**% [א]**

#**הבאר הרביעי**= מים חיים, נוזלים מן אוצר השמים. במקורו לא חלו ידים. ולא שלטו בו עינים. יוצאים מעדן נובעים מים. מראיהן כקרח מזוקקים שבעתיים. מזהירים נוצצים כשמש בצהרים.

#**י**=ש בוטה כמדקרות חרבות (משלי יב, יח).

#**ה**=מה דברי נרגן (עפ"י משלי יח, ח) בעלי ריבות.

#**ו**=ירחיבו פיהם (תהלים לה, כא) ולשוניהם כחרב חדה נצבות (עפ"י תהלים נז, ה).

#**ד**=ורכים קשת לירות אל דברים חביבות.

#**ה**=נוזלים ממעיין חיים (שיה"ש ד, טו) מנהר רחובות (עפ"י בראשית לו, לז).

#**ב**=רוח חכמה וברוח בינה (עפ"י ישעיה יא, ב) חצובות.

#**נ**=וצצים מזהירים כעין קלל ושלהבות (עפ"י יחזקאל א, ז).

#**ב**=נויים לתלפיות (עפ"י שיה"ש ד, ד) תבנית היכל מחוטבות (תהלים קמד, יב).

#**צ**=רופים ונבחנים (עפ"י ירמיה ט, ו) ברום עולם יושבות (עפ"י פסחים קיח.).

#**ל**=חם חמודות (דניאל י, ג) סועדים הלבבות (עפ"י תהלים קד, טו).

#**א**=מרות יקרות (עפ"י תהלים יב, ז) מנופת טובות.

#**ל**=מוצאיהם הם חיים מרפאים מכאובות (עפ"י משלי ד, כב).

#**ועתה שמים**= אור בהיר בשחקים (עפ"י איוב לז, כא), אור מבהיק בכל עברים, לחושך וצלמות ולא סדרים (איוב י, כב). ודברים נעימים, והמה לחם סתרים (משלי ט, יז), ללענה מרים. ואשר הם בכל חכמה ושכל משוערים, כאילו המה פתיות דברים זרים. ומשפטים אמת צדיקים וישרים\*, נחשבים לשקרים. ולכן לבי לבי\* כים יהמה, אף רוחי נשברה בקרבי, כי שמעתי דבת עם, מתעתעים ומלעיבים בדברי חמדה. בדברים שבאו בתלמוד מואסים בהם, והיה להם לזרא. והנה הרב הגדול שהיה מלא חכמה כים בכל החכמות טבעיות אלקיות למודיות, הוא הרמב"ם ז"ל, בהקדמת סדר זרעים, האריך בדברים היקרים, למד דעת את העם כגודל חכמתו בענין זה, ופתח לנו פתח חכמה, להודיע לנו כי דבריהם כולם מחמדים, והם עיקרי החכמה. ודברו בהם כאשר ראוי לחכמים להסתיר הדברים הנעלמים, כמו שהאריך הרב הגדול בנתינת טעם ודעת. וכל דבריו בכלל ופרט אין צריכים חיזוק סעד וסמך\*, כי מי יסעוד ומי יסמוך\* אילנא רבא, אשר כל דבריו נטועים במסמרות, ועל יובל ישלח שרשיו, ועל דבריו אין לגרוע ואין להוסיף. הלא דבריו המה המפורסמים לכל, ואשר ירצה לעמוד על דבריו, נמצאים הם לכל אדם.

#**ומפני**=\* שלא דבר הרב רק בכללות, להראות לעמים לא כמו שחושבים כי יש דברים נמצאים בדבריהם שאין בהם ממש חס ושלום, שאין הדברים כן כלל. אך בפרט המאמרים, לא פירש בהם, לב' סיבות; הא', לאריכות העניין. ובאין ספק שאם בא לפרש חכמתם, גם סדר אחד בלבד, לא יספיק זמן רב. השנית, כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר (שבת צו:) מקושש (במדבר טו, לב) זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה. שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו. ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית, שסתמו את הדברים.

#**אמנם המפקפקים**= לא ישמעו לדברים אלו, ועדיין הם קמים בחזקת יד שלהם לחלוק. ולכן ראוי להוסיף עוד לברר משפט צדק על ידי עדות ברורה, להביא ראיה ועדות נאמנה, ובחינת צדק ואמת, להשקיט התלונות בדברים ברורים, מן קצת דברים אשר הם יותר נראים זרים ורחוקים מן הדעת, והם יהיו הבחינה על שאר דברים, שכלם הם דברים יקרים. שאם הדברים אשר הם יותר רחוקים יהיו לדברי חמודות ויקרים, מכל שכן הדברים שאין כל כך להם לזרא, ובזה תושקט תלונות האנשים האלו. והדברים אשר נבאר, הם דברים אשר נמצא בספרי חכמה גנוזים וטמונים. על אותן הדברים לא נוסיף ולא נחסיר\*, רק תוספת ביאור נעשה, להעלם ולהסתר הדברים ההם, עד שיקנה האדם בהם הבנה. ולא שנתפאר בדברים כאלו, כי אין ראוים אלו דברים כי אם לחכמי הלב רחב כים, ולא לאנשים כמוני.

#**והנני משתטח**= ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי בשתים; האחד, שאם יקרא דברים אלו, ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד, כי הדברים האלו לא יכנסו\* בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים. הבקשה השנית, שאם אחר כל זה אין הדברים נכנסים לו בלבו, שיהיה הדברים האלו כאילו לא נאמרו כלל. ולא יאמר, אף שנאמר פירוש בדברים האלו, אין הפירוש נכנס בלב המעיין, שוב אין פירוש עוד, ויתלה חס ושלום חסרון בדברי חכמים. ואם כן היה תקנתנו קלקלה, לגרום שיחשוב רע על דברי חכמים. ואפשר כי זהו הטעם שלא רצו הראשונים לגלות דברי חכמים, מפני היראה שאם לא היה נכנס הפירוש בלב המעיין, ישים חס ושלום חסרון בדברי חכמים, שיאמר כי אין פירוש עוד, ופירוש זה אינו מתקבל. לכך הניחו הדבר סתום, שיאמר המעיין הנה דברי חכמים כספר החתום, ואין לעמוד עליהם כמו כל הדברים החתומים. ולכך אני שואל ומתחנן שינתן לי דבר הזה, שאם אחר העיון לא יקבל הדברים, יעביר\* את דברי, ויהיו אצלו כאילו לא נאמרו כלל, ויהיו דברי חכמים אצלו כספר החתום כמו שהיה אצלו קודם שנאמרו דברים אלו.

#**וקודם יש**= לתמוה, כי היה להם לתת לב בשאר דברים, אשר הם רובא דרובא, עד שבטלין\* הם באלפים, וכלם הם דברים יקרים מסודרים, מזהירים מלמדים את האדם חכמה ויראת שמים במוסרים, אשר לא נודעו מכל חכמי העולם. וסדר התפלה והברכות, והפרישות והזהירות והקדושה והטהרה, עד שאם האדם הולך בדרכיהם, יש לו מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה.

#**וכאשר האדם**=, שהוא בן דעת וחכמה, מתבונן בדבריהם, נפלא בעיניו דבר זה. כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים. ומכל שכן פירוש המצות, שכל מי שיש לו לב להבין\* יודע, כי אם לא היה פירוש שלהם, לא היה אדם יודע מצוה אחת לפרשה; מה זה שנקרא חלב. ודם איזו מין אסור, כי בתורה לא כתוב רק לעוף ולבהמה, ומשמעותו ולא חיה. ובשר בחלב, שלא נאמר רק "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג, יט). וכן בכל המצות, לא היה מצוה אחת, קטנה או גדולה, שנוכל לדעת פירוש המצוה, אם לא היה חכמתם הגדולה. ודבר זה נראה ונבחן לכל אדם משכיל. ואיך יבא בלב האדם לבוא\* על דבריהם ולומר, שנמצא חס ושלום בדבריהם, קטן או גדול, כמו שאומרים, כאשר יראו בדבריהם דברים זרים לפי הפשט, ויחשבו בדעתם כי המאמר הזה הוא סכלות. ובדבר זה הוא דברו סרה על ה'. ואם כן, איפה היא חכמתם הרמה הנראה בשאר דברים, אשר העמיקו במצולות ים. ראוי היה להם להשיב על לבם, כי הסתום נלמד מן המפורש. כי מאחר שנראה המפורש שבדבריהם דברי חכמה עמוקה, הן עניין המשפטים, שבמשפטיהם ירדו עד עמקי תהום רבה. וכן פלפולם, שהכל דברי חכמה. ולמה יחשבו חטא ועון עליהם. והיה להם לדון עליהם, שאלמלא שטבחו טבח, וערכו שלחן לפנינו, ועליו כל מיני מעדנים, ומי יתן והיה לנו פה לאכול. ודבר זה צריכים להעיד עליו, הן חכמי ישראל, הן חכמי האומות, שהם היו לנו לעינים בתורת משה, וזולתם היינו כעורים מגששים באפילה, והיינו נלאים למצא פתח מצוה על בוריה ועל אמתתה. ולא שלא היינו יודעים פירוש שום מצוה על אמתתה, אך היינו הולכים מהפך אל הפך, להבין דבר מצוה בהפך מה שכוונה התורה. ואם כן, איך נחשוב עליהם שדברו בקצת מאמרים שנראים רחוקים מן הדעת, שלא היתה כוונתם רק לשקר לספר דברים אשר לא היו, ומכל שכן שיהיה בדעתם חס ושלום לדבר דבר שאינו באמונתו יתברך. הלא הם שהזהירו והחמירו על מי שמדבר דבר שקר.

#**בפרק בתרא**= דפסחים, אמר רבי אלעזר, כל המחליף בדיבורו כאלו עובד עבודה זרה\*. כתיב הכא (בראשית כז, יב) "והייתי בעיניו כמתעתע", וכתיב (ירמיה י, טו) "הבל המה מעשה תעתועים", עד כאן. ורצו בזה, כי המשקר הוא מתדמה לעובד עבודה זרה, שהעובד עבודה זרה דבק בשקר, כי העובד עבודה זרה עיקר חומר חטא שלו מה שהוא משקר, כי הוא יתברך אחד (דברים ו, ד), אפס זולתו, והוא משקר לעשות אלהים שהוא שקר. לכך המשקר בדברים, מתדמה לעובד אלהים שקר, שעיקר חומר שלו שהוא משקר, כי השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. וכך העבודה זרה, הוא\* שקר ואין לו מציאות כלל. אף על גב שיש עוד עניין חטא בעובד עבודה זרה, מכל מקום במה שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה, ש"המה הבל מעשה תעתועים", וזה המשקר דבק גם כן בשקר ובהבל. ולפיכך נחשב כאילו עובד עבודה זרה, מצד גנות השקר והתעתועים.

#**ועוד אמרו**= במסכת סוטה בפרק אלו נאמרין (מב.), ארבע כתות אינם מקבלים פני שכינה; כת לצים, כת שקרנים, כת חנפים, כת מספרי לשון הרע, עד כאן. הרי שאמרו כי המשקר אינו מקבל פני שכינה, כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם. והוא יתברך נקרא "אל אמת" (תהלים לא, ו), וחותמו אמת (שבת נה.), איך יקבל המשקר פני שכינה להתחבר עמו פנים בפנים, ודבר זה מציאות שני הפכים יחד. ועוד בכמה מקומות אשר האריכו מאוד בספור גנות המשקר, עד שאמרו הם שגדר התלמיד חכם מי שאינו משנה בדבריו, כמו שאמרו בפרק שני דבבא מציעא (כג:). וזה כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו, אין זה חכמה, והוא דמיון. ולפיכך אין בחכם שקר, וראוי שיהיה כל עסקיו, אף דבר שאינו מגיע לחכמתו, רק הוא דבר זולת זה, מכל מקום כיון שהוא חכם, ואין מצד שהוא חכם שקר, לכך אין ראוי שימצא אצלו שקר כלל.

#**ואחר כל**= זה, איך יהיה נהפך דבריהם, שיהיו משנים בדבריהם, ויהיו מספרים דברים בלתי אמת. אבל אם נמצא דברים בדבריהם שנראים רחוקים מהשגת האדם, הלא חכמה נסתרה בהם, והם דברי משל ומליצה בדרך חכמים. כמו שאמר הכתוב (משלי א, ו) "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם". וכי בשביל שאין אנו עומדין על דבריהם נחשוב רע עליהם. ואין פלא גם כן אם לא יעמוד בסוד דבריהם, כמו שרחוק זמנינו\* מזמן שלהם שהוא רב מאוד, כך יש הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו כהבדל הזמנים. והכל מודים בדבר זה, כי החכמה לראשונים ולא לאחרונים. וכבר הפליגו חכמי ישראל החלוף בין הראשונים ובין האחרונים בחכמתם, כמו שהתבאר למעלה. לכך מן הדין עלינו לומר שלא נבין חדות חכמתם. ואילו היו הם עמנו בזמן אחד, אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם. אבל ההבדל והחלוק בין הזמנים עושה הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו.

#**ועתה תראה**= כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה. בפרק\* הדר (עירובין סג.) אמר שם, כי אסור להורות בפני רבו, וחייב מיתה. איתביה, תלמיד אחד היה לרבי אליעזר, שהורה הלכה בפני רבו. אמר לה רבי אליעזר לאימא שלום אשתו, תמהני אם יוציא זה שנתו, ולא הוציא שנתו. ואמר רבה בר בר חנא, אותו תלמיד יודא בן גוריא שמו, והיה רחוק ממנו שלש פרסאות. ומתרץ, בפניו היה. ומקשה, והא רחוק ממנו ג' פרסאות קאמר. וליטעמיך, שמו ושם אביו למה לי, אלא שלא תאמר משל היה, עד כאן. הרי מפני שדרך חכמים לדבר במשל כשמדברים בדברים נפלאים, כמו זה שרבי אליעזר אמר לא יוציא זה שנתו, וכן היה, ויש לעלות\* על דעת שהיה משל. לכך זכר שם אביו ומקומו, שכך היה באמת, ולא במשל. ואם כן הדברים אשר הם מופלגים, כאשר לא פירשו שאינו משל, כמו שפירשו כאן, הם דברי חכמה, והם כמו משל. ולפיכך אין לתמוה כאשר יראה בדבריהם הנראים לסכלים רחוקים מן הדעת, [ש]הם דברי חכמה. וכל שכן כאשר ימצא בדבריהם דברים שנראים חס ושלום שממעטים מכבודו יתברך, שהם דברים נסתרים. והנה נתחיל להביא קצת מדבריהם מה שהוא זר ויותר קשה מאוד, מה ששמענו וראינו בני אדם מתלוננים, וממנו נקח הבחינה על שאר דברים שאין בהם כל כך קושיא.

**% [ב]**

#**בפרק קמא**= דברכות (ז.), אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא, מניין שהקב"ה מתפלל, שנאמר (ישעיה נו, ז) "והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי", 'בבית תפלתם' לא נאמר, אלא "בבית תפילתי", מלמד שהקב"ה מצלי. מאי\* מצלי, יהי רצון מלפני שיכבשו רחמיי את כעסי, ויגולו רחמיי על מדותי, ואתנהג עם בני במדת הרחמים, ואכנס עמהם לפנים משורת הדין, עד כאן.

#**והמאמר הזה**= רבים זורקים בו מרה, כי למי יתפלל, כי אין זולתו, וביכולתו הכל. ועתה ראו נא, כי מי הוא זולתם אשר הורו לנו וקבעו בנו אחדות השם יתברך ערב ובוקר, ויכלתו וגבורתו, כאשר סדרו לפנינו סדר התפילה והברכות. וכי יעלה על הדעת שאחר כל זה, יהיו הם אומרים דבר כזה חס ושלום, להיות בדעתם ענין זה. אבל דבר זה מפני שרחוקה דעתם מדעתנו, והם ידעו סתרי החכמה והתפילה, ומהות ענין התפילה, ומהו לשון 'תפילה'. שכאשר תתבונן בלשון 'תפילה', הוא מלשון 'פלל', וכדכתיב (תהלים קו, ל) "ויעמד פנחס ויפלל", ודבר זה מפורסם. ולשון 'פלל' כמו שפירש רש"י על "ראות פניך לא פללתי" (בראשית מח, יא), שהוא לשון מחשבה, וכמו (ישעיה טז, ג) "הביאי\* עצה עשי\* פלילה". וכמו כן תרגם אונקלוס (בראשית שם) 'למחזי אנפיך לא סברית'. ונקראו הדיינים 'פלילים', מפני שהוא שופט במחשבתו; דבר זה כך הוא, ודבר זה כך הוא. וזהו לשון 'תפילין' גם כן, מלשון מחשבה, שהתפילין הם לאות ולזכרון בין עיניו (שמות יג, ט), והזכרון הוא במחשבה. ולכך התפילין הם על הראש, ששם המחשבה, שיהיה מחשבתו תמיד כי הוא יתברך לו לאלקים. וכן הם כנגד לבו, שיהיה לבו אל השם יתברך תמיד. והציצית על שם הראיה, מלשון (שיה"ש ב, טו) "מציץ מן החרכים". ובתפילין כתיב (שמות יג, ט) "ולזכרון בין עיניך", ובציצית\* (במדבר טו, לט) "וראיתם".

#**ונקראת התפילה**= מלשון 'פלל', שהוא לשון מחשבה, כי התפילה צריכה כוונה ומחשבה שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו, ודבר זה נקרא 'תפילה', שרצונו ומחשבתו חפץ ומבקש הטוב\*. וזה שאמר 'מנין שהקב"ה מתפלל', מפני שהוא יתברך הטוב האמיתי, ורב חסד (שמות לד, ו), נקרא "חפץ בחסד", ומבקש הטוב. וזה שהוא יתברך מתפלל, רוצה לומר בקשת הטוב. והרי אין ענין התפילה רק בקשה, וזהו עצם לשון התפילה בכל מקום. רק אצל האדם בקשתו הוא מהשם יתברך, ואם לא כן, מה מועיל בקשתו כאשר יבקש דבר. ומכל מקום לשון תפילה לשון בקשה. וקאמר שהשם יתברך חפץ ומבקש בדבר זה, שיהיה הרצון לפניו שיכבשו רחמיו את כעסו, וינהג עם בניו במדת הרחמים, ויכנס לפנים משורת הדין. ומה שאמרו לשון זה 'שהקב"ה מתפלל', ולא אמרו 'שהקב"ה חפץ', או 'מבקש', דבר זה יתבאר בסמוך למה אמרו בזה הלשון דוקא.

#**אמנם מה**= שאמר שהקב"ה\* מתפלל 'יהי רצון שיכבשו רחמי את כעסי', ולא שהקב"ה מתפלל 'שיכבשו רחמי את כעסי', כי למה יחפוץ שיהיה הרצון כך. שזה אין קשיא, כי לכך אמר 'יהי רצון', שעל ידי הרצון נמצא הדבר שהוא מבקש בשלימות הגמור. ואם היה התפילה 'שיכבשו רחמי את כעסי', לא היה נמצא בשלימות הגמור שיכבשו רחמיו את\* כעסו. ולפיכך רוב הבקשות 'יהי רצון וכו'', שעל ידי הרצון הגמור נמצא הדבר שהוא מבקש בשלימות ממנו יתברך. ולפיכך אמר שהתפילה, רוצה לומר בקשתו וחפצו, שיהיה הרצון הגמור על זה. והפרש גדול יש בין 'חפץ' ובין 'רצון', שזה נאמר על הרצון הגמור, ואז נמצא הענין בשלימות כאשר הרצון כך, ודבר ברור הוא זה.

#**והרמב"ם כתב**= בספרו בחלק ב' בפרק י"ח, כי הפועל ברצון, ולא יפעל בשביל תכלית מה, רק שהוא נמשך לרצונו, כאשר יפעל מפעל מה שלא פעל עד עתה, אין זה שנוי דעת שפעל עתה מה שלא פעל עד עתה, כי זהו אמתת הרצון בעצמו, שירצה, ואין זה שנוי בו. ולפי זה אמר שהוא מתפלל 'יהי רצון וכו'', כי על ידי הרצון הוא עושה מה שירצה, ונכנס לפנים משורת הדין. דאם לא כן, היה שנוי חס ושלום אצלו מן לא רוצה אל רוצה. וכאשר התפילה 'יהי רצון', אין אצלו שנוי כלל, כי הכל נמשך אחר הרצון. וכך הוא הרצון, שירצה ולא ירצה, ואין זה שנוי. לכך אמרו זה הלשון 'יהי רצון'. אך פירוש ראשון ברור בלי ספק.

#**ובשביל שהוא**= יתברך הטוב, ומבקש שיפעול הטוב, תפילתו שיהיה הרצון לכנוס לפנים משורת הדין. ואם לא כן שהוא יתברך מבקש דבר זה, לא היה נמצא דבר זה. כי דבר שהוא במדת המשפט, אין צריך שיבקש ויחפוץ אותו דבר, כי מדת המשפט נותן מעצמו שיהיה זה, ואין צריך לזה בקשה. אבל דבר שהוא אינו מצד המשפט, כמו דבר זה שיכנוס לפנים משורת הדין, וינהג במדת הרחמים, אם לא היה שהוא יתברך חפץ ומבקש הטוב, לא היה נמצא דבר זה. רק שהוא יתברך חפץ ומבקש הטוב בכל כוונתו וחפצו. ולכך אמרו 'שהקב"ה מתפלל'. כי התפילה הוא בקשה גמורה מאוד, שכך הוא כל תפילה, בקשה גמורה לעשות הטוב. וזה תפילתו יתברך, שיכבשו רחמיו את\* כעסו, וינהג עם בניו במדת הרחמים ולפנים משורת הדין. ובשביל זה נמצא בעולם הטוב, אף כי אינו מצד הדין, ואין ראוי שיהיה נמצא בעולם דבר שאינו מצד המשפט. רק שמצד שהוא יתברך הטוב הגמור, מבקש שיפעול הטוב. שכל אשר הוא טוב מבקש לפעול הטוב. והפך זה, "נפש רשע איותה רע" (משלי כא, י), וחפץ ומשתוקק לרע לעשות.

#**ואילו אמר**= בזה הלשון; שהוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מבקש שיפעול הטוב, היו הדברים מרוצים ומקובלים. וכך הוא ענין זה בעצמו, רק שאמרו בלשון תפילה, מפני הכתוב שהביאו לראיה (ישעיה נו, ז) "ושמחתים בבית תפילתי", 'בבית תפילתם' לא נאמר, אלא "בבית תפילתי", עד כאן. וביאור ענין זה, כי 'בית תפילתם' הוא בית המקדש, ששם הוא תפילתם של ישראל אל השם יתברך, שינהג עמהם במדת טובו ולפנים משורת הדין. ובשביל כך גם כן הוא יתברך, שהוא הטוב האמיתי, מבקש לפעול הטוב כפי רצונם ובקשתם. ואם לא היה זה שהם מבקשים מאתו יתברך ומתפללים אליו, אין ראוי שהוא יחפוץ ויבקש לעשות הטוב להם, אחר שהם אינם מבקשים ממנו. לכך בית תפילת ישראל הוא בית תפלת הקב"ה. ומפני זה נקרא מה שהשם יתברך חפץ ומבקש בלשון 'תפילה', בלשון הכתוב. #**ועוד כי**= ראוי שיהיה דוקא בלשון 'תפילה', כי התפילה הוא מגיע אל עצמו של מתפלל, שהמתפלל הוא מבקש דבר שהוא חפץ בו, ומגיע דבר זה אל עצמו. ומפני שהשם יתברך הטוב, מבקש לפעול הטוב, נמצא כי דבר זה מגיע לעצמו, כאשר הטוב מבקש לפעול הטוב. ולפיכך אמר 'שהקב"ה מתפלל'.

#**אבל העיקר**= כמו שאמרנו, כי הבדל יש בין בקשה לבקשה; כי יש בקשה ואינו מתחזק כל כך בבקשה, לפי שאין הדבר שהוא מבקש כל כך יוצא מן הראוי, עד שצריך להתחזק. אבל התפילה הוא על דבר שאינו ראוי להיות נעשה מעצמו, אם לא ההתחזקות. לפיכך נקרא 'תפילה', שהוא נאמר על מחשבתו וכוונתו, שהוא לזה ביותר. וזה מה שאמרו בפרק ה' דברכות (לב:) ד' צריכים חיזוק, ואלו הן; תורה, ומעשים טובים, ותפילה, ודרך\* ארץ. ואמר שם, תפילה מנין, שנאמר (תהלים כז, יד) "חזק ואמץ לבך". רוצה לומר מפני שהוא מבקש דבר שלא נתן לו השם יתברך לפי טבעו, לכך צריך חזוק בתפלה, שהרי מבקש דבר שאינו ראוי לו. וכן מה שהוא יתברך חפץ בדבר שאינו לפי המשפט, והוא לפנים משורת הדין, דבר זה נקראת\* 'תפילה', שהוא יתברך חפץ מאוד מאוד בדבר זה לכנוס לפנים משורת הדין. ולפי זה הכל כפשוטו, שהוא יתברך חפץ בדבר מאוד שיכבשו רחמיו את\* כעסו, וזהו תפילתו מה שהוא חפץ בדבר שאינו ראוי לפי המשפט. וכך דבר שאינו לפי המשפט\*, והוא חפץ שיהיה דבר זה, השם יתברך עושה על ידי כי חפצו ובקשתו מאוד לדבר זה, וזהו תפילתו יתברך. הרי מה שאמרו 'שהקב"ה מתפלל יהי רצון וכו'', בארו בזה שהשם יתברך חפץ מאוד מאוד שיהיה נמצא הרצון שיכבשו רחמיו את כעסו. וכאשר יהיה זה על ידי רצון השם יתברך, אז יהיה כבישת הכעס בשלימות לגמרי. ופירוש ברור ונכון בלי ספק.

#**ובדבר זה**= באו לגלות [שיש] להרחיק דעת הפלוסופים, שאמרו שכל הדברים באו מאתו יתברך על צד החיוב, מבלי שיכוין וירצה לעשות, רק באים על צד החיוב. וחכמינו הרחיקו דברים אלו, ואומרים שבאים\* מאתו על צד הכוונה והרצון. ולכך אמרו שהוא יתברך מתפלל, כי החפץ ומבקש דבר, אין אותו דבר מחויב. שאם היה אותו דבר מחויב, לא היה צריך לבקש שיהיה אותו דבר, כיון שהוא מחויב. ולפיכך אמרו שהוא יתברך מתפלל, רוצה לומר מבקש שיהיה דבר שאינו מחויב, כמו זה שיכנוס עמהם לפנים משורת הדין. ולדברי הפלוסופים אי אפשר שימצא בעולם רק דין, כיון שהם אומרים שהכל מצד החיוב. וידוע כי דבר שהוא לפנים משורת הדין אינו מצד החיוב. ולדעתם אין בעולם נמצא מאתו יתברך רק דין. ודבר זה באו החכמים להרחיק, שאין הדבר כך, רק שהוא יתברך עושה חסד, ונכנס לפנים משורת הדין, וזה על ידי שרוצה ומבקש הטוב.

#**ומה שאמרו**= כי איך אפשר שנאמר שהוא יתברך יעשה דבר לפנים משורת הדין, כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות, ואיך יעשה דבר שאינו מצד המשפט. כי דבר שהמשפט נותן הוא ראוי שיהיה בעצמו, ודבר שאין המשפט נותן, אין ראוי שיהיה, ולמה יחפוץ בדבר שאינו ראוי מצד המשפט. זה אין קשיא, כי הוא יתברך מבקש וחפץ שיפעל\* הטוב כמו שאמרנו, כי אשר הוא הטוב בעצמו מבקש לפעול הטוב. ומפני כך מבקש הוא יתברך שיפעול הטוב, ויכנוס לפנים משורת הדין, וזהו הטוב הגמור שאין בו דין. ומפני שהוא יתברך הטוב, נמצא ממנו הטוב, אף שאינו לפי הדין, וזהו מצד טובו. גם לא שייך בזה שיהיה לו שנוי רצון מן לא רוצה אל רוצה, כי זהו אמתת הרצון לעשות מה שירצה וכשירצה, ולכך אמר 'יהי רצון', כדלעיל. ועוד, כי ראוי שיכנוס להם לפנים משורת הדין כאשר המקבל מבקש, וכמו שהתבאר למעלה, דכתיב (ישעיה נו, ז) "ושמחתים בבית תפילתי", כי בית תפילת ישראל הוא גורם תפילת הקב"ה גם כן, כמו שהתבאר למעלה, ואין כאן שנוי משפט ולא שנוי רצון.

#**ורש"י ז"ל**= פירוש על פסוק בספר תהלים (עב, טו) "כל היום יברכנהו", וזה לשונו; 'היא\* התפילה, היא הברכה\*, כשהקב"ה אומר [לאדם] 'ברוך תהיה', הוא לשון תפילה, עד כאן. ורוצה לומר גם כן כמו שאמרנו, כי החפץ מן השם יתברך על הדבר הוא נקרא 'תפילה'. הרי כי הדברים האלה לא יערוך אותם כל זהב ואבני יקר בעולם, מה שהשיבו לאותם שהם להרע, ואומרים כי הכל מושפע מאתו על צד החיוב, מבלי כוונה ורצון. והם דחו דבריהם ולמדו טוב טעם ודעת אותנו. וכאשר תבין לשון 'שהקב"ה מתפלל', לשון זה בעצמו מורה לנו הפך דבריהם. כי הם אמרו שהדברים באים מאתו שלא מצד הכוונה וחפץ, רק מושפעים מאתו על צד החיוב. ולשון 'תפילה' הוא מורה על הכוונה וחפץ בפרט, כמו שהתבאר למעלה שהוא מלשון מחשבה וכוונה. וכל 'תפלה' עיקר שלה הוא הכוונה והחפץ, לומר שהכל מאתו על צד הכוונה והחפץ לגמרי. ובשביל זה גם כן הוציאו הדבר הזה בלשון 'תפילה', ולא בלשון אחר, לומר שיש כוונה לפניו בדברים שהוא פועל, ולא שיהיה על צד החיוב, שאז לא היה כוונה בהם. והנה התבאר אמתת דבריהם. ועל דבר זה הלא יש לעלה ולקלס להדר ולפאר אותם על כל חכמי לב. ועוד יתבאר מזה במאמר 'ישמעאל בני ברכני' (ברכות ז.), עיין שם, כי שם הוספנו לפתוח עוד פתח חכמה ושער השמים.

**% [ג]**

#**בפרק קמא דשבועות**= (ט.), ובפרק אלו טריפות (חולין ס:), אמר ריש לקיש, מה נשתנה שעיר של ראש חודש שנאמר בו (במדבר כח, טו) "לחטאת לה'", אמר הקב"ה שעיר זה יהיה כפרה עלי על שמעטתי את הירח וכו', עד כאן. וכאשר רואים את המאמר הזה, הם נבהלים משתוממים לומר שהוא יתברך חס ושלום צריך לכפרה. וגם דבר זה שוה לראשון, והוא לחיצות הרגל הלשון, שלשון 'חטאת' בכתוב, ובלשון בני אדם, על מי שחטא לו יתברך, ומביא קרבן לכפר עליו. וגם לשון 'כפרה' בא על שחטא\* במעשה, ומביא קרבן, שעל זה נקרא הקרבן 'כפרה', שהוא כפרת חטאו. ולא שייך אצל השם יתברך שעשה מעשה שלא היה לו לעשות, וגם לא שייך אצלו 'כפרה' כלל חס ושלום.

#**אבל אין**= הדבר כמו שחשבו. כי כל הסרה וסילוק נקרא 'כפרה', שכן פירש רש"י גם כן על "אכפרה פניו במנחה" (בראשית לב, כא). ודבר זה מבואר, שכל קנוח והסרה יקרא 'כפרה', לא כפרת חטא דוקא, שיכפר לו השם. ולפיכך מה שאמר 'הביאו קרבן כפרה עלי' הוא סלוק תרעומת במעשה ה'. מאחר שהם שני מושלים בעולם; החמה ביום, וירח בלילה, שנתמעט הירח בכל חודש וחודש, עד שלא נמצא אור מן הירח, ולא תמצא כך בכל צבא השמים העליונים, ויש יציאה בירח משאר צבא השמים. ולפיכך קבע השם יתברך לה נגד זה מעלה, כי זה מדת השם יתברך שנותן מעלה תחת שפלות שהגיע לו, עד שהכל שוה. והשם יתברך משוה כל הנמצאים, ולא נמצא תרעומת\* אצל הבורא. וזה מה שנתן לה קרבן בראש חודש, שלא תמצא בחמה ובכל שום צבא השמים מדריגה זאת. שכנגד שנתן לה מיעוט שלא נמצא בכל צבא השמים, כנגד זה נתן לה חשיבות שלא נמצא בכל צבא השמים, והוא הקרבן שכתוב בתורה. נמצא שהדבר שוה, (ר' קהלת ז, יד) "גם זה לעומת זה".

#**ואולי יקשה**=, מה מעלה הוא לירח בקרבן שיש בראש חודש. יש לך לדעת, כי הקרבן שנקרא בשם הזה, מורה על הקירוב שיש ביום הזה אל השם יתברך יותר מבשאר הימים. והיה\* המיעוט של הירח גורם התקרבות אל השם יתברך, אשר מקרב השפלים והקטנים. כמו שדרשו ז"ל (מגילה כט.) על [ה]פסוק (תהלים סח, יז) "למה תרצדון הרים גבנונים וגו'", שבחר השם יתברך בסיני יותר מכל ההרים בשביל שהיה קטון שבהרים. ולכך ראוי שיהיה יום זה שמיעט הירח, אשר הוא מושל בעולם, כדכתיב (ר' בראשית א, טז) "ואת הירח לממשלת הלילה". ולכך בהתחדשות הירח, ובאותו זמן הירח הוא יותר קטון, ולכך הוא מקבל על ידי זה גם כן קירוב. ולכך אמר הקב"ה 'הביאו עלי כפרה', רוצה לומר, שיביאו דבר שהוא הסרה לתלונת הירח על המיעוט, וזה הקרבן. כי בשביל מיעוט הירח, מקבל העולם הקירוב אליו, וזהו סלוק התלונה. והנה בזה שאמר 'הביאו כפרה עלי', רוצה לומר שקרבן ראש חודש סילוק והסרה הוא, עד שהוסרה התלונה מהירח, ועתה לא נשאר שום תלונה על ידי קרבן זה.

#**וכן פירש**= הרד"ק בשורש כפרה, כי לשון 'כפרה' הוא לשון הסרה, כמו שהאריך הרד"ק כי אין הלשון רק הסרה. וכן 'חטאת', אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י על "אנכי אחטנה" (בראשית לא, לט), ופירש רש"י שהוא לשון חסרון, כמו "קולע אל השערה ולא יחטא" (ר' שופטים כ, טז), וכן "אני ובני שלמה חטאים" (מ"א א, כא). וכן תרגם אונקלוס (בראשית שם). וכל קרבן שבא לתקן החסרון נקרא 'חטאת', לפי שהוא מתקן החסרון שבמעשה האדם. וכן קרבן זה מתקן החסרון שבמעשה ה', שהיה הירח חסר ומתמעט, וכאילו היה החסרון במעשיו, שהוא בלבד מכל צבא השמים יש לו חסרון. ונתן לו כנגד זה קרבן ראש חדש, כי הקרבן הוא התקרבות אל השם יתברך, וזה היה לירח בשביל המיעוט. ולכך כתיב בקרבן זה (במדבר כח, טו) "לחטאת לה'", שהוא תיקון החסרון של מעשה ה', כמו כל חטאת שהוא תיקון חסרון מעשה האדם. ואין ספק כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו (שבת סג.), "לחטאת לה'" לתקן חסרון מעשה אדם. רק כי לכך כתוב בקרבן זה "לה'", מה שלא כתוב בכל הקרבנות, לומר כי הקרבן הזה מתקן גם כן חסרון מעשה ה', עד שהם שלימים בלי חסרון כלל.

#**וכבר בארנו**= באיזה עניין תיקון תלונת הירח, וזה כאשר המיעוט הוא גורם התקרבות אל השם יתברך, והוא כפרה על ה', רוצה לומר סלוק התרעומת ממנו יתברך. ואולי בעיני אותם האנשים אין הקרבן חשוב כל כך עד שיהיה הקרבן מעלה להשלים התרעומת. ודבר זה סכלות להם, כי אין מעלה כמו זה, שעל ידי חידוש הירח, והוא קטנותו, יש לירח קירוב גמור אל השם יתברך, שהוא יתברך חפץ בקטנות. ובודאי קטנות נחשב מעלה עליונה. ולפיכך מה שאמר השם יתברך אל הירח\* לפני זה (חולין ס:) 'צדיקים יקראו על שמך', ורוצה לומר כי הקטנות הוא מדת הצדק, ולכך יקרא הצדיק 'קטן'. ובארנו דבר זה במקום אחר איך הקטנות מדת הצדק. ובזה לא היה די לירח שהוקטן, עד שאמר הקב"ה 'הביאו עלי כפרה'. כי הקרבן שהוא בראש חודש, שבו הירח בתכלית הקטנות, וביום זה הקירוב אל השם יתברך, כאשר מורה שם 'קרבן', שיש ביום זה הקירוב אל השם יתברך, וזה סלוק התלונה מן הירח.

#**וכי לא**= נעימים דברים אלו מאוד, שהרי לא תמצא בכל הקרבנות שכתוב "לה'" חוץ מזה, יורה על אמיתת דרכי ה' המשוה את מעשיו. והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים, ואין בדבריהם רק החכמה אלקית עליונה מאוד. רק שמרנו דרך עץ החיים (ר' בראשית ג, כד), שלא לגלות יותר מדאי. ובמקום אחר הארכנו בזה יותר. והוא יתברך יכפר בעדנו, כי כוונתנו להראות לעמים מעט, והוא כבודן ותפארתן של חכמים. והם יחשבו לבלי מה דברים שהם דברי חכמה, ודי בזה.

**% [ד]**

#**בפרק הזהב**= (ב"מ נט:) במחלוקת של רבי אליעזר וחכמים, אמר להם רבי אליעזר, אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו. יצאת בת קול ואמרה להם, מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר, (דברים ל, יב) "לא בשמים היא". אמר רבי ירמיה, אין משגיחין בבת קול, שכבר כתיב בתורה (שמות כג, ב) "אחרי רבים להטות". אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה, מה עביד הקב"ה בההוא שעתא, אמר ליה, קא חייך ואמר, נצחוני בני, עד כאן. והרי הם תמהים בשתים; האחד, שאמר 'אין משגיחין בבת קול'. שנית, שאמר 'נצחוני בני', כי הדבר הזה אין אפשר שיהיה הדיוט מנצח לרבו בדבר הלכה.

#**ועתה הט**= אזניך ושמע דברי חכמים (חגיגה טו:). דע, כי מה שאמרה בת קול 'מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום', ו'בכל מקום' דבר תוספת. אבל הפירוש מה שאמר\* 'הלכה כמותו' הוא מפני מעלתו, שכל כך יש לו חכמה בתורה. וכמו שפסקינן 'הלכה כפלוני', וזה מצד מעלתו בחכמה [של] אותו פלוני, שראוי ללכת אחריו. וכך הוא פירושו בכאן, 'הלכה כרבי אליעזר בכל מקום', כי כאשר ישקל מעלת חכמים ומעלת רבי אליעזר בחכמתו בכל מקום. ואין\* חדוש אם יאמר שהלכה\* כיחיד נגד רבים, אף על גב דכתיב בתורה (שמות כג, ב) "אחרי רבים להטות", כי כל זה מפני הפלגת רבי אליעזר בחכמה. ולכך יצאה הבת קול כי הלכה כרבי אליעזר, אף שהוא יחיד נגד רבים.

#**ועל זה**= אמרו 'אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתיב בתורה בסיני "אחרי רבים להטות"'. ורצו בזה, שכבר זכו בתורה שנתנה מסיני, והתורה הוא שכל עליון פשוט, יותר מן בת קול. ואין התורה שהיא שכל עליון פשוט, הולכת אחרי פרטי חכמים, לומר כי החכם הזה מפני שחכמתו יותר, ראוי שתהיה הלכה כאותו חכם\*. ולכך אמר כי אמרו כי כבר זכינו בתורה שנתנה מסיני, ואין התורה הולכת אחר פרטי זה או זה, רק אחר הכלל שאין לו שנוי, לא אחר הפרט, ואחר זה הולכין. ולכך אמרו 'אין אנו משגיחין בבת קול'. ואין הפירוש שהלכה כרבי אליעזר מפני הדין בעצמו, כמו שהתבאר למעלה. וכך מוכיח הלשון, דלא הוי שייך לומר 'מה לכם אצל רבי אליעזר וכו'' אם היה אומר שהדין שלו אמת, יהיה האומר מי שהוא, הרי הדין אמת. רק שאמרה הבת קול שיש ללכת אחרי דברי רבי אליעזר בכל מקום, שכל כך הוא גדול בתורה, ונתן לרבי אליעזר חשיבת מעלה זאת, כי כל כך גדול הוא בחכמה\*, עד כי יש לעשות דבריו בכל מקום שתהא הלכה כמותו. ודבר זה לא רצו לקבל, רק "אחרי רבים להטות", וזה מצד התורה, שהיא שכל עליון פשוט, דכתיב בתורה "אחרי רבים להטות".

#**והשם יתברך**= "רצון יראיו יעשה" (תהלים קמה, יט), והסכים עמהם, וכמו שאמר אליהו שאמר הקב"ה 'נצחוני בני, נצחוני בני'. ועל זה תמהים ביותר. וגם בזה אין תימה כלל, כי לשון זה שמשו בו חכמים כאשר דבר אחד הוא מצד המקבל. וכיון שהוא מצד המקבל, שהוא האדם, ולא מצד הנותן, דבר זה נקרא שנצחו אותו יתברך, שהרי הדבר נעשה לפי דעת המקבל. ודבר זה חכמה גדולה, שלא רצו לומר שהשם יתברך חזר ואמר 'יפה אמרתם', שאם כן היה משמע שיש שנוי וחזרה אצלו. אבל בלשון זה מה שאמר 'נצחוני בני', אין הפירוש רק שהדבר נעשה על דעת המקבל, והוא יתברך עושה רצון המקבל, אף כי אינו מצד הנותן כפי המדה שלו, רק נעשה כפי דעת המקבל. כי לפי שהמקבל חפץ המדריגה העליונה הזאת, שתהא הלכה כרבים, והוציאה מן המדה, ונעשה דעת המקבל, נקרא נצוח. ודבר זה אמרו גם כן בפרק אלו מגלחין (מו"ק טז:) "אמר אלקי ישראל לי דיבר צור ישראל" (ש"ב כג, ג), מי מושל בי, צדיק, שנאמר (שם) "צדיק מושל ביראת אלקים", אני גוזר גזירה, והוא מבטלה, עד כאן. הרי כי הלשון הזה פשוט, כי כאשר הצדיק על ידי בקשתו מבטל המדה, דבר שהוא מדת הנותן, ונעשה על דעת המקבל. כגון שגזר דבר, והצדיק הוא מבטל דבר, שהוא במדת דינו, נקרא דבר זה נצוח. וכבר בארנו שכך ראוי להיות נקרא, ואין ראוי לומר שהוא חוזר, שאם כן היה אצלו שנוי חס ושלום. אבל נקרא שמעביר מדתו לעשות רצון המקבל, כי המקבל גם כן הוא שלו. ולכך אמר 'נצחוני בני', כי בני הם, והם שלו, ובזה מה שאני עושה, גם כן הוא דעתי ורצוני. ואם כן דבר זה שאמר 'נצחוני בני' אין בזה דבר, רק הוא לשון חכמה. והרי הדבר הוא מבואר, כאשר האב יאמר 'נצחוני בני', אין הכוונה שהם עשו דבר נגדו. רק הפירוש 'נצחוני בני' לעשות רצונם מה שירצו, וזה עצמו רצונו של אב.

#**וכן הדבר**= [הזה], כי לפי ענין הראוי אל העולם, שיהיה נמשך אחר היחיד שהוא עיקר, כמו שאמרה הבת קול שהלכה כרבי אליעזר בכל מקום, לפי גודל חכמתו. אבל לפי מדריגת התורה, שהיא שכל עליון, ראוי שיהא עיקר הרוב, שהוא הכלל, שהוא קרוב אל השכל, והפרטי קרוב אל הגשמי, ודבר זה ידוע. ועוד, הכלל הוא עצם ועיקר הדבר, אבל הפרט אינו עצם ועיקר הדבר\*. ולפיכך בסיני נתן להם "אחרי רבים", כאשר הכלל, שהם הרבים, הם עצם ועיקר. ומפני שאמר שיש לפסוק הלכה כרבי אליעזר מצד גודל חכמתו, אבל הדבר שהוא קיים עומד בלי שנוי הוא הכלל, שאין לו השתנות, ולפיכך בסיני שנתנה תורה נצחית קיימת בלא שנוי, נתן לישראל "אחר רבים להטות", ובזאת המעלה העליונה רצו, ולא במדריגת בת קול. אמנם אם זר בעיניהם מה שאמר שהקב"ה (ב"מ נט:) 'חייך ואמר נצחוני בני'. דבר זה יתבאר כי זהו השמחה היתירה שיש לפני הקב"ה, כאשר בנים שלו יש בהם מן השלימות, עד שהוא יתברך עושה רצונם. ועניין השחוק הזה יתבאר אצל 'הקב"ה יושב ושוחק עם הלויתן' (ע"ז ג:), עיין שם.

#**ועתה בני אדם**=, עד\* מה כבודם לכלימה, כי בלשון זה של "נצחוני בני" רצו לגלות עניין נכבד מאוד; להזהר ולהשמר שלא יאמר האדם באשר\* רואה שיש שנוי מענין, שיש כאן לפניו חזרה, חס ושלום לומר כך, ולהרהר, כי "לא בן אדם הוא ויתנחם" (ר' במדבר כג, יט). רק שיש כאן שני דברים, והם שני בחינות; הבחינה האחת, מצד הנותן והגוזר עצמו, מבלי בחינת המקבל כלל, רק מה שראוי מצד המדה עצמה. והשני הוא, מצד המקבל. וכאשר מצד המקבל יש בטול אל הבחינה שהוא מצד הנותן, נקרא זה 'נצוח'. וראוי לדקדק בלשון זה שאמר רבי יהושע "לא בשמים היא" (דברים ל, יב), כלומר שאין התורה בשמים, רק קבלנוה\* מסיני. וכיון שקבלנו אותה, אף אם היה ראוי מצד הנותן להיות הלכה כרבי אליעזר, אנחנו המקבלים קבלנו התורה מסיני, וזכינו בדבר זה, שהוא "אחרי רבים להטות". ומצוה זאת מעלה ושלימות למקבלים, כמו שמבואר למעלה, כי התורה היא השכל העליון הפשוט, לא הלכה אחר הפרטי, רק אחר\* הכללי\*, לכך אינו ראוי לתת להם עניין אחר פחות מזה. ולכן אין משגיחין בבת קול, שהוא מדרגה למטה מזה.

#**והנה כל**= מקום שחדש השם יתברך על ידי נביא, כמו אליהו בהר הכרמל שיהיה מקריב בחוץ (מ"א יח, לג), אף על גב שבסיני נתן שלא יקריבו בחוץ (דברים יב, יד). זה לא קשיא, דאדרבא, שגם בסיני נתנה מצוה זאת לשמוע אל נביא, כדכתיב (דברים יח, טו) "אליו תשמעון". ומזה למדו (יבמות צ:) שאם יאמר להם לשנות מצוה אחת ממצות התורה, חוץ מעבודה זרה, חייבין ישראל לשמוע. ולא לקבוע הלכה לדורות, רק לפי שעה [ש]מצוה להם. אם כן דבר זה בעצמו מצות השם יתברך מסיני, כמו שאר מצות.

#**הנה כלל**= רבי יהושע דבריו בחכמה נפלאה, שבו זכה במשפט לפניו יתברך. כי מצד שקבלו תורה מסיני, וזכו במדה זאת של "אחרי רבים להטות", אין לדבר הזה בטול. ועל זה אמר הקב"ה 'נצחוני בני', שאני אומר שכך ראוי להם לעשות, ומסכים אני עמהם. אף כי אמרתי שהלכה כרבי אליעזר, 'נצחוני בני', כמו האב שבניו מנצחים אותו, והאב עושה רצונם, עד שהאב רוצה וחפץ במה\* שחפץ בנו. והנה המעיין בדברים אלו ימצא דבריהם שקולים במאזני הצדק ובחכמה. וכאשר המעיין מעיין עוד, ויוסיף להעמיק דבריהם, ימצא עוד חכמה. ואין להאריך במקום זה, רק נתבאר בדבר זה כי הדבר הוא הפך מה שיחשבו בני אדם, כי במלות אלו הרחיקו מה שראוי להרחיק.

**% [ה]**

#**בפרק הפועלים**= (ב"מ פו.), בענין רבה דהוי יתיב אגודא דדקלא, והיה\* קא גריס. שמע דהוי מפלגי במתיבתא דרקיע; אם בהרת קודם לשער לבן, טמא. ואם שער לבן קודם לבהרת, טהור. ספק, הקב"ה אומר טהור, וכולהו מתיבתא דרקיע אמרו טמא. אמרו, מאן נוכח\*, לוכח רבה בר נחמני. דאמר רבה, אני יחיד בנגעים, אני יחיד באהלות. שדרו שליח בתריה (-וכו'-), לא הוי מצי מלאך המות למקרב ליה, דלא הוי פסיק פומיה מגרסא. אדהכי נשיב זיקא, ואווש ביני קניא. סבר גונדא דפרשא הוא. אמר, תינח נפשיה דההוא גברא, ולא ימסר בידיה דמלכות. כי קא ניחא נפשיה, אמר 'טהור טהור'. יצאת בת קול ואמרה, אשריך רבה בר נחמני, שגופך טהור, ויצאת נשמתך בטהור, עד כאן. ועל זה מתמרמרים מאוד בשתים; האחד, איך יהיו חס ושלום חולקים עם קונם וצורם. והשני, עוד יותר גדול, שיהיו אומרים 'מאן\* לוכח', ויהי ההדיוט מכריע את רבו. גם בזה שמע לדברים אלו, ויצא כנוגה צדקם, וחכמתם תזרח כשמש בתוקפה ובגבורתה\*.

#**דע כי**= במאמר הזה גלו לך על דרכי ה' הישרים, אשר הם ישרים לכל הנבראים. לא כמלך בשר ודם, אשר גוזר גזירה על עמו, ולא ישגיח באיזו עניין הוא אל המקבלים. אבל השם יתברך מעשיו ופעולותיו ישרים אל המקבלים. כי כבר התבאר לפני זה, כי הבחינה שהוא מצד המקבלים הוא זולת הבחינה שהוא מצד הנותן. ולא יעשה הקב"ה כי אם הוא ראוי ונכון אל המקבלים גם כן. והוא בחינה זולת הבחינה שהוא מצד הנותן.

#**ובפרק אחד דיני ממונות**= (סנהדרין לח:), אמר רבי יוחנן, בכל מקום ששואלין המינין, תשובתן בצדן. "נעשה אדם בצלמנו" (בראשית א, כו), "ויברא אלקים את האדם בצלמו" (שם פסוק כז). "הבה נרדה ונבלה שם שפתם" (בראשית יא, ז), "וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל" (שם פסוק ה). "כי שם נגלו אליו האלקים" (בראשית לה, ז), "לאל העונה אותי ביום צרתי" (שם פסוק ג). "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראינו אליו" (דברים ד, ז). "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו לו אלקים לפדות לו לעם" (ר' ש"ב ז, כג). "עד די כורסין רמיו ועתיק יומין יתיב" (דניאל ז, ט). הנך למה לי, אמר רבי יוחנן, אין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא של מעלה, שנאמר (דניאל ד, יד) "בגזירת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאלתא", עד כאן. הודיעו חכמים בזה, כי מה שכתוב "נעשה אדם בצלמנו", וכיוצא בזה, שפירוש הדבר שהוא יתברך נמלך בפמליא של מעלה, וזהו "נעשה אדם". ואין הכוונה חלילה שהוא יתברך צריך לעצה ולהמלכה מברואיו, כי הוא ברא אותם ואת שכלם ודעתם, ואיך יעלה על דעת האדם לומר כך. אבל הפירוש הוא שלא ימצא בעולם התנגדות. משל זה, כאשר רצה הקב"ה לברא את האדם, אף כי היה ראוי להיות נברא האדם מצד הפועל, שהוא השם יתברך, אם היה לו התנגדות מצד הנמצאים, שלא היה לבריאה זאת חבור וקשור עם פמליא של מעלה, עד שהיה כאן התנגדות. כי בריאה זאת, בשביל שני דברים שייך בו שאלה יותר משאר נבראים; האחד, שהאדם יש בו דבר מן העליונים, הוא הנשמה והחכמה והשכל. וכאשר זוכה האדם, יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים. ולפיכך ראוי לבריאה זאת שיהיה לה קשור עם עליונים, ולכך ראוי שיהיה בצד שלא ימצא לו התנגדות לאדם. השני, שכל הנבראים התחתונים נבראו בשביל האדם, ואם בריאת האדם ראוי, ראוים גם כן כל הנבראים שהם בשבילו, וטפילים אצלו, לפי שהוא העיקר. ולפיכך בכל הנבראים לא כתב "נעשה", רק באדם, בשביל כי הקב"ה פועל את הנבראים, וכל פעולותיו ומעשיו אשר הוא עושה הם ישרים וראוים להיות, כמו שהוא ראוי מצד הפועל, כך הם ראוים מצד הנמצאים, עד שלפי זה יהיה העולם אחד, ואין בו התנגדות.

#**וזהו מה**= שאמרו (סנהדרין לח:) שאין עושה דבר עד שנמלך בפמליא של מעלה, להיות בו רצון העליונים, שלא יהיה התנגדות אליו. ולפיכך כתיב "נעשה אדם בצלמנו", שרוצה לומר שלא יהיה בריאת האדם מתנגד למלאכים, אשר יש לאדם מהלכים ביניהם, כי יוצא האדם ממחיצתו להיות מחיצתו בין העליונים, לכך אין ראוי שיהיו העליונים מתנגדים. וזה פירוש "נעשה אדם", כי לא היה בריאת אדם עד שהיו מסכימים גם העליונים על בריאתו, כלומר שלא היו מתנגדים לזה העליונים. ועוד, כי הכל נברא בשבילו, לכך תלוי בו הכל. וכאשר אין לאדם מתנגד ומקטרג בבריאתו, הרי כל שאר נבראים, שהם נבראו לשמש את האדם, ראוי להם הבריאה גם כן. ובזה גזירותיו שהוא גוזר בנמצאים, הוא ראוי גם כן מצד בחינת הנמצאים, כמו שהוא מצד הפועל. כמו שאמר (דניאל ד, יד) "בגזירת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאלתא". ואין הכוונה בזה חס ושלום שהוא צריך אל עירין ואל קדישין, רק פירושו כמו שאמרנו שאין מעשיו מתנגדים אליהם מצד הנמצאים, אך מעשיו ישרים מוסכמים אל הכל, ובדבר זה לא יהיה כאן חילוק ופירוד בעולם.

#**ולכך אמרו**=, שהתורה שהיא גזירת ה', ראוי שתהיה נכון ואמת אל הנמצאים, כמו שהוא אצל הנותן והגוזר. לכך אמר שבדין הזה, שהוא ספק נגע אם בהרת קודם, או שער לבן קודם, ודין נגעים חמור בהשגה יותר, כמו שאמרו (חגיגה יד.) מה לך אצל הגדות, כלך אצל נגעים ואהלות. נמצא שהלכות אלו חמורות ביותר, ועמוקות מאוד. ובהלכות אלו, מה שהוא חמור יותר, הוא דין זה שהוא ספק נגע. כי הדבר שהוא ספק, הוא\* לחומרא בכל מקום. וזהו דעת הראשון הפשוט, שכל ספק להחמיר. ומפני שאמרו שהקב"ה\* נמלך בפמליא של מעלה, רוצה לומר שהשם יתברך רוצה שיהיו הכל מסכימים על גזירותיו. וכאשר יש בחינה אצל הנמצאים שאינו אצל השם יתברך, דבר זה הוא המחלוקת.

#**ובדין הזה**= בפרט היה המחלוקת. ויש לך להבין זה בעומק החכמה, כי הנגעים בפרט אינם ראוים שיהיו בעולם, ואין להם מציאות כלל מצד עצמם, רק שהם באים במקרה בלבד, ואינם בעצם. ולפיכך השם יתברך אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה. לכך השם יתברך מטהר את ספק נגע, לומר שלא נמצא הנגע הזה, כי מציאותו דבר מקרה, ואין לו מציאות אצל השם יתברך, שהוא מחויב המציאות. אבל שאר מתיבתא דרקיע, אשר הם אפשרים ואינם מחויבים בעצמם, אין אצלם דבר שהוא מקרה, כמו הנגעים, כאילו אין\* להם מציאות כלל, רק יש להם מציאות אצלם, כי אינם מחויבי המציאות. ולכך הם מטמאים הספק, כי שמא הבהרת היה נמצא.

#**רק רבה**=, שהוא יחיד בנגעים ויחיד באהלות, וכיון שהוא יחיד בנגעים, קרוב ביותר אותו שהוא יחיד אל השם יתברך, שהוא מחויב המציאות . ודבר זה מבואר לחכמי לב, כי השם יתברך, שהוא אחד לגמרי ואין זולתו, הוא מחויב המציאות לגמרי. ומי שהוא אחד בדבר מה, כמו רבה שהוא יחיד בנגעים בלבד, יש לו קירוב אל מחויב המציאות. ולכך היה מטהר ספק נגע, כי הנגעים\* המקריים אין בהם מציאות אצלו גם כן, ולכך הספק טהור. ומפני כך יצאת נשמתו בטהרה, כי בזה היה לו דביקות ביותר אל השם יתברך. כלל הדבר; מחויב המציאות מטהר את הספק, בפרט ספק נגע, כי אין לו מציאות אצלו, לכך תולה לומר שאינו נמצא. ודבר זה ברור מאוד ליודעי בינה.

#**ועוד יש**= לפרש, מפני כי הנגעים במה שהם נבדלים מן העולם הזה, וראיה לזה שהנגעים הם נבדלים מן העולם הזה, לכך מצות התורה מי שיש בו נגע נאמר עליו (ויקרא יג, מו) "מחוץ למחנה מושבו", שיהיה האדם נבדל מן הכלל, כי הנגע הוא נבדל מן העולם. אם כן מצד הנגעים יש כאן שניות, כי העולם כולו הוא אחד, ועל ידי הנגעים נאמר עליו "מחוץ למחנה מושבו", שיהיה האדם שבו הנגע נבדל ונחלק מן בני אדם, והרי כאילו יש כאן שניות לגמרי, באשר יש חלוק בנמצאים, כי מי שבו הנגע משתלח חוץ למחנה. ולפיכך השם יתברך, שהוא אחד (דברים ו, ד), אין אצלו מציאות לנגעים, שעל ידי הנגעים נמצא השניות. ולכך יש לקרוא קריאת שמע לסלוק הפגעים, והנגעים הם גם כן כמו פגעים, שהרי כתיב (תהלים צא, י) "ונגע לא יקרב באהלך", ולכך השם יתברך מטהר הספק. ומפני כי רבה בר נחמני היה יחיד בנגעים, לכך בענין הזה היה נמשך אחר השם יתברך, שהוא אחד.

#**ומעתה כיון**= שראוי שיהיה השם יתברך גזירתו אמת אצל הנמצאים, כמו שהוא מצד הגוזר, אמרו 'מאן לוכח', לברר דין זה מצד הנמצאים. ועל זה אמר 'לוכח רבה בר נחמני', שהוא יחיד בנגעים ואהלות. והוא יוכיח כי כן הדין הזה שהוא טהור אף מצד המקבלים את התורה, ובזה יהיה גזירת השם יתברך אמת נגד הכל, אף מצד המקבלים. והנה רבה לפי השגתו הגדולה, במה שהוא היה יחיד בנגעים ואהלות, אמר טהור, מצד היחידות שבו בהשגה, כי היה עומד על אמתת השגה זאת. ואילו שאר מתיבתא דרקיע, לא היה השגתם כל כך לעמוד על דבר זה, ואצלם זה כמו כל שאר ספיקות, שהוא להחמיר. ודברים אלו כאשר יבין ויחקור אדם, ויעמיק בדברים אלו, ימצא שכל הדברים אשר נתבארו הם דברים ברורים.

#**והכי מוכח**= בפרק בתרא דנזיר (סה:), שאמרו כל ספק נגעים טהור, משנזקק לטומאה ספקו טמא. וקאמר מנא הני מילי, אמר רבא, שנאמר (ויקרא יג, נט) "לטהרו או לטמאו", הואיל ופתח הכתוב בו תחלה. כך גרסת ז"ל בפרק המדיר בכתובות. ופריך אי הכי, אפילו משנזקק לטומאה גם כן ספיקו טהור. אלא כי איתמר אהא, אם בהרת קדמה וכו', עד ורבי יהושע כיהה. מה כיהה, אמר רבה, כיהה וטהור. ודלמא כיהה וטמא. אמר רבא, אמר\* קרא "לטהרו או לטמאו". והכי פירושו, דרבה פירש 'כיהה' דאמר רבי יהושע, כלומר כיון שאינו ברור, אלא ספק בלבד, טהור. ופריך, ודלמא כיהה וטמא. ולא דמקשה ארבה\*, דפשיטא שרבי יהושע סובר כיהה וטהור, דאם לא כן מה בינו לבין תנא קמא. אלא דפריך מנא ליה לרבי יהושע, דלמא אדרבא, לחומרא, אף על גב שאינו נגע ברור הוא טמא לחומרא, כמו בכל מקום דאזלינן לחומרא בספק. וקאמר, כיון דפתח הכתוב בטהרה, יש לטהר טפי. וזה כמו שפרשנו, כי הטהרה הוא בעצם, והנגע הוא במקרה, ודבר שבעצם הוא קודם למה שבמקרה. ולכך מקדים הכתוב הטהרה שהוא בעצם, קודם לטומאה שהוא במקרה.

#**ומה שזכר**= ספק זה, אם בהרת קודם או שער לבן קודם, פי' ר"ת ז"ל דאיירי אפילו אם נזקק לטומאה, ולכך צריך קרא דכח הטהרה עדיף. ואין כאן מקום זה, כי עוד פרשנו שם ענין השמועה הזאת. ומה שכתוב (ויקרא יג, נט) "לטהרו" קודם, תוכל להבין על אשר רמזנו בענין הנגעים, אשר הם דברים חצוניים, ולכך השם יתברך אשר הוא אחד לגמרי, הוא מטהר הספק הזה. ורבה בר נחמני שהיה יחיד בנגעים ובאהלות, היה מסכים אל הטהרה, כי מפני שהוא יחיד בנגעים, היה עומד על אמתת עצם הנגעים, ומצד עצם אמתתן אין להם מציאות. ולפיכך אמרו 'מאן לוכח, רבה בר נחמני'. והדברים האלה עמוקים מאוד, ובשביל זה היה לרבה בר נחמני דביקות אל השם יתברך מצד הטהרה הזאת, כמו שאמרנו, ומצד הזה הוא עם השם יתברך, ולכך כאשר יצאת נשמתו אמר 'טהור טהור'. וכל זה כמו שאמרנו, כי מצד ההשגה הזאת היה לרבה בר נחמני דביקות אל השם יתברך לגמרי, ואין ספק באמתת אלו דברים. ויותר מן הראוי בארנו כדי להראות לכל העמים כמה גדולים דברי חכמים, ולכך בארנו מה שמצאנו בדברי חכמים גנוזים וכמוסים. והכל הוא סגנון אחד, ואם שהוא נראה מעט שנוי, אינו אלא אחד, והוא יתברך יכפר בעדנו.

**% [ו]**

#**בפרק קמא דברכות**= (ו.), אמר רבי אבין אמר רבי יצחק, מנין שהקב"ה מניח תפילין, שנאמר (ישעיה סב, ח) "נשבע ה' בימינו ובזרוע עזו", אין "ימינו" אלא תורה, שנאמר (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו", ואין "זרוע" אלא תפילין, שנאמר (תהלים כט, יא) "ה' עוז לעמו יתן וגו'". וקאמר שם, בתפילין דמארי עלמא מאי כתיב, "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (דהי"א יז, כא). ומי משבח הקב"ה בשבחייהו דישראל, אין וכו'. והתמיה להם בזה, כי למה צריך אל תפילין. ועם שהדברים האלו עמוקים ודברים נוראים, מכל מקום לדעת כל עמי הארץ עד היכן משלחים ידם, לכך נגלה כמו אצבע, ונכסה מה דאפשר.

#**דע כי**= במאמר הזה באו להודיע ההפרש שיש בין ישראל לשאר האומות. וראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים (כתובות ח.) 'שהכל ברא לכבודו יתברך'. וכמו שאמרו עוד (יומא לח.) כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו. וביאור ענין זה, שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך. ויש מהם כבוד אל השם יתברך ביותר. ודבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא מלבוש. וכמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה (שבת קיג.). וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש. לכך נאמר (תהלים קט, כט) "יעטו כמעיל בשתם", כאילו הבושת הוא מלבוש של חרפה. והפך זה הכבוד, הוא מלבוש כבוד, וזה שכתוב (תהלים קד, א) "הוד והדר לבשת". כלומר, הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים, הם לו מלבוש של הוד. ואומר (שם פסוק ב) "עוטה אור כשלמה". פירוש, כי הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר הנמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר. ולפיכך האור הזה הוא כשלמה של כבוד אליו.

#**והנה מתבאר**= כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך. אמנם הלבוש הוא נבדל מהלובש, וכך הכבוד מן הנמצאים כלם, הכבוד הזה הוא נבדל מאתו יתברך. רק שעל ידי\* הנמצאים, שהם כבודו, נודע הוא יתברך. כמו שנראה כל אחד על ידי מלבוש לזולתו. אמנם הכבוד והפאר שיש לו מן ישראל, הוא גם כן תכשיט כבוד אל השם יתברך, ואינו כמו הכבוד משאר הנמצאים, רק הפרש יש, כי כמו החלוק שיש בין המלבוש ובין התפילין. כי המלבוש הוא כבודו של בעל המלבוש, והמלבוש נבדל מבעל המלבוש, אבל התפילין הם כבוד ופאר דבוק בו בעצמו, והם תכשיט שלו. שלכך נקרא "טוטפת", "ולטוטפת בין עיניכם" (דברים יא, יח), וכדתניא במסכת שבת (נז.) לא תצא אשה בטוטפת. ופירשו שם (שבת נז:) איזהו טוטפות, אמר רבי אבהו המקפת מאוזן לאוזן. הרי כי הטוטפות הם תכשיט על הראש, וכך פירש הרמב"ן ז"ל בפרשת בא.

#**ומפני כי**= ישראל נקראו "בניו" (ר' דברים יד, א), ונתבאר למעלה כי זה השם להם לפי שהם נבראים ממנו בעצם ובראשונה, לכך נקראו (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל", כמו שנתבאר למעלה באריכות, ושאר הנבראים טפלים אל הבריאה הזאת, כמו שאמרו ז"ל (ב"ר א, ד) בשביל ישראל נברא העולם. ולכך במה שהוא יתברך עילה אל ישראל בראשונה, ויש דביקות העילה אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עילה בלא עלול, ולפיכך מצטרפים אליו ישראל בלי פירוד כלל ובלי ריוח בין הדבקים. ולפיכך הכבוד הוא מישראל, אשר הם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, מצטרפים אליו לגמרי. ולא כן הכבוד שהוא משאר הנמצאים, עם שכלם הם כבודו מה שהם עלולים ממנו, וכל אשר הוא עלול מן השם יתברך הוא כבודו יתברך, מכל מקום אינם נבראים בעצם ובראשונה מאתו, ואין כאן דביקות גמור אליו יתברך. ולכך הכבוד הזה נקרא 'מלבוש', שאין המלבוש - אף שהוא כבוד של הלובש - אין הכבוד הזה דבוק בו. אבל הכבוד מישראל, במה שהם עלולים ממנו בעצם ובראשונה, אין כאן פירוד כלל. ולפיכך הכבוד הזה, שהוא מישראל, שהם עלולים בעצם, נקרא 'תפילין', שהם תכשיט כבוד דבוק בבעל התפילין.

#**וכשאמר משה**= (שמות לג, יח) "הראני נא את כבודך", בקש לעמוד על אמיתת הכבוד הזה. ואמר הקב"ה (שם פסוק כג) "וראית את אחורי ופני לא יראו". ובפרק קמא דברכות (ז.), אמר רבי חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, מלמד שהראה לו הקב"ה קשר של תפילין. פירוש, שהראה לו הכבוד אשר אינו אמתת הכבוד, וזה הראה אל משה. אבל עצם אמתת הכבוד, והם עצם התפילין, דבר זה לא הראה לו כלל. וזה שאמר "ופני לא יראו", הוא אמתת הכבוד כפי מה שהוא, וזהו התפילין עצמם, רק הקשר שנקשרים בבעל התפילין, ודבר זה הראה למשה, כי ישראל קשורים ודבוקים בו. אבל אמתת הכבוד כפי מה שהוא לא ראה. ודבר זה יתבאר עוד באריכות בעזרת השם. ועתה ראה מה מצאו בזה יותר ממה שאמר הכתוב (תהלים קד, א) "הוד והדר לבשת", וכמה כתובים שמדברים\* בזה. והרי אין דבר זה תמיה כלל.

#**וענין התפילין**= האלו, שהם על הראש ועל הזרוע, כי מצד ב' דברים הכבוד אל ה' יתברך מן ישראל. האחד, מצד מהות האומה בעצמה, כי מהות שלהם ביותר משובח, שהם עם אחד. וכל התוארים שהם תוארים משובחים לישראל, ומצד תפארת מהותם, הם כבוד אל השם יתברך, והוא התפילין דמארי עלמא. הב', מצד שהוציא אותם אל פעל המציאות, כי המהות ענין בפני עצמו. ולפיכך מצד מהותם, אשר יש להם מהות משובח ומפואר, יש כבוד אל השם יתברך אל חכמת הפועל, לכך יש מישראל פאר וכבוד לחכמת השם יתברך. וכן מצד כחו וגבורתו אשר הוציא אותם אל הפעל. וזה כי יש אומן שיוכל להמציא דבר לפעול בכחו, ואינו יכול לסדר מהות הבית. ויש שיכול לסדר בחכמתו מהות הבית, ואין לו כח להוציא לפעל. ולפיכך כל אחד הוא ענין בפני עצמו, ואין זה כזה. ולפיכך יש כאן כבוד מישראל מצד מהות שלהם, שמורה על חכמתו יתברך, שסדר מהות שלהם בשלימות. וזה שאמר שיש לו תפילין של ראש. ויש לו יתברך תפילין על היד, לפי שיש מישראל פאר ממציאת ישראל בפעל, על אשר המציא אותם לפעל. וזהו על הזרוע, כי הזרוע בו הוא כח ממציא לפעל, וכדכתיב (דברים ט, כט) "הם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה", וזהו הנחת תפילין על היד.

#**ויש בתפילין**= של ראש ד' בתים, מפני כי התפילין של ראש מורים על המהות, ויש לו בחינות מחולקות. כמו שיש בכל פרשה דבר מיוחד; "מי כעמך ישראל" (ש"ב ז, כג), "או הניסה" (דברים ד, לד), והם בחינות מחולקות, וכל בחינה ובחינה מיוחדת. אבל המציאות בפעל הוא דבר אחד, ואינו מחולק. ולכך התפילין של יד, המורים אשר המציאם לפעל, והמציאה בפעל הוא דבר אחד. והרי דבר ברור, כי המהות יש בו בחינות מחולקות, ושם המציאות בפעל יכלול הכל בשוה, מבלי שיש חילוק מצד המציאות, שנופל על הכל בשוה. ולפיכך תפילין של ראש הם מחולקות, ושל יד הם ד' פרשיות בבית א' (מנחות לד:). כי אף על גב שהמהות מחולק, שם המציאות יכלול הכל מבלי חילוק כלל. הרי\* התבאר לך באר היטב, והדברים מוכיחים, מראים לך אמתת דברים שאין לספק בהם, כי אי אפשר לפרש הכל על עומקו.

#**והדבר הזה**= בארו מאוד החכמים במדרשיהם. במדרש פסיקתא, בעשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו, דכתיב (תהלים קד, א) "הוד והדר לבשת וכו'". והרי מבואר שבשעה שברא הקב"ה עולמו היה לו מלבוש של כבוד, וזה היה מן הנבראים, שמהם הכבוד. ובמדרש עוד (משלי יד, כח) "ברוב עם הדרת מלך", אמר רבי סימון, אימתי שמו יתעלה בעולמו, בשעה שנכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ונותנים שבח וגדולה להקב"ה, (-א"ר) באותה שעה מלבישין הקב"ה הוד והדר, שנאמר "ברוב עם הדרת מלך", עד כאן. ועוד במדרש (ילקו"ש ח"א רמז רמ"א) בשעה שאמרו (שמות טו, א) "אז ישיר" לבש הקב"ה לבוש של תפארת. וכיון שחטאו, חזר וקרעו, שנאמר (איכה ב, יז) "בצע אמרתו", ועתיד הקב"ה להחזירו. ואין הדברים האלו צריכים ראיה, כי מבוארים הם במקומות הרבה. ולפיכך נקרא הכבוד שהוא לו מישראל 'תפילין', כי כבוד זה דבוק בעצמו יתברך, כי ישראל הם דבקים עם השם יתברך, ולפיכך הכבוד מישראל דבוק אל אמתתו. ושאר הנמצאים הם כבוד רחוק, כמו שהתבאר למעלה.

#**וכדי שתדע**= ענין התפילין האלו, והם הכבוד שיש לו מן הנמצאים. דע, כי התפילין אשר המצוה הזאת נתן השם יתברך לישראל (דברים ו, ח), הוא מפני שיש בישראל מעלה מיוחדת מצד שהוא יתברך שמו נקרא עליהם. והוא יתברך יחיד באלקותו, כמו שכתוב בתפילין (מנחות לד:) "שמע ישראל וגו'" (דברים ו, ד). והוא כל יכול, כדכתיב יציאת מצרים בתפילין, המורה על יכולתו. ושלימות מעלת הקב"ה היא תפארת לבנים, כדכתיב (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם", שהבנים מתפארים במעלת אבותם. ונקראו 'פאר', כי ראוי שיהיו ישראל מתפארים ומתרוממים במעלת וברוממות השם יתברך. והתפילין הם על האדם על הראש, כי הראש שבו השכל, וזה מורה על המהות, כי המהות הוא שכלי. ועל היד (דברים ו, ח), המורה על המציאות בפעל, כי היד מורה על כח הפועל. ומצד אלו שני דברים שם ה' נקרא עליהם; הן על מהות שלהם, שהוא משובח בתכלית השבח, לכך נקרא שם ה' עליהם. הן על המציאות בפעל נקרא שם ה'.

#**ועוד במה**= שהתפארת הזה, שהוא מצד השם יתברך, נוסף על האדם, מה שהשם יתברך הוא מתיחס אל ישראל כמו היחוס שיש לאב אל הבן, ודבר זה תוספת כבוד על ישראל. ולפיכך בתפילין נזכר\* גדולת ורוממות הקב"ה, ודבר זה קשור על ישראל, שהדבר הזה הוא תוספת כבוד ומעלה על ישראל. אמנם מה שהתפילין הם על הראש, דבר זה כי הכבוד הזה הוא תוספת כבוד, לפי שהוא מצד השם יתברך, לא מצד האדם עצמו. וראוי שיהיה כבוד זה, שהוא תוספת, על הראש, שדבר זה נקרא תוספת. וכמו שהראש הוא בתכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית פישוט האדם, וכדכתיב (דברים ד, לד) "ובזרוע נטויה", שאין מתפשט יותר מן הזרוע. ואילו קנה היד, בכל תשמישו\*, האדם מקרב קנה היד אליו, אבל הזרוע היא נטויה לעולם. וכמו שהראש הוא תכלית הגובה, כך הזרוע הוא תכלית התפשטות. ושני דברים אלו, הדבר שהוא מונח עליו הוא תוספת. לפיכך התפילין אשר הם מורים כי שם ה' נקרא עליו, ודבר זה הוא פאר נוסף על האדם, ראוי שיהיה מונח על מקומות אלו דוקא.

#**ויש עוד**= טעם לזה בסוד המצוה הזאת. שראוי שיהיה הכבוד בכולו, רצה לומר שיהיה כולו כבוד. וכאשר הפאר הזה על האדם בראש ובזרוע, אז האדם כולו כבוד. כי הראש, מפני שהוא הראש, הוא התחלה. והזרוע הוא תכלית וסוף, במה שסוף התפשטות האדם הוא בזרוע, כמו שהתבאר למעלה. וכאשר הפאר הזה הוא על ראשו, והוא גם כן על זרועו, אז\* הכבוד מן התחלה עד תכלית, ואז האדם כולו כבוד ומפואר בזה, כי שם ה' נקרא עליו. וזה עניין מצות תפילין של ישראל, שהם על הראש ועל הזרוע. ואם יש עוד טעם וחכמה, אין כאן מקומו לפרש סודי המצות. וגם שכל הטעמים הם טעם אחד וחכמה אחת, ואין להאריך יותר.

#**הרי לך**= מצות תפילין של ישראל במה שהבנים מתפארים שאביהם שבשמים מתיחס להם, ונקרא שמו עליהם, והוא תפארתם והוא תהלתם, וכמו שכתוב (משלי יז, ו) "ותפארת בנים אבותם". וכך תפילין דמארי עלמא, (שם) "עטרת זקנים בני בנים", שהאב מתעטר בבנים, כאשר הבנים יש להם שבח. ולפיכך הוא יתברך מתעטר בשבח בניו, והם התפילין של הקב"ה. ואל תתמה כי איך שייך לומר דבר זה, שיהיה הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות, יהיה מתעטר ומשתבח בשבח עלוליו, אשר הם מעשי ידיו. שדבר זה אין שאלה כלל, כי הכתוב שאומר "עטרת זקנים בני בנים", רוצה לומר כי שבח זה הוא מצד הזולת, והוא תוספת שבח. כי השבח שהוא אל השם יתברך, בוודאי לדבר זה אין סוף, רק כי שבח זה ופאר זה הוא מצד הזולת והוא תוספת שבח. ולכך הוא יתברך מתפאר בשבח עלוליו שהם מעשה ידיו, ואף אם אין היצירה דומה ליוצרם, ואין העלול כמו העילה, מכל מקום יש כאן תוספת שבח ופאר מצד שהשבח הוא מצד הזולת. ולפיכך דבר זה התפילין של השם יתברך, כמו שאמרנו, שדבר זה הוא תוספת פאר שהוא מצד הזולת.

#**וכאשר תבין**= עניין התפילין האלו, תבין ותדע היתר השאלה הגדולה ששאלו; למה ברא השם יתברך את הנבראים כלם. כי יש מהם שאמרו בהיתר שאלה זאת, שהוא יתברך רצה להודיע כח מעשיו וגבורותיו לעולם. ודבר זה לא יתכן לומר, שלכך ברא הכל, להודיע כחו לבשר ודם. ויש שהיו אומרים, כי זהו מדרך השלם, שהוא משפיע הטוב לזולתו. ומפני שהוא יתברך הטוב (מנחות נג:), השפיע את העולם. וגם דבר זה לא יספיק, שלא יהיה בריאת העולם רק שיהיה נקרא 'בורא' ו'עושה', כמו האומן שהוא בונה הבית שיהיה נקרא 'בנאי', והוא דבר אשר לא יתכן. ומפני זה באו חכמים לבאר תשובת שאלה זאת, כי העולם נברא לעצמו, כי אף על גב שהעולם הזה הוא עלול, ואין העלול במדריגת העילה, מכל מקום יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול. ולפיכך הוא יתברך מניח תפילין, שהתפילין הן פאר על בעל התפילין. וכך יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים, כמו שהתפילין מן האדם פאר נוסף על האדם. ואין דומה תואר זה לשאר התארים, שיקרא הוא יתברך גבור חכם ובעל\* יכולת, שהשבח הזה מצד השם יתברך, שהוא בעל יכולת חכם גבור. אבל תואר זה הוא בעניין אחר, שהוא תאר מצד הנבראים, מה שהוא יתברך מתואר בשלימות הנמצאים, והוא שלימות ומעלת ישראל, ודבר זה הם התפילין. וזה מה שאמרו 'הקב"ה מניח תפילין', שהם פאר נוסף. ובמאמר הזה באו להודיע בחכמתם הרמה שהקב"ה ברא הנמצאים במה שהנמצאים הם שבח אליו. ולכך אמר הכתוב (משלי טז, ד) "כל פעל ה' למענהו", וזה מורה התפילין דמארי עלמא. ונתבאר לך דברים גדולים ונוראים. אמנם יש עוד דברים עמוקים מאוד מאוד, ואין כאן צורך יותר. ועוד יתבאר מאמר זה באריכות.

**% [ז]**

#**בפרק הרואה**= (ברכות נט.), ועל הזועות. [מאי זועות], אמר רב קטינא, גוהה. רב קטינא הוה אזיל באורחא, כי מטי אפתחא דבי אובא טמיא, גנח גוהה. אמר, מי ידע אובא טמיא האי גוהה מאי הוא. רמא ליה קלא, קטינא קטינא אמאי לא ידענא, בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששורין בצער בין האומות, מוריד ב' דמעות לים הגדול, וקולם נשמע מסוף העולם ועד סופו, והיינו גוהה. אמר רב קטינא, אובא טמיא כדיב מלייה, אי הכי, גוהה גוהה מבעי ליה. ולא היא, גוהה גוהה עביד, והאי דלא אודי ליה, כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה. ורב קטינא [דידיה] אמר, כפיו ספק, שנאמר (ר' יחזקאל כא, כב) "גם אני אכה כפי על כפי והתנחמתי לך". רבי נתן אומר, אנח מתאנח, שנאמר (יחזקאל ה, יג) "והנחותי חמתי בם והנחמתי". ורבנן אמרי, בועט ברקיע, שנאמר (ירמיה כה, ל) "הידד כדורכים יענה אל יושבי הארץ". רב אדא אומר, דוחק רגליו מתחת כסא הכבוד, שנאמר (ישעיה סו, א) "השמים כסאי והארץ הדום רגלי", עד כאן.

#**ועל הדבר**= הזה מכים כף, ואין הנחה להם על אלו דברים שיהיו נאמרים על בורא הכל, שאין אצלו חס ושלום חסרון כלל. וידוע כי אלו דברים הם חסרון, כי השלימות הוא השמחה והחדוה. ומכל שכן אלו דברים הם התפעלות, והוא יתברך אין אצלו התפעלות כלל. ולכן הם מתפעלים על אלו לשונות. והקושיא הגדולה הזאת, וכי קודם שהיו ישראל בין האומות, וכי לא היה הרעשת הארץ, והלא "אין חדש תחת השמש" (ר' קהלת א, ט), והעולם נוהג כמנהגו (ע"ז נד:).

#**אמנם גם**= בזה צדקו דברי חכמים, ואין דבר יוצא מההיקש השכלי כלל, אבל הדברים הללו יגזור הדעת והשכל מכל וכל. וזה כי לא דברו חכמים מהטבע, כי בודאי שיש טבע מחייב את הרעשה, כמו שמבואר בספרי הטבע. אבל חכמים לא יביטו אל הטבע, ודעתם כי אף כי יש טבע פועלת, מכל מקום מן השם יתברך התחייב הטבע. ודבר זה הוא בכל הנבראים, שאין ספק כי הטבע פועל יצירת האדם, כאשר ידוע, מכל מקום אין ראוי שיהיה נתלה הדבר בטבע בלבד, כי אם בשם יתברך. וכן כל הנבראים, הכל ברא השם יתברך, כמו שתקנו בכל דבר שנברא 'בורא מין זה', ו'בורא מין זה'. כי הוא יתברך פועל הכל, והוא על ידי הטבע. כמו שתקנו (תפילת שחרית) 'המאיר לארץ ולדרים עליה', אף כי השמש מאיר, מכל מקום פעל זה נתלה בו. ואין זה מקומו. אבל דבר זה יסוד גדול מאוד, אשר עליו נבנה יסוד האמונה. רק שבאנו לומר כי בדבר זה\*, בו בארו רבותינו ז"ל לתקן אמונת אמת, ולתת דעת לבני אדם. ועתה רוצים להפוך הקערה על פיה, ולחשוב רע עליהם, כמו שיתבאר אמיתת דברים אלו.

#**והנה אנשי**= חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו, כמו רעידת הארץ, ורעמים, וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל, והם אנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים, והנביאים קבלו מפי משה שאין הדבר כך. כי קבלו הברכות על כל הדברים איש מפי איש, והרי הברכה היא על הזועות והרעמים 'ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם' (ברכות נד.). ואם היה זה בטבע בלבד, מבלי צירוף המעשה הזה אל השם יתברך, מה 'כחו וגבורתו מלא עולם' יש בזה, שהרי הוא עניין טבעי בלבד. ולפיכך דעת רז"ל אינו כך, אבל הדברים האלו אף שהם יוצאים על ידי הטבע אל הפעל, מכל מקום השם יתברך פעל הכל, ומצד כוחו מוציא בטבע אל הפעל, והטבע הוא שלוחו יתברך. ולפיכך יש לייחס דבר זה אל השם יתברך. והשכל גוזר זה, כי אין ראוי ליחס פעל זה אל הטבע בלבד, שאם כן למה דבר זה, וצריך לומר שלא היה אפשר לתקן עניין הטבעי בזולת זה, רק שיפעל הטבע הדבר הזה. וזה היה קצור כח הפועל. ולכך גזרו שהוא יתברך פעל דבר. ואין הדבר הזה מוסכם מחכמי התלמוד בלבד, רק מוסכם הוא מאנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים שתקנו על זה 'ברוך שכחו וכו''.

#**ומעתה שפעל**= הזה הוא מהשם יתברך, אם כן יש לעיין בדבר זה, שכל דבר שהוא שלימות הבריאה, כמו הרוחות ושאר דברים שנבראים לשלימות העולם, יש לברך עליהם 'ברוך שכחו'. אבל דבר זה, שהוא רעידת הארץ, אין בזה שלימות וצורך העולם. וכבר אמרנו כי אין לתלות דבר זה בפעל הטבע, ואם כן מאיזה צד היתה זאת. ואין לומר רק בשביל שנמצא שנוי וחסרון בעולם, וכאשר ימצא שנוי וחסרון בעולם, נמצא גם כן דבר זה שהוא הרעד בעולם, כמו שיתבאר\*. כי עיקר בעולם הם ישראל, והם עלולים ראשונים מן השם יתברך, כי לכך נקראו האומה הזאת שהם "בנים" (דברים יד, א), כמו שבארנו הרבה מזה, כי הבן אינו משמש לאחר אבל הוא לעצמו, ולא כן הדבר\* שאינו לעצמו, רק משמש לאחר. ומפני כך ישראל הם עיקר וראשון. וכאשר האומה הזאת הם תחת האומות, כאילו המציאות היה בטל לגמרי, כי הדבר שהוא בפעל הוא לעצמו, ואינו תחת אחר, ולפיכך נחשב כאילו הם בטלים מן העולם, ואינם נמצאים כלל. ועל דבר שהוא בטול\* המציאות, יש בכיה והורדת דמעות, כמו שהוא על מת. ולכך אמר שהקב"ה מוריד ב' דמעות. וכבר אמרנו כי רבים חושבים דבר זה הטחת דברים כלפי מעלה, ואין זה רק כבוד שמים ביותר.

#**ודע כי**= בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה, חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי שמספרים כבוד אל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל. כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים. במדרש (תנחומא ישן יתרו טז) "אנכי ה' אלהיך" (שמות כ, ב), אמר רבי חייא בר אבא, לפי כל עסק ועסק וכל דבר ודבר נראה להם הקב"ה; בים כגבור עושה מלחמה, בסיני כסופר מלמד תורה, בימי שלמה כפי מעשיהם (שיה"ש ה, טו) "מראהו כלבנון בחור כארזים", ונראה להם בימי דניאל כזקן הלמד, שכן נאה לתורה להיות יוצא מפי זקן, עד כאן. הרי בארו כי השם יתברך מתואר בתארים לפי המקבלים, ומכל שכן שהוא יפעול כאשר מוכנים המקבלים בעצמם. ולא שימצא אצלו שנוי או שום דבר או התפעלות, רק שכך הוא נמצא הוא יתברך אל המקבל. ועל עניין זה באו כל התוארים שהם אצל השם יתברך. וכך בארנו זה במקום אחר.

#**ולכך בדור המבול**= כתיב (בראשית ו, ו) "ויתעצב אל לבו". ואף שאין התעצבות אל השם יתברך, כי חס ושלום לומר כזה, רק מפני שהיו חוטאים בדור המבול (בראשית ו, יא-יג), והיו מוכנים להפסד. וכאשר מוכנים להפסד, ראוי התעצבות, ולפיכך נאמר "ויתעצב ה'\* אל לבו", לפי מה שהוא יתברך נמצא ונראה אל הנבראים, ועל זה נאמר "ויתעצב ה' אל לבו", כפי שהוא\* יתברך עם הנבראים, כפי מה שראוי לו המקבל. וכך המקבלים מקבלים מאתו דבר זה, מבלי שיהיה דבר זה בעצמו, רק כי כל זה הוא מצד המקבל, שכך ימצא אל המקבל, כפי אשר ראוי אל המקבל. לכך נמצא השם יתברך לנמצאים שלא ברצון, ולא נמצא להם בשלימות כבודו יתברך, כאשר המקבל מוכן וראוי לזה. ובדור המבול אשר היו חוטאים, והיו מוכנים להפסד, כך היה השם יתברך נמצא להם, וזה "ויתעצב ה' אל לבו", כי כפי אשר הוא עניין המקבלים, הוא יתברך עמהם, ואין בזה שנוי\* באמתת עצמו. וכמו שאפשר שיפעול עם זה כך, ועם זה כך, כן אפשר שאצל זה הוא שלא ברצון, והוא התעצבות, ואצל זה נמצא ברצון, כפי מה שהוא מוכן לקבל. כי איך יעלה על דעת האדם לומר שהוא יתברך נמצא בשוה לעליונים הראוים לקבל כבודו, ולתחתונים הפחותים. רק כי לפי ענין מדריגת כל אחד ואחד - מקבל כבודו. והעליונים שהם בשלימותן, מקבלים כבודו יתברך כפי מה שראוי להם.

#**ומפני שישראל**= הם בין האומות, ודבר זה הוא בטול מציאותם כמו שהתבאר, ודבר זה נחשב בטול העולם, וראוי שיהיה השם יתברך נמצא להם בעניין זה גם כן אל העולם. וכבר אמרנו כי על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות. ומפני כי דבר זה מה שישראל בין האומות הוא בטול העולם, לכך נמצא השם יתברך אל העולם בעניין זה של הורדת דמעות. ומן השנוי הזה, מתחייב הטבע שממנו מתחדש רעידת הארץ, שהוא שנוי גדול, כי השנוי מביא שנוי.

#**ואמר ב' דמעות**=, לומר כי הדבר המתחייב ונמשך\*, אי אפשר שיהיה שנוי יותר גדול מזה. וזה כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב (ר' שמות ח, טו) "ויאמרו החרטמים אצבע אלקים היא\*", ונקראת המכה "אצבע", שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר "אצבע אלקים היא". וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר (שמות יד, לא) "וירא ישראל את היד הגדולה", כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר. וכך כאשר הדבר אשר הוא מגיע אל המקבל אי אפשר להיות יותר גדול, לכך מתיחס דבר זה אל ב' עינים, כמו שאמר "יד ה'" כאשר המכה היא בתכלית. ואין הדמעות האלו חמריים או עניין חמרי כלל, וזה דרך חכמים שאין מעיינים רק במהות המופשט מן החמרי, ודבר זה תמצא במקומות הרבה מאוד, כמו שיתבאר עוד. ורוצה לומר כי יבא מן השם יתברך אל העולם אפיסה, והם הדמעות. וכמו שהוא אצל האדם, כאשר האדם הוא בהתעצבות, ואינו נמצא בשמחה ובשלימות, מתחדש מזה הורדת דמעות, אשר הם אפיסה אל כח עינים, וכך הוא נמצא אצל המקבל. ומזה מתחייב מן השם יתברך אפיסה, וכן נמצא אל המקבלים שלא בשלימות כבודו.

#**ואילו לא**= היה מקבל אל דבר זה בתחתונים, היה דבר זה הפסד כל העולם. אבל יש מקבל אל דבר זה\*. כי הים הגדול, במה שהוא יסוד המים, והמים הם בעצמם דבר של אפיסה, כדכתיב (ר' יהושע ז, ה) "וימס לבבינו ויהי למים", (דברים טו, כג) "על הארץ תשפכנו כמים", ואין המים דבר מקוים. ולכך אמר שמוריד ב' דמעות לים הגדול, כי הדומה ימשך אל הדומה. ומפני כי השנוי אשר מתחייב מאתו יתברך הוא שנוי גדול בכח, ולכך אמר 'וקולם נשמע מסוף העולם עד סופו'. ומזה השנוי מתחייב הטבע, שהוא רעידת הארץ.

#**וכל כוונתם**= בזה המאמר רק לתת טעם אל רעידת הארץ, שהוא שנוי גדול בחוזק, שיש אל שנוי הזה סבה מן השם יתברך, כמו שהתבאר. וזה שאנו מברכין 'ברוך שכחו וגבורתו מלא\* עולם' (ברכות נט.), כי מן השם יתברך מתחייב דבר זה, ואין זה דבר טבעי בלבד, רק כי יש סבה מחייב הטבע. ודבר זה הוא הסבה, שאין השם יתברך נמצא אל העולם כמו שראוי, מצד שיש במקבלים השנוי, לכך נמצא השם יתברך בענין זה. ואף על גב שעדיין לא היה נמצא החסרון בפעל קודם שהגיע השנוי בישראל, מכל מקום העולם מוכן לחסרון, ומצד הזה אין\* השם יתברך נמצא אל העולם כסדר הראוי. וכאשר לא נמצא הוא יתברך אל העולם כסדר הראוי יש כאן שנוי ומזה השנוי יתחייב הטבע שהוא פועל ההרעשה, כי הרעשת העולם נמשך אל שנוי המתחייב מן השם יתברך. ואין בזה דבר יוצא מסדר העולם, אבל הדברים האלו כולם לפי השכל, שההרעשה הזאת הוא מן השם יתברך כמו כל דבר, וכאשר יש בעולם שום דבר יוצא מסדר העולם, יבא מאתו יתברך שנוי אל המקבלים, ואותו שנוי גוזר הטבע המחייב הרעשה.

#**אמנם מה**= שאמר רב קטינא דהוה ליה למעבד 'גוהה גוהה'. כבר אמרנו למעלה (ד"ה ואמר ב' דמעות) כי מה שאמר שמוריד ב' דמעות לים הגדול, מפני שבא לומר שהוא שנוי לגמרי, ולפיכך אמר 'ב' דמעות'. ועל זה אמר רב קטינא, שאין השנוי הזה נמצא כמו שראוי לפי זה, 'דהוה ליה למעבד גוהה גוהה', כלומר שהיה ראוי שיהיה הרושם במקבל יותר ממה שהוא עתה. ודבר זה אמר רב קטינא שלא יהיו בני אדם נמשכים אחר אובא טמיא, אבל בודאי האמת דעביד 'גוהה גוהה'. פירוש, כי הרושם והשנוי הנמצא, הוא שנוי כפי הראוי.

#**ומה שאמר**= שהוא מוריד שתי דמעות, ורב קטינא אמר כפיו סופק, וכן כל האחרים. רוצה לומר, שכך נמצא הוא יתברך אל עולמו, כי הוא יתברך אין אצלו יציאה מן הסדר כלל, והכל אצלו כסדר. וכאשר יש דבר שהוא יוצא מן הסדר, כמו דבר זה, כי ישראל שהם עיקר העולם, ויש בהם יציאה מן הסדר כאשר הם בגלות, וכאשר הוא יתברך יש לו צירוף אל עולמו, והנה מתחבר הסדר אל העולם שהוא יוצא מן הסדר, ובזה בא השנוי וההפסד אל דבר היוצא מן הסדר, וזהו רעידת הארץ. ומפני כי הפועל הזה הוא מן השם יתברך, אמר כי הפעל הזה נמשך מן העינים, שהם תחלה אל הפעל. אבל רב קטינא סבר, כיון שזהו מצד כי השם יתברך יש לו צירוף וחבור אל עולמו, לכך אין להרחיק כל כך כח הפועל, לומר כי הוא בא מן העינים, רק שכח הפעל למטה מן העינים, שהידים למטה מן העינים, ומזה בא כח הפעל הזה. רבי\* נתן סבר, כי כח הפעל הזה בא מן הלב, שהוא יותר קרוב אל המקבל, ולכך אמר 'אנחה מתאנח', והאנחה הוא בלב. ורבנן סברי כי גם זה הוא רחוק, והרי הפעל הזה מתחדש מפני שהוא יתברך קרוב אל עולמו, שהוא יתברך עצם הסדר, וכאשר העולם יוצא מן הסדר מתחדש שנוי והפסד. ולכך יש לומר כי פעל הזה בא במה שהוא קרוב אל המקבל. ורב אדא סבר כי יותר יש לומר שבא ממה שהוא קרוב עוד אל המקבל, ולפיכך אמר שדוחק רגליו מתחת כסא הכבוד.

#**וזכר חמשה**= דברים, שהם מן העילה עד האדם שהוא המקבל, כנגד חמשה דברות שהם על לוח אחד. כי חמשה דברות הראשונות אל העילה, והם מגיעים עד המקבל, כמו שפרשנו במקומו, ואלו דברים עמוקים מאוד. ולכך יש כאן חמשה בחינות; האחת, שהוא למעלה לגמרי, והוא רחוק ביותר. והשני, שאינו למעלה כל כך, רק נחשב למעלה על ידי הרוב. ומדריגה שלישית נחשב באמצע לגמרי, ואין כאן רוב כלל. והרביעי נחשב למטה מצד הרוב. והחמישי נחשב למטה לגמרי. ואלו חמשה דברים, הראשון הם העינים, שהם בראש, והם למעלה לגמרי. ואחר כך הידים שהם למטה מזה. ואחר כך הלב, כי האנחה היא בלב, והלב הוא באמצע. ואחר כך הארכובה, כי בפרק המניח (ב"ק כז:) אמרו שם בעיטה הוא בארכובה. ואחר כך כפות הרגלים. ואתה הבן מאוד כי זכרו חמשה, וכל זה דברי חכמה. וכולם באו לפרש כי הדבר הזה מתחייב מהשם יתברך עצמו מצד מדותיו, כי מצד שיש שנוי בעולם, שהוא שנוי גדול ביותר, נמשך ומתחייב מן השם יתברך, שהוא עצמו הסדר, גם כן שנוי והפסד, היא רעידת הארץ, והבן זה. וכבר אמרנו כי דבר זה לא נאמר רק מצד המקבל. ויהיה הדבר הזה לזכרון בין עיניך תמיד, כי עליו נבנה הרבה מדברי חכמים, אשר [רבים] לא יחכמו כאשר ימצא\* בדבריהם שהוא יתברך בוכה, והכל נאמר מצד המקבל, שלא נמצא השם יתברך אל הנמצאים בשלימות כבודו. גם מה שאמרנו כי אין הסבה הטבעית עיקר, רק השם יתברך נותן סבת הכל, הוא דבר ברור.

#**ועתה ראה**= והבין, התורה אמרה (בראשית ט, יג-טו) "את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה וגו' ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר". ואילו לא היה נמצא דבר זה בתורה, והיה נמצא דבר זה בדברי חכמים בלבד, אותם המתלוננים לא היו שומעים, רק משיבים כי הקשת איך אפשר שיהיה אות ברית שלא לשחת כל בשר, והרי הוא בטבע בלבד. וכבר נתנו בזה טעמים על פי הטבע שהוא נעשה מלהט השמש, ואם כן איך יאמר שהוא אות על המבול. ולפיכך דברי חכמים הם הנאמנים והאמתיים מכל צד, כי הסבה האלקית בפני עצמו, והטבע בפני עצמו, כי הסבה האלקית מחייב הטבע. ולא בדבר זה בלבד, רק בכל דבר הוא כך, כמו שנתבאר למעלה. ואין להאריך עוד כלל במאמר הזה, כי כאשר בחנו בדבר הזה, הוא הרעד, שהוא יציאה מן הסדר, ודבר זה כי כאשר יש בעולם יציאה מן הסדר, כאשר ישראל הם בין האומות, ודבר זה הוא בטול סדר המציאות, שהוא יוצא מן הסדר, כמו שהתבאר. ובשביל כך יש בעולם גם כן השנוי הגדול, הוא הרעש. כי נמצא השם יתברך אל עולמו גם כן בענין הזה, עד שימצא מאתו שנוי הזה הגדול. כי כאשר מתחבר הוא יתברך, שהוא הסדר הגמור, אל הדבר שהוא יוצא מן הסדר, מתחייב מאתו יתברך שנוי גמור.

**% [ח]**

#**בפרק קמא דחגיגה**= (ה:), "ואם לא תשמעו במסתרים תבכה נפשי [מפני גֵּוָה]" (ירמיה יג, יז), אמר רבי שמואל, מקום יש להקב"ה שבוכה שם, ומסתרים שמו. מאי "מפני גוה", אמר רבי שמואל בר נחמני, מפני גאותן של ישראל, שנטל מהם. ומי איכא בכיה קמי קודשא בריך הוא, והאמר רב פפא אין עצבות לפני המקום, שנאמר (דה"י א, טז, כז) "עוז וחדוה במקומו". לא קשיא, הא בבתי בראי, הא בבתי גואי. ובבתי בראי מי איכא שמחה, והכתיב (ישעיה כב, יב) "ויקרא ה' למספד וגו'", שאני חורבן בית המקדש דאפילו מלאכי שרת בכו, עד כאן.

#**והתמיה בזה**= כמו בראשונים, דלא שייך בכיה אצלו. ותשובת זה כבראשונה, שאין הדברים נאמרו אצל השם יתברך מצד עצמו, רק שהשם יתברך נמצא אצל המקבלים בבלתי רצון, ואינו נמצא להם בשלמות כבודו. שכאשר ישראל אינם בשלימות, והם בחסרון כאשר הם בגלות, וכך נמצא השם יתברך לעולם, כמו שהתבאר למעלה שהשם יתברך נמצא אל העולם כאשר הוא המקבל, ואין להכפיל הדברים. ומה שאמר שיש מקום להקב"ה וכו', זהו מפני שאין לומר שכל הנמצאים הם בחסרון, ויהיה השם יתברך נמצא אל הנמצא בכללו בבלתי רצון, רק אל ישראל בלבד נמצא כן.

#**ומקשה והכתיב**= "עוז וחדוה במקומו". ומתרץ, לא קשיא, הא בבתי בראי הא בבתי גואי. ודע, כי לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה. נתן אל ישראל מקום בעולם הראוי לישראל, ולאומות\* יש מקום בעולם הראוי להם. כי יש דבר שמקומו הראוי לו בפנימיות הטרקלין, דהיינו שיש לו מדריגה הפנימית בעולם, ויש שמקומו בחדר החיצון מן הטרקלין, שמדריגתו מדריגה חצונית, הכל לפי מה שהוא - יש לו מקום. נמצא כי העולם הזה הוא כמו בית, שיש לו מקומות מתחלפות, חדרים פנימיים וחיצוניים. ודבר זה נמצא מאוד שהעולם נקרא 'בית', כמו שאמר הכתוב (משלי ט, א) "חכמת נשים בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה", ודרשו פסוק זה בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח.) על העולם שנברא (-בששת-) [בשבעת] ימי בראשית, כדאיתא שם. וחלוק יש בין חיצונית והפנימית; כי לעולם הפנימי הוא לקדושה האלקית, וזה בכמה מקומות, כי הפנימי הנסתר הוא מיוחד לקדושה. וזה שאמר 'הא בבתי בראי הא בבתי גואי', וזה כי 'בתי בראי' נקרא מקום שאין מוכן לקדושה אלקית, שהקדושה מקומה בפנים, ודבר זה מבואר מאוד. וראיה לזה, ארבעה דגלים לארבע רוחות, והאוהל מועד, שהוא הקדושה, היה בפנימי. ודבר זה ימצא תמיד. וזה שאמר 'לא קשיא, הא בבתי בראי, הא בבתי גואי'. כי הקדושה שייך אל ישראל, שהם קדושים, והם אינם נמצאים בשלימות כאשר בית המקדש חרב. וימצא השם יתברך אליהם כפי אשר הם שלא בשלימות, ושם ימצא הבכייה. ובבתי בראי, שם ימצא השמחה, במה ששם לא ימצא הבכיה ושנוי כלל. רק מה שכולל המעלה הפנימית בעולם, אשר שייך שם הדברים אשר הם אלקיים וקדושים, שם תמצא הבכיה, כאשר בית המקדש, שהוא עיקר הקדושה האלקית\*, חרב. וזה שאמר "במסתרים תבכה נפשי". וידוע כי ארץ ישראל באמצע העולם, וירושלים באמצע ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים. ולפיכך בית המקדש נחשב בפנים. וכן כל הדברים הקדושים. וכאשר חרב בית המקדש, והקדושה הפנימית בטל, אז השם יתברך נמצא בהתעצבות ובבכיה בבתי גואי, אל אותן המיוחסים אל הדברים הקדושים. ונמצא השם יתברך אליהם כפי מה שהם, כי יש בהם הבטול, וכך נמצא השם יתברך אליהם בבכיה. כך הוא פירוש זה.

#**ועוד יש**= לפרש, כי יש אשר הם מוכרחים, והם צורת העולם, ואם ישתנו היה בטול אל העולם, ודבר זה נקרא 'בתי בראי', כי עיקר צורת הטרקלין שעליו נקרא שם 'טרקלין' הם החדרים החיצוניים, כי אם היה חסר מבחוץ, היה הטרקלין נחסר מצורתו. אבל חסרון מבפנים אינו חסרון, שאינו נחסר מצורת הדבר כלל. וכך קיימא לן (חולין מז:) חסרון מבפנים לא שמיה חסרון, להיות נחשב החסרון בפנים בטול לגמרי אל הדבר\*. ונמצא לפי זה שהחדרים הפנימיים אין להם דבר זה, שאינם צורת הטרקלין, שתאמר אם היה חסר מבפנים שהיה חסר הטרקלין. וזה שאמר 'לא קשיא, הא בבתי בראי', דאיכא שמחה, 'והא בבתי גואי', דליכא שמחה. פירוש, 'בתי בראי' נקרא המציאות אשר הוא מוכרח, וזולת זה היה בטל צורת העולם לגמרי. לכן נקרא 'בתי בראי', כי צורת הבניין מבחוץ הוא עיקר, כמו שהתבאר. ואין ראוי שיהיה בזה הפסד, שאם כן יהיה העולם בטל, והשם יתברך ברא העולם שיהיה קיים. ולפיכך בבתי בראי איכא שמחה, ששם לא נמצא השתנות כלל, והוא יתברך נגלה ונמצא לעולם כפי מה שהוא הנמצא. אבל בבתי גואי, שאין זה צורת העולם, שם ימצא בכיה, כי שם מקבל העולם הפסד, וימצא הוא יתברך לשם כפי מה שהוא המקבל. וזה שאמר בבתי גוואי ימצא בכיה על גאותן של ישראל, שמה שהיו ישראל ברוממותן ובמדריגתן על כל האומות, דבר זה יכנס תחת מה שכולל הדבר אשר אינו מוכרח, רק היא שלימות מעלה. ולפיכך דבר זה הוא שייך אל בתי גואי, כי בתי גואי אינם צורת הבנין. ולפיכך בדבר זה ימצא ההשתנות, בדבר שאינו הכרחי.

#**וכן כל הדברים**= אשר הם ברכה בלבד, ואינו דבר מוכרח, לדבר זה היה בטול. ולפיכך אמרו ז"ל (סוטה מח.) משחרב הבית פסק הברכה. וכן שאר דברים שהיו בטלים, אינם דברים מוכרחים, רק תוספת ברכה וטובה, ולדבר זה היה בטול, וזה הכל נקרא 'בתי גואי', שאינו עיקר, ואין צורת העולם זה נקרא 'בתי גואי'. ולכך נמצא השם יתברך בבתי גואי בבכיה, שכל בכיה הוא על בטול והפסד. ובחבור גבורות ה' (פרק כג) פרשנו שם קצת בענין אחר. וכל הדברים הם עניין אחד לגמרי, כאשר תבין אותם. הרי נתבאר לך דברים אלו, והם אמת ואמונה בפירוש דבריהם. ואל תתמה על פירושים הרבה בעניין זה, כי כלם הם ישרים, ואין ספק בהם. רק דרך הראשון הוא דרך קודש יקרא לו, והוא נוכח ה'. והוא יכפר בעדנו.

#**ומקשה ובבתי**= בראי איכא שמחה, והכתיב (ישעיה כב, יב) "ויקרא ה' וגו'". ורוצה לומר, מדכתיב "ויקרא", משמע הקריאה פרסום, ומתפשט בכל מקום, בין בגואי ובין בבראי. ומתרץ, שאני חורבן בית המקדש, שאפילו מלאכי שרת היו בוכים וכו'. וביאור עניין זה, כי בית המקדש הוא שלימות העולם בכלל, מפני ששכינתו עם הנמצאים. ודבר זה הוא גם כן שלימות המלאכים, כי הם גם כן מן המציאות. ומפני כי בית המקדש שלימות המציאות בכלל, ולפיכך השם יתברך נמצא למציאות בכלל שלא בשלימות כבודו, כמו שאמרנו. ולכך כתיב לשון "ויקרא ה' לבכי וגו'". ואף בבתי בראי איכא בכיה, כאשר בית המקדש הוא שלימות המציאות, ובטול שלו הוא הפסד הכל, כי עתה אין השם יתברך עם הנמצאים כמו שהיה. ודבר זה בטול המציאות, כי השם יתברך צורת הנמצאים, ושלימותם על ידי בית המקדש. וכאשר חרב בית המקדש, לא היה כמו שהיה בראשונה, ודבר זה נחשב הפסד המציאות.

#**ומה שמקשה**= 'ובבתי בראי ליכא עצבות', ובתחלה הקשה 'והאמר רב פפא, אין עצבות', היינו בבתי בראי. אבל השתא דקאמר בבתי גואי איכא בכיה תמידית, דהא אמר 'מקום יש להקב"ה ובוכה', משמע בכייה תמידית, אם כן "ויקרא" לא נוכל לאקומי לא בבתי בראי, ולא בבתי גואי; דאי בבתי גואי, בכייה שם תמיד. ובבתי בראי, אין שם בכיה כלל. אבל "ויקרא ה' לבכי" לא משמע רק פעם אחת. ואף על גב דידע המקשה דהא דאמר רב פפא 'אין עצבות לפני הקב"ה' הוא בבתי בראי, הכי נמי קאמר; דעל כרחך ליכא למימר דהא דקאמר 'מקום יש להקב"ה ובוכה שם', דבמקום אחד יש בכיה תמיד, ויש מקום שאין בכיה תמיד, רק לשעה. דזה אינו, דהא 'אמר רב פפא אין עצבות לפני הקב"ה', ועל כרחך צריך לומר דהך דרב פפא בבתי בראי, דליכא שם בכיה, ואם כן קשה הא דכתיב "ויקרא ה' לבכי" במאי קאמר; אי בבתי בראי, הא אין עצבות קאמר רב פפא. אי בבתי גואי, בכיה קבוע שם. ומשני שאני חורבן בית המקדש וכו':

#**בפרק כשם**= במסכת סוטה (לא.) "בצרתם לו צר" (ר' ישעיה סג, ט), פירוש, הקב"ה מיצר בצרתן של ישראל, כך מוכח שם. וקראו תגר בזה, שאיך יאמר על השם יתברך שהוא מיצר בצרתן. ולפי הדברים אשר נתבארו לך למעלה, אין תימה, כי לא היה הכונה רק שכך הוא נמצא אל העולם. שאיך יתכן דבר זה, שיהיה השם יתברך מתיחס אל כל הנמצאים בשוה, עד שיהיה מתיחס לעליונים, שבהיכל שלהם כולו כבוד (עפ"י תהלים כט, ט), ולתחתונים אשר בתי חומר שוכנים, יהיה נמצא כבוד השם יתברך אליהם בשוה. אבל הפרש יש, ולכל אחד הוא יתברך נמצא כפי מדריגתו. וכך בעצמו נמצא ההפרש בתחתונים. כי כאשר ישראל בשלימות, נמצא השם יתברך אל העולם בשלימות כבודו. והפך זה גם כן, כאשר ישראל הם בצרה, אמר שהוא מיצר, רוצה לומר שהוא נמצא אל העולם שלא בשלימות כבודו, רק נמצא אליהם בהתעצבות. ומכל עניין מתחייב דבר מיוחד; שכאשר נמצא אליהם שלא בשלימות כבודו, מתחייב דבר זה שירחם עליהם. וכאשר נמצא אל הנמצאים בשלימות מדריגתו, נמצא ממנו הטוב והשלימות. כלל הדבר, שכל הדברים האלו נאמרו מצד המקבל. ואל תאמר גם כן, כי אם הדברים נאמרו מצד המקבל, אם כן אין נראה הדבר הזה מעלה למקבלים. שודאי הוא מעלה עליונה נפלאה כי הוא יתברך נמצא בעולמו כפי עניין ישראל וכפי מה שהם - עליו. כי ישראל הם עיקר המציאות, לכך נמצא אל העולם כפי מה שהם. והם כל העולם, ונמצא השם יתברך בעולמו כפי מה שהם, כמו שהתבאר זה פעמים הרבה מאוד.

#**עוד אמרו במדרש**= (ילקו"ש ח"א תתקמה), בשעה שישראל עושים רצונו של מקום, מוסיפים כח וגבורה, שנאמר (במדבר יד, יז) "ועתה יגדל נא כח ה'". ובשעה שהם מכעיסים לפניו נאמר (דברים לב, יח) "צור ילדך תשי", עד כאן. והן הן הדברים שאמרנו\* למעלה, כי הוא יתברך נמצא אל העולם כפי המקבלים, שהם ישראל דוקא. שכאשר עושים רצונו, בעניין זה ובתאר זה נמצא אל העולם, וזה שנאמר "ועתה יגדל נא כח ה'\*", שכח ה' מתגדל כאשר ישראל עושים רצונו. וכאשר אינם עושים רצונו, נמצא אל עולמו כפי העניין אשר ישראל הם נמצאים. ומכל מקום הכל מצד המקבלים, כי מצד עצמו יתברך אין לומר עליו שנוי כלל, כי אם מצד המקבלים. ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו, וכיוצא בהם, נאמרו מצד המקבל. ושוב לא יהיה לך קשה אחד מכל הדברים שהוקשה להם.

**% [א]**

<> כאן מכנה את מי הבאר "מים חיים", לעומת "מים קדושים" [בבאר הראשון], "מים טהורים" [בבאר השני], ו"מים מתוקים" [בבאר השלישי]. ואולי טעם הדבר, כי מקור הבטוי "מים חיים" הוא מהפסוק [שיה"ש ד, טו] "באר מים חיים". ובגו"א בראשית פ"ל אות ג כתב: "כי החיים אין להם הפסק, כמו 'באר מים חיים', שנקרא 'באר מים חיים' מפני כי המקור הזה תמיד נובע". ובגו"א שמות פ"ד אות יג [ד"ה ודע] כתב: "ודע לך עוד כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים', כי הדבר שיש לו הפסק הוא המיתה, ודבר שאין לו הפסק הוא החיים... למה הדבר דומה, למעיין חיים ונסתם המקור שלו, אף על גב שיש בו מים כיון דהמקור שלו נסתם אינו נקרא 'מעיין חיים'". והרי בבאר זה בא להדוף את התלונה שחז"ל אמרו ח"ו דברים כלפי מעלה, ובכך המתלוננים מנתקים את מאמרי חז"ל ממקורם העליון. ולכך מטרת הבאר הזה היא לחבר את מאמרי חז"ל לשרשם העליון, וזהו נקרא "מים חיים" ["כי עמך מקור חיים" (תהלים לו, י)]. וראה נצח ישראל פל"ז הערה 47.

<> זהו המשך הפסוק [שיה"ש ד, טו] "באר מים חיים ונוזלים מן הלבנון". ובקהלת יעקב ערך לבנון סק"ד כתב: "'כתר' נקרא לבנון מרוב לבנוניתו, ומשם נוזל כל השפעות". וראה בגו"א שמות פ"ד אות יג [ד"ה ומזה] מה שכתב בזה בשם המגדל עוז בהלכות תשובה פ"ח ה"ב. וזהו שכתב כאן "נוזלים מן אוצר השמים".

<> עפ"י איכה ד, ו "ההפוכה כמו רגע ולא חלו בה ידים".

<> על פי הפסוק [בראשית ב, י] "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים". וכתב על כך בגו"א בראשית פכ"ג סוף אות ד: "לפי שהמקום הזה היה דבק בעולם העליון אשר הוא מתפשט לד', כדכתיב 'ונהר יוצא מעדן ומשם יפרד לארבע ראשים'". וראה שם הערה 59. ובגבורות ה' פ"ס [רסט:] כתב: "כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו נהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן". וזו כוונתו להראות כאן שדברי חז"ל נובעים ממקור עליון ונבדל.

<> הולך ומבטא כאן בפיוט שיש בני אדם המדברים סרה על דברי חז"ל, ולא שתו לבם לעומק הנפלא הטמון בדבריהם. פיוט זה בנוי על אותיות שמו [יהודה בן בצלאל, כאשר הדגשת אותיות שמו נעשתה כבר בדפוס ראשון שיצא לאור בחיי המהר"ל]. והרי כבר השריש המהר"ל ששמו של אדם מורה על מהותו [ראה למעלה בבאר השלישי סוף הערה 108]. נמצא שמהותו של המחבר מתגלית כאן לפנינו; להורות לכל את תפארתם והודם של דברי חז"ל, ולהשיב מלחמה שערה לאלו המואסים בדבריהם. וראה בסוף ההקדמה שכתב: "הרביעי, שאמרו כי נמצאו דברים בתלמוד בהגדה שאמרו על אדון הכל דופי ח"ו. ועל דברים אלו יניעון ראש, ירמזון באצבעותן, נותנין דברי חכמים פלסתר". וראה שם הערה 102 שנתבאר שמחמת כן דוקא בתחילת הבאר הזה נעץ את אותיות שמו, והרכיב עליהן פיוט זה.

<> עד כאן תיאר את המליזים על דברי חכמים, ומכאן ואילך יהלל וישבח דברי חכמים. וראה להלן בבאר החמישי הערה 685.

<> פירוש - המליזים לוקחים דברי חז"ל המרוממים, ועושים אותם לדברים שאינם טובים.

<> משמע מדבריו ש"לחם סתרים" מורה על מעלת דברי חכמים. אמנם המפרשים במשלי שם מבארים אותו לגנאי.

<> פירוש - המליזים שמים את דברי חז"ל שהם מרים כלענה. ואודות מרירות הלענה, ראה רש"י דברים כט, יז.

<> אודות שכל דברי חכמים הם משוערים ושכליים, ראה למעלה בבאר השני הערה 381. וראה עוד להלן בבאר השביעי הערה 16.

<> בפירוש המשניות שלו [עמוד סה בהוצאת מוסד הרב קוק].

<> לשון הרמב"ם שם: "הדרש הנמצא בתלמוד, אין ראוי לחשוב שמעלתו מעוטה ותועלתו חסרה, אבל יש בו תבונה גדולה, מפני שהוא כולל חידות פליאות וחמודות נפלאות. כי הדרשות ההם, כשיסתכלו בהם הסתכלות שכלי, יובן בהם מהטוב האמתי, מה שאין למעלה ממנו, ויגלה מהם מן הענינים האלקיים, ואמתות הדברים, מה שהיו אנשי החכמה מעלימים אותו ולא רצו לגלותו... ואם תביט אותו על פשוטו, תראה בו ענינים רחוקים מן השכל, שאין למעלה מהם. ועשו דבר זה [שהסתירו את דבריהם בלשון חכמה וחידה] לענינים נפלאים. האחד מהם, ללטוש [לחדד] רעיוני התלמידים וללבב לבותם. ועוד, כדי לעוור עיני הכסילים, שלא יזהירו לבותם [בזוהר חכמת האמת] לעולם. ואילו היו מראים להם זוהר האמתות, יסבו פניהם מהם [כמו מדברים שאין חפץ בהם], כפי חסרון טבעיהם, שנאמר בהם ובדומיהם [קידושין עא.] אין מגלין להם את הסוד, מפני שאין שכלם שלם כדי לקבל האמתות על בוריים. וכן החכמים לא היו רוצים לגלות קצתם לקצתם [איש לרעהו] סודות החכמה. וכבר זכרו [חגיגה יג.] שאיש מן החכמים נחבר לאנשים בקיאים בחכמת מעשה בראשית, והוא היה בקי במעשה מרכבה, ואמר להם, למדוני מעשה בראשית, ואלמדכם מעשה מרכבה. ואמרו טוב הדבר. וכאשר למדוהו מעשה בראשית, נמנע הוא מללמוד להם מעשה מרכבה. וחס ושלום שעשה זה מפני רוע לב, למנוע החכמה, או בשביל שיהיה לו יתרון עליהם, שחמדות האלה מגונים באחד מהטפשים, קל וחומר באלו החסידים הנכבדים. אבל עשה הדבר, בשביל שראה בעצמו ראוי לקבל מה שיש אצלם, ושאינם ראוים לקבל מה שיש אצלו". וראה במורה נבוכים ח"א פע"א. וראה למעלה בבאר השני הערה 600, ולהלן בבאר החמישי הערות 69, 352, ובבאר הששי הערה 890.

<> וראה בתפארת ישראל פס"ט [תתרפ:] שנגע בדברים אלו, והובא למעלה בבאר השני הערה 600.

<> "בכללות" - באופן כללי, ולא נכנס לבאר את הדרשות עצמן, וכמו שמבאר.

<> יש כאן רמז לדברים שכתב על הרמב"ם בדר"ח פ"ו מ"י [שכג:], וז"ל: "ואומר אני כי מפני שבדורו של הרב ז"ל היו נמשכים אחר דעתם של חכמי גוים, שלא זרח עליהם אור התורה, הם הפלוסופים, ואם לא היה מפרש להם הכתוב לפי סברתם, יש לחוש לדבר יותר נפסד, שלא יתנו ח"ו מקום אל הכתוב. ולכך פירש להם הכתוב לפי דעתם. אבל עיקר הפירוש אינו נעלם משום חכם לב". הרי ששם וכאן ביאר שדברי הרמב"ם נועדו "להראות לעמים". אמנם בדר"ח כתב שכתוצאה מכך, הרמב"ם לא פירש את עיקר הפירוש, אלא פירוש המתקבל על דעתם של בני דורו. וראה להלן בבאר הששי הערה 823.

<> כפי שכתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה ובדבר], וז"ל: "ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד". ושם בהערה 177 הובאו דבריו בגבורות ה' פ"ח [מו.], שכתב: "ואם באנו לפרש דבר זה, היה ארוך מאוד". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ ז: "כי כל דבריהם דברי חכמה... ואם היינו באים לכתוב על המאמרים האלו מה שרמזו, לא היה מספיק הזמן". וראה בהקדמה הערה 89.

<> פירוש - ראוי שלא לעבור על רצונם של חז"ל [שביקשו להסתיר דבריהם], וכמו שמבאר.

<> ואף המהר"ל חושש מענין זה, ולכך בבאר זה תמצא הרבה פעמים שמבקש כפרה על שמבאר דברי חכמים יותר מדי. אך עם כל זה, לא יעבור על ענין זה, וכמו שכתב להלן [ד"ה וכי לא]: "רק שמרנו דרך עץ חיים שלא לגלות יותר מדאי". וכן כתב להלן [סד"ה אך פן]: "והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". וראה הערות 265, 431, 1096, 1244. ותחילת הבאר החמישי כתב: "אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד החכמים, להסיר מהם תלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים", ושם הערה 73.

<> שיש להשאיר את מאמרי חכמים בגדר [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וראה ההערה הבאה.

<> בשביל כבוד התורה, וכפי שכתב בבאר השני [ד"ה ומעתה נתבארו]: "ולא היה ראוי לגלות דברים אלו, אך לכבוד התורה עשינו זה, והם יליצו בעדנו". ואודות שכבוד התורה מאפשר לגלות דברים מכוסים, הנה אמרו במגילה ג. "יצתה בת קול ואמרה, מי הוא זה שגילה סתריי לבני אדם. עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו, ואמר, אני הוא שגיליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא, אלא לכבודך עשיתי, שלא ירבו מחלוקת בישראל". הרי שלכבוד ה' ותורתו, רשאים לגלות אף סתרי תורה. ונראה ביאורו, שהחובה להסתיר דברי תורה מסויימים נלמד מהפסוק [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר", וכמבואר בב"ר ט, א. אך כאשר כבוד אלקים גופא מחייב לגלות הדברים, שוב אין כאן חובת הסתרה, כי הכבוד שאסר את הגלוי, הוא הכבוד שמתיר את הגלוי. וראה למעלה בבאר השני הערה 589, ולהלן בבאר החמישי הערה 74.

<> פירוש - מן קצת המאמרים היותר רחוקים יוכיח עדות נאמנה על כל מאמרי חז"ל, וכמו שמבאר.

<> כן כתב בהקדמה [ד"ה ומעתה אם], וז"ל: "אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו", וראה שם הערה 91. וכן כתב בתחילת הבאר השלישי, וז"ל: "ואנחנו נביא בזה היותר נראה רחוק ויותר קשה בדבריהם... נביא מדבריהם מה שמצאנו בני אדם שהיו תמהים על דבריהם, שהם נראים להם רחוקים". ובהמשך הבאר השלישי [ד"ה ובדבר] כתב: "ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד, ואי אפשר במקום הזה. רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם הם אמיתיים ושלימים, ומום אין בהם. שאם הדבר שנראה רחוק ביותר, כמו שנראה מאמרים האלו, הוא כך, וכל שכן הדבר שאין כל כך רחוק, על אחת כמה וכמה. רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול". ומהרחוקים אתה יודע את טיבן של הקרובים; כשם שיש ממש ברחוקים, כך בק"ו יש ממש בקרובים [ראה רש"י דברים יג, ח]. ובשער הספר לגור אריה כתב: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם". וראה הערות 102, 1428, ובבאר החמישי הערה 70.

<> כאן מגלה להדיא שדבריו שאובים מספרי הסוד, ואין בדבריו הוספה וחסרון על הנאמר שם [כמבואר בסמוך]. וראה בתפארת ישראל פי"ג הערה 14 שצויינו שם המקומות שהביא דברים בשם הזוה"ק. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רלד.] הזכיר גם כן את "דברי ספר הזוהר, וכל הספרים הנכבדים אשר חברו בעלי הקבלה", והזכיר שם דברים בשם רבי מאיר גבאי, וכן הספר נוה שלום לרבי אברהם שלום ב"ר יצחק, ומערכת אלקות לרבי פרץ הכהן ב"ר יצחק. וכן בגבורות ה' פס"ח [שטו:] הביא דברים בשם רבי מאיר גבאי. וראה להלן בבאר הששי הערות 419, 785.

<> פירוש - מחמת ההעלם וההסתר שבדברים האלו, יש צורך לבארם, עד שיקנה האדם בהם הבנה. ובפרקי מבוא לספר נשמת חיים [עמוד 13] מובא: "כך רגיל היה בפיו של הרבי מווארקי; האר"י הקדוש גילה את הסוד שבנסתר, ומהר"ל - את הנגלה שבנסתר".

<> פירוש - אין ביאור דברי חכמים נעשה כדי לחדש בהם דברים, ובכך יתפאר בדברים אלו. ומעין מה שאמרו על יונתן בן עוזיאל [מגילה ג.] "עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר, אני הוא שגליתי סתריך לבני אדם. גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא".

<> ומצוי בכתביו שהבטוי "חכמי לב" נאמר על החכמים יודעי הסוד, וכמו שכתב בבאר הראשון [ד"ה ופירוש דבר]: "והוא ידוע לחכמי לב, כי הידים הם מוכנים ביותר לטומאה". וכן להלן בבאר הזה [הערה 391] כתב: "ודבר זה מבואר לחכמי לב, כי השם יתברך... מחויב המציאות לגמרי". וכן הוא בח"א לב"ק פב. [ג, יג.], ובדרוש לשבת תשובה [עט.].

<> ומה שדוקא בבאר הזה מאריך בדברים מעין אלו [וכן דבריו בהמשך], הוא משום שבאר זה עוסק במאמרי חז"ל הנאמרים כלפי מעלה. ולכך מטבע הדברים ביאור מאמרים אלו שייך ליסודות אשר מקורם בתורת הסוד, יותר מאשר שאר בארות הספר.

<> בגמרא מבואר [ברכות לד:] שישנם שלשה סוגי עבודה; קידה, כריעה, והשתחואה. קידה היא על אפים, כריעה היא על הברכים, והשתחואה היא פישוט ידים ורגלים. הרי שפישוט ידים ורגלים הוא ההתבטלות הגדולה ביותר. ובאור חדש [קלא:] כתב: "'כורעים ומשתחוים' [אסתר ג, ב]. מה שאמר 'כורעים ומשתחוים' כפל לשון, ועוד דלא הוי ליה לכתוב רק 'משתחוים', דהשתחויה הוא פשוט ידים ורגלים, ואילו כריעה אינה רק על ברכיים. ויש לפרש כי כריעה הוא תחלה, ואח"כ מוסיף השתחויה על הכריעה, וזה מורה על הכנעה יתירה, כאשר מוסיף הכנעה על הכנעה, ומשתחוה עד הארץ, ולכך כתיב 'כורעים ומשתחוים'". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר". ובח"א לב"ב כה. [ג, עט:] כתב: "ההשתחויה הוא הכנעה למי שהוא משתחוה אליו".

<> לשונו בהקדמתו לדר"ח [י:]: "על המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו אך בעיון לא בדעת הראשון, כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא... אבל כל דיבור ודיבור דברי חכמה עמוקה מאוד. ולכך פירוש דבריהם ג"כ צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל... ולכך אם יאמר המעיין כי הדברים שנמצאו בפירוש הזה אינם דעת הקרוב אל כל האדם, על זה יש להשיב הלא הם דברי חכמים גדולים, אשר כל שיחת חכמים צריך תלמוד, ואיך [כמו וק"ו] דברי חכמתם". וראה למעלה בבאר השלישי הערה 33, ובהערה הבאה.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה בבאר השלישי [ד"ה שהאדם יחשוב] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים", ושם הערה 180. ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובגו"א ויקרא פ"ז אות ד כתב על מדרש חכמים: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת". ובדר"ח פ"ה מט"ו [רנד:] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם". וכן הוא להלן [ד"ה פרק רבי עקיבא]. וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ה:]: "ודרך האמת רחוק משימצא", ושם הערה 25. ולהיפך מכך כתב על החולקים על חז"ל בגבורות ה' פ"ט [נג.], וז"ל: "ודברים אלו דומים לצורה המצויירת על הכותל, אשר המצייר מיפה אותה, ובשרד יתאר אותה, עד שכאשר יראה הרואה מרחוק יאמר שיש בה רוח חיים, וכשקרב אליה הנה הוא דבר צבוע, וכל רוח אין בו, כך הם אלו הפירושים". וראה למעלה בבאר השני הערה 9, ובבאר השלישי הערה 9, ולהלן בבאר השביעי הערות 243, 337. @**אמנם כאן**^ הדגיש יותר, שכתב "כי כך הם &**כל דברי אמת ויושר**^, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". וכן אמרו חכמים [גיטין מג.] "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן". ועל הפסוק [דניאל ט, ב] "אני דניאל בינותי בספרים" דרשו חכמים [מגילה יב.] "מדקאמר 'בינותי', מכלל דטעה". אך טעמא בעי, מדוע כך היא קליטתם של "דברי אמת ויושר", שלעולם נראים רחוקים בתחילת העיון. מהו המונע מדברי האמת והיושר שאף בתחילת העיון "יאירו כשמש בצהרים". ושמעתי מהגרי"א וויינטרויב שליט"א לבאר, שלאחר חטא האדה"ר נמנע מן האדם לקלוט במושכל ראשון דברי אמת ויושר. ומעין מה שכתב הרמב"ן [בראשית ב, ט] על השנוי שחל באדה"ר לאחר החטא, וז"ל: "ואפשר שנתכוון הכתוב לענין הזה, כשאמר 'אשר עשה האלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים' [קהלת ז, כט], ה'יושר' שיאחוז דרך אחת ישרה, וה'בקשה בחשבונות רבים' שיבקש לו מעשים משתנים בבחירה ממנו". הרי שלאחר החטא הופקע האדם מהמהלך של "יושר", כי היושר הוא אחד, ואילו לאחר החטא נמצאת באדם העירבוביא של טוב ורע, המאפשרת בחירה, וכמבואר ברמב"ן. ואודות אחידות היושר, כן כתב בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלז:], וז"ל: "כי הצדיקים הם שוים, כי מה שנקרא 'צדיק' היינו שאינו יוצא מן הצדק ומן היושר, שהיושר הוא אחד, והנטיה מן היושר הוא הרבה מאוד. כי הקו שהוא ביושר הוא אחד, והנטיה מן היושר הן הרבה מאוד" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 128, וראה להלן הערה 257]. ומעין זה כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.] ביחס שבין אמת לשקר, וז"ל: "האמת הוא אחד, ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם - מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף... הכל שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר, ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר". וראה עוד בתפארת ישראל פט"ו הערה 30 בביאור השייכות בין יושר לאמת. ולכך מן הנמנע הוא שהאדם בעל הערבוביא יקלוט בהשקפה ראשונה "דברי אמת ויושר". ורק לאחר העיון ועמידה על שרשי הדברים, יוכל להגיע ל"דברי אמת ויושר". דוגמה לדבר; לאברהם היה גם את ישמעאל, וליצחק היה גם את עשו, ורק יעקב מטתו שלימה, ואין לו גם בנים רשעים. וכתב על כך בגבורות ה' פס"ז [שיא:]: "כי אברהם היה בו פסולת, ויצא ממנו ישמעאל. ויצחק היה בו פסולת, ויצא ממנו עשו... נולד יעקב... אז נברר הזרע... שהוברר יעקב לקדושה". [וכן הוא בגבורות ה' פ"ט (נח.)]. והרי מדת יעקב היא האמת והיושר [כמבואר בתפארת ישראל פי"א הערה 34, ושם פ"כ הערה 22]. ומוכח שאין מגיעים במושכל ראשון ל"דברי אמת ויושר". וראה להלן הערה 884.

<> אודות הבטוי "כשמש בצהרים", ראה נצח ישראל פ"י [רמו:] שכתב: "עד שכל אדם בן דעת יראה לפניו דבר זה יותר משמש בצהרים". וכן כתב שם בס"פ ס, וז"ל: "רק יבין האדם מעצמו... כמו שמש בצהרים". ובתפארת ישראל ס"פ ס כתב: "האומר כך אין לו הבחנה בדברים אשר הם ברורים כשמש בצהרים". וכ"ה להלן בבאר החמישי [ד"ה ויש לך] כתב: "והרי הדברים האלו מבוארים מאוד, שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו". ובבאר השביעי [ד"ה ודבר זה] כתב: "והאמת יעשה דרכו, והוא נגלה יותר משמש בצהרים". ובח"א לב"מ פד. [ג, לד:] כתב: "והרי הדברים האלו מבוארים מאוד, שאין לספק בכל אלו דברים, עד שנראה כשמש בצהרים הדברים העמוקים האלו".

<> פירוש - כאשר הפירוש לא יכנס בלב האדם, יאמר האדם לעצמו שהואיל ופירוש זה לא נכנס בלבו, ואינו מוצא פירושים נוספים, לכך יחליט לעצמו שדברי חכמים אינם ניתנים לפירוש, ומשוללים הבנה. ומעין מה שאמרו [סנהדרין צז:]: "תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא, שוב אינו בא, אלא חכה לו".

<> לכתוב פירוש לדברי חכמים.

<> מוסיף בזה טעם שלישי לדבריו למעלה [ד"ה ומפני שלא] לכך שהרמב"ם לא ירד לפרטים בביאור דברי חז"ל. ולמעלה כתב שני טעמים; (א) לאריכות הזמן שיקח לבאר דברי חז"ל. (ב) לאחר שחז"ל הסתירו דבריהם, איך נלך נגד רצונם.

<> ועדיף שבני אדם יחשבו שדברי חכמים הם כספר חתום, מאשר לחשוב שיש ח"ו חסרון בדברי חכמים.

<> "יעביר את דברי" - יניח את הדברים. וכמו שפירש רש"י ר"ה יז. את דברי הגמרא שם "המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו", שכתב: "המעביר על מדותיו - שאינו מדקדק למדוד מדה למצערים אותו, ומניח מדותיו והולך לו. כמו אין מעבירין על המצות [יומא לג.], אין מעבירין על האוכלין [עירובין סד:], מניחן והולך לו. מעבירין לו על כל פשעיו - אין מדת הדין מדקדקת אחריהן, אלא מנחתן והולכת". וכן כתב הרמב"ם בפתיחה למו"נ: "אבל יתבונן בו כל מי שיבוא לידו, ואם ירפא לו מדוה לבבו, ואפילו בענין אחד מכל מה שיסופק, יודה השם ויספיק לו מה שהבין. ואם לא ימצא בו דבר שיועילהו בשום צד, יחשבהו כאילו לא חובר". וראה להלן בבאר הששי הערה 928.

<> על המליזים על דברי חכמים.

<> פירוש - היה למליזים על דברי חכמים לשים לב לכך שאף לשיטתם, רובא דרובא של דברי חכמים מובנים ונפלאים אף להם, ולהסיק מכך למאמרים שאינם נהירים להם, שכולם דברי חכמה. וכן כתב בהתחלת הבאר השני, וז"ל: "התלונה השנית מה שאמרו, שבמקומות קרבו מעשים אשר אין ראוים לקרב. ודבר זה גם כן לא היה ראוי לחשוב, כאשר אנו רואים שאר דברים מהם אשר נמצא בדבריהם, וכלם דברים צדיקים ומשפטי אמת, ואם כן ראוי לחשוב כי שאר דבריהם אשר הוא רחוק בעיניהם נמשך אחר הכל, והיה ראוי לתת לב להתבונן בדבריהם, ואז היה נמצא להם האמת". וראה שם הערה 8.

<> פירוש - המאמרים הסתומים בדברי חכמים [לשיטת המליזים] בטלים באלפי המאמרים הנהירים להם. ולעומת הבטוי "בטל בששים" [חולין צח.], כתב כאן "בטל באלפים".

<> "במוסרים" - במוסר שחכמים אומרים. וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ה [פ:], וז"ל: "והתבאר איך הלל כולל במוסר שלו להיישיר את כל חלקי האדם, לתת לכל אחד מוסר... וזהו דרך חכמים ללמוד מוסר אל הכל". ובנצח ישראל פכ"ג [תצז:] כתב: "וראוי לשמוע דברי חכמים, המלמדים את האדם לטוב", ושם הערה 145.

<> מגילה [יז:] "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". ובברכות [לג.] אמרו "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות, קדושות והבדלות". והרמב"ם בהלכות תפלה פ"א ה"ד כתב שעזרא ובית דינו תקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר. וכן הזכיר בסמוך [ציון 108]. וראה להלן הערות 605-608.

<> רומז בזה למאמרו הידוע של רבי פנחס בן יאיר [ע"ז כ:] "תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי קדושה וכו'". ועל מאמר זה הושתת הספר מסילת ישרים לרמח"ל, שכתב בסוף ההקדמה שם: "ומצאתי לחכמינו ז"ל שכללו החלקים האלה בסדר וחילוק אחר, יותר פרטי ומסודר לפי ההדרגה המצטרכת בהם לקנות אותם על נכון, והוא מה שאמרו בבריתא [ומביא את מאמרו של רבי פנחס בן יאיר]... והנה על פי הבריתא הזאת הסכמתי לחבר חיבורי ללמד לעצמי ולהזכיר לאחרים תנאי העבודה השלמה למדרגותיהם".

<> זכריה ג, ז "כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". ופירש הרד"ק שם "הם המלאכים, שהם עומדים וקיימים לעולם, רוצה לומר תלך ביניהם. וזה רמז לנשמתו בהפרדו מהגוף". וראה הערה 368. ובספר העקידה [שער מד הערה א] כתב: "והנה ע"י התורה האלקית זכו מקבליה להיות במדרגת מלאכי עליון, אשר יש להם מעלה כפולה; מעלה מעשיית, בעשותם כל אשר יצום בוראם אלקים עליון יתברך. ומעלה עיונית, בהכרת האמת וידיעת הנהגת השם יתברך את עולמו... ועל כן אמר המלאך ליהושע הכהן הגדול, 'אם בדרכי תלך', רוצה לומר שתשיג המעלה המעשיית המוסרית, 'וגם אתה תדין את ביתי וכו'', רוצה לומר שתשיג המעלה העיונית להשיג ולהבין אופן הנהגתו העולם השפל והעליון, אז תהיה ג"כ במדריגת המלאכים, ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה. ובשתי אלה נבדלו ישראל בקבלתם התורה משאר העמים, כמאמר הכתוב [שמות יט, ה] 'ועתה אם שמוע תשמעו וכו'', שהיא המעלה העיונית. 'ושמרתם את בריתי' [שם], שהיא המעלה המעשיית, אז תתנשאו במעלתכם על כל זולתכם, [שם] 'והייתם לי סגולה מכל העמים'". והרמב"ם בהלכות טומאת אוכלין פט"ז הלכה יב כתב: "הפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים. וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות. וקדושת הנפש גורמת להדמות לשכינה, שנאמר [ר' ויקרא כ, ז] 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה' מקדשכם'". ולמעלה בבאר הראשון [ד"ה ויש לפרש] כתב: "כי הדרבן הזה הוא מיישר את הפרה לתלמיה, עד שהולכת בשווי. וכך דברי חכמים מיישרין את האדם לדרך השווי, ובו החיים", ושם הערה 263. ולהלן בבאר זה [ד"ה ובפרק אחד דיני ממונות] כתב: "וכאשר זוכה האדם, יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים", ושם הערה 360.

<> ההיקף הרחב של דברי חכמים, וכמו שמבאר.

<> אודות שחכמים קיבלו מפי הנביאים, ראה דבריו בח"א לב"ב עד: [ג, קד.] שכתב: "כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים, אשר קבלו מפי הנבואה. אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים, ידעו ועמדו על סודו וענינו". וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ולמעלה בבאר הראשון [ד"ה אמנם מה] כתב: "כי להם [לחז"ל] בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים. וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו'', וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה, דור אחר דור, עד דורות האחרונים", ושם הערה 325. וכן כתב להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום". אך כאן מוסיף שיש &**הוכחה והכרח**^ לכך לומר שחז"ל קבלו מהנביאים, שאל"כ לא היו יכולים "להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט". ועוד ראיה על כך כתב באור חדש [צט:], וז"ל: "וקרא [אחשורוש] חכמי ישראל 'יודעי העתים' [אסתר א, יג], כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות, וכל אשר שייך לזה. והיה נמצא במורגש ולראות העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין. ולכך אחשורוש כאשר נודע להם חכמתם ויצא להם שם בעולם בחכמה, וכדכתיב [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתכם לעיני כל העמים', וזה נאמר על סוד העיבור [שבת עה.]. ולכך 'יודעי העיתים' השם [של] חכמי ישראל בפרט, שאין לאדם לעמוד על מהלך בכוכבים כאשר הוא רק באומה חכמי ישראל, שהם ידעו מפי רוח הקודש". וכן הוא בנתיב התורה פי"ד [א, סא.]. וראה להלן בבאר החמישי הערה 375, ובבאר הששי הערות 70, 517, 559.

<> פירוש - כל שכן מפירוש חכמים למצות ניתן לראות את חשיבותם של חכמים ופירושיהם, וכמו שמבאר.

<> שנאמר [ויקרא ז, כג-כד] "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו וחלב נבלה וטרפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלוהו". והרי "חלב" נקרא כל השומן בבהמה, בין החלב האסור באכילה, ובין זה שמותר, ו"שומן" אינו אלא לשון חכמים לחלב המותר כשמזכירים אותו יחד עם חלב האסור, כדי להבחין בין זה לזה [רש"י חולין מה: ד"ה כל חלב]. והנה התורה אסרה החלב שעל הקרב, ושעל הכליות, ושעל הכסילים [ויקרא ג, ג-ד, ושם ט-י, ויד-טו, ושם ד ח-ט]. אך חכמים למדו שגם כל החלבים הקרבים לגבוה אסורים באכילה, וחייבים עליהם כרת [חולין צג.]. ובחולין מט: נחלקו התנאים לגבי חלב שעל הקיבה. הרי שלולא דברי חכמים לא היינו יודעים מהו גדרו של חלב.

<> שנאמר [ויקרא ז, כו] "וכל דם לא תאכלו בכל מושבתיכם לעוף ולבהמה".

<> אך חכמים פירשו שהוא הדין גם לחיה, שחיה בכלל בהמה [רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ו ה"א].

<> גם אינו ידוע על איזו מין נאסר, וכמו שמבאר.

<> הרי שהפסוק הזכיר רק גדי, ומ"מ חכמים פירשו שכל בשר בהמה טהורה בכלל האיסור [חולין קיג:].

<> כפי שכתב למעלה בבאר השני [ד"ה בפרק הנחנקין]: "אם אין הפירוש המקובל ביד חכמים, לא היינו יודעים מצוה אחת על אמתתה, ובזה תפול התורה בכללה", ושם הערה 422. וזה לשונו בתפארת ישראל פס"ח [תתרסז.]: "אם לא היה תורה שבעל פה, שהיא פירוש אל התורה, לא היינו יודעים לעשות שום מצוה". ובח"א לגיטין ס: [ב, קכג.] כתב: "החבור שיש לישראל בתורה אינו רק על ידי דברים שבעל פה, שעל ידי תורה שבעל פה אנו מבינין אמיתת התורה... אבל אם לא היתה התורה שבעל פה, לא היה אל האדם חבור אל התורה, כאשר התורה נבדלת מאתו, ואין אנו יודעים פירושה". והבית הלוי בדרוש יח [סוף כרך ג] כתב: "כי התורה שבכתב בלא הבעל פה אי אפשר להיות בשום אופן. דמי מפרש לנו מהו תפילין, והיאך דין כתיבתם. והאיך עושים ציצית, ומהו פרי עץ הדר. ובכל מצוה ומצוה רבו הפרטים והדינים שבה והספיקות, שלא נדע אותן רק על ידי תורה שבעל פה". וכן הוא בהקדמת השב שמעתתא אות ע. והפחד יצחק אגרות וכתבים, עמוד כו, כתב: "כי לעולם אי אפשר כלל לעשות דברי תורה שבכתב בלי דברי תורה שבעל פה. שהלא מן התורה שבכתב אין אנו יודעים שום דין. ואיך אפשר לעשות אם לא יודעים את הדין". וראה בכוזרי ג, כד, שנתבאר שם שאין דרך לשמור את התורה אם לא על ידי המסורת הנמסרת מדור דור בפרטי המצות. וכן הוא להלן בבאר החמישי הערה 445. ובנתיב התורה פי"א [א, מו:] כתב: "כמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה, כי לא דבר ריק הוא דבריהם", והובא בחלקו להלן בהערה 82.

<> המליזים על דברי חכמים.

<> פירוש - ועל מאמר אחר יאמרו המליזים תלונה אחרת [וכמו שמבאר].

<> כך אומרים המליזים על חז"ל, שהם דברו כנגד פשט הכתוב [ועל כך מוקדש הבאר השלישי], וכן שחז"ל חלילה דברו סרה על ה' [ועל כך מוקדש הבאר הרביעי].

<> שואל על דעת המליזים, המבזים דברי חכמים.

<> "ילמד סתום מן המפורש" [יומא נט.]. וכן הוא ברש"י בראשית ז, ג.

<> על פי הפסוק [תהלים לו, ז] "משפטיך תהום רבה". ואודות החכמה שבדיני ממונות [שזהו "עניין המשפטים"], ראה דבריו בדר"ח פ"א מ"א [כב:], שכתב: "כי הדין תולה בסברא בלבד, ואין לך דבר יותר בחכמה כמו הדין, כמו שאמרו [ב"ב קעה:] אין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות". וכן כתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ: "כי כל משפט הוא דבר מושכל... וכמו שאמרו חכמים מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות". וכוונתו למאמרם בב"ב [קעה:], שאמרו שם "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן". וראה למעלה בבאר השני הערה 407, ולהלן בבאר הששי הערה 564.

<> על פי הפסוק [משלי ט, ב] "טבחה טיבחה מסכה יינה אף ערכה שולחנה". וראה בפירוש הגר"א שם שביאר שהפסוק נאמר על מקרא משנה וגמרא.

<> פירוש - אלמלא שחכמים טרחו להבהיר לנו את התורה, לא היה לנו כל מבוא אל התורה. ובקידושין מו. "הרי שלחן והרי בשר והרי סכין, ואין לנו פה לאכול".

<> "הפך" - מלשון הפוך, שהיינו הולכים מהפוך להפוך.

<> וכפי שכתב הסמ"ע [שו"ע חו"מ סימן ג ס"ק יג]: "פסקי הבעלי בתים ופסקי הלומדים הם שני הפכים", והובא למעלה בבאר השני הערה 544.

<> כפי שיוכיח משני מאמרי חז"ל שמביא בסמוך. ובגו"א שמות פי"ט אות כ [ד"ה ואל] כתב: "האומר כן טועה בדברי חכמים. שאם כן יהיה דברי חכמים רק עמל ויגיעה, ואין בו ממש... ולא יהיה זה רק ליפות הדברים או לגנוב דעת הבריות... ולא נאה זהו לחכם".

<> לפנינו אינו נמצא שם, אלא בפרק חלק בסנהדרין [צב.].

<> "משנה בדבורו שלא יהא ניכר" [רש"י שם].

<> אודות שאחדות ה' פירושה שאפס זולתו, ראה דבריו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט.], שכתב: "האדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם יתברך בא האדם, ואליו האדם שב. כי הכל שב אליו יתברך, ואין דבר זולתו, רק השם יתברך, והוא אחד ואין זולתו. ולפיכך אמרו ז"ל [ברכות ד:] אף על גב שקרא ק"ש בבית הכנסת, צריך שיקרא ק"ש ג"כ על מטתו. ואם ת"ח הוא, אינו צריך. מכל מקום צריך שיאמר פסוק אחד דרחמי, 'כי בידך אפקיד רוחי' [תהלים לא, ו]. ומשמע אם יאמר קריאת שמע, דהיינו 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד', אין צריך שיאמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. והיכן אמר 'כי בידך אפקיד רוחי'. אבל דבר זה שאמר 'ה' אחד', שהוא יתברך אחד ואין זולתו, ומצד שהוא יתברך אחד ואין זולתו הכל שב אליו, ובזה נשמתו הוא שב אל הש"י, ומפקיד נשמתו ביד הש"י... כי מצד שהוא יתברך אחד, אין לשום נמצא בעולם הנפרד מאתו, כי הכל תלוים ודבקים בו יתברך, כי הוא יתברך עיקר הכל". והובא למעלה בבאר השני הערה 250. וראה בבאר השלישי הערה 108, ובסמוך הערה 107.

<> פירוש - עיקר החומר של העובד ע"ז שהוא משקר. נמצא שמאמר זה אינו רק מורה על החומרה שיש במחליף בדיבורו, אלא שהוא מגלה גם על מהות האיסור של ע"ז, שהוא משקר. ובנתיב האמת פ"ב [א, ר.] הביא מאמר זה אודות המחליף בדבורו, וכתב שם שני הסברים, ובהסברו השני כתב: "ועוד תדע, כי המחליף בדבורו ומדבר שקר, עושה ההעדר, אשר אין לו מציאות, כאילו יש לו מציאות. וזה ענין העובד עבודה זרה, שעושה שאינו ישנו כאילו ישנו. וזה כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלהינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך. והעובד ע"ז, עושה שאינו נמצא - נמצא, כי נותן לע"ז מציאות בעצמו, שהרי עושה אותו אלהים לעבוד אותו. על כן אמר המשנה בדבורו, עושה נמצא דבר שאינו נמצא, הרי הוא כאילו עובד ע"ז. שכמו שהעובד ע"ז עושה דבר שאינו נמצא שהוא נמצא, וכך המשנה והמחליף בדיבורו עושה דבר שאינו נמצא שהוא נמצא. לפיכך המחליף בדיבורו והעע"ז הם ענין אחד. ולכך המחליף בדיבורו כאילו עובד ע"ז, כי כמו שהאמת הוא חותמו של הש"י [שבת נה.], כך השקר הוא ע"ז, והמשקר יצא מן הש"י ודבק בעבודה זרה". והסברו הראשון שם מובא בהערה 72. וראה להלן בבאר הששי הערה 166, ובבאר השביעי הערה 146.

<> כן הוא בריש אותיות דרבי עקיבא, ובתקוני זהר תקון כה. ובשבת קד. אמרו "קושטא קאי, שיקרא לא קאי". ובגו"א דברים פט"ז אות כה כתב: "כי שקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים", ושם הערה 106.

<> אודות שהשקר הוא חסר קיום, ראה דבריו בח"א לשבת נה. [א, לב.], שכתב: "ועוד יש לך לדעת, כי ראוי שיהיה חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], כי כל חתימה מקיים את הדבר, שהוא דבר מקוים. כמו שאמרו [גיטן כב:] אין קיום הדבר אלא בחותמו. הרי לך כי חתימת הדבר הוא קיומו. וכאשר הש"י מקיים הדבר, הוא מקיים את הדבר באמת, כי האמת הוא קיום הכל, כמו שאמרו ז"ל [שבת קד.] אמת יש לו רגלים, שקר אין לו רגלים. ולכך חותמו של הקב"ה אמת. אבל שאר הנמצאים אין חותמם אמת, כי אין האמת אתם, רק הש"י שהוא אמת, לכך חותמו אמת". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כל אשר נמשך אחר האמת ראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים 'קושטא קאי, שיקרא לא קאי', כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר, שלא יהיה נמצא". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובדר"ח פ"א מי"ח [ס.] כתב: "אם אין אמת בעולם אין הקב"ה מקיים העולם, דכתיב [תהלים קיא, ח] 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', הרי כי על ידי האמת הם סמוכים לעד לעולם, כי קושטא קאי, שקרא לא קאי, ואם אין האמת, הרי העולם מתמוטט". ובשבת לב: אמרו "בעון נדרים בנים מתים כשהן קטנים", וכתב על כך בח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.]: "כל שקר אין ראוי למציאות, וגורם השקר ההעדר. ודוקא לבניו היה גורם השקר המיתה... כי הזרע הוא זרע אמת. ומפני כך אמרו חכמים 'בעון נדרים בנים מתים'. וזה שהוא משקר בנדר, והזרע צריך שיהיה זרע אמת". ועוד אודות ההעדר שבשקר, ראה דר"ח פ"ה מ"ז [רמ:], ולהלן בבאר הששי הערה 166.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ח [תקעב.]: "'אלהים אחרים', פירוש שהם אחרים [שונים] אל מי שהוא אלקי אמת. כי מי שהוא אלקי אמת הוא ממית ומחיה, אבל העבודת אלילים אין בה ממש כלל", ושם הערה 54. ובח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:] כתב: "כי אין לישראל דביקות עם ע"ז לגמרי... כי א"א להיות כאן דביקות גמורה, כי ישראל הם בעצמם מן עיקר המציאות, ולכך אי אפשר שיהיה לישראל אל דבר שהוא זר דביקות גמור". ובדרוש על התורה [מב:] כתב: "השקר אינו מתייחס כי אם לעבודה זרה, אשר שקר והבל המה". @**ובפחד יצחק**^ פורים ענין א, אות ג, כתב: "בהלכות ליצנות שנינו [מגילה כה:] כל ליצנותא אסירא, חוץ מליצנותא דעבודה זרה. והלא ברור הוא דהיתר זה של ליצנות נאמר הוא בכל פרטיו של צד הרע, דבודאי מותר להתלוצץ מכל משהו של רע, ומכל בחינת עול. ואם כן למה נקטו חכמים הדוגמא להיתר זה דוקא חטא של עבודה זרה... הנה נמצא הוא בנפש מהלך שאינו רוצה לסבול שום חשיבות, ובזילותא ניחא ליה. שמו של הכח הזה... הוא ליצנות... שאיפתו של כח הליצנות היא להרבות זלזול בעולם... והנה אם נעמיד לפנינו את השאלה; מה הוא המקום אשר בו המציא האדם את החשיבות היותר גדולה לשקר היותר גדול, בלי ספק שהתשובה על זה תהא: עבודת אלילים. כי אין לך חשיבות יותר גדולה מן העבודה, ואין לך שקר יותר גדול מן האליל... שעבודה זרה היא פסגת כוח ההילול בצד הרע. וזה הוא פשר דבר שבהיתר הליצנות נקטו חכמים לדוגמא חטא זה של עבודה זרה דוקא. בודאי דהיתר הליצנות נוהג הוא בכל פרטיו של צד הרע. אבל הלא אותו ה'רע' הניזון להדיא מן הכח ההפכי של כח הליצנות, הוא אותו ה'רע' אשר שמו הוא עבודה זרה. ועל כן טבעי הוא לעובד השם, ליחד את כח הליצנות נגד חטא עבודה זרה דוקא". וזהו הצד השוה בין ע"ז למחליף בדבורו; שניהם מצד עצמם הם חסרי חשיבות ובעלי העדר, ומ"מ על ידי השקר הם נהפכים לבעלי מציאות מדומה, וכמבואר בהערה 67.

<> פירוש - מלבד השקר שבע"ז, יש בה עוד עניין, והוא שזה מעשה של התרסה כנגד הקב"ה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות כז, וז"ל: "העובד ע"ז חטא בו יתברך, ולכך השם יתעלה נפרע ממנו בעצמו". ולהלן בבאר הזה [ד"ה בפרק קמא דע"ז] כתב: "כי הוא [ע"ז] חטא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו... וזהו התנגדות אל ה'". וזהו ענין שאינו נמצא במשקר בדברים.

<> בנתיב האמת ר"פ ב [א, ר.] כתב שני הסברים למאמר זה [וההסבר השני הובא למעלה בהערה 67]. ובעוד שכאן ובהסברו השני שם ביאר שהצד השוה בין ע"ז לשקר הוא ששניהם נעדרי המציאות ונטולי רגלים, הרי בהסברו הראשון שם ביאר שהצד השוה ביניהם הוא ששניהם שייכים לשניות, וכלשונו: "כי האמת הוא אחד, ואין שני לאמת, אבל השקר הוא רבים... ולפיכך אמרו כל המחליף בדבורו כאילו עובד עבודה זרה, שהרי יוצא מן האמת שהוא אחד, ודבק בשקר, שהוא השניות. כי האמת הוא אחד, והשקר הוא שניות, וכמו שהתבאר". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] כתב: "כי כל מי שיוצא מן האמת הוא דבק בע"ז... ומה שלא אמר 'כל המשקר', ואמר 'כל המחליף בדבורו', לומר אפילו מחליף בדבור קל נקרא המחליף בדבורו". וראה עוד בדרוש על התורה [מב:, מז.], ובגו"א בראשית פכ"ז אות י, ושם הערה 36. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. כי הנה במכות כד. אמרו שהפסוק הזה "והייתי בעיניו כמתעתע" [בראשית כז, יב] מורה על ריחוקו של יעקב מהשקר. וכתב על כך רש"י שם "לא רצה [יעקב] לשקר מתחלה, שאמר 'אולי ימושני אבי', אלא שאמו הכריחתו". ותמוה, איך פסוק זה מורה על ריחוקו של יעקב מהשקר, הרי הפסוק מורה רק את חששו של יעקב שמא יתפס בשקרו, אך אין בו הוראה על סלידתו מהשקר [ועיין במהרי"ץ חיות שם]. אמנם לפי המתבאר כאן ניחא, שהואיל ותיבת "מתעתע" מורה על הגנאי של ע"ז, א"כ בפסוק זה יעקב משוה את השקר לע"ז, ובהשוואה זו גופא מקופל הכיעור של השקר. ועל פי זה מאוד מובן מדוע הגמרא ציטטה את כל שש התיבות "אולי ימושני אבי והייתי בעיניו כמתעתע", ולא הסתפקה בהבאת שלש התיבות הראשונות בלבד ["אולי ימושני אבי", וכפי שרש"י שם הביא רק שלש תיבות אלו], כי עיקר ריחוקו של יעקב מהשקר נמצא בתיבת "כמתעתע", וכמו שנתבאר כאן. @**והנה הפסוק**^ הנ"ל בירמיה [י, טו] המתאר ע"ז הוא "הבל המה מעשה תעתועים וגו'". ומיד לאחריו מובא הפסוק [שם פסוק טז] "לא כאלה חלק יעקב וגו'". ולפי המתבאר כאן מובן מאוד מדוע דוקא כאן הקב"ה נקרא בשם "חלק יעקב". כי הפסוק שלפניו מבליט את השקר של הע"ז, וכפי שנתבאר כאן, ולכך ה"זה לעומת זה" הוא השם "חלק יעקב", המבליט את האמת של אלקי ישראל, שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב", וכמבואר שם במכות ריחוקו של יעקב מהשקר [מפי הבה"ח יאיר פליגלמן נ"י]. וראה להלן בבאר השביעי הערה 226.

<> כפי שכתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה אמנם מה] שמן הנמנע הוא ש"יהיו שני הפכים בנושא אחד", ושם הערה 55. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ובדר"ח פ"ו מ"ה [רצ:] כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. וראה להלן הערה 1292.

<> אודות ש"חותמו של הקב"ה אמת", ראה למעלה בבאר השני הערה 374, וכאן הערה 69. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] ביאר שני טעמים לכך; מצד שהקב"ה אחד, ומצד שהקב"ה מחוייב המציאות, וזה לשונו בטעם הראשון: "כי לכך חותמו של הקב"ה אמת, מפני שהוא יתברך אחד, ואין שני. ולפיכך חותמו של הקב"ה אמת, כי אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה... וכן משמע מדברי הפיוט שתיקן בפיוט ר"ה [למוסף של יום א דר"ה, הפותח במלים "ועמך תלואים בתשובה"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. הרי לך כי לכך אמת חותמו של השם יתברך, להודיע שהוא אחד". וראה בדרוש על התורה [מא:], שכתב: "והדבר שהוא אחד לא ימלט שהוא אמת לגמרי. וכמו שייסד הפייט 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. וכי מה ענין זה לזה, אלא שכל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו אי אפשר שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון, וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו. ואם כן אצל השני שהוא משונה, אין הדבר הראשון אמת אצלו, שהרי נמצא דבר שהוא שני שנוי לו. אבל הדבר שהוא אחד, הוא אמת גמור. לכן במה שחותמו אמת מודיע שהוא אחד". וראה להלן הערה 393. ובנתיב האמת שם כתב את טעמו השני בזה"ל "יש לפרש מה שחותמו אמת, כי כל הנמצאים אף על גב שכולם ברא השם יתברך באמת, מכל מקום יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת. שהרי כל הנמצאים אפשרי מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות. וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. ושאר הנמצאים אף על גב שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר, כי השם יתברך הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו... שלכך חותמו יתברך אמת, כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות... וזה שאמר כי חותמו אמת, עצמו יתברך האמת, והבן הדברים מאוד".

<> וחבור פנים בפנים הוא תכלית החבור, וכמבואר בנצח ישראל פכ"ח [תקסט:], ושם הערה 47. וכן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צו.] שההתאחדות היא בבחינת "פנים בפנים". והרמב"ן דברים לד, י, כתב: "כי בעבור ששני אנשים המתראים פנים אל פנים נודעים זה לזה בראיה ההיא, אמר [שם] 'ידעו ה' פנים אל פנים'". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "שלא יהיה זז מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, ואם אתה עושה כך אתה מקבל פני שכינה... שכאשר עושה כך מורה זה על הדיבוק השכינה פנים אל פנים... ובזה מקבל פני שכינה גם כן".

<> בנתיב האמת פ"א [א, קצט.] הביא מאמר זה, וביאר שארבע הכתות הללו עומדות כנגד ארבע אותיות שם הויה, ולכך אינן רואות פני השכינה. ולגבי כת מספרי שקרים כתב: "הוי"ו בשמו הגדול מורה שהוא יתברך מעמיד העולם עד שהוא עומד כמקל זקוף מבלי נטיית ימין ושמאל, כמו הוי"ו הזאת שהוא כמו מקל זקוף... כת מספרי שקרים אין רואין פני השכינה כי יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו, וזה מפני שהם נבראים באמת, ולכך יש לו קיום, כי קושטא קאי [שבת קד.]... ולכך מספרי שקרים אינם רואים פני שכינה, כי הוי"ו מורה על האמת". ובדרוש לשבת תשובה [עט.] הביא מאמר זה, וכתב עליו בזה"ל: "וביאור ענין זה, כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן הריחוק מן מעשיו יתעלה, הוא הגורם הריחוק ממנו... וצוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד, ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק. ולפיכך אמר כי ארבעה אינם רואים פני השכינה, שאין להם חבור ודבוק עם השם יתעלה, רק הם מרוחקים ממנו בתכלית הריחוק. כי אשר הוא רואה פני המלך הוא מתחבר עמו פנים אל פנים. והוא יתעלה מתואר... שהוא יתעלה נצחי, באין התחלה ובאין סוף... וכנגד זה באו ארבע אותיות בשם המיוחד, אשר שם המיוחד מורה על הכרתו ואמתתו... האות השלישי הוא הוי"ו, שאין אות בכל האותיות שהוא הולך בשווי כמו הוי"ו, שהוא כמו מקל... כי השווי והיושר הוא הנצחי, שהשווי אין לו קצה כלל... והוא יתעלה יש בו היושר בעצמו, ולכך הוא נצחי... ועוד אמר 'כת שקרנים'. כי תאר הכרתו השלישי שהוא יתעלה נצחי. ודבר זה מצד כי הוא יתעלה שמו אמת וישר, כי האמת והיושר יש לו רגלים עומד קיים, 'שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר' [משלי יב, יט]. ודבר זה ידוע כי הוא יתעלה נצחי, מפני שהוא אמת וישר, שהאמת והיושר אין לו שנוי. ולכך אמר כי כת שקרנים אינם רואים פני השכינה, בעבור שהם מרוחקים מן תאר השלישי". [וצרף לכאן, שכאשר רצו חכמים לשלול שה' יעשה נס ללא צורך, אמרו (ברכות נח.) "עביד רחמנא ניסא לשקרי (בתמיה)". ומדוע כינו הדבר דוקא בשם "שיקרא". אמנם כבר השריש המהר"ל בח"א לסנהדרין פב: (ג, קעב.) שהנסים באים מהאות וי"ו של שם הויה. והואיל ואות זו היא המורה על האמת, וכמבואר כאן, לכך מן הנמנע שיעשה בעולם נס בחינם, כי יש בכך משום סטיה מן האמת, ולא יתכן שמן האות המורה על האמת יבוא נס שיש בו בחינה של שקר. ולכך לשון חכמים הוא "עביד רחמנא ניסא לשקרי" (בתמיה דייקא), כי השקר שבנס שהוא לחינם מונע את אפשרות הנס (מפי האברך החשוב הרב ישראל ווגשל שליט"א)]. @**ובנתיב התוכחה**^ פ"א [ב, קצא.] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "כי אלו ד' כתות הם רחוקים מאמתת מציאותו, אשר הוא יתברך מחויב המציאות, ואלו ד' כתות הם רחוקים ונבדלים מאמתת מציאותו. זה שאמר 'ארבע כתות אינם רואים פני שכינה', כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו. ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך, שהוא יתברך מחויב המציאות לגמרי... ואלו ד' בפרט הם רחוקים מן המציאות, ולכך אין רואין פני שכינה, שהוא מחויב המציאות... כת שקרנים, דבר זה ידוע, כי אין מציאות לדבר שקר כלל, ולפיכך כת שקרנים אין רואה פני שכינה... ותבין דברי חכמה מאוד סדר אלו ד' דברים, ותמצא דעת קדושים. התחיל בחנופה, שהוא מרוחק מן פני שכינה מצד הימין. והליצנות הוא הרחקה מן פני השכינה מצד השמאל. וכת שקרנים הרחקה מן פני שכינה מצד הפנים בעצמם, כי חותמו של הקב"ה אמת. לשון הרע הוא הרחקה כנגד כולם, שהוא מרוחק מכל הצדדים. ודברים אלו יש להבין מאוד כי הם דברי חכמה מאוד. והפירוש כמו שאמרנו למעלה, כי אלו ד' דברים ראוי שיהיו רחוקים מן פני שכינה מטעם שהתבאר, ואין להאריך. ובארנו דברים אלו ג"כ בנתיב האמת בענין אחר, והכל דברי אמת".

<> שאמרו שם שרק בשלשה דברים עבידי רבנן דמשנו במלייהו; במסכת, ובפוריא, ובאושפיזא, אך לא בשאר דברים, ולכך ניתן להחזיר להם אבידה בטביעות עין.

<> כי החכמה חותרת לגלוי האמת [ראה הערה 81], ולכך מן הנמנע שיהיה שקר בחכמה. ועוד, כי החכמה היא האמצעי שדרכה יגיע האדם אל הקב"ה, ואם יהיה בה שקר, אזי החכמה לא תהיה אמצעי אל הקב"ה. ואודות שהחכמה מביאה לדביקות בה', כן כתב בתפארת ישראל פ"י [קסה:], וז"ל: "הדבקות הוא מכח החכמה... שראוי מצד החכמה שיהיה לו קירוב אל השם יתברך". ובדר"ח פ"ג מ"ט [קלא.] כתב: "כי דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי על ידי החכמה יש דביקות אל האדם בו יתברך, והחכמה... היא כמו אמצעי בין הש"י ובין האדם... כי החכמה היא עם השם יתברך, עד שנחשב הש"י יסוד ועיקר אל החכמה, והוא יתברך בית החכמה. וכמו שהיסוד מקבל הבנין, כך הש"י הוא עיקר ויסוד, מקבל החכמה כי שם ביתה... כאשר החכמה היא שבה אל הש"י להתדבק בו יתברך, כי שם מקומה ושם היא חוזרת. וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם ואל יסוד שלהם... והחכמה הביאה אותו אל היראה... היינו כי אי אפשר מי שיש בו חכמה שלא יהיה ירא את הש"י, מאחר שיש בו חכמה... כיון שהחכמה היא הסיבה ליראה, הנה החכמה היא היסוד שנבנה עליו היראה". ובנתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב: "כי ע"י החכמה האדם מגיע ליראת שמים. כמו שאמרו חכמינו ז"ל 'אין בור ירא חטא'. שמזה תראה כי החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו. ודבר זה אין צריך ראיה". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "החכמה והנבואה... הם מעלות עליונות, אשר כל אחת ואחת מדריגה בפני עצמה... יש לכל אחד סדר מיוחד עם השם יתברך כאשר תבין". והרמב"ן בב"ב יב. כתב: "נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון. נבואת החכמים, שהיא בדרך חכמה". הרי שהשגת החכמה היא "נבואת החכמים". ולכך אין בחכמה שקר, כי אם יהיה בה שקר, היא תאבד את מהותה, לשמש כאמצעי לדביקות בה'. ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] ביאר את השייכות בין חכמה לקדושה. וראה למעלה בהקדמה הערה 22. וראה להלן בבאר הששי הערות 78, 556, 623.

<> פירוש - לא רק שאין בחכמה שקר, אלא גם אין בחכם שקר, כי כל מעשי החכם הם לפי האמת, וכמו שמבאר.

<> נקיים לחלוטין מהשקר.

<> וכמו שאמרו בב"מ [כד.] שת"ח אינו משנה בדיבורו בכל מילי, ולאו דוקא בקשר לחכמתו. ועוד אודות השייכות שבין אמת לחכמים, הנה אמרו במכות כד. על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כד.], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. והקנין השלושים וארבעה של התורה הוא "אוהב את המישרים" [אבות פ"ו מ"ז], וכתב על כך בדר"ח שם [שה:]: "ובמ"ח דברים שמנו חכמים שהתורה נקנית בהם, 'אוהב את המשרים', שהוא הרחקה מן השקר ומעמיד את חבירו על האמת, ומכל שכן שהוא יעמוד על האמת". ולמעלה בבאר השני [ד"ה בפ"ק דיומא] ביאר שמדת הת"ח שאינו מוותר. ודבריו שם קשורים מאוד לדבריו כאן. ולמעלה בסוף ההקדמה כתב: "חכמים, אשר אוהבים האמת", ושם הערה 108. ובהתחלת ההקדמה לתפארת ישראל [ב:] כתב שהחכם רחוק מהטעות, וראה שם הערה 6.

<> כי מעלת החכמה חלה על החכם, וכשם שאין שקר בחכמה, כך אין שקר בחכם. ומעין מה שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מו:]: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה". וכן כתב גם לאידך גיסא; גנות של חכמה מסויימת חלה על הלומד חכמה זו, וכמו שאמרו [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו". וכן כתב בדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.], והובא למעלה בבאר השני הערה 367. וכבר השריש ספר החינוך [מצוה טז] "כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות".

<> פירוש - איך חז"ל יסתרו את דבריהם עצמם. וראה להלן בבאר החמישי הערה 36.

<> "בהם" - בדברי חכמים.

<> אולי צ"ל "כדרך".

<> הגר"א בפירושו למשלי שם כתב: "להבין משל - הוא נגד תורה שבכתב... 'ומליצה' שהוא הנמשל. 'דברי חכמים וחידתם' מכנה אגדת חכמים 'חידה', מפני שדבריהם אינם מובנים, כמו חידה, ואי אפשר לחברם אם לא יבין התכלית הנלבשת בתוכם, ואז יבין גם החידה. ולכן 'דברי חכמים' הוא הנמשל ותכליתם של הדברים, ו'חידותם' הם הדברים עצמם, שהיא החידה". הרי האגדות של חז"ל נקראות בשם "חידה" לרוב סתימותם. אמנם המהר"ל כאן מבאר שאף רישא דקרא "להבין משל ומליצה" מתייחסת לדברי חכמים, שדברי חכמים הם "משל ומליצה". וכן להלן בתחילת הבאר החמישי הביא פסוק זה, והאריך לבאר מדוע דברי חכמה חייבים להופיע אלינו דוקא בלבוש של משל ומליצה, עיי"ש.

<> הרי החסרון והפלא הוא בנו, ולא בדבריהם העמוקים. וכפי שדרשו [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "ואם ריק הוא - בכם הוא", וכמבואר למעלה בבאר השלישי הערה 167. וראה להלן בבאר הששי הערה 29, ובבאר השביעי הערה 88.

<> כפי שכתב בהקדמה [ד"ה הרי שהם]: "ואם היו מֵי החכמה הלוך וחסור מן דורו של רבי אלעזר בן שמוע עד רבי יוחנן [עירובין נג.], שלא היו מן רבי אלעזר עד רבי יוחנן רק כמו ב' דורות או ג' דורות על היותר... והרי לא היו רק ב' או ג' דורות על היותר. ומה היה עד הנה, שיבשה הארץ בכללה ולא נמצא לחלוחית חכמה. ולא הניח לנו רב יוחנן לעשות בדורות אלו יחוס וערך מה". הרי שירידת הדורות נתלתה בפער הזמן. וראה להלן בבאר הששי הערה 802.

<> שנאמר [קהלת ז, י] "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה", ופירש רש"י [ר"ה כה:]: "כי לא מחכמה שאלת על זה, לפי שהדורות היו טובים וצדיקים מן האחרונים, לפיכך היו הימים הראשונים טובים מאלה, שאי אפשר שיהיו אחרונים כראשונים". ולמעלה בהקדמה [ד"ה ועתה ראה] כתב: "בדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף". וראה שם בהערות 6, 20, 21. @**ואודות מעלת**^ הדורות הראשונים הנובעת דוקא מפאת היותם ראשונים, ראה דבריו בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני] שכתב: "יש חילוק והבדל בין הדורות כמו שהתבאר. פירוש, העולם יש לו התחלה ויש לו סוף, בכל הדברים אין התחלה וסוף שוים, וזהו שגורם שנוי בנמצאים, לפי קרבתם אל התחלה ואל הסוף. וזהו הראיה הגדולה שיש על חידוש העולם מה שהעינים רואות.... מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף. שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי. ודבר שנמצא בלי תנאי, מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי. ודבר זה בעולם אחד ויש בו התחלה וסוף, אבל לעתיד בריאה חדשה יברא, והתחלה חדשה תהיה בעולם. ומפני שינוי הראש והסוף, יש שינוי לכלל צורת העולם, ומזה הגיע שינוי לצורת הנמצאים בעולם בהתחלה ובסוף, כמו שהתבאר. ונתחבר אל כל אחד ואחד חומר לפי עניינו הראוי לו; והדברים הקרובים אל הבריאה קרובים אל המציאות יותר, שהרי הם קודמים בבריאה, ודבר זה שהם נבראו קודם מורה שהם קרובים אל המציאות, וקדימת מציאתן - נמשך אחריו צורתו, והבדל שלהן - מצד צורתן, ולפיכך קדימת בריאתן נמשך אחריו הצורה. וזה שגורם אריכות מציאתן גם כן. והכל ימשך אחר הצורה... ולפיכך הנולדים קודם המבול היה חייהם ארוכים הרבה ביותר, כי היה להם קדימה לגמרי... ואותן שהיו קודם המבול היו קודמים... ולפיכך היה חייהם ארוכים הרבה מאוד, ודבר זה מבואר". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 325, ולהלן בבאר החמישי הערה 170, ובבאר הששי הערה 1135.

<> בהקדמה [ד"ה אך החכמים], שהביא שם את הגמרא [עירובין נג.] שאמרו שם "לבן של ראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלא מחט נקב סדקית". ועוד אודות הפער שבין דורות ראשונים לדורנו, הנה אמרו בשבת קיב: "אם ראשונים בני מלאכים, אנו בני אנשים. ואם ראשונים בני אנשים, אנו כחמורים, ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר, אלא כשאר חמורים". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ובדורות] כתב: "כי נמשלנו כבהמות נדמו, ולא כמעולה שבבהמות, רק כבני חמורים... כי הראשונים אשר היה בערך אלינו כערך גלגל העליון לגרגר החרדל". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "דרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות אלו, שאבדה חכמה מבני אדם", וראה שם הערה 26, ולמעלה בהקדמה הערה 58. ובנר מצוה [ח"א] הערה 218.

<> הנה כאן תלה את ריחוק דברי חכמים מאיתנו בהבדלי הזמן. אמנם למעלה בתחילת הבאר השני כתב: "כי אין ספק מה שנראה דברי חכמים רחוקים, בשביל חילוף מדריגת החכמה. כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית, ועל פי החכמה הזאת מיוסדים דרכיהם. ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם". וכן כתב בסוף הבאר הראשון, וז"ל: "מה שחושבין [בני אדם] עליהם [על חכמים] דבר זה [שדבריהם רחוקים], הוא כמו שנתבאר, כי החלוף במעלת החכמה הוא שגורם לזה. כי להם בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים, וכמו שאמרו [אבות פ"א מ"א] משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו''. וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה דור אחר דור", ושם הערות 323, 325. הרי שנתן שלש סבות שונות לבאר מדוע דברי חכמים רחוקים מבני אדם; (א) ההבדל במעלת החכמה [חכמה אלקית לעומת חכמה אנושית, וכפי שכתב בסוף הבאר הראשון ובתחילת הבאר השני]. (ב) ריחוק הזמן בין דורות אחרונים לראשונים [דבריו כאן, ולמעלה בהקדמה (ד"ה הרי שהם)]. (ג) הדברים אצורים במשל ומליצה [דבריו כאן, ולמעלה בבאר השלישי ד"ה שהאדם יחשוב, ושם הערה 184, ולהלן תחילת הבאר החמישי]. ויש לעיין בזה מה הצורך בשלשה טעמים שונים. @**ומלבד זאת**^, דבריו כאן טעונים ביאור מיניה וביה, שפתח בכך שדברי חכמים "הם דברי משל ומליצה", ועבר אח"כ לדבר על ריחוק הזמן, וסיים "לכך מן הדין עלינו לומר שלא נבין &**חדות חכמתם**^. ואילו היו הם עמנו &**בזמן אחד**^, אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם. אבל ההבדל והחלוק בין הזמנים עושה הבדל בין חכמתם ובין חכמתנו". הרי שחיבר לחטיבה אחת טעם הזמן עם טעם החידות. ומיהו זה ניתן ליישב, שכוונתו היא שהואיל וישנו ריחוק בין זמן החכמים לזמננו, לכך דברי חכמים הם בעבורנו בגדר משל ומליצה. ולכך הטעם השלישי [משל ומליצה] הוא פועל יוצא מהטעם השני [הבדלי הזמן]. אך עדיין נשארו בזה שתי סבות [(א) ההבדל בין חכמה אלקית לאנושית. (ב) הבדלי הזמן]. והנפקא מינה תהיה בדבריו שכתב כאן: "אילו היו הם עמנו בזמן אחד, אז היה ראוי לנו לחשוב על דבריהם", וכל זה הוא עפ"י הטעם של הבדלי הזמן. אך לפי טעם ההבדל במעלת החכמה [בין חכמה אלקית לאנושית], הרי אף אם היינו דרים עם חכמים בכפיפה אחת עדיין היה פער גדול בין חכמתם לחכמתינו, ומדוע כאן התעלם מסבה זו, והתייחס רק לסבת הבדלי הזמן. וצריך לומר, שדבריו כאן נוגעים רק לכך שדברי חכמים נאמרו במשל ומליצה. ועל כך ביאר שהלבוש הזה לדברי חכמים הוא מפאת הבדלי הזמן, שהואיל ו"החכמה לראשונים ולא לאחרונים", לכך דברי הראשונים הם משל ומליצה עבור האחרונים. ועד כמה שנוגע למשל ומליצה, אם היו האחרונים בזמן אחד עם הראשונים, אכן לא היו דברי הראשונים נתפסים אצלם באופן של משל ומליצה. אך בנוגע להבדלי מעלות החכמה בין הראשונים לאחרונים, בזה לא עסק כאן כלל, ובזה לא היה אומר שאם האחרונים היו בזמן אחד עם הראשונים היו משתווים בגדולה. והמשך דבריו בסמוך ["ועתה תראה כי רוב דבריהם הוא בדרך משל ומליצת החכמה"] מורה להדיא שעיקר דבריו כאן נסובים סביב הציר של משל ומליצה, ולא על הבדלי מעלות החכמה. וראה להלן בבאר החמישי [ד"ה ובדבר זה] שכתב שאף אצל "חכמי האומות הקדמונים מאוד, שגם הם היו דבריהם סתומים מאוד מאוד עד שהראו פירושים לדבריהם, ודבר זה נמצא למי שראה דבריהם בספריהם, אם כן למה ישימו אשמה בדברי חכמים". הרי תלה את סתימת הדברים של חכמי האומות בכך שהם "חכמי האומות הקדמונים מאוד". מוכח שמרחק הזמן גורם לסתימת הדברים, אף שלא מדובר בהבדלי מעלות החכמה בינם לבינינו, כי אידי ואידי הן חכמה אנושית.

<> הולך להוכיח מהגמרא בפרק הדר שרוב דברי חכמים הם משל ומליצה.

<> לשון הגמרא שם: "אמר רבא, בפניו אסור וחייב מיתה, שלא בפניו אסור, ואין חייב מיתה". והגמרא תקשה על סוף דבריו מברייתא שממנה לכאורה מוכח שאף שלא בפניו חייב מיתה, וכמו שמביא כאן מיד.

<> "כך שמה" [רש"י ב"מ נט:].

<> ובביאור עונש זה, ראה דבריו בגו"א ויקרא פ"י אות ב, שכתב: "שלא היו [בני אהרן] מתים כל כך פתאום [ויקרא י, ב], אלא שהורו הלכה בפני רבם, שממהר לבא כפי מדתו, שהוא קופץ וממהר להשיב בפני רבו. ולפיכך אמר רבי אליעזר לאותו תלמיד שהורה הלכה בפני רבו שלא יוציא שנתו, כדאיתא בעירובין. והיינו מטעם זה כי ממהר לבא עליו הפורענות", ושם הערה 10.

<> ולכך קשה מכאן על רבא שאמר שחייב מיתה רק כשהתלמיד הורה הלכה בפני רבו, הרי כאן לא היה בפניו.

<> "בפניו הוה, והאי דקתני רחוק ממנו, שהיה רחוק מקומו ממקום רבו שלש פרסאות. ומיהו כי אורי, קמיה אורי" [רש"י שם].

<> "ואי הוראה לאו רחוק ממנו הוה, מאי אתא רבי יוחנן לאשמועינן" [רש"י שם].

<> שהנך מבין שרבה בר בר חנה לא בא לומר פרטים בעלמא על אותו תלמיד.

<> בסוף מאמרו של רבינו אברהם בן הרמב"ם [שנדפס בהקדמה לעין יעקב, וכן בהקדמה למדרש רבה דפוס ווילנא], כתב זה"ל: "ומצאנו להם ז"ל מאמר נכבד, מורה ומודיע כי ימצא חידות ומשלים ברוב דבריהם. שאמרו בעירובין 'שלא תאמר משל היה'. הורונו בזה שיש בדבריהם דברים רבים שאינם על פי פשוטם. והשב ראיה זו על לבך, ושים עיניך בה, כי היא פליאה נכבדה וראיה גדולה".

<> כאן מבאר להדיא שמתייחס לתלונות שנאמרו הן בכתב והן בעל פה, שהרי כתב "מה ששמענו וראינו בני אדם מתלוננים"; "ששמענו" מתייחס לדברים שבעל פה, "וראינו" מתייחס לדברים שבכתב. ואודות הדברים שבכתב, כבר נתבאר כמה פעמים שכוונתו לקונטרס נגד התלמוד שנדפס בחייו, וראה על כך במבוא לספר. וראה להלן הערה 1424.

<> כן כתב למעלה בהתחלת הבאר השלישי [ד"ה התלונה השלישית], וז"ל: "ואנחנו נביא בזה היותר נראה רחוק ויותר קשה בדבריהם... מה שמצאנו בני אדם שהיו תמהים על דבריהם, שהם נראים רחוקים". וראה שם הערות 12, 179, ולמעלה הערה 22, ולהלן בבאר החמישי הערה 70.

**% [ב]**

<> כן היא הגירסא בעין יעקב, ובגמרא שלפנינו לא נאמר "בן זמרא", וכן המשך המאמר הוא לפי גירסת העין יעקב, וכדרכו, שמביא כגירסא בעין יעקב. וראה למעלה בבאר השני הערה 15.

<> תלונה זו מופיעה כתלונה רביעית בקונטרס נגד התלמוד.

<> לשונו בנתיב האמת פ"ב [א, ר.]: "כי כל הנמצאים אפס זולתו יתברך, כמו שאמרו [בתפילת "עלינו"] 'הוא אלהינו אין עוד, אמת מלכנו אפס זולתו, ככתוב בתורתו וידעת וגו''. וכל הנמצאים תלוים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך", והובא למעלה בהערה 67. ובתחילת דרוש לשבת הגדול כתב: "וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין הפירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירוש כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם", ושם מאריך לבאר יסוד זה.

<> לשון הרמב"ן [שמות יג, טז]: "ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת, שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו". ובגבורות ה' פמ"ז [קפג:] כתב: "כי חג הפסח בו נודע שהוא יתברך כל יכול על ידי אותות ומופתים עד קריעת ים סוף, שהיה בשביעי של פסח, ובו נודע בבירור שהכל ביכלתו ואין חוץ ממנו". ולכך מן הנמנע שהקב"ה יתפלל מחמת שתי סבות; (א) אין למי להתפלל, כי אין זולתו. (ב) אין על מה להתפלל, כי ביכולתו הכל, ואין דבר נבצר ממנו.

<> קריאת שמע ערב ובוקר [ברכות ב., ט:]. וראה בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.] שביאר שם הטעם שיש לייחד שמו יתברך בערב ובוקר. וכבר נתבאר למעלה [בבאר השני הערה 108, ולמעלה הערה 66] שאחדות ה' פירושה שאין זולתו, ולכך "אחדות השם יתברך ערב ובוקר" עומדת כנגד "כי אין זולתו".

<> אודות שחז"ל תקנו סדר התפילה והברכות, ראה למעלה הערה 41. ומבאר כאן שב"סדר התפילה והברכות" נמצאות יכולתו וגבורתו של הקב"ה, וכגון בשמונה עשרה בברכת "אתה גבור". ובברכה שלאחר קריאת שמע של שחרית תיקנו לומר על החסד שעשה עמנו הקב"ה שגאלנו ממצרים והעבירנו בים, ושיקע צרינו בתוכו [רש"י ברכות יב. ד"ה שנאמר, וטור אור"ח סימן סו]. וכן ברכה שתיקנו לומר לאחר קריאת שמע של ערבית עוסקת בגאולת מצרים [ברכות יד:]. ולמאן דאמר שאין פרשת ציצית נאמרת בלילה, אומרים: "מודים אנחנו לך ה' אלקינו שהוצאתנו מארץ מצרים ופדיתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך מי כמוך וכו'" [שם].

<> כפי שכתב למעלה בסוף הבאר השני: "כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו", ושם הערה 692.

<> שהוא לשון מחשבה, וכמו שיבאר.

<> כוונתו היא, שמצינו בחז"ל שדרשו על פסוק זה שהוא לשון תפילה [ברכות ו:, חולין קלד:], וכן שהוא לשון דין, וכמו שאמרו בסנהדרין מד. "'ויתפלל' לא נאמר, אלא 'ויפלל', מלמד שעשה פלילות ["דין" (רש"י שם)] עם קונו". וכן פירש הראב"ע בתהלים שם: "ויפלל - עשה דין". ובמצודות דוד שם: "קם מתוך העדה ועשה דין ומשפט בזמרי, ועל ידי זה נעצרה המגפה". והרד"ק בספר השרשים, שורש פלל כתב: "עשה משפט, שדקר זמרי וכזבי בת צור". הרי ש"תפילה" היא מלשון דין, ודין הוא מחשבה, כמו שיבאר בסמוך. והאור זרוע הלכות תפילה סימן קה הקשה על הגמרא בברכות [שדורשת הפסוק ללשון תפילה] מהגמרא בסנהדרין [שדורשת הפסוק ללשון פלילות, ולא ללשון תפילה]. ולפי דברי המהר"ל כאן לא קשה, כי שתיהן לשון מחשבה.

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש פלל: "ענין הכל המשפט והדין... ואמר על התחנה והבקשה בבנין התפעל, 'ויתפלל אברהם אל האלקים' [בראשית כ, יז]... לפי שהמתפלל יבקש ממנו שישפטנו ברחמיו, ולא יפנה לרוב הרעה שעשה".

<> לשון רש"י שם [בראשית מח, יא]: "לא פללתי - לא מלאני לבי לחשוב מחשבה שאראה פניך עוד. 'פללתי' לשון מחשבה, כמו [ישעיה טז, ג] 'הביאי עצה עשי פלילה'", וראה בגו"א שם אות יד.

<> שמות כא, כב "ונתן בפלילים", ופירש רש"י שם "על פי הדיינים".

<> דברים אלו צריכים ביאור, כי הרי כל מעשי האדם נובעים ממחשבתו [חוץ משגגה (כמבואר למעלה בבאר השני הערה 365)], ומהו היחוד של הדיינים הנקראים במיוחד ובמסוים על שם המחשבה. ועוד, מהי כפילות לשונו "דבר זה כך הוא, ודבר זה כך הוא". ונראה, כי דבריו כאן נסובים על ההכרעה שיש בדין, שהרי כל דין הוא הכרעה בין שני צדדים. וראה גו"א בראשית פ"ב אות יד, ושם הערה 34, שביאר שלכך שם "אלקים" הוא בלשון רבים, כי "כל משפט יש בו חלוף ורבוי כחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר הוא כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים". ועל כך אמרו בגמרא [סנהדרין ו:] "היכי דמי גמר דין, אמר רב יהודה אמר רב, איש פלוני אתה חייב, איש פלוני אתה זכאי". וכח ההכרעה הוא כח הדעת, וכפי שכתב הפחד יצחק, שבועות, מאמר מד אות י, וז"ל: "בכל ההוראות שבעולם, הרי ההכרעה היא בין שני צדדים. וכח ההכרעה, הרי הוא כחה המובהק של הדעת. דתחלת יצירתה של הדעת, לא באה לעולם אלא לשם שיקול הדעת. הדעת שוקלת ומכריעה", ושם מאריך בזה עוד. ולכך מעשי האדם, אע"פ שהם נעשים בדעת, אך הדעת שם היא רק היכי תמצא למעשה, ואופן להכשיר את המעשה, ואין הדעת חולקת חשיבות לעצמה. אך במשפט, שמהותו היא ההכרעה בין שני צדדים, הרי שעיקר מעשה השפיטה נעשה רק בדעת, ואין הדעת במשפט משמשת כהיכי תמצא לביצוע הדין, אלא אדרבה, ביצוע הדין הוא תולדה המשתלשלת מהכרעת הדעת, כי עיקר חלות המשפט הוא רק בדעת. ולכך רק הדיינים נקראים על שם המחשבה, ולא שאר מעשי האדם.

<> פירוש - פעולת הזכרון נעשית על ידי המחשבה, ולא על ידי הראיה. וכן בגו"א בראשית פ"ל אות טו כתב: "לא שייך זכירה אלא בדבר שאינו בעין תמיד". ושם בשמות פכ"ח אות ט כתב: "מאי זכירה שייך [באבנים], רק ראיה שייך באבנים, שרואה אותם לפניו". וכן בנצח ישראל פי"ג [שכד:] כתב: "הזכירה שייך אל דבר שאינו לפניו". הרי שזכרון עומד כנגד ראיה, ולכך מקומו במערכת המחשבה. וכן בסמוך [הערה 122] יעמיד זכרון כנגד ראיה.

<> מנחות לז. "'בין עיניך' [שמות יג, ט] מקום שמוחו של התינוק רופס". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "ואמר 'לזכרון בין עיניך', שיונחו במקום הזכרון בין העינים, שהוא ראשית המוח". ומובא להלן בהערה 518.

<> רמב"ן שמות יג, טז: "ואמר בשל יד 'והיה לך לאות על ידכה' [שמות יג, ט], ודרשו בו [מנחות לו:] שהוא שמאל, שהלב נוטה לו". ובמנחות לז: אמרו "שתהא שימה כנגד הלב".

<> רמב"ן שמות יג, טז: "הנה שורש המצוה הזאת [של תפילין] שנניח כתב יציאת מצרים על היד ועל הראש, כנגד הלב והמוח, שהם משכנות המחשבה". ויש לדייק בלשונו, שכתב על התפילין של ראש "שיהיה מחשבתו תמיד כי הוא יתברך לו לאלקים", ועל תפילין של יד כתב: "שיהיה לבו אל השם יתברך תמיד", ולא הזכיר "כי הוא יתברך לו לאלקים". ומדוע "לו לאלקים" הוזכר רק בקשר לתפילין של ראש דוקא. והענין מתבאר על פי דבריו בגבורות ה' ר"פ לט [קמד.], שכתב: "כתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלו תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יצ"מ שהוציא אותם על ידי נסים... ומה שאמר ר"א 'אלו תפילין שבראש', כי תפילין על הזרוע, שישראל דבקים בהקב"ה, ולפיכך כתיב בהם [דברים ו, ח] 'וקשרתם'. וזה החילוק שיש בין תפילין של יד ובין תפילין של ראש; כי תפילין של יד הוא החבור והדבוק שיש לישראל אל הקב"ה, ומזה הצד אין יראה, כי אם חבור ודבוק בו יתברך, שבמקום שיש חבור אין יראה. אבל תפילין של ראש, ששם אין קשור, רק שהשי"ת נקרא עליהם, ובמה שהשי"ת נקרא עליהם, הוא יתברך נבדל מהם, שנקרא 'אלקי ישראל'... ובזה הצד יש יראה, שראוי להיות ירא מן אלקי ישראל אשר לו הגבורה, והבן זה". וזהו דיוק לשונו כאן; "לו לאלקים" מורה ששם ה' נקרא אליו, ונבדל מהם, ועל כן כתב תיבות אלו רק אודות תפילין של ראש. וראה להלן הערה 514.

<> בא לבאר שאין הציצית נקראים על שם המחשבה, ומתוך כך יתבאר יותר מדוע התפילין נקראים על שם המחשבה.

<> רש"י במדבר טו, לח: "'ציצית' על שם 'וראיתם אותו' [במדבר טו, לט], כמו 'מציץ מן החרכים'".

<> מעמיד כאן זכרון של תפילין לעומת ראיה של ציצית, כדי להורות שזכרון שייך למחשבה [ולכך נקראו "תפילין"], לעומת הראיה המופקעת מזכרון, וממילא מופקעת ממחשבה, וכמבואר בהערה 116.

<> אין כוונתו שהתפילה זקוקה לכוונה ומחשבה &**כדי**^ שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו, ולפי זה החלק הראשון של המשפט ["כי התפילה צריכה כוונה ומחשבה"] נאמר כלפי האדם, ואילו החלק השני של המשפט ["שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו"] נאמר כלפי מעלה. כל זה אין לומר, שהרי לא הזכיר כאן תיבת "כדי". אלא שני החלקים של המשפט מכוונים כלפי האדם, שהתפילה צריכה כוונה ומחשבה בבקשה עצמה, ושיתחנן על נפשו שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו. באופן שהמלים "שיעשה השם יתברך חפצו ורצונו" הן מגדירות את הבקשה, ולא שהן מגדירות את השלב של המענה והתשובה. וההדגשה היא שיבקש דבר בכוונה ובמחשבה, ולאפוקי מבקשה ששפתותיו נעות ולבו בל עמו. וכן מבואר בהמשך דבריו. וראה ציונים 172, 201. @**ואודות שמהות**^ התפילה היא המחשבה, הנה נאמר [בראשית מח, כב] "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי", ופירש רש"י שם "בחרבי ובקשתי - היא חכמתו ותפלתו". וכתב על כך הגו"א שם [אות כה]: "התפילה נקרא 'קשת', שהלשון - שבו תלוי התפלה - נקראת 'חץ' בהרבה מקומות, ותפילת הצדיק עולה למעלה קורעת עליונים ותחתונים, כמו החץ מן הקשת". והנה הלשון שבאדם מקבילה לחץ, אך מה נמצא באדם שיהיה מקביל לקשת. זאת ועוד, התפילה אינה נקראת "חץ", אלא "קשת", שהרי בפסוק נזכר "בקשתי", ולא נזכר "בחצי". אמנם על פי דבריו כאן ניחא, שכשם שהחץ אינו פועל מצד עצמו, אלא הוא נפעל על ידי דריכת הקשת, כך הלשון אינה פועלת מצד עצמה, אלא היא נפעלת על ידי דריכת המחשבה. ולכך, המקביל לקשת באדם הוא המחשבה. והתפילה נקראת "קשת" יותר מאשר "חץ", כי מהות התפילה היא המחשבה והכוונה, וכפי שביאר כאן. וכשם שהתפילה גופא נקראת על שם המחשבה [לשון "פלל"], כך התפילה משולה לקשת דוקא.

<> פירוש - האדם בתפילתו צריך לכוון שכל מאיוויו ורצונותיו יהיו שקועים בבקשת הטובה שהוא מבקש, ולהעמיד את עצמו במצב שהוא מתחנן וחפץ בבקשת הטובה שהוא מבקש. ופירוש משפט זה הוא, שרצונו ומחשבתו של המתפלל, חפצים מאוד בבקשת הטוב. ודבריו עוסקים בזיקת המתפלל לבקשתו. ועיין בחידושי רבי חיים הלוי על הרמב"ם בהלכות תפילה [פ"ד ה"א], שביאר שיש בתפילה שתי כוונות; שעומד לפני המלך, וכוונת המלים. ודברי המהר"ל כאן עוסקים בכוונה השניה, שהיא הכוונה בבקשה עצמה, שהמתפלל מאוד רוצה בטובה שהוא מבקש. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ב, ה] "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ופירש רש"י שם "ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו". [וראה להלן הערה 163]. הרי שהתנאי לתפילה הוא שהאדם ידע את ערכו של הדבר שעליו הוא מתפלל ["וידע שהם צורך לעולם"], ומתוך כך ידבק לגמרי בבקשתו. וראה עוד בגו"א בראשית פ"ל אותיות ו, ז, שביאר שם את הצורך בתפילה שהאדם ירצה מאוד את הדבר שעליו הוא מבקש.

<> בא לבאר שהואיל ו"תפילה" מורה על השתוקקות המתפלל לבקשתו, מה שייך לומר כלפי הקב"ה לשון "מתפלל".

<> לשונו בנתיב התשובה פ"א [ד"ה ומה שאמר]: "כי השם יתברך הוא טוב מפני שהוא מטיב אל הכל. ולא שהטוב הזה בלא טעם, שאם יהיה השם יתברך מטיב לבריות ולא היה טעם אל הטוב, אין זה ראוי שיקרא 'טוב'. כמו שאמרו [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה וותרן, יוותרו לו חייו. ולא נקרא זה 'טוב', שאין מדת היושר נותן זה לוותר בחנם". ובמנחות נג: אמרו "'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'". וראה בתפארת ישראל פי"ב [קצב:] שכתב: "'מטוב' הוא הקב"ה. שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'". ולכאורה יש בזה שני טעמים שונים לכך שהקב"ה הוא הטוב האמיתי; (א) שהוא מטיב לכל. (ב) שהוא קדוש ונבדל מן החומר. אמנם חד הם, כי בנתיב החסד פ"א [א, קמו.] הגדיר את בעל החסד כך: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו [אבות פ"ב מ"ה] אין עם הארץ חסיד. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר". וראה להלן ציון 553, ובבאר השביעי הערה 68.

<> לשון רש"י שם: "ורב חסד - לצורכי חסד [לנזקקים לחסד], שאין להם זכיות כל כך". ובנתיב התשובה פ"ו [ד"ה ואמר ארך אפים] כתב: "'ורב חסד' פירוש כאשר הוא יתברך משלם הטוב לאדם, ומשלם ברוב טוב, אף כי יש כאן דבר שלא יעשה עמו חסד, מ"מ מצד רבוי החסד שהוא עם הש"י, גובר החסד שהוא אצל הש"י. ומפני זה דרשו [ר"ה יז.] 'רב חסד' מטה ידו כלפי חסד. כי כאשר הזכיות והעונות שוים, הש"י מכריע לכף זכות, מפני רבוי הטוב שנמצא אצלו יתברך".

<> מיכה ז, יח "מי קל כמוך נושא עון ועובר על פשע וגו' כי חפץ חסד הוא". ובספר תומר דבורה ביאר "כי חפץ חסד הוא" מקביל ושוה ל"ורב חסד", וכפי שכתב כאן מקודם "ורב חסד".

<> פירוש - הואיל והקב"ה הוא הטוב האמיתי ורב חסד וחפץ חסד, לכך הקב"ה הוא בגדר "מבקש הטוב". וכמו שמוטל על המתפלל להיות משתוקק לטובה, ולהיות מבקש הטוב, כך הקב"ה הוא לעולם בגדר "מבקש הטוב".

<> כן כתב הרמב"ם בספר מלות ההגיון שער שלשה עשר, וז"ל: "ומהם השם הנעתק, הוא שיהיה שם, עיקר הנחתו בשורש הלשון יורה על ענין מה, ואחרי כן נלקח בעבור דמיון מה בין שני הענינים... כשם ה'תפלה', אשר היא בשורש הלשון שם הבקשה, ואחר כן נעתק אל ענין מיוחד, בצורה מיוחדת". וכן נאמר [דה"ב ז, יד] "ויתפללו ויבקשו פני".

<> שלא יבטא את בקשתו כלפי חוץ, אלא יהרהר בבקשתו בתוך לבו.

<> מעצמו, הרי אין בידו לסייע לעצמו למלאות את מבוקשו. מה שאין כן אצל הקב"ה, אין הבקשה מופנית לזולתו, וכמו שיבאר בהמשך.

<> בספר "ביאור שמות הנרדפים" להרה"ג רבי שלמה אהרן ורטהימר זצ"ל, הביא תחת ערך "תפלה" את דברי הרמב"ם [שהובאו בהערה 130] שביאר ש"תפילה" היא לשון בקשה, וכתב על כך: "אבל הן לא נמצא במקרא שישתמשו בשום מקום בשם 'תפילה' על הוראת בקשה ותחינה מאיש, שיאמר 'ויתפלל אל המלך'... כמו שמשתמשים בו בשאר לשונות של בקשה ושאלה. ולא יאמר שם 'תפילה' כי אם רק אל הבקשה מה' לבד. ולפי דברי הרמב"ם, איך עזבו לגמרי עיקר הנחתו בשורש הלשון, ולא זכרו אותו אף פעם אחד במקרא על הבקשה מאיש, והלא דבר הוא". וכמו כן יש להעיר על דברי המהר"ל כאן, מדוע לשון "תפילה" [שהיא בקשה], לא נאמרה מעולם כלפי בני אדם, אלא רק כלפי הקב"ה. והנראה, כי רק כלפי הקב"ה יש מן הצורך שהמבקש יכוון ויחשוב היטב על בקשתו, אך כלפי בני אדם, אין זה מעכב אם המבקש כיוון או לא כיוון היטב בבקשתו. והואיל ולשון "תפילה" נאמרה במיוחד ובמסוים על המחשבה המושקעת בבקשה, לכך נתייחדה לשון זו רק בבקשה מהקב"ה, הבוחן כליות ולב, ולא בבקשה מבני אדם.

<> ד"ה ואילו אמר.

<> ראה הערות 160, 177, 203 שנאמרו בזה ארבעה הסברים. וא"כ מה שאמרו ש"הקב"ה מתפלל" הכוונה היא שהקב"ה חפץ בטוב, מחמת שהוא יתברך רב חסד וחפץ בחסד. ובדרך ה' לרמח"ל, חלק א, פרק שני, כתב: "הנה התכלית בבריאה היה להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו", ושם מבאר יסוד זה, שהטוב האמיתי רוצה להטיב לזולתו. וכן כתב בסמוך [ציון 155].

<> מבלי להקדים ולומר "יהי רצון".

<> מבלי להקדים ולומר "יהי רצון".

<> פירוש - הרבה מאוד מהבקשות מתחילות עם המלים "יהי רצון מלפניך", וכמו "יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו" [תמיד פ"ז מ"ג], "יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם" [ברכות כח:], "יהי רצון מלפניך ה' אלקי שתצילני מעזי פנים" [ברכות טז:], "יהי רצון מלפניך שלא אחטא עוד" [יומא פז:], ועוד ועוד.

<> פירוש - יש הבדל בין בקשה שמתלוה אליה רצון הקב"ה להשפיע אותה, לבין בקשה שלא מתלוה אליה רצון הקב"ה להשפיע אותה. דוגמה לדבר נמצא בהבדל בין בקשת צרכי אדם מהקב"ה, לבין בקשת תורה מהקב"ה; הנה אמרו חכמים [ברכות נ.] שבבקשת צרכי אדם אין לבקש מהקב"ה אלא "כעני על פתח שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" [רש"י שם]. ומכל מקום, בבקשת תורה מהקב"ה, שואל האדם כל רצונו, ועל כך נאמר [תהלים פא, יא] "הרחב פיך ואמלאהו", "לשאול כל תאותך" [רש"י שם]. מהו פשרו של חילוק זה. התשובה על כך היא נמצאת ברצון המתלוה לבקשה. כי לגבי השפעת התורה השריש המהר"ל כמה פעמים שהקב"ה משפיע תורה תמיד ללא הפסק [תפארת ישראל ס"פ נו], ולכך ברכת התורה היא בלשון הוה "נותן התורה", ולא בלשון עבר "נתן התורה" [שם, דרוש על התורה (לה:), נתיב התורה פ"ז (א, לב:), וגו"א דברים פ"ה אות ח, וראה להלן בבאר השביעי הערה 45]. והביאור הוא, שכמה פעמים כתב שאין דבר קרוב אל ה' יותר מהתורה [גו"א שמות פ"כ אות ג, ושם הערה 19, דר"ח פ"ו מ"ח (סוף שז.), נתיב התורה פ"ד (א, סוף יז:), ועוד]. ובנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד" [ראה להלן בבאר השביעי הערה 227]. וממילא ברי הוא שהקב"ה משפיע תורה תמיד, מפאת קרבתה אל ה'. ולכך רק לגבי תורה מצינו הרחבת פה שאינה קיימת בשאר בקשת צרכי אדם. כי לגבי תורה יש רצון מצד הקב"ה להשפיע אותה תמיד בלי די, ולכך אין לגביה את אותה הגבלה הקיימת בבקשת שאר צרכי אדם, שלגביהן אין לנו ידיעה מראש כמה רצון מתלוה אליהן. הרי שהרצון מאפשר שהבקשה תתמלא "בשלימות ממנו יתברך". וצרף לכאן את דברי הגר"א [על תיקוני זוהר דף 105] שתפילה שהיא בשביל צער שכינה הרי היא נענית יותר משאר תפילות.

<> בא לבאר את משפטו האחרון; "ולפיכך אמר שהתפילה, רוצה לומר בקשתו &**וחפצו**^, שיהיה &**הרצון**^ הגמור על זה". ואם כבר יש חפץ, מה הצורך ברצון. ופירושו, שהואיל והקב"ה חפץ בדבר, מהי התוספת ההדגשה שהרצון הגמור יחול על החפץ.

<> רצון.

<> לשון המלבי"ם [ויקרא א, אות כו]: "יש הבדל בין 'רצון' ובין 'חפץ'. כי הרצון הוא תכונה מחשביית, והחפץ היא תכונה נפשיית. גדר הרצון הוא שמחשבתו מסכים אל הדבר, ובוחר בו. וגדר החפץ שיש לו אל הדבר נטיה נפשיית ע"י שמתאוה או שחומד בו... מה שאין כן הרצון, נקי מכל נטיה נפשיית, כי הוא מפעולת השכל והבחירה... כי האדם כשימלך עם מחשבתו לא ירצה בדבר רע. ולכן לא תמצא בשום מקום בתנ"ך פעל 'רצה' לדבר רע, רק פעל 'חפץ'. כמו [ישעיה סו, ג] 'בשקוציהם נפשם חפצה'... וכן אמר [דברים כה, ז] 'ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו'... שבאמת רצון האדם ומחשבתו ירצה לעשות מצות ה', רק שחפץ נפשו ימנעהו, כי לא מצאה חן בעיניו, וגבר החפץ על הרצון. ולפעמים יתאמץ האדם ויגביר רצונו על חפצו". הרי ש"רצון" הוא יותר במעלה מ"חפץ". וכן כתב במשלי יעקב למגיד מדובנא ר"פ כי תצא, והביא ראיות רבות לכך.

<> במורה נבוכים. והולך לבאר טעם שני מדוע ההקדמה לבקשה היא "יהי רצון".

<> פירוש - כאשר הקב"ה פועל על פי רצונו, אין זה נחשב שנוי חלילה, אלא זו גדרה של הרצון, שהוא נמצא רק כשיעלה הרצון, ואין זו תלות בגורמים חיצוניים. וזה לשון הרמב"ם שם: "כל פועל בעל רצון, שיעשה פעולותיו בגלל דבר אחד, הוא בהכרח יתחייב לו שיעשה עת אחת, ולא יעשה עת אחרת, מפני מונעים או מתחדשים. והמשלו, שהאדם, על דרך משל, ירצה שיהיה לו בית, ולא יבנהו מפני מונעים; וזה כשלא יהיה החומר שלא נמצא, או שיהיה נמצא ולא יבוא לקבל הצורה, להעדר הכלים, והנה יהיו החומר והכלים נמצאים ולא יבנה, להיותו בלתי רוצה לבנות, מפני שאינו צריך למחסה. וכשיתחדשו מתחדשים, כחום או קור, יביאהו לבקש המעון, אז ירצה לבנות. הנה כבר התבאר, כי המתחדשים ישנו הרצון, והמונעים יעמדו כנגד הרצון, ולא יעשה בעבורם. זה כולו כשיהיו הפעולות מפני דבר אחד חוץ לגוף הרצון; אמנם כשלא יהיה לפועל תכלית אחרת בשום פנים, אלא היותו נמשך אחר הרצון, יהיה הרצון ההוא בלתי צריך למביאים [לגורמים], והרוצה ההוא - אף על פי שלא יהיו לו מונעים - לא יתחיב שיעשה תמיד, אחר שאין שם תכלית אחת יוצאת אשר בגללה יעשה ויתחיב כשלא יהיו מונעים למצוא התכלית ההוא שיעשה. כי הפועל הנה נמשך לרצון לבד. ואם יאמר אומר, זה כולו אמת, אמנם היותו רוצה עת אחת, ולא ירצה עת אחרת, האין זה שינוי. נאמר לו, לא, שאמיתת הרצון ומהותו, זה ענינה, שירצה ולא ירצה ["שאילו היה הרצון רצוף, חדל להיות רצון, ונעשה טבע" (ביאור הרב קאפח שם)]. ואם היה הרצון ההוא לבעל חומר, עד שיבוקש בו תכלית אחת יוצאת, יהיה רצון משתנה לפי המונעים והמתחדשים. אמנם רצון הנפרד [הנבדל], אשר אינו מפני דבר אחר בשום פנים, אינו משתנה, ולא היותו רוצה עתה דבר, וירצה זולתו מחר, שינוי בעצמו... כמו שהיותו פועל ולא פועל אינו שינוי, כמו שבארנו. והנה יתבאר כי רצוננו ורצון הנפרד אמנם יאמר עליהם 'רצון' בשתוף, ואין דמיון בין שני הרצונים". וראה ציון 193.

<> שלא נתלה הדבר ברצון, אלא בנסיבות המשתנות.

<> דוגמה לדבר; אף על פי שמצות יבום קודמת למצות חליצה [יבמות לט:], אם היבם אינו רוצה לייבם אין כופין אותו [שם]. וכשהיו היבם והיבמה באים לפני רב האמורא, היה אומר ליבם; אם רצונך חלוץ, ואם רצונך ייבם, שבך תלה הכתוב, שנאמר [דברים כה, ז] "ואם לא יחפוץ האיש וגו'" [יבמות לט:]. הרי כשהדבר נתלה ברצון, אין העדר הרצון נחשב לחריגה מכך, כי זהו טבע הרצון, פעמים רוצה, ופעמים אינו רוצה.

<> שבקשת "יהי רצון" מורה על הרצון הגמור שיחול על הבקשה.

<> כמבואר בהערה 126.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פי"ג [שכב.]: "כי הדין והמשפט יש בו טעם ועצה", ושם הערה 43. ולכך אין מידת המשפט צריכה לבקשה ולעצה, כי היא עומדת בזכות עצמה. וראה ציון 187.

<> דוגמה לדבר; לגבי תשובה מצינו שהקב"ה הוא היחידי שאמר "יעשה תשובה", שאמרו חכמים [ירושלמי מכות פ"ב ה"ו] ש"שאלו לנבואה חוטא מה עונשו, אמרה [יחזקאל יח, ד] 'הנפש החוטאת היא תמות'... שאלו להקב"ה חוטא מה עונשו, אמר יעשה תשובה ויתכפר". וביאר זאת בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אבל יש]: "הנבואה... היא גוזרת דין על החוטא, כי הנבואה היא במדת הדין, ודין החוטא הוא המיתה... והשם יתברך מקבל אותו, כי זהו מדת השם יתברך, שהוא מקבל כל הנמצאים שהם שבים אליו". וכן נאמר [יחזקאל יח, כג] "החפוץ אחפוץ מות רשע נאום ה' אלקים הלא בשובו מדרכיו וחיה". וכל קבלת התשובה היא אפשרית רק על ידי מדת הרחמים, וכפי שביאר המסילת ישרים פרק ד, וז"ל: "לפי שורת הדין ממש היה ראוי... שלא יהיה תקון לחטא כלל... הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכך לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. אמנם מדת הרחמים היא הנותנת... שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה... וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין". ובירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב אמרו שהקב"ה אמר על מנשה בן חזקיה "אם איני מקבלו בתשובה, הרי אני נועל את הדלת בפני כל בעלי תשובה. מה עשה לו הקב"ה, חתר לו חתירה מתחת לכסא הכבוד שלו, ושמע תחינתו". הרי שהקב"ה "חפץ ומבקש הטוב בכל כוונתו וחפצו", אף ששורת הדין אינה מחייבת זאת. וראה להלן הערות 176, 759.

<> והנה נאמר [בראשית ח, כא] "וירח ה' את ריח הניחוח ויאמר ה' אל לבו לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם וגו'". ואמרו על כך חכמים [ב"ר לד, י] "הרשעים הן ברשות לבן, 'אמר נבל בלבו' [תהלים יד, א], 'ויאמר עשו בלבו' [בראשית כז, מא]... אבל הצדיקים לבן ברשותן, 'חנה היא מדברת על לבה' [ש"א א, יג], 'ויאמר דוד אל לבו' [ש"א כז, א]... 'ויאמר ה' אל לבו'". וכתב שם היפה תואר: "כי הרשעים תאוותם אשר בלבם מושלת עליהם... מה שאין כן הצדיקים הוא להפך, כי המה מושלים ביצרם. ומה שאמר בהקב"ה 'ויאמר ה' אל לבו', גם כן הכוונה כי מדת הרחמים כובשת את מדת הדין". הרי שכשם שהצדיקים מתאווים לכבוש את יצרם ולעשות רצון קונם, כך הקב"ה חפץ שמדת הרחמים תכבוש את מדת הדין.

<> "כי השם יתברך עושה חסד אף למי שאינו ראוי" [לשונו בגו"א בראשית פכ"א אות כא, ושם הערה 108]. ובגבורות ה' פס"ט [שיז:] כתב: "מידת הרחמים הוא מתחלק לשנים, שהרי הרחמים בין לצדיק ובין לרשע... שעושה חסד כאשר הוא צריך לצדיק ולרשע". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי". ונאמר [שמות לג, יט] "ורחמתי את אשר ארחם", ופירשו חכמים [ברכות ז.] "אף על פי שאינו הגון".

<> כפי שאמרו במשנה [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו", ואמרו על כך בגמרא [שם] "מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". וביאר זאת בתפארת ישראל פ"ו [קא:], וז"ל: "פירוש, שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה... ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו. ולכך תמצא בכל מעשה בראשית שם 'אלהים', לפי שבראו בדין, ומנהיגו בדין. רק ראה הוא יתברך שאי אפשר לעולם לעמוד בדין, שתף עם הדין מדת רחמים [רש"י בראשית א, א]. ומכל מקום הנהגה התמידית היא דין, לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך' הוא עושה מדותיו שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר מה שאין ראוי". הרי המהלך בעולם הוא דין, ולכך בעולם שנברא בדין "אין ראוי שיהיה נמצא בעולם דבר שאינו מצד המשפט". @**דוגמה לדבר;**^ רש"י [ויקרא כ, יז] כתב: "מדרשו, אם תאמר קין נשא אחותו, חסד עשה המקום לבנות עולמו ממנו, שנאמר [תהלים פט, ג] 'עולם חסד יבנה'". וביאר הגו"א שם אות יח: "קין, אף על גב שעדיין לא נצטווה, כיון שהקב"ה בתורה ברא העולם [ב"ר א, ב], לא היה ראוי שנברא בענין זה עד שאי אפשר שלא יהיה נדחה התורה, דאיך התורה בראה דבר שכנגד התורה" [והובא למעלה בבאר השני הערה 660]. הרי שהעולם אינו יכול להברא באופן הסותר לתורה. והוא הדין שהעולם אינו יכול להברא באופן הסותר למשפט. וראה ציון 188.

<> אוזן מלים תבחן, שכך היא התפילה "הטוב ומטיב לרעים ולטובים" [תפילת מוסף לר"ה ויוה"כ]. והיה סגי לומר "המטיב לרעים ולטובים", ומדוע אמרו "&**הטוב**^ ומטיב לרעים ולטובים". אלא שהם הם הדברים. מידת טובו של הקב"ה היא המחייבת שיפעל טוב גם שלא מצד המשפט. ורק מחמת שהוא "הטוב", לכך הוא "מטיב לרעים ולטובים". וכן אנו אומרים בסליחות [סוף הפיוט שומע תפילה] "דרכך אלקינו להאריך אפך לרעים ולטובים והיא תהלתך". והביאור ב"היא תהלתך" הוא שבכך מתבטאת מידת טובו של הקב"ה.

<> ראה הערה 135.

<> כפי שכתב בגו"א בראשית פ"ד סוף אות ד לבאר מדוע קין היה עובד אדמה [בראשית ד, ב], למרות שהבל פרש מעבודת האדמה מחמת שהאדמה נתקללה [רש"י שם], וז"ל: : "דנפש רע מתאוה לרע, וקין נפש רע היה לו, שהרי הביא מן הגרוע לקרבן [רש"י בראשית ד, ג], ולפיכך היה מתאוה לדבר המקולל כמו האדמה. שכן תמצא לעולם, כי הטוב מתאוה לטוב, והרע לדבר שאינו טוב", ושם הערה 34. ובהקדמתו לדר"ח [ט.] כתב: "הנזיקין... אין לאדם שום טובה והנאה [למי שמזיק את חבירו]... ואם עושה היזק בידים לחבירו, זהו נפש רע, כדכתיב 'נפש רשע איותה רע'. ורוצה לומר כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאוה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע, הוא נמשך אל הרע בטבע". וכן כתב בח"א לב"ק לב. [ג, ה.]. ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה וכנגד ג'] כתב: "'וכסלים ישנאו דעת' [משלי א, כב], וזה כנגד בני אדם שהם רעים ורשעים, לא מצד שהם מתאוים אל התאות, רק שהם רעים, ונפש רשע מתאוה לרע, מפני שהוא רע", ושם הערה 24. וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רא.], נתיב הלשון פ"ג [ב, ע:], נצח ישראל פכ"ה [תקל:], ושם הערה 89.

<> לכל, ולא היתה במאמר כזה שום תלונה, הואיל ולא נזכר בו שהקב"ה מתפלל.

<> שאמרו שהקב"ה מתפלל.

<> "ולא אמרו שהקב"ה חפץ או מבקש" [לשונו למעלה סד"ה ונקראת התפילה]. וראה הערה 203.

<> בא לבאר כיצד "בית תפלתי" הוא בית המקדש, כי בודאי פשוטו של מקרא "ושמחתים בבית תפילתי" נאמר על בית המקדש, שלשון הפסוק במילואו שם [ישעיה נו, ז] הוא "והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי עולתיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי וגו'".

<> לשון הרמב"ם בספר המצות, מצות עשה ה: "ואמרו [מדרש תנאים ממדרש הגדול פרשת ראה] עבדהו בתורתו, עבדהו במקדשו. כלומר ללכת שם להתפלל בו ונגדו, כמו שבאר שלמה עליו השלום". ודברי שלמה המלך נמצאים במ"א פרק ח, פסוקים כב-נג, ושם מבואר שבית המקדש יהיה מקום התפילה של ישראל על כל צרה שלא תבוא.

<> כמבואר בתפילת שלמה [מ"א ח, ל-נב], שבמקדש יתפללו שהקב"ה ירחם על ישראל לסליחת חטא [שם פסוק ל], להנצל מאויבים [שם פסוק לג], להורדת גשמים [שם פסוק לה], וכיו"ב. ושם שלמה מדגיש שהצרות השונות באו מחמת חטאי ישראל, וכמו [שם פסוק לה] "בהעצר שמים ולא יהיה מטר כי יחטאו לך והתפללו אל המקום הזה וגו'", הרי שעצירת הגשמים היתה כדין מחמת חטא, ועם כל זה ישראל יהיו נושאים תפילה להורדת גשמים. הרי שהתפילה היא שהקב"ה יתנהג עם ישראל במדת טובו, ולפנים משורת הדין.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ל אות ו: "כי מי שאינו מתפלל על טובה, [הקב"ה] אינו נותן לו". והרמב"ן שמות ד, י, כתב אודות כבדות פיו של משה רבינו, וז"ל: "והנה משה מרוב חפצו שלא ילך [לפרעה], לא התפלל לפניו יתברך שיסיר כבדות פיו... והקב"ה, כיון שלא התפלל בכך, לא רצה לרפאותו". וכן רמז לכך בגו"א דברים פ"ג אות יב [ד"ה שמא]. וכן נאמר [בראשית ב, ה] "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וגו' כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה". ופירש רש"י שם "ומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם וירדו" [הובא למעלה הערה 124]. וכתב שם בגו"א אות יג, וז"ל: "כלומר, שאם לא התפלל עליהן, מכל שכן שלא היה נותן המטר, שהרי האדם מכיר בטובתן, ואפילו הכי לא התפלל עליהן, אם כן הוא כפוי טובה, והוא יותר גרוע מן מי שלא מכיר בטובת המטר". הרי מי שאינו מתפלל על הדבר החסר לו, הרי הוא בגדר כפוי טובה, ובודאי שהקב"ה לא יתן לו את משאלתו.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה דוקא לגבי "בית תפילתי" נאמרה לשון שמחה ["ושמחתים בבית תפילתי"], והלא דבר הוא. אלא שכבר נתבאר למעלה [בבאר השני הערה 587] ששמחה מורה על שלימות היוצאת מהשיעור הרגיל, וזהו גדרו של "טפח שוחק" [סוכה ז., וכמבואר שם בבאר השני], שהוא טפח מרווח משיעור טפח רגיל. ולכך כאשר נאמר כאן שהקב"ה מתנהג עם ישראל בהנהגה שהיא מעבר לשורת הדין ובהפלגה ["בית תפילתי"], שם בדוקא מצטרפת לשון שמחה, שאף היא מורה על חריגה מהשיעור וההגבלה. וכשהרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, הוטבו בעיניו. @**ועוד מתבאר**^ מדבריו שאין תפילת ישראל הסבה למענה הקב"ה, אלא היא תנאי למענה הקב"ה. כי הקב"ה בלא"ה מצד עצמו חפץ ומבקש לעשות הטוב להם, רק שאם אין ישראל מתפללים על כך, אזי יש כאן מניעה שהקב"ה יעשה להם הטוב, וכמו שהתבאר בהערה הקודמת. אך אחר שישראל מתפללים, מסתלקת אותה המניעה, ובכך נסללת הדרך למענה הקב"ה.

<> אין כוונתו רק לומר שלישנא דקרא נקיט [ראה רש"י סוטה ב. ד"ה המקנא], אלא טעם עיקר יש בזה. שהואיל ותפילת ישראל היא תנאי למענה הקב"ה, אם כן הכל תלוי בתפילת ישראל. והרי אצל ישראל ברי הוא שהבקשה תיקרא בשם "תפילה", ולכך אף בקשת הקב"ה תיקרא בשם "תפילה", מחמת שהיא פועל יוצא מתפילת ישראל.

<> כפי שדוד המלך אמר על עצמו "ואני תפילה" [תהלים קט, ד]. וכן [תהלים סט, יד] "ואני תפלתי לך ה' וגו'". ולהלן בבאר הזה [ד"ה ומפני כי], כתב: "כי השם יתברך נמצא אל האדם, כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך. ואם האדם מעיין בתפלתו, ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברך נמצא אליו גם כן לגמרי. ומה שאמר [ר"ה יז:] שנתעטף כשליח צבור, מפני כי העטוף של שליח צבור הוא שלא יהיה לו נטיה ימין ושמאל לשום צד כלל, וזהו העטוף. ואז הקריאה בכוונה לגמרי מתוך עומק הלב ואמתתו. ולא כך כאשר אינו מעוטף, שאז אפשר כי הוא פונה לדברים אחרים, ואין הקריאה מאמתתו, ודבר זה מבואר. אמנם אין הדבר תולה בעטוף הטלית, רק כאשר הקריאה מאמתתו בכונה, דבר זה נקרא 'עטוף', בעבור שהוא מסולק משאר דבר, ואין לו נטיה ימין ושמאל. וזהו מהות העטוף, לא זולת זה. ולפיכך נאמר בכתוב לשון זה כאשר הוא קורא אל ה' מאמתות מחשבתו, שכך כתיב [תהלים קב, א] 'תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו'. וכן [תהלים קז, ה-ו] 'נפשם בהם תתעטף ויזעקו אל ה' בצר להם וגו''. וזה כי העני שהוא חסר הפרנסה, והוא צריך מאוד לפרנסה, מסלק עצמו מכל דבר, עד שאין לו שתוף לשום דבר, ואז קורא מאמתתו. וזה 'ולפני ה' ישפוך שיחו'. וכן 'נפשם בהם תתעטף', כי מפני הצרה, שהגיע להם סכנה, מסלקים עצמם מכל דבר מבלי פנות המחשבה לשום דבר. וזה שרצו חכמים גם כן שאמרו שנתעטף כשליח צבור וקרא לפניו שלש עשרה מדות. כי כאשר האדם מכוין לגמרי מבלי פנות ימין ושמאל, ג"כ השם יתברך נמצא אליו, ואז האדם דבוק בו יתברך במדת טובו, וזהו מהות העטוף כאשר הקריאה בכוונה". @**דוגמה לדבר**^; בדרשה לשבת הגדול [ריג.] כתב: "ויש לדעת כי קרבן האדם מתיחס אל מי שמביא הקרבן. וכמו שתמצא בפרשת ויקרא, קרבן מיוחד לכהן משיח [ויקרא ד, ג-יב], וכן לנשיא [שם פסוקים כב-כו], וכן להדיוט [שם פסוקים כז-לה]... הרי כל קרבן מיוחד לבעל הקרבן". וכן כתב שם בהמשך [ריט.]. וכן "שלמי העובדי כוכבים עולות, עובד כוכבים לבו לשמים" [מנחות עג:]. והרי התפילה היא במקום קרבן [ברכות כו:], ולכך כשם שהקרבן הוא עצמו של המקריב, כך גם התפילה היא עצמו של המתפלל.

<> של הקב"ה.

<> ועוד אודות שהתפילה מגיעה אל עצמו של המתפלל, ראה דבריו בגו"א בראשית פ"ל אות ו, שכתב: "בודאי היה [אברהם] חפץ מאוד בזה... ואם כן בודאי התפלל, שכל צדיק מתפלל על דבר החסר לו". ופירושו, שהואיל והתפילה מגיעה אל עצמו של המתפלל, כך לאידך גיסא, עצמו של המתפלל ימצא את בטויו בתפילתו, ולכך בודאי "כל צדיק מתפלל על דבר החסר לו".

<> ולכך לשון "תפילה" לחוד, ולשון "בקשה" לחוד, וכמו שיבאר.

<> דוגמה לדבר; משונה פתיחת ברכת "אתה חונן" משאר ברכות אמצעיות של תפילת העמידה, שבעוד "אתה חונן" נאמר כעובדה, הרי שאר ברכות אמצעיות מתחילות בלשון בקשה ["השיבנו", "רפאנו", וכיו"ב]. ובביאור הבדל זה כתב בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], וז"ל: "ובזה יתורץ כי לפני זה אמר 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', ומשמע כי זהו מעצמו בלא תפלה, השם יתברך עושה. וכמו שאמר 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים', וכמו כן 'אתה חונן לאדם דעת'... הברכה פותחת בלשון 'אתה חונן לאדם', ולא דרך תפלה כמו שאר ברכות. וזה מפני כי ראוי שיושפע הדעת תמיד מן השם יתברך, כי הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, משפיע אותה תמיד. ולכך אמר 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה'". וכן כתב בדרוש על התורה [לו.].

<> לשונו בנתיב העבודה פ"ב [א, פ:]: "התפלה שהאדם מתפלל אל השם יתברך על צרכיו אינו מה שהוא מצד הדין, רק שיתן השם יתברך אליו שלא מצד הדין... וצריך שיהיה האדם מתחזק בתפלה". ובגו"א בראשית פמ"ח אות כה כתב: "והתחינה [נקראת] 'קשת', [אונקלוס תרגם "קשתי" (בראשית מח, כב) בלשון "בעותי"], מפני שהוא מתקשה מאוד בתפילתו". ובח"א לב"ב קכג. [ג, קכה.] ביאר שיעקב אבינו הוצרך לתפילה כדי לזכות בבכורה, "שאם לא היתה התפילה, לא היה מגיע אל מדריגת הבכורה, ומצד התפילה הגיע יעקב אל המדריגה העליונה".

<> כמבואר למעלה [ד"ה ונקראת התפילה], ושם הערה 123, ולהלן ציון 201.

<> "שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כוחו" [רש"י שם].

<> "אם אומן הוא לאומנתו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו" [רש"י שם].

<> בנתיב דרך ארץ [ב, רמח:] הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "ביאור ענין זה, שכל דבר אשר יש מתנגד אליו, צריך חיזוק כנגד זה... תפלה צריך התגברות נגד המקטריגים, שהאדם רוצה שיתן לו דבר שאינו ראוי לו מעצמו, והמה מקטריגים על האדם בתפלתו. ולפיכך צריך האדם לחזק בתפלתו כאשר יבקש דבר שאינו ראוי לו מצד עצמו לפי הטבע... וכל אלו ד' דברים שזכר הם דברים שאינם מצד עה"ז שהוא עולם טבעי... וכן התפלה להביא דבר מן הש"י שאינו לפי הטבע".

<> כמבואר למעלה בהערה 150.

<> פירוש - זהו הסברו השלישי לכך שאמרו ש"הקב"ה מתפלל" ולא ש"הקב"ה מבקש". הסברו הראשון הוא שנקטו בלשון תפילה כלשון הפסוק "בבית תפילתי". הסברו השני הוא שלשון "תפילה" מורה על עצמו של מתפלל. הסברו השלישי הוא ש"תפילה" מורה על ההתחזקות בבקשת דבר החורג מהראוי להעשות. הסברו השלישי הוא "כפשוטו", יותר מאשר שני הסבריו הקודמים. ולהלן יבאר הסבר רביעי, שנקטו בלשון זה כדי לאפוקי מדעת הפילוסופים [ראה הערה 203].

<> מוסיף בזה שרצון הקב"ה פועל בזה שני דברים; (א) תחילת הבקשה לדבר החורג מהמשפט נעשית מחמת הרצון לנהוג לפנים משורת הדין. (ב) ההנהגה בפועל לפנים משורת הדין מתאפשרת מחמת רצונו יתברך, "שעל ידי הרצון הגמור נמצא הדבר שהוא מבקש בשלימות ממנו יתברך... ואז נמצא הענין בשלימות, כאשר הרצון כך" [לשונו למעלה ד"ה אמנם מה]. וכן מבואר מיד בהמשך דבריו.

<> "לדברי הפילוסופים אי אפשר שימצא בעולם רק דין, כיון שהם אומרים שהכל מצד החיוב... ולדעתם אין בעולם נמצא מאתו יתברך רק דין... כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות, ואיך יעשה דבר שאינו מצד המשפט... ולמה יחפוץ בדבר שאינו ראוי מצד המשפט" [לשונו בסמוך].

<> פירוש - מבלי שיש כאן רצון וכוונה, אלא הכל מחוייב.

<> כפי שכתב בהתחלת ההקדמה השניה לגבורות ה' [ו], אודות הפילוסופים המכחישים את אפשרות הנסים, וז"ל: "המתפלסף אשר יאמר שכל הדברים באו מאתו בסדר המושכל אצלו על צד החיוב הקדמון, אשר לא סר ולא יסור, והכל כמנהגו וסדרו נוהג. וכיון שבאו מאתו כל הדברים בסדר המושכל על צד החיוב הקדמון אשר לא סר ולא יסור, אם כן אין שנוי בעולם שהיה יוצא מסדר המושכל, ולא יאריך כנף הזבוב. שאחר שהעולם נוהג על פי טבעו ומנהגו על ידי החיוב מאתו, אם כן אם היה בא שנוי לעולם על ידי נפלאות היה זה שנוי הסדר, ואינו נוהג על טבעו. ולפי דעתו לא נמצא דבר בשנוי טבעו, כי אם הכל כמנהגו על צד החיוב. ואם כן לא היה האותות והמופתים שהם בשנוי טבע ומנהגו של עולם אפשר כלל, כי הכל צריך להיות נוהג על פי הסדר המחויב מאתו בלי תוספת ובלי מגרעת ובלי שנוי כלל. ועל עיקר דבריו אשר אמר כי העולם הוא על צד החיוב, ומפני שהוא על צד החיוב אין לו התחלה ולפיכך העולם הוא קדמון, על דבר זה יש להשיב במקומו". ובגו"א בראשית פ"א אות ב [ד"ה ואם] כתב דעה זו בשם אריסטו. ובמורה נבוכים חלק שני, פרק יט כתב: "כבר התבאר לך מדעת אריסטו ומדעת כל מי שיאמר בקדמות העולם, שהוא יראה, שזה המציאות היה מאצל הבורא על צד החיוב, ושהוא יתברך עילה, וזה עלול, וכן התחייב. וכמו שלא יאמר בו יתברך למה נמצא, או איך נמצא כן, רצוני לומר אחד ובלתי גוף, כן לא יאמר בעולם בכללו למה נמצא, או איך נמצא כן, כי זה כולו מחויב שימצא כך העילה ועלולה, ואי אפשר בהם העדר כלל, ולא שינוי ממה שהם. ועל כן יתחייב מזה הדעת חיוב התמדת כל דבר על טבעו, ושלא ישתנה בשום פנים דבר מן הדברים מטבעו. ולפי זה הדעת יהיה שינוי דבר מן הנמצאות מטבעו נמנע, ולא יהיו אם כן אלו הדברים כולם בכוונת מכוון, בחר ורצה שיהיו כך, שאם היו בכונת מכון, כבר היו בלתי נמצאים כן קודם שיכוונו". ושם בפרק כא האריך לבאר שטת החיוב של אריסטו. וראה בתורת ה' תמימה לרמב"ן [כתבי הרמב"ן, כרך א, עמוד קמו ד"ה ונתברר].

<> המשך לשון הרמב"ם במו"נ ב, יט: "ואמנם לפי דעתנו אנחנו, הענין מבואר שהם בכוונה, לא על צד החיוב, ואפשר שישנם המכוון ההוא, ויכוון כוונה אחרת. אמנם לא כל כוונה בסתם, כי יש שם טבע המנעות קים, אי אפשר בטולו, כמו שנבאר. וכוונתי בזה הפרק, שאבאר לך בראיות קרובות למופת, שמציאותנו זאת תורנו על שהיא בכוונת המכוון בהכרח".

<> שהרי רצון עומד כנגד חיוב. וכגון, רש"י [במדבר יג, ב] כתב "שלח לך - לדעתך, אני איני מצוה לך, אם תרצה שלח". וכתב בגו"א שם באות ב: "אם היה זה ציווי מאת השם יתברך, לא יתכן לומר 'שלח לך', שהרי היה מחויב לשלוח, ולא מדעתו ורצונו עשה", ושם הערה 25. וכן הוא בתפארת ישראל פ"נ [תשפג:], ושם הערה 13.

<> נראה להטעים דברים אלו על פי דבריו בדר"ח פ"ו מ"ב [רפג.] בביאור התוארים; צדיק, חסיד, וישר, שכתב: "צדיק, כאשר עושה דבר שהוא ראוי לעשות... וידוע כי ראוי שיתן צדקה לעני שהוא בערום ובחוסר כל, ואיך לא יתן אליו צדקה. אמנם החסיד הוא שהוא עושה לפנים משורת הדין, ודבר זה הוא עושה מצד החסידות והטוב, כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד. ויש דבר שנותן היושר והמשפט לעשות, וזה נקרא יושר, וזהו מדה שלישית... ואלו ג' מדות נזכרים אצל השם יתברך בהנהגת עולמו [ירמיה ט, כג] 'כי אני ד' עושה חסד משפט וצדקה בארץ'. הרי לך כי הוא יתברך מנהיג עולמו בג' מדות הללו". נמצא שהנהגה של לפנים משורת הדין עומדת כנגד ההנהגה של יושר ומשפט, ולכך "דבר שהוא לפנים משורת הדין אינו מצד החיוב". וראה נצח ישראל פמ"ז הערה 6.

<> אודות שהקב"ה הוא השלם בתכלית השלימות, כן כתב בנצח ישראל פס"א [תתקלא:], וגם שם ביאר שמחמת כן מן הנמנע שיבוא מאתו חסרון אל העולם. ובדר"ח פ"ג מט"ז [קנא:] כתב: "כי הוא יתברך שלם בתכלית השלימות, אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב, ומן הטוב לא יצא רק הטוב". ושם בפ"ד מי"ז [קצה:] כתב: "כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה... מן הפועל שהוא שלם, הוא השי"ת. כי כפי מדריגת הפועל כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עוה"ז, והיה העולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השי"ת, שהוא שלם בתכלית השלימות". וכן הוא בנתיב התורה פי"ח [א, עה:], גבורות ה' פ"ט [נח:], ועוד. וראה להלן הערה 542.

<> רומז לכך שהמשפט הוא בגדר שלימות. וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין". ושם בדברים פ"כ אות א כתב: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] שכתב: "המשפט יש בו השלמה, כאשר תדע מן מדריגת המשפט שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובח"א לשבת קנב: [א, פו.] כתב לבאר שאהרן זכה לחושן משפט מחמת שלא קינא במשה [שבת קלט.], וז"ל: "המשפט הוא השלם, ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט. שאם היה חסר מה, היה חסר מן המשפט, ודבר זה בארנו ג"כ פעמים הרבה, שאין דבר שלם מן המשפט. ולכך לא היה זוכה לחושן משפט רק כאשר היה לו לב שלם אשר אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר. וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם. ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש שהוא השמחה". וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין". וראה תפארת ישראל פמ"ו [תשיג.], ושם הערה 46, ולהלן בבאר הששי הערה 82.

<> כמבואר בהערה 149.

<> כמבואר בהערה 153.

<> לא מצאתי להדיא מי שישאל שאלה זו. אמנם בהקדמה שניה לגבורות ה' [יא] הביא קושיא מעין זו מהרלב"ג [ספר מלחמות ה' מאמר ו ח"ב פרק ט], שהקשה מאחר שהקב"ה הוא מסדר המציאות, איך יבוא ממנו דבר שהוא שנוי סדר המציאות [הנסים].

<> למעלה ד"ה ובשביל שהוא.

<> כפי שכתב בח"א לב"ב עה. [ג, קיא.]: "ולפיכך אמר כי מיכאל מים... כי צורתו הנבדלת ונפרדת מן החומר הוא צורה אלקית, מושפע ממנו הטוב והחסד. כי המים אין בהם דין כלל". הרי שהחסד הגמור הוא ללא דין כלל.

<> פירוש - שאלת הפילוסופים היתה "למה יחפוץ בדבר שאינו ראוי מצד המשפט" [לשונו למעלה], ועל כך התשובה היא כי זהו גדרו של הטוב, שמבקש לפעול הטוב, אף שאינו לפי הדין. אמנם תשובה זו צריכה ביאור, דסוף סוף השאלה עדיין במקומה עומדת, כיצד הקב"ה חפץ בדבר שאינו לפי המשפט, ומאי אהני לן התשובה כי הטוב חפץ בטוב. ונראה לבאר כוונתו, שהנה אמרו בגמרא [סוטה יד.] "תורה תחילתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים", ובח"א שם [ב, נח:] כתב: "ראוי שתהיה התחלת התורה וסופה גמילת חסדים, כי החסד הוא טוב בעצמו. ומה שהתורה תחלתה חסד וסופה חסד, הוא מפני שעיקר התורה הטוב, רק מצד האדם צריך דין ומשפט, ויותר טוב היה שלא היה מחלוקת ביניהם, ולא היה צריך לדין ומשפט, ולא היה אדם חוטא, ולא היה צריך לארבע מיתות ב"ד... ועוד יש לך לדעת, דמה שאמר כי התורה תחלתה חסד וסופה חסד, כי זה מורה על שיש לחסד מעלה עליונה על שאר המדות, כי ההתחלה מתעלה על הכל שבא אחריו, והסוף מתעלה על הכל שהיה לפניו, ודבר זה יורה דרך האמת, כי החסד הוא מדה על הכל. ופירוש זה גם כן נכון". וילפינן מדבריו שמדת החסד היא מדה הקודמת למדת הדין, כי מידת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". ולכך מדת החסד אינה לפי הדין, מחמת שהיא קודמת ונעלה מהדין, כי היא שייכת להתהוות העולם, בעוד שמדת הדין שייכת להנהגת העולם.

<> ד"ה והרמב"ם כתב, והערות 144, 146.

<> פירוש - המשפט עצמו מחייב לנהוג לפנים משורת הדין, ולהענות לבקשת המתפלל, ולכך אין בכך חריגה מהמשפט, אלא אדרבה, הנהגה התואמת למשפט, וכמו שמבאר.

<> ד"ה ואילו אמר.

<> דוגמה לדבר; למעלה בבאר השני [סד"ה ודברים אלו] כתב שמידת הויתור סותרת לדין, אך "אם השכל נותן שיש לוותר, הנה גם כן דבר זה שכלי, שיש לוותר", ושם הערה 347. והוא הדין לכאן; הנהגה של לפנים משורת הדין בדרך כלל סותרת למשפט. אך כאשר היא נעשית באופן של "מדה כנגד מדה" אזי היא תואמת למשפט.

<> הפסוק שם עוסק בברכה שהקב"ה נתן לשלמה, שנאמר שם "ויחי ["שלמה" (רש"י שם)] ויתן לו ["הקב"ה" (שם)] מזהב שבא ויתפלל בעדו תמיד כל היום יברכנהו". ואם כן המלים "ויתפלל בעדו תמיד" מוסבות כלפי מעלה, שהקב"ה כל היום התפלל בעד שלמה. ומלים אלו ["ויתפלל בעדו תמיד וגו'"] הובאו בדיבור המתחיל של רש"י המובא כאן.

<> כן מצוי בספר באר הגולה שכך משבח מאמר חכמים. וכן להלן בבאר החמישי [סד"ה כלל הדבר] כתב: "והם דברים יקרים ונכבדים מפז רב ומכתם אופיר".

<> פירוש מה שהשיבו חכמים לפילוסופים, שהפילוסופים הם "חכמים להרע". וכן נאמר [ירמיה ד, כב] "חכמים המה להרע ולהטיב לא ידעו". ובגבורות ה' פנ"ג [רלא.] כתב: "הפך החכם... הוא חכם להרע, לשאול דברי מינות... וזה נקרא 'רשע', פירוש רשע בחכמה להתחכם בדברי מינות". ועוד אודות "חכם להרע", ראה בנצח ישראל פ"ה הערה 120, נתיב שם טוב [ב, רמה:], ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט:].

<> הפילוסופים.

<> ד"ה ונקראת התפילה. וראה הערות 123, 172. ומוסיף בזה, כי עד כה ביאר &**שהמושג**^ של תפלה מורה על דבר שאינו מצד החיוב, "שאם היה אותו דבר מחוייב, לא היה צריך לבקש שיהיה אותו דבר, כיון שהוא מחויב" [לשונו למעלה, ושם הערה 183]. אך עכשו מוסיף &**שהלשון**^ של תפילה מורה כן, וכמו שמבאר.

<> ו"מחשבה וכוונה" שייכות לרצון וחפץ, וכמו שביאר הרמב"ן [בראשית ב, ט], וז"ל: "כי הדעת יאמר בלשוננו על הרצון. בלשונם [פסחים ו.] 'לא שנו אלא שדעתו לחזור', ו'שדעתו לפנותו' [שם]. ובלשון הכתוב [תהלים קמד, ג] 'מה אדם ותדעהו', תחפוץ ותרצה בו".

<> "ומה שאמרו לשון זה 'שהקב"ה מתפלל', ולא אמרו 'שהקב"ה חפץ', או 'מבקש', דבר זה יתבאר בסמוך, למה אמרו בזה הלשון דוקא" [לשונו למעלה סד"ה ונקראת התפילה]. ומוסיף בזה הסבר רביעי [ראה למעלה הערה 177 שהובאו שם שלשת הסבריו הראשונים], והוא שחז"ל נקטו בלשון זה כדי לאפוקי מדעת הפילוסופים, וכמו שמבאר.

<> "בהם" - "בדברים שהוא פועל".

<> "על כל חכמי לב" - יותר משאר חכמי לב.

<> להלן שלהי הבאר הזה, ד"ה אך פן, ושם הערה 1242.

<> שנתבאר שם שהברכה אל הקב"ה היא שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין. הרי שההנהגה של "לפנים משורת הדין" היא תפילה וברכה כלפי מעלה, וכמבואר שם.

**% [ג]**

<> "בכולהו רגלים כתיב [במדבר כח, כב, שם כט, טז, ועוד] 'ושעיר חטאת אחד', ולא כתיב בהו 'לה''" [רש"י חולין ס:].

<> לא נתברר לי כוונתו ב"וכו'", כי מאמר זה הובא כאן בשלימותו, ולאחר תיבת "הירח" לא הוזכר בגמרא דבר נוסף. וכנראה כוונתו שיש לצרף למאמר זה את המאמר שלפניו, שהובא בחולין ס:, שאמרו שם כך: "רבי שמעון בן פזי רמי, כתיב [בראשית א, טז] 'ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים', וכתיב [שם] 'את המאור הגדול ואת המאור הקטן'. אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד. אמר לה, לכי ומעטי את עצמך. אמרה לפניו, רבש"ע, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון, אמעיט את עצמי. אמר לה, לכי ומשול ביום ובלילה. אמרה ליה, מאי רבותיה, דשרגא בטיהרא מאי אהני ["נר בצהרים אינו מאיר" (רש"י שם)]. אמר לה, זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים. אמרה ליה, יומא ["חמה" (רש"י שם)] נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופתא, דכתיב [שם שם יד] 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'. [אמר לה] זיל ליקרו צדיקי בשמך, 'יעקב הקטן' [עמוס ז, ב], 'שמואל הקטן', 'דוד הקטן' [ש"א יז, יד]. חזיה דלא קא מיתבא דעתה. אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח. והיינו דאמר רבי שמעון בן לקיש, מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו 'לה'', אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח".

<> זו התלונה הראשונה המופיעה ב"קונטרס נגד התלמוד", ועיין במבוא. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא כתב: "רבים הם מן המתמיהים על דברי חכמים בזה, עד שהרב הגדול רב אלפס ז"ל מפרש [בריש מסכת שבועות, א: בדפי הרי"ף], שרצה לומר הביאו לפני כפרה לכפר עליכם, כדי שתשלימו עלי כפרה זו, היא הכבוד שאמרתי לעשות לה, ובזה נתיישבה דעתה. מפרש הוא ז"ל כי 'עלי' רצה לומר 'בשבילי', וצוה הקב"ה לישראל להביא קרבן כפרה על ישראל, והוא כבוד ללבנה, ובזה נתיישבה דעתה. ולפי דעתו יהיה פירוש 'לחטאת לה'' כך, שהקב"ה צוה לישראל להביא קרבן זה 'חטאת לה'' - בשביל ה' אשר הוא מיעט את הירח. וציוה להביא קרבן חטאת לישראל לעשות לה כבוד זה". וכך הוא לשון הרי"ף שם: "אמר לה הקב"ה, הנני עושה לך כבוד שמיישב דעתך תחת שמיעטתיך, ומאי ניהו, שיהיו ישראל בכל ר"ח מקריבין קרבן לפני לכפר עונותיהם. לפיכך אמר הקב"ה הביאו כפרה לפני בר"ח לכפר עליכם, כדי שתשלימו עלי בקרבן כפרה זה את הכבוד שאמרתי לעשות לירח בשביל שמיעטתיו. וזה הוא פירוש 'הביאו כפרה עלי שמיעטתי וכו''". וכן כתבו התוספות בשבועות ט., ד"ה שעיר, וז"ל: "פירש בערוך, שעיר זה כפרה לישראל, ועלי לקבוע זמן כפרה, וקבעתי בר"ח להפיס דעתה של ירח". @**ובגור אריה**^ שם כתב על כך בזה הלשון: "נכון הוא פירוש זה להשיב לשואלים. ועדיין יש לדקדק, למה הוצרכו לומר 'הביאו כפרה עלי', ולמה לא אמרו 'הביאו קרבן עלי', דבזה הלשון היה הלשון מרווח טפי, ומי הכריח לומר 'הביאו עלי כפרה', ולמה נתנו פתחון פה לשואלים בחנם. ועוד, למה רמז הכבוד בחטאת, ולא בשאר קרבנות מוספין. ועוד, למה לא נתיישבה דעתה בשום דבר רק בקרבן, וכמה דברים נתן לה, ולא נחה דעתה. ואני אומר, 'אם ללצים הוא יליץ ואם לענוים יתן חן' [משלי ג, לד]. אמנם המאמר הזה הוא מכלל המאמרים הנפלאים בדברי חכמים".

<> "לחיצות הרגל הלשון" - לחץ הרגל הלשון. ופירושו, גם תלונה זו שוה לתלונה הקודמת [אודות המאמר "שהקב"ה מתפלל"], ששתיהן נובעות מאי הבנת המילה כהוגן ["מתפלל", "כפרה"], וכמו שמבאר.

<> "לו" - כלפי.

<> כמו "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת" [דברים יט, טו], והכוונה היא לענין קרבן חטאת [גו"א שם אות ה]. ובלשון חכמים "חטאת למה באה לפני עולה, לפרקליט שנכנס ודורון אחריו". ובשבת יב: אמרו "לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה".

<> כי אין חייבים חטאת על שגגת לא תעשה אלא אם כן יש בה מעשה [שבת קנג:], יצאו מקלל אביו ואמו, ומסית ומדיח, נביא שקר, ועדים זוממין, שאין בהם קרבן, לפי שאין בהם מעשה [תו"כ ויקרא ד, ב].

<> ואודות כפרת הקרבן, ראה דבריו בנתיב התשובה פ"א [ד"ה אמנם כאשר], שכתב: "כי מי שמביא קרבן אל אחר, הוא שב אליו להתדבק בו, מצד שהוא מקריב אליו קרבן. וכאשר הוא שב אל השם יתברך, אחר שהיה מתרחק ממנו יתברך על ידי חטא, יש כאן כפרה וסלוק עון". וזה יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו, והקרבן שמקריבין אל ה' - כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל החטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השי"ת ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". וכן הוא בח"א למנחות קי. [ד, צ.], שכתב: "כל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל הש"י, אחר שהיה רחוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שמבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וראה גו"א ויקרא פ"א הערה 264, שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה, כי אין בביטול מ"ע משום התרחקות מהש"י, אלא שלא התקרב דיו להשי"ת [כי זו גדרה של מצות עשה, וכמבואר בנתיב התשובה פ"ב הערה 31, ושם ס"פ ג]. ובהעדר ריחוקו של החטא - אין קירובו של הקרבן מחוייב. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב בסגנון אחר, ויובא בהערה 229. ולפי המתבאר שם, אין כפרת הקרבן נובעת משום שקורבת הקרבן מבטלת את ריחוקו של החטא, אלא שהקרבן מקרב את האדם למקום נעלה, ששם אין צירוף לחטא. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [פד:]: "בשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה, דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל. כי מאחר שהוא יתעלה לא שייך אצלו חטא, מסלק החטא מן הדבקים בו".

<> כי "כל פעולתיו [של הקב"ה] בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל" [לשונו בגבורות ה' ר"פ סו]. ולכך לא יתכן שיעשה מעשה שאינו נובע מהשכל, וממילא לא שייך אצלו ענין של "חטאת".

<> כי לא שייך אצלו חטא, וכמבואר בסוף הערה 215. וכן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, י.], וז"ל: "רבים תמהים על המאמר הזה מה שאמר 'הביאו עלי כפרה'. וכל זה מפני הרגל הלשון, שהלשון הוא מורגל על מי שחטא ומביא כפרה על חטאו, ואין זה שייך אצל השם יתברך". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואמר] כתב: "ואמר הקב"ה, הביאו עלי כפרה. דע לך, כי שם 'כפרה' בלשון חכמים אינו כמו שהוא בלשון המוני. כי לשון 'כפרה' בלשון המוני על חטא שחטא, ועשה דבר שלא היה לו לעשות, ומתחרט על חטא שלו, ומביא כפרה לכפר על חטאו. ובאלו לשון 'כפרה' נופל דווקא על זה. ולפיכך הם מתפעלים אלו האנשים כאשר רואים בדברי חכמים 'הביאו עלי כפרה על שמעטתי הירח', שלא יתכן חס ושלום לומר שהוא צריך כפרה על מעשיו, שעשה דבר שלא היה לו לעשות, ומתחרט עליו. ועוד, בשביל שהם סבורים כי הקרבן שמביא האדם לחטאת הוא כמו דורון שמביא אל השם יתברך, ובזה מכפר לו חטאו, כך מבינים, ובשביל כך הוא יתברך ויתעלה, שהוא אחד, ואין מבלעדו, לא שייך בו דברים אלו. ולפיכך תמהו אלו האנשים על דברי חכמים".

<> לשון רש"י שם: "אכפרה פניו - אבטל רוגזו, וכן [ישעיה כח, יח] 'וכופר בריתכם את מות', [שם מז, יא] 'לא תוכלו כפרה'. ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עון וחטא, ואצל פנים, כולן לשון קנוח והעברה הן, ולשון ארמי הוא, והרבה בגמרא; וכפר ידיה [ראה ב"מ כד. וברא"ש שם], 'בעי לכפורי ידיה בההוא גברא' [גיטין נו.]. וגם בלשון המקרא נקראים המזרקים של קדש 'כפורי זהב' [עזרא א, י]. על שם שהכהן מקנח ידיו בהן בשפת המזרק [זבחים צג:]". וכן כתב רש"י בשמות לב, ל "אכפרה בעד חטאתכם, אשים כופר וקינוח וסתימה לנגד חטאתכם להבדיל בינכם ובין החטא". וכן כתב בישעיה כח, יח, שם מז, א, דה"י א, כח, יז, ועזרא א, י. וראה גם רש"י זבחים כה. ד"ה כפורי זהב, שם צג: ד"ה כפורי זהב, מנחות ז: ד"ה בשפת מזרק, חולין ח: ד"ה למכפריה.

<> כמו בשבת קכה: אמרו "וקא מכפר ליה", ופירש רש"י שם "כפר ליה - מקנחו". וביבמות קטו: אמרו "מיכפר הוה כפר", ופירש רש"י שם "מקנח וגורר היה את האות". ובסמוך יביא את דברי הרד"ק. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין] כתב: "אין ספק, כי לשון 'כפרה' הוא לשון סלוק וקנוח וכפרה, וכדכתיב [בראשית לב, כא] 'אכפרה פניו', וכמו שפירש רש"י בפרשת וישלח [שם] . ואין ספק בזה הפירוש, כי אינו משמש על סליחת עון מי שחטא להשם יתברך בלבד, כי לשון זה הוא לשון כללי, לכל קנוח וכפרה וסלוק". וכן הוא בח"א לשבועות ט. [ד, י.]. [והרמב"ן בראשית לב, כא, חלק על רש"י, כי מרש"י משמע ש"כופר" הוא מענין כפרה (רש"י שמות לב, ל), אבל הרמב"ן שם כתב להיפך, שכפרה הוא מענין כופר, שהוא פדיון, "ולשון קנוח בכפור איננו לשון קודש, רק לשון ארמית" (לשונו שם)].

<> בח"א לשבועות ט. [ד, י.] כתב משפט זה כך: "מה שאמר 'הביאו קרבן כפרה עלי' הוא סלוק תרעומות ותלונת הירח, שהיה לה תרעומות במעשה ה'". @**ועל מנת**^ לבאר תלונת הירח, ראה דבריו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], שכתב: "הירח הוא בפרט קרוב אל האדם, כאשר ידוע כי הירח בגלגל התחתון, ומפני כך ימצא בירח מה שלא ימצא בשאר הכוכבים, שהוא מתמעט וחוזר ומתחדש, כמו בני אדם שמתמעטים ומתחדשים. וכמו שאמר אח"כ [סנהדרין מב.] 'עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהם עתידים להתחדש כמותה'... כי יש לירח חבור אל התחתונים כמו שאמרנו כאשר הוא בגלגל התחתון... אבל החמה אין לה חבור אל התחתונים... הירח הוא מן העליונים, ויש לו התיחסות מה אל הש"י... וכן הירח יש לו חבור לאדם שהיא בתחתונים, מה שאין לכל צבא השמים, שאין להם חבור אל התחתונים כמו שיש לירח". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אז] כתב: "אחר שהוקטן הירח נעשה ראש ומלך לשועלים, שמתחלה היה חבר לארי, והוא החמה. וכאשר הוקטן, אז בא לה מקרה העולם הזה מבני אדם, שהם כלים ונפסדים וחוזרים להתחדש... שהיא ביחוד נקרא מלך עולם השפל... ואילו היתה עם החמה בשוה, לא היו מונין לה". מבואר מדברים אלו, שמיעוט הירח חיבר את הירח לתחתונים, ומחמת כן יש לירח "מקרה העולם הזה מבני אדם". א"כ תלונת הירח היתה שהוא הורד ממדרגתו, והוכנס למערכת של העולם השפל. ועל כך יפייס הקב"ה את הירח, שדוקא ירידה זו - עליה היא, כי מלכות ה' עולה דוקא מקרוצי חומר, וכמו שיתבאר בהערה 231.

<> לשון הפסוק [בראשית א, טז] "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון לממשלת הלילה וגו'". ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:] כתב: "השמש והירח הם המושלים בצבא השמים, ואם אין השמש והירח פועלים, כל הנמצאים בטלים. ולכך תולה הכל בשמש וירח שהם מושלים, וכדכתיב 'השמש לממשלת היום ואת הירח והכוכבים לממשלת בלילה'". ובשחרית של שבת אומרים "טובים מאורות שברא אלקינו יצרם בדעת וכו' כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נז.]. ובגו"א בראשית פל"ח אות כו כתב: "לבנה וחמה, שניהם הם מושלים ומלכים בעולם". וממשלתם נובעת מתנועתם, כי החמה והלבנה מושלות בעולם על ידי תנועתן, וכפי שכתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכב:], וז"ל: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם. וכדכתיב [בראשית א, טז] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין, וכמו שבארנו פעמים הרבה מאוד כי כל מעשה בראשית אשר פעל ועשה השם יתברך נאמר בזה שם 'אלקים'". ובגו"א בראשית פ"א אות מג כתב: "בכל חודש הירח מסבב י"ב מזלות, מה שהחמה מסבבת בשס"ה יום". ובנצח ישראל פי"ז [שפח:] כתב: "ויש לך לדעת כי ב' בחינות יש לשמש; הבחינה האחת מצד עצמה, דהיינו במה שהיא עצם מאיר בלבד. ובחינה השנית הוא כח השמש, אשר יש לה מצד תנועתה בגלגל, אשר יש לה שס"ה חלופי תנועות", ושם הערה 65. וראה להלן בבאר הששי הערות 188, 438. ומה שמדגיש כאן שהחמה והירח מושלים בעולם, כוונתו בזה להורות שמיעוט הירח מביא חסרון לכל העולם, ולא רק לירח עצמו, וכמו שיתבאר בסמוך בהערה 233.

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.]: "ימצא בירח מה שלא ימצא בשאר הכוכבים, שהוא מתמעט וחוזר ומתחדש". ומה שמדגיש שדבר זה אינו נמצא "בכל צבא השמים", יוטעם היטב על פי דבריו בתפארת ישראל פ"נ [תשפט.] שכתב כי "המאורות הם בעולם האמצעי", ובדר"ח פ"א מי"ח [נו:] כתב על כך בזה"ל: "העולם השפל הזה הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים הוא נקרא עולם השפל, אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון... ואחר כך עולם האמצעי אין בו הויה אחר שנבראו, כי עולם הזה [הגלגלים] אין שם חסרון עד שהוא צריך הויה, רק הכל בשלימות... הרי לך כי העולם האמצעי הכל בו שלום, כי העולם הזה, אשר הוא עולם האמצעי, הם גופים שלימים ואין מקבלים הויה ושנוי אחר בריאתם יש מאין, וכיון שאין בהם שנוי, זהו השלום שנמצא כי הם נשארים בהוייתם מבלי השתנות... העולם האמצעי מיוחד בשלום, ודבר זה הוא עולם האמצעי, כי הוא עולם שיש בו השלימות, ואין שום שנוי וחסרון בהם, וזהו השלום... ולפיכך בהם השלום לגמרי, ותמיד אמרו 'עושה שלום במרומיו', שמזה תראה כי מיוחד הוא בשלום". וראה בנתיב התשובה פ"ח הערה 126, ובתפארת ישראל פי"ב [קפה.]. הרי שאין חסרון בעולם האמצעי, ולכך התמעטות הירח היא חריגה מהנוהג "בכל צבא השמים העליונים".

<> דוגמה לדבר; בנצח ישראל פ"י [רסג:] ביאר שיש טעם לומר שהקב"ה יהיה עם ישראל במיוחד בגלותם, וז"ל: "שיותר יש טעם להיות עם ישראל בגלות ממה שיהיה עמהם כאשר יצאו מן הגלות. שכן אמרו רז"ל לענין החולה בפרק יציאות השבת [שבת יב:], הנכנס לבקר את החולה, לא ישב על גבי מטה ולא על גבי כסא, אלא מתעטף וישב לפניו, שנאמר [תהלים מא, ד] 'ה' יסעדנו על ערש דוי וגו''... שכל דבר שצריך שמירה - השגחתו עליו יותר. והחולה שיצא מטבעו, אשר נתן השם יתברך הטבע אל האדם להעמיד את האדם, ועתה נשתנה טבעו, צריך הוא אל השמירה שלא יהיה נפסד, והשמירה מן השם יתברך... ראוי שיהיה השכינה עם ישראל ביותר כאשר הם בגלות, שכאשר הם בגלות אז הם כמו חולה שיצא מטבעו, כי אין מן הטבע וממנהגו של עולם שתהיה אומה תחת אומה אחרת... ולפיכך השם יתברך אתם בגלות, ואם לא כן, איך יהיה עמידה וקיום להם במלכות רביעית, אם לא כי יד ה' עשתה זאת". הרי "שתחת השפלות שהגיע לו" מחמת הגלות והחולי, הקב"ה "נותן מעלה" [שמירה מיוחדת], כדי שלא יאבד, "עד שהכל שוה". וכן כתב בגו"א ויקרא פ"ב סוף אות ל שהמים התחתונים הובטחו להקרב על המזבח [רש"י ויקרא ב, יג], וז"ל: "כי הדברים אשר נדחים למטה הם מבקשים להתעלות יותר, וזה שרמזו בכמה מקומות [עירובין יג:] 'ללמדך שכל המשפיל עצמו הקב"ה מגביהו'. ולפיכך אל כל הנמצאים תחת שפלות יותר מדאי, יבוא להם מעלה עליונה. ולפיכך, לפי שהובדלו המים להיות תחתון, הובטחו שיעלו במזבח". וראה סוף הערה 260.

<> בח"א לשבועות ט. [ד, י.] כתב משפט זה כך: "כי השם יתברך משוה כל הנמצאים, ולא שיהיה נמצא תרעומות אצל אחד על מעשה הבורא". ואודות ענין זה, הנה נאמר [בראשית א, כו] "נעשה אדם", ופירש רש"י שם: "אמר להם [הקב"ה למלאכים], יש בעליונים בדמותי, אם אין בדמותי בתחתונים, הרי יש קנאה במעשה בראשית". וכתב שם בגו"א אות סב: "ועוד נראה הקנאה הזאת הוא סוד מסתרי התורה, ורצה בזה שכל העולם צריך שיהיה מקושר, עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים. וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [ח"א פע"ב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם. ואם לא היה האדם, היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור. ולפיכך ראוי להיות האדם נברא, שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל" [ראה להלן בבאר החמישי הערה 86]. וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.], שם פ"ה מט"ו [רנד:], תפארת ישראל פ"ו [קא.], ושם הערה 28, ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קמח:]. ולפיכך הקב"ה "משוה כל הנמצאים", כדי שהעולם יתאחד לחטיבה אחת. וראה ציון 261, ולהלן בבאר הששי הערה 1221.

<> צריך ביאור מהי הוספתו ש"הוא הקרבן &**שכתוב בתורה**^", ומה היה חסר באם לא היה אומר שזה נכתב בתורה. והנראה, כי בעל כרחך המעלה הניתנת כנגד השפלות צריכה להיות באותה גדר של השפלות. והואיל והשפלות עוסקת היא במעשה הבריאה [מיעוט אור הלבנה], ואשר כתוצאה מכך עלול להיות "נמצא תרעומות אצל &**הבורא**^" [לשונו כאן], בעל כרחך שהמעלה הניתנת כנגדה משתייכת אף היא למעשה הבריאה, "זה לעומת זה". ולכך, אם קרבן ר"ח לא היה נזכר בתורה, לא היה בהקרבתו משום מעלה השייכת למעשה הבריאה. ורק מחמת שהקרבת קרבן ר"ח אכן כתובה בתורה, יש בכך בכדי להחשיב את הקרבת הקרבן כתיקון השייך לבריאת הלבנה. ומקור לדברים אלו נמצא בגו"א ויקרא פי"ב אות א, בביאור דברי רש"י שם [ויקרא יב, ב] שעמד על כך שפרשת תזריע באה לאחר פרשת בהמות חיות ועופות המותרים והאסורים [ויקרא פרק יא], וז"ל רש"י שם: "כשם שיצירתו של אדם אחר כל בהמה חיה ועוף במעשה בראשית, כך תורתו נתפרשה אחר תורת בהמה חיה ועוף". וכתב שם בגו"א בזה"ל: "דגם תורתן איך יהיו מתנהגים הוא דבר דומה לבריאה, כמו שהבריאה הוא תיקונם, הכי נמי תורתם היא תקון הוויתם. לכך, כשם שמקדים בבריאה חיה ועופות, הכי נמי בתורתן, דאין התורה אלא גמר תיקונם. ובשביל כך אמרו [שבת פח.] הוסיף ה"א בשישי [בראשית א, לא], לומר שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה - מוטב, ואם לאו - יחזרו לתוהו ובוהו. וזהו מפני שאין גמר בריאתן רק על ידי התורה, שהיא מתקן העולם, והוא עיקר תיקונו. ואם לא יקבלו - יחזור לתוהו ובוהו, שאין כאן תקון, ולפיכך הכל שם בריאה הוא". וראה להלן הערות 260, 1306.

<> פירוש - השויון שבבריאה נשמר בבריאת בירח, כי כנגד השפלות של מיעוט אור הירח, יש מעלה של הקרבת קרבן ר"ח, ולכך בריאת הירח שוה לשאר צבא השמים.

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואם]: "ואם הדבר קשה להם, מה ענין הקרבן, שיהיה כפרה וסילוק לתרעומת הירח".

<> כפי שכתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה וזה שאמר]: "כי על ידי הקרבן יש כאן הקירוב הגמור אל השם יתברך, שלכך נקרא 'קרבן' שעל ידי זה הוא הקירוב הגמור", וראה שם הערה 106. והרמב"ן [ויקרא א, סוף פסוק ט] כתב: "כל קרבן לשון קריבה ואחדות". ובגו"א שמות פכ"א אות ג כתב: "נקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה], ושם הערה 98. ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כי אין קרבן זולת הקירוב והדבוק בו יתברך... וזהו לשון 'קרבן', התקרבות אל השם יתברך על ידי הקרבן". ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "הקרבן הוא הקרבתם אל השם יתברך אשר הוא מביא אליו הקרבן, כמו שמורה לך שם 'קרבן'". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ע [תתשא.]: "הקרבן הוא הקירוב והחבור בו יתברך". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום". וטעם הדבר מבואר בנתיב העבודה פ"א [א, עז:]: "האדם [ע"י הקרבן] מוסר עצמו אל השם יתברך. ואף אם אין מוסר עצמו אליו, רק ממון שלו שמקריב אליו קרבן, מ"מ גם זה נקרא שמוסר עצמו אל ה' יתברך כאשר מקריב אליו ממון שלו". וראה להלן הערה 1176.

<> ז"ל בח"א לשבועות ט. [ד, יב:]: "הקרבן הוא הקרבתם אל הש"י... וכאשר יש קירוב והשבה אל הש"י, אשר הוא בעל המעלה בלי חסרון, מסולק מאתו כל חסרון והעדר המצורף אליו, שהוא החטא. וזהו סוד הקרבן... שהוא השבת העלול אל עילתו יתברך ע"י הקרבן, שמתקרב אליו העלול, וזה מסלק כל חטא המצורף אליו... ולכך בכל יום שיש בו קדושה ומעלה, כמו החגים הקדושים ור"ח, יש בו קרבן חטאת, כי הימים האלו יש בהם קדושה, לכך הם מיוחדים לסלק החסרון ולהתקרב ולשוב אל השם יתברך" [ראה להלן בבאר הששי הערה 570]. ובודאי שיש לצרף לכך את דברי הירושלמי [פסחים פ"ד ה"א] שיחיד שמביא קרבן כל ימות השנה אסור במלאכה, ונחשב אותו יום "כמו יום טוב" [לשון הרמב"ם בהלכות כלי מקדש פ"ו ה"ט. ודברי הירושלמי הובאו בתוספות בפסחים נ.]

<> "כי בשביל מיעוט הירח מקבל העולם הקירוב אליו" [לשונו בסמוך].

<> לשון הגמרא שם: "דרש בר קפרא, מאי דכתיב 'למה תרצדון הרים גבנונים', יצתה בת קול ואמרה להם [לשאר ההרים], למה תרצו דין עם סיני, כולכם בעלי מומים אתם אצל סיני. כתיב הכא 'גבנונים', וכתיב התם [ויקרא כא, כ] 'או גבן או דק'. אמר רב אשי, שמע מינה האי מאן דיהיר, בעל מום הוא". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון בגבורות ה' פס"ז [שי.] כתב: "ובפרק בני העיר [מגילה לא.] אמר רבי יוחנן, כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענותנותו וכו'. הפירוש הנראה שבא לבאר רבי יוחנן שההפך הוא ממה שחשבו ברוממות השם יתברך כאשר נמצא כבודו בין עליונים, וזה אינו, כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים. ולכך בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו... זכר מעלתו מצד עצמו, ואמר שהוא פשוט בתכלית הפשיטות מצד עצמו, ולפיכך הוא פונה אל הנמצאים שלא נמצא בהם שום גדולה ורוממות, כמו אלמנה יתום וגר, ומעלה זאת יותר גדולה ממעלה הקודמת", והובא למעלה בבאר השלישי הערה 257. ובנצח ישראל ר"פ יב כתב: "הדביקות שיש לישראל אל השם יתברך, אף כי נפלאה היא בעיני האדם הדביקות הזאת שיהיה האדם דבק בבורא הכל, הנה מעידה התורה הנאמנה, שאמרה התורה [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם'... ואי אפשר לומר שהדביקות הזאת לנמצאים עליונים, וכמו שאמרו הפילוסופים כי הדביקות הזה לשכלים, הנה כבר השבנו במקום אחר כי מצד מדתו יתברך, שהוא יתברך נאמר עליו [ישעיה נז, טו] 'מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח'. וכל זה מפני כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ולפיכך בחר בשפלים שהם פשוטים ואין להם הגבהות, ודבר זה בארנו במקום אחר. ולכך אי אפשר שיהיה החבור הזה רק לאדם, שהוא בשר ודם. ובפרט לישראל שהכתוב קראם [ראה עמוס ז, ב] 'כי קטן יעקב' ודל, ועוד אמרו [חולין פט.] על הפסוק הזה [דברים ז, ז] 'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם כי אתם המעט', כי בשביל שאתם ממעטים עצמכם לכך חשק ה' בכם". וכן ביאר בנצח ישראל פט"ו [שנח.], שלכך נבחרו לקרבנות רק הבהמות הנרדפות. ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה ואמר רבי אבא] כתב: "ואמר רבי אבא, כל שפסל בבהמה כשר באדם [ויק"ר ז, ב]. פירוש, כי הבהמה פסול שלה כאשר יש מום בגופה, מפני שהמום הוא תחלת אבוד הגוף. והגוף כאשר נאבד הוא חוזר לעפר, ואינו קרב אל השם יתברך. אבל באדם, כאשר רוחו נשברה מפני חטאו, הרוח כאשר נסתלק לגמרי - הוא למעלה, כדכתיב [קהלת יב, ז] 'והרוח תשוב אל האלקים'. ולכך עולה כאשר נשבר גם כן. ודבר זה הוא הקרבה לשמים. ולכך [תהלים נא, יט] 'זבחי אלקים רוח נשברה לב נשבר ונדכא אלקים לא תבזה'. ומה שאמר [שם בויק"ר] כי כלי תשמישו של השם יתברך כלים שבורים [לשון המדרש שם: "ההדיוט הזה, אם משמש הוא בכלים שבורים, גנאי הוא לו. אבל הקב"ה כלי תשמישו שבורים, שנאמר (תהלים לד, יט) 'קרוב ה' לנשברי לב'"], מפני כי אל השם יתברך הוא הענוה, שהמדה הזאת היא מדת הפשיטות. ולכך כליו של השם יתברך שבורים. כי השבור הוא הפשיטות, כאשר אין לו שם 'כלי' כלל. ובשביל כך משתמש השם יתברך בכלים שבורים". וראה להלן הערה 281, ובבאר החמישי הערה 535, ובבאר הששי הערה 688. ד@**אמנם מדבריו**^ כאן משמע שמעלת הקטן אינה משום שהוא שפל, אלא שהקטנות מצד עצמה היא מעלה. וכן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתפו.]: "כי מצד הקטנות שלהם [של ישראל] יש להם מעלה אלקית עליונה, כי ראוי אל המעלה האלקית הקטנות, יותר מן הגדלות, שהיא [הגדלות] סגולת הגשם. ולכך הקטון, שאין לו רוחק גדול, הוא קרוב אל הבלתי גשמי". וכן האריך ביסוד זה בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ולכך], ויובא בהערה 255, ובבאר הששי הערות 301, 675, 680.

<> נראה שחסרות כאן מלים מספר, וכוונתו היא שראוי שיהיה יום ר"ח מסוגל להתקרבות מיוחדת לה', מחמת מיעוט הירח, וכמו שמבאר.

<> ולכך התמעטות הירח חלה על כל העולם, ולא רק על הירח עצמו, כי הירח מושל בכל העולם. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה]: "כאשר מיעט את הירח, אל תאמר שלא נמשך בשביל זה חסרון והעדר בתחתונים. שאם ימצא חסרון והעדר בירח, שהוא שליט ומושל בעולם השפל, בודאי ימשך זה אל הנמצאים התחתונים למטה ממנו". וראה הערה 221, וסוף הערה 260.

<> "הראהו לבנה בחידושה, ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש" [רש"י שמות יב, ב].

<> שלכך נתקשה משה על מולד הלבנה [מנחות כט.], וביאר שם רש"י [ד"ה ראש חדש] שקושיו של משה היה משום ש"בשעת מולד לבנה אינה נראית כי אם מעט, ואינה ניכרת". וראה גו"א שמות פי"ב אות ג. ולהלן [ד"ה וכבר בארנו] כתב: "בראש חודש, שבו הירח בתכלית הקטנות", ושם ציון 259. ובח"א לר"ה כה. [א, קכח.] כתב: "כ"ח יום שאור הלבנה נראה, ויום אחד אין אור שלה נראה, והוא מכוסה תחת השמש", ויום זה הוא ראש חודש. וראה להלן בבאר הששי הערות 528, 536.

<> המתבטא בקרבן שמוקרב אז.

<> בח"א לשבועות ט. [ד, י.] נכתב משפט זה כך: "רוצה לומר שקרבן ר"ח הוא קנוח והסרה מן השם יתברך". ואילו בח"א מהדורת כשר חלק שלישי [עמוד קצט] נכתב כך: "רוצה לומר שקרבן ר"ח הוא קדושה מן השם יתברך". וראה להלן בבאר הששי הערה 571.

<> נמצינו למדים כי האופן לבאר מאמר חכמים זה מחייב שנבין שלש מלים בצורה שונה מהמקובל; (א) "כפרה" אינה נאמרת רק על עון, אלא על הסרה וקינוח. (ב) "קרבן" אינו פועל כדורון שמביא אל השם יתברך [ראה הערה 217], אלא הוא פועל מצד ההתקרבות הגנוזה בו, ושם "קרבן" הוא מלשון התקרבות. (ג) "חטאת" אינו נאמר על עון פלילי, אלא כל חסרון נקרא "חטא", וכמו שיבאר בסמוך.

<> בספר השרשים בשורש כפר.

<> לשון הרד"ק שם: "הכפרה היא הסרת העונות... וכן שמשו הם בזה הלשון בלשון הסרה בהרבה מקומות, באמרם [חולין ח:] 'מכפר ליה בכליתא דפרסא', כלומר מסיר שמנו ומעבירו בבגד קשה שיקנחנו בו. 'אולי אכפרה בעד חטאתכם' [שמות לב, ל], אסיר עונותיכם וחטאותיכם בהתפללי בעד חטאותיכם. או אסיר כעס הבורא שכעס עליכם בעד חטאתכם". ומביא שם ראיות נוספות לזה.

<> לשון רש"י שם: "אנכי אחטנה - לשון 'קולע באבן אל השערה ולא יחטא', 'אני ובני שלמה חטאים', חסרים. אנכי אחסרנה, אם חסרה, חסרה לי, שמידי תבקשנה".

<> לשון האונקלוס שם: "דהות שגיא מן מנינא מני את בעי לה". ופירש רש"י שם: "תרגומו 'דהות שגיא ממניינא', שהיתה נפרדת ומחוסרת, כמו [במדבר לא, מט] 'ולא נפקד ממנו איש', תרגומו 'לא שגא'". וכן כתב בגו"א שמות פ"ה אות יג, ושם הערה 43, גו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], דר"ח פ"א מי"ז [נה:], נצח ישראל פ"ה הערה 38, נתיב התשובה פ"א הערות 52, 110, שם פ"ז הערה 48, נתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], אור חדש [סה.], ועוד. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.] כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 329, ובבאר השני הערה 488, ולהלן בבאר השביעי הערה 338.

<> רמב"ן ויקרא ה, טו: "'חטאת' מורה על דבר נטה בו מן הדרך, מלשון [שופטים כ, טז] 'אל השערה ולא יחטיא'". ושם הרמב"ן עמד על כך מדוע קרבן אשם אינו נקרא ג"כ חטאת, הרי "כולן יבואו על החטא", עיי"ש.

<> ואם תאמר, מדוע קרבן שמטרתו לתקן חסרון, יקרא ע"ש החסרון ["חטאת"], ולא יקרא ע"ש התיקון שנועד לעשות. ואפשר לומר ששמו המלא של החטאת הוא "קרבן חטאת", ו"קרבן" הוא התיקון, ו"חטאת" הוא החסרון, וצירופם להדדי הוא תיקון החסרון. ועוד יש לומר, שהקרבן נקרא ע"ש סבתו, שהמחייב את הבאתו הוא החסרון הטעון תיקון. והדבר נקרא ע"ש סבתו, ולא ע"ש המסובב ממנו. וכן כתב בגו"א שמות פי"ב אות יד [ד"ה ואני] שהדבר נקרא ע"ש התחלתו. וכן נתבאר בנצח ישראל פי"ט [תכז:] הערה 106. @**מכאן משמע**^ שהחסרון שבחטא חל על מעשי האדם. אמנם בנתיב הצדקה [הובא בהערה 242] ביאר שהחסרון חל על האדם עצמו, שכתב: "כי האדם על ידי החטא דבק בהעדר, וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון... שאין החטאים רק שהאדם הוא דבק בהעדר". ואין בכך סתירה, כי החסרון שיש במעשי האדם מגיע עד האדם עצמו, כי "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות" [החינוך מצוה טז]. וכן מבואר להדיא להלן בתחילת הבאר הששי, ושם הערה 110. אך מ"מ טעון ביאור, מדוע כאן עצר באמצע הדרך, והגביל את החסרון שבחטא למעשי האדם בלבד, בעוד שהחסרון אכן מתפשט לאדם עצמו. ואולי עשה כן, כי כאן בא לעשות הקבלה מהאדם אל הקב"ה, וכמו שיתבאר, והקבלה זו רק שייכת למעשים בלבד, ופשוט. וראה להלן בבאר הששי הערה 110.

<> הירח.

<> לשונו בח"א לשבועות ט. [ד, י:]: "לכך כתב בקרבן זה 'לה'', מה שלא כתב בכל הקרבנות, לומר כי הקרבן הזה מתקן גם כן החסרון במעשה ה', עד שהם שלמים בלי חסרון כלל. ואין לתמוה, א"כ היה מעשה ה' חסרים אם לא היה הקרבן. שאין זה תמיה, שכן הוא כל מעשה ה', שבתחלה הבריאה הם חסרים, ויושלם המעשה. וכאן בא התקון ממקום אחר, דהיינו הקרבן. ולכך אמר שהקרבן מתקן מעשה ה' מה שהיו המעשים של העולם חסירים, והוא מיעוט הירח, ודבר זה הוא כפרה על ה', רוצה לומר סלוק התרעומות ממנו יתברך. ואולי בעיני המתמיהים אין הקרבן חשוב כ"כ עד שיהיה הקרבן משלים התרעומות הזה, ודבר זה סכלות להם, כי אין מעלה כמו זה, שע"י חדוש הירח הוקבע כפרת עולם, שלא תמצא זה באחד מצבא השמים".

<> ובביאור "אין מקרא יוצא מידי פשוטו" ראה למעלה בבאר השלישי הערה 324, שנאמרו בזה שני הסברים.

<> "כל שעירי המוספין באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו" [רש"י במדבר כח, טו].

<> הרי שהדרש בא בנוסף לפשט, ולא במקום הפשט, וכמבואר למעלה בבאר השלישי הערה 41.

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין]: "ואם כן, כשאמרו 'שעיר זה יהא כפרה עלי', פירושו שהוא סלוק וקנוח התרעומת שהתרעם הירח, וזה היה על ידי שעיר זה. וכן לשון 'חטאת', כי התרעומת הוא חסרון, שאין ראוי שיהיה כאן תרעומת, ואם כן הקרבן מסלק החסרון, כמו שהוא בכל חטאת, שנקרא 'חטאת' שהוא מכפר ומסלק החסרון. ואין לך להקשות, סוף סוף, וכי בן אדם הוא שיעשה דבר ויתחרט, ויאמר שיביא סלוק התרעומת. שדבר זה אין כלום, חס ושלום שיהא עולה על דעתם [של חז"ל] שהוא דבר עַוְלָה במעשה ה', שהקטין הירח... כי לא היה אפשר בענין אחר, שהרי אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד [חולין ס:]. רק שמצד הירח, שהוא בריאה פרטית, היה כאן תרעומת, מפני שמצד עצם בריאתה אין ראוי לה הקטנות, רק מצד סדר הבריאה, אבל לא מצד עצמה. והיינו דאמרה [שם] 'בשביל שאמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי', כלומר בשביל שכך הוא לפי סדר הכללים בעולם, והראוי שלא יהיו ב' מלכים משמשים בכתר אחד, 'אמעיט עצמי', שאני אפסיד זכותי. ואל יקשה לך, סוף סוף וכי יש עַוְלָה לפניו, שמפני כך ראוי סדר הבריאה - יש לה להפסיד זכותה שהיה לה [בתמיה]. ואין זה קשיא, שאילו היה נותן הדין שיבראו הנבראים, היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על הקב"ה כלום [דב"ר ב, א], כי מתוך חסדו בראם. וכאשר ראה חכמתו שכך ראוי לבריאה כללית, שיהיה מלך אחד, ולא יהיה ב' מלכים משתמשים בכתר אחד, מקבלים הנמצאים גזירתו, ואין דין עליו. ומכל מקום היה מסלק השם יתברך התרעומת אף לפי דברי הירח - שהיתה מתרעמת מה שהפסידה והקטינה - בשעיר זה. ואם כן, מי שאמר 'כפרה' ו'חטאת' ממש, לא משתבש כלל. ופירושו, לפי דברי וטענת הירח, שאמרה שמצד הירח - הבריאה פרטית - יש לה תרעומת, לתקן את זה בקרבן. ומעתה, מה עַוְלָה נמצא בדבריהם. ולו חכמו ישכילו דבריהם, לא היו אומרים כך... ונקרא זה 'לחטאת לה'', כי החסרון הזה נמצא במעשה ידיו. אף על גב שהוא להכרח כמו שאמרנו, סוף סוף היה חסרון. וכאשר מקריבין השעיר... הוא תקון מעשה ידיו, שהם מעתה באמת ובתמים. רק שהעולם סבורים כי 'חטאת' זה כמו חטאת שמביא האדם, ובודאי זה אינו, כי החטאת שמביא האדם - אין קבוע לו זמן, ואפשר שלא יביא החטאת. אבל חטאת ראש חודש קבוע ומסודר הוא בזמן. ואף על גב שבזמן שחרב הבית אין כאן קרבן, הרי סדר הקרבן במקום הקרבן עומד, ומעתה אין חלוק. [ו]כמו שסידר הוא הבריאה ומיעט את הירח, כך תקן החסרון בסדר הקרבן, והוא נקרא 'לחטאת לה'', שהוא המוחץ והוא הרופא [דברים לב, לט], והכל מסדר השם יתברך. סוף סוף, סדר קרבן זה מסלק חסרון מעשיו. רק שאצל ההמון לשון 'חטאת' בא על מי שעשה חטא, וכוונתו אל החטא, ואחר כך מכוון לתקן החטא. אבל אצל השם יתברך הכל מסודר ממנו בענין אחד; תחלת בריאתם, ואחר כך היה ממעיט הירח לצורך הבריאה, ואחר כך תקן והסיר החטא והחסרון, וזה היה על ידי קרבן שעיר חטאת. שכמו שלא היה החטא מתחלה רק במה שמעט הירח, כך עתה סלוק החטא בסילוק חסרון הירח". @**וכן כתב**^ הריטב"א לשבועות ט., וז"ל: "לשון 'כפרה' זה הוא כולל שני דברים; לשון כפרה ממש, ולשון פיוס, כלשון [בראשית לב, כ] 'אכפרה פניו במנחה'. והכי קאמר, כפרה שלכם שיהא בה פיוס עלי ללבנה שמעטתיה. ו'עלי' כמו 'במקומי'. ולשון הכתוב שאמר 'לחטאת לה'' כולל לשניהם; לחטאת לישראל לה', ולחטאת ולפיוס בשביל השם".

<> למעלה ד"ה ואלי יקשה.

<> המתמיהים על מאמר זה. ובח"א לשבועות ט. [ד, י:] כתב: "ואלי בעיני המתמיהים אין הקרבן חשוב כל כך".

<> "להשלים התרעומת" להסיר את התרעומת, כי התרעומת כאן היא שיש לכאורה חסרון במעשה ה', והסרת חסרון נעשה על ידי השלמת החסרון. ובח"א שם כתב: "שיהיה הקרבן משלים התרעומת הזה".

<> וזה לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואם]: "ואם דבר זה קשה להם, מה ענין הקרבן, שיהיה כפרה וסלוק לתרעומת הירח. דבר זה אינו קשיא, כי הקרבת הקרבן לה', קדושה ליום שיש בו קרבן, שלא ימצא בשאר ימי חול שמביאין קרבן. וכי אין זה דבר נכבד, שהוקבע בחדושה קרבן מיוחד, מורה זה על קדושה עליונה שיש בחדושה, ובה התקין השם יתברך מה שמעט אותה. והנה קרבן זה יש לומר עליו שהוא 'כפרה לה'', 'חטאת לה'', אבל אין זה מצד השם יתברך, כי מצד השם יתברך כל מעשיו במשפט וצדק, רק שמצד הבריאה הפרטית נקרא זה 'חטאת' ו'כפרה לה''. ודי בזה להשיב לאלו המתמיהים על דברי חכמים".

<> כמבואר למעלה סוף הערה 231, שמעלת הקטן היא מצד קטנותו, ולא רק מצד שפלותו. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] כתב: "אבל ישראל... סגולתם בלתי גשמי. ולכך יבוא התואר על ישראל בקטנותם, דכתיב [עמוס ז, ב] 'מי יקום יעקב כי קטן הוא'. וכן יעקב, שהוא היה קדוש, דבק בכח בלתי גשמי... נקרא 'קטן', דכתיב [בראשית כז, טו] 'ותלבש את יעקב את בנה הקטן'. וכל זה כי הדבר הבלתי גשמי אין לו רוחק, והקטנות אין לו רוחק גם כן, לכך הבלתי גשמי יתואר בקטנות. ולפיכך נקראו ישראל 'תולעת', 'אל תיראי תולעת יעקב' [ישעיה מא, יד], נתן להם תואר התולעת, שהוא קטן מבלי שיעור התפשטות הגשמיות. ובמדרש [תנחומא בשלח, ט], למה נמשלו ישראל לתולעת, מה תולעת אין כחו אלא בפיו, כך כח יעקב אינו אלא בפיהם, שנאמר [בראשית כז, כב] 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו'. וביאור ענין זה, כי התולעת לקטנותו אינו פועל בגופו, שהוא גשמי, כי אין כחו בו. ומפני שאין גופו גדול - כחו בפיו, ושם יוצא הקול והרוח הבלתי גשמי. כך ישראל אין כוחם כח גופני, שהרי לא נתן להם השם יתברך כח זה, רק כוחם בלתי גשמי, הוא הקול והרוח שהוא בלתי גשמי, וזה כח ישראל. ולפיכך אמר הכתוב 'הקול קול יעקב והידים ידי עשו', ביאור זה כי יעקב סגולתו הקול, והוא הרוח והוא הבלתי גשמי, וזהו כחו, כי זה כח יעקב, שהם דבקים בו יתברך שאינו גוף. אבל 'הידים ידי עשו', כי הידים, אין בכל אברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשוים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". וראה להלן בבאר הששי הערה 1217.

<> שאמרו שם שהקב"ה פייס את הירח בכך ש"זיל ליקרו צדיקי בשמיך, [עמוס ז, ב] 'יעקב הקטן', 'שמואל הקטן', 'דוד הקטן' [ש"א יז, יד]".

<> בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה ואז]: "ואז השיב הקב"ה 'צדיקים יקראו על שמך'. וכך פירושו; כל התרעומת הוא על הקטנות, אמר לה הרי בעצמו הקטנות דבר הגון, כי הצדיקים יקראו על שמך. שכאשר תבין בארץ שהיא הנקודה האמצעית, אשר איננה נוטה אל אחד מן הקצוות, והיא הקטנה ביסודות. שתראה מזה כי הקטנות הוא ראוי אל הצדיק, שהצדיק גם כן הוא אינו נוטה מן האמצעי, ראוי לקטנות, כמו שהארץ - שהיא בפרט עומדת באמצע - היא קטנה. כי הקטן אין לו התפשטות, לכך ראוי לו האמצע. לכך הארץ, שהיא קטנה, באמצע העולם. כלל הדבר, כי הצדיק הוא מי שהוא אינו נוטה מן היושר, ואינו נוטה מן הצדק, ונשאר על הנקודה, ובאמצע. והקטן בעבור שאין לו התפשטות ראוי לזה. אמנם הגדול, מפני שהוא גדול, יש לו התפשטות בגדלותו, היפך הקטן, ואין זה סגולת הצדיק. וזהו שאמר 'צדיקים יקראו על שמך', כלומר הצדיקים במה שהם צדיקים, יקראו על שם הקטנות, והוא ראוי לנמצאות". וכן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יב:], וז"ל: "הקטנות הוא ראוי אל דבר שהוא צדק, מפני כי הצדק הוא שיש בו היושר, ואינו נוטה מן המצוע כלל. והמצוע הוא כמו הנקודה, כאשר ידוע מן כל דבר שהוא באמצע, שהוא כמו נקודה קטנה. ואילו הגדול בעבור גדולתו אין לו סגולת האמצעי, שהוא קטן. וזה שאמר 'צדיקים יקראו על שמך', כי הצדיק במה שהוא צדיק וישר, שאינו יוצא מן האמצעי [כמבואר למעלה הערה 30], יש לו סגולת הקטנות. ולפיכך אין תלונה על הקטנות, שהרי הקטנות עצם הצדק. ועוד, כי הקטן הוא עלול יותר מן העלה [פירוש, הקטן דינו יותר כעלול היוצא מן העילה], ממה שהוא הגדול [יותר ממה שהגדול הוא עלול היוצא מן העילה], כמו שידוע. ולפיכך הצדק הוא הקטנות". וראה להלן בבאר הששי הערה 687.

<> כמבואר בגמרא [חולין ס:] שהירח לא נתפייס על ידי העובדה שהצדיקים נקראים בשמו ["חזייה דלא קא מיתבא דעתה"]. ובח"א לשבועות ט. [ד, יב:] כתב: "ואפילו הכי לא נתיישבה דעתה, אחר שהיה לירח מעלה ונחסרה, לא נתיישבה בזה דעתה, שדבר זה נקרא 'חסרון' על כל פנים". וכוונתו היא, שנהי שהקטנות נחשבת למעלה עליונה, אך אין בכך לפייס את הירח שנברא גדול ואח"כ הוקטן, ולא נברא מעיקרא קטן. כי הרי לגדול יש קורבה מסויימת לה' שאינה בקטן [יבואר בהמשך], ולכך מעלת הקטן אינה תמורה מלאה למעלת הגדול שנלקחה ממנו. אמור מעתה, שעוקץ טענת הירח אינו בכך שהוא קטן, אלא בכך שהוא הוקטן, ואיבד את קורבת הגדול שהיתה לו. וזהו דיוק לשונו כאן "ובזה לא היה די לירח &**שהוקטן**^". והפיוס לירח יבוא לא במעלה שיש לקטן, אלא בהתקרבות שיש לקטן, וכמו שיתבאר. וראה הערה 260.

<> כמבואר בהערה 235.

<> דברים אלו מבוארים יותר בח"א לשבועות ט. [ד, יב:], וז"ל שם: "כי הירח מצד קטנותו הוא מוכן להתקרב אל השם יתברך, ודבר זה מסלק החטא מה שהיה מקטין הירח. כי קטנות הירח הוא העדר האור, והיה כאן חסרון. וכאשר היה כאן התקרבות על ידי קטנות, זה מסלק החסרון. וזה שאמר 'חטאת לה'', כלומר כי הקרבן הוא סלוק החסרון שנמצא בעולם, הוא העדר האור מצד הקטנות אשר יש לירח. וזהו בתחלת החדש, שהירח הוא בקטנותה ביותר, ומצד הקטנות הזה יש לירח התעלות, לכך יש סלוק החטא, אשר החטא הוא ההעדר כאשר הוקטן הירח. וכאשר אמרה תורה להביא בר"ח שעיר לחטאת, וזה הוא הדביקות למעלה, ובזה יש הסרה לחטא שהוא הריחוק מן הש"י, ובשביל זה יש קירוב גמור אל הש"י, והקירוב הזה עצמו הוא סלוק ההעדר... מצד הקטנות אשר יש לירח, וזה בתחלת החדש שהירח הוא בקטנותו, יש לירח התעלות למעלה, כי לכל קטן יש התעלות למעלה. ודבר זה מסלק החטא אשר היה ע"י שהוקטן הירח, והיה לו ההעדר. וכאשר אמרה תורה להביא חטאת, והוא הקירוב למעלה, בזה מסולק החטא אשר הוא ההעדר, והבן הדברים. כלל הדבר, כאשר הוקטן הירח יש מצד אחד ההרחקה מן השם יתברך, כאשר נעשה קטן בעצמו. וכאשר ביום התחדשות הירח היה הקרבן, וע"י הקרבן הוא הקירוב אל השם יתברך, כי השם יתברך מקרב הקטן, לכך בזה הוא מסולק הריחוק". @**והרי דברים**^ אלו דומים לפיוס שהקב"ה נתן למים התחתונים, שכך אמרו חכמים: "אמר רבי אבא, בבכי נפרשו המים התחתונים מן העליונים [בהבדלה של הרקיע בין מים למים (בראשית א, ז)], אמרו; אוי לנו שלא זכינו לעלות למעלה להיות קרובים ליוצרנו... אמר להם הקב"ה... עתידין אתם ליקרב על גבי המזבח במלח ונסוך המים" [מדרש עשרת הדברות פרק א, והובא ברבינו בבחיי ויקרא ב, יג, וראה למעלה הערה 223]. הרי שההנהגה עם הירח שוה לגמרי להנהגה עם המים התחתונים; שניהם מעיקרא היו קרובים ליוצרם, ושניהם הורחקו מיוצרם [והתלוננו על כך], ושניהם נתפייסו בהקרבה על גבי המזבח. @**ואם תאמר**^, מדוע לא מצינו גם לגבי מים התחתונים שהקב"ה יאמר "הביאו כפרה עלי שהבדלתי מים תחתונים מהעליונים", כפי שמצינו לגבי מיעוט הלבנה. אמנם זה לא קשה, כי עיקר הכפרה כאן הוא משום שנראה שיש חסרון בבריאה, וכמבואר למעלה הערה 225. אך על מים מעולם לא חל שם בריאה, וכפי שכתב בגבורות ה' פי"ד [ע.]: "מפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה" [והובא להלן הערות 666, 1272]. ואם אין בריאה, כפרה מנין. ועוד יש לומר, כי חסרון מיעוט הירח חל על כל העולם מפאת שהירח מושל בעולם [כמבואר למעלה בהערות 221, 233], ודבר זה אינו נמצא במים תחתונים.

<> כמבואר למעלה בהערות 223, 224.

<> וכן בגו"א במדבר פכ"ח סוף אות יא, לאחר שהעמיק שם לבאר מאמר זה, כתב: "והתבאר לך אמיתת פירוש זה. אך אל יעלה על דעתך שזה הוא פירוש המאמר על עומקו. אך לבאר לך עומק מעוט הירח, וסלוק תלונתה בקרבן, דבר זה אי אפשר, רק בהעמיק בחכמה נפלאה, שאין כאן מקומה. אבל ראוי שיהיה נהפך פניהם של שונאיהן כשולי קדירה, כאשר יבינו הדברים אשר אמרנו למעלה, כי נראה חכמתם הרמה והנשואה, אשר ידעו בסתרי מעשה בראשית, ובריאתם וקשורם וסדרם. והוא יתברך יאיר עינינו במאור תורתו, ובדברי נביאיו יביאנו, ובחכמת חכמיו יחכמנו".

<> תלה את שמירת "דרך עץ החיים" בהסתרת דברי חכמים. וכוונתו היא על פי מה שאמרו [ויק"ר ט, ג] "עשרים וששה דורות קדמה דרך ארץ את התורה, הדא הוא דכתיב 'לשמור את דרך עץ החיים'. 'דרך' זו דרך ארץ, ואחר כך 'עץ חיים' זו תורה" [והובא בהקדמתו לדרך חיים (ז:)]. ודרך ארץ הוא להסתיר דבריהם, וכפי שכתב למעלה בתחילת הבאר הזה: "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם, שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה", ושם הערות 17, 18. וכן כתב להלן [סד"ה אך פן]: "והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים". הרי שכאן כתב "שמרנו דרך עץ חיים", ולהלן כתב "שמרנו דרך חכמים", והם הם הדברים, כי הדרך ארץ מחייב לפרש דברי חכמים באופן שחכמים עצמם כתבו דבריהם. וראה להלן הערות 438, 1094.

<> בגו"א במדבר פכ"ח אות יא, ובח"א לשבועות ט. [ד, י.], והובאו בחלקם למעלה בהערות.

<> על החלק שגילה כאן. וכן כתב כמה פעמים בבאר הגולה, וכגון למעלה בבאר השני [סד"ה ומעתה נתבארו]: "והשם יתברך יכפר בעדנו, כי נכנסנו לבאר דברים שהם נפלאים", ושם הערה 592. ולהלן הערות 431, 1096. בבאר החמישי סד"ה ואתה הבן, שכתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו שפתחנו פתח לאוצר החכמה ומטמוני המדע". וכן כתב שם סד"ה וכאשר תבין, ושם הערה 354.

<> כאן כתוב להדיא את מטרתו בספר זה: "להראות לעמים מעט, והוא כבודן ותפארתן של חכמים". וכן כתב למעלה בתחילת הבאר השני [סד"ה פרק קמא דמכות]: "למען ידעו כל עמי הארץ כי לא כמחשבת בני אדם מחשבות חכמים הראשונים". וראה שם הערה 61, ולהלן הערה 428, ובבאר החמישי הערה 375.

<> בח"א לשבועות ט. [ד, י:], לפני שהחל להאריך בביאור מאמר זה, כתב: "וכדי לפתוח עוד שער פנימי סגור... רק כדי להעמיד אותך על סוד הכפרה, כדי שיביא האדם כפרה על עצמו, כי לא דברו נכונה במלאכי אלקים, אשר עולים ויורדים בסולם השמימה לראות גנזי נסתרות, הנה נבאר מאמר זה". ומבאר שם את פרטי המאמר שלא הובאו כאן. ובמהדורת כשר [חלק שלישי עמוד ר] נכתב שם בהערה 1: "עיין בבאר הגולה הבאר הרביעי... שהביא הפירוש שלפנינו, ומסיים: 'והנה התבאר לך אמיתת דברי חכמים... ובמקום אחר הארכנו בזה יותר', ומסתבר שכיוון לדברים שלהלן". וכן בגו"א במדבר פכ"ח אות יא האריך בביאור מאמר זה. וראה שם הערה 126 שדבריו בבאר הגולה תואמים לדבריו בח"א לשבועות, שבשניהם ביאר שקטנות הירח מכשירתה לקורבה. לעומת זאת בדבריו בגו"א הדגיש שקורבה זו באה מחמת שמדי חודש בחודשו יש "חידוש האור", שהוא הנהגת החסד של הקב"ה אשר משפיע האור ממעלה העליונה, וכלשונו שם: "וכאשר השם יתברך מחדש בכל חודש וחודש אור הירח, והנה השם יתברך מנהיג עולמו בהיפך אשר היה מקודם, אשר היה ממעט אור הירח, [ו]עתה מחדש אור, ובזה מנהיג עולמו. ובו צוה השם יתברך להביא חטאת להתקרב אל ה', להיותם בו דבקים. ובזה הנמצאים דבקים בו יתברך, במה שהוא מהוה ומחדש האור, לא במה שהוא ממעט האור, והוא יציאה לנמצאים אשר קבלו מיעוט על ידי מעוט הירח, ועתה הם מתדבקים במדת טובו יתברך, במה שהוא מחדש ומהווה האור. וזה שתקנו [תפילת מוסף דר"ח] 'שעירי חטאת לכפר בעדם זכרון לכולם יהיו תשועת נפשם מיד שונא'. כי ה'שונא' הוא השטן הוא המלאך המות [ב"ב טז.], שהוא העדר הנמצאים, כאשר הם דבקים במדת טובו במה שהוא מחדש האור, יצאו מן המעוט, שהיה נמשך לכל הנמצאים מעוט והעדר, ובזה עצמו הוא כפרה על השם, רוצה לומר סלוק תרעומת הירח, שמתחילה על ידי מעוט האור היו דבקים הנמצאים במדה זאת, מה שהוא ממעט אור הירח, וזהו בעצמו תלונת הירח. וכאשר הנמצאים דבקים במדת טובו, שהוא מהוה ומחדש אור, כאשר מקריבים קרבן בראש חודש, אז מקבלים הנמצאים ממנו ממדת טובו מה שהוא מחדש האור, וכך הוא יתברך דבק בהם עתה, והרי הוא יציאה אליו יתברך ממדה שהיה מנהיג עולמו מתחלה למעט הירח, ומנהיג עולמו במדת טובו, וזהו יציאה וסלוק חסרון הראשון כאשר הם דבקים במדת טובו, והוא עמהם גם כן על ידי קרבן זה, שהוא חטאת לישראל, וכפרה להסיר תלונת הירח... וזה במה שהם דבקים על ידי הקרבן במדת טובו, במעלה העליונה, במה שהוא מחדש ומהוה האור, ובזה יסולק מיעוט הירח".

**% [ד]**

<> "חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא, רבי אליעזר מטהר ["שאין זה כלי חרס אלא בנין, כעין כלי גללים וכלי אדמה שאין מקבלין טומאה" (רש"י שם)]. וחכמים מטמאין. וזה הוא תנור של עכנאי. מאי עכנאי... שהקיפו דברים כעכנא זו ["נחש דרכו לעשות בעגולה להכניס זנבו אצל פיו" (רש"י שם)], וטמאוהו ["כל טהרות שטיהר רבי אליעזר, על ידי מעשה שאירע נשאלה הלכה זו בבית המדרש, שנפלה טומאה לאויר תנור זה, וחזרו ועשאו על גביו טהרות, וטיהרם ר' אליעזר, והביאום ושרפום לפניו" (רש"י שם)].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "מאי לא בשמים היא, אמר רבי ירמיה וכו'".

<> כן הובא בקונטרס נגד התלמוד, תלונה מספר שלש, וראה במבוא.

<> וכיצד יתכן שלא נשגיח בדבר ה' המתגלה בבת קול.

<> פירוש - הואיל ודובר כאן לגבי תנור של עכנאי, שרבי אליעזר ביקש על כך שמהשמים יורו שהלכה כמותו, מה היה הצורך לפסוק שהלכה כמותו "בכל מקום", הרי היה סגי שההלכה תפסק כמוהו בנוגע לתנור גרידא.

<> בא להדגיש שההכרזה "הלכה כרבי אליעזר" לא היתה משום שהדין שלו אמת במחלוקת זו, אלא זה היה מצד מעלת רבי אליעזר וחכמתו. דברי הבת קול נתפסים כאישור לרום מעלת רבי אליעזר, ולא כאישור לדין שהוא אמת. ולכך נאמר "בכל מקום", כי אם דברי הבת קול היו משום שדינו של ר"א אמת, אי אפשר היה לומר על כך "בכל מקום", כי בכל מחלוקת ומחלוקת יש לברר מי כיוון יותר לאמת. אך אם דברי הבת קול מתייחסים למעלת ר"א, בזה ודאי אפשר לומר "בכל מקום". ובח"א לב"מ נט: [ג, כח.] כתב: "יש לפסוק בכל מקום כר"א, כי גדול היה... וזהו לפי מדריגת רבי אליעזר". ובנתיב אהבת ריע [ב, ס.] כתב: "כלל הדבר, שבת קול היה אומר 'הלכה כר"א בכל מקום', וזה מפני שר"א היה חכם גדול, ולכך יש לפסוק כר"א".

<> פירוש - כאשר אמרינן "הלכה כרבי עקיבא מחברו" [עירובין מו:], אין זו הכרעה שהלכה כמוהו משום שנתברר שהדין שלו אמת בכל מחלוקת ומחלוקת, אלא רום מדרגתו הוא זה שקבע כך. וראיה לדבר, שאין הלכה כרבי עקיבא כשהוא חולק עם חבריו [רש"י כתובות פד:], אם לא במקום שמסתבר טעמו של רבי עקיבא [רדב"ז נדרים פ"א הכ"ד]. ומוכח מכך ש"הלכה כרבי עקיבא מחברו" נאמר אף שטעמו של רבי עקיבא אינו מסתבר. וכן אם היו שני חכמים חלוקים, אחד מטמא ואחד מטהר, אם היה אחד מהם גדול מחברו בחכמה ובמנין הלך אחריו [ע"ז ז.]. וכן הלכה כרבי אחא בר אושיעא כשנחלק עם רבי יוסי, כי היה גדול ממנו [רא"ש עירובין פ"א סימן ד]. וכן בעירובין מו: הביאו כמה כללים לגבי הלכה, ואמרו שם ש"רב משרשיא ליתנהו להני כללי". ופירש רש"י שם שאינו סובר "להני כללי דכללינן לעיל פלוני ופלוני הלכה כפלוני בכל מקום, אלא היכא דמסתבר כמר הלכתא כוותיה, והיכא דמסתבר בדוכתא אחריני כאידך עבדינן כוותיה". ומ"מ הלכה כאותם כללים [ר"ח ורי"ף ורש"י ורא"ש עירובין מו:, רשב"ם ב"ב קלג: ד"ה ת"ש]. הרי שהכללים האלו נקבעו לא מחמת שכך מסתבר בכל מקום, אלא שהם נובעים מגדולת אותו התנא. וראה להלן הערה 304. @**וכן כתב**^ האור שמח הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ד, וז"ל: "מצאנו בתלמוד [עירובין יג:] שפסקו הלכה כדברי ב"ה נגד ב"ש, משום שהם היו נוחין זה לזה, ושונין דברי חבריהן. וכן רב הלכה כמותו באיסורי [בכורות מט:], משום שהיה רגיל בהוראות, כמו שכתב הרא"ש פרק שור שנגח ד' וה' [ב"ק פ"ד סימן ד]. ושמואל [הלכה] כמותו בדיני [בכורות שם], משום דשכיח בבי ריש גלותא, דשכיחי דיני [ב"ב סה.]. ואם כן כשחקרו איך לקבוע ההלכה כדברי מי, על זה יצאת בת קול ואמרה הלכה כבית הלל [עירובין יג:], והלכה כרבי אליעזר בכל מקום, משום שהבת קול נאמר על האדם, ולא על גוף דבר ההלכה הפרטית. ולא על תנורו של עכנאי בפרטות. שזה שהאדם ראוי לקבוע הלכה כמותו, אין זה מופת פרטיי שכיון להאמת בדבר פלוני, רק בכללות בכל מקום ראוי לפסוק כרב נגד שמואל באיסורי, וכיוצא בזה, ובזה פליג רבי יהושע ואמר אין משגיחין בבת קול". ועל פי זה רצה לבאר שאם נביא יפסוק הלכה כאדם מסוים בכל מקום, אין הוא בגדר נביא שקר. אך אם הנביא יפסוק כפלוני בדבר מסוים, הוא יהיה בגדר נביא שקר. ובסנהדרין יא. אמרו "נתנה עליהם בת קול מן השמים, יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה, אלא שאין דורו זכאי לכך". הרי שהבת קול היא זו המכירה במעלת החכם ומכריזה עליה.

<> מעלת רבי אליעזר תהיה גדולה יותר. וכמו שאמרו [אבות פ"ב מ"ח] "אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים אחת, ורבי אליעזר בן הורקנוס בכף השניה, הוא יכריע את כולם", וראה שם בדר"ח [משנה ט (צב:)].

<> הבת קול.

<> ומכך למדנו ש"יחיד ורבים הלכה כרבים" [ברכות ט.] בכל מקום [רמ"א שו"ע חו"מ סימן כה, סעיף ב]. והרמב"ם בספר המצות עשין קעה כתב: "שצוה לנטות אחרי הרבים כשתפול מחלוקת בין החכמים בדין מדיני התורה כולה... והוא אמרו יתעלה 'אחרי רבים להטות'. ובבאור אמרו [חולין יא.] רובא דאורייתא".

<> ואליבא דהבת קול מעלתו של רבי אליעזר היא הקובעת שנכריע הלכה כמותו. ובסמוך יבאר מדוע התורה אינה מתחשבת במעלתו של החכם, אלא קובעת שהלכה כרבים, תהיה מעלת החכם אשר תהיה. וכן כתב בספר העקרים ח"ג פרק כג, וז"ל: "ההכרעה מסורה תמיד אל רוב החכמים. ואף אם אפשר שיהיה היחיד יותר חכם מכל אחד מהם, ויהיה יותר מסכים אל האמת מכולם, תהיה ההלכה כהכרע הרוב... וזהו ענין רבי יהושע עם רבי אליעזר בב"מ, כי אע"פ שר"א היה מופלג בחכמה יותר מכולם, עד שיצתה בת קול ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום, עמד רבי יהושע על רגליו ואמר 'לא בשמים היא'. שאע"פ שהאמת יהיה כדברי ר"א, אין ראוי שנניח דברי המרובין לעשות כדברי היחיד". @**ומצינו שאף**^ בכמה מקומות בגמרא פוסקים הלכה כיחיד נגד רבים [תוספות ע"ז נט: ד"ה אמר ר"פ, ורא"ש שם]. ובמקום שמסתבר טעמו של היחיד, פוסקים הלכה כהיחיד [תוספות יבמות קא: ד"ה הואיל, ותוספות הרא"ש שם]. והרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות [ד"ה אם כן כל הדינין] כתב: "הטעם שהצריכום לכתוב דברי יחיד ורבים, הוא מפני שאפשר להיות הלכה כיחיד, ועל כן בא ללמדך כשתהיה סברא פשוטה, ואפילו ליחיד, שומעין לו, ואע"פ שחולקין עליו רבים".

<> וזאת מפני מעלת רבי אליעזר, המכריעה את שאר החכמים. וצרף לכאן את דברי הגמרא [תענית כה:] "מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה, ואמר עשרים וארבע ברכות, ולא נענה. ירד רבי עקיבא אחריו ואמר, אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, אבינו מלכנו למענך רחם עלינו, וירדו גשמים. הוו מרנני רבנן. יצתה בת קול ואמרה, לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מדותיו וזה אינו מעביר". הרי שהבת קול היא זו שמכריזה על מעלתו של רבי אליעזר, ומונעת פגיעה בכבודו. ולפי המבואר כאן, הבת קול שהכריזה על רבי אליעזר ש"הלכה כמותו בכל מקום", והבת קול שהכריזה על רבי אליעזר "לא מפני שזה גדול מזה", חד הן, כי שתי ההכרזות עוסקות במעלתו של רבי אליעזר.

<> לשון הגמרא [ב"מ נט:] "עמד רבי יהושע על רגליו ואמר, 'לא בשמים היא'. מאי 'לא בשמים היא', אמר רבי ירמיה, שכבר נתנה תורה &**מהר סיני**^, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת &**בהר סיני**^ בתורה 'אחרי רבים להטות'". ובולטת הדגשת הגמרא אודות הר סיני, שהרי היה ניתן לומר רק "שכבר נתנה תורה", "שכבר כתבת בתורה", מבלי לציין את הר סיני, וכפי שבדרך כלל לא מזכירים את הר סיני. אלא שכאן ההדגשה היא "שכבר זכו בתורה שנתנה מסיני". כי הר סיני מורה על מסירת התורה לתחתונים. ובאבות פ"א מ"א אמרו "משה קבל תורה מסיני", ושם בדר"ח [טז.] ביאר: "קשה, שאמר 'משה קבל תורה תורה מסיני', היה לו לומר 'משה קבל תורה מן הקב"ה', ולמה זכר בזה מסיני... אם היה אומר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', היה משמע כי משה בפרט מיוחד לקבל מן הש"י, וזה אינו, כי הוא יתברך אלהי הכל, משפיע החכמה אל הכל. ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה', ואמר 'משה קבל תורה מסיני', הכניס בזה 'סיני', כי בודאי סיני מיוחד לקבלת התורה של משה, ולא היה ראוי שתנתן תורה כי אם מסיני למשה המקבל... ואין לתלות המסירה רק שהיה למשה אמצעי מיוחד, הוא הר סיני, שממנו ראוי שתבא התורה אליו. וסיני היה מיוחד לקבלת התורה". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה.] כתב: "הוא יתברך נגלה אל עולמו כפי מה שהוא המקבל... ובסיני כאשר בא לתת את התורה נגלה להם כזקן יושב בישיבה, ועל הים נגלה להם כאיש מלחמה [רש"י שמות כ, ב]... וכן בכל דבר נמצא הוא יתברך אל העולם כפי מה שהוא המקבל". הרי ש"סיני" מורה על המקבל והקבלה.

<> "שכל עליון" מורה על שכל אלקי העליון משאר דברים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:}: "השכל אשר אינו מתיחס אל האדם, אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלהי על הכל. ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה... שכך אמרו במסכתא חגיגה [טו.] 'לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז' [איוב כח, יז], אלו דברי תורה שקשין לקנותן כזהב ופז, ונוחים לאבדם ככלי זכוכית". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, הוא אדם בעל גוף". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "התורה השכלית הנבדלת מכל חכמה". אמנם כאן כתב "שכל עליון פשוט", וזה מורה שהתורה היא כללית, ונעלית מפרטים. כי הגדרת "פשיטות" היא שאינו מוגבל, וכמבואר בהקדמה שניה לגבורות ה' [ט] ביחס להקב"ה, שכתב: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, ומזה בעצמו שהוא בתכלית הפשיטות אין דבר נבדל ממנו. כי הדבר שיש לו גדר, ומיוחד בדבר מה בשביל אותו גדר, נבדל ממנו דבר שאינו בגדרו. אבל מפני שהוא יתברך פשוט, ואין לו גדר כלל, אין דבר נבדל ממנו... ובשביל זה הכל נמצא מאתו". וכן שם בפ"ה מ"ו [רלה.] כתב: "הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות עד שלא יוגדר בדבר מה". וכן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב:], וז"ל: "הפשוט הגמור לא מוגבל... שהרי הוא עושה משפט יתום ואלמנה [דברים י, יח], וזה מצד הפשיטות שבו, שלא יוגדר להיות עושה משפט לגדול ולא לקטן, אבל עושה משפט אל הכל בשוה, וזה פשיטות הגמור... ומה שהוא משגיח בשפלים מורה זה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רב:]. וענין זה יבואר יותר בהמשך. וראה להלן בבאר הששי הערה 217.

<> לשונו בח"א לב"מ נט: [ג, כח.]: "כי בת קול הוא קרוב לאדם, ולא נחשב כמו הנבואה שהיא באה לנביא בלבד". וראה הערה 291.

<> דוגמה לדבר; בעירובין נד. אמרו "בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. אדם נותן לחבירו סם, יפה לזה וקשה לזה ["יפה לחולי זה, וקשה לחולי זה. יפה ללב ורע לעינים" (רש"י שם)]. והקב"ה נותן תורה לישראל סם חיים לכל גופו, שנאמר [משלי ד, כב] 'ולכל בשרו מרפא'". ובנתיב התורה פ"א [א, ה:] כתב: "ואמר כי בשר ודם נותן סם לחבירו, כי מפני שאי אפשר שלא יהיה לאותו סם איכות, או שהוא קר, או שהוא חם, וכיוצא בזה מן האיכות. ואם הסם ההוא קר, אז מזיק לאברים הקרים. ואם הוא חם, מזיק לאברים החמים, כי לא ימלט הסם ההוא מן איכות. אבל התורה היא רפואה כללית, כי אין בתורה איכות, רק כי היא שכל אלהי עליון, ובשביל כך התורה היא סם חיים ורפואה אל הכל". הרי שהתורה היא כוללית, הנעלית מפרטים אלו או אחרים. ולכך אין התורה הולכת אחרי פרטי חכמים.

<> יש כאן הד ליסודו שמעלת התורה מחייבת קבלה כללית, ומה שבימי בית שני נתחלקה התורה לקבלות מחולקות, עד שנקראת על שם החכם האומר אותה, זה מורה על חסרון בכח התורה, וכמו שכתב בדר"ח פ"א מ"ד [לג.]: "אין ראוי לבא הקבלה מן אנשי כנסת הגדולה אל הזוגות מפני שהם רחוקים זה מזה, כי הזוגות בעבור שהם זוג לא היתה הקבלה ביד אחד מהם רק בשניהם יחד, ואינו דומה לזקנים ונביאים, אף כי הם היו רבים, היתה הקבלה אצל כל אחד ואחד מהם, שהרי לא נזכרו כמה היו הזקינים, וכמה היו הנביאים, שתאמר שהיתה קבלה ביד כולם ביחד, כמו שזכר הזוג בשמם. וזה מורה כי אצל שניהם ביחד היתה התורה. אבל הזקנים והנביאים ואנשי כנסת הגדולה לא הזכיר בשמם, ולכך פירושו שאצל כל אחד ואחד היתה הקבלה של תורה. ומפני זה היה מוסר שנתנו אנשי כנסת הגדולה בלשון רבים 'הוו מתונים' [אבות פ"א מ"א], וכן מוסר אנטיגנוס 'אל תהיו כעבדים וכו'' [שם משנה ג], ואילו מוסר הזוגות בלשון יחיד 'יהי ביתך וכו'' [שם משנה ד]. מפני כי לא תמצא אחר אתו, ולפיכך אמר בלשון רבים, כמו שהוא נחשב כמו רבים. אבל הזוגות שלא היה אחד מהם לבד, ולא היה הכל, לא אמר בלשון רבים, רק בלשון יחיד, כמו שהוא היה יחיד. ומעתה הפרש גדול יש בין אנשי כנסת הגדולה ובין הזוגות; כי אנשי כנסת הגדולה היה להם שם בפני עצמם, וגם היו רבים, ולא היה כאן קבלה מחולקת... והזוגות היתה קבלתם מחולקת, ולא היה אצל כל אחד הכל... כי הזוגות הם ראוים לבית השני". ושם במשנה טו [נג.] כתב: "וחמשה זוגות היו בבית שני, שכבר התחילה החכמה לחסור מבני אדם, ולפיכך היו המקבלים זוגות... כי הזוג מורה על חסרון כח התורה שהיה בבית שני".

<> כי השכל הוא כללי ולא פרטי, וכמו שאמרו באבות פ"ו מ"ז שהקנין השלשים ואחד בקנין התורה הוא אוהב את הבריות, וכתב לבאר זאת בדר"ח שם [רצט:] בזה"ל: "צריך שיהיה אוהב את הבריות, כי כאשר הוא אוהב את הבריות הוא תוך כלל הבריות, וראוי אל התורה שנתנה אל הכלל. אבל אם אינו אוהב את הבריות, הנה נבדל מן הכלל, ואיך יזכה אל התורה, שהתורה היא אל הכלל, שהרי הוא יחיד בעצמו, ולא נתנה התורה אל היחיד. ועוד, כי התורה היא השכל, אשר השכל אינו פרטי, כי השגתו כללית. ואם האדם נבדל מן הבריות עד שהוא פרטי, אין ראוי להשגת השכל, אשר השגתו כללי, לא פרטי, ודבר זה מבואר". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "השם יתברך מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי", ושם הערה 33. וכן יכתוב בסמוך, ובהערה 305.

<> כפי שביאר בתפארת ישראל פי"ז [רסה:] שהתורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "אבל לישראל נתן המצות מצד כי התורה ראויה להם מצד עצמה, וזה היה כאשר יצאו ממצרים שאז שם 'ישראל' עליהם, וזה השם נשאר להם בלי שנוי לעולמי עולמים. וראויה להם התורה התמידית הנצחית אשר אין לה שנוי כלל. ואיך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי מפני כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק". @**ועוד אודות**^ שאין שנוי לכללי אלא בפרטי, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכפי שכתב בדר"ח פ"ב מ"ד [עד:]: "החטא הוא בפרטים, אבל בכללי לא שייך חטא". וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות לב, שם פי"ב אות ה [ד"ה ועוד]. ובדר"ח פ"ה מי"ח [רסב:] כתב: "'כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו', כי החטא הוא לאדם השתנות, שהוא משתנה מטוב לרע... [אך] הרבים הם כלל אחד, ואין שנוי לדבר זה, כי השנוי הוא לדבר מצד הפרטי, אבל הכללים הם עומדים, ולא שייך בזה השתנות... לכך אין חטא בא על ידו... כמו שהוא שייך לאדם הפרטי", ועיי"ש שמאריך בזה. וכן הוא שם פ"ב מ"ב [עג.], ועוד. ובדר"ח פ"ה מי"ח [רסג.] כתב על זה: "ואל יקשה לך, אם כן האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו... דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי... אבל במזכה את הרבים, אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל. ומשה על ידו ניתן תורה לכל ישראל, והרי הוא זיכה את הכלל במה שהוא כלל". וראה גו"א במדבר פ"ל הערה 24. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:] כתב: "התורה ראוי הוא אל תולדות האדם שהם כלל המין... כי הפרט במה שהוא פרט בודאי... יש בו קצת שנוי במה שהוא פרט... ואין התורה רק אל הכלל במה שהוא כלל". וראה ציון 309.

<> הכלל.

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, ס:]: "ואז אמר רבי יהושע, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר נתנה תורה מסיני. כלומר אע"ג שבת קול יוצא, אין אנו משגיחין בבת קול, כי התורה היא גם כן למעלה מן בת קול. כי אף אם מתחייב מן בת קול שהלכה כר"א, וזה מצד כי ר"א חכם גדול הוא, מ"מ מפני כי בת קול זה מן השמים בלבד, ומה שאמרה תורה 'אחרי רבים להטות' הוא בסיני, שדבר זה למעלה מן בת קול, כי התורה היא מן הש"י קודם שנברא העולם, ולכך אמר 'אין אנו משגיחים בבת קול'. כלל הדבר, שבת קול היה אומר הלכה כר"א בכל מקום, וזה מפני שר"א היה חכם גדול, ולכך יש לפסוק כר"א. אבל הם אמרו אין אנו משגיחין בזה, כי הש"י סידר התורה קודם שנברא העולם, ובה כתיב 'אחרי רבים להטות'. ועל זה אמר הקב"ה 'נצחוני בני', כי הם רוצים בתורה שנתנה מסיני, והיא עליונה ביותר, ובמעלה זאת חפצים, שדבר זה למעלה מן בת קול. והם מצד בקשתם מבטלים גזירה שלי במה שהם רוצים בתורה העליונה על בת קול, ואינם רוצים בגזירה מן השמים שגוזר כי יש לילך אחר מי שהוא חכם יותר, רק 'אחרי רבים להטות', כמו שנתן מסיני. ודבר זה הוא יותר עליון, שהוא הסדר שסידר הש"י קודם שנברא העולם". ובח"א לב"מ נט: [ג, כח.] כתב: "אין אנו משגיחין בבת קול כי התורה היא גם כן למעלה מן בת קול. כי התורה ניתנה פה אל פה בקולות וברקים". נמצינו שביאר שלשה טעמים לעדיפות התורה על פני בת קול; (א) התורה היא שכל עליון פשוט, הנעלית מהפרטים [דבריו כאן]. (ב) התורה קדמה לעולם [דבריו בנתיב אהבת ריע]. (ג) התורה נתנה פה אל פה בקולות וברקים [דבריו בח"א לב"מ]. ונראה שהצד השוה הוא שהתורה היא כללית, ולא פרטית. כי במה שהתורה קדמה לעולם, הרי בכך הוא נעלית מעבר לפרטי הבריאה. וכן במה שהתורה ניתנה בקולות וברקים, זהו משום שכלליות התורה חלה על כל חלקי הבריאה, וכמבואר בתפארת ישראל פ"ל [תנא.], עיי"ש. ואודות מעלת "פה אל פה", הרי גם זה מורה על מעלת השכל הנבדל, וכפי שביאר בנתיב התורה פי"ד [א, נז:]: "כי כל דבר שישיג נקרא 'חכמה'. ולפיכך לא כתיב רק [משלי ב, ו] 'כי ה' יתן חכמה'. אבל אצל הדעת והבינה, שהוא שכל עליון שכל אלהי נבדל לגמרי, נאמר [שם] 'מפיו דעת ותבונה'. כי מפני כי הדעת והתבונה הוא נבדל אלהי לגמרי, אמר 'מפיו', כי ע"י דעת ותבונה הדבוק בו יתברך לגמרי פה אל פה. ושני דברים שנושקים פה אל פה זה הדבוק הגמור. ומזה תדע כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה שאין זה שכל נבדל לגמרי, ובזה השכל אין חבור פה אל פה אל השי"ת".

<> ד"ה ועתה הט. וכוונתו להדגיש, כי אם ההכרעה של הבת קול היתה מצד הדין בעצמו, היה קשה להבין כיצד רבי יהושע נתעלם מהבת קול, הרי הבת קול הכריעה שהצדק עומד לצדו של רבי אליעזר. אך מעתה שנתבאר שהבת קול הכריעה כרבי אליעזר מחמת מעלתו של רבי אליעזר, ולא מחמת שהדין עמו, לכך ניתן לומר שהתורה לא תכריע כך, כי התורה היא שכל עליון פשוט, ואינה הולכת אחרי פרטי חכמים.

<> מעין מה שכתב הרמב"ם בסוף הקדמתו לשמונה פרקים, וז"ל: "ודע, שהדברים אשר אומר בפרקים אלו, ובמה שיבא מן הפירוש, אינם דברים בדותים מעצמי, ולא פירושים שחדשתים. אמנם הם ענינים לקטתים מדברי חכמים במדרשות ותלמוד, וזולתם מחבוריהם, ומדברי הפילוסופים גם כן הקדמונים והחדשים מחבורי הרבה בני אדם. ושמע האמת ממי שאמרו". הרי שהאמת מתקבלת מכל מי שאומרה, יהיה האומר מי שיהיה.

<> לשונו בח"א לב"מ נט: [ג, כח.]: "ואל תתמה סוף סוף אם דברי ר"א הלכה, איך אפשר שיהיה דברי רבי יהושע הלכה. שאין זה קשיא, כי במדריגת בת קול דברי רבי אליעזר הלכה, כי בת קול הוא קרוב לאדם, ולא נחשב כמו הנבואה שהיא באה לנביא בלבד. אבל בת קול באה אל כל בני אדם, ולפיכך אין חדוש אם הבת קול היה אומר שהלכה בכל מקום כר"א, כי במדריגת בת קול שהוא קרוב לאדם, יש לפסוק בכל מקום כר"א, כי גדול היה... יצאה בת קול הלכה כר"א בכ"מ, וזהו לפי מדריגת ר"א. אבל התורה בעצמה אמרה 'אחרי רבים להטות', כי אין הולכין אחר חכמת האיש ומעלתו נגד רבים. ולפיכך אמר 'נצחוני בני', שהם חפצים במדריגת התורה עצמה, שלא הלכה התורה אחר מעלת האדם. אבל בת קול שהוא קרוב אל האדם, הוא שהיה אומר הלכה כר"א בכל מקום, מפני מעלתו". ופירושו, שאין הבת קול "שכל עליון פשוט" הנבדל כל כך מהאדם, אלא הבת קול קרובה אל האדם. ומחמת כן הבת קול מכירה במעלת חכם פלוני, ומכריעה כמוהו. אך התורה שהיא "שכל עליון פשוט", אינה "הולכת אחרי פרטי חכמים" [לשונו למעלה], לעומת הבת קול. וראה פירושי מהר"ל לב"מ במהדורת כשר חלק ראשון, עמודים קכז-קכט, שהביא גירסא אחרת לגמרי של דברי המהר"ל לסוגיא זו, ובתוך דבריו כתב: "סבר רבי יהושע, שזה ההפרש בין נבואה ובין הבת קול. כי הבת קול לא נתנה שיהיה עושים כך וכך, אלא שכך הוא דבר זה. אבל הנבואה הוא עשה כך וכך דרך ציווי, לפיכך חייב לילך אחר התורה. וכאן לא היה ג"כ צווי, ולפיכך היו אומרים 'אין אנו משגיחים בבת קול'. וזהו שאמר הקב"ה נצחוני בני... אבל מתחילה היה אומר הקב"ה כאשר לפי האמת בישיבה של מעלה. אך כאשר ב"ד תחתון לקחו התורה הכללית, אז הקב"ה אמר 'נצחוני בני', והוא מודה להם".

<> "כי הדבר הזה אין אפשר שיהיה הדיוט מנצח לרבו בדבר הלכה" [לשונו למעלה].

<> פירוש - לשון "נצחוני" הנאמר כלפי מעלה שונה לגמרי מהנאמר כלפי בני אדם. כי אצל בני אדם הכוונה היא שצד אחד גבר על צד שני, והכניע אותו. ובודאי שמן הנמנע שיאמר מעין זה כלפי מעלה, "שהוא אל חזק ותקיף, ואין מקבל נצוח מזולתו" [לשונו בגבורות ה' פמ"ז (קצ:)]. אך כלפי מעלה הכוונה היא שהקב"ה הנהיג עצמו בהנהגה של התחתונים. וכאשר הקב"ה ברצונו מנהיג עצמו בהנהגה שאינה מצדו, אלא מצד האדם, יש כאן "נצחוני" כלפי מעלה, וכמו שמבאר.

<> "לא איש קל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'" [במדבר כג, יט], וכמו שיביא פסוק זה בסמוך [ד"ה ועתה בני אדם]. ולמעלה בסוף הבאר השני [ד"ה במסכת פסחים] כתב: "דבר זה זר בעיניהם שיהיה נחמה לפניו, וכתיב 'כי לא איש אל ויתנחם'", ושם הערה 610. וראה נצח ישראל פנ"ח [תתצה.], ושם הערה 19. ובברכת ההפטרה אמרינן "ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם". ובברכות ז. אמרו "כל דבור ודבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו". ועוד אודות שאין שנוי כלפי מעלה, כן יבואר יותר להלן ד"ה ולכך בדור המבול, וסד"ה עוד אמרו במדרש. וראה הערות 587, 810.

<> פירוש - יש כאן יציאה מן המדה הנוהגת למעלה, וההנהגה נעשתה כדעת המקבל.

<> לשונו בח"א לב"מ נט: [ג, כח.]: "כי השם יתברך אומר 'נצחוני בני' לבטל גזירתי, כי הם רוצים במדריגה יותר עליונה, שהיא התורה, ולא בבת קול, רק בתורה עצמה, ולכך 'נצחוני בני'". וראה בחינוך מצוה תצו, שעמד שם על הבטוי "נצחוני בני", וביאר שהאמת היתה עם רבי אליעזר, אך רבי יהושע וחבריו לא עמדו על סוף דעתו של ר"א, ומחמת כן דחו את דעת ר"א. ואין המהר"ל לומד כן.

<> "רוצה לומר, כי הצדיק בבקשתו מבטל הגזירה, עד כי השם יתברך עושה רצונו" [לשונו בח"א לב"מ שם].

<> פירוש - הצדיק מבטל דבר התואם למדת דינו של הקב"ה. ואודות השייכות בין גזירה למדת הדין, ראה גו"א בראשית פ"ו אות כח, ולהלן הערה 1312.

<> בא לבאר מדוע שהקב"ה אכן יעביר מדתו בשביל לעשות רצון המקבל, ועל כך משיב "כי המקבל גם כן הוא שלו", ואידי ואידי הם דעתו ורצונו של הקב"ה, וכמו שמבאר. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ירושלמי מכות פ"ב ה"ו] "שאלו לחכמה, חוטא מהו עונשו, אמרו להם [משלי יג, כא] 'חטאים תרדף רעה'. שאלו לנבואה, חוטא מהו עונשו, אמרה להן [יחזקאל יח, ד] 'הנפש החוטאת היא תמות'. [שאלו לתורה, חוטא מהו עונשו, אמרה יביא אשם ויתכפר (כך הביא בנתיב התשובה פ"א, ואינו בירושלמי שלפנינו)]. שאלו להקב"ה, חוטא מהו עונשו, אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו". וכתב על כך הפחד יצחק, יוה"כ, מאמר יג אות ד: "הלא פשוט וברור הוא שדברי תורה הם דבריו של הקב"ה... ועל כן סוער הוא הלב לקראת מאמר חכמים [ומביא המאמר הנ"ל]... וכי תורה והקב"ה שני צדדים הם, ומה הלשון תורה אומרת כך, והקב"ה אומר כך". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה ואמר] ביאר שהכוונה היא שיש גלוי של הקב"ה בדרך של נבואה, ויש בדרך של תורה, ויש בדרך שנקרא "אמר הקב"ה", אך בודאי שכל הגלויים הללו הם גלוי רצונו יתברך באופנים שונים. והוא הדין לדבריו כאן; גם הבת קול וגם התורה הן גלויי לרצון הקב"ה, ולא שההכרעה של רבי יהושע היא סותרת לרצונו יתברך, אלא היא גופא גלוי לרצונו יתברך על פי התורה.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת. שאמרו חכמים [סנהדרין קז.] שדוד ביקש מהקב"ה שינסה אותו, כפי שהקב"ה ניסה את האבות, וזאת כנגד רצון הקב"ה, שלא רצה לנסותו. וכתב על כך בח"א שם [ג, רנב.] בזה"ל: "ואם תאמר, וכי דוד היה סבור שיהיה הוא ח"ו מנצח השם יתברך. ואין זה קשיא, כי דוד היה חפץ שיעשה השם יתברך רצונו של דוד, שהיה רוצה שיהיה נבחן. וכמו שאמרו במקום אחר [מו"ק טז:] ומי מושל בי, צדיק. וכמו שאמרו על חוני המעגל [תענית יט.] שאתה כבן המחוטא לאביו, ועושה רצונו. וכך היה סובר דוד". הרי שצירף להדדי את הגמרא במו"ק [שהובאה גם כאן] עם הגמרא בתענית לגבי חוני המעגל, ושם להדיא תלו זאת ביחס של אב ובן.

<> שהאב עושה.

<> באבות פ"ב מ"ד אמרו "עשה רצונו כרצונך, כדי שיעשה רצונך כרצונו". ובדר"ח שם [עה.] כתב: "כי כאשר אוהב השם יתעלה ויתברך, ויעשה רצון השי"ת כמו רצונו... ואז יעשה הש"י רצונו של אדם כאילו היה רצונו של מקום, ויהיה נעשה רצונו של אדם על כל פנים. כי כאשר נקשר רצון האדם ברצון הש"י, עד שרצונו של אדם הוא רצונו של מקום, שהרי הוא עושה רצון המקום כאילו היה רצונו, ובזה נקשר רצון האדם ברצון המקום. ולפיכך קשור גם כן רצון המקום ברצון האדם, ועושה השם יתברך רצונו של אדם, כאילו היה רצון השם יתברך". הרי כאשר יש חבור גמור לה', רצון האדם נדון כרצון הקב"ה. ולכל בן מצד מהותו יש חבור גמור לאביו, ולכך רצונו של הבן נידון כרצון האב.

<> בא לבאר מדוע מדת הקב"ה היא לפסוק כרבי אליעזר, ואילו מדת התחתונים היא לפסוק כרבים.

<> פירוש - היה מן הראוי לפסוק הלכה כר"א, לפי גודל חכמתו, כשם שלעולם פסקינן כפי החכם בעל המדריגה הגדולה יותר, וכמבואר למעלה בהערה 274.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. ולדוגמא, בגבורות ה' פט"ז [עו:] כתב: "כי כל פרטי הוא מצד החומרי... שאין בדבר שהוא נבדל מן החומרי - פרט". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא.] כתב: "המלך נבדל מן הכלל... ולכך יש בשביל זה מעלה אלקית... שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל. כי הגשמי הוא פרטי, ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "השי"ת מייחד שמו על הכללי, לא על הפרטי... כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי", והובא למעלה הערה 285. וכ"ה בגו"א בראשית פי"ב אות ד. [וצרף לכאן את הפסוק "לתאוה יבקש נפרד" (משלי יח, א)]. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כה.], וז"ל: "כי הפרטי הוא מצד הגשם בלבד". ובח"א לב"ב יז. [ג, עז:] כתב: "האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק, ומפני כך לא שלט בהם היצה"ר, כי יצה"ר הוא חסרון ורע שנמצא באדם, ואין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית... כי כל נבדל ג"כ הוא כללי. ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". וראה בנצח ישראל פ"ו הערה 114. וצרף לכאן דבריו בח"א לע"ז ד: [ד, כט:], בביאור דברי הגמרא שם שהשוותה בין חטא העגל של ישראל, לחטאו של דוד במעשה עם בת שבע, שכתב: "ישראל שהם כלל האומה חטאו בע"ז. כי הכללים קרובים אל חטא הזה, שהוא בשכל... אבל דוד שהיה יחיד, חטאו בבת שבע, שהוא מעשה הגוף". וראה למעלה בבאר השני הערות 307, 420, להלן בבאר השביעי הערה 275, ובתפארת ישראל פי"א הערה 92.

<> לשונו בגבורות ה' פע"ב [שכז:}: "כי הדבר שהוא בפרט המין נוכל לומר שהוא במקרה, אבל דבר שהוא מגיע לכלל האומה, אין דבר זה במקרה". ובח"א לסוטה יא. [ב, מה:] כתב: "הדברים המקריים הם פרטיים, וענין [שיעבוד] מצרים לא היה מקרי, רק גזירה אלקית, ולכך היה [השיעבוד] על הכלל, לא על הפרטי". ובדר"ח פ"ב מ"ד [עה:] כתב: "וכן מי שפורש מן דרכי צבור, הוא יוצא מן הכלל. ואמר כי הכלל הוא עיקר, לא היחיד הפרטי. שהיחיד הוא בעל שינוי, ואילו הכללים עומדים... ולפיכך אמר אחריו [אבות פ"ב מ"ד] 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך'. כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך, כי האדם הפרטי בעל שינוי, ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה".

<> בתפארת ישראל פט"ז [רמא:] ביאר שהתורה ניתנה דוקא בשביל השלמת הכלל, ולא להשלמת הפרט, כי העיקר הוא השלמת הכלל. וכן כתב שם סוף הפרק. והנה כל ענינה של תורה טבוע בחותמת של "עיקר", שהרי על הפסוק [דברים ו, ז] "ודברת בם" פירש רש"י [שם] "שלא יהא עיקר דבורך אלא בם, עשם עיקר ואל תעשם טפל". וכתב על כך הפחד יצחק, חנוכה, מאמר יא [אות ג] בזה"ל: "נאמרה כאן הלכה שלא יהא עיקר דיבורך אלא בם. כלומר, אין סוף ענינה של מצות תלמוד תורה הטלת חובה של עצם הלימוד. אלא שסוף ענינה של מצות תלמוד תורה הוא מניעת צורת עיקר מכל התעסקות של שכל מלבד ההתעסקות בחכמת התורה. וביותר הבלטה נאמר, כי חותם הגרירה לתורה צריך שיהא טבוע על כל התעסקות שכלית", ועיין שם שמאריך לבאר יסוד זה. ולכך דין הוא שהתורה שמהותה היא "עיקר", תקבע שהלכה כרבים במה שהם "עצם ועיקר".

<> פירוש - מעמיד כאן ב"זה לעומת זה" את דברי הבת קול לעומת דברי התורה, ומתוך כך ההכרעה לטובת דברי התורה תהיה בגדר "נצחוני בני".

<> כמבואר בהערה 286, שהכלל אינו משתנה.

<> אודות שהתורה היא נצחית בלתי משתנית, הרי זהו העיקר התשיעי ש"זאת התורה לא תהא מוחלפת, ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו". וכן ביאר בהרחבה בתפארת ישראל פרקים מט-נא. ושם בפרק נ [תשצד.] כתב: "התורה אינה רק מתנה, אם כן לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד, שהיתה התורה נכנסת בגדר השנוי. אבל עתה שהתורה היא מתנה, ואין התורה מצד האדם, לכך אין שנוי בתורה, כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים, שאז שם 'ישראל' עליהם, וזה השם נשאר להם בלי שנוי לעולמי עולמים, וראויה להם התורה התמידית הנצחית, אשר אין לה שנוי כלל". ובגו"א בראשית פי"ז אות ג כתב: "דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו. כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד... כי התורה לא תפול תחת השינוי". ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה ואמר שם] כתב: "התורה עומדת נצחית", ושם הערה 74. וראה עוד בגו"א דברים פי"א אות כד, ושם הערה 92.

<> כמבואר למעלה בהערה 291, שבת קול קרובה לאדם, לעומת התורה שהיא השכל העליון, המרוחקת מהאדם. ומבואר מדבריו העמקה חדשה בדין של "אחרי רבים להטות". כי בפשטות, הסבה ללכת אחרי הרבים היא "שרבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המעוט" [לשון החנוך במצוה עח]. אך כאן מתבאר שיש בזה יותר, כי אם משום הכוונה לאמת גרידא, אזי היינו צריכים כאן להכריע כר"א, לאחר שהבת קול הודיעה שמעלתו גדולה משל חבריו. אך לרבים יש כח אחר שאינו נמצא ביחיד כלל ועיקר, והוא, שהרבים קיימים ללא שנוי. והואיל והתורה היא נצחית, וקיימת ללא שנוי, לכך מקבליה חייבים להיות בגדר דומה. דמיון זה אינו נמצא אלא ברבים, ולא ביחיד. @**ומבואר מדבריו**^ כאן שמצות "אחרי רבים להטות" היא זכיה ומעלה לישראל. וכן כתב להלן [סד"ה ועתה בני אדם]: "אנחנו המקבלים קבלנו התורה מסיני, וזכינו בדבר זה, שהוא 'אחרי רבים להטות', ומצוה זאת מעלה ושלימות למקבלים". והביאור בזה הוא, כי כבר השריש שמעלת התורה חלה על מקבליה [ראה תפארת ישראל פי"ב (קצא:), ושם הערה 61]. והואיל והתורה היא "שכל עליון פשוט", ממילא נתינת התורה לישראל מדביקה לישראל את מעלת "שכל עליון פשוט". הבטוי לכך הוא מצות "אחרי רבים להטות", המורה שיש לישראל מדרגת הנצחיות הבלתי משתנית. לכך, הכרעתו של רבי יהושע ["לא בשמים היא, אין אנו משגיחין בבת קול"] - משום כבודן של ישראל נגעו בה. וזו הכוונה שמצד המקבל יש להכריע כרבים, ואילו מצד הנותן יש להכריע כר"א [כמו שידגיש בסמוך]. כי לגופו של דבר, בודאי שיש להכריע כר"א, כי מעלתו מכריעה את מעלת חבריו. אך כאן מגיעה מעלת ישראל, התובעת שהרבים, אשר מבני ישראל המה, הם יהיו המכריעים, כי כבר זכינו בדרגה הזאת הנותנת את משפט הבכורה לשכל העליון הפשוט החופף על הרבים. ולכך אין משגיחין בבת קול, כי הבת קול אינה לוקחת בחשבון בהכרעותיה את מעלת ישראל, אלא דנה את הענין לגופו של דבר. ולכך מבחינתם של ישראל, המעבר מ"אחרי רבים להטות" לבת קול האומרת "מה לכם אצל רבי אליעזר", היא ירידה ונחית דרגא. ולכך כבודם של המקבלים מחייב לומר "אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר ניתנה תורה בהר סיני". ודייק בלשונו כאן, המורה על יסוד זה.

<> והתימה היא על תיבת "חייך", שהוא לשון שחוק, והרי "כיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ואינו משתנה... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות" [לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א], וכיצד יאמר עליו לשון "קא חייך".

<> והרי שמחה קשורה לשלימות, וכמבואר למעלה בבאר השני הערות 558, 587, ובבאר זה הערה 186.

<> פירוש - השמחה היתירה הזו היא זו המביאה לכך שהקב"ה יעשה רצונם, כי השמחה הזו מביאה לאחדות וחבור בין הקב"ה לבניו, עד שרצונם נחשב כמו רצונו יתברך.

<> להלן בבאר זה [ד"ה ועצם השחוק], שביאר שם שהשחוק הוא חבור והתאחדות. אמנם שם לא ביאר שהשחוק והשמחה מביאים לכך שהקב"ה יעשה רצונם של ישראל, אלא ביאר שהשחוק מורה על התאחדות וחבור. ונמצא שיש כאן שלשה שלבים; (א) שלימות ישראל מביאה לשמחה יתירה לפני הקב"ה. (ב) השמחה מביאה לחבור ואחדות. (ג) האחדות מביאה שהקב"ה יעשה רצון ישראל.

<> כבודם של המתלוננים על דברי חז"ל.

<> פירוש - כאשר אדם רואה שכלפי מעלה נראה לכאורה שיש שנוי מענין לענין, ומהנהגה להנהגה.

<> ראה הערה 294.

<> פירוש - רבי יהושע מזכיר את הפסוק "לא בשמים היא" בהקשר אחר ממה שהפסוק מזכירו. כי בפסוק הוא נאמר בהקשר שאין התורה רחוקה מהאדם, כי לפני כן נאמר [דברים ל, יא] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא". ועל כך נאמר [שם פסוק יב] "לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אותה ונעשנה... כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו" [שם פסוק יד]. אך רבי יהושע מזכיר את הפסוק בהקשר שהתורה כבר אינה נמצאת יותר בשמים, אלא שהיא נמסרה לתחתונים, והתחתונים קבלו אותה וזכו בה מסיני. וכן דרשו במדרש שם [דב"ר ח, ו]: "אמר להן משה, שלא תאמרו משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים, כבר אני מודיע אתכם 'לא בשמים היא', שלא נשתייר הימנה בשמים". וראה להלן בבאר השביעי הערה 123.

<> "עניין אחר" - הנהגה אחרת.

<> פירוש - שהקב"ה חידש מצוה על ידי נביא.

<> מקשה, הרי רבי יהושע דחה הנהגה הסותרת להנהגה שניתנה מסיני, ומדוע על ידי נביא נקבל הנהגה הסותרת להנהגת סיני.

<> "דאדרבה" - משם ראיה לחוזק הנהגת סיני.

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג: "אם יאמר לנו הנביא, שנודע לנו שהוא נביא, לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה, או על מצות הרבה, בין קלות בין חמורות לפי שעה, מצוה לשמוע לו. וכן למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה [יבמות צ:], בכל אם יאמר לך הנביא עבור על דברי תורה, כאליהו בהר הכרמל, שמע לו, חוץ מעבודת כוכבים. והוא שיהיה הדבר לפי שעה, כגון אליהו בהר הכרמל, שהקריב עולה בחוץ, וירושלים נבחרת לכך, והמקריב בחוץ חייב כרת. ומפני שהוא נביא, מצוה לשמוע לו, וגם בזה נאמר [דברים יח, טו] 'אליו תשמעון'. ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו, היאך נעקור מה שכתוב בתורה [דברים יב, יג] 'פן תעלה עולותיך בכל מקום', היה אומר, לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב כרת, כמו שצוה משה. אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה', כדי להכחיש נביאי הבעל. ועל הדרך הזאת אם צוו כל הנביאים לעבור לפי שעה, מצוה לשמוע להם".

<> ראה גו"א בראשית פמ"ו אות ה [סד"ה ואפשר] שביאר שם שההיתר של הוראת שעה הוא מצד "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" [כתובות טז.], "ומי שהיה מודיע להם התורה, הודיע להם גם כן זה... כמו שנאמר לו לאליהו להקריב בחוץ", ושם הערה 62. וזהו כדבריו כאן, שההיתר של אליהו בא מאותו מקור שאסר מעיקרא ההקרבה בחוץ, כי שניהם מסיני, ולכך ניתן לומר כאן "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". אך אם האיסור וההיתר היו ממקורות שונים, אזי אי אפשר היה לומר עליהם "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

<> שהרי הקב"ה הסכים עם רבי יהושע.

<> לא מצאתי שביאר נקודה זו בשאר ספריו.

<> "נצחוני בני".

<> ולא כמו שחשבו המתלוננים שמלים אלו ["נצחוני בני"] ראויות להרחקה, אלא אדרבה, המלים האלו באות להרחיק את הצד שח"ו יש שנוי וחזרה כלפי מעלה.

**% [ה]**

<> "על גזע דקל קצוץ" [רש"י שם].

<> פירוש - בשעת לימודו רבה בר נחמני שמע שנחלקו במתיבתא של הרקיע אודות דיני צרעת.

<> "אם" הוא כמו "כאשר", שכאשר בהרת קודמת לשער לבן, טמא, "דשער לבן שפרח בו הוא סימן לטומאה, כדכתיב [ויקרא יג, כה] 'והנה נהפך שער לבן בבהרת'" [רש"י שם].

<> אם בהרת קדמה, או שער לבן קדם.

<> פירוש - אמרו מי יוכיח ויכריע במחלוקת זו.

<> פירוש - מלאך המות לא היה יכול להתקרב לרבה, משום שלא פסק פיו מתלמודו.

<> פירוש - בתוך כך נשב רוח וקם רעש בין הקנים.

<> "גדוד של פרשים שמחפשין אחריו" [רש"י שם].

<> פירוש - רבה אמר על עצמו שעדיף לו למות בידי מלאך המות, ולא להמסר ביד המלכות.

<> פירוש - בשעת פטירתו אמר רבה בר נחמני אודות המחלוקת במתיבתא דרקיע, שהוא מכריע שספק טהור.

<> פירוש - המתלוננים על חז"ל מתרעמים כאן בשתי נקודות, וכמו שמבאר. וזאת התלונה החמישית המופיעה בקונטרס נגד התלמוד. וראה במבוא.

<> בהספד [נדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת ב"ב], הביא מאמר זה, וכתב שם [עמוד קפה]: "ויש לשאול שאלות הרבה בזה... ועל הכל, איך יהיו חולקים ברקיע עם הקב"ה, איך אפשר לומר זה".

<> דוגמה לדבר; במדרש ויק"ר כד, ב, איתא "רבי ברכיה בשם רבי לוי אמר, הדא הוא דכתיב [תהלים צב, ט] 'ואתה מרום לעולם ה'', לעולם ידך בעליונה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם יושב בדין, בזמן שהוא נותן דימוס ["פסק דין של הצלה וחסד" (מתנו"כ שם)] כל העם מקלסים אותו. ובזמן שהוא נותן ספיקלא ["יסורים ועונשי הגוף" (מהרז"ו שם)], אין כל בריה מקלסת אותו, מפני שהן יודעין שיש שטף בדינו. אבל הקב"ה אינו כן, אלא בין במידת הטוב, בין במידת פורעניות 'ואתה מרום לעולם ה'', לעולם ידך בעליונה". וכתב על כך המשך חכמה במדבר כו, סא: "פירוש, דאם לבשר ודם יחטא אדם, הורגו לפי המשפט. אבל מה שיש צער לאביו שאין לו בן, זה שלא במשפט אך בחנם. לא כן במלך מלכי המלכים הקב"ה, אם מעניש לאחד, כולם חייבים, הבן חייב והאב גם כן. וזה 'שיש שטף בדינו', שבמדת בשר ודם יש אחד מה שאינו חייב וסובל העונש".

<> למעלה בסמוך, ד"ה והשם יתברך, בביאור המאמר [ב"מ נט:] "נצחוני בני".

<> בח"א לב"מ פו. [ג, מד.] כתב משפט זה כך: "ולא יעשה הקב"ה דבר, כי אם הוא ראוי ונכון אל המקבלים, שלא יהיה דבר מתנגד בעולם".

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות ס: "כי מלך בשר ודם עושה מעשה, והוא ישר לזה, ואינו ישר לאחר, כי אין כל הדעות שוות. והשם יתברך, פעולותיו ומעשיו אצל כל חלופי הדעות וחלופי המציאות, מעשיו ישרים ואמתיים... ומעשיו ישרים ואמתיים אצל הכל".

<> לפנינו בגמרא "כל מקום שפקרו המינים", ופירש רש"י שם "שפקרו הצדוקים - שמביאין ראיה מן התורה להפקירן".

<> לשון רבים, "ויש מקום למינים לרדות" [רש"י בראשית א, כו].

<> "תשובת המינים כתב בצדו, 'ויברא את האדם', ולא כתב 'ויבראו'" [רש"י בראשית א, כו].

<> "לשון יחיד" [רש"י סנהדרין שם].

<> פתח בלשון רבים ["קרובים אליו"], וסיים בלשון יחיד ["אליו"].

<> הרי לשון רבים.

<> "הרי לשון יחיד" [רש"י סנהדרין שם].

<> שפירושו עד אשר הכסאות הורמו ועתיק ימים יושב. ורש"י בסנהדרין שם כתב: "נתיישבו הכסאות, דמשמע שנים, כתיב ביה ועתיק יומין יתיב, יחידי".

<> "למה נכתב בלשון רבים" [רש"י שם].

<> "שהכל בעצת פמליא שלו" [רש"י שם]. וברש"י שבעין יעקב שם איתא "שהכל בעצת פמליא של מעלה".

<> בח"א לב"מ פו. [ג, מד.] כתב משפט זה כך: "כאשר בא הקב"ה לברא את האדם, אף &**בודאי**^ היה ראוי להיות נברא מצד הפועל, הוא השם יתברך". וטעם הדבר, כי הבריאה מצדו של הקב"ה היא מצד כבודו יתברך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"א אות ז, בביאור דברי רש"י [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה ובשביל ישראל, שכתב: "ויראה לומר מה שנברא העולם בשביל אלו ב' דברים, דכתיב [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו', רוצה לומר כל מה שנברא בעולם בשביל הקב"ה נברא ולכבודו נבראו [יומא לח.], 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו' [ישעיה מג, ז], ואין כבוד מן הנבראים אלא כאשר יקיימו את מצוותיו ועובדים אותו, ואין זה רק באומה הישראלית, ועליהם נאמר [שם פסוק כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו', שלכך יצרתי אותם כדי שיספרו תהלתי. וישראל אינם עובדים להקב"ה אלא במצוותיו שמקיימים את התורה. וזה בשביל ישראל ובשביל התורה נברא העולם... ומפני שאלו ב' דברים יש להם טעם נכון שבשבילם נברא העולם, הביא רש"י אלו שנים, אף על גב שהרבה דברים דרשו רז"ל שבשבילם נברא העולם". וכן מבואר להלן בסוף הבאר החמישי. ולכך ברי הוא שמצדו של הקב"ה יש לבראות את האדם, כי מטרת הבריאה מתקיימת רק באמצעות האדם. וראה להלן הערה 440.

<> בח"א לב"מ פו. [ג, מד.] כתב כדבריו כאן אות באות, והוסיף בנקודה זו: "לא היה נברא". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד:] כתב: "אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה. אין הפירוש שהוא יתברך צריך ח"ו לעצה מן המלאכים, רק הפירוש כי הוא יתברך אין עושה פעל שהוא כנגד פמליא של מעלה, רק דבר שמסכימים עליו פמליא של מעלה הוא עושה. כי אם היה עושה דבר כנגד פמליא של מעלה, אם כן היו מתנגדים לאותו מעשה, ולא היה כאן עולם אחד מקושר כאשר היו לו מתנגדים מן פמליא של מעלה. וכאשר בא הש"י לברא את האדם, אם היה האדם נברא נגד העליונים לא היה העולם אחד, והיה חלוק והתנגדות בעולם. ולפיכך נמלך הקב"ה בפמליא של מעלה עד שמעשיו של הש"י הם ישרים בעיני הכל, ואז הוא עולם אחד בלתי מחולק [ראה הערה 365]. וזה אין להקשות שיהיה הש"י עושה רצונו, ויהיו פמליא שלו נמשכים אחר רצונו. דבר זה אין קשיא, כי הוא יתברך ברא פמליא של מעלה, ונתן לכל אחד ואחד שיפעל כפי מה שהוא, וכפי שברא הש"י אותם, וא"כ פמליא של מעלה פעולתם כפי מה שברא הש"י אותם. ולכך אין הש"י עושה דבר אלא א"כ נמלך בפמליא של מעלה".

<> בא ליישב, שלשונו של רבי יוחנן הוא "אין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא של מעלה", ומכך משמע שכך היא ההנהגה בכל דבר בעולם. ומאידך גיסא, הגלוי להמלכה זו נאמרה רק בבריאת האדם ["נעשה אדם"], ולא בשאר ברואים. וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ס, לאחר שביאר שמרש"י שם [בראשית א, כו] משמע שהקב"ה נמלך רק בבריאת האדם, ולא נמלך בבריאת הברואים האחרים, כתב: "אמנם לא מוכח כך בפרק אחד דיני ממונות [סנהדרין לח:], שאמרו שם על פסוק 'נעשה אדם', שאין הקב"ה עושה דבר עד שנמלך בפמליא שלו. משמע שאין חילוק בין מעשה למעשה, שהכל נמלך בפמליא שלו... ולפיכך כל מעשיו נמלך בפמליא שלו, והם חלופי הכוחות שאין זה כזה, ומעשיו ישרים ואמתיים אצל הכל". וגם שם הקשה על עצמו "ומה שלא הוזכר בכתוב שהיה נמלך רק באדם", ותשובתו תובא בסמוך.

<> כפי שכתב הרמב"ן על הפסוק [בראשית ב, א] "ויכולו השמים והארץ וכל צבאם", וזה לשונו: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים שני המאורות והכוכבים הנזכרים... גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין [מ"א כב, יט] 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו וכו''... והנה בכאן רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית. וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". וכן כתב בנצח ישראל פ"מ [תשיד:], שגוף האדם הוא מהתחתונים, ואילו נשמת אדם היא מן העליונים. וראה תפארת ישראל פ"ג הערה 61. ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם הזה יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת, ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". והחכמה והשכל שהזכיר כאן שייכים ג"כ לנשמה, וכפי שכתב בח"א לנדה לא. [ד, קסא.], וז"ל: "הקב"ה נותן באדם עשרה דברים רוחניים, אשר שייכים לנשמה". ועשרה הדברים, שהוזכרו בגמרא שם, הם: "רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ודעת, ובינה, והשכל". ומוכח כן מלשונו כאן, שכתב "שהאדם יש בו דבר מן העליונים, הוא הנשמה והחכמה והשכל". ואם היו כאן דברים מחולקים, לא היה אומר "יש בו &**דבר**^ מן העליונים", אלא "יש בו דברים מן העליונים". וראה נר מצוה ח"א הערה 142.

<> בח"א לב"מ פו. [ג, מד.] כתב משפט זה כך: "וכאשר זוכה האדם יש לו מעלה ומדרגה &**מן**^ העליונים", וכאן כתב "&**בין**^ העליונים". וכדברים אלו [שרק כאשר האדם זוכה יש לו מעלה בין העליונים] מוכח מדבריו בנצח ישראל פ"מ [תשיד:], שכתב: "&**הצדיקים**^ הם מן העליונים ומן התחתונים. כי גוף &**האדם**^ הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". הרי שפתח בצדיקים, וסיים באדם. ובעל כרחך כוונתו כדבריו כאן, שלכל אדם יש את ה"בכח" להיות מחובר לעליונים מפאת שיש לו נשמה מן העליונים. אך ה"בכח" נעשה ל"בפעל" אצל הצדיקים הזוכים לכך. וכן כתב למעלה בתחילת הבאר הזה [ד"ה וקודם יש]: "אם האדם הולך בדרכיהם, יש לו מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה", וראה שם הערה 43, שיסוד זה נתבאר שם. וראה בסמוך הערה 368.

<> "שיהיה בצד" - שיהיה באופן.

<> בח"א לב"מ פו. [ג, מד.] כתב דברים אלו כך: "ולפיכך ראוי לבריאה זאת שיהיה לה קשור עם העליונים, בצד שלא ימצא לה התנגדות מהם, כי ראוי שיהיה כל מעשה ה' ישרים אצל כל הנמצאים, ולא יהיה כאן התנגדות". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב.] כתב: "כי כבר אמרנו כי אי אפשר שיהיה נברא האדם, שיש לו מהלכים בין העליונים, אף כי האדם הוא בארץ, מ"מ יש לו מקום בעליונים גם כן, אם לא שיתאחדו עמו העליונים, ויסכימו על בריאתו". ובהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת ב"ב, עמוד קפח] הוסיף לבאר מדוע יש צד שהעליונים יתנגדו לבריאת האדם, וז"ל: "בריאה זאת שהוא האדם, שתמצא בו שאלה יותר משאר הנבראים. וזה מפני שהאדם יש בו מן העליונים, הוא הנשמה והחכמה והשכל. וכאשר זוכה האדם יש לו מעלה ומדריגה בין העליונים, ולפיכך הבריאה הזאת יש לה קישור עם העליונים. והרי גם כן האדם מן התחתונים, ואם כן יש לאדם התנגדות העליונים, שיבוא ביניהם את אשר הוא מן התחתונים ["מה לילוד אשה בינינו" (שבת פח:)]. לכך צריך שאלה על בריאה זו ביותר, שלא יהיה התנגדות מן העליונים. ולפיכך בכל הנבראים לא כתב 'נעשה', רק באדם".

<> כפי שנתגלה במבול, שכל היקום נמחה משום ש"הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה מה צורך באלו" [רש"י בראשית ו, ז]. ובקידושין פב: אמרו: "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". וכן כתב בדר"ח פ"א מ"ב [כה.], וז"ל: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם... ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום כי הכל נברא בשביל האדם". וכן כתב שם בפ"ה מ"א [ריז:], שם מכ"ב [ערה.], שם פ"ו מ"י [שכא.], גו"א בראשית פ"א אות ס [סד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם פי"ב הערה 18, שם ר"פ יז, דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], להלן סוף הבאר החמישי הערה 715, באר השביעי הערה 36, ועוד. וראה למעלה בבאר השני הערה 530, ובבאר השלישי הערה 100. @**אמנם כאן**^ הוסיף "שכל הנבראים &**התחתונים**^ נבראו בשביל האדם". וכן כתב בדר"ח פ"ג מ"ב [קיד.]: "ובשביל האדם נבראו כל התחתונים". ומשמע מכך שהנבראים העליונים לא נבראו בשביל האדם. אמנם בתפארת ישראל פי"ב [קפד:] הדגיש שאף העליונים נבראו לשמש את האדם, וכלשונו שם: "שהם [הפילוסופים] אומרים כי האדם פחות היצירה, שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך, כמו שהתבאר בחבור גבורות ה' [פמ"ד (קסז.)]. וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו זה [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול - השומר או הנשמר. וזהו באמת דעת חכמים. וקראו המלאכים והגלגלים שהם עבדים משמשים אל הנבראים, וכדכתיב בקרא [בראשית א, יז] 'ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ'. הרי כי תחלת בריאתם היה כדי לשמש את העולם, ולא נבראו לעצמם כלל. והאדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו, והוא בלבד כל המציאות, לא זולת זה". ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "כי כל העליונים נבראו לשמש האדם, ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "כי השמים נבראו לשמש האדם, שהרי המאורות שהם חשובים מן השמים, כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', ומכל שכן הארץ". ומשמע מכך שאף העליונים נבראו לשמש האדם. ובח"א לנדרים לא: [ב, ו.] כתב: "אם לא היה האדם, לא ברא הקב"ה &**שמים וארץ**^. כי האדם בלבד ראוי לו המציאות, והכל בשבילו נבראו ויצאו לפעל, אחר שראוי אליו המציאות בצד עצמו. אבל שאר הנבראים לא נמצאו בצד עצמם, רק שנבראו לשמש את האדם. ודבר זה מבואר כי &**התחתונים**^ נבראו בשביל האדם לשמש". הרי שפתח ב"שמים וארץ", וסיים ש"התחתונים נבראו בשביל האדם לשמש". וצ"ע בזה. וראה להלן הערה 1254, ובבאר הששי הערה 57.

<> מבאר מדוע ביצירת האדם היה צורך שיאמר "נעשה".

<> לכאורה זהו טעם שני להמלכת הקב"ה עם העליונים. כי הטעם הראשון היה שהואיל ו"כאשר האדם זוכה יש לו מעלה ומדרגה בין העליונים, ולפיכך ראוי לבריאה זאת שיהיה לו קשור עם העליונים... שלא ימצא לו התנגדות לאדם". ואילו כאן מבאר שהקב"ה נמלך עם העליונים כדי שיהיה העולם אחד [כמבואר גם בהערה 357]. ולכאורה אלו שני הסברים שונים. ונראה שהדבר תלוי בשני הטעמים שביאר כאן על הצורך שתהיה המלכה ביצירת האדם. הטעם הראשון הוא כאמור מחמת רום מדרגת האדם. ולפי טעם זה אין צורך לבאר שההמלכה נעשתה כדי לאחד את העולם, אלא היא נעשתה כדי שרום מדרגת האדם תהיה בין העליונים ללא ההתנגדות מהעליונים. אך לפי טעמו השני, שההמלכה נעשתה ביצירת האדם משום שכל הבריאה תלויה באדם, הנה לפי טעם זה לא נתבאר החשיבות של ההמלכה, ומה היה חסר בלעדיה. ולכך לפי טעם זה יש להוסיף שההמלכה נעשתה כדי שהעולם יהיה אחד. וכן מדויק מהמשך לשונו כאן. ואחדות זו תבואר יותר בסמוך. ובהספד [קפח] כתב: "כי הקב"ה פועל את הנבראים, וכל פעולותיו ומעשיו אשר הוא עושה, הם ישרים וראויים. כמו שהוא ראוי מצד הפועל, כך הם ראויים מצד הנמצאים, עד שיהיה העולם אחד, ואין בו התנגדות. זהו מה שאמרו שאין עושה דבר עד שנמלך בפמליא של מעלה, שלא יהיה התנגדות בעולם. וכמו שכל מעשים שלו ראויים מצד הפועל, וכן הם ישרים מצד המקבלים".

<> כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם], וז"ל: "ומה שלא הוזכר בכתוב שהיה נמלך רק באדם, זה מפני שכל הנבראים תולין באדם, שאם יש לברוא האדם, יש לבראות הכל, כי כל הנבראים הם לשמש האדם. אבל באדם נאמר שנמלך במלאכים, שהאדם נברא לעצמו, וראוי שיהיה נברא בהסכמת הכל. ומעתה אין חילוק בין מעשה למעשה, שנמלך בכל המעשים... ואע"ג שלא נמצא זה רק באדם, ולא בשאר הנבראים, היינו שכל שאר הנבראים נמשכים אל האדם, ובשבילו נברא הכל".

<> הולך ומבאר את הסברו הראשון מלמעלה, שהואיל והאדם מתחבר לעליונים, לכך מן הראוי שלא תהיה כלפיו התנגדות מהעליונים.

<> זכריה ג, ז "כה אמר ה' צבאות אם בדרכי תלך ואם את משמרתי תשמור וגם אתה תדין את ביתי וגם תשמור חצרי ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה". ופירש הרד"ק שם "הם המלאכים, שהם עומדים וקיימים לעולם, רוצה לומר תלך ביניהם. וזה רמז לנשמתו בהפרדו מהגוף". וראה למעלה הערות 43, 360.

<> שהקב"ה נמלך בפמליא של מעלה, ומקבל את הסכמתם.

<> פירוש - הגזירות שהקב"ה מביא לעולם [המתקבלות בהסכמת פמליא של מעלה].

<> "מלאכים" [רש"י פסחים לג.].

<> אודות שעל העולם להיות אחד, ראה דבריו בדר"ח פ"א מי"ח [נח.], שכתב: "היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא השם יתברך, הוא אחד". ובדר"ח פ"ה מי"ז [רנח:] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". ולהלן בתחילת הבאר החמישי כתב: "דרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו איך הוא סדורו וקשורו זה עם זה, עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, ובדרשת שבת הגדול [קצה.]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 136, ולהלן הערות 402, 1339, ובבאר החמישי הערה 87. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [שמות כב, ל] "ואנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו". ופירש רש"י שם "שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, שנאמר [שמות יא, ז] 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו', אמר הקב"ה תנו לו שכרו". וכתב על כך בגו"א שם אות לה בזה"ל: "כי כשיצאו ממצרים, יצאו במעלה שכל הנמצאים נמשכים לה, אז יצאו בהסכמת כל המציאות, להורות כי יציאת מצרים שלימות מציאות צורת העולם בכללו, עד שאף הכלבים הרחוקים ממציאות העולם... מ"מ מפני שהיה יצ"מ משלים הכל, לכך אף הכלבים לא יחרץ". וכשם שיצירת אדם נעשתה בהסכמת כל הנמצאים, כך יציאת מצרים, שהיא יצירת כנסת ישראל ביצ"מ, שהם הם הנקראים "אדם" [יבמות סא.], חוזרת ונשנית הסכמתם של כל הנמצאים. וראה להלן הערה 983.

<> ברכות לג: "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקין אותו... מפני שעושה מדותיו ["מצותיו" (רש"י שם)] של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". ופירש רש"י שם: "והוא לא לרחמים עשה, אלא להטיל על ישראל חוקי גזרותיו, להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חוקותיו". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] ביאר הדבר. דוגמה נוספת לדבר; במגילה טו. אמרו "אמר רבי יצחק נפחא, שלחה ליה [אסתר המלכה להתך] שמא עברו ישראל על חמשה חומשי תורה, דכתיב [שמות לב, טו] 'מזה ומזה הם כתובים'". וכתב על כך באור חדש [קמח:]: "ופירוש דבר זה, כי כאשר ראתה הגזירה הקשה והחמורה שקמה על ישראל [מחמת המן הרשע], אשר לא היתה מעולם כמוהו לכלות ולאבד ישראל, אמרה כי באולי הגזירה הזאת כי ישראל עברו התורה. כי התורה הם גזירות מן השם יתברך, מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו... ולכך הדין עליהם גם כן דין גמור, שהוא הכליון הגמור, כאשר עברו על התורה שהוא גזירה גמורה, לכך בא עליהם גזירה גמורה כליון גמור".

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.] כתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת הש"י. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:]: "כי התורה היא החבור בין השם יתברך שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה", ושם הערה 111. וכן כתב בדרוש על התורה [לג.]: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם אחד". הרי שכל מהות התורה היא לחבר עליונים לתחתונים, וחבור זה נעשה ע"י שגזירת העליונים מתקבלת אצל התחתונים. ולכך דין הוא שהגזירה שבתורה תהיה מקובלת ורצויה אצל התחתונים, כי רק כך תושג מטרת התורה, שהיא חבור העליונים והתחתונים לדבר אחד.

<> "היו מחלקים במתיבתא דרקיע" [הוספה שנמצאת בהספד (קפח), שכתב כאן אות באות כדבריו כאן, והוסיף כן בנקודה זו].

<> רש"י סנהדרין סוף סז: "פנה להלכות נגעים ואהלות, שהן חמורים". ובח"א לב"מ פו. [ג, מד:] כתב דברים אלו כך: "ואמר שבדין הזה, שהוא ספק נגע, אם בהרת קודם, או שער לבן קודם, היו מחולקים במתיבתא דרקיע. כי דין זה הוא אשר יותר רחוק מן האדם, כמו שאמרו 'מה לך אצל אגדות, כלך אצל נגעים ואהלות', מורה זה על העומק שיש בהם". וכן כתב בהספד [קפט]. ובתפארת ישראל פ"י [קסב:] כתב: "הטהרה היא עוד מדרגה יותר בהשגה. ודבר זה אמרו במקומות הרבה 'מה לך אצל אגדות, כלך אצל נגעים ואהלות'. שדבר זה מורה כי סדר טהרות הם דברים עמוקים. שהטהרה הוא דבר נבדל, ואינו ענין גשמי, והטהרה היא דבוק בו יתברך לגמרי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתנח:] כתב: "ידוע כי סדר טהרות יש בו מן העומק יותר". והרמב"ם בסוף הקדמתו לסדר טהרות כתב: "לא תחשוב הדבור באלו הענינים כמו הדבור בסוכה או בלולב או בשבועת השומרים... ותעיין בו בתחילת מחשבתך ותחשוב שכבר השלמת הדבר... ותשוה אותו... לסדרים קודמים, לפי שאלו השרשים... יקשה אפילו לגדולי הרבנים, וכל שכן לתלמידים". וראה להלן בבאר הששי הערה 1112.

<> לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מד:]: "ויותר מזה, כי הדבר שהוא ספק נגע, מחמת שהוא ספק ואין בו בירור, קשה לעמוד עליו, כיון שהוא ספק. ולפיכך היה מחלוקת ברקיע".

<> ביצה ג: "וכל ספיקא דאורייתא לחומרא", "כל ספק בשחיטה פסולה" [חולין כח.], "ספק סכנתא לחומרא" [חולין ט:], "ספק ערלה בארץ אסור" [קידושין לח:]. ומה שאמרו "ספק דרבנן לקולא" [ביצה ג:], זהו משום ש"ספק דדבריהם לא עבדו רבנן חיזוק" [כתובות נו:]. ובקונטרס דברי סופרים לרבי אלחנן וסרמן זצ"ל אות מג כתב: "כך התנו חכמים, שלעולם לא אסרו אלא ודאי דדבריהן, ולא את ספיקותיהן. ולפי"ז נראה דספיקא דרבנן מותר בתורת ודאי", ושם מאריך בזה. אמנם שיטת הרמב"ם [הלכות איסורי ביאה פי"ח הי"ז] היא דספק דאורייתא לחומרא היינו מדרבנן, אך מדאורייתא הוי לקולא. וא"כ לכאורה דברי המהר"ל כאן הם לא כשיטת הרמב"ם, אלא כשיטת החולקים [רשב"א תורת הבית בית ד, שער א, ר"ן קידושין לח:]. אמנם לפי הפני יהושע ברכות יב., ניתן לבאר דברי המהר"ל ככו"ע, וכלשונו: "דהא דפשיטא לן בכולה תלמודא דספיקא דאורייתא לחומרא, וספיקא דרבנן לקולא, היינו דוקא במידי דאיסורא, בין לשיטת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא היינו מדרבנן, ובין לשיטת הסוברים דהוי מדאורייתא... מ"מ היינו דוקא במידי דאית ביה פסידא אם נעביד לחומרא, או טירחא יתירה, ומש"ה במידי דרבנן לא מפסדינן ליה, ולא מטרחינן ליה מספיקא, ומוקמינן ליה אחזקת היתר, או פטור. מה שא"כ לענין... דלא שייך פסידא, ולא הוי נמי טרחא... שפיר צריך... להסתלק מן הספק בנקל".

<> פירוש - זהו מושכל ראשון שיש להחמיר בספק. וכן כתב בהספד [קפט], וז"ל: "ולפיכך היה המחלוקת ברקיע, שאף שכל הנמצאים מודים ומעידים שכל דבריו של הש"י אמת וצדק, מ"מ מצד הנמצאים המקבלין יש מחלוקת, כי מתיבתא דרקיע היו מטמאין, כאשר נותן כך הדעת הפשוט, שכל ספק להחמיר, וזהו דעת הקרוב". וכן כתב בח"א לב"מ פו. [ג, מד:]. ובדר"ח פ"א מט"ז [נד.] כתב: "ובודאי לענין איסור אין צריך לומר כי ספק אסור לחומרא".

<> לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מד:]: "וכאשר יש בחינה אצל הנמצאים שאינה אצל השם יתברך, דבר זה נקרא מחלוקת. שלכך הוא יתברך נמלך עד שהכל מסכימים על מה שעושה בנבראים, ואם אין הנבראים מסכימים דבר, זה הוא מחלוקת מצד הנמצאים. כיון שראוי שיהיה השם יתברך גזירתו אמת אצל הנמצאים, כמו שהוא מצד הגוזר". ופירושו, שלולא ההנהגה ש"אין הקב"ה עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה", אזי לא היתה שייכת מחלוקת כלפי מעלה, כי כל הדעות היו בטלות כלפי רצונו יתברך. אך הואיל ויש הנהגה זו, המורה על רצונו יתברך שהנמצאים יסכימו לגזירותיו, ולא רק שיתבטלו כלפיו, לכך כאשר יש בחינה אצל הנמצאים שאינה תואמת לגזירה שמלמעלה, נקראת אי התאמה זו בשם "מחלוקת".

<> בספק אם הבהרת קדמה לשער לבן, או שער לבן קדם לבהרת.

<> לשונו בנתיב הלשון פ"ח [ב, פ.]: "כי הנגעים הם דבר שיוצא מן הסדר של המציאות, כי אין ראוי שיהיה באדם נגעים, שהוא דבר זר. ולכך אמרה תורה [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', שאינו בכלל שאר הבריות, כאשר הוא דבר זר, ואינו ראוי שיהיה משותף לבריות". ובגו"א בראשית פמ"ד אות ט כתב: "כל ענין הצרעת דבר זר שאינו רגיל בבני אדם". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז. [ג, רז:], וז"ל: "כי הצרעת הוא הפסד לאדם, כדכתיב [במדבר יב, יב] 'אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו'. והפסד זה אינו ראוי לאדם, שיהיה לאדם צרעת, ולכך הוא טמא, שהוא שנוי בסדר העולם. ולכך אמרה תורה 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', כי הוא דבר שהוא חוץ לסדר". והרמב"ן [ויקרא יג, מז] כתב על נגעי בתים ובגדים "זה אינו בטבע כלל, ולא הווה בעולם". וראה להלן ציון 400.

<> לשונו בהספד [קפט]: "כי הנגעים הם דברים מקריים זרים, שמתחדשים בעולם, ואינו כמנהגו של עולם, רק דבר זר הוא, יוצא ממנהגו של עולם". ובח"א לב"מ פו. [ג, מד:] כתב: "והבן עוד מה שהיו חולקים בספק בהרת קודם, או שער לבן קודם. רמזו בחכמתם דבר גדול. כי ידוע עניין נגעים הם מקרים מתהווים בעולם... כי לשון 'נגע' בא על מקרה". וראה להלן הערה 405.

<> אודות שמקרה סותר לעצם, ראה למעלה בבאר השני הערה 163, שנתבאר שם שאין דבר שבמקרה מבטל דבר שבעצם. ואודות ההבדל בין המקרה לבין עצם, ראה דבריו בגבורות ה' פנ"ב [רכג:] שכתב: "כי יש שני פועלים; האחד - הוא פועל במקרה. והשני - הוא פועל בעצם. הפועל במקרה - משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני - פועל בעצם ובכונה, כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה".

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, באור חדש [קמט.] כתב: "ובמדרש [אסתר רבה ח, ד] אמרו כלשון זה, 'ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה' [אסתר ד, ה], אמר מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת, שמא כפרו ישראל ב'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב]... כי מלת 'זה אלי' מורה על שהוא יתברך נמצא, כי כך משמע מלת 'זה', כי זהו שנמצא לפניך, ונקרא בשם 'זה', כי הוא מחויב המציאות לגמרי... ואין דבר יותר מחויב שיהיה נמצא כמו הש"י, שהוא מחויב המציאות". ובסוף דרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השני [מהשם המיוחד] הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחויב המציאות. כי לשון ה"א כמו 'הא לכם זרע', רוצה לומר הנה נמצא לכם זרע. ובכל התלמוד ובמשנה כאשר שמשו בלשון 'הא לך' שמורה מלה 'הא' על הישות ועל המציאות, ודבר זה ידוע". וכן הוא בדר"ח פ"א מ"ב [כו.], תפארת ישראל פי"ז [רסא:], ושם הערה 27, נתיב הדין פ"א [א, קפו.], נתיב כח היצר [ב, קכג:], נתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.], ח"א לב"ק נ. [ג, ט:], ח"א לב"ב פח: [ג, קיח:], ועוד.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ד [א, יח:]: "כאשר האדם עוסק בתורה והוא עני, אז נחשב תורתו שהיא תורה בעצם, לא תורה שהיא במקרה, אחר שאין העוני מבטל תורתו. אבל כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה. וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל". ובתפארת ישראל פ"י [קנז:] כתב: "דבר זה הסכימו עליו, שאין ראוי שיהיה המציאות מקרה קרה כלל". ובהמשך דבריו שם כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין צט.] 'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], אמר ריש לקיש, זה הלומד תורה לפרקים... מה שאמר 'חסר לב', רוצה לומר שאינו נחשב המקרה מציאות, וזה 'חסר לב'. כי הלב בו תלוי חיותו ומציאותו, ולכך הלומד תורה במקרה, אין כאן תורה, כי המקרה שאינו דבר עצמי, אינו נחשב מציאות כלל". ואודות שהמקרה רחוק מהקב"ה, ראה דבריו בנתיב התשובה פ"ג [ד"ה פירוש דבר], שהביא את דברי הגמרא [יומא פו:] שמדת בשר ודם שאם חברו הקניטו "ספק מתפייס ממנו, ספק אין מתפייס ממנו", ואילו מדת הקב"ה שמתפייס בדברים, וכתב לבאר: "כל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד; לפעמים מתפייס, ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך, אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס, כי כך מדתו יתברך, שיהיה מתפייס בדברים". וראה שם הערה 8, ולהלן בבאר הששי הערה 92, ובבאר השביעי הערה 260. @**דוגמה לדבר;**^ רש"י ויקרא א, א, כתב: "ויקרא אל משה - לכל דברות ולכל אמירות ולכל צווים קדמה קריאה, לשון חבה... אבל לנביאי האומות נגלה עליהן בלשון עראי, בלשון טומאה, שנאמר [במדבר כג, ד] 'ויקר אלקים אל בלעם'". ואין "ויקר" אלא לשון מקרה, וכמו שנאמר [ויקרא כו, כא] "ואם תלכו עמי קרי וגו'", ופירש רש"י שם "רבותינו אמרו עראי במקרה, שאינו אלא לפרקים, כן תלכו עראי במצות". נמצאנו למדים, שיחס ישראל להקב"ה לעומת יחס האומות להקב"ה הוא כהבדל שבין עצם למקרה. ופרשת התוכחה מתגלגלת עלינו כאשר אף יחסנו להקב"ה נהפכת להיות מקרי. וכל זה משום שהמקרה הוא מרוחק מהקב"ה, המחויב המציאות. ולכך קרבת ישראל אל ה', לעומת ריחוק האומות מה', נמדדת במטבע של עצם לעומת מקרה.

<> אודות ההתנגדות שבין המקרה לבין מחוייב המציאות, ראה דבריו באור חדש [קמט:], שכתב: "ובמדרש [אסתר רבה ח, ה] 'ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו' [אסתר ד, ז], אמר להתך, לך אמור לה בן בנה של 'קרהו' בא עלינו, דכתיב ביה [דברים כה, יח] 'אשר קרך בדרך'... כי מאחר שצוה השם יתברך למחות את זכר עמלק [דברים כה, יט], מזה תדע כאילו אין להם מציאות בעצם כלל, רק נחשבים דבר מקרה, ולא דבר שהוא בעצם. ומאחר שאינם נחשבים דבר שבעצם, רק דבר שהוא במקרה, אומה כמו זאת יותר מהם מתנגדים בפרט אל ישראל, שהם עצם ועיקר. כי שאר האומות אשר יש להם מציאות מה שהוא, אינם כ"כ מתנגדים להם, כאשר משותפים ביחד, שנחשבים ג"כ מן המציאות. רק עמלק וזרעו, אשר הם אין נחשבים רק מקריים, כאשר אינם מן המציאות, שהרי הש"י גזר עליהם 'תמחה את זכר עמלק'". וישראל הם בגדר "מחויבי המציאות" מצד הקב"ה, וכמבואר בתפארת ישראל פי"ז [רסב.]. לכך עמלק המקרי עומד בפרט כנגד ישראל מחוייבי המציאות. ואף ביחס הקב"ה כלפי עמלק ניכרת הנהגה זו; שהרי אף שביאר שמחמת הגזירה "תמחה את זכר עמלק" נעשו עמלק למציאות מקרית, אך מקריות זו החלה בעמלק גופא אף לפני הגזירה, וכמו שנאמר על עמלק "אשר קרך בדרך" [דברים כה, יח]. ואדרבה, מחמת המקריות שבעמלק, הקב"ה גזר עליהם שמציאותם תהיה מקרית. הרי שמציאות מקרית אינה בת קיום אצל השם יתברך.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פי"ז [רסב.]: "כל הנבראים הם אפשריים מצד עצמם, כי לא נבראו כי אם לשמש זולתם, אבל מצד עצמם אפשריים... ואין זה דבר שהוא מחויב". וראה הערה 363, שנתבאר שם שאף צבא השמים נברא לשמש את האדם.

<> דוגמה לדבר; אחד מההבדלים המהותיים שבין ישראל לעמים הוא היחס לעוה"ז. בעוד שאצל העמים נתפס עולם הזה כדבר של עיקר, הרי אצל ישראל קדושים הוא נתפס כפרוזדור לטרקלין גרידא. הבדל זה הוא "לשיטתם"; אצל העמים, עיקר מציאותם הוא בעוה"ז, לכך עוה"ז הוא מציאות חשובה. אך אצל ישראל, עיקר מציאותם הוא לעוה"ב, לכך היחס שלהם לעוה"ז הוא כמו לדבר הטפל לעיקר. וכפי שכתב בח"א לקידושין לא. [ב, קלח.], שאצל האומות יש נטיה טבעית יותר לכיבוד הורים, וכלשונו: "מיוחד האב שמביאו לחיי העולם הזה, ודבר זה מיוחד בו הגוים, שאליהם נתן העולם הזה... לכך כל האומות אשר חלקם הוא עולם הזה, ואביו בשר ודם הוא שמביא אותו לעולם הזה, לכך אצלו נמצא הכבוד לאביו בשר ודם. אבל ישראל שיש לו עולם הבא, ולא עוה"ז, לא נמצא בהם כ"כ הזריזות למצוה זאת כמו שנמצא באומות, שיש בהם הזריזות למצוה זאת ביותר מאוד". הרי שכל אחד ואחד מחשיב את המציאות בהתאם למהותו; מהות הגוי מביאה אותו להחשיב את העוה"ז לעיקר המציאות, ואילו מהות ישראל מביאה אותם להחשיב את העוה"ז כטפל לעיקר. וכך גם ביחס של מתיבתא דרקיע לנגעים; הואיל ומתיבתא דרקיע אינם מחוייבי המציאות, לכך לשיטתם אין מקריות הנגעים נחשבת אצלם לחסרון, "רק יש להם מציאות אצלם".

<> פסחים קיח. "בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש, אמר גבריאל לפני הקב"ה, רבש"ע, ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש. אמר לו הקב"ה, אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו, נאה ליחיד להציל את היחיד". ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] ביאר על פי זה את דברי הגמרא שם שאברהם אבינו הקריא שמו של הקב"ה בפה כל עובר ושב, וז"ל שם: "דבר זה מבואר, אברהם שהיה יחיד בעולם, כמו שהקב"ה יחיד בעולם, וכמו שאמרו בפרק ערבי פסחים, באמרם 'נאה ליחיד להציל היחיד'. לכך הקריא שמו בפי הכל". ובילקו"ש סוף רמז א אמרו "השיב הקב"ה ואמר לו, אל"ף אל תתירא, שאתה ראש לכולן כמלך; אתה אחד, ואני אחד, והתורה אחת, שאני עתיד ליתן בך לעמי ישראל, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך'". וראה הערות 393, 406.

<> אודות הבטוי "חכמי לב", ראה למעלה הערה 26.

<> כמבואר למעלה הערה 105.

<> תלה כאן את היות הקב"ה מחויב המציאות לגמרי, בכך שהוא אחד לגמרי. ונראה ביאורו על פי צירוף דבריו משני מקומות. בדרוש על התורה [מא:] כתב: "אמר הקב"ה אל האל"ף, אני אחד, ואתה אחד, והתורה היא אחת וכו' [ילקו"ש סוף רמז א]. והדבר שהוא אחד לא ימלט שהוא אמת לגמרי. וכמו שייסד הפייט [בפיוט שבקדושת מוסף ליו"ט ראשון של ר"ה, הפותח במלים "ועמך כולם תלואים בתשובה"] 'אמת חותמו להודיע כי הוא אחד'. וכי מה ענין זה לזה, אלא שכל שיש לו דבר שני לו, אזי אותו דבר שהוא שני לו א"א שלא ישתנה מן הראשון מצד מה, שהרי זהו ראשון, וזה שני, והוא הוא לשון 'שני' בעצמו. ואם כן אצל השני שהוא משונה, אין הדבר הראשון אמת אצלו, שהרי נמצא דבר שהוא שני שנוי לו. אבל הדבר שהוא אחד, הוא אמת גמור. לכן במה שחותמו אמת [שבת נה.], מודיע שהוא אחד. כי כאשר הוא אמת גמור... אזי אי אפשר שיהיה שני לו, כמו שהתבאר". א"כ במה שהקב"ה "אחד לגמרי ואין זולתו" [לשונו כאן] מבואר שהקב"ה הוא אמת. ומעתה יש לצרף לכאן דבריו בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], שכתב: "יש לפרש מה שחותמו אמת, כי כל הנמצאים, אף על גב שכולם ברא הש"י באמת, מ"מ יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת, שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות, וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל. כי זהו ענין השקר ושאר הנמצאים, אע"ג שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר, כי הש"י הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו... כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות". והובא למעלה הערה 74.

<> פירוש - מפני כך יצאה נשמתו של רבה כאשר אמר על ספק בהרת "טהור, טהור".

<> "בזה" - בהכרעת רבה ["טהור טהור"].

<> פירוש - הואיל והכרעת רבה ["טהור"] נובעת מקירובו אל הקב"ה, ושעת יציאת הנשמה היא זמן המסוגל לקרבה זו [יבואר בסמוך], לכך בשעת יציאת הנשמה אמר רבה "טהור, טהור". וענין זה מבואר בח"א לשבת קיח: [א, נח:], שאמרו שם "יהא חלקי ממתים בחולי מעיים, דאמר מר, רובן של צדיקים מתים בחולי מעיים", וכתב שם: "מפרש בפרקי ר"א [הובא בתוספות שם בשם המדרש (ב"ר סב, ב)] כדי לטהר אכילה שבמעיים, להיותם טהורים כמלאכי שרת. ובאור זה, כי המיתה היא סלוק הגוף וטהרת הנפש מן הגוף. וכאשר הוא מת בחולי המעיים, שמורה כי מיתתו היה כדי לטהר הנפש מן הגוף, ולכך בא עליו חולי מעיים לטהר אכילה שבמעיו, מורה שגם המיתה שבא אחר כך היא טהרת הנפש מן הגוף, ובזה נעשה נפשו זכה וצרופה ובהירה, כאשר היה המיתה לטהר הנפש מן הגוף". והוא הדין לכאן, שכשם שמיתה מתוך חולי מעיים מורה ש"נפשו זכה וצרופה ובהירה", כך מיתתו של רבה בר נחמני מתוך אמירת "טהור טהור" מורה על זכות נפשו ומעלתה. וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 29.

<> משמע מדבריו שכל ספק [ולא רק ספק של נגעים] עומד בסתירה למחויב המציאות. וכמו שאמרו בסנהדרין ז: לגבי דין, ש"אם ברור לך הדבר כבוקר, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו". ועוד אמרו שם "אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך, אומרהו. ואם לאו, אל תאמרהו". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "וכל זה מפני כי נקרא 'משפט' ו'דין' כאשר הדין גמור ומחויב. ומפני כך אם הדבר ברור יותר עד שאין ספק בו יאמר אותו, כי אז הוא נקרא דין ומשפט מחויב. אבל אם אין הדבר ברור, אינו משפט גמור מחויב, וזה מבואר". ו"ספק" פירושו שהוא דבר אפשרי ולא מחוייב. ובדר"ח פ"ג מי"ח [קנח.] כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה". וראה למעלה בבאר השני הערות 229, 352. ואלו דבריו כאן. וצרף לכאן את מה שאיתא בספרים הקדושים ש"עמלק" הוא גימטריה "ספק".

<> לספק.

<> "שלא יהיו טמאים יושבין עמו. ואמרו רבותינו, מה נשתנה משאר טמאים לישב בדד, הואיל והוא הבדיל בלשון הרע בין איש לאשתו ובין איש לרעהו, אף הוא יבדל. מחוץ למחנה - חוץ לשלש מחנות" [רש"י ויקרא יג, מו].

<> כמבואר למעלה הערות 382, 383. אך בעוד שלמעלה הדגיש את המקריות שבנגע, כאן מדגיש את השניות שבנגע, וכמו שמבאר. ובספר חרדים פרק סו כתב: "לפי שהוא דבק בחצונים, יהיה מושבו מחוץ למחנה. ולפי שהחצונים טמאים, גם הוא שדבק נקרא טמא". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ.] כתב: "דע, כי הנגעים ראוים לבא על מי שהוא נבדל מן המציאות, כמו שאמרה תורה אצל המצורע 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו'. כי כך ראוי אל אשר הנגע בו, להיות יוצא מן המחנה. ואמר שאין ראוי לזה רק בעל לשון הרע. כי כבר התבאר למעלה כי המספר לשון הרע כאילו כופר בעיקר, ובארנו כי הטעם כי בעל לשון הרע נבדל מן כל הנמצאים אשר הם מעידים על העיקר, כמו שהתבאר למעלה... ולפיכך ראוי שיבוא נגעים עליו, כי בעל נגע נבדל מהכל". ובנתיב היסורין פ"ב [ב, קעו:] כתב: "על ידי הנגע הוא מרוחק לגמרי מן הש"י, עד שהוא מרוחק מן הבריות, מכ"ש מן הש"י, שהרי כתיב 'בדד ישב מחוץ למחנה מושבו', הרי נתרחק לגמרי". וכן הוא בח"א לערכין טו:, טז. [ד, קלה:, קמ.].

<> "שניות" פירושה דבר הנראה כלא שייך אל אחדות ה'. וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפ.]: "כי העבודת אלילים הוא שעושה שניות אל השם יתברך". ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "כל שניות אין בו אחדות". וראה למעלה בבאר השני הערה 247.

<> מחמת שנברא על ידי בורא אחד. וכפי שכתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.]: "כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה כאן עולם אחד". ושם בפ"ה מ"א [רטו:] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת. כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה שהוא העולם אחד". ושם במשנה יז [רנח:] כתב: "שהוא העולם שהוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד, ולכך העולם אחד". וכן הוא בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:]. ובדרשת שבת הגדול [קצד:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד, יבוא ממנו פעולה אחת... וכאשר הפעולה אחת, גם כן הפועל אחד, כי הפעולה מתיחסת ודומה אל הפועל, ודבר זה הסכימו עליו הכל". ולהלן בבאר החמישי כתב: "כי העולם הוא אחד, ובא מפועל אחד, הוא השם יתברך". ושם בהערה 95 נתבאר כיצד עם כל זה העולם הזה נקרא "עולם הפירוד". וראה למעלה הערה 372, ולהלן ציון 1339.

<> ואין שניות במקום האחדות, וכפי שכתב כמה פעמים. וכגון בדר"ח פ"ג מ"א [קי:] כתב: "אחדות השם יתברך הוא סבה להסתלקות היצר הרע, שהיצר הוא שניות". ובנצח ישראל פ"ח [רח:] כתב: "כי בית המקדש הוא אחד לאל אחד, ולא יכול להתקיים שם השניות, והאחד דוחה השני, כי קצר מצע האחדות מלהשתרע שם השניות". ושם ר"פ לח כתב שבזמן המשיח העולם יתאחד, ואז "אי אפשר שיתקיים השניות והחילוק בעולם", ושם הערה 7.

<> כוונתו לברכות ה. "כל הקורא קריאת שמע על מטתו, כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו", ופירש רש"י שם "להרוג את המזיקין". וכתב על כך למעלה בבאר השני [ד"ה והוא אמרם], וז"ל: "והוא אמרם בפרק קמא דברכות [ה:], כל הקורא ק"ש על מטתו, כאילו אוחז חרב של שתי פיות בידו, שנאמר [תהלים קמט, ו] 'רוממות אל בגרונם וחרב פיפיות בידם'. וביאור זה, כי 'רוממות אל' שהוא יתברך יחיד בעליונים, והוא מרומם על הכל, וזהו קריאת שמע. וכאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות", ושם הערות 250, 251.

<> כוונתו מתבארת על פי מה שאמרו בשבועות יד. "אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים וכו' ובשיר". ובגמרא [שבועות טו:] אמרו "תנו רבנן, שיר של תודה... ושיר של פגעים, ויש אומרין שיר של נגעים. מאן דאמר דנגעים, דכתיב [תהלים צא, י] 'ונגע לא יקרב באהלך'. ומאן דאמר פגעים, דכתיב [תהלים צא, ז] 'יפול מצדך אלף', ואומר [שם פסוק א] 'יושב בסתר עליון בצל שקי יתלונן', עד [שם פסוק ט] 'כי אתה ה' מחסי עליון שמת מעונך'". הרי שיש שקוראים לפרק זה בתהלים "שיר של פגעים", ויש שקוראים לו "שיר של נגעים". משמע שנגעים ופגעים שייכים להדדי, עד ש"הנגעים הם גם כן כמו פגעים". ומכך מוכח שכשם שהפגעים שייכים לשניות [כמבואר למעלה בבאר השני ד"ה וענין זה], אף הנגעים שייכים לשניות. וראה למעלה בבאר השני הערה 232, וכאן הערה 383. ובח"א לב"מ פו. [ג, מה.] כתב: "כי ידוע עניין הנגעים הם מקרים מתהווים בעולם, והם פגעי הזמן, כמו שנאמר 'לא תאונה אליך רעה ונגע לא יקרב באהליך'. ושם מזכיר פגעי הזמן ומקריו, וכמו שקראו רז"ל [שבועות טו:] המזמור הזה 'שיר של פגעים'. ונמצא כי לשון 'נגע' בא על מקרה".

<> נמצא שביאר עד כה שני הסברים לכך שהקב"ה מטהר ספק נגע; (א) אין למקרה קיום אצל מחוייב המציאות. (ב) אין לשניות קיום אצל אחדות ה', וראה הערה 429. ובח"א לב"מ פו. [ג, מה:] כתב הבט שלישי, שאין למקרה קיום אצל מי שהשגתו פשוטה, וכלשונו: "היה אומר הקב"ה ספק אם בהרת קודם, או שער לבן קודם, [טהור]. שהוא ספק במקרים שהם מתהווים בעולם, כי הנגעים הם מקריים בלבד. והש"י השגתו פשוטה, משיג המציאות משולל ומסולק מן המקרה. ולכך כל ספק מקרה הוא טהור, בשביל כי השגה הפשוטה נבדלת מן המקרה, עד שאין מציאות אל המקרה... ודוקא אצל הש"י, כי הוא יתברך השגתו פשוטה, רחוק מן המקרים, ולכך כל ספק טהור, שאין לו מציאות אל המקרה... אבל שאר הנמצאים, מצד שאין השגתם כל כך פשוטה להשיג מציאות העולם בעצם, מסולק מן המקרה, ואין השגתם נבדל מן המקרה, ולכך נותנין יותר מציאות אל פגעי הזמן, והם מקריו. ודבר זה נקרא שהם מטמאים הספק, שאין משיגים הדבר מופשט מהמקריים, רק השגתם בלתי פשוטה. כי לפי פשיטות השגה, משיג הדבר מופשט מן המקרה. וזה נקרא שהוא מטהר ספק נגע, כמו שהתבאר, וזהו המחלוקת. ורבה שהיה מטהר הספק, מורה על שהשגתו פשוטה, ובשביל השגה הפשוטה שבו, היה דביקותו בו יתברך".

<> כמבואר בהערה 390. ואודות שכאשר יש דמיון מסוים בין הנברא לבין הבורא, אזי נמשך הנברא אחר הבורא, ראה דבריו בתפארת ישראל פ"ט [קמב.], שכתב: "וכל הדברים הטובים, כמו הצדקה, ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה. וזה כי בדברים ההם יש לו ההתמדות וההתיחסות אל השם יתברך, במה שאלו הדברים הם דרכי השם יתברך, שהוא עושה חסד משפט וצדקה בארץ. וההתיחסות הזה הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה".

<> בא לבאר כיצד דעתו של רבה מיישבת את המחלוקת שהיתה בעליונים.

<> כמבואר למעלה ד"ה דע כי.

<> בח"א לב"מ פו. [ג, מד:] הוסיף בנקודה זו: "והוא יוכיח, כי הוא ראוי לזה, כמו שאמרנו".

<> בח"א לב"מ שם כתב משפט זה כך: "אף מצד הנמצאים".

<> לשונו בהספד [קפט]: "מפני שהשם יתברך רוצה שיהא הכל מסכימין על גזירותיו, וכאשר יש בחינה אצל הנמצאים, שאינה אצל השם יתברך, דבר זה נקרא 'מחלוקת', שלכך הוא יתברך נמלך בפמליא שלו, עד שהכל מסכימין על מה שעושה. ואם לא שהיה רבה בר נחמני גם כן מטהר, אם כן לא היה אצל הנמצאים הדין כך. כי הדעת הראשון, וכמו שכל הקרוב שהוא אצל הכל, כל ספק להחמיר. לכך אמרו במתיבתא דרקיע, כיון שראוי שיהיה השם יתברך גזירתו אמת אצל הנמצאים, כמו שהוא גוזר, ואצלינו שאנו המקבלים אינו כן, כי דעת ושכל האדם שהספק טמא, שכל ספק להחמיר, ולכך אמרו 'מאן נוכח' לברר דין זה מצד המקבלים. ואמרו רבה בר נחמני, מפני שהוא יחיד בנגעים ואהלות, והוא יוכיח כי כן הדין שהוא טהור אף מצד הנמצאים המקבלים, ובזה יהיה גזירת השם יתברך אמת נגד הכל. והנה רבה לפי השגתו הגדולה אמר טהור, וזהו מצד שהוא היה יחיד בהשגה הזאת, והיה עומד על אמיתת השגה זאת כמו שראוי. ואילו שאר מתיבתא דרקיע לא היה השגתם כל כך לעמוד על דבר זה, רק אמרו דעת הקרוב יותר, שכל ספק להחמיר... לכך היתה מדריגתו של רבה בעולם העליון להיות עם השם יתברך, עד שהיה לרבה הדביקות בו יתברך מצד הזה יותר משאר מתיבתא. וזה מה שבאו חכמים לבאר ענין מעלת רבה בר נחמני ומדריגתו ודביקות אשר היה קונה, עד שהיה השגתו מצורף אל השם יתברך. ולכך אמר שיצאה נשמתו בטהרה, והיה לו דביקות עם השם יתברך".

<> בח"א לב"מ פו. [ג, מד:] האריך יותר בביאור מעלת רבה, וז"ל: "והנה רבה, לפי שהשגתו הגדולה במה שהיה יחיד בנגעים ובאהלות, אמר טהור. וזהו מצד היחידות שבו בהשגה הזאת, והיה עומד על אמתת השגה הזאת, ואילו שאר מתיבתא דרקיע לא היה השגתה כל כך לעמוד על דבר זה, מה שהשגה הזאת הוא השגה עליונה בתכלית, לכך היה מדריגתו בעולם העליון להיות עם השם יתברך, כמו שהיה קרוב אליו בהשגה הזאת, עד שהיה לרבה הדביקות בו יתברך משאר מתיבתא... ומעתה דברי חכמים הם דברים ברורים בלי קושיא. וכדי שיהיה נגלה לעין כל אמיתות דבריהם, יש לך לדעת כי הצדיקים השלימים בהפרדם מעולם הזה, נכנסים לעולם העליון. שכל כך מעלתם, עד שהם משלימים העליון, כמו שהם משלימים העולם הזה, ובזה הם נחשבים כמו פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'. וזה שאמר דאיפליגי בהשגה אחת עליונה. ופירוש המחלוקת הזה הוא חילוק ההשגה, מצד שהם מרוחקים ונבדלים מן השם יתברך, בשביל זה אינם משתתפים גם כן עמו בהשגה. ומעתה לא תתמה על ענין המחלוקת עם השם יתברך, כי בוודאי המחלוקת הזה מצד שנחלקים ונבדלים ממנו יתברך בעצמם, לכך רחוקים ממנו יתברך בהשגה, וזהו המחלוקת. ואמרו 'מאן לוכח', פירוש מאן לוכח עד שלא ימצא חילוק ופירוד, שיהיו הכל מתאחדים עם השם יתברך. כי מצד מדריגות שאר הנמצאים, שהם המתיבתא, אין כאן השתתפות, מצד ריחוק והבדל שלהם מן השם יתברך. אבל רבה מצד שאין לו הריחוק וההבדל הזה, והיה משיג השגה הזאת העמוקה, ועל ידו יקבלו השאר מן המתיבתא דרקיע, ויתקרבו ויתאחדו עם השם יתברך. וכאשר הם מתאחדים על ידי רבה, אז מקבלים אמיתות השגה, כי על ידו יתאחדו עם השם יתברך בהשגה אחת, כי אז הוסר ההבדל שהיה להם, וכאשר היה להם הבדל אז השגתם חלוקה, ועל ידי רבה יוסר ההבדל, וכאשר הוסר ההבדל אז ההשגה אחת... ורבה שהיה מטהר הספק, מורה על שהשגתו פשוטה, ובשביל השגה הפשוטה שבו היה דביקותו בו יתברך, ועל ידו היה דביקות ואחדות לשאר נמצאים, שמצד הנמצאים בעצמם היה ריחוק והבדל ומצד רבה נמצא האחדות, והוא שלימות העולם כמו שהתבאר, ועל ידו יקבלו אמיתות ההשגה. וזה שרמזו בדבר זה שנתבקש מהעליונים בישיבה של מעלה, להיות מאחד ומקשר שאר הנמצאים אל השם יתברך כמו שאמרנו. ואל יהא לאדם ספק בדברים אלו, כי כאשר יבין ויחקור ויעמוק בדברים אלו, ימצא שכל הדברים אשר נתבארו הם דברים ברורים".

<> פירוש - כשהנגוע עדיין בחזקת טהור, אזי ספקו טהור, וזהו כל זמן שלא החליטו הכהן לטומאה. אך משנזקק לטומאה [לאחר שכבר הוחלט לטומאה], ספקו טמא, שמעמידים אותו על חזקתו.

<> לפנינו לא נמצא כן בפרק המדיר בכתובות. ואף בהספד [הובא בהערה 421] הביא כן מפרק המדיר בכתובות. אך לשונו כאן צריך ביאור, שפתח בציטוט מהגמרא בנזיר, וסיים בפרק המדיר בכתובות. ועוד, מהו הלשון "גרסת ז"ל", לשון שאינו מצוי בספריו. אמנם בח"א לב"מ פו. [ג, מה:] כתב: "כך גרס ר"ת ז"ל בפרק המדיר בכתובות", וכוונתו לר"ת המובא בתוספות בפרק המדיר [עה: ד"ה ספק, וד"ה אמר], שגרס בגמרא בנזיר כמובא כאן.

<> לשון הגמרא בנזיר סה: "אי הכי אפילו משנזקק לטומאה נמי ספקו טהור. אלא כי איתמר דרב יהודה אמר רב, אהא איתמר, אם בהרת קדמה לשער לבן, טמא. ואם שער לבן קודם לבהרת, טהור. ספק, טמא. ורבי יהושע אמר כיהה. מאי כיהה, אמר רב יהודה, כיהה וטהור. ודילמא כיהה וטמא, אמר רב יהודה אמר רב, אמר קרא 'לטהרו או לטמאו', הואיל ופתח בו הכתוב בטהרה תחילה".

<> כי "כיהה" פירושו "דקדק בדבר הרבה" [תוספות יבמות קי: ד"ה וקמקוו].

<> האומרים "ואם ספק, טמא".

<> לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מה:]: "ולא מקשה ארבה, דפשיטא שרבי יהושע סובר כיהה וטהור, דאל"כ מה בינו לבין תנא קמא. אלא דפריך מאי סברא דקאמר רבי יהושע, דאמר כיהה וטיהר, דמשמע בשביל שהוא ספק לכך הוא טיהר. אדרבא, הואיל ואינו נגע ברור הוא, דלמא אדרבא לחומרא, כי כל ספק טמא הוא חומרא".

<> ענין זה מבואר בקשר לפסוק [שמות ד, ו-ז], שנאמר שם "ויאמר ה' לו עוד הבא את ידך בחיקך ויבא ידו בחיקו ויוציאה והנה ידו מצורעת ויאמר השב ידך אל חיקך וישב ידו אל חיקו ויוציאה מחיקו והנה שבה כבשרו". ופירש רש"י שם "מכאן שמדה טובה ממהרת לבא ממדת פורענות, שהרי בראשונה לא נאמר 'מחיקו'". ובגבורות ה' פכ"ז [קיא:] כתב: "ומה שאמר כאשר נעשית היד מצורעת 'ויוציאה והנה מצורעת כשלג', וכאשר חזרה להתרפאות נאמר 'ויוציאה מחיקו'. נראה כי הצרעת מאחר שהיא טומאה, אין זה רק בגלוי, כי מקום בית הסתרים אינו טמא [נדה סז.], וגם שם אין הטומאה באה. לכך כתיב 'ויוציאה והנה מצורעת'... ודבר מופלג בחכמה, כי הטומאה לא באה רק מכחות חצונות, לא פנימות. אבל בטהרה כתיב 'ויוציאה מחיקו' שמחיקו נתרפא. אבל רז"ל [שבת צז.] דרשו מזה כי מדה טובה ממהרת לבא ממדה של פורענות, שהרי במדה טובה נאמר 'ויוציאה מחיקו', ובמדה של פורענות נאמר 'ויוציאה', ולא 'מחיקו'. והמבין עיקר הדברים יבין כי הוא עצמו הטעם אשר אמרנו, כי הטהרה באה ממקום עליון נסתר, ולפיכך תוך חיקו באה הטהרה. ואילו הטומאה באה מכח חיצון, ולפיכך כאשר נגלה באה הטומאה, וזהו עצמו שמדה טובה, שהיא הטהרה, ממהרת לבא". וכן בתפארת ישראל פ"י [קסג.] כתב: "הטהרה הוא דבר נבדל, ואינו ענין גשמי, והטהרה היא דבוק בו יתברך לגמרי". ובח"א לשבת צז. [א, מו:] כתב: "מדה טובה ממהרת כו'. פירוש, כי מדה הטובה היא בעצם, וכך ראוי וכך מסודר מן השם יתברך, שיבוא הטוב לעולם מן השם יתברך... והפך זה מדה רעה... ולפיכך מדה טובה יותר ממהרת ממדת פורעניות". והובא למעלה בבאר השני הערה 149. הרי שמבואר מזה שהטהרה היא בעצם ואילו הנגע הוא במקרה, וכן שדבר שבעצם קודם לדבר שבמקרה.

<> לשונו בהספד [קפט]: "אבל רבה לא בחר בזה לטמא הספק, כי הנגעים הם דברים מקריים זרים שמתחדשים בעולם, ואינם כמנהגו של עולם, רק דבר זר הוא יוצא ממנהגו של עולם, ואין לומר שהיה דבר זר יוצא ממנהגו של עולם, רק אם הוא ידוע בודאי שהוא כך, אבל מספק אין לומר כך. ולכך פתח הכתוב גבי נגעים לומר [ויקרא יג, נט] 'לטהרו או לטמאו', כי הדבר שהוא כסדר הוא קודם מן הדבר שהוא יוצא חוץ לסדר. ומזה למדו בכתובות בפרק המדיר [לפנינו הוא בנזיר סה:, וראה הערה 415] כי ספק זה להקל".

<> ומהי הרבותא בספק זה, יותר מאשר סתם ספק נגע.

<> כתובות עה: תוד"ה ספק.

<> לשון תוספות שם: "ספק טמא - הקשה רבינו תם, מ"ט דרבנן דאמרי טמא, אמאי לא אזלינן בתר חזקה, דהא אמרינן בפ"ק דחולין [י:] מנא הא מילתא דאמור רבנן אוקי מילתא בתר חזקה, ומייתי לה מקרא. אומר ר"ת, דהכא מיירי כשנזקק לטומאה, שהיה בו נגע אחד שחין או מכוה קודם, והיה מוחלט ממנו, וקודם שנטהר, נולד בו ספק. ואחר שנטהר מן הראשון, לא נשאר בו אלא ספק זה. וכן משמע בשלהי נזיר [סה:] דבנזקק לטומאה איירי, והשתא מייתי שפיר דאזיל רבי יהושע בתר חזקה דגופא, דהעמידנו בחזקת שלא היה בו נגע, אע"ג דאיכא חזקה דהעמידנו בחזקת טומאה כנגדה... וא"ת, והיכי יליף מהתם, דשאני התם דכתיב קרא כדיליף בסוף נזיר מ'לטהרו או לטמאו', דפתח בו הכתוב לטהרה תחילה. וי"ל, דמהתם גמרינן".

<> לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מו.]: "ומה שספק זה אם בהרת קודם או שער לבן קודם, פירש ר"ת ז"ל דאיירי אפילו אם נזקק לטומאה, ולכך צריך קרא, דאפילו הכי כח הטהרה עדיפא. ופרשנו במסכת כתובות בפרק המדיר כשלא נזקק לטומאה צריך קרא דלטהרו עדיף, ואין כאן מקום זה". הרי שחולק על ביאור הר"ת. ולפנינו בח"א שלו לכתובות לא נמצא כלל ענין זה.

<> כמבואר בהערה 420.

<> לשונו בח"א לב"מ פו. [ג, מד:]: "וזה מה שבאו חכמים לבאר, עניין מעלת רבה בר נחמני ומדריגתו ודביקותו, אשר היה קונה בעולם העליון ע"י השגה הזאת בעניין הטהרה, עד שיצאתה נשמתו בטהרה. כי הטהרה היא שלימות הנשמה, כמו שאמרו [ברכות ס:] 'אלקי נשמה שנתת בי טהורה וכו'', ודבר זה ידוע לנבונים. ולפיכך כאשר יצאת נשמתו בטהרה, היה לו דביקות עם השי"ת. כמו שמצינו [סנהדרין סח.] ברבי אליעזר הגדול ג"כ, שיצאה נשמתו בטהרה, כי מדה זה אל דביקות הנשמה לגמרי בו יתברך. ודבר זה תבין ממה שאמרו [שבת לא.] 'והיה אמונת עתיך וגו'[חוסן ישועות חכמת ודעת' (ישעיה לג, ו)], והמדריגה האחרונה, וזה טהרות, והוא נקרא 'דעת', אשר על זה אמרו [ברכות לג.] גדולה דעה שנתנה בין ב' אותיות השם".

<> כפי שנתבאר למעלה כמה פעמים, שהספר באר הגולה נכתב כמענה לאומות העולם [הקדמה הערה 80, בבאר השני הערות 2, 61]. ובבאר הזה [סד"ה וכי לא] כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, כי כוונתנו להראות לעמים מעט, והוא כבודן ותפארתן של חכמים", וראה שם הערה 266, ובסמוך הערה 437, ולהלן בבאר החמישי הערות 375, 437.

<> מדגיש שאע"פ שנאמרו כאן שני הסברים לכך שהקב"ה מטהר ספק נגע [כי המקרה אינו בר קיום כלפי מחוייב המציאות, וכן אין שניות במקום אחדות, וראה הערה 406], מ"מ "הכל הוא סגנון אחד".

<> כי שניות ומקרה שייכים להדדי, וכמו שכתב בגבורות ה' פל"ח [קמב.]: "כי הדבר שהוא בעצם הוא ראשון, והדבר שאינו בעצם הוא בשניות, והמזיקים אין בריאותם בעצם, רק נבראים מפני שהם נמשכים אחר העולם, כמו דבר המקרה שהוא נמשך אחר מה שהוא בעצם, ולפיכך אינם שולטים רק על שניות לא על ראשון". @**ודרך המהר"ל**^ להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ובדר"ח פ"א מ"ב [ל:] כתב: "כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו". ושם פ"ב מי"ד [קד:] כתב: "ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה... כי אף אם הם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד. ובגו"א ויקרא פ"ח סוף אות ח כתב: "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין". וראה להלן הערות 540, 700, 847, 1408.

<> על שגילה מסודות חז"ל, וכמבואר למעלה בהערות 18, 265.

**% [ו]**

<> המשך לשון הגמרא שם: "ומנין שהתפילין עוז הם לישראל, דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ותניא רבי אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש".

<> רש"י שם: "בשלמא בתפילין דידן כתיב [דברים ו, ד] 'שמע', [דברים יא, יג] 'והיה אם שמוע', [שמות יג, ב] 'קדש לי כל בכור', [שמות יג, יא] 'והיה כי יביאך', פרשיות שנצטוו בהם לשום זכרון מצותיו של הקב"ה, הוא אות וזכרון להם לישראל. אלא בדידיה מאי כתיב בהו".

<> פירוש - האם משתבח הקב"ה בשבחם של ישראל.

<> המשך לשון הגמרא: "אין, דכתיב [דברים כו, יז] 'את ה' האמרת היום', וכתיב [שם פסוק יח] 'וה' האמירך היום'". ופירש רש"י שם "האמרת - לשון חשיבות ושבח".

<> גם תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, תלונה מספר 40. וראה במבוא.

<> כי כבר נתבאר שמגמת הספר באר הגולה היא להורות על חכמת חז"ל לעיני העמים, וראה הערה 428.

<> כפי שכתב למעלה בתחילת הבאר שלא יגלה יותר מדי, כי כוונת חז"ל היא שהדברים ישארו בהסתרם, וראה הערות 18, 263, ולהלן בבאר החמישי הערה 75.

<> הולך לבאר שהכבוד שמים העולה מישראל שונה מהכבוד שמים העולה מאומות העולם, כאשר רק הכבוד העולה מישראל הוא בגדר תפילין של הקב"ה.

<> "שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'" [המשך לשון הגמרא שם]. וכן למדו כן מהפסוק [משלי טז, ד] "כל פעל ה' למענהו". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י, וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק הש"י, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'. אבל אם היה ח"ו דבר שעומד לעצמו, ולא היה נברא לקלס להקב"ה, היה נראה כאילו היה דבר ח"ו זולת הש"י. ואף אם אותו הבריאה מקבל אלהותו ועבדותו, זה הוא מצד אותה עבודה בלבד. וא"כ בשעה שאינו עובד, כשאוכל ושותה, אז יהיה דבר ח"ו זולת הש"י. אבל אם נאמר שהאדם תחילת בריאתו וחיותו הוא לעבוד בוראו, אף אם אוכל ושותה להחיות נפשו, מאחר שתחילת בריאתו לכבודו, אף כאשר אוכל ושותה לקיים נפשו הרי הוא עצמו נברא לכבוד הש"י, והכל הוא אל השם יתברך. וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים, כמו השרצים, אין נראה בהם שבח יוצר הכל. אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים, אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וכן כתב בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובדר"ח פ"א מ"ב [כז:] כתב: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השי"ת, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל באמרם כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש ח"ו דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד הש"י לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר [אבות פ"א מ"ב] 'ועל העבודה'. כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר ח"ו שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו, וכל אשר משמש לזולתו אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני... כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". וראה להלן הערות 561, 564, 1403, וסוף הבאר החמישי, דר"ח פ"ו מ"י [שכא.], נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה הערה 39, להלן בבאר הששי הערה 584, נר מצוה ח"א הערה 39, ועוד.

<> ואלו ישראל, וכמו שיבאר בסמוך. דוגמה לדבר; בדר"ח פ"ו מ"י ביאר את הפסוק [ישעיה מג, ז] "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", וז"ל: "ופירוש הכתוב 'כל הנקרא בשמי ולכבודי', רוצה לומר 'הנקרא בשמי' היינו מין האדם, שנקרא בשמו של הקב"ה. ובמסכת בבא בתרא [עה:] הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה, שנאמר 'כל הנקרא בשמי'. ור"ל כמו שנקרא הקב"ה קדוש, כך יקראו הצדיקים קדוש. וכן שאר שמות שיש להקב"ה, נקרא הקב"ה 'צדיק', ונקראים כן הצדיקים. ולפיכך הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. 'ולכבודי' פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה. אע"ג שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מ"מ הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך". וכן כתב בח"א לב"ב עה: [ג, קטו.]. הרי שאף שכל הנמצאים נבראו לכבודו יתברך, מ"מ יש בזה חילוקי דרגות, ואין הכבוד העולה מהם שוה בכולם. וראה להלן הערות 1073, 1405.

<> אודות כך, ראה לשונו בגו"א בראשית פכ"ה אות טז, שכתב: "הייחוס הוא תפארת לבנים בפני העולם". ובגו"א שמות פל"ג אות יט כתב: "לפי גודל הכבוד מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים", וראה שם הערה 106. ובפחד יצחק פסח, מאמר טז, כתב: "ההתפארות היא לפי השגתו של כל אחד ואחד. דכך הוא ענינה של מדת ההתפארות, שהיא מכוונת את דרכה לפי מדת השגתו של זה שמתפארים נגדו". וראה נצח ישראל פ"ו הערה 83, שם פט"ז הערה 32, הקדמתו לתפארת ישראל הערה 143, שם פל"ט הערה 7, ובנתיב התשובה פ"א הערה 100. @**וצרף לכאן**^ דבריו בתפארת ישראל פמ"ו [תשו:], שכתב שהקב"ה אומר על עצמו "אני בשמים, וכבודי בארץ". הרי שכבודו יתברך מתייחס לארץ, יותר מאשר לשמים. וכמו שנאמר [במדבר יד, כא] "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", וכן [ישעיה ו, ג] "מלא כל הארץ כבודו", וכן [חבקוק ב, יד] "כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה'", וכן [תהלים נז, ו] "על כל הארץ כבודך", ועוד. והטעם בזה, כי "כבוד" פירושו התפשטות לזולתו, וכמו שכתב כאן ובגו"א שמות פל"ג אות יט [הובא למעלה], ולכך כבוד שייך יותר לרחוקים מאשר לקרובים. ובפחד יצחק ר"ה, מאמר יב אות ד, כתב: "טבעו של ענין הכבוד אשר בהכנעתו של מי שהוא מסרב להכנע יש עדיפות של כבוד מאשר בהכנעתו של מי שהוא נכנע מעולם... ראובן ושמעון כופפים קומתם בפני לוי, ראובן היה מעולם בעל מחלוקתו של לוי, ושמעון היה מעולם בעוזריו, בודאי שאין להשוות שתי הכפיפות הללו של ראובן ושל שמעון במידת הכבוד וההתנשאות העולים מהן ללוי... לפי ערך חריפות ההתנגדות של אתמול, כן לעומת זה יגדל ערך הכבוד העולה מן ההכנעה של היום". ובדב"ר ג, ו, אמרו "אין שבחה של מטרוניא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". והוא שאומרים במוסף של ר"ה "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה". ולכך "כבוד" הוא מן התחתונים, ולא בעליונים, המקורבים לה'. והביאור הוא כדבריו כאן, כי כבוד שייך רק כלפי זולתו, וככל שהזולת מרוחק יותר, כן הוא "זולתו" יותר. וראה להלן הערה 1406, שנתבאר שם שעם כל זה יש כבוד המיוחד רק לשמים ולא לארץ, ועל כך נאמר [תהלים יט, ב] "השמים מספרים כבוד א-ל".

<> מוסיף כאן, שלא רק שהכבוד הוא שייך כלפי הזולת בלבד, אלא שהכבוד תלוי &**בראיה**^ של הזולת. ומצינו שמלכות קשורה לראיה, וכמו שאומרים בתפלת ערבית "מלכותך ראו בניך". וכן בקדושה של שחרית דשבת "ועינינו תיראנה מלכותך". ונאמר [ישעיה לג, יז] "מלך ביפיו תחזינה עיניך". וישראל אמרו למשה לפני מתן תורה [רש"י שמות יט, ט] "רצוננו לראות את מלכנו" [ראה נצח ישראל פי"ז הערה 108, ותפארת ישראל פמ"ג הערה 85]. וכל ענין המלכות קשור לכבוד, שהרי הברכה על ראית מלך ישראל היא "ברוך שחלק מכבודו ליראיו" [ברכות נח.]. ובגו"א שמות פכ"ה אות יז כתב: "הכבוד יש לו בעולם הזה, והוא נראה". ועוד אודות כבוד שהוא נראה לעינים, הרי הכבוד הוא נקרא "אור", וכמבואר להלן הערה 453, ו"אור הוא מוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, סוף כז.)], ולכך הכבוד אכן נראה. והפסוק [בראשית כ, טז] "כסות עינים" תרגם האונקלוס "וכסות דיקרי", וא"כ ברור שהכבוד יראה לזולתו. וראה בתפארת ישראל פנ"ט הערה 45, ולהלן הערות 1138, 1402.

<> שבת עז: "'לבושה' לא בושה", ופירש רש"י שם "לא בושה - למנוע הבושה". וברור שבושה שייכת כלפי אחרים ["הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם המתנוול במקום שאינו ניכר" (רש"י במדבר ה, כז)]. וא"כ המלבוש הוא בעיקר ביחס לאחרים. ובגו"א שמות פי"ט אות יח [סד"ה ואני] כתב: "המלבושים הם שמורים על תאר שלו", וראה שם הערה 176. וראה בסמוך הערה 458, ולהלן בבאר הששי הערה 1278.

<> לשונו בדר"ח פ"ד מ"א [קסג:]: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שהכבוד מתלבש בו האדם... וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס [שם] 'הא לך כסות דיקר וגו''. הרי שגם הכבוד כסות נקרא". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "פירוש 'בגדי אדם הראשון', כאשר ברא הש"י את האדם, ברא אותו בשלימות, ונתן לו כבוד, וכמו שאמר הכתוב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו', ודבר זה נקרא מלבוש". וכן הוא בנצח ישראל פט"ז [שעד.]. ונאמר [אסתר ה, א] "ותלבש אסתר מלכות", וכתב על כך באור חדש [קנט.]: "'ותלבש אסתר מלכות', ולא כתיב 'בגדי מלכות', מפני כי גם ההדיוט יכול ללבוש בגדי מלכות, אבל אסתר שהיתה מלכה, כאשר לובשת בגדי מלכות והיא מלכה, בזה שייך לומר שלבשה מלכות לגמרי. ואצל שאר מלכה שייך לומר 'ותלבש בגדי מלכות', שאף שהיא מלכה, מכל מקום אינה ראויה למלכות לגמרי. ולכך לא שייך 'ותלבש מלכות' אצל שאר מלכה, רק אסתר שהיתה ראויה למלכות לגמרי, לכך שייך לומר עליה 'ותלבש מלכות'". וכבר נתבאר למעלה [הערה 443] שענין המלכות הוא ענין הכבוד. וכשם שהמלכות ניתנת ללבישה, כך הוא בנוגע לכבוד.

<> יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שהחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד... וכדקרי למאני מכבדתיה, ודבר זה א"צ לפרש". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [ש:], דר"ח פ"ד מ"א [קסג:], נר מצוה [קיט.], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז, ושם דברים פ"ח אות ד, ועוד. וראה להלן הערה 1395.

<> שמעתי לבאר, שהואיל והלבוש הוא המעטה החיצוני הנראה לזולת, לכך מצינו שהמלים "בגד" ו"מעיל" משמשות גם ל"בגידה" ו"מעילה". כי הצד השוה לארבע מלים אלו הוא שהפן חיצון הוא הנראה, ולכך יש מקום להטעייה ולמעשי מרמה, כאשר החוץ אינו כפנים. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 341.

<> לשון הפסוק שם במילואו [תהלים קט, כט] "ילבשו שוטני כלמה ויעטו כמעיל בשתם". ולא ידעתי מדוע לא הוכיח דבריו מרישא דקרא, שאף משם חזינן שהכלימה מתלבשת על האדם. וכאמור למעלה [הערה 444] תיבת "לבוש" גופא היא מלשון "לא בוש"; הרי האדם מלובש בכבוד, או מלובש בבושה. וכן נאמר [איוב ח, כב] "שונאיך ילבשו בושת", "אויביו אלביש בושת" [תהלים קלב, יח]. וצרף לכאן דבריהם [אבות פ"ו מ"ב] "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... &**ומלבשתו**^ ענוה ויראה". בנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] כתב: "מדת הבושה היא מדת יראה". ולכך כשם שבושה [החיובית והשלילית] היא לבוש לאדם, כך יראה היא לבוש לאדם. ובדר"ח שם [רפב:] כתב: "ואמר 'ומלבשתו ענוה ויראה', מפני כי המדות האלו חשובות ומפוארות, נותנות לאדם מלבוש של תפארת. שכך הם כל המדות החשובות, תפארת לבעל המדה".

<> כפי שהשריש בנצח ישראל ר"פ א ש"ידיעת ההפכים - אחת" [הובא למעלה בהקדמה הערה 67]. והואיל והבושה היא לבוש למתבייש, ניתן להסיק מכך שהכבוד הוא גם לבוש למתכבד.

<> בא לאחד את שתי נקודות שאמר עד כה; (א) כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך. (ב) הכבוד הוא "לבוש" של המכובד. ומבאר שזהו כוונת הפסוק "הוד והדר לבשת".

<> מבאר ש"הוד והדר לבשת" מוסב על כבודו יתברך העולה מן הנמצאים. וכן ביאר להלן [ד"ה והדבר הזה], וז"ל: "והדבר הזה בארו מאוד החכמים במדרשיהם במדרש פסיקתא, בעשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו, דכתיב 'הוד והדר לבשת וכו''. והרי מבואר שבשעה שברא הקב"ה עולמו, היה לו מלבוש של כבוד. וזה היה מן הנבראים שמהם הכבוד". וכן משמע מאונקלוס שם, שתרגם "שבחא ושבהורא אלבישתא". ו"שבהורא" הוא לשון תפארת, וכמו [משלי יז, ו] "תפארת בנים אבותם" תרגומו "ושבהורתיהן דבניא אבהתון", וכמבואר בערוך ערך שבהר. הרי ש"הוד והדר" מתפרש מלשון "שבח ותפארת", שרק שייכים לבוא מהזולת.

<> פירוש - הכבוד העולה כלפי ה' מן האור, הוא יותר מהכבוד העולה משאר הנמצאים.

<> לשונו להלן סוף הבאר הזה: "כי הכבוד נקרא אור בכל מקום, כמו שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו', 'וכבוד ה' עליך יזרח' [ישעיה ס, א], ודבר זה ברור". ובנתיב התורה ספי"ב [א, נג.] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו'". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ד [קג.]. ובפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "אור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה, שנאמר שם [כד, טו] 'באורים כבדו ה''". ולהלן בתחילת הבאר הששי [ד"ה כלל הדבר] כתב: "כי המאור הוא כבוד העולם. ודבר זה ברור כי האור הוא כבוד העולם, וכמו שתקנו [תפילת שחרית] 'אל ברוך גדול דעה הכין ופעל זהרי חמה טוב יצר כבוד לשמו'. וכן בתחלת הבריאה ברא השם יתברך את המאורות, כפי מה שהם ראוים לזה". וראה להלן הערה 1402, ובבאר הששי הערה 63.

<> זהו האור שנברא ביום ראשון לבריאה [שמו"ר טו, כב]. ובתחילת דרשת שבת הגדול כתב: "במדרש [שמו"ר יז, א]... 'כל פעל ה' למענהו' [משלי טז, ד]. אתה מוצא שכל מה שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, לא ברא אלא לכבודו ולעשות בהם רצונו. ביום הראשון ברא שמים וארץ, אף הם לכבודו בראם, שנאמר [ישעיה סו, א] 'כה אמר ה' השמים כסאי'. ואומר [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל'. וכן האור שברא לכבודו הוא, דכתיב 'עוטה אור כשלמה'". וראה הערה הבאה.

<> בעוד שכאן ביאר שהכבוד מן האור עולה על הכבוד משאר הנמצאים, הרי במקום אחר הוסיף שאף בתוך סוגי האור השונים, יש הבדלי דרגות של כבוד ביניהם. אמרו חכמים [כתובות קו.] "כי הוו קיימי רבנן ממתיבתא דרב הונא, ונפצי גלימייהו, הוה סליק אבקא וכסי ליה ליומא", וכתב על כך בח"א שם [א, קסב.]: "פירוש זה, כי מן רבוי תלמידים שהיה לרב הונא, ודבר זה כבוד התורה ותפארת התורה, כאשר היו מתקבצין לשמוע דברי תורה... והיה הכבוד כ"כ, עד דהוה מכסא יומא, פירוש השמש שהיא אור. וכל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ואמר כי כבוד התורה הזאת הוא המכסה אור השמש. שדבר זה הוא האסיפה אל התורה כבוד יותר אל הש"י, והוא מכסה אור השמש, כי כבוד הזה הוא יותר. ובמדרש [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נבראת, מלמד שנתעטף הקב"ה כשלמה, והבהיק זיו הדרו מסוף העולם עד סופו. אמר ליה, מקרא מלא הוא 'עוטה אור כשלמה'. וזה נקרא כבוד הלובש, דרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.]. ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה, שהוא ג"כ הכבוד. ולכך אמר כי הכבוד הזה שהיה מן קבוץ התלמידים, היה מכסה אור השמש, שהוא כבוד העולם. כי הכבוד מן התורה הוא יותר ויותר".

<> בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי הוא עליו, נבדל ממנו, ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ולכאורה יש בכך סתירה לדבריו כאן. אמנם הכל נידון בערכין; ביחס לכתר הנבדל [ראה להלן ד"ה ואמר שראה], המלבוש מצורף יותר. אך ביחס לתכשיט [דבריו כאן], המלבוש נבדל יותר. וכן בח"א לב"ב עה. [ג, קט:] ביאר שהכבוד והלבוש אינם עצם הדבר, אלא מצורפים לעצם הדבר. וכן ביאר בנצח ישראל פט"ז [שעד.], ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכט:]. וראה להלן הערה 1382.

<> "כשם שהבית מודיע על הבנאי, והבגד על האורג, כך העולם מודיע על הקב"ה שהוא בראו" [מדרש תמורה בסופו]. וראה במשך חכמה ויקרא יט, יח. ובתפארת ישראל פט"ז [רלז.] כתב: "כאשר נראה בכל הנמצאים כלם הסדר והחכמה, גזרו במופת חותך שאי אפשר שלא יהיה זה רק ממסדר ממציא הכל, הוא הקל אשר סדר הכל בחכמתו, וברא הכל בתבונתו".

<> כמבואר למעלה [הערה 444]. ובגו"א בראשית פל"ח אות ט, ד"ה ויש, כתב: "ויש באדם היכרא... במלבושים שלו, שבהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... כי האדם יתואר במלבושין, ונותנין לו צורה גם כן". ואומה נבדלת מאומה על ידי לבושיהן [נצח ישראל פכ"ה הערות 58, 183].

<> "כי כמו" - כפי.

<> שאף שזהו תכשיט, מ"מ לא תצא עמם בשבת, שגזרו שמא האשה תחלצם בשבת [רש"י שם].

<> שמות יג, טז, שכתב: "רבותינו יקראו הדבר המונח בראש 'טוטפות', כמו שאמרו [שבת נז.] 'לא בטוטפות'... ואמר רבי אבהו אי זהו טוטפת, המקפת מאזן לאזן. והם בעלי הלשון שמדברים בו ויודעים אותו, ומהם ראוי לקבלו".

<> באר השלישי [ד"ה התשכח אשה].

<> לשונו שם: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים, שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם בנים המורה על התולדה והבריאה רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'. ונקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', מפני שהם מיוחדים ואין כמותם, כי אפשר שיהיו לאדם אחד בנים הרבה. ומפני שישראל הם אחד, שאי אפשר שיהיה אומה אחרת כיוצא בישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי'". ושם בהערה 103 הובאו דבריו בנצח ישראל ר"פ יא, עיי"ש. ובגו"א שמות פ"ד אות טז כתב: "לפי שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו בכורה שלהם". וראה להלן הערה 623.

<> כמו שכתב הרבה פעמים, וכגון בגו"א בראשית פ"א אות ז כתב: "בשביל ישראל נברא העולם, וכל שאר העולם נברא בשביל ישראל", וראה שם הערה 41, שהוא יסוד נפוץ בספריו. ובאור חדש [עט:] כתב: "האומות אינם עיקר בעולם, והם תלוים בזולתן, כי לא נבראו האומות לעצמם רק בשביל זולתם... והם טפולים אצל ישראל, ונחשבים ישראל יושבים, והאומות תלוים בישראל". וכן חזר וכתב שם בהמשך [רא.]. ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל, ואל ישראל נמשך הכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "שאר האומות הם טפלים בבריאה, וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 104, בבאר השני הערה 239, ובבאר השלישי הערה 102, ובסמוך הערה 622.

<> לשונו בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז:]: "וכאשר תעיין בדברים אשר אמרנו, תבין עניין העה"ז אשר אי אפשר רק שימצא דבר שהוא ראשית הבריאה, וכמו שרמזו ז"ל [ב"ר א, ד] 'בראשית' [בראשית א, א] בשביל ישראל נברא העולם, שהם נקראו ראשית, והם עם אחד, והכל טפלים אצלם, נמשכים אחריהם, והם כמו תוספת בלבד על דבר שהוא עיקר. ומעתה הרי ישראל הם עם אחד נבראו מן אשר הוא אחד, והשאר תוספת עליהם, וטפלים אצלם". ובגו"א דברים פי"ד אות א שכתב: "ישראל הם מציאות אמיתי, שהרי הם עלולים מן השי"ת, ונקראים בשביל כך 'בנים' למקום, שהם נמצאים מאתו בעצם ובראשונה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "האהבה שיש מן הש"י אל ישראל... כי ישראל נקראו 'בנים למקום', וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הן מן הש"י נבראים, כי אע"ג שכל הנבראים הם מן הש"י, מ"מ אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפילים בבריאה... וכל האומות הם בשביל ישראל, וא"כ הם [ישראל] בריאה שברא מן הש"י". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:] כתב: "כי הם [ישראל] מעשה ידיו יותר מן האומות, כי ישראל נקראים 'בנים' אל השי"ת... ואע"ג כי כל הנבראים נאמר ג"כ עליהם 'מעשה ידיו' [מגילה י:]... הפרש יש, כי אין נקראים 'בנים' אל השי"ת... רק נבראו לשמש ישראל, אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפו.], שם פס"ד [רצד.], שם פס"ז [שי:], בהקדמתו לאור חדש [נו:], שם בהמשך [עט:, קעז:, רא:], דר"ח בהקדמה [יב:], שם פ"ג מי"ד [קמז:], ח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ח"א לקידושין לא. [ב, קלח:], ועוד. וראה נצח ישראל פי"א הערה 4, שיסוד זה הוזכר בספר הנצח פעמים רבות.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "הוא יתברך נקרא 'עלה' בפרט לישראל... כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים... שאין עלה בלא עלול... שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכז:] כתב: "דע, כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים, מצד כי אין עלה בלא עלול, לכך הש"י חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא:]: "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים [יבמות סד.], שהם יסודי עולם, כי התפילה היא התקשרות העלול בעלה... ודבר זה אינו שייך באחר כי אם בצדיק שהוא נחשב עלול, בפרט בישראל שנקראו 'בנים' למקום. כלל הדבר, כי הש"י רוצה וחפץ שיהיה העלול נתלה בעלה, ולא יהיה נפרד מאתו. והתפילה היא התקשרות עלול בעלה... וכל אשר מתפלל הוא עלול אל הש"י... ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל". וכן הוא להלן הערה 1399.

<> דוגמה לדבר; במדרש [תנחומא (בובר) בשלח אות יג] נתבאר שהמלאכים לא היו רשאים לומר שירה על קריעת ים סוף לפני שישראל אמרו שירה. וביאר זאת בגבורות ה' פס"ח [שיד.] בזה"ל: "כל בריאה שנברא מן השם יתברך, לא נברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ולפיכך כל הנבראים בעולם אומרים שירה אל הקב"ה, כי השירה כבודו יתברך, ובכל נמצא יש בו מן כבודו יתברך, וזאת היא השירה מן הנמצאים. ומפני זה כאשר קנו ישראל עצם מעלתן כשעברו ים, אז מיד אמרו שירה, כי במה שנעשו ישראל לעם, ראוי שיהיה זה לכבוד השם יתברך, ואמרו שירה... המלאכים נקראים עבדים, מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה. אבל ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... שישראל יהיו עלולים ראשונים אף למלאכים. ואמר הקב"ה, בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה קודם מן המלאכים, אף כי הם גם כן נבראו מן השם יתברך ועלולים ממנו. כיון שישראל הם עלולים בראשונה, במה שהוא יתברך עלה. והמלאכים אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר. ולכך ישראל שהם בניו מורים תחלה על העלה, ולכך שירתם תחלה". הרי ששירת ישראל צריכה להאמר קודם, "בלי ריוח בין הדבקים". וראה נצח ישראל פי"א [רחצ:].

<> דברים אלו צריכים ביאור, כי במה הכבוד העולה מישראל עדיף מהכבוד העולה משאר הנמצאים. והענין מבואר בנר מצוה [י:], וז"ל: "האומה הזאת [ישראל] נבראת לכבוד השם יתברך, וכדכתיב [ישעיה מג, כא] 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. ואילו ארבע מלכיות שנחלו המלכות מן ישראל, הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון... כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות. ולא נבראו לזה רק ישראל שהם עם אחד, כמו שרמז הכתוב 'עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו'. כי מה שאמר עם 'זו' במספרו י"ג, והוא מספר אחד... 'תהלתי יספרו', עיקר תהלתי שהוא יתברך אחד ואין זולתו. ועל דבר זה נבראו בתחלת בריאתם, כי האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד" [והובא למעלה בבאר השני הערה 249]. ותואר "בנים" של ישראל מורה על ה"אחד" של הקב"ה, וכפי שביאר בנצח ישראל ר"פ יא, וז"ל: "ויש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל 'בנים' לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים', ונקראו בשם 'בני בכורי' [שמות ד, כב]. כי שם 'בן' יאמר על שנמצא מאמתת עצמו... ומזה תבין כי אי אפשר שתהיה עוד אומה שנקראו 'בנים', כי השם יתברך הוא אחד בעצמו, ומאחר כי הבן הוא מן אמתת עצמו, אשר אמתת עצמו הוא אחד, ולכך בנו גם כן הוא אחד. וזה מבואר ממה שאמרו במדרש כי השם יתברך מעיד על ישראל שהם אחד. ופירוש זה, כי מאחר כי ישראל הם מן אמתת עצמו יתברך, והוא יתברך אחד, וכך אשר מושפע מאתו יתברך הוא אחד. אבל שאר אומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו".

<> העולה מהאומות.

<> אמרו חכמים [שבת כג:] "דמוקיר רבנן, הוי ליה חתנוותא רבנן". וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, ז:], וז"ל: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה, כמו שכתוב [ש"א ב, ל] 'כי מכבדי אכבד'. וכמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ד מ"ו] המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, ומביא [אבות דרבי נתן פכ"ז מ"א] הכתוב הזה 'כי מכבדי אכבד'. ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו בלבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם. אבל חתנותא הם כבודו, כמו שנקרא בגדי אדם מכבדותיה, שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה [שבת קיג.], שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו. שהכבוד הוא נראה לעינים, וכדכתיב [ש"א טו, ל] 'כבדני נא נגד זקני עמי'. וכן חתניו הם כבודו בלבד נגד הבריות, ודבר זה ידוע". והם הם הדברים שכתב כאן; הכבוד העולה משאר נמצאים דומה לכבוד חתן, ואילו הכבוד העולה מישראל דומה לכבוד בן.

<> באבות פ"ג מי"ד אמרו "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום", וכתב על כך בדר"ח שם [קמז.]: "נקראו ישראל בנים אל השם יתברך, שזאת המעלה על הכל. כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין [חגיגה יג:] כי סנדלפון עומד מאחורי המרכבה, וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל. ודבר זה בשביל כי הם בנים של הקב"ה, דכתיב [משלי יז, ו] 'עטרת זקנים בני בנים'. ולכך סנדלפון קושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל, שהם בנים של מקום... ואמר חביבין ישראל שנקראים בנים למקום. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל הש"י, כמו הבן שהוא בשביל עצמו, והוא אל אביו, וכן ישראל נבראו בשביל עצמם. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו עבדים כמו העבד שנברא לשמש את העולם. אבל ישראל כל העולם נברא בשבילם. ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם... ודבר זה גורם החבה כמו חבת בן לאב והדביקות לגמרי בו... ובזה תדע תמיד מעלת ישראל". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שכבוד ה' העולה מישראל מתייחד בכך שזהו כבוד העולה מ"בנים". וכשם שהכבוד כאן מתייחס לתפילין של ראש [ראה הערה 461], כך הכבוד שהובא בגמרא [חגיגה יג:] מתייחס לכתר הנתון בראש המלך. וכן בנצח ישראל פכ"ג [תפה:] כתב: "תפילין של ראש, הם כתר על האדם ופאר עליו", ושם הערה 35. ובדר"ח פ"ו מ"ו [רצב.] כתב: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד".

<> מביא ענין זה להורות שני דברים; (א) כבוד ה' מהנמצאים נקרא בשם "תפילין". (ב) התפילין אדוקים ומחוברים בלובשם. וזה לשונו בגו"א שמות פל"ג אות יט: "דע, כי משה אמר 'הראני נא את כבודך', הכבוד הזה הוא מדריגתו ומעלתו יתברך". וכן הביא בסוף דר"ח [שכג.] בשם הרמב"ם [מו"נ ג, יג] "שרוצה לומר הראני את עצמותך". וכן פירש הראב"ע [שמות לג, יח] "כבודך, כמו עצמך". ובתפארת ישראל פל"ו [תקלא.] כתב: "'לא תשא את שם ה' אלקיך' [שמות כ, ז], שמחלל כבודו יתברך, שהוא שייך לעצמו יתברך", ושם הערה 43. ושם בפל"ט [תקצב:] כתב: "הנשבע לשקר מחלל שמו וכבודו יתברך... וכבודו יתברך הוא לעצמו, ולפיכך הוא אחר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך'", ושם הערה 7. ולפי דבריו עד כאן, אם משה היה מבקש לראות כבוד ה' העולה מהאומות, היתה שאלה זו בבחינת "הראני את לבושך". אך הואיל ושאלת משה מוסבת על כבוד ה' העולה מישראל, היתה שאלה זו בבחינת "הראני את תפילך", וכמו שמבאר. @**וזה לשונו**^ בח"א לר"ה יז: [א, קטו:]: "אמר משה 'הראיני נא כבודך', בקש לעמוד על מדותיו הטובות של השם יתברך. ואמר לו הקב"ה שיהיה מראה לו טובו מה שאפשר לדעת. ולפיכך אמר לו, אם יעשו לפני ישראל כסדר הזה [קוראים בי"ג מדות הרחמים], הרי אני מוחל להם [ר"ה יז:], וזהו מדת טובי. והראה לו איך מדת טובו יתברך מרחם ומחנן עליהם כאשר עושים לפניו כסדר הזה... כי מרע"ה היה חפץ לדעת ולראות איך מדת טובו נוהג בעולם". ויש לעיין כיצד דברים אלו ["בקש לעמוד על מדותיו הטובות של השם יתברך"] עולים בקנה אחד עם דבריו כאן ["בקש לעמוד על אמיתת הכבוד הזה"]. וראה להלן הערה 1028.

<> כי לא הראה לו את התפילין עצמם, אלא רק קשר של תפילין.

<> כי "פנים" מורים על עצם הדבר, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פל"ח [תקעג.] כתב: "כי הכרת כל דבר הוא בפנים שלו, לכך נקרא עצם כל דבר 'פנים'". ובדרוש על התורה [עו:] ביאר כי הפנים מורים על חלק העוה"ב של האדם, והאחור - על חלקו בעוה"ז, וז"ל: "כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו, אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם, וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעוה"ז". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת פני הקב"ה... כמו שאמר 'הראיני נא את כבודך', וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:]: "הפנים הוא עיקר המציאות". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". וכן הוא בח"א לסנהדרין ק. [ג, רל:]: "כי עיקר האדם הוא הפנים". וראה להלן הערה 1088.

<> לשונו בגו"א שמות פל"ג אות יט: "פירוש ענין קשר תפילין, דע כי משה אמר 'הראיני נא את כבודך', הכבוד הזה הוא מדריגתו ומעלתו יתברך. וכבר ידעת כי שם התפילין הם פאר וכבוד ויקר, שכך נקרא בפסוק [יחזקאל כד, יז] 'פארך חבוש עליך'. וכן נקראו 'יקר', כמו שדרשו ז"ל במסכת מגילה [טז:] 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' [אסתר ח, טז], זה תפילין... ולכך כאשר אמר לו 'הראיני נא את כבודך' השיב לו הקב"ה 'לא תוכל לראות את פני', פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו. אבל אחורים הוא נקרא 'קשר תפילין', פירוש כבודו יתברך, אבל אין זה אמיתת הכבוד, כמו שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמיתית הוא בפנים, והכבוד שאין אמיתת הכבוד נקרא 'קשר תפילין', לפי שהקשר הוא אחורי הפנים [מנחות לה:], והתפילין עצמם הם כנוי לאמיתת הכבוד, לפי שהם בפנים, שהפנים יש בו הכרה אמיתית". ושם מבאר הסבר נוסף.

<> פירוש - לא רק התפילין עצמם [של הקב"ה] מורים על ישראל, אלא אף הקשר של תפילין ג"כ מורה על ישראל. וממילא לשונו ש"ישראל קשורים ודבוקים בו" לצדדין קתני; "קשורים" נאמר כנגד "קשר של תפילין", "ודבוקים" נאמר כנגד התפילין עצמם, וכמו שביאר למעלה. ובנצח ישראל פי"ב הקדיש את כל הפרק לבאר עומק הדביקות של ישראל לה'.

<> נראה לבאר זאת, שנתבאר למעלה [הערה 472] שבקשת משה היתה לעמוד על מדותיו הטובות של הקב"ה כלפי ישראל. ובנצח ישראל פס"ב [תתקמב.] כתב: "ובספרי [דברים לג, כט], נתקבצו כל ישראל אל משה, אמרו לו משה רבינו, מה טובה עתיד הקב"ה ליתן לנו לעולם הבא. אמר להם איני יודע, מה אומר לכם, אשריכם מה מתוקן לכם. משל לאדם שמסר בנו לפדגוג, והיה מחמדו ומראה לו, ואמר לו כל האילנות הללו, כל הגפנים הללו, שלך. כל הזתים, שלך. כשהגיע להראות [כשנתעייף הבן מלראות], אמר ליה איני יודע מה אומר לך, אשריך מה מתוקן לך. כך אמר משה לישראל, איני יודע מה אומר לכם, אשריכם ישראל, מה מתוקן לכם, 'מה רב טובך אשר צפנת ליראך' [תהלים לא, כ], עד כאן. רצה לומר, כי בסוף דבריו היה אומר להם כי אי אפשר לפרש ולהגביל את מעלת ישראל, והצלחתם האחרונה". ושם מאריך לבאר דברי הספרי. הרי שיש מדה טובה של הקב"ה ביחס לישראל שנתגלתה למשה ["כל האילנות, כל הגפנים, כל הזתים"], ויש מדות טובות שלא נתגלו למשה, עד שמשה אמר על כך "איני יודע", ועל כך הובא הפסוק "מה רב טובך אשר צפנת ליראך". שתי הנהגות אלו [הנראית והלא נראית למשה] מקבילות לקשר תפילין ולתפילין עצמם.

<> לא מצאתי מקומו. ובח"א ליבמות מט: [א, קלב.] כתב: "כתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו', ואמרו ז"ל שהראה לו קשר של תפילין, ודבר זה התבאר במסכת ברכות, אבל מראה פנים לא שייך בזה כלל ראיה, ובברכות מפורש". ולא זכינו לדבריו בברכות. ושמא כוונתו כאן לאותם דברים בח"א לברכות.

<> כמו [תהלים צג, א] "ה' מלך גאות לבש", וכן [ישעיה נט, יז] "וילבש צדקה כשריון וכובע ישועה בראשו וילבש בגדי נקם תלבושת ויעט כמעיל קנאה".

<> כפי שנתבאר למעלה כמה פעמים [באר ראשון הערה 13, באר שני הערות 232, 451] שהמהר"ל מגן על חז"ל מהמפורש בתנ"ך, כי לרוב המתלוצצים על דברי חז"ל מודים בתנ"ך, ולכך מוכיח דבריו לשיטתם מהתנ"ך. וראה הערה 615.

<> פירוש - התפילין של הקב"ה הם תפילין של ראש ותפילין של יד, כמבואר בגמרא [ברכות ו.] שבתפיליו של הקב"ה כתובות פרשיות שונות בארבעה בתים, "וכולהו כתיבי באדרעיה" [שם ריש ו:], ופירש רש"י שם: "כל הכתובים הללו כתובים בזרוע בבית אחד, שאותן של יד אינן אלא בית אחד... וכל הפרשיות כתובות בו". הרי ביארו שהקב"ה מניח תפילין של ראש ותפילין של יד.

<> נראה להקדים לכאן את דברי הדרישה בטור אור"ח סימן כה, שכתב בשם המהר"ל את הדברים הבאים: "ניחא מאוד למה תיקנו על של ראש 'על מצות', ועל של יד 'להניח' [מנחות לו.]. משום דבשל יד כתיב [דברים ו, ח] 'וקשרתם לאות על ידך', וקשירה והנחה חדא הוא, לכן מברכין 'להניח'. אבל בשל ראש כתיב [שם] 'והיו לטוטפות', הרי לא נזכר בה אלא לשון הויה, לפיכך שייך בה 'על מצות תפילין'". והרמב"ם במנין המצות ריש הלכות תפילין כתב: "(א) להיות תפילין על הראש, (ב) לקשרם על היד". והצפנת פענח בהלכות תפילין פ"ד ה"ד כתב: "גבי תפילין של יד המצוה היא ההנחה או הקשירה, אבל בשל ראש המצוה שיהיה מונח... ובזה מדוייק מה דאנו מברכין 'להניח תפילין' על של יד... ועל של ראש מברך 'על מצות תפילין', משום דבשל ראש לא הנחה היא המצוה, רק שיהיה מונח". הרי שתפילין של יד מורים על העשיה וההוצאה לפעל, ותפילין של ראש מורים על עצם הדבר וסידורו. וזהו מעין מה שישראל קדושים אומרים; "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא &**בורא ומנהיג**^ לכל הברואים". "בורא" הוא כנגד תפילין של ראש, ו"מנהיג" הוא כנגד תפילין של יד. ואלו דבריו כאן שתפילין של ראש מורים על המהות, ותפילין של יד מורים על המציאות.

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [ש:]: "שלימות הבריאה אשר בישראל, אשר מצד הזה ראוי שיהיה ישראל לחלק השם יתברך, כי השלם ראוי אל השלם כמו שיתבאר. כי אומה זאת עצם בריאתם בשלימות הגמור. ואל תשגיח בחטא אשר בהם, מכל מקום עצם הבריאה בהם בשלימות. ודבר זה גורם שהשם יתברך בחר בהם, כי ראוי שיהיה השלם אל השלם, לא יוסר ממנו... כי הם משתלשלים מן הצורים החזקים, מאבות ואמהות שהם קדושים וטהורים. והנה עצם שלהם טוב". וראה ציון 521.

<> ואחדותם מורה על רוחניותם. וזה יסוד נפוץ בספריו, שהרוחני הוא אחד, לעומת הגשמי המחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ולהלן בבאר החמישי הערה 291, ובאר הששי הערה 764. ואודות שישראל הם "אומה יחידה", כן הוא בנצח ישראל ר"פ י, שם ר"פ לג, ושם פל"ח [תרצג.], שבמקומות אלו נתבאר כי אחדותם של ישראל נובעת מאחדותו יתברך ["יחידה ליחדך" (פיוט "אום אני חומה" שבהושענות)]. וכן הוא בגבורות ה' פי"ב [סו.], שם פי"ט [פו.], שם פמ"ז [סוף קפג:], שם פס"ח [שטו.], למעלה בבאר השלישי הערה 114, להלן בבאר הששי הערות 764, 1019, ועוד ועוד.

<> שישראל נקראו "אדם" [יבמות סא.], "אריה" [שמו"ר כט, ט], "גפן" [ב"ר צט, י], "חיים" [אדר"נ לד, י], "צנועים" [שהש"ר א, סג], "קדושים" [שבת פו.], "מאמינים בני מאמינים" [שבת צז.], וכיו"ב.

<> תנחומא קדושים אות ה: "ישראל נקראו בשמו של הקב"ה, כל שם חביב שהיה להקב"ה, בהם קרא את ישראל; קרא לישראל 'אלקים'... 'חכם'... 'דודים'... 'חסיד'... 'קדוש'". ולפי דבריו כאן ניתן לבאר המדרש, שהואיל ותוארי ישראל מתייחסים להקב"ה, לכך ניתן לכנות את ישראל בשמות חביבים שהיו להקב"ה, כי בלא"ה השמות הללו יחזרו אל הקב"ה. וראה בנצח ישראל פי"ב [שיד.] שהביא מדרש זה.

<> פירוש - מציאותם של ישראל בעולם מעידה על הקב"ה בשני אופנים; (א) על החכמה הרבה שהושקעה בתכנון הראשוני ["עלה במחשבה"]. (ב) על היכולת לבצע ולהוציא לפעל את ה"עלה במחשבה" הראשוני. וראה נצח ישראל פ"ב [כד:] שביאר שם את הפסוק [דברים לב, ו] "הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך".

<> פירוש - המהות לחוד, וההוצאה אל פעל המציאות לחוד, וכמו שיבאר בסמוך.

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסח:]: "לכך אמר שהשם יתברך מניח תפילין, והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים. ודבר זה נקרא הנחת תפילין, לפי שהוא קדושה ומעלה נוספת שהיא יוצאת לזולתו. ושלימותו יתברך מצד הנמצאים שני דברים; האחד שהוא סדר את הנבראים בחכמה, השני שהוא יתברך פועל אותם כרצונו. ולפיכך אומר שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה. והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו. והתפילין ביד, במה שהוא מפואר בנמצאים מצד הפעל אשר פעל בהם, וזהו מיוחס לזרוע, שהוא יתברך פועל, דכתיב אצל פעל השם יתברך [דברים ט, כט] 'ובזרועך הנטויה'". ולשון הפסוק שם במילואו הוא: "והם עמך ונחלתך אשר הוצאת בכחך הגדול ובזרועך הנטויה", ויובא בסמוך.

<> פירוש - יש אומן המצטיין בחלק ה"למעשה" של האומנות, אך לא בחלק המחשבה והסידור הראשוני.

<> דוגמה מובהקת לשני אומנים אלו היא משה ובצלאל. שרש"י ביאר [שמות לח, כב] "כי משה צוה לבצלאל לעשות תחילה כלים, ואחר כך משכן, אמר לו בצלאל, מנהג העולם לעשות תחילה בית ואחר כך משים כלים בתוכו. אמר לו, כך שמעתי מפי הקב"ה... כי בודאי כך צוה לי הקב"ה, וכך עשה המשכן תחלה ואחר כך עשה כלים". ובביאור ההבדל בין הבנת משה להבנת בצלאל כתב בגו"א שם אות ה בזה"ל: "ואם תאמר, ומשה למה לא ציווה לעשות המשכן קודם. יש לומר דמשה היה מקדים את הכלים, דהרי הכלים הם חשובים מן המשכן, כמו שמוכיח שהכלים משא בני קהת [במדבר ד, טו], והמשכן במשא בני מררי [שם פסוקים לא-לב], ובני קהת היו חשובים מן בני מררי, ויש להתחיל בעיקר. אבל בענין המעשה, יש להקדים את המשכן, מפני שהמשכן הוא שמירת הכלים. ולפיכך בצלאל אשר היה ממונה על המעשה, בא אליו הידיעה לעשות את המשכן קודם. אבל משה דהיה ממונה על הלימוד בלבד, והיה יודע ציור המשכן, וזהו הלימוד איך יצוה, התחיל בכלים תחלה, אבל ענין העשיה מה יקדים במעשה נשכח הימנו, עד כי בצלאל, המיוחד לעשיה, הזכיר אותו. על זה אמר לו משה 'שמא בצל אל היית', כי משה מיוחד לתלמוד ולא למעשה, ובצלאל לעשיה. כלל הדבר, למשה בא הידיעה בענין התלמוד, לפי שהוא מיוחד אל הלימוד, ויש להתחיל בלימוד בדברים שהם עיקרים. ולבצלאל המיוחד על המעשה, בא אליו [הידיעה] איך יעשם, ולכך היה יודע בצלאל עשייתם" [והובא למעלה בבאר הראשון הערה 285, ובבאר השלישי הערה 92]. והם הם שני האומנים שהוזכרו כאן; משה רבינו הוא בבחינת תפילין של ראש, ואילו בצלאל הוא בבחינת תפילין של יד.

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסט.]: "ועוד יש לך לדעת כי התפילין שהם לישראל על הראש ועל הזרוע, הראש ששם השכל, שהוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל. והזרוע שבו כחו, לכן נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח, וכדכתיב [דברים ט, כט] 'ובזרועך הנטויה', ודבר שהוא כחו הוא עיקר מציאותו, כי חזקו וכחו הוא כח מציאותו, כי אשר אין לו כח, מציאותו חלש. ומפני כי השם נקרא על ישראל על מהות שלהם ועל מציאותם, לכך התפילין הם על הראש ועל הזרוע". וראה ציון 520. ומה שכתב שם "לכן נקרא 'זרוע' על שם הזרוע והכח", נקרא שכוונתו להצביע על השייכות שבין "זרוע" ל"זרע" האדם, שעל הזרע נאמר [שופטים ח, כא] "כאיש גבורתו" [ב"מ פד.], ושהוא יורה כחץ [נדה מג.]. וראה להלן בבאר הששי הערה 672.

<> כי תפילין של ראש של יש ארבעה בתים [מנחות לד:]. וכאן כוונתו לארבעה בתים שנמצאים בתפילין של ראש של הקב"ה [ברכות ו.], שבארבעה הבתים הללו נמצאים פסוקים שונים, וכמבואר בהערה 495.

<> דברים אלו מבוארים יותר בגבורות ה' פמ"ד [קסט.], שביאר שם תחילה את התפילין של ישראל, ומתוך כך ביאר את תפיליו של מארי עלמא, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת כי התפילין שהם לישראל על הראש ועל הזרוע. הראש ששם השכל, שהוא מהות האדם, כי עיקר האדם הוא השכל. והזרוע שבו כחו [ראה להלן בבאר הששי הערה 636]... ומפני כי השם נקרא על ישראל על מהות שלהם ועל מציאותם, לכך התפילין הם על הראש ועל הזרוע. ומזה תבין למה התפילין של ראש הם ארבע בתים, ותפילין של יד בית אחד [מנחות לד:]. וזה כי המהות יש לו בחינות מחולקים לפי מה שהוא, אבל המציאות הוא אחד. ולפיכך כל הארבע פרשיות [בתפילין של יד] בבית אחד. וכן בתפילין דמרי עלמא, ואם כי הוא יתברך מהותו ומציאותו אחד, לא כמו שהוא בכל הנמצאים, מכל מקום הם בחינות מחולקים יש תפילין של ראש ושל זרוע. כי ישראל הם עלולים מן השם יתברך מאמתתו וממציאותו. ולפיכך יש תפילין של ראש ושל יד. ובספר באר הגולה שם תמצא עוד דברים נעלמים בענין זה עיין שם, כי אין להאריך כאן יותר". וראה ציון 519, ובבאר הששי הערה 1106.

<> הולך לבאר כיצד יש בחינות מחולקות בתפילין של מארי דעלמא. ובברכות ו. ביארו שהפסוקים הבאים נמצאים בארבעה הבתים שבתפלין של ראש של מארי דעלמא; (א) "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אני נותן לפניכם היום" [דברים ד, ז-ח]. (ב) "אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויבך לך ואתה על במותימו תדרוך" [דברים לג, כט]. וכן "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" [ש"ב ז, כג]. (ג) "או הנסה אלקים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסות ובמופתים וגו'" [דברים ד, לד]. (ד) "ולתתך עליון על כל הגויים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת ולהיותך עם קדוש לה' אלקיך כאשר דבר לך" [דברים כו, יט].

<> חילוקי בחינות אלו מבוארים בגבורות ה' פמ"ד [קסט:], שביאר ש"מי כעמך ישראל" מורה "על הגבורה שנתן ה' יתברך להם [לישראל] לגרש גוים, אף כי גבורת השם יתברך עושה זאת, הלא נתן בהם גבורה זאת, וישראל קבלו אותה" [לשונו שם]. ואילו "או הנסה" מורה על הנורא, ש"נתן לישראל יראתם על כל גוים, אע"ג שהוא יראת הקב"ה, מכל מקום הלביש אותם היראה" [לשונו שם]. ושם מבאר את שאר הבחינות שיש בתפילין. וכן ראה בגבורות ה' פל"ט [קמד.-קמו:].

<> פירוש - המהות מורה על ה"עלה במחשבה", ולכך היא בעלת בחינות שונות, כאשר כל בחינה ובחינה חולקת מקום לעצמה, כפי שהדברים נתפסים במחשבה. אך בהוצאה לפועל, מתמזגות כל אותן בחינות ליחידה אחת, כאשר יחידה זו מבטאת בצורה שוה את שלל הבחינות שקדמו לה. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות סא.] על בריאת אדם וחוה "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד". ובביאור הדבר כתב בגו"א בראשית פ"א אות סט [ד"ה אמנם] בזה"ל: "רצו בזה כי הזכר והנקבה מחולקים בצורתן, ולכך כאשר עלה במחשבה לבראתם, היו שנים. כי כאשר הם מושכלים, הם שנים, שצורת הזכר בלבד, וצורת הנקבה בלבד. אבל כאשר נברא בפעל בגופו, היה החומר מקבל צורת שניהם... שהחומר אינו מוכן לקבל צורת הזכר בפני עצמו, וצורת הנקבה בפני עצמו, רק שהחומר מוכן לקבל צורת האדם. כי החומר שהוא אינו מיוחד, אינו כל כך במעלה... ולפיכך לא היה חומר האדם כל כך במעלה שיקבל צורת האדם הזכר בפני עצמו, והנקבה בפני עצמה, רק היה מוכן לקבל צורת האדם הזכר והנקבה בכלל". וזהו היחס שבין תש"ר לתש"י; תש"ר עומדים כנגד "בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים", ואילו תש"י עומדים כנגד "ולבסוף לא נברא אלא אחד". וראה להלן הערה 519. ובגבורות ה' פל"ט [קמו.] ביאר שם שלשה הסברים נוספים לכך שתפילין של ראש מחולקים לארבעה בתים, ואילו תפילין של יד אינם מחולקים. וכאן נקט כהסברו הרביעי בגבורות ה' פמ"ד [קסט.], וכמובא למעלה. וראה להלן בבאר הששי הערה 1106.

<> חוזר בזה למאמרם, שהקב"ה מניח תפילין של ראש ושל יד, כנגד כבוד שמים העולה ממהותם של ישראל [תש"ר], וכנגד כבוד שמים העולה ממציאותם של ישראל [תש"י].

<> פירוש - אם היה ניתן לפרש הכל על עומקו, אזי היה נגלה לכל אמתת דברי חכמים. אך הואיל ואי אפשר לפרש הכל על עומקו, לכך הדברים הם רק בגדר "מוכחים, ומראים לך אמתת דברים", אך אינם יכולים להיות ברורים כשמש בצהרים. ועוד אודות המניעה לפרש בכתב הכל על עומקו, ראה למעלה בבאר השלישי הערה 156.

<> שכבוד ה' העולה מן הנבראים הוא מלבוש כבוד להקב"ה.

<> הוא מדרש פסיקתא רבתי, ומעין זה נמצא שם בפל"ח אות ב. וכן הוא בפסיקתא דרב כהנא, פסקא כב אות ה. וראה ההערה הבאה.

<> לשון הפסיקתא שם: "שבעה לבושים שלבש הקב"ה מיום שנברא העולם עד שיפרע מאדום הרשעה; כשברא העולם לבש הוד והדר, שנאמר 'הוד והדר לבשת'". ויש שני הבדלים בין לשון המדרש שם לבין הלשון המובא כאן; (א) שם נאמרו "שבעה לבושין", ולא עשרה. (ב) שם אמרו שבשעת בריאת העולם לבש הקב"ה לבוש אחד, ומונה תשעה לבושים נוספים שנעשו במשך ימי עולם. ואילו כאן מובא ש"עשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו". ובזרע אפרים שם אות ב הראה שבילקו"ש לישעיה רמז תקו איתא שהקב"ה לבש עשרה לבושים. וכמו כן ציין לדב"ר סוף ואתחנן [פרשה ב, משנה לז], שאמרו שם שהקב"ה מתעטר בעשרה לבושין. וכן הוא בפסיקתא דרב כהנא, פסקא כב אות ה.

<> לשונו להלן בסוף הבאר הרביעי: "ועל זה אמרו במדרש, בשעה שברא הקב"ה עולמו, לבש עשרה לבושים. ודבר זה כי חלקי המציאות הם עשרה, נגד עשרה מאמרות. הנה הלבוש של הקב"ה הוא מצד הנבראים, שהם מתחברים אליו, ודביקים בו יתברך. כי העלול קרוב אל העילה, ומה שיש אל הש"י צירוף אל העלול, דבר זה נקרא מלבוש. והנבראים נחלקים אל עשרה, ולכך בעשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו". וראה להלן הערה 1395 כיצד דבריו שם [שהלבוש מורה על החבור לנבראים] תואמים לדבריו כאן [שהלבוש מורה על הכבוד מן הנבראים].

<> מדרש משלי פרשה יד.

<> לשון המדרש שם: "'ברב עם הדרת מלך'... אמר רבי סימון, אמר הקב"ה, אימתי אני מתעלה בעולמי, בשעה שישראל נאספין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ונותנין לי שבח וקילוס. ובאותה שעה שהן נאספין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ושומעין אגדה מפי חכם, אני מתעלה מעולמי, ואומר למלאכי השרת, באו וראו עם זו שיצרתי לי בעולמי כמה הן משבחין אותי. באותו השעה הן מלבישין אותו הוד והדר, לכך נאמר 'ברב עם הדרת מלך'".

<> שהכבוד העולה מהנבראים הוא לבוש להקב"ה.

<> כמבואר בהערה 502. וראה בסוף דרוש לשבת תשובה [פה.] בביאור מלבושו של הקב"ה. ודבר המבואר במקומות הרבה אינו זקוק לראיה, כמאמר הידוע "המפורסמות אין צריכין ראיה" [ראה רמב"ם מלת הגיון ראש פ"ח].

<> ד"ה דע כי, וד"ה והנה התבאר.

<> כפי שביאר עד כה, שהתפילין של הקב"ה מורים על כבוד ה' העולה מישראל. ומעתה יבאר יותר, שלא רק שתפילין של הקב"ה מורים על &**כבוד ה'**^ העולה מישראל, אלא הם מורים במיוחד ובמסוים על &**כבוד ישראל**^, אשר הקב"ה מתעטר בכבודם של ישראל, ומשתבח במעלתם. וכפי שמצות תפילין של ישראל מורה על כבוד ה' החופף על ישראל, כך גם תפילין של הקב"ה מורים על כבוד ישראל, וכמו שאומרים ישראל קדושים "פארו עלי ופארי עליו" [שיר הכבוד].

<> מדבריו אלו משמע שהואיל ושם ה' נקרא על ישראל, לכך ניתנה מצות תפילין לישראל. וכן ביאר בגבורות ה' ר"פ לט [קמד.], ושם פמ"ד [קסח:]. ולפי זה קריאת שם ה' על ישראל היא הסבה, ונתינת מצות תפילין היא המסובב. אמנם במספר מקומות ביאר להיפך; התפילין הם הסבה ששם ה' נקרא על ישראל, וכלשונו בנצח ישראל פ"ז [קפז.]: "על ידי התפילין נקרא שם ה' עליו, כדכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'". וכוונתו לדרשת חכמים [ברכות ו.] שדרשו על פסוק זה "אלו תפילין שבראש". וכן משמע מדבריו בנצח ישראל פכ"ג [תפה:]. וכן הוא בנתיב העבודה פ"ט [א, סוף קט:], שכתב: "על ידי התפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך', ואמר רבי אליעזר אלו תפילין של ראש. ודבר זה ברור כי כאשר התפילין הם על האדם, נקרא כי השם יתברך הוא מלך שלו, ולפיכך קיימא לן [גיטין מ.] אם האדם מניח תפילין לעבדו יוצא העבד לחירות. כי כאשר התפילין עליו, הנה שם ה' נקרא עליו, והשם יתברך הוא מלכו ואדונו, ואיך יהיה בשר ודם אדון שלו". וכן הוא בקיצור בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.]. וצריך ליישב, דתרוייהו איתנהו; בודאי קריאת שם ה' על ישראל היא מהות ישראל, וקיימת גם באדם שאינו מעוטר בתפילין. אך הואיל ומצות תפילין מורה על מעלה זו בפועל, לכך בזה גופא יש תוספת עוז לקריאת שם זו, כי התפילין מוצאים קריאת שם זו אל הפועל והמוחש. וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ז [קפו.] "וזהו ענין התפילין, לנטוע את האדם עם השם יתברך". הרי שהתפילין מוציאים לפעל את הדביקות שיש עם הקב"ה. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. כי בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "השכל הוא במוח שבראש, והשכל יוצא לפעל עד שיש לו דביקות בו יתברך. ולכך על הראש קשורים הם התפילין. והתפילין הם נקראים שם ה', וכדכתיב 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'. כי יש על האדם להוציא שכלו אל פעל השלימות, ובשביל זה האדם דבק בו יתברך לגמרי... שאין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה. ולכך מצות תפילין הוא שיוציא שכלו בתורה אל השלימות, עד שהוא דבק בו. וזה אמרם במכלתא [שמות יג, ט] המניח תפילין כקורא בתורה... התפילין שהם על ראשו שיהיה האדם מוציא אל הפעל כח השכלי". ומדוע תפילין מורים במיוחד על ההוצאה לפועל של השכל. אלא הם הם הדברים. התפילין מורים על קריאת שמו יתברך על ישראל. והואיל וקריאת שם זו היתה קיימת גם קודם לתפילין, הרי שהתפילין מוציאים קריאת שם זו אל הפעל. ולכך דוקא התפילין הם אלו המורים על היציאה לפעל של שכל האדם, המביאה לדביקות ה'.

<> אודות ששמו יתברך נקרא על ישראל, כן כתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה אבל], וז"ל: "מה שהוא מצד השם יתברך, שנקרא שמו על ישראל". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכמלוקט שם הערה 137. אמנם כאן מבאר שמעלת ישראל המיוחדת היא ששם ה' נקרא עליהם. ונקודה זו מבוארת בגבורות ה' פכ"ה [קו.], שכתב: "כי מאחר ששם הזה [שמו הגדול] נקרא עליהם, הם לחלקו יתברך, שהוא נבדל מכל, וכך יהיו נבדלים מכל האומות, כדכתיב [ויקרא כ, כו] 'ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי', שבשם הזה הוא יתברך נבדל מיוחד, וכך יהיו ישראל נבדלים מיוחדים". ובנצח ישראל פ"י [רנט.] כתב: "בירושלמי דתענית [פ"ב ה"ו], ריש לקיש בשם רבי ינאי אמר, שתף הקב"ה שמו בישראל. למה הדבר דומה, למלך שהיה לו מפתח פלטרין קטנה, אמר אם אני אניח המפתח כמו שהיא, הרי היא אבודה, אלא הרי אני קובע בה שלשלת, שאם תהיה אבודה, תהיה השלשלת מונח עלי. כך אמר הקב"ה, אם אני מניח את בני ישראל, הרי הם אבודים בין האומות. אלא הרי אני משתף שמי הגדול בהם, מה טעם, 'וישמע הכנעני ויושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול' [יהושע ז, ט], שהוא משותף בנו, עד כאן. וביאור ענין זה... כי ישראל הם אומה נבדלת מכל האומות, והיא אומה לעצמה מיוחדת... לכך שתף שמו בהם, כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם. ודבר זה נקרא 'שלשלת', כי השלשלת משלשל ומחבר המפתח שלא יהיה נאבד ממנו. לכך מה ששתף השם יתברך שמו בהם, הוא השלשלת המחבר אותם אל השם יתברך, שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו''. ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל', כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". ובנצח ישראל פס"ב [תתקלו:] כתב: "השם יתברך הוא כמו צורת ישראל האחרונה, ולפיכך שתף השם יתברך שמו בהם, כי הוא יתברך צורת ישראל בפרט, וכמו שאמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול'". הרי שקריאת שמו על ישראל מורה שישראל הם לחלקו יתברך, שיש בהם ענין אלקי, ושהקב"ה הוא צורת ישראל בפרט. וכל זה בודאי מורה "שיש בישראל מעלה מיוחדת".

<> פירוש - שם ה' הנקרא על ישראל מתפרש ש"שלימות מעלת הקב"ה" [לשונו בסמוך] נקראת על ישראל. שלימות מעלה זו מתבטאת בשתים; (א) הקב"ה הוא יחיד באלקותו. (ב) הקב"ה הוא כל יכול [יבואר בסמוך]. לכך התפילין המורים על ששם ה' נקרא על ישראל, מורים על שתי מעלות אלו הנקראות על ישראל. ואודות המעלה של "יחיד באלקותו" המתבטאת בפסוק "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד", הנה רש"י כתב [דברים ו, ד] "ה' אלקינו ה' אחד - ה' שהוא אלקינו עתה, ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר [צפניה ג, ט] 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה''. ונאמר [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". ובגו"א שם אות א כתב: "הקשה הרא"ם, דאם כן עיקר קרא לא ביחוד איירי, אלא שהוא מודיע לנו שיהיה לבסוף אחד. ואין הענין משמע כן, שהרי זהו יחודו של הקב"ה. ואין דבריו קשיא כלל, אדרבה, זהו עיקר יחודו של הקב"ה, שבזה נראה אחדותו של הקב"ה שהוא עתה אחד, שהרי לבסוף יהיה אחד לגמרי, ומזה תראה שעתה מה שנתן כח לשרים ולמלאכים - שאינם גורעים כלל מיחודו של הקב"ה, לפי שהוא אינו רק דבר שהוא שאול להם לזמן, ולא יהיה לנצח, ולבסוף שישוב הכל אל אחדותו נראה שהוא אחד ברוך הוא, ומיוחד בפי הכל". ואם תקשה, הואיל והפסוק עוסק ביחודו יתברך, איה נמצא יחודו של הקב"ה בעוה"ז, שהרי אף חלק העוה"ז הוזכר בפסוק. ובע"כ שאחדותו נמצאת באלקותו יתברך על ישראל, שעל כך נאמר "ה' אלקינו" [ראה פחד יצחק, פסח, מאמר ס אות כא]. וכן בגבורות ה' פל"ט [קמד:] כתב: "פרשה שלישית שהוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל', ומייחד שמו עליהם, כדכתיב 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ונקודה זו מבוארת בנצח ישראל ר"פ יג, שכתב: "כאשר תתבונן במעלת ישראל תדע כי לא דבר זה בלבד מה שישראל חלק השם יתברך, וכמו שמעיד עליהם השם של 'ישראל' שחתם השם בשמם. כי אין לישראל בעצמם שום מציאות ושום הויה רק בו יתברך. ולא תאמר אף אם הם חלק ה', מכל מקום הם בריאה לעצמם, אל תאמר כך, אבל הם לגמרי אל השם יתברך, עד כי בטל מציאות עצמם אל השם יתברך. ודבר זה נראה באומה הזאת, שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד... שזהו ענין קדימת 'נעשה' ל'נשמע' שאמרו ישראל [שמות כד, ז], כי אין ישראל נמשכים לרצונם כלל, רק לרצון העלה ברוך הוא, והם ונפשם אל השם יתברך, ולא שייך בזה להקדים 'נשמע' ל'נעשה' כאילו היה תלוים בדעתם וברצונם, אבל אינם תולים בדעתם וברצונם כלל".

<> כי פרשת "קדש לי" [שמות יג, א-י], ופרשת "והיה כי יביאך" [שם פסוקים יא-טז] כתובות בתפילין [מנחות לד:], ובשתי פרשיות אלו הוזכרו הנסים של יציאת מצרים.

<> כפי שכתב הרמב"ן [שמות יג, טז]: "כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוק מחדשו ויודע ומשגיח ויכול... ואמר [שמות ט, יד] 'בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ', להורות על היכולת שהוא שליט בכל, אין מעכב בידו... אם כן האותות והמופתים הגדולים עדים נאמנים באמונת הבורא... והצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באותות ובמופתים על ידינו ועל בין עינינו". ובגבורות ה' ר"פ לט כתב: "ביציאת מצרים עשה הקב"ה עם ישראל נסים ונפלאות המורים לך כי שם ה', הוא השם המיוחד אשר עושה גדולות ונפלאות, השם הזה נקרא עליהם. שמפני שהשם הקדוש נקרא עליהם, לכך עשה עמהם נפלאות. לכך יש לכתוב דבר זה בתפילין, ויהיו התפילין מקושרין על האדם, להורות כי שם הגדול והקדוש נקרא עליהם, שהרי עשה עמהם נפלאות. והיינו דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', ואמר רבי אליעזר [ברכות ו.] אלה תפילין שבראש. פירוש, כי תפילין מורים לך כי הם מיוחדים לשם המיוחד, שהרי בתפילין נזכר יציאת מצרים, שהוציא אותם על ידי נסים, והשם המיוחד דוקא פועל נוראות, ולפיכך ויראו ממך מפני גבורותיו ונוראותיו". ושם מבאר מדוע ר"א ציין רק תפילין של ראש, והובא למעלה בהערה 119.

<> כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ה אות טז, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כה, יט] על הפסוק "ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק", ופירש רש"י שם "לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה... מה עשה הקב"ה, צר קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק". וכתב שם בגו"א בזה"ל: "מה שכתוב כאן 'אלה תולדות יצחק בן אברהם', שבא לייחס את תולדות יצחק, וכך פירושו, 'אלה תולדות יצחק' שהיה מיוחס 'בן אברהם' המיוחס הגדול. ורצה לומר כי התולדות האלו נמשכים מן המיוחסים והחשובים, ומפני שהייחוס הוא כבוד ותפארת לבנים, כדכתיב [משלי יז, ו] 'ותפארת בנים אבותם', ולא היו מאמינים ליצני הדור לייחוס יצחק, ולפיכך צריך לומר שהיו הכל מעידים שאברהם הוליד את יצחק. והשתא יתורץ למה לא נכתב זה למעלה [בראשית כא, ב-ח] שהקב"ה היה צר קלסתר פניו של יצחק. כי לא בא הכתוב [שם] לספר יחוסו של יצחק, ולמה צריך לומר שאברהם הוליד את יצחק. רק כאן שבא הכתוב לספר יחוסו של יצחק כדי לייחס התולדות, והייחוס הוא תפארת לבנים בפני העולם, ומפני 'שהיו ליצני הדור אומרים וכו'' והיו רוצים להפוך כבודו ותפארתו, לכך צר קלסתר פניו דומה לאברהם". והעומק בזה הוא שמעלת האב חלה גם על הבן, שהבן עצמו מתלבש בחשיבות האב, ולכך פני יצחק היו כפני אברהם.

<> פירוש - תפילין נקראו "פאר", שנאמר [יחזקאל כד, יז] "פארך חבוש עליך", ודרשו על כך בגמרא [ברכות יא.] שהפסוק מוסב על תפילין. וראה רשב"ם בב"ב סוף ס:

<> מחמת היותם בנים של הקב"ה, כי חשיבות האב חלה על הבנים. ואודות תואר "בנים" של ישראל, ראה למעלה הערה 463. ובנצח ישראל פ"ז [קצא:] כתב: "ומזה הטעם עצמו נקראו התפילין 'פאר', כי כל אשר הוא קדוש אל השם יתברך, הוא מסולק מן הגשמי". ובנצח ישראל פכ"ג [תפו.] כתב שהלובש תפילין אומר על עצמו: "שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי" [ראה הערה 541]. וכן הזכיר בקצרה בגו"א שמות פל"ג אות יט. ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "נקרא זה התפארת, כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא עניין נבדל ואינו גשמי". ובסנהדרין צב: אמרו "עמד רבי יהודה בן בתירא על רגליו ואמר, אני מבני בניהם [של המתים שהחיה יחזקאל הנביא], והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם ["שאותן תפילין היו שלהם" (רש"י שם)]". וכתב על כך בח"א שם [ג, קפו:]: "ומה שאמר רבי יהודה 'ואני מבני בניהם, ואלו תפילין שהניח לי [אבי] אבא'. ידע היה בחכמתו שאביו מאותם שהחיה יחזקאל, ואלו תפילין שהניח לו [אבי] אבא, ודבר זה תפארת בנים אבותם, כדכתיב 'ותפארת בנים אבותם', והתפילין הם פאר, וידע כי יש בו פאר מה שהגיע לו מן אבותיו, והבן זה".

<> מנחות לז. "'בין עיניך' [שמות יג, ט], מקום שמוחו של התינוק רופס". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "ואמר 'לזכרון בין עיניך', שיונחו במקום הזכרון בין העינים, שהוא ראשית המוח". וראה למעלה הערה 117.

<> כמבואר בהערות 494, 497, שנתבאר שם שכל מהות היא שכלית. וכן כתב באור חדש [סג.] "וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא". וכן הזכיר כאן "כי הראש שבו השכל", כן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קז.], וז"ל: "כי הראש שבו השכל, הוא אחד... וראוי שיהיה הראש אחד, כי הוא נושא אל הנשמה שהוא אחת בלתי מחולק... כי בראש הנשמה הקדושה הנבדלת". וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה והבן], ושם הערה 73, שם במדבר פ"ב הערה 26, שם פכ"א הערה 181.

<> כמבואר בהערה 492.

<> כמבואר בהערה 483.

<> כי מעשיהם של ישראל הם מעשים נאים ומשובחים, שעליהם נקרא שם ה', בבחינת "שתשרה שכינה במעשי ידיכם" [רש"י ויקרא ט, כג]. וראה למעלה בבאר השלישי הערה 142, שנתבאר שם שבבחירת ישראל יש שני צדדים; (א) בחירה מצדו של הנותן [הקב"ה], שאינה תלויה כלל במעשיהם של ישראל, אלא היא אך ורק מצדו של הקב"ה. (ב) בחירה מצדו של המקבל [ישראל], האדוקה לגמרי במעשיהם של ישראל. תפילין של ראש הם כנגד בחינת הנותן, ואילו תפילין של יד הם כנגד בחינת המקבל.

<> מבאר הסבר שני מדוע התפילין מונחים על הראש ועל היד. ועד כה ביאר הטעם כי שם ה' נקרא על מהות ישראל [הראש], ועל מציאותם בפועל [היד]. ועתה יבאר שהטעם הוא מצד תוספת הכבוד שיש בתפילין, שתוספת הכבוד מונחת על מקומות של תוספת, וכפי שיבאר.

<> פירוש - אין הפאר שבתפילין נובע מהאדם עצמו [לעומת כבוד רגיל הנובע ממעלת האדם עצמו], אלא הוא פאר הבא עליו מבחוץ, מצדו של הקב"ה.

<> פירוש - התפילין קשורים על ישראל, וקשירה זו מורה שמדובר בדבר חיצוני לאדם.

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסח:]: "התפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו. כי זהו ענין התפילין... וזהו ענין המעלה היתירה הנוספת על האדם עצמו להיות השם יתברך נקרא עליו, ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח, דבוקים בו. ומעלה יתירה זאת נקרא 'פאר', כי הוא פאר בודאי".

<> מבאר טעם שני לכך. ולא ניחא ליה כאן בהסברו הקודם [שהתפילין מונחים על המהות ועל המציאות בפועל], כי כאן ביאר שענינם של תפילין הוא שאיירי בתוספת כבוד הבאה מבחוץ, ולכך בא לבאר מדוע תוספת כבוד זו שייכת במיוחד לראש ויד. ולא יועיל כאן הסברו הקודם, כי אין שום זיקה מיוחדת בין תוספת כבוד לבין מהות ומציאות בפעל. מה שא"כ להסברו הקודם, שנסוב סביב הציר על מה נקרא שם ה' עליהם, שם ביאר ששם ה' נקרא על החלק העיקרי שבהם; המהות, והמציאות בפעל.

<> נקודה זו מבוארת גם בח"א לשבת קל., שאמרו שם בגמרא שמצות תפילין עדיין רפויה היא בידם של ישראל, לעומת שאר מצות. וכתב שם בח"א [א, עא:] בזה"ל: "לפי שמצות תפילין הם על האדם, ושם ה' נקרא עליו... ומפני כך אמר שהמצוה של תפילין עדיין רפוייה בידם, לפי שהמצוה הזאת אינה מצד האדם עצמו, רק כי הש"י נקרא עליו. ודבר זה המעלה העליונה שהשם יתברך נקרא על האדם, ואין דבר זה חבור לישראל כמו שאר מצות... כי התפילין קדושים הם, ואין לדבר קדוש כמו תפילין, חבור לאדם שהוא בעל גוף, ומפני זה המצוה הזאת שאינה רק שהשם יתברך נקרא על האדם, אינה מקויימת בישראל כמו שהיא מקוימת המצוה שהיא מגיעה לאדם עצמו, כמו כמה וכמה מצות. כי לפי קורבת המצוה אל האדם עצמו - המצוה מקוימת בידם... אבל מצות תפילין, ששמו יתברך נקרא על האדם, והוא מעלה על האדם, דבר זה לא נקרא מצד האדם עצמו, רק שהתפילין הם קשורים עליו... ולכך לא היתה המצוה קיימת בהם".

<> פירוש - דבר המונח על ראשו של אדם נקרא תוספת על האדם, וראוי לדבר שהוא בעצמו תוספת כבוד [תפילין] שיהיה מונח על הראש, כי כל דבר המונח על הראש הוא בגדר "תוספת". וטעם הדבר, כי הראש הוא "תכלית הגובה" [לשונו בסמוך], שהוא סוף גובה האדם. ועד לשם מגיע האדם, ולא מעבר לכך. וממילא, הואיל וה"שיעור למעלה" של האדם הוא ראשו, ושם הוא גבול האדם, לכך כל דבר המונח על ראש האדם נחשב לחריגה ולתוספת על קומת האדם. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ואמר] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש", ושם הערה 131.

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסט.]: "והזרוע הוא תכלית התפשטות, שלא תמצא דבר שהוא מתפשט מן האדם כמו הזרוע, כדכתיב 'ובזרוע נטויה'". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ובמדרש] כתב: "'והידים ידי עשו' [בראשית כז, כב], כי הידים, אין בכל איברי האדם שיש בהם התפשטות כמו הידים, שהם עשויים לפשוט בהם. וזהו סגולת הגשם, שיש לו התפשטות כמו הידים, וזה הכח הוא כח עשו". ובאור חדש [קיג.] כתב: "אין לך דבר חוצה יותר מן הידים, שמתפשטים לחוץ". וראה בנצח ישראל פ"ז הערה 64, ושם פי"א הערה 236, ולמעלה בבאר הראשון הערה 50.

<> הוא חלק היד התחתון, מהמרפק עד האצבעות [ר"ש אהלות פ"א מ"ח, תוספות מנחות לז. ד"ה קיבורת]. ואילו הזרוע הוא חלק היד העליון, מבית השחי עד המרפק [שם ושם]. ובא לבאר מדוע התפילין של יד מונחים על הזרוע, ולא על קנה היד. ועיין תוספות במנחות שם שהאריכו להוכיח שמקום הנחת תפילין של יד הוא על הזרוע, ולא על הקנה. ובמנחות לז: אמרו "על גובה של יד".

<> ולכך אין הקנה תכלית ההתפשטות.

<> ובגמרא [מנחות לז:] אכן למדו להקיש התפילין של ראש לתפילין של יד, שאמרו: "אמרה תורה הנח תפילין ביד, והנח תפילין בראש. מה להלן בגובה שבראש, אף כאן בגובה שביד". ולדברי המהר"ל כאן מחוור הדבר מאוד, שאכן יש צד השוה בין הראש ליד, כי שניהם תכלית וסוף האדם; או מצד גובהו, או מצד התפשטותו.

<> כי יש בכך חריגה מעבר לסוף ותכלית האדם, וכל חריגה היא תוספת.

<> להנחת תפילין על הראש והיד, ומביא בזה טעם שלישי.

<> כי "ראש" ו"ראשון" הן מאותו שורש, וכמבואר באור חדש [סוף ריד:]: "ואמר [אסתר ט, כה] 'ישוב מחשבתו וגו' על ראשו'... שהוא [המן] היה מבקש לעקור התחלת ישראל עד שלא יהיו נמצאים, לכך ישוב מחשבתו על ראשו לעקור התחלתו, כי הראש התחלה, ראש וראשון". וראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 37, נצח ישראל פל"ז הערה 26, ונתיב התשובה פ"ד הערה 101. ובשבת סא. אמרו "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "ועוד יש להבין כי התפילין שהם על האדם... מורה כי השם יתברך מלכותו על האדם מצד התחלת האדם, כי הראש שעליו תפילין של ראש, הוא התחלה".

<> סד"ה הקודם. אמנם בנתיב העבודה פט"ו [א, קכה:] כתב: "וכן תפילין של יד, שהם נגד הלב, כי שם גם החיים, שהוא התחלתו של אדם". וצריך לומר שהזרוע הוא תכלית וסוף, אך הלב הוא התחלה, וכמבואר בשמו"ר יט, א. ונמצינו למדים, כי תפילין של יד הם כנגד התחלת האדם מצד הלב, וסוף האדם מצד הזרוע.

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסט.]: "ולפיכך תפילין בראש ותפילין בזרוע, לומר שהכל כבוד, כי הראש הוא התחלה, ושם מונחים התפילין על הראש. והזרוע הוא תכלית התפשטות... לכך קאמר שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרוע, שהכל הוא כבוד... שהשם יתברך הוא כבודו ותפארתו בכלו, ולפיכך שם ה' בראש והתפשטות שלו בזרוע, רצה לומר כי כבודו עליו בשלימות בכולו".

<> שמא כוונתו לדבריו בגבורות ה' פל"ט [קמה:], שכתבשם טעם שלא הזכיר כאן, וז"ל: "וצוה להניח אלו פרשיות בראש וביד, כי שם ה' נקרא על ישראל. וכאשר תבין דברי אמת, תדע כי תפילין של ראש על הנשמה, שהתחלת כחה בראש. ותפילין של יד תכלית כח הנשמה והראות פעולתה, שהוא בעל חי מתנועע, כי התנועה חיות האדם. ולשנים אלו, הראש והזרוע, כח התנועה. דהיינו התחלת כח התנועה הוא מן המוח, כי התחלת כח התנועה הוא במצח. לכך כאשר ירצה האדם בתנועה, מתנועע במוקדם מן הפנים תחלה, כי שם כח התנועה. וכמו שכח התנועה במוקדם מן הראש, כך הזרוע מן האדם מקבל כח התנועה. נמצא כי המוח התחלת כח התנועה, והזרוע הוא מקבל כח התנועה. לכך צותה התורה להניח תפילין בראש ובזרוע, להיות שם ה' על הראש, ששם התחלת כח התנועה במה שהוא חי. ועל הזרוע, כלי מקבל התנועה. אמנם הנחתן ביד שמאל, ולא בזרוע ימין, כי יד הימין קודם, ואחר כך השמאל. ומאחר שיש תפילין על הראש, ששם התחלת התנועה, אין תפילין על הימין כי אם בשמאל, שהוא סוף וגמר. נמצא כי זרוע שמאל גמר קבלת כח התנועה, ושלימות הדבר בגמר שלו. לכך בזרוע שמאל דוקא שם יתן התפילין, שהם שם ה', עד שיהיה שם ה' על התחלת התנועה, שהוא החיים, ובגמר".

<> כמבואר למעלה בהערה 430 שמצוי שהמהר"ל ידגיש שכל הסבריו אינם אלא אחד. והובאו כאן שלשה טעמים; (א) הראש והזרוע הם המהות והמציאות בפועל. (ב) הראש והזרוע הם תכלית הגובה וההתפשטות של אדם. (ג) הראש והזרוע הם התחלה וסוף של אדם. ובגבורות ה' פל"ט [הובא בהערה הקודמת] ביאר טעם רביעי; הראש והזרוע הם התחלת וסוף כח התנועה.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תפו.] שהמניח תפילין אומר על עצמו: "מה שהוא יתברך אדון לי, ושמו יתברך נקרא עלי, והוא תהלתי ותפארתי". והובא למעלה בהערה 517.

<> אודות שהקב"ה הוא השלם בתכלית השלימות, ראה למעלה הערה 185.

<> ומדוע שיתעטר בדבר הפחות ממנו. דבשלמא האב מתעטר בשבח בניו, כי האב גופא אינו בתכלית השלימות, ושייך שיהיה לבניו שבח שאינו נמצא בו, ולכך האב משתבח בשבח בניו. אך מה שייך לומר כן על אב [הקב"ה] שהוא שלם בתכלית השלימות.

<> פירוש - השבח הזה בא מבחוץ, וכפי ששבח הזקנים בא להם מבני בנים. וא"כ לא מדובר בשבח מצד אמיתת הקב"ה, כי אין מה להוסיף על כך, ש"בודאי לדבר זה אין סוף" [לשונו בסמוך]. אך מדובר כאן בשבח שבא מהזולת, וכמו שמבאר.

<> מצד עצמו.

<> ואם אין לזה סוף, ממילא לא שייך עליו "תוספת". ובברכות לג: תמהו על אחד שהרבה לומר שבחים כלפי מעלה "סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך... משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו". וראה גבורות ה' פ"א [כב:] שעמד על כך כיצד הותרה בליל הסדר אמירת שבחיו של מקום.

<> מעין דברים אלו כתב בסוף דר"ח פ"ו מ"י, שאמרו שם "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו", שכתב שם [שכג:]: "ואין לומר, כי למה נברא העולם, וכבוד השם יתברך בעצמו הוא, ואין צריך לכבוד הזה מה שהוא יתברך מלך העולם, ואם כן למה נבראו כולם. גם קושיא זאת אין בזה ממש כלל, כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו. ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל, הוא יותר שלם ממה שהוא בכח. ולפיכך אף על גב שהש"י בכוחו יכול לעשות כרצונו, דבר זה אינו רק בכח, וכאשר הוא בפעל המציאות, דבר זה נחשב שלימות לגמרי שהוא בפועל. ולפיכך המציא הש"י את העולם בפעל, עד שמלכותו יתברך הוא בפעל, ולא שיהיה זה בכח בלבד". אמנם שם חילק בין בכח לבפועל, וכאן מחלק בין מצד עצמו למצד הזולת, ויש לעיין בזה האם הם דבר אחד. וראה הערה 558.

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסח:]: "ולפיכך אמר שהקב"ה מניח תפילין, פירוש מה שיש לו יתברך ההוד והשלימות שיוצא לזולתו מה שהשפיע כל הנמצאים, דבר זה נקרא 'תפילין'. שהתפילין מקושרין במניח אינם דבר עצמו. וכמו שהתפילין באדם מורה על מעלה יתירה של אדם, שהשם יתברך נקרא עליו... ולפיכך התפילין הם נוספים על המניח, דבוקים בו... לכך אמר שהשם יתברך מניח תפילין, והוא תוספת המעלה במה שהוא משפיע הנמצאים. ודבר זה נקרא 'הנחת תפילין', לפי שהוא קדושה ומעלה נוספת שהיא יוצאת לזולתו. ושלימותו יתברך מצד הנמצאים שני דברים; האחד, שהוא סדר את הנבראים בחכמה. השני, שהוא יתברך פועל אותם כרצונו. ולפיכך אומר שמניח תפילין בראשו, כי בראש החכמה, והוא הפאר שיש לו יתברך במה שכל הנמצאים מסודרים בחכמתו. והתפילין ביד, במה שהוא מפואר בנמצאים מצד הפעל אשר פעל בהם, וזהו מיוחס לזרוע, שהוא יתברך פועל, דכתיב אצל פעל השם יתברך [דברים ט, כט] 'ובזרועך הנטויה'".

<> כן שאל הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פי"ג, שפתח את הפרק במשפט: "הרבה נבוכו בבקשת התכלית זה המציאות מה הוא", וכל הפרק שם הוקדש לשאלה זו. ומה שכתב "למה ברא השם יתברך את הנבראים &**כלם**^", כי על חלק מהנבראים ניתן למצוא הסבר, וכפי שכתב שם הרמב"ם: "כי הצמח לא נמצא כי אם בגלל בעלי החיים, שהמזונות הכרחיים לו". ושם מאריך בזה. ולכך השאלה הזו היא על כל הנבראים, למה הם נבראו.

<> הובא בראב"ע בהקדמתו לפירוש התורה, הדרך הרביעי, שכתב: "וכן האומרים שבראו להראות גבורתו לאדם".

<> מלשונו משמע שדוחה הסבר זה משום שמהי חשיבות האדם, שאינו עשוי אלא מבשר ודם, שלמענו יברא את הבריאה כולה. והראב"ע בהקדמתו לפירוש התורה, הדרך הרביעי, דחה אף הוא הסבר זה, באומרו שהישוב שבו חי האדם הוא רק חלק משנים עשר של העולם. והרמב"ן בתורת ה' תמימה [עמוד קמג] כתב: "רבי אברהם בן עזרא מרחיק זה שיהיה העולם נברא בשביל האדם, כמו שאמר והאומרים שבראו להראות גבורתו לאדם שהוא שורש יצירתו".

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ:] כתב: "מי שאמר בשביל התורה [נברא העולם (ב"ר א, ו)], סובר כי התורה נקראת טוב, כדכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'... ולכך אמר כי בשביל התורה, שהיא טוב גמור, ואין למעלה מזה, נברא העולם... כי הש"י בשביל שהוא טוב, השפיע העולם, שהטוב הוא משפיע. ואם המושפע בעצמו אינו טוב, א"כ מה היא טובתו שהשפיע, כאשר המושפע בעצמו אינו טוב. ולכך צריך שיהיה המושפע טוב, ובזה המשפיע הוא טוב, לפי שהשפיע הדבר שהוא טוב, ואין דבר יותר טוב מן התורה".

<> אודות שהקב"ה הוא הטוב האמיתי, ראה למעלה הערה 126.

<> מעין זה כתב בדרך ה' לרמח"ל ח"א פרק שני, וז"ל: "הנה התכלית בבריאה היה להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו... ובהיותו הוא לבדו יתברך שמו הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו יתברך מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמיתי". וכן כתב בדעת תבונות סימן יח, וז"ל: "מחוק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש, לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב, אין הטבה". וכן כתב בכללי פתחי חכמה ודעת, כלל ראשון, וז"ל: "כי ברצותו להטיב, רצה להמציא נמצאים שיקבלו טובו".

<> בתמיה. ופירושו, שלפי זה העולם לא נברא בעצם משום "צורך גבוה" [לשון הרמב"ן שמות כט, מו, ולשונו בדר"ח פ"א מ"ב (כז:)], אלא כדי שיחול על הקב"ה שם "בורא" ו"עושה". וזה דומה לבנאי הבונה בית לא בשביל שיש לו צורך אמיתי בבית, אלא בשביל שהבית ישמש כ"היכי תמצא" בעבורו להקרא "בנאי" [וזה דבר שלא יעלה על הדעת]. ולא ראיתי מי שציין שמכאן לכאורה מוכח שהמהר"ל חולק על הסברו הנודע של הרמח"ל לבריאת העולם [ראה הערה קודמת].

<> ואע"פ שגם המהר"ל מסכים שדרך השלם להשפיע הטוב לזולתו [כמבואר בהערה 552], צריך לחלק שמכל מקום לא אמר שתכלית הבריאה היא להשפיע טוב, אלא שמן הנמנע שהטוב לא ישפיע הטוב, אך לא שבעבור השפעת הטוב נברא העולם.

<> "לעצמו" - בעצם, כצורך גבוה בעצם, וכמו שמבאר.

<> ענין זה מבואר היטב בגבורות ה' פמ"ד [קסח.], שגם שם הביא מאמרם שהקב"ה מניח תפילין, וכתב: "ואמרו שהוא מניח תפילין. פירוש זה, כי כל שלימות אשר יוצא לזולתו, כמו שיאמר שהשם יתברך השפיע כל הנמצאים, במה שהשלימות ההוא יוצא לזולתו, הוא מעלה עליונה ושלימות יתירה מן השלימות אשר אינו יוצא אל זולתו. וזה שאמר הכתוב [ירמיהו ט, כב-כג] 'אל יתהלל החכם בחכמתו הגבור בגבורתו העשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה''. פירוש, כי אין ההלול במה שימצא באדם שלימות בעצמו, כמו שהוא חכם גבור עשיר, שכל אלו שלימות אינו יוצא לזולתו, שאין זה עיקר ההלול והתפארת. אבל 'בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע' לעשות מה שאני עושה. וכאשר יעשה מה שאני עושה, אז קנה דבר שראוי להתהלל בו. ומה הוא זה, 'כי אני ה' עושה חסד משפט וצדקה בארץ' בתחתון התחתונים, והוא הארץ, והשם יתברך שהוא בעליון עליונים משפיע לתחתון תחתונים. וכך יעשה האדם, שיהיה שלימות שלו יוצא לזולתו, וזהו ההלול והתפארת הוא עיקר השלימות". וראה הערה 547.

<> כמבואר בהערה 548.

<> ואין תארים אלו מורים על היציאה לפעל, אלא מורים על מעלותיו יתברך לעצמו.

<> לשונו בדר"ח פ"א מ"ב [כז:]: "כי העולם לא נברא אלא בשביל הקב"ה, שנאמר 'כל פעל ה' למענהו'. כי אין ראוי לשום דבר שיהיה לו מציאות, כי אם אשר הוא אל השי"ת, עד שהכל צורך גבוה. ודבר זה בארו חכמים ז"ל [אבות ספ"ו] באמרם 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו'". וראה למעלה הערה 440, ולהלן הערה 1403.

<> נראה שבמלים אלו בא לעמוד על דקדוק לשון הגמרא, שהרי פתחו במלים "מנין &**שהקב"ה**^ מניח תפילין", ובהמשך אמרו "הני תפילין &**דמרי עלמא**^ מה כתיב בהו", ושוב אמרו "ומי משתבח &**קוב"ה**^ בשבחייהו דישראל... אמר להם &**הקב"ה**^ לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם". ומדוע דוקא במשפט העוסק במהותם של התפילין נקרא הקב"ה בשם "מרי עלמא", בעוד שבשאר משפטי המאמר הוא נקרא בשם "הקב"ה". אלא הם הם הדברים. מהותם של התפילין הללו היא להורות על כבוד שמים העולה להקב"ה מהעולם, ומתוך כך לעמוד על סבת בריאת העולם. כדי להורות שכאן נושא המאמר הוא תכלית בריאת העולם, לכך דוקא במשפט זה נקרא הקב"ה בשם "מרי דעלמא".

<> בגבורות ה' פל"ט ופמ"ד האריך טובא בעניני תפילין, וכן נגע בכך בנצח ישראל פ"ז [קפו.] ושם פכ"ג [תפו.]. וממו"ר שליט"א שמעתי שעומק הדברים מכוון לצירוף שם הויה עם שם אדנות.

<> לא מצאתי מקומו, כי לפנינו המקום היחיד הנוסף שהרחיב במאמר זה הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסח.-קע.], וקשה לומר שדבריו כאן מכוונים לספר הגבורות, כי אז לא היה נוקט בלשון עתיד ["יתבאר"], אלא בלשון עבר ["התבאר"], כפי שעד כה התייחס לספר הגבורות בלשון עבר [למעלה בבאר השני הערה 561, ובבאר השלישי הערה 253]. @**ויש לדון**^ בעיקר יסודו, כי כאן מדגיש ש"יש כאן תוספת מעלה אל העילה מצד העלול... יש אל השם יתברך מן הנמצאים שהם זולתו, פאר נוסף מן הזולת, שהם הנמצאים", ומכך ניתן להסיק שיש לנמצאים מציאות זולתו יתברך. אך לכאורה בגבורות ה' ר"פ סט כתב לא כך, וז"ל: "ואל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו, שאם היו נחשבים דבר זולתו, אם כן הוא יתברך ח"ו יחסר דבר, שהנמצאים זולתו. אבל אין הדבר כך, כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו, וכל הנמצאים אפס זולתו... כי לא יתן לו האדם דבר, זהו בודאי מפני שהנמצאים כלם בעצמם הם תלוים בו, וכולם אפס זולתו יתברך... שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל, וזהו שלימותו יתברך, שאין מציאות זולתו". והואיל ו"אין מציאות זולתו", מה שייך לומר כאן שהעולם נברא משום שכך יש "פאר נוסף מן הזולת", הרי מעיקרא אין כאן "זולת" כלל, וכמאן דליתא דמיא. @**אמנם הענין**^ מבואר על פי דבריו בתחילת דרשת שבת הגדול, שכתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שא"כ היה נראה ח"ו שיש דבר זולת הש"י, וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם, רק הש"י, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן, לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו, לפיכך אמר 'אין עוד'. כלומר כי אין בריאה עוד בנמצא, רק הכל הוא לשבח ולפאר הש"י. כי הכסא אשר ישב עליו בעל הכסא, אין לכסא שם בפני עצמו, רק כי הוא לישיבת בעל הכסא, אבל מצד עצמו אין מציאות לו. לפיכך הנבראים כולם אשר נבראו לשבח יוצרם ולפאר שם כבודו, אין להם שם בפני עצמם, והרי 'אין עוד'... וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות, וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:] כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין, מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'" [והובא למעלה הערה 440]. הרי שלא שלל מהנבראים מציאות נוספת על העילה, אלא שלל מהנבראים מציאות מנותקת ונפרדת מהעילה. וכמו יחס הכסא לבעל הכסא; יש לכסא מציאות נוספת על בעל הכסא, אך אין לכסא מציאות מנותקת ונפרדת מבעל הכסא. ואלו דבריו כאן; מציאותם של הנבראים היא לשבח ולפאר את הקב"ה. ועד כמה שנוגע לכך, יש כאן בהחלט "פאר נוסף מן הזולת". וכשהרציתי הדברים האלו למו"ר שליט"א, צירף לכאן את דברי הגר"א בביאור המלים "טוב יצר כבוד לשמו" [תפילת שחרית], שהטובה הגדולה ביותר היא שהקב"ה יצר "כבוד לשמו", ומחמת כן יש סבה ותכלית למציאותינו בעולם [ראה אבני אליהו שם].

**% [ז]**

<> פירוש - נאמר במשנה [ברכות נד.] "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר 'ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם'". ועל כך דנה הגמרא [ברכות נט.] "מאי זועות", וכמו שמביא כאן.

<> "בלשונם קורין רעידת הארץ 'גוהא'" [רש"י שם].

<> כאשר הגיע לפתחו של "בעל אוב של עצמות, שעושה כשוף בעצמות המת" [רש"י שם].

<> "ותגעש ותרעש, כלומר נזדעזעת הארץ מאד מאד. 'גנח גוהא' חדא מילתא היא" [רש"י שם].

<> פירוש - רב קטינא שאל האם יודע בעל האוב רעש אדמה מהו.

<> פירוש - הרים בעל האוב את קולו ואמר; קטינא קטינא, משום מה איני יודע, וביאר את הדבר, וכמו שהולך ומביא.

<> פירוש - רב קטינא השיב על דברי בעל האוב, שבעל האוב כוזב ודבריו כוזבים.

<> פירוש - רב קטינא הוכיח שדברי בעל האוב כוזבים, שאם כדברי בעל האוב, "שני פעמים היה לו להזדעזע, כנגד שתי דמעות" [רש"י שם].

<> פירוש - הגמרא מעירה על דברי רב קטינא שאין דבריו מכוונים.

<> פירוש - באמת רעש האדמה הוא כפול.

<> פירוש - זה שלא הודה רב קטינא לבעל האוב, כדי שלא יטעו הכל אחריו.

<> "ומאותו קול מזדעזעת הארץ, שמצינו שכפיו סופק, שנאמר 'גם אני אכה כפי אל כפי'" [רש"י שם].

<> פירוש - רבי נתן אומר שסיבת הרעש היא מפני שהקב"ה מתאנח.

<> "ומאותה אנחה מרעיד הקרקע, ומצינו שמתאנח, שנאמר 'והניחותי חמתי בם', כביכול כאדם שיש לו חימה ומתאנח ומתנחם דעתו ועושה לו נחת רוח. והנחמתי - אנחם על הרעה שעשיתי להן" [רש"י שם].

<> "שדורך ובועט ברקיע" [רש"י שם].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רב אחא בר יעקב אמר".

<> "כגון שדחה תחת כסא הכבוד, ומגיע בעוטו עד לארץ, שהיא הדום רגליו" [רש"י שם].

<> אלו המתלוצצים על דברי חכמים. וגם תלונה זו מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, תלונה שביעית. וראה במבוא.

<> כי הקב"ה הוא שלם בתכלית השלימות [כמבואר למעלה בהערות 185, 542]. ובתפארת ישראל ס"פ מג [תרעה:] כתב: "כי הדבר שהוא בשלימות מבלי שום חסרון הוא 'טוב', והדבר שמצורף אליו חסרון לא שייך אצלו 'טוב', כי הטוב הוא בלא חסרון". והואיל והקב"ה נקרא "טוב" [מנחות נג:], ממילא ברור שאין אצלו ח"ו חסרון כלל. ובספר העיקרים, מאמר ראשון, פרק טו, כתב: "מן העיקר הראשון, שהוא מציאות השם, יסתעפו ממנו ארבעה שרשים כוללים כל הדברים הנתלים במציאות השם... והם האחדות, ושאינו גוף ולא כח בגוף, ושאין לו התלות בזמן, ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות... שמחוייב המציאות לא יפול עליו השינה והשכחה והליאות ודומיהן".

<> דמעות, אנחות, דחיקת רגלים, וכיו"ב.

<> אודות שהשלימות היא השמחה והחדוה, ראה למעלה בבאר השני הערות 558, 587, ובבאר הזה הערות 186, 313. ובהקדמה לתפארת ישראל [כ:] כתב: "כאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות. ולכך כאשר קרה לו המיתה מן שאר בשרו, הוא באבילות". וזהו יסוד נפוץ ביותר בספרי המהר"ל. וכגון בתפארת ישראל פ"ל [תנד.] כתב: "ראויה השמחה לחתן, כי כשם שהאבל הוא בהפסד ובהעדר, כך ראויה השמחה כאשר יש מציאות שלם". ובגו"א במדבר פכ"ב אות מא כתב: "כי השמחה מורה על שלימות ועל המציאות. והאבל הוא להיפך, דהוא הפסד דבר". ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב: "על השלימות דרך לזמר ולשורר... השיר מורה השמחה". ושם פס"ב [תתקמ.] כתב: "וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה ואם], דר"ח פ"ו מ"ב [רפב.], נתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:], נתיב יראת השם פ"ד [ב, לב:], ח"א לשבת ל: [א, יד:], ועוד ועוד. וזהו שאומרים "והראינו בבנינו ושמחנו בתיקונו" [מוסף לשלשה רגלים], וכן "שמחם בבנין שלם" [זמירות ליל שבת]. וראה להלן בבאר החמישי הערה 218, ובבאר הששי הערה 793.

<> "התפעלות" פירושה שנוי אצל המקבל, שמחמת אותו שנוי הוא פעל דבר מסוים. כגון אדם הבוכה, פירושו שהוא מצטער ומתפעל, וכתוצאה מכך הוא עושה פעולות מסויימות המורות על השנוי שחל בו [מבואר בגו"א בראשית פ"ו אות יב]. והדמעות והאנחות שהוזכרו במאמר זה מורות לכאורה על ההתפעלות.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה לכן]: "חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות... אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך נבהל ומצטער ומתפעל, חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו". והובא למעלה בבאר השני הערה 344.

<> פירוש - המתלוננים מוסיפים להקשות את הקושיא הגדולה שמקשה מיד בסמוך.

<> פירוש - אין דברים חדשים בעולם, וכל מה שנמצא כבר היה כך מעולמים. וכמו שנאמר [קהלת א, ט-י] "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא כבר היה לעולמים אשר היה מלפנינו". ובגו"א בראשית פ"א אות כא כתב: "כל דבר, אף מה שיהיה לעתיד, הכל נברא בששת ימי בראשית, 'ואין חדש תחת השמש'. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים', מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'". וכן כתב להלן בבאר זה [ד"ה במדרש ב"ר מה], וז"ל: "כי בודאי הש"י ברא כל הנבראים, והכל מעשה ה', רק כי אין דבר חדש תחת השמש. וזה כי הנבראים אשר הוא בורא ועושה כל יום, אין חדש תחת השמש, והכל נוהג כמנהגו. והגזירה אשר גזר הש"י בששת ימי בראשית, הוא גוזר בכל יום, ואין כאן דבר חדש, והנה כלל העולם נוהג כמנהגו". וראה להלן בבאר הששי הערה 451.

<> לאפוקי מהנהגה נסית, וכפי שכתב בגבורות ה' פס"א [רעו.]: "ובפרק כל כתבי [שבת קיח:] אמרינן, האומר הלל בכל יום כאילו מחרף ומגדף כלפי מעלה. והטעם שראוי שיהיה העולם נוהג כמנהגו, ובשביל שהעולם נוהג כמנהגו, מדותיו יתברך אמת. ואם לא היה זה שהעולם נוהג על מנהגו של עולם, אם כן מדותיו יתברך אינם אמתיים ח"ו, כי הרשעים ועובדי ע"ז בטובה, ואילו הצדיקים בצרה. אבל ענין הזה מפני שהעולם נוהג כמנהגו, ולפיכך אין הקב"ה מאבד הע"ז מן העולם, וכך אמרינן במסכת עבודה זרה [נד:]. והגומר הלל בכל יום, נראה שהוא אומר שבכל עת הקב"ה מנהיג עולמו בדרך נס. ואם כן למה הצדיקים בצרה, והרשעים בטובה, ואינו מאבד הע"ז מן העולם, ואם כן ח"ו אין ביכלתו, וזהו חרוף וגדוף... למה אינו מבטלם, כאילו ח"ו אינו יכול. אבל האומר הלל בזמנה, אומר שהעולם נוהג כמנהגו... והקב"ה מחדש נסים בזמן מן הזמנים, וזהו שבח לו".

<> באנצקלופדיה בריטניקה [אנגלית] כרך שביעי, עמוד 845, הובאו שם הסברים שונים שנאמרו במשך הדורות [מחכמי יון ואילך] לגורמים של רעידת אדמה.

<> לשונו בתחילת הבאר הששי: "כי לא באו חכמים לדבר מן הסבה הטבעית, כי קטון ופחות הסבה הטבעית, כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים, לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע... שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלקית, והוא סבת הסבה, ומזה דברו חכמים. כי לאדם אל צורתו ומספר אבריו יש סבה טבעית, שאין ספק כי יש לדבר זה פועל טבעי, ומכל מקום יש לאותה סבה סבה אלוקית, שעל סבת הסבה אמר [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'. ולכך החושבים עליהם כי רצו הם ז"ל להעדיר הסבה הטבעית, ולכך לא רצו בסבה שנתנו הם ז"ל, דבר זה הוא שוא". ובח"א לשבת עז: [א, מג.] כתב: "כי יש לך לדעת, כי אף שאמרו הרופאים בחולשת האדם לעת זקנתו שהוא בטבע, ודבר זה בודאי ברור, אבל יש לטבע סבה אשר הוא מחייב הטבע". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 94, ובבאר השלישי הערה 52, ובח"א לנדה לא. [ד, סוף קסא.]. ומעין זה כתב להלן בסוף הבאר הששי [ד"ה אמנם אף], שכאשר חכמים דיברו על מאורעות דברי הימים, הם לא עסקו בעובדות החיצוניות והגלויות, אלא עסקו בשרשים הפנימיים של אותן עובדות. וראה הערה 604.

<> כמבואר בתחילת הבאר הששי, והובא בהערה הקודמת. ומה שכתב ש"הטבע פועל", ראה גו"א בראשית פ"ח אות יט, שכתב: "הנהגת טבעו יקרא 'אמירה', לפי שהחכמים אומרים שהטבע הוא חכם להנהיג הנמצא". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנז:] ביאר את מאמרם [שם] שהעורב אמר דברים לנח, וז"ל: "ואף על גב שאין העורב בעל שכל, מ"מ השמירה הכללית שנתן הש"י במין הוא שמנהיג המין. וכמו שהסכימו לומר הטבע הוא חכם, ואין הטבע הוא חכם בעל שכל, רק הטבע שנתן הש"י בעולם, אותו הטבע פועלת בסדר הראוי. וכן הדבר הזה בעצמו השמירה שנתן הש"י במין העורב היה מנהיג אותו שלא רצה העורב ללכת בשליחות נח". וכן כתב בח"א לחולין נז: [ד, צה:], וז"ל: "כמו שיש לאדם מלך שהוא מסדר עניניהם במוחש, כך יש לכל מין ומין מלכות. ואין הפירוש שיש להם מלך ממש המולך עליהם, רק שהטבע שבהם נמשך אחר המלכות. שכמו שהמלך מסדר בני אדם, כך המין בטבע... וזהו המלך שיש להם. ונמצא שיש להם מלך מצד הטבע שהוא מנהיג אותם כמו שראוי". וראה בתפארת ישראל פט"ז הערה 5.

<> לשונו בסמוך [ד"ה והנה אנשי]: "הטבע הוא שלוחו יתברך", ושם הערה 609. וכמו שמעשי השליח מתייחסים למשלח, כך מעשי הטבע מתייחסים אל הקב"ה.

<> משנה ברכות לה. "כיצד מברכין, על הפירות האילן הוא אומר 'בורא פרי העץ', חוץ מן היין שעל היין הוא אומר 'בורא פרי הגפן'. ועל פירות הארץ הוא אומר 'בורא פרי האדמה'... ועל הירקות הוא אומר 'בורא פרי האדמה'. רבי יהודה אומר 'בורא מיני דשאים'".

<> וצרף לכאן את דבריו המסולאים של המשך חכמה על הפסוק [בראשית טו, יז] "ויהי השמש באה", שכתב: "הנה דע כי עד אברהם לא נקרא [החמה] 'שמש', רק 'המאור הגדול' [בראשית א, טז]. רק משבא אברהם... ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר... והוא רק 'שמש' לשמש פני קונו... לכך קרא להחמה 'שמש'". וראה בח"א לב"ב כה. [ג, פ.] שביאר שם מדוע שקיעת החמה היא במערב ולא במזרח, ושהשקיעה מורה שהחמה נתלית בה'. ודבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן. וראה להלן הערה 983.

<> כן האריך בנקודה זו בהקדמתו לנצח ישראל [א:], שכתב: "במה שכל סבה ראוי שתמצא עם המסובב, ואם לא כן, לא היה סבה באמת. ואם אתה רואה סבה, והוא אינו נמצא עם המסובב, אינה סבה באמת. המשל... אם אתה רואה האב, שהוא סבה אל הבן, והאב מת והבן נשאר, אין עליך לומר... האב סבה גמורה אל הבן, אל תאמר כך, שהסבה הוא שצריך שיהיה נשאר עם המסובב... אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע... אבל הסבה המקיים הבן &**הוא הטבע**^ שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו, ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, &**הוא השם יתברך**^, אשר הוא סבת הכל, ואין סבה זולתו". הרי שבתחילה תלה את קיום הבן בטבע, ולבסוף תלה את קיומו בהקב"ה. אלא שמוכח שהטבע עצמו מתייחס אל הקב"ה. וזה תואם לעיקר דבריו שם שאי אפשר שיהיה מסובב ללא סבתו, ולכך מן הנמנע שתהיה התנתקות בין הטבע לבין הקב"ה. וראה בהקדמתו לתפארת ישראל הערה 45.

<> שהקב"ה לא עזב את הארץ, ומסר העולם לידי אמצעים, אלא הכל פעל ה'. וכן כתב הרמב"ן בס"פ בוא [שמות יג, טז], וז"ל: "ומן הנסים הגדולים המפורסמים, אדם מודה בנסים הנסתרים, שהם יסוד התורה כלה. שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, בין ברבים בין ביחיד. אלא אם יעשה המצות יצליחנו שכרו, ואם יעבור עליהם יכריתנו ענשו, הכל בגזרת עליון" [ראה להלן בבאר השביעי הערה 141]. וה"אני מאמין" הראשון הוא "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך הוא בורא ומנהיג לכל הברואים והוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים".

<> פירוש - במאמר זה העוסק בזועות.

<> מקור הבטוי הוא מב"ב טז. "אמר רבא, בקש איוב להפוך קערה על פיה", ופירש רש"י שם "לעקור כל כבוד, שחירף וגידף". וכן כאן, המתלוננים מבקשים לבטל כבוד חכמים. וראה להלן בבאר השביעי הערה 142.

<> פירוש - בהמשך יתבאר יותר עומק המאמר, וממילא יתבאר יותר שהמתלוננים רוצים להפוך הקערה על פיה, וטפלו על חז"ל טענות העומדות בסתירה גמורה למהותם של חכמים. וכן כתב להלן [ד"ה ודע כי]: "חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי שמספרים כבוד קל יותר מהם".

<> מתכוון בזה לאנשי המחקר והפילוסופים. וכמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ ו: "יש מבני אדם, והם אנשי חקרי לב, ההולכים בדרכי הפילוסופים, חוקרים מדעתם ושכלם על כל הדברים". וראה שם הערה 1. ובהתחלת ההקדמה השניה לגבורות ה' כתב: "אף כי לבני ישראל המאמינים, ואינם חוקרים בשכלם ובמחשבתם לדעת דברים הכמוסים, אין צריך לזה, כי הם תמימי דרך הולכים בתורת ה', יאמינו לכל דברי התורה והנביאים... אך באו אנשי חקרי לב החוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים, רוצים להתחכם על דברים הנסתרים... אולם כולם רוח ודבר אין בהם, כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר, אף כי נתן אלהים בו דעת וחכמה, והנה דעתו וחכמתו מצטרפת אל החומר, ויש לדעתו וחכמתו חבור ויחס אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים. וכמו שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם, אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה, ואחר כך לנביאים, ומהם קבלו החכמים, והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם דברים הנעלמים הכמוסים. וכאשר אלו האנשים המתפלספים חקרו מדעתם ושכלם על מעשה ה', יש יצאו לדרך זר לגמרי, ואותם אין ראוי להזכיר את זכרם ואת דבריהם, אם לא כמו שאמרו ז"ל [אבות פ"ב מי"ד] הוי שקוד ללמוד כדי שתשיב לאפיקורס". וראה להלן בבאר החמישי הערה 258, ובבאר השביעי הערה 380.

<> כוונתו לדברים שהוזכרו במשנה [ברכות נד.] "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר 'ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם'".

<> על פי הפסוק [ישעיה כב, יא] "ולא הבטתם אל עושיה ויוצרה מרחוק לא ראיתם", שפירושו "הנה עשיתם הכנות אנושות, אבל לא הבטתם אל ה' העושאה ותקנה עד הנה, כי לא שאלתם עזר ממנו" [מצודת דוד שם]. וכן כתב להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין], וז"ל: "וכאשר תבין את זה, אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפילוסופים לא ראו והביטו רק הטבע, כמו הרופאים, לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת הוא האדם, כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי". וראה למעלה בבאר השלישי הערה 52, וכאן הערה 592.

<> שתיקנו את מטבע הברכות, וכמו שאמרו [ברכות לג.] "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות". וראה למעלה הערה 41.

<> מגילה יז: "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר". והרמב"ם בהלכות תפלה פ"א ה"ד כתב: "עזרא ובית דינו עמדו ותקנו להם שמונה עשרה ברכות על הסדר". ובהקדמת הרמב"ם למשנה תורה כתב: "בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה, והם חגי זכריה ומלאכי דניאל וחנניה ומישאל ועזריה ונחמיה בן חכליה ומרדכי בלשן וזרובבל, והרבה חכמים עמהם, תשלום מאה ועשרים זקנים, האחרון מהם הוא שמעון הצדיק, והוא היה מכלל המאה ועשרים".

<> לשונו להלן בבאר החמישי [ד"ה וכאשר תבין]: "אבל חכמינו חכמתם חכמה פנימית, סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום". הרי שהדגיש שהקבלה ממשה רבינו עוברת היא דרך הנביאים. ובאבות פ"א מ"א אמרו "משה קבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה". והרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה כתב: "נמצא מרב אשי עד משה רבינו ארבעים דורות, ואלו הן... ושמעון הצדיק מעזרא, ועזרא מברוך, וברוך מירמיה... ועלי מפנחס, ופנחס מיהושע, ויהושע ממשה רבינו, ומשה רבינו מפי הגבורה, נמצא שכולם מה' אלקי ישראל". וראה בדר"ח פ"א מ"א [יט.] שביאר את המעבר המיוחד שיש מהנביאים לאנשי כנסת הגדולה, ולכך נזכר במעבר ביניהם שוב לשון מסירה ["ונביאים &**מסרוה**^ לאנשי כנסת הגדולה"].

<> מדגיש בזה שכל דברי אנשי כנסת הגדולה נאמרו מפי הקבלה, והואיל ואמרו [ברכות לג.] "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות", לכך ה"ברכות" נתקבלו גם כן במסורה איש מפי איש. ובבית יוסף בטור אורח חיים סימן קיב כתב: "כתוב בשבלי הלקט... י"ח ברכות של תפלה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו. כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללם ותקנם כסדרן". ושם מאריך לבאר המקור הקדום של תפילת שמונה עשרה [מהאבות והשבטים]. וה"ה לשאר ברכות. ובנפש החיים שער ב פרק י כתב: "והמשכיל יבין מדעתו, שלא לחנם הוצרכו לתיקון תחנה קטנה ותפלה קצרה כזו ק"כ זקנים, ומהם כמה נביאים, אלא שהמה השיגו ברוח קדשם והשגת נבואתם העליונה, ונהירא להו שבילין דכל סדרי בראשית ופרקי המרכבה, לזאת יסדו ותקנו מטבע ברכות והתפלות באלו התיבות דוקא... אשר היא נצרכת מאד לתיקון רבוי עולמות וכחות עליונים וסדור המרכבה".

<> ב"ר י, ז "בכל הקב"ה עושה שליחותו, אפילו על ידי נחש, אפילו על ידי יתוש, אפילו על ידי צפרדע". ולהלן [ד"ה ועתה דע] כתב: "השם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע", ושם הערה 1333. וכן כתב באור חדש [קפג:], וז"ל: "כי הוא יתברך מנהיג את הטבע... והטבע הוא שליח הקב"ה". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "'ולא על ידי השליח' הוא מנהגו של עולם... שהטבע הוא שליח הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". ובתפארת ישראל פ"ב [נ:] דן בשאלה מדוע מעשי האדם השכלי עדיפים על פני הטבע החומרי, הרי "כח הטבע פועל בכח שהוא מן השם יתברך".

<> פירוש - מכח הסברא מוכח שאין ראוי לייחס הפעולת ההרעשה לטבע בלבד, אלא להקב"ה.

<> פירוש - מה היה הצורך ברעידת האדמה. ושאלה זו קשה גם אם נבאר שהטבע הוא שליחו של הקב"ה, אך התשובה על כך תשתנה בהתאם, וכמו שמבאר.

<> זהו המשך ההוכחה.

<> "עניין הטבעי" עולם הטבע, שהוא עולם הזה, וכמבואר בגבורות ה' פנ"ח [רנז:], ושם פ"ס [רסט:]. וראה תפארת ישראל פ"א הערה 59.

<> פירוש - אם ההרעשה מתייחסת רק לטבע [ולא להקב"ה], כשנבוא לתת טעם לצורך בהרעשה, נבאר שענין הטבע היה חסר לולא פעולה זו. ומתוך כך יצא שהקב"ה ברא את הטבע חסר, "וזה היה קצור כח הפועל", וכי "היד ה' תקצר" [במדבר יא, כג].

<> מדגיש זאת, כי כבר נתבאר למעלה [בבאר הראשון הערה 13, וכאן הערה 480] שמצוי שהמהר"ל מוכיח את דבריו מתוך כתבי הקודש, כי הספר "באר הגולה" נכתב כמענה לאלו הכופרים בתורה שבע"פ אך מאמינים בתורה שבכתב. הרי שאותם כופרים מודים בנבואה ובספרי הנביאים, ולכך כאן שוב מוכיח דבריו מהם.

<> "מה הרוחות הללו מחזיקין את העשבים ומגדלין אותם, אף דברי תורה מגדלין את לומדיהן" [רש"י דברים לב, ב]. ורש"י בתענית סוף ג. כתב "רוחות מועילות לארץ לתקנה ולנגבה", וכן הוא בויק"ר כח, ב.

<> כוונתו לשאר דברים שהוזכרו שם במשנה [ברכות נד.] "על הזיקין ועל הזועות ועל הרעמים ועל הרוחות ועל הברקים אומר 'שכחו וגבורתו מלא עולם'". והנה על הרעמים אמרו בגמרא [ברכות נט.] "לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב, שנאמר [קהלת ג, יד] 'והאלהים עשה שיראו מלפניו'". ועל הברקים נאמר [תהלים קלה, ז] "ברקים למטר עשה", וכתב שם הראב"ע "ולמ"ד 'למטר' בעבור", הרי שהברקים נבראו בעבור הגשמים. והזיקין הוא כוכב שביט [ברכות נח:], המאיר לעולם. ולכך דברים אלו שייכים לשלימות העולם. אך קשה על זה, שאמרו [חולין פו.] "משעלו בני הגולה פסקו הזיקין והזועות והרוחות והרעמים", ופירש רש"י שם "מפרש בברכות [נט.] דכולן לקללה". ואם הם לקללה, כיצד הם משתייכים לשלימות העולם. ואולי יש לומר שאף הקללה שייכת לשלימות העולם, כפי שהעונשים נועדו להטיב לבסוף עם הבריות. וכפי שכתב בדר"ח פ"ג מט"ו [קמט:], וז"ל: "ולכך מביא פורעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב. וזהו 'ובטוב העולם נדון' [אבות פ"ג מט"ו], כלומר בטוב של הקב"ה העולם נדון, כי מצד שהוא טוב, רוצה בטוב, ואינו חפץ ברע. וזה אמרם בפרק בתרא דברכות [נד.] חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. וקאמר בגמרא מאי מברך, אילימא כשם שמברך על הטובה 'הטוב והמטיב' כך מברך על הרעה 'הטוב והמטיב', והתנן על הטובה מברך 'הטוב והמטיב', ועל הרעה מברך 'דיין אמת'... ואיך ס"ד שיברך 'הטוב והמטיב' על הרעה, עד שהוצרך להביא ראיה שאין מברך 'הטוב והמטיב'. אלא דס"ד כיון שגם הרעה באה ממדת הטוב כמו שאמרנו, כי העולם אף כאשר נדון במדת דינו של הקב"ה הוא נדון מצד מדת הטוב שבו, כי מפני שהוא טוב הוא רוצה בטוב, ובמה שמביא פרעניות בעולם הזה נפרע האדם על מעשיו, ומסולק בזה הרע, ונשאר הטוב... וזהו 'ובטוב העולם נדון', שר"ל שאף הרע שמביא הקב"ה בעולם אינו בא רק מפני הטוב שבו יתברך, לא כמו האדם שעושה רעה לאחר מצד הרע שבו, אבל אצל הש"י אף הרע הוא מן צד הטוב שבו יתברך, וכמו שאמרנו". וזהו לשונו בסמוך "שלימות &**וצורך**^ העולם", פירושו שדברים אלו משתייכים לשלימות העולם מחמת שהם צורך לעולם. וצרף לכאן את מאמרם [ב"ר כ, ה] "אף קללתו של הקב"ה יש בה ברכה". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ג אות כו "שאין השם יתברך מביא על האדם דבר שהוא רע לגמרי... שאין בו תועלת רק רע", ושם הערה 53.

<> כי יש לברך על דבר שהוא שלימות וצורך העולם. וכן מצינו בנוגע לברכות השחר [שהן ברכות השבח והודאה שחייב אדם לברך בשחרית], שטעם חיובם הוא שהואיל והבריות נהנים מסדר העולם והנהגתו, לכך יש לברך על כך, וכפי שכתב המשנה ברורה בסימן מו סק"א [ומקורו בטור שם], וז"ל: "כל הברכות האלו הוא משום דאסור לו לאדם ליהנות מן העוה"ז בלי ברכה, וכל הנהנה מן העוה"ז בלי ברכה כאילו מעל... דקודם ברכה היא לה', ואסורים לך כהקדש, שהוא לה'. ואחר הברכה הותר הכל לבני אדם. וא"כ כיון שקודם הברכה היא לה', הרי הכל קודש לה', ויש בה מעילה אם נהנה ממנו, כמו בתרומה שהיא קודש. לפיכך תקנו חכמינו ז"ל ברכה על כל דבר ודבר מהנהגת העולם שהאדם נהנה ממנו".

<> בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

<> כי שנוי אחד גורר בעקבותיו שנוי אחר, וכפי שכתב בסמוך. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ ל: "מן הדבר אשר הוא שנוי ימשך אחריו שנוי גדול". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ב [תעד.] בביאור דברי המשנה [סוטה מח.] "מיום שחרב ביהמ"ק אין יום שאין בו קללה", ובגמרא שם [סוטה מט.] "בכל יום מרובה קללתו משל חבירו", וז"ל: "ביאור זה, כי השנוי גורר אחריו שנוי. ולפיכך כאשר חרב בית המקדש, היה זה גורם קללה במה שקבל העולם השתנות ויציאה חוץ מן הסדר, כמו שאמרנו. וזה גורר אחריו עוד שנוי יותר. ולכך כל יום קללתו מרובה משל ראשון. ודברים אלו ברורים, שנמשך אחר שנוי - שנוי יותר". דוגמה לדבר; בתענית ה: אמרו "אין משיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט, ויבוא לידי סכנה". וכתב על כך בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.]: "אע"ג שלפי הסברא אין נראה שיש לחוש כ"כ שמא יקדים קנה לושט, כי האדם מרגיש בדבר כמו זה, ולא יבוא לידי זה... כי מאחר כי אלו שני דברים מחולקים לגמרי, הדבור והסעודה; הסעודה מצד הגוף שהוא חסר והוא מקבל האכילה, והדיבור הוא לאדם מצד השלמתו במה שהוא חי מדבר... וזה ראוי למי שיוצא מן הסדר הראוי, ונמשך אחר השנוי, ואחר זה נמשך עוד שנוי לגמרי... ואם משיחין בסעודה יוצא מן הסדר הראוי, ואחר השנוי ימשך שנוי". וכן כתב בנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:]: "וכל שנוי נמשך אחר זה שנוי גם כן". וכן ביאר עפי"ז את מאמרם ז"ל "עבירה גוררת עבירה" [אבות פ"ד מ"ב], וכמבואר בח"א לנדרים פא. [ב, כה.]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ח [קלא.].

<> להלן [סד"ה ומפני שישראל], שכתב: "ומן השנוי הזה מתחייב הטבע שממנו מתחדש רעידת הארץ, שהוא שנוי גדול, כי השנוי מביא שנוי". וראה להלן בבאר הששי הערה 48.

<> שכל העולם נברא למענם, וכמבואר למעלה בהערה 464.

<> למעלה בבאר השלישי [ד"ה התשכח אשה], ושם הערה 102, ובבאר הזה [ד"ה ומפני כי ישראל"].

<> לשונו למעלה בבאר השלישי [ד"ה התשכח אשה]: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר נמצאים, שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקראו בשם 'בנים' המורה על התולדה והבריאה רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'. ונקראו [שמות ד, כב] 'בני בכורי', מפני שהם מיוחדים ואין כמותם, כי אפשר שיהיו לאדם אחד בנים הרבה. ומפני שישראל הם אחד, שאי אפשר שיהיה אומה אחרת כיוצא בישראל, ולכך נקראו 'בני בכורי'". ושם בהערה 103 הובאו דבריו בנצח ישראל ר"פ יא, עיי"ש. ובגו"א שמות פ"ד אות טז כתב: "לפי שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים, ורק אותם ידע ה', ומפני זה נקראו 'בכורי', כי השם יתברך ידע את ישראל בראשונה, ואחר כך כל האומות, וזהו בכורה שלהם".

<> כמו אומות העולם, שנבראו לשמש את ישראל. ואודות שאומות העולם נבראו לשמש את ישראל, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון בדר"ח על המשנה "כל ישראל" [סוף יג:] כתב: "וזה מעלת ישראל העליונה... ואף אם נבראו האומות - אינם רק לשמש את ישראל". ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד, כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפילים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם [ישראל] נבראו בשביל עצמם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] כתב: "כי שאר האומות הם טפילים בבריאה. וכמו שברא הש"י שאר הנבראים [בהמות וחיות] בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל". ובגו"א דברים פכ"ה ריש אות כה אף הביא לכך פסוק, וכלשונו שם: "כל האומות כולם נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו'". וכן כתב באור חדש [רא.], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ח"א לחולין קט: [ד, קיד:], ועוד.

<> של ישראל [ומתוך כך מציאות כל העולם].

<> כפי שכתב בנצח ישראל פ"כ [תלט.]: "הדבר שאינו בפעל הוא בשעבוד". ושם פ"ל [תקפו:] כתב: "וקודם זה [יציאת מצרים] היו [ישראל] תחת האומות, וכאילו לא היה להם מציאות כלל, כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.] כתב: "כל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר". ובגבורות ה' פ"ז [מג.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים הרי נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". ובגבורות ה' פ"ט [נו:] כתב: "כי המשועבד הוא תלוי בזולתו, ודבר זה שייך לחלושי המציאות". וראה בנצח ישראל פ"כ הערה 40 שנתבאר שם שהדבר החומרי הוא לעולם בכח, ולכך הדבר החומרי הוא לעולם משועבד לשכלי.

<> בנצח ישראל פ"א [יא:] ביאר מדוע שעבוד של אומה הוא נחשב ליציאה מן הסדר, וז"ל: "לפי סדר המציאות אין ראוי שתהיה אומה משעבדת באחרת להכביד עול עליה, כי השם יתברך ברא כל אומה ואומה לעצמה... לפי סדר המציאות, ראוי שכל אומה ואומה מצד שנבראת לעצמה, שלא תהא רשות אחרים עליה... הגלות ויד האומות מושלים על ישראל... אינו לפי סדר המציאות, והוא שנוי סדר העולם". וראה בסמוך ציונים 648, 729.

<> כן ביאר בנתיב התורה פ"ד [א, יז:], וז"ל: "כי הבכיה הוא על דבר שמגיע אל הבוכה כאשר יש העדר בדבר שהוא קרוב ושייך אליו ביותר". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:] כתב: "ואין לך בכיה רק מפני שהוא חסר". ובח"א לגיטין צ: [ב, קל:] כתב: "כל בכיה הוא בטול והפסד למי שבוכה עליו, ולכך בוכין כאשר הגיע הפסד לקרוב". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצה.]. ונאמר [דברים לד, ה] "וימת שם משה וגו'". ושאלה על כך הגמרא [ב"ב טו.] "אפשר משה חי, וכתב 'וימת שם משה', אלא הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע". וכתב על כך בח"א שם [ג, סח:], וז"ל: "שהיה בוכה על מיתתו, וזהו התחלת מיתתו. כי לכך אמר 'בדמע' שהדמעות יוצאים מן האדם והולכים, ודבר זה התחלת סילוק גוף, ולכך הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימות'". וכן כתב בגו"א דברים פל"ד סוף אות ה. ולכך על דבר שהוא בטול המציאות יש בכיה והורדת דמעות, כי הבכיה היא הבטוי לבטול המציאות, כי היא גופא בטול המציאות של האדם הבוכה. וכן כתב בסמוך [סד"ה ומפני שישראל]: "וכבר אמרנו כי על דבר שהוא בטול מציאות שייך הורדת דמעות, כי הורדת דמעות הוא גם כן אפיסה, לכך על כל הפסד יש בכייה והורדת דמעות", ושם הערות 650, 651.

<> שבאו לבאר מדוע הקב"ה יפעל דבר [רעידת הארץ] שלכאורה נראה שאין בו צורך כלל.

<> המורה לכאורה על שנוי או התפעלות כלפי מעלה. אמנם מה שכתב "שתמצא &**בכתוב**^ ובדברי חכמים" לכאורה כוונתו לספרי הקודש, אך בהמשך דבריו מתייחס רק לדברי חכמים ["חס ושלום שיעלה על דעתם... כי מי שמספרים כבוד קל יותר מהם"]. וצ"ע.

<> נראה ביאורו, שנאמר [משלי כה, ב] "כבוד אלקים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר", וכתב על כך בגבורות ה' סוף הקדמה ראשונה [ה] בזה"ל: "ואמר 'וכבוד מלכים חקור דבר'... שראוי לחקור כבוד המלך אשר הוא מולך על העם, והטעם שזהו כבודו של מלך, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], הרי המלך כאשר יש לו עם, הם כבודו. וכאשר אתה חוקר על הנהגה ההיא איך מנהיג אותם, הוא כבוד למלך במה שיש לו עם, והוא מנהיג אותם. וכן אצל מלך מלכי המלכים, מלא כל הארץ כבודו... וכבודו כאשר כבר מנהיג הנמצאים, שהנמצאים הם לכבודו... בהנהגתו יתברך את הנמצאים שהם כבודו, יש לחקור אחר זה, שכל ענין זה כבודו יתברך שמו. ואף אם הם דברים מופלאים מן האדם, והם יותר פלא ממעשה בראשית, כמו כל הנסים והנפלאות שעשה הקב"ה, במה שהם אחר מציאות העולם נאמר בזה 'כבוד מלכים חקור דבר'... שהרי כל הנמצאים אחר המצאם הם כבודו, וכל אשר יש בו יותר פלא הוא יותר כבוד אל השם יתברך לחקור עליו, לפי שהוא מורה על גבורתו יתברך ויכולתו, ויש לחקור על זה. ומכל שכן שחקירתנו בזה הוא לכבוד השם יתברך לסתום פיהם של דוברי שקר הדוברים על צדיק של עולם עתק". הרי שחקירת הנהגתו יתברך היא כבוד ה'. והרי חז"ל עסקו תמיד ב"כבוד מלכים חקור דבר", ולסתום פיות של דוברי שקר [כמבואר במאמרי חז"ל הקודמים שהביא למעלה], ולכך יש לתמוה "מי שמספרים כבוד קל יותר מהם". וראה להלן בבאר החמישי הערה 244.

<> דע, שענין זה הוא נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, נצח ישראל פ"ט [רלה:] הערה 105, שם פכ"ב [תע:], גבורות ה' פכ"ג [צט:], שם פ"ע [שכ.], גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, וח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. ובספר תפארת ישראל, הקדיש המהר"ל פרק שלם [פרק לג] לבאר יסוד זה. וכן האריך בזה להלן [ד"ה בפרק כשם, ד"ה פר"ק דברכות, ד"ה אך פן]. וחלק מהדברים יובא להלן בהערות.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תע:]: "וכן מה שאמר [חגיגה יג:] קודם שחרב הבית כתיב [איוב כה, ג] 'היש מספר לגדודיו', ולאחר שחרב אמעט פמליא של מעלה. אף על גב שלא נמצא דבר זה בעצמו, רק כי כך הוא נמצא אל הנמצאים, שלא נגלה להם בשלימות כבוד מלכותו. ולפיכך אמר כאילו אמעט חס ושלום פמליא שלו, וכך נגלה אל העולם. וזה כי כאשר אין בית המקדש, שהוא היה היכל המלך כמו שהתבאר, אמעט גם כן שאין השם יתברך נגלה בכבוד מלכותו. אף כי בוודאי אצל השם יתברך אין שנוי וחסרון כלל, ולא שייך בו לומר כך, מכל מקום קודם שחרב בית המקדש היו הנבראים מקבלים כבוד מלכותו כפי שלימות מעלתם, וכאשר חרב בית המקדש אין השם יתברך נגלה להם בכבוד מלכותו, כאשר חסר העולם הזה מן בית המקדש... ואין זה רק מצד המקבל, כי בודאי אין שנוי לעליונים, רק שכך נמצא השם יתברך אל עולם הזה שלא בשלימות כבודו. ויאמר כך כאשר לא נמצאו בשלימותן ובמעלתן מצד המקבל, כי סוף סוף יש בהם בחינה זאת, שנראה כך אל המקבל, הוא האדם. ואין זה נחשב דבר קטן, אבל הוא חשוב דבר גדול. כי דבר זה עיקר כאשר הוא נמצא כך אל המקבל. כמו שתמצא שהאדם קרא שמות לכל הנמצאים [ב"ר יז, ה], מזה נראה כי הכל נחשב כפי מה שהוא אל המקבל, הוא האדם. ואף אל השם יתברך קרא שם, וכמו שאמר במדרש [שם] כאשר קרא האדם שמות לכל, מפני שהכל נחשב כפי מה שהוא אל האדם, שהוא המקבל. אמר לו הקב"ה, ומה שמי, אמר לו א"ד [אדנות], אמר הקב"ה זה שמי שקרא לי אדם. אשר מזה תבין ותדע כי הכל הוא כפי מה שהוא המקבל, הוא האדם. לכך כאשר השם יתברך נמצא אל המקבל, הוא האדם, בענין אחד, נאמר אותו ענין עליו. ודבר זה ביארנו במקומות הרבה מאוד בחבור באר הגולה, ושאר מקומות". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ג [תפז.].

<> כפי שמביא בסמוך. וכן הובאו שני מאמרים נוספים [מיעוט הפמליא, וקריאת שמות ע"י האדם] בהערה הקדמת.

<> "הרי התבאר לך כי השם יתברך נמצא לפי המקבלים כאשר הם" [לשונו בתפארת ישראל פל"ג (תצד.), לאחר שגם שם הביא ראיה זו]. וכן הביא ראיה זו בנצח ישראל פ"ט [רלו.], גו"א בראשית פ"ו סוף אות יב. ובח"א לשבת קלג: [א, עא:] עמד על דברי הגמרא שם שדרשו על הפסוק "זה קלי ואנוהו" [שמות טו, ב], "התנאה לפניו במצות". וכנראה שהוקשה לו, שפשטיה דקרא עוסק בנוי של הקב"ה, ואילו הדרשה עוסקת בנוי של ישראל. וכתב לבאר זאת: "דבר זה נקרא 'ואנוהו', כי הש"י נגלה לאדם כפי מה שהוא האדם. כמו שאמרו במדרש אמר רבי חמא בר אבא, לפי כל עסק ועסק, ולפי כל דבר ודבר נראה להם; בים כגבור עושה מלחמה, ונראה להם בסיני כסופר מלמד תורה, ונראה להם בימי שלמה כפי מעשיהן, 'מראיהו כלבנון בחור כארזים', ונראה להם בימי דניאל כזקן מלמד תורה... הרי כי הש"י נראה לישראל לפי מעשיהם ועניניהם. וכאשר ישראל מתנאים במצות השם, דבר זה נוי לישראל... וכפי מעשיהם של ישראל נראה הש"י בנוי, וזהו 'זה אלי ואנוהו' להקב"ה".

<> פירוש - אם ה' מתואר בתארים בהתאם להכנת המקבלים, כל שכן שהוא יתברך יפעל בהתאם להכנת המקבלים. ונראה ביאורו, שתארי ה' שייכים יותר לה' בלבדו מאשר פעולות ה', כי פעולות ה' נעשות למקבלים, בעוד שתארי ה' נראים לכאורה כשייכים לה' בלבדו. ואם תארי ה' [המרוחקים יותר מהמקבלים] נאמרים כפי הכנת המקבל, קל וחומר שפעולות ה' [הקרובות יותר למקבלים] יעשו כפי הכנת המקבל. ובפחד יצחק פסח, מאמר נו אות ג כתב: "הנהגת הקב"ה היא להתדמות כביכול אלינו. כלליות הנהגה זו של הקב"ה להתדמות אלינו קרויה היא בשם ההנהגה של 'מדה כנגד מדה'. כלומר, לעומת כל מדה של הנברא, ישנה מדה של מעלה המקבילה אליה, והפועלת את פעולתה בהתאם לפעולתה של מדת הנברא. הרי הנהגה זו של 'מדה כנגד מדה' הוא בסוד התדמותו כביכול אלינו". ומעתה מובן היטב "כל שכן" זה; אם בתארי ה', שלא נאמרה בהם ההנהגה של "מדה כנגד מדה", מ"מ תפיסת המקבל היא הקובעת, כל שכן שבפעולות ה', שנאמרה בהן ההנהגה של "מדה כנגד מדה", מן הדין שתפיסת המקבל היא זו שתקבע את אופיין.

<> לא הבנתי מהו "או שום דבר". ומהקשר הדברים נראה שהוא כמו "או שום דבר חסרון".

<> כמלוקט בהערה 633. וכן כתב להלן [סד"ה עוד אמרו במדרש]: "הכל מצד המקבלים... ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל דברים אלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל". וראה למעלה הערה 294. ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:-תצב:] האריך לבאר מדוע אכן הכל נקבע לפי הכנת המקבלים, ובתוך דבריו כתב שם [תצב:]: "האדם קורא שם כאשר נמצא אליו. ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד". ובפרקי מבוא לספר "נשמת חיים" [עמוד 43] כתב לבאר יסוד זה, וז"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ג, מח.]: אין לשאול סוף סוף מלאכים הם, ואין צריכים לאכילה. דבר זה לא קשיא, דכיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותה הדמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי... נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו אנשים, מ"מ נאמר עליהם שם אנשים, לכך נאמר עליהם שאכלו [עכ"ל]. התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית".

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א: "כיון שנתברר שאינו גוף וגויה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות". ובחגיגה ה: אמרו "אין עציבות לפני הקב"ה, שנאמר [דהי"א טז, כז] 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ג [צט:].

<> בראשית ו, יז "ואני הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר וגו'", ופירש רש"י שם "ואני הנני מביא - הנני מוכן להסכים עם אותם שזרזוני ואמרו לפני כבר [תהלים ח, ה] 'מה אנוש כי תזכרנו'". הרי אנשי המבול "היו מוכנים להפסד". ובסנהדרין קז: אמרו "דור המבול אין להם חלק לעולם הבא". ובגו"א בראשית פכ"ה אות יג כתב: "בדור המבול... נתמו ונאבדו לגמרי, ולא נשאר נפשם וגופם".

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ג [צט:]: "ולפיכך כאשר היה בדור המבול, שאז היה בא להפסיד אותם, כתיב 'ויתעצב אל לבו'. ועם כי אצל אמתתו יתברך אין התעצבות, הדבר הזה נאמר כפי המקבל, שהם הנמצאים, שהם מקבלים מדה זאת. כי בשעת המבול לא קבלו הנמצאים רק התעצבות, ר"ל שלא נמצא השם יתברך להם בשלימות כבודו, כי הוא יתברך מאתו באים פעולות מתחלפות לפי המקבלים. וכאשר העולם בא לקבל ההפסד, אף כי מצד אמיתתו יתעלה ויתברך ההוד והשמחה לפניו, הנמצאים קבלו התעצבות. ואל תשמע אל דברי אנשים שפרשו דברים הרבה בזה הענין והאריכו בו, הכל אין דבר ממש, רק זה הדרך הוא דרך אמת, שכל אשר נאמר 'ויתעצב ה' אל לבו'... שכל זה רצה לומר שלא בשלימות כבודו יתברך, בענין זה נמצא הוא יתברך אליהם, ומקבלים הנמצאים מאתו יתברך כפי אשר נמצא אליהם... והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובתפארת ישראל פל"ג [תצג.] כתב: "ולפיכך באו כל הדברים כמו 'ויתעצב', 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' [שופטים י, יז], כי כל הדברים האלו אינם באמתתו יתברך, כי באמתתו יתברך הוא במדרגתו ובמעלתו, רק הוא נמצא כך אל המקבל, כאשר לא היו עושים רצונו. ורצה הקב"ה להפסיד אותם במבול, היה נמצא לאדם באותו זמן בהתעצבות, ועם שהשמחה במעונו, היה האדם מקבל כבודו בהתעצבות... והרי הדבר ברור כי האדם שהוא בעולם הזה קורא שמות כפי אשר נמצא השם יתברך אל המקבלים".

<> והנה בעוד שכאן הדגיש שישנו הבדל בין הקב"ה עצמו, לבין איך שהקב"ה מתגלה כלפי המקבלים, הרי בגו"א בראשית פ"ו אות יב הדגיש שישנו הבדל בין פעולה, לבין התפעלות, וכלשונו: "לכן תמצא כי רז"ל אמרו על השי"ת 'הקב"ה בוכה' [חגיגה ה:], וכיוצא בזה, ואם היה זה חסרון בחוקו היו חכמי האמת מרחיקים זה מן השי"ת לומר כך. אבל הם לא הרחיקו, כי תמיד הוא נאמר על הפעולה. כי לא יאמר האדם בוכה על שינוי דבר באמיתות עצמו, רק על פעולת הבכיה הנמשכת... ורוצה לומר שנמשך ממנו פעל הבכיה. כי האדם הבוכה הכל לפניו שלא לרצון, כך אצל השי"ת, בדברים שאין רצונו בהם יאמר שהוא יתברך בוכה על זה. אבל חלילה להיות נאמר עליו שום התפעלות, רק נאמר על הפעולה שהיא נגזרה ממנו... ובודאי אילו היה נאמר הבכיה שהוא יתברך היה נבהל ומצטער ומתפעל - חלילה לדבר כזה, כי אין חסרון בחוקו, אבל כל אלו התוארים הם על הפעולה הבאה מאתו, מבלי שיהיה הוא יתברך מקבל שום התפעלות". וראה להלן הערה 712.

<> כן כתב בגו"א שמות פ"ג אות ב בביאור שהקב"ה נגלה למשה מתוך הסנה "משום [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'" [רש"י שמות ג, ב]. וכתב שם בגו"א: "אין הפירוש כלל שהוא בצרה, ח"ו לומר כך, אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד, לכך כאשר ישראל בצרה אין מלכותו בשלימות... ולפיכך נגלה מתוך הסנה... אבל עצם כבודו - 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב], רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה, כאילו אין מלכותו בשלימות".

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ג [תצד:]: "וכי דבר זה שייך לומר שהוא יתברך נמצא לעליונים ולתחתונים בענין אחד. בודאי הוא נמצא לעליונים כפי מה שהם, ולתחתונים כפי מה שהם. וכן נמצא לנמצאים כאשר הם בחסרון כפי מה שהם. וכאשר הם בשלמות, נמצא להם כפי מה שהם בשלמות. ונאמר בזה [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', הפך 'ויתעצב ה' אל לבו'". וכן כתב להלן, ראה הערה 799.

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ג [צט:]: "ואם תשאל, איך שייך בו יתברך שהוא בצרה עם ישראל. דע כי רז"ל תמצא בדבריהם הרבה מאוד מענין דבר זה, שאמרו כי הוא יתברך בצרה עם ישראל... והרבה אנשים משתוממים מאוד כאשר יראו דברים כאלו בדברי חכמים, שנראים זרים מאוד. אבל בכל אלו דברים אין צד תמיה, שהרי בכתוב תמצא כזה [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו', ונאמר [שופטים י, יז] 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' והרבה כיוצא בזה. לכך רז"ל לא הרחיקו כל אלו הדברים גם כן. וכל איש החכם ויבין דבר חכמה יוכל להבין כי אלו דברים אין בהם דבר זר... כי דברים אלו הם כפי אשר נמצא לנו. ואל יהא ספק כי המקבלים אי אפשר להם לקבל עצם כבודו יתברך, שאף המלאכים אינם יודעים כבודו, מפני שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו. ולפיכך המקבלים מקבלים לפי כחם, לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן הש"י. וכמו שאין לך לומר כי העליונים ותחתונים שוים, שהעליונים במה שהם עליונים מקבלים כבודו יתברך, ויותר כבודו עמהם ממה שהוא בתחתונים. ולפיכך יאמר שהש"י בוכה, וזה לפי המקבל ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל, ואם שמצד אמתתו יתברך הכל הוד והכל שלימות, מכל מקום יאמר בזה לפי המקבל כמו שאמרנו. שכמו שיש הפרש בין המקבלים עצמם, שאין ספק שאין הכבוד והשלימות בתחתונים כמו בעליונים, וכך נוכל לומר, שהנמצא בזמן מן הזמנים נמצא בכיה גמורה בתחתונים, שהוא הפך השלימות. ואין זה נגד כבוד הש"י אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה, שהוא מצד המקבלים, שלא ימצא אצלם כבוד ה' עד שימצא בהם בכיה, ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים. שאם ימצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים, יאמר שהוא שמח, כי השמחה היא שלימות למשמח [ראה בסמוך הערה 659]. וכאשר לא ימצא למקבלים בשלימות כבודו, יאמר שהוא מתעצב ושהוא בוכה, כי הבכיה וההתעצבות הוא בלתי שלימות למתעצב ולבוכה". ושם האריך לבאר מדוע אונקלוס נמנע מלפרש כפי יסוד זה. וראה להלן הערה 799.

<> פירוש - שישראל שרוים בצער מחמת שיעבוד האומות.

<> למעלה סד"ה ומעתה שפעל, ושם הערה 628.

<> ראה הערה 629.

<> בב"מ נט. אמרו "מיום שחרב ביהמ"ק, ננעלו שערי תפלה... ואף על פי כן שערי דמעות לא ננעלו", וכתב על כך בח"א שם [ג, כד:]: "כי מפני שהדמעות הם בטול והפסד כח האדם, ודבר זה לא ננעל. כי כאשר חרב בהמ"ק, שהוא הוויית העולם, ננעלו כל השערים שהם הוויות העולם. והתפילה היא הוויות העולם, שהתפילה היא כסדר העולם... ולפיכך כאשר חרב בית המקדש שהוא הוויות העולם, ננעלו שערי תפלה. אבל שערי דמעה, שהם הפסד ובטול האדם, ואינם הוויות העולם, אין ענינם אל בית המקדש, ולכך אף אם נחרב בית המקדש, לא ננעלו שערי דמעה". @**ובשבת קה:**^ אמרו "כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרן ומניחן בבית גנזיו". וכתב על כך בח"א שם [א, מט.]: "דבר זה הוא לגודל הענין שנחשב מיתת והפסד האדם הכשר. שהדבר הזה ידוע לפני הש"י מיתתו, וכדכתיב [תהלים קטז, טו] 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו'. והרי לך כי המיתה של אדם כשר, לפני הש"י. ומפני כך הדמעות הם גם כן לפני הש"י, עד שהוא סופרן ומניחן בבית גנזיו אצלו, מאחר שהמיתה כל כך מושגח מן הש"י, הנה הדמעות שהם על מיתתו הוא גם כן מושגח. וכמו שהצדיק עצמו נגנז ונשמתו צרורה עם הש"י, וכדכתיב [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך', כך הדמעות על מיתתו הם בבית גנזיו של הקב"ה, כי כך מעלת הצדיק במיתתו שהוא בגנזיו, וכך הדמעות שמוריד על אדם כשר, והבן זה". והביאור בזה הוא כדבריו כאן, כי הדמעות על פטירת המת שייכות אף הן לפטירת המת, ולכך בכל מקום שהמת נמצא בו, שם ימצאו אף הדמעות שהורדו עליו, כי אין הדמעות אלא החלת המיתה על הבוכה.

<> בסנהדרין כב. אמרו חכמים "כל המגרש את אשתו הראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות", וכתב שם בח"א [ג, קמב.] בזה"ל: "פירוש, כי אין לך חבור ודבוק כמו שיש לאיש אל אשתו, ובפרט אשתו ראשונה. כי אשתו ראשונה בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני, ולכך החבור והדבוק הוא לגמרי. ולכך המזבח שהוא חבור ודבוק בין ישראל ובין אביהם שבשמים, שלכך ציוה התורה שלא תניף על אבני המזבח ברזל, שנאמר [שמות כ, כב] 'כי חרבך הנפת עליה ותחלליה', שאין להניף ברזל שהוא מחתך ומשחית, על המזבח שהוא עושה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים [רש"י שם]. וישראל נקראים 'אשה' להקב"ה בכתוב, והמזבח הוא החבור והדבוק בין ישראל לאביהם שבשמים. ולכך אמר כי מזבח מוריד דמעות. כי הפסד חבור ודבוק זה שיש בין איש ובין אשתו הוא חבור בעצם, שכך נבראו והיה לבשר אחד. ודבר זה נחשב הפסד למזבח, שהוא גם כן חבור בין איש לאשה כמו שאמרנו. ולכך אמר מזבח מוריד עליו דמעות, כי הדמעות הם הפסד לבוכה, כי כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד זה שייך לו כאשר הגיע לאותו שהוא עצמו ובשרו, ולכך מוריד דמעות שהוא הפסד. וכאשר מגרש אשתו ראשונה, מפריד דבר שהוא עצם החבור, דבר זה נחשב כאלו מגיע הפסד זה אל המזבח, שהוא ג"כ חבור בין ישראל ובין אביהם שבשמים".

<> כמבואר בהערות 620, 621.

<> ולא סגי בדמעה אחת.

<> פירוש - שתי דמעות נובעות משתי עינים, והרי אין יותר מאשר שתי עינים. ולכך שתי דמעות אלו מורות שהשנוי שאמור להמשך משתי הדמעות הוא שנוי גדול ביותר.

<> ולא "יד".

<> בביאור החילוק בין "אצבע" ל"יד", כך כתב בגבורות ה' פנ"ח [רנז.]: "וטעם זה שהמכה במצרים באצבע, ועל הים ביד, וזה כי המכות במצרים לא היו באים לאבד את מצרים בכלל, לכך לא היו המכות במצרים רק פרטים, ולא באו דרך כללות. עד שעל הים, אז רצה להביא הקב"ה על מצרים מכה כוללת, שרצה להעניש מצרים במה שעשו לישראל. לפיכך במצרים כתיב 'אצבע אלהים הוא', פירוש כמו האצבע שהוא חלק היד, ואינו כל היד, שלא היה במצרים רק מכה פרטית. אבל בים כתיב 'וירא ישראל את היד הגדולה', שאז היה רוצה לגמור את עונשם, להביא עליהם איבוד בכל. שאחר שראוים הם להביא עליהם מכות להעניש אותם, לא הביא עליהם מכה פרטית, כי הפרטי הוא חלק בלבד, ואינו הכאה שלימה. אבל הוא יתברך היה רוצה להביא עליהם על עונשם מכה כללית, עד שתהיה הכאה שלימה. ועוד, כי במצרים שהוא מקום פרטי, לכך כאשר לקה היאור, או לקה עפרה, ראוי שתהיה מכה זאת על ידי אצבע בלבד. כי המקום הוא פרטי, לכך המכה על ידי דבר פרטי. אבל הים אינו נחשב פרטי, כי הים כולל יסוד המים, ואין זה דומה ליאור שהוא נהר פרטי, לכך המכה על הים היה בכל היד". וכטעמו השני כתב גם בגו"א שמות פי"ח אות א, ושם הערה 19.

<> אודות שתי עינים שכוללות הכל, נאמר [בתהלים לד, טז] "עיני ה' אל צדיקים וגו'", ופירשו בשיר השירים רבה [ח, יב] "בשעה שישראל עושין רצונו של הקב"ה, הוא מביט אליהם בשתי עיניו, הדא הוא דכתיב 'עיני ה' אל צדיקים', ובשעה שאין עושים רצון הקב"ה, מביט להם בעינו אחת, שנאמר [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו'". הרי שהבטה בשתי עינים מורה על הבטה מקיפה יותר מהבטה בעין אחת. ובדר"ח פ"ג מי"ד [סוף קמב:] כתב: "וכן מה שהש"י רואה ומשגיח בעולם רואה הטוב ואת הרע, הנה מצייר אותו כאילו היה לו שתי עינים, האחת לטובה והאחת לרעה, וכמו שאמרו ז"ל 'עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה' [דברים יא, יב], ודרשו ז"ל [ר"ה יז:] 'עיני ה' אלקיך' בלשון רבים, עתים לטובה ועתים לרעה, וזה מפני שכתוב 'עיני' לשון רבים". וכן כתב בגו"א דברים פי"א אות ז. וראה להלן בבאר הששי הערה 602.

<> יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, שחז"ל דברו על המהות, ולא על המוחש. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קכט:] כתב: "הדברים כדרך דברי חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות", ושם הערה 481. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ו [תקמט:], וז"ל: "כי אין חכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי". וראה בספר המפתח לנצח ישראל ערך חז"ל [עמוד קט:], שיסוד זה הוזכר בספר הנצח עשר פעמים. ולהלן באר הששי [ד"ה וכאשר יאמרו] כתב: "כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כי כל דבריהם מופשטים מן הגשמיות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה". וכן להלן בבאר הששי [ד"ה ואילו היו] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ושם בהמשך כתב: "וכבר אמרנו לך, כי דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי, וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם לגמרי... רק דברי חכמה הן". וכן כתב בח"א לב"ב עג. [ג, פה.]: "וכל דבריהם שכליים, לא במוחש". וכן הוא בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:]. וכן האריך לבאר בגו"א במדבר פי"ט סוף אות כ, ושם דברים פ"ד הערה 110. וראה להלן הערות 881, 1039, 1147, בבאר החמישי הערה 569, בבאר הששי הערות 295, 414.

<> רומז בזה ששמחה היא שלימות, וכפי שנתבאר למעלה בבאר השני הערות 558, 587, ובבאר זה הערות 186, 313, 585, 646.

<> מוסיף כאן שהאפיסה של הדמעות מתייחסת לכח העינים. ודוקא כאן מוסיף זאת, כי לאחר שביאר שהשנוי המתחייב לבוא מתייחס לשתי העינים, כי השנוי הזה "אי אפשר להיות יותר גדול", לכך בהכרח שהדמעות המורות על שנוי זה הן אפיסה של כח העינים, כי היקפו של השנוי הזה נקבע על פי שתי עינים. וכן אמרו [שבת קנא:] "מאור עיניו של אדם, שהולך [ומתמעט] אחר הבכי". וכן פירש רש"י בקהלת יב, ב "תבוא כהיית המאור אחר דמעות הבכי". ובמדב"ר יח, כב אמרו "מפני מה מי עינים מלוחין, שבזמן שאדם בוכה על המת בכל שעה מיד היתה מסתמא, אלא על שהן מלוחין פוסק ואינו בוכה". וכן עולה מדבריו בגבורות ה' פס"ד [רצד:], שביאר שם את הפסוק [תהלים קטז, ח] "כי חלצת נפשי ממות את עיני מדמעה את רגלי מדחי", וכתב לבאר: "הזכיר שלשה דברים; מות, דמעה, דחי. פירוש, מן המות לגמרי חלצת נפשי, ולא ממות לגמרי, אלא אף מדמעה, הוא אפיסת כח, כי כאשר ידמע האדם יש לו אפיסת כח, הם הדמעות היורדות. ואף על גב שאינו מיתה אלא אפיסת כח, שמרת נפשי. ולא אפיסת כח, אלא דחי, שהוא צער בעלמא בלא אפיסת כח, שמרת רגלי. ועוד יש לפרש, נגד שלשה דברים שיש באדם; צורה שאינה מוטבעת בחומר, והיא צורה נבדלת של אדם. ועוד בו צורה גשמית, פירוש הצורה שהיא מוטבעת בחומר. ועוד שלישי, החומר לגמרי... וכנגד הצורה אשר אינה מוטבעת בחומר אמר 'כי חלצת נפשי ממות', ונאמר זה על הצורה אשר אינה מוטבעת בחומר, והיא צורת האדם. 'ואת עיני מדמעה', נאמר זה על הכח המוטבע בחומר, כי העינים אשר להם כח הראות, מוטבע בחומר. 'ואת רגלי מדחי' נאמר על החומר, והוא ידוע שנקרא החומר רגל לפחיתותו, שהוא שפל כמו הרגל. והזכיר שלשה חלקי האדם, שכולם שומר ה'". ומבואר שדמעה מורה על אפיסה, ושהיא שייכת לכח העינים.

<> הקב"ה.

<> מההורדת דמעות של הקב"ה.

<> בא לבאר את המשך המאמר שהקב"ה "מוריד ב' דמעות לים הגדול, וקולם נשמע מסוף העולם ועד סופו".

<> פירוש - השנוי הזה [המתחייב לבוא לעולם] נובע משעבודם של ישראל, ושעבודם של ישראל הוא "בטול העולם" [לשונו למעלה]. ולכך כנגד בטול העולם שיש בשעבודם של ישראל, היה צריך להיות שנוי מקביל ותואם, שיכלול בחובו הפסד כל העולם.

<> ישנם ארבעה יסודות; אש, רוח, מים, וארץ [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ד ה"א, והובא למעלה בבאר הראשון הערה 288]. והים הגדול הוא אינו דבר פרטי, אלא הוא יסוד המים עצמו. דוגמה לדבר; כאשר נבקע ים סוף נאמר [שמות יד, כא] "ויבקעו המים", וכתב על כך רש"י שם "כל מים שבעולם". ובביאור הדבר כתב בגו"א שם אות כז בזה"ל: "כי הים הוא יסוד המים, ו'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו הם שבים ללכת' [קהלת א, ז]. למה הוא דומה, ללב האדם, וכאשר נלקה הלב, שהוא יסוד כל האיברים, נלקה עמו הכל [ראה להלן בבאר הששי הערה 1022]. כך כשבקע הקב"ה את הים, שהוא יסוד כל המים, נלקו כל המימות עמו, אף המים שבצלוחית נבקעו [מכילתא שמות יד, כא]. גם כי אחר שהקב"ה נטל היסוד שלהם, נלקו עמו הפרטים, והם שאר המים שהם תחת הכלל, ונבקעו עמו... ובמדרש 'בצאת ישראל ממצרים הים ראה וינוס הירדן יסוב לאחור' [תהלים קיד, א-ג], מה ענין הירדן לכאן שאמר 'הירדן יסוב לאחור', אלא גבירתה לקה, שפחה לקה עמה. הרי שאמר הירדן לקה בשביל שלקה הים, שהוא גבירתה. וכן לקו כל מימות בעולם בשביל שלקה יסוד המים, שהוא הים". ובגו"א שמות פי"ח אות א כתב: "הים הוא יסוד, ש'כל הנחלים הולכים אל הים וממנו שבים ללכת' [קהלת א, ז], וכשנלקה הים נלקו עמו כל המים". ובגבורות ה' פ"מ [קנג:] כתב: "יש ענין גדול בקריעת ים סוף, שאף אם היו המכות במצרים ביאור ובארץ, אינה דומה לקריעת ים סוף, שהוא בטול אל הים. שאין נחשב כמו היאור, שהוא נהר אחד פרטי, אבל הים, אף על פי שהם ימים הרבה, מכל מקום הכל בשם 'ים' נקראו, כדכתיב [בראשית א, י] 'ולמקוה המים קרא ימים'. והים בריאה מיוחדת בעולם, וכדכתיב [תהלים צה, ה] 'אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו', הרי נחשב כמו היבשה, והוא יסוד אחד מן היסודות, שהוא יסוד המים". וראה להלן הערה 1327, ובבאר הששי הערה 269.

<> לשונו בח"א לנדה לא. [ד, קס.]: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל. ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים. וכמו שמורה על זה השם כך מורה עליהם מהות שלהם, שהרי אין המים דבר מקוים, והם נגרים ונשפכים, כדכתיב [דברים טו, כג] 'על הארץ תשפכנו כמים', ואין לך דבר נשפך ונמס יותר מן המים, דכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים', אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה". ומעין זה הוא בגבורות ה' פי"ח [פב:]. ובגבורות ה' פס"ב [רפב.] כתב: "'ההופכי הצור אגם מים חלמיש למעינו מים' [תהלים קיד, ח]. כלומר מפני קדושתו הופך הצור החזק אל אגם, לעשות ממנו אגם מים, שהוא דבר נמס כמו המים. וכל זה מפני שלא יוכלו הנמצאים לעמוד מפניו, והצורים החזקים נהפכו מפניו למים. כי כאשר יאמר על דבר שיהפך חזקו ותקפו ללא דבר, נאמר 'ויהי למים', כדכתיב [יהושע ז, ה] 'וימס לבב העם ויהי למים'". ובגבורות ה' פי"ד [ע.] כתב: "וידוע לכל משכיל, כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום, באשר הם נגרים ארצה, ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם". וכן כתב בח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]. וראה להלן הערה 1272, ובבאר הששי הערה 611.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ל [תמז:]: "ומפני כי התורה כל דבריה מחויבים מוכרחים, וכל דבר שהוא מוכרח הוא חזק, ולפיכך כאשר באה התורה אל העולם השפל, אשר כל דבריה ומצותיה הם מוכרחים ומחויבים בחוזק, היה נמשך עם זה דברים שהם באים בחוזק, כמו קולות וברקים, שהדומה ימשך אחר הדומה, כמו שאמרנו לך פעמים הרבה". ובנצח ישראל ס"פ יא כתב: "הדומה אוהב ומצורף לדומה לו". וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 130. @**ונראה ביאורו**^, כי הנה אמרו [גיטין נז.] על כרך ביתר "שלכדוה והרגו בה אנשים נשים וטף, עד שהלך דמן ונפל לים הגדול". וכתב על כך בח"א שם [ב, קטו:]: "ואמר עד שהלך דמן ונפל לים הגדול. גם זה לא היה בדרך מקרה, אלא בענין מופלא. דע כי ביתר רצו לנטוע עצמם בחוזק ותוקף, ועתה לא נשאר להם שורש וענף, לכך נהרגו בביתר... ודמם נשפך כמים ונפל לים הגדול ונתערב במים, עד שלא נשאר דבר מהם, כל זה שנעקרו לגמרי". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קסז:]. הרי שהים הגדול מורה על ההעדר וההפסד שבבריאה. ובח"א ליבמות קכא. [א, קמז:] ביאר שיחס הים ליבשה הוא כהתנגדות הרשעים לצדיקים. ולכך שתי הדמעות נופלות לים הגדול, כי הים הגדול מורה שאין העולם דבר כל כך מקוים. ולכך הים הוא המקבל לשתי הדמעות, כי על הים חלות שתי הדמעות [העדר קיום]. אך אם לא היה הים הגדול בתחתונים, היה העולם נפסד לגמרי, כי אז העולם עצמו היה סופג את שתי דמעות, המקפלות בחובן את הפסד העולם.

<> לשונו להלן בבאר הששי [ס"דה וכאשר תבין]: "ומחמת שהם בגבורה, קולם נשמע מסוף עולם עד סופו. כי מדת הגבורה לא יתחלק דבר זה, והוא מסוף העולם עד סופו, כי לא יתחלק דבר שהוא בדין כלל. ודבר זה הוא עמוק מאוד מאוד, והוא סתרי החכמה... ומפני שכלם הם בגבורה, וכל גבורה בכח דין, לכך נשמעים בכל העולם, כי לא יתחלק". וראה שם בהערה 493.

<> פירוש - אע"פ שלא היה בעולם חסרון בטרם שנשתעבדו ישראל לאומות, ומדוע היו הרעשות הארץ לפני השתעבדותם של ישראל לאומות. וכבר הביא שאלה זו למעלה [סד"ה בפרק הרואה]: "והקושיא הגדולה הזאת, וכי קודם שהיו ישראל בין האומות, וכי לא היה הרעשת הארץ, והלא 'אין חדש תחת השמש', והעולם נוהג כמנהג".

<> ולכך מעולם היו הרעשות הארץ. ואודות שהעולם מוכן לחסרון של שיעבודם של ישראל, כן ביאר בתחילת נר מצוה [ד:], שהביא שם את המאמר [ב"ר ב, ה] שהפסוק [בראשית א, ב] "והארץ היתה תוהו ובהו וחושך על פני תהום וגו'" נדרש לרמוז על ארבע מלכיות, וכתב לבאר: "והנה תמצא כי בשעה שהשם יתברך ברא את עולמו, סדר אלו ד' מלכיות. ואם כן יש לשאול, על מה זה ולמה זה סדר השם יתברך בעולמו שיהיו ד' מלכיות. ובאור זה, כי ראוי שיהיו נרמזים אלו ד' מלכיות בראשית הבריאה, כי אלו ד' מלכיות שהם מושלים בעולם, לא היו רק בשביל כי אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון. והחסרון הזה הם ד' מלכיות, לפי שהמלכיות האלו ממעטים כבוד השם יתברך בעולמו. וכאשר נברא העולם מן השם יתברך, היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, כי השם יתברך ברא הכל, ולכך הכל ראוי שיהיה נברא לכבודו... ואם כן כיצד ימצאו המלכיות המבטלים כבודו יתברך. רק שיש כאן חסרון בבריאה עצמה... ולכך דרש מן לשון 'תהו ובהו' ד' מלכיות, מפני כי לשונות אלו הם באים על החסרון שיש בבריאה, ומצד חסרון הבריאה נתחדשו אלו ד' מלכיות... לכך אלו ד' מלכיות מצד החסרון שיש בבריאה, שאי אפשר שיהיה נמצא הבריאה בשלימות הגמור, רק כי יש בו חסרון. ואין החסרון הזה מצד השם יתברך אשר ברא הכל, רק מצד העולם הנבראים... כי הארץ היא התחתונים, לכך היתה 'תהו ובהו וחושך על פני תהום', כל זה חסרון שהיה דבק ומצורף אל דבר אחר. וכל אלו שמות 'תהו ובהו', שלא היה הבריאה בשלימות, ומורה על החסרון הדבק בבריאה". והרי ארבע מלכיות אלו הן הן המשעבדות את ישראל ["כל ענינן של הארבע מלכיות הוא לשעבד את ישראל" (לשון הפחד יצחק פורים ענין ב)], ונמצא שהעולם מוכן להשתעבדותם של ישראל. ולכך, כשם שכבר בתחילת הבריאה נאמרו לשונות של חסרון ["תוהו ובהו וחושך על פני תהום"], כך מתחילת הבריאה נמצא בעולם הבטוי לחסרון זה, והוא הרעשת הארץ. וראה נר מצוה ח"א הערה 32, ולהלן בבאר הששי הערות 77, 452, 863.

<> "ומצד הזה" - מצד החסרון שיש בעולם.

<> בא להדגיש שבד בבד עם ביאורו להרעשת הארץ, הרעשת הארץ היא תופעה במסגרת הטבע, ואינה חורגת ממנה. רק כל ביאורו בא לבאר את הסבה המחייבת את הטבע.

<> פירוש - השנוי אל המקבלים מתבטא באמצעות הטבע, המחייב את ההרעשה.

<> חוזר בזה לדברי המאמר [ברכות נט.], שלאחר שבעל האוב ביאר לרב קטינא שרעידת האדמה היא כנגד שתי הדמעות שמוריד הקב"ה לים הגדול, דחה אותו רב קטינא ש"אי הכי, גוהא גוהא מיבעי ליה", ופירש רש"י שם "שני פעמים היה לו להזדעזע, כנגד שתי דמעות".

<> כפי שהגמרא שם ביארה לאחר זאת, "ולא היא, גוהא גוהא עביד, והאי דלא אודי ליה כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה".

<> לשון הגמרא [ברכות נט.] שם: "ורב קטינא דידיה אמר סופק כפיו... רבי נתן אומר, אנחה מתאנח... ורבנן אמרי, בועט ברקיע... רב אחא בר יעקב אמר, דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד". והובא למעלה [ד"ה בפרק הרואה].

<> כפי שכתב בנצח ישראל פ"א [יג:]: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשח.] כתב: "כי הוא מעשה השם יתברך, וכיון שהוא מעשה השם יתברך, אין דבר זר מן השם יתברך". וראה בנר מצוה [ח"א] הערה 346.

<> כמבואר בהערה 628. ובנצח ישראל פ"א [ט:-טו.] ביאר שיש בגלות שלש חריגות מהסדר; היציאה מהמקום, הפיזור, והשעבוד. ולמעלה דיבר להדיא על שעבודם של ישראל ["כאשר האומה הזאת הם תחת האומות", ושם הערה 627], ולכך כאשר כותב כאן "כאשר הם בגלות", כוונתו לשעבוד הנמצא בגלות.

<> ועל כך נקרא שמו אדנות, וכמבואר בתפארת ישראל ס"פ יט, שהביא שם את דברי הגמרא [ברכות ז:] "מיום שברא הקב"ה את העולם, לא היה אדם שקראו 'אדון', עד שבא אברהם וקראו 'אדון'", וכתב לבאר: "בארו ז"ל בחכמה כי לא היה אל הקב"ה צירוף וחבור אל העולם עד שבא אברהם, כי היה הטבע החמרית מפסיק וחוצץ בין השם יתברך ובין העולם עד שבא אברהם. ולכך קרא להשם יתברך 'אדון', כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו, ואינו נבדל הימנו. ודבר זה ידוע למי שיודע בסתרי החכמה והתבונה. לכך עד אברהם לא נקרא 'אדון', עד שבא אברהם. וזהו הסרת הערלה שנצטוה לאברהם, שהוא ההבדל והכסוי בין השם יתברך, שהוא העלה, ובין האדם. והדבר הזה ברור מאד שלכך נתנה המילה לאברהם". וראה שם הערה 46, והובא למעלה בבאר השלישי הערה 91. וראה נצח ישראל פמ"ב [תשכט.], ולהלן סוף הבאר [ד"ה וזה כי] אודות הצירוף הקיים בין העילה לעלול.

<> זהו הקב"ה.

<> כי הסדר הוא מקיים [נצח ישראל פי"ד הערות 19, 40], והיציאה מהסדר אינה מקויימת [נצח ישראל ר"פ כד], ולכך כאשר מתחברים הסדר אל היציאה מהסדר, מונח בכך ביטולו של היציאה מהסדר. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 25. ובתפארת ישראל פל"א [תסח.] כתב: "כי האומות היו שומעים קול אלקים [במתן תורה] ומתו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא]. כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים" [וראה שם הערה 37, ולהלן בבאר השביעי הערה 63]. והרי נתבאר למעלה [בהקדמה הערה 50] כי השנוי שייך רק אצל החומרי, ולא אצל הנבדל. ולכך כשם שהחומרי מתבטל בחיבורו לנבדל, כך השנוי מתבטל בחיבורו לסדר.

<> בב"ב עד. מובא שהקב"ה אומר על הגלות "אוי לי שנשבעתי". וכתב על כך בנצח ישראל פל"א [תרד:]: "על גלות ישראל אמר השם יתברך 'אוי לי כי נשבעתי', וזה כי הוא יתברך סידר המציאות, ועל דבר היוצא מן הסדר השם יתברך אומר 'אוי לי', ועל דבר זה בא לשון 'אוי לי', על החרטה הגמורה שיש בדבר זה, כי דבר זה כאילו היה חסרון במעשיו יתברך". נמצא שאמירת "אוי לי" ורעידת הארץ הן שני צדדים של מטבע אחת; שתיהן מורות על החבור של הקב"ה המסדר העולם אל העולם היוצא מהסדר. אמירת "אוי לי" מורה על יחס הקב"ה לגלותם של ישראל, ורעידת הארץ מורה על יחס הקב"ה לעולם שנמצא בו גלותם של ישראל.

<> ולא מהטבע.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ט [רכה:]: "ודע כי העין היא התחלה, כי מתחלה הוא רואה ואחר כך עושה".

<> מהמקבל, אלא יש לקרבו יותר אל המקבל.

<> פירוש - בקומת אדם, הידים נמצאות למטה מגובה העינים. ולכך כביכול הוא הדין כלפי מעשי ה', שככל שמקור הפעולה בא ממקום גבוה יותר, הוא מתייחס לעינים. וככל שמקור הפעולה בא ממקום נמוך יותר, הוא מתייחס אל הידים. והאדם שנמצא מתחת להקב"ה, קרוב יותר אל פעולה הבאה מהידים, מאשר אל פעולה הבאה מהעינים.

<> וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית א, כז] שכתב: "הכל נברא במאמר, והוא [אדה"ר] נברא בידים, שנאמר [תהלים קלט, ה] 'ותשת עלי כפכה'". הרי שקרבתו של האדם להקב"ה מתבטאת בכך שהוא היחידי שנברא בידים. וראה גו"א שם אות סו.

<> כי הלב ממוקם באמצע גוף האדם [יבואר להלן], וזה למטה מהידים.

<> כמו שנאמר [ישעיה כד, ז] "נאנחו כל שמחי לב", הרי ש"אנחה" עומדת כנגד "שמחי לב", ומוכח מכך שאנחה היא בלב. וכן נאמר [איכה א, כב] "כי רבות אנחותי ולבי דוי".

<> ולכן רבנן סוברים שפועל הזה בא מהארכובה, שאמרו "בועט ברקיע", והבעיטה באה מהארכובה, וכמו שמבאר.

<> שזהו כפות רגליו, המקום הנמוך ביותר [מבואר להלן].

<> (א) מוריד דמעות. (ב) סופק כפיו. (ג) מתאנח. (ד) בועט ברקיע. (ה) דוחק רגליו.

<> פירוש - יש חמשה שלבים המפרידים בין דרגת העילה עד דרגת האדם המקבל, וכמו שמבאר. וצרף לכאן דברי הגמרא [חגיגה יג.] "מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה", ויובא להלן בבאר הששי [ד"ה אמר ריב"ז].

<> נאמר [בראשית כד, כב] "ויהי כאשר כלו הגמלים לשתות ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם", ופירש רש"י שם "ושני צמידים - רמז לשני לוחות מצומדות. עשרה זהב משקלם - רמז לעשרת הדברות שבהן". ובדר"ח פ"א מ"ב [כט:] כתב: "והיה מרמז הלוחות בשתי ידים, וכדכתיב [דברים ט, טו] 'ושני לוחות על שתי ידי'. כי מידו של הקב"ה לידו של משה רבינו נתנו, וכנגד זה היו ב' לוחות, ה' דברות בכל לוח, כנגד ה' אצבעות היד, ולכך רמז התורה בב' צמידים על ידיה". הרי שהלוח הראשון הוא כנגד ידו של הקב"ה, והלוח השני הוא כנגד ידו של משה. נמצא שהמעבר מהעילה לאדם המקבל הוא בחמש דברות. וראה להלן בבאר הששי הערה 413.

<> כמבואר בהערה הקודמת. וכן החמש דברות הראשונות הן כנגד מצות בין אדם למקום, וכמבואר ברמב"ן [שמות כ, יג]: "עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא, וחמשה לטובת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.], ושם פמ"א [תרלח.].

<> כי הדבור הששי הוא [שמות כ, יג] "לא תרצח", ש"החוטא בזה הוא חוטא בעצם מדרגת העלול, שנברא בצלם אלקים" [לשונו בתפארת ישראל פל"ו (תקכז:)]. הרי שהחמש דברות הראשונות מגיעות עד למקבל, כי משם ואילך נמצא דרגת המקבל.

<> תפארת ישראל ר"פ לו [תקכד.], שביאר שם את ההדרגתיות שיש בחמש הדברות הראשונות, ש"מתחיל בעליון ומסיים בתחתון" [לשונו שם], שכתב: "כי בגדול החל ובקטן כלה. וזה כי המצוה הראשונה להאמין כי יש סבה והתחלה ראשונה נמצא במציאות, וזה שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך וגו''. ומי שאינו מאמין בדבר זה, הרי הוא כופר בעיקר. ואחר זה [שם פסוק ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים', שלא ישתף שום אלהות עמו... ודבר זה הוא למטה מן הדבור הראשון, כי העובד זולתו אף כי אינו כופר במציאות הסבה הראשונה, מכל מקום הוא ממעט מן הסבה הראשונה, במה שהוא עובד זולתו, שהוא יתברך הכל, ואין זולתו, ולכך העובד זולתו אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת, שהוא הכל ואין זולתו. ואחר זה [שמות כ, ז] 'לא תשא'. הנה 'לא יהיה לך', ומכל שכן 'אנכי ה' אלהיך', החוטא באלו שנים הוא כופר בעיקר לגמרי, או שמשתף עמו זולתו, והוא ממעט ממציאותו יתברך. אבל החוטא בזה שנשבע בשמו לשוא, אין כופר בעצם האלקות, אבל הוא חוטא בשמו הגדול, ומחלל כבודו יתברך. ודבר זה למטה ממי שכופר בעצם האלקות. ואח"כ [שמות כ, ח] 'זכור את יום השבת לקדשו'. כי השבת מעיד כי יש כאן פועל ובורא הכל. והחוטא בזה הוא למטה מן 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא', כי החוטא ב'לא תשא את שם ה' אלקיך' הוא חוטא בשמו ומחלל כבודו יתברך, והשבת אשר הוא מורה כי הוא יתברך ברא הכל, וכאשר אינו מקיים מצוה זאת, אינו מודה שהשם יתברך פעל הכל. הנה החטא בשבת הוא אחר 'לא תשא', כי 'לא תשא' חוטא בשמו ומחלל כבודו יתברך, והמחלל השבת הוא חוטא בדבר אשר מורה על שהוא יתברך הפועל אשר ברא הכל. ואחר זה [שמות כ, יב] 'כבד את אביך ואת אמך', ודבר זה הוא אחר 'זכור את יום השבת לקדשו', כי יום השבת הוא מורה על הפועל, שהוא פעל וברא הכל. אבל האב והאם אינם פועלים הכל, רק הם פועלים פרטיים, שכל אב ואם הם סבה לתולדה הבאה מן האב. וגם דבור 'כבד את אביך' מגיע אל העלה, הוא השם יתברך... הרי חמשה דברות הראשונות כלם מדברים בעלה, הוא השם יתברך, ולפיכך היו אלו חמשה דברות על לוח מיוחד. ואף כי דבור 'כבד' מדבר באדם, דהיינו באב ואם עצמו, הוא שייך אל העלה יתברך, דאמרינן במסכת קדושין [ל:] שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, אביו, ואמו. בזמן שהאדם מכבד אביו ואמו, דומה כאילו דר הקב"ה הוא ביניהם וכבדוהו. ובזמן שאין האדם מכבד אביו ואמו, אומר הקב"ה יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, שאילו דרתי ביניהם כך היו עושים לי... הרי כבוד אב ואם מגיע אל השם יתברך, כי אחר שהאב והאם משתתפים עם השם יתברך, שעל ידי שלשתן נולד האדם, אם מכבד את אביו ואת אמו, שהם שותפין עם הקב"ה ביצירה של אדם, הרי כבוד זה מגיע אל אשר הוא שותף עמו בבריאה, וכאילו כבד הקב"ה... ושם עלה יאמר על שלשתן. ולכך כבוד אב ואם מגיע לכבודו יתברך... הרי לך חמשה דברות הראשונות, וכלם הם שייכים בעלה, מתחיל בעליון ומסיים בתחתון".

<> כהקדמה לדבריו כאן, שמעתי מחכם אחד לבאר שדברי המהר"ל כאן נסובים על תשע הספירות שיש מחכמה עד מלכות [אך ספירת כתר לא נמסרה לאדם (תפארת ישראל פ"נ הערה 52)]. העינים הן כנגד חכמה ובינה [זוה"ק ח"א כו:], הידים הן כנגד חסד וגבורה [שם כג.], הלב הוא כנגד תפארת [שם נט.], הרגלים הן כנגד נצח והוד [תיקו"ז הקדמה יז.], ו"דוחק רגליו מתחת כסא הכבוד" כנגד מלכות, כי "השמים כסאי והארץ הדום רגלי" [ישעיה סו, א].

<> "על ידי הרוב" שהוא נחשב למעלה לא בצורה מוחלטת, אלא בצורה יחסית, שביחס לשאר החלקים, הוא יחסית נחשב למעלה.

<> צרף לכאן דבריו בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.], שכתב: "העינים אשר בו רואה האדם, דומה אל השמש והירח". ובח"א לסוטה לו. [ב, עב:] כתב: "העינים נקראים שורש, מפני שהם בראש... כי הראש דומה לשורש".

<> כמבואר בהערה 689.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ה [פה.]: "כי ירושלים היא באמצע הארץ, דומה ללב אשר הוא באמצע הגוף". וכן כתב בח"א לשבת קיח: בקוי הדמיון הקיימים בין לב ליום השבת, וז"ל: "הלב באמצע האדם, והשבת היא באמצע הימים". ובגו"א בראשית פ"ו אות לו כתב: "לעולם האמצעי יותר טוב לשמירה, כמו הלב שהוא נתון באמצע האדם לשמירה". ובנצח ישראל פל"ז [תרפו.] כתב: "יוסף תמיד הוא באמצע, כנגד הלב, שכן תמצא בנשיאים נשיא אפרים באמצע [במדבר ז, מח], דומה ללב שהוא באמצע האדם", ושם הערה 28. וכן כתב בגבורות ה' פע"א [שכה:] בדמיון של ביהמ"ק ללב.

<> שהיא אחד מפרקי הרגל [ראה רא"ש חולין פ"ד סימן ז].

<> לשון הגמרא שם: "הרי אמרו לרכובה שלש". ופירש רש"י שם "מנהג הדיינין לגבות מן הבועט את חבירו בארכבותו של בועט ג' סלעים לבושת, לפי שגדולה בשת מכת הארכובה מדחיפת היד".

<> כמבואר למעלה שחמש הדברות הראשונות מורות על המרחק מן העילה עד האדם המקבל, וראה הערות 693, 698.

<> ולא מצד מהותו. ואודות שמדותיו של הקב"ה הן חיצונות לו, כן כתב בסוף דרוש לשבת תשובה [פה.]: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא מלבוש שלו... שהוא מתלבש במדותיו". וכן כתב בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג.]. וראה להלן הערה 1031.

<> שישראל נתונים בין האומות.

<> "שהוא יתברך עצם הסדר" [לשונו למעלה סד"ה ומה שאמר]. וראה נר מצוה ח"א הערה 347.

<> למעלה [מד"ה ודע כי, עד ד"ה וכל כוונתם].

<> ולהלן [סד"ה עוד אמרו במדרש] כתב: "ודבר זה יהיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, שכל הדברים האלו וכיוצא בהם נאמרו מצד המקבל".

<> חגיגה ה:, ויובא בסמוך [ד"ה בפרק קמא דחגיגה].

<> כמבואר למעלה. והנה בעוד שכאן הדגיש שישנו הבדל בין הקב"ה עצמו [שאינו משתנה כלל], לבין איך שהקב"ה מתגלה כלפי המקבלים [שמשתנה בהתאם למצב המקבלים], הרי בגו"א בראשית פ"ו אות יב הדגיש שישנו הבדל בין ההתפעלות [שאינה נאמרת כלפי מעלה], לבין הפעולה [שנאמרת כלפי מעלה], וכמובא למעלה בהערה 643. והתאחדותם להדדי של שני הסברים אלו היא, שכל התפעלות היא כלפי עצמו [ולכך אינה נאמרת כלפי מעלה], ואילו כל פעולה היא כלפי זולתו המקבל [ואינה נאמרת כלפי מעלה].

<> למעלה [ד"ה והנה אנשי, וד"ה ומעתה שפעל].

<> אבל עכשו שכתוב כן בתורה, אין המתלוננים משיבים על כך. וכבר נתבאר כן למעלה הרבה פעמים [ראה הערות 480, 615] שהמתלוננים הללו כופרים בתורה שבע"פ אך מודים בתורה שבכתב.

<> לשון הרמב"ן [בראשית ט, יב]: "ואנחנו על כרחנו נאמין לדברי היונים שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בתולדה, כי בכלי מים לפני השמש יראה כמראה הקשת". וכן חזר על כל זה להלן תחילת הבאר הששי, ושם הערה 22. וראה בח"א לר"ה כג: [א, קכז.], ובגו"א בראשית פ"ט אות טו, ויובא להלן בבאר הששי הערה 24.

<> עיין ברד"ק וברמב"ן [בראשית ט, יג] מה שכתבו על שאלה זו.

<> ואע"פ שהקשת היתה קיימת בעולם מימי בראשית [כמבואר ברמב"ן שם], מכל מקום היא משמשת לברית על המבול, כפי שרעידת הארץ [שאף היא היתה קיימת מימי בראשית] מורה על שעבודם של ישראל, כי "העולם מוכן לחסרון" [לשונו למעלה ליד ציון 670].

<> הקשת ורעידת הארץ.

<> שעל הרבה תופעות טבע מברכים "שכוחו וגבורתו מלא עולם", וכמבואר למעלה [ד"ה והנה אנשי חקרי לב].

<> ד"ה ומעתה שפעל.

<> כמבואר למעלה [ד"ה וכל כוונתם, וד"ה ומה שאמר].

**% [ח]**

<> לפנינו בגמרא איתא "אמר רב שמואל בר יצחק". ובנצח ישראל פ"ט [רלה.] כתב "אמר רבי יצחק", וכן הוא בעין יעקב שם.

<> "מפני גדולה שלכם שתתבטל" [רש"י ירמיה יג, יז].

<> "וניתנה לעובדי כוכבים" [המשך לשון הגמרא שם].

<> שבבית בראי "עוז וחדוה במקומו". ולשון רש"י שם "בבית גואי - איכא, דכתיב 'במסתרים'". אמנם רבינו חננאל שם לומד להיפך מרש"י, עיי"ש. והמהר"ל מבאר כרש"י.

<> כמו במאמר הקודם.

<> כמבואר בהערה 583. ובנצח ישראל פ"ט [רלה:] כתב: "ויש מתמיהים על דבר זה, איך יאמר בזה שהקב"ה בוכה, ואיך שייך בכיה אצל השם יתברך". ותמיה זו מופיעה אף היא בקונטרס נגד התלמוד, מספר 43. וכן הביא תמיה זו בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה לכן], ובגבורות ה' פכ"ג [צט.]. ודבריו משם יובאו בהערות הבאות.

<> ענין זה מבואר היטב בגבורות ה' פכ"ג [צט.], והובא למעלה הערה 646, קחנו משם.

<> כפי שנתבאר למעלה [ד"ה ומעתה שפעל] החסרון של ישראל בהיותם בגלות, ושם הערות 628, 648. ובנצח ישראל ס"פ ט כתב: "אין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות", ושם הערה 163.

<> כפי מצבו של המקבל, וכמבואר למעלה [ד"ה ודע כי, וד"ה ולכך בדור המבול].

<> בפחד יצחק ר"ה מאמר ד אות ג, הביא מאמר זה, וכתב: "אפשרות הקיום של כלליות מצוותיה של תורה תלויה היא במציאות ידועה... רק בו במצב אשר כל מצוותיה של תורה נוהגות בו, נחשבת היא כנסת ישראל לערה בהחלט. מציאות זו שכל מצוות התורה נוהגות בה תלויה היא בתנאים הללו; הופעת הנבואה בכל מדרגותיה, השראת השכינה של כהנים המדברים ברוח הקודש, אשר בזה תלויה מצות שאלת אורים ותומים, יסוד הסנהדרין בכל תיקוניהם, סדרי המקדש במלואם, טכסיסי מלכות בשלימותם, ישוב הארץ על ידי רוב בניה. כל אותם התנאים אשר בקבוצם נוצרה מציאות זו שיש בה אפשרות קיום כל מצוותיה של תורה, נקראים 'גאון יעקב'. שלימותו של המצב הזה היה בימי שלמה בשעה שבנה את בית המקדש. הנתוק הראשון מן המצב הזה היתה מלכות ירבעם, וכה השתלשו המאורעות בנתוק אחר נתוק", ושם מוסיף לבאר כיצד בזמן הגלות התנתקו סגולותיה של ישראל זו אחר זו. וזהו גם ביאור לדבריו כאן שמאמר זה עוסק ב"כאשר ישראל אינם בשלימות, והם בחסרון כאשר הם בגלות".

<> והבכיה הוגבלה למקום מסוים ["מסתרים"], ולסבה מסויימת ["גאותן של ישראל שנטלה מהם"].

<> כי רצון ה' הוא המקיים את הבריאה, ובהעדר רצון ה' תתבטל הבריאה, וכפי שהיה בדור המבול. וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, ד]: "כי עמידתם בחפצו, ואם החפץ יתפרד רגע מהם, יהיו לאין". וראה להלן הערה 1014.

<> ואם תאמר, אם אין קיום לנברא לולא רצונו יתברך [ומחמת כן אי אפשר שיהיה העדר רצון לכלל הבבריאה, וכמבואר בהערה הקודמת], כיצד יש לישראל קיום כאשר הקב"ה מתגלה אליהם בבלתי רצון. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שכאשר העדר הרצון הוא רק כלפי ישראל, עומק הענין הוא שקיום ישראל יחדל מלהיות כעיקר בבריאה, ויהיה מעתה כטפל לעיקר. ולכך קיומו בא לו כקיום של כל טפל, שמקבל את קיומו אגב קיום העיקר [גו"א בראשית פ"א אות לח, וראה תפארת ישראל פס"ב הערה 47].

<> "הכל לפי מה שהוא - יש לו מקום" [לשונו בסמוך]. ובאבות פ"ד מ"ג אמרו "אין לך דבר שאין לו מקום", ועיין שם בדר"ח [קסו.]. וכן הוא בדר"ח פ"ג מ"ד [קכב.]. ואודות היחס שבין מקום למדריגה, ראה דבריו בגבורות ה' ר"פ ע [שכ.], שכתב: "כל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, ובשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמר [שבת נא.] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו. שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו". וכן הוא בח"א לשבת קיג: [א, נא:], וז"ל: "כי שם 'מקום' נאמר על המדריגה והמעלה". ובגו"א במדבר פ"י אות כח כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ד [שנו:], וז"ל: "כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום". וכן הוא בהקדמתו לדרוש על התורה [ז:]. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנ.] כתב: "כי בעולם ג"כ יש מקומות חשובים ופחותים ובינונים, הכל לפי מקומות העולם".

<> כי הואיל והמקום תואם למדריגת העומד בו, ומדריגות האדם חלוקות זו מזו, ממילא "אין מקום זה כמו מקום זה". ובנצח ישראל פט"ז [שעז:] כתב: "כי כל אדם יש לו מקום מיוחד", ושם הערה 64. ושם פנ"ו [תתסה.] כתב: "בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה המקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא, יש לו מקום מיוחד. ואין לך דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו", ושם הערה 16.

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ד [תקיא:]: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ואודות שא"י היא המקום הראוי לישראל, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ח [מו.], שכתב: "כמו שהארץ קדושה... כך ישראל קדושים, ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה. כי הארץ קדושה במעלתה הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם. וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.] כתב: "[הקב"ה] נתן להם... ארץ מיוחדת, ארץ קדושה, נבדלת מכל הארצות, ובזה הם נבדלים מכל האומות". וראה נצח ישראל פ"א [ט.]. וכאן יבאר שישראל שייכים לפנימיות העולם, בעוד שהאומות שייכות לחיצוניות העולם.

<> ובסמוך יבאר שהפנימי מורה על קדושה אלקית, לעומת החיצוני. ולכך ישראל שייכים לבתי גואי, ואומות העולם שייכות לבתי בראי. ואודות שמעלת ישראל היא פנימית, לעומת מעלת האומות שהיא חיצונית, כן ביאר בארוכה בגו"א שמות פ"ב אות כג [ד"ה ותדע], וז"ל: "ותדע ותשכיל כי באומות יש להם מדריגה גלויה וחיצונית, ולישראל מדריגה פנימית עליונה. ודבר זה רמזו ז"ל בפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג:] שאמרו שם סתם גוי מרבה דברים... והטעם הוא שמדריגתו של גוי מדריגה חיצונה ואינה פנימית נעלמת, לכך תמיד מדבר, ואין לו רוח פנימי". ובדרוש על המצות [ס:] כתב: "כי האומות, הגילוי בהם בשביל שאינם דביקים בכח קדוש כח עליון נסתר, והם מוציאים הנסתר... אל הגילוי. אבל ישראל שהם דבוקים בכח עליון יש להם כח קדוש נסתר, וכל זאת בשביל החכמה העליונה היא התורה שיש בישראל... הפך האומות, ולכך אמרו חכמים... סתם עכו"ם מפעא פעי... הפך ישראל שהם בעלי סוד" [הובא למעלה בבאר השני הערה 579]. וכן ביאר בנר מצוה [פה.] שלכך היוונים לא שלטו על קודש הקדשים. וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כו, יז] על הפסוק "ורדו בכם שונאיכם", שכתב: "איני מעמיד שונאים אלא בכם ומכם. שבשעה שאומות העולם עומדים על ישראל, אינם מבקשים אלא מה שבגלוי... אבל בשעה שאעמיד עליכם מכם ובכם, הם מחפשים אחר המטמוניות שלכם". הרי שאומות העולם מבקשות את הגלוי, בעוד שישראל החוטאים מבקשים את המטמוניות.

<> לשון הגמרא שם: "'חכמת בנתה ביתה' זו מידתו של הקב"ה שברא את כל העולם כולו בחכמה. 'חצבה עמודיה שבעה' אלו שבעת ימי בראשית". ותוספות שם [ד"ה חצבה] כתבו: "דבשבעה ימים נברא העולם. שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה, עד שבא שבת בא מנוחה". ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה.] כתב: "העולם שנברא בז' ימי בראשית, דכתיב [משלי ט, א] 'חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה', שהפסוק נאמר על העולם הזה שיש בו נבראים שנבראו בשבעה ימי בראשית". וראה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 22. וכן בב"ב כה: אמרו "עולם לאכסדרה הוא דומה". ואודות מעלת הבית, ראה גו"א שמות פ"א אות כז שביאר שבית כולל ומאחד כל אשר בתוכו, וכן בית מורה על חוזק ונצחיות. ובתפארת ישראל פ"מ הערה 66 נתבאר ש"בית" מורה על קבלת ברכה. ובנצח ישראל פנ"ב [תתלא.] נתבאר שבית מורה על חבור בעצם, ולכך יעקב אבינו קרא לביהמ"ק "בית" [פסחים פח.], ש"הבית הזה, שהוא החבור של השם יתברך עם הנמצאים בעצם" [לשונו שם]. וכל ארבעת הדברים הללו שייכים לעולם, שנקרא אף הוא "בית".

<> כמו שיוכיח בסמוך מהאוהל מועד. ומדריגת יעקב היא "בין אברהם ובין יצחק, והוא פנימי נסתר" [לשונו בנצח ישראל פמ"ד (תשנב:)], והוא הקדוש שבאבות [ח"א לזבחים קיח. (ד, עב:), וראה נצח ישראל פט"ו הערה 44)]. וכל החכמות מלבד חכמת התורה נקראות "חכמות חיצוניות", וכמבואר בתפארת ישראל פי"ב הערה 7. ובח"א לגיטין נח. [ב, קכא:] כתב: "כל פנימי נסתר נבדל מן הגשם". ובנצח ישראל פט"ז [שעג:] ביאר שיעקב ירש מאדה"ר מעלת הצלם שהוא אלקי, ועשו ירש מאדה"ר מעלת הלבוש, "כי מעלת הצלם הוא מעלה אלקית, ומעלת הלבוש אינה אלקית, רק כבוד ויקר הנראה לעינים, שמראה עצמו בלבוש הדר, אבל אין זה מעלה אלקית, רק כבוד וחשיבות, ודבר זה ירש עשו". ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכח:] ביאר שעיקר השכל נקרא "פרי", ואילו שיחת חולין של ת"ח נקראת "עלים" [סוכה כא:], כי "השכל של ת"ח הוא דבר פנימי, ושיחת חולין הוא דבר מבחוץ". וראה נר מצוה ח"א הערה 353.

<> ודייק לה, שהמקום הנקרא בלשון התורה "קודש הקדשים" [שמות כו, לג] נקרא בלשון חכמים "לפני ולפנים" [גיטין נח.].

<> כמבואר בתורה שדגל מחנה יהודה היה למזרח [במדבר ב, ג], דגל מחנה ראובן היה לדרום [שם פסוק י], דגל מחנה אפרים היה למערב [שם פסוק יח], ודגל מחנה דן היה לצפון [שם פסוק כה].

<> שנאמר [במדבר ב, יז] "ונסע אוהל מועד מחנה הלוים בתוך המחנות וגו'", ופירש רש"י שם "ונסע אוהל מועד - לאחר שני דגלים הללו", וראה גו"א שם אות ה. וכן הביא ראיה זו בגבורות ה' פ"ס [רעא.], והובא בהערה 746.

<> כמבואר בהערות 740, 741. וצרף לכאן, כי כמה פעמים הזכיר את "היכל הקודש" שהוא באמצע, וכגון בדר"ח פ"ה מט"ו [רנה:] כתב: "וידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות, והאמצעית שהוא נקרא 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש' אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". וכן הוא בגבורות ה' פס"ט [שיח.]. וראה להלן בבאר הששי הערה 318.

<> שנמצאת בבתי גואי.

<> אודות קדושת ישראל, הנה זהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וראה בספר המפתח לנצח ישראל עמודים קמג-קמה שנקבצו שם המקומות הרבים שדן על כך בספר הנצח. ובנוגע לעניננו, ראה בנצח ישראל פי"ג [שלב.] שכתב: "כי כבר התבאר לך פעמים הרבה כי יש אל ישראל מדריגה האמצעי, אשר האמצעי הוא הנבחר". ובגבורות ה' פ"ס [רעא.] כתב: "האמצע הוא מדריגת ישראל, וזה כי האמצע הוא נבחר והוא קדוש אלקי ביותר... וסימן לזה ארבעה הדגלים שהיו לארבע רוחות, ואוהל מועד - מחנה שכינה - באמצע, דבר זה מורה לך כי הקדושה באמצע. ולפיכך שתי כוסות לפני הסעודה ושתים לאחריה נגד מדריגת האומות, ומדריגת קדושת ישראל באמצע". ובח"א לשבת קמז: [א, עח:] כתב: "מדריגת ישראל אשר הוא האמצע". ובח"א למנחות מד. [ד, פ:] כתב: "ישראל הם כנגד חלק האמצעי, שיש לו היושר, והאומות כנגד הקצוות היוצאים מן היושר". ושם בח"א למנחות קט. [ד, פט.] כתב: "כי ישראל הם העם הנבחר מן הש"י... כי אין ראוי אל... ישראל, רק האמצעי".

<> ענין זה מבואר יותר בנצח ישראל פ"ט [רלו:], שכתב: "ומוקי ליה בבתי גואי, אבל בבתי בראי 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'. ודבר זה, כי בתי גוואי הם כלפי הנשמה, שהיא יושבת בחדרי חדרים, וכמו שאמרו בפרק קמא דברכות [י.] מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים, אף הנשמה יושבת בחדרי חדרים. ואל הנשמה נגלה בבכיה, כי הנשמה, שהיא יושבת בחדרי חדרים, בודאי חסירה כאשר חרב בית המקדש. שבזמן שבית המקדש קיים היה לנשמה כפרה על ידי קרבנות בבית המקדש, והיה הנבואה והתורה וכל הדברים אשר הם שייכים לנשמה, ועתה הם חסרים. אבל הגוף, שהוא כנגד בתי בראי, שם לא נגלה רק בשמחה ובהדר, כי אין לדבר הזה שום חסרון. ולכך בבתי בראי איכא שמחה, ובבתי גוואי ליכא שמחה". וראה תפארת ישראל פ"ח הערה 31, ובסמוך הערה 749.

<> לשונו בנתיב התורה פי"ד [א, נח:]: "כי ביהמ"ק עלוי העוה"ז, ממדריגה הגשמית אל מדריגה העליונה הנבדלת. כי כאשר לא היה ביהמ"ק בעולם, נקרא העולם הזה עולם גשמי לגמרי, שאין כאן קדושה נבדלת. אבל ע"י ביהמ"ק מתעלה העוה"ז אל מדריגה יותר עליונה, הוא המדריגה האלקית הנבדלת, כי ביהמ"ק היה בית קדוש אלקי". ובנצח ישראל פכ"ו [תקמו.] כתב: "שאלה גדולה מאוד, מאחר כי הוא יתברך ויתעלה 'אלקי עולם' נקרא, ואיך אפשר לומר כן, מאחר כי בית המקדש הוא עיקר פאר העולם, אם כן לא היה ראוי שיהיה שמו יתברך נקרא על העולם לומר 'אלקי עולם', כאשר בית המקדש חרב בעונינו". וראה ציון 776, ולהלן בבאר הששי הערה 1220.

<> העולה מדבריו הוא שחורבן המקדש חל במיוחד על ישראל מפאת קדושתם, ולא חל על אומות העולם מפאת חיצוניותן. ובסמוך יבאר [ראה הערה 778] שמ"מ ביום החורבן עצמו ההפסד היה בכל חלקי הבריאה, אף בבתי בראי. אך לאחר יום החורבן, ההפסד נמצא רק בבתי גואי, ולא בבתי בראי, וכמו שביאר כאן. וקשה, שבסוכה נה: אמרו "אוי להם לעובדי כוכבים, שאבדו ואין יודעין מה שאבדו. בזמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן". ובנצח ישראל פ"ה [פז.] כתב: "כי למעלת בית המקדש, ראוי שיהיה בית המקדש שלימות אל כל העולם, לא לישראל בלבד [ראה להלן בבאר הששי הערה 1220]. ולפיכך אמרה תורה לקבל קרבנות מן הגוים המקריבים קרבנות". וא"כ מדוע אין חורבן בית המקדש מורגש גם בבתי בראי. וצ"ע. והנראה בזה, שבגבורות ה' פמ"ד [קסז:] הגדיר את ההבדל בין ישראל לאומות העולם כדלהלן: "אצל האומות בטל הצורה אצל החומר... שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר [ראה להלן בבאר הששי הערה 334]. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ולכך אע"פ שגם אומות העולם זוכות לכפרה מחמת בית המקדש, אך כפרה זו אינה מתיחסת למהותן העיקרית, אלא לדבר הטפל שבהם. ועד כמה שנוגע למהותן העיקרית, אין חורבן בית המקדש נוגע להן, ולכך בבתי בראי לא מורגש חורבן בית המקדש. ולמעלה בהערה 747 הובאו דבריו מנצח ישראל פ"ט, ששם ביאר ש"בתי גואי" מתייחסים לנשמה, ו"בתי בראי" מתייחסים לגוף. ואילו כאן הבדיל בין הבתים בכך ש"בתי גואי" מתייחסים לישראל, ו"בתי בראי" מתייחסים לאומות. ושילובם להדדי מעלה, שרק אצל ישראל הנשמה מבטאת את מהותם העיקרית, בעוד שאצל האומות הגוף הוא המבטא מהות זו. וברי הוא שאין כפרת המזבח שייכת לעניני הגוף, וכמו שנתבאר.

<> תנחומא קדושים אות י: "ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם, וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל, ובית המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע בית המקדש, והארון באמצע ההיכל". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו.] כתב: "וכאשר בחר הקב"ה, בחר בארץ ישראל, שהוא באמצע העולם, ובחר אח"כ במקדש שהוא באמצע ארץ ישראל. ודבר זה מפני שכל דבר שהוא נוטה מן האמצע, אינו ראוי לקדושה... שכל דבר שיש לו רוחק, מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי, בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל. ומפני זה בית המקדש הוא הקדוש, מפני שבית המקדש הוא באמצע". וראה עוד תפארת ישראל פכ"ב הערה 31, גו"א בראשית פ"ד אות י [ד"ה אמנם], ושם הערה 68, ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]. ולהלן בבאר הששי [ד"ה אבל מה שאמרו] האריך לבאר הענין שארץ ישראל באמצע העולם.

<> כי אמצע שוה לבפנים. וכן כתב בנתיב העבודה פ"י [א, קח:], וז"ל: "כי חוט השדרה הוא בין שני צדי האדם, לכך החוט הזה בפנים של אדם, מאחר שהוא קו ההולך בשוה תוך הצדדין באמצע, אשר האמצע נחשב בפנים".

<> נחשבים לפנים, כי הקדושה מתייחסת לאמצע, וכמבואר בהערה 750.

<> כי הבכיה מורה על ההתבטלות, וכמבואר למעלה בהערה 650, וראה בסמוך ציון 766. ובגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה לכן] כתב: "כי האדם הבוכה הכל לפניו שלא לרצון, כך אצל השם יתברך, בדברים שאין רצונו בהם, יאמר שהוא יתברך בוכה על זה... כי נמשך ממנו יתברך מה שימשוך מן האדם הבוכה, וזה שלא נמצא חדוה ושמחה לפניו".

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ג [ק.]: "ואמרו בפרק קמא דחגיגה [ה:] דאיכא בכיה קמיה, ומוקי לה התם בבתי בראי ליכא בכיה, ובבתי גואי איכא בכיה. ופירוש זה, כי בחורבן קבלו הנמצאים חסרון, מה שהיה חסר הבית הקדוש וישראל בגלות, וכל זה חסרון בודאי, ולפיכך נמצא השם יתברך אל העולם כפי המקבל, דהיינו שלא בשלימות כבודו יתברך. וזהו הבכיה דאיכא קמיה... וכמו שנאמר 'ויתעצב ה'' [בראשית ו, ו] בחורבן העולם מה שהגיע הפסד אל הנמצאים בכלל, כך נאמר 'ויתעצב' בחורבן הבית, שאין שמחה. ומכל מקום הכל מפני המקבלים".

<> דוגמה לדבר; בע"ז נד: איתא "תנו רבנן, שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי, אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים, מפני מה אינו מבטלה. אמרו להם, אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין, הרי הוא מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים, אלא עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין". הרי שיש דברים שאינם משתנים מחמת שיהיה בכך אבוד העולם. ושם בח"א [ד, נו:] כתב: "כי אין שייך לאבד חמה ולבנה, דבר שהעולם תלוי בו". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשע:] כתב: "אם יעקר החמה או הלבנה, אין ספק שיהיה חורבן העולם כולו".

<> מדובר שם לגבי פסול טריפה, ואמרו "ריאה שנשפכה כקיתון, כשרה. אלמא קסבר חסרון מבפנים לא שמיה חסרון", וכך פסק הרמב"ם בהלכות שחיטה פ"ז ה"ט.

<> כי הצורה חלה על הגלוי, וכפי שביאר בגבורות ה' פס"ז [שיג.]: "כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא, וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא, ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי... שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא". וראה להלן בבאר החמישי הערה 338.

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ג [ק.]: "מכל מקום לא היה חסרון בעיקר צורת העולם, שהוא נוהג כמנהגו כאשר היה, אף כאשר חרב הבית לא היה חסרון רק בדבר שאינו צורת העולם. והיינו דקאמר בבתי בראי איכא שמחה, כי בתי בראי הוא צורת המציאות, כי צורת הדבר הוא מבחוץ, לא מבפנים, ולפיכך בבתי בראי ליכא בכיה. ובבתי גואי, רצה לומר דבר שאינו צורת המציאות, שם ימצא חסרון אחר החורבן, ואינו בשלימות, ושם ימצא אל הנמצאים שלא בשלימות כבודו. ועיקר דבר זה מבואר בספר באר הגולה, שם הארכנו, כי אין כאן מקום לזה כלל". וראה הערה 768.

<> כי על כל מעשה בראשית נאמר [בראשית א, לא] "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד וגו'", ופירש הרמב"ן [בראשית א, ד] "כאשר אמר בכל מעשה בראשית יום יום 'וירא אלקים כי טוב', ובששי כאשר נשלם הכל 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד'... שרצה בקיומו לעד". ובגו"א שמות פ"ד אות א כתב: "הוא יתברך רוצה במציאות, ואינו חפץ בהעדר". וראה למעלה הערות 150, 176. ובנצח ישראל פל"א [תרד:] כתב: "כי השם יתברך חפץ בקיום", ושם הערה 110. וראה להלן בבאר הששי הערה 1198.

<> פירוש - כשם שהנמצא בבתי בראי אינו משתנה, כך הקב"ה מתגלה בבתי בראי בשמחה.

<> לשונו בנצח ישראל פ"א [יא:]: "ראוי שיהיו ישראל עליון על גויי הארץ [דברים כח, א], כאשר עושים רצון המקום... כי כך ראוי לפי סדר המציאות בשביל מעלתן ומדריגתן". ובגו"א בראשית פכ"ח אות טז כתב: "כל האומות נתן הקב"ה תחת ישראל, כדכתיב [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל גויי הארץ', ואין ספק כי הם עליונים על כל האומות, וכל האומות תחת רשותם וממשלתם בעשותם רצון בוראם, ומקודשים ומובדלים מכלל כל הנמצאים". ובברכות לה: אמרו "בזמן שישראל עושים רצונו של מקום, מלאכתן נעשית ע"י אחרים, שנאמר [ישעיה סא, ה] 'ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו''". ובדר"ח בהתחלה [יג:] כתב: "כי אף אם נבראו האומות - אינם רק לשמש את ישראל אם היו ישראל עושים רצונו של מקום". וראה רש"י בראשית [כז, מ] על הפסוק "והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך".

<> נראה לבאר דבריו, כי כבר השריש בגבורות ה' סוף פ"ט [נט:]: "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי". וכן בנצח ישראל פל"ה [תרנז:] כתב: "הדברים האלקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי". ובנצח ישראל ר"פ טו כתב: "העולם הזה אינו מיוחד לישראל... אין ראוי להם עולם הזה, ואין עיקר חלקם בעולם הזה הגשמי, רק ישראל כל מעלתם ומדרגתם שהם נבדלים מן הגשמי, ואיך יעלה על הדעת שיורשים עולם הזה הגשמי". ולכך מדריגת ישראל האלקית אינה מוכרחת שתהיה בעוה"ז, כי אדרבה, היא אינה תואמת לעולם הגשמי. וראה הערה 770.

<> משנה סוטה מח. "משחרב בית המקדש בטל השמיר ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה מישראל". ובנצח ישראל פכ"ב [תעג.] כתב: "המשנה הזאת בא לבאר לך, כאשר נחרב הבית, שנמשך אחר זה חסרון בעולם הזה... וזה שאמר 'משחרב הבית בטל השמיר, ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה', באלו שלשה דברים נזכרו כל הברכות". ושם מבאר כיצד כל הברכות נכללות בדברי המשנה.

<> שהוזכרו במשנה שם ["לא ירד הטל לברכה, וניטל טעם הפירות", וכיו"ב]. ובסוטה מח: אמרו "משחרב ביהמ"ק ראשון בטלו ערי מגרש, ופסקו אורים ותומים, ופסק מלך מבית דוד". וכן אמרו [סנהדרין עה.] "מיום שחרב ביהמ"ק ניטלה טעם ביאה", ועוד.

<> ראה בנצח ישראל פכ"ב [תעג.] שהאריך לבאר את דברי המשנה [סוטה מח.], וכתב: "כאשר חרב בית המקדש היו התחתונים נבדלים מן העליונים, כי על ידי בית המקדש, שהוא התחתונים, יש להם לתחתונים דביקות וחבור בעליונים, ולפיכך היתה הברכה". ובח"א לסוטה מח: [ב, פט.] כתב: "ידוע כי העולם הזה מקושר ומסודר עם העולם העליון, ומקבל ממנו ברכה. וכאשר בטל ביהמ"ק, הרי בטל סדר הקשור הזה, אשר יש לביהמ"ק קשור וסדור עם העליונים". ולכך ברי הוא שחורבן המקדש פוגע בברכה, אך לא בדברים המוכרחים. וראה להלן הערות 780, 782.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תעז.]: "כי העולם הזה הוא מקבל מן העולם העליון, ודבר זה אין בטול לו, ולא יפול תחת הבטול כלל, ועל דבר זה קאי עלמא. כי כאשר בטל בית המקדש, שעל ידו היתה הברכה באה לעולם, אבל עדיין לא בטל דבר זה, שהעולם הזה מקבל מן העולם העליון".

<> כפי שמצויין בהערה 753.

<> תמוה, כי בגבורות ה' פכ"ג [ק.] ביאר בדיוק כדבריו כאן [שבחורבן לא היה חסרון בדברים השייכים לצורת הבית, וכמובא בהערה 758], והוסיף שם "ועיקר דבר זה מבואר בספר באר הגולה". ואילו כאן מבאר שבחבור גבורות ה' "פרשנו קצת בענין אחר". אמנם בשנת תשנ"ט יצא לאור הספר גבורות ה' על ידי מכון המהר"ל, ושם בסוף הספר הובאו דברים מכת"י של הספר גבורות ה'. ובעמוד תי"ב נתבאר טעם אחר בביאור "בתי גואי", וכנראה לטעם זה מכוונים דבריו כאן. וזה לשון הכתב יד שם [נדפס בצורה מקוטעת]: "כי מצד הנגלה שהוא דבר שהוא בפעל, בודאי שמחה איכא וכל שלימות, אבל בבתי גואי שהוא נסתר ואינו בפעל, מצד שאינו בפעל יש בכיה... כי דבר שהוא נגלה הוא בפעל, ודבר שאינו שאינו נגלה אינו בפעל [כמבואר בגו"א בראשית פ"ב הערה 47]. ולפיכך בתי גואי מתיחס אל דבר שאינו בפעל, שמציאותו נסתר, ושם יש בכיה, מצד שאין מציאותו בפעל אינו מתייחס אל השם יתברך". והדברים סתומים, וכנראה מחמת שמופיעים בצורה מקוטעת.

<> שלשת הסבריו שאמר; (א) הסברו הראשון כאן שבתי בראי הם כנגד החלקים הגלוים בבריאה, ובתי גואי הם כנגד החלקים הנסתרים בבריאה, והקדושה חלה רק על החלק נסתר. (ב) הסברו השני כאן, שבתי בראי הם כנגד הדברים ההכרחים בבריאה, השייכים לצורת העולם, ובתי גואי הם כנגד הדברים הנוספים בבריאה. (ג) הסברו השלישי בגבורות ה' [הובא בהערה הקודמת] שבתי גואי הם כנגד הדברים שאינם בפעל, ובתי בראי הם כנגד הדברים שיצאו לפעל.

<> כי בשלשת הסבריו [שבתי גואי מורים על הקדושה, ועל דברים שאינם שייכים לצורת העולם, ועל דברים שאינם בפעל] נמצא הצד השוה שהקדושה לא שייכת בעצם לעולם הזה, שהוא עולם גשמי, ודברים נבדלים אינם שייכים למהות העולם הזה, וכמבואר בהערה 762. ולכך הקדושה היא בפנימיות, ואינה שייכת לצורת הבית, ולא יוצאת לפעל. ובגבורות ה' פ"ה [לה:] כתב לבאר מדוע לא ברא הקב"ה את אברהם לבדו, אלא נבראו גם שאר אומות העולם, וז"ל: "שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון... כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה ויש בחלק ממנו דבר נכבד - הוא השכל, ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך שיהא שלם כל כך שיהא כולו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה... ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים [פירוש אינם כל הבריאה, אלא חלק ממנה]... והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן שב וכתב שם בפס"ז [שיא.]. וכבר נתבאר למעלה [הערות 430, 540] שדרכו של המהר"ל להורות שפירושיו השונים נובעים משורש אחד.

<> פירוש - אע"פ שביאר שכל ההסברים "הם עניין אחד לגמרי", מ"מ לא יצאנו בכך שיש כאן הדגשים והבטים שונים, ומה הצורך ברבוי זה.

<> ישעיה לה, ח "והיה שם מסלול ודרך ודרך הקודש יקרא לה לא יעברנו טמא והוא למו". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ח ה"ד כתב: "וכמה שמות נקראו לה [לטובה זו המזומנת לצדיקים לעת"ל]. דרך משל; הר ה', ומקום קדשו, ודרך הקודש, וחצרות ה'... וקורין לה בכל מקום 'העולם הבא'". וראה ההערה הבאה. ומכריע כאן שהסברו הראשון הוא יותר עיקר מהסברו השני.

<> שופטים יח, ו "לכו לשלום נוכח ה' דרככם". וכמבואר בהערה הקודמת, ש"דרך הקודש" הוא הדרך לעוה"ב. ובנתיב התורה פ"א [א, ז.] כתב: "מסולק מן הגוף, ואז האדם הולך נכחו אל העולם הבא". ואודות "דרך נוכח ה'", ראה תפארת ישראל פי"ד [רכב:] שכתב: "הדרך המיוחד שהוא נוכח ה'... שהוא עם השם יתברך לגמרי, מבלי נטיה ממנו".

<> כמבואר למעלה הערה 265, שבבאר זה מצוי שמבקש כפרה באם גילה יתר על המדה.

<> "כל קריאה השמעת קול היא" [רש"י שם בחגיגה ה: ד"ה הכי גרסינן]. וכן תרגם יונתן על הפסוק [ישעיה כב, יב] "ויקרא ה'" - "ואכלי", שהוא לשון צעקה. וכן [ישעיה נח, א] "קרא בגרון" ת"י "אכלי בגרונך". וכן נאמר [משלי א, כא] "בראש הומיות תקרא", "ששם קבוץ בני אדם" [לשונו בתחילת נתיב התשובה]. ונאמר [ויקרא א, א] "ויקרא אל משה", ועל כך פירש רש"י [שם] "יכול שמעו את הקול הקריאה", כי קריאה היא בפרסום.

<> כמבואר בהערה 748. ובגבורות ה' פרקים ע, עא, ביאר כיצד המקדש הוא שלימות העולם. וכאן ביאר ששלימות המקדש היא מחמת "ששכינתו עם הנמצאים". ובנצח ישראל ס"פ נב [תתלד.] כתב: "על ידי בית המקדש... יושלם הכל". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלט.] כתב: "כאשר העם שלמים למטה, אז יושלמו מלמעלה, לבנות להם בית הבחירה, ותהיה השכינה עמהם, ובזה יושלמו לגמרי... השלמה אחרונה הוא מה שהשכינה ביניהם, ואין על זה". וראה בנר מצוה [ח"ב] הערה 58.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ט [רלח.]: "כלומר, אפילו מלאכי השרת, שהם ממונים על הדברים שהם בארץ, בכו ביום שחרב הבית. שכל העולם היה מקבל חסרון, כי כאשר היה בית המקדש קיים היה ברכה בעולם, עד שהיה להם השובע בכל דבר. ומשחרב בית המקדש ירדה קללה לעולם [סוטה מח.], עד שודאי כל הנמצאים היו מקבלים קללה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 111 אודות שהמלאכים ממונים על עניני העולם.

<> ואם תאמר, הרי למעלה ביאר בארוכה שחורבן המקדש חל רק על ישראל [ראה הערה 749], ואילו כאן מבאר שחורבן המקדש הוא הפסד לכל. אמנם תשובתך בצדו, כי בסמוך יבאר שדבריו כאן מוסבים רק על יום החורבן עצמו, ולא יותר מכך [ראה הערה 786].

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ה [קו.]: "כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים... שהוא יתברך צורת כל הנמצאים. וכל דבר יש לו עמידה בצורתו". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 197 שנתבאר שם שהצורה היא משלימה ומקיימת את הכל. ובתפארת ישראל ס"פ יב [קצז.] כתב: "השם יתברך... שהוא צורה אחרונה אל הכל, משלים הכל". ובח"א לכתובות סז: [א, קנד.] ביאר שהקב"ה זן את העולם מחמת שהוא צורה לעולם, וכלשונו: "כמו שפרשו ז"ל [פסחים קיח.] גדולה פרנסה יותר מן הגאולה, דאילו הגאולה ע"י מלאך, ואילו הפרנסה ע"י הקב"ה בעצמו, דכתיב [בראשית מח, טו] 'האלקים הרועה אותי מעודי'. ומפני שהוא יתברך צורה אחרונה אל כל העולם, ומשפט הצורה שהוא מקיים הכל, לכך הפרנסה, שהוא קיום הכל, הוא מן הש"י, במה שהוא יתברך צורה אחרונה אל הכל". וראה עוד בנתיב השלום פ"א [א, ריג:].

<> פירוש - ההשלמה הבאה לעולם מהקב"ה מפאת היותו צורת הנמצאים, עוברת לעולם באמצעות בית המקדש. וכן ביאר בנתיב העבודה פי"א [א, קי.]: "בית המקדש, על ידו בא הברכה לעולם הזה, והוא היה הצנור להביא הברכה, כמו שידוע". ושם פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה, ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים".

<> כאשר היה קיים בית המקדש.

<> ואם תאמר, מאי גרע חורבן ביהמ"ק לעומת הזמן שהיה מבריאת העולם ועד ימי שלמה המלך, שגם אז לא היה ביהמ"ק בעולם. כבר עמד על שאלה זו בח"א לסוטה מט. [ב, פט.], וז"ל: "כי בבטול ביהמ"ק בטלה הברכה מן העולם. ואינו דומה כאשר לא היה ביהמ"ק, ולא היה דבר בעולם, ואין נחשב זה חסרון כאשר לא היה ביהמ"ק. אבל כאשר היה ביהמ"ק, ובטל ביהמ"ק, דבר זה הוא חסרון. וידוע כי העולם הזה מקושר ומסודר עם העולם העליון, ומקבל ממנו ברכה. וכאשר בטל ביהמ"ק, הרי בטל סדר הקשור הזה, אשר יש לביהמ"ק קשור וסדור עם העליונים".

<> פירוש - עומד על כך שהמקשן הראשון בגמרא הקשה "ומי איכא בכיה קמיה דהקב"ה, והאמר רב פפא אין עצבות לפני הקב"ה", ואילו המקשן השני מקשה לאידך גיסא; "ובבתי בראי לא, והא כתיב 'ויקרא וגו' לבכי ולמספד וגו'". ומה יעשה רב פפא עם הפסוק "ויקרא ה' לבכי ולמספד".

<> פירוש - לולא דברי הגמרא שביארה "מקום יש להקב"ה שבוכה שם, ומסתרים שמו" רב פפא היה מבאר שהפסוק "ויקרא ה' לבכי" איירי בבתי גואי [אע"פ שלשון "ויקרא" מורה על הפרסום], בעוד שרב פפא עצמו [שאמר "אין עצבות לפני הקב"ה"] איירי בבתי בראי. אך לאחר שהגמרא ביארה ש"מקום יש להקב"ה שבוכה שם" כבר אי אפשר לבאר את הפסוק שאיירי בבתי גואי, וכמו שמבאר.

<> שלכך נאמר "ובוכה" בלשון הוה, ואילו היתה בכיה חד פעמית היה נאמר בלשון עבר ["שבכה בו"]. או שכוונתו היא שאי איירי בבכיה ארעית לא היה מתייחד לכך מקום מיוחד, כי קביעת מקום מורה על קביעות הענין, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ד [א, פו.] לגבי קביעות מקום בתפילה, וז"ל: "ענין קביעות מקום לתפלה, מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות". וראה גו"א שמות פכ"ט אות מב, ושם הערה 206.

<> שנאמר בפסוק "ויקרא אד' ה' צבאות &**ביום ההוא**^ לבכי ולמספד וגו'", משמע שזו בכיה לפעם אחת, שהיתה ביום אחד בלבד. וכן בנצח ישראל פ"ט [רלח:] כתב: "ודבר זה בכייה באותו יום דוקא, כי נטלה מהם דבר זה שהיה להם הברכה. מכל מקום עולם כמנהגו נוהג אחר כך, ואין הדברים השייכים לגוף [לעניני הגוף והגשם] חסרים כלל". ונראה ביאורו, שכאשר דבר הוא בהתחדשותו, אזי הוא על אמתתו, וכפי שכתב בח"א לב"ב עד. [ג, ק:]: "כי דבר בחידוש שלו הוא אמתת מהותו". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט:]. ובגו"א בראשית פ"ו אות יד כתב: "דבר בעת פעולתה הוא על אמתתו". וראה שם הערה 70, ולהלן בבאר הששי הערה 466. ולכך חורבן המקדש חל על כל הבריאה בשעת חידושו, מה שאין כן לאחר חלוף שעה זו.

<> פירוש - בגמרא יש חמשה שלבים; (א) המאמר שהקב"ה בוכה במסתרים. (ב) הקושיא מרב פפא שאין לפני הקב"ה בכיה. (ג) התשובה, שר"פ איירי בבתי בראי. (ד) קשה מהפסוק "ויקרא ה' לבכי". (ה) התשובה, שהפסוק איירי בחורבן המקדש. ומקשה כאן, מדוע הגמרא הכניסה את הקושיא מר"פ והתירוץ עליו [שלבים ב, ג], הרי ממה נפשך אין בזה צורך; כי עד כמה שנוגע לדברי ר"פ עצמם, זה היה ברור שר"פ ידע מהפסוק "ויקרא ה' לבכי", וממילא בע"כ שר"פ איירי בבתי בראי, והפסוק איירי בבתי גואי, ולא קשה מידי. ואילו עד כמה שנוגע לקושיא על המאמר עצמו ["מקום יש לו להקב"ה"], היה אפשר להקשות ישר מהפסוק "ויקרא", כי המאמר מורה שהקב"ה בוכה בכיה תמידית, ואילו הפסוק מורה שהקב"ה בוכה בכיה חד פעמית, ומה היה הצורך להביא את מאמרו של ר"פ לכאן.

<> בא לבאר שהקושיא מר"פ לא נועדה להקשות על ר"פ לכשעצמו, אלא כהכנה לקושיא שתבוא לאחריה. והשלבים ב, ג בגמרא [ראה הערה קודמת] הובאו כדי לחזק את הקושיא שבשלב ד.

<> שמשמע שזו בכיה תמידית, וזה סותר לפסוק המורה שהקב"ה בכה רק בכיה חד פעמית.

<> כלל, וגם לא בכיה חד פעמית.

<> שהיה אז בכיה חד פעמית בבתי בראי.

<> שהגמרא דנה כאשר נאמר במקרא תיבת "לא" האם היא נדרשת כתיבת "לו". והגמרא מוכיחה מפסוק זה שאכן תיבת "לא" מתפרשת כתיבת "לו", שהרי לשון הפסוק הוא [ישעיה סג, ט] "בכל צרתם לא צר", ובהכרח הכוונה היא כמו "לו צר", שהמשך הכתוב שם מוכיח כן, שנאמר "ומלאך פניו הושיעם".

<> המתלוננים על חז"ל. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, לעומת רוב התלונות שהוזכרו בבאר זה.

<> הרי הקב"ה אינו בצרה, כי הצרה שייכת רק לבעלי הגוף. ובאבות פ"ה מ"ה אמרו שאחד הנסים שהיו במקדש הוא "עומדים צפופים ומשתחוים רווחים", וכתב על כך בגבורות ה' פע"א [שכה:]: "דבר זה ידוע גם כן... ממה שכתוב [תהלים קיח, ה] 'מן המיצר קראתי יה ענני במרחב יה', שמזה תדע כי זה השם הוא מרחיב בצרה. וכבר התבאר זה כי ההשתחויה היא לשם יה, כמו שאמרו [סוכה נב:] ליה אנו משתחוים וליה אנו מודים. וכיון שהשתחוו לשם יה יתברך, ושם זה מרחיב בצרה, לכן היו משתחוים רווחים, כי היו מביאים ההרחבה מרחובות". וראה אור חדש [קנד.]. ובגו"א שמות פ"ג אות ב כתב: "אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך". ובגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "ואם תשאל, איך שייך בו יתברך שהוא בצרה עם ישראל".

<> ד"ה ודע כי, ושם הערות 634, 639.

<> בא לבאר את ההכרח לומר שמן הנמנע הוא שהקב"ה יתגלה תמיד בכל מצב ולכל הנבראים בצורה שוה.

<> כי במקום שיש בו סילוק הגוף, אזי כולו כבוד, וכפי שכתב בח"א לב"ב י: [ג, סד:]: "כי עוה"ב כולו כבוד... שהם מסולקים מן החומר שממנו הפחיתות... ולפיכך ראוי אליו הכבוד בעולם שהוא מסולק מן הגוף, והוא כולו כבוד".

<> עפ"י איוב ד, יט "אף שוכני בתי חומר אשר בעפר יסודם וגו'", וביאר שם הראב"ע: "הנכון בעיני שעבדיו ומלאכיו הם העליונים, שאין להם גשם, שהוא גוף... ו'אף שוכני בתי חומר' הם הגופות, שיסודם בעפר". וכן כתב הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ג. וכן כתב למעלה [ד"ה ולכך בדור המבול], ושם ציון 645.

<> כן ביאר בגבורות ה' פכ"ג [צט:]: "כי דברים אלו הם כפי אשר נמצא לנו. ואל יהא ספק כי המקבלים אי אפשר להם לקבל עצם כבודו יתברך, שאף המלאכים אינם יודעים כבודו, מפני שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו. ולפיכך המקבלים מקבלים לפי כחם, לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן הש"י. וכמו שאין לך לומר כי העליונים ותחתונים שוים, שהעליונים במה שהם עליונים מקבלים כבודו יתברך, ויותר כבודו עמהם ממה שהוא בתחתונים. ולפיכך יאמר שהש"י בוכה, וזה לפי המקבל ובזמן מן הזמנים שנמצא מאתו הבכיה לפי המקבל, ואם שמצד אמתתו יתברך הכל הוד והכל שלימות, מכל מקום יאמר בזה לפי המקבל כמו שאמרנו. שכמו שיש הפרש בין המקבלים עצמם, שאין ספק שאין הכבוד והשלימות בתחתונים כמו בעליונים, וכך נוכל לומר, שהנמצא בזמן מן הזמנים נמצא בכיה גמורה בתחתונים, שהוא הפך השלימות. ואין זה נגד כבוד הש"י אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה, שהוא מצד המקבלים, שלא ימצא אצלם כבוד ה' עד שימצא בהם בכיה, ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים". והובא למעלה הערה 646. ובתפארת ישראל פל"ג [תצד:] כתב: "וכי דבר זה שייך לומר שהוא יתברך נמצא לעליונים ולתחתונים בענין אחד. בודאי הוא נמצא לעליונים כפי מה שהם, ולתחתונים כפי מה שהם. וכן נמצא לנמצאים כאשר הם בחסרון כפי מה שהם. וכאשר הם בשלמות, נמצא להם כפי מה שהם בשלמות. ונאמר בזה [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', הפך 'ויתעצב ה' אל לבו'", והובא למעלה הערה 645. וראה להלן הערה 1190.

<> נאמר [שמות ג, ב] "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה וגו'", ופירש רש"י שם "מתוך הסנה ולא אילן אחר, משום [תהלים צא, טו] 'עמו אנכי בצרה'". וכתב על כך בגבורות ה' פכ"ג [ק.] בזה"ל: "לפיכך עתה שנגלה למשה נגלה עליו בסנה, לפי שישראל היו בצרה ובשעבוד, וישראל הם העלולים הראשונים ממנו, מתיחסים אליו יתברך, כמו שהתבאר כמה פעמים, ולפיכך השם יתברך נגלה בעולמו כפי המציאות שיש לישראל, וכפי מדריגת ישראל. ואם ישראל במעלה החשובה והגדולה, אז השם יתברך נאמר עליו כפי שהם ישראל. ואם הם בשפלות, מאחר שהוא יתברך שמו מתיחס אל ישראל, לכך נמצא ונגלה על עולמו כפי מדריגת ישראל". וכתב שם בגו"א אות ב: "אין הפירוש כלל שהוא בצרה, חס ושלום לומר כך, אך פירושו שהוא יתברך אסור בזיקים בישראל, והוא עמהם תמיד. לכך כאשר ישראל בצרה, אין מלכותו בשלימות. ולפיכך היה נראה לו בסנה, המורה לך על כי אין מלכותו בשלימות. וזהו פירוש 'עמו אנכי בצרה' [תהלים צא, טו], רוצה לומר שהוא עם ישראל בצרה, ומאחר שהוא עמהם בצרה אין מלכותו בשלימות, ולפיכך נגלה מתוך הסנה. אכן ראוי לך לדעת כי כל ענין זה מצד העולם הזה, כי ישראל הם בעולם הזה, וכאשר ישראל בצרה אז אין מלכותו בשלימות בעולם הזה. אבל עצם כבודו, 'ברוך כבוד ה' ממקומו' [יחזקאל ג, יב], רק כאשר אנו בוחנים מלכותו בעולם הזה, כאילו אין מלכותו בשלימות", והובא למעלה הערה 644. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. כי הכתיב של הפסוק הוא "בכל צרתם &**לא**^ צר", אך הקרי הוא "בכל צרתם &**לו**^ צר". והביאור הוא, שהפסוק מדגיש את שני ההבטים שהוזכרו כאן; עד כמה שנוגע לכבודו יתברך מצד אמיתת עצמו, "לא צר". אך עד כמה שנוגע לגלויו יתברך מצד המקבל, "לו צר". וכבר ביאר בתפארת ישראל פס"ו [תתרכב:] שהכתיב רחוק יותר מהאדם מאשר הקרי המקורב לאדם, ולכך הכתיב נאמר כלפי ה' מצד עצמו, ואילו הקרי נאמר מצד גלוי יתברך לאדם.

<> פירוש - כל גלוי וגלוי של הקב"ה בעולם [בשלימות ושלא בשלימות כבודו] גורר בעקבותיו הנהגה אחרת כלפי המקבלים, וכמו שמבאר. ומביא זאת כאן, כדי להוכיח ששרשם של הגלוים השונים הוא מצד המקבלים, ולכך הנפקא מינה בין הגלוים השונים תתבטא בהנהגה כלפי המקבלים. אך אם השורש לגלוים השונים לא היה מצד המקבלים, מהיכי תיתי שהנפק"מ תתבטא כלפי המקבלים.

<> דבריו כאן יוסברו מתוך ביאור ההבדל שבין חסד לרחמים, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:]: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם. ואלו שני דברים הם מן השם יתברך אל התחתונים". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים, כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך אותו דבר מתוך צרה, וחסד בין שצריך לאותו דבר ובין שאינו צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.], ובגו"א שמות פל"ד אות ג, ושם הערה 13, ולהלן הערה 1193. ובח"א לגיטין נו. [ב, קג.] כתב: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים. ודבר זה ידוע... כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והשם יתברך מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". הרי שרחמים נעשים מחמת צרת האדם, ואילו חסד נובע מצד שפע הנותן. ואלו דבריו כאן, שגלוי שאינו בשלימות כבודו מחייב רחמים כלפי המקבל, ואילו גלוי בשלימות כבודו מורה על החסד. [ודייק ותראה, שברישא כתב "שכאשר נמצא אליהם שלא בשלימות כבודו, &**מתחייב**^ דבר זה שירחם עליהם. וכאשר נמצא אל הנמצאים בשלימות מדריגתו, &**נמצא**^ ממנו הטוב והשלימות". כי הרחמים מתחייבים נוכח מצבו החסר של המקבל, אך החסד מורה על הטוב והשלימות, אך אינו מתחייב.]

<> פירוש - אם היינו אומרים שהביאור ל"בצרתם לו צר" הוא שהקב"ה עצמו כביכול מיצר בצרתם של ישראל, אזי יש בזה כדי להורות על מעלת ישראל, שצרתן מגיעה עד כלפי הקב"ה. אך עתה שנתבאר ש"בצרתם לו צר" אינו נאמר כלפי מעלה, אלא נאמר מצד הגלוי כלפי המקבל, אם כן במה יש בכך להורות על מעלת המקבל.

<> פירוש - מצבם של ישראל משתקף עליו יתברך.

<> כמבואר למעלה [ד"ה ומעתה שפעל].

<> אודות שישראל הם כל העולם, צרף לכאן דבריו בנצח ישראל פנ"ו [תתסו.] שביאר מדוע ישראל בגלותם מפוזרים בכל העולם, וז"ל: "מפני שישראל דומים לארבע רוחות השמים, אשר הם כל העולם. וראוי לדבר שהוא כל העולם, להיות מקומו בארבע רוחות. ומזה עצמו נראה כי אי אפשר לכלות ישראל, כי הם כל העולם, ואי אפשר לכלות העולם, ולכך פיזר אותם בארבע רוחות... כי עצם גלותם מה שפיזר אותם בד' רוחות העולם, מורה זה מעלתם. ודבר זה יש להבין, כי הוא הוראה גמורה על מעלת ישראל העליונה, שהם כל העולם". וקודם לכן כתב: "כי ראוי שיהיה המקום מתיחס לבעל המקום, ולכך נתפזרו בכל העולם, שכך הוא ראוי לאומה שהיא כל העולם, שיהיה מקומם בכל העולם".

<> כמלוקט למעלה בהערות 622-630.

<> ואף על מדרש זה יש לכאורה לתמוה, כיצד ישראל מוסיפים או גורעים כח וגבורה כלפי מעלה, והרי הקב"ה אינו תלוי כלל בבני אדם. וכן רש"י דברים לב, יח כתב: "כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". ובגו"א דברים פל"ב אות יב כתב: "ואם תאמר, איך יתכן לומר כי הם מתישים כחו חס ושלום, והלא כתיב [איוב לה, ו] 'אם חטאת מה תפעל לו'".

<> בגו"א שם כתב כך: "אמנם דקדקו לומר שהם מתישין הכח [מובא בהערה הקודמת], רוצה לומר הכח מאתו מתישין, לא חס ושלום שיהיו מתישין אותו יתברך, כי לא נאמר 'מתישין אותו', רק 'מתישין כחו'".

<> כי רק החומרי משתנה, ולא הנבדל, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 50. וכן למעלה בבאר השני הערה 344 נתבאר שאין שנוי כלפי הקב"ה. וראה למעלה הערות 294, 587. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפג:] כתב: "הקב"ה הוא נצחי בלי שנוי, רק השנוי הוא מצד המקבלים". וכן כתב בגו"א דברים פ"ה אות ח, ובנצח ישראל פנ"ח [תתצה.]. ובדר"ח פ"ה מ"ו [רלה:] כתב: "אין שנוי רק מצד המקבל, אבל אצל הש"י אין כאן שנוי, כי פשוט בתכלית הפשיטות".

<> וכן כתב בתפארת ישראל פל"ב [תצב]: "האדם קורא שם כאשר נמצא אליו. ודבר זה הוא יסוד גדול מאד מאד, ראוי לך שיהיה היסוד הזה נגד עיניך תמיד". והובא למעלה בהערה 639. וראה להלן הערות 958, 991, 1189.

<> וכאמור למעלה, זהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל, וכמלוקט בהערה 633. ובגבורות ה' פ"ע [שכ.] כתב לגבי מקום המקדש: "לא יתכן שיהיה כל מקום ראוי אל החבור הזה... כי לכל דבר יש לו מקום לפי מעלתו. ואם כן צריך גם כן שיהיה אל החבור הקדוש הזה מקום מיוחד כפי מעלתו. ואם כי הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו, מכל מקום דבר זה הוא מצד המקבל, כי המקבל אינו מקבל החבור רק במקום מיוחד שהוא מוכן לו אל הקבלה. ואף על גב שהשמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו, מכל מקום מצד המקבל שייכים כל אלו הדברים. שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד כי הוא יתברך נמצא לנמצאים כפי המקבלים, וכפי ענין הנמצאים בעצמם הם מקבלים כבודו יתברך. וכמו כן כאשר בא הוא יתברך אל הר סיני, והיה במקום מיוחד, לא ששייך זה אל השם יתברך חס ושלום, רק מצד המקבל, שהמקבל צריך אליו מקום מוכן אל החבור, ואליו נגלה במקום פלוני שהוא מוכן לו, כאשר ראוי אל המקבל. אבל מצד אמתת עצמו יתברך לא שייך זה. והדברים האלו ברורים ואין כאן להאריך".

באר הרביעי, עמוד PAGE א

PAGE כא

PAGE א FILENAME \\* MERGEFORMAT BH05.doc