחרת יותר. כי נאמר [מ"א יא, ד] "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו", ובהמשך [שם שם ט] נאמר "ויתאנף ה' בשלמה כי נטה לבבו מעם ה' וגו'", ואז נאמר [שם שם יא] "ויאמר ה' לשלמה יען אשר היתה זאת עמך ולא שמרת בריתי וחוקתי

אשר צויתי עליך קרוע אקרע את הממלכה מעליך וגו'". ובפשטות כל זה היה "לעת זקנת שלמה". והרי שלמה היה בן שתים עשרה שנה במלכו [סדר עולם יד], וארבעים שנה מלך על כל ישראל [מ"א יא, מב], ומת בהיותו בן נ"ב שנה [מדרש הגדול בראשית ג, כו]. וצ"ע. והנה בגמרא מבואר שירבעם זכה למלכותו על שהוכיח את שלמה [סנהדרין קא:], ובויק"ר [יב, ה] אמרו שהוכיח אותו ביום חנוכת ביהמ"ק, שזה היה אחת עשרה שנה למלכות שלמה [כמבואר מ"א ו, לח]. הרי שירבעם זכה למלכותו בשלב מוקדם למלכותו של שלמה. אמנם עדיין אין זה "תיכף... מיד". ואולי אפשר לומר שלאחר בנין בית המקדש החלה שוב מלכות שלמה מההתחלה. כי בנין ביהמ"ק עושה את מלכות שלמה למלכות חזקה יותר. וראיה לדבר, שהנה נאמר [מ"א ט, א] "ויהי ככלות שלמה לבנות את בית ה' ואת בית המלך וגו'", ודרשו על כך [זוה"ק ח"ב ד.] "'בית ה'' זה בית המקדש. 'בית המלך' זה קדש קדשים". וכן נאמר [מ"א ב, יב] "ושלמה ישב על כסא דוד אביו ותכון מלכותו מאד", ודרשו על כך [זוה"ק ח"א עב:] "דאתקין אבן שתיה, ושוי עלה קדש הקדשים, וכדין 'ותכון מלכותו מאד'". ואף במ"א ט, ג-ה נאמר: "ויאמר ה' אליו שמעתי את תפלתך וגו' הקדשתי את הבית הזה אשר בנית וגו' והיו עיני ולבי שם כל הימים ואתה אם תלך לפני כאשר הלך דוד אביך וגו' והקמותי את כסא ממלכתך על ישראל לעולם וגו'". ומה ענין ביהמ"ק לכסא ממלכתו. אלא בע"כ מוכח שביהמ"ק העלה את מלכות שלמה למדריגה חדשה שלא היתה קודם לבנין הבית. ועל כן, כתב כאן "כי תיכף שמלך [בבנין ביהמ"ק] נקרע מלכותו מיד". וקריעה זו אכן התרחשה תיכף ומיד בתום בנין ביהמ"ק, וכמו שנתבאר.

[22] והנה נקט כאן שישראל לא נתפלגו בימי שלמה מחמת שהוא בנה את ביהמ"ק. אמנם במקרא עצמו נכתב טעם אחר, שנאמר [מ"א יא, יא-יב] "ויאמר ה' לשלמה יען אשר היתה זאת עמך וגו' קרוע אקרע את הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך, אך בימיך לא אעשנה למען דוד אביך, מיד בנך אקרענה". וכן נאמר שם בהמשך [שם שם לד-לה]. ואיך טעם של בנין בית המקדש עולה בקנה אחד עם הטעם "למען דוד אביך". וצ"ע.

[23] פירוש - לפעמים רב עוירא אמר דרשה זו משמו של רב אמי, ולפעמים אמרה משמו של רב אסי.

[24] ממשפחת אפרים בן יוסף חשיב ואזיל עד יהושע, ולא משכח ברא ליהושע [רש"י שם].

[25] כמו שדוד אמר על עצמו [בעקבות המעשה עם אשת אוריה] "חטאתי לה'" [ש"ב יב, יג]. וביומא כב: אמרו "דוד [נכשל] בשתים... דאוריה ודהסתה". ופירש רש"י שם

"שהוסת למנות את ישראל בסוף ימיו". וא"ת, הרי אף משה נענש משום חטא מי מריבה [במדבר כ, יב], ומהו, איפוא, ה"כל שכן" שישנו בין דוד למשה, הרי שניהם חטאו. אמנם זה לק"מ, כי לא נאמר בגמרא שמשה טען שאינו יכול לברך משום שחטא במי מריבה, אלא משום שלא נכנס לארץ, ולא הוזכר כלל החטא. ועל כרחך עצם המנעותו של משה מלהכנס לא"י מונעת בעדו מלברך על הכוס, ודל מהכא החטא שבענין. ולכך יש מקום להקשות שק"ו לדוד, שנמצא בו החטא.

[26] שעליו נאמר [ש"ב יב, יא] "הנני מקים עליך רעה מביתך", שחכמים ביארו [ברכות ז:] שהכונה היא לאבשלום. ובגמרא [סוטה ט:] סופר על עבירות חמורות שעשה אבשלום. וראה להלן מציון 81 ואילך.

[27] וכגון; מדוע הסעודה מתייחסת לזרעו של יצחק יותר מאשר לשאר האבות. וכן כיצד הטעמים של לידת ישמעאל ועשו מפקיעים מהברכה על הכוס.

[28] אודות שמידת יצחק היא מידת הדין. ראה לעיל פ"ה הערות 214, 233, פ"ז הערה 159, פי"ג הערות 27, 63, ולהלן ר"פ נב. והוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכמו בגבורות ה' פ"ט [נח:], שם פס"ו [שח:], שם פס"ט [שיז:], נתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], ח"א לשבת קיט: [א, סו:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], ועוד.

[29] לשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, ד:]: "מידת יצחק [שבניו] שמחים ביסורין, שיצחק היה בעל יסורין, ולא נמצא כמוהו ביסורין, דכתיב [בראשית כז, א] 'ותכהין עיניו מראות', ואמרו במדרש [ב"ר סב, ט] יצחק חידש יסורין". ובדר"ח פ"ה מ"ד [רכה:] כתב: "ויצחק היה התחלתו בטובה וברכה, ובסוף חשכו עיניו מראות. ובמדרש [ב"ר סה, ד] יצחק חידש יסורין... וזה מוכח על ישראל, שמתחילה היו בטובה, ולבסוף חשכו עיניהם מכח הגלות והשעבוד תחת האומות". וכן הוא בנתיב אהבת רע פ"א [ב, נה:]. וממוצא דבר ילפינן שמדובר כאן בשכר וחסד שה' יתן לזרע יצחק בעבור הצרות שהגיעו להם מכח הגלות והשעבוד. וכן מבואר להדיא בדבריו בהמשך. וראה הערה 87, ולהלן פמ"ו הערה 32.

[30] כי קבלת יסורין מביאה לידי מתן שכר, וכמו שאמרו בברכות [ה.] "ואם קבלם מאהבה מה שכרו, 'יראה זרע יאריך ימים' [ישעיה נג, י]". ובביאור קבלת שכר זו, ראה בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] שביאר הדבר, וכ"ה שם פ"ג [ב, קפ:].

[31] כפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה וכאשר תבין]: "כל ענין הסעודה אינו אלא קיום, מלשון 'סעד'". וכן הוא בספר השרשים לרד"ק, שורש סעד. וראה לעיל פי"ט הערה 138, ופכ"ה הערה 123.

[32] ועוד אודות שקבלת שכר נחשבת לאכילה ראה בב"ר [נו, ג] שאמרו שם "למה נקראת סכין 'מאכלת' [בראשית כב, ו]... כל אכילות שישראל אוכלים בעוה"ז אינם אוכלים אלא בזכות אותה המאכלת". אודות שקבלת השלמה נקראת "אכילה" - ראה לעיל פ"ה הערה 548.

[33] ומכך לכאורה משמע שמדובר בסעודה בפועל.

[34] כי קבלת השכר מחייבת כוס של ברכה, וכמו שמבאר.

[35] אף שאינה גשמית.

[36] לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.]: "כי הברכה הזאת, שהיא ברכת המזון, תקנו על שהש"י השלים את ישראל בכל השלמה שאפשר, ועל זה יש לברך את הש"י. וכדכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוקיך וגו'', וכל שביעה היא השלמה, ועל זה יש לברך את הש"י... שמברך הש"י אשר השלים את ישראל... והם שבעים ושלמים מכל". ואף כאן כוונתו היא, שמחמת השלימות [הברכה] שנתן הש"י לאדם, לכך יש לאדם לברך הש"י על השלימות הזאת שניתנה לו. ועוד אודות שהשובע הוא שלימות - ראה לעיל פ"ז הערה 41, ולהלן פמ"ב 77, 79.

[37] כי רק המבורך בעצמו - יכול להיות מקור הברכה לאחרים. וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות ג [סד"ה לפי]: "כל כך תהיה הברכה, עד שתוכל לברך אחרים". ושם פכ"ד אות מג [סד"ה ואם] כתב: "ומי שבירך את אחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ושם פכ"ה אות ט כתב: "'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], ואברהם נתנו ליצחק לברך את מי שירצה [רש"י בראשית כה, ה], וא"כ עשה אותו מקור הברכה". ולכך המברך את ה' על כל הטובה שה' נתן לו - בזה מראה שה' הוא מקור הברכה. וכ"ה בגבורות ה' פס"ד [רצג:], שכתב: "בשביל שהוא יתברך מבורך, בשביל כך משפיע לנמצאים". וראה להלן פנ"ט הערה 68.

[38] פירוש - כפי השלימות שהיתה לאדם בעוה"ז.

[39] ועוד אודות הסעודה שתהיה לעת"ל לצדיקים, ושממנה יקבלו הצדיקים שלימותם - ראה גו"א בראשית פ"א אות נב, שהאריך מאד בביאור סעודה זו. וראה לעיל פי"ט הערה 94.

[40] פירוש - כפי שלימותו של הצדיק בעוה"ז - כך תהיה שלימותו בסעודה שתהיה לעת"ל. ומי שהיה בעל שלימות גדולה יותר בעוה"ז - יהיה גם בעל שלימות גדולה יותר באותה סעודה.

[41] כמו שאמר בסנהדרין צג: שדוד היה מתברך בשש ברכות [והובא בפרק הקודם], ומספר שש מבטא שלימות, כי הוא כנגד ששה צדדין [וכפי שכבר שנתבאר לעיל פ"ו הערות 49, 54, 55, פ"ז הערה 43, פי"ב הערה 38, ופכ"ד הערה 107].

[42] ואודות הדביקות שבין דוד לה', ראה שבת נו. שאמרו לגבי דוד "אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". וכתב על זה בבאר הגולה באר החמישי [קא:]: "מאחר כי הש"י היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב [ש"א יח, יד] 'וה' עמו', ולפיכך מי שהש"י עמו בודאי ובאין ספק הש"י נותן שלא יהיה נפרד ממנו... כי הש"י הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהי בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם".

[43] נראה כונתו, כי מחמת שהוא יתברך מבורך, לכך ה' משפיע מטובו לעולם [וכמבואר בהערה 37]. וקבלה מהשי"ת היא היא יוצרת את הדביקות בו, וכפי שפירש רש"י בדברים [כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו". וכן נתבאר בגו"א במדבר פכ"ג אות ג, ושם הערה 7. והואיל ודוד זכה לקבל מהשי"ת ברכה שלימה, לכך הוא דבוק בה' בדביקות שלימה.

[44] ולא שדוד בפועל בירך את ה', אלא מציאותו של דוד מורה שהשי"ת מבורך בשלימות הגמורה. וזאת משום שדוד נתברך בברכה שלמה, והואיל ודוד היה דבק בה' מחמת ברכה זו [ראה הערה קודמת], ממילא עצם מציאותו של דוד מורה שהשי"ת מבורך לגמרי. וראה להלן פל"ז הערה 32, ששם נתבאר שכבוד ה' קשור למלכות בית דוד.

[45] דוגמא לדבר; בשבת קמ: אמרו "דלא נפישא ליה ריפתא לא ליבצע, מ"ט, דלא עביד בעין יפה". ופירש רש"י שם "לא יאכל עכשיו מעט פת שימצא לו ולאחר שעה מעט, מפני שאין לו דרך שביעה, אלא יצרף ויאכל יחד". וכתב שם בח"א [א, עה.]: "ובעינן [משלי כב, ט] 'טוב עין יברך', כי הוא יתברך בלתי בעל תכלית. וכאשר יברך בעין יפה, הוא יתברך מבורך כראוי". הרי שברכה שלמה מעידה שהשי"ת מבורך לגמרי. והם הם הדברים שכתב כאן. וראה עוד בדר"ח פ"א מי"ב [מט.] שביאר את דברי הגמרא [ברכות נה.] שמי שנותנין לו כוס לברך ואינו מברך, שמקצרין לו ימיו ושנותיו. ויש בזה הטעמה מיוחדת. שבסוטה לח: אמרו "אין נותנין כוס של ברכה לברך, אלא לטוב עין". וכתב בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג:] בזה"ל: "כי טוב עין הוא בעל ברכה... וראוי לתת לו כוס של ברכה לברך הש"י". והנה על דוד נאמר עליו "יפה עינים וטוב רואי" [ש"א טז, יב], ולכך הוא הוא המברך על כוס של ברכה.

[46] כפי שכתב לעיל פי"ד ד"ה וזה שאמר: "כאשר תדע מענין הערבים האלו, שאין אומה יותר פחותה כמו אלו", ושם הערה 75. ובפי"ז [ד"ה ומה שאמר כי] כתב: "אותם [הישמעאלים] שאינם כ"כ בעלי ישוב, והם יושבי אהלים בלבד". וראה שם הערה 120.

[47] כפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ט סוף אות ה: "ישמעאל ועשו, אין ספק אילו היו בני אנשים דעלמא לא היו מצליחים ברשעתם כמו שהם מצליחים, ולכך נחשב לאברהם וליצחק לגנאי". וזהו שכתב כאן שמחמת מעלת אברהם הצליח ישמעאל להביא על ישראל חסרון. וקישור דבריו כאן הוא, שהאומה הישמעאלית מצד עצמה היא אומה שאין ראוי לה מציאות, ורק מחמת שהיא באה מאברהם אבינו יש בידה להזיק לישראל.

[48] לשונו בגבורות ה' פס"ז [שיא:]: "כי אברהם היה בו פסולת, ויצא ממנו ישמעאל". וראה לעיל פ"י הערה 18. 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 רשע ממנו". וראה לעיל פ"ז הערה 110. וראה עוד בענין זה בח"א למנחות נג: [ד, פג:], והובא לעיל פי"ט הערה 18.

[49] אודות שהצדיקים מחולקים במעלתם - ראה גו"א שמות פ"ד אות יד, ד"ה והצדיקים, שכתב שם: "והצדיקים מחולקים במדריגות מחולקות; כי יש זוכה למדריגה זאת, ויש לאחרת, והכל בשעור האלוקי". ושם חילק בין צדיקים שימיהם בצרה, לבין צדיקים שימיהם בהתרוממות. ובגבורות ה' פס"ד [רצא.] כתב: "יש צדיקים דבקים במידת הדין, ויש צדיקים דבקים במידת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במידת החסד". וראה להלן פמ"א הערות 4, 20, ופנ"א הערה 33. וכן להלן פמ"ג [ד"ה וחזקיה אף] חזר וכתב שם שאין הצדיקים במעלה אחת. אמנם כאן כונתו שאין לצדיקים מעלה בשלימותה, אלא שיכולה להיות להם מעלה עם חסרון המתלוה לה.

[50] לשונו בגבורות ה' פ"ט [נח:]: "מדת אברהם - חסד, ומדת יצחק מידת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי... שאין לו ימין ושמאל, וכל זרע יעקב זרע אמת, שלא היה פסולת בזרעו. אבל באברהם ויצחק היה פסולת בזרעם". וראה לעיל פ"ה הערות 214, 233.

[51] הממציא הטוב - מקור הטוב.

[52] פירוש - כאשר אין למברך השלימות בפועל, אין הוא ראוי להיות מברך, ו"שלימות בפועל" פירושה שלימות גמורה שאין בה שום חסרון.

[53] כפי שביאר להלן [פמ"ג ד"ה וחזקיה אף], שמי שאין שלימותו בפועל מנוע מלומר שירה לה'. וכן כתב בס"פ נב. וראה להלן פנ"ז הערה 7.

[54] לו - לאברהם.
[55] שהסעודה מורה על קבלת השכר של ישראל, וכמבואר בתחילת ד"ה אבל הענין.
[56] שהצטרף אל מעלתו של אברהם ושל יצחק.
[57] להלן בד"ה ואמר אברהם. ועוד אודות גלות ישמעאל - ראה לעיל פכ"א ד"ה ובענין, שדן שם מדוע אין מלכות ישמעאל נכללת בד' מלכיות ששעבדו את ישראל. וראה שם הערה 71.
[58] להלן בסוף הפרק, ושם הערה 90. וכוונתו מבוארת, שהואיל ומעלותיהם של האבות הן כ"כ מופלגות ונבדלות, א"א שהן יחולו בשלימותן בעולם הגשמי, ולכך בהכרח שמצטרפות אליהן חסרון. ומעין זה כתב בנתיב הלשון פי"א [ב, צה.] אודות הלשון, "שמעלתו אי אפשר להיות בשלימות לגמרי". וכן כתב בח"א לסוטה י. [ב, מא.] ש"כאשר היה האדם מתלבש במעלה העליונה הזאת, ימשך אחר זה חסרון... כי המעלה הזאת אי אפשר שלא ימשך אחריה חסרון". וכן כתב למעלה פ"ב ד"ה ועוד יש, וז"ל: "אותם שיש להם המעלה העליונה, כמו ישראל וכמו תלמידי חכמים, אי אפשר שיהיה להם אותה מעלה בשלימות הגמורה... שאילו היה להם אותה מעלה עליונה בשלימות, היו מלאכים לגמרי". וראה שם הערה 84.
[59] נראה לבאר זאת, כי כבר נתבאר למעלה [פל"ב הערה 87] שמלכות בית דוד היתה צריכה לבוא דוקא מ"טפה של קדושה מעורבת בזוהמא ובסיג". ושמעתי מחכ"א לבאר זאת, כי המידה ששמה "מלכות" מחייבת אף את מציאותו של הרע בעולם. כי מלכות מחייבת שיהיה עם ["אין מלך בלא עם" (גבורות ה' ספמ"ז)], ומחייבת שתהיה לעם אפשרות לבחור או לא לבחור במלך [גו"א בראשית פי"ז אות א, ושם הערה 3]. וממוצא דבר נלמד שמלכות מחייבת המצאותם של התחתונים, והמצאותו של הרע. ולכך מלכות בית דוד, שמטרתה להביא את מלכות ה' לתחתונים, מצורפת ומעורבת מ"טפה של קדושה" ומ"זוהמא וסיג". ולכך בהכרח הוא שאין לדוד חסרון, כי אף החסרון גופא משמש הוא נדבך לבנית מלכותו. והואיל ואצל דוד החסרון גופא עומד למלוי, וסתירה זו בנין היא, מן הנמנע שימצא אצלו חסרון שיהיה בגדר מעוות גמור. וראה לעיל פ"ה הערה 59.
[60] ועוד אודות שישמעאל מתנגד לישראל - ראה נתיב התורה פי"ב [א, נב.]. ובזוה"ק ח"ב יז. אמרו "אין לך גלות קשה לישראל כמו גלות ישמעאל". והרמב"ן בראשית טז, ו כתב על ישמעאל "שיהא פרא אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני העינוי". ולכך ישמעאל הוא להיפך מהסעודה.

[61] ועוד אודות שאדום הוא להיפך מישראל - ראה לעיל פ"ח הערות 27, 28. ואודות הסבל הרב שיש לישראל תחת מלכות אדום - ראה לעיל פ"י הערה 133.

[62] כי ירבעם בן נבט היה משבט אפרים [מ"א יא, לא], ואפרים הוא בנו של יוסף, ויוסף הוא בנה של רחל. וכן כתב להלן פל"ד ד"ה ויראה שבשביל, ש"ממנו [מיוסף] שבט אפרים, שהוא עיקר עשרת השבטים". וראה שם בהערה 79.

[63] כמו שנאמר לאחר גלותם של עשרת השבטים "לא נשאר רק שבט יהודה לבדו" [מ"ב יז, יח]. ופירש שם הרד"ק "ושבט בנימין טפל לו [ליהודה], ונכלל עמו". וראה הערה 5. ויהודה הוא בנה של לאה. ולהלן ר"פ לד יבאר את העומק בכך שיעקב נשא שתי אחיות, וכיצד מונח בכך פילוגם של ישראל. וראה שם הערה 10.

[64] כי קיומו של דבר הוא באחדותו [לעיל פ"ה הערה 442, פי"ז הערה 70, ופכ"ה הערה 7], וכל חילוק הוא התחלת ההפסד [לעיל פי"ז הערה 70, ופכ"ה הערה 16]. ולכך בודאי שחלוקתם של ישראל למלכיות שונות "הוא בטול אל טובתם של ישראל בצד מה". ובסמוך יבאר שחילוק זה הוא סיבה לגלות.

[65] אחד מאלו - אחד מהאבות.

[66] כי מאברהם יצא ישמעאל, אשר גלות ישמעאל משתייכת למלכות פרס [לעיל פכ"א ד"ה אבל עיקר]. ומיצחק יצא עשו, שהחריב את הבית השני. והגלות הרביעית היא גלות אדום. אמנם לא ביאר המהר"ל כיצד פילוגם של ישראל למלכות ישראל ויהודה שייך הוא לגלות. ונראה לבאר זאת עפ"י מה שאמרו בגמרא [שבת נו:] שאלמלי לא קבל דוד לשה"ר לא נחלקה מלכות ישראל, ולא היו ישראל גולים מארצם. וכתב שם בח"א [א, לו:]: "וכן לא גלו ישראל מארצם, שהיה כח ביד המלך להציל אותם מיד אויביהם, ועכשיו לא היה". ועיי"ש שביאר שם הסבר שני כיצד פילוגה של מלכות בית דוד גרם לבסוף לגלותינו מהארץ. הרי מבואר שחלוקת המלכות בישראל שייכת לגלותם של ישראל. והם הם הדברים. וראה לעיל [פכ"ה הערות 31, 33, 63] שנתבאר שם שהמחלוקת בישראל מעמיקה את הגלות. וראה עוד בנתיב הלשון פ"ט [ב, פב:].

[67] כונתו לנאמר [במדבר לג, נה] "ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם והיה אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצררו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה".

[68] לשון הפסוקים שם: "ולא הוריש מנשה את בית שאן ואת בנותיה ואת תענך ואת בנותיה וגו' ויואל הכנעני לשבת בארץ הזאת וגו' ואפרים לא הוריש את הכנעני היושב בגזר וישב הכנעני בקרבו בגזר".

[69] וז"ל שם בגבורות ה' פכ"ב [צו:]: "למה 'במדבר', שעתיד להחריב כרכי האומות, דכתיב [ירמיה נ, יב] 'הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה' [שמו"ר ב, ד]... ביאור זה, כי ראוי משה לעשות את האומות שממה. כי הדבר הנבדל, מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמיים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלוקים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמיים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת מרע"ה נבדל, נקרא 'איש אלוקים' [דברים לג, א]. והאומות אין בהן דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה איש האלוקים". וראה להלן פנ"ז הערה 89.

[70] ק"ק, כי למעלה [פ"ח ד"ה וקאמר בט'] הביא את דברי הגמרא בתענית [כט.] שמחטא המרגלים ואילך נקבע גלותם של ישראל. ומקרא מלא הוא [תהילים קו, כד-כז] "וימאסו בארץ חמדה וגו' וירגנו באהליהם... וישא ידו להם להפיל אותם במדבר ולהפיל זרעם בגויים ולזרותם בארצות". ואם נאמר שכל עוד שלא נגזרה הגזירה על משה שלא יכנס לארץ - עדיין היו ישראל בחזקת כובשי א"י לנצח, א"כ איך אפשר לומר שכבר בחטא המרגלים נקבעה גלותם של ישראל. הרי חטא זה נעשה בשנה השניה לצאתם ממצרים [תענית כט:], ואילו חטאו של משה במי המריבה נעשה לסוף ארבעים שנה במדבר [ראב"ע במדבר כ, א], א"כ למשך הזמן שמחטא המרגלים ועד חטאו של משה היה משה בחזקת נכנס לא"י [ראה רש"י במדבר י, כט, וגו"א שם אות כד], ואיך נקבעה הגלות כבר משנה שניה. ונראה לבאר כי בלא"ה יש להקדים קושיא נוספת, שכיצד מבואר כאן שהגלות נגרמה מחמת שלא נעקרו האומות המחטיאות מהארץ, הרי לעיל בפ"ח ביאר שהגלות נגרמה מחמת חטא המרגלים. ולכאורה חטא המרגלים לא שייך כלל לאי עקירתם של האומות מא"י. ובע"כ לומר, שחטא המרגלים לכשעצמו אינו סיבה לגלות. אלא חטא זה הראה את הניתוק מהארץ, ובכך הגלות נעשתה לאפשרית. ואם לא היה חטא המרגלים, הגלות היתה נמנעת לחלוטין. אך לאחר חטא המרגלים הגלות נעשתה לאפשרית, וכמדויק מלשונו לעיל בפ"ח, וכן לעיל פי"ט ד"ה ואמר לקול. והגלות בפועל תעשה רק כתוצאה מהחטא של יושבי הארץ, שהרי "מפני חטאינו גלינו מארצנו". א"כ חטא המרגלים פעל שמעתה חטאם של יושבי הארץ יכול לגרום להגלותם מהארץ. אמור מעתה, שבכדי שהגלות תתרחש בפועל, בעי תרתי; חטא המרגלים היוצר את הפירוד מהארץ, וחטא של יושבי הארץ היוצר את הגלות בפועל. ולכך ל"ק כיצד נתבאר כאן שאי עקירת האומות פעל את הגלות, ולעיל נתבאר שחטא המרגלים פעל זאת, כי זה וזה גורם; חטא המרגלים מכשיר את ה"בכח" של הגלות, וחטא שנגרם מהאומות המחטיאות - מכשיר את ה"בפעל" של הגלות. ולכך ניתן לומר שכבר מחטא

המרגלים נקבע ה"בכח" של גלות. ואע"פ שעדיין לא נגזרה הגזירה על משה רבינו שלא יכנס לא"י, והיה משה בחזקת נכנס לא"י, מ"מ ההכשרה ל"בכח" של גלות כבר נעשתה, והפירוד מהארץ כבר היה לעובדה. אמנם אם משה רבינו היה נכנס לא"י, היו האומות נעקרות ממנה, וממילא לא היה נעשה חטא בפועל, כי המסיתים לחטא לא היו קיימים. וזהו שכתב כאן שאם מרע"ה היה נכנס לא"י "לא היו הנשארים בארץ מחטיאים את ישראל", וממילא בהעדר חטא בפועל "היו נשארים בארץ לעולם", אע"פ שכבר נקבע הפירוד מימי חטא המרגלים. וראה לעיל פ"ט הערה 45, שגם שם נתבאר יסוד זה. וראה להלן פל"ה הערה 74. ובפירוש הספורנו לדברים [א, לז, שם ג, כו, שם לד, ד] ביאר ג"כ שאם מרע"ה היה נכנס לא"י - לא היו ישראל גולים ממנה לעולם.

[71] מה שקבע כאן כי משה יכול להוריש את האומות מא"י, ואילו יהושע אינו יכול, ראה בבמד"ר כב, ו, שאמרו שם: "אמרו רבותינו... היה צריך יהושע לחיות ק"כ שנה כמשה רבינו, ולמה נתקצרו שנותיו עשר שנים, בשעה שאמר הקב"ה למשה 'נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים אחר תאסף אל עמך' [במדבר לא, ב], ואע"פ שנתבשר בשורות מות, לא איחר הדבר... אבל יהושע, כיון שבא להלחם עם שלושים ואחד מלכים, אמר, אם אני הורגם מיד - מיד אני מת... מה עשה, התחיל מעכב במלחמתם... אמר לו הקב"ה וכך עשית, הריני מקצר שנותיך עשר שנים". וממדרש זה משמע שהיה בידי יהושע להרוג את כל השלושים ואחד מלכים מיד, ורק שיהושע מעצמו נתעכב בדבר, ועל כך גופא נענש בקיצור ימיו. ולפי דברי המהר"ל כאן, הרי לא היה בידי יהושע לעקור כל הל"א מלכים, ומדוע נענש על אי יכולת זו. ואולי י"ל, שאף מה שהיה בידי יהושע לעשות - אף זאת עשה בעצלתיים ולא בזריזות. ועדיין צ"ע.

[72] מה שקבע כאן שאם האומות היו נעקרות מארץ ישראל - אזי לא היה נמצא החטא בישראל, לכאורה התינח חטאים שהביאו לחורבן בית ראשון, שהוא נעשה מחמת ג' עבירות חמורות [יומא ט:], ושפיר ניתן לומר שעבירות אלו באו לישראל מחמת שלמדו ממעשי האומות [ע"ז - כך מפורש בקרא שהוא בא מהשפעת האומות (דברים ז, ד). וכן הוא בג"ע (ויקרא יח, ג), ובשפ"ד (לעיל פ"ד הערה 79)]. אך חורבן בית שני נעשה מחמת שנאת חינם [שם], ונתבאר לעיל בפכ"ה שחטא זה מצוי בישראל יותר מאשר אצל האומות, ואין הוא בא לישראל מחמת השפעת האומות. וא"כ, אף אם היו נעקרים כל האומות מא"י, מ"מ החטא של שנאת חנם עדיין היה מרקד בישראל מיניה וביה. ולכך היו לכאורה גולים מהארץ מחמת חטא זה, שאינו קשור כלל לאומות העולם. ומנין לומר שאם האומות היו נעקרות - לא היה נמצא חטא חמור בישראל. וי"ל, שנתבאר

לעיל בס"פ ד [ד"ה אף כי] כי בית ראשון לא היה נחרב מחמת שנאת חנם, ורק היה יכול להיחרב מחמת ג' עבירות חמורות. ולכך, אם משה היה נכנס לא"י, היה נבנה בית ראשון, והוא לא היה נחרב יותר, כי ישראל לא היו מושפעים מהאומות. ואף שהיה נמצא בהם שנאת חנם, מ"מ אין בידי חטא זה להחריב בית דוגמת בית ראשון. וממילא היו נשארים בארץ לעולם.

[73] פירוש - מה שלא היה ליהושע בן מורה שנחלתו הפרטית של יהושע לא תהיה נחלה נמשכת, כי נחלתו לבסוף תעבור לאחרים, כמו שמבאר.

[74] פירוש - לא רק נחלתו הפרטית של יהושע לא תהיה בת קיימא, אלא אף מה שהנחיל לישראל ["וצו את יהושע וגו' והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה" (דברים ג, כח)] - לא תהיה נחלה נמשכת.

[75] נראה לבאר סברה זו. דהנה קיי"ל שכיבוש יחיד אין שמו כיבוש [רמב"ם הלכות תרומות פ"א ה"ב], "ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים, אע"פ שלא נכבשה, כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו" [לשונו שם]. הרי שיהושע ובית דינו הם הנותנים לנחלת א"י גדר של כיבוש רבים, ולא שיהיה לה גדר של כיבוש יחיד. ובספרי [דברים ג, כח] אמרו "'והוא ינחיל אותם' [שם], אם מנחילם - נוחלין, ואם לאו - אין נוחלין". הרי הכל בא מכוחו של יהושע. וכאן בא חידושו של המהר"ל ואומר, שהואיל ויהושע אין לו כח זה לעצמו [לתת נחלה נמשכת לעצמו], ממילא אף כל הנחלות העוברות דרכו גם כן לא יוכלו להנתן לישראל לנחלה מקוימת ונמשכת. כי אם אין לו הכח לעצמו, אף לאחרים לא יהיה לו כח זה, וזהו בבחינת שכל שליח ושליח צריך להיות ב"תורת" שליחותו [קידושין מא:]. [וראה עוד באבני מילואים סימן לח סק"ב ד"ה אמנם, בהגדרת שליחותו של יהושע]. וא"ת, והרי היה ליהושע בנות [מגילה יד:], ונמצא שמוריש נחלתו לבנותיו. אמנם על זה דייק המהר"ל וכתב: "והיה באה נחלתו לאחרים, וזרים אוכלים אותה", ואין זה בגדר "תחת אבותיך יהיו בניך" [תהילים מה, יז]. ואע"פ שהבת יורשת ירושה, אך אין זה בגדר זה, אלא "זרים אוכלים אותה". והרי אמרו [עירובין ע:] "יורש כרעיה דאבוה", הרי דוקא הבן היורש נחשב במקום האב.

[76] אברהם, יצחק, יעקב, משה, ויהושע.

[77] מיוחד בסעודה - כמו מיוחד לסעודה.

[78] כמבואר לעיל ד"ה ובמדרש תנחומא, ושם הערה 11.

[79] ועוד אודות בטול מלכות אדום על ידי המשיח - ראה לעיל פי"ח הערה 71, פכ"א הערה 43, פכ"ח הערה 55, ופל"ב הערה 175.

[80] ומדוע אין זו סיבה למנוע מדוד שיברך, וכפי שהקשה בריש הפרק [ד"ה ובפרק בתרא], ושם הערה 26. [וק"ק, שכבר ביאר עד כה שהדברים המונעים את הברכה הם רק כאלו שמהם צמחה צרה לכל ישראל, ושצרה זו משתייכת לגלותם של ישראל (ראה הערה 66). וממילא ל"ק כלל מאבשלום. שאע"פ שהיה רשע, מ"מ אין הוא בגדר דומה לישמעאל ועשו, שמהם יצאו שונאים לכל ישראל שגרמו לגלותם של ישראל. ומדוע היה צורך לבאר גם מהאי גיסא (את הגנאי שיש בישמעאל ועשו), וגם מהאי גיסא (שאבשלום שייך לענין המשיח), הרי היה סגי לומר רק חד גיסא (אודות ישמעאל ועשו), ושבאבשלום ליתא להאי ענין. וצ"ע].

[81] וכמו שיבאר מיד עפ"י הגמרא בברכות.

[82] כי בתהלים פרק ג מסופר על "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום" [תהילים ג, א], והפרק הקודם מסופר על מלחמת גוג ומגוג ["למה רגשו גויים" (שם ב, א)]. וראה להלן פל"ו הערה 91, פל"ח הערה 39, ופמ"ג הערה 14.

[83] ויבוא להכחיש את דברי הנביא [רש"י שם]. ופירושו, שאם אדם יבוא לפקפק בנבואה על מלחמת גוג ומגוג, שנאמר שם "יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו" [תהלים ב, ב], ויבוא לומר "כלום יש עבד שמורד ברבו", וכי יש אדם המסוגל למרוד בה'.

[84] והא חזינן הכא [אצל אבשלום] דהוה [רש"י שם].

[85] סופיה להיות [רש"י שם].

[86] כוונתו בפשטות לח"א לברכות, ולא זכינו לאורם. אמנם להלן ס"פ לח הביא שוב גמרא זו, עיי"ש. ובח"א לנדה כד: [ד, קנו.] כתב: "וביאור ענין זה, כי לפי סדר המציאות אין ראוי שיהיה העבד, שהוא העלול, גובר על האדון, שהוא נחשב כמו עלה אליו, ודבר זה יוצא מסדר המציאות. ולפיכך מלחמת גוג ומגוג הוא דבר יוצא מן הסדר, שהוא מתנגד אל העלה יתברך, כי גוג ומגוג יאמר [תהלים ב, ג] 'ננתקה מוסרתימו ונשליכה ממנו עבותימו'. מפני כי גוג ומגוג, שבא מיפת [בראשית י, ב], שהוא אחי שם. ויפת הוא הגדול [בראשית י, כא], ולכך זרעו של יפת, שהוא גוג ומגוג רוצה להתגדל על בני אברהם שהיה מזרע שם, שהם לחלקו של הש"י. והוא סוד עמוק. ודבר זה הוא עיקר הוית גוג ומגוג, והוא יוצא מן סדר העולם להתנגד אל הש"י בעצמו. וכן היה הוית אבשלום יוצא מסדר העולם, ולכך היה רוצה להתגבר על אביו, שנחשב עלה אליו. ואלו שני דברים, שהם מלחמות גוג ומגוג ומעשה אבשלום, ראוי שיהיו סמוכים זה לזה, וריוח לא יבוא בין הדבקים, כי הם דבר אחד לגמרי; זה יוצא חוץ לסדר בצד אחד, וזה

יוצא חוץ לסדר בצד שני". ובקצרה נגע בענין זה בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], וז"ל: "גוג ומגוג לעתיד יהיה בא להתנשא ולומר שאליו ראוי ההתנשאות. והענין הוא ידוע למבינים, מצד שהוא מזרעו של יפת, שנאמר אצלו [בראשית י, כא] 'אחי יפת הגדול'. ומצד אותו הגדלות ירצה להתנשאות. ולא עוד, אלא שרוצה להתנשאות על השי"ת. וזהו תבין שאחיו השני נקרא 'שם', על שהוא חלקו של השי"ת שממנו יצאו ישראל, והוא גדול ממנו, לכך ירצה להתגדל על השם". וא"כ מה שיצא מדוד - אבשלום, לא רק שאין זה נוגד להיות דוד בבחינת מלך המשיח, אלא שיש בזה גופא דוגמא נוספת להיותו כמלך המשיח. שכשם שמלך המשיח יצטרך להתגבר על גוג ומגוג, כך דוד היה צריך לעשות ביחס לאבשלום. וראה להלן ס"פ לח.

[87] כפי שביאר לעיל בד"ה אבל בענין, ושם הערות 28, 29.

[88] ושאר צדיקים - משה ויהושע.

[89] כמבואר בסנהדרין קז. שאומרים "אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב", אך לא אומרים "אלקי דוד", כי דוד הביא עצמו לידי נסיון ונכשל. הרי שדוד אינו שוה למדריגת האבות. וכן כתב שם בר"א לסנהדרין [ג, רנב.]: "והיה [דוד] סובר שהוא במדריגת האבות... ודבר זה אינו כך אצל הש"י, שאינו במדריגת האבות". ובמדרש שוחר טוב ס"פ טז אמרו שדוד אמר על עצמו "אין לי לישב עם הגדולים... יהא אברהם יצחק ויעקב בקיטון, משה ואהרן בטרקלין, ואני בסף". אמנם לא מצאתי מקורו שיהושע גדול מדוד המלך.

[90] לעיל ד"ה ויותר מזה, וראה שם הערה 58.

[91] ובביאור ענין זה [שברכתו של דוד היא בפועל מבלי שיצורף לזה חסרון] - ראה לעיל הערה 59.

[92] ועוד אודות שמלך המשיח ישלים את העולם עד שלא יהיה עוד חסרון - ראה לעיל פכ"ז הערה 57, פל"א הערה 36, ולהלן פל"ט הערה 34.

[93] ואודות ששלימותו של דוד גורמת להולדת מלך המשיח - ראה לעיל פי"א ד"ה הסבה הג', שכתב שם: "כי השלם ראוי אל השלם", וראה שם הערה 221.

פרק לד

[1] לעיל ר"פ לג.

[2] ולא יתחלקו לשתי ממלכות [יהודה וישראל], וכמבואר לעיל ר"פ לג. וראה לעיל פי"ח הערה 70, ולהלן פנ"ג הערה 19.

[3] כי אם ישראל הם אחד, ממילא מלכם יהיה אחד, שהרי "אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [חולין ס:]. וראה לעיל פל"ג הערה 7, ולהלן פל"ז הערה 3.

[4] כמבואר לעיל ר"פ לג, ושם הערה 9. וראה לעיל פל"ב הערה 31. ותמצית הנקודה היא, שהעוה"ז הוא עולם הרבוי בעצם, כי הוא טבעי - חומרי, ואין החומרי מתאחד. אך לעת"ל יהיה העולם רוחני נבדל, ואשר הסימן המובהק לרוחני הוא התאחדתו. ועוד אודות שהאחדות שייכת לרוחני, והפירוד שייך לגשמי, ראה לעיל פ"ה הערה 107.

[5] פתיחא דאיכ"ר סוף אות כד [ז. בדפוסי וילנא], בשנויי לשון.

[6] קבלה עליה - הכונה כאן ויתרה מעצמה.

[7] לעומת יצחק שהיתה לו רק אשה אחת [רש"י בראשית כה, כו].

[8] ואודות שיעקב מוליד יב שבטים, ושהם כנגד יב גבולין אלכסונים, ראה גבורות ה' פי"ג [סח.], ובאר הגולה באר הששי [קכב:].

[9] ומיעקב אבינו יצאה האומה הישראלית, הנקראת על שמו [ראה לעיל פי"ג הערות 37-39], ולכך יעקב בפרט ראוי שישא יותר מאשה אחת, וכמו שמבאר. משא"כ יצחק אבינו, שממנו לא יצאה האומה הישראלית, הוא היה יכול לשאת רק אשה אחת. ועוד אודות שהתחלת ישראל היא ע"י השבטים - ראה לעיל פ"י הערה 44, ופי"ג הערה 37.

[10] דע, שבגו"א בראשית פמ"ח אות יב, הביא שם מדרש זה, וכתב שם כמעט אות באות כדבריו כאן. ובנקודה זו האריך קצת יותר, וז"ל: "בשביל שידעה רחל שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העוה"ז, שהוא עולם החילוק והפירוד, ראוי שיהיה הכל באחדות, ואם לא היה ליעקב רק אשה אחת, היו ישראל אחד, ולא היה יהודה מלאה ואפרים מרחל, כמו שלא יחצו לעתיד לימות המשיח". ועוד אודות שהעוה"ז הוא עולם הרבוי והפירוד - ראה לעיל פ"ה הערה 72, ופל"ג הערה 1. ועוד אודות שמלכות יהודה יצאה מלאה, ומלכות ישראל [אפרים] יצאה מרחל - ראה לעיל פל"ג הערות 62, 63.

[11] רש"י בראשית [לא, ד] "ויקרא לרחל וללאה - לרחל תחילה ואח"כ ללאה, שהיא היתה עיקר הבית, שבשבילה נזדווג יעקב עם לבן. ואף בניה של לאה מודים בדבר, שהרי בועז ובית דינו משבט יהודה אומר [רות ד, יא] 'כרחל וכלאה אשר בנו שתיהן וגו'', הקדימו רחל ללאה". וראה לעיל פ"א הערות 64, 66.

[12] רש"י בראשית [כט, יז] "שהיו הכל אומרים שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן. הגדולה לגדול, והקטנה לקטן". הרי שרחל היא ראויה ליעקב במיוחד. ובביאור הדבר, ראה בנתיב הצניעות פ"א [ב, קה:], ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכה:].

[13] שנאמר [זכריה יד, ט] "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". וראה פסחים נ. שביארו שם מדוע נאמר רק ש"ביום ההוא" יהיה ה' אחד, ולא האידנא. ורש"י דברים ו, ד, כתב "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה ולא אלהי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'', ונאמר 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". [וראה באגרות וכתבים למרן בעל הפחד יצחק, אגרת נה.]. הרי מבואר שהעדר אחדות ה' בעוה"ז - ומציאותה של ע"ז בעולם - הם שני צדדים של מטבע אחת. ולדברי המהר"ל יש כאן יחס של סיבה ומסובב; מחמת שאין אחדות השם ניכרת לכל בעוה"ז, לכך נמצא הוא החטא של ע"ז בעולם. וראה לעיל פכ"ב הערה 181, שגם שם נתבאר קשר חטא ע"ז לעוה"ז.

[14] לשונו בגו"א בראשית פמ"ח אות יב: "ומפני שראתה רחל דבר זה [שהעוה"ז הוא עולם הפירוד], קבלה באהבה. ולפיכך גם כן ראוי שימחול השי"ת לישראל, כי מפני שאין האחדות בעוה"ז, ועדיין הע"ז בעולם, זהו שגורם לישראל לחטוא, שזהו מחסרון שהוא בעולם וממנהגו". דוגמא לדבר; בגמרא [ב"ב קסה.] אמרו שהכל נכשלים באבק לשון הרע. וכתב בדרוש לשבת תשובה [פא:]: "ורצה לומר, שאי אפשר לאדם, במה שהוא אדם, להיות נשמר מזה. ולכך... אין ראוי שיהיה כפרה מיוחדת על זה". וכן כתב בנתיב הלשון פי"א [ב, צו:]. הרי שחטא ששייך לעצם טבע הבריאה - אין עליו צורך בכפרה מיוחדת. וראה להלן פמ"ד הערה 77.

[15] בזה בא לענות על השאלה "ולמה רחל בוכה יותר משאר אמהות" [לשונו בגו"א בראשית פמ"ח אות יב].

[16] כמבואר בהערה 4.

[17] בגו"א בראשית פמ"ח אות יב כתב עד כאן אות באות, אך כאן הוסיף: "ועוד, שכך אמרה, שאם לא היה מסדר וכו'". הרי שביאר שזהו תירוץ שני. אמנם כאן חיברם להדדי.

[18] לשונו בגו"א שם: "שהרי האבות, לפי שהם אבות העולם, [הם] עיקר מציאות העולם, וכמו שנתבאר בפרשת וישלח יעקב מלאכים [בראשית לב, ג, וגו"א שם סוף אות ב] שהאבות הם עיקר העולם, וסדר של עולם". וראה לעיל פכ"א הערה 55, שיסוד זה הובא שם, וכן להלן פל"ה הערה 117.

[19] ועוד אודות תפילת רחל על בניה - ראה לעיל ספ"א ד"ה ובמדרש.

[20] שהגלה סנחריב, שנאמר [מב יח, יא] 'וינחם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי'" [רש"י שם].

[21] ממקום שגלו [רש"י שם].

[22] שכך גזר להם הקבה שכיון שעוזבין את תורתו הוא מגלה אותן... 'וישליכם' משמע שיהיו כולם גולין במקום אחד אל ארץ אחרת, והיינו עשרת השבטים שהגלם סנחריב והושיבם במקום... אבל ב' שבטים לא גלו למקום אחד, אלא נתפזרו בכל הארצות" [רש"י שם]. וראה הערה 71.

[23] בבוקר אפל ובצהרים מאיר. אי נמי, בערב אפל והולך, ולמחרתו מאיר, אף עשרת השבטים עתידים לחזור להיות להם חלק לעוהב".

[24] פירוש - לאחר שביאר שהמאפיין את ימות המשיח הוא שיהיו ישראל אחד, ומאוחדים תחת מלך אחד, הרי מן הנמנע הוא שלאותו זמן יהיה חסר שבט אחד מישראל, כי חסרון זה הוא חילוק העומד לגמרי כנגד האחדות שתנהג לזמן המשיח. ועוד אודות שחסרון שבט אחד הוא פגם בכל ישראל, ראה דבריו בגו"א שמות פי"ג סוף אות טז [בביאורו שיוסף השביע את בני אחיו שיעלו עצמותיו עמו, ולא השביע את אחיו עצמם], שכתב: "דכאשר השביע יוסף אחיו, אין אחיו כלל ישראל שנאמר שהשבועה חלה על כלל ישראל, דהרי אחד עשר שבטים אינם כלל ישראל. אבל כאשר הם השביעו את בנים, היו הם כלל ישראל, וחלה השבועה על הכלל". וראה הערה 41, שנתבאר שם שכאשר בטל שבט אחד, כאילו ח"ו נתבטלו אף שאר שבטים. וראה הערה 110. ובדר"ח פ"א מי"ח [נח.] כתב: "י"ב השבטים הם מתחברים יחד, עד שא"א שיהיה האחד בלא השני".

[25] שאמרו [מגילה יד:] "ירמיה... הלך להחזיר עשרת השבטים... ויאשיהו בן אמון מלך עליהן".

[26] פירוש - מה שנאמר שעשרת השבטים אין עתידין לחזור, זה נאמר על אותם שסנחריב הגלה אותם. וכן כתב הר"ן בחידושיו לסנהדרין קי:, והוכיח כן בכמה אנפי.

[27] פירוש - מה שנאמר שירמיה החזיר אותם, זה נאמר על בניהם, ולא על האבות שהוגלו בידי סנחריב עצמו. וכן כתב בח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.], וז"ל: "עשרת השבטים אין עתידין לחזור... ובודאי דוקא אותם שגלו. אבל בניהם מה עשו, כך יראה לי פירוש זה". וכ"כ הר"ן בחידושיו לסנהדרין קי. ומעתה יקשה שאלה חדשה בפנ"ע על המ"ד הסובר שעתידים לחזור, דמאיפה הם יחזרו. וראה להלן הערה 112.

[28] סנחריב לעשרת השבטים, דכתיב [מב יח, יא] 'וינחם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי', הי נינהו אותן מקומות" [רש"י שם].

[29] היא יבשת אפריקה של ימינו, וכמו שיתבאר בהמשך דבריו.

[30] פירוש - לא ידוע לנו על יהודים החיים ביבשת אפריקה, ותקשי על המ"ד הסובר שעשרת השבטים עתידים לחזור, שמנין יחזרו, הרי באפריקה אין יהודים. אך מאידך אמרינן שהוגלו לאפריקה, וכיצד שייך לומר שהם יחזרו כאשר הוגלו למקום שידוע שאין שם כיום יהודים.

[31] פירוש - לא חיישינן שבתוך האומות נטמעו עשרת השבטים.

[32] בת ישראל.

[33] פירוש - מקובלנו שבנות של אותו הדור של עשרת השבטים לא היו ראויות ללדת, וכמו שמבאר.

[34] כי בין שתאמר שעשרת השבטים נטמעו באומות, או שתאמר שהם עומדים בפנ"ע, מ"מ אין בנותיהם מולידות. והאפשרות היחידה לומר שנשאר זרע מעשרת השבטים היא רק אם נשאו בנות ישראל משני השבטים הנותרים. אך אם תבאר שהם הלכו לאפריקי, ושם לא ידוע לנו שנמצאים ישראל, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, שהואיל ואין באפריקי ישראל ידועים, מאיפה יבואו אותם בני עשרת השבטים ויחזרו לעת"ל.

[35] שידוע שיש בהן קהילות ישראל, ורק לא ידעינן מי הוא משני השבטים, ומי הוא מעשרת השבטים.

[36] הקב"ה.

[37] מה שחוזר ומדגיש שהמחלוקת [אם עשרת השבטים יחזרו] תלויה בכוונת הקב"ה בתחילת גלותם ["כי מתחלה הגלה אותם שלבסוף יוכלו לחזור" (לשונו למעלה)], נראה שלאחר שביאר שכבר עתה נעשו שינויים במקומם של עשרת השבטים; שמתחילה גלו לאפריקי, ומשם העתיקו מקומם להיות בין שאר גלויות. א"כ תקשי לך, הרי הגאולה טרם הגיעה, ואיך הותר להם לצאת מאפריקי ולהצטרף אל שאר הגולים. ובעל כרחך לומר שמלכתחילה לא נאסר עליהם לצאת מאפריקי, שכבר מתחילת גזירת הגלות שחלה עליהם, לא היתה שום הגבלה שישארו באפריקי. וראה הערה הבאה.

[38] ולכך אין בהעתקת מקומם של עשרת השבטים מאפריקי למקומם של שאר גלויות משום "דחיקת הקץ", כי אין זה בגדר "קץ" כאשר אדם עובר ממקום למקום, אלא זהו מנהג העולם.

[39] לאפריקי או להרי סלוג.

[40] כי אין בנותיהם מולידות. וראה להלן הערה 112 במה שהוקשה שם.

[41] מה שכתב "חס ושלום", יוסבר עפ"י דבריו בח"א לגיטין ו: [ב, צא:], שז"ל: "חורבן אל ישראל כאשר היה בטל שבט אחד, דגמירי דלא בטל שבט מישראל [ב"ב קטו:], ואם

בטל שבט אחד, כאילו ח"ו ישראל בטלים מן העולם, ואז העולם חרב לגמרי". וראה הערה 24.

[42] הוא יאשיהו בן אמון, וכמבואר בגמרא שם, והובא בהערה 25.

[43] של המחלוקת באם גלו לאפריקי או להרי סלוג.

[44] פירוש - הוא מקום שנמצא אחר הרי חושך, והרי החושך מפסיקים בינו לבין שאר העולם.

[45] אינך יכול ללכת, שהרי חושך באמצע הדרך... ואין שום אדם יכול לעבור אותם הרים [רש"י שם].

[46] והואיל ולא מדובר ביבשת אפריקה הידועה, שוב אין לשאול "הרי... אין שם ישראל ידועים", כי מדובר על מקום אחר שאכן נמצאים שם יהודים ידועים, וכמו שיבאר.

[47] פירוש - לא מדובר כאן שעשרת השבטים הופרשו מישראל, אלא שהם הושלכו מעל פני ה'. ונחלקו בגמרא מצד איזה כח הושלכו. כי למ"ד שהושלכו לאפריקי, הוא סבור שהושלכו מכח שמאל [כמו שיבאר בסמוך], וזה צד צפון. ואודות שהצפון הוא שמאל - ראה לעיל פי"ז הערה 137.

[48] זהו למ"ד שהושלכו להרי סלוג, שהם הרי השלג [ראה הערה הבאה], והם אמנם מרוחקים מהאדם, אך אינם מובדלים ממנו, כי ניתן לו להגיע אליהם. ואודות שדרום הוא ימין - ראה לעיל פ"ה הערה 102.

[49] ענין זה מבואר יותר בח"א לסנהדרין צד. [ג, קצג.], וז"ל: "נראה כי מדינת אפריקי הוא אחר הרי חושך, כדאיתא במסכת תמיד [לב.], וסבר כי עיקר הגלות שהם נבדלים מן ישראל, עד שא"א לבוא אליהם. ולמ"ד להרי סלוג, הם הרי שלג, רחוק מן הישוב מאד, ולכך גובר הקור שם, ונקראו בשביל זה הרי שלוג. כי שם 'גלות' נאמר על שני דברים; הפרישה ממקומם, וההרחקה ממקום שלהם. למר [דאמר להרי סלוג] עיקר הגלות ההרחקה ממקומם... ולמ"ד לאפריקי, עיקר הגלות הוא פרישה ממקום שלהם, ולכך הגלם... אחר הרי החושך. ויש להבין, כי למ"ד להרי סלוג, היה גלותם מצד ימין, כי מכח זה הוא ההתפשטות וההרחקה. ולמ"ד לאפריקי היה גלותם מצד כח שמאל, כי הפרישה וההבדל הוא מצד שמאל. כך הוא פירוש דברים חכמים אלו". וא"כ "ימין" מורה על שהושלכו למרחקים, כי כח ימין חזק יותר מכח שמאל [ח"א לשבת סג. (א. סוף לח:)]. אך "שמאל" מורה על שהובדלו יותר מה', וכמבואר לעיל פכ"ב הערה 104, שהשמאל מורה על השניות, אשר נבדלת מן העלה. וראה הערות 68, 103. ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "הימין, שהיא נאדרי בכח [שמות טו, ו]".

[50] חוזר בזה למחלוקת ר"ע ור"א אם עשרת השבטים יחזרו או לא.
[51] לכאורה לפי ההסבר השני במחלוקת מר זוטרא ורבי חנינא [אם הוגלו לאפריקי או להרי סלוג] היה לומר "אחר שהובדלו והופרשו מן השי"ת", כי להדיא הדגיש לפי הסברו השני ש"לא היה הש"י מפריש אותם מן ישראל, רק השליך אותם מעל פניו". ואולי דבריו כאן הם לפי הסברו הראשון, שהופרשו והובדלו מישראל.
[52] לא מצאתי מקורו. אמנם אולי כוונתו, שהנה נתבאר שהמ"ד הסובר שאין עתידין לחזור כוונתו רק לדור שהוגלה ע"י סנחריב [ראה הערה 27], וכוונתו היא שאינם עתידים לנחול חלק לעוה"ב. וא"כ ר"ע שאמר ש"אינן עתידין לחזור", כוונתו היא "שאין להם חלק לעוה"ב, לפי שסרו מאחרי ה'" [לשון הר"ן בסנהדרין קי:]. ובגמרא העירו על שיטת ר"ע, ש"שבקה ר"ע לחסידותיה" [פירוש - שאין שיטה זו של ר"ע עולה בקנה אחד עם חסידותו], כי בהקשר אחר אמר שקטני בני רשעי ישראל באים הם לעוה"ב. וקצת משמע מלשון הגמרא ששיטת ר"ע נסתרת מיניה וביה, ואינה מתיישבת עם חסידותו.
[53] ילקוט שמעוני, רמז תסט, בקצת שנויי לשון.
[54] פירוש - המדרש מבאר שפרק זה בישעיה עוסק במלך המשיח. ומעתה יבאר המדרש את הפסוק הקודם לפסוק "לאמור לאסורים צאו", ויבאר שאף הוא עוסק במלך המשיח.
[55] פירוש - "ואצרך" מורה על יצירה חדשה, והמשך הפסוק הוא "ואצרך ואתנך לברית עם להקים ארץ להנחיל נחלות שוממות".
[56] כן ביאר לעיל פכ"ח ד"ה ועוד תדע, שהמשיח יושב בין סובלי חלאים [סנהדרין צח.], כי מתנגד לו עולם הטבע, וראה שם הערות 74, 75, פל"ב הערה 163, להלן פל"ה הערה 31, פל"ט הערה 31, ופמ"א הערה 27.
[57] והבטוי להתנגדות זו היא ביסורין רבים. וכמו שאמרו [סנהדרין צג.] שהקב"ה הטעין על המשיח יסורים כריחיים. והובא לעיל פל"ב ד"ה אבל שש, ושם בהערה 164. ושם הוסיף לבאר: "כי ענין היסורים הם מצד התנגדות אשר יש לדבר אחד, לכך באים יסורים עליו", וראה שם הערה 169.
[58] שעולם הטבעי מתנגד לדבר אלוקי, וראה עוד לעיל פ"ב הערה 100, פ"ז הערות 49, 173, פ"י הערה 106, פט"ו הערות 52, 102, פי"ט הערה 55. פכ"ב הערה 10, פכ"ח הערה 68, 74, 75, ופל"ב הערה 163. ובח"א לב"ב עג: [ג, צד.] כתב: "הדברים החומריים הם מתנגדים לדברים אלוקיים, כי זה חמרי, וזה נבדל ממנו לגמרי... ודבר זה מבואר מאד, ורמזו אותו חכמים במקומות הרבה".

[59] אודות שפלותו של הע"ה, ושהוא נחשב לחסר מציאות, ראה נתיב התורה פט"ו [א, סד.-סח:], ובבאר הגולה באר השביעי [קמב.-קמג:], ולהלן פל"ה הערה 112, ופנ"ט הערה 110.

[60] לשונו בבאר הגולה באר השביעי [קמג:]: "וביאור זה, כי החומרי מתנגד לת"ח, עד כי מצד החמרי אין מציאות כלל אל דבר הבלתי חמרי. ולכך היה אומר מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור לשבר העצם, והוא ביטול גמור מצד עצמו, ולא ישאר דבר. כי החמרי מפסיד ומבטל לדבר הנבדל בטול והפסד גמור, לא התנגדות במה". ובנתיב התורה פט"ו [א, סה.] כתב: "כי החמרי מתנגד לשכל, עד שאצל החמרי אין מציאות אל השכל, שהחומר והשכל שני הפכים. וזה שאמר 'מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור'... כי האש והמים הם ג"כ הפכים, מ"מ משתתפים בנושא שלהם, הוא החומר, שהחומר הוא אחד לד' יסודות. אבל החמרי והשכלי אין להם שתוף כלל בעולם... ולפיכך החמרי מאבד את השכלי לגמרי, עד שאינו נמצא מכל וכל". וראה לעיל פ"ז הערה 173, ולהלן פל"ה הערה 112.

[61] פירוש - זהו עונש לדור שהמשיח מדוכא ביסורין, ואינו יוצא אל הפועל, וכמו שמבאר.

[62] כפי שכתב לעיל ס"פ כח: "כי בודאי מצד המשיח בעצמו... ביאתו כל יום, רק שצריך מקבל מוכן, שאם היה המקבל ראוי לזה, אז מצד המשיח אין כאן זמן... שאינו תחת הזמן". וראה שם הערה 82.

[63] על הטבע ועל העולם החומרי.

[64] כי דבר שהוא בפועל הוא בשלימות מעלתו, משא"כ כשאינו בפועל, וכמבואר לעיל פ"ו הערה 99, פי"ז הערה 73, ולהלן פמ"ג הערה 2.

[65] כי הדבר שאינו בפועל הוא בשעבוד [לעיל פ"כ הערה 40, ופכ"ה הערה 10].

[66] שרק כל עוד שהעולם לא הגיע אל המדריגה העליונה - העולם מתנגד למשיח, אך כאשר העולם יתעלה למדריגה נבדלת - שוב לא יתנגד למשיח. וכן התבאר לעיל פל"ב הערה 164. ומעין זה כתב להלן ס"פ מז, שהגאולה העתידה לא תהיה בחפזון, לעומת גאולת מצרים, עיי"ש. ואודות ה"עולם חדש" שיהיה - ראה להלן פל"ה הערה 52.

[67] כי "המשליך הוא מרחוק, ומקושר בפועל זה גם מושג היאוש והעזיבה, שאם מניח בנחת על הארץ, יאמר 'מניח', או 'משים', או 'נותן'" [לשון המלבי"ם באילת השחר אות שפד]. וראה הערה 72. ולכך מונח בזה שיגלו למקום רחוק מאד. וראה הערה 102.

[68] כי בגמרא [סנהדרין צד.] מובאת המחלוקת הזו, "מר זוטרא אמר לאפריקי, ורבי חנינא אמר להרי סלוג", ומתוך שרבי חנינא הובא כמ"ד השני, משמע שהוא בא לאוסופי, כדרך הדבר מאוחר יותר. וכמו שאמרו [חולין סג:] שמשנה תורה לאוסופי קאתי. ובמיוחד לפי המבואר לעיל ד"ה ועוד יראה, שהואיל ולמ"ד שגלו להרי סלוג - גלו בכח ימין, א"כ גלו למקום מרוחק יותר מאשר אפריקי, ששם זו גלות בכח שמאל. וראה הערה 49. וראה גם בדר"ח פ"ה מ"ו [רלח.] שביאר גם שם שהאחרון מוסיף לעומת הקודם לו.

[69] עפ"י הפסוק [איוב לה, טז] "ואיוב הבל יפצה פיהו". וכן כתב לעיל פ"ה סד"ה וניקר במוח.

[70] כוונתו לגילוי יבשת אמריקה, שהיה בשנת רנ"ג, על ידי קולומבוס. ובשנת רנ"ט הגדיר רב החובל אמריקו וספוצ'י את היבשת הזו כ"עולם חדש", והיבשת נקראה "אמריקה" על שמו.

[71] ופסוק זה מוסבר על גלותם של עשרת השבטים, וכמבואר ברש"י סנהדרין קי:, והובא בהערה 22.

[72] כי מילת "וישליכם" מורה על מרחק, וכן מורה על יאוש ועזיבה [ראה הערה 67], ולכך תיבת "וישליכם" מחייבת שתהיה גלות בארץ רחוקה, וכן גלות של העדר ידיעה וחבור על אודות הגולים.

[73] אודות פיזורם של ישראל - ראה לעיל פכ"א הערה 76, ופכ"ד הערה 33. ואודות פירודם של ישראל זה מזה, ואשר הוא תוצאה מגזירת הפיזור - ראה לעיל פכ"ה הערות 70, 73. וגזירת הפיזור נאמרה בתורה [דברים ד, כז] "והפיץ ה' אתכם בעמים וגו'". ועוד נאמר [דברים כח, סד] "והפיצך ה' בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ וגו'". וראה להלן פנ"ו הערה 13.

[74] אלו מאלו - עשרת השבטים משאר ישראל.

[75] צ"ב מהו "כמו שגזר הפירוד והפיזור על ישראל... כך גזר ההבדל והפרישה אלו מאלו", דמהו הדמיון בין שתי גזירות אלו. וי"ל, ששתי הגזירות האלו עוסקות בהעדר החיבור שבין הגולים. שהרי גזירת הפיזור והפירוד על ישראל היא הגורמת למחלוקת שתתפשט בישראל, וכפי שכתב למעלה פכ"ה ד"ה וזאת תשובתנו, וז"ל: "מה שאין האומה הזאת באהבה האחד עם אחיו, הוא עצם הגלות, שהפריד הש"י את חבור שלהם, וחלקם והפיצם. ומאחר שחלקם והפיצם, דבר זה גורם ג"כ שיהיו מחולקים בדעתם".

וראה שם הערות 69, 70. וכך גם נגזר בגלותם של עשרת השבטים, שהם ימצאו במקום שאינו מחובר עם שאר ישראל.

[76] כמבואר בריש הפרק, ולהלן בד"ה ויראה שבשביל.

[77] כי דעת היא חבור [לעיל פי"ח הערה 58, ופי"ט הערה 64], ולכך כל ידיעה אודות עשרת השבטים מקפלת בתוכה חבור מסויים אליהם, וכל חבור הוא אחדות.

[78] ו"האובדים" הם עשרת השבטים, וכפי שפירש רש"י שם "האובדים בארץ אשור - לפי שנפוצו בארץ רחוקה לפנים מן הנהר סמבטיון קראם 'אובדים'". וכן הוא ברד"ק שם. וכן הוא בגמרא [סנהדרין קי:], ופירש רש"י שם "האובדים בארץ אשור - אלו עשרת השבטים". ושם ציין שמקורו מהתוספתא [סנהדרין ס"פ יג].

[79] כמבואר לעיל פל"ג הערה 62. ובגו"א בראשית פמ"ה אות יא כתב: "ראש עשרת השבטים הוא יוסף". ובירמיה לא, ח נאמר "בבכי יבואו וגו' ואפרים בכורי הוא", ופירש שם הרד"ק "זכר אפרים, כי רוב ישראל, והם עשרת שבטים היו במלכות אפרים תחלה כשנתחלקה המלכות, ואח"כ נקראו בשם אפרים". וראה עוד בח"א לשבת קלט. [א, עג:], שגם שם ביאר שיוסף הוא עיקר השבטים. וראה להלן פל"ו הערה 2, שאפרים מגלה על יוסף.

[80] לא הבנתי מהו "וכל מקומם".

[81] ו"מעשה אבות סימן לבנים" [תנחומא לך לך, ט]. והשבטים הם הם האבות לכל שבט ושבט, וכמבואר בגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב, ושם פמ"ה אות יא. וראה לעיל פכ"ה הערה 74.

[82] כי המשך הפסוק הוא "כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכורי הוא", ו"אפרים" מוסב על עשרת השבטים, וכמבואר ברד"ק שם, והובא בהערה 79. ולדעת המהר"ל פסוק זה עוסק במפגש שיהיה לעת"ל בין עשרת השבטים לשבט יהודה, וכמו שמבאר.

[83] לשונו בגו"א בראשית פמ"ה אות יא: "יש במדרש הבכיה וההכרה לאחיו היתה רמז על יהודה וישראל שהם עשרת השבטים, שראש עשרת השבטים הוא יוסף, שיוודע יהודה לישראל בבכי ובתחנונים, שנאמר [ירמיה לא, ח] 'בבכי יבואו ובתחנונים אובילם וגו'', כל הענין הזה רמז למה שעתיד, כי האבות לעולם הם היו סימן לבנים. ולפיכך נרמז זה עכשיו, כי כאשר יתוודעו זה לזה יבכו".

[84] ובח"א לשבת קלט. [א, עג:] כתב: "כי פירוד זה היה דבר גדול מאד, והחסרון היה מגיע יותר ליוסף ממה שהיה מגיע לאחיו... שיוסף היה חסר כל השבטים, ואילו אחיו לא היו חסרים רק יוסף".

[85] מבואר מדבריו כי הבכי של "בבכי יבואו" הוא רק מצדם של עשרת השבטים, וזאת מחמת שעשרת השבטים היו נאבדים בגלותם, "כי לעולם אותו שנאבד הוא בוכה". אך בגו"א בראשית פמ"ה אות יא ביאר שהבכי הוא של שני הצדדים ומחמת הצרות והחורבנות שהגיעו לשניהם, וכלשונו שם: "כי כאשר יתוועדו זה לזה יבכו על הצרות והחורבנות שהגיע להם; ליוסף חרבן אחד, ולבנימין שני חרבנות". ויש לעיין בזה.

[86] לשון הרמב"ן בראשית מב, ט: "כי יש לתמוה, אחר שעמד יוסף במצרים ימים רבים, והיה פקיד ונגיד בבית שר גדול במצרים, איך לא שלח כתב אחד לאביו להודיעו ולנחמו, כי מצרים קרוב לחברון כששה ימים".

[87] וכהמשך להערה הקודמת צריך לומר שאף יוסף ידע שכך היא הגזירה, ולכך לא שלח כתב לאביו.

[88] שהרי במדרש אמרו שעשרת השבטים "נבלעו" ברכלתא, וכל בליעה מורה על העדרו של הדבר הנבלע. וראה ברד"ק ספר השרשים, שורש בלע, שכתב שבלע הוא "ענין השחתה". וכן מבואר בגו"א בראשית פמ"א אות ו, שבליעה מורה על שכיחת הדבר הנבלע, וראה שם הערה 28. וכן הוא בגבורות ה' פמ"ג [קסב.]. ולעיל [פ"ה הערה 456] נתבאר שהקבורה היא שכחת המת. וראה הערה 104.

[89] כפי שביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יט: "כי הדבר הנגלה הוא בפועל, והדבר הנטמן הוא בכח". וגם שם דיבר לגבי קבורה באדמה, שהיא נעשית בכדי שהאדם יהיה בכח לתחית המתים. וראה הערה 97.

[90] הממשלה ניתנה ליהודה, שנאמר [בראשית מט, י] "לא יסור שבט מיהודה וגו'", ותרגם שם אונקלוס "לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה". הרי שלא רק עשרת השבטים, אלא אף שבט יהודה אינו נמצא בפועל.

[91] מעין דבריו בגו"א בראשית פמ"ט אות י, שכתב: "מיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראויים 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 שבט מיהודה... אבל כאשר אין ישראל ראויים מצד עצמם, אין כאן ביטול לברכת יהודה, שברכתו תמיד". וזה שכתב כאן שרק מחמת חסרון בהיכי תמצא ["שהם משועבדים תחת המלכויות"] לא נמצאת הממשלה ליהודה, אך לא שחסר בעצם. וכן כתב להלן פ"נ ד"ה ועוד אפשר, וז"ל: "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 א"א להוציא גבורתו אל הפעל". וראה לעיל פ"ו הערה 113. ולהלן פל"ה [ד"ה ומה שקרא] ישוב לבאר שאף כיום לא סר שבט מיהודה בעצם, וראה שם הערה 43.

[92] שיש להם כח ורשות מאת מלכי פרס [רש"י שם]. ונקודה זו מורה ש"מישראל הוסר השבט, לא מיהודה, וכאשר אפשר שום שררה לישראל אף אחר החורבן - היא ליהודה, כמו ראשי גלויות שבבבל". [לשון הגו"א בבראשית פמ"ט אות י]. וראה להלן פל"ה הערה 47.

[93] שהמדובר במדרש הוא על כח עשרת השבטים.

[94] הפרטים - בני האדם, שהם הפרטים היוצרים את כלל עשרת השבטים.

[95] פירוש - אז ישראל יחזור להיות אחד ושלם, כי יוחזר אליו הכח של עשרת השבטים. ועוד אודות שהדבר השלם הוא מאוחד, ראה לעיל פכ"ז הערה 55.

[96] ומלך מחייב את אחדותו של העם, וכמבואר לעיל פ"ד הערה 48. וזאת כוונתו כאן, שכח עשרת השבטים יצטרף לכנסת ישראל ויתאחד עימה, ואזי יהיה מלך אחד על כולם.

[97] לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכט.]: "כי העפר ראוי לכיסוי. ודבר זה ידוע, כי המת שהוא צריך גניזה - נטמן בעפר. והדם שהוא צריך כיסוי, מכסין אותו בעפר, ודבר זה חכמה עליונה... וכל היסודות הם פתוחים, חוץ מן הארץ שאינה פתוחה, רק סתומה. ולכך הוא מוכן לכיסוי וסתימה". ואמרו [ב"מ מב.] "כספים אין להם שמירה אלא בקרקע". וראה הערה 89, ולהלן פנ"ז הערה 117.

[98] פירוש - בסמוך יתבאר מדוע ענין זה נוהג בעיקר בעשרת השבטים, ולא נוהג ביחס לשבטי יהודה ובנימין. [כי עד כה ביאר שכח עשרת השבטים כאילו אינו קיים, לעומת שבט יהודה שאין כוחו נסתר כ"כ]. וביאור זה הוא בסמוך בד"ה ומפני כי.

[99] כפי שביאר בגבורות ה' פנ"ב [רכו.], וז"ל: "כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם ע"י הקב"ה, שהוא בלבד בפועל הגמור. וזה מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח... ולכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור... ולפיכך הדברים שכולם הם יציאה לפועל הגמור, א"א שיהיה רק ע"י השי"ת, שהוא בפועל הגמור". ועפי"ז ביאר שם הגמרא [תענית ב.] שג' מפתחות לא נמסרו לידי שליח, והם: מפתח של חיה, ושל גשמים, ושל תחית המתים. וראה לעיל פי"ז הערה 77. ועוד אודות שהנבדל הוא בפועל, והגשמי הוא בכח, ראה לעיל פ"כ הערה 40.

[100] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"ג [יב.] כתב: "וזה שנקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה. ועתה יש לשאול, וכי כל שאר הנמצאים אינם מן האדמה... אבל ענין האדם מתייחס ביותר אל האדמה, וזה כי האדמה היא מיוחדת בזה שהיא בכח, ויש בה יציאה לפועל כל הדברים אשר הם יוצאים ממנה; צמחים, ואילנות, ושאר כל הדברים, והיא בכח לכל זה. וזהו ענין האדם, שהוא בכח ויוצא שלימותו אל הפועל. ולפיכך שמו ראוי לו שיהיה משתתף עם האדמה, שהיא מיוחדת לצאת מן הכח אל הפועל בפירות וצמחים וכל אשר שייך אליה. וכן הוא האדם יוצא כחו אל הפועל". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], נתיב העבודה פט"ו [א, קכג:], ח"א לסוטה מו. [ב, פב:], ודרוש על התורה [ט:]. וראה לעיל פ"ז הערה 61, ולהלן פמ"ו הערה 56.

[101] להוציא מהכח אל הפועל. וראה בספר קהלת יעקב ערך הר הזיתים. ובאבות דר"נ פל"ד סוף משנה ה מבואר שהירידה שנזכרה על הר הזיתים כאן [זכריה יד, ד] היא למלחמת גוג ומגוג. וראה רש"י דברים ב, ה, ומורה נבוכים חלק א סוף פרק כב.

[102] כפי שכתב לעיל בריש ד"ה ובמה שאמר, וראה הערה 67.

[103] כפי שביאר את ההבדל בין גלות להרי סלוג [ריחוק] לגלות לאפריקי [מעבר להרי החושך], וראה הערה 49.

[104] כפי שכתב לגבי ישראל שהיו במצרים: "שהיו ישראל במצרים כמו שנבלע העובר בבטן אמו" [לשונו בגבורות ה' פ"ג (כו.)]. וראה הערה 88. וכ"ה בגבורות ה' פנ"ט [סוף רס:].

[105] והנהר מפסיק בינם לבין שאר ישראל.

[106] בא לבאר מדוע ג' דברים אלו התרחשו במיוחד ובמסוים בגלותם של עשרת השבטים דוקא, ולא בגלותם של שבטי יהודה ובנימין.

[107] כמבואר ביומא יב., וראה הציור ברש"י זבחים נג: אודות כיצד יהודה ובנימין משתתפים יחד במקום המזבח. וכן מבואר בספר יהושע, שסמוך לירושלים היה גבול יהודה [יהושע טו, ח] וגבול בנימין [יהושע יח, כח]. וראה בח"א לזבחים נג: [ד, סז.].

[108] כפי שכתב לעיל פ"ה ד"ה אמנם יש: "ירושלים... היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע בגוף". וראה לעיל ס"פ ו. וכבר נתבאר שהאמצע הוא עיקר [לעיל פכ"ב הערה 126]. ועוד אודות שירושלים היא עצם ועיקר מעלת העולם כולו - ראה לעיל פ"ה הערה 110. וכן כתב בח"א לר"ה כג. [א, קכה:], וז"ל: "מקום ירושלים הוא אמצע א"י... שירושלים הוא עיקר ולב א"י".

[109] שכשם שנחלת יהודה ובנימין היא עיקר א"י, כך יהודה ובנימין גופייהו נחשבים לעיקר ישראל. [ואודות שתוספת עומדת כנגד עיקר - ראה לעיל פ"י הערה 21, ופל"ב הערה 73]. וראה להלן פל"ז הערה 39. ונראה לבאר יסוד זה. שהנה בשמו"ר מד, ט מבואר שכאשר מרע"ה התפלל בעד ישראל לאחר חטא העגל, טען ש"אף לשבטים נשבעת וקיימת עמהם ברית... ולדבריך הרי אתה מעמיד משבט לוי שאני משבטו, מה יש לך לומר לשבט ראובן ולשבטים אחרים". וביאר מרן הגרי"ז בפרשת ויחי שברית השבטים הוזכרה בפסוק [שמות לב, יג] "זכור לאברהם ליצחק ולישראל וגו' וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם ונחלו לעולם". שהבטחת הארץ היא היא ברית השבטים. כי הארץ נתחלקה לשבטים [ב"ב קכב.]. וברית השבטים היא ההבטחה שהשבטים יתקיימו לעולם, וכמו שאמרו בב"ב קטו: שגמירי לן דלא כליא שבטיא. יעו"ש בדבריו המסולאים של מרן הגרי"ז. וראה האגרות וכתבים למרן בעל הפחד יצחק, אגרת לט, שכתב שם גם כן "כי עיקר נצחיות קיומה של כנס"י אינו נובע אלא מהבטחת הארץ דוקא... כי גם לישמעאל ניתנה הבטחה של פריה ורביה [בראשית יז, כ], ומ"מ כיון שלא היתה לו הבטחת ארץ, אין כאן ענין של נצח ישמעאל. דוק ותמצא". וראה בגבורות פ"ח [מה:] שכתב שם שכאשר ביקש אברהם "במה אדע כי אירשנה" [בראשית טו, ח], לא ביקש על אודות הארץ גופא, אלא ביקש על נצחיות זרעו. והם הם הדברים, שהבטחת הארץ מחייבת שמקבליה יחיו לעולם. והואיל והארץ נתנה לשבטים, הפועל היוצא מזה הוא נצחיות השבטים ["גמירא דלא כליא שבטא"], שהיא היא ברית השבטים שהוזכרה בשמו"ר. ולכך דין הוא שכפי שנעשתה החלוקה של א"י, כך יחשבו השבטים עצמם. כי א"י הוא המחייבת את ברית השבטים, וכמו שנתבאר. והנוטל עיקר בא"י, בהכרח שהוא עיקר בשבטים. ודו"ק. וראה לעיל בהקדמה הערה 22. ובילקו"ש תהלים רמז תתג"י שאמרו שם: "בשעה שגלו י' שבטים, ושבט יהודה ובנימין לא גלו, התחילו עו"א לומר אין זה אלא חנופת פנים, לפי שהם בני אכסניא שלו נשא להם פנים ולא הגלה". ובאור חדש [קפח.] כתב: "עיקר היהודים... ג' שבטים, יהודה יוסף ובנימין הם עיקר... וזה מפני כי באלו שבטים היה בחלקם השכינה; בחלק יהודה היה ירושלים, בחלק יוסף משכן שילה, ובחלק בנימין היה מזבח". ואילו כאן ביאר שאין עשרת השבטים [יוסף] בגדר "עיקר". ויל"ע.

[110] שהרי אין שינוי לדבר שהוא עיקר [לעיל פ"ה הערה 565], ולכך העיקר נשאר עיקר. וראה פחד יצחק פורים, ענין יד, שביאר שם ש"כלל ישראל" נעשה רק על ידי יב שבטים [ראה הערה 24], אך מ"מ לאחר גלותם של עשרת השבטים לא פקעה תורת

"כלל ישראל" משני השבטים הנותרים. והם הם הדברים שיסד כאן המהר"ל ש"אותם שהם עיקר - נשארים היו כך".

[111] שהרי גדרה של גלות היא ההתרחקות מן העיקר [לעיל פ"ט הערות 11, 30], וכבר נתבאר למעלה [פכ"ט הערה 66, ופל"א הערות 118, 120] שקיומו של הטפל הוא רק כשהוא מחובר לעיקר. ובתפארת ישראל פמ"ד [קלה.] כתב: "ולא תמצא תוספת בלא עיקר". ולכך גלותם של עשרת השבטים גונזת בתוכה את הבדלתם המוחלטת.

[112] בא לבאר לפי המדרש שהקב"ה מחזיר את עשרת השבטים דרך הר הזיתים, א"כ במה נחלקו בגמרא, וכיצד ישנו מ"ד אחר האומר שאין עשרת השבטים חוזרים.

[113] והמדרש גרם למהר"ל לחדש דבר זה. שהרי למעלה [ד"ה ובפרק חלק, וד"ה ובגמרא] ביאר עפ"י הגמרא שלמ"ד שעשרת השבטים אינם חוזרים, הפירוש הוא שאע"פ שהרבה מהם כבר שבו בימי ירמיה, מ"מ "אותם שלא חזרו בימי ירמיה... על אותם אמר... שלא יחזרו" [לשונו לעיל]. ואילו כאן עפ"י המדרש הוא מבאר שאף אלו שלא חזרו בימי ירמיה, גם הם לא יאבדו, אלא שלא יחזרו לחשיבותן הראשונה. וכן כתב להדיא בח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.]: "פירוש, אין עתידין לחזור לעוה"ב... ומ"מ לא אמר ג"כ שלא יהיו לעוה"ב כלל, רק אמר שלא יחזרו לחשיבותן הראשונה, שהיו קרובים אל הש"י. ובודאי דוקא אותם שגלו, אבל בניהם מה עשו, כך יראה לי פירוש זה". הרי ששתי קולות נאמרו בזה: (א) רק הדור שגלה לא יחזור, אך בניהם יחזרו. (ב) אף אותו דור עצמו שגלה - יחזור, אך לא יחזור למדריגתו הראשונה. וכל זה מתחייב מהמדרש, וכמבואר בהערה 112, אך לפי הגמרא ניתן לומר כפי שביאר למעלה, שאותו הדור שגלה לא יחזור כלל. ובח"א ביאר את הגמרא גופא כפי המתחייב מהמדרש, ומצא לכך סמוכין מלשון הגמרא עצמה.

[114] ולעיל [סד"ה ועוד יראה] כתב: "ומוכח התם דהלכה כמאן דאמר עשרת השבטים עתידים לחזור", וראה שם הערה 52.

פרק לה

[1] כמבואר לעיל פ"ח הערות 97, 120, פי"ח הערה 87, פכ"ב הערה 36, פכ"ג הערות 114, 115, 117, 206, פכ"ו הערה 21, פכ"ח הערה 59, פ"ל הערה 4, ופל"ב הערות 22, 179, ובסמוך הערות 2, 56, 100.

[2] לשונו לעיל פכ"ו ד"ה ובמדרש: "משל לזה הביצה, קודם שיתהווה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר". וראה שם הערות 21, 37, ובסמוך הערות 56, 100, 120.

[3] וגמרא זו הביא לעיל בריש פל"ב, ושם המהר"ל ביאר את המשך דברי הגמרא, ואילו כאן יבאר את ריש דברי הגמרא.

[4] פירוש - ר"נ שאל את רב יצחק, האם הוא שמע מתי יבוא בן הנפילים.

[5] בתמיה.

[6] מלכות דוד שנפלה, להכי קרי משיח 'בר נפלי' [רש"י שם].

[7] רב יצחק לרב נחמן.

[8] עד שלא כלתה צרה ראשונה - שניה ממהרת לבוא. 'פקודה' כמו 'לא נפקד' [במדבר לא, מט] [רש"י שם].

[9] מקום שתלמידי חכמים מתוועדין שם ללמוד תורה [רש"י שם].

[10] ואין לומד תורה... ובעלי זימה מתגודדים שם מפני שחוץ לעיר היו בתי מדרשות שלהם [רש"י סוטה מט:].

[11] מקום ששמו כך [רש"י סנהדרין צז.].

[12] פירוש - ולא ירוחמו.

[13] שלא יתביישו זה מזה [רש"י שם].

[14] כל העולם אומרים עליו שוטה הוא [רש"י שם].

[15] כלומר יחפרו ויביישו אותם [רש"י שם].

[16] לכבדם, והיינו דאמרינן [סוטה מט:] בעקבות משיח חוצפא יסגא [רש"י שם].

[17] לחרפה ולביישם [רש"י שם].

[18] שלא יכבדו זה את זה... לא, היוקר יעות, מכובד שבהן יהא עוותן ורמאי" [רש"י שם]. ולהלן המהר"ל יבאר כלישנא אחרינא של רש"י [ראה הערה 79].

[19] והגפן יתן פריו, ואעפכ יהיה היין ביוקר. שלא יהיה ברכה בפרי עצמו. ל"א, שיהיו כולן רודפין אחר היין ומשתכרין, ומתייקר היין, אע"פ שרוב יין בעולם" [רש"י שם]. וראה הערה 81.

[20] שלא יקבלו הבריות תוכחה כשמוכיחים אותם.

[21] כל המלכות למינות [לשון הגמרא שם].

[22] כשפשט הנגע בכל העור, כך כשנהפכה כל המלכות למינות תבוא הגאולה [רש"י שם].

[23] כמו שביארו בגמרא. ורמז יש לדבר, שהנה בערכין לב: הביאו שם את הפסוק [נחמיה ח, יז] "ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סוכות וישבו בסוכות, כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל וגו' ותהי שמחה גדולה מאד". ועל כך מקשה הגמרא "אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא". הרי שפשוטו של מקרא היה מורה שלא עשו סוכות מימי יהושע בן נון עד ימי עזרא הסופר, וזו תקופה של כמעט אלף שנה. [שהרי נכנסו לא"י בימי יהושע בשנת 2488 לבריאה, ועליית עזרא הסופר היתה בשנת 3413 לבריאה (ספר תולדות עם עולם, כרך ראשון, עמודים לט, נב)]. ועל כל אותן אלף שנה היתה תמיהת הגמרא "אפשר בא דוד ולא עשו סוכות עד שבא עזרא". מוכח מכך שישנה זיקה מיוחדת בין דוד המלך לסוכות.

[24] וראה לעיל פל"ג הערה 18, שהובאו שם דבריו בגו"א שמות פ"א אות כז שביאר לכך שני טעמים, וכאן יבאר לפי הסברו השני שם.

[25] כפי שכתב בח"א לקידושין מט: [ב, קמו:]: "בית שהוא קבוע לדור שם בקביעות". וצרף לכאן דברי הגמרא בפסחים פח. שיעקב אבינו קרא לבית המקדש 'בית' [לעומת אברהם שקראו 'הר', ויצחק שקראו 'שדה'], וביאר זאת בדר"ח פ"ה מ"ד [רכו:]: "אברהם קרא 'הר' שמורה על החורבן, כי מקדש ראשון עתיד ליחרב. וכן יצחק קראו 'שדה' מורה על חורבן. ויעקב קראו 'בית' מורה על ישוב תמיד, והוא מקדש שלישי". הרי שוב נתבאר ש"בית" מורה על קביעות ותמידיות. וראה להלן פנ"ב [ד"ה ולפיכך לא], שגם שם נתבאר שבמה שיעקב אבינו קרא לביהמ"ק "בית", יש בכך להורות שזהו חיבור שאין לו הסרה. וראה שם הערה 26, ולהלן פנ"ט הערה 63.

[26] לשונו בגו"א שמות פ"א אות כז: "כמו הבית, שהוא עומד בקביעות... והמלכות - אם בנו הגון וראוי קודם לכל ישראל, כדכתיב [דברים יז, כ] 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו', ודרשו [ספרי שם] בנו קודם לכל". הרי הקביעות של מלכות מתבטאת בכך שהיא ניתנת להיות בירושה.

[27] מה שמדגיש שכהונה "אין לו הסרה לעולם", ולא הדגיש כן לגבי מלכות, מוסבר עפ"י דבריו בדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:], שכתב שם: "כי הכהונה היא מעלת הגוף, שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטיפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין כהונה ובין כתר מלכות... כי כתר כהונה הוא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא ג"כ קדוש... ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך... [כי] הגוף הוא מן האב... ולפיכך הבן יורש את הכהונה". וראה לעיל פ"ד הערה 58, פט"ז הערה 23, ולהלן פנ"ט הערה 81.

[28] לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קצא:]: "מלכות בית דוד, השי"ת רצה במלכות זה להנהיג את ישראל, ובזכות הנהגה הזאת האלוקית המביא אל השלימות, השי"ת מנהיג אותם אל השלימות ג"כ להביאם אל ביהמ"ק". וראה לעיל פי"ח הערה 69. וכ"ה בח"א לסנהדרין צז. [ג, כד:]. וראה להלן פל"ז הערה 32.

[29] ובאבות פ"ג מ"ה אמרו "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ". וכתב שם בדר"ח [קכג.] בזה"ל: "כי ההנהגות אשר הם בעולם הם שלש; כי ההנהגה שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם, לחרוש ולזרוע ושאר צרכיו... ועוד יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית אשר מתחדשת מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית שהיא ע"י המלכות... וההנהגה השלישית היא הנהגה אלוקית שסדר השי"ת בעולם איך יהיה נוהג ע"י התורה שנתן השי"ת... ואמר כאשר האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השי"ת, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, כי הנהגה השלישית הזאת היא הנהגה אלוקית... ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ, שאלו שניהם הם מצד עוה"ז". הרי שביאר שכל הנהגת מלכות היא אינה הנהגה אלוקית, אלא הנהגה נימוסית. וזהו שכתב כאן ש"מלכות היא חול". וראה לעיל ר"פ כא. ובפרק כח [ד"ה ועוד תדע] כתב: "מלכות ישראל היא מלכות נבדלת מן מלכות האומות", וראה שם הערה 63, שהובאו שם מקבילות.

[30] מלכות בית דוד.

[31] דוגמא לדבר; רש"י בראשית יח, א ביאר שהקב"ה עומד בעדת הדיינים, ואילו הדיינים הם יושבים. וביאר זאת בגו"א שם [אות ז] בזה"ל: "למה הקב"ה ניצב עם דיינים, לפי שאין כאן ישיבה של הקב"ה בעוה"ז השפל, ולפיכך הוא עומד. והדיינים ישיבתם במקום הזה". והובא לעיל פי"ב הערה 42. ומעין זה כתב גם בגבורות ה' פס"ב [רעט:]. וכן כתב בח"א לסנהדרין צח. [ג, ריז:]: "אין למשיח ישיבה בעוה"ז הטבעי", והובא לעיל פכ"ח הערה 75. והרי ישיבה מורה על קביעות [טושו"ע אור"ח סימן קסז סעיף יא, ושם סימן רעא סעיף י], והעדר ישיבה מורה על ארעיות. וראה לעיל פרקים יט-כ, שנתבאר שם שאומות העולם הן נוחלות את העוה"ז, ומצליחות בו, כי הוא מקומן. ואילו ישראל אינם כך, שהרי עברו עליהם צרות רבות בעוה"ז, וזה מורה על ארעיותם בעוה"ז. וראה לעיל פ"ב הערות 9, 10. וכבר קבע על כך המהר"ל בגבורות ה' ס"פ ט [נט:]: "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". וראה לעיל פט"ו הערה 8.

[32] כמו שאמרו ביומא י: שסוכה פטורה ממזוזה, משום ד"סוכה דירת ארעי בעינן". ובסוכה כג. אמרו "סוכת דירת ארעי בעינן, וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה

כשרה". וכן נפסק להלכה ברמב"ם בהלכות סוכה פ"ד ה"ה, ובטושו"ע אור"ח סימן תרכח סעיף ב. וראה סוכה ב.

[33] לשונו בח"א לע"ז ב: [ד, כא:]: ומה שאמר [הקב"ה] להם [לאומה"ע] מצוה קלה יש לי וסוכה שמה [ע"ז ב:]... טעם שבחר במצוה זאת הוא דבר מופלג, וזה כי הם אומרים שהם ראויים אל התורה השכלית הבלתי טבעית. ולכך... המצוה שהיא מורה על שהאדם יוצא מטבעו היא מצות סוכה, שהאדם יוצא מבית שהוא בית טבעי, ויוצא לשבת בסוכה. ובודאי דירת ארעי הוא, כי האדם כאשר יוצא מדירתו הטבעית, אז האדם אין דירתו בתחתונים כמו שהיה קודם. ומפני כך עושה האדם סוכה עליו, כפי אשר האדם הוא יושב בצל עליונים. ודבר זה הוא דירת ארעי... לפיכך אמר להם שאם הם ראויים לתורה, אז יש להם לקיים מצות סוכה, לצאת מדירת קבע שהיא דירה טבעית, ולישב בצל סוכה. ומפני כי כאשר הוציאם ממצרים, ההוצאה היה שלא בטבע ומנהג של עולם, אומר הכתוב [ויקרא כג, מג] 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם ממצרים', כי לא היו ראויים לשבת בבית שהוא דירת טבעי, רק בסוכות, שהיא יציאה מן דירת טבע. כמו שהיה בזמן ההוא תחת רשות הקב"ה ובצלו. כך יעשה סוכה, לא דירת בית שהיא דירה טבעית, והטבעי הוא גשמי [ראה לעיל פי"א הערה 92], והוא נבדל מן הש"י, שהוא בלתי גשמי". וראה שם בהמשך דבריו שם שביאר שאומות העולם בועטות בסוכה הלא טבעית, ואילו ישראל חפצים בה מאד. ואלו דבריו כאן שכתב שהואיל והסוכה היא "מצוה אלוקית, ראויה שתהיה הדירה שבה ארעי ולא קבע".

[34] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, רד:]: "כל מלכות יקרא 'בית' לחוזק המלכות, שהוא כמו בית שהוא עומד תמיד... ומלכות דוד נקרא 'סוכה', כי מלכות של דוד היא מלכות אלוקי... שהסוכה היא סכך מלמעלה. וכך לבית המקדש קראו סוכה [ר' תהילים כז, ה]... והבית הוא בנין בארץ מלמטה". וראה להלן פמ"ט הערה 15, פנ"ד הערה 32, ופס"ב הערה 27.

[35] יבאר טעם נוסף מדוע מלכות בית דוד נקראת "סוכה", ולא "בית". [ועד כה ביאר כי "סוכה" שייכת לדברים אלוקיים, לעומת "בית" השייך לדברים טבעיים.]

[36] וקלות ההקמה מחשיבה את הסוכה [אף בעת נפילתה] כמקויימת. ומעין מה שכתב לעיל פי"א ד"ה ומפני כי: "ודבר שהוא על ענין שתחילתו טוב וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף". ואף כאן, הואיל והמלכות והסוכה עומדות להקמה מחודשת, אזי לא רק שהעתיד נחשב בודאי, אלא אף הנפילה העכשוית

אינה מבטלת שם "סוכה", כי כבר כעת המצב נחשב ל"תחילתו טוב וסופו טוב", ולכך אין שם סוכה בטל אף בהוה. וראה לעיל פ"א הערה 41, ובסמוך הערה 40.

[37] ובח"א לסנהדרין שם [ג, רד:] ביאר הטעם שמוכרח להיות שמלכות בית דוד תחזור, וז"ל: "א"א שלא יבוא משיח, כי הדבר שהיה, כמו מלכות בית דוד, שהיה כבר בעולם, א"א שיהיה בטול לדבר זה... כי דברים הטבעיים א"א אחר שנברא ויצא לפועל שיהיה ביטול להם, רק הם קיימים תמיד. כ"ש וק"ו הדברים האלוקיים, כמו מלכות בית דוד, איך אפשר שיהיה בטול לזה אחר שיצא לפועל". ובסוף דרוש עה"ת [נ:] כתב: "הבטחה לישראל, כי בהיות כח ההכנה עדיין ביהודה [ראה הערה 43], א"א שיהיה זה לבטלה, שכל דבר שהוא בכח בהכרח יצא לפועל. דאל"כ לא נקרא שהוא בכח. והרי כבר אמרנו כי הממשלה בכח היא ביהודה". וראה להלן פ"נ הערה 44.

[38] כמו - לעומת.

[39] לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות י: "והחולקים מקשים [כוונתו לנוצרים, וראה שם הערה 44], שכבר אין נשיאות בארץ ישראל, ואין שבט בבבל, ואיך יקויים נבואות יעקב". ובדרוש על התורה [מט:] כתב: "והמתנגדים מפקפקים עוד לומר, והלא כבר סר שבט מיהודה, והממשלה כלה". וראה לעיל פל"ד הערה 91.

[40] כפי שנתבאר בהערה 36, שכל דבר שתחילתו טוב וסופו טוב, נחשב שהיה תמיד טוב. וה"ה לכאן. הואיל ויש ליהודה הממשלה בתחילה, והממשלה לבסוף, נחשב הדבר שהיה לו תמיד הממשלה, והיא לא סרה ממנו.

[41] לשונו בגו"א בראשית פמ"ט אות י [ד"ה ועוד]: "וכי מוכרח להיות שיהיה דבר זה לעולם בתמידות, וכי לא הוסר השבט מיהודה בימי שאול [שהיה משבט בנימין (ש"א ט, א)]... שאילו כתיב 'שבט יהיה מיהודה לעולם', היה משמע שיהיה השבט לעולם להם... אבל פירוש הכתוב שלא יוסר השבט מיהודה, שיהיו כמו שאר השבטים נחשבים... שאע"ג שלא נמצא שבט ביהודה בדורות האלו, מ"מ לא נקרא ג"כ שהוסר השבט ממנו, כי דבר שהוסר אינו חוזר". וכן כתב בח"א לסנהדרין ה. [ג, קלא:] בתירוץ ראשון שם.

[42] דוגמה לדבר; נאמר [דברים יא, כח] "והקללה אם לא תשמעו אל מצות ה' אלקיכם וסרתם מן הדרך וגו'". ופירש רש"י שם "הא למדת כל העובד ע"ז הרי הוא סר מכל הדרך שנצטוו ישראל". וכתב שם בגו"א אות ל: "כתב הרא"ם, אע"ג שבקרא לא כתב 'מכל הדרך', אלא 'וסרתם מן הדרך', ומשמע מקצת הדרך, כיון שכתב לשון 'וסרתם', כל הסרה היא הסרה לגמרי, שאם עדיין יש עליו שום מצוה, לא נקרא זה 'הסרה', שעדיין הוא

בדרך אשר צוה ה'". וזהו שכתב כאן ש"לא יסור" פירושו "שלא יוסר מכל וכל, עד שלא תחזור הממשלה אליו, זה הוא הסרה בודאי".

[43] בגו"א בראשית פמ"ט אות י כתב תירוץ אחר לשאלה זו, וז"ל: "ואין זה קשיא, כי בודאי אילו אמר 'לא יסור שבט מישראל' הוי קשיא הרי מישראל הוסר השבט. אבל כתוב 'לא יסור שבט מיהודה', ומיהודה לא הוסר, רק שכל ישראל אינם ראויים למלכות או לשאר נשיאות... ומי שאמר 'יתברכו זרעך שלא יוסר מהם שיהיו הכל בעלי אומנות צורפי זהב וחורשי נחושת', כאשר אין איש שנותן לעשות בזהב ובנחושת, וכי לא נתקיימה בשביל זה הברכה, כך בדבר הזה, הרי ברכת יעקב קיימא לעולם, כי לא יסיר השבט מיהודה... ומישראל הוסר השבט, ולא מיהודה". [וראה לעיל פל"ד הערה 91, ולהלן ס"פ נ]. ועיי"ש עוד, כי בתירוצו השני שם תירץ כדבריו כאן בנצח. ובדרוש עה"ת [מט:] כתב תירוץ שלישי, וז"ל: "אילו נכתב 'לא תסור ממשלה' היה מקום לדבריהם, אבל לשון 'שבט' הוא מה שיש ביד כח מוכן למשול בזולתו [ראה להלן פ"מ הערה 33]. שההכנה שבכח נקראת 'שבט', ולא הממשלה בפועל. ולא בא אלא לומר שאינו כשאר בן אדם אשר אין בו הכנה כלל... לכן אין קשיא כלל מה שאין עתה הממשלה ליהודה, כי לא הבטיחו עליה כלל, רק על ההכנה שלא תוסר מאיתו. ואולי תאמר, א"כ מה ההבטחה זאת כשאין להם ממשלה בפועל. אין זה קשיא, שאם היתה ההבטחה בעצם לישראל בכלל - היה בודאי קשה. אבל זאת ההבטחה היא 'לא יסור שבט מיהודה', והלא ליהודה הבטחה גמורה היא שכאשר יחזרו ישראל למלכותם - יהיה מלכם בראשם מיהודה דוקא". ולסיכום מתבאר, כי בתירוצו כאן [ובתירוץ ב בגו"א] ההדגשה היא על מילת "יסור", "לא יסור שבט מיהודה". ולפי תירוצו בדרשה עה"ת ההדגשה היא על מילת "שבט", "לא יסור שבט מיהודה". ולפי תירוצו הראשון בגו"א ההדגשה היא על מילת "מיהודה", "לא יסור שבט מיהודה". וכתירוצו כאן בנצח כתב בח"א לסנהדרין ה. [ג, קלא.].

[44] שהדמיון בין סוכה למלכות בית דוד הוא, שכשם שסוכה עומדת להקמה, כך מלכות בית דוד עומדת להקמה. וכשם שהקמת סוכה הנופלת אינו בנין חדש, אלא שם הראשון עליה, כך הקמת מלכות בית דוד כשתחזור, לא תחשב למלכות חדשה, אלא כהמשך למלכות דוד.

[45] שיובאו מיד בסמוך.

[46] על שם הסכך קרויה סוכה [רש"י סוכה ב.] "שעיקר הסוכה על שם הסכך" [תוספות סוכה ב. סד"ה כי]. וא"ת אף בית כשהוא נופל, נראה רושם הבית, ונשארות האבנים,

ומדוע ראיית רושם היא מיוחדת לסוכה בלבד. וי"ל, שכוונתו לומר שבסוכה, עיקר הסוכה נשאר, שהרי עיקר הסוכה הוא הסכך, והדפנות הן שנופלות ונשברות, אך לא הסכך. מה שאין כן בבית הנופל, הרי עיקרו נשבר ונפל, ומה שנשאר הן אבנים בודדות שאינן מהוות עיקר הבית.

[47] שיש להם כח ורשות מאת מלכי פרס [רש"י שם]. וראה לעיל פל"ד הערה 92.

[48] כוונתו לדברים שכתב בח"א לסנהדרין ה. [ג, קלא.], וז"ל: "בזמן שהיה בישראל קצת ממשלה, היו ראשי גלויות שבבבל מיהודה. ועכשיו שאין ישראל זוכין, אותם שהם בישראל אשר יש להם שלטון דבר מה על ישראל, רובן הם מיהודה. אף שאין כולם, רובם הם משבט יהודה. דומה למה שכתוב [בראשית מט, י] 'ומחוקק מבין רגליו', ר"ל אותם שהם מחוקקים, ר"ל סופרים, הם מיהודה. לכך 'לא יסור שבט' ג"כ כך פירושו". וזה שכתב כאן "כבר פירשנו", כי שם נתפרש דבר זה.

[49] שנקרא "בר נפלי" להורות שהוא מוכרח לחזור, כי הנפילה מורה שעומד להקימה [לפי הסבר א], או שמורה כי עדיין הרושם נשאר [לפי הסבר ב]. ולכך השאלה נוסחה בדוקא, שהואיל והמשיח נקרא "בר נפלי", וזה מורה שבודאי הוא יחזור, לכך הקושי המתעורר הוא "אימת אתי בר נפלי". וז"ל בח"א לסנהדרין שם [ג, רד.]: "פירוש, שהיה מתמיה [רבי יצחק] שיקרא משיח 'נפלי', כי הדבר שעדיין לא יצא לעולם, כמו שהוא משיח שעדיין לא יצא לעולם, וא"כ למה יקרא אותו 'נפלי', דמשמע שכבר היה בעולם ונפל. ועל זה אמר [ר"נ לרב יצחק] שראוי לקרוא 'בר נפלי', משום שעיקר המשיח - מלכות בית דוד - היה בעולם ונפל".

[50] תלמידי חכמים מתמעטים, והשאר עיניהם כלות ביגון ואנחה, וצרות רבות וגזירות קשות מתחדשות, עד שהראשונה פקודה, השניה ממהרת לבוא [לשונו למעלה].

[51] כמבואר לעיל פי"ח הערה 87, ופל"ב הערות 6, 22, 179, ולהלן פמ"ו סד"ה ואפילו לשמואל.

[52] אודות שביאת המשיח היא התחדשות הויה ונחשבת כלידה - ראה לעיל פכ"א הערות 38, 42, פל"ב הערות 21, 62, 63, 70, 142, ולהלן ר"פ לו. ואודות שאז יהיה כמו "עולם חדש" - כן כתב לעיל פל"ד ד"ה וביאור ענין, וראה שם הערה 66, להלן ר"פ לו, פל"ט הערות 27, 51, 52, ופמ"ד סד"ה ועוד מטעם.

[53] כמו שאמרו בר"ה לא: שהגלות היא הקיום של "יגענה עד עפר" [ישעיה כו, ה], "ומשם עתידין ליגאל, שנאמר [ישעיה נב, ב] 'התנערי מעפר קומי שבי'". ועוד אודות שכאשר ישראל יורדים, הם יורדים עד עפר - ראה לעיל פ"י הערה 2, ופי"ד הערה 92.

[54] כמו שנאמר [תהילים כח, ט] "הושיעה את עמך וברך את נחלתך ורעם ונשאם עד העולם". ובמגילה טז. אמרו "אומה זו משולה לעפר ומשולה לכוכבים, כשהן יורדין - יורדין עד עפר, וכשהן עולין - עולין עד לכוכבים". וראה לעיל פי"ד ד"ה ובפרק קמא, ושם הערה 92. ובתפילה אנו אומרים על ביאת המשיח "וקרנו תרום בישועתך". ונאמר [תהלים קלב, יז] "אצמיח קרן לדוד". וכן נאמר [יחזקאל כט, כא] "אצמיח קרן לבית ישראל", ופסוק זה נאמר אף הוא על ביאת המשיח, וכמבואר בסנהדרין צח., ויובא להלן פל"ט ד"ה עוד שם.

[55] שהרי בעוה"ז יש לישראל צרות רבות, כי אין העוה"ז תכליתם ומקומם [כמבואר לעיל ר"פ כ], ואם ירום קרנם עד שמי השמים, מוכח שהעולם השתנה, והוא יהפך לתכליתם ומקומם, וזהו גדרה של הויה חדשה, שנהיה עולם אחר וחדש. וראה לעיל פט"ו הערה 26, ופי"ט הערות 142, 144, אודות יסורין בעוה"ז. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רו:] הוסיף בנקודה זו: "ומפני שהוא הויה חדשה, ולא יתהווה דבר שהוא שלם, רק דבר שהוא חסר שלימות ודבר זה מתהווה, ולכך כאשר תחול הויה חדשה וכו'" וכפי שכתוב כאן בהמשך. ואודות שהשלם לא יתהווה - ראה לעיל פכ"ב הערה 36, פכ"ג הערה 113, פכ"ו הערה 21, להלן הערות 105, 120.

[56] כמבואר כבר הרבה פעמים בספר זה שכל הויה חדשה היא הפסד הויה ראשונה. וראה כאן הערות 1, 2, 100.

[57] אודות שיש לת"ח השכל הנבדל, ודביקות בעולם העליון - ראה לעיל פ"ה הערות 50, 547, פל"א הערה 56, להלן פל"ט הערה 22, ופמ"א הערה 25. וראה גו"א שמות פי"ח אות כו, ושם הערה 194.

[58] כי תלמידי החכמים הם צורת העולם, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מט.], וז"ל: "כי התלמיד חכם נחשב ג"כ במדריגת הצורה אל שאר בני אדם, שהם במדריגת החומר". וכן רמז לכך בדר"ח פ"ד מ"א [קסא.].

[59] כפי שאמרו בברכות סג: שהמארח ת"ח בתוך ביתו, ומאכילהו ומשקהו זוכה לברכה. וכתב בנתיב התורה פי"א [א, מט:] לבאר: "שהתלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם... כי הצורה נותן הקיום". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ו [קכו:]: "הצורה היא קיום הדבר". ובב"ב ח. אמרו "אין פורענות בא לעולם אלא בשביל עמי הארץ". וכתב שם בח"א לבאר [ג, נט.]: "שהחומר הוא מקבל חסרון, ולפיכך הפורענות, שהוא חסרון, הוא בשביל עם הארץ, שאין בהם השכל, רק הם בעלי חומר בלבד, ומצד זה יבוא החסרון שהוא הפורענות". וראה הערה 112. ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי בדר"ח פ"ה

מ"ז [רלט:] כתב: "הסדר הוא עצם השכל". ובנתיב התורה פי"ג [נה.] כתוב: "התלמיד חכם ראוי שיהיה לו המדות שהם ראויים ומתייחסים אל השכל, וידוע כי השכל לא ימצא אצלו דבר היוצא מן הסדר, שאם הוא יוצא מן הסדר, דבר זה הוא כנגד השכל, לכך צריך שיהיה הת"ח מסודר". ובדר"ח פ"ה מ"ח [רמא:] כתב: "כאשר העולם מסודר על סדרו, אין כאן פורעניות, כי הש"י סידר העולם עד שאין בו חסרון כלל, והפורעניות הוא יציאה מן הסדר". ולכך ברי הוא, שכאשר ת"ח בעולם, אין פורענות באה לעולם, כי הת"ח עושים שהעולם נוהג כסדרו. ודו"ק. וראה להלן פל"ט הערה 16.

[60] (א) "עיניהם כלים ביגון ואנחה". (ב) "צרות רבות מתחדשות". (ג) "גזירות קשות מתחדשות".

[61] כאותה שיטת ראשונים הסוברת שיסורים שאין להם קצבה חמורים הם ממיתה, ואינו חייב למסור עצמו ליסורים כאלו בחטא של ע"ז [מרדכי גיטין סימן שצה, שמ"ק כתובות לג: בשם הר"ר אליעזר]. וראה לעיל פכ"ד הערה 117.

[62] כפי שפירש רש"י [דברים כח, לב] "ועיניך רואות וכלות אליהם - מצפות אליהם שישוב, ואינם שבים. כל תוחלת שאינה באה קרויה 'כליון עינים'".

[63] כמו שנאמר [ויקרא כו, יח] "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאותיכם". ופירש רש"י שם "ויספתי - עוד יסורין אחרים". וכתב שם הגו"א אות כח: "שאין פירושו שיוסיף [זמן] להכות, שהרי לא נתן זמן לראשונים... אבל פירושו... יוסיף ואייסר אתכם ביסורים אחרים". הרי רבוי סוג היסורים נחשב לחומרה נוספת על פני יסורין מועטים שנמשכים ללא קצבה.

[64] כל החלקים לכאורה כוונתו לנאמר למעלה, שהואיל והת"ח מתמעטין, והשאר לוקים בצרות רבות וקשות, א"כ הכל לקו. [אך קשה לומר שכוונתו לסוגי הצרות השונים, כי לכאורה אין זה נקרא "כל החלקים"].

[65] והגליל יחרב, והגבלן ישתומם, ואנשי גליל יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו, וחכמת הסופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו, ופני הדור כפני הכלב, והאמת נעדרת... כל מי שסר מרע משתולל על הבריות [לשונו למעלה].

[66] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, רו:]: "ויותר מזה מילי דשמיא". ופירושו, שישנה חומרה בהפסד של מילי דשמיא שלא היה נמצא בהפסד של מילי דחולין, וכמו שמבאר.

[67] פירוש - לא רק שהטוב יתבטל, אלא שהטוב גופא יהפך לרע, וזו תוספת רעה שנמצאת במילי דשמיא שלא נמצאת במילי דחולין.

[68] צ"ב מהו הפיכת הטוב לרע ב"הגליל יחרב והגבלן יאשם". ועיין ברמ"ה שם בסנהדרין שיש לו גירסא אחרת בדברי הגמרא. אמנם המהר"ל גרס כפי שלפנינו בגמרא.
[69] אך לא שהאמת תיהפך לרע. וזה יקשה לומר, כי כל שאר הדברים שהוזכרו במילי דשמיא הם הפיכת הטוב לרע, ולא רק ביטול הטוב. ובח"א ביאר הכרח אחר לדרשה, והובא בהערה הבאה.
[70] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, רו:]: "ודרש 'ותהי האמת נעדרת', שנעשית עדרים עדרים והולכת לה. מפני שכתוב 'ותהי האמת נעדרת', והוי למכתב 'והאמת אינו נמצא', לכך דרש שנעשה האמת עדרים והולכים".
[71] לשונו בח"א שם: "אילו כתב 'ואין האמת נמצא' היה פירושו שבני אדם באותו דור כ"כ פחותים עד שלא יהיה האמת נמצא אצלם, ויהיו משקרים. ולכך כתוב 'ותהי האמת נעדרת', שהאמת נעשית עדרים עדרים והולכת לה, שהאמת מצד עצמו מסתלק מן העולם, עד שאין האמת נמצא".
[72] לכאורה כוונתו, שישנו שקר מחמת שיש בו איזו טובת הנאה, ובנסיון שבין אמירת אמת לאמירת שקר [שמתן שכרה בצידה] - בחר בשקר. וכדרכם של הנסיונות, האנשים הפחותים הם אלו שנכשלו, ואילו בעלי המעלה התגברו. אך כאשר "האמת נעדרת", אייר שאף שאין לשקר שום תועלת על פני הגדת האמת, גם אז יעדיפו האנשים לומר את השקר ולא האמת. ובחירת השקר אז אינה נעשית מחמת מעלתו ומדרגתו הירודה של הבוחר, אלא שהאמת לכשעצמה אינה נמצאת, וכאילו אינה צד באפשריות הבחירה שלו. ומעין זה שמעתי פתגם ממרן בעל הפחד יצחק זצוק"ל, שאמר שפעם הבריות היו אומרות - "אם אוכל לומר את האמת, לשם מה אשקר". ואילו כיום הבריות אומרות "אם אוכל לומר את השקר, לשם מה אומר את האמת". וזו הכוונה על "האמת נעדרת".
[73] דור שבן דוד בא בו, נערים ילבינו פני זקנים, וזקנים יעמדו לפני נערים, ובת קמה באמה, כלה בחמותה, ופני הדור כפני הכלב [לשונו למעלה].
[74] בח"א לסנהדרין שם [ג, רז.] הוסיף כאן "כאשר ראוי". וצרף לכאן דברי רש"י דברים א, כב "ותקרבון אלי כולכם - בערבוביא, ולהלן הוא אומר [דברים ה, כ] 'ותקרבון אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם ותאמרו הן הראנו וגו'', אותה קריבה היתה הוגנת; ילדים מכבדים את הזקנים ושלחום לפניהם, וזקנים מכבדים את הראשים ללכת לפניהם. אבל כאן [בעצה לשלוח מרגלים] 'ותקרבון כולכם', בערבוביא, ילדים דוחפין את הזקנים, וזקנים דוחפים את הראשים". וכשם שחטא המרגלים הוא השורש לגלותנו [ראה לעיל

פי"ט ד"ה ואמר לקול, ופל"ג הערה 70], כך מונח בחטא זה השורש לדיוטא התחתונה שאליה יגיעו ישראל לפני ביאת המשיח.

[75] ובת קמה באמה, כלה בחמותה [גמרא סנהדרין שם].

[76] בח"א לסנהדרין שם הוסיף כאן: "ודבר זה הפסד גמור כאשר יוצא מן הסדר". וזאת משום ש"הסדר הוא מקיים הכל" [לשונו בנתיב התורה פ"א (א, ד.)]. "וסדר הוא השלום הגמור" [לשונו בדרשת שבת הגדול (רכז:)]. ועוד אודות שהסדר הוא המקיים - ראה לעיל פי"א הערה 147, פי"ד הערות 15, 19, פט"ז הערה 82, פכ"ג הערה 196, פכ"ד הערות 3, 112, ולהלן פל"ט הערה 16.

[77] דור שבן דוד בא בו, העזות תרבה, והיוקר יעות, והגפן יתן פריו והיין ביוקר, ונהפכה כל המלכות למינות, ואין תוכחה [לשונו למעלה].

[78] באבות 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 התורה פט"ו [א, סה.] כתב: "כל אשר יוצא חוץ מן המצוע... יש לו עזות ביותר". ובנתיב הבושה פ"א [ב, קצט.] כתב: "כל עז הוא יוצא מן היושר ומן הסדר בתוקף ובעזות". וכן כתב בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב:]. ובח"א לנדרים כ. [ב, ג:] כתב: "אמרו חכמים [תענית ז:] כי העז פנים מותר לקרותו רשע... מפני כי בעזותו יוצא מן השווי, ולכך מותר לקרותו רשע, אשר כל רשע יוצא מן השווי". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] כתב: "כל עז פנים הוא יוצא בעזותו חוץ לדת, כי לשון 'דת' נופל על הסדר, כדכתיב [אסתר א, טו] 'כדת מה לעשות'. ולכך נקרא 'דתן' [במדבר טז, כד], שהיה יוצא חוץ מן הסדר בעזותו". וזהו שכתב כאן כי "העזות יוצא מן הסדר השוה", פירוש העזות חורגת מעבר ליושר ולסדר. וראה להלן פנ"ה הערה 41, ופנ"ט הערה 12.

[79] מפרש כפירוש השני של רש"י שם "מכובד שבהן יהא עוותן ורמאי", וראה הערה 18.

[80] מעין מה שכתב הרמב"ן בבראשית ו, ב, שההשחתה של דור המבול היתה שבני השרים והשופטים השחיתו דרכם, "יספר הכתוב כי הדיינין אשר להם לעשות המשפט ביניהם, עושים החמס בגלוי ואין מונע אותם" [לשונו שם]. וכבר השריש הגו"א בבמדבר

פט"ז אות ד שגנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא. וראה שם הערה 22. וכן חזר וכתב שם בפכ"ה אות יח, וז"ל: "גנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא". וראה לעיל פי"ד הערה 10.

[81] כמבואר ברש"י שם, והובא בהערה 19.

[82] ונהפכה כל המלכות למינות [לשונו לעיל].

[83] לשון הפחד יצחק חנוכה, מאמר י, אות ה: "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".

[84] כפי שפירש רש"י בר"ה יז. [לפני הסרת הצנזורה] "המינין - תלמידי ישו הנוצרי, אשר הפכו דברי אלוקים חיים לרעה". ובחגיגה ה: כתב רש"י "מינין - תלמידי ישו שאינם מאמינים לדברי רבותינו זכרונם לברכה". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קב.] כתב: המין פורק עול של הקב"ה במחשבתו הרעה... עד שאומר אין אלוקים". ובח"א לר"ה יז. [א, קיב.] כתב: "מדרכי המינות אשר אינו חס על ישראל בעל אמונתו". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.] כתב: "המין הוא שמוציא עצמו מן רשות הש"י לעבוד אלהי נכר". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [קמח.], וז"ל: "'וכל המינים כרגע יאבדו', אותם שחושבים שיש הצלחה לעבוד אלהים אחרים, והם מפתים בני אדם אחר דעתם... כי המינים אשר נזכרו כאן הם אשר חושבים כי עבודת אלהי נכר היא הצלחה להם, וזה נקרא 'מין'".

[85] מחמת החטא שעשה, שכל חטא יש בו יציאה מן הסדר, וכמבואר לעיל פ"א הערות 29, 40, פ"ט הערה 139, ופל"א הערה 124.

[86] כי מטרת התוכחה היא להחזיר את החוטא לדרך הישרה [נתיב התוכחה פ"א (ב, קפט:)], אך כאשר יצא כ"כ מהסדר, הרי מכלל יציאה זו שממאן לקבל תוכחה ולחזור לסדר ולדרך הישרה.

[87] (א) העזות תרבה. (ב) היוקר יעות. (ג) הגפן יתן פריו והיין ביוקר. (ד) נהפכה כל המלכות למינות. (ה) אין תוכחה.

[88] בח"א לסנהדרין שם [ג, רז.] העמיק להגדיר את המיוחד בכל אחד מחמשה דברים אלו, וכיצד יש "יציאה מן הסדר" מיוחדת בכל אחד ואחד מחמשה דברים אלו, וז"ל: "רבי נחמיה אמר כי בדורו של משיח יהיה הקלקול בכל. וידוע כי לפעמים יש קלקול ע"י שיתרבה דבר אחד. ולפעמים הקלקול מצד המיעוט, ולפעמים הקלקול מצד השינוי, שיש בו שינוי ממה שראוי להיות [ראה לעיל פכ"ד הערה 106, ולהלן פל"ו הערה 82], ולפעמים יש הפסד גמור בעצמו. וכנגד הראשון [הרבוי] אמר שהעזות ירבה. שמצד שמרבים עזי פנים בדור הוא קלקול לעולם. וכנגד השנוי אומר 'והיוקר יעוות', כלומר

שאף האדם הוא חשוב ויקר, משנה הדרך הראוי ויעשה עוול, וזה בודאי שינוי. וכנגד השלישי [המיעוט] אמר 'והגפן תתן פריו והיין ביוקר', שתבוא קללה ביין, ויהיה מיעוט. ואין דבר יותר מיין אשר הוא ראוי לברכה, שהרי אין אומרין שירה רק על היין [ברכות לה.], והוא מוכן לקללה... כמו שאמרו חכמים [ב"ב צו:] חמרא על כתפיה דגברא שוור ושכיח... וקללה בו ביותר. ואמר עוד 'והמלכות תיהפך למינות', דבר זה הוא ענין רביעי זולת כל השלשה ראשונים, כי דבר זה הפסד גמור בעצמו, כי המין אין לו מציאות לגמרי, שהרי מורידין אותו לבור [ע"ז כו:]. הרי לך כל החלקים שאפשר שיבוא לידי קלקול; אם מה שאין ראוי בו הרבוי... כאשר העזות ירבה אז העוות גדול... שנקרא זה קלקול ברבוי. ואם בשנוי, כאשר מעוול היקר, שהוא אדם חשוב... וכן הגפן תתן פריו והיין ביוקר, כבר אמרנו כי היין דוקא מוכן לקללה ביותר מכל. וכן המינות, אין דבר שאין מציאות לו כמו המין כאשר ידוע, ובכל אלו דברים הדור מקולקל. ואמר עוד 'ואין תוכחה', הוא ענין חמישי. כי כל הדברים הראשונים הקלקול הן מצד הרבוי, הן מצד המיעוט ושאר דברים שזכרנו, שאין העולם עומד על ענינו הראשון, והוא יוצא ממה שהיה עומד עליו. ויש קלקול להפך זה לגמרי, כאשר הוא עומד בענינו הראשון, שלא יקבל השתנות כאשר ראוי להיות לקבל שינוי ותוכחה מן המוכיח אותו. ודבר זה הוא ענין חמישי. הרי שכאן פרט כל החלקים אשר אפשר, עד שיהיה הקלקול בדור של משיח עד שהוא מקולקל לגמרי, והבן הדברים האלו... כי דבר שמועיל לו תיקון אין זה הפסד גמור. אבל כאשר אין מועיל לו תיקון הוא הפסד גמור. ואם שנראים הדברים האלו פשוטים, יש לעיין בהם".

[89] וראה לעיל פ"ח הערות 33, 148, ופי"ז הערה 132, שנתבאר שם כי מכאן שורשה של ה"א הידיעה. וראה להלן פל"ו הערה 37.

[90] דוגמה לדבר; לעיל בפ"ח [ד"ה אבל הזמן] ביאר שהואיל ומספר עשרה מיוחד לדבר שבקדושה, לכך המתנגד של הקדושה יש בו גם כן מספר עשרה. וראה שם הערות 47, 125. ובפ"ט [סד"ה ואף על] כתב שישנן ל"ו כריתיות כנגד ל"ו צדיקים, "כי הצדיקים עם השי"ת לגמרי, ובעלי כריתות נכרתים מן השי"ת לגמרי, ודבר והפכו הם שוים". וראה שם הערה 52, שהובאו שם דוגמאות נוספות ליסוד זה.

[91] (א) נערים ילבינו פני זקנים. (ב) זקנים יעמדו לפני נערים. (ג) בת קמה באמה. (ד) כלה קמה בחמותה. (ה) פני הדור כפני הכלב. [אמנם בגמרא (סנהדרין צז.) הוסיפו "ואין הבן מתבייש מאביו".]

[92] (א) בית הועד יהיה לזנות. (ב) הגליל יחרב. (ג) הגבלן ישתומם. (ד) אנשי הגליל יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו. (ה) חכמת הסופרים תסרח. (ו) יראי חטא ימאסו. (ז) פני הדור כפני הכלב. (ח) האמת נעדרת.

[93] כפי שכתב למעלה [ד"ה ומפני שזכר] "הם מילי דשמיא". וראה הערה 68.

[94] כי הרי אין ביטול לדברים אלוקיים, וכמבואר בהערה 37. וכן נתבאר לעיל פ"ה הערה 422, שאין ראוי לדבר אלקי שיהיה לו בטול והפסד.

[95] ובח"א לסנהדרין שם [ג, רז:] כתב: "וגם בשמונה דברים אשר זכר רבי (נהוראי) [יהודה], כולם הם דברים מופלגים. והאיש החכם ישכיל ויבין, כי אי אפשר לפרש אותם".

[96] כי "הוא יתברך רוצה במציאות, ואינו חפץ בהעדר" [לשונו בגו"א שמות פ"ד אות א]. וראה לעיל פל"א הערה 110. וכן נתבאר לעיל [פל"א הערה 146] שהאבילות היא רע, ואינה לפי סדר המציאות. ובח"א לסנהדרין שם [ג, רז:] כתב: "והפסד זה איננו ראוי לאדם, שיהיה לאדם צרעת, ולכך הוא טמא, שהוא שנוי בסדר העולם. ולכך אמרה תורה [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', כי הוא דבר שהוא חוץ לסדר". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ.] כתב: "דע, כי הנגעים הם דבר שיוצא מן הסדר של המציאות, כי אין ראוי שיהיה באדם נגעים, שהוא דבר זר. ולכך אמרה תורה על המצורע 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו' [ויקרא יג, מו], שאינו בכלל שאר הבריות". וראה עוד גו"א בראשית פמ"ד אות ט, ושם הערה 32. וראה לעיל פ"ז הערה 169 אודות ריחוקו של המצורע, וכן הוא להלן ס"פ מא, ושם הערה 26.

[97] אודות שטומאה חלה על שינוי בסדר המציאות - ראה לעיל פ"ח הערה 35, שנתבאר שם שהיוצא מן הממוצע הוא טמא. וראה להלן פנ"ה ד"ה וביאור זה. ובח"א לב"מ קיד. [ג, נו:] כתב: "טעם הטומאה, כי כל דבר שהוא שינוי יוצא מן סדר ומנהגו של עולם הוא מטמא, שהוא דבר זר, ואסור לנגוע בו ולקרב אליו, רק מחוץ למחנה יהיה מושבו". וראה גו"א שמות פ"ח הערה 39.

[98] בצד הזה - מהבחינה הזאת.

[99] כאשר - לעומת.

[100] כמבואר כבר הרבה פעמים, ראה הערות 1, 2, 56.

[101] לשונו בח"א לסנהדרין צז. [ג, רז:]: "כי הצרעת... הוא העדר והפסד. והאדם במה שהוא אדם אינו נמלט מן ההפסד, שהרי הוא בעל מיתה והעדר. ולכך אם פרחה בו צרעת בכולה, שזה מורה על העדר והפסד מוחלט, טהור".

[102] לשונו בח"א שם: "אבל אם הצרעת במקצת, והרי יש כאן הויה במקום שאין הצרעת שם, ובמקום הויה אין ראוי ההעדר, כי אין כאן העדר מוחלט שהוא לאדם כפי הסדר". וראה להלן פמ"א הערה 33.

[103] כמו מיתה, שהיא נעשית בעבור התחיה שתהיה לעת"ל, וכפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אז]: "בני האדם, שהם כלים ונפסדים וחוזרים להתחדש", וראה שם הערה 57. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] שבני אדם "מתמעטים ומתחדשים".

[104] וא"ת, אם כן מת גופא לא היה צריך ליטמא אחרים, שהרי הפסד מוחלט הוא מסדר העולם, וכשם ש"כולו הפך לבן" טהור, כך המת גופא היה צריך להיות טהור. אמנם זה לק"מ, כי כבר ביאר המהר"ל ב"הספד" [מודפס בהוצאת יהדות, בסוף גו"א במדבר, עמוד קפב] טומאתו של מת, וז"ל: "כי המיתה אל האדם אין זה פחיתות וחסרון מעלה... כי לא מחמת החסרון שיש במת הוא מטמא. אבל הטומאה למת, כי הנפש שיצאה מן המת הוא נבדל מן החיים, ואין החיים עם המתים במחיצה אחת. וכל אשר קרב אל דבר שהוא נבדל ומרוחק מן העולם הוא מקבל טומאה, ונעשה מרוחק מן הבריות... שאין הטומאה רק מצד שהוא מרוחק; ולפעמים הוא פחיתות של הדבר שהוא מתרחק ממנו. ולפעמים אף אם הוא דבר שיש לו מעלה, מ"מ מפני שהוא קרב אל הדבר שהוא מרוחק, ולכך מקבל טומאה... ומצד הזה המת מטמא, ואין זה חסרון כלל. וזה ההפרש שיש בין טומאת מת לטומאת מצורע... כי טומאת מצורע ג"כ מטמא, אבל הוא בשביל כי המצורע הוא מובדל ומרוחק... וזה הוא בשביל פחיתותו וחסרונו. אבל המת הוא מטמא, אבל אין זה משום פחיתות המת, רק שהמת נבדל מן החיים". וראה לעיל פ"ה הערה 571. וא"כ, כאשר הוא מצורע שכולו הפך לבן הוא טהור, כי אין סבה לטמאו, כי ההפסד שנעשה הוא הפסד מוחלט, ושייך לסדר העולם כמו מיתה. אך מאידך אין לטמאו כמת, שהרי אין הוא נבדל מן החיים, כי הוא נמצא בין החיים. ו"מת מהלך" כזה אינו טמא בשום בחינה, ודו"ק.

[105] פירוש - ההויה הראשונה צריכה להתבטל קודם להתחדשות ההויה השניה, כי השלם לא יתהוה, וכמבואר בהערה 55.

[106] וכמו שביאר שירידת קרן התורה בימיו היא כ"כ עמוקה, שאין היא אלא ראיה שתבוא בקרוב הוית תורה חדשה, והובא לעיל פכ"ג הערה 207.

[107] כי יראה כי אזלת יד - שתלך ותחזק ידן של מסורות ומצליחין במלשינותן [רש"י שם].

[108] שמחזיקין ידי ישראל להחזירן למוטב [רש"י שם].
[109] והיינו אזלת יד, שיהו בידים ריקניות [רש"י שם].
[110] שנאמר [דברים לב, לו] 'ואפס עצור ועזוב', כביכול אין סומך ועוזר לישראל [המשך לשון הגמרא שם]. ופירש רש"י שם "כביכול - יכולין לומר דבר זה כלפי מעלה. אין עוזר ואין סומך לישראל - שיהיו שפלים למאד, ואומר אין עוזר וסומך, שיהיו מתייאשין מן הגאולה".
[111] וכנגד זה אמרו בגמרא "אין בן דוד בא עד שירבו המסורות". ["מטה ידו" פירושו התמוטטה ידו, וכמו שפירש הראב"ע בויקרא כה, לה].
[112] בח"א לסנהדרין שם [ג, רח.] הוסיף בנקודה זו: "כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאד, וזהו מוטת יד. אבל התלמידי חכמים, מפני התורה שלהם הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". וא"כ "התלמידים" פירושו תלמידי חכמים. ועוד אודות שעמי הארצות הם חומריים - ראה לעיל פ"ה הערה 523, פל"ד הערות 59, 60, וכאן הערה 59. ועוד אודות שהחומרי הוא חלש מאד, ראה לעיל פ"ה הערה 440. ועוד אודות שת"ח הם חזקי המציאות וקשים כברזל - ראה לעיל פ"ה הערות 432, 440, וכאן הערה 59, להלן פל"ט הערה 23, ופמ"ח הערה 15.
[113] אמר רבי אלעזר, זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו [סנהדרין קי.]. ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב: "אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב. רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק, וזה שאמרו... 'את כל היקום אשר ברגליהם' זהו הממון אשר מעמיד האדם על רגליו, ונותן לו חוזק". וכן כתב בדר"ח פ"ד מ"א [קסב.]. והזכיר כן בקצרה בח"א לסוטה מח: [ב, צ.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כל קנין מורה על חוזק של בעל הקנין, כמו שאמרו ז"ל 'ואת כל היקום ברגליהם', זה הממון שמעמיד האדם על רגליו". ובגו"א דברים פ"ו אות ג כתב: "הממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו... שהוא מחיה את הנפש". וראה לעיל פכ"ב הערה 164.
[114] בנוסף למטת יד שיש מחמת המוסרים, שהם גורמים מבחוץ, ובנוסף למטת יד שיש מצד יסודו של עולם [מיעוט ת"ח], וכן בנוסף למטת יד שיש מצד ממונו של אדם.
[115] עפ"י ירמיה יז, ו "ארץ מלחה ולא תשב".
[116] כי הליחות והיניקה לאילן מקבילות לממון של אדם, שאידי ואידי מקיימים את מקבליהם.
[117] כמבואר בהערה 112, שהואיל והם יסוד ישראל, ממילא הם יסוד העולם, שהרי העולם נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א]. וכאשר חסר הקיום לישראל, ממילא

חסר הקיום לעולם, וכמבואר לעיל פל"ד הערה 41. ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה] כתב: "האבות הם יסוד העולם, בעבור שהם עיקר לכל ישראל", וראה שם הערה 47. וראה לעיל פכ"א הערה 55, ופל"ד הערה 18.

[118] כי הצפיה לגאולה עומדת כנגד האובדן שבגלות, וכפי שביאר בח"א לסנהדרין צז. [ג, ריב.], וז"ל: "כי כאשר ישראל הם תוך האומות נחשבו אבודים לגמרי, וכדכתיב [ויקרא כו, לח] 'ואבדתם בגויים', כי איך אפשר שיהיה נחשב כי יש מציאות להם לישראל, כי כל אומה יש להם ארץ שיושבת עליה, והאומה הזאת אין לה ארץ... וכאילו אינם נמצאים... לכך ישראל מחכה שיחנן ה' אותם, כי כל אחד מחכה שלא יהיה לו אבוד". הרי שהצפיה לגאולה מפקיעה מידי האבוד שנמצא בגלות. וכאשר מתיאשין מהגאולה, ונופלים לתוך חשכת הגלות, הרי זה דומה לאילן הזקן. וזה דיוק לשונו כאן "שיתיאשו בגלות מן הגאולה", שהרי בגמרא אמרו רק "שיתיאשו מן הגאולה". וראה לעיל פ"ט הערה 163, פ"י הערה 76, ופל"א הערה 38 אודות שהגלות גונזת בתוכה מצד עצמה ח"ו איבודם של ישראל. וכן הוא בסמוך הערה 121.

[119] כי האדם דומה לאילן הפוך, וכמבואר בתפארת ישראל פ"ז [כז.], נתיב הענוה רפ"ג [ב, ו:], דר"ח פ"ב מ"ו [פ:], גו"א בראשית פ"ט אות יד, ושם הערה 48, ועוד ועוד. וראה לעיל פ"ז הערות 214, 215. ולכך המשל לאילן מקביל בדיוק לאדם, וארבעה הדברים המאבדים את האילן - יעשו כן לאדם.

[120] כמבואר בהערות 2, 55, 105.

[121] ובח"א לסנהדרין שם [ג, רח:] כתב את הדברים העמוקים הללו, וז"ל: "וגם באלו ד' דברים אשר התבאר יש עוד דברים עמוקים. כי המוסרים הם הרשעים היותר גדולים, והם מאבדים את העולם. וכאשר הם ירבו בודאי 'אזלת יד'. ומאן דאמר שיתמעטו התלמידים, שהם בנין העולם. וכאשר ימעטו נקרא זה 'אזלת יד'. ומאן דאמר עד שתכלה פרוטה מן הכיס, דבר זה הוא חיותו של עולם, יהיה בטל. ומאן דאמר שיתייאשו מן הגאולה, ויהיו יושבים בחושך הגלות, ולא יקוו עוד לנחמה ולטובה עוד, וזה ג"כ 'כי אזלת יד', והבן זה. והכלל הוא, כי לעתיד, כאשר הוא קרוב לימות המשיח, וימות המשיח הוא כאילו היה עולם אחר. וכאשר יהיה קרוב לו, אז העולם יהיה לו יציאה מן העוה"ז ומן הסדר. אבל עדיין לא בא אל מדריגת ומעלת ימי עולם המשיח. ולכך כנגד זה אמר ד' דברים שיהיה העולם יוצא מן הסדר. וזה כנגד ד' צדדין, שיצא העולם חוץ מן הסדר. לכך אמר [דברים לב, לו] 'כי אזלת יד', והידים הם שתים, 'ואפס עצור' [שם] הוא ג', ו'עזוב' [שם] הוא ד'". וראה להלן פ"מ הערה 19, ופנ"ב הערה 53.

פרק לו

[1] פרק לה, ד"ה ואמר לו, ד"ה וקאמר עוד, וד"ה וכאשר תבין, וראה שם הערה 120.
[2] כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות מז: "ההויה וההפסד תלוי בגלגל". ובתפארת ישראל פמ"ז [קמה:] כתב: "כל הולדה הוא הויה, וכל הויה הוא שנוי". וכן חזר וכתב שם בפ"נ [קנה:]: "לא יקרה לתורה... הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי". [וראה להלן פס"ב הערה 60]. וכן כתב באור חדש [סב.]. ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "כל הויה הוא שנוי". וכן להלן פמ"ח [ד"ה וביאור ענין] ביאר שהנקבה יולדת [ולא הזכר], "מפני שהלידה היא השתנות אל האשה... שאין השתנות לזכר". וראה הערות 34, 81, 85, 102.
[3] כתובות קיא. "בבל לא חזיא חבלי דמשיח". ובסנהדרין צח: אמרו "חבלו של משיח".
[4] כמו "חבלי יולדה יבואו" [הושע יג, יג], וכן "בבוא לך חבלים חיל כיולדה" [ירמיה כב, כג], "בטרם יבוא חבל לה והמליטה זכר" [ישעיה סו, ז], "כולם ענין צירים ומכאובים" [רד"ק ספר השרשים, שורש חבל]. ורש"י בנדה לא. פירש "חבלי - צערה".
[5] כפי שביאר בח"א לכתובות קיא. [א, קסד:], וז"ל: "כל שנוי יש לו חבלים, כמו חבלי יולדה. שהולד שבא לעולם הוא שנוי שלא היה בעולם, ולכך יש חבלים". ובאור חדש [סב.] כתב: "הויה אשר בו השנוי, ומגיע מזה הצרה". וראה הערה 71.
[6] פירוש - מדגיש בזה שהשינוי נובע לא מפאת הפסד ההויה הראשונה, אלא מפאת ההויה החדשה הבאה לעולם.
[7] שהוא עולם חדש, וכמבואר לעיל פל"ה הערה 52.
[8] וכן פירש רש"י בשבת קיח. ד"ה חבלו של משיח, וז"ל: "'חבלי' לשון 'חבלי יולדה' [הושע יג, יג]".
[9] כפי שכתב בח"א לכתובות קיא. [א, קסד:]: "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... וכך כאשר יבוא מלך המשיח, והוא דבר חדש... יהיה בעולם חבלים כאשר יתחדש מלך המשיח". ועוד אודות שביאת המשיח נחשבת כלידה - ראה לעיל פכ"א הערות 38, 42. וא"כ זהו טעם שני לכך שקודם ביאת המשיח תהיה בעולם התדרדרות והפסד. וראה להלן פל"ט הערה 2.
[10] פירוש - יבוא המשיח ולא אראנו. וכוונתו שהוא מתיירא מפני רוב הצרות שיהיו באותם ימים.
[11] בצל הרעי של חמורו, כלומר אפילו בכך אני רוצה, ובלבד שאראנו [רש"י שם].

[12] אמר לא אחמיניה [רש"י שם].
[13] חבלו של משיח - גורלו. ולקמן בעי מאי היא. לישנא אחרינא, חבלו - פחדים וחבלים שיהיו בימיו מחיל האומות [רש"י שם].
[14] כך אביי פונה לרבה.
[15] רבה לאביי.
[16] לארץ, בימי יהושע.
[17] כאשר חזרו מבבל בימי עזרא.
[18] לעלות בזרוע על כרחם של מלכי פרס. בביאה שניה - בימי עזרא, כביאה ראשונה בימי יהושע, מדהקישן הכתוב [רש"י שם].
[19] איזו צרה באה בארץ בימיו שאתה אומר לא אחמיניה [רש"י שם].
[20] שיודע מיצרי השדות וגבוליהן, עד כאן של פלוני, מכאן ואילך של פלוני, ובידו לרבות לאחד ולמעט לאחר. וכשפוגעו אותו סנטר רוצה למדוד שדותיו לקצר מיצרי השדות, ודומה כמי שפגע בו ארי [רש"י שם].
[21] גובה מס המלך [רש"י שם].
[22] ולכך ריש לקיש אומר לריו"ח שאין לו לחשוש מהצרות שיהיו לקראת בוא מלך המשיח, כיון שישנן לצרות כאלו אף בעוה"ז. ובהמשך הפרק יבואר יותר כוונתו של ריש לקיש במשל זה.
[23] מי שכל הגבורה שלו - הקבה מצטער בעצמו כיולדה ואומר בשעה שמעביר העובדי כוכבים מפני ישראל, היאך אאבידה אלו מפני אלו" [רש"י שם], וכמו שמבאר והולך.
[24] מלאכים וישראל [רש"י שם]. וכולם יצטערו בשעה שהקב"ה אומר "הללו מעשה ידי", וכמו שמפרש והולך.
[25] פירוש - יהיה זמן שיראה כאילו אין עוד להקב"ה הבדל בין ישראל והגויים, ומשום כך יש להתיירא מחבלי משיח.
[26] פירוש - כשרץ ונפל השור, הולך ומעמיד את הסוס במקומו, שעכשיו שאין לו שור הרי הוא שם במקומו סוס, אף שאין הסוס חביב עליו כשור. ופירש רש"י שם "כשרץ השור ונפל מעמידין סוס במקומו באבוסו, מה שלא היה רוצה לעשות קודם מפלתו של השור, שהיה חביב עליו שורו ביותר, וכשמתרפא השור היום או למחר ממפלתו, קשה לו להוציא סוסו מפני השור לאחר שהעמידו שם. כך הקב"ה, כיון שראה מפלתן של ישראל, נותן גדולתו לעובדי כוכבים. וכשחוזרים ישראל בתשובה ונגאלין, קשה לו לאבד עובדי כוכבים מפני ישראל. אורייה - כמו [מ"א ה, ו] 'ארוות סוסים'".

[27] כפי שכתב בגו"א ויקרא פ"ב אות ל, ד"ה ויש שכתב: "העוה"ז הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו - הוא מצד שהוא מתייחס אל עוה"ז". ושם בפי"ט סוף אות ג כתב: "עניני עוה"ז הוא גוף". וראה עוד לעיל פי"ג הערה 90, פט"ו הערות 26, 29, פט"ז הערה 23, פי"ט הערה 139, 145, פכ"א הערה 5, פכ"ח הערה 66, ועוד. ובגבורות ה' פכ"ו [קט:] כתב: "השי"ת ברא העולם ע"י אותיות אלפ"א בית"א... חקק העוה"ז הגשמי, ובאותיות הפשוטות [אותיות מנצפ"ך]... ברא הדברים אשר הם עליון מן העוה"ז הגשמי המורכב". וצירוף המילים "העולם הגשמי" מצוי הוא מאד מאד בספרי המהר"ל. [כגון: גבורות פמ"ז (סוף קפה.), שם פס"א (רעז:), שם פ"ע (שכא:), דר"ח פ"ג מ"ה (קכג:), שם פ"ג מי"ד (קמב:), שם פ"ד מי"א (קפב:), שם פ"ו מ"ח (שט.), תפארת ישראל פ"מ (קכב.), לעיל פט"ו ד"ה וזה כי, שם פי"ח ד"ה ואמרו הנהו, שם פכ"ח ד"ה ועוד תדע, ועוד], ובבאר הגולה באר השישי [קיג.] ביאר שמחמת שהעוה"ז הוא גשמי, לכך הוא נברא בששה ימים, כנגד הששה צדדין שיש לגשמי.

[28] כמבואר לעיל פכ"א הערה 41, ופכ"ח הערה 67. וכן כתב להלן ס"פ לט, ופמ"ז הערה 35. והצירוף המילים "עולם המשיח" הוזכר כמה פעמים בספר זה [לדוגמא: לעיל פכ"א ציון 41, ס"פ כח, להלן ס"פ לט, שם פמ"ד ד"ה ועוד מטעם, פמ"ו ד"ה ויראה שאין, פ"נ ד"ה וגם זה, ור"פ ס].

[29] מעין מה שאמרו שהמצטרף לת"ח ומשמשו בזה הוא יקבל תורה מהת"ח, "כי אין ספק כי כאשר תקרב הפתילה אל הנר, שהנר מדליק הפתילה, וכך כאשר יקרב התלמיד אל הרב ע"י שמושה, שמשפיע עליו התורה" [לשונו כדר"ח פ"ו מ"ז (רצז.)]. ולכך המצטרף למעלת המשיח בודאי שיקנה בכך מעלה אלקית.

[30] שלו - החמור של המשיח.

[31] כי חמור מסמל את החומריות, וכמבואר בגבורות ה' פכ"ט [קיד:], ובגו"א שמות פ"ד אות יד ד"ה וקאמר. וכן הוא להלן פ"מ ד"ה ועוד מדברי, ושם הערה 53.

[32] כפי שביאר למעלה [פ"ה ד"ה כל המלעיג] את הגדר של "צואה רותחת", וראה שם הערה 577, שהובאו שם דבריו מבאר הגולה, שביאר את הפחיתות שישנה בפסולת הנדחית מן האדם. ועל אחת כו"כ שהדברים אמורים לגבי פסולת של חמור.

[33] וכאמור, המהר"ל לומד שמדובר בחמורו של משיח. והביאור הוא שהחומריות של עולם המשיח עולה במעלתה על הרוחניות של העוה"ז. כי העוה"ז הוא עולם גשמי ביותר [ראה הערה 27], והרוחניות שבו היא טפלה לגשמיות שבו. ואילו עולם המשיח הוא עולם נבדל ביותר [ראה הערה 28], והחומריות שלו בטלה לרוחניות שבו. כי הטפל

בטל אצל העיקר. [לעיל פי"א הערות 224, 243, פי"ד הערה 50, ופכ"ד הערה 26]. וראה לעיל פט"ו הערה 82, שנתבאר שם שבעוה"ז העיקר הוא חול, אך יש בו קבלת קדושה. ובאותו משקל ניתן לומר שהגוף של הישראל הוא במדריגה גבוהה יותר מהצורה של העכו"ם. וראה לעיל פי"א הערה 224, ופי"ד הערה 117.

[34] כמבואר בהערה 2.

[35] כפי שכתב בגבורות ה' פ"ז [סוף מג.]: "דברים המשתנים הם רעים, בעבור שכל שנוי - רע". ובאור חדש [סב.] כתב: "כל שינוי הוא רע, והוא צער". וכ"ה בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:]. ובח"א לשבת קמ: [א, סוף עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו... הוא נחשב שינוי, והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה היא שינוי". ובח"א לב"ב קלג: [ג, קכז.] כתב: "אין ראוי לאדם שיהיה משנה מנהגו וסדר העולם... וכל שינוי העולם הוא רע". וכ"ה בח"א לתמיד כח. [ד, ריש קמו.]. וראה לעיל פי"א הערה 144, פכ"ג הערה 73, ובסמוך הערה 71.

[36] מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח, יעסוק בתורה ובגמילות חסדים [לשון הגמרא].

[37] דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "כי האדם מתחלק לחלקים... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש". וראה לעיל פ"ג הערה 115. והרי האדם הוא "עולם קטן". [דר"ח פ"א מ"ה (לז.), נתיב האמת פ"ג (א, רב.), ח"א לנדה יג. (ד, קנב:). וראה גו"א בראשית פכ"ו הערה 62, ובח"א לנדרים כב. (ב, ד:)]. ואם האדם מחולק לשני חלקים אלו, דין הוא שהעולם יחולק לאותם שני חלקים. ולעיל ר"פ כא כתב: "העוה"ז יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומ"מ אי אפשר שלא יהיה העוה"ז בו מדריגה קדושה בדבר מה... כי העוה"ז בא מן הש"י שהוא קדוש". ובדר"ח פ"ה מ"א [רטו:] כתב על האות ה"א שבה נברא העוה"ז: "הדל"ת מורה על רוחב ואורך... והנקודה שהיא בתוך הד' עד שנעשה אות ה'. והנקודה היא יו"ד נבדלת מן הד', עד שהה"א יש בה שני דברים; דל"ת וגם יו"ד. הדל"ת מורה על התחלת התפשטות הגשמי, והיו"ד מורה שהעוה"ז מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העוה"ז גשמי מכל וכל". וראה לעיל פכ"א הערות 9, 10, 11, ולהלן פמ"ב הערה 11.

[38] כן כתב בח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט.], והוסיף: "הוא מתדבק בטוב בכל שני חלקים שהם בעולם".

[39] יסוד נפוץ מאד בספרי המהר"ל, ואבוהון דכולהו הם דברי הגמרא במנחות [נג:] "יבוא טוב - זה משה... ויקבל טוב, זו התורה, דכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם'". ובדר"ח

פ"א מ"ב [כה:] כתב: "מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי... כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי - הוא טוב גמור. ולכך התורה היא הטוב הגמור בפרט. והפך זה הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי". וכן חזר וכתב שם בפ"ב מ"ה [עח.], פ"ד מ"ה [קעב:], תפארת ישראל פי"ב [מב.], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:]. ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כי על ידי התורה האדם הוא טוב מצד שכלו". וראה לעיל פ"ג הערה 55, פ"ז הערה 173, ופי"ד הערה 65. ועוד אודות שהשכלי הוא טוב, ולעומתו החומרי הוא רע - ראה לעיל פ"ה הערות 521, 523, פכ"ה הערה 64, פ"ל הערות 35, 46, 49, 50.

[40] לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:]: "ע"י גמ"ח בודאי הוא אדם טוב... ובשביל שהטוב שבו... מטיב לאחרים... כי ע"י גמ"ח הוא מתעלה מן עבות החמרי". וכן כתב בח"א לע"ז ה: [ד, לב.]. וראה לעיל פ"ה הערה 521 שע"י גמ"ח האדם הוא טוב לזולתו. וראה לעיל פ"י הערות 150, 160, שנתבאר שם שע"י גמ"ח האדם מפקיע עצמו מעכירות החומר המקבל.

[41] אין כונתו שהואיל והאדם הוא בעל גוף לכך חסד הוא טובה גופנית, כי לפי"ז אף תורה צריכה להתייחס לגוף, כיון שהיא נלמדת על ידי בעלי גוף. אלא כוונתו היא שמחמת היות בני אדם בעלי הגוף, לכך ישנו צורך בחסד בין בני אדם. כי הגוף הוא חסר, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.]: "לפי שהאדם הוא בעל גוף חומרי, והוא חסר למזון, והוא מקבל אכילת הסעודה לצורך השלמתו מצד גופו שהוא חסר". ובברכות כט: אמרו "יהי רצון מלפניך וכו' שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה". הרי שתלה את החסרון בגוף. ומעין זה כתב בדרוש לש"ת [עח.] לגבי עריות, וז"ל: "כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף" [והובא לעיל פ"ג הערה 114]. ולעיל בפכ"ט הערות 40, 41, 42, נתבאר שהעליונים אינם מקבלים זה מזה מחמת פשיטותם, ולעומת התחתונים.

[42] נראה להטעים נקודה זו, שהרי האב שמידתו חסד הוא אברהם אבינו [לעיל פ"ה הערות 214, 233, 346, פ"י הערה 148, ופל"ג הערה 50], והוא גם האב שמורה לנו על הפרישות מעריות, וכפי שכתב לעיל פ"ד [ד"ה אף כי], וז"ל: "וידוע כי אברהם זכותו ומעלתו - פרישותו מן הערוה, שהרי אמרו עליו במסכת בב"ב [טז.]... שלא נסתכל בה [בשרה] כל ימיו". וראה שם הערה 75. והרי ערוה נובעת מהפחיתות שבגוף [ראה פ"ג הערה 114]. ולכך הואיל ולאברהם אבינו היה הטוב הגופני, ממילא הוא פרוש מן

הערוה. וראה עוד בדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:] שביאר שם שהיתה לאברהם מעלת הגוף בשלימות. וכן שב וכתב שם בדר"ח פ"ה מ"ג [רכ:], וז"ל: "אברהם היה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח - כנגד רמ"ח איברים שבאדם... ולכך ניתנה לאברהם ברית מילה, בגופו של אדם". והם הם הדברים שנתבארו כאן. נמצא שמה שאברהם אבינו היה פרוש מן הערוה, וכן שמידתו היא חסד, ושניתנה לו ברית מילה, כולם תלויים בכך שלאברהם אבינו היתה מדריגת הגוף בשלימות. וראה לעיל פכ"ה הערה 126. וראה עוד בנתיב גמ"ח [א, קמז.], ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.] שרמז שם ג"כ שתורה מצילה מחטא ע"ז, וחסד מציל מחטא עריות. וראה לעיל פ"י הערה 150, שגם שם נתבאר מעין יסוד זה.

[43] כמו שאמרו [קידושין מ.] "טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב". והטובה היא הן מפאת הגוף, והן מפאת השכל. וכפי שכתב לעיל ספ"י: "ע"י התורה וע"י גמ"ח יש לאדם התעלות עד למעלה", וראה שם הערה 155. ובח"א לב"ק יז. [ג, ד:] כתב: "אע"ג שע"י גמ"ח האדם מתעלה, וכן ע"י התורה מתעלה, מ"מ טובים השנים מן האחד, וכל אחד מועיל לשני, ומתעלה לגמרי". ולפי דבריו כאן מבואר היטב כוונתו שם, כי השילוב של "טוב לשמים" [תורה] ו"טוב לבריות" [חסד] הוא המביא לשלימות גמורה. וראה לעיל פ"י הערות 150, 160. וכן בדר"ח פ"א מ"ב [כה:] הביא הגמרא מקידושין, וביאר שחסד הוא טובה לבריות, וע"י תורה הוא טוב לשמים.

[44] כמבואר כל זה בהתחלת הפרק, ובריש דיבור זה.

[45] ובח"א לשבת קכז. [א, סט.] כתב: "המצוה שיש בה טוב לשמים וטוב לבריות הוא דבק בטוב, אשר הטוב המושפע מן הש"י מושפע תמיד ואינו חסר, ולפיכך ראוי שכל מצוה שיש בה טוב לשמים וטוב לבריות... מקבל שפע הטוב. והוא דומה למי שהוא שותה מן המעיין שיש לו מקור, וכל אשר הוא שותה מן המעיין, אין המקור חסר כלום, ואל זה דומה מי שהוא עושה המצוה שיש בה הטוב". והואיל והטוב לשמים ולבריות הוא מושפע תמיד ולא חסר, ברי הוא שינצל מחבלי משיח, הנובעים מה"רע".

[46] ש"טוב" מופקע מ"שינוי", והם הפכים זה לזה.

[47] וכן כתב בדרוש על התורה [מא:]: "כל 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 לשון 'שני' בעצמו".

[48] פירוש - בכל יום ממעשה בראשית נאמר "וירא אלוקים כי טוב" [בראשית א, ד, ועוד], מלבד יום שני, שלא נאמר בו "כי טוב", וכמבואר ברש"י בראשית א, ז.

[49] ואודות שחלוקת המים אלו מאלו נחשבת לבריאה, כן מבואר בגו"א בראשית פ"א אות כח, ודייק כן מלשון רש"י. ובב"ר ד, ו אמרו "למה אין כתוב בשני 'כי טוב'... שבו נברא מחלוקת, שנאמר [בראשית א, ו] 'ויהי מבדיל בין מים למים'". ובח"א ליבמות סב: [א, קלד.] כתב: "כי המחלוקת לא נאמר בה 'כי טוב', אבל האחדות והחבור הוא הטוב בעצמו, ודבר זה יש להבין מן מה שהחילוק שהיה ביום שני... לא נאמר בו 'כי טוב'". וראה בדר"ח פ"א מ"ב [כד:]. ובתחילת נתיב השלום פ"א [א, ריג.] כתב: "נקרא המחלוקת בשם 'רע', כי השם הזה הוא דוקא אל המחלוקת, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר ד, ו] למה לא נאמר בשני 'כי טוב', מפני שבו נברא המחלוקת, שמזה תדע כי המחלוקת הוא רע". ושם בס"פ ב [א, רכה.] כתב: "כי המחלוקת ראוי שיהיה נברא ביום ב', כי השני הוא מחולק, וראוי שיהיה נברא בו המחלוקת שהוא חילוק דברים. ולכך לא נאמר בו 'טוב', כיון שהאחד הוא ביטול השני אין זה טוב... כיון שיש לו ביטול מן השני אין לו מציאות גמור, לכך לא נאמר בו 'כי טוב'... וכל מחלוקת הוא העדר, כמו שהתבאר, כי במציאות האחד לא נמצא השני". וראה לעיל פ"ה הערה 471.

[50] ועוד אודות שהמחלוקת היא שינוי, ראה בנתיב השלום פ"א [א, רטו.] שכתב: "מה ששינה הקב"ה מפני השלום [במד"ר יא, ז], כי כך מידת השלום... ואם אין שלום הרי יש מחלוקת, וכל מחלוקת היא שינוי בעולם לגמרי, וא"כ בלא זה יהיה שינוי, ולכך יותר טוב שיהיה משנה מפני השלום".

[51] תורה וגמילות חסדים.

[52] כמו שאמרו בע"ז ה: "אשריהם ישראל, בזמן שעוסקין בתורה ובגמ"ח יצרם מסור בידם, ואין הם מסורים ביד יצרם". ובב"ק יז. אמרו "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים... אויביו נופלין לפניו". ובברכות ח. אמרו "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". וקודם לכן שם [ברכות ה.] אמרו "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים... מוחלין לו על כל עוונותיו". וכל הגמרות הללו מורות באצבע שע"י תורה וגמ"ח האדם מתרומם מעל הרע שיש בבריאה [יצה"ר, אויבים, אומות העולם, עוונות]. וראה לעיל ס"פ י.

[53] וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, סוף קמט:], וז"ל: "אין דבק בטוב ההעדר שהוא רע". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "אם האדם רוצה שלא יהיה יצה"ר שולט בו, אז יהיה האדם דבק בטוב, ואז הוא ניצול מן הרע הגמור, הוא היצה"ר". וצרף לכאן מאמרם ז"ל [שבת ל:] שכל עוד דוד היה עסוק בתורתו מלאך המות לא היה יכול

ליטול את נשמתו, משום "דלא הוה פסק פומיה מגירסא", הרי ש"לא ימשול בו הרע כאשר הוא דבק בטוב".

[54] ובברכות סוף ה. אמרו ש"כל העוסק בתורה ובגמ"ח מוחלין לו על כל עוונותיו", ולמדו זאת מהפסוק "בחסד ואמת יכופר עוון". וכתב בנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז:] בזה"ל: כי סלוק החטא ע"י סלוק והתמעטות הגוף החמרי, כמו מי שעוסק בתורה, ושנמשך אחר השכלי, והוא סלוק הגוף... וכן גמילות חסדים הוא סלוק פחיתות החמרי, וכל אשר ממעט האדם גופו - הוא כפרה". והרי הגדרתה של פשיטות היא אי הרכבה [ראה לעיל פ"ג הערה 30, ופי"ג הערה 94], ושאינו מוגדר ומוגבל משום צד [ראה לעיל פי"ב הערות 7, 8, ופכ"ט הערה 39]. וכאשר האדם משיל מעליו את גופו, הרי בזה הוא מתהפך ממורכב לפשוט, ובכך כפרתו. ועוד אודות שכל מעוט הגוף גונז בתוכו כפרה - ראה לעיל פ"ה הערה 321, פ"ח הערה 153, ופ"ט הערה 109. וראה לעיל ספ"י שביאר שבתורה ובגמ"ח יש התרוממות והתעלות מיוחדת, ולכך שתי המצות הללו הן בימינו של הקב"ה. ודבריו שם מאד קשורים לפשיטות שהוזכרה כאן. וראה בנתיב הענוה פ"א [א, ד:] ששם כתב שהענוה היא ממדת הפשיטות, ואילו חסד ממדת הטוב. הרי ששם לא הגדיר את החסד כפשיטות, כפי שכתב כאן. ויל"ע בזה.

[55] לדוגמא; בשבת סג. אמרו "כל העושה מצוה כמאמרה... אפילו הקב"ה גוזר גזירה, הוא מבטלה". וכתב בח"א שם [א, מ.] לבאר: "העושה מצוה כמאמרה בלא שום חסרון... בשביל זה יש לו התפשטות החמרי לגמרי, כי הצורה היא התפשטות החמרי בפרט... ובזה הוא מבטל גזירת הש"י, כי יש לך לדעת כי גזירת הש"י הוא שינוי לשנות העולם... והוא שייך דוקא בעולם הגשמי, כי השינוי הוא בגשמי... ולפיכך על ידי שעושה כראוי [המצוה] ודבק במדריגה שהיא למעלה מן העולם, מבטל הגזירה שהיא שינוי בעולם, כי המצוה כמאמרה מעמיד העולם בסדר שלו... עד ששם אין גזירה רק הפשיטות". ועוד אודות שהנבדל אינו מקבל שנויים לעומת החומר - ראה לעיל פ"ה הערה 430, פי"א הערה 21, פי"ד הערה 54, פי"ז הערה 149, פי"ט הערה 59, ופכ"ב הערות 61, 62, 119. ובנוגע לכך שהגזירה היא שינוי - ראה עוד לעיל פ"ז הערות 308, 310, 313.

[56] פרק ז [מ.-מא.]. וכן הרחיב בענין של "שמא יגרום החטא" בגו"א בראשית פל"ב אות יא, ד"ה ויש מקשים, ושם דברים פי"ח אות יח.

[57] שמגדיר שם על איזו נבואה ניתן לומר שהחטא עלול לבטלו, ועל איזו נבואה לא ניתן לומר כן.

[58] כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדוב וסמך ידו אל הקיר ונשכו נחש', בא ואראך דוגמתו בעולם הזה. בזמן שאדם יוצא לשדה, ופגע בו סנטר, דומה כמי שפגעו ארי, ונכנס לעיר פגע בו גבאי, דומה כמי שפגעו דוב. נכנס לביתו ומצא בניו ובני ביתו מוטלין ברעב, דומה כמי שנשכו נחש [לשונו למעלה בהעתקת דברי הגמרא].

[59] שהוא "יום ה'", כמבואר בפסוק שלפניו [עמוס ה, יח].

[60] כפי שכתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפח.]: "השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה, ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה, אשר הוא שינוי הסדר, רק מנוחה". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.] כתב: "המנוחה שייך אל דבר שהושלם והוא בפועל, ואז הוא בעל מנוחה. אבל כאשר לא הושלם ואינו בפועל, אז שייך אליו התנועה". וברור שהשלמה עומדת כנגד שנוי, וממילא מנוחה עומדת כנגד שנוי. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [יא:]: "הדברים אשר בהם השלימות אין שנוי בהם". ובחי"א לב"ב עה. [ג, קח:] כתב: "בגן עדן... שם הנחה והשקט ועונג, וזה שהוא מבטל השנוי המתחייב... אשר ממדריגה זאת הוא הנוח והעונג, שהוא הפך זה". וראה לעיל פ"ח הערה 115, ובסמוך הערה 84.

[61] בחי"א שם [ג, ריט.] כתב: "והדוב הוא יותר רע וטורף מן הארי".

[62] לשון הרד"ק שם בש"א: "גם את הארי גם הדוב - כל אחד לרבות על חבירו". ורש"י [עירובין קה.] כתב "כל אתין וגמין רבויין", וכ"כ רש"י בראשית מב, כב, ומקורו בב"ר [א, יד]. ונראה שמקור דברי המהר"ל הוא מפרקי דר"א ר"פ לז, שדרשו על הפסוק הזה ["כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו דוב"] - "'הארי' זה לבן, שרדף אחרי יעקב לחטוף את נפשו. 'הדוב' זה עשו, שעמד על הדרך כדוב שכול, בא להמית אם על בנים. הארי יש לו בושת פנים, הדוב אין לו בושת פנים". ותוספות בע"ז ב: ד"ה וארו כתבו: "דאע"ג דארי מלך, מ"מ דוב הוא עז יותר ובעל תחבולות".

[63] בתענית ח. אמרו שנחש נושך בלי שום הנאה, לעומת שאר חיות. ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עד.] כתב: "הנחש... מזיק בלא הנאה, ודבר זה רע לגמרי. כי חיות רעות, שנקראו 'חיות רעות', [מ"מ] כיון שהוא להנאתם לא נקרא זה רע לגמרי כמו... שלא בשביל הנאה, ודבר זה רע גמור". ובדר"ח פ"ה מ"ה [רל.] כתב: "היזק נחש ועקרב שכיח". ובצירוף שני דברים אלו להדדי מתבאר שהנחש "יותר רע" וכן "יותר מזיק" משאר בעלי חיים. ובברכות [יג.] אמרו "משל... לאדם שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב וניצל ממנו והיה מספר והולך מעשה זאב. פגע בו ארי וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה ארי. פגע בו נחש וניצל ממנו, שכח מעשה שניהם והיה מספר והולך מעשה נחש. אף כך ישראל, צרות אחרונות משכחות את הראשונות". ותוספות ע"ז ב: [ד"ה וארו] פירשו שכל מי

שנזכר מאוחר יותר בגמרא - הוא מסוכן יותר. וגירסת תוספות שם בגמרא בברכות הוא שמדובר בארי, דוב ונחש. הרי מבואר לגירסתם שנחש מסוכן יותר מארי ודוב. ולהלן פ"מ הערה 17 נתבאר שמ"מ עקרב הוא יותר רע ומזיק מנחש.

[64] בא לבאר כיצד ריש לקיש רצה לפייס את רבי יוחנן שאין לו לחשוש מחבלי המשיח, הרי אדרבה, ריש לקיש גופא מביא משל מהעוה"ז כמה הצרות הן קשות, וכיצד הוא מניח את דעתו של רבי יוחנן בזה.

[65] פירוש - ריש לקיש מבאר לריו"ח שבחבלי משיח יהיו אמנם צרות רבות בכמותן, אך לא באיכותן, ולכך אין לריו"ח כל כך לחשוש ולומר "ייתי ולא אחמניה" [מבואר בהמשך דבריו].

[66] לעיר. ובח"א לסנהדרין שם הוסיף לאחר תיבת "לשם" - תיבת "אז יבוא וכו'".

[67] שדה, עיר, בית.

[68] לשונו לעיל פי"ד ד"ה אך אם: "ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם [האומות] במדריגה החמרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל 'אתם קוריין אדם ואין האומות קרויין אדם' [יבמות סא.], כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדריגת ישראל בערך אל האומות כמדריגת האדם אל בעלי חיים בלתי מדברים". ועיי"ש שמבאר ענין זה, ושם בהערות 45-52. וכן כתב לעיל פ"י סד"ה ועוד תבין, ושם הערה 48, ופי"א הערה 25.

[69] כדין האדם שמציל עצמו מהחיות הרעות "כי האדם יש לו הכח והממשלה על החיות" [לשונו בנר מצוה (י.)].

[70] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, ריט:]: "וזהו השינוי הגדול שיהיה בעולם, שע"י התהוות המשיח יהיה אבדון האומות".

[71] כי כל שינוי מביא לצער וצרה, והוא בגדר "רע", וכמבואר בהערות 5, 35. ולכך שינוי נחשב הפסד.

[72] יש להעיר, כי בפ"י [סד"ה ומזה התבאר] שלל את האפשרות שיהיה שינוי בכלל העולם "ואיך יתכן... כי ישתנה העולם לגמרי" [לשונו שם]. וראה שם הערה 66. וכן בפי"א [ד"ה וכבר הרחבנו] כתב: "ואין שינוי בכללי, רק השינוי הוא בפרט". וראה שם הערה 99, וכיצד כתב כאן "מגיע שינוי אל העולם בכללות". ונראה לבאר, שהנה בח"א לסנהדרין [שם] הוסיף כמה מילים לכאן, וז"ל: "ודבר זה יהיה עולם חדש לגמרי, וכאילו העולם יקבל צורה חדשה לגמרי. ולפיכך אמר 'כל פנים' [המשך הפסוק בירמיה שם "ונהפכו כל פנים לירקון"], שהצורה נחשב 'פנים', מפני שהפנים הוא צורת הנמצא,

וצורת העולם שהיה כבר נהפכה". הרי שמבואר שאיבוד והפסד העולם נובעים מכך שפנים חדשות יבואו לכאן, כי צורת העולם תשתנה. [וראה לעיל פט"ז הערה 26]. וכבר היה דבר זה מעולם. שהנה אחד מהשמות של הר סיני הוא "הר חורב", משום "שירדה חורבה לעכו"ם עליו" [שבת פט:]. וכתב על כך בבאר הגולה באר הרביעי [פא:] בזה"ל: "וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל שוב נחרב שאר האומות, שנאמר [ירמיה נ, ב] 'אחרית גויים מדבר ציה וגו'', שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל היו נביאים באומות, כמו בלעם אליפז וצופר הנעמתי [ב"ב טו:], וכיו"ב, וכאשר עמדו ישראל לא היו נביאים באומות". וקודם לכן כתב: "מתחילה היו בעולם האומות, והם היו המציאות של עוה"ז כאשר לא היה עדיין העם אשר בחר בו הש"י, וכאשר היו ישראל לא היו נבחרים האומות, ושוב לא יחשבו מציאות כלל". הרי שכאשר מגיע לעולם מימד חדש, זהו גופא חורבנו של המימד הקודם לו. וזהו בדיוק המהלך של חבלי משיח, שמחמת שהמשיח הוא צורה חדשה לעולם, בזה גופא גנוז הוא חורבנם של האומות, המשתייכות לצורה הקודמת של העולם. וראה להלן פל"ח הערה 27. ועל כן, מה שקבע המהר"ל שאין שינוי בכלל העולם, שם כוונתו להפסד וחורבן הנובעים מחמת ההעדר שבבריאה, וכמבואר בדבריו שם בפ"י [ד"ה ומזה התבאר], שלא יתכן שהבריאה תשתנה ותאבד. אך כאן דבריו נסובים על שינוי הנובע מחמת העליה שתהיה בעולם. וכשם שבמתן תורה היה חורבן לשאר העולם, ואין זה סותר לכך שאין שינוי בכל העולם. כך גם בביאת המשיח יחול חורבן בשאר העולם, ואין חורבן זה עומד כנגד הכלל שאין שינוי בכל העולם. וכן מבואר להלן פל"ט הערה 19.

[73] פירוש - זו היא גבורה לאבד ולשנות את אומות העולם מחמת המשיח וישראל. ובח"א לסנהדרין שם הוסיף [ג, ריט:]: "ודבר זה הוא דבר קשה ושינוי גדול".

[74] נהפך כוחו - נחלש כוחו.

[75] כי השינוי גורר אחריו שינוי [לשונו לעיל פכ"ב ד"ה ואמר אין, ושם הערה 155].

[76] פירוש - חיוב ג' סעודות בשבת נלמד מהמקרא [שמות טז, כה] "ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה". וכנגד שלש פעמים שהוזכר "יום" בפסוק למדו חיובן של שלש סעודות [שבת קיז:].

[77] כפי שכתב בח"א לשבת קיט. [א, סג.]: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] ר"ל שכלה ונשלם. והדבר שהוא שלם ראוי שלא יהיה בו חסרון". וראה לעיל פ"ח הערות 115, 116, ופי"ט הערה 89.

ובתפארת ישראל פ"מ [קכג.] ביאר בארוכה כיצד שבת משלימה את העולם בכך שעל ידה ישנה קדושה בעולם [והובא לעיל פי"ט הערה 101].

[78] דע, שבבאר הגולה באר השני [לד.] הביא גם שם מאמר זה, ופירשו כפי שפירשו כאן. וז"ל שם: "כי השבת הוא שהש"י ברא העולם והשלים אותו, לכך ציוה הש"י שישבות האדם ביום הזה ששבת הש"י ממלאכתו והשלים אותה. ולא יאמר אף כי השלים בעולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת לומר כי הש"י השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה". וכן ראה עוד לעיל פי"ט הערות 89, 101. ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "יש לך לדעת, כי העונג אין לו צר, שכל דבר שיש לו צר אינו בעונג כלל, ומי שהוא בעונג אין לו צרות".

[79] חולין נח: "כל ייתר - כנטול דמי". וראה לעיל פכ"ד הערה 75, ופל"ב הערות 73, 74, 78.

[80] פירוש - מיעוט בבריאה, וכמו שמבאר בסמוך.

[81] כפי שהתבאר בפרק זה למעלה הערות 2, 34, 35, 60.

[82] וכן לעיל פכ"ד ד"ה ויראה לומר כתב: "כי ההסרה הוא בג' פנים; האחד - הוא בטולו לגמרי. השני - שלא יוסיף. הג' - שלא יגרע ממנו, ולכך היה צריך ג' שבועות". וראה שם הערות 67, 68, 106. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "וידוע כי לפעמים יש קלקול על ידי שיתרבה דבר אחד. ולפעמים הקלקול מצד המעוט, ולפעמים הקלקול מצד השנוי, שיש בו שינוי ממה שראוי להיות". והובא לעיל פל"ה הערה 88.

[83] לשונו בדר"ח פ"ב מ"ח [פו.]: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט, וכדכתיב 'כי כל מעשה אלוקים אין להוסיף ואין לגרוע ממנו'. פירוש כי מה שברא הקב"ה ברא במידת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלוקים' [בראשית א, א, ועוד], שהוא מידת הדין. וכל אשר ברא בדין אין להוסיף ואין לגרוע ממנו כאשר ברא אותו בדין". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ מט [קנא:], שם ס"פ סה [קצח:], ושם פס"ז [רט.]. ובגבורות ה' פל"ט [קמז.] כתב: "דבר שהוא בבריאה אין שינוי לו כלל, כי על מעשה אלוקים אין להוסיף ואין לגרוע". וראה לעיל פ"ה הערה 105.

[84] וזו השלימות השלישית, וכמו שיבאר. וראה הערה 60, שהובאו שם דבריו מדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.] שהמנוחה של שבת מורה שהעולם הגיע אל השלמתו, ושאינו יוצא יותר לפועל. ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] ביאר שבעוה"ב אין יציאה אל הפועל, אלא שביתה ומנוחה, והשוה זאת שם לשבת. וראה להלן פמ"ו הערה 22.

[85] הערות 2, 34.

[86] כי "עונג שבת" מתבטא במאכלים [שבת קיח:].
[87] ובבאר הגולה באר השני [לד.] כתב: "ומפני כך ראוי שיהיה מקיים ג' סעודות בשבת, כי אם לא יאכל בלילה כאשר נכנס שבת, א"כ יש כאן חסרון, שכך דרך האדם שיאכל סעודה בלילה כאשר יכנס שבת. ואם לא יאכל שתי סעודות ביום ג"כ היה זה חסרון, ואין ראוי שיהיה חסרון בשבת. ולפיכך יש לאכול ג' סעודות, דהיינו אחת בלילה כמו שדרך לאכול בלילה. ושתים ביום, שלא יהיה לאדם חסרון בשבת. שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן הש"י".
[88] לעיל פ"ה הערה 345, פ"ח הערות 91, 93, 95, 148, פי"ח הערה 97, פי"ט הערות 107, 110, פכ"ה הערות 130, 132, ופכ"ו הערה 33. ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות הוא 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 פ"ז [א, צז.], דר"ח פ"ג מי"ד [קמד.], ועוד ועוד.
[89] וראה לעיל פ"ח הערה 148 שנקודה זו התבארה שם. ונקודת החידוש בזה היא, שכאשר דבר נסתר בחשיכה, אין הפירוש שהדבר קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הדבר אף 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... ונקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון 'ולא חשכת את בנך'". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"כ [ער:]. ובתפארת ישראל פמ"ז [קמד:] כתב: "כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". וראה לעיל פי"ט הערה 107, פ"ל הערה 65, ח"א לב"מ פג: [ג, ל:], ח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ובח"א לנדה כד: [ד, קנו:], שבכל המקומות האלו הביא את הפסוק "ולא חשכת את בנך" להורות ש"חושך" הוא לשון מניעה וההעדר.
[90] ובהמשך יבאר כיצד שם "יום" נאמר על ג' פורעניות אלו, וכמו שדרשו בגמרא [שבת קיח.] שג' ה"יום" של שבת עומדים כנגד ג' ה"יום" של פורעניות אלו.
[91] ופסוק זה נאמר על גוג ומגוג, וכמבואר בברכות י., ובע"ז ג:, וראה גם לעיל פל"ג הערה 82.
[92] כי "רגשו" פירושו "ענין קבוץ והמון רב" [מצודות ציון תהלים ב, א]. וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש רגש. ועומק הענין הוא, שכבר נתבאר למעלה [פ"י הערה 18] שאומות העולם עומדות בסוד הרבוי, וכוחן נובע מהרבוי שיש בעוה"ז [לעיל פכ"א

הערה 11]. ואין באומות האחדות, אלא הרבוי בלבד [לעיל פל"ב הערה 44]. והואיל וגוג ומגוג הוא ראש ועיקר לאומות [לעיל פל"ב הערה 27], ולכך ברי הוא שכחו של גוג ומגוג אינו אלא כח הרבוי של אומות העולם. וראה להלן פל"ז הערות 2, 9. וכן מבואר להדיא בר"פ לח, ושם הערה 13, ופמ"ה הערות 42, 43.

[93] אומות העולם.

[94] אודות שלעת"ל יתבטלו אומות העולם - ראה דבריו בח"א לע"ז ג: [ד, כב.] שביאר את דברי הגמרא שם שלקראת ביאת המשיח הקב"ה יושב ומשחק על אומות העולם, וז"ל שם: "שאין לאומות מציאות כלל, [רק] כי על דברי התול ושחוק שאין בו ממש... ועד אותו יום היו כל הנמצאים - אף האומות - נחשבים מציאות מה, ועל דבר שנחשב מציאות מה אין ראוי לשחוק עליו. ובאותו יום האומות היו לשחוק, שאינם נחשבים מציאות מה. ועד אותו יום לא היה נגלה דבר זה, כי היה אפשר לומר כי נחשבים מציאות מה, ואין שחוק עליהם. אבל מעתה נתברר שאין בהם דבר כלל, והם לשחוק, כי לא נחשבו מציאות מאותה שעה, ולכך אין הקב"ה שוחק רק באותו יום". וראה להלן פנ"ז הערה 21. וראה בסנהדרין קה. שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע אם יש לחסידי אומות העולם חלק לעוה"ב. והנה הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ח הי"א פסק כרבי יהושע שיש להם חלק לעוה"ב, אך הוסיף "והוא שקיבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה... אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת - אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם". וכבר כתב בח"א לב"ב ד. [ג, נח.] שאין הגויים עושים דבריהם לשם שמים. וממילא אף לרבי יהושע למעשה אינם בני עוה"ב. ולכך שפיר מצינן למימר לכו"ע "שבסוף יתבטלו מן העולם". ובגו"א דברים פ"ו אות א כתב: "עתה, מה שנתן [הקב"ה בעוה"ז] כח לשרים ולמלאכים - אינם 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". וכשם שכוחם של האומות אינו אלא לזמן שאול, כך מציאותם של האומות אינה אלא לזמן שאול, אך אחדותו של הקב"ה לבסוף - תגרום לבטולם. וראה לעיל פל"ב הערה 175, ולהלן פמ"ב ד"ה ובספרי. וגם בפרק זה כבר נתבאר שהתהוות המשיח היא הגורמת לאיבודן של האומות [ראה הערה 70].

[95] פירוש - הואיל וסופם כליון, לכך אף כיום נחשבות האומות לתוספת בעולם, ולא לעיקר. וכבר נתבאר שעיקר ותוספת הם דבר והיפוכו [לעיל פ"י הערה 21, פל"ב הערה 73, ופל"ד הערה 109]. ולכך אומות העולם הן בגדר "תוספות" בעולם, ומייצגות את הפורענות הנובעת מהרבוי הגדול שלהן. ועוד אודות סברתו כאן ש"סופו מוכיח על

תחילתו" [והואיל וסוף האומות כליון לכך אף עכשיו הן נדונות כ"תוספות"] - ראה דבריו באור חדש [קמט:] שכתב מעין זה לגבי עמלק, וז"ל: "כי מאחר שצוה הש"י למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם... שהרי הש"י גזר עליהם 'תמחה את זכר עמלק', ולכך הם יותר מתנגדים לישראל, שהם עצם המציאות".

[96] ועוד אודות שהאומות הן נחשבות לתוספת ביחס לישראל - ראה בפיסקתא רבתי פרשה י אות ד, שאמרו שם: "[אומות העולם] נמשלו כקש... נמשלו כקוצים... נמשלו כתבן... אבל ישראל נמשלו לחיטים שהם דגנו של עולם... הקנה שלה מתגאה ואומר בשבילי נזרעה השדה, אמרה להם השבולת הרי גורן בא והכל מפייסין בשביל מי נזרעה השדה, באת הגורן מכניסין את הקש לאור, וזורין את המוץ לרוח, ומשיירים את החיטים לגורן... כך אומות העולם אומרין לישראל בעוה"ז בשבילם נברא העולם. לעת"ל 'והיו עמים משרפות סיד' [ישעיה לג, יב]. אבל ישראל 'ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר' [דברים לב, יב]".

[97] פירוש - הפורענות של הגיהנום הוא מצד החסרון והמיעוט שבעולם, וכמו שמבאר.

[98] סוף פרק ל [פ"ה וכך פירוש] בביאור דברי הגמרא [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנם", שכתב שם: "אין ענין הגיהנום רק ההעדר והרע". וראה שם הערה 62. וראה עוד לעיל פ"ה הערה 442, ופי"ח הערה 57.

[99] פירוש - שם "ציה" של הפסוק נדרש לגיהנום, וכמו שאמרו בזוה"ק ח"א מ. "מאן הוא 'ציה', דא הוא אתר דגיהנום, כד"א 'ציה וצלמות'". ולגבי שם "צלמות", כן אמרו בעירובין יט. שאחד מהשמות של גיהנום הוא "צלמות", "דכתיב [תהילים קז, י] 'יושבי חושך וצלמות'". ובמדרש שוחר טוב סוף מזמור יא אמרו: "שבעה בתי דירות בגיהנם, ואלו הן: שאול, ואבדון, גיא, דומה, וצלמות, וארץ תחתית, וארץ ציה".

[100] 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'... 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 לעיל פ"ל הערה 65.

[101] כפי שכתב לעיל ס"פ ל: "ודבר ברור הוא כי בעל הטבע החמרית, אשר אין לו רק שמתעסק בחמרי, אשר החומר אין לו מציאות בפעל, הוא בעל גיהנום". וראה שם הערה 67. וראה בהערה הקודמת, שבכל המקומות שנלקטו שם נתבאר שהגיהנום הוא המקום המתאים לרשעים וחוטאים. ויש כאן רמז ליסודו ש"חטא" הוא מלשון חסרון, וכמבואר לעיל פ"ב הערות 81, 83, פ"ה הערה 38, ופי"א הערה 40.

[102] וכמבואר בפרק זה הרבה פעמים [הערות 2, 34, 81, 85].

[103] לשונו בבאר הגולה באר השני [לד:]: "מפני שהוא מאמין כי הש"י ברא עולמו בהשלמה גמורה, דבר זה מציל מדינה של גיהנום... כי דבר זה ראוי מאחר שאוכל הסעודה, שמורה על השלמת העולם, ראוי שלא יגיע אליו מה שהוא חסרון בעולם... ומי שהוא מקיים ג' סעודות, מודה שהש"י השלים העולם בהשלמה גמורה. ואף כי ברא הש"י הגיהנום, אין זה באמת חסרון, שאם לא היה הגיהנום לא היה כאן עונש הרשעים, ולא היה כאן יראת עונש. ולכך המקיים ג' סעודות אלו, ובזה מודה שהש"י ברא העולם בהשלמה ואין כאן חסרון כלל, ולכך ניצול מן הפורענות שהם חסרון. אבל למי שאינו מודה שהש"י ברא העולם בהשלמה, אינו ניצול מהם... כלל הדבר, אלו ג' סעודות מורים שאין חסרון בעולם. ואף כי יש אלו ג' דברים בעולם, הכל הוא בשביל השלמה. כי הגיהנום כמו שהתבאר שיהיה בו דין הרשעים, ודבר זה הוא השלמה לעולם. ומלחמת גוג ומגוג וחבלי המשיח, דבר זה אין צריך לפרש שכל זה השלמה אל הגאולה".

[104] וזה לשון הרמב"ן בתורת האדם, שער הגמול [עמוד רפח בהוצאת הרב שעוועל]: "העונש הזה של גיהנום הוא בא לאדם מיד אחר מיתה, תכף שהרשע מת נפשו מתקשר בגלגל האש... ומנין לו שהוא בא מיד לאחר המיתה, ואינו מן הדינין העתידין לימות המשיח ועולמות הבאים... כך אמרו חכמים במשנה עדיות [פ"ב מ"י] שמשפט רשעים בגיהנום שנים עשר חודש... ואמרו בקידושין [לא:] מכבדו בחייו מכבדו במותו, במותו אומר 'אבא מרי הריני כפרת משכבו', והני מילי בתוך שנים עשר חודש, אבל לאחר שנים עשר חדש אומר 'זכרו לחיי העוה"ב' [והרמב"ן שם מביא עוד ראיות ליסוד זה]... הא למדנו מדבריהם שהרשעים מיד כשמתים נפשותיהן נידונות בגיהנום כפי הראוי להם... וזאת אמונת כל מחזיק בדעות רבותינו ומאמין בקבלתם".

[105] שהתבאר שהזמן האחרון של העוה"ז מתייחס אל ביאת המשיח [לעיל פכ"ז הערות 55, 62, 64]. וראה עוד לעיל פל"ה הערה 121. וימי המשיח הם השלב המעבר בין עוה"ז לעוה"ב [לעיל פכ"ח הערה 15], ולכך חבלי משיח הם השלב הסופי של העוה"ז, וכמבואר לעיל [פכ"ח הערה 11]. וראה להלן פמ"ו הערות 68, 130, ופס"ג הערה 9.

[106] וכאמור לעיל [הערה 91] שבגמרא דרשו שפסוק זה עוסק במלחמת גוג ומגוג. וא"כ יש כאן ג' עולמות נפרדים; גיהנום, שהוא אחר המוות. חבלי משיח - שהם בסוף העוה"ז. מלחמת גוג ומגוג - שהיא לאחר שכבר הגיע עולם המשיח לפועל.

[107] כמבואר בהערה 88. ובח"א לשבת קיח. [א, נז:] כתב בסגנון אחר מדוע נאמר "יום" בכל אחת מפורעניות הללו, וז"ל: "היום הוא עצם המציאות... וכאשר יהיה דבר פורענות שהוא בעצם ואינו במקרה, כמו [לעומת] רוב הפורענות שהם בעולם שהם במקרה... ואלו ג' פרעניות הם בעצם, שכך הם ששת ימי בראשית... לכך נקראו כל אחד ואחד 'יום'... שאלו ג' פורעניות הוא מצד חסרון האדם... לא מצד החטא, רק מצד עצם הבריאה, ולפיכך נקראים 'יום'". ומעין זה כתב גם בבאר הגולה באר השני [לד:], והוסיף שם: "אף כי בודאי הגיהנום מוכן לרשעים וחוטאים, מ"מ עצם הבריאה היה קודם שחטא האדם. ולא כן שאר פורעניות, הם באים לעולם אחר שחטא האדם".

[108] בבאר השני [לד:], ושם טרח להראות גם כיצד כל אחת מסעודות שבת עומדת כנגד אחת מהפורעניות הללו, וז"ל: "דינה של גיהנום, ודבר זה כנגד הסעודה של לילה... שהוא [הגיהנום] הוא לילה, שהגיהנום חושך ואבדון... ולפיכך כאשר אוכל סעודת הלילה, והלילה שהוא העדר אור דומה למיתה, והאדם אוכל הסעודה בלילה, ויש לו עונג, מורה על השלמה, ולכך הוא ניצל מדין של גיהנום". וראה לעיל פ"ל הערה 65. ולגבי חבלי משיח, כתב שם: "חבלי משיח נקרא 'ערב', כדכתיב [זכריה יד, ז] 'והיה לעת ערב יהיה אור'... ואם מקיים סעודת המנחה, שהוא דומה לחבלי משיח שיהיה לעת ערב, יהיה ניצול מחבלי המשיח שיהיה לעת ערב... כאשר מקיים סעודת מנחה, ומאמין כי הש"י ברא העולם בשלימות לגמרי, יהיה ניצול מדבר שהוא נקרא 'לעת ערב', והוא חבלי המשיח, כי הוא מאמין שהש"י משלים העולם בכל". ולגבי מלחמת גוג ומגוג כתב שם: "מלחמת גוג ומגוג הוא אחר שנגלה המשיח, ויהיה האור בעולם, ודבר זה נקרא בוקרן של ישראל כאשר יהיה נגלה משיח. ומי שמקיים סעודת הבוקר, וסעודה זו מורה שהש"י השלים העולם בהשלמה, ולכך ניצל מן מלחמות גוג ומגוג... וכאשר יש לו סעודה בשחרית, מורה דבר זה שהוא מאמין כי השלים הש"י את העולם, ואין

לו חסרון אשר הוא מצד הדבר שנקרא שחרית, הוא אור הבוקר. וזה כאשר יגיע אור המשיח יהיה ניצול מן מלחמת גוג ומגוג, ולא יהיה לו חסרון כלל".

[109] פירוש - לכאורה יש שני ביאורים שונים לג' פורעניות; שבעוד שכאן ביאר שג' החסרונות נובעים מפאת רבוי - חסרון - ושינוי, הרי בבאר הגולה ביאר שהם נובעים מזמנים שונים; לילה, בוקר, וערב. ועל כך כתב כאן "והוא ענין אחד". כי הגיהנום הוא חסרון הנובע מחמת ההפסד שבבריאה [וכפי שביאר כאן], וממילא הוא עומד כנגד הלילה [כפי שביאר בבאה"ג]. ומלחמת גוג נובעת מחמת הריבוי והתוספת שבבריאה [כפי שביאר כאן], וממילא היא עומדת כנגד האור שבבריאה, וזהו הבוקר [וכפי שביאר בבאה"ג]. וחבלי משיח נובעים מחמת השינוי שיהיה בעולם [כפי שביאר כאן], וזה הוא כנגד הערב, שהוא סוף היום, ויש בו השינוי של סילוק השמש [כפי שביאר בבאה"ג].

[110] וראה עוד בח"א לשבת שם [א, נז:] שביאר שם מהלך אחר כיצד ג' הסעודות מצילות מג' הפורעניות, [לעומת מהלכו כאן ובבאה"ג שהשלימות שבסעודות מצילה מהחסרונות שבבריאה]. וכתב שם בסוף דבריו: "והארכנו קצת בדרך אחר בספר באר הגולה ובספר הנצח, עיין שם".

[111] כמבואר לעיל פל"ב הערות 21, 62, פל"ה הערה 52, וריש פרקנו.

[112] בפרקים הסמוכים שלפנינו. וראה לעיל פט"ז הערה 83, שגם שם כתב בסתם "בפרקים".

פרק לז

[1] פירוש - לאחר שיתגלה המשיח, אך קודם שמלכותו תהיה בפועל, ב"ביני לביני" הזה תהיה מלחמת גוג ומגוג. ואודות שהמלחמה תיערך לאחר גילוי מלך המשיח - כן ביאר לעיל ס"פ לו, ושם בהערה 106.

[2] כמבואר ביחזקאל פרקים לח, לט. וראה לעיל פל"ו הערה 92, ולהלן פמ"ג הערה 14.

[3] ואודות שמלך המשיח יאחד את העולם, ראה עוד לעיל פכ"ז הערה 55, פל"ב הערות 36, 175, פל"ג הערות 1, 3, ופל"ד הערות 2, 3, 96. והואיל והוא המאחד את הכל, בהכרח שהוא יהיה המלך היחיד בעולם, שהרי אין שני מלכים משמשים בכתר אחד, וכמבואר לעיל פל"ג הערה 7, ופל"ד הערה 3. ועוד אודות שהמלך מאחד את עמו מחמת שהוא בעצמו אחד - ראה לעיל פ"ד הערה 58, פ"ה הערות 74, 75, פ"ח הערה 63, פ"י הערה 52, פי"ז הערה 47, פכ"ז הערה 55, ופל"ד הערה 96. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא, ד"ה אמנם כאשר, וז"ל: "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... כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... שמאחר שהוא אחד - ראוי למלכות". וראה להלן פנ"ד הערה 5.

[4] האחרונה - העליונה.

[5] כפי שכתב לעיל פי"ט [ד"ה ויש לך], וז"ל: "דברים שאינם גשמיים לא ימצאו בשלימותם ובטובתם בתחילה, רק באחרונה, למעלת שלימותם". וראה שם הערה 49 שהובאו שם מקבילות נוספות ליסוד נפוץ זה. ובס"פ כו כתב: "כמו שלא היה האור נמצא בתחילת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כ"כ במעלה קודם, ואז מעלין בקודש אל המדריגה יותר עליונה". וראה שם הערות 29, 135. ועל צדיקים אמרו חכמים [ב"ר סו, ד] "תחלתן יסורין וסופן שלוה". וראה לעיל פי"ט הערה 54, ולהלן פנ"ט הערה 135.

[6] המשיח בתחילת מציאותו.

[7] דוגמא לדבר; כל עוד שאין אחדות ה' נגלית בפועל בעולם, ישנה עדיין לאומה העמלקית בעולם, וכמבואר ברש"י שמות יז, טו, וגו"א שם אות יג. דוגמה נוספת; אין בין יצחק לישמעאל יחס של "כשזה קם - זה נופל", לעומת היחס הקיים בין יעקב ועשו. וראה לעיל פכ"א הערה 87 שהוזכר ענין זה. ותמצית הנקודה היא, שרק אצל יעקב הגיעה הקדושה לפסגתה, ופסגה זו שוללת מציאותה של הפסולת, משא"כ אצל יצחק, שהקדושה עדיין לא הגיעה לפסגתה, לכך היא יכולה לדור בכפיפה אחת עם ישמעאל [פחד יצחק חנוכה, מאמר טו, אותיות ב-ג].

[8] פירוש - כמו שלמלך המשיח יהיה כח גדול מאד, כך לאומות יהיה עדיין כח גדול מאד. כי כבר נתבאר שחבלי המשיח הם בסוף ימי העוה"ז [לעיל פל"ו הערה 105]. ולכך זמן זה שייך לשניהם; הוא שייך למשיח, כי כבר החל זמנו להתגלות. והוא שייך לאומות, כי כוחם נובע מפאת היותם נוטלים ויורשים את העוה"ז [לעיל פי"ט הערה 76], וסוף סוף אכתי בעוה"ז אנן. ולכך תחילת מציאותו של מלך המשיח היא בגדר זמן ששנים אוחזים בו, ולכך באותה עת כח המשיח שוה לכח אומות העולם.

[9] כמבואר לעיל פל"ו הערה 92. ועוד אודות שאומות העולם עומדות בסוד הריבוי - ראה לעיל פ"י הערה 18, ששם נתפרטו המקומות הרבים שיסוד זה הוזכר בנצח.

[10] כי אחדותו של מלך המשיח שואפת לבטל את רבויים של אומות העולם, ולכך רבויים של האומות עומד כנגד מלך המשיח. וכן מבואר להדיא להלן פמ"ב ד"ה ובספרי. ובסוף פל"ב כתב: "המלך המשיח בא לבטל את האומות, ולכך בכל כחם יהיו האומות

מתנגדים למשיח". וראה לעיל פל"ב הערה 175, פל"ו הערה 94, ולהלן הערות 49, 60, פל"ח הערה 12, ופמ"ג הערה 15. וראה בח"א לע"ז ג: [ד, כב:] ששם נתבארה נקודה זו ממש.

[11] ועניני של משיח בן יוסף יבואר מיד בסמוך.

[12] בנבואת זכריה, ומתנבא לעתיד שיספדו על משיח בן יוסף שנהרג במלחמת גוג ומגוג [רש"י שם].

[13] יסתכלו בהרוג שלפניהם [רש"י שם].

[14] כאדם המספיד על בן יחיד שהיה לו ומת [רש"י שם].

[15] בתמיה.

[16] שנזכרים בצערם שהיה להם לכבוש הרשע הזה בחייהם [רש"י שם].

[17] משאדם נמשך אחריו מעט מתגבר והולך בו [רש"י שם].

[18] בתחילה היו מביאין אותו עליהם על ידי חבלים שאינן של כלום [רש"י שם].

[19] חבל עבה שקושרין בו את הפרה למחרישה [רש"י שם].

[20] לא יבאר כאן בהרחבה את הענין של היצה"ר, אלא יבאר את ענינו של משיח בן יוסף. ענינו של יצה"ר נתבאר כאן רק בקיצור, אך נתבאר בהרחבה בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה:].

[21] כפי שכתב למעלה פל"ב [ד"ה ואל יקשה]: "ישראל הם... כמו אדם אחד", וראה שם הערה 76, ופל"ג הערה 8.

[22] בספר היצירה פ"ה מ"ב [בדפוס הרגיל], ושם נמנו שתי ידים, שתי רגלים, שתי כליות, טחול, כבד, מרה, המסס, קיבה, וקורקבן. וכן כתב להלן פמ"ד ד"ה לכך אמרו, ושם הזכיר את ספר היצירה. וכן הזכירו בח"א לר"ה יז. [א, קיב:].

[23] כן מבואר בספר היצירה פ"ה מ"ב. וראה גו"א בראשית פל"ז אות מג, ולהלן פמ"ד הערה 27.

[24] בנוסף לשנים עשר אברים שזכר עד כה, וכמבואר בהערה 22. [ואע"פ שמשמע מדבריו כאן שי"ב אברים הם כנגד י"ב שבטים, ואת"ל שהראש והלב הם בנוסף לי"ב אברים, א"כ נמצא ששבט יהודה מופיע פעמיים; פעם כאחד השבטים ופעם כראש, וכיצד שבט אחד יוכל להיות נרמז בשני אברים שונים. (וה"ה לשבטי יוסף). אמנם נראה שכאשר דובר על ראש ולב כוונתו לנשמה ולנפש החיונית, ואשר הראש והלב משמשים כנושאים להם (כמבואר בדר"ח פ"ב מ"ט, עמוד פט:), וכמבואר בהערה 30. וא"כ שבט יהודה, בנוסף להיותו מרומז באיברים, וכאחד משבטי ישראל, אך מלכותו

נרמזת בנשמה, ומלכות יוסף נרמזת בנפש החיונית. ואלו דברים הם חורגים מענינם של אברים, ומתייחסים לכח הממשלה שלהם.]

[25] שבת סא. "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ולגבי הלב, כן כתב גם בח"א לשבת קיח. [א, נה:], וז"ל: "הלב מלך באיברים". ובח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: הלב הוא מלך על כל האברים, משלח פרנסה והחיות לכל האברים, ובשביל כך הלב משרת אל כל האברים ביחד". וכ"ה בנתיב הענוה פ"ה [ב, יב:]. ובח"א לר"ה י: [א, צה:] ביאר את מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע אם העולם נברא בתשרי [רבי אליעזר] או בניסן [רבי יהושע], שחדשים אלו עומדים כנגד הראש והלב, עיי"ש. וראה לעיל פ"ז הערה 221, ולהלן פנ"ז הערה 116. ומצאנו שפעמים המהר"ל השוה את המלך ללב, ופעמים שהשווה אותו לראש. 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'". ולגבי הראש, הנה כתב בבאר הגולה באר הרביעי [עח.]: "המלכות הוא הראש". וכן כתב בח"א לסנהדרין צה: [ג, ר.]. וראה עוד בדר"ח פ"ו מ"ז [רצב.]. וכשם שמלך דומה לראש וללב, כך הראש והלב הם מלכים על כל האברים.

[26] שהוא היה הראשון שבא להלחם עם הכנענים לאחר מות יהושע. וכוונתו היא שיהודה יעלה ראשון, ו"ראשון" ו"ראש" הם מאותו שורש, וכפי שכתב באור חדש [סוף ריד:]: כי הראש התחלה, מלשון ראש וראשון". ובח"א לזבחים נג: [ד, סז.] כתב: "יהודה הוא הראשון, אע"ג שראובן היה בכור, מ"מ כתוב 'יהודה יעלה בתחילה', והוא ראש בכל מקום, ולפיכך נחשב יהודה ראשון. והיה דגל יהודה במזרח, והוא תחילה... שנקרא מזרח 'קדמה'". וכן הוא בגו"א במדבר פ"ב אות ב, ושם פ"ז אות י. ושם פ"י אות יז כתב: "יהודה שהיה מלך, והוצרך ליסע בראשונה כמלך". ובאור חדש [סוף קי:] כתב: "והשבט הזה [שבט יהודה] בין שאר שבטים דומה כמו הראש בשאר האיברים, והראש הוא עליון". וראה לעיל פ"ז הערה 221, ופי"ז הערה 145.

[27] כוונתו לקרבן הנשיאים, שביום השביעי הקריב נשיא לבני אפרים [במדבר ז, מח], וזהו באמצע, כי הקריבו במשך שנים עשר יום. ומוכיח מאפרים על יוסף כי "אפרים הוא עיקר זרעו" [לשונו בח"א לסוטה לד: (ב, סח:)]. וכן לעיל פל"ד [ד"ה ויראה שבשביל] הוכיח מאפרים על יוסף. ובח"א לסוטה לו: [ב, עג.] כתב: "ותמצא יהודה בראש הדגלים

[במדבר ב, ג] ...ויוסף היה מסעו בדגל שלישי [שם שם יח], כאילו הוא בתוך הדגלים". ובהמשך שם כתב [ב, עג:] כתב: "גוף האילן מתפשטים ממנו ענפים אל כל צד... והוא [גוף האילן] נקרא ענף האמצע... שהוא מתדמה אל יוסף... ודגלו הוא באמצע... בעבור שהוא קרוב אל האמצע". ושם פירש שמידת האמצע של יוסף באה לו מיעקב אביו. ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "היה ליוסף כח אמצעי... ודבר זה ירש מן יעקב... וידוע כי יעקב היה לו מידת האמצעי בין אברהם ובין יצחק. ומפני זה... נמשך כח זה ליוסף". וזהו מתק לשונו כאן "ויוסף תמיד הוא באמצע". ועוד אודות שיעקב הוא אמצע שבאבות, ראה לעיל פ"ח הערה 36. ובאור חדש [קיא.] כתב ששבטי יהודה ובנימין דומים לראש [יהודה] וללב [בנימין]. ובח"א לסוטה לו: [ב, עד:] ביאר שכח האמצע של יוסף נמצא גם אצל בנימין. ולכך מה שכתב כאן שיוסף הוא כנגד האמצע, ומה שכתב באור חדש שבנימין הוא באמצע - חד הם.

[28] אודות שהלב הוא באמצע - ראה לעיל פ"ה הערה 99. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נב.], שם פע"א [שכה:], דר"ח פ"ב מ"ט [צה:], שם פ"ה מ"כ [ער:], באר הגולה באר הרביעי [סו.], ח"א לשבת קיח: [א, נה:], ח"א לר"ה י: [א, צו.], שם כג. [א, קכה:], ח"א לסוטה ד: [ב, ל.], ובח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. ובגו"א בראשית פ"ו אות לו כתב: "הלב נתון באמצע האדם לשמירה". וראה לעיל פ"ז הערה 221, פ"כ הערה 25. ולהלן פנ"ט סוף הערה 18.

[29] כפי שנתבאר לעיל פ"ז הערה 215, ופכ"ג הערה 63, קחנו משם. וראה להלן פמ"ד הערה 26, ופנ"ג הערה 12.

[30] כי בלב נמצאת הנפש החיונית [דר"ח פ"ד מי"ד (קפח:)]. והנפש השכלית היא במדריגה גבוהה יותר מהנפש החיונית, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"א [ז.]: "האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה בודאי מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים. אבל אי אפשר שלא יהיו לו פעולות ג"כ מתיחסים אל נפשו השכלית האלוקית". ובנתיב העבודה פ"א [א, עט:] ביאר: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". הרי ש"שכל" במדריגה מעל הנפש החיוני. וכן הוא בנתיב האמונה פ"ב [א, רט:]. ובח"א לב"מ פו. [ג, מו:] כתב: "ג' דברים יש באדם; יש בו החומר... ויש בו נפש החיוני... ויש באדם צלם אלוקים". ובדר"ח פ"ו מ"י [שכא:] ביאר שהנפש החיונית היא צורה מוטבעת בחומר, והנשמה היא צורה אלוקית נבדלת.

[31] המלכות - כוונתו כאן לישראל מקבלי המלכות.

[32] ולא שישראל מחולקים לשתי מלכיות, וכפי שהיה בימי ירבעם בן נבט [מ"א פרקים יא, יב], וכמו שמבאר. ומה שחבר כאן כבוד ה' אל מלכות בית דוד, כי ה' מנהיג את ישראל באמצעות מלכות בית דוד, וכמבואר בגבורות ה' פמ"ז [קצא:], וז"ל: "ומלכות בית דוד - השי"ת רצה במלכות זה להנהיג את ישראל. ובזכות הנהגה הזאת האלוקית... היה השי"ת מנהיג אותם אל השלימות גם כן". ועוד אודות שמלכות בית דוד היא מלכות אלוקית - ראה לעיל פל"ה הערה 28. ובנתיב הלשון פ"ט [ב, פב:] כתב: "כאשר היה מלכות בית דוד, ראויים היו ישראל שיהיו אל הש"י לגמרי, וכך יהיה בסוף על ידי מלך המשיח שיצא מדוד". ובברכות נח. אמרו "הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו", וכתב על כך בדר"ח פ"ד מ"ד [קעא.]: "כי לישראל חלק מכבודו עצמו, עד שנתן להם חלק מכבודו". ולכך "כבוד ה'" מיישך שייכי למלכות בית דוד. וצרף לכאן את דבריו למעלה [פל"ג הערה 44] כי על ידי דוד נראה שהשי"ת מבורך לגמרי.

[33] כי כאשר ישראל ראויים, הם יזכו למלכות אלוקית, המקבילה לראש שבאדם.

[34] כי השבטים שבישראל מקבילים לשנים עשר איברים שבאדם אחד, וכמו שביאר.

[35] כי החילוק הוא לגשמי, והאחדות היא לרוחני, וכפי שנתבאר כבר הרבה פעמים [ראה לעיל פ"ה הערות 107, 440, פ"ו הערה 30, פי"ג הערה 85, פכ"ב הערה 186, פכ"ה הערה 99, פל"ב הערה 31, ופל"ד הערה 4]. ולכך כשישראל במדריגתם הרוחנית הגבוהה, אין כאן חילוק, אלא אחדות. אך כאשר יורדים ממדריגתם הגבוהה, אז נחלקת המלכות.

[36] פירוש - החיות הטבעית מגיעה לאברים מהלב [ראה הערה 25]. ובגבורות ה' פע"א [שכו.] כתב: "אבר כמו הלב הוא האבר הנכבד, שבו החיות, וממנו מקבלים שאר האברים החיות. לכך כאשר האילן חוזר אל כח חיותו לגדל הפרי נקרא 'לבלוב', מלשון לב". ולכך רוב האיברים נמשכים אחר הלב, כי חיותם הטבעית בא להם משם. ובגבורות ה' פמ"ד [קסו:] כתב: "כל הנמצאים נמשכים וטפלים אצל ישראל, כמו שימשכו כל האברים אחר הלב, והוא עיקר". והובא לעיל פ"י הערה 98. והרי "עיקר" מורה על הפרנסה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ח [קטו:]: "כי השי"ת הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל, שלכך נקרא השי"ת 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו העיקר - הכל יוצאין ממנו ומתפרנס הכל מן העיקר וחי ממנו. כך השי"ת הכל נמצא ממנו, וחי ממנו". ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא:] כתב: "כי הוא יתברך עיקר הכל, כמו שאמרו ז"ל [סנהדרין לח:] 'כופר בעיקר', בעבור שממנו הכל, כמו שמן העיקר נמצא הכל, והוא מפרנס הכל". ולכך ברי הוא שהלב הוא "עיקר". וראה לעיל פ"ט הערה 8.

[37] פירוש - כי מהראש מגיעה לאדם החיות הרוחנית שלו, כי שם נמצאת הנשמה [ראה הערה 29]. וכאשר האדם הוא בחסרון, ממילא הוא נמשך יותר למקור החיות הטבעית שלו [הלב], מאשר למקור החיות הרוחנית שלו [הראש].

[38] כמבואר במקרא, שלאחר גלותם של עשרת השבטים "לא נשאר רק שבט יהודה לבדו" [מ"ב יז, יח]. ופירש הרד"ק שם "ושבט בנימין טפל לו ונכלל עמו". והובא לעיל פל"ג הערות 5, 63.

[39] כמבואר לעיל ס"פ לד, וז"ל: "כי יהודה ובנימין היו יושבים קרוב לירושלים, שהיא עיקר א"י, לכך נחשבו יהודה ובנימין עיקר, ועשרת השבטים הם תוספות". וראה שם הערות 107, 109, 110. וביהמ"ק הוא מקום המלכות, וכמבואר לעיל פ"ד הערה 27, פ"ה הערה 65, פ"ח הערה 70, פכ"ב הערה 120, ופל"ג הערה 16. ובגבורות ה' ס"פ מז [קצג:] כתב: "כי מלכותו [של הקב"ה] בבית המקדש בפרט, וראיה לזה כי כל חותמי ברכות במדינה עונין 'אמן', ובמקדש עונין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' [ברכות סג.], וזה מפני שכבוד מלכותו בבית המקדש דוקא".

[40] וצרף לכאן דבריו בח"א לשבת נו: [א, לה:]: "רוב מלכי ישראל היו רשעים עובדי ע"ז, וכדמוכח הכתוב יהורם בן יהושפט מלך יהודה 'וילך בדרך מלכי ישראל וגו' ויעשה הרע בעיני ה'' [מ"ב ח, יח]. הרי לך כי מלכי יהודה כולם כשרים". והם הם הדברים שביאר כאן. [ולכאורה יש מקום לומר לפי דבריו כאן, ולפי דבריו בדר"ח (קעא., והובא בהערה 32 בנוגע להבדל בין "חלק" ו"נתן"), שהא דאמרינן (ברכות נח.) "הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליראיו', והרואה מלכי עובדי כוכבים אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבריותיו', ש"מלכי ישראל" נאמר רק על מלכי בית דוד, אך לו יצוייר שאחד היה רואה מלך ממלכי עשרת השבטים - לא יברך "שחלק מכבודו ליראיו", אלא "שנתן מכבודו לבריותיו"].

[41] ולא היו מושחין מלכי ישראל [הוריות יא:].

[42] ולעיל בפ"ה [ד"ה והלבנון באדיר] כתב: "המלך הוא נבדל מכל העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". וראה שם הערה 323. ולפי ששמן המשחה מורה על קדושתו של המלך, דין הוא שהשמן יהיה ניתן על הראש, כי שם הנשמה הקדושה, וכפי שביאר למעלה. וזהו שכתב כאן "כי שמן המשחה ראוי למשוח הראש", כי יבוא דבר של קדושה וינתן במקומה של הקדושה. וראה להלן פנ"ט הערה 44.

[43] שהרי "נשיא אפרים באמצע, דומה ללב שהוא באמצע האדם" [לשונו למעלה], ונתבאר ששבט אפרים הוא עיקר זרעו של יוסף. [הערה 27].

[44] לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ט: "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם, שנאמר [ש"ב ז, טז] 'כסאך יהיה נכון עד עולם'. אבל אם יעמוד מלך משאר ישראל, תפסק המלכות מביתו, שהרי נאמר לירבעם [מ"א יא, לט] 'אך לא כל הימים'". [ועיין שם בראב"ד שחלק עליו, וסבר שאם ירבעם היה מלך כשר, לא היתה מלכות פוסקת מזרעו]. וזהו שכתב כאן המהר"ל "כי ממשלה ומעלה זאת יש לו הפסק ובטול".

[45] ראה הערה 10. ושם נקט שגוג ומגוג יתנגד למלך המשיח, וכאן נקט שיתנגד לישראל. ונראה שחד הם.

[46] לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פי"א ה"ג: "רבי עקיבא... היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימו הוא וכל חכמי הדור שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות. כיון שנהרג נודע להם שאינו". הרי שאל כח מציאותו של המשיח לא יהיה הפסק, ואם יהיה הפסק - בע"כ שאינו המשיח. ואי הפסקה זו מקופלת בבקשת החיים של המשיח.

[47] נראה להטעים זאת, כי בגו"א בראשית פי"א אות כ כתב: "החיות הוא דבר שאין לו הפסק, כמו 'מים חיים' [במדבר יט, יז], אשר לא יכזבו מימיו, שהוא נובע בלי הפסק. ומפני כי יש לרשע מיתה בסוף, הוא נקרא מת [אף בחייו (ברכות יח:)], כי יש לחיותו הפסק, והרי אין זה חיים. והצדיקים אף במיתה שלהם נקראו חיים [ברכות יח.], מפני כי אף במיתה שלהם לא פסק החיים מה שהם מוכנים לו להיות חוזרים בתחיה". ובהקדמתו לדר"ח [ז:] כתב: "הדבר שנקרא 'חיים' אין לו הפסק, כמו מעין מים חיים, שהוא מקור שאין לו הפסק". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא.]. והואיל והגדרת "חיים" היא ברכה ללא הפסק, לכך דין הוא שבקשת המשיח לחיים תתורגם לבקשה של העדר הפסק.

[48] זהו המשך הפסוקים בתהילים ב, ז-ח "אספרה אל חוק ה' אמר אלי וגו' אני היום ילדתיך, שאל ממני ואתנה גויים נחלתך ואחוזתך אפסי ארץ".

[49] עובר לדבר על היצה"ר, בכדי לחבר לכאן את המ"ד הסובר שמדובר על היצה"ר שנהרג. וראה הערה 61. ונראה ביארו, שכבר כתב בנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכז:] שאחדות ה' גורמת לסילוק היצה"ר, "אבל כאשר היצה"ר בעולם, כאילו ח"ו אין הש"י אחד, וגם יש רע בעולם". ובהמשך שם כתב: "בודאי הש"י בעוה"ז הוא אחד, רק מפני שיצה"ר בעולם... ולפיכך לא נראה אחדותו כאשר יש רע בעולם". והואיל והמשיח יאחד

את העולם לחטיבה אחת [ראה כאן הערה 3], ובכח זה יסלק את אומה"ע העומדות כנגד אחדות זו [ראה הערה 10], ממילא כשם שבכוחו של המשיח לסלק את האומות מחמת אחדותו, כך בכוחו של משיח לסלק את היצה"ר מחמת אחדותו. כלל הדבר; בימי המשיח תבוטל השניות שבעולם, והכל יחזור לאחדות, ומכלל חזרה זו הוא סילוק כוחם של האומות, וסילוק כח היצה"ר. ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "עשו וזרעו הן הן יצה"ר של ישראל, ובבטול האומה הזאת מן העולם אז יתבטל יצה"ר מישראל". וראה לעיל פ"ח ד"ה ונפל האחד, שנתבאר שם שאין שניות במקום אחדות. וראה עוד לעיל פי"ט הערות 90, 119, ולהלן פ"נ הערה 4. וכן מבואר להדיא בר"פ לח. ובדר"ח פ"ג מ"א [קי:] כתב: "אחדות הש"י הוא סבה להסתלקות היצה"ר, שהיצר הוא שניות".

[50] יומא לח: "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא, שנאמר [בראשית א, ד] 'וירא אלוקים את האור כי טוב', ואין טוב אלא צדיק, שנאמר [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלז.] כתב: "הצדיק אשר... הוא נבדל מן הגשמי... הוא הטוב הגמור, ולכך בשבילו נברא העולם הזה, והיינו הצדיק שהוא אור טוב לגמרי, כי יש לו מעלה הנבדלת שאינו נוטה אחר החומר". וכבר נתבאר כמה פעמים שהחומרי הוא רע, והשכלי הוא טוב [לעיל פ"ה הערות 521, 523, פכ"ה הערה 64, פ"ל הערות 35, 46, 49, 50, ופל"ו הערה 39]. ולכך הצדיק הוא ה"טוב הגמור". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 102.

[51] בסוכה נב. אמרו שהקב"ה קרא ליצה"ר "רע", שנאמר [בראשית ח, כא] "כי יצר לב האדם רע מנעוריו". וכתב על כך בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג:]: "שאין דבר הפך דבר רק כמו הרע לטוב. וראוי שיהיה הקב"ה קורא אותו 'רע' במה שהוא יתברך הוא הטוב האמיתי, וקרא היצה"ר 'רע', שהוא היפך הטוב. וראוי שיקרא הקב"ה את יצה"ר 'רע', כי הוא יתברך נמצא מחוייב המציאות, והמציאות הוא הטוב, כמו שכתוב בכל נמצא 'וירא אותו כי טוב' [ראה בראשית א, ד]. והיצר הרע הוא הפך זה, שהוא העדר, ולכך נקרא 'רע' אל מי שהוא מחוייב המציאות, ולכך קראו רע". והואיל והצדיקים נקראים "טוב", לכך אף ביחס אליהם היצה"ר הוא רע גמור. וראה עוד בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] שהשוה להדדי את יחסו של הקב"ה ליצה"ר - ליחסם של צדיקים ליצה"ר. ושם בפ"א [ב, קכב:] כתב: "ועיקר שמו של היצה"ר 'רע'". וראה עוד בדר"ח פ"ב מי"א [צט.], ובגו"א וישב פל"ז אות ט [ד"ה ועוד ישן], שהרחיב לבאר את ה"רע" שישנו ביצה"ר ואת ההעדר והחסרון שיש בו. וראה לעיל פ"ב הערות 55, 89, פ"ה הערה 526, ופי"ב הערה 16.

[52] לשונו בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.]: "כל אשר הוא הפך אליו נראה יותר גדול... ולפיכך לצדיקים אשר הם רחוקים נבדלים מן יצה"ר לגמרי, נדמה אליהם היצה"ר כהר, כי הדבר שהוא הפך אליו נראה לו גדול". וראה לעיל פי"ז הערה 140 אודות גבהות ההרים. ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועוד יש] כתב: "הצדיק הוא הטוב [ראה הערה 50]... ומפני כי טוב הוא, היה מרחיק עצמו מן הדבר הנקרא 'רע'". וההרחקה הזו היא היא ה"הר" שנדמה לצדיקים. כי הואיל וצדיקים מרחיקים את עצמם מכל דבר שיש בו משהו של "רע", א"כ הם מתייחסים אל יצרם כאויב מסוכן שיש תמיד להזהר ולהשמר ממנו. והתייחסות זו ליצרם מעניקה ליצר תואר של "הר". וראה להלן פנ"ה הערה 10.

[53] כפי שכתב בגבורות ה' פי"ט [פה:]: "אין רשע רק כאשר יש בו יציאה להרע". ושם בפנ"ג [רלא:] כתב: "כל אשר נוטה לרע נקרא רשע". ובדר"ח פ"ב מ"י [צז.] כתב: "הרשע הוא רע, כדכתיב [ישעיה ג, יא] 'אוי לרשע רע', וכתיב [תהלים ה, ה] 'לא יגורך רע'". ובמשלי כא, י נאמר "נפש רשע אוותה רע", וראה לעיל פכ"ה הערה 89.

[54] ששניהם "רע". ועוד אודות הדמיון שבין הצה"ר לרשע, אמרו בב"ר [כ, ז] "ד' תשוקות הן... אין תשוקתו של יצה"ר אלא על קין וחבריו", וכתב לבאר בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.]: "דביקות היצה"ר הוא ברשעים, כי הרע הוא דבק במי שמוכן לזה, והם הרשעים. ולכך אין תשוקתו של יצר הרע אלא לקין וחבריו, שהם רשעים... כי הדומה יאהב ויתחבר אל הדומה אליו לגמרי... מצד שהם דבר אחד לגמרי, ולכך הדומה יאהב את הדומה... ויצה"ר שהוא רע בעצמו, אין תשוקתו אלא לדומה לו, שהם הרשעים". וראה לעיל פ"ב הערה 114, פי"ב הערה 15, ולהלן פמ"ד הערה 69.

[55] אולי כוונתו להסברו הראשון שכתב בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה:], [והסברו השני שם הוא כדבריו כאן], וז"ל: "כי היצה"ר יותר מתגרה בתלמידי חכמים ובישראל [סוכה נב:], ומפני כך, כל אשר הוא צדיק יותר, היצה"ר גדול אליו, וכל אשר הוא רשע - הוא יותר קטן אליו, עד כי אל הרשע הגמור, לא נראה אליו רק כחוט השערה". ויסוד זה נתבאר לעיל פ"ב ד"ה ויש לשאול, וראה שם הערה 85.

[56] הצדיקים.

[57] כפי שפירש רש"י [בראשית מה, יד] שכאשר יוסף ובנימין נתוודעו זה לזה, כל אחד מהם בכה על החורבנות שיתרחשו לשני. וכתב שם הגו"א אות יא, שזהו רמז לעתיד "כי כאשר יתודעו זה לזה [לעתיד לבוא] יבכו על הצרות והחרבנות שהגיע להם, ליוסף חרבן אחד, ולבנימין שני חורבנות". ובפחד יצחק שבועות במבוא לספר נכתב שם: "דוקא השמחה הבאה לאחר הצער היא היא שיש בכוחה להביא לידי דמעות של

שמחה. הישועה מתוך הצרה היא היא המולידה את דמעות הגיל, מפני שאע"פ שגופו של הצער חלף כבר, מ"מ שער הדמעות שבנפש עדיין לא ננעלו. ובשעה שמצב הצרה נהפך למצב של ישועה, הרי כמו כן הדמעות של הצרה נתהפכו עכשיו לגשמי ברכה". והבכי של יוסף כאשר פגשו אביו יעקב [בראשית מו, כט] ודאי שמשתייך לגדר זה, וראה הערה 16.

[58] הרשעים.

[59] במה שלא יזכו לתחיית המתים ולחיי העוה"ב, ויהיו כלים ונאבדים. וזהו בכי של העדר, וכמבואר בנתיב התורה פ"ד [א, יז:]: "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". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "הדמעות הם הפסד לבוכה, כי כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו, כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו, ולכך מוריד דמעות שהוא הפסד". וראה להלן פמ"א הערה 21, ופס"ב הערה 31.

[60] פירוש - מטרת מלחמה זו מצדו של מלך המשיח היא לתקן את העולם ולאחדו, וכמבואר בהערה 10.

[61] כמבואר בהערה 49, שמטרת המשיח היא לבטל את השניות שיש בעולם. והחידוש שבדברי המהר"ל הוא, שאף המ"ד הסובר שמדובר בהספד על שחיטת היצה"ר, גם הוא סובר שמדובר בזמן שתהיה בו מלחמת גוג ומגוג. ואע"פ שנקט בסתמא "לעתיד לבוא מביא הקב"ה ליצה"ר", מ"מ מדובר על "לעתיד לבוא" של חבלי משיח, כאשר תתרחש מלחמת גוג ומגוג. לפיכך בעת נצחונו של מלך המשיח במלחמת גוג ומגוג "יוסר אז היצר הרע".

[62] וכן להלן ר"פ נ ביאר שלכו"ע בימות המשיח "יסתלק היצה"ר מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל... שיהיו הכל צדיקים". וראה לעיל פי"ט הערה 119.

פרק לח

[1] כפי שכתב בתפארת ישראל ס"פ מז [קמג:]: "אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שא"כ יהיו שני דברים ענין אחד... ודבר זה אי אפשר". וראה לעיל פ"ג

הערה 34, פט"ו הערה 30, ופי"ז הערה 9. ובגו"א בראשית פכ"ה אות כו כתב: ""יעקב ועשו אינם משותפים יחד בעולם, לפי שהם מציאות מצד עצמם מתנגדים יחד, ולכך לא היו יכולים לעמוד יחד בבטן אמם. כי בטן אמם הוא דבר אחד משותף לשני דברים שהם מתנגדים זה לזה". וכן הזכיר בקצרה בח"א לסוטה מט. [ב, פח.]. ובדר"ח פ"ו מ"ה [רצ:] כתב: "התורה היא שכלית והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וראה לעיל פ"ז ד"ה אין דברי, ושם הערות 174, 256, פט"ו הערות 47, 53, ופכ"ג הערה 2. ובגבורות ה' פכ"ב [צו.] כתב: "אי אפשר שיעמדו יחד הדברים הטבעיים והדברים אשר אינם טבעיים, שאין מקום אחד מיוחד לשני דברים מחולקים". וראה עוד בדר"ח פ"ה מי"ז [רנח:].

[2] כפי שכתב באור חדש [סו:]: "שני דברים שהם מצירים זה לזה, שכל אחד דוחה את השני לגמרי, עד כי אי אפשר שיהיה להם מציאות יחד... כמו ב' דברים שעומדים במקום אחד צר... ולכך כח עמלק רוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי". ומעין זה כתב שם בהמשך [קכז.]. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות כו ד"ה ולפיכך. וכן כתב לעיל פט"ו [ד"ה ואל יקשה] ביחס שבין יעקב ועשו, ולעיל פ"ח ד"ה ונפל האחד, ושם הערה 72. ובח"א לב"ב עג. [ג, פז:] כתב: "אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד, ולכך כח האחד מבטל כח השני". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קטז:].

[3] כפי שכתב בדר"ח פ"ה מי"ז [רנח:]: "אי אפשר לשני דברים שהם מחולקים שיעמדו יחד... ועומד כל אחד ואחד בעצמו, שהרי אש ומים הפכים, ויש להם קיום בעצמם... לכך אפשר הקיום לכל אחד ואחד". ורק אחד מבטל את השני "כאשר יבוא המים על האש" [לשונו לעיל פ"ח ד"ה ונפל האחד]. ובח"א לנדה לא. [ד, קסא:] כתב: "הדברים שנותן הש"י הם מחולקים לגמרי מן הדברים שנותנת האם... והיה ראוי שיהיה כל אחד לבדו לגמרי, או שיהיה האחד מבטל השני". וכל ענינו של שלום בנוי על יסוד זה, וכפי שכתב בנתיב השלום פ"א [א, רטו.]: "כל אחד מן ההפכים מקבל מן הש"י מה שאין מקבל השני, וזהו השלום. כי האש מקבל מן הש"י אשר ראוי לו, מה שאין מקבל המים, שהם הפך האש, והש"י עושה שלום בין שניהם, שיהיה מקבל כל אחד לפי מה שראוי לו, וזהו השלום. הרי לך כי עיקר השלום הוא מצד שאין זה מקבל מה שזה מקבל". וראה גו"א בראשית פ"ד הערה 63, ושם במדבר פ"כ הערה 104, ולעיל פט"ו הערה 47, פי"ז הערה 74, ולהלן פמ"ב הערה 70.

[4] כמבואר לעיל פל"ז הערה 3.
[5] אם כל אחד היה עומד לעצמו.
[6] שבימי המשיח כולם עומדים יחד זה עם זה, אף ההפוכים.
[7] כפי שנתבאר לעיל [פל"ז הערות 10, 49, 61] שהמשיח יסלק את השניות שבעולם. ולעיל פ"ח הערות 71, 72, נתבאר שאי אפשר לרבוי להיות במקום האחדות, ונקודה זו תבואר כאן בהמשך. וראה לעיל פכ"א הערה 50. 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 הוא 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 כאן 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. וראה להלן פ"ס הערה 85.
[8] בא לבאר כיצד מלחמת גוג ומגוג נובעת מ"כל שני דברים אשר הם מחולקים אין להם עמידה יחד", ויבאר כיצד ישראל והאומות מחולקים זה מזה.
[9] כפי שכתב לעיל פ"א [ד"ה וכמו כן]: "האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומופרדת, יותר מכל האומות". וראה שם הערה 23. ובפכ"ה [ד"ה והחכמים הנאמנים] כתב: "ודבר זה בפרט בישראל, כי הם בעצמם עם אחד אומה שלימה, שאין זה בשאר האומות... שהם אומה יחידה שלימה". וראה שם הערות 24, 79, 83, ופל"ג הערה 4.
[10] כמבואר לעיל פ"י הערה 18, פי"ח הערה 108, ופל"ב הערה 45, קחנו משם. ועוד אודות שישראל עומדים בסוד האחדות, והאומות עומדות בסוד הרבוי - ראה לעיל פי"ד

הערה 47, פ"כ הערה 24, פכ"א הערות 2, 23, 51, פכ"ה הערות 23, 68, פל"ב הערות 43, 44, פל"ו הערה 92, ופל"ז הערה 9.

[11] כפי שכתב בגבורות ה' פ"י [ס.]: "אברהם היה יחיד, ומלכים הד' היו מתנגדים לו... כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... ולכך היו המלכיות נגד הצדדין שהם ארבע, והיו רוצים להתנגד אל אברהם שהוא עיקר... והדבר שהוא מתנגד לדבר שהוא עיקר ואחד הוא מספר ארבע, כי הצדדים, שהם ארבע, הם מתנגדים לאברהם שהוא העיקר". וראה לעיל פ"א הערה 51, ופי"ט הערה 68.

[12] כמבואר לעיל פל"ב הערה 175, פל"ז הערה 10, ולהלן פמ"ב ד"ה ובספרי. וכוונת הענין היא שישראל מקבלים את אחדותם מהשי"ת [כמבואר בסמוך], ואחדות ישראל מבטאת את אחדותו יתברך. ולעומת זאת רבויים של האומות עומד כנגד אחדותו יתברך. כי הן יוצאות מאחדותו, ונתונות תחת שלטון השרים והמלכים [ראה לעיל פ"א הערות 26, 29]. והמאבק בין אחדות ישראל לרבוי אומה"ע הוא המאבק בין כח מלכות ה' לבין כח הע"ז בעולם. וכל כח שואף לבטל את כח זולתו. וכן מבואר בגו"א דברים פ"כ אות ו, ויובא להלן פמ"ו הערה 100.

[13] וזהו כח גוג ומגוג [הרבוי של אומות העולם], וכמבואר לעיל פל"ו הערה 92, ופל"ז הערה 10.

[14] וא"כ מלך המשיח הוא האחדות שבאחדות; כי ישראל הם אומה יחידה ומאוחדת, והמאחד אותם הוא מלך המשיח, וכמבואר לעיל פ"ד הערה 58, פ"ה הערות 74, 75, פ"ח הערה 63, פ"י הערה 52, פי"ז הערה 47, פכ"ז הערה 55, פל"ג הערה 7, פל"ד הערה 96, ופל"ז הערה 3.

[15] ולכך הוא הצורה של ישראל, וכמבואר לעיל פי"ב הערה 30, ופ"ל הערה 14. ובבאר הגולה באר החמישי [צז:] כתב: "השי"ת הוא אלוקיהם, והוא יתברך ויתעלה צורה מיוחדת להם".

[16] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגור אריה שמות פ"א אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] הרחיב לבאר כיצד אחדות ישראל נובעת מאחדותו יתברך. וראה עוד בגבורות ה' פ"ס [רסד.], בדר"ח בביאור המשנה "כל ישראל" [יד:], בח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. וראה לעיל פ"י הערה 28, פכ"ה הערה 23. וכן בנתיב הצדק פ"ו [א, קפא:-קפב.] נגע בענין זה.

[17] ראיה זו ממנחת שבת הביא בכמה מקומות. ולדוגמא בדר"ח בביאור המשנה "כל ישראל" כתב [טו.]: "כאשר יהיה הש"י אחד ושמו אחד, אז יהיו ישראל ג"כ אחד לגמרי... כי כאשר הש"י יהיה אחד אז יהיו ישראל אחד לגמרי... תקנו במנחה בשבת 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "ישראל הם עם אחד, יש להם קל אחד, וכמו שאנו אומרים 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'". וכן חזר וכתב בח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. וראה עוד בגבורות ה' פל"ו [קלה:]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנס"י היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה, יחידה ליחדך".

[18] ודע שישראל הם עם אחד מצד הנשמה, ומצד הגוף, ולכל צד ישנו מאחד אחר, וכלשונו בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפב.]: "ישראל הם עם אחד מצד הגוף, וכן מצד הנשמה נשמותיהן של ישראל דבוקים בעם אחד... מצד הנשמה... כנגד זה אמר [ויקרא כה, לח] 'כי אני ה' אלוקיכם'. וכן מצד הגוף יש לישראל אחדות גמור מצד שיהיה להם ארץ אחד לגמרי, שנקרא 'ארץ ישראל', והגוף משכנו בארץ, ולכך הם עם אחד לגמרי". וראה לעיל פ"י הערה 145, ובסמוך הערה 28.

[19] וכמבואר בד"ה הקודם, והערות 12, 13. ואודות שישראל נקראים "אומה יחידה" - ראה לעיל פל"ג הערה 4.

[20] כשם שביאר בגו"א שמות פ"א אות ז, את דברי רש"י שם [שמות א, י], שכתב שם "הבה נתחכמה לו - לעם, נתחכם מה לעשות לו. ורבותינו דרשו נתחכם למושיען של ישראל". וכתב שם לבאר [ד"ה אמנם]: "שכוונתם [של המצריים] היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד... וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השי"ת המאחד אותם". ובדיוק כשם שפרעה זמם להתחכם לאחדות העם, ומתוך כך הגיע אל השם יתברך, כך גוג ומגוג שואף להלחם באחדות העם, ומתוך כך מגיע אל השם יתברך.

[21] כמו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר פכ"ד "קרא הקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו, ואמר בואו ונבלבל את לשונם... וירד הקב"ה ושבעים המלאכים הסובבים כסא כבודו, ובלבל את לשונם לשבעים גויים ולשבעים לשון". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [מב:] "שבעים אומות היו בדור הפלגה".

[22] מרצף דבריו משמע שהבחירה באברהם מיישך שייכי לדור ההפלגה. וכן מבואר בפרקי דר"א פכ"ד, שאמרו שם: "אמר הקב"ה לשבעים מלאכים בואו ונבלבל את לשונם... ומנין שהפיל גורלות ביניהם, שנאמר [דברים לב, ח] 'בהנחל עליון גויים', ונפל גורלו של הקב"ה על אברהם ועל זרעו, שנאמר [שם שם ט] 'כי חלק ה' עמו'". הרי להדיא שהבחירה באברהם נעשתה בעת פלוגן של האומות.

[23] הקב"ה בחר באברהם ["אתה הוא ה' האלוקים אשר בחרת באברם וגו'" (נחמיה ט, ז)]. וכן הוא בדר"ח פ"ה מי"ז [רסב.], תפארת ישראל פי"ט [ס:], ובגבורות ה' רפ"ו [לו.].

[24] כמו שנאמר [יחזקאל לג, כד] "אחד היה אברהם". וכן נאמר [ישעיה נא, ב] "הביטו אל אברהם אביכם וגו' כי אחד קראתיו וגו'". ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "כי היה אברהם ראש אבן פינה ויסוד הכל, והוא נקרא 'אחד', שנאמר 'הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו'". ושם בפל"ו [קלז.] כתב: "אברהם היה ראשון, ואברהם נקרא 'אחד'... וזה הטעם שנקרא 'אחד' מפני שהיה ראשון, ובזה היה אחד". ובדר"ח פ"ו מ"י [שיח.] כתב: "אברהם היה הצדיק הראשון... ולפיכך מצד הזה היה אחד... כי אברהם שהיה התחלה, וכל התחלה - במה שהוא התחלה - הוא אחד, ולפיכך אמר 'כי אחד קראתיו'. ולא מצאנו בכל האבות שכך נאמר על שום אחד, חוץ מאברהם... לפי שאברהם היה התחלה, וכל אשר הוא התחלה הוא אחד". ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל... והתחלת ישראל - אברהם, שהוא התחלת הכל. וההתחלה ראוי שתהיה אחת בעבור שההתחלה היא מפועל אחד, שהוא סיבת ההתחלה. ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה... וכן כאשר נברא האדה"ר, מפני שהיה ראשון והתחלה נאמר עליו [בראשית ב, כד] 'והיו לבשר אחד'". וראה לעיל פי"ט ד"ה ואמר לקול, שכתב: "כי אברהם הוא התחלה אל ישראל, והוא אחד", ושם הערה 67. וראה להלן פ"מ הערה 98. אמנם כאן המהר"ל מוסיף שהבחירה באברהם נעשתה "לפי שהוא אחד". ונראה, שהנה הבחירה באברהם פירושה הבחירה בישראל, וכפי שביאר בדר"ח פ"ה מי"ז [רסב.], וז"ל: "אברהם הוא ראש יחוסינו, ובו היה הבחירה אשר בחר הש"י בישראל". ומעתה דבריו כאן יוסברו עפ"י דברים שכתב בנר מצוה [ח:], וז"ל: "אשר האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השי"ת, 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... כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד". [וראה לעיל פכ"א הערה 49]. וא"כ המבואר

הוא שהקב"ה בחר בישראל, כי רק הם מסוגלים להעיד שהקב"ה הוא אחד. והיא היא הבחירה באברהם.

[25] כך פירש רש"י את הפסוק הראשון העוסק בדור ההפלגה, שנאמר שם [בראשית יא, א] "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים", ופירש רש"י שם "ודברים אחדים - על יחודו של עולם". [אמנם שם מדובר בטרם שהאומות נפלגו בדור ההפלגה, ועם כל זה כבר היתה מלחמה על יחידו של עולם. ויל"ע בזה].

[26] בא לבאר את המשכו של המדרש, שביאר שבשלשה מקומות היו באי עולם חולקים על הקב"ה; אחד בדור הפלגה, ואחד בימי יהושע כשנכנסו לארץ, ואחד בימי גוג ומגוג. ועד כה ביאר את שאירע בדור הפלגה, ומעתה יבאר את שתי הבבות הנוספות; בימי יהושע כשנכנסו לארץ, ובימי גוג ומגוג.

[27] 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". וכ"ה במכילתא שמות יב, א. הרי משנבחרה ארץ ישראל היתה השכינה רק בא"י. וכן הזכיר בקצרה בבאר הגולה באר הרביעי [ריש פב.], וקישר את זה ליסודו שכאשר העולם מגיע לדרגה חדשה, בכך מונח חורבנו של העולם הקודם, והובא לעיל פל"ו הערה 72.

[28] וראה לעיל הערה 18, שהובאו שם דבריו לגבי כח האחדות שנמצא בא"י ביחס לישראל. וכאן חידש שה"ה שכח האחדות שנמצא בא"י מתייחס להשי"ת. וברור ששני כוחות אלו הם שני צדדים של מטבע אחת, והרי כך אנו אומרים "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", והכוונה היא לא"י [זוה"ק ח"ג צג:]. וראה עוד באדרת אליהו דברים א, ו, ובאבני אליהו במנחה לשבת שהרחיב לבאר את האחדות הקיימת בארץ ישראל.

[29] ולכך נלחמו בישראל בימי יהושע. ומעתה יבאר את הבבא האחרונה בבריתא, והיא מלחמת גוג ומגוג.

[30] כי על כך נאמר [זכריה יד, ט] "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". ושם בפרק מדובר על ימות המשיח ומלחמת גוג ומגוג. וראה להלן פ"מ הערה 93, ופמ"ב הערה 43.

[31] פירוש - כאשר נתחדשה אחדותו בעולם [כפי שהיה בדור הפלגה, ימי יהושע, ובימות המשיח].

[32] ומה שהאומות התנגדו לאחדות ה' רק בעת חידוש האחדות, ולא נלחמו נגד הקב"ה גם לאחר שיהושע כבר נכנס והתיישב בא"י, זאת משום שדבר בעת התחדשותו הוא

נמצא על אמיתתו [לעיל פי"ח הערה 70, פל"ג הערות 11, 17], ולכך בעת שהתחדשה האחדות באו האומות להתנגד לכך.

[33] כפי שאומות העולם יחלוקו על ה'.

[34] ואודות שהקב"ה הוא עילה וסיבה לנמצאים - ראה לעיל פי"ג הערות 85, 138. וראה עוד לעיל בהקדמה הערה 11.

[35] וכלשונו בנר מצוה [ח.]: "מאחר שברא השי"ת 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. וא"כ, כיצד ימצאו המלכיות המבטלים כבודו יתברך". וראה לעיל פ"א הערה 39, פי"א הערה 201, פי"ב הערה 3, פי"ט הערה 16, פכ"ג הערה 86.

[36] פירוש - הרי מעשה שאול היה בראשונה, וא"כ היה לו להכתב תחילה, קודם למעשה דוד עם אבשלום. אך הסדר בתהלים הוא שקודם נכתב מעשה אבשלום [פרק ג], ולאחריו מעשה שאול [פרק נז].

[37] פירוש - היכן נרמז לנו במקרא שיש מקום לדרוש סמיכות הפסוקים.

[38] בדברי תורה כתיב, 'נאמנים כל פקודיו סמוכים' - סמיכת כל פקודיו 'עשויים באמת וישר' ולצורך, ולא דבר ריק [רש"י שם].

[39] כי בתהלים פרק ג מסופר על מעשה אבשלום, והפרק הקודם לו עוסק במלחמת גוג ומגוג ["למה רגשו גויים" (תהלים ב, א)]. וראה לעיל פל"ג הערה 82.

[40] ויבוא להכחיש את דברי הנביא [רש"י שם]. ופירושו, שאם אדם יפקפק על הנבואה של מלחמת גוג ומגוג, ויבוא לומר "כלום יש עבד שמורד ברבו", וכי ישנו אדם המסוגל למרוד בה'.

[41] והא חזינן הכא [במעשה אבשלום] דהוה [רש"י שם].

[42] סופיה להיות [רש"י שם].

[43] כנאמר [ש"ב טו, י] "וישלח אבשלום מרגלים בכל שבטי ישראל לאמר כשמעכם את קול השופר ואמרתם מלך אבשלום בחברון".

[44] כפי שהעיד דוד "הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי" [ש"ב טו, יא].

[45] וראה לעיל פל"ג הערה 86 שהובאו שם באריכות דבריו בח"א לנדה כד: [ד, קנו.] בביאור ההשואה בין מעשה אבשלום למלחמת גוג ומגוג.

[46] וא"ת, עדיין קשיא "שאיך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שא"כ יהיה הדבר מתנגד לעצמו... אם מתנגד אל עלתו, כאילו מתנגד אל עצמו" [לשונו למעלה], וסו"ס איך יצאנו מידי קושיא זו. ואף שכך אירע בימי אבשלום, היא גופא תקשי נמי, כיצד יתכן דבר מעין זה. ונראה כי כבר השריש המהר"ל שביחס שבין עלה לעלול ישנו יחס

כפול; מחד גיסא שייכות, ומאידך גיסא - ריחוק. וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [פה.]: "הבחינה האחת, מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העלה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו... הבחינה השנית, מצד שהש"י עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול שזה עלה וזה עלול". [וראה לעיל פי"ט הערות 18, 64, פכ"ב הערה 69, פכ"ג הערות 15, 16, ופכ"ז הערה 35]. ואף ביחס של אב ובן מצאנו כפילות זו; "כי כמו שיש לאב חיבור וקישור לבנו... מצד כי זה הוא אב, וזה הוא בן, כך יש להם פירוד ג"כ בצד מה, כי האב והבן הם מחולקים בעצמם, שזה הוא אב וזה בן" [לשונו בנר מצוה (יג:)]. וראה להלן פנ"ו ד"ה וזה כמו שהתבאר. ולכך, אע"פ שהיחס של עלה ועלול מחייב קישור וחיבור, אך יחס זה גופא מחייב גם פירוד בצד מה, ופירוד זה הוא המפרנס את מעשה אבשלום ומלחמת גוג ומגוג.

פרק לט

[1] זו השאלה שפתח בה לעיל את פרק לב, וכלשונו שם: "כל הויה שהוא בעולם, היא מתהוה מקצת אחר מקצת... ומעתה יש לך לשאול הסבה שתראה בענין הגלות הפך זה, שקודם וסמוך לביאת הגואל נראה שפלות ישראל יותר ממה שהיה כבר, הן מצד שפלותם בעצמם... והן מרודים ושפלים ובזויים בין האומות מאד מאד, כל שעה יותר ממה שהיה. ודבר זה שאלה גדולה".

[2] כפי שביאר לעיל בר"פ לו: "התבאר למעלה שיהיה בעולם הפסד הויה הראשונה, והוא שגורם השתנות בכמה דברים. וכמו שמצד הפסד הויה ראשונה יהיה השתנות, כן יהיה ג"כ שנוי בעולם מצד הויה החדשה שיהיה בא אל העולם. שכמו שכל הפסד הוא שינוי, כך כל הויה שינוי בעולם, והוא נקרא 'חבלי משיח'".

[3] פירוש - הואיל וביאת המשיח הוא סיבה לשנויים שיהיו שבעולם [מסובב], לכך המסובב הוא סימן לבואה של הסיבה. כי לעולם המסובב נתפש כסימן לסיבה. [וראה לעיל פי"ט הערה 41 בהבדל שבין סיבה לסימן א"כ הסבה מביאה את המסובב, והמסובב הוא סימן על הסיבה.]

[4] כשתתן אי פריה בעין יפה אז יקרב הקץ, ואין לך קץ מגולה יותר" [רש"י שם].

[5] כשתראה דאין שום אדם משתכר... אין מעות מצויות בכיס [רש"י שם].

[6] תלמידי חכמים, אותם שהיה דינם לצאת ולבא בשלום, כדכתיב [תהילים קיט, קסה] 'שלום רב לאוהבי תורתך' - אפילו להנהו אין שלום [רש"י שם].

[7] מרוב הצרות. לישנא אחרינא - מיצר הרע [רש"י שם].

[8] שוין, שכולן יקרין [רש"י שם].
[9] בח"א לסנהדרין שם [ג, ריג:] הוסיף כאן: "קודם התחדשות הוית דור המשיח". וראה לעיל פל"ב הערה 21.
[10] בח"א לסנהדרין שם פתח משפט זה כך: "לפיכך אמר אין קץ מגולה כמו זה וכו'".
[11] שהדברים הטבעיים ישתנו ויהיו נעדרים.
[12] וראה לעיל פ"ט הערה 121, שגם שם הזכיר ש"עולם כמנהגו נוהג". וא"כ, הואיל וכך, אין זה מדרך הטבע שלפתע יחולו שנויים בעולם, והדברים הטבעיים יהיו נעדרים.
[13] מלאכתי מלשון מלאכה.
[14] נראה לבאר זאת, כי כבר כתב לעיל פ"ה [סד"ה ועוד מצאתי] בזה"ל: "רק דבר שגדל מן הקרקע שייך בו ברכה, וכדכתיב [בראשית כו, יב] 'ויזרע יצחק וגו'". וראה שם הערה 213, שנתבאר שם שהמיוחד בזריעה הוא שההשקעה יוצאת מגבולות כח האדם אל כח הבלתי גבול של חי העולמים, יעויין שם. ואף אנן נאמר, שלעומת דבר הגדל מן הקרקע, עומד הוא שכרו של אדם על עמלו שהשקיע. כי שכרו של אדם נמדד במדויק ובמסוים בהתאם לעמלו ויגיעתו, ובולט הוא לעין היחס של סיבה ומסובב. וככל שיחס זה ברור יותר, מקום הברכה בזה מועט יותר. משא"כ לגבי "ענין שבא בטבע", וכמו הרי ישראל שיתנו פירותיהם, בזה חוזרים אנו לדבריו שבפרק ה, שברכה שייכת רק בדבר שגדל מן הקרקע, כי שם אין קשר ישיר בין הסיבה למסובב. והואיל ואין הברכה נמצאת במיוחד בשכרו של אדם, ממילא אם אין כ"כ ברכה - העדר מנין. ולכך לא מצוי העדר בשכר מלאכה.
[15] ברכות סד. "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם". וראה בדר"ח פ"ו מ"ז [ש:], נתיב האמת פ"ג [א, רג.], אור חדש [ע:], ובח"א לגיטין סב. [ב, קכג:] שהביא מאמר זה. ובח"א לתמיד לב: [ד, קנא:] כתב "ת"ח מרבים שלום - מבואר במסכת ברכות". אך לא זכינו לחידושיו על מסכת ברכות. וראה הערה הבאה.
[16] נראה לבאר "כל שכן" זה, כי נתבאר לעיל [פל"ה הערה 59], שתלמידי חכמים עושים שהעולם נוהג כסדרו, ושהעולם לא יצא מסדרו. וגם נתבאר לעיל שהסדר הוא השלום הגמור [פל"ב הערה 76]. ולכך ברי הוא שת"ח מרבים שלום בעולם מפאת הסדר הגנוז בהם. ואם יש בידי ת"ח לעשות שהעולם יהיה מסודר, בע"כ שאף הם נמצאים בסדר, ולא יוצאים מהסדר. כי אם אין הם נמצאים בסדר, כיצד יעשו את הסובבים אותם נמצאים בסדר. ולכך כל שכן שראוי שהתלמידי חכמים עצמם יהיו בשלום.
[17] קודם הויה אחרונה [לשונו בח"א לסנהדרין שם (ג, ריד.)].

[18] מעין מה שכתב בגו"א שמות פ"ח אות ו: "אין טומאה בכלל העולם". וראה שם הערה 39, שנתבאר שם שאי אפשר שיחול העדר והפסד על כלל העולם, ולכך "אין הקללה בכל הדברים". וראה לעיל פי"ד הערה 41, שהקללות יוצאות מן הסדר, ולא שייך לומר על כל העולם שהוא יוצא מהסדר. ולהלן פנ"ז [ד"ה וכאשר תשים] כתב: "ובודאי לא תשלוט... הקללה מצד כלל ישראל". וראה שם הערה 51.

[19] פירוש - אע"פ שבדרך כלל אין הקללה בכל הדברים, שאני הכא שאין הקללה מחמת עצמה, אלא היא נובעת מביאת ההויה החדשה לעולם. והואיל והויה חדשה זו מקיפה את כל העולם על כל חלקיו, בהכרח שאף הקללה וההעדר [המחוייבים מחמת הויה זו] יקיפו את כל העולם על כל חלקיו. וראה לעיל פכ"ו הערה 25, שגם שם נזכרה סברה מעין זו, שההויה וההעדר שקולים זה לזה בעומקם. וראה בסמוך הערות 27, 38, 52, ולעיל פל"ו הערה 72.

[20] שההרים של ישראל יתנו פרים.

[21] כמבואר לעיל, וראה הערה 14.

[22] כמבואר לעיל פ"ה הערות 50, 574, פל"א הערה 56, ופל"ה הערה 57.

[23] כי החומרי משתנה ומקבל שינוי, לעומת השכלי, וכמבואר לעיל פי"ד הערה 54, ופי"ט הערה 59. וצרף לכאן מאמרם ז"ל שת"ח נמשלו לברזל [תענית ה.]. וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פי"ג [א, נד:] בזה"ל: "כי החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה אינו מתפעל... ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר [הוא] קשה ביותר... כי הת"ח... הם ג"כ קשים כברזל, ואינם בעלי חומר שהוא מתפעל... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". ולכך התלמיד חכם יותר רחוק מן השנוי, כפי שאבן וברזל מרוחקים מהשינוי. וראה לעיל פ"ה הערות 432, 449, פל"ה הערה 112, ולהלן פמ"ח הערה 15.

[24] כפי שכתב בתחילת תפארת ישראל פ"א [ז:]: "כי מה שהאדם הוא בנאי ונגר ועושה מלאכת האפיה והבישול וכיו"ב... הם מצד חסרון שבאדם... כי הפעולות והמלאכות שעושה האדם לצורך פרנסה אינם מצד מעלת האדם, אבל הם לו מצד פחיתות וחסרון... אין שלימות השכל של אדם לשמש בו אל פרנסתו... לא ישאר לומר רק כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלוקיות, והם מצות התורה". וכן כתב שם להלן בפ"ג [יג:]. ושם בפ"י [לה.] 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". וכן כתב שם בפי"א [לח:].

[25] כל המעלות - הטבעי [פירות הארץ], הבלתי טבעי [שכר המלאכה], והשכלי [ת"ח]. וראה הערה הבאה, שנתבאר שכוונתו למעלות של גבורה, עשירות, וחכמה.

[26] נראה כוונתו עפ"י מה שכתב בח"א לנדרים לח. [ב, יב:] בביאור דברי הגמרא שם "אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גבור וחכם ועשיר וענו", וז"ל שם: "כי אין השכינה שורה רק כאשר יש כאן אחד שהוא דומה אל ארבע חיות המרכבה; גבור - נגד האריה שהוא גבור. עשיר - נגד השור שבמרכבה... חכם - נגד פני האדם שהוא חכם. עניו - כנגד הנשר שהוא עוף והוא הקטון יותר". [וראה לעיל פי"ז הערה 93]. והנה הרגל הרביעית במרכבה היא כנגד דוד המלך [זוה"ק ח"ג רסב:], המייצג את דרגת המקבלים, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין קז. [ג, רנב.], ובדרשת שבת הגדול [רכד:]. וזו היא מדריגת הענוה, המכשירה את האדם להיות מקבל. והשינוי שיהיה בבריאה יקיף את ארבע פינות המרכבה; הטבעי [גבורה], והשכר הבלתי טבעי [עשירות], ות"ח [חכמה], וכן את כח הכלל. ודו"ק. וראה לעיל פ"ד הערה 83, ופנ"ז הערה 76. ועוד י"ל שכוונתו לד' כוחות האדם, וכפי שכתב בנר מצוה [י:]: "יש באדם ד' דברים; האחד כח השכלי, ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני... ויש עוד כח משותף, אשר הוא כולל כל אלו ג' ביחד... כי הדבור מן האדם... הוא כח רביעי אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו". וכוונתו כאן לומר כי יחול שנוי בכל צורת האדם, וממילא מתחייב מכך הויה חדשה לגמרי, וכמבואר בהערה הבאה. וראה לעיל הערה 64, ופי"ח הערות 91, 93.

[27] פירוש - כפי רום מדריגת ההויה כך תואם לה השינוי [וראה הערה 19]. ולכך מעוצמת השינוי ניתן לעמוד על מדריגת ההויה החדשה העליונה שתהיה בעולם. ובח"א לסנהדרין שם הוסיף: "שיהיה הויה חדשה בכל, עד שיהיה הכל עולם חדש לגמרי, ודבר זה ביארו החכמים האלו, ללמוד על המעלה העליונה שיתחדש בעולם". ועוד אודות שהמשיח שייך ל"עולם חדש" - ראה לעיל פל"ה הערה 52, ופל"ו הערה 7.

[28] לגואל.

[29] יירשו ארץ - היינו גאולה [רש"י שם].

[30] בגמרא לפנינו מימרא זו הוזכרה ראשונה, קודם למימרא "אם ראית דור שצרות רבות באות עליו כנהר".

[31] כפי שכתב לעיל בפכ"ח [ד"ה ועוד תדע], וז"ל: "עוה"ז הוא טבעי גשמי, אבל מעלת המשיח נבדל מן העולם הזה הטבעי הגשמי. וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". וראה שם הערות 73-75, ולהלן פמ"א הערה 27.

[32] כי המים מסמלים את החומר, כי הם נעדרים כל צורה, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 462, פ"ז הערות 50, 57, 58, ולהלן פמ"ה הערה 79. והוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכמלוקט שם. ואודות ה"נהר" - ראה דבריו בגבורות ה' פמ"א [קנו.] שכתב ג' ביאורים אודות השייכות של נהר לחומריות, וז"ל: "כי החמרי נקרא 'מים' בכל מקום... ועוד נקרא 'נהרא', כי כח החמרי הטבעי הוא נוהג בתמידיות, ואינו נח לעולם, רק נוהג כמנהגו... כי הטבע היא נוהגת בתמידיות בבלתי הפסק... והנהר רץ באין הפסק ואינו נח. ועוד נקרא 'נהרא' מפני שהחמרי אין מציאות לו בפועל... ולכך נקרא 'נהרא'... כי הנהר שאינו נח, אין לו מציאות גמור בפועל, ולכך נקרא החומר שאין לו מציאות גמור בשם 'נהר'".

[33] פירוש - רוח ה' שתפעם במלך המשיח, היא היא שתגרום לכך שהעולם הטבעי והגשמי יתנגד לדור המשיח, "כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי" [ראה הערה 32], ולכך הנהר מתנגד לרוח ה'. וראה בנר מצוה [ז:] שהביא בשם המדרש [ב"ר ב, ד] ש"רוח אלוקים מרחפת וגו'" [בראשית א, ב] נאמרה על רוחו של מלך המשיח, ולמדו כן מהפסוק [ישעיה יא, ב] "ונחה עליו רוח ה' וגו'".

[34] אודות שע"י מלך המשיח יושלם העולם עד שלא יהיה בו עוד חסרון - ראה לעיל פכ"ז הערה 57, פל"א הערה 36, פל"ב הערה 36, ופל"ג הערה 92.

[35] בדור שכולו זכאי מובן שההסתר יתבטל עי בחירה טובה, וממילא תבוא הגאולה". [לשון המכתב מאליהו כרך ג, עמוד 218].

[36] נקודה זו מבוארת היטב במכתב מאליהו [כרך ג, עמוד 222], וז"ל: "וכי איזה כח טמון בדור שכולו חייב, שמחמתו קרוב הוא יותר לגילוי המשיח מאשר דור שטוב ורע מעורבים בו... אך הענין הוא שכל זמן שיש תערובת טוב ורע, משתמש האדם בטוב שבו לכסות על הרע, ומשלה את עצמו שהוא צדיק... ועל כן במצב כזה האדם רחוק מתשובה, ורחוק גם מההכנה לגאולה. רק בדור שכולו חייב, שהאדם חמרי ומגושם, ואין בו נדנוד קל של רוחניות, דוקא במצב זה מעלה אחת יש בו - מעלת הפשיטות, שכבר אי אפשר לו לכסות על הרע שבו בערמומיות ואשליות, כי אין בו כל זכות שיוכל לרמות את עצמו בה שהנהו צדיק. דוקא אז קרוב הוא לתשובה, כי מרגיש הוא שאם לא יגאל ע"י ה', אבוד הוא לגמרי ח"ו... והכרה זו היא ההכנה לביאת המשיח". ועוד אודות שההעדר הוא קודם להויה - ראה לעיל פ"ח הערה 97, שנלקטו שם המקבילות הרבות לכך.

[37] אם ראית דור שפוחת והולך, חכה לו.

[38] כי כבר נתבאר שכפי מדריגת ההויה כך תהיה מדריגת ההעדר [ראה הערות 27, 19]. והואיל ומדריגת ההויה החדשה תהיה שלימה ומקיפה את כל חלקי הבריאה, בהכרח שיוקדם לכך העדר מקביל, שיקיף אף הוא את כל חלקי הבריאה. ולכך כאשר ישרור בעולם חסרון הויה מוחלט, זהו הסימן שעומד להתממש בעולם הויה שלימה בהחלט, ולכך "חכה לו". וראה לעיל ספכ"ג, ושם הערה 206, ובסמוך הערה 52.

[39] כשמן אוליך - שיהיו כולן קפויין, וכיון שהם קפויין אין דגים נמצאין בחכה [רש"י שם].

[40] לפי ששני הכתובים מדברים בענין מפלת מצרים, אמר כי בתר ענין מפלת מצרים כתיב 'ביום ההוא אצמיח וגו'' [לשון המהרש"א בח"א שם].

[41] בח"א לסנהדרין שם [ג, ריד.] כתב כך: "הם [הדגים] רחוקים יותר מן ההפסד הבא מן החוץ. כי הבעלי חיים אשר הם ביבשה יותר רגילים בהם ההפסד. והשינוי אשר בא עליהם מבחוץ יותר רגיל ממה שהוא רגיל במין הדגים, שכל אשר שלם וכו'".

[42] כי האדם נבחר משאר ברואים לעבוד את ה' [לעיל פ"ד הערה 29], וכל הנמצאים נבראו בשביל האדם [לעיל פ"י הערה 49, ופי"א הערה 253], והוא תכלית הבריאה [שם], וצורת הבריאה [לעיל פ"י הערות 54, 59]. ואף העליונים נבראו לשמש האדם [לעיל פכ"ב הערה 126], ולכך הוא עיקר המציאות [שם].

[43] כי סתם חולי מחמת רוחות ופגעי הזמן הוא [לשונו לעיל פ"ל, ושם הערה 31], והם נקראים "פגעים חצונים שולטים בו" [לשונו שם, ושם הערה 32]. וזהו שכתב כאן "החלאים המשונים הבאים עליו בחוץ". ובבאר הגולה באר השני [כח:] ביאר שהמזיקים נמשכים דוקא אחר עצם הבריאה. ובנתיב התורה ס"פ יג [א, נו.] כתב: "מפני שהוא תלמיד חכם לכך המזיקים מתחברים אליו ביותר". וראה תוספות חולין סוף צא. שכתבו שהמזיקין מתקנאין בבעלי מעלה. ולכך ברור הוא שהפגעים החיצונים שולטים באדם יותר מאשר בבהמה, כי דוקא מעלתו של אדם מושכת אליו את המזיקין. וראה בנתיב התורה פט"ז [א, ע.] שהביא שם את דברי תוספות האלו, וקודם לכן כתב: "יש לאדם יותר פגעים משאר נמצאים... בשביל הנשמה העליונה אשר יש לאדם".

[44] וצרף לכאן את אמרת הרמב"ן הידועה [אגרת ז, כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד שסח]: "כללו של דבר, כל המקודש מחבירו - חרב יותר מחבירו. ירושלים יותר חרבה מן הכל, וארץ יהודה יותר מן הגליל". ולעיל [פ"ה הערה 267] נתבאר שדוקא חשיבות היין גורמת לה שתתקלקל בנגיעת עכו"ם.

[45] ולמדו כן מהפסוק [במדבר יא, כב] "הצאן והבקר ישחט להם אם את כל דגי הים יאסף להם" - "באסיפה בעלמא סגי להו" [חולין כז:]. ובברכות יד. אמרו "סוף בהמה לשחיטה". וביאר זאת בנתיב התורה פט"ו [א, סד:]: "שחיטת בהמה טעון ברכה... הבהמה יש בה דבר מה... שהיא עומדת לשחיטה". והגדרת שחיטה היא "מעדיר את הנמצא" [גו"א ויקרא פי"א אות ג, ד"ה וישן]. ולכך דגים שאינם ברי שחיטה, מוכח מכך שאינם בגדר "נמצא". וראה לעיל פ"ז הערה 159, ופכ"א הערה 24. וכן כתב בנר מצוה [י.].

[46] כמבואר לעיל פל"ב הערה 26, שהובאו שם מדבריו בתפארת ישראל פ"ל [פט:], שכתב: "כי הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר... כי דברים שאין להם מציאות בשלימות הוא יושב דומם, כדכתיב [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'... שהקול מורה על היציאה לפועל אשר לא היה קודם". 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". וראה גבורות ה' פס"ד [רצד.] שנגע בענין זה. והם הם הדברים שנתבארו כאן לגבי הדגים. וראה לעיל פי"ט הערה 116, ולהלן פמ"ג הערות 20, 21, ופמ"ח הערה 9.

[47] ודרשו על זה בגמרא [ברכות סא.] "ברישא אדם והדר בהמה".

[48] שנאמר [בראשית ז, כב] "מכל אשר בחרבה מתו", ופירש רש"י שם "ולא דגים שבים" [ומקורו מקידושין יג.]. וראה גו"א שם אות כד. וא"ת, שמדבריו כאן משמע שהדגים לא מתו במבול מחמת שהם רחוקים מההפסד [כי אין בהם שלימות הבריאה], אמנם בגו"א שם ביאר שלא מתו כי הם לא השחיתו את דרכם, וכלשונו שם: "כי האדם החוטא ממריד את כל השרויים במחיצה שלו, והדגים אינם עם האדם, ולכך לא חטאו הדגים". ולכאורה יש כאן שני טעמים שונים לכך שהדגים לא מתו במבול. אמנם זה לק"מ, כי מחמת שהדגים אינם ברי שלימות, זה גופא גורם שאין הם בגדר אחד עם האדם, ולכך פגעי האדם לא חלים עליהם. ונקודה זו מתבארת מצירופם להדדי של

דבריו בח"א לזבחים, ודבריו בח"א לסנהדרין. שהנה בח"א לזבחים קיג. [ד, ע.] כתב: "הנבראים כולם שהיו בארץ עם האדם נמשכו אחריו, ולא דגים שבים, כי יסוד הארץ הוא יסוד נבדל לעצמו מן יסוד המים". ובח"א לסנהדרין על סוגיא דידן [ג, ריד:] הוסיף דברים שלא כתבם כאן, וז"ל: "אין דבר יותר רחוק מן המציאות כמו הדגים, שהרי שאר בע"ח הם ביבשה, ואילו הדגים בים הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאד". הרי שחילוק זה בין הים [מקום הדגים] ליבשה [מקום הב"ח והאדם] מורה לנו שני דברים; (א) הדגים אינם נמשכים אחר האדם [וכדבריו בח"א לזבחים]. (ב) הדגים אינם ברי מציאות [וכדבריו בח"א לסנהדרין]. ושני דברים אלו הם שני צדדים של מטבע אחת, וכפי שהתבאר לפנינו. ודע, שבח"א לקידושין יג. [ב, קלא.] הוסיף לכאורה טעם שלישי לכך שהדגים לא מתו במבול, וז"ל שם: "הישוב ראוי לאדם השכלי... והדגים שבים לא נשטפו, כי הדגים מקומם - המים, והמים טבעי להם, ולכך לא נאבדו". אמנם ברור הוא שכוונתו שם לומר, שהואיל והדגים אינם שכליים, לכך המים הם מקומם הטבעי, וממילא לא נאבדו במבול, כי מציאותם הקטנה והחלקית מאפשרת להם לחיות בזמן המבול, וכדבריו כאן. ו"מקומם הטבעי" אינו סיבה להשרדותם, אלא סימן לכך. ודו"ק. וראה לעיל פ"ה הערה 470, אודות שכח אדם הוא בישוב ולא במים.

[49] שדגים שבים כ"כ מרוחקים מהמציאות.

[50] בח"א לסנהדרין [ג, ריד:] הוסיף כאן: "עד שיהיה הויה חדשה לגמרי מעולם העליון".

[51] בח"א שם הוסיף: "ולפיכך קודם הויה הזאת יש שנוי אף בדגים אשר אינם ביבשה. וכל זה הוראה על מעלת המשיח, אשר יהיה כמו עולם חדש לגמרי. ולכך קאמר 'אין בן דוד בא עד שיבקש דג לחולה ולא יהיה נמצא'".

[52] כמבואר כאן בהערות 19, 27, 38.

[53] אודות שעולמו של המשיח נחשב ל"עולם חדש", ראה לעיל פל"ה הערה 52, וכאן הערות 27, 51.

[54] והרבותא בזה היא, שאע"פ שגם לאחר המבול "היה עולם חדש" [לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות כא, ושם הערה 69], מ"מ שונה העולם החדש של המשיח מעולם החדש שלאחר המבול. שהרי התחדשות העולם שלאחר המבול לא הזקיקה העדרם של הדגים, ואילו זו של ימות המשיח מזקיקה העדרם של הדגים. וזאת משום שההתחדשות של עולם המשיח מגיע מהעולם העליון, ומקיף לחלוטין את כל פרטי וחלקי הבריאה.

[55] שלא תהא להם שום שולטנות לישראל, אפילו שולטנות קלה ודלה [רש"י שם].

[56] וחסו בשם ה' - כלומר שתבוא להם הגאולה ויחסו בצל שקי [רש"י שם].
[57] מלכות הזלה, גסי רוח, שופטים ושוטרים.
[58] כי העולם יהיה אז אחד לגמרי [ראה לעיל פל"ב הערה 36], ולא יהיה מורכב מחלקים שונים. והרי הגדרתה של פשיטות היא שאינה מורכבת [לעיל פ"ג הערה 30, פי"ג הערה 94, ופל"ו הערה 54]. ויחס המורכב לפשוט הוא כיחס השניות לאחדות [ראה לעיל פכ"ב הערה 103]. ולכך ברי הוא שמעלת עולם המשיח היא פשיטות.
[59] מהמשך לשונו מוכח שכוונתו לומר שהחשיבות של המלך סותרת לפשיטות. וכפי שכתב בח"א לחולין פח: [ד, ק.]: "כלי שהוא חשוב, ואינו פשוט כאשר שם כלי עליו". ובדר"ח פ"א מ"י [מד:] הביא את דברי הגמרא [פסחים פז:] ש"אוי לרבנות שמקברת את בעליה, שאין לך נביא ונביא שלא קיפח ארבעה מלכים בימיו". וכתב לבאר: "כי בעל שררה הוא מיוחד לעצמו... ובזה נבדל מן הכלל עד שהוא נחשב יחידי ופרטי בעצמו". והרי הגדרתה של הפשיטות היא שהדבר לא יוגדר ולא יוגבל בשום צד [לעיל פי"ב הערות 7, 8, פכ"ט הערה 39, ופל"ו הערה 54], ולכך ברי הוא הואיל ובעל השררה מיוחד לעצמו, בכך הוא יוצא מהפשיטות. ובגבורות ה' פס"ז [שי.] כתב: "הפשוט נקרא שאין בו דבר מיוחד... [אך] הגדולים אינם פשוטים".
[60] כפי שכתב בגו"א דברים פט"ז אות יז [ד"ה ויש]: "השופטים... חשובים הם, שאין ממנין שופטים אלא שיש לו המדות החשובות הנזכרים בפרשת דברים [דברים א, טו] 'אנשים חכמים וידועים'".
[61] לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [עט.]: "גס הרוח... מתדמה שיש לו הגובה על הכל". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י:] כתב: "מי שיש בו גסות רוח... מחשב עצמו בגדולה יותר משאר בני אדם, עד שאין לו שיתוף עם כלל בני אדם". ושם בפ"ח [ב, יח.] כתב: "בעל גס רוח הפך הפשיטות, כי כל פשוט לא יוגדר ולא יוגבל, ומי שיש בו גאוה בדעתו ובמחשבתו... הוא רחוק מן הפשיטות ביותר".
[62] עפ"י הפסוק [צפניה ג, יב] "והשארתי בקרבך עם עני ודל יחסו בשם ה'", והובא לעיל.
[63] כפי שכתב בנתיב התורה פ"י [א, מה.], וז"ל: "העני, בשביל שאין לו גדולה וחשיבות, יש לו מדת הפשיטות... שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד". ובגבורות ה' פנ"א [ריט:] כתב: "העני שאין לו דבר, וזה ענין פשיטות כאשר הוא עומד בעצמו". וראה להלן פנ"ט הערה 74.

[64] וראה לעיל פל"ו הערה 28 אודות שעולם המשיח יהיה נבדל ביותר. ומחמת מעלה נבדלת ופשוטה זו יסולקו מן העולם אלו היוצאים מהפשיטות, וכמו שנתבאר.
[65] ודע, שבח"א לסנהדרין שם [ג, ריד:] סלל לו דרך אחרת בביאור מאמר זה, וז"ל שם: "ויש לך לדעת, כי הכלל דומים לאדם אחד פרטי. והמלך אשר הוא מלך - דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש מולך ומנהיג האדם הפרטי כמו המלך [ראה לעיל פ"ד הערה 58]. והדיינים והשופטים הם כמו כוחות הנפש... עובדים עבודת הנפש. כך הדיינים מסודרים מן המלך, עובדים עבודת המלך לשפוט העם. והעם הם כמו האברים באדם הפרטי, המקבלים ההנהגה. וכאשר הש"י יחדש עולמו, יהיו ישראל כמו אדם חדש, ויקבלו התחדשות בגוף ובנפש ובכוחות הנפש. ולכך אמר 'אין בן דוד בא עד שיכלה מלכות הזלה מישראל', שהיא מלכות השפלה, שהוא כמו הנפש... ויכלו השופטים והשוטרים שהם כמו כוחות הנפש, ויכלו גסי הרוח, והם פחיתות העם, והם נגד הגוף באדם... כי גסי הרוח מידה גשמית. ולעתיד יחדש הש"י... שיהיו נחשבים ישראל כאילו היה... בריאה חדשה... ויחדש המלכות שהוא כנגד הנפש... ויסלק הדיינים הפחותים, שהם נגד כוחות הנפש. וכן יסלק פחיתות העם, אשר הם נגד הגוף... כאשר הם גסי רוח. ועוד יש בזה דברים גדולים מאד... כי יסלק הפחיתות... הן מצד עצמו, והוא מלכות הזלה... גם פחיתות הדור כאשר היו נוטה לצד ימין, וזה גסי רוח. גם פחיתות הדור כאשר הם נוטה לצד שמאל, וזהו שופטים ושוטרים". וראה להלן פנ"ג הערה 16, ופנ"ז הערה 116.

פרק מ

[1] כביכול - כאילו יכולין לומר דבר זה כלפי מעלה. אין עוזר ואין סומך לישראל - שיהיו שפלים למאוד, ואומר אין עוזר וסומך, שיהיו מתייאשין מן הגאולה [רש"י שם].
[2] לידע מתי תבוא [רש"י שם].
[3] פירוש - רבי זירא אמר לרבנן שלא יתעסקו בחשוב הקץ, כי זה גופא גורם להרחקתו.
[4] נושך האדם פתאום [רש"י שם].
[5] עצור - הוא הנושע...המושל. ועזוב - מחוזק [רש"י דברים לב, לו].
[6] כמבואר שם בהמשך הפסוקים [דברים לב, לט-מג], וכפירוש השני של רש"י שם.
[7] אודות הקשר בין מחשבה לסדר, ראה דבריו בתפארת ישראל פס"ג [קצא.], שהביא שם את דברי הגמרא [מנחות כט:] שהקב"ה הראה למשה את רבי עקיבא, ועל כך שאל משה רבינו "יש לך אדם כזה ואתה נותן התורה על ידי, אמר לו שתוק, כך עלה

במחשבה לפני". וכתב שם בזה"ל: "כלומר, סדר המציאות שסידר השי"ת במחשבתו ובחכמתו כך חייב, שלא תנתן התורה ע"י רבי עקיבא, כי אם ע"י משה... כי הסדר מחייב שכך סידר השי"ת, כי השגת רבי עקיבא הוא יוצא חוץ מן הסדר". ובח"א למנחות כט: [ד, עז.] הוסיף: "כך עלה במחשבה סדר העולם הזה". הרי שמחשבה קשורה לסדר. אמנם כאן כוונתו למחשבתם של בני אדם, שבני אדם נותנים את מחשבתם על דברים הקרובים לעולמם. ומעין מה שאמרו [ב"ב לט.] "כל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש...לאו אדעתיה".

[8] כי הרי "דעת" פירושו חבור, וא"א שאדם ידע ויתחבר לדבר שנבדל ממנו, וכמבואר לעיל פי"ח הערה 58, פי"ט הערה 64, ופל"ד הערה 77.

[9] נקודה זו ט"ב, דנהי שאין מחשבתו של אדם נתונה על דבר הרחוק מסדר העולם, אך מדוע נתינת המחשבה על כך היא גופא תמנע מהדבר להתממש. ואף שאין מציאה דבר שאדם נותן דעתו עליו, מ"מ אם יתן דעתו על כך, מדוע נתינת דעת זו מפקיעה היא מהמציאה. דמהו הפגם שנוצר באם לא תהיה הסחת דעת, אלא נתינת דעת. ובע"כ לומר, שאופן קבלת הדבר צריך להתאים למהות הדבר, וא"א לקבל דבר באופן הסותר למהותו. ולדוגמה, בנתיב התורה פ"ג [א, יד.] כתב לגבי קנין תורה: "צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים, שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולימודו בתורה לפי שעה ולפי זמן, אינו קונה התורה". ובסנהדרין כו: אמרו "מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה", ופירש רש"י שם "מחשבה שאדם מחשב כך וכך אעשה, וכך וכך תעלה בידי, מועלת להשבית הדבר, שאין מחשבתו מתקיימת אפילו לד"ת, כגון באומר עד יום פלוני אסיים כך וכך מסכתות בגירסא". הרי שמחשבה הצמודה לזמן מפקיעה מקנין התורה, כי אופן קבלת התורה צריך להיות תואם לעצם התורה. וכאשר אופן הקבלה שונה מהדבר המתקבל, אין בידיו לקלוט ולאחוז בדבר. וה"ה בנידון דידן, דבר החורג מהסדר, מחייב שאופן קבלתו יהיה מופקע מהסדר, וזהו בהיסח הדעת, וכמו שיתבאר. אך כאשר מחשב בדבר, מחשבה זו מפקיעה מקבלת הדבר, בדיוק כשם שמחשבה מועלת בד"ת.

[10] אודות שהמקרה עומד כנגד העצם - ראה לעיל פ"ה הערה 560, פ"ח הערה 77, פי"א הערות 45, 246, ופל"א הערה 117.

[11] כפי שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכ.]: "אין החבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". ובתפארת ישראל ר"פ יז [נה.] כתב: "ואין דבר שהוא סדר - במקרה". ובנר מצוה [ז.]

כתב: "לא היו כך במקרה, רק כי כך מחייב סדר עולמו". ובדר"ח פ"ד מכ"א [רד.] כתב: "לא היה במקרה כך, אבל כך ראוי להיות לפי המשפט והסדר".

[12] בח"א לסנהדרין צז. [ג, ריא:] הוסיף: "במקרה, ואינו בסדור העולם".

[13] בח"א שם כתב: "ולא כן שאר הפרנסה ומחייתו של אדם, שסדר הש"י אליו בסדר העולם". אמנם לעיל פי"ח [ד"ה ואין אדם] כתב: "הפרנסה של אדם היא למעלה מסדר העולם", וראה שם הערה 66. אמנם זה לק"מ, כי שם כונתו שאין הפרנסה באה אלא מעבר לעולם הזה. אך עכ"פ היא באה אלינו לפי סדר. וזהו לשונו בח"א "שסידר הש"י אליו בסדר העולם". א"כ אין הפרנסה נמצאת בעולם מצד עצמה, אך מ"מ היא מסודרת עפ"י סידרו של הש"י. וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:]: "הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר הש"י אליו". ושם ביאר את הדברים ביחס לפרנסה, יעו"ש. ובח"א לסוטה ד: [ב, ל.] כתב: "כי פרנסת האדם מסודר מן הש"י על ידי היושר".

[14] כמו שאמרו [ברכות ס.] "דאשכח מציאה... טובה היא", ומברך על כך הטוב והמטיב [רמב"ם הלכות ברכות פ"י ה"ד].

[15] בדר"ח פ"ה מ"ה [רל:] כתב לכאורה שלא כדבריו כאן, שז"ל שם: "ודע, כי היזק נחש ועקרב, כיון שבתחילת הבריאה אמר הקב"ה [בראשית ג, טו] 'ואיבה אשית בינך ובינו', כאילו היה דבר זה בסדר העולם, שכך נתן הש"י סדר העולם... שכך הוא לפי הבריאה". ודבריו שם מסובים על נחש ועקרב כאחד, וכמבואר שם דבריו, וצ"ע.

[16] ירושלמי ר"ה פ"ג סוף הלכה ט "נשיכת כלב אינו מחלחל", ופירש שם הקרבן העדה "שאינו מזיק ונכנס לתוך הגוף". ובפני משה שם כתב "נשיכת כלב אין בו ארס המתחלחל בגוף". ולכך אין הכלב בגדר "רע" כעקרב.

[17] ברכות לג. "אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק... אבל עקרב פוסק". ופירש רש"י שם "לפי שהעקרב מסוכן לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך". [וראה לעיל פל"א הערה 71]. ולכך אין הנחש "רע" כמו העקרב. וראה לעיל פל"ו הערה 63.

[18] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, ריא:]: "והוא יתברך ברא סדר העולם שלא יהיה נוהג במציאה, שהוא המקרה הטוב הפתאומי, וגם לא ינהג ברעה הגמור, שהוא עקיצת עקרב, המקרה הרע הגמור. ואילו שניהם יוצאים מסדר העולם, והם מקריים; האחד הוא הטוב הפתאומי, והשני - הרע הפתאומי". ועוד אודות שפתאומיות סותרת לסדר העולם - ראה בסמוך.

[19] ואודות שהמשיח חורג מהסדר - ראה לעיל פל"ה הערות 78, 80, 81, 84, 121.

[20] כפי שכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב:], וז"ל: "כאשר הוא שומע דבר פתאום, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט... בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבוא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם, שנמצא בו הרע. אבל שיבוא אליו שמועה פתאום - דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן, אינו בהנהגת עוה"ז, כי עוה"ז הוא תחת הזמן. ולכך אמר הלל [ברכות ס.] על שמועה רעה, שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו". וראה לעיל פ"ח הערה 33. וכן כתב בח"א לשבת סג. [א, לט:].

[21] פירוש - אין ההתעסקות שייכת למשיח, ולכך המשיח לא יוכל לבוא כאשר מתעסקים בו.

[22] וצרף לכאן דבריו לעיל פכ"ד סד"ה ודע כי: "הקץ צריך שיהיה נבדל מן האדם, וזה אשר מגלה הקץ, כאילו היה הקץ עם האדם, ובזה מבטל הקץ, כי אין הקץ כך, שהוא עם האדם". וראה שם הערות 94, 95, ופל"א הערה 153.

[23] שמו"ר ח, א, ובתנחומא בובר וארא אות ז, וראה שם הערה נה.

[24] ומהו סוסו של הקבה, סופה וסערה שנאמר וכו'" [במדרש שם].

[25] שאמרו שם במשנה "אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו".

[26] לשונו באור חדש [פ.]: "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 לעיל פ"ה הערות 321, 322, 325, פ"ו הערה 114, פי"ב הערה 39, גו"א שמות 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:], תפארת ישראל פ"מ [קכג:], ועוד ועוד.

[27] כן הוא בגו"א בראשית פמ"ט אות יב. ובנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "ומפני שהוא מלך נבדל מהכל, הוא מושל על הכל". ובח"א לזבחים קיח: [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא נבדל - הוא מושל על אחרים, וכוחו מוטל עליהם". הרי שממשלתו נובעת מהיותו נבדל.

[28] אודות הזיקה שבין מלכות למשפט, ראה דבריו בנתיב הדין פ"א [א, קפח:] שכתב: "כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע, כי אין דבר מתיחס למשפט כמו הכסא... וכאשר אמר אלו דברים השייכים למשפט אז ישב על כסא המלכות באמת, ויהיה קיום לשבתו על כסא מלכותו, כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך

במשפט יעמיד ארץ'... והמלך, מפני שהוא מלך יש לעשות משפט לבריות, כי זהו מלכותו". ובתהלים [קכב, ה] נאמר "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ובדרוש לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ט [קטז:]. וראה הערה 35, ולהלן פנ"ג הערה 17.

[29] וכן כתב בח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.], וז"ל: "ודע, כי שלשה דברים הם ענין המלך; האחד, שהוא מנהיג העם מצד מלכותו [וזהו שכתב כאן אודות התרוממות המלך]. והשני, כשהוא מולך על העם, ומתנשא עליהם בחשיבות מלכותו, מסדר את העם בסדר הראוי [וזהו שכתב כאן אודות המשפט]. השלישי שהוא מושל בעם". וראה עוד באור חדש [קפא.].

[30] כפי שכתב לעיל ס"פ יב: "המלך נבדל מהכלל, ואם בא אחד לעשות שיתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו... כי המלך הוא בשר ודם כמו אדם אחר, ואם עושה שתוף עמו, כאילו אין כאן הבדל... שהוא מבטל מלכותו". וראה שם הערה 40. ובסמוך יתייחס אל דבריו שבס"פ יב.

[31] לשונו בח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.]: "כנגד שהוא מנהיג העם אמר שאין רוכבין על פרדו שיש למלך, כי הרכיבה הוא הנהגת הפרדה, ויש למלך הנהגת העם, ואין אחר משותף עמו, ולכך אין רוכבין על פרדו". וראה לעיל פי"ב הערה 40.

[32] פירוש - מי שרוכב על סוס הוא דומה למלך. ובדרוש לשבת תשובה [פב.] כתב: "דעל סוס מלך, כי מי שהוא מנושא מן הארץ, עד שרוכב על סוס, זהו מלך, שהוא מנושא לגמרי". והנה בעוד שכאן ובדרשת ש"ת ביאר שהרכיבה על הסוס מורה התנשאות, הרי בגו"א בראשית פמ"ט אות יב ביאר שהרכיבה על הסוס מורה שהרוכב מושל על הסוס. וכן באור חדש [קפא.] ביאר ג"כ שהרכיבה על הסוס מורה שהמלך "רודה ומולך בכח שלו על העם... וזה יורה הסוס, שהוא רוכב עליו ורודה עליו... וכך המלך מושל ורודה בעם". וראה לעיל פט"ז הערה 69, שגם שם הובאו שתי נקודות אלו.

[33] לשונו בח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה.]: "והשבט הוא הממשלה שמושל בעם". וכן הוא בדרוש על התורה [מט:], והובא לעיל פל"ה הערה 43. וראה עוד לעיל פ"ח הערה 74.

[34] עפ"י ישעיה יד, ה "מטה רשעים שבט מושלים". וכן כתב בגו"א בראשית פל"ח אות ט, וז"ל: "שבט מושלים, המורה על הממשלה שהיה ליהודה, שבו נבדל מזולתו".

[35] אודות שכסא המלך קשור למשפט, ראה הערה 28, שהדבר נתבאר שם. ובנתיב הדין פ"א [א, קפה:] כתב: "הכסא מורה על שהוא יתברך מתנשא ומתגבה על עולמו, ולפיכך [ישעיה ה, טז] 'ויגבה ה' צבאות במשפט'". וראה הערה 38.

[36] ובח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:] ביאר באופן אחר, וז"ל: "'ואין יושבין על כסאו', וזהו המלכות בעצמו, שהמלכות נקרא כסאו בכל מקום". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ב [סח.]: "הכסא הוא עצם המלכות, כמו שאמר [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל ממך'". וכן הוא בגו"א בראשית פמ"א אות לג. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] כתב: "הכסא היינו המלכות, שנקרא 'כסא'". וכן כתב שם בפ"ע [שכג:], ובדרוש עה"ת [יג:]. וראה להלן פ"ס ד"ה וכן מה, ושם הערה 51.

[37] כפי שכתב בגו"א שמות פי"ח אות כו: "העטרה מורה מלכות". וראה לעיל פכ"ג הערה 175, ולהלן פמ"ז ד"ה וביאור ענין. וכן כתב באור חדש [רה.], ובנתיב התורה פ"ג [א, יד.].

[38] ט"ב, כי אף הכסא הוא "המלכות בעצמו" [ראה הערה 36], וא"כ מהו ההבדל בין עטרה [שלא הוזכרה במשנה בסנהדרין מרוב פשיטותה] לבין כסא [שהוזכר במשנה]. ונראה לבאר, שהנה באור חדש [רה.] חילק בין עטרה ללבוש מלכות, וז"ל: "היה למרדכי לבוש מלכות, וזה מורה על כבוד אלקי, והיה לו עטרה של מלכות, וזהו מעלה לגמרי. כי הלבוש, כיון שהוא לבוש אל הגוף אינו כל כך מעלה אלקית כמו שהוא העטרה שהוא על הראש [ראה לעיל פל"ב הערה 60], שהוא נבדל אלקי לגמרי, עד שהיתה אימתו מוטלת על הבריות... וזה נקרא 'מורא מלכות'... ועל זה מורה העטרה שהיא על הראש... ולפיכך אלו שני דברים, מה מלך לובש פורפירן [בגדי מלכות], הוא הכבוד והגדולה... מה מלך יש לו עטרה, זהו היראה מפניו". והנה קודם לכן כתב באור חדש [פ.] שישנה מחלוקת תנאים בגדרה של מלכות, וז"ל: "כלל הדבר, למר - חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם. ולמר - חשיבות מלכותו במה שהם תחתיו לגמרי, משפילים לפניו מיראת פניו, וזהו עיקר מלכותו". והנה גם כסא המלכות משתייך להתנשאות המלך, וכפי שכתב בנתיב הדין פ"א [א, קפה:], והובא בהערה 35. ואף הפסוק שצירף הכסא למלכות אומר "רק הכסא אגדל ממך" [בראשית מא, מ]. ולכך היחס שבין העטרה ללבוש מלכות, הוא היחס שבין העטרה לכסא מלכות. ולכך נוכל לומר שתנא המשנה סובר כמ"ד הסובר שעיקר המלכות הוא מורא מלכות. ולכך לא ראה צורך להזכיר איסור לבישת עטרה, אך הזכיר איסור ישיבה בכסא, שאינו עצם המלכות כמו העטרה. ולפי שיטה זו נסובים דבריו כאן [וכן דבריו באור חדש (רה.) שקבע שהעטרה היא יותר מעלת מלכות מלבוש

מלכות]. ואילו דבריו בח"א לסנהדרין צה. שביאר שהכסא הוא המלכות בעצמו, נאמרו לפי המ"ד הסובר שעיקר המלכות הוא התנשאות המלך. ויל"ע בזה.

[39] ומחמת כן הקב"ה נקרא "עיקר", כי הכל בא ממנו, כפי שהכל בא מהשורש. וראה לעיל בהקדמה הערה 11, פ"ה הערה 501, פ"ט הערה 8, פי"ב הערה 31, ופל"ז הערה 36.

[40] נראה באורו, שהואיל והכל בא מהקב"ה, אם כן לעולם אין שום דבר יוצא מרשותו של הקב"ה. כי אף כאשר יתן ממשלה למשה רבינו, אך מפאת שמשה רבינו גופא בא מהקב"ה, אין כאן נתינה החורגת מהקב"ה. באופן, שלא שייך שיהיה דבר שינתן אל מעבר למחיצותיו יתברך. ומעין מה שאמרו בגמרא [חולין קלט.] "כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתא, דכתיב [תהילים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה'". ופירש רש"י שם "לה' הארץ - אינן אבודין, שבכל מקום שהם, של הקדש הן". וממילא לא שייכת השתתפות עם הקב"ה, כי הוא המקור לכל, והכל שייך אליו. מה שאין כן בבשר ודם, הרי בשעה שהוא נותן משלו לאחרים, יש בנתינה זו הוצאת הדבר מרשותו, והנחתו ברשות אחרת שאינה שייכת אליו. ובאופן זה המקבל עומד ברשות עצמו, ונעשה שותף עם הנותן. דוגמה לדבר; נאמר באיוב [מא, ג] "מי הקדמני ואשלם תחת כל השמים לי הוא", ודרשו על כך חכמים [תנחומא, אמור אות ז] "מי קלס לפני עד לא נתתי בו נשמה. מי מל לפני בן עד שלא נתתי לו בן זכר. מי עשה לפני ציצית עד שלא נתתי לו טלית. מי עשה מעקה עד שלא נתתי לו גג". ופירושו, שהואיל והכל שייך לה, אף המעשים הטובים של האדם - שייכים הם אל השי"ת, כי הכל נעשה משלו יתברך. ועל כך נאמר [איוב א, כא] "ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך", ופירש שם המצודת דוד: "הלא ה' נתן לי, והוא לקח את שלו, ומה לי להתרעם עליו".

[41] אמנם שם ביאר באופן אחר, שבעוד שכאן ביאר שאין שיתוף עם הקב"ה, הרי שם ביאר שלמרות השיתוף, אין בכך בטול אל מלכותו יתברך, וכלשונו שם: "מלך בשר ודם, אם יקרא אדם אחד בשמו של מלך חייב מיתה, כי המלך נבדל מן הכלל, ואם בא אחד לעשות שיתוף עם המלך, דבר זה הוא בטול אל מלכותו... כי המלך הוא בשר ודם כמו אדם אחר, ואם עושה שתוף עמו כאילו אין כאן הבדל... אבל הש"י אין לו שיתוף ודמיון אל ברואיו, ולפיכך אין מבטל מלכותו כלל, אף כאשר יש כאן שתוף".

[42] כי כשם שהממשלה שניתנה למשה היא ממשלתו של השם יתברך, והכסא שניתן לשלמה הוא כסאו של השי"ת, כך גם העטרה שתנתן למשיח היא של השי"ת. ועוד אודות שעטרה מורה מעלה אלקית נבדלת - ראה הערה 38, ובסמוך הערה 85.

[43] ולכך המלכות שתנתן למלך המשיח - אף היא בגדר מלכות הש"י, וכמו שנתבאר.

[44] במהירות [רש"י שם].
[45] כעני הבא על חמורו בעצלות [רש"י שם].
[46] וגמרא זו הובאה לעיל פכ"ו ד"ה ויש להבין, ושם הערות 110, 111, וכן לעיל פל"א סד"ה ואמר שהיו.
[47] מלך פרס היה [רש"י סוכה נג.].
[48] פירוש - אתם אומרים שהמשיח יבוא על חמור.
[49] סוס מסורק ומכוון ונאה שיש לי, דגנאי הוא שיבוא על חמור, מלגלג היה [רש"י שם].
[50] לשון רש"י שם: "בר חיור גווני - כלום יש לך סוס בר מאה גווינין, שחמור שלו [של משיח] כן הוא... חיורי מאה בלשון פרסי".
[51] כמבואר לעיל פל"א הערה 87, קחנו משם. וראה שם הערה 92.
[52] כי הרכיבה גופא "מורה על שהרוכב נבדל מן אשר רוכב עליו, ומתעלה עליו" [לשונו בגבורות ה' פכ"ט (קיד:), והובא לעיל פט"ז הערה 69, וכן בסמוך]. ובבאר הגולה באר הששי [ריש קל.] כתב: "הרוכב על הדבר הוא נבדל ממה שהוא רוכב עליו... והוא דבר ידוע, ופשוט הוא מאוד". ולעיל פט"ז [ד"ה ומסיימין ווי] כתב: "הרוכב אין לו שתוף עם אשר רוכב עליו". ולכך, כאשר המשיח רוכב על דבר פשוט, זה מורה שמעלת המשיח נבדלת אף מהפשיטות, והוא מתעלה אף מעבר למדריגת הפשיטות. וכן הוא בגו"א שמות פ"ד הערה 136.
[53] שהוא כולו חומר [לשונו בגבורות ה' פכ"ט (קטו.)]. ובגו"א דברים פ"ו ריש אות ז כתב: "ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים". ו"נקרא 'חמור' ע"ש ה'חומר'" [לשונו בסמוך]. כי החמור הוא הבהמה החומרית ביותר. וראה לעיל פל"ו הערה 31.
[54] כפי שכתב לעיל פל"א ד"ה ואמר שהיו, ושם הערה 89.
[55] פרק כט [קיד:], והובא לעיל פט"ז הערה 69, ופל"א הערה 87.
[56] לשונו שם בגבורות ה' פכ"ט [קטו.]: "ועוד תעמיק בזה למה דוקא היו רוכבים על חמור, ולא סוס... דע, כי אין בריאה יותר פשוטה מן החמור, שהוא כולו חומר, והחומר הוא הפשוט יותר שלא קבל צורה. וכן החמור, בעבור שהחמור נוטה אל החומר, הוא בריאה יותר פשוטה מכל בריאה שיש בו צורה חשובה... ולפיכך מיוחד החמור לענין שלשה צדיקים אלו [אברהם, משה רבינו, מלך המשיח] למעלתם, שהיו נבדלים ומתנשאים על חומר העולם... ובזה הרוכב עליו הוא נבדל לגמרי". ובגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר] כתב: "בעבור שהחמור הוא פשוט... ולפיכך הם מיוחדים לרכיבה

אלו השלשה, שהם עוד ראשים ועליונים במעלה, וכאשר הם מתנשאים על הפשיטות - מתנשאים התנשאות והתרוממות היותר שאפשר במעלה הנבדלת". וראה לעיל פל"א הערות 87, 92, וח"א לבכורות ה: [ד, קיז.].

[57] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, רטו:]: "ומעתה יתבאר לך כי החמור שרוכב עליו המלך המשיח, להורות על שמעלתו נבדל פשוט לגמרי, ולפיכך יתואר החמור של המלך המשיח שיש לו מאה גוונים, כי הדבר הפשוט בתכלית הפשיטות מוכן לקבל כל הגוונים".

[58] כי הגדרת הפשיטות היא שהדבר אינו מוגדר ואינו מוגבל משום צד [לעיל פ"ב הערות 7, 8, פכ"ט הערה 39, פל"ו הערה 54, ופל"ט הערה 59].

[59] לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט]: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומזה בעצמו... 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". והובא לעיל פי"ב הערה 7. דוגמא לדבר; כמה פעמים השריש המהר"ל שצבע הלובן מורה על הפשיטות [ראה לעיל פ"ז הערה 248, פי"ז הערה 41, ופל"א הערה 82]. והנה בשנת תכ"ו [למנינם 1666] נתגלה שהצבע הלבן מכיל בתוכו את כל הגוונים האחרים, והצירוף של כל הצבעים והגוונים יחד יוצר את הצבע הלבן. והם הם הדברים. התוכן הפנימי למהלך זה הוא שהפשוט מקבל כל הגוונים, וכפי שהשריש כאן המהר"ל.

[60] בח"א לסנהדרין שם [ג, רטו:] הוסיף כאן: "ובשביל זה החומר הראשון, בשביל שהוא פשוט ולא מתייחד בדבר מה, מוכן לקבל כל הצורות, מפני שהוא פשוט". וצרף לכאן את דברי הרמב"ן [בראשית א, א, ד"ה בראשית] שכתב: "אבל הוציא [הקב"ה] מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאוד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה... והוא החומר הראשון, נקרא ליונים 'היולי'... ממנו המציא הכל, והלביש הצורות ותקן אותם". ועוד אודות החומר הראשון שמקבל הכל - ראה תפארת ישראל פכ"ג [ע:].

[61] חלק א פרק כח, וחלק ב פרק כו.

[62] לשון הרמב"ם שם בח"א פכ"ח: "'רגלי' שם משתתף... ויפול גם כן בענין הסבה, 'ויברך ה' אותך לרגלי' [בראשית ל, ל], בסבתי, כלומר בגללי. כי הענין אשר הוא בגלל דבר אחר, הדבר ההוא סבה לענין ההוא".

[63] לשון הרמב"ם שם: "אבל 'לבנת הספיר' הוא לשון על הזוהר... כאשר היה הגשם המזהיר נעדר המראים כולם, יקבל מפני זה המראים כולם זה אחר זה, וזה כדמות החומר הראשון, אשר הוא בבחינת אמתתו נעדר הצורות כולם, ולזה הוא מקבל הצורות כולם זו אחר זו".

[64] לא נתבאר במה לא נוח דעתו בפירוש הרמב"ם. אמנם בקשר לתרגום אונקלוס של פסוק זה ישנה למהר"ל מחלוקת עם הרמב"ם. שהרמב"ם הבין שמה שהאונקלוס תרגם את הפסוק הנ"ל "ותחות כורסי יקריה" - עשה כן כדי להרחיק "ההגשמה מהבורא יתעלה" [לשון הרמב"ם שם]. והמהר"ל חולק עליו בזה [ראה תפארת ישראל ר"פ לג (צו.), גבורות ה' פכ"ג (ק.), גו"א בראשית פ"ו אות יב, ושם הערות 51, 62.] וסובר שאונקלוס לא תרגם כן מחמת הרחקת ההגשמה, אלא תרגם כן דרך כבוד.

[65] בח"א לחולין ז. [ד, צג.] בביאור "החומר הראשון" כתב: "דע, כי החומר הראשון נקרא 'מים', מפני שהוא נעדר כל צורה. והדבר שהוא נעדר צורה נקרא 'מים'".

[66] והרד"ק בספר השורשים, שורש ספר, כתב שהספיר היא לבנה וזכה. וכונתו לשקוף, וכפי שביאר הרמב"ם במו"נ שם. וכן כתב הספורנו [שמות כד, י]: "הספיר הלבן הנעדר מכל המראות". וכונת המהר"ל הוא לומר שכשם שהחלון השקוף מקבל את כל הצבעים, כך החומר הפשוט מקבל את כל הצורות.

[67] אל החמור.

[68] בח"א לסנהדרין שם [ג, רטו:] כתב: "רק שהוא רוכב על החומר הראשון, שהוא פשוט לגמרי".

[69] נראה מה שאיירי במאה גווניו, כי כבר נתבאר למעלה [פי"ז הערה 59] ש"המספר המתייחס אל השמים הוא מאה" [לשונו בנתיב העבודה ס"פ יד (א, קכב:)]. והואיל ויש למדריגת הפשיטות מעלה אלקית, לכך המספר התואם לה הוא מאה.

[70] כמשמעו גם כן - פירושו, שאע"פ שכונת הפסוק "עני ורוכב על החמור" אינה רק לומר שהמשיח רוכב על החמור [אלא שהוא רוכב על החומר הפשוט], מ"מ "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" [יבמות כד.], ובודאי שכונת הפסוק היא ג"כ לחמור, ולא רק לחומריות.

[71] והרי "דעל סוס - מלך" [שבת קנב.], ו"רכיבת סוסים הוא חשוב יותר מאוד" [לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד, ושם הערה 146]. והיה, איפוא, מתאים לכאורה יותר למלך המשיח שירכב על סוס, ולא על חמור. ובלעם הרשע, כשרכב על חמורו, אמרו לו "אתה רוכב חמור ולמה אין אתה רוכב סוס" [גו"א במדבר פכ"ב אות מב].

[72] ומשיח הוא רוכב על החומר הפשוט [לשונו בח"א לסנהדרין שם (ג, רטו:)]. ושמו של דבר מבטא את מהותו של הדבר [לעיל פ"ה הערות 80, 201, 461, ועוד], ולכך בכדי שהמשיח ירכב על החומר, בהכרח שעליו לרכב על חמור, ולא על סוס.

[73] משא"כ סוס, שיש לו התיחדות מסויימת, ומחמת כן אינו מוכן לקבל את כל הצורות, וכמבואר לעיל הערה 58.

[74] בשביל ענין הבהמה, שהיא חשובה יותר [לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד, סד"ה וקאמר].

[75] נראה שכונתו לומר שבדברים אלקיים הקנה מידה שונה מאשר בדברי העולם; אצל הדברים האלקיים הקנה מידה לבחירת דבר הוא בהתאמה הפנימית שבין הדבר הנבחר לבוחר, ועל פי התאמה זו יוכרע אם הדבר יבחר או לא. מה שאין כן בדברי העולם, בחירת הדבר נעשית עפ"י חשיבותו לכשעצמו, ולא ביחס ובהתאמה שבין הבוחר לנבחר. ולכך מלך בשר ודם בוחר לעצמו סוס, כי הבהמה הזו חשובה יותר מאשר חמור, ולא אכפ"ל ביחס שבין הבהמה למלך, אלא הקובע הוא הבהמה לכשעצמה. מה שאין כן בדברים אלקיים, שם הקנה מידה הוא עפ"י ההתאמה שבין הדברים. ונראה שהשורש לחילוק זה הוא, שהדברים האלקיים מתאחדים, ואילו הדברים הגשמיים מתפרדים, וכפי שנתבאר בספר זה פעמים הרבה [כמבואר ראה לעיל פ"ה הערות 107, 440, פ"ו הערה 30, פי"ג הערה 85, פכ"ב הערה 186, פכ"ה הערה 99, פל"ב הערה 31, פל"ד הערה 4, ופל"ז הערה 35]. ומשום כן, ביחס לדברים אלקיים הקובע הוא איחודם של הדברים, ולכך בודאי שהדגש יושם על ההתאמה שבין הדבר הנבחר לבוחר. משא"כ ביחס לדברים גשמיים, אשר הם מפורדים ומחולקים, שם הקובע הוא חשיבותו של כל דבר בפני עצמו, ולא בהתאמה שבין הדברים. דוגמא לדבר; "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וגו'" [שמות ג, ב], ופירש רש"י שם "מתוך הסנה - ולא אילן אחר ["ולא מתוך אילן גדול, ולא מתוך תמרה" (תנחומא שמות אות יד)], משום 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו]". הרי שבדברים אלקיים הגורם המכריע הוא איחודם של הדברים ["עמו אנכי"], ולא חשיבותו של החפץ לכשעצמו.

[76] לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה וקאמר]: "לענין מעלת אלו... שהם מיוחדים במעלת הרוממות, שהיו קרובים למעלה אלקית, ולכך ראוי להם החמור, כי אין מדברים בחשיבות ובעושר מעלת העולם, רק מעלה אלקית".

[77] נראה מה שכתב "ולפיכך", שמעתה יוטעם יותר קושית רבי יהושע בן לוי. שלאחר שהתבאר כי החמור שעליו רוכב המשיח לא נבחר באקראי, אלא הוא התואם למעלת

המשיח, ולכך יקשה, כיצד פסוק אחר מבאר שהמשיח יבוא עם ענני שמים, והרי המתאים למשיח הוא החמור, וא"א שלמהות אחת תתאים דברים שונים.

[78] עד כאן שאלתו, ומכאן ואילך תשובתו של ריב"ל.

[79] בח"א לסנהדרין שם [ג, רטז.] כתב דברים אלו בזה"ל: "וכאשר תבין כי הענן והחמור שניהם ענין אחד, כי המים מתייחסים אל החמרי, ודבר זה בארנו פעמים הרבה מאוד". הרי מה שכתב "בארנו פעמים הרבה מאוד" מוסב על כך שהמים מתייחסים אל החמרי. וראה לעיל פ"ה הערה 462, פ"ז הערות 57, 58, ופל"ט הערה 32, שנתקבצו שם כמה מהמקבילות אודות יסוד זה.

[80] לשונו בח"א שם: "ועננים מתייחסים אל המים, כאשר ידוע, רק שנקרא 'ענן שמים', והמים הם למטה". והעננים נקראים "ענן שמים", כנאמר בפסוקנו "ענני שמיא". וראה ברכות נט. שאמרו שם "מאי רעמים... רבנן אמרי ענני דשפכי מיא להדדי, שנאמר [ירמיה י, יג] 'לקול תתו המון מים בשמים'". הרי שעננים ומים ושמים כולהו בני חדא בקתא אינון. וראה לעיל פכ"ו הערות 112, 113, ולהלן ס"פ נא, ופנ"ד הערה 31.

[81] בח"א שם הוסיף עוד טעם לבאר שהענן הוא חומרי, וז"ל: "ועוד, כי הענן אין לו צורה בשלימות כאשר ידוע מענין הענן שהוא כלה, ולכך הוא מתייחס אל החמרי. וכל דבר שהוא כלה כמו הענן, מתייחס לחמרי, כי הצורה היא מקוימת... כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה. ולכך הענן שאין לו קיום מתיחס אל החמרי, רק שהוא ענן שמים, וכמו שאמר 'עם ענני שמיא'". ועוד אודות שהחמרי משתנה ומתפעל, לעומת הצורה - ראה לעיל פ"ה הערות 430, 432. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה". וראה לעיל פכ"ט הערה 58, ולהלן פמ"ח הערות 15, 35, ופנ"ז הערה 89.

[82] ועוד אודות החומר של העליונים, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ע [שכב:], שכתב: "אף שמים שייך בו חטא, דכתיב [איוב טו, טו] 'שמים לא זכו בעיניו', ר"ל כי אף שמים, שהם גשמיים נכבדים, זכים בתכלית הזכות, מצד שהם גשם, לא זכו בעיניו". ובגו"א בראשית פ"א אות טו כתב: "שאף שמים לא זכו בדין, כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים". וראה להלן פמ"ט הערה 16.

[83] ובח"א לסנהדרין שם [ג, רטז.] הוסיף דברים, וז"ל: "ודברים אלו ידוע באמתתם, וברורים מאוד מאוד. וכאשר תבין מעלת המשיח ומדריגתו שוב לא יהיה לך פלא על איחור עקבות המשיח, כי הדבר שהוא עליון במעלה, לפי מעלה העליונה שלו, אינו

נמצא כ"כ המעלה הזאת, כמו שהיה המעלה שאינו כ"כ, כמו שהיה בגלות מצרים ובבבל". וכן כתב לעיל ס"פ יג, ושם הערות 157, 162, 163.

[84] כמבואר לעיל פ"ה הערות 80, 201, 461, פ"ו הערה 27, פי"ג הערה 76, פי"ד הערה 93, פכ"ב הערה 128, פכ"ו הערה 94, פל"א הערה 65, ובסמוך הערה 72, ולהלן פמ"א הערה 12.

[85] אודות הצדיקים - ראה דבריו בח"א לכתובות קד. [א, קסא:] שכתב: "הצדיק הולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם הש"י, שהוא הישר בעצמו". והובא לעיל פ"ח הערה 163. ובדר"ח פ"ו מ"י [שכא.] כתב: "הצדיקים נקראו ע"ש של הקב"ה... כמו שנקרא הקב"ה 'קדוש', כך יקראו הצדיקים 'קדוש', וכן שאר שמות שיש להקב"ה". ואודות ירושלים, הנה ירושלים היא המקום שבו בחר הקב"ה לשכן שמו שם, ו"המקום מורה על מעלת העומד בו" [לשונו בגו"א במדבר פ"י אות כח, והובא לעיל פ"ז הערה 130], ולכך בהכרח שיש בירושלים להורות על מעלתו יתברך [וכמבואר להלן פנ"א]. וראה לעיל פ"א הערה 15 שנתבאר שם שכל דבר מתייחס אל מקומו. וכן נתבאר למעלה [פ"ז הערה 62, פכ"ח הערה 34] שירושלים מוכנה לקדושה אלקית. ולדבר חשוב יש מקום חשוב לפי ענינו [לעיל פכ"א הערה 86]. ולכך ברי הוא שירושלים מורה על אמיתת השי"ת. ואודות המשיח, הנה נתבאר בפרק זה שלמשיח תנתן העטרה של השי"ת [ראה הערה 42], ולכך ברור הוא שהמשיח מורה על אמתת השי"ת. ובסמוך יחזור לבאר כיצד ירושלים, הצדיקים, והמשיח, מורים על השי"ת.

[86] כי השם מורה על אמתת הדבר. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ג [צז.]: "השם מורה על אמתת הדבר". והואיל ושלשה דברים אלו מורים על אמתת הש"י, דין הוא שיקראו על שמו יתברך.

[87] ענינם של ג' עולמות הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכמקובץ לעיל פ"ג הערה 79. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא בעוה"ז, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא רק צורות בלבד.

[88] כפי שכתב לעיל [פ"ה ד"ה ובלבנון באדיר] ביחס לא"י, וז"ל: "א"י מובדל מכל הארצות בהתרוממות, ומ"מ אינו נבדל לגמרי... שהרי שם 'ארץ עליו ג"כ". וראה שם הערה 315, שהובאו שם דבריו מנתיב התורה פ"י [א, מה:] ש"קדושת א"י היא קדושה תחתונה, שהיא לארץ בעלת חומר, ואינה קדושה נבדלת לגמרי". וראה לעיל פ"ט הערה 97.

[89] כמבואר ברמב"ן בראשית ב, א "צבא הארץ הם... חיה ורמש ודגים... גם האדם. וצבא השמים - שני המאורות והכוכבים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי שגוף האדם משתייך ל"צבא הארץ", ונשמת האדם משתייכת ל"צבא השמים". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:]. וראה להלן פמ"ג הערה 44, ופמ"ד הערה 67.

[90] וכמבואר להלן שכך נדרש מהפסוק "הנה ישכיל עבדי ירום ונישא וגבה מאוד" [ישעיה נב, יג], "ירום מאברהם... ונישא ממשה... וגבה ממלאכי השרת" [תנחומא תולדות אות יד]. ולפי"ז מה שנקט כאן "נשא מן המלאכים" הוא שלאו בדוקא, כי היה לומר "וגבה מן המלאכים", וכמבואר בהמשך דבריו. אמנם גם בח"א לב"ב שם [ג, קטו:] כתב: "ונישא ממלאכי השרת".

[91] וכמבואר בהערה 85, שהמקום מורה על מעלת השוכן בו.

[92] לשונו בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]: "הצדיקים ההולכים בדרכי הש"י לגמרי, ודבקים עם הש"י, וכדכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו ואותו תעבדו ובו תדבקון'... כי ראוי לאדם שיהיה נמשך אחר הש"י לעבוד אותו, ויהיה דבק בו, ואז שמו עליו לגמרי".

[93] שנאמר [זכריה יד, ט] "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". וכמבואר לעיל פל"ח הערה 30. ובבאר הגולה, באר החמישי [קד.], כתב: "התכלית אשר כיוון השי"ת בבריאת העולם הוא... בבריאת עולמו לכבודו...[וזהו] זמן המשיח, כי אז נאמר 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', ולא כמו שהוא עתה. ואז יהיה כל אשר ברא השי"ת הכל לכבודו, והוא ימלוך על הכל. וכן אמר רבי יוחנן בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא אברא עלמא אלא למשיח, היינו כמו שאמרנו". וכן נגע בענין זה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג.] וראה הערה 102.

[94] ובח"א לע"ז ג: [ד, כב:] ביאר כיצד אחדות זו שתהיה בימי המשיח, מורה על אמתת השי"ת, וז"ל: "אע"ג שכל הגוים משעבדים עצמם תחת רשות הש"י... מ"מ מצד כי הוא יתברך יהיה עם מלך המשיח, אשר על ידו יהיה השם אחד ושמו אחד, ועל זה חולקין [הגוים], כי אינם רוצים בזה [ראה לעיל פל"ז הערה 10], כי כח שלהם הרבוי, לא מה שכתוב 'והיה ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'. ויש לך לדעת כי מתחייב מן הש"י הרבוי, ומתחייב מאתו האחדות. הרבוי מתחייב מאתו שלא מצד אמתתו... ובזה נכנסים האומות, שיש להם רבוי, תחת רשות הקב"ה. אבל שיהיה זה מצד האמיתות, זה אינו. אבל כאשר יהיה העולם אחד ושמו אחד, דבר זה מתחייב מן הש"י מצד אמיתתו... ולפיכך כאשר יהיה המשיח במעלתו ובאמתתו, שיהיה מלך אחד על העולם, זה מצד אמתתו יתברך, ויהיה העולם נוהג מצד אמתתו".

[95] ובח"א לב"ב עה: [ג, קטו:] ביאר בסגנון אחר ענין זה, וז"ל: "אלו שלשה דברים מחולקים. ירושלים נבחר ונבדל מכל מקומות הארץ, והוא לה', וזהו הארץ. והצדיקים הם נבחרים ונבדלים מכל הנבראים שהם על הארץ. ומשיח נבחר ונבדל במעלתו וגבורתו מכל הנבראים, אף מן העליונים... ולכך שמו יתברך חל עליהם, על כל אחד ואחד לפי מדריגתו... והבן אלו שלשה מדריגות - ירושלים, וצדיקים, ומלך המשיח... ואז תבין כי ראוי אלו שלשה ששמו יתברך חל עליהם".

[96] תנחומא בובר תולדות דף ע:, וכן בשנויי לשון בתנחומא הנדפס פרשת תולדות, אות יד. וכן הביא מדרש זה בגו"א שמות פ"ד אות יד, ובח"א לב"ב עה: [ג, קטו:].

[97] ועכשיו הולך לבאר כיצד מונח באברהם ובמשה ובמלאכי השרת "כל העולם", ואשר המשיח הוא גדול מהם.

[98] לשון הגמרא שם: "ששת אלפים שנה הוי עולם; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה מאימת... מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' [בראשית יב, ה], וגמירי דאברהם בההיא שעתא בר חמישין ותרתי הוה". ועוד אודות שאברהם אבינו הוא בגדר התחלה וראשון, ראה לעיל פ"ז הערה 17, פי"א הערה 226, פי"ג הערה 34, פי"ט הערות 15, 66, 67, ופל"ח הערה 24. ועוד אודות ההתחלתיות הטבועה באברהם, ראה בגבורות ה' פ"ה [לג.], וגו"א בראשית פי"א אות יט, שעפי"ז ביאר מדוע אברהם אבינו נולד באור כשדים, וכן מדוע נפטר ממצות כבוד אב [ב"ר לט, ז], וכלשונו בגבורות ה' שם: "ומה שנולד אברהם באור כשדים הוא ענין נפלא, כי לפי שאברהם היה התחלת העולם, ולפניו היה הכל תוהו... לכך הצטרף אברהם אל כשדים, שהם בריאה שאין בהם ממש. כי כל ההתחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה... מפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה". [וקודם לכן הביא דברי הגמרא (סוכה נב:) שהקב"ה התחרט על הכשדים שבראם, ולכך הכשדים הם חסרי מציאות.] וראה להלן פנ"ט הערות 123, 124. ולגבי הפטור שלו מכיבוד אב ואם, כתב שם: "כי אברהם אינו נקשר ואינו מתייחס אל אביו תרח, כמו שאין יחוס וקישור האור אל החושך, כי אברהם הוא האור, שהרי הדורות הראשונים היו תהו וחושך, ואברהם הוא האור של מציאות... שהוא היה התחלת מציאות העולם, ולפיכך הוא פטור מכיבוד אב ואם, שאין לו יחס וקשר לאביו".

[99] כי אז ישראל נעשו לעם [לעיל הקדמה הערה 14, ושם נסמן], והיא הלידה של כנס"י. והרי העולם נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א], ולכך העולם יצא אל הפעל ביצ"מ. [ומעין סברה זו כתב בגו"א ויקרא פי"ב אות א שבמתן תורה היה גמר

בריאת העולם, וראה שם הערה 8.] וכן מבואר להדיא בתפארת ישראל פמ"ד [קלו.], שיציאת מצרים היא השלמת העולם, כי אז נעשו ישראל לעם.

[100] ולכך בכדי להורות שהמשיח מתרומם מעל כל חלקי העולם, יש מקום ליחד את הדבור על המלאכים, כי הם עומדים בגדר בפני עצמם, מחמת שהם בעליונים.

[101] פירוש - המשיח נמצא בסוף ימי העולם, וכמבואר לעיל פכ"ז הערות 55, 57, פל"א הערה 21, ופל"ו הערה 105.

[102] פירוש - השלמת העולם [סוף העולם] הוא גם כן תכלית העולם, כי כל השלמה היא תכלית. וראה לעיל פ"כ הערה 3, שגם ה"ה להיפך; בתכלית הדבר נשלם הדבר. וראה כאן הערה 93 בביאור שהמשיח הוא תכלית העולם. וראה להלן פמ"ב הערה 1.

[103] כפי שכתב בבאר הגולה, באר החמישי [קד:]: "התכלית הוא קודם אל הכל, כי הכל נברא בשביל התכלית... ותכלית כל העולם הוא המשיח". וראה לעיל פ"י הערה 49. ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] כתב: "כל דבר נמשך לתכלית שלו". ובח"א לע"ז יח: [ד, מה:] כתב: "כל דבר נמשך לתכלית, כי התכלית הוא המבוקש". וראה להלן פס"ב הערה 63.

[104] וראה עוד בגו"א שמות פ"ד אות יד, שגם שם השוה את המשיח לאברהם ולמשה מבחינת ההתרוממות שהיתה לשלשתם, ושם הערה 125. וראה עוד להלן פ"ס [ד"ה ואמר דרך], שהביא שם את דבריו מכאן, וביאר לפי"ז מדוע המשיח נקרא "כוכב", וכן הוא פס"ב הערה 62.

[105] שעתיד למלוך עליהם [רש"י שם].

[106] מלך ושני לו, כן דוד החדש מלך, וכדכתיב 'ודוד מלכם אשר אקים', ודוד המלך שני לו, כדכתיב 'נשיא להם', ולא כתוב 'מלך' [רש"י שם]. אמנם המהר"ל יבאר מהלך אחר בסוגיא.

[107] הוקשה לו, שבפשטות אין שום סתירה בין "דוד מלכם אשר אקים להם" [המורה שיהיה דוד אחר], לבין "ודוד עבדי נשיא להם לעולם", כי ניתן לבאר ש"דוד עבדי" מוסב אף הוא על הדוד האחר שיהיה לישראל. כי הרי ברור שמלך המשיח לא יהיה ממש דוד המלך, אלא יהיה אדם אחר אשר הוא מזרע דוד המלך, ועל כך נאמר "ודוד עבדי נשיא להם לעולם".

[108] וההבדל בין נשיא למלך מבואר בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], וז"ל: "וההפרש שיש בין נשיא ובין המלך, כי הנשיא - העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא 'נשיא' מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם. אבל המלך מושל בעם,

נבדל מן העם, ולכך מעלתו יותר גדולה מן הנשיא, אשר מצד מעלתו והתנשאות שלו בלבד ראוי להיות העם תחתיו, ואינו נבדל מהם... כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם הוא מנהיג אותם".

[109] כי המשיח יהיה כך במדריגה העליונה, שיהיה תחתיו עוד אחד" [לשונו בח"א לסנהדרין שם, (ג, רכא:)].

[110] לשונו בח"א שם: "כי המשיח קודש קדשים לגמרי, כי על שם תוספת קדושתו נקרא 'משיח', כי לשון 'משיח' מורה על הקדושה העליונה, שנמשח בשמן הקודש, והוא בשביל זה קדש קדשים, לכך יש תחתיו פלגא דקיסר, שהוא קודש בלבד". וראה לעיל פ"ה הערה 323, ופי"ט הערה 38 אודות קדושת שמן המשחה, שמקדש את הכל.

[111] וראה פחד יצחק חנוכה, מאמר יא, אות ט, שכתב: "ישנה תיבה אחת אשר כל ישראל משתמשים בה לבטא את כלליותה של תקופת אחרית הימים. התיבה הזו היא 'משיח'. פירושו של משיח הוא משוח בשמן המשחה. ונמצא כי כלליותה של תקופת אחרית הימים, על שמו של שמן היא קרויה". ועיי"ש שמבאר הענין בהרחבה.

[112] כצד זה ביאר בח"א לסנהדרין שם [ג, רכא:], וז"ל: "מדאמר 'דוד אחר' ש"מ אותו דוד לא יהיה בזכות דוד, שאל"כ לא אמר 'דוד אחר', שכל בנים נקראים מלכות דוד, אף בניו ובני בניו נקראו בשם מלכות דוד, ולא נקרא זה 'דוד אחר'. ואע"ג שהוא ג"כ מזרע דוד, אינו עומד בזכות דוד, ולכך נקרא 'דוד אחר'. ומקשה והא כתיב 'ודוד עבדי נשיא', כי מלכות דוד נקרא 'דוד עבדי'". ולפי צד זה תירוץ הגמרא "קיסר ופלגי קיסר" יתבאר, ש"דוד עבדי נשיא" נאמר על הקיסר [המשיח], והפסוק "ואת דוד מלכם אשר אקים להם" נאמר על פלגא דקיסר, להיפך מביאורו כאן. וכן ביאר להדיא שם בח"א, וז"ל: "ומתרץ כגון קיסר, ופלגא דקיסר. וביאור ענין זה כי המשיח יהיה כ"כ במדריגה, שיהיה תחתיו עוד אחד שיהיה במדריגת דוד המלך. וזה שנאמר 'ודוד עבדי נשיא להם', וזה נאמר על הקיסר, ויהיה תחתיו פלגא דקיסר".

[113] לשונו בח"א שם: "ודברים אלו עמוקים מאוד במעלת המשיח, ואף שרש"י פירש בענין אחר [ראה הערה 106], ופירוש זה ברור".

פרק מא

[1] בפרק הקודם.

[2] מה שנקט לשון ירושה, כי נתבאר בפרק הקודם [סד"ה ואמר כי] שמעלתו של מלך המשיח היא מדריגה אלקית נבדלת, ושהקב"ה יתן לו את העטרה שלו יתברך למשיח,

ובכך מלכות מלך המשיח תהיה "מלכות מן השמים" [לשונו שם]. ולכך שפיר נופל על כך לשון "ירושה".

[3] וכמו כן - נקודה זו לא נתבארה בפרק הקודם, אלא תתבאר מעתה בפרקנו.

[4] כמו שכתב בגבורות ה' פס"ד [רצא.], וז"ל: "כי יש צדיקים דבקים במידת הדין, ויש צדיקים דבקים במידת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במידת החסד". וראה לעיל פל"ג הערה 49, ולהלן הערה 20, פמ"ג ד"ה אבל כאשר, ופנ"א הערה 33.

[5] לעיל ספ"י [ד"ה ועוד יש], וז"ל: "ע"י גמילות חסדים האדם מתרומם... כי גמ"ח מדת אברהם שנקרא אברהם אב רם, שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מדה זאת". וראה שם הערות 150, 155, פל"ו הערות 40, 42, ובסמוך הערה 18.

[6] כמבואר לעיל פי"ג ד"ה ומפני כי, וד"ה וכל ענין, וז"ל שם: "כי יצחק מסר נפשו אל הש"י, ואינו נפרד מן הש"י... כי יש ליצחק דביקות אל הש"י, והוא עמו יתברך לגמרי... מצד כי יצחק מסר נפשו אל הש"י, וביטל עצמו אל הש"י, הרי אין לו הבדל מאתו יתברך". וראה שם הערות 56, 61, 66, 67. וכן לעיל פ"ד הערה 76, פ"ה הערה 348, ולהלן ס"פ נט.

[7] פט"ו ד"ה הנה בארו, וז"ל: "כי יעקב כל מעלתו שהוא מסולק מן הגשמי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, וזה עצם מעלת יעקב בפרט". וראה שם הערות 44, 49, וכן פ"כ הערה 29, ופכ"ב הערה 201. וראה גם לעיל פ"י הערה 111.

[8] של משיח [רש"י שם].

[9] כמו ינאי. כל אחד היה דורש אחר שמו [רש"י שם].

[10] מצורע של בית רבי [רש"י שם].

[11] לשונו בח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:]: "ולפיכך הוא נדמה אל המעיין בו כאילו הוא דומה לו לגמרי. ודבר זה רמזו חכמים על הש"י, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם, ולנערים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]. וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו".

[12] כי השם מורה על המהות של בעל השם [ראה פ"ה הערה 80, ופ"מ הערות 72, 84]. ובעל מהות פרטית יש לו שם פרטי, ובעל מהות כללית, יש לו שם כללי.

[13] כפי שכתב בהקדמתו לבאר הגולה [ט], וז"ל: "במה ששלימות האדם בידיעת ובהשגת הנמצאים, היה יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו, ולא יהיה סכל בהשגת

עצמו... כי רק יפתח עינו ימצא הוא לעצמו, כי לא רחוק הוא... אשר אין דבר קרוב יותר מזה".

[14] וצרף לכאן מאמרם [שמו"ר ג, ו]: "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא. פעמים שאני נקרא בקל שקי, בצבאות, באלקים, בה'. כשאני דן את הבריות אני נקרא אלקים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא קל שקי, וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה'". והמלאך אמר ליעקב [בראשית לב, ל] "אין לנו שם קבוע, משתנים שמותינו, הכל לפי מצות עבודת השליחות שאנו משתלחים". הרי שהשכליים הם בעלי שמות הרבה, כי הם כוללים הרבה. וכן המשיח הוא בעל שמות הרבה, כי הוא כולל כל המעלות. וראה להלן פמ"ה הערה 2.

[15] ילקו"ש ח"א רמז קס "'עד כי יבוא שילה' [בראשית מט, י], שעתידין כל האומות להביא דורון לישראל ולמלך המשיח, שנאמר [ישעיה יח, ז] 'יובל שי לה' צבאות'". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יד: "מלך המשיח... כל האומות נותנים שי לו". ובדרשת שבת הגדול [רכט.] כתב: "ופירוש שילה - שי לו. כי שאר המלכים היו מושלים על בני אדם בכח וביד חזקה. אבל מלך המשיח אינו כך... רק הכל שי אליו, שהכל יהיו נמשכים אליו, כמו שמביאים מנחה אל אחד, כך כל העולם יכניעו עצמם תחת מלך המשיח. ולפיכך נקרא שילה - שי לו". וכן כתב בדרוש על התורה [מט:].

[16] בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] העמיק טובא בשמות אלו, ועל השם "שילה" כתב: "ודע, כי אלו ג' שמות, כי כאשר אנשי מעלה היו ג', והם אברהם יצחק ויעקב, והמלך המשיח כולל מעלתם. לכך אמר שאלו ג' שמות נקראים למלך המשיח. ואמרי דבי רב שילא כי שילה שמו. כי שם זה למשיח מפני שהכל הוא שלו, וכל האומות יהיו שלו. ולפיכך נקרא בשם 'שילה'. וזה מדת יעקב, כי הכל מצטרף אל יעקב, והכל שלו. ודבר זה עמוק מאוד, ורמזו חכמים דבר זה במדרש בפרשת בחוקתי [ויק"ר לו, ד]... אפילו בהמות לא נבראו אלא בזכות יעקב [ראה גו"א בראשית פל"ג אות טז, ד"ה ובמקום]. ור"ל כי הכל מצטרף אל יעקב, כמו שמצטרף הכל אל גוף האילן, שכל הענפים נמשכים אחר גוף האילן, והבן הדברים האלו. ולפיכך המלך המשיח, שנקרא שמו 'שילה', מורה שהכל הוא שלו, והכל נמשך אחריו. ובזה יש לו מדת יעקב, כאשר ידוע לחכמים". וראה דבריו בח"א לר"ה ח: [א, צג:], שדבריו שם שייכים מאוד ליסוד זה, שהכל מצטרף ליעקב. ועוד אודות שהמשיח כולל את מעלות האבות - ראה להלן פמ"ז הערה 4, ופנ"ט הערה 129.

[17] רש"י תהלים עב, יז "ינון שמו - יגדל שמו. 'ינון' לשון מלכות ושררה".
[18] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, רכ.]: "ודבי רבי ינאי אמרי ינון שמו. זה השם נקרא על חשיבות והגדולה. וזה כנגד מעלת אברהם, שזכה לחשיבות והתרוממות [ראה לעיל פ"י הערה 150], שנקרא 'נשיא אלקים' [בראשית כג, ו], וכל ענינו היה גדולה וחשיבות". וראה עוד בגו"א שמות פ"ד אות יד, ד"ה והצדיקים, ושם הערה 130, ולהלן פמ"ו הערה 31.
[19] לשונו בח"א שם: "ודבי רבי חנינא אמרי 'חנינא' שמו, זה השם על החנינה שהיה לו מאת השם, וזה השם זכה לו יצחק...החנינה - מדת יצחק, והחן מה שתקנו חכמים בברכת הזן 'בחן בחסד וברחמים', כי אלו ג' דברים הם נגד מדת הש"י, אשר בהם מנהיג עולמו". ובגבורות ה' פס"ד [רצ:] כתב: "נגד מדת הדין... אין אנו מבקשים בשביל אנו [לעצמנו] כלל, כי יודעין אנו שאין אנו ראוין. ואלו שמות הצדיקים, 'חנניה'... דביקותו במדת הדין, ומורה עליו שמו שכן מדברים למדת הדין 'חנני ה' חנני'". ומעין זה כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלז:], וז"ל: "יש שראוי לו הפרנסה מצד הדין... וזהו שאמר 'הזן את העולם בחן'". והואיל ומידת הדין היא מידת יצחק [לעיל פ"ה הערות 214, 233], לכך מידת החנינה קשורה ליצחק. וראה להלן פמ"ז הערה 6.
[20] ובח"א שם הוסיף: "ומעתה הוא מבואר, כי אלו ג' שמות הם על מדת אברהם יצחק ויעקב. ומפני שאברהם יצחק ויעקב נטלו כל אחד מדה ידוע במעלה, כי יש צדיקים יש להם מענין מדת יעקב, ויש להם ממדת אברהם, ויש להם ממדת יצחק [ראה הערה 4]. וכל כת וכת אומרת שנקרא משיח כשמו. כי באמת המשיח הוא כולל כל המעלות האלו, עד שהמלך המשיח מתיחס אל כולם. והמעיין והמשיג בו קורא שם אליו כפי מה שהוא שמו, כי שם עצמו הוא יותר ראשון אל הקורא משם אחר".
[21] לשונו לעיל פכ"ו [ד"ה ואמר מנחם]: "כי כל תנחומין נותן חזוק וכח לאשר מקבל תנחומין. כי האבל חלש מצד עצמו, והתנחומין שיש לו ממקום אחר מחזיקים אותו". וראה שם הערה 90. וכן לעיל פי"ח [ד"ה ובפרק מקום] כתב: "כי הנחמה חוץ מן האדם, שכאשר הגיע לו צרה אין ידוע לו זמן שיהיה מתנחם אחר הצרה שהגיע לו. כי הנחמה לאדם הוא כאילו היה מגיע לו העדר, ויחזור ויקבל הויה אח"כ". וראה שם הערה 59. וראה לעיל פכ"ג ד"ה וקאמר כל, שגם שם נתבאר שיחס הנחמה לאבלות הוא כיחס ההויה להעדר שקדם לה, וראה שם הערה 118. 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", והובא לעיל פל"ז הערה

59. ולכך האבילות היא לא רק מיתה למת עצמו, אלא שמיתת המת חלה גם על קרוביו. ולכך בקבלת הנחמה "כאילו חוזר לחיותו". וראה להלן פמ"ח הערה 46, ופנ"ו הערה 46.

[22] כי כבר נתבאר [לעיל פ"ט הערה 160, ופכ"ד הערה 9] שגלות נידונת כמיתה, ולכך המשיח שיקבץ גלותנו - הוא בבחינת מחזיר החיות לישראל. ולעיל בפכ"ו [ד"ה ואמר מנחם] כתב שאף בזמן הגלות המשיח הוא נחמת ישראל, כי הוא נותן תקוה לעתיד. וראה שם הערה 88.

[23] בח"א לסנהדרין שם [ג, רכ.] הרחיב בענין זה, וז"ל: "כי הנחמה נקרא כאשר הגיע לו הצרה ומתנחם על צרתו בדבר נסתר, ואין כ"כ נגלה. שאם היה נגלה, לא היה נקרא נחמה. ומפני כי המשיח... אין ענינו מעוה"ז, והוא נחמה נסתרת, ולכך הוא מנחם ישראל. ומפני זה משיב נפשו של מי שבאה לו הצרה והלכה נפשו, והוא משיב אותו. ומורה זה על מדריגה עליונה, שיש לו כח להשיב את נפשו שבאה אליו הצרה, ולהיות כבראשונה".

[24] בח"א שם ביאר יותר, וז"ל: "הנחמה משיב הנפש ומחזק אותה. ולפיכך אין ראוי שיצא המשיח רק מן אשר יש לו החוזק במציאות, שהוא חשוב, ואינו בריה פחותה, וממנו ראוי שיצא המשיח, שהוא משיב נפשם של ישראל ומחזק אותם. כי לכך נקרא 'מנחם', שהוא מנחם את ישראל מצרתם, ומחזיק אותם. וזה השם 'מנחם בן חזקיה' מתיחס למשיח לפי המדריגה העליונה הנסתרת הפנימית שמורה על הנחמה... ולפיכך 'יש אומרים' אמרו שם הזה, שאין נגלה מי האומר, כי דבר נסתר מתיחס אליו אומר נסתר. וגם זכר שם אביו לומר 'מנחם בן חזקיה שמו', כי צריך שיצא מצדיק שמורה על מדריגה ומעלה פנימית ביותר של המנחם הזה. ועוד יש בזה מה שזכר שם אביו 'בן חזקיה' ענין חכמה מאוד מאוד, כי הנחמה שאמרנו, שהוא ענין נסתר, ראוי שיצא מן בעל החוזק, שהחוזק הוא בימין, שהוא מתעלה ומתרומם עד המדריגה העליונה, והבן זה". וזו כונתו בהביאו הפסוק "כי רחק ממני מנחם משיב נפשי", שפירושו שהנחמה מרוחקת מהאדם, ומגיעה אליו ממקום רחוק, ולכך הנחמה היא ענין נסתר, המגיעה עד למדריגה העליונה, שלשם מתרוממת הימין. ועוד אודות רוממות הימין - ראה לעיל פ"י הערה 159, ופל"ו הערה 54.

[25] אודות שתלמידי חכמים הם בעלי השכל - כן נתבאר לעיל פ"ה הערות 50, 574, פל"ה הערה 57, ופל"ט הערות 22, 23, 24, קחנו משם.

[26] כפי שביאר לעיל פ"ז ד"ה שמראין הלכות, וז"ל: "הצרעת הוא בעצמו מסולק מן העולם", וראה שם הערות 164, 169. וכן כתב בפל"ה ד"ה ואמר רבא, ושם הערה 96.

[27] כפי שכתב לעיל פכ"ח ד"ה ועוד תדע: "אין למשיח חלק מן עוה"ז כלל", וראה שם הערות 69, 74, 75, פל"ב הערה 163, פל"ד הערה 56, פל"ה הערה 31, ופל"ט הערה 31.
[28] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, רכא.]: "הצרעת הוא דבר חוץ למנהגו של עולם, כאשר ידוע מענין הצרעת, ולכך נאמר על אשר בו הצרעת [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה', שמזה תראה כי הוא חוצה לגמרי... והמשיח... חוץ לטבעו ומנהגו של עולם, לכך נמשך אחר זה חיורא דבי רבי. ודבר זה כאשר עדיין אין העולם במדריגתו שיהיה בזמן המשיח, אבל עדיין העולם גשמי". ואודות שהמשיח הוא שכלי לגמרי - כן יבואר בהמשך.
[29] לשונו בח"א שם: "מי שהוא בבית דבי רבי, אשר כל ענינו דבק בחכמה עליונה, שהוא חוץ לעולם הטבע ומנהגו של עולם, לכך דבק בו חיורא, הוא הצרעת, אשר הוא ג"כ חוץ לעולם הטבע... כי מפני שהמשיח יהיה בו השכל והחכמה העליונה, שהוא חוץ לטבע ומנהגו של עולם, לכך נמשך אחר זה חיורא דבי רבי... ולכך אמרי רבנן, שהם עיינו במשיח מצד החכמה העליונה, שהיא נבדלת וחוצה לעולם, קראו שמו 'חיורא דבי רבי'".
[30] ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהנה בגבורות ה' ס"פ ט [נט:] כתב: "מידת תלמידי חכמים ומדת הגרים אחת, שנאמר [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן' - 'וכי יגור אתכם גר' [שם שם לג]. וכן כללו רז"ל בברכה ביחד 'ועל זקני עמך ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גרי הצדק'... כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". [וראה לעיל פט"ו הערה 8]. ועל גרים אמרו חכמים [יבמות מז:] שהם קשים לישראל כספחת, ואין "ספחת" יוצאת מהמשמעות של צרעת ונגע [רש"י ויקרא יג, ב]. הנה שוב חזינן דמיון שכל הת"ח לצרעת, מפאת שהשכל הוא גר בעולם הגשמי.
[31] ובח"א לסנהדרין שם הוסיף: "ויש לך להבין מאוד לשון 'חיורא דבי רבי', כי הלבנות הוא זוהר, וכן נאמר על הצרעת [דה"י ב, כו, כ] 'והצרעת זרחה במצחו', כי דבק בו ענין חיצון נבדל, ושייך בו זורח, ודי בזה למבינים".
[32] שאמרו שם שהמשיח [קודם שיתגלה] יושב בין סובלי חלאים, וביאר לעיל פכ"ח ד"ה ועוד תדע: "שיש להם [לחולים] התנגדות מן העוה"ז, שהרי הם מדוכאים בחולי. וראוי שיהיה יושב המשיח ביניהם... שמתנגד לו עולם הטבע". ועוד ראה שם הערות 68, 74. וכונתו כאן היא, שכשם ששם נתבאר שמחמת שהמשיח נבדל מהעולם, לכך הוא יושב בין החולים, כך המשיח הוא גם בגדר מצורע. כי כשם שצרעת יוצאת מסדר העולם, כך החולה יוצא מסדרו וטבעו [לעיל פ"י הערה 128].

[33] בח"א לסנהדרין שם [ג, רכ:] הקדים לכתוב הסבר נוסף לשם "חיורא דבי רבי", וז"ל: "הצרעת הוא הפך והפסד אל האדם, והוא נחשב כמת [ראה לעיל פל"ה הערה 102]. ומפני כי המשיח מתנגד אליו העולם הגשמי הטבעי... זהו שאמרו כאן 'חיורא דבי רבי שמו', כי הצרעת הוא ההפסד שבא על אשר הוא בבית רבי, ואינו בשביל מזגו הרע... רק בשביל שכל ענינו דבק בתורה השכלית, אשר התורה השכלית מתנגד אליו העולם הגשמי, עד שיש העדר אל השכל מצד עולם הגשמי. ולכך רגיל שיהיה הצרעת במי שהוא בבית רבי, שדבק בתורה ובחכמה. כי הצרעת הוא העדר והפסד, ושייך זה ביותר אל אשר כל דביקותו בשכל. ואף כי התורה בודאי היא חיים, אבל מצד עוה"ז הגשמי יש לשכל התנגדות. ולכך רבנן, שהם בעלי השכל, אומרים כי שמו חיורא דבי רבי, כי יהיה למשיח מעלת השכל העליון, ובשביל כך מתנגד לו עולם הגשמי הטבעי, ומצד הזה מתייחס אליו הצרעת, שהוא הפסד והעדר מצד עוה"ז. ולכך רבנן אמרו 'חיורא דבי רבי שמו', והבן הדברים האלו מאוד". ובח"א לסנהדרין קא: [ג, רלה.] חזר וכתב: "כל מעלה עליונה, קודם שהיא יוצאת לפעל, נקראת צרעת, וכמו שבארנו אצל משיח... שאמרו 'מה שמו, חיורא דבי רבי שמו'".

פרק מב

[1] כפי שכתב לעיל ר"פ כ: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו". וראה שם הערות 3, 4. וכן כתב בס"פ מ, ושם הערה 102. ולעיל פכ"ז [ד"ה וקאמר שני] כתב: "הזמן האחרון הוא השלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה". וראה שם הערות 54, 55. ובפרק י [ד"ה ועוד תבין] כתב: "כי הכל יושלם באחרונה", ושם הערה 53. וראה עוד לעיל פי"ט הערה 72, שתשלומין שייכים רק בגמר ובסוף הפעולה. והאדם, שהוא השלמת הבריאה, נברא משום כן לבסוף [לעיל פ"ג הערה 88]. וראה להלן פס"ג הערה 8.

[2] פירוש - דבר שלא נשלם [ונגמר] אינו ראוי לשלימות. והואיל ובהתחלה אין השלמה וגמר, ממילא גם אין שלימות. וראה הערה הבאה.

[3] וכן כתב להלן פס"ב [ד"ה ובבראשית רבה]: "בזכות.. השלמה האחרונה, בזכות זה יזכו לכל השלימות". ובנתיב התורה פ"ט [א, מא.] כתב: "אין אל החכמה השלמה כלל, ודבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר". וכשם שהמנוחה צמודה להשלמה, כך השלימות צמודה להשלמה, כי המנוחה מורה על שלימות [לעיל פל"ו הערה 60].

[4] לשונו לעיל פכ"ז [ד"ה וקאמר שני]: "'שני אלפים ימות המשיח' [סנהדרין צז.], פירוש, הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא השלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה, ולכך הזמן האחרון מתייחס אל המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם... ולכך ראוי שיהיה מלך המשיח, שהוא המשלים, בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמות ביותר". וראה שם הערות 58, 59, 62, ופל"ו הערה 105.

[5] כפי שכתב לעיל ר"פ טו, וז"ל: "ישראל הם עיקר הנבראים בעוה"ז, ובשבילם נברא העולם, והרי ראינו כי רוב ימי עולם ישראל הם בצרה ובגלות בעוה"ז, ואיך הם עיקר בעולם. והתשובה על זה... כי העוה"ז אינו מיוחד לישראל. ואם היו ישראל מוכנים לעוה"ז... היה זה שאלה גדולה... אבל ישראל אין ראוי להם עוה"ז, ואין עיקר חלקם בעוה"ז הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדריגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עוה"ז הגשמי". וכל הפרק שם עוסק ביסוד זה. וראה עוד לעיל פי"ט הערה 142, ופכ"א הערות 1, 4.

[6] כמבואר לעיל פכ"ח הערה 11, ופל"ו הערה 105, שימי המשיח הם בעוה"ז.

[7] וכשם שעיקר שכרם של ישראל לא יכול להנתן בעוה"ז [ראה הערה 5], כי שכרם הוא רוחני ולא גשמי, כך היה צריך להיות ביחס למשיח גופא, שאין העוה"ז ראוי לביאת המשיח.

[8] כפי שכתב לעיל ר"פ כח: "ימי המשיח באחרית הימים, כי ימי המשיח זמן אחד, לא כמו שהוא הזמן הזה בשביל רוב הצרות שהם בזמן הזה... אבל ימי המשיח ימים שיהיו בסוף הזמן, הוא אחד". וראה שם הערה 7 בביאור יסוד זה. וגם כאן יתבאר כך, שהואיל וימי המשיח הם זמן אחד, לכך ימים אלו נגדרים כ"סוף העולם". משא"כ ימי העוה"ז, שרבוי הצרות שבהם עושה שימים אלו אינם מתייחסים לתקופה אחת מסויימת ומוגדרת. א"כ אחידות הזמן של ימות המשיח מאפשרת להגדיר את הזמן כ"סוף העולם".

[9] כמבואר היטב לעיל פט"ו ד"ה ויש לך, וז"ל: "כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעוה"ז החמרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חמרי לגמרי... אבל כאשר מגיע האדם אל ימי העמידה, אז אין השכל בטל אצל החומר, וגם אין החומר בטל אצל השכל, רק שניהם עומדים ביחד". וראה שם הערות 70, 71, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל.

[10] לשונו שם: "אבל בזמן הירידה, שאז הגשמי החמרי פוחת והולך... ואז השכל מתגבר ביותר, כמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] זקני ת"ח כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך

נחשב כאילו האדם הוא שכלי". וראה שם הערה 73. וכן הוא לעיל פ"ז הערות 49, 271. וראה עוד בגו"א במדבר פ"כ אות ב, ושם הערה 8.

[11] כי האדם הוא עולם קטן [ראה לעיל פל"ו הערה 37], ולכך כל השלבים והשנויים העוברים על האדם, בהכרח שימצאו להם קוי הקבלה בעולם עצמו.

[12] לעומת ימי הבחרות של אדם ש"הוא פונה אל התאות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל" [לשונו לעיל פט"ו ד"ה ויש לך].

[13] כפי שכתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, רט:], וז"ל: "הזמן האחרון הוא השלמה... ולכך הזמן האחרון מתייחס אל ביאת המלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה מאחד את כל העולם... ודבר זה שיהיה העולם אחד הוא ראוי בפרט בהשלמת העולם, כי אין חלוק בין ההשלמה ובין (האחרון) [האחדות]". וראה לעיל פכ"ז הערה 55.

[14] לשונו בח"א שם: "וראיה לזה כי כאשר הדבר הוא שלם - הוא אחד, שכך כתיב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', שהכתוב בא לומר שכבר נשלם המשכן, אמר שיהיה המשכן אחד. א"כ השלמת הדבר הוא אחדותו". וכ"ה לעיל פכ"ה הערה 55. ובגבורות ה' פ"ס [רסג:] כתב: "השלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות כו, ו] 'והיה המשכן אחד', ופירושו כאשר היה שלם אז נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם, ודבר זה מבואר". ובנתיב העבודה פ"ח [א, ק:] כתב: "כי האחד הוא שלם, וכאשר בדבר שלם יאמר עליו שהוא אחד, וכדכתיב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', ופירושו שלם".

[15] לשונו בח"א לסנהדרין צז: [ג, רט:]: "שאין ספק כי כאשר הדבר מחולק לשני חלקים מחולקים, אינו שלם. שהרי כל אחד ואחד הוא חלק בלבד, ואין זה שלם. וכאשר הוא אחד, הוא שלם, שאינו חלק. ולכך השלם הוא אחד, והאחד הוא שלם".

[16] וא"כ השתלשות יסוד זה הוא כך; הסוף יש בו השלמה, ומחמת השלמה זו הסוף ראוי אל השלימות, והשלימות מחייבת את האחדות.

[17] שאין שם בשורה רעה [רש"י שם].

[18] שם הויה.

[19] לשונו בגו"א דברים פ"ו אות א: "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". וראה לעיל פל"ו הערה 94. הרי שהקב"ה הוא אחד לעולם. ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח.] כתב: "בודאי הש"י בעוה"ז הוא אחד, רק מפני שיצה"ר בעולם,

ויצה"ר על ידו הפורעניות בא אל העולם, ולפיכך לא נראה אחדותו כאשר יש רע בעולם". וכ"ה בח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט:].

[20] כפי שהתבאר למעלה [פ"ט הערות 105, 107] שכל התוארים כלפי מעלה נאמרו לפי תפיסת המקבלים, ולא כפי אמתת עצמו יתברך, וכלשונו שם: "השי"ת נראה ונגלה בעולם כפי מה שהוא המקבל". וראה עוד לעיל פכ"ב הערות 62, 119, 130, ופכ"ו הערה 47.

[21] ואם - אף על פי.

[22] לשונו בגבורות ה' פל"ו [קלד.]: "קרבן פסח מורה על אחדותו יתברך [ראה לעיל פ"ח הערה 91], וצוה לאכול הפסח על מצות ומרורים [שמות יב, יח], להורות כי מאתו שהוא אחד יבואו פעולות מחולקות. ולא נאמר כי אחר שהוא אחד, פעולותיו אחדים, שלא ימשך מדבר שהוא אחד רבוי פעולות. כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת לחמם, והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר. ואין הדבר הזה בעליון יתברך, כמו שהיו סוברים המינים, שאמרו 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב' [איכה ג, לח], כלומר מן האחד לא יבוא דברים מחולקים. אבל האמת אינו כך, אבל הוא יתברך אחד ומיוחד... מ"מ הוא פועל פעולות הפכיות, שהוא הגואל ומביא השעבוד, כמו שגאלנו ממצרים, והוא הביא השעבוד על ישראל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב.] הוסיף לבאר, שאע"פ שמאתו יתברך הפעולות הן מחולקות, מ"מ "ההתחלה היא רק אחת, והיא טובה... והרע הוא מגיע מצד המקבל... ואינו רע מצד הש"י". וראה גו"א בראשית פי"ט אות לג, ושם הערה 54.

[23] בא לבאר את המשך דברי הגמרא "'ושמו אחד'... עוה"ז נכתב ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת, עוה"ב נכתב ביו"ד ה"א, ונקרא ביו"ד ה"א".

[24] כמו שהתבאר לכאורה כונתו לגמרא הנ"ל בפסחים, שבעוה"ז אין שם הויה נזכר, אלא שם אדנות. ושם הויה הוא "אמתת שמו יתברך" לעומת שאר שמות הקדושים. כפי שכתב רש"י בראשית ב, ה "ה' הוא שמו, אלקים - הוא שליט ושופט על כל". וברא"ש ביומא פ"ח סוף סי"ט כתב: "שם המפורש הוא מקור לכל השמות, כי כולן נאצלין ממנו". וראה להלן פמ"ד הערה 44.

[25] בגו"א שמות פ"ג אות ט [ד"ה ומה] כתב: "ושם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס, ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו. ושם הזה הוא באות היו"ד, מפני כי מורה על נסתר, שהוא נסתר ונבדל מן הנמצאות". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ה [קו.], ובדרשת שבת הגדול [ריא:]. וראה לעיל פ"י

הערה 115. וראה עוד בגבורות ה' פס"א [ערה:], שהזכיר שם ששם הויה מורה שהשי"ת נבדל מן העולם. וראה להלן פמ"ד הערה 44.

[26] מה שמוסיף "שהם גשמיים", כי אמרו [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת שמים מצויה - עניות מצויה". וכתב שם בח"א לבאר [ב, א.]: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע את הים בשמו... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד". וראה לעיל פי"ב הערה 43, ולהלן פמ"ד הערה 44.

[27] כפי שכתב בגו"א בראשית פי"ב אות יז: "הכתיב קודם לקרי". ולכך ברור הוא שהכתיבה מתייחסת להשי"ת, והקריאה לאדם. ובתפארת ישראל פס"ו [קצט.] כתב: "כי הכתיב הוא מצד הספר, כי לא שייך כתיבה רק בספר... אבל הקרי אינו נחשב ספר, רק שקורים בני אדם בפה הענין אשר נכתב בספר". ובח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] כתב: "המצוה שגזר השי"ת, ואין אל דבר זה שתוף עם המקבל כלל, דבר זה ראוי שיהיה בכתיבה ולא בפה האדם, שהוא המקבל. והתורה שבע"פ, הוא פירוש התורה שבכתב כמו שראוי מצד המקבל, דבר זה ראוי שיהיה בפה האדם, שהוא מצד המקבל".

[28] בח"א לקידושין ע: [ב, קנ:] כתב בענין זה: "דע, כי הכתיבה הוא מורה על עצמו יתברך כמו שהוא, אבל הקריאה הוא על מה שהוא אצל הנמצא. לכן השם נכתב בשם ד' אותיות, ונקרא בשם אדנות. והוא הוראה כי הנמצא הגשמי אינו דבק בשם העצמי אשר לו יתברך. ואם היה השם נכתב ונקרא בשם בן ד', היה הוראה כי הש"י דבק בשלמות עם הנמצאים, אשר הם נמצאים גשמיים. עכשיו שהוא נכתב בשם הויה ונקרא בשם אדנות, הקריאה מורה על הנגלה כאשר הוא אל הנמצא. אבל שם בן ד', שהוא העצם, הוא נבדל מן האדם הגשמי".

[29] כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן]: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ולהלן פמ"ט [ד"ה כבר אמרנו] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השי"ת ובין הנמצא". ובבאר הגולה, באר הרביעי [עו.] כתב: "כי חומר העוה"ז מסך מבדיל בין הש"י ובין הצדיקים, הוא המונע שאין הש"י נמצא אליהם לגמרי". 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 למכות כג: [ד, ז:]. וראה להלן פמ"ז הערה 32, ופנ"א הערה 82.

[30] בפני עצמו - פירוש הקריאה לכשעצמה מבלי להתייחס גם לאופן הכתיבה.

[31] כמו שאמרו [שבת פט.] "כלום יש עבד נותן שלום לרבו". וכתב בבאר הגולה, באר הרביעי [עב:]: "אין העבד נותן שלום לרבו, מצד שאין שיתוף וחבור בין האדון ובין העבד". וראה לעיל פכ"ח הערה 88. ובח"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".

[32] שאמרו [ברכות יז.] "עוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה, ולא משא ומתן, ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". וכן להלן פמ"ד [ד"ה ואל היה] כתב שכאשר האדם מסולק מן החומרי הרי הוא במדריגת המלאכים. וכן בדר"ח פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "אם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך".

[33] כי השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעוהז שהם גשמיים" [לשונו למעלה]. אך כאשר הנמצאים לא יהיו גשמיים, שוב לא יהיה צורך במסך המבדיל בין השי"ת לאדם, ולכך השי"ת יהיה אף נקרא בשם הויה, כי שם הויה יצא מנרתיקו.

[34] לעיל פכ"ג ד"ה התבאר לך.

[35] לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [פה.]: "יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת - מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לעלול חבור וקירוב אל העלה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו. וכך הש"י, שהוא עלה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה". ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "העילה עם העלול יש בזה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד הצרוף, כי העילה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". וראה לעיל פי"ט הערות 18, 64, פכ"ב הערה 69, פכ"ג הערה 15, ופכ"ז הערה 35.

[36] לשונו לעיל פכ"ג ד"ה התבאר לך: "כי כאשר באדם הוא עלול מן העילה, יש לו ב' בחינות; הבחינה האחת, כי במה שהוא עלול, הנה הוא נבדל מן העלה, וראוי שיקבל יראתו ופחדו עליו. והבחינה השניה, כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו". וראה ההערה הבאה.

[37] והנה בעוד שכאן הדגיש שביחס של עבד לאדונו יש הבדלה וריחוק, הנה 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 [סא.] כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו". ושם בפל"ג [סוף צו:] כתב: "והוא יתברך

מתייחס לאדם במה שהוא אדון לו ומנהיג אותו... לכך ראוי לקרוא אותו בשם אדון, לפי שהוא אדון מנהיג האדם". וראה ההערה הקודמת. וצ"ב מדוע כאן הדגיש רק פן אחד ביחס זה, של הבדלה והפרשה. וכמו כן יש להעיר לאידך גיסא, שהנה בעוד שכאן הדגיש שביחס של בן לאביו ישנו צירוף וחבור, מצאנו גם שכתב להיפך, וכגון; בנר מצוה [יג:] כתב: "כי כמו שיש לאב חיבור וקישור לבנו... כך יש להם פירוד ג"כ בצד מה, כי האב והבן הם מחולקים בעצמם, שזה הוא אב וזה בן". [וראה לעיל פי"ט הערות 18, 64, ופל"ח הערה 46]. הרי שבין היחס של עבד ואדון, ובין היחס של אב ובן מצאנו בכל אחד מהם את אותה כפילות; יחס של צירוף וחבור, ויחס של הפרדה והבדלה. ומדוע כאן קבע שיחס ההבדלה מכונה בשם עבד ואדון, ואילו יחס הצירוף מכונה בשם אב ובן. ובעל כרחך לומר, שאע"פ שבשתי מערכות יחס אלו [אדון-עבד, אב-בן] נמצאים הם גם ההבדלה וגם החבור, מ"מ בכל אחת ממערכות אלו ישנו עיקר וישנו טפל. שבודאי שביחס אדון ועבד, עיקר היחס הוא של הבדלה והפרדה, וכמו שנאמר [מלאכי א, ו] "ואם אדונים אני איה מוראי". ואע"פ שיש גם ביחס זה ענין של חבור וצירוף, מ"מ עיקר היחס הוא של מורא והבדלה. וה"ה לאידך גיסא. ביחס שבין אב ובנו, אע"פ שיש בו גם ענין של הבדלה, מ"מ עיקרו הוא יחס של חבור וצירוף, וכמו שנאמר [תהלים קג, יג] "כרחם אב על בנים רחם ה' על יראיו". וכן "כאשר ישא איש את בנו" [דברים א, לא]. כללו של דבר, בקשר לאדון ועבד, עיקר היחס הוא הפרדה והבדלה, אך יש בו גם צירוף וחיבור. ובקשר לאב ובן, עיקר היחס הוא חבור וצירוף, אך יש בו גם הבדלה והפרדה. וביתר העמקה, בקשר של אדון ועבד, יחס הצירוף והחבור אינו אלא היכי תמצא לאפשר ליחס של היראה לחול. ובקשר של אב ובן, יחס החילוק וההפרדה אינו אלא היכי תמצא לאפשר ליחס של אהבה וצרוף לחול.

[38] ובאור חדש [קפד:] כתב: "השם מיוחד בד' אותיות, ונקרא בשם אדנות, כי שם הכתיבה ממנו הם ניסים ונפלאות בעולם [ראה פל"ב הערה 108], ושם א"ד בו מנהיג עולם הטבע". ולכך ברור שלעת"ל, כאשר לא תהיה יותר הנהגת הטבע, שוב אין השם נקרא בשם אדנות אלא נקרא כמו שנכתב.

[39] הוקשה להם מה שלא אמר הכתוב 'שמע ישראל ה' אלקינו אחד', ולמה הזכיר עוד השם לומר 'ה' אחד'. [לשונו בנתיב העבודה פ"ז (א, צח.)].

[40] לשונו בנתיב העבודה שם: "לכך לא אמר 'שמע ישראל ה' אלקינו אחד', כי אין האחדות מצד מה שהוא יתברך אלקינו. כי במה שהוא אלקינו, ושמו מיוחד על ישראל, אין נראה האחדות, כי אחדותו יתברך מה שאין לו יתברך צירוף אל דבר, ואילו מה

שאמר 'אלקינו', בשם הזה יש צרוף אלינו". ומחבור דבריו כאן לשם מתבאר, שמה שכתב כאן "העלול אינו אחד", אין כונתו משום שיש הרבה נמצאים, אלא כוונתו היא שכל אלקות העולה מהצרוף לתחתונים מחמת בחירת התחתונים, מופקעת היא מאחדות, כי האחדות מתבטאת ב"אין עוד מלבדו", ובהכרח שכאשר יש כאן צירוף לתחתונים מחמת בחירתם, יש בכך חריגה מסוימת מבלעדיות זו.

[41] הוא אחד - שה' אחד. ולכך "אין עוד מלבדו". והכל מצטרף אליו כי אין דבר שיוצא ממנו יתברך.

[42] לשונו בנתיב העבודה שם: "ולכך צריך עוד לומר 'ה' אחד', כי אחדותו בעצמו, מבלי צרוף כלל".

[43] פירוש - בעוה"ז החבור של ה' לעולם נעשה מצדם של הנמצאים שבחרו בו, ואילו לעוה"ב החבור של ה' לעולם יעשה מצדו יתברך. ומעין מה שכתב בבאר הגולה באר השלישי [מג:], וז"ל: "הוא יתברך מלכם על אפם ועל חמתם... ודבר זה אינו כלל מצד ישראל, כי דבר שהוא מצד המקבל, כל מקבל אפשרי מצד עצמו... אבל דבר זה הוא מצד מעלה, הוא השי"ת". וראה לעיל פי"א הערות 174, 211. והעומק הוא, שלעת"ל יתגלה שאף החבור של ישראל בעוה"ז היה מצדו יתברך, ולא מצידנו. ומה שיתגלה לעין כל לעת"ל ["ה' אחד"] התקיים לאורך כל ימי העוה"ז בישראל, רק שבעוה"ז לא היה הדבר גלוי לכל, ורק לעת"ל יתברר הדבר. וזהו פשוטו של מקרא "ה' אלקינו ה' אחד", ש"לא אמר 'שמע ישראל אלקינו ה' אחד', כי שם המיוחד בפרט נקרא על ישראל, ולפיכך אמר 'שמע ישראל ה' אלקינו', ור"ל השם המיוחד הוא אלקינו, והוא יתברך ה' אחד מצד עצמו, וזה יהיה נגלה לעתיד... אבל בעוה"ז אין נראה אחדות השם הזה" [לשונו בנתיב העבודה פ"ז (א, צח.)].

[44] מדבר עתה על המשיח, כי המשך הספרי הוא: "'ה' אחד' לעוה"ב, וכן הוא אומר [זכריה יד, ט] 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". ופסוק זה יתקיים בימי המשיח, וכמבואר לעיל פל"ח הערה 30, פ"מ הערה 93, ולהלן פמ"ו הערה 86.

[45] כמבואר לעיל פכ"ז הערה 55, ששם נלקטו המקומות שבהם חזר ונשנה יסוד זה.

[46] כמבואר לעיל פכ"ז הערה 57, והובא גם כאן בהערה 4.

[47] שהעולם יתאחד בהתאם לאחדותו יתברך.

[48] וכמבואר לעיל פל"ב הערה 175, פל"ו הערה 94, פל"ז הערות 10, 49, ופל"ח הערה 12. ועוד אודות שמלך המשיח יבטל כח מלכות רביעית - ראה לעיל פי"ז הערה 21,

פי"ח הערה 71, פכ"א הערה 43, פכ"ח הערה 55, פל"ג הערה 79, להלן פמ"ג הערה 56, ופ"ס הערה 77.

[49] כפי שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], וז"ל: "אין בכל האומות שהם מתנגדים לישראל כמו זרע עשו, שהרי לא יתאחדו יחד... ומפני זה אמרו [רש"י שמות יז, טז] אין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה זרעו של עשו. לפי שהשם של הקב"ה הוא 'אחד', דכתיב [זכריה יד, ט] 'ושמו אחד'... ומפני שכאשר זרעו של עשו בעולם יש התנגדות לישראל, וכאילו זרעו הוא השניות שיש בעולם, א"כ לא יתכן שיהיה שם כבודו נגלה ונמצא בעולם בשלימות... שאין נגלה בעולם האחדות של שמו יתברך". וכן מבואר בגו"א שמות פי"ז אות יג, ובדברים פכ"ה אות כה, ולהלן פ"ס הערות 44, 45.

[50] כלומר כולן פה אחד להרע לישראל, אם בא ישראל לדין לפניהם, כולן מחייבין אותו [רשב"ם שם].

[51] כלומר מתנים עם ישראל לעשות רצונם בשוחד שהם מקבלים, ואין מקיימין דבריהם [רש"י שם].

[52] לשונו לעיל ס"פ כא: "כי ג' מלכיות, דהיינו מלכות בבל, מלכות פרס, ומלכות יון, שלשתן יש להם חבור אל ישראל, ומפני כך היו נמשכין אחר ישראל". ועיי"ש שתלה זאת בכך שג' רוחות הן פונות אל האמצעי.

[53] שאמרו [בויק"ר יג, ה] על הפסוק [ויקרא יא, ד-ז] "את הגמל ואת הארנב וגו' ואת החזיר" בזה"ל: "'את הגמל' זו בבל, 'כי מעלת גרה היא' שמגדלת את דניאל... 'ואת השפן' זו מדי... שמגדלת את מרדכי... 'ואת הארנבת' זו יון... שמגדלת הצדיקים". והובא לעיל פכ"א הערה 104. וכן שם בס"פ כא הביא את הילקו"ש חוקת יט, שגם נתבאר שם שג' המלכיות הראשונות מצטרפות במידה מסויימת לישראל.

[54] שאמרו במדרש [ויק"ר יג, ה] "'ואת החזיר' [ויקרא יא, ז] זו אדום... שאינה מגדלת הצדיקים, ולא די שאינה מגדלת, אלא שהורגת אותם". וכתב לעיל ס"פ כא: "כי מלכות רביעית מחולקת מן ג' מלכיות, כי שלשה מלכיות יש להם חבור יחד... אבל מלכות רביעית אינה מתקשרת עמהם". וראה שם הערה 109.

[55] כפי שכתב להלן פס"ג: "שאף המלכיות... יקלסו לפניהם [של ישראל]... מפני כי השי"ת הוא שלימות העולם, והמלכיות הם גם כן בכלל העולם". ולפי המתבאר כאן, דבריו שם מכוונים לג' המלכיות הראשונות. וראה להלן פנ"ה הערה 8.

[56] כי כאמור לשון הפסוק [תהילים סח, לא] הוא "גער חית קנה עדת אבירים וגו'", ולדעת המהר"ל חז"ל הבינו שהפסוק אומר כך: "גער חית", באם תגער ותרחיק את החיה [מלכות רביעית], אזי "קנה עדת", בזה תקנה ותתקרב לעדה, שהם ישראל.

[57] לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ]: "זרע עשו לא יתאחדו יחד [עם זרע יעקב], ואמרו ז"ל [מגילה ו.] כשזה קם, זה נופל. וזה מורה שאין אחדות לזרע עשו עם ישראל, וזה לא תמצא בכל האומות". וראה לעיל פכ"א הערה 87, ופל"ז הערה 7. ובנתיב התורה פי"ב [א, נב.] כתב: "ישראל ואדום הם הפכים לגמרי, כי כאשר זה קם - זה נופל, ואי אפשר שיהיה להם שום חבור".

[58] כי "שם עדה בא על הכלל" [לשונו בדר"ח פ"ג מ"ו (קכד:)], ואין שם "כלל" על אומות העולם [פחד יצחק פסח מאמר מא].

[59] בפסחים קיח: אמרו שלעת"ל המשיח יאות לקבל דורנות ממצרים, וכוש, אך לא יקבל דורון ממלכות רומי. וכתב על כך בדרשת שבת הגדול [רכט:] בזה"ל: "הרי כי אין מלכות רביעית חלק במלך המשיח. וזה כי מלך המשיח הוא השלום שיהיה בעולם, ועשו מסולק מזה, כי אין עשו דורך אל השלום... אע"ג שהם אחיהם, אין להם חבור אל ישראל". וראה להלן פנ"ה הערה 8.

[60] ואודות שהארי והדוב והנמר מקבילות לשלש המלכיות הראשונות - ראה בנר מצוה [יא.-טו.] שהאריך בזה.

[61] בסמוך יבאר מדוע מלכות רביעית נקראת "חיה" סתם.

[62] פירוש - הרחקת החיה מקרבת את ישראל, וכמו שמבאר.

[63] תיבת "גער חית קנה".

[64] כי "קנה" מתפרש כקנים, וכן מתפרש כקנין.

[65] כמו שנתבאר לעיל פל"ב הערות 161, 164, 167.

[66] פירוש - שם "חיה" כולל בתורה גם את הארי והדוב. שהרי נתייחד השם "חיה" לבעלי החיים הגדלים שלא במקום ישוב [שנות אליהו כלאים פ"ח מ"ו]. ובשבת נא: אמרו "חיה גדולה", ופירש רש"י שם "כגון דוב". ובחגיגה יג: אמרו "ארי מלך שבחיות".

[67] ועוד אודות שמלכות רביעית כוללת בתוכה את כל הג' מלכיות הקודמות לה - ראה לעיל פ"ה הערה 545, פ"ו הערה 67, פ"י הערה 92, פי"ז הערה 149, פי"ח מד"ה והנה חכמי עד סוף הפרק, ופכ"א הערה 107.

[68] כולן פה אחד להרע לישראל [רשב"ם שם].

[69] ס"פ כא, שג' המלכיות מקבילות לג' רוחות הפונות אל האמצעי [ישראל], ואילו מלכות רביעית היא כנגד צד שמאל, הפורשת מן האמצע. וכן עוד ראה שם את ההערות 101, 102, 109.

[70] כפי שכתב על יעקב ועשו ש"אין להם שתוף ביחד, כמו אש ומים... כך הם יעקב ועשו" [גו"א בראשית פכ"ה אות כו]. וראה לעיל פ"י הערה 105, ופכ"ה הערה 138. ובתחילת פרק לח כתב: "כל שני דברים אשר הם מחולקים, אין להם עמידה יחד... שלא יהיה להם חבור ושתוף כלל". וראה שם הערה 3. ועוד אודות שההפכים אינם מתקיימים יחד - ראה לעיל פ"ז הערות 174, 256, פט"ו הערה 47, פכ"ג הערה 2, ופל"ח הערה 1.

[71] פירוש - אם ישראל היו מתרחקים מהאומות.

[72] פרק כה, שביאר שם שכאשר ישראל מתרחקים מהאומות, בכך הם שומרים על עצמם מהאומות [שם ד"ה וכשם שקיום]. ושם בהמשך הפרק [ד"ה והתבאר לך] כתב: "והתבאר לך הפך מחשבותם... כי הבוערים יחשבו כי קירוב אש ומים יהיה שלום ביניהם. וזה אינו, כי ההתחברות להם, אז האומות גוברים ומבטלים ח"ו אותם". ושם ביאר שהתגברות האומות מתבטאת בפירוד ובפיזור של ישראל בתוכן של האומות. [ראה שם הערות 35, 39, 51, 70]. והעומק שמוסיף כאן המהר"ל הוא, שכל עוד שישראל שומרים על יחודם, הרי בכך הם הפוכים מהאומות, וההפכיות הזו גופא מונעת את התערבותם ופיזורם של ישראל בתוך האומות, כמשפט ההפכים שלא יתקיימו יחד. אך כאשר ישראל מטשטשים את זהותם, ובכך מקהים את ההפכיות הקיימת בינם לבין האומות, הרי דוקא אז חיבורם לאומות נעשה אפשרי, ובכך ישראל יתפזרו בכל מקום, כי כבר לא יחול עליהם הכלל שההפכים לא יתקיימו במקום אחד.

[73] לעיל פכ"ה [כמבואר בהערה הקודמת]. ושם בד"ה וכבר בארנו כתב: "ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד - המים [האומות] מכבין את האש [ישראל]. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומיושב המים... והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים - שהם האומות - גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים".

[74] כמבואר לעיל ר"פ יז, ושם הערה 16, שנתבאר שכח רומי בא מן השער החמישים, וכן ביאר בהמשך הפרק שם את כוחו הרב של מלכות רומי. וכן נתבאר לעיל פי"ח הערה 28.

[75] כפי שכתב לעיל פי"ז ד"ה ומאחר שכחו, וז"ל: "אם נתן הקב"ה להיות יוצא כוחם של מלכות רביעית אל הפעל, היו מחריבין את כל העולם מגודל התוקף אשר יש להם. אבל עתה הש"י לא הוציא כח אדום אל הפועל, והם דומים אל הבהמה שהיא זמומה וסגורה, מבלי יציאה אל הפעל. וכן כח אדום... הוא כמוס בלתי יוצא אל הפעל, עם שהוא גדול מצד עצמו, רק שאינו בפעל לגמרי". ושם בהמשך הפרק כתב: "כי מלכות זה... אין כח שלו בפעל הגמור בשלימות", וראה שם הערות 71, 75. ועוד אודות שכח אדום אינו אלא כגזלן, ושהוא חסר בעצם - ראה לעיל פ"ז הערה 225, פט"ז הערה 40, פי"ז הערה 33, ופכ"ח הערה 54.

[76] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בגבורות ה' פמ"ד [קע:] כתב: "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל, כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל". ובדר"ח פ"ד מ"א [קסב:] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד... ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". וכן כתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכד.], ועוד.

[77] לשונו בח"א לשבת לב: [א, כד:]: "כבר ידעת כי החומר... לא ישבע, ולעולם הוא חסר, ואינו מקבל שביעה לעולם". ובאור חדש [קעג:] כתב: "כתיב [משלי יג, כה] 'צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר'... כי הבטן הוא חמרי, והרשע שהוא חסר בעצמו, ולכך יש לו משפט החומר, שהוא חסר ואינו שבע". ובח"א לסנהדרין נב. [ג, קסב.] כתב: "ענין החומר שהוא תמיד חסר, ואינו שבע לעולם... כי החומר אינו שבע כלל". ובח"א לע"ז יז. [ד, לט.] כתב: "כל דבר שהוא חסר אינו שבע, כי השביעה היא השלמה". ושם הביא את הפסוק [משלי ל, טז] "שאול ועוצר רחם ארץ לא שבעה מים".

[78] כמו שנאמר [דברים לג, כג] "נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה' וגו'", ופירש רש"י שם: "שהיתה ארצו שבעה כל רצון יושביה". הרי ששביעה נאמרה כלפי רצון. וראה לעיל פי"ג הערות 102, 103.

[79] פירוש - הואיל ומלכות רומי תמיד חסרה, לכך אין היא מרגישה שהיא קבלה שוחד מישראל, שהרי "בעודה בכפו יבלענה" [ישעיה כח, ד]. וממילא אין היא מרגישה מחוייבת כלפי הבעלים נותני השוחד, כי שוחד זה לא גרם להם שום שביעות רצון. דוגמה לדבר: נאמר [דברים ח, י] "ואכלת ושבעת וברכת". וכתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.]: "כל שביעה היא השלמה, ועל זה יש לברך את הש"י". פירוש, רק כאשר אדם שבע, יש בו להרגיש את שלימותו, ולכך יכול לברך למקור השפע. אך כאשר אינו

מרגיש שבע, אין בידו אז להרגיש מחויבות והכרת טובה למי שסיפק לו את שהיה לו. וראה לעיל פל"ג הערה 36.

[80] חוזר בזה לדבריו שבראש הפרק, ש"התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל... והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן... מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם הוא מוכן שיהיה אלקי" [לשונו בתחילת הפרק].

[81] כמבואר בתחילת הפרק ש"ימי המשיח... אז יהיה העולם בשלימות, כאשר כל סוף הוא מסוגל אל השלימות, מתחייב שיהיה העולם אחד, שאם לא היה העולם אחד, לא היה בו שלימות".

[82] הוא עוף דורס ממשפחת הנשרים [ראה רס"ג ויקרא יא, יח].

[83] רחמים - מטר [רש"י שם].

[84] אמידי - על שום דבר [רש"י שם].

[85] כשהוא מצפצף נשמע כאומר שרקרק [רש"י שם].

[86] דאי יתיב אארעא ואינו עומד אלא יושב ומצפצף, סימן בשורה הוא. אארעא - שאין דרכו כן [רש"י שם].

[87] בי כרבא - חרישה [רש"י שם].

[88] גללא - אבן גלל מן המרום [רש"י שם].

[89] בדאי ושקרן, ולפיכך לקה [רש"י שם].

[90] עפ"י הפסוק [במדבר יא, כו] "וישארו שני אנשים וגו' והמה בכתובים וגו'", ופירש רש"י שם "במבוררים שבהם לסנהדרין". וכאן כוונתו לומר שהפירושים השונים שנאמרו על מאמר זה אינם מבוררים וראויים.

[91] פירוש - יש נמצאים שונים, שכל אחד ואחד מהם מסוגל להנהגה רוחנית. וכמו שאמרו [עירובין ק:] שניתן ללמוד צניעות מחתול, גזל מנמלה, עריות מיונה, ודרך ארץ מתרנגול.

[92] לשונו בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג:]: "כי עוף השמים הוא מסוגל לדברים כמו אלו שהם דברים רוחניים, כדכתיב [ראה 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. [מקור המאמר] האריך יותר, וז"ל [ד, צח:]: "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. וראה לעיל פ"ו הערה 86, פ"ז הערה 167, פי"ד הערה 87, פכ"ב הערה 76, ופכ"ו הערה 80.

[93] כמבואר בגמרא בגיטין מה., שהיה אדם "דהוה ידע בלישנא דציפורי". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז:] כתב: "שיחת עופות... שהיו יודעין ומכירין בצפצופי העופות, ודבר זה היא שיחת צפורים". וראה בערוך ערך מל ח' שהזכיר שם שירת העופות. וראה לעיל פכ"ו הערה 82. ועוד אודות צפצופי העופות - ראה זוה"ק ח"א קכו:, וח"ב ו:.

[94] מסופר שם על רב עייליש שנשבה לבית האסורים, וישב לידו אדם שידע בלשונות הצפורים. ובתחילה הגיע עורב, ולאחריו הגיעה יונה, ושניהם קראו בקול, וביאר אותו אדם שהם מייעצים לעילייש שיברח, כי יתרחש לו נס שיאפשר לו לברוח בהצלחה. וגמרא זו הובאה לעיל פכ"ו הערה 79.

[95] כמלוקט בהערה 92. 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:.

[96] לשונו בגו"א בראשית פ"ח אות טז: "העורב הזה הוא אכזרי, כמו שדרשו ז"ל [עירובין כב.] 'שחורות כעורב' [שיה"ש ה, יא] 'אין התורה מתקיימת אלא במי שעושה עצמו אכזרי על בניו כעורב הזה'. והכתוב אומר [תהילים קמז, ט] 'נותן לבהמה לחמה לבני עורב אשר יקראו', א"כ אכזרי הוא". וראה לעיל פכ"ג הערה 2.

[97] למה נקרא שמה חסידה, שעושה חסידות עם חברותיה [חולין סג.]. ופירש רש"י שם "מחלקת מזונותיה". וכן הוא ברש"י ויקרא יא, יט.

[98] שהרי אמרו [חולין סג.] "למה נקרא שמו 'רחם', כיון שבא רחם באו רחמים לעולם". ולעומת חסידה שאמרו עליה [שם] "עושה חסידות עם חברותיה".

[99] לא זכיתי להבין דבריו הקדושים, שהרי בתורה [ויקרא יא, יח, דברים יד, יז] החי"ת קמוצה.

[100] שהוא פועל יוצא, וכמו "כרחם אב על בנים" [תהילים קג, יג].

[101] לשונו בגו"א שמות פי"ד אות טז: "נקודה בתוך הוי"ו, קורא רש"י בכל פירושו שורק, ומה שהאשכנזים קוראין 'שורק' דהוא ג' נקודות זה על זה, קורא אותו [רש"י] גם

כן שורק... כי ענין אחד ומשפט אחד לנקודה שהוא בתוך וי"ו ולג' נקודות, ולכך שניהם קורא אותו 'שורק'".

[102] פירוש - תיבת "שרק" מורה על קשור וחבור בשני אופנים; (א) באותיות האלפ"א בית"א ג' אותיות אלו הן עוקבות אחת אחר השניה [קו"ף, רי"ש, שי"ן]. (ב) תיבת "קשר" עצמה בנויה היא מתיבות אלו. וכן מבואר בח"א לחולין שם [ד, צט.], ויובא בהערה 104.

[103] כפי שכתב בח"א לגיטין נו: [ב, קה.]: "המרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו. וזה שאמרו [ברכות לג.] כל שאין בו דעת אסור לרחם עליו... וזה כי כאשר אין בו דעת אין להתחבר... עמו". ועוד אודות שרחמים הם הדבקות בעצם - ראה לעיל פ"ה הערה 352, פ"ז הערה 133, פכ"ה הערה 101, ולהלן ר"פ נב.

[104] לשונו בח"א לחולין שם [ד, צט.]: "כי כאשר מרחם על אחד, מתדבק נפשו בו. ולפיכך כתוב 'כרחם אב על בנים', כי נפש האב קשורה בבנו, וכדכתיב 'ונפשו קשורה בנפשו'. ולכך אמר דעביד 'שרקרק', כי 'שרק' בו אותיות קשר, והוא מורה על החבור והקשור שיש לו עם מי שמרחם עליו. וגם אותיות שר"ק הם קשורים - קו"ף רי"ש שי"ן". וראה להלן פנ"ב הערה 19.

[105] פירוש - החבור מתבטא דוקא באותיות המסיימות את האלפ"א בית"א [קו"ף, רי"ש, שי"ן], ולא באותיות הראשונות של האלפ"א בית"א [כמו אל"ף בי"ת גימ"ל]. ומיד יבאר מדוע האות תי"ו לא נכללת כאן. וכמו שנאמר [ש"ב א, כג] "שאול ויהונתן הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו וגו'".

[106] לשונו בנתיב העבודה פי"א [א, קיב.]: "הסוף הוא נבדל מן הדבר עצמו במה שהוא סוף". ועפי"ז ביאר שם שאע"פ שהעונה אמן אחר ברכת עצמו הרי זה בור [ברכות מה:], מ"מ העונה אמן אחר ברכת בונה ירושלים ["הוא סוף הברכות" (רש"י שם)] הרי זה משובח [שם]. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "הסוף הוא נבדל מן העיקר הדבר, כי התכלית הוא שנבדל מן הדבר". ובח"א לב"ב עג: [ג, צז:] כתב: "כל דבר שהוא סוף הדבר הוא נבדל משאר הדבר שהוא עיקר". וכן צרף לכאן את יסודו, שאע"פ שהתורה אמרה [דברים כה, ג] "ארבעים יכנו", מ"מ אינו לוקה אלא ל"ט מלקות [רש"י שם], כי אין הספירה האחרונה נמנית עם הקודמות לה [גו"א דברים פכ"ה אות ג], "כי האחרון לא שייך בו ספירה. כי הספירה היא פרטית, והאחרון... אין שייך בו ספירה פרטית" [לשונו בבאר הגולה באר הראשון (כב.)]. והם הם הדברים. וראה עוד לעיל פכ"ד הערה 25, שנתבאר שם שאין הסוף מצטרף לעיקר. ועוד אודות אות תי"ו המסיימת את האלפ"א

בית"א - ראה נתיב האמת פ"א [א, קצה.], תפארת ישראל פל"ד [צט.], ודרוש על התורה [כו:].

[107] מהסוף אל ההתחלה ["שרק"], ולא נאמרו כסדרן ["קרש"].

[108] כי ההתחלה נמשכת ופונה אל הסוף, אך אין הסוף נמשך ופונה אל ההתחלה.

[109] כמשפט ההתחלה שהולכת אחר הסוף, וכמו שאמרו [ברכות יב.] "הכל הולך אחר החיתום". וראה להלן פנ"ט הערה 137.

[110] בד"ה ועוד כי. וראה בנתיב האמת פ"א [א, קצה.] אודות תיבת "שקר" שאותיותיו מקורבות זו לזו [שבת קד.], "כי אין צריך לטרוח אחר השקר, ויכול לומר שקרים כמו שירצה... וראוי היה שיהיה תיבת 'שקר' - 'שרק', שאלו אותיות קרובים זה לזה לגמרי, אבל כדי שיהיה הק' באמצע, כי הק' יש לו רגל למטה, והכל נסמך עליו [שבת קד.]". הרי שאותיות "שרק" מורות על קשר וחבור, וקשר וחבור זה יכול להיות מנוצל לרעה, כפי המתבטא בתיבת "שקר".

[111] כמו כאן שהרחם מסוגלת למידת הרחמים.

[112] דוגמה לדבר: דברי הגמרא [שבת קיט:] "שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בע"ש מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת, מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך". ומעין זה כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות כה: "כל דבר ודבר מתעורר אל טבעו, לפיכך כשבא יעקב לבתי מדרשות היה מתעורר אל רוה"ק, ומתעורר לצאת בטבעו". וראה לעיל פכ"ט הערה 23. ובספר משלי [כז, כא] נאמר "מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו". וכתב שם הרבינו יונה: "אם הוא משבח המעשים הטובים החכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושורש הצדק נמצא בו... והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור". הרי שהאדם מתעורר בקול לקראת דבר התואם לטבעו. וכן הוא בספר החסידים, אות רצא.

[113] כמו שנאמר [עמוס ה, יג] "לכן המשכיל בעת ההיא ידום כי עת רעה היא". וכבר נתבאר למעלה [פי"ט הערה 116, ופל"ט הערה 46] שהאבל יושב דומם, כי הגיע אליו ההעדר. וכן הוא להלן פמ"ג ד"ה דברים אלו, וס"פ נב. ולהלן ר"פ נה מבואר שהפסדו של דבר נמצא בהפכו, ואם אין הפך - אין הפסד, וראה שם הערה 10.

[114] שהרי הקול מורה על היציאה אל המציאות [לעיל פל"ב הערה 26, ופל"ט הערה 46], וכן השמחה מורה על המציאות [כמלוקט לעיל פ"ח הערה 38], ולכך יש "קול

שמחה" כאשר הנמצא פוגש דבר התואם למציאותו. וכן מבואר בתפארת ישראל פ"ל [צ.], ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.].

[115] לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש שרק: "ענין השריקה הנעת השפתים בקול".

[116] לשונו בתפארת ישראל פס"ו [רג.]: "וכן שלש נקודות זו תחת זו, שנקרא בלשון המדקדקים [רד"ק, מכלול, תחילת שער דקדוק השמות (קלו:)] קבוץ שפתים... כי קבוץ שפתים שאנו קוראין שורק... לכן ג' נקודות דומים לשורק".

[117] פירוש - ה"יחד" שיש בקבוץ שפתים הוא מורה על רחמים, כי בכל רחמים נמצאים הקבוץ והיחד.

[118] לשונו להלן פנ"ב ד"ה אמנם יעקב: "ענין הרחמים האהבה והחבור... כי אוהב תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח], וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'. ודבר זה ידוע. והאהבה היא הדבוק והחבור בעצם". וראה שם בהערות. וראה לעיל פ"ה הערה 352, פ"ז הערה 133, ופכ"ה הערה 101.

[119] כמבואר להלן פנ"ב ד"ה אמנם יעקב: "המדה הזאת בעצמה [הרחמים] הוא סבה אל החבור שיש אל השי"ת לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים".

[120] וצרף לכאן, שבתפילת שחרית אומרים המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים". והיה אפשר לומר "המאיר לבני אדם ברחמים", מבלי להדגיש "לארץ... עליה". אלא שהם הדברים. הרחמים מורים על החבור, והחבור חל כאשר הוא יורד עד למטה, אל הארץ, ולדרים עליה. וכן אמרו בחולין 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... הביא המטר מן עליונים לתחתונים ע"י התפלה שהתפלל... ואז עליונים ותחתונים מתחברים ובאים הגשמים מעליונים לתחתונים, ולא קודם". הרי שגשמים שנקראים רחמים [חולין סג.], באו לעולם רק כשנוצר החבור של העליונים לתחתונים, וחבור זה נעשה ע"י אדם שנשמתו באה מהעליונים, וגופו עשוי מ"עפר מן האדמה" [בראשית ב, ז]. הרי שוב חזינן שרק כאשר העליונים מתחברים עם עפר הארץ יש מקום לרחמים לפעול.

[121] ועל כרחך אייריי באויר שהוא למעלה מעשרה טפחים, שהוא נחשב כשייך לעליונים [סוכה ה.]. וכן כתב בהקשר אחר בגבורות ה' פל"ד [קל.], וז"ל: "גם האויר נחשב כחלק של מעלה, ואין נחשב לארץ רק עד עשרה טפחים מן הארץ".

[122] נראה לבאר, כי אמרו [סנהדרין צז:] על ביאת המשיח "וכי מאחר שאנו מחכים והוא מחכה, מי מעכב, מדת הדין מעכבת". [והובא לעיל פל"א ד"ה ובפרק חלק]. ולכך, כאשר מידת הרחמים נוהגת בעולם במלוא תקפה ועוזה, אזי אתי משיח, כי מידת הרחמים מפקיעה מהעיכוב של מידת הדין. והעומק בזה הוא, שכאשר מידת הרחמים נוהגת, האחדות נוהגת, ואחדות זו היא יסוד המשיח, שהעולם יהיה אחד לגמרי. וזהו שכתב למעלה שהמאמר הזה בא לומר "כי לעתיד לימות המשיח, יהיה העולם אחד לגמרי".

[123] נראה שחסרות כאן המילים "אז אין הרחמים בארץ".

[124] ודוגמה לחילוק שבין הארץ לבין יתיב על מידי, נמצאת בנוגע לקדושת ירושלים; שלגבי גגין ועליות של ירושלים מצינו מחלוקת אם אוכלים שם קדשים קלים [ירושלמי פסחים פ"ז הי"ב], ומ"מ אם היה הגג שוה לקרקע החצר - כגון שהיה הבית עמוק מהקרקע - לכו"ע קדוש בקדושת ירושלים [שם]. וראה עוד תוספות מכות יב. [ד"ה אילן]. הרי שישנו חילוק בין הארץ לבין דבר שבארץ.

[125] פירוש - אע"פ שיש בעלי חיים המסוגלים לדברים מסויימים, אין הם תמיד עושים כפי סגולתם הטבעית, אלא הם לפעמים נוטים מהכשרתם הטבעית, וכמו שמבאר.

[126] פירוש - אין הסגולה של בעלי החיים דבר עצמי להם [שלא תמצא אלא כפי שסגולתם מחייבת], אלא שאכן יכולים להיות שנויים בדבר. ועוד אודות שאין שנוי לדבר שבעצם - ראה לעיל פ"ה הערה 565.

[127] פירוש - המקשה סבר שהשנוי שהיה ברחם זה היה נחשב שנוי לכל מין הרחם, שהואיל ורחם זה חרג מהמקובל לבני מינו, והיה על הארץ, בכך יצא מסדרו, ולכך בא אל בטולו. וכמו שמשמע מפירוש רש"י שם בחולין סג., שכתב: "אארעא - אין דרכו בכך". ולכך המקשן שאל, שאם מדובר בשנוי שאינו מיוחד לעוף פרטי זה, אלא בשנוי ששייך לכל בני אותו המין, א"כ כיצד אפשרי שהנהגה משונה זו תשמש כבשורה לביאת המשיח.

[128] תבונה היוצאת מהסדר.

[129] פירוש - התרצן השיב שמדובר בשנוי ששייך רק לאותו הרחם, שהוא החל לשרוק אע"פ שעדיין לא הגיע מועד ביאת המשיח. והשנוי אינו כללי השייך לשאר בני מינו, אלא השנוי הוא מיוחד לעוף זה בלבד, שהוא החל לבשר על ביאת המשיח, אע"פ שלא הגיע הזמן לכך. וכן כתב בח"א לחולין שם [ד, צט:]: "הרחם הזה היה לו שנוי בטבע, ולא

כמו שאר המין. ומפני שיצא חוץ למזג והיה לו שנוי, לכן נקרא 'ביידא', שהוא שקר... כי הרחם מביא רחמנות, והוא אינו מביא".
[130] ובח"א לחולין שם [ד, צט:] ביאר שהואיל ויש צורך שהרחמים יגיעו לארץ לגמרי, לכך יש צד לומר שהרחם יצטרך להיות דוקא על בי כרבא, כדי לצרף את ג' הטפחים של עומק המחרישה [רש"י בראשית ו, יג].

פרק מג

[1] לעיל פכ"ז הערה 57, פל"א הערה 36, פל"ב הערה 36, פל"ג הערה 92, פל"ט הערה 34, ופמ"ב הערות 4, 46.
[2] כפי שכתב בח"א לגיטין נז. [ב, ריש קיד.]: "ועוד כאשר יושבים עליה, ואז הארץ היא נמצאת בפועל, והדבר שהוא בפועל הוא בשלימות מעלתו... כי הדבר שהוא בפועל הוא מושלם". והובא לעיל פ"ו הערה 99. וראה לעיל פי"ז הערה 73, ופל"ד הערה 64. ובגבורות ה' פמ"ה [קעא:] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך הדבר הגשמי אינו בעל השלמה". וראה לעיל פ"כ הערה 40 שנתבאר שם יסוד זה. ויבואר יותר בסמוך [הערה 22]. וראה להלן פנ"ב הערה 46, ופנ"ז הערה 7.
[3] ודוגמה ליחס שבין השלימות לבפעל, ראה דברים שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות יח, שז"ל: "כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, אז נמצא [כח יעקב] בפעל ובשלימות... ולפיכך נקרא 'יעקב אש ובית יוסף להבה' [עובדיה א, יח], כי האש הוא בכח והלהבה בפעל... אש בלא להבה אינו שולט". והרי ברור שהאש מגיעה לשלימותה כשהיא נהפכת ללהבה. וא"כ שלימותו של דבר - והבפעל של הדבר - הם שני צדדים של מטבע אחת. וראה לעיל פי"ז הערה 77, ובסמוך ציון 26, ולהלן פנ"ב הערה 46.
[4] ובפסוק נכתב "לסרבה [עם מ"ם סופית באמצע התיבה] המשרה ולשלום וגו'". וכפי שיבאר בסמוך.
[5] שניצל מסנחריב ונתרפא מחליו [רש"י שם].
[6] לכך נסתתם [לשון הגמרא שם]. ופירש רש"י שם: "לומר נסתמו הדברים שעלו במחשבה ולא נעשה... ומורי רבי פירש, לפי שנסתם פיו של חזקיה, ולא אמר שירה".
[7] מלאך שכל העולם מסור בידו [רש"י שם].
[8] צביונו - רצונו. [הרצון הראשוני למנות את חזקיה למשיח].
[9] נסתרות שלי הן, ואני יודע על מה מעכב [רש"י שם].
[10] יבוא המשיח [רש"י שם].

[11] עד שנתבזזו שונאי ישראל כמה פעמים [רש"י שם].
[12] ברכות כח. "כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות", ולמדו כן מהפסוק [ישעיה י, יג] "ואסיר גבולות עמים ועתדותיהם שושתי".
[13] כמבואר בסנהדרין צה: גודל צבאו הענק של סנחריב. וכתב שם בח"א [ג, קצז.]: "היו האומות רוצים בכח זה שהיה להם לאבד את ישראל לגמרי, ולפיכך באו כל האומות עם סנחריב בגודל כח אשר אפשר להם, בזמן חזקיה, על ישראל".
[14] שהרי בגמרא [סנהדרין צה:] השוו את מלחמת גוג ומגוג למלחמת סנחריב, וביאר שם בח"א [ג, קצז.]: "ולעתיד בימי גוג ומגוג... יבואו כל האומות על ישראל". ונאמר על מלחמת גוג ומגוג [תהילים ב, א-ב] "למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו", ופסוק זה נאמר על מלחמת גוג ומגוג [לעיל פל"ג הערה 82, ופל"ו הערה 91]. וראה לעיל ר"פ לז שגם שם כתב: "שכל האומות יעלו עליו [על המשיח] למלחמה, עד שינצח המשיח את הכל". ובח"א לסנהדרין צד. [ג, קצ:] כתב: "ולפי שהיה [חזקיה] נרדף מסנחריב, ראוי שהשי"ת מבקש הנרדף [ראה קהלת ג, טו] ולהגדיל אותו. וכל דבר שהיה בגוג ומגוג היה בסנחריב, שהרי בגוג ומגוג יבוא על ה' ועל משיחו. וכן היה סנחריב בא על ה', שהיה מחרף ומגדף [מ"ב יט, טז]. ולפיכך ראוי שיהיה נעשה חזקיה משיח".
[15] כמבואר לעיל פל"ב הערה 175, ופל"ז הערה 10. ודע, שאין כונת המהר"ל כאן לומר שהסיבה שהמשיח יבטל את כח האומות היא משום שקודם לכן האומות ירצו לבטל אותו, שהרי לעיל בס"פ לב כתב להיפך, וז"ל: "לפי שהמלך המשיח בא לבטל את האומות, לכך בכל כוחם יהיו האומות מתנגדים למשיח". הרי שקודם נמצא המשיח המבטל את האומות, ורק כתוצאה מכך האומות יתנגדו למשיח, ולא שסדר הדברים הוא להיפך. אלא שכונתו כאן לסדר החיצוני של הדברים, ולא לסיבת הדברים. ורצונו בזה להדגיש את הקו המשותף שבין חזקיה למשיח; כשם שהמשיח מותקף [על ידי האומות], כך חזקיה מותקף [ע"י סנחריב]. ולכך חזקיה דומה ומקביל למלך המשיח. וכן ביאר בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] שהואיל וישראל באים לבטל את האומות [בימי המשיח], לכך יבואו האומות על ישראל בימי גוג ומגוג, ויובא בהערה הבאה.
[16] ועוד אודות התנגדות האומות בימי סנחריב והתנגדות האומות בימי גוג ומגוג, ראה דבריו בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.] שכתב שם: "הש"י הבדיל בין ישראל ובין האומות. ושני דברים הנבדלים הם מתנגדים זה לזה... ובזמן חזקיה, כאשר סנחריב הגלה עשרת השבטים, ונתן הש"י כח לאומה אשר הם מתנגדים לישראל, היו האומות רוצים בכח

זה שהיה להם לאבד את ישראל לגמרי... ולעתיד בימי גוג ומגוג, הוא סוף ותכלית ההתנגדות הזה, שאז ימשלו ישראל על האומות בזמן מלך משיח, כי אז יבטלו ישראל את האומות. ולפיכך בימי גוג ומגוג יבואו כל האומות על ישראל, בשביל כי ישראל באים לבטל אותם לגמרי".

[17] וכפי שכתב בגבורות ה' פע"ב [שכז]: "מצאנו ניסים שהגיעו לכלל ישראל, כגון יציאת מצרים ובאר, ומן, ומפלת סנחריב... ואין זה במקרה, כי אם היה זה במקרה למה לא היה לשאר אומות גם כן... וכיון שאנחנו ראינו הנסים נמשכים דוקא בישראל ולא בשום אומה, והיו הנסים בכללות האומה, אין זה רק שישראל... הנהגתם שלא בטבע, רק על ידי נסים". הרי הנס מוכיח על הנהגה לא טבעית.

[18] כי הטבע הוא חומרי [כמבואר לעיל פי"א הערה 92, פכ"ח הערה 66, פ"ל הערות 35, 61, פל"ב הערה 31, ופל"ה הערה 33. וראה הערה הבאה]. ולכך רק הנהגה היוצאת ממסגרת הטבע נחשבת לשלימות ולבפועל, וכמו שנתבאר.

[19] כפי שכתב לעיל פי"ט ד"ה ואמר עלי: "השיר מורה על שלימות, כי על שלימות דרך לזמר ולשורר". וראה שם הערה 116, פכ"ב הערות 91, 93, פכ"ג הערה 131, ופמ"ב הערה 113. וכן הוא להלן פמ"ח ד"ה ובמדרש שירו, ס"פ נב, ופרק סג. והנס שבבריאה מעורר אצל האדם את אותה שלימות שנתגלתה בבריאה. וצרף לכאן, שישראל אמרו שירה כשראו את הנס של קריעת ים סוף.

[20] ראיה זו מאבל הביא גם לעיל פי"ט הערה 116, עיי"ש. וראה לעיל פל"ט הערה 46, ופמ"ב הערה 113, להלן פמ"ח ד"ה ובמדרש שירו, וס"פ נב. וראה להלן פס"ג הערה 10.

[21] שהרי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור, וכמבואר לעיל פל"ט הערה 46.

[22] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, קצא.]: "וכאשר נעשה לו הנס היה ראוי שיאמר חזקיה שירה. וידוע הוא כי כל בעלי החומר הם בכח ולא בפעל כלל [ראה הערה 2], והדבר שהוא בלתי חמרי הוא בפעל. וכאשר נעשה נס לחזקיה, והנס הוא בלתי טבעי, היה ראוי שיאמר חזקיה שירה. כי השירה מורה על שהוא בפעל בשביל הנס הבלתי טבעי... וזהו ענין השירה, כי השירה שפותח פיו ומוציא השבח והתהילה בפעל כאשר ראוי לזה שנעשה נס אליו, שהוא בפעל מצד הנס, ולא בכח. ולא כן כאשר לא יאמר שירה, שמורה אף שעשה הש"י אליו נס בלתי טבעי, אינו בפועל רק בכח, וזהו ענין הגשם שאינו בפעל". ובפחד יצחק פסח, סוף מאמר טו כתב: "אמירת שירה על מפלתן של רשעים... ההנהגה בעוה"ז של רשע וטוב לו היא ההנהגה של הענין הטבעי;

הנהגת עוה"ב של רשע ורע לו היא ההנהגה של הענין הרוחני. וכמתגלגלים הדברים ורואים מפלתם של רשעים גם בעוה"ז, הרי זה קשור הטבעי ברוחני... וכאן זכינו למצוא את הקשר הפנימי בין מפלתם של רשעים ובין אמירת השירה עליה. דהלא כל עצם ענין השירה אינו אלא התגברותה והאדרתה של החיות הטמונה בכח הדבור. ובשעה שהרשעים נוחלים מפלה בעולם, ומתגלה בהנהגת היקום... קשור הטבעי ברוחני, נפתחת גם באדם המדה המקבילה לזה... ומעין השירה בוקע ועולה. ונמצא דאמירת השירה של אדם ומפלתם של רשעים בעולם נושאות הן בד בבד בתכנן הפנימי... כלומר נתבטלה ההבדלה בין עליונים לתחתונים... והותר המנעול מעל סגור הפה". והם הם דברי המהר"ל בח"א שם. וראה להלן פס"ג הערה 10.

[23] שנאמר עליו [מ"ב יח, ג] "ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה דוד אביו".

[24] כמבואר בהערה 22. ולעיל פל"ג [סד"ה ואמר אברהם] כתב: "כיון שאין לו השלימות בפעל, אין מברך אל הש"י שהוא יתברך מבורך". וראה שם הערה 53, ולהלן ס"פ נב.

[25] שחזקיה לא אמר שירה מחמת שאין שלימותו בפעל.

[26] כמבואר בתחילת הפרק, וראה הערה 3.

[27] לשונו לעיל פל"ו ד"ה ואמר אברהם: "כי הצדיקים מחולקים במעלתם, לפעמים יש לצדיק מעלה גדולה מאוד, ומצטרף אליה חסרון". וראה שם הערות 49, 50, ופמ"א הערה 4.

[28] וכפי שביאר למעלה [פל"ג ד"ה ואמר אברהם] שלידת ישמעאל מורה שלמעלת אברהם הגדולה מצטרף חסרון שממנו בא ישמעאל. וכך ניתן לומר ג"כ על חזקיה, שהרי נולד ממנו מנשה, ונאמר על מנשה "ויעש הרע בעיני ה'" [מ"ב כא, ב]. ומחמת כן גופא חישב חזקיה מעיקרא שלא לעסוק בפריה ורביה [ברכות י.]. וא"כ, כשם שלידת ישמעאל מורה שאין מעלת אברהם אבינו בשלימות, אלא מצטרף אליה חסרון, כך בדיוק לידת מנשה מורה שאין מעלת חזקיה בשלימות, ומצטרף אליה חסרון.

[29] אודות שמ"ם סופית מורה על סתימה - ראה לעיל פכ"ה הערה 16. וכן הוא בהספד [קעט] שאות מ"ם סופית שבשם "אדם" - "מורה על מיתה סתומה".

[30] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, קצא.]: "ולפיכך אמרה מידת הדין לפני הקב"ה, ומה דוד המלך שאמר לפניך כמה שירות ותשבחות, ואפ"ה לא עשיתו משיח... ומה שאמר לפניך שירות ותשבחות מורה כי מדריגתו בפעל, וראוי להיות משיח, כי בזמן המשיח אז יהיה העולם בשלימות, והוא בפעל לגמרי... ומכ"ש חזקיה שלא אמר שירה".

[31] שמו"ר כג, יא "כל השירות שנאמרו בעולם לשון נקבות... אבל לעת"ל... אומרים שיר לשון זכר, שנאמר [תהלים צח, א] 'שירו לה' שיר חדש'". וכתב שם ביפ"ת: "הנה מצינו בשירת דבורה כתיב ג"כ [שופטים ה, יב] 'עורי עורי דברי שיר'... וגם 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד' [תהילים ל, א]. אבל עיקר הדרש איננו מהשם אלא מהכינוי, כדכתיב הכא [שמות טו, א] 'השירה הזאת'... ובשל דוד [תהילים יח, א] 'את דברי השירה הזאת', משא"כ שלעתיד כתיב 'שיר חדש'". וראה רש"י ערכין יג: ד"ה בנבל עשור, ותוספות בפסחים קטז: ד"ה ונאמר. וראה להלן פמ"ו הערה 114.

[32] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, קצא.]: "כי הזכר הוא יותר בפעל מן הנקבה, שהיא חמרית". ועוד אודות שהזכר נמשך לצורה והנקבה לחומר - ראה לעיל פ"ז הערה 311, פי"ד הערה 47, ופל"ב הערות 119, 125, 134, ולהלן פמ"ח הערה 11. וצרף לכאן דבריו להלן ר"פ נז שלכך אשה פסולה לעדות מחמת "כי האשה היא חמרית, ואין החומר יש לו מציאות בפעל", וראה שם הערה 19. וכאן כונתו להורות שכל עניני העתיד עומדים בשורש של בפועל ובשלימות , ולכך השירה גופא תאמר אז בלשון זכר, בכדי להורות שהעולם הגיע להיותו בפעל ובשלימות. וראה להלן ס"פ נד. ודע, שבמדרש [שמו"ר כג, יא] לכאורה נתנו טעם אחר לכך שהשירות בעוה"ז הן בלשון נקבה, וכלשון המדרש: "לומר, מה הנקבה הזאת מתעברת ויולדת וחוזרת ויולדת, כך הן הצרות באות עליהן, והיו אומרים שירות בלשון נקבות. לכך עמדו בבל ומדי ויון ואדום ושיעבדו את ישראל. אבל לעת"ל אין עוד צרות בו". [וראה תוספות פסחים קטז: ד"ה ונאמר.] והובא להלן ר"פ מח. ולכאורה כאן המהר"ל כתב טעם אחר לכך. [שאין הנקבה בפועל כזכר]. אמנם ברור הוא שהוי חד טעמא. שמחמת שאין הנקבה בפועל, לכך אין הגאולה בשלימותה, וממילא ניתן לצרות לחזור ולהתרחש. משא"כ כאשר השירה והגאולה מגיעות לפסגתן, שוב אין הן בנות בטול, וממילא אין הצרות חוזרות ונשנות. וראה עוד להלן פמ"ו הערה 113, פמ"ז הערות 56, 59, פמ"ח הערה 12, ופנ"ד הערות 49, 50.

[33] לשונו בח"א לסנהדרין שם: "ואין הענין שלא אמר חזקיה שירה שלא רצה לומר שירה, שאין הדבר כך, רק כי ידעו במדריגתם ובמעלתם שאין השירה ראוי להם".

[34] ואם לא כן - שלא תבאר שחזקיה לא היה ראוי לומר שירה, אלא תבאר שלא רצה לומר שירה, זה לא יתכן, וכמו שמבאר.

[35] ומדוע שיסרב חזקיה לעשות מעשה שהוא בגדר "דבר קטן". ובע"כ שלא בחוסר רצון איירי, אלא באי יכולתו לומר שירה כדבעי, וכמו שמבאר.

[36] אודות הזיקה שבין ברכה לקבלה - ראה דבריו בח"א לב"מ נט. [ג, כו.] שכתב: "העושר תלוי באשה, כי העושר הוא ברכה, וכל ברכה צריך שיהיה כאן מקבל, והאשה היא המקבל... באשר האשה כלי מוכן לקבל" [כ"ה בח"א הוצאת כשר]. ובדר"ח פ"ה מ"ח [רמג:] כתב: "הברכה שייך לבית, שהבית מתברך, כמו שאמרו [כתובות קג.]... ברכת הבית". וראה לעיל פכ"ג הערה 135. וכן הוא בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:].

[37] כי ענינה של ברכה הוא רבוי [לעיל פ"ה הערה 193, ושם נסמן], וכאשר יש רק היציאה וההפקעה מסבל אין כאן תוספת ברכה. ומעין מה שהקשה בגו"א בראשית פ"ב אות ג על פירוש רש"י [בראשית ב, ג], שכתב רש"י שם: "ויברך ויקדש - ברכו במן, שכל ימות השבוע יורד להם עומר לגולגלת, ובששי לחם משנה. וקדשו במן - שלא ירד כלל". והקשה שם בגו"א: "ויש להקשות, דמאי ברכה הוא זה, אחר שנתן להם ביום השבת כמו שנתן להם ביום אחר, ולא היה כאן תוספת. ולא נקרא 'ברכה' אלא כאשר יש כאן תוספות".

[38] דוגמה לדבר: נאמר [במדבר ו, כד] "יברכך ה' וישמרך", ופירש רש"י "יברכך - שיתברכו נכסיך, 'וישמרך' שלא יבואו עליך שודדים ליטול ממונך". הרי שמניעת הפסד אינה בגדר ברכה [אלא בגדר שמירה]. וכמו כן יציאה משעבוד אינה בגדר ברכה.

[39] כמו שאמרו במדרש [ילקו"ש יתרו רמז רעא]: "אמר הקב"ה בני היו משועבדין בטיט ולבנים, ויתרו היה יושב בתוך ביתו בבטח והשקט ובא לראות בשמחת התורה עם בני [בתמיה], לפיכך 'וישלח משה את חותנו' [שמות יח, כז]". וראה בהקדמה לדרוש עה"ת [ה.] שהביא מדרש זה.

[40] מדגיש בזה שבשביל יתרו היתה כאן רק תוספת ברכה, כי יתרו לא היה בצרה, ובא לישראל רק משום שאהבם, ולא משום שיצא מארץ גזירה. ומעין מה שפירש רש"י בשמות יח, ה "בשבחו של יתרו דבר הכתוב, שהיה יושב בכבודו של עולם, ונדבו לבו לצאת אל המדבר, מקום תוהו, לשמוע דברי תורה".

[41] אודות שיתרו נתווסף על ישראל, ראה דבריו בהקדמה לדרוש עה"ת [ו.] שכתב: "יתרו לא היה בטל אצל ישראל, כי היו צריכים לו. והיה שמו 'יתרו' על שם שהיה יתור ותוספת עליהם. והשם הזה ראוי לו, כי הוא הגר הראשון שהיה בישראל... ונקרא שמו 'יתר' בשביל שהיה יתר על ישראל... וכן הפרשה שהוסיף הוא גם בסגולה זאת עצמה, כאילו היא יתור בתורה, דהיינו להוסיף וליתר דיינים על משה". ועיי"ש שמאריך בזה.

[42] הזכיר כאן, איפוא, שתי נקודות שהיו ביתרו; (א) לא היה בצרה. (ב) נתווסף על ישראל. וכנגד זה הזכיר בישראל שתי נקודות לאידך גיסא; (א) היו בצרה. (ב) לא היתה

כאן תוספת ברכה. וענין זה מבואר יותר בח"א לסנהדרין צד. [ג, קצב.], שכתב: "לא היה משה וששים רבוא ראוי להם לומר 'ברוך' רק יתרו. מפני שישראל היו בכלל מנין, והיו ששים רבוא [שמות יב, לז], ואין כאן תוספת ברכה... כי ששים רבוא הוא לישראל בפרט מספר זה [ראה לעיל פ"ו הערה 50, ופכ"ה הערה 24]... עד שבא יתרו, שהוא לא היה בכלל ישראל, ולפיכך אמר 'ברוך'. כי יתרו היה תוספת וברכה של ישראל, שהרי גר היה, ולכך ראוי לומר 'ברוך'. ויש לך לדעת כי משה וששים רבוא שנגאלו בזכות אבות ובזכות הברית [ראה לעיל פי"ג הערה 136, ופל"א הערה 22], לא היה נחשב זה להם ברכה, כי הברכה הוא תוספות טובה, ולא היה דבר זה נחשב טובה למשה ולישראל, רק כאילו על פי הדין והמשפט גאלם".

[43] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, קצב.]: "ומ"מ גנאי היה להם שלא אמרו 'ברוך', שהיה להם לומר 'ברוך', והיה מגיע מספרם יותר משששים רבוא". ובהמשך שם כתב: "לא היה דבר זה [יצ"מ] נחשב טובה למשה ולישראל, רק כאילו על פי הדין והמשפט גאלם, ודבר זה גנאי להם, והבן". וכונתו, שכל דבר שנעשה כאילו מהכרח, אין בו להראות על חיבה ורעות [ראה גו"א ויקרא פי"ד הערה 78], ולכך יש בכך גנאי כאילו היציאה נעשתה מתוך דין ומשפט בלבד. אמנם מדבריו כאן משמע שהגנאי הוא עצם העובדה שחסרה להם מידה זאת [של ברכה], וזה תואם ליסודו הנודע "שכל מי שהוא פטור מן המצוה מחמת שהוא אונס, גנאי הוא לו שלא עשה המצוה... והיה לו זכות" [לשונו בגו"א במדבר פ"ט אות א]. ובגו"א בראשית פי"א אות יט [ד"ה אך] כתב: "נשים פטורות ג"כ מכמה מצות, ואין ספק שאין שבח להן בזה, רק גנאי להם". ואלו הם דבריו כאן.

[44] כפי שכתב לעיל פ"מ ד"ה ובבא בתרא, וז"ל: "והצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים; כי אף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים", וראה שם הערה 89, שהובאו דברי הרמב"ן כי נשמת האדם משתייכת ל"צבא השמים", וגופו משתייך ל"צבא הארץ".

[45] ענין זה מבואר היטב בדר"ח פ"א מי"ד [נ:], וז"ל: "ובמדרש [ויק"ר ד, ב] אמר רבי לוי 'גם הנפש לא תמלא' [קהלת ו, ז]... [משל] לעירני שהיה נשוי בת מלכים, אע"פ שמאכילה כל מדעני עולם אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיא בת מלכים. כך כל מה שיפעל האדם עם הנפש אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיא מלמעלה... שלא יאמר האדם אפשר שיהיה נפשו מלא מצות ומעשים... על זה אמר 'גם הנפש לא תמלא' שתמיד עוד הנפש מבקש להשלים עצמה... הנשמה שהיא מלמעלה, והיא נשאת לאדם בעל גוף, ואף אם האדם עושה כמה מצות ומעשים טובים... מ"מ לא תמלא הנפש שתהא מושלמת

בשלימות לגמרי, שהיא בעצמה מן הש"י... ומפני כך אינה שביעה ממה שעושה האדם בגופו תורה ומצות ומעש"ט לפי חשיבות ומעלת הנפש, שהיא למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף, אין הנפש שהיא מלמעלה שביעה מזה". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ ג [יד:], ובדרוש על התורה [טו:]. ותמצית נקודה זו היא, שלעולם הנפש לא תמצא קורת רוח ממעשים שנעשים ע"י הגוף, שהיא מהעליונים ונמצאת בגובה על גבי גובה ביחס לגוף, ובהכרח שכל מעשי הגוף נידונים אצלה ביחס של מעדני עירוני לבת מלך. וראה להלן פמ"ד הערות 65, 71.

[46] ומבחינה זו מרוחקת יותר מהקב"ה, ולכן היא בעלת חסרון, וכפי שכתב בנר מצוה [ח:]: "כי הארץ היא בתחתונים, לכך היתה תוהו ובהו". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לג, וז"ל: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים... ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד". ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר".

[47] פירוש - שלימותו של כל דבר הוא כאשר הדבר מגיע למעלתו הרוחנית הגבוהה. והואיל והארץ היא בתחתונים, לדידה מעלתה הרוחנית הגבוהה נמצאת בכך שהיא הנושא לאדם הרוחני [ראה גו"א בראשית פ"ב הערה 58]. ומעלה זו מגיעה לפסגתה כאשר נעשה נס לאותו אדם. כי מהותו של נס אינה אלא חדירה ארעית של העולם העליון לעולם התחתון [דר"ח פ"ה מ"ו (רלג.), הקדמה שניה לגבורות ה' (ז)]. ולכך המימד הרוחני העליון ביותר של הארץ הוא כאמור לשמש נושא לאדם רוחני [צדיק] שנעשה לו מעשה רוחני [נס].

[48] כפי שכתב בהקשר אחר בגו"א בראשית פ"ד אות כז [ד"ה והקשה] לגבי פטור גוים ממצות פריה ורביה, וז"ל: "דכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ראה ישעיה מ, ז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'". הרי שאי אפשר לסלק את התוהו שבעולם בישובו באנשים שהם עצמם בגדר "תוהו". וכך גם כאן, כאשר בני אדם חסרים, אין הארץ בשלימותה.

[49] כמבואר בהערה 47, שבכל עשיית נס יש חבור עליונים ותחתונים, וזו השלימות של בעל הנס.

[50] לשונו בח"א לסנהדרין שם [ג, קצא.]: "ואז אמרה הארץ היא תאמר שירה בשביל הצדיק, ור"ל כי הארץ נתן לבני האדם, והוא לצדיק. ועכ"פ כאשר היה הנס בעולם אז נחשב העולם בשלימות - מצד הצדיק שהוא בעולם שנעשה לו נס זה. לכך הארץ, שהיא

לבני אדם, אמרה שירה". וראה שם בהמשך [ג, קצב.] שחזר לבאר את שירת הארץ, וכיצד שירה זו מתאימה דוקא ליסוד הארץ יותר מאשר שאר יסודות.

[51] כי שלימות האדם מתייחסת לארץ, כי האדם נברא מהארץ. וכפי שכתב רש"י [בראשית ג, יז] לאידך גיסא, שלאחר חטא אדה"ר נאמר שם "ארורה האדמה בעבורך וגו'", ופירש רש"י "משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם".

[52] בח"א שם [ג, קצא:] הוסיף: "ואז אמר שר העולם שיעשה אותו משיח".

[53] לשונו בח"א שם: "ודוקא שר העולם, מפני כי דבר זה מצד כי העולם בשלימות". ופירושו, ששלימות העולם היא המאפשרת את היות המשיח [וכמבואר בראש הפרק]. אמנם כאן ביאר שסדר העולם מחייב שחזקיה יהיה משיח, וכפי שביאר למעלה שבא עליו סנחריב.

[54] בח"א שם הוסיף: "ואין עתה זמן המשיח".

[55] לשונו בח"א שם: "שר"ל עד שיהיו מושלים המלכיות, כי תשלט מלכות בבל ויבוזו אותו מלכות פרס, ותשלט מלכות פרס ויבוזו אותו מלכות יון, ותשלט מלכות יון ויבוזו אותו מלכות אדום".

[56] ועוד אודות שמלכות מלך המשיח תתחיל רק לאחר סיום מלכות רביעית, ושמלך המשיח הוא שיבטל את המלכות הרביעית - ראה לעיל פי"ז הערה 13, פי"ח הערה 71, פכ"א הערות 43, 84, פכ"ח הערה 55, פל"ב הערה 175, פל"ג הערה 79, ופמ"ב הערה 48.

[57] ולכך מי שאינו אומר שירה [המורה על שלימות] - גם אינו יכול להיות משיח.

[58] כפי כתב בגו"א בראשית פ"ד אות יז: "הכל נבנה על ההתחלה". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"ח [שז:]. ובנתיב השתיקה פ"א [ב, קא.] כתב: "צריך שישמור דבר שהוא התחלה שלא יתקלקל, כי אחר התחלה נמשך הכל". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה שנטע הש"י בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". וראה לעיל פ"ג הערות 47, 49, פ"ח הערה 107, פ"י הערה 20, ופכ"ז הערות 28, 29. ועוד אודות שהעיקר מתגלה בהתחלה [ולכך בארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", לשון עיקר] - ראה לעיל שם פ"ג הערה 47 שנלקטו שם המקורות על כך. וראה עוד לעיל פי"ט הערה 15, שנתבאר שם שכל דבר נמשך אחר התחלת הוויתו. והרי אחד המאפיינים של "עיקר" הוא שנמשכים אחריו [לעיל פי"ט הערות 81, 82, ופכ"ה הערה 44], והואיל והכל נמשך גם אחר ההתחלה, בע"כ מונח בזה שיש בהתחלה את אותה עיקריות שגורמת שהכל ימשך אחריה.

[59] לשונו בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:]: "ויש בחינה שאין התחלה עיקר, שאין זה עיקר, רק התחלה... אבל גוף הדבר הוא עיקר, לא התחלה והסוף". וכן מבואר לעיל פ"ב הערה 68, פי"ג הערה 45, פכ"ד הערה 25, פכ"ז הערה 28, ולהלן פנ"ז הערה 54.

[60] כפי שכתב לעיל פ"ח ד"ה ומעתה יש: "עיקר הדבר כאשר נשלם". וראה שם הערה 110. ובפרק יט ד"ה ובמדרש כתב: "הדבר שהוא עיקר הוא בסוף". ועוד ראה שם הערות 72, 83. וראה לעיל פכ"ז הערות 29, 30, ופל"ב הערה 174. וא"כ העיקר שייך להתחלה - מפאת ההמשכה שיש אל ההתחלה. וכן שייך לאמצע - מפאת תוקף הדבר. וכן שייך לסוף - מפאת השלמת הדבר.

[61] כמבואר פעמים רבות מאוד בספר זה. ולדוגמה, ראה לעיל פרק י, ושם הערות 20, 49, 98, 101, פל"ז הערה 36, להלן ר"פ נו, ועוד ועוד.

[62] לשונו בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכג:]: "לדעת רב לא נברא העולם רק למשה, מפני שאז התחלת העולם... שהרי עיקר צורת העולם הם ישראל, ולא היו ישראל נמצאים עד משה, ומשה הוא צורת ישראל... שלא היה נשלם העולם עד שהיו ישראל וקבלו את התורה, ואז הושלם העולם כאשר באה התורה אל העולם". וראה להלן פנ"ג הערה 15, פנ"ד הערה 39, ופנ"ו הערה 47.

[63] לא מצאתי מקומו המדוייק. שאמנם בגבורות ה' פי"ט [פז:] האריך לבאר שמשה רבינו הוא צורת ישראל, ומשלים את ישראל, אך לא כתב שם שלא היתה לישראל שום מציאות אלא עד משה. וכן כתב שם בהקשר אחר בפמ"ז [קפו:] "כי ע"י משה קנו ישראל מדריגתם", אך גם שם לא הדגיש שלולא משה לא היתה לישראל מציאות. אמנם בגו"א שמות פי"ח אות ז כתב: "ואם לא היה משה משלים את ישראל הן בתורה הן בכל דבר, לא היו נחשבים לעם ישראל". וכן בתפארת ישראל הקדיש המהר"ל שלשה פרקים [כא-כג] לבאר את יחודו של משה לתורה. ושם בפנ"ו [קסח.] ביאר שישראל לא נקראו בשם "ישראל" עד שקבלו התורה. ולכך מצירוף הדברים הללו להדדי מתבאר שמשה רבינו הוא צורת ישראל, וזאת מחמת שעל ידו ניתנה התורה לישראל, וישראל בלי התורה אינם נחשבים כלל לישראל. וראה להלן פנ"ד הערה 24. ודע, שעם כל זה אין כונתו לומר שאם לא היה משה מקבל התורה לא היתה התורה ניתנת לישראל, שהרי בדר"ח פ"א מ"א [יח.] כתב להדיא לא כן, וז"ל: "ואם לא היה משה מקבל התורה, היה מקבל אחר התורה, וכמו שאמרו ז"ל [סנהדרין כא:] ראוי היה עזרא שתנתן התורה על ידו אלמלא שהקדימו משה".

[64] נקודה זו מתבארת בפחד יצחק, ר"ה, מאמר ד, אות ג, וז"ל: "אפשרות הקיום של כלליות מצוותיה של תורה תלויה היא במציאות ידועה... מציאות זו... היא בתנאים הללו; הופעת הנבואה בכל מדרגותיה, השראת השכינה של כהנים מדברים ברוה"ק אשר בזה תלויה מצות שאלת אורים ותומים, יסוד הסנהדרין.. סדרי מקדש... טכסיסי מלכות... ישוב הארץ על ידי רוב בניה... שלימותו של המצב הזה היה בימי שלמה בשעה שבנה את בית המקדש". והואיל ובנית המקדש מתייחסת לדוד ["חנכת הבית לדוד" (תהילים ל, א), וכמבואר במדרש שוחר טוב שם], לכך שלימות מצב זה מתייחסת למלכות דוד. ובסמוך יתבאר מדוע שלימות זו נחשבת ל"גוף הדבר".

[65] סתם כאן המהר"ל ולא פירש מדוע כאשר "היו ישראל במעלתם העליונה" נגדר הענין כ"גוף הדבר". אמנם בח"א לסנהדרין שם [ג, רכג:] ביאר יותר, וז"ל: "לשמואל, לא אברא עלמא אלא לדוד. מפני שהעיקר הוא גוף הדבר, ואין התחלה הוא מן גוף הדבר. ולפיכך דורו של משה נבדלים בכל ענייניהם מן עיקר העולם, שהרי חיי האדם לא היו נוהגים בסדר העולם עד שבא דוד, ואז היה נוהג בחיי האדם כסדר העולם, שנאמר [תהילים צ, י] 'ימי שנותינו שבעים שנה', כמו שהוא עתה, ולא נשתנה. [בביאור ענין זה - ראה גו"א בראשית פי"ד הערה 68, שם פמ"ז הערה 103, נתיב התשובה פ"ד (ב, קנט:), ח"א לע"ז ד: (ד, כט:), ובדרוש לשבת תשובה (סז.)]. שמזה נראה שמן דוד ואילך העולם נוהג כסדר שראוי אל גוף העולם. לא כמו התחלה, שההתחלה נבדל מן הדבר עצמו, וכמו כן הסוף והתכלית נבדל מן עצם הדבר. ולפיכך יהיה עולם המשיח ג"כ נבדל ענינו מן העולם הטבעי, שהוא גוף העולם. רק בימי דוד היה העולם נוהג בסדר טבעי שהוא ראוי לו מצד עצמו, וזה ראוי להיות עיקר". וא"כ, כאשר ישראל נמצאים בסדורם הנכון, ומתאפשר להם קיום כלליות המצות [ראה הערה קודמת], זהו נחשב "גוף הדבר", כי אז העולם נמצא במהלכו התקין והמסודר, וזהו העיקר שלמענו נברא העולם.

[66] בח"א לסנהדרין שם הוסיף: "רק הכל שלימות, והוא במעלתו העליונה".

[67] בתחילת הפרק, שכל עוד הדבר לא הגיע אל שלימותו האחרונה - הוא עדיין בכח, ונחשב לחסר. וברור שדבר לא נמצא ע"מ להיות חסר, אלא ע"מ להיות שלם. ועוד אודות שהצורה באה לבסוף - ראה לעיל פ"י הערה 53, ופי"ב הערה 32.

פרק מד

[1] כפי שכתב לעיל פכ"ד ד"ה ודע כי, וז"ל: "כי הקץ הוא ממדריגה עליונה נסתרת, שאין שולטים בהם האומות... כי הקץ צריך שיהיה נבדל מן האדם". ובפל"א ד"ה עוד

יש כתב: "גאולה אחרונה הוא מן הש"י בעצמו, לכך הקץ מופלא... שאין החזון מבורר... אין הקץ מבורר גמור, ולפיכך אין לחשבו מתוך הכתוב, ולא כרבותינו שהיו חושבים הקץ... כי כולם לא חשבו האמת". וראה להלן הערה 85.

[2] קץ הימין - שיחזיר ימינו לפניו, שהשיב אחור ימינו מפני אויב [רש"י שם].

[3] שמע ישראל - לאביהם היו אומרים [רש"י שם].

[4] להאי 'ברוך שם כבוד מלכותו' בקריאת שמע [רש"י שם].

[5] רש"י ע"ז יא: "ווי לדין - לעשו, כד יקום דין - כשיקום יעקב". וראה לעיל פט"ז הערה 70 שהובאו שם מדבריו בח"א לע"ז יא: [ד, לח:], שכתב שם: "כי יעמוד יעקב בכח קדוש שלו, וכח זה הוא אש ולהבה לעשו". ועוד שאדום הוא להיפך מישראל - ראה לעיל פ"ח הערות 27, 28.

[6] שהרי הגאולה העתידה גונזת בחובה את איבודו של אדום [ראה הערה קודמת, ולעיל פי"ז הערות 13, 21], וכל איבוד של אדום נובע מתקומת ישראל, שהרי היחס הוא "כשזה קם - זה נופל" [רש"י בראשית כה, כג. וראה לעיל פט"ז הערות 14, 70]. ולכך בכל מקום שהנך מוצא את איבודו של אדום, בהכרח שהסבה לכך נמצאת ביעקב אבינו.

[7] כי הואיל ויעקב קרוב לגאולה העתידה, לכך בידו להעיד עליה שתתרחש. ומעין מה שכתב בגו"א במדבר פכ"ו אות ה שהשם יו"ד ה"א מעיד על השבטים שהם בני אבותיהם, ולא שלטו המצריים באמותיהם [רש"י במדבר כו, ה], וכתב שם בגו"א בזה"ל: "דשם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה [ראה להלן פמ"ז הערה 40]. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם שהוא בזיווג איש ואשה - מעיד על הבנים... שמי שהוא אצל הענין הוא יכול להעיד". וראה שם הערה 15. ולכך יעקב אבינו שהוא הסבה לגאולה האחרונה - הוא שראוי לגלות הקץ לישראל.

[8] ויקרא כו, מב "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו'". ופירש רש"י שם "למה נמנו אחרונית, כלומר כדאי הוא יעקב הקטן לכך, ואם אינו כדאי - הרי יצחק עמו, ואם אינו כדאי - הרי אברהם עמו, שהוא כדאי".

[9] כמו שפירש רש"י שם רישא דקרא, וז"ל: "בחמשה מקומות נכתב ["יעקוב"] מלא, ואליהו חסר בחמשה מקומות. יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו". וראה גו"א שם אות מט, ולהלן ס"פ נג. הרי שמדובר על הגאולה שתהיה לעתיד, שאליהו הוא מבשרה, וראה להלן פנ"ג הערות 21, 45.

[10] לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [רכה:]: "אברהם היה התחלתו בצער, היה נרדף מנמרוד, ואחר כך היה כל ימיו בטוב ובברכה... ולפיכך היו ישראל בהתחלה... במצרים בצער, אבל כאשר לקח השי"ת אותם לעם היו ישראל בברכה כל זמן התחלה שלהם... ויעקב ג"כ היה לו מדה מיוחדת, שרוב ימיו היה בצער... וכמו שאמר לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים' [ראה להלן פמ"ו הערה 33]. אך בסוף ימיו כאשר בא אל יוסף כבר היה נח מכל צרותיו. וגם זה ענין סוף ישראל, כי יהיה הגלות ארוך מאוד, ואחרית הימים מסתלק הגלות ויהיו בטובה... שהיה אברהם התחלה, ותחלה לאבות מורה על תחלת ישראל... ויעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל... ולפיכך בגאולת מצרים עושה אברהם עיקר, ומזכיר אברהם תחלה 'וארא אל אברהם וגו'' [שמות ו, ג]. אבל בגאולה אחרונה מקדים את יעקב 'וזכרתי את בריתי יעקוב'. כי אברהם מורה על גאולה ראשונה, ויעקב על האחרונה. והנה אברהם שהיה מורה עליו גאולה, שאמר הקב"ה אליו 'וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי'. וליעקב גם כן נגלית הגאולה, רק שנסתלק ממנו הקץ". וראה להלן ס"פ נג, וס"פ סב. ולכך בכל גאולה וגאולה הוזכר ראשונה הסיבה לה, שהרי העיקר מתגלה בהתחלה [כמלוקט לעיל פ"ג הערה 47].

[11] כמבואר בהערה 1.

[12] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בגו"א בראשית פל"ג אות טז כתב: "מעלת יעקב שהוא אלוה בתחתונים, כי מעלתו שהוא קדוש נבדל מעניני הגוף. ולכך נאמר [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. וכל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ושם ביאר לפי"ז מדוע האבנים מתחת לראשתיו נהפכו לאבן אחת [חולין צא:]. ובויקרא שם פכ"ו אות נ כתב: "כי יעקב צורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], ושמו יתברך מיוחד עליו עד שהמלאכים מקלסין שמו". ובח"א לחולין צ: [ד, קד.] כתב: "מעלת יעקב היה... שצורתו חקוקה תחת כסא הכבוד... שהיה לו צלם האלקים הזה בשלימות... היה נבדל וקדוש מן החומר, בודאי היה מעלת צורתו עד כסא הכבוד". ושם לדף צא: [ד, קח.] הוסיף: "כי יעקב היה קדוש יותר מכל, לכך צורתו... דבוקה עם הכסא, שכ"כ מגיע מעלת הצורה". וכן האריך בגבורות ה' פמ"ד [קע:], ושם פס"ז [שיב.], ח"א לקידושין ל: [ב, קלה.], דר"ח פ"ג מי"ד [קמה.], ותפארת ישראל ס"פ יט [סא:]. וראה לעיל פט"ו הערה 44, ופט"ז הערות 25 , 28 , 29. וראה עוד להלן פנ"ב הערה 21, פנ"ח הערה 51, פנ"ט הערות 21, 61, ופס"ב הערה 69.

[13] יש לעיין כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם המבואר בפרקי דר"א פרק לה, שאמרו שם שיעקב ראה את עלייתן וירידתן של ג' המלכיות הראשונות, אך במלכות רביעית - ראה עלייתה ולא ראה ירידתה. וכתב לבאר זאת לעיל ר"פ יז, וז"ל: "כי שאר המלכיות נתן להם הש"י ירידה מצד עוה"ז, ולפיכך יעקב שהיה באותו זמן בעוה"ז, ראה הירידה שלהם. אבל מלכות רביעית ירידתה מן העולם העליון, והש"י בעצמו מוריד אותה... ואין ירידתה מצד עוה"ז כלל... אשר אין האדם שהוא בעוה"ז שולט בו. ולכך לא ראה יעקב, שהוא בעוה"ז, ירידת המלכות". וא"כ כיצד ביאר כאן שראוי ליעקב לגלות הקץ, בהתאם למדריגתו הנסתרת והנעלמת, הרי "אין האדם שהוא בעוה"ז שולט בו". אמנם תשובתך בצדו, שגם בפרקי דר"א ביארו שאע"פ שיעקב אבינו לא ראה את ירידת מלכות אדום, מ"מ הקב"ה הראה לו את ירידתה, ועל כך נאמר [עובדיה א, ד] "אם תגביה כנשר וגו' משם אורידך". וכתב שם [בר"פ יז] לבאר: "לא ראה יעקב, שהוא בעוה"ז, ירידת המלכות, רק ראה ירידת המלכות הרביעית מצד הש"י". ואלו הם דבריו כאן, שהואיל ומדריגת יעקב מגיעה עד כסא הכבוד, לכך ניתן לו לראות את הקץ כפי שהוא משתקף מלמעלה. וראה בסמוך הערה 18.

[14] מעין מה שאמרו [זבחים פח:] "קטורת מכפרת על לשון הרע, יבוא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי". ובברכות י. אמרו "מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. יבוא מי שיש בו ה' דברים אלו, וישבח למי שיש בו ה' דברים הללו". הרי שהנסתר מתחבר לנסתר.

[15] אודות שלא היה פסול בזרעו של יעקב - ראה לעיל פ"ה הערות 350, 352, פכ"ט הערה 6, פל"א הערה 88, ופל"ב הערה 115. והעולה מכך הוא שלא היה פסול בזרעו מחמת מידת האמת של יעקב, וכן מחמת מידת התמימות שלו.

[16] לשונו בח"א לנדה יג. [ד, קנג:]: "הזרע מקור נמשך... ומפני כי המקור הזה מתברך מן הש"י, אשר הוא מקור החיים, נמשך באורח מישור, ואינו נוטה מן האמצעי, כי דבר שהוא באורח מישור מתיחס ביותר אל הש"י. והפך זה כל דבר שהוא נוטה מן המישור, הוא כח חיצון. וכאשר הוא מוציא זרע לבטלה, עד שאינו נמשך בקו מישור... ויוציא הזרע לחוץ, הוא התדבקות בכוחות החיצונים... ומזה תבין שלא ראה יעקב קרי מימיו [יבמות עו.]... ודבר זה מפני שיעקב היה כולו קדוש לה', ולא היה נוטה לכוחות החיצונות כלל. שהרי לא יצא ממנו דבר זר, כמו שיצא מאברהם ומיצחק. לפיכך לא היה השפעתו לחוץ לצדדין, רק באורח קו מישור, כאשר ראוי למידתו". ובתפארת ישראל פל"ח [קטז:] כתב: "כי יש לזרעו של אדם כח פנימי... והחוטא כאשר חוטא

דבק הוא וכח זרעו בחיצונות, הוא הרע... שיוצא מן מדריגה הפנימית... אבל הצדיק, שהוא וכוחו דבק בטוב ובחסד, והוא וכח זרעו דבק במדרגה העליונה מאוד עד התחלת העולם". וכן הוא בגבורות ה' פט"ו [עג:]. וזהו שכתב כאן שלא היה זרעו של יעקב דבק בכוחות חיצונות. וראה לעיל פט"ו הערה 44, פל"ג הערה 50, ופמ"א הערה 7. ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיח:] חזר שם על הדברים, והוסיף: "יעקב כולו קדוש לה', והוא חלקו של השי"ת... והוא ובניו מקבלים יחודו יתברך, ולא היה נוטה לכחות החיצונים כלל... ולכך מייחדין שמו יתברך על ישראל לומר 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', וכדאיתא בפסחים [נו.]". וכן הזכיר יסוד זה בח"א לב"מ קז. [ג, נב:], שכתב: "אחר שנשמר מן הפגעים החיצונים... אמר שיקבל ברכה דהיינו זרע עליון". הרי שזרע עליון מופקע מכוחות חיצונות. וראה לעיל פל"ב הערה 112, ולהלן פנ"ז הערה 130.

[17] אודות הבטוי "עולם המשיח" - ראה לעיל פל"ו הערה 28. ואודות שהוא "עולם חדש" ראה לעיל פל"ה הערה 52. ודבריו כאן הם מעין דבריו בגו"א ויקרא פי"א אות ג [ד"ה וההתחדשות], שביאר שם שמשה נתקשה בראית המולד [מנחות כט.], כי "ההתחדשות הירח הוא רחוק מן מציאות, כי חדוש הדבר אחר ההעדר... אינו מתחבר אל משך המציאות". ולכך עולמו החדש של המשיח הוא מופקע מראייתם של התחתונים, וכמו שנתבאר.

[18] נראה להטעים זאת, שכבר נתבאר שיעקב מסוגל לראות את הקץ רק מזוית ראית העליונים, אך לא מצד זוית ראייתו שלו [ראה הערה 13]. ולכך הואיל והראיה הזו אינה שייכת לתחתונים, אלא רק לעליונים, לכך אין ליעקב לגלותה לתחתונים, כי ראיה זו נראתה אליו רק מצד העליונים. ובכדי למנוע הגלוי הזה לתחתונים, נסתלקה ממנו השכינה, ובכך נתבטלה אצל יעקב הראיה מצד העליונים. [ומה שכתב "אין ליעקב לגלות מצפוניו" הוא לכאורה כנגד הנאמר על עשו (עובדיה א, ו) "איך נחשפו עשו נבעו מצפוניו". שעשו במצב שמצפוניו מתגלים, אך יעקב העומד כנגדו, אין לו לגלות מצפוניו.]

[19] פירוש - יעקב תלה את סילוק השכינה ממנו בחשד ששמא נמצא פסול בזרעו, ופסול זה היה מורה שזרעו יוצא מן המדריגה העליונה הנסתרת הפנימית. וממילא זה היה מגלה ח"ו אף על יעקב אבינו גופיה, וכמבואר בהערה 16, כי זרעו של אדם מגלה על האדם עצמו. ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הנה כל חיותו הנצחית של יעקב אבינו אינה מתגלית אלא דרך בניו, וכמו שאמרו [תענית ה:] "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים". ולכך כל פגם ופסול שימצא ח"ו בבנים מורה הוא על יעקב אבינו, כי חיותו תלויה

בחיותם. [וראה לעיל פכ"א הערה 66.] וראה לעיל פי"ג הערה 39 שבמנחה של שבת אמרינן "אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו", הרי שיעקב להדיא מצורף לבניו.

[20] דברים אלו מבוארים יותר בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי יעקב ראוי לאחדות, ודבר זה מצד מעלת יעקב אשר היה נבדל מן הגשמי, וכל דבר שהוא נבדל הוא אחד [ראה לעיל פ"ה הערה 107]. לפיכך ישראל שהם עם אחד בלתי מחולקים, אינם אחודים רק מצד שיצאו מן יעקב, ולפיכך נקראו על שמו, שהוא אחד. ועוד, מצד כי יעקב בפרט מיוחד לאחד ולקשר הכל. כי אברהם הוא האב הראשון, ויצחק הוא האב השני, ויעקב השלישי. ואין הראשון, גם השני, מיוחד לאחד ולקשר הכל, רק השלישי. כי הוא מכריע בין השנים המחולקים, והוא מכריע ביניהם ומאחד את המחולקים. לכך יעקב בפרט הוא מאחד ישראל לעם אחד, לכך נקראו על שמו 'ישראל'". [ועוד אודות שישראל קרויים ע"ש יעקב - ראה לעיל פ"י הערה 111, פי"ג הערה 38, ופ"כ הערה 28]. ונראה שדבריו כאן הם צירוף של שני הטעמים שביאר שם בח"א. שהואיל ומעלת יעקב נמצאת בין אברהם ובין יצחק, ובכך הוא מאחד את המחולקים, הרי איחוד זה מורה על היותו נבדל גמור שאינו מתחלק. וכל מעלתו של נבדל הוא שאינו מתחלק אלא נמצא באחדות. ואחדותו מדביקה אותו באחדות ה'. וראה להלן פנ"ט הערה 132.

[21] הקב"ה.

[22] בגו"א בראשית פכ"ח ריש אות יז כתב: "היה יעקב הקדוש והנבדל, ודבר זה ידוע למשכילים בענין יעקב. ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד, כאשר ידוע לחכמים. וידוע כי יעקב עיקר האחדות, ולפיכך אמרו בני יעקב אל יעקב 'כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבבינו אלא אחד'... כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות". וא"כ יש כאן ג' שלבים; (א) יעקב קדוש ונבדל. (ב) דבר שהוא קדוש ונבדל אינו מתחלק, והוא אחד [מאחד את האבות]. (ג) אחדותו של הדבר הנבדל מדביקה אותו לאחדות ה'. ["יחידה ליחדך" (פיוט של "אום אני חומה" בהושענות)].

[23] לשונו באור חדש [רד:]: "בזכות יעקב היו מתיהדים [אסתר ח, יז]... שקבלו אחדות הש"י, וזה היה בזכות יעקב בפרט, כדאיתא בפסחים [נו.] כי ע"י יעקב קבלו ישראל אחדותו". ועוד אודות שהשבטים דבקים באחדות ה' ע"י יעקב - ראה דבריו בגו"א שמות פכ"ה סוף אות י, שכתב: "הבריח התיכון ירד עם יעקב למצרים [תנחומא תרומה אות ט]... כי יעקב היה הבריח התיכון... ובניו היו הקרשים, והם היו מ"ח קרשים, ד' פעמים י"ב, ד' קרשים נגד שבט אחד". וכן הוא בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.].

[24] וזו המדריגה של יעקב אבינו לכשעצמו, וכפי שכתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.]: "לפי שיעקב אחד לגמרי... וזה שאמרו 'כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. כי יעקב הוא אחד בעצמו, ולפיכך אין בלבו אלא אחד". וראה הערות 32, 39.

[25] ובדיוק כיחס שבין הבריח התיכון לקרשי המשכן [ראה הערה 23], שהבריח התיכון הוא אחד מצד עצמו [לעומת הבריחים העליונים והתחתונים שהיו עשויים משתי חתיכות (רש"י שמות כו, כו)], ואילו הקרשים הם רבים, אך מתאחדים למשכן אחד.

[26] פרק לז, ד"ה ופירש זה, ושם הערות 29, 30. וראה להלן פנ"ג הערה 12.

[27] ראה לעיל פל"ז הערות 22, 23.

[28] אודות שהשבטים מקבילים לאברי אדם - כן מבואר לעיל פל"ז ד"ה ופירוש זה, וראה שם הערה 24.

[29] מה שהדגיש "שהוא אביהם" הוא להורות שלכך יש בידי יעקב לאחד את השבטים, כפי שכל אב מאחד את בניו. וכן ביאר את איסור ריבית בישראל בח"א לב"מ עא. [ג, כט:], וז"ל: "כי ישראל מצד שהם אחים, יש להם אב המפרנס אותם ונותן להם חיות... כמו שכל אב מחיה את בניו". והרי בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] ביאר שאיסור ריבית הוא כנגד אחדותם של ישראל. הרי שמבואר שכל אב מאחד את בניו לחטיבה אחת. ו"אח" הוא מלשון "אחד" [גו"א בראשית פמ"ג הערה 60, ואור חדש (עא.)]. וראה להלן פנ"ד הערה 43.

[30] שתאמר שהשבטים מסוגלים להדבק בה' אף ללא יעקב אבינו, וזה אינו, וכמו שמפרש.

[31] ואין הרבוי מצטרף לאחד, וכפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סד"ה עלי]: "כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחדות". וכן האריך לבאר לעיל פ"י ד"ה ואיך לא, שכתב שם: "מוכרח שיהיה נמצא אומה יחידה בעולם שהיא אל השי"ת", ושם הערה 33. ובח"א לחולין צא: [ד, קז.] כתב: "איך יתקשר רבוי באחדות, אם לא שהם אחד מצד עצמם".

[32] לשונו בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.]: "וכשהיו בני יעקב מקבלים מלכות שמים, לא היה רק באמצעית יעקב, כמו שאמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. לפי שיעקב אחד לגמרי, וראוי יעקב לקבל מלכות שמים שהוא אחד, ועל ידו גם כן השבטים הם אחד, מקבלים מלכות שמים, שהוא יתברך אחד". וראה הערה 24.

[33] כלשונו בגו"א שמות פ"ה אות ג: "שבטו של לוי לא נשתעבד [במצרים (רש"י שמות ה, ד)]... דכתיב [בראשית טו, יג] 'כי גר יהיה זרעך', ואילו שבטו של לוי היה חלק גבוה, כי יעקב נתן אותו למעשר... והיה הוא כולו לגבוה, ולכך לא היה בכלל השעבוד". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [ריט:], והביא על כך את הפסוק "והעשירי יהיה קודש" [ויקרא כז, לב]. ושם עושה את החשבון מדוע לוי נחשב לעשירי. ובח"א לב"ב קט: [ג, קכג.] כתב: "שבט לוי היה קודש אל הש"י, ולא מצאנו שהיו עובדים רק אל הש"י, כמו שהיה זה בעגל אשר לא סרו מאחרי ה', וכדכתיב [דברים לג, ח] 'וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך אשר ניסתו במסה וגו''... עד כי שבט לוי תמיד היו קדושים אל הש"י". ובגו"א במדבר פ"י סוף אות לד כינה את שבט לוי "מחנה שכינה". וקודם לכן כתב שם [גו"א במדבר פ"ח אות טז]: "הלוים [הם] יותר שלו [של הקב"ה] מכל הנבראים".

[34] כפי שכתב בגו"א שמות פ"ל אות יד [סד"ה והקשה]: "אין הלוים מצטרפים בכלל ישראל". והם נקראים "לגיונו של מלך" [רש"י במדבר א, מט]. ובגו"א דברים פ"א אות נד כתב: "שבט לוי הרבה פעמים לא היה בכלל חשבון י"ב [שבטים]". וכמו במנין שבריש ספר במדבר [במדבר א, א-מז], שנמנו בפני עצמם. וכן לא השתתפו בחלוקת א"י [במדבר כו, נג], ולא נשתעבדו במצרים [ראה הערה קודמת]. ובגו"א במדבר פל"א אות ו כתב: "שבט לוי היה נוסף על י"ב שבטים".

[35] לשונו בנר מצוה [ח:]: "ישראל הם 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. וכמו שהוא מלת 'אחד' כן היו השבטים. שבט לוי הוא שבט מיוחד, ונבדל משאר השבטים, והוא בפני עצמו, כנגד האל"ף שב'אחד'". וראה לעיל פ"י הערה 27.

[36] כפי שכתב בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.]: "אחד אינו מספר". ובדר"ח פ"ה מי"ז [רס:] כתב: "האחד אינו מספר, והוא יסוד והתחלת המספר". וכן כתב בגו"א במדבר פ"ג אות יז, ושם הערה 58, ושם דברים פ"ד אות כא, ושם הערה 135. וראה עוד בגבורות ה' פנ"ד [רמב.] שכתב: "כי הא', אע"ג שהוא יסוד מספר, אינו מספר". ובדר"ח פ"ו מ"י [שכ.] כתב: "ראשון הוא נבדל מן השאר". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צט.] ביאר שהאל"ף שבתיבת "אחד" היא כנגד יעקב, וכלשונו: "כי יעקב הוא אחד לגמרי בעצמו, לכך יעקב נגד האל"ף שבמלת 'אחד'".

[37] והם: ראובן, שמעון, יהודה, יששכר, זבולון, אפרים, ומנשה.

[38] והם: גד, אשר, דן, ונפתלי. 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". ולדברי המהר"ל כאן יש הטעמה מיוחדת בדברי רש"י אלו; שאף מלכה השוותה משפחותיה לאותיות חי"ת ודל"ת שבתיבת "אחד". אך היא חסרה את ה"אל"ף" הנבדלת השייכת למשפחת אברהם. ודו"ק.

[39] כי כאמור, יעקב אבינו עצמו הוא אחד לגמרי, וכמבואר בהערות 24, 32.

[40] לשונו בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.]: "וזה שאמרו 'כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד'. כי יעקב הוא אחד בעצמו... כך אין בלבנו אלא אחד, כי אנו מתחברים ביחד עד שאנחנו אחד, וזהו על ידי יעקב, כי יעקב הוא אחד לגמרי בעצמו... כך אף אם אנו יותר, מ"מ אנו מצטרפין לאחד... ולכך אמרו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". וכל זה מורה שיעקב הוא אחד בעצם, ואילו השבטים מצטרפים לאחד, והצטרפות זו מתבטאת בכך ששלוש אותיותיה של תיבת "אחד" הורכבו יחד על ידי השבטים השונים.

[41] בא לבאר שאל תאמר שבמקרה שמע יעקב שהשבטים קבלו עליהם מלכות שמים, ולכך השיב "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", אלא שבמהות הענין יעקב הוא השומע קבלה זו, ומהות זו גם היא המחייבת שדוקא יעקב ישיב "בשכמל"ו", וכמו שמבאר.

[42] נראה לבאר דברים אלו עפ"י מש"כ בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.], וז"ל: "תחלת קבלת מלכות שמים על ידי י"ב שבטים, שהם בני יעקב. כי בני יעקב היו ראשונים 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 בעוה"ז, כי למעלתו של יעקב, שהיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא.], 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 שקבלת מלכות שמים היא החלת העליונים על התחתונים. ותחילת התחתונים הם בני יעקב. וסוף ותכלית העליונים הוא יעקב אבינו. הרי שבנקודת החבור של יעקב עם בניו נמצא הוא המעבר מהעליונים לתחתונים. ולכך יעקב אבינו הוא הקרוב ביותר לשמוע את קבלת המלכות של התחתונים, כשם שבניו הם הקרובים ביותר לקבלת מלכות העליונים.

[43] כי העונה הוא תמיד מוסיף על הראשון [לשונו בנתיב העבודה פי"ח (א, קמג.)]. וקודם לכן כתב שם [א, קלז:]: "כי תמיד העונה הוא מוסיף על שלפניו, כמו שהשליח צבור אומר 'ברכו את ה' המבורך', ועונין אחריו 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד'... כל אחד

מוסיף מה שלא אמר לפניו". ובדרשה לשבת תשובה [סח:] כתב: "יוסיף העונה בשבח המקום ממה שאמר המברך, שהוא לא אמר רק 'ברכו את ה' המבורך', והוא צריך לענות אחריו 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד'. ואם לא עשה כך... הוא מקיל בכבוד שמו, כי המברך לא שמע השם, רק מפי עצמו, והוא היה הקורא בעצמו. אבל העונה, אם לא היה מוסיף בשבח המקום... מה הפרש יש בינו ובין המברך שלא שמע השם כלל. ולכך הוא צריך להוסיף 'לעולם ועד'. ומזה נדע כי 'גדול העונה אמן יותר מן המברך' [ברכות נג:], במה שהוא שמע ההזכרה. ואיך יתכן שלא יענה מי ששומע הזכרת השם יותר ממי שלא שמע הזכרת שמו, שהוא המברך". וראה עוד בח"א לנזיר סו: [ב, כז.]. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] השוה בין ענית "אמן" לבין ענית "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ולכך, כשם שענית "אמן" צריכה להתעלות מעל דברי המברך, כך הוא גדרה של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". וזהו שכתב כאן "כי הברכה הזאת שהוא מברך 'שם כבודו' הוא יותר עוד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צט:] כתב: "כי כאשר השבטים היו אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', ראוי ליעקב לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו' אחר הזכרת שמו, כי הזכרת השם הזה אינו כמו שאר הזכרת השם, כי בהזכרת השם הזה שהוא אחדותו יתברך לגמרי, כי זהו מלכות שמים, לכך היה אומר יעקב 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם'". הרי להדיא ביאר שאמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" של יעקב נאמרה במסגרת של עניה על הזכרת השם.

[44] לשונו בנתיב העבודה שם: "ודבר זה עוד יותר מן מה שאמרו השבטים 'שמע ישראל ה' אלקינו'". ונראה כונתו, ששם הויה מורה על אמתת מהותו יתברך [וכמבואר לעיל פמ"ב הערה 24]. ו"השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעוה"ז, שהם גשמיים" [לשונו לעיל שם בפרק מב, ושם הערות 25, 26]. וא"כ שם הויה מופקע מהמגבלות של העוה"ז. אך כאשר השבטים אמרו "שמע ישראל ה' אלקינו וגו'", הרי אמרו "אלקינו", ודיברו על הקב"ה כפי שהוא מתחבר לעולמו, ולא כפי שהוא נבדל מעולמו. [וכפי שפירש רש"י בחומש (דברים ו, ד) "ה' שהוא אלקינו עתה ולא אלהי האומות".] ולכך "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" מתרוממת יותר מה"שמע ישראל" שאמרו השבטים. וזהו דיוק דבריו בנתיב העבודה שהובאו כאן, שכתב: "ודבר זה יותר מן מה שאמרו השבטים 'שמע ישראל ה' אלקינו'". ומדוע הביא המהר"ל רק את תחילת הפסוק, ולא הביא גם את המשך הפסוק ["ה' אחד"]. אלא שהם הם הדברים. כוונתו בזה להעמיד את "אמתת מהותו" יתברך [הנזכרת ב"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"]

לעומת "ה' אלקינו" של השבטים. ובעוד ש"אמתת מהותו" היא "לעולם ועד", הרי "ה' אלקינו" הוא "אלקינו עתה". וענין זה יתבאר יותר בהמשך דבריו.

[45] וראה לעיל פט"ו הערה 44 במקורות שנקבצו שם אודות פסוק זה המבטא את קדושתו של יעקב.

[46] ראה לעיל פ"ח הערה 70, שהובאו שם דבריו מגבורות ה' פמ"ז [קצג:] אודות חילוק זה שבין המקדש [שעונין בו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"], לבין הגבולין [שעונין "אמן"].

[47] כמבואר לעיל פ"ח ד"ה ונפל האחד, וז"ל: "בית המקדש הוא אחד לאל אחד", וראה שם הערות 69, 70. ובגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "השם נקרא על הבית הגדול והקדוש... כבודו הנה בבית, ושמו נקרא עליו".

[48] כפי שביאר לעיל פכ"ב ד"ה כבר אמרו, וז"ל: "המלאכים... יש להם התדמות במה לבוראם, ודבר זה עיקר מעלתם, שיש להם התדמות מה אל העלה". ועוד ראה שם הערות 67, 68, 86. ומשה רבינו אמר להם בלשון תמיה "קנאה יש ביניכם, יצה"ר יש ביניכם" [שבת פט.]. ובדר"ח פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "ואם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". והובא לעיל פ"ב הערה 87, ופמ"ב הערה 32.

[49] דברים רבה ב, לו "בשעה שעלה משה למרום, שמע למלאכי השרת שהיו אומרים להקב"ה 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', והוריד אותה לישראל".

[50] אודות ששם מורה על מהותו של בעל השם - ראה לעיל פ"ה הערה 80, שנקבצו שם המקבילות ליסוד נפוץ זה.

[51] לשונו לעיל פכ"ב ד"ה ויפה אמרו: "לא יוכל [הנברא] לשבח ולקלס... את בוראה במעלה מה שלא נמצא איתו". וראה שם הערה 32. ולכך אין לברך את שמו יתברך, המורה על אמיתתו, אלא נברא המסולק והנבדל מן החמרי.

[52] שאף נאסר ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה [יומא עג:].

[53] שכל ענין יוה"כ הוא לסלק הגוף, וכמבואר לעיל פל"א הערה 85. וראה בסוף דרשה לשבת תשובה [פב:] שביאר כיצד כל אחד מחמשת הענויים של יוה"כ מכוון לשחרר את חלקי הנשמה מכבלי הגוף. וראה לעיל פ"ה הערות 321, 585.

[54] כמבואר שם בדב"ר ב, לו "ביום הכפורים שהן נקיים כמלאכי השרת הן אומרים אותו בפרהסיא 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'". והובא בטור אורח חיים סימן תריט סעיף ב. וכן כתב בנתיב העבודה ס"פ ז [א, ק:].

[55] וכן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צט:]: "וברכה הזאת אינו ראוי רק לאשר אינו גשמי, ויש לברך השם, כי השם הוא דבר שכלי לגמרי, וראוי הברכה הזאת לעליונים אשר הם בלא גוף... וליעקב שהיה אחד מן האבות הקדשים... דכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב', ולכן במקום קדוש כמו ביהמ"ק עונים ג"כ 'ברוך שם כבוד מלכותו'. ולכך יעקב שהיה הקדוש, ראוי לו לומר בשכמל"ו כאשר שמע מן בניו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'".

[56] לעיל ד"ה לכן אמרו, וד"ה כי האחדות.

[57] כי הכלל הוא נבדל [ראה לעיל פ"ה הערות 322, 440], וכל נבדל הוא אחד בלתי מתחלק [שם]. ועוד אודות שאין הכללי מתחלק - ראה לעיל פ"ו הערה 114.

[58] לשונו בגו"א בראשית פי"ב אות ד: "אין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה". ובתפארת ישראל פל"ט [קיט.] כתב: "שמו [יתברך] אינו חל על האדם הפרטי... כי השי"ת מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי".

[59] וכמו ששמירת האדם היא רק כאשר הוא בתוך הכלל [דר"ח פ"ג מ"ד (קכב:)], כך מלכותו יתברך חלה על האדם רק משום שהוא בתוך הכלל. ובדר"ח פ"ד מי"ב [קפג:] כתב: "שהוא מלך מולך על הכלל... ישראל כאשר הם מקושרים, אז מלכות הש"י עליהם... כי המלך הוא מלך על הכלל... אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת". הרי שהאופן היחידי להגיע אל מלכותו יתברך הוא רק דרך הכלל.

[60] לשונו בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.]: "וכן מה שאנו אומרים 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', היינו שכל אחד מישראל מקבל מלכותו יתברך עליו באמצעות כלל ישראל, אשר הכלל - מלכותו יתברך עליו. ויש לומר 'שמע ישראל ה' אלקינו וגו'' כאילו הוא מדבר אל הכלל, ודברים אלו עמוקים מאוד". וכן כתב שם קודם לכן [א, צח:]: "כי הוא יתברך מלך על עם לא על יחיד בלבד... א"א לומר רק כך 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', כאילו מדבר היחיד הזה... עם ישראל ומעיד כי הש"י אלקינו ה' אחד".

[61] לשונו בנתיב העבודה שם [א, צט:]: "מה שמשה לא אמר אותו, כי כל אחד מישראל יכול לומר 'שמע ישראל'... אבל אין כל אחד מישראל יכול לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו', ולפיכך לא אמרו משה".

[62] בא לבאר מדוע קדושת יעקב אבינו שייכת במידה מסויימת לכל, ומתוך כך שייכים הכל לאמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

[63] מפאת היותו עשוי בצלם אלקים [בראשית א, כז], ויעקב ירש את מדריגת הצלם מאדה"ר [לעיל פ"ז הערה 260, פט"ו הערה 45, ופט"ז הערות 17, 33], ולכך בכל אדם יש זיקה מסויימת למדריגת יעקב. ודייק לה מלשון חכמים, שאמרו [סנהדרין מד.] "[ישראל] אע"פ שחטא - ישראל הוא". הרי אף החוטא נקרא ע"ש יעקב אבינו.

[64] בנתיב העבודה שם [א, צט:] כתב נקודה זו באופן אחר, וז"ל: "ומה שאמר 'ברוך שם כבוד מלכותו', הוא מלכות שמים בשלימות... והרי אנו צריכין לקבל עלינו מלכות שמים כמו יעקב, שהיה מקבל מלכות שמים בשלימות". ושלימות זו תתבאר לפנינו בהמשך.

[65] כפי שאמרו במדרש [ויק"ר ד, ב] שיחס הנשמה לגוף הוא כמו בת מלך שנישאת לעירני, וכמבואר לעיל פמ"ג הערה 45. הרי שהנשמה נמשלת לבת מלך.

[66] פירוש - הנשמה מגיעה ישירות מן הש"י, ולא דרך שליחים ואמצעיים אחרים [לעומת הגוף שהוא מן האדמה]. ודבר הנאצל מן הש"י נקרא "בת". וכפי שביאר בדר"ח פ"ג מ"ב [קטז:] שהתורה נקראת "בת" של הקב"ה [שמו"ר לג, א], "כי הבת היא תולדה מן האב ובאה ממנו, כך התורה הוציאה הש"י... כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה ג"כ". ובח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] ביאר שאומרים "בת קול" ולא "בן קול", "כי מיוחסת יותר לתולדה מן הבן... שהבת היא תולדה לגמרי" [וראה לעיל פ"ז הערה 32, ופל"ב הערה 122]. וראה לעיל פ"ד הערות 32, 67, שנתבאר שם שהנשמה היא ניצוץ מכבודו יתברך.

[67] בראשית ב, ז "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'". ועוד אודות שהנשמה משתייכת ל"צבא השמים", והגוף משתייך ל"צבא הארץ" - ראה לעיל פ"מ הערה 89, ופמ"ג הערה 44. ולכך אין הגוף נקרא "בת", שאינו נאצל מאמתת הש"י.

[68] ברכות י. "מה הקב"ה טהור, אף נשמה טהורה". ועוד אודות טהרת הנשמה - ראה לעיל פ"ה הערות 557, 585, ופ"ח הערה 165.

[69] כמו שאמרו במדרש [ב"ר כ, ז] "אין תשוקתו של יצה"ר אלא לקין וחבריו... ואין תשוקתו של הקב"ה אלא על ישראל". וכתב לבאר בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] בזה"ל: "הש"י שהוא הטוב הגמור, ומפני כך תשוקתו אל אשר הוא טוב, ודבק בו. ולכך אמר אין תשוקת הקב"ה אלא על ישראל, שישראל הם הטובים... וזה שייך תשוקה כאשר הטוב יאהב ומשתוקק לטובים. וכן ההפך, יצה"ר שהוא רע בעצמו, אין תשוקתו אלא לדומה לו, שהם הרשעים". וראה לעיל פל"ז הערה 54, להלן פמ"ז הערה 37, ופנ"ד הערה 10.

[70] כפי שכתב לעיל פ"ה [ד"ה ומה שאמר], וז"ל: "כל ריח הוא לנשמה, כאשר דרשו חכמים [ברכות מג:] 'כל הנשמה תהלל קה' [תהילים קנ, ו], זו הריח, שהנשמה נהנה ממנו, ולא הגוף". וראה שם הערה 256. וכן הוזכר בקצרה בח"א לע"ז כ: [ד, נב:].

[71] כמו שאמרו בסנהדרין צא: שיחס הנשמה לגוף הוא כיחס החיגר [נטול רגלים] לסומא, שרק כאשר רוכב החיגר על גבי סומא ניתן לחיגר לפעול. וכך רק כאשר הנשמה עם הגוף יש בידי הנשמה לפעול. הרי הנשמה תלויה בגוף. וראה שם בח"א [ג, קפ.]. ולעיל פמ"ג הערה 45 הובאו דברי המדרש [ויק"ר ד, ב] שהנשמה בגוף דומה לבת מלך שניסת לעירוני. וכשם שכל אשה ברשות בעלה [קידושין ל:], כך הנשמה ברשות הגוף, ומוגדרת על ידו.

[72] כאשר הנשמה שואפת לדבר שאינו מתאים לה, אלא נמצא מעבר למדריגתה. ומעין מה שאמרו במדרש [ויק"ר א, טו] "כל ת"ח שאין בו דעת נבלה טובה הימנו. תדע לך שכן צא ולמד ממשה אבי החכמה... ולא נכנס לפני ולפנים עד שקרא לו, שנאמר [ויקרא א, א] 'ויקרא אל משה וידבר'". ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "בלבם של תלמידי חכמים מבקשי השם, לוחשת תמיד החששא פן ואולי נדחקים הם בחזקת היד למקומות למעלה מראשם, והם מוכיחים על ידי כך שאין בכח הדעת שלהם סגולת ההבדלה".

[73] לשונו בנתיב העבודה פ"ז [א, צט:]: "לכך קאמר בגמרא נמירנהו 'ברוך שם כבוד מלכותו', דבר זה גנאי, שהרי אין האדם שאינו קדוש ראוי לזה, ואין ראוי לו לומר בשכ"מ, כי אין ראוי רק למי שהוא קדוש לגמרי. לא נאמר - יש כאן צער, כי יש כאן צד מכח הנשמה לומר בשכ"מ, וכאשר שומע הזכרת השם שהוא בשמע ישראל, אם לא יאמר בשכ"מ, אשר שבח זה שלימות קבלת מלכות שמים... יש כאן צער, רוצה לומר חסרון".

[74] ראה לעיל פ"ד הערה 69, ופ"ט הערה 108, שהובאו שם דברים אלו.

[75] ראה לעיל פ"ט ד"ה ומוקי ליה שביאר גם שם שהנשמה עומדת כנגד "בתי גואי", ואילו הגוף עומד כנגד "בתי בראי". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהחשאי וההסתר שבאמירת בשכמל"ו עומדים כנגד הנשמה. ובנתיב העבודה פ"ז [א, ק.] כתב יותר בענין זה, וז"ל: "ולפיכך תקנו לומר בחשאי, כי מצד הנשמה הקדושה הנבדלת שיש באדם י"ל בשכ"מ, כי מצד הנשמה דומה האדם למלאך. וכמו שהמלאכים אומרים בשכ"מ מצד קדושתם, כך מצד הנשמה יש לאדם לומר ג"כ בשכ"מ, רק הגוף הוא מעכב. אבל יעקב שהיה קדוש בודאי היה יכול לומר. ולפיכך אם לא יאמר כלל, יש כאן צער וחסרון לנשמה, כי מצד הנשמה יש לומר, ולכך תקנו לומר בחשאי. ודבר זה כנגד הנשמה

שהיא יושבת בנסתר, כמו שאמרו... 'מה הקב"ה יושב בנסתר, כך הנשמה יושבת בנסתר' [ברכות י.]. ומאחר כי בשכ"מ היא לנשמה בלבד, תקנו לומר אותה בחשאי ובהסתר. וזה שאמר 'משל לבת מלך וכו'', מדמה הנשמה לבת מלך, שהיא בתו של הקב"ה".

[76] ראה לעיל פ"ח הערה 122 בביאור הקדושה של יוה"כ.

[77] וכן כתב בנתיב העבודה ס"פ ז [א, ק:]. ומעיין חלוקה זו בין יוה"כ לשאר ימות השנה מצאנו גם בהקשר אחר; שהנה ביוה"כ היו שני קטורת; דקה, ודקה מן הדקה [יומא מה.]. וביאר זאת בדרוש לשבת תשובה [פא:] שאחד בא לכפר על לשון הרע ממש, והשני בא לכפר על אבק לשון הרע, שבמשך בשנה "אי אפשר לאדם במה שהוא אדם להיות נשמר מזה [מאבק לשה"ר], ולכך בשאר ימות השנה אין ראוי שיהיה כפרה מיוחדת על זה. אבל ביוה"כ, שאדם הוא במדריגת המלאך, יש לסלק את חטאו עד שיהיה כמו מלאך".

וכן כתב בנתיב הלשון פי"א [ב, צו:], והובא במקצתו לעיל פל"ד הערה 14.

[78] ודע, כי דברי המהר"ל הללו מוסברים בארוכה בפחד יצחק פסח מאמר ס, פרק ב, שכתב עליהם בזה"ל: "הדברים הללו של המהר"ל מרעישים בחידושם... כי דברי מהר"ל אלו הם בניגוד לכל מה שידוע ומפורסם בדברי רבותינו פה אחד, כי אדרבא, מעלת השבח של שמע ישראל היא הרבה יותר גדולה מאשר מעלתו של השבח של בשכ"מ. ולדוגמא עיין בנפש החיים שער ג [פרק ו, ועיי"ש פי"א בהגה"ה, ושם בפי"ד בהגה"ה]... כי ה'בלחש' של בשכ"מ בא הוא מפני שלפי ערך השבח של שמע ישראל יש כאן בחינה של הורדה בשבח של בשכ"מ. ממש ההיפך מדבריו של המהר"ל שכתב דה'בלחש' הוא מצד רוממות מעלתו של שבח זה. ולא עוד, אלא שגם בחז"ל מפורש שלא כדברי המהר"ל, שאמרו [זוה"ק ח"א יח:] כי שמע ישראל הוא יחודא עיילאה, ובשכ"מ הוא יחודא תתאה... וא"כ כשם שדברי המהר"ל הנ"ל מרעישים בחידושם, הרי הם מפליאים בניגודם לדברי חכמים". והמשיך שם לבאר: "והננו בזה לבאר את דעתו של המהר"ל בשמע ישראל ובבשכ"מ, עד אשר מתוך כך יצא לנו שלא רק שאין כאן סתירה בין שיטת המהר"ל ושיטת רבותינו הנ"ל, אלא ששני המהלכים משלימים זה את זה". ועיי"ש שמבאר טובא ענין זה, עד שבסוף דבריו כתב שם: "וכל הדברים הללו אינם אלא מפתח לשיטתו של המהר"ל בקבלת עול מלכות שמים דבשכ"מ, המסתעפת לענפים רבים המתפרשים בכמה מקומות בדבריו. והננו ערבים לכל מי שיספוג אל תוכו מתוך הקשבה נפשית את דברי הפרק הזה, וילמוד אחר כך את הנוגע לענינים אלו בספרי המהר"ל - ימצא דבש וחלב תחת לשונו של המהר"ל בכל משפט ומשפט בדבריו".

ולקראת סוף המאמר הוסיף: "לקושטא דמילתא נראה כי פירושו של המהר"ל בענין 'ציקי קדרה' הנזכרים בהמשל דבת מלך - הוא שונה מן הפירוש המקובל והמפורסם בפי סופרים וספרים. כי בעוד שמדברי כולם נראה שהם מפרשים כי ציקי קדרה הוא מאכל גס, אשר גנאי הוא לבת מלך לאכלו מצד פחיתותו, הנה מדברי המהר"ל נראה שהוא מפרש כי ציקי קדרה הם מאכל של תפנוק, אשר גנאי הוא לבת מלך שתבקש להביאו מפאת היותו מותרות".

[79] כי מלבד יעקב אבינו, לא היה אף אדם ראוי לגלות הקץ שלעתיד, וכמו שהתבאר בתחילת הפרק.

[80] כמבואר בהערות 1, 11.

[81] כמבואר לעיל ד"ה ועוד מטעם.

[82] כמבואר לעיל פל"א ד"ה ובפרק חלק, וד"ה עוד יש, ושם הערה 33.

[83] ונתנו זמנים שונים לבוא הקץ, וכמבואר בסנהדרין צז:, וראה לעיל פל"א הערה 11. וכן הרמב"ן בבראשית ב, ג, נקב בתאריך מדוייק לבואו של הקץ.

[84] כפי שכתב לעיל פל"א ד"ה וביאור ענין, וז"ל: "כי יש זמנים מוכנים לגאולה, שכאשר לא הגיעו אותם זמנים, הם מעכבים הקץ". וראה שם הערות 136, 137.

[85] לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פי"ב ה"ב: "וכל אלו הדברים [של עניני הקץ] וכיו"ב, לא ידע האדם איך יהיו עד שיהיו. שדברים סתומין הן אצל הנביאים. גם חכמים אין להם קבלה בדברים אלו... אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים, אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר". וראה לעיל פכ"ד הערה 82.

[86] להלן ראש פרק ס, אודות ריחוק הקץ מהעוה"ז.

פרק מה

[1] שלא הוצאתי דבר מפי שהיו איברי יכולין לשמוע, אבל בלבי היה טמון הדבר [רש"י שם].

[2] לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג.]: "הבן הדברים האלו איך באו להפליג הקץ, שאינו תלוי בתוארים שלו יתברך, שהוא יתברך מתואר במדותיו. ואין עצם הגאולה תלויה במדות הש"י, שהם תוארים לו, רק הקץ הוא מאמתת עצמו. ודבר זה נקרא 'אברים', כי כמו שהאברים פועל בם, כך הש"י פועל ע"י מדותיו, והם תוארים אליו". ועוד אודות שהש"י מתואר במדותיו, ראה שמו"ר ג, ו, שאמרו שם: "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא... כשאני דן את הבריות אני נקרא

'אלקים', וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא 'צבאות'. וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא 'קל שקי', וכשאני מרחם על עולמי אני נקרא ה'... אני נקרא לפי מעשי". וראה לעיל פמ"א הערה 14. ובשיר הכבוד אומרים "דמו אותך ולא כפי ישך, וישווך לפי מעשיך". ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן, נקרא מלבוש שלו... שהוא מתלבש במדותיו".

[3] וכן כתב שם בח"א. והואיל והגאולה אינה תלויה במדותיו יתברך, לכך אין ענין לגלות לאותן מדות את הגאולה, כי בלא"ה אין הגאולה תלויה בהן. ונראה שכונת הענין היא, שמדותיו של הקב"ה הן ביטוי כיצד הקב"ה מתגלה למקבלים. שהרי הקב"ה הוא נגלה מצד פעולותיו ונסתר מצד עצמותו [שו"ת הרשב"א ח"ה סימן נב]. והמידות הן הן ה"נגלה מצד פעולותיו". אך למעלת הגאולה, אין היא מגיעה אלינו מעולם שיש למקבלים תפיסה בו, אלא היא מגיעה אלינו מעולם הרבה יותר נעלם ונסתר, הרחק מאוד מעולמם של המקבלים, והיא שייכת ל"נסתר מצד עצמותו".

[4] ואם כן - "ואם הוא [הקץ] נעלם יותר מדאי" [לשונו בח"א שם (ג, רכג)].

[5] כי כבר נתבאר כמה פעמים [לעיל פי"ג הערה 157, פי"ז הערה 7, פכ"ז הערה 64, ופ"מ הערה 83] כי הטעם לאריכות גלותינו היא שהגאולה באה מעולם נעלם ונבדל, שרחוק מעולם הטבע. וככל שההעלמה וההבדלה יהיו גדולות יותר, משך הגלות יהיה ארוך יותר. והואיל וריו"ח תלה את הגאולה באמתת השי"ת, אזי זמן הגלות יהיה "עד בלי שיעור".

[6] בח"א שם הוסיף: "שאין הדבר הזה מסור להם". וראה בגבורות ה' פנ"ב [רכו. -רכח.] ושם פנ"ה [רמג.-רמד:] שביאר טעמים הרבה לכך שיצ"מ היתה דוקא על ידי השי"ת, ולא על ידי מלאך ושליח [רש"י שמות יב, יב]. וכל הטעמים הללו כוחם יפה גם לגבי הגאולה העתידה. וראה לעיל פ"ג הערה 135, ופי"ז הערה 77. וכבר נתבאר לעיל [פי"ג הערה 137] שהגאולה העתידה תהיה מצד השי"ת בעצמו, ולא מצד ישראל.

[7] שם בח"א הוסיף בזה: "ואולי יקשה לך מה שאמר המשיח 'עתה אתינא' [סנהדרין צח.], כי הכל אמת ונכון, כי מצד המשיח בעצמו אין מניעה כלל, ואין לו זמן מוגבל... כלומר אם המקבל מוכן אין מניעה מצד המשפיע. אמנם אם המקבל אינו מוכן, אז יש מניעה מצד מעשיהם, והקץ הוא הכנת המקבל". ועניין זה נתבאר לעיל פכ"ח ד"ה ומפני כי, ושם הערה 82. והובא כמעט אות באות להלן בפרק זה, ד"ה ואולי יקשה לך, וראה הערה 51.

[8] היינו ד' אלפים מאתים וחמישים שנה [רש"י שם].

[9] בתחלת היובל האחרון הוא בא, או בסופו [רש"י שם].
[10] כלה זמן הזה קודם שיבוא המשיח, או אינו כלה, דבתוך היובל בסופו הוא בא [רש"י שם]. כי השאלה הקודמת עסקה על תחלת היובל או בסופו. ושאלה זו עוסקת בסוף היובל, שאת"ל שמגיע בסופו, האם מגיע לאחר שכלה היובל, או לקראת סוף היובל.
[11] עד יובל האחרון לא תצפה לו, דודאי לא יבוא קודם הזמן הזה [רש"י שם].
[12] חכה לו שיבוא [רש"י שם].
[13] כתב שלנו אשורית, שבא מאשור [רש"י שם].
[14] לחיילות של רומי נשכרתי - שהייתי גולייר לאחד מהם" [רש"י שם].
[15] מהם - חלק מתוך ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה.
[16] שכלה השעבוד ומשיח בא [רש"י שם], ואחר כך ייהרס העולם.
[17] לברוא עולם חדש [רש"י שם].
[18] הוצאת רש"א ורטהימר, חלק ב, עמוד תג. וכן הביא וחדש זה בתפארת ישראל פל"ד [צח.], דרוש על התורה [כו.], ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:].
[19] כי במדרש מבואר שם שכל האותיות [מתי"ו ומטה] נכנסו לפני הקב"ה ובקשו שהקב"ה יברא באמצעותן את העולם, והקב"ה דחה את בקשתן, ויצאו האותיות במפח נפש. אך אות אל"ף אף לא נכנסה לפניו יתברך, ועל כך תמה הקב"ה מדוע אות אל"ף שותקת, ואינה אומרת דבר, לעומת שאר אותיות שבאו ואמרו.
[20] כי ברכה ענינה רבוי [לעיל פ"ה הערות 193, 203, פ"ו הערה 51, פכ"ו הערה 108, ופמ"ג הערה 37]. ולכך בהכרח שהברכה יותר מאחד, שאין באחד הרבוי. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ לא [קיט.]: "כי האחד אין בו רבוי". ובתפארת פל"ד [צט.] כתב: "ואין באחד רבוי, שהוא ברכה".
[21] אודות השייכות של ג' לאחדות - ראה לעיל פ"ה סוף הערה 174, פ"ז הערה 230, פי"ז הערות 50, 52 ופכ"א הערות 54, 106. ובנתיב העבודה פ"א [א, עח.] ביאר שלכך היו האבות שלשה [ברכות טז.] "כי השלשה הם רבים... ויש להם הקשור ביחד... הרי כי האבות הם רבוי מקושר". וכן כתב בגבורות ה' פ"ט [נח.], ובתפארת ישראל פי"ח [נח:]. [22] לשונו בדר"ח פ"ג מ"ג [קיט:]: "כי שנים הם מחולקים, ואין למספר הזה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים' במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבוא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי. ויש לך להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד. ולכך יבוא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה,

כאשר תניח שני קוים זה אצל זה, אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים, כמו זה > הרי אין כאן דבר אחד. אבל כאשר אתה מניח שלשה, כמו זה > הרי הקוים הם מתאחדים... ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף. ועוד, השנים הם כנגד שתי הקצוות שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם האחדות כלל. שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן השלשה, כי ע"י השלשה יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור, ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם... ולכך ע"י השלישי יש חבור להם". וראה עוד בתפארת ישראל פי"ח [נח:], ובח"א לב"ב עד. [ג, ק.], ולעיל פ"ה הערות 104, 193, פ"ו הערה 58, פ"ז הערה 230, ופי"ז הערות 50, 52.

[23] והנה לגבי שאלתו שאף שאר האותיות שלאחר אות בי"ת נמצא בהן הרבוי - הנה בתפארת ישראל פל"ד [צט.] תירץ באופן אחר מדבריו כאן, שז"ל שם: "אף כי שאר האותיות יש בהן רבוי יותר, מ"מ הב' הוא התחלת הרבוי". ואילו כאן תירץ לא מצד "התחלת הרבוי", אלא שמספר שנים לעולם לא יתאחד, לעומת מספר שלש. ובדר"ח פ"ג מ"ג [קיט:] שילב את שני ההסברים להדדי, וכלשונו: "כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל... כי שנים התחלת הרבוי". וצריך לומר שהם הם הדברים, שהואיל ונתבאר למעלה שהעיקר מתגלה בעיקר [ראה פ"ג הערות 47, 104], לכך בהתחלת הרבוי בהכרח שגנוז עיקרו של הרבוי, ו"עיקר" הוא משום שהרבוי שבמספר שתים אינו בר התאחדות. וראה גו"א דברים פכ"ז הערה 20, ולעיל פ"ה הערה 104.

[24] בח"א לסנהדרין שם [ג, רי:] הוסיף: "שכן כתיב 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'".

[25] של השורש ברך.

[26] לשונו בדרוש על התורה [כו:]: "כי העולם אין ראוי להבראות בשום אות זולת הבי"ת, אשר בו הרבוי. והרי אף בתחילת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ', הרי הם שנים, ויוצאים מן האחדות. וכן 'תוהו ובוהו', וכן 'חושך ואור'. ולא היה שום דבר פחות משנים. כי כן ראוי לעולם שיש בו הרבוי. ולכך פתח בבי"ת, מפני שמצד זה הבי"ת יש בו ברכה, כי הברכה היא הרבוי. ועצם הבריאה גם היא ברכה, במה שיצא רבוי חלוקי נבראים לפעל". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פל"ד [צט.].

[27] ודע, שהראב"ע בהקדמתו לחומש הביא מדרש זה של חכמים, ותמה על כך בזה"ל: "ואם הדבר ככה, 'הנה ה' בוקק הארץ ובולקה' [ישעיה כד, א]... 'בל ידעום' [תהילים

קמז, כ]". וכונתו, שישנן מילים אחרות, שאף הן פותחות באות בי"ת, ואין הן כלל בגדר ברכה, ומהיכי תיתי לומר שאות בי"ת מתייחדת לברכה. ועל כך השיב המהר"ל בתפארת ישראל פל"ד [צט:], וז"ל: "והראב"ע הרבה דברים מאוד כנגד הדרש הזה... אבל הבי"ת לא בלשון לבד קאמר, אלא שהבי"ת היא ברכה בעצם, שהיא התחלת הרבוי כמו שהתבאר". ובדרוש על התורה [כו:] כתב על כך: "ובמחילה מכבודו... כי בבי"ת בעצמה היא הברכה מפני שהיא התחלת הרבוי, שהוא הוא הברכה. והמופת החותך כי עצם הבי"ת היא ברכה, במה שמספרה שנים התחלת הרבוי... כי בלשון ברכה אשר שרשה 'ברך' כל האותיות יבואו במספר זה; אם הבי"ת באחדים, הכ"ף בעשיריות, הרי"ש במאות. הרי כי הבי"ת בעצמה היא אות של ברכה".

[28] בדר"ח פ"ד מ"ב [קסד:] כתב לבאר את הכלל של "מצוה גוררת מצוה", וז"ל: "כי המצות שהם תרי"ג כולם הם דבר אחד... התורה שיש בה כל המצות היא אור אחד.. שהתורה היא אחת... ומקושרים כל המצות עד שהם מושכל אחד לגמרי... וזה שאמר שמצוה גוררת מצוה, כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת ג"כ, מאחר שכל המצות הם דבר אחד". וכ"ה בדרוש על התורה [כח:]. וזהו שכתב כאן שמצות התורה מקושרות.

[29] אודות שהתורה היא חכמה אחת לגמרי - ראה דבריו לעיל פ"י ד"ה ואיך לא, שכתב: "התורה כתיב בה [במדבר טו, לא] 'תורה אחת תהיה לכם'". וראה שם הערה 30, ופי"א הערה 82, שנתבאר שם שהתורה היא אחת משום: (א) כל דבריה מוכרחים. (ב) היא כוללת הכל. ובתפארת ישראל פל"ד [צט:] הוסיף בזה עוד טעם, וז"ל: "והנה האל"ף שתק, ואמר לה הקב"ה למה אתה שותק, כאילו הדבר שאין בו רבוי הוא גרוע, ודבר זה אינו, כי יש לאל"ף מעלה מצד האחדות. ולכך אמר הקב"ה אתה יחיד ואני אחד והתורה 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', 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.] שהאריך בזה בטעמים נוספים מדוע התורה פותחת באות אל"ף. וראה להלן פנ"ג הערה 29.

[30] ומעתה יבוא לבאר כיצד "אין העולם פחות משמונים וחמשה יובלות".

[31] שכשם שהתחלת העולם היא באות בי"ת, כך סוף העולם הוא באות יו"ד. ומה שכתב שיו"ד היא סוף האחדים, שהרי רואים שמספר עשרה הוא משתייך לאחדים, שהרי לאחר מספר זה חוזר למנות "אחד עשר" "שנים עשר", "הרי אין על מספר עשרה" [לשונו לעיל פ"ח ושם הערה 49]. הרי שמספר עשרה חותם את מספר האחדים, ולאחריו מתחיל שוב למנות עוד פעם מחדש. וכן מבואר בגו"א בראשית פי"ז אות ג, ד"ה והבן.

[32] ענין זה מבואר היטב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ד"ה והבן], וז"ל: "כי היו"ד יש לה חיבור אל האחדים... ויש לה חיבור גם כן אל מספר עשרות, שהרי תמנה 'עשר, עשרים, שלשים'. ואל האבות שייך בהם האחדות, כי האב אחד והבנים הרבה. ולפיכך האותיות שהם תוספת בשם האבות, ואינם מעיקר השם, הם אותיות האחדים. ולפיכך היו"ד ראוי לאבות, שהרי היו"ד מתחבר עם האחדים - האבות, וראוי לבנים - מצד שהיו"ד עם מספר העשרות".

[33] ולכך מאות בי"ת ועד אות יו"ד ישנן שמונה וחצי אותיות עד לתשלום האחדים.

[34] לא מצאתי במקום נוסף שיבאר ענינם של עשרה עולמות. אמנם בכתבי רבי צדוק הכהן, ובספר שיחת מלאכי השרת פרק שלישי [ד"ה ויש] כתב: "וידוע שבמספרים, המספר עשרה הוא מספר שלם... ולכן למספר עולמות הי"ש [סנהדרין ק. "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות"]... תפס מספר ש"י, שהם עשרה למעלה מן השי"ן". ועוד אודות שמספר עשרה הוא מספר שלם - ראה לעיל פי"ט הערה 112.

[35] כמו שנאמר [שמות כא, ו] "ועבדו לעולם", ופירש רש"י שם "עד היובל... מגיד שחמישים שנה קרוים 'עולם'". וראה רמב"ן שם. ובקידושין כא: אמרו '"לעולם' - לעולמו של יובל". וכן כתב בח"א לקידושין מ: [ב, קמד:], וז"ל: "היובל בעצמו נקרא 'עולם', כדכתיב 'ועבדו לעולם'".

[36] כי כאמור שמונה וחצי אותיות מאות בי"ת לאות יו"ד הן כנגד שמונים וחמשה עולמות, וכל עולם ועולם הוא כנגד יובל אחד, וכמו שהתבאר.

[37] שאמר "עד הכא לא תסתכי [תחכה], מכאן ואילך תסתכי ליה".

[38] מעין דברי הראב"ע לשמות [בפירושו הארוך (יד, יג)] שכתב: "יש לתמוה איך יירא מחנה גדול של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם... התשובה, כי המצרים היו אדונים לישראל , וזה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים ונפשו שפלה... והיו ישראל נרפים ואינם מלומדים למלחמה... והשם לבדו... ולו נתכנו

עלילות, סבב שמתו כל העם היוצא ממצרים הזכרים, כי אין בהם כח להלחם בכנענים, עד שקם דור אחר דור המדבר, שלא ראו גלות, והיתה להם נפש גבוהה".

[39] וזהו ארבעת אלפים מאתים ותשעים ואחת שנה.

[40] ובח"א לסנהדרין [ג, ריא.] הוסיף כאן: "כמו תנין, שנקרא [הגוי הזה] תנין, בשביל שהתנין הוא אכזר".

[41] ופירש רש"י באיכה שם: "גם תנין - אע"פ שאכזרי הוא - חלצו שד כשרואה את בנו בא מרחוק רעב".

[42] ואודות שכוח גוג ומגוג הוא הרבוי של אומות העולם - ראה לעיל פל"ו הערה 92, פל"ז הערה 9, ופל"ח הערה 13.

[43] לשונו לעיל שלהי פרק לו: "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". וראה שם הערה 92.

[44] ועוד אודות כוחם של האומות, ראה נר מצוה [יח:] שכתב שהאומות נמשלו לחיות, "כמו שהחיה כוחה הוא מצד גופה, ואם אין בהאדם מצד השכלי כח על החיה לצוד אותה בחכמה... אין האדם יכול לעמוד נגד החיה מצד כח גופני הגודל אשר יש לחיה. וכך האומות... אין ישראל יכולים לעמוד נגדם מכח גודל כוחם". א"כ חוזקם של האומות מתבטא ברבויים ובכוחם, לעומת ישראל.

[45] פירוש - לעיל ס"פ לב כתב: "מלך המשיח בא לבטל את האומות, ולכך בכל כחם יהיו האומות מתנגדים למשיח" [וראה שם הערה 175]. ו"כל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד" [לשונו לעיל פכ"ה סד"ה והחכמים הנאמנים, ושם הערה 29]. ולכך לקראת סוף ימי העולם, אומות העולם ישענו על הדברים שהם חוזקם ומציאותם, ואלו הם שני העניינים שהוזכרו כאן; רבויים, וכוחם. רבויים הוא בדמות גוג ומגוג, ואילו כוחם הוא בדמות התנינים.

[46] ובח"א לסנהדרין שם [ג, ריא.] הוסיף בזה: "ואלו שני כוחות מתנגדים אליו מצד ימין ומצד שמאל. כי מצד הימין יהיה רבוי האומות של גוג ומגוג, ומצד השמאל גוי אכזר והוא תנין, בכח שמאל. והבן הדברים האלו מאוד".

[47] מהשיטות שהוזכרו כאן בגמרא לגבי מועד בוא המשיח.

[48] פכ"ח ד"ה וקאמר ומה, וד"ה מפני כי.

[49] סנהדרין צח., ומסופר שם שריב"ל שאל את המשיח מתי יבוא, והמשיח השיבו שיכול לבוא היום. וביאר לעיל בפכ"ח סד"ה וקאמר ומה, וז"ל: "כי מעלתו [של המשיח] בלתי טבעי ובלתי גשמי כלל, והדבר שאינו גשמי אינו תחת הזמן, ולכך המשיח אומר 'היום אתינא'". ומכך משמע שהמשיח מסוגל לבוא תמיד, ואילו מדבריו כאן משמע שיש זמן מיוחד לקץ הגאולה.

[50] לשונו לעיל פכ"ח ד"ה ומפני כי, וז"ל: "כי בודאי מצד המשיח בעצמו, אינו נופל תחת הזמן, וביאתו כל יום. רק שצריך מקבל מוכן, שאם היה המקבל ראוי לזה, אז מצד המשיח אין כאן זמן". וראה שם הערה 82, וכאן הערה 7.

[51] בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג.] כתב משפט זה באופן ברור יותר, וז"ל: "אמנם אם המקבל אינו מוכן, אז יש מניעה מצד מעשיהם". והובא בהערה 7.

[52] פירוש - הקץ הוא הזמן שהמקבל נהיה מוכן לקבלת הגאולה, וכפי שביאר עד כה את הדיעות השונות בגמרא מהו המועד המתאים לקבלת הגאולה מצד המקבל. וראה הערה 7.

[53] כפי שהתעכב על שאלה זו פעמים רבות בספר זה, וכגון פי"ג הערה 157, פט"ו הערה 24, פי"ז הערות 10, 16, 17, ופכ"ז הערה 64. וראה לעיל פל"א הערה 21 ששם סוכמו התירוצים השונים שנאמרו עד כה.

[54] פירוש - מהמתבאר בפרקנו עולה שהקץ מגיע לעולם רק בזמן התואם לו ביותר [כמו פ"ה יובלות, או פ"ה יובלות וארבעים שנה], וא"כ הקץ הוא חלק מסידור הבריאה, ואינו דבר החורג מסדר העולם. והואיל והקץ נתלה בסדר, לכך רק לכשיגיע זמנו המסודר - יבוא הקץ, ואין לשאול על אריכות גלותינו. והרי "סדר" פירושו - סידור הדברים עפ"י זמניהם, וכפי שכתב בגבורות ה' פמ"ו [קעה:], וז"ל: "מונין כל מנין למלך, מתי שהמלך מסדר ומקיים המשך המציאות... שהוא הזמן". הרי שהזמן תלוי בסדר, ורק לכשיגיע סדרו - יגיע זמנו.

[55] כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ז [כז.], וז"ל: "אין לך לשאול למה על ידי מצוה הזאת האדם בשלימות בפעל, שודאי אין זה קשיא, כמו שאין עליך לשאול למה אילן זה בפעל השלימות כאשר צורתו ותוארו כך, ולא היה צורתו ותוארו בענין אחר". ושם בפכ"ד [עב:] כתב: "מן הסדר אשר השי"ת סדר הכל באמת יסולק כל שאלה אשר יש לשאול עליו... שהקב"ה מסדר הכל ונותן סדר לנמצאים... בסדר הזה עצמו מסלק השי"ת מאתו כל דבר שאלה". ומעין זה כתב בדר"ח ספ"ו [שכז.].

[56] לשונו בגו"א שמות פ"ג אות י [ד"ה ומצאתי], וז"ל: "ומצאתי בפרקי רבי אליעזר [פמ"ח] כי ישראל נגאלים בפ"א, שהוא מאותיות מנצפ"ך... ובאות פ"א מן מנצפ"ך נגאלו ממצרים, ובשאר אותיות מנצפ"ך לגאולות אחרות... ונראה לפרש, כי כ"ב אותיות אלפא ביתא בהם ברא הקב"ה את העולם, כאשר אמר בספר יצירה [פ"ב מ"ב]. ותמצא כי האותיות כ"ב, ויש עוד מנצפ"ך שהם יותר גדולים מן כל כ"ב אותיות... וכמו שברא העולם בכ"ב אותיות, כך ברא ופעל הגאולה באותיות מנצפ"ך, כי הגאולה יותר עליון במעלה מענין העוה"ז. ולכך הגאולות הם באותיות מנצפ"ך, שהם אחר אלפא ביתא שבהם ברא העולם". ובגבורות ה' פכ"ו [קט:] כתב: "כי השי"ת ברא העולם על ידי אותיות אלפ"א בית"א... חקק העוה"ז הגשמי. ובאותיות הפשוטות, אשר הפשיטות יותר במעלה, ולפיכך הם אחר האלפ"א בית"א, ברא הדברים אשר הם עליון מן העוה"ז הגשמי המורכב. והגאולות הם למעלה מן העולם המורכב, כאשר יגאל הקב"ה את ישראל מן האומות שיש להם העוה"ז, ויתן להם מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי. ולפיכך באלו ה' אותיות, שהם אחר האלפ"א בית"א, גאלם מן האומות, ונתן מדריגתם למעלה מן העולם הגשמי". וא"כ מבואר שהגאולה היא כמו עולם חדש לגמרי, כי מדובר ביצירה שהיא מעבר למדריגת העולם הגשמי, ואינה חלק מהוית העוה"ז .וכשם שהעוה"ז מזקיק לבריאתו אותיות, כך אף הגאולה מזקיקה לבריאתה אותיות. הרי שהגאולה היא בריאה חדשה ועולם חדש. וראה לעיל פי"ג הערה 162, ופ"ל הערה 20. ועוד אודות שהגאולה באה מעולם הנבדל - ראה לעיל פי"ח הערה 23, ופכ"ח הערה 75. ואודות שהגאולה היא יציאת העולם מן הכח אל הפעל - ראה לעיל פכ"ט הערה 57.

[57] אודות שהעוה"ז נברא באות ה"א - ראה לעיל פ"א הערה 57, שנקבצו שם המקבילות לכך. וכן כבר נתבאר שהאות ה"א היא זו שנבחרה לשמש כה"א הידיעה, כי ע"י אות זו יצא העולם אל הגלוי [לעיל פ"ח הערה 148].

[58] אודות הה"א הראשונה בשם המיוחד - ראה דבריו בדרוש לשבת תשובה [עט:] שכתב: "האות השני הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחוייב המציאות, כי לשון ה"א כמו 'הא לכם זרע', ר"ל הנה נמצא לכם הזרע... שמורה מילת 'הא' על הישות ועל המציאות... האות הרביעי הוא הה"א השניה, ורוצה לומר שממציאותו וישותו נמצא הכל... ולכך שני ההי"ן בשם המיוחד; הה"א הראשונה על שהוא יתעלה מחוייב המציאות בעצמו, והה"א השניה שהוא נותן המציאות אל הכל". ובנר מצוה [ט.] כתב: "השי"ת הוא אחד, וכוחו מתפשט אל הכל, וזה מורה הה"א משמו הגדול". 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". וראה עוד בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]. אמנם לא מצאתי שיבאר במקום אחר כיצד חמשה הדברים שהוזכרו כאן [צרה, תשובה, זכות אבות, רחמים, וקץ] שייכים לאות ה"א הראשונה של שמו הגדול.

[59] ועוד אודות שמספר חמש מורה על הגאולה - ראה גבורות ה' פכ"ג [קא:], ושם פכ"ו [קט:], והובא בחלקו לעיל פ"א הערה 60.

[60] וא"ת, שכאן מתבאר שאף לגאולה העתידה תהיה זכות אבות. ולא עוד, אלא שאם תחסר זכות זו יהיה בכך חסרון לכל הגאולה, אשר תבוא רק בהמצאותם של כל החמשה דברים. ואילו לעיל [פל"א ד"ה עוד יש] ביאר שרק הגאולה הראשונה ממצרים היתה בזכות אבות, "אבל גאולה אחרונה הוא מן הש"י בעצמו". ושם בהערה 23 הובאו דבריו מח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] שכתב: "אבל גאולה אחרונה - כבר תמה זכות אבות". וכיצד ביאר כאן שאף הגאולה האחרונה היא מתוך זכות אבות. אמנם זה ל"ק, כי כבר כתב בח"א לשבת נה. [א, לב:] שאף שאמרינן תמה זכות אבות, "אין לומר ח"ו כלל שלא יעשה בזכות אבות, ובודאי על ידי תפילה פשיטא שאינה תמה זכות אבות, שהרי כל תפילתינו היא להזכיר זכות אבות. אלא על ידי תפילה לא תמה... בודאי הקב"ה זוכר זכות אבות לרחם ולעשות חסד". וא"כ כונתו לעיל בפל"א היא לומר שהמחייב של הגאולה העתידה אינה מחמת זכות אבות, כי זכות אבות תמה מהבחינה שאין היא מחייבת את הגאולה. אבל מ"מ הקב"ה זוכר חסדי אבות לרחם על בניהם. וזהו שכתב כאן שהגאולה תהיה מתוך זכות אבות. וראה להלן פנ"ג הערה 53, ופס"ב הערה 59.

פרק מו

[1] כמבואר כמה פעמים למעלה שע"י המשיח יושלם העולם עד שלא יהיה בו חסרון [לעיל פכ"ז הערה 57, ושם נסמן]. וראה ציון 45, וציון 66.

[2] שהיה בו חסרון, וכפי שכתב בנר מצוה [ז:]: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא עלול מן השי"ת, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון... החסרון הוא מצד חסרון העולם שהוא העלול, ומזה ימשך החסרון". וראה לעיל פ"ב הערה 96, פ"ג הערות 39, 41, 51, ופי"ג הערה 143.

[3] וכבר נתבאר כמה פעמים שעולם המשיח יהיה "עולם חדש" [פל"ה הערה 52, פל"ו הערה 7, ופל"ט הערה 27], וכן שביאת המשיח היא בגדר התחדשות הויה [פל"ב הערות

21, 62, פל"ה הערה 52, פל"ו הערה 111, ופל"ט הערה 9]. אמנם כאן הדגשתו שההנהגה של עולם המשיח תהיה שונה מזו של העוה"ז, וכמו שמבאר והולך, וראה הערה 67.

[4] לא דבר לזכות בו, שכולם עשירים [רש"י שם].

[5] לאמץ לב ולקפוץ יד [רש"י שם]. ולהלן בזה הפרק המהר"ל יחלוק על פירוש רש"י זה.

[6] כפי שכבר נתבאר לעיל שהשלם לא יתהוה [פכ"ב הערה 36, פכ"ג הערה 133, פכ"ו הערה 21, ופל"ה הערות 55, 105]. ולשונו לעיל [פכ"ג ד"ה וקאמר] הוא: "הדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה, באשר הוא שלם קודם זה, ואיך יתהוה... כי השלם לא יתהוה". וראה להלן הערה 22.

[7] לשונו בח"א לשבת קנא: [א, פא:]: "השלם לא יקנה עוד שלימות, ולא יקבל חסרון. לא כמו שהוא בעוה"ז, שאין האדם שלם, ומקבל מעלה יותר ומקבל חסרון, כמו כל דבר שאינו שלם, שמקבל מעלה ומקבל חסרון". ומלשונו כאן נלמד, שהחטא הוא חסרון [כמבואר לעיל פ"ב הערות 81, 83, פ"ה הערה 38, פי"א הערה 40, פי"ד הערה 9, ופל"ו הערה 101], וכן שהחטא הוא שנוי [כמבואר לעיל פי"א הערות 58, 99, פכ"ח הערה 155]. ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "החטא הוא שנוי לאדם". וכן הוא בדרוש לשבת תשובה [פג:].

[8] פירוש - כאשר האדם קונה מעלה בכך הוא יוצא אל הפועל, וכפי שכתב לעיל פכ"ב ד"ה ויפה אמרו, וז"ל: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עוה"ב, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה". וראה שם הערה 35. ובתפארת ישראל פ"ג [יג.] כתב: "ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], והעמל הוא היציאה אל הפעל". וראה לעיל פ"כ הערה 40, ובהערה הבאה, ובהערה 22.

[9] כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ס [קפב.], וז"ל: "העוה"ז הוא עולם ההויה, ראוי שיהיה עשיית המצות - והוא קנין שלמות ויציאתו אל הפעל - בעוה"ז... אבל בעוה"ב אין שם הויה ויציאה אל הפעל, שכל ענין זה שייך אל העולם הגשמי, אבל העולם הנבדל הוא בפעל, ולפיכך אין שם קנין שלימות ויציאה אל הפעל". וראה הערה 22.

[10] לשונו בח"א לשבת קנא: [א, פא:]: "אבל לימות המשיח לא יקבל האדם מעלה וחסרון, מפני שיהיה האדם כאשר ראוי שיהיה האדם, ולא יקבל זכות ולא יקבל חובה. ומפני שיהיה האדם שלם, לא יהיה כאן יצה"ר, כי היצה"ר הוא מצד החסרון. ודבר זה מבואר". וראה להלן הערה 47. ועוד אודות שבעוה"ז אין האדם נמצא בפעל, ואילו

לעת"ל יהיה בפעל - ראה דבריו בח"א לסנהדרין ק. [ג, רל:], דר"ח פ"ד מי"ח [קצג.], ולהלן הערה 22.

[11] וכן הצדיק לא יוכל לשנות מעשיו להיות רשע, וכמבואר בהמשך דבריו.

[12] אבל אם כבר הוא צדיק, בודאי אפשר שיקנה שלימות ומעלה יותר [לשונו בסמוך], כי אין בכך "יציאה אל הפעל". וראה להלן פ"נ הערה 7, ופנ"א הערה 2.

[13] מעין מה שכתב לגבי העוה"ב, וכלשונו בדר"ח פ"ד מי"ח [קצז.]: "התשובה, שהאדם משנה דבריו מרע לטוב, הוא שייך בעוה"ז דוקא, כאשר האדם הוא בעל חומר, ושייך בו השנוי והתמורה. אבל העוה"ב, שהוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל, כי התשובה הוא השנוי, ואין שייך בדבר שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עוה"ב". ואע"פ שבסמוך יחלק בין ימות המשיח לבין העוה"ב, מ"מ בנקודה זו הם שוים, שאין שנוים שייכים אלא בעוה"ז.

[14] אשר אינם מתעלים ממדריגתם שעליה נוצרו, וכמבואר לעיל פכ"ב הערה 35. וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות נב, ד"ה וראה.

[15] חידוש גדול למדים אנו מדבריו כאן. שהנה בגמרא שם אמרו [שבת קנא:] שברייתא זו אינה כשמואל הסובר "אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד". ובודאי לפי שמואל בימות המשיח יהיה "עולם כמנהגו נוהג" [כמבואר ברמב"ם הלכות מלכים פי"ב ה"א]. אך המהר"ל כאן מחדש שאף לפי הדעה החולקת על שמואל [והיא ברייתא דידן], גם כן יהיו אוכלים ושותים בימות המשיח. ודבר זה צ"ב מנין לומר כך. ותו, שהרי גם בסנהדרין צט. הובאה דעת ריו"ח החולקת על שמואל, וכתב שם בח"א [ג, רכג:] בזה"ל: "לדעת ריו"ח יהיה נוהג בזמן ההוא בדברים יוצאים חוץ ממנהגו של עולם הטבעי... ולא יהיה נוהג עולמו על פי מנהג הטבע, רק שלא על פי הטבע". ובפשטות אף אכילה ושתיה הן בגדר "מנהג הטבע" שלא יהיה נוהג בימות המשיח. ואם כך פני הדברים לריו"ח, מהיכי תיתי לומר שלברייתא דידן [החולקת אף היא על שמואל] יהיו אוכלים ושותים בעולם המשיח. וצ"ע.

[16] שעל העוה"ב אמרו חכמים [ברכות יז.] "אין בו לא אכילה ולא שתיה". והואיל ובימי המשיח יאכלו וישתו, יש בכך להורות שעדיין אין האדם אז בגדר השלם המוחלט. ולכן כשם שיש בו אכילה ושתיה - יש בו ג"כ קנין מעלה. וכלשונו בגו"א בראשית פ"א אות נב [סד"ה וראה]: "לא שייך אכילה רק באדם, ולא במלאכים. וזה כי האדם בעבור שהוא מן התחתונים, והאדם בריאה חסירה שאפשר להשלים, ולפיכך האכילה היא לאדם להשלים מה שחסר". והואיל ואין האדם בגדר שלם, עדיין שייך בו קנין מעלה נוסף.

[17] מבאר טעם נוסף מדוע אין תשובה מועילה לימות המשיח.
[18] מעין מה שאמרו [יבמות כד:] ש"אין מקבלים גרים לימות המשיח", כי אז חוששין שהתגיירו משום הטובה של ישראל, ו"כל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק" [רמב"ם הלכות איסורי ביאה פי"ג הט"ו]. וה"ה לתשובה. ויובא להלן בד"ה וכהאי גוונא. אמנם סברה זו כוחה יפה רק לבאר מדוע א"א לשנות המעשים מרע לטוב, אך אין היא מסבירה מדוע לימות המשיח לא יוכל להחליף מעשיו מטוב לרע. [ולהלן ד"ה אמנם מה יקשה כן על עצמו, ומחמת כן יחזור לבאר כסברתו הראשונה, שאין שום שינוי אפשרי בעולם שהוא בשלימותו.]
[19] נראה לבאר נקודה זו עפ"י דברים שכתב המכתב מאליהו, כרך ב [עמוד 77], וז"ל: "לא תתכן תשובה על ידי שלא לשמה, כי התשובה צריכה לבוא מתוך הכרות אמיתית בפנים בלב... בהרבה דברים נאמר 'לעולם יעסוק אדם... שלא לשמה' [פסחים נ:], אבל תשובה אינה נכללת בהם. פעולת ה'שלא לשמה' היא לשמש כסיוע לנקודה הפנימית, בהסירה את המניעות ואת העיכובים בדרך התפתחותה אל הלשמה הגמור. אבל התעוררות התשובה היא היא עצם הנקודה הפנימית ממש, ואם אין היא המניע הרי אין זו תשובה אמיתית כלל... כי התשובה אינה אלא הפעלת הנקודה הפנימית בבחירה מדעת ובכוונה מלאה, ובלי פנימיות לא תתכן תשובה. הרי שהתשובה היא מצוה שאין שייך לעשותה שלא לשמה כלל". ולכך תשובה בימות המשיח הנעשית שלא לשמה, "אין נקרא תשובה כלל".
[20] לשון הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן תקכז, ס"א: "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". וראה עוד בבאר הגולה באר הראשון [טו.] שביאר את עומק ההיתר של ערוב תבשילין.
[21] שבת אחד משמים לעוהב" [ברכות נז:]. וראה לעיל פי"ט הערה 93, שנתבאר שם ששבת היא מעין עוה"ב.
[22] כן אמרו בע"ז ג. בקשר לבקשת אומות העולם לעת"ל, שיבקשו "תנה לנו [את התורה] מראש ונעשנה". ועל כך השיב הקב"ה: "שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". וראה לעיל פט"ו ד"ה ובפרק החולץ, שכתב שם: "ובעוה"ז צריך האדם לתקן עצמו אל עוה"ב", וראה שם הערה 15. 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

[ראה הערה 9] ... 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, שאין זה מנוחה [ראה לעיל פל"ו הערה 84]. 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". וראה הערה 9.

[23] חידוש גדול למדים אנו מדבריו, שכשם ששבת היא מעין עוה"ב, כך יו"ט הוא מעין ימות המשיח. ויש בזה הטעמה מיוחדת, שהרי מקודם ביאר ש"אין ימי המשיח... כמו עוה"ב" מחמת שאוכלים ושותים בימי המשיח לעומת העוה"ב [ראה הערות 15, 16]. וחילוק זה קיים ממש גם בין יו"ט לשבת. שביו"ט הותר להכין אוכל נפש [ביצה לו:], ובשבת הדבר נאסר [שם]. הרי שהיחס של ימי המשיח לחיי עוה"ב הוא היחס שבין יו"ט לשבת. ולכך דין הוא שכשם ששבת היא מעין עוה"ב, כך יו"ט הוא מעין ימי המשיח. וצרף לכאן את דברי הפחד יצחק שבת [מאמר ג, אות טז], שכתב "כל המאורעות המשמשים מקור לקדושת יו"ט אינם אלא בגדר ראיה על העתיד... דיצ"מ היא ראיה על הגאולה העתידה... וכל זמן שאנו משתמשים עוד בראיות, עדיין אנו נמצאים בתחום הרבותא... כי כל השגה הנתפסת בתורת פשטות, הרי היא מופקעת מרשותה של הראיה וההוכחה, כדרך שהשגת החוש הגשמי אינה מזקקת להוכחות וראיות... עצמיותה של שבת הוא מעין יום שכולו שבת, ואילו עצמיותו של יו"ט אינה אלא ראיה ליום שכולו שבת. כלומר, באספקלריא של שבת נתפס הוא 'היום שכולו שבת' בתורת פשיטות. ואילו באספקלריא של יו"ט אין 'היום שכולו שבת' נתפס אלא בתורת רבותא". והרי כבר נתבאר לנו לעיל [פכ"ח הערה 15, ופל"ו הערה 105] שימי המשיח הם השלב המעבר שבין עוה"ז לעוה"ב. וא"כ שוב עולים לפנינו הקוים המקבילים שבין יו"ט לימות המשיח, ובין שבת לעוה"ב, ודו"ק.

[24] פירוש - היום טוב [הסמוך לשבת] הוא משל לימים טובים שיש לאדם. ולאדם יש ימים טובים באופנים שונים; או ימי המשיח, או שאר ימים טובים, שבהם יש לאדם רוב טובה וברכה, וכמו שמבאר בסמוך לגבי איוב, ולגבי אברהם [ראה הערה 38].

[25] אין זה כלום - פירושו שאין בזה להקנות לו שלימות בעוה"ב, אך בודאי שיש בעשיית מצות שלא לשמה גם כן מעלה, וכפי שהעידו חכמים [פסחים נ:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ויעויין בספר מכתב מאליהו כרך א [עמודים 16, 107, 289] שטרח לבאר שהשכר של עוה"ב ניתן

רק על מצות הנעשות לשמה, ולא על המצות הנעשות שלא לשמה. והואיל וכאן עסוק המהר"ל בזכיה בעוה"ב, לכך כתב שכאשר מצות נעשות שלא לשמן - אין בהן להעניק לבעליהן שכר של עוה"ב, כי אין הן מעידות על הנקודה הפנימית שבאדם.

[26] פירוש - אין בכך להורות על פנימיותו האמתית של האדם, ולכך הותר לשטן לנסות את איוב בכדי לגלות את פנימיותו האמתית של איוב. וראה בפחד יצחק יוה"כ [מאמר כד אות ג] שביאר שם את כוחו של השטן לתבוע בירורים וגלויים של דברים המוסתרים, וכלשונו שם: "ענינו של בירור הוא לגלות את האמת הנעלמת והמסתתרת".

[27] פירוש - לא מחמת הטובה הגדולה של יו"ט הוא מבשל לשבת. ובנמשל - אין הוא מקיים מצות רק מחמת טובת ימות המשיח.

[28] כמבואר בדברי הרמ"א, והובאו בהערה 20. ולכך אם אדם החל להיות צדיק קודם בוא ימי הטובה - בודאי שהוא ימשיך לעלות במעלות יתירות אף לכשיבואו ימי הטובה [ימי המשיח], בדיוק כשם שאם החל להכין לשבת בערב יו"ט - רשאי להמשיך להכין אף ביו"ט עצמו.

[29] ומביא את המאמר כפי שהובא בעין יעקב שם. וזהו דרכו של המהר"ל, וראה להלן פנ"ב הערה 2.

[30] אודות שאברהם אבינו קיים כל התורה כולה - ראה בתפארת ישראל פרקים יט, כ, שביאר מדוע אברהם מסוגל לקיום כל התורה יותר מיצחק ויעקב, וקישר זאת למידת החסד שלו.

[31] כפי שכתב בגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה והצדיקים]: "אברהם כל ימיו בגדולה והתרוממות, כמו שאמרו [ב"ר מג, ה] 'עמק שוה' [בראשית יד, יז] שהושוו בו כל העולם והמליכו את אברהם למלך". ובנתיב העבודה פ"ח [א, קלט:] כתב: "כי אברהם היה נחמד בעיני הכל... שהושוו כל העולם והמליכו אברהם למלך, ולא בכח ובחזקה מלך עליהם, רק שהיה נחמד ומקובל על בריות". וכן רמז בקצרה בגו"א בראשית פט"ו אות יח. וראה עוד לעיל פ"י הערה 150, ופמ"א הערות 5, 18. וכן הזכיר בקצרה בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:].

[32] לשונו בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:]: "יצחק היה בעל יסורין, כמו שאמרו במדרש [ב"ר סה, ט] יצחק חידש יסורין". וכן הזכיר בקצרה בגבורות ה' פל"ו [קלו.], שם פ"ס [ערב:], דר"ח פ"ה מ"ד [רכה:]. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד:] כתב: "יצחק היה בעל יסורין, ולא נמצא כמוהו ביסורין, דכתיב [בראשית כז, א], 'ותכהין עיניו מראות', ואמרו במדרש - יצחק חידש יסורין". וכ"ה בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה:], בח"א לשבת פח: [א, מה.],

ובח"א לב"ב טז. [ג, עא.]. וראה לעיל פל"ג הערה 29. ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "יצחק נתנסה ביסורין שהוא בגופו, שהרי כהו עיניו, ונחשב היה כמת, כי כל סומא נחשב כמת [נדרים סד.]... ולפיכך על הנסיון [פירוש - בנוסף לנסיון] הזה שעקד נפשו על המזבח, שזה היה פעם אחד בלבד, היה זה בו שהיה סומא, ודבר זה לא סר ממנו עד מותו".

[33] לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה והצדיקים]: "כי יעקב... תמצא שהיה כל ימיו בצרה גדולה למאוד... כי לא שקט מנעוריו". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ד [רכה:], וז"ל: "ויעקב... רוב ימיו היה בצער... וכמו שאמר לפרעה [בראשית מז, ט] 'ימי שנותי מעט ורעים'". וראה לעיל פמ"ד הערה 10. וכ"ה באור חדש [קמה:], שכתב: "הצרות קרובות ליעקב... ולכך אמר ג"כ [תהלים כ, ב] 'יענך ה' ביום צרה ישגבך שם אלקי יעקב'. ואמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תרפ] לא אמר 'אלקי אברהם', כי יעקב היה מיוחד לצרה". וכ"ה בח"א לגיטין נו. [ב, קג.], והובא לעיל פ"ה הערה 233, ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:].

[34] וצרף לכאן דבריו בח"א לגיטין נו. [ב, קג.], שכתב: "בברכת אברהם כתיב [בראשית כה, ח] 'זקן ושבע', מה שלא נאמר ביצחק, שלא נאמר בו רק 'שבע ימים' [בראשית לה, כט], לא סתם 'שבע'". והובא לעיל פ"ה הערה 233.

[35] לא מצאתי איפה שהאריך בזה שם, אלא שהזכיר כן בקצרה וברמיזה, וכמו שם בפל"ו [קלו.], ושם בפס"ט [שיח:]. אמנם בדר"ח פ"ה מ"ד [רכה:] האריך בזה, והשוה את הטובה שהיתה לאברהם לעומת יסורי יצחק וצרות יעקב. וכ"ה בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:].

[36] לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [רכה:]: "אברהם היתה התחלתו בצער, שהיה נרדף מנמרוד, ואחר כך היה כל ימיו בטוב ובברכה. רק בעת ילדותו היה בצער, קודם שלקח השי"ת את אברהם. אבל מזמן שלקח השי"ת את אברהם היה בטוב כל ימיו".

[37] וכמה נסיונות נתנסה - קודם שלקח השי"ת את אברהם [ראה הערה קודמת]. וכמבואר בדר"ח פ"ה מ"ג [רכג.] שעשרת הנסיונות הם: "תחלה ביקש נמרוד להרגו ונחבא בקרקע י"ג שנה. שוב השליכו לכבשן האש באור כשדים. הגלהו [הקב"ה] ממולדתו. הביא הקב"ה רעב בימיו וכו'". הרי שג' הנסיונות הראשונים היו קודם שנלקח אברהם ע"י הקב"ה. [ואף הגלות ממולדתו היתה, קודמת לבחירת אברהם, שהרי אברהם קודם יצא מאור כשדים עד חרן, ולאחר מכן הקב"ה אמר לו שיתרחק עוד ויבוא לא"י ושם יבחר בו (רש"י בראשית יב, ב)].

[38] כי כבר נתבאר שה"ימים טובים" מקבילים לימות המשיח, וכן לשאר ימים טובים שיש לאדם [ראה הערה 24]. וכשם שאברהם אבינו קנה שלימותו אף לאחר שהגיעו אליו הימים הטובים, כך הצדיקים יקנו שלימותם בימות המשיח. ובגו"א בראשית פי"א סוף אות ב כתב: "כי הליכת אברהם אל ארץ כנען, שאז קנה אברהם תחילת מעלתו". וראה שם הערה 57. א"כ לא רק אברהם אבינו המשיך בקנית שלימותו בא"י [שאז ימיו היו בטובה], אלא שמבחינה מסויימת תחילת מעלתו לא היתה אלא בא"י. וכל זאת בא לו כי קודם לכן נתנסה בנסיונות שונים - ועמד בכולם.

[39] הבא להתגייר יגור אפס מאותי, בעוד שאין אני עמכם יתגייר, דהיינו בזמן הזה. [רש"י שם].

[40] מי גר בעניותך כאשר אמרת, עליך יפול - לעוהב יפול" [רש"י שם].

[41] וכפי היסוד שהשריש הרבה פעמים - שהעיקר מתגלה בהתחלה [לעיל פ"ג הערה 47, וש"נ]. ולכך אם ההתחלה נעשתה בימי הצער - מוכח שעיקר עבודתו להשי"ת היא אמתית ופנימית, ועל סמך התחלה זו תינתן לו האפשרות להתעלות אף בימים טובים. אך אם ההתחלה היא בימים טובים, א"כ תחילת העבודה נעשתה מחמת גורמים חיצוניים, ואין בה לאפשר לו המשך עליתו בימים טובים.

[42] כטעם שני זה [ראה הערה 17] שהטובה של ימות המשיח מונעת שרשעים יעשו אז תשובה אמיתית.

[43] בטעם הראשון, וכפי שיחזור ויבאר כאן.

[44] מה שנקט "לדעת הברייתא", כי בסמוך יביא את המשך הגמרא שם בשבת, שברייתא זו חולקת על שמואל. וא"כ דעה זו בברייתא אינה דעת כו"ע, אלא "דעת הברייתא".

[45] כמבואר בהערה 1.

[46] כמבואר בתחילת הפרק. והמילים "למה יחטא" מורות שאין שום גורם לחטא, וכמו שיבאר מיד בסמוך.

[47] כמבואר בהערה 10. ולעיל פ"ב [ד"ה ועוד יש] כתב: "דבר שאינו בשלימות, דבר זה נחשב חסרון, ואחר זה נמשך חסרון לגמרי, הוא היצר המביא אותו אל הרע". וראה שם הערות 85, 88, שנתבאר שם שהיצה"ר כוחו נמצא רק מצד החסרון שיש בעולם. וכן נתבאר כך לעיל פי"ב הערה 17, ופט"ו הערה 96. וכן גם נתבאר לעיל [פי"ט הערה 90, ופל"ז הערה 49] שנראה שיש חסרון בעולם מחמת שנמצא בו היצה"ר.

[48] וכן מבואר יותר בהמשך הפרק. וראה עוד לעיל פי"ט הערה 119, ופל"ז הערות 49, 62, שגם שם נתבאר שבימות המשיח תבוטל השניות שבעולם. ומכלל זה הוא סילוק היצה"ר. וכן הוא להלן ר"פ נ.

[49] וכן פירש הרמב"ן שם, 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". וראה להלן פ"נ הערה 17.

[50] לקבולי אגרא - שנכוף אותו ונקבל שכר [רש"י שם].

[51] וז"ל הרמב"ן [דברים ל, ו]: "מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע... כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע... ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ". וראה עוד בדר"ח פ"ה מכ"ב [רעו.] שביאר גמרא זו ביומא עפ"י הכלל שהשכר הוא לפי הצער.

[52] בא לבאר כי אע"פ שהטעם השני של הברייתא [טובת ימי המשיח מונעת תשובה מלהיות אמיתית] נדחה, מ"מ כשם שלפי הטעם השני [שנדחה] נתבאר שאף לימות המשיח יתאפשר לצדיקים להמשיך ולהתעלות במעלתם [כל עוד שהיו צדיקים בעוה"ז], כך אף לפי הטעם הראשון של הברייתא [שלימות העולם מונעת תשובה] יתאפשר להתעלות במעלה אף לימות המשיח, וכמו שמבאר.

[53] ואין שום שיעור וגבול למעלה שאדם יכול להשיג בעוה"ז. וכלשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"ב "כל אדם ראוי להיות צדיק כמשה רבינו, או רשע כירבעם".

[54] וזה - קנית מעלה "כפי אשר סדר השי"ת".

[55] העמיד כאן המהר"ל קניית מעלה ע"י קיום המצות ועשיית רצונו יתברך [לימות המשיח] לעומת קניית מעלה שישנה בעוה"ז ["יקנה כל אשר ירצה"]. ובודאי שדבר זה צ"ב, שהרי אף בעוה"ז קניית המעלה אפשרית לכאורה רק דרך קיום המצות ועשית רצונו יתברך. ובמה שונה, איפוא, קניית מעלה בעוה"ז מקניית מעלה לימות המשיח, שהאחרונה נעשית "בקיום המצות ועשית רצונו יתברך", ואילו הראשונה נעשית ע"י

"שיקנה מה שירצה". אמנם נראה לבאר עפ"י מה שביאר המכתב מאליהו [כרך א, עמודים 24-27] שישנה עליה הבאה בהדרגה, וישנה עליה הבאה בקפיצה, וכלשונו שם: "הצדיקים עולים בעצמם ונוצחים את יצרם בכל דרגא... אבל הרשעים, בעלי מום, אשר לא יוכלו להתגבר על יצרם כלל... הם לא יוכלו לעלות אפילו דרגא אחת קטנה בשום אופן. מה יעשו הם, המה קוראים אל ה' והוא מרחם עליהם ויעלם למעלה בלי דרגות; אם לבם ישבר בקרבם, ויתחרטו על תועבותיהם ופשעיהם באמת, ויתפללו אל ה', ימצאו את עצמם למעלה, ותחת אשר הצדיק יעמול שנים הרבה להכניס את רוח הקדושה אל לבו, נאמר בבעלי תשובה 'ורוח חדשה אתן בקרבכם' [יחזקאל לו, כו]... וזהו ענין 'יש קונה עולמו בשעה אחת' [ע"ז י:]... אבל הצדיק עמל הוא כל ימי חייו לעלות מדרגא לדרגא". [ועיי"ש שמאריך לבאר יסוד זה.] עמוד והבט כיצד דברי המהר"ל כאן מדוייקים ומחוורים עפ"י דברי המכתב מאליהו; בעוה"ז העליה נקבעת עפ"י הרצון, ואילו לימות המשיח העליה נקבעת ע"י קיום מצות "לפי מעלתו ומדרגתו". והם הם הדברים. וראה שם במכתב מאליהו בביאור שתי מדריגות אלו, ויוסבר לפי"ז היטב מדוע אכן בעוה"ז ההנהגה היא גם של "קונה עולמו בשעה אחת", ואילו לימות המשיח אין מקום להנהגה זו, אלא רק להנהגה של "מדרגה לדרגה". ועוד אודות שהמצות הן "סדר השם יתברך", כן כתב הרבה פעמים, ולדוגמה בתפארת ישראל פ"ט [לא:] כתב: "המצות כולם שכליות אלקיות, שכך סידר השי"ת... בחכמתו". וכן כתב קודם לכן ספ"ז [כח.]. ומה שחילק לשנים "קיום המצות" ו"עשית רצונו יתברך" - ראה בקובץ שיעורים ח"ב, קונטרס דברי סופרים סימן א סק"ג, ובאור שמח ריש הלכות קריאת שמע ד"ה לכן, שביארו שרצון ה' מחייב אף כאשר הוא לא נאמר במסגרת מצות. וכן רמז ליסוד זה הגו"א בבראשית פמ"א סוף אות מד [ושם הערה 133], שמות פי"ט הערה 121, ובמדבר פכ"ב הערה 97. וראה להלן פנ"ז הערה 106.

[56] נראה להטעים דברים אלו, עפ"י מה שכתב בתפארת ישראל פ"ג [יב:], וז"ל: "נקרא 'אדם' על שהוא עפר מן האדמה. ועתה יש לשאול, וכי כל שאר הנמצאים אינם מן האדמה... אבל ענין האדם מתייחס ביותר אל האדמה... שהיא בכח ויש בה יציאה לפעל... אשר יוצאים ממנה צמחים ואילנות ושאר כל הדברים... וזהו ענין האדם שהוא בכח ויוצא שלימותו אל הפעל... והבהמה נקראת... ע"ש בה מה, ר"ל כי שלימות דבר שנברא עליו נמצא בה". [וראה לעיל פ"ז הערה 61]. ולכך לא יתכן שיהיה אדם "ולא יהיה... כח להוסיף על מה שנברא עליו לקנות מעלה יותר", כי זו מדריגת הבהמה

שנמצאת בה ה"שלימות דבר שנברא עליו". באופן, שא"א שתהיה בחינת אדם, מבלי שתתלוה לה הצמיחה של אדם. וראה להלן פנ"א הערה 2.

[57] והובא בהערות 4, 5.

[58] כי זהו חסרון בהיכי תמצא [שלא יהיו עשירים], אך לא שיש כאן מציאות חדשה וימים אחרים אשר אין חפץ בהם.

[59] ברייתא זו הסוברת שלעת"ל תשתנה המציאות.

[60] ומכך משמע כרש"י שהענין שעליו נסובה הסוגיא הוא מצות צדקה, כי פסוק זה נאמר לגבי צדקה.

[61] לשונו בח"א לשבת קנא: [א, פא:]: "וקאמר דפליג אדשמואל... שנאמר 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ', וא"כ יש כאן חסרון בעולם, ואם היה הכל בשלימות - לא היה עני". וראה לעיל פי"ט הערה 90.

[62] שאמרו שם [קודם לכן] בגמרא בשבת קנא: "תניא, רשב"א אומר, עשה עד שאתה מוצא ומצוי לך, ועודך בידך. ואף שלמה אמר בחכמתו [קהלת יב, א] 'וזכור את בוראיך בימי בחורותיך עד אשר לא יבואו ימי הרעה' אלו ימי הזקנה וכו'". ורש"י שם פירש לשיטתו, שהמימרא של רשב"א עוסקת במצות צדקה, וכלשונו: "עשה - צדקה, עד שאתה מוצא - למי לעשות, ומצוי לך - ממון. ועוד בידך - עודך ברשותך קודם שתמות". והמהר"ל לשיטתו יבאר שמימרא זו אינה עוסקת במצות צדקה, אלא בכל המצוות.

[63] ומעין זה ביאר גם בח"א לשבת שם [א, פא.]. רק בעוד שכאן ביאר ש"ועודך בידך" בא לאפוקי מימי זקנה, הרי שם ביאר ש"ומצוי לך" בא לאפוקי מימי הזקנה, וכלשונו: "ומצוי לך - דהיינו קודם שיבוא ימי זקנה, ואז אין מצוי לך לעשות מצוה". ואילו את הבבא השלישית והאחרונה של המאמר ["ועודך בידך"] ביאר שבא לאפוקי לאחר מיתה, "דהיינו כי לא תוכל לקיים מצוה כלל, ולפיכך תעשה המצוה כאשר אתה מוצא לעשות, ומצוי בידך, שמא מכח זקנה לא תוכל לעשות, ועוד בידך לעשות, כל זמן שאתה בחיים בידך לעשות".

[64] ופסוק זה עוסק בזמן המשיח, וכמבואר ברמב"ן שם, והובא בהערה 49. וראה להלן פ"נ הערה 3.

[65] כנראה שכונתו לפסוק שהובא למעלה [דברים טו, יא] "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ וגו'", כי פסוק זה שנקט כאן ["אפס כי לא יהיה בך אביון וגו'"] פירשו רש"י שם "בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אביונים באחרים ולא בכם", הרי שפסוק זה שולל עניות מישראל.

[66] כמבואר בהערה 1.

[67] כפי שביאר בתחילת הפרק, וז"ל: "ענין המשיח וההנהגה שתהיה בעולם, שיהיה העולם בשלימות. לא כמו שהיה בעוה"ז, רק הויה אחרת". וראה הערה 3. וכן כתב להלן ר"פ נ, וז"ל: "כבר בארנו כי אף למ"ד אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות, שאין דעתו לומר שלא יהיה דבר יותר רק שלא נהיה אנחנו... משועבדים ולא יותר, כי דבר זה אין לומר כלל, אבל לא יהיה העולם מוטבע בחומרים כאשר הוא עתה... ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל... שיהיו הכל צדיקים". וראה לעיל פי"ט הערה 119, ופל"ז הערות 49, 62, ובסמוך הערה 129.

[68] כפי שיבאר מיד בסמוך, ובסוף הפרק כתב: "כי ימות המשיח עולם בפני עצמו, ולכך הוא שקול כמו מן בריאת עולם עד המשיח... דכל אחד נחשב עולם בפני עצמו".

[69] אקוט בדור - אקח ישראל ואמלוך עליהם... שהוא משונה מדורות שלפניו, ומסתמא היינו משיח, ששינויין גדולים יהיו בדורו [רש"י שם].

[70] מיוחד - חשוב [רש"י שם].

[71] כלומר, בהדי משיח, שכתוב בו [תהילים עב, יז] 'לפני שמש ינון שמו', ייראוך ישראל, 'ולפני ירח' לפני מלכות בית דוד שנמשל כירח, כמו כן ייראוך דור דורים, 'דור' אחד, 'דורים', ב', הרי ג' [רש"י שם].

[72] אלא הקבה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו" [רש"י שם]. וראה הערה 97.

[73] ימחול לו הקבה שאמר דברים אשר לא כן" [רש"י שם].

[74] ולאו היינו זכריה בן יהוידע הכהן שניבא בבית ראשון, אלא זכריה בן ברכיה שהיה במלכות דריוש [רש"י שם].

[75] דכתיב 'כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה', ליום נקם של מרגלים... מהיום נקם של מרגלים שנה אחת בכל יום, כדכתיב [במדבר יד, לד] 'יום לשנה יום לשנה וגו'', כך שנת גאולה באה שנה ליום [רש"י שם].

[76] כמשוש חתן - שבעת ימי המשתה, כן ישיש עליך שבעת ימים, ויומו של הקבה אלף שנה" [רש"י שם]. וראה הערה 126.

[77] ולא עמדו בארצם כל כך, אבל עתידין לעמוד כשיבוא משיח [רש"י שם].

[78] כמו כימי נח, כחשבון השנים שנמצא בידו... 'כן נשבעתי' כפי אותו חשבון... לאחר שיבוא משיח עד שיכלה זה הזמן [רש"י שם].

[79] שימי המשיח הם ארבעים שנה.

[80] נראה לבאר זאת, כי כבר כתב לעיל ר"פ כח ש"לפי אותם שאומרים שאין מלכות המשיח נמשך כל כך [ראה שם הערה 8]... ימי המשיח אינו רק שעל ידה יזכו למדריגה

יותר עליונה. כי אי אפשר שיזכה האדם ממדריגה הפחותה, הוא העולם הזה, למדריגה עליונה, הוא מדריגה תחיית המתים ועוה"ב... ולכך תחילה יקנו המעלה הזאת, שהוא ימי המשיח, ואח"כ יקנו המדריגה היותר עליונה. וזהו ענין המשיח להעלות המציאות ממדריגה למדריגה, לא זולת זה". הרי שביאר שלפי דעת רבי אלעזר ודעמיה אין המשיח מטרה לעצמו, אלא הוא משמש כאמצעי בין הבירא עמיקתא לאיגרא רמא. והוא הדין ביחס של גלות וגאולה; המשיח משמש כאמצעי ביניהן. ולכך תפקידו הוא להוציא את ישראל מהבירא עמיקתא [גלות], ולאחר שדבר זה נעשה - תסתיים בכך עבודתו, ומעתה ואילך המשך העליה לאיגרא רמא נעשה בידי השי"ת בעצמו.

[81] כמו שמצאנו לגבי תפילת משה, שאמר להקב"ה "אשר אמרת לי 'הנה אנכי שולח מלאך' [שמות כג, כ]. אין זו הודעה, שאין אני חפץ בה... כי על ידי מלאך אל תעלנו מזה" [רש"י שמות לב, יב-טו], והקב"ה השיבו "לא אשלח עוד מלאך, אני בעצמי אלך" [רש"י שם פסוק יד]. ועל כך השיב משה "בזו אני חפץ" [רש"י שם פסוק טו]. הרי שהנהגה שהיא על ידי השי"ת בעצמו היא יותר במעלה מהנהגה שע"י מלאך ושליח. וראה עוד בגבורות ה' פנ"ה [רמד.] שביאר כיצד פעולה הנעשית ע"י הקב"ה בעצמו היא בעלת מעלה יותר מאשר פעולה הנעשית ע"י מלאך.

[82] כהמשך הפסוקים שם "ארבעים שנה אקוט בדור וגו' אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי" [תהלים צה, י-יא]. הרי שארבעים שנה הן הזמן עד שמגיעים אל המנוחה. ונראה ביארו, כי נמצא כמה פעמים שמספר ארבעים מורה על השלב של ההכנה לקראת מעלה נשגבת. וכמו משה רבינו שקיבל את הלוחות לאחר ארבעים יום [דברים ט, ט-י], וכן הנשמה ניתנת בולד ביום הארבעים ליצירתו [גו"א דברים פכ"ה אות ג, ד"ה אמנם]. דוגמה נוספת; מה שאמרו חכמים שאין אדם עומד על סוף דעתו של רבו עד ארבעים שנה [ע"ז ה:]. פירושו הוא שהשלב העובר מזמן שמיעת הדברים של הרב - עד עמידה על סוף דעתו של הרב - הוא ארבעים שנה. כי זהו הזמן הנצרך כהכנה לקליטת דברים מרוממים יותר. והואיל ומדבר סיני שימש לישראל כשלב המעבר וההכנה לקראת א"י, וכן המשיח ישמש כן לקראת תחה"מ ועוה"ב [כמבואר לעיל ר"פ כח], לכך דין הוא שזמנם של אלו יהיה ארבעים שנה. וראה בגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] בביאורו שיצחק נשא אשה בהיותו בן ארבעים, ושדבריו שם מאוד שייכים ליסוד האמור כאן [וראה להלן פנ"ב הערה 12]. וכן ראה עוד בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:].

[83] ולשון הפסוק כאמור הוא "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].

[84] מעין מה שהעיר רש"י שם בישעיה "ואיני יודע מהו הסימן הזה הניתן כאן".

[85] בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכב.] הוסיף כאן: "וכך יהיה נשכחת צור. ומ"מ למדנו מקרא כי המשך המלכות שראוי אל המלך ראוי שיהיה שבעים שנה". ופירושו, שהפסוק אומר שצור תהיה נשכחת לזמן של שבעים שנה, שזה הזמן הראוי למלך, שמלכותו נמשכת כדבעי. [ועוד אודות "המשך מלכות" - ראה הוריות יב. "אין מושחים את המלכים אלא על המעיין, כדי שתמשך מלכותם".]

[86] כי "סתם מלכות הארץ מתנגד למלכות שמים" [לשונו בגו"א בראשית פ"י סוף אות כ], "ולכך לא היה חפץ הוא יתברך שימליכו ישראל עליהם מלך" [לשונו שם]. אך מלך המשיח מאחד את העולם לעבודתו יתברך, וכמבואר לעיל פמ"ב ד"ה ובספרי, ושם הערה 44, ועל ימי המשיח נאמר "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" [זכריה יד, ט]. ולכך "אין מי שראוי למלכות כמו מלך המשיח", כי מלכותו היא ללא שום פגם וחסרון המתלוה בדרך כלל למלכות הארץ. וכל זה מקופל בדברי רש"י בבראשית [מט, י] "שילה - מלך המשיח שהמלוכה שלו".

[87] כי "אחד" פירושו "מיוחד", וכמבואר למעלה. וכן "כמעט שכב אחד העם" [בראשית כו, י], פירש רש"י שם "אחד העם - המיוחד בעם, זה המלך". וכן "כאחד שבטי ישראל" [בראשית מט, טז], פירש רש"י שם "כמיוחד שבשבטים". וראה גו"א שמות פ"י אות טו.

[88] וכל ענין המשיח עומד הוא בענין השלימות, וכמבואר בתחילת הפרק, ומן הנמנע הוא שימצא איזה שהוא חסרון במלכותו.

[89] כפי שכתב בנתיב התורה פי"ז [א, עד:]: "בנו ובן בנו ובן בן בנו נחשב כמו דור אחד". וראה לעיל פט"ז הערה 60, ששם נתבאר שעד ארבעה דורות כאילו היו דור אחד לגמרי. ויל"ע בזה מהו ההבדל בין האחדות של ג' דורות לזו של ד' דורות.

[90] כי עד ג' דורות מלכות אחד [לשונו בח"א לסנהדרין צט. (ג, רכב.)].

[91] ועל הפסוק [בראשית כא, כג] "אם תשקור לי ולניני ולנכדי וגו'" פירש רש"י שם "עד כאן רחמי האב על הבן". ולפי דברי המהר"ל הדברים מחוורים, כי גדרה של רחמים הוא האחדות והחבור [כמבואר לעיל פ"ה הערה 352, וש"נ], והואיל ועד ג' דורות הוי כמו דור אחד, ולכך עד לשם מגיעים הרחמים של האב.

[92] שהרי בגמרא שם [סנהדרין צט.] מובא שרב יוסף אמר על דברי הלל "שרי ליה מרי לרבי הלל", שפירושו "ימחול לו הקב"ה שאמר דברים אשר לא כן" [רש"י שם], ואם הלל לא כפר במשיח, מהו הצורך במחילה זו.

[93] כגון בברכות כה. שגניבא בשם רב אמר דין מסוים, ורב יוסף כל כך תמה על דבריו שאמר: "שרא ליה מריה לגניבא", ופירש רש"י שם "מחול לו רבונו, דודאי שקר העיד משמיה דרב". וכן הוא בעירובין כט. "שרא ליה מריה לרב מנשיא... אנא אמריתא ניהליה אמתניתין, והוא אמרה אברייתא". וכן בסוכה לב: אמרו כן לגבי דין מסויים של רבי טרפון, שרבא תמה עליו מיניה וביה, ואמר "שרא ליה מריה לרבי טרפון", ופירש רש"י שם "ימחול לו רבונו, כלומר צריך הוא לבקש מחילה על דבריו". הרי שהבטוי "שרא ליה מריה" נאמר על דברים שיש בהם תמיהה גלויה, אך לא שמורה שיש בדברים אלו משום כפירה וחטא חלילה.

[94] בא להוכיח, שלא רק הלל, אלא כו"ע מודו שבמוקדם או מאוחר השי"ת יגאל את ישראל בעצמו.

[95] עפ"י הפסוק [יואל ג, א] "והיה אחרי כן אשפוך על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וגו'". וכתב שם הרד"ק: "והוא לימות המשיח, שנאמר [ישעיה יא, ט] 'כי מלאה הארץ דעה את ה'".

[96] כפי שביאר שם הרד"ק ביואל [ג, א]: "ו'רוחי' היא רוח דעה והשכל... שיזדכך שכלם ויגבר במקצתם כח הדברי עד שיתנבאו". ולכך לא יצטרכו את הנהגת המשיח דוקא. ועיי"ש ברד"ק שדייק מהפסוק שם ששפיכת הרוח תהיה על כולם ["על כל בשר"], אך הנבואה לא תחול על כולם. ומתאים לכך לשון המהר"ל, שכתב שכולם ידעו את התורה, שזה נכלל ב"רוחי" שתחול על כולם.

[97] א"כ מה שאחרים אומרים שיתרחש לאחר זמן מסוים [לאחר ארבעים שנה או ג' דורות] - לדעת רבי הלל יתרחש מיד, והוא שהשי"ת יגאל את ישראל, ואין רבי הלל מחדש מושג חדש, אלא רק מקדים את הזמן של המושג שכו"ע מודו לו. וכן פירש רש"י שם בגמרא את דברי רבי הלל, והובא בהערה 72. וראה הערה 103.

[98] שהרי לשון רבי הלל הוא "אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיה". ובשבת קיג: הביאו את הפסוק [רות ב, יד] "ותאכל ותשבע ותותר", ופירשו שם "'ותשבע' בימי חזקיה", ופירש רש"י שם "לשון עושר הוא". ושם בגמרא הביאו דעה נוספת "'ותשבע' לימות המשיח". הרי שישנו דמיון ושויון בין ימי חזקיה לימות המשיח. וראה שם בח"א [א, נב.] בביאור הדבר.

[99] כפי שהזכיר בח"א לשבת קיג: [א, נב.]: "בימי חזקיהו... כבר התחיל מלכות בית דוד לחסור, מ"מ לא עזב הש"י מלכות בית דוד ליפול, ועשה נסים בימי חזקיה להעמיד מלכות בית דוד... מ"מ אין זה עיקר, שלא היה מלכות בית דוד במדריגתו". וראה ברמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"א שגם שם ביאר שההבטחות המופלגות אודות המשיח טרם התקיימו.

[100] לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכב.]: "כי מעלת משיח מעלה מיוחדת מצד המלכות, שיהיה מלך שהשם יתברך מפיל שונאיו לפניו". הרי שהדגיש שהפלת השונאים לפניו שייכת למלכותו. וכן הרמב"ם בהלכות מלכים פרקים ו-ח עסק בדיני מלחמה. הרי שענין המלחמה קשור ביחוד למלכות. וראה לעיל פ"ו הערה 32. ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי לעיל פל"ב ד"ה ובמדרש כתב: "דוד היה ההתחלה לענין זה, שהיה לוחם באומות המתנגדים". וכן בח"א לשבת קיג: [א, נב.] כתב: "היה דוד עושה מלחמה באומות, והיה מנצחם". וכבר השריש לנו לעיל [ר"פ לג] אודות דוד המלך "שדומה היה מלכותו לזמן מלך המשיח". וראה שם הערה 11. ולכך מעלת מלך המשיח היא ללחום באומות המתנגדות אליו. וראה להלן פנ"ט הערה 56. והביאור בזה הוא, שכבר נתבאר שהמשיח יאחד את העולם כאשר לכל העולם יהיה הוא המלך היחידי [לעיל פכ"ז הערה 55, וש"נ]. ואחדות זו מחייבת בטול כח האומות [כמבואר לעיל פל"ב הערה 175], ולכך מעלת מלך המשיח היא בטול כח האומות. ובגו"א דברים פ"כ אותו כתב: "שהאחד מורה על שאין מבלעדו, ומאחר שאין מבלעדו, נמצא כי הוא גובר על כל... וישראל דבקים באחד, לכך הם גוברים על האומות". וראה לעיל פל"ח הערה 12.

[101] בח"א לסנהדרין שם [ג, רכב.] הוסיף בזה: "כי חזקיה היה מלך שהיה מפיל שונאיו לפניו, אבל השי"ת יגאל אותם בעצמו, ולא יהיה על ידי מלך". והביאור בזה, כי כבר נתבאר ש"ענין המשיח להעלות המציאות ממדריגה למדריגה, וממעלה למעלה, לא זולת זה" [לשונו לעיל פכ"ח סד"ה יש לך, ושם הערה 15]. והואיל וישראל כבר הגיעו למעלה זו [של הפלת השונאים לפניהם] בימי חזקיה, שוב אין המשיח צריך לעסוק בכך, אלא הקב"ה בעצמו יעשה כן. ולפי"ז לשון "אכילה" שנאמרה פה אינו מלשון הפסד וכליון, אלא מלשון "ואכלת את כל העמים" [דברים ז, טז], ש"אין הפירוש שישמיד העמים... דא"כ היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'... [אלא] שהם [ישראל] ירשו את מדריגתם... וישראל יושלמו באותה מדריגה... והוא אכילתם בודאי" [לשונו בח"א לב"ב עד. (ג, קה.), והובא לעיל פ"ה הערה 548]. ואף כאן, ישראל הושלמו בימי חזקיה

במדריגה זו של אכילת העמים, ולכך מכאן ואילך הפלת העמים תיעשה ע"י ה' יתברך בכבודו ובעצמו.

[102] שהמשיח יהיה לארבעים שנה או לשלשה דורות, ולאחר שיכלו ימיו יהיה השי"ת מנהיג ישראל [כמבואר למעלה].

[103] והביאור כנ"ל, שכשם שלשאר התנאים [שהוזכרו בגמרא] לאחר שיגיעו ישראל למעלתם ע"י המשיח, שוב לא תהיה ההנהגה ע"י המשיח [כי תפקידו יגמר בכך שישראל הגיעו למעלתם הגבוהה], כך סובר רבי הלל גם כן. אלא שלדעתו ישראל כבר הגיעו למעלתם [בנוגע להפלת השונאים] בימי חזקיה, ולכך אף בתחילת הגאולה תהיה ההנהגה ע"י הקב"ה בעצמו.

[104] פירוש - בגמרא בסנהדרין מובאות דעות שונות אודות אורך זמן המשיח [ארבעים שנה, ג' דורות, ארבע מאות שנה, עד שיש אומרים שבעת אלפים שנה]. ולאחר שהגמרא הביאה את שתי הדעות הראשונות [ארבעים שנה, או ג' דורות] הובאה דעתו של רבי הלל הסובר ש"אין להם משיח לישראל". ולאחריו הובאו שאר הדעות אודות אורך זמן המשיח. ולכאורה אין דעת רבי הלל שייכת לרשימת התנאים שנקבו בזמנים שונים לזמן המשיח, ומדוע דעתו הובאה כאן - בין אלו האומרים שזמן המשיח הוא לתקופה קצרה, לבין אלו האומרים שזמן המשיח הוא לתקופה ארוכה. אמנם על פי המבואר כאן דבר זה מחוור למדי, כי מתוך סמיכות הדברים נדע לעמוד על כונתו של רבי הלל. שכשם שברור שלפי שתי הדעות הראשונות, המקצרות בזמן המשיח, לאחר מכן ההנהגה תעבור לידי ה' יתברך, כך היא גם דעת רבי הלל, שאין הוא חלילה בא לשלול את הגאולה העתידה, אלא שהוא בא להקדים את המועד שבו ההנהגה תהיה מסורה בידי הקב"ה בעצמו.

[105] ולמ"ד זה ימות המשיח ארבע מאות שנה, כנגד הענוי שהיה במצרים לארבע מאות שנה. ומעתה בא לבאר מנין שסתם "ימות עניתנו" מוסבים על גלות מצרים.

[106] לא ברור מדוע בקשת "שמחנו כימות עניתנו" חייבת לעסוק בעינוי קצוב, ולא בבקשה שהיא בסתמא, שכנגד ימי הענוי [יהיו כמה שיהיו], שמחנו כנגדם. ואולי משום שהענוי כאן נתלה בימים, ואם מדובר בענוי שאינו קצוב, אין הוא תלוי בימים, ואז היה צריך לומר "שמחנו כעניתנו", מבלי שהוזכר כלל ענין הזמן של הענוי.

[107] יומא ט: "אחרונים לא נתגלה עוונם ["בני מקדש שני רשעים היו בסתר (רש"י שם)], לא נתגלה קצם". וראה לעיל ס"פ ד, ור"פ מד. ויעקב אבינו ראה את עליתה של מלכות הרביעית, אך לא את נפילתה. וכמבואר פי"ז הערות 16-14, ופי"ח הערה 74. וא"ת, שמא הכונה לגלות בבל, שעליה אמרו בגמרא [יומא ט:] "נתגלה קצם", והביא

רש"י שם את הפסוק [ירמיה כט, י] "לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם". וי"ל, שהואיל וגלות מצרים היא ארבע מאות שנה [בראשית טו, יג], מהיכי תיתי שבקשת השמחה כנגד הענוי תצטמצם רק לשבעים שנה, בעוד שרשאים אנו לבקש יותר. אך עדיין קשה, שמא המכוון הוא לארבע מאות ושבעים שנה [צירופם להדדי של גליות מצרים ובבל], ששתי גליות אלו היו קצובות מראש, ומדוע נאמר שהשמחה המתבקשת כאן היא רק כנגד גלות אחת, ולא כנגד כמה גליות. וכן פירש רש"י שם בתהלים "שמחנו לימות המשיח כמנין ימות שעניתנו בגליות". וצ"ע.

[108] כמו שנאמר [ירמיה מג, ג] "ולהגלות אותנו בבל", וכן [ירמיה כט, ד] "אשר הגליתי מירושלים בבלה". ועל גלות מלכות אדום נאמר [יחזקאל לט, כח] "בהגלותי אותם אל הגוים".

[109] מה שענין הענוי היה רק במצרים, ולא בשאר גליות, יוסבר עפ"י דבריו בגבורות פ"ג [כז:], וז"ל: "היו המצרים גוברים על ישראל מצד עיקר צורתם... וגם גוברים עליהם... במדריגת החומר... וכאשר היו ישראל במצרים היו תחת רשותם, והיו עבדים למצרים, זהו דבר אחד. והיו מוסיפין עליהם עינוי, זה ענין שני. הנה העבדות... בא להם מצד החמרי שבהם... ומצד הצורה, ר"ל מה שהיו עם מיוחד... מזה הצד יבוא להם העינוי". ושם בפס"א [רעד.] כתב: "יש מקשים, מה הועיל לנו היציאה, הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות... ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם, עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם... כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם... ולפיכך אומרים חכמי ישראל [שבת קיא:] כל ישראל בני מלכים הם, אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות, שקנו ישראל בעצם... ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה". ומצירוף דברים אלו להדדי עולה בבירור, שענין הענוי [החל רק על הצורה] שייך רק בגלות מצרים, כי לאחר שיצאנו ממצרים בלתי אפשרי לומר שיהיו המלכיות "גוברות על ישראל מצד עיקר צורתם". כי זכינו ביצ"מ בחרות עולם מצד הצורה שלנו. ומשם ואילך אמנם ניתן לאומות לשעבד את ישראל, אך זהו רק מצד גופם בלבד. וראה לעיל פ"ח הערה 77, ולהלן פ"נ הערה 48.

[110] וזה מן הנמנע, שהרי "מדה טובה מרובה ממדת פורענות" [רש"י שמות כ, ו], וק"ו שהטוב לא יכול להיות פחות מהרע.

[111] מה שמדגיש שעינוי מצרים הוא "כדכתיב מפורש" כי שלמה המלך צווח ואומר [קהלת ח, יב-יד] "אשר חוטא עושה רע מאת ומאריך לו כי גם יודע אני אשר יהיה טוב ליראי האלקים אשר ייראו מלפניו וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל וגו' יש

הבל אשר נעשה על הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אליהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים וגו'". ומבואר ברש"י שם שהצדיקים יקבלו טובתם בעוה"ב, וכן הרשעים יענשו שם. אך אין הנראה בעוה"ז משקף שהצדיק מקבל שכר יותר מהרשע. וא"כ מהיכי תיתי לומר כאן שהטוב בעולם מחוייב להיות כמו הרע בעולם [ומחמת כן ימי המשיח הם ת' שנה], שמא הטוב יתאזן עם הרע רק בעוה"ב בלבד, ולא בעוה"ז. וכן כתב לעיל [פי"ט ד"ה ועל דבר] כי השלמה של הבריאה תהיה רק בעוה"ב, ושם יתוקן החסרון של "צדיק ורע לו". וראה שם הערה 91. וכנגד זה מדגיש המהר"ל "כדכתיב מפורש". וכמבואר בפחד יצחק, פסח, מאמר נב, שלמד מדברי המהר"ל בגבורות ה' פי"ז [פ.] ש"מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בפנים של רמז הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז". [לשונו שם. וראה עוד גו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110]. והנה הכלל של "מדה טובה מרובה ממדת פורעניות" נוהג הוא בכל העולמות. אלא שצרות פרטיות של כל צדיק וצדיק, אשר אינן מפורטות להדיא בקרא, שייכות הן ל"סוד" של העולם, ותיקון זה יעשה בעוה"ב. אך מה שמבואר להדיא בקרא שייך למתרחש בעוה"ז, ולכך בהכרח שהתיקון הנצרך יעשה אף הוא בעוה"ז. והואיל וימות המשיח שייכים לעוה"ז [כמבואר לעיל פכ"ח הערה 11], לכך באמצעותם יעשה התיקון המתחייב מארבע מאות שנות עינוי, שהוזכרו בתורה להדיא. וראה דבריו בגבורות ה' פס"א [רעו.] בביאור הגמרא [שבת קיח:] "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף", ותראה שזו כוונתו שם. וכן ראה בגו"א בראשית פל"א אות יג, ושם פל"ב אות כט, ולהלן פמ"ח הערה 42.

[112] כמבואר בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], וז"ל: "הירח הוא בפרט קרוב אל האדם... ומפני כך ימצא בירח מה שלא ימצא בשאר הכוכבים, שהוא מתמעט וחוזר ומתחדש, כמו בני אדם שמתמעטים ומתחדשים". וראה גו"א ויקרא פי"א הערה 32, שם במדבר פכ"ח אות יא, ושם הערה 57. וכן הזכיר בקצרה בח"א לר"ה כה. [א, קכח:].

[113] מעין מה שאמרו במדרש [שמו"ר כג, יא] ש"כל השירות שנאמרו בעולם לשון נקבות, לומר מה הנקבה הזאת מתעברת ויולדת, וחוזרת ויולדת, כך הן הצרות באות עליהן... לכך עמדו בבל ומדי ויון ואדום ושיעבדו את ישראל". והובא לעיל פמ"ג הערה 32. ועוד אודות "חושך של גלות" - ראה לעיל פכ"ט הערה 8. וראה להלן פמ"ז הערה 56.

[114] כמו שאמרו במדרש הנ"ל [שמו"ר כג, יא]: "אבל לעתיד לבוא אין עוד צרות בו, שנאמר [ישעיה סה, טז] 'כי נשכחו הצרות הראשונות', וכתיב [ישעיה לה, י] 'ששון

ושמחה ישיגו וגו'', באותה שעה אומרים שיר לשון זכר, שנאמר [תהלים צח, א] 'שירו לה' שיר חדש''. וראה לעיל פמ"ג הערה 31, ולהלן פמ"ז הערה 59.

[115] וצרף לכאן דברי רש"י בדברים ל, יט: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם, שנאמר [קהלת א, ה] 'וזרח השמש ובא השמש'". וראה לעיל פי"א הערות 91, 144, ופל"א הערה 119.

[116] שהם שס"ה ימים לשנים [מכות כג:].

[117] שהמאפיין את הלבנה הוא שמאירה ולאחר מכן מאפילה.

[118] פירוש - עוד אפילו לפני שיצאו ממצרים, כבר רמז להם השי"ת ענין זה.

[119] והמדרש שם מפרט את השלושים דורות מאברהם אבינו עד צדקיהו.

[120] המשך לשון המדרש שם: "בא יצחק אף הוא האיר... בא יעקב והוסיף אור... ואח"כ יהודה, פרץ, חצרון, רם, עמינדב, נחשון, שלמון, בועז, עובד, ישי, דוד. כיון שבא שלמה נתמלא דיסקוס של לבנה... ומשם התחילו המלכים פוחתין והולכין, ובן שלמה רחבעם, ובן רחבעם אביה... כיון שבא צדקיהו... חסר אורה של לבנה".

[121] שהרי תמיד נמצאת במהלך של שנוי, ולכך כל יום ויום נדון בפני עצמו. מה שאין כן החמה, שאינה משתנית לעולם, לכך אין אורה מתחלק לפי ימים, כי מאירה תמיד באופן שוה. ובא לבאר מדוע המקביל לימי הלבנה הוא דורות [שלושים דורות כנגד שלושים ימי הלבנה], ואילו המקביל לימי החמה הוא שנים [שס"ה שנים כנגד שס"ה ימות החמה].

[122] פירוש - המקביל לימי הלבנה הוא דורות, שכשם שכל דור שונה מרעהו [שהרי בכל דור יש אנשים אחרים], כך אור הלבנה שונה כל יום מרעהו. אך אין השנים שונות בעצם אחת מרעותה, ולכך אינן מקבילות לימי הלבנה. וראה הערה הבאה.

[123] פירוש - המקביל לימות החמה הוא שנים, שכשם שימי החמה שוים הם זה לזה [כי אין החמה משתנית], כך המקביל להם הוא שנה. וכשם שבימים כל יום ויום חולק מקום לעצמו, כך המקביל להם צריך לחלוק מקום לעצמו. ואלו הן השנים, שכל שנה שוה לרעותה בזמן ובשאר דברים, אך מ"מ "כל שנה ושנה בפני עצמו יש בו הויה מיוחדת, כאילו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה" [לשונו בגבורות ה' פמ"ו (קעה:)]. וראה גו"א דברים פכ"ו אות ח, ושם הערה 50. וראה עוד לעיל פ"ג הערה 98, ולהלן פס"ב הערה 21.

[124] לשונו בתפארת ישראל פ"ל [צ.]: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם. ואין לך מציאות יותר שלם מזווג חתן וכלה. כי האדם... לא יהיה מציאות שלם עד שישא אשה אליו... וכאשר יש להם זיווג ביחד, הרי הוא שלם ע"י זיווג שלהם... ולפיכך ראוי השמחה בזיווג שלהם, המורה על המציאות, הפך האבל המורה על ההפסד". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:] כתב: "זיווג חתן וכלה... יש בזיווג שלהם כאשר הם מתחברים הויה שלימה עליונה, והיא הויה אלקית... וראוי לפי זה השמחה, כי השמחה היא בשביל הויה שלימה, ואז מתחדש שמחה שלימה. כמו שההפך הוא כאשר מתחדש הפסד, ואז יש אבל. ובפרט כאשר יש כאן הויה אלקית עליונה... וראוי לזה שמחה". וראה לעיל פי"ז הערה 132, ופכ"ג הערה 108.

[125] שכל שבעה הוא מספר שלם [לשונו בסמוך].

[126] כן מבואר ברש"י לסנהדרין שם, והובא בהערה 76. ועוד אודות שיחס הקב"ה לישראל הוא כיחס איש לאשתו - ראה גו"א במדבר פ"ה אות י, ושם הערה 65. וראה לעיל פכ"ב הערה 15, ולהלן פנ"ד הערה 12.

[127] כמבואר לעיל פ"ז הערה 41. ובדר"ח פ"א מכ"א [רעד:] כתב: "שבעה הוא מספר שלם בימים ובשנים, שהוא חוזר חלילה תמיד, ולפיכך... שבעה מלשון שביעה, שכל אשר הוא שבע הוא שלם". וראה לעיל פ"ה הערות 189, 464. ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "מספר שבעה הוא השלם, שהוא נגד שש קצוות והאמצעי ביניהם".

[128] ימות המשיח כמיום שנברא העולם ועד עכשיו [לשון הגמרא בסנהדרין שם].

[129] כי לפי דעת הכל, יהיה לימות המשיח הויה חדשה שלא מענין עוהז... כי ימי המשיח הוא כמו עוה"ז, לפי שהוא עולם בפני עצמו" [לשונו לעיל סד"ה ואפילו לשמואל. וראה הערות 67, 68].

[130] כי אם המשיח הוא לגמרי מענין עוה"ז, אין מקום להעמידו לעומת העוה"ז ולומר "אין בין עוה"ז לימות המשיח". ובח"א לסנהדרין שם [ג, רכג.] הוסיף כאן: "ולפיכך ימות המשיח כמו עוה"ז עד ימות המשיח, וכך יהיה ימי המשיח, שהוא עולם בפני עצמו". וראה לעיל פל"ו הערה 105. אמנם נקודה זו צ"ב, דמדוע המתחייב מהיות המשיח "עולם בפני עצמו" הוא שויון זמנו לזמן עוה"ז עד בוא המשיח. והרי בודאי אף העוה"ב הוא "עולם בפני עצמו", ולא מצאנו שימי העוה"ב יהיו כזמן העוה"ז. וכן אף על נח אמרו חכמים [מדרש תנחומא נח, אות ה] שהוא ראה "שלשה עולמות... ראה עולם בישובו, וראהו בחורבנו, וחזר וראהו בישובו". ואין שלשה עולמות אלו שוים בזמניהם; עולם

ראשון ראה שש מאות שנה [בראשית ז, ו], עולם שני - למשך שנה אחת בלבד [עדיות פ"ב מ"י], ועולם שלישי ראה שלש מאות וחמישים שנה [בראשית ט, כח]. הרי שעולמות שונים הם בעלי זמנים שונים. ומדוע עולם המשיח חייב להיות שקול לזמן עוה"ז. וצ"ע.

[131] שימות המשיח יהיו כמו מימי נח עד בא המשיח.

[132] לשונו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ולפיכך]: "אחר המבול היה עולם חדש". וכן הזכיר קודם לשם בפ"ו אות ה, ושם הערה 30. וכן הוא ברמב"ן בראשית י, ח. ומקור הדברים הוא בב"ר ל, ח שנח "ראה עולם חדש", והובא בגבורות ה' פכ"ב [צה.].

[133] פירוש - המשיח נחשב "עולם בפני עצמו" ביחס לעולם שקדם לו, וממילא הוא שוה לאותו עולם.

פרק מז

[1] וא"ת, הרי כבר כתב למעלה [פי"א ד"ה ודבר זה]: "אבל כיון שהם [ישראל] נקראים 'בני בכורי' [שמות ד, כב], והבכור הוא אחד, מורה שיש כאן חבור גמור, לפי שהם מושפעים מאמתת עצמו, ולחבור הזה אי אפשר שיהיה לו פירוד כלל, וכי יש שנוי לאמתת עצמו". וא"כ מהי הרבותא שישנה לחבור שיהיה לעת"ל בכך שאינו בר ניתוק.

אמנם תשובתך בצידו, שבהמשך הפרק לעיל [פי"א ד"ה וקאמר רבי מאיר] ביאר שהחיבור ששם מדובר בו הוא מצדו יתברך, אך לא מצדם של ישראל, וכלשונו שם: "כי שם 'בנים' מצד אשר הש"י הוא עלה להם, כמו האב שהוא עלה אל הבן, והוא מצד עצמו של האב, ודבר זה אין שנוי לו בכל חטא אשר יעשו... שכל חטא שהוא הסרה מן הש"י - הכל הוא מצד העלול. אבל מצד כי הוא יתברך עלה להם, דבר זה הוא מצד אמיתת עצמו". [וראה שם הערה 39]. וא"כ הרבותא של החבור שיהיה בעתיד היא, שאף מצדם של ישראל יהיה זה חבור שאינו ניתן לניתוק. וזה מתק לשונו כאן "החבור שיהיה לעתיד לישראל בהקב"ה יהיה לנצח". הרי שדיבר מבחינתם של ישראל.

[2] כי הארוס הוא החבור אל השי" [לשונו בנתיב האמונה פ"ב (א, רח.)]. וראה הערה 11.

[3] וכן הנביא ירמיה ניבא אודות הגאולה העתידה,וכמו שנאמר [ירמיה לא, ל-לב] "הנה ימים באים נאום ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם ממצרים אשר המה הפרו את בריתי וגו' כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה' נתתי את

תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה והייתי להם לאלקים והמה יהיו לי לעם". ויובא להלן בזה הפרק.

[4] ענין הדבקות בכל מדותיו יתברך מבואר לעיל פ"ה [ד"ה תן לי], וז"ל: "לכך בחר [רבי יוחנן] אלו ג' דברים ["תן לי יבנה וחכמיה, ושושילתא דרבן גמליאל, ואסוותא דרבי צדוק" (גיטין נו:)]... הם חסד דין ורחמים [ושם מבאר כיצד החכמים הם כנגד מידת החסד, ורבי צדוק עומד כנגד מדת הדין, ושושילתא דר"ג כנגד מדת הרחמים]. וכאשר יש להם אלו שלשה... אז דביקים בכל מדותיו יתברך, שהוא מנהיג בהם עולמו, ויציל השי"ת אותם". וקודם לכן כתב: "אלו שלשה מוכנים שיעשה השי"ת עמהם חסד, ויעשה דין בשונאיהם, וירחם עליהם שלא ישלטו בם שונאיהם". וראה שם הערה 342. וזו הדביקות שהיתה לאבות בהשי"ת, וכמבואר בגבורות ה' פס"ט [שיח.]. ובח"א לב"מ פה: [ג, מב.] כתב: "האבות כאשר הם שלשה אבות ביחד, היו מביאים המשיח... כי אלו אבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל... והמשיח שעתיד להגלות במהרה בימינו, יש בו הכל, ואין חסר דבר, והכל ימצא בו. ולפיכך אברהם בלבד, וכן יצחק בלבד, וכן יעקב בלבד, במה שהוא חלק אינו מביא המשיח, שהוא הכל. אבל כל האבות ביחד היו מביאים הכל ביחד". וראה לעיל פי"ב הערה 36. וזהו שכתב כאן שלעת"ל מהות החבור תהיה דבקות בכל מדותיו יתברך. וראה לעיל פמ"א הערה 16, ולהלן פס"ב הערה 49.

[5] כי אף אם החבור בכל המדות, אפשר כי אין זה ברחמים גמורים [לשונו להלן]. ומעתה חוזר לבאר את שלש הפנים של תיבת "וארשתיך".

[6] כי נאמרו כאן ג' מדות: (א) חסד. (ב) דין [צדק ומשפט]. (ג) רחמים. ואלו הן המדות שבהן הקב"ה מנהיג את עולמו. וכמבואר לעיל בפ"ה [ד"ה תן לי], והובא בחלקו בהערה 4. וראה עוד לעיל פ"ה הערה 217, ופמ"א הערה 19. וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ב [רפג.], וכלשונו: "ואלו ג' מדות נזכרים אצל הש"י בהנהגת עולמו [ירמיה ט, כג] 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדק בארץ', הרי לך כי הוא יתברך מנהיג עולמו בג' מדות הללו, והן הם שנזכרים כאן גם כן". וכן הוא בנתיב האמונה פ"ב [א, ריא:], ובח"א למכות יב. [ד, ב:].

[7] לשונו בתפארת ישראל פנ"ה [קסה:]: "החסד והמשפט הם שני דברים; האחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד". וכן הוא בנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:], ובח"א למכות יב. [ד, ג.].

[8] שיתבאר שרחמים וחסד באים מהעליונים, ואילו צדק ומשפט הם דברים הנעשים בתחתונים. ולא הבנתי מדוע העמיד חסד מול משפט, ורחמים מול צדק, ולא להיפך. ועד

כאן ביאר את ה"וארשתיך" השני, שהוא דביקות ישראל בכל מידותיו יתברך. ומעתה יבאר את ה"וארשתיך" השלישי ["שיהיה חבור גמור" (לשונו למעלה)].

[9] אודות שאמונה היא דביקות של המאמין בהשי"ת - ראה לעיל פ"כ הערה 36, פכ"ב הערה 152, ופכ"ט הערות 13, 18, 19, 20, 23. וראה עוד בנתיב האמונה פ"א [א, רז:] שכתב: "כי האיש והאשה יש להם ביחד חבור, ואצלם בפרט שייך אמונה".

[10] ובאבות פ"ו מ"ב אמרו "כל העוסק בתורה לשמה... מכשרתו להיות צדיק וחסיד ישר ונאמן". וראה שם בדר"ח [רפג.] שביאר שהשלשה תוארים הראשונים ["צדיק, חסיד, ישר"] אמורים כנגד ג' המידות, ואילו "נאמן" הוא תואר רביעי, שהוא דבר עצמי אל האדם, ועיי"ש, כי דבריו שם שייכים מאוד לדבריו כאן.

[11] וא"ת, 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 (קצג)]. ולכאורה אירוסין אינם חבור גמור כמו נישואין, ואם מגמת הפסוק היא להורות על "חבור גמור", מדוע נקט בלשון אירוסין ולא נישואין. ונראה, שהנה 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 כתב בבאר הגולה, באר הששי [קח.], 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". ובח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.] כתב: "בא על נערה המאורסה... החטא והערוה היותר גדול... 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". ולכך, ביחס של הקב"ה וישראל, שם החבור הוא לעולם חבור של קדושה, ולכך חבור זה נקרא בשם אירוסין, לא של נישואין. ודייק לה, שבח"א שם הוסיף "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". וכשם שלאומות אין שייכות לאירוסין מפאת חומריותם, כך לאידך גיסא, חבור ישראל בהשי"ת הוא לעולם בגדר אירוסין מפאת קדושתו. וכן מצאנו שחבור ישראל לתורה הינו בגדר אירוסין, שהרי אמרו [פסחים מט:] "'תורה צוה

לנו משה מורשה קהלת יעקב' [דברים לג, ד], אל תקרי 'מורשה' אלא 'מאורסה'". הרי שכל קשר של קדושה נקרא בשם "אירוסין", ולא בשם "נישואין".

[12] מאמר זה נדרש על הפסוק [דברים ז, יב] "ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד וגו'".

[13] שני חפצים תכשיטין [מתנות כהונה שם].

[14] פירוש - הכשירה את עצמה, תיקנה את עצמה.

[15] שני האריסין שלה, ושני האריסין שלו.

[16] וה"צדקה ומשפט" הם שני האריסין שהעמיד אברהם אבינו לבניו.

[17] לשון המדרש שם: "אף הקב"ה זקף להן כנגדם שני אריסין חסד ורחמים, שנאמר [דברים ז, יב] 'ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד', ואומר [דברים יג, יח] 'ונתן לך רחמים ורחמך והרבך וגו'". וביאר שם הפירוש מהרז"ו: "'את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך' שכתוב כאן, וכתיב עוד 'ונתן לך רחמים ורחמך וגו' כאשר נשבע לאבותיך'".

[18] כונתו לנאמר בעמוס [ו, יב] "הפכתם לראש משפט ופרי צדקה ללענה", וכמובא שם במדרש.

[19] ומה שאמר 'וברית שלומי' כנל, 'אספתי את שלומי', שילום שכר של הצדקה והחסד, והם החסד והרחמים" [פירוש מהרז"ו שם].

[20] לשונו בגבורות ה' פס"ט [שיח.]: "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". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב בזה"ל: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב". והם הם הדברים שנתבארו כאן. ולשון חכמים מרפא. שהנה כתב כאן שהשם יתברך "משפיע החסד ומרחם על עולמו". ומדוע לא כתב משפיע החסד על עולמו ומרחם על עולמו". אך לאחר דבריו שבנתיב העבודה, ניחא, שחסד הוא נעשה מעצמו יתברך, ואינו נעשה מפאת המקבל, ולכך לא הזכיר את המקבל כאשר דובר על השפעת חסד. אך רחמים הם ביחס למקבל, ולכך לגביהם כתב "ומרחם על עולמו". וראה לעיל פ"ה הערה 218. וצרף לכאן את מאמרם ז"ל [סוכה מט:] "צדקה לעניים, גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים". הרי שרחמים תלוים במקבל, ואילו גמ"ח אינה תלויה במקבל. וכן כתב בגו"א שמות פל"ד אות ג, ושם הערה 13.

[21] ההשפעה של חסד ורחמים מהעליונים לתחתונים.
[22] מה שמדגיש ש"דבר זה ראוי לעשות מצד שהוא אדם" נראה לבאר עפ"י מה שכתב בדר"ח פ"ב מ"ג [ק.], וז"ל: "האדם יהיה נזהר בקריאת שמע ובתפילה, כי ק"ש הוא קבלת מלכות שמים, וכן התפילה היא עבודה אל הקב"ה. והאדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בזה, כי האדם נברא לתכלית זה שיהיה האדם עובד בוראו, ולפיכך האדם מצד שהוא אדם צריך שיהיה נזהר בק"ש ובתפילה, שעל ידי זה יקבל עליו מלכות שמים ועבודתו, כפי מה שנברא האדם עליו". א"כ "מצד שהוא אדם" פירושו מצד שהוא נברא.
[23] ועוד אודות שהמשפט הוא מחוייב והכרחי - ראה לעיל פי"ח הערה 60, ולהלן פנ"ז הערה 6.
[24] כפי שביאר בתחילת נתיב הצדק פ"א [ב, קלה.]: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי... כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע... הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והישור שבו". ושם מאריך לבאר שמעלת הצדיק הוא שאינו יוצא מן הראוי ומן הצדק.
[25] כמו שפירש רש"י על הפסוק [דברים יא, יד] "ונתתי מטר ארצכם וגו'", שפירש שם "עשיתם מה שעליכם אף אני אעשה מה שעלי". וביאר שם בגו"א אות יד: "שהקב"ה יעשה את שלו, והיינו ברכה שהיא צריכה אל הבריות, והיינו דבר שהוא מוטל עליו".
[26] בה למטרונה.
[27] ועוד אודות שעטרה מורה על מלכות - ראה לעיל פ"מ הערה 37.
[28] צדק, משפט, חסד, רחמים, ואמונה.
[29] ובדר"ח פ"ו מ"ב [רפג:] כתב: "ומי שמבין דברי חכמים, ויודע מדת החסד ומדת המשפט ומדת הצדקה ומדת האמונה, הנה יודע ומבין אלו ד' תארים [שנזכרו במשנה "צדיק וחסיד ישר ונאמן"]". ושמעתי מחכם אחד לבאר, שכונת המהר"ל היא לארבע פינות של המרכבה. שהם כנגד אברהם, יצחק, יעקב ודוד [זוה"ק ח"ג רסב:]. ומידת האמונה שייכת לדוד, וכמו שנאמר [תהילים פט, כט] "ועולם אשמור לו חסדי ובריתי נאמנת לו". וראה עוד בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [ד"ה אמנם], ושם הערה 177, ולעיל פ"ד הערה 83, ולהלן פנ"ב הערה 14.
[30] ועוד שרק על ישראל חל משפט העלול המחויב מצד העלה - ראה לעיל פי"א הערות 4, 202 פי"ג הערה 148, ופכ"ב הערה 46.
[31] והמשך הפסוק הבא הובא בהערה 3.

[32] כפי שכתב לעיל פמ"ב [ד"ה וביאור זה]: "בעוה"ז האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השי"ת ובין האדם". וראה שם הערה 29. וברור שכאשר יש "מסך מבדיל" אזי אין "חבור גמור". וראה הערות 38, 46, להלן פנ"ו הערה 54, ופ"ס הערה 77.

[33] חוזרין - מחזרין.

[34] שהוא נבדל - שהוא [העוה"ז] מרוחק מעלתו.

[35] ואין כונת המהר"ל לעוה"ב, שהוא בודאי בלתי גשמי [כמבואר בתפארת ישראל פנ"ו (קעא.)], אלא כונתו לימות המשיח, שגם אז העוה"ז יהיה בלתי גשמי. וכבר נתבאר למעלה שלכו"ע בימות המשיח לא יהיה לאדם יצה"ר [פי"ט הערה 119, פל"ז הערות 49, 62, ופמ"ו הערה 67]. ובימי המשיח העוה"ז יגיע למדריגה העליונה, ולא יתנגד יותר למשיח [כמבואר לעיל פל"ב הערה 164]. וכן נתבאר למעלה שעולם המשיח יהיה נבדל ביותר [פל"ו הערה 228]. וראה ציון 47, להלן פ"נ הערה 4, פנ"א הערה 61.

[36] בלא זה - בלא הדביקות בהשי"ת. ומה שכתב "אי אפשר להם בלא זה", כי אז החיים יהיו רוחניים יותר, והסעד שלהם יבוא מהשי"ת. ומעין מה 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". הרי שדבר רוחני חיותו באה לו מדבר רוחני. ובעולם המשיח, שהחיים יהיו מפוקעים מהחומר, לכך אי אפשר לישראל להיות בלי דביקות תמידית בהשי"ת. וכן מבואר בגו"א שמות פי"ח אות כו בביאור שהנהנה מסעודה שת"ח מסובין בה כאילו נהנה מזיו השכינה [רש"י שמות יח, יב]. וראה הערות 48, 50, ולעיל פ"ט הערה 112.

[37] כי מצדו יתברך אין כאן מניעה לחבור הגמור, ורק מצידנו, השרויים בתוך עוה"ז הגשמי - ישנה הפרדה מן השי"ת. והחיזור אחר ישראל מתבטא בכך ששלח לנו את נביאיו ע"מ שנשוב למוטב וכיו"ב, וכמבואר להלן. וזהו שאמרו בב"ר [כ, ז] "אין תשוקתו של הקב"ה אלא על ישראל". ועוד ראה לעיל פמ"ד הערה 69, ולהלן פנ"ד הערות 10, 13, ופנ"ו הערה 54.

[38] כמבואר בהערה 32. ובבאר הגולה, באר הרביעי [עג:] כתב: "יש בעולם דבר זה... בני אדם אשר אינם עובדים את ה'... ואינם מקשרים את העוה"ז באחדותו יתברך... מצד עולם התחתון יש לעוה"ז פירוד מן הש"י". וראה ציון 46.

[39] לכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דבריו בגו"א שמות פט"ו אות י, בביאור דברי רש"י שם "ה' איש מלחמה" [שמות טו, ג] "בעל מלחמות, כמו [רות א, ג] 'איש נעמי'". וכתב שם: "דאין לפרש איש של נעמי [ולא בעל נעמי], דהרי הוא איש בפני

עצמו אף אם לא היתה נעמי, כמו לשון 'אשה'... אינה תולה במה שיש לה בעל, כך לשון 'איש' אינו תולה במה שיש לו אשה, וא"כ לא שייך לומר 'איש נעמי', שמצד שהוא איש אין לו צירוף אל נעמי, רק מצד שהוא בעל. כי שם 'איש' נאמר על אדם זכר בלבד, ואין לו בשם הזה חבור אל אשה". ואילו כאן כתב "כי שם איש ואשה נקראו כאשר יש לאיש ואשה חבור ביחד". ובעל כרחך שאין כונתו כאן לשם איש ואשה, אלא ללשון אישות, כמו "ואל אישך תשוקתך" [בראשית ג, טז] "מבלעדי אישך" [במדבר ה, כ]. וכונתו כאן לבאר את ההבדל בין לשון אישות ["אישי"] ללשון בעלות ["בעלי"].

[40] סוטה יז. "דריש רבי עקיבא, איש ואשה, זכו - שכינה ביניהן. לא זכו - אש אוכלתן". ופירש רש"י שם "שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן, יו"ד באיש, וה"י באשה. לא זכו אש אוכלתן - שהקב"ה מסלק שמו מביניהן ונמצאו אש ואש". ובבאר הגולה באר הרביעי [פג.] כתב: "אין זווג האדם טבעי, רק הוא מן הש"י... לכך באיש ואשה יש שם י"ה, היו"ד באיש, והה"א באשה, לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הנהגת הטבע, רק כי הוא פעולת השי"ת". וראה עוד בגבורות ה' פמ"ג [קסג.] שכתב שם: "יש בשם איש י' ובאשה ה', ובהתחברות יש כאן שם י"ה, ומזה תראה כי התחברם באחדות גמור יש בהם מעלה קדושה אלקית". וראה עוד בח"א לסוטה יז. [ב, נט.], לעיל פכ"ג הערה 111, ופמ"ד הערה 7. ומה שהוסיף ענין זה לכאן, כי בכוונתו להורות ששמות "איש" ו"אשה" שייכים לחבורם להדדי, והראיה ששמו יתברך [י"ה] מתחלק ביניהם, ונמצא בשלימותו רק בצירופם של איש ואשה ליחידה אחת. הרי ששמות "איש" ו"אשה" מורים על החבור שביניהם.

[41] לכאורה באור חדש [קסא:] כתב לא כן, וז"ל שם: "החבור הוא בג' פנים; האחד, שהיה מתחבר אסתר לאחשורוש. והשני, שמתחבר אחשורוש לאסתר, וזהו הפך הראשון. והשלישי, כאשר שניהם מתחברים זה לזה בחבור אחד... וכנגד זה האשה נקנית בג' דרכים, בכסף בשטר ובביאה [קידושין ב.]. כי האיש מתדבק באשה, והדביקות הוא בג' פנים אשר אמרנו; כי בכסף, בשביל שהאשה מקבלת הנאת כסף מתחברת היא אליו. והשטר, שהוא לשון כח, כמו [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים תתן לך'... שהוא לשון כח באיש שמתחבר לאשה, כאשר מושל על האשה, וזהו חבור האיש אל האשה, וזהו קידושי שטר, שהוא לשון שוטר וממשלה. ובביאה, שזה הוא חבור האיש עם האשה, והאשה מתחברת לבעלה, כי הביאה לשניהם". ומדוע כאן ביאר שביאה היא מצד האיש הפועל בנקיבה, לעומת שם "איש" ו"אשה" המורה על חבורם להדדי. אמנם זה לק"מ, כי דבריו באור חדש נסובים סביב ה"מקבל" של הפעולה, ואילו דבריו כאן

נסובים סביב עצם הפעולה. ובודאי שפעולת הביאה היא מצדו של הבעל, שהרי האשה היא קרקע עולם [סנהדרין עד:]. אך קבלת הפעולה וההנאה - מתייחסת לשניהם.

[42] אך לא מצדו של הקב"ה, שאדרבה, הואיל והפעולה היא רק מצדו, א"כ אין כאן ניתוק מצדו, ומעין הדין של אנוסה, שנאמר עליו [דברים כב, כט] "לא יוכל לשלחה כל ימיו", וכמבואר לעיל פי"א ד"ה ובמדרש, ושם הערות 180, 181. אך גם באנוסה גופיה, הרשות בידה למאן בקידושין [כתובות לט:]. ולכך יתכן פירוד מצדם של ישראל, כל עוד שהפעולה נעשית רק מצד אחד. וראה להלן פמ"ח הערה 34.

[43] שהרי אין בטול לדבר שבעצם וכמבואר הרבה פעמים למעלה, וראה פ"ה הערה 565, וש"נ.

[44] והרד"ק פירש שם, שהפסוק נאמר בדרך "אף על פי", וכלשונו: "כלומר, אע"פ שבעלתי בם, והייתי להם לאלקים, המה הפרו את בריתי". אמנם לפי דבריו כאן, אין הפסוק נאמר בדרך "אף על פי", וכמו שמבאר.

[45] וזה יהיה "חבור גמור". כי גדרה של "חבור גמור" הוא חבור משני הצדדים, וכפי שהתבאר כאן.

[46] במה - במידה מסויימת, וכמבואר בהערות 32, 38.

[47] כמבואר בהערה 35.

[48] ואז יתקיים המקרא [בראשית ג, טז] "ואל אישך תשוקתך".

[49] שוחר טוב פרק עג ד"ה שתו, ובילקו"ש ח"ב ירמיה, סוף רמז שטו.

[50] וכמבואר בהערה 36. וראה להלן פמ"ח הערה 36, ופנ"ו הערות 54, 86.

[51] וכן להלן פנ"ד ד"ה וכאשר תבין חזר על דבריו כאן.

[52] בלבד, וכפי שהוא בעוה"ז.

[53] שהחבור של הגאולה הראשונה הוא מצדו יתברך, ואילו של הגאולה העתידה הוא אף מצד ישראל.

[54] הרכיב כאן ביחד שני פסוקים; "ואכלתם אותו בחפזון" [שמות יב, יא], וכן "כי בחפזון יצאת ממצרים" [דברים טז, ג].

[55] ובביאור המכילתא - ראה בגבורות ה' פל"ו [קלה:].

[56] כפי שנתבאר לעיל פמ"ג הערה 32, ופמ"ו הערה 114. וראה עוד לעיל פט"ו הערה 24.

[57] פירוש - כאשר מתרחש דבר הנוגד למהלך הטבעי של העולם, בהכרח שדבר זה יהיה רק לשעה וכן יהיה במהירות, כי אין הוא שייך לעולם. וכפי שכתב לעיל פל"ד ד"ה וביאור ענין, וז"ל: היסורים שסובל המשיח עד עת הקץ... [כי] יש התנגדות העולם

הטבעי, עד לעתיד שיהיה עולם חדש, שיהיה עולם נבדל, ושוב לא יהיה לו התנגדות כלל, ולא יתייסר עוד". וראה שם הערה 66. וכשם שנס בעולם הטבעי אינו אלא לשעה [ראה לעיל פ"א הערות 18, 41], כך גאולת מצרים אינה אלא לשעה. וראה לעיל פל"ד הערה 66.

[58] כי החפזון מורה על דבר שהוא לשעה, וירא שמא יעבור הזמן, לכך ממהר מעכשיו [לשונו בסמוך].

[59] וכמבואר לעיל פמ"ג הערה 32 שהשירה שתהיה לעת"ל תאמר בלשון זכר, לעומת השירה שנאמרה ביצ"מ - בלשון נקבה. וכן לעיל פמ"ו הערה 114 נתבאר שיחס הגאולה האחרונה לגאולה הראשונה הוא כיחס החמה לירח, עיי"ש. וראה לעיל פט"ו הערה 24.

[60] ולכאורה במקומות אחרים כתב טעם אחר לחפזון דמצרים. שהנה בגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "וענין זה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה... ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול, עד שאין כאן עיכוב". ובגבורות ה' פל"ו [קלד:] כתב: "אי אפשר שיצאו ישראל מן השעבוד כי אם על ידי הקב"ה בעצמו... ולפיכך לא יצאו ישראל במדרגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן, כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן... כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן". וכן חזר וכתב שם בפנ"א [רכ.]. וראה לעיל פ"ו הערה 30, ופ"ז הערה 162. ולכאורה אין טעם זה תואם לטעם הנאמר כאן שמחמת יראה "שמא יעבור הזמן לכך ממהר מעשיו". אמנם נראה ששני טעמים אלו הם שני צדדים של מטבע אחת. שם המטבע הזאת הוא ההתנגדות הקיימת בין העולם הגשמי לדברים נבדלים. הבטוי הראשון להתנגדות זו הוא החשש שמא יעבור הזמן, ופן הגשמיות של העולם תעכב את שעת הכושר. הבטוי השני הוא הצורך להלחם עד כמה שאפשר בזמן. כי הזמן הוא אחד מהמאפיינים של גשמיות העולם, וכפי שכתב בדר"ח פ"א מי"ב [מז:]: "הזמן שייך אל הדברים שהם בעוה"ז, שהוא עולם גשמי". [וראה בפחד יצחק פסח, מאמר א, שנקודה זו התבארה שם היטב]. וראה לעיל פכ"ח הערה 77. ולכך, כאשר נעשים דברים בעולם המתנגדים לעולם, חלק מההתנגדות הזו מכוונת כנגד הזמן שבעולם, ומכאן נובעת השאיפה לעשות דברים שלא במסגרת הזמן, אלא בחפזון ובמהירות. אך לעת"ל, שהעולם הזה יתעלה ממדריגתו הגשמית, שוב לא תהיה התנגדות בין הדברים האלקיים לעולם, כי אף הזמן של העולם לא יתפס כדבר מגשים, אלא כדבר רוחני, כי הזמן מתייחס אל הנמצא בו [ראה לעיל פ"ח הערה 32]. ו"כמו שיש ימים ממש לבני אדם גשמיים, כך יש זמן לדברים שאינם

גשמיים, ואינו זמן ממש, והוא שייך לדברים בלתי גשמיים" [לשונו בח"א לב"ב עד. (ג. קא.)]. א"כ הזמן של העת"ל אינו כזמן העוה"ז, ואינו נחשב לגשמי עד כדי כך שהדברים האלקיים יצטרכו להיות כנגדו, ודו"ק.

פרק מח

[1] כפי שכתב לעיל בפמ"ו [ד"ה ולמאן דאמר שס"ה]: "הגאולה האחרונה שהוא תמיד, ואין לה הפסק, לכך גאולה אחרונה נגד החמה, שהיא נשארת כך תמיד בלא שינוי".
[2] כמבואר לעיל פכ"ז הערה 55, פל"א הערה 36, פל"ג הערה 92, פל"ט הערה 34, פמ"ב הערות 4, 46, פמ"ג הערה 1, ופמ"ו הערה 1.
[3] כי הזמן מתייחס אל הנמצא בו, ולכל נמצא יש את הזמן המיוחד לו, וכלשונו לעיל בפ"ח ד"ה כאשר הנמצאים: "זה שאמרו חכמים [אבות פ"ד מ"ג] אין לך אדם שאין לו שעה. כי במה שהוא מציאות מיוחד בעולם, יש לו זמן מיוחד לו... וכמו שהוא מציאות מיוחד בפני עצמו, כך יש לו זמן בפני עצמו, כי הזמן בו הויית הנמצאים". וראה שם הערות 29-32.
[4] כמבואר לעיל פכ"ז הערות 55, 57, 64, ופל"א הערות 21, 136. ועוד אודות שבתכלית הדבר יושלם הדבר, ראה לעיל פ"י הערה 53, פ"כ הערה 3, פ"מ הערה 102, ופמ"ב הערות 7, 14.
[5] לשונו לעיל ר"פ כ: "מעלת ושלימות הגשם בתכלית שלו, כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו". ולעיל בר"פ לב כתב: "כל הויה שהוא בעולם, היא מתהוה מקצת אחר מקצת, כמו שתראה בכל הויות צמחים ובעלי חיים, שמתהוים מקצת אחר מקצת". וראה שם הערה 1. וראה עוד בח"א לר"ה טז: [א, קז.].
[6] לשונו לעיל פכ"ה ד"ה וכשם שקיום: "הדבר שהוא שלם לא ישלוט בו ההעדר". וראה שם הערה 47. ובתחילת פכ"ה כתב: "וידוע, כי הדבר שהוא שלם אינו ממהר להיות נשבר כמו הדבר שאינו שלם, רק הוא חלק", וראה שם הערה 7.
[7] לשונו בח"א לב"ק צב. [ג, יד.]: "מי שהוא חסר ימשוך אחריו עוד חסרון... כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". ובח"א לשבת קכט: [א, סט.] כתב: "אחר חסרון נמשך חסרון והפסד... לגמרי". וכן הוא בגו"א דברים פ"כ אות א. ובדר"ח פ"א מי"ז [נה:] כתב: "ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון". ושם בפ"ב מ"ב [עא.] כתב: "ואחר חסרון נמשך חסרון, ולא כן כאשר הוא שלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו". ולעיל בפ"ב ד"ה ועוד

יש כתב: "הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל הדבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה... ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". וראה שם הערות 50, 81-84.

[8] מכילתא שמות טו, א. והמדרש שם פותח בזה"ל: "עשר שירות הן; הראשונה שנאמרה במצרים... השניה על הים... השלישית על הבאר... העשירית לעתיד לבא וכו'", והמדרש מביא את שני הפסוקים מישעיה כפי שמביאם כאן המהר"ל. וראה לעיל פ"ל הערה 26, פמ"ג הערה 32, פמ"ו הערה 114, ופמ"ז הערה 59.

[9] לשונו לעיל פי"ט ד"ה ואמר עלי: "השיר מורה על שלימות, כי על שלימות דרך לזמר ולשורר, וכמו שהאבל הוא על ההפסד, כן השיר מורה על השמחה". וראה שם הערה 116. ולעיל פמ"ג ד"ה דברים אלו 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". וראה שם הערות 19, 20. וכן הוא להלן ס"פ נב, וז"ל: "השירה מחמת שהוא בשלימות, ואין עמו חסרון, והוא נמצא בפעל, ואז פותח פיו ומשורר... והפך זה האבל, שהוא בחסרון, והוא יושב ודומם". ועוד אודות שהשירה מורה שלימות - ראה לעיל פכ"ב הערות 91, 93, פכ"ג הערה 131, ופמ"ב הערה 113. ועוד אודות שהאבלות היא בדמימה - ראה לעיל פל"ט הערה 46, ופמ"ב הערה 113. והמקור הוא הפסוק [יחזקאל כד, יז] "האנק דום מתים וגו'", וכמבואר במו"ק טו. וכן נאמר [איכה ג, כח] "ישב בדד וידום כי נטל עליו". ובב"ב טז: אמרו "אבל אין לו פה".

[10] כפי שביאר בגבורות ה' פס"ח [שיד:]: "גם האשה בכלל 'אדם', שנאמר [בראשית ה, ב] 'זכר ונקבה בראם ויקרא שמם אדם'. כי אין הזכר אדם בלא הנקבה, ושניהם ביחד הם 'אדם'". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [קח:]. וראה גו"א ויקרא פי"ב הערה 9, ולעיל פ"כ הערה 3.

[11] כי הזכר הוא כנגד הצורה, והנקבה כנגד החומר, וכמבואר לעיל פ"ז הערה 311, פי"ד הערה 47, פל"ב הערה 125, ופמ"ג הערה 32. ובנתיב השלום פ"א [א, רטז.] כתב: "השטן כוחו על ההעדר והחסרון... ומטעם זה השטן נברא עם האשה [ב"ר יז, ט], כי אינה בריאה שלימה, רק בריאה חסירה, ונמשך אחריה השטן, שהוא הכח על ההעדר והחסרון". וראה לעיל פכ"ה הערה 17, ובסמוך הערה 19.

[12] וכך הן הגאולות הראשונות בערך הגאולה העתידה. וראה לעיל פמ"ו [ד"ה ולמאן דאמר שס"ה] שכתב: "כי הגאולה האחרונה בערך הגאולה הראשונה היא כמו ערך החמה אל הירח". וכבר השריש לנו המהר"ל שהחמה היא כח זכר, והירח כח נקבה

[ראה לעיל פי"ח הערה 108, גבורות ה' פי"ב (סה:), גו"א בראשית פי"ז סוף אות ג, ועוד]. ולכך שוב חזינן שיחס הגאולה האחרונה לקודמותיה הוא יחס של זכר לנקבה. וראה להלן פנ"ד הערה 49.

[13] כתובות יא. "איילונית - דוכרנית דלא ילדה". ופירש רש"י שם "לשון 'איילונית' שקראו חכמים לאשה שאינה ראויה לילד. 'דוכרנית' לשון איל תמים [ויקרא ה, טו], דמתרגמינן [שם] 'דכר שלום', הרי היא כאיל שאינו יולד".

[14] כפי שפירש רש"י בויקרא ה, טו "איל - לשון קשה, כמו [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח', אף כאן קשה בין שתי שנים". וכן פירש בשמות [טו, יא] "מי כמוכה באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח'". וראה לעיל פ"ה הערה 447, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל.

[15] שהקשה לא יקבל השתנות [לשונו בסמוך]. וכן כתב בח"א לשבת קמה: [א, עז:]: "כי הדבר שיש לו שינוי אין לו כח חזק". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "כי החומר יש לו מדריגה ראשונה. ואין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה, ואין שינוי לה כלל, כאשר ידוע". וראה לעיל פכ"ה הערות 10, 12, פל"ה הערה 112, ופל"ט הערה 23 שנתבאר שם שלדבר קשה אין שנוי והתפעלות. ועוד אודות שהצורה [לעומת החומר] אינה משתנית - ראה לעיל פ"ה הערות 432, 450, פי"ד הערה 54, ופ"מ הערה 81. וזו הסיבה שהאשה היא בגדר "חלשה" כי מדריגתה מדריגת החומר, וכמבואר בהערה 11. וכן ממש מבואר בח"א לשבת סד. [א, קמג.]. וראה בסמוך הערה 21.

[16] ועוד אודות שהליד ההיא השתנות - ראה לעיל פל"ו הערה 2.

[17] ובח"א ליבמות סד. [א, קמב:] כתב: "כי 'איל' לשון כח, כי היולדת נקראת 'חלה גם ילדה' [ישעיה סו, ח], והוא מלשון חלל. ואשר אינה יולדת נקראת איילונית, שאינה מקבלת התפעלות. ולא היתה שרה ראויה להוליד כלל... כי שרה איילונית היתה, שהוא מלשון 'איל', שהוא קשה. וזה כמו שאמרנו, כי האשה שהיא יולדת נקראת 'חלה', ומקבלת התפעלות. ומפני הקושי שבה לא היתה יולדת". ושם בהמשך ביאר מדוע רק שרה היתה איילונית, לעומת שאר האמהות.

[18] כמבואר לעיל ס"פ יג, וז"ל: "כי הגאולה האחרונה בפרט, הסבה אל זה הוא הש"י בלבד. ולפיכך ג"כ מעלת הגאולה יותר עליונה בכל דבר, מפני שהיא רחוקה מן העוה"ז ביותר... הגאולה של בבל לא היתה הגאולה במעלה כל כך... גאולת מצרים, שהיתה מעלת הגאולה יותר, לא יצאת לפעל כ"כ... אבל הגאולה האחרונה, שמעלתה עוד

רחוקה יותר לגמרי מעולם הטבע". וראה שם הערות 155, 156, שמעלתה של הגאולה העתידה היא שסיבתה נעוצה בהקב"ה בעצמו.

[19] שכבר נתבאר שבעוד הזכר הוא כנגד הצורה, הנקבה היא כנגד החומר, וכמבואר בהערה 11.

[20] כמבואר לעיל פ"ה הערות 430, 431, פי"א הערה 21, פי"ד הערה 54, פי"ז הערה 149, פי"ט הערה 59, פכ"ב הערות 61, 62, 119, פכ"ה הערה 108, ופל"ו הערה 55, פל"ט הערה 23, פ"מ הערה 81, ובסמוך הערה 15.

[21] וההבדל שבין שני הסבריו הוא, שלפי הסברו הראשון החילוק שבין הגאולה האחרונה לקודמותיה הולך סביב הציר של קושי וחלישות. אך לפי הסברו השני החילוק ביניהם הולך סביב הציר של צורה וחומר. אמנם בעמקם של דברים ודאי ששני ההסברים באים משורש אחד. כי כבר נתבאר שקושי של דבר נובע מפאת היותו רוחני, וחולשתו של דבר נובעת מפאת היותו גשמי, וכמבואר בהערה 15.

[22] ילקוט שמעוני [חלק ב] לישעיה נא, רמז תעד.

[23] לשון הילקוט שם: "בסיני קבלו ב' 'אנכי'; 'אנכי ה' אלקיך', 'כי אנכי ה' אלקיך א-ל קנא'".

[24] פירוש - לבסוף תהיה לה נחמה. וכמבואר בילקו"ש ריש ספר שמואל [רמז עז] "בכל מקום שנאמר 'אין לה', הוה לה. 'ותהי שרה עקרה אין לה ולד' [בראשית יא], והוה לה, 'וה' פקד את שרה' [בראשית כא, א]". ושם בילקוט הביאו דוגמאות נוספות לכך.

[25] פירוש - התי"ו בתיבת "אתה" היא דגושה, וכמו בראשית ג, יא "ויאמר וגו' כי עירום אתה וגו'" [בראשית ג, יא].

[26] כן הוא בראב"ע הארוך לשמות ג, יא.

[27] כן הוא כמה פעמים בספר דניאל, וכמו [דניאל ב, כט] "אנת מלכא", "ואנת בלטשאצר" [דניאל ד, טו]. אמנם אונקלוס תרגם "אתה" בכל מקום בלשון "את" [בראשית ג, יא ועוד]. ומעין זה ביאר בגו"א בראשית פ"ה אות ג לגבי תיבת "בתך".

[28] לשון זה - בלשון נוכח.

[29] לשונו בתפארת ישראל פל"ז [קי:] כתב: "כי מילת 'אנכי' מורה על עצם המדבר בכל מקום, כאילו אמר אנכי בעצמי. ובא לומר כי השי"ת בעצמו הוא אלקי ישראל, ואין השי"ת אלקי ישראל מצד התואר, רק מצד עצמו יתברך הוא אלקיהם. כי אם היה אלקותו יתברך על ישראל מצד התואר בלבד... הרי התוארים הם מצד הפעולות אשר יפעל, והפועל הוא בזמן מיוחד. כי פעם יפעל דבר זה, ופעם יפעל דבר זה. ולפיכך אילו

אמר 'אני ה' אלוקיך' היה משמע כי מצד שהוא יתברך רחום וחנון הוא אלקיהם. ומידה זאת איננו פועל השי"ת תמיד. ולכך אמר 'אנכי ה' אלוקיך וגו'', כי מצד עצמו הוא יתברך אלקיהם, ודבר זה אינו מצד התואר, ולכך הוא נצחי מבלי שינוי".

[30] לשון המלבי"ם בשמות כ, ב: "ויש הבדל בין 'אני' ובין 'אנכי'. שבמילת 'אני' מדייק את הנשוא, ובמלת 'אנכי' מדייק את הנושא. למשל, 'אני עומד' ר"ל לא יושב. 'אנכי עומד' ר"ל אנכי, לא איש אחר... וכשאמר [בראשית טו, ז] 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים', הודיעו ששמו הוי"ה, כי זה לא נודע עדיין היטב לאברהם. אבל כשאמר פה [שמות כ, ב] 'אנכי הויה', פירוש רק אנכי הויה, לא אחר, ובזה הוציא שלא נמצא זולתו". וכל זה מבואר ברש"י לשבת קה., שאמרו שם "'אנכי' נוטריקון אנא נפשי כתיבת יהבית", ופירש רש"י "'אנכי' - מדלא אמר 'אני'. 'אנא נפשי' אני בעצמי".

[31] אודות שישראל לא נמסרו לשרי מעלה, אלא הקב"ה עצמו אלוקיהם - כן מבואר ברמב"ן ויקרא יח, כה, שכתב: "השם הנכבד ברא הכל, ושם כח התחתונים בעליונים, ונתן על כל עם ועם בארצותם לגוייהם כוכב ומזל ידוע... וזהו שנאמר [דברים ד, יט] 'אשר חלק ה' אלוקיך אותם לכל העמים', כי חלק לכולם מזלות בשמים וגבוהים עליהם מלאכי עליון, נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב [דניאל י, יג] 'ושר מלכות פרס עומד לנגדי'... אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב, היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהנחילו אותה לעמו המיחד שמו... ואל תשיב עלי מפסוק [דניאל י, כא] 'מיכאל שרכם', כי הוא שר משרת לבקש רחמים על ישראל, לא שר מלכות וממשלה". ובגבורות ה' פ"ס [רסד:] כתב: "כי האומות יש להם כל אחד ואחד שר או מלאך מיוחד... אבל לישראל, אין להם שר ומלאך מיוחד, כי הם אל השי"ת". וראה לעיל פ"א הערות 26, 29, פכ"ה הערה 81, ופל"ח הערה 12.

[32] מדבר אודות כתובה, כי במשל שהובא במדרש אמרה המטרונה "יכפיל כתובתי ואחר כך מחזרני", והנמשל התבאר שהוא מה שהקב"ה אמר בסיני "אנכי ה' אלקיך". הרי שפסוק זה הוא בגדר "כתובה" לישראל.

[33] כמו כל כתובה שנושאת שכר עבור האשה. ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהנה מסכת כתובות מסתיימת בשבחה של א"י [כתובות קי:-קיב:]. וכתב על זה רבי צדוק הכהן [ספר פוקד עקרים אגרת הקודש ד"ה ויזכור], וז"ל: "מסכת כתובות מדבר שם בסופה משבח ישוב ארץ ישראל, קרקע המיוחדת לכתובתה של כנסת ישראל מאת דודה ואביה שבשמים". והרי המאפיין את א"י הוא בכך שהיא לא ניתנה לשום מלאך ושר [כמבואר לעיל פ"ט הערה 128, ופל"א הערה 142]. הרי שוב חזינן שהתייחדות זו שבין קוב"ה

לכנס"י נידונת ככתובה. וה"שכר הגדול" הנובע מזה הוא "כי כך ראוי לאדון שיהיה שומר את עבדיו, ומציל אותם מן ההפסד" [לשונו באור חדש (קפה.)]. וכן כתב בנתיב התורה פט"ז [א, עא:]. וראה לעיל פי"ד הערות 12, 13, שנתבאר שם שיש לישראל שכר מרובה מאשר לאומות העולם. וראה גו"א ויקרא פכ"ג אות כד, ד"ה למה, שדבריו שם מאוד נוגעים לדבריו שם. ובדר"ח פ"ג מ"ב [קיז:] ביאר שקבלת עול מלכות שמים בעצמה ראויה לקבלת שכר. והם הם הדברים.

[34] כפי שכתב לעיל פמ"ז ד"ה וזה שאמר: "שבשביל שהקב"ה היה פועל בהם החבור... אין כאן קישור וחבור גמור". וכמבואר שם בארוכה, שכל עוד שהחבור היה רק מצדו יתברך, אין בכך ליצור חבור שאינו מתנתק. וראה שם הערות 42, 45.

[35] לשונו בח"א לערכין ל: [ד, קמג:]: "'שנה עליו הכתוב לעכב', כי כל שני פעמים לחזק הדבר שיהיה כך קבוע, לא בענין אחר. ודוקא שני פעמים, כי דבר זה ידוע מענין הצורה שיש לה מדריגה שניה, כי החומר יש לו מדריגה ראשונה... ומדריגת הצורה שניה שהיא חזקה, ואין שנוי לה כלל, כאשר ידוע. ולפיכך אמרו בכל מקום 'שנה עליו הכתוב לעכב'". וראה לעיל פ"ה הערה 440, פ"מ הערה 81, וכאן הערה 15. ובח"א לב"ק צב. [ג, יג:] כתב: "כל כפל הוא לחוזק ולקיים, כמו שאמרו ז"ל 'שנה עליו הכתוב לעכב', הרי כי הכפל הוא לחוזק הדבר". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ח אות כה, שביאר שם שלכך לשון כפל הוא לשון שבועה. וכן הוא להלן פמ"ט ד"ה ובמדרש חטאה. וכן כתב באור חדש [קמח.], וראה להלן פנ"א הערות 62, 63.

[36] כמבואר לעיל פמ"ז ד"ה ובפסחים בפרק, שכתב: "אבל לעתיד לבוא ישראל מחזרים על הקב"ה לעשות רצונו". וראה שם הערות 48, 50, 52, ולהלן פנ"ו הערות 54, 86.

[37] בא לבאר את המאן דאמר הסובר שאף בסיני נאמרו פעמיים "אנכי", וכמובא במדרש.

[38] שנאמר [דברים לא, כא] "והיה כי תמצאנה אותו וגו' וענתה השירה הזאת לפניו לעד כי לא תשכח מפי זרעו וגו'". ופירש רש"י שם "הרי זו הבטחה לישראל שאין תורה משתכחת מזרעם לגמרי". ומקורו משבת קלח: ובתפארת ישראל פנ"ו [קסז.] כתב: "כי אי אפשר שתשתכח תורה מישראל, כי התורה היא כמו הצורה לישראל, ואי אפשר שתתבטל צורתן". וראה לעיל פי"ט הערה 44 אודות שא"א שתתבטל צורת ישראל, כי היא נובעת מהקב"ה.

[39] פירוש - הואיל והתורה נצחית וקיימת לעד, לכך כבר בסיני נאמר פעמיים "אנכי", כי הדברים נאמרו שם אף לפי המצב שיהיה לעת"ל, כי זאת התורה לא תהיה מוחלפת,

ולכך בסיני נכפל "אנכי", על שם העתיד. וכן ביאר בגו"א דברים פי"א אות כד, שאע"פ שאין המצוות שייכות אלא רק בא"י, מ"מ מעמד הר סיני מחייב אותנו לקיים מצוות אף בחו"ל, דאל"כ "היה בבואם לארץ אחר כך נתינה חדשה, כיון שכבר נתבטלו המצוות ח"ו... [אבל] אין כאן נתינה חדשה... שפעם אחת ניתנה התורה מן השי"ת, ולא שתי פעמים". הרי שהואיל ומעמד הר סיני אינו מצטמצם לדורות מסויימים, אלא הוא חל על כל הדורות עד עולם, לכך הוא נעשה באופן שיחול אף על הדורות האחרונים.

[40] כי מדובר שם על העונש הנפקד לארבעה דורות. [והמ"ד השני יענה על כך, שאף זו מידה טובה, וכפי שביאר בנתיב התשובה פ"ו (ב, קסה:) ש"פוקד עוון אבות" היא אחת מי"ג מדות הרחמים.]

[41] בא לבאר, כיצד יתכן שנאמר בהר סיני "אנכי" רק פעם אחת, הרי סו"ס התורה לא תנתן יותר, ואיך סגי ב"אנכי" בודד עד סוף כל הדורות.

[42] כי הכתובה המפורשת והברורה מחייבת ביטוי מפורש וברור, וכמבואר לעיל פמ"ו הערה 111. והואיל ונעשה פירוד לאחר מכן, שוב אין מקום לכתוב להדיא בלוחות פעמיים "אנכי", המורה על קשר שאינו ניתן לפירוד.

[43] לשון המדרש שם "ב'אנכי' בראתי את העליונים ואת התחתונים... בראתי אדם... דברתי עם אברהם... יצחק... יעקב וכו'".

[44] לכאורה לעיל ר"פ יא כתב לא כך, שז"ל: "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". ואילו כאן ביאר ש"מאמתת עצמו נברא הכל". ובע"כ שכונתו כאן לומר שהעולם נברא על ידי השי"ת, ולא ע"י אמצעים אחרים, וכלשונו לעיל פ"ג [ד"ה ואומר אני]: "חטא גדול מאוד מאוד, כי שולל מאתו יתברך בריאת כל העולם, ויאמר שהעולם הזה נברא ע"י אמצעיים. ח"ו לומר כך או להרהר כך, שאם כך, שברא העולם ע"י אמצעיים, א"כ כבודו מסולקת מן העוה"ז ח"ו, ונתן אותו לאמצעיים". ולאפוקי מאמצעיים אלו כתב כאן "כי מאמתת עצמו נברא הכל". אך אף בזה גופא נמצאו דרגות שונות כמבואר בר"פ יא.

[45] פירוש - הנחמה שלעת"ל תקיף את כל פרטי הבריאה, ותחול על כל חלקי הבריאה, ולכך נחמה כוללת מעין זו, נאמרת בלשון "אנכי", שלשון זה כולל הכל. וראה הערה הבאה.

[46] והחידוש בדברים אלו הוא שהנחמה שלעת"ל היא בגדר מהדורא תנינא של הבריאה; הבריאה נעשתה בתיבת "אנכי", והנחמה תיעשה בתיבה זו. ועולה מכך שישנו

שויון ודמיון בין הבריאה לנחמה. וכבר נתבאר לעיל שקבלת נחמה היא כמו לידה לאחר מיתה [לעיל פכ"ו הערה 90, ופמ"א הערה 21]. ולכך דין הוא שלידה מחודשת זו תשווה ללידה הראשונה, ומכאן הצד השוה שבין הבריאה לנחמה. וראה להלן פנ"ו הערה 49.

[47] כן כתב המהר"ל פעמים מספר, וכמו בגו"א בראשית פ"א ריש אות נב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה... ואולי יקנה יותר מעצמו". ובגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "הנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". ובגבורות ה' פמ"א [קנז:] כתב: "מה שאפשר לך להבין מדברי חכמה בארנו, כי אי אפשר לכתוב עומק הפירוש בכתב, רק אם הוא חכם יבין מדעתו, וישמע חכם ויוסיף חכמה ובינה". וכן שם בפמ"ג [קסד:] כתב: "אי אפשר לבאר בכתב, רק החכם יבין מדעתו, כי הם דברים עמוקים סתרי החכמה". ועוד.

פרק מט

[1] כן כתב בסגנון זה בגבורות ה' ריש פרק סו [שה.], תפארת ישראל פנ"ז [קעב.], דר"ח פ"ו סוף מ"ז [שג.], נר מצוה [כד:], ובנתיב הלשון פ"ט [ב, צג:]. ולא נתברר אצלי הסבה שפעמים מועטות כתב כן, כאשר רובא דרובא לא כתב כן.

[2] כפי שהנביא ישעיה אמר [ישעיה מ, א-ב] "נחמו נחמו עמי וגו' דברו על לב ירושלים וגו'", הרי שיש כאן נחמת ישראל ונחמת ירושלים. וכן נאמר [ישעיה מט, יג] "כי נחם ה' עמו", וכן [ישעיה נא, ג] "כי נחם ה' ציון נחם כל חרבותיה". ונאמר [ישעיה סו, יג] "כאיש אשר אמו תנחמנו כן אנכי אנחמכם ובירושלים תנוחמו".

[3] פירוש - אל יעלה על דעתך שענין הנחמה ניתן לבאר ולפרט, ולהרחיב בו בדברים.

[4] פירוש - וק"ו שניתן יהיה להבין ענין הנחמה בנוסף לדיבור בו.

[5] פירוש - ענין הנחמה הוא העלם מן האדם, ולכך מן הנמנע הוא שהאדם ירחיב בו הדברים, ויתפוס בו את רעיונו. ועוד אודות שהנחמה היא נסתרת מן האדם - ראה לעיל פי"ח הערה 59, פכ"ג הערה 118, פכ"ו הערה 92, ופמ"א הערות 21, 23, 24.

[6] הולך להוכיח מעומק הצרות שהיו לישראל, שאי אפשר לאדם לעמוד על הנחמה העתידה לישראל. וראה הערה 64. [ומתבל את דבריו בלשון המקרא, וכאשר יצטט לשון הפסוק בשלימותו - יציין מקור הפסוק].

[7] פירוש - אם אדם היה מספר את הצרות שעברו על ישראל - לא היו השומעים מאמינים לו, כי הצרות הן כל כך מופלגות ממחשבת בני אדם.

[8] כן כתב לעיל ר"פ כט: "בני א-ל חי, זרע אברהם, תולדות יצחק, צאצאי יעקב". וראה שם הערה 3.

[9] שורש אמת מיוחס ליעקב, וכפי שכתב בגבורות ה' פי"ג [סח:]: "היה יעקב תם, שורש האמת". והוא על שם הנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב".

[10] בא לבאר כיצד צרותיהן של ישראל נוגדות את הדעת והשכל, כי לפי הדעת והשכל לא היה מקום כלל לצרותיהן של ישראל.

[11] עליו - על האילן של כנס"י.

[12] מבלי יכולת - בהעדר יכולת.

[13] כמבואר לעיל פל"א הערה 57.

[14] במעמד הר סיני. וכמו שנאמר [שמות יט, יא] "והיו נכונים ליום השלישי כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני". וכן נאמר [שמות כ, יד] "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים וגו'". ותוספות בסנהדרין סח: סד"ה קטן כתבו: "וכמה קטנים היו בשעת מתן תורה". וראה עוד בפחד יצחק, אגרות וכתבים, ריש עמוד קנז.

[15] זהו בית המקדש, וכמבואר לעיל פל"ה הערה 34, וכן מבואר באונקלוס תהלים עו, ג.

[16] וראה גו"א בראשית פ"א אות טו [ד"ה אמנם], ובגבורות ה' פ"ע [שכב:] אודות שהשמים והמלאכים לא זוכים בדין, והובא לעיל פ"מ הערה 82. וראה עוד בתפארת ישראל פי"א [לז.-לח.], ובח"א לנדרים לט. [ב, טו.].

[17] ועד כאן ביאר את החיבה והרעות שהראה הקב"ה לישראל, ומעתה יעבור לצרותיהן של ישראל.

[18] ובגמרא בפסחים נד. דרשו מפסוק זה שבית המקדש הוא אחד משבעה דברים שנבראו קודם שנברא העולם. וראה בגבורות ה' פ"ע [שכא.], דר"ח פ"ו מ"י [שכ.], שהביא פסוק זה. וראה להלן פס"ב ד"ה ולכך אמרו.

[19] אלו ישראל.

[20] נתנו בהם עונשים שונים.

[21] פירוש - הגלות נמשכת ומתארכת זה עידן עדנין.

[22] רומז בזה לגזירות הגירושים והטלטולים שישנן בגלות. וכפי שכתב בח"א למנחות קי. [ד, פח:]: "שאר ארצות [לבד מבבל] נאמר עליהם [דברים כח, סה] 'ובגוים ההם לא תרגיע ולא תמצא מנוח לכף רגליך', כי הדבר שאינו במקומו אינו נוח כלל. ודבר זה הוא סבת הגירושין והטלטולים שהם בגלות הזה ובמדינות הללו. כי לא גזר הש"י על ישראל

בארצות אלו כמו שגזר על ישראל [ירמיה כז, כב] 'בבלה יובאו ושם יהיו'". והובא לעיל פי"ח הערה 110.

[23] השביעו נפשם מהם - האומות השביעו נפשם מישראל.

[24] לשונו בדרוש עה"ת [מט.]: "נוהגים [האומות] עמנו כאיש עם האשה... כי כאשר יאהב איש את אשתו יקרבנה, ובשנאו אותה יגרשנה. כך האומות בשנאתם אותנו - ביד חזקה יגרשונו... והגלו את ישראל מאתם". וראה לעיל פי"ח הערה 109.

[25] לכאורה כונתו לומר שאם העולם היה נברא בהתאם למצבם של ישראל בגלות, אזי לא היה נמצא באותו עולם מקום לישראל לשבת ולנוח בו. [אמנם הואיל והעולם לא נברא כך, אזי יש לישראל תמיד זיקה לא"י, וממילא יש להם מקום המוכן להם, וכמבואר לעיל פכ"ד ד"ה וזה שרמזו].

[26] אלו תפילין שבראש. ועוד אודות שהתפילין נקראים "פאר" - ראה לעיל פ"ז הערה 240, ופכ"ג הערה 36.

[27] אלו תפילין שביד, המונחים כנגד הלב [מנחות לז:]. ומה שנקרא "חותם הקודש", שדרשו חכמים [שיהש"ר ח, ו] על הפסוק "שימני כחותם על זרעך", "'כחותם על זרועך' אלו התפילין, [שנאמר] 'וקשרתם לאות על ידך' [דברים ו, ח]".

[28] הוא תכלת של ציצית שהוא "דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד" [סוטה יז.]. וראה לעיל פ"ה הערה 225.

[29] וראה לעיל פ"ה הערה 225, שנתבאר שם שהתכלת בציצית מורה על כבוד ישראל.

[30] כונתו לכך שבימי הביניים האומות חייבו את ישראל לחבוש כובע נלעג, וטלאי מיוחד ליהודים.

[31] ויקרא יג, מה "והצרוע וגו' ועל שפם יעטה וגו'", ופירש רש"י שם "ועל שפם יעטה - כאבל".

[32] עפ"י שבת יא. "אם יהיו כל הימים דיו, ואגמים קולמוסים, ושמים יריעות, וכל בני אדם לבלרין, אין מספיקים לכתוב חללה של רשות".

[33] לשונו בגו"א במדבר פל"א אות ה: "והיינו מפני שכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמנו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי שם ה' נקרא על ישראל". וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"י [שיז.], אור חדש [קעז:], ודרשת שבת הגדול [ריא.]. וראה לעיל פ"י הערה 114. וב"אבינו מלכנו" אומרים "אבינו מלכנו עשה למען שמך הגדול הגבור והנורא שנקרא עלינו".

[34] חוסה ה' על עמך ואל תתן נחלתך לחרפה למשול בם גוים למה יאמרו בעמים איה אלוקיהם [יואל ב, יז]. וכן נאמר [יחזקאל לו, כ] "ויחללו את שם קדשי באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו".

[35] בטהרת לבו של מהרל, הוא מזכיר בסוף הפיוט את חילול ה' שבני ישראל שדודים בידי גוים. ונוראות מדובר בפיוט זה, שמבקש מן ה' להעביר אותם מן העולם, ולא להשאיר מצב זה של חילול ה' כמו שהוא עכשיו. אין לך התבטלות, פשיטות וענוות אמת כגון זאת" [אוצרות מהר"ל, עמוד 218].

[36] פירוש - רבי יהודה בשם רבי סימון ביאר שהפסוק "אהבת צדק ותשנא רשע" מוסב על ישעיה הנביא, וכמו שמבאר. והפסוק במילואו הוא "אהבת צדק ותנשא רשע על כן משחך אלקים אלקיך שמן ששון מחברך". וכן הוא בויק"ר י, ב, ובקה"ר א, ב.

[37] לשון הפסוק במילואו: "ואשמע את קול ה' אומר את מי אשלח ומי ילך לנו ואומר הנני שלחני".

[38] קול ה' אמר.

[39] ערל שפתים, מגמגם ונלעג... וקרוב הוא ללשון הקודש 'פסל לך' [שמות לד, א], שפירושו קציבה וקטיעת האבן ממחצבו [פירוש מהרז"ו לקה"ר א, ב]. וכן הוא בערוך ערך פסלוס, וערך עמוס.

[40] כבד בלשונו כאילו עמסוהו משא על לשונו [מתנו"כ ויק"ר י, ב].

[41] אנשי דורו [קה"ר א, ב].

[42] שנאמר [במדבר יא, יז] "וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם וגו'". ופירש רש"י שם "למה משה דומה באותה שעה, לנר שמונח על גבי מנורה, והכל מדליקין הימנו, ואין אורו חסר כלום".

[43] כן ביאר לעיל פ"ב ד"ה וקאמר שמניח, ושם הערה 103, פי"א ד"ה הנה התבאר, ושם הערה 238, פכ"ה הערה 91, ופל"א הערות 123, 161, 162. ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "ישראל קדושים בעצמם, נבדלים מן הפחיתות... שהחטא אין מתייחס להם, ועיקר עצמם בלא חטא, לכך ראויים אל הכפרה, לטהר את עצמם מן החטאים... ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים... ודומה למי שבעצמו יפה וטהור, שאם נתלכלך בטיט, חוזר מיד לטהרתו, לפי שבעצמו הוא טהור. ומי שהוא מזוהם ומאוס, אין הלכלוך יוצא ממנו לעולם, לפי שנוסף לכלוך על הלכלוך".

[44] כמו שביאר לעיל פי"ט ד"ה וביאור ענין, וז"ל: "אע"ג שחטאו [ישראל], מ"מ מצד חשיבות ומעלת עצם הצורה שבהם, אף שיש חטא מצד החומר, מ"מ יש להם צורה נבדלת אלקית מצד עצמם... כי אין בטול לצורתן העצמית הנבדלת". וראה שם הערה 26.

[45] פ"ב ד"ה וקאמר שמניח, פ"ה ד"ה אסקוהו בנגידא, פי"א ד"ה הנה התבאר, ופי"ט ד"ה ובאור ענין. וראה להלן פנ"ז הערה 24.

[46] שהרי ישעיה נשתבח "אהבת צדק ותשנא רשע", ושבח זה של ישעיה עולה מכך שהיה משבח את ישראל במה שצורתן נבדלת. הרי ששבחו של ישעיה מתגלה מתוך שהוא גופא שיבח את ישראל. וכן השריש רבינו יונה בשערי תשובה, שער שלישי, אות קמח, וז"ל: "נאמר [משלי כז, כא] 'מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו'. פירושו, מעלת האדם לפי מה שיהלל. אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושורש הצדק נמצא בו... ואם יתכן כי יש בידו עוונות נסתרים, אבל מאוהבי הצדק הוא... והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור".

[47] כמבואר לעיל פמ"ב הערה 29, קחנו משם.

[48] ומ"מ אין מדריגת ישעיה כמדריגת מרע"ה, וכמו שאמרו [יבמות מט:] שמשה רבינו ראה באספקלריא המאירה, ואילו ישעיה לא ראה כן, וכמבואר שם להדיא בסוגיא. וכפי שביאר בדר"ח פ"ג מי"ד [קמג.]: "משה... היתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה באספקלריא המאירה... אבל ישעיה שאין מעלתו כל כך, והיה רואה הש"י בכח גשמי, וזה נקרא אספקלריא שאינה מאירה, והוא ראה השי"ת דרך עולם הגשמי... וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים". וראה עוד בענין זה בגו"א במדבר פ"ל אות ו. ובבאר הגולה באר החמישי [צז.] חילק שם בין ירמיה לשאר נביאים, והשוה את ירמיה למשה רבינו.

[49] שנתבאר כי הכפל הוא שייך לצורה, שהוא מדריגה שניה [לעיל פמ"ח הערה 35]. וכל כפל מורה על חריגה מעולם הגשמי [לעיל פי"ט הערה 96]. וזה תואם למדריגת ישעיה, שצורתו היא אלוקית ונבדלת מהחומר. וכן יבואר יותר כאן בסמוך.

[50] איכה רבה סוף פרשה א, ילקו"ש ישעיה רמז תמה.

[51] כפי שכתב לעיל ר"פ יד [ד"ה והנה יש]: "ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם אין ראוי להם החטא כלל". וראה שם הערות 8, 9.

[52] ולא מפאת היצה"ר גרידא, וכמבואר לעיל פ"ב הערות 85, 105, פ"ה הערה 564, פי"א הערות 241, 242, ופי"ב הערה 14.

[53] כמבואר לעיל פ"ה הערה 440, ופמ"ח הערה 35, ולהלן פנ"א הערה 62.

[54] כמבואר לעיל פי"ד סד"ה אך אם, וז"ל: "אצל האומות... כאילו היה נפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". וראה שם הערות 52, 117. וכן כתב לעיל פי"א הערות 261, 262. וראה פי"ג הערה 73.

[55] שהרי רק הם נקראים "אדם" [יבמות סא.], וכמבואר לעיל פי"ד ד"ה והתבאר לך, שכתב: "יש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש, וזה שאמרו [יבמות סא.] 'אדם אתם' [יחזקאל לד, לא] - אתם קרויים אדם ולא האומות קרויים אדם. וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת". וראה שם הערות 50, 61, פי"ט הערה 26, ופכ"ה הערה 107.

[56] פירוש - החטא של ישראל הוא חמור יותר מחמת שהם בעלי מעלת הצורה, ולכך החטא הוא חריגה ויציאה מהסדר לגמרי, וכמבואר לעיל פי"ד הערות 8, 9. והבטוי לחומרה יתירה זו היא בכך שהחטא הוזכר בכפל, וכך הוא משתייך למדריגת הצורה של ישראל.

[57] כי העונש תואם את מהות החטא, וכמבואר לעיל ר"פ יד [ד"ה והנה יש], שביאר שם שישראל נענשים על חטאם יותר מהאומות, כי אצל ישראל החטא הוא חמור יותר, מחמת שלפי מדריגתם אין החטא ראוי להם כלל. וראה עוד לעיל פ"ט הערה 141. ולכך חטא שהוא במדריגת הצורה, זוקק עונש, שהוא במדריגת הצורה. וראה להלן פנ"ו הערה 51, שהזכיר שם דבריו כאן. דוגמה לדבר: בקידושין מ. אמרו ש"אין מקיפין בחילול ה'... שאין עושים כחנווני". ופירש רש"י "המקיף לאדם פעמים רבות וגובה כל הקפותיו יחד, אין עושין כך מלמעלה למחללי השם, אלא נפרעין מיד". וביאר זאת בדר"ח פ"ד מ"ד [קסט:] בזה"ל: "וזה כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפעל מיד... אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחלול השם, ויוצא העונש לפעל מיד, כי חטא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל". הרי שחטא שהוא במדריגה נבדלת, מחייב עונש המקביל ותואם לו.

[58] ועוד אודות שהחומרי הוא מדריגה ראשונה, והצורה היא מדריגה שניה - ראה לעיל פי"א הערה 92, ופי"ט הערה 96. ובגבורות ה' פס"ב [רפ:] ביאר שלכך המזמור "בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז" [תהלים קיד, א-ח], הוא שבח כפול ["היתה

יהודה לקדשו, ישראל ממשלותיו. הים ראה וינוס, הירדן תסוב לאחור"], משום שבא להורות על דברים שהם למעלה מן הטבע, שהם במדריגה על מדריגה. וראה להלן פנ"ו הערה 52.

[59] איכה רבה א, נז, וילקו"ש ישעיה רמז תמה. ובאיכ"ר הקדימו ואמרו "את מוצא שבדבר שחטאו ישראל, בו לקו, ובו מתנחמים".

[60] והמדרש ממשיך לבאר שה"ה לגבי האף, הפה, הלשון, הלב, היד והרגל.

[61] כפי שביאר לעיל ר"פ יד [ד"ה ובאולי יאמר] שההנהגה עם ישראל היא שהש"י "מדקדק עמהם כחוט השערה, וכמו שדרשו ז"ל על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהש"י מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה [יבמות קכא:]". וראה שם הערה 11. וכן כתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט:].

[62] נתרפאו לגמרי - כי יש כאן שתי רפואות; (א) האבר הנלקה חזר לאיתנו. (ב) החטא אף הוא נמחל. וכידוע שכפרת חטא היא בגדר רפואה, וכמו שנאמר [תהלים קג, ג] "הסולח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי". וכן "השמן לב העם הזה וגו' ולבבו יבין ושב ורפא לו" [ישעיה ו, י]. וכן "ארפא משובתם אוהבם נדבה" [הושע יד, ה], ועוד. וראה להלן פס"א הערה 27.

[63] צרף לכאן את דברי רבנו יונה בשערי תשובה, שער ראשון, אות טו, שכתב: "בזאת יכופר עון... במדת תשובתם כנגד מדת משובתם... ועון העינים יכופר בדמעות, כמו שנאמר [תהלים קיט, קלו] 'פלגי מים ירדו עיני על לא שמרו תורתך', לא אמר 'על לא שמרתי תורתך', אבל אמר 'לא שמרו', כי הם סבבו החטא, על כן הורדתי פלגי מים".

[64] ובזה נועץ סוף הפרק בתחילתו. שהואיל והנחמה מדודה ומכוונת בדקדוק גמור כנגד העונש, לכך כשם שהעונשים שניתכו על ישראל הם מעבר להשגת אדם [וכמבואר בראש הפרק], כך הנחמות העתידות לבוא על ישראל הן מעבר להשגת אדם.

פרק נ

[1] לעיל פי"ט הערה 119, פל"ז הערה 62, ופמ"ו הערות 48, 67.

[2] זו דעתו של שמואל [ברכות לד:, וש"נ].

[3] לשונו לעיל פמ"ו ד"ה ואפילו לשמואל: "אין ספק דגם שמואל סבירא ליה כי יהיה העולם בשלימות, והכתוב אומר [דברים ל, ו] 'ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך וגו'". וראה שם הערה 64.

[4] כמבואר לעיל פמ"ז הערה 35, וראה להלן פנ"א הערה 61.

[5] לשונו לעיל פמ"ו ד"ה ואפילו לשמואל: "הכלל לימות המשיח יהיו צדיקים ולא רשעים... כי ימי המשיח הוא שלימות כלל העולם". ובס"פ לז כתב: "יתגבר משיח בן דוד על האומות, ויסלק כח האומות, ועמהם מסתלק היצר הרע", וראה שם הערה 49.

[6] לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פי"ב ה"א: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית. אלא עולם כמנהגו נוהג... ויחזרו כולם לדת האמת... אמרו חכמים אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד". וראה לעיל פמ"ו הערה 15 ששם נתבאר שלכו"ע [אף לחולקים על שמואל] "יהיו אוכלים ושותים, ואין עולם המשיח כמו העולם הבא".

[7] כמבואר לעיל פמ"ו ד"ה ויראה שאין, וד"ה ואפילו לשמואל.

[8] ובכתובות קיא: אמרו "העוה"ז יש בו צער לבצור ולדרוך, העוה"ב מביא ענבה אחת בקרון או בסירה ומניחה בזוית ביתו וכו'". וכתב שם בח"א [א, קסו.]: "ונראה כי העולם שאמר כאן הוא לימות המשיח. ואפילו לשמואל דאמר 'אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד', מ"מ מודה שיהיה הכל בברכה, ודבר זה אפשר שיהיה על ידי ברכה".

[9] לשונו בדרוש על התורה [כ:]: "ומה שניתנה להם ארץ ישראל, שיש בה כל הברכות... בשביל שזכו למדריגת התורה, ועם התורה, שהיא הכל... ראוי להיות הכל. וכן הדברים האלו שהם בא"י... נמצאו בה מצד שראוי שימצא בה הכל, וזה שאמר הכתוב [דברים] 'ארץ חטה וגו' ארץ אשר לא תחסר כל בה'... שהיא ארץ אשר מהראוי לא תחסר כל בה. ואחר שקבלו התורה שהיא הכל, ראויה להם כמו כן ארץ ישראל אשר לא תחסר כל בה". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ כד [קד:], דר"ח פ"ה מ"ט [רמו.], אור חדש [פב:], ובבאר הגולה באר הששי [קלא:].

[10] וראה גו"א ויקרא פכ"ו אות ד שהקשה מהגמרא בתענית [כג.], ששם אמרו שהגשמים ירדו בלילי שבתות ובלילי רביעי, ואילו הספרא כאן הזכיר רק לילי שבתות. ותירץ, שאם לא יצטרכו כל כך הרבה גשמים, אזי ירדו גשמים רק בלילי שבתות, אך אם יצטרכו ליותר גשמים, אזי ירדו הגשמים אף בלילי רביעי.

[11] וצרף לכאן, שנאמר [דברים ז, כב] "ונשל ה' אלקיך את הגוים האל מפניך מעט מעט לא תוכל כלותם מהר פן תרבה עליך חית השדה", ופירש רש"י שם "והלא אם עושין רצונו של מקום אין מתיראין מן החיה, שנאמר [איוב ה, כג] 'וחית השדה השלמה לך', אלא גלוי היה לפניו שעתידין לחטוא". וראה ברמב"ן שם פסוק כד. הרי שהחטא גורם למניעת קיום ההבטחה בא"י.

[12] כי בימי המשיח לא יהיה החטא מצוי, "שיהיו הכל צדיקים" [לשונו למעלה].
[13] מביא בזה את דברי הספרא שם על פסוק זה.
[14] הראשון [שם בספרא].
[15] רוצה לומר, כי כל מה שהיה קודם הקללה [של אדהר] היה בהכרח הכנה אל מה שיהיה לעתיד לבוא... שיחוזר להיות כן לעתיד לבוא" [לשון המלבי"ם שם].
[16] ש'עץ השדה' במובן המדוייק הוא עץ סרק הגדל בשדות [לשון המלבי"ם שם].
[17] וצרף לכאן דברי הרמב"ן בויקרא כו, ו, שנאמר שם "והשבתי חיה רעה מן הארץ", שכתב: "כי תהיה א"י בעת קיום המצוות כאשר היה העולם מתחלתו קודם חטאו של אדם הראשון, אין חיה ורמש ממית אדם, וכמו שאמרו [ברכות לג.] אין הערוד ממית אלא חטא ממית". וראה לעיל פמ"ו הערה 49, ובסמוך הערה 35.
[18] ואם כן אין זה נס אלא ברכה, והרי הברכה תשרה בכל.
[19] כפי שהיה בימי שמעון בן שטח, וכמובא למעלה בספרא, והובא בתענית כג.
[20] ביום שהרה זה יולדת ולד אחר... דהכי משמע קרא בכל עת שהיא מתעברת - יולדת, שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט [רש"י שם].
[21] מין אילן הטוען ג' מיני פירות... וכי איתיה להאי ליתא להאי [רש"י שם].
[22] סוג בגד של צמר לבן [ערוך ערך מל - י"ד].
[23] פיסת בר - משמע גלוסקאות שרחבות כמין פס יד, ומשמע כלי מילת, כמו כתונת פסים [רש"י שם].
[24] שיוצאין כמות שהן בלילה אחד [רש"י שם].
[25] פירוש - לגבי כלי מילת הראה לו את לבוש ענף הדקל, שכשהוא צעיר יוצא הוא עטוף בכעין רשת דקה.
[26] מה שכתב שהשלשה מוציאים תולדות "על ידי ברכת השם יתברך", אין כונתו שכולם נתברכו מהקב"ה במעשה בראשית, כי במעשה בראשית מצאנו שהאדם התברך, שנאמר [בראשית א, כח] "ויברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו ומלאו את הארץ וגו'", אך לא מצאנו שנתברכו פרי העץ והאדמה. וכן מבואר בגו"א בראשית פ"א אות נד, שכתב שם: "לא בירך פרי העץ... דעץ מעצמו גדל ואין צריך למעשה, לכך לא הוצרך לברכה". אלא כונתו לברכת הקב"ה החלה בבריאה, וכמו שנאמר [דברים ז, יג] "וברך פרי בטנך ופרי אדמתך דגנך ותירושך ויצהרך וגו'".
[27] שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, אך לא נאמר עליה שתוציא כן בכל יום ויום, וכמו שמבאר והולך.

[28] מהארץ. כי בעולם ישנם; דומם, צומח, חי, מדבר [כוזרי ב, מד]. וראה גו"א דברים פ"ד אות כא [ד"ה וקאמר]. והארץ היא דומם, ואילו העץ הוא צומח, והאדם הוא מדבר. ולכך השנים האחרונים הם יותר בעלי מדריגה מהארץ. ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ודוקא] כתב בביאור חטא הארץ [שלא הוציאה עץ שיהיה טעמו כטעם הפרי (רש"י בראשית א, יא)], וז"ל: "כי הארץ בעצמה היתה מקבלת השפעה מן העליונים, ואצל העליונים נחשבת הארץ כמו פרי המקבל מן העץ [פירוש - העליונים הם בבחינת "עץ", והתחתונים המקבלים הם בבחינת "פרי"]... ולכך לא נתנה כח רק לפרי שהוא דוגמתה, אבל לא נתנה כח וטעם לדבר שהוא גדול במעלה יותר מן הארץ לתת כח לו כפי צרכו, אחר שהוא גדול ממנה... ולפיכך הארץ לא היתה מוציאה 'עץ פרי' שיהיה טעם העץ כטעם הפרי, והיתה מוציאה פרי שיש בו טעם, ולא העץ". הרי ששוב ביאר שמדריגת העץ היא יותר ממדריגת הארץ.

[29] מעין מה שכתב בגו"א ויקרא פי"ב אות א [ד"ה ואם]: "ומזה הטעם אמרו רז"ל [נידה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד והבן בן י"ג ויום אחד... וכל זה, שכל דבר שלם יותר - בא באחרונה שלימותו". והרי "גדול" הוא מי שמסוגל להוליד [רמב"ם גזילה פ"ח ה"ז], וא"כ איש "מעכב ומשהה תולדתו ביותר". וראה לעיל פי"ט הערה 49.

[30] ועוד שהעפר הוא בתכלית המטה - ראה לעיל פ"א הערה 14, ופי"ד הערה 128.

[31] כי זו הרבותא שתהיה לארץ לעתיד לבוא, אך לא שתוציא תולדות מדי יום, כי זאת עושה הארץ אף בעוה"ז. מה שאין כן לגבי האדם והעץ, שם הרבותא היא שיוציאו תולדות מדי יום.

[32] מלבד מה שכבר ביאר למעלה לגבי הארץ שתוציא פירות כל יום ויום, שאין זה נס [ראה הערה 18], א"כ ה"ה ללידת אשה, וכמו שמבאר והולך.

[33] כמבואר בספרא שהובא בריש הפרק, ובציון 17.

[34] והברכה תחול בשלימותה, כי אין חטא שימנע זאת.

[35] וצרף לכאן, שבברכות לג. אמרו "מעשה במקום אחד שהיה ערוד, והיה מזיק את הבריות, באו והודיעו לו לרבי חנינא בן דוסא... נתן עקבו על פי החור, יצא ונשכו ומת אותו ערוד". והקשה שם המהרש"א: "היאך עמד במקום סכנה כזו, וסמך עצמו על הנס". ולפי יסוד המהר"ל כאן לא קשה, כי כבר נתבאר בדברי הרמב"ן שקודם החטא לא היו החיות טורפות [הובא בהערה 17], והרמב"ן סמך עצמו על סוגיא זו בברכות [עיי"ש].

והואיל ולפי דרגת רבי חנינא בן דוסא אין החיה מזיקה אותו, אין זה בגדר "נס", כי "אין זה שלא בטבע כאשר יחזור העולם כמו שהיה בראשונה".

[36] לשון הרמב"ן בשער הגמול [עמוד שו בהוצאת שעוועל]: "ימי המשיח הוא מכלל העולם הזה, ובסופן יהא הדין ותחיית המתים", והובא לעיל פכ"ח הערה 11. וכן כתב לעיל ס"פ לו: "חבלי המשיח יהיה בסוף ימי עולם הזה". וכן כתב בר"פ מב: "יהיה המשיח בעוה"ז".

[37] כפי שכתב בדר"ח פ"ה מי"ז [רנח:]: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד, ולכך אי אפשר שיהיו הפכים בעולם שהוא אחד". וראה לעיל פט"ו הערה 55. וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [קיד:], ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:].

[38] כי הנס בעולם מקביל להוראת שעה בתורה [לעיל פ"א הערות 18, 41, ופ"ו הערות 76, 77]. ולכן הנס אינו סותר את מהלך העולם, כשם שהוראת שעה אינה סותרת לכך ש"זאת התורה לא תהיה מוחלפת". וראה בגו"א בראשית פמ"ו הערה 62 בענין זה.

[39] זהו הצלף שהוזכר בגמרא.

[40] אלו הם הכמהין והפטריות שהוזכרו בגמרא.

[41] ועל כך נאמר [קהלת א, י] "יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו". ופירש רש"י שם "יש דבר בא לידך תחת השמש שיאמר לך האומר עליו ראה זה דבר חדש הוא, ואינו חדש, שכבר היה בעולמים שעברו לפנינו". ובפשטות גם שם הכונה לדבר שהוא מעין הדבר שנראה כחדש.

[42] כן ביאר בבאר הגולה באר הראשון [כא:] לגבי שלושים ותשע מלקות, שהחומר מחוייב במלקות, אך הצורה לכשעצמה אינה בת חיוב מלקות. וכן כתב בבאר השני [לו:] לגבי חבור של איש ואשה, וכן הוא בבאר החמישי [צו:], ושם בהמשך [קד:], ובבאר הששי [קח:].

[43] כפי שביאר בנתיב התורה פי"א [א, מט:]: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם - ברכה... כי הת"ח הוא הכנה שעל ידו תבוא הברכה לעולם. וזולת זה אין העוה"ז ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך ע"י ת"ח, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". וכן הזכיר בגו"א בראשית פכ"ט סוף אות כב. ובנתיב העבודה ס"פ ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגימטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה, שהיא ברכה". וראה לעיל פ"ה הערה 50, ולהלן פנ"ב הערה 33.

[44] פירוש - הצורה מועילה בבחינה מסויימת להכנת הדבר, עד שהדבר יוצא לפועל, וא"א שתהיה הכנה לבטלה [כמבואר לעיל פי"א הערה 166]. ובסוף דרוש עה"ת [נ:]

כתב: "כי בהיות כח ההכנה עדיין ביהודה, אי אפשר שיהיה לבטלה, שכל דבר שהוא בכח בהכרח יצא לפעל, דאל"כ לא נקרא שהוא בכח". וראה לעיל פל"ה הערה 37.

[45] כי "המהות הוא עצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר הששי (קלח.), והובא לעיל פ"ה הערה 492]. ובגבורות ה' פ"ס [רסז:] כתב: "הצורה הוא עצם". ובח"א לשבת קמ: [א, עד:] כתב: "כי עצם הדבר הוא כמו שיתחייב מצד הצורה". וראה להלן פנ"ג הערה 13.

[46] כפי שכתב לעיל פ"ו סד"ה ורמזו חכמים, וז"ל: "לא הביטו חכמים רק אל הדבר בעצמו מה שהוא מיוחד בו וראוי מצד עצמו, ולא השגיחו על הביטול שמגיע לו מצד אחר. ודבר זה ביארנו פעמים הרבה". וראה שם הערה 113. וכן כתב לעיל בפ"ז ד"ה ארבע מאות, ושם הערה 274. וראה עוד לעיל פכ"ג הערה 194.

[47] וראה עוד לעיל פכ"ו הערה 87, פל"ד הערה 91, ופל"ה הערה 43, שנקודה זו התבארה שם. וכמובן שענין זה שייך ליסודו, שחז"ל דברו על המושג, ולא על המוחש, וכמבואר לעיל פ"ה הערות 481, 500. ובח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:] חיבר להדדי שני יסודות אלו; חכמים דיברו על המושג ולא על המוחש, וכן שעצם הדבר נקבע עפ"י צורתו, ולא עפ"י המעכבים של החומר.

[48] בגבורות ה' ס"פ יב [סז:] כתב: "ואולי יקשה לך, איך היה דבר זה שיהיה אשה אחת מולידה ששים [בכרס אחת (שמו"ר א, ח)]... 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. והובא לעיל פמ"ו הערה 109. וכן נתבאר בגו"א שמות פ"ל אות כ, ד"ה דע, ושם הערה 237, ובדברים פ"א סוף אות סו, ושם הערה 243.

[49] ולא יהיו חטאים שיבדילו בין ה' לבין העולם, לעומת הנאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע".

[50] פירוש - לפי מהלך שני זה, אין אתה צריך לומר שהתרנגולות והצלף והכמהין והפטריות מורים שאמנם תופעה זו קיימת מדי פעם לפעם, אלא שתופעה זו נמצאת בכח תמיד בעולם, ומה שיש לתרנגולת, ולצלף וכיו"ב הוא רק סימן לכך שהעולם תמיד ראוי למעלה זו, וכמו שמבאר.
[51] מכך שעתידה אשה שתלד בכל יום, כי אף כיום ראויה אשה שתלד בכל יום, ורק החומר מעכב, ולעת"ל יוסר החומר המעכב, וא"כ אין זה שנוי ונס בעולם.

פרק נא

[1] שנתבאר שהברכה תחול על הארץ בשלימות, והארץ תתן פירותיה כפי שעשתה לאדה"ר קודם החטא.
[2] שאם שאר העולם, שאינו מעלה אלוקית - יתעלה למעלה אלקית לימות המשיח [וכפי שהתבאר לעיל פכ"ח הערה 15, וש"נ], ק"ו שהדבר אשר הוא כבר במעלה אלקית אף בעוה"ז, יתעלה עוד ועוד בימות המשיח. וצרף לכאן דבריו מפרק מו [סד"ה אמנם מכל] שגם הצדיקים ימשיכו לקנות בימי המשיח מדריגה יותר גדולה ממה שהיה להם קודם. וירושלים בא"י היא כצדיקים בתוך שאר בני אדם. וראה שם הערה 12, ופ"נ הערה 7. ואודות קדושת ירושלים ומעלתה האלקית - ראה לעיל פ"ה הערות 49, 57, פ"ז הערה 62, פכ"ח הערה 39, פ"מ הערה 85, וראה בסמוך ציון 17.
[3] שמשותיך - חומותיך [רשב"ם שם].
[4] באבנים של חומות ירושלים, ממה יהיו אלו אבנים שעתידים להיות [רשב"ם שם].
[5] כדברי זה וכדברי זה, והיינו 'כדכוד', משוהם וישפה תבנה [רשב"ם שם].
[6] אמות [סנהדרין ק.].
[7] שהקבה חוקק כמקדח עד שחוקק בהם עשר ברום עשרים" [רש"י סנהדרין ק.].
[8] פירוש - עכשיו בימינו אין אנו מוצאים אבנים טובות בשעור של כביצת התור, וכי אבנים כל כך גדולות [יותר מכביצת התור] כפי שדרש רבי יוחנן - מוצאים אנו [בתמיה].
[9] של אותו תלמיד בים.
[10] התלמיד למלאכים.
[11] פירוש - ר"מ סובר שלעתיד לבוא יהיה גובהם של בני אדם מאתים אמה.
[12] שמיעטו עד ק' אמה, במסכת חגיגה [יב.] [רשב"ם לב"ב עה.].
[13] של בית שני, שהיה רום מאה אמה [רשב"ם שם]. ורש"י בסנהדרין ק. הרחיב להוכיח שאורך ההיכל וכותליו מצטרפים ביחד למאה אמה. וראה הערה 65.
[14] כלומר בנים שלנו יהיו לעתיד כאילנות גובהין מגודלים [רש"י סנהדרין ק.].

[15] ולפי קומתן צריך שערים גבוהים, וקשיא לרבי יוחנן דאמר רום עשרים [רשב"ם לב"ב עה.]. "והיאך יכולין לכוף קומתן וליכנס בפתח שאין לו אלא רום עשרים כדאמרת" [רש"י סנהדרין ק.].

[16] לחלונות שהשמש והאור נכנסין בהן, אבל השערים גבוהים יותר [רש"י סנהדרין ק.].

[17] כמבואר בסוף הערה 2.

[18] כפי שפירש רש"י בישעיה נד, יב "כדכד - מין אבן טובה". והרד"ק פירש שם "מרגלית שחורה".

[19] בח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] הוסיף כאן:"שיש בהם סגולות, ואינם טבעיים. וראיה לזה חושן המשפט, שהיה מאבנים טובות, שהאבנים בהם עניינים אלקיים", וראה הערה 49.

[20] כשיטת הראשונים שאורים ותומים הוא כתב שם המפורש, שהיה נתון בין כפלי החושן, והוא שכתוב [שמות כח, ל] "ונתת אל חושן המשפט את האורים ואת התומים", שהחושן היה ארכו אמה ורחבו זרת, וכשכפלו לשנים נמצא זרת על זרת מרובע, וכתב שם המפורש בין הכפלים [רש"י שמות כח, ל, רמב"ן שם, ריטבא יומא עג:]. ומלשון המהר"ל משמע שהיו בו כמה שמות קדושים, וכמבואר ברמב"ן שמות כח, ל. ובזוה"ק ח"ב רלד: אמרו ש'אורים' שם מ"ב, ו'תומים' שם ע"ב. אמנם יש סוברים שהאורים ותומים הם הם אבני החושן [תשובות רב האי גאון, ור"נ גאון באוצר הגאונים סימנים ד-ו, ובמרכבת המשנה להלכות כלי מקדש פ"י ה"י]. וראה גו"א שמות פכ"ה אות כה, ושם הערה 254.

[21] שהם: אודם, פטדה, ברקת, נופך, ספיר, יהלום, לשם, שבו, ואחלמה, תרשיש, שוהם, וישפה [שמות כח, יז-כ]. ובקידושין לא. מבואר שווים המרובה של אבני האפוד, ומסתמא ה"ה לאבני החושן. וברמב"ן שמות כה, ז כתב "החושן יקרא לו אפוד בדרך העברה". ואף הכס"מ בהלכות כלי מקדש פ"י ה"י למד מהסוגיא בקידושין שהיה חושן בימי בית שני. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] הוסיף כאן: "שהאבנים בהם ענינים אלקיים".

[22] כי מקום נקרא על פי המגדיר אותו. וכמו שביאר בגו"א שמות פל"ה אות ט, את הפסוק [שמות לה, יז] "את קלעי החצר את עמודיו ואת אדניה", ופירש רש"י שם "הרי חצר קרוי כאן לשון זכר ולשון נקבה". וכתב שם בגו"א בזה"ל: "כי החצר נעשה על ידי האדנים ועל ידי העמודים; האדנים הם כמו בית קבול לקבל, והעמודים כמו הזכרים בתוך האדנים. ולפיכך החצר שנעשה משניהם... מה שהוא נעשה מן האדנים נקרא בלשון נקבה 'אדניה'. ומה שהוא נעשה מן העמודים הוא בלשון זכר, לכך נאמר 'ואת עמודיו'". הרי שהמקום יתואר על פי מגדיריו.

[23] ופירש רש"י שם "בכל שעריך - בכל עיר ועיר".
[24] כן הוא בזוה"ק ח"ג יב:, וראה בזוה"ק ח"א צז:, בניצוצי זהר אות ה שליקט שם מקורות רבים. וכן הזכיר בגבורות ה' פמ"ז [קפד.], שם פנ"ה [רמה:] שם פס"ח [שיד:], נתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.], נתיב השלום פ"א [א, ריז.], ובח"א לחולין צא: [ד, קט:]. וכן הוא בגו"א בראשית פ"ד אות י.
[25] בח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] הרחיב בנקודה זו, וז"ל: "רק כי הם צורות נפרדות, אין הבדל שלהם כמו שהוא בבני אדם, שהצורה שלהם אחד, והבדל שלהם על ידי גשם מחולק. שאלו אין להם חומר וגשם, ועל כרחך יהיה ההבדל שלהם ע"י צורתם הנבדלת, שאין צורה זאת כמו צורה זאת. וכמו האש והמים שהם נבדלים בצורתם, כך ענין המלאכים נבדלים בצורתם". וכן הוא ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ה: "ובמה יפרדו הצורות זו מזו, והרי אינן גופין. לפי שאינן שוין במציאותן, אלא כל אחד מהן למטה ממעלתו של חבירו".
[26] לשונו שם בח"א [ג, קיא.]: "ולפיכך אמר כי מיכאל מים, וגבריאל אש. ר"ל, כי צורתו [של מיכאל] הנבדלת ונפרדת מן החומר הוא צורה אלקית, מושפע ממנו הטוב והחסד, כי המים אין בהם דין כלל". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ח אות יד [ד"ה וגמרא], וז"ל: "מיכאל... הוא מלאך של חסד". וכן מבואר בזוה"ק ח"ג קמה:. ובדר"ח פ"א מ"ב [ל.] כתב: "גמילות חסדים היא מדת המים, דכתיב [קהלת יא, א] 'שלח לחמך על פני המים כי ברוב הימים תמצאנו'. וכתיב [ישעיה לב, כ] 'אשריכם זורעי על כל מים', שדרשו זה על גמ"ח [ב"ק יז.] .. .ודבר ידוע הוא זה, כי בעל חסד משפיע לאחר, כמו המים המשפיעים". ובח"א לב"ב עד: [ג, ריש קו.] כתב: "המים מתייחסים למדה מיוחדת, שהם מושפעים מן הימין". וראה להלן פנ"ד הערה 28.
[27] לשונו בח"א שם [ג, קיא.]: "וצורתו הנבדלת של גבריאל מתיחס אל אש, כי הוא צורה נבדלת, ממנו הדין, ופועל דין וגבורה בעולם". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "'שרף' זה הוא גבריאל... של אש, ולפיכך נקרא 'שרף'". ובדר"ח פ"א מ"ב [ל.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "אין דבר קשה מן האש...שהוא מדת הדין הקשה". ובגבורות ה' פכ"ג [צח.] כתב: "גבריאל המלאך ממונה על הדין". ושם בפס"ד [רצו:] כתב: "גבריאל... מלאך ממונה על האש". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט.] כתב: "כי הוא [גבריאל] מיוחד... וממונה... לעשות דין ברשעים... שמנוי של גבריאל לעשות דין משמת ימי בראשית... שהוא ממונה על הדין". וכ"ה בזוה"ק ח"א צט. וראה לעיל פי"ד הערה 57, ופס"א הערה 10.

[28] ובגבורות ה' פכ"ג [צח.] כתב: "אמרו במסכת ברכות [ד:] גדול מה שנאמר במיכאל ממה שנאמר בגבריאל, דאילו במיכאל נאמר [ישעיה ו, ו] 'יעץ אלי אחד מן השרפים', ואילו בגבריאל נאמר [דניאל , כא], 'והאיש גבריאל וגו' מועף ביעף'. רמזו בזה כי מיכאל גדול מגבריאל, שהוא [מיכאל] עושה שליחותו באחת, ואילו גבריאל בשתים". וכבר נתבאר שהימין הוא אחת, והשמאל הוא השניות [לעיל פכ"ב הערה 99], ולכך מיכאל באחת וגבריאל בשתים.

[29] ואע"פ שבגמרא אמרו רק "חד אמר דשוהם וחד אמר דישפה", מבאר כאן שהמאן דאמר "שוהם" הוא מיכאל. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] כתב: "מיכאל שהוא ממונה על הטוב והחסד והזכות, אמר שצורת העיר הקדושה הוא מורה עיר הטוב, הדביקה בחסד ובטוב. ולפיכך החומה הוא של שוהם, כי השוהם גוון שלו לבן, והוא גוון מורה חסד וטוב, וראוי למקום הקדוש להיות צורה אלקית שלה דבר זה". ועוד אודות גוון לבן, ראה רש"י דברים לג, ב, שביאר "אש דת" - "שהיתה [התורה] כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה". וכתב שם בגו"א אות ד בזה"ל: "כי התורה נקראת... בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו].. .ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה... כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב". וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [סב.]. ואודות ש"שוהם" הוא אבן לבנה, כן מבואר בראב"ע בראשית ב, יב.

[30] לא נתבאר לי מהו הגוון של "ישפה". והראב"ע הקצר לשמות כח, ל כתב "לדעת אלה האבנים אין לנו דרך". אך נמצא שצבע אדום מורה על דין, וכמבואר בזוה"ק ח"ב כ:, ובח"ג נא., ובתיקוני זוהר [תקון יט, לט:].

[31] שהם החסד והדין, וכמבואר בח"א לב"ב עה. הוצאת כשר [חלק שלישי, ריש עמוד קמד.]

[32] כפי שנתבאר שאלו הם מיכאל וגבריאל.

[33] כפי שכתב בגבורות ה' פס"ד [ריש רצא.]: "יש צדיקים דביקים במדת הדין, ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במידת החסד". וראה לעיל פל"ג הערה 49, ופמ"א הערות 4, 20.

[34] ובדר"ח פ"א מט"ו [נא.] ביאר כי הלל ושמאי מייצגים ג"כ שתי המדות הללו, ושם בפ"ה מי"ז [רס.] רמז לכך שהלל קיבל מימין, ושמאי משמאל.

[35] כמבואר כל זאת לעיל פ"ח הערות 63, 65, 81, ופכ"ב הערה 69, שהקב"ה כולל הכל, ואילו המלאכים הם פרטיים, הממונים על דברים מסויימים בלבד. והוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל.

[36] לה - לירושלים.

[37] כפי שכתב לגבי ישראל, שלעיל בפ"ב ד"ה ולפיכך משה, כתב: "אמרו [חולין נו:] כי ישראל הם כרכא דכולא ביה... כי הש"י השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל", וראה שם הערה 50. וכן הגדר של ירושלים.

[38] בח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] הוסיף לפני המילים "ומצד הפתח" את הדברים הבאים: "אמנם מחלוקתם על החומה. אבל השער, שהוא פתח העיר, בזה אין מחלוקת, והכל מודים שהשער הוא של אבן טוב. וכבר אמרנו כי האבנים הטובות ומרגליות יש בהם ענין אלקי, והם בעלי חומר זך וטהור [ראה הערה 49]. ור"ל כי העיר מצד עצמה יהיה מעלתה שהיא כוללת הכל, וכמו שהתבאר, כי ראוי אל העיר שתהיה כוללת הכל, ולא יחסר כל בה. ולפיכך אמר הקב"ה שתהיה החומה, שהוא גדר העיר כדין וכדין. ומצד הפתח תהיה מעלתה וכו'". וכמבואר כאן לפנינו אות באות. והולך לבאר שיש לירושלים שתי מעלות; אחת מתבטאת בחומת העיר, ואחת מתבטאת בשער העיר. על המעלה הראשונה נחלקו בגמרא אודות טיבה, אך לא נחלקו ביחס למעלה השניה, וכמו שמבאר.

[39] לשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.]: "ענין הצלם... הוא אור וניצוץ אלקי נבדל דבק באדם... לכך עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם... כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים... שהאדם בתחתונים מלך, ואין עליו כי אם השי"ת, לכך יש לו אור וזיו המציאות". וראה לעיל פי"א הערה 249, ופי"ט הערה 105. הרי שאור הפנים מורה על מעלתו הנבדלת של האדם. ועוד אודות שאור הפנים נוצר ממקום המקדש - ראה לעיל פ"ד הערה 33, ופט"ז הערה 47. ובתפארת ישראל פ"מ [קכד:] כתב: "כי הפנים הגשמיים מקבלים אור וזיו בלתי גשמי, ודבר זה הוא קדושה בודאי מה שמקבלים אור וזיו".

[40] בח"א לב"ב עה. [ג, קיא.] הוסיף כאן: "ומאור העליון שיהיו מגיע לעיר מורה זה על מעלה אלקית". וראה הערה 75.

[41] נראה להטעים נקודה זו [שפני אדם וכן פני העיר מורים על המעלה האלוקית], עפ"י דבריו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]: "כאשר יש קבלה ראשונה נאמר על זה כאילו היה מקבל פני שכינה, שכך אמרו ז"ל [שבת קכז.] שקולה קבלת אורחים כקבלת פני שכינה. כי האדם נברא בצלם אלוקים, וכאשר הוא מקבל פני האורח, שלא היה אצלו כלל, ובא עתה אליו, מצד קבלתו עתה הפנים מחדש נחשב כאילו קבל פני שכינה... כי אותו שלא היה אצלו, עתה מקבל עיקר צלמו כשנראה לו מחדש. וזה כאילו מקבל פני שכינה, כי האדם הוא בצלם אלוקים". ופירושו, כאשר דבר נראה לראשונה, אזי נקודת

העיקר שלו מבהיקה ביותר. ואדם, שעיקרו הוא הצלם, הרי שעיקר זה הוא הדבר הבולט ביותר לכשנפגשים בו לראשונה. [וראה ג"א בראשית פ"ו הערה 70, ושמות פי"ב הערה 107]. ולכך בפני האדם, וכן בפני העיר [השער], שם הוא המקום להבליט את מהות האדם ומהות העיר, ולכך לכו"ע האור יובלט שם.

[42] הרי שאור פניו של אדם מורה על מעלתו האלקית, כי הוא מורה על חכמתו. וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ו [קמג.], ובדרוש לשבת תשובה [עו:]. וראה לעיל פי"ט הערה 105.

[43] בח"א לב"ב עה. [ג, קיא:] הוסיף כאן: "וזה שאמר כי השער, שהוא הפנים, יהיה מאבני אקדח, שהם המאירים, וכל אור הוא נבדל. ואין אחר אלו שני מעלות ["פירוש, אין למעלה מהן" (המגיה שם)], כי יש כולל הרבה ואין מעלתו גבוה. עליון - ואינו כולל הכל. אבל ירושלים תהיה כוללת הכל, ומעלתה עליון גם כן". והמעלה של "כולל הכל" מתבטאת בחומת ירושלים, ואילו המעלה העליונה מתבטאת בשערי ירושלים. וצרף לכאן, שעל הפסוק [זכריה ב, ט] "ואני אהיה לה נאום ה' חומת אש סביב וגו'", דרשו חכמים [פסיקתא רבתי לו, ב] "'ואני' ["וי"ו יתירא דרש" (רד"ל שם סק"ד)] אמר הקב"ה, אני וכל פמליא שלי נעשים לה חומה לירושלים לעתיד לבוא, ואני מצוה לה מלאכים לשומרה". הרי שהחומה כוללת את הכוחות כולם, ואת המלאכים כולם. וראה עוד בגבורות ה' פס"ז [שיא.] ובגו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם] שהפמליא של הקב"ה "הם חילופי הכוחות, שאין זה כזה" [לשונו בגו"א שם]. וכן על הפסוק [תהלים קכב, ג] "ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדו", דרשו חכמים [ירושלמי ב"ק פ"ז ה"ז] ש"מחברת את ישראל זה לזה". הרי שירושלים כוללת את הכל. ובמכות סוף י. דרשו שהפסוק [תהלים קכב, ב] "עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים" - ש"שערי ירושלים" מורה על "שהיו עוסקים בתורה". הרי ששערי ירושלים הם כנגד עמוד התורה [כמבואר במהרש"א שם]. ולפי דברי המהר"ל כאן הענין מחוור מאוד.

[44] שהרי אמרו בגמרא שהקב"ה "חוקק בהן עשר על עשרים", וביאר שם הרשב"ם "חוקק עשר של רוחב ברום עשרים". הרי שגובה הפתח הוא עשרים אמה.

[45] וצריך יותר מעשרים [לשונו בח"א (ג, קיא:)].

[46] מעין זה כתב בגו"א בראשית פ"ז אות ב: "אחר שצריך ליקח יותר משנים, ואפקי קרא מיניה, אוקמיה אשבעה, לפי שהוא גם כן סכום מספר".

[47] כפי שכתב בגו"א דברים פ"ד אות כא, ד"ה כי: "כי מספר המרובע הוא שלם, שהרי ארכו כרחבו. ואם אינו מרובע אינו שלם, שהרי חסר מן הרוחב או מן האורך".

[48] בח"א לב"ב עה. [ג, קיא:] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "וביאור ענין זה, כי כאשר העיר הזאת אלקית, אין בדבר אלקי הנבדל שום חסרון, אך הכל בשלימות [ראה לעיל פי"א הערה 41], ולפיכך צריך שיהיו האבנים שלמים, לא מחוברים משנים ושלשה יחד, ואין הנבדל מחולק [כמבואר לעיל פ"ה הערות 107, 440, וש"נ]. ולפיכך צורת הפתח של עיר אבן שלימה, אחר שאין בו חילוק, להורות על מעלת העיר. ודוקא פתח העיר כמו שאמרנו, כי הפתח הוא הפנים שהוא נבדל. שכבר התבאר כי הפנים בכל הוא דבר יותר נבדל, ודבר מבואר הוא". וראה לעיל פכ"ח הערה 60.

[49] והואיל ובעוה"ז לא נמצאות אבנים כאלו, לכך [לדעת התלמיד] אף לעת"ל לא יהיה כן. והטעות של אותו תלמיד היא גופא בכך שהשוה את העולמות, שהואיל והעולם שלעתיד הוא עולם רוחני יותר, ממילא ימצאו בו אבנים יותר, "כי האבנים הטובות והמרגליות יש בהם ענין אלקי, והם בעלי חומר זך וטהור" [לשונו בח"א שם, והובא בהערה 38]. "וראיה לזה חושן המשפט, שהיה מאבנים טובות, שהאבנים בהם עניינים אלקיים" [לשונו בח"א שם, והובא בהערה 19].

[50] בח"א לב"ב שם [ג, קיא:] הוסיף כאן: "שהשיג בענין הים, שממנו אבני יקר, וזהו שהפליג ספינתו בים לעיין בעומק דבר זה וכו'". וצרף לכאן דברי תוספות בב"מ יז: ד"ה אי, שכתבו: "בקרקעית הים אבנים רחבות, ונראות כחרסים, ותחתיהן נמצאים המרגליות". וראה לעיל פ"ה הערה 225, שהובאו שם מדבריו בח"א לב"ב עד. [ג, קג.], שכתב שם: "הים הוא מיוחד שיוצא ממנו כל דבר שהוא יקר... כמו האבנים טובות ומרגליות... הם תולדות הים". וזהו ההבדל בין דבריו כאן לדבריו שבח"א; כי כאן יבאר שהים מורה על החכמה הרחבה מני ים. ואילו בח"א מבאר שהים הוא המקור לאבנים הטובות, וכמו שיתבאר לפנינו.

[51] שנאמר [איוב יא, ט] "ארוכה מארץ מדה רחבה מני ים", ובעירובין כא. למדו שהפסוק עוסק בתורה. ובתנחומא נח, סימן ג אמרו "ועל [תורה] שבעל פה נאמר 'ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים'".

[52] כפי שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש גזר: "'ויגזרו עצים' [מ"ב ו, ד]... 'והגזרה והבניה' [יחזקאל מא,יג], ענין כריתה וחתוך... 'אשר נגזר עליה' [אסתר ב, א], כלומר נחתם הדבר שלא ישוב עוד אחור".

[53] כמו שנאמר [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". ובבאר הגולה באר השני [כז:] כתב: "מה שנגזר מצבא עליונים על הארץ... כי העוה"ז נוהג על ידי העליונים".

[54] ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא:] ביאר באופן אחר את הפלגת הספינה בים [ראה הערה 50], וז"ל: "השיג בענין הים שממנו אבני יקר... כי העוה"ז הוא הכנה לעוה"ב [ראה לעיל פט"ו הערה 15, פי"ט הערה 56, ופמ"ו הערה 22], וכאשר היה מעמיק בהשגה הזאת, ראה כי יש הכנה לזה בים, שיש בו אבנים טובות, ומוכן שיצא ממנו אבנים לשערי ירושלים. ולכך אמר כאשר הפליגה ספינתו בים הגדול, שממנו יוצאים האבנים טובות לעולם, שיש בהם סגולה אלקית, אף כאשר הם גשמיים. וראה בחכמתו ובתבונתו שיש הכנה ממהות הים גם כן, שיבוא ממנו שערי עיר אלקים... ואז היה מודה לדבר".

[55] לשונו בח"א שם [ג, קיב.]: "ולא אמר שמת, כי חילוק יש בין מיתה למיתה. כי רבי יוחנן נתן עיניו בו, ונשרף, וכל נשרף לא נשאר רק גל עצמות. ולכך אמר שנעשה גל עצמות, שזהו ענין השריפה". ובח"א לשבת לד. [א, כח:] כתב: "גל עצמות, פירוש מיתה פתאומית... כאילו היה נשרף ונעשה גל עצמות". וראה עוד בח"א לע"ז כ: [ד, נ:]. וראה בבאר הגולה באר הששי [קלד.] שהזכיר שם את גמרתינו.

[56] שלר"מ קומת אדם תהיה מאתיים אמה, ולרבי יהודה קומתו תהיה מאה אמה.

[57] לשונו בפרשת ואתחנן, דברים פ"ד אות כא [ד"ה כי]:"כי מאה אמה יש לו סגולה שאין בכל המספרים, כי המאה הוא סכום מספר, שהוא מאה, ולא תמצא בו חלק כלל. וזה כי כאשר תרבע את המספר הזה, עד שהוא שלם, כי מספר מרובע הוא שלם, שהרי אורכו כרחבו. ואם אינו מרובע אינו שלם, שהרי חסר מן הרוחב או מן האורך. וכאשר תרבע אותו להשלימו, הרי צלעותיו עשרה שלימות, והם סכום מספר. אבל כאשר תרבע מספר עשרה, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות. וכן אלף, אין צלעותיו שלימות, רק אמות שבורות. לכך מספר מאה... מספר שלם, שלא תמצא בו חלק". ושם ממשיך לבאר מדוע אין רבבה נחשב למספר שלם. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] שמספר מאה הוא מספר שלם. וכן הוא בח"א לערכין טו. [ד, קלג.]. וראה עוד לעיל פי"ז הערה 59, שנתבאר שם שמספר מאה שייך לשמים.

[58] וזו דעת רבי יהודה. ודע, שבגו"א שם בפרשת ואתחנן דובר גם שם על קומת אדה"ר [שהיתה מאה אמה], ושם הרחיב לבאר מדוע מספר שלם תואם למדריגת אדה"ר, ובתוך דבריו כתב שם: "כאשר ראוי לצלם אלקי, כי החלק הוא לדבר גשמי... היה נשאר בו ענין אלקי... ולכך העמידו על מספר שלם, שלא תמצא בו חלק". ועוד אודות שהחילוק הוא לגשמי, והשלימות הוא לאלקי - ראה לעיל פ"ה הערות 107, 440, וש"נ. ובסמוך

יבאר כיצד משתלב לכאן טעמו של רבי יהודה, שהטעים שתהיה קומת האדם מאה אמה "כנגד היכל וכותליו".

[59] דבריו כאן צ"ב, שמשמע מדבריו שקומת אדה"ר קודם החטא היתה מאה אמה, ולאחר החטא נתמעטה הקומה לפחות ממאה אמה. אמנם בדר"ח פ"ה מכ"א [רעא.] ובגו"א דברים פ"ד אות כא [ד"ה וקאמר] גרס בגמרא "אדה"ר היה מן הארץ עד הרקיע, כיון שסרח הניח הקב"ה ידו עליו ומעטו, והעמידו על מאה אמה". וכ"ה בילקו"ש לדברים ח"א סוף רמז תתכז. וראה עוד חגיגה יב. בהערה על הגליון שם, וצ"ע. ובגו"א שם טרח לבאר מדוע קודם החטא קומת אדם היתה מן הארץ עד הרקיע, ולאחר החטא קומתו התמעטה למאה אמה. ותמצית דבריו היא, שקודם שחטא היתה מדריגת צלם האדם חובקת עולם ומלואו, ולכך קומתו היתה מהארץ עד הרקיע, וממזרח עד מערב. אבל כאשר חטא, נתמעט ממנו מדריגת הצלם הראויה לו, אך מ"מ נשאר בו ענין אלקי מסויים. וכלשונו שם: "קודם שחטא היה עליו צלם האלקים הזה עד שהוא מן הארץ עד הרקיע, ומן המזרח עד המערב, שזה יורה שיש לו צלם אלקי בתחתונים בשלימות, ולפיכך היה מן הארץ עד הרקיע, וממזרח למערב. אבל אחר שחטא לא היה לו לגמרי [מדריגת הצלם], ולפיכך אמר שהעמידו על מאה אמה... והנה אע"ג שלא היה אחר החטא כמו קודם החטא... אבל לא הוסר ממנו צלם אלקי, רק שמעטו... וכמו שנחשב קומתו קודם מסוף העולם עד סופו בשביל צלם אלקי שבו, כך יחשב אחר כך קומתו מאה בשביל שיש בו צלם אלקים מה". וראה לעיל פי"א הערה 264. ובסמוך [הערה 70] מוכח ג"כ שקומה זו של אדה"ר [מאה אמה] היא לאחר שאדה"ר חטא.

[60] לכאורה בדר"ח כתב דברים הפוכים לזה. שבפ"ה מ"ג [רכ.] כתב: "ויש לשאול למה היו הדורות שמתחילת הבריאה דוקא כל כך חוטאים... שהכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם, וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות מסולק מן הפחיתות, אחר כך מוסיף ומתעלה מעלה מעלה עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהוא מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי... ומפני זה תבין הדברים האלו, כי אדה"ר אשר היה נברא בצלם אלקים, והיה מקבל המדריגה העליונה... ולגודל המדריגה שהיתה בהם לא היה להם יסוד לפי ערך המעלה הזאת... ולא היה לאדם יסוד ושורש אל המעלה הזאת, ודבר זה חסרון בודאי כאשר הענפים הם מרובים מן השורש. ולפיכך היה מצורף לאדם הראשון ולדורות שלו

חסרון". וכיצד דברים אלו משתלבים עם דבריו כאן ששלימותו של אדה"ר היתה מצד גופו החמרי. אמנם נראה שמדובר בשני מישורים שונים. שהנה בגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצא מזוג בשווי לגמרי... וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי, מפני שהוא יותר ממוצע". ועיי"ש שמאריך בזה. ובח"א לנידה ל: [ד, קנח.] כתב: "האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאותו מן השווי כלל, רק הוא במצוע, וזהו מדריגת ומעלת האדם". והנה נמצאים כאן שני מישורים שונים; דבריו בדר"ח עוסקים במעלת הגוף ועל התיאום בין מעלת הגוף למעלת האדם. [וכבר נתבאר לעיל שה"גוף" הוא הצד התחתון שברוחניות (לעיל פ"ד הערה 38), וש"נ]. אמנם דבריו כאן ובגו"א בראשית אינם עוסקים במעלת הגוף אלא באופן בריאת הגוף, שנברא באופן מושלם, המבטיח את קיומו של האדם. ועל כך ביאר שאדה"ר נברא עם שלימות חומרית לגופו, אך לא עם שלימות מקבילה לצורתו, וכמו שיתבאר.

[61] והשלימות של הצורה תתבטא בכך שהצורה לא תהיה מוטבעת בחומר, לעומת מצבה בעוה"ז, וכמבואר לעיל פמ"ז הערה 35. ולעיל בפל"ב ד"ה ובפרק הבא כתב: "קודם ימי המשיח יש לנשמות הצירוף אל הגוף. אבל לימות המשיח, לא יהיו הנשמות מוטבעות בגוף, אבל יהיו נבדלים מן הגוף". וראה שם הערות 55, 56. וכן ביאר בר"פ נ, ושם הערה 4. וראה הערה 71.

[62] כמבואר לעיל פמ"ח הערות 15, 35, ופמ"ט הערות 49, 53.

[63] לעיל פמ"ח ד"ה ולא נאמר, ושם הערה 35. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיב.] כתב בזה"ל: "דמחלוקת החכמים בענין זה; דמאן דאמר מאה אמה, כי מאה אמה הוא מספר שלם, מורה על שלימות מבלי חסרון, ולפיכך אמר שקומת האדם מאה אמה. ומאן דאמר מאתיים, שודאי אע"ג שמאה אמה מספר שלם, יש באדם מעלה יותר עליונה, מעלה אלקית, ובשביל כך ראוי שיהיה כפול. כי הדבר שהוא נבדל הוא כפול, כי הטבעי מעלה אחת, והנבדלת מעלה שניה, ולכך האדם שיש לו מעלה על מעלה שעורו מאתים אמה".

[64] בא לבאר מדוע אין רבי יהודה מחשיב את השלימות של הצורה לכשעצמה, אלא היא נכללת בשלימות אחת עם החומר.

[65] מדות פ"ד מ"ו "ההיכל מאה על מאה על רום מאה". וראה הערה 13.

[66] שקומת אדם תהיה מאה אמה.

[67] כפי שביאר לעיל פ"ד [ד"ה ועוד כי] ש"הנשמה של האדם, שהוא ניצוץ כבודו יתברך", וראה שם הערה 32.

[68] וראה לעיל פ"ד [ד"ה ועוד כי] שהרחיב לבאר את קוי הדמיון שבין האדם לבית המקדש, וכיצד נשמתו של אדם מקבילה לכבוד ה' שהיה במקדש. וראה שם הערה 35.
[69] הראשון, שקומתו היתה מאה אמה.
[70] כן כתב לעיל לגבי אומות העולם, וכגון בפי"א [ד"ה ועל אלו] כתב: "אצל האומות צורת האדם בטילה אצל הגוף, כי מצד הגוף החמרי נתבטל הצלם האלקי הזה שהוא לאדם, וכאילו היה הכל חומרי, ואין כאן צלם האלקי הזה". וראה שם הערה 261. וכן חזר וכתב בפי"ד סד"ה אך אם: "אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש... ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד". וראה שם הערה 52. ותמוה, כיצד דברים אלו, הנאמרים על מדריגתם השפילה של האומות, יאמרו גם על אדה"ר. ובע"כ מוכח מכך, שקומת אדה"ר שעליה מדובר כאן [מאה אמה] היא לאחר שחטא ונטרד, ולאחר שהונחה עליו כפו של הקב"ה, וכמבואר לעיל בהערה 59. ובסנהדרין לח: אמרו על אדה"ר שלאחר שחטא ונטרד והלך, נאמר עליו [תהלים מט, יג] "ואדם ביקר בל ילין נמשל כבהמות נדמו". וראה על כך בתפארת ישראל פט"ז [נד.]. ובדרוש לשבת תשובה [עא.] כתב: "במה שנברא האדם בצלם אלקים, אם יחטא אין לו צלם האלקים, אבל הוא נמשל כבהמות נדמה". וזו מדריגת אדה"ר לאחר שחטא, וכמבואר בתפארת ישראל שם.
[71] ונראה ביאור מחלוקת זו, כי בהערה 60 הובאו דבריו בדר"ח פ"ה מ"ג [רכ.] שכל מעלה עליונה מזקיקה שיוקדם לה יסוד גופני, ובכך המעלה צומחת מהשורש. באופן, שאי אפשר לה למעלה שתהיה ללא נושא ושורש. וכל זה הוא בעוה"ז, שהמעלה הרוחנית היא מדריגה שניה, ועל כן מחוייב הוא שתוקדם לה מדריגה ראשונה, שהיא מדריגת החומר, וכמו שנתבאר. אמנם לעת"ל, נחלקו חכמים אלו אם גם אז המעלה העליונה תחייב שתוקדם לה מעלת החומר, או הואיל והעולם יהיה רוחני יותר [ראה הערה 61], לא יהיה אז צורך בשורש וביסוס חמרי, והמעלה הרוחנית בעצמה תהיה בבחינת מדריגה ראשונה. ולכך, ר"מ סובר שגם לעת"ל יהיה צורך במעלת החומר, ולכך קומת אדם תהיה מאתיים אמה. אך רבי יהודה סובר החומר יהיה בטל ביחס לצורה, ולכך קומת אדם תהיה מאה אמה.
[72] בח"א לב"ב עה. [ג, קיב.] הוסיף עוד שני טעמים בביאור מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה, וז"ל: "ותוכל אתה לומר דבהא פליגי; דלמ"ד מאה אמה, סובר שהעולם יהיה נוהג בטבע, וכסבירא ליה לשמואל אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד [ברכות לד:]. ומאן דאמר מאתיים אמה סובר שהנהגת העולם יהיה בזמן

ההוא בהנהגה הנבדלת, וזהו מעלה על עולם הטבע, ולפיכך הקומה המורה על המעלה הוא מאתים, שהוא מדריגה על מדריגה. אי נמי, דסבירא ליה תרווייהו כשמואל, שאין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. ומ"מ ס"ל מ"ד מאתיים שיהא האדם שלם במעלה הנבדלת, ולפיכך קומתו מאתים. ודברים אלו ברורים מאוד למי שמבין דברים אלו".

[73] בני אדם לשם. ובח"א שם כתב: "שאע"ג שאינו פתח ממש".

[74] וכן היו החלונות בתיבת נח, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ו אות לג, וראה לעיל פי"ז הערה 129. אמנם שם החלונות היו לאור, וכן פירש רש"י בסנהדרין ק. שאף החלונות הללו שבשערי ירושלים עשויים לאורה, והובא בהערה 16. אך המהר"ל מבאר שהחלונות עשויים לאויר ולא לאור, וכמו שהרשב"ם ביאר בב"ב עה. "לחלונות העשויין לאור".

[75] ולכך אף פתחי אויר אלו נעשו מאבנים מאירות, וכמבואר בהערה 40.

[76] שלושים על שלושים, וחוקק בהם עשר ברום עשרים.

[77] לשונו בח"א שם [ג, קיב.]: "מ"מ אינו עיקר צורת הפתח, כי עיקר צורת הפתח כאשר ראוי לבא שם האדם ולצאת. ומצד הזה בודאי גדול יותר, אבל הנך אבנים הם כאשר האדם הוא כבר בעיר, וצריך לו כוי דזיקי, וזה מבואר".

[78] שמע מינה מדקרא מדמה עיבא להעלאת ירושלים, דהאי עיבא תלתא פרסי. 'מדלי' מן ארעא [רשב"ם שם].

[79] לשונו בח"א לב"ב עה: [ג, קיב:]: "כבר התבאר לך הרבה כי מספר ג' הוא מסוגל לקדושה. ויורה בה ברכה שלישית של השי"ת, 'אתה קדוש'. ואין צריך להאריך, כי הוא מבואר במקומות הרבה שמספר שלשה מסוגל לקדושה, אשר הוא נבדל מן החומר". וכן מבואר לעיל פ"ח ד"ה ודוקא היה, ושם הערה 159. ועוד אודות שמספר שלשה נבדל מהגשמי - ראה לעיל פ"ה הערה 174. אמנם כאן הוא ביאר שהשלשה "קדוש" [ישעיה ו, ג] הם כנגד ענין זה. וראה לעיל פ"ה הערה 431 אודות ג' ה"קדוש". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ז [קי.]. וראה להלן פנ"ט הערה 21. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ולפיכך] כתב: "מחנה ישראל כמה הוי, 'תלתא פרסה' [ברכות נד:], כי השלשה יורה על מעלת ישראל, שהם מובדלים מן הגשם, וכחם בלתי גשמי. ולפיכך היה יעקב, שנקרא 'קדוש', דכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'... הוא היה שלישי לאבות".

[80] לשונו בח"א לב"ב עה: [ג, קיב:]: "זכר לדבר, כאשר אנו מקדישין שמו יתברך, צריך להתעלות מן הארץ שלשה פעמים". וכן הוא לשון הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן קכה,

סעיף ב: "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 כאן מוכח להדיא כמנהג ישראל. והביאור הוא, "שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה" [לשונו בתפארת ישראל פל"ז (קי.)], "והארץ היא חומרי ביותר" [לשונו בגו"א דברים פ"ג אות יח, והובא לעיל פ"ה הערה 321], ולכך בשעת אמירת קדושה יש להתעלות מן הארץ.

[81] לשונו בח"א שם: "ולפיכך לעתיד תהיה ירושלים גבוהה שלשה פרסאות, ורוצה לומר שתהיה לה התעלות הקדושה בשלימות. ואע"ג שמתחילה היתה ג"כ שלשה פרסאות ברוחב ואורך, דבר זה אינו רק התחלת הקדושה, כי הקדושה בשלימות כאשר מתעלה מן הארץ שלשה".

[82] כפי שכתב לעיל פמ"ט [ד"ה כבר אמרנו], וז"ל: "כי החומר מסך מבדיל בין השי"ת ובין הנמצא". וראה לעיל פמ"ב הערה 29.

[83] כי כבר נתבאר שהקדושה היא גבוהה, והחומרי הוא שפל [לעיל פ"ה הערה 314, פי"א הערה 92, ופי"ד הערה 73]. ולכך הבא מחו"ל לא"י נקרא "עולה" [שם]. וראה עוד פט"ו הערה 76, ופי"ט הערה 46. ועוד אודות כבדות החמרי - ראה לעיל פ"ו הערות 30, 81, 84, 86, פ"ז הערה 162, ופכ"ב הערה 75.

[84] כפי שביאר למעלה פי"ד [ד"ה ועוד במדרש], וז"ל: "כי העוף אינו כל כך חמרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומר. אבל אין העוף כל כך חומרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". וראה שם הערה 87, כי זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל.

[85] שהרי נאמר [דניאל ז, יג] "וארו עם ענני שמיא וגו'".

[86] ענין זה מבואר יותר לעיל פ"מ [ד"ה ולפיכך רבי], וז"ל: "הנה הענן הוא ענין חמרי למעלה, ועליו רוכב משיח. אם זכו, יהיה רוכב ומתעלה על חומר העליונים, ומתעלה על השמים. ואם לא זכו, יהיה 'עני רוכב על החמור' [זכריה ט, ט], פירוש שהוא מתרומם על חומר הראשון, הוא חומר העולם התחתון בלבד". וראה שם הערה 82.

[87] לשונו בח"א לב"ב עה: [ג, קיב:]: "וידוע כי העליונים נבדלים מן התחתונים... והדבר הנבדל מסוגל אליו שמתעלה שלשה מטעם אשר התבאר [ששלשה מסוגל לקדושה], ולפיכך הענן הוא נבדל מן הארץ שלשה פרסאות, שבזה המספר הוא נבדל מן הארץ".

פרק נב

[1] מלשון זה משמע שאף קדושת ירושלים היא שייכת לקדושת המקדש, וכשם שבמקדש עצמו יש חילוקי דרגות [קודש הקדשים, ולמטה ממנו ההיכל, ולמטה ממנו בין האולם ולמזבח, וכמבואר בכלים פ"א מ"ט], כך היחס שבין קדושת ירושלים לקדושת המקדש. שהמקדש נחשב "קודש קדשים", וירושלים למטה ממנו. וכן מבואר באוצר הספרי להגר"מ זמבא הי"ד, והובא לעיל פ"ה הערה 57. וראה במהרש"א לב"ב עה: ד"ה ירושלים ששמך. וזהו שאומרים "ציון משכן כבודך ולירושלים בית מקדשך", הרי שכל ירושלים נקראת "בית מקדשך".

[2] כן הוא בעין יעקב. אמנם בגמרא שלפנינו הובא הפסוק מישעיה [ב, ג] "והלכו עמים רבים ואמרו וגו'". ודרכו של המהר"ל להביא המאמר כגירסא שבעין יעקב, וכמבואר לעיל פמ"ו הערה 29.

[3] לשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ועוד]: "אמנם בית המקדש במה שהוא בית ועד השכינה, ושם יבוא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתייחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים לנו הוא זה, במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה' במה שהוא מקדש ה'... שהוא הוועד בין עליונים ותחתונים". ועיי"ש שמאריך לבאר יסוד זה. וכן הוא בגו"א שמות פט"ו אות כג, גבורות ה' פמ"ז [קצג:], דר"ח פ"ו מ"י [שיח:], ועוד. ולעיל בפרק כב האריך לבאר כיצד חורבן ביהמ"ק הוא ממעט מהכבוד של העליונים והתחתונים. וראה לעיל פ"ה הערות 58, 404, פ"ז הערה 210, פ"ט הערה 118, פכ"ב הערות 143, 144, 153, 179, פכ"ג הערה 189, פל"א הערה 101, ובסמוך הערה 42.

[4] כפי שכתב לעיל פ"י ד"ה ועוד יש, וז"ל: "גמילות חסד מדת אברהם, שנקרא אברהם 'אב - רם', שהיה מתעלה על כל אדם בשביל מידה זאת". וראה שם הערה 148.

[5] וכל הר הוא גדול, וכמבואר לעיל פי"ז הערה 140, ופל"ז הערה 52. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] כתב: "אין דבר שיש לו גודל כמו הר... שיש לו גבעה גבוהה". וראה בסמוך הערה 44.

[6] העמיד כאן את מידת הדין לעומת הנהגה שהיא לפנים משורת הדין. וכלשונו בגו"א במדבר פט"ז אות לט [ד"ה ועוד]: "יש נמצאים נכנסים לפנים משורת הדין, ואין באלו אנשים מחלוקת. ויש מעמידים דבריהם על הדין, ובזה מצוי המחלוקת". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכא:] כתב: "מבקשי שלום נכנסים לפנים משורת הדין, אבל בעלי דין אינם רוצים לוותר אף דבר קטן". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח:] כתב: "המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל מחלוקת אינו נכנס לפנים משורת הדין, ומעמיד דבריו על הדין". וראה לעיל פ"ה הערה 555. וכן הוא בדר"ח פ"ו מ"ב [רפג.].

[7] כפי שכתב בגבורות ה' פ"ט [נח:]: "כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אינו יורד לסוף". וראה לעיל פי"ג הערה 36, ופל"א הערה 40.

[8] לשונו בח"א למכות יב. [ד, ג.]: "חסדו של הקב"ה אינו דבר מישור, כי לפי משפט הישר אין ראוי לעשות החסד כלל, ולפיכך חסדו של הקב"ה נמשל להר, וכדכתיב 'צדקתך כהררי אל', שהחסדים אשר הש"י עושה הם חסדים גדולים מאוד, נמשלו להרים הגדולים".

[9] נראה לבאר דבריו [שקבע שמידת החסד נקראת "גדול"], כי אמרו חכמים [ב"מ יב:] "גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן. קטן ואינו סמוך על שלחן אביו זהו גדול". הרי שההגדרה של "גדול" היא כאשר אין כאן קבלה מהזולת, אלא הכל מיניה וביה. והנה המאפיין את מידת החסד הוא שהיא מופקעת ממצבו של המקבל, וכל כולה נובעת מצד השפע של הנותן, וכפי שכתב בח"א לגיטין נו. [ב, קב:]: "אין לשאול על מידת החסד למה נתן לאדם זה דבר זה, כי אין לזה טעם, כי החסד הוא בלא טעם". [והובא לעיל פ"ה הערה 218.] ובעל כרחך שמקורו של החסד הוא מפאת הרבוי שנמצא אצל הנותן [וכמבואר לעיל פ"ה הערה 204], שהרי אין לה שום חשבון ושייכות עם מצבו של המקבל. ולכך מידה זו, המופקעת ממדריגת המקבל, נקראת "גדול". כי "גדול" פירושו דבר עצמי, שאינו תלוי בשום גורמים זולתו. [וראה לעיל פכ"ה הערה 47.] ולכך נמצא שאברהם אבינו מתואר בשם "גדול", וכפי שכתב באור חדש [קע:]: "אברהם היה לו הגדולה... ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "ראוי 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] לאברהם, כי אליו הגדולה". והם הם הדברים שנתבארו כאן. וראה לעיל פמ"ז הערה 20.

[10] כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [ד"ה אמנם]: "כי מה שהיה ענן קשור על האוהל [של שרה (רש"י בראשית כד, סז)] הוא למידת אברהם, ודבר זה מבואר". ובפחד יצחק ר"ה, מאמר א, אות ד, כתב: "'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת

העולמות מן האין אל היש - היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול... נתיב החסד הוא הנתיב אשר עליו צעדה הבריאה בהתהוותה, והקו המוביל מן הבורא אל הבריאה - קו חסד יקרא לו. הרי ממילא אתה למד, כי בשעה שהכיר אברהם את בוראו... בעל כרחו שדרך נתיב החסד עבר. ואותו קו החסד הנמשך ישר מזכר קדשו יתברך אל תוך הבריאה - אותו עבר אברהם אבינו בדרכו חזרה מן תוך הבריאה אל זכר קדשו... אי אפשר לו לאדם שירגיש בהצצתו של בעל הבירה מתוך הבירה [ראה ב"ר לט, א] כי אם על ידי ההשתייכות למידת חסדו של בעל הבירה". וראה להלן פנ"ד הערה 28.

[11] כמבואר לעיל פ"ה הערות 214, 233, פ"ז הערות 67, 159, פי"ג הערות 27, 63, פל"ג הערה 28, ופמ"א הערה 19. והוא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכמלוקט לעיל פי"ג הערה 27.

[12] בח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "כי המישור מיוחד למידת הדין, שהרי כך ענין מידת הדין... שהדין מתיחס אל המישור, מפני שהוא מדת הדין שוה". וראה גו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה וישׁ] כי ראוי לאדם לשאת אשה בהיותו בן ארבעים, ולהוליד בהיותו בן ששים, כפי שעשה יצחק [בראשית כה - כ, כו]. והוסיף שם: "ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב, מפני שזה נמשך אחר מדתו, במה שכל מעשיו בדין". וראה לעיל פמ"ו הערה 82.

[13] כמבואר במדרש [דב"ר ה, ז] "אמר הקב"ה לישראל... בזכות שאתם משמרים את הדין... אף אני עושה צדקה ומשרה קדושתי ביניכם". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו.] כתב לבאר: "כלומר, אף שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים... ועם כל זה משרה הש"י קדושתו בתוך ישראל... וזה שמשרה שכינתו ביניהם, מפני כי הש"י הוא עם המשפט, כדכתיב [תהלים פב, א] 'בקרב אלקים ישפוט'". ובסנהדרין ז. אמרו "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל". וראה בנתיב הדין פ"א [א, קפו.] בביאור הדבר. וכן הוא בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.]. וראה עוד גו"א בראשית פי"ח סוף אות ז, שדבריו שם שייכים ליסוד שמניח כאן, שהמשפט מחייב השראת שכינה. וראה להלן פנ"ח הערה 31, וס"פ נט.

[14] וצרף לכאן דברי הרמב"ן בראשית יז, כב: "לשונם בבראשית רבה [מז, ח] האבות הן הן המרכבה. ירמוז למה שכתוב [מיכה ז, כ] 'תתן אמת ליעקב חסד לאברהם', 'ופחד יצחק היה לי' [בראשית לא, מב]". וראה לעיל פ"ד הערות 74, 83, ופמ"ז הערה 29.

[15] כפי שכתב לעיל פ"ה הערות 214, 233, 351, ופ"ז הערה 133.

[16] כפי שביאר בח"א לגיטין נו: [ב, קה.], וז"ל: "ודבר זה תבין, כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". וראה לעיל פ"ה הערה 352, פ"ז הערה 133, פכ"ה הערה 101, פמ"ב הערות 103, 118, ופמ"ו הערה 91.

[17] לעיל פמ"ג ד"ה ועוד כי, ושם הערה 118.

[18] וכן כתב בגבורות ה' ס"פ כא [צד.], וז"ל: "כי האוהב נקרא... 'רחמוהי', כי האוהבים מרחמים זה לזה". 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". וראה לעיל פ"ז הערה 133, פכ"ה הערה 101, ופמ"ב הערה 118. וצרף לכאן, כי האחדות הגמורה נמצאת בקשר של עובר לאמו, וכמו שאמרו [גיטין כג:] "עובר ירך אמו", ומקום המצאותו של העובר הוא ברחם אמו. הרי שמקום האחדות הוא מקום הרחמים. וראה גו"א בראשית פמ"ט הערה 164.

[19] לעיל פמ"ב ד"ה ויש מין: "כל רחמנות כאשר לבו קשורה בו, ולכך כתיב [תהלים קג, יג] 'כרחם אב על בנים', מפני שנפשו קשורה בו, כדכתיב [בראשית מד, ל] 'ונפשו קשורה בנפשו'... והרי האוהב, שהוא קשור בחבירו, נקרא 'רחמוהי', כי כל חבור הוא רחום". וראה שם הערות 103, 104, 118. וראה הערה קודמת, ובנתיב התורה פי"ד [א, נח:]. 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".

[20] כי רחמים הם האהבה, והאהבה היא הדביקות והחבור, וכמו שנתבאר. והדגשתו "מדה זאת בעצמה היא סבה אל החבור" היא שלעומת חסד ודין, שמידות אלו יוצרות דביקות וחיבור, וכמו שנתבאר, לעומתם מידת הרחמים היא בעצמה מהות של חבור ודביקות, ולכך היא חבור בעצם.

[21] נראה שכונתו לרמוז למאמרם ז"ל [חולין צא:] כי דמות יעקב חקוקה בכסא הכבוד, ובגבורות ה' פס"ז [שיב:] כתב: "ופירוש זה כי מעלת צורת יעקב יש לו דבוק והתאחדות למעלה לגמרי, עד שיש לזה דבוק והתאחדות עם כסא. וכל דבר שיש לו התאחדות

ודבוק לגמרי יש לשניהם צורה אחת על ידי הדביקות... וכאילו אמר שיש ביעקב ענין נבדל אלקי, שאותו ענין בעצמו שייך בכסא, ודבר זה גורם התאחדות עם הכסא לגמרי. והדברים עמוקים מאוד, ואין להאריך יותר". וראה לעיל פמ"ד הערה 12, ולהלן פנ"ח הערה 51, ופס"ב הערות 48, 69.

[22] כי בבית גרים הזוג ביחד. ולכך שם ההתאחדות הגמורה של הקב"ה וישראל. וכן בב"ב כט. מבואר שבית עומד לדירה תמידית. וכבר נתבאר ש"בית" כולל ומאחד את תכולתו [לעיל פ"א הערה 65, פי"ח הערה 91, ופל"ג הערה 18]. וכן נתבאר בגו"א בראשית פמ"ה אות ב ש"בית" מסוב על אנשי הבית המתגוררים בו. ובכלליות אמרו, שבית שיש בו ד' אמות על ד' אמות ראוי לדירת אדם, והוא בכלל בית. ושאין בו שיעור זה אינו ראוי לדירת אדם, ואינו בכלל בית [סוכה ג:]. ועוד אמרו [יומא יא:] "מה בית מיוחד לדירה".

[23] כפי שביאר בהקדמה לספר, וכלשונו: "כאשר אתה רואה שהבונה... והוא סבה אל הבית, והוא מת והבית נשאר... אין עליך לומר שהבנאי הוא סבה גמורה לבית... אל תאמר כך, שהסבה הוא צריך שיהיה נשאר עם המסובב... וכאשר נשאר הבית עומד אחר שמת הבנאי, זהו בשביל שלא היה הבנאי סבה לעמידת הבית ולקיום שלו. כי לא היה הבנאי סבה אל התקרבות העצים זה לזה... אבל קיום הבית הוא לעצמו, כי הארץ הוא נושא אליו... ובודאי זאת הסבה היא נשארת עם המסובב, ולא יתכן הסרת הסבה הזאת, וישאר המסובב". וראה שם הערה 10, שנתבאר שם שכשם שאין הבנאי סבה בעצם, כך אין הבית מסובב בעצם. וזהו שכתב כאן, שמסובב שאינו בעצם יש לו הסרה.

[24] כי אין בטול לדבר שבעצם, וכמו שנתבאר לעיל פ"ה הערה 565, ושם נסמן, כי הוא יסוד נפוץ בספר. ולעיל בפי"א ד"ה ובמדרש כתב: "לכך אמרה תורה אצל אונס 'לא יוכל לשלחה כל ימיו' [דברים כב, כט], מפני שהחבור שהוא... אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה, כמו כל איש שנשא אשה... לכך אפשר שיתן גט גם כן, וישלח אותה מאתו. אבל כאשר החבור הכרחי, כמו זה שאנסה, ודבר שהוא מוכרח להיות, אין לו פירוד והסרה... לכך אין הסרה לחבור זה". וראה שם הערה 180. ורבי טרפון אמר לרבי עקיבא "כל הפורש ממך כפורש מן החיים" [קידושין סו:], כי הבין שחיבורו ברבי עקיבא הוא עצם חיותו, ולכך אין לכך הסרה ופרישה. וראה פחד יצחק שבועות מאמר ד אות ב.

[25] כפי שביאר לעיל פל"ה [ד"ה וביאור דברים]: "לפי שהדבר שהוא מציאות חזק בעולם נקרא 'בית' שהוא בנין קבוע... וכמו הכהונה נקרא 'בית' [שמות א, כא], מפני חוזק הכהונה שאין לו הסרה לעולם". וראה שם הערות 25-27.

[26] כמבואר בדר"ח פ"ה מ"ד [רכו:]: "אברהם קרא 'הר' שמורה על החורבן, כי מקדש ראשון עתיד ליחרב. וכן יצחק קראו 'שדה', מורה על החורבן. ויעקב קראו 'בית', מורה על ישוב תמיד, והוא מקדש שלישי". והם הם הדברים, והובא לעיל פל"ה הערה 25. וראה להלן פנ"ט הערה 63. וא"כ נזדמנו למושג "בית" שני ענינים, שכל אחד ואחד מהם מורה בפני עצמו על נצחיותו; (א) בית מצד עצמו מורה על קביעות ותמידיות, "לפי שהדבר שהוא מציאות חזק בעולם נקרא 'בית', שהוא בנין קבוע" [לשונו לעיל פל"ה ד"ה וביאור דברים]. (ב) בית מורה על חבור בעצם, "ולדבר זה אין לו הסרה" [לשונו כאן]. ושני הטעמים האלו כוחם יפה לביהמ"ק השלישי, שיעקב קראו "בית". ודו"ק. ועוד אודות שבית א' הוא בזכות אברהם, ושני - בזכות יצחק, ושלישי - בזכות יעקב, ראה לעיל פ"ד הערה 84.

[27] כל מיני פירות מתוקים [רש"י שם].

[28] בכל חודש וחודש יתבשלו בו פירות [רש"י שם].

[29] פירוש ההוא סבא שהיה שם אמר שדרשתו של רבי ירמיה היא ישרה ויפה.

[30] לרבי זירא [לשון הגמרא שם].

[31] פירוש - רבי ירמיה שאל כשאדם שאיננו גדול בתורה אומר לחכם שדבריו נכונים, האם הדבר נראה כזלזול [רמ"ה שם].

[32] פירוש - רבי זירא ענה שאין הדבר נראה כזלזול, כי כוונת ההוא סבא לסייע לך.

[33] מעין מה שביאר את מאמרם [ברכות מב.] "תכף לתלמידי חכמים ברכה", וכתב לבאר בנתיב התורה פי"א [מט:]: "הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך ע"י תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". וראה לעיל פ"נ הערה 43. ולעיל ס"פ כב כתב: "על ידי הקדושה יש לעוה"ז דביקות בעולם העליון, שהוא קדוש. ומפני כך הוא מקבל הברכה מן עולם העליון". הרי שמקור הברכה הוא בעולם העליון, וככל שהקדושה יותר - הדביקות בעולם העליון היא יותר. וראה שם הערות 183, 201. וא"ת, כל בית מקדש [אף שני הבתים הראשונים] הוא מביא הברכה מהעולם העליון לעוה"ז, וכמו שביאר בנתיב העבודה פי"א [א, קי.]: "כי העוה"ז הוא מקבל מן העולם העליון... ובית המקדש על ידו בא הברכה לעוה"ז, והוא היה הצנור להביא הברכה". [והובא לעיל פכ"ב הערה 183]. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה, ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית מהקדש, כי ביהמ"ק הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים". וא"כ, מהי הרבותא

של הבית המקדש השלישי, על פני שני הבתים שקדמו לו. אמנם זה ל"ק, כי בשני הבתים הראשונים, המקדש היה הצנור שבאמצעיתו עברה הברכה מהעולם העליון לעוה"ז. אך סו"ס הבית לא היה אלא אמצעי, ולא מקור הברכה בעצמו. אך לעת"ל, קדושת הבית תהיה כל כך שהבית עצמו יהיה דבוק בעולם העליון, והבית עצמו יהיה למקור הברכה. וזהו שאמרו כאן שנחל יצא מבית קדשי הקדשים. ולכך יש כאן הברכה העליונה בלי קץ.

[34] והם האילנות והמגדים שיעלו על שפת הנחל, וכלשונו בח"א לסנהדרין ק. [מקור המאמר, (ג, רל.)]: "כי למעלתו העליונה של בית המקדש, שהוא דבק בעולם העליון הנסתר, ומשם השפע בעולם, והוא הנחל היוצא מבית המקדש, ויציאת השפע בעולם... הדבר המתחייב מזה נקרא אילנות, שהם יוצאים על שפת הנחל". ועוד אודות ענין זה - ראה בבאר הגולה באר החמישי [פט:] שכתב: "כי העוה"ז דומה אל אילן אחד, שנמשך מן העיקר עד סוף האילן... ומפני שחלקי המציאות משתלשלים זה אחר זה, ותמיד אשר הוא יותר עיקר ועצם המציאות - קרוב יותר אל העיקר, והוא הסבה הראשונה שהוא עיקר הכל... ולפיכך נקרא השתלשלות חלקי המציאות זה אחר זה מן הסבה הראשונה שהוא עיקר הכל - אילנא". וזהו שכתב כאן "נטיעת העולם משתלשל ממנו".

[35] פירוש - הואיל וביהמ"ק גופא יהיה מקור הברכה, ממילא הוא בלי קץ, כמשפט המקור שהוא נובע לעולם. וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ל אות ג: "כי המקור הזה תמיד נובע". וראה גו"א שמות פ"ד ריש אות יג.

[36] ילקוט שמעוני ח"ב רמז תקנב [מיכה ד].

[37] פסוק זה נאמר בישעיה ב, ב, וכמעט באותו לשון עצמו במיכה ד, א.

[38] נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים [המשך הפסוק שם].

[39] לשון הילקוט שם "אמר רב הונא ודייך עד כאן", כלומר אין זה די שביהמ"ק יבנה על ארבעה הרים אלו, אלא בנוסף לכך אותם הרים יענו אחרי ביהמ"ק בשירה.

[40] פירוש - שביהמ"ק יתעלה אף מעבר לארבעה הרים אלו, וזהו גובה על גובה. וכבחינה שנאמר [בראשית ז, יט] "והמים גברו מאוד מאוד וגו' ויכוסו כל ההרים הגבוהים אשר תחת כל השמים". וכבר נתבאר שהקדוש הוא גבוה [לעיל פ"ה הערה 314, ופנ"א הערה 83].

[41] ואע"פ ששלמה המלך התפלל [מ"א ח, מא-מג] "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך וגו' ובא והתפלל אל הבית הזה אתה תשמע השמים וגו' ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי למען ידעון כל עמי הארץ את שמך וגו'

כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בניתי", מ"מ לא הלכו גוים אליו מכל העולם. ובדוקא נקט לשון יחיד "וגם אל הנכרי", ולא אמר "וגם אל העמים".

[42] נראה ביאורו, שכבר כתב למעלה "כי בית המקדש הוא המקום שהשי"ת יש לו חבור ודביקות עם התחתונים, שזהו ענין בית המקדש". וראה שם הערה 3. וכאשר אין האומות עובדים את ה', אין ביהמ"ק משמש בעבורם "שלימות כל העולם", כי אין הם מעונינים בחבורו של השי"ת לעולם. אך לעת"ל, שיקויים המקרא [צפניה ג, ט] "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה'", וכל הבריאה תהיה מכוונת כלפי יוצרה, בודאי שאז בית המקדש יהיה שלימות לכל העולם, ולכך ילכו אליו גוים רבים מכל צד. וצרף לכאן דבריו לעיל בפרק ה ד"ה ומעתה מתחיל, שכתב: "כי ירושלים עיר הקודש והמזבח, אשר היא שלימות כל העולם, שכן אמרו חכמים אלמלא היו יודעים האומות מה מועיל להם ביהמ"ק היו בונים אותו של זהב... כי למעלת המקדש ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד. ולפיכך אמרה תורה לקבל קרבנות מן הגוים המקריבים קרבנות... שיש צד בחינה אשר ביהמ"ק הוא שלימות כל העולם אף לאומות". ולעת"ל אכן ידעו האומות מה מועיל להם ביהמ"ק. וראה שם הערות 110-116.

[43] כפי שנקרא כאן "הר בית ה'". וכן נאמר [ישעיה ב, ג] "לכו ונעלה אל הר ה'", וזה הפסוק שנאמר לאחר הפסוק שמוזכר במדרש, גם בישעיה וגם במיכה [ד, ב].

[44] כפי שנתבאר בהערה 5. וכך ביהמ"ק יהיה המרכז הרוחני של הבריאה, ולפיכך יהיה נקרא בשם "הר".

[45] פרק מג, ד"ה דברים אלו, וד"ה וחזקיה אף. ושם ביאר דברי הגמרא [סנהדרין צד.] שמחמת שחזקיה לא אמר שירה על מפלת סנחריב, לכך לא נעשה משיח.

[46] כפי שכתב לעיל ר"פ מג: "כאשר יהיה העולם בשלימות, כמו שהוא לימות המשיח... נקרא שהעולם הוא בפעל השלימות". וראה שם הערה 3. ואילו דבר שהוא שבכח - הוא חסר שלימות [שם הערה 2]. וכמו כן נתבאר לאידך גיסא, שדבר שהוא בפועל הוא בשלימותו, מה שאין כן כשאינו בפועל [לעיל פ"ו הערה 99, וש"נ].

[47] כפי שכתב לעיל פי"ט ד"ה ואמר עלי: "כי השיר מורה על שלימות, כי על שלימות דרך לזמר ולשורר". ומה שמדגיש "פותח פיו ומשורר", מתבאר על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ל [פט:], שכתב שם: "כי הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר... כי דברים שאין להם מציאות בשלימות הוא יושב ודומם... שהקול מורה על היציאה לפועל אשר לא היה קודם, שזה ענין הקול".

והובא לעיל פל"ב הערה 26. ולכך ההדגשה שהדבר הוא בפועל הוא בפעולה החדשה שבאה לעולם, והיא "פותח פיו ומשורר".

[48] ונקודה זו נתבארה לעיל פי"ט הערה 116, פכ"ב הערות 91, 93, פכ"ג הערה 131, פל"ג הערה 53, פמ"ב הערה 113, פמ"ג הערות 19, 20, 24, ופמ"ח הערה 9. ועוד אודות שה"אבל אין לו פה" [ב"ב טז:] - ראה לעיל פמ"ח הערה 9.

[49] אם כן לא שבית המקדש יאמר שירה, אלא היותו בפועל ובשלימות היא היא השירה.

[50] כמבואר בהערה 42. וכן הוא בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.].

[51] כמבואר להלן פנ"ד ד"ה ויש לשאול. ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל. כמו המלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה העם אחד בשביל המלך, שהוא מולך עליהם, והם עבדיו". וראה לעיל פ"י הערה 52. וכן הזכיר בתפארת ישראל פ"ד [יז.] שהמלך משלים העם. ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כאשר באו ישראל ונעשו לאומה שלימה לגמרי, נצטוו למנות עליהם מלך, כי המלך הוא שלימות האומה, אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם, ויתקן להם כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו ענין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים".

[52] ועוד אודות שביהמ"ק הוא מקום המלכות - ראה לעיל פ"ד הערה 27, וש"נ. ומה שהדגיש שביהמ"ק "הוא מקום קדוש בארץ" - יוסבר עפ"י דבריו בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.], שאמרו שם שג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לא"י; להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. וביחס הפנימי של ג' מצוות אלו - כתב שם: "כי המלך הוא שלימות האומה... ואח"כ להכרית זרעו של עמלק, כי המלך הוא מסלק ומכרית את אשר מתנגד לעם והוא אויב להם. והמלך שהוא לקיום העם - מכרית ומסלק את המתנגד לעם... וכאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי. ואלו ג' השלמות הם זו על זו, עד השלמה האחרונה, שהוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה". ושכינה ביניהם - זהו "מקום קדוש בארץ".

[53] ועוד אודות שארבעה הצדדים הם מאפיינים את סדר העולם - ראה לעיל פל"ה הערה 121.

[54] א"כ רב הונא מוסיף [באומרו "דייך"] שלא רק שיהיה בית המקדש מתרומם מעל התחתונים, אלא שהוא ירומם את התחתונים יחד עמו, וכולם יאמרו שירה.

[55] כפי שכתב בגבורות ה' פנ"ט [רסא.]: "ובית המקדש... שהיה שכינתו בתוכם, וזו היא החבור לגמרי... שבנה להם בית הבחירה, והשי"ת שוכן אתם לגמרי".

פרק נג

[1] כן ביאר כמה פעמים בגבורות ה'. ולדוגמה, שם בפרק נב [רכג:] כתב: "תנן בערבי פסחים [פסחים קטז.] מתחיל בגנות ומסיים בשבח... כי אין להתחיל בשבח מיד... שאז היה משמע שהיתה הוצאה במקרה... וזה 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. לפיכך אילו היה מספר הטובה לישראל מבלי הגנות, היה אפשר לחשוב כי במקרה בא הגאולה. לפיכך יתחיל קודם הגנות, ויאמר בשביל הגנות שהיה לישראל הקב"ה עשה עמהם מה שעשה, והפעולה היה נמשך אחר הגנות, וזה פועל בעצם". וראה לעיל פ"א הערה 6. ושם בפי"ט [פה.] כתב: '"ויצא ביום השני והנה שני עברים נצים' [שמות ב, יג], זה דתן ואבירם [שמו"ר א, כט]... דקדקו רז"ל במדרש זה, כי איך היה על ידי שני עברים דבר גדול כזה להיות מוסרים למלכות את משה רבינו ע"ה הגואל... ואי אפשר לומר שהיה דבר זה במקרה, שהרי מדבר זה בא הגאולה, שעל ידי זה ברח למדין, ונשא בת יתרו, ונגלה לו השכינה. ואיך תהיה הגאולה במקרה, שאין דבר יותר חשוב כמו גאולת ישראל, ואיך תהיה על ידי דבר במקרה, זה לא יתכן. ולפיכך אמרו כי אלו שני אנשים העברים הם דתן ואבירם... כי דתן ואבירם הם מתנגדים תמיד למשה ואהרן. כי כאשר זכו ישראל לשני אנשים נבדלים מכלל ישראל במעלה, והם משה ואהרן, גם זה לעומת זה, כי הרע הוא לעומת הטוב תמיד, לכך היה מישראל ב' אנשים רשעים נבדלים לרע... כמו שהיו שני שלמי היצירה שלא היו כמותם, כך נמצא שנים כנגדם לעומת הטוב". וכן כתב שם בפכ"ב [צה.], ועוד. וכבר נתבאר כמה פעמים שדברים גדולים אינם במקרה [לעיל פ"ד הערה 6, ושם].

[2] ואע"פ שנראה לכאורה שהתמנותו של אהרן לגאולה רק באה בעקבות סירובו של משה רבינו ללכת למצרים [שמות ד, יד-טז], אך הואיל ואין הגאולה במקרה, לכך אף חלק אהרן אינו במקרה, אלא בעצם, וכפי שיתבאר להלן.

[3] כן כתב בכמה מקומות בגבורות ה', ולדוגמה בפנ"ט [רס:] כתב: "קודם שיצאו ישראל ממצרים לא היה להם מציאות כלל, וכבר התבאר הרבה שהיו כמו העובר הנבלע בבטן אמו, כך היו נבלעים במצרים... וכאשר יצאו ממצרים כאילו יצאו למציאות". וכן כתב שם בפ"ג [כו.]. וראה לעיל בהקדמה הערה 14.

[4] לשונו באור חדש [סג.]: "יש לכל אומה ואומה צורה מיוחדת, שכל אומה ואומה יש לה צורה מיוחדת במה שהיא אומה מיוחדת בפני עצמו". והולך לבאר כאן שעל מנת שתהיה לאומה חבור וצורה משלה צריך שני דברים; (א) האומה אינה מפורדת ומחולקת. (ב) תהיה להם צורה בפועל משלהם. אהרן פועל את הדבר הראשון, ומשה פועל את הדבר השני, וכמו שיבאר. והרד"ק בספר השרשים, שורש עם כתב: "המלה הזאת ענין חבור ודבוק... ויהיה ממנו עם... לפי שאסיפת האנשים וחבורם זה עם זה יקרא עם". וראה להלן פנ"ו הערה 14.

[5] וכפי שטען המן הרשע "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים וגו' ולמלך אין שוה להניחם", וכפי שביאר לעיל בפרק כד ד"ה ואף כי. ובאור חדש [קלז.] כתב: "כי מצד שהם עם אחד ראוי להם החבור ביותר... והם פזורים בין העמים, ודבר זה הפסד וקלקול להם, ולכך יש הפסד לגמרי... ומפני שהם עם ראוי שיהיה... כמו כל עם שהם ביחד, אבל אלו הם מפוזרים". וראה לעיל פכ"ד הערה 34, ולהלן פנ"ו הערה 13.

[6] לשונו בדר"ח שם [מז.]: "כי אהרן היה כהן גדול, והכהן הגדול הוא מיוחד להיות מקשר ישראל עד שיהיו ישראל עם אחד, כאשר היה להם משכן אחד ומזבח אחד... כי על ידי הכהן הגדול 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". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [סוף רכה:]. וכן מבואר להלן ר"פ נד.

[7] משתעי באהרן [מלאכי ב, ז] 'כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו'' [רש"י שם]. ולשון הפסוקים שם הוא: "תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך איתי ורבים השיב מעוון כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא".

[8] פסוק זה לא הובא בגמרא שלפנינו. אמנם פסוק זה נאמר על משה רבינו, וכמו שאמרו [אבות פ"ה מי"ח] "משה זכה וזיכה את הרבים... שנאמר 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל'".

[9] כיון שהיה שומע מחלוקת ביניהם, קודם שיבואו לפניו לדין היה רודף אחריהן ומטיל שלום ביניהן [רש"י שם].
[10] וראה בפירוש המשניות לרמב"ם לאבות פ"א מי"ב שהביא שם מעין הדברים הללו שנתבארו באבות דרבי נתן.
[11] ופירש רש"י שם: "כל בית ישראל - האנשים והנשים, לפי שהיה רודף שלום, ומטיל אהבה בין בעלי מריבה, ובין איש לאשתו". ושם בגו"א אות כג כתב: "אבל באהרן... עשה שני דברים מתחלפים; לדבר עם האיש ענין מיוחד, ועם האשה ענין מיוחד, עד שהיה עושה שלום. כי מי שהוא רוצה לעשות שלום בין שנים, צריך לדבר ביניהם בעניינים מתחלפים... ומפני זה היו בוכים האנשים בכיה מיוחדת, והנשים ג"כ בכיה מיוחדת".
[12] כפי שכתב בגבורות ה' פמ"ז [קפח:]: "המלכות בישראל נגד הנפש, כמו שהנפש הוא מנהיג אברי האדם, כך המלך מנהיג העם, שהם אברי האדם". וראה לעיל פ"ד הערה 58 ששם נתבאר יסוד זה. ולעיל פמ"ד [ד"ה כי האחדות] כתב: "כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים ע"י הנשמה הנבדלת", וראה שם הערה 26.
[13] כפי שכתב לעיל פ"ז ד"ה ושערו שני: "הדם, שהוא הנפש, נחשב צורה". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.] כתב: "וידוע כי הנפש הוא צורה". ובח"א לע"ז כ: [ד, נ.] כתב: "הנפש, היא צורה לאדם". וכבר נתבאר שהצורה היא עצם הדבר ואמתתו [לעיל פ"נ הערה 45].
[14] ולכך מן הנמנע הוא ששם "אדם" יבוא לו מאיבריו הרבים, אלא בהכרח ששם זה בא לו מהנפש, כי הצורה היא אחת. ובדר"ח פ"ג מ"ב [קיד.] כתב: "כי האדם הוא צורת העולם ומשלים אותו... האדם נברא יחידי, כי כך ראוי מצד ציור העולם, כי הצורה היא אחת בלתי מחולקת, ולפיכך נברא האדם יחידי". ופירושו, שהצורה היא מאחדת את כל החלקים לחטיבה אחת, בדיוק כשם שמלך מאחד את עמו. וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.]: "הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל, כמו המלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד בשביל המלך שהוא מולך עליהם והם עבדיו". ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך. וראה לעיל פכ"ה הערה 96.
[15] יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, ולדוגמה בגבורות ה' פי"ט [פז:] כתב: "משה משלים ישראל כולם. ובזה הוא צורת ישראל... שהרי משה הוא כמו צורה אל האומה הזאת", ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובתפארת ישראל פי"ב [מב:] כתב: "משה הוא כמו צורה אל ישראל". וכן כתב שם בס"פ כט [פח:]. ובבאר הגולה באר החמישי [צו.] כתב: "מדריגת

משה, כי הוא היה צורת כל ישראל, עד שאמרו עליו [רש"י שמות יח, א] שקול משה נגד ישראל, וזה בשביל שהיה צורה אל ישראל". וכן האריך בזה בגו"א שמות פי"ח אות ז. וראה לעיל פ"ג הערה 60, פמ"ג הערה 62, ולהלן פנ"ד הערה 39.

[16] אודות שמלך נחשב צורה לעם - ראה סוף הערה 14, ולעיל פל"ב הערה 131. ולעיל פל"ט הערה 65 נתבאר שהמלך בעם דומה לנפש באדם. ובח"א לגיטין סח: [ב, קכח.] כתב: "מצד הצורה נחשב האדם מלך בתחתונים". וראה להלן ר"פ נד.

[17] ועוד אודות הזיקה שבין מלכות למשפט, ראה דבריו בנתיב הדין פ"א [א, קפח:] שכתב: "כי הכסא שייך בו משפט, ודבר זה ידוע כי אין דבר מתייחס למשפט כמו הכסא... כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה לעיל פ"מ הערות 28, 35, שענין זה נתבאר שם. 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. ולפיכך מחוייב שיהיה הדיין כמו מלך שאינו חסר, והמשפט שלם ולא חסר".

[18] ובהקדמה לדרוש על התורה [ז.] כתב: "משה דוקא היה ראוי לדון את ישראל מכל זולתו... וכדכתיב [דברים לג, כא] 'צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל', הרי כי אליו ראוי המשפט, עד שלכך נקרא [דברים לג, א] 'איש האלקים', שהוא כנוי עצמי לדיין". וכן הזכיר בקצרה שם בהמשך [כד:]. ובגבורות ה' ס"פ כח [קיג:] ביאר שמשה רבינו היה לוי "שמידתו מידת הדין" [זוה"ק ח"ג קעט:]. ולעומת זאת אהרן הוא כהן "שאין מידתו מידת אלקים". [לשונו שם]. וכן הזכיר בגו"א שמות פכ"ט אות ב, ד"ה ואם. והם הם הדברים שהוזכרו כאן. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רכו.] שזהו ההבדל בין משה לאהרן.

[19] לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פי"א ה"א: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה... ומקבץ נדחי ישראל". וכבר נתבאר כי בזמן המשיח יהיו ישראל אחד, ומלכם אחד [לעיל פל"ד הערות 2, 3, ופרק לז הערה 3].

[20] וכמבואר בהערה 14. וראה לעיל ר"פ לג אודות החלוקה של עשרת השבטים משבט יהודה, שחלוקה זו לא נעשתה בימי דוד "מפני שדומה היה מלכותו לזמן מלך המשיח". הרי שמלך המשיח הוא מאחד ישראל לעם אחד. וראה שם הערה 11.

[21] ועוד אודות תפקידו של אליהו הנביא לבשר הגאולה ולברר את ענין המשיח - ראה לעיל פכ"ח הערה 81, ופמ"ד הערה 9. אמנם כאן מוסיף שתפקידו של אליהו בגאולה העתידה מקבילה לתפקידו של אהרן הכהן ביצ"מ, והוא לחבר את ישראל, וכפי שיבאר.

ובח"א לעדיות יא. [ד, סג.] כתב: "א"א שיבוא המשיח... רק עם אליהו ז"ל, שהוא יבוא לקשר ולאחד את ישראל שיהיו אחד, אחר כך ראויים ישראל להגאל".

[22] פירוש - אין אליהו בא לברר בענייני יחוסן של המשפחות שנטמעו בהן ספקי פסולים, כדי לפסול ולרחק משפחות, או להכשיר ולקרב אותם, שכן כל משפחה תישאר בחזקת כשרותה.

[23] אבל יסלק ויסיר החמסים בלבד... להרחיק אדם פסול ביחוסו ששב כשר [שהוכשר] בזרוע, ולקרב האדם הכשר שהורחק מקהל כהונה או מקהל ישראל בזרוע, והמשיל [התנא] בשתי משפחות [לשון הרמב"ם שם בפירוש המשניות].

[24] בן ציון - אדם חשוב ואיש זרוע. ריחקה - הכריז שהן [משפחת בית צריפה] פסולים [רש"י קידושין עא.]

[25] פירוש - ועוד משפחה אחרת היתה שם, והיתה משפחה פסולה, ובן ציון העמידה בחזקת משפחה כשרה.

[26] פירוש - משפחות כגון אלו, שכשרותן ופסולתן ידועה, אלא שנתרחקו או נתקרבו בזרוע, אותן אליהו בא להסיר החמס שנעשה בהן.

[27] צורה לישראל, וכמשה רבינו ביציאת מצרים.

[28] פירוש - בירור יחוסן של ישראל הוא סידורן וחיבורן של ישראל, וכמו שיבאר.

[29] ואודות שהסדר מאחד את הכל ליחידה אחת - ראה לעיל פמ"ה הערה 29.

[30] עפ"י איוב טו, יט, "להם לבדם ניתנה הארץ ולא עבר זר בתוכם". וכך יחוסם של ישראל מונע מזרים שאינם מיוחסים להצטרף אליהם. ובח"א לעדיות יא. [ד, סג.] כתב: "מי שמקורב בזרוע ובכח... דבר זה בא מכח חלוק ישראל, ואליהו ז"ל, שבא לאחד ולקשר ולהשוות אותם, יתקן דבר זה. ויסלק כל הדברים שנעשו בזרוע. שאם יהיה הדבר בזרוע שנתקרבו... אין נחשב זה עם אחד כלל, שהרי בזרוע הוא עם ישראל. וכן אם יש מרוחקים בזרוע, אין נחשב זה עם אחד כלל".

[31] שהרי דוקא עליו אומרים "אליהו זכור לטוב" [ברכות ג.]. ו"לא אשכחנא צדיקא טבא כאליהו בכל דרא" [ז"ח נח כט.].

[32] ו"אליהו הנביא מבית אהרן" [מדרש שוח"ט מג]. ובכמה מקומות אמרו עליו שאליהו הוא כהן [זוה"ק ח"א קסח., שם ח"ג כז:, שם רפב.]. וכן הוא בח"א לסנהדרין קיג. [ג, סוף ער:].

[33] כי כבר נתבאר שביחס של אב לבן יש גם חיבור אך גם גם פירוד [לעיל פי"ט הערות 18, 64, וש"נ]. ולכך מתחילה אף בין אבות ובנים היתה מחלוקת. ובסוטה מט: אמרו "מיום שחרב בית המקדש... בן מנוול אב, בת קמה באמה... אויבי איש אנשי ביתו".

[34] וא"ת, הא תינח שאליהו משוה המחלוקת בין אב לבנים, אך מנין נדע מכך שמשכך המחלוקת אף בין שאר אנשים. ונראה לומר, שכבר כתב הפחד יצחק בחנוכה מאמר ד, אות ד, וז"ל: "בשעה שהשנאה מתפרצת בין הקרובים, הרי היא מעמיקה את שרשיה הרבה יותר מאשר בשעה שהיא מתפרצת בין רחוקים". ולכך, אם משוה המחלוקת בין הקרובים, ק"ו שיעשה כן בין הרחוקים. וראה להלן פ"ס הערה 33.

[35] כי זו גדרה של שלום, וכמבואר ברש"י בבראשית לד, כא "שלמים - בשלום ובלב שלם", וראה גו"א שם אות ה. ונקודה זו מבוארת יותר בסוף נתיב השלום פ"ג [א, רכח.] שכתב: "וזה שאמר הכתוב [ישעיה סו, יב] 'הנני נוטה אליה כנהר שלום', שלא יהיה מחלוקת והבדל בין איש לאחיו, כמו הנהרות שהם מתחברים יחד... שלום השלישי הוא שלום קדירה, כי הקדירה יש בה תבשיל, ותבשיל מחבר את התבשיל עד שיתערב זה בזה, עד שהם תבשיל אחד לגמרי". הרי שיש ב' מדרגות; העדר מחלוקת, ולמעלה ממנה שלום של אחדות. וזהו שכתב כאן שלפעמים "אין מחלוקת, מ"מ אין שלום, שיהיה להם לב אחד לגמרי".

[36] כפי שכתב לעיל פי"א ד"ה ובמסכת פסחים: "אין דבר יותר מצטרף ומתקשר כמו צירוף וקישור האב אל הבן". וראה שם הערה 66.

[37] ועוד אודת שלעת"ל יהיה העולם אחד - ראה לעיל פכ"ז הערה 55, וש"נ.

[38] מדרש חסירות ויתירות [מהדורת ורטהיימר, עמודים מג, ש].

[39] וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק וגו' [ויקרא כו, מב].

[40] לשון רש"י ויקרא כו, מב: "בחמשה מקומות נכתב ["יעקוב"] מלא, ואליהו חסר בחמשה מקומות, יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו".

[41] בגו"א ויקרא פכ"ו אות מט ביאר יותר את הקשר לפסוק ממשלי, וז"ל: "כי הנותן ערבון נותן לו כף יד, כדכתיב [ראה משלי ו, א-ג] 'בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפך לך התרפס', לך והתר פס". וכוונתו, שב"ב קעג: דרשו את מילת "התרפס" - "התר לו פיסת יד", שפירושו שתלך ותפרע לו [רש"י יומא פז.].

[42] כפי שכתב בגבורות ה' פנ"ח [רנח.]: "היד שיש בה חמש אצבעות הוא כלל שלם". ובדר"ח פ"א מ"ב [כט:] כתב: "ב' לוחות הם נגד ב' ידים... ה' דברות בכל לוח כנגד ה' אצבעות היד". ובח"א לב"מ פו. [ג, מו.] חזר והזכיר חמש אצבעות היד, ואשר מחמת כן

מהלך העולם ת"ק שנה [תמיד לב.]. וכן הוא בהספד, דפוס ב"ב, עמוד קצא. וכבר נתבאר שמספר חמש מורה על מציאות שלימה [לעיל פי"ז הערה 132, ופכ"ג הערה 141].

[43] כתובות ה: "אצבעותיו של אדם דומות ליתידות... משופות כיתידות". ואות וי"ו עומדת כמקל זקוף [לעיל פ"ו הערה 55, ופכ"ט הערה 64]. וראה לעיל פל"ב הערה 111.

[44] כי הגימטריה של אות וי"ו הוא שש, ולכך חמש פעמים אות וי"ו שוה לשלושים. וראה לעיל פל"ב הערה 116. ובגו"א ויקרא פכ"ו אות מט [ד"ה וטעם] הוסיף: "שלקח יעקב פיסת ידו של אליהו לערבון שיבוא ויגאל את בניו".

[45] בגו"א ויקרא פכ"ו אות מט [ד"ה וטעם] הוסיף: "ולדבר זה עומד". והרי הוא עתיד להחיות מתים [עיין ברי"ף לע"ז ו. בדפיו, ובר"ן שם ד"ה ירושלמי]. וראה לעיל פכ"ט הערה 12. והוא המבשר הגאולה העתידה [ראה הערה 21].

[46] ואם הוא חסר - אזי שמו גם כן חסר, כי השם מבטא את המהות. [כמבואר לעיל פ"ה הערה 80, וש"נ].

[47] לשונו בגו"א ויקרא פכ"ו אות מט [ד"ה וטעם]: "ומכיון שהוא [אליהו] עומד לזה [לגאול את ישראל], ולא היה זה עדיין, לפיכך נטל אות מאותיות שמו של אליהו לערבון אצל יעקב. כלומר אליה אין שמו שלם, מפני שכל עצמו עומד לגאול את ישראל בני יעקב".

[48] בא לבאר דהא תינח שאליהו חסר כל עוד שלא נגאלו ישראל, אך מדוע שחסרונו ימצא דוקא אצל יעקב, שהרי האותיות וי"ו החסרות נמצאות הן בשמו של יעקב חמש פעמים.

[49] כי לשון הפסוק שם הוא "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור". וכתב לעיל פמ"ד ד"ה וביאור ענין, וז"ל: "הקץ האחרון הוא גאולה מן אדום המתנגד ליעקב... ומפני כך יעקב הוא סבת הגאולה העתידה, ולפיכך יעקב הוא מגלה קץ הימין. ומזה הטעם נזכרו האבות אחרונות, כי הכתוב הזה נאמר על הגאולה שתהיה לעתיד, ויעקב הוא סבה ראשונה לגאולה העתידה". וראה שם הערות 8-10, שהובאו שם מדבריו בדר"ח פ"ה מ"ד [רכה:] אודות שהגאולה האחרונה היא בזכות יעקב. וראה להלן ס"פ סב.

[50] לשונו בגו"א ויקרא פכ"ו סוף אות מט: "לכן אות משמו [של אליהו] נמצא אצל יעקב, לפי שהוא [יעקב] משלים את שם אליה כשיגאול את בניו, וכל זמן שזה לא נעשה - שמו חסר. ותשלום שמו אצל יעקב, שבני יעקב עומדים לגאולה. וכשיהיו נגאלים אז יהא שמו של אליהו שלם, שלא נברא אליה רק לגאול את בני יעקב". ופירושו, שהזכות

של יעקב תעזור לאליהו להשלים את חסרונו [של אליהו], כי רק בזכות יעקב ישראל יגאלו לעת"ל, וגאולת ישראל היא המטרה שלמענה נברא אליהו. נמצא שאליהו משלים את עצמו מחמת זכותו של יעקוב. ועומק הענין הוא, שאין הכונה שהאותיות החסרות של אליהו נלקחו ממנו ונמסרו ישירות ליעקב אבינו. אלא אליהו חסר מחמת עצמו [כל עוד שהגאולה טרם הגיעה], ויעקב מחמת עצמו הוא זכות ישראל לגאולה העתידה. אך הואיל וגאולה עתידה זו משלימה את חסרונו של אליהו, ממילא נמצא שיעקב אבינו משלים את חסרונו של אליהו. וכשם שחסרונו של אליהו מתבטא בחמש הפעמים ששמו נכתב בלי אות וי"ו, כך השלמתו של יעקב לאליהו מתבטאת אף היא בחמש פעמים ששמו נכתב עם אות וי"ו. אך לא שיש כאן מסירת אותיות מאליהו ליעקב.

[51] פירוש - הואיל ונתבאר שאין כאן מסירת אותיות מאליהו ליעקב, מהי, איפוא, כוונת המדרש ש"יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו".

[52] נקודה זו מבוארת היטב בח"א לעדיות יא. [ד, סג:], וז"ל: "עיקר אליהו ז"ל בא להשוות המחלוקת, שדבר זה בודאי אחדות וקשור ישראל כאחד, עד שיהיו ראויים לצאת מן הגלות. שאין ישראל יוצאים מן הגלות עד שהם אחד לגמרי. וכמו שאמרו במדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תקמט] שאין ישראל נגאלים עד שהם אחד, שנאמר [ראה ירמיה ג, יח] 'יבוא בית יהודה על בית ישראל יחדיו', ודבר זה מבואר". וראה לעיל פכ"ה הערה 31.

[53] נקודה זו ט"ב, כי כבר כתב לעיל [פי"ג ד"ה ומעתה פירש]: "כי גאולה ראשונה במצרים... עיקר הסבה הוא שבועת האבות... אבל גאולה אחרונה אין כאן שבועת אבות, לכך הסבה אל הגאולה הוא השי"ת, ולא סבה אחרת". וראה שם הערה 137. ובפל"א [ד"ה עוד יש] כתב: "כי גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות... אבל גאולה אחרונה הוא מן השי"ת בעצמו". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] הוסיף: "אבל גאולה אחרונה כבר תמה זכות אבות". וכיצד כתב כאן ש"אם לא היה יעקב, לא היתה הגאולה האחרונה". [וראה לעיל פמ"ה הערה 60]. אמנם להלן ס"פ סב ביאר את הדברים שכתב שם: "אבל גאולה אחרונה אינה מצד האבות, רק מצד השי"ת, אשר ממנו הגאולה. ויעקב קרוב אל השי"ת, כי צורתו חקוק בכסא הכבוד [חולין צא:] ... שיעקב קרוב אל השי"ת מצד הסדר שהוא אל האבות". ומבואר מזה, שמה שכתב לעיל שה"גאולה האחרונה היא מן הש"י בעצמו", ומה שכתב כאן שהגאולה תלויה ביעקב - הם שני צדדים של אותה מטבע.

[54] ולכך מוסבר היטב שדוקא אות וי"ו היא זו שניטלה משמו של אליהו, כי אות זו היא וי"ו החיבור. וראה בפחד יצחק פסח, מאמר נב, שביאר דרשה זו, ותמצית דבריו היא שעל יעקב אבינו דרשו חז"ל שהוא לא מת [תענית ה:], ועל אליהו נאמר [מ"ב ב, יא] "ויעל אליהו בסערה השמימה". ועיקר עיסוקו של אליהו הנביא הוא להרחיב את "יעקב אבינו לא מת" על פני כל זרעו של יעקב, יעו"ש. והרי השורש של הגאולה העתידה הוא מכך שיעקב אבינו לא מת, וכמבואר בדר"ח פ"ה מ"ד [סוף רכה:] להדיא. ולכך הגאולה העתידה עומדת היא בסוד של "יעקב אבינו לא מת".

פרק נד

[1] שכשם שביצ"מ היו שני גואלים [משה ואהרן], כך לגאולה האחרונה יהיו שני גואלים [המשיח ואליהו].

[2] בפרק נג, ד"ה כבר בארנו, וד"ה ובאבות דרבי נתן.

[3] לשונו בד"ח פ"א מי"ב [מז.]: "כי אהרן היה כהן גדול, והכהן הגדול הוא מיוחד להיות מקשר לישראל, עד שיהיו ישראל עם אחד, כאשר היה להם משכן אחד ומזבח אחד, הפך האומות. כמו שאמרו במדרש [במד"ר יח, ח] כאשר היה קרח חולק על כהונת אהרן אמר להם משה רבינו ע"ה, בדרכי גוים כהנים הרבה... ואנו אין לנו אלא ה' אחד ותורה אחת ומשפט אחד וכהן גדול אחד וכו'... ומזה תראה כי על ידי הכהן הגדול שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד... וכן היה אהרן מקרב את ישראל למקום על ידי הקרבנות שהיו עובדים אל הש"י, ובזה היה מקרב אותם אל הש"י". ובגו"א במדבר פ"ה אות י [ד"ה וכאשר] כתב: "הכהן הוא אמצעי בין הקב"ה ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקרבנות". וראה לעיל פכ"ב הערה 15, ופמ"ו הערה 126. ועוד אודות שהעבודה אל השי"ת עושה שלום בין ישראל להשי"ת - ראה גו"א שמות פכ"א אות ג, שכתב שם: "המזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבים הקרבנות. שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה. והמזבח שעליו ההקרבה, הוא שמשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים". וראה לעיל פ"ד הערה 12, פי"ב הערה 36, פי"ג הערה 45, ובתפארת ישראל פכ"ב [סח.].

[4] שהיה מקשר את ישראל ומאחדם בינם לבין עצמם, וכן היה מקשרם ומאחדם לאביהם שבשמים. ובדרשת שבת הגדול [סוף רכה:] כתב: "אי אפשר שיהיה שלום, דהיינו החבור עם הש"י שהוא אחד, רק כאשר ישראל הם עם אחד. וזה על ידי... אהרן הכהן, שהוא כהן אחד, נחשבו ישראל עם אחד שיהיה להם כהן אחד". ועיי"ש שמאריך

לבאר יסוד זה בהרחבה. ובאור חדש [רב.] כתב: "כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד, ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז שכינה עמהם".

[5] כמבואר לעיל פ"ד הערה 58, פ"ה הערות 74, 75, פ"ח הערה 63, פ"י הערה 52, פי"ז הערה 47, פכ"ז הערה 55, פל"ג הערה 7, פל"ד הערה 96, פל"ז הערה 3, ופל"ח הערה 14. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר] כתב: "המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה המלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים... כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... שמאחר שהוא אחד - ראוי למלכות". והוא יסוד מוסד בספרי המהר"ל.

[6] כפי שפועל אהרן הכהן.

[7] וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים, עדיין בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראויים כלל להיותם עם אחד. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו, עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה [לשונו לעיל ריש פרק נג]. וראה שם הערה 6.

[8] ועל ידי משה היו עם אחד לגמרי, כמו שאדם, 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... ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד. כי על ידי אהרן נתקשרו ולא היה פירוד ביניהם, ומשה היה מלך להם, והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם [לשונו לעיל פנ"ג ד"ה ועל ידי]. וראה שם הערה 15.

[9] כמו שאמרו [קידושין כג:] "הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו". ופירש רש"י שם "ולא שלוחי דידן". ועיי"ש בתוספות ובמהרש"א. דוגמה לדבר: בעקבות סירובו המתמשך של משה רבינו להיות שלוחו של מקום לפרעה מלך מצרים, נענש משה בכך שהכהונה ניטלה ממנו וניתנה לאהרן אחיו [רש"י שמות ד, יד]. וביאר שם הגו"א [אות ט] שה"מידה כנגד מידה" בזה הוא שהכהן הוא שליח, ואם משה רבינו היה הולך בשליחות ה' לפרעה, בזה היה נראה שהוא מוכן לשליחות הכהונה ג"כ. עכת"ד. ולמדים אנו מכך, שהשליחות לפרעה והשליחות של כהונה הינם בני חדא בקתא. וכשם שהשליחות לפרעה היתה מצדו של השי"ת [ע"מ לגאול את ישראל], כך הכהונה [המקבילה לה] הינה מצדו של השי"ת [בכדי להתחבר עם ישראל]. וראה עוד בתפארת ישראל פכ"ב [סח:] שביאר שם כיצד השם של "אהרן" מורה על ג' בחירות; בחירת ישראל מן האומות, בחירת הלויים

מתוך ישראל, בחירת הכהנים מן הלויים. וברור שבחירות אלו נעשו מצדו של השי"ת, ולא מצדם של ישראל.

[10] כפי שכתב לעיל בפמ"ז ד"ה כאשר תבין: "ובעוה"ז השי"ת היה מחזר אחר ישראל". ושם בהערה 37 הובאו דברי הב"ר [כ, ז] "אין תשוקתו של הקב"ה אלא על ישראל". ובביאור תשוקה זו - ראה לעיל פמ"ד הערה 69.

[11] ובמדרש שיר השירים רבה [ב, טז] ביארו את ההדדיות הקיימת בין ישראל לבין השי"ת, שאמרו שם: "הוא לי לאלקים ואני לו לאומה... הוא זמרני ואני זמרתיו, הוא קלסני ואני קלסתיו וכו'". ויש בזה הטעמה מיוחדת, כי בשיר השירים [ז, יא] נאמר "אני לדודי ועלי תשוקתו". ומהמילים "ועלי תשוקתו" למדו בב"ר [כ, ז] שאין תשוקת הקב"ה אלא על ישראל. והואיל והמילים "אני לדודי" מציינות את התחלת ההדדיות מצדם של ישראל, לכך בהכרח שמילים אלו עצמן מבטאות את תשוקתם של ישראל אל השי"ת, ורק כך "עלי תשוקתו" הוא הממשיך להדדיות שהחלה במילים "אני לדודי".

[12] 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". וכן אמרו על ישראל שחטאו בעגל "עלובה כלה שזינתה בקרב חופתה" [ניטין לו:]. וראה עוד בגו"א שמות פי"ט הערה 277, ושם ויקרא פכ"ד הערה 38, שנתבאר יסוד זה. וראה לעיל פכ"ב הערה 15, ופמ"ו הערה 126.

[13] כפי שאמרו בב"ר [כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ואע"פ שלעיל פמ"ז ד"ה כאשר תבין ביאר "כי בעוה"ז הגשמי אין כאן החבור הגמור... לכך ישראל לא היו חוזרין אחר השי"ת להיות דבקים בו, מצד כי ישראל הם בעולם הגשמי הזה שהוא נבדל... עד לבסוף שאז יסולק ההבדל הזה". וא"כ כיצד בעוה"ז - בעת יציאת מצרים - היתה השתוקקות כזו מישראל אל השי"ת. אמנם זה לא קשה, וכפי שיבאר בעצמו בסמוך [בד"ה וכאשר תבין], שמחמת כן גופא היה צורך באמצעי כמו מרים. ולעת"ל לא יהיה צורך באמצעי כזה, וכמבואר שם. וצרף לכאן מאמרם ז"ל [במדב"ר ג, א] "צדיקים יש להם תאוה, מה תאותם - הקב"ה". ועוד אודות שהשתוקקות ישראל להשי"ת מחייבת גואל נקבה, ראה דבריו באור חדש [קפה.] שביאר שם שישראל גברו על המן מחמת שדביקות ישראל מגיעה עד לשער החמישים. והוסיף שם: "וכאשר תבין דברים אלו אז תבין דברים הרבה שנאמרו במגילה... מה שהיתה הגאולה הזאת בפרט על ידי אשה". והם הם הדברים.

[14] שכן כתוב [ראה במדבר כ, ח] 'ודברתם שניכם אל הסלע ונתן מימיו' [רש"י שם].

[15] בגמרא שלפנינו הוסיפו "מת משה נסתלקו כולן, שנאמר 'ואכחיד וגו'".
[16] שנאמר [במדבר כ, א] 'ויבואו בני ישראל כל העדה מדבר צין בחודש הראשון וישב העם בקדש ותמת שם מרים ותקבר שם' [רש"י שם].
[17] שנאמר [במדבר לג, לח] "ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל ממצרים בחודש החמישי באחד לחודש".
[18] כוונתו על פי המבואר למעלה אודות מעלת משה רבינו [לעיל פנ"ג ד"ה ועל ידי, וכאן בתחילת הפרק].
[19] כמבואר 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... 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, שהוא פרנסת הנפש".
[20] כמו שמצוי בחז"ל לכנות מנהיג בשם "פרנס" [ברכות נה., ערכין יז., ועוד]. ובזכריה יא, ח, נאמר "שלשת הרועים", ותרגם שם אונקלוס "תלתא פרנסים". וראה בח"א לערכין יז. [ד, קמג:].
[21] אודות זיקת הפרנס לדורו - ראה ערכין יז. שאמרו "חד אמר דור לפי פרנס, וחד אמר פרנס לפי דורו", וראה שם בח"א [ד, קמג:].
[22] כפי שביאר בח"א לנדה לא: [ד, קסג:]: "דבר זה ידוע, כי הזכר הוא השלם בבריאה, ועם הדבר שהוא שלם באה הפרנסה, שהיא השלמת האדם. אבל הנקיבה, אדרבה, פרנסה שלה מצד שהיא חסרה ומשתוקקת אל השלמה, ומשלים אותה הש"י בפרנסה".
[23] כי המלך הוא שלימות האומה... ויתקן כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו ענין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים [לשונו בח"א לסנהדרין כ: (ג, קלח:), והובא לעיל פנ"ב הערה 51].
[24] ובגו"א שמות פכ"ב אות כב כתב: "לכך יקרא המנהיג 'פרנס', כי הפרנס מחיה את העם", וראה שם הערה 187. ולכך משה זיכה את ישראל במן, כי הוא המחיה את ישראל. ועוד אודות שמשה משלים את ישראל - ראה גו"א שמות פי"ח אות ז, ושם הערה 76. והובא לעיל פמ"ג הערה 63.
[25] כמבואר לעיל בד"ה אמנם אהרן, וראה הערה 9.

[26] כמו "וירד ה' בעמוד ענן ויעמד פתח וגו'" [במדבר יב, ה]. וכן "וה' הולך לפניהם יומם בעמוד הענן וגו'" [שמות יג, כא]. וכן "ועננך עומד עליהם ובעמוד ענן אתה הולך לפניהם וגו'" [במדבר יד, יד], ועוד.

[27] לא הבנתי מה מוסיף במשפט זה על המשפט הקודם שאמר "בכל מקום כאשר היה נגלה השכינה בתחתונים - היה על ידי ענני כבוד". ודוחק לומר שמחלק בין ענני כבוד לעמוד הענן. ואף הפסוק שהביא למעלה עוסק הוא בעמוד הענן גם כן. ושמא כונתו לרבות גם אופנים שלא הוזכרו בתורה להדיא [לעומת משפטו הקודם שכתב "כמו שתמצא בכל מקום וכו'"], וכמו שנאמר בעקידה [בראשית כב, ד] "וירא את המקום מרחוק", ופירש רש"י שם "ראה ענן קשור על ההר". וכן נאמר על רבקה [בראשית כד, סז] "ויביאה יצחק האוהלה שרה אמו", ופירש רש"י שם "שכל זמן ששרה קיימת היה נר דלוק מער"ש... וענן קשור על האוהל". וכתב שם בגו"א ריש אות מג: "כי הענן הכבוד הוא שכינת הכבוד יתברך". וכן נאמר [במדבר יד, י] "וכבוד ה' נראה וגו'", ופירש רש"י שם "הענן ירד שם". וכן הוא במדבר טז, יט "וירא כבוד ה'", ופירש רש"י "בא בעמוד ענן". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ד כתב: "השם נראה על ידי ענן בכל מקום, כדכתיב [שמות טז, י] 'והנה כבוד ה' נראה בענן'". וראה שם הערה 48.

[28] ובסמוך יבאר כיצד הענן גופא מורה על השתוקקות העליונים לתחתונים. וראה עוד בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [ד"ה אמנם] שכתב: "כי מה שהיה הענן קשור על האוהל - הוא למידת אברהם, ודבר זה מבואר". וראה שם הערה 174. וראה לעיל פנ"ב הערה 10. הרי מבואר שמידת החסד מביאה לחבור השי"ת לתחתונים. ואף מידתו של אהרן היא מידת חסד [זוה"ק ח"א רסו:]. וכן כבר נתבאר שמים דומים לחסד [לעיל פנ"א הערה 26].

[29] ב"ר [כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". וראה הערה 13. 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 שישלם החומר בצורה". וברור שיחס זה הוא כיחס התחתונים אל העליונים. ובאור חדש [קד:] כתב: "יותר מה שהאיש רוצה לישא - האשה רוצה להינשא [כתובות פו.]. דבר זה מפני שהאיש חשוב יותר, ורוצה האשה להדבק באיש שהוא חשוב". ובתענית ו: אמרו "מיטרא בעלה דארעא". הרי שיחס העליונים לתחתונים כיחס בעל לאשתו. וראה הערה 34. ובנתיב

האמונה פ"א [א, רז.] כתב: "השמים והארץ... כמו זכר ונקבה, שהזכר משפיע והנקבה מקבלת, כך השמים משפיעים והארץ מקבלת".

[30] לשונו בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומה]: "ומה שרגלי הסולם [בחלום יעקב] היו עומדים בבאר שבע והראש בבית אל [רש"י בראשית כח, טז], כי באר שבע הוא מקום משובח בארץ לקבל ברכה, כמו שראוי לתחתונים שהם מקבלים ברכה... ולפיכך היתה שם ברכה של בארות, שהיה התהום והמקור מתברך... ולפיכך נקרא 'באר שבע'. ולפיכך שם רגלי הסולם להתעלות מלמטה למעלה". הרי שהבאר מורה על התעלות התחתונים כלפי העליונים.

[31] שנאמר [דניאל ז, יג] "וארו עם ענני שמיא". וראה לעיל פכ"ו הערה 113, פ"מ הערה 80, ופנ"א הערות 85, 86, שביאר שם ענין זה.

[32] ועוד אודות שהעננים מתייחסים לעליונים, ראה דבריו בגו"א במדבר פ"י סוף אות לא, שכתב: "הקשה הרא"ם, אחר כי שבעה עננים היו [רש"י במדבר י, לד], וסוכות שציוה הקב"ה הוא בשביל שהושיבם בסוכות [ויקרא כג, מג], והם היו ענני כבוד [רש"י שם], א"כ היה לעשות מצות סוכה בענין זה, אחד למעלה ולמטה, ואחד לפניהם. וקושיא זאת אינה קושיא למבין, כי הענן שהיה מן השמים, בין שהיה למעלה, בין שהיה מן הצד, הכל הוא נחשב למעלה... תדע, דהא כתיב [במדבר יד, יד] 'וענך עומד עליהם', הרי כי כולם 'עליהם' נקרא... לכך אין מצות סוכה רק למעלה ולא למטה. כי אם היה עושה למטה או מן הצד, לא היה זה דומה לעננים, שהיו למעלה ולא למטה".

[33] לשון הפסוק במילואו: "שתה מים מבורך ונוזלים מתוך בארך". ופירש רש"י במשלי שם "פירוש שידבק באשתו, ולא בזולתה".

[34] לשונו שם [פו:]: "דע כי האשה נקראת 'באר'... ובאר נתן לישראל בזכותה של מרים. כי מזה תלמוד שהבאר דבר שייך לאשה. וזה כי הבאר הוא שנובע מלמטה למעלה, וכל שאר דברים באים מלמעלה למטה. והוא דמיון האשה שהיא משתוקקת לבעלה, וזהו השתוקקות של עילוי. כי האיש יותר במעלה בערך האשה, והיא משתוקקת להתעלות בבעלה, ולפיכך האשה היא בלבד דומה לבאר... כי עליית הבאר שהוא עולה תמיד זהו בעצמו הזיווג, שהוא השתוקקות האשה אל בעלה והתדבקות בו, וזה התעלות לה". אוזן מילים תבחן, כי מהפסוק [בראשית כ, ג] "והיא בעולת בעל" דרשו חכמים [כתובות סא.] "עולה עמו ואינה יורדת עמו... בעלייתו של בעל, ולא בירידתו של בעל". ותמוה כיצד נדרש מ"בעולת בעל" - "בעלייתו של בעל". אמנם לפי המבואר כאן הדבר מחוור היטב, כי עצם הזיווג הוא השתוקקות האשה להתעלות בבעלה. וזו הערה נפלאה.

[35] לשונו בגו"א שמות פ"ב אות כה: "ראוי להיות מזדווג לו [למשה] על הבאר, כי האשה דומה לבאר שיש לו 'ברכות תהום רובצת תחת' [בראשית מט, כה]... וזה תבין ממה שאמרו ז"ל שהיה להם הבאר בזכות מרים".

[36] אודות שבאר הוא מקור - ראה גו"א בראשית פכ"ד סוף אות יג, ושם הערה 81.

[37] משה ואהרן.

[38] הבאר ועניני הכבוד.

[39] לעיל ס"פ מג, ושם הערות 62, 63, ופנ"ג הערה 15. וראה עוד לעיל פ"ג הערה 60, וכאן הערה 8.

[40] צרף לכאן דבריו בח"א לסוטה יג: [ב, נו.] שביאר שמחמת רום מדריגת משה לא נודע מקום קבורתו [דברים לד, ו], "אע"ג שנודע מקום קברי אבות, לא קשיא, כי משה הוא עצם ישראל, ונקראו ישראל על שמו". וכן ראה בגו"א שמות פ"כ אות ח, שנתבאר שם שמשה רבינו נושא בתוכו את "כלל ישראל", וכמבואר שם בהערה 79. וא"כ כל מעלותיה של כנס"י נמצאות בו, ולכך החבור של עליונים לתחתונים ותחתונים לעליונים נמצא בו גם כן. והרי משה רבינו נקרא "איש אלקים" [דברים לג, א], ודרשו [מדרש שוח"ט, ה] "ממחיצתו ולמעלה נקרא 'אלקים' וממחציתו ולמטה נקרא 'איש'". הרי שחבור עליונים ותחתונים נמצא בו בעצמותו. וראה גו"א שמות פ"כ הערה 84.

[41] כי יש במדריגת אהרן "מדריגת מרים, אשר היא מחובר... ולמטה" [לשונו בסמוך]. ו"בכלל מאתיים - מנה" [ב"ק עד.]. וענין זה יתבאר יותר בסמוך.

[42] מלכות משה, כהונת אהרן, ודביקות ישראל בה' המסומלת על ידי מרים.

[43] ובחולין צב. אמרו על הפסוק [בראשית מ, י] "ובגפן שלשה שריגים" - "אלו משה ואהרן ומרים". וכתב בח"א שם [ד, קיא:] בזה"ל: "הם שלשה מעלות מחולקות כל אחד ואחד בפני עצמו, וכל השלשה ביחד הם שלימות מתחבר לאחד... כי ידוע כי משה ואהרן ומרים שלשה פרנסי ישראל, והיו ראויים לישראל... וכל הדברים האלו בנויים על דבר אחד... כי ראוי שיהיה שלשה דברים חשובים לישראל, והם ענין אחד. בעבור כי השלשה שהם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". ושם בהמשך הגמרא אמרו "'שלשה שריגים' זה באר עמוד ענן ומן". והם הם הדברים. ועוד אודות הקשר שבין אחים - ראה במדבר יב, י שנאמר שם שאהרן פנה למשה בקשר לצרעת מרים, ואמר לו "אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו", ופירש רש"י שם "'בשרו' - 'בשרנו' היה לו לומר אלא שכינה הכתוב... כענין שנאמר [בראשית לז, כז] 'כי אחינו בשרנו הוא'". ובגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ד"ה ואם] כתב: "והאח הוא חצי בשרו, שהרי הם כאילו

הם דבר אחד". ו"אח" הוא מלשון "אחד", וכמבואר לעיל פמ"ד הערה 29. ובזוה"ק ח"ג קב: אמרו "תלת מתנן עלאין אזדמנו להו לישראל ע"י תלתא אחין משה אהרן ומרים". וכן באור חדש [קיג:] ביאר שא"א שתבוא גאולה אחת על ידי אנשים מחולקים, והובא להלן הערה 52. וראה להלן פנ"ז הערה 14.

[44] כמבואר בח"א לחולין צב. [ד, קיא:] שמשה ואהרן ומרים הם כנגד אמצע ימין ושמאל, והובא בהערה הקודמת. ואודות אהרן שהוא ימין - כן מבואר בזוה"ק ח"ב כח., שם רלו:, ועוד. ועוד אמרו שם [ח"ג רס:] "אהרן לימינא, נחשון לשמאלא, הוא [משה] בינייהו". וכבר נתבאר שהאמצע מאחד ומקשר הכל [לעיל פ"א הערה 58, וש"נ].

[45] משיח ואליהו.

[46] לעיל פמ"ז ד"ה ובפסחים בפרק האשה, והובא בחלקו בהערה 13, ויובא בהערה הבאה.

[47] לשונו לעיל פמ"ז ד"ה ובפסחים בפרק האשה: "לכך אמרו במדרש 'נקבה תסובב גבר'. בעוה"ז הקב"ה מחזיר על ישראל שיעשו רצונו ויעשו תשובה. אבל לעתיד לבוא ישראל מחזרים על הקב"ה לעשות רצונו. שנאמר 'נקבה תסובב גבר'... כי כאשר יסולק ולא יהיה כאן הבדל, אז ישראל יחזרו אחר הקב"ה כאשר אין כאן הבדל, וא"א שיהיה זולת יתברך כלל, והבן הדברים האלו מאוד... כי באחרית הימים ישובו אל ה' ויבקשו אותו, כי אז יתדבקו ישראל העלול בעלה". וראה להלן פנ"ו הערה 67.

[48] בין מדריגת גאולה ראשונה [שיש בה גואל כמרים], למדריגת גאולה אחרונה [שלא יהיה בה גואל כמרים].

[49] לעיל פמ"ג ד"ה ולכך השירות, ושם הערה 32, ופמ"ח ד"ה וביאור ענין, ושם הערה 12. וראה עוד פ"ל הערה 26, ופמ"ו הערה 114.

[50] ונתבארו שני טעמים לחילוק זה: (א) בגאולות הראשונות הצרות חוזרות ונשנות, לעומת הגאולה העתידה. (ב) בגאולות הראשונות לא הגיע העולם להיות בפעל, משא"כ לגאולה העתידה [ראה לעיל פמ"ג הערה 32].

[51] וצרף לכאן דבריו באור חדש [קיג:] שכתב אודות גאולת פורים: "ולא באה הגאולה [של פורים] על ידי אחד [מרדכי לבדו], כי בודאי אילו היתה הגאולה גמורה שיצאו מתחת אחשורוש, אז היה ראוי שתהיה הגאולה על ידי מרדכי בלבד. אבל עתה, שלא היה כאן גאולה גמורה, היה הגאולה על ידי אסתר, שהיא אשה, ועל ידי אשה אין כאן גאולה גמורה, כי כל אשה היא משועבדת לבעלה".

[52] לעיל פנ"ג ד"ה ולעתיד תהיה, שהמשיח עומד כנגד משה, ואליהו עומד כנגד אהרן. אמנם יש לדון, שאם היה צורך שמשה ואהרן יהיו גם אחים, [כמבואר בהערה 43], מדוע אין צורך דומה ביחס לגאולה האחרונה, שהמשיח ואליהו יהיו ג"כ אחים. זאת ועוד, שבאור חדש [קיג:] ביאר שהגאולה של פורים באה על ידי מרדכי ואסתר, כי אסתר היתה אשתו של מרדכי [מגילה יג.], לכך "נחשבו כמו אדם אחד... ואם היו מרדכי ואסתר מחולקים, אין גאולה אחת ראויה שתבוא על ידי ב' מחולקים... אבל כאשר היה אסתר זוג למרדכי, א"כ הם כמו דבר אחד, ועל ידי שניהם ראוי שתבוא הגאולה". ואיה מתקיים בגאולה העתידה שויון ואחדות בין הגואלים. וצ"ע.

פרק נה

[1] כפי שכתב לעיל ס"פ טו: "ישראל הם דווים וסחופים ומטורפים בעוה"ז, בשביל שאין כדאי להם העוה"ז, ויש להם התנגדות בעוה"ז". וראה שם הערה 102. וכן כתב לעיל פי"ט ד"ה ואמר כי, ושם הערה 55, ופכ"ח ד"ה ועוד תדע, ושם הערה 68. אמנם כאן יבאר שורש התנגדות זו.

[2] כמבואר לעיל בפט"ו ד"ה ובפרקי דר"א שעשו נטל חלקו בעוה"ז, ושם הערה 46. וכן מבואר לעיל ר"פ כ, ושם הערה 9. וראה עוד פי"ט הערה 76, פל"ב הערה 47, ופל"ז הערה 8. ונאמר [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך וגו' אשר חלק ה' אלוקיך אותם לכל העמים תחת השמים". וכתב שם הגו"א אות י: "המאורות... מאירים לאומות, שהוא חלקם, רק שישראל נהנים מהטוב שהוא בא לאומות... שאור השמש נתן לאומות להאיר להם". [וראה לעיל פ"ח הערה 146, ופי"ט הערה 76.] וכבר נתבאר שהחמה מושלת על הנהגת העוה"ז [לעיל פי"ז הערה 124]. הרי שהעולם הזה הוא לחלק האומות. וראה להלן פנ"ז הערה 67.

[3] כמבואר לעיל פ"ח ד"ה אבל הזמן, שכתב: "אבל הזמן אשר היו גוברים המתנגדים... הוא בתמוז ואב, שהם בקצה חמימות... שאז השמש בתכלית תוקפה וגבורתה, וזה הזמן הוא הפך הזמן המיוחד לישראל". וראה שם הערה 44, שנתבאר שם שהואיל והאומות מונות לפי החמה [סוכה כט.], לכך זמן זה נוגד את ישראל בתכלית. וכן חזר וביאר שם בד"ה ולדעת רבי עקיבא, ושם הערה 146. ולעיל בפ"ה ד"ה וקאמר דהוה כתב: "הזמן שמצליח כח האומות... הם נגד כ"א ימים שבין י"ז בתמוז וט' באב". וראה שם הערות 180, 584.

[4] כפי שביאר לעיל פ"ח ד"ה כאשר הנמצאים, וז"ל: "וזה שאמרו חכמים 'אין לך אדם שאין לו שעה', כי במה שהוא מציאות מיוחד בעולם, יש לו זמן שהוא מיוחד לו... וכמו שהוא מציאות מיוחד בפני עצמו, כך יש לו זמן בפני עצמו". ועוד ראה שם הערות 29, 30, 31, פכ"ז הערה 2, פכ"ח הערה 76, ופמ"ח הערה 3.

[5] שהרי "אין בכלל אלא מה שבפרט" [פסחים ו:], ואם לפרטי בני האדם יש זמן מיוחד, ברור שמידה זו נוהגת באומות המורכבות מפרטים אלו.

[6] שהם בעיקר בהתגברות כח השמש בעולם, וכמבואר בהערה 3.

[7] עפ"י הפסוק [משלי טז, ז] "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים עמו".

[8] כפי שנתבאר למעלה [פל"ב הערה 164] שבימי המשיח העולם יגיע למדריגה עליונה, ולא תהיה שום התנגדות למשיח. ולעיל בפמ"ב ד"ה ובערבי פסחים ביאר ששלש המלכיות ימשכו אחר מלכות ישראל, ואילו מלכות רביעית תבוטל, כי אינה מצטרפת לישראל. וראה שם הערות 55, 59. וכן מבואר להלן סוף פרק סג. ואבוהון דכולהו הם דברי רש"י בדברים ו, ד "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'".

[9] וכפי שכתב לעיל בסוף ההקדמה, ש"בחבור זה יתבאר כי הש"י נתן לישראל הנצחיות, ואינם כלים חס ושלום בגלותם הקשה הכבד".

[10] פירוש - גורם ההפסד לדבר הוא כאשר נצב מולו כח ההפוך לו, כי העומד כנגדו הוא המביא להפסדו ולכליונו. ומעין מה שביאר בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] את דברי הגמרא [סוכה נב.] שהיצה"ר נדמה לצדיקים כהר, וז"ל: "כל אשר הוא הפך אליו - נראה יותר גדול... ולפיכך לצדיקים, אשר הם רחוקים נבדלים מן יצה"ר לגמרי, נדמה אליהם היצה"ר כהר. כי דבר שהוא הפך אליו נראה לו גדול". והובא לעיל פי"ז הערה 140, ופל"ז הערה 52. ולעיל פמ"ב ד"ה ומפני כי כתב: "כי כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה... כאשר דבר בא לעולם שהוא הפך להם, הם עצבים ודוממים", וראה שם הערה 113. ובגו"א במדבר פל"א אות ט כתב: "מכירת יוסף ע"י מדיינים [בראשית לז, לו]... אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדיינים הפקירו נשותיהן... וקיבלו הם [המדינים] חובה שלהם על ידי פנחס [במדבר (לא, ו-ז) "וישלח אותם משה וגו' ואת פנחס בן אלעזר הכהן לצבא וגו' ויצבאו על מדין וגו'"], שהוא מזרעו של יוסף, שהיה

גדור בערוה, היפך למדיינים". הרי שהפסדו של דבר בא לו מהיפכו. וראה לעיל פ"ה הערה 584.

[11] כן הביא בח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] בשם "מאמני הקדמנות", והובא לעיל פכ"ז הערה 38. וכן הובא במורה נבוכים ח"ב פי"ד בדרך השלישית בקדמות העולם לשיטת אריסטו. ועוד אודות שהעולם הוא נצחי ולעולם ועד - כן סובר הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ח, והרמב"ן חלק עליו [תורת ה' תמימה עמוד קס, ובדרשה על דברי קהלת (שם עמוד קפח)].

[12] פירוש - שאין לו הפך שיהיה נפסד אליו, ובהעדרו של "הפך" - אין סיבה להפסד. וכמבואר בהערה הקודמת, כן הביא הרמב"ם במו"נ ח"ב פי"ד בדרך השלישית לאריסטו.

[13] שלא יהיה לעולם העדר והפסד מצד עצמו.

[14] כפי שכתב לעיל פ"ג ד"ה אך אנחנו, וז"ל: "כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר... ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא... ולא יהיה חסר, א"כ היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר... כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות". וראה שם הערות 39, 41, 44. וראה גם כן לעיל פ"ב הערה 96, פי"ג הערה 138, 143, פכ"א הערה 1, פכ"ז הערה 40, ופמ"ו הערה 2. וכאן הדגשתו היא שאי אפשר לומר שהעלול הוא במדריגת העלה, וחייבת להיות "נחית דרגא" לעלול ביחס לעלתו. וכן כתב להדיא לעיל פכ"ז ד"ה וביאור ענין, וז"ל: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. ואם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ולכך ביאר שם ש"שית אלפי שנה הוי עלמא, וחד חרב" [סנהדרין צז.]. וראה שם הערות 37, 38. והסברה היא, שחסרון העלול נובע מכך שקודם שנברא לא היה נמצא כלל בעולם [כמבואר לעיל פ"ג הערות 41, 51, ופי"ג 143]. ואילו העילה היה נמצא מעולם, ולכך מן הנמנע שהעלול ישתוה לעילתו.

[15] ולכך לא יתכן שיהיה העולם קיים לעד ולא יפסד.

[16] לשונו בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט.]: "ואם יאמר האדם כי הוא נמצא תמיד מכח העלה, כמו שיאמרו מאמיני הקדמנות". וראה במו"נ ח"ב פרק יד, וברמב"ן בראשית א א, ושם שמות יג, טז, אודות אלו הכופרים וטוענים שהעולם קדמון.

[17] פירוש - אי אפשר שההעדר הנמצא בכל הנבראים לא יבוא לידי בטוי, ומוכרח הוא שהעדר זה יצא אל הפועל, וכמו שמבאר.

[18] לשונו בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט.]: "דבר זה אי אפשר [שהעולם יתקיים לעד], 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, ובמה שנבדל ממנו אין מציאותו [דומה] אל העלה".

[19] וכן הרמב"ן בדרשתו על דברי קהלת [סוף עמוד קפט] ביאר שהעולם לא יתקיים לעד, וכלשונו: "בטולה [של הבריאה] יותר מבואר בכתוב, כמו שנאמר [תהילים קב, כו-כח] 'לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים, המה יאבדו ואתה תעמוד וכולם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלופו ואתה הוא ושנותיך לא יתמו'. כלומר כאשר יתמו שנותם. וכן 'כי נשגב שמו לבדו' [תהלים קמח, יג]. ירמוז על בטול הראשונים הנזכרים למעלה במזמור, שאין בהם נשגב אלא שמו לבדו". ולפי דברי המהר"ל כאן מחוור מאוד ה"זה לעומת זה" שבפסוקים אלו. שדוקא משום שהשי"ת הוא נצחי - לכך זה גופא מחייב שהעולם לא יהיה נצחי, כי זהו ההבדל הקיים בין העלה לעלול. ובדבריו כאן יש הד ליסודו, שההעדר והחסרון שבעולם אינם חלילה מהפועל, אלא מהעלול גופא, וכפי שכתב בנר מצוה [ז:], וז"ל: "אבל כאשר נמצא ממנו הבריאה אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השי"ת, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל, אבל החסרון הוא מצד חסרון העולם שהוא העלול, ומזה ימשך החסרון". וזהו שכתב כאן "יגיע אליו העדר אשר ראוי מצד עצמו".

[20] וכן כתב על ענין זה בח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:], וגם שם כתב: "ויש בזה עוד דברים מופלגים, ואין כאן מקומם, ויתבארו בספר הגדולה, אם יזכני יוצר בראשית". וכפי שביאר בסוף הקדמה שלישית לגבורות ה' [כא] שבדעתו לכתוב "ספר הראשון, סדר השבת, ונקרא ספר הגדולה, כמו שדרש רבי שילא [ברכות נח.] 'לך ה' הגדולה' [דהי"א כט, יא], זו מעשה בראשית". ולא זכינו לאורו. וכן רמז לספר זה בגו"א בראשית פי"ד אות כא, ד"ה ומפני [ולא כפי המצויין שם בהערה 60].

[21] צום של תמוז, שהוא רביעי לחדשים [רש"י שם].

[22] של אב [רש"י שם].

[23] שלשה בתשרי, שבו נהרג גדליה [רש"י שם].

[24] של טבת [רש"י שם].

[25] לעיל פרק ח.

[26] ושם ביאר כיצד זמנים אלו יוצאים מן השווי בחמימות [יז תמוז ותשעה באב] ובקרירות [עשרה בטבת]. ושם [ד"ה אמנם צום] ביאר מדוע ג' תשרי הוא הזמן לסילוקם של הצדיקים. וראה שם הערות 41, 44, 141, ולהלן הערה 94.

[27] והואיל והזמן ישלים עם ישראל, ממילא הכל ישלימו עם ישראל, כי הכל תלוי בזמן הראוי לו, וכמבואר לעיל פ"ח הערות 30, 32.
[28] פסיקתא דרב כהנא, קטז, והובא בילקוט שמעוני ח"ב רמז רנט.
[29] הוא חודש אב [רש"י ר"ה יא:].
[30] מלך שבחיות - ארי [חגיגה יג:]. ובנר מצוה [טז.] ביאר לפי"ז מדוע דניאל ראה את מלכות בבל דומה לארי [דניאל ז, ד]. וראה לעיל פי"ח הערה 93. ועוד אודות כוחו הרע של נבוכדנצר ובבל - ראה ח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:].
[31] אתם קרויין 'אדם' ואין האומות קרויין 'אדם' [יבמות סא.]. וראה לעיל פ"ה הערה 123, ופ"י הערה 48. וכן הוא להלן פ"ס ד"ה ואמר ומחץ.
[32] שבת קנא: "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה". ומדובר שם לגבי אריה. ופירש רש"י שם "'על כל חית הארץ' ואפילו ארי". ורש"י בראשית א, כו כתב "זכה - רודה בחיות ובבהמות. לא זכה - נעשה ירוד לפניהם והחיה מושלת בו". ובח"א לשבת קנא: [א, פא.] כתב: "שאין על האדם צלם אלקים... רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עושה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר. שהיה נחשב [הצלם] אם נוהג כמו שראוי לאדם, והיה יראה ופחד מן הצלם הזה על הבהמה... אבל עכשיו בטל כח הצלם הזה ומוראו, ונמשל כבהמות נדמה... כי נטל מן הצלם שלו כחו ומוראו עד שנחשב כמו בהמה". ובגו"א בראשית פ"ז אות כז כתב: "אין הקב"ה מוסר את הצדיק ביד בהמה וחיה, שהרי כתיב [ראה בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובכל בהמה וחיה'". ובטול כח הצלם נחשב שהאדם "אינו מקבל כח מן השם יתברך". וראה לעיל פי"ד ד"ה וכאשר תבין, ושם הערות 85, 89.
[33] בא לבאר שכח האדם נמצא כאשר אין האדם נוטה לקצוות, אלא נמצא בדרך האמצע. ולכך שלימות ישראל [שנקראו "אדם"] הוא בחודש ניסן הממוזגת.
[34] כמבואר בגו"א בראשית פ"ב אות כא, שכתב שם: "האדם נברא ממקום המזבח [רש"י בראשית ב, ז], שהוא לגמרי באמצע העולם [תנחומא קדושים, אות י]. ורוצה לומר שחומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות... שאם יקרה לו חטא יהא נקל שיוסר החטא". ובדר"ח פ"ב מי"ד [קג:] כתב: "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 המיתה... שכל מיתה הוא קצה. אבל השווי והמצוע הוא חיים". הרי שכחו של אדם נמצא רק כאשר

האדם דורך על האמצע, ואינו נוטה ממנו אל הקצוות. וראה לעיל פ"ח הערות 35, 36, ופכ"ה הערה 180.

[35] לשונו לעיל פ"ח ד"ה כאשר הנמצאים: "הזמן אשר הוא מיוחד לישראל, ובו מתעלים ישראל... כמו ניסן ותשרי, כי זה הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה... לכך בחודש ניסן ותשרי יש בהם לישראל המועדים והחגים, והם זמני ששון ושמחה". וראה שם הערות 34, 35.

[36] הוציא את ישראל ממצרים בחודש כשר, לא חמה ולא צינה [רש"י סוטה ב.].

[37] ועוד אודות שיש לישראל משפט האדם - ראה לעיל פי"ד ד"ה וכאשר תבין, ושם הערות 81, 83.

[38] וכבר נתבאר לעיל [פל"ה הערה 97] שהיוצא מן הסדר נעשה טמא, ולכך כל יציאה מן הממוצע מובילה אל הטומאה. ואריה היא חיה טמאה, וכמו שיבאר בסמוך.

[39] ועוד אודות טומאתו ורשעותו של נבוכדנצר - ראה דבריו בח"א לסנהדרין צז. [ג, רג:] שביאר שם שאע"פ שיצאו גרים מרשעים גמורים - מ"מ לא יצא שום גר מנבוכדנצר, כי הוא כולו רע, ואין רפואה אליו. וראה לעיל פ"ז הערה 108.

[40] כפי שכתב לעיל פ"ח ד"ה אבל הזמן, וז"ל: "תמוז ואב, הם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות". וראה שם הערות 40, 41.

[41] וכבר נתבאר לעיל [פל"ה הערה 78] שכל היוצא מן המצוע יש לו עזות ביותר. ולכך חודש אב שיוצא מן המצוע, כוחו גדול בעזות, ולכך מזלו אריה. וראה להלן הערה 98.

[42] במדבר פ"ד אות ט ד"ה ויש.

[43] ושם בגמרא אמרו כן לגבי בית ראשון, בעוד שאש שע"ג מזבח בבית שני היתה רבוצה ככלב [שם]. ולשונו בגו"א שם: "מקדש ראשון נקרא 'אריאל' על שם ארי, והיה אש של מעלה דומה לארי, כי מקדש ראשון בשביל זכות אברהם [ראה לעיל פ"ד הערה 84]. ולפיכך היה האש דומה לארי, שהוא לימין מן המרכבה [יחזקאל א, י]". ובדר"ח פ"ה מ"ד [רכו:] כתב: "לכך נקרא בית ראשון 'אריאל', כי ארי הוא מן הימין, והוא מדת אברהם, והארכנו במקום אחר". ועוד אודות כח ימין - ראה לעיל פ"ה הערה 100, ופל"ד הערה 49. ועוד אודות שאברהם כוחו מימין - ראה דר"ח פ"ב מ"ג [סוף עג:], גו"א בראשית פכ"ד אות ל, ושם הערה 134, נתיב העבודה פ"ד [א, פו:], ח"א לנדרים לב. [ב, יא.], ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד:]. וראה להלן פנ"ט הערה 111.

[44] לעומת נבוכדנצר שנקרא "אריה" בלי חתימת "אל". ואודות חתימת "אל" בישראל ובאליהו ובמלאכים - ראה לעיל פ"י הערה 112, וש"נ.

[45] לשון הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פ"א ה"ח: "אין לך בכל בהמה וחיה שמותר באכילה חוץ מעשרת המינין המנוין בתורה, שלשה מיני בהמה, והם: שור, שה, ועז. ושבעה מיני חיה; איל, וצבי, ויחמור, ואקו, ודישון, ותאו, וזמר". הרי שאריה הוא חיה טמאה.

[46] כפי שפירש רש"י בבראשית לא, כט "כל 'אל' שהוא לשון קודש, על שם עזוז ורוב אונים הוא". וראה לעיל פ"ה הערה 447, ופמ"ח הערה 14. ועוד אודות הקדושה שישנה בביהמ"ק - ראה לעיל פכ"ו הערה 86.

[47] כמבואר לעיל ר"פ ד: "מעלת ביהמ"ק הראשון שהיה... השכינה שורה בו, ולפיכך חורבן שלו... כשטמאו את ביהמ"ק, ואין השי"ת שורה בתוך טומאתם... ולפיכך בשביל אלו ג' טומאות [ג' עבירות חמורות] חרב הבית". הרי שחורבן הבית נעשה כשנסתלקה השכינה ממנו. וראה שם הערות 8, 15.

[48] כי סולק שם "אל" מהמקדש. ומעין זה כתב בגו"א במדבר פכ"ו אות ו, ד"ה ועוד: "לא יתכן לקרוא אותם בשם 'ישראל' [כאשר ישראל חולקים על ה'], כי בשם 'ישראל' דבק השם 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 לעיל פי"א הערה 29.

[49] והוא בפני עצמו - שאין השם "אל" מעורב בתוך השם "ארי" אלא שעומד לעצמו בסוף השם "ארי" - "אריאל". ולכך הוא כח קדוש נבדל, שאינו קשור לטומאת הארי.

[50] הוא מן השם - ששמו של הקב"ה שקוע בתוך שמה של האריה, כי בהנטל אותיות אלו לא ישאר שם בפני עצמו לאריה [כי יוותרו רק אותיות אל"ף רי"ש]. ולכך אין זה שם נבדל, לעומת שם "אריאל".

[51] רש"י ויקרא א, א "אבל לנביאי האומות נגלה בלשון עראי, בלשון טומאה, שנאמר 'ויקר אלהים אל בלעם'". ובתפארת ישראל פכ"א [סה:] כתב:"והנבואה היא בטומאה, אף שהשי"ת קדוש ודבריו קדושים, נביאי אומות העולם מקבלים הדבור אף אם הם טמאים, ואין צריכין קדושה וטהרה. דומה למי שמשליך ממנו דינר זהב, אינו מקפיד אף אם נופל לאשפה, כי אין כונתו רק להשליך ממנו הדינר, יפול בכל מקום. כך השי"ת אינו חפץ כאשר מדבר עם נביאי אומות העולם, רק שיצא הדבור ממנו, יבוא אל המקבל אף בטומאה".

[52] כי שם "אל" שבאריאל הוא כח קדוש נבדל, ועומד לעצמו, לעומת שם י-ה ב"אריה" שהוא מן השם, ולכך הוא דרך טומאה.

[53] כי בשם "אריה" יש שם של קדושה [אותיות יו"ד ה"א], ואילו בשם "ארי" לא נשאר שם של קדושה.

[54] שהצומות עצמם יהפכו לימי שמחה [ד"ה ומה שלא].

[55] ומזל אריה יעמוד לצידם של ישראל לעת"ל, וכמו שמבאר. והתוספת של "כח על כח" היא, שבעוה"ז ישראל קבלו כח של "אריאל", ולעת"ל יקבלו ישראל כח קדוש יותר של "אריה", וכמו שמבאר.

[56] פירוש - ישנה אפשרות לקבל את כח אריה באחד משני אופנים; דרך קדושה וטהרה [וכפי שהקב"ה עצמו נקרא "אריה"]. או דרך טומאה, כדוגמת נבואתם של נביאי אומות העולם, וכפי שנתבאר למעלה. בעוה"ז הדרך היחידה היתה הדרך השניה, ולכך מקבלי כח זה הם אומות העולם. אך לעת"ל תתאפשר קבלת הדבר בדרך הראשונה, וכמו שיתבאר, ולכך מקבלי כח זה יהיו ישראל.

[57] ומנו - בלעם [המשך הספרי שם].

[58] פירוש - איך יתכן שתמצא מעלה באומות העולם שאינה נמצאת בישראל.

[59] מעין דבריו בח"א לסנהדרין סה: [ג, קסה:]: "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 ידי שדים, וכוחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל". וראה לעיל פ"ו הערה 98. וכ"ה בגו"א דברים פי"ח אות יג, ד"ה זה, ושם הערה 57.

[60] וכן הביא מדרש זה בתפארת ישראל פכ"א [סה:], ובתוך דבריו כתב שם: "כאשר מדבר עם נביאי ישראל נתיחד עמו הדבור... ולכך אין מקבלים נביאי ישראל הנבואה... רק בקדושה. ומעתה מה שאמרו 'אבל בנביאי אומות העולם קם', היינו דמ"מ היתה הנבואה שלו בחסרון ובטומאה. ואף אם היה גדול בנבואה מאוד, כיון שנבואתו היתה בחסרון ובטומאה, אין זה מעלת הנבואה, כי מעלת הנבואה כאשר היא בקדושה ובטהרה ובבירור". ושם מאריך בביאור יסוד זה. וכן הוא בקצרה בח"א לסנהדרין קד: [ג, רמה:]. וראה בתורה תמימה דברים פרק לד אות כו במה ששמע בזה בשם הגר"ח מוולוז'ין. וראה להלן פנ"ז הערה 141.

[61] כי לקבלו בטומאה - אין זה מדרכי ישראל. ואילו לקבלו בטהרה ובקדושה - לא היו ישראל ראויים לזה. ולכך לא קיבלו כח אריה כלל.

[62] כנאמר בזכריה [יג, ב] "והיה ביום ההוא נאום ה' צבאות אכרית את שמות העצבים מן הארץ ולא יזכרו עוד וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". וראה במצודות שם שביאר שמדובר על לעתיד לבוא.

[63] ולא בטהרה, כי העוה"ז הגשמי אינו מספיק במעלה לזכות בכוחות אלו בכלים של טהרה, ולכך בהכרח שכלי הקבלה יהיו בטומאה.

[64] כפי שנתבאר כמה פעמים שעל ידי המשיח יושלם העולם עד שלא יהיה בו עוד חסרון [לעיל פכ"ז הערה 57, פל"א הערה 36, פל"ב הערה 36, ועוד ועוד].

[65] וכאשר הכח נמצא אצל ישראל, שוב אין הוא נמצא אצל אומות העולם, וכפי שנתבאר באור חדש [עט:], לאידך גיסא, וז"ל: "מפני שלא היה להם שביתה ומנוחה לישראל כאשר לא היו שומרים השבת, ומאחר שלא היה שומרים השבת היה השביתה והמנוחה לאומות... וכאשר יש לישראל השביתה אם כן אין שביתה לאומות, וכאשר אין שביתה לישראל יש שביתה לאומות". וראה לעיל פ"ה הערה 550, ופ"ו הערה 25.

[66] וזהו סיום הפסוק "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וגו' יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו".

[67] כפי שכתב לעיל [פל"ב ד"ה וביאור ענין]: "כי האמת אינו נוטה ימין ושמאל", וראה שם הערה 114. ובדרך חיים פ"ה מ"ז [רמ:] כתב: "האמת דומה אל האמצעי... כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל, וזהו ענין האמצעי שאין לו נטיה מן היושר, שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלו נטיה".

[68] כפי שרמז לעיל פנ"ג ד"ה ולדעת רבי שמעון: "[אליהו] יבוא להשוות המחלוקת... שהיה משנה הכל", וראה שם הערה 32. וכן נתבאר לעיל [פכ"ה הערה 97] שהמחלוקת מתחדשת כאשר כל אחד ואחד רואה עצמו מיוחד במעלה, ולכך בבעל ענוה לא שייכת מחלוקת, וכלשונו בנתיב השלום פ"א [א, רטו:]: "מידת הענוה הוא כאשר אין האדם מייחד עצמו שיש לו מעלה מיוחדת בפני עצמו, והוא מחולק מן שאר אדם, רק הוא שוה אל הכל, וזהו השלום".

[69] כשם שחודשי ניסן ותשרי הם משמשים למועדים ולזמני ששון ושמחה מחמת שאז "הזמן הוא הזמן השוה, אינו יוצא לשום קצה" [לשונו לעיל פ"ח סד"ה כאשר הנמצאים], ולכך לעת"ל כאשר הכל יהיה ביושר ובשווי, יהיו אף חודשי תמוז-אב-טבת שייכים למועדי ישראל.

[70] המשך לשון הפסוק "וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה".

[71] שאין יד העובדי כוכבים תקיפה על ישראל [רש"י שם].
[72] ליאסר בהספד ובתענית [רש"י שם].
[73] חובה להתענות בהן [רש"י שם].
[74] הב"י באור"ח סימן תקנ, ד"ה פריך.
[75] לשון הב"י שם: "ואיכא למידק, מאי קשיא ליה 'קרי להו צום וקרי להו ששון', דשפיר קאמר הני ימים דהשתא הוו צומות, עתידין להיות לששון". וכן נמצא שהמהר"ל מצטט מדברי הב"י [נתיב הלשון פ"ט (ב, צב:)].
[76] האבכה בחודש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים [זכריה ז, ג].
[77] רש"י ר"ה יח: ד"ה דתלינהו בבנין.
[78] לשון הב"י שם: "וי"ל, שמקרא זה הוא תשובה למה ששאלו עולי בית שני 'האבכה בחודש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים'. ובאה התשובה 'צום הרביעי וצום החמישי וכו' יהיה לבית ישראל לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו'. ומשמע דהכי קאמר, כל הצומות הללו יהיו לששון ולשמחה ולא תצומו בהם, כי אין חפץ לה' בצומות כי אם שתאהבו האמת והשלום. וכיון דקרא אתא למימר שלא יצומו בימים אלו מאותו היום והלאה, לא היה לו להזכירם בלשון צומות, אלא הכי הל"ל 'ימי חודש ד' והה' וכו' יהיה לששון ולשמחה', וממילא משתמע דאימי הצומות קאמר... הלכך מדאפקינהו בלשון 'צום', איכא למימר דאתא לאשמועינן שאע"פ שהם בטלים באותו זמן, אם יהיה שמד ח"ו יחזרו הצומות לקביעותם".
[79] במקום "צום הרביעי".
[80] וכן כתב בח"א לר"ה יח: [א, קכ.]. וכן תירץ הב"ח באור"ח סימן תקנ ד"ה פריך.
[81] רש"י שם: "בטלה מגילת תענית - ימים טובים שקבעו חכמים על ידי נסים שאירעו בהם ואסרום בתענית, ויש מהן [שנאסרו] אף בהספד, וכתבום במגילה אחת... עכשיו שחרב הבית בטלו, ומותרין בהספד ובתענית".
[82] לשון הגמרא שם: "רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית, הכי קאמר, בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, אין שלום - צום, והנך נמי כי הני".
[83] כי הני - כמו הצומות שנהפכו לימי שמחה בזמן בית שני.
[84] שאר הימים שהוזכרו במגילת תענית.
[85] שהרי הושוו לימים טובים שהוזכרו במגילת תענית. וקשה, איפוא, תינח שהימים האלו אינם ימי צום, אך מדוע שיהפכו לימים טובים.
[86] פרק כו, ד"ה ועוד אמר, וד"ה ובמדרש איכה, וד"ה ולפיכך כאשר.

[87] פירוש - אין סוף עניינו של החורבן העדר והפסד, אלא סוף ענין החורבן הוא התחלת הויה אחרת, כי ההעדר הוא גורם להויה, וכמו שיבאר. ועוד אודות שההעדר הוא סיבה להויה - ראה לעיל פ"ח הערה 97, וש"נ, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספר זה.

[88] פכ"ו [ד"ה ולפיכך כאשר], וז"ל: "כי חורבן הבית הוא סבה להויתו, מפני שהדבר השלם לא יתהוה. וכאשר חרב הבית, אז ראוי שיבוא המשיח... כי קודם שחרב הבית לא שייך משיח בעולם כלל, כי השלם לא יתהוה... וכאשר חרב הבית, אז יש בעולם כח מה שלא היה קודם, ויש כאן העדר שהוא סבה אל ההויה... כי קודם אין ראוי שיהיה המשיח כלל בעולם". וראה שם הערות 43, 83, ושם עסק בביאור המדרש [איכ"ר א, נא] שכאשר נחרב הבית נולד כוחו של משיח.

[89] פירוש - לכשיבנה הבית השלישי יוברר למפרע שהחורבנות הקודמים היו ה"בכח" לאותו בית שלישי. ולכך אותם חורבנות יעשו אז למועדים טובים.

[90] פירוש - הסבר זה לא יספיק.

[91] צום הרביעי וצום החמישי וגו' יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה.

[92] כי סו"ס אין החורבן לכשעצמו נופל בזמן טוב, ורק שבכל העדר נמצאים הגרעינים הראשונים של הויה. א"כ התינח שלעת"ל לא יהיו הצומות קיימים, אך עדיין לכלל "זמן טוב" לא הגענו.

[93] חודשי תמוז-אב מחד גיסא, וכן חודש טבת - מאידך גיסא.

[94] לשונו לעיל פ"ח ד"ה ולדעת רבי: "כי הזמן היוצא מן השווי הוא מתנגד לישראל, לכך בעשרה בטבת בו סמך מלך בבל, כי החודש הזה הוא יוצא מן השווי בקרירות, כמו החודש תמוז יוצא מן השווי בחמימות. והרי יש שני זמנים היוצאים מן השווי שבו היה גובר האויב, והם מתנגדים אל זמן השווי, שבהם מעלת ישראל ושלימותם". ואלו דבריו כאן. וראה הערה 26.

[95] שהוא הצום השביעי שהוזכר בפסוק [זכריה ח, יט], וראה הערה 23. ולשונו לעיל פ"ח ד"ה אמנם צום: "יש לתמוה מאוד, כי כל הפורעניות הראשונים היו בזמנים היוצאים מן השווי... אבל סלוק הצדיקים היה בחודש תשרי", וראה שם הערה 149.

[96] פרק ח, ד"ה אמנם צום.

[97] לשונו שם: "כי הפרש יש בין סלוק המקדש ובין סלוק הצדיקים. כי סלוק המקדש הוא בטול המקדש לזמן... אבל הצדיק מתעלה מן העוה"ז להיות עם השי"ת. ולפיכך היה בזמן שהעוה"ז שב אל ה', ובזמן הזה הם עשרת ימי תשובה, אז העולם שב מפחיתות

הגוף אל השי"ת. ובזמן הזה ראוי אל הצדיק שיהיה מסתלק מן הגוף אשר יש לו בעוה"ז, ושב אל ה'". וראה שם הערות 153-150.

[98] ואדרבה, במה שיוצאים מן השווי - יש בכך להורות על כח ותוקף גדולים מאוד, וכמבואר בהערה 41.

[99] כמבואר לעיל פ"ח הערה 34, קחנו משם.

[100] להם - לישראל, כי אז אף הזמן ישלים עמהם, וכמבואר למעלה ד"ה ומה שלא, ושם הערה 27.

[101] להם - לישראל.

[102] פירוש - היה מקום לתמוה כן, אם היינו מבארים שהזמן היוצא מן השווה יתאחד עם הזמן שהוא שוה, כי אז בודאי יש לתמוה כיצד מעלת ה"שוה" תחול על הזמנים המשתייכים לקצוות. אך זמנים אלו היוצאים מן השוה יתאחדו עם ישראל לא מחמת שיהפכו להיות בגדר "שוה", אלא באופן אחר, וכמו שמבאר.

[103] מעין מה שכתב לגבי צדיקים, וכלשונו בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלז:]: "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... כי הצדיק אחד כמו השני... וברשעים יזכר האחד על ידי השני, כי זה רשע בדבר זה, והאחד הוא רשע בדבר אחר". וראה לעיל פ"ה הערה 520.

[104] כפי שביאר בפרק זה שהכל ישלים עם ישראל, ולא יהיה דבר שיתנגד לישראל. ולכך ישראל הם הכל. וכן הזכיר בקצרה להלן פנ"ו ד"ה ובמדרש נחמות. וראה לעיל פל"א הערה 36.

[105] כלשונו בגבורות ה' פמ"ו [קעה:]: "כי כל שנה ושנה בפני עצמה יש בה הויה מיוחדת, כאילו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה, ולכך השנה מתיחסת ומתדמה אל העולם". וראה לעיל פ"ג הערה 98, ופמ"ו הערה 123. וכאן כוונתו להורות שכל חילופי הזמנים כלולים הם במחזור של השנה, והואיל והכל תלוי בזמן, והזמן נכלל בשנה, ממילא השנה היא הכל. וכשם שכל האומות ישלימו עם ישראל [ולכך ישראל הם הכל], כך כל הזמנים ישלימו עם הזמן של ישראל [ולכך השנה היא הכל].

[106] כפי שביאר כאן שישנם זמנים המורים על השוה והיושר, וישנם זמנים המורים על התוקף והכח. וכל חילופי הזמנים האלו יהיו מסוגלים לישראל, וכמו שנתבאר. דוגמה לדבר; בירושלמי ברכות פ"ט ה"ה אמרו על אברהם אבינו ש"עשה יצר הרע - טוב". ובודאי שאין הכונה שהיצה"ר נהפך להיות ממש יצר הטוב, שא"כ אין הוא נחשב יותר

ליצה"ר. אלא בהכרח שהכונה היא שאותם כוחות מיוחדים שיש ליצה"ר בלבד [התוקף והכח הגדול], כוחות אלו עמדו לטובת אברהם. והוא הדין לגבי הזמנים היוצאים מן השיווי. שאף זמנים אלו המתאפיינים בכוחות מיוחדים [אשר בעוה"ז עומדים לרועץ] - יהפכו לטובת האדם.

[107] בפרק סג, ששם נתבאר כיצד כל הבריאה תתאחד ותשלים עם ישראל.

פרק נו

[1] כוונתו כאן לגאולה שתהיה לישראל לעת"ל, בתום הגלות, ושלא יתבטלו בגלותם.

[2] לעיל פרק י, ד"ה כאשר האדם, וד"ה ומזה התבאר. ושם הרחיב להוכיח כי הואיל וישראל הם עיקר העולם, לכך מן הנמנע הוא שישראל יתבטלו מן העולם. וזו הנקודה שירחיב עליה כאן. וראה שם הערות 24, 47, 64, 72, ופכ"ב הערה 2.

[3] שהרי על יציאת מצרים אמרו "אני בעצמי, ולא על ידי שליח" [רש"י שמות יב, יב]. ובענין זה, ראה לעיל פ"ב הערה 40, פ"ג הערה 98, פ"ח הערה 81, פי"ג הערה 135, פי"ז הערה 77, פמ"ה הערה 6, ופמ"ז הערה 60. וכאן הדגשתו היא שמחמת שיצ"מ נעשתה ע"י הקב"ה בעצמו פנים בפנים, יש בכך להורות שישראל הם עיקר המציאות. ונראה להטעים זאת, כי "פירוש 'פנים' הוא הכרה אמיתת כבודו יתברך... והוא עצם כבודו" [לשונו בגו"א שמות פל"ג אות יט, ושם הערה 101]. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.]. והיחס של "פנים בפנים" הוא יחס של עיקר לעיקר. 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". ועוד אודות שיצ"מ היתה פנים בפנים - ראה רמב"ן שמות לג, סוף פסוק יד.

[4] שהרי "סוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר" [רמב"ן ר"פ תרומה]. ובהר סיני נאמר [דברים ה, ד] "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש". וראה לעיל פל"א הערה 101.

[5] כמבואר ברמב"ן ר"פ תרומה, וז"ל: "והמסתכל יפה בכתובים הנאמרים במתן תורה ומבין מה שכתבנו בהם, יבין סוד המשכן ובית המקדש". והרי במתן תורה נאמר "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש" [דברים ה, ד]. וראה לעיל פל"א הערה 101.

[6] איכה ה, ז "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונותיהם סבלנו".

[7] כי ע"י בית שני נחשב שחזר אלינו הבית הראשון, וכמו שאמרו [יומא ט:] "בירה תוכיח שחזרה לראשונים ולא חזרה לאחרונים".

[8] דבר - פירוש כל הדברים שהוזכרו עד כה; יצ"מ, משכן, ושני בתי המקדש.

[9] צ"ע, מדוע השמיט מכאן את מעמד הר סיני, שעליו נאמר להדיא בקרא שהיה "פנים בפנים" [דברים ה, ד], וכן עליו נאמר להדיא בקרא שלא עשה כן לכל גוי, שנאמר [דברים ד, לג] "השמע עם קול אלקים חיים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי".

[10] אודות שישראל הם צורה לעולם - ראה לעיל פ"י הערה 101, פי"ד הערה 46.

[11] כפי שביאר לעיל פ"י ד"ה ומזה התבאר, ושם הערות 66, 101. וראה בסמוך הערה 48.

[12] ואדרבה, מעלת ישראל היא המחייבת את העונשים הגדולים שניתכו על ראשם, וכמבואר לעיל ר"פ יד, ושם הערה 8. ולעיל פי"א [ד"ה הנה התבאר] כתב: "דביקות ישראל בו יתברך - ענין זה דבר עצם.. .ואין מה שבמקרה מבטל דבר שבעצם". וראה שם הערה 240. והרי הגלות היא במקרה, ואינה יכול לבטל מעלה שבעצם, וכמבואר לעיל פ"ח הערה 77, פכ"ב הערה 2, ופמ"ו הערה 109. ולשונו בגבורות ה' פס"א [רעד.]: "כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם... ולפיכך אמרו חכמי ישראל [שבת קיא:] כל ישראל בני מלכים הם, אף בגלותם. וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם... ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה".

[13] לשונו לעיל פכ"ד [ד"ה ואף כי]: "כי מה שישראל הם פזורים ונפרדים בין האומות, מסוף העולם עד סופו, והאדם יחשוב כי דבר זה הוא הפחיתות הגדול שיש לאומה זאת. וכמו שאמר המן כאשר היה רוצה לאבד את ישראל [ראה אסתר ג, ח] 'ישנו עם מפוזר ומפורד בין העמים ואין המלך שוה להניחם'. וכונתו היה כי זהו אבוד ישראל בעצמו, כאשר הם מפוזרים ומפורדים בין העמים, ונחשבים בטלים אצל האומות, א"כ יש לאבד אותם לגמרי". וראה שם הערה 34. ואודות שנגזר על ישראל פיזור מקצה העולם ועד קצה העולם - ראה לעיל פל"ד הערה 73.

[14] שאם היו מחולקים, אינם ראויים כלל להיות עם אחד [לשונו לעיל ר"פ נג], וראה שם הערות 4, 5. וזהו שכתב כאן "שאי אפשר שיהיה חסרון באומה יותר מזה שהיא פזורה בכל העולם". ועוד אודות שפיזורו של דבר הוא בטולו של דבר - ראה לעיל פ"ה הערה 499, ופכ"ה הערה 6.

[15] וכפי שכבר השריש פעמים הרבה שהדבר הרוחני מתאחד, ואילו הגשמי מתפרד [ראה לעיל פ"ה הערה 107, וש"נ]. ואם היתה נשארת בישראל מעלתם האלקית, מעלה

זו היתה צריכה להתבטא באחדותם של ישראל. ולכך טוענות האומות, שפיזורם של ישראל לכאורה מורה שבטלה מהם מעלתם האלקית.

[16] כפי שכתב לעיל פט"ז ד"ה וכאשר תבין: "כי כל אדם יש לו מקום מיוחד", וראה שם הערה 64, שזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכן כתב בפכ"ד ד"ה ואף כי: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו", וראה שם הערה 38. וראה לעיל פ"ז הערה 234, פי"ז הערה 37, פכ"א הערה 86, ופ"מ הערה 85. ובגבורות ה' פ"ח [מו:] כתב: "לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם, וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו, ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם מעלה נבדלת קדושה, יש להם ארץ קדושה".

[17] פרק כד ד"ה מן המבואר, וד"ה ואף כי.

[18] לשונו לעיל ר"פ כד: "כי המקום הוא קיום אל אשר הוא מקום אליו, כאשר מעיד עליו מלת 'מקום', שהוא לשון קיום. והיציאה מן המקום שהוא קיומו, הוא איבוד אל אשר הוא מקום אליו". ושם ציין לעיין בדבריו בפרק א [ד"ה ועוד שיש, וד"ה ורמזו חכמים]. וראה בפכ"ד הערה 20.

[19] אודות שארץ ישראל נחשבת ל"עיקר העולם", ראה רש"י דברים יא, יב שכתב: "כביכול [הקב"ה] אינו דורש אלא אותה [א"י], ועל ידי אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה". וכתב שם בגו"א אות ו: "וענין זה מובן, שהארץ בלבד היה ראוי שתהיה נבראת, רק מפני שאי אפשר להיות הארץ בלבד, שאין ראוי לקבל קדושה הכל, ולפיכך נבראו שאר הארצות עמה. ומפני כי אין בריאת שאר הארצות לעצמם, אלא שנבראו עמה, לפיכך כאשר דורש אותה - דורש שאר הארצות עמה, כמו שכל האברים תלויים בלב". הרי שיחס א"י לשאר ארצות הוא יחס של הלב לשאר אברים. וכבר נתבאר שהלב הוא העיקר [ראה לעיל פ"י הערה 98, ופל"ז הערה 36]. וזהו שכתב כאן כי א"י היא עיקר העולם, וזאת מפאת קדושתה, וכפי שהולך ומבאר.

[20] כפי שכתב לעיל פכ"ד סד"ה ואף כי: "כי ראוי להם ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים", וראה שם ציון 46. וראה לעיל פ"א הערה 13, פ"ו הערות 87, 93, פ"ז הערה 234, פ"ח הערה 86, ופי"ט הערה 64.

[21] לשונו לעיל פכ"ד ד"ה ואף כי: "אילו היו לישראל ארץ מיוחדת [בגלותם], א"כ מאחר שיצאו מארצם ומקומם, אשר מיוחד להם, דבר זה היה הפסד להם. אבל הם פזורים בכל העולם, ולא נתן להם ארץ מיוחדת, רק כי מקומם כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל... כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם". וראה שם הערות 37, 40, שנתבאר

שם שכשם שאדה"ר נברא מכל האדמה, ומארבע רוחות [רש"י בראשית ב, ז], כך ישראל, שהם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.], חוזרת ונשנית בהם אותה התייחסות אל כל העולם. וראה עוד לעיל פכ"א הערה 76.

[22] פירוש - הגמרא שם מספרת אודות מעשה שהיה עם קטיעה בר שלום, ומחמתו הוזכר בגמרא לשבח. וקטיעה בר שלום היה אחד משרי רומי.

[23] פירוש - היה קיסר אחד [ושמו לא הוזכר בגמרא] ששנא יהודים.

[24] פירוש - הוא שאל שאלה מכוונת לחשובי מלכותו.

[25] בשר מת ומצערו [רש"י שם].

[26] ויחיה - ויבריא [רש"י שם].

[27] וכונת אותו קיסר היא להמשיל את ישראל לנימא.

[28] קטיעה בר שלום לקיסר.

[29] דבדרינהו - שישראל פוזרו.

[30] לשון הגמרא שלפנינו: "האי 'כארבע רוחות', 'לארבע רוחות' מבעי ליה".

[31] פירוש - שלום בר קטיעה אמר לאותו קיסר, שאם יכלה את ישראל יאמרו על מלכותו שהיא מלכות מקוטעת וחסירה.

[32] פירוש - הקיסר השיב לקטיעה בר שלום שדבריו טובים וישרים.

[33] כל דזכי מלכא - נוצח את המלך בדברים בושת הוא למלך, ומשפט האיש להשליכו [רש"י שם].

[34] מטרוניתא - רומית [רש"י שם].

[35] ספינה [רש"י שם].

[36] כלומר אוי לך הואיל ועליהן אתה נהרג, שלא מלתה את עצמך ותטול חלק עמהם [רש"י שם].

[37] פירוש - קטיעה בר שלום גחן ונפל על ערלתו, וחתכו בשיניו.

[38] לפנינו בגמרא ובעין יעקב ליתא "יהבת שדי". ועכ"פ המכוון הוא שקטיעה בר שלום אמר על עצמו [לאחר שנימול] שמעתה הוא שילם את המכס המוטל עליו, ולכך האניה יכולה לחלוף ולעבור הלאה בדרכה.

[39] אם היה נאמר בפסוק "בארבע רוחות השמים פרשתי אתכם".

[40] בח"א לע"ז שם [ד, לה:] כתב: "שישראל דומים לד' רוחות... ולכך אי אפשר להיות בלא ד' רוחות שהם כל העולם, וכך ישראל הם עיקר העולם, ואי אפשר להיות בלעדם. ומפני כך ראוי לישראל להיות בארבע רוחות העולם, שארבע רוחות הם כל

העולם בעצמו. וראוי לדבר שהוא כל העולם, כמו שהם ישראל, להיות מקומו בד' רוחות שהם העולם".

[41] אודות שאי אפשר לכלות את העולם - ראה לעיל פ"י הערה 66, שנקבצו שם המקומות שבהם המהר"ל מבאר יסוד זה.

[42] בח"א לע"ז שם [ד, לו.] הוסיף ביאור אחר לשויון ישראל לארבע רוחות, וז"ל: "מה שאמר שא"א לעולם בלא רוחות, ר"ל בלא רוחות ממש, כמו [בראשית א, ב] 'ורוח אלקים'. כי האדם, וכל בעלי חיים א"א להם בלא רוחות, שאין הרוח רק התנשבות האויר הקר, ובאויר הזה עומד הכל, שאם אין האויר, היה מת האדם וכל ב"ח. וכמו שהרוחות קיום העולם, כך ישראל. ומפני כך ראוי שיהיה מקומם כל העולם, מאחר שאי אפשר לעולם בלא ישראל, ולכך ישראל יש להם התיחסות אל כל העולם, שישראל נותנים קיום אל הכל, לכך פירש אותם בד' רוחות, שהם כל העולם". ולפי הסבר זה אין "רוחות" מתפרש ככיווני העולם [מזרח, מערב, צפון ודרום], אלא פירושו כאויר לנשימה.

[43] שישראל נעשו לעם רק משיצאו ממצרים, וכמו שהתבאר הרבה פעמים [ראה לעיל בהקדמה הערה 14], ורק לאחר יצ"מ זכו למעלתם העליונה. וראה לעיל פ"ב הערה 58. ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהנה נתבאר לעיל שעם יצ"מ זכו ישראל בא"י [ראה הקדמה הערה 15, ופ"ח הערה 75]. הרי שמקומם הראשוני של ישראל [ארץ ישראל] הוכשר בעבורם רק לאחר שיצאו ממצרים. א"כ אף מקומם השני [כל העולם] הוכשר בעבורם רק לאחר שיצאו ממצרים.

[44] וא"ת, אף בגלות בבל היו ישראל במקום פרטי, ואז כבר זכו ישראל למעלתם העליונה, ואיך התקיימו שם. ואולי י"ל שבגלות בבל לא היו כל ישראל שם, כי גלותם של עשרת השבטים היתה לאשור [מ"ב טו, כט, שם יז, א, שם שם ד], וכמו שנאמר בתום הגלות השלישית "ויגל ישראל מעל אדמתו אשורה עד היום הזה" [מ"ב יז, כג]. ועוד י"ל, ששונה גלות בבל משאר גליות, וכפי שכתב בח"א לכתובות קיא. [א, קסג.]: "שכמו שנתן הש"י א"י לשבת, וכך כאשר גלו ישראל מן הארץ אז גזר עליהם שיהיו ישראל בבבל עד יום פקדי אותם, והנה הרצון מן הש"י עתה בבבל לענין הגלות עד זמן הפקידה, כמו שהיה הרצון שיהיו בארץ ישראל בישיבתם". ושם כתב בהמשך [א, קסד.]: "כי מסוגל ומוכן בבל שיהיה שם גלות ישראל. ולכך אמר שאסור לצאת משם, כי בבל הוא מקומן כאשר אינם בא"י... יש לישראל התיחסות אל בבל... ולכך כאשר הוסרו מא"י שהוא ארצם, הוגלו בבלה... ועתה זה ארצם". ובח"א למנחות קט. [ד, פח:] כתב: "כי הש"י גזר על ישראל 'בבלה יובאו ושם יהיו' [ירמיה כז, כב], ומאחר שהיה גזירת הש"י

כך עליהם, וכאילו היה ארצם מקומם, כי בבל ראוי אל גלות ישראל. שכך אמרו בפסחים [פז:] למה הגלם בבלה, מפני ששלחם לבית אמם. כי אברהם היה מארץ כשדים, ולפיכך נחשב כאילו היה ארצם. אבל שאר ארצות נאמר עליהם [דברים כח, סה] 'ובגוים ההם לא תרגיע ולא תמצא מנוח לכף רגליך'. כי הדבר שאינו במקומו אינו נוח כלל". [וראה לעיל פ"א הערה 15, פי"ח הערה 110, ופמ"ט הערה 22]. וא"כ שאני בבל משאר גליות, שדין ארץ ישראל יש לה, ולכך כל ישראל היו יכולים לדור שם. אמנם לכאורה זה אינו מספיק, כי הרי אף על ארץ מצרים נגזרה הגלות שישראל יהיו שם, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ב סוף אות סז, ומ"מ כאן כשהקשה מגלות מצרים, לא תירץ שהיתה הגזירה מיוחדת לארץ מצרים, אלא תירץ שישראל עדיין לא קנו מעלתם. ומדוע שגלות בבל תהיה עדיפה על גלות מצרים, כאשר על שניהם היתה גזירה מיוחדת שישראל יובאו דוקא לשם. ועוד, שאם גלות בבל תתיישב רק באופן זה [השני], עדיין יקשה שהיה למהר"ל להקשות מגלות בבל, ולתרץ שלבבל יש דין של ארץ ישראל. אך לא להקשות כלל, ושאנו ניישב כי שאני גלות בבל משאר גליות - כל זה נראה דחוק. ולכך נראה שהתירוץ הראשון הוא הנכון. וכן משמע מדבריו בסוף הספר גבורות ה' [שלב:] שבזמן דניאל היה שיעבוד ופיזור הגלות, אך לא היה כל כך מפוזר אלא עד שהיו תלמידי בית שמאי וב"ה בעת חורבן בית שני, "ואז נתפזרו ישראל בכל קצוות העולם". הרי שביאר שאף בימי דניאל כבר היה גלות ופיזור ישראל בעמים, ולא שכולם היו נמצאים בבבל. ועוד אפשר לומר, שהרי על סוף גלות בבל מצאנו שהמן אמר [אסתר ג, ח] "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך וגו'", הרי שבמפורש נמצא פיזורם של ישראל אף בגלות בבל. אמנם הרמב"ן בספר הגאולה פירש שפיזורם של ישראל נהיה רק בגלות אדום, ולא היה בגלות בבל [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד רסג, ד"ה וכן].

[45] על הפסוק [ישעיה מ, א] "נחמו נחמו עמי יאמר אלקיכם".

[46] כפי שביאר לעיל פמ"א ד"ה גם נראה: "כי כאשר הגיע לאחד אבל ומיתה, ומקבל נחמה, כאילו חוזר לחיותו". וראה שם הערה 21. וכן כתב לעיל פי"ח ד"ה ובפרק מקום: "כי הנחמה חוץ מן האדם... כי הנחמה לאדם הוא כאילו היה מגיע לו העדר, ויחזור ויקבל הויה אחר כך". וראה שם הערה 59. וכן נתבאר לעיל פכ"ג ד"ה וקאמר כל, שיחס הנחמה לאבלות כיחס ההויה אל ההעדר שקדם לה. וזהו שכתב כאן שכאשר אין נחמה, "נחשב בטול אל כל המציאות בכלל". וראה עוד לעיל פכ"ג הערה 118, פכ"ו הערה 90, פל"ז הערה 59, פמ"ח הערה 46, ופמ"ט הערה 5.

[47] כמבואר לעיל פמ"ג הערה 62, "שלא היה נשלם עד שהיו ישראל וקבלו את התורה, ואז הושלם העולם". וכן מבואר להלן פס"ג ד"ה בא לבאר, ושם הערה 13.

[48] כמבואר בהערה 11.

[49] ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהנה כאשר נברא האדם נמלך הקב"ה בפמליא שלו [סנהדרין לח:]. וביאר זאת בגו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם] בזה"ל: "מפני שכל הנבראים תולין באדם, שאם יש לברוא האדם, יש לבראות הכל, כי כל הנבראים הם לשמש האדם... וראוי שיהיה נברא בהסכמת הכל". והואיל ונחמת ישראל היא מהדורא תנינא של יצירת ישראל [כמבואר לעיל פמ"ח הערה 46], שהם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.], הרי שחוזרת ונשנית השתתפות כל הבריאה בנחמה זו. וראה עוד בגו"א שמות פכ"ב אות לה, שנתבאר שם שאף יציאת מצרים נעשתה בהסכמת כל המציאות, ושם הערה 263.

[50] לעיל פרק מט, ד"ה ובמדרש חטאה.

[51] לשונו שם: "ולקו בכפלים... כשם שחטא שלהם אינו לפי מעלת צורתם הנבדלת, שאין ראוי שיהיה בהם החטא לפי מעלתם הנבדלת, ולכך לקו בכפליים, שכל מכות היה שלא בטבע, כי היו המכות מופלאת ומובדלת גם כן, כפי מדריגת הצורה". וראה שם הערה 57. וכן הזכיר גם לעיל ר"פ יד, ד"ה והנה יש. וראה בסמוך הערה 79.

[52] לשונו שם: "וכן מתנחמים בנחמות כפולים, והם נחמות שהם שלא בטבע, וכולם הם נחמות אלקיים, שראויים אל מעלת הצורה... לכך היו הנחמות כפולות". וראה שם הערה 58.

[53] כמבואר לעיל פ"ה הערה 105, ופכ"ג הערה 138. ובח"א למכות יב. [ד, ג.] כתב: "וידוע ענין המדבר, שמתיחס מדבר למדת הדין, כאשר ידוע". וכן הוא בח"א לשבת נו: [א, לו:], שם פח: [א, מה:], וח"א לב"ב עג: [ג, צח.].

[54] וכפי שביאר לעיל פמ"ז ד"ה כאשר תבין, וז"ל: "בעוה"ז הגשמי אין כאן החבור הגמור, כי העולם הזה הגשמי נפרד ונבדל מן השי"ת... לכך ישראל לא היו חוזרין אחר השי"ת להיות דבקים בו, מצד כי ישראל הם בעולם הגשמי הזה שהוא נבדל. עד כי לעתיד, שיהיה העולם בלתי גשמי חומרי, ואז ישראל אי אפשר להם בלא זה". וראה שם הערה 32. וזו כוונתו כאן "שלא יהיה מונע", ופירושו שלא יהיה הבדל גשמי שימנע החבור בין ישראל להשי"ת. וראה לעיל פמ"ח הערה 36, ובסמוך הערה 86.

[55] כפי שאומרים בתפילת מוסף לשלש רגלים "מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתינו". וראה לעיל פ"ב הערה 1, ופל"א הערות 115, 121, 143, 160.

[56] פירוש - איך סיבת הגלות [החטא] מתבטלת לעת"ל.
[57] פירוש - בגמרא ביארו מהו הגורם לסילוק החטא של ישראל לעת"ל.
[58] פירוש - בגמרא תוהים מדוע נאמר בפסוק "לכו נא" ולא "בואו נא". וכן מדוע נאמר "יאמר ה'" ולא כשאר דברי נבואה "אמר ה'".
[59] כאן רמז ארבע גליות [רש"י שם].
[60] שהרי האבות אינם חסים מספיק עלינו.
[61] אתה אמור התוכחה, ובך אנו תולין [רש"י שם].
[62] פירוש - זכות אבות לא תועיל לבטל חטאי ישראל, אלא רק תלותם בהשי"ת, וכמו שמבאר.
[63] כמבואר לעיל פי"ג ד"ה אבל דעת חכמים, ושם הערות 32, 34, 40. ולכך "ראוי אל התחלת הויה שילמד זכות שלא יגיע הפסד אל ההויה" [לשונו לעיל פי"ט ד"ה ובאור ענין, ושם הערה 15]. ודברים אלו נאמרו ביחס של אברהם לישראל. והכונה בזה היא, שהואיל והאבות הם התחלת ישראל, יש בהם לגלות על מהותם של ישראל, וכפי שכתב לעיל פי"א ד"ה הסבה השלישית, וזה לשונו: "כי הם [ישראל] משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים, והנה עצם שלהם טוב". ועוד ראה שם הערות 222, 226. ובדרשת שבת הגדול [ריב.] כתב: "על ידיהם [של האבות] הם [ישראל] עם הקב"ה, כי האבות הם עם הקב"ה" [והובא לעיל פ"ה הערה 175]. ולכך היה מקום לומר שסילוק החטא של ישראל יעשה מחמת האבות, שהם התחלת ישראל [ובכך הם מורים על עצם ישראל]. שהואיל והאבות הם קדושים וטהורים, לכך תולדותיהם כיוצא בהם, ובכך יסולק חטא ישראל. כי האבות מורים שהחטא אינו שייך בעצם לישראל, ובזה גופא יהיה סילוק החטא מישראל. כל זה היה ניתן לכאורה לומר. וראה להלן פנ"ז הערה 55.
[64] פירוש - אמנם האבות הם התחלת ישראל, אך זו התחלה רק מבחינה מסויימת בלבד, ולא "התחלה" המקיפה את אמתת ישראל, וכמו שמבאר.
[65] כפי שביאר לעיל פ"ב ד"ה ולפיכך משה: "כי האב אינו רק מה שהביא הבן אל העולם, אבל עשיית האדם בכל תקונו בגופו ובאיבריו - הוא דבר בפני עצמו... אבל הש"י שהוא אב לישראל שהביא אותם אל העולם, כך נתן להם מה שהעם צריך להיות עם רב ותקיף... שהכין אותך בכל השלימות, עד שנעשו ישראל אומה שלימה בכל... כי הש"י השלים את ישראל בכל השלימות, עד שלא היו חסרים כלל". וראה שם הערה 50.

[66] כפי שיבאר בהמשך, ש"מצד בחינת אמתתם - הם אל השי"ת, ובצד הזה יש להם סילוק חטא לגמרי, כי הוא יתברך מקוה טהרה, ואין כאן הבדל מאתו, ובזה הוא מטהר ישראל אשר הם דביקים בו" [לשונו להלן].

[67] כפי שכתב בגבורות ה' פנ"ה [רמד.]: "כאשר היתה היציאה [ממצרים] שהגיעה במדריגה אל השי"ת מבלי אמצעי, שהרי ישראל דבקים בה' בלי אמצעי". וכן כתב לעיל פנ"ד ד"ה וכאשר תבין: "כי יהיה לישראל דבר זה בעצמם, מבלי שום אמצעי כלל", וראה שם הערה 47. וצרף לכאן את התנגדותו של המהר"ל לאמירת הפיוט של "מכניסי רחמים", כי "אין זה ראוי, כי דבר זה כאילו מתפלל אל המלאכים שיכניסו רחמינו, ולא מצאנו זה" [לשונו בנתיב העבודה פי"ב (א, קטז.)].

[68] לשונו 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". וענין זה יבואר יותר בהמשך. וכן הוא לעיל פי"ג הערות 53, 54.

[69] פירוש - אם האבות היו סיבה לזכות ישראל, אזי זכותן של ישראל היתה נמצאת אצל האבות, כפי שכל מסובב נמצא אצל סבתו, וכמבואר לעיל בהקדמה הערה 10, פ"ח הערה 96, ופנ"ב הערה 23.

[70] שהרי "ראוי אל תחלת הויה שילמד זכות שלא יגיע הפסד אל ההויה" [לשונו לעיל פי"ט ד"ה ובאור ענין, ושם הערה 15, והובא בהערה 63]. אמנם יש לעיין בזה, כי כאן מבואר שהאבות לא ביקשו רחמים עלינו, ואילו במנחות נג: מבואר שאברהם אבינו לימד זכות על ישראל, וכמבואר לעיל פי"ט ד"ה ובאור ענין. וכן יצחק לימד זכות על ישראל, וכדאיתא בשבת פט:, והתבאר לעיל פי"ג [ד"ה אבל דעת] שיצחק מסוגל ללמד זכות על ישראל. וכיצד שתי גמרות אלו תואמות לדרשה זו שאין האבות מלמדים זכות על ישראל. וצ"ע.

[71] ישראל.

[72] לעיל פי"ב הערה 30, פי"ג הערה 77, פי"ד הערות 66, 93, פי"ט הערות 42, 43, פ"כ הערה 50, פ"ל הערה 22, ופל"ח הערה 15.

[73] וענין זה מבואר היטב לעיל פי"ב הערה 30, כי הוא יסוד מוסד בספרי המהר"ל, וכמלוקט שם.

[74] כי גדר של תשובה הוא "ההשבה אל השי"ת" [לשונו בנתיב התשובה פ"ג (ב, קנו.)], וכמבואר לעיל פ"ח הערה 151, ושם נתבאר יסוד זה בהרחבה.

[75] כפי שביאר בדרשה לשבת תשובה [סח.]: "כל זמן שיש לאדם שום חבור ודביקות עם השם יתעלה, יש לו השבה אל השם יתעלה". וא"כ החבור אל השי"ת פועל פעמיים; (א) הוא מאפשר מעיקרא השבה אל השי"ת, אף לאחר החטא. (ב) לאחר ההשבה אל השי"ת החבור מתהדק ומתחזק עד שהחטא מסולק לחלוטין. הרי שהחבור פועל ההשבה, והחבור פועל לסילוק החטא.

[76] ומכך מוכח לכאורה שלמרות חבורם של ישראל אל השי"ת תתכן אפשרות של חטא.

[77] כי כבר נתבאר לעיל שביחס שבין עלה לעלול יש חבור וחילוק בו זמנית [פי"ט הערות 18, 64, וש"נ], "וזה כי יש לעלול שתי בחינות; הבחינה האחת מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו... הבחינה השנית, מצד שהש"י עילה והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (פה.)]. וכ"ה בח"א לב"ב צט. [ג, קכב:], ובגו"א דברים פ"י הערה 34. וראה עוד לעיל פמ"ב הערה 37.

[78] כפי שכתב לאידך גיסא בגו"א בראשית פ"ו אות יט: "והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא... שמי שדבק באחד, א"א לו לזוז ממנו ולחטוא", וראה שם הערה 108, שהובאו שם דברי הגמרא בשבת נו. "אפשר חטא בא לידו [של דוד] ושכינה עמו". וכמבואר בבאר הגולה באר חמישי [קא:]. ולעיל פי"ג הערה 41 נתבאר שהחטא גם גורם לפירודם של ישראל מהקב"ה. אמור מעתה, שהפירוד שמעיקרא [הקיים בין עלול לעלה] מאפשר את החטא, ופירוד זה מתעמק יותר גם כתוצאה מהחטא. כי הפירוד הוא קודם לחטא, וכן הפירוד הוא תוצאה מהחטא. וראה לעיל פי"ג הערה 52.

[79] וכפי שנתבאר למעלה [פי"ד הערה 8, ופמ"ט הערה 51] שישראל רחוקים מן החטא, ואין החטא ראוי להם כלל. וראה כאן הערה 51, ולהלן פנ"ח הערה 57.

[80] מאחר שנקראו [ישראל] 'בניו', ראוי שיהיו מסולקים מן החטא, שכל המחובר והדבק אל הטהור - טהור מן החטא. ולכך, מצד החבור שיש לישראל, שהם בניו של השי, ראוי שיהיו מסולקים מן החטא" [לשונו לעיל פי"ג ד"ה וזה שאמר, ושם הערות 52-54].

[81] לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש קוה: "'ונקוו אליה כל הגוים' [ירמיה ג, יז], 'יקוו המים' [בראשית א, ט], והשם 'מקוה מים' [ויקרא יא, לו]... ענינם ענין קבוץ".

[82] כפי שכתב בגבורות ה' פמ"ו [קעה:]: "ויש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים... במה שהעולם נתלה בו יתברך... ובזה כל המציאות שב

אל השי"ת". ושם בפס"ט [שטז.] כתב: "כי כאשר העלול נמצא מן העלה יתברך, כן שב אל עלתו... כי הנמצאים אין להם קיום בלא העלה, והם תלויים בו, וזהו השבת העלול אל העלה... לפי שהוא יתברך עלת הכל, ואליו ישוב הכל... כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו".

[83] כפי שביאר בתפארת ישראל פ"ע [ריט.]: "ענין הקרבן הוא השבת העלול אל העלה... ודבר זה הוא כפרת ישראל", ועיי"ש שמאריך בזה. וזהו שכתב כאן שכאשר הכל נאסף אל השי"ת - בכך הכל נטהר.

[84] כי הוא יתברך צורה אחרונה להם [לשונו למעלה, וראה הערה 73]. וראה לעיל פ"כ ד"ה והבן עוד, שכתב שם: "ישראל נותנים תכלית שלהם אל הש"י, כי הוא יתברך תכלית להם... ובשביל כך תכלית ישראל אצל השם יתברך". וראה שם הערה 46. ובתפארת ישראל ס"פ ע [ריט:] ביאר שהקרבנות אינם אלא מישראל, עיי"ש.

[85] בדרשה לשבת תשובה [פד:] האריך בענין זה, ובתוך דבריו כתב: "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... ולכך קאמר 'מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל'. כי המקוה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם. כי המקוה לא שייך בו טומאה, לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה - מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל, כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא, ולכך ישראל טהורים ע"י הקב"ה בעצמו... ואשרינו ואשרי חלקנו בטהרתנו במקום טהור וקדוש הזה, אשר לא יטוהרו בו מלאכים עליונים, כאשר ידוע לחכמי בינה".

[86] כפי שנתבאר לעיל פמ"ז ד"ה כאשר תבין, וד"ה וזה שאמר, וד"ה ובפסחים פרק האשה, והובא במקצת בהערה 54, וכן לעיל פמ"ח הערה 36.

[87] ובפסוק זה סיים את דרשתו לשבת תשובה [פה:], לאחר שביאר גם שם שהקב"ה מטהר ישראל במקוה.

[88] שהרי על כך נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם", וכמבואר לעיל פי"ג הערה 41.

[89] כי "שם מקום הונח אל המעלה, כמו שאמרו [שבת נא.] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו". [וראה לעיל פ"ז הערה 130, וש"נ]. ובח"א לשבת קיג: [א, נא:] כתב: "כי שם 'מקום' נאמר על המדריגה והמעלה". ובתפארת

ישראל פכ"ד [עג.] כתב: "נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". וראה לעיל פט"ז הערה 64.

[90] פירוש - מה שגרם לחטא בעוה"ז לא יהיה קיים לעת"ל; כי גורם החטא בעוה"ז הוא "במה שנבדלים מן השי"ת" [לשונו למעלה], ולעת"ל ישראל יהיו "דבוקים בו יתברך, ויהיו מסולקים מן החטא, וכאילו לא חטאו" [לשונו למעלה]. וכמו שכתב בנתיב התשובה פ"ב [ב, קנג:], וז"ל: "זדונות נעשו לו שגגות [יומא פו.], כי לפי מדריגת ומעלת התשובה, שהוא שב אל הש"י... ולפיכך נחשב החטא שגגה. דומה למי שהוא בלתי ידיעה וקנה אח"כ מדריגה עליונה, שנעשה חכם. לפי מדריגה עליונה שקנה, נקרא מה שעשה קודם זה - שעשה בשגגה. כי כאשר החוטא שב בתשובה מסלק עצמו מן המדריגה החמרית שהיה בו החטא, ומגיע עד המדריגה הנבדלת, ומפני כך נחשב לו חטאו מצד התשובה שעתה עומד בו - שגגה, כי השגגה הוא מצד החומר".

[91] שהם קיימים לעולם, וכאשר תקרה אתכם הרעה, יהיו עדים שאני התריתי בכם בכל זאת [רש"י דברים ל, יט]. וכן ביאר בדברים לב, א.

[92] כי כבר נתבאר שהשמים והארץ הם כל המציאות [לעיל פי"א הערה 84]. ובדר"ח פ"ה מ"א [ריד.] כתב: "כי השמים והארץ הם הכל". ובגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "כל המציאות ביחד הם שמים וארץ". וראה גו"א שמות פי"ח סוף אות א, ושם הערה 30.

[93] כפי שכתב לעיל פכ"ד ד"ה ומה שאמר: "שהשביעם בשמים ובארץ, שהם שומרים הסדר אשר הש"י סדר אותם, ולא ישנו ולא ימירו את אשר גזר הש"י, ואין אחד שיעבור". וכפי שביאר רש"י דברים ל, יט "הסתכלו בשמים... שמא שינו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח... הסתכלו בארץ... שמא שינתה את מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים".

[94] כי עדות שייכת על הפכים, וכמו שביאר בח"א לע"ז ב. [ד, יז.], שהאומות מעידות שישראל קיימו התורה, וז"ל: "כי האומות ראויים להעיד על זה בפרט... כי לפי ערך האומות, שהם עובדים ע"ז, ישראל שהם חלק השם ראוי שיהיו מקבלים מצות בוראם... כי ידיעת ההפכים אחד. וכאשר הם מעידים בעצמם שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, א"כ בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". וכמו כן השמים והארץ השומרים הסדר, הם המעידים על מי שעבר על הסדר.

[95] כי כל עדות שהוא מעיד שכך נמצא בפועל [לשונו להלן פנ"ז ד"ה ולכך כל]. וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכאן הוא מדגיש לאידך גיסא - דבר

שנמצא בפועל נגלה, נחשב לעדות. ועוד אודות שהחטא נחשב ליציאה מן הסדר - ראה לעיל פ"א הערות 29, 40, פ"ט הערה 139, פל"א הערה 124, ופל"ה הערה 85.

[96] פירוש - ארץ ושמים חדשים הם משל לכך שההנהגה תהיה חדשה ואחרת.

[97] וממילא בטלה עדותם של השמים והארץ, כי בהעדר יציאה אל הפעל, העדות אינה בת קיום.

[98] מחמת דביקותם בהשם יתברך, וכמו שנתבאר.

[99] פירוש - זהו שינוי בכמות ["בפחות ויותר"], אך לא שינוי באיכות.

[100] שמכל מקום שמו הראשון עדיין עליו. ומעין מה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"ד: "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד... ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר אני אחר, ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים". אך כל עוד שלא שינה שמו, עדיין הוא אותו האיש שעשה אותם מעשים. ולעת"ל, כל עוד שלא נעשה שינוי השם, עדיין שם הראשון על ישראל.

[101] ושם חדש מבטא מהות חדשה, וכפי שנתבאר לעיל פ"ה הערה 80, וש"נ.

[102] דוגמה לדבר; בחגיגה יג: אמרו שיחזקאל הנביא ביקש רחמים שפני השור שבמרכבה [יחזקאל א, י] יהפכו לפני כרוב [שם שם יד], בכדי שלא יזכר חטא העגל שעשו ישראל. וביאר זאת בגו"א שמות פכ"ה אות כג ד"ה ומה, וז"ל: "דודאי כאשר יהפוך את פני השור לכרוב, אז לא נמצא חטא ישראל, והוא ידוע לחכמים... כי חטא של עגל מסוגל אל ישראל, ויורה שיש חסרון בישראל, והוא חטא עצמי... והוא קטרוג על ישראל... וכאשר נהפך השור לכרוב, אז לא היה נמצא הדבר ההוא אשר ישראל מתייחס אל החטא". וראה לעיל פכ"ב הערה 106. ועוד אודות שחטא ע"ז נמצא בישראל ביותר - ראה לעיל פ"ג הערה 1.

[103] ונראה מה שהמדרש נקט דוקא בחטא ע"ז יותר מאשר שאר חטאים, כי חטא זה עומד לגמרי כנגד דביקות בהשי"ת. וכמבואר ברמב"ן שמות כ, ג, וז"ל: "כי ישראל סגולת השם הנכבד, אשר הבדילם לו... והנה אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים, יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים". וראה לעיל פי"א הערה 38, ופכ"ב הערה 16.

פרק נז

[1] פירוש - הדבר אשר יבחן מבחוץ על ידי גורם זר, הוא בחינה אמתית ונכונה. וכונתו לאפוקי מקרוב המעיד על קרובו, שאין עדות זו בגדר "יבחן מזולתו", וכמו שמבאר.

[2] כמבואר בסנהדרין כז: במשנה ובגמרא שם. והרמב"ם בהלכות עדות פי"ג ה"א כתב: "הקרובים פסולים לעדות מן התורה, שנאמר [דברים כד, טז] 'לא יומתו אבות על בנים'. מפי השמועה למדו שבכלל לאו זה שלא יומתו אבות על פי בנים, ולא בנים על פי אבות. והוא הדין לשאר קרובים".

[3] ב"ב קנט. "גזירת המלך היא... ולאו משום דמשקר, דאי לא תימא הכי, משה ואהרן לחותנם משום דלא מהימני הוא [בתמיה], אלא גזירת מלך הוא שלא יעידו להם". והרמב"ם בהלכות עדות פי"ג הט"ו כתב: "זה שפסלה תורה עדות הקרובים, לא מפני שהן בחזקת אוהבין זה את זה, שהרי אינו מעיד לו לא לטובתו ולא לרעתו, אלא גזירת הכתוב הוא". וראה עוד טושו"ע חו"מ סימן לג סעיף י.

[4] לא מצאתי איפה נתבאר בחבור תפארת ישראל ענינו של עד קרוב. אמנם שם בפי"ח [נז.] הזכיר דין של דיין קרוב, שכאשר הקב"ה עושה דין בצדיק "מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי אף מאוהביו... ואם היה מצורף אליהם לא היה עושה דין בהם". ומעין זה כתב בדרשת שבת הגדול [רכו:], וז"ל: "כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [ע"פ המשנה בנדה מט: "כל הכשר לדון כשר להעיד". וראה טושו"ע חו"מ סימן ז סעיף ט]. כי הקרוב הוא כמו גופו... כי כאשר יש קשור וחבור עם הש"י אין קרוב יותר מזה, ואין כאן דין". הרי שביאר מדוע דיין קרוב הוא פסול, אך לא ביאר כן לגבי עד קרוב. וענין עד קרוב נתבאר בדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:], נתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.], ח"א לע"ז ב: [ד, כ:], ובח"א לקידושין מ: [ב, קמד:], ויובאו בסמוך בהערות. וראה לעיל פי"ג הערה 5.

[5] לשונו 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 דיין". ונקודה זו תבואר כאן יותר בהמשך.

[6] כפי שכתב לעיל פי"ח ד"ה ועומק הדין, וז"ל: "כי הדין מושכל מחויב, כי שאר דברים שהם אפשרים, כיון שאינם מחוייבים, אינם שכל גמור... שהדין המחויב, מפני שהוא

מחויב ומוכרח". וראה שם הערה 60, שנקבצו שם המקבילות ליסוד זה. וראה לעיל פמ"ז ציון 23.

[7] כפי שכתב לעיל ר"פ מג: "כי כאשר הדבר הוא עדיין בכח, הוא חסר השלימות", וראה שם הערה 2. וכן ראה לעיל פנ"ב הערה 46. וכן נתבאר לעיל שדבר שאינו בפועל הוא בשעבוד [פ"כ הערה 40, וש"נ]. וכן נתבאר לעיל שמי שאין שלימותו בפועל - אינו אומר שירה [פל"ג הערה 53, וש"נ]. ודבר שהוא בפועל הוא בשלימות מעלתו, מה שאין כן כשאינו בפועל [כמבואר לעיל פ"ו הערה 99, וש"נ]. וממילא ברור הוא "שהכח אין לו מציאות גמור".

[8] כמבואר לעיל פי"ח הערה 60. ובדר"ח פ"א מ"ב [כו.] כתב: "כי אין במציאות רק השם יתברך שהוא מחוייב המציאות". ובאור חדש [קמט.] כתב: "ואין דבר יותר מחויב שיהיה נמצא כמו הש"י, שהוא מחויב המציאות". ובבאר הגולה באר הששי [קז:] כתב: "אין דבר אשר לו המציאות הגמור כמו שיש לדין, כי הדין הוא דבר מחוייב שיהיה, וכל דבר שמחויב שיהיה, יש לו המציאות הגמור". ובנתיב הדין פ"א [א, קפה.] חיבר את המשפט להקב"ה, כי שניהם מחוייבי המציאות. ושם בפ"ב [א, קצ.] כתב: "אין דבר בעולם שיש לו מציאות יותר כמו המשפט, שהדבר שהוא בלתי מחויב אין מציאותו כל כך כמו דבר שהוא מחויב". ולעיל פכ"ג הערה 131 נתבאר שמידת הדין גורמת שהדברים יצאו לפועל הגמור.

[9] כמבואר במשנה סנהדרין לב., שבין דיני ממונות ובין דיני נפשות לא דנים תחילת דינם בלילה.

[10] כמבואר בר"ה כה:, ותוספות שם ד"ה כגון ש"אין קבלת עדות אלא ביום". וכן פסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ג ה"ד, וכסף משנה שם, ורמב"ן ב"ב קיד., ועוד.

[11] רמב"ם הלכות עדות פ"ט הי"ב: "הסומים, אע"פ שמכירין הקול וידעו האנשים, הרי אלו פסולים מן התורה, שנאמר [ויקרא ה, א] 'והוא עד או ראה' מי שהוא ראוי לראות הוא שמעיד". וראה כס"מ שם. ובסנהדרין לד: השוו בין סומא ללילה, וכשם שאין דנים בלילה, כך סומא פסול לעדות.

[12] כפי שכתב בגבורות ה' פל"ו [קלה:]: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ולעיל פכ"ה ד"ה והתבאר לך כתב: "ישראל דן ביום, והאומות בלילה... כי דן ישראל ביום, לפי שהם אמיתת המציאות, אשר המציאות היא נחשב כמו יום, אשר בו נמצא הכל. והאומות אשר אין להם אמיתת המציאות, דין שלהם בלילה... אשר לא נמצא בו דבר". וראה שם הערה 132. וראה עוד לעיל פ"ה הערה 345, וש"נ.

וכמבואר בהערה הקודמת שאף הסומא דינו כלילה, שאין מציאותו בפועל. וכן בח"א לנדרים סד: [ב, כב:] ביאר שהסומא חשוב כמת כי אין לו מציאות. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכג.] כתב: "כי האור הוא המציאות, שהוא בפעל לגמרי, ולפיכך אמרו ז"ל [נדרים סד:] שהסומא כאילו מת". ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "סומא נחשב כאילו מת, וכל זה מפני כי האור משים האדם בפעל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפעל".

[13] וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:].

[14] ופירש רש"י שם "מאחר שיצאה מרחם אמנו היא לנו כאילו נאכל חצי בשרנו". וראה לעיל פנ"ד הערה 43. ובגו"א בראשית פכ"ה אות יט [ד"ה ואם] כתב:" האח הוא חצי בשרו, שהרי הם כאילו הם דבר אחד".

[15] ענין זה מבואר היטב בח"א לע"ז ג. [ד, כ:], שאמרו שם בגמרא "אומרים העובדי כוכבים לפני הקב"ה, רבש"ע, ישראל שקבלוה [את התורה] היכן קיימוה, אמר להם הקב"ה, אני מעיד בהם שקיימו את התורה כולה. אומרים לפניו, רבש"ע, כלום יש אב שמעיד על בנו, דכתיב [שמות ד, כב] 'בני בכורי ישראל'". וכתב שם בח"א בזה"ל: "דבר זה צריך טעם, וכי אינם מאמינים אל הש"י. אבל יש לך לדעת, כי מה שפסלה התורה לעדות הקרוב, אין הדבר מפני שהוא משקר בעדות. שהרי אפילו בא להעיד לחייב אותו ג"כ אינו עדות. אבל עיקר הדבר מפני כי לא נקרא עדות כלל. וזה מפני כי העדות צריך שיהיה נגלה בפעל, כי לכך הוא עדות. ומה שמעיד הקרוב, שהוא כמו עצמו, אין העדות במציאות בפעל, ואין לדון על ענין זה, כיון שאין זה עדות שנמצא אל הכל בפעל. כי הדבר שהוא בעצמו לא נקרא זה 'נמצא', כי המציאות הוא דבר שנמצא אל הכל. ולפיכך הקרוב שהוא כמו עצמו, מה שמעיד אינו בעדות, שאין זה במציאות הגמור, רק שנמצא לעצמו, ונחשב כמו הולד שהוא בבטן אמו, ולא יצא אל העולם, לא נקרא שנמצא, כיון שלא נמצא אל הכל, רק לעצמו. ולפיכך מה שמעיד הקרוב שהדבר נמצא כך וכך, לא נקרא זה מציאות, לפי שהוא נמצא לעצמו, ואינו מציאות גמור בפעל. ולפיכך, אע"ג שקיימו ישראל התורה, והש"י מעיד שקיימו התורה, אין נחשב שנמצא בפעל הגלוי, כיון שאין האב מעיד על בנו, וישראל בנים להקב"ה".

[16] שבועות ל. "מנא הני מילי ["דנשים פסולות לעדות" (רש"י שם)], דת"ר, 'ועמדו שני האנשים' [דברים יט, יז], בעדים הכתוב מדבר ["ללמדך שאין עדות בנשים" (רש"י שם)]". והרמב"ם בהלכות עדות פ"ט ה"ב כתב "נשים פסולות לעדות מן התורה", וראה כס"מ שם.

[17] אודות שהאשה חומרית [לעומת האיש שהוא צורה] - ראה לעיל פ"ז הערה 311, ושם נסמן, כי הוא יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל.

[18] אודות שאין לחומר מציאות בפועל, והוא נחשב בכח, ראה לעיל פ"כ הערה 40, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ובגבורות ה' פמ"ה [קעא:] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך הדבר הגשמי אינו בעל השלמה".

[19] לשונו בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח.]: "כל אשר אין לו מציאות גמור, רק חסר, אין ראוי להעיד על המציאות שכך הוא נמצא. ולפיכך נשים פסולים לעדות, אפילו היא מרים הנביאה, אע"ג שהיא נאמנת בכל דבריה, אין מדריגת העדות לנשים, שהאשה אינה עיקר המציאות, רק האיש עיקר המציאות, והאשה היא מציאות חסר, ומפני כך היא פסולה לעדות, שהעד מעיד על אמתת המציאות. ועוד, כי האשה מדריגתה חמרית, ואין לחומר מציאות בפעל לגמרי כאשר ידוע, כי החומר אין מציאותו בפעל... כי אין החומר נמצא בפעל כמו שהוא ידוע, לכך אין ראוי להעיד על המציאות, שאין בני אדם כאלו במדריגה הזאת". ובח"א לקידושין מ: [ב, קמד:], כתב: "האשה פסולה לעדות מפני שהיא נוטה אל החומר... וידוע כי העדות שמוציא העדות אל הפעל, ולכך האשה שהיא נוטה אל החומר, ואינה נחשבת בפעל, שהחומר אינו בפעל, לכך אינה יכולה להוציא דבר אל הפעל, כי היא עצמה אינה בפעל". וכן כתב בח"א לע"ז ד. [ד, כח:]: "האשה והעבד פסולים לעדות, כי האשה והעבד נוטים אל החומר, ואין שייך בהם שיוציאו דבר אל הגלוי, כי הם חומריים ואינם כ"כ בפעל הנגלה, ואיך יוציאו דבר אל הפעל הנגלה". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה לעיל פמ"ג הערה 32.

[20] כמו שרבי יהודה אמר בברייתא ביבמות מז. "אין עדות לעובד כוכבים". והמהר"ל סובר כשיטת הרמב"ם שהפסול הוא מהתורה, שכך פסק הרמב"ם בהלכות עדות פ"ט ה"ד: "העבדים פסולין לעדות מן התורה, שנאמר [דברים יט, יט] 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו', מכלל שאחיו כמוהו, מה אחיו בן ברית אף העד בן ברית, ק"ו לעכו"ם". וע"ע תוספות ב"ק פח. ד"ה והא, ובגיטין ט: ד"ה אע"פ.

[21] כפי שביאר לעיל בפכ"ה ד"ה והתבאר לך, וז"ל: "האומות אין להם אמיתות המציאות... מדריגתם אשר אינם אמיתת המציאות", וראה שם הערה 131. ובח"א לע"ז ג: [ד, כב.] כתב: "אין לאומות מציאות כלל... כי לא נחשבו מציאות", וראה לעיל פל"ו הערה 94. ובגבורות ה' ס"פ ח [נב.] כתב: "כי האומות... אינם מציאות, כי על האומות נאמר [ראה ישעיה מ, יז] 'כל גוים תהו'". וכן הוא בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:].

[22] כמו שאמרו במשנה [נידה מט:] "כל הכשר לדון כשר להעיד, ויש שכשר להעיד ואינו כשר לדון". הרי מבואר שאם פסול מלהעיד, ק"ו שפסול לדון, וכמו שיבאר.
[23] ובשו"ת אבני נזר [אהע"ז ח"א סימן קא] כתב: "הנה קיי"ל שהבי"ד יכולים לדון עפ"י ראיה, אך דוקא כשראו ביום [עיין תוספות ב"ק צ:]... וזה צריך ביאור, דמה נפקא מינה, סוף סוף יודעים המעשה, והוא קל וחומר משמעו מהעדים. וצריך לומר דהבי"ד אינם יכולים לדון עפ"י ידיעתם רק עפ"י ראייתם. ומה ששמעו מעדים שראו - חשוב כאילו אז ראו הב"ד בשעה ששמעו העדות. וכעין זה כתב הגאון מהר"ל ז"ל מפראג בספר דרך חיים פרק ד' משנה כב". ובהגדה של פסח של השם משמואל [עמוד מא] כתב: "בעדות כתיב לשון הגדה [ויקרא ה, א], ובתרגום [שם] 'יחוי', שהעדים כמו מראים לב"ד המעשה, עד שהב"ד כמו רואה המעשה". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמודים 56-59. ובישעיה [מג, י] נאמר "אתם עדי נאום ה'", ולאחריו נאמר [שם שם יב] "ואני קל", ודרשו בסיפרי [דברים לג, ה] "כשאתם עדי אני קל, וכשאין אתם עדי אין אני קל". ואם עדות היתה רק העברת מידע, מה שייך לתלות את אלקותו יתברך בעדותם של ישראל. אלא בע"כ עדות אינה הבאת המעשה גרידא לידיעת הדיינים, אלא היא הוצאתו לפועל של הדבר שעליו נערך הדיון. ולכך אלקותו יתברך בעולם תלויה בעדותם של ישראל, המוציאים לפועל את אלקותו בעולם.
[24] כפי שכתב לעיל פמ"ט ד"ה כבר אמרנו, וז"ל: "כבר אמרנו לך פעמים הרבה, שכל חטא שבישראל הוא מצד המקרה, ואין חטא מצד עצם צורתן... מצד עצם ישראל הם טובים, כי הצורה בישראל צורה אלקית, ולכך אין חטא בהם מצד עצמן, רק מצד המקרה, דהיינו מצד היצה"ר, כמו שהתבאר בפרקים הקודמים". ועוד ראה שם הערות 43, 45. ובפי"ט ד"ה ובאור ענין כתב: "אע"ג שחטאו [ישראל], מ"מ מצד חשיבות ומעלת עצם הצורה שבהם, אף שיש חטא מצד החומר, מ"מ יש להם צורה נבדלת אלקית מצד עצמם... ומעתה אף אם הם נפתים ליצה"ר מצד החומר שבהם, הרי אין בטול לצורתן העצמית הנבדלת". וכן הוא בפרק יא ד"ה הנה התבאר, ושם הערה 238, שנקבצו שם המקומות הנוספים שיסוד זה התבאר. וראה עוד לעיל פ"ב הערה 103, ובסמוך ציון 34, ולהלן פנ"ח הערה 21.
[25] קצ"ב, שמקודם ביאר שגוי פסול לעדות, וכיצד לפי"ז בלעם הוא עד יותר מכל. ואולי י"ל שבלעדם גופא רצה לקלל, ורק הקב"ה הפך הקללה לברכה [יבואר בסמוך], וא"כ לא מדובר בעדות הבאה מדעתו ורצונו של בלעם, אלא עדות שנאמרה בעל כרחו.

ועל עדות מעין זו לא אכפ"ל שמדובר בגוי, כי בלא"ה הגוי [בלעם] לא העיד כאן מצד דעתו ובחירתו, אלא הוא רק שימש כאכסנאי לנבואת ה' שעברה דרכו.

[26] שכבר נתבאר למעלה שקרוב אינו יכול להעיד על הבפעל, וממילא מוכח שהרחוק מעיד על הבפעל. וראה הערה 50.

[27] פירוש - מה שבלעם בוחן את ישראל מצד אמתת צורתם, אשר בו נמצאו ישראל בפעל.

[28] נראה כונתו, שכבר נתבאר שמציאות ההפכים אחת, וכאשר נמצא האחד, ימצא השני כנגדו [לעיל פ"ה הערה 580, ופכ"ה הערה 68]. וכן נתבאר שדבר והפוכו הם שוים, והמספר הנזקק לצד אחד, הוא המספר הנזקק גם להפכו [לעיל פ"ח הערה 47, פ"ט הערה 52, ופל"ה הערה 90]. ולכך הקללה שבלעם רצה לקלל, וכן הברכה שיצאה מכך - בנות חדא בקתא אינון. והואיל והקללה מכוונת כנגד אמתת ישראל, ממילא הברכה הנובעת מהקללה אף היא מכוונת כנגד אותה מטרה. ולכך הברכות העולות מנבואת בלעם הן פסגות הברכות, כיון שהן מכוונות כנגד אמתת צורתן של ישראל.

[29] ילקוט שמעוני לבלק [ר"פ כה], והוא ברמז תשע"א ד"ה וישב ישראל.

[30] אף משה לא ברכן עד שהוכיחן תחלה [המשך לשון המדרש שם]. ואולי הכונה לתחילת ספר דברים, שנאמרים שם דברי תוכחה [רש"י דברים א, א].

[31] אע"פ שבמדרש לא השוו את בלעם למשה בענין הששים מיל, מ"מ מדנקט המדרש כן לגבי בלעם, ולא נקט כן לגבי משה, מוכח שדבר זה יחודי הוא לבלעם. ומה שלא השוה ג"כ לברכות יעקב, כי ברור שלא שייך אצל יעקב שמחנה ישראל יהיה ששים מיל.

[32] ומספר ששים תואם למעלת ישראל, שהרי כשיצאו ממצרים היו ישראל ששים ריבוא [שמות יב, לז], הרי שכאשר ישראל יוצאים לפעל - מספרם קשור לששים. וראה לעיל פ"ו הערה 50, פי"ד הערה 43, ופכ"ה הערה 24. [אמנם כאן נתבאר שמחנה ישראל ששים מיל, ואילו בגמרא (ברכות נד:) אמרו שמחנה ישראל הוי שלשה פרסי, ופרסה הוא ד' מילין (פסחים צג:). וכן הוא בסוטה יג:. ובתנחומא אחרי מות סימן ו אמרו "י"ב מיל כנגד מחנה ישראל". ואף בתפארת ישראל פל"א (צג:) כתב ג"כ שמחנה ישראל הוא י"ב מילין]. ובח"א לסוטה יג: אמרו "שנים עשר מיל על שנים עשר מיל כנגד מחנה ישראל בת קול משמיע ואומר 'וימת משה ספרא רבה דישראל'". וכתב שם בח"א [ב, נה:]: "אחר שהקב"ה בעצמו קבר את משה [רש"י דברים לד, ו], היה הקב"ה משמיע הספד על משה ג"כ בכל מחנה ישראל י"ב מיל". הרי שדבר ששייך לכל ישראל - קולו הולך נגד כל מחנה ישראל.

[33] כמו שהתבאר למעלה. ורש"י בבראשית לו, כה, כתב: "משנולד שטנו של עשו... משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". ובגו"א שם אות יח כתב: "כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב אל עשו... ואין חלק דבר הוא בפועל ובשלימות... אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף... אז נמצא בפעל ובשלימות". וראה לעיל פי"ז הערה 77, ופכ"ה הערה 9.

[34] לעיל ד"ה ומפני זה.

[35] אמנם בגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "משה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע". ובגבורות ה' ס"פ טו [עה:] כתב: "כי לפי מדריגתו [של משה] לא היה היה לו צירוף עם שאר ישראל". ושם ר"פ יח [פא.] כתב: "מרע"ה נבדל היה מכל הבריות, לכך לא היה הוא חלק מן הכלל... והוא לא היה נכלל עם הכלל". ואף לגבי יעקב מצינו שאינו נכלל בשבעים נפש, "כי יעקב ראוי להיות נבדל מן הבנים... ולפיכך לא נמנה יעקב" [לשונו בגבורות ה' פי"ג (סח.)]. וראה עוד בגו"א בראשית פט"ו אות יט. ולכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שיעקב ומשה הם חלק מישראל. אמנם זה לק"מ, כי באלו מקומות נתבאר שמעלתם של יעקב ומשה מפרידה ומבדילה בינם לבין שאר ישראל, אך מ"מ בודאי שמכלל ישראל המה. ולכך אין ישראל נמצאים בפועל לגביהם. מה שאין כן לגבי בלעם הרשע, שכל מציאותו מורחקת מישראל, ולכך כלפיו ישראל אכן נמצאים בפועל הגמור.

[36] ובע"ז ג. אמרו שבני אומות העולם מעידים על שישראל קיימו את התורה [נמרוד מעיד על אברהם, לבן מעיד על יעקב, אשת פוטיפרע מעידה על יוסף, וכיו"ב]. וכתב שם בח"א [ד, כא.], וז"ל: "אמר יבואו האומות, שהם רחוקים מישראל ויעידו... וזה נקרא עדות שהוא נמצא אל הכל... ודבר זה עדות גמור". והם הם הדברים שנתבארו כאן.

[37] אלא היה שונאם של ישראל, וכמו שפירש רש"י בבמדבר כב, יא "בלעם היה שונאם יותר מבלק". ובב"ר סו, ד אמרו "בלעם על ידי שהיה שונא פתח בברכה וסיים בקללה". ולעיל פ"ה [ד"ה ולכך אחר] כתב: "בלעם... היה שונא ומתנגד לכח הקדושה אשר ישראל דביקים בו". וראה שם הערה 535.

[38] פירוש - היוזמה שבלעם יקלל את ישראל באה ממואב, וכמבואר בקרא [במדבר כב, ד-ו].

[39] לשונו לעיל פל"ב סד"ה ומזה תבין: "לא תמצא שום אומה יותר רחוקה מישראל מן עמון ומואב, שנצטוו עליהם 'לא יבואו בקהל לעולם'. שלא תמצא דבר זה בשום אומה

כלל". וראה שם הערה 69 בביאור הדבר. וכן ראה שם הערה 135, שנתבאר שם שעמון ומואב הם צוררי ישראל יותר מכל האומות.

[40] מרוחק מן ישראל, ועל שם ריחוק זה נקרא "בלעם" - "בלע עם", וכמו שמבאר.

[41] בלא עם - שאין לו חלק עם עם [רש"י שם].

[42] לפנינו בגמרא הגירסא היא "שבלה עם". ופירש רש"י שם "שבלבל ישראל בעצתו שהשיא לבלק... והפיל מהם כ"ד אלפים".

[43] שבא על בעור - שבא על אתונו [רש"י שם].

[44] שהוזכר בספר שופטים ג, ח "ויחר אף ה' בישראל וימכרם ביד כושן רשעתים מלך ארם נהרים ויעבדו בני ישראל את כושן רשעתים שמונה שנים".

[45] כי בגמרא אמרו "תנא הוא בעור הוא כושן רשעתיים הוא לבן הארמי". והרעה שעשה בימי יעקב היה "שרדף אחריו ובקש לעקור את הכל" [רש"י סנהדרין קה.].

[46] לשונו בח"א לשם [ג, רמה.]: "פירוש שלא היה נחשב בכלל שום עם, כי אין עליו שם שום אומה מן האומות".

[47] פירוש - בלעם היה נבדל מכל האומות ע"י מדריגת הנבואה שהיתה לו, שאינה שייכת לאומות. וכפי שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [פב.]: "קודם שעמדו ישראל היו נביאים באומות... וכאשר עמדו ישראל לא היו נביאים באומות". וראה עוד בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח:] שביאר שבלעם היה הנביא האחרון שנותר לאומות העולם. הרי שעל ידי מדריגת הנבואה של בלעם יוצא בלעם מגדר שאר אומות העולם. ונראה יותר לבארו, כי אף משה רבינו היה נבדל מכל ישראל מחמת מעלתו בנבואה, וכמבואר בגבורות ה' ס"פ טו [עה:, וראה הערה 35]. והרי המקביל לנבואת משה בישראל הוא נבואת בלעם באומות. ולכך כשם שנבואת משה מבדילה אותו מישראל, כך נבואת בלעם מבדילה אותו מהאומות.

[48] והנה כאן ביאר שבלעם נבדל מאומות העולם מפאת מדריגתו הרמה, ואילו בח"א לסנהדרין קד: [ג, רמה:] ביאר שאינו חלק מהאומות מפאת פחיתותו. וכן משמע מדבריו בדר"ח פ"ה מי"ט [רסו:]. ויל"ע בזה.

[49] לשונו בדר"ח פ"ה מי"ט [רסו:]: "שהיה רוצה לבלוע עם, ודבק בו ההעדר לגמרי... ולכך היה בולע עם, וכל זה מפני שהיה בנו בעור, שבא על הבהמה החמרית, ודבק בו ההעדר, עד שהיה בולע עם".

[50] כפי שביאר למעלה שבלעם "היה מעיד על אמתת ישראל יותר מכל, וזה מפני שלא היה לו קורבה וחבור לישראל, לכך היה בלעם מעיד עליהם מצד אמתת ישראל אשר נמצאו בפעל". וראה שם הערה 26.

[51] כי עם ישראל בכלליותו הוא מבורך, "ואין ארור מדבק בברוך" [רש"י בראשית כד, לט]. ולעיל פל"ט [ד"ה נתבאר לך] כתב: "אין הקללה בכל הדברים". וראה שם הערה 18.

[52] להלן ר"פ נח ור"פ נט. והספורנו בבמדבר כג, יג כתב: "אל תתן עיניך בכולם, שלא תשיג המכוון כלל, כאמרו [ראה ירמיה מו, כח] 'כי אעשה כלה בכל הגוים ואותך לא אעשה כלה'".

[53] כפי שביאר לעיל פכ"ז ד"ה ובפרק חלק: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וראה שם הערה 27. וכן הוא בס"פ מג ד"ה והתבאר לך.

[54] לשונו לעיל פכ"ז ד"ה ובפרק חלק: "אין ספק כי ההתחלה הוא מחולק מן האמצעי, והאמצעי מחולק מן הסוף, כי כל אחד ואחד יש לו גדר בפני עצמו". וראה שם הערה 30. ופמ"ג ד"ה והתבאר לך כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר ההתחלה נמשך הכל. ויש בחינה שאמצע הדבר הוא עיקר הדבר, במה שעיקר הדבר הוא גוף הדבר, והוא האמצע, לא ההתחלה והסוף. והבחינה שלישית סוף הדבר, ששם השלמת הדבר, ראוי שיהיה עיקר כאשר נשלם". וראה להלן פנ"ט הערה 3.

[55] שזו מדרגת האבות. וראה לעיל פנ"ו הערה 63, ובסמוך הערות 100, 126.

[56] בתנחומא, בלק סימן יב, הובא חלקו הראשון של המדרש. אמנם בילקו"ש ח"א רמז תשס"ו [ד"ה כי] הובא כולו.

[57] פירוש - כאשר הקב"ה משמח את ישראל.

[58] פירוש - להניח יסודות לבנין.

[59] ועוד אודות חוזקם של האבות בכלל, ושל אברהם בפרט, ראה לעיל פי"ט הערה 15.

[60] דוגמה לדבר; בנדרים לט: אמרו ששבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם [תורה, תשובה, גן עדן, גיהנום, כסא הכבוד, בית המקדש, ושמו של משיח]. וכתב בגבורות ה' פ"ע [שכא.] בזה"ל: "הפשוט הוא קודם למורכב, אם כן יש דברים יאמר עליהם שנבראו קודם שנברא העולם המורכב, והם דברים פשוטים... שיש שבעה דברים ואינם מתיחסים לעולם הגשמי כלל... והם קודמים לעולם, והם מתייחסים לפשוטים יותר...

מבלי הרכבה". הרי שדבר הקודם לעולם שייך לפשוטים הקודמים למורכב. וזו מדריגת ישראל. ועוד אודות שהפשוט קודם למורכב - ראה לעיל פ"ג הערה 75, וש"נ.

[61] עם זה פירוש העם הזה.

[62] ועוד אודות שישראל קודמים לכל האומות ושאר האומות טפילות להם, ראה דבריו בגו"א שמות פ"ד אות טז שכתב: "לפי שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי' כי השי"ת ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות". וכן ביאר לעיל פ"י הערות 15, 22, 23, ופי"א הערות 15, 17.

[63] כי האומות נבראו לשמש את ישראל [לעיל פ"א הערה 27, פ"י הערה 62, ופי"ט הערה 93]. וריבוי האומות מתאפשר רק מחמת ישראל [לעיל פ"י הערה 18]. וישראל הם התבואה, ואומות העולם הן הקש [לעיל פ"י הערה 23]. והרי בשביל ישראל נברא העולם [רש"י בראשית א, א]. ורש"י דברים לב, ח כתב: "כשהפיץ דור הפלגה, היה בידו להעבירם מן העולם, ולא עשה כן, אלא יצב גבולות עמים, קיימם ולא אבדם... בשביל מספר בני ישראל שעתידים לצאת מבני שם, ולמספר שבעים נפש של בני ישראל... הציב גבולות עמים, שבעים לשון".

[64] לשונו באור חדש [עט:]: "אין ישיבה לאומות העולם בעוה"ז. ודבר זה מפני שהאומות... תלויים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם, רק בשביל זולתם [ישראל], לכך אין להם ישיבה... ונחשבים ישראל יושבים, והאומות תלויים בישראל. שכל דבר שהוא עיקר... נקרא יושב". וכן כתב בדרוש על המצות [ס:] שישראל משמשים [עוזרים] לאומות, "כי אם לא היו ישראל לא היו יוצאים ונבראים האומות בעצמם. ובזה ישראל משמשים להם, ואין האומות משמשים לישראל" [לשונו שם]. וא"ת, הרי אם לא היו נבראים האומות גם ישראל לא היו נבראים, וכפי שביאר בגבורות ה' פס"ז [שיא.], וז"ל: "משל זה [היחס של ישראל והאומות], אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד - הראש והמוח... אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר, רק נברא האדם והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב". [והובא לעיל פ"ז הערה 258]. וא"כ כשם שקיום האומות תלוי ישראל, כך הוא לכאורה אף לאידך גיסא, שקיום ישראל תלוי באומות. ומדוע קבע כאן שרק קיום האומות תלוי בישראל, ואילו קיום ישראל אינו מותנה באומות. ובעל כרחך לומר, שישנו חילוק גדול בין התליות הללו. שבעוד שקיום האומות תלוי בישראל הוא בעצם מהותם [כי לולא ישראל לא היה העולם נברא], הרי שאין קיום ישראל תלוי באומות בעצם, כי היה שייך שישראל יהיו לולא האומות. ורק שישנו דין צדדי האומר

שהעולם הגשמי אינו יכול להיות כולו ישראל, וכן שקומת האדם אינה יכולה להיות כולה מוח וראש, אך אין זה דין בעצם ישראל והמוח. ולכך אין ישראל תלויים באומות בעצם, לעומת האומות התלויות כך בישראל.

[65] מעין מה שכתב לעיל פכ"ד ד"ה ואף כי, וז"ל: "כי מקומם [של ישראל] כל העולם... כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם", וראה שם הערה 39. וכשם שכל העולם לא נבדל מישראל, כך טובתם של האומות אינה נבדלת מישראל. וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, כט] שלאחר המבול הותר לנח לשחוט ולאכול בהמות "בעבור [ש]נח הציל מהם לקיום המין... כי קיומם בעבורו".

[66] פירוש - אין אומות העולם מגיעות למקום התחלתם של ישראל.

[67] וכן ביאר הגו"א לגבי המאורות שבעולם, וכלשונו בדברים פ"ד אות י ד"ה ואם: "אין המאורות מאירים לישראל, רק שמאירים לאומות שהוא חלקם, רק שישראל נהנים מהטוב שהוא בא לאומות... שישראל אוכלים עם הטובות שבאות לאומות, ואין עולות להם מן החשבון... שנבראו להאיר לאומות, והטוב - שהוא להאיר - לוקחים ישראל ואוכלים עמהם... וא"כ אין לישראל חלק באור של המאורות". וראה לעיל פנ"ה הערה 2.

[68] ילקוט שמעוני בלק, רמז תשס"ו ד"ה כי מראש. ומקורו בפרקי דר"א פכ"ט.

[69] של ישראל [לשון המדרש שם].

[70] כפי שכתב לעיל פ"י ד"ה ובירושלמי דתענית, וז"ל: "ולפיכך נקרא ישראל 'מפתח קטנה' שהם אומה קטנה". ובדרשת שבת הגדול [ריש קצח.] כתב: "היו"ד לגמרי מורה על ישראל. כי היו"ד היא קטנה מכל האותיות, וכן ישראל [דברים ז, ז] 'לא מרובכם מכל העמים וגו' כי אתם המעט'. והם כמו היו"ד שהיא מעט". וראה לעיל פ"י הערה 100, פי"ב הערה 9, ופ"כ הערה 23.

[71] לשונו בגו"א במדבר פכ"ג ריש אות ט: "כיון דכתיב 'מי מנה עפר יעקב', ואין לומר שנקראים עפר מפני שהם רבים כעפר, ד'עפר יעקב' כתיב [ולא 'עפר הארץ' (בראשית יג, טז)], ואין העפר עפר מצד הרבוי שלה, דאף חלק קטן יקרא 'עפר'. נמצא כי העפר הוא עפר מפני דקות. ולכך הא דכתיב 'מי מנה עפר יעקב'... צריך לומר שהם קטנים כמו עפר". והובא לעיל פ"ה הערה 79.

[72] ב"ר סט, ה, וילקו"ש ח"א רמז קכ.

[73] הכל דשין עליה [מתנו"כ ב"ר מא, ט].

[74] כמו שאמר ישעיה [נה, י] "כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים ושמה לא ישוב כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה ונתן זרע לזורע ולחם לאוכל".

[75] כמו התורה שהוזכרה במדרש. ולעיל פ"ה [ד"ה אסקוה לטיטוס] כתב: "ישראל בפרט מוכנים אל התורה והמצות, והאומות אינם מוכנים לקדושה ולמצות שבתורה... שאין התורה מתייחסת לאומות העולם". וראה שם הערה 543, שזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובתפארת ישראל פ"א [ח:] כתב: "כי הנבואה ורוה"ק והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השי"ת משאר העמים... ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר השי"ת. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת". וראה עוד לעיל פי"א הערה 163, ובסמוך הערה 107.

[76] כפי שנתבאר לעיל פי"ז הערה 93, שהמקבל נקרא "קטן", וכמו הירח [המקבל מהחמה] נקרא "המאור הקטן" [בראשית א, טז]. וכן הוא לעיל פל"ט הערה 26. ובדרוש על התורה [יג.] כתב: "ולערך מעלת התורה, שייך קבלה אף בעליונים... ולפי מעלתה העליונה על הכל, צריכים לקבלה העליונים גם הם, 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". ובסוטה ה. אמרו "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "כי הקטן הוא עלול יותר מן העלה, ממה שהוא הגדול, כמו שידוע". 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 שנתבארו כאן, שהקטן הוא המקבל. 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 הש"י". 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... והארכנו בזה אצל 'מי מנה עפר יעקב'".

[77] ובביאור הדבר, ראה נר מצוה [טז.-יז:], שביאר כיצד סוגי מתכות אלו תואמים למהותן של המלכיות הללו. וראה לעיל פכ"א הערות 68, 95.

[78] שנאמר [שמות כח, לד-לה]: "פעמון זהב ורמון וגו' על שולי המעיל סביב והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש וגו'". ופירש הרשב"ם שם: "שפעמוני זהב נוקשין ומכין זה לזה". ובנתיב הלשון פי"א [ב, צו.] כתב: "המעיל שהיו בו הפעמונים, שהוא השמעת קול של קדושה".

[79] ב"מ פה: "מאי דכתיב [משלי יד, לג] 'בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע' ["מודיע לכל ומתפאר בכתרה" (רש"י שם)], 'בלב נבון תנוח חכמה' זה תלמיד חכם בן ת"ח, 'ובקרב כסילים תודע' זה ת"ח בן עם הארץ. אמר עולא, היינו דאמרי אינשי אסתירא בלגינא ["סלע אחד בליגינא" (רש"י שם)] קיש קיש קריא ["מתקשקש ומשמיע קול, ואם היה מלא סלעים לא היה משמיע קול" (רש"י שם)]. הרי שהדבר הפנימי יותר אינו משמיע קול, ואילו הדבר הפחות פנימי משמיע קול. וראה הערה 90.

[80] וכפי שביאר לעיל ר"פ כא ששאר מלכיות מתייחסות לעוה"ז, ואילו מלכות ישראל מובדלת מהן בקדושתה [וראה שם הערות 3, 4, 11]. וכן נתבאר לעיל שלארבע המלכיות חסרה המעלה האלקית [לעיל פ"י הערה 61, פי"ח הערות 31, 102, פכ"א הערה 25, פכ"ח הערה 63, ופל"ה הערה 29]. ולכך ברור הוא ש"אין כח שלהם פנימי נסתר, רק כח נגלה". וראה לעיל פי"ד הערות 98, 131.

[81] לשון המדרש: "'וירא כי אין איש.... ויטמנהו בחול' [שמות ב יב], שלא היה שם אלא ישראל, טמנו בפניהם של ישראל, שנמשלו לחול. אמר להם, אתם משולים כחול; מה חול הזה אדם נוטלו מכאן ונותנו לכאן, ואין קולו נשמע, כך יטמן הדבר הזה ביניכם ולא ישמע".

[82] שמות ב, יד, שנאמר שם "ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר", ופירש רש"י שם "דאג על שראה בישראל רשעים דלטורין, אמר מעתה שמא אינם ראויים להגאל... נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים בעבודת פרך, אבל רואה אני שהם ראויים לכך".

[83] שמות פ"ב אות כג.

[84] סוף פרק יח [פד:], ופרק יט [פה: -פו:].

[85] והנה בגו"א לא הזכיר כלל המדרש שישראל נמשלו לחול, אך הזכיר כן בגבורות ה' סוף פרק יח [פד:], ויובא בהערה 87. אמנם בגו"א שם האריך לבאר את הגנות של דלטורין, ומדוע חטא זה מביא לשעבוד. וכן האריך בזה בגבורות ה' פי"ט [פה:].

[86] פירוש - עד כה ביאר שישראל מעלתם פנימית ואינם משמיעים קול, כמו החול והעפר שאינם משמיעים קול. ומעתה יבאר איך מונח בחול ובעפר גופיה ענין פנימי זה.

[87] לשונו בגבורות ה' ס"פ יח [פד:]: "נמשלו ישראל לחול. וזה כי החול לא ישמע כאשר נוטלו מכאן ונתנו לכאן, מפני דקותו אשר בו. והדקות הוא מעוט הגשמיות, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים [ראה לעיל פ"ה הערה 148]. ולפיכך לא נודע החול כאשר ינטל. שכל דבר דק, כמו העפר והחול שהוא דק, לא נשמע כלל. וכן ראוי להם לישראל אשר יש להם המעלה הבלתי גשמית, להיות כל דבריהם בלתי נודע ובלתי מורגש... ולפיכך כתיב 'ויטמנהו בחול', הרמז כי החול שיש בו דקות, ואין לו התפשטות הגשם, לכך אינו נשמע ואינו מורגש, כי ההרגש הוא לגשמי".

[88] בסמוך בהמשך הפרק.

[89] כדין הרוחני הגובר לבסוף על הגשמי, שהרי הגשמי בעל מדריגה ראשונה וחלושה [לעיל פ"ה הערה 440, ופל"ה הערה 112]. וכן הנבדל מחריב את הגשמי [לעיל פל"ג הערה 69]. והחמרי הוא כלה, והצורה היא מקויימת [לעיל פ"מ הערה 81]. וראה לעיל פי"ד הערה 98. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ואז] כתב: "הדבר הבלתי גשמי מחלק ומסלק את הגשמי... וכח נבדל מחלק ומסלק אותו", וראה שם הערה 134.

[90] ועוד אודות יסודו החוזר ונשנה כאן - שהפנימי נסתר, והחיצוני משמיע קול, ראה דבריו בח"א לקידושין מט. [ב קמז.] שכתב: "כל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר פנימי ולא חיצוני... אינו מרבה דברים, כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדרגת ה' עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים, אבל הכסיל, שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים". וכן הוא בנתיב השתיקה פ"א [ב, ק:], ובנתיב הצניעות פ"א [ב, קג:]. וכן הוא בגו"א שמות פ"ב אות כג, ד"ה ותדע, שכתב: "דבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:], שאמרו סתם גוי מרבה דברים... שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה, ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי. ומזה הטעם תבין מה שהנשים יש להם רבוי דברים [קידושין מט:], בשביל מדריגתם השפלה התחתונה והגלויה שלהם". וראה בנתיב העבודה ס"פ ג [א, פו.] שהזכיר יסוד זה בקצרה. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב: "המשמיע קול בתפילתו אין מגיע אל המדריגה העליונה הנעלמת, כי המשמיע קול הוא נשמע ונגלה, וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במדריגה העליונה, כי העליון הוא נסתר ["יושב בסתר עליון" (תהלים צא, א)]... ולפיכך הוא מקטיני אמונה [ברכות לא.)]".

[91] במדרש שהובא למעלה [הערה 72], שישראל דומים לעפר בשלשה דברים. ועתה יבאר הדבר השלישי. [לאחר שביאר שני דברים; דמיון לעפר מצד קבלה מעליונים, וכן דמיון לעפר שמכלה המתכות].

[92] פירוש - ארבעה היסודות הם: עפר, מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, וראה לעיל פ"ג הערה 73, פ"ז הערה 241, ופי"ד הערה 97]. ויסוד העפר הוא יסוד הארץ, וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי [פה.], ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.]. ובאור חדש [קיא.] כתב: "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'". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואז] כתב: "כאשר תבין בארץ שהיא... הקטנה ביסודות", וראה שם הערה 69. וכן הוא בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] שהארץ קטנה מכל היסודות, ולכך קיימת יותר מכל היסודות. וראה לעיל פי"ד הערה 96.

[93] והולך לבאר כיצד קטנותם של ישראל מורה על שתי בחינות מחולקות: (א) מעלתם האלקית העליונה. (ב) נעשים דיש לכל. ואף קטנות העפר מורה בו זמנית על שתי בחינות מחולקות אלו; (א) על מעלתו האלקית העליונה [שהעפר מוכן לקבלת דברים עליונים, והעפר מכלה את המתכות]. (ב) על היותו דיש לעולם, וכמבואר במדרש. הגדלות.

[94] יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 148, ופ"כ הערה 19, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. וראה כאן הערה 87. וכאן ננקוט בדוגמה אחת. בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] כתב: "לכך נתיחד עוג בסגולה שהוא לגשם, שהוא התפשטות שמסוגל בו הגשם, שיש לו רחקים, וזה לעוג. כמו שסיפר הכתוב [דברים ג, יא] על שיעור גדלו... כי כח עוג כח גשמי, לכך הוא מתואר בסגולת הגשם, שהוא הרוחק והגודל".

[96] לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ולכך]: "יבוא התואר על ישראל בקטנותם, דכתיב [עמוס ז, ב] 'מי יקום יעקב כי קטן הוא'. וכן יעקב, שהוא היה קדוש... נקרא 'קטן', דכתיב [בראשית כז, טו] 'ותלבש את יעקב בנה הקטן'. וכל זה, כי הדבר הבלתי גשמי אין לו רוחק, והקטנות אין לו רוחק ג"כ, לכך הבלתי גשמי יתואר בקטנות. ולפיכך נקראו ישראל 'תולעת', 'אל תראי תולעת יעקב' [ישעיה מא, יד] ...שהוא קטן מבלי שיעור התפשטות הגשמיות". וראה לעיל בהקדמה הערה 17, ר"פ יב, פי"ז הערות 32, 33, ופ"כ הערה 23.

[97] ועד כאן הבחינה הראשונה שיש לישראל מפאת קטנותם. ומעתה יבאר הבחינה השניה.

[98] פירוש - מחמת שישראל רחוקים מהגשמי, לכך הם סובלים יותר בעולם הגשמי, וכמבואר לעיל פט"ו הערות 26, 34, פי"ט הערות 142, 145, ר"פ כ, ופל"ה הערה 55.

[99] לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכט.]: "כי העפר שהוא תוך ד' יסודות... שכל ד' יסודות הם מסובבין ומכסין על העפר". ונראה קצת לבארו, שהנה בנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "יש לך לדעת, כי העפר הוא מיוחד... להוציא הצמחים הגדלים מן הארץ. ובבריאת העולם הכל היה מן הארץ. ובמדרש [ב"ר יב, יא] הכל היה מן העפר. רב נחמן אמר אפילו גלגל חמה נברא מן הארץ, שנאמר [איוב ט, ז] 'האמר לחרס ולא יזרח', ע"כ. פירוש, שכשם שהחרס מן העפר, כך גלגל חמה מן העפר... כי כל הנבראים ראוים שיהיו משותפים ביחד שיהיה להם התחלה אחת... שהכל היה מן העפר, עד שכל הנמצאים משותפים ביחד. ואין הפירוש כי השמים הם עפר, כמו שהאדם הוא בעל עפר... כי העפר המקור והיסוד אל כל המתחדשות, כאשר העפר הוא מוכן לקבל הויה בעבור הפשיטות שיש בעפר". וכן הוא בח"א לסוטה ה. [ב, לד.], ובהוצאת כשר [ח"א, עמוד כז]. והואיל והעפר הוא השורש לכל, לכך העפר נחשב שהוא "בתוך שלהם". ועוד אודות יסוד העפר העומד לעצמו - לעומת שאר היסודות - ראה דר"ח פ"א מ"ב [ל.], ובבאר הגולה באר החמישי [פט.].

[100] שהרי ברכתו הראשונה של בלעם עוסקת עם תחילתם של ישראל, ולכך ברכה זו עוסקת עם האבות, וכמו שנתבאר למעלה [ראה הערה 55].

[101] פירוש - כאשר הדקות של העפר משתלב עם הרבוי.

[102] ענין זה מבואר בגו"א במדבר פכ"ג אות ט [ד"ה ואם], וז"ל: "הברכה אשר נתן הקב"ה 'והיה זרעך כעפר הארץ' [בראשית כח, יד], אין פירוש הכתוב על הרבוי בפועל, כי הכתוב אומר [דברים ז, ז] 'כי אתם המעט מכל העמים'. אלא פירושו כי כל האומות יגיעו אל השלמה והעמידה, אבל זרע יעקב אינו לעמידה, אבל נוסף עליהם בכל עת... וזאת היא הברכה העליונה, כי נמשך הווייתם ממקום הברכה העליונה אשר אין לה הפסק... לכך אמר 'מי מנה עפר יעקב'... שהם בהתרבות תמיד, ועליהם נאמר 'והיה זרעך כעפר הארץ'". ובגו"א בראשית פל"ב אות יח [ד"ה אמנם] כתב: "הרבוי 'והיה זרעך כעפר הארץ' אין זה נאמר רק על התרבות בלבד, שהוא יוצא תמיד אל הפעל כמו המעיין שהוא מוסיף מים ונובע תמיד... כי הארץ לרוב דקות חלקיה אין מספר להם. וברכה כזאת אין דבר בפעל, רק כאשר תמיד הוא מוסיף והולך, כאשר יקח חלק אחד עוד יש חלק בו אחר, ואין גבול ותכלית להם". ועוד אודות שמקור הברכה הוא מעולם העליון, ראה לעיל פל"ב הערה 112.

[103] חוזר בזה ליסודו שהעובדה שהעפר נמצא בתוך היסודות כולם, בזה נראה פנימיותו ומדריגתו. והולך להביא ראיה נוספת על כך שהעפר נמצא בתוך היסודות כולם.

[104] והארץ היא יסוד העפר, וכמבואר בהערה 92, א"כ כל מה שתמצא ביסוד הארץ - בהכרח ימצא אף ביסוד העפר.

[105] כמבואר בהערה 99, שחז"ל אמרו שהכל נברא מן הארץ, וכן שהכל נברא מן העפר. ודבר זה מורה ששניהם המולידים של העולם, וממילא שייכים לכל. ופנימיות הארץ היא היא פנימיות העפר, וכמו שנתבאר.

[106] כשם שהמצות עצמן הן קרובות אל הדבר הנבדל, וכלשונו בגו"א במדבר פכ"ג אות כד: "מי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... הם מעשים נוראים וגדולים, והם המצות, אשר הם מעשה אלקים... עשיית המצות היא כענין זה לגמרי, נקראים גבורה". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד.] כתב: "המצוה היא אלקית אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן". ובתפארת ישראל פ"ט [לא:] כתב: "כי המצות כולם שכליות אלקיות... וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת... כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי". וראה לעיל פ"ה הערה 440, פ"ט הערה 39, פכ"ז הערה 12, פכ"ח הערה 77, פמ"ו הערה 55, פמ"ז הערה 60, ולהלן פנ"ח הערה 62. וראה בהקדמה לאוצר מפרשי התלמוד למסכת חלה, שהובאו שם דברי המהר"ל הללו וצוטטו בחלקם לעיל פ"ה הערה 213.

[107] כי לישראל יש הכנה אלקית למצות אלקיות, וכפי שביאר בתפארת ישראל פ"א [ט.] בזה"ל: "בארו בזה... כי מצות התורה, שהם פעולות האלקיות, מתייחסות אל ישראל, שלפי מעלת נפשם הם מוכנים אל פעולות האלקיות... והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית הם מוכנים לדברים אלקיים". ואף אנן נמי נאמר, שאותם המשולים לעפר מוכנים לקיים מצות אלקיות בעפר. וראה לעיל פי"א הערה 163, וכאן הערה 75.

[108] במדרש שהובא למעלה [ראה הערה 68].

[109] כמבואר בשו"ע יור"ד סימן רסה סעיף י.

[110] לשון הרמב"ם בהלכות שחיטה פי"ד ה"א "מצות עשה לכסות דם שחיטת חיה טהורה או עוף טהור, שנאמר [ויקרא יז, יג] 'אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ושפך את דמו וכסהו בעפר'". ועתה יבאר מצוה זו, ולאחר מכן יחזור לבאר כסוי דם הברית והערלה.

[111] חיה ועוף.

[112] לשונו בגבורות ה' פט"ו [עד:]: "כל תנועת החיה יותר בקל... וזה מפני דקות החומר שלהם... שכל חיות השדה חומרם יותר דק מן הבהמה". ואודות דקות החומר של העופות [ולכך הם פורחים באויר] ראה לעיל פ"ו הערה 86, פ"ז הערה 167, פי"ד הערה 87, פכ"ב הערה 76, פכ"ו הערה 80, פמ"ב הערה 92, ופנ"א הערה 84.

[113] לשונו בגבורות ה' שם: "כל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות כמו מי שיש בו דקות החומר". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכמבואר לעיל פ"ו הערות 30, 81, 84, פ"ז הערה 162, פכ"ב הערה 75, ופנ"א הערה 83. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג:] כתב: "אין הצבי גס ועב החומר, ולכך אינו כבד התנועה. כי כל דבר לפי גסות החומר מעכב התנועה, עד שיסוד הארץ יש לה חומר גס, לכך אין לה תנועה כלל. והשמים אשר יש להם חומר דק וזך, ממהרים תנועה". אמור מעתה, כל כבדות תנועה משייך שייכי ליסוד הארץ. ואלו הם דבריו כאן.

[114] וצרף לכאן דבריו לעיל פ"ז ד"ה ושערו שני, שכתב: "אין לדם בהמה משפט הנפש", וראה שם הערה 61, שהובאו שם מדבריו בדר"ח פ"ב מי"ד [קיג.], שכתב: "אין לבהמה כח נפשי נבדל... כי הנפש לבהמה אינו נחשב רק גוף". וזה תואם לדבריו כאן שיש לבהמה יסוד העפר, ולכך דם בהמה אינו זקוק לכסוי בעפר, כי אין בדם זה גדר של "נפש", וכמו שיתבאר.

[115] שנאמר [דברים יב, כג] "כי הדם הוא הנפש". וראה לעיל פ"ד הערה 24.

[116] כפי שביאר לעיל פ"ז ד"ה ושערו שני: "אין ראוי שפיכה כלל לנפש", וראה שם הערה 60. ובדר"ח פ"א מ"ה [לז.] כתב: "כי תמצא כי הנפש שבאדם יושב בגוף האדם... דומה אל הנפש... שהוא מפרנס האברים שהם מבחוץ". הרי שהנפש היא בפנים, ושולחת פרנסה אל החוץ. וכבר נתבאר כמה פעמים שהנפש באדם דומה למלך שבעם [לעיל פ"ד הערה 58, פל"ז הערה 25, ופל"ט הערה 65]. ובמלך גופא מצינו שמחד גיסא ראוי לחקור בכבוד המלך, וכמבואר לעיל פ"ה הערה 59. אך מאידך גיסא "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין" [רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ח ה"א]. וכן "מלך בשר ודם ישוב מבפנים ועבדיו שומרים אותו מבחוץ" [ע"ז יא.], ואין המלך מסובב בשוק. וזהו שכתב כאן "כי אין ראוי לדם, שהוא הנפש, הגלוי כל כך".

[117] לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכט.]: "כי העפר הוא ראוי לכסוי... והדם שהוא צריך כסוי מכסין אותו בעפר. ודבר זה חכמה עליונה, כי העפר שהוא תוך ד' היסודות הוא מכוסה יותר, שכל ד' יסודות הם מסובבין ומכסין על העפר. ולפיכך העפר הפך העין, כי בעין בו מגולה הכל, ואילו העפר הוא מכסה הכל. וכל היסודות הם פתוחים,

חוץ מן הארץ שאינה פתוחה רק סתומה, ולכך הוא מוכן לכסוי וסתימה, ודבר זה עמוק מאוד". וראה לעיל פל"ד הערות 89, 97.

[118] פירוש - גם דם הערלה הוא דם שנשפך בגלוי גדול. והרי "אין ראוי שפיכה כלל לנפש" [ראה הערה 116], ובכדי למעט בגלוי זה ציותה התורה לכסותו בעפר.

[119] ואין זה קיבול שכר, אבל כאן יש הנאה בסוטה לתת שלום, ושלא ירבה ממזרים בישראל... ואפר פרה לטהרן ולזכות את ישראל ממעשה העגל [רש"י שם]. ורש"י בחולין פח: כתב: "הנאה ליכא במצוה זו, דבלאו כיסוי נמי הוה משתרי בשר, אבל באפר פרה איכא הנאה שמטהרו מטומאתו, דאי לאו אפר אין לו טהרה עולמית. עפר סוטה מטיל שלום בין איש לאשתו".

[120] מה שהכניס כאן "אפר", כי המאפיין של עפר הוא "הדקות... הוא מדריגה פנימית קרוב אל הדבר הנבדל" [לשונו למעלה]. וכן השוה למעלה חול לעפר [ד"ה והענין השני]. וא"כ ה"ה אף לאפר.

[121] וז"ל בח"א לחולין פח: [ד, צט.]: "מדת אברהם... שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר', א"א שלא יהיה גורם דבר זה דבר גדול לבניו... כי הוא מורה על הענוה הגדולה והיתירה, ואין לך מדה יותר עליונה כמו הענוה". ובח"א לסוטה יז. [ב, נט:] כתב: "כי מפני שאמר אברהם 'ואנכי עפר ואפר', שזהו מורה על ההפלגה של הענוה... וזכו למצוה שהוא מעין מצוה שהיה אברהם מפליג בה". וראה לעיל בקדמה הערה 19, ופ"י הערה 150, שנתבאר שם שמידת אברהם היא ענוה. ובברכות ו: אמרו "אלקי אברהם בעזרו - אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו". וראה בנתיב הענוה פ"א [ב, ד.] בביאור הענוה של אברהם אבינו.

[122] כמבואר ברש"י שם, והובא בהערה 119. ובכלליות כתב לגבי גמ"ח שהיא "מצד הטוב והזכות שבאדם, ובזה הוא נבדל מן הפחיתות" [לשונו בח"א ליבמות קה. (א, קמו.)]. וזו היא כידוע מדתו של אברהם אבינו. וראה לעיל פ"י הערה 150.

[123] ובח"א לחולין פח: [ד, צט.-ק.] האריך לבאר מהותן של שתי מצוות אלו, וכיצד הן תואמות למידתו של אברהם שאמר על עצמו "ואנכי עפר ואפר".

[124] עונת תשמישן [רש"י שם].

[125] קודשא בריך הוא סייעה, שנטה חמורו של יעקב לאוהל לאה, ואותו הלילה של האחרות היה [רש"י שם].

[126] כמבואר לעיל ד"ה וכאשר תשים והערות 55, 100.

[127] לעיל סד"ה ועוד אמרו, והערות 101, 102.

[128] כמבואר לעיל בהקדמה הערה 18, שנקבצו שם המקבילות ליסוד זה, קחנו משם.
[129] בח"א לנדה לא. [ד, קסב.] כתב: "רז"ל פרשו כי בלעם קרא זרע ישראל 'רובע'... ולכך אמר 'ומספר את רובע ישראל', הוא התחלת המשך זרע שלהם. שהתחלה זאת היא עם הש"י, מיד כאשר הוא רובע אשתו. וזה שכתב 'ומספר את רובע ישראל', ר"ל שהתחלה זאת עצמה, שהיא התחלת רביעה, היא עם הש"י".
[130] לשונו בח"א שם: "למעלת הזרע, אשר הוא נמשך מן המוח, כי הזרע יש לו כח פנימי מאוד, ובפרט זרע הקודש, אשר הוא קדוש וטהור. ודבר זה בארנו בחבור גבורות ה' [פנ"ד] אצל 'וירא את ענינו ואת עמלינו ואת לחצינו' [דברים כו, ז]". ולפנינו נמצא שביאר כן בגבורות ה' פט"ו [עג:], וז"ל: "כי גרעיני הפרי, והוא זרע הפרי, הוא תוך הפרי, הרי הוא יותר פנימי מן הפרי בעצמו. וזהו בעצמו ענין הבנים שהם יותר פנימיים מן האדם עצמו". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [קטז:]. ולעיל פל"ב [ד"ה וביאור ענין] כתב: "כי הזרע הזה נמשך ובא ממקום עליון מאוד". וראה שם הערה 112, ולעיל פמ"ד הערה 16. ועוד אודות שזרע קדוש הוא פנימי מאוד - ראה בנתיב הצניעות פ"א [ב, קה:] שביאר ששבעה בניה של קמחית שמשו בכהונה גדולה בזכות צניעותה [יומא מז.], וכתב שם: "כי הצניעות בפרט מביא זרע פנימי נסתר קדוש, שהוא משמש לפני ולפנים בכהונה גדולה, במקום שאין ראוי לאחר להיות נכנס לפני ולפנים למקום קדוש, וראוי אל זה בפרט הצניעות שיזכה לזרע קדוש כמו זה". וראה להלן פנ"ט הערה 43.
[131] פירוש - הזרע של ישראל הוא מענינו של הקב"ה, כי מעלתו העליונה של הזרע גורמת לו להיות נספר לפני השי"ת, כאשר השאלה היא מתי תבוא הטיפה שיוולד ממנה הצדיק.
[132] לשון רש"י בבראשית מב, ט "ערות הארץ - גלוי הארץ, מהיכן היא נוחה ליכבש... וכן כל לשון ערוה שבמקרא לשון גילוי". ומקום התורפה - הוא "גלוי והפקר" [רש"י שבת סוף קטו.]. ו"תורפה של ירושלים - גלויה וערותה, מקום שהיא נוחה ליכבש" [רש"י שבועות טז.]. וכן בבכורות לג: כתב "תורפה - במקום גילוי ואינו משומר".
[133] לשונו בח"א לנדה לא. [ד, קסב:]: "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, ודבר זה ידוע למבינים". ודייק לה, ששמה של עבירה זו היא "גילוי עריות". ובבאר הגולה באר החמישי [צג.] כתב: "כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל... רק בשביל שהאדם מכוון לתאותו ויצרו, ומצד הזה הדבר הוא גנאי. ולפיכך קודם שחטא [האדה"ר] ונטה אל תאותו ואל יצרו, אין בזה שום גנאי,

רק כאשר נכנס בו היצר, והתלבש בתאוה חמרית, אז הוא גנאי מצד התאוה... וקודם לכן היה המעשה הזה כמו שאר מעשים". ועיי"ש שמאריך מאוד ביסוד זה. וכן הוא בח"א לב"מ פד. [ג, לב.]. ואלו דבריו כאן, שרק כאשר נעשה המעשה מצד התאוה [שאז יש בזה גלוי], מונח במעשה זה ענין של גנאי.

[134] כפי שכתב לעיל פ"ה [ד"ה והנה ידוע]: "שהיה בלעם דבק בכח הטומאה שאותו כח הטומאה כח זנות, לכך היה בלעם מוטבע בזנות היותר גדול להיות בא על אתונו", וראה שם הערה 529. וענין זה יבואר יותר בסמוך.

[135] לשונו בבאר הגולה, באר החמישי [צג.]: "אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל, ודבר זה הוא בודאי דעת התורה, דכתיב [בראשית ב, כה] 'ויהיו שניהם ערומים וגו' ולא יתבוששו'. הרי הדבר הזה לא היה גנאי כלל. ואילו היה גנאי, למה לא יתבוששו... ומה שאמר הכתוב [בראשית ג, יא] 'מי הגיד לך כי ערום אתה', פירוש ומי הגיד לך שיש להקפיד על שאתה ערום, ויש חרפה וגנאי בזה, וכן פירש רש"י ז"ל [שם]". וכן הוא ברמב"ן בראשית ב, ט. וראה גו"א בראשית פ"ג אות לז.

[136] העמיד כאן המהר"ל שקודם חטא אדה"ר היה האדה"ר "דבק לגמרי בכח קדוש פנימי", ואילו לאחר שסרח "לא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי". והענין מבואר בדר"ח פ"ד מכ"ב [רו.], וז"ל: "כי תוספת השכל שהיה לאדה"ר הוא חסרון לו. כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השי"ת... וכאשר הוא עם הש"י אז הוא חי לעולם... כי הידיעה של טוב ורע הוא ידיעה יתירה... כי האדם קודם שחטא היה דבק בו יתברך, וסיבתו היה השי"ת... ולפיכך קודם שחטא לא היה נבדל מסבתו יתברך, ולא היה יודע רק הטוב בלבד... ואחר שחטא, וידע טוב ורע, לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי". וכן הזכיר בקצרה קודם לכן בפ"ג מט"ו [קמח.]. וראה גו"א בראשית פ"ג אותיות יא, לז.

[137] לשונו בח"א לנדה לא. [ד, קסב:]: "ומפני כי אמר כי דבר זה הוא ערוה... ונכנס בלעם בהשגה זאת העליונה שלא כראוי... מפני שהיה בעל ערוה כמו שאמרנו, כי מצד עצמו אין המעשה יוצא מן הקדושה, רק בשביל שהוא עצמו בעל ערוה... ומפני שנכנס להביט בדבר שאין ראוי לו להביט, לכך נסמית עינו". ומעין מה שאמרו בחגיגה טז. "כל המסתכל בג' דברים עיניו כהות; בקשת, ובנשיא, ובכהנים". והביאור בזה, כי ראיה היא חבור [כמבואר לעיל פ"ט הערה 37, ופכ"ח הערה 47], וכאשר אדם מביט בדבר שאינו ראוי לו, בהכרח שאין כאן חבור בין הרואה לנראה, וביטול החבור מתבטא בכהיית העינים. וראה לעיל פ"ד הערה 76.

[138] כגון מעלה בזכורו [רש"י שם]. ולמדו כן, שנאמר [במדבר כד, ד] "נופל וגלוי עינים", וכתיב [אסתר ז, ח] "והנה המן נופל על המטה". הרי שזהו ענין של ערוה וזנות.
[139] לשונו לעיל פ"ה ד"ה והנה ידוע: "בלעם - לא נמצא באחר גילוי עריות כמו שנמצא בו, כמו שאמרו חכמים... שהיה בא על אתונו. ועוד ידוע מן העצה שנתן בלעם להחטיא את ישראל בזנות [סנהדרין קה.]. ואל יהא ספק לך, כי מי שבא על אתונו כמו שהיה בלעם, דבק בכח טומאה, שאותו כח הטומאה כח זנות, לכך היה בלעם מוטבע בזנות היותר גדול, להיות בא על אתונו". וראה שם הערה 529.
[140] ומחלוקתם - כי בגמרא שם הובאו שתי דעות אלו כחולקים זה על זה, שאמרו שם "איתמר, מר זוטרא אמר קוסם באמתו היה. מר בריה דרבינא אמר שבא על אתונו".
[141] לשונו בח"א שם [ג, רמה.]: "פירוש, היה קוסם מצד צורתו... כי האמה מורה על הצורה.. כי היה מתדמה בלעם בכח הטומאה שהיה לו למשה, כמו שאמרו [ספרי דברים לד, י] 'בישראל לא קם אבל באומות קם'. ולכך אמר שהיה קוסם באמתו. כי משה נקרא 'איש', כדכתיב [במדבר יב, ג] 'והאיש משה עניו מאוד'... בשביל חשיבות צורתו. ולכך אמר כי בלעם קוסם באמתו, שהיה קוסם מצד צורתו". וראה לעיל פנ"ה הערה 60.
[142] ובח"א שם [ג, רמה.] כתב: "ומר בריה דרבינא סבר כי בא על אתונו, כי האתון הוא החמור, כי כח טומאה שהיה שורה בו היה מצד שהיה מתחבר אל החומר ע"י מעשה תועבה... כי בלעם יש לדמות בכח טומאה שלו לאברהם, שנאמר אצלו [בראשית כב, ג] 'ויחבוש את חמורו'. רק שאברהם היה נבדל מן החומר, ואילו בלעם היה מצורף אל החמור, וזה שאמרו שבא על אתונו... כי היה כח בלעם מוטבע ומחובר אל החומר, לא נבדל". וכן הוא בדר"ח פ"ה מי"ט [רסה.].

פרק נח

[1] לעיל פנ"ז ד"ה וכאשר תשים.
[2] שלימותו - סופו.
[3] פירוש - בכל בחינה ובחינה ימצא חסרון [קללה] או שלימות [ברכה] המתאימים למהותה של אותה בחינה, וכפי שנתבאר לעיל פנ"ז ד"ה וכאשר תשים.
[4] בתחלה - כברכתו הראשונה של בלעם [במדבר כג, ט-י]. ובלעם ברך את ישראל ארבע ברכות, וכמו שיתבאר.
[5] קודם ברכתו הראשונה.

[6] לשונו בגו"א בראשית פמ"א אות א: "לשון קצה נאמר בין על ההתחלה ובין על הסוף, שהרי התחלה הוא ג"כ קצה". והרא"ם שם הביא את הפסוק [שמות כה, יט] "כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד מקצה מזה וגו'". וראה לעיל פ"ח הערה 42.

[7] שהרי קודם להתחלה ישנו העדר [ראה לעיל פ"מ הערה 98]. ולכך המעבר מההעדר אל ההתחלה הוא בגדר עליה, וכמו "כי עלה השחר" [בראשית לב, כז].

[8] לשון הפסוק הוא: "ויקחהו שדה צופים אל ראש הפסגה וגו'". ופירש רש"י שם "מקום גבוה היה, ששם הצופה עומד לשמור אם יבוא חיל על העיר". ועכ"ז לא נאמרה כאן לשון של עליה.

[9] ואין לשון של "עליה" נופל על שלימות ותכלית.

[10] פסוק זה לא נאמר קודם לברכה השניה, אלא קודם לברכה הראשונה "ויעלהו במות בעל וירא משם קצה העם" [במדבר כב, מא]. אך מ"מ אף קודם ברכה שניה נאמר [במדבר כג, יג] "אפס קצהו תראה וכולו לא תראה". ופסוק זה הביא לעיל בפנ"ז ד"ה וכאשר תשים, ושם הערה 52. וראה להלן פנ"ט הערות 7, 10, שגם שם נתבאר שאופן הגדת הברכה תואם את מהותה.

[11] פירוש - אע"פ שברכה ראשונה ושניה עוסקות ב"קצה", מ"מ אין קצה זה דומה לקצה זה, אלא הם קצוות המכוונים לנקודות הפוכות, וכמו שמבאר.

[12] דגל מחנה ראובן תימנה לצבאותם וגו' [במדבר ב, י].

[13] אודות שראובן הוא הבכור, ולכך גנוזה בו התחלתם של ישראל, ראה בנתיב התשובה פ"ד [ב, קנט:], ובח"א למכות י. [ד, א:]. ובכלליות כבר נתבאר שהשבטים נחשבים להתחלת ישראל [לעיל פי"ג הערה 37, ופל"ד הערה 9]. והרמב"ן [במדבר ב, ב] כתב: "וראובן בדרום לכבוד הבכורה".

[14] דגל מחנה דן צפונה לצבאותם וגו' [במדבר ב, כה]. הרי שדגל ראובן עומד כנגד דגל דן; ראובן בדרום, ואילו דן בצפון.

[15] שנאמר [במדבר י, כה] "ונסע דגל מחנה בני דן מאסף לכל המחנות לצבאותם וגו'". וראה עוד בח"א לזבחים נג: [ד, סז.] ששם ביאר שהתחלת ישראל וסופן נמצאים בשבטי יהודה ובנימין, וכתב שם: "ואע"ג שדגל דן צפוני מאסף כל המחנות, דבר זה ענין אחר, שדן היה מאסף כל המחנות, אבל לענין הרוחות נחשב בנימין אחרון". ועוד אודות מחנה ראובן ומחנה דן - ראה בזוה"ק ח"ג קיח: ש"מחנה ראובן לקבל משרייא דמיכאל ומחנה דן לקבל משרייא דגבריאל".

[16] וכמבואר לעיל [פנ"ז ד"ה וכאשר תשים] שהקללה פירושה ש"בלעם היה מתבונן אם ימצא חסרון וקללה". ולכך בלעם היה מתבונן בתחילתם של ישראל, ובסופם ושלימותם, בכדי לברר איה מקום חסרונם של ישראל שעליו תחול ח"ו הקללה.

[17] פירוש - הברכה השניה של בלעם [במדבר כג, יט-כד] כולה מכוונת על שלימותם של ישראל "כי כל ברכה שניה על שאין ישראל נפרדים מן השי"ת כלל" [לשונו ס"פ נט].

[18] לא נתבררה לי כונתו במה שכתב "כמו שאמרנו", ובמיוחד שעד כה לא דיבר כלל על בלק. ועכ"פ ברש"י [במדבר כג, יד] מבואר שבלק לקח את בלעם לראש הפסגה כי "ראה בלק שעתידה פרצה להפרץ בישראל משם, ששם מת משה, כסבור ששם תחול עליהם הקללה, וזו היא הפרצה שאני רואה". וראה להלן פנ"ט הערה 2.

[19] כפי שכתב לעיל פי"א סד"ה דבר זה: "וכי יש שנוי לאמתת עצמו", וראה שם הערה 21, כי זהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל שהדבר שהוא מצד העילה אין לו השתנות. ורש"י שם פירש "כבר נשבע להם להביאם ולהורישם ארץ שבעה אומות, ואתה [בלק] סבור להמיתם במדבר".

[20] כפי שאכן התבאר לעיל פ"ט הערה 105, ופי"א הערות 21, 31, 39, שאע"פ שאין שנוי לעלה, אך יש שנוי לעלול. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רלה:] כתב: "אין שנוי רק מצד המקבל, אבל אצל הש"י אין כאן שנוי, כי פשוט בתכלית הפשיטות". ובתפארת ישראל ס"פ נו [קעב.] כתב: "הקב"ה הוא נצחי בלי שנוי, רק השנוי הוא מצד המקבלים". וראה עוד לעיל פכ"ב ד"ה וכן מה, ושם הערות 61, 70, 121, 124.

[21] אף כי ישראל יש בהם החסרון מצד החומר, אבל מצד אמתת צורתן אין חסרון, והם שלמים בתכלית השלימות... ובלעם היה בוחן ישראל מצד אמתת צורתן.... וזהו שגורם שהיה נבואת בלעם על ישראל הכל לטובה [לשונו לעיל ר"פ נז, ד"ה ומפני זה]. ולכך בלעם מעיד שאף מצדם של ישראל אין סיבה ושינוי היכולים לגרום לבטול הברכה. וראה הערה 57.

[22] העם [ישראל].

[23] לשונו בנתיב התורה פ"ד [א, יז.]: "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". ובבאר הגולה באר השני [לט:]

כתב: "מפני שישראל נקראו קרובים אל הש"י, שהרי ישראל 'בניו' נקראים. ומפני שהם קרובים אליו, לכך קרוב הש"י ג"כ אליהם לשמוע קול שלהם בתפלתם לפניו". וכאן ביאר שהקורבה מאפשרת קבלת התפילה, ואילו במקום אחר ביאר שהתפילה מאפשרת קורבה, וכלשונו בח"א לב"ב קכג. [ג, קכה.]: "היה יעקב כראשון [ללידה] מפני שהוא קרוב אל הש"י, ולכך אמר [ראה 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".

[24] וכן פירש שם החזקוני, וז"ל: "ותרועת מלך בו... הדא הוא דכתיב 'והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם'".

[25] ילקוט שמעוני ח"א, רמז תשסח, ד"ה לא הביט, על הפסוק "ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו" [במדבר כג, כא].

[26] והוא יהושע בן נון.

[27] שהמדרש השוה את הקב"ה לשומר שאינו ישן. וזו הנקודה שהתבארה למעלה, שכאשר ישראל מריעין לפני ה', ה' שומע ועונה להם.

[28] לשונו בגו"א דברים פ"כ אות א: "שאין מחוסר אבר יוצא למלחמה [רש"י דברים כ, א]... נראה שיש בזה דבר עמוק מאוד, כי צריכין שיעשה השם משפט באויביהם, ויעשה מדת הדין בהם. ולכך צריך שיהיו שלמים, כי אז מדת הדין עמהם... ולפיכך מחוסר אבר אינו יוצא למלחמה".

[29] כי תרועה היא מידת הדין [רמב"ן דרשה לראש השנה, כתבי הרמב"ן כרך א, עמוד רכ]. וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, קה.].

[30] עפ"י ישעיה מב, יג "ה' כגבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה יריע אף יצריח על אויביו יתגבר".

[31] כי מידת הדין גורמת שאין פירוד מן השי"ת כלל, וכמבואר להלן ס"פ נט. וראה לעיל פ"ד הערה 76 שיסוד זה נתבאר שם.

[32] הרי שמדובר בתרועה של שופר, ולא כפי שפירש רש"י שם בחומש שם [במדבר כג, כא] "ותרועת מלך בו - לשון חבה ורעות, כמו [ש"ב טו, לז] 'רעה דוד' - אוהב דוד".

[33] וכל הדברים האלו מפורשים בדרשת הרמב"ן לר"ה [כתבי הרמב"ן כרך א, עמוד רכ], וז"ל: "תרועה היא מידת הדין... וכן תראה כי חומת יריחו נפלה מפני התרועה, דכתיב [יהושע ו, י] 'עד יום אמרי לכם תריעו והריעותם'... ואונקלוס רמז זה, שתרגם 'ותרועת מלך בו' ושכינת מלכהון בינהון".

[34] פירוש - הפירוש הראשון שביאר "ותרועת מלך בו" שה' עונה מיד לתרועה, וכן הפירוש השני שביאר שה' נלחם לישראל בכח דין ומשפט, שניהם מורים שהשי"ת נמצא עם ישראל בלא פירוד.

[35] לשונו בגבורות ה' פס"ו [שה.]: "תכלית היציאה [ממצרים] הוא שיהיה לישראל לאלקים, וכדכתיב בתחילת היציאה [שמות ו, ו-ז], 'והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים'. ובסוף פרשת תצוה [שמות כט, מו] כתיב 'המוציא אתכם מארץ מצרים לשכני בתוכם'. מוכח כי תחילת היציאה היה על מנת שיהיה להם לאלקים... כי תכלית היציאה שיהיה להם לאלקים ולהיות שכינתו ביניהם". וראה לעיל פ"ב הערה 41, פ"ח הערה 75, פ"י הערה 37, פ"ל הערה 38, ובסמוך פנ"ט הערה 103.

[36] לשונו בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.]: "פירוש הכתוב, כי הוא יתברך כולל הכל, בין הנהגת העולם, ובין היוצא מסדר העולם". ושם דרשו את פסוקנו '"כתועפות' אלו מלאכי השרת. 'ראם' אלו השדים". ויבאר בכאן את ההבדל בין מלאכים לשדים. ובאור חדש [קכג:] כתב: "כי הש"י הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם". ועוד אודות שהשי"ת שומר העולם - ראה דר"ח פ"ג מ"ד [קכג.], ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.].

[37] כפי שכתב לעיל פ"ט ד"ה ומוקי ליה: "מלאכי השרת, שהם ממונים על הדברים שהם בארץ", וראה שם הערה 117. ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה] כתב: "המלאכים ממונים על הנהגת העולם". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [רעז.] כתב: "התרגום אינו לעוה"ז, ולפיכך... אין המלאכים מבינים לשון ארמי [שבת יב:], שאין הלשון הזה מכלל סדר עוה"ז". ועוד אודות שאין המלאכים יודעים ארמית - ראה לעיל פכ"ב הערות 30, 40, 184.

[38] ובגיטין סח: אמרו '"ראם' אלו השדים". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כב טרח לבאר מדוע שדים נקראו "ראמים". אמנם שדים הם מזיקים, וכמו שיתבאר לפנינו.

[39] לשונו בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.]: "כי המלאכים ממונים על הנהגת העולם, והשדים הם הפך זה, מזיקים את העולם. ולפעמים השי"ת עושה מעשה הנהגת העולם, ולפעמים מחריב אותה". 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".

[40] כמו שנאמר [ישעיה יט, כב] "ונגף ה' את מצרים נגף ורפוא וגו'". ובזוה"ק ח"ב לו. איתא על פסוק זה "נגוף למצרים ורפוא לישראל". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכח.] כתב: "כי הוא יתברך הוציאם ממצרים... פעמים ברא בריאה כמו צפרדע וכינים, ופעמים החריב, כמו דבר שחין וחושך וכיוצא בזה. וזה שאמר 'כתועפת - אלו המלאכים. ראם - אלו השדים'". ועוד ראה לעיל פ"ה הערה 353, ופ"ו הערות 74, 77.

[41] לא מצאתיו במכילתא שלפנינו, אמנם כך מפרש רש"י בשמות טו, ו, וכתב על פירוש זה "ולי נראה". ויובא בהערה הבאה.

[42] ימינך ה' נאדרי בכח - להציל את ישראל, ימינך השנית תרעץ אויב. ולי נראה אותה ימין עצמה תרעץ אויב, מה שאי אפשר לאדם לעשות שתי מלאכות ביד אחת [רש"י שמות טו, ו].

[43] אמנם לא ביאר כאן מדוע ההוצאה של "כתועפות ראם" מורה "שישראל הם עם השי"ת". ונראה לבאר, כי בגו"א שמות פ"ג אות י [ד"ה ויש] כתב: "כל דבר שהוא כולל הרבה מדריגתו גדול על כל. וזה היה ביציאת מצרים, כי היה הגאולה במדה הכוללת הכל לפי ענין רוממות זאת המדריגה, ולפיכך היה כאן גם פורעניות למצרים וטוב לישראל... ומפני כך מדריגתה גדולה". והואיל וישראל זכו ליציאה בעלת מדריגה גדולה, יש בכך להורות על עומק הצירוף והשייכות שבין ישראל עם השי"ת. וראה להלן פנ"ט ד"ה ואמר אחריו.

[44] דברים יח, יד "כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך ה' אלקיך". ופירש רש"י שם: "לא כן נתן לך וגו' הקב"ה לשמוע אל מעוננים ואל קוסמים, שהרי השרה שכינה על הנביאים ואורים ותומים". וראה הערה 46.

[45] כמבואר לעיל פ"ו הערה 98, שהובאו שם מדבריו בח"א לסנהדרין סה: [ג, 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 ידי שדים, וכוחות אלו אין צריך לזה קדושה כלל". וראה לעיל פכ"ו הערה 86. וכן בנתיב העבודה פ"ב [א, פא:] כתב שכוחות הטומאה נקראים כוחות חיצונות.

[46] לשון רש"י במדבר כג, כג: "אינן צריכין למנחש וקוסם, כי בכל עת שצריך להאמר ליעקב ולישראל מה פעל הקב"ה, ומה גזרותיו במרום, אינם מנחשים וקוסמים, אלא נאמר להם על פי נביאיהם מה היא גזירת המקום וכו'". וראה הערה 44.

[47] ילקוט שמעוני ח"א רמז תשסט.

[48] ומדרש זה הובא לעיל פכ"ב הערה 39, תפארת ישראל ס"פ נג [קסב:], ובנתיב העבודה פי"א [א, קיג.].

[49] כמבואר בהערה 45 לגבי המכשפים והמעוננים. וראה לעיל פ"ה הערות 147, 148, כי הוא ע"י המזל הגשמי. ולהלן פנ"ט הערה 25 נתבאר שרק ע"י כח הניחוש שייך היה שבלעם יקלל את ישראל.

[50] של חיצונות.

[51] לשונו בח"א לנדרים לב. [ב, ט.]: "כי יעקב חלקו התמימות, כמו שאמר הכתוב [בראשית כה, כז] 'ויעקב איש תם'. וכבר התבאר כי מפני מדה זאת זכה יעקב כי צורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא:], כמו שאמרו 'צורת תם חקוקה בכסא הכבוד'. ודוקא תם מצד שהיה לחלקו התמימות, ובמחיצה זאת אין המלאכים יכולים לכנוס, כי אין המלאכים סובבים את הכסא, ואין מדריגת המלאכים שהם תחת הכסא. אבל מעלתו של יעקב מגיע עד עצם הכסא". וכן הוא בנתיב התמימות פ"א [ב, רז:]. וראה לעיל פ"י הערה 111, פמ"ד הערה 12, ופנ"ב הערה 21.

[52] לשונו בנתיב התמימות פ"א [ב, רז:]: "כל שאינו מנחש והוא תמים, הוא אל הש"י, כדכתיב [דברים יח, יג] 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', והוא בפנים לגמרי, והמלאך מבחוץ, עד שהמלאכים אומרים 'מה פעל א-ל', כי הוא בפנים והמלאכים בחוץ, שהרי צורת יעקב... חקוקה בכסא הכבוד, ואין דבר יותר מבפנים מן זה. וכל זה מפני כי 'לא נחש ביעקב וקסם בישראל', רק הם תמימים, ומצד שהם תמימים יש להם מדריגה זאת". וראה לעיל פל"א הערה 89.

[53] ילקוט שמעוני ח"א רמז תשסט.

[54] פירשו - ישראל הולכים לישון מתוך תורה ומצוות.

[55] ממליך להקבה ונצול" [לשון הילקו"ש שם].

[56] כאשר קורא קריאת שמע על המטה [רש"י במדבר כג, כד].

[57] כפי שנתבאר פעמים הרבה בפרק זה. ולעיל בפנ"ו ד"ה וזה כמו, וד"ה אבל מצד, שכתב שם: "מצד בחינת אמתתם הם [ישראל] אל השם יתברך". וקודם לכן כתב שם: "מאחר שישראל אין להם אמצעי כלל, והם דביקים בו יתברך בלי אמצעי, ובלי שום

פירוד ובלי שום חציצה כלל". וראה שם הערה 79. והרי בלעם מעיד מצד אמיתתם של ישראל, וכמבואר בהערה 21. ולכך מצד זה אין שום חציצה המבדילה בין ישראל והשי"ת.

[58] כי אין בשבח מעין זה להורות על שישראל הם עם השי"ת מבלי שום חציצה.

[59] ובפרקי אבות פ"ד מ"א אמרו "איזהו גבור הכובש את יצרו", וכתב שם בדר"ח [קסא:] בזה"ל: "אין ראוי שיהיה נחשב גבור מי שעושה גבורה והיה מנצח את אחר, אשר כח זה ג"כ לבהמה יותר מן האדם, ואין זה מעלה לאדם מצד עצמו... אבל הכובש את יצרו הוא מצד הדעת והחכמה... והוא ראוי שיקרא 'גבור'". וראה לעיל פ"ה הערה 115.

[60] וכיצד מונח בתקומת הכלביא גבורה אלקית.

[61] לשונו בגו"א במדבר פכ"ג אות כד: "דאין לפרש כמשמעו, שהם גבורים כל כך כארי וכלביא, דא"כ למה צריך לומר 'כלביא יקום וכארי יתנשא', והוי ליה לומר 'הן עם כלביא וכארי', אלא הוא נאמר על המצוות... לכך היה אומר שכל מעשה האומה הזאת אינם מעשים פחותים ושפלים, אלא הם מעשים נוראים וגדולים, והם המצוות אשר הם מעשה אלקים".

[62] ואודות שהמצוות הן אלקיות - ראה לעיל פנ"ז הערה 106. ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "מי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצוות אשר הם מעשה אלקים. וכן אמרו חכמים ז"ל [יומא עא.] תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים, ועושים גבורה כאנשים. כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא הגבורה עם הדברים האלקיים. וכן עשיית המצוות היא כענין זה לגמרי, נקראים גבורה".

[63] הם המחבלים והמזיקים שהוזכרו בפסוק.

[64] נראה כונתו, שהואיל ורישא דקרא ["הן עם כלביא יקום וגו'"] עוסק במעשים רוחניים, לכך סיפא דקרא ["יאכל טרף"] עוסק אף הוא בהתגברות על דברים רוחניים, והם המחבלים. וראה להלן פנ"ט הערה 108, שהזכיר שם דבריו מכאן.

[65] שהיא עם השי"ת מבלי חציצה.

פרק נט

[1] בפרקים נז, נח.

[2] לגבי בלעם - כן ביאר לעיל פנ"ז ד"ה וכאשר תשים. ולגבי בלק - ראה לעיל פנ"ח הערה 18.

[3] כמבואר לעיל פנ"ז הערה 54, קחנו משם.

[4] החלק האמצעי.
[5] הענין הגדול של כל נמצא.
[6] ודברים אלו יבוארו מיד בסמוך.
[7] לעומת שתי הברכות הראשונות, וכמבואר לעיל פנ"ח הערה 10.
[8] שניהם מצד מה פירוש שניהם [ההתחלה והסוף] אינם תופסים את העיקר, אלא תופסים בחינות מסויימות ומוגדרות.
[9] שהאמצע הוא החלק הנכבד, ואינו מתייחס לקצה. ועוד אודות שהאמצע אינו מתייחס לקצה - ראה לעיל פ"ח הערה 36, פ"כ הערה 64, ופכ"ה הערה 180.
[10] ומתבאר שאופן אמירת הברכות תואם את מהותן; ברכה שנוגעת להתחלה או סוף, נאמרה כאשר בלעם רואה את קצה העם. ואילו ברכה הנוגעת לאמצע, נאמרה כאשר בלעם רואה את עיקר העם. וראה לעיל פנ"ח הערה 7.
[11] לשון רש"י שם: "שוכן לשבטיו - ראה כל שבט ושבט שוכן לעצמו, ואינן מעורבין".
[12] ואודות שהקצה יוצא מן השווי והאמצע - ראה לעיל פ"ח הערה 36, פל"ה הערה 78, ופנ"ה הערה 98.
[13] לשונו בדר"ח פ"ה מ"ז [רמ.]: "כי כל סדר הוא השווי, ואם לא היה אל הסדר השווי, לא היה זה סדר. ואשר יוצא מן הסדר הוא יוצא מן השווי לגמרי. והשווי לגמרי הוא האמצע, שאינו נוטה לשום צד". וממוצא דבר ילפינן שהסדר הוא השווי, והשווי הוא האמצע. וממילא נוכל להסיק מכך שהסדר הוא האמצע, וסגולת האמצעי היא הסדר. והכונה היא שהאמצעי הוא המאוזן ביותר, ואינו נוטה לשום קצה יותר מדאי. ולכך שבטי ישראל היו שוכנים באופן מאוזן ונכון, וכמו שיבאר.
[14] כפי שכתב לעיל פ"ח ד"ה ודוקא היה, וז"ל: "השלישי מיוחד לקדושה... כי השלשה יש בהם השוה, הוא האמצע". וראה שם הערה 159. ובפכ"ז ד"ה וקאמר שני כתב: "שהאמצעי אינו גשם, כי כל גשם יש לו רחקים, והאמצעי אין לו רוחק". וראה שם הערה 52. וכן כתב בפ"כ [ד"ה ופירוש סוד] שישראל מתייחסים לאמצע כי מדריגתם בלי גשמית, ושם הערה 23. וראה עוד פי"ג הערות 120, 121, פכ"א הערה 20, ועוד ועוד.
[15] לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]: "וכל רוחק הוא גדר הגשם, אשר יש לו רחקים, אבל האמצע אין לו רוחק כלל, רק עומד באמצע נבדל מן הצדדים, שהם רחקים". ושם ס"פ יח [פד:] כתב: "גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים" [והובא לעיל פנ"ז הערה 87]. ושם פ"ע [שכא:] כתב: "וגדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה". ובתפארת ישראל פ"מ [קכב.] כתב: "הגשם הוא בעל רוחק, שזהו

גדר הגשם שהוא בעל רוחק. ויש עוד גבול נבדל לעצמו, והוא האמצעי אשר הוא נבדל לעצמו, ואינו נוטה לא לימין ולא לשמאל... רק עומד באמצע. ואין האמצעי הזה מתיחס לגשם כמו ששה צדדים, כי הצדדים הששה יש להם רוחק, והרוחק הוא גדר הגשם... אבל האמצעי, מפני שאין לו רוחק, לא יאמר עליו שהוא גשמי בעצמו, ומתייחס אל בלתי גשמי". וראה לעיל פ"כ הערה 19, פכ"א הערות 13, 17, ופנ"ז הערה 87.

[16] שהאמצעי הוא קדוש, וכמו לעיל פי"ג הערות 120, 121, פ"כ הערה 23. וראה המקורות שנקבצו בהערה 14.

[17] נקט כן כנגד לשון הפסוק "מה טובו אוהליך יעקב וגו'", ופירש רש"י שם "מה טובו אוהל שילה ובית עולמים בישובן, שמקריבין בהן קרבנות לכפר עליהם".

[18] תנחומא קדושים סימן י "ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם, וירושלים באמצעיתה של א"י, ובית המקדש באמצע ירושלים". ובתפארת ישראל פ"ע [ריז:] כתב: "כאשר בחר הקב"ה, בחר בא"י שהוא באמצע העולם. ובחר אח"כ במקדש, שהוא באמצע א"י. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע אינו ראוי לקדושה. כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאוד, 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". [והנה כאן ביאר שביהמ"ק באמצע העולם מפאת קדושתו, ואילו בגבורות ה' פ"ח (נב.), ושם פע"א (שכה:) ביאר שביהמ"ק באמצע הישוב מפאת שהוא מזרים חיות לכל העולם, וכמו שהלב הוא באמצע הגוף.] וראה עוד גו"א בראשית פ"ד אות י [ד"ה אמנם], ושם הערה 68. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "האמצעי מתייחס תמיד אל הקדושה, והמעלה הנבדלת מן הגשמית, כמו שהיתה הארץ הקדושה וביהמ"ק מכוון באמצע העולם". וכן הוא בקצרה בתפארת ישראל פכ"ב [סח:]. וראה לעיל פ"ח הערה 63, ולהלן פס"ב הערה 27.

[19] שנאמר בר"פ בהעלותך [במדבר ח, ב] "אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", ואמרו שם בספרי "מכאן היה רבי נתן אומר אמצעי מכובד". וכן הביא מאמר זה בתפארת ישראל פ"ע [ריז:]. וכן רמז בגו"א בראשית פ"ב אות כא, ושם הערה 61. ובח"א לכתובות סח. [א, קנה.] כתב: "האמצעי אין לו רוחק... ודבר זה רמזו חכמים... 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות'... מכאן אמר רבי נתן האמצעי הוא משובח. וזה מפני כי הימין והשמאל יש להם רוחק, ולכך הם מתייחסים אל הגשמי. אבל האמצעי אין לו רוחק, מתייחס אל הנבדל מן הגשמי".

[20] והוא לעיל פי"ג הערות 120, 121. פי"ט הערה 68, פ"כ הערה 23, ופכ"א הערות 23, 100.

[21] וצרף לכאן כי האב השלישי של ישראל הוא הקדוש ["והקדישו את קדוש יעקב" (ישעיה כט, כג)], כי שלש מסוגל לקדושה [כמבואר לעיל פנ"א הערה 79]. והשלישי מורה על האמצע [לעיל פ"ח הערה 161, ופכ"ז הערה 53]. הרי שהאמצע הוא הקדוש, ונקודה זו ממש תבואר בסמוך. וראה לעיל פט"ו הערה 44, ובסמוך הערה 155.

[22] ופסוק זה נאמר "על בית המקדש" [רש"י תהלים שם]. הרי שמקום האמצע ראוי לברכה. וראה לעיל פ"ה הערה 58 שנתבאר שם שע"י ביהמ"ק מגיעה הברכה לעולם.

[23] והשלישי מורה על האמצע, וכמבואר בהערה 21.

[24] שבת קיח. "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים ["כלומר אין לה קץ" (רש"י שם)]. שנאמר [ישעיה נח, יד] 'אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו''... שכתוב בו [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה''. הרי שהאב האמצעי זוכה לברכה שאין לה מצרים. ועוד אודות שמעלת יעקב קשורה להיותו אב שלישי - ראה לעיל פ"ה הערה 174. ועוד אודות שברכת יעקב היא ללא מצרים - ראה גו"א בראשית פכ"ז אות טו, ושם הערה 52, שם שמות פ"ד אות יג, ושם הערה 112, אור חדש [קנד.], וח"א לשבת קיח. [א, נד:]. וראה עוד בתפארת ישראל פ"כ [סב:].

[25] לשון רש"י שם [במדבר כד, א]: "לקראת הנחשים - לנחש אולי יקרה ה' לקראתו כרצונו, אמר רוצה ולא רוצה לקללם, אזכיר עונותיהם, והקללה על הזכרת עונותיהם תחול". ועוד אודות שכח ניחוש הוא כח טומאה - ראה לעיל פנ"ח הערה 49.

[26] ובסוף פרק זה [ד"ה והנה כל] ביאר שברכה שלישית כולה היא כנגד יעקב אבינו, עיי"ש. וראה הערה 40.

[27] במשנה שם.

[28] שלא יציץ לתוך אוהל חבירו [רש"י במדבר כד, ב].

[29] את ישראל שוכן לשבטיו [המשך לשון הפסוק שם].

[30] מדכתיב התם 'מה טובו אהליך' קדייק [רשב"ם שם].

[31] בראשית יח, ט "ויאמר אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באוהל". ופירש רש"י שם "הנה באוהל - צנועה היא". הרי שאוהל קשור לצניעות. וראה הערות 43, 62.

[32] ענין זה מבואר היטב בח"א לב"ב ס. [ג, פה:], וז"ל: "מאחר שהם צנועים, פרושים מכל דבר ערוה, וראוי שתשרה שכינה עליהם, כי השכינה שורה במקום שאין ערוה,

כדכתיב [ראה דברים כג, טו] 'ולא יראה בך ערות דבר וסר מאחריך'. מזה יש ללמוד כי הצניעות מביא השכינה, והפך זה מסלק השכינה".

[33] דכתיב [דברים כג, ו] 'ויהפוך ה' אלקיך לך את הקללה לברכה'. הוא היה רוצה לקללם בכך שלא יהיו בתי כנסיות, ולא נתן רשות, ואמר 'מה טובו אוהליך' [רש"י שם].

[34] ממצות [רש"י שם].

[35] מתרגמינן 'ותתקוף מאגג', שתהא מלכותו עזה [רש"י שם].

[36] כל הברכות של בלעם חזרו לקללה, כמו שהיה כוונתו מתחילה [רש"י שם].

[37] שלא יפסקו מישראל לעולם [רש"י שם].

[38] הקללה לברכה - אחת מן הקללות הפך לברכה, שלא חזרה לעולם, ולא כל הקללות לברכות, שחזרו [רש"י שם].

[39] והן: שיהיו לישראל בתי כנסת ובתי מדרשות, שתשרה שכינה עליהם, שתהא מלכותם נמשכת, שיהיו להם זתים וכרמים, שריחן יהיה נודף, שיהיו להם מלכים בעלי קומה, שיהיה להם מלך בן מלך, שתהא מלכותן שולטת באומות, שתהא מלכותן עזה, ושתהיה אימה למלכותו. ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הנה תמצא בכאן עשרה ברכות זו אחר זו, מה שלא תמצא בשאר מקום".

[40] כונתו לברכת יצחק ליעקב, שאמר לו [בראשית כז, כח-כט] "ויתן לך אלקים מטל השמים, ומשמני הארץ, ורוב דגן ותירוש, יעבדוך עמים, וישתחוו לך לאומים, הוה גביר לאחיך, וישתחוו לך בני אמך, אוריך ארור, ומברכיך ברוך". וכפי שפירש רש"י שם [בראשית כז, לז] שברכת "הוה גביר לאחיך" היא ברכה שביעית, וכמבואר ברא"ם שם. ולא מצאתי את מקורו שעשר ברכות אלו מכוונות כנגד עשר הברכות של יעקב. אמנם בסוף הפרק יבאר שברכה שלישית זו נאמרה כנגד יעקב, וממילא מובן שברכה זו של בלעם מקבילה לחלוטין לברכות של יעקב, וראה הערה 26.

[41] כי מספר עשרה מיוחד לדבר שבקדושה, ועל כך נאמר [ויקרא כז, לב] "העשירי יהיה קודש לה'". ובדר"ח פ"ה מ"א [רטו:] כתב: "העוה"ב נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד - מספר עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה". וראה לעיל פ"ח הערות 47, 121, ופי"ט הערה 123, שיסוד זה נתבאר שם בארוכה. וראה עוד בדר"ח פ"ה מ"ו [רלו:] שכתב: "כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה... והוא דבר מבואר מאוד". ולשון חכמים הוא [ברכות כא:] "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה", וכפי שהובא לעיל פ"ח ד"ה אבל הזמן. ובח"א

לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב בזה"ל: "וכל אלו עשרה ברכות הם כולם מצד קדושת ישראל... ואין קדושה בפחות מעשרה, ולכך יש כאן עשרה קדושות".

[42] שנאמר [יחזקאל יא, טז] "ואהי להם למקדש מעט", ודרשו חכמים [מגילה כט.] "אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל". וכן הזכיר בקצרה בנר מצוה [ריש כו:]. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט.] כתב: "כי השי"ת מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל כי בית הכנסת הוא מקדש מעט... ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השי"ת להיות לו דביקות בו יתברך".

[43] לשונו בח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:]: "כאילו אמר מה טובו אהליך יעקב, שהוא אוהל קדושה, כי האוהל והמשכנות הוא מיוחד לקדושה". ובברכות טז. אמרו "למה נסמכו אהלים לנחלים, דכתיב [במדבר כד, ו] 'כנחלים נטיו כגנות עלי נהר כאהלים נטע וגו'', לומר לך מה נחלים מעלין את האדם מטומאה לטהרה, אף אהלים ["בתי מדרשות" (רש"י שם)] מעלין את האדם מכף חובה לכף זכות". ולמעלה כתב "כי האוהל שם הצניעות" [וראה הערה 31]. וצניעות שייכת לקדושה, וכמבואר בנתיב הצניעות פ"א [ב, קה:], והובא בחלקו לעיל פנ"ז הערה 130. ולכך "האוהל... מיוחד לקדושה". וכן הוא בסמוך הערות 62, 63.

[44] לשונו בח"א שם: "המלכות היא נבדל ג"כ, ולכך היו נמשחים המלכים בשמן המשחה כמו שהיו נמשחים כלי בית המקדש [הוריות יא:]. ואיך לא יהיה המלכות נבדל, שהרי המלך נבדל מכל העולם, גם הכתר מורה על מעלה נבדלת... כי כל ברכה זאת מצד קדושת ישראל". וראה לעיל פ"ה הערות 321-323, פ"ו הערה 114, פל"ז הערה 42, ופ"מ הערה 26, שנתבארו שם יסודות אלו. ועוד אודות שהכתר מורה על מעלה נבדלת - ראה לעיל פכ"ג הערה 181. ומתבאר מצירוף דבריו כאן ובח"א, שקדושת המלכות מתבטאת במשיחת השמן. והואיל ואמרו בגמרא [הוריות יא:] "אין מושחים מלך בן מלך, ואם תאמר מפני מה משחו את שלמה, מפני מחלוקתו של אדוניה", הרי מוכח מכך שמלכות הנמשכת [ונטולה מחלוקות] - קדושתה הראשונה עליה, ואינה צריכה משיחה מחדש. וראה לעיל פ"ח הערה 83, ופכ"ג הערה 192, שנתבאר שם ששמן המשחה קיים לעולם, כי אין הפסד לדברים העל טבעיים. והם הם הדברים, שמלכות קדושה היא נמשכת, ואינה נמשחת מחדש.

[45] ועוד אודות קדושת מלכות בית דוד - ראה לעיל פי"ח הערה 72.

[46] שנאמר [במדבר טו, ד] "והקריב המקריב קרבנו לה' מנחת סולת עשרון בלול ברביעית ההין שמן". ופירש רש"י שם "המנחה כליל, והשמן נבלל בתוכה". והזית עושה

שמן [רש"י דברים ח, ח]. וראה לעיל פי"ט הערה 38, שנתבאר שם שקדושת השמן מורה על קדושת הזית.

[47] שנאמר [במדבר טו, ה] "ויין לנסך רביעית ההין תעשה על העולה או לזבח לכבש האחד". וראה לעיל פ"ה הערה 207, שנתבאר שם שיין ושמן חשובים מכל שאר משקים.

[48] פירוש - שאיפת בלעם היתה לבטל מישראל כל שייכות לקדושה, ולכך ביקש לבטל מהם לא רק את הקדושה בעצמה, אלא אף דברים השייכים אל הקדושה, ובכך יהיו ישראל ח"ו מנותקים לגמרי ממשהו של קדושה, ק"ו שיהיו מנותקים מהקדושה בעצמה.

[49] הקשר בין ריח לשם טוב - מבואר בנתיב היצר פ"ג [ב, קכח.], שהביא שם את דברי הגמרא בעירובין [כא:], שאמרו "מאי דכתיב [שיה"ש ז, יד] 'הדודאים נתנו ריח', אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא". וכתב שם לבאר: "ופירוש ענין הריח הזה, כי הריח מורה על שאלו הכובשים יצרם הם החשובים, והם בעלי שם תפארת, כי הדבר שיש לו ריח נודע למרחקים, ובשביל כך מציאותו נודע בעולם... כי כל בעל שם טוב נודע שמו למרחוק, לכך נקרא שהוא בעל ריח, כי הריח נודע למרחוק. וכדכתיב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב'. ודבר זה ראוי אל מי שגובר על יצרו, כי אין גבור אלא מי שכובש יצרו [אבות ד, א], וכל גבור הוא בעל שם, כי הגבור שמו נודע, כדכתיב [ש"ב כג, כב] 'ולו שם בשלשה הגיבורים'... והשם עצמו הריח, כמו שאמרנו". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצד.], וכלשונו: "השם הטוב נקרא 'ריח', מפני שהשם טוב הולך למרחקים, כדכתיב 'טוב שם משמן טוב', כלומר כי השם הטוב יותר הולך למרחקים מן שמן טוב".

[50] לשונו בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:]: "השם בא על המהות שהוא מופשט מן הגשמי... לכך אין השם טוב כמו שאר מעלות, כי אדרבא, הם מתחברים אל הגשמי". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפז:] כתב: "מפני זה אמר [שם] 'וכתר שם טוב עולה על גביהן'... כי השם מפני שהוא מורה על עצמו של בעל השם, מופשט מן הגשמי, כי זהו ענין השם שהוא מופשט לגמרי... ואין דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם, אף שהחכמה נבדלת מן האדם, מ"מ הגוף נושא החכמה, והחכמה יש לה קישור עם האדם שהוא בעל גוף. אבל השם הטוב, שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי". וברי הוא שכל דבר הנבדל מן הגוף, הרי הוא "גם כן מעלה קדושה", וכמבואר לעיל פ"ג הערה 114.

[51] בח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.] הוסיף כאן: "וזהו מלכות שלימה, שאין על גבו [אחר], ולכן הולך בקומה, שאין עליו מלך".

[52] ופירש רש"י שם "קוממיות - בקומה זקופה". ובח"א לב"ק טז. [ג, ב.] כתב: "הקומה הזקופה מורה על המלכות, כדכתיב 'ואוליך אתכם קוממיות'".

[53] אודות שהליכה בקומה זקופה מורה על העדר יראה מאחר - ראה דבריו בדר"ח פ"ה מכ"א [רעד:] שכתב: "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". 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 [נג:] 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 בבאר הגולה באר הששי [קכ:], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ק, 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.].

[54] ומלכות בלק תוכיח, שהיה מלך אך לא בן מלך [רש"י במדבר כד, ג, ולכך היה נחשב בלק ל"מנה בן פרס"], ו"לא היה ראוי למלכות" [רש"י במדבר כב, ד].

[55] כי כבר ביאר למעלה שככל שהמלכות נמשכת יותר - כך היא בעלת קדושה יותר [ראה הערה 44]. והמשכה זו יכולה להעשות בכמה אנפי; או שעוברת מאב לבן, או שהמלכות שולטת בשאר אומות, וכיו"ב, וכמו שיבאר בסמוך.

[56] בח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.] כתב משפט זה כך: "כל הדברים האלו הוא מעלות המלכות ותוקפו, וכל עוד שהמלכות יותר בתוקף הוא קדושה ומעלה נבדלת, כמו שהתבאר". וצרף לכאן דבריו לעיל פל"ב ד"ה ובמדרש, שכתב: "וידוע כי האומות וישראל הם מתנגדים. ודוד היה ההתחלה לענין זה, שהיה לוחם באומות המתנגדים".

וראה שם הערות 171, 172. הרי שכל מעלותיה של מלכות שהוזכרו כאן [מלכות נמשכת, מלך בן מלך, שולטת בשאר אומות, אימת המלכות וכיו"ב] נמצאו במלכות דוד. וראה לעיל פמ"ו הערה 100, וכאן הערה 45.

[57] חוזר בזה לדבריו שבריש דיבור זה שבתי הכנסיות והמדרשות מורים על קדושת ישראל, ולשון "גם" שנקט להורות שגם לפי הגמרא [בנוסף למדרשים שהובאו למעלה] מדובר כאן על מעלת ישראל וקדושתם.

[58] שהם - הבתי כנסת ובתי מדרש.

[59] וכמבואר בהערה 42. וזה לשונו בגו"א במדבר פכ"ד אות ו: "ומה שרצה [בלעם] לקלל אותם בקללות אלו - שלא יהיה להם בתי כנסיות ובתי מדרשות, כדי להפריד ח"ו השכינה מישראל. כי כל זמן שיש להם בתי כנסיות ובתי מדרשות - השכינה בישראל, כדאמרינן - כל זמן שישראל מתפללין השכינה ביניהם. וכן בתי מדרשות גם כן, מיום שחרב בית המקדש אין להקב"ה אלא ארבע אמות של הלכה [ברכות ח.]. ואמרינן [אבות פ"ג מ"ב] שנים שיושבים ועוסקים בתורה שכינה ביניהם. וכל כונת בלעם חס ושלום להפריד שכינה מישראל. והפך הקב"ה וברכם 'מה טובו אוהליך יעקב ומשכנותיך ישראל'".

[60] ילקו"ש ח"ב רמז שיב [ד"ה כה אמר].

[61] כפי שכתב לעיל פט"ו ד"ה הנה בארו: "כי יעקב כל מעלתו שהוא מסולק מן הגשמי,ודבר זה בארנו בכמה מקומות", וראה שם הערה 44. ובפמ"ד [ד"ה ועוד מטעם] כתב: "ויעקב מעלתו ומדריגתו עד המדריגה שהוא נעלם ונסתר, כמו שידוע מדריגת יעקב", וראה שם הערה 12. ובהמשך הפרק שם כתב: "כי מדריגת יעקב בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר", וראה שם הערה 20. ובאור חדש [קיג.] כתב: "כתיב [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', כלומר יעקב יש לו כח הקול, שהוא יוצא מפנימית האדם. ועשו יש לו הידים, שאין לך דבר חוצה יותר מן הידים שמתפשטים לחוץ. והקול הפנימי גובר על הידים". וראה לעיל פ"ה הערה 130, פי"א הערה 236, ופי"ז הערה 33. וכ"ה בח"א לסוטה יג. [ב, נג:], ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכו.]. וראה בסמוך הערה 132.

[62] כי האוהל שם הצניעות [לשונו למעלה, ושם הערה 31].

[63] ולעיל כתב "כי האוהל והמשכנות הוא מיוחד לקדושה", וראה שם הערה 43, שהובאו שם דבריו מנתיב הצניעות פ"א [ב, קה.], שצניעות מזכה את בעליה בכהונה

גדולה המשמשת לפני ולפנים. וצרף לכאן את יסודו, שבית שלישי הוא בזכות יעקב אבינו [לעיל פל"ה הערה 25, ופנ"ב הערה 26].

[64] שכונת הפסוק להורות על קדושתם של ישראל המתבטאת באוהלי קדושה, וכמו שנתבאר. ובמדרש שוחר טוב ריש מזמור פ"א אמרו "מה ראה בלעם להזכיר ליעקב ולא לאברהם ולא ליצחק... יעקב כולו קדושה".

[65] שזהו המקרא שממנו דרשו חכמים שבלעם רצה לומר שלא יהיה לישראל מלך בן מלך. ומעתה יבאר כיצד מילים אלו מורות על "מלך בן מלך".

[66] פירוש - שורש מילת "יזל" הוא "נזל" [רד"ק ספר השרשים, שורש נזל]. וכאשר המשקה נוזל, הכונה שהוא יוצא ממקורו, והמקור הוא מקור השפע.

[67] פירוש - "יזל מים מדליו" פירושו שהבארות ["מדליו - מבארותיו" (רש"י שם)] עצמם יהיו משפיעים נוזלים לאחרים. והבאר מקבל את הברכה והשפע מהקב"ה. וא"כ נאמר כאן שיהיה לישראל שפע ["יזל מים"] הבא משפע קודם לו ["מדליו"]. וזהו "שפע מתוך שפע".

[68] שהרי האפשרות להשפיע לאחרים מורה שהמשפיע עצמו יש בו רבוי ברכה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"ב אות ג [סד"ה לפי]: "כל כך תהיה ברכה, עד שתוכל לברך אחרים". ושם בפכ"ד אות מג [סד"ה ואם] כתב: "ומי שבירך את אחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". ושם בפכ"ה אות ט כתב: "'והיה ברכה' [בראשית יב, ב], ואברהם נתנו ליצחק לברך את מי שירצה [רש"י בראשית כה, ה], וא"כ עשה אותו מקור הברכה". ובגבורות ה' פס"ד [רצג:] כתב: "בשביל שהוא יתברך מבורך, בשביל כך משפיע לנמצאים". וראה לעיל פל"ג הערה 37. ובנתיב הצדקה רפ"ב [א, קע:] כתב: "כל משפיע, מצד שהוא משפיע אל המקבל, יש לו מעלה עליונה, שהוא משפיע אל אחר" [והובא לעיל פ"י הערה 147]. ולכך שפע הבא מתוך שפע מעיד על השפע הראשוני שהוא מקור ברכה בלי הפסק, וזהו "שפע עליון".

[69] כונתו לגמרא בסנהדרין קה:, שהובאה לעיל בד"ה ועוד בפרק. וכן אונקלוס תרגם שם [במדבר כד, ז] "יסגי מלכא דיתרבא מבנוהי". וכן הוא להלן ציון 97.

[70] ואודות שמלכות בית דוד היא בגדר ברכה והשפעה לישראל, ראה בנתיב העבודה פי"ח [א, קמב:] שכתב: "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... כי גם שאר מלכות הוא השלמה לעם... 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".

[71] ו"מדליו" נדרש מלשון דל ואביון.

[72] כי הקב"ה משפיע תורה לישראל, וכפי שכתב בגו"א דברים פ"ה אות ח: "קולו של הקב"ה הוא השפעת התורה מאתו. והוא יתברך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י], המשפיע תמיד... קולו של הקב"ה המשפיע מאתו החכמה תמיד". ובתפארת ישראל פנ"ו [קעב.] כתב: "כי קול הקב"ה שנתן התורה והשפיע אותה לישראל היה בלי שינוי, כי הוא יתברך משפיע התורה והחכמה תמיד... ודבר זה רמזו חכמים בברכת התורה... וחתימת הברכה 'ברוך אתה נותן התורה' לשון הוה, ולא 'נתן התורה'". ולכך השפע העליון שהשי"ת משפיע תורה על ישראל - מתבטא בהמצאותם של תלמידי חכמים בישראל, וזהו "לקיים בנו חכמי ישראל". ועוד אודות שמעלת הת"ח היא בטוי למעלותיה של תורה, ראה נתיב התורה פי"א [ב, מו.] שכתב: "התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה".

[73] שיוצא מישראל - הוסיף כן בכדי שיהיה כאן "שפע מתוך שפע" [לשונו למעלה]; הקב"ה משפיע תורה על ישראל, ומהשפעה ראשונה זו יוצאת השפעה שניה - והיא המצאותם של ת"ח, היוצאים מישראל.

[74] אודות שהעשירות היא מדריגת העוה"ז - ראה לעיל פט"ו הערה 26, שהובאו שם מדבריו בח"א לב"ב ו: [ג, סד:]. ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "עושר וכבוד... מצד עוה"ז... הלומדים בתורה בשביל הכבוד והעושר, שהוא בעוה"ז, זוכים למדריגת עוה"ז בלבד, והוא עושר וכבוד... ואין זה מדריגת עולם הבא". ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עוה"ז במה שהוא עוה"ז - אין ראוי לישראל, כי העוה"ז הוא עולם מורכב, ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות... כי ישראל אשר הם מוכנים לעוה"ב... אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו.]. ואודות שאין לעניים חלק בעוה"ז - ראה לעיל פכ"ח ציון 70.

[75] לשונו בנתיב התורה פ"י [א, מד.]: "כי העני יותר מוכן שיהיה לו זרע תלמיד חכם, וכאשר גם דבר זה עינינו רואות, כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית. רק העני, מפני שהוא משולל מן העוה"ז, ואין לו חלק בעולם הגשמי, הוא מוכן שיצא ממנו הזרע שיהיה תלמיד חכם... וגם העני בשביל שאין לו גדולה וחשיבות יש לו מדת הפשיטות, כמו שהוא לשון 'הכנעה', ו'ענוה', ו'עני' הכל לשון אחד. ואין ראוי אל התורה רק מדת הפשיטות". [וראה לעיל פל"ט הערה 63].

וכן כתב בח"א לנדרים פא. [ב, כד.]. ובדרוש על התורה [לט.] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי היא [התורה] מיוחדת לעניים דוקא... והטעם מבואר... העניים האומללים האלה המסולקים מן העוה"ז וחסרים מכל תאותיו, עד שהעני חשוב כמת [נדרים סד:], ועבר ובטל מן העולם, לכן התורה מיוחדת להם בפרט".

[76] כמבואר בברכות ה:, ובתוספות שם ד"ה לא, שהביאו שרבי יהודה הנשיא זכה לתורה וגדולה במקום אחד. [וראה לעיל פי"ט הערה 141]. אמנם מהמשך לשונו משמע שאינו מדבר על דרגות מעין אלו של רבי יהודה הנשיא. וראה ההערה הבאה.

[77] כפי שביאר לעיל פי"ט ד"ה וזה שאמרו, שאף רבי יהודה הנשיא "לא זכה לשתי שלימות, שאם היה לו השלמה בעוה"ז לא היה לו יסורין, שתראה מזה כי לא היה לו השלמה כלל בעוה"ז". וראה שם הערה 144. אמנם מלשונו כאן משמע שהעמיד את הזוכה לשני שולחנות לעומת יציאה לפועל של השכל האלקי, ואע"פ שניתן לזכות לשני שולחנות, "אבל אין יוצא לפועל השכל האלקי רק על מי שאין לו חלק בעוה"ז". וא"כ יש כאן ב' דרגות זו על גבי זו; דרגה ראשונה היא זכיה לשני שלחנות, ודרגה שניה היא זכיה בבנים תלמידי חכמים. והזוכה לדרגה ראשונה עדיין אינו ראוי לדרגה שניה. וא"כ מוכח שהדרגה הראשונה כאן אינה עוסקת בדרגת רבי יהודה הנשיא, שהרי שני בנים גדולים היו לו; רבן גמליאל שירש את הנשיאות, ורבי שמעון שהיה חכם ממנו בתורה [כתובות קג:]. ובעל כרחך שהדרגה הראשונה שהוזכרה כאן, היא כמו שאמרו בשמו"ר [לא, יד] "העני קנה חיי העוה"ז [ע"י הצדקה שהעשיר מעניק לו], והעשיר קנה חיי העוה"ב [ע"י הצדקה שנתן לעני]". הרי שעשיר קונה חיי עוה"ב דוקא מתוך חלקו בעוה"ז. ועל קנין מסוג זה נסובו דבריו כאן אודות הזכיה לשני שולחנות. וצרף לכאן דבריו בח"א לר"ה יז. [א, קיב:], שכתב שם בתוך דבריו: "מדריגת בן תלמיד חכם... נמשך מן אור עולם הבא". ולכך כל מי שיש לו חלק בעוה"ז הגשמי, אינו זוכה לאור עוה"ב. וכבר התבאר לעיל בפט"ו [ד"ה וזה כי] שכל השייך לעוה"ז - מופקע מעוה"ב. ולכך עשיר שיש לו חלק בעוה"ז, אינו זוכה לבן ת"ח, ודו"ק. וראה הערה 87, ולעיל פי"ט הערה 105.

[78] בנתיב התורה פ"י [א, מה.] הוסיף לכך ראיה: "וזה תבין כי אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביוה"כ, כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב [ר"ה כו.]. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עוה"ז הגשמי לגמרי. ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קדש הקדשים כי אם בבגדי לבן". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] ג"כ הביא ראיה זו, והוסיף: "כי הזהב אינו פשוט כמו שהוא בגדי לבן, שהם פשוטים, ובבגדים אלו שיש בהם הפשיטות ראוי שיכנס לפני ולפנים. ולפיכך העני מצד עניותו יש בו הפשיטות... ולפיכך ראוי

שהוא יהיה מקבל הזרע העליון הנבדל". וכן הביא ראיה זו בח"א לסוטה מט. [ב, פח.]. וראה עוד גו"א ויקרא פט"ז אות ח, ודר"ח פ"ו מ"ט [שיד:], ולעיל פ"ז הערה 248. ועוד אודות שהתורה מתקיימת רק כאשר יש כאן סילוק העוה"ז הגשמי - כן ביאר מדוע יש ללמוד תורה במיוחד בלילה [נתיב התורה פ"ט (א, מ.)]. ולכך התורה ניתנה במדבר [תפארת ישראל פכ"ו (עט.)]. וראה לעיל פכ"ב הערה 10.

[79] בח"א לנדרים פא. [ב, כג:] כתב משפט זה כך: "פירוש, שהחכמה השכלית נבדלת מן האדם". ובדר"ח פ"ד מ"א [קסא.] כתב: "החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה... כי החכמה באדם שהוא בעל גוף, נבדלת ממנו". וקודם לכך, בפ"ג מ"ט [קלא.] כתב: "לפי גודל מדריגת החכמה, אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד הש"י... כי החכמה הוא עם השם יתברך, עד שנחשב הש"י יסוד ועיקר אל החכמה, והוא יתברך בית החכמה". ועיי"ש שמאריך בזה. וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "התורה, שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא אדם בעל גוף".

[80] נידה לא. "ת"ר, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, אביו, ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין... והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל". והגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] כתב: "הרי עשרה דברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים גם כן עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים". וזהו שכתב כאן: "ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי". וכבר כתב הפחד יצחק פסח מאמר טו [אות ד]: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית".

[81] לשונו בנתיב הענוה פ"ז [ב, טז:]: "אין התורה ירושה לאדם, ואינו דומה לדברים הגופנים שהבן יורש מאב, כי התורה שהיא השכל, לא יתכן זה להוריש תורתו לבנו, כי הגוף הוא שמוליד הבן, ולא התורה... ולפיכך אין יוצא מהם תלמידי חכמים". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:] ביאר לפי"ז מדוע כהונה עוברת מאב לבן, לעומת תורה, וז"ל: "כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף, שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין... כתר תורה, כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש... ולא כן... אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה, וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל, אבל הגוף הוא מן האב... ולפיכך הבן יורש את הכהונה". וראה לעיל

פ"ד הערה 58, ופל"ה הערה 27. וא"כ האב מוריש לבנו דברים התואמים לטיב הקשר שביניהם; הואיל וקשר האב לבנו הוא גשמי, לכך הוא מוריש לו רק דברים גשמיים.

[82] כפי שנתברר עד כה, שהתורה שייכת רק לאלו המסולקים מן הגשמי, וראה הערות 78, 79.

[83] על ידי החכם - על ידי אב ת"ח, שיוליד בן ת"ח.

[84] ובח"א לנדרים פא. [ב, כג:] הוסיף בזה: "כי התורה היא שכלית... אין בה דבר גוף שיהיה מוריש לזרעו".

[85] לשון המשנה שלפנינו: "האב זוכה לבן בנוי, ובכח, ובעושר, ובחכמה, ובשנים", ולא הזכירו שם "קומה". אמנם בח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] כתב: "הקומה נראה שהם שוים בגוף, שהקומה לגוף". ובח"א לחולין ס. [ד, צז:] כתב: "הגוף מקבל הקומה, כי הרחקים שייך לגשם". והואיל וכן, ברי הוא שהקומה עוברת בירושה מאב לבן. וראה בח"א לעדיות שם [ד, סב.] בביאור החמשה דברים שהאב זוכה לבנו. ושם כתב שהאב מוריש לבנו דברים שהם כנגד הנפש והשכל, ויל"ע בזה.

[86] ובח"א לנדרים פא. [ב, כג.] הוסיף: "דבר הנבדל... אין בזה ירושה מאביו, אחר שקורבת האדם לבנו הוא מצד הגשמי בלבד, שנקרא 'שאר בשרו', ולכך אין ת"ח סבה שיהיה בנו ת"ח".

[87] לשונו בנתיב הענוה פ"ז [ב, טז:]: "שהת"ח הוא בודאי תוך הצבור. ואם היה יוצא שכל מתוך שכל, היה נבדל מתוך הכלל...כי הת"ח אל הכלל כמו השכל העומד באדם, ויש אל השכל חבור אל האדם, וכך יש לת"ח חבור אל הכלל. ואם היה יוצא ת"ח מתוך ת"ח, והיה זה שכל מתוך שכל, לא היה לת"ח חבור אל הכלל, והרי אין זה דומה לשכל שנמצא באדם, שיש לו חבור אל האדם". וכן כתב בח"א לנדרים פא. [ב, כד.]. ולעיל ס"פ טז כתב: "אי אפשר לאדם שלא יהיה בו פחיתות של מה", ושם בהערה 77 הובאו דבריו מגבורות ה' פ"ה [לו.], שכתב שם בזה"ל: "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 שיהא שלם כל כך, שיהא כולו שכלי, ואמנם בחלק ממנו ימצא זה". והרי המאפיין את העוה"ז שהוא גשמי, אך יש בו גם קדושה [לעיל פ"א הערה 57, פכ"א הערה 9, ופל"ו הערה 37]. אך דבר שהוא כולו שכלי הוא מדריגה "עליונה מאוד מאוד, שאין ראוי לעולם הזה". וראה הערה 77 שנתבאר שם שדרגת בן ת"ח נמשך מן אור עוה"ב, וממילא ת"ח שהוא בן ת"ח - זו דרגה שאינה שייכת לעוה"ז, אלא לעוה"ב.

וכבר נתבאר [לעיל פט"ו הערה 82, ופל"ב הערה 39] שעוה"ב קדוש, נבדל מהגשמי. וזהו ההבדל בין עוה"ז לעוה"ב, וכמבואר שם.

[88] ועוד אודות שאין האדם שכלי לגמרי - ראה לעיל פי"ח הערה 62. ובח"א לנדרים פא. [ב, כד.] כתב: "ודע, כי כבר התבאר כי הת"ח בעם כמו השכל בגוף האדם, והרי השכל, אף שהוא שכל אלקי, אינו נבדל לגמרי מן הגוף, ויש לו חבור אל הגוף. ואם היה יוצא ת"ח מן ת"ח, היה זה שכל מתוך שכל, עד שהיה נבדל לגמרי מן הכלל... והרי אין השכל... נבדל מן האדם, אבל הוא מתחבר לאדם. ולכך אין ת"ח יוצא מהם ת"ח".

[89] לשונו 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 כתב בדר"ח פ"א מ"ד [לג:], בביאור המשנה שם "והוי מתאבק בעפר רגליהם", שיש לאדם להתחבר לת"ח, אך לא להתחבר אליהם לגמרי.

[90] לשונו בנתיב העניה פ"ז [ב, טז:]: "כי הת"ח הוא נבדל מן בני אדם, וכאשר הוא נבדל מכלל בני אדם, בזה עצמו יוצא מן הפשיטות הגמור. ומפני כך אינו מוליד ת"ח, כי להוליד ת"ח אי אפשר אלא אם הוא שכל פשוט לגמרי... ומפני שלא נמצא בהם הפשיטות הגמור, במה שהם מתגדרים על הצבור, לכך אין יוצא מבניהם ת"ח". ועוד אודות שהרוחני בא ממדריגה כללית ולא פרטית, ראה לעיל פ"ה הערות 322, 440.

[91] לשונו בנתיב התורה פי"ב [א, נב:]: "קללת ת"ח אפילו בחנם באה [מכות יא.]. כי שאר בני אדם נחשבים חסרים בערך מעלת ת"ח, ולפיכך אל החסר יבוא החסרון וקללה. ומוכן ההדיוט, שהוא בעל החסרון בערך ת"ח, לקבל קללה וחסרון מן אשר הוא יותר במעלה, שנחשב אצלו חסר". וכן כתב בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעז.].

[92] בח"א לנדרים פא. [ב, כד:] הוסיף כאן: "כי הנבדל מתנגד לחמרי". ואודות התנגדות הגשמי לנבדל - ראה לעיל פ"ב הערה 100, ובסמוך יתבאר יותר, וראה הערה 105.

[93] כאשר החכם נמצא בתוך הכלל.

[94] לת"ח, ששאר בני אדם נחשבים אליו כחמורים.

[95] לשונו בח"א לנדרים פא. [ב, כד.]: "כי במה דקרי לשאר אינשי חמורים, בזה אינו נכלל תוך כלל שאר בני אדם, ובשביל כך אין יוצא מהם ת"ח. וזה כמו שאמר מפני שמתגדרים על הצבור". ומעין זה הוא בנתיב הענוה פ"ז [ב, יז.].

[96] חוזר למה שאמרו בגמרא סנהדרין קה: "לא תהא מלכותן שולטת באומות, 'וזרעו במים רבים'".

[97] וראה לעיל הערה 69. והאונקלוס מוסב על שני חלקי הפסוק, שעל החלק הראשון ["יזל מים מדליו"] פירש "יסגא מלכא דיתרבא מבנוהי", ועל החלק השני ["וזרעו במים רבים"] פירש "ישלוט בעממין סגיאין".

[98] ועל כך דרשו בגמרא [סנהדרין קה:] "לא תהא מלכותן עזה [כך רצה בלעם לקלל], 'וירום מאגג מלכו'". וראה ציון 35.

[99] לעיל ר"פ י: "מה שכתוב [במדבר כד, כ] 'ראשית גוים עמלק'... כי במה שהגוים הם מחולקים מן ישראל, לדבר הזה עמלק הוא ראשית, כי הוא יותר מחולק ומובדל מן ישראל משאר אומות, כמו שידוע". וראה שם הערה 19. אמנם חוץ ממקום זה לא מצאתי שהוזכר למעלה ענין עמלק בחבור זה. ולהלן פ"ס ד"ה ואחר שהזכיר, וד"ה וכן מה, האריך בענינו של עמלק. [וראה לעיל בהקדמה הערה 23, ופ"ה הערה 584.] ואולי כוונתו לספר גבורות ה', ששם דובר הרבה פעמים על ענין עמלק [כגון: הקדמה שלישית (כ), שם פ"ח (נא.), ושם פמ"ב (קס:)]. וראה לעיל פ"י הערות 130, 158, שגם שם הועלתה השערה שכאשר נאמר כאן "למעלה", פעמים הכונה לספר גבורות ה'.

[100] וכפי שביאר בגבורות ה' פמ"ב [קס:] את דברי הגמרא [זבחים קטז.] שיתרו בא להתגייר בעקבות מלחמת עמלק. וכתב בזה"ל: "אין התנגדות לישראל מכל האומות רק עמלק, שהוא אויב ושונא לישראל... ולפיכך לא שמע יתרו שבא להתגייר ולהתחבר בישראל, רק מלחמת עמלק, שהיו גוברים ישראל על עמלק, ואז בא להתגייר והתחבר בישראל. שאז הוסר האויב המתנגד, ונשארו ישראל באחדותם ובמעלתם העליונה". ובח"א לזבחים קטז. [ד, ע:] כתב: "למ"ד מלחמת עמלק שמע, סבר כי שמע כח הש"י הבא מן השמאל, כי משם מלחמת עמלק, והיו דבקים במעלה עליונה מצד שמאל". ובאור חדש [רג.] כתב: "המעלות הקדושות שזכו ישראל כאשר היו מנצחין את המן, שהוא מזרע עמלק, עד המדריגה האחרונה, שהיה שם ה' נקרא עליהם".

[101] רש"י במדבר כד, ז "וירום מאגג מלכו - מלך ראשון שלהם יכבוש את אגג מלך עמלק". ובאור חדש [קצח:] כתב: "כל אשר עשה המן ליהודים, לא עשה רק בשביל שנאת אגגי לנקם מה שעשה שאול לאגג".

[102] רש"י שם: "ותנשא מלכותו - של יעקב יותר ויותר, שיבוא אחריו דוד ושלמה".
[103] כמבואר לעיל פנ"ח ד"ה ואמר אחר, ושם הערה 35, שהובאו מדבריו בגבורות ה' פס"ו [שה.] שתכלית יצ"מ היא שהקב"ה יהיה לישראל לאלוקיהם. וראה לעיל פ"ב הערה 41.
[104] פירוש - מחמת שישראל זכו למעלה אלקית לגמרי, לכך יאכלו גוים. אמנם בגו"א במדבר פכ"ד אות ז למד ש"יאכל גוים צריו" מוסב על הקב"ה, ולא על ישראל. ובאונקלוס שם מבואר שהפסוק מוסב על ישראל.
[105] פירוש - הנבדל מתנגד לחומרי [מלבד שהחומרי מתנגד לנבדל], וכמבואר בהערה 92.
[106] ענין זה יוסבר מיד בסמוך, עפ"י דבריו בבאר הגולה, שיובאו מיד.
[107] בברכתו השניה של בלעם, ששם לא נאמר לשון של אכילה, אלא לשון של טריפה.
[108] סוף פרק נח, ומדובר שם על התגברות על מחבלים רוחניים. וראה שם הערה 64. ורש"י דברים ג, יח, כתב: "לפי שהיו [בני גד] גבורים, ואויבים נופלים לפניהם, שנאמר [דברים לג, כ] 'וטרף זרוע אף קדקד'".
[109] ולכאורה זהו הבאור בפסוק [דברים ז, טז] "ואכלת את כל העמים". אך בח"א לב"ב עד. [ג, קה.] כתב שאין כך כונת הפסוק, וז"ל: "שאין 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". והובא לעיל פ"ה הערה 548, פי"ח הערה 45, פל"ג הערה 32, ופמ"ו הערה 101. ולכאורה אין הדברים שם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. ויל"ע בזה.
[110] וז"ל בבאר הגולה, תחילת באר השביעי [קמב:]: "עם הארץ אסור לאכול בשר. וטעם דבר זה תדע מה שאסר לאדה"ר לאכול בשר, עד שבא נח והותר לו הבשר [רש"י בראשית א, כט, עפ"י סנהדרין נט:]. מפני כי אדם על שם האדמה [ב"ר יז, ד], והוא בפרט נברא מן 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 לאדה"ר הבשר, כי האכילה, שהוא מורה שאין מציאותו נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו. ואע"ג שאדה"ר מלא חכמה, מצד כי היה נוטה גופו אל האדמה, לא היה רשאי לאכול בשר. עד שבא נח, איש האדמה, ולא היה נוטה אל האדמה מצד גופו, והותר לו בשר בעל חי, שהוא חמרי. כי כבר אמרנו, כי אין מציאות כלל אל החמרי אצל הנבדל,

והוא אוכל אותו, עד שאין לו מציאות. ולפיכך עם הארץ, שהוא חמרי, אסור לו לאכול בשר, שאין ראוי לאכול בשר רק מי שהוא נבדל מן החמרי. ואין לדברים שהם בעלי חומר מציאות אצל דבר שהוא נבדל". וכן כתב גם בח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סד.] כתב: "כי אכילת בשר 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... שהרי אין אל ע"ה השכל האלקי, ולפיכך עם הארץ אסור לאכול בשר. ודבר זה הוא הטעם שלא הותר הבשר לאדה"ר". ואודות שהע"ה הוא חמרי וחסר מציאות - ראה לעיל פל"ד הערה 59.

[111] ועפי"ז באר בגו"א במדבר פ"ד אות ט [ד"ה ומה] מדוע בזמן בית ראשון האש שירדה מן השמים היתה רבוצה כארי [יומא כא:], וז"ל: "לפי שהארי יותר רובץ בחוזק מן הכלב [כפי שהאש רבצה בבית שני], כן האש שהיה במשכן ובמקדש ראשון היה בכח נדבק למטה, ואינו זז משם... שנאמר אצלו 'כרע שכב כארי מי יקמינו'". וראה לעיל פנ"ה הערה 43. אמנם כאן מדגיש שיש בארי להורות על שני דברים; (א) חוזק במציאות. (ב) אין אחר מתחבר אליו להקימו. וכן יבואר בהמשך.

[112] ועוד אודות שישראל אינם מתחברים לאומות - ראה לעיל פכ"ה ד"ה וכבר בארנו, שכתב: "כי האומות נקראו 'מים'... וישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד - המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים... והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי... ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים, עד שאין נמצאים". וראה שם הערות 141, 144.

[113] אודות שישראל הם עיקר ועצם העולם, כן נתבאר הרבה פעמים בספר זה, וראה לעיל פ"ג הערה 59, פ"י הערות 20, 49, 98, 101, פי"א הערה 18, פט"ו הערה 1, ופכ"ב הערה 1. וכבר נתבאר שעצם שוה לעיקר [לעיל פי"ט הערה 81, ופכ"ב הערה 164].

[114] מעין מה שאמרו [סנהדרין מט.] "תהא לוטא, ולא תהא לאטה". ופירש רש"י שם "נוח לך להיות מן המקוללים, ולא מן המקללים, לפי שסוף קללת חנם לשוב אל המקלל". ובח"א שם [ג, קסא.] כתב: "תהא מן לוטא, ולא תהא ליוטא, פירוש כי קללת חינם בא על עצמו, מפני שהוא מקלל אחד, ואותו אחד אין ראוי לקבל קללת חנם.

ולכך הקללה חוזרת אליו... ולכך נקט האי 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... ונעשה מזה 'טול'". וכן כאן, כאשר הקללה היא על עיקר המציאות, הרי היא בחנם, וחוזרת על המקלל.

[115] כמבואר לעיל פ"ט הערה 33, שהמציאות היא "טוב", וההעדר הוא "רע". וכן נתבאר שהשחתה היא להיפך מהמציאות [לעיל פי"א הערה 54], וכן שאין המציאות מתייחסת ומצטרפת אל ההעדר [לעיל פי"ח הערה 57].

[116] דוגמה לדבר: עמלק הוא ראש המתנגדים לישראל [כמבואר לעיל פ"י הערה 19, וכאן הערה 99], והוא האומה הראשונה שבאה להלחם בישראל [רש"י במדבר כד, כ], ומחמת כן גופא נגזר עליו אבדון. וכמו שנאמר [במדבר כד, כ] "ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אובד". ועליו נצטוינו [דברים כה, יט] "תמחה את זכר עמלק". הרי שהמתנגד לישראל, הוא עצמו מקבל ההעדר. וראה פחד יצחק פורים, ענין א. ומעין זה ביאר גם לגבי בעל הלשון הרע, שהואיל וכונתו לדחות את האחר מן הנמצאים, אזי הוא עצמו ידחה, וכמבואר לעיל פ"ט הערה 19. וראה בגו"א במדבר פט"ז ריש אות ב, שלכך נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח", שהוציא א"ע מהכלל, מחמת שחלק על דבר ששייך לכלל.

[117] כי ברכה ענינה רבוי ותוספת, וכמבואר לעיל פ"ה הערות 193, 203.

[118] וצרף לכאן דבריו לעיל בפ"ג ד"ה ומפני כי, שכתב, שיש לברך על העיקר, וכמבואר שם הערה 105.

[119] כמבואר לעיל פכ"ב הערה 159. ובגו"א דברים פכ"ז אות ט כתב: "הקללה - במעוט, והברכה - ברבוי". ובח"א ליבמות קב: [א, קמה:] כתב: "כאשר האדם חזק וזריז, דבר זה הוא היסוד והעיקר לכל הברכות.. ולא כן אם האדם מציאות חלש בעצמו, אין מוכן לקבל ברכה, כי צריך שיהיה האדם בעצמו בריה, ואח"כ מקבל שאר דברים". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ:] כתב: "וכל קללה הוא העדר ובלתי מציאות". ובח"א לב"ק צג. [ג, טו:] כתב: "ויש לך לדעת, כי הקללה היא העדר, וכן הברכה היא תוספת דבר".

[120] פירוש - לעומת המתנגד לישראל.

[121] כי המברך ישראל מתחבר אל המציאות, ולכך הוא עצמו נהיה ליותר מציאות, וזהו גופא ברכתו.

[122] לשונו בגו"א בראשית פכ"א אות יח: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה, שהרי בשביל אברהם נברא העולם, מפני שהיו שני אלפים תוהו, ולא היה מציאות להם עד

שבא אברהם, א"כ אברהם היה נטיעה הראשונה שנטע השי"ת בעולמו". ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] הוסיף: "כדכתיב [בראשית ב, ד] 'בהבראם'". וכונתו לב"ר יב, ט, שאמרו "'בהבראם' בשביל אברהם" ["בהבראם" אותיות "באברהם"]. וראה הערה הבאה, ולעיל פ"ל הערה 58.

[123] לשונו בנתיב העבודה פ"ד [א, פו:]: "ובדבר זה היה מיוחד אברהם, כי אברהם הוא היה התחלה אל כל העולם, שכן אמרו [ב"ר יב, ט] בשביל אברהם נברא העולם, והיה כמו העיקר שהוא התחלה וראשון". ובדר"ח פ"ה מ"ד [רכד:] כתב: "אברהם היה התחלת העולם... כי הכל היה תוהו עד שבא אברהם, וכן במדרש אמרו... בזכות אברהם נברא העולם... ולפיכך בשבילו נברא העולם, ואליו נתן השי"ת כל העולם". ושם בפ"ה מכ"ב [רעז:] כתב: "ואל יהא לך מדריגתו של אברהם מדריגה קטנה, שהרי אמרו [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בשביל אברהם נברא העולם, ודבר זה בארנו בהרבה מקומות". וכן הוא שם פ"ו מ"י [שכ.]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "כי אברהם הוא היה התחלת העולם, כי עיקר העולם הם ישראל, וזולת זה העולם הוא תוהו, והתחלת ישראל - אברהם, שהוא התחלת הכל". וכן הוא בגבורות ה' פ"ה [לב:], ושם פ"ט [נד.], נתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], ח"א לסוטה ד: [ב, לב:], ובח"א לב"ב צא. [ג, קכ.]. וראה לעיל פ"ז הערה 17, פי"ט הערה 67, פל"ח הערה 24, פ"מ הערה 98.

[124] לעיל פי"ט הערות 15, 66, ופ"מ הערה 98. וראה סוף הערה הקודמת, וכן הערה הבאה.

[125] ועוד אודות שהכל נבנה על אברהם - ראה לעיל פי"א הערה 226, פי"ג הערה 34, פי"ט הערה 15, פכ"ה הערה 12, ופ"מ הערה 98. ומחמת שאברהם מציאות העולם, לכך נתברך בברכת "ואברכה מברכיך", כמשפט מי שהוא מציאות העולם.

[126] ואין 'ראשית' אלא ישראל [המשך המדרש שם].

[127] וכן הביא מדרש זה בגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ובמקום], ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.]

[128] אודות היחס של אברהם ויעקב.

[129] לשונו בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.]: "כי הכל מצטרף אל יעקב, והכל שלו, ודבר זה עמוק מאוד. רמזו חכמים דבר זה במדרש פרשת בחקותי [ויק"ר לו, ד]... אפילו בהמות לא נבראו אלא בזכות יעקב. ור"ל כי הכל מצטרף אל יעקב". וראה לעיל פמ"א הערה 16.

[130] לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ז: "התורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל. כמו האילן, שהוא נטוע, אינו גדל רק בשביל העיקר, שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל... כי מן התחלה נמשך הכל".

[131] לשונו בח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.]: "הכל מצטרף אל יעקב, כמו שמצטרף הכל אל גוף האילן. שכל הענפים נמשכים אחר גוף האילן". וראה לעיל פט"ז הערה 29, ופמ"א הערה 16.

[132] נראה כונתו, כי אברהם ויעקב הם בגדר "כלל האילן"; אברהם נידון ככלל, כי הוא ההתחלה. והכל נמשך מן ההתחלה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"ב אות ו: "הבן בכח האב, ואין האב בכח הבן. ולכך בחתימת אברהם יש חתימה יצחק ויעקב", וראה שם הערה 35, ולהלן פס"ב הערה 68. ואילו יעקב אינו מתייחס לקצה, כי הוא בין אברהם ויצחק [וכמבואר לעיל פ"ח הערה 36, וש"נ]. ומידתו כלולה ממידת אברהם ויצחק [לעיל פי"ט הערה 97]. וראה עוד לעיל פמ"ד הערה 20, ולמעלה הערה 61. מה שאין כן יצחק, שמפאת היותו לא בהתחלה, וכן לא כולל שאר מדות, לכך אין הוא בגדר "כלל האילן". וראה עוד בח"א לר"ה י: [א, צז.] שביאר שם שאברהם ויעקב נולדו בחודש תשרי, ואילו יצחק נולד בחודש ניסן, שכתב שם: "כלל האבות במה שהם נכללו ביחד...נולדו בתשרי, וזהו אברהם ויעקב, שהם כלל האבות. אבל יצחק שהוא שני לאבות, אין קפידה בזה אף אם לא נולד בתשרי... דלא הוי בכלל האבות רק אברהם ויעקב".

[133] פירוש - זו הברכה העשירית והאחרונה שבירך כאן בלעם [ראה הערה 39], כי אין למעלה מברכה זו, כי ברכה זו נותנת לישראל את המעלה להיות עיקר ועצם העולם, ואין לך מציאות חזקה יותר מזו.

[134] לשון רש"י בראשית כז, כט "הצדיקים תחלתם יסורים וסופן שלוה, ואורריהם ומצעריהם קודמים למברכיהם. לפיכך יצחק הקדים קללת אוררים לברכת מברכים. והרשעים תחלתם שלוה וסופן יסורין, לפיכך בלעם הקדים ברכה לקללה". וראה לעיל פי"ט הערה 54, ופל"ז הערה 5.

[135] כפי שכתב לעיל ר"פ לז: "כל דבר בעולם בתחילת מציאותו אינו במעלתו העליונה", וראה שם הערה 5. ובפי"ט [ד"ה ויש לך] כתב: "דברים שאינם גשמיים לא ימצאו בשלימותם ובטובתם בתחלה, רק באחרונה, למעלת שלימותם, כמו שהתבאר". וראה שם הערה 49.

[136] פירוש - כאשר הרשע נמצא בשלב של אמתת עצמו, בהכרח שאז יתגלה חסרונו, כי זהו אמתתו.

[137] פירוש - בין הצדיק ובין הרשע, אמתת עצמם היא בסוף. והרד"ל בב"ר פרשה ס"ו סק"ז כתב על כך: "הכל הולך אחר החיתום" [ברכות יב.]. וראה לעיל פמ"ב הערה 109.
[138] לעיל פי"ט ד"ה ואמר כי, ושם הערות 132-134. וראה עוד לעיל פי"ט הערה 79 אודות ששכר אומות העולם הוא בעוה"ז, ושכר ישראל הוא בעוה"ב. ובסוף פרק כ כתב: "ישראל נותנים תכלית שלהם אל הש"י, כי הוא יתברך תכלית להם... ומצד זה אין הפסק להם... [אך האומות]... תכלית שלהן הוא אצל עצמן, ולכך יש להם קץ וסוף... כי תכליתן של ישראל אל השי"ת... וכך מורה עצם השם שנקראו 'ישראל', כתוב בסוף השם שם 'אל', להורות כי סוף ותכלית שלהם הוא אל הש"י". וראה שם הערות 46, 50, 51, ולעיל פי"ב הערה 30, שיסוד זה הוזכר הרבה פעמים בספר זה.
[139] ולא מדובר כאן בצורת חייו של בלעם, אלא בישראל, וישראל הם בגדר של "צדיקים תחילתן יסורים וסופן שלוה", ומדוע הוזכרה כאן הברכה קודם לקללה. וכן הקשה הגו"א בבראשית פכ"ז אות יט.
[140] הלשון קצת מגומגם, אך כונתו היא שהואיל ואצל בלעם [בחייו שלו] הברכה קודמת לקללה, כך גם כאשר ברך את ישראל הקדים ברכה לקללה, וכל הענין מכוון לסדר הרצאת הדברים בלבד, ולא לקיומם בפועל של הדברים. כי סדר הדברים מחייב שהברכה תוזכר קודם, אך למעשה הברכה תקויים לאחר הקללה, כמשפט הצדיקים שתחילתם יסורים וסופם שלוה.
[141] בגו"א בראשית פכ"ז אות יט ביאר הדברים יותר, וז"ל: "כל מברך, לפי שעל ידו תבוא הברכה למתברך הנה הוא מברך כמו שהוא לו. ולרשע תחלתו שלוה וסופו ייסורין, הקדים הברכה, אבל סוף סוף, כיון שבירך אותם 'מברכך ברוך' , הנה הברכה בכל זמן, וכן 'אורריך ארור' בכל זמן, רק הקדמת הדבור בלחוד היה כמו שהוא אצל רשעים". הרי שהברכה נסדרת בהתאם לדרגת המברך.
[142] כפי שביאר בתחילת הפרק, שכל הברכה השלישית מורה "על קדושתן של ישראל ועל פרישתם", וראה הערה 26.
[143] וזו תחילת ברכה ראשונה, וכמבואר בפרק נז.
[144] וזו תחילת ברכה שניה, וכמבואר בפרק נח.
[145] וזו תחילת ברכה שלישית, וכמבואר בפרקנו.
[146] לעיל פנ"ז ד"ה ובמדרש כי, וכן כאן ד"ה ותדע כי.
[147] כמבואר לעיל פי"ג הערה 34, פי"ט הערה 66, ופ"מ הערה 98.

[148] ישעיה נא, א-ב "הביטו אל צור חוצבתם וגו' הביטו אל אברהם אביכם וגו'". וראה לעיל פנ"ז סד"ה ובמדרש כי. ובגבורות ה' פ"ו [לח.] כתב: "קרא אברהם 'צור' בשביל שהיה אברהם כמו צור הזה, אשר הוא יסוד חזק שעליו נבנה הכל". וראה לעיל פכ"ה הערה 12.

[149] פרק נח, ושם הערה 17.

[150] לשונו לעיל פי"ג סד"ה וזה שאמר: "כי מצד שיצחק מסר נפשו אל הש"י [בעקידה], דבר זה מורה על יצחק שהוא אל הש"י לגמרי... שע"י מידת יצחק הם אל הש"י... כי יצחק מסר נפשו אל הש"י, ואינו נפרד מן הש"י". וראה לעיל פ"ד הערה 76, ופי"ג הערות 56, 57, 61, 67.

[151] כמבואר כל זאת לעיל פי"ג ד"ה וכל ענין, ושם הערות 65, 66, 67, ופמ"א הערה 6, קחנו משם. ובגו"א בראשית פ"ו אות טו כתב: "אין לשון זכירה רק אחר שכחה והסתר". והואיל ויצחק מופקע משכחה והסתר, ממילא לא שייך בו גם זכרון.

[152] לעיל ד"ה ובמדרש כה, והערות 26, 40, 61, 63.

[153] ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.] חזר וביאר שג' ברכותיו של בלעם מכוונות כנגד שלשת האבות.

[154] ראה הערות 36-38.

[155] לעיל ד"ה הנה תמצא, "וכאילו אמר מה טובו קדושתך יעקב, כי האוהל והמשכנות הוא מיוחד לקדושה" [לשונו שם, וראה הערה 43]. ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמז.] כתב בזה"ל: "אין ברכה יותר מיוחדת ושייכת לישראל יותר מן הראשונה, שהיא שייכת לישראל לגמרי, שהיא ברכת יעקב בפרט... 'מה טובו אוהליך יעקב' נגד יעקב... כי יעקב הוא הקדוש... ולכך כל הברכה הזאת הכל קדושה". והביאור, שאע"פ שכל עשר הברכות הללו הן כנגד יעקב, וכמו שנתבאר, מ"מ הברכה שהיא ברכת יעקב בפרט היא הברכה של "מה טובו אוהליך יעקב", כי ברכה זו מציינת את קדושת יעקב, והמאפיין את יעקב הוא קדושתו, וכמו שנאמר [ישעיה כט, כג] "והקדישו את קדוש יעקב" [וכמבואר בהערה 21]. והואיל וישראל במיוחד ובמסויים נקראים על שמו של יעקב [לעיל פ"י הערה 111, וש"נ], ממילא הברכה השייכת במיוחד ליעקב, היא היא הברכה השייכת במיוחד לישראל.

[156] עמוד וראה לשון חכמים. שז"ל בב"ר סג, ו: "בשעה שהיתה [רבקה] עומדת על בתי כנסיות ובתי מדרשות, יעקב מפרכס לצאת". [ואילו רש"י בבראשית כה, כב כתב "כשהיתה עוברת על פתחי תורה של שם ועבר"]. ובאר זאת בדרוש על המצוות [נז.]:

"כי יעקב בבטן אמו... כאשר עברה על פתחי בתי כנסיות ובתי מדרשות, מצא מין את מינו, וניעור" [והובא לעיל פט"ו הערה 49]. ולפי דבריו כאן מחוור מאוד העומק של "מצא מין את מינו" שבין יעקב לבתי כנסיות ובתי מדרשות.

[157] בבחינה שהעיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר לעיל פ"ג הערות 47, 104.

[158] נראה ביאורו, שהברכות האחרות נהפכו לקללה, כיון שכך "היה כוונתו [של בלעם] מתחלה" [רש"י סנהדרין סוף קה:], כי הואיל ובלעם לא בירך בלב שלם, לכך ברכותיו נהפכו לקללה. ומעין מה שכתב לעיל פט"ז סד"ה וכאשר תבין, ש"מפני שלא נתן יצחק ליעקב הברכות מדעתו, היה בטול לברכות" [וראה שם הערה 66]. אך כל זה שייך להאמר על ברכות החלות מצד המברך, שכפי כונת המברך - כן תוקף הברכות. אך ברכות המתאימות למתברך, הרי תוקפן נובע מההכשרה הטבעית שיש למתברך, והן חלות עליו לא רק מפאת פי המברך, אלא מחמת מעלת המתברך. ולכך ברכה מעין זו אינה מתבטלת ונהפכת, אע"פ שהמברך לא בירכו בלב שלם. וראה הערה הבאה.

[159] כי הברכה ראוי שתבוא מעצמה [לשונו לעיל פט"ז סד"ה וכאשר תבין]. והואיל ובלעם הוכרח לברך את ישראל [סנהדרין קה:], בודאי שאין ברכתיו בגדר של "ראוי שתבוא מעצמו".

[160] כי אז שוב הברכות יהיו קרובות אל ישראל, ויחולו כשם שהברכה הראשונה של בלעם חלה כבר מעתה. ומקורו בזוה"ק ח"ג ריב: ד"ה אראנו ולא עתה.

פרק ס

[1] המפורטות בתורה [במדבר כג, ט-י, שם כא-כד, ופרק כד, ה-ט].

[2] וכמבואר ברש"י בפרשת בלק, שהברכות נאמרו על שאול המלך, ישוב ארץ ישראל, מלכות דוד ושלמה, וכיו"ב.

[3] כי כבר נתבאר כמה פעמים למעלה, שאף למ"ד שאין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות [ברכות לד:] "מכל מקום השלימות הוא מגיע אל מעלה עליונה יותר מן עוה"ז" [לשונו לעיל פי"ט ד"ה ואמר עלי], ו"ימי המשיח הוא שלימות כלל העולם... שלא מענין עוה"ז [לשונו לעיל פמ"ו סד"ה ואפילו לשמואל], ו"הכלל לימות המשיח יהיו צדיקים ולא רשעים" [שם]. והעולם יהיה אז בלתי גשמי וחמרי [פמ"ז ד"ה כאשר תבין], וראה לעיל ר"פ נ, וס"פ נה.

[4] וא"ת, אף ברכה שלישית לא כלל עם שתי הברכות הקודמות לה, וכן ברכה שניה לא כלל עם ברכה ראשונה ושלישית, אלא כל ברכה וברכה קבעה מקום לעצמה, ומנין

לומר שברכה רביעית זו שונה מקודמותיה בכך שהיא לא נכללת עמהן. אמנם נראה שכונתו ששלש הברכות הראשונות נעשה באופן דומה, והוא שבלק לקח את בלעם למקום מסוים, וכן בנה בעבורו שבעה מזבחות [במדבר כג, א, שם שם יד, שם שם כט]. ולכך שלש הברכות הללו נכללות כאחת. מה שאין ברכתו הרביעית, הרי היא נאמרה לאחר שבלק אמר לבלעם "ברח לך אל מקומך" [במדבר כד, יא], ובדרך הליכתו חזרה לארצו אמר בלעם ברכה זו. ולכך ברכה רביעית זו אינה באותו גדר של קודמותיה.

[5] מעין פירוש רש"י שם [במדבר כד, יז] "אראנו - רואה אני שבחו של יעקב וגדולתו, אך לא עתה היא, אלא לאחר זמן". והרמב"ן שם [פסוק יד] כתב: "ועתה בנבואה הרביעית יוסיף לראות ענין המשיח, ולכך הרחיק הענין מאוד, ואמר 'אראנו ולא עתה אשרונו ולא קרוב', מה שלא אמר בנבואות הראשונות".

[6] ילקו"ש שם [ח"א רמז תשעא, ד"ה אראנו].

[7] לשון המדרש: "והיו אוהבו ואויבו הולכין עמו".

[8] אודות הבטוי "עולם המשיח" - ראה לעיל פל"ו הערה 28.

[9] כי "מעלת המשיח נבדל מן העוה"ז הטבעי הגשמי... כי אין למשיח חלק מן עוה"ז כלל" [לשונו לעיל פכ"ח ד"ה ועוד תדע, ושם הערות 67, 69].

[10] שאמרו בגמרא שם שרבי יהושע בן לוי שאל את המשיח "לאימת אתי מר", והמשיח ענה לו "היום". ועל כך תמה ריב"ל "שקורי קא שקר בי, דאמר לי היום אתינא, ולא אתא". ועל כך השיב לו אליהו "הכי אמר לך, 'והיום אם בקולו תשמעו' [תהלים צה, ז]". ופירש רש"י שם "היום אם בקולו של הקב"ה תשמעו". וכתב לעיל פכ"ח [ד"ה ומפני כי]: "והשיב שכך הוא, כי בודאי מצד המשיח בעצמו - אינו נופל תחת הזמן, וביאתו כל יום. רק שצריך מקבל מוכן, שאם היה המקבל ראוי לזה, אז מצד המשיח אין כאן זמן". [וראה שם הערה 82.] וכאן מבאר שהכנת המקבל נעשית על ידי תשובה, וכלשון הפסוק "היום אם בקולו תשמעו".

[11] כמו שאמרו במכילתא [שמות יב, א] "בכל מקום אתה מוצא שהנביאים נתנו נפשם על ישראל".

[12] לעיל פכ"ח ד"ה וקאמר ומה, וד"ה ומפני כי.

[13] כי זמן המשיח הוא מחוסר מעשה [תשובה], אך לא מחוסר זמן. ולכך אוהבי ישראל מדגישים שאין הוא מחוסר זמן, ואילו שונאי ישראל מדגישים שהוא מחוסר מעשה.

[14] נראה להטעים זאת, כי בח"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... ויהיה שב מן התי"ו... עד בי"ת, וכל זה בכלל תשובה. אבל מ"מ צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף. אבל אם פירש לגמרי... ובזה הוסר מן הש"י, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי, ואין תשובה לזה". וראה לעיל פ"ט הערה 75. והנה בלעם העיד על עצמו [בטרם שאמר את ברכתו הרביעית] "ועתה הנני הולך לעמי" [במדבר כד, יד], פירש רש"י שם "מעתה הריני כשאר עמי, שנסתלק הקב"ה מעליו". ולכך אפשרות התשובה אינה קיימת בשבילו, ולכך הוא רואה את זמן המשיח "שהוא רחוק, כאשר אין כאן תשובה". אבל ישראל הדבוקים בהקב"ה, מבחינתם אפשרות התשובה תמיד קרובה וקיימת, ולכך זמן המשיח הוא קרוב. וזה גופא החילוק בין האוהב ישראל לבין השונא ישראל [שהוזכרו במדרש]; האוהב מחובר אל המלך, ומבחינתו התשובה אפשרית וקרובה. אך השונא, מפאת ריחוקו ושנאתו, אינו רואה את התשובה כאפשרית, "שכל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה עולם" [רש"י במדבר י, לה]. וראה הערה 66.

[15] כמבואר בדב"ר א, כ "אמרו ישראל לפני הקב"ה, רבש"ע, עד מתי משועבדים אנו בידו [של עשו], אמר להם עד שיבוא אותו היום שכתוב בו 'דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל', כשיצא כוכב מיעקב וישרוף קשו של עשו". ובתנחומא בובר דברים אות ו אמרו '"דרך כוכב מיעקב' זה מלך המשיח". וכן הוא ברמב"ן במדבר כד, יז. אמנם ראה ברמב"ם הלכות מלכים פי"א ה"א שביאר '"דרך כוכב' זה דוד, 'וקם שבט' זה משיח". וראה בכתבי הרמב"ן ח"א עמוד רסו.

[16] כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה 'כגבוה שמים מן הארץ' [ראה תהלים קג, יא] [לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כ, ד"ה אך, ושם הערה 111]. ובתפלת קידוש לבנה אמרינן "כשם שאני רוקד כנגדך ואיני יכול לנגוע בך, כך לא יוכלו כל אויבי לנגוע בי לרעה".

[17] כפי שביאר למעלה, שכך הדבר נראה בעיני בלעם.

[18] פרק מ, ד"ה ובבבא בתרא, וד"ה ובמדרש תנחומא.

[19] ועיין לעיל שם [פרק מ], שכל הפרק עוסק במעלתו העליונה של המשיח.

[20] והבטחת 'ככוכבי השמים' [דברים א, י] הוא נאמר על המעלה הגדול שיהיה להם [לשונו בגו"א בראשית פל"ב סוף אות יח]. וראה מגילה טז. שאמרו "אומה זו משולה לכוכבים.... וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים", והובא לעיל פי"ד ד"ה ובפרק קמא, ושם הערה 92.

[21] דב"ר א, יד "הכוכבים שליטין מסוף העולם ועד סופו". והוסיף כאן ביאור לכך, כי הכוכב מקיף את כל העולם.

[22] ופירש רש"י שם: "כל בני שת - כל האומות, שכולם יצאו מן שת, בנו של אדם הראשון". וכן יבאר בסמוך.

[23] לשון רש"י שם: "לשון 'דרך קשתו' [איכה ב, ד], שהכוכב עובר כחץ". והרמב"ן שם כתב: "ימשילנו לכוכב הדורך ברקיע מקצה השמים".

[24] ברכות נח: "מאי זיקין, אמר שמואל כוכבא דשביט", ופירש רש"י שם "כוכב היורד כחץ ברקיע ממקום למקום, וארוך כשבט שהוא יורה, ונראה כמו שפותח רקיע". ובשו"ע אור"ח סימן רכז ס"א כתב: "על הזיקים, והוא כמין כוכב היורה כחץ באורך השמים ממקום למקום, ונמשך אורו כשבט".

[25] הכוכב והשבט. [ולפי דברי המהר"ל כונת הכתוב ב"שבט" היא לכוכב גם כן].

[26] הרי שהכוכב והשבט הם דבר אחד, שהרי נקרא "כוכבא דשביט".

[27] פירוש - מקשה מדוע הפסוק הזכיר רק אומות מעטות [מואב ואדום], וכן הזכיר רק את בני שת, ולא את כל בני אדם.

[28] פירוש - אע"פ שנתפרטו כאן אומות מיוחדות [מואב, אדום, בני שת], מ"מ הכונה היא לכל אדם. והאומות הללו נתפרטו משום סיבה אחרת, וכמו שמבאר.

[29] את מואב ואדום.

[30] והמשך הפסוק שם הוא: "כי לא אתן לך מארצו ירושה כי לבני לוט נתתי את ער ירושה".

[31] והפסוק שלאחריו [דברים ב, ה] הוא: "אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר". ונתינת הנחלה היא משום שהם יורשים את אברהם, וכמו שפירש רש"י שם: "ירושה לעשו - מאברהם. עשר עממים נתתי לו [לאברהם (בראשית טו, יט-כ)], שבעה לכם, וקיני וקנזי וקדמוני הן עמון ומואב ושעיר. אחת מהם לעשו, והשתים לבני לוט, בשכר שהלך איתו למצרים ושתק על מה שהיו אומרים על אשתו אחותי היא, עשאו כבנו". הרי שנתינת ארץ לנחלה מורה על שייכותם המיוחדת של אומות אלו לאברהם, ומפאת שייכות זו נבדלות אומות אלו משאר האומות.

[32] לשונו בגו"א שמות פט"ו אות יז [ד"ה אבל]: "כי אלו שני אומות, אדום ומואב, יש לו התנגדות יותר עם ישראל, יותר מכל שאר אומות... ונרמז זה בכתוב שאמר [בראשית יג, ז] 'ויהי ריב וגו''. וכן באדום 'וישטום עשו וגו'' [בראשית כז, מא]. ואין הפירוש שנאה

זאת רק שנאה עצמית והתנגדות שיש לאלו האומות". וכ"ה בגבורות ה' פמ"ז [קצב:]. וראה הערה הבאה. וראה לעיל פל"ב הערה 134.

[33] אודות לוט - ראה לעיל פל"ב [ד"ה ואין לך] שכתב: "כי לוט, שממנו יצא עמון ומואב [בראשית יט, לז-לח], היה אצלו טפה של קדושה שהגיע ללוט, בשביל שהיה לוט בן אחיו של אברהם. רק שאצל לוט היה הטפה הזאת מעורבת בזוהמא ובסיג", וראה שם הערות 85, 86. ואודות עשו - ראה לעיל פי"ח הערות 28, 71, שנתבאר שם שכח עשו בא מהעולם העליון. ודוקא מפאת קורבתם אל הקדושה הם מתנגדים לישראל ביותר, ומעין מה שכתב בגו"א שמות פט"ו אות יז, סד"ה והלא, וז"ל: "אדום הוא מזרע אברהם, וכן מואב מבן אחיו של אברהם, והיו סבורים שהם ראוים לגדולה גם כן, ולפיכך היו מתקנאים בהם [בישראל], ונבהלו על חשיבותן". והפחד יצחק חנוכה מאמר ד, ד כתב: "דוקא אותו פרצוף מעמיק הוא את התנגדותו, ומכיון את מלחמתו כלפי שורשיו של הטוב. בשעה שהשנאה מתפרצת בין קרובים, הרי היא מעמיקה את שרשיה הרבה יותר מאשר בשעה שהיא מתפרצת בין רחוקים". וראה לעיל פכ"ה הערה 92, ופנ"ג הערה 34.

[34] זהו טעם שני לכך. [וכפי שכתב למעלה "ולא אמר 'כל בני אדם'... מפני שני דברים"].

[35] ובביאור המאמר - ראה לעיל פ"י הערה 48, ופי"א הערות 252, 254.

[36] ואין זה כולל את ישראל, כי ישראל הם "בני אדם", ולא "בני שת".

[37] כפי שביאר לעיל פי"ח ד"ה ואמרו הנהו, וז"ל: "מה שנמצא זה למלכות רביעית בעוה"ז, אינו רק הכנה שיהיו ישראל יורשים הכל לעתיד... כי מדריגות ישראל שיהיו יורשים כח המלכות הזה, כאשר יהיו ישראל מקבלים הכל. ולפיכך כל ענין זה שיש למלכות רביעית אינו רק הכנה אל ישראל, שיהיו יורשים לעתיד... הכל". וראה שם הערות 33, 38. וכן פירש רש"י [במדבר כד, יח] "והיה ירשה שעיר - לאויביו ישראל", וראה גו"א שם אות יב.

[38] כפי שפירש הספורנו שם: "וירד מיעקב - כל אחד מזרעו ישלוט באומות".

[39] להם -לשעיר.

[40] של ישראל.

[41] פירוש - לאחר שהזכיר את מפלת האומות בצורה כללית, יחזור ויזכיר אומות פרטיות. [וכן מבואר בסוף הפרק.]

[42] תנחומא פרשת כי תצא, סוף סימן יא.

[43] אבד זרעו של עמלק, השם שלם והכסא שלם [המשך המדרש שם].

[44] לשונו בגו"א שמות פי"ז אות יג: "השם של הקב"ה הוא 'אחד'... לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעוה"ז". וא"כ מה שכתב כאן "שאין השכינה נגלית בעוה"ז", כוונתו שאין אחדותו יתברך מתגלית בעוה"ז. וראה לעיל בהקדמה הערה 23, ובהערה הבאה, ובציון 49.

[45] לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות כה: זרע עמלק, אין מתחברים עם ישראל, ולפיכך הם נקראים אויב ושונא לישראל. שכל זמן שזרע עמלק בעולם, אין אחדות בעולם... נמשל הוא לזכר גם כן, מאחר שהוא מתנגד לישראל... שאין לזרע עמלק חבור עם ישראל". וראה לעיל פל"ב הערה 134. וא"ת, מדוע ניתוקם של עמלק מישראל גורם לשכינה שלא תתגלה בעוה"ז. וי"ל, שהנה גם בגבורות ה' בהקדמה שלישית [כ] כתב: "שכאשר זרעו של עשו בעולם, יש התנגדות לישראל, וכאילו זרעו [של עשו] הוא השניות שיש בעולם. א"כ לא יתכן שיהיה שם כבודו נגלה ונמצא בעולם בשלימות. כי שמו בשלימותו הוא 'אחד', וכל זמן שזרעו של עמלק בעולם, אין כאן אחדות בעולם". [וראה לעיל פמ"ב הערה 49]. ובגבורות ה' פכ"ג [ק.] כתב: "הש"י נגלה בעולם כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה - אז הש"י נאמר עליו כפי שהם ישראל". וכאשר זרע עמלק בעולם, אין ישראל "אחד" בעולם. וכאשר לא מתקיים "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" [ש"ב ז, כג], ממילא לא מתגלה "אתה אחד ושמך אחד" [מנחה של שבת]. וראה לעיל פ"ט הערה 107, ולהלן פס"ב הערה 12.

[46] תוספת בפני עצמה - פירוש שאינה מצטרפת אל העולם, אלא עומדת כסרח העודף בפני עצמו, ובגדר "כל היתר כנטול דמי" [חולין נח:].

[47] כמבואר לעיל שהתוספת מבטלת הצורה והשלימות [פל"ב הערה 80]. ובח"א לנדרים לא: השוה את קליפת הפרי לערלה, שקליפת הפרי "הוא סביב הפרי וסותם את הפרי, שזאת הקליפה אין עליה צורת הפרי בעצמו. וכך באדם, הערלה שהיא כקליפה שלו". ובבאר הגולה באר החמישי [צה.] כתב: "ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה, אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל. כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא, אינו נמצא בפועל הנגלה".

[48] הקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], וגור אריה שמות פי"ז אות יג.

[49] כמבואר בהערות 44, 45.

[50] לשונו בגו"א שמות פי"ז אות יג: "וביאור ענין זה, כי השם של הקב"ה הוא 'אחד'... השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה

מיוחד, לכך כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם, שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעוה"ז... וא"כ איך יתכן שימצא בעוה"ז השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם הזה הוא מיוחד - יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם". וא"כ "שם מיוחד" מורה שכל הבריאה מתבטלת לכבוד שמים, ולכך המצאותו של עמלק בעולם סותרת לשם זה. ובגו"א שם הוסיף: "ואין הפירוש ח"ו שאין השם שלם בעצמו, ח"ו לומר כך, כי שלימותו בעצמו. אך אין השם בשלימות נמצא אצלנו כל זמן שזרע עשו בעולם". ועוד אודות ששם הויה הוא נבדל מזולתו, ראה לעיל פ"י הערה 115, פמ"ב הערה 25, ופמ"ד הערה 44.

[51] בגו"א שם, וז"ל: "וכן 'אין הכסא שלם', כי 'הכסא' ר"ל בכל מקום המלכות, וכדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל' [ראה לעיל פ"מ הערה 36], ור"ל המלכות אגדל... ור"ל אין מלכותו יתברך שמו בשלימות בעוה"ז. וזה כי המלכות גם כן הוא אחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד [חולין ס:] ...כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין אתו אחר... כי אחדותו הוא מלכותו... וא"כ איך יתכן שימצא מלכותו אצלינו בשלימות, כי מלכותו יתברך נמשך אחר אחדותו. וכאשר השניות בעולם, אין שלימות מלכותו נמצא, לכך 'אין הכסא שלם' עד שיכלה כל זרעו של עשו, ואז לא יהיו שניות בעולם, ואז יהיה 'ה' אחד ושמו אחד' [זכריה יד, ט]". וכן כתב בהקדמתו השלישית לגבורות ה' [כ], ובאור חדש [קסז.]. ועוד אודות שהאחדות היא המלכות - ראה לעיל פ"ח הערות 63, 70, פי"ז הערות 47, 48, ופכ"א הערה 44.

[52] וכמו שפירש רש"י שם "הוא קדם את כולם להלחם בישראל, וכן תרגם אונקלוס".

[53] כמבואר לעיל פ"ה הערה 115, ופל"ב הערות 27, 170, ולהלן פס"ב הערה 42.

[54] ראה לעיל פ"י הערה 19, שנקודה זו נתבארה בהרחבה. וראה עוד לעיל פנ"ט הערות 99, 116. והואיל והעיקר מתגלה בהתחלה [לעיל פ"ג הערות 47, 104], לכך התנגדות האומות לישראל מתגלית בעיקרה אצל עמלק.

[55] פירוש - מחמת שעמלק הוא "ראשית גוים", ממילא יש לו את ההתנגדות הגדולה ביותר לישראל, והתנגדות זו מונעת ממנו שום צירוף עם ישראל. ומניעת צירוף זה מחייבת את מחייתו של עמלק, כי בכך עמלק מופקע מהמציאות. וראה עוד בפחד יצחק פורים ענין א, שביאר גם כן איך רישא דקרא ["ראשית גוים עמלק"] מחייב את סיפא דקרא ["ואחריתו עדי אובד"].

[56] ובגו"א דברים פכ"ה אות כה האריך טובא בביאור ההתנגדות של עמלק לישראל.

[57] אינו נמצא במכילתא שלפנינו, אך נמצא בתנא דבי אליהו רבא פכ"ד, ד"ה ולמה, ובשנויי לשון. ונמצא אות באות בילקו"ש ס"פ בשלח [רמז רסח].
[58] דיש שבעים אומות חוץ מישמעאל ועשו, ואכ עשו הוא אחרון" [זית רענן שם אות קלט]. וראה לעיל פ"י 58.
[59] סוף מעשה במחשבה תחילה [פזמון לכה דודי]. וראה לעיל פכ"ו הערה 30, ששם נתבאר יסוד זה.
[60] שאז נעשו ישראל לעם, וכמבואר הרבה פעמים [ראה לעיל בהקדמה הערה 14, וש"נ].
[61] לשונו לעיל פ"י ד"ה ועוד תבין: "ותמצא דבר זה בישראל, שגם הם נבראו באחרונה... שהרי לא תמצא שום אומה נבראת ויצאה לפועל אחר ישראל. כי עמון ומואב ועשו הכל היו אומות גדולות קודם ישראל, כמו שמוכיח מן הכתוב, שמזכיר אותם הכתוב קודם שיצאו ישראל ממצרים". וראה שם הערות 56-59, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל.
[62] כמבואר למעלה פ"י הערה 19. וראה עוד באור חדש [רג:] שהשוה בין "ראשית" של ישראל ל"ראשית" של עמלק, ומתוך השוואה זו עמד על עומק ההבדל ביניהם. ובתוך דבריו כתב שם: "'קודש לישראל לה' ראשית תבואתה', כלומר האדם שהוא זורע, מחשבתו על התבואה, לא על הקש, כי הקש אחר שהוציא את התבואה, זורק את הקש, ונותן את התבואה באוצר... אבל עמלק הוא קש, כדכתיב [עובדיה א, יח] 'ובית עשו לקש', בשביל שהוא ראשית הוא נאבד, כדכתיב 'ואחריתו עדי אובד'. וזה כי הקש הוא גדל תחילה קודם התבואה, אבל לענין האבדון [הוא] תחילה, כי אחר שהוציא התבואה, משליך הקש לאבדון. ולכך היה נאבד עמלק באחרית... כי מכאן ואילך התבואה נמנה באוצר". וראה לעיל פט"ז הערה 70, ולהלן פס"ב הערה 23.
[63] לשונו בגבורות ה' פס"א [רעז.]: "העכו"ם, מפני שהם כולם חומריים טבעיים, הם יורדי גיהנום ויורדי שאול נקראים, לפי שבעלי החומר אין להם מציאות בפועל, כי החומר אין מציאותו בפועל... ולפיכך הם יורדי גיהנום". וראה לעיל פ"ל הערה 67, ופל"ו הערה 101.
[64] כי ענין הגיהנום הוא אובדן והעדר הגמור [לעיל פ"ה הערה 442, פ"ל הערה 62, ופל"ו הערות 98-100], ולכך עמלק הוא "עדי אובד בודאי".
[65] כמו שנאמר בשופטים א, טז, וכן הוא ברש"י במדבר כד, כב.

[66] כמו שנאמר [שמות יז, טז] "ויאמר וגו' מלחמה לה' בעמלק מדור דור". וכבר נתבאר למעלה [הערה 14], ש"כל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה עולם" [רש"י במדבר י, לה].

[67] נקט לשון "לתקוע" כנגד לשון רש"י בבמדבר כד, כב "אשריך שנתקעת לתוקף הזה, שאינך נטרד עוד מן העולם".

[68] מעין מה שביאר בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז.], שאמרו בגמרא שם "ג' היו באותה עצה... בלעם איוב ויתרו. בלעם שיעץ - נהרג, איוב ששתק - נידון ביסורין, ויתרו שברח - זכו בני בניו לישב בלשכת הגזית". וכתב שם לבאר: "שנים מהם יש להם חבור לישראל, שאינם מתנגדים לגמרי, והאחד מתנגד לגמרי. וזה כי אברהם ויצחק היו לאומות חבור אליהם, שהרי מן אברהם יצאו כמה אומות, ומיצחק יצא אדום. ומן יעקב, הוא השלישי, היה זרעו נבדל לגמרי מן האומות. ולכך כנגד זה היה יתרו, שהיה גר כמו שהיה אברהם... וכן יצחק... היה איוב... אבל יעקב שהיה מתנגד לאומות, וכדכתיב [בראשית כה, כב] 'ויתרוצצו הבנים בקרבה', לכך יצא מהם בלעם שהיה מתנגד לגמרי לישראל". וראה גו"א במדבר פכ"ב אות מ. הרי שישנן אומות המקבילות לאברהם, וממילא הן שייכות ומתחברות לישראל.

[69] רש"י שם: "כי אף אם אתה עתיד לגלות עם עשרת השבטים, ותהיה לבער ממקום שנתישבת שם, מה בכך. 'עד מה אשור תשבך', עד היכן הוא מגלה אותך...אין זה טרוד מן העולם, אלא טלטול ממקום למקום, ותשוב עם שאר הגלויות".

[70] כי מן 'אראנו ולא עתה' הכל נאמר לימות המשיח [לשונו בהתחלת הפרק].

[71] וכפי שביאר עד כה שמציאות עמלק בעולם היא מציאות השניות, ולכך לעת"ל אין לו אלא אבדון [לעיל ד"ה וכן מה]. וכבר נתבאר לעיל כמה פעמים, שאחדות בעולם שתהיה ע"י המשיח היא היא המחייבת בטול כח האומות, הסותר לאחדות זו [לעיל פל"ב הערה 175, פל"ו הערה 94, פל"ז הערות 3, 10, 49, פל"ח הערה 12, פ"מ הערה 94, פמ"ב הערה 48, ופמ"ו הערה 100].

[72] והנה כאן נקט כדבר פשוט שאין לעמלק שום הצטרפות לקדושה. אמנם לעיל פ"ז הערה 115 התבאר שאף להמן הרשע האגגי היה חבור ודבוק אל הקדושה, וכתוצאה מכך נתגיירו בני בניו ולימדו תורה בבני ברק. ויל"ע בזה.

[73] עושה עצמו אלוה, כמו פרעה וחירם [רש"י שם].

[74] אוי לה לאומה שתהיה באותן הימים שיעלה על דעתה לעכב ישראל [רש"י שם].

[75] ובמדרש [ויק"ר יג, ה] דרשו שפסוק זה מוסב על אדום, והובא בנר מצוה [יז:], ובפשטות הכונה ל"מגדיאל" [בראשית לו, מג], שהיא רומי [רש"י שם]. וראה גו"א שם אות יב.

[76] לא נתבררה לי כונתו בבירור. ואולי כונתו לטיטוס, וכמבואר לעיל פ"ה ד"ה אזל שדריה. ועוד אודות שהמלכות הרביעית גוזלת, ומתהדרת בדברים שאינם שייכים לה - ראה לעיל פ"ז הערה 255, ופט"ז הערה 40. ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:] כתב: "אוי מי שמחיה עצמו בשם אל, שממעט אחדות הש"י, כאילו הוא אל".

[77] כי כל זמן שמלכות זו בעולם - השניות בעולם [לעיל ד"ה וכן מה], ואז אין ישראל מתחברים להקב"ה, וכפי שהתבאר לעיל ד"ה ואחר שהזכיר. וכמה פעמים הזכיר שהמשיח [מפאת אחדותו] יבטל את המלכות הרביעית [לעיל פי"ז הערות 31, 21, פי"ח הערה 71, פכ"א הערות 43, 84, פכ"ח הערה 55, פל"ב הערה 175, פל"ג הערה 79, פמ"ב הערה 48, ופמ"ג הערה 56]. ועוד אודות שבעוה"ז הגשמי אין ישראל מחוברים לגמרי אל השי"ת - ראה לעיל פמ"ז ד"ה כאשר תבין, ושם הערות 32, 38. ובח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:] כתב: "מלכות רביעית... חוצצת ומפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים, שכל זמן שהמלכות הזאת נמצאת, אז ישראל מרוחקים ונבדלים מן השי"ת".

[78] וראה לעיל פט"ז הערה 70, שגם שם נתבאר מעין יסוד זה.

[79] כמאמרם ז"ל כאן "אוי לאומה שתמצא בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו".

[80] לשון האונקלוס שם: "וסיען יצטרחן מרומאי וכו'". ורש"י פירש שם "ויעברו כתיים, שהן רומיים".

[81] לשון הגמרא שלפנינו: "עד אשור - קטלי מיקטל, מכאן ואילך - משעבדי שיעבודי". ופירש רש"י שם "כלומר, אותן אומות שהביא הקב"ה בצים עתידין להרוג את כל האומות עד אשור, ומאשור ואילך מניחין אותן ומשעבדין בהם. ולעתיד קא מיירי".

[82] מלכות רומי.

[83] וז"ל הרמב"ן שם [במדבר כד, כד]: "וזה דבר מפורסם מדברי רבותינו [ע"ז ב:], כי החיה הרביעית שראה דניאל היא רומי... וכתים היה לגוי עצום ויחשוב מלכות רביעית, והיא שתימשך מלכותה עד המשיח, ותאבד בידו". וראה לעיל פי"ח הערה 71.

[84] לשונו בנר מצוה [טז:]: "והרביעי כוחו היה על ההשחתה, ולפיכך נמשל לברזל, אשר הוא מחתך ומשחית הכל". ובהמשך [יז.] כתב: "אמנם מלכות רביעית, מפני שרואה עצמה שהיא כל ואין זולתו, ולכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר, ולכך הוא משחית הכל, ואין זה רק השחתה. ולכך ראה דניאל את החיה הזאת שיש לה שינים

של ברזל [דניאל ז, ז], כי הברזל הוא משחית ומקצץ את הכל... שכל ענין מלכות זה רק להשחית... כי המלכות הרביעית דבק בהם ההעדר, כאשר המלכות הזאת היא סוף וקץ המלכיות, ויהיה אבוד והעדר לכל המלכיות. ולכך במלכות רביעית דבק בהעדר, ואשר דבק ההעדר הוא שמביא ג"כ העדר אל אחר, ומפני כך היא משחיתה הכל גם כן". וראה לעיל פ"ה הערה 395, פי"ז הערות 20, 143, פכ"א הערה 109, ופכ"ח הערה 54, שבכל המקומות הללו נתבאר שמלכות רביעית היא בעלת כח השחתה, וכן הברזל הוא המשחית.

[85] לשונו בדרשת שבת הגדול [רלא:]: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [כח מלכות רביעית] לנצח... כי המלכות הרביעית נמשלה כברזל, שהברזל כח מחתך, והוא הפך שלום, ואי אפשר שלא יהיה השלום באחרונה, כמו שביארנו [למעלה שם (רכו:)]". וראה לעיל פי"ז הערה 20. ובגו"א בראשית פכ"ז אות כה כתב: "'ועל חרבך תחיה' [בראשית כז, מ], שהוא הפך מידת יעקב, אשר אתו השלום והאמת". הרי כנגד ההשחתה כתב "בשלום", וכנגד הפירוד כתב "ובאחדות". וממוצא דבר למדים אנו, שהאחדות של עולם המשיח אינה תוצאה מבטול כוחות הרע שבעולם, אלא המהלך הוא להפך; בטול כוחות הרע שבעולם הוא תוצאה מהאחדות שתשרור בעולם. באופן שהאחדות היא הסיבה, ובטול כוחות הרע הוא המוסבב. וכן מבואר לעיל פל"ח הערה 7.

[86] בברכתו הרביעית של בלעם.

[87] כמבואר לעיל פנ"ז ד"ה וכאשר תשים, וכלשונו שם: "כי כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים שאין זה כזה; כי נחלק להתחלה, ואמצע, וסוף". ושאר ביאר את ההתחלה והאמצע והסוף של ישראל, ואשר כנגדם מכוונות שלש הברכות הראשונות של בלעם.

[88] בפרק זה, ד"ה ואמר ומחץ.

[89] נראה כוונתו, שחלוקה זו של מואב, שעיר, ובני שת, היא כנגד ימין, שמאל, ואמצע. שהנה בתפארת ישראל פמ"ו [קמא:] כתב: "כי דבר זה ידוע, כי החרב הוא מן השמאל, והערוה הוא מן הימין". והנה אדום הוא משמאל, וכמבואר בח"א לר"ה כג. [א, קכד.]. ומואב הינם בעלי ערוה [גו"א דברים פ"ב אות ח]. וכן כתב גם בגבורות ה' פע"ב [שכח:] "עמון ומואב [מוכנים] לזנות". וכ"ה בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.]. וממילא הם כנגד ימין [וראה לעיל פכ"א הערה 68]. ואילו שת הוא כנגד האמצע [גו"א בראשית פ"ד אות ו, ושם הערה 50].

[90] כי מחמת שהוא "ראשית גוים", לכך דינו שיהיה "עדי אובד"

[91] המורה על חבורם לישראל, וכמו שנתבאר [בד"ה ואחר כך].
[92] נראה שכוונתו לומר כי ג' אומות אלו [עמלק, קיני, רומי] הם כנגד אברהם יצחק ויעקב. וכמבואר בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:] שקיני שהתחבר עם ישראל הוא כנגד אברהם, והמתנגד לגמרי לישראל הוא כנגד יעקב [והובא לעיל בהערה 68], ואילו מלכות רומי היא כנגד יצחק, שהוליד את עשו. [ראה פחד יצחק, פורים, ענין ח, ששעבוד מלכיות של רומי הוא כנגד יצחק].
[93] ראה לעיל פכ"ה הערה 150, שגם שם כתב בבטוי מעין זה.
[94] ראה לעיל פ"י הערה 11, שגם שם כתב בטוי מעין זה.
[95] וכן כתב הרמב"ן בספר הגאולה [עמוד רסו, ח"א מכתבי הרמב"ן]: "הפעם הרביעית פירש כי נבואתו תבוא באחרית הימים... הנה מצאנו בטחון מפורש בגאולה העתידה לבוא אלינו מתורת משה עליו השלום".

פרק סא

[1] אגדתא ושמעתתא בדבר אחד, ושניכם שוין בה, שתתרצו ותחפצו בה [רש"י שם].
[2] כי תצא מעצמה - אנחנו גרמנו לו שקלקלנו, והבטיח הקבה לשלם כאילו הוא הבעירה" [רש"י שם].
[3] פירוש - עד כה דרש באגדתא, ומעתה ידרוש בשמעתתא.
[4] פתח הכתוב בנזקי - שהזיק ממונו, דכתיב 'כי תצא' משמע מעצמה, שהדליק בתוך שלו, והלכה ודלקה בתוך של חבירו. וסיים בנזקי גופו - שקראו מבעיר בידים [רש"י שם].
[5] כזורק חץ, שמזיק למרחוק, דאיהו גופיה עביד, ונפקם לחייבו בד' דברים אם הוזק בה אדם" [רש"י שם].
[6] והרי "כל דבריהם [של חז"ל] הם דברים ברורים, והם עיקר פשט הכתוב" [לשונו בבאר הגולה, באר השלישי (מ.)]. והוסיף שם [מד.] בזה"ל: "וכל איש חכם ונבון יתפלא על הקירוב שיש לדבריהם אל הפשט עם עומק מופלא מאוד מאוד. ואיש אשר הוא זר מדברי חכמה יתפלא על הריחוק מן פירוש הכתוב... אך אין אחד מהן [מדרשות חז"ל] שאין הדברים עומק הכתוב על פי אמיתתו... שלכך נקרא 'דרשה', כי הוא דרישת הכתוב בחקירה ודרישה מאוד מאוד עד עומק הכתוב". וזה יסוד מוסד בגישת המהר"ל לדרשות חז"ל, וראה עוד בכרך המפתח של הגו"א, עמוד 15.
[7] לשונו לעיל פכ"ג ד"ה ועוד יש, וז"ל: "בית המקדש מצד עצמו ראוי שיהיה תמיד, ולא יוסר כלל, וכך ראוי לפי סדר המושכל", וראה שם הערות 193, 194. ובר"פ ל"א כתב:

"סדר המציאות חייב שיהיה הבית הקדוש לעולם", וראה שם הערה 3. וכונת הדברים היא, שהדברים האלקיים ראוים שיהיו תמידיים, ולא יפול בהם הפסד או חסרון, השייך לחומר.

[8] וראה עוד לעיל פכ"ו ד"ה ועוד כי, שביאר שהחורבן מתייחס אל הקב"ה רק מפאת שעל ידי החורבן תבוא הויה יותר עליונה. וראה שם הערה 128, ובסמוך הערה 15.

[9] פירוש - חורבן הבית נחשב שנעשה ע"י אש, אע"פ שבפועל חורבן יכול להעשות שלא על ידי אש, מ"מ פועל חזק ותקיף מתייחס אל האש.

[10] כפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [נח:]: "וקרא הגיהנום, שפועל ברשעים 'אש', מפני כי האש יש לו תוקף, וגדול כוחו. וכך הגיהנום, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף... ולכן הגיהנום... נקרא 'אש'". [וראה לעיל פ"ה הערה 539]. ובדר"ח פ"ה מ"כ [רסח:] כתב: "כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא 'אש', כדאיתא בפרק המביא [ביצה כה:] תניא רבי ישמעאל אומר, ראוים הללו ליתן להם דת אש". ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כל דבר קדוש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.], וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:], וכן בת כהן שזנתה 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]... כי הדבר שהוא קדוש... כאשר הם מתחללים ראוי להם שיהיו נדונים באש, לגודל הכח והחוזק שיש באש... שהוא מדת הדין הקשה, כי אין דבר קשה יותר מן האש". וראה לעיל פי"ד הערה 57, ופנ"א הערה 27, שיסוד זה נתבאר גם שם.

[11] וכן הביא ראיה זו בח"א לשבת קיט: [אף סה.], והובאה לעיל פי"ד הערה 57.

[12] וזהו אשו משום חציו, שהתורה החשיבה את המדליק כאילו הוא עצמו עשה את הנזק בידים, ודומה לזורק חץ ומזיק לחברו [ב"ק כב.]. ושם רבי יוחנן ביאר שאין אשו משום ממונו, כי "ממונא אית ביה ממשא, הא לית ליה ממשא". ולמהר"ל הביאור הוא שכח האש חזק מדי שיחשב שנעשה מעצמו, שהרי אין בו ממשא, ולכך בהכרח שהוא יתייחס אל האדם המבעיר.

[13] לשונו בח"א לשבת קיט. [א, סה.]: "כח מידת הדין הקשה... כי מדת הדין של מטה - רפה, ומדת הדין של מעלה - קשה". וראה עוד לעיל פי"ג הערה 44, שנתבאר שם שכל כח וחזוק הוא במידת הדין. וכן הוא לעיל פ"ז הערה 160.

[14] לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [קנא:]: "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 בבאר הגולה באר הרביעי [נג:], נתיב התורה פי"ח [א, עה:], גבורות ה' פ"ט [נח:], ועוד. וראה לעיל פי"ט הערה 94.

[15] לשונו לעיל פכ"ו ד"ה ועוד כי: "לא היה ראוי שיהיה מן הש"י, אשר הוא הטוב האמיתי, חורבן הבית הקדוש, ויהיה הוא יתברך סבה להפסד, שהוא חורבן הבית הקדוש, כי אין דבר זה מתייחס אל הש"י". וראה שם הערה 128, וכאן הערה 8.

[16] מוסיף "שהוא שלימות כלל העולם" בכדי לבאר שחורבן ביהמ"ק הוא בגדר חסרון אל העולם, כי נלקחה מהעולם שלימותו. וראה לעיל פכ"ב, שהקדיש את הפרק כולו להורות שהחורבן הוא חסרון לעולם, וראה שם הערה 152. ובתחילת פכ"ג כתב: "התבאר לך, כי חורבן ביהמ"ק הוא חסרון העולם לתחתונים ולעליונים", וראה שם הערה 1. ואודות שביהמ"ק הוא שלימות העולם - ראה לעיל פ"ה הערות 110, 113, וש"נ.

[17] וכאשר לבסוף יושלם הדבר, אזי הוברר למפרע שלא היה כאן חסרון אף מעיקרא, וכמבואר לעיל פי"ט ד"ה ועל דבר, שכתב: "כי אף אם נראה בעוה"ז דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עוה"ב יושלם הכל". וראה שם הערה 94.

[18] כפי שביאר בנתיב הדין פ"א [א, קפה.-קפט:] שהמשפט בפרט מתייחס אל הש"י, והובאו הדברים לעיל פי"ח הערות 60, 64. ובדר"ח פ"א מי"ח [נט:] כתב: "הדין אל הקב"ה, שנאמר [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים'. וכתיב [ד"ה ב, יט, ו] 'כי לא לאדם תשפטו כי המשפט לאלקים'". אמנם מה שכתב כאן שהדין "הוא ביד השי"ת", כונתו למדרש חכמים [ויק"ר ד, א], שאמרו שם: "שני דברים ביד; נפש ומשפט... משפט, דכתיב [דברים לב, מא] 'ותאחז במשפט ידי'". ובנתיב התורה פט"ז [א, ע:] כתב על כך: "המשפט הוא לאלקים, נאמר עליו 'כי לא לאדם תשפטו', ולכך הוא יתברך מקבל המשפט". וראה עוד בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.].

[19] ואודות שהחומה מורה על החוזק, הנה אמרו חכמים [יבמות סב:] "כל אדם שאין לו אשה, שרוי בלא חומה". וכתב על זה בח"א שם [א, קלד.]: "כי על ידי האשה האדם הוא שלם... והדבר שהוא שלם יש לו חוזק כמו חומה, ולכך זה כאשר אין לו אשה הוא חסר, ודבר שהוא חסר אין לו חוזק, ואין לו חומה שהוא בחוזק". ובשיר השירים [ח, י] נאמר "אני חומה", ודרשו חכמים [ב"ב ז:] "זו תורה". וכתב לבאר שם בח"א [ג, נח:]: "ונקרא התורה 'חומה', כי הדבר השכלי הוא חזק... ולכך התורה - חומה". ובכתובות קיא. אמרו "לא יעלו ישראל בחומה", ופירש רש"י שם "יחד ביד חזקה".

[20] מילת "וכן" המופיעה כאן - אינה מופיעה בח"א לב"ק ס: [ג, יא.], אשר שם נאמרו הדברים אות באות כפי שכתב כאן. ולפי המופיע כאן, בפשטות חוזר בזה לחורבן הבית.
[21] תשלומין גמורים - השלמה גמורה ומלאה. ועוד אודות ש"תשלומין" פירושו השלמת הדבר, ראה לעיל פי"ט הערה 72.
[22] מילת "פעל" אינה מופיעה בח"א לב"ק ס: [ג, יא:].
[23] ילקו"ש על הושע פרק ו [ח"ב, רמז תקכב ד"ה כי הוא].
[24] לשון המדרש: "הוא מחזר אחר רופאים אחרים".
[25] את אשר אין פירושו כמו "כיון שאין".
[26] ולכך נאמר דוקא "ממרום שלח אש". וכן נאמר "ממרום", המורה על עליונותו של הקב"ה.
[27] כפי שביאר בארוכה לעיל פרק יד, שכתב [ד"ה והנה לדעת] בזה"ל: "הש"י מייסר את ישראל כדי לסלק מאתם החטא. ולפיכך אין המכות שמביא הקב"ה לישראל רק לסלק החטא מהם, ולא לכלותם". וראה שם הערה 30. ושם בד"ה בארו בזה הוסיף: "כי האדם יחשוב כי היסורין שהם באים על ישראל [הם] לכלותן. ואדרבה, באים לטהר ולנקות זוהמת החטא. ודומה לזהב שיש בו סיג, אם האדם מצרפו באש, נעשה זך, והוא קיומו". ועוד אודות שכפרת חטא היא בגדר רפואה - ראה לעיל פמ"ט הערה 62.
[28] חוזר בזה לפסוק "ואני אהיה לה וגו' חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה", ובא לבאר את שני חלקי הפסוק.
[29] כפי שביאר לעיל ר"פ ד: "מקדש ראשון היה שכינה ביניהם... ולפיכך חורבן שלו כאשר לא היה ראוי שתשרה שכינה ביניהם, והיינו כשטמאו את בית המקדש, ואין השי"ת שורה בתוך טומאתם". ושם הולך לבאר שאף לאחר שנבנה בית שני, לא חזרה השכינה לשרות בו כפי שהיה במקדש ראשון.
[30] שהרי השראת שכינה נקראת "כבוד ה'", וכמו שנאמר [שמות מ, לד] "ויכס הענן את אוהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן", וראה רמב"ן שם. וכן נאמר [שמות כד, טז] "וישכון כבוד ה' על הר סיני וגו'". וכן מבואר ברש"י ויקרא ט, כג. ולכך כנגד סילוק השכינה נאמר "ולכבוד אהיה בתוכה". ואף בתפילה אמרינן "ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת, ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם". הרי שמדובר על השראת שכינה, ועל הבנין.

פרק סב

[1] כמו שמבאר מיד בסמוך. והמדרש יעמוד על כך מדוע נאמר "ונושע", ולא "מושיע".

[2] ילקו"ש ח"ב רמז תקעז.
[3] כן התבאר לעיל פי"ב הערה 30, פי"ג הערה 77, פי"ד הערות 60, 93, פי"ט הערה 42, פ"כ הערה 50, פ"ל הערה 22, פל"ח הערה 15, ופנ"ו הערה 72.
[4] לשונו לעיל פי"ב ד"ה אבל במתניתא: "הדביקות עם הש"י הוא דביקות גמורה, עד שהוא יתברך נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשמם, עד שהם דבוקים לגמרי בו יתברך כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השי"ת". וראה שם הערה 32. ובפי"ט ד"ה ויש לך כתב: "יש לישראל צורה נבדלת קדושה אלקית, ואמיתת צורתן הוא הש"י, שהוא יתברך צורה אחרונה להם, כמו שחתם בשמם באחרונה שם 'אל'". ובסוף פרק כ כתב: "מורה עצם השם, שנקראו 'ישראל', כתיב בסוף השם שם 'אל', להורות כי סוף ותכלית שלהם הוא אל הש"י". ובגבורות ה' פכ"ה [קו.] כתב: "וכמו... שהוא יתברך התחלת הכל, נותן קיום הכל, כך... [הוא] תכלית הכל, ובו עומד הכל, כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים"... דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם אילן". וראה לעיל פ"י הערה 112.
[5] כפי שכתב לעיל פ"י סד"ה ואמר שאם: "ולכך אמר הכתוב 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, א"כ אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". וראה שם הערה 113. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:] כתב: "שאם ח"ו יעשה כליה בישראל, 'ומה תעשה לשמך הגדול', וכי יהא נקרא שמו הגדול על עצים ואבנים". וכן הוא באור חדש [קעז:], דר"ח פ"ו מ"י [שיז.], דרשת שבת הגדול [ריא:], גו"א במדבר פל"א אות ה. וראה רמב"ן דברים לב, כו, שביאר יסוד זה.
[6] רש"י דברים ל, ג "'ושב ה' אלקיך את שבותך' [שם], היה לו לכתוב 'והשיב את שבותך', רבותינו למדו מכאן כביכול השכינה שרויה עם ישראל בצרת גלותם, וכשנגאלין, הכתיב גאולה לעצמו, שהוא ישוב עמהם". ובגו"א שם אות א [ד"ה אבל] כתב: "ישראל, הגלות שלהם מגיע לעצם כבודו, שהשי"ת נקרא 'אלקי ישראל' [שמות כד, י]... כתיב 'ושב ה' אלקיך', להורות שהדבר כאילו הוא יתברך נגאל עמהם". וראה לעיל פ"י ד"ה ולשני הטעמים, ושם הערה 136. ובתוספות סוכה מה. ד"ה אני ביארו ש"הושענא" - "שיושיע לעצמו" עי"ש. וראה עוד בגו"א שמות פ"ג אות ב.
[7] כי לאחריו [דברים פרק לד] מדובר על מיתת משה, ולא נאמרו שם דיבורי משה.

[8] לא תאמר כי מן השית מתחייב ובאה הגאולה של ישראל, כי דבר זה אינו. רק כי הוא יתברך הוא עצם גאולתן של ישראל" [לשונו בסמוך].

[9] פירוש - המדרש עמד על כך שנאמר "בה'", ולא "לה'". אך כאן יש אפשרות שלישית, שיאמר "מה'", ובכך גם כן יוודע שתשועתם של ישראל היא באה מהקב"ה. וראה בגו"א דברים פל"ג אות כ שגם שם עמד על כך.

[10] כי היה משמע שהגאולה אכן באה מהשי"ת אל ישראל, אך לא היה משמע שהוא יתברך הוא עצם גאולתם של ישראל. וצרף לכאן דברי רש"י בשבת סג: [ד"ה מרעהו], שכתב: "כל תיבה שראשה מ"ם משמשת נטילה היא, כמו 'ויקם מידם' [שמות לב, ד] 'אבדו גוים מארצו' [תהלים י, טז]". ואם היה נאמר כאן "מה'", היה משמע גאולה הניטלת מהשי"ת, וזהו "משמע פירוד והבדל".

[11] שנאמר [דברים יד, כה] "ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו", ומדובר שם במעשר שני [רש"י שם פסוק כב].

[12] נראה שכוונתו היא, שכבר ביאר לנו שמלכותו יתברך תלויה במדריגתם של ישראל, ו"לכך כאשר ישראל בצרה אין מלכותו בשלימות" [לשונו בגו"א שמות פ"ג אות ב]. והקב"ה "נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל" [לשונו בגבורות ה' פכ"ג (ק.), והובא לעיל פ"ס הערה 45]. ונקודת החידוש כאן היא, שכשם שמלכותו יתברך היא כפי מדריגת ישראל, הוא הדין והיא המידה לאידך גיסא, שמדריגת ישראל הוא כפי מלכותו יתברך. ולכך, כאשר הקב"ה יופיע בהדר גאון עוזו על כל יושבי תבל, ותתגלה מלכותו לעיני כל בשר, בעל כרחך שמונח בגלוי זה פדיונם של ישראל עצמם, שהרי גלוי השי"ת בעולם תואם למדריגת ישראל, ולכך ישראל נפדים בו יתברך.

[13] ויזכור כאן דבר אחד, ובד"ה והוסיף לומר יביא את שני הדברים הנוספים. והשלשה דברים מכוונים כנגד ג' חלקי הפסוק; (א) "עם נושע בה' מגן עזרך". (ב) "ואשר חרב גאותך". (ג) "וכיחשו אויביך לך ואתה על במותינו תדרוך".

[14] ועל כך מכוון חלק הפסוק האומר "עם נושע בה' מגן עזרך". ובראב"ע שם כתב: "מגן בעזרך - שלא יגע בך רעה".

[15] כמו [יחזקאל כג, כד] "צינה ומגן וקובע ישימו עליך", והם "כלי מלחמה דומה למגן" [רד"ק ספר השרשים, שורש צנן].

[16] דבריו אלו יוטעמו יותר עפ"י מה שכתב בביאור דברי רש"י בגו"א במדבר לא, ג, שרש"י פירש שם "העומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה", וכתב שם בגו"א [אות ה]: "והיינו מפני שכתיב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך

הגדול', כי ה' נקרא על ישראל, ולפיכך העומד עליהם כאילו עומד על הקב"ה". ולכך הואיל והעומד כנגד ישראל כאילו עומד כנגד הקב"ה, הרי מן הנמנע הוא שתהיה עקירת ישראל אפשרית, בדיוק כשם שכלפי מעלה פשוט הוא שאין אפשרות כזו. וראה לעיל פ"י הערה 113. [והולך להביא מאמר חז"ל שמתבאר בו שבימי המשיח יתגלה שהשי"ת הוא צורתם האחרונה של ישראל].

[17] שביתת הרגל דפסח, ושביתת הרגל דחג, ונטילת לולב, שנקראו 'ראשונים', זכו לשלשה ראשון [רש"י שם]. והשלשה פסוקים הם; שביתת רגל דפסח - "ביום הראשון מקרא קודש יהיה לכם" [ויקרא כג, ז]. שביתת הרגל דחג - "אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי וגו' ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון" [ויקרא כג, לט]. נטילת לולב - "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו'" [ויקרא כג, מ]. אמנם המהר"ל לומד בזה באופן שונה, וראה הערה 19.

[18] ובדרשת שבת הגדול [רל.] הביא מאמר זה, והקשה בזה"ל: "ויש לשאול על דבר זה, דמה ענין אלו שלשה 'ראשון' שיהיו זוכים אל אלו שלשה 'ראשון', וכי השם גורם". [19] חזינן מדבריו הקדושים שמבאר שאחד מפסוקי ה"ראשון" הוא "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" [שמות יב, טו]. וכן כתב להדיא בדרשת שבת הגדול [רל:], שז"ל: "בזכות 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם' זוכים להכרית זרעו של עשו שנקרא 'ראשון'". וכן ביאר באור חדש [קנג:]. וזאת לעומת פירוש רש"י שם, שביאר שה"ראשון" מוסב על שביתת הרגל דפסח [ראה הערה 17]. וט"ב מדוע לא למד כרש"י וכתוספות שם [פסחים ה. ד"ה כדתנא], שביארו שאין "אך ביום הראשון תשביתו" אחד משלשת הפסוקים שרבי ישמעאל עוסק בהם, "דמסתברא דמהני דכתיבי במקרא קודש דרשינן כולהו להך דרשה" [לשון תוספות שם]. ואולי אפשר לומר, שהנה רבא בגמרא שם לומד מפסוק אחר שישנו חיוב השבתת חמץ מחצות של יום יד ניסן ["לא תשחט על חמץ דם זבחי" (שמות לד, כה), "לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים"]. והמהרש"א שם ביאר שרבא בא להסביר את רב נחמן בר יצחק ["'ראשון' דמעיקרא משמע"], אך רבא לא היה ניחא לו כיצד רב נחמן בר יצחק תירץ על קושיות הגמרא, וכלשון המהרש"א: "דרבא אתי לשנויי הא דר"נ ב"י דכל הני ה'ראשון' ודאי ממש הן, אלא גבי הראשון 'תשביתו' דמפיק ליה ממשמעיה לפרשו 'מעיקרא'... היינו דמוכחי קרא מדכתיב 'לא תשחט וגו'". ולפי"ז יוצא שרבא לא הסכים להעמיד את השלשה "ראשון" של רבי ישמעאל כפי שרנב"י העמידם. ואולי משום דהוא למד כסברת המהר"ל שהכרתת זרעו של עשו אינה שייכת אלא לפסוק של "אך ביום הראשון תשביתו". וממוצא דבר ילפינן,

שהואיל ורבא חולק על הסברא של רנב"י, שפיר ניתן לומר שאליבא דרבא דרשתו של דבי רבי ישמעאל עוסקת עם הפסוק "אך ביום הראשון תשביתו". [שמעתי מהרה"ג ר' משה דוב הריס שליט"א].

[20] רש"י שמות יב, יט "חמץ שראוי לאכילה ענש עליו, שאור שאינו ראוי לאכילה לא יענש עליו... לכך נאמר שניהם". וכן אמרו בביצה ז: "שאור, שאין ראוי לאכילה". וראה רש"י שמות כג, ט, וגו"א שם אות ה.

[21] לשונו בגבורות ה' פמ"ו [קעו.]: "יש בשנה התחלת הויה, וזהו בחודש ראשון, שהוא חודש האביב, שבו יתחדשו הנבראים בכל שנה". וקודם לכן [קעה:] כתב: "יש בשנה התחלה, וזאת ההתחלה היא בזמן האביב, שבו התחלת הוית הנבראים". ושם ביאר כיצד חג הפסח עומד כנגד התחלה זו. ורש"י בשמות כג, טו כתב: "חודש האביב - שהתבואה מתמלאת בו באביב. 'אביב'... בכור וראשון לבשל פירות". וראה לעיל פ"ג הערה 98.

[22] נראה ביארו, 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:]. וכן מבואר לעיל פי"ח הערה 70, פל"ג הערות 11, 17, ופל"ח הערה 32. וכאשר העולם נמצא על אמתתו, בודאי שאין בו פסולת, ולכך זהו זמן לבטולה. ובקה"ר פרשה ז [יג] אמרו "בשעה שברא הקב"ה את האדה"ר, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו, ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן... תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי". ובב"ר ט, ד אמרו שבשעה שסיים הקב"ה את הבריאה "אמר הקב"ה לעולמו, עולמי עולמי, הלואי תהא מעלה חן לפני בכל עת כשם שהעלית חן לפני בשעה זו". חזינן מכך ששעת ההתחלה היא שעת העלאת חן, כאשר אין אז שום קלקול וחורבן.

[23] ואודות שהקש הוא הפסולת - ראה לעיל פט"ז הערה 70, ופ"ס הערה 62.

[24] בדרשת שבת הגדול [רל:] האריך בענין זה, ובתוך דבריו כתב שם: "כי כל ענין עשו כמו שאור מבאיש, ואילו ישראל הוא כמו מצה נקיה מבלי שום פסולת... וראשון של פסח מעלת יום זה לבטל השאור. והיה דבר זה סבה שיקח יעקב הברכות ביום ראשון של פסח להתגבר על כח עשו, כמו שמפורש במדרש [ראה רש"י בראשית כז, ט], כי יעקב נטל הברכות ביום ראשון של פסח. ולפיכך בזכות 'אך ביום הראשון תשביתו' יזכו לבטל כח עשו, שהוא נקרא 'ראשון' על שם הכח הגדול שלו, הוא כח גדול של טומאה. אך ישראל כחם גדול בכח טהרה... ובזה יתגברו על ראשון של עשו, שהוא ראשון לטומאה". וכ"ה באור חדש [קנג:].

[25] לשונו בגבורות ה' פמ"ו [קעה:]: "יש לעולם חזרה ואסיפה... ונאסף אל המקיים שבו נתלה. וכן יש בשנה בצאת השנה, הוא תקופת השנה... שנאסף אל המקיים... שהעולם חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו... ויש זמן האסיף והחזרה, וזהו בתקופת השנה, שהוא זמן האסיף... וחג הסוכות הושיב אותם בענני כבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך, ותחת כנפיו יחסו". וראה לעיל פ"ג הערה 98.

[26] כי העיקר דינו שיתגלה בהתחלה, וכמו שנתבאר הרבה בספר זה [ראה לעיל פ"ג הערות 47, 104], ובארמית קוראים לראשון "מעיקרא" [מלשון עיקר]. ולכך, כשם שכל "ראשון" הוא עיקר, כך כל עיקר הוא "ראשון". וראה הערה 38.

[27] כמבואר לעיל פ"ה הערות 110, 113, פנ"ב הערות 42, 50, ופס"א הערה 16. ובדרשת שבת הגדול [רלב.] ביאר באופן אחר היחס שבין סוכות לביהמ"ק, וז"ל: "כאשר ישראל מקיימים מצות סוכה... ג"כ הקב"ה משרה שכינתו במקדש שנקרא 'סוכה'". ועוד אודות שביהמ"ק נקרא "סוכה" - ראה לעיל פל"ה הערה 34, ופמ"ט הערה 15. ושם בדרשת שה"ג הוסיף: "לפיכך בשביל ראשון של סוכות יזכו ישראל לבנות להם ביהמ"ק שהוא ראשון. ומפני זה היה המקדש נבנה בסוכות, כי היו מחנכין אותו שבעה ימים קודם סוכות, כדכתיב בקרא". וכוונתו למ"א ח, סה, שנאמר שם "ויעש שלמה בעת ההיא את החג וגו' שבעת ימים ושבעת ימים", ובמו"ק ט. אמרו כי שבעת ימי השמחה הראשונים היו קודם סוכות. ועוד אודות שביהמ"ק נקרא "ראשון" - ראה בח"א לחולין פט. [ד, קא:] שתלה זאת בכך שביהמ"ק הוא באמצע העולם [תנחומא, קדושים, סימן י], וכל "אמצע" הוא "יסוד קיים סובל הכל, לפי שהאמצע הוא ראשון, שאין לו נטיה לשום קצה". וראה לעיל פנ"ט הערה 18.

[28] פירוש - לאחר השלמת ההויה שיש בחג הסוכות, יש כאן השלמה נוספת המתבטאת בדביקות בו יתברך. וכלשונו בגבורות ה' פמ"ו [קעו:]: "וזמן האסיף שיש להויה אסיפה, עוד יש אסיפה למעלה מאסיפה, עד שהכל נאסף אל הסבה הראשונה... ואסיפה האחרונה עליונה הם ג"כ ישראל תחת כנפי השכינה". ושם בהמשך כתב [קעח.]: "קנו ישראל... עוד מעלה עליונה בחג הסוכות, הוא רוח הקודש השורה עליהם... וזהו אמרם [ירושלמי סוכה פ"ה ה"א] למה נקרא 'שמחת בית השואבה' שהיה בחג הסוכות, שמשם היו שואבים רוח הקודש".

[29] ובתפארת ישראל פ"מ [קכב:] ביאר שזהו היחס של שבת לעולם, "כי היום הזה מוכן שיקנה העולם המעלה העליונה... ומעלה זאת קנה העולם ביום השבת" [לשונו שם]. וקודם לכן כתב: "השבת יש לה חבור אל השי"ת". וכל זה כתב שם בביאור הפסוק

[בראשית ב, ב] "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו". הרי שכאשר הושלם העולם בששת ימי המעשה, הוכשר העולם לקבלת מעלת הדביקות.

[30] אודות שהשמחה מורה על שלימות - דבר זה נתבאר הרבה מאוד פעמים בספר זה, וכגון: לעיל פ"ח הערה 38, פי"ט הערות 116, 126, פכ"ג הערות 19, 22, 23, פכ"ט הערה 23, פמ"ב הערה 114, ופמ"ו הערה 124.

[31] אודות שהאבלות מורה על הפסד - ראה במקורות שצויינו בהערה הקודמת. ואודות שבכי מורה על הפסד והעדר - ראה לעיל פל"ז הערה 59.

[32] כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם, כאשר יהיה כל העולם אחד, עד שיהיה העולם בשלימות [לשונו לעיל פכ"ז ד"ה וקאמר שני, ושם הערה 57].

[33] כפי שכבר נתבאר לעיל שבימי המשיח העולם יגיע לדרגה עליונה [לעיל פל"ב הערה 164, פל"ג הערה 3, פמ"ז הערה 35, ופנ"ה הערה 8]. וכן ענין המשיח להעלות המציאות מדרגה לדרגה [לעיל פכ"ח הערה 15, וש"נ]. וזהו שכתב כאן "ויהיה העולם בהשלמה עד שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל", ופירושו שבימי המשיח יעלו מדרגה לדרגה עד שיגיעו למעלה שהשי"ת הוא צורתם האחרונה. [ובשביל נקודה זו הביא כאן מעיקרא את מאמרם של תנא דבי רבי ישמעאל,להורות שבימי המשיח יגיעו ישראל לדרגה עליונה זו.]

[34] ובסוף דרשת שבת הגדול [רלב:] סלל לו דרך אחרת בקישור מצות לולב לביאת המשיח, ותוכ"ד כי ענין הלולב הוא התאחדותם של ארבעת המינים המסמלים את ישראל, וכאשר ישראל באגודה אחת אז הש"י הוא מלכם, עיי"ש. אמנם כאן ביאר שהלולב מורה על הדביקות בה', ומפאת כן ה"כנגדו" הוא ביאת המשיח. ובביאור "שמו של משיח" ראה גבורות ה' פ"ע [שכג:] שכתב: "ר"ל 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". ועוד אודות ששם מורה על מהות - ראה לעיל פ"ה הערה 80.

[35] פירוש - בב"ר הובא מאמר זה [בשם רבי חגי בשם רבי יצחק], וכן הובא מאמר זה במקום אחר [ויק"ר ל, טז] בשם רבי ברכיה בשם רבי לוי.

[36] שנאמר [ישעיה מד, ו] 'אני ראשון ואני אחרון' [לשון המדרש שם].

[37] כי הלולב ניטל בשמחה, והשמחה מורה על שלימות עליונה. וביפ"ת לב"ר שם ביאר: "יש לתת טעם למה בזכות לולב יזכו לכל אלה. ואשר אני אחזה בזה... כי אחת מכוונת מצות הלולב היא להתדבק בהשי"ת, וכמו שכתוב בויק"ר פ"ל [משנה ט] 'פרי

עץ הדר' [ויקרא כג, מ] זה הקב"ה שכתוב בו [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת'". הרי שהלולב עצמו מורה על דביקות בהשי"ת.

[38] כי "ראשון" מורה על עיקר, וכמבואר בהערה 26.

[39] פירוש - בזכות המצוה שהיא השלמה אחרונה [מצות לולב] יזכו לכל השלימות הקודמות לה, וכל השלמיות הקודמות להשלמה האחרונה יהיו נקנות ע"י מצוה שהיא השלמה אחרונה.

[40] פירוש - חוזר בזה לדבריו למעלה [ד"ה ולכך אמר] שנזכרו בפסוק "אשריך ישראל וגו'" שלשה דברים, ועד כה דיבר על הראשון שבהם [שהשי"ת הוא "מגן עזרך"], ומעתה ידבר על השנים הנוספים.

[41] פירוש - לא רק שהשי"ת יגן על ישראל, אלא הקב"ה יהיה גאות ישראל לנצח ולכלות את האומות, ועל כך נאמר "ואשר חרב גאותך", ופירש הראב"ע שם: "ואשר הוא החרב שתתגאה בו על כל אויביך".

[42] כי אין ספק כי הגוים כולם מתנגדים לישראל [לשונו לעיל פ"ס ד"ה וכן מה, ושם הערה 53].

[43] וזהו בבחינת "ונתנך ה' אלקיך עליון על כל גויי הארץ" [דברים כח, א]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות טז כתב: "כל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם... [וישראל] מקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים". וראה לעיל פ"א הערות 27, 28.

[44] שלשה דברים אלו.

[45] נראה שכונתו למעין דברים שכתב בהקשר אחר, אודות שיתרו בא להתגייר בעקבות קריעת ים סוף, מלחמת עמלק, ומתן תורה, [זבחים קטז.], וכתב שם בח"א [ד, עא:]: "כי אלו שלשה דברים... כי למ"ד קרי"ס שמע, היינו שהוציא את ישראל ממצרים וקרע להם הים, ונתעלה ישראל למעלה מעוה"ז, הוא עולם הטבעי, מצד הימין. ולמ"ד מלחמת עמלק שמע, סבר כי שמע כח הש"י הבא מן השמאל, כי שם מלחמת עמלק... ומ"ד מתן תורה שמע, כי מ"ת מן הש"י בעצמו, ואינו מתייחס לא מצד שמאל ולא מצד ימין, רק מן האמצע, ומצד הזה אין מדריגה למעלה מזה". וה"ה לנידון דידן; "מגן עזרם" הוא מימין, ו"חרב גאותך" הוא משמאל, "אתה על במתימו תדרוך" הוא מהאמצע. [וראה לעיל פנ"ט הערה 100]. וראה דבריו בסמוך. ובר"פ סג ג"כ כתב שאין מעלה יותר עליונה מגאולתינו העתידה. וראה שם הערות 3, 12.

[46] ענין זה מבואר היטב בגבורות ה' פ"ו [לז:], וז"ל: "אברהם כמו מגן, שלא יקבל שום חרב וכלי זיין... ורמז במלה הזאת שאמר 'אנכי מגן לך' מדריגת אברהם, שהוא מגן, כמו שאנו אומרים עליו 'מגן אברהם' יותר מן שאר האבות. וזה מפני כי אברהם הוא יסוד הראשון לכל, והיסוד הוא הדבר שיותר בחוזק ותוקף, בעבור שהוא יסוד הבנין, ואין מי שיוכל לעקור היסוד. ואין לך יסוד יותר מן אברהם, לכך אמר 'אנכי מגן לך', כי מפני שהוא יסוד, אם מתכנסים כל האומות, לא יוכלו לעשות לו דבר, כי היה לו ענין אשר ראוי ליסוד".

[47] ובאסתר [ט, ב] נאמר "כי נפל פחדם על כל העמים", וכתב באור חדש [רד:]: "וכנגד יצחק נפל פחדם על כל העמים, כמו שנאמר 'ופחד יצחק היה לי', ולכך זכו לזה, ולכך נאמר כאן 'נפל פחדם על כל העמים'". ובגבורות ה' פנ"ו [רנ.] כתב: "'בזרוע נטויה' [דברים כו, ח] - 'זו החרב' [הגדה של פסח]. זו זכות יצחק וממדתו, שנטה צוארו להיות נשחט מן החרב, בזכותו הביא הקב"ה על מצרים החרב".

[48] אודות יעקב שיש לו התעלות מן העולם - ראה לעיל פ"כ הערה 39. וכן דמותו חקוקה על כסא הכבוד [לעיל פמ"ד הערה 12, פנ"ב הערה 21, ופנ"ח הערה 51]. ובשמות ב, כ פירש רש"י "הכיר בו שהוא מזרעו של יעקב, שהמים עולים לקראתו". ושם בגו"א אות כז ביאר מדוע עלית הבאר מיוחדת ליעקב.

[49] לשונו בח"א לב"מ פה: [ג, מב.]: "האבות הם מחולקים במידתם, וביחד הם כוללים הכל", והובא לעיל [יותר בהרחבה] בפמ"ז הערה 4.

[50] רש"י דברים לג, כט: "אשריך ישראל - לאחר שפרט להם ברכות, אמר להם [משה לישראל], מה לי לפרוט להם, כלל הדבר, הכל שלכם".

[51] לשון הספרי שלפנינו "והיה מחזרו ומראה אותו".

[52] לשון הספרי שלפנינו "כשיגע להראותו".

[53] אודות מעלת ישראל המופלגת, והצלחתם האחרונה - ראה לעיל פי"ד הערה 36, ופכ"ו הערה 9. וראה גו"א שמות פל"ג הערה 109.

[54] חוזר למדרש שהובא בראש הפרק, ומעתה יבאר את סופו אודות ההבדל בין תשועה שהיתה על ידי בשר ודם [ולכך היא אינה נצחית], לבין גאולה הנעשית על ידי השי"ת, ולכך היא נצחית.

[55] פירוש - בגאולות שנעשו על ידי בני אדם, חסרה הדגשה שאכן "גאולת ישראל נחשב להקב"ה גאולה גם כן" [לשונו לעיל, ושם הערה 6]. ורק כאשר השי"ת בעצמו פועל הגאולה, מודגש שגאולה זו היא ענייננו של הקב"ה בעצמו, [מפאת שהשי"ת הוא

צורה אחרונה לישראל], ובכך ידעינן שגאולה זו שייכת להקב"ה, ונחשבת כגאולתו של עצמו יתברך.

[56] משה לישראל בדבריו האחרונים.

[57] המדרש את הפסוק הנאמר בישעיה [כי שניהם מורים על שהגאולה האחרונה היא מפאת שהקב"ה צורתם האחרונה של ישראל].

[58] ומאי שנא גאולת מצרים הנחשבת שנעשתה על ידי בני אדם [משה ואהרן] לעומת גאולה אחרונה הנחשבת שתיעשה על ידי הקב"ה, אע"פ שגם בגאולה העתידה ישתתף בה המשיח.

[59] לשונו לעיל פי"ג סד"ה ומעתה פירש: "גאולה ראשונה במצרים, אף שהיה השי"ת המוציא בלבד, עיקר הסבה הוא שבועת האבות, וכדכתיב בכתוב [שמות ו, ג] 'וארא אל אברהם וגו'". וראה שם הערות 136, 137. וכן כתב בפל"א ד"ה עוד יש, וז"ל: "כי גאולה ראשונה במצרים היה בזכות האבות, שנשבע לאבות שיגאל הבנים", וראה שם הערה 22. וראה עוד לעיל פמ"ה הערה 60.

[60] לשונו בח"א לכתובות עז: [א, קנח.]: "מצד האנושית מקבל האדם העדר, כאשר נראה לחוש, שסוף האדם למות, כי זהו ראוי לאדם במה שהוא אדם... שהרי מצד האדם ראוי לו המיתה". ובתפארת ישראל פ"נ [קנה:] כתב: "התורה אינה לאדם מצד האדם... א"כ לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד... אבל עתה שהתורה אינה מצד האדם... לא תכנס בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד... שהתורה שהיא נצחית". וראה לעיל פל"ו הערה 2. ובנר מצוה [כט.] כתב: "הנר הוא דולק לזמן ויש לו הפסק, וכך האדם שהוא בעוה"ז, יש לדבר הזה הפסק, כמו הנר שהוא לזמן ואחר כך כבה... כי האדם בעוה"ז הוא בעל מיתה". ובאור חדש [קלה.] כתב: "כי כל נברא יש לו בטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא", ויובא בסמוך.

[61] לשונו לעיל פי"ג סד"ה ומעתה פירש: "וזה החילוק בין הגאולות; כי גאולה ראשונה במצרים... עיקר הסבה הוא שבועת האבות... אבל גאולה אחרונה אין כאן שבועת האבות, ולכך הסבה אל הגאולה הוא השי"ת, ולא סבה אחרת". ולעיל פל"א ד"ה עוד יש כתב: "יש הפרש גדול בין הגאולה הראשונה ובין הגאולה האחרונה... וזה כי גאולה ראשונה במצרים היה בזכות אבות... אבל גאולה אחרונה הוא מן השי"ת בעצמו". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "אבל גאולה אחרונה כבר תמה זכות אבות, ולכך הקץ... הוא מן הש"י בעצמו".

[62] פ"מ ד"ה ובמדרש תנחומא. והובא בקצרה גם בפ"ס ד"ה ואמר דרך. וראה עוד לעיל פכ"ח הערה 86.

[63] לשונו לעיל ס"פ מ: "והמשיח, שהוא השלמת העולם... והוא כמו התכלית... והתכלית הוא על הכל, כי הכל נמשך אל התכלית, ולכך אמר 'וירום וגבה ונישא' זה המשיח". וראה שם הערה 103. וכאן כתב שגבה ממלאכים מפני שהשי"ת מעמיד אותו. והם הם הדברים.

[64] כמבואר בהערה 59, שעל כך נאמר הפסוק [שמות ו, ג] "וארא אל אברהם ואל יצחק וגו'".

[65] לעיל פמ"ד סד"ה וביאור ענין, ושם הערה 10, ס"פ נג, ובדר"ח פ"ה מ"ד [רכה:], ויובא בסמוך.

[66] שהרי נאמר [שמות ו, ג] "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב וגו'". ומדובר שם על גאולת מצרים.

[67] בברית בין הבתרים [בראשית טו, יד], וכמבואר לעיל פמ"ד סד"ה וביאור ענין.

[68] לשונו בדר"ח פ"ה מ"ד [רכו.]: "בגאולת מצרים עושה אברהם עיקר, ומזכיר אברהם תחילה 'וארא אל אברהם וגו'... כי אברהם מורה על גאולה ראשונה... שאמר הקב"ה אליו [בראשית טו, יד] "וגם את אשר יעבודו דן אנכי". וראה לעיל פמ"ד הערה 10. וכן רומז כאן שכל האבות נכללים באברהם, ולכך זכות האבות מתגלמת באברהם, וכמבואר בגו"א בראשית פי"ב אות ו, והובא לעיל פנ"ט הערה 132.

[69] כמבואר לעיל פמ"ד הערה 12, פנ"ב הערה 21, ופנ"ח הערה 51, קחנו משם, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל.

[70] פמ"ד ד"ה וביאור ענין, וס"פ נג. אמנם שם הוזכר הענין בקצרה, וראה הערה הבאה.

[71] לשונו בגו"א ויקרא פכ"ו אות נ, ד"ה ואומר אני, וז"ל: "יעקב צורתו חקוקה בכסא הכבוד, ושמו יתברך מיוחד אליו... וכאשר ה' יתברך זוכר האבות, זוכר יעקב תחילה, שהרי הוא קרוב אליו, שהרי צורתו חקוקה בכסא שלו. כי איך יזכור אברהם תחלה ואחר כך יצחק ויעקב, והרי יעקב עמו בכסא, אין זוכר את הרחוק ואחר כך הקרוב, רק הקרוב ואחר כך הרחוק. ולכך אמר [ויקרא כו, מב] 'וזכרתי את בריתי יעקב [ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור וגו']". וראה לעיל פנ"ג הערה 53, שענין זה נתבאר אף שם.

[72] במדרש שהובא בראש הפרק.

[73] ובאור חדש [קלה.] ביאר מעין זה את דברי המדרש [שוחר טוב משלי ט, א] ש"כל המועדים יהיו בטלין, וימי הפורים לא יהיו נבטלין", וז"ל: "כי כל המועדים זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא התחלת ישראל, וזהו עצם ישראל... דבר זה יש לו הפסק ובטול, כי כל נברא יש לו ביטול מצד עצמו, יהיה מי שהוא. ולפיכך המועדים זכר ליצ"מ, ויצ"מ הוא התחלת ישראל, וכל דבר יש לו סוף, ולכן יש בטול למועדים. אבל ימי הפורים, אין זה היה מצד עצמם, כי אם מהשם יתברך מה שהוא יתברך תכלית וסוף ישראל, כי ישראל הם אל השי"ת. ודבר שהוא מצד הש"י, לא מצד עצמם, לדבר זה אי אפשר שיהיה לו הפסק כלל". וראה עוד בתפארת ישראל פנ"ג [קסב.], ולעיל פכ"א הערה 38.

פרק סג

[1] פצחו הרים רינה וכל עץ בו [המשך הפסוק שם].

[2] כמבואר ברד"ק שם, שהפסוק עוסק "בצאת ישראל מהגלות".

[3] כמבואר בפרק הקודם, ושם הערה 45.

[4] כי כבר נתבאר הרבה פעמים שעל ידי המשיח יושלם העולם עד שלא יהיה עוד חסרון בעולם [לעיל פכ"ז הערה 57, ושם"נ].

[5] פירוש - השמים והארץ הם כל המציאות, וכמבואר לעיל פי"א הערה 84, ופנ"ו הערה 92.

[6] פירוש - כי כבר נתבאר כמה פעמים לעיל, שכאשר האדם בשלימות, אז הוא נותן שירה ורינה למי שהשלימות באה ממנו, כי אז האדם הוא בפעל, וע"י השירה מוציא הדבר אל הפעל [ראה לעיל פי"ט הערות 92, 116, פכ"ב הערות 91, 93, פכ"ג הערה 131, פל"ג הערה 53, פמ"ב הערה 113, פמ"ג הערה 19, פמ"ח הערה 9, ופנ"ב הערה 48].

[7] כפי שכתב לעיל פי"ט ד"ה ואמר עלי: "השיר מורה על שלימות, כי על שלימות דרך לזמר ולשורר, וכמו שהאבל הוא על ההפסד, כן השיר מורה על השמחה". הרי שחיבר בין שירה לשמחה, כי שנים המורים על השלימות, וכמבואר שם הערה 116. וראה לעיל פס"ב הערה 30.

[8] לעיל פכ"ז ד"ה וקאמר שני, וז"ל: "כי הזמן האחרון הוא השלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה". וראה שם הערה 54. ובגו"א בראשית פל"ה אות יב כתב: "כל סוף הוא השלמת הכל". וראה עוד לעיל פ"י הערה 53, ופי"ב הערה 32. ובר"פ מב כתב:

"התבאר לך פעמים [הרבה] כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל". ושם הערה 1, פמ"ג הערה 67, ופמ"ח הערה 4.

[9] בתוך אלפיים השנה האחרונות של הבריאה [ע"ז ט.]. ולעיל פכ"ז ד"ה וקאמר שני כתב: "'שני אלפיים משיח', פירוש הזמן האחרון הוא מיוחד לימות המשיח, כי הזמן האחרון הוא השלמה, שכל אשר הוא באחרונה הוא השלמה. ולכך הזמן האחרון מתייחס אל מלך המשיח, כי המלך המשיח יהיה משלים את כל העולם, כאשר יהיה כל העולם אחד, עד שיהיה העולם בשלימות. ולכך ראוי שיהיה מלך המשיח, שהוא המשלים, בסוף הזמן, שאז מסוגל אל השלמות ביותר". וראה שם הערות 55-58, שיסוד זה הוזכר פעמים הרבה בספר זה.

[10] כפי שכתב לעיל בפמ"ג ד"ה דברים אלו, וז"ל: "והאדם כאשר הוא בשלימות הגמור, אז נותן שירה ושבח למי שממנו השלימות. והפך זה האבל, שהגיע לו ההפך, שהוא ההעדר והמיתה, הוא יושב דומם, ולא יפתח את פיו. אבל כאשר הוא בשלימות, והוא בפעל הגמור, אז מוציא גם כן הדבר אל הפעל, ונותן שירה ושבח אל השם יתברך, שממנו ההשלמה". וראה שם הערה 22.

[11] בא לבאר מדוע שלימות ישראל תתרחש בגאולה האחרונה.

[12] כמבואר לעיל בפס"ב, [מד"ה כבר בארנו - עד סוף הפרק], וראה שם במיוחד הערה 45. ולעיל פ"כ [ד"ה והבן עוד] כתב: "כי ישראל נותנים תכלית שלהם אל הש"י, כי הוא יתברך תכלית להם. ומפני זה אין לישראל קץ ותכלית, שהרי לא הגיעו אל התכלית בצד עצמן, רק תכלית שלהן אל הש"י, ומצד זה אין הפסק להם... וכך מורה עצם השם שנקראו 'ישראל', כתיב בסוף השם שם 'אל', להורות כי סוף ותכלית שלהם אל הש"י". [וראה שם הערה 46.] והרי בתכלית הדבר - נשלם הדבר [לעיל פ"כ הערה 3, וש"נ]. ולכך הואיל ותכלית ישראל אל הש"י, ממילא שלימות ישראל במה שהשי"ת צורתם האחרונה.

[13] כפי שביאר לעיל פנ"ו ד"ה ובמדרש, וז"ל: "כי ישראל הם שלימות הכל. ואם ישראל בטל ח"ו, הכל בטל, ולכך מקבלים נחמה מהכל". וכשם שישראל מקבלים נחמה מהכל, כך הם מביאים את הכל לידי שירה, כי שלימותם של ישראל היא שלימות הכל. וראה שם הערה 47.

[14] כי השית הוא שלימות העולם... [והאומות] הם גם כן בכלל העולם" [לשונו בסמוך].

[15] כפי שפירש הרד"ק שם בישעיה שעצי השדה מסמלים בני אדם. והמהר"ל הוסיף שמוכח כן מלשון "כף", הנאמר רק על בני אדם.

[16] פירוש - כל אחד מקלס כאשר מקבל הוא את שלימותו.
[17] לשונו לעיל פמ"ב ד"ה ובערבי פסחים: "לימות המשיח יהיו שלש מלכיות לגמרי נמשכים אחר מלכות ישראל, אבל במלכות רביעית אין התאחדות עם ישראל". וראה שם הערה 55, שנתבאר שם שלפי"ז האמור כאן אודות המלכויות מוסב רק על ג' מלכיות, ולא גם על מלכות רביעית. וראה עוד לעיל פנ"ה הערות 8, 107.
[18] פירוש - האבות והאמהות ימצאו את שלימותם באמצעות ישראל, כי שלימות ישראל היא שלימות העולם, וכל אשר נכלל בשם "עולם" - יושלם לעת"ל.
[19] והרבותא בזה היא שמעלת הגאולה תחול אף על המתים, והם האבות והאמהות. וכשם שנתבאר לעיל פנ"ו [ד"ה ובמדרש] שהמתים והחיים מכלל המציאות לגבי הנחמה, וה"ה לגבי השירה העולה מתוכם. או שנאמר שהרבותא היא שאף לצדיקים כאבות וכאמהות - אף הם יקלסו לישראל, ויקבלו את שלימותם מהגאולה העתידה.
[20] ובשמות [כב, ל] נאמר: "'אנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו", ופירש רש"י שם: "ולמדך הכתוב שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, שנאמר [שמות יא, ז] 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', אמר הקב"ה תנו לו שכרו". וביאר הגו"א שם אות לה בזה"ל: "כי הכלב... הוא מצורת העולם גם כן... כי כשיצאו ממצרים יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה... להורות כי יצ"מ שלימות מציאות צורת העולם בכללו, עד שאף הכלבים... היה יצ"מ משלים הכל". וה"ה והיא המידה ביחס לגאולה האחרונה.