מחשבת ישראל · אחרונים · מהר״ל מפראג

# פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על נר מצוה

רבי יהושע הרטמן

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

# פירושים והערות מהרב יהושע הרטמן על נר מצוה

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-נר-מצוה/
הקובץ נוצר ב־22 בנובמבר 2026 מגרסה 39-202611200317v של הספרייה.

# תוכן העניינים

**חלק א** ..... 4
**חלק ב** ..... 106

# חלק א

(1) לשון הפסוק [דניאל ז, ב] מתחילתו: "ענה דניאל ואמר חזה הוית בחזוי עם ליליא וגו'", ופירושו; פתח דניאל ואמר, רואה הייתי בחזיוני בלילה.

(2) "והנה" [רש"י שם].

(3) "ד' רוחות נושבות באות מד' רוחות העולם, ונלחמות עם הים הגדול, וסוערות אותו" [רש"י שם].

(4) פירוש - וארבע חיות גדולות עולות מן הים "משונות זו מזו" [רש"י שם].

(5) פירוש - החיה הראשונה "היא כאריה, ולה כנפי נשר, זו היא מלכות בבל שהיתה מושלת באותה שעה" [רש"י שם].

(6) פירוש - הייתי מסתכל, עד שנמרטו כנפיה ונסתלקה מן הארץ, ו"זו היא רמז למפלתה... רמז שתבטל המלכות מן הארץ" [רש"י שם].

(7) פירוש - ועמדה על רגליה כבן אדם, וניתן לה לבב בן אדם [ראב"ע שם]. ורש"י ביאר "לבב אנש - לשון חלשות".

(8) פירוש - והנה חיה אחרת שעלתה שניה מן הים, דומה לדוב, ו"זה רמז למלכות פרס שתמלוך אחר בבל, שאוכלים ושותים כדוב, ומסורבלים בבשר כדוב" [רש"י שם].

(9) פירוש - ועמדה לצד אחד, "רמז לשיפסוק מלכות בבל תמתין פרס שנה אחת שתמלך מדי" [רש"י שם].

(10) פירוש - שלש צלעות בפיה בין שניה.

(11) פירוש - כך אמרו לה; קומי אכלי בשר הרבה.

(12) פירוש - אחרי כן הייתי רואה והנה [חיה] אחרת כצורת נמר.

(13) פירוש - היו לה ארבע כנפים של עוף על גבה.

(14) פירוש - ארבעה ראשים היו לחיה, ושלטון ניתן לה.

(15) פירוש - אחרי כן, הייתי רואה בחזיון לילה, "בלילה אחרת, השלש ראשונות ראה בלילה אחת, וזו בלילה אחרת, על שם שהיא שקולה כנגד שלשתן" [רש"י שם]. וראה הערה 275.

(16) פירוש - והנה חיה רביעית נוראה ואיומה ותקיפה מאד.

(17) "שיני ברזל לה" [רש"י שם].

(18) פירוש - אוכלת ושוחקת הדק, ואת הנשאר מאכילתה רמסה ברגליה.

(19) פירוש - והיא משונה מן כל החיות הקודמות, ולה עשר קרנים. וארבע חיות אלו מורות על ארבע מלכיות, וכמבואר ברש"י שם, ובקידושין עב.

(20) נקט בלשון "שהעמיד", כי כך הוא לשון הפסוק בדניאל [ז, ה] "ולשטר חד הקימת". וכן נאמר על הקב"ה [דניאל ב, כא] "מהעדה מלכין ומהקים מלכין", שפירושו "מסיר מלכים ומעמיד מלכים" [מצודות דוד שם], והובא בגו"א שמות פ"א אות ו, ושם הערה 87. וכן הוא הלשון בכמה מקומות לגבי מלכות, וכמו [סנהדרין צז:] "הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן". ובמדרש [ב"ר מד, טו] אמרו "בבל, שהעמידה שלשה מלכים". ואמרו [סנהדרין כ:] "שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך וכו'" [והרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"א כתב "למנות להם מלך"]. וב"על הנסים" של חנוכה אומרים "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמג.] כתב: "מלך המשיח מעלתו על המלאכים, וזה מפני שהשם יתברך מעמיד אותו", וראה שם הערה 63. וכן בנצח ישראל פכ"א [תמה:] כתב: "וזה ענין ד' מלכיות שעמדו בעולם". ובאור חדש [קכג:] כתב: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מבגתן ותרש], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו, כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם, ולכך אמרו [אבות פ"ג מ"ב] הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו. ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". הרי שהעמדת מלך מצדו של הקב"ה היא חלק משמירת העולם. ועוד באור חדש [קמא:] כתב לגבי אחשורוש: "כי הוא [הקב"ה] מוקים מלכים, ומפני שהוא יתברך מקים מלכים, הם כמו שלוחים מן השם יתברך". **ונראה לבאר** לשון העמדה במלכות, על פי יסודו שהאדם הוא היחידי מכל הנבראים ההולך בקומה זקופה, שכתב על כך בתפארת ישראל פט"ז [רנ.], וז"ל: "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, ואדם בלבד הוא עומד בזקיפה". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [קכ:, ויובא בהערה 116], דר"ח פ"ג מי"ד [קמב.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.]. ואם "קומה זקופה" מורה על מלכות, הרי מחוור הוא למדי שהלשון הנאמרת על מלכות היא לשון "עמידה", שמעמיד את המלך מעל לכל, כי המלך מרומם מעל העם, ונמצא מעליו. וכמו שאחי יוסף אמרו ליוסף [בראשית לז, ח] "המלוך תמלוך **עלינו** אם משול תמשול **בנו** וגו'", הרי כשהזכירו לשון מלכות נקטו בלשון "עלינו" [לעומת "בנו" שאמרו על ממשלה, ועיין ראב"ע שם], המורה שהמלך מרומם מעל העם. וכן כתב בנצח ישראל

פ"מ [תשח:]: "כי המלך הוא מיוחד בהתרוממות, שהוא מתנשא ומתעלה על העם אשר הוא מלך עליהם". ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". ולכך הצבת המלך במקום מרומם שאין מעליו דבר נקראת "העמדת" המלך. וראה להלן ציון 265.

(21) "במקרה" לאפוקי מ"עצם", ופירושו שאין ארבע המלכיות דבר מקרי ואינו עצמי לבריאה, הנובע כעונש על החטא, אלא הוי דבר שקשור וארוג בעצם לבריאה. ונראה לבאר ארבע סבות מדוע אי אפשר שתהיה העמדת ארבע מלכיות בגדר מקרה; (א) מבואר בהערה הקודמת, שהעמדת מלך היא חלק משמירת העולם [ושם דובר על העמדת אחשורוש, שהוא אחד מארבע המלכיות]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו". ובודאי ששמירת העולם ע"י הקב"ה אינה דבר שבמקרה, כי אין דברים אלקיים במקרה, אלא רק בעצם [תפארת ישראל פ"ד הערה 17]. ובבאר הגולה באר הרביעי [ד"ה ובדין הזה] כתב: "השם יתברך, אשר הוא מחוייב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחוייב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה", וראה שם הערה 386. (ב) המקרה לא יתמיד וירבה [תפארת ישראל פ"י הערה 13], ואילו ארבע המלכיות הועמדו לאלפי שנה. (ג) שמירת העולם שייכת לסדר העולם והנהגתו [כמבואר כאן], ואין סדר במקרה [תפארת ישראל פט"ז הערה 7]. (ד) דברים גדולים אינם במקרה [גבורות ה' פי"ט (פה.), תפארת ישראל ר"פ כה, ושם הערה 4, נצח ישראל ר"פ ד, ושם הערה 6]. ו"הרי כל ענינן של הארבע מלכיות הוא לשעבד את ישראל" [לשון הפחד יצחק פורים ענין ב]. בודאי שעבודן של ישראל לארבע המלכיות משתייך ל"דברים גדולים".

(22) כי מקרה עומד כנגד סדר, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"מ [תשו:]: "שהמקרה אינו מסדר המציאות". ובגבורות ה' פ"ע כתב: "אין החבור הזה מקרה, אבל הוא סדר אלקים". ובתפארת ישראל ר"פ יז כתב: "אין דבר שהוא סדר במקרה". ובדר"ח פ"ד מכ"א [רד.] כתב: "לא היה במקרה כך, אבל כך ראוי להיות לפי המשפט והסדר". והרי שמירת העולם [שהיא העמדת המלכים, וכמבואר בהערה 20] שייכת לסדר העולם והנהגתו [שם], ושעל כך אמרו [ע"ז מ:] "ברוך המקום שמסר **עולמו** לשומרים". וראה תפארת ישראל פס"ב הערה 50, ששם נתבאר גם לאידך גיסא; שכל אשר תחת הסדר יש בו שמירה. וראה ציון 344.

(23) מלשון זה ["שיהיו ארבע מלכיות **דוקא**"] משמע שמקשה על המספר ארבע, ולא על עצם העמדת ארבע מלכיות, כי אל"כ, היה משמיט תיבת "דוקא". וכן בהמשך דבריו

יבאר מספר ארבע מלכיות. אמנם בסמוך חזר והקשה: "ואם כן יש לשאול, על מה זה ולמה זה סדר השם יתברך בעולמו שיהיו ארבע מלכיות", ומכך משמע שמקשה על עצם העמדת המלכיות, ולא על מספר ארבע. ויש לעיין בזה.

(24) הרי שהוזכרו ארבעה חסרונות; תוהו, ובוהו, חשך, ותהום. וכל אחד מחסרונות אלו נדרש לאחת מארבע מלכיות, וכמו שמביא מהמדרש.

(25) במדרש נאמר "בגליות".

(26) אע"פ שבפסוק שם נאמר "ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו", ולכאורה נלמד מכך שאף תיבת "בהו" מוסבת על בבל, מ"מ "ירמיה ניבא על מלכות בבל שיהפוך העולם לתוהו ובהו. ודורש גזרה שוה, ולגז"ש די בתיבת 'תוהו' בלבד" [פירוש מהרז"ו שם].

(27) "בתיבת 'ויבהילו' יש בו אותיות 'ובוהו', וזה כתוב אצל אחשורוש מלך מדי, שציוה להביא את המן... ואולי דורשים 'ויבהילו' נוטריקון 'ויבא בוהו לו'" [פירוש מהרז"ו שם].

(28) "כמו שעשו עגל" [פירוש מהרז"ו שם]. וכן יתבאר בספר זה בהמשך.

(29) "והביא ראיה מפסוק 'ונחה עליו רוח ה'', וכתיב ברישא דקרא [שם פסוק א] 'ויצא חוטר מגזע ישי וגו' ונחה עליו רוח ה'', היינו מלך המשיח. ועל כך אמר 'ורוח אלקים', כי לפי הפשט היה די שיאמר 'ורוח מרחפת'" [פירוש מהרז"ו שם].

(30) פירוש - אין ארבע המלכיות נתפסות כמקרה וכחריגה מסדר העולם, אלא כחלק מסדר העולם, שלכך נזכרו בשעת בריאת העולם. כי כל דבר שנקבע בששת ימי בראשית, הוא משתייך לסדר ועצם העולם. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנא:]: "התשובה מסודרת מששת ימי בראשית", וראה שם הערה 45. ובגו"א שמות פ"א אות יט [ד"ה ואם] כתב: "משה היה מתוקן לגאולה מששת ימי בראשית", וראה שם הערה 157. ובח"א לשבת קיח: [א, נז:] כתב: "רוב פורענות שהם בעולם הם במקרה מצד החטא. ואלו שלש פורענות [חבלי משיח, גיהנום, וגוג ומגוג] הם בעצם, שכך הם מששת ימי בראשית נגזרו אלו ג' פורענות... שאלו ג' פורענות הוא מצד חסרון האדם, לכך יש בו אלו ג' פורענות מסודרים מן השם יתברך, לא מצד החטא, רק מצד עצם הבריאה". וראה בהקדמה שניה לגבורות ה' [יא] שאף לנסים יש סדר, שנקבעו במעשה בראשית.

(31) "עלול מן השם יתברך" - נברא מן השם יתברך. "עלול" הוא הנברא והמסובב, ואילו "עלה" הוא הבורא והסבה.

(32) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ומתבאר מדבריו שני טעמים לכך שהעלול מחוייב להיות חסר; (א) הואיל והעלול הוא נברא על ידי ה', א"א שיהיה לעלול שויון ודמיון לעלה, אלא בהכרח שיש לעלול "נחית דרגא" ביחס לעלתו. (ב) הואיל והעלול

הוא נברא, הרי שקודם להמצאותו היה נעדר המציאות, ולכך העדר זה יחול עליו אף לאחר שנברא. ואודות טעמו הראשון, ראה דבריו בנצח ישראל פנ"ה [תתנג.], שכתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו", וראה שם הערה 14. ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובחי"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול". ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "וזה כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו' [בראשית ב, יח], ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול". **ואודות טעמו** השני, כך כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.], וז"ל: "ואל יקשה לך למה צריך העוה"ז, יברא העוה"ב בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעוה"ז שהוא התחלה, ואח"כ יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתייחסת בשלימותה אל הפועל... אבל מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העוה"ז, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העוה"ז. ואח"כ בא העוה"ב, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימותה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל, ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה שהוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העוה"ב בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחילתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדול. אבל בתחילה

הוא קטן, ואין לו מעלה שמגיע אליו בסוף". **אמנם נראה** שהוי חד טעמא, שהואיל והעלול בא מההעדר, זהו סימן לכך שקיומו בא אליו מבחוץ, והוא מהעלה. ומעתה שהעלול נתלה בעלה, א"א שישתוה לעלה המשפיע עליו, ובהכרח שיהיה בעל חסרון. וכן בח"א לשבת קיח: [א, נח.] שילב בין שני הטעמים, וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו". וראה תפארת ישראל פט"ז [רמט.], ושם הערה 88, ובבאר הגולה הבאר הרביעי הערה 670.

(33) כמו שיבאר בסמוך, שד' המלכיות ממעטות מה"אחד" של הקב"ה, המורה ש"אין עוד" מציאות בלעדו, ואילו ד' המלכיות מורות על השניות וכביכול על מציאות עצמית שאינה מחוברת לה'.

(34) "כי מאחר שברא השם יתברך הכל, בודאי נברא הכל לכבודו, כי א"א שיצא דבר מן אחד והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו, ודבר זה אינו כלל. רק הכל נברא לכבודו" [לשונו להלן].

(35) "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג], ובבאר הגולה באר החמישי כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)], וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 841.

(36) פירוש - המעשה הוא דבר מפעולת הפועל, אך אין ההעדר מפעולת הפועל. דוגמה לדבר; כאשר יש בגד מחוסר כפתורים, אפשר לומר מי עשה את הבגד, אך אי אפשר לומר מי עשה את העדר הכפתורים. ומקור הדבר מהרמב"ם במורה נבוכים ג, י, שכתב: "כי ההעדר אינו זקוק לפועל, אלא הפעולה היא שדרוש לה פועל דוקא". וכן הוא ברמב"ן שמות ד, יא. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרטז:] כתב: "כי על בלתי מעשה לא יתכן לומר 'ויכל אלקים', לשון פעל, כי הכלוי אינה מפעולת פועל". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.] ביאר את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וז"ל: "עצם היראה מה שהאדם עלול אל העילה, והוא אמיתת היראה, ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב לכלום... ובמה שאינו כלום, דבר זה אינו מצד העילה, כי העילה בראו והוציא אותו אל הפועל, וח"ו שיהיה יר"ש בידי השי"ת, כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העילה יתברך... ואם היה

זה מהשי"ת, היה ח"ו בא ממנו דבר שאינו נחשב מציאות, ובו יתברך נתלה המציאות. ואף דכתיב [ש"א ב, ו] 'ה' ממית ומחיה', דבר זה ביד הש"י, היינו שמסלק מן האדם חיים בשביל חטאו, והוא נעדר. אבל לומר שיהיה בידו יר"ש, דבר כזה אי אפשר לומר, מאחר שעיקר היראה שמחשיב עצמו עלול, וזה אינו מצד העילה, כי כל העדר אינו מפועלת פועל... ולפיכך היראה אינו מצד העילה, שהרי מצד העילה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עילה', ולפיכך הכל בידי שמים חוץ מיר"ש... כי האדם עלול מצד עצמו, לא מצד העילה, ומפני כך א"א שיהיה יר"ש בידי שמים, רק מצד האדם שהוא העלול". ובח"א לב"מ קז: [ג, נג:] כתב: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל". וראה גו"א ויקרא פ"ד אות כג, ושם הערה 112, דברים פ"י אות ט, ושם הערה 37, שם פל"א אות ב, ושם הערה 13. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ח [ב, עט.], ובגבורות ה' פנ"ו [סוף רמו:].

(37) כי חסרון אחד גורר אחריו חסרון שני. וראה גו"א בראשית פ"א אות לג בביאור חטא הארץ שלא הוציאה עץ שטעמו כטעם הפרי [רש"י בראשית א, יא], שכתב בתוך דבריו: "הארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד... לא היתה ממלאת רצון בוראה... וכאשר חטא האדם [בראשית ג, ו]... לפי שהוא נברא מן האדמה אשר יש בה מן החסרון, ולפיכך נמצא חסר גם כן, שלא היה מקיים מצוות בוראו על השלימות". וראה הערה 53. ובח"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". ובנצח ישראל פ"ב [לב:] כתב: "הדבר שהוא שלם הוא מסולק מן החסרון, אבל הדבר שאינו בשלימות, הנה יש בו חסרון מצד מה... ואחר חסרון ימשך ההעדר והחסרון לגמרי". וכן כתב שם בפמ"ח [תשצד.]. וראה תפארת ישראל בהקדמה הערה 55, שם פכ"ח הערה 21, ושם פנ"ו הערה 13.

(38) לשונו בנצח ישראל פל"ח [תרצה:]: "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 לעצמו". ואע"פ ששם ביאר שהדבר

יתכן, שם כוונתו שמצד העלול אפשרי לפעמים שהוא יחלוק על עילתו, וכמו שבן יחלוק על אביו. אך מן הנמנע שמצד העלה תהיה בריאה שהיא תתנגד לעלתו. וראה עוד תפארת ישראל פמ"ו הערה 22. ובגו"א ויקרא פ"כ אות יח כתב: "כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, א], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה".

(39) ואם תאמר, מדוע לא נבאר שהדבר נברא לעצמו, לא כמתנגד לה', אך גם לא לכבודו של ה'. ומדוע הברירה היא לקצוניות; או התנגדות לה', או כבוד ה'. ונראה, כי בתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק הש"י, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י". וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובדר"ח פ"א מ"ב [כז:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השי"ת, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש ח"ו דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר ח"ו שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". ושוב צריך ביאור, מדוע אם נאמר שיש דבר שנברא לעצמו זה מורה "חס ושלום שיש דבר זולת השם יתברך", וסותר ל"אין עוד". **אמנם הדברים** מבוארים על פי דבריו בבבאר הגולה בסוף הבאר החמישי, שכתב: "כי לא שהוא יתברך היה פועל אל עולם הזה, אך פעולתו את העולם היה לתכלית מכוון. כי הפועל אשר יפעל ללא תכלית מכוון, אין ראוי שיקרא פועל, כיון שהוא פועל ללא תכלית. והתכלית אשר כוון השם יתברך בבריאה עולם הוא כמו שאמר הכתוב [משלי

טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. וכמו שאמרו חכמים על זה [יומא לח.] כל אשר ברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. נמצא כי התכלית בבריאת עולמו לכבודו". ולכך מן הנמנע שהדבר נברא לעצמו, כי אין בכך שום קיום תכלית בעבור הקב"ה. ואם מ"מ הוא נברא, בהכרח שהוא ממלא את תכליתו בעבור בורא אחר, ונמצא ח"ו שיש דבר זולתו יתברך. וממילא אף כאן היה יכול לשלול את האפשרות שדבר נברא כנגד ה' מחמת ששזה היה מורה ח"ו על בורא זולתו [כפי שכתב לגבי דבר שנברא לעצמו], אך עדיפא מינה כתב, שמן הנמנע שהתכלית תהיה כנגד בוראו, כי בכך יהיה הדבר כנגד עצמו, ולכך בהכרח שהכל נברא לכבוד ה'. ועוד אודות שהכל נברא לכבוד ה', וכן חילוקי הכבוד הקיימים בבריאה, ראה בבאר הרביעי [ד"ה דע כי], שצירף לכך את הברכה [כתובות ח.] "שהכל ברא לכבודו". וראה שם הערות 440, 561, 564, 1403, גו"א בראשית פ"א אות ז, דר"ח פ"ו מ"י [שכ.], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, ועוד.

(40) "סבה עצמית" סבה בעצם, שאינה מפעולת ה', אלא מתחייבת מעצם הבריאה, וכמו שביאר. ועדיין צריך ביאור, מדוע דבר זה צריך להזכר בתחילת הבריאה, שהרי זו הנקודה שהוא טורח לבאר כאן, וכפי שכתב בתחילת הדבור הזה "ודבר זה ראוי שיהיה נרמז בתחלת הבריאה". ונראה, הואיל וחסרון זה הוא מחמת עצם הבריאה, ואינו חסרון מקרי בבריאה, לכך הוא נמצא בתחילת הבריאה, להורות על עיקריותו של החסרון. שהרי העיקר מתגלה בהתחלה, וכפי שביאר להלן [ד"ה ומה שאמר] "כל התחלה הוא עיקר והוא בעצם, לא במקרה" [וראה הערות 64, 112, 151]. ועוד נראה, שהואיל והבריאה אמורה להורות על כבוד ה', ומ"מ נצאות ארבע מלכיות הממעטות מכבוד זה, הרי שיש צורך להזכיר מיעוט זה בתחילת הבריאה, להורות שהבריאה לא חלה במלואה. וכפי שכתב הרמב"ן [בראשית טו, יב], שכאשר בברית בין הבתרים הובטחה הארץ לאברהם אבינו, שם גם נרמז לאברהם אבינו ארבע המלכיות, "כי כשהקב"ה כרת עמו ברית לתת הארץ לזרעו לאחוזת עולם, אמר לו כמשייר במתנתו, שארבע גליות ישתעבדו בבניו וימשלו בארצם, וזה בעל מנת אם יחטאו לפניו" [לשון הרמב"ן שם]. וכשם שהבטחת הארץ מחייבת שיוזכרו בה ארבע מלכיות מחמת "כמשייר במתנתו", כך בריאת העולם מחייבת שיוזכרו בה ארבע מלכיות מחמת "כמשייר בבריאתו". וראה להלן הערה 75.

(41) ענין זה [ביאור מספר ארבע מלכיות] הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, ונמצא בגבורות ה' פ"י [ס:], שם פ"ס [רעא.], נצח ישראל פ"כ [תלה:], שם פכ"א [תמה:], ח"א למנחות נג: [ד, פד:], ועוד, ויובאו בחלקם בהערות הבאות.

(42) לשונו בנצח ישראל פ"א [טו.]: "כל אחדות הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד". ושם בפ"כ [תלז.] כתב: "האמצע הוא אחד". ובח"א לשבת קיח. [א, נה:] כתב: "כל האברים הם זוגות, והלב הוא אחד... והלב באמצע האדם". הרי שדבר שהוא באמצע הוא אחד. ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "דבר זה ידוע שכל אמצעי הוא אחד... כמו הנקודה שהיא באמצע העיגול". וצרף לכאן, כי האמצעי הוא מאחד ומקשר הכל [כמבואר בנצח ישראל פ"א הערה 58, גבורות ה' פנ"ח (רנח.)], וכל 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. וראה הערה 72. **ודברים אלו** מבוארים יותר בנצח ישראל פ"כ [תלה:], וז"ל: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'". וראה שם הערה 23, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכן בתפארת ישראל פ"ע [תתרצז:] 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". וראה ציון 88.

(43) אודות שבית המקדש הוא אחד, כן כתב בדר"ח פ"ו מ"י [שיח:], וז"ל: "כי אין ספק כי בית המקדש הוא אחד, ואין עוד מקדש בעולם, רק מקדש אחד יש לישראל. כי נאסרו הבמות כשנבנה בית המקדש [מגילה י.], ולפיכך המקדש הוא אחד". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות לב, ושם הערה 123. ובנצח ישראל פ"ד [נט:] כתב: "דבר זה ברור, כי ישראל הם מתאחדים על ידי בית המקדש שהיה להם; כהן אחד, מזבח אחד, ונאסרו הבמות, שלא היה פירוד וחלוק בישראל". ונתבאר בהערה הקודמת, שהמאחד עצמו

חייב להיות אחד. וראה שם הערה 14. ואודות שירושלים היא אחת, הרי לשון המשנה [מגילה י.] היא "קדושת ירושלים אין אחריה היתר [במות]". הרי שאיסור במות [המורה על אחדות] נתלה בקדושת ירושלים. ובנצח ישראל פ"ה [פא.] כתב: "כי על ידי בית המקדש וירושלים נעשה כל ישראל כאיש אחד, לפי שהיה להם מזבח אחד, ולא היו רשאים לבנות כל אחד ואחד במה לעצמו". וראה שם הערות 57, 62.

(44) תנחומא קדושים אות י: "ארץ ישראל נתונה באמצע העולם, שנאמר [יחזקאל לח, יב] 'יושבי על טבור הארץ'... וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים". וראה הערה הבאה.

(45) בתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] 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". 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". ובח"א לכתובות סח. [א, קנה.] כתב: "האמצעי אין לו רוחק... ודבר זה רמזו חכמים... 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [במדבר ח, א]... 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". ובבאר הגולה באר הששי [קלא.] כתב: "כי א"י הוא באמצע העולם כמו הטבור... וכאשר תמדוד בקו אין הטבור באמצע מצד המדידה הגשמית... רק כי הטבור באמצע בין חלק שנקרא חלק עליון, ובין חלק אשר נקרא חלק תחתון, ויש לכל חלק ענין מיוחד... לא מצד המדידה הגשמית. לכך ארץ ישראל נחשב באמצע העולם, ובין הצדדין המחולקין ביניהם".

(46) אודות שישראל הם עם אחד, כן יתבאר בסמוך, ושם בהערות.

(47) אודות ההתאמה הקיימת בין ישראל לא"י, כן כתב בגבורות ה' פ"ח [מו.], וז"ל: "כמו שהארץ הקדושה מצד קדושתה אינה סובלת החטא, כמו שאמר [ויקרא יח, כח] 'ולא תקיא הארץ אתכם' כשתטמאו ח"ו הארץ, כך ישראל מצד קדושתם אינם מסוגלים אל החטאים. ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה, כי הארץ קדושה במעלתה הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... כי לפי הענין האדם יש לו מקום. לכך כשנתן

הקב"ה הארץ הקדושה לישראל, בודאי מפני שהם ראוים לה. וכן 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". ובאדרת אליהו [דברים א, ו] כתב: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [ש"ב ז, כג], כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י. ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות... כמו שאמר בזוהר [ח"ג צג:] אימתי גוי אחד, בזמן שהיו בארץ".

(48) אודות שהיציאה מהאחד הוא מתיחס לארבע, כן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסט:] לגבי ארבע כוסות, וז"ל: "כל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה, יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי, שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים. ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים'. שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים. כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי. ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל, היה מתפרד לארבעה ראשים, הם ארבע לשונות של גאולה, ודבר זה הם ארבע כוסות שתקנו חכמים". וכן מבואר בגו"א בראשית פכ"ג אות ד, שם שמות פכ"ה אות י, ושם הערה 97, דר"ח פ"ה מט"ז [רנו:], וח"א לר"ה כג. [א, קכג:].

(49) לשונו בנצח ישראל פכ"א [תמה:]: "וזה ענין ד' מלכיות שעמדו בעולם, שהם נגד ד' צדדין אשר הם אל הגשם, והאמצעי מן השטח מתיחס אל הנבדל, כאשר התבאר פעמים הרבה. שכשם שהצדדין מן השטח הם מתיחסים אל הגשם, בעבור שהצדדין הם בעלי רוחק, שהרוחק הוא מתיחס לגשם. אבל האמצעי מתיחס אל הנבדל, שאין לאמצעי שום רוחק, ומפני זה הוא מתיחס אל הנבדל מן הגשם, שלא שייך רחקים בדבר אשר הוא נבדל... אבל המלכיות שהם מצד הגשמי של עולם הזה, הם ד', כמו שהתבאר. ואלו דברים הם ברורים מאוד. ולפיכך תמצא שאמר [דניאל ז, ב] 'חזה הוית בחזוי ליליא וארו ארבע רוחי שמיא מגיחן לימא רבא'. ומן הים היו עולים אלו ד' חיות, שהם ד' מלכיות שראה דניאל. וזה מפני שאמרנו, כי אלו ד' מלכיות הם מכח העולם הזה הגשמי כמו שהתבאר, ולכן ד' רוחי שמיא היו מביאין אלו ד' חיות, שהם ד' מלכיות". ובגבורות ה' פ"י [ס.] כתב: "כי ארבע הם מתנגדים ליחיד... והצד מתנגד לעיקר, כי הוא נוטה מן העיקר להיות כנגדו. ולכך היו המלכיות נגד הצדדין, שהם ארבע". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובהקדמתו לדר"ח [ז:] כתב: "ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות העולם". וכן מבואר

בתפארת ישראל פל"ח [תקעו:], ושם הערה 82. ובח"א למנחות נג: [ד, פד:] כתב: "כי ד' מלכיות ביחד הם מתנגדים אל האמצע ביחד... וישראל הם האמצעי, שעומד בתוך ד' רוחות נוכחי להם, מתנגד אל כלם". ובאור חדש [סט:] כתב: "ארבעה מלכיות אלו שהיו מתנגדים ואויבים לגמרי לישראל, שלא היו כמותם, בעבור שהיה כוונתם לבטל את ישראל. וההתנגדות הוא ארבע, דהיינו ד' צדדים, שהם מתנגדים אל האמצעי שהוא עיקר". ובגבורות ה' פ"ז [לז:] כתב: "ארבעה מלכים הם כחות חיצונות, ולפיכך הם ארבע, כנגד ארבע צדדים, שהם כוחות חיצונות... מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד".

(50) פירוש - החסרון שיש בעולם הוא שלא ניכרת בו התבטלותו כלפי הקב"ה, אלא הוא נראה כעומד לעצמו [כמבואר בנצח ישראל פל"ד (תרמה.)], וזהו החסרון שממנו באו ארבע מלכיות. וכל העדר התבטלות כלפי ה' סותרת לאחדות ה', כי אחדותו מורה על "אין עוד מלבדו", וכמו שנתבאר למעלה. וראה בגו"א דברים פ"כ אות ו, ושם הערה 24. ובגו"א בראשית פמ"ח אות יב כתב: "כי אין העולם הזה, שהוא עולם החלוק והפירוד, ראוי שיהיה הכל באחדות... כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, ועדיין הע"ז בעולם, זהו שגורם לישראל לחטוא", וראה שם הערה 102. וזהו שמחדש ארבע מלכיות בעולם.

(51) כוונתו כשתסולק המלכות האחרונה, היא מלכות אדום מן העולם, וכמו שבתפלת שחרית בסוף "אז ישיר" הצמידו לפסוק זה את הפסוק "ועלו מושעים לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה [עובדיה א, כא], והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". וכן כתב כאן בסמוך [ראה ציון 70]. ובסוף הקדמתו לנצח ישראל [ו.] כתב: "יש אל השם יתברך הנצח, שיהיה מנצח מלכות הרביעית שיש לה הממשלה וכדכתיב 'ועלו מושעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה אחד'". ושם בהערה 23 נכתב: "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 שחרית. 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], ונצח ישראל פנ"ט הערה 99, ושם פ"ס הערה 44.

(52) "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" [לשונו להלן]. ואע"פ שנתבאר בהערה הקודמת שאחדות ה' תשרור בעולם בסילוק זרע עשו מהעולם, ומכך אכן ניתן להסיק שזרעו של עשו עומד כנגד אחדות ה' [וכמבואר בהערה הקודמת], אך מנין להוכיח מכך שכל ארבע מלכיות [אף השלש הראשונות] עומדות כנגד אחדות ה'. ונראה, כי להלן [ד"ה ועוד ראה] כתב "כי חיה רביעית יש בה של אלו ג' כוחות, והיא כוללת כל ג'. אבל ג' מלכיות הראשונות כל אחד ואחד מהם חלק אחד, רק המלכות הרביעית כולל כלם". ואין בכלל אלא מה שבפרט [פסחים ו:], ולכך אם סילוק מלכות אדום מביא לאחדות ה', מוכח שכל ארבע מלכיות עומדות כנגד אחדות ה'.

(53) תלה את חסרונות הארץ בכך שארץ היא בתחתונים, לאמור שהיא מרוחקת מה'. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות לג: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים... ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד", והובא בהערה 37. ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וראה נצח ישראל פמ"ג הערה 46, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 997. ובבאר הגולה באר הרביעי [ד"ה וזה כי] כתב שלעלול יש יחס של חבור וקירוב לעילה, וכן הבדלה וריחוק מן העילה. והשמים מורים על הבחינה הראשונה [קירוב וחיבור], והארץ מורה על הבחינה השניה [הבדלה וריחוק], וראה שם הערה 1381, והובא להלן הערה 222. ובהמשך שם כתב: "כי הארץ אשר אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם'", וראה שם הערה 1397.

(54) כפי שביאר להלן [ד"ה ויש בני אדם] שמלכות ישמעאל אינה נכללת בארבע מלכיות, "כי לא יחשב הכתוב רק המלכות שקבלו מלכות קדישין עליונים שירשו מלכות ישראל וכוחם, והם אלו ארבע מלכיות. ואם לא שבטל מלכות ישראל, לא הגיע

להם המלכות. אבל מלכות ישמעאל לא ירש כחו מן מלכות ישראל, כי כחו ותוקפו נתן לו השם יתברך בפני עצמו בשביל שהיה מזרע אברהם... ומזה אין מדבר כאשר מזכיר אלו ד' מלכיות, רק אשר ירשו כח ותוקפם של ישראל". וכן כתב בנצח ישראל פכ"א [תנא:].

(55) מה שמדגיש כאן [פעמיים] שארבע המלכיות נחלו את מלכותם מן ישראל, להורות כיצד ארבע מלכיות עומדות כנגד אחדות ה', כי כל מלכותם באה להם מבטול מלכות ישראל, שנבראו להעיד על אחדות ה' [כמו שיבאר בסמוך]. הרי ארבע המלכיות לא נתמלאו אלא מחורבן גלוי אחדות ה' בעולם.

(56) כוונתו לדבריו לקמן [ד"ה ויש לך] שלכל אחת מארבע המלכוית יש סימן טהרה, משום ש"יש להם בחינה במה שהם מתחברים אל השם יתברך".

(57) כפי שהביא רש"י [במדבר כב, יב] "אמר לו [ה' לבלעם] לא תאור את העם. אמר לו [בלעם לה'] אם כן אברכם, אמר לו אינם צריכין לברכתך, כי ברוך הוא. משל אומרים לדבורה לא מדובשיך ולא מעוקציך". ובגו"א שם אות כג כתב: "כי כל ברכה של בלעם, עם הברכה דבוק דברים שאינם של ברכה, והם רעות. והיינו דקאמר 'אומרים לדבורה לא מעוקצך וכו'', פירוש כי עם הדבש דבק קצת רע, שהדבורה עוקצת, והאדם אינו רוצה בטוב כדי שלא יגיע לו הרע". ואף כאן, גם בטובה שעושות האומות, נדבקים דברים רעים, כי מהותן מבטלת אחדות ה' בעולם, וכמו שמבאר.

(58) נראה לבאר עיקריות זו, על פי דברי הפחד יצחק שבועות, מאמר טז, אות י, שכתב לגבי מדת הכבוד של אדם: "נמצא האדם בחתירה תמידית להבקיע את ההסתר של הרבוי בכדי לגלות לעצמו את תואר היחידות של אישיותו... עיקרו של רגש הכבוד... היא תאות ההתיחדות. האדם חש עלבון כשמתיחסים אליו יחס אל אדם בכלל, ולא יחס שאליו בפרט... כל מה שאתה מכללו, אתה מחללו יותר. ולאידך גיסא, כל מה שאתה מיחדו, יחוד על גבי יחוד, יותר אתה משביע את תאות הכבוד שלו". הרי שכבוד קשור ליחוד, ואין יחוד יותר גבוה מ"אין זולתו".

(59) אודות שי"ג הוא אחד, כן כתב בנתיב העבודה פ"ז [א, צט.]. ובח"א לנדרים לא: [ב, ה:] ביאר שי"ג הוא נגד י"ב קצוות גבולי האלכסון, והאמצעי שבתוך הגבולים. וכן הוא בח"א לב"מ קז: [ג, נד.]. ואודות שישראל הם עם אחד, כן כתב בנצח ישראל הרבה פעמים, וכגון שם פ"א [יא.] כתב: "האומה הישראלית אומה אחת בלתי מחולקת ומפורדת יותר מכל האומות", וראה שם הערה 23. וכן כתב בנצח ישראל ר"פ י [רמז.]. וכן הוא שם פכ"ה [תקכד:], ושם הערה 24. ובגו"א שמות פ"א אות ז [ד"ה אמנם] כתב:

"הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". וכן הוא בדרשה לשבת הגדול [סוף קצז:]. ובנצח ישראל פ"י [רמט.] 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 עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים, שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה ג"כ ישראל עם אחד". וראה שם הערות 27, 28. ובגבורות ה' פי"ב [סו.] כתב: "דע, כי ישראל בלבד נקראו אומה יחידית, ובשביל כך שייך מספר ששה לישראל, שהיו שש מאות אלף [שמות יב, לז]. וזה כי מי שהוא יחיד אינו חלק, שכל שהוא חלק אינו אחד... 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 נצח ישראל פ"א הערה 23, שם פל"ג הערה 4, ושם פל"ח הערה 9. וראה בספר המפתח לנצח ישראל, עמודים קמו-קמז, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים רבות.

(60) כפי שכתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנד.]: "כי בני יעקב שהיה בהם שבט לוי, שהוא קדוש לה', והוא נבדל מכל שאר שבטים, והוא כנגד האל"ף שבשם 'אחד', כי האחד נבדל מהכל". ועוד אודות יחודו של שבט לוי, כן כתב בגו"א שמות פ"ה אות ג, וז"ל: "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 [תנחומא קרח אות יד]... 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". וכן כתב 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. ובגו"א במדבר פל"א אות ו כתב: "שבט לוי היה נוסף על י"ב שבטים". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] כתב: "כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל", ושם הערה 24. ובבאר הגולה בבאר השני [ד"ה ועוד יש] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר". וראה שם הערה 441. אמנם בנתיב 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'". ושם ביאר שהשבטים [כולל שבט לוי] הם כנגד החי"ת והדל"ת שבתיבת "אחד", ושבט יוסף נחשב לשבט אחד.

(61) אודות שמספר אחד חולק מקום לעצמו, כן כתב בח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז.], וז"ל: "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".

(62) והם; ראובן, שמעון, יהודה, יששכר, זבולון, בנימין, אפרים, ומנשה.

(63) 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.

(64) צריך ביאור, מדוע דוקא באמצעות השבטים נוצרה תיבת "אחד". ובגמרא [פסחים נו.] איתא "אמר [יעקב לבניו] שמא חס ושלום יש במטתי פסול, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל, ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' [דברים ו, ד], כשם שאין בלבך אלא אחד, כך אין בלבנו אלא אחד". ובנתיב העבודה פ"ז [א, צח:] ביאר בזה"ל: "היה תחלת קבלת מלכות שמים ע"י י"ב שבטים, שהם בני

יעקב, כי בני יעקב היו הראשונים לקבל מלכות שמים, ולומר 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'. ולא יעקב אביהם, כי יעקב היה אחד מן האבות, לא נחשב כאשר מלכותו יתברך עליו מלכות שמים שלימה בעולם הזה, כי למעלתו של יעקב שהיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד אין נחשב בזה מלכותו יתברך על ידו שהוא בתחתונים. רק ע"י ישראל שהם בתחתונים, ועל ידם מלכות שמים שלימה. ולפיכך בני יעקב היו ראשונים לקבלת מלכות שמים". הרי שאחדות ה' בעולם הזה הוא דוקא באמצעות השבטים, כי הם התחלת ישראל, והרי העיקר מתגלה בהתחלה [כמבואר בהערה 40, ובארמית התחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר"], ולכך עיקריות ישראל [שנבראו להעיד שה' אחד] מתגלית דוקא באמצעות השבטים. וראה ההערה הבאה.

(65) נראה שכוונתו לשבטים, שהם תחילת ישראל, וכמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב בגו"א ויקרא פ"ט אות ה [ד"ה ואם], וז"ל: "ישראל שהם אומה בכלל, יש להם התחלה ויש להם שלימות, והתחלתן היה בני יעקב, שאז נקראו 'בני ישראל', וזהו התחלתן, ושלימותן היו כשיצאו [ממצרים], שאז היה אומה שלימה", וראה שם הערה 61.

(66) תוספות חגיגה ג: [ד"ה ומי]: "אמרינן במדרש שלשה מעידין זה על זה; ישראל ושבת והקב"ה... ישראל ושבת [מעידים] על הקב"ה שהוא אחד".

(67) ובשאר מקומות ביאר שאחדות ישראל נובעת מאחדות ה', ולכך אחדותם מורה על שה' הוא אחד. וכגון, בריש דר"ח [יד.] כתב: "וכן אמרו במדרש, שלשה מעידין זה על זה; שבת וישראל מעידין על הקב"ה שהוא אחד. הקב"ה והשבת מעידין על ישראל שהם עם אחד. הקב"ה וישראל מעידין על השבת שהוא יום מנוחה, כמו שהוא בטור אורח חיים [סימן רצב], ובתוספת פ"ק דחגיגה [ג:]... ופירוש המדרש הזה, כי אין במציאות רק השם יתברך ואשר נמצאים מאתו. ואשר הם נמצאים מאתו, הם שנים; האחד, כל הנמצאים שהם נמצאים בעולם. והשני, הוא הזמן. ואף שהזמן נברא אינו כמו שאר נבראים, שאינו דבר בעצמו, רק שכל הנמצאים הם נמצאים בזמן, והם תחת הזמן. 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, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל [ראה הערה 84]. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד... כי הפעולה שהיא אחת מעידה על הפועל שהוא אחד, כמו שהתבאר". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצז:] כתב: "אמנם נמצא בעולם גם אחדותו

יתברך, מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על הש"י שהוא אחד, כמו שאמר [דהי"א יז, כא] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. ומאחר שישראל גוי אחד בארץ, הם מעידים על הקב"ה שהוא אחד. ובאיזה צד מעידים על הש"י שהוא אחד, כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואין בו רבוי, וזהו הש"י שהוא אחד לגמרי, כמו שאמרו במדרש כי ישראל מעידים על הש"י שהוא אחד. וכמו שנרמז בע' הגדולה במלת 'שמע', ובד' הגדולה במלת 'אחד', שהוא עד, כי ישראל הם עדות על הקב"ה שהוא אחד. והנה ישראל הם כמו 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, והם [עשרים] כמו שנים, ר"ל שני עשרים, וכן שלשים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה, והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד. והנה היו"ד שהיא עשרה שהם כמו אחד, כי הוא רבוי שיש בו אחדות, וזה מורה על האל"ף שהוא קודם במספר האחדים, והוא אחד לגמרי בלא שום רבוי. וכמו כן ישראל, והם בתחתונים שיש בהם הרבוי, והם מעידים על הש"י שהוא קודם והוא אחד בעליונים ובתחתונים... ולפיכך בעוה"ז אחדותו יתברך מצד ישראל שהם אומה אחת בתחתונים מעידים על הש"י שהוא אחד, מפני כי אחדותו יתברך בעוה"ז אינו רק מצד העדות בלבד מה שמעידין ישראל על האחדות". ובגו"א שמות פ"א אות ז ביאר: "הוא יתברך המאחד את העם, שעושה אותם תמיד גוי אחד". ובנצח ישראל פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא המאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד, והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד". וראה עוד בח"א לכתובות סח. [א, קנה:], נצח ישראל פ"י הערה 28, ושם פכ"ה הערה 23. וכן בנתיב הצדק פ"ו [א, קפא:-קפב.] נגע בענין זה. וראיה 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'". וראה עוד בגבורות ה' פל"ו [קלה:]. ובנצח ישראל ר"פ יא כתב: "ומזה תבין כי

אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו [דברים ו, ד], ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש [מובא בתוספות חגיגה ג:] כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד". 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". וראה תפארת ישראל פ"מ [תרלג.], ובבאר הגולה באר השלישי הערה 103.

(68) יש כאן הד ליסודו שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, על ידי העדים. וכפי שכתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:]: "יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד, לא ידע המעשה. שא"כ למה 'אין עד נעשה דיין' [כתובות כא:], הרי הדיין יודע... אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין... והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין, שיהיה הדין חל. ולכך, אף אם [הדיין] ידע הדבר, כיוון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דיין". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ נז. הרי שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים. שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 56, שהובאו שם דברי האבני נזר [אהע"ז ח"א סימן קא], שכתב שכאשר הב"ד שומעים מעדים שראו המעשה, חשוב הדבר כאילו ראו הב"ד בשעה ששמעו העדות. ולכך ישראל הם המעידים שה' אחד, כי בהם עצמם מתגלית אחדות זו, והם המביאים את אחדותו יתברך לעולם הזה התחתון.

(69) כפי שכתב להלן [ד"ה וזה שאמר]: "במלכות רביעית שדבק בה העדר הגמור, וכל העדר מביא הויה חדשה... שתחזור ההויה לישראל, ולכך מלכות רביעית נקראת 'חזיר' [ויק"ר יג, ה], שתחזור המלכות לישראל", ושם מאריך בזה.

(70) ראה הערה 51.

(71) כמבואר למעלה בהערות 42, 48, 49.

(72) כמשפט המאחד את הכל, שדינו שהוא עצמו יהיה אחד, וכמבואר למעלה בהערה 42.

(73) לשונו בנצח ישראל פכ"א [תמה.]: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות, מחולקים, שאין זה כמו זה". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח] ביאר כיצד כל רוח מורה על מדה אחרת, וכלשונו: "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". ובהמשך יבאר בארוכה כיצד כל מלכות שונה מחברתה, ומתייחסת לכח אחר.

(74) אודות שישראל הם "העלול הראשון", זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פי"א [רחצ.] כתב: "הסבה... אשר בחר השם יתברך בישראל, אשר לא היה תמורה ושנוי לאותה סבה... השתלשלות הרבוי מן השם יתברך, שצריך שיהיה כאן עלול שהוא ראשון, וכאשר יש כאן עלול ראשון אז יש כאן תוספת עליו... והראשון הזה הם ישראל, כמו שבארנו למעלה, דכתיב [ירמיה ב, ג] 'קודש ישראל לה' ראשית תבואתו'. ומפני זה בחר השם יתברך באומה הזאת, ולדבר זה אין לו בטול כלל". ובגו"א שמות פ"ד אות טז כתב: "לפי שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי' [שמות ד, כב], כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו בכורה שלהם". ובהקדמה לאור חדש [נו:] כתב: "כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך בעצם ובראשונה... כי אין קרוב אל השם יתברך בשבחים ובתהלות כמו ישראל... ולכך אמרו ז"ל [חולין צא:] חביבין ישראל מן המלאכים, כי המלאכים מזכירים שמו אחר שלשה תיבות [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות'. וישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו'. וזה גם כן כמו שאמרנו, כי ישראל שהם העלול הראשון מן הש"י, אינם כמו המלאכים. שנקראו 'מלאכים' מפני שהם שלוחים ומלאכים, והרי הם שלוחי השם יתברך לשמור את האדם. אבל ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א], ולכך השבח שהוא מן ישראל, שהם עלולים ראשונים, קודמים למלאכים, כי הם יותר קודמים ומורים על העילה. ומפני כי העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו, ולכך מזכירין שמו אחר שלשה תיבות, כי שלשה קדושות מורה הבדל, ופחות משלשה אין כאן הבדל גמור. סימן לדבר פחות משלשה

הוי כלבוד [שבת צז.]. ובשלשה לא הוי לבוד. אבל ישראל מזכירין שמו אחר שני תיבות, והוא פחות משלשה, להורות כי יש להם חיבור וצירוף אל השם יתברך, כמו שיש לבן חיבור וצרוף אל האב, ולכך מזכירין שמו אחר שני תיבות". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "תפלות אבות תקנום [ברכות כו:], מפני כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים'. כי העולם כולו נברא בשביל ישראל [רש"י בראשית א, א], והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל, וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך, אשר העלול צריך אל העלה ונתלה בו יתבר... ומפני כך האבות שהם התחלה תקנו התפלות. כי התפלה היא מה שמתחבר העלול אל העלה יתברך, והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך". הרי ש"עלול ראשון" הוא היותר ראשון אל השם יתברך מכל הנמצאים. וראה תפארת ישראל פ"ע [תתשד.], ולהלן הערה 206.

(75) כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א], וכשם שישראל נזכרו בהתחלת הבריאה מחמת שהם העלול הראשון, כך ד' מלכיות נזכרו בהתחלת הבריאה, משום שהם מורים את ההפך. וראה למעלה הערה 40. ובחי' 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:]. ובחי' לסוטה ט. [ב, לח.] כתב: "וההפכים הם תחת סוג אחד".

(76) "המלכות זה" - ארבע המלכיות. יבאר בזה הסבר שני מדוע ארבע המלכיות נזכרות בריש הבריאה. ועד כה ביאר שהואיל וארבע המלכיות נובעות מהחסרון שיש בבריאה, לכך דין הוא שיוזכרו בתחילת הבריאה [ראה הערות 40, 75]. ומעתה יבאר, שאחדותו יתברך מתבטאת דוקא בכך שהרבוי משתלשל מאחדותו, ולכך ארבע המלכיות הוזכרו במעשה בראשית, וכמו שמבאר.

(77) לשונו בתפארת ישראל פמ"ט [תשעה:]: "כי היו"ד מורה על התיחדות. וזה בשביל קטנות היו"ד, שהדבר שהוא קטן אין בו רבוי, וכולל רק המיוחד". ובנתיב התורה פ"א [א, ג:] כתב: "כי היו"ד היא קטנה עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצח.], בדרשה לשבת תשובה [עב:, עט.], בדר"ח ספ"ג [קנט:], גו"א בראשית פי"ז אות ג, ובאור חדש [סב.]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך, מורה על שהוא אחד. כי היו"ד

אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים".

(78) לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:]: "שאין דבר אחד כולל הכל, כי יש לדברים מעלות מחולקות, שאין זה כזה". ומעין מה שכתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ד"ה ואם] אודות עובדי ע"ז, וז"ל: "כי ידוע כי העובדים עבודה זרה גם 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". וראה שם הערה 11. ולהבדיל, מעין זה כתב בגבורות ה' פנ"ה [רמה.] לגבי המלאכים, וז"ל: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך. כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל".

(79) ראה הערה קודמת. ועוד אודות שכח הקב"ה מתפשט אל הכל, כן ביאר בארוכה בגו"א שמות פי"ח אות א [ד"ה ואם]. ובגבורות ה' פמ"ז [קפד.] האריך בזה עוד, וכתב בתוך דבריו: "שהוא יתברך הכל ביכלתו... ואחר שהכל הוא ברשותו יתברך, הוא אחד ואין זולתו. וזה כי הכחות הפרטים, אין בידם רק דבר אחד פרטי כמו שהוא פרטי... כי מיכאל ממונה על מים... אין יכול לשנות המים לדבר שאינו ברשותו ובממשלתו". הרי שדוקא מחמת שכחו מתפשט על הכל, יש בכך להורות שהוא אחד ואין זולתו.

(80) פירוש - 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, וכמו שיבאר בהמשך. 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". וראה נצח ישראל פ"א הערה 57.

(81) נמצא שהאות יו"ד משמו הגדול מורה שהוא יתברך אחד, וכן האות יו"ד שבתוך הה"א מורה כן. וההדגשה השניה מורה, שהרבוי גופא הוא בא מהאחד, וכמו שיבאר בסמוך.

(82) הפילוסופים הכופרים. וכן כתב בבאר הגולה הבאר החמישי [ד"ה במה שדרך חכמים], וז"ל: "כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד, כי מפועל אחד לא יבא דברים מתחלפים", וראה שם הערה 89.

(83) כמבואר בהערה 67, וראה הערה הבאה..

(84) לשונו בנצח ישראל פ"ג [מא.]: "היו הראשונים טועים אחר העבודה זרה, מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת, איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם". וזה לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסד.]: "שהם [האפיקורסים] אומרים, כי מן האחד לא יבוא ריבוי, רק מכח אחד יבוא דבר אחד בלבד. ולפיכך כאשר יראה הריבוי בעולם, וכבר הוחלט להם כי מן האחד הגמור לא יבוא הריבוי, אמרו שהתחלות הם יותר מאחד, כמו שמבואר בדבריהם... כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים". ושם בר"פ לו [קלד.] כתב: "כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת - לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר... שאמרו [איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', כלומר מן אחד לא יבוא דברים מחולקים". ובדרשת שבת הגדול [סוף קצד:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד, יבוא ממנו פעולה אחת. ודבר זה הסכימו עליו הכל... ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, כך הפועלים הם יותר מאחד. כי לעולם מפועל אחד יבוא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת ג"כ הפועל אחד, כי הפעולה מתייחסת ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל... איך יבוא ריבוי מן הפועל שהוא אחד". וכ"ה בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:], ושם קב: [ג, רלז.]. וראה תפארת ישראל פל"א הערה 6.

(85) לשונו בנצח ישראל פ"ג [מג.]: "אך אנחנו המאמינים בתורת משה, אנו אומרים כי הוא יתברך ברא הכל. והקושיא איך יבוא הרבוי מן האחד הפשוט, אנו אומרים כי מן השם יתברך אשר הוא אחד נשפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית. וחילוק גדול יש, כי כאשר הראשית כבר נמצא, אז יושפע על זה עוד. שאילו הושפע מאיתו שני דברים כל אחד בפני עצמו, היה קשה איך יושפע מן האחד שני דברים מחולקים. אבל יושפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה, ואחר כך הושפע על הראשית. והרי חלוף ורבוי הנמצאים הם מצד המקבל. כי אף כי מן האחד לא יושפע רק אחד, מכל מקום כאשר נמצא האחד אשר הוא אחד, אז מצד

המקבל אשר הוא נמצא עתה שייך תוספת, כאשר המקבל ראוי אל מה שיתוסף עליו, ולכך הכל הוא מצד המקבל. וזה כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה... והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול. ולפיכך כאשר נברא ראשונה דבר אחד, יש כאן תוספת עליו מה שהוא השלמתו, כי לא נברא דבר שלא יהיה צריך אליו השלמה, ודבר זה הוא הרבוי אשר הוא מצד המקבל". וכן הוא בנצח ישראל פ"י [רמו:], ובח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז.].

(86) מוסיף בזה, שלא רק שהרבוי אינו סותר להתחלה אחת, אלא שהוא מוכיח אותה. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לא [תסב:], וז"ל: "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". וראה שם הערה 7. ובגבורות ה' פ"ס [רסד.] כתב כן לגבי הפכים, ויובא בהערה הבאה. וכן הוא בח"א לר"ה כא: [א, קכב:], ובדרשת שבת הגדול [קצז:].

(87) לשונו שם פ"ס [רסד.]: "ומה שאמרה תורה לאכול הפסח על מצות ומרורים, הוא גם כן דבר זה כדי להוציא מלבן של אפיקורסים, שהם אומרים כי מן האחד לא יבא רבוי, רק מכח אחד יבא דבר אחד בלבד... ואמרה תורה כי הקרבן הזה שהוא לאל אחד יתברך ויתעלה, יהיה הקרבן נאכל על מצות ומרורים. כי המצה מורה על החירות, והמרור הוא שמורה על השעבוד. כי מאתו שהוא אחד יבא החירות והפכו, הוא השעבוד, שהוא המוחץ והוא הרופא. ויותר מזה, כי 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 בלתו, ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם... ולפיכך ראוי שיהיה נאכל הפסח על מצה ומרור". וכן כתב קודם לכן בפל"ו [קלד.]. וראה דר"ח פ"ה מי"ז [רנט.], ובבאר הגולה באר הראשון הערה 292.

(88) וכל אמצעי הוא אחד, וכמבואר בהערה 42.

(89) כפי שהסביר בנצח ישראל פ"א [טו.], וז"ל: "וכל זה תבין כי לשון 'גלה' ו'גאל' אותיות שניהם שוות, רק שבלשון 'גאל' נרמז בו שהוא יתברך גאל אותם מכל ד'

רוחות עולם, ומאחד את הפיזור שלהם. וכל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים, והאמצע אחד. ולכך האל"ף, שהוא האחדות והקבוץ מן הפיזור, הוא באמצע התיבה. אבל 'גלה' הוא בה"א, שהוא פיזור, והפיזור הוא בד' רוחות בכל הקצוות, וגם באמצע. שהדבר שהוא מפוזר - הוא מפוזר בכל השטח, שהוא כולל ארבע רוחות וגם באמצע. אף שהאמצעי אינו פיזור, דבר זה מה שיש בהם האמצעי בא להורות כי נשאר בישראל כח אחדות וקבוץ, כמו שיתבאר. ולומר לך, כי הגלות בעצמו הוא סבה לגאולה לקבץ הפיזור ולהיות ישראל אחד. לכך אותיות 'גלה' הם אותיות 'גאל', רק שנעשה הפיזור לאחדות, שהוא נרמז באל"ף של 'גאל'. ובמה שיש ה"א במלת 'גלה', אשר הה"א מורה על שישראל הם פזורים בכל ד' קצוות ובאמצע, בשביל זה נשאר בהם אחדות אף בגלותן, שהרי האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל. ודבר זה מורה כי עדיין יש כח אחדות בישראל בגלותן, ולא נחלקו לגמרי, ובשביל כח אחדות זה שנשאר אצלם יתאחדו עוד. שאם כבר חס ושלום לא נשאר בהם כח אחדות, כבר נתחלקו, ולא היה להם כח להיות חוזרים להתאחד. אבל עתה יתאחדו מכח אחדות שהוא נשאר אצל ישראל". **ועוד אודות** שהאמצע מצטרף לכל ומקשר הכל, זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא, בגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ושם במדבר פ"ד אות יט כתב: "כי האמצעי לעולם דומה אל הכלל, לפי שהאמצעי הוא נוטה לשני הצדדין". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז.] כתב: "האמצע... משותף לכל". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסד.] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל, ומקבל מן הכל בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי". וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 1082.

(90) כפי שכתב בבאר הגולה באר החמישי [ד"ה במה שדרך], וז"ל: "דרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד. כי הרבה מבני אדם, והמה המינים, הניחו ליסוד מוסד, כי מפועל אחד לא יבוא דברים מתחלפים... ולכך הרחיקה התורה אלו דברים". ועוד אודות שעל העולם להיות אחד, לפי שהוא מפועל אחד, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.], וז"ל: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ובדר"ח פ"ה מי"ז [רנח:] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם

מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, ובדרשת שבת הגדול [קצה.]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, ובבאר הגולה בבאר הרביעי הערות 372, 402, 1339. **נמצא שהאות ה"א** מורה, איפוא, גם על הפיזור, וגם על כח האחדות שיאחד את הפיזור. 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.

(91) כי עוה"ב הוא עולם העליון [תפארת ישראל פי"ג הערה 72], ועולם העליון נקרא "עולם האחדות" [תפארת ישראל פי"ג הערה 39, שם פל"א הערה 21, ואור חדש (עד:)]. ועוד אודות אחדות העוה"ב, ראה דבריו בנצח ישראל פמ"ב [תשל.] שכתב: "ובספרי [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו' על כל באי עולם הזה, 'ה' אחד' [שם] בעולם הבא, עד כאן. וביאור ענין, דהוי לכתוב 'שמע ישראל ה' אלקינו אחד'. אלא שיש ב' בחינות בו יתברך; במה שהוא אלקי כל הנמצאים, והבחינה הזאת הוא מצד העלול, והרי העלול אינו אחד. אבל לעתיד יהיה החבור הזה מצד העלה יתברך, לכך לא היה מצורף השם יתברך אל עולמו רק מצד שהוא אחד, לא מצד העלול, כי העלול אינו אחד. וזה מה שאמר 'ה' אלקינו' בעולם הזה, 'ה' אחד' לעולם הבא. והנה עצם המשיח שהוא יהיה המאחד הכל ומשלים הכל, עד שיהיה העולם אחד, ולכך אמרו 'ה' אחד' לעולם הבא. ומזה עצמו התחייב בטול מלכות רביעית מן העולם, שכל דבר שהוא יוצא מן האחדות יהיה מסולק, עד שהעולם יהיה אחד בלתי מחולק כלל. ואשר הוא מתנגד אל זה הוא כח אדום, שזאת המלכות הוא התנגדות אל האחדות". וכן הוא בנתיב העבודה פ"ז [צח.].

(92) פירוש - המלכיות הן חשובות ומושלות בעולם זה, ולכך חשיבות זו מורה על שייכותן לעולם הגשמי, וממילא משפט הגשם חל עליהם. וכפי שכתב בגו"א ויקרא פ"ב אות ל: "כי העוה"ז הוא עולם גשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו הוא מצד שהוא מתייחס אל עולם הזה. ואשר הוא נרדף, אין הגשמיות בו". וראה תפארת ישראל פס"ג [תתקפה:], ושם הערה 40. ובנצח ישראל פט"ו [שנט.] כתב: "ולפיכך זה שהוא נרדף

בעולם הזה, מוכח שאין לו מדריגה חשובה בעולם הזה הגשמי... ומאחר שאין מיוחד אליו העולם הגשמי, הוא שייך אל השם יתברך ביותר, שהוא יתברך נבדל מן העולם הזה הגשמי". הרי מי שיש לו מדריגה חשובה בעולם הזה הגשמי, הוא שייך לגשמי, ופועל על פיו, וכמו שמבאר.

(93) כי הגשמי הוא מחולק, לעומת הרוחני, שהוא אחד. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". והרי כאן בסמוך ביאר ש"לפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד". וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובאר הגולה באר הרביעי הערה 484, ושם בבאר החמישי הערה 291.

(94) ועל כך מורה היו"ד שבתוך אות ה'. ואודות שאין העוה"ז כולו גשמי, וכנגד זה עומדים ישראל, כן מבואר בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "אחר שבארנו לך בפרקים הקודמים, שאי אפשר לעולם בלא מושלן של מלכות של האומות, והם ד' מלכיות. וישראל האומה היחידה, היא מלכות שיש בה הקדושה האלקית, והיא מובדלת מן

המלכות האומות. וזה כי המלכיות האלו הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל, כמו שבארנו למעלה, כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם צד בחינה קדושה בלתי גשמית. לכך יש לישראל התורה והמצות, וכל זה דברים אלקיים בלתי גשמיים. ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם. ואלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה. ומפני שיש בכל שטח אמצעי, והוא מסולק מכל ד' צדדין, לכך כנגד זה הוא המלכות הקדושה, הוא מלכות ישראל". וראה למעלה הערות 49, 73.

(95) כמשפט האמצעי שמקשר את הכל, ומצרף את הכל אליו, וכמבואר בהערה 89. וכן העולם בא מבורא אחד, ועל כך הוא אמור להיות אחד ג"כ, וכמבואר בהערה 90. ומוסיף זה דוקא כאן לפי הסברו השני, שהרי לפי הסבר זה הרבוי שהוזכר בתחילת הבריאה נועד להוכיח על התחלה אחת, מחמת שזהו רבוי המתאחד.

(96) אמנם בנצח ישראל פכ"א [תנד:] ביאר, שאף בעוה"ז שלש מלכיות ראשונות [בבל, פרס, ויון] מצטרפות אל ישראל, ורק מלכות רביעית אינה מצטרפת לישראל, וכלשונו שם: "וכאשר תתבונן באלו ארבע, תמצא בהם דבר שאמרו חכמים; כי ג' מלכיות, דהיינו מלכות בבל מלכות פרס מלכות יון, שלשתן יש להם חבור אל ישראל, ומפני כך היו נמשכין אחר ישראל. כי כבר אמרנו כי ד' מלכיות נגד ד' צדדין, שיש לכל דבר שיש לו התפשטות הגשם. וישראל נגד האמצעי, שאין לו רוחק כלל, כמו שאמרנו. ושלשה מן הרוחות הם פונים אל האמצעי, כי כל פינות שאתה פונה אינו אלא לימין [יומא טו:], ולכך הצד הימין פונה אל האמצעי. וכן המעלה והמטה גם כן הוא פונה אל האמצעי. אבל הצד השמאל, כאשר הוא פונה אל הימין, אדרבה, יש לו פרישה והבדל מן האמצעי. ולא כן שלש רוחות כשהם פונים אל הימין, הם מתחברים אל האמצעי, אבל צד הרביעי

פורש מן האמצעי. וזה אמרם במדרש [ויק"ר יג, ה] 'את הגמל ואת הארנבת וגו' ואת החזיר' [ויקרא יא, ד-ז], זה אדום שאינה מגדלת את הצדיקים. ולא די שאינה מגדלת הצדיקים, אלא שהורגתם... ומפני כך יש לך לדעת, כי מלכות רביעית מחולקת מן ג' מלכיות; כי שלשה מלכיות יש להם חבור יחד, כי כל שלשה יש להם חבור עד שנעשו כמו דבר אחד, ועל ידי ג' מלכיות, כאשר הם ביחד, יש כאן הממשלה לגמרי. אבל מלכות רביעית אינה מתקשרת עמהם, ולה הממשלה בלבד". וראה הערה 353.

(97) פירוש - בפרט עתה שארבע המלכיות באו לעולם לאחר שקדמה להן מלכות ישראל, ולא עוד אלא "שנחלו המלכות מן ישראל" [לשונו למעלה]. והדגשתו היא, שבפסוק ["והארץ היתה תוהו וגו'"] נזכרו ארבע המלכיות בתחילת הבריאה, אך בפועל הן באו לעולם לאחר שקדמה להן מלכות ישראל.

(98) כפי שכתב בנצח ישראל פי"ז [שפב:]: "כי מלכות המשיח לא יקום עד שיגמרו ד' מלכיות מלכותם, וכשיהיה תם וכלה מלכותם, אז יתגלה מלכות המשיח", וראה שם הערה 13. ועוד אודות שמלך המשיח יבטל כח מלכות רביעית, ראה נצח ישראל פי"ח הערה 71.

(99) כשיכלו ארבע המלכיות.

(100) כמבואר בילקו"ש ח"ב רמז תצט "אורו של משיח, שנאמר [בראשית א, ד] 'וירא אלהים את האור כי טוב', מלמד שצפה הקב"ה בדורו של משיח ובמעשיו קודם שנברא העולם, וגנזו למשיח ולדורו תחת כסא הכבוד שלו". אמנם לא מצאתי שדרשו כן על הפסוק הקודם "ויאמר אלקים יהי אור". ואולי לכך כתב כאן "וגו'". ותמוה, מדוע היה צריך להביא מקור חדש להוכיח שהמשיח מוזכר בתחילת הבריאה, הרי כבר הביא למעלה את המדרש [ב"ר ב, ד] שאמרו שם "'ורוח אלקים מרחפת' [בראשית א, ב], זה רוחו של מלך המשיח" [ראה ציון 29], ומה ראה כאן לחפש פסוק אחר, ומקור אחר. ועוד, למעלה [סד"ה ומצד החסרון] כתב שישראל נרמזו בתיבה "בראשית", ש"בשביל ישראל נברא העולם", ואילו כאן מבאר שישראל נרמזו בפסוק "ויאמר אלקים יהי אור", ומדוע לא חזר כאן לבאר שישראל נרמזו בתיבת "בראשית". וצ"ע. ונראה ליישב, כי לפי הסברו השני, תפקידם של ישראל בעולם הוא לאחד את הרבוי [וכמבואר בהערות 90, 95], ולכך לא די בהזכרת ישראל שבתיבת "בראשית", כי ישראל הוזכרו שם באופן סתמי, ולא כמאחדים את הרבוי. אך הפסוק שאכן מורה על ישראל שהם מאחדים את הרבוי הוא "יהי אור", שהאור הראשון מורה על סילוק ההעדר שיש בבריאה [ראה

תפארת ישראל פמ"ז הערה 40]. ולכך דוקא כאן הביא מקור חדש להזכרת ישראל ומשיח בתחילת הבריאה. ודו"ק.

(101) כי בריאת העולם באות ה"א מורה שיש בעולם רבוי ששאמור להתאחד. הרבוי מתבטא בארבע מלכיות, וכח האחדות מורה על ישראל, וכמו שביאר.

(102) ופסוקים אלו הובאו בהתחלת הספר, ונתבארו בהערות 1-4.

(103) פירוש - ארבע הרוחות העלו את ארבע החיות מן הים. והדגשתו היא שארבע הרוחות הן הן המביאות להוצאת החיות מן הים, כי "תולדותיהן כיוצא בהן" [ב"ק ב.], וארבע הרוחות הן השורש והסבה לארבע המלכיות.

(104) ויחס הים אל הישוב הוא כיחס של האינו מציאות למציאות, וכמו שהולך לבאר על פי המדרש.

(105) "דורש שכאן כתוב 'סלקון מן ימא', והם המלכיות... ובירמיה [ה, ו] הכתוב 'על כן הכם אריה מיער זאב ערבות ישדדם וגו'', שיעלו מן היער לא מן הים" [פירוש מהרז"ו שם].

(106) חורשא - יער.

(107) "פירושו, החיה שבים כשעולה מן הים מיד היא מתה, 'ממכיא' לשון מך. ולכן אם תזכו יהיו האומות כחיות העולות מן הים, שאינן יכולין לשלוט בשום בריה, ואם לא יהיו כחיה העולה מן היער שמשכלת ומזקת הבריות. וכן מצאתי במדרש תהלים בהדיא [פרק פ ד"ה יכרסמנה], וז"ל 'אם זכיתם הרי הם כחיות הים, כשהן עולות ליבשה מיד מתות'" [מתנות כהונה שם].

(108) ולכך רחוק מן המציאות, וכמו שמבאר. ובתפארת ישראל פ"נ [תשצג.] כתב: "כי הארץ ראוי לישוב, ולא הים, שהוא נבדל ומופרש מן האדם", וראה שם הערה 49.

(109) חולין כז: "דגים דלאו בני שחיטה נינהו... באסיפה בעלמא סגי להו... בהמה שנבראת מן היבשה ["לפיכך יש לו חיות בריא וחזק" (רש"י שם)] הכשרה בשני סמנים. דגים שנבראו מן המים, הכשרן בולא כלום". והדגים מורים על מהות הים, וכמו שפירש רש"י [בראשית א, יא] "ולמקוה המים קרא ימים - והלא ים אחד הוא, אלא אינו דומה טעם דג העולה מן הים בעכו, לדג העולה מן הים באספמיא". וביאר שם הגו"א אות ל: "אם לא היה שינוי טעם הדגים, לא היה ראוי שיהיה הים נקרא בלשון רבים 'ימים'... וכל המים שוים". הרי שרבוי הדגים מגדיר את הים כ"ימים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמא.] כתב: "הים אינו פשוט, לפי שגם בים שייך בו הרכבה, שיש בו דגים".

(110) לשונו בח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:]: "אין דבר יותר רחוק מן המציאות כמו הדגים, שהרי שאר בעלי חיים הם ביבשה, ואילו הדגים בים הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאוד". ובנצח ישראל פל"ט [תשב.] כתב: "ואשר תדע כי הדגים אין בהם שלימות הבריאה, תדע מן התורה, שכל בעלי חיים צריכין שחיטה, ודגים באסיפתם בלבד. וגם תראה בעצם בריאתן, וזה כי האדם יש בו הדבור, ושאר בעלי חיים יש בהם קול הדבור, והדגים אין בהם אף קול הדבור". 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 מציאות, אינם ברי שחיטה. וראה עוד בגו"א בראשית פ"ז הערה 72, ח"א לקידושין יג. [ב, קלא.], ובבאר הגולה באר החמישי הערה 151.

(111) אודות שהמציאות היא בישוב, הנה אמרו [עירובין נד.] "המהלך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה". וביאר זאת בתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] בזה"ל: "ביארו בזה, אם הולך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה, שהתורה במה שהיא סדר המציאות, וכאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר. וזה שאמר המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה, שיתחבר אל סדר המציאות, ויהיה נשמר מן הרע שהוא חוץ לסדר המציאות. כי ההולך בדרך צריך לויה, מפני כי הוא פורש מן הישוב, שהוא עצם המציאות, כי 'לא לתוהו בראה רק לשבת יצרה' [ישעיה מה, יח]. וההולך בדרך, הרי פורש מן הישוב אל אשר הוא בלתי מיושב. ומפני כי אין המציאות שם כלל, יש לו לחוש שיבא אל העדר מציאות. ולכך אמרו [קה"ר ג, ב] כל הדרכים בחזקת סכנה, מפני שאין שם ישוב, וצריך לויה שיתחברו אליו אנשים עד שלא יהיה יחידי. ולפיכך אמר שאם אין לו לויה, יעסוק בתורה שאז בודאי לא יהיה בסכנה". וראה שם הערות 52, 53.

(112) ואם התחלתן חלשה, הרי זה מורה על מהותן שהיא חלשה, כי העיקר מתגלה בהתחלה, וכפי שנתבאר למעלה בהערות 40, 64.

(113) תהלים קד, כ "תשת חושך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער". ובגמרא [ב"מ פג:] אמרו "'חיתו יער' אלו רשעים שבו, שדומין לחיה שביער". ונאמר [עמוס ג, ד] "הישאג אריה ביער וטרף אין לו".

(114) לעומת נבוכדנצר הרשע שראה אותן כאדם [דניאל ב, לב-לג], וכמו שיבאר בסמוך.

(115) בראשית א, כח "ויברך אותם אלקים וגו' ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל החיה הרומשת על הארץ". וכן נאמר [בראשית ב, יט] "ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'", ופירש רש"י שם "יצירה זו לשון רדוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וראה גו"א שם אות לו. ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] ביאר שהאדם הוא היחידי ההולך בקומה זקופה, כי הוא מלך בתחתונים, ואילו הבהמות הולכות שחוחות וכפופת, כעבד העומד לפני המלך, והובא למעלה בהערה 20.

(116) כפי שביאר, שכח המלכות ניתן לאדם דוקא. ונראה להטעים לשונו "בתאר וכתמונת אדם", על פי דבריו בבאר הגולה באר הששי [קכ:], שכתב: "וזה כי האדם עומד בקומה זקופה, כמו העמוד הזה שהוא זקוף, מה שלא שתמצא בכל הנמצאים שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכלם משמשים אליו. ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר התחתונים אינם בקומה זקופה. ומורה על מדריגתו העליונה יותר באדם ממה שהוא חי מדבר. וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'... כי אם בא האדם לעשות דבר סימן המורה על הש"י שהוא מלך מושל על הכל, היה עושה דבר זקוף לסימן, כלומר מי מושל עליו, והוא אלקי הכל ויכול על הכל. ולא יעשה דבר שחוח לסימן, כי הוא יתברך מלך העולם, וראוי להיות זקוף. ודבר זה נקרא 'צלם אלקים'".

(117) כפי שכתב בדר"ח פ"ה מ"א [ריז.]: "ההורג ומפסיד בהמה אין עליו עונש, וההורג אדם שנברא בצלם אלקים חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 65. ובגו"א ויקרא פי"ט אות ג כתב: "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר", וראה שם הערה 7.

(118) "יותר" - מן האדם. וכפי שכתב להלן [ד"ה כמו שפרשנו למעלה]: "כי ערך ארבע מלכיות אל מלכות ישראל כערך החיה אל האדם. וכמו שהחיה כוחה הוא מצד גופה, ואם אין בהאדם מצד השכלי כח על החיה לצוד אותה בחכמה, שהוא כח האדם, אין 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 מכח גודל כוחם".

(119) פירוש - והנה עם ענני השמים היה בא כבן אדם. ובגמרא [סנהדרין צח.] דרשו שפסוק זה נאמר על מלך המשיח.

(120) לשונו בנצח ישראל פ"י [רנד.]: "וכאשר ראה דניאל ממשלת ד' מלכיות, המשיל כולם בחיות. ואמר 'ואחד חזית הוית בחזוי לילא וארו עם ענני שמיא כבר אנש וגו'', וזה נאמר על מלכות המשיח, שהוא מלכות ישראל. וכל זה מפני שאין האומות עיקר המציאות, רק הם שפלים אצל ישראל, לכך נקראו חיות, שאינם נבראים בשביל עצמם, רק בשביל ישראל. ואילו ישראל מדמה אותם לבר אנש, כי ישראל הם עיקר המציאות בעולם הזה. וכל הדברים האלו ברורים", ושם הערה 61. וראה בח"א לסנהדרין צח. [ג, ריח.]. ואודות שמלכות מלך המשיח תהיה אלקית לגמרי, כן כתב בנצח ישראל כמה פעמים, וכמו בפל"ה [תרנז:] כתב: "מלכות בית דוד הוא מלכות אלקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול". ובנצח ישראל פל"ב [תרטז:] כתב: "כי כל ענין המשיח במעלה אלקית יתירה על הטבע", וראה שם הערות 50, 157. וראה בספר המפתח לנצח ישראל עמוד קצח. 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 הקודש, והוא בשביל זה קודש קדשים".

(121) פירוש - ראש הפסל היה של זהב טוב.

(122) פירוש - חזהו וידיו היו כסף.

(123) פירוש - המעים והירכים שלו היו נחושת.

(124) פירוש - שוקיו היו ברזל, ורגליו היו חלקם ברזל וחלקם חרס.

(125) שהרי "ראוי שיהיה המלכות בעולם נראה בתאר וכתמונת אדם" [לשונו למעלה], ורק כאשר יש חסרון במלכות יש בכך הפקעה מצורת אדם. וכשם שמלכות המשיח [נטולת חסרון] נראתה לדניאל כאדם, כך ארבע מלכיות נראו לנבוכדנצר הרשע, כי לדידו אין בהן שום חסרון.

(126) מיד בסמוך, שנבוכדנצר ראה את הצלם בגוף, אך דניאל ראה את הצלם בלבד, ללא גוף כלל.

(127) ולא ארבעה בני אדם.

(128) "ומלרע ממנו" - ונמוך ממנו.

(129) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ט [פט.] כתב: "כי האדם מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים - לגוף ולנפש, ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". ואודות החלוקה לשלש בחינות, הנה זו חלוקה הנפוצה ביותר בספרי המהר"ל, ולדוגמה; בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב:

"כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". ובדר"ח פ"ד מי"ד [קפח.] כתב: "יש באדם ג' חלקים, החלק האחד השכל באדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף. אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:]: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בתפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא.], ח"א לב"ק ל. [ג, ה.], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], אור חדש [נה.], ועוד. וכ"ה בדר"ח פ"ד מכ"ב [רה.]. וראה להלן ציון 256. **ודע שכאשר** המהר"ל אומר "גוף", אין כוונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכ"כ ברמז בדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:] לגבי קדושת הגוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם.

(130) להלן בביאור מלכות רביעית. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה אמנם הרביעי] כתב: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". ולהלן [ד"ה ועוד ראה דניאל] יבאר שהדבור הוא כח רביעי אשר כולל כל חלקי האדם. ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], גבורות ה' פ"ס [רסז.], ובדרשת שבת הגדול [רכד:]. וראה ההערה הבאה.

(131) בדר"ח שם [רד:-רז:]. וכן כתב בדר"ח בכמה מקומות; בהקדמה שם [ט.], שם פ"ב מ"ה [עט:], שם מ"ט [צב:], שם פ"ג מ"י [קלג:], שם פ"ד מי"ד [קפח.], שם פ"ה מי"ט [רסז.], ועוד.

(132) בחידושי **ההלכות** שלו למסכת שבת לא: כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה... האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, **ואצלי נתבארו** אלו ג' כוחות".

(133) בספר שם משמואל פרשת תזריע [תרע"א דף רט] כתב בשם האבני נזר שכח הרביעי הכולל את שלשת חלקי האדם נקרא "צלם", והוא המחבר את ג' הכוחות. והם הם דברי המהר"ל כאן.

(134) דר"ח פ"ג מי"ד [קמו.], ובעוד הרבה מקומות שיובאו להלן.

(135) בסמוך יבאר שאצל ישראל הצלם האלקי הוא עיקר, ואילו אצל האומות, אף שיש להן ג"כ צלם אלקי, אך הוא מוטבע בגשמי.

(136) לשונו בבאר הגולה באר הששי [קכא.]: "הצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות, הכל יש לו צלם אלקים שהולך זקוף... בודאי 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 [אבות פ"ג מי"ד]; 'חביב אדם שנברא בצלם', ודבר זה כולל כל מין בני אדם, ואח"כ אמר 'חביבין ישראל שניתנה להם כלי חמדה וכו'". ובגבורות ה' פס"ז [סוף שיא:] כתב: "כל מין האדם נברא בצלם אלקים". ובדר"ח שם [קמו.] כתב: "מ"מ נמצא הצלם הזה אצל שאר האומות". ובח"א לע"ז ב. [ד, כ:] כתב: "בודאי גם האומות נקראים 'אדם'... אבל ישראל הם אדם גמור, ולאפוקי האומות שאין הם 'אדם' גמור". ובתפארת ישראל פי"ז [רסד.] כתב: "נתן לאומות מקצת מצות, במה שיש בהם מדרגת האדם במקצת... אבל ישראל שהיו אדם בכל, לא במקצת, נתן להם הכל כפי הראוי". וראה עוד ח"א לחולין צ: [ד, קג:].

(137) כגון בב"ק לח. "מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול, תלמוד לומר [ויקרא יח, ה] 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', כהנים ולוים וישראלים לא נאמר, אלא 'אדם', הא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול". ושאלו שם התוספות [ד"ה אלא]: "תימה, הא אין עובדי כוכבים קרויין אדם". ושם מאריכים בדבר, ומביאים את הפסוק [שמות ט, יט] "כל האדם והבהמה אשר ימצא בשדה", ואיירי שם במצריים.

(138) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון בנצח ישראל פי"א [דש.]: "ואף על גב שאמר [אבות פ"ג מי"ד] 'חביב האדם', אין זה כולל כל מין האדם, כי כבר אמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויים 'אדם', ולא האומות קרויים 'אדם'. כאילו אמרו כי שלימות הבריאה - שהיא לאדם בפרט - הוא אל ישראל, לא לאומות, כאשר בארנו פעמים הרבה שישראל בפרט נקראים 'אדם'. ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם'... אף על גב שמדריגה זאת אינה שייכת רק לישראל ולא לאומות, מכל מקום יש לאומות שם 'אדם' במה, כי נקראו 'אדם' בשביל הצלם האלקי, כדכתיב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו''. רק שאצל האומות צורת האדם בטילה אצל

הגוף, כי מצד הגוף החומרי נתבטל הצלם האלקי הזה שהוא לאדם, וכאילו היה הכל חומרי, ואין כאן צלם האלקי הזה. מכל מקום נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שהוא בטל ואינו נחשב לכלום. ולכך אמר 'חביב האדם', ולא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלקים', מפני כי יש להם לאומות הצלם הזה - שנברא בו האדם - במה. ועוד, כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם 'ישראל' נקראים. ואם אחר שבחר השם יתברך בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מכל מקום הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם גם כן, ודבר זה מבואר". וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.]. ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר". ובגו"א במדבר פל"א אות יח כתב: "ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם - שיש בו נפש נבדלת - אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "'אתם קרוים אדם וכו''. וביאור ענין זה, 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". וראה עוד בדר"ח פ"ב מ"ה [עח.] שכתב: "ישראל נקראים אדם... כי לפי שאינם בעלי עבות החומר, ולכך נקראים 'אדם', שהאדם... אין לו חומר הבהמה, כך הם ישראל, שהם עוד יותר נבדלים מן החומר, לכך ראוים שיקראו 'אדם' בשביל זה".

(139) פירוש - הואיל ואין הצלם מוטבע בגוף, אלא נבדל מהגוף, בכך הצלם שומר על עליונותו, וממילא הכל בטל אצלו. וראה הערה 141.

(140) מלים אלו מופיעות בכל הדפוסים, ולכאורה אינן שייכות לכאן.

(141) וכאשר הצלם אינו נבדל, אלא מוטבע בגוף, ממילא הוא בטל אצל הגוף. דוגמה לדבר; בגמרא [סנהדרין נב:] אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה), הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.]: "פירוש, כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר כיון שנשבר שוב אין לו תקנה, כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי, כיון שנהנה ממנו, בדבר זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל. ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים". וראה תפארת ישראל פכ"ה הערה 58, ובבאר הגולה באר השני הערה 22, ולהלן הערה 372.

(142) צריך ביאור, איך מוכח מפסוק זה שדניאל ראה רק את הצלם האלקי, ולא ראה את גוף כלל. ואולי מתוך שלא נתפרש בפסוק צורת גופו [לעומת מה שראה נבוכדנצר], ורק נאמר "כבר אנש אתה", מוכח שלא היה בעל גוף. או מתוך שנאמר "כבר אנוש", ולא "בר

אנוש", מוכח שלא היה בעל גוף. ועוד אפשר לומר, כי כבר השריש הרמב"ן [בראשית ב, א] ש"צבא הארץ" כולל את האדם, ואילו "צבא השמים" כולל את נפש האדם. וכן כתב בדרוש על התורה [טז:], נצח ישראל פ"מ [תשיד:], ושם הערה 89, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 359. ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". והנה נאמר בפסוק זה שהמשיח מגיע עם ענני השמים, וביאר על כך רבינו סעדיה גאון [דניאל ז, יג] שפירושו "והנה עם ענני השמים הם מלאכי צבא השמים, זו היא רוב הגדולה שיתן הבורא למשיח, ככתוב 'עם ענני שמיא'". הרי שמוכח שמדובר בבחינה שהאדם שייך בה לצבא השמים, ואין זה כי אם מצד היותו בעל צלם.

(143) כפי שביאר למעלה שיש באדם ארבעה חלקים; גוף, נפש, שכל, וכח רביעי שכולל את השלשה חלקים [ראה הערה 129]. ועתה יבאר כיצד ארבע המלכיות מקבילות לארבעה חלקים אלו.

(144) כפי שכתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנה.]: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1075. ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "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 הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כוחות, ואמרו שיש לאדם כח בגוף... שמשכן כח זה הוא בכבד. ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי.... וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... משכן כח הוא בלב. ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "כמו שהנפש הוא מנהיג איברי אדם, כך המלך מנהיג העם". הרי יחס הנפש לגוף כיחס המלך לעמו. והרי יחס המלך לעמו הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע", וכמבואר בבאר הגולה באר הרביעי הערות 828, 829. וראה תפארת ישראל פכ"ח הערה 44.

(145) ולכך נקרא "שכל נבדל", וכמבואר בהערה 141.

(146) כפי שכתב בנצח ישראל פל"ז [תרפו:]: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". והנפש נמצאת בלב [כמבואר בהערה 144]. ולגבי יחס הנפש לשכל, ראה דבריו בח"א בכורות ח: [ד, קכא:], שכתב: "וידוע כי נפש האדם אינו כמו נפש ב"ח, שאין נוסף על נפש ב"ח מדריגה יותר עליונה. אבל הנפש של אדם אין ספק שנוסף עליו השכל, שהוא מדריגה יותר עליונה, ודבר זה ברור אין ספק בו... וביאור זה

כי נפש האדם אין לו חבור אל השכל, במה שהנפש אינו שכלי בעצמו, רק כי השכל נוסף על הנפש... עד שאין מציאות לנפש עם השכל כלל... ודבר זה מתייחס אל נפש האדם שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל ע"י ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח כי אין מגיע יותר".

(147) כפי שכתב בדר"ח פ"ד מי"ד [קפח:]: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... 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". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 36, ושם פנ"ז הערה 49. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' ס"פ ט [נט:] שכתב: "השכל הוא גר בעולם הגשמי", ולכך ברי הוא שאין לשכל שליטה וממשלה על העולם הגשמי. וראה הערה 196.

(148) ראה הערה קודמת. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובבאר הגולה בבאר השני [ד"ה אמנם עם] כתב: "הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת", וראה שם הערה 359, ובסמוך הערה 263.

(149) סנהדרין צא. "גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "אם אין הנפש, הגוף הוא אבן דומם, ואינו בעל מעשה". ובגו"א שמות פי"ד סוף אות כא כתב: "עיקר הפעולה הוא הנשמה, לא הבשר". וראה למעלה הערה 147. אמנם מלשונו כאן שכח הגופני "אינו פועל כל כך" משמע שמ"מ הוא פועל קצת, ורק שאינו פועל כמו הנפש. ומבחינה זאת יש דמיון מסוים בין כח הגוף לכח הנפש, ששניהם פועלים, לעומת השכל שאינו פועל כלל. ובאור חדש [עא.] כתב: "כי נבוכדנצר ואחשורוש הם שוים ודומים בכח ממשלתן, ואומר אני שיש ראיה לזה מספר דניאל, אצל חיה שניה אמר [דניאל ז, ה] 'וארו חויא אחרי תנינא', ובשלישי לא אמר 'תלתאי', שמורה כי השניה היא דומה לראשונה, ולפיכך אמר 'תנינא'".

(150) כמבואר למעלה בהערות 144, 147. וכן הוא בח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:], וז"ל: "המלך דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש 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 כמו האברים באדם הפרטי המקבלים ההנהגה". ולכך סדר שלש המלכיות הראשונות הוא; נפש, גוף, ושכל, וכמו שיבאר.

(151) כפי שנתבאר למעלה כמה פעמים שהעיקר מתגלה בהתחלה [ראה הערה 40], ולכך עיקר כח ארבע המלכות מתגלה במלכות הראשונה. ומה שנקט ב"חשבות", יבואר להלן [ד"ה כי לכל אחד].

(152) לכאורה צריך להגיה "במראה הראשון", כי שם איירי במראה הראשון, ורק להלן [דניאל פרק ז] היה המראה השני.

(153) פירוש - דניאל אמר לנבוכדנצר שהוא ראש הזהב שראה בפסל. והראש הוא מלך האברים, וכמו שאמרו [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובעירובין מא. אמרו "בתר רישא גופא אזיל".

(154) להלן [ד"ה כי לכל אחד].

(155) והעליון מושל על התחתון, וכפי שפירש רש"י [דברים לב, מג, בפירושו השני]: "אפילו חלש למעלה וגבור למטה, אימת עליון על התחתון". ובנצח ישראל פי"ט [תכז:] כתב: "'ולזמר לשמך עליון' [תהלים צב, ב], שהוא יתברך עליון ומושל עליהם", וראה שם הערה 104, ולהלן הערה 286.

(156) כמו שאמרו חכמים [ברכות כט:] "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה". הרי שהגוף הוא תמיד חסר. וראה בנצח ישראל פט"ו הערה 96. ובח"א סנהדרין נב. [ג, קסב.] כתב: "כאשר האדם רודף אחר תאוות הגוף, שהוא חמרי, והוא תמיד חסר, כמו שהוא ענין החומר שהוא תמיד חסר, ואינו שבע לעולם... כי החומר אינו שבע כלל". ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "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 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".

(157) מפאת חסרונו. וזהו 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". ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "כל חסר מקבל, ואינו שבע", וראה שם הערות 76, 77. 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.

(158) ובסמוך יבאר שדוב מורה על חסר המקבל תמיד. וכן באור חדש [סז.] ביאר שדוב שוקק למלאות תאותו באכילה, לעומת אריה שטורף מחמת כעסו. וראה נצח ישראל פל"ו הערה 62.

(159) "בעלי בשר, לשון עובי ושומן הוא" [רש"י שם]. ובמגילה יא. פירש רש"י "מסורבלין - מלובשין בבשר".

(160) "כשהוא קשור הולך ובא תמיד סביבותיו" [רש"י שם].

(161) אמנם באור חדש שם [רכב.] ביאר שהפסוק בא ללמדנו שבני עמו קבלו את מלכותו של אחשורוש [למרות שהטיל עליהם מסים], משום מפלת המן או גדולת מרדכי.

(162) תרגום - וכך אמרו לה קומי אכלי בשר הרבה. והובא בציון 11.

(163) "שנאמר 'וישם המלך אחשורוש מס'" [המשך לשון הגמרא שם]. ובאור חדש [עא:] כתב: "כי עיקר השם הוא בא על הנהגת מלכותו שהיה נוהג עם בני אדם, ועל זה אמר כי הנהגת מלכותו שהכל היו נעשים רשים בימיו, לפי שהיה מטיל מסים עליהם... ולכך הכל נעשו רשים בימיו. וכמו שכתב רב סעדיה גאון בספר דניאל על החיה שראה דניאל, שאמר לה [דניאל ז, ה] 'אכלי בשר סגיא'. ואם כן זה השם שנעשו הכל רשים הוא מהות מלכותו של אחשורוש". וז"ל של רבינו סעדיה גאון שם: "וכן אמרין לה קומי אכולי בשר שגיא - כלומר ממון הרבה ועושר גדול, כאמור במלכות אחשורוש [אסתר א, ד] 'בהראותו את עושר כבוד מלכותו', ועושר המן בכללו".

(164) אסתר ג, ט "אם על המלך טוב יכתב לאבדם ועשרת אלפים ככר כסף אשקול על ידי עושי המלאכה להביא אל גנזי המלך". ובפירוש הגר"א שם [על דרך הפשט] כתב: "ועשרת אלפים כו' - מחמת המס שיעלה לך מהם אני נותן לך עשרת אלפים ככר כסף כו'".

(165) פירוש - המן רצה להכניע את ישראל תחת ידי אחשורוש באופן התואם לכוחו של אחשורוש, ובכך אחשורוש ח"ו יבלע את ישראל. ובגו"א בראשית פ"ד סוף אות ה כתב על קין: "ויראה, שכל אדם הוא מצליח בכח שיש לו, וכאשר ידע קין שכחו הוא מה שעינו רע... בזה יתגבר על הבל אחיו".

(166) ולא אמר "אל תתן לי הכסף".

(167) כפי שכתב באור חדש [עב.] שלא נאמר בתחילת מגילת אסתר "ויהי בימי **המלך** אחשורוש", רק נאמר [אסתר א, א] "ויהי בימי אחשורוש", "כי המעשה עצמו שעליו באה המגילה מה שאירע לישראל היה דבר שנוי, שאין ראוי למלך שיתן אומה שלימה להשמיד ולהרוג, והוא דבר שאינו לפי השכל... ועל זה אמר 'ויהי בימי אחשורוש', כלומר מעשה המגילה שהיה הכל יוצא מסדר הראוי... ולא שייך להזכיר 'מלך', אשר המלך הוא הסדר ומסדר הכל". וראה תפארת ישראל פ"ד הערה 29.

(168) דבריו יומתקו על פי שיטת הרא"ש בסוכה פ"ג סימן ל שבמתנה על מנת להחזיר אין זו מתנה לזמן, אלא זו מתנה עולמית, ורק המקבל צריך לחזור וליתנה במתנה לנותן, "אבל אם אמר לו יהא במתנה עד שתצא בו, ואחר כך יהא שלי כבתחלה... הוי כמו שאול... אלא ודאי צריך לחזור וליתנו במתנה" [לשון הרא"ש שם]. ולכך כאן שהמן נתן את עשרת אלפים ככר כסף במתנה ע"מ להחזיר, נחשב הדבר שאחשורוש קבל את הכסף, ורק אחר כך חוזר ונתנו במתנה מחודשת להמן.

(169) בדפוס בני ברק צויין כאן בסוגריים "אור חדש ד"ה ועשרת אלפים", ולפנינו ליתא. אמנם בתפארת ישראל פי"ב הערה 81 נתבאר שבדרך כלל כאשר המהר"ל כותב "בארנו במקומו" כוונתו לחידושי אגדות שלו על אתר. ולא נמצאו בידינו חידושי אגדות שלו על מסכת מגילה.

(170) שנאמר [דניאל ז, ו] "באתר דנא חזה הוית וארו אחרי כנמר ולה גפין ארבע וגו'".

(171) כמבואר למעלה הערות 129, 145.

(172) בהמשך הספר פעמים רבות.

(173) שהתעסקו בעניני חכמה. והרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ב כתב: "כל מה שאמר אריסטו בכל המציאות אשר מאצל גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא נכון בלי פקפוק, ולא יטה ממנו אלא מי שלא הבינו". ובכתבי הרמב"ם [אגרת הרמב"ם לחכמי קהל עיר מארשילייא] כתב: "חכמי יון והם הפילוסופים, שחברו בחכמות ונתעסקו בכל חכמה". והמילה "פילוסופיה" מקורה ביוונית, ופירושה בקשת החכמה.

(174) לשונו בתפארת ישראל פ"ט [קמט:]: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת התורה בשם הזה ["תורה"], ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת'. שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה,

היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבא 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 גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובדר"ח פ"ד מט"ו [קצ:] כתב: "התורה היא יותר מן החכמה... שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו... תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה". ושם בפ"ה מכ"ב [ערה.] כתב: "שאין לך מדה טובה הימנה [מהתורה]... שהיא הדבר המביא אל השי"ת להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר חכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות ועוזבין תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". וראה עוד בדר"ח פ"א מ"ב [כה:], ונצח ישראל פל"א הערה 59. וכן כתב בבאר הגולה, באר החמישי [צה:], וז"ל: "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.], שם פ"ד מט"ו [קצ.], ח"א לקדושין לא. [ב, קלח.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכג.], נתיב התשובה פ"א הערה 4, ועוד.

(175) ואם יש אבדון חכמה מהגוים, משמע שקודם לכן היתה להם חכמה. וכן ביאר בנצח ישראל פל"א [תקצח.].

(176) ענין זה מבואר היטב בנתיב התורה פי"ד [א, נט:], שכתב שם: "במסכת ברכות [נח.] הרואה חכמי אומה"ע אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. והרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. ומה הפרש בין זה לזה... כי לשון נתינה משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השי"ת... ואין זה מאמתת חכמת השי"ת, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית... אשר נתן משפט שכלי לגמרי לישראל... שאף הדברים הנגלים שהם בתורה הם שכל אלקי נבדל לגמרי. ולכך אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים - תאמין... תורה בגוים - אל תאמין... כי אין חכמי האומות ראוים אל שכל האלקי הנבדל, שהיא התורה. וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו [מורה נבוכים ח"ב ס"פ כב], כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי. אבל מה

שאמרו במה שהוא למעלה מן גלגל הירח, שזהו מה שאחר הטבע, אין לשמוע להם [ראה הערה 173]... שחכמת הטבע נקראת חכמה גמורה... רק שאין חכמתן חכמה אלקית נבדלת מן גשמי לגמרי". **וכך מוכח** מיניה וביה; שהרי בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלהים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו". והרי למעלה [ד"ה אמנם כאשר] נתבאר שאין לגוים מעלת הצלם [ראה הערה 141]. וברי הוא שאין התורה שייכת לגוים, כי אם אין צלם - תורה מנין.

(177) לשונו בדר"ח שם [רסט.]: "מפני שהאדם בעל חומר, והאדם מצד חומרו הוא כמו אבן דומם, ואינו חפץ בשום דבר. ועל זה אמר 'הוי עז כנמר', כי מי שיש לו עזות אינו כמו אבן דומם עד שלא יהיה לו חפץ ותשוקה, רק יהיה עז כנמר. שהנמר מחמת שיש לו עז פנים, משים פניו אל הכל מחמת העזות שהוא בפנים, ואינו מרחיק עצמו משום דבר בשביל עזות שלו. ועל זה אמר שלא יהיה נחשב כמו אדם ישן בעבודת בוראו, אבל יהיה נחשב עז בעבודת בוראו, עד שמכח עזות שלו משים פניו אל הכל". וראה להלן ציון 303.

(178) ו"ביישן" הוא להיפך מעז פנים, שהרי אמרו [אבות פ"ה מ"כ] "עז פנים לגיהנום, ובושת פנים לגן עדן". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ה "כי הביישן הוא הפך העז". ובסנהדרין עא. אמרו "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי אין הביישן למד. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם, ומי שהוא עז, נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן, ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל".

(179) לשונו בדר"ח פ"ב מ"ה [עח.]: "ואמר עוד 'לא הביישן למד'... כמו שאמרו ז"ל דכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא דברי כאש נאם ה''. וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'. וזהו אמרם בפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר 'מימינו אש דת למו'. ותניא דבי רבי ישמעאל

אומר, 'אש דת למו', ראויים הללו לתת למו דת אש, עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש. כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם הם עזים. וזה שאמר כאן 'ולא הביישן למד', פירוש כי הביישן שהוא הפך העז, אי אפשר לו לקבל התורה. כי התורה נתנה לישראל בשביל שהם עזים, והתורה מתיחסת לישראל בשביל זה. ומפני שהוא ביישן אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". וראה תפארת ישראל פכ"ו הערה 38.

(180) "דתיהן של אלו - מנהגם של אלו אש, שהם עזים כאש" [רש"י שם].

(181) "כלב בחיות, תרנגול בעופות" [המשך המאמר שם].

(182) לשונו בנצח ישראל פס"א [תתקל:]: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". ובתפארת ישראל פי"ח [רעח:] כתב: "וקרא הגיהנום, שפועל ברשעים 'אש' [ב"ב עד:], מפני כי האש יש לו תוקף, וגדול כוחו. וכך הגיהנום, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף... ולכן הגיהנום... נקרא 'אש'", ושם הערה 59. 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 בבאר הגולה בבאר השלישי, הערה 259. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן האש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'. לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'. ודבר זה מבואר מאוד, והכתוב מוכיח כך, כדכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו', הרי התורה נקראת 'אש'". ולהלן [ד"ה והנה דניאל] כתב: "מי שהוא עז הוא כמו אש", ושם ציון 308.

(183) בנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] ביאר שאין סתירה בין מאמר זה למאמר [יבמות עט.] שישראל הם ביישנים, וז"ל: "והא דקאמר הכא [יבמות עט.] דישראל הם ביישנים, ואילו

בפרק אין צדין [ביצה כה:] קאמר תניא משמיה דר"מ, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים... 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, אז הם בעלי בושה ביותר. ודבר זה מדה אחרת לגמרי, כאשר הוא מוכן לקבל התפעלות מאחר. אבל בעצמם עזים הם... 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 כחו. וכך הם ישראל, שהם חזקים ותקיפים מאוד בעצמם, אבל ממהרים לקבל התפעלות מאחר, הוא הבושה, ודבר זה מבואר מאוד".

(184) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]: "וכבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה. ועוד אמרו ז"ל [ביצה כה:] כי ישראל הם העזים שבאומות. וזה מפני כי כל זה יש לו כח הצורה. ועוד האריכו עליהם במסכת ביצה [שם] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש - שהוא להב - אין בו גוף, והוא קשה וחזק, וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות. ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם". וכן הוא בגו"א במדבר פל"א אות יח, ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.]. ובתפארת ישראל פכ"ח [תכא:] כתב: "כי הקרוב אל

החומר מוכן לקבלה", וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ מאוד בספריו. וראה להלן הערה 247.

(185) שאמרו שם "מעשה בתלמי המלך שכינס שבעים ושנים זקנים, והכניסן בשבעים ושנים בתים... ונכנס אצל כל אחד ואחד ואמר להם כתבו לי תורת משה רבכם".

(186) למעלה [ד"ה והמלכות שאחריו]: "החכמה הזאת שהיא על הכל, לא שייך אל האומות".

(187) מה שכתב שבקשת כתיבת התורה ביונית מורה שהחכמה שייכת להם ביותר, יוטעם על פי דבריו בנצח ישראל פי"א [רצג.], שכתב: "סדר התורה והמצות, אי אפשר רק לעם ישראל... ולא אפשר זה לעם אחר. כאשר תראה בחוש, עם שהם [הגוים] מודים בתורה, עד גבולה לא באו לקיים אותה. וכל זה מוכח כי אין התורה חלקם כלל". הרי שהתעניינות היוונים בתורה היתה רק מצד החכמה שבתורה, אך לא מצד קיום התורה. ומתוך שכל כך התעניינו בחכמה של תורה, יש בכך להורות על עצמם שהחכמה שייכת להם ביותר משאר האומות.

(188) לדין המשנה [מגילה ח:] "אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית".

(189) "יפיותו של יפת - הוא לשון יון, לשונו יפה משל כל בני יפת" [רש"י שם].

(190) ולכך הותרה כתיבת התורה ביוונית, כי התורה היא חכמה, ולשון יוונית היא לשון של חכמה, מפאת שייכות החכמה ליוונים. ואודות שהלשון של אומה תואם למהותה של אותה אומה, כן ביאר בגו"א דברים פ"א אות נא לגבי לשון של אומה. שנאמר שם שהמרגלים נצטוו [דברים א, כב] "וישיבו אותנו דבר וגו'", ופירש רש"י "באיזה לשון הם מדברים". וכתב שם בגו"א: "ואם תאמר, מאי אכפת להו באיזה לשון הם מדברים. ויראה, כי ע' לשונות הם כנגד ע' אומות, ולכל אומה נתן לה לשון. והלשון הוא מתיחס אל האומה, לפי מה שהיא - נתן לה הקב"ה לשון. כי לשון הקודש נתן לעם הקודש. נמצא כי הלשון הוא מתיחס לפי מדריגת האומה. ולפיכך היו רוצים לדעת באיזה לשון הם מדברים. והם ידעו כבר ענין כל לשון, כי אותם שיש להם לשון זה - ענינם כך. ורצו שיעמדו על ענין האומה מה הם, כי הלשון הוא גדר האומה מה שהיא". וראה שם הערה 177, ובתפארת ישראל פס"ד [תתקצט:], ושם הערה 51. וראה עוד בפחד יצחק, חנוכה, מאמר ד, אות ו לגבי היתר כתיבת התורה ביוונית. ולשון חכמים הוא [ירושלמי מגילה פ"א ה"ט] "בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם כל צורכה אלא יונית". וכתב שם קרבן העדה: "כלומר, לכך התירו יוונית, לפי שבדקו ומצאו שאין כל לשון מסוגל לפרש כל דברי תורה, אלא לשון יוונית".

(191) ע"ז נה. "כלום מתקנא אלא חכם בחכם וגבור בגבור". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ו אות ו. וכן ביאר בגו"א שמות פט"ו אות יז את הפסוק "אז נבהלו אלופי אדום אילי מואב יאחזמו רעד" [שמות טו, טו], שרש"י ביאר שם "שהיו מתאוננים ומצטערים על כבודם של ישראל". וכתב הגו"א: "ויש ראיה גדולה לדברי רז"ל [במכילתא שם], דגבי אלו נאמר... האלופים והאלים, כי לא היו מקנאים בם, אלא האלופים והחשובים, ולפיכך באלו שנים בלבד כתיב 'אלופי אדום אילי מואב'". ועיי"ש שמבאר שמחמת כן אדום ומואב במיוחד קינאו בכבודן של ישראל, כיון שהיו סבורים שהם ראוים לגדולה גם כן. והגדרתה של קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס], ולכך אין גיבור מקנא אלא בגיבור כמותו. ובגבורות ה' פ"ח [נא:] כתב: "יון... מפני גדולתם היו רוצים לבטל התורה, שהיו מקנאין בהם, ואין גדול מתקנא רק בגדול שכמותו". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלא.] כתב: "לא תמצא כי הכפרי הוא מקנא בחשוב, רק גבור מתקנא בגבור כמותו, וחכם מתקנא בחכם כמותו", ושם הערה 92.

(192) בפחד יצחק, חנוכה, מאמר ד אות ד, כתב לגבי התנגדות היוונים לישראל: "ההתנגדות בין הטוב והרע היא עמוקה יותר, דהיינו כאשר על הגוון יש לשניהם אותו כיון... דוקא אותו פרצוף של הרע אשר נקודות המגע שלו עם הטוב מרובות הן ביותר, דוקא אותו פרצוף מעמיק הוא את התנגדותו, ומכוון את מלחמתו כלפי שרשיו של הטוב. בשעה שהשנאה מתפרצת בין קרובים, הרי מעמיקה את שרשיה הרבה יותר מאשר בשעה שהיא מתפרצת בין רחוקים". ושם מאריך בביאור הדמיון והשוני שבין יוונים לישראל.

(193) כן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, ל:], וז"ל: "כי השכל לא יוגבל ולא יוגדר, הפך הגשם שהוא יוגדר". וכן כתב שם בתחילת פ"ח [א, לג.]. ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ב] כתב: "כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיוון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר... ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. וביאור זה כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים ומוציא אותם משכלו מעצמו... שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה". וראה להלן הערה 370, שנתבאר שם שאין לשכל קץ ותכלית. ועוד אודות היחס של חכמה למספר ארבע, ראה נצח ישראל פ"ז הערה 271.

(194) לא מצאתי מקומו. ובנצח ישראל פכ"ב [תסז:] כתב ש"הכנפים מורים על הזריזות היותר אל מה שהוא נשלח", וראה שם הערה 87. ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.] כתב: "כל דבר שיש לו התרוממות נקרא שיש לו כנפים". ובבאר הגולה באר החמישי [ד"ה ואמר חד] כתב: "על ידי הכנפים הוא פורח באויר... רמז בזה על השפע הרוחני", וראה שם הערה 230. וכבר נתבאר בהערה הקודמת שהשכלי לא יוגבל ולא יוגדר, ומתפשט לארבעה צדדין.

(195) תהלים נה, ז-ח "ואומר מי יתן לי אבר ["כנפא" (תרגום שם)] כיונה אעופה ואשכונה הנה ארחיק נדוד אלין במדבר סלה".

(196) צריך ביאור, שאמרו חכמים [מגילה יא.] "שלשה מלכו בכיפה ["תחת כל כיפת הרקיע" (רש"י שם)], ואלו הן; אחאב, נבוכדנצר ואחשורוש". וכתבו שם תוספות [ד"ה שלשה]: "שלשה מלכו בכל העולם כולו. והא דלא חשיב אלכסנדר מוקדון, משום דלא איירי הכא אלא באותם הכתובים להדיא". וא"כ אף בשתי מלכיות הראשונות היתה מלכותם בכל העולם [ראה אור חדש עז.], ומדוע רק לגבי מלכות יון נאמר "די תשלט בכל ארעא", וזאת מחמת כח שכלם. [וראה נצח ישראל פכ"א הערה 76]. ולהלן [ד"ה והנה דניאל] כתב: "ולפיכך אלכסנדר... הלך לכבוש כל העולם... מה שלא עשה שום מלך". והדבר תמוה טובא. ונראה לבאר, כי דוקא על אלכסנדר מוקדון אמרו חכמים שהוא כבש גם את מדינת אפריקי, והוא הגיע עד פתח גן עדן [תמיד לב:]. ובח"א שם [ד, קנ.] כתב: "היה לאלכסדרס כח העין, שהעין שט בכל העולם בראיה שלו... שהיה שולט בכל העולם אף בראיה, ודבר זה כח עליון יותר". הרי שהגיע עד לקצה העולם, וזה לא מצינו בשאר מלכיות, שלא נאמר עליהן שכבשו מדינת אפריקי, והגיעו עד פתח גן עדן. ושאר מלכיות ששלטו בכפה, כנראה הכוונה ששלטו בכל מקומות הישוב שבעולם, אך לא שלטו על מקומות השוממים בעולם. **ובביאור הדבר** נראה, שהואיל ומלכות יון ניזונת מכח השכל, ולשכל מצד עצמו אין שליטה וממשלה [כמבואר למעלה בהערה 147], לכך הנך חייב לומר שיש חידוש במלכות יון שאינו קיים בשאר מלכיות, והוא שהיתה נתינה מיוחדת של שלטון שניתנה למלכות יון, שלא היתה נצרכת בשאר מלכיות. ודייק לה, שרק לגבי מלכות יון נאמר [דניאל ז, ו] "ושלטן יהיב לה", מה שלא נאמר בשאר מלכיות. אלא הם הם הדברים. לגבי מלכות יון יש צורך בנתינה מיוחדת של שלטון בנוסף לעצם המלכות, כי מפאת עצמה היא משוללת שלטון. מה שאין כן בשאר מלכיות, שלטונם ממילא נכלל במלכותם, ואין צורך בנתינה נוספת של שלטון. והנה השלטון של מלכיות בבל ופרס נובע מצד הכח שלהם [נפש וגוף], וכח זה שייך

שיקיף את העולם, כפי שהוא חל גם על מקומו. מה שאין כן לגבי מלכות יון, שבעצם אינה שייכת לשלטון, ורק שניתן להם השלטון, על כך ביאר המהר"ל שמדת השכל מחייבת התפשטות זו, שלאחר שניתן לה שלטון, חל עליו משפט השכל, שאינו מוגבל כלל, ומגיע לכל מקום. וכשם שרק לגבי מלכות זו הודגש "ושלטן יהיב לה", כך בדיוק רק לגבי מלכות זו הודגש "די תשלט בכל ארעא". והרציתי את הדברים לפני הגרי"א וויינטרויב שליט"א, והוטבו בעיניו. **ולפי זה** מתבאר, שאמנם אף שאר מלכיות שלטו בכל העולם, אך **התפשטות** המלכות נתקיימה רק ביון. וכן אמרו חכמים [ע"ז י.] על מלכות יון "שש שנים מלכו בעילם, ואחר כך **פשטה** מלכותן בכל העולם כולו". [וכן במלכות רומי אמרו (יומא י.) "עד שתפשוט מלכות רומי הרשעה בכל העולם כולו", אך כח זה ניתן לה מיון, וכמו שיתבאר]. ודו"ק.

(197) שגזרו על מילה, ראש חודש ושבת, וכידוע [אוצר מדרשים, אייזנשטיין, כרך א, עמוד 190].

(198) כמו שיבאר להלן [חלק שני, ד"ה והתבאר כי] שמלכות יון התנגדה למצות התורה ולבית המקדש, עיין שם. וראה הערה 250.

(199) "שאין לכם חלק באלקי ישראל", וכמובא למעלה [ציון 28]. ובדפוס ב"ב הוסיפו כאן ציטוט ארוך ממדרש אחר [ויק"ר יג, ה], שגם בו נאמר "כתבו לכם על קרן השור וכו'". ואין בו צורך, כי מדרש זה כבר הובא למעלה, ומדוע שיביא מדרש שני. ומעתה המהר"ל יבאר ש"קרן השור" הוא חטא העגל, ויון רוצה להוכיח מכח חטא העגל שאין לישראל חלק באלקי ישראל, וכמו שמבאר.

(200) בגמרא שלפנינו לא מובא כאן הפסוק "התשכח אשה עולה", אלא רק בהמשך המאמר. אך בעין יעקב מובא הפסוק גם כאן. וכידוע, דרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה תפארת ישראל פ"ד הערה 10, ובבאר הגולה באר השני הערה 15]. וכן המשך המאמר הוא כגירסת העין יעקב. וכן בבאר הגולה בבאר השלישי [ד"ה בפרק אין עומדין] הביא מאמר זה כפי גירסת העין יעקב. וכן הוא להלן בחלק השני הערה 308.

(201) "ראשי גייסות וחבורות חלוקות" [רש"י שם].

(202) "לגיון וקרטון וגסטרא, שמות של שררה, כגון שלטון והגמון ודוכוס ופחה" [רש"י שם].

(203) "עולה - כמו עולות וקרבנות" [רש"י שם].

(204) "מעשה העגל, שנאמר בו [שמות לב, ד] 'אלה אלהיך ישראל'" [רש"י שם].

(205) בגמרא שלפנינו איתא "והיינו דאמר רבי אלעזר אמר רבי אושיעא, מאי דכתיב 'גם אלה תשכחנה' זה מעשה העגל, 'ואנכי לא אשכחך' זה מעשה סיני". ופירש רש"י שם "ואנכי זה מעשה סיני - שנאמר בו [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך'" [רש"י שם].

(206) בבאר הגולה בבאר השלישי [ד"ה והמאמר הזה] האריך לבאר את הכרחם של חז"ל לדרוש כדרשתם.

(207) כפי שכתב למעלה [ליד ציון 74] "בשביל ישראל נברא העולם, והם העלול הראשון מן השם יתברך", וראה שם הערה 74. ובבאר הגולה באר השלישי [ד"ה התשכח אשה] כתב: "'התשכח אשה עולה וגו''. פירוש, כי האשה אינה משכחת את עולה, והוא בנה הקטן אשר גדלה אותו, ומרחם בן בטנה אשר יצא ממנה. וכן ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים, לכך לא נקראו בשם 'בנים' המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם. ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם', ונקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', מפני שהם מיוחדים ואין כמותם. כי אפשר שיהיו לאדם אחד בנים הרבה, ומפני שישראל הם אחד, שאי אפשר שיהיה אומה אחרת כיוצא בישראל, ולכך נקראו בני בכורי". ועוד אודות שישראל נקראים "בנים" משום שלא נבראו לשמש זולתם, כן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בדר"ח פ"ג מי"ד, בביאור המשנה "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", כתב [קמז:]: "ואמר 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל הש"י, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו 'עבדים', כמו העבד שנברא לשמש את העולם. אבל ישראל כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן הש"י אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים' למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן הש"י נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, וא"כ הם [ישראל] בריאה שברא מן הש"י". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "כי הם [ישראל] מעשה ידיו יותר מן האומות, כי ישראל נקראים 'בנים' אל השי"ת... ואע"ג כי כל הנבראים נאמר ג"כ עליהם 'מעשה ידיו' [מגילה י:]... הפרש יש, כי אין נקראים 'בנים' אל השי"ת... רק נבראו לשמש ישראל, אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה

'בנים'". וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א, גבורות ה' פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], בבאר הגולה באר הרביעי [ד"ה ומפני כי], בהקדמתו לאור חדש [נו:], שם בהמשך [קעז:, רא:], דר"ח בהקדמה [יב:], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ועוד. ובנצח ישראל ר"פ יא כתב: "ויש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל 'בנים' לה". וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים', ונקראו בשם 'בני בכורי' [שמות ד, כב]. כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו. ומצד שם הזה אין בזה עדיין הצירוף הגמור שהוא מיוחד, כי אפשר שיהיו ב' בנים לאחד, והצירוף אשר הוא לשנים אינו צירוף גמור מיוחד. ואף כי אין אומה עוד נקראת 'בן' אל השם יתברך יותר מישראל, מכל מקום שם 'בן' אינו כל כך הצירוף אליו, כיון שאפשר שיהיה לאחד שני בנים. ולכך נקראו ישראל 'בני בכורי', כי אי אפשר שיהיה לאחד שני בכורים... אבל שאר אומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו". ושם מאריך לבאר יסוד זה, וראה שם הערה 4, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים רבות. וכן הוא בגבורות ה' פכ"ט [קיג.], ושם פל"ט [קמה:].

(208) כפי שכתב בבאר הגולה באר השלישי [ד"ה ושני דברים]: "ומה שאמר 'כלום אשכח עולות שהקריבו לפני במדבר', ולא כל הקרבנות שהקריבו לפני השם יתברך, מפני שבמדבר היה ההקרבה הראשונה, **והוא מורה על שישראל הם בניו של הקב"ה** [ראה הערה 210], כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר, ולדבר שהוא עיקר ועצם אין שכחה, כי דבר שאינו עיקר ואינו בעצם יש בו שכחה, אבל דבר שהוא עצם הדבר אין שכחה בו, ולכך אמר כלום אשכח עצם הדבר מה שישראל הקריבו לפני במדבר". ואודות שההתחלה היא עיקר ועצם, כן מבואר למעלה בהערה 40, ודייק לה, שבארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", מלשון "עיקר". וראה בספר המפתח לחומש גור אריה, ערך "עיקר" [עמוד רנד], שיסוד זה הובא בגו"א כשלשים פעמים. וכן הוא מלוקט בנצח ישראל פ"ג הערה 47. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל, ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל... כי הכל הוא בכח התחלה". וראה שם הערה 142, ולהלן בחלק השני הערה 124.

(209) לשונו בבאר הגולה באר השלישי [ד"ה והקב"ה השיב]: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר, ומסלק אותו ממנו, ושוכח אותו... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". וראה שם הערות 92, 94. **דוגמה לדבר**; רש"י [שמות לח, כב] ביאר "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה. אבל ענין העשיה, מה יקדים במעשה, **נשכח הימנו**, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו". הרי הדבר שמשה לא היה ממונה עליו נשכח ממנו. ובנצח ישראל פכ"ג [תצב.] הביא את הפסוק [תהלים קלז, ה] "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני", וכתב: "כי ירושלים הוא עצם ועיקר מעלת העולם, ודבר שאינו עיקר ועצם יש בו הסרה והסתלקות, אבל דבר שהוא עיקר - אין שכחה בדבר שהוא עיקר. ולכך אמר 'תשכח ימיני', שאי אפשר לשכוח באדם דבר שהוא עיקר, כמו הימין. כי דבר שאינו עיקר, אין האדם משגיח עליו, ויש בו השכחה, לא דבר שהוא עיקר, וירושלים הוא עיקר העולם". ובפסיקתא רבתי לב, ד, קישרו חז"ל את אי שכיחת ירושלים לענינינו, שאמרו: "כשאמרה ציון 'עזבני ושכחני', אמר לה הקב"ה, ימיני ממושכנת בשבילך, ואני שוכח אותך, אם שוכח אני אותך ימיני אני שוכח, 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני'". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנז:].

(210) אמנם בבאר הגולה באר השלישי [ד"ה ושני דברים] ביאר שההקרבה הראשונה מורה "על שישראל הם בניו של הקב"ה" [הובא והודגש בהערה 208], ואילו כאן ביאר שזה מורה על שישראל הם "עבדים לה' בעצם". וכן כאן הזכיר ג"כ בנים [ציון 212]. ודבר זה יתיישב ברווחה בסמוך בהערה 221.

(211) "אין שכחה לפני כסא כבודך" [ברכות לב:]. ו"אין שכחה לפני המקום" [ירושלמי יומא פ"ג ה"ט]. ובאבות פ"ד מכ"ב אמרו "שאין לפניו לא עולה, ולא שכחה". ובדר"ח שם [ריא:] כתב: "וכן שאין שכחה לפניו, כי מאחר שהכל שלו, אין נעלם ממנו. כי אם היו הם מסולקים מאתו, ולא היה הכל שלו, היה שייך בזה העלמה. ומפני שהכל שלו, אין העלמה ושכחה אצלו, כי לא יסולק דבר מאתו".

(212) ואין סילוק והפרדה ביחס של אב ובן. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד, וז"ל: "וידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד... שהאב והבן מצטרפים... כי זה אי אפשר שיבטל היחס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, א"כ יחוס זה וצירוף זה אין ביטול לו", וראה שם הערה 179.

(213) לעומת בהמה דקה שנמצאת במדבריות [ב"ק עט:], וכן נאמר [ש"א יז, כח] "על מי נטשת מעט הצאן ההנה במדבר", הרי שבמדבר היה רועה [ראה כפתור ופרח פ"י עמוד קצ].

(214) על החבור והדביקות בה', הנמצאים בהקרבת קרבנות, וכמבואר בהערה הבאה.

(215) בנצח ישראל פ"י [רנ.] האריך לבאר שמן הנמנע שהקשר בין ישראל לה' יבוטל, ובטעמו השלישי שם כתב: "ועוד, אם היה דבר זה נמצא בישראל, שהיו נחשבים אומה כמו שאר אומות זמן מה, ולא היה שם ה' נקרא עליהם להיותם אל השם יתברך לעם סגולה, אז היה אפשר לומר, כשם שהיו מתחלה - ולא היו אל השם יתברך, כך אפשר לומר שיסולק מהם אחר כך דבר זה, ולא יהיה נקרא עליהם שם ה', ויהיו כמו שאר האומות. אבל כאשר תראה כי ישראל לא היו לעם כלל קודם שיצאו ממצרים, כדכתיב [דברים כו, ה] 'במתי מעט ירדו אבותינו למצרים ויהי שם לגוי גדול עצום ורב', ואז השם יתברך הוציא אותם משם, והיו אל השם יתברך. ואם כן לא היו ישראל בלא זה כלל, רק כאשר היו לעם - נקרא שם ה' עליהם. לכך אין לומר שיהיה זה מסולק מהם כלל לומר שיהיו כשאר האומות, מאחר כי מצד בריאה שלהם הם אל השם יתברך, כאשר נראה בהם דבר זה, כי כאשר היו לעם אז מיד היו אל השם יתברך... כי לא נחשבו ישראל כאשר היו במצרים שהיה להם מציאות כלל, שאם נחשבו ישראל שהיה להם מציאות, אם כן היו ישראל זמן מה ולא היה שם ה' נקרא עליהם, כי עדיין לא לקחם השם יתברך לעם, ואם כן אפשר שהיו ישראל בלא זה. אבל לא היו כך, ואם כן אי אפשר שיהיו ישראל ולא יהיה שם ה' נקרא עליהם... כי אי אפשר לישראל שיהיו בלא זה כלל, שלא יהיה שם ה' נקרא עליהם. ואם כן אי אפשר שיהיה בטל דבר זה בשום אופן". וראה שם הערות 39, 40. וזהו שכתב כאן "ואי אפשר שיהיו בלא זה". וראה להלן הערה 410.

(216) נקט כאן כמה פעמים שההקרבה הראשונה של ישראל היתה במדבר. וצ"ב, הרי הקרבן הראשון שישראל הקריבו היה קרבן פסח בארץ מצרים [שמות יב, כח], ובגו"א שם אות יב ביאר שעל ידי קרבן פסח נעשינו עבדי ה', ולכך קרבן פסח נקרא "עבודה" סתם [שמות יב, כו, שם יג, ה], וכלשונו שם: "כי העבד צריך שיהא עובד, ואם אינו עובד אין כאן עבדות, לכך נתן להם הפסח שהיא עבודה, דבכל מקום נקרא 'עבודה'". וצריך לומר, שמ"מ לאחר שנעשינו לעם [וזה היה רק כשיצאנו ממצרים, וכמבואר בהערה הקודמת], אזי ההקרבה הראשונה שלנו היתה במדבר. ויל"ע בזה.

(217) בבאר הגולה באר השלישי [ד"ה וזה שאמר] הרחיב יותר בנקודה זו, וז"ל: "וזה שאמר [שמות ד, כב-כג] 'כה אמר ה' בני בכורי ישראל שלח את בני ויעבדני'. והעבודה הזאת הם הקרבנות, דכתיב באותו ענין [שמות ה, א] 'שלח את עמי ויחוגו לי במדבר', ודבר זה הם הקרבנות, שהם חג ה', שכן פירוש 'חג' בכל מקום. ורוצה לומר שמפני שהם בניו, ראוים ישראל בפרט להקריב לפניו קרבנות. וזהו כי על ידי הקרבן יש כאן קירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך הוא נקרא 'קרבן', שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור. וישראל שהם בניו של השם יתברך, ואין קרובים מהם, ולכך הם בלבד ראוים להקריב לפניו. ואין שכחה לדבר שהוא קרוב לגמרי. ושני דברים הזכיר; 'כלום אשכח עולת אילים', כי העולה שהוא כולה כליל אל השם יתברך [ויקרא א, ט], מורה זה הקירוב הגמור אל השם יתברך. ופטרי רחמים הם הבכורים, שהם אל השם יתברך בשביל שאמר 'בני בכורי ישראל שלח את בני ויעבדני'. ומפני שהיה ממאן לשלח, הרג כל בכור במצרים, ובשביל זה צוה להקדיש בכור אדם ובכור בהמה. ולפיכך אמר 'כלום אשכח עולת אילים שהקריבו לפני ופטרי רחמים', שכל זה מורה כי ישראל הם בנים אל השם יתברך, והם אומה יחידה, כמו הבכור שהוא יחיד". וראה שם הערה 108. **וקשה**, שנאמר [ירמיה ז, כב-כג] "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח, כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם למען ייטב לכם". ואילו כאן מבאר שישראל מיד הקריבו קרבנות במדבר "כי עצם ישראל הם נבראים על זה, ואי אפשר בלא זה". ואולי כוונת הנביא היא לשלול את הקרבנות כמטרה לעצמם, אלא הם היכי תמצא להתקרבות לה' ולשמוע בקולו.

(218) גיטין לו: "עלובה כלה שזינתה בקרב חופתה", ופירש רש"י שם "עלובה - חצופה. שזינתה בקרב חופתה - בעוד שכינה וישראל בסיני, עשו את העגל, שהרי לא נסעו מסיני עד לאחר הקמת המשכן בשנה שניה, כדכתיב [במדבר י, יא-יב] 'ויהי בשנה השנית וגו'

ויסעו בני ישראל למסעיהם ממדבר סיני'". ובמדב"ר ז, ד, אמרו "אחר מ' יום שקבלו ישראל את התורה עשו את העגל".

(219) אודות שישראל נעשו לעם כשיצאו ממצרים, כן מבואר בנצח ישראל פ"י, והובא בהערה 215, וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכמבואר בהקדמה לנצח ישראל הערה 14, שם פ"ב הערה 40, גבורות ה' פנ"ט [רס:], דרשת שבת הגדול [רלב.], תפארת ישראל פי"ז [רסה:], ושם הערה 47, ועוד.

(220) וצרף לכאן דברי הגמרא [ע"ז נג:] "מדפלחו ישראל לעגל, גלו אדעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים". הרי שממעשה העגל ילפינן הלכה לדורות אודות יחס הנפשי עצמי של ישראל לע"ז, ולא אמרינן שמעשה העגל נחשב למקרה גרידא.

(221) לשונו בבאר הגולה באר השלישי [ד"ה ומפני כי]: "ומפני כי יש לחשוב כי יש הסרה וסלוק לישראל מצד מעשיהם, כי העגל שעשו גורם להם סלוק, שמיד **שהוציא אותם ממצרים** עשו את העגל. וכמו שהקרבנות שהקריבו במדבר מורה על עצם ישראל שיש להם חבור אל השם יתברך כמו שאמרנו, כך העגל שעשו במדבר גם כן מורה שיש פירוד וסילוק לישראל בדבר מה מן השם יתברך מצד עצמם, שאילו היה לישראל חבור לגמרי אל הקב"ה כמו שאמרנו, לא עשו העגל בראשית שלהם **שהוציא אותם ממצרים**. ודבר זה מורה בוודאי סלוק ופירוד. וכמו שיש להם חבור וקירוב אל השם יתברך מצד עצמם, גם מעשה העגל מורה סילוק ופירוד מצד עצמם". **ויש מקום** לעיין בזה, ששם בבאר הגולה לא הזכיר כלל את מתן תורה, אלא רק את יציאת מצרים. ואילו כאן בנר מצוה הזכיר [בנוסף ליצ"מ] את מתן תורה כמה פעמים. וכן כבר צויין למעלה [הערה 210] ששם בבאר הגולה ביאר שהקרבת הקרבנות הראשונה במדבר מורה על היות ישראל בניו של מקום, ואילו כאן בנר מצוה ביאר שהיא מורה על היות ישראל עבדיו של מקום. והלא דבר הוא. והנראה בזה, כי גאולת ישראל החלה ביצ"מ, ונגמרה במ"ת. שהרי קיימא לן שגר אינו גר עד שימול ויטבול [יבמות מו.]. והרי המילה נעשתה במצרים [רש"י שמות יב, ו], והטבילה נעשתה במתן תורה [יבמות מו:, וראה בפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת נו]. ומוכח מכך שיצ"מ ומ"ת משלימות להדדי. והנה תואר "בנים" נמצא אצל ישראל משעת קריעת ים סוף [שמעתי ממו"ר שליט"א שהביא לכך את התפילה "המעביר בניו בין גזרי ים סוף", וכן ראה פחד יצחק פסח, קונטרס רשימות, ג]. וקריעת ים סוף היא גמר גאולת מצרים [ירושלמי פסחים פ"י ה"ו]. ואילו העבדות שלנו בפועל החלה משעת מ"ת, שאע"פ שזכינו לתואר "עבדי ה'" מיצ"מ [ויקרא כה, נה], מ"מ העבדות בפועל החלה במ"ת, "שהרי תיכף כשיצאנו ממצרים, עדיין לא ידענו

במה נעבוד את השם עד בואנו שמה" [לשון הפחד יצחק פסח, מאמר מד, אות ד]. ועל כך אמרו במכילתא [שמות כ, ג] "קבלתם מלכותי במצרים... קבלו גזירותי [במתן תורה]", ללמדנו שקבלת המלכות שהחלה ביצ"מ נגמרה במ"ת. נמצא שהיותנו בניו של מקום נשלמה בגמר גאולת מצרים, ואילו היותנו עבדיו של מקום נשלמה במתן תורה. והנה דבריו כאן בנר מצוה באים לבאר את טענת יון "אין לכם חלק באלקי ישראל". טענה זו של יון באה להפקיע מישראל את שייכותם להקב"ה דרך עבודתם בפועל, ועל כך אמרינן "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך", לאמור עמידת יון היא כנגד "קבלו גזירותי". יון מוכיחה ממעשה העגל שאין ישראל ראויים להיות עבדי השם בפועל, ובכך רצונם לעקור מישראל את מתן תורה. לכך כאן בנר מצוה הזכיר שמעשה העגל נעשה בסמיכות למתן תורה, בכדי לבאר את ערעורם של יון על מ"ת, שהוא בבחינת שטר [מ"ת] ושוברו [העגל] בצדו. אך דבריו בבאר הגולה באים לבאר כיצד דרשת חז"ל מוכרחת בלשון הפסוק, והרי הפסוק הזכיר "עולה ובן בטנה", ולא הזכיר כלל ענינה של עבדות. לכן ביאר שם את תואר הבנים של ישראל הנמצא בידינו מגמר יציאת מצרים, ולא הזכיר כלל את מתן תורה והיותנו עבדיו של מקום. ודו"ק. **וכשהרציתי דברים** אלו למו"ר שליט"א הוטבו בעיניו, והוסיף שבהקרבת קרבן יש שני דברים; (א) ההתקרבות שבקרבן. (ב) העבודה שבקרבן. החלק הראשון שייך להיותנו בניו של מקום, ואילו החלק השני שייך להיותנו עבדיו של מקום. דבריו בבאר הגולה נסובים על החלק הראשון, ולכך נקט שם שההקרבה מורה שישראל הם בניו של מקום. ואילו דבריו כאן בנר מצוה נסובים גם על החלק השני, ולכך נקט כאן שההקרבה מורה שישראל הם עבדיו של מקום. והואיל והפסוק שלפנינו עוסק בקירבה שיש לישראל עם הקב"ה ["התשכח אשה עולה"], לכך דבריו בבאר הגולה עוסקים בקירבה זו. אך חוד החנית של יון מכוון הוא כנגד העבדות של ישראל ["אין לכם חלק באלקי ישראל", וכל לשון "חלק" הוא לשון קנין], לכך דבריו כאן בנר מצוה עוסקים בעבדות זו. ודפח"ח.

(222) כמבואר בהערה 208.

(223) יסוד נפוץ בספריו, וכגון בח"א לב"ב צט. [ג, קכב.] כתב: "העלה עם העלול יש בזה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד הצרוף, כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד. ובצד מה הם מחולקים, כי העלה מחולק מן העלול". ובח"א לכתובות צו. [א, קס.] כתב: "כי שתי בחינות יש לתלמיד אל הרב. הבחינה האחת שהתלמיד יש לו צירוף אל הרב, כמו האב והבן שגם

להם יש צירוף ביחד. ובחינה שנית, וזה שזה הרב וזה תלמיד, לכך הוא נבדל ממנו". ובבאר הגולה באר הרביעי [ד"ה וזה כי]: "כי העולם הזה שהוא עלול מן העילה הוא הש"י, 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. 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, שהשם יתברך נבדל מהם מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול" [והובא למעלה בהערה 53]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי כבר התבאר כי יש שתי בחינות שיש לעלול עם העלה; הבחינה האחת, כי במה שהעלול הוא מן העלה, יש כאן צירוף העלה אל העלול, כמו צירוף בן אל האב, ובבחינה זאת יש כאן צירוף גמור. הבחינה השניה, כי במה שזה עלה וזה עלול, העלול הוא נבדל מן העלה, כמו העבד שהוא נבדל מן האדון". וראה שם הערה 37. וכן כתב קודם לכן בנצח ישראל פכ"ג [תפג:], גו"א דברים פ"י הערה 34, נצח ישראל פי"ט הערה 64, שם פל"ח הערה 46, שם פנ"ו הערה 77, תפארת ישראל פל"ה הערה 30, באר הגולה באר הרביעי הערות 1378, 1393, 1421.

(224) אודות שחטא העגל מתייחס לשור, כן נאמר [תהלים קו, כ] "וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב". ונאמר [שמות כט, א] "וזה הדבר אשר תעשה להם וגו' לקח פר אחד בן בקר וגו'", ופירש רש"י שם "פר אחד - לכפר על מעשה העגל שהוא פר". וכתב שם הגו"א אות ב: "אף על גב דפר בן ג' [שנים] ועגל בן שנה [ר"ה י.], לא קשיא, 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. אתה רואה שהם באים לסיני ומקבלים את תורתי, ואני רואה שהם מתבוננים בטטרמולין שלי [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 לשור, ולפיכך היו צריכים פר לחטאת, שעיקר שהיו מכונים לעשות דמות לפר, כי העגל הוא מינו, ועגל בן יומו קרוי שור גם כן [ב"ק סה:], ומין אחד

הוא". וראה ברמב"ן שמות לב, א. ובנצח ישראל פכ"ב [תסח:] כתב: "כי כאשר ישראל עשו את העגל, ובחרו בדמות שור, משום שכל רצונם היה להיות להם אלהים אחרים, ולכך בחרו בדמות שור, שהשור הוא מן השמאל מן המרכבה, שנאמר [יחזקאל א, י] 'ופני שור מהשמאל', ובשמאל השניות, שהרי הימין היא אחת. ואמרו כי השור שהוא בשמאל, אינו דבק באחדות השם יתברך כמו שאר החיות שבמרכבה, מפני שהשור הוא בשמאל. ולכך היו אומרים כי צורה זאת יכולים להשמט מן המרכבה, ולעבוד אותו". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעז.], ושם הערה 87.

(225) "'אל' קשה, ו'אלה' קשה מ'אל'" [המשך לשון הגמרא שם], "דמשום הכי הוסיף הכתוב בהן ה', לרבות ולהגדיל הקישוי" [רשב"ם ב"ב פח:].

(226) לשון הגמרא שלפנינו "ומאי משמע ד'האל' לישנא דקשה הוא, דכתיב 'ואת אילי הארץ לקח'". וכן פירש רש"י [בראשית לא, כט]: "יש לאל ידי - יש כח בידי לעשות עמכם רע. וכל 'אל' שהוא קודש על שם עיזוז ורוב אונים הוא". וכן כתב בשמות טו, יא, "מי כמוכה באלים - בחזקים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח', 'אילותי לעזרתי חושה' [תהלים כב, כ]". וראה רש"י יומא סז: ובגו"א בראשית פ"ב אות יד כתב: "לשון 'אלקים' מלשון חוזק, כמו 'ואת אילי הארץ לקח'". וראה שם הערה 31. וכן הוא בנצח ישראל פ"ה [קכד:], ושם הערה 447. ובביאור המאמר זה, ראה גו"א דברים פכ"ה אות כד [ד"ה אמנם], ושם בהערות.

(227) אך כאשר ישראל עושים רצונו של מקום, אזי אין שום הסרה מה', וכמו שאמרו בילקו"ש האזינו רמז תתקמה "בשעה שישראל עושין רצונו של מקום, הן מוסיפין כח וגבורה, שנאמר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה'". וראה בבאר הגולה, באר הרביעי הערה 808.

(228) פירוש - הפסוק הולך לבאר שאם הקשר בין הקב"ה לישראל היה רק קשר של אב ובן, היה ניתן לומר שיתכן [למרות הקשר האמיץ הזה] שיהיה בו סילוק ופירוד. אך לאמיתו של דבר הקשר הזה הוא מסוג אחר, שאינו בר ניתוק, וכמו שיבאר בהמשך.

(229) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. כגון, בתפארת ישראל פנ"א [תתז:] כתב: "הדבר שהוא מצד העלה, כמו שהיא התורה, שהיא מצד העלה, אם כן איך אפשר שיהיה לדבר זה שנוי", ושם הערה 54. ורש"י [דברים ה, יט] כתב "קול גדול ולא יסף - קולו חזק וקיים לעולם", וכתב על כך בגו"א שם [אות ח]: "ואם תאמר, אם פירושו שקול של הקב"ה שהיה בהר סיני - אותו קול חזק וקיים לעולם, למה צריך לקול זה... יש לומר, דקולו של הקב"ה לא בא בשביל תנועת הפה - דנאמר בזה שהיה באותה שעה ולא אחר כך, אלא

קולו של הקב"ה הוא השפעת התורה מאתו, והוא יתברך נקרא 'מקור חיים' [תהלים לו, י] המשפיע תמיד, רק באותה שעה אזנים כרה לישראל כדי לקבל השפע של הדבור עד שהיו כולם במדריגות הנביאים, אבל קולו של הקב"ה משפיע מאתו החכמה תמיד, זה 'ולא יסף', כי אצלו אין שינוי, רק השינוי מצד המקבלים, והוא יתברך משפיע תמיד, ולפיכך 'קולו חזק לעולם'". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ו [רלה:], נצח ישראל פי"א [רעד:], ושם הערה 21, שם פנ"ח [תתצה.], ובבאר הגולה, באר הרביעי, הערות 587, 810.

(230) מבאר כאן שאין בחירת ישראל מחמת מעשיהם הטובים, אלא בחירה בעצם מצד העילה. וזה יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדרשת שבת הגדול [רה.] כתב: "ונראה שהוקשה... מה שאמר בפרשה זאת [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'', מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם. שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה ואמרה 'לך לך מארצך'. וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו 'ונח מצא חן בעיני ה'' [בראשית ו, ח], ואחר כך כתיב [בראשית ו, יג] 'ויאמר ה' לנח וגו''. וכאן מיד כתיב 'ויאמר ה' אל אברם', מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה [בראשית יב, ב], כמו שתמצא בדבריו. וכבר פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות, כי דבר זה היה להודיע כי הש"י בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר הש"י באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו, כי אם המעשים היו גורמים, אם היה זרעו ח"ו משנים מעשיהם מטוב לרע, כבר בטלה הבחירה הזאת... ודבר זה אינו, כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו מבלי מעשה, ודבר הזה קיים לעולם מבלי שינוי כלל... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים, בטל הבחירה. ואצל בני נח המעשים גורמים. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב סוף רמז שיב], מעלה זו יש בין ישראל לבני נח, דאילו בישראל כתיב [יחזקאל לז, כז] 'והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם'. ואילו בבני נח כתיב [ירמיה ל, כא-כב] 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', עד כאן. הרי לך כי זה הפרש אשר יש בין ישראל לבני נח; דאילו בני נח הם צריכים לקרב עצמם, ואז הש"י מקרב אותם. אבל ישראל, הש"י מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת הש"י לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם והם בניו בעצמם. ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם יתברך ואמר לו 'לך לך מארצך'". וכן הוא בנצח ישראל פי"א [רפה.]. ובגבורות ה' פכ"ד [קג:] כתב: "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 הש"י 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".

(231) רומז בזה גם להבדל שבין "אנכי" ל"אני", וכפי שכתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנו.], וז"ל: "ומה שאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר 'אני ה' אשר הוצאתיך וגו'', נראה כי מלת 'אנכי' מורה על עצם המדבר בכל מקום, כאילו אמר אנכי בעצמי. ובא לומר כי השם יתברך בעצמו הוא אלהי ישראל, ואין השם יתברך אלהי ישראל מצד התואר, רק מצד עצמו יתברך הוא אלהיהם. כי אם היה אלהותו יתברך על ישראל מצד התואר בלבד, ואינו מצד עצמו, הרי התארים הם מצד הפעולות אשר יפעל, והפועל הוא בזמן מיוחד. כי פעם יפעל דבר זה, ופעם יפעל דבר זה. ולפיכך אילו אמר 'אני ה' אלהיך וגו'', היה משמע כי מצד שהוא יתברך רחום וחנון הוא אלוהיהם, ומדה זאת אינו פועל השם יתברך תמיד. ולכך אמר 'אנכי ה' אלהיך וגו'', כי מצד עצמו הוא יתברך אלהיהם, ודבר זה אינו מצד התואר, ולכך הוא נצחי מבלי שנוי. וביארו ז"ל דבר זה בחכמתם, וזה אומרם בפרק אין עומדין [ומביא המאמר שלפנינו אודות "ואנכי לא אשכחך"]... בארו בזה כי ישראל יש להם חבור ודבקות עם השם יתברך בעצמו, ולפיכך אמר הכתוב 'ואנכי לא אשכחך', כי אי אפשר לשכוח אותך אחר שישראל דבקים בו יתברך בעצמו, שהרי בסיני כתיב 'אנכי ה' אלקיך', שדבר זה הוראה כי ישראל מצד עצמו מלכותו עליהם, והוא יתברך דבק בהם מצד עצמו. ומאחר שדבקים בו מצד עצמו, אין שכחה לדבר זה, ולפיכך 'ואנכי לא אשכחך'. רוצה לומר כי מה שמורה עליו מלת 'אנכי', שמורה כי ישראל יש להם דבקות בעצמו יתברך, ולפיכך 'לא אשכחך'... ומכל מקום דבר זה מקהה שיני האומות מכחישי ה', אם נביט שמלת 'אנכי' בכל מקום אשר הוא בא על עצם המדבר, ומורה לך כי מלכותו יתברך מצד עצמו על ישראל, הוא מורה נצחית דבר זה אשר לא תוסר לנצח נצחים". וכן הוא הנצח ישראל פמ"ח [תשצז.]. וכל זה מבואר ברש"י לשבת קה., שאמרו שם "'אנכי' נוטריקון, אנא נפשי כתיבת יהבית", ופירש רש"י שם "'אנכי' - מדלא אמר 'אני'. 'אנא נפשי' - אני בעצמי".

(232) כוונתו לראב"ע [שמות כ, א] בתחילת הפסוק בפירושו הארוך. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [ר.] בשם הראב"ע, וכמובא בהערה הבאה.

(233) לשונו בדרשת שבת הגדול [ר.]: "מה שכתב 'אנכי ה' אלקיך וגו', ובדבר זה נתחבטו מפרשי הפשט, כי לא נזכר בדבור הראשון שום מצוה כלל, רק אמר 'אנכי ה' אלקיך וגו'', וכי בכל מקום שכתוב 'אנכי ה' אלקיך וגו'' הוא מצוה... הכל כמו שהביא הראב"ע ז"ל [בפירושו הארוך] בשמם בפרשת יתרו [שמות כ, א]". וז"ל הראב"ע שם: "ויש לשאול, איך יספר דבור 'אנכי' בעשרת הדברים... והנה איננו מצות עשה, ולא מצות לא תעשה". ובלב שמח מ"ע א [ד"ה ומ"מ] כתב: "יש לנו לדעת, שאם 'אנכי' היא מצוה, היתה ראויה לבוא בדרך ציווי, 'דע' או 'שמע שאנכי ה'', וכיוצא מלשון שיהיה בו הוראה למצוה, כשאר כל מצות עשה 'זכור את יום השבת', 'כבד את אביך כו'', וזולתן אחרות רבות בתורה. אבל לשון זה ד'אנכי כו'' אינו לשון צווי, אלא לשון הודעה וספור. וזאת היתה טענה לקצת החולקים שאמרו שזה הפסוק הקדמה אל עשרת הדברות".

(234) שם ראש פרק לז, וז"ל: "הדבור הקדוש הראשון [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך וגו''. הרבה מבני אדם היה קשה להם עם הדבור הראשון 'אנכי ה' אלקיך', הרי אין זה מצוה כלל. שאם היה מצוה היה לכתוב בלשון צווי 'אנכי אשר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים'. כי מה שאמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', אין כאן מצוה כלל. ולפיכך הרבה בני אדם אשר לא ראו אור החכמה, והיו הולכים אחר סברת לבם, נשענים על דעתם מה שהיה נראה להם, ולא חפשו החכמה במטמוניות חכמים, והיו אומרים כי התחלת עשרת הדברים הוא מן [שם פסוק ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים'. והיו נותנים סברות בדויות למצא עשרת הדברים. זה אמר כי 'לא יהיה לך' ו'לא תשתחוה להם' [שם פסוק ה] הם שנים [רמב"ן לשיטת הבה"ג בהשגותיו לסה"מ לרמב"ם, מ"ע א]... ויש שהיו אומרים [ראב"ע דברים ה, טז] כי 'לא תחמוד בית רעך' ו'לא תחמוד אשת רעך' [שם פסוק יד] הוא לשנים. ובודאי אין חמדה לפירוש הזה, ואין להזכיר דברים כאלו". והרמב"ן בהשגותיו לספר המצות לרמב"ם, מ"ע א, הביא שכן דעת בעל הלכות גדולות שאין למנות דבור "אנכי" כמצות עשה. וכן כתב הראב"ע דברים ה, טז, וז"ל: "דע כי דעת כל הקדמונים כי הדבור הראשון הוא 'אנכי'... רק הישר בעיני שמלת 'אנכי' איננה מהעשרה".

(235) כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקלד:], וז"ל: "אבל בודאי הדבר הברור כי 'אנכי ה' אלקיך' הוא הראשון. ופירושו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולכך לא תכפור בי לומר שאיני אלקיך ח"ו. ומה שלא אמר 'אנכי אהיה לך לאלקים', כי היה זה משמע כי מצוה זאת כמו שאר מצות, כמו שאמר 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות. אבל 'אנכי ה' אלקיך', אף אם לא

יקבל אותו האדם לאלוה, הוא אלקים שלו, והוא מלכו מצד עצמו. וכמו שאמר הכתוב על אותם שרצו לפרוק עול של הקב"ה שלא יהיה הוא יתברך מלך עליהם, על זה אמר [יחזקאל כ, לג] 'חי ה' אם לא בחמה שפוכה [אמלוך עליכם] וגו''. וכדי שלא יטעה האדם בטעותו לומר כי אפשר שיפרקו עולו מהם, וכמו מלך בשר ודם יכולים העם לפרוק עולו מאתו, עד שאינו מלך עליהם, אמר בלשון הזה 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כלומר שעל כל פנים אני ה' אלקיך מצד עצמי. ואילו אמר 'אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים', היה משמע שאפשר להם לעבור ולפרוק עולו מאתם, כי הוא אלקיהם מצד הפועל כאשר מקבל אותו לאלקים, אבל לא מצד עצמו. לכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הוא אלקיהם מצד עצמו, לא מצד הפועל". וכן כתב בבאר הגולה באר השלישי [ד"ה אבל], וז"ל: "כי הוא יתברך ויתעלה אלקים של ישראל מצד החיוב. כמו שאמר [יחזקאל כ, לג] 'כי בחמתי ובאפי אמלוך עליכם'. כי השם יתברך הוא אלקים לישראל על כרחם... 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 וסלוק. אבל דבר זה מצד העלה, הוא השם יתברך. לכן אין לומר שיהיה בדבר זה שום צד אפשרות הסרה, כי לא היה זה מרצון ישראל... ולפיכך 'אנכי ה' אלקיך' הוא ראשון לכל הדברות, כי דבר זה קודם לכל, כי הוא דבר מחויב, אי אפשר שיהיה רק כך... ואתה הבן וראה, כי בדבור הראשון כתוב 'אנכי ה' אלקיך', לא אמר 'תקבל אותי לאלקים', שאז היה דבר זה תולה בישראל. אבל אמר 'אנכי ה' אלקיך' על כרחך ועל אפך. אבל הדבור השני, שהוא מצד ישראל, אמר 'לא יהיה לך'. וכבר בארנו זה בחבור תפארת ישראל". ובדרשת לשבת הגדול [ר.] כתב: "אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', רוצה לומר כי על כל פנים כך הוא האמת, כי הוא יתברך אלקי הכל, וכך הוא האמת. ולפיכך תעשה זה גם כן להכניע עצמך, שאם לא תעשה זה, תעשה נגד האמת, והאדם יש לו לעשות האמת... ואין הדבר דומה למלך בשר ודם, כי אינו מלך מצד עצמו, רק על ידי האדם שמקבל מלכותו. אבל הקב"ה, בין יקבלו מלכותו או לא יקבלו עליהם, הרי הוא מלך עליהם מצד עצמו... כי אם ח"ו ישראל היו מבקשים לפרוק עול, וכי לא היה השם יתברך מלכם, הלא הוא מלכם, וכמו שכתוב [יחזקאל כ, לג] 'העולה על רוחכם היו לא תהיה וגו' אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם'. ולפיכך אמר 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', וכיון שכך הוא שאני אלקיך, שעל כל פנים אני מלכך ואלקיך, תעשה כמו שהוא האמת". ושם [תקלו:] כתב הסבר נוסף לכך שנאמר "אנכי" כעובדה ולא כציווי.

(236) שנאמר "אנכי" לא בלשון ציווי, כי מלכותו על ישראל מצד העילה.
(237) פירוש - לא היתה לישראל דעת עצמם, אלא ה' הוא מלכם על אפם וחמתם.
(238) כן כתב בנצח ישראל ר"פ יג: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך, וכמו שמעיד עליהם השם של 'ישראל' שחתם השם בשמם, כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם. אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל. כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה', כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם. אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ט [תלז.].
(239) בבאר הגולה באר השלישי [ד"ה אבל] כתב כדבריו כאן, אך במקום להביא ראיה מ"נעשה ונשמע", הוכיח דבריו מכפית הר כגיגית, וכלשונו: "כי אני מלככם ואלוה שלכם, [ולכך] כפה עליהם הר כגיגית [רש"י שמות יט, יז], כי הראה להם כי הוא יתברך מלכם על אפם ועל חמתם, וכמו שפרשנו, ודבר זה אינו כלל מצד ישראל". ואם תאמר, אם כ"כ מונח ב"נעשה ונשמע", מה הצורך היה בכפית הר כגיגית [שבת פח.]. שהרי כך הקשו תוספות שם, 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 ה"נעשה" ל"נשמע" שאלו. והביאור כדברי המהר"ל כאן, שבעצם מעשה הקדימה מונחת הכפיה של מתן תורה. וא"כ כיצד נבאר שהכפיה של מ"ת מתבטאת רק בכפית הר כגיגית, ולא בהקדמת "נעשה" ל"נשמע". ואולי י"ל, שאע"פ שבהקדמת "נעשה" ל"נשמע" 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 קובע כלל.

(240) אמנם בגמרא הביאו מחלוקת בענין תואר "בנים", שאמרו [קידושין לו.] "בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים, אתם קרוים בנים. אין אתם נוהגים מנהג בנים, אין אתם קרוים בנים, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר, בין כך ובין כך אתם קרוים בנים". ומתבאר שדבריו כאן הם כדעת רבי יהודה. וכן ביאר בנצח ישראל פי"א [ערה:], וז"ל: "ובארו בזה כי לדעת רבי יהודה כיון שבשם 'בנים' הצירוף היותר שיש לישראל אל אביהם שבשמים, אם אין עושים מעשה בנים אין ראויים הם לשם הזה, שכבר בטל השם הנכבד הזה. ולדעת רבי מאיר אינו כך, כי שם 'בן' נאמר על שהוא יתברך אב ועלה לישראל, ואם ישראל סרו ופרשו מן אביהם, זהו מצד העלול עצמו, אבל מה שהוא יתברך עלה להם, לדבר זה אין הסרה כלל, כי אין ההסרה שלהם רק מצד העלול עצמו, ולא מצד העלה. לכך בכל ענין נקראו 'בנים'".

(241) כי אם הוא מחויב, בהכרח שאינו מצד המקבל, אלא מצד העילה, "כי דבר שהוא מצד המקבל, כל מקבל אפשרי מצד עצמו, וכיון שהוא אפשרי מצד עצמו, אפשר שיהיה הסרה וסלוק" [לשונו בבאר הגולה, באר השלישי (ד"ה אבל), ושם הערה 143.]

(242) ונראה לבאר יסוד זה [שהבחירה בישראל היא מצד העילה], הנה ידוע מאמרם ז"ל ש"קודשא בריך הוא אורייתא וישראל - חד" [זוה"ק ח"ג עג.]. אחד מהגילוים של ה"חד הוא" נמצא בענינינו, והוא שהצד השוה בין "קוב"ה אורייתא וישראל" שיש בכל אחד ואחד מהם את אותן שתי בחינות; בחינת הנותן, ובחינת המקבל. ונתחיל באורייתא; בתפארת ישראל פמ"ג [תרסב:] כתב: "ראוי לך לדעת ההפרש שיש בין משנה תורה... ובין שאר התורה... כי התורה שנתן השי"ת לישראל יש בה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד השי"ת אשר הוא נותן התורה. הבחינה השנית מצד ישראל המקבלים את התורה... ולפיכך התורה כולה חוץ ממשנה תורה שהוא חומש אחרון, ראוי שימצא בה הבחינה מצד הנותן, כי המקבל מקבל בסוף כאשר גמר הנותן את גזרת דבריו, ואז המקבל מקבל, ולפיכך נקרא משנה תורה כאילו היה דבר מיוחד שהוא מצד המקבל". וראה שם בהערות. **וכן מצאנו** לגבי קוב"ה, שיש בו בחינה כיצד שמתקבל אצל המקבלים, ויש בו בחינה לכשעצמו, וכפי שכתב בגו"א שמות פ"ג אות ב: "כאשר ישראל בצרה אין מלכותו בשלימות... וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות... אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העוה"ז, כי ישראל הם בעוה"ז... אבל עצם כבודו - 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב]". **וכאן מגיע** חידושו של המהר"ל הקובע שאף בצלע השלישית [ישראל] יש בה את אותן שתי בחינות; יש "ישראל" מצד המקבלים, ויש "ישראל" מצד

הנותן. וכאשר הקב"ה בחר בישראל, הרי בחירתו חלה על חלקו של הנותן הנמצא בישראל. חלק זה אינו תלוי במעשיהם של ישראל, אלא הוא חלק אלוק ממעל הנתון בישראל. ואע"פ שהחלק של המקבל בישראל קשור ואדוק במעשיהם של ישראל, מ"מ החלק הנותן בישראל מופקע ממעשיהם של ישראל. לפיכך, אין בחירת ישראל באה כתוצאה מזכויותיהם, אלא היא פועל יוצא של רצונו יתברך, בהתאם לחוקים שביקש להשליט בעולמו. מעתה מחשבתו והנהגתו של הקב"ה בבריאה, יתבטאו על ידי האומה שבחר לו שתשמש כנושא כליו בעולם, ושבאמצעותה תתבצע מטרת הבריאה. ועל אופן בחירה זה ביאר המהר"ל שהוא אינו בר הסרה, מחמת שבחירה זו שייכת לקוב"ה בינו לבין עצמו. וראה בנצח ישראל פי"א הערה 117, ובבאר הגולה באר השלישי הערה 142, ובבאר הרביעי הערה 522. ועיין עוד בשפת אמת סוף פרשת במדבר [תרס"ד].

(243) כמבואר למעלה הערות 208, 224. ובסנהדרין קב: אמרו על אחאב הרשע שאין לו חלק באלקי ישראל. וכתב על כך בח"א שם [ג, רלח:], ש"אין לו חלק באלקי ישראל" פירושו שלא היה נכנס כלל תחת רשותו של הקב"ה, שיצא מרשות השם יתברך לגמרי. וכך היוונים מוכיחים מחטא העגל, שנעשה בראשיתם של ישראל, שישראל יצאו לגמרי מרשות הקב"ה, מחמת שהתחלתם מורה על מהותם.

(244) בב"ק ב: היתה הו"א לומר שרק קרן תלושה תהיה קרן תמה, אבל קרן מחוברת תהיה מועדת מתחילתה, ופירש רש"י שם "דאורחיה הוא, אימא כולה מועדת היא, אפילו בתחילה, ומשלם נזק שלם". וביאורו, הואיל והקרן המחוברת היא מהשור עצמו, הרי היא נדונת כאורחיה וכרגל, ששייכת לשור עצמו.

(245) פירוש - הכתב מתייחס למה שהוא נכתב עליו, וכמו שכתב בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.] "השכלי דומה לאבן, בשביל חוזק השכל, לכך מדמה אותו כאבן. ומפני כך נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על האבן, מפני שהשכל דומה לאבן שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקוים" [וראה להלן הערות 385, 386]. ולכך המלים "אין לכם חלק באלקי ישראל" מתייחסות לקרן השור. שכשם שהמלים מורות שחטא העגל הוא עצמי לישראל [עד שהוא מביא ל"אין לכם חלק באלקי ישראל"], כך הקרן שעליה נכתבו מלים אלו מיישך שייכי לזה, והקרן היא דבר עצמי הבא מן השור.

(246) פירוש - יש עוד מאפיין לקרן, שמלבד שהוא בא מהשור בעצם, הוא גם קשה וחזק. ובנצח ישראל פ"ז [קסו:] כתב: "הקרן הוא לשון חיזוק, שנאמר [דברים לג, יז] 'וקרני ראם קרניו'". ופירש הראב"ע שם "וקרני ראם - בכח". ובהמשך שם בנצח ישראל [קעה:] כתב: "כי הקרן הוא חוזק ותוקף, כמו שנקרא [בראשית יד, ה] 'עשתרות קרנים',

על שם החוזק והתוקף". וראה שם הערות 37, 122. וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש קרן: "רוצה לומר תוקף". ובגו"א דברים פ"א אות טז כתב: "קרנים מורה על חוזק, שתוקף הבהמה בקרנים". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכ.] כתב: "כי קרן שהוא ראוי אל החתוך... והוא דבר חזק מאד".

(247) כמבואר למעלה בהערה 184, שקשיות ערפם של ישראל מורה על מהותם, שאינם אנשי חומר, אלא אנשי צורה.

(248) הרי שעלתה מחשבה להשמיד את ישראל מחמת קשיות ערפם שגרמה לחטא העגל. מוכח מכך שמדובר בחטא עצמי לישראל, שאל"כ לא היה עולה על הדעת להשמידם על חטא שאינו מורה על עצמיותם.

(249) פירוש - היוונים לא הבינו שבחירת ישראל היא מצד העילה, ואינה מצד העלול, ולכך אין בחטאי ישראל בכדי להפקיע בחירה זו. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [רצט.], וז"ל: "ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב מצד העלה. ואם יאמר האומר כי דבר זה היה לו בטול והסרה מצד החטא אשר היה בישראל. דבר זה אינו, כי מאחר שהיה הבחירה מצד השם יתברך, אשר הוא העלה, אין בטול לדבר זה מצד חטא העלול כלל. ודבר זה בארו חכמים באמונתם במסכת ברכות בפרק אין עומדין [לב:], 'ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני' [ישעיה מט, יד], אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, עזבתני שכחתני. 'התשכח אשה עולה וכו'' [שם פסוק יד]. בארו בעומק חכמתם כי אין שכחה לדבר זה, אחר שמתחייב מצד העלה יתברך מציאות של ישראל, והבחירה בהם מצד העלה, לכך אין חטא שהוא בעלול מבטל הבחירה שהוא מצד העלה". וצרף לכאן את הפסוק [ישעיה מג, כה] "אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך למעני וחטאתיך לא אזכור".

(250) כפי שאומרים ב"על הנסים": "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך". וראה למעלה הערות 197, 198.

(251) כמבואר בדרוש על המצות [מח:] שמלכות רביעית החריבה את הבית, משעבדת ישראל במסים וארנונות, גוזרת הריגה ושריפה, ומגרשים ישראל ממקום למקום. וכן גזרו על שריפת התלמוד, וכידוע.

(252) כפי שכתב בנצח ישראל פ"ז [קסו.]: "קדושת ירושלים לא לקחו רומי, כי קדושתה לא לקחו, רק שנאבד ונחרב, אבל אין לקיחה בזה אל אדום, כי אין ראויים לקדושתה שיקחו מהם. ואף כי משלו בה זרים, לא לקחו ולא ירשו קדושתה, אשר הוא שייך לישראל". וראה שם הערה 36. וכן שם בפרק טז ביאר שעשו נטל מיעקב המעלות הנראות בעוה"ז, אך לא את העניינים האלקיים הנבדלים.

(253) להלן [ד"ה אמנם מלכות רביעית].

(254) באגרת תימן לרמב"ם [ד"ה דעו שזאת] כתב על שני סוגי ההתנגדות שיש לאומות כנגד ישראל, וז"ל: "מפני שיחד אותנו הבורא במצותיו ובחוקותיו, והתבארה מעלתנו על זולתנו... קנאונו הגוים כולם על דתנו קנאה גדולה... לערער עלינו שטנה ואיבה, ורצונם להלחם ולעשות מריבה עמו... ואין לך זמן מאז שנתנה לנו תורה זו עד זמננו זה, שכל מלך עובד ע"ז... שאין תחלת כוונתו ודעתו לסתור תורתנו, ולהפוך דתנו באונס, בנצחון ובחרב, כמו עמלק וסיסרא... הנוע [הסוג] השני, הם המחודדים משאר מלכיות, והחכמים מיתר הלשונות, כמו ... היוונים, שאלו כמו כן שמו כוונתם לסתור דתנו ולהפר תורתנו בטענות שטועניים עליה ובקושיות שמחברים, ומגמתם בכל זה; להפר התורה ולמחות עקבותיה בחבוריהם, כמו שהתכוונו האנסים במלחמותיהם". ובספר אור הנר לגרי"א ווינטרויב שליט"א [עמוד לח] כתב: "בדבריו [של המהר"ל] מבואר שהיוונים התנגדו לכח החכמה של כנסת ישראל. ועיקר הניגוד היה למעלה אלקית שבהם. פירוש, כי כח השכל שנתחדש בבריאת אדם [וכפירוש רש"י על 'בצלמנו כדמותנו' (בראשית א, כז), יעוין שם], הוא בשביל שכח זה מסוגל להכיר בוראו, ועל ידי זה להדבק בו... ומכיוון דעילוי שכלה של כנסת ישראל הוא מה שמהותה הוא בצלם אלקים, וכפירוש רש"י הנ"ל, על כן היה ניגודם [של יון] למעלה אלוקית שבהם. כי חכמת כנסת ישראל היא חכמה אלקית, ושלהם רק חכמות טבעיות לבד, ובזה הוא קנאתם".

(255) למעלה [ד"ה אמנם כאשר].

(256) ראה הערה 129.

(257) כוונתו לשמונה פרקים לרמב"ם, שכתבם בפירוש המשניות שלו, קודם למסכת אבות. ושם בתחילת פרק א כתב בשם הרופאים: "יש לה [לנפש] פעולות רבות חלוקות, יקראון קצת הפעולות ההן נפשות... ויחשוב בעבור זה שיש לאדם נפשות רבות, כמו שחשבו הרופאים... שהנפשות שלש; טבעית, וחיונית, ונפשית, ופעמים שתקראנה כחות וחלקים, עד שיאמר 'חלקי הנפש', וזה השם יעשוהו הפילוסופים הרבה פעמים". וראה רמב"ן [בראשית ב, ז] שכתב: "ודע כי המתחכמים במחקר, חלקו באדם, מהם יאמרו כי באדם שלש נפשות, נפש הגדול כצומח... נפש התנועה... והשלישית הנפש המשכלת... נראה שדעתו [של אונקולוס] כדברי האומרים שהם בו נפשות שונות". וראה בפירוש המילות הזרות בסוף ספר מו"נ, אות נו"ן, "נפש המדברת".

(258) כמו שכתב הרמב"ם בעצמו 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.

(259) בדר"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". ושם פ"ד מכ"ב [רד:] כתב: "דע לך כי האדם שהוא בעל חי יש לו נפש, והנפש הזאת יש לה כחות מחולקות שפועלת באלו כוחות פעולות מחולקות... וכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכתא הזאת בשם ראש הרופאים... שהנפשות שלש... והוא ז"ל כתב שאין הדבר כך שיהיה לאדם ג' נפשות, אבל הנפש היא אחת, רק שיש לה כחות מחולקות". ובנצח ישראל פ"ד [סד:] כתב: "אין הנפש מחולק, שיהיה ג' נפשות לאדם, כמו שהיו חושבים קצת בני אדם, כמו שסיפר עליהם הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים למסכת אבות. אבל הנפש אחת, רק שמתפרדים ממנה כוחות מחולקות, כל אחד ואחד במקומו הראוי לו. והנפש היא כח אחד, רק כי יש כאן ב' בחינות בנפש; הבחינה האחת מצד הכוחות של הנפש, שהם ג', והם מחולקים. הבחינה השנית מצד הנפש בעצמה, אשר ממנה כל אלו החלקים שהם ג'. וכנגד זה היו שני מקדשים; מקדש ראשון נגד הנפש במה שיש בה כוחות מחולקות, והם שלש. אבל בית המקדש שני נגד הנפש בכללה, לא מצד שיש בנפש ג' כחות מחולקות, רק הנפש במה שממנו כל שלש".

(260) בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], דרוש לשבת תשובה [עח:], גבורות ה' פס"ו [שז.], תפארת ישראל פנ"ד [תתמב.], ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

(261) אודות שהאדם נקרא "חי מדבר", וזהו מהותו וצורתו, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עז:], וז"ל: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים,

ודבר זה לא יתכן". וראה בבאר הגולה באר השלישי הערה 183. ובדר"ח פ"א מי"ז [נה:] כתב: "כח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם 'חי מדבר'". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.] "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן בדר"ח פ"ו מ"ח [שח.] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ובעוד הרבה מקומות. ועוד עיין בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב: 'חי משכיל'. ואני נמשכתי אחריהם".

(262) לשונו בהספד [סוף קפ]: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו".

(263) אודות שהנפש היא הפועלת, כן נתבאר למעלה בהערה 148.

(264) לשונו בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.]: "כי לשון הרע הוא ע"י אלו ג'; וזה כי הדבור הוא ע"י הלשון, שהלשון כלי גופני. וצריך לזה כח נפשי, שהוא פועל הדבור בכח הנפש החיוני. והדבור צריך אליו השכל, כי כאשר אין לתינוק השכל, אינו יודע לדבר. והבהמה אין בה דעת, אינה מדברת, ונקרא 'שכל הדברי'. ולכך חטא הלשון הרע... הוא על ידי גוף ונפש ושכל". ובח"א לזבחים פח: [ד, סח.] כתב: "הרביעי מה שפועל האדם ע"י שלשה אלו חלקים. כי ע"י כל אלו שלשה הוא אדם, והאדם יש לו נפש המדברת, וזהו גדר האדם שיש לו הדבור. והדבור, האדם פועל ע"י כל אלו שלשה; כי אין הדבור בלא שכל האדם, שהרי הבהמה שאין בה דעת, אין בה הדבור. והדבור צריך שיהיה ע"י כח הנפש שפועלת תנועות הלשון, שהדבור על ידו. ונעשה הדבור ע"י גוף, הוא הלשון בו נעשה הדבור. לכך כאשר חוטא האדם בלשון, שהוא מדבר לשון הרע, הוא עושה חטא ע"י כל החלקים... כי האדם עצמו הוא חי מדבר, אשר הוא כולל כל החלקים. ולפיכך תרגם אונקלוס [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', שזה נאמר על כלל האדם, אמר 'והוה נפש דאנשא לרוח ממללא', כי נפש המדברת היא כל האדם". וראה להלן הערה 386.

(265) לשון העמדה שנקט לגבי ארבע המלכיות נתבארה למעלה בהערה 20.

(266) כמבואר למעלה [ד"ה ואלו ד', וד"ה אמנם כאשר], ושם הערות 115, 116.

(267) בעוד שכאן ביאר שהמלכיות עומדות כנגד חלקי האדם, הרי בנצח ישראל פי"ח [תח.] הוסיף כי בכך ישראל ישתעבדו בכל חלקיהם לאומות, וכלשונו: "וזה כי השם יתברך גזר על ישראל עד שהיו משועבדים תחת האומות בכל חלקיהם. כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו. ואלו החלקים אין זה כזה, אלו הם שלשה חלקים שיש באדם, והאדם כלול משלשה חלקים אלו. הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית - מצד כלל האדם. ולכך השם יתברך שיעבד אותם בד' מלכיות. כי ג' מלכיות - לשעבד אותם בג' חלקי האדם, ומלכות רביעית כנגד כלל האדם, שיש בו אלו ג', וכל אחד בחינה מיוחדת... כי ג' מלכיות הראשונות הם כנגד שלשה חלקי האדם, ומלכות רביעית נגד האדם בכללו, שהוא כולל שלשתן יחד". ומעתה יוסיף לבאר כיצד המלכות הרביעית שקולה כנגד שלש מלכיות ראשונות. **ומדבריו כאן** מתבאר שישנה זיקה בין מלכות רביעית לבין דיבורו של אדם, ששניהם מקבילים להדדי. ובספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק זצ"ל, עמוד פב נכתב: "אותו כתב הטרוניא ["תדעל מלך גוים" (בראשית יד, א) ודרשו חכמים (ב"ר מב, ד) שמלכות זו עומדת כנגד מלכות רביעית "שהיא מכתבת טירוניא מכל אומות העולם", וראה רמב"ן בראשית יד, א] המשתלח מרומא, מרכז הנצרות, היא ההסתה וההדחה המתפשטת העולם... הלא עיקרה של הסתה אינה אלא בפה. ובאמת, בזה נמצא יחוד של בני עשו. שבעוד שגם בני ישמעאל הפיצו דתם, האיסלם, במדינות שונות, השתמשו הם בכוח החרב, הנה הנוצרים חידשו גם אופן אחר להפצת דתם, דרך הפיתוי הפה, דהיינו מיסיונרים. ורשת המסיון של הנצרות נטושה ומתפשטת למרחקי ומרחבי עולם. הארס והטרוניא של הסתת פיה נשלח לכל האומות". ועל אבי האומה הזאת נאמר [בראשית כה, כח] "ציד בפיו", ופירש רש"י שם "שהיה צד אותו [את יצחק] ומרמהו בדבריו".

(268) בנר מצוה הוצאת מכון המהר"ל, כתבו בהערה 90 בזה"ל: "יש לדייק מלשון הקרא שההשחתה של שאר המלכיות מוגדרת בצורה של חיה מסויימת, מה שאין כן השחתת אדום מתוארת בצורה סתמית של 'כל היוצא ממנו יטרף'. והדברים מתאימים להסברו שאדום הוא מלכות הכוללת כל התכונות, ואינה מוגבלת לתכונה אחת". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלב.], וז"ל: "קרא אותה [מלכות רביעית] 'חיה' סתם, כי כל ג' מלכיות הראשונות יש להם שם מיוחד; שהרי קרא האחת ארי [דניאל ז, ד], שניה דוב [שם פסוק ה], שלישית נמר [שם פסוק ו]. ואילו חיה רביעית אמר [שם פסוק ז] 'וארו חויא עזה אחר' בלבד... ומה שקרא הכתוב מלכות רביעית סתם חיה, כי הארי והדוב

נקראו חיה, ומפני כי בכח מלכות רביעית כח ארי וכח דוב, לכך נקרא בשם 'חיה' סתם". וכן בהערה הקודמת הובאו דברי חכמים שמלכות רביעית נקראת "מלך גוים" סתם, ולא על שם אומה מיוחדת.

(269) זהו המשך המדרש שם, שמביא את הפסוק הזה מדניאל.

(270) לשון הרד"ל שם [אות יט]: "צריך לומר מעמדת פנים בגזרותיה, ופירושו מעיזה פנים, ולכן משולה בנמר, כמו שאמרו [אבות פ"ה מ"כ] 'עז כנמר'"

(271) "בלילה מיוחדת ראה ממשלת אדום" [מתנות כהונה שם].

(272) "יותר משלשתן" [מתנות כהונה שם].

(273) לשון הפסוק במילואו הוא "ואתה בן אדם הנבא והך כף אל כף ותכפל חרב שלישתה חרב חללים היא חרב חלל הגדול החודרת להם", "ואותה נבואה נאמרת על אדום, וכתיב 'כף אל כף', להורות שמלכות אדום יהיה כמו ג' הראשונות לה" [מתנות כהונה שם], ומוכח דלא כרבי שמעון בן לקיש.

(274) "ומשני 'ותכפל' כתיב, שתהיה כפולה ויתירה עליהם" [מתנות כהונה שם].

(275) כפי שפירש רש"י בדניאל [ז, ז], והובא למעלה בהערה 15.

(276) במלכות רביעית.

(277) "טובים השנים מן האחד וגו' כי אם יפול האחד יקים את חברו ואילו האחד שיפול ואין שני להקימו" [קהלת ד, ט-י]. ובקה"ר שם דרשו "'טובים השנים' איש ואשתו, 'מן האחד' זה לעצמו, וזו לעצמה". ובסוטה לד. אמרו "גמירי דטעונא דמדלי איניש לכתפיה, תילתא דטעוניה הוי", ופירש רש"י שם "דמדלי איניש אכתפיה - שהאדם עצמו מגביהו על כתיפו, ואין אחר מסייעו. תילתא דטעוניה הוא - אינו אלא שליש משאוי שנושא כשמטעינו אחר". לאמור, כאשר אחר מסייעו, אין הכובד יורד לחצי משאוי, אלא לשליש משאוי. וראה גו"א ויקרא פכ"ו אות יב. ובנצח ישראל ס"פ יח [תיא:] כתב: "ריש לקיש אמר שהיא קשה משלשתן, דעתו כי כאשר מתחברים השלשה יחד, כמו שהיה אצל מלכות רביעית שהיה בו כל השלשה, וכאשר כל השלשה ביחד 'איש את רעהו יעזורו' [ישעיה מא, ו], והוא יותר קשה מן השלשה אשר הם מחולקים כל אחד לעצמו".

(278) כי אע"פ שבעניני הגשם נוהג הוא הכלל שהשלם שוה לחלקיו, מ"מ בענינים נבדלים קיי"ל שהשלם הוא יותר מחלקיו [שמעתי מהגר"י דיוויד שליט"א].

(279) כמבואר בהערה 273.

(280) כן כתב בנצח ישראל פ"ו [קנב:], שהפסוק הזה מיחזקאל מורה שמלכות רביעית שקולה כנגד שלש מלכיות ראשונות.

(281) ומפרש "ותכפל" "שיהיה מכה שני פעמים כף על כף" [לשונו למעלה]. אמנם המפרשים ביחזקאל שם פירשו "ותכפל" "שהחרב השלישית תהיה כפולה ומרובה משתי החרבות שעברו" [לשון מצודות דוד שם, וראה רד"ק שם].

(282) פירוש - מחמת שהמלכות הרביעית היא הכל, לכך היא מבקשת הכל, ושוללת את מציאותם של אחרים. וכן ביאר בדר"ח פ"ג מ"ב [קיד:] את דברי המשנה שם "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו", וז"ל: "ואמר [סנהדרין לז.] לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם. וזה מצד ציור העולם ראוי שיהיה האדם נברא יחידי [וקודם לכן האריך לבאר זאת], א"כ אדם אחד הוא כל העולם, ולא כמו שאר הנבראים שאין בכל אחד הכל, כמו שהוא אצל האדם. ועל זה אמר בכאן כיון שכל אדם הוא כל העולם, עד שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו, 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... וכל אחד בולע את רעהו חיים. כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא... שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולא יהיה נמצא בריה בעולם עד שהוא יהיה יחידי". וכן ביאר באור חדש [סח.].

(283) כמבואר למעלה [ד"ה לפיכך ישן], ושם בציונים 151, 153, שחשיבותו מתבטאת בשלטונו. ובח"א לגיטין נו: [ב, קה:] ביאר שנבוכדנצר החריב את הבית כדי לכבוש את ישראל, והוסיף: "לא היה נבוכדנצר הרשע מתנגד אל קדושת בית אלקינו... ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב. ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים".

(284) ועוד אמרו "גאה שבחיות הוא אריה" [שהש"ר ג, יט]. וראה גו"א בראשית פ"ז אות כז שביאר שנח הוכש על ידי ארי [רש"י בראשית ז, כג], ש"כיון שהיה נח צדיק גמור, אין הקב"ה מוסר את הצדיק ביד בהמה וחיה... ואם כן יש לומר [אם בכל זאת נח הוזק ע"י חיה] כי בריה חשובה היה, והוא ארי שהכישו". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] ביאר מדוע נבוכנצר נמשל לאריה, ושם הערה 30.

(285) לשונו בגבורות ה' פ"ח [נא.]: "מלכות בבל לא היה רוצה רק לשעבד אותם בגוף, כדכתיב [ירמיה כז, יב] 'הביאו עצמכם בעול מלך בבל וחיו'. ולא תמצא שהיה נבוכדנצר

חפץ רק עול על ישראל, ולפיכך לא היה שיעבוד של מלכות רק בגוף... ולפיכך מלכות בבל נקרא 'אימה' [בראשית טו, יב, עפ"י ב"ר מד, יז], שזהו מורה חשיבות, שאימתו מוטלת על אחר, ואין החשוב מבקש רק שררה".

(286) רש"י שמות יט, ד "הנשר הזה אינו מתירא אלא מן האדם שמא יזרוק בו חץ, לפי שאין עוף פורח על גביו". וכבר נתבאר למעלה [הערה 155] שעליונותו של הנשר מורה על שלטונו, שאימת העליון נתונה על התחתון.

(287) פירוש - חזה הפסל וזרועותיו היו מכסף, וכמובא למעלה הערה 122.

(288) כמבואר למעלה [ד"ה ואמרו בפרק], ושם הערות 161-169.

(289) והכסף מורה על התשוקה, שהוא מלשון "נכסוף נכספתה" [בראשית לא, ל]. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.], וז"ל: "'אוהב כסף לא ישבע כסף'... ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף, שהוא נכסף ואל ישבע ממנו... שיש לו כוסף לקנות ממון רב מצד אהבת העושר, שאוהב ממון ונכסף אליו, ועל שם זה נקרא 'כסף', לשון נכסף".

(290) כמסופר במסכת תמיד [לב:] שאלכסנדר מוקדון כבש את מדינת אפריקי, והגיע עד לפתח של גן עדן. ושם בח"א לתמיד [ד, קמח.] ביאר זאת, ויובא בהערה 310. וראה בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח:].

(291) "בשביל העזות שיש במלכות שלישית, ראה מלכות שלישית של נחושת, מפני שהיא עזה, שנאמר [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'" [לשונו להלן]. ואודות השייכות בין עזות לנחושת, הנה אמרו חכמים [תענית ז:] "אין הגשמים נעצרים אלא בשביל עזי פנים", וכתב על כך בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] בזה"ל: "ומה שאמר שאין גשמים נעצרים אלא בשביל עזי פנים שבדור, ר"ל מפני כי מצחם נחושה, כדכתיב [ירמיה ג, ג] 'וימנעו רביבים ומלקוש לא היה ומצח אשה זונה היה לך'. כלומר כמו שהיה לך מצח אשה זונה, דהיינו עזות מצח, והמצח שהיא עזות דומה לנחושת, שנאמר 'ומצחך נחושה', ולפיכך השמים שעל ראשך יקוים בהם מה שכתיב [דברים כח, כג] 'והיה 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... וכאשר יש בדור עזי פנים, והם נוטים למדת העזות והקושי, ואין העז פנים מקבל התפעלות כמו שאמרנו למעלה ממדת העזות, וכך השמים שהם משמשים להוריד מטר, הם אל האדם כמו נחושת, ואינם מקבלים התפעלות... ולפיכך אין הגשמים נעצרים אלא בשביל עזי פנים שבדור".

(292) כמבואר למעלה [ד"ה וזה שראה], ושם הערות 177-183.
(293) אודות שברזל מורה על ההשחתה, כן יבאר יותר בסמוך [הערה 317]. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכז.] כתב: "מפני שהאומה הזאת [רומי] כל כחה להרוג ולשבר, וכמו שאמר דניאל על החיה הזאת, שאמר עליה 'ומלכי רביעאה תהוי תקיפאה כפרזלא'... כי כח המלכות הזאת אינו רק להשחית ולהפריד העולם, שיש לו כח ברזל המקצץ", ושם הערה 60.
(294) כמבואר למעלה [ד"ה לפיכך יש, וד"ה והמלכות שאחריו], ושם הערות 156, 171.
(295) כידוע שזהו ההבדל בין חנוכה לפורים, וכפי שכתב במשנה ברורה סימן תרע סק"ו: "שלא קבעום [ימי חנוכה] למשתה ושמחה, אלא להלל ולהודות. ונראה הטעם דלא קבעו כאן לשמחה כמו בפורים, כי בפורים היה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות, שהוא בטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות, שאפילו המירו דתם ח"ו, לא היה מקבל אותם. לכך כשהצילם הקב"ה ממנו, קבעו להללו ולשבחו יתברך גם כן ע"י משתה ושמחה. מה שאין כן במעשה דאנטיוכוס, שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד, רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם, [כמו שאנו אומרים 'להשכיחם תורתך ולהעבירם מעל חוקי רצונך'], ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם, ולהעלות להם מס וחוזרין לאמונתם ח"ו, לא היו מבקשים יותר. אלא שהגביר הקב"ה יד ישראל ונצחום, לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות לבד, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדתו ח"ו, ובעזרתו יתברך לא הפיקו זממם, וגברה ידינו, לכך אנו מודים ומשבחים לו על שהיה לנו לאלהים, ולא עזבנו מעבודתו". וההבדל בין פורים לחנוכה הוא הוא ההבדל בין כוונת מלכות שניה לכוונת מלכות שלישית.
(296) אף שאין לו בכך שום תועלת, אלא זו התנגדות לשמה.
(297) במה שכתב שיון התנגדה שישראל "יהיו שומרים **דת** שלהם", יש הד לדברים שכתב בח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.], וז"ל: "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". ואודות שעז פנים יוצא מן הסדר כן כתב בנצח ישראל פל"ה [תרסג.], וז"ל: "וידוע כי העזות יוצא מן הסדר השוה בעזות". ובאבות פ"ה מ"כ אמרו "עז פנים לגיהנום", וכתב שם בדר"ח [רסט.]: "עז פנים לגיהנום, מפני שהעולם הזה ראוי לו השיווי, וכאשר האדם בעזותו הוא מתיחס לאש בשביל העזות והכח... מקומו הטבעי שהוא מיוחד לו הוא הגיהנום, שהוא האש...

בעבור הכח והתוקף הגדול אשר בו דבקים הרשעים אשר יצאו מן השווי והיושר, ולכך הם דבקים בכח הזה, אשר כח עז יוצא מן השווי בתוקף שלו... ולפיכך עזות פנים לגיהנום... עז פנים שיצא מן השווי בעזותו... אם יוצא בעזותו מן הסדר הוא בעל גיהנום". ובנתיב 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".

(298) כפי שכתב על העזות בנתיב הבושה פ"ב [ב, רא.], וז"ל: "הפך מדת הבושה הוא מדת העזות. לפעמים נקרא 'עזי מצח', כמו דכתיב [ירמיה ג, ג] 'ומצח אשה זונה היה לך'. ולפעמים יקרא 'עזות פנים'. והדבר הזה כאשר רוצה לומר שאינו מקבל התפעלות מאחר, רק הוא עומד **בקושי ערפו שלו**, יאמר 'עזות מצח', שהמצח הוא קשה, אינו מקבל התפעלות, וכדכתיב [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'. וזהו 'ומצח אשה זונה', כלומר כי האשה ראויה שתהיה מקבל התפעלות, כמו שראוי לאשה, אבל היה לך מצח אשה זונה, שאינה מקבלת התפעלות... וכאשר בא להוסיף שהוא מעיז פנים נגד אחר, דהיינו שהוא עומד כנגדו ומתריס נגדו פנים אל פנים, יאמר 'עזות פנים'". ובהמשך שם [רג.] כתב: "ונקרא עוד 'עז פנים' שמעיז פנים נגד אחר, ודבר שהוא מעיז פנים נגד אחר הוא כמו פועל באחר כאשר עומד נגדו בעזותו. כי המתנגדים נחשב כל אחד פועל באחר". הרי שהעמיד את "עזות פנים" לעומת "עזות מצח", כאשר "קשה עורף" דומה ל"עזות מצח" [כמודגש למעלה]. **והנה בתפילות** יום הכפורים אנו אומרים "אנו עזי פנים ואתה רחום וחנון, אנו קשי עורף ואתה ארך אפים". ומדוע "רחום וחנון" עומד כנגד "עזי פנים", ואילו "ארך אפים" עומד כנגד "קשי עורף", ולא להיפך. אמנם לפי המבואר כאן הענין מוסבר היטב, כי "קשי עורף" פירושו "מחזרין קשי ערפם לנגד מוכיחיהם וממאנים לשמוע" [רש"י שמות לב, ט]. ואילו ארך אפים פירושו "מאריך אפים ואינו ממהר ליפרע, שמא יעשו תשובה" [רש"י שמות לד, ו]. וכן הוא בנתיב התשובה פ"ו, ושם הערה 37. ולכך "מאריך אף" עומד כנגד "קשי עורף", שהרבותא בזה היא שאע"פ שאין החוטא מוכן להאזין לתוכחה ולחזור בתשובה, עם כל זה הקב"ה מאריך אפו ומחכה לו שיחזור בתשובה. אך "עזי פנים" מורה שמתנגד ופועל כנגד השני. והרי ההפך מהתנגדות הוא חבור ואחדות, שעל כך מורים "רחמים", וכמו שכתב בח"א לגיטין נו: [ב, קה.]: "המרחם על אחד, הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו" [ראה להלן חלק שני,

הערה 256]. ולכך "רחום וחנון" עומד כנגד "עזי פנים", שהרבותא בזה היא שהקב"ה מתאחד אף עם המתנגד.

(299) נמצא ששלש המתכות מורות על מדות שונות; זהב מורה על החשיבות, כסף מורה על התשוקה לאסוף עושר, ונחושת מורה על העזות. והשייכות שבין נחושת לעזות, מבוארת בנצח ישראל פ"ה [קל.], שכתב: "כי כח שהיה פועל היה קשה, ומתיחס אל כח הנחושת, שהוא קשה". ובח"א לגיטין נו: [ב, קח:] כתב: "הנחושת הוא קשה, שנאמר [ישעיה מח, ד] 'ומצחך נחושה'". ובבאר הגולה, באר הששי [קלז:] כתב: "אין לך דבר יותר קשה כמו נחושת". ורישומן של שלש מתכות אלו בבהמות הן; אריה, דוב, ונמר.

(300) ובביאור הפסוק הזה ראה הערה 305. היה נראה לומר ששלש מלכיות הראשונות עומדות כנגד "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם" [אבות פ"ד מכ"ב]; מלכות בבל מורה על הכבוד, מלכות פרס על התאוה, ומלכות יון על הקנאה. אמנם שם בדר"ח [רה.] ביאר שהקנאה באה מהנפש, התאוה מהגוף, והכבוד מהשכל, ולפי"ז אין זה בסדר הדומה למלכיות בבל, פרס, ויון, שהן כנגד נפש, גוף, ושכל.

(301) כן הוא בילקו"ש לדניאל פרק ז רמז תתרסו, שאמרו שם: "כיון שראה נבוכדנצר את החלום, ודניאל היה רואה כמו שראה ארבע מלכיות, בא ופתר ליה. א"ל 'אנת הוא ראשיה די דהבא' [דניאל ב, לח], 'חדוהי ודרעוהי די כסף' [שם פסוק לב], זו מלכות בבל. 'ובתרך תקום מלכו אחרי ארע מנך מעוהי וירכתה די נחש' [שם פסוק לט] זו מלכות מדי. 'ומלכו תליתאה אחרי די נחשא די תשלט בכל ארעא שקוהי די פרזל' זו מלכות יון".

(302) כי מפורשות נאמר [דניאל ב, לט-מ] "ומלכו תליתא אחרי די נחשא די תשלט בכל ארעא ומלכו רביעאה תהוא תקיפה כפרזלא", הרי שיון מתייחסת לנחושת, ומלכות רביעית מתייחסת לברזל. וראה בגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה וישן], שגם שם שלל גירסא של המדרש בב"ר, וכתב: "ואינה נכונה כלל הגירסא הזאת... כי איך אמרו ז"ל דבר שאין לו משמעות... ואיך יובן דבר זה... אין לו הבנה כלל, ולא דברו חכמים כלל בעניין זה".

(303) כי החיה הראשונה היתה אריה [דניאל ז, ד], והשניה היתה דוב [שם פסוק ה], והשלישית היתה נמר [שם פסוק ו].

(304) אבות פ"ה מ"כ "הוי עז כנמר", והובא למעלה בציון 177.

(305) לשון הרד"ק שם: "מצחך הוא כנחושה, שלא תבוש מפני, כי העזות יראה במצח ובפנים, כי מי שיש בו העזות ירים מצחו ופניו כנגד מוכיחו, כאילו מצחו ופניו קשים

שלא יוכל להכניעם ולהכלם, אלא ירים בעזות מצחו ופניו". וראה למעלה בהערה 298 בביאור "עזות מצח" לעומת "עזות פנים".

(306) כמבואר למעלה [ד"ה וזה שראה], ושם הערה 196.

(307) כפי שכתב בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:]: "העצל הוא מי שיש לו כובד הטבע כמו שיש לעצל, לכך קרא את האדם שהוא רחוק מן השכלי 'עצל', כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי". ובמסילת ישרים פרק ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "גוף, אשר אין פעולתו בזריזות... כל ענין הגוף הוא בעצלות", ושם הערה 66. וראה בנצח ישראל פ"ו הערות 30, 81, ושם פנ"ז הערה 113. ובגבורות ה' פט"ו [עד:] כתב: "כל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות כמו מי שיש בו דקות החומר".

(308) ד"ה וזה שראה, ושם הערות 179, 182. וכן ראה למעלה הערה 297.

(309) לשונו בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומקשה]: "כמו שתראה ביסוד האש, כאשר הוא למטה ומתנועע למעלה, ובודאי דבר זה בשביל גודל הדבוק שיש לאש אל המעלה... ואם לא היה כל כך הדבוק שלו למעלה, לא היה מתנועע כ"כ מרחוק". הרי שהאש היא בגדר "מתנועע", ולכך אינה ברת הנחה. ובנצח ישראל פס"א [תתקל.] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן האש, וזה תמצא בכל מקום". והובא למעלה בהערה 182. **וצרף לכאן** דבריו בח"א לקידושין ע: [ב, קמט.], שכתב שם על הכהנים: "אמרו במסכת ביצה [כה:] ג' עזים, ישראל עזים שבאומות. והכהן בישראל כערך ישראל אל האומות. וכמו שישראל הם העזים באומות, כך הכהן עז בישראל... הכהנים בישראל שהם עוד יותר קדושים, הם עוד יותר רחוקים מן החומר". ואמרו על הכהנים "כהנים זריזין הן" [שבת כ.], "כי העז הוא כמו אש, אשר אין לו ההנחה כלל" [לשונו כאן].

(310) לשון "שט" כתב בח"א לתמיד לב. [ד, קמח.] בנוגע לאלכסנדר מוקדון, וז"ל: היה דבר זה שהיה שט בכל העולם, מסוגל אליו מכח מלכותו, שהיה מושל בכל העולם, שכבש כל העולם. ומאחר שהיה שט לכבוש את העולם, היה שט תמיד לדרום כמו שמבואר בכאן, כי שם קצה העולם יותר... ולפיכך כאשר היה אלכסנדרס מוקדן שט אל קצה העולם, בא אל דרום".

(311) לשונו בח"א לתמיד לב. [ד, קמח.]: "דע כי במאמר הזה בא להודיע כח אלקסנדר מוקדון ומה ענינו, שכל ענינו היה לשלוט בעולם לקצוי ארץ, כמו שהגידו עליו ונודע ענינו".

(312) אע"פ שאמרו [מגילה יא.] שאף בבל ופרס שלטו בכל העולם, ראה למעלה בהערה 196 שנתבאר שם ענין זה.

(313) ואין אלו כנפים של נשר שהוזכרו במלכות ראשונה [דניאל ז, ד], ששם המגמה להורות על החשיבות של מלכות בבל, שפורחת למעלה למעלה מעל כל העופות, וכמבואר בהערה 286. אך כאן הכנפים מורות על התפשטות, וכמבואר למעלה בציון 194.

(314) והנה כבר למעלה [ד"ה וזה שראה] האריך לבאר שיון כבשה את כל העולם, ולכך לנמר שראה דניאל היו כנפים. אמנם שם תלה זאת בכח החכמה של יון, "כי החכמה הוא מתפשט בכל הצדדין... ואין לה גבול כלל, רק מתפשט בכל מקום... כי כך ענין השכל". אמנם כאן תלה כיבוש העולם לא בכח החכמה והשכל של יון, אלא בכח העזות שיש להם.

(315) כמובאר למעלה בהערה 282.

(316) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(317) לשונו בח"א למכות יב. [ד, ג:]: "כאשר ראה דניאל החיה הרביעית, אמר עליה [דניאל ז, ז] 'ושנין די פרזלא אכלה ומדקה וגו'', ובמראה הראשון אמר [דניאל ב, מ] 'ומלכה רביעא תהוי תקיפא כפרזלא'... שהיה מיחס אותה אל ברזל, שהוא מקצץ ומשחית הכל, וזהו ענין כח אדום, שכחו על השחתה ופירוד". וראה נצח ישראל פ"ה הערות 395, 491, ובבאר הגולה באר הששי [קלז:]. ובח"א לגיטין נו: [ב, קה:] כתב: "מלכות הרשעה הרביעית, ראה אותה ברזל, שהוא מקצץ ומשחית ומחבל, כי אין כוונת הרשעה רק להשחית, כמו המשחית שהוא מקלקל בלא טעם כלל". ובנצח ישראל ס"פ יז כתב: "ברזל, כנגד צפון, ששם תוקף וכח הברזל. כח 'מצפון תפתח הרעה' [ירמיה א, יד], כי משם ההשחתה, ומשום נולד כח ברזל שהוא משחית. ודבר זה ידוע מן אבן המגניטו [מצפן], ששואבת הברזל, והוא בצפון, כאשר נראה לחוש העין", וראה שם הערה 143. וכן הוא שם פ"ס [תתקכז: (הובא בהערה 293)], ושם הערה 84, ח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:], ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.]. וצרף לכאן דברי רש"י [שמות כ, כב] "הברזל נברא לקצר ימיו של אדם".

(318) ד"ה כי לכל, ושם הערות 283-286.

(319) לשונו בח"א לגיטין נו: [ב, קה:]: "וזה יש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא [מ"ב כד, א], ולא היה נבוכדנצר הרשע מתנגד אל קדושת בית אלקינו...

ולפיכך כאשר ראה דניאל מלכיות אלו, ראה נבוכדנצר שהיה זהב, ואמר 'אנת רישא דדהבא', כלומר שאתה כמו הזהב, שרוצה אתה להיות חשוב כמו הזהב שהוא חשוב. ובשביל שמרדו בו היה מחריב ירושלים".

(320) כמבואר בגיטין נה: שלא רצו ישראל להקריב הקרבן של קיסר רומי לאחר שהוטל בבהמה מום. וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קטז:], וז"ל: "בבית שני היו רוצים [ישראל] להיות כפופים תחתיו [של טיטוס], ובו לא מרדו מעולם. כי הקיסר שמרדו בו בדבר הקרבן, אף שאינו כל כך מרידה, כבר מת". ובגיטין נו. מסופר על הבריונים שרצו להלחם ברומיים.

(321) כן כתב בנצח ישראל פ"ה [קטז.], וז"ל: "דע כי טיטוס הרשע, אי אפשר שלא היה רשע, והרי על ידו חרב הבית הקדוש, הוא בית אלקינו, ולפיכך רשע גמור היה... ואם תאמר, למה לא אירעו דברים אלו לנבוכדנצר, שגם הוא הרשיע ושרף בית אלקינו, ולמה לא אירע לו כל אשר אירע לטיטוס, והלא בית המקדש ראשון יותר בקדושה עוד מן בית שני. ויש לך לדעת, כי נבוכדנצר שהחריב את הבית, לא עשה זה רק בשביל שלא היו רוצים להיות כפופים תחתיו, שהרי מרדו בו, כדכתיב בקרא [מ"ב כד, א]. ולפיכך לא היה נבוכדנצר מתנגד אל קדושת בית אלקינו כמו זה, שהרי בבית שני היו רוצים להיות כפופים תחתיו, ובו לא מרדו מעולם. כי הקיסר שמרדו בו בדבר הקרבן, אף שאינו כל כך מרידה, כבר מת. רק כי כל כונתו היה רק להשחית ולקלקל בלא טעם כלל". וכן כתב בח"א לגיטין נו: [ב, קה:]. **ובבאר הגולה** באר הששי [קלח.] כתב: "דע כי טיטוס הוא אשר החריב ושרף והשחית את בית אלקינו, ואין אדם כמוהו בעולם שהיה מתנגד אל השם יתברך 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 לשם יתברך ויתעלה. ודבר זה העידו עליו חכמים באמרם [גיטין נו:]... טיטוס הרשע 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 השם יתברך בעצמו... כי לא היה כוונתו רק להתנגד אל הש"י, ואל"כ לא היה נעשה על ידו מעשה זה שנשרף בית אלקינו, ודבר זה אין נעשה רק על ידי מי שמוכן לו". הרי שבבאר הגולה ביאר שכוונת טיטוס היא להתנגד לה'. ואילו כאן ובנצח ישראל ביאר שכוונתו היא רק להשחית ולקלקל. וצריך לומר שהא והא חד הוא, כי כוונת ההשחתה אינה אלא אופן התנגדות לה', שהואיל וה' הוא מקור למציאות [כמבואר בהערה 325], לכך השחתה לשמה אינה אלא התרסה והתנגדות

לה'. ובשמו"ר לה, ב אמרו "ברזל אין כתיב כאן לא במקדש ולא במשכן, למה שנמשל בו אדום שהחריבו בית המקדש.... והרי בבל אף היא החריבה אותו, אלא על שלא קעקעה אותו, אבל אדום מה כתיב בה, [תהלים קלז, ז] 'האומרים ערו ערו עד היסוד בה'".

(322) מבאר כאן טעם חדש לכך שההעדר דבק במלכות רביעית, כי עד כה ביאר זאת מחמת ש"מלכות הרביעית מפני שרואה עצמה שהיא כל ואין זולתו, לכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר, ולכך משחית הכל" [לשונו למעלה]. אך כאן יבאר, שהואיל ומלכות הרביעית היא המלכות האחרונה, לכך דבק בה ההעדר.

(323) כמבואר למעלה בהערה 98 שמלך המשיח יבטל כח מלכות רביעית.

(324) כי מי שבסופו יהיה העדר, חל עליו אף קודם לכך העדר, שסופו מוכיח על תחילתו. וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ו [תרעט:] לגבי אומות העולם: "כי מאחר שבסוף יתבטלו מן העולם, א"כ נחשבים הם תוספות בעולם". ובאור חדש [קמט:] כתב 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". וראה בפסיקתא 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]". הרי שסוף האומות מורה שאף בעוה"ז אין הן אלא כקש קוצים ותבן. ובברכות ה. אמרו שאחת הדרכים להתגבר על יצר הרע היא "יזכור יום המיתה". וכתב על כך בדר"ח פ"ג מ"א [קיא.]: "יזכור לו יום המיתה, שישוב הגוף אל העפר. והרי עיקר היצר הרע המחטיא את האדם כדי לטורדו מן העולם, וכאשר אצל האדם ולנגד עיניו יום המיתה מסתלק ממנו יצה"ר. כי כבר התבאר שאין היצה"ר רק... להביא אותו אל העדר, ולפיכך אם מזכיר לו יום המיתה, כאלו כבר קבל העדר, והרי אין לו כח עוד, ובזה מסולק היצר הרע".

(325) כפי שכתב באור חדש [קל:] לגבי עשו: "'ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי' [אסתר ג, ו]. במדרש [אסת"ר שם] בזוי בן בזוי, להלן כתיב [בראשית כה, לד] 'ויבז עשו את הבכורה', וכאן כתיב 'ויבז בעיניו', עד כאן. נראה כי הוקשה אל המדרש, לא שייך לשון

'ויבז', רק הל"ל 'ולא שלח יד במרדכי כי קטן הוא בעיניו'. אלא מפני שכך הוא רשעתו, שהוא מבזה את הכל, ולכך אמר 'ויבז'. למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר 'בזוי בן בזוי', כלומר שהוא מבוזה ומרוחק מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשיו 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד' [עובדיה א, ב]. כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם, ומפני כך היה הוא מבזה את אחר כאשר הוא בזוי בעצמו... ולפיכך עשיו אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מ"מ הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה, ולכך ג"כ הוא מבזה את אחר... ובמדרש [ב"ר סה, יא] 'ויקרא את עשו בנו הגדול' [בראשית כז, א], אמר הקב"ה אם בעיניך הוא גדול, בעיני הוא קטון, דכתיב 'קטן נתתיך בגוים בזוי אתה וגו''. ומדרש הזה ר"ל כי עשיו וזרעו נמצא בהם הגאוה ביותר מכל, ואינם שפל רוח, ולפיכך אמר הקב"ה אם בעיניך אתה גדול כאשר תראה בו גודל הממשלה, בעיני הוא ביזוי, כאשר אין שייך לו המציאות כלל, כי הש"י אשר מאתו נמצא בעולם, שהוא המציאם, אמר ליצחק אף אם בעיניך גדול, בעיני הוא קטון... ומטעם הזה עשו הוא מרחק ומבזה את הצדיקים, שהם עיקר במציאת העולם". ובח"א לסוטה לח: [ב, עז.] כתב: "כי צרי עין, בשביל ההעדר אשר דבק בהם, מביאים העדר לעולם".

(326) תרגום; ומלכות רביעית תהיה תקיפה כברזל כפי שהברזל מועך ומחליש כל מיני מתכות, וכברזל שמרוצץ כל אלו המתכות, כך תהיה הממלכה הזאת שתמעך ותרוצץ את כל העמים.

(327) שהוא פחות מזהב. וכמו שאמרו [ברכות לג:] "משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו". וראה הערה הבאה.

(328) והוא פחות מכסף, וכמו שאמרו [כתובות סח.] "היה משתמש בכלי זהב, ישתמש בכלי כסף, בכלי כסף, ישתמש בכלי נחושת".

(329) כמו שאמרו בילקו"ש ישעיהו פרק לז [המשך רמז תמא] "רבי אלעזר, אומר אלוהים אחרים, שהם מחדשים להם אלהות בכל יום. הא כיצד, היה של זהב, וצריך לו, עושהו של כסף. של כסף וצריך לו, עושהו של נחשת. של נחושת, עושהו של ברזל".

(330) תרגום הפסוקים במילואם; היית מסתכל, עד שראית שנעקרה אבן מעצמה, לא בידי מישהו, ואותה האבן הכתה את הפסל על רגליו שהיו ברזל וחרס, ומעכה אותם, ואז נמעכו יחד הברזל החרס והנחושת, הכסף והזהב וכו'.

(331) פירוש - הדבר הראשון שנמעך היה הברזל ["ומחת לצלמא על רגלוהי די פרזלא וכו'"].

(332) הולך להביא את המדרש המורה שבמלכות רביעית דבק ההעדר הגמור, לעומת שלש מלכיות ראשונות.
(333) "דריש 'מעלה גרה' שתקרא בגרון" [יפה תואר שם].
(334) נבוכנצר הרשע.
(335) לשון הפסוק במילואו הוא "כען אנה נבוכדנצר משבח ומרומם ומהדר למלך שמיא די כל מעבדוהי קשוט ואורחתה דין ודי מהלכין בגוה יכל להשפלה". ותרגומו; עכשו אני נבוכדנצר, משבח ומרומם ומהדר למלך השמים, שכל מעשיו אמת, וארחותיו דין, ואת המהלכים בגאוה יכול להשפיל. והמדרש יבאר כיצד מה שפירט דוד המלך במקומות מספר נמצאים כולם בפסוק אחד שאמר נבוכדנצר.
(336) לשון הפסוק במילואו שם "כה אמר כורש מלך פרס כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלקי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה".
(337) וביומא סט. ספרו שכאשר ראה אלכסנדר מוקדון את שמעון הצדיק, "ירד ממרכבתו והשתחוה לפניו... אמר להם, דמות דיוקנו של זה מנצחת לפני בבית מלחמתי".
(338) כך אמרו בסוף דברי המדרש שהובאו למעלה [ויק"ר יג, ה] "'ואת הגמל' זו בבל, 'כי מעלה גרה' שגררה מלכות אחריה. 'ואת הארנבת' זו יון, 'כי מעלה גרה' שגררה מלכות אחריה. 'ואת השפן' זו מדי, 'כי מעלה גרה' שגררה מלכות אחריה. 'ואת החזיר' זו אדום, 'והוא גרה לא יגר' 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'".
(339) פירוש - כאשר מלכות אחת גוררת מלכות שניה, מונח בזה הכליון וההעדר של אותה המלכות, שהרי נאלצה לפנות את מקומה ולגרור מלכות חדשה שתבוא במקומה.
(340) פירוש - אין ההעדר שבשלש מלכיות העדר שבעצם, כי סוף סוף שלש המלכיות הראשונות גוררות אחריהן מלכות אחרת, ואע"פ שהן מגיעות לסוף דרכן, מ"מ אין הן מגיעות אל ההעדר המוחלט.
(341) יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פכ"ו [תקמה:] כתב: "וכתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים שמים וארץ וגו'', כי כבר אמרנו כי לפי ההעדר - יתחדש, ולכן ההוויה - קודם הוית האור, שהוא המציאות הגמור, כתיב לפני זה 'והארץ היתה תוהו וגו'', ואחר כך [שם פסוק ד] 'יהי אור'. וכן לפני הויות בית המקדש, שהוא קדוש לגמרי, צריך שיהיה העולם תוהו ובוהו וחושך, כמו קודם הויית האור שהיה

החושך הגמור. וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור - שהוא המציאות היותר שלם - כתיב [שם פסוק ב] 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה הזאת היה חושך והוא העדר, שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]. לפיכך גם כן אם לא היה חורבן בית המקדש, לא היה כאן חסרון במקבל - שיהיה מקבל הטוב והשלימות שבא אחר כך. כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה. ולכך הפסד וחורבן הבית הוא סבת הויה האחרונה. ולא שיהיה כאן העדר מה, רק העדר גמור, כמו שאמר 'תוהו ובוהו וחושך', ואז 'ויהי אור', הוא האור העליון שהוא נבדל לגמרי. ובזה יתורץ שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו. אבל מפני כי כל הויה יוקדם לה העדר, ואם כן העדר בית המקדש הוא סיבת הוויתו, וכאילו כבר התחיל הוויית בית המקדש. ולפיכך כמו שהלילה והיום הוא אחד, בעבור שהלילה הוא שייך ליום, מפני כי העדר הוא סבת הוויתו, וכן חורבן בית המקדש סבת הויתו". ובנצח ישראל פכ"ג [תצד.] כתב: "כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה [ב"ב ס:]. כבר אמרנו לך שהחסר הוא שמתהוה ומקבל הויה, והדבר שהוא שלם אין עומד לקבל הויה... והמתאבל על ירושלים, והרי הוא חסר בשביל ירושלים, ובשביל שמתאבל זוכה לראות בנחמתה, כי החסר הוא ראוי אל קבלת ההויה, כי ההעדר הוא סבת ההויה, ודבר זה ידוע. אבל מי שאינו מתאבל על ירושלים, והנה הוא כאילו הוא שלם, וכבר אמרנו כי השלם לא יתהווה, ולכך אין רואה בנחמות ציון". וראה בספר המפתח לנצח ישראל [עמוד עט] שיסוד זה הוזכר בספר הנצח כעשרים פעמים. 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 בבאר הגולה באר השני, הערה 222.

(342) בנצח ישראל פכ"ח [תקסז.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין צח.] שהמשיח יושב בפתח מלכות רביעית. וכתב שם [תקע.] לבאר: "בציור המושכל של משיח, נמצא המשיח על פתח מלכות רביעית... כי ראוי שיהיה כך, כי בשביל שההעדר הדבק במלכות רביעית, שהיא מלכות שמגיע לה הפסד, מחייב בעצמו דבר זה שיגלה מלך המשיח. כי אין העולם חסר מלכות, לכך בהכרח מתחייב שיגלה מלך המשיח. והכל נרמז במה שיעקב היה אוחז בעקב עשו [בראשית כה, כו], שהעקב הוא סוף האדם, והוא כנוי להעדר האדם וסופו, ושם דבק יעקב. כי כאשר מגיע העדר למלכות רביעית, מחייב התגלות המשיח [ראה הערה 388]. ולפיכך אמר שיושב על פתח מלכות רביעית, שהפתח הוא סוף העיר, ושם דבק המשיח בהעדר שלהם. ולפיכך בסוף העיר של מלכות רביעית, שם דבק משיח". ובגבורות ה' פי"ח [פא:] כתב: "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... 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".

(343) וצרף לכאן [ברכות סא:] שמלכות רביעית סרקו את בשרו של רבי עקיבא "במסרקות של ברזל". כי זו ההשחתה של מלכות רביעית, שמשיחתה את הכל, והשחתה זו מתייחסת לברזל, וכמו שנתבאר כאן. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג הערה 65.

(344) כמבואר למעלה בתחילת הספר ש"כך מחייב סדר עולמו שסדר השם יתברך" את ארבע המלכיות, וראה הערה 22.

(345) בתחילת הספר [ד"ה וביאור זה, וד"ה ומצד החסרון].

(346) כי הן באו מה', ו"הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא ממנו דבר יוצא מן הסדר" [לשונו בנצח ישראל פ"א (יג:)]. וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ו [תשח.],

וז"ל: "כי הוא מעשה השם יתברך, וכיון שהוא מעשה השם יתברך, אין דבר זר מן השם יתברך". וראה בבאר הגולה באר הרביעי, הערה 677.

(347) מוסיף כאן שיציאה לגמרי מה' היא יציאה לגמרי מסדר העולם. וכמו שכתב בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:] לגבי עבודה זרה: "כי הע"ז אינו מכלל סדר המציאות כלל, אבל הע"ז דבר יוצא מכלל סדר המציאות, ולכך נקרא 'עבודה זרה'". ובבאר הגולה באר הרביעי [סד"ה ומה שאמר] כתב: "שהוא יתברך עצם הסדר... שהוא עצמו הסדר", ושם הערה 708.

(348) ויקרא יא, ד-ו, וכמבואר במדרש שהביא למעלה.

(349) ולא בולט כלפי חוץ, וכפי שפירש רש"י [ויקרא יא, ג] "מעלת גרה - מעלה ומקיאה האוכל ממעיה, ומחזרת אותו לתוך פיה לכתשו ולטחנו הדק".

(350) כמו [ויקרא יא, ג] "מפרסת פרסה ושוסעת שסע", שפרסותיו סדוקות מלמעלה ומלמטה, שמובדלות לגמרי [רש"י שם].

(351) "ואת החזיר כי מפריס פרסה הוא ושוסע שסע פרסה והוא גרה לא יגר" [ויקרא יא, ז].

(352) ויק"ר יג, ה "למה נמשלה [מלכות רביעית] לחזיר, לומר לך מה חזיר בשעה שהוא רובץ מוציא טלפיו ואומר ראו שאני טהור, כך מלכות אדום מתגאה וחומסת וגוזלת ונראת כאילו מצעת בימה" ["כאילו עשתה מטפחת ומצעת על הבימה שמניחין עליה ספר תורה" (מתנו"כ שם)]. וכן כתב רש"י [בראשית כו, לד]: "עשו היה נמשל לחזיר, שנאמר [תהלים פ, יד] 'יכרסמנה חזיר מיער', החזיר הזה כשהוא שוכב פושט טלפיו לומר ראו שאני טהור. כך אלו גוזלים וחומסים ומראים עצמם כשרים. כל מ' שנה היה עשו צד נשים מתחת יד בעליהן, ומענה אותם. כשהיה בן מ', אמר, אבא בן מ' שנה נשא אשה, אף אני כן".

(353) וכן כתב בנצח ישראל פכ"א [תנד:], והובא למעלה הערה 96. ומה שסימן טהרה נסתר הוא יותר עצמי מסימן טהרה חיצוני, "כי הפנימי הנסתר הוא מיוחד לקדושה... וראיה לזה, ארבעה דגלים לארבע רוחות, והאוהל מועד, שהוא לקדושה, היה בפנימי, ודבר זה ימצא תמיד" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (ד"ה ומקשה הכתיב), ושם הערה 740-746]. וכאן שהנדון הוא על חבור לה', בודאי שחבור פנימי מורה על חבור בעצם, לעומת חבור חיצוני.

(354) בסוף דרשת שבת הגדול [רלא.] כתב: "היה בקרבן תודה שלשה מינים של מצה, ומין אחד של חמץ [ויקרא ז, יא-יג] כמו השלשה מינים של מצה [רמב"ם מעשה הקרבנות

פ"ט הלכות יז-יח]... כי כל העולם, שהם ישראל וגם ארבע מלכיות, הם אל הקב"ה, עד שהכל אליו יתברך, ודבר זה הוא הכל, כי ישראל וגם ארבע מלכיות הם הכל. והיה מביא קרבן תודה על שלשה מיני מצה, ומין אחד של חמץ, כי קרבן התודה שהיה קרב אל השם יתברך לגמרי, זהו כנגד ישראל שהם קרובים אל הש"י לגמרי. ושלשה מיני מצה, ומין אחד חמץ, כנגד ארבע מלכיות, שהכל להקב"ה. כי אלו שלש מלכויות, דהיינו מלכות בבל, מלכות מדי, מלכות יון, נקראים 'מצה', והם נקראים 'צדיקים' שהם מצה, וכמו שאמרו במדרש [ויק"ר יג, ה] 'את הגמל' זו בבל, 'כי מעלה גרה היא' שמגדלת את דניאל... 'ואת השפן' זו מדי, 'כי מעלה גרה הוא' שמגדלת את מרדכי... 'ואת הארנבת' זו יון, 'כי מעלה גרה היא' שמגדלת הצדיקים, אלכסנדרוס כד הוי חמי שמעון הצדיק הוה קאים על רגלוי אמרו ליה מינאי מן קדם יהודאי את קאים, א"ל בשעה שאני יוצא למלחמה דמותו אני רואה ונוצח. 'ואת החזיר' זו אדום, 'והוא גרה לא יגר' שאינה מגדלת הצדיקים, ולא דיה שאינה מגדלת, אלא שהורגת אותם... ור"ל כי הכתוב זכר ד' בהמות טמאות נגד ד' מלכיות, ובשלשה הראשונות זכר כי מעלה גרה, שהוא סימן טהרה, שמגדלת הצדיקים שהם טהורים. אבל מלכות רביעית שמגדלת רשעים, נאמר 'והוא גרה לא יגר', שאין לו טהרה. ובארנו זה במקום אחר. ולכך החמץ נגד כל שלשה מיני מצה, כי מלכות רביעית, שהוא חמץ [כפי שביאר קודם לכן], שקול כנגד ג' מלכיות... ואלו ד' מינים אינם עולים למזבח, רק הם לכהנים. כי אין מדריגת המלכיות כמו מדרגת ישראל, שהם לגמרי אל השם יתברך".

(355) לשונו בנצח ישראל פכ"א [תנא.]: "ובענין ד' מלכיות אלו, הם מפקפקים במלכות ישמעאל... כי הוקשה להם כי היא חיה גדולה מאוד, וראוי לתת למלכות זה כח חיה רביעית, ואם לא כן, מאי מלכות זה". 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 בראב"ע שם ז, ד. והרמב"ן במדבר כד, כ כתב: "ורבי אברהם נשתבש בזה והכניס בזה מלכות ישמעאל, כי נפל פחדם עליו, וטען איך לא תמנה מלכות גדולה ועצומה כמוה".

(356) כפי שכתב הרמב"ן [בראשית ב, סוף פסוק ג]: "כי בתחלת האלף הששי תחדש מלכות אומה שלטת ואימתני ותקיפא יתירא", וכוונתו למלכות ישמעאל. ובזוה"ק ח"ב יז. אמרו שאין לך גלות קשה לישראל כמו גלות ישמעאל.

(357) לשונו בנצח ישראל פכ"א [תנא.]: "אבל מדברי חכמים, אשר הם יודעים מצפוני התורה וסוד המלכיות כלם, והם בארו כי אינה מלכות רביעית. ודבר זה ידעו בבירור הגמור מחמת כמה דברי חכמה. אמנם מה שאמרו כי מלכות ישמעאל מלכות גדולה, אין זה קשיא כלל, כי הכתוב לא אמר רק כי ד' מלכיות מקבלים מלכות קדישין עליונים, וכדכתיב [דניאל ז, יז-יח] 'ארבעה מלכאן יקומון ויקבלון מלכות דקדישין עליונים ויחסנון מלכות עד עלמא ועד עלם עלמיא'. הרי לך שהכתוב מעיד כי אלו ד' מלכיות יקבלון מלכות קדישין עליונים". וכן ביאר 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.

(358) 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 ממו"ר שליט"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" [ראה הערה 196]. 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 בנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] 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" [לשונו שם]. 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. וצרף לכאן דבריו באור חדש [עט:] שכתב: "מפני שלא היה להם שביתה ומנוחה לישראל כאשר לא היו שומרים שבת... היה השביתה והמנוחה לאומות... וכאשר יש לישראל השביתה, אם כן אין שביתה לאומות". הרי שכאשר אין הדבר ראוי לישראל, הוא נלקח מהם וניתן לאומות. וראה נצח ישראל פנ"ה הערה 65.

(359) בפחד יצחק חנוכה, מאמר טו [אותיות ב-ג] ביאר את דברי המהר"ל הללו [אודות מלכות ישמעאל] בזה"ל: "מצינו בדברי חכמים [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".

(360) כן כתב בנצח ישראל פכ"א [תנא:], וז"ל: "ביאור זה, כאשר קדישין עליונים היה להם המלכות, אותו מלכות עצמו מסר השם יתברך לד' מלכיות. כי מכח אותו מלכות עמדו אלו ד' מלכיות. כי נטל מלכות קדישין עליונים, ואתיהב לד' מלכיות, כי עמדו מכח מלכות קדישין עליונים. שהרי מלכות בבל בודאי עמדה מכח מלכות קדישין עליונים, שהרי מלכות בבל נטלה מלכות ישראל. ואחר כך נטלה מלכות פרס המלכות מן מלכות בבל, וירשה מלכות קדישין עליונים. ואחר כך מלכות יון נטלה המלכות מן מלכות פרס. ומלכות אדום נטלה המלכות מן מלכות יון, כאשר ידוע [ראה שם בהערה 80 מדוע מלכות אדום משתייכת למלכות ישראל דרך בבל פרס ויון, ולא ממה שהם עצמם החריבו את הבית השני]. אבל מלכות ישמעאל, אף על גב שישמעאל היה תקיפא לחדא, לא עמדה מכח מלכות קדישין עליונים. רק אלו ד' מלכיות עמדו מן מלכות קדישין עליונים. ולכך אלו ד' מלכיות, מפני שעמדו וקבלו מלכות קדישין עליונים, הם מעכבים הגאולה, וארכה נתן להם. וכל זמן שהם מולכים, לא יחזרו ישראל - אשר נטל השם יתברך המלכות מהם ונתנו לאלו ד' מלכיות - אין חוזרין למקום מעלתם

ולמלכותם. ואם מלכות ישמעאל מלכות תקיפא, מכל מקום אינו בכלל ד' מלכיות אשר קבלו מלכות קדישין עליונין. ואין ראיה מן הממשלה והשלטון". וכן הוא ברמב"ן במדבר כד, כ, שכתב בתוך דבריו: "ומי יודע ואלי תאבד עוד מלכות ישמעאל קודם המשיח... וקבלת רז"ל אמת היא, ואינה צריכה חיזוק". ובב"ר טז, ד אמרו "כל המלכיות נקראו ע"ש אשור, ע"ש שהם מתעשרות מישראל... כל המלכיות נקראו ע"ש נינוה, ע"ש שהם מתנאות מישראל".

(361) כוונתו לנאמר [דניאל ז, ה] "וארו חיוה אחרי תנינא דמיא לדוב", שעל כך דרשו חכמים [קידושין עב.] שזו מלכות פרס.

(362) כן ביאר בנצח ישראל פכ"א [תנג:] בהסברו השני, שכתב: "אבל עיקר הפירוש כי מלכות ישמעאל ומלכות פרס הכל מלכות אחד. כי אלו ד' מלכיות הם מחולקים בהנהגתם, ואין זה כמו זה. וכמו שאמרו במסכת ע"ז בפרק קמא [ב:], נכנס מלכות רביעית ואומרים להם במה עסקתם בעולם, אומרת הרבה שווקים תקננו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו. נכנס מלכות פרס, אומרים לה במה עסקתם, אומרים הרבה גשרים עשינו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו. ומזה תראה כי הד' מלכיות הם מחולקים במעשיהם, שאין זה כזה. והדברים האלו ידועים למה מלכות זה מיוחד בדבר זה, ומלכות אחר מיוחד בדבר אחר. וכמו שהד' רוחות הם מחולקים, כך מחולקים אלו ד' מלכיות, שהם נגד אלו ד' רוחות, והם מחולקים. ופרס ומלכות ישמעאל הם מלכות אחד, כאשר הנהגותיהם ומעשיהם שווים. ודבר ידוע הוא כי מלכות פרס ומלכות ישמעאל הם דומים ושוים בעניניהם ובהנהגותיהם, ואין כאן קשיא כלל". וכן כתב בח"א לע"ז ב: [ד, יט:]: "מלכות ישמעאל ומלכות פרס נחשבים כמו מלכות אחד לגמרי, כי יש להם שייכות זה לזה... כי האומות שיש להם שייכות זה לזה הם נחשבים אחד". וכן כתב בח"א לר"ה כג. [א, קכד.], וז"ל: "פרסיים וישמעאלים הם מצטרפים לכח אחד".

(363) בא לבאר כיצד העדר המלכיות מביא להוית ישראל.

(364) כן ביאר למעלה [ד"ה ואלו ארבע רוחין], ושם הערות 117-120.

(365) לשונו באור חדש [מח:]: "כי האדם כאשר סר ממנו השכל, ונעשה בעל גוף לגמרי, בזה הוסר מן האדם כחו שיש לו מלמעלה, בשביל שהאדם הוא שכלי ויש לו כח מלמעלה. ולכך אמר שעשתה לו [אסתר להמן] סעודה, שיהיה בטוב לב ושכרתו, ובזה הוסר שכלו... ולא היה לו כחו, כי נסתלק כחו ממנו כאשר שכרתו, ואז נפל ביד אסתר". וכן הוא בגו"א בראשית פ"ט אות יד.

(366) כפי שביאר בדר"ח פ"ד מ"א את המשנה שם "איזהו גבור, הכובש את יצרו", שכתב [קסא:]: "אין ראוי שיהיה נחשב גבור מי שעשה גבורה והיה מנצח את אחר, אשר כח זה גם כן לבהמה יותר מן האדם, ואין זה מעלה לאדם מצד עצמו במה שהוא אדם. אבל הכובש את יצרו הוא מצד הדעת והחכמה שהוא לאדם בלבד... והוא ראוי שיקרא גבור". ועל כך נאמר [בראשית א, כו] "וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה וגו'", ופירש רש"י שם "זכה, רודה בחיות ובבהמות. לא זכה, נעשה ירוד לפניהם, והחיה מושלת בו".

(367) לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמח.]: "וכאשר תבין אלו הדברים על אמתתם מה שראוי לך להבין מהם, אז יפתחו לך שערים הרבה, כי דברים הרבה תלוים בזה במה שאין לישראל שום מדריגה בינונית; או שהם מושלים על הכל, או שהכל מושלים עליהם. וכבר רמזה זה התורה גם כן באדם, אשר כבר אמרנו כי ישראל והאדם שוים הם. שכמו שיש לאדם משפט הצורה נגד שאר בעל חיים, כך לישראל משפט הצורה נגד האומות. ואצל האדם כתיב גם כן [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים וגו'', ודרשו ז"ל [ב"ר ח, יב] 'זכה - רודה בדגת הים וכו', לא זכה - נעשה ירוד בפניהם'. ולא נמצא שיהיה לאדם מדריגה בינונית, שלא יהיו שאר בעל חיים מושלים בו, והוא לא ימשול בהם גם כן. כי דבר זה לא יתכן לפי הדברים אשר אמרנו, שכאשר אין הצורה כמו שראוי להיות, אז נחשבת נעדרת לגמרי, ואז שאר בעלי חיים, שיש להם מציאות מה, מושלין עליו. ודבר זה ענין ברור מאד". וראה גו"א דברים פכ"ה הערה 110. וכן הוא בגבורות ה' פ"ד [ל.], אור חדש [קפח:], ובח"א לכתובות סו: [א, קנג:].

(368) לשונו בנצח ישראל ר"פ כ [תלד:]: "כל דבר הוא בעל גשם, או מתייחס אל גשם, הוא בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיה גשם בלתי בעל תכלית, ודבר זה מבואר ליודעים". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב: "אילו היה היוצר גוף וגויה, היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ".

(369) כפי שכתב בנצח ישראל פ"ח [רה.] שמועדי ישראל נופלים בחודשי ניסן ותשרי, שהם זמנים שוים, ואינו יוצא לשום קצה, וזה מורה שלא יהיה לישראל קצה והפסק. והוסיף שם: "אבל הזמן אשר היו גוברים המתנגדים להם, והיו מחריבים אותם, הוא בתמוז ואב, שהם בקצה החמימות, והם בקצה כאשר גבר החמימות. ומורה כי לחורבן ישראל ותגבורת האומות יהיה קצה וסוף, כי כל דבר שהוא קצה יש לו סוף, כמו שמשמע לשון 'קצה'. ואין לך נטיות קצה יותר כמו כאשר הוא בתמוז ובאב, שאז השמש

בתכלית תוקפה וגבורתה. וזה הזמן הוא הפך הזמן המיוחד לישראל, שהוא הזמן אשר בו השווי". וכאן תלה הדבר בכך שכח האומות הוא גשמי, וממילא הוא בעל קץ ותכלית.

(370) 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". ולמעלה נתבאר שהשכל מתפשט בכל העולם, ואינו בעל קץ וגבול [הערה 193]. וכן בנתיב התורה פ"ג [א, יד.] ביאר שהתורה השכלית לא תיכנס בגדר הגבול השייך לגשמי, ולכך צריך ללמוד בהתמדה מאוד, ולא לפי שעה ולפי זמן.

(371) כפי שמורים מועדי ישראל, וכמבואר בהערה 369. וכן הוא בגו"א במדבר פכ"ב אות מא. ובנצח ישראל פ"כ הקדיש את כל הפרק לבאר שאין למעלת ישראל הנבדלת קץ ותכלית, כי סוף ותכלית שלהם הוא אל השם יתברך. ובתוך דבריו כתב שם [תלז:]: "כל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית... אבל דבר שהוא נבדל, כל אשר הוא עולה הוא מתקרב אל השם יתברך... כי עליות הגשמי הוא אל הקצה ואל הסוף... כי תכליתן של ישראל הוא אל השם יתברך, ודבר זה אין לו הפסק וכליון. וכן מורה עצם השם שנקראו 'ישראל', כתיב בסוף השם שם 'אל', להורות כי סוף ותכלית שלהם הוא אל השם יתברך... והתבאר כי ישראל הם עומדים קיימים לנצח". וכן הוא באור חדש [קלו.]. וראה הערה 402.

(372) כמבואר למעלה הערה 141, שאין השכל יכול להיות ביחד עם הגוף, וכל ערבוביא ביניהם מביא לבטול השכל. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכג.] כתב: "כי בהתגברות כח הגוף, הוא בטול השכל. כך התגברות כח שכל האומות, הם מבטלים השכל העליון האלקי, שהוא שכל התורה". ובהקדמה לאור חדש [מט.] כתב: "כי הגוף והשכל שני הפכים; שאם האחד קם, השני נופל". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי".

ובבאר הגולה באר השביעי [קמג:] כתב: "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".

(373) ענין זה מבואר היטב בהספד [עמוד קעח], שכתב שם: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל".

(374) שבת קנב. "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינים, חכמה נתוספת בהם". וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, פב:]: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]. ובדר"ח פ"ג מי"ג [קמא.] כתב: "כי השכל והכח... גשמי, וכאשר יתגבר האחד, יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי. שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמיות פועלים". וראה בהקדמה לבאר הגולה הערה 21, שם באר הרביעי הערה 1157, דר"ח פ"ה מכ"א [רעד.], נצח ישראל פט"ו [שסד.], אור חדש [קטז] ח"א לב"מ פא. [ג, נא.], ח"א לנדה

לא. [ד, קס:], נתיב הצדק "ג [ב, קמד:] ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:]. וראה מו"נ ח"ג ס"פ נא.

(375) לשונו בנצח ישראל פט"ו [שסד.]: "כי בימי הקטנות והבחרות האדם עומד בעוה"ז החומרי, כי אז נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. לכך הוא פונה אל התאוות החמריות, והוא עוזב השכל מכל וכל". וראה שם הערה 70, שהוא יסוד נפוץ בספריו. וראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 25.

(376) דברים אלו מבוארים בנצח ישראל פמ"ב [תשכו.], שכתב: "סוף העולם הוא מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו, נסתלק ממנו כוחות הגשמי, עד שהוא אלקי, ודבר זה אצל העולם, כי בסוף ימי עולם, שאז יהיה ימות המשיח, יהיה העולם הזה אלקי, ולא יהיה האדם רודף אחר הדברים הגשמיים, רק דברים אלקיים".

(377) ההשוואה בין סוף ימי האדם לסוף ימי העולם תוסבר בכך שהאדם גופא הוא "עולם קטן", וכמבואר בדר"ח פ"א מ"ה [לז.], נתיב האמת פ"ג [א, רב.], ח"א לנדרים כב. [ב, ד:], וח"א לנדה יג. [ד, קנב:]. וראה עוד בגו"א בראשית פכ"ו הערה 62, ובבאר הגולה באר השני הערה 632. וראה עוד מו"נ א, עב, רבינו בחיי בראשית א, כז, ובהערת הרב שעוועל זצ"ל שם. ובאבות דרבי נתן פל"א מ"ג אמרו "אף כך הקב"ה... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו", ושם מפרש בפירוט רב כיצד דברים הקיימים בעולם נמצאים בהקבלה אצל האדם. וראה להלן בחלק השני הערה 195.

(378) כמבואר למעלה [ד"ה אמנם כאשר], ושם הערות 121-127.

(379) תרגום הפסוק הוא בהערה 330. ובא לבאר, שאע"פ שכאשר המלכיות נראו כחיות [במראה של דניאל] היה להן בטול מצד עצמן, שכל דבר גשמי הוא בעל קץ ותכלית, מ"מ כאשר המלכיות נראו כאדם [במראה של נבוכדנצר], בטולן לא בא להן מצד עצמן, אלא היה צורך במבטל חיצוני בדמות אבן שיבטלן. ומעתה יבאר את כח ה"אבן" לבטל את המלכיות.

(380) בדפוס בני ברק כתבו כאן על מקומו של מדרש זה "עיין תורה שלימה, בראשית מט, כד אות שלג, ובהערות שם". ומעין זה נמצא בילקו"ש ח"ב רמז תתרסו, שאמרו שם "'אבן' זה מלך המשיח... ובזכות מה נמשל מלך המשיח לאבן, בזכות יעקב, שנאמר 'משם רועה אבן ישראל'".

(381) למעלה הערות 115, 116.

(382) יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"כ [ש:] כתב: "הקדושה הוא בפרט ליעקב, דכתיב 'והקדישו את קדוש יעקב'". ובגו"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. וכן חזר וכתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנג.], דר"ח פ"ה מ"ו [רלה:], גבורות ה' פמ"ד [קע:], שם פס"ב [רפב.], ובנצח ישראל 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:], 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]". 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". וז"ל בח"א לשבת קיח. [א, נד:]: "מדת יעקב הוא השבת, ורמזו ז"ל דבר זה במה שאמרו [ב"ר עט, ו] 'ויחן את פני העיר' [בראשית לג, יח], מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין לעיר. ובארנו כי הקדושה שהיא בעולם הוא יום השבת, שקדש אותו [בראשית ב, ג]. והקדושה הוא מדת יעקב כמו שנתבאר פעמים הרבה, כדכתיב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'. וכנגד האבות ג' ברכות; כנגד אברהם 'מגן אברהם', וכנגד יצחק 'מחיה המתים', שהחיה הש"י אותו מן העקידה... וכנגד יעקב 'אתה קדוש', כי הוא הקדוש". ודי בזה.

(383) נקודה זו [שכח יעקב מבטל את המלכיות] מבוארת בנצח ישראל פכ"א [תמח:], שביאר שם ששתי המלכיות האחרונות שתשארנה הן פרס ואדום, וכתב: "ובמדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תקפא] 'כי פי שנים יכרתו והשלישית יותר בה' [זכריה יג, ח], אלו ישראל שהם בני שלשה אבות, הוא יעקב שהוא שלישי לאבות, עד כאן. הרי ביארו ז"ל כל דברינו על הכתוב שנאמר 'כי פי שנים יכרתו'. ורוצה לומר, המלכות המחולקת אי אפשר שיהיה קיום להם מצד השניות שבהם, ואין לזה קיום. והשלישית, האומה היחידה, שהיא שלישי ביניהם, יצרף אותם השם יתברך, והיא קיימת לנצח בעבור שהיא יחידה בעולם... ותבין ממה שבארנו לך אצל 'יעקב אבינו לא מת' [תענית ה:]... כי ב' הקצוות יש להם קץ וסוף, שלכך הם קצוות, שהוא לשון קצה וסוף. ולכך יש למלכות

פרס ומלכות רביעית, שהם ימין ושמאל, קץ וסוף. והאמצעי, שהוא הישר, אין לו קצה, ואינו בעל תכלית. וזהו מדת יעקב שנקרא 'ישורון' [ישעיה מד, ב], ולפיכך אינו בעל קצה. ומטעם זה אמרו 'יעקב אבינו לא מת'... ויש לישראל מדת יעקב, כמו שאמר הכתוב [דברים לג, ה] 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד', הרי כי נקראו 'ישורון'... ומפני זה אמר הכתוב [זכריה יג, ח] 'והיה בכל הארץ פי שנים יכרתו', הם המלכיות המחולקות, שהם הקצוות. כי אלו שני מלכיות מחולקים, והם כמו שני קצוות. ולכך ראה דניאל האחת שהיא של כסף, והשנית של ברזל".

(384) "ודע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר, אינם עזים וקשים" [לשונו למעלה, ושם הערה 184].

(385) כפי שכתב בנתיב התורה פ"ד [א, כא:]: "[עירובין נד.] 'אם משים תורתו כמו אבן שאינה נמחית, תורתו מתקיימת'... שאם אין תורתו כמו שראוי אל השכל, אין קיום כלל לתורתו... כי האבן דבר חזק וקשה... דהיינו שהוא חזק וקשה על התורה, דהיינו אף כאשר מגיע אליו עסק או בטול, ויצרו מסיתו להניח התורה, והוא קשה כנגדו ואינו מבטל התורה, אז תורתו מתקיימת. כי דבר זה מתייחס אל השכל שהוא קשה. אבל אם אין לו המדה שהוא מתייחס אל השכל... אז אין קיום אל תורתו". ושם פרק יג [א, נה.] כתב: "כי אשר רחוק מן החומר קשה ביותר... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.] כתב: "השכלי דומה לאבן בשביל חוזק השכל... נכתבה התורה על לוחות אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על אבן, מפני שהשכל דומה לאבן שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקויים". וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 268.

(386) ואין לנו חידושי האגדות שלו למסכת עירובין. אך בהערה הקודמת הובאו דבריו בנתיב התורה פ"ד בביאור הגמרא בעירובין נד. אודות שאדם משים תורתו כאבן. וכן הובא שם דבריו מנתיב הלשון פ"ה שלכך התורה נכתבה על לוחות אבן. וראה למעלה הערה 245. וערכין טו: אמרו "כל המספר לשון הרע ראוי לסקלו באבן", וכתב שם בח"א [ד, קלו:]: "בודאי דבר זה צריך ביאור, מה שהחטא הזה ראוי לסקילה. וביאור דבר זה, כי כבר אמרנו כי מיוחד חטא זה שהוא בדבור, והדבור הוא שכלי... שהרי אין הבהמה מדברת [ראה למעלה הערה 264]. וזה שאמר שבעל החטא הזה ראוי לסקלו באבן, כי הדבור השכלי, הוא קשה וחזק, ואינו מתפעל ואינו משתנה כמו החמרי כלל. ולפיכך כפי החטא, ראוי שיהיה מיתתו, כי הסקילה באבן הוא דבר קשה בכח. והדברים האלו נרמזו בלשון שאמר 'ראוי לסקלו באבן', ולא אמר שראוי לסקלו בלבד, רק אמר ש'ראוי לסקלו באבן', שהדבר שהוא שכלי נמשל כאבן לחוזק שלו. וזה שאמרו במסכת עירובין

[נד.]... אם משים האדם לחייו כאבן שאינה נמחית, תלמודו מתקיים. ופרשנו דבר זה שהשכל דומה לאבן בשביל חוזק השכל, ומפני כך נכתבה התורה על לוחת אבן, ולא נכתבה על זהב וכסף, רק על אבן, מפני שהשכל דומה לאבן שאין לו שנוי כלל, אבל הוא דבר מקוים. וכך מה שאמרו במסכת חולין [קלג:] השונה לתלמיד שאינו הגון כאילו זורק אבן למרקוליס וכו'. ומאי ענין זורק אבן למרקוליס לזה. אבל ר"ל כי התורה שנותן לתלמיד שאינו הגון, והשכל מתדמה כאבן, ואין החכמה הזאת רק כזורק אבן למרקוליס, שהוא זריקה של תוהו. ולא שהוא זריקה של תוהו שאין בו ממש, רק שהאבן שזורק אליו כמאוס של ע"ז, כך נחשב זריקת השכל אל תלמיד שאינו הגון, שנחשב מאוס ואשירה".

(387) כך נאמר בדניאל [ב, לד] "ומחת לצלמא על רגלוהי וגו'".

(388) כמו שכתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנו:]: "למה אמר 'מבין עקבי רגליכם', כי ההעדר דבק באדם בעקב, כמו שאמר הכתוב [בראשית ג, טו] 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי הוא סוף האדם שבו כרוך הנחש אשר הוא נושך וממית. ודבר זה בארנו במקומות הרבה כי ההעדר דבק בנמצאים בסוף הווייתם... הוא הרגל שבו דבק ההעדר". וכן הוא בגבורות ה' פי"ח [פא:], והובא למעלה בהערה 342. ובח"א לב"ב עג: [ג, צו:]: "הרגל הוא פחיתות האדם בכל מקום". ובח"א לגיטין סח: [ב, קכט.] כתב: "ברגל, הוא מקום שיש חסרון ופחיתות". ובנצח ישראל פט"ז [שעט:] כתב: "הרגל הוא מיוחד שיש בו פחיתות", וראה שם הערה 76. ושם בפרק כב [תסז.] כתב: "הרגל הוא הדבר הפחות והשפל", ושם הערה 83. וכן הוא בגבורות ה' פס"ד [רצה.], בהקדמתו לנתיבות עולם [א, א], נתיב העבודה פ"ו [א, צא:], שם פט"ז [א, קכו.], נתיב השתיקה פ"א [ב, קא.], נתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.], וח"א לסנהדרין מט. [ג, סוף קסא:]. וראה תפארת ישראל פי"ב הערה 36.

(389) ילקו"ש ח"א רמז תשנט, ופסיקתא רבתי פרשה יד.

(390) וזהב הוא אדום [ביאור בפסיקתא רבתי], וכמבואר בדר"ח פ"ו מ"ט [שיד:].

(391) "בני פלטין שרים שבהיכלו" [ביאור שם].

(392) כן הוא גם ביומא סט., והובא בהערה 337.

(393) "דהיינו שהם מישראל ונתערבו בהם" [ביאור שם].

(394) "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה... ולא תמצא בתורה כך, שני דברים דלא שייכי בהדדי" [לשונו בגו"א דברים פי"ד אות א (ד"ה ואם)]. וראה בבאר הגולה באר השלישי הערה 31.

(395) לשונו בתפארת ישראל פמ"א [תרמו.]: "וידוע כי פרה אדומה הוא חוק לגמרי, ואין השכל יכול להשיג המצוה", וראה שם הערה 45.

(396) כמבואר בגמרא [יומא יד.], ששלמה נתקשה בהלכה שהמזה וזה שמזין עליו טהור, ואילו הנוגע טמא.

(397) ולכך "לא יהיה ירידתה [של מלכות רביעית] רק על ידי מלך המשיח, אשר מעלתו ומדריגתו מן העולם העליון" [לשונו בנצח ישראל פי"ז (שפד.)].

(398) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפב:]: "ועם כל זה הגידו חכמים כח החיה הזאת [בחלום דניאל, שראה את המלכות הרביעית כחיה משונה], ואריכות אשר נתן לה מן השמים. ואם כן מה לך לשאול עוד על אריכות הגלות, כי אין ראוי שיצמיח קרן יהודה בממשלה החיה הרביעית [דניאל ז, ז]. וכמו שהתבאר למעלה כי אין זמן אחד לשני דברים אשר הם מחולקים והם הפכים. ואין צריך ראיה אל מה שהכתוב אומר בפירוש, שכן כתוב בספר דניאל [ז, יא-יג] 'עד כי קטילת חיותא והובד גשמה ויהיבת ליקדת אשא וגו' חזה הוית בחזו ליליא וארו עם ענני שמיא כבר אנש וגו''. הרי בפירוש כי מלכות המשיח לא יקום עד שיגמרו ד' מלכיות מלכותם. וכשיהיה תם וכלה מלכותם, אז יתגלה מלכות המשיח. ומאחר שהמלכות של החיה הרביעית נמשכת, וארכא מן שמיא ניתן לה, הוסר השאלה הזאת לגמרי על אריכות הגלות, שהוא נמשך כל ימי שלטון של חיה רביעית... כלל הדבר, כי מאחר כי ארכא נתן למלכות רביעית, אין עוד שאלה כלל. ולכך גלו חכמים כח החיה הרביעית ותוקף שלה, שמזה תדע על אריכות ממשלתה". ובפזמון "מעוז צור" אומרים בקטע האחרון אודות מלכות הרביעית "כי ארכה לנו השעה ואין קץ לימי הרעה", וזהו כנגד מה שנתבאר "כי ארכא נתן למלכות רביעית".

(399) בנצח ישראל פי"ז פתח את הפרק במדרש זה, וז"ל שם: "בפרקי רבי אליעזר [פרק לה] 'והנה מלאכי אלקים עולים ויורדים בו' [בראשית כח, יב], הראה לו הקב"ה ד' מלכיות, משלן ואבדן; והראה לו שר מלכות בבל עולה שבעים עקלים, ויורד. שר מלכות מדי עולה נ"ב עקלים, ויורד. שר מלכות יון [עולה] ק' עקלים, ויורד. הראה לו שר מלכות אדום עולה ואינו יורד. ואמר [ישעיה יד, יד] 'אעלה על במותי אדמה לעליון'. אמר לו יעקב 'אך אל שאול תורד' [שם פסוק טו]. אמר ליה הקב"ה, 'אם תגביה כנשר וגו'' [עובדיה א, ד], עד כאן המדרש. והנה בטרם אשר היה ועדיין לא יצא לפעל הממשלה של המלכות הרביעית, כי רבי אליעזר הגדול היה בעת החורבן ובסמוך לו, ועם כל זה הגידו חכמים כח החיה הזאת, ואריכות אשר נתן לה מן השמים".

(400) לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפג.]: "הודיעו לנו חכמים במדרש ענין החיה הרביעית. כי כל שלשה מלכיות הראשונים ראה יעקב עלייתן, וראה גם כן ירידתן. חוץ מן המלכות הרביעית, שראה עלייתה, ולא ראה ירידתה. וזה מפני כי שאר המלכיות נתן להם השם יתברך ירידה מצד עולם הזה, ולפיכך יעקב שהיה באותו זמן בעולם הזה, ראה הירידה שלהם. אבל מלכות הרביעית ירידתה מן העולם העליון, והשם יתברך בעצמו מוריד אותה, וכדכתיב [עובדיה א, ד] 'אם תגביה כנשר וגו' משם אורידך', ואין ירידתה מצד עולם הזה כלל. לכך לא שייך לה הירידה מצד עולם הזה, רק מצד עולם העליון, אשר אין האדם שהוא בעולם הזה שולט בו. ולכך לא ראה יעקב, שהוא בעולם הזה, ירידת המלכות. רק ראה ירידת המלכות הרביעית מצד השם יתברך, אשר אי אפשר בשום צד שלא יהיה בטל מלכות חיה רביעית, כמו שיתבאר. ולכך אמר הקב"ה 'אם תגביה כנשר וגו''. ולא יהיה ירידתה רק על ידי מלך המשיח, אשר מעלתו ומדריגתו מן עולם העליון, כמו שיתבאר. כלל הדבר, כי מאחר כי ארכא נתן למלכות רביעית, אין עוד שאלה כלל. ולכך גלו חכמים בחכמתם כח החיה הרביעית ותוקף שלה, שמזה תדע על אריכות ממשלתה... והתבאר לך תוקף המלכות, אשר יש להם אריכות הצלחה בעולם הזה. ומפני שעמדו חכמים על ענין מלכות רביעית וכחה, גלו לנו מהות המלכות הזה מה שאפשר מענין זה, ועוד יתבאר".

(401) בנצח ישראל תחילת פי"ח כתב: "הנה בארנו במה שיש בו די מענין מלכות רביעית, אשר חלק השם יתברך אליו חלק גדול בעולם, עד עידן עדנין. וחכמי אמת והחסידים והקדושים קבלו עול מלכות זה עליהם, כאשר עמדו על סוד מלכות רביעית זאת. וכבר כתבנו במה שיש בו די... שכאשר יעמוד על כח הצלחת המלכות, שוב לא ישאל ולא יפקפק בזה". ובדרשת שבת הגדול [רלא.] כתב: "היה בקרבן תודה שלשה מינים של מצה ומין אחד של חמץ [ויקרא ז, יב-יג]... ושלשה מיני מצה ומין אחד חמץ כנגד ארבע מלכויות [הובא בהערה 354]... 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". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצב:] כתב: "כי הש"י בעצמו יתן נקמה [במלכות רביעית], שאינו מצד האדם, כי מצד האדם לא היה אפשר, לגודל כח שלהם". ושם בפנ"ג [תתלג.] כתב: "מה שהיו ישראל מנצחים כח עשו, הוא מדרגה עליונה מעולם העליון".

ויש למהר"ל עוד חמשה הסברים לאריכות גלותינו, וכמלוקט במבוא לנצח ישראל [כרך א, עמוד 18].

(402) כמבואר למעלה [ד"ה כמו שפרשנו למעלה] כי ארבע המלכיות מעלתם גשמית, ולכל גשם יש קץ ותכלית, אך מעלת ישראל היא אלקית, ולכך אין קץ ותכלית למעלתם [ראה הערה 371].

(403) כן ביאר בנצח ישראל פס"ב [תתקמב.], וז"ל: "ובספרי [דברים לג, כט], נתקבצו כל ישראל אל משה, אמרו לו משה רבינו, מה טובה עתיד הקב"ה ליתן לנו לעולם הבא. אמר להם איני יודע, מה אומר לכם, אשריכם מה מתוקן לכם. משל לאדם שמסר את בנו לפדגוג, והיה מחמדו ומראה לו, ואמר לו כל האילנות הללו, כל הגפנים הללו, שלך. כל הזתים, שלך. כשהגיע להראות [כשנתעייף הבן מלראות], אמר ליה איני יודע מה אומר לך, אשריך מה מתוקן לך. כך אמר משה לישראל, איני יודע מה אומר לכם, אשריכם ישראל, מה מתוקן לכם, 'מה רב טובך אשר צפנת ליראך' [תהלים לא, כ], עד כאן. רצה לומר, כי בסוף דבריו היה אומר להם כי אי אפשר לפרש ולהגביל את מעלת ישראל, והצלחתם האחרונה... כי הגאולות הראשונות היו על ידי בני אדם, ולא היתה הגאולה במה שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. ולכך היה הפסק לגאולות אלו. אבל הגאולה האחרונה תהיה במה שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל, לכך לא תהיה הפסק לדבר זה. וזה שאמר [ישעיה מה, יז] 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים'. וכמו שאמר 'מי כמוך עם נושע בה'' [דברים לג, כט], אמר גם כן כאן 'ישראל נושע בה'".

(404) ילקו"ש ח"א במדבר פרק יט, המשך רמז תשנט, ופסיקתא רבתי פרשה יד.

(405) "מספרים גדולתו של הקב"ה על ידי הרבה תורה שלמדו שם" [ביאור לפסיקתא רבתי שם].

(406) לכאורה למעלה לא ביאר כן, שכתב: "מה שעמדו ד' מלכיות בעולם, וכן סלוקן מן העולם הוא בא ממדרגה עליונה מאד" [ליד ציון 397]. אך כנראה שזהו ההבדל בין שני מדרשים אלו הנמצאים בילקו"ש, שהמדרש הראשון הזכיר את העמדת ארבע המלכיות, ואילו המדרש השני הזכיר רק את סילוקן, והחזרת המלכות לישראל. ואולי יש לחלק בין העמדת ארבע מלכיות, לבין הצלחתן בעוה"ז. שהעמדתן היא מעשה ה', וכמבואר למעלה [הערה 20], אך מהותן וצורתן שייכות לעוה"ז, וכמבואר למעלה שמהותן וצורתן הן גשמיות. והמדרש השני לא הזכיר את העמדתן בעולם הזה, כי מגמת המדרש לעסוק במהות מלכות ישראל, שהיא אלקית נבדלת, ואין לכך הקבלה בארבע המלכיות.

(407) הנה הפסוק בקהלת אחר [קהלת ז, כג] "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" הוא [שם פסוק כד] "רחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו". וזהו המשך להגדרת פרה אדומה. ובגו"א במדבר פי"ט אות ג הביא את המדרש [במדב"ר יט, ו] שרק למשה רבינו נודע סוד פרה אדומה, עיין שם.

(408) יומא ט: "ראשונים שנתגלה עונם, נתגלה קצם. אחרונים שלא נתגלה עונם ["בני מקדש שני רשעים היו בסתר" (רש"י שם)], לא נתגלה קצם". ובפסחים נד: אמרו "שבעה דברים מכוסים מבני אדם, ואלו הן... ומלכות חייבת [רביעית] מתי תכלה". וראה נצח ישראל ס"פ ד. ושם בפי"ח [תז.] כתב: "כבר בארנו לך כי נפילת המלכות הזה אין ידיעה בו מפני גודל ממשלת המלכות. ולפיכך אין אדם יודע מתי תפול. ולפיכך ראה אותה יעקב עולה ואינה יורדת". ובנצח ישראל ס"פ מד כתב: "הקץ הוא מן הדברים הנעלמים, אשר אי אפשר שיהיה נגלה בבירור". ולשון 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 [סנהדרין צז:] תפח רוחם של מחשבי הקצים, אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר".

(409) מצות פרה אדומה וחזרת המלכות לישראל.

(410) 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". אך בנצח ישראל פי"ח [תו:] ביאר שמלכות בית דוד לא חזרה בימי בית שני, למרות שהבית חזר להם, ש"זהו למעלת מלכות בית דוד, שלא היה כדאי להיות מלכות בית דוד זורח עד לעתיד... ואם לא היה בית דוד כל כך במעלה, לא היה אפשר במלכות בית דוד לבטל מלכות רביעית. ולפיכך בהכרח צריך אתה לומר שמלכות בית דוד מעלתו במעלה שאין ידיעת האדם תופס שם". ודבריו כאן נסובים על מלכות בית דוד, שהיא תחזור לישראל רק ממדריגה עליונה מאוד. כנראה המהר"ל סובר כרמב"ן [בראשית מט, י] שמלכות חשמונאי נעקרה מחמת שלא היו ממלכות בית דוד. **וראה בסוף** דרשת שבת הגדול [רלא:] שביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה, כמו שאמר איוב [כח, א-ב] 'כי יש לכסף מוצא ומקום לזהב יזוקו ברזל מעפר יוקח ואבן יצוק נחושה'... זכר ד' מיני מתכות, שהם זהב, וכסף, נחושת, וברזל, אשר נמשלים אליהם ד' מלכיות, כמו שראה דניאל את ד' מלכיות [דניאל ז, ב-ז], מלכות בבל המשיל אל הזהב, מלכות מדי לכסף, מלכות יון לנחושת, מלכות רביעית

לברזל... מתחיל איוב לספר, אף אם רואה מושלן של ארבע מלכיות, אשר הם נמשלים בארבעה מיני מתכות, כמו כן הוא דבר בטל ונפסד בסוף... ואמר כי חשיבותם אינו דבר נצחי, כי יש לכסף מוצא, רצה לומר כי יש לכסף התחלה, כי מתחלה לא היה לו אותו חשיבות, וקבל החשיבות. כי כאשר מתיכין העפר, ונעשה כסף, אין זה בריאה נחשב כלל, רק כי יש לו מוצא. וכן כל מיני מתכות, שאל כל אחד יש לו מוצא שממנו בא, כי לכך קורין אותו 'מתכת', שנתך ונזדכך העפר, עד שנעשה הן כסף, הן זהב, הן ברזל, הן נחושת... הרי כל אלו הארבעה דברים אין ההויה שלהם בריאה חדשה, וכך הם אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר, כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות. 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, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה [ראה הערה 215]. אבל השפלות והגלות הוא דבר מקרה להם, כי נולדו בחשיבות. וזה שאחר שזכר איוב הצלחת מלכות העו"ג שאינו דבר, אמר [איוב כח, ג] 'קץ שם לחושך', כלומר כמו שאלו ארבע מלכיות אל החשיבות אשר קבלו יש בטול, כי הוא דבר מקרה בלבד, לכך יש בטול אל חשיבות שלהם, וכך יש בטול אל גלות ישראל וחושך שלהם, כי הגלות הוא ג"כ דבר מקרה להם. שכשם שהחשיבות הוא דבר מקרה לעו"ג, מפני שקודם היו שפלים, והוא להפך אצל ישראל, שנולדו בחשיבות, ועל כן הוא דבר קיים, ובא להם הגלות, שהוא חושך, במקרה, ולא שיהיה דבר זה תמיד". וצרף לכאן דברי חכמים [ב"ר סט, ה] שכשם שהעפר מכלה את המתכת, כך ישראל מכלים את כל האומות, ונתבאר בנצח ישראל פנ"ז [תתפד:].

## חלק ב

(1) כמבואר למעלה [בחלק הראשון, ד"ה ולכך אמר], וז"ל: "המלכות הזאת לא היו מתנגדים לישראל רק מצד התורה השכלית ומצות התורה האלקית. וכך היה כל ענין

מלכות שלישית לבטל מישראל מעלת התורה האלקית, וכל דבר אלקי בפרט, היה רוצה אומה זאת שלא יהיה ח"ו לישראל מעלה אלקית". וראה שם הערות 197, 198, 250.

(2) אודות הפער בין שכל האדם לשכל האלקי, ראה דבריו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] שכתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובהקדמתו לתפארת ישראל [יט:] כתב: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם". ושם בפמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ובדר"ח פ"א מ"ב [כה:] כתב: "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, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה שהוא השכל האלקי... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית, ואין זה רק על ידי התורה השכלית". ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "עמי הארץ הם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי". וראה בבאר הגולה, באר השני, הערה 135.

(3) כמבואר למעלה [בחלק הראשון, ד"ה והמלכות שאחריו], וז"ל: "היו [היוונים] 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 חכמה על הכל", וראה שם הערות 174, 176.

(4) כמו שיבאר בסמוך. ובגבורות ה' פ"ע [שכג:] כתב: "מעלת בית המקדש אינו העצים והאבנים, רק קדושה האלקית שדבק במקדש". ושם בפרק עא [שכד.] הוסיף: "בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל עיקר המקדש,

שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". ובנתיב התורה פ"ט [א, מ.] כתב: "יש למקדש, שבו השכינה שורה, דביקות עם השם יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ יח [ער:] כתב: "הוא יתברך השוכן בבית הזה, נבדל מכל הנמצאים, וזהו קדושת הבית". ובנצח ישראל פ"ד [סב:] כתב: "המקומות מן העולם הם הרבה בעולם, ובחר במקום אחד מיוחד, הוא המקדש... הזריח השם יתברך במקדש את כבודו ואורו". וראה בהקדמה לבאר הגולה הערה 35, ולהלן הערה 131.

(5) 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"כ [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... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו". ועיי"ש שמאריך לבאר ענין זה. ולכך כוונתו כאן "כי התורה ובית המקדש הם שתי מדרגות זו על זו", כי ביהמ"ק הוא קדושת העוה"ז, והתורה היא קדושת העולם העליון. 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". ובנצח ישראל פ"ט [רלט.] כתב: "כי כאשר היה חורבן ביהמ"ק היה בטול תלמוד תורה". וכן הזכיר בקיצור בנצח ישראל פכ"ג [תקד:]. וראה עוד בנצח ישראל פל"ב הערה 41 בביאור ההצמדה הגמורה שבין המקדש לתורה. וראה בהקדמה לתפארת ישראל הערה 70.

(6) ואם תאמר, אם היוונים כ"כ התנגדו לביהמ"ק, מדוע לא החריבו אותו, אלא השאירו אותו על כנו. אמנם דברים אלו מתבארים בפחד יצחק חנוכה, מאמר ו, אות ד, שכתב: "אופיו המיוחד של שעבוד יון הוא בזה שמלכות יון היא המלכות היחידה בין כל המלכיות שנשתעבדו ישראל אצלן, אשר כל משך ימי השתעבדותה בישראל

חלו בזמן שבית המקדש היה קיים. מה הוא משמעותו הפנימית של יחוד אופי זה... האומה המיוחדת לטשטש את ההבדלה בין ישראל לעמים היא יון. כלומר, ה'זה לעומת זה' של כנסת ישראל ביסוד ההבדלה בין ישראל לעמים היא מלכות יון [ומאריך לבאר יסוד זה]... יון לא החריבה את הבית אלא חללה אותו, 'באו פריצים וחללוה' [יחזקאל ז, כב, ועיין ע"ז נב:]. כמו כן לא שפכה יון את השמן, אלא טמאה אותו, 'וטמאו כל השמנים' [מפזמון "מה עוז צור"]... לא התנגדות כלפי מציאותה של כנסת ישראל, אלא התנגדות להבדלה בין ישראל לעמים. גם חילול הקודש וטומאת הטהרות אינם אלא מחיקת ההבדלה בין הקודש ובין החול, בין הטמא ובין הטהור". וראה הערה 363.

(7) שדלקו שמונת ימים, כאשר היה שמן רק ליום אחד [שבת כא:].

(8) מביא פסוק זה להוכיח שישנה זיקה בין נר לבין התורה, ומבאר ש"נר מצוה" היא הנר שבמנורת המקדש, שמצוה להדליקה [ספר המצות מצות עשה כה]. ואע"פ שמצינו בגמרא שביאורו ש"נר מצוה" פירושה שהמצוה נקראת נר [סוטה כא., וכמבואר בתפארת ישראל פי"ד (ריז:)], מ"מ גם ניתן לפרש לאידך גיסא; נר שמצוה להדליקה, וכמו שביארו במדרש [במדב"ר יד, י]. ולכך נרות המנורה שהיו במקדש מורות על המקדש [מפאת שהן נרות המנורה] ומורות על התורה [מפאת המשך הפסוק "ותורה אור"]. ורש"י [שבת כג:] כתב: "הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים -דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה, בא אור דתורה". ואודות השייכות בין נרות המנורה לתורה שהיתה מונחת בקודש הקדשים, ראה גו"א ויקרא פכ"ד אות ג. **ובפחד יצחק** חנוכה מאמר ו, אות ד, כתב: "הנה קבלנו מרבותינו [והוסיף שם בתוך סוגריים: "ספרו של המהר"ל 'נר מצוה' על חנוכה נוסד על קבלה זו"] כי נס המנורה היה מיוחד לגאולת יון מפני שהמנורה מתיחסת אל כח החכמה [והוסיף בתוך סוגריים: "הרוצה שיחכים ידרים, וסימנך מנורה בדרום" (ב"ב כה:)], ועיקר ענינה של יון הוא בכח החכמה המיוחד לה. ואשר על כן גם התנגדותה לישראל היתה מכוונת דוקא כלפי חכמתה של כנסת ישראל; וממילא גם הנס של פורקן יון משתייך הוא לעבודת הדלקת המנורה, אשר עבודה זו פועלת היא הגדלתה והאדרתה של כח חכמתה של כנסת ישראל".

(9) זהו חבור נוסף בין נרות המנורה לתורה; הנרות דלקו כמספר הימים המורה על מעלת התורה, שהוא שמונה, וכמו שמבאר.

(10) בתפארת ישראל ר"פ ב, ובדר"ח פ"ו מ"ב [רפ:], ויובאו בהערה הבאה.

(11) פירוש - בתהלים פרק קיט, נאמרו שמונה פסוקים על כל אות ואות שבאל"ף בי"ת, וסך הכל ישנם קע"ו פסוקים [כב אותיות כפול שמונה פסוקים], וזה נקרא "תמניא אפי" [ברכות ד:]. ופרק זה עוסק בתורה, שרוב רובם של הפסוקים שבפרק זה עוסקים בתורה. וכן כתב המלבי"ם בתהלים שם: "התפילה הזו נאמרה בתמניא אפי. כאשר דקדקנו בה ראיתי כי בזו התפילה שהיא ערוכה על שילך בתורת ה', וישמור מצותיו, באו בכל סדר ששה פרטים, שהם; תורה, עדות, פקודים, מצות, חוקים, משפטים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מט.], וז"ל: "ועל פי טעם זה מזמור 'אשרי תמימי דרך', שהוסד על התורה, יש בו שמונה אלפ"א בית"א. שהתורה היא מדריגה שמינית, שהיא על הטבע שנברא בשבעה ימי בראשית". ובדר"ח פ"ו מ"ב [רפ:] כתב: "וזה הטעם כי מזמור תמניא אפי יש בו שמונה פסוקים, מפני שכל המזמור מיוסד על התורה, שהיא על העולם הזה, שהוא נכלל במספר ז', שהם ז' ימי בראשית, והתורה היא על העולם, ולכך ראוי לה מספר שמונה. והדברים האלו נתבארו בספר התפארת ובשאר מקומות". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ז [ב, טו:], נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.], ובח"א לקידושין ל: [ב, קלה.].

(12) כן הביא ראיה זו [מתהלים פרק יט] בתפארת ישראל פ"ב [מח:], דר"ח פ"ו מ"ב [רפ:], ובח"א לקידושין ל. [ב, קלה.].

(13) כמבואר בהערה 11. ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת לח, כתב: "מספר שבעה תוכנו שביעה [נצח ישראל פ"ה הערה 189]... ששביעה ענינה 'כדי הצורך'. בעוד ששומן [שנרמז במספר שמונה] מובנו יותר על הצורך. ועל כן מפורסם הוא בדברי המהר"ל כי שמיני הוא מספר על טבע, בעוד שמספר שבעה היינו כדי צרכו של העולם, ז' ימי בראשית וכדומה".

(14) כן כתב בקיצור בח"א לנדרים לב. [ב, ז:]: "כי התורה יש לה מדריגה שמינית, ולכך נתנה התורה אחר שבעה שבועות, והארכנו בזה במקום שלו". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.] האריך לבאר מדוע התורה ניתנה ביום החמישים לספירה, שהוא כנגד שער החמישים, אך לא הדגיש שם שהתורה באה לאחר ספירת שבעה שבועות, ומספר חמישים נדון כמו מספר שמונה. אמנם בנתיב התורה פי"ב [א, נב:] כתב: "כי התורה מתעלה עד שער החמישים, ולפיכך הספירה ז' שבועות, מדריגה אחר מדריגה, עד שער החמישים". וכן הוא להלן בסמוך [ראה ציון 105], ח"א לשבת כא: [א, ה:], ובח"א ליבמות סב: [א, קלג:].

(15) צריך ביאור, מהי הדגשתו "שמונה ימים **זה אחר זה**", ומה בא לאפוקי בזה. ואולי בא להורות שהמדריגה השמינית היא רק כאשר היא רוכבת על השבע שקדמו לה. באופן שמדריגת השמינית רק באה לעולם כשקדם לה מספר שבע, ואין אפשרות להגיע לשמינית מבלי לעבור קודם דרך השבע. וראה בגבורות ה' פמ"ז [קפד:] בביאור תיבת "אז", שכתב: "האל"ף הוא אחד, רוכב על שבעה... ולפיכך מלת 'אז' שמספרו שמונה... מדריגה שהיא על הטבע, שהיא על שבעת ימי בראשית. וזה 'אז', שהאל"ף שהיא מדרגה שאינה טבעית, הוא על שבעת ימי הטבע". וכן כתב בסמוך: "כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדרגה אחר מדרגה, עד האחרון".

(16) שיבאר שנקבעו שמונה ימים, כי זו מעלת קודש הקדשים, ששם לא שלטו היוונים.

(17) מביא כאן שתי מימרות מהגמרא בשבת העוסקות בנר חנוכה, ויבאר בהמשך רק את המימרא השניה. ולא ברור מדוע הביא כאן את המימרא הראשונה, כאשר לא ביארה כלל. וצ"ע. ואולי עשה כן, כי להלן [ד"ה אבל על] הקשה ממימרא זו על הר"י והרא"ש.

(18) "משום פרסומי ניסא. ולא ברשות הרבים, אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר" [רש"י שם].

(19) "שאין לו מקום בחצרו להניחה שם" [רש"י שם].

(20) "מניחה מבפנים, כנגד חלון הסמוך לרשות הרבים" [רש"י שם].

(21) "שהיה להם לפרסיים חוק ביום אידם שלא יבעירו נר אלא בבית עבודה זרה שלהם, כדאמרינן בגיטין [יז:]" [רש"י שם].

(22) "לעשות היכר לדבר" [רש"י שם].

(23) "ואי איכא מדורה - אש, לא צריך נר אחרת, לפי שמשתמש לאור המדורה, ויש היכרא שהנר של מצוה היא" [רש"י שם].

(24) "שאינו רגיל להשתמש לאור המדורה" [רש"י שם].

(25) "דאי לא, לא הוי היכר" [רש"י שם].

(26) "נר אחד בכל לילה, ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד" [רש"י שם].

(27) "והמהדרין אחר מצות, עושין נר בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית" [רש"י שם].

(28) "העתידים לבא" [רש"י שם].

(29) "שיצאו כבר, וזה שהוא עומד בו נמנה עם היוצאין" [רש"י שם].

(30) "מתמעטים והולכים, בקרבנות דפרשת פנחס [במדבר כט, יב-לט]" [רש"י שם].

(31) "מעלין בקודש ואין מורידין - מקרא ילפינן לה במנחות בפרק שתי הלחם [צט.]" [רש"י שם].

(32) כמבואר בגמרא [שבת כא:]: "בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים".

(33) ומדוע קבעו את חג החנוכה לשמונה ימים. וזו השאלה הידועה משמו של הבית יוסף אור"ח סימן תרע [ד"ה והטעם], וז"ל: "והטעם שהוצרכו להדליק ח' ימים מאותו פך, מפני שכל ישראל היו בחזקת טמאי מתים, ואי אפשר לתקן שמן טהור עד שיעברו עליהם ז' ימים מיום טומאתם, ויום אחד לכתישת הזיתים... והר"ן כתב [שבת ט: בדפי הרי"ף סד"ה תנו] שהיה להם שמן טהור רחוק ד' ימים, והוצרכו ח' ימים בין הליכה וחזרה. ואיכא למידק, למה קבעו ח' ימים, דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק לילה אחד, נמצא שלא נעשה הנס אלא בז' הלילות". וכן הקשה המאירי בשבת שם.

(34) כך תירץ הבית יוסף שם בתירוצו הראשון, וז"ל: "ויש לומר, שחילקו שמן שבפך לח' חלקים, ובכל לילה היו נותנים במנורה חלק אחד, והיה דולק עד הבקר, ונמצא שבכל הלילות נעשה נס". וכן הביא המאירי שם לתרץ, וז"ל: "ויש מי שפירש שאף הם הרגישו במיעוט השמן, וחלקוהו לשמונה לילות, כשיעור ההליכה והחזרה".

(35) "יערוך אותו עריכה הראויה למדת כל הלילה, ושיערו חכמים חצי לוג לכל נר ונר, והן כדאי אף לילי תקופת טבת, ומדה זו הוקבעה להם" [רש"י ויקרא כד, ג, עפ"י מנחות פט.].

(36) כן דחה תירוץ זה הפרי חדש בסימן תר"ע כדברי המהר"ל. ומעין זה דחה המאירי [שבת שם] את התירוץ הזה, וז"ל: "ואין נראה לי, שאם כן היו סומכים על הנס בליל ראשונה".

(37) מעין תירוצו השלישי של הבית יוסף, וז"ל: "שבליל הראשון נתנו כל השמן בנרות, ודלקו כל הלילה, ובבקר מצאו הנרות מלאים שמן, וכן בכל לילה ולילה". אמנם המהר"ל לא תירץ כן, אלא שבכל לילה נדלק שמינית מן השמן, כי כנראה הוקשה לו על תירוץ הבית יוסף כפי מה שהקשה הפרי חדש סימן תר"ע, וז"ל: "דהא ליכא שום נס בלילה אחרונה, דלמה היה נשאר מלא כבתחילה, כיון שלא היו צריכין לו עוד". והפרי חדש עצמו תירץ ג"כ כתירוץ המהר"ל, וז"ל: "ששפכו כל השמן במנורה, ושמינית ממנו נדלק בכל לילה".

(38) לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות יז: "דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנט:], וז"ל: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר

ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל, רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה". ושם בפמ"ז [תשלח:] על אדה"ר, כתב: "כי אדה"ר היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל". ובאור חדש [קפה.] כתב: "כי בכח ההתחלה... בכח זה הוא הסוף". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". **דוגמה לדבר**; הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח].

(39) כי ביום הראשון נכללים כל שמונת הימים. וז"ל בח"א לשבת כא: [א, ג:]: "ב"ש הולך אחר הימים הנכנסים, מפני שכאשר נכנס יום ראשון, נמשכים אחריו כל הימים. וכאילו בכח יום ראשון כל הימים נכנסים כלם. וכן ביום השני, הימים נכנסים בכח, כי לעולם האחרון הוא בכח הראשון, ואין הראשון בכח האחרון. ולפיכך לב"ש תקנו כנגד ימים הנכנסים". וכן כתב בגו"א בראשית פי"ב אות ו: "הבן בכח האב, ואין האב בכח הבן, ולכך בחתימת אברהם ["מגן אברהם"] יש חתימה יצחק ויעקב". ובגבורות ה' פל"ט [קמז.] כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם... שהכל נמשך אחר ההתחלה". וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית א, יד] "כל תולדות שמים וארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו". וכן חזר וכתב שם [פסוק כד] "הכל נברא מיום ראשון, ולא הוצרכו אלא להוציאם".

(40) אע"פ שבגמרא [שבת כא:] נאמרו שני הטעמים האלו על ידי שני ברי פלוגתא, שאמרו שם "פליגי בה תרי אמוראי במערבא... חד אמר, טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין... וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג", מ"מ מבאר כאן שיש לשני הטעמים האלו שורש אחד. אמנם לפי"ז קשה מדוע אמרו על כך "פליגי בה תרי אמוראי", אם לשני הטעמים יש שורש אחד. וכן ביאר בסמוך את שני הטעמים של ב"ה [ראה הערה 44]. וצ"ע.

(41) שאמרו שם "שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב; פייס בפני עצמו... קרבן בפני עצמו", ופירש רש"י שם "קרבן לעצמו - שאינו כסדר פרי החג, דא"כ היו בו ששה פרים". הרי שעד כמה שנוגע לקרבן [שהוא הנושא כאן], שמיני עצרת הוא בפני עצמו, ולכך

אינו נחשב ל"אחרון". **אמנם צ"ב**, שביאר שבסוכות היום הראשון הוא יום טוב מחמת שיום הראשון הוא יותר עליון, והטעים ששמיני עצרת אינו סותר ליסוד זה, כי הוא חג בפני עצמו, אך מה נבאר על שביעי של פסח, שהוא בודאי אינו רגל בפני עצמו [רמב"ן דברים טז, ד], ומ"מ למרות היותו היום האחרון לחג, הוא יום טוב [ויקרא כג, ח]. ואולי נבאר שבשביעי של פסח היתה קריעת ים סוף [רש"י שמות יד, ה], שביעי של פסח נקבע מחמת קריעת ים סוף [גבורות ה' פל"ט (קמז:)], ולכך אין לשביעי של פסח גדר של "אחרון".

(42) לשונו בח"א לשבת כא: [א, ד.]: "ולמ"ד ב"ש אמר כנגד פרי החג שמתמעטין, וטעם מעוט שלהם כי תמיד האחרון יותר מעוט, מצד שהוא אחרון, כי הראשון הוא יותר עליון, והאחרון הוא יותר מעט מצד עצמו". ורבוי הפרים ביום הראשון מורה על קדושת היום הראשון, כי כל קרבן עולה מורה על קורבה מיוחדת לה' [כמבואר למעלה בחלק הראשון הערה 217], ורבוי קרבנות עולה [שהם פרי החג] מורה על קורבה יתירה. **והנה כאן** מבאר שמיעוט פרי החג נובע מחמת שההתחלה היא יותר במעלה מההמשך. אמנם בבמדבר [כט, יח] פירש רש"י "פרי החג שבעים הם, כנגד שבעים אומות שמתמעטים והולכים, סימן כליה להם". וביאר שם הגו"א [אות ד], וז"ל: "הוקשה לו פירושו, דלעולם מעלין בקדש ולא מורידין, וכאן מורידין בקרבנות. ומתרץ שהשבעים פרים נגד האומות, שהם כלים והולכים, ולכן מתמעטים". ולכאורה זהו טעם חדש לגמרי, שלא הוזכר כאן [ראה שם הערה 7]. ונראה שלא קשה כלל, כי שם נקט אליבא דב"ה, הסוברים שהטעם של "מעלין בקודש ולא מורידין" צריך להכריע, ולכך ביאר ששאני התם שזהו כנגד האומות. אך כאן איירי לפי ב"ש, הסוברים שהטעם של "מעלין בקודש ולא מורידין" אין בו כדי להכריע, אלא מיניה וביה מוסבר שפרי החג מתמעטין, ואין צורך להגיע לאומות.

(43) כן כתב בגבורות ה' ביחס למכות מצרים שהיו בבחינת "בקטן החל ובגדול כלה" [פל"ד (קכט:), שם פנ"ז (רנב.)]. וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ה [רלא:] לגבי עשרה נסים שהיו במקדש, ש"הנה בקטן החל ובגדול כלה", וכן הוא בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:].

(44) הרי שגם לפי ב"ה המהר"ל מחבר את שני הטעמים השונים שהוזכרו בגמרא; כנגד הימים היוצאין, ומעלין בקודש ולא מורידין. וראה הערה 40. אמנם בח"א לשבת כא: [א, ד.] ביאר את הטעם של "כנגד ימים היוצאין" בפני עצמו, וז"ל: "וב"ה הולך אחר הפעל, כי יום ראשון לא היה בפעל רק יום ראשון, לפיכך אין להדליק רק אחד, וכן כולם".

(45) לשונו בנצח ישראל ס"פ כו [תקנד.]: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [בראשית א, ב], עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור [בראשית א, ג] להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... הרי לך כי כל אדם, אשר נתן בו השם יתברך דעת וחכמה, מבין דברים אלו... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימתו האחרון. והבן הדברים האלו". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [ד"ה אמנם במקום], ושם הערה 1304, גו"א ויקרא פ"ב הערה 121, שם פכ"ז הערה 24. ולמעלה בחלק הראשון נתבאר שרק לעת זקנה האדם נעשה שכלי [שם הערות 374, 376]. **ומצינו בדבריו** שני הסברים שונים לכלל של "מעלין בקודש ואין מורידין"; (א) אי אפשר להתחיל במעלה העליונה, וכמו שנתבאר כאן, ובנצח ישראל, ובבאר הגולה. (ב) בח"א למנחות צט. [ד, פו.] כתב הסבר נוסף: "מעלין בקודש... כי נחשב דבר זה שמורידים - הפסד, ואין במדריגת הקדושה הפסד, אבל מעלין, שהוא יותר מעלה, ואין דבר זה נחשב הפסד". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעב:], ושם הערה 34. ואולי אפשר לומר, כי שני הסברים אלו באים לבאר הדגשים שונים: "מעלין בקודש" - כיון שא"א להגיע ישר למדריגה הרמה. ואילו "ולא מורידין" - כי אין הפסד לקדושה.

(46) לשונו בח"א לשבת כא: [א, ד.]: "מעלין בקודש ואין מורידין, פירוש כי ראוי לעלות בקודש, אף כי האחרון הוא יותר מעט מצד עצמו, מ"מ מצד האדם מתעלה האדם באחרון אל קדושה יותר, ולפיכך האדם אשר היה מקבל הנס, היה יותר מתעלה ויותר מוסיף ביום האחרון מן הראשון". נמצא שב"ש סוברים שאזלינן בתר הנותן, וסדר הדברים נקבעו בהתאם, ומצד הנותן רוממותו של הנס הוא בתחילה. ואילו ב"ה סוברים שאזלינן בתר המקבל, וסדר הדברים נקבע בהתאם. ובודאי יש לצרף לכאן את מחלוקתם, שאמרו [חגיגה יב.]: "בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה, ואחר כך נבראת הארץ... ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחלה, ואחר כך שמים". ודו"ק. וכן כתב באור הנר לגרי"א ווינטורויב שליט"א [עמוד מג], וז"ל: "באמת זהו שיטה יסודית לב"ש דאזלינן בתר ההתחלה, ולב"ה בתר מצב היציאה לפועל... וכולו הוא מצד שרשי תכונת נפשם, דב"ש הוא מסטרא דדינא, וב"ה מסטרא דחסד [עיין רע"מ זוה"ק ח"ג

רמה.]. ובמדת הדין אמרו [רש"י בראשית א, א] 'מתחלה עלה במחשבה לבראותו בדין, ושיתף מדת הרחמים למדת הדין', דהדין הוא הבכור וההתחלה, והחסד הוא היציאה לפועל, והבן".

(47) "על איזה נס קבעוה" [רש"י שם].

(48) "בחותמו - בהצנע וחתום בטבעתו, והכיר שלא נגעו בו" [רש"י שם].

(49) "לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה" [רש"י שם]. ובערכין י: אמרו שההלל נקבע משום הנס.

(50) כמו שאמרו [פסחים קיז.] "והלל זה ["כגון חנוכה" (רש"י שם)] מי אמרו, נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהו אומרין אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". ורש"י בתענית כח: ביאר שלכך הוא חיוב מהתורה. ובמדרש [מדרש הגדול פרשת בא, ועיין מלואים לתורה שלמה כרך יא סימן כה]: "מצינו מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים שצריך אדם ליתן שבח והודייה על מעשה הנס. מן התורה, שנאמר [שמות י, ב] 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך'... מן הנביאים, שנאמר [ישעיה סג, ז] 'חסדי ה' אזכיר תהלות ה''... ומן הכתובים, שנאמר [תהלים קז, ח] יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם'". ובמגילת תענית פרק ט אמרו "ומה ראו לגמור בהם [בימי חנוכה] את ההלל, אלא שבכל תשועה ותשועה שהקב"ה עושה להם לישראל, היו מקדימים לפניו בהלל בשירה בשבח ובהודאה, כענין שנאמר [עזרא ג, יא] 'ויענו בהלל ובהודת לה' כי טוב וגו' על הוסד בית ה'"'. ובשו"ת החתם סופר יו"ד סימן רלג כתב שביום שנקבע הלל על הצלת ישראל ממיתה לחיים, וכגון חנוכה, קריאת הלל מן התורה, בקל וחומר ממצות סיפור יצ"מ בליל פסח, שאם משעבוד לחרות אומרים שירה בפה, ממיתה לחיים לא כל שכן [עפ"י מגילה יד.]. וברי שכל זאת שייך רק להצלה מצרה שהיה נתון בה. וראה ברבינו יונה על הרי"ף במסכת ברכות [סוף ז: בדפי הרי"ף].

(51) בח"א לשבת כא: [א, ד.] הוסיף כאן: "וראיה, כי ב'על הנסים' לא הזכירו הנס של הנרות כלל".

(52) "מצות לאו ליהנות ניתנו" [ר"ה כח.]. וז"ל בתפארת ישראל פ"ו [קו:]: "מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל, שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך, הגוזר על עמו גזירות כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. אף כי האמת כי ימשך מזה, מצד שהוא מקיים הגזירה שגזר עליו, הטוב וההצלחה שאין אחריה הצלחה. מכל מקום אין התחלת הגזירה שנתנה לטוב אל המקבל. ומה שאמר

הכתוב [דברים ו, כד] 'ויצונו ה' אלהינו לעשות החקים 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 בגמרא, עליו נבנו כמה הלכות. שאמרו במקומות הרבה [עירובין לא., נדרים טז:, ר"ה כח.] 'מצות התורה לאו ליהנות נתנו', אלא בשביל גזירות נתנו. ולפיכך אמרו [ר"ה שם] המודר הנאה מן השופר, מותר לתקוע בו. והמודר הנאה מחבירו, מותר לתקוע לו. והמודר הנאה מן המעין, טובל בו טבילת מצוה... והטעם בכולם מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות בעולם הזה רק לעול על האדם". וכן כתב בסוף דר"ח [שכח:], נצח ישראל פי"א [רצ:], ובח"א למכות כג: [ד, ה:]. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת. הנה ידועים דברי הרמב"ן שכתב [במדבר ה, כ] "והנה אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס". ונראה לבאר זאת, שבח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "כי הנסים באים לעולם מצד מידת הרחמים... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים, כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך [ברכות נח. "עביד רחמנא ניסא לשקרי" (בתמיה)], רק שהוא לצורך. ודבר זה ממידת הרחמים". ולכך אין משפטי התורה תלוים בנס, כי אין משפטי התורה הנאה אל האדם, ולכך אינם בגדר "צורך" לאדם, ואם אין צורך - נסים מנין.

(53) ראה למעלה הערה 1.

(54) כפי שכתב בתפארת ישראל פ"ח [קלג.]: "על ידי המצות דבק בשכלי, ועל ידי זה דבק בו יתברך". ושם בפס"א [תתקנא:] כתב: "המצות הם אלקיות, מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו". ושם בפ"ט [קמה.] כתב: "כי המצות כולם שכליות אלקיות... ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דביקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע, ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החומרית, הן גופו הן נפשו, כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי... ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החומרית... ויקנו בשביל כך הצלחה העליונה בשביל החיבור והדיבוק הזה". וראה שם בהערות 48, 52.

(55) כפי שביאר בדרוש על התורה [לז.]: "שאר תר"ג מצות [מלבד עשרת הדברות], שהם החלק הב' מהברית, קרובים אל ישראל ביותר, ודבקים בהם כמספרם במכוון, באשר המה צורת בני ישראל. וכן היה כל מספר בני ישראל באישיהם בפרשת במדבר

תר"ג אלף [במדבר א, מו], אלף למצוה, אלף למצוה. באשר לשון 'אלף' הוא הסובל ג"כ לשון למוד, והמצות צריכים למוד... כל זה יורה כי היא צורת ישראל, ושבהתבטלה היו מוכרחים גם הם ח"ו ליבטל". וכבר המליץ רבינו סעדיה גאון "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" [ספר האמונות והדיעות, מאמר ג, ז]. וראה למעלה בחלק הראשון הערה 367, שכאשר ישראל אינם עושים רצונו של מקום, הם בטלים מכל מציאות, והכל מושלים עליהם.

(56) כפי שכתב בנצח ישראל פנ"ו [תתסד:]: "אם היו בטלים חס ושלום ישראל, היה בטל כל העולם", וכן כתב בהמשך שם [תתסח.]. וראה שם בהערות. ולכך הנס לא נועד רק לאפשר לישראל לקיים המצוה, אלא לאפשר את קיום ישראל והעולם, וכמו שביאר. וצריך ביאור, מה היה הכרחו להוסיף "וכל העולם היה בטל", הרי היה סגי לומר ש"בטול התורה הוא בטול ישראל", ולכך אין ההלל והודאה רק בעבור קיום מצות הדלקה, אלא בעבור להצלת ישראל, והרי רק ישראל מודים ומהללים בחנוכה, ולא שאר העולם, ולכך נקבעו ימי חנוכה להלל ולהודאה עבור הצלת ישראל. ומה יוסיף ומה יתן כאן לומר "וכל העולם היה בטל". וצ"ע.

(57) לשון הרמב"ם בספר המצות, מ"ע כה: "שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה', והוא אמרו יתברך שמו [שמות כז, כא] 'יערוך אותו אהרן ובניו'".

(58) כמבואר למעלה הערה 4. אך כאן מוסיף, שעיקר הקדושה של ישראל [ולא של העולם] הוא בית המקדש. וכן כתב בגבורות ה' פנ"ט [רסב:], וז"ל: "זכר ה' מעלות קדושות [האחרונות בפיוט של "דיינו"] שעל ידם הדבוק עם השם יתברך... ויותר שבנה להם בית הבחירה, והשם יתברך שוכן אתם לגמרי". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.] כתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 776, ולהלן הערה 138.

(59) לדורות, בנוסף לחיוב של הודאה והלל.

(60) פירוש - בא להדגיש, שלפי מה שנתבאר שחובת ההודאה וההלל לדורות נקבעה מחמת נס ההדלקה, בודאי ששייך לזה ג"כ חובת הדלקת נרות חנוכה לדורות. שאם נס ההדלקה מביא לחובה שחוץ למעשה ההדלקה [הלל והודאה], בודאי שיביא לחובה שישנה במעשה ההדלקה גופא. וכן הטור או"ח סימן תרעא, והלבוש שם, ביארו שכיון שהנס אירע בנרות, תיקנו להדליק בהם נרות, כדי להזכיר הנס. וראה להלן הערה 142.

**ואם תאמר**, לפי הסבר זה שנס ההדלקה הוא המחייב את כל מצות היום של חנוכה,

מדוע לא הוזכר נס ההדלקה ב"על הנסים". ובח"א לשבת כא: [א, ד.] שאל מכך [כמובא בהערה 51], ולכאורה אין בתירוץ זה מענה על שאלה זו. ובח"א שם אכן הביא רק את תירוצו השני שיובא כאן בסמוך [שעל נס המלחמה (ולא נס ההדלקה) נקבע חנוכה], ולא את תירוצו הראשון שהביא כאן. אך מה יענה על כך תירוץ זה. ואולי צריך לומר, ש"על הנסים" מוזכר בברכת ההודאה שבשמונה עשרה, והרי אין עלינו חובת הודאה מפאת קיום מצות, וכפי שביאר למעלה ["כי אין המצוה הנאה אל האדם"]. ולכך אין נס ההדלקה לכשעצמו סבת ההודאה, אלא הוא סימן על חובת ההודאה, שהנס מורה שנצלנו מזממת היוונים, שאם ח"ו היתה מתממשת, היתה מביאה סכנה גדולה לישראל. ולכך אף לתירוץ זה אין מקום להזכיר את נס ההדלקה, כי אין בו מצד עצמו סבה לחובת ההודאה.

(61) במלחמה, וכמפורט ב"על הנסים".

(62) ואע"פ שהנצחון היה "רבים ביד מעטים" [כמו שאומרים ב"על הנסים"], מ"מ יתכן לומר שלא היה בזה נס, וכמו שביאר בגו"א בראשית פי"ד אות טו שלפעמים החלשים והמועטים מתגברים על החזקים והרבים "במקרה... משום דמזלא גרם". אמנם כאן ביאר שאפשר היה ליחס את נצחון המלחמה ל"כחם וגבורתם", ולא למקרה. וכנראה שכוונתו היא שכחם וגבורתם הועילו להם במקרה.

(63) שאמרו שם "גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון... ששקצו לעבודת כוכבים... קרא אשכח ודרש, דכתיב [יחזקאל ז, כב] 'ובאו בה פריצים וחללוה'". ופירש רש"י שם "מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל, יצאו כליו לחולין". וכן הוא בנדרים סב., וכמצויין בגליון הש"ס בנדרים שם.

(64) בח"א לשבת כא: [א, ד.] כתב: "ודוקא נס זה נעשה, כי עיקר רשעת היונים שטמאו את ההיכל, וכמו שאמרו [שבת שם] 'כשנכנסו יונים להיכל', רוצה לומר שהם טמאו את ההיכל. וכן אמרו בכל מקום 'אבני מזבח ששקצו אנשי יון, וכן בכמה מקומות". ועל הפסוק [ש"ב כב, ז] "בצר לי אקרא ה' ואל אלקי אקרא וישמע מהיכלו קולי ושועתי באזניו" דרשו בילקו"ש שם [ח"ב רמז קנז] '"בצר לי אקרא ה" בבבל, 'ואל אלקי אקרא' במדי, 'וישמע מהיכלו קולי' ביון, 'ושועתי באזניו' באדום... למה הוא מזכיר בשלישית 'היכל', שכל ימיה של יון היה ההיכל קיים". הרי שלא אמרו "המקדש קיים", אלא "ההיכל קיים". וכן הוא במדרש תהלים מזמור יח. וכן הוא בבמדב"ר ז, י אמרו "שעבוד יון... שלא הגלום מארצם... שטמאו יונים את ההיכל בעבודת כוכבים שלהם". ובסמוך יתבאר השייכות של יון להיכל.

(65) "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך" [ב"על הנסים"]. וגזרו על מילה, ראש חודש, ושבת [אוצר מדרשים אייזנשטיין, כרך א, עמוד 190].

(66) שרק לכהנים הותר להכנס להיכל, "שאין נכנס לשם אלא רחוץ ידים ורגלים" [רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ז הכ"א]. והעבודות שבהיכל הן; הדלקת הנרות והטבתם במנורה, הקטרת הקטורת על מזבח הזהב, עריכת לחם הפנים והבזיכים וסילוקם בכל שבת בשלחן [ראה רמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א ה"ו], הזאת דם חטאות הנשרפות לפני הפרוכת ועל מזבח הזהב [ראה רמב"ם הלכות מעשה הקרבנות פ"ה הי"ג].

(67) כדי להורות שהנצחון בא להם כדי שהעבודה תוכל לחזור להיכל, וכמו שמבאר. וצריך ביאור מדוע דוקא הכהנים עומדים כנגד מה שהיוונים "גזרו שמד לבטל התורה ומצותיה", דהא ניחא שהכהנים עומדים כנגד טומאת ההיכל של היוונים, כי הם "עובדי השם בהיכלו", אך מהו יחוד הכהנים כנגד גזירת השמד. ובח"א לשבת כא: [א, ד:] כתב: "והשם יתברך ראה רשעתם, שטימאו היכל שלו, ונתן כח ביד חשמונאי וכו'", הרי שהשמיט שם את התיבות שכתב כאן "וגם כן גזרו שמד לבטל התורה ומצותיה". ונראה ביאורו, שבח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "כי ישראל נמשלים כאילו היה איש אחד. וכמו שיש לאדם אברים מתחלפים, יש אברים חשובים ויש פחותים, כך יש באומה ישראל מדריגות מתחלפות... הכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה, כנגד הכהנים שהם קדושים וטהורים... וזהו מדריגת הכהנים, דכתיב [דברים לג, י] 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'". הרי שהוראת התורה ומשפטיה מיוחדת היא לכהנים, וברי שהם עומדים כנגד גזירות השמד של יון. ובאור חדש [ע.] כתב: "בימי יונים שנגזר עליהם שמד, ובפרט שגזרו היונים שכל בתולה קודם שתכנס לחופה תהיה נבעלת [ראה כתובות ג:, ורש"י שבת כג. ד"ה באותו נס]... ונצולו על ידי חשמונאי ובניו, שהיו כהנים גדולים קדושים מן הערוה, שכל מקום שתמצא קדושה הוא גדר ופרישה מן הערוה [רש"י ויקרא יט, ב]... ולכך הכהנים שיש בהם קדושה, הם נגד הערוה, והם היו מבטלים דבר זה". וצרף לכאן את דברי הרמב"ן [בראשית מט, י], שכתב: "החשמונאים... היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצות מישראל".

(68) כדי להורות שזאת סבת הנצחון ומטרתו; חזרת העבודה להיכל. ובח"א לשבת כא: [א, ד:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך כאשר נצחום, טהרו את המקדש, וכמו שתקנו ב'על הנסים'; 'ואחר כך באו בניך לדביר ביתך וטהרו את מקדשך וכו'".

(69) כי זו מהותו של נס השמן, להורות שנצחון המלחמה היה כדי לאפשר את חזרת העבודה להיכל, ולכך השמן עצמו נעשה בנס כדי לאפשר עבודת ההיכל. ומה שכתב "נעשה להם נס שיוכלו לטהר ולחנך הבית", ולא כתב "שיוכלו לעבוד בהיכל בהדלקת המנורה", יוסבר היטב על פי מה שכתב בשבת כא: בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל, וז"ל: "מה שהקשו [הפני יהושע שם], דלמה הוצרך הנס, הרי טומאה דחויה בצבור [פסחים עז.], נראה, דכיון דהיה אז חנוכת הבית, כמבואר במהרש"א בח"א [בשבת שם]... לכן כיון דחנוכה היא דבר התחליי וראשיי לכל הבא אחריו, לכך הוצרך שיהיה בטהרה גמורה, ולא בדחיית טומאה... ועוד עיין חידושי הר"ן ר"ה יג. [ד"ה מהיכן] דכתב דאע"ג דעומר כשר גם מעבר הירדן, מ"מ כיון דמצוותו לכתחילה מיהודה, אין נראה לומר שעומר ראשון היה שלא כמצוותו, עכ"ל. והכוונה ג"כ כנ"ל, דכיון דהיה ראשון, הוא שורש לכל הבא אחריו... וכיון דהוא דבר שרשיי ועיקריי, צריך שיהיה כתיקונו לגמרי". עמוד והבט איך דברי המהר"ל כאן מבוארים היטב על פי יסוד זה.

(70) כן כתב האור זרוע ח"ב סימן שכא. וכן משמעות הרמב"ן בר"פ בהעלותך [במדבר ח, ב] שהביא שם בשם האגדה שלאחר שחלשה דעתו של אהרן שלא השתתף בחנוכת הנשיאים, אמר לו הקב"ה "יש חנכה אחרת שיש בה הדלקת הנרות, ואני עושה בה לישראל על ידי בניך נסים ותשועה וחנכה שקרויה על שמם, והיא חנכת בני חשמונאי". וכן כתב המהרש"א שבת כא: בח"א שלו, וז"ל: "ונראה לפרש דנקרא 'חנוכה' על שם חנוכת המזבח, כדאמרינן בפרק רבי ישמעאל [ע"ז נב:] דבית חשמונאי גנזו אבני מזבח ששקצו אנשי עו"ג לע"ז, והוצרכו לבנות מזבח חדש, וכך נקרא 'חנוכה'".

(71) כי הנרות עומדים בהיכל, מקום העבודה. ולכך נס פך השמן מגלה על נצחון המלחמה שאין הוא מקרה, אלא רצונו יתברך שתחזור העבודה להיכל. ולפי תירוץ זה חג החנוכה נקבע מחמת נס המלחמה, ולא מחמת נס ההדלקה. וכן כתב הר"י מלוניל בשבת כא:, שמשום נס הנצחון קבעום ימים טובים, וכיון שנכפל להם הנס בשמן, הוסיפו הדלקת הנרות להזכיר כפילת הנס. אמנם המהר"ל ביאר שנס ההדלקה מגלה על נצחון המלחמה שהיה בנס. וראה צפנת פענח על הרמב"ם הלכות חנוכה פ"ג ה"ג. **ודע כי** רק לפי הסברו השני [שחג החנוכה נקבע על נס המלחמה] הוסיף שנס השמן נעשה "שיוכלו לטהר ולחנך הבית, ולכך נקרא 'חנוכה', שהיו מחנכין את בית המקדש אחר שטמאו אותו בני יון", כי לפי הסברו הראשון, חג החנוכה נקבע על נס השמן, ואין לך הכרח לומר שהיתה אז חנוכת הבית, אלא הנס השמן לכשעצמו הוא סבה לחנוכה, וכמו שביאר [שאם המצות היו בטלות בזה ח"ו ישראל היו בטלים]. אך לפי הסברו השני,

המלחמה עם יון היתה על העבודה שבהיכל, שהיוונים טימאוהו, וישראל עובדים בו. והנצחון נעשה מחמת ש"השם יתברך רצה בעבודת ישראל" [לשונו כאן], וממילא נס השמן מורה שהנצחון במלחמה נעשה בכדי שהעבודה תחזור להיכל. והואיל וההיכל קודם לכן היה טמא, בהכרח שחזרת העבודה להיכל תיעשה בדרך של חנוכת הבית מחדש.

(72) בח"א לשבת כא: [א, ד:] התחיל משפט זה כך: "ודע עוד, כי היונים היו וכו'".

(73) ללא קודש הקדשים.

(74) נראה לבאר דברי קודש אלו, כי יחס ההיכל לקודש הקדשים הוא יחס העולם הזה לעולם הבא, וכפי שביאר בדר"ח פ"ג מ"ה [קכד.], וז"ל: "מנורה בדרום [ב"ב כה:], שיש בה שבע נרות, הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו [המנורה והשלחן] הם בהיכל, שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון, שהוא בבית קדש הקדשים, שהוא כנגד מדריגת עולם העליון". וההיכל שעומד כנגד העוה"ז, ניתן לתופסו בשני אופנים שבהם ניתן לתפוס את העוה"ז, וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי... ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדרגה קדושה בדבר מה... כי העוה"ז בא מן השם יתברך, שהוא קדוש... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי". [ראה להלן הערה 309]. היוונים מבינים רק את הבחינה הראשונה, שההיכל [המורה על העוה"ז] הוא נטול קדושה, כי אין בחלק הגלוי שבהיכל חדירה הניכרת לעין של קודש הקדשים. וזהו כשההיכל הוא עומד לעצמו, מבלי שנחבר אליו את מקצת קודש הקדשים שמתפשט לתוכו, וכמו שיבאר בסמוך. ולכך היונים מטמאים את ההיכל, כי לשיטתם אין בהיכל אלא מה שהעינים רואות, והרי קיימא לן שטומאה חלה על הגלוי [נדה מג., וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 47]. ובני יון מיוחדים לכך, וכפי שכתב עליהם הרמב"ן [ויקרא טז, סוף פסוק ח]: "ולא אוכל לפרש כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היוני [אריסטו], אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו, והגיס דעתו לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים, כי כל ענין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת". ובתורת ה' תמימה [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמז] כתב: "וכאשר קמו היוונים, והם עם חדש, שלא נחלו החכמה... קם האיש הידוע, ולא האמין רק במורגש, וחפש חכמות מורגשות, והכחיש הרוחניות". ולכך יון גוברים על ההיכל, ומטמאים את מה שניתן לטמא בו. אך יש בהיכל גם דבר הסמוי מן העין [כמו שיבאר בסמוך שזו

היו"ד הנסתרת המורה על קדושת קודש הקדשים], ואת זה היוונים אינם יכולים לטמא, וכפי שדברים אלו יתבארו בסמוך. **ושמעתי להוסיף** שהגימטריה של "יון" הוא "גלגל", וכבר הובא למעלה דברי הרמב"ם במו"נ ח"ב פכ"ב [בחלק הראשון הערות 173, 176] ש"כל מה שאמר אריסטו בכל המציאות אשר מאצל גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא נכון בלי פקפוק". הרי שאין אומה כמו יון המוכשרת להבין את החלק הגלוי בבריאה שנמצא מתחת לגלגל ["גלגל" הוא משורש "גל", שהוא מלשון גלוי, וראה גו"א בראשית פ"ט אות יד].

(75) ולכך היוונים נטפלו לשמן, כפי שנטפלו להיכל. ואודות שדבר המיוחד לקדושה מסוגל לקבל טומאה, ראה דבריו בנצח ישראל פ"ה [קה:], שכתב: "החשוב אינו יכול לסבול [שום קלקול], ודבר מועט מפסידו. ודבר זה רמזו חכמים במקום אחר כי החשוב הוא קודם לקבל הפסד". 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 מציויה בנגיעת עכו"ם. משא"כ פת ושמן, שאינם רוחניים כיין [וכמבואר שם בדרשה], לכך אין הם מתקלקים בנגיעת העכו"ם. 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". וראה ההקדמה לתפארת ישראל [טז.], ושם הערה 88.

(76) 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. ובח"א לשבת קנג. [א, פז:]: '"בכל עת יהיו בגדיך לבנים' [קהלת ט, ח]... פירוש מן החטא, שלא יחטא ויהיה כתם בבגדו... 'ושמן על ראשך' זהו על המעשה הטוב, שקונה מעלה וקדושה עליונה בשביל המעשים, ועל זה שייך לומר 'ושמן על ראשך אל יחסר', כי השמן הוא כמו קבלת הקדושה העליונה שקונה האדם, שהרי בשמן

מושחין את המלכים [הוריות יא.], וכן זה שקנה לעצמו קדושה עליונה אלקית, נקרא שיש שמן על ראשו". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד:] כתב: "כי השמן הוא קדוש, וכל קדוש מושחין אותו בשמן... ודבר זה מורה שיקדש האדם עצמו בקדושה". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "כי דבר זה ידוע כי המלך הוא נבדל מכל העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, שהוא קדוש". וראיה 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". וכן הוא בנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומה שאמר]. ובנצח ישראל פ"מ [תשיז.] כתב: "כל דבר שנמשח הוא קדוש לגמרי", ושם הערה 110.

(77) בח"א לשבת כא: [א, ד:] הוסיף כאן: "ודוקא שמנים, כי השמן שממנו האור, יש לו כח יותר במה שממנו האור". ובנצח ישראל פי"ט [תיח.] כתב: "ויש לך לדעת, הזית עומד לדבר קדושה אלקית, ולקדש במשיחתו כל דבר שראוי אל קדושה, וכן ממנו האור, שהוא אינו גשמי". ובח"א להוריות יג: [ד, סא.] כתב: "כי השמן זית מיוחד לחכמה ושכל, מפני שממנו האור, אשר השכל דומה לו". א"כ האור העולה מהשמן הוא ראיה נוספת לרוחניותו וקדושתו של השמן. וראה גו"א שמות פ"ל הערה 232.

(78) בנוסף לכל הכהנים האחרים. וכן ביאר בתפארת ישראל פכ"ב [שכט.] את שמו של אהרן, וז"ל: "ויראה כי על זה מורה שם 'אהרן'. כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל, ואחר כך נבחרו הכהנים מן הלוים, ואחר כך כהן גדול, כהן הראש [מ"ב כה, יח]. והנה היה לאהרן ג' בחירות אלו... ומפני שהאמצעי לעולם נבחר, שהרי ארץ ישראל, שהיא באמצע הישוב, נבחרה לקדושה, וירושלים באמצע ארץ ישראל נבחרה יותר, ובית המקדש באמצע ירושלים נבחר יותר לקדושה, ולפיכך האמצעי מורה על הבחירה. ולכך בשם 'אהרן' הרי"ש, כי אות הרי"ש הוא אמצעי במאות, כי שי"ן הוא אות ג', והוא רוב אותיות המאות, ואין זה אמצעי. אבל הרי"ש הוא חצי אותיות המאות, והאמצעי עומד בחצי הדבר. וכבר אמרנו כי האמצעי מורה על הבחירה מתוך הכלל, וזהו נגד הבחירה הראשונה שהובחרו ישראל מן האומות. ואחר כך הנו"ן אות אמצעי באותיות העשיריות, והוא נגד בחירה שניה, שהובחרו הלוים מן ישראל. והה"א בשם 'אהרן' והוא אות אמצעי באותיות היחידים, נגד מה שהובחרו הכהנים מן הלוים שנבחרו. והאל"ף שיש בשם 'אהרן' שהוא כהן גדול, כהן הראש על הכהנים, ולפיכך יש בו אל"ף... הרי לך כי שם 'אהרן' הוא שנבחר ונתיחד לגמרי".

(79) אחת בשנה ביום הכפורים [רש"י ויקרא טז, ג].
(80) לשונו בח"א לשבת כא: [א, ד:]: "כי כהן גדול יש לו עוד מעלה על היונים, והוא מה שנכנס כהן גדול לפני ולפנים לקודש הקדשים, שהוא יותר מן ההיכל, אשר שם ישלטו יונים". וכאן מחדד יותר, שלא רק שאין היוונים שולטים על קודש הקדשים, אלא שאף אין להם שליטה מלאה בהיכל, כי חלק קודש הקדשים שנמצא בהיכל אינו תחת שליטתם, וכמבואר בהערה 74.
(81) מה שיחס את ההסתר לכהן גדול, יוסבר על פי דבריו בח"א לגיטין נח. [א, קכא:], בביאור השם "צפנת בת פניאל", שהיתה בתו של כהן גדול, שכתב שם: "כי לשון צפון הוא דבר הנסתר, וכן מה ששמש הכהן גדול לפני ולפנים הכל מורה כי היופי שלה בא ממקום פנימי נסתר, וכל פנימי נסתר נבדל מן הגשם... ומפני שכהן גדול משמש לפני ולפנים, לכך בתו שיצאת ממנו היה בה הפלגת היופי גם כן".
(82) כמשפט תנועה גדולה [צירי], שיש בה נח נסתר, וכפי שכתב הרד"ק במכלול, דפוס ליק, עמוד קלו. [בשער הניקוד], וז"ל: "ודע, כי חמש התנועות הגדולות, אחריהן נח לעולם". ונח של צירי הוא יו"ד. וכן כתב קודם לכן [עמוד עח.], וז"ל: "וזה לך האות בתנועת חמשת המלכים... אֵי [צירי], הנה היו"ד נחה... ואלו הנחים, פעמים בכתב, ופעמים בלא כתב, רק בנשימה לבד". אמנם כאן מחדש המהר"ל שאף שיש בתיבת "הֵיכל" אות יו"ד לאחר הצירי, מ"מ עדיין יש עוד אות יו"ד נסתרת, שהיא הנח נסתר של הצירי. ולא מצאתי מקורו לומר כך.
(83) כמו שיבאר בסמוך שהעשירי הוא קודש בכל מקום. ובח"א לשבת כא: [א, ד:] הוסיף: "והרי במשכן היה קודש הקדשים עשר על עשר [רש"י שמות כו, לא], ובמקדש שהיה קדושתו בשלימות ומלואו, היה בנינו עשרים על עשרים [מדות פ"ד מ"ז], כמו שהוא מלא יו"ד, שהוא עשרים".
(84) אודות יסודו שבתוך ההיכל גופא נמצא בהסתר קודש הקדשים, כן מתבאר בעבודת כהן גדול ביום הכפורים, שהיה מזה על הפרכת שבהיכל שמונה הזאות מדם הפר ודם השעיר [יומא נו:], כפי שהיה מזה בתוך קודש הקדשים. והנה בסוף דרוש לשבת תשובה [פב:], כתב: "כל ההזאות שהיו ביוה"כ לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד], וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדריגה שהוא על הטבע... ושבע למטה שהם כנגד הטבע... כי כאשר נכנס לפני ולפנים... ונכנס במחיצה שהוא על גשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד" [והובא בהערה 103]. ותמוה טובא, דאמנם הזאות המזבח ביוה"כ היו שבע בלבד [ויקרא טז,

יט], והזאות על הפרוכת של שעירים הנשרפים ופרים הנשרפים היו ג"כ שבע בלבד [ויקרא ד, ז], אך ההזאות על הפרוכת ביום הכפורים היו שמונה [יומא נו:], והפרוכת לכאורה איננה כלולה ב"מחיצה שהיא על גשמי", שהרי נמצאת בהיכל, וכיצד תלה המהר"ל את מספר שמונה [הזאות] בכך שההזאות נעשהו בתוך קה"ק. אלא בעל כרחך מוכח שהזאות הפרוכת ביוה"כ הוי קיום דין של הזאות קה"ק, וכשם הזאות דקה"ק היו שמונה, כך הזאות דפרוכת היו שמונה, כי שתיהן נכללות ב"מחיצה שהיא על גשמי". ואם לא היה בהיכל שום גדר של קדש הקדשים, היה מן הנמנע לבאר שביוה"כ חל על הפרוכת שבהיכל דין הזאות של קודש קדשים. אלא שבמשך כל השנה נמצא בתוך ההיכל חלק מקודש הקדשים בהסתר ובאתכסיא, וביוה"כ חלק זה בא לידי בטוי בגלוי ובמוחש. [וראה בחידושי ר"ח הלוי בהלכות עבודת יוה"כ פ"ה שגם ביאר שם את שיטת הרמב"ם שהזאות הפרוכת משתייכות להזאות של קודש הקדשים, ונכללות גם הן בגדר "מקום שמתכפרים בו פעם אחת בשנה" (יומא ריש ס:), אע"פ שהיה הכה"ג מזה כמה פעמים בשנה את הזאות שעל הפרוכת בפרים הנשרפים (ראה לח"מ בפ"ה מהלכות עבודת יוהכ"פ, הלכה א, שהעיר מכך על הרמב"ם שם), וזאת משום שההזאות על הפרוכת משתייכות לגדר ההזאות שבקודש הקדשים, מה שאין כן ההזאות שעל מזבח הזהב משתייכות להזאות שבהיכל.] וראה גו"א ויקרא פט"ז אות כז, ושם הערה 157.

(85) כי לדידו של הכהן הגדול אין קדש הקדשים דבר נסתר, שהרי הוא נכנס לשם ביוה"כ, ולכך היו"ד הנעלמת הנמצאת בתיבת "היכל" מתגלית להדיא בתיבת "כהן".

(86) כי הוא ממדריגת קדש הקדשים, ואילו היוונים שולטים רק על החלק הגלוי שבהיכל, וכמו שמבאר.

(87) לשונו בח"א לשבת כא: [א, ד:]: "ויש לך עוד לדעת, כי ההיכל כל אותיות שלו בנראה, בין בקריאה בין בכתיבה, חוץ מן היו"ד שהוא בנסתר הקריאה, ויש כאן יו"ד נגלה ונסתר; נגלה בכתיבה, ובאותה היו מושלים בני יון. ונסתר שלו הוא הקריאה, שיש כאן נח נסתר, והוא מורה על קודש קדשים שהוא נסתר בהיכל. ובזה לא מצאו אלא פך קטן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, הפך הקטן הזה שהיה בהיכל והיה נסתר, הוא מכח היו"ד הקטנה, שהיא נח נסתר. ולכך מצאו פך קטן נגד היו"ד הקטנה הנסתרת, שהיא מונחת בחותמו של כהן גדול, כאשר אמרנו. כי ה'כהן' במספר ע"ה, והוא שולט בנסתר ובנגלה של היכל, ולפיכך היה פך קטן מונח בהצנעו של כהן גדול".

(88) לשונו בנצח ישראל פ"ח [רטו:]: "בכל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש... כמו במעשר דכתיב [ויקרא כז, לב] 'העשירי יהיה קודש', וכמו ביום הכפורים שנקרא

'קדוש' [ישעיה נח, יג 'ולקדוש ה' מכובד', ודרשו (שבת קיט.) "זה יום הכפורים", ויוה"כ הוא בעשירי בתשרי.]... הרי העשירי קדוש לה'". וכן כתב שם בפי"ט [תכט.]. ושם בפל"ב [תרטו.] כתב: "העשירי הוא קדוש, מורה על מדריגה נבדלת לגמרי". ובדר"ח פ"ה מ"א [רטו:] כתב: "העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספר עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה". **ובטעם הדבר**, כתב בדר"ח פ"ג מי"ג [קלט:]: "ודוקא העשירי הוא קודש לה', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין מספר נוסף רק עד עשרה, ומן 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:]. ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב טעם נוסף, 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:], ועוד.

(89) כי ביוה"כ הוא נכנס לקודש הקדשים, ולכך הכהן נכנס לחלק הנסתר שבהיכל.

(90) מבואר בדבריו שהגימטריה של "כהן" [75] היא מחמת שיש לו קדושת היכל [65], ועוד בנוסף לכך יש לו קדושת קודש הקדשים, שעל כך נאמר "העשירי יהיה קודש" [10].

(91) בסמוך יבאר את הדגשתו כאן שהנס נעשה באור [ראה הערה 111].

(92) פירוש - היונים לא שלטו במעלת קודש הקדשים, וכמו שמבאר.

(93) דברים אלו מבוארים יותר בח"א לשבת כא: [א, ה.], וז"ל: "אלו ח' ימים שנעשה נס באור, היו באים מן קודש הקדשים, ששם לא שלטו היונים, והוא הצנע של כהן גדול. שהרי אין אדם בא שם רק כהן גדול בלבד. כי לא שלטו היונים רק בנגלה של היכל בלבד, אבל בנסתר של היכל, שהוא קודש קדשים, לא שלטו כלל היונים, שהיה מוצנע בחותם של כהן גדול, כמו שאמרנו ענין החותם הזה". ואודות שאומות העולם שולטות רק בנגלה ולא בנסתר, כן מבואר ברש"י [ויקרא כו, יז] בפירושו השני שם, וז"ל: "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".

(94) יסוד נפוץ עד למאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". בנצח ישראל פי"ט [תכח:] הביא את דברי הגמרא בערכין יג: שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העוה"ז מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [פב:]: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן בתפארת ישראל פ"ב [מח:], ושם פי"ט [רפח:]. וכן הוא בגבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], דר"ח פ"ג מ"ה [קכד.], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. **ויש מקום** לעיין בזה, כי הרבה פעמים מצאנו שימי הבראשית הם ששה ימים, ולא שבעה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [קיג.]: "העולם הזה הגשמי ג"כ נברא בששה ימים... וכנגד זה אמר [פסחים צד.] כי העולם הוא ששת אלפים פרסה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מי"ד [קג:]: "כי העולם נברא בשוה, לכך נברא בששה ימים". ובחז"ל גופא מצינו כן, כי בסנהדרין לח. אמרו "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". ומאידך גיסא בכל מקום אמרו "ששת ימי בראשית" [ברכות לד: "יין משומר בענביו ששת ימי בראשית"]. ותוספות בסנהדרין לח. ד"ה חצבה כתבו: "בשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה". וצ"ב מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים.

(95) "עולם הזה הטבעי" פירושו עולם גשמי, הנבדל מהקב"ה. וכמו שכתב בח"א לע"ז ב: [ד, כא:]: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל

השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ושם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי".

(96) אודות שהטבע נותן שיהיה האדם ערל, נראה לבאר זאת על פי דבריו בגבורות ה' פל"ה [קלב:], שכתב: "אין דבר גנות ופחיתות כמו הערלה, המבדיל בין השם יתברך ובין האדם". והרי כל מהות הטבע היא חציצה והבדלה בין ה' לאדם, "כי הטבע היא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות" [לשונו בתפארת ישראל פי"ט (רפח.)], ולכך "הטבע נותן שיהיה ערל". וראה שם בתפארת ישראל, שנקודה זו ממש התבארה שם.

(97) יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון בדרוש לשבת תשובה [פב:] כתב: "יש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע... אבל מדריגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני. כי שבעת ימים הם ימי הטבע... שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה". וכן הוא בגבורות ה' פ"מ [קנא:], שם פמ"ז [סוף קפד:], נצח ישראל פי"ט [תטז:], נתיב העבודה פי"א [א, סוף קיב:], ח"א סוטה יב. [ב, נב:], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לקידושין ל: [ב, קלה.], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ועוד. ובנדרים לא: אמרו "גדולה היא המילה שדוחה את השבת", וכתב שם בח"א [ב, ה:]: "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... כלל הדבר, כי המילה היא על השבת במדריגה, ולכך המילה היא דוחה את השבת".

(98) כמבואר למעלה [הערה 67] שכל קדושה היא פרישה מהערוה והגוף. וכן כתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג: "שם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו".

(99) שהרי נקרא "קודש הקדשים", שהיא קדושה כפולה ומכופלת [כמבואר בהערה 103]. ובמשנה בכלים פ"א מ"ו אמרו "עשר קדושות הן, ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות" והדרגה העליונה ביותר היא [שם משנה ט] "קודש הקדשים מקודש מהם, שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביום הכפורים בשעת העבודה".

(100) ועומד תחת מספר שמונה, וכמו שנתבאר למעלה [הערה 84] שלכך ההזאות שהיו בקודש הקדשים היו שמונה.

(101) שמעלת קודש הקדשים מתבטאת במספר שמונה.

(102) אודות שאין קיום לחומרי במקום נבדל וקדוש, דוגמה לדבר הוא מה שאמרו [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה". וכתב שם בח"א [ב, א.] לבאר: "כי עם שמו יתברך לא יוכלו הנמצאים המורכבים לעמוד, שאינם פשוטים. שכן כאשר בקע משה הים, בקע את הים בשמו [ראה גו"א שמות פ"ב הערה 85]. וכתיב [תהלים קיד, ג] 'הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור'... כי עם שמו אינם יכולים הנמצאים כמו אלו לעמוד. וכיון שאין הנמצאים יכולים לעמוד, לכך כאשר הזכרת ש"ש מצויה שם העניות מצויה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב אודות גמרא זו [שהעניות מצויה במקום הזכרת ה']: "כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי, הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה תורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל". ובגבורות ה' פס"ב [רפא:] כתב: "ומה שזכר [תהלים קיד, ד] 'ההרים רקדו כאילים גבעות כבני צאן' יותר ממזה שזכר שאר הנמצאים. שבא לומר כאשר יצאו ישראל ממצרים, היה זה על ידי השם יתברך אשר הוציאם, ולפיכך לא היתה היציאה בענין טבעי, רק הכל יוצא מן הטבע, שהיה פועל הקב"ה נסים ונפלאות. וכאשר ההוצאה על ידי הקב"ה, שהוא קדוש, לפיכך הנמצאים, כמו הים והירדן בורחים מפני קדושתו יתברך. ואלו הנמצאים רחוקים מן קדושתו יתברך. וזה כי אלו הנמצאים כמו הים והירדן נוטים לענין החומר, והם רחוקים מן הצורה... ולפיכך דבר שאין לו צורה כלל, ואין לו שלימות כלל של צורה, כמו המים, לא יוכלו לעמוד מפני הקדוש והנבדל. וכן ההרים בעבור שהם בעלי חומר גס, אין עמידה להם בפני הקדוש והנבדל. ולפיכך אלו שני מציאות 'הים ראה וינוס ההרים רקדו כאלים', כלומר שאין עמידה לנמצאים בעלי חומר בפני קדוש נבדל". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ו [שצ:].

(103) לשונו בדרוש לשבת תשובה [פב:]: "ואמר 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש... בזכות המילה, 'זאת בריתי'. ור"ל מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע, שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה. ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים, שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה... שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים, היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [ראה הערה 84]. וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה

שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה, שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד".

(104) אודות שאף הארון הוא אינו טבעי, כן יבאר בסמוך ש"ארון" הוא מלשון אור. ואמרו חכמים [ב"ב צט.] "ארון אינו מן המדה", ובח"א שם [ג, קכא:] כתב: "דבר זה מבואר מה שמקום ארון אינו מן המדה, מפני שאין משתתף ואין מצורף הארון, שבו התורה השכלית, אל שאר הבית, כי הארון הוא נבדל מכל הבית במדריגתו ובקדושתו, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשמי, אין ראוי שיהיה לו רוחק כלל. ואם יהיה לו מדה, יהיה הארון בכלל שאר כלי הבית המקדש, שהיו בעלי מדה, ואין הדבר כך בארון, כי מפני שהוא נבדל לגמרי, אין ראוי שיהיה בכלל ומשותף כלל עם שאר בית המקדש". ושם מאריך בזה. ועוד אודות שהארון מורה על התורה, הנה הארון היה אמתים וחצי ארכו, ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו [שמות כה, י]. וכתב על כך בנתיב התורה פ"ט [א, מא.]: "מעלת ת"ח אין השלמה לו, כי אין השכל בא לידי השלמה, כי אין תכלית וסוף אל ההשגה. שאם השיג דבר אחד, אפשר להשיג יותר, ולכך אין השכל בא אל השלמה. ודבר זה מורה מה שהיו אמות הארון שבורות כלם, ולא היו אמות שלימות... שאין אל החכמה השלמה כלל, ודבר שאין לו השלמה אין לו מנוחה, כי המנוחה היא בהשלמת הדבר". הרי שהארון מורה על התורה שנמצאת בו. ובבית שני שלא היו לוחות [יומא כא:], גם לא היה ארון, כי אין הארון אלא להכיל בתוכו את התורה, ולא לדבר אחר, וכפי שביאר בגו"א שמות פכ"ה אות כה.

(105) כמבואר למעלה הערה 14.

(106) ד"ה והתבאר כי, ושם הערות 11-13. ובאמת במדרש שהביא כאן [ויק"ר כא, ו] אמרו גם שבזכות התורה אהרן נכנס לקודש הקדשים, שאמרו שם "'בזאת יבוא אהרן' [ויקרא טז, ג], בזכות התורה [דברים ד, מד] 'וזאת התורה', בזכות המילה וכו'" [וכאן הביא רק "בזכות המילה"]. ובדרוש לשבת תשובה [פב:] הסביר גם זאת, שבזכות התורה שהיא על הטבע הגשמית, נכנס אהרן לקודש הקדשים.

(107) כמבואר בדר"ח פ"ג מ"ה, [קכד.], וז"ל: "מנורה בדרום [ב"ב כה:], שיש בה שבע נרות, הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו [המנורה והשלחן] הם בהיכל, שהוא כנגד

עולם הזה, ואילו התורה היא בארון, שהוא בבית קדש הקדשים, שהוא כנגד מדריגת עולם העליון", והובא בהערה 74

(108) לשונו בגבורות ה' פמ"ו [קעז:]: "היה [מתן תורה] ביום החמישים, כדי שיהיה מספר שבעה שבועות, ויום החמישים הוא עוד שבת לשבתות, וזהו קדש קדשים. כי שבעה ימים יש בהם שבת. וכאשר ימנה שבעה פעמים שבעה, ואחר כך יום החמישים, הנה יום החמישים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים, מאחר שהוא שבת לשבתות, ואז קנו ישראל מעלת התורה". הרי שהתורה שייכת ל"קודש קדשים". וכן נגע בענין זה בדר"ח פ"ד מי"ד [קצ.].

(109) בשיר השירים רבה פרשה ד, סוף אות ד אמרו "ארון, רבי חייא רבה ורבי ינאי; חד אמר שמשם יוצא אורה לעולם".

(110) שנאמר [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור", וכפי שהביא פסוק זה למעלה [ראה הערה 8]. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "התורה אינה נתלה בגוף, והוא שכל נבדל בלבד, לכך תקרא התורה 'אור', כי האור הוא נבדל לגמרי, ואינו נתלה בגשם". ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמג:] כתב: "כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל. ודבר זה ביארנו בהקדמה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי". ובח"א לב"ק ט. [ג, א.] כתב: "כי התורה היא שכלית לגמרי, ואינה גשמית, ולכך היא כמו אור, שהרי האור אינו גשמי".

(111) פירוש - שמונה נרות חנוכה מורים על קודש הקדשים שיש בו את התורה והארון שנקראים על שם האור, והתורה היא במדריגה שמינית, ושילוב זה של אור ומדריגה שמינית מביא לשמונה נרות חנוכה. וזהו שכתב למעלה "כי אלו ח' ימים שנעשה נס באור" [ליד ציון 91].

(112) למעלה [ד"ה ולא נשאר]. ומעתה יחבר את הכהונה למספר שמונה.

(113) כן ביאר בבאר הגולה סוף הבאר הששי, שהביא שם מאמר שהיו שמונים כהנים גדולים בבית שני, וכתב על כך: "היה זה ראוי... שהרי הכהן הגדול משמש בשמונה בגדים כידוע, ומזה תדע כי מעלת הכהנים הגדולים מספר זה, כי שמונים, ושמונה, הכל אחד". ובתפארת ישראל פמ"א [תרמז.] נגע בענין זה בקצרה, וראה שם הערות 49, 50. והנה בתפארת ישראל פל"ז [תקנ.] נתבאר שקדושת המצות עומדת תחת מספר שבע, וקדושת התורה עומדת תחת מספר שמונה [ראה שם הערה 94]. והנה הכהנים מברכים לפני נשיאת כפיהם "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציונו" [סוטה לט.]. ומדוע משונה ברכה זו משאר ברכות המצות, שאומרים בהם "אשר קדשנו במצותיו וציונו".

אלא שקדושת הכהונה עומדת בסוד השמונה, וכמו שכתב כאן [והרי השוה מדרגה זו למדרגת התורה, שאף היא שמונה]. ולכך ברכת כהנים מציינת את קדושת הכהונה, ולא את קדושת המצות, כי קדושת הכהונה עדיפה הימנה, כיחס השמונה לשבע.

(114) לשונו בח"א לשבת כא: [א, ה.]: "בקודש הקדשים היה התורה והארון, שהיא האור עצמו. ולכך נקרא 'ארון' מלשון אור, שהתורה היא האור, והיא השמינית. ולכך אז נעשה נס בשמן, והדליקו ח' ימים. כי השמן הוא האור, והאור הוא השמן כי מן השמן נעשה אור. ולכך כאשר היו מחנכין בית המקדש, וחזרה הקדושה לבית אשר טמאו אותו אנשי יון, וחזרה הקדושה מכח קודש הקדשים, אשר לא שלטו שם היונים כשנכנסו להיכל. ומאחר שמשם חזרה הקדושה, הדליקו ח' ימים, כי קודש הקדשים הוא במדריגה השמינית, אחר מספר שבעה, כמו שאמרנו. ודוקא נעשה הנס בנרות כמו שפרשנו, כי מן קודש הקדשים האור, כי שם התורה שנקראת 'אור', ושם ה'ארון' שנקרא על שם האור, כי האור, למי שיבין החכמה, ידע כי האור הוא נבדל, ואין בו דבר גשמי... והבן הדברים הגדולים". **ויש להעיר** על זה, כי נס חנוכה נעשה בימי בית שני [הרמב"ם פתח את הלכות חנוכה (פ"ג ה"א) במלים "בבית שני כשמלכי יון גזרו וכו'"], ובבית שני לא היו בקודש הקדשים ארון ולוחות [יומא כא:], וכפי שביאר בגו"א במדבר פ"ד אות ט [ד"ה ויש], וז"ל: "מקדש שני שהיה בשביל זכות יצחק... היה מקדש שני חסר אורים ותומים הארון ושכינה ואש ולוחות [יומא כא:], דכולם הם נמשכים מן האור, ויצחק כהו עיניו", וראה שם הערות 25, 26. ובהעדר אור של תורה וארון בבית שני, מנין נמשך האור של נרות חנוכה. אלא שסתירה זו בנין היא. בימי בית שני הארון ננזנ [יומא נג:], וביאר על כך הפחד יצחק, חנוכה, ברשימה שבסוף הספר: "בכל מקום שחז"ל אומרים על איזה דבר שהוא ננזנ, אין הכוונה שהיא בבחינת כמאן דליתא לגבי מציאותו של העולם. דבאמרם על הארון שהוא ננזנ... הכוונה היא שסוג פעולתו נשתנה מקודם הגניזה, ולאחר הגניזה. דקודם הגניזה היתה פעולתו בגילוי ולהדיא; ואילו לאחר גניזתו, אינו פועל אלא בגניזה ובאתכסיא". וממילא נס חנוכה עומד הוא בגדר "מגו חשוכא נפק נהורא" [זוה"ק ח"ג פ:], ודוקא מתוך החושך שבבית שני נתגלה האור. וזהו ענינה של תורה שבע"פ, וכמבואר בתנחומא פרשת נח, אות ג, שהביאו על כך את הפסוק [ישעיה ט, א] "העם ההולכים בחושך ראו אור גדול". וראה פחד יצחק חנוכה מאמר יב, אות ז, שביאר שם שהמאפיין את חנוכת חשמונאים הוא שהיא נעשתה בזמן שאין מציאות חזון הנבואה. ובסמוך יבאר שבכ"ה כסלו הוא הזמן שהאור יוצא מהחשיכה, והם הם הדברים "מגו חשוכא נפק אורה". ודו"ק.

(115) כדעת רבי אליעזר [ר"ה י:]. ובסמוך יביא גם את דעת רבי יהושע [שם יא.] שהעולם נברא בניסן.

(116) ולפי זה מה שסובר רבי אליעזר [ר"ה י:] "בתשרי נברא העולם", כוונתו ליצירת אדם. וכן מבואר להדיא בחז"ל [בפסיקתא פסקא כג, אות א, ובויק"ר כט, א], וכפי שביאר הר"ן בר"ה [ג. בדפי הרי"ף], וז"ל: "גרסינן בפסיקתא בשם רבי אליעזר... בעשרים וחמשה באלול נברא העולם. ולפי זה הא דתניא בגמרא דרבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, על גמר ברייתו קא אמרינן, דאדם הראשון, שבו נגמר העולם, נברא ביום ששי, דהיינו באחד בתשרי".

(117) כהקדמה לדבריו, הנה אמרו חכמים [פסחים צד:]: "תנו רבנן, בארבעה שבילין חמה מהלכת ["מהלכת גבורתה של חמה" (רש"י שם)]. ניסן אייר וסיון מהלכת בהרים, כדי לפשר את השלגין. תמוז אב ואלול מהלכת בישוב, כדי לבשל את הפירות. תשרי מרחשון וכסליו מהלכת בימים, כדי ליבש את הנהרות. טבת שבט ואדר מהלכת במדבר, שלא ליבש את הזרעים". ובבאר הגולה באר הששי [קיב.] כתב: "פירוש זה, החמה מהלכת, רוצה לומר פועלת. כי ארבעה פעולות יש לחמה. ומפני כי החמה יש לה ד' תקופות, וכנגד זה אמר כי בד' שבילין החמה מהלכת, ורוצה לומר ד' פעולות יש לה; ניסן אייר סיון, מהלכת בהרים לפשר השלגים. כי בזמן הזה מתקרבת החמה אל הישוב, וזהו התחלת פעולתה, לפשר השלגים... ואח"כ תמוז אב אלול הולכת בישוב, פירוש פועלת בישוב לבשל את הפירות. ואמר תשרי מרחשון כסליו הולכת במים לייבש את הנהרות, פירוש שהולכת החמה ומתרחקת מן הישוב, והולכת כנגד יסוד המים... ושלשה חדשים אחרונים הולכת במדבר, פירוש שאינה מתקרבת אל הישוב". הרי שיש ארבע תקופות לחמה; מתקרבת לישוב [ניסן, אייר, סיון]. נמצאת בישוב [תמוז, אב, אלול], מתרחקת מהישוב [תשרי, חשון, כסלו], ורחוקה לגמרי מהישוב [טבת, שבט, אדר]. וראה ב"ר יג, ב שאמרו שם "ארבע שמות נקראו לארץ כנגד ארבע תקופותיה".

(118) בנצח ישראל פ"ח [רה.] כתב: "כאשר הוא בתמוז ובאב, אז השמש בתכלית תוקפה וגבורתה", ושם ביאר לפי זה מדוע אז אירעו החורבנות. וראה הערה הבאה.

(119) כן כתב בנצח ישראל פ"ח [רד:], ולכך אז יש מועדי ישראל [הובא למעלה בחלק הראשון הערה 369].

(120) בפרקי דר"א פרק ח אמרו "'קור' [בראשית ח, כב] זו תקופת טבת... 'חום' [שם] זו תקופת תמוז".

(121) כן מבואר בנצח ישראל פ"ח [רד:], ולכך יש בחודש ניסן את חג הפסח. וכן כתב בגבורות ה' פמ"ו [קעז:].

(122) נראה לבאר זאת, כי בנצח ישראל פ"ח [רד:] הזמן השוה, שאינו יוצא לקצה, הוא הזמן הטוב. ושם בפנ"ה [תתנד:] כתב: "כי כח האדם ממוצע, ואינו יוצא מן המצוע. 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, רק כמו שראוי אל האדם שהוא ממוזג". והואיל "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג, והובא למעלה בחלק הראשון הערה 35], בהכרח שבשעת הבריאה היה "שוה היום עם הלילה".

(123) תמוה, כי למ"ד זה [שהעולם נברא בניסן], מהי המשמעות של כ"ה כסליו, ומדוע זהו המועד שנקבע לחג החנוכה. ואם תתרץ, שמ"מ זהו הזמן של יציאת האור מהחושך, שעד אז החושך היה מתגבר [עד לחודש טבת], ובזה כו"ע מודו, א"כ תיקשי לך מדוע נכנס כלל למחלוקת זו [אודות בריאת העולם], אם בלא"ה אין היא נוגעת להתגברות האור שחלה בחודש טבת לכו"ע. אמנם נראה, שכוונתו להוכיח מדוע תאריך יציאת האור נקבע לכ"ה כסליו, ולא לר"ח טבת. ועל כך מבאר, שהואיל והאור נברא בכ"ה אלול, לכך ימי השנה של האור חלים בכ"ה לחודש, ולא בחמשה ימים מאוחר יותר [בראש חודש]. ונקודה זו מקבלת ביסוס גם מן המ"ד הסובר שהעולם נברא בניסן, שמ"מ בריאת האור היה בכ"ה אדר, הרי שכו"ע מודו שימי השנה של האור חלים בכ"ה לחודש. ולכך יציאת האור מתוך החושך אינו בר"ח טבת, אלא בכ"ה כסליו, ולית מאן דפליג אהא. ובביאור מחלוקת זו [אודות בריאת העולם], ראה בח"א לר"ה י: [א, צה:], שהאריך בזה טובא.

(124) לשונו בגו"א בראשית פכ"ו אות כא: "וידוע כי החמה היא מתחלת מן תקופת טבת לקרב אלינו ולגדל צמחים, עד תקופת ניסן". ובאור חדש [קכ.] עמד על לשון הפסוק [אסתר ב, טז] "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחודש העשירי הוא חודש טבת וגו'", וכתב על כך שם: "ומה שהוסיף לומר 'בחודש טבת', דכיון דכתיב 'בחודש העשירי', בודאי הוא חודש טבת... כי 'חודש טבת' בא לומר שמתחיל העולם לצאת מהחשיכה, ומתחיל השמש להתקרב אל הישוב מזמן תקופת טבת, והאור מתחיל להתגבר. ומשעה שנלקחה אסתר לבית המלכות דבר זה התחלת האור של הגאולה, ולפיכך כתיב 'בחודש טבת'".

(125) והתחלה של דבר היא עיקר הדבר, וכפי שנתבאר למעלה בחלק הראשון הערה 208, ולכך התחלת האור היא עיקרו של האור. ואם תאמר, מדוע כ"ה בכסליו הוא יותר "התחלת האור" מאשר כ"ה באלול, כי סוף סוף בכ"ה באלול נברא האור יש מאין, ומדוע כ"ה בכסליו טומן בחובו "התחלת האור" יותר מכ"ה באלול. אמנם, הואיל ומכ"ה באלול עד כ"ה בכסליו החושך התגבר, הרי שהאור של כ"ה כסליו הוא יציאה מהחושך, ויציאה זו אינה קיימת בכ"ה באלול, אלא רק בכ"ה בכסליו. ויציאה מהחושך היא יותר "התחלת האור" מאשר בריאת האור שהיתה בכ"ה אלול. ומעין מה שכתב הר"ן בנדרים מא. שאדם "שחלה ונתרפא, מתחזק טבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו". ונקודה זו ממש התבארה בתפארת ישראל פמ"ז [תשל:] בביאור הפסוק [דברים ה, כ] "ויהי כשמעכם את הקול מתוך החושך", ושם הערה 38. וראה עוד בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כבר], שביאר שם שחידוש האור לאחר העדר האור "מורה על מעלה עליונה... כאשר חוזר להתחדש", וראה שם הערה 102. ולכך האור של כ"ה כסליו הוא אור עליון, ולא האור הרגיל. וראה הערה 134. ובחי"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "כי החולה חוזר לבריאתו על ידי שהוא חוזר להיות כבראשונה, ואל"כ לא היה חוזר לבריאתו, אחר שנפסד טבעו... כאילו נברא מחדש, ובזה חוזר להיות כבראשונה... אין חוזר לבריאתו רק מכח שהוא חוזר להוייתו הראשונה... כי אי אפשר לחולה שיעמוד מתוך החולי רק מכח המדריגה העליונה שבה חוזר לבריאתו". **וכן כתב** בחי"א לשבת כא: [א, ה:], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי ראוי היה זה שיהיה בכ"ה בכסליו, שאז יצא האור לעולם. וידוע כי ג' חדשים, שהם תשרי מרחשון כסליו, אור של חמה מתמעט והולך תמיד. ומן תקופת טבת ואילך, הולך ומוסיף האור, עד שבתקופת תמוז האור הוא בתוקף שלו, ומאז מתחיל לירד. אמנם האור העליון, הוא אור ה', הקדים קודם תשרי, שהרי בכ"ה באלול נברא העולם, וביום ראשון אמר הקב"ה [בראשית א, ג] 'יהי אור ויהי אור', והוא אור העליון [רש"י בראשית א, ד]. ולפיכך התחדשות האור העליון לבא למקדש היה בכ"ה בכסליו, שזה היום מיוחד לו בפרט, והוא אור המקדש. ומזה תבין ג"כ כי ראוי שיהיה הדלקת נרות חנוכה בהתחלת האור, דהוא תחלת הלילה, כי חנוכה בעצמו הוא התחלת האור, ויש לך להבין דברים אלו". ונראה שדבריו האחרונים מכוונים לדברי הרמב"ן [בראשית א, ד, ד"ה ויבדל] שהאור הראשון נברא כשהיה חושך בעולם, רק ש"לא נתפשט ביסודות הנזכרים, והבדיל בינו ובין החושך, שנתן לשניהם מדה, ועמד לפניו כמדת לילה, ואחר כך הזריח אותו על היסודות, והנה קדם הערב לבוקר" [לשון

הרמב"ן שם]. והואיל ואור חנוכה הוא חזרה להתחלת האור שהיתה בבריאה, לכך הדלקת נר חנוכה היא הלילה.

(126) הולך להוכיח מארבעה היסודות שככל שגשמי יותר - הוא חשוך יותר. וארבעה היסודות הם; ארץ [עפר], מים, רוח, ואש [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"ב, כוזרי ב, מד, ורמב"ן בראשית א, א].

(127) ואף המים מתייחסים לאור, וכמו שכתב הרמב"ן ר"פ מקץ [בראשית מא, א]: "'יאור' ו'נהר' לשון אחד, ושניהם לשון אורה. וכן הגשם נקרא 'אור'... וכמו שאמר רבי יוחנן [ב"ר כו, יח] כל אורה האמורה באליהוא בירידת גשמים הכתוב מדבר. ואולי בעבור שהגשמים בסבת המאורות". ובבאר הגולה באר הרביעי כתב על השלג שהוא מאיר, וראה שם בהערה 1386.

(128) בבאר הגולה בבאר השני [ד"ה ויש לך] כתב: "כי האש היסודי נברא בששת ימי בראשית", ושם ביאר את ההבדל בין אש היסודי לאש שיש לנו בעולם [ויובא בהערה הבאה]. ובגו"א דברים פ"ד אות כ [ד"ה אך] כתב: "האש היסודי הוא יותר זך ודק", וראה שם הערה 113. ובנתיב השלום פ"ג [א, רכה:] כתב: "האש היסודי הוא דק מאוד, והוא קרוב אל המקיף. ואחר כך האש, ואחר כך האויר שהוא דק, ואינו דק כמו האש, ואחר כך המים, ואחר כך הארץ שהיא כבידה לגמרי". הרי שאש היסודי לחוד, ואש רגילה לחוד.

(129) נקודה זו מבוארת יותר בבאר הגולה באר השני [ד"ה ויש לך], שכתב: "חילוק יש בין אש יסודי, ובין אש הזה [שיש כאן], כמו שבארו החוקרים [ראה מו"נ ח"ב פרק ל], כי האש היסודי אינו שורף, ואילו האש הזה שורף. ועוד, כי אש היסודי אינו אדום, ואילו היה אדום היה נראה בלילה". והרמב"ן בראשית א, א כתב: "והאש נקרא 'חושך', מפני שהאש היסודית חשוכה, ואילו היתה אדומה, היתה מאדימה לנו הלילה". והרמב"ם במו"נ ח"ב פרק ל כתב: "נקראה האש היסודית בשם זה ["חושך"], מפני שאינה מאירה, אלא שקופה, ואילו היתה האש היסודית מאירה, היינו רואים כל החלל בלילה בוער באש". וזו כוונתו כאן "שהכוכבים נראים מתוכה, כאילו אין כאן דבר חוצץ כלל". וראה שם בבאר השני הערות 638, 640, 641. ומקור הדברים בשמו"ר ב, ה. וראה יומא כא: "שש אשות הן".

(130) כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא

עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב 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". ובחי"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 בחי"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ, ד"ה אך לאיש. ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי, ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי".

(131) לשונו בגבורות ה' פע"א [שכד.]: "ביהמ"ק... מפני שיש לו מעלה אלקית נבדלת, ראוי שיהיה נקרא בשם 'לבנון' [רש"י דברים ג, כה], 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". וראה נצח ישראל פ"ד הערה 33. **ומוכיח כאן** מבית המקדש על מקום בית המקדש, שהואיל ובית המקדש נבדל מן הגשמי, לכך "מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי". וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [קיט:] "מקום הארון... והמקום מסוגל אל חבור אלקים". וביאור הדבר, שיש יחס והתאמה בין מעלת הדבר למקומו, וכפי שכתב בגבורות ה' ר"פ ע [שכ.] אודות מקום ביהמ"ק: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך 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. ואל החבור הקדוש הזה, שהוא חבור השם יתברך עם הנמצאים התחתונים... אי אפשר שלא יהיה לזה מקום קבוע. שאם היה דרך עראי, כל דבר עראי הוא מקרה, ואינו בעצם... ולא יתכן שיהיה כל מקום ראוי אל החבור הזה כמו שאמרנו, כי לכל דבר יש לו מקום לפי מעלתו, ואם כן צריך גם כן שיהיה אל החבור הקדוש הזה מקום מיוחד

כפי מעלתו... וכמו כן כאשר בא הוא יתברך אל הר סיני, והיה במקום מיוחד... צריך אל החבור הנכבד הזה שהוא מצד המקבל מקום לפי המעלה". ושם מאריך בזה.

(132) לשונו בח"א לב"ב שם [ג, נז:]: "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". ובדר"ח פ"ה מ"ה [רכט.] ושם פ"ה סוף מ"כ [ער:] ביאר שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם" מחמת שהוא עיקר מציאות העולם, כי האור הוא מציאות, וזהו הסבר אחר מדבריו כאן. וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פ"ח [ריב.], בח"א לע"ז יא. [ד, לח.], ובח"א למנחות פו. [ד, פה.].

(133) פסיקתא רבתי, פרשה ו [פסקא ותשלם כל המלאכה], אות ה, שאמרו שם: "בעשרים וחמשה בכסליו נגמרה מלאכת המשכן, ועשה מקופל ["כלומר היה מונח כך מקופל" (הביאור שם)] עד אחד בניסן, שהקימו משה אחד בניסן, כמה שכתב [שמות מ, ב] 'וביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את המשכן'".

(134) מדגיש בזה שהתחלת האור היא חידוש האור, כדי לחזור ולבאר העדיפות שיש לכ"ה כסלו על פני כ"ה אלול. שבכ"ה אלול אמנם היתה התחלת האור, אך **חידוש** האור נעשה בכ"ה כסלו, שאז היתה יציאה של האור מתוך החושך, וכמו שנתבאר בהערה 125. וכן כתב בגו"א ויקרא פי"א אות ג [ד"ה וההתחדשות], וז"ל: "ההתחדשות 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 כאן... שאין כאן מציאות נמשך, רק ההתחדשות, אחר שלא היה נמצא".

(135) לשונו בח"א לשבת כא: [א, ה:]: "כי התחלת האור, והוא התחלת ההויה בעולם, שאין התחלה לפני זה, הוא בכ"ה בכסליו, שבו התחלת הויה ראשונה, הוא האור... ולכך בחנוכה היה נשלם המלאכה, והוא נחשב התחלה בודאי... שחנוכה לא היה רק בשביל שטימאו יונים את ההיכל, ועתה קדשוהו, והקדושה הזאת באה מן התחלת הויית האור, כמו שאמרנו, ולכך היה חנוך זה בכ"ה בכסליו". ופירושו, התחלת האור שייכת לכ"ה בכסליו, ולכך בכ"ה בכסליו נעשתה התחלת המשכן, שהיא גמר בנין המשכן, מבלי להקימו.

(136) מה שאין בכ"ה כסלו, שאז הוא עונת החורף, וכפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ב אות מא: "החורף אינו בכלל הזמן, כי הוא העדר והפסד הצמחים". והצמחים נותנים פריים מחודש ניסן ואילך [גו"א בראשית פכ"ו אות כא. ובח"א לנדרים מא. [ב, יט:] כתב: "האילן הזה שבא עליו הפסד בימות החורף, עד שהעלים נפסדים, והוא בעצמו ג"כ מקולקל. כאשר נתרפא מחוליו בחודש ניסן, אז הוא חוזר לקבל כח מן השורש, ומתחדש כבראשונה".

(137) אודות שניתן לקבל השלמה אחרונה רק אם קודם לכן המקבל הושלם כראוי, כן כתב בדר"ח פ"ה מכ"א [רעג.] בביאור המשנה שם "בן שמונה עשרה לחופה", וז"ל: "כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח, ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה, 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, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה". וכן ביאר בדר"ח פ"ה מ"ג [רכ.] שהדורות שלפני אברהם אבינו חטאו ונפלו, ואילו אברהם אבינו עמד, וז"ל: "הכל 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... כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן. ומפני זה תבין הדברים האלו, כי אדם הראשון אשר היה נברא בצלם אלהים, והיה מקבל המדריגה העליונה, וכן כל הדורות שמן האדם ועד נח, היו קרובים אל המדריגה העליונה הזאת, ולגודל המדריגה שהיתה בהם, לא היה להם יסוד לפי ערך המעלה הזאת, ולפיכך היו דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספות זה חסרון... ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו, ומקבל הוד הצלם האלהי כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם

הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם הכל, לפי שהיו שרשיו מרובים". והקלקול בסדר הלימוד הוא שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את השלב הקודם [מקרא, משנה] כדבעי [גו"א דברים פ"ו אות ז, תפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. וראה למעלה הערה הבאה.

(138) אודות שהמקדש נחשב להשלמה אחרונה, כן מבואר בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.], שכתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה". והובא למעלה הערה 58. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 776. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "נתן [ה'] לישראל השלמה שאין השלמה עליה, ובזה נתן להם ירושלים ובית המקדש, והשלמה הזאת היא על הכל. ולכך בהגדה של פסח שזכר 'כמה מעלות טובות', זכר באחרונה 'ובנה לנו בית המקדש', והוא האחרון, כי היא השלמה אחרונה". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ נט.

(139) בח"א לשבת כא: [א, ה:] כתב בזה"ל: "מלאכת המשכן נגמר בכ"ה בכסליו, ולא הוקם עד א' בניסן. ודבר זה מפני שיאמרו כי מלאכת המשכן דומה לבריאת העולם... ומפני כי נברא העולם באחד בניסן, בגמר שלימותו שהוא חודש האביב, ולכך ראוי שיהיה בו הקמת המשכן, שכבר הוא עומד בשלימותו באחד בניסן... שאין כאן גמר והשלמה עד אחד בניסן, ולכך... גמר הקמתו באחד בניסן".

(140) כן כתב בסגנון זה בגבורות ה' ר"פ סו [שה.], תפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.], נצח ישראל ר"פ מט [תתב.], דר"ח פ"ו סוף מ"ז [שג.], ובנתיב הלשון פ"ט [ב, צג:]. ולא נתברר אצלי הטעם שפעמים מועטות בלבד כתב כן, כאשר בדרך כלל אינו כותב כן.

(141) הדלקת נרות חנוכה.

(142) לשון הרמב"ם בהלכות חנוכה פ"ג ה"ג: "התקינו חכמים שבאותו הדור... ומדליקין בהן נרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלת הנס". כי על ידי הדלקת הנרות אנו מודים על הנס [פסקי ריא"ז שבת פ"ב הל' חנוכה אות ה]. ולמעלה [סד"ה ואמרו מאי חנוכה] כתב: "ולפיכך קבעו הדלקת נרות, זכר לנס שנעשה להם במצות ההדלקה", וראה שם הערה 60.

(143) בספר אור הנר [עמוד מה] כתב לבאר דברים אלו בזה"ל: "כונתו דהדקדוק בשלימות מצוה זו הוא הוראה על חביבות הנס שנעשה עמנו, וממילא מתעמקת עד אין שיעור ההודאה מתוך הכרת חסדי ה' בענין זה [הוראת חביבות המצוה ע"י דקדוק

בשלימות המצוה]. ומכיון דכל תוכן ההדלקה הוא רק הזכרת חסדי ה', על כן אין זה רק הידור בעשייתה המצטרף אל העשיה, אלא שכל תוכן המצוה הוא הידור זה, ודוק".

(144) פירוש - יש לעורר עליהם. ויעסוק כאן בשלשה דינים; (א) צריך להדליק בנר שמן דוקא, ולא בנרות שעוה וחלב. (ב) צריך להקפיד על הזמן שאמרו בגמרא [שבת כא:] "משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק". (ג) במוצאי שבת, יש להבדיל קודם, ואחר כך ידליק.

(145) יש בדברים אלו הד ליסודו, שההכרעה בהלכה צריכה להיות כפי הבנתו של האדם מתוך התלמוד, ולא כפי מה שהורו לו אחרים מבלי שמבין. וכמו שכתב בנתיב התורה ס"פ טו [א, סט.], וז"ל: "כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית, ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה... אבל בדור הזה... הם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת... כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך, כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך". ומעין זה כתב בדר"ח פ"ו מ"ז [שה.].

(146) כפי שכתב הרמ"א באור"ח סימן תרעג סעיף א: "ונוהגין במדינות אלו להדליק בנרות של שעוה, כי אורן צלול כמו שמן".

(147) כן כתב המאירי בשבת [כא.]: "למדנו שנרות שעוה מותרות לנר חנוכה, ומ"מ נוי מצוה הוא לעשותן בשמן, אחר שהנס היה בשמן, והוא שאמרו [שבת כג.] כל השמנים יפין לנר, ושמן זית מן המובחר". וכן פסק הרוקח בסימן רכו, שו"ת מהרש"ל סימן פה, ושו"ת מהר"י ברונא סימן לט, והובא במשנה ברורה סימן תרעג סק"ד.

(148) הרי שפוסל נרות שעוה וחלב משום שהם כאבוקה. ובשער הציון בסימן תרעג סק"ד כתב: "והנה דעת מהר"ל מפראג בספרו נר מצוה שלא להדליק כלל בנר שעוה וחלב, אלא דוקא בשמן, מפני שהנס נעשה בשמן. אבל אין נוהגין כותה. מחצית השקל". ובאמת לפנינו מבואר שאין זה הטעם לפסול, כי טעם זה הוא רק למהדרין להדליק בשמן זית. אלא טעמו לפסול נרות שעוה הוא משום דחשיב כאבוקה. וכן כתב במחצית

השקל משמו. ועיין באליהו רבה סימן תרעג ס"ק ב, ובברכי יוסף שם אות ד, ומחצית השקל שם סק"א שחלקו על המהר"ל.

(149) פירוש - אם כפה עליה כלי, שעל ידי כפיית הכלי על הקערה נראית כל פתילה בוערת לעצמה, "שעל ידי זה אין מתחברים כל הפתילות יחד" [לשון המשנה ברורה סימן תרעא סקי"ג] עולה היא לצאת ידי חובת נר חנוכה לכמה בני אדם, כמנין הפתילות.

(150) "עשאה כמדורה - שהאש מתחברת לאמצעיתה, ואינו דומה לנר" [רש"י שם].

(151) לשון המחבר באור"ח סימן תרעא סעיף ד: "מלא קערה שמן והקיפה פתילות, אם כפה עליה כלי, כל פתילה עולה בשביל נר אחד. לא כפה עליה כלי, אפילו לנר אחד אינו עולה, לפי שהוא כמדורה". וביאר שם המשנה ברורה סקי"ד "לפי שהוא כמדורה - שמתחברות כל הלהב יחד".

(152) פירוש - כשם שמדורה אינה נר, כך אבוקה אינה נר, וכמו שיבאר בסמוך שהוי מאותו טעם ממש. אמנם הפר"ח בסימן תרעא חילק ביניהם, וכתב שאבוקה כשרה לנר חנוכה, ורק מדורה פסולה. ובביאור הגר"א לשו"ע אור"ח סימן תלג, סעיף ב, מבואר כמהר"ל, שלמד מהגמרא הזו בשבת [העוסקת במדורה] דיני אבוקה. הרי שלא חילק בין מדורה לאבוקה.

(153) כן הוא בגמרא [פסחים ח.], ונמצא פעמים שקורא לגמרא בשם "מדרש", וכמבואר להלן הערה 321, תפארת ישראל פ"ל הערה 5, ושם פל"ח הערה 88.

(154) פירוש - "נשמה זכה" היא נשמה שאינה נוטה אל הגוף, אלא מאירה היטב. וכפי שכתב בדרוש לשבת תשובה [ע:]: "אם עשה מעשים טובים, הנשמה זכה וטהורה, ואינה נוטה אל הגוף כלל. אבל אם חטא האדם, אין נשמה שלו זכה וטהורה, רק נוטה אל הגוף, שהחטיא את הנשמה, ובזה נשמתו של אדם מעידה עליו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות יג כתב: "הרשעים, בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, נפשם נוטה אל הגוף". וכבר ביאר למעלה [ד"ה והתחלת האור] שהמגושם הוא חשוך, ואילו הנבדל הוא מאיר. ונשמת הצדיק אינה נוטה לגוף, ונשארת זכה וטהורה ונבדלת מהחומר. וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 1065. וראה תפארת ישראל פ"ד הערות 67, 68, שנשמת הצדיק נבדלת מן החומר.

(155) לשונו בתפארת ישראל פי"ג [ר:]: "כי האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה העליונה", וראה שם הערה 6. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "הנשמה והנפש האדם הוא יסוד האש". ומצירופם של הדברים אתה למד שהנשמה היא "האור שמקבל הגוף מלמעלה".

(156) פירוש - הנשמה לחוד, והגוף לחוד, ואין הנשמה חלה על הגוף, אלא הגוף נשאר בחומריותו, ולא מתבטל לנשמה. וכיוצא מהכלל, נאמר על משה רבינו [דברים לד, ז] "לא כהתה עינו ולא נס ליחו", שפירושו "שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג... מורה בהירות הגוף" [לשונו בגו"א בראשית פכ"ג אות ג]. וראה פחד יצחק פסח, מאמר נח, אות ד, שביאר שמדרגתו הרוחנית של משה באה לידי בטוי אף באיברי גופו ממש. אך שאר בני אדם, הנשמה אינה חלה על הגוף, וכמו שמבאר.

(157) לשונו בתפארת ישראל פי"ג [רה:]: "הנשמה, אי אפשר שתהיה בעולם כי אם על ידי גוף, שהוא מלבוש הנשמה", וראה שם הערה 44. וכמו שלבגד יש הכנה והתאמה לקבלת האדם, כך לגוף יש הכנה והתאמה לקבלת הנשמה.

(158) בפתילה.

(159) וכמו שכתב ביחס לבית המקדש בגבורות ה' פע"א [שכד.]: "כי בית המקדש העיקר שלו אינו העצים והאבנים, שהם טפלים אצל העיקר המקדש, שהוא המדריגה הנבדלת שיש במקדש, כמו שטפל הגוף של אדם אצל הנשמה". הרי יחס הגוף לנשמה הוא כיחס העצים והאבנים לקדושת המקדש. וכשם שהעצים והאבנים הם "כלי" לקדושת המקדש, כך הוא גוף האדם לנשמה.

(160) ובנתיב התורה פט"ז [א, עא.] כתב: "פירוש זה, כי הנר יש לו שתי בחינות; הבחינה האחת שהנר נתלה בגוף הפתילה. והבחינה השנית שיש בו אור, אשר כל אור הוא בלתי גשמי. וכן הנשמה גם כן יש לה שתי בחינות; כי היא נתלה ועומדת בגוף האדם, ומצד הזה יש לנשמה יחוס אל הגוף. ויש לה בחינה גם כן אל הנבדל, כאשר אין הנשמה גשמית, ולכך הנשמה היא כמו נר". והעובדה שיש לנשמה שתי בחינות ביחסה אל הגוף [חבור והבדלה], היא היא המורה שאין הנשמה שולטת על הגוף, אלא היא יחסה אל הגוף הוא בבחינת "נוגעת ואינה נוגעת". וכן בדר"ח פ"ב מ"ט [צ:] כתב: "רק יש לך לדעת כי הנשמה נר ה', כדכתיב 'נר ה' נשמת אדם', והנר הזה מתפשט נצוץ שלו ומתחלק לכחות מחולקים, והן הם חמשה כחות אשר אמרנו, אשר חציים נוטים אל הגוף, וחציים נוטים אל הנפש".

(161) בא לבאר את המשך המאמר שהשוה את השכינה לאבוקה. ובעל המאמר נקט דוקא ב"שכינה", ולא בשאר שמות, כי "שכינה" מורה על החבור לנבראים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרלט.]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם" [וראה הערה 391]. דוגמה לדבר; בשבת נו. אמרו לגבי דוד "כל האומר דוד

חטא אינו אלא טועה, שנאמר [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו וגו''. אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו". והנה לשון הפסוק הוא "וה' עמו". ואילו תמיהת הגמרא מנוסחת בלשון "ושכינה עמו". אמנם לפי דבריו בביאור גמרא זו בבאר הגולה באר החמישי [קא:], מיושבת שאלה זו. שכך כתב שם: "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... כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו איך יבוא לידי חטא. כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאיתו, כי הש"י הוא שהיה רוצה בדוד, כי על ידו יהיה בנין בית המקדש ומלכות בית דוד, וכמה דברים שהם יסודי העולם, ואין הדעת נותן שיהיה חוטא בחטא הגדול כמו זה... שהוא יתברך היה גורם שלא יחטא". הרי שדביקות ה' בנבראים נקראת בשם "שכינה". וכן מוכח מלשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יט, עיי"ש. ובנפש החיים שער ב, סוף פרק יז בהגה"ה כתב: "ענין 'שכינה' הנזכר בכל מקום פירושו הפשוט של שכינה היינו קביעות דירה, כמאמרם ז"ל [פסיקתא רבתי ז, ד] מיום שברא הקב"ה עולמו, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים". והם הם הדברים.

(162) כפי שכאשר משה רבינו בקש [שמות לג, יח] "ויאמר הראני נא את כבודך", השיב לו ה' [שם פסוק כ] "ויאמר לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי", והוסיף [שם פסוק כג] "וראית את אחורי ופני לא יראו" וביאר שם הגו"א [אות יט] "כבודו יתברך הראה לו, אבל אינו אמיתת הכבוד". וכן ביאר בבאר הגולה באר הרביעי [ד"ה וכשאמר משה], ושם הערה 475.

(163) פירוש - לאבוקה יש שני מאפיינים; האור חל על כל השמן, שאין כאן "כלי" החולק מקום לעצמו. וכן השמן אינו מקבל את כל האור, שהאש גדולה וחזקה ביחס לשמן. וכגון, נר שיש לו שתי פתילות נקרא אבוקה [רמ"א אור"ח סימן רצח, סעיף ב]. הרי המאפיין את האבוקה הוא רבוי האור [משנה ברורה שם סק"ח] ביחס לחומר המבעיר. [ומנורת נפט נחשבת כאבוקה מחמת שאורה רב (דעת תורה סימן יא סק"ג)]. ועד כמה שנוגע לעיקר דבריו כאן, המאפיין הראשון הוא המחלק בין אבוקה לבין נר, וכמו שיבאר. [ורק הביא גם את המאפיין השני, כדי לבאר כיצד השכינה דומה לאבוקה.]

(164) בנר מצוה דפוס בני ברק העירו כאן "צריך עיון, כי התרגום הוא 'בריך יקרא דה' מאתר בית שכינתיה'", ואילו התרגום שהביא המהר"ל כאן נאמר על סיפא של הפסוק [ישעיה ו, ג] "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו". ובנר מצוה הוצאת מכון המהר"ל כתבו: "דהפסוק הועתק בטעות, והיה כתוב הפסוק ד'קדוש קדוש'... דהגירסא

היא 'מזיו יקריה' [ובאונקלוס שם איתא "זיו יקריה"], והוכחתו היא מהא דכתוב 'מזיו', והיינו מקצת הזיו, ולא כוליה". פירוש, דברי התרגום ["מליא כל ארעא מזיו יקריה"] מורה על שתי בחינות האבוקה; כבוד ה' חל על כל הבריאה, אך אין זה כל כבודו, אלא מקצת כבודו. **ובספר אור הנר** [עמוד מה] כתב: "מה שכתב בענין שליטת הנשמה בגוף ולא בכולו, כוונתו דעיקר השראתו הוא במח, אבל מתפשט אחר כך ע"י גידי ההרגשה בכל הגוף. אבל הרגשת מציאותו כמו שהוא במח אינו כן בכל הגוף... ולפיכך נקרא 'נר', כי השראתו הוא בדרך נר. אבל אבוקה שולט הכל בשוה. השכינה דומה לאבוקה, שהיא מלאה בשוה בכל הארץ, כהתרגום 'מלא כל הארץ כבודו'. זאת אומרת שהארץ היא מלאה מהשגחתו יתברך שמו".

(165) פסחים יא., ושם כתב רש"י "כל נר שבגמרא היינו הכלי, קרושיי"ל". וביצה כב., ושם רש"י ד"ה שרגא. ובשבת כב: [ד"ה נר מערבי] כתב רש"י "נרות של זהב, שנותנין לתוכן שמן ופתילה". וכן הוא בערכין ו: ד"ה נר. וכן כתב רש"י בחומש [שמות כה, לז, שם ל, ז, שם לה, יד, ועוד]. ובגו"א במדבר פ"ד אות ד הוסיף, ש"נר" יכול להאמר רק על הכלי שנותנין בו השמן והפתילה, אף אם אינו דולק. וראה שם הערה 6. ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "הנר נקרא הכלי אשר מקבל האור". ובנתיב התורה ס"פ יח [א, עו:] ביאר שזה גופא ספק הגמרא בב"ק ט: אי הידור מצוה שהוא שלישׁ, האם הוא מלבר או מלגיו, "כי מבעיא ליה אם הנר שהוא הכלי המקבל, גם כן מכלל הנר, ונשאר בתיקו" [לשונו שם]. ובשו"ת אבני נזר, אורח חיים, סימן תק דן בזה בארוכה, והביא את דברי המהר"ל מנתיב התורה. וראה במבוא לדרשות המהר"ל, עמוד 25, ולהלן הערה 310.

(166) לכאורה בתפארת ישראל כתב לא כן, אלא השוה בין נר לאבוקה. ודבריו שם נסובים על דברי הגמרא [סוטה כא.], שאמרו שהמצוה דומה לנר [על סמך הפסוק (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור"]. ובהמשך הגמרא שם אמרו "משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתייירא מן הקוצים... נזדמנה לו אבוקה של אור, נצול מן הקוצים". ופירש רש"י שם "נזדמנה לו אבוקה של אור - כך זכה לקיים מצוה ניצל ממקצת פורעניות". הרי שבאותה גמרא עצמה השוו את המצוה לנר ולאבוקה. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] ביאר תחילה הטעם שהמצוה נקראת "נר", וז"ל: "מפני שהנר, האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור. וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". ובהמשך שם [ריח:] כתב: "המצוה נקראת 'אבוקה' מטעם אשר נתבאר למעלה". הרי שהשוה בין נר לאבוקה,

ששניהם תלוים בגוף, ואילו כאן חילק ביניהם. אמנם לא קשה כלל, כי השויון שבין נר לאבוקה הוא ששניהם אינם אור נבדל לגמרי, אלא שהם תלויים בדברים גופניים. אך עד כמה שנוגע לשם "כלי", בזה לא עסק כלל. וברור שלנר יש כלי, ולאבוקה אין כלי, אך מ"מ גם אבוקה תלויה בשמן ופתילה, ואינה אור נבדל שאינו תלוי בגוף.

(167) פירוש - בנרות שעוה, האור הולך אחר הפתילה, אך בנרות שמן, כאילו הפתילה הולכת אחר האור, שהשמן נמשך אחר ראש הפתילה לעבר האש. שאין האור שולט בכל השמן, אלא בראש הפתילה בלבד, ורק ראש הפתילה מושך את השמן לעברו. אבל בנרות שעוה, האור הולך אחר הפתילה, נמצא שהאור שולט בכל השעוה. והבדל זה הוא המכריע האם יש כאן "כלי" אם לאו; דאם האור הולך אחר הפתילה, א"כ האור שולט בכל הנר, ואין כאן דבר שהוא "חוץ" לשליטה זו. אך כאשר האור שולט רק בראש הפתילה, א"כ יש כאן "חוץ" לשליטה זו, ו"חוץ" זה הוא הנקרא "כלי", שחולק מקום לעצמו, ובלעדיו אין כאן שם "נר".

(168) ראה הערה 165.

(169) בסוכה כט. הזכירו "פנס", וכתב בערוך ערך פנס "שיש בו בית קיבול שמן, פירוש שנותנין בו הנר מפני הרוח, שלא תכבה".

(170) בספר "הלכות חג בחג" על חנוכה לגרמ"מ קארפ שליט"א, בסוף הספר [נר ישראל סימן יד (עמוד נו)] כתב: "מה שכתב [המהר"ל] דבשעוה האש שולט בכל השמן, לכאורה אין לו מובן, דלפום ריהטא איפכא הוא, דגבי שמן שפיר יש לומר דשולט האור בכל השמן, וכמבואר בתוספות ביצה כב. גבי המסתפק ממנו חייב משום מכבה, עיי"ש. אבל גבי שעוה, אין לו כח לחלק התחתון, שהוא קשה להאיר, רק למעלה החלק שבראשו ניתך ונמס סביב לפתילה, ובו שולט האור. ומשום הכי כתבו הפוסקים [משנה ברורה סימן תקיד ס"ק כב] להתיר לחתוך נרות שעוה מלמטה ביו"ט, כיון דאין זה משפיע על השלהבת כדגבי שמן". ונראה דלא קשה, שיש כאן שני דברים שונים; שליטת האור על הנר, ויניקת האור מהנר. ונהי דהאור יונק מהשמן, מ"מ אינו שולט על השמן, אלא רק על ראש הפתילה, ומשם מושך אליו את השמן. אך מ"מ אור לחוד, ושמן לחוד [בכלי], וכמו שביאר. ואילו בשעוה הוי איפכא, דנהי שהאור שולט בשעוה, שהרי "האור הולך אחר הפתילה", ואין השעוה חולקת מקום לעצמה, מ"מ יניקת האור אינה אלא מהחלק העליון של השעוה. ולכך לא קשה, כי דברי המהר"ל נסובים על שליטת האור בנר, ואילו דברי התוספות הנ"ל נסובים על יניקת האור מהנר. ולכך שפיר כתבו הפוסקים הנ"ל שבנר שעוה ביו"ט מותר לחתוך את החלק התחתון של הנר. ודו"ק.

(171) שבת פרק שני, שלהי סימן א, שכתב בשם "ספר העתים, הביא מתשובת הגאונים".

(172) פירוש - במשנה [שבת כא:] נאמר שם "אין מדליקין לא בלכש... ולא בירוקה שעל פני המים. ולא בזפת ולא בשעוה". ואמרו על כך בגמרא [שם] "תנא, עד כאן פסול פתילות ["עד 'ירוקה שעל פני המים' פסול פתילות" (רש"י שם)], מכאן ואילך פסול שמנים ["שלא יתן חתיכה זפת או שעוה בנר במקום שמן" (רש"י שם)].

(173) המשך לשון הגמרא שם "פשיטא, שעוה איצטריכא ליה, מהו דתימא לפתילות נמי לא חזיא ["שאם שם נר שעוה בנר שמן יהא אסור" (לשון תוספות שם בשם בני נרבונא)], קא משמע לן". הרי שנר שעוה שלנו נפסל לנר שבת, ורק התירו פתילת שעוה. ובסמוך יבאר שנפסל מחמת שהוי אבוקה, ואף למצות נר שבת פסולה. אמנם רש"י שם ביאר שההו"א היתה לפסול נר שעוה שלנו [ולא רק פתילת שעוה], והמסקנה היא שיש להתיר נר שעוה שלנו. ובסמוך יביא את שיטת רש"י.

(174) זהו המשך לשון הרא"ש שם.

(175) תרגום; וכל רבותינו שראינו היו אוסרים.

(176) ראה באליהו רבה סימן תרעג שהאריך לחלוק על המהר"ל, וביאר שהרא"ש "בשיגרת לישנא נקט, ולא כתבו לדינא כלל". והוסיף להקשות, וז"ל: "ולדידיה [למהר"ל] תיקשי מבדיקת חמץ, דאין בודקין לאור האבוקה [פסחים ז:], ונר של שעוה כשר [שו"ע אור"ח סיצן תלג, סעיף ב], רק ב' נרות קלועין ביחד אסירי משום אבוקה [רמ"א שם]". וכוונתו להקשות, שאם נר שעוה הוא אבוקה, מדוע התירו בדיקת חמץ בנר שעוה ופסלו באבוקה. ובעל כרחך שנר שעוה לחוד, ואבוקה לחד. ונראה דלא קשה כלל, שמה שאסרו אבוקה בבדיקת חמץ אינו משום דבעינן "נר", ואין אבוקה "נר" [דאי משום הכי, אף נר שעוה היה בכלל האיסור], אלא שאסרו אבוקה בבדיקת חמץ משום ארבעה טעמים [פסחים ח. ורש"י שם]; לפי שאינו יכול להכניסה לחורים וסדקים כמו נר. ועוד, שהאבוקה אורה לאחריה, והאדם האוחזה בודק לפניו. ועוד, שמתיירא שלא יבעיר את הבית, ואין לבו יפה על הבדיקה. ועוד, שאור האבוקה דולק בקפיצות ואינו נמשך. אך לו יצוייר שתהיה אבוקה שאין לה את החסרונות הנ"ל, בודאי שפיר ניתן לבדוק בזה. וזהו גדרו של נר שעוה, שנהי שנקרא "אבוקה" [משום שאין לו כלין], אך מ"מ הוא נר יפה לבדיקת חמץ, כי אין ארבעת הטעמים הללו נוגעים לו. וראיה לזה, שהמגן אברהם בסימן תלג סק"ה כתב: "וכל שמן דינו כאבוקה, שמתייירא להכניסו לחורין ולסדקין פן ישפוך השמן". והרי שמן בודאי אינו נקרא "אבוקה", ומ"מ נפסל לבדיקת חמץ משום

אבוקה. אלא בודאי שבבדיקת חמץ הקובע אינו שם הנר, אלא כיצד בפועל תיעשה איכות הבדיקה בנר זה. ולכך בבדיק חמץ נמצאים שני הדינים הללו; נר שמן [שבודאי אינו אבוקה] פסול, ואילו נר שעוה [שלמהר"ל נקרא "אבוקה"] כשר. ומעין זה יבאר בסמוך בנוגע לנר שבת.

(177) הרי לרש"י הגמרא עסקה בנר שעוה שלנו [ולא רק בפתילת שעוה המונחת בתוך שמן], ועם כל זה, רק בהו"א חשבו לאסור נר זה, אך למסקנה התירו אותו. וראה הערה 173.

(178) כמו שפסק המחבר בשו"ע אור"ח סימן רסד סעיף ז. וראה משנה ברורה שם ס"ק כג. ומעתה יבוא לחלק בין נר שבת [שמותר בנר שעוה] לנר חנוכה.

(179) שבת כא. "שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן, מפני שאין נמשכין אחר הפתילה", ופירש רש"י שם "שאין נמשכין - ואתי להטות". וכן כתב המשנה ברורה בסימן רסד סק"א, וז"ל: "הטעם בפסול פתילות ושמנים שאין מאירין יפה, וחיישינן שמא יטה הכלי, שיבוא השמן שבתוכו אל הפתילה כדי שידלק יפה, וחייב משום מבעיר".

(180) לשון הרמב"ם בהלכות שבת פ"ג הי"ט "עושה אדם מדורה מכל דבר שירצה... וצריך שידליק רוב המדורה קודם חשיכה עד שתה שלהבת עולה מאליה קודם השבת".

(181) כי האור שולט היטב, ואין חשש שמא יטה, וכנו במדורה.

(182) כפי שצריך בנר חנוכה, שיהא שם "נר", וזה נמצא רק אם יש כלי, שהשמן נמשך אחר הפתילה, שאז אין האור שולט בשמן, וכמו שנתבאר למעלה.

(183) כפי שהביא גמרא זו למעלה [ציון 150].

(184) כי אבוקה פסולה כמדורה, מן הטעם שנתבאר למעלה, ששניהם מחוסרי כלי, וללא כלי אין שם "נר". וראה הערה 152.

(185) פירוש - תשובת הגאונים שהובאה למעלה, שאסרו נר של שעוה בשבת, וקראו לו "אבוקה של שעוה".

(186) ומוכח מכך שטעם איסורו הוא משום אבוקה, ולא נר.

(187) שהרי אין בזה את החשש שמא יטה, ומדוע שנאסור.

(188) פירוש - הגאונים אסרו נר שעוה להדלקת נר של שבת, ומ"מ לפי פירוש רש"י בגמרא [שבת כא:, שהובא למעלה] יוצא שהמשנה מתירה נר שעוה. והתוספות [שם] הוכיחו שיש לפרש הגמרא כרש"י. ועל כך מיישב, שהמשנה לא עסקה בנר של שבת, אלא מה שאסור להדליק ממנו בכלליות [אף בתורת מדורה ואבוקה], ולכך שפיר מסיקה הגמרא מהמשנה שנר שעוה מותר בהדלקה [בתורת מדורה ואבוקה].

(189) לשון המחבר [אור"ח סימן רסג סעיף ה]: "כשידליק יברך בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת, אחד האיש ואחד האשה". וברכת המצות נתקנה על כל מצוה שאדם עושה [פסחים ז:]. והואיל שנקבע דנר של שבת הוא נר מצוה, בעל כרחך שהקובע בהדלקתו אינו רק מניעת איסור [שידליק נר שאין בו חשש של "שמא יטה"], אלא שיש ענין חיובי בהדלקת נר דוקא, וכמו שמבאר. זאת ועוד, אם הקובע היחידי בהדלקת נר שבת היה שידליק באופן שלא יבוא לידי איסור, אזי לא היתה נתקנת על כך ברכת המצות, שעל לאפרושי מאיסורא לא תיקנו ברכה, שמטעם זה אין מברכים על בדיקת הריאה, שלא באה אלא בשביל להזהר מאיסור אכילת טרפה [ספר הפרדס הוצאת עהרנרייך עמוד קכח]. וכך הוא לשון הרמב"ם בהלכות שבת פ"ה ה"א: "הדלקת נר בשבת אינה רשות, אם רצה מדליק, ואם רצה אינו מדליק. ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה, כגון עירובי חצרות או נטילת ידים לאכילה, אלא חובה, ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת... שזה בכלל עונג שבת, וחייב לברך קודם הדלקה 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של שבת', כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים".

(190) ונר שבת נתקן בשביל שלום, שאמרו [שבת כה:] "'ותזנח משלום נפשי' [איכה ג, יז]... זו הדלקת נר בשבת", ופירש רש"י שם "במקום שאין נר, אין שלום, שהולך ונכשל והולך באפילה". ובח"א שם [א, ח.] כתב: "ויש לך לדעת, כי אין נקרא שלום רק האור בלבד, מפני שהוא נותן הבדל בין הדברים, וזהו השלום כאשר יש הבדל בין הדברים. כי כאשר נקרא החושך 'ערב', מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין זה לזה. וכאשר יש בקור בין דבר לדבר הוא השלום, אשר הוא בין הדברים ואין אחד נכנס ומתערב בחבירו, רק כל אחד בפני עצמו. ולפיכך נקרא נר שבת 'שלום'". ושם מאריך בזה. והמחבר באור"ח סימן רסג, ס"ג כתב: "אם אין ידו משגת לקנות נר לשבת ונר לחנוכה, נר שבת קודם, משום שלום הבית, דאין שלום בבית בלא נר".

(191) והנאה מהנר קשורה לשלום בית, וכמו שכתב המשנה ברורה סימן רסג ס"ק לה: "דכל מה דמתוסף אורה, יש בה שלום בית ושמחה יתרה להנאת אורה בכל זוית וזוית".

(192) מבאר טעם נוסף לשייכות שבין נר שבת לשלום.

(193) ביום שבת.

(194) כפי שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם], וז"ל: "ארבעים יום של יצירת הולד, וביום האחרון, הוא יום הארבעים, מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת

הגוף". ובבאר הגולה באר הראשון [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי המקובל אצלם כי מספר המכות ארבעים כנגד יצירת האדם שנוצר בארבעים יום, כמו שידוע דבר זה. וגמר יצירתו הוא ביום ארבעים". ועיי"ש שביאר לפי"ז מדוע מספר המלקות הוא שלשים ותשע, ולא ארבעים. ובגו"א ויקרא פי"ב אות א כתב: "כיון שאתה רואה שהיצירה היא לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה". ולכך בהכרח שהצורה באה לאדם רק לאחר בריאת הגוף, וראה שם הערה 14. ובכלליות קבע המהר"ל שלחומר יש מדריגה ראשונה, ולצורה יש מדריגה שניה [ח"א לערכין ל: (ד, קמז:)]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפה.] כתב: "וכאשר תדע להבין בחכמה תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם כי אם ע"י השלמת כח אדם [הקודם לשכל, ואז] הוא מקבל השכל הנבדל". וראה בבית האוצר מערכת א-ד סוף כלל י שפלפל ביסוד זה של הגו"א [שהנשמה ניתנת לעובר ביום הארבעים], ותלה זאת בדברי רבי ואנטונינוס [סנהדרין צא:], וסיכם שם: "ועכ"פ לדברי הגו"א הנ"ל... קודם יום המ' לא מיקרי 'אדם'. ועיין אוהלות פי"ח מ"ז דקודם מ' יום אינו מטמא באוהל... דהוא מטעם הנ"ל". ועיי"ש שמאריך בזה.

(195) למעלה הערה 160.

(196) אודות שבשבת הושלם העולם, ראה דבריו בבאר הגולה באר השני [ד"ה בפרק כל כתבי], שכתב: "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 השם יתברך". ובח"א לשבת קיט. [א, סג.] כתב: "השבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם... והרי 'ויכולו' [בראשית ב, א] ר"ל שכלה ונשלם הדבר, שהוא שלם, ראוי שלא יהיה בו חסרון". ומעין זה כתב בדר"ח פ"א מט"ז [נט.]. וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [תכד:], ושם פל"ו [תרעז:]. ובח"א לב"ק לב: [ג, ו.] כתב כדברים האלו בביאור שם "כלה" של שבת [בגמרא שם], וז"ל: "כי הכלה יש לה חבור בבעלה, וכן השבת יש לה חבור בו יתברך... כי הכלה באה אל החופה שהכינו לה... כי השבת הוא השלמה. כי העולם נברא בששת ימי המעשה וביום השבת, וכדכתיב בקרא [בפשטות כוונתו לפסוק (בראשית ב, א) "ויכל אלקים ביום השביעי"], כי השבת הוא השלמת העולם. ומצד השלמה הזאת מתחבר העולם אל השי"ת. ולכך נקרא השבת 'כלה', שיש לה חבור אל בעלה". ובתפארת ישראל פכ"ז [תיג:] ביאר שלכך ניתנה תורה בשבת [שבת פו:], "כי יום השבת הוא השלמת

העולם, ונתינת התורה לעולם הוא השלמת העולם". וכן ביאר בתפארת ישראל פ"מ [תריז:].

(197) ולכך יש מצות נר שבת, במקביל לנשמת אדם שנקראת נר. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", ונמצא בהקבלה גמורה למהלך העולם, כן נתבאר למעלה בחלק הראשון, הערה 377.

(198) אודות שהגדרת שלום היא שכל אחד עומד במקומו ואינו נכנס לגבול חבירו, כן נתבאר בהערה 190. ובנתיב השלום פ"א [א, רטו.] כתב: "כי כך הוא בעולם, כי 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". ובגו"א במדבר פ"כ אות כג ביאר מדוע בפטירתו של אהרן היתה בכיה מיוחדת לאנשים, ובכיה מיוחדת לנשים, וז"ל: "אהרן אשר רדף שלום, בין איש לאשתו, עשה שני דברים מתחלפים, לדבר עם האיש ענין מיוחד, ועם האשה ענין מיוחד, עד שהיה שלום ביניהם. כי מי שרוצה לעשות שלום בין שנים, צריך לדבר ביניהם בענינים מתחלפים... ומפני זה היו בוכים האנשים בכיה מיוחדת, והנשים ג"כ בכיה מיוחדת". וכן נגע ביסוד זה בגו"א בראשית פ"ד אות י.

(199) פירוש - על ידי הצורה [שנתקבלה בעולם בשבת] הוגדרו שאר חלקי הבריאה לעצמם, ובזה גופא מונח השלום. ואודות שהצורה מגדירה את הדברים שהיא צורה להם, הנה נאמר בבראשית א, כה "ויעש אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'". ואילו שם להלן [ב, יט] נאמר "ויצר ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'", ופירש רש"י שם "ובדברי אגדה, יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו 'כי תצור אל עיר' [דברים כ, יט], שכבשן תחת ידו של אדם". וביאר הגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". הרי שהגדרת "צורה" היא המימד הרוחני המעצב והמשלים את המימד הגשמי. וכשם שאדה"ר הוא צורה לעולם, כך שבת היא צורה לעולם, ובטוי הדבר הוא באמצעות נרות שבת. וראה הערה הבאה. **ויש בזה** הטעמה מיוחדת; שהנה אע"פ שמעיקר הדין

מצות הדלקת נר שבת היא על האנשים ונשים כאחד [שו"ע אור"ח סימן רסג ס"ב], מ"מ "הנשים מוזהרות בו יותר" [לשון המחבר שם ס"ג]. והביא המשנה ברורה שם [ס"ק יב] בשם הכתבים שהטעם לכך הוא "מפני שכבתה נרו של עולם, שגרמה מיתה לאדה"ר [לפיכך תשמור הדלקת הנר (המשך לשון התנחומא נח, ס"ס א)]". והכוונה בזה היא, שמחמת שכבתה את צורת העולם בדמות אדה"ר ["נרו של עולם"], לכך תתקן זאת באמצעות הדלקת נרות שבת, שהיא החזרת הצורה לעולם. והרציתי דברים אלו להגרי"א וויינטרויב שליט"א, וקלסם מאוד.

(200) בספר אור הנר [עמוד מה] כתב בביאור דברים אלו: "צורה זו שדיבר ממנה כאן הוא צורת התכלית שלה... ויחס של צורה זו לחומר המקבלה הוא יחס של נר. וכיון שזהו קביעת תורת התכלית, א"כ אז כל דבר הגיע למצב שלימותו הפרטי, ושוב אי אפשר לו להתערב בגבול חבירו, כי אין זה צורך בשלימותו. וזהו ענין השלום הקשור באור קדושת שבת, כי 'שלום' ו'שלימות' ענין אחד הם. וזהו כל ענין הצורה, לקבוע הגדרת מציאותו של מקבלו. כי החומר מוכן להיות כמה דברים, ואינו מוגדר עדיין, וממילא שייך שם היפוך השלימות. וזהו שדימה קדושת שבת לענין הנר, כי יחס אור הנר להנר הוא גמר צורת תכלית קיבוץ השמן ופתילה בכלי דוקא. מה שאין כן האבוקה, איננו מתייחס לצורת גמר השמן ופתילה, כי אינו מיוחד לקיבוץ חומר בענין זה דוקא, שהרי הוא מכלה הכל. רק על כלי שמן ופתילה חל שם 'נר', והאור הנאחז בו הוא גמר צורתו התכליתי".

(201) כמסקנת הגמרא [שבת כ:] שנר שעוה מותר להדליק לצורך שבת.

(202) דף ח: בדפי הרי"ף לשבת, על דברי הגמרא שהובאו למעלה [שבת כ:].

(203) שם פ"ב סוף סימן א, וז"ל: "ורב אלפס ז"ל גורס 'מהו דתימא נגזור פסול פתילות אטו פסול שמנים, קא משמע לן', והיינו כפירוש רש"י ["מדלא גרס 'מהו דתימא לפתילות נמי לא חזי', משמע לרבינו דלא כחכמי נרבונא" (קרבן נתנאל שם אות ל)]. כלומר נגזור אם עשה מן השעוה... שכרכה סביב הפתילה והדליקה, אטו פסול שמנים, שנתן השעוה על הפתילה בנר, כדרך שעושין שמנים, קמ"ל דלא".

(204) שבת דף ח: בדפי הרי"ף, סד"ה תנא, שכתב: "אבל נמצא בתשובות רבינו שרירא גאון ורב אלפסי ז"ל דנר של שעוה אסור להדליק בו".

(205) פשטות לשונו משמע שהרמב"ן בתשובותיו [של הרמב"ן] כתב לאסור. אך לא נמצא כן לפנינו. ועוד, וכי גברא אגברא קא רמית, ומ השייכות בין תשובות הרמב"ן לסתירה שבדברי הרי"ף. וכנראה כוונתו לדברי הרמב"ן במלחמות ה' שם [ח: בדפי

הרי"ף], שכתב בזה"ל: "וכי מותר להדליק בפתילה בלא שמן, והלא שעוה פסולה היא לשמן... ראיתי לרבינו הגדול ז"ל [הרי"ף] שכתב בתשובת שאלה שהוא אסור, ואין בדבר ספק". וכן הר"ן שם הביא את דברי הרמב"ן במלחמות שם. והשלטי גבורים שם אות ב כבר עמד על סתירת דברי הרי"ף מפסקיו לתשובתיו.

(206) ונר שעוה מותר בהדלקה "לא למצוה, ולא גזרינן שמא יטה" [לשונו למעלה]. אמנם הרמב"ן בלחמות שם כתב: "שעוה פסולה היא לשמן, והדבר נראה לעין שהן צריכות להטיה ולמחטן יותר מכל הנרות שבעולם". ולפי זה משמע שנר שעוה נר לגמרי, אף לא לנר מצוה, כי יש בו חשש הטייה.

(207) לא מצאתי מקומו. וכנראה הוא באחד מספרי ההלכה שלו שאינם בידינו. וראה הערה 271.

(208) בנר שעוה וחלב.

(209) כמו מדורה [שבת כג:], וכמבואר למעלה.

(210) שהרי במילא הקערה פתילות, בעצם זהו נר שמן, שיש לו כלי [כי אין האור שולט בשמן], ומ"מ אסור משום שנראה כמדורה וכאבוקה הנטולות כלי, ק"ו שיש לאסור נר שבאמת חסר כלי.

(211) דין הדלקת נרות חנוכה בבית כנסת נמצא בתשובות הריב"ש סימן קיא, וב"י סימן תרעא בשם כלבו, ובטושו"ע תרעא ס"ז, וברמ"א שם. ובמג"א ובאליהו רבא ובפרי מגדים ריש סימן תרע כתבו שנוהגים לעשות הנרות ארוכים, שידלקו עד חצות הלילה, וזהו ההיכר שהם לנר חנוכה. ויסוד הדברים הוא בדרכי משה סוף סימן תרעב. ובודאי שזה רק יכול להעשות בנרות שעוה.

(212) נאמר [יחזקאל יא, טז] "ואהי להם למקדש מעט", ודרשו חכמים [מגילה כט.] "אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל". וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פנ"ט [תתקה.]. 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".

(213) כמו שביאר למעלה [ליד ציון 176].

(214) בספר גבורות ארי [הנדפס בתחילת חידושי אגדות למהר"ל] נמצא סיכום קצר לספרי המהר"ל, ועל הספר נר מצוה נכתב כך: "נר מצוה על חנוכה ועל ד' מלכיות. שם כתב כי נר חנוכה אינם יוצאים לא בנר של שעוה, ולא בשל חלב, כי אם בנר של שמן

זית. הובא בעטרת זקנים סימן תרעג. וכן פסק שם כי גם נר של שבת המצוה דוקא בשמן זית. ופלא שלא נזכר דעתו זה בשום פוסק".

(215) פירוש - בגמרא [שבת כא:] אמרו "מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק", ועם כל זה היו נוהגים להדליק לאחר זמן זה, וכמו שמבאר.

(216) הובא בתוספות [שבת כא:] ד"ה דאי.

(217) לשון הר"י שם בתוספות: "ולר"י נראה, דעתה אין לחוש מתי ידליק, דאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית, שהרי מדליקין מבפנים". וכן כתב הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן תרעב ס"ב בשם "יש אומרים".

(218) על שם הפסוק [תהלים לו, ו] "צדקתך כהררי אל". ובנצח ישראל ר"פ נב [תתכח:] כתב על פסוק זה: "כי הצדקה והחסד של השם יתברך הוא גדול", וראה שם הערה 8.

(219) אודות ירידת הדורות ופער החכמה שבין הדורות הראשונים לאחרונים, ראה דבריו בהקדמה לבאר הגולה [ד"ה הרי שהם], שהאריך בזה. ושם בתחילת הבאר הרביעי [ד"ה ואחר כל] כתב: "כמו שרחוק זמנינו מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים. והכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים, וכבר הפליגו חכמי ישראל החלוף החלוף בין הראשונים ובין האחרונים בחכמתם". ועוד אודות הפער שבין דורות ראשונים לדורנו, הנה אמרו בשבת קיב: "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורות] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות אלו, שאבדה חכמה מבני אדם", וראה שם הערה 26.

(220) בתוספות שבת כא: [ד"ה דאי].

(221) פירוש - הגמרא מביאה שני תירוצים, ורק לפי התירוץ הראשון אין להדליק לאחר שתכלה רגל מן השוק. אך יש בגמרא עוד תירוץ, ולפי תירוץ זה רשאי להדליק לאחר שתכלה רגל מן השוק. ולכך אם איחר, ידליק מספק, דשמא ההלכה היא כתירוץ השני. ומיד יביא את הגמרא עם שני תירוציה.

(222) הרי שלר"י פורת לכתחילה אין לאחר את זמן ההדלקה, אלא לקיימה בשעה שאמרו בגמרא ["משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק"]. ומעתה יעיר על דברי הר"י פורת

[אם יש מקום לבאר שיש מחלוקת בין תירוצי הגמרא], ובהמשך [ד"ה אבל על] יעיר על דברי הר"י.

(223) פירוש - משך זמן שניתן ["משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק"] בא להורות שאם הנר כבתה במשך זמן זה, שמחוייב לחזור ולהדליקה שוב, וקשה על מי שסובר שכבתה אין זקוק לה.

(224) פירוש - משך הזמן הזה לא נאמר בנוגע שאם כבתה זקוק לה [שבאמת כבתה אין זקוק לה], אלא משך הזמן הזה ניתן להדלקת הנרות מעיקרא.

(225) "שיהא בה שמן כשיעור הזה, ומיהו אם כבתה אין זקוק לה" [רש"י שם]. ומהתירוץ הראשון עולה שהזמן שניתן ["משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק"] הוא להדלקה, דלאחר זמן זה כבר אינו רשאי להדליק יותר. ואילו לפי התירוץ השני עולה שהזמן שניתן הוא לגבי שיעור משך ההדלקה, ולא לגבי זמן ההדלקה. ולכך אם איחר, עדיין רשאי להדליק. ועל התירוץ הראשון בגמרא כתב הר"י פורת "דאי לא אדליק - מדליק. אבל מכאן ואילך עבר הזמן. אומר הר"י פורת דיש ליזהר ולהדליק בלילה מיד, שלא יאחר יותר מדאי. ומכל מקום אם איחר, ידליק מספק, דהא משני שינויי אחרינא". הרי שהתיר להדליק מספק מחמת התירוץ השני. אמנם המהר"ל יבאר בסמוך שאף התירוץ השני אינו חולק על התירוץ הראשון, ולכך אין שום היתר להדליק נרות חנוכה משעבר הזמן של "תכלה רגל מן השוק".

(226) של "תכלה רגל מן השוק".

(227) שזהו ההבדל בין הלישנא של "אי בעית אימא" [שהתירוץ השני חולק על התירוץ הראשון], לבין "אי נמי" [שהתירוץ השני הוא בנוסף לתירוץ הראשון, אך לא חולק עליו]. וראה בב"י אורח חיים ריש סימן תסח שכתב: "לישנא ד'אי נמי' זה וזה משמע". וכן הרשב"א והמאירי בחולין צד. כתבו שזהו ההבדל בין "אי נמי" ל"איבעית אימא". וכן כתב בתורת חיים עירובין יז. [ד"ה התם בהיגי]. וראה בבית אהרן ערכי התלמוד, ח"ה, ערך אי נמי [עמודים קעג-קעו].

(228) ולאו דוקא עצם ההדלקה.

(229) פירוש - מדוע השיעור נקבע כך, הרי אין לומר שזהו זמן בעלמא, שא"כ היו אומרים את הזמן [שידלק חצי שעה, שזהו הזמן שיש משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק (אור"ח תרעב ס"ב)]. ובעל כרחך שהזמן שיש "משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק" הוא סבה, והזמן של חצי שעה הוא מסובב. ומה הסבה שיש בקביעת הזמן "משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק".

(230) מבאר את הקושיא שלכאורה קשה עליו.
(231) פירוש - מדברי הר"י פורת משמע שהתירוץ השני בגמרא חולק על התירוץ הראשון, שביאר שרק לפי התירוץ הראשון אם לא הדליק קודם שתכלה רגל מהשוק - שוב לא ידליק, אך לתירוץ השני - ידליק. הרי שהתירוץ השני חולק על התירוץ הראשון, ותקשי לך שתי שאלות על התירוץ השני; (א) מה הטעם לקביעת השיעור של "משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק". (ב) מדוע לא נאמר לפני התירוץ השני "אי בעית אימא", אלא נאמר "אי נמי".
(232) בזמן הזה של "משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק".
(233) והשיעור ["משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק"] נאמר לכתחילה, שידליק לפני שתכלה רגל מן השוק, אך אינו מעכב, כי עיקר הכוונה להורות על משך זמן ההדלקה [חצי שעה].
(234) כי התירוץ השני סבר כתירוץ הראשון בחדא, ופליג עליה בחדא; סבר כמוהו שמשך זמן ההדלקה הוא חצי שעה. וחולק עליו לגבי קביעת אותו זמן, דלתירוץ הראשון הזמן נקבע ל"משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק", ולתירוץ שני הזמן הזה יכול להיות אף לאחר שתכלה רגל מן השוק. והואיל וסבר כירוץ ראשון בחדא, שוב לא יאמר "אי בעית אימא", אלא "אי נמי". ועד כה העיר על שיטת הר"י פורת, ויישב דבריו, ומעתה יעיר על שיטת הר"י.
(235) עד כה לא הביא את הרא"ש בענין זמן הדלקה, ורק הביא את הר"י. אמנם אף הרא"ש [שבת פ"ב סימן ג] כתב: "ראוי להחמיר ולהדליק נר חנוכה בתחלת הלילה. ונראה דלדידן שאנו מדליקין נר חנוכה בפנים, ואין היכרא אלא לבני הבית, אין להקפיד על זה". ומדויק מכך, שכאשר היו מדליקים בחוץ, יש להקפיד על הזמן, ואם לא הדליק בזמן, שוב לא ידליק. ומתחילה יקשה על כך [שיש להתיר להדליק לאחר הזמן אף כשהדליקו בחוץ], עד שלבסוף יתבאר איפכא, שיש לאסור להדליק אחר הזמן אף לדידן שמדליקים בפנים.
(236) "משום פרסומי ניסא. ולא ברשות הרבים, אלא בחצרו, שבתיהן היו פתוחין לחצר" [רש"י שם].
(237) "שאין לו מקום בחצרו להניחה שם" [רש"י שם].
(238) "מניחה מבפנים, כנגד חלון הסמוך לרשות הרבים" [רש"י שם].
(239) "שהיה להם לפרסיים חוק ביום אידם שלא יבעירו נר אלא בבית עבודה זרה שלהם, כדאמרינן בגיטין [יז:]" [רש"י שם].

(240) והביא גמרא זו למעלה, וראה הערה 17.

(241) כאשר היו מדליקים בחוץ.

(242) לכאורה יש לחלק, שכאשר מדליק בתוך ביתו, יש מיהת פירסומא ניסא לבני הבית, וכפי שכתב הרשב"א [שבת כא:] בשם התוספות, וז"ל: "עכשיו שמדליקין בבית בפנים, כל שעה ושעה זמניה, דהא איכא פרסומי ניסא לאותם העומדים בבית". מה שאין כן כאשר הדליקו בחוץ, וכלתה רגל מן השוק, אין שום פרסומא ניסא כלל, ולכך לא ידליק. אמנם מהמשך דבריו יתבאר שדעתו היא שבתוך הבית אין כלל פרסומא ניסא, ודלא כדברי הרשב"א.

(243) מחמת פשיעתו.

(244) כי אז אין שום פרסומא ניסא. וחזינן שדעתו היא שאין פרסומא ניסא כלפי אנשי בית, ודלא כרשב"א שהובא בהערה 242. ונראה ביאור סברתו, על פי דבריו בנתיב הלשון פ"ז [ב, עז.], שכתב שם שהמדבר לשון הרע על חבירו בפני חבירו, אינו עובר על איסור הלאו דלשון הרע. וביאר זאת בזה"ל: "שכאשר הוא לפניו יכול להכות אותו ולהרגו... רק שלא בפניו, דבר זה תולה בלשון דוקא, והוא שנקרא 'לשון הרע', דוקא בלשון". ופירושו, שכאשר התורה אסרה לשון הרע, האיסור נאמר כאשר הפגיעה בחבירו היא דוקא אפשרית על ידי הלשון. אך כאשר עומד לפניו, הרי הפגיעה בחבירו אפשרית גם בשאר האופנים, ואין הפגיעה דרך דיבור אלא היכי תמצא אחת מני רבות לפגוע בחבירו, ובכגון דא אין כאן פגיעה היחודית לדיבור, ולכך אינה נכללת באיסור לאו דלשון הרע. [וראה בגו"א בראשית פי"ד אות טו בתירוצו השני, ושם הערה 37, שנקודה זו ממש נתבארה שם בהקשר אחר.] והוא הדין לגבי "פרסומא ניסא"; פרסום הנס שייך רק כלפי אלו שלולא הפרסום לא היה ניתן להשמיע או להראות להם את הנס. אך כלפי אנשי ביתו, הרי אף ללא הפרסום [הדלקת הנרות], היה יכול להודיע להם את הנס באופנים שאינם בגדר פרסום [לדבר אתם על הנס, וכיו"ב]. ולכך מעשה הדלקת נרות בתוך ביתו אינו אלא היכי תמצא אחת מיני רבות כיצד להודיע את הנס לאנשי ביתו. וכאשר המעשה אינו יחודי לתכליתו, אלא שניתן להגיע לאותה תכלית גם באופנים אחרים, שוב אין הוא המעשה היחודי שעליו נקבע מה שנקבע. ודו"ק. אמנם לפי זה צ"ב מהו פרסום הנס שיש בארבע כוסות [פסחים קיב.], הרי שם בפשטות זה רק בפני בני הבית. וצ"ע. וראה הערה 263.

(245) פירוש - שלא הדליק עד דכליא רגל מהשוק מחמת אונס, ולא מחמת פשיעה.

(246) שבת כא: "עד שתכלה רגל מן השוק, ועד כמה... עד דכליא ריגלא דתרמודאי". ופירש רש"י שם "שם אומה מלקטי עצים דקים, ומתעכבין בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם משחשיכה, ומבעירים בבתיהם אור, וכשצריכין לעצים יוצאים וקונין מהן".
(247) בשעת הסכנה, אבל קודם שתכלה רגל מהשוק.
(248) ויהיה פרסום הנס כלפי אלו הנכנסים לבית בשביל עסקיהם. [ושוב חזינן שלדעתו אין פרסום הנס כלפי אנשי הבית.]
(249) כי זהו בזמן שעדיין הולכים לבית חבריהם לצורך עסקיהם. ולפי טעם זה, בודאי אף כיום, שאנו נוהגין להדליק בפנים, אין לאחר את הזמן מעבר ל"תכלה רגל מן השוק", כי אין אז שום פרסום הנס, וכפי שביאר.
(250) לכאורה כבר ביאר את הטעם עד כה [שפרסום הנס שייך רק כל עוד שאנשים עדיין הולכים לעסקיהם]. ואולי בא לבאר מדוע נקבע משתשקע חמה בדוקא.
(251) א"כ השיעור "משתשקע חמה עד שתכלה רגל מן השוק" הוא שיעור של "תחלת הלילה", והסבה שתחילת הלילה קובעת בעבורנו היא משום "כי החשיכה גורם שידליק הנר", ומשם ואילך הנר כבר דלוק ועומד.
(252) זהו טעם שני לקביעת זמן ההדלקה משתשקע עד שתכלה רגל מן השוק.
(253) כפי שביאר למעלה [ד"ה ואמרו מאי חנוכה] שחג החנוכה נקבע על נס הנרות, או שנס הנרות מגלה על נס המלחמה [ראה למעלה הערה 60].
(254) אולי צ"ל "שהיום הוא הטבע".
(255) לשונו בהקדמה לאור חדש [נג:]: "הנסים שייכים ללילה, כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והנסים הם בלילה. וכך תמצא שהיתה מכת בכורות בלילה [שמות יב, כט], אבל היציאה ממצרים ביום [במדבר לג, ג, ורש"י דברים טז, א]. כי היום הוא מיוחד להנהגת הטבע, והיציאה עצמה הוא כסדר העולם". וכן כתב בגבורות ה' פל"ז [קלח:], וז"ל: "כל דבר שתולה בנס היה בלילה, ולא ביום, לפי שהלילה מיוחד לנסים ונפלאות". וראה תפארת ישראל פ"ע הערה 62. **והנה שם** באור חדש [סוף נג:] ביאר שסוף הלילה מיוחד לנס נסתר, שכתב: "הלילה מיוחד לנסים, ובסוף הלילה הוא קרוב אל היום, כאשר מתחיל להאיר, ואינו נחשב לא מן היום ולא מן הלילה. וגם כן הנס של אסתר נס נסתר, ולא היה נס נגלה כלל. אינו דומה אל הלילה ששייכים לו הנסים. ומפני שהיה נס על כל פנים, אינו מדמה אותו ליום, שבו הנהגת הטבע... [אלא] כמו השחר, שהוא קרוב ליום, וקרוב אל הלילה". וממילא מתבאר, שהואיל ובחנוכה היה נס גלוי, זמנו של הנס הוא בתחילת הלילה, וכמו שיתבאר בהמשך.

(256) כמבואר בהערה הקודמת. ובמ"ב ד, ד אלישע אמר לאשה "ובאת וסגרת הדלת בעדך וגו'", ופירש רש"י שם "וסגרת הדלת - כבוד הנס הוא לבא בהצנע". ובביאור הדבר, ראה דבריו בנתיב התורה פ"ט [א, מ.], שכתב: "עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל". ובח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי הלילה האדם נחשב כאילו אינו מציאות, כי מציאות האדם ביום דוקא, ובלילה נחשב כאילו אינו נמצא". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", וזאת משום ההעדר של הלילה. וכאשר מציאות האדם בטלה, אז ראוי לו להתחבר אל ה'. וכמו שכתב בנצח ישראל פ"י [רסד.] בביאור שה' נמצא מראשתיו של חולה [רש"י בראשית מז, לא], וז"ל: "הכתוב אומר [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכון', שזהו ממדת השם יתברך ששכינתו עם אשר הוא דכא... ולכך החולה שהוא דכא, השם יתברך עמו בפרט", וראה שם הערה 129, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וחבור זה הוא המאפשר את הנסים, וכמו שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [ז] כתב: "כי עולם התחתון הוא עולם הטבע, יש לו התדבקות בעולם הנבדל, ומשם הניסים באים, שהניסים יתחדשו במה שהעולם הזה יש לחבור בנבדלים, ולפיכך הנסים לא היו כי אם בישראל... מפני שיש להם דביקות בנבדלים". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רלג.], וז"ל: "העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עוה"ז עם עולם הנבדל, ולא נעשה מחיצה ביניהם... שלכך נקשר העולם הזה עם עולם הנבדל, כי בעת הצורך מתדבק עוה"ז הטבעי בעולם הנבדל, ונעשה נס". לאמור, נס אינו אלא מין חדירה ארעית של העולם העליון לעולמנו שלנו. נמצא שהלילה הוא זמן מיוחד לנסים, מחמת שלשה גורמים; (א) הלילה הוא זמן של בטול הנמצאים. (ב) בטול הנמצאים מאפשר החבור לה'. (ג) החבור לה' מאפשר את הנסים. וכבר נתבאר למעלה [הערה 52] שהנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, וכן נתבאר למעלה [חלק ראשון הערה 298] שמדת הרחמים היא החבור לנמצאים. ולכך הלילה הוא זמן המיוחד לנסים.

(257) כי היום נקרא על שם שמוש החמה [גו"א שמות פי"ב אות יד, ושם ציון 109], והחמה היא מלך עולם הטבע [תפארת ישראל פ"ד (עא:), ושם הערה 26]. ולכך שקיעת החמה מורה על תום זמן הטבע.

(258) למעלה [ד"ה ולא היה], ושם הערות 94-100.

(259) "הנהגת העולם" - לאפוקי מנסים, ועל כך אמרו חכמים [ע"ז נד:] "עולם כמנהגו נוהג והולך". ובתפארת ישראל פ"ו [קב.] ביאר שהנהגת העולם היא הנהגה תמידית, וזה מפקיע מנסים, שהם בגדר "הוראת שעה", וכמבואר בהקדמה שניה לגבורות ה' [יז]: "הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". וראה גו"א בראשית פכ"ח הערה 77.

(260) שהם אחר הטבע. וצרף לכאן דבריו בדר"ח פ"ה מ"ג [רכב:], שכתב: "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".

(261) במדב"ר כ, יב "כל הנסים שנעשו לישראל ופרע מן הרשעים, בלילה היה".

(262) לשונו בחידושי **ההלכות** שלו לעירובין סה.: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה. וכמו שאמרו במסכת מנחות [קי.] תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה כאילו עוסקים בעבודה. כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". וראה בתפארת ישראל פ"ע [תתשב:] בביאור הגמרא שהביא ממנחות. וכן הוא בנתיב התורה פ"ט [א, מ.], וז"ל: "ומטעם זה אמרו [עירובין סה.] 'לא איברא לילה אלא לשינתא'. כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו. וכאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה, ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה השכלית הוא גם כן סלוק הגשמי".

(263) ואם תאמר, למעלה [הערה 255] נקט במכות בכורות כדוגמה שנסים הם בלילה, ומכת בכורות היתה בחצי הלילה [שמות יב, כט], ולא בתחילת הלילה, ומדוע נר חנוכה צריך להדלק מיד אחר שקיעת החמה. אמנם אין זה קשה, כי בודאי נסים עצמם מתרחשים למשך כל הלילה, אך פרסום הנס צריך להעשות בזמן המובהק ביותר לעשית נסים. והואיל ושקיעת חמה מורה על סילוק הטבע, הרי שזהו הזמן המורה במיוחד על הנהגה נסית. אך עדיין קשה, כי ארבע כוסות של ליל הסדר הן ג"כ מחמת פרסומי ניסא [פסחים קיב.], ולא מצינו שם שיש הקפדה שישתה הכוסות משתשקע חמה. ויל"ע בזה.

(264) כי ההדלקה צריכה להעשות בתחילת הלילה דוקא.

(265) והנה נחלקו הפוסקים בתחילת זמנה, יש אומרים שזמנה מסוף השקיעה, דהיינו מצאת הכוכבים [מחבר שו"ע אור"ח סימן תרע"ב ס"א], ויש אומרים שזמנה מתחילת

השקיעה, [רמב"ם הלכות חנוכה פ"ד ה"ה]. ומדברי המהר"ל משמע שזה בסוף שקיעה, שאז הוא "תחילת הלילה".

(266) לעומת דבריו למעלה שיש פרסום הנס "אפילו אם מדליקין בפנים, כיון שהולכים גם לבית חביריהם בשביל עסקא".

(267) כי בלא"ה אין פרסום הנס, אף אם יקדים להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק.

(268) יביא סתירה בתוך דברי הרא"ש, שזה לשון הרא"ש [שבת פ"ב ה"ג]: "ונראה לדידן שאנו מדליקין נר חנוכה בפנים, ואין היכרא אלא לבני בית אין להקפיד על זה. אי נמי, לשיעורא, שיש ליתן שמן בנר שיהא דולק כשיעור הזה".

(269) לאפוקי מאלו המסתובבים בתוך הבתים לעשות עסקא.

(270) שצריך להאיר בתחילת הלילה, וכמו שנתבאר.

(271) לא נתברר לי מקומו. וראה הערה 207.

(272) אמנם המחבר פסק [שו"ע אור"ח בימן תרעב ס"ב] שאם עבר הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה, "עד עמוד השחר, ובברכה" [משנה ברורה שם ס"ק יא]. וראה הערה הבאה.

(273) "זריזין מקדימין למצות" [פסחים ד.], ו"מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה" [רש"י שמות יב, יז]. וראה גו"א שמות פי"ב אות מב בביאור הדבר. וכן הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן תרעב סעיף ב כתב: "יש אומרים שבזמן הזה שמדליק בפנים אינו צריך לזהר להדליק קודם שתכלה רגל מן השוק, ומכל מקום טוב לזהר גם בזמן הזה".

(274) כן הביא הב"י בטור אור"ח סימן תרפא בשם תרומת הדשן. ובדרכי משה שם סק"א כתב: "ומהרי"ל ואגור וכלבו כתבו כדברי תרומת הדשן, וכן נוהגים להדליק קודם הבדלה". וכן כתב הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן תרפא.

(275) כן כתב התרומת הדשן סימן ס.

(276) פסחים קג. לגבי יום טוב שחל להיות אחר השבת, שמברך יקנה"ז, שהוא סדר הברכות של; יין, קידוש, נר, הבדלה, וזמן. הרי שקידוש קודם להבדלה.

(277) פסחים קה: "אפוקי יומא, מאחרינן ליה [את ההבדלה], כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא [כמשא]". אמנם שם בגמרא לא דובר על יקנה"ז, אלא על הנכנס לביתו במוצאי שבת, שמברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואח"כ הבדלה על הכוס. ואם אין לו אלא כוס אחת, מניחו לאחר המזון ומשלשל כולן לאחריו, ולא אמרינן שיבדיל לפני הסעודה, דאפוקי יומא מאחרינן בהבדלה. אך מ"מ סברה זו כוחה יפה גם לגבי יקנה"ז, וכפי שכתב הרשב"ם בפסחים קג. [ד"ה והלכתא], וז"ל: "יקנה"ז, דקידושא והדר הבדלה,

דכי מבדיל ברישא מיחזי דהוי עליה קדושת שבת כמשוי". וכן הט"ז באור"ח סימן תרפב סק"א הביא את שתי הגמרות הנ"ל [פסחים קג. לגבי יקנה"ז, ופסחים קה: לגבי משלשלן לאחריו] כראיות לתרומת הדשן.

(278) וזה לשון התרומת הדשן סימן ס: "והכי נמי כתב במנהגים דמדליקים נר חנוכה בבית הכנסת קודם הבדלה, כדי לאחורי אפוקי יומא".

(279) כפי שנפסקה ההלכה [שו"ע אור"ח סימן רצט ס"י] "אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל". ומעין זה כתב הט"ז באור"ח סימן תרפב סק"א, וז"ל: "אין בנדון דידן של חנוכה ושבת שום מעלה מחמת אפוקי יומא, דהרי אין שייך לומר כאן שלא יהא שבת משוי עליו, שהרי כשמברך להדליק נר חנוכה, ממילא הוא פורק מעליו עול של שבת בברכה זו, והיאך תאמר שהוא עדיין בקדושת שבת. מה שאין כן... ביקנה"ז, אין קדושת יו"ט שהוא מקדים סותר את קדושת השבת, דאפשר להיות קדושת שניהם עליו. מה שא"כ בחנוכה ושבת, שכבר בירך על סילוק שבת בפירוש".

(280) לשון המחבר בשו"ע אור"ח סימן רצט ס"י: "אם הבדיל בתפלה מותר [בעשית מלאכה] אע"פ שעדין לא הבדיל על הכוס".

(281) ולפי זה מה שאמרו בגמרא [פסחים קה:, והובא בהערה 277] סברה זו של משוי, בע"כ נאמר כשלא הבדיל בתפילה. וראה באגרות משה אור"ח ח"ד סימן סח [סוף עמוד קכ] מה שעורר בזה.

(282) אך אם הבדיל בתפילה, ידליק ואחר כך יבדיל על הכוס.

(283) שעל כך אמרו [שבת לה:] "נתת דבריך לשיעורין", שפעמים יוצא כך, ופעמים יוצא כך [רש"י שם]. ומאחר שפעמים אדם שוכח להבדיל בתפילה, ואז צריך להבדיל על הכוס קודם שידליק נר חנוכה, לכן לעולם מקדים הבדלה, שלא מצינו שפעמים יעשה כך ופעמים כך.

(284) אם יבדיל לפני שידליק.

(285) כי רק אם הברכות מסודרות במקום אחד ובזמן אחד, שייך "קדימה", ולכך אם יקדים להבדיל, נראה שהשבת עליו כמשוי. אך כאשר הברכות אינן נפגשות, אלא אחת כאן ואחת שם, אין הן בגדר אחד, וממילא לא שייך כאן "קדימה". דוגמה לדבר; נאמר בתורה [דברים ח, ח] "ארץ חטה ושעורה גפן תאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש". ואמרו על כך חכמים [ברכות מא.] "כל המוקדם בפסוק קודם לברכה". ולכאורה לפי זה ענבים [גפן] קודמים לתמרים [דבש], כי "גפן" הוזכר בפסוק לפני דבש. אך הואיל ו"ארץ" בתרא הפסיק את הענין, הרי שכל הסמוך לו חשוב מהמאוחר ממנו ל"ארץ" קמא. ולכך,

תמרים קודמים לענבים, שתמרים שני ל"ארץ" בתרא [דבש], ואילו ענבים [גפן] שלישי ל"ארץ" קמא [ברכות מא:]. הרי שכאשר גפן הוזכר במקום אחר מדבש, אין הוא נחשב מוקדם לו.

(286) רמב"ם הלכות שבת פכ"ט ה"א "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש. וצריך לזכרהו... בכניסתו בקידוש היום". ורש"י פסחים קו. כתב "'לקדשו' משמע משעה שמתקדש היום". ובגמרא שם אמרו "דכי קדיש תחלת יומא, בעי לקידושי", ופירש רש"י שם "דכניסתו היא קדושתו".

(287) בנר מצוה הוצאת מכון המהר"ל נכתב בהערה 192 "נראה דט"ס הוא, וגרסינן 'יום טוב'".

(288) פירוש - לכך מקדשין לפני שמבדילין, כי כך הוא סדר הזמנים, שזמן הקידוש הוא לפני זמן ההבדלה, כי מחמת שמוסיפין מחול על הקודש, זמן הכנסת יו"ט הוא לפני הבדלת מוצאי שבת. ויש כאן טעם חדש מדוע הסדר הוא יקנה"ז, שעד כה ביאר שהטעם הוא כדי שהשבת לא תיראה עליו כמשוי, ולכך ההבדלה מתאחרת [וכן פירש הרשב"ם פסחים קג., והובא למעלה בהערה 277]. אך כאן מבאר שסדר יקנה"ז נקבע כך, לא משום שיש לאחר את ההבדלה, אלא שיש להקדים את הקידוש, כי כך הוא סדר הזמן.

(289) שהרי יכול להדליק עד שתכלה רגל מהשוק, שזה כבר כחצי שעה אחר צאת הכוכבים [שו"ע אור"ח סימן תרעב ס"ב].

(290) ומדובר שם בשביעי של פסח, שאין שם ברכת הזמן, אלא יקנ"ה.

(291) לשון הרשב"ם שם: "רב אמר יקנה סבירא ליה קדושת היום עדיפא מהבדלה. אי נמי, דכי מבדיל ברישא, מיחזי דהוי עליה קדושת היום כמשוי". הרי שנקט שם בשני טעמים, ומתייחס כאן לטעמו הראשון.

(292) יש להעיר, כי בשבת כג: איתא "בעי רבא, נר חנוכה וקידוש היום [והוא עני, ואין לו כדי לקנות לשתיהם], מהו, קידוש היום עדיף, דתדיר, או דילמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. בתר דאיבעיא הדר פשטה, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא". ולפי זה מדוע שלא נאמר גם כן כאן שנר חנוכה עדיף מהבדלה, כפי שהוא עדיף מקידוש היום. אמנם תוספות שם [ד"ה הדר] כתבו "כיון דמצי למיעבד תרוייהו, תדיר ופרסומי ניסא, עבדינן תרוייהו, ותדיר קודם. אבל היכא דלא אפשר למעבד תרוייהו, פרסומי ניסא עדיף". הרי שפרסומי ניסא עדיפה רק כשאי אפשר לקיים שניהם. והרי כאן עושה

תרוייהו [הבדלה ונר חנוכה], ואז הבדלה עדיפא, מחמת תדירותה. ואע"פ שהמחבר [אור"ח סימן רצו ס"ה] פסק "אם אין ידו משגת לקנות שמן לנר חנוכה ויין להבדלה, נר חנוכה קודם", הרי שנר חנוכה עדיף, זה לא קשה, כי שם לא מדובר על ההבדלה, אלא על היין להבדלה, והואיל ויכול להבדיל בתפלה [משנה ברורה שם ס"ק כו בשם הטור], אין יין ההבדלה קודם לשמן החנוכה. אך כאן מדבר על הבדלה בעצם [ולא רק על היין], ובזה מבאר שהבדלה עדיפא, וכמו שהתבאר. ובסמוך יבאר שלכו"ע יחס שבת [הבדלה] ליו"ט [קידוש] הוא כיחס המלך לשר העיר. וק"ו שכך יהיה יחס בין שבת לחנוכה.

(293) חוזר לבסס את דבריו הקודמים, שהטעם ליקנ"ה הוא משום שמוסיפין מחול על הקודש, וזמן הקידוש קודם לזמן ההבדלה, מה שאין כן בהדלקת נרות חנוכה.

(294) הסובר נהי"ק [נר, הבדלה, יין, קידוש].

(295) "שר העיר" [ערוך, ערך אפרכוס], ומעמדו נחות לזה של המלך.

(296) "מלוין את המלך, השבת להבדיל, ואחר כך יוצאין לקראת אפרכוס, לקראת יום טוב לקדשו" [רשב"ם פסחים קב:].

(297) הוא רב [פסחים קב:], הסובר שהסדר הוא יקנ"ה; יין, קידוש, נר, הבדלה.

(298) דוגמה לדבר; ישנו איסור הלנת המת [משנה סנהדרין מו.]. ומכל מקום אם ההלנה נעשתה לכבודו של המת [להביא לו ארון ותכריכים], אינו עובר עליו [שם]. הרי שכאשר מתאחרים משום כבודו, אין בכך שום העדר כבוד.

(299) מאשר יום טוב. ואודות שיחס השבת ליו"ט הוא כיחס מלך לשר, ראה גו"א ויקרא פכ"ג אות ב, שביאר שם שהמועדים הם חלקי שביתה, ואילו השבת כוללת כל השביתה. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעב:] נתבאר ששבת היא מעין עוה"ב, ואילו ימים טובים הם מעין ימות המשיח, וראה שם הערה 23.

(300) פירוש - רק אם נבאר שטעמו של רב [הסובר קידוש קודם להבדלה] הוא משום "מוסיפין מחול על הקודש", רק אז ניתן להבין כיצד משלו של רבי יהושע בן חנינה [הסובר הבדלה קודמת] הוא תשובה על כך. שרב הלך אחר קדימות הזמנים, ורבי יהושע השיב לו שיש ללכת אחר המכובד יותר [המלך-שבת]. אך אם טעמו של רב הוא גם משום כבוד השבת [שכבוד השבת מחייב לאחר את ההבדלה], אזי אין משלו של רבי יהושע יכול להיות תשובה על כך, כי אידי ואידי משום כבוד השבת הוא. **ולכך מכריע** כאן שיש להבדיל, ואחר כך להדליק נרות חנוכה. וכן הט"ז באור"ח סימן תרפב סק"א כתב: "ואני שמעתי שהרב מהר"ל מפראג עשה הלכה למעשה כדעת השני להבדיל

קודם, וכן כתב הוא ז"ל בספר אור חדש שלו" [ראה הערה 453]. ובשו"ע אור"ח סימן תרפא ס"ב נחלקו בזה, וראה בביאור הלכה שם.

(301) "דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה, בא אור דתורה" [רש"י שם].

(302) מעין זה כתב כמה פעמים בגו"א, שכל מקום שהתורה סותמת דבריה, כוונתה ליותר מדבר אחד. וכגון; נאמר [בראשית יז, ב] "ואתנה בריתי ביני ובינך וגו'", ופירש רש"י שם "ברית של אהבה וברית הארץ". וכתב שם בגו"א [אות ב]: "כי 'בריתי' סתם כתוב, על כרחך פירושו לכמה דברים נותן אני לך ברית, דאם לא כן, ולא היה כאן רק ברית אחד, היה לו לפרש איזה ברית. לכך כתב סתם 'בריתי', לכלול הכל; ברית של אהבה, וברית הארץ". וראה שם פי"ב הערה 4, שנכתבו שם שאר המקומות שהוא מזכיר יסוד זה.

(303) וכפי שפירש רש"י שם [הובא בהערה 301]. ובעין יעקב הגירסא היא הרגיל בנר חנוכה". ומדגיש זאת כי רצונו להורות כאן על השכר של נר חנוכה, וכפי שפתח דבריו כאן "והשכר על זאת המצוה".

(304) במיוחד יש להעיר כן לפי פירוש רש"י שם [הובא בהערה 301] שכתב "על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה", דמדוע אור זה פסח על האדם המדליק, ונמצא רק אצל בניו. ובענף יוסף על עין יעקב הביא קושיא זו בשם כמה אחרונים, עיי"ש.

(305) שהיא מזוזה, ומדוע הקדים "הזהיר במזוזה" לפני "הזהיר בציצית", הרי ציצית היא בגופו, ומזוזה היא בביתו. ואע"פ שמזוזה היא חובת הדר [ב"מ קא:], מ"מ קיומה היא על ידו ביתו. והרמ"א ביו"ד סימן רפה ס"א כתב: "אם אין ידו משגת לקנות תפילין ומזוזה, יקנה תפילין ולא מזוזה, דמצוה שהיא חובת הגוף עדיפא". וכן אמרו [מנחות מג:] "חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות; תפילין בראשיהן, ותפילין בזרועותיהן, וציצית בבגדיהן, ומזוזה לפתחיהן... כל שיש לו תפילין בראשו, ותפילין בזרועו, וציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו, בחיזוק שלא יחטא". הרי שהקדימו ציצית למזוזה, ומדוע כאן הקדימו מזוזה לציצית. וכן בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] כתב: "הציצית הם בבגדו... והמזוזה בביתו, הוא עוד יותר רחוק". ואודות שגופו קודם לביתו, הנה נאמר בדברות האחרונות [דברים ה, יח] "לא תחמוד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך וגו'", וכתב על כך בתפארת ישראל פמ"ה [תרצה.], וז"ל: "דברות אחרונות הם מצד האדם המקבל, ולכן מזכיר האשה קודם הבית, כי האשה השלמתו יותר קרובה אל האדם". והרי "אשתו

כגופו" [ברכות כד.], ונמצא שגופו קודם לביתו. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים כב, ח] "אם קיימת מצות שלוח הקן, סופך לבנות בית חדש". הרי שגופו קודם לביתו.

(306) מלים אלו יובנו יותר על פי דבריו בח"א לשבת כג: [א, ו:], שכתב על מאמר זה: "ושמעתי פירושו, כי ד' דברים אלו נאמרו נגד ד' עולמות שהם לאדם הצדיק; הראשון עולם הזה, השני עולם אחר המיתה, הג' לתחיית המתים, הרביעי הוא עולם הבא. והאדם עיקר בריאתו שהאדם מוכן אל ד' עולמות שנתן לו הש"י... וכלל הדבר, האדם הוא קרוב ומוכן לקבל אשר נברא עליו האדם. וכאשר האדם נברא על שיהיה בעולם הזה, אם עושה מצוה שהוא דומה ומתיחס אל עולם הזה אשר נברא עליו, ראוי שיגיע לו דבר זה, כי לזה נברא שיהיה לו דבר זה". וזו כוונתו כאן במה שכתב "כי האדם הוא מוכן לעולם הזה", ולכך קרוב אליו שיגיע אליו העוה"ז, וכמו שמבאר.

(307) שלבסוף מת, וכמבואר בהערה 311.

(308) מעין כך היא הגירסא בעין יעקב בסוטה [כא.] "מה נר אינו מאיר אלא לפי שעה". ובגמרא שלפנינו הגירסא היא "מה נר אינו מגין אלא לפי שעה". וכבר נתבאר למעלה [חלק ראשון הערה 200] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב. אמנם בתפארת ישראל ר"פ יד הביא מאמר זה כגירסת הגמרא. ובח"א לשבת כג: [א, ו.] כתב: "עולם הזה דומה לנר, ורמזו חכמים דבר זה במסכת סוטה על פסוק 'כי נר מצוה ותורה אור', שם אמרו ז"ל; תלה המצוה בנר, והתורה באור, לומר לך מה נר יש לו הפסק, אף מצוה יש לה הפסק. והתורה באור, מה אור אין לו הפסק, כך תורה אין לה הפסק. ומפני זה עולם הזה נקרא 'נר', שיש לו הפסק, ועולם הבא דומה אל 'אור', שאין לו הפסק כלל".

(309) כפי שכתב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "העולם הזה יש בו שני דברים; כי הוא עולם גשמי, כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה. ומכל מקום אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדרגה קדושה בדבר מה... כי העוה"ז בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התייחסות אליו יתברך... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי". ובדר"ח פ"ה מ"א [רטו:] כתב: "העוה"ז מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העוה"ז גשמי מכל וכל".

(310) לשונו בח"א לשבת כג: [א, ו.]: "ויש לך להבין איך עולם הזה דומה אל נר, לפי שהנר נקרא הכלי אשר מקבל האור [כמו שהתבאר בארוכה למעלה, ראה הערה 165], והעולם הזה הוא כלי מקבל האור, ואלו דברים ברורים למבינים". ועוד אודות שהנר הוא גשמי המקבל את האור הנבדל, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"ד [ריז:], שכתב: "הנר, האור שלו נתלה בגוף השמן והפתילה, ומפני כך אינו אור גמור".

(311) דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא יח, ה] "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וגו'", ופירש רש"י "וחי בהם - לעולם הבא, ואם תאמר בעולם הזה, והלא סופו הוא מת". ובנצח ישראל פס"ב [תתקמג.] כתב: "דבר שהוא מצד האדם, יש לו הפסק", וראה שם הערה 60. ובברכות יז. אמרו "סוף אדם למות". ובהספד [קעט] כתב: "כי אצל האדם סוף שמו הוא המ"ם הסתומה, והוא מיתה, שהיא סתומה... כי בשם 'אדם' המ"ם סתומה... כי המ"ם מורה מיתה".

(312) כמו שאמרו [נדרים סד:] שמי שאין לו בנים חשוב כמת. וכתב לבאר זאת בגו"א בראשית פ"ל אות ג: "ונראה הטעם כי החיים אין להם הפסק כמו 'באר מים חיים' [שיה"ש ד, טו], שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע, והמיתה היא העדר הדבר והפסקו. ולפיכך מי שאין לו בנים, שיש הפסק לתולדתו, נקרא מת, ולא נקרא 'חיים' אלא מי שהוא כמו באר שנקרא חיים, שתמיד הולך ונובע. וכן מי שיש לו תולדות פרה ורבה, ויש לו מקור נובע, בזה נקרא חיים, אבל מי שיש לו הפסק הוא כמו מת", וראה שם הערה 6.

(313) לשון המאמר "הרגיל בנר", ורק לגבי האחרים [מזוזה, ציצית, וקידוש] ננקט לשון "הזהיר", וראה בח"א למהרש"א שם שעמד על כך.

(314) לשונו בח"א לשבת כג: [א, ו:]: "לכך קאמר שהוא זוכה שיהיו בניו ת"ח, והם כמו כלי מקבלים אור התורה שנתן הש"י אל עולם הזה... וזה אמרם שאם הוא רגיל בנר שהוא דומה לעולם הזה, מקבל האדם דבר זה שיהיו בניו ת"ח, וזהו שלימות ומעלת העולם הזה. וכבר אמרנו כי העולם הזה שהוא גשמי, ונמצא בו החכמה, הוא מתיחס אל ת"ח שהוא בשר ודם, ויש בו החכמה. וכן הנר הוא הכלי שהוא דומה לגוף האדם ומקבל האור, והוא דומה אל ת"ח שהוא גוף מקבל החכמה. ולפיכך הרגיל בנר בניו ת"ח... שכאשר הוא זהיר בנר, והנר דומה אל עולם הזה, כמו שאמרנו, ראוי שיהיה לו עולם הזה בשלימותו, וזה שאמר שיהיה בניו תלמידי חכמים". ובנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מג.] כתב: "בכל מקום נקרא השכל 'נר', וכמו שאמרו במסכת שבת בפרק במה מדליקין 'הזהיר בנר הויין לו בנים ת"ח', שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור'. ודבר זה פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם". וכן חזר וכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.].

(315) עדיין צריך ביאור, מהי העדיפות שיש לבנים ת"ח על פני בנים שאינם ת"ח, כי עד כמה שנוגע ל"בנים נשארים אחר מותו", מה לי בנים ת"ח, או בנים שאינם ת"ח. ונראה, כי הואיל ואין העוה"ז כולו גשמי, אלא הוא מקבל צורה אלקית [כמבואר בהערה 309], ואשר על כן העוה"ז נקרא "נר", לכך רק כאשר יהיה לו בנים שהם בעצמם "נר",

נחשב שזכה לשני השולחנות שישנם בעוה"ז. אך אם יניח אחריו בנים שאינם ת"ח, אזי יחסר לו בקנין **המעלה** שיש בעוה"ז. ודייק היטב בלשונו בח"א לשבת [הובא בהערה הקודמת] ותראה שלכך מטין דבריו.

(316) לכאורה בתפארת ישראל פ"י [קנז.] כתב דברים שאינם עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שכתב שם בלשון תמיה: "אם כן נאמר ג"כ שיהיה האדם נחשב נשאר בעולם הזה כאשר נשאר ביתו ושאר קנינו, ומכל שכן בניו ובני בניו. ולמה יהיה נחשב שיש השארות לאדם כאשר נשאר דבר שאינו עצם האדם". הרי ששלל את הסברה שהאדם נחשב כ"נשאר בעולם הזה" באמצעות בניו, ואילו כאן ביאר שאכן כך האדם זוכה לעוה"ז בשלימות. ושם בהערה 10 נשארה תמיה זו בצריך עיון. אמנם כעת נראה דלק"מ, כי דבריו כאן איירי רק בעוד שהאדם נמצא בעוה"ז, שרק כאשר יש לו בנים ת"ח, וישאיר אחריו בנים ת"ח לאחר מותו, נחשב שזוכה לחיי העוה"ז **בעודו חי בעוה"ז**. שאם אינו משאיר אחריו בנים ת"ח, א"כ אף בעודו חי בעוה"ז יחשב לחסר עוה"ז, וכמו מי שאין לו בנים שנחשב מת בחייו מחמת העדר זה. אך מעולם לא אמר כאן שאף לאחר מותו נחשב שנשאר בעוה"ז באמצעות בניו. ואע"פ שאמרו בב"ר [מט, ד] "כל המעמיד בן היגע בתורה, כאילו לא מת", וזה לכאורה מורה שאף לאחר מותו נשאר בעוה"ז באמצעות בנו, אך עיין בגו"א בראשית פמ"ט אות כד ותראה שביאר שם להדיא שאין הכוונה לחיי העולם הזה. ודו"ק.

(317) דוגמה לדבר; בנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לת"ח ברכה... על ידי תלמיד חכם שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם. ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל הברכה, מצר רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו". וכך גם כאן, אע"פ שהיה מן הראוי שהוא יהיה ת"ח, מ"מ פעמים שאינו בר הכי להיות מקבל לכך. וראיה לכך, שאמרו בהמשך שם [שבת כג:] "דדחיל מרבנן הוא גופיה הוי צורבא מרבנן. ואי לא בר הכי הוא ["שאינו רגיל לעסוק בתורה" (רש"י שם)], משתמען מיליה כצורבא מרבנן [יישמעו דבריו כדברי תלמיד חכם]". הרי שאף שזכאי להיות ת"ח, מכל מקום פעמים שאינו מסוגל לכך. אמנם לפי"ז קשה, למה לא אמרו כך גם במימרא הזאת, שהרגיל בנר הוא עצמו יהיה ת"ח, ואי לאו בר הכי הוא, אזי בניו יהיו ת"ח. ולחלופין קשה, מדוע שם לא אמרו שאם אינו בר הכי, אזי בניו יהיו ת"ח. מיהו זה לא קשה, כי כבר נתנו שכר זה לדרחים רבנן, שאמרו עליו ש"הוי ליה בנין רבנן".

(318) אף עמי ארצות, וכמו שאמרו [סנהדרין צו.] "הזהרו בבני עמי הארץ, שמהן תצא תורה". ובביאור הדבר, ראה בנתיב התורה פ"י [א, מה.].

(319) וזהו גן עדן, וכפי שכתב הרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן כרך ב, עמוד רצד]: "מה שיגיע לאדם אחר המות הוא גן עדן". ושם הוא המנוחה, מה שאין כן בעודו חי, לעולם הוא עמל, שנאמר "אדם לעמל יולד" [איוב ה, ז]. וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"ג [סא:], וז"ל: "כי האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה 'אדם לעמל יולד', שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל, ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל, כי זה האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד". ולכך רק אחר מותו האדם מוכן שיהיה לו מנוחה. וראה הערה 307.

(320) כי העמל מתייחס ליצאה מהבית, וכמו שנאמר [תהלים קד, כג] "יצא אדם לפועלו ועבודתו עדי ערב", ואילו הבית הוא מקום שנחים בו מהעמל שמבחוץ. וכן נאמר [רות א, ט] "ומצאן מנוחה אשה בית אישה". וכן "בית מנוחה" [דה"א כח, ב].

(321) שבת קנב., ומכנה את הגמרא בשם "מדרש", וכמבואר בהערה 153.

(322) "מדלא כתיב 'אל בית העולם', שמע מינה כל אחד ואחד לבית המוכן לו" [רש"י שם]. ובויק"ר כז, א אמרו "כל צדיק וצדיק יש לו עדן בפני עצמו". והרי כבר נתבאר [הערה 319] שהמדובר כאן הוא בגן עדן.

(323) "אף כאן הכל מתים בענין אחד" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל מבאר ש"נכנסים" מוסב על הולדת אדם בעוה"ז.

(324) לשונו בדר"ח פ"ד מי"ז [קצה:]: "עולם הזה שברא הקב"ה הוא הכנה לעולם הבא, אבל העולם הבא הוא העיקר. וכמו שטרקלין עיקר, והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין טפל לו, עולם הזה טפל אצל עולם הבא... שאין הפרוזדור רק התחלת הטרקלין, שאין ראוי לבנות הטרקלין מבחוץ, ולא היה דבר לפניו כלל. אבל יש לבנות דבר שהוא קודם הטרקלין, ואחר כך הטרקלין".

(325) כמו שנאמר [בראשית כה, כז] "ויגדלו הנערים וגו'", וכתב שם רש"י "כל זמן שהיו קטנים לא היו נכרים במעשיהם... כיון שנעשו בני י"ג שנה, זה פירש לבתי מדרשות, וזה פירש לעבודה זרה". הרי שאין הכרה להתחלה. ואודות שהכרת האדם היא רק בעוה"ב, ולא בעוה"ז, כן כתב בדרוש לשבת תשובה [עו:], וז"ל: "האדם נברא ויש לו פנים, ויש לו

אחור, ובזה חקוקים באדם שני עולמות... ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים... האחור בעוה"ז, והפנים לעוה"ב, כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעולם הזה".

(326) בח"א לב"מ פג: [ג, לא.] כתב: "ומה שאמר [בגמרא שם] שאין צדיק שאין לו מדור לפי כבודו, בא לומר העולם הזה שנדון אחר רובו [קידושין מ:]. אבל לעולם הבא שהוא עולם אמיתי, שהוא עולם המתיחס ליום, וכמו שהיום בו ניכר כל אחד ואחד בפני עצמו, ובלילה אין היכר, כך לעתיד לעולם הבא יהיה היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו".

(327) נראה שמתכוון לאזכרות שיש בתוך המזוזה, וכמו שאמרו [סנהדרין עא.] "כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר נדחת, מאי טעמא, אמר קרא [דברים יג, יז] 'ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחבה ושרפת באש', וכיון דאיכא מזוזה לא אפשר, דכתיב [דברים יב, ד] 'לא תעשון כן לה' אלקיכם'". ופירש רש"י שם: "שאזכרת השם כתובה שם, ולא קרינא ביה 'את כל שללה ושרפת'". אמנם לפי זה היה צריך לומר "המזוזה יש **בה** שם ה'", ולא "יש **עליה** שם ה'". ובאמת נוהגים לכתוב שם שקי מחוץ המזוזה [רמב"ם הלכות מזוזה פ"ה ה"ד], אך קשה לומר שלכך כוונת המהר"ל. ובזוה"ק ח"ג רנח. אמרו "במזוזה ידו"ד מלגו, שק"י מלבר". ורבינו בחיי [דברים ו, ט] כתב: "נקראת 'מזוזה', שהוא במספר שם אל"ף דל"ת".

(328) פרשת [דברים ו, ד-ט] "שמע", ופרשת [דברים יא, יג-כא] "והיה אם שמוע" [רמב"ם הלכות מזוזה פ"ה ה"א].

(329) "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב התורה פ"ד (א, סוף יז:)]. ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "אין דבר קרוב אל האחד רק התורה", וראה שם הערה 19.

(330) כי הבית הוא מקום מנוחתו בעוה"ז, וכמו שביאר למעלה, ומחמת כן יזכה למנוחה עם ה'. וכן בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.] הביא את דברי הגמרא [שבת קנב:] שהקב"ה אומר על הצדיקים "ינתנו כלי לאוצר, והם ילכו לבתיהם לשלום", וביאר: "'ינתנו כלי לאוצר' דהיינו אל הקבר, שהוא כמו אוצר. 'והם ילכו לבתיהם לשלום' היא הנשמה. וכמו שאמר בסוף [שבת קנב:] שהקב"ה אומר על גופם של הצדיקים [ישעיה נז, ב] 'ינוחו על משכבותם', ועל נשמתם הוא אומר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך'".

(331) פירוש - על ידי שהיה זהיר במזוזה, הוא היה תמיד עם ה'. ולשון הרמב"ם בהלכות מזוזה פ"ו הי"ג הוא: "חייב אדם להזהר במזוזה... וכל זמן שיכנס ויצא, יפגע ביחוד השם, שמו של הקב"ה, ויזכור אהבתו ויעור משנתו ושגיותיו בהבלי הזמן. וידע שאין דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור העולם, ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים". וכן אמרו [שבת קנב:] נשמות של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך'". והרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן כרך ב, עמוד רצז] הביא גמרא זו, וביאר שמדובר על שכר גן עדן. וזה הוא "מנוחתו עם השם יתברך".

(332) בעוד שכאן ביאר את השייכות שבין בית לעולם שאחר המיתה מצד המנוחה, הרי בח"א לשבת כג: [א, ו:] ביאר זאת מצד שהעולם שאחר המיתה נקרא "מדור" ו"בית", וז"ל: "וכן עולם שהוא בא אחר מיתתו של אדם נקרא 'מדור', שכן אמר הכתוב [קהלת יב, ה] 'כי הולך האדם לבית עולמו', ואמרו ז"ל [שבת קנב.] מלמד שכל אחד ואחד יש לו מדור בפני עצמו כפי מעלתו. וכן קראו ז"ל העולם אשר הוא לאדם אחר המיתה 'מדור', כאמרם [מו"ק ט:] ליחרב ביתך ולותיב אושפיזך. ולפיכך הרגיל במזוזה, זוכה לבית נאה. כי דבר זה בלאו הכי מסוגל וראוי אל האדם, והוא עולמו אחר מיתתו. וכאשר עושה מצות בבית שהוא ביתו, זוכה לדירה נאה בעולם הזה". וחזינן מסוף דבריו שם, שיזכה **בעוה"ז** כאן לבית, והוא יהיה דמיון לעולם שאחר המיתה. וכן בהמשך דבריו שם ביאר שהטלית והיין יהיו ניתנים לו כבר בעוה"ז, והם דמיון ודוגמה לדברים שיהיו לעתיד לבוא. אמנם מדבריו כאן לא משמע כן, אלא הבית והטלית והיין ינתנו לו רק בעולמות שהם שייכים אליהם, ולא שיקבל כאן בעוה"ז "מעין" של הדבר. וראה הערה 353, שהובאו שם המשך דבריו בח"א משם.

(333) הוא עולם תחיית המתים, וכמו שמבאר. וראה הערה 306.

(334) "שהמתים חיים" [רש"י שם].

(335) "שעתידין ישראל לציץ ולפרוח מעיר ירושלים, וכדאמרינן [כתובות קיא.] הקב"ה עושה להם מחילות לצדיקים, והולכין ועולין לירושלים" [רש"י שם].

(336) כי האדם בא לעולם ללא כבוד, וכמו שיבאר. ולכך בהכרח שהכבוד שיש לו הוא כבוד שנקנה, לא שנולד עמו.

(337) כמו שיבאר בסמוך. וכן היצה"ר נמצא בגופו של אדם, וכמבואר בתפארת ישראל פט"ז [רמז.], ושם הערה 73. ובכלליות ביאר שהכבוד שייך לנבדל, ולא לחומרי, וכגון, אמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא

מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר". וכן כתב בדר"ח פ"ד מכ"ב [רה.], באר הגולה, באר הששי [ד"ה וזה שאמרו על], ובח"א לב"ב י: [ג, סד:]. וצרף לכאן, שכמה פעמים ביאר שהרגשת בזיון של אדם אינה שייכת לגופו של אדם, אלא לצלמו. 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.]. ובדר"ח פ"ד מכ"ב [רז:] כתב: "הכבוד והבזיון שייך בצלם" [ראה הערה 437]. והביאור הוא כנ"ל; הגוף אינו מתבזה, כי הגוף מופקע מכבוד, ומי שאינו שייך לכבוד, אזי גם אינו שייך לבזיון.

(338) יבמות סג: "אין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום".

(339) יסוד נפוץ 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:], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז, ושם דברים פ"ח אות ד, ועוד. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערות 446, 1395.

(340) מוסיף בזה, שהלבוש הוא כבודו של אדם, משום שהוא מכסה גנות הגוף. וצרף לכאן, שאמרו חכמים [שבת עז:] "'לבושה' לא בושה". והנה כאן מבאר שהכבוד העולה מהבגדים הוא מחמת שהם מכסים גנות הגוף. אמנם בגו"א שמות פכ"ה אות טז כתב לא כן, וז"ל: "אין דומה מכנסים לשאר בגדים, כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שמות כה, מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם, והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק ב]... שהלבוש נקרא אותו שאדם לובש בהם לכבוד ולתפארת, ובכל מקום לא יחבר

המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם". הרי שחילק בין מלבוש שנועד לכסות הגנות [מכנסים], שאינו מלבוש כבוד, לשאר מלבושים. ואילו כאן מבאר שהכבוד העולה מהמלבוש הוא משום שמכסה גנות הגוף. ולפי זה אף מכנסים שייכים למלבוש כבוד. וצ"ע.

(341) כי המלבוש שניתן להסירו מהאדם, הוא בהכרח מלבוש חיצוני לאדם, ולכך אין בו כדי לסלק את הגנות שבעצם. וכן עולה מדבריו באור חדש, שכתב שם [קנט.]: "'ותלבש אסתר מלכות' [אסתר ה, א], ולא כתיב 'בגדי מלכות', מפני כי גם ההדיוט יכול ללבוש בגדי מלכות. אבל אסתר שהיתה מלכה, כאשר לובשת בגדי מלכות, והיא מלכה, בזה שייך לומר שלבשה מלכות לגמרי. ואצל שאר מלכה שייך לומר 'ותלבש בגדי מלכות', שאף שהיא מלכה, מ"מ אינה ראויה למלכות לגמרי. ולכך לא שייך 'ותלבש מלכות' אצל שאר מלכה. רק אסתר שהיתה ראויה למלכות לגמרי, לכך שייך לומר עליה 'ותלבש מלכות'". ופירושו, שכל עוד מדובר בבגדים, אין זו לבישה גמורה, וכמבואר כאן, שהם מלבוש לזמן. וכדי להורות שאסתר שייכות למלכות בעצם, הושמטה תיבת "בגדי", ורק נאמר "ותלבש מלכות". ושמעתי לבאר, שהתיבות "בגד" ו"מעיל" משמשות גם ל"בגידה" ו"מעילה", כי הואיל והבגד והמעיל הם רק מעטה חיצוני, ואינם מורים על העצם, ולכך יש כאן מקום להטעייה ומעשי מרמה, כאשר החוץ אינו כפנים, ואין תוכו כברו. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 447. וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פט"ז [שעג.], שיעקב ירש מאדה"ר מעלת הצלם, ואילו עשו ירש מאדה"ר מעלת הלבוש. הרי שהשקר של עשו משתייך ללבוש.

(342) כוונתו למיתה. [ואולי צ"ל "גם יצא מהעולם ערום".] וכן נאמר [איוב א, כא] "ויאמר ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה וגו'".

(343) לשונו בנצח ישראל פ"ה [קמג.]: "הצואה הוא יציאה והבדלה מן האדם, ואין האדם סובל אותו, והוא פחיתות של אדם". וראה עוד בדרוש לשבת תשובה [עד.]. ובספר חובת הלבבות שער ששי, שער הכניעה, פרק ה, כתב: "ואמר אחד מן החכמים, אני תמיה ממי שעבר במעבר השתן והדם, פעמים היאך יתגאה ויגבה לבו, כי המחשבה בזה ובדומה לו מענין האדם מחייבת הכניעה. כמו שאמר דוד המע"ה [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו'. ואמר [איוב יד, א] 'אדם ילוד אשה'. ואמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש'. ואמר [איוב כה, ו] 'אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה'".

(344) פשטות לשונו מורה שאלו יהיו מלבושים שאינם ניתנים להסרה, ולא כבגדים שיש לנו כיום. וכן ביאר בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח., ויובא בהערה 348], ובח"א

לכתובות קיא: [א, קסה:]. אמנם בתפארת ישראל פנ"ב [תתיט:] ביאר לא כן, ועיין שם בהערה 47.

(345) אודות שגנותו של אדם באה לו מחמת שנולד מטפה סרוחה, כן ביאר בגבורות ה' פס"ז [שיא.], וז"ל: "אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב". וכן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.], ויובא בהערה 347.

(346) בפשטות כוונתו לתכריכין של המת. וראה תוספות כתובות קיא: שכתב "בלבושיהן - משמע תכריכין". וכן משמע מדבריו בח"א לסנהדרין צא., ויובא בהערה 348.

(347) כן כתב בדר"ח פ"ד מי"ז [קצו.], וז"ל: "נולד אדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואחר כך בא העולם הבא... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו".

(348) וזה לשונו בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח.]: "השאלה הזאת [של קליאופטריא מלכתא] אם תחיית המתים תהיה בשלימות הבריאה, ולא יהיו עומדים חסרים, יעמדו בשלימותם כאשר ראוי. ועל זה הביא ראיה, כי בודאי יקומו בשלימותם. ואל תטעה לומר כי בגדיהם הם אלו שנקברו עמהם, אבל בגדיהם הם בגדים הראוים להם. כמו שהחטה גדילה בדבר הראוי לה, וכך יעמדו במלבושיהם הראוים. ואפילו אם יקבר ערום, בודאי יעמוד ג"כ בלבוש. וכך יש ק"ו מחטה; מה חטה אין דרך לקבור אותו במלבוש, אפילו הכי עומדת במלבוש, צדיקים שדרך לקבור אותן במלבוש, ק"ו שיעמדו במלבוש. כי המלבוש שיעמדו אינו מלבוש מעשה האדם, רק כמו חטה שיש לה מלבוש בידי שמים, כך המלבושים שיעמדו הם מלבושים בידי שמים". ומעין זה כתב בח"א לכתובות קיא: [א, קסה:].

(349) ולכך יש בו להוביל את האדם לתחיית המתים. והנה נאמר בתורה [בראשית ט, כג] "ויקח שם ויפת את השמלה וישימו על שכם שניהם וגו' ויכסו את ערות אביהם וגו'", ופירש רש"י שם "אין כתוב 'ויקחו', אלא 'ויקח', לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת. לכך זכו בניו לטלית של ציצית. ויפת זכה לקבורה לבניו, שנאמר [יחזקאל לט, יא] 'אתן לגוג מקום שם קבר'". וכתב שם בגו"א [אות יז] בזה"ל: "שם ויפת היו

דבקים בכבוד, ומזה בניהם נמשכים אחר הכבוד. ובני שם זכו לטלית של ציצית, כי כבוד ה' יתעלה חופף אותם, וכבוד ה' עליהם. והפרש גדול יש בין שם ובין יפת, כי שם היה מכובד במצות ציצית, מפני שנתאמץ יותר זכה גופו ונפשו לכבוד, אבל יפת שלא נתאמץ, ולא עשה בכוונת נפשו, זכה גופו לבד לכבוד... ושם זכה להיות עליו מלבוש מן המצות, שהיא כבוד ה', ובזה יהיה כבוד ה' חופף עליו כל היום". ולפי דבריו כאן, מתבאר שבני יפת זכו לקבורה, ואילו בני שם אף זכו לתחיית המתים.

(350) רמב"ם הלכות ציצית פ"א ה"ו "כיצד עושין את הציצית... ומכניס שם ארבעה חוטין, וכופלן באמצע, נמצאו שמונה חוטין משולשין תלויין מן הקרן". והואיל ויש ארבע כנפות, נמצא שיש ל"ב חוטין, כמספר "כבוד". ובזוה"ק [ח"ג שא. סימן ה] גם ביאר שיש לציצית ל"ב חוטין. ואם תאמר, מדוע חוטי הציצית מורים על הכבוד, יותר מאשר הבגד שעליו נתלו החוטים. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א למנחות מג: [ד, עט.], בביאור מאמרם שם ששקולה מצות ציצית כנגד כל המצות, וז"ל: "המצוה הזאת היא מצות ציצית, מצוה עמוקה מאוד, מי יעמוד על סודה. אכן מה שנראה מענין המצוה שמורים על זה המאמרים שנזכרו כאן, וכפי מה שמבואר במדרשים. דע כי האדם הוא בעל גוף, וכל גוף וחומר הוא בכח ואינו בפעל. אבל מצד כי האדם דבק במדריגה הנבדלת, בזה הוא בפעל הנגלה. ולפיכך ציוה לעשות על הטלית, שהוא כבוד הגוף, ציצית. כי הטלית שהוא מתכסה בו, הוא כבודו ותפארתו, כמו שאמר [שבת קיג.] דקרי למאני מכבדותיה. מפני כי הטלית הוא כבוד האדם. ועל קרן שלו יעשה חוטין נפרדין. כי הטלית עצמו הוא גלימא, שהוא מלשון גולם. ויוצאין מן הקרן, שהוא סוף ותכלית הבגד, חוטין דקין. והחוטין האלו, כי מצד כבוד האדם הוא בפעל, ובשביל כך ראוי לקבל מצוות אלקיות. והנה הציצית זכר כל המצות, שאין מצות ציצית רק שהאדם הוא בפעל מצד הכבוד של אדם. ולפיכך ראוי לקבל כל המצות שעל ידם הוא בפעל לגמרי, ולפיכך המצוה הזאת שקולה נגד כל המצות... ומפני כך נקרא 'ציצית', מלשון 'ציץ השדה' [ישעיה מ, ו], שהוא צמיחה, כי כל צמיחה הוא יציאה של האדמה, שהוא גוף החמרי, אל הפעל". הרי שדוקא חוטי הציצית [ולא הטלית] מורים על הכבוד שיש ביציא אל הפעל, ולכך מנין החוטים הוא כנגד "כבוד". ובגו"א בראשית פ"ט אות טז [ד"ה והא] ביאר שישראל זכו לטלית משם, וחוטי ציצית מאברהם. ולפי זה הדברים מחוורים מאוד.

(351) לשון רש"י שם: "בשכר הכנף יחזיקו בכנף עשרה אנשים מכל לשון, הרי שבע מאות לשבעים לשון, וארבע כנפות יש לו, הרי אלפים ושמונה מאות". וכן בנצח ישראל פ"ה [קא:] הביא מאמר זה, וכתב: "זה בשביל שהציצית עצמם מורים על החשיבות".

(352) לשונו בח"א לשבת כג: [א, ו:]: "וכן התחיה שלעתיד, העולם ההוא כמו מלבוש, וזה שאמר הכתוב [איוב לח, יד] 'ויתיצבו כמו לבוש'. ואמרו [סנהדרין צ:] עתידים צדיקים לעמוד בלבושיהם. כי מפני שאין התחיה כמו עולם הזה, שהאדם נברא בעל גוף, ואין ראוי לו המלבוש, שהוא כבוד הנשמה. וזה שנוהגים לקבור המתים בטליתות של ציצית [ראה תוספות ב"ב עד. ד"ה פסקי], שכך יעמדו בלבושיהן, וכפי אשר יעמוד ראוי שיהיה נקבר. ולפיכך אמר 'הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה', הטלית הוא העולם שנברא שיהיה לאדם, ומוכן אליו האדם. ולכך אם יעשה מצוה בעולם הזה, שהוא דומה ומתיחס אל העולם אשר נברא לו, הנה זוכה ומקבל עולמו שהוא מוכן לו בעולם הזה".

(353) פירוש - הוא העולם האחרון שיש. ובח"א לשבת כג: [א, ו:] כתב: "וכן מה שאמר 'הזהיר בקדוש היום זוכה וממלא גרבי יין', וזה מפני שהיין הוא דומה ומתיחס אל עולם הבא, וכמו שאמר [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך', זהו יין המשומר לצדיקים לעתיד לבא. הנה נזכרו ד' עולמות אשר הם לאדם זה אחר זה כסדר. וכאשר יעשה מצוה אלקית בעולם הזה, ובאותה מצוה יש לו שווי ודמיון אל העולם שיגיע לו. שכאשר הוא זהיר בנר, והנר דומה אל עולם הזה כמו שאמרנו, ראוי שיהיה לו עולם הזה בשלימתו. וזה שאמר שיהיו בניו ת"ח. וכאשר הוא זהיר ומתלבש בציצית, ובזה יש לו התיחסות אל עולם שהוא מוכן לו, הוא התחיה, מקבל הוא בעולם הזה ג"כ דבר דומה לו ומתיחס אליו, הוא טלית נאה, שהוא דומה ומתיחס אל התחיה. וכך הם האחרים, ודברים אלו ראוים לך להבין מאוד, כי הם דברים ברורים מאוד מאוד". וראה הערה 332.

(354) פסחים קו. "תנו רבנן, 'זכור את יום השבת לקדשו' [שמות כ, ח], זוכרהו על היין".

(355) לשונו בתפארת ישראל ס"פ טו: "כי העולם הבא יש לו מדרגה נעלמת וצפונה, דכתיב [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך' [ואיירי לגבי עוה"ב (רש"י בתהלים שם)], והוא היין המשומר לצדיקים לעתיד". וכן בח"א לשבת כג: [הובא בהערה הקודמת] ביאר שהפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" נאמר על יין המשומר. וכן נמצא בשמו"ר כה, ח, שאמרו שם "שולחן שהוא ערוך בגן עדן... והם חולקין כבוד לדוד... ונותנין לו כוס... עליהם שבח דוד ואמר 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'". וראה בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ואל] שהאריך לבאר שלא מדובר ביין גשמי, אלא ביין

שאינו גשמי. וכן הדגיש שמדובר בשלב שלפני עולם הבא, ולא בעוה"ב עצמו, שאין בו אכילה ושתיה כלל [ברכות יז.]. וכן ביאר בח"א לב"ב עד: [ג, קה:].

(356) שפירושו חביות [ערוך ערך גרב]. ו"גרבי יין" הוא חביות יין.

(357) הולך לבאר שהואיל והיין ששותים כאן צריך להביא אותנו ל"יין המשומר", לכך כאן יש לאסור יין האומות, וכמו שמבאר.

(358) שהרי על כך נאמר [ישעיה סד, ג] "עין לא ראתה אלקים זולתך", וכמו שהביא מקודם. וראה הערה הבאה.

(359) וז"ל בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.]: "כי היין המשומר בענבים אינו נגלה, שהרי בענבים הוא. וענין יין המשומר הזה יש לדעת כי יחסו המדריגה העליונה הזאת אל היין, שהוא עומד בענבים. וזה כי היין הוא נבדל בעצמו, והוא מפקיד פקיד בתוך הענב, ואינו גוף הענב, רק שהוא מצטרף ומתחבר אל הענב, ומ"מ היין הוא עומד בעצמו. וכך הוא אותה מעלה שיגיעו ישראל אליה, אין לה חבור עם עולם הזה הגשמי, רק כמו החבור שיש אל היין לענב. ולפיכך אמר 'זה יין המשומר בענבים ששת ימי בראשית', כי ששת ימי בראשית ברא הקב"ה עה"ז, ואל עה"ז מצורף המדריגה עליונה הזאת שיגיעו ישראל אליה, ושניהם ביחד נבראו. כמו שאמרו [מנחות כט:] 'כי ביה ה' צור עולמים' שאף עוה"ב נברא בששת ימי בראשית. ועוה"ב הוא נבדל מן עוה"ז הגשמי, כמו שנבדל היין שעומד תוך הענב מן הענב. שהענב הוא גשמי, והיין הוא דק אין ליין גוף. וזה שאמרו בכאן 'יין המשומר בענבים', שהיין עומד נבלע בתוכו, וזה לא נראה לנביאים, כי הנביאים היו בעולם הזה הגשמי".

(360) לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסט:]: "יין נבדל ויוצא מן הענב שהיה נסתר לשם, וכמו שאמרו [עירובין סה.] 'יין' ניתן בשבעים אותיות ["כך חשבונו בגימטריא" (רש"י שם)], וסוד ניתן בשבעים אותיות. אין הפירוש בלבד הגימטריא, שבשביל כך נכנס יין יצא סוד [עירובין שם]. 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 על המצוות [סא.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:], שם ע. [ג, קסח:], שם צט. [ג, רכד.], תפארת ישראל פמ"ו [תשיט.], ודר"ח פ"ד מכ"א [רג.]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלז.] כתב: "היין הוא במספר 'סוד', לפי שהוא נסתר ונטמן בתוך הענב, וממנו יצא, לכך הוא סוד. ולא נמצא שום משקה שיוצא מן הפנימית כמו היין, שהוא יוצא מתוך הענב, לכך הוא מספר 'סוד'".

(361) פירוש - אמנם בעוה"ז אין את המדריגה הנסתרת של "יין המשומר", אך מ"מ בכדי שתהיה זיקה מסויימת בין היין שלנו כאן ליין המשומר, לכל הפחות יש לשמור אותו מהגוים.

(362) והגוי פועל בכח הגילוי שלו, ומפקיע את הסוד של היין. ובנקודה זו האריך טובא בדרוש על המצות, ובתוך דבריו שם כתב [סא:]: "ובשביל כך כאשר נגע הגוי ביין, אסתאב היין. כי הגוי שיש בו הגלוי, כמו שהתבאר מענין הגוי, ואין לו הקדושה העליונה הנסתרת, לכך במגע הגוי נכנס היין בשביל זה להיות תחת הע"ז, הם הכחות החיצונות, שהם הפך הכח הקדוש עליון נסתר... כי ישראל מעלתם במה שהם קדושים ודבוקים למעלה בקדושה עליונה הנסתרת, והוא מדריגת עולם הבא, הצפון הנסתר, והוא יין המשומר. ודבר זה הפך האומות. ולכך צריכים ישראל למטה לעשות הפרש בין יין ישראל ובין יין האומות. וזה שאמר [זוה"ק ח"ג מ.] כי השותה יין דנגע בו הגוי, שלא יהיה לו חלק לעולם הבא. כי בודאי יין נסך הוא הפך עולם הבא; כי עולם הבא מעלתו וקדושתו שהוא צפון ונסתר, כדכתיב [תהלים לא, כ] 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'. [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך'. ואמרו ז"ל זה היין המשומר בענביו. רוצה לומר, כי עולם הבא הוא צפון ונסתר לגמרי, כמו היין שהוא תוך הענב, ואין העין שולט ביין, שהוא בפנים בנסתר. וכאשר שותה היין שיצא מהסתר שלו, והיה שולט בו הגלוי לגמרי, אז אין ספק שאין לו עולם הבא הצפון הנסתר, כי לא יתחברו אלו שני הפכים יחד; עולם הבא שהוא נקרא 'יין משומר בענביו', שזה מורה על פנימית קדושתו. והפך זה יין דאסתאב, מן הגוי ששלט בו הגלוי לגמרי ואסתאב".

(363) בדרוש על המצות האריך מאוד בתוכחתו על אלו המזלזלים באיסור יין נסך, וציטט בארוכה את לשונו של הזוה"ק [ח"ג מ.] אודות חומרת האיסור הזה. וכן בסוף ספר גבורות ה' [שלא.] האריך בזה, וביאר שם שיין שנגע בו גוי, מבטל עצם ההבדל בין ישראל לאומות. וכן הוא בנצח ישראל ס"פ כה. **ונראה כי** כי זו הסבה שהכניס ענין זה לספר נר מצוה, כי נתבאר למעלה [הערה 6] בשם הפחד יצחק חנוכה מאמר ו, אות ד כי "האומה המיוחדת לטשטש את ההבדלה בין ישראל לעמים היא יון. כלומר, ה'זה לעומת זה' של כנסת ישראל ביסוד ההבדלה בין ישראל לעמים היא מלכות יון [ומאריך לבאר יסוד זה]... יון לא החריבה את הבית אלא חללה אותו, 'באו פריצים וחללוה' [יחזקאל ז, כב, ועיין ע"ז נב:]. כמו כן לא שפכה יון את השמן, אלא טמאה אותו, 'וטמאו כל השמנים' [מפזמון "מה עוז צור"]... לא התנגדות כלפי מציאותה של כנסת ישראל, אלא התנגדות להההבדלה בין ישראל לעמים. גם חילול הקודש וטומאת הטהרות אינם אלא

מחיקת ההבדלה בין הקודש ובין החול, בין הטמא ובין הטהור". והואיל ואיסור יין נסך נועד לשמר את ההבדל בין ישראל לעמים, לכך נאה ולכך יאה שספר שהוקדש לבאר את הגאולה משעבוד יון, ייחתם בענינו של יין נסך. וראה להלן [ציון 453] שכתב שהכניס נושא זה לספר, כי מצוי ששותים יין ומשתכרים בחנוכה ופורים. ומ"מ לפי זה היה יותר מתאים לפורים, שיש בו מצוה להשתכר [מגילה ז:], מאשר לחנוכה. אלא שבנוסף לכך יש לנושא זה זיקה מיוחדת לחנוכה, וכמו שהתבאר.

(364) אודות ה"קראים", ראה דבריו בתחילת תפארת ישראל פס"ט [תתרעו.] שביאר שהוא נאמר על אלו שמודים ומקיימים את התורה שבכתב, וחולקים על תורה שבע"פ. ושם התנגד לקרוא לצדוקים ובייתוסים בשם "קראים", כי הם אינם מקיימים את התורה שבכתב, רק מודים בו. וראה שם הערה 6.

(365) כפי שיבאר העונש להלן, שהוא בגדר [קהלת י, ח] "פורץ גדר ישכנו נחש".

(366) אודות שישראל הם אומה אחת, ראה למעלה חלק ראשון, הערות 59, 60, 67.

(367) צריך ביאור, איפה נזכר בפסוק זה שישראל הם גוי אחד בתורתם. אמנם הענין מתבאר לפי דבריו בנצח ישראל פ"י [רמט.], שכתב: "אומה יחידה בעולם הזה... והם ישראל, שעליהם נאמר 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [והובא למעלה הערה 59]. וראה שם בהערות. א"כ לא שבפסוק חזינן שישראל הם אומה אחת מחמת תורתם, אלא מהפסוק חזינן שאחדות ישראל היא שבחינו ותפארתינו ["ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ"], וידוע כי אחדות זו באה לעולם מחמת התורה, וכפי שביאר בנצח ישראל שם. וראה למעלה חלק ראשון הערה 59.

(368) צריך ביאור, מדוע טענה זו קשורה במיוחד לאיסור יין נסך, הרי בכל עבירה ניתן לומר שבעלי העבירה גורמים שאין ישראל עם אחד בתורתם, "כאילו חס ושלום אין אצלנו דבר שהוא שבחנו ותפארתנו". אמנם להלן יבאר ש"כאשר יש דבר שהוא גדר וסייג גדול, כמו דבר זה שהוא גדר גדול לכמה דברים, נקרא דבר זה שפורש מדרכי הצבור". והפרישה מדרכי צבור מיוחדת היא במיוחד ובמסוים לאיסור סתם יינם, וכמו שיבאר. וראה הערה 379.

(369) נראה שמה שכתב כאן "לכך **בני ישראל**, סורו סורו וכו'", כי בסמוך יבאר "כי כאשר פורש מן הכלל... בזה הוא פורש מן ה' יתברך עצמו". וממילא המבטל איסור

יינם פורש מה'. ובגו"א במדבר פכ"ו אות ו [ד"ה ועוד] כתב: "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". ולכך, הואיל ועדיין שם "בני ישראל" עליהם, יש להם לפרוש מהעוברים על סתם יינם.

(370) משמע מדבריו שבעל התשובה יכול לזכות את הרבים בדבר שחזר בו, יותר מצדיק מעיקרו. ונראה ביאורו על פי דבריו בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה וטעם מחלוקת], שכתב: "זה שלא חטא, אין צריך להתגבר על יצרו כמו מי שהוא בעל חטא ושב בתשובה, שזהו צריך להתגבר על יצרו, ומתרחק מן החטא לגמרי". ולכך בעל תשובה מזכה את הרבים יותר מאשר צדיק מעיקרו, כי הוא דוגמה ומופת למסירות נפש לקיום המצוה, מחמת שעליו להתגבר על יצרו. וכן משמע מלשונו להלן שכתב על אלו "שמסרו נפשם לזכות את הרבים". וראה הערה 452.

(371) כמבואר במשנה שם [אבות פ"ה מי"ח] שמשה רבינו זכה וזיכה את הרבים, שזכות הרבים תלוי בו. וכן אמרו המכילתא [שמות יב, א] "בכל מקום אתה מוצא שהנביאים נתנו נפשם על ישראל". ורבי חנינא בן תרדיון היה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה, אף בשעת הסכנה [ע"ז יח.]. וכן היה עם רבי עקיבא [ברכות סא:].

(372) יושפעו לרעה מהעוברי עבירה.

(373) כך נקרא סתם יינם, וכמו ע"ז לד. "יין נסך דרבנן". ושם נו. "שאני יין נסך דאחמירו ביה רבנן". וראה רמב"ן בהשגות לספה"מ ל"ת קצד.

(374) ונמצים ששה טעמים מדוע קלי הדעת נוטים להתיר איסור זה; בסוף גבורות ה' [שלא:] כתב שני טעמים: "והאנשים האלו יצרם מפתה אותם בשני דברים; האחד, כי זאת המצוה נגזרה משום חתנות [שבת יב:], ואומרים כי לא שייך דבר זה בזמנים אלו, שאין רגילים האומות המחולקות שיבואו זו בזו. [השני], ואף אם היה שייך, הלא גזירה היא באולי ושמא, ויאמר אין אני חפץ באשה, כי יש לו אשה". ובהמשך שם [שלד:] כתב עוד שני טעמים: "מקילים כי משתתף אל זה יצרם, וחמדת היין, עד שעוברים בפהרסיא לפני כל". ובדרוש על המצות [נו.] כתב עוד שני טעמים: "והעיקר מה שהביא בני אדם להקל במצוה זאת, הוא אשר אמרו כי איסור יין נסך משום שמא נתנסך לע"ז. ואמרו כי יורה על זה שם 'יין נסך'. ואין האומות מנסכין עתה לעבודה זרה". ושם בהמשך הדרשה כתב [סב.]: "ויש מקשים, כי אם איסור יין נסך חמור כל כך, למה לא אסרה התורה אותו".

(375) כן כתב בסוף גבורות ה' [שלד:] על המקילים באיסור יין נסך, וז"ל: "ואשר הם מעדת ירבעם אשר הם חוטאים ומחטיאים אחרים". וכן כתב עליהם בדרוש על המצות [סג.] לגבי הרבנים המקילים בזה. וכן הוא בנצח ישראל ס"פ כה [תקלט.]. וראה שם הערה 179. וכן הוא בהמשך.

(376) שהוזכרו למעלה; (א) לשוב בתשובה. (ב) להמשיך בדרכם הרעה.

(377) עפ"י הפסוק [קהלת יב, יג] "סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם".

(378) אע"פ שלהלן [ד"ה ובגמרא במסכת עירובין] יבאר שדברי סופרים מורים על אהבת ה', ולא על יראת ה', מ"מ כאשר מעורר כנגד אלו הפורצים את הגדר, בודאי שזה משתייך ליראת אלקים, כי אפרושי מאיסורא הוא בטוי ליראת שמים, וכמבואר ברמב"ן [שמות כ, ח], ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.]. וראה בבאר הגולה בבאר הראשון הערה 226.

(379) לכאורה כוונתו למאמר חכמים [ברכות ו:] "כל אדם שיש בו יראת שמים, דבריו נשמעין, שנאמר [משלי יב, יג] 'סוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא וגו'". ולכך הואיל וסוף הספר עוסק ביראת אלקים, והם יהיו דברים נשמעים, לכך יש להוכיח את בני הדור על כך.

(380) ממקד את דבריו למן התקופה "שגלו ישראל מעל אדמתם", כי האיסור של סתם יינם החל רק כשבאו לגלות, ונאסר על ידי דניאל [ע"ז לו.], וכמו שיתבאר בהמשך.

(381) כמבואר בהערה 368. ובדרוש על המצות [סג.] כתב: "ואתם בני ברית, היושבים במדינת מעררין, העוברים על איסור זה, איך תרימו ראש ותשאו פנים. נוסף על איסור שאתם עוברים, כי נראה כאילו אין אתם ח"ו מבני אמונתינו. כי כל בני מדינות פולין ורוסיא צריכין לשלוח אנשים מיוחדים לעשות יין בהכשר חכמים, וכאילו ח"ו אתם פורשים מן הכלל. ולמה לא תלכו אחר אשר הם קרובים אליכם, ומהם יש לכם ללמוד... על זה יש לכם להתבייש ולהכלם".

(382) ומפסוק זה למדו בגמרא [ע"ז לו.] שדניאל גזר איסור על יין ושמן של גוים.

(383) 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.], וז"ל: "ויש מקשים, כי אם איסור יין נסך חמור כל כך, למה לא אסרה התורה אותו. וקושיא של הבל הוא. כי הכל לפי הענין; כי כאשר היו ישראל גוברין על האומות, לא היה כח שלהם כל כך גדול לסאב היין בכח שלהם... וכשחרב בית ראשון, אז גבר עליהם כח האומות, ואז דניאל שהיה לאחר שחרב הבית, גזר על היין. וגם זה לא קבלו, כמו שאמרו במסכת ע"ז [לו.] כי דניאל גזר על היין נסך, ולא קבלו. כי מיד נבנה בית שני, והיה קץ גלות בבל ידוע. עד שחרב בעו"ה בית שני, והתחיל הגלות הזה הארוך, שקצו נסתר ונעלם, ואז גזרו על יין נסך תלמידי שמאי והילל [שבת יז:], וקבלו ישראל הגזירה הזאת. ומזה תבין כי איסור יין נסך הוא בשביל שהיו גוברין האומות, והיה שולט סטרא דמסאבא, והיין שנגע בו הגוי היא נתנסך לע"ז, שהרי בסוף כל חורבן היה הגזירה". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלז:].

(384) רד"ק ספר השרשים, שורש גאל: '"אשר לא יתגאל בפת בג המלך' [דניאל א, ח]... כולם ענין טנוף ולכלוך".

(385) ואמרו [אבות פ"ג מ"ג] "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים, שנאמר [ישעיה כח, ח] 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום'". ובודאי ששולחן של גוים נכלל בזה, כי "זבחי מתים" הוא עבודת כוכבים [רש"י שם]. וכן ביאר בדר"ח שם [קכ:].

(386) "המינין - תלמידי ישו הנוצרי אשר הפכו דברי אלהים חיים לרעה" [רש"י שם].

(387) "והמסורות - מלשינים, שמוסרים ממון ישראל ביד עובדי כוכבים" [רש"י שם].

(388) "אפיקורוס - מבזה תלמידי חכמים" [רש"י שם].

(389) "שכפרו בתורה - האומרים אין תורה מן השמים" [רש"י שם].

(390) ועל כל אלה אמרו שם בגמרא "יורדין לגיהנום ונידונין בה לדורי דורות".

(391) לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תקצז.]: "כי השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי", וראה שם הערה 32. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובדר"ח פ"ב מ"ב [עב:] כתב: "ראוי להטיב עם הצבור שהם כלל, ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמר

במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים, שהם מותרים". ובדר"ח פ"ב מ"ד [עד:] כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". ובדר"ח פ"ג מ"י [קלב:] כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". ולמעלה בהערה 161 הובאו דבריו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], שכתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". וראה גו"א בראשית פי"ב אות ד.

(392) לשונו בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:]: "וכבר התבאר ענין הפרישה מדרכי הצבור, שהוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות ה, א]. ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". ובנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:] כתב: "כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל, וכמו שאמרו [הגדה של פסח]... ולפי שהוציא עצמו מן הכלל, כפר בעיקר". וראה בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הה']].

(393) לשון רש"י שם: "'שפירשו מדרכי ציבור' לא גרסינן, דהיינו כל הני דלעיל, והך מתניתין בסדר עולם, והכי גרסינן ליה התם; שפירשו מדרכי הצבור, כגון המינין והמסורות כו', מדרכי ציבור - מדרכי ישראל".

(394) מתוך שאמרו בלשון רבים "מדרכי צבור", ולא אמרו "מדרך הצבור", ולפי זה אין לומר שהעובר עבירה אחת יהיה בגדר שפורש מכל דרכי הצבור.

(395) איסור סתם יינם.

(396) נראה לבאר זאת, על פי יסוד שכתב הפחד יצחק, פסח, מאמר סג, אות ו, וז"ל: "פריקת עול נחשבת היא לפרישה מדרכי הצבור, גם בלי תורת עבירה שבה... כי קבלת עול היא היא בעצם 'דרכי הצבור' הישראלי, גם מלבד המצוה שבדבר. וממילא יוצא מתוך כך, כי פריקת עול הוא מעשה פרישה מדרכי הצבור, אפילו אם היה אפשר לצייר פריקת עול מבלי העבירה שבדבר... מפורשת היא ההלכה כי מומרות אפשר לה בשני פנים; מומר להכעיס לאחת מכל העבירות שבתורה, או מומר לתאבון על כל התורה

כולה [יו"ד סימן ב סעיף ה]. והרי העובר לתאבון על כל התורה כולה אין בו פריקת עול כלל, דכל 'לתאבון' מפקיע מתורת פריקת עול. ואם דינו של המומר לא היה בא אלא מפאת חומר העבירה של פריקת עול, לא היה מקום כלל לדון את העובר לתאבון על כל התורה כולה כמומר. אלא שהם הם הדברים. הפריקת עול נידונת היא כפרישה מדרכי הצבור רק מפני שהקבלת עול היא 'דרכי הצבור'. וממילא העובר על כל התורה כולה לתאבון, אע"פ שאין כאן שום ענין של עבירת פריקת עול, שהרי לתאבון הוא, מכל מקום כיון שסוף סוף עובר על כל התורה, ונמצא שאין בו מקום המורה על קבלת עול שלו, ומתוך כך אינו נכלל בדרכי הצבור". ומתוך שהגדרת פרישה מדרכי הצבור היא פרישה מהנהגה המקובלת בצבור, לכך ניתן לומר שכאשר איירי בגדר וסייג לשמירת ההבדלה בין ישראל לעמים, הרי שאי שמירת גדר זה הוא להדיא מעשה הסותר ל"דרכי צבור". כי דרכו של צבור היא לשמור על עצמו מדברים הפוגעים במהותו ["כל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד. וישראל אשר הם בגלות, ראוי להם שיהיו מכינים עצמם שלא יהיו מקבלים התפעלות מן אשר גובר עליו" (לשונו בנצח ישראל פכ"ה, עמוד תקכה.)]. וממילא אי שמירה כזו היא הפקעה מוחלטת מדרך הצבור. כי אמנם בדרך כלל היציאה מדרכי הצבור מחייבת פרישה מהרבה דרכי הצבור, וכל עוד שלא פרש מהרבה דרכי הצבור, אלא אוחז במקצת בדרכי הצבור, אזי אין כאן פרישה מוחלטת מדרכי הצבור. אך כאשר מדובר באבר שנשמת ישראל תלויה בו, כאן תיחשב הפרישה מכך בגדר פרישה מדרכי הצבור, אף שמדובר רק בדבר אחד.

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

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

(399) דברי תורה.

(400) "עשה ולא תעשה יש בהן, שאין בהם חיוב מיתה, אבל דברי סופרים חייבין מיתה על כולן, כדכתיב [קהלת י, ח] 'ופורץ גדר ישכנו נחש'" [רש"י שם]. וראה רש"י סוטה ד: ד"ה נעקר.

(401) לשונו בבאר הגולה, באר הראשון [ד"ה ובזה גם כן], וז"ל: "ובזה גם כן התלונה, איך דבר זה אפשר שיהיה יותר נזהר בדברי סופרים משיהיה נזהר בדברי תורה".

(402) כן כתב בהסברו השני בבאר הגולה, באר הראשון [ד"ה ועוד יש], וז"ל: "כי כמו שאמרנו 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. ואם לא היו מצות דרבנן, היה בא האדם לידי חטא ביותר, ועל ידם הוא מובדל מן החטא. ודבר כמו זה נחשב כמו צורה והשלמה לדבר, כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר. וכאילו היו מצות דרבנן שהם מבדילין אותו מן החטא, הם נחשבים כמו צורה והשלמה לגוף המצוה, מאחר שעל ידם הוא ההבדל מן החטא". וכן כתב בהסברו השני בדרוש על המצות [סב:], וז"ל: "כי במה שהגדר הוא שלא לעבור את התורה, וכל זמן שיש לתורה גדר, לא בא לעבור התורה, ולבטל אותה". וראה שם ושם בהסברו הראשון.

(403) המשך לשונו בבאר הגולה שם: "וכאשר חוטא ומבטל הגדר, דבר זה הוא בטול הצורה וההשלמה, ואין לך העדר כמו זה, כאשר מבטל דבר שנחשב צורה והשלמה לדבר". ובדרוש על המצות [סב:] כתב: "כאשר אין הגדר, הוא בא לעבור התורה, עד שבסוף ח"ו בא לבטל כל התורה. נמצא כי כאשר הוא עובר דברי חכמים, שהם גדר התורה, בא להעדר התורה".

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

(405) אודות כח הנחש, כך כתב באור חדש [נא.], וז"ל: "והמן [הרשע]... נרמז במה שכתוב 'המן העץ וגו'' [בראשית ג, יא (חולין קלט:)]. כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם, ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא. וכך המן היה מוכן לאבד ולהרוג מיום שנברא, והאכילה הזאת שהביא המיתה היה ע"י נחש הקדמוני, וכן המן שהוא מזרע עמלק המעוקל, והוא נחש עקלתון, וממנו המיתה בא לעולם". ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז:] כתב: "המן מן התורה מנין. גם זה דבר מופלג ועמוק מאוד. וזה כי המן הוא מזרע עמלק שכחו סמאל הרשע, שהיה רוכב על הנחש ומסית את האשה לאכול מן עץ הדעת, והביא המיתה לעולם. וכך היה המן רוצה להביא העדר ומיתה לישראל". ובנצח ישראל פ"ו [קמט.] כתב: "הנוגע בכבוד חכמים טרקי חויא דרבנן [שבת קי.]... והוא כח נחש". ועוד אודות ההעדר שבנשיכת נחש, כן כתב בנתיב הצדקה ר"פ ו [א, קפא:], וז"ל: "הרבית [היא] נשיכה והעדר, כמו שקרא הכתוב הרבית 'נשך' [ויקרא כה, לו] בכל

מקום, שהוא כמו נשיכת הנחש, שהיא נשיכה והעדר חיים... וכל נשיכה הוא העדר לאותו שנושך, והוא כמו נשיכת נחש".

(406) המשך לשונו בבאר הגולה שם: "ולכך בא עליו ההעדר והמיתה ג"כ כאשר הוא נותן העדר ובטול לדבר, שהוא כמו צורה והשלמה. וזה שאמר '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. ודבר זה ענין מבואר בחכמה. ולפיכך בכל מקום שזכרו גדר שלא יבא האדם לחטא, אמרו העובר על גדרם בא עליו המיתה". וראה שם בהערות . וכן כתב בדרוש על המצות [סב:], וז"ל: "וכאשר נותן העדר בתורה לבטל התורה, ראוי שיקבל הוא בעצמו העדר, כאשר נותן העדר בתורה".

(407) לשונו בבאר הגולה באר הראשון [ד"ה ובזה גם כן]: "אע"ג שלענין החטא בעולם הבא בודאי עונש המצוה שהיא בתורה יותר, מכל מקום העונש... על גזירת חכמים... מקבל מיתה ומסתלק מן העולם הזה... כי מצות התורה, בעבור שהם ממדרגה עליונה מאוד... העונש עליהם חמור וקשה מאוד. מ"מ לענין זה... בדבר זה מצות דרבנן חמור יותר, מפני שגזרו אותם רבנן". וכן הוא בדרוש על המצות [סב:]. וראה שם ושם בהסברו הראשון למאמר זה.

(408) זו תמיה שניה [מתוך ארבע] על המזלזלים באיסור סתם יינם.

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

(410) "דברי תורה" [רש"י שם]. ובשיר השירים רש"י כתב "חדשים גם ישנים - שחידשו סופרים עם הישנים שכתבת עלי".

(411) "דודי צפנתי ושמרתי כל אלה לך לשמך" [רש"י בעירובין שם]. ובשיר השירים שם כתב רש"י "צפנתי לך - לשמך ולעבודתך צפנתי בלבי. דבר אחר, צפנתי להראותך שקיימתים".

(412) ראה למעלה בחלק הראשון [ד"ה אבל החבור] ושם הערה 238, שנתבאר שם שכאשר ישראל הקדימו "נעשה" ל"נשמע", בזה הם בטלו עצמם לגמרי להקב"ה.

(413) המצות.

(414) כמו שכתב הרמב"ן [במדבר ח, ב] שהיה צד לבאר את החלישות דעת של אהרן הכהן על שלא השתתף בחנוכת הנשיאים [למרות שהיה מקטיר קטורת בוקר וערב, ועושה עבודות אחרות], "שהיו [עבודות אהרן] חובה, ונצטוה בהם, וחלשה דעתו על

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

(415) לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.]: "[היא] אין מבקש דבר שנקרא תוספת כלל, רק דבר שראוי ומחויב". והרמב"ן [שמות כ, ח] כתב: "מצות עשה יוצא ממדת האהבה... ומצות לא תעשה יוצא ממדת הדין ויוצא ממדת היראה... ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה". וכן הוא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.]. וכתב על כך הפחד יצחק, פסח, מאמר נד [אות ב]: "בודאי שאין כוונת הדברים הללו לומר כי הנימוק השכלי של קיום מצות היא אהבה, והנימוק השכלי לפרישה מן העבירות היא היראה. דהלא כשם שהאהבה מחייבת לעשות רצונו של האהוב, כמו כן היא מחייבת את הזהירות שלא לעשות דבר כנגד רצונו. והוא הדין לאידך גיסא; כשם שהיראה מחייבת לפרוש מן הדברים שהם כנגד רצונו של הנורא, כמו כן היא מחייבת לבלי התעצל בקיום רצונו. אלא שדבריו של הרמב"ן סובבים הם לא על הנימוק השכלי, אלא על כוחות הנפש של החיוב ושל השלילה בעבודת השם. דכשם שמצינו בטבע כוחות פועלים על החומר בכיוון של התפשטות, ולעומתם כוחות הפועלים על החומר בכיוון של התכווצות. כמו כן מצינו בנפש בעבודת השם, כי האהבה פועלת היא על הנפש בכיוון של התפשטות כוחותיה לכבוד שמים, והיראה פועלת היא על הנפש בכיוון של התכווצות כוחותיה לכבוד שמים. וזה הוא שכתב הרמב"ן דהאהבה היא

שורש של קיום מצות עשה, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התפשטות, נמשכים ממנה כוחות של 'קום ועשה'. ולעומתה היראה היא שורש לפרישה מעבירות, דהיינו משום שבשעה שהנפש נמצאת במזל של התכווצות, כוחותיה מצטמצמים ונכללים בתוכה, וממילא שולט בה המצב של 'שב ואל תעשה'... דמדת יראת שמים פירושה הוא תכונת הנפש לצמצם את עולמה לכבוד שמים". **ורש"י** [דברים ו, ה] כתב: "עשה דבריו מאהבה. אינו דומה העושה מאהבה לעושה מיראה; העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו מניחו והולך לו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב: "אצל האהבה כתיב 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שיירא בש"י בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם... אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:], ושם הערה 25, ובדרוש על התורה [סוף לד.]. ובעוד שכאן מבאר שהוספה על העבודה מורה אהבה, כי עושה יותר מהמתחייב, הרי במקומות הנ"ל ביאר שהעמידה בנסיונות מורה על האהבה. והם הם הדברים, כי אין דבר המגביל את האהבה, ולכך הוספה ועמידה בנסיונות הן שני צדדים של מטבע אחת.

(416) וזהו עומק האימרה [ב"ק יז:] "האי דאתיא ליה מדרשא חביבא ליה", וחביבות הדרשה נובעת מחמת שהיא מורה על האהבה. **ויש להעיר**, שבשערי תשובה [שער השלישי אות ז] כתב רבינו יונה שדברי סופרים מורים על היראה, וכלשונו: "חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה [ע"ז לה.]... כי יראת השם יסוד המצות... ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו גדר והרחקה פן תגע יד אדם באסור התורה, כבעל שדה אשר יעשה גדר לשדהו מאשר יקר בעיניו, כי ירא פן יכנסו בו בני אדם, והיה למשלוח שור ולמרמס שה. כענין שנאמר [ויקרא יח, ל] 'ושמרתם את משמרתי', עשו

משמרת למשמרתי [יבמות כא.]... על כן אמרו 'חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה', כי גדריהם וגזרותיהם מעקרי היראה... והדוגמא לדבר, כי הנזהר מהתיחד עם אשה מפחדו פן יכשל בעון, וכאשר גזרו רבותינו זכרונם לברכה [סנהדרין כא.], הלא זה מאשר זרח על נפשו אור יראת אלקים יתברך". וכיצד דברים אלו מתיישבים עם המבואר כאן שדברי סופרים מורים על אהבה. ונראה ליישב זאת ע"פ דבריו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:], שכתב: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה. כי מי שאוהב את אחד הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר שלא יהיה פירוד לזאת אהבה, ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן, אף בדבר קטון, כי זה היה בטול האהבה... כי מתוך האהבה היא היראה... אבל היראה השנית היא היראה שאינה מתוך האהבה, רק יראת השם יתברך בלבד כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא יירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם או כל גדול כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'. והיראה הזאת היא יראה שאין יוצאת מתוך אהבה". ושם מבאר שהיראה היוצאת מאהבה היא היראה שנאמרה באברהם [בראשית כב, יב] "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה וגו'". והחילוק בין יראה היוצאת מאהבה לשאר יראות הוא, שיראה היוצאת מאהבה נובעת מהרצון לשמור על יקרות הדבר, והפחד הוא שמא הדבר היקר והנשגב לא ישאר ברוממותו. מה שא"כ שאר יראות, הרי הן נובעות מהרצון לשמור על עצמו שלא יִפָּגע מהסכנות האורבות לו. ולכך גזרות דרבנן בודאי משתייכות לגדר זה של יראה היוצאת מאהבה; כי מפאת האהבה להקב"ה ולמצותיו, הרצון הוא שהמצווה תשאר במדריגתה הנעלית, וזה עצמו מוליד את היראה והחשש שמא הדבר לא יעלה בידו, והמצווה עלולה להיפגם. א"כ שורש תקנות דרבנן הוא אהבה, וה"למעשה" שלו הוא יראה. ולכך דבריו כאן ודברי השערי תשובה משלימים אלו לאלו; כי דבריו כאן נסובים על השורש [אהבה], ואילו דברי השערי תשובה נסובים על התוצאה [יראה]. וראה הערה 419 שהוכח שם כדברים אלו. **ובדרך חיים** פ"א מט"ו [נג:] כתב אודות הזוגות שהיו בבית שני בזה"ל: "חמשה זוגות היו בבית שני... שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים... כדאיתא במסכת כתובות [ה.], והיה כלול בשביל זה משני צדדין שהם יד ימין ויד שמאל, והוא כח נשיא ואב בית דין. ולכך דווקא בבית שני היו הזוגות, ויותר היה האהבה והיראה בבית שני... הזוגות אחד היה מזהיר על האהבה והשני על היראה כפי מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה". והרי המיוחד בבית שני היה שהנהגתו נמסרה לחכמים בעלי תורה שבע"פ [ראה פחד יצחק יוה"כ מאמר טו אות ד שהאריך בזה, ובתוך דבריו כתב שם: "רובא

דרובא של התקנות הגזירות ודברי סופרים הם מתקופת הבית השני".] ולכך ברי הוא שיסודותיו של בית שני היו אהבה [כדבריו כאן] ויראה [כדברי השערי תשובה].

(417) לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש דוד: '"דודי לי ואני לו' [שיה"ש ב, טו], ידידי ואהובי. 'כי טובים דודיך', אהביך וידידותיך".

(418) וככל הדברים האלו כתב בבאר הגולה, באר הראשון [ד"ה אמנם לענין], וז"ל: "כנסת ישראל מתפארים יותר בגזירות שגזרו על עצמן, והם גזירות דרבנן, שעשו זה לעצמם בלא גזירת המקום עליהם... ומורה על העבודה מאהבה. שהעובד מיראה אינו מוסיף על העבודה, אחר שהוא אינו מחויב בדבר. אבל מי שמוסיף על העבודה, הוא מורה על שהוא עובד מאהבה. ולפיכך אומרים 'חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך', כי שם 'דודי' בא על האהבה, כמו 'טובים דודיך' [שה"ש א, ב], ר"ל כי מצות החדשים, שהם מצות דרבנן, מורה על שהם עובדים מאהבה. והקדים החדשים, שהם גזירות דרבנן, על הישנים, למעלתן. שהם מורים על אהבה גמורה".

(419) ועל כך נאמר "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" [תהלים לא, כ]. וכאן כוונתו לומר שהואיל ומצות דרבנן מורות על האהבה, הרי שהשכר על כך מכופל, וכמו שביאר רש"י [דברים ז, ט] על הפסוק שהשכר לעובד מאהבה הוא לאלפיים דור, והשכר לעובד מיראה הוא לאלף דור. והנה שם רש"י ביאר ש"לאוהביו" הם "אלו העושין מאהבה", ואחלו "ולשומרי מצותיו" הם "אלו העושין מיראה". והואיל וכאן איירי בעושים מאהבה, מדוע נקט המהר"ל גם ב"שומרי מצותיו", ולא רק ב"אוהביו". אלא זו ראיה למה שנתבאר למעלה [הערה 416] שבקיום מצות דרבנן תרוייהו אית בהו; גם אהבה וגם יראה, ולכך נקט כאן בשניהם. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד.] כתב: "שכרו של בעל האהבה הוא כפול... וראוי שיהיה כפול שכרו של בעל האהבה, כי בתוך האהבה היא היראה... ואי אפשר בשום צד לומר שהוא אוהב השם יתברך ולא יהיה ירא מפניו. כי אם הוא נמשך אחר השם יתברך וחפץ הדבקות בו יתברך מכח האהבה, בודאי הוא ירא גם כן לעבור רצונו, שבזה מבטל הדבקות והאהבה. אבל אין בכלל היראה האהבה, שאם הוא ירא מפניו לעבור רצונו, בשביל כך אין כאן אהבה". והם הם הדברים שנתבארו בהערה 416. **ובאבות פ"ה מכ"ב** אמרו "לפום צערא אגרא". וכתב שם בדר"ח [ערה:], וז"ל: "ויש לשאול מנין לתנא דבר זה שהשכר הוא לפי הצער... כי השכר מן הש"י לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך, בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער,

הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער, יתבאר בזה כי השכר הוא לפי הצער. ודבר זה כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע, ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל הש"י בכח ובגבורה שלו, אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל הש"י. וכאשר יש לו קירוב גדול אל הש"י, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל הש"י, מקבל מאתו השכר. וזה שאמר כאן לפום צערא אגרא, לפי הצער הוא הקירוב אל הש"י, שכל עוד שמצטער במצוה, השכר יותר". והואיל ונתבאר שעל ידי קיום מצות דרבנן יש בכך התקרבות מיוחדת לה', לכך בקיומן יש שכר מיוחד.

(420) הרי שהתימה הראשונה על המזלזלים בסתם יינם הוא מצד העונש, והפלא השני הוא מצד השכר. וכן נאמר [דברים לב, ו-ז] "הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם וגו' זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור וגו'". ופירש רש"י שם "הלה' תגמלו זאת - לשון תימה, וכי לפניו אתם מעציבין שיש בידו ליפרע מכם, ושהיטיב לכם בכל הטובות. ולא חכם - להבין את הנולדות שיש בידו להיטיב ולהרע. זכור ימות עולם - מה עשה בראשונים שהכעיסו לפניו. בינו שנות דור ודור - דור אנוש שהציף עליהם מי אוקינוס ודור המבול ששטפם. דבר אחר, לא נתתם לבבכם על שעבר, בינו שנות דור ודור, להכיר להבא שיש בידו להיטיב לכם ולהנחיל לכם ימות המשיח והעולם הבא". הרי שתימה היא כפולה; מהעונש והשכר. ואלו שתי התמיהות הראשונות שהזכיר כאן.

(421) כך נדפס גם בדפוס ראשון, ואינו מובן. ואלי צריך להגיה "שלהם הגדולה".

(422) שגזרו על סתם יינם.

(423) כן כתב בנתיב התוכחה פ"ג [ב, קצח:], וז"ל: "כי אנו רואים עבירות עצומות גדולות עוברים בפרהסיא מדינה הגוי כולה, ואין איש מחזיק בדק ועומד בפרץ. כאשר הענין הוא באיסור יין נסך, שעוברים בזה מדינה בכלל, כאילו נעשה היתר. וימצאו אשר יקראו בשם רב, לא די שאין מוכיח אותם, אבל יושבים במסיבה עם עוברי עבירה. ואין לאדם לישב בסעודה אלא א"כ יודע מי ישב עמו, שלא יצטרף אל חבורת בוגדים. ואלו יושבים במסבה שהם עוברים עבירה. ויש שעושה עצמו כשוגג ומוטעה, ורואה ומעמם. ויש שאינו חושש כלל... ואומרים הלא איסור זה משום שגזרו עליו משום יין נסך שנתנסך לע"ז, ואין הגוים יודעים בטיב נסך עתה לנסך לע"ז, כי עינינו רואין שאין הגוים מנסכים לע"ז. לכך יתן בכוס עינו, ופורצים גדרות עולם. וכבר יחדנו הדבור הזה

בדרשה אחת שדרשנו לרבים [דרוש על המצות (סב.)], אולי יקחו מוסר עם לא בינות להודיע את פשעם ואת חטאתם, באולי ישובו מן מדתם, ויהיה חלקם עם צדיקי עולם". וכן כתב בדרוש על המצות [סב.] שיש כאלו הנקראים רבנים, ומקילים באיסור זה. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלח:] תלה את האשמה בראשי הקהל, שאינם מניחים לרבנים להוכיח את העם על כך.

(424) "עד היכן אדם חייב להוכיח את חבירו" [רש"י שם].

(425) "עד שיקצוף זה ויכה את המוכיח" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל ילמד דלא כרש"י, וכמו שיתבאר בהמשך.

(426) "שיקלל את המוכיח" [רש"י שם].

(427) "יהונתן הוכיח לשאול עד שקצף שאול" [רש"י שם]. אמנם המהר"ל כאן ילמד ששאול נקרא המוכיח ליהונתן על מרדנותו.

(428) כאמור, שיטת רש"י היא ש"עד היכן תוכחה" פירושו עד כמה חייב המוכיח לסבול מחמתו תוכחתו. וכן פסק הרמב"ם [הלכות דעות פ"ו ה"ז], וז"ל: "חייב אדם להוכיחו עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע". וכמוהם למד המהר"ל בנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג:]. אמנם כאן ובח"א לערכין טז: [ד, קמא:] סלל לו דרך הפוכה, והיא שהתוכחה של המוכיח צריכה לחול על החוטא, וכמו שמבאר. ובח"א שם הביא את שיטת רש"י, ודחה אותה, והכריע כנגדו.

(429) פירוש - החוטא אינו מקבל את הדברים של המוכיח.

(430) לשון רש"י בקהלת א, א: "כל מקום שנאמר 'דברי' אינו אלא דברי תוכחות; 'אלה הדברים אשר דבר משה'... 'דברי עמוס' [עמוס א, א]... 'דברי ירמיהו'... 'ואלה דברי דוד' [ש"ב כג, א]... 'דברי קהלת'". והרי "דיבור" הוא לשון קשה [רש"י במדבר יב, א], ולכך "דברי" הוא לשון תוכחה, כי הוא דבר קשה. וראה גו"א דברים פ"א אות א.

(431) בגו"א דברים פ"א אות יד חילק בין אם מוכיחו בשעת העבירה, שאז מוכיח וחוזר ומוכיח, לתוכחה לאחר זמן הרבה, שמוכיח אותו שלא יבוא עוד לידי עבירה, שאז לא יוכיח ויחזור ויוכיח, "שאז לא יקפיד [החוטא] בתוכחה" [וראה שם הערה 62]. ומשמע שתוכחה בשעת העבירה, המוכיח צריך לחזור ולהוכיח, אף שלא יקפיד החוטא בתוכחה. וזה שלא כדבריו כאן, שהתוכחה לעולם צריכה להאמר באופן שהיא פועלת על החוטא. ויל"ע בזה.

(432) פירוש - צריך שלכל פעולה יהיה "מקבל" לפעולה, ואם לא, אין זה בגדר פעולה. וכפי שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] "שכל נותן יש לו מקבל". וכפי שנאמר

[דברים לב, יח] "צור ילדך תשי", ופירש רש"י שם "כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו להיטיב לכם". וביאר זאת הגו"א שם אות יב: "ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב [איוב לה, ו] 'אם חטאת מה תפעל לו'. אמנם דקדקו לומר [ספרי שם] שהם מתישין הכח, רוצה לומר הכח שהוא מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך, כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק מתישין כחו. ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין כאן מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". וראה שם הערה 32. וצרף לכאן, כי כל עוד שלא בא אדם והתפלל על גשמים, הקב"ה לא המטיר גשמים, וכמבואר ברש"י בראשית ב, ה. והגו"א שם אות יב כתב על כך: "כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה, ולפיכך כל זמן שלא היה האדם, לא המטיר". וראה שם הערה 29, שנתבאר כי בכדי לעשות טובה, צריך שיהיה מקבל לטובה זו, ולכך אסור לעשות טובה למי שכופר בה. ובשבת י: אמרו "הנותן מתנה לחברו, צריך להודיעו". וביאר זאת בח"א שם [א, א.]: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן, כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ח [א, סוף לו:]. והואיל ותוכחה היא דבר קשה, לכך היא זקוקה למקבל שעליו יחול קושי התוכחה. ואם לא, אין כאן תוכחה. וראה בבאר הגולה, באר הרביעי, הערה 933.

(433) שהמוכיח מכה את החוטא. והואיל וההכאה היא מעשה גשמי, לכך ה"מקבל" שלה הוא הגוף. וכמו שהכאה חלה גם על גוף בהמה.

(434) פירוש - התוכחה אינה צריכה לרדת עד הדיוטא התחתונה של האדם, אלא מתקבלת אצל נפש האדם.

(435) מדבריו משמע שהקללה היא קלה יותר מההכאה. אמנם בח"א לערכין טז: [ד, קמא:] כתב: "כי ההכאה אל הגוף, ואין הפעולה כל כך. ומי שסובר עד קללה, הקללה היא לנפש, ודבר זה יותר בודאי, כאשר הקללה דביקה בנפש". ויל"ע בזה האם יש בזה פלוגתא.

(436) כי הרגשות הנקימה והנטירה והשנאה נמצאו בנפש, וכמבואר בחלק הראשון הערה 144, קחנו משם. ולכך ה"מקבל" של הקללה הוא הנפש.

(437) והרגשת הבזיון והבושה שייכת רק לצלם, וכמבואר למעלה בהערה 337, קחנו משם. ולכך ה"מקבל" של הנזיפה הוא הצלם. וראה רמב"ם הלכות דעות פ"ו ה"ח שביאר שבדברים שבין אדם לחבירו אסור למוכיח לבייש את החוטא, אך בדברים שבין אדם למקום, אם לא חזר בו בסתר, מכלימין אותו ברבים, עיי"ש.

(438) כמבואר בחלק הראשון הערות 129, 132, קחנו משם, שביאר שם ששלש מלכיות ראשונות הן כנגד גוף, נפש, ושכל.

(439) בסוף גבורות ה' [שלד:] כתב שאף אלו הנקראים "חברים" ו"לומדים" מקילים באיסור זה. ושם ציוה שאין לקרוא להם "חברים", אלא "רשעים" ו"פושעים", וחייבים בנידוי.

(440) כמו שאמרו [ברכות לה:] על הפסוק [משלי כח, כד] "גוזל אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית", ש"חבר לאיש משחית", חבר הוא לירבעם בן נבט, שהחטיא ישראל לאביהם שבשמים [רש"י שם]..

(441) קהלת יב, יא "דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים וגו'", ופירש רש"י שם "שעשו סייג לתורה בגזירות להרחיק את האדם מן העבירה".

(442) פירוש - אין לדבר על מעשיהם, ועל שנקראים למרות הכל בשם "רב".

(443) לשונו בדרוש על המצות [סוף סב:]: "ואלו האנשים, איך יקראו בשם 'רבנן', והם הפך להם במה שהם עוברים דברי חכמים, ופורצים גדרן של חכמים, והשם אשר ראוי להם אשר מצוה לקרות להם הוא שם 'רשע'... כי העובר על דברי רבנן נקרא 'רשע'. ואשר קורא אותם בשם 'רב' פוגם בכבוד התורה, ובכבוד חכמים, לקרוא רשע בשם 'רב' ו'חבר', ומלביש בטלית של חכמים את אשר הוא רשע למות... ואיך יהיה נקרא בשם 'רב' ו'חבר', דבר זה הוא בזיון לתורה. ועליו נאמר [אבות פ"ד מ"ו] כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, והמבזה את התורה גופו מחולל על הבריות. לכך המבזה את האנשים האלו, והמקיל בכבודם, יראה זרע חכמים וצאצאיו בתורה יהיו שלמים, וביראת ה' יהיו תמימים, שכמעט עקרו זאת המצוה עם שאר מצות, על דרך עבירה גוררת עבירה, עד כמעט שכבה גחלת התורה לגמרי, כאשר יראה ההמון כי הרב עלתה לו קולא אחת, והם בשתים... ולכך הם מעדת ירבעם, שהחטיאו את הרבים, לימדו העם ממעשיהם הבלתי טובים, עד שמלאו הארץ חללים... לכך עליהם תורה חוגרת שק, עושה אבל יחיד מספד תמרורים. אלו האנשים נכתרו בכתרה של תורה, ושדמת גפנם סדום ועמורה, רוצים להשתמש בכתרה, ולחלל על הארץ נזרה. טוב להם שלא נבראו,

משנבראו לזאת הצרה, כי מכלל הנבראים יצאו, כי כל אחד לכבודו בראו, והם כבוד שמים חללו, ועל נפשם עון הגדילו, יהי כבוד ה' במקומו".

(444) על אלו המזלזלים באיסור סתם יינם.

(445) לאפוקי מהרבנים שהזכיר עד כה, שאינם "בעלי שם באמת". ובנתיב שם טוב [ב, רמד.] כתב: "'טוב שם משמן טוב' [קהלת ז, א]... השם טוב הוא המעלה אל האדם עצמו, וזה כי השם מורה על עצמו של דבר, שכל אשר יש לו שם טוב, המעלה הזאת הוא עצמי אל האדם. לא כמו העושר, שזה קבל העושר. ואף החכמה, אם שנראה כי הדבר הזה הוא אל עצמו, אין החכמה דבר עצמי אל האדם. וכן שאר המעלות אינם אל האדם עצמו. אבל השם טוב שבא על האדם עצמי היא, תהיה המעלה מה שהיא, סוף סוף השם הוא בא על האדם עצמו. ודבר זה יותר נחשב משמן טוב. ואין ר"ל שמן טוב ממש, אבל נקרא 'שמן טוב' כל מעלה שמקבל האדם מה שהיא, כי אף אם הוא כהן, הכהונה אינה דבר עצמי לאדם, כמו שיתבאר. וקרא שלמה המעלה שיש לאדם מצד עצמו 'שם טוב', כי השם בא על המהות, שהוא מופשט מן הגשמי. סוף סוף השם בא על עצמו. וקרא המעלה שמקבל, ואינו דבר עצמי אל המקבל, 'שמן טוב'. כי המעלה שמקבל... דומה לשמן טוב, שמושחין הכלי בו, והכלי קבל את השמן". וזהו "בעלי שם באמת", שמגדיר את מהותם.

(446) "אותם" - את העוברי עבירה מלשתות מיינם.

(447) כפי שכתב בדרוש על המצות [סג.]: "כי כל בני מדינות פולין ורוסיא צריכין לשלוח אנשים מיוחדים לעשות יין בהכשר חכמים".

(448) שחוששים למחות בעוברי העבירה.

(449) בנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצד.] כתב על כך: "פירוש כל ישראל ערבים זה בזה בשביל שהם עם אחד. מה שלא תמצא בשום אומה, שאינם עם אחד כמו שהם ישראל. 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. וכאשר יש בידו למחות, אז נתפס על כל הדור, שאז הוא דומה לאבר הראש, כמו הלב, ואם אין אותו האבר פועל פעולתו, והוא יוצא ממה שנברא לתת קיום אל שאר איברים, הרי כל המכשול תלוי בו, במה שנברא אותו אבר לקיום הכל. ולפיכך כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נתפס על עון אותו איש, כיון שיש בידו למחות. שכן סידר הש"י שיהיה מקיים הכל, וכאשר אינו עושה - מקלקל הכל. וכמו שתמצא באדם ג"כ, כי לפעמים מקבל אבר אחד קלקול, ודבר זה גורם מכה וכאב לאבר

הראשי, וזה מבואר". ויש להעיר, שכאן ביאר שזהו דין מיוחד לישראל, ולא נמצא דין זה אצל האומות, אך בגו"א בראשית פי"ט אות י כתב כתב שדין זה היה נוהג אצל אנשי סדום. ויל"ע בזה.

(450) בסוף דרוש על המצות [סד.] כתב שבמדינת מערערין "רבים מתפרצים באיסור זה, ג"כ במדינת אשכנז שגו ביין... ובמדינות אטלי"א... כמעט נשתכחה מצוה זאת מהם".

(451) אודות שהתוכחה מביאה טובה וברכה, כן ביאר בנתיב התוכחה פ"א [ב, קפט:], וז"ל: "כי המוכיח, בשביל שמסלק הרע ומביא הטובבעולם, ולכך ראוי לברכה. והמקבל תוכחה, בשביל שמקבל הטוב, שהוא דברי תוכחה, ומסלק הרע ממנו, ראוי אל הטוב, והוא הברכה. ואמר שם [ילקו"ש ח"א רמז תשצג] כי המקבל תוכחה נעשה חכם, כי המקבל תוכחה, שהם דברי חכמה מן המוכיח, אם כן הוא מקבל השכלי, ובזה הוא מוכן לקבל השכל ג"כ, ויהיה נעשה שכלי. וזה שאמר שלמה [משלי טו, לא] 'אוזן שומעת תוכחת חיים בקרב חכמים תלין'. כי בודאי השומע תוכחה הוא גובר על גופו החמרי, ומקבל השכלי, ולכך בקרב חכמים תלין".

(452) כמבואר בהערה 370.

(453) ראה הערה 363. ומזכיר כאן פורים, כי בדפוס ראשון נדפס הספר נר מצוה בסוף הספר אור חדש, וכהמשכו של האור חדש [ובכמה מעמודי הספר נר מצוה, נמצא שבדפוס ראשון מופיע בראש העמוד השם "אור חדש"]. וכבר הובא למעלה [הערה 300] שהט"ז כינה ספר זה בשם "אור חדש", והוא מהטעם הנ"ל.

(454) אודות שהמשיח ישלים את חסרונות העולם, ראה בספר המפתח לנצח ישראל, עמוד רא, שהזכיר יסוד זה פעמים רבות. ושם בפמ"ב [תשל:] כתב: "עצם המשיח שהוא יהיה מאחד הכל, ומשלים הכל".

(455) שהביא לפני שנכנס לענין של יין נסך, והוא בשבת כג: "הרגיל בנר הויין ליה בנים ת"ח. הזהיר במזוזה, זוכה לדירה נאה. הזהיר בציצית, זוכה לטלית נאה. הזהיר בקידוש היום, זוכה וממלא גרבי יין", וראה הערות 301, 302. וביאר שארבעה חלקי המאמר הם כנגד ארבעה עולמות; עוה"ז, עולם שאחר המיתה [גן עדן], עולם התחיה, ועולם הבא.

(456) כמו שאומרים בתפילת שחרית של שבת "אין כערכך ה' אלקינו בעולם הזה, ואין זולתך מלכנו לחיי העולם הבא, אפס בלתך גואלנו לימות המשיח, ואין דומה לך מושיענו לתחיית המתים".

(457) כך פסק הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט ה"ב.

(458) כן כתב הרמב"ן בשער הגמול [כתבי הרמב"ן, כרך ב, עמוד שו]: "ואחרי כן יבואו ימי המשיח, והוא מכלל העולם הזה". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ מב. ושם פ"נ [תתיב:] כתב: "העולם הזה הוא עולם אחד עם עולם המשיח". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצא.] כתב: "דבר שהוא בעולם הזה, כמו ביאת משיחנו", וראה שם הערה 17.

(459) זהו טעם נוסף מדוע לא דובר על ימות המשיח, כי אינו זמן מוגדר, וכמו שמבאר. ואולי הוסיף טעם שני, כי בנצח ישראל פמ"ו [תשעז:] כתב שאפילו לפי שמואל יהיה העולם בשלימות, והכלל יהיו צדיקים ולא רשעים. וכתב שם: "הרי לפי דעת הכל יהיה לימות המשיח הויה חדשה שלא מענין העולם הזה... שהוא עולם בפני עצמו", וראה שם הערות 67, 68. וכנראה שזו הסבה למה שאנו אומרים בתפילת שחרית של שבת [ראה הערה 456].

(460) 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 בנצח ישראל פכ"ח [תקעג:]]: "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". ושם בפ"ס [תתקב:] כתב: "משיח אמר היום אתינא... שביאת המשיח, זמנו הוא כל יום ויום".