ספרות עזר · דקדוק

רדיפי מיא

רבי יהודה ליב אדל

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

רדיפי מיא

רבי יהודה ליב אדל

מקור הטקסט: פרויקט בן־יהודה

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/רדיפי-מיא/

הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

פתיחה 4
ספר רדיפי מיא 5
ספר שפה לנאמנים 6
לוח השורשים ופרטיהם 8
הקדמת בני המחבר זללה"ה 11
עין המים 14
שורש אמר 16
שורש אנך 24
שורש אחד 26
שורש בקש 28
שורש בוש 29
שורש בער 32
שורש גדול 34
שורש גוע 39
שורש גלל 41
שורש גבר 45
שורש דמה 49
שורש דעת 50
שורש דשן 55
שורש דאב 57
שורש דלף 61
שורש הוד 63
שורש הלך 67
שורש זמן 71
שורש זמר 73
שורש חשך 86
שורש חוק 86
שורש טפסר 88
שורש ישע 98
שורש יפת 107
שורש כה 112
שורש כח 112
שורש כזב 121
שורש לא 122
שורש לשם 123
שורש מאן 125
שורש נוע 127
שורש נפש 130
שורש נאד 135
שורש נקב 135
שורש סכת 136
שורש ספר 141
שורש עמד 142
שורש עם 146
שורש פן 147
שורש צר 147
שורש קבץ 150
שורש שבת 150
שורש שמח 151
שורש תבל 153

ספר רדיפי מיא

מיוסד על הוראות הבדל מלות ושמות **הנרדפים** הנאמרים בתנ"ך. לחקור מה ראה על ככה המניח את לשון הקודש, להשתמש בתיבות מחולפות ובמלות שונות גם משולשות. וכבר הובאו קצת דברים מזה המחברת בספר **אפיקי יהודה** חלק ראשון וגם חלק שני, להמתיק את המאמרים הדרושיים הנאמרים שם, בגבול איזה הנחה מהבדל הנרדפים האלו. וכאן יבואו הדברים בהרחבת הענין בבאור פשטי המקראות, ולבאר איך הרגישו חז"ל לאמת הנחת הבדליהם ושינוייהם במדרשיהם ואגדותיהם.

ולמה שכל ספרי הרב המחבר נ"ע אשר השאיר אחריו ברכה בקרב הארץ, שרשם פתוח אלי **מים**, כי **ממי יהודה** יצאו, לזה תאר גם את המחברת הנוכחיי בשם הנזכר.

והנה העתקה הלזו יצא ראשונה אשר נקבצו פה מהמים המוגרים על פני נהרי נחלי דבש וחמאה לפלגות **מי יהודה**, אלה מזה מרדיפי מיא הראשון, ואלה מזה משפעת מים שאריתם קבוצת מים יבואו. עדי מזה נחשפה דרכינו ונחקורה לראות וליראות בפני הענינים, בהם ובמה שבתוכם, לבוא בתכונת דבריהם באיזה מלואים להמתיק את המים במאמרים המסתעפים עליהם, ואז יטה המעתיק שנית ידו על נהרותיהם ועל יאוריהם (יאורותיהם) ערות על היאור על פי יאור (ישעיה יט ז), ולראות את אשר ילכו יונקותיהם בענינים הצומחים עליהם.

(שער הספר כת"י פטרסבורג)

פתיחה

השיר והשבח לחי העולמים אשר זיכנו להוציא לאור עולם שני חבורים נוספים מספרי אא"ז הגאון ר' **יהודה ליב הלוי עד"ל** זצ"ל, מגיד מישרים דק"ק סלונים. הספר הראשון **רדיפי מיא** העוסק בביאור מלים נרדפות. והדפר השני **שפה לנאמנים** בעניני דקדוק לשון הקודש.

רבינו המחבר נמנה עם גדולי דורו, היה מקורב להגר"א זיע"א ולבנו ר' אברהם, למרות זאת אינו ידוע כיום בין כתלי בית המדרש, ולכן מצאנו לנכון לכתוב ראשי פרקים מתולדותיו. (וראה עוד בהקדמתנו לספר **אפיקי יהודה**).

הגאון המחבר נולד בשנת תקי"ז בזאמושטץ שבפולין, לאביו ר' משה הלוי עד"ל ז"ל. זאמושטץ היתה אז מלאה חכמים וסופרים. את עיקר תורתו קיבל מגדולי עירו, ביניהם יש לציין את **רבי שלמה** מחעלמא בעל **מרכבת המשנה**, אף הוא יליד העיר, אשר בתקופה מסוימת כיהן כרב העיר.

שקדן גדול היה, כל ימות השבוע לא ישן במיטה, רק נמנם על כסאו, כל זמנו היה קודש ללמוד וללמד. לן בעומקה של הלכה, חריף ובקי בים התורה והפוסקים. רב אנפין בכל מקצועות התורה, תום ויושר היו נר לרגליו.

שנים מספר ישב בבראד, שם החל לבוא לידי ביטוי כשרו ללמד דעת את העם תורה ויראת שמים, ולהוכיחם בלשון לימודים ובמתק שפתיים שבהם ניחן.

בחורף שנת תקנ"ח התקבל כמגיד מישרים בעיר סלונים. שם התאפשר לו להמשיך ביתר שאת את מפעל חייו, לשאת בכתף בעול עבודת הקודש, לדרוש במקהלות עם בעניני אגדה ולאסוקי שמעתתא בהלכה. כמו כן, המשיך לשקוד על הכנת חבוריו במקצועות התורה. כחו נתגלה בעיקר בסדר טהרות, הוא ברך על כך שהניחו לו מן שמיא מקום לחבר את חבוריו החשובים **מים טהורים ומי נפתוח**. בספרים אלה תקע יתד במקצוע זה. כמו כן השלים את חיבורו הגדול בדרוש **אפיקי יהודה** ב"ח. וכן ספר **איי הים** על אגדות הש"ס.

ספריו הפכו להיות אבני יסוד לגדולי ישראל בדורו ובדורות הבאים, ומוזכרים, בין השאר, בכתבי הגרעק"א (על רמב"ם הלכות טומאת אוכלין), **בית דוד**, ספרו של הגר"ד טעביל בעל נחלת דוד, בספר **ישמח משה**, ספר **דברי שאול** לגרי"ש נתנזון, מהר"ם שיק, ספר אפיריון לבעל קש"ע, מהרש"ם, **בן איש חי**, **והרש"ש**.

חלק מחיבוריו, זכה להוציא לאור עוד בחייו, והם בשנת תקנ"ג **שפה לנאמנים** (דקדוק), בשנת תקס"א ספר **אפיקי יהודה** (דרושים) ח"א ובתקנ"ז ספר **מי נפתוח** (על הקדמת הרמב"ם לסדר טהרות) **ומים טהורים** ח"א (כלים).

המחבר נלקח לבית עולמו ח"י תמוז תקפ"ז (וי"א תקפ"ח), ומנוחתו כבוד בסלונים.

לאחר פטירתו יצאו לאור הספרים **איי הים**, **אפיקי יהודה** חלק ב' **מים טהורים** חלק ב', והגדה של פסח מי מגידו.

ספר רדיפי מיא

הספר יוצא לאור בפעם הראשונה מתוך כתב יד פטרסבורג. אין הספר עוסק רק בביאורים קצרים של מילים נרדפות. בדרך כלל הוא מרחיב את הדברים, כשהוא מבסס אותם על פסוקים ומאמרי חז"ל. לעינינו מתגלה בנין משוכלל בנוי על יסודות איתנים בתורה ובאמונה כדרכו בספר אפיקי יהודה.

המחבר נעזר הרבה גם בספר השרשים לרד"ק, ומזכיר גם את רבי יונה אבן ג'נאח. אנו השתדלנו לציין את מראי המקומות בדברי הרד"ק.

על שפת החיבור שתל המחבר את חיבורו **ערבי נחל**, ובו נוספו דברים להבהרת הנושא. לצערינו כתב היד אינו שלם. ברבות השנים נתלשו ממנו דפים (בעיקר בסוף). בכמה מקרים עלה בידינו להשלים את החסר, וזאת על פי חיבוריו האחרים [קטעים או מלים שנוספו, הוכנסו בסוגריים מרובעים]. ראוי לציין כי כתב היד אינו של המחבר עצמו אלא העתקה, מצויה בו לעתים קרובות "טעות הדומות".

השקענו עבודה בפענוח כתב היד, קיטועו, פיסוקו, ציון מקורות והשוואה לשאר כתביו. בתחילת הספר הדפסנו הקדמה שנכתבה על ידי בני המחבר לאחד מחיבוריו. ההקדמה שנמצאה בין כתבי היד, הועברה אלי מהגאון רבי יעקב משה קולפסקי זצ"ל, ראש ישיבת נר ישראל בולטימור, יחד עם צילום כתבי יד נוספים. (הכתבים היו בעזבון חמיו הרה"ג אלעזר אליעזר ליפא גארטענהויז זצ"ל, נכד המחבר, אשר זכה להוציא לאור את הספר מים טהורים ח"ב).

תוכן הענינים שהודפס בתחילת הספר, הוא כפי שהופיע בראש כתב היד (הערכים החסרים נדפסו באות מוקטנת). כמו כן הוספנו מפתח של השמות הנרדפים לפי סדר א־ב. בסוף הספר מובאים מראי מקומות לפסוקים ומאמרי חז"ל.

תודה לנכד המחבר ומנהל המכון לתצלומי כתבי יד בספריה הלאומית מר בנימין ריצ'לר הי"ו, שהודיעני על קיום כתב יד פטרסבורג (מס' VI 26), אשר צילומו נמצא במכון (סרט מס' 69472), והגיש עזרה בטוב לבו ככל שנתבקש.

תודה למכון לתצלומי כתבי יד, ולספריה הרוסית הלאומית בפטרסבורג על רשותם להדפסה.

ספר שפה לנאמנים

שני פרושים למלה "נאמן", כמבואר בספר השרשים לרד"ק. האחד (משורש אמן) הוא ענין הבטחון והקבלה והם יוצאים מענין אמונה...וכמו שנאמר במשה (במדבר יב ז) בכל ביתי נאמן הוא (וע"ע מכלול לרד"ק נה־א). מאידך כתב הרד"ק (בשורש אמן ובשורש נאם) שהוא לשון דבור (והנו"ן האחרונה נוספת לסימן שם תאר, כמו רחמן) ומזה: מסיר שפה לנאמנים (איוב יב כ), והם הצחים בלשונם ויודעים בחכמת הדיבור.

ספר זה הוא החיבור הראשון שיצא לאור עולם על ידי המחבר (לבוב תקנ"ג). הספר עוסק בכללי דקדוק הפעלים, בראש הספר נמצאים למעלה מעשר לוחות בנינים, גזרות וכנויים, ובשוליהם הוסיף המחבר הערות וביאורים. גוף החיבור עוסק בהרחבה בתורת הפעלים, כמו כן מתבארים פסוקים לפי היסודות המתבארים בתוך דבריו.

המחבר נושא ונותן בדברי הראב"ע, הרד"ק (במכלול ובספר השרשים), ר' אליהו הלוי בספרו "הבחור", ר' אברהם דבלמש בספרו "מקנה אברם", ר' שמואל ארקוולטי בספרו "ערוגות הבושם", ר' יהודה לייב ניימארק בספרו "שורש יהודה". כמו כן נושא ונותן בדברי החכם ר' זלמן הענא כץ (רז"ה) אשר כתב כמה ספרים בנושא הדקדוק: בית תפילה, בנין שלמה, צוהר התיבה, שערי תורה ושערי תפילה. (ראה אודותיו במבוא של הרב דוד יצחקי שליט"א לספר לוח אר"ש).

ספר זה זכה להערכה רבה ולנשיאות חן בעיני **הגר"א**, כפי שמזכיר הגאון רבי יוסף שאול נתנזון בהסכמה לספר אפיקי יהודה ח"ב (לבוב תרכ"ג) "אשר בזה נתיקר ונתגדל שמו בעיני הגאון התנא האלקי מוהר"א מוילנא עד אשר פיו הוא ציוה להביאהו את מדינת ליטא להיות לו ליד כותבת ספריו הקדושים".

ר' מרדכי דרוקר אשר הוציא לאור את הספר בפעם השניה (דרוהוביץ תרמ"ג) כותב "כי **הגר"א** הודיעו רצונו הטוב כי יבוא אל ביתו למען יראה הדר זיוו פנים אל פנים, וזאת היתה לו למנה על דברי הקונטרס הנוכחי". מעניין כי הר"מ דרוקר ביקש את כתב היד של הספר רדיפי מיא ע"מ להדפיסו, ולא הצליח להשיגו. בסוף הספר הדפיס ר"מ דרוקר קונטרס משלו בשם **טעם זקנים**.

ספר זה זכה לעלות על שולחן מלכים, ורבים מגדולי ישראל השתמשו בו. דוגמא מאלפת ממכתבו של הצדיק ר' זונדל מסלנט, אל הרופא הרב זאב אסיא לוינזון שהיה אז במינסק וביקשו להביא עמו לירושלים ספרים, ובתוכם "ספר דקדוק קטן מהגאון רשכבה"ג מוהר"ר אליהו מוילנא זצוק"ל... כי רובם ככולם נצרכים ללמוד חכמת הדקדוק וגם ספר **שפה לנאמנים** יביא". בשולי מכתבו הוא מוסיף נימת התנצלות על כך שלמרות דחקו מבקש הוא לקנות ספרים, וכותב כדלהלן "ידוע שיותר טוב לצמצם במלבושים ובשאר דברים, מלצמצם בספרים שנצרכים בכל עת".

התודה והברכה לידידי הרב דוד סלומון שליט"א, אשר ניאות לעבור על הספר, להעיר ולהאיר כיד ה' הטובה עליו (רובן ככולן של ההגהות המתחילות במלים א"ה, וכן ההערות שבעמוד כ"ג מאתו המה). תודה לרב רפאל גרינשטיין שליט"א על עזרתו. ולסיום אודה מקרב לב לידידי הרב צבי בוק שליט"א, שעצותיו הטובות הנחו אותי לכל אורך הדרך.

ברכה מיוחדת לנכסי המחבר, אוהבי תורה ותומכיה, בני דודי היקרים הר"ר **יהושע זייטמאן** הי"ו ואחיו הר"ר **שמואל יוסף זייטמאן** הי"ו, אשר הטו שכמם לשאת בהוצאות לע"נ אביהם היקר מוקיר ודחיל רבנן, הר"ר משה אהרן בר' שמואל יוסף ז"ל, ולזכות,

תבלחט"א, אמם דודתי היקרה נכדת המחבר מרת מינדל תחי' בת הרה"ח ר' יהושע ציגלער זצ"ל. ה' הטוב ישפיע ברכתו עליהם ברוח ובגשם, ויזכו לדורות ישרים עוסקים בתורה מתוך הרחבת הדעת ומנוחת הנפש.

בפתח השער אשא ברכה להורי היקרים אשר גידלוני במסירות נפש לתורה ולמעשים טובים, ותמכוני כדי שאוכל לישב באוהלי תורה. אמו"ר הר"ר בנימין שליט"א בן הרה"ח ר' יצחק זצ"ל, ואמי מורתי נכדת המחבר מרת איידל תחי'. ישלח ה' דברו וירפאם ויחלימם ויזכו לראות רב טוב ונחת מכל יוצאי חלציהם.

ברכה לחמותי אשת חיל מנב"ת מרת צפורה תחי', אשת חמי הר"ר אהרן יוסף לעווי זצ"ל, יאריך ה' ימיה בטוב ובנעימים מתוך נחת ובריאות.

עודני עומד בתפילה לצור העולמים כי זכות המחבר תעמוד לי ולרעיתי מרת עליזה תחי', שנזכה להמשיך בעבודת הקודש ללמוד וללמד, ונזכה לבנין ולחתנין תלמידי חכמים ההולכים בדרך התורה והיראה, ולא ימוש ספר התורה מפינו ומפי זרענו עד עולם.

שבט תשס"א

יהושע קויפמן

לוח השורשים ופרטיהם

לוח השרשים מועתק כפי שהוא בראש כתב היד. השרשים שביאורם אבד מתוך כתב היד, מצוינים באותיות רש"י

שורש פרטי השורש

אמר אמירה. דיבור

אנך אני. אנכי

אחד אחד. אַחַד. חד. אח

בקש בקשה. שאלה.

בוש בושה, כלימה. חרפה.

בלץ ביצה. אחו. אגם.

בער בער. כסיל. אויל. סכל. הולל. פתי.

גדול גדול. רם

גוע גויעה. מיתה. שכיבה. אסיפה

גלל בגלל. בעבור. למען

גבר גבר. אדם. אנוש. איש

דמה דמה. שוה. ישר

דעת דעת. בינה. שכל. ערמה
דשן דשן. אפר. עפר. אבק. שחק
דאב דאבה. עצב. אבל. אונן. יגון
דלף דלף. אגל. מר. רסיס. נטף
הוד הוד. הדר. יפה. נעים
הלך הלך. אזל. עבר. חלף. רמש
זמן זמן. עת. מועד
זמר זמר. שיר. שבח. הלל
זהר זהר. צהר. בהר. הלל. נגה. נהר. קרן. אוֹר. אור
חפץ חפץ. רצון. יאל. יאת. כסף. כמה. תאב. יאב. עגב. חבוב.
תשוקה. תאוה. אבה. דביקה. חשק. אהבה. ידידות. סגולה
חסה הסיון. בטחון
חשך חשך. אפלה
חוק חוק. משפט
טפסר טפסר. שר. אלוף. בעל. נגיד. נשיא. מושל. שוטר. קצין. פחה.
ראש. משנה. שליש. רב. אציל. גבור. כהן. מחוקק. חרש. מסגר. כר.
נציב. רוזן. סגן. סריס. רודה. פרתם. אחשדרפן. תפת. תפתיא.
פקיד. שוע. קוע. חשמן. מנזר. גדול. מלך.
ישע ישועה. עזרה. הצלחה
יפת מופת. אות. סימן. ציון. תי"ו. רשם. תמרור. נס. פלא.
כה כה. זה הדבר
כח עוז. גבורה. תוקף. עריץ. אביר. אדיר. שגיב. חזק. אמיץ.
איתן. עתק. מצוֹק. עצם. נצח. מזח. כביר. איל. בלג.
חלם. און. חיל. בריא.
כשוף חרטום. אוב. אשף. ידעוני. לט. להטים. קסם. אונן. חבר
כזב כזב. שקר. כחש
לך לך. לך. אליך
לא לא. אין. פן. בלי. בלתי.
לשם לשם. שבו. אחלמה. אודם. פטדה. ברקת. נופך. ספיר. יהלום.
תרשיש. שוהם. ישפה.
מאן מאן. לא אבה.

נוע תנועה. תנודה.
נפש נפש. רוח. נשמה.
נאד נאד. חמת. נבל. אוב.
נקב נקב. נקיק. בקע. אוֹר. אוּר. חור. חגה.
סכת הסכת. האזנה. שמיעה. הקשב.
ספר ספר. הגד.
סנפר סנפיר. כנף. אבר. צץ. אגף.
ספל ספל. אגן. מזרק.
עמד עמדי. עמי. אתי.
עם עם. גוי. אום. לאום.
פן פן. אולי.
פתל פתלתל. עקש. עקל. עולה. עול. און. עמל
צר צר. אויב. שונא. צר. צוק. לחץ. דחק. אלץ. נגש. עוק
צלל צלצל. אגמון. חח. חכה.
קשר קשר. אגד. ענד. חשק. עגן. חבש. אסר. ציר. חתל. חרצב
קבץ קבץ. אסף. אגר. קוה. קהל. כנס. העיז. עצרה. צום. ספק.
רש רש. דל. אביון. עני. מסכן. דך. חשוך.
שבת שביתה. נפישה
שמח שמחה. ששון. שחוק.
שבע שבועה. אלה
תבל תבל. אדמה. ארץ. קרקע. חלד. חדל.
תכרך תכריך. לבוש. שמלה. אדר. בגד. גלד. מחלצות. שלמה. כסות. שמיכה. מדה. חליפות.
עוה עון. חטא. פגע.
איה. איפוא
בעילה. ביאה
העדר. שלילה
זר. נכר
חמס. גזל
טרף. עלה
יתר שאת. עודף

כבס. רחץ
למה. מדוע
נבלה. פגר
נדב. נדר
נשף. ערב. לילה.
סיר. אטד
פרם. קרע
רדם. ישן
תוהו. בוהו
תמול. אמש

הקדמת בני המחבר זללה"ה

הן מאז כאשר זמותי להעלות על מזבח הדפוס את ספר הנחמד הלזה של מר אבא ההג' ז"ל, סבותי אני ולבי אף רוחי בקרבי אם אערכה הקדמה לפניה או לא. למה שידענו כי כותבי הקדמות והסכמות בחבורי זולתם, יפרדו לשני ראשים בענין תועלתם. אם להודיע פאר המחברת ועניניו, מעלת הספר ואפניו, או להשמיע עלוי תהלות המחבר במעשה תקפו ופרשת גדולתו בתורתו וחכמתו.

והנה שתי אלה הם אתנו אך למותר. כי מחבר זה הספר כבר יצא בעולם טבעו, ומי האיש אשר לא שמע שמעו, גדול ביהודה ובישראל נודע, עמוד התורה והמדע הוא גיהו ה"ה כבור א"א אדמו' הרב הגדול בישראל רב פעלים מקבציאל החריף לאמתה של תורה בפלפול וסברא, תפארת החכמים נזר השלמים ראש הדרשנים המפורסם בישראל גדול שמו כש"ת הוא ר' **יהודה ליב הלוי עדי"ל מגיד** דבריו ליעקב בק"ק סלאנימא, שמה דרש טוב לעמו באמירה נעימה.

ובעודנו היה עול ימים שמו נודע למרחקים נשא עד שחקים כי הוא האדם הגדול בענקים, וכבר נתפשט אשורו וכל העם נהנים מאורו. שמו נודע בשערים אשר [האיר] (הארה) עינים בספריו היקרים בחריפות וחריצות בשמעתא ואגדתא שפתותיו שושנים נוטפות מור, שבעתים מזוקקים כראי מוצקים, נראים דברי רבי יהודה במחנה העברים בכל פנות ועברים.

ואם לשבח הספר לתמכו ולסעדו ולספר הודו, הלא כל הרואה יראה כי הוא חותם תכנית מלא חכמה בתורת ה' היא יפה אף נעימה, וכל הקורא אותו יתמה על החפץ

ועל התשוקה אשר על ספר חוקה. חיך הטועם יאמר לי לי רזי לי רזי לי. ואם כן, לאיזה תכלית תרפס בדברים, ומה ימריצו המאמרים. כה דמיתי וכן היה בדעתי.

אמנם רעיוני השיבוני וסעיפי יענוני ויאמרו לי הלא ידעת אם לא שמעת דבת קצת אנשים אשר אין דעתם נוחה בעשית ספרים חדשים. וכאשר ראה או ידע כי נדפס ספר חדש בדרך הדרשותיי (או על שמות נרדפים), יערוך אותו כמוהו כמוהם תואר אחד להם, ויאמר למרעהו אשר רעה לו, הלא רבו כמו רבו ספרי החדושים ודרושים לאיש איש ממלאכתו אשר המה עושים. גלל כן מורשי לבבי אלצוני ועל פועל ידי יצוונני להשיב להם לעומת דבריהם לאמור, במה יוודע איפוא הבדל המחברת הנוכחיי במהותה ואיכותה ביתרון מעלתה מדרכי הדרושים זולתה, אשר גם הם יענו ויאמרו כי אף אחר רבות המחברים למיניהם ואישיהם הם ושינויהם, ראוי הספר הנחמד הלזה להוציאו לאור להגדיל תורה ולהאדירה.

פתוני רעיוני ואפת, ואען ואומר, הדור אתם ראו כי העת עינינו ראו את אלקים גם בגלות החיל הזה אשר כבוד התורה הולך ודל כו' ואין מקים. ויעש אלקים את המאורות הגדולים לממשלת והיו לנו לעינים להרים קרן התורה בכבוד, זה יכתב ידו דברי אלקים קדושים להודיע לבני האדם איכה יעבדו דרך ה' ותורתו. זה יתן קול ורבים ישיב מעון וכושל יקימון מיליו, למשוך לבות בני אדם אל חכמת הדרש והאגדה.

אמנם בזה נחלקו המון הדרשנים לחצי, כי אם זה הדורש המשמיע תורתו לרבים יעמיס בדברי חכמים וחידותם בהם ובמה שבתוכם כוונה ראויה למי שאמרה, וילטוש עיניו להעמיק להורות בה ענין נכבד ויקר משבצות זהב לבושה. ועם כל זה יש לה קצת עם נגליהם אינה רחוקה מחלק הפשטנייי. וכל העם הרואים והשומעים איך הוא מגלה דברים המכוסים בשטחן העליון והדברים מוקשים. והוא ישים לה מעטה תהלה, תוכם רצוף כוונה שכלית עולה בקנה אחד עם הפירוש הפשטני, אז יחרדו המקשיבים לקולו, ולעומתו ברוך יאמרו לו.

אבל אם זה הדורש הוא אחד מן המצפצפים והמהגים, והמה טחי תפל מצד הלשון ומצד הענין. וילבשו מלבושיהם בלויי הסחבות וישטחו עליהם הרפות, והאבני נזר אשר תוך דרשות דרשו בעלי התלמוד משובצות, ימיר אותם באבני גיר מנופצות, והמה פניהם (פני הענין) יקלקלו בכוונה מוזרת אל השכל הישר. אז את זה לעומת זה יחלקו גם העם השומעים לחצי, הללו שוחקות והללו עוצבות. כי האיש אשר אין לו חלק בבינה וחכמת מה לו, יקבלהו ממי שאמרו כפי אשר יעמס לו הדורש המוצב נגדו ולא יבחין אל מהדורי מלו אם זך ואם ישר פעלו, למה שאשוריו מעדו מהנתיבות אשר מכללי הדקדוק

חצובות. אמנם אם יש בין עדת השומעים איש משכיל, אשר מגמת ענינו להשקיף אחר עומק פשוטו של מקרא, ובשמעו איך דרושיו רחוקים משטחיות הכתובים אשר עליהם דבריו סובבים, ולנוכח טעמי המקרא ושרשי המלות המה מנגדות ומקבילות, על כן אין דעתו סובלתו וללבו אינם עולות, והמה אצלו בלתי מקובלות.

אולם מה טובים לנו דעת הראשונים אשר הערו לנו רבותינו הקדמונים ודרשו לנו את התורה בפנים יפות, דבריהם בחונות וצרופות, אין זר אתם במדרשיהם דבש וחלב תחת לשוניהם, הלא המה החוקרים התורניים האמונים עלי התורה והחכמה, ארבעה מטיבי לכת. האחד המיוחד ה"ה גאון עוזינו רבינו הגדול החכם האלקי הר"ן ז"ל בשנים עשר דרשות שלו. ומשנהו ה"ה הרב הגדול נר ישראל החכם האמתי מוהר"א אשכנזי זללה"ה בספרו מעשי ה' ויוסף לקח. והשלישי הוא הרב הגדול חכם נאמן וחוקר אלקי מוהר"י עראמה בספרו עקידת יצחק. והרביעי הוא הרב הגדול החכם המפואר השר הנכבד מוהר"י אברבנאל בפירושו על התורה ונביאים. הם המה גילו לנו דעת התורה לדרוש כהלכה בארבעה פנים לאחת. ומן אז חדלנו לראות אם יש אחד אשר ילך בעקבותם ובנועם שיחתם.

אמנם לא אלמן ישראל בכל דור ודור מחכמיו ודורשיו, עד אשר זכינו גם היום בדורותינו אלה ת"ל אשר שלח לפניו את **יהודה** להורות לעם הדרך ילכו בה, אשר דרך בנתיבותם ובמסלול אורחותם, ה"ה כבוד אמ"ו הרב הגדול בדורו החכם הכולל תורת אלקיו בקרבו המפורסם בכל התפוצות ישראל מוה"ר **יהודה עדי"ל** זלל"ה.

בעודנו חי עמנו יצאו קווי אורו במרחבי ארץ ומלואה. אוזן שומע מוסרו אם לבו לב אבן, תמס יהלוך ורוח נכון חדש בקרבו. לב מבין פליאות חדושיו נפשו אוותה לדבריו כביכורת התאנה בראשיתה, עד הגדיל בספריו מאוד, יגידו באיים צדקם ועל פני כל העם יכבדו. הוא החזיר עטרת תפארת התורה ליושנה. דרשותיו מיוסדים על אדני היראה והאמונה, הדרש והפשט אחיות הנה, והמה מסובבים והולכים ע"פ פשטות הפסוקים, כי הוא היה מגדולי המדקדקים ידיו היו בכל מושלות יחדיו לו חוברו. אין חכמה אשר לא חזה עינו ולא שגבה דבר ממנו. מוכתר בשלימות הלמודיות טבעיות הגיונות והגות לבו תבונות. פיו ידבר חכמות במליצות נשגבות ורמות.

כי הוא היה מילידי עיר מלאה חכמים וסופרים ק"ק זאמושטץ יע"א, היא העיר המפוארה אשר מעת נוסדה בניות ברמה אך אנשי דעת שכנו בה, גבורי לב בתורה וחכמה. ומנעוריו כאשר קבל עליו דרכה של תורה היה אמון מוצנע אצל גאוני הזמן דלשם רבני גדולי המדינה, ולא אחד בהם הרב הגאון המובהק המפורסם בדורו מוהר"ש

(ר' שלמה מחעלמא) ז"ל בעל **מרכבת המשנה**. ומשם החל זרוח שמש תורתו הולך ואור על פני תבל, כולם ינהרו אליו לשמוע תורתו רבים השיב מעון בתוכחתו.
ויהי בן ארבעים שנה, אווה למושב לו תוך אמוני עם סגולה עיר נאוה תהלה, ק"ק סלאנימא יע"א. שם דרוש דרש ר' **יהודה** סמוכים וקרובים לאמתה של תורה. ומידי שבת בשבתו את הכל בעתו, זה שלושים שנה. מאס בבצע מעשקות שנא עדת חנפים. למד ולימד עם תלמידיו גדולי התורה ומביני מדע, עד אחר מלאת לו שבעים שנה, ויגל את מסך **יהודה**. הוי אדון והוי הודו על השמים כבודו ואת ישרים סודו.
מי כמוהו מורה ומרווה כל צמא ועיף מתועלותיו רבים ישתו בגן אשר ברכו ה' ממים רבים בשלחו, הוא ספרו הנחמד מפז, המתואר בשם **אפיקי יהודה** הראשון בביאור מקראות ומדרשי חז"ל הנאמרים באמת בנתיב ודרך הקודש על פי מהלכי הקדמונים. שם יורד לעומקה של הלכה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. יזל מים מדליו בספרו **מי נפתוח** אשר הואיל באר תורה חתומה סדר טהרות, וידיו רב לו לבאר כל דבר הקשה. בארץ לא עבר בה איש במחוקק במשענתו חפר ומצא מקום נהרים יאורים, יפוצו מעינותיו חוצה **מים טהורים**.
אמנם עתה חשך השמש (כנוי להרב ז"ל המשפיע אורו לזולתו כמו השמש) בצאתו, וירח (כנוי להתלמידים היושבים לפניו, המקבלים זיו כבודו כמו הירח) לא יגיה אורו.
ועל כיוצא בזה נאנח הדרשן האלקי במדרש חזית (שיר השירים רבה א יד ב) על מאמר אשכול הכופר גו', מהו אשכול, איש שהכל בו כו' מקרא משנה תלמוד תוספתות אגדות כו' אתה נוטלו מאתנו [וממשכנו].
ועל דרך זה היה בדורנו ר' יהודה הלוי ז"ל, כלול כל השלמות ונחה עליו רוח חכמה ובינה רוח כו'. בעודו בחיים היותו, איש כי יחטא, במליצתו הזהובה. [חסר].

עין המים

אמר המחבר, דע אתה הקורא החביב, כי אני, בהבדלים אשר אני עושה בין הנרדפים, בשמות או (ש)בפעלים, מפי עצמי או מפי אחרים, לא באתי להתעקש עקשות הרבה, ולומר, כי לא נמצא במקראות מקום שישתמשו בו, בפעלים או בשמות, רק על האופן אשר ייחדנו לכל אחד מהם, לא זולת זה. לא כן אנכי עמדי בזאת המחברת, כי מלאכת החפוש והביאור בכמו זה הענין, הוא מלאכת הדרשן, לא הפשטן, וחוקר בטיב הלשון.
רצוני בזה, כי אף אם המצא ימצא [שישתמשו] קצת המקראות באיזה שם או פועל [חילוף] (חלוק) מה שהנחנו, עם כל זה אין בזה הוראה תכריח בטול הנחתינו, המבדלת

בין הנושאים והמלות המרדיפים ענינים. כמו שלא נאמר כי בעבור המצא במקרא לקץ הַיָמִין, (דניאל יב יג) הנו"ן במקום מ"ם כי משפטו **הימים**, נתבטלה בזה ההנחה אשר ידענוה מאז, כי מ"ם איננה נו"ן ולא הנו"ן מ"ם, ממה שמצאנו [מקום, בו] תבא הנו"ן במקום מ"ם. וכן [ב]מצאנו הכתוב אומר נשפת ברוחך (שמות טו י) הפ"א במקום בי"ת, נתבטלה ההנחה הידועה לנו מאז, שהבי"ת איננה פ"א, והעד, חלופם זה בזה.

והתשובה בזה תהיה על אחד משני דרכים. על דרך הפשט נאמר, כי המ"ם והנו"ן, אף כי ידענום נבדלות בהברתן, מחולפים בהשתמשותן, משונים בצורתן, עם כל זה, מצד שתמצא בהם שתוף מה, והוא שהברת שתיהם [היא כהה] בלתי לטושה בסגירת החוטם, יתחלפו ויתיימרו זה בזה.

ועל דרך הדרוש נאמר, כי החלוף והתמורה הלזו, רומזת על ימינו של הקב"ה, שתחזור ותשב ידו כבראשונה. הוא מה שאמרו במדרש איכה (ב, ח) פסוק השיב אחור ימינו גו', אמר הקב"ה כו' א"ל לקץ הימין, אותה ימין שהיא משועבדת, קץ נתתי לימיני כו' (עיי' שורש יש"ע ביאורו).

על דרך זה עצמו אני אומר בהבדלים בין הנרדפים מהפעלים והשמות, והוא כי אף שהמניח הלשון, כיון בלא ספק כוונה מיוחדת, בכל שם או פועל אשר הניח, עם כל זה מצד הקורבה והשתוף הנמצא ביניהם, יחליף הלשון את זה לעומת זה. ולא נכחיש ג"כ היות להתחלפות הלזה איזה דרש או רמז (ובמקום הדרוש נעורר בהם ואודותיהם כיד ד' אלהינו לטובה) [באופן כי מהתחלפות והתמורה בקצת המקראות, לא תצא הוראת הביטול על ההנחה הושמת מפי איזה מבאר הבדלי הנרדפים,] כי כוונת המבאר הבדלים, אינה לפרש כתובים, רק כוונתו או כוונתינו [לחקור] מהו הצורך אשר הביא למניח הלשון המקודש הלזה, להניח כך וכך שמות לפועל אחד וענין אחד, עד כי יתוודע לנו כי הענין הנשוא על שפתי המלות והתיבות הנזכרות, יתחלף לבחינות או אופנים נבדלים ושנין דא מן דא. אי לזאת נצרך הלשון לייחד כל אחד מהבחינה או אופן, תיבה ומלה מיוחדת, תורה על הבחינה הנשואה עליה במשמעה והוראתה.

וימצא המבאר הנרדפים, סמוכים לדבריו במקור האותיות, המחברת את התיבה להיות אחד, ובמשמשיהן, ומנסיון רובי המקראות הנמצאות בכתבי הקודש. אבל בבאור הנשארים מהמקראות, המחליפים קצת המלות בקצתם, לא על העוסק בנרדפים לגמור, רק הדרשן או הפשטן יתקן המקראות העומדים לעומתו דבר דבור על אפניו. אי לזאת שתלנו אצל המים הנאמנים נטיעים מגודלים [עולות] (ערות) על היאור בהגה"ה הנקרא

ערבי נחל, שם תמצא ריווי צמאון תשלום הדברים במדרשי חכמינו ז"ל [א"ה, עיין ספר **אפיקי יהודה** להגאון המחבר חלק א עמוד י"א י"ב].

שורש אמר

אמר. דבר.

א כבר ידעת את הכלל אשר אתה מראה בהר דברי חכמינו ז"ל (מס' מכות יא א) כי **דבור** הוא קשה. אמנם לא נסתפק בזה לומר כי הם רז"ל כוונו לתת בזה דרך כלל מספיק בכל לשון. ועוד יבואר במה שלפנינו תיבת **לאמר** דכל מקום, שלפי הנראה בתחלה הוא שפת יתר בכל מקום, והתורה לא אמרה שיחה בטלה ח"ו. וא"כ דבריהם הקדושים צריכים תקון ובאור.

ועתה שמע ודעת לנפשך ינעם, והוא כי ההבדל בין אמירה לדבור עקריי הוא אחד שרשיי, ומזה יסתעף לכמה הבדלים. (דברנו קצת מזה בספר **מים טהורים** בהקדמה מתואר **שער המים**) כי **הדבור** הונח בעצם וראשונה על התעסקות חפציי או השכלותיי, ומשקל שם דבר שלו הוא **דָּבָר**. וא"כ כשנאמר ראובן **דִּבֶּר** אל שמעון, הרצון בזה, נתעסק עם שמעון באיזה דבר, (ע"י כלי המבטא, המודיעים לחבירו ענין התעסקותו עמו), מבלי מה שנביט להוודע מהו ההתעסקות אשר אמר לו או הודיעו. כי מאמר ראובן דבר אל שמעון, לא בא אלא להודיע שדבר עמו, יהיה הדבור מה שיהיה. אבל לשון **אמירה** הונח על פרטיית המאמר הנאמר מראובן אל שמעון, מבלי מה שנביט אם שמעון הוא משותף עמו באיזה התעסקות או לא.

ומצד זה תמצא כי לשון דבור ישמשהו על הרוב מלת **עם** או **את**, כמו במקום אשר **דבר אתו** (בראשית לה יג), אשר **דבר אתו** אלהים (בראשית לה טו), פן תדבר **עם** יעקב מטוב גו' (בראשית לא כד), בדברי **עמך** (שמות יט ט), ודברתי **אִתְּךָ** מעל גו' (שמות כה כב), וידבר **אתו** (בראשית יז ג). הרי כי מלת דבור סמוך אל לשון **עם את** אשר הוראתם על צירוף הגופים. והיינו כי הדבור היוצא מפי המדבר מצרפם. ומזה הצד אין המספר מוכרח להשמיענו פרטות הדבור מה הוא, כי אחר שעקר ההודאה במאמר המספר הוא צירוף המדבר **עם** הנדבר באיזה ענין אשר [נדברו איש אל רעהו] (נדבר בו), כבר השמיענו חדשות בזה. אבל לשון אמירה הונח על המאמר הנאמר (מפי האומר), לא בבחינת מי שנאמר אליו, לכך לא ישמשוהו אלה התיבות [את, עם] המשתפות.

ב ויעידו לי על זה עדים נאמנים, והוא כי במה שנראה בעליל כי מצד זה **שִׂכֶּל** האונקלוס את ידיו בתרגומו על מאמר (שמות ו יג) וידבר ד' אל משה, ומליל ד' **עם** משה (בתיבה

המשתפת). אבל מאמר ויאמר ד' אל משה (במדבר טו לה) ויאמר משה אל קרח (במדבר טז ח), תרגם **למשה**, **לקרח**, אמור אל אלעזר (שם יז ב) **לאלעזר**. והיינו כי החכם המתרגם הנזכר, ראה כי לשון **דבור**, תיבת **עמו אתו** ישמשהו, [פן תדבר **עם** יעקב (בראשית לא כד), בדברי **עמך** (שמות יט ט), אשר דבר **אתו** (בראשית לה יג)] אבל לשון אמירה, לא ישמשוהו אלו התיבות המשתפות. יובן מזה כי לשון דבור, משתף הוא את המדבר **עם** הנדבר עמו במצב גם בענין, למה שיש ביניהם איזה התעסקות חפציי, אשר ע"כ נאמר וידבר **אתו** ולא נאמר ויאמר **עמו**. והיינו כי לשון אמירה, אינו זולת על תורף המאמר. [**וזה** עיקר כוונת המספר, באמרו ראובן **דבר** עם שמעון, להודיע חדשות, כי אף שעד הנה לא נתעסק ראובן עם שמעון בשום דבר, אמנם עכשו דבר עמו דבר מה. ומזה הצד אין המספר מחויב לידע ולהודיע מהות הדיבור, כי אין זה אצלו כוונת הסיפור. אבל המספר בלשון **אמירה**, ואמר, ראובן **אמר** לשמעון, מחויב הוא להשמיענו מהות המאמר וענינו, ואם לא ישא המספר על שפתיו את המאמר הנאמר אז מראובן לשמעון, יהיה המספר מקצר במאמרו, וייחשב לנלעג לשון.]

ומזה יבא רעהו החכם הראב"ע ז"ל וחקרו במאמר והיום הזה תאמרנה שרות פרס ומדי (אסתר א יח), כי היום הוא האמור, והוא פעול, ע"כ. והיינו כי הרגיש, אלו היה הכתוב אומר והיום הזה **תדברנה** גו', לא היינו מחוייבים לחפש בלשון הכתוב מהות הדבור, כי כמוהו **ותדברנה** לפני המלך (מלכים א ג כב), אז **נדברו** יראי ד' גו' (מלאכי ג טז), ישבו שרים בי **נדברו** גו' (תהלים קיט כג), וכיוצא בהם, אשר לא זכר שם הכתוב מהות הדבור, כי לשון דבור רומז על עסק ענין שכליי המדובר בינם לבין עצמם, ואין מן ההכרח להודיע אופן הדבור שהיה בינם. אבל באמרו והיום הזה **תאמרנה** גו', ובכמו זה יוחשב ללעג לשון, אם לא יזכיר המספר מהות האמירה. ונתיישב לו להראב"ע, כי היום הזה הוא האמור, ונאמר אז מפי השרות מה שנתהווה אז ביום ההוא[1] (עיי' ערבי נחל א'):

[1] **ערבי נחל** א דוגמא לזה ביארנו דברי התנא בעל האגדה, מעשה ברבי אלעזר בן עזריה כו' שהיו מסובים כו' והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, עד שבאו תלמידיהם ואמרו רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית. **והרגשנו** בזה, בקונטרס [על הגדה של פסח] **מי מגדו** (עמוד כה) כי הגעת זמן ק"ש אפילו לותיקים, אינה מיד אחר עבור הלילה, רק בנץ החמה. וא"כ לא בלילה לבד היו מספרים ביציאת מצרים, אבל חלק גדול מהיום, עד הנץ החמה. **אולם** בשנדקדק אמרו **באותו** לילה, והיה די לומר כל הלילה, נראה שרמזו, כי לא לבד יציאת מצרים היו מספרים. אבל נוסף עוד היו מספרים תוך ספור יציאת מצרים, מה שנתהווה אז כל **אותו** הלילה אשר יצאו ממצרים, דומיא שפירש הראב"ע מאמר והיום הזה תאמרנה גו' (אסתר א יח), [ופירש הראב"ע היום [יהיה] (הוא) אמור [והוא פעול] (עיין פנים). אף כאן, אותו הלילה הוא היה המסופר [והכוונה שהיו מספרים מה שנעשה ונהיה באותו לילה], והבן: ב **ולסבה** זו יהיה לפעמים פי' לאמר, כמו לאמירה, והוא הוראתו לסבת האמירה, כמו וישלח יהושע [שנים אנשים מרגלים] חרש לאמר, לכו גו' (יהושע ב א). ר"ל, לכך שלחם לסבת האמירה לכו גו'. והיינו הוא הדבר אשר דברנו, למ"ש בפנים, כי אמירה אינו סובב הכוונה, רק על האומר, כי השומע אינו עושה שום פעולה במאמר. אבל בדבור, כוונת הספור שזה עם זה נצטרפו ונדברו איש אל רעהו, ע"כ שניהם הם נשואים

במאמר. אמנם דבור בשמוש למ"ד, זה לא יתכן, כי הדבור אינו מיוחס לדובר לבד, רק לשניהם כמ"ש (ולזאת עלה מצאנו אז נדברנו, מְדַבֵּר אליו, משפטו מתדבר, כיון שלשניהם הדבור מיוחס, שניהם הם הפועלים ושניהם הם הפעולים (דו"ק). ע"ע ידובר בשמוש אֶל, כי אֶל הוא קרוב לאֵת, שפירושו עם, כמו שידעת ממה שפירש"י אתו, עמו, כלומר אליו ודו"ק.

הגה"ה

ומזה תבין כי מ"ש בספרי (במדבר אות קלח)

וידבר משה אל ד' לאמר, אין ת"ל לאמר, אלא א"ל הודיעני כו' (ורש"י פרשת פנחס, בפסוק (במדבר כז טז) יפקוד ד' אלהי הרוחות גו' הביאו). דרשו כאן, לפי שבאמירת משה לא שייך מה שכתבנו בפנים, ע"כ דרשו כאן מה שדרשו, לא במאמר וידבר ד' אל משה לאמר. ועיי' ברא"ם שלא פירש כן: עד כאן 11

א **ובמקהלות** פרשנו שיחה, לבאר בזה דברי משה ע"ה (דברים לב א־ג) האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי, יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי, כשעירים עלי דשא וכרביבים עלי עשב, כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלהינו, ע"כ.

הנה ידומה כי זה משה האיש, מתגדר הוא במלאכתו, ודבריו ולקחו, ומעיד על עצמו כי הוצק חן בשפתותיו ויש נועם באמרותיו. אולם אחרי אשר ידענוהו (במדבר יב ג) עניו מאוד מכל האדם אשר על פני האדמה, אין מקום לייחס לו ההתפארות והתגדרות. בשגם כי על הטל ועל המטר [כי יפול], לא יוצדק התייחסות החן והיופי עליהם, עד שידמה דברי הדרשה ויופי המליצה להם. אמנם היה לו לומר לקחי ואמרתי נחמדים כזהב ופז רב, ומתוקים כדבש גו'. גם מאמר כי שם ד' אקרא הבו גודל לאלהינו, צריך ביאור, ופירש"י ז"ל הוא דרך דרש. עד כאן 12

ב **ומה** שנראה לי בזה הוא, כי מרע"ה הרגיש, אשר יהיה בזה מקום (ה)שאלה על מה שקיבץ וקיהל השמים והארץ [רומז על האנשים השמיימים והארציים, כלומר המשכילים, והנעדרים מהשכלה] אל מקומו, לשישמעו דברי תוכחתו, קורא הוא אליהם יעמדו יחדו, הלא אוזן כל חבורה וחבורה, מלין תבחן, לפי מעלת אנשיה, ולפי שכלו יהולל איש ואיש. וא"כ מה המה הדברים ולשונות המליצה אשר הכין מרע"ה לשום לפניהם, לשיתפעלו מאמריו. והיינו כי אם יאמר דברים מושכלים, ואז חכמים יכתירו דעתו וישימו צניף טהור על ראשם, מה יעשו ההמוניים וההדיוטים אשר דברי מרע"ה יהיו להם כדברי הספר החתום. ואם כה יאמר דברים פשוטים וקלים, למען יבינו גם קלי הדעת ונעדרי החכמה, מה יעשו באותו מעמד חקרי לב וגדולי הדעת והמזמה, יכול יהיו יושבים ובטילים, אתמהה?

ג **לזה** הקדים מרע"ה בהתנצלות, ואמר, יערוף כמטר לקחי תזל כטל אמרתי גו'. ירצה בזה, ידענו כי המטר והטל יפעלו בצמחים שונים ומתחלפים בהווייתן, ושנין דא מן דא במראיתם גם בטעמם. ועל זה הבן המשכיל שואל וחוקר במהות הטל והמטר, מה הוא ואיככה בחינתו, אם הוא לבן או אדום, מר או מתוק. ושאלתו הלזו יצאה לו, ממה שראה או ידע, כי בתת ד' טל ומטר על הארץ, אז יהיו קצת הפירות מתוקים עד להפליא, וקצתם מרים עד להפליא. אולם בהעדר הטל והמטר, יעדר טעם המתיקות מהמתוקים, וטעם המרירות מהמרים.

וכן במראה, כי בתת ד' טל ומטר על הארץ, אז השושנה האדומה היא אדומה עד להפליא, והפרחים הלבנים המה לבנים ביותר. אמנם בהעדר הטל ומטר, יעדר מראה האודם מהאדומים, ומראה הלובן מהלבנים. והנה יהיה בזה אל הבן השואל בנושא אחד, והוא שעל כרחו יסכים, אשר יש ויש בטל ומטר לבן גם אודם, מר או מתוק, וזהו מן הנמנע אצל המשכיל.

ד **אמנם** החכם המשיב יענהו דעת, ויאמר לו דע בני ותלמידי האהוב, כי לא כאשר דמית כן הוא, כי באמת הענין, טל ומטר המה משוללים מכל מראה, ונעדרים מכל טעם, וא"כ הנוזלים אשר זכרת, אין נותנין אל הפירות והצמחים לא מראה ולא טעם. ואמנם יושג מהם אל הפירות והצמחים הרטיבות והלחלוח המיימיי. והצמחים בעצמותם, לפי מה שהם בהרכבתם, יש בכחניותם ובאיכותם שיתלבנו או שיאדימו, יתמתקו או יתמרמרו, איש איש ממלאכתו אשר המה עושים, מטבעם אשר הטביע בהם יוצר בראשית ית"ש. זולת בשלילת הנוזלים ולא עליהם יהיה הגשם, אז יבש חציר נבל ציץ, וישארו אטומים, בלתי מוציאים כחניותם אל הפועל. זה לא יתאדם וזה לא יתלבן, זה לא יתמתק וזה לא יתמרמר, אבל כח אבנים כחם ולא יתפעלו מחדש.

אולם בתת ד' מטר מן השמים בעתו, והטל יהא משכים הולך, שעירים עלי דשא, יתרועעו הצמחים והפירות, אף ישירו מהרטיבות והליחות, ויתפשטו בשש המרחקים, ימה וקדמה צפונה ונגבה מעלה ומטה, אז יצא כנוגה [הטעם], גם המראה מיוחד לכל אחד מהם, לפי מה שהוא נאות בטבעו, אלה כשלג ילבינו ואלה כתולע יאדימו, אלה יומתקו כדבש, ואלה יתמרמרו ויתחדדו, גבר במסלתו ילכון ולא יעבטון אורחותם.

ה **אף** גם זאת, בהיות אודנינו משה ע"ה מכין עצמו להוכיח במישור את עם ד' אלה, הקטנים עם הגדולים, גם בני אדם גם בני איש, יחד עשיר בדעת ואביון. והרגיש אשר ישאל השואל ויחקור החוקר על מהות הדרוש התוכחתיי ובחינתו, מה תהיה באותן הימים אשר יקראו כולם ויקבצו יבואו שמה, ושיתקבלו הדברים איש לפי

מסכים לזה ביאר מוהרע"פ [בספרו בינה לעתים] מאמר הכתוב (מלכים ב ה יג) ויגשו עבדיו וידברו אליו, ויאמרו אבי דבר גדול דבר גו'. כי מאמר וידברו אליו, ר"ל בענינים זולתיים, ולא ספרו ענינם כו', ומתוך הוויכוח א"ל דרך פיוס אבי כו' ע"כ. **ובזה** לא נצטרך לדחוק במאמר ידברו לו אלי גבורים (יחזקאל לב כא) כמו שנדחק הרד"ק ואמר שלא ספר הכתוב מה ידברו לו, וסמך על המבין כו'. ולהלן בישעיה (יד י) נאמר, כולם יענו ויאמרו אליך גם אתה חלית כמונו גו' ע"כ. והיינו כי בישעיה אמר יענו ויאמרו אליך גו', הוצרך להזכיר מה יאמרו.

ראה נא כמה הרגישו חז"ל לבאר פרטות האמירה מה היתה בין קין והבל טרם הרגו אותו. ואמרו ז"ל (בראשית רבה כב ז) ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה (בראישת ד ח) על מה היו מדיינים, אמרו באו ונחלוק את העולם כו'. ונתלבטו כ"כ, לפי שהוקשה להם לשון האמירה הכתובה בתורה בזה, ויאמר קין אל הבל אחיו, מהו פרטות האמירה. לזה אמרו קצתם, שעל חלוקת הארץ היו מדיינין. וזה נרמז בלשון אחווה הנזכרת במאמר, הורה בזה כי האחווה היא היתה סבת החלוקה. וחד אמר שעל בהמ"ק היו מדיינין כו', ר"ל בזה שביארו כאלו כתוב ויאמר קין בהיותם בשדה, כלומר זהו תורף האמירה, זה אומר בתחומי יבנה ביהמ"ק כו'.

ג ומה נעמו לפי"ז דבריהם ז"ל בפסיקתא (ילקוט חקת) על מאמר (במדבר כ ח) ודברתם אל הסלע גו', שנה עליו פרק אחד והוא מוציא מים מן הסלע, ע"כ. הוצרכו לעזוב פשט המקרא, כי המאמר **ונתן מימיו** הוא [ה]מאמר שיאמר מפי משה בלשון עתיד המצווה, דא"כ הול"ל **ואמרתם** אל הסלע גו' ונתן מימיו, כיון שזה המאמר נאמר ונזכר בפירוש בלשון הש"י. לכך פירשו את מאמר **ונתן** מימיו לעתיד המודיע. ועיקר מה שהשמיע

שכלו יהולל ויתפעל.

אז אמר משה והשיב אמרים אמת, התנגשו יחדיו קרבו, הנה אביע לכם רוחי, אודיע דברי אתכם (דברים לב ב) יערוף כמטר לקחי גו'. ירצה, הדרוש אשר אציע לפניכם, יהיה משותף אל השומעים, ולא יהיה מיוחד יותר לאדם זולת אדם, כמו הטל והמטר, אשר הוא משותף אל כל הצמחים, ואיננו מיוחד לאיזה מהמראות לבד, וכן לאחד מן הטעמים לבד. אבל ענינם להרטיב ולרכך את כל צומח וצומח, עדי ישיג התפשטות והוצאת הכח אל הפועל, כל אחד לפי מה שהוא.

ו **לזה** כרוז קרא בחיל ואמר (דברים לב א) האזינו השמים **ואדברה**, ותשמע הארץ אמרי פי. כלומר, הענין המושכל, המגודר בשם **דבור** (עיי' פנים) (יחסו) יאזינו אלו המשכילים השמיימים. אבל תורף **האמירה** היוצאת מפיו, ישמעו תושבי הארץ הבלתי משכילים הדברים נאמר בנפש הדברית, קורא אליהם יעמדו יחדו, לשישמעו דברי תוכחתו. ושניהם ראויים המה לשיוציאו כחניות השכלותם לדעת את ד', אל הפועל, ולעבדו בכל לבבם, ואל ד' ישאו את נפשם מעלה מעלה. והשלים זה במאמר כשעירים עלי דשא [כלומר, תוכחתי תהיה משותפת לכל המאזין ושומע, תרטיב נפשו לבלתי תהיה יבשה עוד, כל אחד לפי מה שהוא].

[**ואמר** עוד, מהי עצם התוכחה אשר תכה את השומע ותאמר לו, גדל, אם תיטיב שאת. והשיב, כי שם ה' אקרא, כלומר אפרסם מציאותו ויכולתו והשגחתו. ואתם, בשמעכם את הקריאה בשם ה' הנזכרת הבו גודל לאלהינו, כלומר, תנו עוז לאלהים והגידול וההתנשאות, כמ"ש גדלו לה' אתי וגו'] [א"ה עיין ספר **אפיקי יהודה** חלק **ב**' עמוד תסז־תסט].

הש"י למשה במאמר **ודברתם** אל הסלע, הוא, שיתעסק בהתדברו איזה ענין תורותיי אשר לא זכר בכתוב כלל, ואז יתן הסלע מימיו.

ובמדרש איכה (א מא), כל מקום שנאמר ויאמר ויאמר, לא נתן אלא להדרש ויאמר אל האיש גו', ויאמר גו'. אלא כך אמר הקב"ה כו' (ועיי' במדרש על שמואל סי' כ"ד, דרש כל ויאמר ויאמר שבמקרא) ולא דרשו כן בכפל דבור ואמירה בזה אחר זה.

והיינו כי לפי ההנחה הקדומה כי לשון דבור אין מן ההכרח להודיע מהות הדבר הנדבר בין המדוברים, וכמ"ש התורה (במדבר ז פט) ובבא משה אל אוהל מועד **לדבר** אתו, וישמע את הקול **מדבר** אליו מעל הכפורת גו'. הודיעתנו התורה מקום הדבור ואופן הדבור, לא מהות הדבור, כי אין זה מן החיוב והכרח בלשון זה. אמנם בשיכפול הכתוב לשון האמירה עצמה בפסוק אחד, אז הוצרך לדרשה. לזה מצאו האלקיים רבותינו ז"ל להעמיס איזה מאמר בלשון האומר הראשון, והוא אז"ל (סוטה כ"ז ב) ויאמרו לאמר* מלמד [שהיו ישראל עונין שירה אחריו של משה על כל דבר ודבר] (שהיה משה שר כו'). ובמאמר ויאמר המלך אחשורוש, ויאמר לאסתר כו' ודרשו במגלה [טז א] (ע"י מתורגמן) לשכנו תדרוש ובאת שמה, מ"ש שם בספר **איי הים** [בנדפס סט ד].

ונשכיל ממוצא הדברים בהבדל הנזכר להתבונן בזה אי אלו מקראות בזה:

אמר הכתוב (אסתר א יב) ותמאן המלכה ושתי גו' לבא **בדבר** המלך גו'. ואחשורוש שינה לומר (אסתר א טו) כדת מה לעשות על אשר לא עשתה את מאמר המלך. הוא הדבר אשר הנחנו בזה (אות א'), כי האמירה הוא תורף המאמר הנאמר, והדבור הוא המסבב את הנרצה להאמר והקשיו וסברותיו.

דרך משל ראובן יאמר לשמעון קח לי שני גדיי עזים ועשה אותם מטעמים כו', ואינו מסביר לו למה שני גדיי עזים ולא כבשים, ולמה היום ולא למחר, ולמה צוה לו ולא לחבירו. אמנם אם יקדים לו ראובן טעמים והסברות והקשים המסבבים את אמירתו בקומתה ובציונה לפי מה שהיא, ראוי שנמליץ ונאמר, וידבר ראובן אל שמעון לאמר, קח לך שני גדיי עזים כו'.

והיינו כי מלת **וידבר**, משמעותו, הכניס באזני השומע הדברים [הנצרכים] אל הענין. ושם **אמירה** רומז על גוף הענין הנאמר, מבלי שיסביר לו אל הנאמר לו הטעמים וההשכלה אל זה המאמר.

ומזה נבין מאמר התורה (ויקרא ד א) וידבר ד' אל משה לאמר, שהכוונה, הש"י הודיע למשה **הדברים** והסברות אשר ישנם בטעמי המצוות, או האמירות למה צוהו כך, ובזה האופן ולא בזולתו. ומשה **יאמר** המאמרים לישראל בתורף המצוה, ואיננו מוכרח

להודיעם הטעמים [הנסתרים] בזה, כי אולי לאו כל מוחא סביל דא. ומה שנאמר **דבר** אל בני ישראל **ואמרת** גו'. לפי שכל המקבלים, השומעים דבור ומענה נערך אל שכלם. עיין דרוש גלות עלית [א"ה, בספר אפיקי יהודה חלק ב' עמ' תקפד] יפה בארנו פרשת ציצית, בשינוי מאמרים ודקדוקים*.

ד אמר יהודה אל יוסף מה **נאמר** לאדני מה **נדבר** ומה נצטדק (בראשית מד טז), משמע כי שלשתן אין לו, לא אמירה ולא דבור ולא הצטדקות. והנה התורה העידה מאמר ויגש אליו יהודה **ויאמר** בי אדני, **ידבר** נא עבדך דבר גו' (בראשית מד יח). הרי כי יש ויש בפיו אמירה גם דבור, זולת ההצטדקות אין לו.

אולם למה שהנחנו יבאו הדברים מדוקדקים ונאמרים בהשכל. והוא כי בתחלת ההשקפה והחרדה אשר חרד יהודה לעומת אדני הארץ, באמת לא מצא את עצמו שגיא כח לא באמירה, ר"ל שיאמר כה תעשה אל האיש אשר נמצא הגביע בידו. ולא בדבור, כלומר שיציע לפניו איזה סברה וטעם לדבר אל לבו, עדי יקל בדינו. גם לא בהצטדקותו, והיינו לברר דברים כי זה האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא צדיק, לא גנב. על כן עשה יהודה את עצמו בתחלת ענינו כאלם לא יפתח פיו, ונעדר ומשולל הוא משלשתן, ואמר מה נאמר ומה נדבר ומה נצטדק.

וחרץ יהודה הדין הראוי לפי השורה הדתיית הנהוגה להם אז, ואמר הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו. כי היה אז שורת הדין כן, עשרה בני אדם בקבוץ, נמצאה הגניבה ביד אחד מהם, יתפשו כולם וימכרו ממכרת עבד (ב"ק צב ב). כי לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב אלא מפני שהוא מינו.

אולם אחר ששמע יהודה את אדני הארץ, איך מתחסד עמם ונוטה משורת הדין, ואומר, האיש אשר נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי לעבד, ואתם עלו לשלום אל אביכם, אז אמר יהודה בלבו ההתחסדות אין לו גבול קצוב, לאמר עד פה תבא. (בראשית מד יח) ויגש אליו יהודה ויאמר בי אדני, **ידבר נא** עבדך דבר גו'. ויהיה פירוש מלת **נא** עתה (כתרגומו כען). כלומר, עד עכשיו הייתי חושב את אדני מתנהג לפי תוקף הדין, על כן לא מצאתי את לבבי נאמן לפניו, לבא באמירה או בדבור או בהצטדקות. אבל כעת, מצאתי בידי אפשרות הדבור וטעימת סברות, בבקשת חסד יותר גדול מאשר שמעתי מאדני. והאמירה היא מאמר **בי אדני**.

והשלים דבריו במאמר (בראשית מד יח) **כי כמוך** כפרעה. כלומר, בקשת ההתחסדות אין לה מקום, זולת מהמושל העליון אשר אין עליו מושל אחר. ובו יומלץ הפה שאסר הפה שהתיר, לא כן מהמשועבד תחתיו. אולם אחר אשר ידעתיך בשם אדני הארץ, כי

כמוך כפרעה, כלומר, יש ויש בכחך וברשותך להתחסד עם עבדיך, כמו שיש ביד פרעה (וזה נודעתי ממאמר ואתם עלו לשלום אל אביכם). על כן מצאתי לבבי לדבר לפניך ספורים אמתיים, מסבבים אותך להתחסד עם אחי בנימין. ותחלתם הוא, אדני שאל גו'. ויהי כי עלינו אל עבדך אבי גו' והורדתם את שיבתי גו', וכל הענין. עד אשר הרגיש יהודה בסדור דבריו, כי מזה יאמר **ועתה** ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדני והנער יעל עם אחיו, ר"ל זהו החסד אשר אני שואל מאתך באמירה, אחר הדבור שדברתי לפניך*.

ה מאמר התורה (בראשית יז א-ו) וירא ד' אל אברם ויאמר אליו גו' התהלך לפני והיה תמים. ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך גו'. ויפל אברם על פניו וידבר אתו אלהים לאמר, אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים. ולא יקרא עוד שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך. והפריתי אותך במאוד מאוד גו'.

צריך ביאור בכלל ופרט, כי לא ידענו, נפילתו על פניו מה היא עושה בזה. גם לא ידענו מה חידש ומה הוסיף הש"י במאמרו אני הנה בריתי אתך גו', הנאמר לו מפיו ית' אחר נפילת אפים, יותר על מה שאמר לו קודם ואתנה בריתי ביני ובינך. גם מאמר והיית לאב המון גוים גו' כי אב המון גוים נתתיך גו', הוא משולל הבנה, כי לענין רבוי זרעו נאמר לו אח"כ והפריתי אותך גו'. גם מאמר (בראשית יז ה) ולא יקרא עוד את שמך אברם, צריך ביאור מה ענינו לכאן.

ורבותינו ז"ל הרגישו לפרש זה, ואמרו, אברם אינו מוליד אברהם מוליד גו'. אולם לפי זה יהיה שם המצטרף הלז, סותר את עצמו, שהרי שם אברהם איננו צודק זולת בשיהיה **אב** המון גוים, להיותו אז אב לבנים. ומציאת הבנים אין לו מקום אצל אברם, זולת בשיקרא אברהם, ואיך יקדים המאוחר, ויהיה הנמשך סבה להקודם. גם זולת זה נחקור בטעם הדבר ובסגולתו, במה שיש בשם אברהם סגולה נאותה [יותר משם אברם. ועל דרך זה נצטרך להתבונן בשם שרה, מאיזה צד וסגולה] יש בשם הלזה ללדת יותר משם שרי].

ומה שנראה לנו בזה הוא, כי חכמי אותו הדור הבינו והחזיקו את העולם היותו חלוק ונפרד. וייחסו את מצרים למזל טלה והבתולה לאדום כו', על דרך המאמר (דברים ד יט) אשר חלק ד' אותם לכל העמים. ויש א"כ לכל מדינה ומדינה מנהיג מיוחד אשר שם בארץ משטרו וממשלתו, והמדינה מושפעת מאותו המזל והשר אשר הושם עליהם אלופים לראש. ולזה כל איש ואיש, בקראו את שם בנו הנולד לו, כיון להמשיך על עצמו הממשלה המזריות אשר יש באותו כוכב המושל באותו אקלים.

וגם תרח בקראו את שם בנו הנולד לו **אברם** כוונתו כי זה הנולד יהיה **אב לארם**. אבל לא מצא תרח את לבבו לקראו בשם **אברהם**, עדי יהיה אב המון גוים רבים ומשפיע לאומים.

כי ידע תרח כי אין מלכות של שר ומזל נוגע בחבירו ובמדינות ממשלתם כמלא נימא, וכמ"ש הנביא (הושע יא ז) ואל על יקראהו יחד לא ירומם (עיי' דרוש מקוה מים ביאורו).
וכן על דרך זה אבי **שרי** קראה בלשון מדבר בעדו יחידיי, לברך אותה בשמה, תהיה מושלת בשררותה במקום מולדתה לבד. כאלו יאמר מולידה, זאת הנולדת תשתרר עלי ועל כל אשר סביבותי במושבותי. והיה בזה לנולדים אפשריית ממשלה (לדעתם) על מה שהמזל עצמו היה מושל ומשתרר, לא זולתו. וא"כ אחר שאלה המזלות אשר אברם ושרי היו מושפעים מהם, מורים כי לא יולידו, כן חוייב להם ולא ישנו את תפקידם.
אולם אחר שהסכים השם יתברך על ידם להרבות זרעם, הוציא אותם למעלה מהכוכבים ממסלותם והקריב אותם אליו, לבלתי יהיו משועבדים תחת מערכתם מן הוא והלאה, אבל יהיו מושפעים מאתו יתברך, אשר הוא **יוצר הכל**. גם אברהם יהיה מושפע כולל (לא מדינה מיוחדת לבד) לא לארם לבד. וזהו פירוש ונברכו בך כל משפחות האדמה (בראשית יב ג). כלומר, יתברכו מאתך כללות המשפחות, לא מדינה מיוחדת לבד. ועל זה מורה שם אברהם במשמעות אב המון גוים. כלומר, אב משפיעיי (לא אב מולידיי) המונים המונים, על דרך שנקרא יוסף **אברך** (בראשית מא מג), במה שהושם אז לאב המשפיע, הוא המשביר בר גו'.
והנה בסור הסבה יסור המסובב, כלומר כיון שכל עצמם של אברהם ושרי אשר לא הולידו, היה מחסרון המשפיעים אליהם, וסיגלו עליהם ענין העקריית בלתי מוליד, לזה אחר שהוציאם הש"י מתחת האצטגנינות ושם שמו **אברהם** ושם אשתו **שרה** להיותם משפיעים כוללים [והוא יקרא אב המון גויים, וגם היא תתואר בשם שרה, כלומר משתוררת כוללת] אז יאמר מאמר והפריתי אותך גו', במליצת פרו ורבו גו', וכאז"ל (ברכות יג א) בתחלת נעשה שרה לאומתה ולבסוף לכל העולם כולו.
ו מעתה שמע נא פירוש המקראות הנזכרים (בראשית יז א) וירא ד' אל אברם ויאמר אליו גו' התהלך לפני והיה תמים (רמז על המילה). ואתנה בריתי ביני ובינך, וארבה אותך גו', כלומר יהיה לך זרע רב.
ויפל אברהם על פניו גו', כלומר נשאר משתאה משתומם על זאת ההבטחה בעיון נפלא ומתמיה, באמרו בלבו, איך אפשר להוליד בנים, אם המזל והמבט אשר בו אמר הורה, אינו מורה על הולדה. (ועל דרך ביאור השלם נאמר להלן (בראשית יז יז) ויפל אברם על פניו גו' ויאמר בלבו, הלבן מאה שנה יולד, ואם שרה הבת תשעים שנה תלד, הרי כי נפילת אפים מורה על ההפלאה והתמיהה).

וידבר אתו אלהים לאמר **אני** הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים (בראשית יז ג־ד). כלומר עד עתה לא דבר אתו אלקים בהמתקת הענין, רק נראה אליו **ויאמר** גו' ואתנה בריתי גו', וארבה אותך גו'. אבל אחר שהתפלא אברהם בזה על האפשריית, אז **דבר** אתו אלקים, להשכילו בינה בצירוף לאמירה, והודיעו חדשות בדיוק מכוון, ויאמר לו אני הנה בריתי אתך. כלומר, לא כימים הראשונים אתה תהיה, אשר ברית המזלות היה אתך, ואז נמלץ דיו לבא מן הדין להיות כנדון, ובטבעיית נאמר (ישעיהו לא ג) וכשל עוזר ונפל עזור. אבל כעת אשר מן הוא והלאה **אני** הנה **בריתי** אתך, ושוב לא תתואר בשם אב חלקיי, כלומר אב לארם בלבד, אבל תהא מתואר מן הוא והלאה **אברהם** כלומר אב **המון** כי אב המון גוים נתתיך. כלומר שדדתי מערכתך מהיותך משפיע חלקיי (והוא על ארם לבד) אל היותך משפיע כולל, ונברכו בך **כל** משפחות האדמה, ואז יומשך מזה מאמר והפריתי אותך גו', על ריבוי בנים היוצאים מחלציך. [א"ה, עיין ספר אפיקי יהודה חלק ב' עמוד תקעה – תקעח (בערבי נחל) ובספר איי הים עמוד ט, ובקונטרס "שער המים" לגהמ"ח והוא הקדמה לספרו "מים טהורים". ההקדמה נדפסה גם בסוף הספר "איי הים" למחבר].

שורש אנך

אני. אנכי.

א [**לפי** שראה מניח הלשון, כי הנפש המדבר צריכה לדבר פעם בעד עצמה, פעם בעד גופה, הניח שתי תיבות מחולפות, תורה כל אחת מהם על מדבר בעד, מיוחד לתיבה זו, והשני על מדבר בעד, מיוחד לה לבדה, באופן שלא יחסר הלשון השתמשיות השנים הנזכר.

ואומר דרך כלל, כי תיבת **אני**, הונחה בעצם וראשונה על מאמר הנפש המדבר בעדה בלחוד, זולת הגוף. ומאמר **אנכי**, הונח על מאמר הנפש המדברת בעד גופה, זולת הנפש, וכמו שנבאר בס"ד.

ב ידענו מדברי ר"ת בספר **הישר** שער התשובה, כי הנפש פועלת ומתפעלת, ואחריו החזיק מוהר"י אלב"ו בי"א מ"ב. וזה לשונו, והחלק השלישי, הנפשות, שהן חלק ממוצע בין שני אלו, כי הן נתלות בגשמים, ממן מה מן התלות, כי הן תקבלנה רושם מן השכלים הנבדלים, ותפעלנה ותעשינה רושם בגשמים, עכ"ל.

יוספים אנחנו לשמוע כלמודים, ולומר, כי לא לבדו מן השכלים הנבדלים תקבלנה הנפשות רושם והתפעלות, משכנה הקרוב אל ביתה במכסת כחותיו ההיולאניים (עיין דרוש נחל מצרים אות ו).

וההבדל שבין ההתפעלות שזכר מוהרי"א ז"ל, למה שכתבנו אנחנו, הוא בקידום ואיחור. והיינו כי למה שכתב הוא ז"ל, תקבלנה הנפשות התפעלות מזולתן. והיינו כי הנפש מחויבת לעשות בכחות גופו מלאכת האלקימיא"ה, להוציא יקר מזולל. אחרי זה תתפעל הנפש מזה, לשתוסיף אומץ, עד שיתעצמו עמה ויתקשרו הכחות אשר המה מטבעם כלים ונפסדים, ויקנו בזה השארות וקיום, כדברי המוסקאט"ו.

ג והנה על אלה הפעולות המתאימות הקבועות בנפש תאמי צביה, הונחה תיבת אני, המורכבת מאותיות שמושיות, ושורש דבר לא נמצא בם. רצוני לומר, הא' בתיבת אני, נגזרת מן אל"ף איתי"ן, המשמשת בעתיד, אפעל, יפעל וכ', רומזת על מה שהנפש מעותדת לפעול בזולתה, כי האל"ף, היא מה שתורה על מדבר בפעלים העתידים. אולם שתי אותיות **נִי**, (אשר הם שארית תיבת אני) נגזרים מכינוי המדבר בעדו בכינויים, כאמרו (שופטים טז כח) זכרני נא וחזקני נא גו'. ואם כן, מלת **אני** בצירוף והרכבה, גודרת גדר הנפש כולה וצורתה, והוא שהיא פועלת ומתפעלת, כי המדבר בעדו בכינוי, הוא המתפעל.

אמנם תיבת **אנכי**, אמר הראב"ע פרשת שמות (שמות ג יא), שהיא מגזרת **אנך**, ולא ביאר בו מה שכיוון. ואני אבא אחריו ומלאתי את דבריו, (גם כי אפשר שלא כיון לזה). ידידי הקורא, הבט נא וראה מה שפירשו במקרא (עמוס ז ז) והנה ד' נצב על חומת אנך ובידו אנך. שהרצון בזה השם הוא, לתאר את אבן המשקולת, המכביד למטה את פתיל הפשתים אשר ביד האדריכל, (לישר על ידו החומה). ולולי זה האבן הברדילייי, לא היה הפתיל מטבעו יורד בתכלית מה שאפשר.

ד אף אנו נאמר, כי הגוף אשר באדם, מגודר היטב בשם הלזה אנך, שהרי הגוף, ג"כ עיקר מציאותו היא לצורך זה, והוא שיכביד את פתיל הנפשותיי משמים וארץ, עדי תתהלך בין שוכני בתי חומר ותתגורר בינותם. ולולי הגוף, היתה הנפש עולה במעלות אל מקום מחצבה, כי מה לה ולנפש בזה, ומי לה בזה כי תחקוק בסלע משכן לה.

ואם כן, מבואר נגלה, כי הנפש המדברת, באמרה **אנכי**, הרצון בזאת התיבה, אנך שלי. (והיו"ד תורה קנין, כמו עבדי, כספי), והוא כאילו אומרת, גופי, כי הגוף הוא האנך של הנפש כו'].

[א"ה, כיון שבכת"י חסר דף, העתקנו ממה שכתב המחבר בספר **אפיקי יהודה** חלק א' עמוד שעז־שעח, שם צוטט מהספר **רדיפי מיא** וע"ש בהמשך ובעמוד תע"א].

שורש אחד

אחד. אַחַד. חד. אח.

א [**למה** שמצאנו כי סגולת אותן אותיות, להורות על האחדות, בהיותן במעמד שלשתן, וכן בהיותם שנים שנים לבד. כמו (יחזקאל לג ל) ודבר **חד** את אחד, הרי כי הד' והחי"ת בלא א', ג"כ משמעו אחד. עוד מצאנו (יחזקאל יח י) ועשה **אח** מאחת מאלה, וכתב הרד"ק [א"ה, בספר השרשים, בשרש אח] שהוא כמו אחד. ויאמר בשני לשונות כמו אני, אנכי עכ"ל. ולדעת רבינו יונה, יהיה פירוש מאמר (תהילים מט ח) **אח** לא פדה יפדה, לא ימצא אדם אחד אשר פדה יפדה. הרי כי גם שתי אותיות, אל"ף חי"ת, ג"כ משמעו אחד.

אף אנו נאמר, כי האל"ף והדלי"ת בלא חי"ת, ג"כ משמעו אחד. אבל לא נמצא זאת המלה, רק בתוספות מ"ם האמנתיו, והיא תיבת מאד. והכוונה בזאת המלה, שזהו הענין הוא אחד, ואין שני לו בבחינתו הטובה או רעה. [כי שורש **מאד** הוא **אד**, כי האותיות של אל"ף חי"ת דלי"ת, יש בכל שְנַיִם מהם, לשון יחיד].

וזאת היא כוונת אונקלוס שהעתיק זאת התיבה בלשון לחדא, כמו לחדא, כמו לאחר. וא"כ באמרו טובה הארץ מאד מאד, (במדבר יד ז) העתיק לחדא לחדא. כלומר, טובת הארץ היא טובה אחדיית, עד שלא יצוייר ענין שני לה.

ב אולם אחר כתבי זאת מצאתי לתוס' מנחות (יח א) על הא שאמר רבי שם מצאתי כו', והיה חביב לו ביותר עד לאחת, כתבו, דרבינו ניסים גריס עד לאחת, פירש עד מאד, כדמתרגם מאד לחדא, ע"כ. ואולי כיון למה שאמרנו [וכן פירש הלוצאטו מאמרם ז"ל חביב לפניו עד לאחת, כמו עד מאוד (ולא כפירוש הערוך)] [א"ה עיין לקמן עמוד פט ביאור המילה "אדון"]. [א"ה כיון שחסר דף בכת"י, העתקנו תחילת הענין מספר **אפיקי יהודה** ח"ב' עמ' תכג־ד, ושם נכתבו הדברים כהעתקה מספרינו רדיפי מיא שורש **אחד**]. [א"ה, יש כאן חסרון הניכר בהתחלת הנושא. קרוב לודאי שהוא דן בהבדל שבין משקל אֶחַד לבין משקל אַחַד. המחבר עוסק בדברי הגמרא (מגילה כח א) "אם נאמר כבש למה נאמר אחד וכו', אמר ליה אחד מיוחד שבעדרו"].

ד וכלשון השואל אם נאמר כבש למה נאמר אֶחָד כו', משמע משם שגם אם היה כתוב אַחַד כולו בפת"ח, היה השואל שואל, והמשיב משיב אחד המיוחד כו'. נראה בכ"ז כי

אין אחד משני המשקלים שזכרנו, מיוחד ומבורר לכוונה מיוחדת יותר מחבירו, אבל משתמשים בערבוביא.

האמנם מצאתי לרבינו הרשב"ם פרשת קרח שכתב וז"ל (במדבר טז טו) לא חמור אחד מהם נשאתי, אפילו חמור אחד מהם לא נשאתי כו', ואם היה נקוד לא חמור **אַחַד** מהם, פתרונו היה חמור של אחד מהם, (כמו אַחַד העם) וכמו את אַחַד מהם עכ"ל. נראה מלשונו ודבריו, כי אם היה כתוב **אַחַד** בפת"ח, לא היה משמעותו שהוא תואר על החמור הקדום, רק על אחד העם.

וכוונתו סתומה, אין חזיונה נפרץ.

והנה למה שידענו להרשב"ם ז"ל כי הוא עמקן גדול בפשטי המקראות וצחות המליצה, בדקתי ובחנתי אם יש הבדל בין שני המשקלים, עדי יתבארו (בין) דברי הרשב"ם.

ויגעתי ומצאתי, כי משקל אַחַד הפתוח, לא יוקדם לפניו איזה דבר המתואר שיתואר באחדות, כמו שהוא במשקל אֶחָד, כמו יום אֶחָד (בראשית א ה) גורל אֶחָד (ויקרא י"ו ח), נד אֶחָד (יהושע ג יג) גוי אֶחָד (שם ג), ורבים כאלה, אשר יוקדם למלת אחד איזה דבר המתואר באחדות, היום ההוא אחד, הגורל הוא אחד, הגוי הוא אחד. אבל במשקל **אַחַד** הפתוח, לא יקדמוהו בשום פעם איזה דבר המתואר בו. אבל המתואר לעולם הוא חסר במאמר, כמו עד אַחַד לא נעדר (שמואל ב יז כב), לא נאמר איש אַחַד. ויאמר אַחַד מעבדיו (מלכים ב ו יב), לא נאמר לאיש אַחַד. ואף [כי] גם במשקל אֶחָד מצאנו ג"כ חסר המתואר, אֶחד באֶחד יגשו (איוב מא ח) ולא נותר מהם אֶחָד (ש"ב יג ל) טהור מטמא לא אֶחָד (איוב יד ד), זהו על המעט. אבל נמצאו למאות ולאלפים יוקדם המתואר [אליו], אבל במשקל אַחַד לא מצאתי גם אחד, יוקדם לו המתואר.

ה ובזה תבין דעת רש"י ז"ל פ' ויחי (בראשית מח כב) פסוק שכם אחד על אחיך, שכם ממש היא תהיה לך חלק אחד יתירה על אחיך (וכן הוא ביונתן, יהבית לך ית קרתא דשכם חולק חד יתיר כו'). ונדחק הרא"ם וכתב על דברי רש"י ז"ל, וז"ל אע"פ שאחד על אחיך, מורה שפירוש שכם, חלק, כמו אחלקה שכם (תהלים ס ח) כתרגומא (באונקלוס), מ"מ המקרא של קברו בשכם הכריע כו'. אין לו הכרע, דאטו ממה שקברוהו בשכם לא נוכל שוב לפרש מלת שכם בכאן מלשון אחלקה שכם.

אולם [לפי] מה שאמרנו כי [לא יתכן] (הוא) דבר זה שיקדים הכתוב את המתואר באחדות אל משקל **אַחַד**. ובנידון שלפנינו, אם נאמר כי פירוש שכם, הרצון בו, חלק, יהיה א"כ מלת שכם מתואר עם האחדות הכתוב אח"ז, והיה א"כ ראוי להנקד, נתתי לך שכם אֶחָד על גו' כמו מליץ אֶחָד (איוב לג כג). ואחר שמסורת בידינו לנקד שכם אַחַד

על גו', ע"כ שנאמר כי חסר המתואר, והוא מלת חלק. וא"כ ע"כ תיבת שכם הקודמו הוא שם עיר שכם, כמשמעו. ומה שכתב רש"י חלק אחד יתיר כו', הוא הדבר הנאמר בחוץ משקל אַחַד הפתוח.

ו ומה נמרצו דברי יושר דברי הרשב"ם ז"ל לפי דברינו, כי במה שנקוד לא חמור אֶחָד גו' בסגול, יורה פירושו שהתיבה הקודמת היא מתוארת במלת אֶחָד, והכוונה אפילו חמור אחד כו'. ואם היה נקוד לא חמור אַחַד, היה פתרונו חמור של אַחַד גו'. כלומר והמתואר באחדות שהוא מלת איש, הוא חסר, וכמו לא הריעותי את אַחַד מהם, שהמתואר חסר, והכונה את איש אחד מהם, כיון שהוא כולו פתח, שוב איננו מתאר התיבה הקודמתו, רק את הנאמר מחוץ. ומזה תשוב ותתבונן כי גם מה שכתב הרשב"ם פרשת ויחי, ואני באותה הארץ נתתי לך חלק אחד יותר על אחיך כו', הוא ג"כ בכח מאמר על אחיך, ולא שפירש שכם אחד, חלק אחד, ודו"ק.

וכאשר חקרתי ודרשתי הסבה בזה, מצאתי את הענין מיוסד על עומק צחות הדבור ונעימות השיחה. והוא, כי המשקל אשר כולו בפת"ח, הוא נאמר על הרוב בסמיכות, אַחַד השיחים (בראשית כא טו), אַחַד ההרים (בראשית כב ב), אַחַד העם (בראשית כו י) אַחַד הריקים (שמואל ב ו כ), אַחַד שבטי ישראל (שמואל ב ז ז), מיכאל אַחַד השרים (דניאל י יג).

אולם פעמים רבות נמצא משתנה זה המשקל גם בלא סמיכות, אל אַחַד מבניו (ויקרא יג ב), הרעותי את אחד מהם (במדבר י"ו טו), את אחד מהנערים (ש"א ט ג) לְאַחַד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים (זכריה יא ז). וכתב הרד"ק בסוף שער השמות כי בזה וכיוצא בזה נגרע הנסמך, ור"ל לאחד המקלות, ע"ש. מעתה נאמר כי כמו שלא יאות לומר תחת שיח אֶחָד השיחים, או על הר אֶחָד ההרים, כי אחר שמלת אחד הוא תואר לתיבת **שיח** או **הר** הקדמו לו (והסבה בזה נכונה למבין). לזה ברצות המסדר גם במקום אשר הנסמך איננו במאמר, רק הוא בכח הניקוד, מחסר הוא ג"כ את המתואר באחדות מלשונו. כי באמרו לאַחַד קראתי נועם גו', הרי הוא כאלו אמר לאחד המקלות גו', ואיך א"כ יאמר למקל אחד המקלות. ועיין בחבורי **עיון תפלה** השלמת הדברים.

שורש בקש

בקשה. שאלה.

א נראה לי כי **שאלה** תדובר על הנאמר בפה השואל, אבל **הבקשה** אינה למה שנאמר בפה לבד, אבל עיקרה על המבוקש בלב, וכמו שיתבאר.

אמר אחשורוש לאסתר (אסתר ז ב־ג) מה שאלתך גו' ומה בקשתך. והשיבה לו פעמים, נפשי **בשאלתי** ועמי **בבקשתי**. והיינו כי לפעמים השואל דבר בפיו, איננו גוף המבוקש לו בלבו. אבל הדבר הנשאל אינו רק דרך הכנה ואמצעיי אל המבוקש לו (על דרך דוגמא תינוק השואל מאמו איזה מטבע לקנות בו תפוחים, אז המטבע הוא לו **שאלה** והתפוחים **בקשה**.)

והנה אחר שידענו כי עיקר המבוקש מאסתר אל המלך היה על עם ד' אלה שישארו בחיים חייתם, ושלא יאבדו בעצת המן הרשע. אולם ידעה אסתר נאמנה, כי אם לא תציע איזה הקדמה והכנה אל מבוקשה, לא ישית המלך לב לשתציל את עמה ואת מולדתה, על כן הקדימה ואמרה (אסתר ח ו) כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי, ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי. כלומר ידעתי כי המלך חפץ בקיומי והווייתי בחיים חיותי, אבל אם אראה ברעה אשר ימצא את עמי, טוב מותי מחיי, ותבחר מחנק נפשי. ומבואר א"כ כי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי. כלומר, אשר אני שואל בפה, הוא שתשאיר נפשי בחיי, ועיקר המבוקש מאתי הוא עמי, כלומר שלא ישיגו האבדון.

ב וע"ד זה יתפרש דברי דע"ה (תהלים כז ד) אחת **שאלתי** מאת ד' אותה **אבקש**, והיינו למה שידע בנפשו כי כל אשר שואל בפה מאת ד' מן השמים בעסקי הגוף וצרכיו, הוא מתחלף אל מה שמבקש בלבו. ואמר על זה במקום אחר (תהלים קל א) ממעמקים קראתיך ד', ר"ל אף שבנגלה ומאמר החיצון, אני קורא ושואל בעסקי העולם וצרכיו, אבל במעמקי וקרב לבי, קורא אני את הש"י (ע"ד שאלת תלמידי ר"א, למדנו אורחות חיים ונזכה בהם לחיי עוה"ב, עיי' בס' **איי הים** ברכות כ"ט). אולם אחת הוא אצלי אשר אני שואל **בפה** גם מבקש **בלב**. והוא שאלתי שבתי בבית ד' כל ימי חיי. הוא ג"כ תכלית זה עצמו, והוא לחזות בנועם ד', וא"כ בזה היא שאלתי גם בקשתי. [ועיין בספר **אפיקי יהודה** חלק ב' עמוד תקס"ח, בערבי נחל].

שורש בוש

בושה. כלמה. חרפה.

א אמר הנביא (ירמיה ו יד־טו) וירפאו את שבר עמי [על נקלה לאמור] שלום ואין שלום. הובישו כי תועבה עשו, גם בוש לא יבושו גם הכלים לא ידעו, עיי' רש"י נדחק. גם יש לדקדק אמרו הובישו בהפעיל, אח"כ בוש לא יבושו מהקל. אח"כ [הַכְלִים] (הֻכְלַם) בלשון (וב)הפעיל.

והנראה לנו בזה להסכים בענין זה לדעת רבינו יונה ז"ל [א"ה, ע' שערי תשובה שער א' עיקר השישי] וכן יראה מדברי התרגום, שהעתיק **כלימה** בלשון כניעה. ואנחנו העמקנו עוד בזה, ואמרנו, כי **הבושה** לפעמים תפול על בושת ההסכמה, כלומר מצד עצמות המעשה אין כאן ענין, רק שהעולם מסכימים ע"ז. [2]

ונבין בזה מאמר הנביא (ירמיה ב כו) כבושת גנב כי ימצא, כן הובישו בית ישראל, המה מלכיהם שריהם וכהניהם ונביאיהם. והנה התרגום ורש"י ז"ל דקדקו במאמר כי ימצא, שהוא שפת יתר, ע"כ אמרו שהרצון, שעד עכשיו היה נאמן, ועכשיו נמצא שהוא גנב.

---

[2] **ערבי נחל**

א **ובזה** יתבארו לנו דבריהם ז"ל (מועד קטן ט ב) ר' שמעון בן חלפתא אפטר מיניה דרב א"ל לבריה, זיל לגביה דליברכך, א"ל יהא רעוא דלא תבייש ולא תתבייש כו'. א"ל, ברכך ברכתא דברכינהו קב"ה לישראל, ותנא בה, דכתיב ואכלתם גו' והללתם [את שם ה'] גו' ולא יבושו עמי גו', וידעתם כי אני ד' גו', ולא יבושו גו' ע"כ. **פירש"י** [ותנא בה], ושנה בה, לא יבושו גו', והיינו לא תבייש ולא תתבייש, ע"כ. כלומר דמשמעות לא יבושו אינו אלא דלא תתבייש. וכ"כ מוהרש"א לדעת רש"י ז"ל, ופירושו זה דחוק. בשגם לא ביאר על מה תפול האזהרה, ולא יבושו עמי גו' שלא יבושו את זולתם. [ועיין **אפיקי יהודה** עמוד תשיד, ובספר **איי הים** לגהמ"ח, מוע"ק ט (בנדפס עה־א)].

ב **והנראה** לומר בזה, כי הענין כולו יועמס במאמר המקונן (איכה ה א־ב) זכור ד' מה היה לנו הביטה וראה את חרפתנו, נחלתינו נהפכה לזרים גו'. והיה ראוי שיאמר זרים הפכו נחלתינו (עיין [ספר **אפיקי יהודה** ח"ב עמוד תשכ"ח) (דרוש מים זכים כ"ו).

אולם המקונן העמיק הרחיב בזה ספירת צערו, ושיתף בה שם שמים, בשנתבונן אמרם ז"ל במדרש [רבה, פתיחתא אות ט] איכה על פסוק (ירמיה נא נא) בושנו כי שמענו חרפה [כסתה כלמה פנינו כי באו זרים] כו' נכנסו לבית ק"ק ומצאו שם שני הכרובים. נטלו אותן והיו מחזירין בחוצות ירושלים כו' ראו מה מצינו להם כו', הא כל אפא שוין ע"כ.

והנה זה צריך ביאור, דמה חרפה וכלימה שמעו ישראל בזה, כיון שלדעת השונאים, העבודה אל המזלות היא יפה ונאותה, לא מאוסה.

אמנם למה שידיעת (הפכיי') [ההפכים] אחת היא, נדעה נרדפה בחינת ההתפארות וההתגדרות המתייחסים אל האומה הישראלית, ממנו נקח לדעת מה הוא בחינת חרפתה וכלמתה.

ג **והנה** זאת מצאנו הכר נא, זאת אומרת (שיר השירים ב ג) כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים בצלו חמדתי וישבתי גו'. כלומר שאול נשאלנו מאת הנביאים (יהושע כד טו) לאמר בחרו לכם היום את מי תעבדון, את אלהים אשר עבדו אבותיכם גו' ואם אלהי האמרי אשר אתם יושבים בארצם גו'. ויען העם ויאמר חלילה לנו מעזוב את ד' גו'. כי ד' אלוהינו הוא המעלה אותנו גו' ואשר עשה לעינינו את האותות הגדולות האלה גו'. ויאמר יהושע גו' עדים אתם בכם, כי אתם בחרתם לכם את ד' לעבוד אותו, ויאמרו עדים, ע"כ.

הוא הדבר אשר ביארו ונתגדרו בבחירתם זו, לאמר, כי אשר ראינו גם ידענו כי דודי בין הבנים הוא כתפוח בעצי היער, לכך בצלו חמדתי וישבתי גו'. ואת זה לעומת זה עשה האלהים אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, לא לזולתנו. נתגדר במלאכתו ואמר (שיר השירים ב ב) כשושנה בין החוחים כן רעייתי בין הבנים. כלומר פי שניים יועמס במאמר המשורר (תהלים קלה ד) כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגולתו. (ולא העמיד מלת הטעם **את**), עדי יתבאר [תאומים] (תואמים) במובנו, כי את יעקב בחר לו יה גו'. עוד, כי יעקב בחר לו את יה גו'.

ומשני הצדדים האלה, מתוארים הנבחרים מזה לזה בשם **נחלה**. זאת אומרת (תהלים טז ו) חבלים נפלו לי לנעימים אף נחלת שפרה עלי גו'. שויתי ד' לנגדי תמיד. ונאמר (דברים י ט) ד' הוא **נחלתו**. ולעומת זה אמר משה (דברים ט כט) והם עמך ונחלתך אשר הוצאת, ומפי הש"י נאמר (ישעיה יט כה) ונחלתי ישראל.

הן כל אלה נאמר בהטיב ישראל את מעשיהם, ושמרו דרך ד' לעשות צדקה ומשפט. ולעומתם ברוך יאמר, בהטיב ד' לטובים. אמנם בעת אשר חטאו ישראל גם עברו [את בריתו] (א"ב) אף ד' חרה בם, (תהלים יד ד) הלא ידעו כל פועלי און אוכלי עמי אכלו לחם, אז עצת עני תבישו כי ד' מחסהו, כלומר [חסר]

וגם מאמר הובישו, נדחק הרד"ק לומר שהפירוש, היה להם להוביש, כי הם לא היה להם בושת, כי אלו היה להם בושת, היו שבים מדרכיהם כו'.

ואני אומר כי שפתי ירמיה הנביא ברור מללו במליצה מדויקת. אמר, כי אלו היו בושים בעצמות המעשה, על דרך שלמד ירמיה את המתוודים שיאמרו נשכבה **בבשתנו** גו' כי לד' אלהינו חטאנו גו' (ירמיה ג כה), מה טוב ומה נעים היה ענין בשתם, עד שמצד זה היה מתכפר להם עונותיהם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל (ברכות יב ב) העושה דבר [עבירה] ומתבייש בו, מוחלין לו כו'. אולם אין בשתם בעצמות המעשה, רק בשתם הוא ע"ד ההסכמה, כמו הגנב, שאיננו בוש בעצמות פעולת הגניבה, רק הוא בוש ממה שנמצא, כלומר ממה שנודע אל הבריות שהוא גנב (ואז שוב לא יחזיקוהו בנאמן), ויעמידוהו על מקומות המיוחדים לבושת, מצד הסכמת אותו העיר.

אמר כן הובישו בית ישראל, המה מלכיהם גו' בלשון הפעיל, כי הבושת מצד עצמות הענין, הוא פועל עומד בעצמו ואיננו יוצא. אבל הבושת מצד ההסכמה, האחד מביש את חבירו כו', אף מובישים את מלכיהם גו' (על דרך בן מביש) לפי שהוא שתורתו הוא ע"ד מנהג המדינה ונימוס ארצו, ויש למלך ושר בושה [מושגת] (משגת) מן העם המשועבדים תחתיו, והם גונבים וגוזלים, ע"ד המאמר והוכיח אברהם את אבימלך גו' אשר גזלו עבדי המלך. וכן המלך, אם המלך והשרים והנביאים המה עושים [תועבה] (תשובה), בושים העם הזה בושה הסכמיית מפני המאמר (משלי כט יב) מושל מקשיב על דבר שקר כל משרתיו רשעים.

וזה שאמר ירמיה, המרפאים את שבר עמינו על נקלה, הובישו כי תועבה עשו. כלומר, בזה הנביאים מביישים את העם, במה שהנביאים עצמם עשו תועבה. אבל הנביאים עצמם, גם בוש לא יבושו גם הַכְלֵם לזולתם, עד שיכלם עושה הרע מצד עצמות מעשה הרע, כי לד' חטאו לא ידעו.

ובסימן ח' (פסוק יב) אמר ירמיה גם בוש לא יבושו והכלם לא ידעו. כלומר, הם אינם בושים, אבל עכ"פ יודעים שיש ענין בושה במציאות מצד הסכמת המדינה. אבל הִכָּלֵם, ר"ל שתהיה במציאות כְּלִמָּה, מזה לא ידעו. כיון שאינן מאמינים, ואומרים אין תורה מן השמים, רחמנא ליצן מהאי דעתא [א"ה עיין ספר איי הים לשבת דף קיט (בנדפס כה־ג)].

ב ובמקהלות דרשנו בשינוי הלשון מה שאמר הנביא (ירמיה ג כה) נשכבה **בבשתנו** ותכסנו **כלמתנו** כי לד' אלהינו חטאנו.

והמשכנו לזה מאמר החכם שלמה עליו השלום בשירתו הקדושה בשם כנסת ישראל (שיר השירים א ה־ו) שחורה אני ונאוה בנות ירושלים גו'. אל תראוני שאני שחרחורת

ששזפתני השמש, בני אמו נחרו בי גו'. הוצרך רש"י ז"ל לפרש אל תראוני, בבזיון כו', והיינו שלא יהיה במאמר אל תראוני שאני שחרחורת, סתירה למאמר הקדום שחורה אני ונאוה גו'.

אולם מה שנראה לנו בזה הוא, שהודיע המשורר אל האומות זולתה [המתוארים בנות ירושלים], כי שחרותה לא נתהוותה לה מחום השמש והשרב שלה, ואז היה השחרות [מוחלט, בלי אפשרות היפוי והתיקון]. (בשמו והיא) [וזה] שאמרה שאני שחורה, ועם כל זה. נאוה בכח הבחירה.

[**ועל** זה מסיימת, אל] תראוני ותסברו שאני שחרחורת משזיפת השמש (והוא המושל הגדול [לממשלת הזמן] בתוצאות מזרות). אודיע (משמעותי) שאיננו כן, אמנם השחרות שלי נתהווה ממה **שבני אמי נחרו** בי [והוא ממשמעות המאמר ותוכו **נחר** (יחזקאל טו ד)]. כלומר, הכחות התאוניות, המתוארים אל האדם בשם בני אמי [משום שמולדתם היא הארץ, אשר נקראת **אם**, ביחס לצאצאיה] כמאמר (איוב א כא) ערום יצאתי מבטן אמי וערום אשוב שמה, הן המה היו בעוכרי וסבת שחרוריתי, כי את שני קצותי אכלה אֵשָׁם. ותוכו נחרו, במה ששמוני נוטרה את הכרמים (אחרים), כרמי שלי לא נטרתי.

ומפאת הנמשל יומלץ בזה כי הרעה הטבעיית הנמשכת מהגלגלין, מתואר בשם שזיפת השמש, שהוא המנהיג למלאכת השמים. ומעידה הכנסת ישראל כי לא השזיפה עשאתה שחרחורת, רק המרותה את פי הש"י שזפתה, במה שהכחות התאוניות הסיתוה. גם [חסר, ועיין ספר **אפיקי יהודה** לגהמ"ח חלק ב' עמ' תרכ"ב תרכ"ג (ערבי נחל י)].

שורש בער

בער. אויל. כסיל. סכל. פתי. הולל.

א ז"ל הרלב"ג (משלי ה) אויל, הוא האיש אשר יכוין בפעולותיו תכלית מה, ולא יבא אל הגעת התכלית ההיא בסבות הראיות כו'. ולזה יהיה כועס תמיד, כאמרו (משלי יט ג) אולת אדם תסלף דרכו ועל ד' יזעף לבו. ופותה [הוא] האיש המתאווה, אשר יפותה לבו לכל ההצלחות המדומות, וישאר תמיד עם הקנאה והמכאוב ההוא. וצרף הפותה לאויל, כי מדרך הפותה שיהיה אויל, כאמרו (משלי יד יח) נחלו פתאים אולת. והסבה בזה כי לחוזק תשוקתו בענינים, ישתדל במהירות להשיגם, ויהיה זה סבה לשלא יתנהג בזה בסבות הראויות, ע"כ.** ובספר** קב, ריש משלי (א ז) פ' אוילים כתב וז"ל כי אויל, תואר למי שסובר הענין בחילוף מה שהוא, ואינו סר ממנו, להיות חכם בעיניו כו', והוא סכלות קניני. והכסיל, תואר למי שיסכל עיקר הדבר, והוא סכלות העדריי, ויש תקוה

לתקן סכלותו. ובא ביאור זה בפסוק ראית איש חכם בעיניו, תקוה לכסיל ממנו (משלי כו יב), ע"כ.

ב **אמנם** לדעתי שם אויל הוא נרדף קרוב לשם רָשָׁע, בער, בסכלות קניני. והיינו כי בער וסכל הוא הטועה בדמיונו בלי טענה תסייעהו, רק מזימות ליבו יחשבו את הנמנע לאפשרי (וכיוצא) מצד חסרון הדעת.

אבל הכסיל, הוא הטועה בדמיונו למה שהוא אמת לאמתו. אבל בא בטענותיו המזוייפות לחזק דעתו. ועל הרוב הם הרשעים הכופרים בעקרי הדת, לפי שרואים אותם מנגדים אל השכל האנושיי. ועל כיוצא בהם אמר שלמה ע"ה, (משלי יז טז) למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין. ובארו ז"ל בש"ס (יומא ע"ב ב) אוי לת"ח שעוסקין בתורה ואין בהם יראת שמים.

ואמרנו (בספר איי הים [יומא שם, בנדפס מה־ד] כי מצד זה תארו לת"ח ואין בו יראת שמים בשם כסיל, כי הוא נבדל משם בער, כי *[3] שם בער הונח על העדר השכל

[3] **ערבי נחל**

א ויתבאר בזה מאמר הנביא (ירמיה י ח) ובאחת יבערו ויכסלו מוסר הבלים עץ הוא. למה שהנחנו בפנים כי בער הוא אשר בסכלות העדרי, והכסיל הוא המתואר בסכלות קניני. וההבדל ביניהם, כי הבער הוא הטועה בדמיונו, בלי טענה תסייע לטעותו או להפכו, רק מזמות לבו יחשבו הנמנע לאפשר, מצד חסרון ידיעתו. אבל הכסיל הוא הטועה בדמיונו כפי האמת לאמתו, אבל הוא עצמו בא בחוזק טענותיו המזויפות, לחזק דעתו כפי רצונם ועיונם, ועל הרוב [הם] הרשעים הכופרים בעקרי האמונה, אחר שהם רואים [אותם] מנגדים לשכלם האנושי.

וע"ז אמר דוד ע"ה (תהלים צב ז) איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת. כלומר, זה אין לו דעת, וזה לא יבינו על בוריו האמתי.

וזהו שהוכיח הנביא אנשי דורו, ואמר, (ירמיה י ח) כי באחת יבערו ויכסלו. כלומר, בפעולה אחת, מתוארים בוערים בעם, גם כסילים. וזאת הפעולה הינו מוסר הבלים א' עץ הוא ב' כלומר מה שהמה אומרים וקושרים ההבלים. ע"ד מאמר הנביא (הושע יב ב) אפרים רועה רוח. כלומר, הוא ריע אל הרוח וההבל, והוא ההתדבקות אל המזלות ולעבדם.

ב והוא אשר העמסנו [בספר אפיקי יהודה חלק א' עמוד רלב] (בדרוש מי ראש) במאמר ישעיה (מה כ) לא ידעו הנושאים את עץ פסלם [ומתפללים אל אל לא יושיע], שר"ל האנשים אינם יודעים ומכירים את הנושאים עץ פסלם. והיינו כי המה מחזיקים את הנושאים [את הפסילים] לשהם פועלים ברצון, וע"כ מתפללים להם. אני אומר (כן) [ש] אינו כן, אמנם אינם רק כלים מוכרחים בפעולותיהם, [ומבואר אם כן לפי זה, כי מתפללים אל אל לא יושיע. כלומר בעל כח הוא, ומצד זה מתואר בשם אל] במה שיש להם [לעליונים] כח מעשים בארציות כו' ע"ש. בזה המה מתוארים בשם כסילים, שהרי יש להם ידע, בדעתם כי יש לעליונים מעשה בארציות. אבל המה מוטעיים, במה שהמה מחזיקים אותם לפועלים ברצון.

עוד נוסף יש להם תואר בוערים בעם, במה שקושרים לזה המעשה עץ הוא, כלומר לבול עץ יסגודו, ואומרים לעץ אבי אתה, כי בזה המה בוערים בהכפריים אוכלי בשר העכבר. והוא המכוון בכפל לשונו, ובאחת **יבערו ויכסלו**, והיינו כי במה שרצונם להוריד השפעה מהעליונים, מתוארים **ככסילים** שיש להם קצת מדע, אבל הם מוטעיים במה שמתפללים אל אל לא יושיע:

אמנם על מי שהוא רוצה להתחכם בלתי שישתף עמו יראת הש"י ותורתו שאל החכם (משלי יז טז) למה זה מחיר ביד כסיל, ולב אין. וביארו חז"ל (יומא עב ב) שר"ל אוי לת"ח שעוסקין [בתורה ואין בהם יראת שמים] כו'. כלומר, זה הכסיל שזכר שלמה, רומז אל המשכיל אבל אין ד' עמו. כלומר שאין יראת שמים על פניו, ואז חכמתו ודעתו תהיה שובבתו. ובזה שוב אינו מתואר בשם משכיל מאוד, והוא שאמר ולב אין, כלומר, השכלה אמתיית אין כאן, ודו"ק [ועיין ספר אפיקי יהודה חלק ב עמוד שצד־ה].

ג אמנם שם פתי, מדברי הרד"ק [א"ה שורש פתה] מבואר כי ענין הפתיות ירמוז על הטיית הלב לזולת [שלא] על

ושלילותו, מלשון ובערת הרע מקרבך (דברים יג ו). כלומר זה האדם הוא משולל ונעדר ממדע. או הוא מלשון ושלח את בעירה, (שמות כב ד), כי המשולל מדעת הוא בהמה (בצורת אדם), וקרוב לו שם סכל.

אבל שם כסיל הונח על האדם הנושא סכלות קניניי, לא העדריי, והוא התועה מדרך האמת ע"י טענות נראות שכליות, ובאמתותן הם מזוייפות. וע"ז אמר הנביא (ישעיה מז י) חכמתך ודעתך היא שובבתך. רמז על החוקרים המתפלספים הכופרים בעקרי הדת, למה שהם מתנגדים אל השכל האנושיי כו' ע"ש.

אמנם מי שהוא משכיל בתכלית ההשכלה, תהיה יראת ד' על פניו, על דרך הנאמר במרע"ה (שמות ג ו) כי ירא מהביט אל האלקים, ר"ל שירא היה להביט ולהשקיף על האלקיות ע"י שכלו (עיי' מורה חלק א' פרק ה וא') והוא המתואר בפי המקראות משכיל מאוד, שנאמר (שמואל א יח יד) ויהי דויד לכל דרכיו משכיל וד' עמו. ר"ל לא [על] משענת שכלו לבד שען, אבל צירף עם ההשכלה [את] האמונה האלקית (לכל) אשר צוהו הש"י בתורתו. ועל זה אמר הכתוב (שמואל א יח טו) וירא שאול אשר הוא משכיל מאוד, [לכך] ויגר מפניו, כלומר שהרי היה משכיל וד' עמו. [כי במקום שה' שוכן, נאמר מה נורא המקום הזה].

ד הולל כתב הרד"ק [א"ה ע' רדק שורש הלל, ושורש שלל] על המתוארים כן ומשתמשים בפעולה וגו', כי כולם ענין שִׁגָּעון, מוליך כהנים שולָל (איוב יב יט) וכפרש"י וסר מרע משתולל (ישעיה נט טו) מוחזק שוטה כו'. וכן אשתוללו אבירי לב (תהלים עו ו) כלומר, בעלי לב והשכלה נעשו שוטים. והענין לא זז מפשוטו, מלשון שלל (ישעיה י). כי כמו שהנגזל, נעדר הוא מדבר שהיה לו, כן זה האיש, נשלל ממנו הדעת.

שורש גדול

גדול. רם.

דרך האמת והשכל, ולפיכך נקרא השוטה פתי, לפי שהוא נוטה לכל דבר. [כמו שנאמר (משלי יד טו) פתי יאמין לכל דבר].

ונראה לי כי לכך הוא נרדף לשם שוטה, שהוא מענין שְׁטָה מעליו (משלי ד טו) אל יָשֻׁט אל דרכיה לבך (משלי ז כה) שהוא ג"כ נטיה אל דבר אינו ראוי [א"ה עיין מה שכתב המחבר בספרו אייי הים בריש מסכת סוטה, (בנדפס פד ג)].

והנה לפי ההנחה הלא קשה הדבר לומר כלפי מעלה, פתיתני ד' ואפת (ירמיה כ ז), אני ד' פתיתי (יחזקאל יד ט). **על** כן נראה לבאר כי ענין הפתוי, הוא הסר מדעתו הקדומה, בין לטוב בין למוטב. אולם מה שתאר את האדם הבלתי מעולה פתי, הוא כאלו יאמר שזה אין דעתו קיימת ועומדת על מצב אחד, אבל נשתנה לפי שיפול דברים הנשמעים מזולתו. אבל ענין הסְּתָה הוא על דרך הנ"ל, שהמסית מטה את לב הניית לזולת על דרך האמת. ועל דרך הזרות נאמר בזה, ויסיתם אלהים ממנו (דברי הימים ב יח לא).

א תואר גדול, הוא על רב הכמות ברום ובתחת. דרך משל כמו שתאמר אילן גדול, מורה זה השם כי [4]* כולם ישיגו את האילן הזה, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו. אמנם מלת

[4]**ערבי נחל**

א ובדרוש [בספר אפיקי יהודה עמוד תקמ"ז] ביארנו בזה דברי חז"ל (בילקוט יתרו רסט) מאמר יתרו (שמות יח יא) עתה ידעתי כי גדול ד' גו'. מהו גדול, שעד הנה אפי' עבד אינו יכול לברוח ממצרים, ועכשיו יצאו משם שישים רבוא טף ונשים, זהו כי גדול ד' ע"ש (לשונו).

לדעתי נמשכו למה שאמר דוד ע"ה (תהילים קיג ד-ו) רם על כל גוים ד' על השמים כבודו. מי כד' אלהינו המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ, ע"כ.

והנה יש להרגיש, כי פתח בבחינת קנין הרוממות, לייחסו אל הש"י, [וסיים] במאמר המשפילי לראות בשמים גו' [וזהו מערכה נגד הדרוש. וגם מאמרו המשפילי לראות בשמים וגו',] צריך תקון (עיי' ראב"ע).

והנראה לומר כי רמז בזה לדברי עצמו, שאמר (תהלים צט ב) ד' בציון גדול, ורם הוא על כל העמים. מבואר מזה, כי הבדל הבדילנו המשורר מכל העמים אשר על פני האדמה, גם בהתייחסות תארו, גם בהתייחסות שמותיו של הקב"ה [לערך ברואיו]. והוא, כי בציון, כלומר בשכון ישראל בארץ ההיא, ונתקיים מאמרו ית' ושכנתי בתוכם, גם מאמר ונועדתי שמה בתוך בני ישראל, אז יזמרו לשמו [ויתארוהו] גדול. כלומר, מושג הוא ית' אל עם ד' אלה, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו. אבל על כל העמים איננו מתואר גדול, רק **רם**. כלומר, לא יוכלו להשיגו כי הוא נעלם ומרומם מהם.

וכמה דאת אמרת (תהילים מז ט) מלך אלהים על גוים, אלהים ישב על כסא קדשו. כלומר, מה נכבד מלך ישראל במלכו עליהם כי אז יאמר מה אדיר שמך בכל הארץ, ובזה תארו ית' גדול. אבל במלכותו ית', אז ישב על כסא קדשו, ותוארו לפי ערך השגתם אותו **רם**.

וזהו שאמר (תהלים קיג ד) רם על כל גוים ד'. כלומר, על כל העמים זולתם תארו **רם**, שהרי על השמים כבודו ולא יבא בעיר אחרת זולת ציון. אולם, מי כד' אלהינו גו' [כלומר, בעת התייחסו אלקי ישראל, איננו רם, אבל מלוא כל העולם כבודו] כי בערכנו הוא הוא המגביהי גו' גם המשפילי לראות, והוא בשמים ובארץ, ולזה תואר דמו בישראל **גדול**.

והנה יתרו בגיותו ונכריותו, אף שהיה מהאמינים מציאותו ית', עם כל זה לא ידע לתאר אותו רק בשם רם, לא גדול. אבל עכשיו, מכירו אני ביותר, כי תארו גדול. וביארו רז"ל כי רמז למה שיצאו ששים רבוא [בני אדם ממצרים, אשר עד הנה אפילו עבד לא היה יכול לברוח] ואין זה רק למה שהקב"ה עבר בארץ מצרים בכבודו ובעצמו וע"ז מורה תואר **גדול**.

ב ובמקדש שוחר טוב (תהלים צט ב) אמר רבי חנינא ד' בציון גדול כשיחזיר שכינתו לציון, אותו שעה גדול הוא. אמר רבי יודן, וקרא מסייע ליה לרבי חנניא, כי נחם ד' ציון. [צ"ל כי בנה ד' ציון]. (תהלים קב יז) אותו שעה נראה בכבודו.

באורו, כי מפשטיה דקרא משמע כי גם כעת, אשר השכינה בשמי מרום, יתואר ד' בציון גדול. ורבי חנינא לא פירש כן, רק כשיחזיר שכינתו בציון אז יתואר גדול. ואמר רבי יודן על זה כי קרא יסייעו, ממה שנאמר כי **בנה** ד' בציון, אז נראה **בכבודו** (ולא כאשר ציון היא חרבה). והיינו בחינת גדול, ע"ד עתה ידעתי כי גדול ד', ממה שהקב"ה **בכבודו** ובעצמו גאל את ישראל ממצרים, לא ע"י מלאך כו'. ונמשך בזה כי יודו שמך גדול ונורא גם קדוש הוא.

וזהו שבא ישעיה הנביא בשם ד' בקובלנותו, ואמר (ישעיה א ב) בנים גדלתי ורוממתי והם פשעו בי. כלומר תארו ית' בשם **גדול** ליהנות מגדולי קרקע, גם בשם **רם** ליהנות מלחם שמים, כמו מן ובאר, וא"כ למה פשעו בי, וע"ז נאמר עם **גדול ורם** גו'.

ג ובזה נתבונן במדרש (ילקוט שמעוני תהלים תתס"ב ובמדרש שוחר טוב) ע"פ (תהלים קד א) ד' אלהי גדלת מאוד וגו', קודם שבראת עולמך גדול היית בעולם, ומשבראת עולמך נתגדלת מאוד. קודם שהוצאת את ישראל ממצרים גדול היית, ומשהוצאת כו' נתגדלת מאוד. קודם שקלסוך הנבראים גדול היית, ומשקלסוך נתגדלת מאוד. **נראה** לי ביאורו, שרמז בזה להשגחה כוללת, ועוד השגחה פרטיית באומה. ועוד השגחה פרטיית אישיית כמו הנבואה, וק"ל.

ובבאור אמר המשורר (תהלים פו ט-יז) כל גוים אשר עשית גו' ויכבדו לשמך, כי **גדול** אתה ועושה נפלאות [אתה אלהים לבדך].

יראה, יתרו אמר (שמות יח יא) עתה ידעתי כי גדול ד' מכל האלהים. נשמע מדבריו כי האלהים המה גדולים עכ"פ, אבל הש"י גדול מהם. אבל לעתיד, יודו וישתחוו ויכבדו לשמך, לאמר, כי גדול אתה **לבדך**, וזולתך לא יתואר בשם

רם רומז על איזה נשוא, אשר הוא נעלה ונשא במקום המיוחד לו, ע"כ לא ישיגו לו כל החפץ להשיגו, כי אם הגבה קומה, אשר ידיו רב לו להשיגו. [א"ה ועיין מה שהוסיף המחבר בספר איי הים (פסחים קיח) בנדפס מ־א וזה לשונו שם: תואר גדול נאמר על גדול בכמות, מלמעלה למטה, אבל בחינת רם לא נאמר על ההתפשטות למטה, אלא להיפך, על הסתלקותו מלמטה].

אמר המשורר תהלותיו (תהלים קיא א־ב) אודה ד' בכל לבב בסוד ישרים ועדה. גדולים מעשי ד' דרושים לכל חפציהם אמרנו [בספרנו אפיקי יהודה חלק ב' עמוד תקמ"ו־ח] (בדרוש מי שיחור) כי אלה המאמרים הם דרך הקדמה למה שלבו חפץ, לרמז תואמים [שניים] או שלישיים במאמרו. ולמה שידע כי יש מהשומעים אשר הם משכילים וישרים בלבותם. ויש אשר יהיה החשך והענן והערפל מחשיך אור שכלם, והם ההמוניים, (תארם עדה בכלל).

וא"כ איפה ישאל השואל, מה בפיו של המשורר, [עדי] יעשה קודש הלולים. אם ידבר דברים העומדים ברומו של עולם, מובנים אל חכמי תעודה, מה יעשה אותו הבן ההמוניי, אין לב, ואין קומתו דמתה לבני עליה, להבין ולדעת דעת קדושים ודעת עליון. ואם ידבר דברים מאמרים פשוטים, לא נכחד גם מהאנשים הגסים, (ואז המשורר יבא עליהם בעב הענן, בעבור ישמע העם ההמוניי), אז יאמרו האנשים הנכבדים הבאים לשמוע חכמתו, את מי אין כמו אלה, זיל קרי בי רב הוא.

לזה כרוז קרא המשורר בחיל, אתם השומעים חברים המקשיבים לקולי, אתם נצבים היום כולכם לפני ד', להללו ולשבחו, ע"כ אתם הללויה, כי אני אודה במאמרים אלה בכל לבב. ירצה, בכל מיני השכלה, הקטנים עם הגדולים. למה שמצבי [ומעמדי] כעת הוא בסוד ישרים, כלומר, יש ויש אתנו עומדים היום קבוץ ישרים, והם המשכילים, גם קבוץ עדה. **ולהמתיק** אלה הדברים אמר, גדולים מעשי ד'. כלומר, מעשי השם ית' אינם מתוארים בשם רמים, אשר יאמר כי הבלתי רם ונשא לא ישיגם. וכן אינם מתוארים **שפלים** לבד, אשר יאמר כי האדם הנעלה ובן עליה, אין כבודו להשתפל ולהטות אזנו אל המובן מהם. אבל מתוארים **גדולים**, וזהו תואר נאות אל רב הכמות והאיכות. וא"כ אחר שמעשי ד' הם גדולים, לכך הם נדרשים ומובנים לכל חפציהם. כלומר, איש איש (מהישרים ועדה שזכר קודם) למה שחפצו משיג ומגיע, נדרשים מעשי הש"י, וכמא דאת אמרת (תהלים יט ח) עדות ד' נאמנה מחכימת פתי (עיין דרוש נחל קדומים ביאור זה).

גדול (אבל הוא רם או שפל). **ועוד** יוודעו כי עושה נפלאות אתה אלהים **לבדך**. כלומר, ענין **הישע** (לביאורנו שם, שורש ישע, שים עיניך בו), איננו בגדרם. כי **העזרה** ידובר בה שתוף עושה שמים וארץ. אבל העשיה בנפלאות, אתה אלהים לבדך, בלי שתוף.

ב ובמדרש שוחר טוב (תהלים קיא ב) אמר, גדולים מעשי ד'. הוא גדול ד' [שנאמר גדול ה'], ומהללים גדולים. וכן הוא אומר, (תהלים קכו ב) אז יאמרו בגוים הגדיל ד' לעשות עם אלה, ע"כ והדברים צריכים ביאור.

והנראה לי שהדרש פירש מאמר הגדיל ד' לעשות **עם אלה**, שהכוונה, פעולת זאת ההגדלה אשר עשה הש"י, כלומר מה שהשכין שכינתו בארץ, נשלמה ונעשית ע"י אלה שמות בני ישראל. כי זולתם לא היה מתואר תואר גדול. כאלו תאמר, זה הפועל עשה מה שפעל, עם הכלי המיוחדת אל הפעולה הלזו. ומצד זה מתוארים בני ישראל בשם ריעים ומשותפים למעשה הבריאה בעשותם רצון קונם, למה שמעשה השגחתו בארץ תושלם על ידו ית' ועל ידיהם [כמו שאין אומן בלא כלים]. וא"כ כמו שנתייחס הש"י בתואר [גדול], כך מהלליו (המצווים מפי המשורר בציווי הללויה) גדולים, [שהרי] על ידיהם נשלמה פעולת ההגדלה.

ג עוד אמר דוד ע"ה מאמר אחר כיוצא בו, יורה על ההבדל הנזכר (תהלים לד ד) גדלו לד' אתי ונרוממה שמו יחדו. והיינו כי מלת אתי אינו רק צרוף השכנותיי (עיי' שורש עם), ומאמר יחדו, הוא צרוף הכחניי בשלמות. והיינו כי ההגדלה תשתנה לערך המקבל אשר הגדיל הש"י לעשות עמו. וא"כ תתחלף ההגדלה כהתחלפות קבלת הטוב מאתו ית', על דרך המאמר אתה החלות להראות את עבדך את גדלך גו'. אבל הרוממות וההודיה, הוא בערך המתרומם ית"ש. (גם ידענו כי התחלפות והחלוקה הוא בערך הגוף, לא כן הנבדל מגוף. ע"כ מאמר וקרא זה אל זה ואמר קדוש כו' נאמר במלאכים, עיי' לעיל שורש אמר.) לזה אמר גדלו לד' אתי כלומר אתי עמי במחיצתי, אבל לא בבחינה מתאחדת, אבל נרוממה שמו יחדו, כי זהו בבחינתו ית'.

ד ויתבארו לנו בזה אמרם ז"ל במדרש (תהלים צב ט) ואתה מרום לעולם ד', רוממות אתה נוהג בעולמך (ילקוט שמעוני תהלים תתמג) עיין י"מ נדחק. ולי נראה כי הוקשה לחז"ל, כי למה שאנחנו מהכת המאמינים כי הש"י משגיח על השפלים כמו על העליונים, כמה דאת אמרת המגביהי לשבת המשפילי לראות גו', א"כ למה תארו **במרום**, שהרי רם ושפל יראה. ע"כ אמר רוממות אתה נוהג בעולמך, כלומר על דרך מאמר (ישעיה ו ג) קדוש קדוש קדוש גו' מלא כל הארץ כבודו. עיי' ראב"ע כי ביאורו, אף שאתה קדוש, עכ"ז מלוא כל הארץ גו'. אף כאן שאתה בעולמך מלא, עכ"ז אתה נוהג רוממות, כלומר ענין קדושה והסתלקות מהם ובחינותיהם, במה שעולמך נפסקים, ואתה נותן מתנתך נצחיי שלא יהא נפסק.

ה ובזה יובן דבריהם ז"ל (בראשית רבה פז ה) על מאמר איננו גדול בבית הזה ממני [מתירא אני מה']. אמרה [לו] אשת פוטיפר, איננו, ויוסף השיב, גדול ד' [ומהולל מאוד] ע"כ.

הוקשה לו לבעל הדרש, היה לו לומר, אין גדול בבית הזה ממני, כמו אין רואה ואין יודע. (כיון שהשלילה היא מוחלטת בגוף המציאות, לא על בחינות הנשיאות על גוף המדובר בו. וא"כ) כיון שהחליט שאין כאן איזה נמצא, יהיה גדול בבית, על מי נופל הנסתר במלת איננו. ע"כ פירשו הכנוי רומז על הנסתר ונעלם באמתיות, ועכ"ז הוא נמצא, והוא הש"י. (ועל דרך זה דרשו רז"ל מאמר ותראהו את הילד, ראתה שכינה עמו) וכאלו אמרה, [הנברא] (הנקרא) אשר אתה מתיירא ממנו, איננו כאן.

וע"ז משיב יוסף כדבר אחת הנבלות תדברי, אבל **גדול** בבית הזה ממני, וכמה דאת אמרת (תהלים קיג ד) רם על כל גוים ד' (עיין ע"נ א') ר"ל בערכם מתואר הש"י בשם רם ועל השמים כבודו, והוא מרוחק ההשגחה מהם. אבל מי כד' אלהינו. כלומר, במה שנתייחס אלהי ישראל, איננו מתואר רם, שהרי הוא מגביהי לשבת גם משפילי לראות, מגביהי בשמים ומשפילי בארץ. כמה דאת אמרת גדול אדונינו וגו'. וזהו שדייק יתרו ואמר (שמות יח יא) עתה ידעתי כי גדול ד' גו'.

וזהו שרמזו רבותינו בשם יוסף במאמר, (בראשית לט ט) איננו גדול בבית הזה ממני. כלומר, אמת מצד אנשי הבית זולתי, איננו גדול בבית הזה, אבל הוא רם בבית הזה. אבל ממני, כלומר מצדי, במה שנקרא אלהי יעקב, גדול הוא בבית הזה, ע"ד באורינו מאמר (יחזקאל לח כג) והתגדלתי והתקדשתי גו'.

ועל דרך ההשאלה נאמר, (דברים יב ב) על ההרים הרמים, היינו בערך שאר הרמים שיש ביניהם, ועיין ידיעות שלמה י"ח.

ו אמנם ההבדל שבין רם לנשא. דרך אחרת להם, והוא מה שאמרו [בבראשית] (בשמות) רבה (סח ד) [הקב"ה יושב] ועושה סולמות ומשפיל לזה ומרים כו', ומוריד לזה ומעלה כו' ע"כ. לישנא דקרא דחנה נקטו (שמואל א ב ו) מוריד שאול ויעל גו', משפיל אף מרומם. **וההבדל** בינהם, נראה לי, כי רם ושפל, הוא ערך המקומות, [אבל] עולה ויורד [נאמר] בערך הנשוא עליהם. כי לא יאמר על העמק שהוא ירוד, אבל נאמר שהוא שפל. וכן על השמים לא נאמר שהם עולים, אבל הנשוא עליהם [ידובר] (וזוכר) שניהם רק בבחינות מחלקות. כי באמרנו ראובן עולה, ר"ל מלמטה למעלה, וכאשר נאמר עליו שהוא רם, ר"ל הניחוהו על מקום, וכן נאמר שהוא יורד בערך עצמו לבד. אולם כאשר נאמר שהוא שפל, רוצה לומר הונח בשפלה.

מזה יצא עוד הבדל אחר, כי העליה וירידה, לפעמים הם רק [מנועי] (מניעי) ההיפך, כי המעלה המונח בבור הוא איננו רם, אבל הוא עולה מוריד, וכן מוריד שאול ויעל, הוא עד"ז, לפי הפשט. וכן הירוד, עדיין איננו שפל, שהרי נאמר למשה לך רד, ומבוארים לפ"ז גם דברי המדרש ודו"ק.

שורש גוע

גויעה. מיתה. שכיבה. אסיפה.

א כבר דברו בזה הקדמונים. עיי' ראב"ע ורמב"ן ומוהרי"א סוף פרשת ויחי. ואף אני אענה חלקי כיד ד' הטובה עלי. ונאמר, ידענו כי הסוג הכולל יתחלק לסוגים פרטיים מיוחדים, הכלולים בסוג העליון. וזה הסוג הפרטי יתחלק עוד לסוגים קטנים ממנו ופרטיים יותר. וכל אחד מהסוג השלישיים יתחלק למינים, וכל מין ומין לאישים נפרדים וגופים מחולקים, מפורדים לאחד אחד.

באור זה, **הצומח**, זה השם הוא סוג עליון, כולל כל הצמחים, אם בהמה אם אישים מדברים, וכל ירק עשב וכל עץ השדה. שהרי בכולם יש ויש כח הצמיחה וההתפשטות במרחקים ששה, בעודו באטו וטל ילדותו.

אמנם כאשר תאמר החי, זהו סוג כולל (אבל לא עליון), שהרי הוא כולל במשמעותו כל הבעלי חיים, שם רמש חיות קטנות עם גדולות, ויבא גם האדם בתוכו. והכלל, כל אשר נשמת רוח חיים באפיו, נכנס תחת הסוג הלז.

אולם שם אדם, אינו מתואר בשם סוג, רק בשם מין. והיינו לפי שמין האנושיי הוא מיוחד בעניני נפשו ושכלו, ואין בו רבוי מינים, רק רבוי אישים, וזה מבואר.

מעתה נאמר, כמו שהונח שם מיוחד אל הסוג הכולל וגדר העליון אל מציאותו, וכן הונח שם כולל על העדרו והפסדו. וכן על דרך זה הונח שם אחר, (גדר) על העדר השני, מיוחד בעניינו בסוג והבדל מן השם הראשון. ועל דרך זה הונח עוד שם אחר, על העדר המין המיוחד, כמו שהונח שם מיוחד על מציאותו והווייתו.

והנה שם מיתה, עיקר משמעותו, בטול כח המחזיק את הנרמז, והנהו שם כולל על העדר הנמצאים כולם. לכן נמצא במקראות, משתמשים בזה הלשון, בהעדר כל אחד מחלקי הסוג הכולל, והם הצומח והחי והמדבר. שהרי נאמר (בראשית מז יט) למה נמות לעיניך גם אנחנו גם אדמתנו גו', ותן זרע ונחיה ולא נמות. כלומר, האדמה תשאה שממה, במה שיתבטל מאתה הכח המחזיק אותה, והוא להצמיח תבואה היוצא [השדה] שנה שנה.**ובצומח** נאמר (איוב יד ח) ובעפר ימות גזעו, כלומר, הגזע יאבד כח הצמיחה

בשל עצמו. ובחי ומדבר אין אנו צריכים ראיות אם נאמר בהם לשון מיתה, כי המקראות בזה רבים וכן שלמים. **אולם** לשון גויעה, לא נאמר ולא נמצא איזה מקראות שישתמשו בו על העדר הכח הצומח (בין בדומם בין הצומח), אבל נאמר על כל אשר נשמת רוח חיים באפיו, כד"א (בראשית ז כא) ויגוע כל בשר בעוף ובבהמה ובחיה ובכל השרץ גו', וכל האדם. מבואר מזה, כי לשון גויעה, הונח על העדר כח החיות, אשר ישנו בסוג בעלי החיים יתר על הצומח. **אמנם** שם שכיבה, מבואר מאוד כי לא הונח רק על הפסד המין האנושיי, לא נמצאהו במקראות ישתמשו בו על העדר בעלי חיים זולת האדם. ודעת לנבון נקל בזה, והוא, שהרי הקומה זקופה אשר באדם, מבדלת אותו ביתרונו משאר בעלי החיים ההולכים על ארבע, ובלכתם המה מושכבים ומושטחים על פני תבל ארצה. (כי רוח בני האדם העולה היא למעלה, נמשכת אל שרשה ממקום שבאה, ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ, אשר משם נחצבה.)

ולזה כאשר ירצה המדבר לספר הפסד האדם, ובטול כחותיו המיוחדים לו, יגדירהו בשם שכיבה, כלומר כבר בטל את כל היקום המעמיד אותו על במותיו האנושיות, וישכב על הארץ וירדם תרדמת עולם. אבל העדר שאר בעלי החיים כולם, אינו מוגדר בשם שכיבה, שהרי גם בעודם בחיים חיותם בקומתם וצביונם, ג"כ הם שוכבים הוזים הולכים על ידיהם ועל רגליהם, ואם נזכיר בהם את ההעדר בלשון שכיבה, לא יהיה ניכר א"כ הפסדם בלשון. ע"כ גדרוהו בהם בלשון גויעה (והיה די באלה השלשה שמות הנזכרים).

ב אולם עוד שאר קטן להבדיל בגדר ההעדר, בין האדם הנוהג בחיים חיותו בעסקי שמים, השכל וידוע אותו, ית' ובין המתנהג בעסקי העולם האבד. והוא כי הנוהג בחכמה וביראה, אין הכליון מושל בו בנפשו המשכלת, אבל עולה היא למעלה לצרור בצרור החיים, אל המקום אשר היתה שם בתחלה בין בית אל והשוכנים שמה. (לא כן האדם הארציי, אשר הלצנו עליו (דרוש מי אפסים יא) מאמר (תהלים קמו ד) תצא רוחו ישוב לאדמתו, שרוצה לומר, רוחו ישוב לאדמתו גו') לזה העדרו איננו אמתיי (רק בהעברה נאמר), אבל הוא התפרד חלקיו זה מזה, (כאשר תראה בשלהבת הדבוק בפחם הנר השט במים, ותחתיו נעוץ כובד אבן ומטיל ברזל, כי השלהבת מושכת עצמה ואחר עמה, למעלה אשר אהלה בתחלה, והברזל למטה, וע"כ מעמיד בקומה זקופה) וכל אחד מהם אל מקומו שואף ובא. ויוגדר בזה בלשון אסיפה כי זה הלשון יאמר על המטולטל ואיננו שוקט במכונו ובמקומו הקבוע לו. ובבואו אל נוה שאנן ומשכנות מבטחים נאמר (שמואל ב יא כז) ויאספה אל ביתו (דברים כב ב) שור אחיך או את שיו נדחים ואספתו אל תוך ביתך גו'. **ואחר** שידענו כי נפש הצדיק בעוה"ז, ענינה כאורח נטה ללון בארץ

נכריה, נאמר בשובה אל מקומה (בראשית מט לג) ויגוע ויאסף אל עמיו, (ישעיה נח ח), וכבוד ד' יאספך. **ובזה** יובן דעת חז"ל באמרם כי [בלשון] גויעה לחוד לא נרמז מיתת הצדיק, כי אולי שב על הכח החיוני לבד, וזה יתכן אף בבהמה (או באדם הדומה לזה). וכן [לשון] אסיפה, לא נרמז בו השארת הנפש דווקא, דאולי שב על כלי הגוף. אמנם כאשר [חוברו] לו יחדו, ר"ל גויעה ואסיפה, וידענו שלשון גויעה רומז על בטול [כח] החיוני של האדם, והוא נפשו, לא אל הגוף. וידענו ג"כ שנפש האדם לא תשיג הכליון. (אף) [א"ה נראה דצ"ל אך] אם היא נפש רשע אותה רע, נאמר עליו הכרת תכרת, כלומר נפסדת ממקורה ומזיו כבודה. א"כ לא יתכן לומר שלשון אסיפה נאמר אצל זה, ר"ל הכליון. וע"כ הרצון בלשון אסיפה זה, הביאה אל הקבוע, וזה נפש הצדיק הגמור.

ומצד זה לא נאמר גויעה במרע"ה, והיינו אחר שהעיד עליו הכתוב לא כהתה עינו גו', מבואר שחייו לא היו ע"ד החיים זולתו מהשפלים, בעליה וירידה, אבל חייו נהגו על מנהג אדה"ר קודם חטאו, שהיה מוכן בבריאות עד יומו יבא ונספה (עיין דרוש עמק הבכא) אבל חייו [הנבדלים] ההבדל היה מעת היותו עם ד' בהר ארבעים יום, לחם לא אכל גו'. ומן הוא והלאה חי עם השכלים הנבדלים בהלבשת לבישת הגוף. וא"כ לא היה בעת מיתה בטול כח החיוני, עד שיפול עליו שם גויעה) והבן.

אולם נמצא במקראות נשתמשו בשורש זה ג"כ על הכליון הגמור (ירמיה ח יג) אסוף אסיפם, (צפניה א ב) אסוף אסף כל גו' אסף עוף השמים, והיינו שיאספו [אל] (על) האדמה אשר לוקחו משם, והיו כלא היו. אבל זה נמצא במקראות על המעט. ויש אשר הכניסו זה השורש בגזירת נחי עי"ן, לא בנחי פ"א. עיין קונקורדאנש שרש סוף הביא כולם בלשון כליון. (א"ה ועיין ספר אפיקי יהודה ח"ב עמ' תקטז־תקיז).

שורש גלל

בגלל. בעבור. למען.

א ידענו כי שתים הנה הסבות המביאות את הפועל אל שיפעל [את הפעולה] (ההפעלה). האחת, אקראה סבה פועליית, והשנית, סבה תכליתיית (עיי' מורה נבוכים חלק א פרק ס"ט) דרך משל, הזריעה, סבה אל הצמיחה באלו הזרעונים, וזו סבה מעשיית, במעט הזריעה תפעל הצמיחה. ואכילת זה הצומח היוצא השדה, הוא הסבה התכליתיית. ר"ל כי תכלית כל המעשים הנמשכים בעבודת [האדמה] הוא לתת לחם לאוכל. **וכן** רוב הפעולות שבעולם, [עם] (אם) היותם מרובים, לפעמים גדר אחד יקיפם. דוגמא לזה, בבואנו אל האומן עושה חלק מראה השעות, ואנחנו רואים אותו היותו עושה האופן,

ונשאלהו מה אתה עושה ישיבנו מראה השעות. וגם למחר, בעשותו קול הרעם לגלגל, נשאלהו מה אתה עושה היום, ישיבנו מראה השעות. ועל דרך זה ישיבנו, עד תום מלאכתו אשר הוא עושה על האבנים. הנך רואה פעולות חלוקות, מגודרות בשם אחד.
ועל דרך זה בענין אשר אנחנו בגדר הזריעה והצמיחה. בעברך אצל איש עובד אדמה, נשאלו מה אתה עושה. יענה לחם לאוכל (והוא כעת חורש). וגם למחר, אם יזרע, מה אתה עושה, [ישיב] לחם לאוכל. כן יענה תמיד עד בוא הלחם לאוכל. מבואר מזה כי הסבה על הרוב, הוא הקדימה אל המוסבב.
והנה, אם כי לעיני הרואים, הסבה הפועליית, קודמת להפעלה, והתכליתיית, מאוחרת ונמשכת מההפעלה, אבל בהשקפה נאותה, התכליתיית קודמת מכולם, עד שמצד זה תקרא ראשית. כי לולא היתה התכלית משוערת במחשבת הפועל טרם התעוררתו להוציא מחשבתו אל ההויה, מעשיו בטלים, וא"כ למה זה בא.
ב ולזה החכימו רבותינו ז"ל, לפרש מאמר (בראשית א א) בראשית ברא גו', בשביל ישראל כו', בשביל התורה כו', שנקראו ראשית (רש"י עפ"י בראשית רבה א ד, ויקרא רבה לו ד). והנה בהראות בתחלה, הדברים מתמיהים, אחר שהאדם הוא אחרון ביצירה. והאומה הישראלית היא המאוחרת בסגולתה מאומות זולתה, איך יקרא האחרון ראשון. וכן התורה והמקדש, אשר נתאחרו עוד יותר בצאתם אל המציאות, איך יוגדרו בשם זה. **אבל** לפי ההוצעה הנזכרת מבואר כי כל הקרוב אל התכלית המכוון יותר, יוגדר בזה השם יותר, עד שבאחרון שבכולם, והוא הנמשך המכוון, הוא ראשון לכל הפעולות. וא"כ האדם, אשר יותר מכוון אל תכלית ההויה השלמה, הוא אחרון היצירה, יוגדר בשם ראשון, בערך הנבראים השפלים כולם. ויותר מזה, האומה הישראלית, בערך זולתה, ע"כ נקראו ראשית, כלומר סבה תכליתיית.
לזה המשיכו רז"ל לראיה להם הכתוב (ירמיה ב ג) קודש ישראל לד' ראשית תבואתה גו'. כלומר, שישראל מובדלים מזולתה מבריאת זולתם מהאומות, אחר שהם (הם) כמו הכנות אל התכלית המכוון בפעולתו ית', המתוארת בשם תבואה. (ר"ל כי בא מאין אל ההויה, על דרך שהתבואה נקראת כן, אחר שבאה מכח הארץ אל מציאות ההויה. ע"ד המאמר היוצא השדה שנה גו'.) ולזה שחק הנביא מהאומות המכלימים את ישראל, ואמר, כל אוכליו יאשמו, רעה תבא אליהם גו'. ר"ל אחר שזולת ישראל לא תצוייר ההויה כולה, א"כ בכלותם התכלית, גם ההכנה בטלה.
וכן מאמר התורה על דרך זו (מס') [מ"ש] שלמה (משלי ח כב) ד' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו, הכוונה בו ראשון שבפעולות, וא"כ מאמר מֵאָז, אך למותר, כי [ידענו] שהראשון

מתפעל קודם בזמן מהאחרון. אבל לדעתנו, באור המאמר קדם מפעליו, רצונו, ראשון לפעולתיו, ולא שנפעל ראשון, שהרי הוא במעשה, מאוחרת הוא להם, אבל ר"ל מצד השערה במחשבת הבורא ית', הוא ראשית דרכו.

ג האמנם נתבאר על נכון, שיש דבר נתלה בשני סבות, סבה פועליית הקודמת לו במעשה, וסבה תכליתיית המאוחרת במעשה, אבל בעצם היא קודמת לכל המפעלים ההוויים בזה. **ונמצא** עוד (ל)דבר, ונתלה בזולתו, לא שהאחד סבה לחבירו או מסובב ממנו, אבל הם נתלים זה בזה בענינם ובסגולתם. פי' התורה אמרה (שמות טו כו) והיה אם שמוע תשמע לקול ד' גו', כל המחלה גו' לא אשים עליך. וכן (ויקרא כו ג) אם בחקותי תלכו, ונתתי גשמיכם בעתם. כי שמירת משפטי הש"י וחקותיו ותורתיו אינה סבה פועליית לירידת הגשמים והסרת מחלה, גם לא סבה תכליתיית אבל הם ענינים תלויים זה בזה, דרך סגולה או שכר גמול, כמבואר אצלי בספר אפיקי יהודה וספר איי הים.

והנה על שלשה אלה מיני ההשתלשלות וההמשכות זה בזה, הונח בלשונינו הקדושה שלשה תיבות נפרדות, בגלל בעבור, למען.

בגלל הונח על סבה פועליית, שהוא מלשון וגללו את האבן (עיין רמב"ן פ' עקב [דברים ז יב]), והוא נרדף ישר עם שם מְסִיבָּה (מלשון מסבות יתהפך) כי הסבה הקודמת גוללת את הסבה, עד שימשך המסובב ממנה.

בעבור הונח על הסבה התכליתיית, אבל אחר שהתכלית הוא ראשון לכל הפעלים והסבות שבאותו ענין, לכך מתואר ומגודר בזמן עבר. והתואר בזה עָבוּר, על משקל גָּמוּל. כלומר, שזה הענין כבר היה מאז במחשבת הפועל בזמן עבר, טרם שהתחיל לעשותו.

ונראה לי שלפי שהארץ, תכלית בריאתה וענין הווייתה הוא להוציא צמחים ותבואת השדה (ע"ד שנאמר, והארץ תתן את יבולה), כלומר, היבול המיוחס לארץ ותכליתה, לכך נקרא יציאת צמחי התבואה ממנה (יהושע ה יא) עָבוּר הארץ. ר"ל אם ישאל השואל איזה הוא העבור והתכלית אשר הארץ נבראת בשבילו, תהיה התשובה, עבור להוציא התבואה. וא"כ יציאת התבואה ממנה, הוא עבור של הארץ.

(**ועכשיו** נ"ל כי עבור הוא מלשון עבור הוולד, שהרי הארץ מתוארת כיולדת והולידה והצמיחה (ישעיה נה י), א"כ מה שנולד, מתואר בעבור, כמו עוּבָּר בלשון חז"ל). **אמנם** התלות הענינים שלא בדרך סבה ומסובב, ולא בדרך קודם ונמשך, מגודר בלשון למען, ושרשו ענה. וממנו נגזר שם עָנָן, ומשקל אחר המורה על זאת ההוראה הוא משקל יַעַן. וא"כ באמרו למען, הוא כאמרו לְעָנָן:

ד ובזה יתיישבו לנו התחלפות המאמרים בהבדל הנרדפים במאמר למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך (בראשית יב יג). הרצון בזה, המטיב ייטיב לי בשביל התכלית שלך. והיינו כי המטיב יעלה אותך במחשבתו, טרם הטבתו לי. שערב עצמו כי הטוב ההוא אשר ייטיב עמו, והטבתי לך. ולבעבור שעיקר כוונת המטיב לי, הוא כדי שייטיב לך, א"כ [את תהיי] (אתה תהיה) הסבה התכליתיית להטבתו לי.

ואמר וחיתה נפשי בגללך ר"ל גם סבה פועליית תהיה לי בשתאמרי אחותי את. והיינו כי חפץ האנשים אותך מצד יפייך יסבב שיְחַיוּ את נפשי בהטבה קנינית ג"כ, ע"ד שתתואר זאת ההטבה בחיות.

ועל דרך זה דרשו (שמות א יז) ותחיין את הילדים כו'. וכמו (במדבר יד לח) ויהושע בן נון וכלב בן יפונה חיו מן האנשים. לא רצו להשאיר לשון חיות בזה אל שלילת המיתה בלבד, אבל הבינו מזה עוד טובה וחיות ישותיי, ותחיין, (סוטה יא ב) שהיו מספיקים לחם ומים כו'. וכן פירשו בפסוק (במדבר יד לח) חיו מן האנשים, שהיו נוטלים חלקם של המרגלים (בבא בתרא קיח ב).

אף כאן, הרצון, שבגלל שרה יספיקו מזון לאברהם. (ואולי זה רצה רש"י ז"ל בפסוק (בראשית יב יג) ייטב לי בעבורך, יתנו לי מתנות. הסיב את המאמר אל הפועל, כדי שיפול על נכון מלת בעבורך. שהרצון בו, בתכליתה, כי במאמר אשר אין הפועל מוזכר, לא שייך לקשרו בסבה תכליתיית.

ה וכן בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים (שמות יג ח). פירש האשכנזי, אין אנחנו עושים המצה והמרור בעבור יציאת מצרים, אבל הש"י הוציאנו ממצרים, לתכלית שנאכל מצה ומרור, ואז יתפרסם אלהותו ית'. אבל (בראשית לט ה) ויברך ד' את בית המצרי בגלל יוסף. ויברכני ד' בגללך (בראשית ל כז) ר"ל שהצדיקים הללו פועלים במעשיהם הטובים להשפיע ברכה אל בית אדוניהם, וא"כ הם לו סבה פועליית (עיי' ע"נ [5]* שלפנינו). **הנה** אנכי בא אליך בעב הענין בעבור ישמע העם גו' (שמות יט ט),

[5]**ערבי נחל**

א ומה נכבד לפי"ז מאמרם ז"ל (ברכות מ"ב א) אמר אביי אף אנו נאמר תיכף לת"ח ברכה במעשה ידיהם שנאמר (בראשית ל כז) נחשתי ויברכני ד' בגללך. איבעית אימא מהכא (בראשית לט ה) ויברך ד' את בית המצרי בגלל יוסף: ופירש"י תיכף לת"ח המקרבו אליו ומארחו [בביתו] כו'. רצה לומר, כי מלת תיכף שבלשון אבייי, אינו חוזר בה על תיבת ברכה שאחריו, אבל שב על בעה"ב שאחריו, המתכיף ומשכין אצלו את הת"ח.

והנך רואה כמה מהדוחק יש בפירוש זה. גם כי לפי"ז מלת תיכף הזה. אינו דומה לאינך תכיפות, [שחשב קודם] תיכף לנטילת ידים ברכה, שהכוונה שם, שאין הפסק [בין] נטילת ידים לברכה. ואלו בזה, לא בהפסק ובלתי הפסק מיירי, רק בהמדכת הברכה [אל] המביאו לביתו להאכילו.

ולולי דבריו ז"ל היתי אומר דהכי פירושו, דהת"ח עושה מעשה ידיו בפעולה זריזה ועירנית, ולא בעצלתיים, עד שהרואה מעשי ידיו ופעולותיו, ישער בהחלט כי ברכה תומשך מפעולתו זאת, שהרי כבר התחילה הברכה להתגלות מזריזות המעשה, וא"כ הברכה תכופה וסמוכה במעשי ידיהם. (אבל במי שעושה מלאכת אדניו רמיה

בשביל תכלית השמיעה כו'. **בגלל** הדבר הזה יברכך ד' (דברים טו י). אלו היה אומר בעבור הדבר גו', היתה הכוונה שהש"י פועל הברכה לתכלית הדבר, שהוא מאמר ולא ירע לבבך גו'. ולפי הכוונה הראשונה אינו כן, אבל נהפוך הוא, שהדבר הזה יפעול הברכה, ע"כ אומר בגלל (עיין ע"נ ב'). **בגללכם** ציון שדה תחרש (מיכה ג יב) אלו היה אומר בעבורכם היתה הכוונה מחמת שהחרישה תהיה לתכלית רעתם. אבל לפי שלא זה נתכוין הכתוב רק שפעולתם יפעלו החרישה, וא"כ הם סבה פועליית לשתחרש ציון. **אבל** מאמר למען, כולל כל מיני ההתלות, פעם תכליתיית, פעם פועליית, פעם סגוליית ודו"ק.

שורש גבר

גבר. אדם. אנוש. איש.

א מלת גבר, אמר הראב"ע פ' בא (פ' לכו נא הגברים, שמות י יא) כי מלת גבר, בכל המקרא, הם הזכרים, ולא כן מלת אדם עכ"ל. ונקרא כן לפי שיש לו גבורה על האשה, דרך גֶּבֶר בעלמה (משלי ל יט) [א"ה עיין ספר השרשים לרד"ק, שורש גבר], וכן ביארו המקראות להדיא: לא יהיה כלי גֶּבֶר (דברים כב ה), רחם רחמתים לראש גָּבר (שופטים ה ל), נקבה תסובב גָּבר לירמיה ל"א כב). [עיי' שורש אדיר, גבור] את הגִּבָּרים ואת הנשים (ירמיה מג ו), על הגִּבָּרים ועל הנשים (ירמיה כד כ).

אולם עם כל זה, רבים המה המקראות, המשתמשים במלה זו על כלל האדם, אם זכר אם נקבה. טוב לַגֶּבֶר כי ישא עול בנעוריו (איכה ג כז), ארור הגבר גו', ברוך הגבר אשר יבטח בד' (ירמיה יז ז) אשרי הגבר יחסה בו (תהלים לד ט נב צד.) מד' מצעדי גבר כוננו (תהלים לז כג), אם ימות גבר (איוב יד יד) [ויש ליישבם על נכון].

בידים ריקניות, אין ברכה בו) והיינו כי הת"ח הם סבה פועליית המסובבת ממנה. וכ"ז יראה לאביי, ממה שאמר הכתוב בגלל יוסף, ולא אמר בעבור או למען ועיי' בס' איי הים [ברכות מב, בנדפס יב־ד] הארכנו בבאורו דרך אגדיי, והיודע יבחר:

ב וזהו שאמרו רז"ל (שבת קנא ב) כי בגלל הדבר הזה (דברים טו י), גלגל הוא שחוזר בעולם כו'. ר"ל כי לפי הפשט, פירושו כי יברכך ד' אלהיך בתוספת שפע ופרנסה, בגלל הדבר הזה אשר אמרתי לך נתון תתן לו, כי זולת הנתינה, לאיזה תכלית יברכך ד'. וא"כ היה לו לומר בעבור הדבר הזה יברכך ד'. כמשמעות הסבה התכליתיית, שמתוארת במלת **בעבור**. **על** כן פירשו, ז"ל דהכי קאמר אם תתן לעני, יברכך ד', כי בגלל הדבר הזה (דברים טו י). כלומר, אחר שהעוני הוא דבר גלגל והולך וסובב, יכול אתה להסיבו מאתך, על דרך כי שלום ואמת יהיה בימי (ישעיה לט ח) עיין מוהרש"א שם.

ג [**איתא** במדרש רבה דברים (ב א) כך אמר הקב"ה וחנותי את אשר אחון. מי שיש לו בידי, ורחמתי, במידת הרחמים אני עושה עמו. ומי שאין לו בידי, וחנותי במתנת חנם, ע"כ] ויעויין מה שכתבנו [ספר אפיקי **יהודה** חלק א עמוד עד] ועיין דרוש מי נח כי מדת הרחמים אינה עושה בחנם מכל וכל, דהא "מי שיש לו בידי" קאמר כו'. אף כאן נתינת הצדקה מגודרת בבקשת רחמים, ודו"ק. ועד"ז מתפרש אצלנו ויתעבר ד' למענכם, עם מה שדרשו רז"ל ע"ז, ואכ"מ.

ב ואם כן קרוב לזה הוא ג"כ מלת איש כי לפעמים הוא פרט לזכר לבד, לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה (בראשית ב כג), איש ואשתו (שם ז ב) אשת איש, כי יקח איש אשה חדשה (דברים כד ה), איש או אשה ודומיהם הרבה. ויש אשר כוללים איש ואשה, אשרי האיש אשר לא הלך (תהלים א א) איש אמו ואביו תיראו (ויקרא יט ג). ולא תשקרו איש בעמיתו (ויקרא יט יא), יש דרך ישר לפני איש (משלי יד יב), פגוש דוב שכול בָּאִיש (שם יז יב). **אבל** מה שנפרד מלת איש מחבירו, הוא כי כל דבר יקרא איש ואשה. אפי' המין שאינו אדם, כמו שנאמר בכרובים ופניהם איש אל אחיו (שמות כה כ) ובירייעות אִשָּׁה אל אחותה (שמות כו ו). [א"ה ועיין ס' השרשים לרד"ק שורש איש]. ובכוכבים, איש לא נעדר (ישעיה מם כו), ובבעלי חיים, שנים איש ואשתו (בראשית ז ב).

ולפי שהאיש בביתו הוא גדול בבית, הושאל מזה ג"כ אל הגדול ונכבד. הלא איש אתה ומי כמוך בישראל (שמואל א כו טו), גדעון בין יואש איש ישראל (שופטים ז יד) גדול בישראל. גם בני אדם גם בני איש (תהלים מט ג), בני אדם על ההמון, ובני איש על הגדולים. וממנו יתקבל אִישִׁים ג"כ על הגדולים, אליכם אישים אקרא (משלי ח ד), נבזה וחדל אִישִׁים (ישעיה נג ג), כלומר, חדל מהמנות בין הגדולים.

ואף את אישים פועלי און (תהלים קמא ד), היינו לפי ששב על רישא דקרא, אל תט לבי לדבר רע גו' להתעולל גו' את אישים פועלי און. כי בלי ספק אם היו אלה האנשים נבזים גם בעיני ההמון, לא ימצא אז לב האדם מקום להתעולל עלילות. אבל מה שהוצרך להתפלל אל תט לבי גו', הוא גם אם אותם הפועלי און הם אישים ונכבדים מעשירי עם ומושליו, ע"כ תארם אישים, על דרך אלהים אחרים לפי מחשבת עובדיהם. אבל קבוץ אנשים אינו מורה חשיבות ביחוד, רק לפי הענין והמצב אשר זכרום הכתוב (עיי' רד"ק שורש אנוש.)

ג אדם נקרא על שם אדמה אשר לוקח משם. והמין נקרא על שמו, ולפעמים יאמר גם על הפרט. אדם כי יקריב מכם קרבן (ויקרא א ב), ולא יקובץ לומר אדמים. אבל כאשר ירצו המקראות לדבר בלשון קבוץ, יאמר בהפרידו בְּנֵי אָדָם (דברים לב ח), יבחנו בני אָדָם (תהלים יא ד), אף כי לבות בני אדם (משלי טו יא), ורבים כמוהם.

אבל מלת אנוש גם הוא שם כולל לכל בני אדם, אנוש כחציר ימיו (תהלים קג טו), ובא [לפעמים] ג"כ לפרט ואתה אנוש כערכי. ובא בלשון קבוץ ג"כ, כי ינצו אנשים (שמות כא כב), והיינו לפי שמלת אדם נשתרש באדם הראשון להיות שם עצם פרטיי, כמו חוה

בשם אשתו. וכמו [6]* שאין לומר בשני בני אדם אשר שמו ראובן, ראובנים. כן לא יאמר

[6]**ערבי נחל**

א נזכרתי מ"ש הראב"ע פ' שלח (במדבר, טו טו) וז"ל הקהל, יש אומרים כי זה הה"א הוא לקריאה, ולפי דעתי שאין סימן קריאה בלשון הקודש, והעד הארבעה, והאחד מהם משה משה (ושאריתן הוא אברהם אברהם, יעקב יעקב, שמואל שמואל) כו' ע"כ. **והנה** בזקנותו חזר בו וכתב בתהלים (ט ז) כי ה"א האויב תמו חרבות [כמו הקהל חקה אחת לכם, וכן הפירוש, ואתה האויב, בעבור שתמו החרבות] גו' ה"א הקריאה, ע"ש. וא"כ מחוייבים אנחנו להכחיש עדיו הארבעה.

אולם למ"ש בכללי השמות אשר לנו, ה"א הקריאה וה"א הידיעה אחיות הנה, וכמו שלא תפול ה"א הקריאה בחבור שם העצם, כמו כן לא תפול ה"א הקריאה עליו. מעתה אין העדים ארבעתן מכחישים מציאות ה"א הקריאה, בשם משה אברהם כו', היינו לפי שהם שמות העצם. אבל בשאר השמות, אשר הם תוארים, לא עצם, כמו הקהל, האויב, נאות והגון הוא לחברם בה"א הקריאה, בהקראם מאת הקורא.

הן אמת כי הראב"ע בילדותו על שבכה יתהלך, בעקב המאמר אשר כתב בפרשת שמות (ג טו) כי מה שלא תפול ה"א הדעת בשם עצם פרטי, כי בעבור היותו פרטי והוא סימן לקריאת הדבר בשמו, ע"כ איננו צריך להודעה אחרת. ומטעם זה לא יסמך (ולא יקובץ) ולא יתחבר עם הכנוי (לומר ראובנך), להודיע של מי הוא, כי ידוע הוא. וא"כ למה לא תפול בו ה"א, אחר שטעם חבור הידיעה לא שייך בקריאה.

אבל מה אעשה שלא זכיתי להבין דעת הראב"ע בזה (ואף שאחריו נמשכו כל המדקדקים האחרונים, וכן הרד"ק במכלול) במה שכתב כי אחר היותו פרטי, אינו צריך לשום הודעה ע"י סמיכות או ה"א הדעת.

כי א"כ למה מצאנו יובב בן זרח מְבָצָרָה, שמלה מַמְשַׁרְקָה (בראשית לו לו). המן הָרֵע הַזֶּה (אסתר ז ו). אחר שאיננו צריך להודעה כי ידוע הוא מפאת שמו. גם אם לא יצדק לומר ראובנך, למה יצדק לומר בנך יוסף (בראשית מח ב) אֶחָיךָ יעקב (בראשית נ). **גם** בזה תפול הקושיא, אחר ששם יוסף וגם יעקב, שמות העצם המה ופרטיים, א"כ ידועים המה מפאת שמותיהם המופשטים בלתי כנוי וא"כ, יחוס למה, כנוי למה.

ב על כן נראה כי הטעם הנזכר, הוא טעם כריר חלמות, [כי] אף שהמכונה בשם, ידוע הוא ליודעים אותו בשמו ובמקומו ובמעשיו, עכ"ז איננו ידוע לאשר איננו מכירו, מי הוא ואיזה הוא. (ועוד כי מי יודע כי רומז על ראובן בנו של יעקב, או על ראובן (יהושע טו ו), על שמואל בן עמיהוד, או על שמואל הנביא). וא"כ שוב צריך מזכירו להוסיף עוד הודעה נוספת על השם אשר יקראו לו, להתוודע בו ולהגלות בו, מי זה העלם, או מאיזה מקום הוא, ולמי הוא עובד.

ומה שלא יבואו הידיעות שתים שהן ארבע, והמה סרכ"א (ר"ת **ס**מיכות **ר**בים **כ**נוי ה"**א** הדעת) דלישנא, לא מן השם הזה הנז' בדברי הראב"ע, רק מטעם שאבאר. והוא בהצעה אחת קטנה, וגדולה היא אלי. כי כל השמות, זולת שם העצם הפרטיי, יש להם איזה הוראה ומשמעות בלשונו, על איזה ענין שהוא רומז. דרך משל, חכם, רומז על מקרה החכמה אשר חלה באיש הלזה. מָרור, על שם שמררו את חייהם. מָצָה על שם שלא הספיק כו'. ולזה משתנה כל אחד מהשמות הנזכרים, מדינה ומדינה ככתבה, ועם ועם כלשונו, להיות כל אחת מהלשונות יש מלה מיוחדת בשרשה, אשר תורה על זה הפועל המרומז בשם, חכם או גזלן, לזה זה השם משתנה להיות מדבר כלשון עמו.

אולם שם העצם הפרטיי, אשר הונח מה שהיה לקרותו בשמו, ולא שיורה על איזה הוראה ומשמעות, זולת לשיתוודע השומע על [איזה] איש מהמון הוא רומז (יהיה איזה מין שיהיה), אם שיהיה בדרך הסכמה, או שבתחלה היתה איזה כוונה בהנחת זה השם, שֵׁת גו' כמו שָׁת גו', ראובן, כי ראה ד' בעניי גו'. עכ"ז בעת הזכיר זה השם, מן הוא והלאה, לא על איזה פועל רומז, רק לסימן ואות, להודיע לבני אדם, על איזה איש סובבת כוונתו. ולזה לא ישתנה בשום לשון (כמו שזכרו רז"ל [ברכות ח ב] בשם עטרות ודיבון), ובשום מקום ובשום פעם.

ג וזהו שפירשו רבותינו ז"ל (בראשית לב כט) למה זה תשאל לשמי, כי המלאך אין לו שם קבוע אבל משתנה שמותיהם, לפי מצות עבודת השליחות שהם משתלחים (מדרש רבה בראשית עח ה, הובא ברש"י) ע"ש. והנה עדיין קשה, יאמר המלאך ליעקב, שמו אשר יש לו כעת, בעת דַּבְּרוֹ עמו, גם אם ישתנה בשום פעם.

אבל לפי מה שכתבנו, כי שם העצם לא ישתנה שום פעם, נדע מזה כי השם המשתנה איננו שם עצם. וא"כ דבר הגון השיבו המלאך, כי יעקב, בשאלתו (בראשית לב ל) הגידה נא שמך, על שם העצם רומז שיתוודע. והמופת לזה, שהרי נשתנה הוא [בזמן זולת] זמן.

ד ונרויח עוד בדברנו אלה, שלא יקשה לנו, בהמצא המקראות איזה קושיה בדקדוק הלשון בשם העצם הפרטיי, כמו וּמְצָרַיִם ילד (בראשית י יג), כי פעל ילד, מורה על היות מצרים יחיד, לא רבים. אולם משקלו הוא לשון רבים, שהרי היו"ד מ"ם הם סימני הקבוץ, וכן שם אֶפְרַיִם מופים וחופים. וכן נמצאים שמות אשר נטיית משקלם הוא

מכמה בני אדם אֲדָמִים. אבל שם אנוש, נקרא כן בשם התואר, ע"ש אנושותו, אם מצד מעלת עלוייו או מצד חולשתו, ושכל ימיו מכאובים, [א"ה עיין רד"ק שורש אנוש] כמו ידעו גוים אֱנוֹש המה סלה (תהלים ט כא), לזה יתרבה, כמו מן חָכם, חֲכָמים.

ד ויש עוד מלה רומזת על האנושיית [א"ה עיין רד"ק שורש מתה], אבל לא נמצא לשון יחיד בו, מְתֵים יחרישו (איוב יא ג) ויהיו מְתָיו מספר (דברים לג ו), מְתיך בחרב יפולו (ישעיהו ג כה) הכוונה בו: אנשיך. וכ"כ אין מתום בבשרי (תהלים לח ח) לא נשאר בי צורת אנוש. **מְמָתִים** ידך ד' ממתים מחלד גו' (תהלים יז יד) ולא כרש"י ז"ל שפירש מן המתים בידך על מטתם אני בוחר להיות. ממתים בחלד, מאותם שמתים בזקנה כו'.

ע"ד מדבר בעדו חֲנַנִי, מִלֵּלוֹ, גָּלֵלַי. וכן נמצאים שמות, אשר משקלם נוטה לכנוי נסתר, כמו אדֹנִירַם עַדְרִיקָם בִּלְעָם, (על משקל בָּנְדָם מַעֲלָם). ואין להפליא על זה וכיוצא בזה, שאחר שאין בשם העצם שום הוראה ומשמעות, אין לנו לחקור על נטיית משקלם, מה הוא עושה בזה. כי המניח (הראשון) זה בשם, היתה לו איזה כוונה בתוספת זה האות. אחר זה, נעשה זה התוספת לאות השורש בזה השם, (ואי) אפשר כי בלשון אשר הונח והוסכם זה השם, לא היו אלה האותיות מורות על רבוי וכנוי ומדבר בעדו, רק רומזים לאיזה הוראה ידועה באותו לשון בתחלת ההנחה, ומה אוסיף להביא ראיות. **והנה** מצאנו שמות, אשר כפי הוראתם בלה"ק יהיו פעלים אמתיים מחוברים על אותיות השמוש, כמו גַּדַלְתִּי וְרוֹמַמְתִּי עזר (דברי הימים א כה ד), וכל זה מסבה שזכרנו. **ואם** כן שוב א"צ לדחוק למה שכתב הראב"ע (עזרא ב נה) על שם הַסֹּפֶרֶת שהוא תואר, בעבור ה"א הידיעה. כלומר, ובשם עצם לא תבא עליו ה"א הידיעה. ולדבריו מוכרחים אנו לומר גם כן, בשם בני הקוץ (עזרא ב סא), ויאמר התרשתא (נחמיה ז סה).

ה אבל לדעתי, איננו רחוק כי הה"א בשמות הללו,היא שרשיית בזה השם. וכן הבינו רבותינו ז"ל במלת התרשתא, שאין הה"א ה"א הידעת, רק שרשיית, כי פרשו בירושלמי (קידושין פרק ד הלכה א) שהכוונה על נחמיה שהתרשת"א, עיין רש"י (עיין קידושין סט ב'). ועד"ז הָרמה, הַלּוּחֵשׁ, המקום, כן הוא. לא, רמה, לוחש. **ובכן** אני אומר, מה שכתוב (יהושע ז ב) [וירגלו את] הָעַי, אין הה"א ה"א הידעת, רק היא שרשיית. וקראוה כן, להבדילו משם עיר האחרת, אשר נקרא בשמה עַי, בלא ה"א (ולא כדעת המתרגם שהעתיק רק מלת עי). וכבר כתב הרד"ק שם, כי שתי עיירות היו, אחת קראוה עַי והאחרת הָעַי. רק שהוא ז"ל כתב כי העיר הגדולה שבשתיהן היתה ידועה, לפיכך נזכרת בכל מקום בה"א הידיעה כו'. ולדעתי אין זה ה"א הידעת, רק שרשיית. ואנחנו לא נדע מאיזה טעם הונחה בשם זה בלשון המונח, כמו שאין אנו יודעים הטעם הכללי בזה השם וכיוצא בו, ובאיזה לשון מונח. **ו והנה** אחר שידיעת ההפכיים אחת היא, נאמר כי לפי"ז מבואר למשכיל, הטעם על שאלת חבור הכנוי, וסימני הקבוץ, ומדבר בעדו, וה"א הדעת, בשם עצם פרטיי (וכן סמיכות לא יבא בו). והיינו, אחר שזה אין השם מורה לנו ענין או כוונה, מאין נדע כי האותיות הנוספות בו, הם אותיות נוספות, אפשר הם שרשיות.

דרך משל, אם נשתמש בסימני הקבוץ בחבור שם עצם, ונאמר מן בָּלָק בִּלְקֵיִם (ויהי הרצון, שני אנשים אשר שם כל אחד בָּלָק) יטעה הקורא ויאמר כי הוא שם עם (בָּנָי) [א"צל בָּנֵי בלק] וכיוצא.

וכן אם נחבר ה"א הדעת בשם בּוֹעַז, ויאמר הבועז (או ה"א הקריאה בשם אברהם, משה, וכקושית הראב"ע), יטעה הטועה ויסבור ששמו כן, על משקל הַלּוּחֵשׁ, אשר הה"א שרשיית (לדעתי). **ובהיפך**, נטעה ונאמר כי מְלֵלַי גְּלֵלַי, השורש בזה השם הוא מָלֵל גָּלֵל, ע"מ הָלֵל, והיו"ד הוא כנוי מ"ב, והרצון, מְלֵל שלי, גְּלֵל שלי.

ובמלת אַדוֹנִירָם, עַזְרִיקָם, יטעה הטועה ויסבור כי השורש בזה השם הוא אדוניר עַזְרִיק, והממי"ן נוספים, משמשים במקום כנוי שלהם, כמו בְּגָדָם, שהרצון, בגד שלהם. **או** במלת לֵוִי, היינו אומרים, כי השורש בזה השם הוא לֵו, על משקל אבנר בן נֵר, והיו"ד הוא יו"ד נוספת ליב. וכן אם היה הכתוב משתמש בסמיכות בשם עצם, ונאמר בשם יהודה יהודת, כמו של בָּרְכָה בִּרְכַּת, נטעה לומר כי גם [גנובתי יום] (גְּנוּבַת ביום), הוא [סמיכות] (ממלכות). ע"כ [החכים] מניח הלשון, לבלתי הוסיף שום אות בחבור שם עצם פרטי, גם לא יעשה בו שום שנוי, עדי נדע עיקר השם מה הוא. ואם יצטרך האומר לחבר הידיעה או הקבוץ או הכנוי בשם הנזכר, ישמש בזה בתיבות מיוחדות, מובדלות בה"א, כמו בנך יוסף, שמלה ממשרקה, ודו"ק.

כי אלו היה מלשון מיתה, לא היה נשתנה ציר"י המ"ם לשו"א. כי הנח שאחר הציר"י הוא שרשיי.

אולם גם פירוש הראב"ע והרד"ק דחוק, אשר אמרו כי הוא דבוק עם הפסוק שלמעלה, והטעם פלטני ממתים ידך, מאותן אנשים שהם ידך ומכתך. ממתים מחלד, שכל חפצם להיות מבני זה העולם. חלקם בחיים, בחיי העוה"ז, כי לא יצפו לעוה"ב, אלא שצפונך וטובך תמלא בטנם בעוה"ז כו'. כי איך אם כן התפלל (תהלים פ יח) תהי ידך על איש ימינך, עוד (תהלים קיט קעג) תהי ידך לעזרני. אם פירוש ידך, מכתך. וכן מאמר צפונך גו', בלי ספק רומז על השכר המקווה הנרמז במאמרו, (כמאמרו) [תהלים לא כ] מה רב טובך אשר צפנת ליראיך גו'. **על** כן נראה, כי המשורר בוחר לעצמו הדרך הממוצע, על דרך אמרם ז"ל, ומי סני להו לצדיקי דליכלי תרי עלמא. ואמר לזה (תהלים יז יג) פלטה נפשי מרשע חרבך. כלומר, להתעולל עלילות ברשע, פלטה נפשי מהיותי מהם [ומהמונם] (ומהמהם). **אבל** אני בוחר להיות מאותם אנשים המתוארים, מתים ידך, והוא עצמו מליצת איש ימינך. כלומר, אשר ידך נטויה עליהם, להגן ולהשפיע עליהם שפע רוה"ק (על דרך ויד ד' היתה אל אליהו) וטובות הזמן. והיינו המתוארים ממתים מחלד. כלומר אנשי עוה"ז וחלקם מחיים בזה העולם, וגם צפונך תמלא בטנם בעתיד, על דרך אמרם ז"ל (ברכות כח ב) למדנו ארחות חיים ונזכה בהם לחיי עוה"ב (לבאורינו). ואף אני בצדק אחזה פניך גו' כי שלשה דברים מעבירים את האדם מדעת קונו ואחד הוא לחיצת הזמן. ע"כ בקש שלא ילחצהו הזמן. **וכן** בקש על דרך המליצה הזאת, לא אמות כי אחריה ואספר מעשי יה. כלומר, כאשר אחיה חיי הנפש ואספר מעשי יה, מבקש אני מאתך שלא אמות מיתת הגוף, כי חיי הגוף וחיזוק כוחותיהם, הם מבוא גדול להשתדלות חיי הנפש.

שורש דמה

דמה. שווה.

א לשון דמות נופל על הנמצאים בעלי דמות בהרגשה מעשיית, וענין שיווי נופל על הכח הרוחני והשכלייי (כאילו תאמר זה החכם יש לו שיווי עם החכם אחר, כי לא על הדמיון והתואר רומז, רק על הכח השכלייי).

ב **וזה** שאמר ישעיהו בשם ה' (ישעיהו מ כה) ואל מי תדמיוני ואשוה יאמר קדוש. כלומר על איזה מהנמצאים תדמיוני אליהם, אשר אהיה דומה להם באופן מעשיי, גם אשווה

אליהם בענין רוחניי. וידעתי נאמנה כי לא תמצאו הדמיון והשיווי אלי, לא בעליונים ולא בתחתונים, כי אם ישראל א"ה העתקנו מספר אפיקי יהודה ח"ב עמוד תרא תרב).

שורש דעת

דעה. בינה. שכל. ערמה.

א ז"ל הראב"ע (פ' תשא (שמות לא ג) על [פסוק ואמלא אותו רוח אלקים בחכמה ובתבונה ובדעת] החכמה היא הצורות האצורות באחרונית מוח הראש. ומלת בינה, גם תבונה, מגזרת בין. והיא הצורה העומדת בין צורת הדעת ובין צורת החכמה, כנגד הנקב האמצעי במוח הראש, כי החכמה כנגד הנקב האחרון. והדעת המתחברת בנקבי המוח על המצח מההרגשות. ובלשון ישמעאל, קורין הדעת, אל תכיי"ל. והתבונה, אלכפר"א. והחכמה, אלחכמ"ה ע"כ. והנה אף שבאר כל המקומות מושבותיהם, לא באר לנו עוד חלוק הוראותם במקום זה.

אמנם רש"י (שמות לא ג) ביאר יותר, חכמה, מה שאדם שומע מאחרים ולמד. תבונה, מבין דבר מליבו מתוך דברים שלמד. בדעת, רוח הקודש, ע"כ. [ובמסכת שבת (לא א) חכמת זה קדשים, ודעת זה סדר טהרות. פירש רש"י, דעת עדיף מחכמה.]

ונראה לי כי גם לפי פירש"י, לשון תבונה נגזרת מלשון בין, על דרך שכתב הראב"ע, והכונה על דרך מבינות לגלגל (עזרא י ו) ור"ל מתוך הגלגל, אף דבר מתוך דבר (ועיין ראב"ע ורלב"ג ריש משלי).

ומתוך דברי האלב"ו בי"ו מראשון, כי דעת יקרא מושכל, בינה יקרא תולדות מן ההקדמות. וכן כתב מוהר"ש מותיר"א בס' גבעת שאול ד' מ"ח, כי הדעת הוא הטבע, והחכמה הוא הנקנה, והבינה הוא כלול משניהם. וז"ל מוהר"ש יפה (ויקרא פ"ב) לפי הפשט שהדעת הוא מקובל ונודע מפי אחרים, והבינה מה שיבין מדעתו ע"כ. והלוצאטו כ' בהקדמתו לקל"ח פתחי חכמה וז"ל כי לא היה נראה חכמה שהוא שכל עצמו. אך התבונה הוא בינת השכל, המחבר דבר אל דבר, ומקיים דבר בדבר. והדעת הוא התולדה היוצא מכל אלה כו' ע"כ. **ראה** נא קורא משכיל איך שוטטו הרבים ותרבה הדעת. ולא כל דעות שוות. ולא עוד שמצאנו רבותינו בעלי הש"ס והמדרש דברים הסותרים זא"ז. בשמות רבה (מא ג) אמרו גדולה החכמה, וגדולה ממנה הדעת והתבונה, הוי כי ד' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. בויקרא רבה (א טו) אמרו כל תלמיד חכם שאין בו דעה נבלה טובה הימנו. מבואר כי הדעת הוא היסוד העקריי. משנתנו באבות עשתה את הדעת

מוקדם ומאוחר, [סיבה ומסובב], שהרי אמרה (אבות ג יז) אם אין דעת אין בינה, אם אין בינה אין דעת, ואיך יתפשרו המאמרים.

ב והנראה לי להתאים הדעות הנראות חלוקות בעניניהם אל דעה אחדותיית [א"ה עיין קונטרס שער המים, והוא הקדמת המחבר לספר מים טהורים והדפסנוהו בסוף ספר איי הים לגהמ"ח], כי בזה יצדקו דברי מוהר"י אלבו, שהדעת נטוע הוא בטבע האדם ע"ש. ומזה נראה לי סדרו אנשי כנסת הגדולה לומר אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה. ויחסו את החנינה לשם דעת ואת הלמוד אל הבינה [והיינו כי הדעת, חנן אותו לאדם בטבע הבריאה, בלתי שקידה ולימוד, לא כן הבינה], כי אל הבלתי לומד ושוקד עליה, לא חלק לו בבינה. **וגם** מקראות יעידון על זה. אמר שלמה (משלי יג טז) כל ערום יעשה בדעת. והיינו למה שהמושכלות הראשונות הן הנה יסודות ומשענות, להשעין עליהם כל משען ההקשיים המושכליים, שניים ושלישיים, יאמר כי האדם המשכיל יעשה השכליותיו וערמימותו עם יסודות הדעת (ויהי' בי"ת הדעת, בי"ת הכלי).

אמר עוד (משלי יד יח) וערומים יכתירו דעת, ר"ל המשכילים יתארו את הדעת בשם כתר ועטרה בראש העיונים. אבל מי שמשליך את הדעת (והוא מושכלות ראשונות) אחרי גיוו, או אם המה אצלו משובשות, אף חכמתו לא עמדה לו, כאילן שענפיו מרובים וחשובין ושרשיו מורקבין. **ועל** דרך זה אמרו רז"ל (ברכות מ א) ד"א אם שמוע תשמע, אם שמוע בישן תשמע בחדש (עיי' רש"י שם). והטבנו ת"ל אשר דברנו בס' איי הים בזה, כי [כיון שהדברים החדשים הנולדים יום יום מלאים הזיות ודמיונות כוזבים, ורובם הם רבי הנזק, על כן] הזהירו אותנו האלקיים הנז' שלא יקבל השומע את הדבר החדש, בלתי אם הוא רצוף וטמון תוך הישן. כלומר בהיותנו שומעים את היסודות בהררי קודש, והמה אצלנו ישנים, מן הכתוב או מן הקבלה הנאמנה. אז נשמע בחדש, ואז נהיה כננס הרוכב ע"ג ענק, ומותר לנו להמציא מהישן את הדבר החדש, ע"ש.

וזה שאמר שלמה (משלי כג כב) אל תבוז כי זקנה אמך, תאר את הדברים המקובלים בשם זקן וישן. ורמז בזה על החכמים בעיניהם ומעיזים פניהם לדבר גבוהות, ומלין לצד עלאה ימללו. ועל אל אלים ידברו מסברת הכרס המלאה. ואין לו בתהלוכות ההמצאות האלה הקדמות מולידות, לא מהטבע ולא מהנסיון אשר בעולם המעשיי, כי כגבוה שמים בחומרו מחומר הארץ, כן גבהו התולדות וצאצאי הארץ. ואם זה בגלגלים, אנן מה נענה אבתרייהו, במשפטי השכלים הנבדלים והאופנים וחיות הקודש, אף כי בעניני הבריאה ותהלוכות רצון הבורא ית' שמו ויתעלה.

ג והוא שאמר ישעיה (מד כה) משיב חכמים אחור ודעתם יסכל. ירצה שיבת חכמים אחור בתהלוכות החקירה, הוא במה שיסכל את דעתם ומשבש מושכלותם הראשונות (אשר ימצאו בעצמם). ואז, יכשל עוזר ונפל עזור. אולם בושת פנים לגן עדן, כלומר האיש אשר איננו מעיז לחקור חקירות, זולת אשר יולידו הנסיון ותולדותיו, ואשר כיוצא בו בקודם ונמשך. ובבואו למה שאחר הטבע, הוא כאלם לא יפתח פיו, אבל יכרה אוזן וישמע מה שילמדוהו בעלי התורה וקבלת רז"ל (ע"ד שהזהיר רבי אלעזר לתלמידיו, והושיבום בין ברכי ת"ח) מפי משה מפי הגבורה, יושמע בו מושכלות ראשונות אחרות מולידות תולדות, מתייחסים אליהם אל המושכל הראשון המתואר דעת.

ומה יקרו לפי זה דבריהם ז"ל, באמרם (ויקרא רבה א טו) כל תלמיד חכם שאין בו דעת, נבלה טובה הימנו. והיינו כי הסרחון המתפשט מהנבלה בחוצות העיר, יכלה בהיכלות הכחות המסבבות. אבל השכלות בלתי ידועות מקבלות נאמנות, אשר לא שערום הראשונים מהקדמות האלקיות, אז התולדות הנצמחות, מסריחות את אשר סביבותיו (על דרך אבדה עצה מבנים (ירמיהו מט ז) (שרשו בי"ן), נסרחה חכמתם עד אין קץ ודוק.

וכן אליפז לעג, ואמר (איוב טו ב) החכם יענה דעת רוח, ר"ל, הייתכן שהחכם ישען במענהו וטענותיו על משענת שכלו, מושכלות רעועות, אשר תארם דעת רוח לא דעת חזק. **ועל** דרך זה עצמו שחק אליהוא ואמר (איוב לה טז) בבלי דעת מלין יכביר. כלומר איך ירבה האדם דברים רבים, אם הוא משולל אפי' מהדעת הנטוע בטבע היצירה. כל אלה המאמרים נאמרו להסכמת הקדמונים הנזכרים כי הדעת היא ההכרה הנטועה בטבע היצירה, והוא יסוד כל המושכלות.

ד אולם מה נעשה במאמרים אחרים, מורים כי הדעת הוא המאוחר, ונולד מן החכמה והבינה. א' מה שאמרו רבותינו ז"ל (אבות ג כא) אם אין בינה אין דעת. ושלמה אמר (משלי כא יא) ובהשכיל לחכם יקח דעת. עוד שם (משלי יט ו) ודעת לנבון נקל. עוד שם (משלי יט כה) והוכיח לנבון יקח דעת. ופרעה אמר ליוסף (בראשית מא לט) אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת אין נבון וחכם כמוך. מורה כי מהדעת אשר הכיר פרעה וראה ביוסף, נודע לו כי הוא נבון וחכם, כי אם אין בינה אין דעת. והתורה אמר (שמות ל ג) בחכמה ובתבונה ובדעת. מורה שהדעת מאוחר לחכמה ותבונה, וכפירש"י שם דעת, רוה"ק.

ואמרנו (בספר איי הים) שם בהתפשרות המקראות ובהשוות דעת הדרשנים המקובלים עם דעת הפשטנים. והוא כי יש ויש שני מיני הכרת הדעת: א' הוא הנטוע בתולדות האדם, וכמ"ש למעלה. והוא יסוד מוסר אל החכמה [והבינה]. זאת שנית הכרת הדעת

ברוה"ק, והיא יסוד מוסד אצל האלקיים, אל חכמת הנבואה ומעשה מרכבה. אמנם זה הדעת, מושג לו לאדם ממה שקדם להשתדל בחכמה וקיום מצותיו ית', אחר שישמע חכם ויוסיף לקח בחכמה ותבונה, נטע הש"י בו אחרי זה הכרה חדשה, נמשכת מהתעסקות החכמה ובינה במה שעבד. וזאת ההכרה החדשה תתואר ג"כ בשם דעת, מצד שהיא כמו מושכלות ראשונות אל החכמה והבינה, הנמשכות ויוצאות מזאת ההכרה.

נמצינו למדין כי שם דעת יוקדם אל החכמה והבינה, גם יאוחר. כמו שהמספר האחד הוא במציאות קודם שאר המספרים תשע גם הוא מאוחר להם במספר אחד העשירי. (ועיי' בספר היצירה (פרק א משנה ד) במאמר עשר ולא תשע. עשר ולא י"א. (בבאור הגאון החסיד רבי אליהו ז"ל, באופן הב'). והיינו כי הדעת הנטוע בטבע הוא קודם בזמן אל החכמה והבינה האנושיים. **ובזה** יתאמתו דברי התנא (אבות ג כא) אם אין דעת אין בינה אם אין בינה אין דעת. והרי זה דומה למי שיאמר, אם אין אחד אין תשע, ואם אין תשע אין אחד. ור"ל שהאחד היחידי, הוא יסוד אל מספר תשע, והאחד העשיריי, הוא מאוחר ונמשך ממספר תשע. **ויתאמתו** גם דברי שלמה ע"ה כי באמרו (משלי יג טז) כל ערום יעשה בדעת, רומז על הדעת היסודי הטבעיי. ובאמרו להיפוך, ובהשכל חכם יקח דעת, רומז על הדעת הנקנה לו מחדש. ועד"ז יתבאר מאמר (משלי יד ו) ודעת לנבון נקל. כלומר, הדעת האלקי המושג לו לאדם שהמתבונן בבינה קודם לזה.

ה ובמדרש (בראשית רבה פט ו) וישלח ויקרא כו' הדא הוא דכתיב (משלי יד ו) בקש לץ חכמה ואין, אלו חכמי פרעה וחרטומי מצרים. ודעת לנבון זה יוסף, ע"כ. **והחכם** האלמושנינו ביאר זה ואמר, כי טעות הפותרים היה, לפי שחשבו שהחלום הזה הוא כשאר חלומות, שאין ענין החלום הוראתו השטחיית ממש, אלא פתרון רמוז ונעלם דרך חידה. אמנם יוסף ע"ה הבין שהחלומות של פרעה לא היה בהם מעומק והסוד, אלא כוונתם כפשוטם, לא יצטרכו לפירוש ולפתרון, כי אם מעט מזער. ולזה כיונו רז"ל באמרם (משלי יד ו) בקש לץ חכמה ואין, אלו חרטומי מצרים. כי דייקו מלת ואין, שאחרי הבקשה שייך העדר הבקשה, לא ההעדר עצמו. אבל עם האמור ירצה, כי סכלות חכמי פרעה היתה, לפי שבקשו בענין זה חכמה עמוקה. ואין כלומר, ולפי האמת אין כאן חכמה, ולא היה בזה רמז נעלם. ודעת לנבון נקל זה יוסף, הידיעה שהיתה ליוסף הנבון בזה החלום, היא היותו פשוט ונקל ומבואר, בלתי עמוק, ע"כ.

והנה ראש דבריו, דברי פי חכם חן, אבל סופם, עקם עלינו את פירוש המלות, במ"ש תיבת נקל, הרצון הוא שהוא נקל ופשוט. בשגם מצאנו עצמנו מחוייבים לחקור, מאין ידע יוסף כי אין בחלום הזה ישות חכמה.

אמנם למ"ש למעלה יתבאר פשט הכתוב כפשוטו, והיינו כי ההבדל שבין חכמי מצרים ובין יוסף, עקרו הוא בשהיה לו ליוסף אותו הדעת האלקיי (המושג אחר החכמה ובינה האנושיים), כמ"ש אלהים יענה את שלום פרעה. ואחר שאמר יוסף בעצתו, (בראשית מא לג) ועתה יראה פרעה איש נבון, לדעת התחבולות הטבעיים, ויצברו בר גו' אוכל בערים ישמרו, וכפירש"י שלא ירקבו. השיב פרעה, (בראשית מא לט) אחרי הודיע אלהים אותך את כל זאת, אין נבון וחכם כמוך. ר"ל, אחרי ראותי כי יש בך הדעת האלקיי, יודע אני מזה, שאתה נבון וחכם, כי אם אין בינה, אין דעת אלקים.

מבואר מזה כי חכמי מצרים, שלא קדם להם החכמה והבינה, לא נמשך להם השגת הדעת האלקיי, ע"כ בקשו חכמה ואין. אבל ליוסף המתואר נבון, נקל להשיג זה הדעת, והוא רוה"ק. **והוא** מה שאמרו רז"ל (ברכות נח א) הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו לבשר ודם. חכמי א"ה אומר ברוך שנתן מחכמתו כו'. עיי' מוהרש"א לפי שישראל הם חלקו [כאילו הוא חולק עמהם חכמתו, שהיא חכמת התורה] כו'. אבל חכמי א"ה אינו חולק להם, אלא נותן להם חכמה דעלמא, כו' ע"ש.

ו ולפי דברינו עוד יומתק ממה דאיתא במדרש (שמות רבה מא ג) כי ד' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, מלה"ד כו', א"ל בנו איני מבקש אלא ממה שבפיך. ועיין ב"ח אורח חיים סי' רכ"ד. והנראה כי זהו שסדרו מסדרי התפלה לומר אתה חונן לְאדם דעת (למ"ד שואית, כלומר לכל אדם יהיה מי שיהיה), אמנם אנחנו עמך חלקך ונחלתך, שואלים, חננו מאתך דעה בינה כו', כלומר מעצם חכמתך תחננו:

ונרויח בזה להבין התייחסות שלמה, מציאת המים והתהומות אל הדעת. באמרו בדעתו תהומות נבקעו ושחקים ירעפו טל (משלי ג כ). (ולא ייחס את מציאות המים אל החכמה ואל התבונה). והיינו כי ידענו מעדות התורה, כי יש ויש במציאות מים עליונים זולת התחתונים, וכמ"ש ויבדל אלהים בין המים אשר מתחת הרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע. **ויומתקו** דברינו עוד, בשנצרף לזה מה שכתב הרלב"ג שם וז"ל, והנה הרמז במה שיושפע מלמטה יהיו נובעות אלו הידיעות אל הדברים הטבעיים המוחשים אלינו, אשר יעוררו אותנו על החכמה והתבונה הזאת. ובמה שיושפע לנו ממעלה, רמז על השפע שיושפע לנו מהש"י כו' ע"ש.

ואם כן יפה עשה בעתו בייחסו הדעת אל המים. כי כמו שהדעת יש בו כפלים לתושיה, ענין גם טבעיי גם אלקי רוחניי, כמו כן יש במציאות המים, מים התחתונים המתוארים תהומות, גם מים עליונים מתוארים רעיפת שחקים ודו"ק.

שורש דשן

דשן. אפר. עפר. אבק. שחק.

א דשן עקרו הונח על אפר הנתפעל משריפת איזה דבר. גם מלת אפר (על הרוב) הוא כן. וכמבואר בפ' כסוי הדם (חולין פח ב) שלדעת ב"ש אין מכסין באפר, והתורה אמרה וכסהו בעפר כו'. ואפילו לב"ה דפליגי, היינו דגם [שם] עפר נופל על אפר השריפה. אבל בהא מודו לב"ה, דאפר, הוראתה אפר השריפה.

וכן יראה מדברי רש"י (בחומש פ' וירא) במאמר ואנכי עפר ואפר (בראשית יח כז). העתיק דברי רז"ל במדרשם, וכבר הייתי ראוי להיות עפר ע"י המלכים, ואפר ע"י נמרוד כו' (בראשית רבה מט יא). כלומר שהיה לו לישרף באור כשדים.

אולם נראה לי כי לא בעצמות הלשון אמרו כן, דא"כ מה יעשו במאמר זכרוניכם משלי אפר (איוב יג יב), ואתמשל כעפר ואפר (איוב ל יט), והתפלשי באפר (ירמיה ו כו), באפר יתפלשו (יחזקאל כז ל). וכי נאמר דאלה וכיוצא באלה, דווקא על האבק הדק הנתפעל משריפה רומזים. (הן אמת כי התרגום מעתיקו בכל מקום ללשון קוטמא).

אבל נראה לי שהוקשה לרבותינו ז"ל, מה ענין זה לזה, לומר (בראשית יח כז) הנה נא הואלתי גו' ואנכי עפר ואפר גו'. אדרבה לפי שהוא עפר, ראוי לו שיהיה יושב דומם, על דרך אל תבהל על פיך, כי אלהים בשמים ואתה על הארץ גו' (קהלת ה א). **ואף** שיש לנו לומר כי כח המליצה בזה הוא על דרך ההתבוננות, איך אדבר, הרי אנכי עפר ואפר. כלומר האיך יתוכח עפר ואפר עם בורא עולם ית"ש ויתעלה. נאמר כי הדרש לא יספיק לו פירוש זה משני צדדים. כי הוה ליה למימר איך אדבר ואנכי עפר גו', ע"ד היך יוכל עבד אדני זה, לדבר אל אדני זה (דניאל י יז). ועוד כי לענין וויכוח, גם אם היה המתווכח מחומר האתירי, אשר הוא נעלה ומרומם על הד' היסודות, איננו ראוי להשתדל נגד הבורא ית'. ולמה א"כ תלה מניעת ארשת שפתיו, במה שהוא עפר ואפר.

על זה אמרו בדרש דהכי קאמר, אם ישאל השואל, על מה אתה תומך יתידותיך לדבר על הש"י, ולהשאיר אנשי סדום על מקומותם במושבותם, וכי תעלה על דעתך ששורת הדין יתן לזה לבלתי יְכַלֶּם, הלא הש"י לא מראש בסתר דבר, ואנשי סדום רעים וחטאים גו'. **לזה** אמר, כי על רחמיך הרבים אני בוטח, כי כבר הראיתני שכן דרכך, שהרי ראוי

הייתי להיות עפר כו' ואפר ע"י נמרוד, לולי רחמיך הרבים אשר עמדו לי עד כאן. אף כאן רחם עליהם כאשר רחמת עלי. וזהו ביאור המשך הכתוב, הנה נא הואלתי לדבר גו', על סמך שהייתי ראוי כו', ודו"ק.

ואי קשיא לך, א"כ למה טען אולי גו' ימצאון שם ארבעים גו' שלשים עשרים גו', ולא טען כפשוטו מצד רחמיו ית'. ועוד כי בסוף שלא מצא שם עשרה, נשתתק הסניגור. **אומר** אני כי מזה ראיה למה שכתבנו בספר אפיקי יהודה ([עמוד עד] דרוש מי נח בערבי נחל אות י"ב) כי מדת הרחמים אינו עושה מכל וכל בחנם כו', והקורא לד' ואין בידו מאומה, אין זה מבקש רחמים [רק מבקש מתנת חנם], ע"כ. לזה הוצרך כאן לחפש, אולי ימצא שם איזה בני אדם יש בידם מאומה, וק"ל.

ב עפר עקרו הונח על החומר הארציי בבחינת שפלותו, כמו כי עפר אתה ואל עפר תשוב (בראשית ג יט) כי שחה לעפר נפשנו (תהלים מד כו), מקים מעפר דל (שמואל א ב ח) הגיע לארץ עד עפר (ישעיה כה יב), ואת עפרה יחוננו (תהלים קב טו), ובעפר ימות גזעו (איוב יד ח). הכל היה מן העפר והכל שב אל העפר (קהלת ג כ).

ומצד זה נקרא האבר עֹפֶרֶת, כי אמרו שיקרא כן, כי כל המתכות יאכלם העפר ויפחתו בהיותם בו, אבל העופרת תוסיף בעפר (רד"ק [א"ה שורש עפר]).

ומזה השאילו לשמש בו על החלקים הדקים מהחומר הארציי, כעפר על פני רוח (תהלים יח מג), ותצבר כסף כעפר (זכריה ט ג), ואשחקם כעפר ארץ (שמואל ב כב מג). ומזה השאילו על החלקים דקים שמחומריים אחרים, מי מנה עפר יעקב (במדבר כג י) שפירש בנים הקטנים זרע יעקב, כדברי הרשב"ם. מעפר שרפת החטאת (במדבר יט יז), וידק לעפר (מלכים ב כג ו), ועפרות זהב לו (איוב כח ו), ועשו ממנו פעל, וְעִפֵּר בעפר (שמואל ב טז יג). **ובעבור** שעקרו הונח רק על הוראת חומרו ובחינת איכותו, איך ענינו מך ונבזה בערך שאר היסודות, לא השתמשו בו רק בענינים נמבזים ושפלים. יתן בעפר פיהו (איכה ג כט), הרימותיך מן העפר (מלכים א י"ו ב).

ויעלו עפר על ראשם (יהושע ז ו), להורות כי ראשיהם יותר נמוך ונבזה מהיסוד היותר שפל ונבזה, בפיהם ובידם מלאו, במה שהעלו את העפר למצב גבוה יותר ממצב ראשיהם. **ומזה** הצד לא תמצא ייחסו את התבואה והפירות אל העפר, כמו שמייחסין אותה אל האדמה, ויבא קין מפרי האדמה (בראשית ד ג) ראשית פרי האדמה (דברים כו י) ולחם תבואת האדמה (ישעיה ל כג). כי בזה יורה על בחינת המעולה שיש באדמה, אשר תוציא פרי תבואה, ואין קטיגור נעשה סניגור לומר פרי העפר, תבואת העפר.

ומצד זה ג"כ לא ייוחס [אל] העפר איזה ענין נכבד אחר, לומר פני העפר, כמו שנאמר על פני האדמה (בראשית ו א), ופצתה האדמה את פיה (במדבר י"ו ל), אדמת קודש (שמות ג ה). ובמקום אשר רצון האומר להשפיל מעלת האדמה, יסמוך אותה אל העפר, אדמת עפר (דניאל יב ב).

ג אבק העצמיים הדקים הנפרדים ונפרשים מהגסים, הונח עליהם שם אבק. ואולי האל"ף מקום חי"ת **חבק**, והיינו כי מצד דקותו, אין בו כמעט במציאות נפרדת, אבל יחבק הדבר הגס, וכל מקום שיפול שם יהו, ויחבקהו וינשקהו. (ומזה ויאבק איש עמו (בראשית לב כה), כמו ויחבק, עיי' רש"י ודו"ק.)

ד ושם שחק קרוב לו מאוד בענין, כי גם הוא נאמר על החלקים הדקים. אלא שההבדל ביניהם הוא בבחינות נשואות עליהם. כי שם אבק הוא בבחינתם לערך זולתם, איך שמצד דקותם יחבקו את הפוגע בהם כלא היו בפני עצמם (או שהם נופלים מזולתם, אשר היו מחובקים בו. ושם שחק נאמר בבחינות הדקות, ואיך שנתפעלו מהגסות אל הדקות, ע"י פועל השחיקה, כמה דאת אמרת ושחקת ממנה הדק (שמות ל לו) ואשחקם כעפר (תהלים יח מג) וכשחק מאזנים (ישעיה מ טו), פירש"י שהנחשת מעלה רפש וטיט ומשתחק ע"כ. **ומזה** הצד נראה לי נקראו השמים שחקים, מצד החומר בהם הוא דק בערך היסודות. ורבותינו שאמרו בחגיגה (יב ב) שהם שוחקות מן לצדיקים, [אי"ה, ל' הגמ', שחקים שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים] הרצון להם בזה כי חומר המן איננו גס ועב, שהרי מעילנא אית ליה אפיקנא לית ליה. ע"כ חומר דק הוא, קרוב לחומר הגלגלים, אשר הם ג"כ דקים. ומה שהסברנו שם אבק, נבין דעת רז"ל בשאלם זה השם ואמרו אבק לשון הרע, אבק רבית, כלומר זה הענין הוא הנטפל ונדבק לבחינת לשון הרע ולריבית.

שורש דאב

דאבה. עצב. אבל. אונן. יגון.

א דאב הרד"ק אמר בשרשו, שענינו, העצבון והדאגה. ולי נראה שהוא מלשון וכימיך דבאך (דברים לג כה) שהוא מלשון זיבה, כי הזיי"ן והדלי"ת יתחלפו, כמו ימי נזעכו (איוב יז א). זחלתי ואירא (איוב לב ו), כמו דחלתי. וכן דעת רש"י ז"ל כן, ימי זקנותך שהם דואבים זבים. ובהגהת המכלול **יופי** אמר, כל ימיך תהיה ארצך זבת חלב גו' ודפח"ח. **ולדעתי** נאמר זה על כחות הגוף שיהיו בלתי יבשים, על דרך נהפך לשדי בחרבוני קיץ (תהלים לב ד). אמר, לא ינוס דבאיך, אבל כל ימיך תהא מרוטב בלשד

וליחות. ואמר במי שהוא נוזל דמעות והם זבות מעיניו, אמר עיני דאבה מני עוני (תהלים פח י). זה המאמר נרדף עם פלגי מים ירדו עיני (תהלים קיט קלו), וזה הושאל אל כל צער הגוף. ואמרו כל נפש דאבה מלאתי (ירמיה לא כה) על דרך [בכו] (בכה) לא תבכה (ישעיה ל יט), מנעי קולך מבכי (ירמיה לא טז). ובזה הושאל אל העצב, כי על העצב והיגון תפול הבכי ונפילת דמעות. ולפניו תדוק דאבה (איוב מא יד). (ועיי' שורש..).

ב שורש אבל נרדף (אבל) אל ענין שממה. ולדעתי היא היא. וכן דעת בעל הדרש דרכי ציון אבילות (איכה א ד), אשר לפי הפשטנים הרצון, חריבות, כמו אבלה אדמה (יואל א י) אבל הדרש אמר, (איכה רבה א לא) הכל מבקשים תפקידם, כלומר וכאשר אינו משיג, הוא אבל וחפוי ראש. וזה הלשון מושאל גם אל הבלתי חיים, אחר שיש רושם האבילות בהם, אבל הרואה אותם (עיין לקמן). וגם אָבֵל כרמים (שופטים יא לג) וחביריו, פירש הרד"ק בשרשו שהוא מלשון זה, ואיננו מלשון מישור. אבל אֵבֶל שרה אשתך גו' והדומה, הוא לשון ברור הדבר בלי ספק.

ג אמנם מלת אונן, יתבאר ממה שאמרו, במדרש איכה (מצויין נ"א בפתיחה [פתיחה דאיכה רבה אות ז]) ואבלו פתחיה (ישעיה ג כו), אנינה מבפנים ואבילות מבחוץ ע"כ. ירצו בזה, שמי שאינו מראה הצער והיגון על שטח פניו ומעשה ידיו ואביריו, אבל מתגענע ומתרגז בפנים על לבו, זה אונן מתואר. אָבֵל, הוא המתפעל מצערו כ"כ, עד שאומר לכל כי הוא שרוי בצער. **ונראה** לי כי מזה הצד, תארו חז"ל למי שמת לו מת כל זמן שלא נקבר המת, **אונן**, והיינו כי עדיין אינו חולץ מנעל וסנדל, ואינו חייב בעטיפת וכפיית המטה, ומותר לצאת מפתח ביתו, ואינו חייב רק בדברים שבצנעה כמו תשמיש המטה, ועוד דברים אשר אין ענינם ראיה שהוא מצטער, כמו רחיצה וסיכה ושמחה ותספורת, דהרבה איכא בשוקא מבלתי מצטערים, אשר הם יושבים ואינם עושים רחיצה וסיכה (עיי' ש"ע י"ד שמ"א ה'). וא"כ ענינו שיצטער בפנים ולא בחוץ, ע"כ תארו **אונן**. אבל משיקבר המת, שמחוייב בחליצת הסנדל ובעטיפת ראש וחביריו, אשר ענינם לפרסם צערו, מצד זה אָבֵל יתואר.

ומזה הצד נ"ל אמר הכתוב ויהיו העם כמתאוננים רע באזני ד' (במדבר יא א) אמר (שרצו) שלא רצו לגלות בפרהסיא. ובזה היו כמתאוננים ולא כאבלים. והש"י הבוחן לבות ידע זה, ולכך היה רע בעיני ד', וישמע ד' ותבער בם אש ד'.

אמר אח"כ (במדבר יא ד) והאספסוף אשר בקרבו התאוו בהתאוותם תאוה, והיו עזי פנים בפרהסיא, ובזה משכו גם את בני ישראל מפנימיות לבם, ויבכו גם בני ישראל, ויאמרו מי יאכילנו גו', ונצטערו שוב בגלוי.

אז, (במדבר יא י) וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו גו'. ויחר אף ד' מאוד, ובעיני משה רע. כלומר שהש"י, שידע שגם מאז היו כמתאוננים, רע באזניו גם מתמול גם משלשום. והנה [אחרי] שכבר בערה בם אש ד', היה להם לקחת מוסר, ושלא ישובו ויבכו ע"ז, כי בכמותם נאמר, על מה תוכו עוד תוסיפו סרה גו'. ואחר שלא קבלו מוסר ככלב שב על קיאו, חרה אף ד' מאוד. אבל בעיני משה, שלא הרגיש עד הנה פנימותם, היתה בעיניו זאת הבכיה דבר חדש, לא היה בעיניו רק רע.

מה יתאונן אדם חי, גבר על חטאיו, נחפשה דרכינו ונשובה עד ד' (איכה ג לט־מ). אמר הנביא, לא די שיעשה האדם החי כמתאונן ומצער על לבו לבד, שלא יֵראה ממעשיו איך הוא מתחרט, אבל יעשה מעשה גלויים, בחפוש דרכים ובחקירה ושובה עד ד':

ד עוד נראה לי כי שורש און, הוא נרדף ישר למלת אַלְלַי לי (איוב י טו). והיינו כי לדעתי (לא כמו שכתב הרד"ק, [א"ה, הוא בשורש אלל] הבאתיו לקמן שורש אבוי) הוא (מלשון) משורש אל תפנו אל האלילים, והם הדברים הנעדרים ונחשבים כאין, כמו רופאי אליל כולכם (איוב יג ד). והיינו כי המצער ורואה את עצמו טוב שלא נברא משנברא, נחשב בעצמו כמו כן כאין, כמו שנאמר באיוב בצערו, מדוע לא קדמוני ברכים גו', כנפל טמון לא אהיה (איוב ג טז). נופל לשון אללי לי, כלומר שלילה והעדר מיוחסים לי. ועל דרך זה עצמו, האונן, רצונו בצערו, לעשות את עצמו כאילו אינו, א"כ הוא מתאונן.

וגם זה הענין וההודאה מסכים עם דברי רז"ל, שתארוהו כן, בהיות עדיין מתו מוטל לפניו, מצד שהוא פטור מכל המצוות המחוייבין (וישרות). אבל הכא בשלילה, אינו מסיב ואינו אוכל בשר ואינו שותה יין, ואינו מברך ברכות כולן ואינו חייב בעטיפה (כילה) וחליצת הסנדל, א"כ הוא אינו. אבל אחר הקבורה יתואר בישיי [משורש ישׁ] אוכל בשר גו', וחייב בכל המצוות ובדינים השייכים לאבלים, ודו"ק.

העצב הוא נרדף ג"כ אל אלה הנזכרים. אבל שם העצם הזה הוא יגון, וחביריו הם מושאלים לו (על דרך שכתבנו בשורש אביון.) ומצד זה לא תמצא שורש יגון, יהיה משותף עוד אל איזה הוראה אחרת. אבל **עצב**, עקרו הונח על ענינים אחרים, (שאשר) [באשר] הוא נרדף להתרגזות. מעצבך ומרגזך (ישעיה יד ג), מרו ועצבו את רוח קדשו (ישעיה סג י). יעציבוהו בישימון (תהלים עח מ), כמו הרגיזו. ויתעצב אל לבו (בראשית ו ו), ויתרגז, על דרך אל תרגזו בדרך גו'. כי דברי רבינו יונה (שערי תשובה שער א' אות ד) הם נכונים, שביאר בו כי המתחרט על מה שעשה בעבר, יודבר בלה"ק בלשון רגז (ומזה אל תעצבו גו', נרדף למאמר אל תרגזו גו').

מענה רך משיב חימה, ודבר עצב יעלה אף (משלי טו א), כאלו אמר ידבר רַגָז, ואז הוא הפך מענה רך. כל היום דברי יעצבו, ירגזו (תהלים נו ו). אם דרך עוצב בי (תהלים קלט כד). כלומר, אין בו דרך שנאמר עליו יעציבוהו בישימון דרך.

אם ברך תברכני גו', ועשיתי מרעה לבלתי עצבי גו', (דברי הימים א ד י), נמשך למאמר שלמה ע"ה ברכת ד' היא תעשיר, ולא יוסיף עצב עמה (משלי י כב). כלומר, התרגזות לא יתלוה אל ברכת ד' לאמר מדוע ככה עשית, כי כל פעולותיו לא יקולקלו ולא ילכו לבטלה. **ומזה**, ולא עצבו מימיו לאמר מדוע ככה עשית (מלכים א א ו). כלומר, לא הרגיזו ולא הכניסו בחרטה לאמר לו, במה שעבר, מדוע עשית ככה.

וכן התרגזות פגעי הזמן מתואר כן, לבלתי עצבי (דברי הימים א ד י), יגורתי כל עצבותי (איוב ט כח), כלומר, את אשר יגורתי מפגעי הזמן באו לי כעת ירגזוני. ירבו עצבותם אחר מהרו (תהלים י"ו ד), אותם אשר נתנו מוהר ומתן לאחד זולתך, ירבו התחזות פגעיהם. למעצבה תשכבון (ישעיה נ יא), להתרגזות הפגעים.

ה ויש אשר עקר הנחתו על היגיעה והעמל. בכל עצב יהיה מותר (משלי יד כג) עיי' רש"י שם. אולם למען לא תהיה סתירה למאמר (קהלת א ג) מה יתרון לאדם בכל עמלו גו', הוצרך לשנות מלשון עמל ללשון עצב. כי אותו ההבדל אשר בין עמל לעצב, אותו הבדל הוא בין המאמרים המקבצים את הענין, והבן. אוכלי לחם העצבים (תהלים קכז ב) לחם היגיעה ועמל, כמ"ש ריש דבריו ומשכימי קום מאחרי שבת, ועצביך בבית נכרי (משלי ה י) וכל עצביכם תנגושו (ישעיה נח ג). וכ"פ הרד"ק שם (ומן התימה על רש"י שנדחק והראה מקום לומר ועצביך, ובמשלי פירש הוא עצמו כדברינו).

ו יש לפרש (תהלים קלט כד) אם דרך עוצב בי, מזה, והיינו כי הבוטח בהשם יתי איננו מתייגע ומתעמל בסבות מטרידות אותו מעבודת הש"י וכמו שכתב בחובת הלבבות, אבל בוחרבעצמו סבות קלות.

ועל דרך זה נראה לי ביאור מאמר (ישעיה מג כב) ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי גו'. כלומר, אחר אשר אתה יגע ועמל, נראה מזה אתה [בוטח] בסבות הטרף, לא בהש"י, וא"כ לא אותי קראת גו'.

על זה אמר דוד ע"ה (תהלים קלט כד) אם דרך עוצב בי, אז ינחני גו'. אבל אינני רק מקיים (דברים טו יח) וברכך בכל אשר תעשה, יכול אפי' יושב ובטל כו', וק"ל.

ז כלל העולה, כאשר תדקדק במקראות המשתמשים בזה השורש, מעט אשר נשאר לפנינו אשר הוראתם מענין יגון (כי שאריתם נכללים בשני הוראות אשר זכרתי.) הם ועצובת רוח (ישעיה נד ו), כי נעצב על דוד (שמואל א כ לד), נעצב המלך על בנו (שמואל

ב יט ג), **ותחקור** עוד ותדע, כי שם המקרה מזה השורש, לא נמצא במקראות אשר יורה על היגון. כי בעוצב (דברי הימים א ד ט) הוא עמל. וכן בעצב תלדי גו' (בראשית ג טז) וכן בעצבון תאכלנה (בראשית ג יז), ומעצבון ידינו (בראשית ה כט), עצבונך והרונך (שם ג). אבל קורץ עין יתן עצבת (משלי י י), ובעצבת לב (שם טו), הוא לשון כעס והתרגזות. **ח ומזה** נראה לי אשר משתמשים בלשון יגון, הבדל גדול יש בינותם. כי היגון, הוא אשר זאת ההפעלה נמשכת ממה שקרה צרה כמבכירה, הראויה להמשיך אל בעליה יגון, ומצד זה הוא נרדף לצרה. צרה ויגון אמצא (תהלים קטז ג), ביגון שאולה (בראשית מב לח), כאלו נאמר בצרה. אבל לשון עצב ידובר דייקא על האדם הנעצב, מבלי מה שנביט אם הסבה המסבבת זה העצב, הוא צרה, או איזה קפידא, אשר בעצמותן איננו צרה, רק שזה הנושא יקפיד בזה. ולכן אין לו שם בפ"ע, זולת בשינשא על נושאו, והבן.

שורש דלף

דלף. אגל. מר. רסיס. נטף.

א דלף נאמר על טפטוף המטר היורד לבית, וטורד את בעל הבית. ידלוף הבית (קהלת י יח), דלף טורד (משלי כז טו). ועל דרך ההשאלה נאמר גלפה נפשי מתוגה (תהלים קיט כח), דלפה עיני (איוב טז כ). כאלו הדמעות היורדות מהבוכה, טורדים את הבורא ית' מרוב הגירם והשפכם. אבל מלת **נטפי** מים (איוב לו כז), הם יותר גדולים מהרטב והאגלים, וכמו שיתבאר.

ב אגל אגלי טל (איוב לח כח) פירושו שני טיפי טל. ונ"ל כי מאמר עד אֶגְלַיִם יללתה (ישעיה טו ח) היא מזה.

ולמען תתבאר כוונתינו, נעתיק דברי ישעיה בכמה מקראות משם, הצריכים ביאור. אמר (ישעיה טו ה) לבי למואב יזעק גו'. כי מי נמרים משמות יהיו, כי יבש חציר כלה דשא, ירק לא היה. על כן יתרה עשה ופקדתם, על נחל הערבים ישאום. כי הקיפה הזעקה את גבול מואב עד אֶגְלַיִם יללתה, ובאר אלים יללתה. כי מי דימון מלאו דם כי אשית על דימון נוספות גו', ע"כ.

אמר על כן יתרה עשה. אמרו רש"י ורד"ק ז"ל, כי הראוי על **אשר** גו'. גם מאמר ופקודתם על נחל הערבים ישאום, הוא מאמר בלתי מבואר הכוונה ויאמר זה בכה כו'.

ולדעתי העמיק בזה ישעיה ע"ה בזה, לדבר מליצה צחה, כוללת ענין שלם. והוא, כי למה ששבחה של ארץ מואב, הוא מרעה הטוב שבה (וכמ"ש רש"י ז"ל שם). והנה ידענו כי המרעה הטוב, לא תקום ולא תהיה, זולת בשיהיו שם מים רבים (כמ"ש יחזקאל יז ח)

אל מים רבים היא שתולה. כעץ שתול על פלגי מים (תהלים א ג), אמר הנביא כי לבי על מואב יזעק. כלומר, על גדולתה ועל מעלתה שנטלו מהם, שהרי מֵי נמרים משמות יהיו. ונמשך מזה, כי יבש חציר כלה דשא גו'.

על כן, כלומר לפי שלא יהיה להם מים בגבול מואב, ע"כ עשה מואב דבר יתר, מה שלא עשה עד הנה, והוא פקודתם, כלומר מקניהם וקנינם וכל בהמתם אשר הם פוקדים עליהם (ומזה לדעתי ג"כ ושמתי פקדתך שלום (ישעיה ס יז) כלומר קנינך, וכן ופקודתו יקח אחר (תהלים קט ח) נדחקו בו המפרשים, ולדעתי הוא כמו (איוב כז יז) יכין וצדיק ילבש.) ישאום בעליהם על נחל הערבים, והוא מקום מוצא מים אשר יהיה חוץ לגבול מואב. ומצד זה נקרא נחל הערבים, כי הערבים גדלים על רוב מים. וזהו עשיית היתר והעודף. כי בהיות להם מים בגבולם, לא עשה מעשה יתר גדול מאוד, להסיע פקודתו וקניניו אל מקום מרחק כ"כ. אבל בעת אשר מימי מואב משמות יהיו, על כן עשה דבר יתר ועודף, לישא פקדתו אל נחל הערבים.

ועל דרך ביאור אמר, כי הקיפה הזעקה את גבול מואב כולו. והיללה מקפת וכוללת גם את אגלים, אשר נקרא שמו, מצד שנמצאים בו מעולם נטפי מים, המתוארים בשם **אגליים**. (ונ"ל כי שרשו גל, כמו גַּלֵי הים, והאל"ף נוספת וכמ"ש בשורש אגד ע"ש. (וכ' בס' י"ש [**יריעות שלמה**] ח"ג ט"ו כי הוראת טפת טל הוא אגל, על שם שהם כדורים כו' ע"כ. וגם זה מחזק דעתי כי האל"ף איננה שרשיית.) וכן הגיע היללה גם המקום אשר נקרא **באר** אלים, כי משם יקוו בור מימיה. והנה כל אלה המקומות יעלו מימיהם בתוהו ויאבדו, ונמשך מזה כי יבש חציר.

אולם לפי שהנביא יידע נאמנה כי מי **דימון** אין דרכם להתווסף, וא"כ יש להם לשתות בצמא את מימיהם. ע"ז אמר עוד כי מי דימון, אף שלא יתייבשו, עכ"ז ילאו השותים לשתות מימיו, כי יהיו מלאים דם. והמשיך מאמר כי אשית על דימון נוספות כו'. כלומר, המים אשר במקומות אחרים, לא יוצלחו, לפי שלא יהיו במציאות, מצד שיהיו משמות ויחרבו. אבל מי דימון, שאין (מ)דרכם להתייבש, ג"כ לא יוצלחו, מצד שאשית עליהם דבר נוסף וקלקלו אותם.

ג רסס נ"ל שהוא משותף עם והכה את הבית הגדול **רסיסים** (עמוס ו יא), שהוא לשון שברים. וכן חלקי המים והטל נקראים רסיסי לילה (שיר ה ב). ומצד זה נקראים חלקי המים שבנהרות משברי ים (תהלים צג ד), כל משבריך וגליך (יונה ב ד, תהלים מב ח), משברים יתחטאו (איוב מא יז) לדעת רש"י ז"ל. אולם הדגש בלשון, יורה כי המ"ם מלת מן משמשת כפירוש הרד"ק ז"ל [א"ה, שורש שבר].) וכן **לרס** את הסולת (יחזקאל מוח

יד) ולעֲרֵב, וכפירוש רש"י. וכן בלשון רז"ל, (שבת פ ב) ואם היה עב או מרוסס, כדי לבשל בו ביצה קלה. אולם שרש **דלף** הוא מכוון אחר כי לא נאמר רק על טפטוף המטר. **ד** מר כמר מדלי (ישעיה מ טו) פירש בו הרד"ק בשרשו, שהוא גבוה, כמו [שימי לך] תמרורים (ירמיה לא כא), הם הציונים הגבוהים. ונקרא נטף הדלי כן, לפי שנופל מגבוה, ע"כ. והשאילו מזה במשנה פ"ג דבתרא, (ב"ב נח ב) [מרזב] פירשו בו מקום שהטפה זבה ע"ש.

ועל דרך צחות אמר חזקיה (ישעיה לח טו) אדדה כל שנותי על מר נפשי. ר"ל, אדלג כל ימי חיי על טפה אחת מעמקי הנפש, על דרך אמרם ז"ל יפה שעה אחת מעוה"ב מכל חיי העוה"ז.

שורש הוד

הוד. הדר. יפה. נעים.

א ראיתי למי שהעיר בשרשיו שלו, כי **הוד** נופל בטוב על המראה הנופלת בחוש על הנגלה, אמנם **הדר** רומז על הנסתר, כי כן יפול [טעם הדר] על הכחות הנפשיות.

אמר המשורר (תהלים מה ד־ה) חגור חרבך על ירך גבור **הודך והדרך**. והדרך צלח, רכב על דבר אמת וענוה צדק, ותורך נוראות ימינך, ע"כ.

כפל מלת **והדרך** בפסוק השני, ולא במלת **הודך**, הוא כי הגבור העריץ, [המרצח] (המנצח) שלא ע"פ יודעי דת ודין, אין בו הדר כחות הנפשיות הצודקות, כי למה יומת הנרצח מאתו, מה עשה. אבל הגבור הצדיק, אשר במשפט יעמיד ארץ, כי כן דבר המלך לפני כל יודעי דת ודין, ישא הוא עליו תואר הוד, גם תואר הדר. הוד, על הגבורה, הנגלית לעיני רואיו, וההדר על המובן מפנימיות צדקותיו ומלחמות השם, אשר נלחם בשונאיו להעמיד הדת על תלה.

לזה, אחר שתארו בשם הוד והדר, כפל ואמר, והדרך, כלומר ממה שתארתיך בשם (נושא) **הדר**, הוא למה שאתה צולח ורוכב על דבר אמת (ויהיה מלת צָלַח רָכַב, מקור). [וענוה צדק, כלומר, לא כמי שנאמר עליו (תהלים י ב) בגאוות רשע ידלק עני.] יומשך לך מזה, כי ימינך, הנאדרי בכח חרבך (הודך) [תורך], נוראות, כלומר, וראו כל עמי הארץ כי שם הדר נקרא עליך, ויראו ממך, ע"ד שאמר הכתוב ויהי דויד לכל דרכיו משכיל וה' עמו. וירא שאול כי הוא משכיל מאוד ויגר מפניו[7].

[7] ערבי נחל

ובמדרש שוחר טוב (תהלים קד א) הוד והדר לבשת, [בשר ודם] אם גבור אינו נאה, ואם נאה אינו גבור. אבל הקב"ה [אינו כן], שני דברים הללו יש לו, ההוד וההדר (פי' המפרש, ההוד הוא הגבורה. [כדכתיב חגור חרבך

ולזה שאמר דוד ע"ה (תהלים כא ו) גדול כבודו בישועתך, הוד והדר תשוה עליו. ביאר בזה ראשית דבריו מ"ש (תהלים כא ב) ד' בעזך ישמח מלך ובישועתך מה יגל מאוד. ר"ל כי במה שנתן הש"י עוז למלך לנצח אויביו, הוא שמח. אבל איננו עדיין בבחינת גילה מאודיית, כי אולי [אויביו] (אוהביו) המנוצחים, ברשעתם נפלו לפני המלך ולא בצדקת המלך, אבל בישועתך, כלומר במה שהשיג ממך תשועה קנינית (והוא העטרת פז ודומיו), אז גדול כבודו של המלך, כי בזה מראה כי הוד והדר תשוה עליו, על המלך בצדקתו ויושר לבבו.

ב ונ"ל כי מזה דרשו רז"ל (ויקרא רבה ל ט) במאמר ולקחתם פרי עץ הדר גו', זה הקב"ה כו' ע"ש. והיינו כי אם לא היה בפרי הלזה רמז להקב"ה, לא היה לו לתאר בשם **הדר**, כי אין בפרי עצמו ענין נסתר מהכחות הנפשיות. ע"כ אמרו כי ירמוז טעם הנסתר שבמצוה זו, הוא הקב"ה. (והתייחסות **פרי** עץ הדר להקב"ה, ת"ל בארנו [בספר **אפיקי יהודה** עמ' תתקה] דרוש מים בששון ע"ש). ועל דרך זה דרשו על הפסוק (איכה א ו) ויצא מן בת ציון כל הדרה, על השכינה [א"ה, זה לשון המדרש, (איכה רבה א לג) כל הדרה זה הקב"ה]. והיינו ג"כ, כי על היופי הו"ל לומר ויצא כל **הודה**.

ובזה יתפרש לנו מאמרו של דוד ע"ה (תהלים קיא ב־ג) גדולים מעשי ד' גו' הוד והדר פעלו וצדקתו עומדת לעד.

וזה נמשך למ"ש (תהלים ח ב) ד' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ. אמרנו (בדרוש מי שיחור), כי יש בזה שאלה גם תשובה. השאלה היא, מה אדיר שמך בכל הארץ, כלומר אתה ד', אשר עזבת את העליונים, והשכנת קדושת שמך בתחתונים בארציים, מה אדירות שמך בזה. ובאה התשובה, אדירות הש"י הוא אשר תנה **הודך** על השמים. והוא למה שאמרו ז"ל בתנחומא (פ' בחקותי ד) וידבר ד' איש כי יפליא בערכך, ע"ש הכתוב (תהלים פט ז) כי מי בשחק יערך לד'. אמר הקב"ה, מי שהוא עושה כמעשיי יהא דומה לי כו'. התחיל הקב"ה מצוה מצוות והן עושין, התחיל הקב"ה אומר למלאכי השרת כי מי בשחק יערך לד', כשם שישראל עורכין כו' ע"כ.

על ירך גבור הודך, ע"כ] ואולי מזה (בראשית מט ח) יהודה אתה **יודוך** אחיך, ידך בעורף אויביך. יתנו לך הוד הגבורה והניצוח).

[ושם במדרש שוח"ט הנ"ל] ונתן ההוד למשה, שנאמר, ונתת מהודך עליו. רמזו למ"ש הרלב"ג, [ריש ספר יהושע] כי אם היה משה מכניס את ישראל לא"י, לא היה נשאר שריד ופליט מל"א מלכים, [כמו בכיבושו את ארץ סיחון ועוג] ע"ש. והיינו מכח נצחיותו בקדושתו [כי משה ע"ה היה מרכבה לשכינה]. ועיין סיום דבריהם ז"ל שם, מסכימים למ"ש אנחנו בפנים.

והנה אחר שהסכמנו למעלה בפתח דברינו, כי שם **הוד** נופל על הנגלה, א"כ מעשה המצוות, למה שישראל עושים בפועל, מתואר בשם **הוד**, אבל [המכוון] העיוני הסופיי אשר במצוות, מתואר בשם **הדר**.

והנה ביארנו בהרחבה מאמרם ז"ל במדרש [בראשית רבה (ח ה) בשעה שבא הקב"ה לברא את האדם, נעשו מלאכי השרת כתין כתין וכ' חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים וכ', מה עשה הקב"ה, נטל אמת והשליכו לארץ. אמרו מלאכי השרת, רבון העולמים, מה אתה מבזה תכסיס שלך], תעלה אמת מן הארץ. (עיי' [ספר אפיקי יהודה חלק א עמוד סא] דרוש מים הנאמנים כ'), כי במצוות המעשיות גברו המצוקים על הארצלים, להיות דבר המלך ודתו מגיע אל הארץ. והעליונים ממתינים, עד יעלו מלאכי אלהים מאלה המצוות בסולם ההשתלשלות, ואח"כ יורדים לפרנס הארץ ומלואה תבל ויושבי בה.

א"כ יפה השיב המשורר, כי מה אדיר שמך בכל הארץ [ממה ששם יְתַנוּ צדקות ה' (הנקראים הוד) ומשפטיו על ישראל]. הוא אשר אתה נותן הודך מהתחתונים על השמים. כי להעליונים אין הוד, רק **הדר**.

ומה נמרצו אמרי יושר של המשורר במאמר (תהלים קיא ג) **הוד והדר** פעלו, על דרך אמרם ז"ל התורה היא אש שחורה ע"ג אש לבנה (ירושלמי שקלים פ"ו הל"א), שר"ל יש בתורה נסתר ונגלה. ודבק למה שנאמר קודם זה **גדולים** מעשי ד' (עיי' שורש **גדל** ויתבשם לך) דרושים לכל חפציהם [כי המעשה האנושיית תתחלף בפחות ויתר, לאיש כמעשהו].

והשלים במאמר וצדקתו עומדת לעד, רמז למה שכתבנו אנחנו כי האומה הישראלית מתוארת בשם **תמיד** (ע"ד (עיין [ספר אפיקי יהודה עמוד תלה] דרוש מי מנוחות ג). ורמזו בזה למאמר כל אשר דבר ד' נעשה ונשמע. רצו בזה, כי בין אם נשתדל באיזה פעולה מעשיית, בין בהשתדלות מושכלות, אשר גדרם שמיעה והבנה, מהם נקח לעבוד את ד'. וז"ש וצדקתו עומדת **לעד**, בתתו התורה עומדת לעד, לקיים בלי הפסק, בין במעשה בין בעיון ודו"ק. [ועיין בספר **אפיקי יהודה** חלק ב' עמוד תקמ"ח].

ג אמנם ההבדל בין **יפה** ל**נעים**, יתבאר על פי אמרם ז"ל במדרש (שיר השירים רבה א טז א) אמר ליה ר' חנינא, אף היא קלסתו בלשון כפול, שנאמר (שיר השירים א טז) הנך **יפה** דודי אף **נעים**. אמרה לו רבש"ע, אף שאתה מביא עלי, נעים הוא, למה שאתה מחזירני ומביאני לידי מוטב. אף ערשנו רעננה, זה בהמ"ק גו' ע"כ. רחוק ממי שנאמר שכן פירש האלקיי לשון אף, דא"כ מה יעשה במאמר אף ערשנו רעננה.

והנראה לומר כי בעלי הדרש הבדילו, בין מלת **גם**, למלת **אף**. ועוד הו"ל הבדל בין יופי ובין נעימות. כי מלת **גם**, אינו רק להודיע שהגוף המצורף היה ג"כ באותו מצב והדומה, אבל מלת **אף** תדובר בלשון רבותא, לומר כי מסברא החיצונה לא היינו מסכימים. ומזה נגזר לשון רז"ל אף על פי, כמו (ויקרא כו מד) ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם גו'. כלומר, היה מן הסברא, אחר שהם ארצות נכר, לא בארץ אשר ד' דורש אותה, יעזבו לעיט הרים ולבהמת הארץ. אמר שאיננו כן, כי אף בארץ אויביהם לא מאסתים גו'.

לך יום אף לך לילה (תהלים עד טז). נמשך למ"ש במדרש (בראשית רבה ג ו) ויקרא אלהים לאור יום, [אמר רבי אלעזר, לעולם] אין הקב"ה מייחד שמו על הרעה. ולחשך קרא אלהים, אין כתיב כאן, אלא ולחושך קרא לילה ע"כ. והיה מן הסברה לומר שא"כ אין לנו רשות לייחס את הלילה אליו ית'. אמר המשורר אינו כן, אבל לך יום אף לך לילה. ופשר הדבר, כי מצד שהרעה של הקב"ה הוא לתכלית הטוב, נאמר שהוא שלו. ועכ"ז אין הקב"ה מייחד שמו על שם רע לבד, כיון שאיננו רע ודו"ק[8] [ועיין ספר **אפיקי יהודה** חלק ראשון עמוד שג]. [אף כי אמר אלהים לא תאכל מכל עץ הגן. שעורו, אף ע"פ שאמר כו'.]

כי ההבדל שבין **הנעימות** ובין **היופי** הוא, כי הנעימות ידובר לפעמים על נושא, איננו טוב, רק שהוא עצם מתקבל לפני משיגיו, ומצד זה הוא נרדף ג"כ אל הטוב, כמו (בראשית מט טו) וירא מנוחה כי **טוב** ואת הארץ כי **נעמה**. (תהלים קלג א) מה טוב ומה נעים שבת גו'. וכן הוא נרדף לאהבה, (שמואל ב א כג) הנאהבים והנעימים בחייהם כו'. וכבר ידענו מליצת החכם, גם ענוש לצדיק לא טוב. ועכ"ז שר משה ובני ישראל, (שמות

[8] אולם במדרש [בראשית רבה יט ב] אמרו חז"ל, ארבעה פתחו באף ונאבדו באף [ואלו הן, נחש, ושר האופים, ועדת קרח, והמן]. הנחש, אף כי אמר אלקים. שר האופים, אף אני בחלומי. עדת קרח, אף כי לא אל ארץ. המן, אף לא הביאה אסתר.

כלומר, כי מלת אף, מורה על צרוף למאמרים הקודמים, או על חרון אף. אולם, אם אין בלשון המדבר מאמרים קודמים, אין מקום לשיתפרש מלת אף בלשון צרוף, רק לשון חרון אף. וזהו שאז"ל, ד' פתחו באף, כלומר, פתיחת המאמרים היה בלשון אף, וא"כ אין מקום לשיתפרש צרוף, רק חרון אף, וזהו רמז על החרון אף שנאבדו בו', וק"ל.

א (ב) אמרו ז"ל (בבראשית רבה נ"ט ו) ואברהם זקן בא בימים [בראשית כד א], ר' יהודה אומר, [בא] בדופלן (פי' [שכר] בשני עולמים). ור' אבא אומר, בכופלין ע"כ. ופירש הערוך וגרס [בפילון] (בפלן), והוא מקום מפולש כו' ע"ש.

אמנם, כשנרצה להחזיק נוסח בכופלן, נאמר בבאורו, כי ר' יהודה שאמר בדופלן, שפירושו בשני מקומות, כוונתו למ"ש המשורר, (תהלים כד ג-ד) מי יעלה בהר ד' נקי כפים ובר לבב. כלומר, הצדיק הגמור יש לו תושיה בכפלים, מצוות מעשיות בפעולות האיברים הנעשים בידיו, מתוארים בנקי כפים. גם מושכלות עיוניות, המתוארים בר לבב [עיין ספר **אפיקי יהודה** עמוד תצט].

וזהו שדרש ר' יהודה, אברהם בא בימים, בדופלן, כלומר, יעלה בהר ד' גו' בנקי כפים גם בר לבב. כי ידענו כי שני חלקי האדם, שרשם בשני מקומות, הגוף ארציי, והנשמה שמיימית.

טו ו) ימינך ד' נאדרי בכח ימינך ד' תרעץ אויב. כלומר, כי גם הרעיצה מתוארת בהוד והדר, לפי שתכליתו הוא טוב (עיי' דרוש שירת הים).
וזהו שאמר הנך יפה דודי, כלומר, נמשך מאתך ענין היופי המשותף מכל הנבראים, והוא ההשפעה הטובה. אף נעים, כלומר גם ענין הנעימות, אשר איננו מתואר ביופי, ג"כ מיוחס אליך. ובארו חז"ל, שהכונה, כי גם החרון והאף שאתה מביא, **נעים** הוא, כלומר מתקבל, למה כו', לפי שהוא לתכלית טוב, וק"ל[9].

שורש הלך

הלך. אזל. עבר. חלף. רמש.

[9] ב אולם ר' אבא הוסיף ואמר בכופלן, העמיק יותר בענין הזוגיי הלז, ותארו בלשון כפל. נמשך ממ"ש החכם המקובל **מוהרמ"ע מפאנו ז"ל [**בספר** עשרה מאמרות**] במאמר חקור דין [חלק א'] פרק יא, וז"ל, כי יש אדם שעמל בתורה ומצוות, אפילו בקיום העשין, יקרא סור מרע, כגון המתעטף בציצית, לזכור שלא לתור אחרי מחשבת הלב והעינים. ויש מהם שאפילו בהרחקת הלאוין, יקרא עושה טוב, לאסור בזיקים ובכבלי ברזל, המתעה בהן וצבאו ופקודיו תחות שלטנותא דקוב"ה, והוא מבחר הכוונות בשמירתם. ויש בזה טעם לשבח, למה שכתב **הרב אבן עזרא** בספר **העצמים**, כי יש בגוף [שס"ה] עורקים [שוקטים] כמנין הלילות, ולנו הם הלאוין, בכוונת סור מרע (כי כן בלילה העולם שקט ונח). ושס"ה עורקים דופקים, כמנין הימים, אשר הם לפי דרכנו שמירת הלאוין בכוונת עשה טוב. ואין כפל באיברים (ר"ל שא"כ היה הראוי שיהיה גם מנין האיברים כפול, דהיינו שתי פעמים רמ"ח, כנגד שתי כוונות שהן ברמ"ח מ"ע, כנגד עשה טוב, וכוונת סור מרע שבהם. אבל הטעם שאין כפל באיברים הוא) כי אין בהם סור מרע אלא במקרה ושעור, כמפורסם עכ"ל.
ופירש המפרש, כי כוונת סור מרע שבעשין איננה מוכרחת, שכבר אפשר שהוא מתעטף בציצית, ואעפ"כ הולך אחרי עיניו. והנה פירוש זה לא נהירא, דאטו ברשיעי עסקינן. ועוד כי לענ"ד [הביאור] הוא כי כוונת עשה טוב בהרחקת הלאוין איננו מוכרח כ"כ, כי [יש] אשר הוא לא יגזול ולא יגנוב כו', ואינו עושה טוב בקיום עשה.
[ולי] נראה כי מ"ש הרמ"ע ז"ל אין כפל באיברים, כי אין בהם סור מרע אלא במקרה כו', [ירמוז] (ורמז) על הצדיקים הכשרים, אשר נאמר עליהם למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדושים לאלהיכם [במדבר טו מא]. כלומר, אליכם אישים אקרא, מאמר והייתם קדושים לאלהיכם. לא כאשר נאמר אל ההמוניים, וזכרתם את כל מצות ד' ולא תתורו אחרי לבבכם גו'. [כי] גם זולת קיום מצות ציצית, אין התיור אחרי הלב והעין נהוג אצלכם. א[מנם אני] (אם) מצוה אתכם בקיום המצות ציצית, למען תזכרו ועשיתם את גו' והייתם קדושים לאלהיכם, ר"ל תמשיכו על עצמכם קנין קדושה אלהית (עיין [ספר **אפיקי יהודה** חלק ב' עמוד תקפד, דרוש] גלות עלית ויתבאר לך).
מבואר משם, כי כל המצות נאמרו ונשנו באופן זה, יש בני אדם אשר קיום מ"ע הוא להרחיק מהם תיור הלב והעין, ויש בני עליה מועטים, אשר הרחקת הלאוין נהוג אצלם גם זולת קיום העשין, אמנם נצ[טוו] על קיום העשין, לכוונת המשכת קדושה עודפת. ועל הכת הקדושה הזאת אמר הרמ"ע ז"ל, כי אין בהם סור מרע אלא במקרה, ודו"ק.
ונחזור למה שהיינו בו, כי הלילות מגודרים בשס"ה עורקים שוקטים, למה שיש בהם שב ואל תעשה, והימים מגודרים בשס"ה עורקים דופקים, למה שיש בהם קום ועשה, וקול כחות האדם דופק, פתחו לי שערי צדק, אבא בם, לעשות המעשה אשר יעשה האדם וחי בהם חיים מאושרים.
ועל זה המליץ המשורר, במאמר, (תהלים יט ג) יום ליום **יביע** אומר, ולילה [ללילה] יחוה דעת. כלומר, הימים יביעו ויוסיפו א[מרי] אמת כמעין המתגבר. אבל הלילות אינם מביעים ומוסיפים דבר, רק מחווים מושכלות ראשונות, לא תגנוב לא תרצח גו'.
וזהו שאמר ר' אבא על מאמר התורה ואברהם זקן בא בימים, בכופלן, כלומר, הרחקת הלאוין וסר מרע אשר [נמצא] בהם, לא על הלילות לבד היו רומזים, אמנם גם **בימים**, כלומר קיום מ"ע, וא"כ סור מרע יהיה אצלו בכפלים, והוא גם עשה טוב:

א זה בלשון בעל **יריעות שלמה** (לרבי שלמה פפנהיים) (חברת ג' יריעה ב') הלך, אזל, הנחת שתיהם השתוף על פעל ההליכה, בעקירת רגל והנחת רגל. וההפרש ביניהם הוא, כי שם **הלך** הנחתו על פעל ההליכה בדרך כלל, שהוא בבחינה הגשמיית התנועעות הרגלים להעתק ממקום למקום. הן בהליכה מן דבר, כמו (בראשית יב א) לך לך מארצך, הן בהליכה, אל דבר, כמו (בראשית כב ב) ולך לך אל ארץ המוריה. בין מלפני דבר, כמו (שמות יג כא) הולך לפניהם. הן מלאחריו, (במדבר טז כה) וילכו אחריו זקני ישראל. וכן מן הצדדים של דבר כמו, ואלכה לנגדך (בראשית לג יב). ובבחינה העיונית, אמר (בראשית כ כב) ויתהלך חנוך, התהלך נח (בראשית ו טז) וילכו אחרי אלהים אחרים, והיא תנועה נפשיית. ובפעלים, ויולך את הים, דהיינו שעשה אותו הולך (והוא פעל יוצא מבנין הקל, על משקל (תהילים קז לו) ויושב שם רעבים. (אמר המחבר: לא ידעתי מי הכריחו לכך, ולמה לא הלך בעקבות אבותינו המדקדקים, כמו ויולך ויושב, המה ההפעיל). ובבנין הכבד הנוסף, למוליך עמו במדבר. ובבחינה עיוניית, מוליך יועצים שולל כו'. אמנם שם **אזל**, הנחתו ביחוד, על ההולך באופן הפרידה שילך מן דבר אל דבר. (וועק גיהן). והוא פועל יוצא (אמר המחבר: זהו טעות, אבל הוא עומד), כמו כי אזלת יד (דברים לב לו), יד לשון כח, שהלכו כחותיו ממנו. הלחם אזל (שמואל א ט ז). ואוזל לו אז יתהלל (משלי כ יד), אזלו מים מני ים (איוב יד יא) ע"כ.

וכתב הרד"ק [א"ה, שורש אזל] כי מן הענין הזה, מה תֵּזְלִי מאוד לשנות את דרכך, (ירמיה ב לו) מה תלכי (והנח שבין התי"ו והזיי"ן, במקום פ"א הפעל, והוא מבנין הקל), ע"ש. והנה המליצה דחוקה מאוד בסמיכות מלת מאוד ע"ז.

אמנם למה שהעמקנו אנחנו עוד, להוסיף (עוד) בין שורש הלך [לבין שורש] אזל, גם בזמן שידוברו שניהם על אופן הפרידה. ומה נמרצו אמרי יושר בתוכחות על עוון, מה תֵּזְלִי מאוד גו'. והיינו כי שורש אָזַל ידובר ביחוד על העתקת דבר מדבר, ובהעתקה זו, כלא היה, ונעדר ונאפס ואיננו. (משא"כ הלך, ידובר ג"כ על הנזכרים, [א"ה אולי צ"ל הנשארים. והפסוקים] מעידים על אמתות דברינו, (דברים לב לו) אָזְלַת יד. ויגיד עליו ריעו, אפס **עצור**, הכח הלך ונעדר ואיננו. הלחם אָזַל מכלינו, ושוב איננו במציאות. (איוב יד יא) אזלו מים [מני] (מן) הים, ואינם. אף כאן, מה תֵּזְלִי מאוד לשנות את דרכך. כלומר, בשנותך את דרכך אשר מאז, ללכת לדרכים אחרים, כמה מהאפיסות וההעדר מתייחס לך בזה, עד שיאמר עליך אָזְלַת יד, ואפס עצור ועזוב.

ב ובזה יתבאר לנו דעת התרגום (משלי כ יד), שתרגם, מאמר רע רע יאמר הקונה, ואוֹזֵל לו אז יתהלל. (משלי כ טו) יש זהב ורב פנינים וכלי יקר שפתי דעת. חברא לחבריה נאמר

דקנית והיידין נשתבח ונימר. דאית דהבא כו'. [ומני] (ליכא) דיקרא שפותא דידיעתא, ע"כ.

והנה ראשית דבריו [פירש] (סופי') תיבת רַע כמו רֵעַ, וכן פירשו רבותינו ז"ל מאמר רַע מנעוריו, ואין ריע אלא יצה"ר [א"ה עיין מ"ש המחבר בספרי איי הים סוף חגיגה (בנדפס עה א) ובספרו אפיקי יהודה חלק ב עמ' תתפ]. אבל סוף דבריו **והידין** נשתבח וכו', צ"ב בשגם יוסיף אות דלי"ת, דאית כו'.

ולענ"ד פי' **ואוזל** לו, נעדר ונשלל מאתנו כונתו בדברי שלמה, דה"ק, יש בין קניני העולם לקניני התורה ושפתי דעת כו', בקניני העולם אנחנו רואים שישתבח הקונה איש אל רעהו, ויאמר, ראה זה קניתי. אבל איננו אותו האיש (כלומר, אזל מאתנו ונעדר) שיאמר, כמו שיש זהב גו', כן יש שפותא דידיעתא.

ג הלך גם ילך, חלק העבר לא מצאנו רק בשורש **הלך**. וכן בבינוני לא נשתמשו במקרא בשורש ילך. אבל המקור והצווי והעתיד, מצאנו על רוב בשורש ילך, לבלתי **לכת** (רות ג י). וכן בשמוש בכל"ם, ובלֶכֶת החיות (יחזקאל א יט), ללכת **ארצה** כנען (בראשית יא לא), מלכת ברחובותי (איכה ד יח), ובציווי לֶךְ לְךָ לך (בראשית יב א). וכן בתוספת ה"א, **לכה** נשקה (בראשית יט לב), על משקל דְּעֵה חכמה, (משלי כד). ובעתיד, אלך ילך ילכו תלכו.

ועל המעט אשר נמצא במקראות, משתמשים בשורש **הלך** בכל חלקי הבנין. במקור, הַלֹך עמנו (במדבר כב יד), נאוף והלוך בשקר (ירמיה כג יד). ובשמוש בכל"ם לתתי תהלוך עמכם (במדבר כב יג), מֵהָלֹך אלי (במדבר כב יג). ובצווי הֵלְכוּ אל תעמודו (ירמיה נא נ). ובעתיד הן קדם אהלך (איוב כג ח), יהלוך עליו אימים (איוב כ כה), תְהלך בארץ (תהלים עג ט), לפידים יַהֲלֹכוּ (איוב מא יא).

ובבנין פִּעֵל לא מצאנוהו רק בשורש **הלך**, קודר **הלכתי** (איוב ל כח), **כמהלך** ראשך (משלי ו יא), והלך בדרכי לבך (קהלת יא ט) אהַלך באמתך (תהלים פו יא), הִתְהַלך נח (בראשית ו ט). אבל בבנין הפעול לא מצאנוהו רק שורש **ילך** הוליך גולה (מלכים ב כד טו) מוליך לימין משה (ישעיה סג יב), והולך מהרה (במדבר יז יא). ובצווי הֵילִיכִי את הילד הזה (שמות ב ט), הוליכו שמה (מלכים ב יז כז), כשמן אוליך (יחזקאל לב יד).

ובצר"י מאומה לא ישא בעמלו שֶׁיּוֹלֵך בידו (קהלת ה יד), כמו שֶׁיּוֹלִיך. ואפשר שהוא בינוני בקל על משקל פּוֹעֵל, ושב על מלת מאומה, והכוונה, מאומה לא ישא בעמלו, שהוא (ר"ל זה המאומה) הוֹלֵך בידו:

ד עתק הונח על שממנו, לא על שאיליו, על כן תשמשהו המ"ם נו"ן, וצור **יעתק** ממקומו (איוב יד יח) העתיקו **מהם** מלים (איוב לב טו) וַיַּעְתֵּק משם (בראשית יב ח), **עתיקי משדים** (ישעיה כח ט). ומבואר כי גם במקום אשר לא נזכר במקרא המקום הראשון אשר משם נעתק ההולך, ישנו בכח המאמר, כמו **המעתיק** הרים (איוב ט ה) ר"ל ממקומם.

ה עבר, עקרו הונח על התייחסות המקום, וקרוב הוא מאוד אל לשון העתקה, זולת שההעתקה תדובר על **האדם** (הנעתק ממקום מקום), וההעברה תדובר על **המקום**. כאלו יאמר האומר, שהאדם העובר חידש במקום העובר בו איזה פעולה. והוא, כי מאז היה המקום המזרחיי מכון לשבתו, ועכשיו נשתנה המקום ונתרוקן ממנו, שהרי האדם הלך מזה אל מקום אחר.

ומצד זה מצאנוהו משתמש במלת **את**, המורה על סימן הפעול. וכאשר ישאל השואל, **את** מה עבר. כלומר, איזה מקום הוא אשר החליף ועבר אותו ממנו לזולתו. ישיב המשיב, **עבר את** פניאל (בראשית לב לב), **עבר את** הירדן (שמואל ב יז כב), **עברו את** תורתך (דניאל ט יא) והיינו כי התוה"ק, הוא המקום אשר נצטוינו ללכת בדרכה, כי הוא דרך המלך. וכאשר החליפו מקומה, נאמר עברו **את** תורתך. ועל דרך זה כי עברו את ברית ד' (יהושע ז טו) עברו את בריתי (שם).

ולא נצטרך לדחוק כהרד"ק בשרשו, כי **את** בריתי, פירושו מעל בריתי. והיינו שהרגיש לתקן מלת **את**, אשר איננו שייך אחר פועל עומד, שהרי פועל עומד [עקר] הוא, ואיננו מוליד פָּעול, עד שמלת את תרמוז עליו. אמנם למ"ש, שורש זה הוא ג"כ בבחינת פועל יוצא, בזמן שהוא מדבר, ורומז על **מקום** ההעברה, כי אז עשה העובר רושם, בחניו באותו מקום, במה שריקן אותו מהיותו שם עומד או שוכב. [אולם פועל **הלך** לא מצינו שישתמש במלת **את** רק תשמשהו מלת **אל**.] (ועיין בזה בקונטרס **שפה לנאמנים** דבור ג' ד"ה ע"כ, ותתבונן בדברים [ועיין עוד בספר **אפיקי יהודה** ח"ב עמוד תשכ"ג-ד]).

ונראה לי כי מזה הוא ויאכלו מעבור הארץ (יהושע ה יא), והרצון בזה התבואה העוברת דרך הארץ. ולהוציא מלב הסובר שאכלו מדשא הארץ, ועל דרך שאמר (ישעיה סא יא) כי כארץ תוציא **צמחה** (והוא היוצא השדה מכחניותה), וכגנה זרועיה תצמיח (כלומר שאלו לא זרעו את הזרעונים בארץ, לא היתה מצמחת אותם). ומבחינה זו נקראת צמיחת הזרעונים עַבוּר הארץ. כלומר אכלו מהתבואה שנזרעה, לא מהדשא והירק.

והרד"ק בשרשים [א"ה, שורש עבר] כתב, כי **תבואה** הוא משנה הבאה, ומשנה העברה נקרא **עבור** ע"ש. (ורוב המקראות אשר מדברים בלשון תבואה, עמדו נגדו. ואכלתם מן **התבואה** ישן (ויקרא כה כב), ראשית **תבואתה** (ירמיה ב ג), ומזה נקיש על השאר.

אמנם לדעתנו הנזכרת, יומלץ על פרי הארץ בשלשה מיני **התנועה וההעתקה**, **שממנו**, **ואיליו** והאמצעי המשתף ביניהם. כי בערך הארץ המוציאה צמחה, נאמר **היוצא** השדה (דברים יד כב), תבל וכל צאצאיה (ישעיה לד א). ומה שאיליו, הוא לשון תְּבוּאָה, כלומר, אל יושבי העולם בָּאָה, ומצד זה מתוארים כל ההכנסות בזה הלשון. ויהיה פירושו ומי **אוהב** בהמון לא **תבואה** (קהלת ה ט), כראשית המקרא, אוהב כסף לא ישבע כסף, ומי אוהב בהמון לא תבואה. כלומר מי הוא הפתי אשר יאהב המון הכסף ורבוייו. אם לא יתואר בשם **תבואה** והכנסה חדשה. על דרך אמרם ז"ל טבין דחמשין, ממאתן דלא **עבדין**. אולם האמצעי המשתף את שניהם ר"ל [חסר]

שורש זמן

זמן. **עת**. **מועד**.

א המתבאר מדברי הר"מ ז"ל (מורה נבוכים, חלק שני פרק ל). ומוהרי"א (פי"ב מב') כי **זמן**, נאמר על המשך הויות הנמצא, מעת היותו עד הפסדו, אבל **עת**, נאמר על העבר הבינוני, בין העבר והמתאחר. ונשכיל מזה אם כן בהסמכו לאיזה נמצא, לא ידובר רק על התחלתו ומועדו הקבוע לו. ועל זה רמז החכם שלמה ע"ה בדיוק מכוון, באמרו (קהלת ג א) לכל זמן, כלומר אחר שכולם נבראים [אולי צ"ל ישובו] (שוב) תחת הזמן הקודם והמתאחר, אבל אינם בשעור המועד הקבוע, אחר שהם למעלה מהגלגלים, הנעשים לאותות ולמועדים. אבל לכל חפץ אשר תחת השמים, יש גם כן עת קבוע, כי המאורות יגדרוהו.

ב אמנם מלת **מועד** לדעתי, הוראתו, להיותו עת קבוע לשיתוועדו בו הנועדים, כמו פרעה שאון העביר **המועד** (ירמיה מו יז). וכן **למועד** אשוב אליך (בראשית יח יד), אלה **מועדי** ד' (ויקרא כג ד). כי עיקר הזמנים הקבועים אשר יש לנו בחגים, הוא לשיתאספו בני ישראל ויוועדו יחדו אל החבורות המקובצות להדרת קודש [ועיין ספר **אפיקי יהודה** ח"א עמוד קסט].

ונראה לי כי גם מה שמתואר המשכן או המקדש בלשון המקראות **מועד** הוא ג"כ מטעם הנזכר. דהיינו שנמשך למ"ש בישוב הספק הגדול הנופל בציווי המשכן. והוא כי המתקומם במקום זולת מקום, הוא בעל שיעור כו', וחלילה לנו לייחס לו ית' השיעור וגדריו. ועיי' מוהרי"ע האריך, ולא הניח את רוחינו רק בדרך דבר שפתים.

אולם לפי דעתנו אין המשכן נעשה רק להתוועדות הישראל. והם הם בעלי השיעור, הצריכים מקום להתקומם בו, ושיקיפם גדרי איזה מעון. ואחר התוועדם בו, יכינו את

עצמם להיות מרכבה לשכינה. זהו שאמר הש"י ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר כו'. ולזה נאמר ונקרא בהמ"ק מועד, מלשון וועד והתאספות. ובדרך השאלה נאמר לשון וועד עליו ית', ע"י מעשיהם של ישראל. והוא מ"ש יודעי **חן לייחד** כו'.

ג וזהו באור המקרא (שמות כט מג) **ונועדתי** שמה בתוך בני ישראל. ורצה לומר, ע"י אמצעות ישראל, יבא הייחוד והוועד של שמו ית' ושכנתי', מלשון ונוועדה יחדו (נחמיה ו ב). כי במקום המקודש הנזכר, שמה נקבצו כל הקוים, מן העגולה המוקפת אל הנקודה המרכזיית, שהוא מקום מקדשם. [וע"ע אפיקי יהודה חלק א עמוד קסט].

והיינו כי בהיות הש"י שוכן בתוך בני ישראל, אז הש"י סביב לעמו, ונמשל הוא ית' למרכז, כי ממנו תוצאות חיים, קו לקו, קרנים מידו לו לישראל. וכאמרם ז"ל (על הפסוק אני ישנה ולבי ער) הקב"ה נקרא **לבן** של ישראל (שיר השירים רבה ה ב א). כי כל עצמות צווי מעשה המשכן ובריחיו וקרשיו כו', הכל המה ציורים ורמזים להתבונן מהם הציורים העליונים העומדים ממעל לו. וכאמרם ז"ל (תנחומא משפטים יח, ירושלמי ברכות ד ה) בהמ"ק שלמטה מכוון כנגד בהמ"ק שלמעלה (כמ"ש הרשב"א והבחיי והרמ"א). כי בו נרשמים השמים ונוטיהם והשברים הרוחניים העליונים.

ואז בהתאסף ראשי העם יחד שבטי ישראל, היודעים דעת עליון, המה ישאו דעה למרחוק מהקו הציור האלקיי, וצרופי ההויות ויחודי השמות הנרמזים בפרטי מעשי המשכן, ואיך יתאחדו פרטי העולמות כולם זע"ז. והצירוף ההשתלשלותיי, הנמשך מסדור הקרשים והאדנים ושארית פרטיו, הכל מיד ד' עליהם השכיל, עדי יתבוננו, כי כל מעשי חוט וחוט, רומז על ענין מכוון ממנו. ואז, על ידי חומר הבנינים וצרופי פרטיהם, יתאספו שמה כל עדרי צרופי ההויות והאותיות, כמו שאמרו רז"ל (ברכות נה א) יודע היה בצלאל כו'. והוא המרומז במאמר **ונועדתי** שמה בתוך בני ישראל [אולי צ"ל: ונועדתי שמה לבני ישראל (שמות כט מג)]. כלומר, שם במקום המקודש יוגמר ויושלם יחוד שמותיו של הקב"ה, מלשון ונוועדה יחדיו:

ד ובדרוש בארנו דברי [המדרש] (הד"ש) (פתיחתא דמדרש איכה יא) אלו זכיתם הייתם קוראים בתורה (ויקרא כג ב) אלה מועדי ד', עכשיו שלא זכיתם הרי אתם קוראים (איכה א טז) על אלה אני בוכיה ע"כ.

והוא למה שידענו כי ההתאספות בין פרטי אנשים, והתקוותם אל מקום אחד, הוא אחד משתי אלה, אם שקורא אליהם אביהם או אדוניהם, יעמדו יחדיו לשמוח בשמחתו ולהתעלס באהבתו, או בהפך זה, בהתאסף אל קבר אביהם. וכאשר ישאל השואל אותם,

מי הוא המאסף אתכם בהעדר אביכם. על זה ישיבו אמרים אמת, היום המיוחד (בהזכיר קינתנו על העדר אבינו) הוא המקבץ אותנו.
וזהו שהעיר אותנו הדרש ואמר כי ההתקבצות בזמנים המיוחדים, יתחלפי באומה הישראלית, בזמן שעושים רצונו של מקום, ובין הזמן [שאין] עושין רצונו של מקום. כי בזמן שעושין, אז מתייחס ההתקבצות (בזמנים המיוחדים) אל הש"י, כי הוא הוא יתי' המאסף אותם, ונקראים לפי"ז מועדי ד'. כלומר, מאוספים ומקובצים לאלקות להשיגו.
ואז תהיה ההתאספות בשמחה, על דרך מאמר דוד ע"ה (תהלים מב ה) כי אעבור בסך (כלומר בהתאספות) אדדם גו' בקול רנה גו' המון חוגג.
אבל עכשיו שלא זכיתם, שאז ההתקבצות איננו, רק, להוועד יחדו אל הר הבית ולקונן עליו, ואז אלה (ההתקבצות) אזכרה ואשפכה עלי נפשי. כלומר, הששון נהפך לאבל. ונאמר על זה, על אלה (ההתאספות) אני בוכיה.
ובמדרש איכה (מצויין ס"ג) [הובא בילקוט שמעוני תהלים תתטז] השכח חנות אל (תהלים עז י) [השכחת חניותך אל], על פי ד' יחנו [במדבר ט כ] (עיי' מ"כ). לא נראה לו שיהיה שרשו **חנן**, דא"כ היה ראוי להיות המקור חון או חָנוֹן, ע"כ פירשו לשורש חָנָה, על משקל ראות. אולם לפי"ז אין מקום לדגש שבנו"ן. ע"כ פירשו, שהוא פְּעֵל על משקל פָּנוֹת.
והכוונה להם בזה, כי למה שמורה (במדבר י לה) ויהי בנסוע קומה ד' ויפוצו גו' ובנחה יאמר שובה ד'. והיינו להורות כי ד' בדד ינחנו גו', בין בהעתקה ממקום למקום, ובין למצוא מנוחה. וזהו פי' (במדבר ט כ) על פי ד' **יחנו** ועל פי ד' יסעו. והנה מקום הקביעות הוא במקום משכן או מקדש, לשכון כבוד בארצנו. אבל בחוצות לארץ [בגלות הארוכה] הרי אנחנו מתוארים מטולטלים נדים ונעים. א"כ נאמר כי אנחנו עם ד' אלה, על פיו יסעו. אבל מאמר ע"פ ד' יחנו, במקום קבוע, נשתקע ולא נאמר. וזהו שקובל המשורר, השכח חנות אל, כלומר לעשות חניה ומנוחה, שהרי מנוחה לא מצאנו [ועיין ספר **אפיקי יהודה** חלק ב עמוד תשצו (בערבי נחל)].

שורש זמר

זמר. שיר. שבח. הלל.
א אמר המשורר (תהלים נז ח) נכון לבי אלהים, נכון לבי, אשירה ואזמרה. הלב מתואר בשכל. (נוצרי עדותיו בכל **לב** ידרשוהו), גם בתאוה (וכד"א המה מטיבים את **לבם**). והמשורר, בהתפארותו כי שני חלקי הלב (הימיני גם השמאלי), נכונים אצלו לעבודתו

ית'. אמר, אתה אלהים, נכון לבי באודותיך, גם נכון לבי בעסק האדם. נמשך מזה בעתיד **אשירה ואזמרה**. על דרך אמרם ז"ל במדרש שוחר טוב (תהלים ל א) מזמור שיר חנכת גו', מזמור על הבית הראשון, שיר על הבית השני.

ונראה לי כי יש הבדל בין שירה לזמרה. **השירה** מתוארת על התעוררות השמחה למשיגה, מבלי מה שיביט מי אתו מי, אשר הושיט לו זאת הסיבה, המשמחת אלקים ואנשים. אבל המזמור, מצינו גם בלא למ"ד המשמשת. (תהלים נז י) אזמרך בלאומים, (תהלים קמז א) כי טוב זמרה אלקינו. ולא יונעם לומר אשירך, או שיר אלקינו. כי אין האלקים תורף השירה, אבל **הזמרה** היא תורף אלקיי, להודות ולשבח ולפאר אותו ית', על הטוב המושג לנו מאתו. ומצד הטובה, נאמר, (תהלים ל ה) זמרו לד', כמו.., ומצד הנזמר, נאמר **אזמרך**.

וזהו שאמר שלבי נכון באלהים, גם לבי בעצמו שמח ונכון. ולכך אשירה גם אזמרה. ולפי שבבית ראשון ראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא גו', ע"כ מיוחס במזמור. ובבית שני לא היתה שכינה, והנסים היו לוטים בשמלת הטבע, היתה ההודיה מתוארת בשם שירה לבד, משוללת הזמר, ודו"ק:

ב ובזה תתיישב הסתירה הנמצאת בדברי רז"ל בענין זה. והוא אמרם ז"ל במדרש חזית (שיר השירים רבה ב יב) עת הזמיר הגיע כו', אמר רב ביבי זמירות היו לי חקיך כו'. והנה בסוטה (ל"ה א) אמרו מפני מה נענש דויד כו' מפני שקרא לדברי תורה זמירות היו לי חקיך, ע"ש. ולמה א"כ קרא רב ביבי דברי תורה בשם זמירות כו'. ועיי' ר"ש פרק ט"ז דאהלות משנה ד. הרגיש בזה על לשון ר"ע דתוספתא שם, ע"ש, ובספרנו **מים טהורים** מה שכתבנו שם.

וכעת נאמר כי פועלת הזמרה יש בה כפלים בכוונה, יש שמזמר ומשבח את הזולת בזמירות ושבחים המיוחסים לאותו הזולת, ויש אשר יזמר וישבח בשירה ובזמרה על שמחת עצמו. וזה יתפרש לפי המלות הסמוכות אל זה השורש. והיינו, כי אם יאמר אזמרה לאלוהי בעודי (תהלים קמו א), **לך** ד' אזמרה (תהלים קא א), מבואר שהזמרה מיוחסת לשבח את הבורא. אולם באמרו (תהלים קיט נד) זמירות היו לי **חקיך**, (ל)ייחס את הזמירות לעצמו, ר"ל לשמח את עצמו, על זה אמר בש"ס שם עשאוני בני ככנור כו'. מבואר כי מאמר [המדרש] עת **הזמיר** הגיע, ע"ש זמירות היו לי חקיך, רומז ע"ש הזמר והתורה המיוחסות אל הש"י, לא על האדם המזמר. ואז הוא מאמר משובח ומבואר. [ועיין בספר **אפיקי יהודה** ח"ב עמוד תשצא־תשצב] ועיי' מ"ש בס' **איי הים** (עירובין י"ח) סוטה (מצויין פ"ד) [בנדפס עמוד כט־ג, צ־ג] תירוץ אחר מספיק אל הענין.

(ועיין קונקורדאנץ. טעה בניקוד מלת כי טוב זמרה אלהינו (תהלים קמז א) אשר הכניסו במשקל פְּעָלָה, כמו שאו זמרה ותנו תוף גו'. ואיננו כן, אבל הוא ניקוד זַמָּרָה וכמוהו רבים).

ג אמנם ההבדל בין ההלול לשבח, נראה לומר כי **השבח** הוא הספור במעלות המשובח, כמה גדול מעשיו וכמה נאוה, מבלי מה שיביט אם אלה המעלות הועילו כלום אל עניני המשבח ואודותיו, אם לא. אבל **ההלול** הוא, כי המהלל מספר מעשי המהולל כמה הגונים הם, עד שגם לו לעצמו באים לתועלת וצורך, ע"ד (תהלים יח ד) מהולל אקרא ד' ומן אויבי אושע. כי הדברים המהוללים בו יתּ', יסבבו שיוושעו מן אויביו. והשבח נאמר בלשון תלמוד שבחוהו רבנן כו', כלומר, פרסמו מעלותיו ומדותיו.

והנה אמרנו בזה להמתיק מליצת הפיוט **מלך מהולל בתשבחות**. אמר כי הנברא הוא משובח בתשבחות, מהולל בתהלות. אבל הש"י, גם בספור התשבחות כבר הוא מהולל (הוא) בזה. כי בפקוח עיניים מלוטשות, יודע המשבח כי אלה התשבחות אשר בפיו, הועילו לו בעסק חייו (ע"ד אהללה ד' בחיי גו') ונשמתו וטרף חקו, כי מי זה אמר ותהי ד' לא צוה:

ד ובמדרש שוחר טוב (תהלים קיז א) [הללו את ה' כל גויים, שבחוהו כל האומים] שאל רבי שמעון בריה של רבינו הקדוש את אביו, מי הן כל הגוים, ומי הן כל האומות. אמר לו, כל הגוים אלו האומות, ששעבדו את ישראל. כל האומים, אלו שלא שעבדו בהם כו'. הוקשה להם, ראובן שמחה, שמעון מה אכפת ליה. ולמה א"כ צוה שיהללו את ד' כל גוים כו', במה שגבר עלינו ד' חסדו. על זה שאל, מי הם כל הגוים כו'. ובאה התשובה, גוים הן ששעבדו בישראל, והיינו שרבינו הקדוש הבדיל בין לשון הלול לשבח, כמו שכתבנו. והנה למה שבארנו בדרוש נהר שלום [ספר **אפיקי יהודה** ח"א עמ' קמ־קמא], מאמר המקונן, (איכה א ה) היו צריה לראש אויביה שלו. כי **הצר** הוא המציר לישראל בפועל ובמעשה. **והאויב** הוא המאייב אותם במחשבה, לא בפועל. והאמר, כי המציר נעשה ראש. [א"ה (גיטין נו ב) כל המיצר לישראל נעשה ראש]. והאויב לבד איננו ראש, רק שרוי הוא בשלוה לבד.

והטעם, ראיתי למי שכתב בזה, כי הש"י, מצד חסדו וטובו איננו עוזב את עמו גם בעבדותיהם. ולפי שהוא יתּ' הוא היודע ועד, כי האיש הנכרי, בהיותו משולל מאיזה שלטנות ומנוי, דרכו לנשוך את האיש הישראלי כחמור, בלא משפט. כי כן דרך השורים המרצחים. אולם בעליתו לאיזה מנוי ושלטנות, שוב לא ישלוט באדם להרע לו, רק במשפט נמוסיי, הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו.

על כן עיני ה' משוטטות בארץ, עיניו בגוים תצפינה. ובראותו אותם שהם בחינת צר המיצר בפועל ומעשה, עושה [אותם] ראש, כדי שימנע [להצר להם] (צריו) חנם, אבל יעקב להם במשפט.
אבל האויב לבדו איננו עולה למעלה ראש. כיון שבעצמותו איננו ראוי להיות ראש, רק לטעם שלא יצר לישראל. א"כ אחר שהש"י ידע אותו לאויב לבד, לא לצר, גם הוא איננו רק שוכן בשלוה לבד, לא לראש.
מעתה נאמר כי הגוים המשעבדים בישראל ומצירים להם, ראוי להם שיהללו את ד', במה שהוא ית' גובר חסדו על ישראל לעולם, ר"ל גם בהצירו להם, כי אלמלא שנתחסד עמהם, לא היה עושה את הצר הצורר לראש, אחר שבעצמותו איננו ראוי לראשיית.
וזהו שאמר המשורר הללו את ד' (איך מעשיו ית' הגונים, עד שגם להם נמשך מהם תועלת) כל גוים. וע"ז אמר רבינו הק', היינו המשעבדים בישראל, יהללו במה שהוא ית' גובר עלינו חסדו. ואמת ד' לעולם, כלומר גם בהיותם בארץ אויביהם. אבל האומים, שאינם משעבדים, אין להם להלל רק לשבח שהרי לא השיגו מעלת הראשיית, רק עליהם נאמר אויביה שלו:

שורש זהר

זהר. צהר. בהר. הלל. הלה. נגה. נהר. קרן. אוֹר. אוּר.

א זוהר צוהר קרובים זה לזה בחלוף אות זסשר"ץ, אולם משרש זָהַר מצאנו גם בפעלים, והמשכילים יַזְהִירוּ (דניאל יב ג), אבל לא בשרש צהר. כי בין שורותם יצהירו (איוב כד יא) הוא מלשון תירוש וְיִצְהָר. והכוונה, ידרכו הזתים, ויעשו שמן. אולם גם לשון תירוש **ויצהר** (דברים כח נא) הוא ג"כ מלשון זהרורית, כי הוא מזוכך, ועוד לפי שהוא מעותד למאור, כד"א שמן למאור.
ב אולם תיבת ואל תופע עליו **נֹגַהּ** (איוב ג ג), שרומז ג"כ על האור, הוא לשון תרגום. תרגום אור נהרה, רמז הַמְנָהֲרוֹת אשר בהרים (שופטים ו ב), יכנו אותם כן, מפני החלונות, שיכנס שם דרך שם האור. [א"ה, עיין רד"ק שורש נהר].
ג בהר אינו רומז על שיתן זהרורית לזולתו, הכוונה שיש בו בעצמו ענין זוהר ולובן, ונגזר מזה שם בַּהֶרֶת. והתואר הזכר, בָּהִיר הוא בשחקים (איוב לז כא).
ד קרן גם הוא נמצא משמש בלשון הזוהר, ואיננו זז מלשון העצמי שלו (שהוא קרני השור). כי בהסתכל אדם בשמש או בשאר הדבר המאיר, ידמה לו שהזוהר עשה קרנים. וזהו שאמרה התורה, כי קָרַן עור פני משה (שמות לד לה).

ה הלל מצאנוהו בהפעיל, אור כי יָהֵל (איוב לא כו), תָּהֵל אור (איוב מא י), לא יהלו אורם (ישעיה יג י). ומצאנוהו, הן עד הירח לא יַאֲהִיל (איוב כה ה). האלף הנמשך מהקמץ נראית תמורה למ"ד הכפל. ומצאנוהו גם בפִּעֵל, בָּהֲלוֹ (איוב כט ג), משפטו בָּהַללוֹ. וקצתם אמרו, כי במלאכיו ישים תהלה (איוב ד יח), הוא ג"כ מענין הזוהר. ולפירוש זה, תהיה מלת לא, שבמאמר (איוב ד יח) הן בעבדיו לא יאמין, מושך את עצמו ואחר עמו. ותקונו, ובמלאכיו לא ישים תהלה.

ו אוֹר אוּר האור יש לו שתי בחינות. א' המאיר לארץ ולדרים. ב' המחמם ועושה אש. ואשר רומז על המאיר מנוקד אוֹר. ואשר הכוונה שהוא מחמם מנוקד אוּר. אשר אוּר לו בציון (ישעיה לא ט) חמותי ראיתי אוּר (ישעיה מד טז) אוּר לשבת נגדו (ישעיה מז יד) אוּר כשדים, לדעת רז"ל שהיה תנור שורף. באור תבעיר (יחזקאל ה ב). ועיי' תוס' מגלה י"ד מלמד שגלתה לו שוקה והלך לאוּרה שלש פרסאות. עיי' מוהרש"א שם דהיינו מלאפו"ם. ומטעם זה דעת הרב מוהר"מ **דיסלאדראף**, לנקד, כנגד אוּרן של חכמים:

ז נוגה ידובר ג"כ על האור החוזר מהכפלת הניצוצות של המאיר, על איזה גוש. ולזה מדוקדק הכתוב (ישעיה ס יט) לא יהיה לך עוד השמש לאוֹר יומם, ולנוֹגַה הירח לא יאיר לך. והיה לו לומר והירח לא יאיר לך. ובעל הטעמים הפסיקו בזקף גדול. והרצון, כי השמש אשר היה לך עד הנה לאור, שוב לא תצטרך [אליו אז. וכן הירח, אשר עד הנה האיר לך, לסיבת הנוגה אשר קיבל מאור השמש, לעתיד לא תצטרך] שיאיר לך הירח לְנוֹגַה.

ועל דרך זה אצלנו ([בספר **אפיקי יהודה** ח"א עמ' שעה־ו בערבי נחל] דרוש מעייני הישועה בע"נ ח'), מאמר הנביא (חבקוק ג ד) [ונגה] כאור תהיה. שהרצון בזה, על דרך שבארנו ([בספר אפיקי יהודה חלק א עמוד קנז] דרוש נהר שלום י"ג) במאמר (תהלים עב ז) יפרח בימיו צדיק ורוב שלום עד בלי **ירח**. שרמזו בו, שבעתיד לא יתואר הצדיק בצורת הלבנה וירח, לומר עליו שהוא מושפע בלמודו מבשר ודם, אבל יהיו כולם במדרגת משה רבינו ע"ה, אשר נאמר עליו (בבא בתרא עה א) פני משה כפני חמה.

ועל זה רמז הנביא במאמר **ונוגה כאור** תהיה. כלומר, זה החכם אשר תוארו היה עד עכשיו **נוגה**, כאמרם פני יהושע כפני **לבנה**, עתה יהיה [כאור]. והשלים הנביא [וביאר] באיזה בחינה יהיה כאור, ואמר קרנים מידו לו, ר"ל, ניצוצי הזריחה המתוארים בשם **קרנים** ימשכו מידו של הקב"ה ממש לו, ר"ל אל החכם המיועד, אשר תארוהו עד עכשיו נוגה.

וכן הולכים לנוֹגַה זרחך (ישעיה ס ג), לְנוֹגַה ברק חניתך (חבקוק ג יא). כי האומות זולתינו, לא ילכו לאור העצמי המושפע מאת הש"י, אבל כבוד ד' עלינו יזרח. ויוכפלו הניצוצות על שטח הנוכחי, אשר בינותינו עדי [ילכו האומות] זולתנו לנגה זרחנו. וכן מנוגה נגדו (תהלים יח יג), מנוגה (שמואל ב כג ד). וכל זה בשם נוֹגַה, אבל בפעלים, השאילוהו גם על האור, ועל דרכיך נָגַה אור (איוב יב כח), אור נָגַה עליהם (ישעיה ט א).

שורש חפץ

חפץ. רצון. יאל. יאת. כסף. כמה. תאב. יאב. עגב. חביב תשוקה. ידוד. חמדה. תאוה. אבה. דביקה. חשק.

א נראה לי כי שורש **חפץ**, ידובר על המכוון האמתי מבעל החפץ, אשר הוא תכליתיי לו, והוא אהבת המועיל. אבל לשון **רצון**, ידובר ג"כ על ההכנה ומבוא אל השגת התכלית. ונביא אי אלו מקראות אשר יתפרשו בהנחה הנזכרת. אמר הנביא (ירמיה ט כב־כג) אל יתהלל החכם בחכמתו, גבור בגבורתו, עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידוע אותי, כי באלה חפצתי גו'.

והנה השלילה המחייבת מזה המאמר, היא קשת המובן. כי איך יאמר אל יתהלל חכם בחכמתו, כי אם בזאת גו' השכל גו', כי באלה חפצתי גו'. וידמה הקורא כי החכמה וגבורה ועושר שזכר קודם זה, באלה לא חפץ ד' מציאותם וקיומם. וזה קשה לאומרו, כי מי זה אמר ותהי ד' לא צוה. ואם הש"י לא יתן הטוב בחכמה והגבורה ועושר, שוא שקד שומר, ומשתדל להשיגם.

והנראה לומר כי זה נמשך על דרך שאמר המשורר דוד ע"ה (תהלים קיט לה) הדריכני בנתיב מצותיך כי בו **חפצתי**, ולא אמר כי בו **רציתי**. בשגם כי כלל ההודעה הלזו הוא למותר, מי לא ידע כי המבוקש מהמבקש הוא חפץ, כי לולי זה לא היה מבקשו.

אולם לדעתי הנזכרת, הודיענו כי שאלת הדריכני בנתיב מצותיך, אינה רצון הכניי [לדבר אחר], כאלו ירצה בזה להקרות רבי, או כדי להשיג על ידי זה קניני העולם וכבוד המדומה. לשלול זאת הכוונה אומר, הדריכני בנתיב מצותיך כי בו **חפצתי** [ולא אמר, כי בו **רציתי**]. כלומר, זהו עיקר תכליתיי (וכאמרם ז"ל (שבת קד א) הבא לטהר מסייעין לו). וזה שאמר ירמיה בשם הש"י (ירמיה ט כב), אל יתהלל חכם בחכמתו גבור גו' עשיר גו', כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידוע אותי גו'. כי באלה **חפצתי** גו'. כלומר החכמה והגבורה והעושר, המושגים לו לאדם מהש"י ברצונו, אינם אצלו ית' בגדר **חפץ** [אשר משמעותו רצון תכליתי], רק בגדר **רצון**. והיינו שאינם רק הכנה אל התכלית (והוא השכל וידוע אותו). ולזה אין מקום לאדם שיתהלל במציאות ההכנה, כל עוד שלא

[הגיעה] אליו התכלית המכוון. אולם בהשכל וידוע אותו ית', אשר לזה נברא, כד"א עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו, בזאת יתהלל. כי בו **חפצתי**, לתכלית המכוון בכוונת הבריאה [עיין **אפיקי יהודה** חלק ב' עמ' תרסה־ו].

ב אמר המשורר (תהלים א א־ב) אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים גו' כי אם בתורת ד' **חפצו** ובתורתו יהגה יומם ולילה גו'. עיי' רש"י הרגיש לתקן בכפל בתורת ד' **ובתורתו** (ויישב ע"ד הדרש). עוד יש להרגיש בכפל לשון **חפצו**, **יהגה**.

ולביאור זה נאמר שרמז בזה כי אחת דבר אלהים (והוא התורה בכללה), שתים זו שמענו, במאמרו, האמונות האלקיות, וההשכל וידוע אותו ית', מתואר **בתורת ד'**. כלומר, המתוארת במיוחדת ומרוממת היותה אלקית, ודבר אין לה עם אדם, אי אפשר שיהגה ויתעסק האדם בה יומם ולילה. כי האדם, מצד שהוא חומר, מצטרך לדבר שימלא מחסורו לאכול לשבעה ולמכסה עתיק, צריך הוא להשתדל כדי עסקי גופו בהגעת טרפו ופת לחמו. ומצד זה יש לו בטלים הרבה [מהעסק] (מהעמק) ומעיין בהשכל וידוע אותו ית', באמונות אלהיות.

אמר המשורר, שעכ"פ **חפצו** הפנימי יהיה **בתורת ד'**. כלומר, יחשוב ויאמר בלבו, עתה אני עוסק בעניני משא ומתן, ועמלי לחם לפי הטף, בטרדותי ויגיעותי אשר סביבותי כעת, אלה מזה ואלה מזה. ואני יושב ומצפה, מתי אפנה מטרדותי אלה, אז אשב ללחום במלחמתה של תורה, אקח מועד להשכיל וידוע אותו ית' בסוד אלוה עלי אהלי, שכל מגמתי והשתדלותי בהשגות צרכי הגוף, הם לתכלית זה.

אבל **בתורתו**, כלומר התורה משתפת את האנושיית ג"כ אל ציווי השי"ת, כמשא ומתן, ומאכלו ומשקהו, וכל אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, מתוארת בשם תורת האדם. [באהבתה] (באהבתם) ישגה ויהגה תמיד יומם ולילה. כי בכל עסק ומעשה, יש בה ממצות עשה או לא תעשה ציוי ואזהרה. האיך יתנהג ע"פ הדין, יום ליום יביע אומר, ולילה ללילה יחוה דעת.

והיה זה האדם, כעץ שתול על פלגי מים, אשר איננו נותן פרי תמיד, רק בעתו המיוחד לו לשאת פרי (גם זה האיש נותן פריו, והוא השכל וידוע אותו ית', בעתות הפנאי). ועלהו לא יבול, כלומר, בעת אשר העץ הוא צריך אל העלה וסגולת טבעו, איננו נובל (גם זה האיש, נפשו המרגשת בצרכה למגין וקנין, איננה נובלת). וכל אשר יעשה זה העץ בחומר העציי, וכחו הצומח, להתארך ולהתעבות, יצליח, אל מה שהחומר העציי הוא צריך. גם זה האיש, נפשו הצומחת מצלחת בבריאות וגבורת המעשיי במרכולתו

עסקו, יצליח, ר"ל יוחשב לפניו ית' לעוסק במצוות, למה שהם הכנה אל תורתו ית', שהרי בתורת ד' חפצו.
וסיים הפסוק לא כן הרשעים כי אם כמוץ אשר תדפנו רוח. כלומר, אין פרי תכליתו רק מוץ, וא"כ אין בו צורך טבעיי, ע"כ תדפנו רוח.
על כן לא יקומו רשעים במשפט עם עדת צדיקים, לאמר, למה עדת צדיקים יש להם באנושיית, הלא גם אנחנו עשינו מעשים דומים למעשה צדיקים, במאכל ומשתה ובגדי חופש. אולם לפי שהצדיקים היה להם בזה חפץ פנימי תורת ד', וא"כ מעשה גופניותם, הוא להם דרך ומבוא אל תכלית אלקיי.
ואז ידובר עליהם כי יודע ד' דרך צדיקים, כלומר, משגיח עליהם, על דרך עין ד' אל יראיו. כי הידיעה מסבבת לו הראיה וההשגחה (וכתרגום אונקלוס, על מאמר כי ידעתיו גו' (בראשית יח יט), ארי גלי קדמי בדיל די מפקד כו'. (עיי' [ס' אפיקי יהודה ח"א עמ' רמה] דרוש נחל מצרים י"ג).
אבל דרך רשעים, כיון שאיננו מכוון לתכלית אלקיי, שהרי הוא הולך בו בעצת רשעותיי, תאבד, כלומר אין השגחתו ית' עליה, ע"כ ע"ד אבדון תלך, ע"ד לא יתיצבו הוללים לנגד עיניך (תהלים ה ו).
ג על שאלת אנשי דורו של הנביא (ישעיה נח ג) למה צמנו ולא ראית, ענינו נפשינו ולא תדע. השיב הנביא, הן ביום צומכם תמצאו חפץ, וכל עצביכם תנגושו. פירש"י, כל חפצי צרכיכם אתם עמלים למצוא, ואף בגזל וחמס. וכל עצביכם, בעלי חוב שלכם הנעצבים על ידכם, אתם נוגשים ביום צומכם, ע"כ.
הנך רואה כמה מאמרים ותיבות הוצרך רש"י ז"ל להוסיף בלשון המקרא. והיותר מוקשה, במה שהחזיר הנביא הכנוי והקנין של במלת חפץ. והיה ראוי שיאמר תמצאו **חפצכם**, או חפץ שלכם. כי באמרו חפץ, מושלל מהכינוי, אין ענינו מבואר [על מה מהחפצים, מתרעם] בהשתדלות המצאם. גם מה שכתב רש"י ז"ל בפירוש המאמר וכל עצביכם, בעלי חובות שלכם הנעצבים כו', דחוק מאוד. דאטו אין בעולם דבר המעציב את הנעצב, זולת נגישות החוב, עד שיגדרהו במלת **עצב** סתם.
אולם עם הדברים אשר הזכרנו, נאמר, כי אנשי הדור הנזכר, היו סוברים, כי הצום ותענית [יש בהם] ענין תכליתיי, במה שהמה משוללים מהשמחה, ומשתדלים בענוי נפש מהרעבון וצמאון, ודעתם עצבה, וכלו ביגון ימיהם המתענים בהם. לזה שואלים, למה צמנו ולא ראית, ענינו נפשנו ולא תדע. לומר, כבר עשינו את שלנו, והכוונה המכוונת להשי"ת, במה שהיינו בצום וענוי, כי אותה הוא מבקש מאתנו. [ואם כן] למה

לא ראית, בהשגחה מיוחדת וידיעה מחובבת, להצילנו מכף מתקוממינו, ולעשות עמנו אות לטובה.

על זה משיב הנביא ומוכיח על פניהם טעותם, הן ביום צומכם תמצאו חפץ. כלומר [טועים אתם בדבר הזה, אשר אתם סוברים כי ביום צומכם] יש [בזה] (בכם) מציאת חפץ התכליתי, והוא העינוי והעצב, על כן אתם תנגשו אותי, את העצב והיגון אשר היה לכם ביום צום, והוא המאמר **ענינו** נפשנו ולא תדע.

דעו כי אין הענין כן באמתיות, אבל הצום אינו רק **רצון** הכניי, במה שע"י העצב וההכנעה אשר יש לו לאדם ברעבונו וצמאונו, יזכור לו יום המיתה, ויפתח חרצובות רשע, התר אגודות מוטה. וצום כזה, אבחרהו ואקראהו יום רצון, לפי שענינו הוא הכנה אל התכלית המבוקש ממני. אמנם הצום אשר תצומו לריב ומצה ולהכות באגרוף רשע, לא לבד אשר איננו מתואר בשם **חפץ**, גם יום **רצון** איננו נקרא. כיון שאיננו הכנה אל התכלית[10].

[10] וביום טובה היינו בטוב, להמליץ מאמר המשורר (תהלים מ ט) לעשות רצונך אלהי **חפצתי**, ותורתך בתוך מעי. והרגיש הרד"ק ואמר בתוך מעי, בתוך לבי, כי הוא בכלל מעיים [עכ"ל]. כלומר, כי התורה אינה בתוך המעיים, רק בתוך הלב.

אמנם למה ששינה המשורר, להחליף הלשון מרצון אל החפץ, ולא אמר, לעשות חפצך אלהי חפצתי, או לעשות רצונך אלהי **רציתי**, רמז בדבריו מליצה צחה ומדויקת. והוא שנשתבח בעצמו, כי הרצון ההכניי אשר בו ית' הוא אצלו חפץ התכליתי, למה שצוה אותו הש"י.

דרך דוגמא אמרו ז"ל בשם ד' (יומא פא ב) כל האוכל ושותה בערב יום הכפורים, כאלו התענה תשיעי ועשירי כו'. וז"ל **הטור אורח חיים** סימן תר"ד, והוא מאהבת הקב"ה את ישראל, שלא צוה להתענות אלא יום אחד בשנה, ולטובתם, לכפר עונותיהם. וציום שיאכלו וישתו תחלה, כדי שיוכלו להתענות, ושלא להזיק להם העניו, משל למלך כו', ע"ש

והנה נחזי אנן, הנביא (יחזקאל יח כג) אומר בשם ד', החפץ אחפץ במות הרשע גו', הלא בשובו מדרכיו וחיה. והנה, יש לשואל שישאל, מי זה אמר ותהי ד' לא צוה? [ואלו לא היה הש"י רוצה, לא היה הרשע מת. וכאמרו ית' (שמות ט טז)] ואולם בעבור זאת העמדתיך גו'.

אולם למה שאמרנו הדברים מדוייקים, באמרו החפץ אחפץ מות רשע גו'. כלומר, האם מות רשע הוא אצלי מבוקש תכליתי, איננו כן. אבל הוא אצלי [רצון] ההכניי, עדי כל העם יראו ולא יזידון עוד. [אבל] מבוקש התכליתי אצלי עליו, הוא בשובו מדרכיו וחיה.

ולפי"ז נודע לנו, כי מבוקשו ית' מהאדם שיאכל וישתה בערב יום כיפור, מתחלק הוא בענינו ובשמו, ממה שהוא מבוקשו שיתענה ביוה"כ. כי אשר יתענה האדם ביוה"כ, מגודר הוא אצלו **בחפצו**, כי ד' חפץ למען צדקו לטובת האדם, יתענה וישוב מדרכיו וחיה. אמנם המבוקש לו מהאדם שיאכל וישתה בערב יום כיפור, אינו תכליתי, רק רצון הכניי, כדי שלא יזיק לו התענית ביוה"כ.

והנה אנחנו עם ד' אלה, בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשובע ביום הנזכר המצווה לנו לאכול בו, לא נעשה כן לאמר, אכול ושתה כי מחר נתענה בכח האכילה ולא נתנזק. כי אז אלה העצמים, אשר נמלא בטנינו ומעינו, יתוארו בשם פרש חגינו, וכל שולחנות מלאו קיא צואה.

אמנם אנחנו כה נאמר, אתה ד', אחר אשר נצטוינו מפיך, אכלו משמנים שתו ממתקים אף כי כונתך **רצויה**, לא **חפוצה** (כלומר אינה רק כוונה הכניית, לא תכליתיית) אנחנו פי מלכנו נשמור, כי נשמר לעשות כאשר צונו את המצוה הזאת, וכתורה נעשה. ובזה נמליץ, זה השלחן אשר לפני ד', ואז נמלא מעינו תורתך ומצותיך. ועד"ז נאמר ג"כ בציוויו ית' במאמר וקראת לשבת עונג גו', כי נתענג אל ד' ונקיים מצוותיו.

וזהו שהמלצנו בשם המשורר לעשות **רצונך** אלהי **חפצתי**. ר"ל, הדבר אשר נצטוינו מפיך, והוא מתואר אצלך **רצונך** לבד, כי הוא הכנה. אבל אצלי נעשה במדרכת **חפץ** התכליתיי, למה שאני מקיים אשר נצטויתי מפיך. ונמשך מזה מאמר ותורתך בתור מעי. ר"ל, כי הדברים הממלאים מעי, מגודרים בשם תורה ומצוה, לא מאכל

ד אמר עוד הנביא שם (ישעיה נח יג), אם תשיב משבת רגלך עשות חפציך ביום קדשי, וקראת לשבת עונג גו', וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך גו'. אז תתענג אל ד' גו'. אמרו המפרשים [א"ה עיין רד"ק ומצודות] כי מאמר עשות [חפציך] (דרכיך), המאמר חסר מ'. והשלמתו, **מעשות** חפציך. [גם מאמר אם תשיב, מושך עצמו ואחר עמו. ותשלומו, אם תשיב מעשות חפציך (ע' אפיקי יהודה ח"ב עמוד תל, ערבי נחל אות א')] גם מאמר ממצוא חפצך, הוא מאמר כפול עם מאמר **עשות חפציך** (לפירוש המפרשים) בשגם שינה הנביא לשונו, **מעשיה** אל **מציאה**, וזה צריך ביאור.

על כן נראה שהדברים משלימים ומחזיקים את ההבדל אשר שמנו בין לשון **רצון** ובין לשון **חפץ**. בשנזכיר עוד מאמרם ז"ל [א"ה, לא מצאתי] על מאמר המשורר (תהלים קמה יט) **רצון** יראיו יעשה, **מזון** יריאיו כו'. והיינו כי רז"ל הרגישו, שלא אמר **חפץ** יראיו יעשה. כי למה דקיי"ל (ברכות לג ב) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, וא"כ מה שהוא [החפץ] התכליתיי אצל יראיו, לא ד' פעל כל זאת, רק היראים עצמם פועלים אותו, ללכת בכל דרכי ד' ולשמור מצותיו. אבל מה שהוא אצלם **רצון** ההכניי אל התכלית, והוא המזון הגופניי, וכדא' (ויקרא כו ג) ונתתי גשמיכם בעתם גו' ואכלתם לחמכם לשובע גו', הכל כאשר לכל הוא בידי שמים, וע"ז המליץ המשורר לאמר רצון יראיו יעשה.

מעתה נשכילה בדרך איש תמים, ונאמר, כי כל ששת ימי המעשה, השתדלות עניניו מתחלפים המה פעם אחר פעם. כי בלכתו הליכות אלהינו מלכנו בקודש לקיים מצותיו, והוא המבוקש התכליתי אשר לו נברא (כמה דאת אמרת (ישעיה מג כא) עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו) אז יאמר האומר, זה האיש הנעלה **חפצו** הוא עושה, כלומר המבוקש התכליתיי. וכאשר יבקש ויחפש לעשות ולמצוא טרף ביתו בהצטרכות הגוף ועניניו, אז יאמר עליו, **רצונו** הוא עושה. כלומר, אותו המבוקש, אשר הוא הכנה אל התכלית, משתדל הוא כעת להשיגו.

לעומת זה בא ישעיה ע"ה להזהיר את האדם הנעלה, לאמר, (ישעיה נח יג) אם תשיב משבת **רגלך**. ירצה, אותו ההשתדלות החומריי, המתואר אצלך בשם **רגל**, לפי שהוא מלך והכנה אל התכלית, תשיבהו מיום השבת, ולא תעסוק בו. ומהו שתעסוק ביום קדשי, הוא עשות **חפציך**. כלומר המבוקשים אשר המה תכליתיים אצלך, כמה דאת אמרת, שבת לד'.

רשות. [ועיין ספר **אפיקי יהודה** ח"ב עמ' תתמ"ז] ועיין בספר **איי הים** במאמר לעשות כרצון איש זה מרדכי כו' מגלה י"ב, [עמוד סו־ד] ויונעם לך ת"ל.

וביאר עוד מאמר מבואר, ואמר, וכבדתו מעשות **דרכיך** (הוא שם נרדף בפעולה אל מאמר **רגלך**) ממצוא **חפצך**. כלומר [היום הקדוש הזה, קדוש הוא לאדונינו לעשות בו חפציך, אבל לא **להמציא** חפציך. כלומר] גם אם תשתדל בקבוץ הממוניית, להוציא על ידם החפץ התכליתי, תכבד את יום הנזכר מהמציא אותו, לפי שאיננו כי אם דרך והכנה אל התכלית, לא התכלית עצמו. [וע' **אפיקי יהודה** ח"ב עמ' תתמו"ז המשך הענין].

ה יאל ענינו לדעתי, כמו לשון הסכמה, בדברי רז"ל. והנה זה הלשון נופל על הרוב [כאשר יש] (בשרש) כנגדו איש הזולת, מפתה אותו (על) שיעשה הדבר הידוע. וזה המפותה מסכים עמו, לשימלא רצונו. הואל נא ולין (שופטים יט ו), ויואל הלוי לשבת את האיש (שופטים יז יא). ועתה הואילו פנו בי (איוב ו כח), הסכימו עמי, ופנו מדברים אחרים. על כי הואיל הלך אחרי צו (הושע ה יא), הסכים עם המסיתים.

הואל וקח ככרים (מלכים ב ה כג), לפי שמקודם לא רצה אלישע לקחת מאת נעמן מאומה. ואחר אשר כבר הסכים (לדעת נעמן) לקחת, אמר הסכם עוד וקח ככרים, ויפצר בו ויקח.

ועל דרך ההשאלה, נאמר (שוב) זה הלשון, גם בשלא נמצא כנגדו איש הזולת, אבל עכ"פ יש במחשבותיו של זה הרוצה, איזה דעת ורעיון, לשלא יעשה זאת, ויש ג"כ דעת ורעיון מפתה אותו לשיעשה. אז יאמר בהשאלה, הסכים פלוני עם רעיוניו אלה, עשה אשר זמם. ויואל הכנעני לשבת (יהושע יז יב) (ודומהו (שופטים א א כז)), לפי שהיו לו לכנעני מחשבות, לשלא יישב בין שונאיו וצריו, אבל ילך אל ארץ אחרת. כי זהו מה שמעיק נפש האדם, ע"ד צוה ד' ליעקב סביביו צריו (איכה א יז), אמר הכתוב שהסכים לשבת כאן מלכת אל ארץ אחרת, ובחר הרע במיעוטו. כי הטלטול יותר גרוע.

הואיל משה באר את התורה גו' (דברים א ה). דבק עם ראש הפסוק, בעבר הירדן בארץ מואב הואיל גו'. כלומר, לפי שרעיוניו השתדלו אותו שיבאר את התורה בכמה מקומות שקדמו לזה המקום, והסכים אח"כ שלא לבאר עד בואו לארץ מואב בעבר הירדן, והיינו כי אז ראה שהיתה שעה מוכנת לכך.

ולו הואלנו ונשב בעבר הירדן (יהושע ז ז). פירושו הלואי הסכמנו עם המדברים כן, או עם מחשבותיו אשר בקרבנו היו מאז.

כי הואיל ד' לעשות אתכם לו לעם (שמואל א יב כב), דבק עם ראש הפסוק כי לא יטוש ד' עמו בעבור שמו הגדול. כלומר אף שאינכם כדאי ומידת הדין מקטרגת, אולם מדת הרחמים אומרת, מה תעשה לשמך הגדול. והסכים הש"י עם זה הרעיון לעשות אתכם לו לעם, או שב על כוונת התחלת הבריאה, [א"ה עיין בראשית רבה ח ה] שהסכים

עם [החסד והצדק] שאמר[ו] יברא, אף שהאמת והשלום אמרו אל יברא, הסכים עם רעיונות הנ"ל.
ועתה הואֶל [נא] וברך (שמואל ב ז כט) הסכם עמו.
ויואל ללכת כי לא נסה (שמואל א יז לט), עיי' מפרשים נדחקו. ואני אומר כי מאמר כי לא נסה, שב על הכח הבלתי רצוי ללכת. כי אם אמר וירצה ללכת, אז היה במשמע כי רצונו היה ללכת מיד, בתתם אותם לו. ולא היה אז מקום למאמר, כי לא נסה. אבל הכתוב אומר ויואל ללכת, כלומר, (עמוס ה ט) הבליג שוד הרעיונות המפתים אותו ללכת על **עז** הרעיונות שכנגד. והמשיך הכתוב לזה, למה מאנו הרעיונות שכנגדם ולא עזבוהו ללכת, כי לא נסה, אבל הוא הסכים ללכת.
הואלתי לדבר אל ד' (בראשית יח כז) לפי שקמו הרעיונות התשובות נגדו לאמר, מה יצדק אנוש עם אל, שתק, ואל תרבה תדבר. אמר, הנה הסכמתי עם הרעיונות שכנגדם.
ויאל אלוה וידכאני (איוב ו ט), יסכיר כי בעת עדיין אינו רוצה.
הואל נא ולך את עבדך (מלכים ב ו ג), הסכם עמו, למה שאני מבקש מאתך, והוא, שתלך את עבדיך.
ו יאת זה השורש ענינו קרוב מענין **יאל**, כי האותיות קרובים זה לזה, והתי"ו והלמ"ד אחים הם בעלי לשון. אבל ההבדל שביניהם הוא, כי הסכמה עשר עליה מורה שורש **יאל**, מורה על שמסכים עם הזולת לעשות רצון זה הזולת. ושאז אחר ההסכם, שוב אינו מתנגד לדעת הזולת אכן, עכ"ז, עדיין אינו מרוצה ברצון טוב, רק מצד שאינו רוצה להתנגד. אבל שרש **יאות** מורה כי אחר הסכימו עם הזולת, כבר הוא מרוצה מצד עצמו, מצד איזה דבר וחפץ שזה הזולת משתדל לרצהו.
בזאת נאות לכם אם תהיו גו' (בראשית לד טו). כלומר, אחר המילה נסכים וגם נתרצה, אבל זולת זה, לא מבעיא שלא נתרצה מצד החפץ הפנימי, אבל גם ההסכמה הפשוטה לא נסכים. ועד"ז אך בזאת יאותו גו' (בראשית לד כב).
ויאותו הכהנים לבלתי קחת הכסף, ולבלתי חזק את בדק הבית (מלכים ב יב ט). והיינו כי המחשבות עומדות לפתות את האדם לקחת כסף, והם הסכימו עם הרעיונות האומרות לבלתי קחת. ולא עוד, אלא שנתרצו גם אינך הרעיונות לזה. והיינו כי אז שוב לא יצטרכו לחזק את בדק הבית.
[מי לא יראך מלך הגוים] כי לך יָאֱתה (ירמיה י ז), פי' הרד"ק לך נתרצה המלוכה, כי לך נכונה, ולא לאחר. אבל בתחלת המחשבה לא [היתה] המלוכה [ראויה] להיות נתלית בבורא יתברך. נמשך למה שכתבנו [בספר **אפיקי יהודה** ח"א עמוד שמג] דרוש בכי

נהרות, כי אם נמשיל אותו ית' למלך, תעשהו ח"ו מחוסר השלמות [המושג מהנבראים, שהרי אין מלך ללא עם] כו', ע"ש. אבל לפי מה שבני אדם מבינים, נתגברה המלכות על אלה הרעיונות והסכמים להתלות בו יתברך. ונהפכה, מלא הסכמה, אל רצוי גמור, מטעם המבואר אצלנו [ס' **אפיקי יהודה** ח"א עמוד ש"ה] (דרוש עין רוגל ע"נ [ט] (ז').

ז כסף כאריה יכסוף לטרוף (תהלים יז יב). והנפעל נכספה וגם כלתה נפשי (תהלים פ"ד ג). הגוי לא נכסף (צפניה ב א). והכוונה, שאיננו מאנשי חמודות שיהיה נכסף מהכוספים אליו. נכסף נכספתה לבית אביך (בראשית לא ל). ובא [הפועל] והנפעל בענין אחד, לפי שכמים הפנים לפנים גו'. א"כ הכוסף לרעהו, בלי ספק שהוא ג"כ נכסף מחבירו.

ח כְּמַה לך בשרי (תהלים סג ב) (ואין) ע"ד אז"ל במדרש רבה פ' ויצא (ס"ט א) צמאה לך נפשי כמה לך גו' (תהלים סג ב). א"ר אייבו, כבהמות הללו (כן הגיה הי"מ והוא נכון [ובספרים שלנו: ככמהות]) שהן מצפים למים ע"ש. כלומר, שהוא שם נרדף לשם **צמאה**, והיינו שמצפין למים. וא"כ הוא שם מושאל לא החוזק, כמו לשון צמאה.

ט תאב תאבתי לישועתך (תהלים קיט קעד). גרסה נפשי לתאבה (תהלים קיט כ). אמרו [א"ה, ברד"ק שורש תאב] שהוא מענין תאוה וחשק. ומאמר מְתַאֵב אנכי את גאון יעקב (עמוס ו ח), הוא מהכבד, והוא בהיפך, על דרך תבואתי תְּשָׁרֵש (איוב לא יב), שמשמעותו תעקור השורש. אמנם יותר נראים דברי הראב"ע שאמר כי שורש תאב הוא קרוב למשמעות כָּלָה. וא"כ מתאב אנכי גו', כלומר מכלה אני גו'. ומאמר הנה (תהלים קיט מ) **תאבתי** לפקודיך, הוא כמאמר (תהלים פד ג) נכספה וגם **כלתה** נפשי גו', שהכוונה, מחמת החשק תכלה הנפש ותתמעט. וע"ז הדרך, מאמר תאבתי ודו"ק.

י יאב למצותיך יאבתי (תהלים קיט קלא) היו"ד תמורת תי"ו תאבתי, כיו"ד חסֵיָה נפשי (תהלים נז ב) מקום תי"ו חסתה.

יא עגב הונח אל השמחים אלי גו'. בפועל גופני [ותנועת] איבריו אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת, אם בכלי, אם בפה, או ביד, דו"ק ותשכח.

יב שוק ואל אישך תשוקתך (בראשית ג טז). ועלי תשוקתו (שיר ז יא). ונפשו שוקקה (ישעיה כט ח). כולם קרובים לדעתי אל שורש שקק [א"ה, ודלא כרד"ק שורש שוק]. ארי נוהם ודוב שוקק (משלי כח טו). כמשק גבים שוקק בו (ישעיה לג ד). בעיר ישוקו (יואל ב ט). והכוונה, הדפיקה והתמדת התנועה. והושאל מזה על המתאווה ומשתוקק לדבר, כי אז תפעם רוחו ותדפק, ונפשו שוקקה.

יג ידיד ידידות נפשי (ירמיה יב ז), ידיד ד' (דברים לג יב). נ"ל כי נגזר משורש **דוד**, והיו"ד בו נוספת [א"ה, ודלא כרד"ק שורש ידד], במשקל יקום, משורש קום. **יתור** הרים מרעהו (איוב לט ח) משורש **תור**. ואין יבול בגפנים (חבקוק ג יז) משורש **בול**.

שורש חשך

חשך. **אפלה**.

א המבואר במכלול שורש אפל, כי האפלה יותר מן החשך, ע"כ. והאמת אתו, כי חשך עיקר הוראתו מניעה [וחידלון] (חדל) (וכ"כ מוהר"י אברבנאל פרשת בראשית ד"ה וחשך) ור"ל העדר ומניעת האור, והנה אין בהעדר ממש.

אבל אפלה הוא החשך אשר יתהווה מהאדים העולים מן הארץ, ומכסים את עין השמש. ודומה לי שזה החשך היה במצרים, לא העדר האור. שהרי לכל בני ישראל היה אור גו', ע"כ קראו הכתוב (שמות י כב) חשך אפלה. וזהו פירוש (שמות י כא) וימש חשך, שהיה לו ממש, יותר מן החשך, מכח הקיטורים. ויהיה פירוש ואפל ואין נוגה לו, מכוסה. וכן כי אפילות הנה, (שמות ט לב) מכוסות ונסתרות תחת הארץ, וכן כתב הרד"ק, [א"ה שורש אפל] אמנם לא נחית למה שכתבנו. וכן וישם מַאֲפֵל ביניכם ובין מצרים (יהושע כד ז) רצונו, בין עמוד הענן שיכסה את האור, או זולתו.

ב ומזה תבין שמה שאמר הכתוב וְאָפֵל ולא נוגה לו (עמוס ה כ) אינו כפל הלשון. אמנם הפירוש, ענני הצער והדאגה יכסו את אור שמשו, ועי"ז אין נוגה לו. ויהיה פירוש מלת ואפל, תואר, ופירושו כָּסוי, או פעל עֲבר הוי"ו המהפכה לעתיד, ופירושו וכסהו המכסה.

אכן מוהר"א אשכנזי בספרו, טען נגד מוהרי"א בבאור חשך, והחזיק בדעת הרמב"ם [מורה נבוכים ח"ב פרק ל] והרמב"ן [בראשית א א], כי שם עצם האש היסודי, הוא חשך [לפי שבמקומו המיוחד לו, הוא חשוך, מנוע הראות]. ולהיות שחור עב אין אור, קראו כל העדר האור, חשך. ואפילו שאין שם אש היסודיי, היא חשוכה. והאש שגזר עליה הש"י, תצא ממקומה, ותתמזג אל שאר היסודות, והיינו שנתפס בשמנונית או בלחות הארץ והדומה [ונעשה צח ואדום, ואז], היא המאירה [לארץ ולדרים], ואז נקראת [אש]. ועיין [אפיקי יהודה חלק א' עמוד ז' ח'] דרוש פוטר מים בע"נ א', מה שכתבנו בהתפשרות הדברים, וקחם הנה.

שורש חוק

חוק. **משפט**.

א אמר משה רבינו ע"ה (דברים ד ח) ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים. לא ניחא לי לפרש זה המאמר כפי מה שהבינו המחברים דברי רז"ל, שמפרשים מלת חקה בכל מקום לגזרת הכתוב. למה א"כ העמידו דבריהם (במדבר רבה יט א) חקה חקקתי, גזרה גזרתי, דוקא במאמר (במדבר יט ב) זאת חקת התורה, לא בזולת זה המאמר. גם איך יפרשו חז"ל (בראשית כו ה) חקותי ותורותי הנאמר אצל אברהם, אשר עדיין לא היה גזה"כ, שהרי אפר פרה לא היה בימי אברהם. גם איך יפרשו מאמר (ירמיהו ה כב) שמתי חול גבול לים [חוק עולם], (ירמיהו לג כה) חקות שמים וארץ לא שמתי. (יחזקאל כ כה) חקים לא טובים, שבזה אין מקום לומר שהים או השמים וארץ יש להם גזרת הכתוב.

ב והנראה לי להחזיק דברי רבותינו, שהם ז"ל פירשו כמשמעו של המקרא. כי החוק נאמר על [ענין גבולייי וקצבותיי אשר נתון מאתו ית', כל אחד לפי מה שהוא וכמו חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם], (העושה הגבולותיי), כמו ואכלו את טרף הגבולייי אשר נתן להם מאת המלך. ועל דרך זה למדו חז"ל בפירוש כי חוק לישראל הוא גו' (תהלים פא ה), באמרם, (ביצה טז א) מזונותיו של אדם קצובין לו מראש השנה כו'. וכן יתפרש חול גבול לים [חוק עולם], וחקות שמים וארץ [מצבם ומהלכם כפי הקצוב בזמן מאתו ית']. ורצה, הארבע תקופות קור וחום קיץ וחורף, אשר לא יעבטון אורחותם. [עיין ספר איי הים מסכת שבת (עח א) בנדפס כ־א].

אולם המצוות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כפלים לתושיה, מעשיי ועיוניי, ולכל אחד מהם יש חוק גבולייי.

במעשיי יש חוק גבולייי, כמה תהא הסלע חסרה כו', הגזלן משלם קרן, הגנב כפל, טבח ומכר ארבעה וחמשה, ואין בהם מלקות. עריות מיתת ב"ד וכרת, האזהרות מלקות. וכיוצא בהם, אשר גבלה התוה"ק לאמר, עד פה תבא לא פחות ולא יותר. ואלה הענינים מגודרים בשם חוקים, כלומר, הנהגות קצובים וגבולייים.

אולם בעיוניים, שם שם לו הש"י ג"כ חוק, לאמר, עד פה יבא העיון לא יותר, בידעו ית' כי השכל האנושי, אין קומתה דמתה לתמרת האמת המכוון בו. ע"כ לא יאחז רק בסנסיניו, לא בשרשי המצוה או המוזהר.

ומן מוצא הדבר תשכיל, כי מאמר חוקים, הנאמר על גבולי המעשה, לא לבד שאיננו מתנגד לשכל האנושי, אבל ג"כ מסכים הוא מאוד לו. כי מי שיש לו מוח בקדקדו יבין ויודע, כי ראוי לקבוע ולקצוב עונש לעובר על האזהרה לפי מה שהוא [יורד] (ויורד) ע"פ מדותיו. לא שישתווה הגונב והרוצח והנואף והנוקב שם, בעונש מיוחד. רק שיתחלפו [אולי צ"ל: עונשי עוברי] (נותני) החקים, לפי הכרת המשערים והאומדים שוקלים בפלס

שכלם ונסיונם. **אבל** החוק המושם על העיון, ולומר כי המושג לפי השכל כן יעשוהו בעליו, או ישב ואל יעשה, בלי ספק אין השכל מסכים לזה. ועכ"ז, אנחנו, מקבלי התורה מאת ד' מן השמים, נטינו שכמינו לסבול המצוה נגד השכל, ובלתי עשות המוסכם אליו. וזה הענין ג"כ מגודר בשם חוק, כלומר קץ וגבול לשכל אנושיי. על זה וכיוצא בזה אמרו רבותינו ז"ל (יומא סז ב) חקה כו' גזרה כו' אין לך רשות להרהר כו'. כלומר, אין מבוא אצלך בשכלך, שתעיין על ידו, אם יסכים הענין אליו תעשהו, ואם לאו לא. כי בזה שמתי חוק אל השכל אותו לואה ונחלוש בזה.

[11]**ד מעתה** נאמר, כי חקים, אם התיבה הוא מופרד מתיבה תורה, יורו על גבולי המעשים. אבל חקת התורה, לפי מה שביארנו [בספר אפיקי יהודה ח"א עמוד מט] דרוש מים הנאמנים, כי תיבת תורה יורה על העיון, ביאורו חקת העיון. ולזה ארז"ל גזרה גזרתי, אין לך רשות להרהר.

והמופת על דברינו, כי בכל מקום פירשו רז"ל חקים אלו המדרשות, והוא גדר החקירה בטעם [המצוות], והנה אין לנו רשות להרהר כו', איך דורשים?

הוא הדבר אשר דברנו, החקים הבלתי סמוכים אל תיבת התורה, נתנו להדרש ולהמתיק. מעתה נאמר, כי החקים המעשיים, לפי מה שנתנו מדברי תורה הק', הם צודקים על הנקודה המדוייקת. וכן התקופות והמזלות שקבלנו בסוד העבור, כל האומות מפליאים על הדיוק שבהם, עד שמאלה החקים הגבוליים, המסכימים אל השכל והנימוס והניסיון ילמדו כי רק עם חכם ונבון גו'. (וכן אמרו (שמות רבה טו כה) [מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל (תהלים קמז יט)], ואין חוקים אלא חגים כו', מאיזה חודש בכמה חודש כו'.) (דברים ד ח) כי מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים [צדיקים] (צודקים). ועיי' ס' איי הים שבת ע"ד, מצויין מ"ו, [בנדפס עמוד כ א] מה שכתבנו בזה.

שורש טפסר

טפסר. שר. אלוף. בעל. נגיד. נשיא. מושל. שוטר. קצין. פחה. ראש. משנה. דור. שליש. רב. אציל. גבור. כהן. מחוקק. חרש. מסגר. חור. כר. נציב. רוזן. סגן. סריס. רודה. פרתם. אחשדרפן. תופת. מלשון. תפתייא. פקיד. שוע. קוע. חשמן. מנזר. גדול. מלך.

א טפסר פקדו עלי טִפְסָר (ירמיה נא כז), משקל אחר, וְטַפְסַרֶיךָ כגוב גובי (נחום ג יז) אמר הרד"ק שהלעז מזה הוא פְּרִינְצִיפוּ וענין המלה, הקצין והשר, ע"כ. והוא נרדף למלת

[11] חסר ג במקור – הערת פב"י.

שר. כי שם שר הוא נגזר מן הפעולה, וישר אבימלך (שופטים ט כב) מלשון שורר בביתו. ומזה וישר אל מלאך (הושע יב ה), יסור במשא (דברי הימים א טו כב) הסמ"ך במקום שי"ן, ור"ל שהיה שר ונעלה בהרמת קול בשיר. ועל דרך זה אמר כולם סָרֵי סוררים (ירמיה ו כח), ר"ל השרים סוררים מן הדרך. או שר"ל שהם שרים לסוררים, אבל אינם מחזיקים אותם לשרים, ע"ד פקח בן רמליה.

ב וכן מלת בעל שפירושו אדון, בעלי גוים (ישעיה טז ח), אדני הגוים. בעל הבית (שופטים יט כב). לא יטמא בעל בעמיו (ויקרא כא ד), אדון בעמיו. ומזה השורש והענין (תהלים יב ז) בָּעִיל לארץ, במשקל סגריר. פירושו אדון הארץ, שם זה נגזר מן הפעולה. ואנכי בָּעַלְתִּי בם (ירמיה לא לב). כי יקח איש אשה ובעָלָה (דברים כד א), בעָלונו אדונים (ישעיה כו יג) יבעָלוך(ישעיה סב ה) וארצך תבָעל (ישעיה סב ד)

ג נשיא הוא תואר למי שהוא מתנשא לכל לראש. וכן העננים, להתרוממם, נקראו נשִיאִים. מעלה נשיאים (תהילים קלה ז) נשיאים ורוח (משלי כה יד), ומזה סָרְנֵי פלשתים (שופטים טז כג) ודומיו.

ד ראש, ראשי בני ישראל (במדבר יג ג), כמו שהראש הוא ראשון ומובחר שבאיברים. **ומדרגה** שאחריו נקרא משנה למלך (אסתר י ג), כי המלך הוא הראשון, והמשנה שני לו. ועל דרך זה והבקר והמשנים (שמואל א טו ט), שניים לבטן, [א"ה, ע"ש ברש"י וברד"ק] כהני המשנה (מלכים ב כג ד), שניים לכהנים גדולים.

ה ואשר אחר המשנה יתואר שליש, ויען השליש (מלכים ב ז יט), ושלישים על כלו (שמות יד ז). והושאל מזה גם על דברים נכבדים. הלא כתבתי לך שלישים (משלי כב כ), [א"ה, עיין מצודות] ע"ד אמרו, שמעו כי נגידים אדבר (משלי ח ו), עיי' ראב"ע שם. [וזהו] שאמר במדרש [שוחר טוב] משלי, הלא כתבתי לך שלישים (משלי כב כ), כד"א מתמול שלשום. ד"א שלישים גבורים, כד"א ושלישים על כולו. כלומר הוא שם מושאל לדברים נכבדים, כמו שמאמר ושלישים על כולו, רומז לאנשים נכבדים, דלא כהמפרש שנדחק שם.

ו ונ"ל כי מלת קציו שרשו קצה [א"ה, ודלא כרד"ק שורש קצן] כמו ואת נתת את נָדָנַיִךְ (יחזקאל טז לג) מלשון לכל זונות יתנו נֵדֶה (יחזקאל טז לג) [הוא מנחה ומתנה]. שהנו"ן תמורת הה"א או ה"א נוספת. אף כאן, שהראש [על] איזה בני אדם הוא קוצותיי, [ל' קצה], כי אין עליו מי שימשול. אבל המשנה [הוא] (או) רק ממוצע, בין אשר עליו, ואשר תחתיו. ובזה יתפרש לנו מאמר, ולקחו עם הארץ איש אחד מקציהם (יחזקאל לג ב), שר"ל כמו מקצינם כלומר, איזה אשר [ראש] הוא להם.

וזהו נראה לי דעת רבותינו ז"ל בספרי (הביאם רש"י (במדבר יא א) פ' בהעלותך) ותבער בם אש ד', ותאכל בקצה המחנה. במוקצין שבהם לשפלות, אלו ערב רב. רבי שמעון בן מנסיא אומר, בקציניים שבהם ובגדולים, ע"כ. והיינו, כי כבר ידענו, כי לשון קצה, נופל על הקץ הראשון, וכן על הקץ התכליתי והסופיי. וא"כ הערב רב מתואר בקצה המחנה, לשפלותם. והגדולים מתוארים ג"כ בקציים, לראשותם, וק"ל.

ז רב כתב הרד"ק בשרשו, וכן האדם הנכבד החשוב נקרא רַב, לפי שרבו מעלותיו, ע"ש, ואין צורך. אבל לפי שהגדר אשר הוקם על המונהגים מאתו, שוקל הוא כנגד כמה בני אדם רבים פרטיים. אמרו העם אל דויד כי עתה (כמו אתה), כמונו עשרה אלפים (שמואל ב יח ג), (יקרא רַב, כמו שנקרא העם עם רַב). ועל דרך זה נקרא הנכבד גדול, לפי שהוא שקול כנגד גוי גדול בכמות.

ח נגיד אמר הרד"ק בשרשו, [א"ה שורש נגד] כי נקרא ראש העם, נגיד, מפני שהעם שמים נגדו פניהם, ופונים אליו בכל ענייניהם ע"כ. כלומר שהוא מלשון נֶגֶד, והוא רחוק. **ולולי** דבריו הייתי אומר, שהנו"ן בזה הוא מהנפעל, והמלה מנחי עי"ן, מלשון גד גדוד יְגוֹדֶנּוּ והוא יגוּד עקב (בראשית מט יט). ולפי שהגדוד יסובבנו, מתואר הוא בלשון זה נָגִיד, על דרך כמלך בגדוד (איוב כט כה). ומצאתי לי חבר, וַיָּזֶד יעקב נזיד (בראשית כה כט), שחשבוהו הקדמונים לזרות, ואמרו שהיה ראוי להיות וַיָּזֵד על משקל וַיִּגַּשׁ (בראשית כז כה) בדגש עי"ן הפעל, והיינו לפי שחשבו את הנו"ן במלת נזיד שרשיית. אבל לדעתי שורש זָד מנחי עי"ן. והתבשיל שמו נזיד, כי הנו"ן נפעל, כלומר, מקבל ההזדה והבשול. ומצאתי און לי מדברי רז"ל (סוטה יא א), כי בדבר אשר זָדוּ (שמות יח יא) הקדרה שבשלו כו'. ואסמכוה אקרא של וַיָּזֶד, ודו"ק).

ט אלוף זה השם הוא משותף בהוראתו מלשון אֶלֶף למטה (במדבר לא ד), וגם מלשון פן תֵּאָלַף (משלי כב כה). מעתה נאמר, כי אלוף תימן אלוף אומר (בראשית לו טו), הוא מהראשון, והוא תואר, כלומר שר האלף. ויהיה ההבדל בין תואר אַלוּף ובין תואר רַב, כהבדל הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו (שמואל א יח ז) כפירוש הרד"ק, הכה שאול עם אלפיו, ודוד עם רבבותיו. וא"כ תואר השבח שראוי לשבח את דוד, הוא רב. והראוי להלל את שאול, הוא אלוף. ע"כ חרה אף שאול, ואמר, נתנו לדוד הרבבות, ולי נתנו האלפים. (מבואר כי תואר רב הוא יותר נכבד מאלוף) ועוד לו [אף] המלוכה, כי תואר רב הוא סמוך במדרגה לתואר מלך.

אולם מה שאמר דוד, ואתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי (תהלים נה יד) יהיה פירושו מלמדי, מלשון ואאלפך חכמה (איוב לג לג).

ומזה, אַלוּף נעוריה (משלי ב יז) מלמדה בילדותה. וכן דעת יונתן שתרגם מרביתא דטליותהא. ומזה, ונרגן מפריד אַלוּף (משלי טז כח). כלומר, מלמדו פורש ממנו, בראותו כי מתלמדו הוא נרגן. והעד על פירושי זה, (משלי טז כט) איש חמס יפתה רעהו, והוליכו בדרך לא טוב. ואיננו אלופו מן הוא והלאה. ועד"ז אמר עוד, מכסה פשע מבקש אהבה, ושונה בדבר מפריד אַלוּף (משלי יז ט), ותרגם יונתן בשני המקראות הללו מעריק [רחמיה] (רחמנא), כי המלמד המוכיח הוא האוהב, ע"ד אמרו כי את אשר יאהב ד' יוכיח (משלי ג יב). ומצד זה הוא נרדף לשם אב, כד"א הלא מעתה קראתי לי אבי, אַלוּף נעורי אתה (ירמיה ג ד), כי האב הוא המדריך ומלמד להועיל, וכן האלוף.

י אדון לפי מה שכתבנו לעיל, בשורש אֶחָד, כי שורש מְאוֹד, אד, כי האותיות אל"ף חי"ת דלי"ת, יש בכל שנים מהם לשון יחיד. וראיה, מביאורו של תרגום שתרגם מאוד, לחדא. וכן פירש הלוצאטו מאמרם ז"ל (מנחות יח א) חביב לפניו עד לאחת, כמו עד מאוד, (וכן בתוס' מנחות יח א ד"ה עד לאחת) (דלא כפירוש הערוך). נאמר כי שורש אדון, **אד**. והנו"ן נוספת לתואר, כמו מן זד זָדוֹן, שָׁשׁוֹן, לָצוֹן. והכוונה שיש בו ענין אחדות, כי בלעדי לא ירים איש את ידו. והוראתו כמו ראשון (עיי' לעיל) או ראש. ומזה נבין מליצת אבימלך, כמעט שכב אחַד העם גו' (בראשית כו י), המיוחד שבעם, והוא המלך, אשר איננו רק אחד.

יא מלך כבר רמזנו בקצרה בספר אפיקי יהודה (עמוד קמב: ועמוד תד:), כי זה הלשון, הוא מלשון רז"ל ונמלך עליהן שלא ליתנן. ר"ל בעל עצה והמלכה לעשות עצתו רצונו. כי הנכנע והמשועבד לזולתו, לא יעשה עצת עצמו, רק ממה שיצוהו אדניו. אבל המלך, אשר אין על עפר משלו, מתואר בשם זה שהוא בעל המלכה ועצה. ומצד זה, הרדיפהו הנביא (מיכה ד ט) הַמֶּלֶךְ אין בך, אם יועצך אבד, עם לשון יועץ. וכן (איוב ג יד) עם מְלָכִים ויועצי ארץ [אבל ההבדל בין מלך ובין יועץ הוא, כי יועץ, הרצון לזולתו, ומלך לעצמו (איננו סר למשמעת זולתו]. ועד"ז וַיִּמְלֹךְ לבי עלי (נחמיה ה ז), מְלֹכִי ישפר עלך (דניאל ד כד), [וביאר רש"י מלכי], עצתי.

יב מושל ידובר על בחינת השלטנות והממשלה. והאותיות המשמשות, מתחלפים בלשון ממשלה, מאשר הם משתמשים בלשון מלוכה. (בראשית לז ח) המלך תמלך עלינו, אם משל תמשל בנו. ומעולם לא נאמר לשון על, אחר ממשלה, ולא בי"ת, אחר לשון מלוכה. מעולם לא משלת **בם** (ישעיה סג יט), ונשים משלו בו (ישעיה יב ג), עבדים משלו בנו (איכה ה ח) ומושל בגוים (תהלים כב כט). אבל במלוכה נאמר, ומלך ד'

עליהם בהר ציון (מיכה ד ז), ועתליה מולכת **על** הארץ (מלכים ב יא ג, ד"ה ב כב יב), כי מלך ימלך (שמואל א יב).

ודעת לנבון נקל, כי ההבדל הנזכר בשמוש האותיות, נצמח מהבדל ההוראות אשר ביניהם. כי המלוכה תדובר לפעמים (ותכהונה), גם זולת מעשה שולטנות והכרח. כי האיש הנכבד ומוסכם כי הוא ראוי למעלה, ימליכוהו המסכימים עליהם. [מדעתם ורצונם] גם בלא חרב וחנית. וא"כ גדר לשון מלוכה [הוא] העליונות, ע"כ נאמר בשימוש לשון על.** אבל** לשון ממשלה, תדובר על השולטנות והרדוי [של מושל עריץ, אשר ימשל בם ביד חזקה ובחימנ שפוכה,] אשר יפעל (הוחלט) ומושל בגוף הנכנעים לפניו (מבלי מה שנביט אם הוא ראוי לעלוי, מצד מדותיו), ע"כ ידובר בבי"ת.

ונבין מזה כי מ"ש וּמָלַכְתָּ בכל אשר תאוה נפשך (שמואל ב ג כא) בבי"ת, וכן עוד ומלכת בכל אשר תאוה נפשך (מלכים א יא לז), היינו שהכוונה, שאף אם לא יסכימו להמליכך מצד מעלתך, תמלך עליהם מצד הממשלה. ותהיה [תיבת] ומלכת בכל גו', כאלו כתב, ומשלת בכל גו'.

יג ונשכיל מזה כי גדר המלוכה הוא, שהעם ההמוניי מקבלים עליהם ההשתררות והעליונות מזה האיש, ומשימים אותו עליהם מדעתם ומרצונם (כד"א (דברים יז יד) אשימה עלי מלך, מצד דעתם [אותו] (אותם) ראוי לכך. [לזאת] נתייחס המלוכה בערך על המשועבדים שלו, מצד עצמות בחירתם [אותו] וקבולם אותו עליהם למלך.

יד ובזה נבין מאמר יפתח, (שופטים יא ט) אם משיבים אתם אותי להלחם בבני עמון, ונתן ד' אותם לפני, אנכי אהיה לכם לראש. הוסיף על [דבריו] (דברי) הראשונים ונתן ד' אותם לפני. ירצה, אין ענין [התמנותי] עליכם לראש, בתורת מתנה ותשלום שכר, זולת אם תמנו אותי כעת, אשר אתם עדיין מסופקים, להנצח או לנצח על ידו. אבל אחר שיתן ד' אותם לפני, אנכי אהיה גו', מצד עצמות הענין המחוייב, כי בעל החסד יקבל חסד, וא"כ אנכי אהיה הנוטל בראש, לא אתם הנותנים.

וכאשר הבינו דבריו, הוסיפו אחרי זה למנותו לראש, קודם הלחמו בבני עמון. וזה שאמר הכתוב שם (שופטים יא יא), וילך יפתח גו', וישימו אותו עליהם לראש (אף שהוא הי') כלומר מיד. **אבל** הממשלה, ידובר על עצמות הרדוי והכבישה אשר יעשה המושל, עדי יהיו המשועבדים לפניו מוכרחים לכוף כאגמון ראשם ולהשתחוות ולהכנע לפניו. ומצד זה ישתמשו המקראות בלשון בם בו בי בך, אחר לשון הממשלה, לא בלשון על. כי הם מצד עצמם, לא יהיו מקבלים אותו עליהם. רק הרדוי והממשלה, לא בלשון על. כי הם

מצד עצמם, לא יהיו מקבלים אותו עליהם. רק הרדוי והממשלה בגופם ובמאודם, כי הוא יכניעם והרודד אותם תחתיו.

טו מעתה יש מקום לפרש מאמר אחי יוסף (בראשית לז ח), המלך תמלך עלינו, אם משל תמשל בנו, שאיננו לשון כפול, שיהיו שניהם בלשון תימה. אבל כלפי שספר להם חלומותיו בלשון מורה שהם לבדם יתרצו להמליכו עליהם, מצד שהוא ראוי לכך. וזה יתראה ממה שאמר והנה תסובינה אלמותיכם ותשתחווינה לאלומתי, ולא אמר, והנה הֵסִבָּה אלומתי את אלומותיכם. משמע כי אלמותיהם של האחים תסובינה מעצמם, וימליכו עליהם אלומה של יוסף.

על זה ענו ואמרו אותו, לו יונח כי משול תמשל בנו, לפי מה שיורה עליו ענין קימת אלומתך, במאמר והנה קמה אלומתי גו', עכ"ז אין בזה עדיין הוראה לשתמלך עלינו בגדר מלך, [מדעתינו ורצונינו, כי אנחנו לא נסכים שתמלוך עלינו] רק בגדר מושל ורודה, שלא בטובת משועבדיו. [עיין ספר איי הים מסכת שבת קה א (בנדפס כג־א)].

טז שוטר לא נמצא במקראות, יבנו פועל ממנו, לאמר ושטר תשטר. והיינו, כי השוטר, אין משטרו בידו, להטותו לכל אשר יחפץ. רק את אשר רוצים המושל או השופט בידו, אותו ישמור לעשות. א"כ איננו רק כמו שליח, אשר איננו רצוניי. ע"כ אין ראוי לתלות השטירה שלו בפעולות עצמו, רק בפעולת מצווהו, ולומר, השופט או המלך עשהו לשוטר. **וזהו** שדקדק שהש"י בשאלתו לאיוב, הידעת חקות שמים., אם תשים מִשְׂטָרו בארץ (איוב לח לג) ולא [אמר] אם תשים ממשלתו, וכיוצא מהנרדפים בזה. להורות כי השמים והגלגלים אין עליהם שם מוֹשֵׁל בעצם, רק בהשאלה, אבל שמו העצמיי, שׂוֹטֵר. ובדרושים הארכנו בזה ת"ל.

[יז] **מחוקק** הוא המושל, אשר בידו לעשות חקים בהנהגת משועבדיו. ויהיה פירוש מחוקק, עושה חוקים, כד"א ורוזנים יחוקקו צדק (משלי ח טו). ולכך הוא נרדף לשופט, כי ד' שופטנו ד' מחוקקנו גו' (ישעיהו לג כב), תרגם יונתן, ארי ד' דַיָנָא גו' דיהיב לנא אולפן אורייתא, ע"כ. ולפי שהמשים דתות וחקים ומשפטים, ראוי לדעת סוד הוויות העולם ותקוני המדיניות, ע"כ נאמר ורוזנים יחוקקו צדק.

יח כי לדעתי מלת רוזן (או רזון, בפסוק מחתת רזון (משלי יד כח) הוא מלשון רבותינו ז"ל, מי גלה לבני רז זה. וכן רזי לי, רזי לי (ישעיה כד טז) פירש התרגום ורש"י, מלשון סוד. זהו שדקדק ג"כ שלמה ע"ה, (משלי לא ד) אל למלכים שתו יין, ולרוֹזְנִים אי שכר. פן ישתה וישכח מחוקק וישנה דין גו'. עיין לקמן שורש אביר אות ג'.

יט נציב אשר הועמד על העם ברשיון המלך, נקרא נציב. ויתן נציבים בערי יהודה (ד"ה ב יז ב). ומלך אין באדום, נצָב מלך (מלכים א כב מח). פירוש, בימי יהושפט לא היה מלך באדום, אבל הנצב היה להם למלך, והוא [הנציבים] שהיו מעמידים להם מלכי בית דוד. ומזה גם ויבא הנצב אחר הלהב (שופטים ג כב) כי יד הסכין, הוא המעמיד את הסכין להיות לו יד לחתוך בו. וכן נְצִיב מלח (בראשית יט כו), הוא תל מלח. וכן נראת האבן, שמעמידין אותה לעובדה, מַצֵּבָה (ויקרא כו א). כל זה כתב הרד"ק [א"ה, שורש נצב].

כ אצל ענין התגדלות ונכבדות. והנה לשטת המפרשים, לא אָצַלְתִּי מהם (קהלת ב י), לא הפרשתי, יהיה פירוש ואל אצילי בני ישראל (שמות כד יא) ומאציליה קראתיך (ישעיה מא ט), הפרושים שבאומה [א"ה, עיין רמב"ן שמות (כד יא), ורש"י במדבר (יא יז)]. **אולם** לשטת המפרשים, [א"ה, רד"ק שורש אצל] לא אָצַלְתִּי, מענין אֵצֶל המזבח (ויקרא א טו). ופי' לא הנחת אצלך. יהיה פי' אצילי בני ישראל, (שמות כד יא) שכל ישראל הם סמוכים אצלם ונשענים עליהם, ע"ד ותלו עליו כל הצאצאים והצפיעות (ישעיה כב כד). **ויותר** נראה לי כי [האל"ף] (הא"ו) היא נוספת, ועקר המלה, צֶל, ע"ד סר צִלָּם מעליהם (במדבר יד ט), כי המגין בכחו הוא מֵצל, ומזה נאמר ד' צִלְּךָ (תהלים קכא ה).

כא נסיך נסיכי סיחון (יהושע יג כא) אלהיהם עם נסיכיהם (דניאל יא ח), נגזר מן הפעולה, (תהלים ב ו) ואני נסכתי מלכי. ולנסוך מסכה ולא רוחי (ישעיה ל א). וכתב הרד"ק [א"ה, שורש נסך], שענין כולם, הגדולה והקצינות והנסיכות, ע"ש. **ונראה** לומר כי לשון נסיכה הלז, הוא מלשון יציקה והזלה, לא יסכו לד' יין (הושע ט ד) ונסך לא תסכו עליו (שמות ל ט). ויאמר על יציקת שמן ג"כ לשון נסך (ועיי' תי"ט פ"ט דמנחות מ"ד ד"ה לא). ועיקר לשון סיכה, נאמר בשמן. ושמן לא תסוך (דברים כח מ), ואסוכך בשמן (יחזקאל טז ט), ואם כי זה הוא מגזרת אחרת. וא"כ לשון משיחה ונסיכה בשמן, המה נרדפים על כוונה אחת. **ואחר** שלשון משיחה הונח על מינוי המלך, כמו תמשח למלך על ישראל (מלכים א יט טז), למשחך למלך על עמו (שמואל א טו א) בעבור יציקת השמן על ראשו, הושאל מזה גם לשון נסיכה על מינוי המלך, ע"כ אומר, ואני נסכתי מלכי (תהלים ב ו). וכמו שהונח תואר משיח, על הנכבד והנגיד, כד"א עד מָשִׁיחַ נגיד (דניאל ט כה), כי מָשִׁיחַ ד' הוא (שמואל א כד ז), כמו כן הונח שם נָסִיךְ על הנכבד והגדולה. וזה נראה דעת יונתן, שתרגם ואני נסכתי מלכי (תהלים ב ו), ואני רְבֵיתִי מלכי ומניתיה גו', וכן תרגם על מאמר למשחך למלך (שמואל א טו א) לְרַבָּיוּתָךְ למהוי מלכא. **ומה** נעמו לי לפ"ז דברי רבינו יונה, אשר אמר כי מאמר, כרוב ממשח הסוֹכֵך (יחזקאל כח

יד), מלת סוכך, הוא שם השמן הטוב שהיה מנהג המלכים להמשח בו, וראיתו כי מלת ממשַׁח, פתוחה, בעבור שהיא נסמכת אל סוֹכך [א"ה, הובא ברד"ק שורש סוך] ע"כ.
כב פקיד. אשר היה פקיד על אנשי המלחמה (ירמיה נ כה). והקבוץ, להיות פקידים בבית ד' (ירמיה כ כו). משקל אחר פָּקוֹד ושוע (יחזקאל כג כג) (ענין מנוי גזברות, לשון רד"ק). אבל יונתן לא תרגם מאמר פקוד ושוע, אבל אמר פקודאי ושועאי וקועאי. ולדעתו כל אלה הם שם מדינות, והביא רש"י ז"ל ממה שנאמר בירמיה ואל יושבי פְּקוֹד (ירמיה נ כא). אבל הרד"ק שם (ירמיה) כתב וז"ל קרא ג"כ פקוד, שבא העת לפקוד עוונם.
כג שׁוֹעַ ולא נכר שוע לפני דל (איוב לד יט) ולכילי לא יאמר שוע (ישעיה לב ה), [א"ה עיין רד"ק ישעיהו שם] אמרו שהוא בעל הממון ונדיב לב, ולא ביארו טעם המשמעות. ואולי הוא מלשון וַיִּשַׁע ד' אל הבל (בראשית ד ד), והכוונה, לשון פניה. כי כל הָרֵעַ לאיש מתן (משלי יט ו). ופירשו מזה היערך שׁוּעֲךָ לא בצר (איוב לו יט), ר"ל, היערך ממונך שלא יהיה בצר. [א"ה, עיין רד"ק שורש שוע].
כד חרש. החרש והמסגר (מלכים ב כד יד־טו. ירמיה כד) הוא הנכבד [ובעל] המחשבה [א"ה עיין רד"ק שורש חרש], ומזה וחכם חרשים (ישעיה ג ג), חכם מחשבות ועיונים. והרלב"ג פירש מזה שנים אנשים מרגלים חרש (יהושע ב) שהיו מרגלים מחשבת אנשי הארץ.
כה מסגר והחרש והמסגר (מלכים ב כד טז, ירמיה כט ב) אמרו שהוא לשון זהב סָגוּר (מלכים א ו כ. ד"ה ב ד כ) לא יתן סגור תחתיה (איוב כח טו), כי הדבר החשוב ומטוהר ומזוקק מתואר כן. ואמרו כי כן יקרא לחשוב מכלי המלחמה, סגור, והרק חנית וסָגוֹר (תהילים לה ג). [א"ה, רד"ק שורש סגר].
אבל לדעתי יהיה חבר למלת וסגרו על מַסֵּגֵר (ישעיה כד כב), הוציאה ממסגר נפשי (תהלים קמב ח), ממסגר אסיר (ישעיה מב ז). רמז על מליצת ישעיה, ונתתי מפתח בית דויד על שכמו, ופתח ואין סוגר, וסגר ואין פותח (ישעיה כב כב). והכוונה, במקום אשר יצוה להסגיר בבית כלא אין פותח, כי בלעדו לא ירים איש גו'. והוא קרוב לתואר חוֹבֵשׁ, שהמושל אומר, יחובש, לבלתי תת יוצא ובא, ולפעמים סוגרו על מסגר ובית כלא.
כו חור חורי יהודה (נחמיה ו יז), חוריה ואין שם מלוכה (ישעיה לד יב), ולחורים ולסגנים (נחמיה ב טז). אמר הרד"ק (בשרשו) שהוא מלשון ולא עתה פניו יֶחֱוָרוּ (ישעיה נט כ). כי תרגם לבן, חיור. ואמר, כי השרים והגדולים, יכנום בלשון ישמעאל בלשון לובן.
וכן כתב הראב"ע (קהלת י יז) פסוק מלכך בן חורים, וז"ל, אמר אחד מן המפרשים ידוע שאין בעינים כדמות הלובן, שהוא דומה לאור כו', והכתוב ידמה הגדולים ללובן.

והקטנים, שאין להם מעלה וגדולה, לחשך. ויפרש חורים, לבנים. והפך החורים חשוכים, (משלי כב כט) בל יתיצב לפני חשוכים ע"כ. ונדחק בזה לתקן המליצה המקבלת במאמר (קהלת י טז) אי לך ארץ שמלכך נער, כי הנער הוא חשוך, והגדול הוא לובן.

כז אולם לדעתי אין צריך לדחוק בזה וכיוצא בו. כי אחד שמצינו לשון משנה, יצא לחירות, על החפשיות. נאמר, כי לבעבור השרים הגדולים הם חָפשיים מעבודת הפרך ושירות העבודותיי, נקראים **חורים**. מעתה נאמר, כי המליצה מהחכם שלמה ע"ה, נכונה בזה מאוד. כי ידענו כי שם נער, הוא לשון שירות ועבדות (יהיה גדול או קטן), כמו מפנק מנוער עבדו (משלי כט כא) [שרצונו לומר, מפנקהו מענין שירותו ועבדותו. ואם כן מאמר **בן חורין**, הוא מקביל ישר לעומתו, ור"ל, איננו משרת ומשועבד לזולתו].

כח ומזה נראה לי לבאר מאמר התורה (בראשית לז ב) יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה גו', והוא נַעַר את בני בלהה גו', ויבא את דבתם רעה גו'. כלומר, יעקב חלק את בניו לשני כתות, הגדולים בני הגבירות, נתנם להיות רועה צאן (כי בימים ההם היה המרעה מלאכה נכבדת). אבל בני השפחות, נתנם להיות מאנשי העבדות והשירות בהצטרכות הבית, להיותם חוטבי עצים ושואבי מים וכדומה.

ויוסף, מצד שהיה לו בן זקונים, וגם היה לו בר חכים, היה להם כמו מנהיג [כולם] ודבר לא יכחד ממנו. והיה רועה בצאן את אחיו, כלומר בני הגבירה. והוא היה גם נער, כלומר משתדל בעסקי שירות עם בני בלהה, ומצד זה ידע את כל מעשה איש ופקודתו. ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם.

והנה ידענו מליצת התלמודיים (מגילה ז ב) אי חקלאה מלכה להוי, דיקולא מצאווריה לא נחית. כלומר [אם העבד והמשרת יצא למלוך, אינו לוטש את עיניו על עסקי המלוכה, אבל] נוהג הוא במלכותו, מעשה כפרי עובד אדמה. לא כן אם המלך הוא מזרע המלוכה ובעלי החפשית.

כט וזהו שאמר (קהלת י טז) אי לך ארץ שמלכך נער. כלומר, מולדתו ועסקו הוא מעשה נערות ועבדות, כי אז שריך בבקר יאכלו (ע"ד הוי משכימי בבקר שכר ירדופו) [ר"ל, מגמת פניהם אינה רק על עסקי אכילה ושתיה], והארץ תעזב על ידיהם בהנהגת המדינה. **אולם** אשרי ארץ שמלכך בן חורין, אשר מעולם אנשי השם, להעמיד הארץ במשפט ושמירת היושר בין תושבים, והרחקת העול מבינותם. נמשך מזה, כי גם שריהם בעת יאכלו, ולא על עסקי האכילה והשתיה משכימים בבוקר. ואז נמשך מזה כי השתדלותם הוא בגבורה ולא בשתיה, כתרגומו של יונתן ולא בחלישות וסמיות עינים.

(עיין לעיל שורש גבר, ויונעם לך לדברינו אשר פה) ויצא לנו עכ"פ מזה כי שם חור, הוא מלשון חפשית. [ועיין ספר אפיקי יהודה חלק ב עמוד תת"ק בערבי נחל שם].

ל לכהן. מוליך כהנים שולל (איוב יב יט) אתה כהן לעולם (תהלים קי ד) פירושו בו ראש ראשים. אבל לפי שראשיתו נמשך מצד עבדותו אל מי שראוי לעבדו, והוא המלך. השאילו לו זה השם מבני אהרון הכהנים, כי הכהנים היו עובדי השם, והיו מצד זה ראשי בני ישראל. ומזה, ובני דוד כהנים היו (שמואל ב ח יח) שהיו עובדי ד' ויראיו, ע"כ היו נכבדים בעיני העם. וגם הכהנים הנגשים אל ד' (שמות יט כב), אינו אומר על בני אהרון כי אם על הברכות, כי אז היתה העבודה בבכורי ישראל, וכל עובד יקרא כהן. [א"ה, עיין רד"ק שורש כהן]. ויפה אמר מוהרי"ע, כי ההשתעבדות אל מי שראוי להשתעבד [היא] עצם הראשית והחפשיית. וביאר בזה מאמר (תהלים קטז טז) אני עבדך בן אמתך פתחת למוסרי.

לא נזיר נְזִיר אחיו (בראשית מט כו, דברים לג) בתוספת מ"ם, מנזריך כארבה (נחום ג טז) והוא תואר אל נושא הנזר והכתר [א"ה עיין רד"ק שורש נזר]. גם איננו רחוק שנאמר, שהכוונה, הנבדל ומופרש מההמון. וא"כ יהיה פירוש המלה, מלשון וינזרו מקדשי בנ"י (ויקרא כב ב).

לב סריס ואל יאמר הסריס (ישעיה נו ג), לפוטיפר סריס פרעה (בראשית לז לו) הם המסורסים מביצים או מגיד, עדי יוכלו לרוץ לשרת במהירות לפני אדוניהם. והושאל מזה אל המשרתים, גם אם [לא] יהיו נטולי הבצים, והיו סריסים בהיכל (ישעיה לט ז), שבעת הסריסים המשרתים (אסתר א י).

לג אחשדרפן (אסתר ח ט) הרד"ק פירש כי הוא מלה מורכבת, כי אחש, הוא שם הגדול בלשון ארמית, (וכן אחשורוש, אחש וראש). ותוכן מלת אחשדרפנים, אחש דרי פנים, פירוש, השרי הגדולים העומדים תמיד בפנים. כלומר, הרואים פני המלך תמיד, ע"כ. וא"כ לא אחשדרפן יחידי.

לד חַשְׁמַן יאתיו חשמנים (תהילים סח לב) פירשו בו, אנשים גדולים ונגידים, כמו שנקרא מתתיהו כהן גדול חשמונאי (תפילת על הניסים, וע"ע שבת כא ב), או הוא שם למשפחה גדולה ששמה כך, עכ"ל הרד"ק [א"ה, שורש חשמן].

לה פרתם כתב הרד"ק, [א"ה, שורש פרתם] כי המ"ם נוספת, כמ"ם פתאֹם, שלשֹם, והם הפחות של עבר נהר פרת ע"כ.

לו כר שלחו כַּר מושל ארץ (ישעיה טז א), לכרי ולרצים (מלכים ב יא ד), ומשפטו לכָרים, ושים עליה כרים (יחזקאל ד ב). והושאל מלה זו לנגידים מבני אדם, אבל עקרו הונח

על המשובח שבכבשים, וכן [ע"ד ההשאלה] נקראו הנגידים ג"כ, אלים ועתודים. [א"ה, עיין רד"ק שורש כר].

שורש ישע

ישועה. עזרה. הצלחה.

א עוזר, נופל על האדם המשתתף עם הנעזר, או עם זולתו, בעזר מה (לועז מי"ט העלפי"ר). עוד נוסף ידובר מלת עזר, אף במקום אשר יעזור רעהו, בלי שתוף העוזר, רק שישתף בפעולת העזרה איזה [קנין] (קניני) אמצעי זולתו, כמו המלך, ע"י שתוף עמו, והרופא, ע"י שתוף הסימנים וכדומה, גם זה עוזר יקרא.

אבל התשועה, נופלת על המושיע לבדו, אשר הוא לבדו יעשה לכל מלאכת התשועה, בלתי שתוף ועזר, [לועז ארוי"ס העלפי"ר].

ומזה הרגישו רז"ל במדרש (שמות רבה א לב), על מאמר ויקם משה ויושיען (שמות ב יז), על דבר של גלוי עריות באו לעשות עמהן, ועמד משה והושיען כו'. ורבנן אמרו מלמד שהשליכו אותן למים, והוציאן משה, ואין ויושיען אלא לשון הצלת מים כו'. **הוקשה** להם כי הו"ל ויעזור, ע"ד שהבדלנו בין תשועה לעזרה, כי עכ"פ קצת כח היה להם ג"כ בהצלת עצמם, אם נאמר שהצילן משה שלא יעשו להם רע. אבל אם נאמר שכבר היו [בתוך] המים, ומשה הוציאן לבדו, ע"ז תפול מלת תשועה בהעברת הלשון, לא באמיתתו, כי באמת אין ביכולת האדם להושיע א"ע או זולתו, אם לא ע"י שתוף מה, אבל נאמר על דרך ההשאלה. **ומטעם** זה אמר הכתוב בשם ד' (הושע יג ד) ומושיע אין בלתי [ולא אמר, עוזר אין בלתי, כי איננו כן, אבל להיפך, כי עיקר לשון עזרה הונח על פעולות אדם, איש את רעהו יעזורו (כי האדם הוא מדיני בטבע) כי כולם משותפים בפועל העזרה, שהיא בגוף או בממון, ואין הבדל ביניהם זולת בין רב למעט. אבל שיושיע האדם את חברו זולת השתתפות, אין מציאות לו. כי העשיר עוזר יותר לעני ע"י שתוף הקנינים. והרופא, ע"י שתוף הסממנים וכלי הרפואה. והמלך, ע"י שתוף עמו.] כלומר, זולת הש"י, אין מושיע על אמיתתו. אבל נאמר לפעמים מושיע גם על האדם המושיע בערך על הנושע. והיינו לפי שבראות אנוש יראה, בראותו א"ע בלתי נעזר כלל. [אז יוגדר העוזר לו, מושיע, ואיננו רק בהשאלה.]

ועל זה העיר המשורר הקדוש ע"ה במאמרו (תהילים קמו ג) אל תבטחו בנדיבים בבן אדם שאין לו תשועה (ולא אמר שאין לו עזרה). כלומר, איך יצוייר שיבטח על איזה אדם, אם זה האדם אשר בוטח עליו, אין לו מציאות אפשריי שיושיע הוא א"ע, בלתי

איזה דבר שיעזרהו מבחוץ [והוא] (ולו) באמצעות ממונו או נכסיו ושאר קניניו. ואיך א"כ יבטח על זה, אולי שודדי לילה יבואו לו, הלא יגנבו דים [ולא ישאר בידו מאומה]. **ועל** זה השלים עוד, ואמר (תהלים קמו ה) אשרי שאל יעקב בעזרו, שברו על ד' אלקיו, לא על איזה קנין זולתו. והיינו כי גדר הישע וגם פעולת העזרה שניהם [נמצאים] אצלו ית'. והיינו כי ההשגחה המיוחדת מאתו ית' בדרך נסיי, ועושה חסד לאוהביו גו', הוא גדר התשועה באמת, נופל עליו בעצם וראשונה, כד"א (תהלים ג ט) לד' הישועה גו'. אמנם ההנהגה מאתו ית' ע"י צבא המערכת, אשר חלק ד' אותם שלא ישנו את תפקידם, תתואר בשם עוזר ע"ד השאלה (כמו מלך העוזר ע"י אמצעות חייליו), אבל הם גם הם יוצאים בפקודתו ית'.

והוא שאמר דוד ע"ה (תהלים קכא א־ב) אשא עיני אל ההרים (הלא המה מוסדות תבל, הנדמים לבני אדם כהר לא ימוט.) ושואל מאין יבא עזרי. כלומר, ההשפעה המושגת [לי] ממגד תבואות שמש גו', מטל השמים ומשמני הארץ, המוגדרת בשם עזר, מאין היא באה. שמא תאמר, עולם כמנהגו נוהג, ואין מנהיג לבירה זו, איננו כן, אבל עזרי נעם ד' עושה שמים וארץ. כלומר, הנהגת שמים וארץ בפעולותיהם, גם [את] זה מאת ד' יצאה, אחר שהוא בוראם, הוא עושם ויכוננם, ומי זה אמר ותהי, ד' לא צוה [ועיין ספר אפיקי יהודה חלק א עמוד ק קא] [12]*.

ב ובזה יתבאר לנו מאמר הדרש (ילקוט שיר השירים ב יד) השמיעני את קולך, בהלל, כי קולך ערב, בהודו לד' כי טוב. ומראך נאוה, באנא ד' הושיעה נא כו' הצליחה נא ע"כ, והדברים סתומים. **אמנם** יתבאר, בשנזכיר עוד מאמר דוד ע"ה (תהלים ס יג) הבה לנו עזרת מצר, ושוא תשועת אדם גו'. והיינו כי יש למסתפק שיסתפק, אחר שמתבאר כי התשועה, הוא שם המושאל באדם, והעזרה, הוא שם המושאל בבורא ית', על איזה מהם יבקש, אם על העזר מהשם, או על התשועה מהאדם. (כי התשועה מהש"י אינה רק לעתים מיוחדים ומצומצמים מכל צד, כאז"ל לא עביד קוב"ה ניסא לשקרא).

לזה בקש המשורר הבה לנו עזרת מצר [כי העזרה מהש"י היא יותר נאותה ורצויה לו, מהתשועה אשר באדם] והיינו, לפי ששוא תשועת אדם, ר"ל אינה אמתיית, ונאמרה [רק] דרך העברה. אמנם אל האדם הנעלה, אשר הוא מהשרידים אשר ד' קורא עליו,

[12] **ערבי נחל**

א [**ויבואר**] מאמר (תהלים כ ז) עתה ידעתי כי הושיע ד' כו'. וזהו שאמר (תהלים כא ב) [ה' בעזך ישמח מלך] ובישועתך מה יגל [מאד] כו'. מפ"ת [כי הישועה גדולה מהעוז, כי העוז הוא על ההצלה מהמתקוממים, והתשועה היא קנינית, בישות איזה ברכה מושפעת (ע' ספר **אפיקי יהודה** ח"ב עמוד תקיא)]. והמתקנו בזה מאמר [קומה ה' הושיענו אלהי] (ה' הושיעה).

תחול הנהגה הנסיית מאת ד' עצמו. וכד"א (תהלים קיח טו) קול רנה וישועה באהלי צדיקים ימין ד' עושה חיל. כלומר, מהש"י עצמו, בלתי עזר דרכי הטבע. [ועיין ספר **אפיקי יהודה** חלק א' עמוד קא].

ג ונתבונן בזה אמרם ז"ל (במדבר רבה ב ב) אמרו ישראל לפני הקב"ה, (תהלים כ ו) נרננה בישועתך, מה שעשית לנו בשמך, ויושע ד', ויָשַע כתיב כו', כאלו הוא נגאל. ובשם אלהינו נדגול, שקבע הקב"ה שמו [בשמינו] ועושה אותנו דגלים כו'. **גדר** הדגלים, מבואר אצלנו (בס' איי הים שבת קנ"ו) שר"ל שאין מי שימצע בינינו לבין אלהינו, שאז היו ישראל מושגחים מאתו ית' לבדו, וע"ז תפול מליצת ישועה, לא עזר. וזהו מ"ש כאן בישועתך, מה שעשית לנו בשמך, ומ"ש ויושע כתיב, והיינו כי השתוקקות האלקי הוא שיעשה מעשה נסים אל עמו ואל חסידיו, וכשעונותינו מבדילים, אז הכתיב על עצמו, עמו אנכי בצרה. אבל בעת אשר יעשו דגלים, אז ויָשַע כתיב כו' לעשות את רצון יראיו.

ד ויתפרשו בזה דברי הנביא (ירמיה ל י) בשם ד', ואתה אל תירא עבדי יעקב גו' ואל תחת ישראל, כי הנני מושיעך מרחוק, ואת זרעך מארץ שבים גו'. **הרגיש** הרד"ק ז"ל לפרש כפל נושא המאמר, מושיעך, ואת זרעך. והיינו שלא יאמר אדם, הגדולים יברחו מהגלות, והקטנים שלא יוכלו לברוח ישארו בארץ שבים. אמר הכתוב שלא יהיה כן, אבל בנחת תצאו, הקטנים עם הגדולים ע"ש. אולם עדיין לא תקן כפל נשוא המאמר, והוא מרחוק מארץ שבים. ועוד כי מאמר מרחוק, איננו מפורש, בערך מי (או מה) מרחוק.

ולפי מה שכתבנו רמז הנביא שתי ההנהגות, אשר אחת מהנה על כל פנים תושיע את ישראל בעת צרה. אם הנסיית, המיוחסת להש"י עצמו, אשר תחול על הגדולים במעלה. ואם הטבעיית, המיוחסת אל הארץ ומלואה, אשר תחול על הקטנים במעלה.

וזהו אשר כפל במאמר, אל תירא עבדי יעקב, ואל תחת ישראל. כלומר, בין המוכנים אל שפע האלקית עצמה בלי אמצעיי, בין הבלתי מוכנים לה, אל תירא. ואמר אל הגדולים במעשה, הנני מושיעך מרחוק. כלומר, התשועה אשר תשיג, לא מארץ תצמח, עדי תתואר בקרובה אליך, אבל תצא מאת ד' מן השמים. [(והוא גדר התשועה) וזהו מרחוק, בערך האדם. אבל זרעך, הם הקטנים במעלה, אושיעם מארץ שבים, כלומר במקום שיפלו, באותה הארץ עצמה, שם תהיה תשועתם, לא מן השמים]. (עיין ספר אפיקי יהודה חלק א עמוד קח)].

וזהו שאמר דוד ע"ה, (תהלים כ ז) עתה ידעתי כי הושיע ד' משיחו, יענהו משמי קדשו. כלומר בזה שלמעלה מן הטבע, בגבורות ישע ימינו. דקדק לומר ישע, לא עזר. וכן ימינו,

לא שמאלו כמ"ש לעיל ב' [13]*.

[13] **ערבי נחל**
א וזהו שאמר מרע"ה נגד עם ד' אלה (דברים לג כט), אשריך ישראל, מי כמוך עם נושע בד' מגן עזרך. והיינו כמ"ש רבותינו ז"ל, (שיר השירים רבה ח יב) כשישראל עושים רצונו של מקום, מביט אליו בשתי עיניו, כד"א (תהלים לד טז) עיני ד' צדיקים. וכשאין עושים רצונו של מקום, מביט אליהם בעין אחת.
ובארנו [בספר אפיקי יהודה ח"א עמ' קו] (דרוש מי השלוח) שלא יהיו הדברים סותרים למאמר (תהלים לג יח) הנה עין אל יראיו. והיינו, כי אין כוונת המקרא, עיני ד' אל צדיקים גו', ששתי העינים יחדיו, צריכות הנה אל הנהגת הצדיקים על ידיהן. כי באמת בעינו אחת ההצלה מצויה, כמו שאמר הכתוב לא יגרע מצדיק עינו גו'.
אבל הכוונה, כי קודם יציאת ההצלה, מכין הש"י [כביכול את] שתי הנהגותיו, להצילו על ידיהן מיד עושקיו. האחת, ההנהגה הטבעיית הכוללת, והשנית, ההנהגה הנסיית המיוחדת. ואיזה מהם תכשר לפניו, בה ינצל. כי הכתוב מדבר בהצלה ההכניית, עדן לא הגיעו אל ההצלה הפועליית. יגיד עליו ריעו המאמר המשלים, והוא ואזניו אל שועתם. הרי שהמקרא מדבר בשעת השועה והבקשה אל איזה מבוקש.
אבל המאמר הנה עין ד' אל יראיו, מדבר בשעת ההצלה, אחר יציאתה אל הפועל, כאמרו להציל ממות נפשם גו', אז אין שם רק עין אחת, ר"ל הנהגה אחת, אם טבעיית ואם נסיית. **וזהו** שאמר מרע"ה נגד ישראל, (דברים לג כט) אשריך ישראל מי כמוך, עם נושע בד' גו'. כלומר, אשר יתחתן בשנים, עזר גם ישע. והוא עם נושע בד' (לעת הצורך. גם הוא) מגן עזרך. כלומר, מושגח אתה מהש"י בהשגחה נסיית המתוארת ישע, גם בטבעיית המתוארת עזר וכד"א מלך עוזר ומושיע.
לא כן האומות זולתנו, אין להם חלק בנס. וכמו שבקש [משה רבינו], ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה (שמות לג טז). ובארו חז"ל, (ברכות ז א), שר"ל שלא תשרה שכינה [על עובדי כוכבים] רק על ישראל, והיינו ההשגחה הנסיית לא תחול רק על ישראל, וכד"א וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך גו' (דברים כח י). ואז יומלץ מאמר, ישראל נושע בד' תשועת עולמים, כלומר, גם בשלא תסכים הטבעיית. [ועיין ספר אפיקי יהודה עמוד תנ"ו].
ב והמשורר דוד ע"ה בקש (תהלים סא ח) ישב עולם לפני אלהים, חסד ואמת מן ינצרוהו. והוא, כי ההנהגה הטבעיית, גדרה אמת, וההנהגה הנסיית, גדרה חסד. ורמז בזה, למ"ש במקום אחר, (תהלים מ יב) חסדך ואמתך תמיד יצרוני. כלומר, לא ששניהם צריכים בזמן אחד, אבל הם מוכנים ומזומנים לעתות הצורך. וזהו לשון מן, ממאמר וימן ד' דג (יונה ב א). **עיין** [ספר אפיקי יהודה ח"א עמוד קו] דרוש מי השלוח בע"נ ז' אמרנו משל למה הדבר דומה, לשנים הלכו על שפת הנהר, המה ראו איש אחד עובר בעמק הבכא, וסתר מים ישטפוהו. ויחמול אחד מהם, להצילו ולהוציאו מעמקי מצולה, בלי איחור. ויאמר למרעהו אשר רעה לו, מהרה חושה, וקח ממני את המטה אשר בידי, עדי תתרוקן להשיג את הנטבע, ולהשאירו בחיים. ויעש רעהו כן, ולא שאלו אז, [הרי] ידך שנית היא ריקנית, בה תוכל להציל לקוחים למות. כי אמר, יודע המציל בעצמו ובכח מעשיו, כי אין ידו אחת משגת, למצוא בכחה להמשיך את הנטבע ולמשותו מן המים, עד כי תבא היד השנית ועזרתה. **אולם** אחרי ראותו, כי המציל לא הושיט רק ידו אחת משתי ידו, והוציאו מן המים, אז שאל אותו, א"כ איפה על מה זה השלכת מידך המטה עדי תיעשה ריקנית, אחר שאינה צריכה לך אל ההצלה, שהרי חזיתי וידך האחת הצילתהו.
אז ענה אותו [רעו] (רעה) ואמר לו, ידעתי גם בתחלה ידעתי, כי אצילהו בידי אחת, אולם לפי שהוא (מ)אפשר כי הנטבע יפנה בשטחיות הנהר, על ימין או על שמאל, אי לזאת נצרכתי להכין שתי ידי תהיינה ריקניות, ואם יבא לידי הימנית, אמשכהו בה, ואם אל השמאלית, אמשכהו בה.
ובזה נבא לביאור הדרש שזכרנו לעיל, (ילקוט שמעוני שה"ש) כי קולך ערב (שיר השירים ב יד), בהודו לד' כי טוב, ומראך נאוה, באנה ד' הושיעה נא, אנא ד' הצליחה נא [עיין ספר אייי הים (בנדפס ס"ב) פ"ק דתענית].
אמרנו כי זאת התפלה הכפולה בלשון תשועה והצלחה, רומזת על מ"ש המשורר קודם, כי זה היום עשה ד' נגילה ונשמחה בו (תהלים קיח כד), ואמרו בפסיקתא איני יודע אם בו ביום, אם בו בהקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ונשמחה בך, בהקב"ה (שיר השירים א ד) ע"כ. **ובארנו** ד' מתג האמה, ומבואר עוד בד' מי השלוח כי ההנהגה הנסיית, מתוארת בשם תשועה, לעומת זה (מהלשון כי) ההנהגה הטבעיית הזמניית, מתוארת בלשון הצלחה.
ועיין עוד דרוש הנ"ל [ספר אפיקי יהודה עמ' קז] בבאור מאמר הנביא (ישעיה מ לא) וקווי ד' יחליפו כח, כי קווי ד' למייחלים לחסדו, מושפעים הם משתי ההנהגות, פעם יעלו אבר כנשרים, והוא גדר הנסיית, אשר הוא למעלה מן הטבע, ופעם ירוצו ולא ייגעו, בהעתקה שטחיית הצלחיית.
ליזה בקש המשורר בשם כל ישראל, (תהלים קיח כה) אנא ד' הושיעה נא (נסיית), גם אנא ד' הצליחה נא, הצלחה טבעיית. ורז"ל בהבינם זאת הבקשה איך המבקשים אותה מכינים עצמם אל ההשפעה ותושיה בכפלים, תארו

ה עוד אמר דוד ע"ה (תהלים סט) ואני תפלתי לך ד' עת רצון אלהים ברב חסדך ענני באמת ישעך.
יתבאר, כי זה נמשך למה שאמר משה ע"ה (שמות יד יג) התיצבו וראו את ישועת ד' אשר יעשה לכם היום גו', ד' ילחם לכם ואתם תחרישון.
ובארנו [ספר אפיקי יהודה (דרוש גשם נדבות) ח"ב עמ' תרל] (דרוש גשם נדבות) כי היה דעת ישראל אז להלחם נגד מצרים. והיינו כיון שהתורה העידה, (שמות יג יח) וחמושים עלו בנ"י ממצרים, הרי שהכינו עצמם למלחמה, ויבקשו עזר מהש"י, לאמר, אנא ד' הצליחה נא, הבה לנו עזרת מצר. כי מאחר שאפשריי היה להם להלחם נגדם מדרך הטבע, יאמר אז מאמר, לא עביד קוב"ה ניסא לשקרא.
אולם מרע"ה ידע נאמנה כי יש בישראל אשר עדין הם מקטני אמנה, ואז גם אם ינצלו מיד מצרים על ידי שתוף הטבעיי, לא יתוודע עדן כי יד ד' עשתה זאת [כי יאמרו] (באמרם), כזה וכזה תאכל החרב הטבעיית.
אי לזאת אמר משה, התיצבו וראו את ישועת ד' אשר יעשה לכם היום. כלומר, התיצבו ועמדו על עמדכם, לא תניפו יד ולא תנידו רגל להלחם נגדם בכלי נשק, אשר זאת ההצלה מתוארת בשם עזר. אמנם אל תעשו מלחמת אנושיית, ואז תראו את ישועת ד' אשר יעשה לכם היום, כלומר בעת, אשר עדן לא נפרץ מאמר ד' בדד ינחנו גו', אשר גדרו ישועה, צריכים אתם להנצל מכח תשועת ד', ותדעו נאמנה כי לד' הישועה.
ונמשך מזה עדות התורה, שאמרה, (שמות יד ל) ויושע ד' ביום ההוא גו', וירא ישראל את היד הגדולה ויאמינו בד' גו'. ירצה, אבל אחר שנתחזקה האמונה אצלם, לא עביד קוב"ה ניסא לשקרא, ואז נתן להם עזרת מצר, לא דוקא ישע, ואז יאמר נא ישראל מליצת המשורר באמרו (תהלים פה ח) הראנו ד' חסדך וישעך תתן לו.
ורמז על מאמר ישעיה (סא י) שוש אשיש בד' כי הלבישני בגדי ישע גו' כלומר אם ילבישהו הש"י בגדי ישע, עדי יורה חצים ומות אל המתקוממים עליו, אז ישיש בד' ותגל נפשו באלהיו. ירצה בזה, אם יהיה נושע בד', לא בחיל ולא בכח, כי אם ברוחו ית', אז לא יתחייס הששון והגיל אל עצמו ואל בשרו, רק אל ד' אלהיו.
אולם אם הוא ערוך כאיש מלחמה, ונחתה קשת נחושה זרועותיו בהם יומחץ ראש אויביו, ויומלץ אז מאמר מרע"ה ויגרש מפניך אויב ויאמר **השמד** (דברים לג כז). ר"ל

זאת הכת בשם מראה נאוה, וכאז"ל (שיר השירים רבה ח יב) כשישראל עושים רצונו של מקום מביט עליהם בשתי עיניו וכמו שכתבנו באורו. ואין לך מראה יותר נאוה ויפה יותר, מהנושא [על ידי] השקפתו ית' עליו בשתי עיניו, הפוך בה כו':

השם יתברך הוא הוא המגרש באמתת השגחתו, ויאמר לישראל הַשְׁמֵד, אתה, כלומר, שא נא כליך ותליך וקשתך, וצא אל איש הדמים, וטאטוהו במטאטא השמד.

וזהו שאמר המשורר עתה בהיותנו בארץ לא לנו, (תהלים פה ח) הראנו ד' חסדך וישעך תתן לנו. כלומר, הישע שלך תתנהו לנו ובידינו, עדי תגיל נפשנו בהלבישך אותנו בגדי הישע. **ועל** דרך זה הבינו רז"ל במדרש פרשת וירא (בראשית רבה מח א), ותתן לי מגן ישעך וימינך תסעדני (תהלים יח לו), זה אברהם בכבשן האש. הרי לפנינו כי גם רבותינו ז"ל הבינו מליצת ישע, וימין על הצלת אברהם וכדומה, הנעשה ע"י שידוד דרכי הטבע, אשר הוא מיוחס אל כבודו יתברך לו לבדו.

וזהו שאמר דוד ע"ה במאמרו (תהלים סט יד) אלהים ברב חסדך, והיינו כי ריבוי חסדו ית' הוא שיענה את הישע (המיוחס להשגחה נסיית) בתוך האמת, ר"ל שהישע יהיה מולט תוך האמת. משל למה הדבר דומה, לאב, הלוט מתנתו תוך שכר שליחות, שלא תקרטרג אשת חורגתו [14]*.

---

[14] **ערבי נחל**

ג אמרו ז"ל במדרש [רבה ויקרא כד ד] (פ' קדושים) קדושים תהיו, הה"ד (תהלים כ ג) ישלח עזרך מקודש, מקדוש מעשים שיש בידך כו', אנו שנבראנו לסיוע עאכ"ו, ע"כ. והנה יש לחקור מאי קשיא להו במאמר (ויקרא יט ב) קדושים תהיו, עד שאמר הה"ד ישלח עזרך מקודש.

ומה שנראה לומר שהוקשה להם, באיזה אופן אפשר שתהיה המצוה כוללת כל ישראל, עד שנאמר אל כללם, קדושים תהיו.

והנראה לבאר שיתיישב לדברי רז"ל שם (ויקרא רבה כ"ה ב) וז"ל עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות צל וחופות לבעלי המצות, אצל בעלי תורה בגן עדן, ואית לו ג' קריין, חדא (קהלת ז יב) כי בצל החכמה בצל הכסף גו', ב' (ישעיה נו ב) אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה, והדין (משלי ג יח) עץ חיים למחזיקים בה, ע"כ.

מבואר מזה כי רז"ל תארו לבעלי מעשי הגס, בשם בעלי המצוות, [המחזיקים ת"ח ומהנים אותם מנכסיהם], ובעלי העיון וההשכלה מיוחס בדברי רז"ל לבעלי תורה. ואז אלה שתי כתות הם רודפי שלמונים, לחבר את אהלה של תורה והיו אחד.

והיינו כי מצד שכל ישראל ערבים זה בזה, יושיטו זה לזה את אשר [בחרן], כי בעלי המצוות יפעלו המירוק והזיכוך בהתפעלות הנפש, לעצמם, גם לבעלי בריתם בעלי התורה. ולעומתם ברוך יאמרו בעלי התורה, במה שיחקקו ויפתחו צורת ההשכלה, לנפשם, גם לנפשות בעלי המצוות המחזיקים אותם והם בסומכי נפשם. וא"כ יפה אמרו במדרש הנזכר, כי בעלי המצוות, ימשכו על עצמם האושר התכליתיי (ואנו למדין אותו מקרא (ישעיה נו ב) דאשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה.

ובזה תבין מדרשם ז"ל איכה רבה (פתיחתא ב) שלא החזיקו בשכר סופרים, שנאמר (ירמיה ט יב) על עזבם את תורתי, עיין מ"כ. כלומר במה שאינם מתערבים עם בעלי תורה, א"כ חלק התורה נעזב מהם, שהרי התורה אינה נשואה עליהם) והיינו מצד השתתפותם עם בעלי העיון המאושרים.

וזהו שאמרו (ויקרא רבה כד ד), קדושים תהיו, הה"ד (תהלים כ ג) ישלח עזרך מקודש כו'. כלומר, אם יקשה לך, איך אפשר שיצוו גם בעלי המעשים הגסים אשר אינם בעלי עיון והשכלה, בשישתדלו ע"י מעשיהם שיתוארו קדושים, אם [אין] התעסקם והשתדלותם בעסקים המתוארים קדושה.

אז יבא רעהו וחקרו, והוא הפסוק (תהלים כ ג) ישלח עזרך מקודש. וחקרו וישיב אמרים אמת לתשובת זאת השאלה. והיינו לפי מה שכתבנו בהבדל בין לשון עזר מלשון ישע, היה לו לומר כאן, ישלח תשועתך מקודש, וכמו שאמר בסיום דבריו באותו מזמור, יענהו משמי קדשו בגבורות ישע ימינו, כי ממקום קדוש התשועה מהלכת, לא העזר.

לזה אמר, אנו שנבראנו לסיוע, כלומר מציאות בני אדם לפי מה שהם, הוא מורכב מחומר וצורה, והוא עצמות הסיוע והעזר, על אחת כמה וכמה שצריכים אנו לסיוע מזולתנו. הה"ד ישלח עזרך מקודש, מקידוש מעשים שיש

ו אמר ישעיה (מט ח) כה אמר ד' בעת רצון עניתיך, כלומר, נסיי. וביום ישועה עזרתיך (עיין רש"י). כלומר, הלטתי את הישועה בתוך העזר.
ואצרך ואתנך לברית עם (עיין רש"י, הוצרך להוסיף ולהפך). כלומר, גם בלשון ברית יש כפלים לתושיה. יש אשר קרוי ברית ישראל, או ברית ד', והוא ההנהגה הנסיית, אשר ע"ז אמר ירמיה (יד כא) אל תנבל כסא כבודך (והם ישראל). זכור אל תפר בריתך אתנו (היש בהבלי הגוים מגשימים גו'. הבלי הגוים נקראים ברית עמים, ע"ד אשר חלק ד' אותם לכל העמים) ואמר (בראשית יז ט) ואתה את בריתי תשמור, ואחז"ל במדרש (ויקרא רבה כח ו) זה מצוות העומר (עיין [ספר אפיקי יהודה עמוד תקנב] דרוש מי שיחור באורו). **אמר** ישעיה כי הענין שתהיו בעתיד אי"ה יתן ד' שיהיו בצרוף ברית עם (כלומר מצורף השגחיי גם טבעיי, ולא נסיי לבד. להקים ארץ גו', כלומר ג"כ ענין ארציי לקומם. ועוד, (ישעיה מט י) לא ירעבו ולא יצמאו. כי אלו יהיה נסיי לבד, יקרה ח"ו את הנגאלים, כמו שקרה לאדם הנז' במס' שבת (נג ב), שנשתנו לו סדרי בראשית להניק את הבן, ולהיות הוא רעב וצמא, ע"ש. [וע' ספר אפיקי יהודה ח"ב עמ' תרכט].
ז יתבארו בזה דברי הדרש בספרי, (חומש דברים פרק לג פסוק ב) שלמה פתח בשבחו של הקב"ה, שנאמר (מלכים א ח כג) אין כמוך (ב)אלהים [בשמים ממעל]. ואח"כ פתח בצרכן של ישראל, רעב כי יהיה בארץ וכו'. ואף דויד (מלך ישראל לא פתח בצרכם של ישראל תחילה, עד שפתח בשבחו של מקום תחילה שנאמר] (פתח ב') הללויי שירו לד' שיר חדש (תהלים קמט א), וחזר [ופתח] בצרכן של ישראל, שנאמר, כי רוצה ד' בעמו כו' ע"כ. **כלומר**, שלמה העיר אותו ית' במאמר רעב כי יהיה גו', וכד[אי] הוא שישגיח ית' על ישראל בהשגחה לוטה בטבעיית, ע"ד ביאורינו ענני באמת ישעך, שהישע יהיה מתווך באמת.

בידך כו'.
והענין, כי כל אחד מהכתות שבישראל, צריכים סיוע מבעלי בריתם. וא"כ בעלי המצוות והעוסקים בהפעליות מקבלים קדושתם ממקום הקודש, והיינו מהאנשים המאושרים וממשיכים על עצמם הקדושה בעצם וראשונה. והיינו לפי שגם המאושרים נעזרים מבעלי המצוות בהמשכת המדות הנאותות. ומצד זה אמר אצל בעלי המצוות, ישלח עזרך, לא ישועתיך, אחר שגם הנעזר הוא עוזר.
ואחר שכן הוא, גם אתם קדושים תהיו (כ"א על נכון). והוא כולל כל ישראל, שהרי בעלי המצוות מקבלים הקדושה מהאנשים המאושרים, ואז מנודרים הם בקומה שלמה, ונותנים של זה לזה, ואת של חבירו לו. ומעלה עליהם הכתוב, כאלו כל אחד מישראל קיימו כל התורה כולה. והוא המרומז באומר קדושים תהיו, הה"ד ישלח עזרך מקודש כו', ודו"ק. **אמר** דוד ע"ה (תהלים קטו ט) ישראל בטח בד', עזרם ומגינם הוא. היה ראוי [לומר], עזרך ומגנך הוא גו'. נ"ל כי לשון הנסתר, שב על מאמר (תהלים קטו ח), כמוהם יהיו עושיהם כל אשר בוטח בהם. והוא ע"ד מאמרו (תהלים ד ח), נתתה שמחה בלבי מעת דגנם ותירושם רבו. אם לעוברי רצונו כך כו' (ילקו"ש תהלים תרכח). אף כאן, אם לעוברי רצונו, אשר בוטחים בעצבים, האל ית' מאזרם חיל, והוא עזרם ומגנם, כל שכן ישראל העושים רצונו, ע"כ ישראל בטח בד'.

אבל דוד אמר בצרכן של ישראל, בהשגחה נסיית מגודרת בתשועה לבד, וזהו (תהלים קמט ד) כי רוצה ד' בעמו, יפאר ענווים בישועה. מו דייקא, וישועה דייקא, ע"ד ישראל נושא בד' גו'. וכמו שהועד לנו בעתיד אי"ה, הנה מלכך יבא לך צדיק ונושא הוא (כלומר בן אדם יש לו תשועה).

ח ובזה יתפרשו לנו מקראות המשורר לפי הסדר. (תהלים קיח ה) מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה, ד' לי לא אירא, מה יעשה לי אדם. ד' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי, ע"כ. והנה נראה המאמרים שהם כפולים ומכופלים.

והנראה לי נמשך למה שאמר (תהלים ג ח) קומה ד' הושיעני אלהי, כי הכית את כל אויבי לחי, שני רשעים שברת, לד' הישועה על עמך ברכתך סלה. והנה הו"ל כי תכה את כל אויבי לחי, שיני רשעים תשבר, כי אותה הוא מבקש ושואל. גם מאמר לד' הישועה על עמך ברכתך סלה, צריך ביאור.

וביארנו בו, כי המשורר בעת בקשתו זאת, כבר נמלט מהצקת אויביו ושונאיו. והוסיף עוד לבקש מאתו, יושיעהו בתשועה מבוררת, [עדי] יגלה לכל כי השגחתו עליו, לא לבד להצילו מיד הרשעים הקמים עליו, אכן עוד נוסף, משים עינו ולבו לברכו בברכה לאכול לשבעה ולמכסה עתיק, עדי לא תגודר זאת ההשגחה בהצלה מרשעים לו לבד, אבל עוד נוסף חלה גם הברכה עליו לאהבה אותו.

וזהו אמרו, קומה ד' הושיעני, באיזה תשועה קנינית מיוחסת לי, כי לענין אשר הכית כל אויבי לחי, עדן אין לי מופת ראיה, אשר עשית כן לטובתי, רק אשר שני רשעים שברת. אולם אם לד' הישועה, אז נראין הדברים, אשר על עמך ברכתך סלה. כלומר, מצד שהם עמך ונחלתך, ולהם נאה לברך.

ובזה נתבונן בדבריהם ז"ל, אמרם, וישמע יתרו (שמות יח א) מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק (זבחים קטז א). ויש להרגיש, למה לא אמרו כי שמע נסים, איך הוכה פרעה עשר מכות, וישראל ניצלו מהם.

אולם לפי דברינו, שואלים שאלת חכמים, מה שמועה ובא. כלומר ענין ביאתו להתחבר עם אומה ישראלית ולהתגייר, בלי ספק כי לא נמשך לו, ממה ששמע כי הכה ד' את כל אויבי ישראל לחי, כי בזה רק שיני רשעים שבר. כלומר, גם הוא ידע כי פרעה רשע היה הרבה, והתריס נגדו, אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו. אבל אין בזה מופת כי ד' אוהב ישראל, עד שיבא יתרו להתחבר עמהם ולדבקה בם ולהיות עם אחד.

עד שמעו קריעת ים סוף, במאמר ויושע ד' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים, ואז נאמרה מליצתו של המשורר לד' הישועה על עמך ברכתך סלה. ושם נתברכו מביזת

הים, ותשועה קנינית. זהו אשר שמע יתרו ובא להתגייר עם ישראל, כי שם צוה ד' את הברכה. **אמנם** לפי שעדיין היה יתרו מסופק, אם אהבת הש"י את ישראל, הוא מצד זכות אבותם אברהם יצחק ויעקב, או מצד עצמות עבודתם את הש"י וקיימם מצותיו. וההבדל אשר בין שתי האהבות הנזכרות, הוא כי אם תהיה מצד אבותיהם, שוב אין מקום ליתרו להשיגה, אחר שאינו מזרע אברהם אוהבו. אמנם אם [עקר האהבה] מושגת להם מצד קבלתם התורה וקיומם אותה, יכול גם הוא, יתרו, להשיגה, בהתגיירו וקבולו ג"כ על עצמו עול מצותיו ית' לתורה ולתעודה.

אולם כאשר ראה מלחמת עמלק, אשר גם הוא מזרע אברהם יצחק ויעקב, ועם כל זה החליש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב, נודע לו כי לא זכות אבותינו לבד פעל כל זאת, שהרי גם עמלק נולד מזה השורש (עיי' מוהריי"א בפירוש מאמר הנביא (מלאכי א ב), הלוא אח עשו ליעקב, ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי). אין זה כי אם זכות התורה וקבול המצוות, היא שעמדה לישראל לנצח את עמלק. [אז] בא יתרו ג"כ להתגייר, לאמר, התורה מונחת בקרן זוית, כל הבא ליטול יקח אותה, ואבוא גם אני בתוכם.

ט עוד נוסף חבה יתירה נודעת לישראל, בזה שברכם הש"י על ים בים סוף בתשועה קנינית, וייחסה [אליהם] (עלי') כד"א על עמך ברכתך גו', כי בזה שוב לא ירא מהקמים עליו. כי כל עוד לא הושיע להם בזה, היה עולה על הדעת הזאת, כי ההצלה מצד הצורר אותם, מיד פרעה מלך קשה, אינה זולת למה שפרעה רשע היה, כד"א (תהלים ג ח) כי הכית את כל אויבי שני רשעים שברת. ועדיין מדרגה מהדברים, פן ירדפני רודף אחר, אשר עונותיו יהיו זעירים וקטנים מעונות פרעה הרשע, ויבא והכני אם על הבנים. **אולם** אחרי אשר חבה יתירה נודעת לישראל, כי לאהבתו אותם ית, לא לבד שהצילו מיד צרה ומצוקה, עוד נוסף, ברכו מידו הרחבה והמלאה, יתבוננו מזה, שהקב"ה יצילם מיד כל הקמים עליהם בעתיד.

הוא הדבר אשר שר המשורר ויעלוץ לפני ד', זכר ליציאת מצרים (תהלים קיח ה) מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה. כלומר, אני קראתיו ית' מן המצר, לאמר, ממצוקותי הוציאני, כי אני עומד במקום, גדר מזה וגדר מזה, מצרים נוסע אחריהם, והים לפניהם, ושכים וקוצים בצדיהם. אולם הש"י, לא לבד אשר ענני, בהוציאו אותי מן המיצר והצמצום, עוד נוסף ענני במרחב [שהרחיב לי הקב"ה כנפי חסדו, שנאמר] (תהלים סח יד) ואקרא שמה רחובות, כי עתה הרחיב ד' לנו בביזת הים והון ועושר אתי, עדי הומלץ בנו לד' הישועה על עמך ברכתך סלה.

נמשך לי להתבונן, כי ד' לי. כלומר, לא לשנאת המצריים לבדו הכית אותם לחי, אבל גם לאהבתו אותי. בזאת ידעתי כי חפץ בי, ואז לא לבד אשר תודות לאל ית' על מה שעבר, עוד נוסף אהודנו משירי גם על העתיד. כי מה יעשה אדם לי, יהיה מי שיהיה, מהקמים עלי, כי על כל פשעים רודפים, תכסה אהבה לנאהב כמוני.

אמר עוד (תהלים קיח ז) ד' בעוזרי ואני אראה בשונאי. רמז על מ"ש הרמב"ן בפ' (בראשית יט יז) אל תבט אחריך, [בדברי רש"י שם] טעם שהוזהר לבלתי הבט אל ההפיכה, מפני שהיה ניצול בזכות אברהם, שלא נעשה בזכות האדם עצמו, אינו זוכה לראות בניסו. והוא שאמר המשורר (תהלים קיח ז) ד' לי בעוזרי, כלומר בזכות [עצמי] (עצמו), ואני אראה בשונאי, כד"א וירא ישראל גו'. [ועיין אפיקי יהודה חלק ב' עמ' תתקז, ובהגדת מי מגידו לגהמ"ח עמוד קו־קז].

שורש יפת

מופת. אות. סימן. ציון. תי"ו. רשם. תמרור. נס. פלא.

א כתב הרד"ק (בשורש יפת), מופת, ענינו כמו אות. אלא שמלת אות נופל במקומות שלא תפול מלת מופת, כמו איש על דגלו באותות (במדבר ב ב). והיתה לאות ברית (בראשית ט יג). ולא תפול באותם המקומות ודומיהם מופת. כי **המופת** הוא דבר נראה להאמין בו דבר כיוצא בו שעתיד להראות. ומלת **אות**, תבא ג"כ בזה הענין, אלא שלפעמים תבוא לסימן לבד, ולא כן מלת מופת עכ"ל.

והראב"ע פרשת ראה (דברים יג ג), כתב, שיש אותם גם מופת כמו סימן [לא בתורת פלא חוץ לטבע,] והעד, הנה אנכי והילדים אשר נתן לי ה' לאותות ולמופתים (ישעיה ח יח), ואות הנביא, כאשר הלך עבדי ערום ויחף (ישעיה כ ג). ואותות בניו, שמותם על דבר המקרה שיהיה בימיהם כו' ע"כ. ור"ל כי אלה המופתים, אינם ראיה מופתית על שהאמינו שיהיה כן. שהרי זה הענין, רצוני, שעשה הנביא ברצונו, אבל לא עשה כן רק לסימן.

אולם הר"ש ן' תבון בס' ההשלמה כתב כי מופת ענינו [כענין] (בענין) אות או ראיה כו'. ואולם בעבור שהראיות על הדבר שני מינים, ראיה חזקה שאין ספק באמתתם, ההיא תקרא בשם מופת. והאחרת בשם [אות] וראיה. ופעמים יקרא המין השני מופת, על צד העברה בלשון.

והר"י לבלג כתב כי יש הפרש גדול בין מופת לראיה, כי המופת הוא מן הסבה אל המסובב, כגון שתאמר בבית הזה יש עשן, מפני שיש אש בבית, יש עשן [והיינו כי

האש הנוכחי שאנו רואים בבית, הוא לנו **מופת** על שיהיה עשן בעתיד, אף כי עדיין אינו במציאות. אולם **האות** הוא להיפך, כי אם יש כאן עשן, זהו אות ברור שהיה כאן (או שעדיין יש כאן) אש]. והמופת יחלק לשלשה, למופת המציאות, ולמופת הסבה, ולמופת הסבה והמציאות יחד. כגון דרך משל הרעם, הויות הרעם היותו הבאת האש בעבים, כי בהכוות האש בעבים ימצא הרעם, וסבת הרעם, הכוות האיש בעבים. נמצא הסבה והמציאות יחד וכ".. בספר מקור מיים חיים (פ' ראה).

ואנחנו בספר **אפיקי יהודה** [חלק א' עמוד שלג] הבאנו מעין דברים אלו בשם הראב"ע. ובארנו שם (בדרוש מי מצור) מאמר המשורר (תהלים עד ט) אותותינו לא ראינו אין עוד נביא, ולא אתנו יודע עד מה, עד מתי אלהים יחרף צר גו'. שהוא מאמר התוודות והתעוררות [לתשובה]. למה שכתבנו כי **אות** הוא מהמסובב אל הסבה כו'. ע"ד זה נאמר כי העון הנמצא, הוא **מופת** על שיענש לעתיד. ולהיפך, במציאות איזה עונש מכאוב ומציק, הוא **אות** גמור על עון שקדם.

וזה מה שאמר דוד ע"ה במ"א (תהלים צד יב) אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו. כלומר, מההוראה שלך תלמד אותו לומר, על מה עשה ד' ככה ומה חרי, אין זה כי אם רוע המעשים והשחתת הדרכים. עדי מזה נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ד', כי אז ישוב אפו וינחמנו ממעשינו ומעצבון ידינו.

גם בהיות מקדשנו על מכונו וגבולו, לא היתה לטישת העין ושימת לב על דרכי עצמו צריכים כל כך, כי איש האלהים נביאו נאמן ביתו, הודיע לבני אדם עלילותיו ומעשי ידיהם ועבודתם, הטובה היא אם רעה בעיני אדוניה. ומזה ידעו את אשר עשו, והביטו את אשר פקרו, ויתוודו על עונם גו'. ואז נאמר עליהם ומודה ועוזב גו'.

ואולם בגלות החל הזה, ואריכת הזמנים וצוק העתים, אשר חסרנו גם שניהם. והוא, כי אין איש דורש וחוקר אותותיו וסימני מושגיו, למען יידע מהם מה פעל ועשה, אם הוא עובד אלהים או לא עבדו. גם אין בינינו נביא וחוזה, יודיענו מהות משפטנו ומעשינו. נפש המשורר ירעה לו בשערו, כי ח"ו יומשך מזה אריכת גליותינו, והרכבת אנוש לראשנו וחרוף מערכות אלהים חיים.

וזהו אמרו (תהלים עד ט), אותותינו לא ראינו (כלומר, להתוודע ולהגלות ממציאות עשן הצרות אשר השיגנו, מציאת אש תבערת היצר שקדמנו). גם אין עוד נביא להודיענו זה. ונמשך מחסרון שניהם, כי אין אתנו יודע עד מה, ומסובב מזה קול יללתנו, עד מתי אלהים יחרף צר גו'. [ע"ש **באפיקי יהודה** עמ' שלג־ד].

ב וכעת נוסיף מיא נוסיף קמחא, לבאר בזה דברי המשורר (תהלים סה ט) ויירא יושבי קצוות מאותותיך, מוצאי בוקר וערב תרנין, פקדת גו' ברביבים תמוגגנה גו'.
והמאמר בכללו צ"ב, כי לפירש"י שפירש תרנין לך את הבריות יושבי הקצוות, בבקר אומרים ברוך יוצר המאורות ובערב ברוך המעריב ערבים, ויהיה המאמר חסר ובלתי מסודר. וכן פי' הרד"ק שפירש שהיית מרנין להם במוצאי בוקר וערב גו' ענן עמוד יומם ועמוד אש לילה. הוסיף בי"ת במלת מוצאי. גם לדבריו, יהיה תיבת **מוצאי** בקר, בכלל למותר, כי היה די לומר בוקר וערב תרנין.
ג ולמה שאנחנו בו, יסכים אל הענין ואל סדור המלות. נמשך למה שאמרו במדרש (דברים רבה ו ט) ורבנן אמרי, תדע לך שהנגעים באים על לה"ר כו', זהו שאמר הכתוב (תהלים נ כ) תשב באחיך תדבר, בבן אמך תתן דופי גו'. אמר ר' יוחנן אם הרגלת לשונך, תדבר באחיך שמאביך [שאינו בן אומתך], סופך, בבן אמך [אומתך] תתן דופי. א"ר יוחנן, כל מי שמגיס לבו לדבר בגדול ממנו, יגרום (כן) לעצמו, שיקרבו בו הנגעים כו', ע"ש.
והדברים אומרים דרשוני וחיו, במה שאומר, סופך בבן אמך תתן דופי, א"ר יוחנן כל מי שמגיס לדבר בגדול ממנו, יגרום כן לעצמו שיקרבו בו הנגעים כו' ע"ש. כי רחוק הוא מה שכתב בספר יפה מראה, שהרצון, בבן אמך, על עצמך שאתה מן האם. גם במה שמפרשים דופי, על הנגעים, לא מצאנו חבר לזה.
והנראה לבאר כי זה הדרש נמשך למ"ש החכם (שיר השירים א ו) אל תראוני שאני שחרחורת ששזפתני השמש גו', **בני** אמי נחרו בי. שהרצון בבני אמי הללו, תולדות הארץ וצאצאיה, כי הם מתוארים, בערך האדם אשר הוא עפר מן האדמה, בשם אחים בני אם אחת. כי הארץ, היא היתה אם כל חי דומם צומח מדבר, ע"ד שאמר (איוב א כא) ערום יצאתי מבטן אמי, וערום אשוב שמה, עיין פירוש רש"י שם. גם בבאור, אמר הכתוב, (ישעיה נה י) כי אם הרוה את הארץ **והולידה** והצמיחה גו'. גם ידענו מדברי הכתוב (שמות כג כה) וברך את לחמך ואת מימיך, והסרותי מחלה מקרבך, כי המחלה המשמשת לבני אדם, עקרה הוא [בסיבת] הלחם והמים, כלומר המזון, כי ברצות ד' דרכי האנשים האוכלים למעדנים, וברך השם יתברך את הלחם ואת המים לשלא יחלה מהם, וההיפך בהיפך. עיין רמב"ן בפירושו שם, ויבואר לך בהרחבה.
ד נמצינו למדין כי החוטאים בנפשותם, מאבדים טובה הרבה, כי בחטאם מקלקלים תוצאות חיים הנצמחים היוצאים שנה שנה, וארורה האדמה בעבורם, להוציא מים ומזון מחליאים, מפריחים באדם אבעבועות ונגעים.

וכי ישאלהו איש לאמר, מה המכות האלה על אצילי ידיך, פצע וחבורה ומכה טריה. יענהו מן **הסערה**, הן המה המים הזידונים אשר שתיתי, וזה לחמנו יבש היה נקודים, מקלקל האומר והשתנות העתים קיץ וחורף מימי שלג חטאו.

ובכגון זה יחרה אף ד' וקנאתו על האיש ההוא, בהשניאו את העולם ותוצאותיו, ונותן בהם דופי לאמר כי ברע הוא. וע"כ תאבל הארץ אבילות גדולה ומרה, באמרו, אולת אדם תסלף דרכי העולם, ועליו יזעף לבו, חף אנכי מפשע ולא עוון לי. אבל רבה רעת האדם בארץ ובתוצאותיה, כי בשלכם הסער הגדול הזה, אתם מה לכם עלי, ליתן דופי בלחמי ומימי צמרי ופשתי שמני ושיקויי. וכבר צווח המדרש (בראשית רבה יב א) בפסוק, וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד. בוראן משבחן, ומי מגנן. כלומר, והמגנה בחטאו ישא, כי עונותיו הטו אלה, וחטאתינו מנעו הטוב מתולדת הארץ וצאצאיה.

וזהו שאמרו רז"ל ראה איך עברה גוררת חברתה. אם הרגלת לשונך לדבר באחיך, כלומר לדבר לה"ר באחיך ממש, סופך ליתן דופי בבן אמך, כלומר במציאות הארץ. (אשר היא מולדת [תוצאותיה] מוצותי') מהמאכלים והמשקים המתוארים בשם **בני אם** אחת. ובאר הדברים לפי שכל מגיס לבו לדבר, גורם שיבואו עליו הנגעים. והיינו עברת לה"ר גוררת, שלחמו ומימיו בלתי יתברכו, ואז ישימו מזור תחתיו, ויומשך מזה שתתן דופי בתולדות הארץ ויגנה אותם, אחר שבוראן משבחן.

האמנם נשכיל ממוצא הדברים, כי האנשים השלמים, הפוקחים עיניהם לראות **אותותם** המובאים עליהם מאת ה' מן השמים, יראו דרכם בגיא, ידעו מה עשו, ואז מתקנים עותותם. וינחם ד' על הרעה אשר דבר לעשות, וברך את לחמיהם ואת מימיהם. גם אז ירננו כל עצי היער וכל נאות דשא, ישמחו השמים ותגל הארץ ומלואה.

וזהו שאמר המשורר (תהלים סה ט) וייראו יושבי קצוות מאותותיך, (היפך המאמר אותותינו לא ראינו). אז מוצאי בוקר וערב תרנין. כלומר, תוצאות הזמן וילדי היום תרנין, כלומר, תשמרם, הפך מה שנאמר (הושע ד ג) ע"כ תאבל הארץ. ובאר למה ירננו, והיינו כי תפקוד הארץ, ותשגיח עליהם לטובה, צמחה תברך.

ה סימן, לא נמצא במקראות, רק ושעורה נִסְמָן (ישעיה כח כה). ואולי אין כוונת זאת המלה רק סימן גבולייי [לחטה] (למטה) [א"ה, עיין רד"ק שורש סמן]. אבל מדברי רז"ל יראה, שהוא כולל לכל הענינים.

ו תָּו והתוית **תיו** (יחזקאל ט ד). ובה"א הידיעה, אשר עליו התָּיו (יחזקאל ט ו). ובכנוי הן תָּוִי (איוב לא לה), ובפעלים **והתוית תיו** (שם ט ד) ויתָּו על דלתות (שמואל א כא יד).

וקדוש ישראל התוו (תהלים עח מא), רש"י פירש מלשון אות וסימן, בקשו ממנו אות וסימן, היש ד' בקרבנו אם אַיִן. והרד"ק בפירושו [כתב, כמו והתוית תו], שמו לו גבול בלבבם. זה יכול לעשות מן והתוית תיו [א"ה, ועיין רד"ק ספר השרשים, שורש תוה]. ולפי זה יהיה תְּתָאוּ לכם הור ההר (במדבר לד ז) תתאו לבא חמת (במדבר לד ח) עד תאוות גבעות עולם (בראשית מט כו), [מזה] (וזה) הענין מלשון גבול. ויהיה פי' (תהלים עח מא) וקדוש [ישראל] התוו, פשוט, שהגבילוהו.

אולם לדעתי שורש תָּוָה, איננו רק סימן מכתביי, ושורשו, תָּאָה גבול.

ז רשם. הוא יחידי במקרא, הרשום בכתב (דניאל י כא) [א"ה, וכתב הרד"ק שורש רשם, והלשון מענין רושם, שהוא כענין אות וסימן].

ח ציון. לא מצאנו בפעלים במקראות, רק השם, ובנה אצלו ציון (יחזקאל לט טו) הציון הלז (מלכים ב כג יז), ובלשון רבים הציבי לך ציונים (ירמיה לא כ) הוא סימן על הדרכים או על הקבר [א"ה, עיין רד"ק שורש צין].

ט אולם מלת **תמרור** לא מצאנוה, רק דרך סימן על הדרכים, שימי לך תמרורים (ירמיהו לא כ) (ונראה דעת רש"י, כי שרשו תמר, כי כן דרך לעשות תמרים קטנים לסימן בדרך. (ולא כהרד"ק [א"ה, בספר השרשים] שהכניסו בשורש מר). והרד"ק [א"ה, בשורש מרר] (בשרשו) כללו עם הכעיס אפרים **תמרורים** (הושע יב טו), ופירש, [בתמרורים] (בתמורתו) שעשה הכעיס הש"י. אולי כוונתו, כי הציונים היו כמו האשרות.

י נס זה לשון מוהר"י אברבנאל (ישעיה ז י) הנה אם כן אות ומופת הם מיני ראיה וסימן, אם לא שהמופת הוא סימן יותר חזק מהאות. ואולם הנס, כבר יאמר על הבחינה והנסיון [כמו שאמר בחנני ה' ונסני] כו', ויאמר על הדבר הנרשם שיביטו הכל בו והוא הנס כו' [כמו שנאמר ונשא נס לקוים]. ומזה הצד נאמר (ישעיה יא י) שורש ישי אשר עומד לנס עמים גו'.

יא אמנם **הפלא** נאמר על כל דבר שיפלאו ממנו בני אדם, ועל כל דבר הנסתר יאמר כן כו', [כמו (דברים יז ח) כי יפלא ממך דבר, (דברים ל יא) לא נפלאת היא, שהם כולם ענין פלא] ואין בזה דבר יוצא מהמנהג הטבעיי.

וזה כולו ממה שיורה שהשמות האלה, אות, מופת, נס ופלא, אין הנחתם הראשונה על הדברים הנעשים נגד הטבע כו'. ואין ספק שיאמרו ג"כ על דברי הנפלאות אשר יעשו הנביאים בזולת מנהג הטבעי [א"ה, עד כאן דברי האברבנאל, שהובאו בקיצור אמרים]. ע"ש, שהאריך לומר שאותו הבדל עצמו אשר ביאר בין השמות הנזכרים, [כאשר] ידוברו על הדבר המנהגי, ואינו יוצא מהטבע. אותו הבדל עצמו [קיים] כאשר ידוברו על

הדברים הזרים היוצאים מהטבע. כי אות ידובר על [מופת] בלתי חזק, ואף שהוא יוצא מצד הטבע, איננו רחוק כ"כ. ויותר חזק [ממנו] המופת, ויותר חזק הוא הנס, ואחריו הפלא ע"ש.

שורש כה

כה. זה הדבר.

[א"ה, יש כאן חסרון הניכר, ונראה שדברי המחבר מוסבים על דברי המדרש] בראשית רבה (מח יא) וז"ל: כי על כן עברתם על עבדכם, א"ר יהושע, מיום שברא הקב"ה את עולמו הייתם מזומנים לבא אצלו. כי על כן עברתם, היך מד"א יהי כן ה' עמכם. ע"כ]. היינו עדי יקיים אברהם מצות הכנסת אורחים. אולם בזמן אחר, אשר היו השיירות מצויות, לא היה הש"י צריך לגזור שיעברו אצל אברהם, אחר שיוכל לקיים הכנסת אורחים ע"י זולתם. אבל על הזמן אשר אברהם עומד בו, אשר חדלו הולכי דרך, על זמן כזה גזר הקב"ה שיהיו עוברים על עבדכם.

ולפי שהמדרש חשש לפרש מלת **כן**, על הזמן העומד בו, כי ישאל השואל, הבא לי ראיה שנוכל לפרש כן, ע"ז אמר כדמד"א (שמות י י) יהי כן ה' עמכם. ומלת **כן** דלשם, לפירוש המתרגם, מדובר ג"כ על הזמן עומד מדובר בו, והבן.

שורש כח

כח. עוז. גבורה. תוקף. עריץ. אביר. אדיר. שגיב. חזק. אמיץ. איתן. עתק. מצוק. מצוק. עצם. נצח. מזח. כביר. איל. בלג. חלם. און. חיל. בריא.

א כח. הונח על הענין המעמיד את הגוף הנושאו, לפי מה שהוא. ויכול להיות שאיננו חזק ולא גבור, אף שהוא בעל כח, אבל היפך חסר. ומבואר לפ"ז כי מי שהוא חסר גבורה ותעצומות, עדיין איננו מתואר חלש. אבל האיש הנחסר כח, כבר הוא חלש.

ומזה תבין, כי ברצונך לתאר את האיש הגבור או בעצום, [אינך] (אורך) צריך לומר שהוא רב גבורה כו' וכיוצא, כי לשון **גבור**, **ועוז** לבד, מורה על היותם יוצאים מגבול כלל האנשים הבינונים בגבורה.

אבל ברצונך לייחס כח יתר על איזה איש מיוחד, תצטרך לומר אמיץ כח (נחום ב ב) נאדרי בכח (שמות טו ו), בכח גדול (מלכים ב לו). כי אם תאמר איש כח, לא תייחס בזה איזה יתרון לנושאו, שהרי אין לך דבר שאין לו [מעמיד] (מעמד) הנקרא **כח**. זולת בשנחסר לו ממה שהוא ראוי לו, נאמר, גם כח לא היה בו (שמואל א כח כ) בין רב לאין

כח (דברי הימים ב יד י), ואין כח לעמוד (דניאל יא טו) וילכו בלא כח (איכה א ו), עד אשר אין בהם כח לבכות (שמואל א ל ד).
ובזה תבין מאמר אם כחה אכלתי בלא כסף (איוב לא לט), לא תוסף תת כחה (בראשית ד יב), שאינו מדובר על עוז ותעצומות, רק על רטיבות הלחות שבאדמה, המצמיח חציר. וכן יבש כחרש כחי (תהלים כב טז), הלחות המעמיד, עיין ראב"ע. הרימי בכח קולך (ישעיה מ ט), כלומר אל תתרשל, עד שיצא הקול בלא כח.
ברב כח יתחפש לבושי, כפי כתנתי יאזרני (איוב ל יח), הביאור בו קשה. **ובפירושי לאיוב** זה לשוני, ענין החפוש, הוא השתנות בן אדם מתמונתו או מלבושו הראשון. והבגדים קרויים בגדי חופש (יחזקאל כז כ), מצד זה, לפי שהם מלובשים ואח"כ מופשטים, וא"כ [מלבישם] (מלבושם) **יתחפש** בהם (וכ"כ רש"י בזה). אמר איוב, כל כך עצמי ניקור מעלי, וגופי נתפח בגושי עפר וגלדי המכה, עד שאם [ארצה] (ירצה) לפשוט [בגדי] (בו), דחוק מרוב הנפיחה והתפשטות עורו ובשרו בעובי הגוף.
והשלים מאמרו זה במליצה אחרת, ואמר, כפי כתנתי יאזרני. כלומר, דרך הכתונת לעשותו יותר רחב הרבה מרוחב הגוף הלובשו, כדי שלא יצטרך לדחוק בהתפשטו ממנו ולובשו אותה. אמנם החגורה והאיזור, יעשו אותו בצמצום, כרוחב ועבי גבי גופו. אולם איוב, יאזרהו האזור כפי רוחב הכתונת, אבל האיזור אשר מאז, לא יסבבהו בהיקף.
הבט נא וראה, נאמר לשון **עצירה** אצל **הכח**, ולא תעצור כח הזרוע (דניאל יא ט), כי נעצר כח (דברי הימים ב ב ה), ולא עצר כח ירבעם (דברי הימים ב יג כ), לעצור כח (דברי הימים ב כב ט), ולא עצרתי כח (דניאל י ח) [ולא] נאמר כן מחביריו בעל העוז.
והיינו כי הדבר המעמיד את נושאו, איננו על ענינו הראוי, זולת בשיקובצו אליו הכחות אשר מיסודותיו כולם, אשר הורכב מהם. אבל בשיפוזרו ויפוררו, אז ילך בלא כח. ויהיה לפי"ז שורש **עצר**, מלשון זה יעצור בעמי (שמואל א ט יז), כלומר, יאסוף כפרש"י. וכן קבוץ אנשים, נאמר, עצרת בוגדים (ירמיה ט א), קראו עצרה (יואל א יד). ונקרא החג, **עצרת**, ע"ד שנקרא **מועד**, מלשון וועד [א"ה, עיין ספר אפיקי יהודה ח"א עמוד קסט, בערבי נחל]. כל זה דלא כהרד"ק [א"ה, שורש עצר] ועיין. וחברו, **און**, עיין בשרשו.
ב עז כבר הודיענו מוהרנ"ו בזה, כי לשון **עוז** שבמקרא, נופל על כח שהוא למעלה מן הטבע, הנהוגה בזרוע עוזו. ואין כן לשון **גבורה**, שנופל גם על מעשה גבורות הנוהגים בכל עת ובכל זמן. [עיין איי הים עמוד פט־א]. ולכוונה זו אמר (תהלים פט יד), לך זרוע עם גבורה, כי הטבע ומה שלמעלה מן הטבע, הכל ביד ד' כו', ע"כ. וזה דעת המתרגם שתרגם על עוז [עשן] (עשק), וכן על נכבדי מים (משלי ח כד) עיין ערוך ערך **עשן**.

ובזה יתבאר לנו מאמר המשורר (תהלים כט יא) ד' עוז לעמו יתן גו' שהרצון האומה הישראלית נבדלת מזולתה, בזה שיש בידה הכח העליון שהוא למעלה מן הטבע, [כשתעשה רצונו של מקום].

ועיין [ספר **אפיקי יהודה** חלק ב' עמ' רלג] דרוש מי ראש, טעם לדרשותם ז"ל, (במדבר רבה יח א) אח נפשע מקרית עוז גו', זה קרח*[15] כו'. ושם בארנו, מאמר (ישעיה מה כד)

[15] **ערבי נחל**

א ובמקהלות המתקנו דרשתם ז"ל (במדבר רבה יח א), אח נפשע מקרית עוז (משלי יח יט), זה קרח שפשע בתורה, שנקראת עוז, ע"כ.

והנה יש לחקור, מה ראו ז"ל על ככה לייחד פשיעותו של קרח על מאמר (משלי יח יט) אח נפשע [מקרית עוז] גו', יותר מפשיעת שאר החוטאים והפושעים שנמצאו בעולם.

ואמרנו, כי זה נמשך למ"ש שם במדרש (במדבר רבה יח יב), ויאמר משה בזאת תדעון גו', משל למה הדבר דומה לשושבין בתו של מלך שהיו עידותיה בידו. עמד אחד מן המסובין, וקלל את השושבין, ואמר, לא היו לה בתולים לבתו של מלך. עמד השושבין נגד המלך, ואמר לו, אם אין אתה תובע בנפקין שלך, ואין אתה מוציא את זה להורג בפני הכל, אף אני אומר בודאי שלא נמצאו בתולים לבתו של מלך. מיד אמר המלך, מוטב להרוג כו'. כך קרח, נחלק על משה, ואמר, מלבו ומעצמו אמר משה את כל הדברים הללו. פתח משה ואמר לפני **הקב"ה**, אם מתים הללו על מטותיהם, כדרך שבי אדם מתים כו', אף אני כופר ואומר לא ד' שלחני, ומלבי אמרתי כו', ע"כ.

והדברים מפליאים, כי אין הענינים הללו דומים זה לזה, כי השושבין, אם יוציא שם רע על בתו של מלך, ויסכים עם המקלל שלא נמצאו בתולים לבתו של מלך, לא [ישגן] (יסג) השושבין מזה כלימות מצד עצמו, אמנם להיפך יוחזק באזני השומעים לדובר אמת ואיננו חונף גם למלך, שהרי לכך הועמד, לפקוח עינים במפת המשכב והשמלה, מה היא באותן הימים.

אבל מרע"ה, מה מקום היה לו לומר לא ד' שלחני, כי מה יענה ביום שידובר בו מעמד הר סיני ואת הקולות ואת הלפידים, אשר ראו כל ישראל כי מן השמים דבר ד' עמהם, הוא ולא אחר, ואז נתאמתה נבואת משה אליהם באמרו יתי (שמות יט ט) הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך גו'. וכי יאמרו ח"ו, כי כל אלה היו מעשה אחיזת עיני הרואים, ועלילות מצעדי גבר חכם בעוז טבעיי תחבולותיי. בשגם אם יבא אחד העם וחקרו לאמר, עשה גם אתה אות לטובה, אותות ומופתים ונפלאות כאשר מאז, ויאמנו דבריך, מה ישיב המשיב? אולם נראה דעת קרח (לדעת המדרש הנזכר), שהיא קרובה אל דעת הכת השניה אשר זכר החסיד בחובות הלבבות שער עבודת האלהים (פרק רביעי), וז"ל, אך דעות אנשי התורה באמונתם כו' הם על עשר מדרגות כו' תחלתם [אנשים] נשא אותם הסכלות כו'. המדרגה השנית, אנשים לא יכלו לדחות האותות ולהכחיש המופתים אשר נראו ע"י הנביאים, מפני פרסומם, אלא שנסתפקו באמתת התורה כו', ואמרו שהאלהים רצה להורות את בריותיו דרך שיתוקן בו [ענינם בעולם הזה] (עניני העוה"ז), העיר הנביא להנהיגם במה שצריך להם מן החוקים, ונתן אותות ומופתים לשמוע דבריו ולקבל חוקיו, ע"ש.

והיתה דעת קרח קרובה לדעה הנזכרת, וחשד את משה היותו מנהיג (הוא) את העם בחקים ומשפטים אשר הוגה מלבו, וכל מה שישר בעיניו הוא עושה, וביחוד במתנות כהונה לאהרן ובניו, והמעשר ללוי בבני משפחתו.

וזה הדעת המקולקל, דומה עין בעין אל מה שמקלל איזה נרגן לשושבין המלך, ואומר, לא נמצאו בתולים לבתו של מלך. והיינו לפי מה שכתבנו אנחנו (דרוש מים קדושים [יט] ד"ה נשאר) כי [אנשי] האומה הישראלית קיימו מצות התורה מצד שכלם האנושיי, גם קודם מתן תורה. והוא מה שאמרו רז"ל בשם כל ישראל (ילקוט שמעוני יתרו רע"ו), עד שלא שמענום קיימנום. ומה שאמרו כל אשר דבר ד' נעשה (שמות יט ח), הוא, שקבלו על עצמם מחדש שיעשו ויקיימו אלה המצוות, [לא מצד הכרת הדעת, אלא] מצד שידבר אותם הש"י, ויצוה אל בני ישראל בענין האלקיי, וכוונתו בהם, אשר היא לוטה בשמלה הפנימיית אשר [בהם] (בעם), ע"ש.

ב נמצינו למדין, כי התורה, למה שקבלוה ישראל מאת ד' מן השמים, מתוארת בשם **בתולה**, כי כמו שזה השם מורה על הנקבה הרמוזה, אשר איש לא ידעה, כן התורה האלהית הלזו, לא קיימו אותם אנשים מעולם מזמן הקדום באופן הנזכר, רק מצד שכל האנושיי ותקוני המדינה.

אבל לדעת קרח, אשר היה סובר, כי גם אחר מתן תורה אין במצוות התורה ענין אלקיי, רק השערה אנושיית, לתקן על ידה עסקי זה העולם ויושביו, כפי אשר יסדרם משה מדעתו, א"כ אין ענינה מתואר במציאות חדש, שהרי גם עד שלא שמעוה ישראל, קבלוה ובעלוה אדונים משכילים.

אך בד' לי אמר צדקות ועוז. כי שיעורו, אך בד', ואך לי, אמר הש"י, צדקות (והוא שם להנהגה הטבעיית), ועוז (והוא הכח האלקיי). [כלומר, לי נתנה הארץ בשתי בחינות, במנהגו של עולם גם במה שאחר הטבע. והיינו לפי שחלק ה' עמו ונוהג עמם בדרך הקודש לעת הצורך לעשות להם נפלאות גדולות לבדו בלי שתוף הכח הטבעיי]. רומה ד' **בעזך**, אז אנחנו, נשירה ונזמרה גבורתך (תהלים כא יד).

ומזה, (תהלים סח כט) צוה אלהים **עזך** עוזה אלהים זו פעלת לנו. אמר המשורר לנוכח ישראל, עוזך אשר השגת, הוא אשר צוה אלהיך, כי מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה עוז כזה. וע"כ מבקשים אנו מן הוא והלאה, עוזה אלקים, זו אשר פעלת לנו מאז, ע"ד אתה החלות גו', אעברה נא גו', בכבוש ל"א מלכים. ועד"ז (תהלים סח לה) תנו עוז לאלהים על ישראל גאוותו. הרנינו לאלהים עוזינו, הריעו לאלהי יעקב (תהלים פא ב).

ד' בעזך ישמח מלך ובישועתך מה יגל מאוד (תהלים כא ב), לפי שהצדיקים אינם רוצים להטריח את בוראם בנס נפלא, ע"כ בוחרים יותר בישועה טבעיית בנוהג שבעולם, מבנסים נפלאים.

ומזה נאמר (דניאל יא לא) וחללו המקדש **המעוז** הזה, כי במקדש היה התוקף האלקי שליט, כמו שנאמר עיר עז לנו ישועה ישית גו' (ישעיה כו א), עוז ותפארת במקדשו (תהלים צו ו). וכדברי הראב"ע שאמר שהוא כמו הארון הברית, כי המקדש עצמו היה מעוזנו.

הוא הדבר אשר דבר מרע"ה ואמר, אם מתים הללו על מטתם, ולא יחודש עליהם דבר במיתתם (אשר קנאת התורה תעשה זאת, כאמרם ז"ל (יומא עב ב), לא זכה נעשה סם המות) אני כופר ואומר, לא ד' שלחני, ומלבי אמרתי כל הדברים הללו.

כלומר, לא שיאמר, כי מעולם לא נעשיתי שליח מהש"י, שהרי האותות והמופתים לא יוכחש מציאותם, גם א[צל] החולקים, מצד פרסומם. אבל יאמר אז, כי הדברים הפרטיים במצוות וחקים עזה ולא תעשה, הוא אומר מלבו ומדעתו, כי המשוער בשכלו לתקן עניני עוה"ז. והאותות והמופתים, ניתנו, להאמין על ידם הנהגתו בצורך להם. ואז בדעתו הלזו יתדמה לשושבין, האומר לא נמצאו בתולים לבתו של מלך. כלומר, הטועה יטעה לומר, כי אין במצוות התורה שום דבר חדש אלקיי, רק היא כולה כמו שהיא, מקויימת קודם מתן תורה.

אמנם בשמוע הש"י בקולו של משה, ובריאה יברא ד', ופצתה האדמה את פיה ותבלע אותם, יתברר הדבר, עדותיה של תורה יתנו עדיהן ויצדקו, כי תורה חדשה מאת ד' יצאה, והיא מתוארת כלה נאה וחסודה, בתולה ואיש לא ידעה. [עיין ספר **אפיקי יהודה** חלק ב' עמוד תשפז־תשפח].

ובזה נתבונן באור דבריהם ז"ל, אשר אמרו, אח נפשע מקרית עוז, זה קרח, שפשע בתורה שנקראת עז, שנאמר ד' עוז לעמו יתן.

והיינו למה שכתבנו בפנים, כי שם **עוז** נאמר על הכח היוצא למעלה מגבול הטבע, ושע"ז נאמר ד' עוז לעמו יתן גו'. כלומר האומה הישראלית עם ד' אלה, נבדלת מזולתה, במה שנתן לה הש"י כח אלקיי היוצא מגבול הטבע. וכשתעשה רצונו ית'. וא"כ למה שהיה סובר קרח כי אין בתורה ענין אלקיי, ואז א"כ שוב אין מקום למקיימי אלה המצוות שישדדו לצרכיהם מערכות הטבעיי, וא"כ כפר בבחינות התורה, שנקראת עוז. [וע"ע ספר **אפיקי יהודה** חלק א עמוד רלג].

כי חדות ד' היא מעוזכם (נחמיה ח י). והיינו, לפי שסברו ישראל כי המעוז והכח האלקי לא יבוא אצלם בהקרבת קרבנותיהם, זולת בשישובו תשובה שלמה, בבכי יבאו ובתחנונים על פשעם. על זה אמר, אל תעצבו ביום הקדוש הלזה, כי ביום הזה חדות ד' היא מעוזכם. כלומר, השמחה שתשמחו לפניו, הוא יהיה לכם מעוז.

ועד"ז כוס ישועות אשא, בשם ד' אקרא. טוב ד' לעוז ביום צרה (נחום א ז). לפי שהתוקף הטבעי ימשך זמן מה הלוך וגדל. אבל הש"י, טוב הוא למעוז, ולכח נסיי אלקיי ביום צרה עצמו.

דרשו ד' ועזו בקשו פניו תמיד (תהלים קה ד) דברי הימים א י"ו יא) לפי שהתוקף הטבעיי צריך הוא אל הכנות הקדמיות, ובזה ימצאו זמנים אשר לא יקוה לאיש ולא ייחל לבני אדם, כמ"ש היעשה אלהים ארובות בשמים. אבל הכח האלקי המסור ביד ד', מן הראוי שיבוקש (מאתו ד') מאתו ית' תמיד, כאמרם ז"ל (ברכות י א) אפי' חרב חדה מונחת על צוארו [של אדם], אל ימנע עצמו מן הרחמים.

לבש ד' עוז התאזר (תהלים צג א), ר"ל בזמן שיראה פעלו האלקי ית' [עוז] (אז) התאזר. כלומר, הכל מודים במאמר חגור חרבך על ירך גבור, הודך והדרך.

ומזה השאילו לכל תקיפי וחזקי הגופים היותר מיוחדים, לעוז במעוז פרעה (ישעיה ל ב), לצור מעוז (תהלים לא ג), על ראש המעוז הזה (שופטים ו כו), איכה נשבר מטה עוז (ירמיה מח יז), ודוד מכרכר בכל עוז (שמואל ב ו יד), בצוארו ילין עוז (איוב מא יד), כי עזה כמות אהבה (שיר השירים ח ו). ועוז מלך משפט אהב (תהלים צט ד) כלומר, מן אהבה עזה אהבת משפט, כמו שעזה עוז המלך.

ג עתק נראה לי שהנחתו העקרי הוא על דבורים חזקים ומאמרים מתאמצים [א"ה, עיין רד"ק שורש עתק]. אל תרבו תדברו גבוהה גבוהה יצא עַתָק מפיכם (שמואל א ב ג), הדוברות על צדיק עָתָק (תהלים לא יט). תדברו בצואר עתק (תהלים עה ו), כמו הפוך תדברו עתק בצואר, עיין ראב"ע. יביעו ידברו עתק (תהלים צד ד), והדברים עַתִיקִים (דברי הימים א ד כב).

ולדעתי, מזה, גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה גו' (משלי כה א). כלומר גם אלה המשלים אשר דברו אנשי חזקיה בהתאמצות מליצתם, הם משלי שלמה.

ומזה [השורש] לא ענו עוד, העתיקו מהם מלים (איוב לב טז), תקונו, ולא העתיקו מלים מהם גו' (עיין ראב"ע). והרצון, עד הנה דברו רעי איוב על איוב עָתָק, אבל נגד אליהוא לא ענו עוד (איוב שם יז), ולא הֶעֱתִיקו מלים.

ואשר נמצא אצלינו משורש זה במקראות אחרות, הוא מלשון העתקה ממקום למקום. וצור יעתק ממקומו (איוב יח ד), וכן עתקה בכל צוררי (תהלים ו ח), נתישנה. מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל (איוב כא ז), כלומר לא לבד שבנערותם הם גבורים, אבל גם בזמן אשר עתקו וזקנו ג"כ גברו חיל, ע"ד כי אין חרצובות למותם ובריא אולם. ומזה לדעתי, (משלי ח יח) עושר וכבוד אתי, הון עָתֵק וצדקה. (ר"ל כי מלת עתק, אינו תואר עליהן, אבל הוא דבר נפרד בפ"ע, כאלו אמר הון ועתק וצדקה (כמו יששכר זבולן ובנימין). ועד"ז רוצה בו התרגום, ממונא ומזלא וצדקתא. וזה המאמר הוא נרדף למה שאמר במקום אחר, (משלי ג טז) אורך ימים בימינה, בשמאלה עושר וכבוד. והנה כאן כבר אמר עושר וכבוד, אחר הוסיף עוד הון, כמו און, כלומר כח עתק, כלומר זקנה וצדקה הוא הצלחה (ראב"ע). לפי שהזקן הוא נכבד, במאמר נרדף (ישעיה ג ה) ירהבו הנער בזקן, והנקלה **בנכבד**, שאלו מזה להשתמש [בלשון] (מלשון) זה לדבר נכבד. ומזה לאכול לשבעה, ולמכסה עָתִיק (ישעיה כג יח), כלומר, למלבוש נכבד. במ"נ טעה, והעתיק, עַתיק.

ד מָצוּק (שמואל א כב ב) מָצוּק (שמואל א יד ה), מצוקי ארץ (שמואל א ב ח), בצקת עפר למוצק (איוב לח לח), והיית מוצק (איוב יא טו). נ"ל כי הם מלשון ויציקום לפני ד' (יהושע ז כג), שהוא מלשון מעמד ומצב, כמו ויציגום. ולפי שהמעמד הוא תקפו של העומד, ע"ד ואת כל היקום אשר ברגליהם, משתמשים בו על כוונת התוקף והחוזק, כן לבו יָצוּק כמו אבן (איוב מא טז). ויָצוּק כפלח תחתית (שם), עומד קבוע. [א"ה ע' ספר השרשים לרד"ק שורש יצק].

ה עצם, עקר הנחתו על הרבוי, לא על החזוק והתוקף. ומצד זה תמצאהו נרדף במקומות רבים, עם רבוי הכמות או האיכיות. רב ועצום ממנו (שמות א ט), עם רב ועצום (יואל ב ב), גוים רבים ועצומים (דברים ז א), כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה (משלי ז כו), וירב העם ויעצמו מאוד (שמות א כ), אודך בקהל רב ובעם עצום אהללך (תהלים לה יח), כי גוי עלה על ארצי, עצום ואין מספר (יואל א ו). ואויבי חיים עצמו, ורבו שונאי שקר (תהלים לח כ). (ומזה השאילו למרובה קנינים ג"כ, לך מעמנו כי עצמת ממנו מאוד (בראשית כו טז) יש לך רב יותר מאשר יש לנו). ועד"ז עצמו לי אלמנותיו (ירמיה טו ח), על רוב עונך עצמו חטאתַיך (ירמיה ל יד), על רכב כי רב ועל פרשים כי עצמו מאד (ישעיה לא א), עצמו מספר (תהלים מ ו), עצמו משערות ראשי (תהלים מ יג), רבו משערות ראשי שונאי חנם, עצמו מצמיתי אויבי שקר (תהלים סט ה).

ובמקומות [ידועים] תמצא המקראות משתמשים בזה השורש לחזוק ותגבורת, כמו ועצם כחו ולא בכחו (דניאל ח כד), ועצם במעט גוי (דניאל יא כג), כחי ועוצם ידי (דברים ח יז), ולאין אונים עצמה ירבה (ישעיה מ כט), עוז ותעצומות (תהלים סח לו), ונפל בעצומיו חלכאים (תהלים י י). זה יהיה לאחד משני פנים, אם שהשאילו לשון הרבוי להשתמשות התגבורת כי הרבים יגברו, או שהוא מענין אחר, ונובע מלשון עֶצֶם מעצמי ובשר מבשרי (בראשית ב כג). והיינו, לפי שהעצמות הם חזקים יותר בגוף מהבשר, ע"כ נשתמשו בלשון זה, על נושא התוקף ג"כ. [א"ה, עיין רד"ק שורש עצם].

ו נצח עקר הנחתו, על התמידיית. ומצד זה תמצאהו נרדף, אל מלת לעולם, או אל מלת לדור. לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף (ישעיה נז טז). מדור לדור תחרב לנצח נצחים אין עובר בה (ישעיהו לד י), וכמוהו הרבה. (ולפי שהדבר המתמיד [יש] לו תוקף ועוז, השאילוה להשתמשות [התכופיית] (התקופיית).

ומצד זה יקרא הדם נצח, יז נצחם (ישעיה סג ג), ואוריד לארץ נצחם (ישעיה סג ו) כי הדם הוא הנפש, והוא המתמיד בהחיים בסבובו, מיום הולדו עד יומו יבא.

ונראה לי, כי מזה ג"כ, נצח ישראל לא ישקר (שמואל א טו כט). כלומר, אשר הוא תמידן של ישראל, בל יעזבם בל יטשם. לא ישקר, כי השקר אינו מתייחס רק אל הבלתי מתמיד, והבן.

ומצד זה נ"ל נקראו הנוגשים בעם ועומדים על מלאכה, מְנַצְּחִים להעביר את העם (דברי הימים ב ב יז) ומנצחים עליהם (דברי הימים ב ב א) לנצח על עושי המלאכה (עזרא ג ט). והיינו, כי הנוגשים, ענינם להשגיח על עושי המלאכה, יתמידו במלאכתם ולא ירפו, ע"כ נקראו מנצחים, מהבנין הכבד, כלומר, פועלים ההתמדה והניצוח.

ואפשר כי מזה נקראו העומדים על המשוררים ג"כ, מנצח [לדוד] (תהלים יא א), בשגם כי המשורר עצמו ראוי להיותו מתואר בזה השם, לפי שהניגון הוא קלא דלא פסיק, שהרי הניגון הוא קבוץ קולות נערכים זה לזה, ואיך א"כ יערב השיר, אם יופסק כל פעם. [א"ה, ודלא כהרד"ק בשורש נצח, ע"ש].

ז מזח לא נמצא במקרא רק בשלשה מקומות, אין מַזַח עוד (ישעיה כג י), למזח תמיד יחגרה (תהלים קט יט), ומזיחַ אפיקים רפה (איוב יח כא). לדעתי אין שרשם **מזח** (כמו שכתבו הרד"ק והמ"נ) רק **זחח**, והמ"ם מהאמנתי"ו, כמו וּמֶמֶר ליולדתו (משלי יז כה), ויהי המכס (במדבר לא לז). ומזה ולא יזח החשן מעל האפוד (שמות כח כח), שפירושו ולא יגבה, עיין רד"ק שורש זחח. אף כאן מַזַח, ענין גובה, מצד החוזק והשיגוב.

ח אביר אדיר. תואר אביר תואמים במשקלו, החזק הוא הרפה, אַבִּיר הרועים (שמואל א כא ח), ויסירו אַבִּיר לא ביד (איוב לד כ), אַבִּירֵי בשן (תהלים כב יג), ורבים כמוהו מודגשים.

עוד נמצא רפה, מעטים, ונער יכתבם. ואלה הם, מידי אביר יעקב (בראשית מט כד), אביר ישראל (ישעיה א כד), אביר יעקב (ישעיה מט כו), עוד שם [אביר יעקב] (ישעיה ס טז) נדר לאביר יעקב (תהלים קלב ב), משכנות לאביר יעקב (תהלים קלב ב).

ונראה לי כי הדגושים הם נרדפים ללשונות החזק והאמיץ, אבל הרפואיים הם לשן ארך הָאֵבֶר (יחזקאל יז ג), שהוא נרדף ללשון כנף, והמליצה המכוונת בזה התואר, אביר יעקב ודומיו, הוא כמו באֶבְרָתוֹ יסך לך להחייני בצלו, הבטיח המשורר באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה (תהלים צד ד). ולא נמצא במקראות, זולת על האל ית', בהתייחסו על ישראל, אשר בצל כנפיו יחסיון.

אבל המשקל החזק שבזה התואר, נאמר על בני אדם מצד תוקף כחם, עדת אַבִּירִים בעגלי עמים (תהלים סח לא). ולדעתי גם עדת אבִירִים בעגלי, הוא מליצה מושאלת מזה, והנרדף, בעגלי עמים, וכ"כ מלשון רש"י דהרות אביריו (שופטים ה כב). והשאילוהו ג"כ לחזק השכל, אשתוללו אבירי לב (תהלים עו ו), שמעו אלי אבירי לב (ישעיה סו יב) [א"ה, עיין רד"ק שורש אבר].

ומצד זה ייחסו רז"ל זה התואר למלאכים, אף שאינם בני חומר, והוא אמרו (יומא עה ב) לחם אבירים אכל איש (תהלים עח כה), לחם שמלאכים אוכלים [פירוש, לחם של מלאכי השרת החזקים].

אמנם לדעתי הוא תואר [למאכלים עצמם, שהלחם הוא חזק] (אוכלים), כמו שהמים מתוארים במים אדירים. נ"ל שהלחם והמים מתוארים כן, לפי שכל תוקף והכח והגבורה, נמשך מהמאכל והמשקה, שנהפכים ונעשים חומר הגוף האוכל, ע"ד (שמות כג כה) וברך את לחמך ואת מימיך, והסירותי מחלה מקרבך. הרי שהלחם והמים מסירים המחלה והרפיון, ונותנים כח ואומץ.

וזה נראה לי דעת [ר' ישמעאל] (רש"י) (יומא ע"ה ב) לחם אבירים, לחם שנבלע באיברים כו', ע"ש. לא שפי' מלת אבירים כמו איברים, [כי לא קרב זה אל זה] כי זה משקל חזק וזה רפה. ועוד, כי בלשון המקרא לא יצא מלה זו על האיברים, רק על הכנפים (אבל ת"י ורש"י ז"ל לחד פירושא, פירשו ארך האבר, איברים). רק שר' ישמעאל סובר, כי פירוש לחם אבירים, לחם שנותנים תוקף ועוז אל חלקי האדם האוכל, על צד היותר אפשרי.

והנה ידענו כי הפסולת הנשאר אחר העכול וממנו יצא הפרשדונה, איננו נותן כח ועצמה אל האוכל, רק המאכל הדק המסולת ונבלע באיברים. וזהו שאומר לחם אבירים, לחם שנבלע באיברים, לא [כשאר] (נשאר) לחם, שאין תואר אַבִּיר נופל על כולו, רק על הדק והמסולת שבו. אבל המן, הוא כולו לחם אבירים, שהרי כולו (לא) נבלע, כנ"ל, דו"ק [עיין ספר **איי הים** יומא עה ב (בנדפס מז־ג)].

ט אמנם שם **אדיר** עקרו הונח על חשיבות המעלה, ד' אדונינו מה **אדיר** שמך (תהלים ח ב), ופירוש הפסוק לדעתי, כי שמך נחשב ונאדר בארץ, אשר **תנה הודך** גו'. (מלשון **יתנו** צדקות ד') כלומר במה שהשמים מספרים ומתַנים כבודך והדרך, וכמ"ש אין אומר ואין דברים, בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל **מליהם**.

ימינך ד' **נאדרי** בכח (שמות טו ו) פירשנוהו בספר **אפיקי יהודה** [חלק א' עמוד רנח] (דרוש שירת הים), כי בבשר ודם אם תפעל ידו איזה כח לרעוץ איש מן הארץ, אין הענין מתואר להדר וחשיבות מעלה, אבל ימינך ד' נאדרי, ומעולה בכח הרעיצה ג"כ, ועיי' גם הטעם ויבושם לך.

ומצד זה אמרו (גיטין נ"ו ב) והלבנון באדיר יפול, אין אדיר אלא מלך. והיינו לפי שעקר זה השם, הונח על גודל המעלה.

ולדעתי יתפרש מאמר [לקדושים אשר בארץ המה] **ואדירי** כל חפצי בם (תהלים טז ג), כמו אז יָרַד שריד לאבירי עם (שופטים ה יג). השריד הוא הנמבזה, והאדיר הפכו. ע"ד זה אמר, כי הענינים, אשר הם גדולי מעלה שבכל חפצי, סמוכים בם, כלומר, לקדושים אשר בארץ. ומזה הושאל אל התוקף ועוז, לפי שהמעולה והמשובח, לו הכח והעוז, נאמר אתה אדיר מהררי טרף (תהלים עו ה) וחביריו.

[א"ה מעתיק הכת"י מציין שיש כאן חסרון בכתב היד, ונראה שכאן בא לבאר את המלה **גבור**].

...וע"ז אמר, (קהלת י יח) בעצלתים ימך המקרה ובשפלות ידים גו', כי הפכו הוא [הגבור] הזריז ואשר ידו על העליונה. לך זרוע עם גבורה (תהלים פט יד), כלומר, האדם, אף שיש לו גבורה, כלומר השתדלות, עכ"ז אין הכוונה מחוייבת להמשך, כי אולי ידו נהיית ונחלית. אבל אתה, יש לך זרוע עם גבורה, תעוז ידך גו'.

י תוקף לדעתי יהיה שרשו ועניו, מלשון **ותקופתו** על קצותם (תהלים יט ז), לִתְקוּפוֹת הימים (שמואל א א כ), תְּקוּפַת השנה (שמות לד כב. דברי הימים כד כג), אשר ענינו הסבוב וההקפה. ושורש שניהם, תק"ף (ויהיה שני שרשים, תקף, גם יקף). או שורש שניהם קו"ף, והתי"ו היה בתחלת הענין נוספת, אח"כ ברוב הימים הכניסוה לשורש,

כאשר עשו משורש רו"ם תר"ם, עיין רמב"ם פי' המשנה ריש תרומות (ועיי' [**אפיקי יהודה** חלק א' עמוד כז] דרוש **נחל קדומים** ע"נ ג' מה שכתבנו במלת **נמלצו** (תהלים קיט קג)) והיינו למי שיש לו כח ואילות נגד זולתו, הוא כאלו יסובבוהו מכל צד, בלי תת לו יוצא ובא בלתי רשיונו. ואב לכולם, (קהלת ט יד) עיר קטנה גו' ובא אליה מלך גדול, וסבב אותה, ובנה עליה מצודים גדולים, בזה.

ומצד נ"ל מעטרים למלך בעטרה, להורות כי הוא העוטר ומסבב את משועבדיו, ע"ד עוטרים אל דוד (שמואל א כג כו). ובבחינה זו מתואר בעל הכחות, תקיף, וענין הממשלה, תוקף.

ומזה יבואר לך בפשיטות [המאמר] (במאמר) תתקפהו כמלך עתיד לכידור (איוב טו כד), שהרצון, הצרה תקיפהו [ותסובבהו], כמלך המוכן [לסבוב במלחמה] לחומה המתוארת כדור, מצד הסבוב. ועיין רד"ק שורש כדר פירוש קרוב לזה, וכ"כ המתרגם, כי [יחזרוניה היך מליך] יאזרוניה למלך כו'.

יא עריץ רשע עריץ (תהלים לז לה) כי אפס עריץ (ישעיה כט כ), ומלקוח עריץ (ישעיה מט כה), זמיר עריצים (ישעיה כה ה). דע כי עקר הנחת מלה זו, הוא השבר והחתת. [א"ה, עיין רד"ק שורש ערץ]. אל תערץ ואל תחת (יהושע א ט), לא תַעַרְצון ולא תראון (דברים א כט), בקומו לערוץ הארץ (ישעיה ב יט), בערוץ נחלים (איוב ל ו). מסעף פארה במערצה (ישעיה י לג), כפרש"י אשברון

יב איתן [מילה זו נרדפת עם המילה אפיק נחלים (איוב ו טו), ושניהם נאמרו על חלק הקרקע אשר הוא סמוך אל המים, והוא שפתו וגבולו, לבלתי נתן את המים להתפשט הנה והנה. והטבע שם שם לו חוק וגבול חזק, עדי לא ירפוהו המים, ויעשה מהם אבק דק וטיט רפשיי (עיין ספר **אפיקי יהודה** עמוד תקנ"ט, והגדש"פ מי מגידו עמוד ע)].

שורש כזב

שקר. כזב.

א [**שקר** יקרא מה שאין הפה מסכים עם הלב. (**אמת** הוא רק מה שיסכים מכל הצדדים. ומוהר"י אלבו (בכ"ז מ"ב) כתב כי **כזב** יקרא מצד האומר בלבד, כשלא יסכימו הפה והלב יחד. **ושקר** יקרא מצד הענין בעצמו, כשלא יסכימו הנאמר בפה עם מה שהוא חוץ לנפש יחד, ואם יתחלף הנאמר בפה עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא חוץ לנפש, יקרא שקר וכזב. וכשיסכים מכל הצדדים יקרא אמת, עד כאן דבריו.

ב ואין נראה, שאם כדבריו, כי שקר יקרא מה שאינו מסכים עם מה שהוא חוץ לנפש (אעפ"י שהוא מסכים עם מה שהוא בנפש), איך תפול בו האזהרה, לא תשקרו ולא תשבעו בשמי לשקר (ויקרא יט יא־יב). מה יעשה אותו אדם שלא יחטא בהגדת עדות או שבועה, לפי מה שהוא סובר, אם לב הותל הטהו, וקסבר לומר אמת. וכבר פטרו חז"ל את הנשבע על דרך זה, באמרם אתה לבך אנסך. כל שכן שלא שייך להזהיר את האדם על זה בתחילה. וכן מאמר הש"י (תהלים קא ז) דובר שקרים לא יכון לנגד עיני, אין לו מקום לפי דברי החכם הנזכר. [א"ה, ע"כ הועתק מספר אפיקי יהודה ח"א עמוד נז נח בערבי נחל, ועיין עוד שם בחלק ב עמוד תתצא].

שורש לא

אל. לא. בלי. בלתי.

א [מלת **אל** נופלת על שלילה המזהרת, אשר המדבר מזהיר את השומע אשר לא יעשה כן. אמנם מילת לא, משותפת. כי נופלת על שלילה המזהרת, וגם על שלילה המודיעה, כמו (זכריה יד יז) ולא עליהם יהיה הגשם. כלומר אני מודיעך כי לא יהיה עליהם הגשם. ואיתא (במסכת שבת קטז ב) ר' מאיר קרי לעובדי כוכבים ומזלות און, ר' יוחנן קרי לעובדי כוכבים ומזלות עון. ונראה לומר, כי שניהם מקרא אחד דרשו. אמרה תורה (ויקרא יט ד) אל תפנו אל האלילים. ואלהי מסכה לא תעשו לכם. פתח באליל, אשר משמעותו ענין שלילה והעדר, מלשון **אל**. וסיים באלהי מסכה, שהוא עצם העבודה זרה. גם פתח בשלילת אל תפנו, וסיים בשלילת לא תעשו גו'.

ב ולפי מה שכתבנו, דעת לנבון נקל, כי התורה דקדקה להזהיר את האדם הישר הולך, להזהירו במאמר אל תפנו אל האלילים, כלומר גם הדברים המתוארים העדר ושלילה, מזהירכם אני שלא תפנו (כי אין בהם קנין ישותיי, עד שיתואר בשם **תושיה** שמשמעו **יש**) אף כי אין בהם עדיין עון אשר חטא. ובזה אני מבטיח לכם ואודיע אתכם אשר אלהי מסכה לא תעשו לכם בעתיד.

אמנם כאשר אתם פונים אל האלילים וההעדרים, אז יתגדל היצר ויתגבר, ויסיתך בפיתויו לעבוד ע"ז ולעשות אלהי מסכה, כי כן דרכו של יצר הרע היום אומר לו עשה כך כו' עד שיאמר לו לך עבוד עבודה זרה.

[א"ה, הדברים הועתקו מספר איי הים עמוד קא, ועיין עוד בספר אפיקי יהודה חלק ב' עמוד תתסז בערבי נחל].

ג [המילה **בלי** תאמר על מי שיש לו העדר וחסרון התואר, או איזה דבר [קנינ], כמו המבלי אין קברים (שמות יד יא), שיש שם חסרון הקברים. בני בלי שם (איוב ל ח), שייעדר מהם השם. ולא ייאמר מעולם על המתואר [עצמו].
אבל מילת **בלתי**, שייכת על המתואר עצמו. כאשר אנו אומרים שהוא יתברך בלתי בעל תכלית, דהיינו שהוא אינו בעל תכלית. ועל האיש חסר השלימות נאמר שהוא בלתי שלם, שהכוונה, איננו שלם. ולא יתכן לומר בלי שלם, או בלי בעל תכלית.
כי **בלי** [הוא] העדר הקנין, כמו אין לו או אין בו, או אין שם. **ובלתי** הוא איננו מעצמו, שלא יצדק אלא על המתואר (כמו בלתי טהור). העתקנו מספר איי הים ברכות פרק ד' (בנדפס י־ג)].

שורש לשם

לשם. שבו. אחלמה. אודם. פטדה. ברקת. נופך. ספיר. יהלום. תרשיש. שוהם. ישפה.
א לשם כתב ר' יונה, כי נקרא בערבי אלגז"י טופצו בלע"ז, ע"כ.
ב שבו כתב הרד"ק, שנקרא בערבי אלסבג.
ג אחלמה כתב הראב"ע בשם החכם הספרדי הנזכר, שנקרא אל חלמא. והוא אבן שכל מי שהוא [שם] האבן ההיא באצבעו, עולה ורואה חלומות ע"כ.
ד אודם הרד"ק בשרשו [א"ה, שורש אדם] נקראת כן האבן, לפי שהיא אדומה, וענינם ידוע ע"כ. השר אברבנאל כתב (ישעיה נד). כדכד, היא אבן אדומה הנקראת רובינ"ו, והיא אבן יקרה יותר מן הספיר כו', ע"כ. ואפשר שהיא נקראת בשני שמות, וסימן לדבר, הרובינ"ו, ניתן להיות לראובן, לשון נופל על הלשון.
ה פטדה כ' הרד"ק [א"ה, שורש פטד] כי היא אבן ירוקה. וכתב ר' יונה כי היא הנקראת בלשון ערבי זמר"ד, ע"כ. אמנם האנקלוס ויונתן תרגמוהו ירקתא, ושם [זמרד] (למור"ד), פירשו על נופך.
ו ברקת, כתב הרד"ק [א"ה, שורש ברק כי היא] אבן יקרה צהובה כמו זהב, ונקראת כן, לפי שהיא [מבהיקה] (מברקת) כמו הברק ע"כ. ולדעתנו [ספר **אפיקי יהודה** ח"א עמוד שס"ג] (דרוש נחל הבשור ט"ז) הוא שם **אקדח**. וז"ל מוהרי"א שם ישעי' (נד ב), אקדח, אבן יותר יקרה מכדכד, הנקרא בלשונם קרבוקלי, שהיא מאירה בלילה כמו גחלי אש, ע"ש. **וכתבנו שם על הגליון** [א"ה, בעמוד שס"ג] בשם השלטי גבורים, כי נתנה האבן הזאת לשבט לוי, להיות כי הם לומדים משפטי ד' ותורתו לישראל כו', והתורה

גם כן נתנה בקולות וברקים גו' ויצאה התורה מתוך **האש** כו' ע"כ. מסכים מאוד למ"ש, ושיהיה לאבן הזאת שם משותף כפלים **ברקת**, גם **אקדח**.

[א"ה, המחבר מזכיר כאן את הגהתו שכתב בכתב ידו על גליון ספר **אפיקי יהודה** בשם ספר שלטי הגיבורים (לרבי אברהם הרופא), ומכאן ראיה ברורה שההגהות בכת"י בשולי ספר **אפיקי יהודה** (שזכינו להוציא לאור בשנת תשנ"ט מתוך עותק הספר מהדו"ק שנת תקס"ג) הם מאת המחבר].

ז נופך פירש הרד"ק בשרשו, [שהיא] אבן מהאבנים יקרות והיא שחורה. ודבריו לקוחים מדברי הגאון. והגאון סמך פירושו זה על מאמר ותשם בפוך עיניה (מלכים ב ט ל). וסובר כי נופך הוא פוך, וכ"ד רש"י (ישעיה נד יא). אולם כבר השיב ע"ז הראב"ע ז"ל, שלא יתכן לומר כי נו"ן לא תהיה שרשית. והירושלמי תרגם נופך, כדכדינא. וגם זה איננו נכון, שהרי הכתוב (יחזקאל כז טז) אומר בנופך ארגמן ורקמה ובוץ וראמות וכדכד.

ח ספיר ז"ל הראב"ע פרשת משפטים, אמר הגאון [רס"ג] כי ספיר, לבן, וראייתו, (שמות כד י) לבנת הספיר. ואינו רק אדום, והעד, כי מנהג הלשון לכפול הטעם במלות שונות. והנה כתיב (איכה ד ז) זכו נזיריה משלג, צחו מחלב. והנה הטעם כפול, אדמו עצם מפנינים, ספיר גזרתם. והנה ספיר כמו פנינים כו', ע"כ. ומוהרי"א אמר, כי ספיר הוא נעדר [המראה] (המראים) זך ובהיר, והשיג על ראיות הראב"ע ע"ש. והרד"ק בשרשו [א"ה, שורש ספר] אמר ע"פ הדרש [איכה רבתי], כי הוא האבן שקורין דימאנ"ט, ע"ש.

ט יהלם הראב"ע פרשת תצוה [א"ה, הובא ברד"ק שורש הלם] כתב וז"ל, חכם גדול ספרדי אמר כי יהלם הוא הנקרא אל מאס, שהוא שובר כל האבנים ונוקב הבדולח, מגזרת הולם פעם (ישעיהו מא ז), ע"כ.

י תרשיש כתב הרד"ק [א"ה, שורש תרש, אבן טובה], עינו נוטה לעין התכלת.

יא שוהם כתב הראב"ע פסוק הנזכר, אבן השוהם לבנה, ובארמית בורלא, ולשון ישמעאל [אל בלור] (בלאור) כו' ע"ש.

יב וז"ל השלטי גבורים, [לר' אברהם הרופא, דפוס מנטובה שע"ד], השוהם או הסמראלד"ו כו', אין בכל האבנים צבע שייטב בעיני האדם יותר מצבע האבן הזה כו', וגם הוא מתנגד לבעילת האשה, ואם יהיה ביד האדם כשבא עליה יתפוצץ. ואמרו שיועיל לזכירה ולעינים, ושיהא מלמד לשון האדם להליץ ולדבר בחכמה, ולהבין החידות הנעלמות כו'. והנה האבן הזאת נתנה ליוסף, מפני שהיו לו עינים טובות לראות ולהכיר, והיתה לו ג"כ זכירה [מעלייתא] כדכתיב, ויזכור יוסף, וגם מפני שלא רצה לבוא לידי חטא ובעילת זנות כו', [ועיין ספר **אפיקי יהודה** ח"א עמוד שס"ג] ע"ש.

יג ישפה כתב הרד"ק שורש שפה, כי הוא האבן הנקראת בלשון ערבי אליסף, והוא קרוב ללשון העברי ע"כ.
יד והמתבאר בדברי האברבנאל **אודם** רבינ"ו, **פטדה** בליי"ש, ברקת קורבינקל"ו, ושלשתם ממין אחד. רק שיתחלפו בצבע וזוהר בפחות ויתר.
טו נופך ספיר ויהלום, שלשת אלה הם מיני דימאנט"ו, והיותר חזק הוא יהלום. **לשם**, אטומשט"א. **תרשיש**, טורקונ"א. **שוהם**, קרושיא"ל. **ישפה**, גאשפ"ה. עיי' עליו שיתן לפי דעתו אבן ואבן מענין השבט שנחקק עליו.

שורש מאן

מאן. לא אבה.
1. **כבר** כתבתי בספרי **אפיקי יהודה** [חלק א' עמוד רח"צ] (דרוש עין רוגל) בשם מהרנ"ו, כי **מיאון** הוא רוצה בדבר, ואין לבו ממאסו, אבל אינו רוצה בו מפני טעם אחר. וכל **לא אבה**, אינו חפץ בדבר, וממאסו מכל וכל. ופי' בזה, כי מצד זה נאמר מפי בלעם לשרי מואב בלשון **מאן** ד' גו' (במדבר כב יג). כלומר, הליט את הדבר באדרת ערמימותו למען כחש, לומר להם, כי חפץ ד' לקלל אותם, זולת שאינו רוצה מפני טעם. וזהו לתתי להלוך עמכם, זולת עם אחרים. ולכן שלח שרים רבים ונכבדים. ואלו אמר לא אבה, לא היה בלק מפציר בו מאוד. ע"כ במשנה תורה כתיב (דברים כג ו) **ולא אבה** ד' אלקיך לשמע אל בלעם, גלתה לנו התורה כפי האמת, כי סרה דִבֶּר בלעם במליצתו, **מאן** ד', וכאמרו כי אהבך ד' אלהיך, ויהפך ד' את הקללה לברכה:
2. **ומלאתי** בזה דעת הרמב"ם ז"ל בשמונה פרקים [בפרק שישי] במה שכתב שהרעות המפורסמות כגון גזל גניבה ורציחה, מי שלא יתאוה להם כלל (הוא המתואר בשם חסיד **מעולה**), הוא יותר חשוב מן המתאווה להם (והוא מתואר בשם **צדיק**) וכובש את יצרו מהם.
וזהו שדקדק שלמה ע"ה (משלי א י) בני אם יפתוך חטאים אל **תובא**, שהכוונה, שלא יכסוף ולא יתהוה כלל אל אלה הרעות [המפורסמות לגנאי]. לא כן אם היה אומר, מאן תמאן, כי אז היה נשמע, שהחכם יעץ את השומע(ים) שיחפוץ לעשות את הרעות האלה, רק שימנע אותם מגזה"כ, אין זה דעתו.
ועוד, על זה אמרו ז"ל בעבירות השמעיות החוקיים, אל יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר חזיר בשר בחלב וכו' אלא אפשי, ואבי שבשמים גזר עלי. ולא אמרו כן על עבירות השכליות והרעות המגונות, אי אפשי לאכול דם, אי אפשי לרצוח אי אפשי לגזול, אלא

אבי שבשמים גזר עלי. מסכים למה שאמר שלמה ע"ה, בני אם יפתוך חטאים (הנאמר שם גזילה גניבה כו') אל **תובא**, כלומר, תמאס מכל וכל.

1. **ובזה** בארנו דברי התורה, במאמר היבמה (דברים כה ז) **מאן** יבמי להקים לאחיו שם בישראל **לא אבה** יבמי, ע"כ. והיינו כי על הקמת שם לאחיו, ידובר על נכון לשון מיאון, כי למה לא יחפוץ בטבעו להקים לאחיו שם בישראל וליטול נחלתו. ובלי ספק כי אין לבו ממאסו, זולת שאינו רוצה בזה מטעם אחר. והיינו, לפי שההקמה הלזו תלויה ביבום זאת האשה הנצבת וזקוקה לפניו. והוא אינו מתרצה ליבמה, כי הוא מואס בה, מאיזה ענין טבעיי אשר היא מאוסה עליו. על כן היא אומרת בבלתי הקימו שם לאחיו, בלשון **מיאון**, ובבלתי יבום, **לא אבה** ודו"ק:

2. **אמר** הנביא (ישעיה מב כד) מי נתן למשסה יעקב וישראל גו' הלוא ד' זו חטאנו לו ולא **אבו** בדרכיו הלוך ע"כ. ע"ש והרגיש הרד"ק, כי אחר שהכניס עצמו בכלל החוטאים ואמר זו **חטאנו** לו, היה לו לומר ולא **אבינו** בדרכיו הלוך, ע"ש. [א"ה, יעו"ש ברד"ק, ובמ"ש לעיל (ישעיה לג ב)].

אולם למה שלימדונו האלקיים בהתנפלם לפני ד' בשפיכת שיח, ואמרו (ברכות יז א), רבש"ע רצוננו לעשות רצונך, אלא שאור שבעסה מעכב כו'. וא"כ יש הבדל בין לשון חטא, אשר הוא נופל על כל ילודי אשה, כאמרו, אין צדיק בארץ אשר לא יחטא. ע"כ הכניס ישעיה ע"ה [את עצמו] תוך גדר החטא. אבל לשיעיד על עצמו לשלא **אבה** בדרכיו הלוך, ח"ו. והנביא הקדוש, ידע בנפשו, כי אבה גם רצה לעשות רצונו ית', אלא שהשאור החומריי מעכב. לזה לא ייחס לעצמו רק החטא והקיצור בעבודתו ית', לא שלילת האביה והרצון. אבל אמר ולא **אבו**, על האנשים שבדורו, שהפרו האביונה והתשוקה ללכת בדרכיו.

1. **הבט** נא וראה, אמרה התורה (שמות ז יד) כבד לב פרעה **מאן** לשלח העם. ובאחרונה נאמר (שמות י כז) ויחזק ד' את לב פרעה, ולא **אבה** לשלחם, ע"ש.

והיינו, כי בראשונה היה מסכים בחפצו הפנימי לשלחם, שהרי תחלת התחכמותו לענותו בסבלותם כדי למעטם, לא היה רק מדאגה מדבר, פן תקראנה מלחמה, ונוסף גם הוא על שונאינו גו'. וא"כ בשילוחם אין לו חשש לשיתוסף על שונאיו. אבל מה שלא הסכים לשלחם, הוא מצד גאוותו וגאונו, שמא יאמרו מצרים, ביד חזקה של התראת משה הוציאם פרעה. ובאמת עשה עצמו אלוה, כלומר החזיק עצמו מושפע בכח מזלו, עד שהיה סובר כי אין על עפר משלו. וא"כ לולי שדבר אחר מעכבו, [לא היה] בפנימיותו ניגוד אל שישלח את ישראל, ולזה שלילת הסכמתו לשלח את ישראל, יגודר בשם **מיאון**.

אבל אחר מכת הארבה, אשר קדמוהו בתוכחה, (שמות י ג) עד מתי מאנת לענות מפני. שהכונה להם בזה, אחר שבגוף הענין אינך מתנגד בשלוח, רק מצד גאונך, אשר אינך מסכים להיות עני ונכה רוח, מפני הש"י המושל בכל. ולזה הוצרך הש"י לחזק את לבו, כי כן כתוב שם וַיְחַזֵּק ד' את לב פרעה. סיימה התורה בזה ולא **אבה** לשלחם, כלומר כל כך חיזק את לבו, עד שמן הוא והלאה נהפך לבו בקרבו, ושוב לא אבה ולא חפץ לשלחם כלל וכלל.

אמר משה ע"ה (דברים א כה־כו) ויקחו בידם מפרי הארץ גו' ויאמרו טובה הארץ אשר ד' אלהינו נותן לנו, ולא **אביתם** לעלות ותמרו את פי ד'.

והנה בהשקפה הראשונה לא ידענו מה חידש להם בזה, שהרי עיניהם רואות שלא עלו אבותיהם לא"י, ואיזה תוכחה יש כאן.

אמנם להנחתינו הנזכרת, חידש להם להודיעם, כי בלתי הסכמתם לעלות לא"י, לא היתה מצד דבר אחר גורם, והוא אמרם כי עז העם היושב בארץ גו', ואז היה שלילת העליה מגודרת בשם **מיאון**, ולא היה בזה המראה גדולה כ"כ נגד [עיני] כבודו. אולם משה ידע באמת, והודיעם, כי לא **אביתם** לעלות גו' (דברים א כו), והיינו כי מאסו בארץ חמדה, ולא מצאו בפנימיותם תשוקה, כתינוק הבורח מבית הספר, וכאמרם ז"ל במדרש (במדבר רבה טז כ) ותרגנו [באהליכם] גו' תרתם **גנות** א"י כו'. [ועיין ספר **אפיקי יהודה** חלק ב' עמוד שצז] ועיין [בעמוד תע"ה] דרוש פורת עלי עין, במאמר **וימאן** יוסף גו', עוד חיזוק לדברינו פה.

שורש נוע

תנועה. תנודה

א. ענין התנודה, היא [העתקה] ממקום למקום, כמו נדו הלכו (ירמיה נ ג), כצפור **לנוד** (משלי כו ב), **להניד** רגל ישראל (מלכים ב כא ח), וכן מהכפולים מפני **חרבות נדדו** (ישעיה כא טו) כקוץ **מנד** (שמואל ב כג ו), איש **נודד** ממקומו (משלי כז ח).

אבל התנועה עקר הוראתה (כן) [על] היפך השקט(ה) והמנוחה. ויכול להיות כי המתנועע עומד על מקומו ויחוגו וינועו כשכור (תהלים קז כז), לנוע על העצים (שופטים ט ט), כי רק שפתיה **נעות** (שמואל א א יג).

נעו מעגלותיה לא תדע (משלי ה ו). ופירוש המקרא לדעתי, כי כפות המאזנים אשר יניחו בני אדם המשקלים והדברים הנשקלים עליהם, מתוארים בשם **מעגל**. עוד ידענו, כי הידיעה הברורה, לדעת כמה מהלטרות או המנים או הככרות ישנם בדבר הנשקל,

בעת אשר ישאו במאזנים יחד, לא תושג עד ישקטו וינוחו מעגלי המאזנים יחד, לא תושג עד ישקטו וינוחו מעגלי המאזנים (והם הכפות), מהתנועע אחת הנה ואחת הנה, ולא יטו אל צד אחד יותר מאל צד השני.

לזה אמר החכם, אורח חיים, פן תפלס במשקל החקירה האנושיית, איזה צודק ואיזה בלתי צודק. כי בהשקלם בפלס שלך, לא תדע מזה את המשקל האמיתי (כמה ואיך), כי מעגלות החקירה (וההשערה האנושיית), ינועו אילך ואילך לא ישקוטו. כי פעם יראה לך כי דרכי החיים והאושר המעולה תלוים באלה המדות והמעשים, ופעם יתדמה לך שהמה תלוים בהפכם. על כן לא תפלס אותם במשקלי השכל, רק תלך בדרך המלך, אשר נצטוינו מפי משה מפי הגבורה.

ב מעתה נחקור בגזרת (בראשית ד יב) נע ונד אשר על קין נגזרו שתיהם, על מה יפול הנענוע, ומה ענינם.

גם מה שאמרו רבותינו ז"ל במדרש (פ' נצבים (דברים רבה ח א) אמר ר' אלעזר רצונך לידע כחה של תפלה, אם אינה עושה כולה, חציה היא עושה. כו'. אמר לפניו רבש"ע [כל העולם אתה סובל, ולעווני אי אתה סובל] כו', ונמנע ממנו גזרת נע, חצי הגזרה, שנאמר וישב בארץ נוד כו', ע"כ והדברים אומרים דרשוני וחיו.

אמנם כ"ז יתבאר לנו, עם דברי הר"ן [בדרשותיו הדרוש העשירי] (דרוש ועתה) ז"ל ופירושה (והוא מאמרם ז"ל [סוף מסכת קנים] ת"ח כל זמן שמזקינים, דעתם מיושבת כו') שזקני התורה, אשר בבחרותם הניחו תאות העולם, ובחרו בדרך הטובה, כל זמן שמזקינים, דעתם מתיישבת עליהם. כלומר, שהם מתפייסים יותר, ודעתם נוחה במה שהסכימו עליו.

והוא, כי בבחרותם אע"פ שהסכימו לעזוב תאוות העולם ומותריו, אי אפשר שלא יניעם בחרותם לפעמים אליהם. ואע"פ ששכלם מנגד לזה כו', אי אפשר שלא יתאוו כו' ושתתיישב דעתם עליהם לגמרי בבחרותם, בהיותם בין שני הכחות המתנגדים. אבל כל זמן שמזקינים, והתאוות נחלשות, והדמיון רואה שכל מה שדמהו מעניני העולם, הוא דבר בטל וכלה ואבד, אז אין השכל מנגד וחולק. ולפיכך דעתם מתיישבת, לפי שהם רואים בברור שבחרו בטוב כו'.

אבל לזקני ע"ה יקרה ההפך, והוא שבבחרותם נפתים אחר תאוות העולם, ודעתם נוחה בעת ההיא ומתפייסת, ואינם חוששים למה שהשכל חולק על זה. אבל כל זמן שמזקינים, הם רואים שכל מה שהתאוו ובחרו בימי בחרותם, הוא אפס ותוהו, ואך שקר נחלו, ומפני זה אין דעתם מתיישבת במה שהסכימו עליו. ועם כל זה, מאשר לא למדו צדק,

והורגלו במנהגים רעים, אין לאל יד שכלם להטותם מן הדרך ההיא אשר בחרו בה עד כה. ולכן כל זמן שמזקינים הם בין שני [דרכים] (דובים).

וזהו מ"ש רז"ל (קינין ג), דעתם מטרפת עליהם, והוא מלשון ספינה המטורפת בים כו', והיא הספינה אשר בלב ים, וגלים מנגדים יניעוה לצדדים הפכיים כו' ע"ש.

והנה קין, קודם חטאו, היה בבחינת ענינו, כמו זקני ת"ח שדעתם מתיישבת עליהם, והנפש היתה אצלו גברת הבית, לכל אשר תאמר, שמעו כחות הגוף בקולה, אל כל אשר תחפץ תטה אותם. אולם אחר החטא, כבר נעשה הגוף וסיעת מרחמותי משתדל לגרש את עצמו מהסתפח בנחלת ד', והיא התורה והעבודה, ואז יחלקו כחותיו לחצי. הכחות החומריות, מושכים אותו אל הדברים הנאהבים והנעימים, אל הגוף. והכחות הנפשיות והשכל, מושכים אותו אל שאהבה נפשם, העולה הוא למעלה. והנה [היה אז] בזה (או) כספינה המטורפת בים, וגלים מנגדים יניעוה מעלה מטה ימה וקדמה.

וזה ענין **הניענוע** אשר נתהווה לקין מסגולת החטא, [16]* ואז נאמר לו, (בראשית ד יב) **נע ונד** תהיה גו'. כלומר, דעתך לא תהא מיושבת ושוקטת ושאנן, אמנם תהיה מתנועעת הנה והנה.

---

[16] **ערבי נחל**

ובדרוש [ע' ספר **אפיקי יהודה** חלק ב' עמ' תתלג־ד] בארנו בזה דבריהם ז"ל (בראשית רבה כ"ב ו) רבי ברכיה בשם רבי שמעון אומר, אשרי לאדם שהוא גבוה מפשעו ולא פשעו גבוה ממנו, שנאמר (בראשית ד ו) לפתח חטאת רובץ גו', ע"ב והרגיש הרב הרע"פ [בספר בינה לעתים] (דרוש ס') פשיטא, אחר היותו גבוה מפשעו, שאין הפשע יכול להיות גבוה ממנו כו', ע"ש שתקונו דחוק.

ולמה שאנחנו ביארנו בפנים, רמז (ל)הדרש בזה לשיבטל ממנו גזרת **נע**. והיינו, כי באנשים אשר לא שבו בתשובה שלמה, ולא הגיעו עדיין להשקטה ומנוחה, אבל המה שוכנים בין שני הדובים, כי פעם זה האדם [שכלו] (השכלי) הוא גבוה אצלו יותר מפשעו ויצרו, ועולה במעלות, אליו ית' הוא נושא את נפשו. ופעם אחר פשעו, ויצרו גבוה הוא ממנו, וישלך אמת ארצה לאמר לו שחי ונעבורה.

על זה אמר רבי שמעון, כי הש"י העיר את קין במאמר אם תטיב שאת גו' ואתה תמשל בו, לומר, אף שבתחלה היה החטאת והפשע רובץ כארי, והיה תשוקתו אל האדם להתגבר עליו, עכ"ז ברצות האדם ובבחירתו הטוב, ימשול בו לבלתי יורידהו מטה מטה, מן הוא והלאה.

ואולי על זה רמז קין באמרו אל האדם הראשון (בראשית רבה כב יג) עשיתי תשובה ונתפשרתי, ע"כ. אשר לפירוש המפרשים שר"ל נתפשרתי עם הש"י, יהיה א"כ המאמר חסר וקצר. אמנם לדברינו, ירצה לומר, נתפשרתי ביני לבין עצמי. והיינו, שקודם התשובה אין שלום בעצמי מפני חטאתי, כי היה הרוס מלחמה בתוכו כספינה המטורפת בים. אולם אחר שעשיתי תשובה, נתפשרתי, ודעתי מתיישבת לעבודתו ית', ועם רוחי מסכמת גוויתי ד' לי.

ויסבול הענין להעמיסו במאמר הנביא (ישעיה נח ד) הן לריב ומצה תצומו. שר"ל, כי גם אחר הצום, אין שלום בתוככם, אבל יש ביניכם ובין עצמכם (ה)ריב ומצה, ע"י הצום. והיינו כי קודם הצום [היו נפתים] (היה נפתית) מאוד אחר תאוות העולם, ודעתם היתה נוחה בעת ההיא ומתפייסת, ולא היו חוששים אז, למה שהשכל חולק על זה. אבל אחר הצום והחרטה במקצת, נודעו כי עד הנה אך שקר נחלו. אולם למה שהורגלו במנהגים רעים, אין לאל יד שכלם להטותם מן הדרך אשר בחרו בה עד כה, והם כעת כמו בין שני דובים הנלחמים זה בזה. לכך אין הצום מתקבל אצלו ית', ואיננו צום אבחרהו. אבל הצום אשר יבחרהו, הוא **פתח** חרצובות רשע, **התר** אגודות מוטה גו' וכל הענין. (ישעיה נח יא) ונחך ד' **תמיד** והשביע בצחצחות נפשך גו', כלומר, לא פעם הפשע גבוה ממך, אבל אחר ד' אלהיך תלך תמיד, והנפש תתענג ברוב שלום. [ע' ספר **אפיקי יהודה** חלק ב עמוד תתלג־ד].

ועל זה אמר ר' אלעזר, כי התפלה שהתפלל קין, בטלה ממנו גזרת **נע**. כלומר, אחר התשובה הגמורה והחרטה אשר רגז לבו עליו, שב קין לאיתנו הראשון, לבלתי יתהפכו עוד כחותיו מזן אל זן, אבל יחזיק בעבודתו ית', ולא ירף ממנה. והנפש, מידי עלותה בבית ד', בל תכעיסנה הכחות הגופניות, אבל כעיני שפחה אל יד גברתה, כן תהיינה עיני הצדיק אל כל אשר יעשה אותם האדם וחי בהם חיים מאושרים. [א"ה עיין **אפיקי יהודה** חלק ב' עמוד תתלג תתלד].

שורש נפש

נפש. רוח. נשמה.

א. אמר הנביא (ישעיה מב ה) כה אמר האל ד' בורא שמים ונוטיהם, נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה. פירש"י ורוח קדושה למתהלכים לפניו, ע"כ. והרד"ק פירש נשמה לעם עליה, הוא לאדם, כי לא יאמר נשמה [אלא] על האדם. ורוח להולכים בה, היינו מה שנאמר (בראשית א כד) תוצא הארץ נפש **חיה** ע"ש לשונו.

והנראה לי ליישב כוונת רש"י, (אשר בלי ספק דבריו לקוחים מדברי רז"ל), במה שהוסיף תיבת **קדושה**, גם שינה בנין הקל להתפעל, ולא הניחו כפשוטו כפירוש רד"ק. והיינו כי רש"י ז"ל העמיק במליצתו של הנביא. אמרו, לעם **עליה**, ורוח להולכים **בה**, על מה רמז בשנוי זה.

והונח לו לרש"י ז"ל, לפי מה שכתב הוא עצמו (בשם רז"ל) פרשת שלח (במדבר יג יח), [וראיתם] את הארץ מה היא, יש ארץ מגדלת גבורים ויש ארץ מגדלת חלשים כו'. החזק הוא הרפה, סימן מסר להם, אם בפרזים יושבים, חזקים הם שסומכין על גבורתם, ואם בערים בצורות המה יושבים, חלשים הם, ע"כ.

וכתב הרא"ם שיש לתמוה, אם הערים בצורות מורים שהם חלשים, מדוע לא ישמחו ישראל בדברי מרגלים, בשמעם שהערים בצורות גדולות מאוד, המורה על חולשתם, אבל היו צווחים ובוכים ע"ש. הנה לפי דעתו ז"ל היה לו לתמוה יותר, במה שהסימנים והאותות אשר מסר להם משה לא היו אמתיים, שהרי בערים בצורות היו יושבים, ועכ"ז העידו כי עז העם היושב בארץ.

על כן נראה שאין בזה שום תמיהה, כי בלי ספק מאמר מרע"ה וראיתם גו' את העם היושב עליה החזק הוא הרפה גו', לא לענין חוזק [הניצוח] העיר אותם לשישקיפו שמה, כי אז היה משה ח"ו נותן אצבע בין שיניהם, עדי יאמרו, אם העם הוא עז וחזק, אז לא יוכלו בני ישראל לכבוש אותם, ויומשך להם מזה שיהיו מקטני אמנה. כי באמתת

הענין, לא לאדם דרך הכיבוש הזה, אמנם ד' איש מלחמה בזה, וכמאמר מרע"ה (דברים ז יז) כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני, איכה אוכל להורישם. לא תירא מהם, זכור תזכר את אשר עשה ד' אלהיך גו', כן יעשה ד' אלהיך לכל העמים אשר אתה ירא מפניהם, ע"כ.

אמנם מה שצוה מרע"ה שיחקרו על העם היושב על הארץ, היינו על העם הנולדים שמה מלידה מבטן ומהריון, אם חזקים המה וגבורים, אז גם בני ישראל אשר יוולדו להם בהיותם שמה, יהיו חזקים ובריאים וכחם בשרירות בטנם. וכן אם הארץ מגדלת אוכלוסין רבים וכן שלמים, אז גם בני ישראל כן ירבו וכן יפרוצו בהיותם שמה גם הם, וההיפך בהיפך.

וא"כ זאת הבחינה אשר צוה אותם משה להבחין, לא באנשי המלחמה רומז. שהרי אפשר יהיו אנשי המלחמה גבורים ואמיצי הלב, ועכ"ז הארץ עצמה מגדלת חלשים. והיינו בשיהיו מאנשי המלחמה שכירים ומקובצים מעמים אחרים, ע"ד אמרו (יהושע יא א) ויהי כשמוע יבין גו' וישלח אל גו', ואל המלכים אשר מצפון גו', ויצאו הם וכל מחניהם גו'. בשגם כי הבחינה אם מנצחי המלחמה המה גבורים או חלשים, לא יובחן במה שבפרזים המה יושבים או שבערים בצורות, רק בשפעת קלגסים וקול פרש ורומי קשת.

אולם עקר הכוונה בהבחנה הלזו, אשר נצטוו המרגלים מפי משה לשים לב, היתה, שיבחנו בגדולי הארץ ובמולידיה אשר יוולדו בה, ובסגולתה, על דרך אמרו שם (במדבר יג כ) ומה הארץ הטובה היא אם גו', השמנה היא אם רזה היש בה עץ גו'. והיינו כי כל [זה] יחזק לב מרגלים להמשיך ביאתם שמה, בראותם את העם היושב עליה ומתגדלים בסבתה, וניזונים מלחמה ומימה שמנה ושיקויה, המה בריאים אולם, מזה יתבשרו כי גם ישראל, בשכנם בארץ ההיא, יהיו צאצאיהם וצפיעיהם, בנים אשר יוולדו להם שמה, אמיץ לבם בגבורים.

אולם זאת ההבחנה, אין מקום לה, בהכרת פניהם אשר פני להבים פניהם, כי מה יאמר למרגלים אשר אלה הגבורים והחזקים, המה תולדות [זאת הארץ, איש ואיש נולד בה, כי אפשר המה תולדות] ארצות אחרות, ומשם באו לכאן.

לזה לזה הוצרך מרע"ה למסור להם סימנים מוכיחים, ומודיעים למרגלים כח תולדות הארץ [למשפחותיה] (למשפחותם). והסימנים הם, אם בפרזות הם יושבים, אז בלי ספק חקר מייסד העירות בטיב סגולת הארץ מה היא, וידע כי מהמון באי מלחמה לא יענו ומקולם לא יחתו. ואם בערים בצורות המה יושבים, בלי ספק חקר מייסד העירות, כי

הבנים אשר יוולדו שמה נרפים המה נרפים, ע"כ בנה ערי חומה למגן ומחסה, מאיש צר ואויב.

ב הבט נא קורא ידידי, צחות המליצה הרומזת על דברינו, כי במאמר מרע"ה, וראיתם את הארץ מה היא, ואת העם היושב **עליה** החזק הוא גו'. והמרגלים אמרו (במדבר יג כח) אפס כי עז העם **היושב בארץ**, ולא אמרו היושב על הארץ (גם לא אמרו אפס כי חזק הוא). והיינו כי מלת **על**, רומזת על [העם] (האדם) היושב בסבתה, ומטבע סגולתה בגידולים שלה (עיין רש"י חולין כ"ז ב' דכתיב על הארץ בלשון שני, וק"ל). ועל זה צוה מרע"ה לחקור מה הארץ, לענין העם המגודלים **עליה**, אם חזקים הם בבריאות גופם (לא אם הם **עזי** נפש בנצוח), ואז יהיה טוב גם לבני ישראל אשר יוולדו להם שמה. והסימן בזה הוא, אם בפרזים הם יושבים.

אמנם המרגלים, תנואות מצאו בזאת הארץ, ואמרו, שתים רעות מצאנו שמה, א' כי **עז** העם (לענין נצוח) היושב בארץ. כלומר, העם המקובץ **בה** מארצות אחרות ועתה יושב בארץ, המה עזי פנים, לענין ניצוח מלחמה, ולבו כלב הארי. זאת שנית, כי הערים בצורות גדולות מאוד גו', מורה כי הארץ מטבעה לגדל חלשים ורפוים.

ובזה חלפה הלכה לה תמיהת הרא"ם ז"ל, במה ששאל, אם הערים בצורות מורים שהם חלשים, מדוע לא שמחו ישראל בדברי מרגלים כו'. אמנם למה שכתבנו, שמחה זו לתוגה נהפכה, במה שנתוודע להם כי גדולי הארץ המה חלשים, ואז גם יוצאי חלציהם יהיו רפויים וחלשים מטבע הארץ.

ומשרש דברי המרגלים יצא עוד צפע, כי ממה שהעידו כי הערים בצורות גדולות מאוד, נמשך להם לומר אח"כ, ארץ אוכלת יושביה היא, וכל העם אשר ראינו [**בתוכה** אנשי מידות. כלומר, יושביה אשר נתגדלו עליה, מטבעם המה חלשים ורפוים, ואנשי מידות אשר ראינו] שם, המה מתגוררים בתוכה, ואינם מהנולדים עליה.

נחזור לדברינו, מה שפירש"י מאמר (ישעיה מב ה) **ורוח** להולכים **בה**, ר"ל רוח קדושה למתהלכים לפניו. היינו שדקדק בזה לפרש שנוי הלשון, אמרו לעם **עליה**, ורוח להולכים **בה**. והיינו כי מאמר לעם עליה, יומלץ (לדעת רש"י) על עמי הארץ, המתגדלים ומתפטמים מצאצאי הארץ ומלואה. לאלה נותן הש"י נשמת רוח חיים באפיו לבד, לא יותר. אמנם רוח קדושה איננו נותן לתושבי הארץ, רק להולכים **בה**. **כ**לומר, בתוכה לא עליה, והמה מתוארי **גרים**, למה שמתהלכים לפניו ית'.

ונתיישבה דעת רש"י בזה. ולא עוד אלא שיש בזה בלשון הנביא סדר הבריאה על נכון, באמרו, בורא שמים ונוטיהם, רוקע הארץ וצאצאיה. נותן נשמה [לעם עליה], והם חיית

הארץ בהמה ורמש גו'. ורוח קדושה למתהלכים לפניו, הוא האדם הנעלה (עי' ע"נ א' ב'). [א"ה לא מצאנו כאן ערבי נחל].

ואנחנו במקהלות חזקנו דעת הרד"ק, כי תואר **נשמה** הוא יותר נעלה ממאמר **רוח** סתמיי (ועיין מכלול יופי, פסוק (בראשית ז כב) נשמת רוח חיים באפיו), ועכ"ז החזקנו גם בדעת רש"י כי מאמר הולכים **בה**, הוא תואר אל האדם היותר מעולה, מאשר נאמר על עם **עליה**.

והעמקנו לבאר, כי הנביא העיר אותנו לדעת, כי הש"י ברא חומר השמיימי, גם החומר הארציי, גם חומר האדם המורכב מהם. ובכל אחד מהם שיתף כח אחר, אשר יכריח ומנגד לעומתו.

כי השמש וחביריו השמיימיים, אשר מטבעם להיות שואפים זורחים אל המזרח, לעומתם העיר ש"י את הגלגל היומיי, מכריח את התקועים בו להיות נסוגים אחור ממזרח השמש עד מבואו המערביי, היפך תנועתן העצמיית. והוא אמרו בורא השמים ונוטיהם, כלומר, הגלגל היומיי הנוטה אותם, ומכריחם אל מקום תנועתם.

ועל דרך זה אמר, רוקע הארץ וצאצאיה, כלומר, צאצאי הארץ וצמחיה מתנועעים היפך טבע הארץ. כי מטבעה להיות שואפת אל עצמה כל הדברים [הגסים] מטה מטה, וצאצאיה המה עולים מעלה מעלה.

כן העם הזה המין האנושיי, התנועה הגופניית היא היורדת למטה לארץ, והתנועה הנפשיית אשר בו, היא העולה (היא) למעלה, אל אשר היתה שם בתחלה, בין **בית אל**. **אמנם** ההבדל במכריחים הנזכרים הוא, כי המכריחים אשר בשמים ובארץ נשארים בטבעם זה, לא ישנו את תפקידם מעולם ועד עולם. אמנם האדם הוא בחיריי, רצתה נפשו, אל כל אשר יחפוץ יטנו.

1. [ו] **תורף** הדרוש אשר דרש הנביא בשם ד', הוא, [אף] כי בראתי שמים **ונוטיהם**, והארץ **וצאצאיה**, אשר יש בהם תנועות הפכיות, עכ"ז אינני בוחר בהם, זולת באדם אשר יש לו בחירה אל איזה מקום אשר יבחר, העמק שאלה או הגבה למעלה. וזה שאמר (ישעיה מב ב) אני ד' קראתיך בצדק, ר"ל הזמנתיך לשרתני בצדק ומשפט. ואחזק בידך, על דרך (יומא לח ב) הבא לטהר מסייעין אותו.

ולהמתיק דרוש הבחירה, אמר (ישעיה מב ח), נותן נשמה לעם **עליה** ורוח להולכים **בה**. כלומר, יש ויש במין האנושי אנשים, מוגדרים כעמי הארץ ותושביה (אשר עליהם יומלץ עם **עליה**). ויש בהם מוגדרים באלהיים ובני עליה, והמה גרים בארץ, לא תושבים. ועליהם יומלץ הולכים **בה**. כלומר, מתגוררים **בה** דרך גירות וארעי.

אמנם שמא תאמר כי עם הארץ כבר טבעו ביון מצולה ועבטיט חומריי, ושוב אין בהם ענין, יהיה אפשרי לעלות על ידו מעלה מעלה. או שמא תאמר כי בני עליה כבר גבר בהם ענין רוחניי, ושוב אין בהם ענין יהיה אפשרי להטות על ידו לארץ (מנלם) [מטה] וא"כ באלה שני הכתות אין בהם בחירה.

על זה אמר, איננו כן, כי באמתת הענין נתן השי"ת נשמה רוחניית גם אל עמי הארצות בסבת הארץ. וכן להיפך, נותן (כח) [רוח] גופניי גם אל המתהלכים לפניו, המה מתגוררים בארץ. וא"כ יש בחירה בכל אחד ואחד מהם. ע"כ בחר באדם האנושיי, לא

ערבי נחל[17]

א. **אמר** שלמה ע"ה (קהלת ו י) מה שהיה כבר נקרא שמו, ונודע אשר הוא אדם, ולא יוכל לדון עם מי שתקיף ממנו, ע"כ. עיין מפרשים.

ואשר אנכי אחזה בבאור המקרא הלזה, שנמשך אחר מאמר התורה (בראשית ב יט) ויבא אל האדם לראות מה יקרה לו, וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, ע"כ. הוצרך רש"י לסרס המקרא, כאלו כתוב, וכל נפש חיה אשר יקרא לו גו'. בשגם לפירושו הם דברים נאמרים מבחוץ.

והנראה לי לומר, כי אבינו, מצד שהיה ראשון לתולדת האדם העתידים, רצה לתקן וליישב לב המתמיהים בסדר השמוש של החיים זה לזה. והוא, כי ראיתי לרבינו קלונימוס הזקן, עשה מחברת מיוחדת, להשיב תשובה (לפי תולדו' החיים), למה יגרעו תולדות החיים כולם ממין החיים המדבר, עד שהמדבר [מושל] (ממשיל) עליהם. כי החיים יאמרו, אתה בן אדם, לא נופל אנכי ממך, מאי חזית דדמא דידך סומק טפי כו'. מה מהמעלה תמצא בך, עד שיורה כי אתה הוא עליון [למשול] (להמשיל) בנבראים כולם, כמוך כמוהם כמונו אחד, כעמי כעמך. כי (מדת) החיים, כולם, נעלים ומרוממים מהצומח ודוממים, כי ברובם הרוחניית והתנועה ונפש המרגשת, וא"כ למה זה רוח המושל יעלה עליך יותר מעלינו.

והנה נאמר בתשובה, כי שם החיין עצמן, אשר שם להם אב לחכמים והמדברים, יורה על [היותם] (היותם) משועבדים ונכנעים למדברים.

וכבר המשלנו בזה במשל נאות לענין, אמרו, כי סוחר אחד, עבר דרך האתרים בפרקמטיא שלו, בשש עגלות צב ושני עשר בקר, ומשרתו נער עברי הלוך ונוסע אתו. והמה באו בית לחם, ויאמר לנערו רוץ נא ומצא את החצים ודומיהם, והבאתם [אלי] (עלי). ויחר אף הנער, ויאמר, מה לי ולך, אתה אנוש כערכי מי שמך לאיש שר ושופט עלי, עד שאתה על פועל ידי תצווני כפעם בפעם. הלא כיס אחד לשנינו, אם לא שויתי ודוממתי נפשי לנפשך, כסוסי כסוסיך, כמרכולתי מרכולתך. זאת הפעם, לך נא אתה שוט בארץ והתהלך בה, ואני פה אשב כי אויתיה. מחר אנכי נצב על ראש הגבעה, ומטה המסחר בידי, ואתה תשב פה.

ויהיו שניהם נדונים, זה אומר, אני בכל קניני וכל אשר אתה רואה לי הוא. וזה שכנגדו אומר בכה, שקר אתה דובר, אבל כל העושר כאשר לפנינו, לנו הוא ולבנינו.

אז הגישו עצומותיהם לפני יושבי על מדין, משפט בחרו לפניהם שיתדינו עליהם שניהם, לברר האמת מן השקר, ולהציל העשוק מיד עשקו.

ויתחכם השופט לבא על אמתת הדבר, ויצוה להם להראות לפניו שטרי חובותם ועסקם, שיש להם על זולתם, וכן לזולתן עליהם, ולראות מי משניהם הוא החתום על ספר המקנה. אין זה ספק, אשר יאמר עליו כי הוא זה בעל הסחורה והממון, והשני הוא משרתו.

אבל לא הועיל השופט בהתחכמותו הלזו, והיינו כי יש ויש מהשטרות והמכתבים אשר נחתם בו אחד מהם, ויש מהם אשר השני חתום עליהם. ובזה לא מצאו לאחד שגיא כח יתר על חבירו.

ויהי בין העומדים איש נבון דבר, ומשכיל בהווייתו שופרי דשטרא. ויתבונן על החתימות, וירא איזה שנוי בהם. והוא, כי חתימת האחד, היה בו שום התייחסות לחבירו. והשני, חתום הוא שמעון לבד, ולא נתייחס לחבירו יהודה כלל. וישימו שכל ובינה, כי העקר בהשתדלות הפרקמטיא ובעסק הממון, הוא שמעון. ואף כי גם יהודה חתם את שמו באיזה מקומות, עכ"ז מבואר, כי זה השם נחתם בשביל שמעון, בעבור התייחסותו אליו, ודומה כאלו חתם עליו שמעון עצמו. אף אנו נאמר בהתבררות הטענות אשר בין החיים לבין המדברים כנ"ל.

בשמים ולא בארץ, כי לא ירעו ולא ישחיתו, גם היטיב אין אותם [17]*. [ועיין ספר **אפיקי יהודה** חלק ב' עמוד תתפח תתפט].

שורש נאד

נאד. חמת. נבל. אוב.

1. **אוב** כאובות חדשים [יְבָקֵע] (איוב לב יט) פירשו בו [א"ה, יעויין רש"י אב"ע ורלב"ג] נודות [א"ה, עיין רד"ק שורש אוב]. ואפשר שהנפרד מזה, אוֹבָה. (כביר העזים (שמואל א יט יג) תרגם אונקלוס **נודא** וז"ל ואחרי שהוא מקובץ בוי"ו תי"ו, יהיה נפרד **נודה**).
2. **נוד**. נאד החלב (שופטים ד יט), נכתב באל"ף וי"ו, נאדת היין (יהושע ט יג), שימה דמעתי בנאדך (תהלים נו ט).
3. **חמת**, ויכלו המים מן החמת (בראשית כא טו) ויש מנקדים [בשש] (בשם) נקודות. והסמיכות, וחֲמַת מים (בראשית כא יד). מ"א חֲמַת מיין (הושע ז ה) מספח חֲמָתְךָ (חבקוק ב טו), ומחמת שדי ישתה (איוב כא כ).
4. **נבל** לו שני משקלים, נבל ימלא יין (ירמיה יג יב) נבל יין (שמואל א י ג), במקצת ספרים בשש נקודות (הרד"ק) [א"ה, שורש נבל] נֵבֶל יוצרים (ישעיה ל יד).

שורש נקב

נקב. נקיק. בקע. אור. חור. חגה.

ב. **אמרו** ז"ל במדרש, למה נקרא שם הנשמה נפש רוח חיים, נפש, ע"ש הדם שנאמר (דברים יב כג) כי הדם הוא הנפש. רוח, שהיא רוחניית. חיים, שהוא חיי' לעולם. [א"ה נוסח המדרש (בראשית רבה יד ט) חמשה שמות נקראו לה, נפש רוח נשמה יחידה חיה. נפש זה הדם שנאמר כי הדם הוא הנפש. רוח, שהיא עולה ויורדת, שנאמר מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה. חיה, שכל האיברים מתים, והיא חיה בגוף.] עיי' מ"כ פי' שר"ל השארות הנפש. והנה כל זה יצדק בקריאת שם נפש האדם. אבל בשם נפש בהמה, שאף שיצדק שם נפש רוח, אבל שם חיים, לא יתכן בה, שהרי נפש הבהמה יורדת לארץ, עד אבדון תאכל. וא"כ צ"ב על קריאת שם נפש חיה, לנשמת רוח חיים.

ועל כרחנו נאמר, כי תיבת חיה אינה תואר לנפש, אבל יורה על הקנין, כאלו תאמר נפש של חיה, ר"ל של האדם אשר נקרא חי. וא"כ שם חיה הנאמר בנפש הבהמה, רמז על שם האדם.

וזהו שאמר הכתוב, כי בקריאת שם הצומח והדומם, לא רמז אדה"ר במשמעות שום קנין אחר, שבוודאי לא יפול על לב האדם לטעון בשבילם, למה לא ימשול עליהם, אחר שהמרחק ביניהם רב עד למעלה. אבל החיים, יש להם מקום לטעון. לזה אמר, כי קרא שם עליהם, אחר שנקרא בשם אדם עצמו. זהו, וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, כלומר, שמו של אדם, שמצד זה מבואר שכל הבע"ח משועבדים לאדם [שישלוט] (שישלטו) עליהם.

על זה [אמר] שלמה ע"ה (קהלת ו י"א) מה שהיה כבר נקרא שמו, ונודע אשר הוא אדם, ולא יוכל לדון עם שתקיף ממנו. כי יש דברים הרבה מרבים הבל, מה יותר לאדם. ר"ל יש כמה כתות בני אדם אשר מרבים טענות כוזבות ודברי הבל, שאין לאדם יתרון על בע"ח, עד שישלטו עליהם, ומהן אנשי הודו שהביא הראב"ע ובעל אגרת ב"ח.

על זה אמר, כי כל מה שיהיה מהנמצאים שבבעלי חיים, כבר נתפרסם גדרו ושמו, ממה [שקראו] (שקרה) להם אדה"ר ונודע כי הוא אדם. כלומר, איננו בריה עקריית בפ"ע, רק כולם נבראו בשביל האדם (והוא עצמו מליצת כי זה כל האדם). ומזה נמשך, כי כל מה שהיה בנמצאים כולם, לא ידון עם מי שהוא תקיף ממנו. כלומר, אין לו מקום להשפט ולילך לדון עם האדם, אשר הוא תקיף ממנו:

1. **אוּר** אור כשדים (בראשית טו ז) פירשו בו כמו עמק כשדים ע"כ. בָּאֵרִים כבדו את ד' (ישעיה כד טו) [פירושו, בעמקים. מאורת צפעוני (ישעיה יא ח) [פירושו] חור צפעוני [א"ה עיין רד"ק שורש אור].
2. **חוּר** על חֵר פתן (ישעיה יא ח) והמ"נ [מאיר נתיב] הביאו בחולם, וטעות הוא. הפח בחורים כולם (ישעיה מב כב), והמ"נ הביאו וטעות הוא, ועל הרוב החי"ת בחולם. ויקוב חור בדלתו (מלכים ב יב י), והנה חור אחד בקיר (יחזקאל ח ז), דודי שלח ידו מן החור (שיר השירים ה ד), מן החורים אשר התחבאו שם (שמואל א יד א), חֹרֵי עפר (איוב ל ו), וימלא טרף חוֹרָיו (נחום ב יג). לאכל את חוראותיהם (ישעיה לו יב) כמו את נקביהם, והם הנקבים הגדולים, כלומר הדבר המוצא מן האדם דרך הנקבים והחורים.
3. **חגה** יונתי בחגוי הסלע (שיר השירים ב יד), שוכני בחגוי הסלע (ירמיה מט טז) (עובדיה א ג), נהפכה הה"א לוי"ו. נראית כמו מן שָׂלָה שֶׁלֵּו הייתי (איוב טז יב) ושלוי עולם (תהלים עג יב), ופירושם בבקעי הסלע ונקיקיו [א"ה, עיין רד"ק שורש חגה].
4. **נקיק** גם זה השם לא מצאנוהו סמוך, רק אל הסלע, בנקיק הסלע (ירמיה יג ד) ובנקיקי הסלעים (ישעיה ז יט) ומנקיקי הסלעים (ירמיה י"ו) [וענינם: חורי הסלעים או שיני הסלעים. א"ה, עיין רד"ק שורש נקק].
5. **נקב** זה השם נפרד מחביריו, כי ידובר על פעולת מעשה החורים (לא כן אלה אשר דברנו, כי לא מצאנו רק שם, לא פועל) ויקוב חוב (מלכים ב יב י), נקבת במטיו ראש (חבקוק ג יד), ובחוח תקוב לחייו (איוב מ כו). והשם (בלשון זכר יחיד לא נמצא) ונקבה תסובב גבר (ירמיה לא כב). ונ"ל כי ההפך מזה **זכר**, הזי"ן [תחת] (תווסת) סמ"ך, ויסכרו מעינות תהום (בראשית ח ב). כי כן תארו חז"ל ג"כ את רחם האשה למעיין, באמרם, מעיין גורם. ובלשון רבים תפיך ונקביך (יחזקאל כח יג).
6. [**מקבת**, הוא] הכלי הפועל הנקב, ותשם את המקבת בידה (שופטים ד כא). בלשון רבים ומַקָּבוֹת והגרזן (מלכים א ו ז), ובמסמרות ובמקבות [יחזקום] (ירמיה י ד).

שורש סכת

הסכת. האזנה. שמיעה. הקשב.

1. **סכת** הסכת ושמע (דברים כ"ז ט). אמר הרד"ק [א"ה, שורש סכת] שהוא כמו האזן ושמע. ורבינו יונה פירש לשון קבלה. ואינו נכון, לפי שמלת שמע מתאחרת, שהיה משפטו להתקדם, כי קודם [ישמע] (שמיעת) אדם, [ואחר כך] יקבל כו'. והביא בזה

הענין את סכות מלככם (עמוס ה כו), כלומר, קבול עבודת מלככם כו', עד כאן [לשון הרד"ק].

ודבריו מסכימים למה שיבואר בסמוך, כי שורש שמע, עקרו הונח על ההבחנה וההשכלה בענין איזה השגה, על דרך שכתב ר"י כי מאמר הסכת ושמע, כוונתו קַבֵּל והשכל, ע"ד ליגמר אינש והדר ליסבר. ורבי עובדיה ספורנו פירש אותם, ענין ציור, והטעם, צייר במחשבתך והתבונן, ע"כ. ולפי דעתו, יתפרש סכות מלככם (עמוס ה כו), מלככם המצוייר וחקוק בששר.

1. **אמנם** ההבדל אשר בין שמיעה להאזנה, הוא, כי **ההאזנה** תדובר על פעולת האוזן, בענין המיוחד לזה האבר בהשתמשותו, והוא שיטה האדם אזנו אל דברי המדבר באזניו, וירגישם, איך היו מתופפים ודופקים על הדוק המתוח שם באוזן (עיין [ספר **אפיקי יהודה** עמ' שסט) דרוש מעייני הישועה ו'). א"כ זה השורש (ר"ל האזין), לא ידובר רק על פעולת האוזן בשלו, איך לא ביטל את השתמשותו אשר לו נברא, וא"כ פועל עומד הוא.

אבל להודיע על איזה דבר, נאמר, **האזינה** לאמרי פי (תהלים נד ד). וכן בשלילה, ולא האזין אליכם (דברים א מה), כמו שידובר בשורש הלך, אשר הוא פועל עומד, הלך אליו מגרר (בראשית כו כו) הגשם חלף הלך לו (שיר השירים ב יא).

ואחר שידענו כי פועל עומד, עקר הוא [ואינו] יוצא, ע"כ לא יאות להשתמש במלת **את** אחריו, כיון שעצם מלה זו הונחה על הנפעל. ובענינינו אין זה במציאות (ומצד זה, לא נמצא במקראות תמונת נפעל בזה השורש, וכמ"ש לעיל). וכאשר נאמר זה השורש בזולת מלה (ו)משמשת, ולא אות משמש, נדע כי חסר מלת אֶל, או למ"ד. האזינו תורת אלהינו (ישעיה א י), הראוי, אל תורת, או לתורת. האזינה תפלתי (תהלים יז א), הראוי אל תפלתי, או ראוי לתפלה.

אבל השמיעה, עיקרה הונח על [הרגשת כלי השכל, והם המוח והלב, עד] שירגיש השומע את הדברים הנאמרים ובוחן אותם [אם כשרים הדברים], ע"כ יש בזה נפעל, והוא הקול או הדבר. ולזה ישתמש במלה **את**. ואשמע את דבריך (שמואל א כח כא), כי הדברים הם הם הנשמעים, וזאת הפעולה לא הונחה על האוזן (רק דרך העברה והילוך דרך שם) אבל עקרה אל כח הזכרון אשר הוא בלב או הראש. ומצד זה נאמר ונתת לעבדך **לב שומע** (מלכים א ג ט), כלומר, לב מבחין (ולא לב מאזין, כי האוזן אין מצבו בלב) [כלומר, הדברים אשר האזנתים באזני, והיו אז אצלי בלתי מובנים ומובחנים מצד כלי ההאזנה, אני שואל ממך, תתן לי **לב** אשר הוא משכיל על דבר טוב, חכם מה הוא

אומר]. כי שומעין אנחנו (ישעיה לו יא), מבינים ושומעים את חכמתך (דברי הימים ב ט ז). שמוע בין אחיכם (דברים א טז) הבנה והשכלה בהבדל אשר ביניהם, והצדיקו את הצדיק גו'.

תשמע חלום לפתור אותו (בראשית מט טו), תבין ותשכיל. ומזה שמעו נא החלום גו' (בראשית לז ו), השכילו פתרון חלומי מה הוא. ומזה נתפעלו לשפוך עליו חימה, במאמר (בראשית לז ח) המלך תמלוך עלינו גו', כלומר נראה מפגיעתך בנו לשמוע חלומך, שאתה רוצה להיותנו פותרים אותו על ענין המלוכה. ומזה (דברים ו ד) שמע ישראל ד' אלהינו גו', בין והשכיל, ע"ד והשבות אל לבבך כי ד' גו' אין עוד.

ומבואר מזה, כי העושה פעולת האוזן, ואינו מבחין את אשר האזין, מתואר הוא באיננו שומע. כלומר, אין לו הרגשה שכלייית, לבחור הדבר משפטו ומעשהו, להתבונן על תכליתו:

1. **ובזה** יתבארו לנו דברי הנביא (ישעיה מב כ) לאנשי דורו, פקוח **אזנים** ולא ישמע עיי' רש"י נדחק לפרש, אני עסוק לפקוח אזניכם כו' ע"ש. וכל זה נדחקו, למה שהם סוברים כי פקיחת אזנים הוא עצמות השמיעה.

אמנם למה שכתבנו, הוכיח [אותם] הנביא ואמר להם, האזנים עושים את שלהם, שהרי הם פקוחים ואינם אטומים, וא"כ מרגישים את הדפיקה אשר קול דודינו ית' דופק, פתחי לי אחותי גו'. אולם אינם שמים על לב להבחין למה זה ועל מה זה, עדי יתוארו בשם **שומעים**, רק **מאזינים** המה, לא שומעים.

וזה המאמר, הוא מקביל נוכחיי אל המאמר המוקדם שם, אשר זה תארו (ישעיה מב כ), ראות רבות לא תשמור. והיינו כי גם הראיה יש לה כלי מיוחד אל השגת הדבר הנמצא, והוא העין, אולם הראיה בעין לבד אינו משלים תכלית אל הרואה, זולת בשיהא שומר את הדבר הנראה לו, על דרך (דברים ד ט) השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר **ראו** עיניך. על זה הוכיחם הנביא ע"ה, כי ראות ראו דברים רבים ונוראים, ואינם שומרים אותם. על דרך זה הם פוקחים אזנים, ואינם שומעים ומשכילים את אשר הכניסו האזנים, ובזה מתוארים המה מאזינים, לא שומעים:

1. **ונשכיל** עוד ממוצא הדברים כי גדר **האזנה ושמיעה**, יתחלפו בפרטי אישים. כי אפשר שיאזין מאזין איזה דבר ולא ישמע אותו. והיינו בשהמאזין הוא נעדר השכל ומשולל ההבחנה, וידבר המדבר [ויפיח] (ויוכיח) באזניו. בלי ספק ירגיש קול ההברה, אמנם תמונת ההבחנה אינו שומע, זולתי קול [כי כלי ההשכלה לא יקבלהו,] אחר שאין לו הרגשה שכלייית. וכן על דרך זה גם בשהמאזין הוא איש משכיל מבין, אבל המדבר דובר

דברים מנגדים אל השכל, אז יאזינם המאזין הנזכר ולא ישמעם, כיון שאין השכל מסכים עם מה שהאזין.

וזה שהמלי"ץ החכם התלמודי ואומר (פסחים מא א), לא שמיע לי, כלומר, לא סבירא לי. רוצה לומר, מה שאמרתי לא שמיע לי, אין כוונתי, שלא האזנתי ולא הרגשתי דפיקה באזני מהדברים הנאמרים בזה, אמנם האזנתים, ולא נתקבלו לי בהסכמת השכל.

וכן להיפוך, יש אשר ישמע הדברים, ולא יאזינם. והיינו בשהמשכיל ירגיש בשכלו מציאת איזה דבר או ענין או השכלה, ולא ע"י האוזן, כי מעולם לא אמר לו אדם דבר כזה. וא"כ המשיג עֻנינו, לא האזינו באוזן, אבל שכלו יעיד עליו באמצעות הלב המשכיל, ואז מתואר בלב שומע, לא באוזן מאזין[18]*.

---

[18] **ערבי נחל**

מוהרי"א [מוהר"ר יצחק אברבנאל] ז"ל הביא (ראש ספר ישעיה) דעת קצתם, שההאזנה תאמר בדבר הקרוב, והשמיעה מרחוק כו'. והוא ז"ל אמר שעל דרך הדרש הוא בהיפך. אמנם לפי הפשט הם שמות נרדפים כו'. והביא ראיה, (תהלים יז א) שמעה ד' צדק הקשיבה רנתי, האזינה תפלתי, שלקח שמיעה והאזנה והקשבה לענין אחד, ע"כ.

ומוהרי"ע [ספר עקידת יצחק] (פ' האזינו) אמר ג"כ היפך המורגל, כי מלת האזנה נאמר מרחוק ושמיעה [מקרוב] כו'. ובאו הגבולים האלו בתכלית הדקדוק, כי אמר האזנה ודבור בשמים, [לפי] שהנמצאים השכליים מאזינים האזנה השכליית [הדבור] הפנימי. אמנם על הארץ אמר שמיעת אמרי פיו, כי לה יאתה שמיעת חיצוני המאמרים לבד כו' ע"כ. בשער פ"ו כתב עוד הדבר המתקבל, כי השמיעה תיוחס אל [כל] חלקי הנפש שבאדם, והם החיוני והמעורר והשכלי. השמיעה לבד תתייחד אל החיוני, וההבנה תתייחד אל [השכלי. אמנם ההאזנה והקבלה, תתיחד אל] המתעורר כו', ע"כ.

אולם אין כל אלה ההבדליים הדרושיים הללו, אבל אלקטה ואביטה בשרשי המלות עצמם, ובשמוש המלות, אשר תשרתנה בחלוף את זה לעומת זה, ובבנינים מתחלפים ג"כ.

והנה מצאנו השמיעה מבנין הקל אל הרוב גם בנפעל, הקל **נשמע** (בראשית מה טז), ותשמע שמחת ירושלים (נחמיה יב מג), לא ישמע [קולו] עוד (יחזקאל יט ט). לא כן ההאזנה, כי לא נמצאת לא בקל ולא בנפעל, רק בפעל, ואֲזַן וחקר, תקן (קהלת יב ט). על כוונה אחרת בהפעיל, האזינו השמים (דברים לב א), האזנה אמרתי (בראשית ד כג).

עוד לא נמצא כי תבא מלת **את** אחר לשון האזנה, רק מלת **אל**, או למ"ד המשמשת (או מלת עַד, אשר הוא כמו מלת אל, או בזולתם, והאזין אלי (תהלים עז ב), והאזנת למצותיו (שמות טו כו), האזינה לקול מילי (איוב לד טז) ובזולתם אמרו האזינה (תהלים ה ב) כל דברי האזינה (איוב לג א).

אבל בשמיעה נאמר, ואשמע את דבריך (שמואל א כח כא), ואשמע **את** קול (יחזקאל א כד), שמעו את הדבר הזה (עמוס ג א), והרבה כיוצא בהם. והטעם בזה, מבואר בפנים, למ"ש בהבדל הנזכר, ע"ש.

ב. **ונ"ל** כי מזה השכילו מקצת החכמים לומר, כי ההאזנה תאמר בדבר הקרוב, והשמיעה מרחוק. והיינו למה שהאוזן הוא קרוב אל המדבר, יותר מהמוח והלב, המשכילים ובוחנים את הדברים אשר קבלם האוזן מכבר. וא"כ פועל ההאזנה (והוא האוזן) הוא יותר קרוב במצב גם בזמן אל המדבר מפועל השמיעה (והם המוח והלב). והשאילו מזה לומר במדרש (ילקוט ישעיה שפז), למה שהיה משה קרוב לשמים, אמר בלשון האזנה, וישעיה אמר [לשמים] בלשון שמיעה, לפי שהיה רחוק כו':

ג. **אולם** מה שאמרו החכמים (ורש"י [ישעיה א ב) הביאם) וז"ל, [ילקוט שמעוני ריש ישעיה שפז] כי בזמן שהעדים מעידים ונמצאו דבריהם מכוונים עדותן קיימת כו'. אלו לא בא ישעיה ונתן שמיעה לשמים והאזנה לארץ כו', לא היתה עדותן מכוונת. בא ישעיה וחלק את הדבר, נמצאו שניהם מעידים בלשון האזנה, ושניהם מעידים בלשון שמיעה, ע"כ.

והנה אם נחזיק הדברים כפשטן, מפליאים המה את קוראיהם, שהרי עקר עדותן לא יהיה רק אם יקיימו ישראל מצוות ד' או לא, ולא ישאו על שפתם לא לשון האזנה ולא לשון שמיעה.

וזהו שאמר הדרשן. **שמעו לד"ת**, כלומר, החזיקו בד"ת ועסקו בהם בעיון שכליי וטעמים ונימוקים, אשר גדר זה, הוא **השמיעה** בלב. גם **האזינו** לד"ת, כלומר גם לפעמים תפגעו באי אלו דברי תורה, אשר אין בהם גדר **שמיעה** רק גדר **האזנה**, והיינו החלק החקיי,

אמנם נראה לומר כי [גם] אלה החכמים, העמיקו להבדיל בין לשון האזנה ובין לשון שמיעה, כדברינו. ובזה הכניסו את גוף העדות אשר יעידון השמים והארץ מה נעשה בישראל, בלשון האזנה, גם בלשון שמיעה.
נמשכו למה שכתבנו בספר **אפיקי יהודה** (ראשון ושני), כי האומה הישראלית נצטוו בקיום התורה כפלים לתושיה, במעשה גם בעיון. והוא מאמר המשורר (תהלים כד ג־ד), מי יעלה בהר ד' נקי **כפים** ובר **לבב** גו'.
ואשר לא שם לבו לדבר ד', יש אשר לא קיימו את המעשה. (והם אשר אמר דוד ע"ה עליהם, (תהלים קיט פה־פו) כרו לי זדים שיחות אשר לא כתורתך (במה שאומרים), כל מצותיך **אמונה** (ר"ל לא מעשיות). ויש אשר לא השכילו נפלאותיו, ויש אשר חטאו בכפלים, והמה אשר נאמר עליהם, הלואי אותי עזבו ואת תורתי שמרו.
והנה ידענו כי ההשכלה באלהיות, מתייחסת אל הנבראים השמיימיים, יותר מהארציים, למה שהם משכילים רוחניים. וא"כ תגודר העדות אל השמים בזה החלק, בלשון **האזנה**. **כ**לומר, השמים יטו אוזן לשמוע כלמודים, [מה] מהאומנות האלהיות השיגו ישראל בעיונם. אמנם לא היה די זה העדות לבד, אכן צריכים ג"כ להעיד, על שקיימו ישראל את המעשה, אשר יעשה אותם האדם במצוותיו ית'. אמנם למה שהרוחנים המה נבדלים מן החומר המעשיי, תתייחס להם בזה **השמיעה**, לפי שהשמיעה היא רחוקה בענינם.
וידיעת הפכיים אחת היא, כי הנבראים הארציים, למה שהם בעולם בעשיה, תגודר העדות אל הארץ בזה החלק [המעשיי] (המעשה), בלשון האזנה. כלומר, הארץ תטה אוזן, מה היהודים עושים לפעולת אדם בדבר שפתיו ית'. ובזה המה דומה בדומה. אבל לא די לברואי הארץ העדות הזה לבד, אבל צריכים ג"כ להעיד על שידעו את האלהים השכל וידוע אותו ית'. וזאת העדות תתייחס להם בלשון שמיעה, לפי שההשכלה רחוקה היא מצדה. וא"כ בשיעידו השמים והארץ בלשון שמיעה, גם שניהם בלשון האזנה, אז יהיו שנים עדים על קיום מעשה המצוות,
אולם לא נכחד ממני, כי אלה השרשים, בעבור קרבתם זו לזו, המקראות מחליפים אותו זו בזו, ומשמשים הפעלים עם הנמשך ממנו. וכ"כ הרד"ק [א"ה שורש אזן] כי אזן שמעה ותאשרני (איוב כט יא [שמעה אזני ותבן לה (איוב יג א)] סמך הבחינה והתבונה [והחנינה] לאוזן, (איוב יב יא) הלא אזן מלין יבחן.
ו **ודע** כי הלשון השמיעה, [אולי צ"ל כאשר הוא] משמש בבי"ת השמוש, שמע בקולי (שמות יח יט), שמע בקולה (בראשית כא יב), ד' שמעה בקולי (תהלים קל ב). מתפרשים על דרך הציות והרצון לעשות את אשר נצטווה או נתבקש. (ועיין ט"ז א"ח, [סי' תקפה ס"ק ב] שלא לומר לשמוע בקול שופר, כי אז תובן הכוונה, לעשות את אשר שופר צועק). שמעה אזני ותבן לה (איוב יג א) לאוזן, ואינה אלא ללב, לפי שהיא התחלת הפעולה. ועד"ז, ובתבונות כפיו ינחם (תהלים עח עב) ע"כ [הרד"ק]. או הנמשך ממנו עם הכללי, ע"ד המאמר ויד ד' גו', הרומז על הכח הנמשך מהיד. ובמקומות רבים הרגישו בעלי הדרש לתקן זה.
ז [**ואביא**] לפניך אחד ממאמרי רז"ל לדוגמא (מדרש פ' ראה) [דברים רבה ד ב] וזה תארו, ד"א (ירמיה יג טו) שמעו והאזינו ואל תגבהו, שמעו לדברי תורה, ואל תגביהו אזניכם משמוע ד"ת. והיכן דבר, (משלי כח ט) מסיר אזנו משמוע תורה, גם תפלתו תועבה, ע"כ.
והדברים צריכים ביאור, כי לא ימנע מהחלוקה, אם שהשמיעה היא אפשריית בלי הטיית אוזן, או היא בלתי אפשריית. ואם היא אפשריית, למה הזהירו שלא יגביהו אוזן. ואם היא בלתי אפשריית זולת בהטיית אוזן, א"כ מיד באמרו שמעו לד"ת, כבר יש בכח המאמר לבלתי יגביהו אוזן, למה א"כ בא בכפל אזהרה.
גם הראיה שמביא ממאמר מסיר אזנו גו', לא ידענו ענינה, שהרי כל התורה כולה מלאה בציווים, אשר שמוע ישמעו אל מצוות ד', ולמה א"כ הביא ממרחק לחמו, מדברי הקבלה.
ח. **אמנם** למה שהנחנו, העירו לנו בעלי הדרש, למה שיש במצוות הש"י שתי חלוקות. והם השמעיות, המגודרים בשם **חקים**, והשכליות המתוארים **משפטים** או **מישרים**. לזה הזהיר הדרשן האלקיי, לבלתי נתרפה מאחת מהנה, אבל נשתדל לקיים את שניהם. וביותר צריך לזרז את האדם על המצוות החקיים, המנגדים אל השכל האנושיי. וז"ל הרשב"א תועי רוח חשבו כו' ומזה יצא להם בטול העשיה בכל המצוות **כתפלה** כו', ואין נותנין דעתם רק ללמוד ספרי החכמה כו', ע"ש.
ערבי נחל
ושנים עדים על השכילם אמונות אלהיות צודקות, ובזה יושלם העדות, לא זולת זה, והבן. [עיין ספר **אפיקי יהודה** חלק ב עמוד שצא שצב].

שאין השכל האנושיי מסכים עליהם, גם מאלה אל תניחו ידכם. וזהו שהעמיס, אל תגביהו **אזניכם** משמוע דברי תורה. כלומר, אם יהיו אצלכם דברי תורה לפעמים בגדר **האזנה** לבד, אל תגביהו אזניכם מהם מהאזינם, כי ד' דבר.

וע"**ז** שואל, והיכן דבר. כלומר, מאיזה מהמקראות יש לנו ראיה שהש"י הקפיד שיאזין מצותיו, ואף אם לא ישמעו, כלומר שהשכל האנושיי לא יקבלם.

ובאת התשובה, ממאמר שלמה (משלי כח ט) מסיר **אזנו** משמוע תורה, גם תפלתו תועבה. והיה לו לומר מונע עצמו משמוע תורה, וכיוצא מהלשונות המורות על שלילת השמיעה. אמנם באמרו מסיר **אזנו**, נראה כי הזהיר שלא להסיר אזניו ולהגביהם משמוע תורה. והיינו, שאינו עושה פעולת האוזן להאזין מצות ד', רק אם ישתף לזה שמיעת הלב. והוא מהכת **תועי רוח** (אשר זכרם הרשב"א), אז גם תפלתו תועבה, כלומר, שמדעתו הנפסדת הנז', יומשך לו בטול המצוות כתפלה כו', רחמנא ליצלן כו' [ועיין ספר **אפיקי יהודה** חלק ב' עמ' שצ שצא שצב]. ויפה בארנו בס' **איי הים**(חגיגה ג' [בנדפס עב א]) בתאור מז"ל (חגיגה ג ב) עשה אזנך כאפרכסת, וקנה לך לב לשמוע כו', וינעם לך ת"ל. ט **קשב** ימצא בקל, ואזני שומעים תִּקְשַׁבְנָה (ישעיה לב ג). ובפֹעֵל, תהי נא אזנך קַשֻּׁבֶת (נחמיה א ו), תהיינה אזניך קשובות (תהלים קל ב) (והשם דבר מהקל), ואין קשב (מלכים א יח כט), והקשיב קָשב רב (ישעיה כא ז). ועל הרוב בהפעיל, הקשיב בקול תפלתי (תהלים סו יט), ואין מקשיב (משלי א כד), ויקשב וישמע לאחרו (ישעיה יב).

ואמר הרד"ק [א"ה, שורש קשב] כי יחסר הפועל השני והוא האוזן, רוצה לומר, הקשיבה, תן אזנך להיותה קשבת. וכן כולם פעלים יוצאים הם. ופעמים כתוב הפועל שהוא האוזן, להקשיב לחכמה אזנך (משלי ב ב), תקשיב אזנך (תהלים י ז) [עכ"ד הרד"ק]. מבואר מזה כי לשון הקשיבה נופל ג"כ על האוזן, כמו שורש האזין. אבל הוא משותף קצת עם לשון שמיעה בבי"ת, שמעה בקולי. ומצד זה, נטיתי ידי ואין מקשיב (משלי א כד), אף כי לא זכר שקרא בקול, אבל ר"ל, אין מציית את אשר רמזתי בנטיית יד.

שורש ספר

ספר. הגד.

א [**פועל** הגדה שורשו **נגד**, ומלת הגיד על משקל הגיש. ובתהלים (קיא ו) כח מעשיו הגיד לעמו, ויהיה לפי זה פירוש הגיד, השתדל שיעמוד הדבר נגד הכרת רעהו, כדי יידע השומע דבר חדש, אשר לא ידע מאז. והוראתו קרוב לפועל **הודיע**. ומצד זה יבא לעולם

על דבר חדש (עיין אב"ע פרשת יתרו (שמות יט ט) פסוק ויגד משה כתב גם כן כי מלת הגיד, לעולם דבר חדש).
אמר המשורר על דרך רבותא והתבוננות (תהלים קמה ד) דור לדור ישבח מעשיך, וגבורותיך יגידו. ירצה, הבט נא בעין לטושה גדולת הבורא ית"ש, אשר אין קץ ותכלית להכרתו. שהרי כל דור ודור ישבח מעשיו ועל כל זה, יש להם כל פעם להגיד חדשות בגבורותיו.
והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה, (שמות יג ח) ולמדו רז"ל מזה, כי הכתוב מדבר במי שאינו יודע לשאול, מתוך שלא אמר הכתוב **ואמרת** לבנך, רק **והגדת**, מורה שאינו יודע כלום. והיינו כי אף לשאול אינו יודע, על כן אתה תודיעהו.
ובמשלי (ח ו) שמעו כי נגידים אדבר (והוא על משקל נפילים משורש נפל) ורצונו לומר, חדשות אדבר, כי האישים, נפשם חפצה לדעת מושכלות חדשות. ועיין **אפיקי יהודה** ח"א עמוד טו וח"ב עמוד תקמט בערבי נחל אות יט].

שורש עמד

עמדי. עמי. אתי.
[א"ה בהתחלת הענין יש חסרון הניכר והעתקנו התחלת הענין מהספר אפיקי יהודה להמחבר].
א [**לפי** (למה) שיש במציאות שני מיני שיתופים, א. שיתוף מצביי. ב. שיתוף כחניי ועניניי, לזה הונחו בלשון הקודש שתי מלות, **עם**, **את**. יורה כל אחד על ענינו המיוחד. **והנה**, לפי ששתוף הכחניי הוא יותר מאומת ויותר עצמיי מהשיתוף המצביי לבד, לכן הונח לו מלת **עם**, לפי שזאת המלה מיוחדת רק להוראת השיתוף והחיבור. אבל מלת **את**, אשר עיקר הוראתה הוא על סימן הפעול (ברא את השמים), ועוד ישמש לפעמים בהוראת **מן**, כצאתי **את** העיר (שמות ט כט). ואם כן, בהשתמש המקראות במילת את, על השיתוף והחיבור, אינו רק בהשאלה, על כן יורה רק על שיתוף המצביי ומעמדי, אף שאינו משותף בכח. כלומר, שהשיתוף אשר בין המשותפים איננו בכח, רק במצב ומעמד, והוראתו א"כ כמו מלת אצל.
ומה נעמו לנו לפי זה, מה שדרשו חז"ל (קידושין כב א) בפסוק כי טוב לו עמך (דברים טו טז) עמך במאכל עמך במשתה, שהרי היה לו לומר כי טוב לו **אתך**, אשר הוראתו (כמו וילך אתו לוט) אילו היתה הכוונה שיתוף מקומיי בלבד. על כן דרשו שיהיה ביניהם

שיתוף כחניי גם כן, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר. [והעתקנו מספר **איי הים** קידושין כב, בנדפס צב ג].

ויבואר בזה הפסוק (בראשית מג לד) וישתו וישכרו עמו, (ולא כתוב אתו), רמז הכתוב שעכשיו נתהווה בין האחים ובין יוסף שיתוף כחניי (לא כן בהיותם מיוחדים הוא לבדו והם לבדם לא טעמו טעם יין) [עיין מש"כ המחבר בספר **איי הים** שבת קלט א' בנדפס כו ד].

אמר הכותב (בראשית יב ד) וילך אברם כאשר דבר אליו ד' וילך **אתו** לוט גו'. ובסוף הענין אמר (בראשית יג א) ויעל אברם ממצרים ולוט **עמו** הנגבה. הוא הדבר אשר דברנו, כי בראשית הליכתם רוכבים צמדים, לא היה שתוף כחניי בין אברם ובין לוט. כי אברם הלך לו אל ארץ אשר יראהו הש"י, למה שכן נצטווה מפי הגבורה, עדי יתרחק מעכו"ם, ובכל מקום בואו יקרא בשם ד'. אמנם לוט לא הלך **וארח** לחברה, זולת לשרתו באשר יהיה שם. ולא היה א"כ בין אברם ובין לוט זולת שתוף מצביי, כלומר המצב והמקום שיתף אותם וקבצם אחד לאחד, לא שתוף כחניי. לכך נאמר שם וילך **אתו** לוט, (כי זאת המלה המבוארת כמו אצל) כלומר הלך לוט אצל אברם.

אולם אחרי צאתו ממצרים (בראשית יב כ), ויצו פרעה אנשים וישלחו את אברם ואת אשתו וכל אשר לו, אז הלך לוט עמו הנגבה. כלומר הלכו שניהם על כוונה אחת כחניית, היינו להתרחק ממצרים (אשר שלחום המשלחים) ללכת הנגבה, וא"כ לא לבד שיתוף המצב והמעמד צירפם זה לזה, אמנם עוד נוסף כוונה אחת כחניית הוליכה אותם יחד.

ב. ובזה נתבונן מאמר המלאך אל בלעם (במדבר כב כ) אם לקרוא לך באו האנשים, קום לך **אתם** אחר אמרו ית' קודם זה, (במדבר כב יב) לא תלך **עמהם**, וחשבו המפרשים כאלו יש בזה שינוי רצון וחלוף הדעת (עיין ראב"ע). אולם למה שהנחנו, יש בזה תיבות מדוייקות מכוונות בשינוי לשון, לא שינוי רצון. והוא כי הש"י אמר לבלעם, לא תלך **עמהם**. **כ**לומר לא תלך בחברתם על כוונה אחת, והוא לקלל את ישראל, כי אני מצוך לא תאור את העם כי ברוך הוא. והמלאך הבא אחריו מלא הדברים ואמר אם לקרא לך לבד באו האנשים, לאמר בוא אתנו בצוותא חדא, אז קום לך **אתם** (לא לך **עמם**) כמו שתרגם יוחנן קום **טייל** עמהון, כלומר להעתקת הטיול נותן אני לך רשות ללכת אתם, לא לכוונת האירור והקללה.

הבט נא וראה נפלאות מתורתנו בתורה שבכתב ושבע"פ, בקיום ההבדל שבין המלות הנרדפים הנז'. כי על מה שהעידה התורה ואמרה אח"כ (במדבר כב כא) ויקם בלעם בבקר וילך **עם** שרי מואב, ארז"ל במדרשם במדבר רבה (כ יב), ללמדך שהיה שמח

בפרעניות ישראל כמותם. (ולשון רש"י שם, לבו כלבם שוים) עוד שם (במדבר כב לה) ויאמר מלאך ד' אל בלעם, לך עם האנשים גו'. אמרו ז"ל שם, (במדבר רבה כ טו) חלקך עמהם וסופך לאבד מן העולם (ורש"י ז"ל אמר על המקרא הלז, בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו. ולא כהנוסח אשר לפנינו, אשר הסמיכו דברים אלו על פסוק לך אתם, ודו"ק).

והיינו כי הרגישו ז"ל מאמר וילך עם שרי גו', והיה ראוי את שרי גו'. ע"כ אמרו כי התורה רמזה, כי לא היו די לבלעם שתוף הטיול עם שרי מואב לבד, כמצווה עליו מפי המלאך. אבל נשתתף עמהם גם בכוונה אחת, שהיה שמח בפורעניות כמותם. וכאשר הרגישו ז"ל עוד, מה זה א"כ שהרשה המלאך לבלעם, במאמר קום לך **עם** האנשים, אשר זה סותר למאמר הראשון לא תלך **עמהם**, אמרו ליישב זה, כי המלאך רמז לו שתוף כחניי אחר, והוא שיהיה משותף באבדון כמותם.

ג. ובזה יתבארו דברי התורה בדעת יתרו. כי בתחלה אמר מרע"ה לכה **אתנו** גו' (במדבר י כט) מורה כי לכת יתרו עם עדת ישראל תהיה שתוף מצביי לבד, לא שתוף כחניי. והיינו כי יורם הדרך אשר ילכו בה ואחר כך ישוב לביתו, ובעבור טרחות הדרך ייטיבו לו ישראל מהטובות אשר בידם מאז, מביזת הים ומהביזה אשר במצרים. ושלא יאמר יתרו, א"כ יתרוקן אמתחת ישראל, על זה המשיך מרע"ה לאמר, כי ד' דבר טוב על ישראל. כלומר, וברכת ד' תמלא את אשר נחסר מהטבתינו לך.

ולא הסכים יתרו לזה, אבל אמר לא אלך על כוונה זו, כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך. ר"ל, מיד אלך, לא אחר זמן כדעתך. אז הוסיף משה מדעתו, אל נא תעזוב אותנו גו'. כלומר, א"כ איפה לכה והדבק באומה זו ובאמונתה ושוב אל תעזוב אותה. (במדבר י לא) כי על כן ידעת חנותנו במדבר גו', כתרגומו, וראית נסים ונפלאות אשר עשה הש"י אותנו במדבר. ואז כי תלך **עמנו**, כלומר שההליכה תהיה אז שתוף כחניי, וכוונה אחדותיית תקבצנו, אז יהיה הטוב ההוא אשר ייטיב ד' עמנו בהשגחה חדשה ומיוחדת, גם כן נטיב לך. ועל זאת העצה בהליכה עם עדת ישראל הסכים יתרו. [העתקנו מהספר **אפיקי יהודה** ח"ב עמ' תשסח־תע, ועיין עוד שם עמוד תרלא].

ד. ושלא יאמר יתרו, א"כ יתרוקן אמתחת ישראל, ע"ז המשיך מרע"ה לאמר, (במדבר י כט) כי ד' דבר טוב על ישראל. כלומר, וברכת ד' תמלא את אשר נחסר מהטבתנו לך. **ולא** הסכים יתרו לזה, אבל אמר, לא אלך על כוונה זו, כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך, מיד אלך, ולא לאחר זמן, כדעתך.

אז השיב משה מדעתו, אל נא תעזוב אותנו גו'. כלומר, א"כ איפה לכה והדבק באומה זו ובאמונתה, שוב אל תעזוב אותה. כי ע"כ ידעת חנותנו, כתרגומו, וראית נסים ונפלאות אשר עשה הש"י אותנו במדבר, ואז כי תלך עמנו, כלומר, שההליכה תהיה אז שתוף כחניי וכוונה אחדותיית תקבצנו אז, והיה הטוב ההוא אשר ייטיב ד' עמנו, בהשגחה חדשה מיוחדת, ג"כ נטיב לך. ועל זאת העצה היעוצה בהליכה עם עדת ישראל, הסכים יתרו.

והוא שהעיד נביא האומות על כרחו שלא בטובתו, באמרו על עם ד' אלה, (במדבר כג כא) ד' אלהיו עמו, ותרועת מלך בו. ירצה, הש"י, משלים הוא רצונו בשתוף הכחניי, ואז נאמר עליו, ואת אשר יבחר בו יקריב אליו. ויפול ע"ז **תואר מלך**, כלומר, בעל רצון והמלכה, וזהו שתוף **מלך** בו.

ה. ומזה תבין עומק מליצת המקרא, (שופטים ז ד) והיה אשר אומר אליך זה ילך **אתך**, הוא ילך **אתך**. וכל אשר אומר אליך זה לא ילך **עמך**, הוא לא ילך. כי בחיוב אמר, **אתך**. **כי** אלו אמר **עמך**, היה מובן כי לתכלית אחד ולכוונה אחת גמורה משותפת המה הולכים. והש"י ידע, כי אין להם כוונה משותפת גמורה, כי הוא הבוחן כליות. אולם התייחס ללכת עם גדעון, הוא מצד עכ"פ לא ימשך רע מהתחברותם. אבל באזהרתו (בלשון שלילה), אמר, זה לא ילך. כלומר, כי היה חמור גמל, זה מושך כו' וזה מושך אילך. וח"ו תפול מליצת, בהתחברך גו', פרץ גו', והבן: (ועיין [ספר **אפיקי יהודה** ח"ב

[19] **ערבי נחל**

[א"ה חסר כאן דף, וכפי הנראה מתייחסים דבריו הבאים של המחבר למדרש אשר העתקנוהו בזה. וזה לשונו. (**מדרש** רבה רות ב יד) יעשה ה' עמכם חסד, כאשר עשיתם עם המתים ועמדי (רות א ח). ר' חנינא בר אדא אמר, יעשה כתיב, כאשר עשיתם עם המתים שנטפלתם בתכריכיהון ועמדי, עכ"ל]... יתואר בו ית' בלשון [חסד] (חסר), שהרי הפועל הוא ריע שותף בזה עם הכלי הנצרך לו. אולם למה שזהו דרש הנעלם. אבל דרך הפשט הוא לומר שהמתים הנז' במאמר, ועיקר החסד עשו כשיהיה, והיינו שנטפלו עשיית התכריכים. וא"כ עד"ז יתבאר מאמר (רות א ח) יעשה ד' עמכם חסד (שהרי תלה זה בזה תיבות **כאשר** גו') שהש"י יעשה פעולה שלמה (אף שהם יהיו בלתי אמצעיים ועוזרים). להוכיח פי' זה, אמר, שהרי **יעשה** כתיב, א"כ רומז על פעולה שלמה.

ובש"ס (שבת קמ"ו א) ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, בבליים שלא כו', גרים מאי מזלייהו הוי כו'. זה לשון מוהרש"א, דלגבי ישראל, אע"ג דגופן לא היה. נשמותיהן [הצרורות בצרור החיים] הוו. אבל בגרים, לא שייך למימר הכי, אלא דמזלן [הוה] (הוי), ע"כ. והיינו למ"ש התוס' ע"ז דף ה' (ד"ה אין) דנשמות של ישראל ושל עכו"ם אינן בגוף אחד, ע"ש. [עיין **אפיקי יהודה** ח"א עמ' קפז].

אמנם לפי מה שכתבו יודעי חן, כי נפשות הגרים מקורם אחד מנפשות ישראל, זולת שבחטא אדה"ר נפלו נצוצות לתוך הקליפות, והן נפשות הגרים, דמינן אינון אידחו, והשתא מיהדר הוא דמהדרי לן כו' (עיי' **עשרה מאמרות** [לרמ"ע מפאנו] מאמר חקור דין חלק רביעי פ"ג).

נראה דדרש מאמר (דברים כט ד) את אשר איננו פה עמנו היום, דמלת **עמנו** מיותרת, והיה די לומר, אשר איננו פה היום, ועכ"פ הול"ל אשר איננו פה אתנו, המורה על שתוף המעמד והמצב. ומתוך כך מה שכתוב איננו פה **עמנו** היום, רומז שבמעמד, ישנו פה בעולם כמו נשמותיהן של ישראל, דמינן אינון, זולת דאידחו ואינם עמנו בשתוף כחניי, כי הם עם הזונות הקליפות יפרדו, ואינם עמנו בשתוף כחניי, גם עמם יכרת הברית. והשתא בעת

עמוד תקמה] דרוש מי שיחור, מאמר השבה עם נעמי גו', ע"ד הנז') ועיי' [19]* ערבי נחל א' ב'. שארית דברינו בזה:

שורש עם

עם. גוי. אום. לאום.

א אום הפייטנים שמשו בזה המשקל אוֹם, חון אוֹם לשמך מקווה, וחון אוֹם המייחדים גו'. אבל במקראי קודש, לא מצאנוהו, זולת בחבור למ"ד ולאום מלאום יאמץ (בראשית כה כג). אולם יש מפרשים, הבאתי להם על אֵם בחור שודד בצהרים (ירמיה טו ח), שהוא כמו אום, עיין יונתן. ונראה מדברי הרד"ק, כי עקר הנחתו על משפחה חלקיית מכלל איזה אומה. אבל לפעמים נקרא הגוי כולו ג"כ אום.

ב. גוי זה לשון מוהרי"ע שער פ"ו, איזה קבוץ עם שיהיה, כבר יקרא משמות מתחלפים, להתחלפות הבחינות. הנה יקרא גוי, להיותו עם מצויין כאחד העמים, כמ"ש (בהגדש"פ) ויהי שם לגוי גדול, מלמד שהיו ישראל מצוינים שם. ולהיותו רב המספר, יקרא עַם, כאמרו (שמות א ט) הנה עם בני ישראל רב ועצום כו'. ועל המצא עליו המשכת התורה והקיום, יקרא ע"ש כו'. ולהורות על השורש נקראו בשם בנים, בני מואב כ' עכ"ל. **והנה** לדעת רבי יונה, [א"ה, הובא ברד"ק שורש גוי] זה השם נופל על איש אחד, כמו הגוי גם צדיק (בראשית כ ד). ולפי"ז יש להמתיק, שהכוונה, האם עם כולו, אף שאיננו צדיק, גם צדיק, אף שהוא יחיד כמותו, תהרוג. כי על כללות האומה, יש למנוע ההריגה מצד כללותו, כמ"ש הש"י (יונה ד יא), ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה כו'. וגם גוי על יחיד, אם הוא צדיק ע"ד וצדיק יסוד עולם. אולם יונתן (בראשית כ ד) תרגם **הבר** עממין גו'. וידובר בלשון זכר, גוי אחד (שמואל ב ז כג), **גוי גדול** (בראשית יב ב), הגוי הזה.

אבל מלת עם מצינו גם בלשון נקבה, שׁוֹבָבָה העם הזה (ירמיה ח ה), העם אשר בקרבה יוֹשֶׁבֶת לבטח (שופטים יח ז), וכן [לך עמי בֹּא בחדריך וסגר דלתיך בעדך] חֲבִי כמעט רגע (ישעיה כו כ) לשון ציווי לנקבה, כי חוזר על ראש הפסוק.

[**שם** עם, משותף גם על בעלי חיים דוממים, שהרי נאמר על הארבה] לך אל הארבה **עם** רב ועצום (יואל ב ב) על השפנים **עם** לא עצום (משלי ל כו). וכ"פ הרד"ק, וז"ל (ישעיה מג כא) **עם** זו יצרתי לי תהלתי יספרו, שאמר כן על החיות שזכר קודם זה, [במאמר]

דמהדרי, הוא דאהדרי לן, פסקו זוהמתן למפרע.

עוד קצת דרשות הרגישו רז"ל לקיים את ההבדל הנז', מבוארים בספר **איי הים** (עמוד כו־ד עמוד צב־ד), איש איש ממלאכת דרשתו אשר המה עושים.

תכבדני חית השדה. ואמר [בתוכחת מוסר] עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו, ולא אותי קראת יעקב. [ועיין עוד בהגדת מי מגידו לגהמ"ח עמוד יא יב נא].
[עד כאן נמצא בכתב יד].

שורש פן

פן. אולי

א [**כתב** החכם המדקדק מו' עמנואל איש בניינט"א בספר לוית חן, להבדיל בין מלת **אולי** למלת **פן**, והיינו כי **אולי**, ידובר על הרוב בדבר ספק, אשר רצון המדבר הוא, שיהיה הדבר. ואולם **פן**, ידובר על הרוב בדבר המסופק אשר אין רצון המדבר שיהיה כו', ע"ש[20].

ב וא"כ, יש לשאול, במאמר יעקב (בראשית כז יב) על אמרו אולי ימושני אבי, שהוא נגד הכלל הנזכר, שהרי המישוש מאביו יצחק אותו, הוא ספק בלתי רצוי לו, והיל"ל פן ימושני אבי.

ג ולייישב זה נקדים לשאול עוד, לפי מה שכתב רש"י ז"ל במאמר יצחק (בראשית כז כא), גשה נא ואמושך בני. וז"ל, אמר בלבו אין דרך עשו להיות שם שמים שגור בפיו, וזה אמר כי הקרה ד' אלהיך ע"כ. יראה בעליל כי לולא היה ליצחק איזה שנוי בדברי בנו העומד לעומתו, לא היה מצוה לו לגשת אליו שימושהו, לשיתוודע האם הוא זה בנו עשו אם לא, כי מאיזה צד יחוש לזה]. [א"ה העתקנו מספר אפיקי יהודה (חלק א עמוד שט)].

שורש צר

צר. אויב

א [**כתב** האברבנאל פ' משפטים כי **האויב** הוא השונא בלב ומחשב להרע, אמנם **הצר** הוא המיצר בפועל ובמעשה ע"כ. וחזקנו דבריו ממאמר המקונן (איכה א ה) היו **צריה**

[20] **ערבי נחל**
א ובימי חרפי שמעתי בשם הרב הגדול השלם מו' זנוויל ז"ל מזאמושטץ, שזה היה דעת רש"י ז"ל, אשר העתיק (בראשית כד לט) פסוק **אולי** לא תלך האשה, דבריהם ז"ל הדרושיים. וז"ל, אלי כתיב, בת היתה לו לאליעזר, והיה מחזר למצוא עילה, שיאמר לו אברהם לפנות אליו להשיאו בתו כו', ע"כ.
ב והיינו כי הוקשה לו לרש"י ז"ל, לפי הפשט היה לו לומר **פן** לא תלך האשה גו'. חזקה השליח רוצה בקיום שליחותו, ולתת להשתדלותו מוצא לפועל. וא"כ שלילת ההליכה באשה הרמוזה, היא נגד רצונו, ואין רצונו שיהיה, והי"ל לתאר את ספקו במלת **פן**.
ג אולם לפי הדרש, שבת היה לו לאליעזר, והיה מחזר כו' לפנות אליו להשיאו בתו, א"כ שלילת ההליכה היא מוסכמת מאוד לרצונו של אליעזר, שע"י זה יפנה אברהם אליו להשיאו לבתו, ע"כ תאר את ספקו בלשון **אולי** לא תלך גו', כי רצון המדבר שיהיה ע"כ, ודפח"ח ושפתיים ישק. [א"ה העתקנו מספר אפיקי יהודה עמוד שט].

לראש, **אויביה** שלו, כפל המאמרים במלות מחלפות המובן, כי אנשי השלוה, עדיין אינם מגיעים למעלה ראש. אמנם לפי המונח, העיר לנו אוזן, השגחתו ית' הפרטית ומדוקדקת, בעונש האומה הישראלית למען הרעימה. כי המציק, אשר לא מבני ישראל הוא, אם הוא מציר לישראל בפועל ובמעשה, אז יבא על שכרו, בהגיעו למעלה ראש, וזהו היו **צריה** לראש. אבל האויב, אשר לא הציר לישראל בפועל ובמעשה, רק **במחשבה** הוא אויב לו ומבקש רעתו, לא תהיה משכורתו שלמה מעם ד' אלקי ישראל, עדי יגיע למדרגה ראשיית. אבל עכ"פ עבור התאייבו עם אנשי הגולה, ישיג השלוה לא ישמע קול נוגש, וזהו ביאור מאמר אויביה שלו.]

ב מדרש שמות רבה (לח ד) ר' אומר ויגרש מפניך אויב, ויאמר השמד (דברים לג כז), אויב זה המן שנאמר איש צר ואויב, ולמה צר ואויב אלא צר מלמעלן ואויב מלמטן, צר לאבות ואויב לבנים ע"כ. והנה זולת שלילת הבנת דבריהם בכלל, ומה שהרגישו לתקן, לא ידענו עוד מי הניעו לרבי לפרש מאמר אוי"ב על המן דוקא, החסרים אויבים אנחנו זולת המן.

אולם הדברים נמשכים למה שאמר הש"י למרע"ה, (במדבר כה יז-יח) צרור את המדינים והכיתם אותם, כי צוררים הם לכם בנכליהם אשר נכלו לכם על דבר פעור גו'. והנה בהשקפה ראשונה, הודעה זו, כי צוררים הם גו' בנכליהם גו', הוא אך למותר. וכי יעלה על הדעת שלא ידע מרע"ה מעשה נשים זונות שלטות (יחזקאל טז ל), אשר היו בדבר בלעם למסר מעל בד', עדי יוצרך הש"י להודיע למשה.

ג והנראה כי מה שהוצרך הש"י להודיע למשה בזה, הוא מאשר הכיר הש"י מדת טובו של מרע"ה, אשר ידעו ד' מעוטר בעטרת המדות הנאותות והמשובחות, ויומשך מזה למשה שלא יסכים לגמול את הרשע רע, והיה יותר גדול מהרעה אשר הרע לו, וישקול בפלס ועין בעין תשלום הגמול, כאשר עשה כן יעשה לו.

והנה המדינים, אחרי שלא עשו עם ישראל מאומה רע בפועל ידיהם, לא בחיל ולא בכח, כי אם ברוח מחשביי ורעיוניי ובתחבולות, המציא להם בלעם הרשע מלחמה, באמרו אלהיהם של אלו שונא זמה הוא כו', כמבואר בדברי רז"ל בפרק חלק. לעומת זה גם משה רבינו ע"ה לא ישיב להם רע בפועל ובמעשה, לא בחרב ולא בחנית, רק יאכילם פרי מחשבותם על ידי איזה תחבולה רעיונית, וידבק בזה במדותיו יתברך, שאמר **ואיבתי** את אויביך גו', לא וצרתי את אויביך גו'.

אי לזאת אמר הש"י למשה רבינו ע"ה, צרור את המדינים והכיתם אותם, כלומר, לא כמו שאתה סבור שלא לצרור אותם, רק לאייב (והוא המחשבה להרע וכמ"ש בפנים בשם

מוהרי"א) אבל אני אומר לך שלא יספיק האויב לבד, רק צרור אותם, וגם הכה תכה. וביאר הטעם ואמר, כי צוררים הם לכם בנכליהם גו'. כלומר, לא כמו שהוא המובן כי המדינים הם **לאויבים** לך, שהרי לא פעלו רע רק במחשבה. אני משיבך אמרים אמת כי איננו כן, אבל המדינים הם צוררים לכם, בנכליהם ומחשבותם, גם זולת פעולה מעשיית. והיינו, לפי שלא לבד בהפסד הגופות עשו רושם בכליון חרוץ, אבל גם הנפשות כלו, ואת עצמותיהם גרמו, שהרי נכלו לכם על דבר פעור ועל דבר כזבי, ירצה, ובכגון זה כבר מלתא אמורה גדול המחטיא יותר מן ההורגו כו', עד שבמחטיא אין הבדל בין פועל במעשה או במחשבה, יגודר צורר, ודינו שיהיה צרור ומוכה (ובמדרש צרור את גו', למה כי צוררים הם לכם מכאן כו', כוונו בקוצר דברים כל מה שאמרנו, והבן).

אף אנו נאמר, כי במאמר "ויגרש מפניך אויב ויאמר השמד" (דברים לג כז), הוקשה לו לרבי, איך יעניש במאמר השמד, שמשמעותו כליון חרוץ בפועל, על מי שמתואר אויב לבד, לא צורר. ותקן זה בטעם דרשתו לאמור, **אויב** זה המן. כלומר, יש לך איש רע מעללים, אשר כפי ראות אנוש איננו זולת אויב, ועל כן זאת גדר ענשו בגדר עונש הצר הצורר, וזה תבין במעשה המן ותחבולותיו.

ד ולהמתיק העניין, שאל הדרשן על המן (אסתר רבה ז ו), למה צר ואויב. כלומר, אחר שידענו כי הבדל גדול יש בין גדר צר ובין גדר **אויב**, למה אם כן מגודר המן בשניהם.

ובאה התשובה, צר מלמעלן ואויב מלמטן. רצונם בזה, כמו שהמדינים, אף כי לא צררו את ישראל בפועל ומעשה, וא"כ ידומה כי תארם הוא אויבים. עם כל זה, התורה הקדושה גדרתם בשם **צוררים** בנכליהם גו' על דבר פעור. והיינו שאף שלענין הפסד הגופות לא עשו רק מעשה אויב, עם כל זה לענין קלקול הנפשות, אשר מקורם מלמעלה, תארם האמיתי [הוא] **צוררים**.

אף המן הרשע כן הוא, שם צר נופל עליו מלמעלן של ישראל, כלומר במה שקלקל את נפשותם, כי הוא גם הוא חכם ויבא רע, במאמר אלהיהן של אלו שונא זימה, העמד להם זונות ועשה להם משתה, כדאיתא במדרש רבה אסתר (ז יג). ושם אויב מלמטן, ירצה, בהפסד הגופות תארוהו בשם אויב לבד, כיון שלא הרע לישראל בפועל ובמעשה. ועל אויב כזה צדקה התורה לומר, ויגרש מפניך אויב ויאמר השמד, כי אויב כהמן, עונש צר יש לו והבן.

ה אולם אמרו צר לאבות ואויב לבנים, הוא כמו דבר אחר, ור"ל, עמלק עצמו, תואר צר לו בענין ישראל, אחרי שבא ונלחם ברפידים מעשה ידי צר הצורר, אבל זרע עמלק,

והוא המן, שלא הציר בפועל ובמעשה לבנים, אין תארו אלא אויב, ודו"ק. [א"ה העתקנו מספר אפיקי יהודה חלק א עמוד קמ קמא].

ו [**ובדרך** אחרת יש לבאר דברי המדרש, כי] כח הרשע, אשר טמנו הרשעים הללו (עמלק והמן) בחבם, אחת היתה, והוא לבטל מהם סגולת האחדות, ובזה יעזבו למקריים, (כי יישן מהם מי ששמו אחד), וימשול עליהם המלך העריץ המושל בכיפה. זולת שההבדל ביניהם הוא, שלאבות המשיך עמלק ימ"ש בטול זאת הסגולה בפועל ובמעשה, במה שזינב כל הנחשלים, ובזה תארו **צר**. ולבנים, המשיך המן ימ"ש, ג"כ בטול זאת הסגולה, אבל לא בפועל ובמעשה, זולת במחשבות תחבוליות, להרע, אשר גדרו ותוארו הוא **אויב**, ודו"ק [א"ה, העתקנו מספר אפיקי יהודה חלק א עמוד רז].

שורש קבץ

אסיפה. קבוץ

[**אמר** יעקב לבניו (בראשית מט ב) הקבצו ושמעו גו', אחר אמר האספו ואגידה לכם. **והיינו כי אסיפה** תדובר על הביאה מהרחוק אל הבית, כמה דאת אמרת (דברים כב ב) ואספתו אל תוך ביתך. אמנם מאמר **הקבצו** ושמעו בני יעקב, אמר (על) שיתלכדו ולא יתפרדו, אבל ידובקו איש באחיו, יאמר לדבק טוב ולאחיו יאמר חזק. ואז יתענגו על רב שלום, בראותם את יוסף אחיהם מושל בכל ארץ מצרים, מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד. כי הוא יכלכל אותם ואת טפם, ואז יומשך להם קבלת עול מלכות שמים גמורה]. [א"ה, העתקנו הדברים מספר אפיקי יהודה (חלק ב עמוד תש"פ)].

שורש שבת

שביתה. נפישה

א [**לשון** שביתה הונח על הפסק וביטול, ולשון **נופש** הונח על התפעלות הנפש בקיום מציאותה והוויתה. והיינו כי העוסק במעשה יגיעה ועמל, יילאה ויתעייף עד [אשר] תתמעטנה הכחות הנפשיות, יילכו וייעפו גז חיש.

ובזה יבואר מדוע ענין נפישה נאמר בלשון נפעל. שבת וינפש (שמות לא יז), וינפש בן אמתך (שמות כג יב), וינפש שם (שמואל ב טז יד).

ולדעתי הונח זה בשורש, גם בלשון **עיף** ויגע, מלשון יגביהו **עוף** (איוב ה ז) מועף **ביעף** (דניאל ט). כי המתייגע במלאכה, יעופו כחותיו הנפשיות מעט מעט הלאה. אמנם, בהפסיקו ממלאכתו ושובת ממנה, ישובו הכחות לקדמתן ותחי רוחו ותשב יד השכלותיו כבראשונה. ויהיה א"כ מאמר **שבת**, מיוחד אל הגוף, שהוא פוסק ובטל

ממלאכתו. ומאמר וינפש, על הנפש, ור"ל בזה כי ממה שהגוף שובת, יתפעל בכחות נפשו להחזירם על ענינם העצמיי אשר[21] * לו מאז. [א"ה העתקנו זאת מספר אפיקי יהודה חלק ב עמוד תמ"ב (בערבי נחל אות ז) ועיין עוד בספר איי הים לגהמ"ח סוף ביצה (בנדפס (ג–ד)].

שורש שמח

שמחה. ששון. שחוק

א [**החילוק** בין שמחה לבין שחוק, נראה לפרש כי השחוק הוא תוספת של עונג גילה ושמחה, כמנהג העמים המתאוים אל הריבוי, לאסוף ולכנוס, וכל מגמתם היא להשביע נפשם השוקקה, אכן לעולם לא ישיגו כל תאוותם, ולפיכך אינם שמחים בחלקם. אמנם לשון **שמחה** אין בו (תוספת שעשוע) רק השקטת המיית הנפש על ידי ענינים המשלימים חסרון אדם זה (ובעולם הזה, אין הדבר בנמצא, שהרי אין אדם מת וחצי תאוותו בידו, ולעולם אין הנפש שקטה ונוחה) ובימות המשיח יתוסף לנו ענין זה מהשמחה. [א"ה, כתבנו לפי דברי המחבר בספרו אפיקי יהודה חלק א עמוד קעז, קפ ע"ש] [22]*.

---

[21] **ערבי נחל**

א **והנה** לפי"ז מצאנו עצמנו מחויבים בדבר (לעיל בפרק עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ג פי"ב) לבאר זאת המליצה ביום שידובר בה על הבורא ית', אשר ידענוהו לא ייעף ולא ייגע. וא"כ איפה באיזה בחינה נייחס אליו הנפישה, למה שכתבנו שר"ל שנתעצמו הכחות הנפשיות אחר עייפותם, קשה הדבר לייחסו כלפי מעלה.

אשר על כן דרשו רז"ל ואמרו במשמעות המלה, (ביצה טז א) ווי אבדה נפש. כלומר, ידענו מהחוקרים כי התוארים הגופניים המיוחסים אל הבורא ית' במקראות, המה מושאלים אליו ית'. מן התוארים אשר בני אדם מתוארים בהם בעצם וראשונה (עיין דרוש נהר שלום כז). וא"כ אף אנו נאמר, כי מלת וינפש, אשר הכתוב מייחסה אל הבורא ית', הוא ג"כ מושאל מלשון בני אדם. ועל כרחנו א"כ לחקור, איך צדקה המליצה במאמר שבת וינפש באדם המעולה.

ונאמר בישוב זה, כי ביום ששבת האדם ממלאכתו ניתנה לו נשמה יתירה על מה שהיתה אצלו ביום המלאכה והתעסקות העמלותיי. כי השביתה וההפסקה, מקנים לו לאדם המשכיל, את הכחות הנפשיות המשתוקקות להתחבר עם אדם משכיל (ע"ד מישרים אהבוך) ומתדפקים בו. וכיון שצדקה זאת המליצה באדם, מצאה ג"כ קן לה, לייחסה אל הבורא ית' בלשון השאלה מלשון בני אדם. אולם אם לא היה זה הענין מצוי באדם, מאיזה צד ואופן ימצאו המקראות לייחס אותו אל הבורא יתברך. משל למה הדבר דומה לאדם ידענוהו משולל מאיזה ענין, ואנחנו נמצאהו ונראהו משתמש בו. נחליט בידיעה נאמנה, כי זהו הדבר הוא במציאות בקנין עצמיי אצל חבירו, וזה הראשון שאל אותו ממנו. כי אם לא איפה, של מי הוא? והבן. [א"ה, העתקנו זאת מספר אפיקי יהודה ח"ב עמוד תמב בערבי נחל אות ז וע"ע ספא איי הים סוף ביצה (בנדפס נג–ד)].

[22] **ערבי נחל**

א [**איתא** בסוף פ"ב דערכין: (יג ב) א"ר יהודה: כנור של מקדש שבע נימין היה, [שנאמר שובע שמחות את פניך, אל תקרי שובע אלא שבע] ושל ימות המשיח שמנה, שנאמר (תהלים יב א) למנצח על השמינית, על נימא שמינית, ושל עוה"ב עשר, שנאמר כו', (וכ"ה במדבר רבה (טו ח), ובמדרש שוחר טוב (פ"א ד"ה שאו). והענין סתום וחתום, מה ישתנו שלשה העתים הללו זה מזה, עד שלהשתנות ענייניהם, נשתנה כלי שיר שלהם במספר הנימין, מוציאי הקולות.

ב **והנה** להמתיק הענינים, כפי אשר הורוני מן השמים, נקדים לבאר, אי אלו מקראות המדברים בלשון שמחה, המוקשים בהשקפה ראשונה.

אמר המשורר בתפלתו, שמח נפש עבדך כי אליך ד' נפשי אשא (תהלים פו ד) ע"כ. והמאמר הקצר הלזה, צריך ביאור, מה ראה על ככה לסבב את הנמשך, והוא מאמר, שמח את נפש גו', מהקודם הלזה, והוא מאמר כי אליך ה' נפשי אשא.

שלמה ע"ה אמר (קהלת ב ב-י) לשחוק אמרתי מהולל, ולשמחה מה זה עושה, תרתי בלבי למשוך ביין את בשרי גו', עשיתי לי גנות גו' עשיתי שרים ושרות ותענוגות בני אדם גו', וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם, לא מנעתי את לבי מכל שמחה, כי לבי שמח מכל עמלי וזה היה חלקי מכל עמלי ע"כ.

המשך המקראות וכפל לשונם וענינם צריך ביאור, כי ישאל השואל, אחר שפרט תענוגות בני אדם, גם כללם, מה שייר עוד, עד שהוצרך עוד לומר, לא מנעתי את לבי מכל שמחה. ורבותינו ז"ל, באמרם על מאמר זה חלקי מכל עמלי, זה קערה של גריסין. לא אתפרש לנו כוונתם איזה הדרך יצא להם לומר כן, שרומז על קערה של גריסין.

ג **ואנחנו** בשנרצה לפרש בזה פירוש נאות, נסמוך בזה על דברי רבינו יונה שהביא הרד"ק בשרשים שורש שמח, כי פי' ושבחתי אני את השמחה, ר"ל ההסתפקות בו ע"ש. ומבואר עוד שם כי תוספת השמחה, בשם, שחוק, יתואר, ומענין זה ארז"ל (סוכה ז א) טפח שוחק, על הטפח הגדול, אשר מדתו נוספת על המצומצם. ומזה ביארנו, מאמרו ית', והייתי אך שמח (דברים טז טו), שהרצון לו ית' בזה, כי אני אינני מצוה אותך שתשחוק בקלות ראש, ותוספת גילה בימי החג, אבל תהיה רק שמח, כלומר תתעסק בענינים מספיקים, משקיטים המיית הנפש מחסרונותיה לבד.

גם מאמר, שמח בחור בילדותך גו' (קהלת יא ט), לא נצטרך שוב לומר שהצווי הזה הוא לשון גיזום (כדברי הרד"ק), אבל נאמר שהוא צווי מבוקש ומצווה. והרצון, אל תשמח ישראל בחור אל איזה גיל כעמים בשחוק ותוספות רק שמח, ויהיה הנמשך מזה, ויטיבך לבך בימי בחרותך גו', ע"ד שדרשו רז"ל על מאמר (רות ג) וייטב לבו, בדברי תורה (ויפה פירשנו כל המאמר, עם מה שדרשו רז"ל עליו במ"א).

אמר שלמה ע"ה עוד (קהלת ב כו) כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה, ולחוטא נתן ענין **לאסוף** ולכנוס גו', למדנו כי השמחה, היא הסתפקות, היפך השתדלות לאסוף ולכנוס גו'.

ד **אמר** עוד (קהלת ה יח-יט) שם ה', גם כל האדם אשר נתן לו האלקים עושר ונכסים גו' **ולשמוח** בעמלו זה מתת אלהים היא, כי לא הרבה יזכור את ימי חייו, כי האלהים מענה בשמחת לבו ע"כ (עפירש"י נדחק מאוד בביאור כי לא הרבה גו').

רוצה בזה, כי האדם המתאווה אל הרבוי, ואיננו שמח ומסתפק בחלקו, לא ישקוט האיש אבל יהמה כהמות ים לגליו לאסוף ולכנוס, ועי"ז לא יפנה לזכור את פעולת ד' ועלילותיו, כי כל מגמותיו להשביע את נפשו השוקקה. אבל השמח בחלקו ועמלו, הוא היפך מזה, כי לא הרבה יזכור את ימי חייו, רק בדרך ספוק יזכור אותם, ונשאר א"כ בזכרונו ריקן ופנוי, לעיין באלקיות ועבודת ד'. וזהו שאמר, כי השמח בעמלו, האלקים הוא מענה בשמחת לבו. כלומר, אחר השיגו טרף חוקו ומלוי מחסורו, וזהו גדר שמחת הלב, אין בפיו מענה זולת האלקים, להללו ולשבחו ולספר הודו.

ה **מעתה** נאמר, כי שלמה ע"ה במאמר (קהלת ב ב) לשחוק אמרתי מהולל גו', רצה לפרש שיחתו, כי אין בעולם השפל הלזה שום ענין, ישיג ממנו האדם איזה תכלית מעולה, ולא לבד דרך העוצב והדאגה משבר הוא גופו של אדם, אבל גם הששים ושמחים אינם משיגים מענינם טוב מוחלט ומאומת, אבל הענין אצלם הוא מחולף, כהתחלפות התנהגותם בדברי הגיל והששון.

ואמר דרך ביאור, לשחוק אמרתי מהולל. ר"ל אם נושא השמחה הוא שוחק ומרבה לשמוח בתוספת, הוא מעורב ומהולל בששון ועצב, ובערו שניהם יחדו. שהרי בהכנס איש להיותו מתאווה אל התוספת, מעולם איננו משיג תאוותו, כי אם יש לו מנה מבקש מאתים, וא"כ יגון בלבבו יומם ולילה על מה שעדיין לא השיג וא"כ בעל השחוק, הוא מעורב בתענוג ויגון, העונג על מה שהשיג והיגון והדאגה על מה שלא השיג. נמשך מזאת החקירה שאין בשחוק תכלית מעולה.

אמר עוד ולשמחה, כלומר אבל השמחה והוא הספק הגבוליי, מדה אחרת יש בה, כי אף שאיננה מעורבת עם היגון והעצב, אחר שאיננו מתאווה מה שאין לו, עכ"ז אין בו תכלית מעולה, יעשה חדשה באיזה קנין, עד שיתואר בשם תכלית טוב, שהרי השמחה איננה רק השלמת חסרון. והיינו כי בשמחת לבו, יסור הים התאוני מזעפו, לבלתי יגרשו מימיו רפש וטיט. (ועיין דרוש נהר שלום אות יא כי השלמת חסרון איננו ענין יתגדר בו האדם, ודו"ק).

ו **וזהו** דעת חז"ל (מדרש רבה קהלת ב ג) בביאורם על מאמר, לשחוק אמרתי מהולל גו', שאמרו, עשה שלמה דברים ששחקה עליהם מדת הדין, כתיב לא ירבה לו נשים, וכתיב ויהי לו נשים שרות שבע מאות גו'. כתיב לא ירבה סוסים, וכתיב ויהי לשלמה ארבעים אלף ארוות סוסים גו' כתיב וכסף וזהב לא ירבה לו וכתיב ויתן שלמה את הכסף בירושלים כאבנים גו' ע"כ. הרי שפירשו מאמר לשחוק אמרתי גו', על הענינים הנכנסים בגדר הרבוי והתוספת.

שורש תבל

תבל. אדמה. ארץ. קרקע. חלד. חדל.

גם שלמה עצמו חזר ופירש דבריו על ראשון ראשון, כי על מה שאמר לשחוק אמרתי גו', חזר ופירש מהו השחוק, תרתי בלבי למשוך ביין גו', וכל הענין כלו, המורה על התוספת בהתענג ומרוך. ועל מה שאמר, ולשמחה מה זה עושה, סיים בדבריו ואמר, לא מנעתי את לבי מכל שמחה. כלומר, אף מזה לא הנחתי את ידי, בעתים זולת עתים, להתנהג בגדר הספוק לבד, ובהשקטת המיית הנפש מחסרונה.

ובדרך ביאור אמר עוד, כי לבי שמח מכל עמלי. כלומר, שלא תאמר אחר שנכנס שלמה, להיותו בגדר מתאווה תוספת ורבוי, לא היה לו א"כ בשום פעם, מנוחת הנפש בדבר שמילא מחסורו, על זה אמר שאיננו כן, אבל בעתים ידועים לו, היה לבו שמח מכל עמלו. ושמח בחלקו ועמלו.

וזהו שהרגישו רז"ל לומר על מאמרו זה, כי רומז על קערה של גריסין, ור"ל בעת היות שלמה הדיוט, ומחוסר היה אל הלחם ואל הנזיד ואל כל מאכל, וצריך היה לקערה של גריסין, לשבור רעבונו, ואז כשהשיג את הקערה של גריסין להשביע נפשו הרעבה, אז שקטה נפשו לבלתי תאוה למטעמות המעדנים, וא"כ יפה אמר, כי גם את השמחה והספק הגבוליי, בחנה נפשו, ונסתה בחכמה שאין בה תכלית מעולה, תעשה חדשה בעולם.

ז **והנה** כתב היפה תואר (ספר שמות פרק נ"ב אות ג', ד"ה השולחן) כי בעולם הבא יתוספו עוד שלושה בחינות בשכר הרוחני (והם נרמזים בזה שצדיקים אכלי אפתורא דתלת כרעי (תענית כה א) האחד, במהותו הרוחנית וחשיבות התענוג, השני בקיומו שהוא קיים לנצח. והשלישי שהשכר הרוחני, שהוא המושכלות, מענג ומשמח את לב בעליו.

ח **ובזה** נבין דברי ר' יהודה בערכין (יג ב) כנור של מקדש שבע נימין היה, ושל ימות המשיח שמונה, ושל עוה"ב עשר. והיינו שההלל וההודיה המחויבים מאתנו לבורא לאומרם בבית המקדש, על כלל ההשפעה, מחולקת לשבע, על שבעת האקלימים אשר עליהם תחלק הארץ, שכל אקלים מיוחד על שאר האקלימים בעילוי מסוים, ועלינו להודות בנפרד על כך. ומצד זה עשאו חכמי המוזיקא האלקית את הכנור של המקדש בשבע נימים, לרמז על שבעה מיני שיר, על המעלה המיוחדת אשר בכל אקלים.

ט **אולם** לעתיד בזמן התחיה, תהיה בו מעלה יתירה לשמח לב בעליו בגבול וסיפוק. ולכן כינור של ימות המשיח יהיו בו שמונה נימים.

אבל של עולם הבא, אשר יש בו שבע מעלות הנמצאות בעוה"ז, ועוד שלושה נוספים שהזכירם היפה תואר, לכן הכינור שבעולם הבא יהיה של עשרה נימים. [א"ה הדברים נמצאים ביתר הרחבה במקור שהוא ספר אפיקי יהודה לגהמ"ח, חלק א עמוד קעז-קפ עיין שם].

ב [**ששון**, יומלץ על ענין שלא הושג עדיין לבעליו, רק נושא את נפשו להשיגו, ובעתיד יונעם לו מאד, ועכשיו הוא שש על אשר יהיה לו בעתיד. ומצד זה ישתמשו המקראות המשתמשות בזה השורש, בשימוש למ"ד. (דברים כח סג) כאשר שש ה' להיטיב לכם, כן ישיש ה' להאביד, ולא נאמר בהטיבו, בהאבידו. כי רומז על מה שעתיד להיטיב או להאביד. שש הוא לשעבר. ישיש כגבור לרוץ אורח (תהלים יט ו) והיינו כי הגיבור, מצד זריזותו והתעוררות כחתיו לנצח את אויביו, שש הוא במה שהוא מוכן לרוץ אורח, ולנצח בעתיד את המתקוממים עליו.

ועל דרך זה נאמר (איוב ג כב) השמחים גו' ישישו כי ימצאו קבר, בלשון עתיד, כלומר מה שיודעים נאמנה כי בעתיד ימצאו קבר ושם תהיה קבורתם ומנוחתם, ישישו בשעבר קודם מצאם.

ג **ובזה** יתפרש הפסוק (תהלים קיט יד) בדרך עדותך ששתי כעל כל הון. ירצה, כי בעודו מתעסק בדרך והכנה אשר לעדותיך, (אף כי אינם עדותיך עדיין), ששתי כבר על אשר אני מצפה אל שאשיג עדותיך (דרך זו אלך) בעתיד, כי דרך ארץ קדמה לתורה דרך הכנה וסיבה. וששתי בזה כעל כל הון. והיינו כי ההון ועושר בעצמותם אינם עיקריים לבעליהם, רק במה שעל ידי ההון ישיג כל מבוקשיו. אמנם אילו היה המשורר מדבר מהעדות עצמם, היה אומר שמחתי בעדותיך.

ד **ובזה** יובן מה שאמרו במגילה (טז ב) ששון זו מילה. ובשבת (קל א) מצוה שקבלו ישראל בשמחה, עדיין עושין בשמחה, כגון מילה, דכתיב (תהלים קיט קסב) שש אנכי על אמרתך וע"ש ברש"י). ולפי מ"ש לעיל תתבאר כוונתם, שאם היה מדבר משאר מצוות, היה לו לומר שמח אני, שהרי הסכימו הקדמונים כי אחת מכונות המילה, היא, שבזה תופסק הזוהמא והתאוה החמדיית מהמהול, ויהיה סיפק בידו לעבוד את ה' ולשמור מצוותיו. וא"כ אבי הבן שש ושמח ביוצאי חלציו במולו, על מה שיהיה בעתיד צדיק וישר ונאמן, וזהו גדר ששון. [העתקנו מספר איי הים בנדפס כו-א].

א [**נראה** בפירוש המלה הזאת, על דרך הפשט, כי היא מהמלים ההפוכות, כמו **כשב כבש**, **עולה עלוה**. ובפסוק (תהלים מט ב) האזינו כל יושבי **חלד**, מתואר העולם הזה בשם **חדל**, לפי שהוא עולם ההפסק, כי בכל עת ובכל שעה הוא פוסק וחודל מבחינתו ומענינו. ובאמרו יושבי **חלד**, הריהו כאילו נאמר יושבי **חדל**, כלומר יושבי עולם עובר, החדש ינפסק, הנמצאים אשר בו כליל יחלופו.

ואמנם חקרו המפרשים במהות מלת **חלד**. כי רש"י (תהלים שם) בפירוש הראשון פירשו מלשון **חלודה**, למה שהארץ היא נושנת וחלודה. ויש לשאול, וכי הארץ יותר זקנה ונושנת מכל הגרמים השמיימיים, עד שנתיחד שם חלד אל הארץ לבדה.

ב **והפירוש** השני ברש"י, שהוא מלשון **חולדה**, שהיא ביבשה ואינה בים (חולין קכז א). ופירוש זה, זולת מה שהוא דרך רחוק, עוד יש להרגיש בו, הכי יושבי הארץ לבד הוכיח המשורר בשבט פיו, ולא הולכי ימים ונהרות.

ואמנם, נראה לי כי יש בזה ענין, לפי מה שאמרו בירושלמי (שבת יד א) שהחולדה לוקחת ומנחת, ואינה יודעת למי מנחת כך בני אדם יצברו ולא יידעו מי אוספם. (ולפי שהמשורר מוכיחם על ריבוי ההשתדלות באסיפת הקנינים, ועוזבים לאחרים חילם, לכן תארם בשם חולדה). [א"ה העתקנו מספר אפיקי יהודה חלק ב עמוד תק ועמוד תתיד].