**% [ט]**

#**פרק קמא**= דע"ז (ג:), אמר רבי יהודה אמר רב, שתים עשר שעות הוי היום; שלש שעות ראשונות, יושב הקב"ה ועוסק בתורה. שניות, יושב ודן את כל העולם כולו. מתחייב בדין, עומד מכסא הדין\* ויושב על כסא רחמים. שלישיות\*, יושב הקב"ה וזן כל העולם, מקרני ראמים ועד ביצי כינים. רביעיות, יושב הקב"ה ושוחק עם הלויתן, שנאמר (תהלים קד, כו) "לויתן זה יצרת לשחק בו", עד כאן. ובדבר זה נתמרמרו מאוד, במה שאמר הקב"ה יושב ועוסק בתורה. וכן מה שאמר שהוא יושב ומשחק עם הלויתן, ודברים אלו הם אצלם שחוק והתול. והנה מאמר זה יעיד גם כן על אמתת חכמתם.

#**דע כי**= יש דעות פלוסופים שאמרו "עזב ה' את הארץ" (יחזקאל ח, יב), והוא מסולק מן התחתונים. ובמאמר הזה באו לבאר הפך דעתם וכוונתם, כי הוא יתברך אינו מסולק מן העולם, ורצונו מתאחד עם הנמצאים. וזה שאמר 'ג' שעות ראשונות יושב ועוסק בתורה', כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש (ב"ר א, א) אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים", ואין "ראשית" אלא תורה, שנאמר (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו", עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג\* האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו (אבות פ"ה מכ"ב) הפוך בה דכולה בה. אך שדבר זה שהוא סדר הנבראים רחוק מהשגת האדם איך נרמז בתורה, ואין מפורש בתורה דבר זה בפירוש, רק בהעלם ובהסתר. כי התורה שמה הדברים כפי מה שהם; הנעלמות - נסתרות, והגלויות - מפורשות. כלל הדבר, כי התורה שהשם יתברך עוסק בה הוא סדר הנמצאים, והוא יתברך יודע סדר הנמצאים, ואינו עוזב סדר שלהם עד שיהיו מסולקים ממנו לגמרי, וזהו 'שעוסק בתורה'. כי אין התורה רק נמוס וסדר הנמצאים, אשר הוא יתברך יודע, ויש אל השם יתברך חבור אל סדר הנמצאים.

#**ודבר זה**= עדיין אינו חבור לנמצאים לגמרי, רק שהוא יודע הסדר המושכל שלהם. ובג' שעות שניות נתוסף החבור אל הנמצאים מה שהוא דן את הנמצאים, כמלך שדן את עמו. אף כי אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה\* חבור גמור. מכל מקום הדבר הזה הוא חבור במה אל הנמצאים בעצמם, מה שלא היה בג' ראשונות שלא היה לו חבור כלל\* אל הנמצאים בעצמם, רק ידיעת הסדר. בג' שעות שלישיות נתוסף החבור, מה שהוא פונה אליהם\* לפרנס אותם. ודבר זה תוספת חבור שלא היה בג' שעות שניות, שהיה דן אותם. כי הדיין הוא נבדל מן אשר הוא דן, ודבר זה שהוא זן ומפרנס את הנמצאים, דבר זה שהוא פונה אל הנמצאים לתת להם קיום, הוא יותר חבור מן הראשון. אמנם בג' שעות אחרונות הוא משחק עם הלויתן. השחוק הזה הוא חבור הרצון לגמרי, שמתאחד רצונו עמהם. שאין דבר יותר חבור אל דבר, יותר ממה שאמר שהוא משחק עם הלויתן. והרי הוא מוסיף והולך, ודבר זה ראוי, כמו שיתבאר. הרי כי תמיד הקירוב אל הנמצאים מוסיף והולך.

#**אמנם בגמרא**= (ע"ז ד:) לחד שנויא קאמר; בג' שעות ראשונות דן העולם, ובג' שעות שניות הוא עוסק בתורה. וזה סובר, כי מה שהוא עוסק בתורה, שהוא יודע את סדר שלהם, הוא יותר קירוב אל הנמצאים ממה שהוא דן את הנמצאים. כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו. ומה שהוא יודע סדר שלהם, בידיעה זאת מתחבר אליהם יותר. ולפיכך קאמר שם לחד תרוצא 'איפוך, בג' שעות שניות הוא עוסק בתורה'. ומכל מקום במסקנא קאמר כמו שאמרנו תחלה, כי עוסק בתורה קודם, שדבר זה הוא ידיעת הסדר בלבד, מה\* שהוא יודע סדר שלהם.

#**ומפני שהוא**= יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר. ודבר זה אמרו ז"ל במדרש (ב"ר יג, ג) "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים" (בראשית ב, ד), הזכיר שם מלא על עולם מלא, כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר. ובכל\* יום ויום הקב"ה מחדש מעשה בראשית, לכך נחשב כל יום לבריאה בפני עצמה. ולפיכך בתחילת היום, שאין עדיין שלימות הבריאה, אין כאן חבור גמור, עד סוף היום, שנשלם, ואז השם יתברך שוחק עם לויתן, שהוא חבור גמור והתאחדות הרצון לגמרי עם עולמו\*, כמו שיתבאר. כך יש לפרש, והוא פירוש נכון בלי ספק.

#**אמנם יש לפרש**= גם כן, והוא דרך אחד עם הראשון, כי מה שאמר ג' שעות ראשונות יושב ועוסק בתורה, הוא מעיין איך ראוי להיות העולם לפי התורה, שהיא סדר המציאות. וג' שעות שניות הוא דן את הנמצאים, שיהיה מציאותם לפי הסדר אשר ראוי, וכך פועל בהם, והוא הדין. הרי לך כי ג' ראשונות הידיעה איך שראוי שיהיה סדר המציאות, וג' שניות שפועל בהם ומנהיגם לפי סדר המציאות אשר ראוי. ובג' שעות שלישיות הוא נותן קיום בפרנסתם, הוא המשך התמדתם. ובג' שעות אחרונות, אחר שהעולם שלם, יש לעולם קשור עם השם יתברך. וזה כי כאשר ברא הוא יתברך עולמו אמרו (ב"ר א, א) שהיה מביט בתורה וברא עולמו. ופירוש 'מביט בתורה' כמו שאמרנו, כי העולם נברא כפי החכמה אשר ראוי להיות סדר המציאות, והוא התורה. וזה הוא עצמו מה שאמר 'בג' שעות ראשונות עוסק בתורה'. וכן מה שאמר 'וברא עולמו', הוא עצמו ג' שעות שניות, אשר הוא דן את העולם לפי הסדר הראוי. ובבריאה הכללית שייך בריאה, ובבריאה הפרטית של כל יום ויום שייך דין, אחר שכבר נבראו הוא\* מיישר את מציאותם, שיהיה מציאותם ביושר כפי הסדר הראוי. וזה אמרם (שבת י.) כל דיין שיושב שעה אחת בדין, כאילו נעשה שותף אל הקב"ה במעשה בראשית. וכמו שתמצא במעשה בראשית שנזכר שם "אלקים", ושם הזה הוא גם כן לדיין, ובארנו דבר זה במקומו. ולפיכך מה שהוא יושב ודן העולם, הוא נגד הבריאה בעצמה. ובג' שעות שלישיות הוא זן את הנמצאים, כמו שאמר אחר גמר מעשה בראשית (בראשית א, כט) "הנה נתתי לכם את כל עשב וגו'", והוא פרנסת הנמצאים. ובג' שעות אחרונות הוא יושב ומשחק עם הלויתן, הוא הרצון עם הנמצאים, כמו שכתוב אחר גמר מעשה בראשית (בראשית ב, ד) "ביום עשות ה' אלקים", הזכיר שם מלא על עולם מלא\* (ב"ר יג, ג), הוא התחברות השם מלא בעולם מלא. הרי כי כל אלו ד' דברים בבריאה פרטית, כמו בריאה הכללית. כי מי אשר בונה בית, תחלה מסדר את בנינו כמו שראוי להיות. ואחר כך מוציא אותו לפעל לבנותו\*. ואחר כך נותן לו קיום, מחזק אותו במסמרות, עד שיהיה לו קיום, ולא יפול הבנין כשיהיה פוסק מלבנות, רק יהיה בנין מקויים. ואחר כך יש לו חבור אל ביתו. ולכך אמר בג' שעות אחרונות משחק עם הלויתן, שהשחוק הוא התאחדות ודיבוק הגמור עם מי שהוא משחק. ודבר זה להוציא מלב המתפלספים, שהם אומרים כי הוא יתברך מסולק מן העולם.

#**אמנם מה**= שאמר כי הוא משחק עם הלויתן דוקא. רצו לומר בזה, כי יש אל השם יתברך תכלית התאחדות עם ברואיו, אף כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם, רק שרצונו מתאחד עמהם, וזהו עצם השחוק, כמו שיתבאר. ודוקא לויתן, כי הבריאה הזאת אל תטעה לומר כי הבריאה הזאת היא בריאה כמו שאר בריות גשמיים, שאין הדבר כך כלל. רק כי מה שאמר ש'משחק עם הלויתן', רצה לומר חבור הרצון הגמור אל בריאה זאת. ושאר נבראים כפי מעלת כל אחד יש לו חבור הרצון. כי הבריאה הזאת בפרט מבין כל שאר הנבראים היא מיוחדת אל הרצון. כי האדם, עם שהוא מובחר הנמצאים התחתונים, מצד כי ה"אדם לעמל יולד" (איוב ה, ז), ודבר זה נמשך אל צורת האדם. כי אף אם הוא צדיק גמור, אין הצדיק, במה שהוא צדיק, שיהיה ברצון ובנחת, אדרבא, הפך הדבר הוא בצדיקים, ואין הקב"ה מראה להם הרצון בעולם הזה. וכיון שאין הקב"ה מראה להם הרצון, לא יתכן לומר שהוא יתברך שוחק עם הצדיקים, כי אין מראה להם כך. ואין בריאה מיוחדת אל הרצון רק הלויתן. ודבר ידוע למבינים, כי הלויתן לפי חשיבות ומעלת בריאתו, כמו שספרו עליו רז"ל, הנה ראוי הוא ביותר אל חבור הרצון בפרט. ואין צריך לראיה, הרי מורה השם על ענין זה, שנקרא 'לויתן', כמו (משלי א, ט) "לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך", לשון לויה וחבור, כי בריאה\* זאת מיוחדת להיות הרצון\* אליה.

#**ועצם השחוק**= אינו רק חבור והתאחדות עם הדבר, לא זולת זה, ולפיכך אמרו שהוא יתברך משחק עם הלויתן. ואדם השחוק אצלו הוא כאשר מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי. רק כי האדם אין רצונו מתחבר רק לדברים אשר הם ערבים לו, והם דברי התול כמו שאמרו רבותינו ז"ל שאני לצנותא דמשכא דעתיה טפי, יורה שאין האדם דעתו מתחבר לדבר רק כמו הלצנות, שמפני שהוא התול, מתחבר דעתו ורצונו לו ביותר. כי השגות המושכלות וכיוצא בזה, הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק. אבל עצם השחוק בעצמו הוא התאחדות הרצון עם דבר אחד, ואין השחוק בעצמו הוא ההתול. ואילו היה השחוק גנאי מצד עצמו, היה תמיה מאוד. אבל אין השחוק גנאי מצד עצמו, שהרי כתיב (תהלים קכו, ב) "אז ימלא שחוק פינו", ואם כן אין השחוק גנאי מצד עצמו. רק מפני שהשחוק של אדם הוא בדברי הבאי וריק, כי אל דבר זה ימשך דעת האדם ורצונו, וזה גנאי גדול. אבל השחוק והשמחה מצד עצמו טוב, שהוא מורה על השלימות. והיינו דמקשינן (שבת ל:) כתיב (קהלת ב, ב) "ולשמחה מה זו עושה", וכתיב (ר' קהלת ח, טו) "ושבח אני את השמחה", לא קשיא הא בשמחה של מצוה הא בשמחה שאינה של מצוה. כלומר שהשמחה היא טוב כאשר השמחה היא ראויה מצד עצמה, והוא שמח, אז הוא טוב. אבל כאשר השמחה הוא של הבל וריק, זאת השמחה אינה ראוי, והיא\* הבל. וכן הדבר הזה, שמפני שראו כי שחוק האדם שהוא שחוק של הבל והבאי, היו סוברים שזהו ענין השחוק הנאמר כאן. וראוי שימלא אדם שחוק פיו על אלו אנשים שלא ידעו להבדיל בין הקודש ובין החול. ולא אמרו שהוא שמח עם הלויתן, כי אין השמחה הרצון הגמור עם הדבר שהוא שמח בו, כמו השחוק, שהוא הרצון הגמור עם מי שהוא שוחק עמו, כדכתיב (תהלים קכו, ב) "אז ימלא שחוק פינו", והבן דברים אלו.

#**ובגמרא קאמר**= (ע"ז ג:) ומכי חרב בית המקדש, דליכא שחוק לפניו, מאי עביד. יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. וכבר אמרנו לך, שהדבר הזה הוא מצד המקבלים, כי מצד העולם\* אין שחוק לפניו. וקאמר שהוא יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. פירוש, שיש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל. ודבר זה הוא התחברות אליהם, כמו הרב לתלמיד, שהרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו (פסחים קיב.) יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק. ודבר זה מבואר במקום אחר, כי המשפיע יותר חפץ להשפיע, ממה שהמקבל חפץ לקבל, ואין כאן מקום זה. והבן איך לא אמרו שיושב ומלמד תורה לגדולים, שהקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו. והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון, וכתיב (שמות כה, כ) "ופניהם איש אל אחיו", ותינוקות של בית רבן הוא אפי זוטרא. וזה שאמרו במסכת יומא (נד.) שהיו מגביהין הפרוכת לעולי רגלים, והיו מראים להם החבה שיש לו יתברך אל ישראל, והכל ענין אחד. וכל ענין זה שרמזו כאן, כי השם יתברך יש לו חבור רצוני אל העולם. והכל הוא להוציא מלב\* המתפלספים, אשר אמרו כי "עזב ה' את הארץ" (יחזקאל ח, יב) לשפלות ולפחיתות העולם השפל. ובאו רז"ל לגלות בחכמתם כי אין הדבר כמו שחושבים, ודי בזה למבינים ויודעים.

**% [י]**

#**פרק רבי עקיבא**= (שבת פט.), כשעלה משה למרום, מצא להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות. אמר לו, משה, אין שלום בעירך, אמר לפניו, כלום יש עבד נותן שלום לרבו. אמר [לו], היה לך לעזרני, אמר לו, "ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמר" (במדבר יד, יז). וגם במאמר הזה יש הרחקה לפי הנראה בתחלת הדעת. אמנם כאשר תבין הדברים אשר התבארו, אין לך תמיה בכל זה. כי התורה שנתן השם יתברך לישראל, הוא הסדר האלקי אשר סדר השם יתברך מאתו באיזה עניין יתנהגו. וסדר הזה, אין ספק שהוא על כל סדר והנהגה אשר אפשר שיהיה, עד שאין אחריו עוד. שאין לומר כי יש סדר יותר עליון ויותר נכבד, שאם כן למה היה ממעט השם יתברך בשלימות הנמצאים ומדריגתם. וזה שאמר 'כאשר עלה משה למרום מצא הקב"ה שהיה קושר כתרים\* לאותיות'. פירוש, התורה היא סדר אלקי שנתן השם יתברך לישראל, והסדר הזה אי אפשר שיהיה סדר יותר עליון. ונמצא שיש כאן שני דברים, כל אחד מעלה בפני עצמו; האחד, שהתורה מצותיה אלקיים. השני, שאי אפשר שתהיה מדריגה יותר עליונה. כי כבר אפשר שתהיה אלקית, ויהיה אפשר מעלה [יותר] גדולה. שהרי נתן לבני נח תורה, ואמנם יש עוד אחר תורת נח מעלה יותר עליונה, והוא תורת ישראל. ולפיכך אמר שהיה מוצא הקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות, שהכתר מורה על מעלה היותר עליון, שאין אחר זה עוד, כי זהו עניין הכתר, שאין על המלך מעלה\*. ומפני שהתורה היא יותר עליון ולכך יש על האותיות שבה תגין, לומר לך שאין מעלה אחריה עוד. ואף על גב דפירוש 'היה קושר כתרים לאותיות', כי האות מצד עצמו, כמו שעטנ"ז ג"ץ, צריכים תגין (מנחות כט:), ושאר אותיות אינם צריכים תגין. מפני שהתורה עליון על כל, כמו שהתבאר, ולכך צריכים האותיות שבה, דהיינו אותיות שעטנ"ז ג"ץ, הראוי אל התגין, צריך להיות להם תגין. ואין צריך תגין בגט ושאר כתיבה, כי אם בתורה, לפי מעלת התורה צריכין האותיות תגין. הרי התגין בתורה לומר, שהתורה היא סדר אלקי שאין אחריו עוד. ולכך הקב"ה היה קושר תגין לאותיות, כי התג הזה והכתר הזה שהוא יתברך קושר, אין על זה עוד.

#**ואמר הוא**= יתברך 'אין שלום בעירך'. כלומר שאתה חושב שאין אל האדם שייכות אל פעל זה, כאשר פעל זה מתיחס אל השם יתברך, ואין האדם משותף עם השם יתברך. והשלום מורה על השתוף, ואין עבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו. ועל זה אמר מכל מקום היה לך לעזרני, לומר (במדבר יד, יז) "ועתה יגדל נא כח ה'", כי אף שאין כאן שתוף אל השם יתברך שיאמר שלום, שזה מורה על שתוף, אבל מכל מקום היה לך לעזרני. כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל. ולכך היה לך לעזרני, כי יש עזר מצד המקבל כאשר הוא מוכן לקבל, ואם אין מקבל נמצא, לא יפעל הפועל התחלת הפעולה. הנה יש למקבל צירוף אל הפעל הזה. בפרט אל התגין, שהם התחלת התורה, ואי אפשר לתגין בפרט שיהיה בלא מקבל. כי התגין הוא דבר דק, והוא התחלת התורה, ואם אין כאן מקבל מוכן, שהוא הנושא, אין כאן התחלה כמו זאת נמצא. אף כי היא רחוקה מן האדם התג, שהוא דבר דק ביותר, והיא התחלת התורה, מכל מקום התחלת התורה בשביל האדם, הוא המקבל, והוא יחשב נושא, ולכך האדם הוא עוזר אל התחלת התורה, והם התגין. ולפיכך היה למשה לומר "ועתה יגדל נא כח וגו'", במה שהוא המקבל, והוא נחשב נושא בפרט אל התגין הדקין, שהם צריכין נושא מקבל. ולכך משה הוא מצטרף גם אל הפועל, והוא מקבל מוכן, והוא אליו עזר. שאף על גב שאין העבד נותן שלום לרבו מצד שאין שתוף וחבור בין האדון ובין העבד, מכל מקום יש התחברות ושתוף ביניהם מצד הפעל הזה, ויש כאן עזר, כי כאשר יש נושא מוכן לקבל, דבר זה נקרא עזר, ואין זה השתתפות ממש. ולכך היה ראוי לומר למשה "ועתה יגדל נא כח ה'", כי הגדלת הכח בעולם הוא מצד המקבל, כאשר המקבל מוכן, אז הפועל יפעל, ואין צריך ביאור. וכאשר תבין דברים עמוקים, תבין כי דוקא הכתר מצד המקבלים, כי הכתר צריך לנושא, והרי הכתר הוא על האות, ויש לכתר נושא, הוא האות. ולפיכך צריך אל התגין נושא, מוכן לקבל. ובדבר זה היה למשה לעזר, כי המקבל משתתף דוקא [ב]מה שהוא הנושא, כי התג לדקותו צריך שיהיה לו מקבל מוכן. ואם לא היה משה, שהוא המקבל שיהיה מוכן, לא היה קושר כתר לאות. ולכך על זה אמר "היה לך לעזרני" כמו שהתבאר, ואין כאן מקום זה, כי הוא דבר עמוק ועמוק מאוד.

**% [יא]**

#**בפרק קמא דע"ז**= (ד:), אימת רתח, תנא משמיה דרבי מאיר, בשעה שהחמה זורחת, וכל מלכי מזרח ומערב מניחין עטרותיהן בראשיהן, ומשתחוים לחמה, מיד כועס הקב"ה. דע, כאשר תמצא בתורה בכל מקום לשון "חרון אף", תמצא זה בענין חטא עבודה זרה. דכתיב (דברים יא, יז) "וחרה אף ה' בכם וגו'". וכן (דברים כט, כג) "מה חרי האף הגדול הזה", (שמות לב, יא) "למה יחרה אפך", וכן הרבה מאוד. ומזה יצא אל הרמב"ם ז"ל בספרו (מורה נבוכים א, לו) שלא נמצא "חרון אף ה'" רק בעניין עבודה זרה. אמנם הקשו עליו (שמות ד, יד) "ויחר אף ה' במשה", (במדבר יב, ט) "ויחר אף ה' בם וילך", (שמות כב, כג) "וחרה אפי והרגתי אתכם וגו'". ואני אומר, שאין דעת הרב שלא ימצא לשון זה כלל על שום חטא בעולם מזולת עבודה זרה, רק שבעבודה זרה וכיוצא בו נמצא לשון "חרון אף". וזה כי הוא חֵטְא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו, והמסכה צרה אליו. וזהו התנגדות אל ה', כי כל שניות הוא התנגדות, וזה מביא חרון אף, ולפיכך בעבודה זרה יש חרון אף. וכן כל כיוצא בזה. שכאשר בקש הקב"ה שילך משה בשליחות, והיה משה מתנגד לדבריו, שלא רצה ללכת (שמות ד, יג), דבר זה הוא התנגדות אליו, ומביא חרון אף ה'. וכן "ויחר אף ה'\* בם וילך" (במדבר יב, ט), כי דבר זה היה התנגדות אל השם יתברך שדברו במשה. ופירש רש"י ז"ל (שם פסוק ח) כיון שהוא עבדי, אף שאינו במשה, ומכל שכן שהוא עבדי והוא משה. וכן "וחרה אפי והרגתי אתכם\*", שמי שהוא מענה יתום ואלמנה, ואין מענה את אדם גדול, וזה בודאי מפני שהוא ירא מזרוע בשר ודם, ובשביל שיתום ואלמנה אין להם עוזר, והם תשושי כח, מענה אותם, ולא ירא מן השם יתברך, אשר הוא יתברך אבי יתומים ודיין אלמנות (תהלים סח, ו), וזה התנגדות אל ה', ובדבר זה יאמר "וחרה אפי והרגתי אתכם". מכל מקום לשון "חרון אף" נאמר כפי התנגדות שיש אל השם יתברך. כי כאשר יעבור מצותיו, אף אם הוא מצות שבת, לא יתנגד רק אל המצוה, אלא אם הוא כופר שציוה במצוה, שזהו בכלל כופר בו יתברך. ומכל מקום עיקר "חרון אף" נאמר על דבר שהוא מתנגד לו.

#**וכאשר אתה**= מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה (בראשית א, טז) "את המאור הגדול לממשלת היום וגו'". ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים. והוא יתברך מושל על כל (דברי הימים א, כט, יב), מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה. וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה', כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע, ולא יביטו את אשר פעל ועשה כל אלה, רק די להם בעולם הזה, ואין מקשרין עולם הזה בו יתברך, הנה יש כאן עבודה זרה. ולא כן כשבני אדם עובדים לדברי הבאי, כמו שאמר משה (שמות לב, יא) "למה יחרה אפך בעמך", ופרשו חכמים אילו היו משתחוים לדבר שיש בו ממש, יש לך להיות עליהם חרון אף. אבל כיון\* שהשתחוו לדבר שאין בו רוח חיים, אין ראוי לכעוס, כמו שמבואר בדברי חכמים באריכות. אבל מה שיש לשמש שם וממשלה בעולם השפל, וכאשר משתחוים לחמה, הרי דבר זה שנוי סדר העולם, שהם מנתקין הקשור הזה, שצריך לקשור השמש במלך מלכי המלכים, שהוא מושל על כל. והם אינם עושים כך, רק הם נשארים אצל החמה, כאילו הוא הנהגת העולם. ואף אם אינם משתחוים לחמה ממש, אין בזה די. כי כאשר הם עוזבים את ה' שלא לעבוד השם המיוחד, הנה במה שכל בני אדם הם תחת המלך, והמלך הוא תחת כח החמה, והם עוזבים את ה' שלא לעבוד אליו, ממילא נשארו תחת החמה, אשר העולם הזה התחתון הוא תחתיו. בזה עושים הם החמה למלך, כאשר אינם מקבלים מלכות שמים על כל, רק נשארים אצל החמה, והרי הוא עבודה זרה מצד עצמו, אם לא כי הם עובדים ומיחדים את ה', שהוא ברא השמש. והיינו דקאמר 'בשעה שהמלכים מניחין כתריהן בראשיהן, ומשתחוים לחמה'. ביאור זה, כי בני אדם הם תחת המלך, והמלך מניח כתרו בראשו ומשתחוה לחמה, שהרי המלך הוא תחת ממשלת החמה. ואם אין המלך והמושלים אשר בעולם התחתון מקבלים מלכות שמים, בזה נשארים תחת החמה, ומקבלים ממשלת החמה. ואז השם יתברך כועס בודאי, במה שיש בעולם דבר הזה מצד בני אדם, אשר אינם עובדים את השם המיוחד\*, ואינם מקשרים את העולם הזה באחדותו יתברך, ובזה הם משתחוים לחמה. וכאשר יש בעולם עבודה זרה, הרי כעס בעולם. ואין ספק, כי יש אומות אשר אינם מקבלים אחדותו יתברך, ולפיכך אי אפשר שיהיה העולם בלא כעס וזעם. ואף כי ישראל בודאי הם מקבלים מלכותו יתברך, דבר זה הוא\* מצד שיש לישראל מעלה העליונה, עד שאינם נחשבים תחת החמה. אבל מצד עולם הזה\* התחתון, יש לעולם הזה פירוד מן השם יתברך, ולכך הוא הכעס על עולם הזה.

#**אמנם מה**= שאמר (ע"ז ד:) שכעסו רגע, דבר זה הוא ענין נפלא מאוד, כי ראוי לקשר העולם הזה, שהוא עולם התחתון, בו יתברך, ולא יהיה העולם הזה נפרד לעצמו. והם עושים את העולם הזה התחתון התחלה לעצמו על ידי השמש. ולפיכך זמן הכעס הוא רגע, שהוא התחלה, כי כל התחלה לא יחלק כלל. וזה שהוא בתלת שעי קמייתא (ע"ז ד:), שהוא התחלת היום, כי התחלת היום הוא בג' שעות ראשונות, כי עד כאן הוא זמן קימה\*, והוא זמן האחדות לקבל מלכות שמים. ולפיכך אמר כי יש בעולם הזה צד מה אשר הנבראים אינם נחשבים שהם אל השם יתברך, כאילו עושים התחלה העולם השפל הזה, אשר ראש העולם הוא החמה, ויוצאים מן האחדות. ונמצא כי יש חרון אף בעולם (-ש-)כפי החסרון שיש בעולם - חסרון שעושים השמש שיהיה התחלת עולם הטבע, כך יש שעת הזעם בעולם, וזה "אל זועם בכל יום" (תהלים ז, יב).

#**אמנם כל**= זמן שהיו ישראל במדבר, שהיה העולם נוהג בהנהגה שאינה טבעית, ולא היה נקרא העולם הזה 'התחלה'. כי כאשר העולם נוהג במנהגו הטבעי, יש להנהגה הזאת התחלה, וראש העולם השפל הוא השמש, שהוא מנהיג\* הטבע. אבל כאשר היה העולם נוהג במנהג בלתי טבעי, כמו כאשר היו ישראל במדבר, אז היה העולם נוהג שלא על פי הטבע, רק על כל מוצא פי השם יתברך. לכך לא היה כעס כלל, כי העולם הזה התחתון מתעלה ומתדבק בו יתברך, עד שאין עולם התחתון התחלה כלל לעצמו, ולפיכך אין כאן זעם כלל.

#**ומה שאמר שהזמן**= הוא כאשר יש סורייקא חיורא בתרנגול, והדברים האלו אמיתיים. כי התרנגול, שנוי הזמן עושה בו\* רושם בסגולה. ובשלש שעות ראשונות, שהיא התחלת עולם הטבע, ויש להתחלה זאת פירוד ממנו יתברך, כמו שנתבאר, ודבר זה גורם סלוק רצון השם יתברך מן העולם, ונמשך מזה שנוי. ויש לתרנגול בדבר זה הבחנה בסגולה, כמו שיש לו הבחנה בסגולה בכל שנוי זמן. ודבר שהוא בסגולה אין קשיא ותמיה כלל, כי הוא סגולה בלבד. ואם כן אין קשיא מה שהתרנגול מבחין שנוי הזמן. ותדע כי התרנגול נקרא "גבר" (יומא כ:), והגבר מצד שהוא גבר מתעורר בזמן הכעס ביותר, ולכך מרגיש השנוי בזמן בזמן הכעס שהוא בעולם. ומעתה הדברים האלה הם ברורים למבין אותם, כי "אל זועם בכל יום", מצד שיש בעולם דבר זה, שהוא אינו מתקשר לגמרי עם אחדות השם כאשר ראוי.

**% [יב]**

#**פרק קמא דר"ה**= (יז:) "ויעבור ה' על פניו ויקרא" (שמות לד, ו), אמר ר' יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור, ואמר למשה, כל זמן שישראל חוטאים לפני, יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם, עד כאן. ודבר זה קשה בעיניהם, שישתתף הוא יתברך עם מעשה בני אדם, שאמרו 'שנתעטף כשליח צבור', שדבר זה הוא מעשה בני אדם. אמנם תחלה יש לך לעיין מה שהביאו רז"ל לפרש כך. וזה מפני שכתוב (שמות לג, יט) "וקראתי בשם ה' לפניך", וכן "ויעבור ה' על פניו ויקרא", והוי ליה לומר 'וכך תקראו לפני', ועל זה אמר שהקריאה כדי ללמוד למשה לעשות מעשה איך יעשה. וזה שאמרו ז"ל שהיה מלמד לו איך יהיו עושים ישראל כאשר יהיו צריכים לרחמים. ולא היה זה ללמוד התפילה עצמה בלבד, רק איך יעשו כאשר יתפללו. ואולי יקשה לך, כי למה היה צריך להראות המעשה אשר יעשה, וכי כל כך חמור הוא עד שיהיה צריך להראות לו המעשה אשר יעשה. אין זה קשיא, כי משה אמר (שמות לג, יח) "הראני נא את כבודך", שמשה ביקש להראות לו כבודו יתברך. והשיב לו השם יתברך (שם פסוקים יט, כ) "לא תוכל לראות את פני וגו' הנני מעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' וגו'". וביאור זה, כי לראות הכבוד בעצמו אי אפשר, רק שיהיה למשה דביקות במדותיו, וכאשר יהיה לאדם דביקות במדותיו, אז יתדבק בו יתברך מה שאפשר, ובזה (שם פסוק כג) "וראית את אחורי ופני לא יראו".

#**ומפני 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 '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 (ר"ה יז:), כי כאשר האדם מכוין לגמרי מבלי פנות ימין ושמאל, גם כן השם יתברך נמצא אליו, ואז האדם דבוק בו יתברך במדת טובו. וזהו מהות העטוף כאשר הקריאה בכוונה. ודבר זה התבאר לך פעמים הרבה מאוד, כי זהו דרך חכמים שהם מדברים מן המהות בלבד, והוא עצם הדבר. וכאן רצונם לומר שיקרא\* האדם אל ה' מבלי פנות אל שום דבר, ואז נמצא השם אליו גם כן, עד שהאדם דבק\* בו יתברך. ומפני הרגל בני אדם בגשמיות, לא יבינו דבריהם שהם במהות בלי גשמי. ואין עוד להאריך, אף כי הדברים צריכים יותר ביאור, מכל מקום מה שאפשר לבאר נתבאר לך, והמבין יוסיף\* חכמה ודעת, ואז יבין דברי חכמה ודברי אמת. והוא יתברך יצילנו ויאר עינינו, אמן כן יהי רצון.

**% [יג]**

#**פרק בתרא דתענית**= (לא.), אמר רבי חלבו אמר רבי אליעזר, עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן, והוא יושב ביניהן, וכל אחד ואחד מראה עליו באצבעו, שנאמר (ישעיה כה, ט) "ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו וגו'", עד כאן. ועל דבר זה מרמזין באצבע, ואומרים הנה זהו דבר יוצא מן הדעת, שתהא במקום קדושה, שהעולם הבא נבדל מן הגשמיות, ויהיה שם נערות ובחרות, שיהיה מחול לצדיקים. ועתה דע כי בדברים אלו באו לגלות רב טוב הצפון לצדיקים לעתיד בגן עדן, ורמזו אותו בלשון חכמה מאוד. וזה כי המחול מיוחד לבתולות בפרט, כדכתיב (ירמיה לא, יב) "אז תשמח\* בתולה במחול בחורים וזקנים וגו'". ודבר זה נראה לחוש כי המחול הוא לבתולה. וזה מפני כי המחול הוא שמחה בפעל, ואינו כמו השמחה בלב שאינו בפעל, רק השמחה בלב. אבל הריקוד - השמחה הוא נמצא בפעל לגמרי. ולפיכך זה שייך דוקא לבתולות, מפני כי הנשים, ובפרט הבתולות, אינן בעלות\* מחשבה, כמו כל איש אשר הוא בעל מחשבה יותר (-יותר-). וכל\* מחשבה מעכב את השמחה שלא תצא לפעל לגמרי, כי המחשבה מתנגד אליו\* השמחה. ולפיכך באנשים השמחה הוא בלב, מפני שיש להם מתנגד מעכב השמחה לצאת לפעל. אבל הבתולה אין מעכב אליה, כי אינה בעלת מחשבה, ונמצא אצלה השמחה בפעל. ומפני כי לעתיד בגן עדן, השמחה בפעל זה בעצמו נקרא 'מחול לצדיקים', שרוצה לומר שיהיה שמחתם בפעל, לא כמו השמחה שהוא בלב, שאינה בפעל. ומפני כי השמחה לעתיד לצדיקים, השמחה הזאת הוא בו יתברך, כדכתיב (תהלים צז, יב) "שמחו צדיקים בה'", ולכך אמר שהוא יתברך יושב ביניהם, וכל אחד מראה עליו באצבעו, כלומר שאין השמחה אל הצדיקים רק בו יתברך. וזהו שכל אחד מראה עליו באצבעו, כלומר כי זהו שמחתם. וכמו שמביא הכתוב לראיה "ואמר ביום ההוא הנה אלקינו זה קוינו לו וגו' נגילה ונשמחה בישועתו". ופירוש "נגילה ונשמחה בישועתו", היינו שהוציא אותם אל הפעל, וזהו שמחתם מה שהם בפעל מן השם יתברך, שהוא השלמתם. ולפיכך מראים עליו באצבעם\* ואומרים "הנה אלהינו זה וגו'". זה דרך הפשוט מה שאמרו שיהיה מחול לצדיקים לעתיד.

#**ועוד תדע**= להבין עניין המחול. דע, כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי, מצד שהגוף החמרי הוא בכח ולא בפעל, ואין בו שלימות כלל במה שאינו בפעל, ויש לו כבידת הטבע. ואדרבא, מצד הגוף החמרי, שהוא בכח, ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד, יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה. ולפיכך אמר שהקב"ה יעשה מחול לצדיקים בגן עדן. כי הצדיקים כאשר יהיו בגן עדן, יהיו מסולקים מן החומר העכור, ויהיה הנפש גובר. לא כמו הרשעים, שאף כאשר יפרדו מן העולם הגשמי, שמפני כאשר היו בעולם הזה היה נמשך נפשם אל הגוף שהוא חמרי, ולפיכך אף אחר הפרדם מן הגוף, אין נפשם נבדל מן החומר, לא\* יהיה מחול הזה להם, שיהיה נפשם מסולק מן הגוף. אבל הצדיקים אשר היו גוברים על הגוף, בעולם הזה היה זה בכבידות גדול, שהיו מושלים על הגוף המונע, ולא היה להם בעולם הזה מחול, שהמחול הנפש גובר, והגוף נמשך אחריו. ודוקא לצדיקים יהיה המחול הזה, מפני שאף בעולם הזה לא היה נמשך נפש הצדיקים אחר הגוף, ולפיכך בגן עדן, שהוסר החומר העכור הזה, אז נמצא המחול הזה לגמרי. ואמר שהקב"ה יושב ביניהם ומרמזין עליו באצבעם. כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי. ובמחול הזה, המורה על שלימות הנפש, שלא יהיה לו מונע החומר, כי אז חומר המסך החוצץ בין השם יתברך הוסר, ומרמזין עליו באצבעם שנמצא להם השם יתברך נגלה בפעל, עד שיאמר כי הוא זה (עפ"י שמות כב, ח), ודבר זה ברור ונכון.

#**וכדי להעמיד**= אותך על ענין המחול בשלימות, תדע עוד כי בעניין המחול הזה באו לבאר לך מעלת הצדיקים לעתיד, שיהיו נבדלים מן החומר, כמו שהוא יתברך נבדל קדוש. ובכל מקום שנקרא הוא יתברך "קדוש", רוצה לומר שנבדל מעניין החומר. ולפיכך אמרו שיעשה הקב"ה מחול לצדיקים בגן עדן, שיתעלו הצדיקים מן צירוף החומר לגמרי. ומזה הטעם כאשר מקדישים להקב"ה, מרקדים ומתעלים\* למעלה ואומרים "קדוש קדוש קדוש" (ישעיה ו, ג). כי כאשר יאמר שהוא קדוש, ורוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו עניין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך, ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף, ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך, ודבר זה מבואר, אין להאריך כאן. אמנם מה שאמרו 'שיעשה מחול לצדיקים', ולא אמר בלשון אחר 'שיהיה להם ריקוד', להורות על עניין ההתעלות הזה, כי המחול הוא סבוב ועיגול, ואין עיגול בלא אמצעי. וידוע כי האמצעי שהוא תוך העיגול, הוא נבדל מכל העיגול, כי האמצעי הוא עומד בפני עצמו, אינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, לא לפנים ולא לאחור, ובשביל זה האמצעי הוא נבדל מן הכל. לכן אמר כי השם יתברך יושב ביניהם תוך העיגול, כי כל נקודה ונקודה שהוא על העיגול הוא פונה אל הנקודה האמצעית, שהוא נבדל משאר חלקי העיגול. ודבר זה ידוע, כי הנקודות שהם על העיגול, כלם הם פונים על ידי הקוים הנמשכים מן הנקודות שהם על העיגול אל הנקודה האמצעי, לא יסורו ימין ושמאל. וכן עניין הצדיקים ומעלתם במחול הזה, שהוא התפשטות מן החמרי לגמרי, עד שיהיו פונים אליו יתברך, מתחברים עם השם יתברך, כמו שמתחברים כל הנקודות שהם על העיגול עם האמצעי, במה שהם פונים אליו, ונמשכים אליו על ידי הקוים הנמשכים אל האמצעי. וזה שאמר שיש מחול לצדיקים, הוא התעלות מן החמרי, עד שיהיו נמשכים אחר השם יתברך, כמו שימשכו כל הנקודות אשר הם על\* העיגול, אל הנקודה האמצעית. והוא יתברך עם כל זה נבדל מן הצדיקים, כמו שנבדל האמצעי מן העיגול, כמו שהתבאר.

#**והבן מה**= שאמר שיהיה\* להם מחול, אשר כל מחול הוא סבוב. שלא יאמר כי יש לכל צדיק מעלה מיוחדת, ואין אחד כולל כל הדביקות, ולפיכך אמר שיהיה להם מחול שהולך בסבוב. ואילו לא היה זה מחול, היה כל צדיק מיוחד בדביקות מיוחד, ולא שהיה לו דביקות מכל. אבל כאשר יש לו מחול שהולך בסבוב, הוא נגד השם יתברך בכל החלקים אשר הם נוכח הנקודה האמצעית. ומזה יש ללמוד כי יש לצדיק לעתיד חבור אל השם יתברך, לא מצד מה, רק מצד הכל, כאשר המחול שהולך בסבוב הוא כולל כל העיגול, והבן הדברים האלו, וזה הוא המחול שיש לצדיקים. ואלו דברים גדולים ונוראים כאשר תבין אותם. ואמר שמראים עליו באצבעו כל אחד ואחד, שכל דבר שמראים עליו באצבע הוא דבר מיוחד מן השאר. ורוצה לומר כי הצדיקים מצד התעלות הזה, יש להם דביקות עם אמתתו, במה שהוא יתברך מיוחד ונבדל מן הנמצאים. ולפיכך מראים עליו באצבעם\*, הוא הכרת אמתתו במה שהוא נבדל מכל הנמצאים. כי הצדיקים להם מעלת העיגול, אשר כל הנקודות אשר הם על העיגול נמשכים אל הנקודה האמצעית, כי דבר זה מורה שהם מתחברים נמשכים אל אמתתו במה שהוא מיוחד נבדל מכל, כמשפט הנקודה האמצעית כמו שבארנו.

#**והתבאר לך**= פירוש דברי חכמים במחול הקדוש. ופרשנו פנים הרבה, וכלם פנים כהלכה, ואין אחד פונה מן האמת, ואיזה דרך שהוא מובן לך יותר, תוכל לבחור. אך האחרון הוא דרך העולה בדרך הישר ואמת, והוא צרור החיים, ואותו תבחר. ואם כי אי אפשר לכתוב דברים נוראים כאלו, רק כי הדברים האלו מועטים בכתב, ורובם חכם יוסיף חכמה ודעת, והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה.

**% [יד]**

#**פרק חלק**= (סנהדרין צה:), אמר רבי אבהו, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, דכתיב (ישעיה ז, כ) "ביום ההוא יגלח ה' בתער השכירה", אתא הקב"ה ואדמיה ליה כגברא סבא, ואמר ליה, כי אזלת לגבי מלכי מזרח ומערב דאיתיתינהו לבנייהו וקטלתנהו, מאי אמרת להו. אמר ליה, ההוא גברא בההוא פחדא נמי יתיב. אמר ליה, היכי נעביד. אמר ליה, זיל שני נפשך. במאי אישני, אמר ליה זיל אייתי לי מספרא ואיגזיך. מהיכא, אמר ליה, זיל לההוא ביתא [ו]אייתי. אזיל, אשכחינהו מלאכי, ואידמו ליה כגברי, דקא טחני קשייתא. אמר להו, הבו לי מספרא. אמרו ליה, טחון חד גריוויה בקשייתא, ונתן לך. טחן חד גריוויה דקשייתא, ויהבו ליה מספרא. עד דאתא איחשך. אמר ליה, זיל אייתי נורא. אזיל ואייתי נורא. בהדי דקא נפח, אתלי ביה נורא בדיקניה, אזיל גזייה לרישיה וזיקניה. אמר[ו], היינו דכתיב (ישעיה ז, כ) "וגם את הזקן תספה". אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי, גרירתיה לארמאה שפיר ליה, אתלי ליה נורא בדיקניה ולא שבעת חוכא מיניה. אזיל אשכח דפא מתיבותא דנח, אמר היינו אלהא רבא דשזביה לנח מטיפנא. אמר, אי אזיל ההוא גברא ומצלח, מקרב להו לתרין בנויי קמך. שמעו בנוהי, וקטלוהו. היינו דכתיב (מ"ב יט, לז) "ויהי הוא משתחוה בית נסרוך אלהיו ואדרמלך ושראצר בניו הכוהו בחרב", עד כאן. המאמר הזה משתוממים עליו בני אדם מאוד, אף שאמר כביכול, מכל מקום נשארים במבוכה, איך הדברים אלו נאמרו על השם יתברך. ואם חפץ לפעול דבר זה ברשע, אפשר שיהיה על ידי אחר מי שהוא, ולא שיעשה הוא יתברך בעצמו. ועוד, כי אם ירצה הוא יתברך לשלם לו פעלו, איך נחשב פעל הזה, שהוא הגלוח, שהיה המגלח אותו, לעונש גדול כל כך.

#**דע כי**= במאמר הזה בא לבאר לך המכה שהביא השם יתברך על סנחריב, איך הביא עליו המכה כפי עונשו הראוי לו, עד שמדותיו יתברך אמת. וזה כי הרשע הזה, במה שהיה מחרף ומגדף את השם יתברך, וכדכתיב קרא (ישעיה לו, כ) שאמר "מי בכל אלהי הארצות וגו'", וראוי היה שיהיה נפרע במדה זאת, שיהיה ללעג וקלס ולחרפה, כמו שיתבאר. והשני, כי סנחריב נשאר מן המכה שהכה המלאך בהם (מ"ב יט, לה). ודבר זה תמיה גדולה, שהרשע שהוא בעצמו החוטא, יהיה\* נשאר מן החיל הגדול, דאמר רבי יוחנן (סנהדרין צה:) חמשה נשארו מן החיל. ובודאי נבוכדנצר ונבוזראדן נשארו משום שרצה השם יתברך לתת להם המלוכה כמו שהיו מתנבאים עליו הנביאים. אבל הרשע סנחריב למה היה נשאר. שאין לומר שהיה השם יתברך רוצה שיהיה מלך עוד, זה אינו, שהרי נהרג (מ"ב יט, לז), ואם כן היה ראוי להיות נהרג גם כן עם החיל. ודבר זה באו לבאר במאמר הנכבד הזה, ורמזו הכתוב (ישעיה ז, כ) "ביום ההוא יגלח ה' בתער השכירה". וביאור עניין זה, שלכך נשאר הרשע, כדי שיקבל עוד קודם מיתתו פחיתות ושפלות, עד שהיה יותר טוב אליו שיהיה גם כן מת עם אותו חיל, והיה מיתתו בכבוד, ולא שהיה לחרפה ולבזיון, ואף אחר כל זאת היה נהרג. כי ראוי שיהיה מקבל חרפה ובזיון, כמו שהיה מחרף אלקים חיים, יהיה הוא לחרפה. ולכך נשארו גם כן שני בניו, שעל ידם היה נהרג (מ"ב יט, לז). ודווקא שני בניו היו ראוים לזה\*, ולא היה נהרג על ידי אחר, כי לא היו מכירין אותו כי אם שני בניו, לפי שהיה מתנכר עצמו, רק שני בניו היו מכירין אותו. ויותר מזה הגנות והגנאי הזה שיהיה נהרג על ידי בניו, שהוא הביאם לעולם, והם הוציאו אותו מן העולם, וזה עיקר המאמר. והוא פירוש הכתוב (ישעיה ז, כ) "והיה ביום ההוא יגלח ה' וגו'", רוצה לומר שהיה משנה את עצמו וכבודו, ויתנכר נגד הבריות, והוא גנאי גדול אליו, לפי שהיה מלך גדול מכובד, עתה יסור כבודו, וישנה עצמו מן המלכות.

#**ופירוש "ביום**= ההוא יגלח ה' בתער השכירה וגו' את הראש וגו' וגם את הזקן תספה", עניין זה, כי לא נשאר לו מכל חיילותיו, ואיך לא יהיה ירא אחר כל המעשים אשר עשה. ומה שהיה מתנכר עצמו מן המלכות נקרא 'גלוח', כי על ידי גלוח דרך האדם להתנכר עצמו ולשנות את עצמו. וכתיב "יגלח ה' את הראש", שהיה משנה עצמו מן המלכות, שהוא הראש. ואמר "בתער השכירה", כי לרוב היראה והפחד יהיה משתדל בחריצות, כמו מי ששוכר הדבר ומחזר אחריו מאוד, וכך יהיה מזרז עצמו לרוב היראה והפחד. ואמר שיוסיף עליו גנאי ושחוק הרבה, עד שכל אשר יש בו הדור וכבוד יהיה לגנאי ובזיון. וזה שאמר "וגם את הזקן תספה", קרא ההדור שלו "זקן", שהזקן יש בו הדרת פנים יותר, ויוסר ממנו כל הדרתו, עד שיהיה\* שחוק לעיני הכל, כמו האיש הסכל כאשר הוא עושה עצמו שחוק, מוסיפין עליו לעג, כמו שפירש רב פפא (סנהדרין צו.), שדבר זה שחוק ולעג גדול לאדם כאשר הוסר הדרתו, שהוא זקנו, ממנו. וזהו שאמר 'גרירתיה שפר ליה, אתלי ליה נורא וכו''. ולפיכך מה שהוסר מן הרשע כל הדרתו נקרא "וגם הזקן", שהוא הדרת פנים, "תספה".

#**כלל הדבר**=, פירוש הכתוב שיהיה סנחריב, אחר המכה שהכה בו יתברך, משנה עצמו בחריצות הרבה מאוד, וזהו גנאי לו. ויוסיף השם יתברך גנאי ובזיון עליו כפי ענשו, אשר היה מחרף ומגדף. ומפני שהכתוב הוציא דבר זה בשם 'גלוח', נמשכו רז"ל אחר הכתוב, ופרשו אותו על ענין זה. וכבר אמרנו גם כן שזה דרך חכמים, שהם מדברים מן המהות. כי דבר זה שהוסר כבודו, והיה לשחוק, הוא מהות הגלוח, כי גלוח הראש הוא הסרת הכבוד. ודבר זה רמוז\* בכתוב גם כן, שכאשר אמר ביפת תאר להסיר שמלת שביה הנאים, אמר (דברים כא, יב) "וגלחה את ראשה". ולפיכך מה שהוסר הרשע מכבודו, נקרא 'גלוח הראש'. ומה שנוטל תפארת מלכותו לגמרי, נקרא ש'נספה הזקן'. והדבר שעל ידו היה, והוא כמו הכלי שעל ידו\* עושין, נקרא זה 'תער', שהתער הוא לגלוח. והדבר אשר גורם שיוסר כל הדרו נקרא 'אור', לפי שהוא סבה להסרת הזקן. וסבת הסבה נקרא 'חשיכה', כי החשיכה הוא סבה שיביא לאור, שהוא סבה שיספה הזקן, כמו שיתבאר.

#**וזה שאמרו**= כי 'אדמי ליה הקב"ה כגברא סבא'. ופירושו, כי היה סובר כי העצה הזאת, שיהיה\* משנה את כבודו, הוא עצה אנושית, והפעל הוא פעל אנושי. ואין הדבר הזה רק העצה מן השם יתברך, והפעל הוא פעל השם יתברך. וזה שאמרו כי 'אדמי ליה הקב"ה כגברא סבא', קרא השכל האנושי 'זקן', כי הזקן הוא חכם, שאין זקן רק שקנה חכמה (קידושין לב:), וכל מעשיו הם בחכמה אנושית. ולפיכך אמר 'דאדמי ליה הקב"ה כגברא סבא', שהיה סובר כי הדעת הזה, הוא שכל האנושי\*, הוא שנותן לו עצה, והוא באמת עצת השם יתברך. ואמר 'תא ואגזייך', כבר אמרנו שכל כוונת הכתוב שהיה מתנכר ומשנה כבודו בזריזות יתירה. ונקרא הדבר שהוא סבה להסרת כבודו 'תספורת', שעל ידי תספורת משנה ומנכר כבודו כשיגוז שערו. ומה שצריך להשתדל אחר הסבה, זה נקרא שהביא התספורת - שהוא סבה להסרת כבודו - מבית אחר. ומה שהיה צריך להשתדל מאוד בטורח גדול ובקושי, נקרא זה 'דאדמי ליה מלאכי טחני קשיתא\*'. ידוע כי אין דבר שיש בו כח גדול יותר ומלאכה רבה כמו זאת. ובא לומר, לא שהיה צריך להשתדל אחריו להביאו, אלא יותר מזה, שלא היה מגיע אליו רק בטורח גדול, כמו זה שהוא טחון קשיתא. והיה הוא סובר מה שהיה מגיע אליו רק בטורח גדול, הוא ענין אנושי, שכך היה במקרה, ולא היה מסודר רק מן העליונים. וזהו 'דאדמי ליה מלאכי כגברא', שלא היה דבר זה מסודר ממנהג אנושי, רק בגזירת עליונים, שהיה לו טורח גדול בבזיון הזה. ומה שהשם יתברך הוסיף גנאי על גנותו, כדי להסיר כל כבודו והדרתו, וכמו שאמר רב פפא כאשר נאה\* בעיני הסכל הגנאי, יש לך להוסיף עליו לתלות אש בזקנו. והסבה להוסיף עליו גנאי נקרא 'עד דאתי אחשך', כי דבר זה הוא הסבה לתלות האש בזקנו. וכבר קרא תוספת הגנאי והבזיון ליטול הדרתו שהיה "נספה הזקן", ולפיכך סבת הסבה אל דבר זה נקרא 'עד דאתא אחשך'. והסבה עצמה להסרת כבודו ותפארתו נקרא 'אור', שהוא סבה להסרת תפארתו והדרתו, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מאוד דברים אלו. והגלוח הזה הוא גלוח שכלי בלבד. ויש לך להבין את זה מאוד, ואין להאריך עוד.

#**ואמר אזל**= אשכח דפא מתיבתו של נח. כאשר בא על הרשע הזה שטיפה כזה, שנהרגו חיילותיו\* כלם, והוא נשאר, דומה בדבר מה אל נח, שנשטף הכל והוא נשאר (בראשית ז, כג). אף על גב שהיה השארתו לרע לו, שיהיה נהרג בסוף, מכל מקום היה נשאר. וזה שאמר מצא דפא חד מתיבותא של נח, כי היה לו יחוס מה אל הצלת\* נח; כמו שנח נשאר מן השטיפה, כך הוא נשאר מן השטיפה. ולכך אמר כי מצא דפא חד מתיבתו של נח. ואמר דהיינו אלוה דשזביה לנח מטופנא, כי סבר היה כי התיבה, שנעשה דווקא בשעור שאמר הכתוב ברחבה ובארכה ובגבהה, הוא סבה והצלה. כי התיבה נעשה לתבנית ודמות דבר מה, ועל ידי זה היה לו ההצלה. וכאשר גם כן נעשה לו\* הצלה, אמר כי הוא מצא דפא מתיבתו של נח, כלומר מקצת ממנו. ואמר כי זה הוא דשזביה לנח מטופנא, כי חשב כי נח היה ניצל על ידי כח אחד מן הכוחות שעובדים לו. ומפני כי היו רגילים לעובדי עבודה זרה\*, כאשר אירע להם הצלה גדולה, בפרט כמו זה שהיה נשאר סנחריב מכל החיל, היו מקריבים בניהם לעבודה זרה, ולכך היו יראים בניו שכך יעשה. וכך חשב לעשות להם באמת, ולכך הרגו אותו כאשר היה משתחוה בית נסרוך (מ"ב יט, לז). כי עובדי עבודה זרה הראשונים היו מקריבים אף בניהם אל העבודה זרה, שהיו חושבין שהקרבן הוא דבוק במי שמקריב לו הקרבן. וכאשר הקרבן הוא מבנו, הדבוק אליו יותר גדול, כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו. כי כאשר נאבד הכל, וגם הוא היה ראוי להיות נאבד, וחשב כי עשה לו טובה זאת, ולכך ראוי אליו שיקריב עצמו, ובניו כמו עצמו הם נחשבים. ואם בשביל שהוא שפיכות דם, והוא דבר מתועב, אין עובדי עבודה זרה מקפידים בזה, כי המעשים המתועבים אין גנאי לעובדי עבודה זרה. אבל הוא יתברך שהוא שונא שפיכות דם, והוא מתועב בעיניו, לא ירצה בזה רק בקרבן שהוא ברשות האדם. וסבב השם יתברך אליו שיהיה נהרג אחר כל הבזיון והחרפה שקבל, ודי בזה במה שאמרנו לבאר דברי חכמים.

**% [טו]**

#**פרק קמא דברכות**= (ז.) אמר רבי ישמעאל, פעם אחת נכנסתי\* להקטיר קטורת לפני ולפנים, וראיתי אכתריאל י"ה ה' צבאות יושב על כסא רם ונשא. ואמר לי, ישמעאל בני, ברכני. ואמרתי לפניו, רבונו של עולם, יהי רצון לפניך שיכבשו רחמיך את כעסך, ותתנהג עם בניך במדת הרחמים, והכנס להם לפנים משורת הדין, ונענע לי בראשו. מאי קא משמע לן, ברכת הדיוט אל תהא קלה בעיניך, עד כאן. והנה רבים שוממים\* על המאמר הזה, שיהיה ההדיוט מברך מי שמברכתו יתברך הכל. ואמנם כאשר תבין את הדברים אשר אמרנו לך עד הנה פעמים הרבה, אין קשיא ואין תימה בזה. כי לא נמצא כבודו יתברך אצלינו בשלימות כפי מהות עצם הכבוד שלו יתברך, ואין זה רק לחסרון הנמצאים, שהם בחסרון, שאין כבודו יתברך נמצא אל הנמצאים כמו שהוא. ולכך כאשר אמר 'ישמעאל בני ברכני', לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך, רק הדבר הזה שעל ידי ברכה זאת יהיה הוא יתברך נמצא אל הנמצאים, שהם\* בניו, במדת הברכה. וזה שלא יתנהג עם בניו במדת הדין, ויכנוס להם לפנים משורת הדין. ודבר זה נקרא 'ברכה', כי כל ברכה הוא תוספת ורבוי יותר מן השעור המוגבל, שאין הברכה שנותן לו מה שהוא צרכיו בלבד, כי לא היה זה ברכה מה שהוא נותן לו צרכיו, אבל עניין הברכה שיהיה לו תוספת חוץ מן השעור. ולפיכך אמר 'יהי רצון וכו'', כלומר שיהיו מדותיו בלא שיעור מוגבל, עד שיהיה נכנס עם בניו לפנים משורת הדין, ואז הוא נוהג במדת הברכה, שהוא דבר שמוסיף לעשות. ודבר זה בפרט נקרא ברכה אל השם יתברך, לא מה שהוא נותן שאר ברכה. כי כאשר נותן שובע וברכה, שהוא ברכה אל המקבל, אין דבר זה נקרא ברכה אל השם יתברך. אבל כאשר הברכה במדותיו בעצמו, שמדותיו שנוהג עם ברואיו הם לפנים משורת הדין, ואין מדותיו מוגבלים משוערים, דבר זה נקרא ברכה אליו. ואם כן אין זה קשיא איך נאמר שהוא יתברך מקבל ברכה מן האדם, שאין מקבל דבר מן אדם חס ושלום, רק כאילו אמר 'יהי רצון וכו'' שכך יהיה נמצא אל בניו בברכה. ועל זה אמר 'ישמעאל בני ברכני', כלומר שבקש שיהיה הוא יתברך נוהג עם בניו במדת הברכה. ודבר זה הוא ענין אחד עם מה שאמרו שישראל מוסיפין כח וגבורה למעלה. וכל הדברים האלו אינם נאמרים על עצמו יתברך, רק שכך הוא נמצא אל הנמצאים. ולכך מה שאמר 'ישמעאל בני ברכני', רוצה לומר תברך אותי עד שאני נמצא בברכה אל בני, וזה כאשר אני נוהג לפנים משורת הדין עם בני.

#**ובאולי יקשה**= עוד, אחר שהוא יתברך רוצה בברכה, אם כן מי המוחה בידו לעשות ולהתנהג עם בניו במדת הברכה, ולמה אמר 'ישמעאל בני ברכני'. דבר זה אין קשיא למבין עניין הברכה, כי הברכה בצד עצמה ראוי מצד הנמצאים, שעל ידי הנמצאים נמצא אל הנמצאים במדת הברכה. ודבר זה תוכל להבין, כי כל הברכות הם מן הזולת, כי יצחק ברך את יעקב (בראשית כח, א), ויעקב ברך את בניו (בראשית מט, כח), ואין אחד שברך\* את עצמו. ואילו התפלה מתפלל האדם על עצמו. ויפה התפלה לאדם על עצמו מתפלת אחרים עליו, שכן אמרו ז"ל (ב"ר נג, יד) יפה תפלה לחולה על עצמו מן תפלת אחרים עליו. וזה כי הברכה כמו שאמרנו הוא תוספת, ולפיכך הברכה הוא שייך מן הזולת, אשר הוא תוספת על אשר מברכין אותו. לכך אותו שהוא תוספת, מביא תוספת והוא ברכה. ולא שייך ברכה מעצמו, שהוא בעצמו אינו תוספת. וזהו אמרם (ברכות ז.) אל תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך. כי הברכה שהיא מצד הזולת, ומצד הזה הברכה\*, ולפיכך אף ההדיוט מביא הברכה. אבל התפלה הוא בקשת צרכו במה שחסר לו, ויותר הוא נקרא צרכו מה שחסר אליו בעצמו ממה שמתפללים אחרים אליו. ולפיכך מצד הזולת ראויה הברכה יותר, כי הזולת הוא תוספת וברכה. וזה שאמר 'ישמעאל בני ברכני', כי הברכה היא ראויה מצד הנמצאים, שהם מביאים הרצון שיהיה הוא יתברך נוהג עם בניו במדת הרחמים, שהנמצאים הם ברכה בעצמם מה שהשפיעם השם יתברך, ולפיכך על ידי הנמצאים, שהם ברכה, בא הרצון ממנו שיתנהג\* עם בניו במדת הרחמים, ונמצא אל הנמצאים במדת הברכה. ולא שהוא יתברך בעצמו צריך לקבל הברכה מן הנמצאים, כי ברוך הוא ומבורך שמו לעולם, רק מה שהוא נמצא אל הנמצאים במדת הברכה, הוא מצד הנמצאים שהם ברכה, מביאים הרצון יתברך ברצון\* וברכה אל הנמצאים.

#**ואמר שראה**= אכתריאל י"ה ה' צבאות וכו'. פירוש, שהגיע עד תכלית המדריגה שאפשר לאדם להשיג. כי הא' מורה שהוא יתברך התחלה וקדמון, שהרי הא' הוא התחלה וראשית. ושם 'כתר' מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואין משתתף עם הנמצאים, שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם. ושם "אל" באחרונה, לומר כי אין זה כתר הדיוט, רק כתר אלקי. כמו כל המלאכים הנבדלים, יש להם באחרון שם 'אל'. כמו 'גבריאל', רוצה לומר שהגבורה שלו אינה גבורת הדיוט, רק גבורה אלקית. 'רפאל' ממונה על הרפואה, והרפואה היא רפואה אלהית, ואינה רפואת בשר ודם, וכן הכל. ושם י"ה לומר כי מאתו נברא ומשתלשל הכל, וזה מורה שם י"ה, שהרי "בי"ה ה' צור עולמים" (ישעיה כו, ד), כי ביו"ד משמו ברא העולם הבא, ובה"א ברא העולם הזה (מנחות כט:). ואחר כך הזכיר שם הויה, כי אחר שבראם והוציאם לפעל, הם צריכים אל התמדת הויה המקוימת, וזה נתן להם בשם הויה, כי כן מורה שם של הויה, על הויה תמידית מקוימת. ודבר זה ידוע למשכילים בחכמה, כי משם הזה נמצא הויה התמידית המקוימת ועומדת. ואחר כך הזכיר שם 'צבאות', כי משם הזה נמשכו רבוי התולדות אחר שבראם, ולא היה העולם מתרבה ולא היו\* פרים ורבים, ומשם הזה נמשך רבוי התולדות. ולכך נקרא 'צבאות' מלשון צבא, המורה על הרבוי. הנה אלה שמות הקדושים מורים על סדר השתלשלות, כסדר ראוי ונכון, בלי תוספת ובלי מגרעת.

#**ולמדריגה הזאת**= הגיע כאשר נכנס להקטיר קטורת לפני ולפנים. כי הקטורת לפני ולפנים לכהן גדול ביום הכפורים (יומא נב:), הוא הכנה שיש לאדם על הדבוק היותר פנימי ועליון. ואמר השם יתברך 'ישמעאל בני ברכני', רוצה לומר שחפץ השם יתברך שיהיה נמצא הוא יתברך אל הנמצאים במדת הברכה, ויהיה במדותיו תוספת על מדותיו. כי לא הוזכר בכל זה התוספת על מדותיו יתברך, שיהיה נוהג לפנים משורת הדין עמהם\*, כי דבר זה בפרט נקרא 'ברכה'. כי בשם 'אכתריאל' לא נרמז בזה תוספת שהוא במדותיו. כי מה שהוא יתברך נוהג לפנים משורת הדין, הוא תוספת ברכה במדותיו. וחפץ השם יתברך שיהיה נמצא אל הנמצאים במדת הברכה, ולפיכך אמר 'ישמעאל בני ברכני'. ואמר יהי רצון שיכבשו רחמיך את כעסך וכו'. ודבר זה מצד הנבראים, כי לכך בריאת עולם מתחיל בבי"ת, שהוא ברכה, כמו שהתבאר במקום אחר, כי עולם הזה המושפע מן השם יתברך, הוא עצם הברכה, לכך הנמצאים מצד שהם עצמם ברכה, מוציאים לפעל הברכה לגמרי, שהוא ההנהגה לפנים משורת הדין, ועל ידם נמצא השם יתברך אל עולמו במדת הברכה. וזה שאמר 'ונענע לי בראשו', ורוצה לומר 'אל תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך'. כלומר, אל תתמה שיהיה הדיוט מברך, ומה כחו, כי בודאי ראוי\* שתבא הברכה מן הזולת. וזה מפני שהזולת הוא תוספת, ולכך ראוי שעל ידו תבא הברכה, שהיא תוספת גם כן. ולפיכך אף ברכת הדיוט אל תהא קלה, כי כל ברכה ראויה שתבא על ידי הזולת.

#**אך פן**= יהיה עם לבבך דבר שאינו, כי יש לך לדעת כי כל הדברים האלו אינם באמתת עצמו יתברך, שמצד עצמו הוא מקור הברכה, ואין האדם שייך אל זה. רק במה שהוא יתברך לא נמצא אצלינו בשלימות כבודו, מצד חסרון המקבל שאינו מוכן לקבל עצם כבודו, ועל ידי הברכה הזאת שהוא מצד המקבל, שהוא בעצמו ברכה, יוצא לפעל הברכה שיכבשו רחמיו את כעסו, ונמצא אל הנמצאים במדת הברכה. ועל עניין זה נאמרו אלו דברים, ואין ספק באמתתם. ודבר זה מפתח להבין כמה וכמה תעלומות חכמה, אשר הם נסתרים מבני אדם, כי חושבים שדברים אלו אמרו מצד אמתת עצמו יתברך, שמשמעותם שיקבל הוא יתברך השלמה מן הנמצאים, חס ושלום לומר כך ולהרהר כך. רק שהוא יתברך נמצא בברכה אל המקבל - שהוא חסר - על ידי ברכה זאת, ומפתח זה תקח בידך. גם מה שאמרו ז"ל (ברכות ז.) שהקב"ה מתפלל, הוא עניין זה בעצמו, שלא נאמרו הדברים רק במה שנמצא הוא יתברך אל הנמצאים ומקבלים כבודו קבול חסר, ולא נמצא הוא יתברך אל הנמצאים במעלה זאת, שיהיה הטוב והברכה בפעל (-מה-), מצד חסרון המקבל, רק שהוא יתברך מבקש שיכבוש כעסו, רצה לומר שבעניין זה שהוא יתברך מבקש הרצון שיכבשו רחמיו את כעסו, אבל אינו נמצא להם הרצון בפעל לגמרי שאין מעלתם כל כך. ולפיכך אמרו שהקב"ה מתפלל, שהכוונה בזה כמו שאמרנו, שאין המקבלים במדריגה שיהיה הרצון אצלם בפעל, רק כך נמצא להם שהוא יתברך רוצה וחפץ שיכבוש כעסו. וכן מה שאמרו (ברכות ו.) הקב"ה מניח התפילין, הוא גם כן מצד המקבל, כי בודאי מצד עצמו יתברך אין פאר מצד הזולת כלל, כי "בהיכלו כולו אומר כבוד" (תהלים כט, ט), רק מצד שנמצא הוא יתברך אל המקבל, יש לו תפילין, והוא הפאר, שהוא יתברך מפואר ומהודר מישראל\*, שהם העלולים. ואין לכתוב מזה יותר כלל. ואל יחשוב האדם ספק באלו דברים, רק ראוי להתבונן בהם, ולתת לב עליהם לעומקם. והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך חכמים להסתיר\* ולהעלים מה שאפשר\* באלו דברים.

**% [טז]**

#**במדרש בראשית רבה**= (ג, ז), 'יהי ערב' אין כתיב כאן, רק (בראשית א, ה) "ויהי ערב", אמר רבי אבהו, מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן, עד שברא את אלו. אמר, דין הניין לי\*, יתהון לא הניין לי. אמר רבי פנחס טעמיה דרבי אבהו (בראשית א, לא) "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד", דין הניין לי\*, יתהון לא הניין לי, עד כאן. והמדרש\* הזה הוא לקצת בני אדם בתכלית הרחקה\*, שיהיה בורא ורואה לעולם שאינו\* טוב ומחריב אותו ויברא אחר, אף לאומן בשר ודם אין ראוי דבר כזה, כל שכן בבורא עולם, אשר לא ייעף ולא ייגע, ואינו בן אדם ויתנחם, איך אפשר לומר כזה. אבל בני אדם לא ירדו לפנימית המאמר הזה, ולא עמדו בסודו. וזה כאשר תמצא בכל הנבראים אשר ברא השם יתברך אותם, היה בורא עולמות ומחריבן, ואמר דין יהניין לי, יתהון לא יהניין לי. וזה כי מתחלה ברא הנבראים, ובשעה שנבראו ולא היה בעולם מציאות אחר, היו אותם הנבראים עיקר הבריאה, ושֵם המציאות עליהם. עד שברא השם יתברך את האדם, שהוא עיקר המציאות, ואמר דין יהניין לי, יתהון לא יהניין לי, ובזה נחרבו שאר הנמצאים, כאשר בחר השם יתברך באדם, שהוא עיקר המציאות, כלומר שאין שם מציאות נופל עליהם. וכמו כן הוא בכל מעשה אלקים, שמתחילה היו בעולם האומות, והם היו המציאות של עולם הזה כאשר לא היה עדיין העם אשר בחר בו השם יתברך. וכאשר היו ישראל, לא היו נבחרים האומות\*, ושוב לא יחשבו מציאות כלל, וזהו שאמרו שהיה בונה עולמות ומחריבן.

#**ודבר זה**= רמזו חכמים במקומות הרבה. אמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פט:), אמר רבי אבהו, הר חורב שמו, שממנו ירד חורבן לאומות העולם\*. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות\*, שנאמר (ירמיה נ, יב) "אחרית גוים מדבר ציה וגו'", שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים, וזה נקרא שנחרבו האומות. וכן מתחלה היו הארצות כולם מוכנים לדבור הקדוש, וכיון שנתקדש ארץ ישראל נפסלו כל הארצות מן הדבור. והרי כל הדברים האלו שהיה בורא אותם ומחריבן.

#**ומפני שנאמר**= בכתוב (בראשית א, ה) "ויהי ערב ויהי בוקר וגו'", והוי ליה למכתב 'יהי ערב ובוקר', כי הוי"ו של "ויהי" משמע שהיה קודם לכן דבר, כי כן משמש וי"ו החבור, מחבר דבר למה שלפניו. ועל זה אמר 'שהיה בונה עולמות ומחריבן'. רוצה לומר, שאין הכתוב מדבר מתחלת הערב של יום ראשון, רק מדבר מן הערב, ולא מתחלתו. ולמה אינו מדבר מתחלת הערב, וזה מפני שהיה בונה עולמות ומחריבן, והם בריאת דברים שאין בהם בריאה גמורה, ואינם מתחברים עם שאר העולם, מפני שאין מציאות ממש בהם. כמו "תוהו ובוהו וחושך" (בראשית א, ב), שכלם הם נבראים ביום הראשון, כדאיתא בפרק ב' דחגיגה (יב.), ואין בהם בריאה שלימה. שאף על גב שהיה נחשב דבר זה בריאה בעת בריאתן, שכאשר נברא העולם היה תוהו ובוהו, אם כן נחשב זה בריאה, מכל מקום אחר כך נחרב, כאשר נבראה הבריאה אשר רצה השם יתברך, ואז נחרבו אותם שהיה שם מציאות עליהם, לפי שאין חבור לבריאה זאת עם שאר הנבראים. ונוכל לומר כי הכתוב מְדַבֵּר מִדָבָר שהוא עוד יותר בלתי בריאה ובלתי מציאות יותר מן תוהו ובוהו, ובודאי דבר כזה נחרב כשנברא העולם.

#**וזה שאמרו במדרש**= (שם) גם כן 'שהיה סדר הזמנים קודם לכן'. ולא אמר 'שהיה זמן קודם', כי כל זמן וזמן מאלו ששת ימי המעשה, כל אחד ואחד זמן מיוחד; שזה נקרא 'יום ראשון', וזה 'יום שני', וכל אחד מיוחד בפני עצמו, שאין זה כזה. אבל הזמן שהיה קודם לכן הוא 'סדר זמנים', לא שהיה זמן מיוחד. שאם היה זמן מיוחד, היה הכתוב מספר ממנו. רק 'סדר של זמנים', כלומר ענין הזמן, כי הזמן יש בו קודם ומתאחר. אבל לא זמן מיוחד לומר שהיה לפניו ערב או בוקר\*, שזה אינו, רק 'שהיה סדר זמנים קודם', דהיינו קודם ומתאחר, וזהו 'סדר זמנים'. וזה כמו שאמרנו, כי הכתוב שאמר "ויהי ערב ויהי בוקר" אינו מדבר מתחלת הערב, שאם כן היה לו לומר 'יהי ערב'. רק בתחלה נבראו דברים שהיה להם חורבן כאשר היה הבריאה שהיא יותר עיקר. כי הבריאה שהוא ענין זמן, שהיה בו קודם ומתאחר, וזה נקרא 'סדר זמנים', לא (-ש-)היה זמן מיוחד. אבל הבריאה "היתה תוהו ובוהו", שאינה ניכרת הבריאה, כמו שפירש רש"י ז"ל (בראשית א, ב) שכשהאדם בא לקרא לו שם שהוא דבר זה, הוא תוהה ונמלך לקרא לו שם אחר, ואין כאן בריאה גמורה. וכן אין הזמן מיוחד עד שהיה נבדל הזמן ההוא מזמן אחר. ודבר זה נקרא 'סדר זמנים', שלא היה בזמן ההוא רק הקודם והמתאחר, ולא זמן מיוחד, כמו שהיה הזמן של ששת ימי המעשה כל יום בפני עצמו, ולכך לא דבר הכתוב ממנו.

#**כלל הדבר**=, שביום הראשון היו נבראים שאין להם בריאה ממש, וזה בעבור תחלת הבריאה, שאין להם מציאות גמור, כמו שאמר הכתוב בפירוש (בראשית א, ב) "והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום". והכתוב משמע שבתחלת הבריאה לא היה עדיין הבריאה שלימה, ולא היה שם מציאות גמור. וזה בעצמו מה שאמר 'שהיה בונה עולמות ומחריבן', שהיה עליהם שם מציאות בתחילת הבריאה, ואחר כך נחרבו, ואין נכללים עם המציאות שהוא מציאות גמור, כי לא יתחברו דברים אלו, שהם תוהו ובוהו וכיוצא בזה, עם עיקר העולם. ולפיכך לא אמר 'יהי ערב', שהיה מדבר בתחלת הערב, ואותו זמן אינו שוה עם שאר זמן. ומעתה כל הדברים במאמר הזה\*, ואם שאי אפשר לבאר המאמר הזה להפלגת עמקו.

#**אמנם במקום**= אחר פרשנו, כי המאמר הזה כפשטו, שהיה בונה עולמות ומחריבן, כי וי"ו של "ויהי ערב" היא וי"ו החבור, שמחבר דבר לדבר. ואם לא היה סדר זמנים קודם, לא שייך לומר "ויהי ערב", רק 'יהי ערב'. ומזה למדו שהיה סדר זמנים קודם לכן. ובא רבי אבהו לפרש, כי סדר זמנים שהיה קודם לכן, היינו שהיה בונה עולמות ומחריבן, ומחבר וי"ו של "ויהי ערב" אל סדר ראשון. וכל ענין זה בא לומר כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כל כך במעלה, הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא. ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל, וכן בבריאת העולם כל בעלי חיים ושאר דברים היו נמצאים קודם שנברא האדם, ואין ספק בזה. ובבריאת העולם, כאשר העולם הזה נברא במעלה העליונה, בודאי יש קודם אשר הוא אינו כל כך במעלה. ועל זה אמר 'שהיה בונה עולמות ומחריבן', ורוצה לומר כי מעלת העולם הזה ומדריגתו היה מחריב ומבטל את אשר הוא פחות ממנו, אותו אשר הוא קודם במציאות. ובבריאת עולם הזה היה בונה עולמות ומחריבן, 'ואמר דין הניין לי, יתהון לא מהניין לי'. וכל זה נרמז בלשון "ויהי ערב". והדברים האלו עמוקים מאוד, ואין לפרש יותר, רק כי דברי חכמים הם חכמה עליונה, ואי אפשר לפרש.

**% [יז]**

#**במדרש ב"ר**= (סח, ד), מה עושה\* הקב"ה מששת ימי בראשית עד עכשיו, מזווג זווגים; בתו של פלוני לפלוני, אשתו של פלוני לפלוני, עד כאן. ודבר זה רחוק בעיני בני אדם, לייחס אל השם יתברך פעל זה מששת ימי בראשית. וכאשר תעיין בדברים אלו תמצא שהדברים האלו נכונים, והם מוכרחים גם כן. וזה כי לא היה הכוונה רק על דבר החדש אשר הוא פועל מששת ימי בראשית. כי בודאי השם יתברך ברא כל הנבראים, והכל מעשה ה', רק כי "אין דבר חדש תחת השמש" (ר' קהלת א, ט). וזה כי הנבראים אשר הוא בורא ועושה כל יום, "אין חדש תחת השמש", והכל נוהג כמנהגו, והגזירה אשר גזר השם יתברך בששת ימי בראשית, הוא גוזר בכל יום, ואין כאן דבר חדש. והנה כלל העולם נוהג כמנהגו, ולפיכך השאלה הוא על דבר חדש. ועל זה אמר שהוא מזווג זיווגים. וביאור ענין זה, כי כמו שהשם יתברך היה מזווג את חוה לאדם, כך הוא מזווג בכל יום את זיווג איש עם אשתו. וכל זיווג הוא מעשה חדש, שאינו כמו בריאת האדם עצמו. כי הבריאה בודאי אינו נחשב דבר חדש, כי העולם כמנהגו נוהג (ע"ז נד:), ואין חדש. אבל מה שמחבר את האדם הפרטי זה לאשה פרטית זאת, הוא בודאי דבר חדש, שהרי צריך לחבר לכל אחד ואחד זיווג מיוחד כפי מה שראוי החבור ביחד, וכל זיווג הוא חבור מיוחד. ובדבר שהוא ענין פרטי, כמו דבר זה שהוא זיווג איש עם אשתו, כי לכל איש פרטי זה, יש לו אשה פרטית מיוחדת, ולא שייך זה בדבר שהיה כבר רק בדרך כללי\*, [ד]שייך לומר שהיה בריאת המין בכללו כבר, והכל הוא בכח הטבע הכללית. ומעתה "אין חדש תחת השמש", כי השם יתברך ברא כח הטבע שיהיה נוהג כמנהגו לעולם, וכח הטבע פועל ברצון הקב"ה ובגזירה, ושיהיו נבראים המין מבני אדם. אבל 'בת פלוני לפלוני' זה הוא דבר חדש, ואינו בכלל בריאת המין, ולכך אמר שהשם יתברך מזווג זווגים. עוד יש לך לדעת, כי אין זיווג האדם טבעי, רק הוא מן השם יתברך החבור והזיווג. לכך באיש ואשה יש שם יתברך\*; היו"ד באיש, הה"א באשה (סוטה יז.), לפי שהוא יתברך מחבר אותם, ואין בזה הענין הנהגת הטבע, רק כי הוא פעולת השם יתברך. ולכך אין דבר זה נכנס בהנהגת הטבע. ופירוש זה נכון מאוד גם כן.

#**ודבר זה**= שהוא החבור הפרטי, הוא ענין נפלא. ורמזו אותו חכמים (סוטה ב.) קשה זיווגן כקריעת ים סוף, שנאמר (תהלים סח, ז) "מושיב יחידים ביתה מוציא אסירים בכושרות", היחידים הוא חבור הפרטים, והוא דומה שמוציא אסירים, והוא כקריעת ים סוף, שהוציא את ישראל מתוך הטבע הכולל, שקרע להם הים, שהוא טבעי. וזה היה סוף ותכלית גאולת מצרים, שגאלם מתוך הטבע הכולל. ובשביל שמזווג לכל אחד זיווג הראוי לו, ובמה שהוא פרטי זה, הוא מחולק מאחר, והשם יתברך מאחד ומקשר אותם, דבר זה קשה כמו קריעת ים סוף. כי קריעת ים סוף היה מחלק ומפריד הים שהוא אחד, וראוי להיות מחובר ביחד, והשם יתברך קרע\* אותו והפרידו. ואילו חבור איש ואשה, ראוי שיהיו נפרדים כל אחד לבדו, והוא יתברך מחבר אותם להיות אחד.

#**ועתה דע עוד**= והבן את הדברים האלו, שרמזו בזה דבר עמוק מאוד. דע, כי הוא יתברך הוציא את הנמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית בעצמו ובכבודו, לא על ידי שליח, הוא הטבע, כמו שהיה אחר ששת ימי בראשית, שהשם יתברך מנהיג את עולמו על ידי השליח, והוא הטבע. וכאשר ברא את העולם, הוא יתברך מאחד את הנמצאים כולם. וכמו שהוציא אותם אל הפעל בששת ימי הטבע, כך אחר ששת ימי המעשה מאחד הוא יתברך את הנמצאים, עד שהם אחד, ואינם מחולקים. וזהו מה שאמר שהוא יתברך מזווג זיווגים, כי הזיווג הוא האחדות והתקשרות הנפרדים, שכך ראוי שיהיה העולם מתאחד. ופעל הזה מתיחס אל השם יתברך דוקא, ולא אל שום פעל טבעי, ולא אל זולת זה מן הפועלים. כי במה שהוא יתברך אחד ואין זולתו, לכך מאחד הוא יתברך הכל. וכמו שהתבאר למעלה כי האדם הוא יחיד בתחתונים, והכל נתן לעבדו, הרי האדם מקשר ומאחד את התחתונים. וכמו שהאדם מאחד את התחתונים, הנה הוא יתברך ויתעלה מאחד את האדם, שאין האדם אחד גמור, שהרי יש לו זיווג. וכבר בארו חכמים (פדר"א פרק יב) שאם לא היה לו זיווג, היו אומרים שהוא אלוה בתחתונים, ולפיכך אמר (בראשית ב, יח) "לא טוב היות האדם לבדו וגו'", שלא יאמרו שהוא אלוה בתחתונים. והשם יתברך הוא מאחד את האדם, שהוא מחולק עם זווג שלו, וזה שאמרו שהוא יתברך מזווג זיווגין, ודבר זה מתיחס אל השם יתברך כמו שאמרנו. ודבר זה תבין, כי אחר גמר מעשה בראשית כתב שם המיוחד, והזכיר שם מלא על עולם מלא. כי\* השם המיוחד מאחד הכל, לכך כתיב (בראשית ב, ד) "ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים".

#**ומפני ששאל**= מה עושה הקב"ה אחר ששת ימי בראשית, שאף על גב כי אחר ששת ימי בראשית הוא\* מחיה וממית, וכל הדברים אשר נעשו בארץ - הוא יתברך עושה, מכל מקום שאל מה עושה\* הקב"ה אחר מעשה בראשית מה שאין שייך לששת ימי בראשית. ועל זה השיב לו כי הוא יתברך מזווג זיווגין. ורוצה לומר, שאף על גב שברא העולם בששת ימי בראשית, הרי קשור וחבור העולם - על ידי האדם, כמו שהתבאר. וחבור וקשור האדם - על ידי השם יתברך, ובזה השם יתברך מאחד הכל, כמו שהתבאר. ובששת ימי המעשה לא שייך זה, שכל זמן אשר לא נברא הכל, לא שייך אחדות, כי צריך שיהיה הכל אחד. לכך השיב כי מששת ימי בראשית עד עתה מזווג זיווגין, כאילו אמר אחר ששת ימי בראשית צריך העולם לקשור ולאחד אותו, ואחדותו\* הוא זולת הבריאה, שהבריאה היא בריאת עצמם בלבד, והם מתאחדים על ידי זולתם, כי בעצמם אינם אחד. לכך כל הנמצאים מתאחדים על ידי האדם, שהוא אחד בתחתונים, והאדם מתאחד על ידי השם יתברך, שהוא אחד גמור. ומה שאמר שהוא יתברך מזווג זיווגין, אין הכוונה דוקא על זיווג האדם בלבד, רק על כל דבר חבור - מזווג זה לזה, רק שאמר שמזווג איש ואשה, מפני כי דבר זה הוא אחדות העולם לגמרי, כמו שהתבאר.

#**אף על גב**= כי גם בששת ימי בראשית היתה נבראת חוה, והיה השם יתברך מזווג אותם, ואם כן אין הזווג והחבור דוקא אחר השלמת הטבע. אין\* זה קשיא, כי אדם וחוה נבראו גוף אחד, ואחר כך נחלקו. לכך אף כאשר נחלקו הם אחד, ולא היה צריך לאחד אותם כל כך, שהרי הם נבראו גוף אחד. ומזה הטעם נבראו אדם וחוה גוף אחד יותר מכל הנבראים, שמפני שהם מחולקים, אין חבור וזווג להם אלא על ידי השם יתברך, שהוא מאחד אותם. כי דבר זה הוא על הטבע, ובששת ימי בראשית לא היה נברא רק הטבע, עד אחר הבריאה, ולפיכך נבראו גוף אחד. וזה מכריע דברי רז"ל, והנה גם כן התבאר דבריהם במדרש הזה.

**% [יח]**

#**בפרקי רבי אליעזר הגדול**= (פרק ג), שמים מאיזה מקום נבראו, מאור לבושו לקח ונטה כשלמה, והיו נמתחין והולכין, שנאמר (תהלים קד, ב) "עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה". והארץ מאיזה מקום נבראה, משלג שתחת כסא הכבוד, שנאמר (איוב לז, ו) "כי לשלג אמר הוי ארץ", עד כאן לשונו.

#**וכתב הרמב"ם ז"ל**= בספרו (מורה נבוכים) בפ"ב מחלק השני, וזה לשונו; ראיתי דברים בפרקים המפורסמים הנודעים בפרקי רבי אליעזר, לא ראיתי יותר זרים בדברי אדם הנמשכים אחר תורת משה רבינו עליו השלום. ואני תמה, זה החכם מה האמין, אם האמין כי מן השקר שימצא דבר מלא דבר, ואי אפשר מבלתי חומר יתהוה ממנו מה שיתהוה, ואור לבושו מהיכן נבראו, ואיזה דבר הגיע מזה המענה. מתחייב שיאמר שהוא בלתי נברא, וכן בכסא הכבוד דבר בלתי נברא, יהיה זה רחוק, גם יהיה מורה זה קדמות, עד כאן לשונו. ואני אפלא על הרמב"ם ז"ל, מהיכן למד שדעת רבי אליעזר בפרקיו לשאול על שמים וארץ מהיכן נבראו, כאילו לא היה רוצה בעל המאמר שיתהוה דבר מלא דבר, ולכך ביקש מהיכן נבראו שמים וארץ, שאין הדבר כך כלל, שאינו קשיא כלל. רק בא לומר האמת, כי שמים נבראו מאור לבושו. אף על גב שודאי שהקב"ה היה יכול לברא אותם מלא דבר, מכל מקום נבראו מדבר, ולפי אשר נתהוו ממנו, כך הוא הנברא ממנו ומהותו, ודבר זה מבואר. ולא שירצה כי לא יתהוה דבר מלא דבר. ואם הוקשה להרב ז"ל, כי מה ראה לומר שהשמים נבראו מן אור לבושו, והארץ משלג שתחת שתחת כסא הכבוד, כי מה ענין זה לזה. דבר זה בודאי הוא שאלה, אבל הרב ז"ל לא הקשה דבר זה כלל.

#**ובמדרש בפרשת בא**= (שמו"ר יג, א), אמר על הארץ כיוצא בזה, וזה לשונו שם; שאל אבנימוס הגרדי את\* רבותינו, הארץ מהיכן נבראת. אמרו לו אין אדם בקי בדברים אלו, אלא לך אצל אבא יוסף הבנאי. הלך ומצאו שהוא עומד על הקרויא. אמר לו, שאלה יש לי לשאול. אמר לו, איני יכול לירד מפני שאני שכיר יום, אלא שאל מה אתה מבקש. אמר לו, האיך נבראת הארץ תחלה. אמר לו, נטל הקב"ה עפר מתחת כסא הכבוד, וזרק על פני המים, ונעשה ארץ, וצרורות שהיו בעפר נעשו הרים וגבעות, שנאמר (איוב לח, לח) "בצקת עפר למוצק ורגבים ידובקו", עד כאן. הנה אמר גם כן שנטל העפר מתחת כסא הכבוד, אף כי לא הזכיר בכתוב שהביא לראיה שום כסא הכבוד. וכן בפסוק שהביא בפרקי ר"א לא נזכר כסא הכבוד, ואמר כי השמים נבראו מאור לבושו, והארץ משלג שתחת כסא הכבוד.

#**וזה כי**= העולם הזה, שהוא עלול מן העילה, הוא השם יתברך, יש לעלול הזה שתי בחינות; הבחינה האחת מפני שהוא יתברך עילה לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך, שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית מצד שהשם יתברך עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול. ואלו שתי בחינות שהם מחולקות, הם בעולם בכלל. והשמים שהם עלולים, יש בהם הבחינה הראשונה, שיש להם קירוב וחבור יותר אל השם יתברך, מצד שהוא יתברך עילתם. והארץ יש לה הבחינה השנית, שהשם יתברך נבדל מהם, מצד שהוא יתברך עילה, והעולם הוא עלול. ולכך אמר, כי השמים נבראו מאור לבושו, כי להלבוש יש צרוף וחבור אל מי שהוא לובש אותו, כי הוא מלבוש של הלובש, ומצד בחינה זאת נבראו השמים. ואמר כי הארץ נבראת משלג אשר תחת כסא הכבוד. ורוצה לומר כי בחינה שנית שיש לנמצאים, שהוא יתברך נבדל מהם, והוא מולך עליהם, וזה שייך לארץ. ולכך אמר שהארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר כי התחלת הארץ מתחת מלכותו יתברך, כי במה שהוא יתברך מלך מושל נבדל מהכל, ומזה הצד נבראת הארץ, כי הארץ מיוחדת לזה, שהרי היא בתחתונים. והאור והשלג שניהם הם מאירים, רק כי השלג אינו מאיר כל כך כמו שהוא מאיר אור לבושו, [שהוא] אור גמור. והדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל (בראשית א, ג). ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא אור. ומה שאמר 'מאור לבושו', רוצה לומר כי השמים נמצאו מן מציאות זה שהעילה יש לה חבור אל אשר הוא עלול, וזה נקרא 'לבוש' כמו שאמרנו.

#**ועל זה אמרו**= במדרש, בשעה שברא הקב"ה עולמו, לבש עשרה לבושים\*. ודבר זה כי חלקי המציאות הם עשרה, נגד עשרה מאמרות (אבות פ"ה מ"א). הנה הלבוש של הקב"ה הוא מצד הנבראים, שהם מתחברים אליו ודביקים בו יתברך, כי העלול קרוב אל העילה. ומה שיש אל השם יתברך צירוף אל העלול, דבר זה נקרא 'מלבוש'. והנבראים נחלקים אל עשרה, ולכך בעשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא\* עולמו. ולפיכך השמים שיש להם בחינה זאת שהעלול יש לו קירוב וצירוף אל העילה, על זה אמר כי השמים נבראו מאור לבושו, דהיינו שהושפעו השמים מדבר זה שהשם יתברך שהוא העילה קרוב אל העלול, ומצד זה הושפעו השמים. והארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, כי הארץ אשר אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא\* מן התחתונים, שנאמר (תהלים קטו, טז) "והארץ נתן לבני אדם", ובענין זה נבראה הארץ. ולכך אמר כי הארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, כי מן כסא מלכותו אשר הוא מלך מושל על הנבראים, מצד הזה נבראת\* הארץ. כי אין עילה בלא עלול אשר הוא תחתיו, והעילה מושל עליו. ולפיכך הארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר שהארץ נמצאת ממציאות זה מה שהוא יתברך עילה, ומפני שהשלג מאיר, הוא כנוי אל המציאות, כמו שהתבאר למעלה, לכך אמר שהארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד.

#**ויש לפרש**= גם כן עוד, כי הכבוד נקרא אור בכל מקום, כמו שנאמר (יחזקאל מג, ב) "והארץ האירה מכבודו", (ישעיה ס, א) "וכבוד ה' עליך יזרח", ודבר זה ברור. והנבראים כולם נבראו לכבודו יתברך, כדכתיב (ישעיה מג, ז) "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו". והכבוד הוא מצד שתי בחינות; משל המלך, יש לו הכבוד מצד שיש לו שרים גדולים וחשובים קרובים אליו, והם שלו, והם כבודו. השני, מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים ממנו. והנה לפי זה 'אור לבושו' רוצה לומר מצד הכבוד שהכל מתחבר אליו, כמו הלבוש שמתחבר אל הלובש. ומזה הצד נבראו השמים, וכמו שאמר הכתוב (תהלים יט, ב) "השמים מספרים כבוד אל". והארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד\*, רוצה לומר מצד הכבוד אשר הכל הוא תחת רשותו, והוא מושל על הכל. ולכך אמר 'משלג שהוא תחת כסא הכבוד'. וכל הדברים הם עניין אחד, רק הפירוש הראשון הוא ברור כאשר תבין.

#**אמנם מה**= שאמר במדרש שהארץ נבראת מן העפר אשר תחת כסא הכבוד. רוצה לומר, כי התחלת הארץ הוא מצד שהוא יתברך מלך עולם, ומורה כסא כבודו על שהוא מלך, ואין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול. ומצד הזה נבראת הארץ, שהוא עלול גמור, ומקבל מלכותו יתברך. ולפיכך אמר 'מן עפר שהוא תחת כסא הכבוד'. וקורא התחלת הארץ 'עפר', כי העפר הוא דק מאוד, ומפני שכל התחלה הוא דק, לכך קרא ההתחלה 'עפר'. ואמר כי התחלת הארץ הוא מתחת כסא הכבוד, כי במה שהוא יתברך מלך, ואין מלך בלא אשר הוא תחת מלכותו, והארץ היא מסוגלת לקבל מלכותו ולהיות תחת רשות העילה, במה שהארץ הוא עלול גמור. ומה שאמר (שמו"ר יג, א) מן הרגבים נעשו הרים וגבעות, רוצה לומר כי מצד שיש כאן התחלה שאינה דקה כל כך, ודבר זה רמז על החומר, שגם כן התחלתו מתחת כסא הכבוד. וכבר אמרנו, כי יש לעלול שתי בחינות; הבחינה האחת הוא לצורה, והבחינה הב' לחומר, והבן זה מאוד. ולכך אמר 'ומן הרגבים שבה נעשו הרים וגבעות', שהם גשמיים חמרים, ואין בהם הדקות וזה מתייחס אל החומר ודי בזה לבאר. והנה התבאר לך במאמר זה מה שאפשר לפרש, כי הוא יותר עמוק, אבל עיקר המאמר הזה הם הדברים אשר בארנו לך, ודי בזה.

#**ומעתה הוסרה**\*= התלונה הזאת מה שמצאנו ושמענו מבני אדם. וכאשר יעיין אדם בדברים אלו ימצא דבריהם הכל דברי חכמה, אך ישים לבו על הדברים. וידענו נאמנה שאם ישימו דעתם להשיג אלו דברים, תוסר התלונה, ויקרבו\* דבריהם יותר ממה שהיו מרחקים. אך\* יעיין בדברים אלו בלב נכון, וישפוט עליהם\* משפט ישר, אז ימצא דעת קדושים, ויאמר אז אך חכמים הם יותר מכל חכמי קדם\*, כמו שיתבאר\* בתלונה שאחר זאת, ובזה נסיים דברינו בהסרת התלונה הרביעית. אמנם אם יאמר כי יש עוד דברים, ועדיין לא הוסרה התלונה. נשיב כי הדברים האלו שמענו וראינו שעליהם מתלוננים, ומה ששמענו וראינו - הסרנו\*. כי באמת אין קץ לדברי תלונה, שיאמר דבר זה בקשתי, או עניין אחר בקשתי, אך מה ששמענו - השבנו. ודברים אלו יענו ויעידו על כל דברים שהם כיוצא בהם, ועל הכלל יצא לדון. יהיו אמרינו לרצון לפני כל בעל חכם ובעל מדע.

**% [ט]**

<> לשון הגמרא לפנינו: "כיון שרואה שנתחייב עולם כלייה, עומד מכסא הדין ויושב על כסא רחמים". ובעין יעקב שם "כיון שרואה העולם כולו מתחייב בדין, עומד מעל כסא הדין ויושב על כסא רחמים".

<> "קוצב להם מהיכן תזדמן להם פרנסתם" [רש"י שם].

<> "קרני ראמים - חיה גדולה. ביצי כנים - מינא הוא דמתקרי 'ביצי כנים', ודקין הם" [רש"י שם].

<> זו התלונה השניה המופיעה בקונטרס נגד התלמוד, וראה במבוא. ותלונה זו מבוססת על ההנחה ש"יושב ועוסק בתורה" פירושו שלומד תורה בכדי לדעת כיצד לעשות, בבחינת "התלמוד מביא לידי מעשה" [קידושין מ:], וברי שלימוד מעין זה לא שייך להאמר כלפי מעלה.

<> זו התלונה השמינית המופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

<> בנוסף למאמרים שהובאו עד כה. ודע, כי בח"א לע"ז ג: [ד, כב:] כתב כפי שדבריו כאן בביאור מאמר זה, עם הוספות, שיובאו בהערות.

<> לשון הרמב"ן [שמות יג, טז]: "הנה מעת היות ע"ג בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה... ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח הא-ל בהם, ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ'". ובסמוך כתב: "המתפלספים אשר אמרו כי עזב ה' את הארץ לשפלות ולפחיתות העולם השפל". ובגבורות ה' פמ"ז [קפא.] כתב: "ודע כי ג' אמונות הם יסוד הדת, וכאשר חס ושלום תפול אחת מהם, תפול הדת בכללה. האחת, הוא ההשגחה, שהוא משגיח בתחתונים. ולא כמו שאומרים המינים 'עזב ה' את הארץ'. שאם כן למה נעבוד אותו, אחר שאין משגיח בתחתונים לפקוד את מעשיהם", ושם מאריך בזה.

<> בסמוך [ד"ה אמנם מה] יבאר מדוע נקט ש"רצונו מתאחד עם הנמצאים", ולא שהוא עצמו מתאחד עם הנמצאים, וראה הערה 869.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ג [מז.] כתב: "כי התורה סדר הנמצא והנהגתו", וראה שם הערה 56, ושם פי"א הערה 147. ובנתיב התורה ר"פ א [א, ג.] כתב: "דברי תורה תומכין כל העולם... כי לכך הוסיף ה"א ב'ששי' [בראשית א, לא], לומר כי כל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל התורה - מוטב [רש"י שם]... וא"כ ד"ת מחזקים ותומכים הכל, עד שיש לעולם קיום. וכל זה מפני כי התורה היא סדר האדם, באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם", וראה שם הערה 141. וראה להלן בבאר החמישי הערה 108.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ג [מו:]: "ודבר זה רמזה התורה במלת 'בראשית ברא אלהים', כי הבי"ת של 'בראשית' פירושה בשביל ראשית נברא הכל. כלומר כאשר יש כאן ראשית שהוא אחת, בשביל אותה התחלה שהיא אחת נברא הכל, מפני שהכל השלמה אל הדבר שהוא התחלה... כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה".

<> המשך לשונו בנתיב התורה ר"פ א: "וזהו שאמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, ר"ל שהתורה בעצמה היא סדר הכל. ולכך כאשר רצה השי"ת לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו... והסדר הוא מקיים הכל. ולכך אמרו שכל מע"ב היו תלויים ועומדים עד שהיו ישראל מקבלים התורה, שאז היו מקבלים בעולם התורה שהיא סדר הכל, ובה יהיה מתקיים הכל". וראיה זו מדברי המדרש הביא גם בגבורות ה' פ"ע [שכב.], דר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.], שם פ"ו מ"ב [רפא.], תפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "במדרש [מביא המדרש ש"היה מביט בתורה וברא העולם"]... בארו כי כאשר ברא הש"י עולמו, בראו כפי הראוי אל התכלית שנברא עליו. כמו האדם כשבונה בית, הוא בונאו עד שראוי לדירה, ולעשות בו כל הראוי לו [ראה ציון 864], כך ברא הש"י עולמו בשביל האדם, והאדם לעבוד את בוראו כמבואר, ועבודתו היא בתורה. הנה בנאו עד שהוא ראוי לאדם שבו ולתכליתו, דהיינו עבודת הש"י שע"י התורה. זהו 'שהיה מביט בתורה וברא העולם', שרוצה לומר שהיה מביט בתורה שהיא עבודתו, והיה בורא העולם בענין הראוי ומתיחס לבא בו האדם אל תכלית זה... שנברא [העולם] באופן שיהיה מוכן לתכלית התורה, זהו שהיה מביט בה וכו', שנברא בו אדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה, והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו שצריך עשיה ע"י גופו... הרי לך כי השי"ת היה מביט בתורה וברא העולם. ולפי זה מה שאמרו במסכת מכות [כג.] רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, ושס"ה מצות לא תעשה נגד ימות החמה. אין פירושו שלכך נתן רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם וכן אצל החמה, דזה אינו, כי התורה נבראת קודם הכל. רק שהמכוון הוא בהפך; שברא לאדם רמ"ח איברים לשיקיים רמ"ח מצות עשה, וכן גבל שס"ה ימים לחמה, שהאדם, שהוא תחתה, לא יעבור שס"ה מצות לא תעשה, כמנהג החמה, שהיא מקומו ואהל לו, שאינה עוברת חוק שס"ה אשר לה, זהו שהיה מביט וכו'". @**וממו"ר שליט"א**^ שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא [ב"ר א, א] "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי &**הבטה**^ בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח. וראה ציון 854.

<> המשך לשונו בנתיב התורה ר"פ א: "וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל. רק כי סדר האדם הוא נגלה ומפורש בתורה... אבל סדר העולם כולו ג"כ הוא בתורה, שאין התורה רק סדר המציאות העולם בכללו". ובדר"ח פ"ה מכ"ב [ערה.], כתב: "הפוך בה והפוך בה דכולא בה. דבר זה צריך פירוש, איך נמצא בתורה הכל, שאמר 'דכולה בה'. ודבר זה רמזו במדרש... שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם, עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר הש"י סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'. ולפי סדר התורה סידר הש"י סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל, ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא הש"י העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר 'שהיה מביט בתורה וברא העולם', כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה, הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה שהיא סדר האדם, נמצא כי הכל הוא בתורה. ואע"ג שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה... ולפיכך אמרו כי 'היה מביט בתורה וברא העולם', לומר כי אחר סדר תורת האדם נמשך סדר כל העולם, ולפיכך אמר 'הפוך בה דכולא בה'". @**ובהמשך שם**^ [רעו:] עמד על כך שמשנה זו נאמרה בלשון ארמי, וז"ל: "כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעוה"ז, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש. והעוה"ז נברא בלשון הקודש [רש"י בראשית ב, כג]. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום... כי זה טעם שנים מקרא ואחד תרגום. וזהו מפני כי מדריגת התורה שהיא מעולם העליון, צריך שיקרא כל פסוק שלשה פעמים, כנגד עולם התחתון, וכנגד עולם האמצעי, וכנגד עולם העליון, והשלישי כנגד עולם העליון. ומפני זה המאמר 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה' מלשון ארמי. כי לכך 'כולה בה' מפני שהתורה היא מעולם העליון, לכך כולה בה. וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי... ודוקא התלמוד, אבל המשניות הם בלשון הקודש. וזה מפני כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה. ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה. והתלמוד היא מעלת התורה בפרט, ולכך היא בלשון ארמי. ובאולי ישאל אדם, שאין סברא שיהיה התרגום כנגד עולם העליון, והוא אינו נחשב ללשון. הלא דבר זה אינו קשיא, כי זהו הגורם כי העוה"ז נברא בלשון הקודש, ולכך לשון הקודש מורה על עוה"ז. ואילו התרגום אינו לעוה"ז, ולפיכך הוא בלשון התרגום, שאינו שייך אל העוה"ז. ומפני זה עצמו אין המלאכים מבינים לשון ארמי [שבת יב:], שאין הלשון הזה הוא מכלל סדר עוה"ז. ודברים אלו דברים גדולים הם, וברורים הם". ובתפארת ישראל ס"פ נג [תתלד:] ביאר שאף עולם התחיה נכלל ב"כולא בה" של תורה.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, נאמר [שמות ב, ה] "ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור ונערותיה הולכות על יד היאור וגו'", ופירש רש"י שם "ורבותינו אמרו, 'הולכות' לשון מיתה, הולכות למות, לפי שמיחו בה". וכתב על כך בגבורות ה' פי"ז [פ.] בזה"ל: "ויראה שהענין זה מיתה עליונה, כי נסתלק מהם כחם ומזלם לגמרי, וזהו מיתה עליונה... ובפירוש זה יתורץ לך מה שלא כתב בפירוש דבר זה בכתוב... שלא היה זה נס מפורסם". וכן כתב בקשר לענין אחר בגו"א שמות פ"ג סוף אות י, ושם הערה 110. ובגו"א בראשית פ"י אות ב ביאר מדוע לא נזכר בפירוש בתורה הע"ז של נמרוד, וז"ל: "כי אין ע"ז דבר נגלה בימיהם, כי לא נודע עבודת השם יתברך לכל עד שלא היה נקרא 'עבודה זרה', ולכך לא כתב גם כן בפירוש". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ב אות יח את דברי רש"י [בראשית ב, ז] שתיבת "וייצר" [בשתי יודי"ן] מורה על "שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים". וכתב על כך בגו"א שם: "יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה שניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה". וכן כתב באור חדש [קא.] שלא נזכרה במגילת אסתר טענת המלאכים לפני הקב"ה, "כי מה שהיו המלאכים אומרים לפני השם יתברך, אין זה בנגלה לאדם, רק בנסתר, ולכך זה ג"כ בנסתר ולא בנגלה". ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפה:] ביאר שההשגות הדקות של תורה נמצאות בתגין שבתורה. וראה פחד יצחק פסח מאמר נב, שכתב: "כוונת דברי קדשו של המהר"ל היא, כי מכיון דהסתכל באורייתא וברא עלמא, ממילא כל השבעים פנים לתורה יש להם פנים מקבילים בעולמות, וכל פנים בתורה מגלים הם את הפנים אשר לעומתם בעולמות. ומפני כן, מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט, הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט. ומה שנתגלה בתורה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז. והוא הדין והיא המדה בכל השבעים פנים אשר לתורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וראה להלן בבאר החמישי הערה 620, ונצח ישראל פמ"ו הערה 111.

<> בח"א לגיטין ו: [ב, צא:] כתב: "וכמו שהוא יתברך אמרו עליו שהוא עוסק בסדר המציאות, כדאיתא בפ"ק דע"ז [ג:] שאמרו ג' שעות ראשונת יושב הקב"ה ועוסק בתורה. ופרשנו לשם כי התורה היא סדר העולם, שכך אמרו במדרש [ב"ר א, א] שהיה מביט הקב"ה בתורה וברא בה עולמו, ורוצה לומר כי התורה היא סדר העולם, והקב"ה ברא העולם בסדר מאוד. ולכך אמר כי הקב"ה היה מביט בתורה וברא בה עולמו. לכך מה שאמר כי עוסק בתורה, כלומר כי הוא יתברך מקיים הסדר, ושומר אותו שיהיה העולם עומד בסדר אשר בראו, וזה נקרא שעוסק בתורה". וכן ביאר לפי זה את מה שאמרו שם בגיטין שהקב"ה עסק בסוגית פילגש בגבעה.

<> בח"א לע"ז ג: [ד, כג.] כתב משפט זה כך: "ודבר זה עדיין אינו חבור לנמצאים בעצם, רק שהוא יודע הסדר שלהם".

<> ומלך מתחבר לעמו, שהרי "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול" [כמבואר להלן בסוף הבאר הזה, וראה שם בהערה 1412]. ואודות שמלך דן את עמו, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] ש"המשפט הוא שייך למלכות". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח.] כתב: "כי הכסא שייך בו משפט... כי אין דבר מתייחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא, היה מכריז 'לא תטה משפט' [דברים טז, יט], כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". ולשון המקרא [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה גבורות ה' ס"פ כט [קטז:]. ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט", ושם הערה 28. ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבוא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך, שאינו חסר. כי אם הוא חסר, אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור". וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26.

<> אודות שעשית דין מורה על הריחוק, נקודה זו מבוארת היטב בדרשת שבת הגדול [רכו:], שכתב: "הקשור והחבור מבטל הדין. כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:]. כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל. כי כאשר יש קשור וחבור עם הש"י, אין קרוב יותר מזה, ואין כאן דין, רק נשיאת פנים שהוא לפנים משורת הדין". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [ריג.] כתב: "על ידי התשובה ומעשים טובים נעשה האדם עם השם יתברך אחד לגמרי, ואין הדין על מי שהוא דבק בו יתברך ונעשה עמו אחד לגמרי". ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.] כתב: "אם היה [הקב"ה] מצורף אליהם [לצדיקים], לא היה עושה דין בהם. כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". וראה הערה 835.

<> אודות שהפרנסה היא קיום האדם, כן כתב בח"א לקידושין פב. [ב, קנב.]: "הפרנסה לאדם הוא קיומו, ואם היה אדם חסר פרנסה, שהוא קיום מציאותו, אין זה מפעולת הפועל שיפעל פעולה שאין לה קיום ועמידה. אבל מגדר הפועל השלם, שיהיה פעולתו בשלימות. ולפיכך נמצא בכל הנמצאים שיש להם פרנסה בלא טורח ובלא עמל כאשר ראוי, ומכ"ש היה ראוי דבר זה לאדם אשר הוא מבחר מן הנמצאים, וכן היה קודם שחטא האדם, עד שהרע את מעשיו וקפח פרנסתו". וכן כתב בנתיב עבודה ר"פ יח [א, קלב.]. וראה בסמוך הערה 851. ובאור חדש [קטו.] כתב: "ובמדרש [בראשית רבה ל, ט] רבנן אמרין, כל מי שנאמר בו 'היה', זן ופירנס. נח שנאמר בו [בראשית ו, ט] 'איש צדיק היה', זן ופירנס כל י"ב חודש, שנאמר [בראשית ו, כא] 'ואתה קח לך וגו''... ביאור זה, כי מי שזן ופירנס, מפני שהוא נותן קיום לאותו שמפרנס, ולכך כתיב אצל המפרנס לשון 'היה', כי 'היה' הוא הויה שעבר, וכל עבר הוא קודם, וזה שזן ופרנס את אחר, ג"כ הוא קודם לאחר, ולכך כל שנאמר בו לשון 'היה', זן ופרנס את אחר, שהיה קודם לו, והיה הויה לאחר".

<> כי החבור הזה הוא כדי לקיים את נמצאים, ולא כדי לדון אותם. וזהו שכתב כאן "נתוסף החבור, מה שהוא &**פונה**^ אליהם לפרנס אותם... שהוא &**פונה**^ אל הנמצאים לתת להם קיום". וענין הפניה הזאת הוא כלשון הכתוב [ויקרא כו, ט] "ופניתי אליכם והפריתי אתכם וגו'", ופירש רש"י שם "ופניתי אליכם - אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם", הרי שיש כאן התייחדות וחבור בין הנותן לבין המקבל, וכמבואר בגו"א שם אות יד. ובח"א לכתובות סז: [א, קנד:] כתב: "והבן מה שאמר שהקב"ה יושב ברומו של עולם [ומחלק מזונות לכל בריה (פסחים קיח.)], אמר לשון 'יושב', כי כל ישיבה הוא הקיום, ומצד הקיום שלו נותן קיום לכל הנמצאים". ונמצאת אומר, שאע"פ שבכל שלשת החלקים הראשונים של היום נאמרה לשון ישיבה ["יושב הקב"ה ועוסק בתורה", "יושב ודן את כל העולם כולו", "יושב הקב"ה וזן כל העולם"], מכל מקום אין הישיבה נתפסת כשוה בכולם; כי ישיבה בתורה מורה על העמילות שבדבר [דר"ח פ"ג מ"ב (קיז.)], וישיבה בדין מורה על שהנדון תלוי בדיין [גו"א בראשית פי"ח אות ז], וישיבה בפרנסה מורה על הקיום.

<> בח"א לע"ז ג: [ד, כג:] כתב משפט זה כך: "שאין דבר יותר מן השחוק, שהוא עצם הרצון לגמרי, שיש לו עם ברואיו, כמו שיתבאר". הרי ששם הזכיר את השחוק, ואילו כאן הזכיר את החבור. ומצירופם של הדברים הללו עולה שאין חבור להדדי יותר מאשר חבור של שחוק, שהוא עצם הרצון. וכן יבאר להלן [ד"ה ועצם השחוק] ש"עצם השחוק אינו רק חבור והתאחדות עם הדבר, לא זולת זה", וראה שם בהערות.

<> ד"ה אמנם בגמרא, שהחבור הולך ומתעצם במשך היום, כי הנברא הולך ונשלם במשך היום.

<> פירוש - הגמרא [ע"ז ד:] אמרה "לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא ["בשעת חרון" (רש"י שם)] דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא, דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי". ועל כך שאלה הגמרא "והא אמרת שלש שעות ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה", ופירש רש"י שם "והא אמרת ראשונות יושב ועוסק בתורה, שניות דן, והכא אמרת בקמייתא דן". ותירצה על כך הגמרא שני תירוצים; "איפוך [בראשונות דן, ובשניות עוסק בתורה]. ואיבעית אימא, לעולם לא תיפוך, תורה דכתיב בה אמת, דכתיב [משלי כג, כג] 'אמת קנה ואל תמכור', אין הקב"ה עושה לפנים משורת הדין. דין, דלא כתיב ביה אמת, הקב"ה עושה לפנים משורת הדין". הרי שיש בגמרא שני תירוצים; לתירוץ הראשון, בשלש שעות ראשונות הקב"ה דן את העולם, ובשניות עוסק בתורה. ואילו לתירוץ השני הוי לאידך גיסא, שבראשונות הקב"ה עוסק בתורה, ובשניות דן את העולם. ובהמשך יכנה את התירוץ השני "מסקנא", לעומת התירוץ הראשון. ועד כה ביאר את סדר הדברים לפי התירוץ השני [המסקנא], ומעתה יבאר סדר הדברים לפי התירוץ הראשון ["איפוך"].

<> כמבואר למעלה [הערה 829] שלכך דיין אינו יכול לדון את קרובו. ובדר"ח פ"ד מ"ח [קעז.] כתב בביאור המשנה שם "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", וז"ל: "וכאשר תבין עוד תדע להבין מה שאמר כאן 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כא, ו], ושם הזה בא על מי שפועל באחד, ולכך בא שם 'אלהים' במעשה בראשית [בראשית פרק א], כאשר היה פועל העולם. ואין אחד פועל בעצמו רק בזולתו, וזה שאמר 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי מה שהוא יתברך אחד, הוא עצמו גורם שהוא דן יחידי, מפני שהוא אחד נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד. ואם היה לו שתוף, לא היה חס וחלילה אחד. ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון [נדה מט.], לפי שאין אדם נבדל מקרוביו. ולכך השם יתברך מצד שהוא אחד, יש בו כח הדין. אבל מי שאינו אחד, אין ראוי לו לדין, כי אין האדם שהוא אחד נבדל מזולתו... ולפיכך אין לו לדון יחידי, כי אין ליחיד סגולה זאת שהוא נבדל מזולתו. וכבר התבאר כי הדיין ראוי שיהיה נבדל מן בעלי דין, והאדם שהוא אחד אינו נבדל מן בני אדם, ולכך אין לו לדון יחידי, שגם בעלי דינין הם בני אדם, ויש לאדם שהוא יחיד צירוף אל שאר בני אדם". וכן כתב שם במשנה כב [ריב:].

<> כי כל ידיעה היא חבור, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "החבור והזיווג נקרא [בראשית ד, א] 'והאדם ידע את חוה אשתו', נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע". וראה רש"י בראשית יח, יח שכתב: "כי ידעתיו - לשון חיבה".

<> לדין, כי "עוסק בתורה" הוא פחות חבור מדין, וכמו שמבאר.

<> בא לבאר מדוע החבור במשך היום הוא בבחינת "מוסיף והולך".

<> פירוש - כפי עומק השלימות כך עומק החבור.

<> "פירוש, דהזכיר 'ה' אלקים' שם מלא, רק כאשר נברא העולם במלואו, להראות לנו כי ברא אותו בשלימות" [לשון היפה תואר שם].

<> כן ביאר בגו"א בראשית פל"ג סוף אות טז, שכל האבנים תחת מראשותיו של יעקב נעשו לאחת [רש"י בראשית כח, יא], "שאין פרטי וחלק שייך בנבדל, לכך נעשו כל האבנים אחד, ומצד זה מצטרפים אל הנבדל במה שהם הכל, והם אחד, ודבר זה מצטרף אל הנבדל. ראיה לזה, שהזכיר השם מלא על עולם מלא ואחד". וכן הזכיר להלן [ראה הערה 1348, ולהלן בבאר הששי הערה 141]. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.] כתב: "בפרק עושין פסין [עירובין יח:], אמר רבי ירמיה, מיום שחרב בית המקדש, דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות, שנאמר [תהלים קנ, ו] 'כל הנשמה תהלל יה'. ורוצה לומר, כי העולם הזה אינו כדאי כאשר חרב בהמ"ק לשם במלואו. כי לא נזכר שם במלואו רק כאשר היה העולם מלא, וקודם שהיה העולם מלא לא הזכיר שם בן ד' אותיות. וכאשר היה העולם מלא, אז הזכיר שם מלא על עולם מלא. ולפיכך כאשר היה חורבן בהמ"ק, ולא שייך לומר שיהיה כאן עולם מלא, אין לעולם להשתמש בשם מלא, רק בב' אותיות". ובע"ז יז: אמרו "כל העוסק בתורה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוה". וכתב שם בח"א [ד, מב:] בזה"ל: "פירוש זה, כי תמצא בבריאת עולם כאשר נשלמה הבריאה זכר שם מלא על עולם מלא. הרי לך כי השם נקרא על דבר שהוא שלם. ואף כי התורה היא עיקר, אבל השלמת האדם הוא במעשה דוקא, ועל ידי זה יושלם האדם. ולכך כאשר אינו עוסק במצות, עם מעלתו שיש לו בתורה, הוא כמו כלי חשוב שעדיין לא הושלם, ולכך לא נקרא שהש"י הוא אלוה שלו, עד שיושלם ע"י מעשה, ואז נקרא השם עליו, שהוא אלוה שלו. ודבר זה בארנו במקום אחר, והבן זה". וראה תפארת ישראל פמ"ו הערה 88. @**ובודאי שיש**^ לצרף לכאן את דבריו בגו"א דברים פ"ח אות ג [ד"ה ואם], שביאר שם שהקב"ה עשה נסים לדור המדבר בבגדיהם [רש"י דברים ח, ד], אע"פ שהיו יכולים לעשות בגדים לעצמם, ש"כמו שהקב"ה נתן להם המזון, והיה ענין אלקי... כך היו מלבושיהם ג"כ דבר אלקי, ולא ע"י בשר ודם... שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך, שאחר שסיפק צרכיהם במדבר באכילה ושתיה, היה מספק כל צרכם אף במלבושיהם". וראה תפארת ישראל פ"ב הערה 48. ובתפארת ישראל פל"ה [תקיד.] כתב: "ואיך יהיה מעשה אלקים חסר". הרי ש"אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר". וראה ציון 863. ובזוה"ק ח"א רטז: איתא "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים". וראה להלן בבאר החמישי הערה 197, ובבאר הששי הערה 1214, ובנר מצוה ח"א הערה 35.

<> "ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית" [תפילת שחרית]. ובגבורות ה' פמ"ו [קעו.] כתב: "יש לעולם דביקות בו יתברך, שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו, כמו שאמר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'... ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים. כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". וראה להלן הערות 1225, 1312.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סוטה מח:] "כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמונה". וביאר זאת בח"א שם [ב, פז.] בזה"ל: "פירוש, כיון דכתיב [תהלים סח, כ] 'ברוך ה' יום יום', והוא יתברך מפרנס בריותיו כל יום ויום, א"כ מי שיש לו פת בסלו ואומר 'מה אוכל למחר' הרי זה מקטני אמונה, שאין מאמין שהוא יתברך מפרנס עולמו. שאם היה מאמין בו, לא היה מסתפק מה אוכל למחר". ופירושו, שכל יום ויום הוא יחידת זמן בפני עצמה, שיש לו את מזונותיו משלו. ולכך, מי שיש לו פת בסלו, ודואג על מזונות המחר, הרי זו דאגה המביעה חוסר אמונה, כי דואג על דבר שלא שייך אליו היום. וראה גו"א שמות פי"ח הערה 280, ונתיב התשובה פ"ז הערה 32. וראה להלן בבאר הששי הערה 495.

<> בח"א לע"ז ג: [ד, כג:] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "ולפיכך אמר כי בג' שעות ראשונות הוא עוסק בתורה, כמו שהיה מביט בתורה בתחלת הבריאה וברא את עולמו [ב"ר א, א], אף עתה עוסק בתורה ומחדש מעשה בראשית בכל יום. וזה נכון בתחלת היום, שאין כאן שלימות הבריאה, ואין כאן חבור גמור". וכן בסמוך כאן יביא את המדרש שהיה מביט בתורה וברא עולם.

<> אודות שההשלמה היא בסוף, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ מט: "וההשלמה הוא בסוף". ובגו"א בראשית פל"ה אות יב [ד"ה אמנם] ביאר שבנימין הוא ההשלמה לכל השבטים, כי הוא סוף השבטים, ולכך נולדו עמו שתי תאומות [רש"י בראשית לה, יז]. ובתפארת ישראל פי"ז [רנט:] ביאר שאדם נברא לאחרונה, וישראל היו האומה האחרונה להבראות, מחמת ששניהם הם שלימות הבריאה. ובנתיב השלום פ"א [א, רטו:] הביא את המדרש [במדב"ר יא, ז] "גדול השלום שאין חותם כל התפלה אלא שלום, ואין חותם ברכת כהנים אלא שלום", וכתב לבאר: "כי השלום הוא עצם השלימות... והשלימות היא באחרונה, כאשר יושלם הדבר". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נז.], ושם ספ"ב [קח.]. ושם פ"ד מי"ח [קצז.] ביאר שהשלימות תהיה בעוה"ב, ולא בעוה"ז, כי העוה"ב הוא הסוף, ושם שייכת שלימות. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] ביאר שאות תי"ו מורה על השלימות, כי היא האות האחרונה. ובנצח ישראל ר"פ מב כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי, ודבר זה גם כן אצל העולם".

<> להלן ד"ה ועצם השחוק.

<> פירוש - הסברו השני שיביא כאן, הוא דרך אחד עם הסברו הקודם. ודרכו של המהר"ל להדגיש שהסבריו השונים מתאחדים ביניהם, כמבואר בהערות 430, 540, 700. ובעוד שבהסברו הראשון ביאר שארבעה חלקי היום הם כנגד ארבעה סוגי חבור, כאשר החבור הוא מוסיף והולך, הרי בהסברו השני יבאר שאיירי כאן בדרך למימוש תכלית הבריאה, כאשר שלשת חלקי היום הראשונים הם כנגד התכנית והבפועל של הבריאה, והחלק הרביעי הוא כנגד תכלית הבריאה. וכלשונו בסמוך: "כי מי אשר בונה בית, תחלה מסדר את בנינו כמו שראוי להיות, ואח"כ מוציא אותו לפעל לבנותו, ואח"כ נותן לו קיום, מחזק אותו במסמרות עד שיהיה לו קיום, ולא יפול הבנין כשיהיה פוסק מלבנות, רק יהיה בנין מקויים. ואח"כ יש לו חבור אל ביתו". ושני ההסברים הללו הם "דרך אחד", כי ככל שתכנית הבריאה מתקדמת לתכליתה, כן הבריאה מתחברת יותר להקב"ה, כי הבריאה נעשית שלימה יותר כאשר היא מתקרבת לתכליתה, ו"הוא יתברך מתחבר אל הנמצאים כפי שלימותם, שאין השם יתברך מתחבר אל דבר שהוא חסר" [לשונו למעלה].

<> כמבואר בהערה 821. ובח"א לע"ז ג: [ד, כג:] כתב משפט זה כך: "כי מה שאמר ג' שעות ראשונות יושב ועוסק בתורה, כי מה שהוא יושב ועוסק בתורה אין זה רק ידיעת סדר המציאות, שאין התורה רק נמוס סדר המציאות, כמו שאמרנו".

<> לשונו בח"א שם: "וג' שעות שניות, שפועל בהם ומנהיגם לפי נמוס המציאות אשר ראוי". לאמור, הדין הוא האם העולם נוהג כפי הסדר הראוי לו, המתחייב מסדר המציאות אשר קבעה התורה השכלית. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.]: "כי הדין אם היה האדם הנהגתו כאשר היה ראוי לו מה שנברא באדם הנשמה מן העליונים".

<> בתפארת ישראל פ"ו [קב:] ביאר שהקב"ה מנהיג את עולמו באמצעות המצוות שנתן לישראל, ושם הערה 35. וזהו שכתב כאן "ומנהיגם לפי סדר המציאות אשר ראוי".

<> פירוש - לאחר שנקבע סדר העולם ע"י התורה [ג' שעות ראשונות], והעולם נידון על פיו [ג' שעות שניות], יש צורך לפרנס את העולם כדי שהעולם יתמיד בקיומו. וראה הערה 830 שנתבאר שם שמכלל בריאת הדבר, נמצא גם קיום הדבר [פרנסתו], כי א"א לברוא דבר מבלי שיהיה לו אפשרות של קיום. ועל כך נאמר [תהלים לג, ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד". וכן אמרו חכמים [שבת קנב.] "מאי דכתיב 'כי הוא אמר ויהי' זו אשה, 'הוא צוה ויעמוד' אלו בנים". וכתב שם בח"א [א, פב:]: "פירוש, הכתוב שאמר 'כי הוא אמר', משמע על דבר חדוש אשר הוא יתברך אמר והיה כך כמו שאמר, וכן 'הוא צוה ויעמוד', ולפיכך אמרו זו אשה וכו'... והוא יתברך אמר 'ויהי', שהשלים הויות העולם. כי האשה היא עזר כנגדו, וצריך לאדם להשלמת הוייתו... ונקראים הבנים 'הוא ציוה ויעמוד', כי הבנים הם לעמידת העולם ולקיומו. ולפיכך דרשו 'הוא אמר ויהי' זו אשה, 'הוא ציוה ויעמוד' אלו הבנים".

<> "וזה השחוק עם הלויתן, כמו שיתבאר" [המשך לשונו בח"א לע"ז ג: (ד, כג:)]. וכמבואר למעלה, שהקב"ה מתחבר רק לדבר שלם, וכן יבאר שוב בסמוך.

<> בח"א לע"ז שם הקדים למשפט זה את המלים הבאות: "ומעתה יהיה דומה ההנהגה הפרטית של כל יום ויום לבריאה הכללית".

<> למעלה [ד"ה דע כי], ושם הערה 823.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ע [שכב.]: "כי גזר הש"י קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם. כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם".

<> בח"א שם [ד, כד.] הוסיף כאן: "והוא אשר היה מביט בתורה".

<> וסידור של דבר שקול לבריאת הדבר. וכן נאמר [בראשית א, ז] "ויעש אלקים את הרקיע וגו'", ופירש רש"י שם "תקנו על עמדו, והיא עשייתו, כמו [דברים כא, יב] 'ועשתה את צפרניה'". וכתב הגר"י הוטנר זצ"ל [בפתח דבר של אוצר מפרשי התלמוד (ב"מ כרך ב)]: "סידור הדברים הוא עבודת יצירה עצמותית. בתהלים [פרק קלו] ישנה חזרה בת עשרים ושש פעם על האמרה 'כי לעולם חסדו'. בין העשרים ושש התופעות שעליהן נאמר השבח של 'כי לעולם חסדו', נמצאות הן שלש התופעות של מציאות האור בעולם. ועל זה הוא אומר [תהלים קלו, ז] 'לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו', ואחר כך הוא ממשיך [שם פסוקים ח-ט] 'את השמש לממשלת ביום כי לעולם חסדו את הירח וכוכבים לממשלות בלילה כי לעולם חסדו'. הרי לנו להדיא כי אותו השבח עצמו הנאמר על עצם יצירת המאורות, אותו השבח עצמו נאמר על סידור המאורות בזמנים מיוחדים כל אחד לעצמו. כי על כן, הכנסת סדר, התאמה, וקצב בתוכן היצירה, משתוים היא בערכם ובמשקלם עם גוף היצירה עצמה [מפיו של הסבא מסלבודקה נשמתו עדן]".

<> ושותפות זו היא מחמת שמסדר ומיישר את העולם. וכן כתב בהסברו הראשון בגו"א שמות פי"ח אות לב, וז"ל: "מפרשים [טור חו"מ ס"א] מה שהוא נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי הרשעים הגוזלים והחומסים מחריבין את העולם עד שאין העולם מתקיים. והדיין שדן דין אמת לאמתו, הוא מקיים ומעמיד את העולם עד שהוא נשאר עומד, והוי שותף להקב"ה, שברא העולם להיות קיים. כך פירש רבי יעקב בעל הטורים בתחלת חושן משפט [שם]. ואם תאמר, לפי זה לא יהיה דווקא אלא דין של רשע דגזל או שחמס וכיוצא בזה, אבל שאר דין לא, דלא שייך הך טעמא, ובגמרא משמע ש'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו' בכל דין קאמר. ויש לתרץ, דכיון שרואים הרשעים כי יש אלהים שופטים בארץ [עפ"י תהלים נח, יב], אז הם יראים ולא יגזלו, ולפיכך בכל דין שעושה - נעשה שותף להקב"ה".

<> שבכל מעשה בראשית נאמר "ויאמר אלקים" [בראשית פרק א], הרי שהבריאה נעשתה במידת הדין, כי שם "אלקים" מורה דין [ב"ר לג, ג]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קב.]. וראה למעלה הערה 153. וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בדר"ח פ"ב מ"ח [פו.] כתב: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט... כי מה שברא הקב"ה - ברא במידת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', שהוא מדת הדין", וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נז:], בתפארת ישראל ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], גבורות ה' הקדמה ראשונה [ד], שם פס"ה [שב:], ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא". וכן כתב להלן בבאר הששי [ד"ה וזה שאמר], ושם בהערה 95. וראה הערה 1312. וצרף לכאן, שפתוי הנחש היה [בראשית ג, ה] "והייתם כאלקים", ופירש רש"י שם "יוצרי עולמות".

<> "והגישו אדוניו אל האלקים וגו'" [שמות כא, ו], ופירש רש"י שם "לבית דין". וכן נאמר [שמות כב, ז] "ונקרב בעל הבית אל האלקים וגו'", ופירש רש"י שם "אל הדיינין". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". ובסנהדרין ז: אמרו "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", וביאר שם בח"א [ג, קלג:]: "כי הדיין נקרא 'אלקים' בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים' [דברים א, יז], ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלקים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר. וכיון שהדיין נקרא 'אלקים', כאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'". וכשם שדיין נקרא "אלקים", כך "אלקים" מורה על מדת המשפט של הקב"ה, וכפי שכתב רש"י שמות כ, א "אין 'אלקים' אלא דיין". וכן כתב בגו"א במדבר פט"ו אות לג. ובגו"א בראשית פ"ב אות יד ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "וזה מפני שהוא משפיל ומרומם במשפט... וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים".

<> כבר נתבאר שכאשר המהר"ל כותב "במקומו" כוונתו לחידושי אגדות על אתר [ראה הקדמה הערה 93]. וכן כאן היה מקום לומר שכוונתו לח"א בשבת. ואכן בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "ואמרו כל הדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כמו שבארנו בפ"ק דשבת [י.]". הרי שלהדיא מתייחס לדבריו בח"א לשבת בקשר למאמר זה גופא. אמנם בח"א לשבת שלפנינו כתב "בארנו זה בספר גור אריה פרשת יתרו, עיין שם". והוא בגו"א שמות פי"ח אות לב. וכן הוא בדר"ח פ"א מי"ז [נז:, נח:]. ובנתיב הדין פ"א [א, קפו:] הרחיב יותר, וכתב: "דבר זה בארנו בפרקים, כי מי שדן דין אמת לאמתו הוא נקרא 'האלהים', כמו שכתוב בקרא [שמות כב, ז] 'ונקרב בעל הבית אל האלהים', 'עד האלהים יבא דבר שניהם וגו'' [שמות כב, ח], ודבר זה ידוע, כי 'אלהים' מדת הדין, ובשם הזה ברא הקב"ה עולמו, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים', כי נברא העולם בדין, שגזר להיות נבראים, ובמדת הדין נבראו. והדיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שהרי נקרא הדיין בשם 'אלהים', ובזה נשתתף לשמו אשר ברא הכל. ואין הדין כמו מדת החסד, כי יש חסד למעלה מן החסד, והקב"ה חסדו גדול יותר מחסד האדם. ואף שהאדם עושה חסד, אין חסד זה חסדי ה' לגמרי, ולא שייך בזה לומר שנעשה שותף עם הש"י. אבל המשפט שהוא משפט אמת, אין לומר בזה כי משפט גדול מן משפט אחר. ולכך כאשר דן דין אמת לאמתו, מתחבר אל הדין, כי ברא העולם בדין, ועד שם מגיע מדת המשפט כאשר הדיין דן דין אמת לאמתו... ולפיכך הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". וראה להלן בבאר הששי הערה 96.

<> וזהו המאמר האחרון שבעשרה מאמרות, וכפי שביאר בח"א לשבת נה. [א, ל.]. וכן הוא בגבורות ה' פנ"ז [רנד.]. וכן מצינו ביציאת מצרים, שהיא יצירת האדם [כנס"י] במהדורא תנינא [כמבואר למעלה בהערה 372], גם שם מיד נמצאת בסמוך לה פרנסתם של ישראל, וכפי שכתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.]: "ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה, שנקראת 'לחם', כדכתיב [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'. ולכך כאשר הש"י הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן שהוא פרנסת הגוף, ואחר כך נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש. עד כי הש"י כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש". והובא למעלה בבאר השני הערה 51.

<> כמבואר בהערה 841.

<> כמבואר למעלה הערה 823, שסדר הבית הוא שיהיה ראוי לדיורי אדם.

<> מה שכתב "ולא יפול הבנין כשיהיה פוסק מלבנות", כי אם הבנין יפול בשלבי הבניה, אזי לא נגמר השלב השני של "מוציא אותו לפעל לבנותו". וכאן רוצה להורות שלאחר שנגמר השלב השני [ההוצאה לפועל] מגיע השלב השלישי [קיום הבנין], והוא חולק מקום לעצמו בנוסף לשלב הקודם לו.

<> כמבואר בהערה 819.

<> בא לבאר שני דברים; (א) לשון משחק. (ב) מהות הלויתן. ובתחילה יבאר ענינו של השחוק, ולאחריו ענינו של לויתן. וכן בח"א לע"ז ג: [ד, כד.] ייחד תחילת דבריו ל"לשון משחק".

<> כמו שאמרו [ברכות לד.] "חברותא כלפי שמיא מי איכא", ופירש רש"י [מגילה כה.] "וכי מנהג חבירו נוהג בהקב"ה לדבר לפניו שלא במתכוין". וכן נאמר [ויקרא כו, יב] "והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים וגו'", ופירש רש"י שם "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". וכוונתו שם לפסוק [קהלת ה, א] "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם' [תהלים קטו, טז], אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו". וראה תפארת ישראל פמ"ג הערה 30, ובסמוך ציון 931.

<> מחלק בזה בין השם יתברך עצמו [שאינו מתאחד עם הנמצאים], לבין רצונו יתברך [המתאחד עם הנמצאים]. והנה אמרינן בתפילה "לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה", והחילוק בין "קודשא בריך הוא" לבין "שכינתיה" הוא הוא החילוק הנ"ל, ש"קודשא בריך הוא" מורה על מידותיו של השם יתברך בלי תכלית, ואילו "שכינתיה" מורה על הבפועל והלמעשה של המידות בעולמנו [ראה בספר "שבת מלכתא" עמוד יב]. הרי שהרצון שהוזכר כאן הוא מכוון לאותו רצון של הקב"ה לדור בתחתונים, ולהשרות שכינתו בתוכם. וכן אמרו חכמים [תנחומא בחוקותי אות ג]: "אם יעשו &**רצוני**^ אין שכינתי זזה מביניהן. למה... &**נתאוה**^ הקב"ה, כשם שיש לי דירה למעלה, כך יהא לו דירה למטה". ולכך נמצא בספרי המהר"ל שביאר שרצון ה' קשור לצבור דוקא, וכמו שכתב בדר"ח פ"ב מ"ד [עד:]: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון - בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהש"י רצונו בצבור דוקא... כי הצבור הוא רצונו של הקב"ה... כי אין מקטרג לצבור במה שהם צבור, [כי] יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל בכללי לא שייך חטא וקטרוג. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון... הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך כאשר ידוע". וכן כתב בח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.], שהרצון דבוק בכללי, ולא בפרטי. וכ"ה בח"א לע"ז ד. [ד, כח:]. וטעם הדבר, כי רצון ה' מכוון להתקשרות שבין ה' לנמצאים, ולכך התקשרות זו נמצאת במיוחד בצבור, שבתוכם משרה שכינתו, כי אין ה' מייחד שמו על היחיד [תפארת ישראל פל"ט (תקצז.), ושם הערה 31]. וכן כתב בגבורות ה' פס"ו [שה:]: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו [ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים... כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עילת הכל, &**רצונו**^ בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול נמצא, כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו". ונתבארו דבריו כאן "שרצונו מתאחד עמהם".

<> בדר"ח פ"ו מ"י [שכא:] עמד על כך שלשון "בריאה" נאמר בפרשת בראשית רק לגבי שלשה דברים; (א) שמים וארץ [בראשית א, א]. (ב) תנינים [בראשית א, כא], והתנינים הם לויתן ובן זוגו [רש"י שם]. (ג) אדם [בראשית א, כז]. וז"ל: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלהים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלהי. וכן בשמים וארץ, שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלהי, ולכך כתיב לשון בריאה. וכן התנינים הגדולים, שהכתוב מפרש שהם תנינים גדולים, ולפי גדלם עד שהם בריאה נפלאה דבק בהם ענין האלהי, נאמר אצלם לשון בריאה. כי כל הנבראים יש בהם דבר זה כמו שיתבאר, רק התורה הזכירה לשון בריאה באלו שלשה, כי באלו שלשה מפורסם ונראה לגמרי לעין, ובשאר דברים אינו נראה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נו. וראה להלן בבאר הששי הערה 952.

<> בח"א לע"ז ג: [ד, כד.] הוסיף כאן: "היא בריאה שאינה גשמית".

<> בח"א שם כתב: "&**ועוד**^ כי הבריאה הזאת וכו'", ומשמע מכך שהוי טעם שני.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ יז [רנט.]: "כי האדם שהוא מבחר המינים התחתונים, ובשבילו נברא הכל". וכן כתב שם ר"פ ב: "האדם יציר כפו של הקב"ה, מבחר התחתונים". ושם פט"ז [רמה:] כתב: "כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה". ובגו"א בראשית פ"א אות נד כתב: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים".

<> ולכך לא שייך רצון באדם, כי עליו לעמול ולהוציא את עצמו לפעל, וכמו שמבאר. ובענין זה הרחיב מאוד בתפארת ישראל פ"ג, ובתוך דבריו כתב [סא:]: "האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה 'אדם לעמל יולד', שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל, ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל, כי זה האדם הוא בכח ויוצא אל הפעל. וכמה שהוא יוצא אל הפעל, נשאר בכח לצאת עוד אל הפעל תמיד". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סג:]. ובדר"ח פ"ב מ"ח [פו.] כתב: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו. ואף אם אפשר שיצא לגמרי אל הפועל, מ"מ אי אפשר שיהיה בעל הנחה, שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה, ולא כן האדם". וכן כתב שם בפ"ו מ"ז [דש.]. ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז.] כתב: "אדם לעמל יולד וכו'. פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל. ודמיון זה, כי השבת הוא יום המנוחה, מפני שהוא קודש... ולפיכך האדם שהוא בעל גוף, הוא בעל עמל. ועוד, כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח, ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך 'אדם לעמל יולד'". וראה למעלה בבאר השני הערה 141, ולהלן הערה 1060, ובבאר השביעי הערה 28.

<> פירוש - לא רק מבחינת ה"אדם" שבו, אלא אף מבחינת ה"צדיק" שבו אינו ראוי לרצון ונחת, וכמו שמבאר.

<> רש"י בראשית לז, ב: "צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אמר הקב"ה, לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא מבקשים לישב בשלוה בעולם הזה". הרי דוקא מפאת היותם צדיקים המקבלים שכר מרובה בעוה"ב, רועמת עליהם הטענה שלא ישבו בשלוה בעוה"ז. @**ובח"א לע"ז**^ יח. [ד, מג:] כתב: "כי השם יתברך מראה לצדיקים בעולם הזה אם הם בני עולם הבא". ואין זה סותר לדבריו כאן, כי גם משם חזינן שהצדיקים מופקעים מרצון ונחת בעוה"ז גופא, ורק שמראים לצדיקים בעוה"ז שהם בני עוה"ב, אך לית ליה מעוה"ז כלום.

<> בפשטות כוונתו לדברי רש"י [בראשית א, כא] שהקב"ה "הרג את הנקבה, ומלחה לצדיקים לעתיד לבא", ומקורו מב"ב עד: ושם בגו"א אות נב האריך לבאר מאמר זה, וכן בח"א שם [ג, קה.-קז:].

<> בח"א לע"ז ג: [ד, כד.] כתב משפט זה כך: "ואין בריאה מיוחדת אל הרצון, רק הלויתן, מצד כי הבריאה זאת מן המים, והמים אין בהם דין, רק רצון, ודבר זה ידוע למבינים, וכדכתיב [ישעיה יב, ג] 'ושאבתם מים בששון', והששון והשחוק הכל אחד למבינים. ולפיכך קבלת הרצון הוא בבריאה זאת בפרט". ובח"א לב"ב עד: [ג, קו.] כתב: "הלויתן, אשר הוא במים, אשר המים מתייחסים למדה מיוחדת, שהם מושפעים מן הימין... מה שאמרנו שהלויתן הוא מן המים, אל תטעה לומר שהוא גוף נברא מן המים החומריים, שאין הדבר כך, אבל הוא מציאות מתיחס אל המים, ונמשך מן כח המים".

<> ושם מורה על מהות, וכמבואר למעלה בבאר השלישי הערה 108, ובבאר זה הערה 5. ובגבורות ה' פכ"ה [קו:] כתב: "כל שם מורה על מהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש". וראה תפארת ישראל פ"א הערה 12, ולהלן בבאר החמישי הערה 564.

<> "'לוית חן' רוצה לומר חבור של חן" [לשונו בדר"ח פ"ו מ"ח (שח.)]. וכן כתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:], וכן מבואר ברד"ק ספר השרשים, שורש לוה, ש"לויתן" הוא משורש לוה. ובאבני אליהו, בסוף הלל, איתא: "וביאור 'לויתן' ענין דביקות, כמו 'לוית חן', וזהו [תהלים קד, כו] 'לויתן זה יצרת לשחק בו'". וברמ"ע מפאנו מאמר שבתות ה' מכ"י חלק ו כתב ש"לויתן" בגימטריה היא "מלכות". וכבר נתבאר למעלה [הערה 828] שמלך מתחבר לעמו, והם הם הדברים. @**ובח"א לע"ז**^ [ד, כד:] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "ותדע כי הלויתן נקרא 'ראשית', וכן כתיב באיוב [מ, יט] 'כי הוא ראשית דרכי אל', כי לעולם החבור הוא אל דבר שהוא ראשון. ולכך נקרא לויתן, כי הוא מלשון חבור, כי דבר שהוא ראשית והתחלה הוא ראשון אל החבור אליו יתברך. ושאר נבראים לפי מדריגתם. וזהו ענין השחוק, כי אין דבר חבור כמו השחוק. והבריאה הזאת היא ראשית החבור, לכך כתיב בו 'כי הוא ראשית דרכי אל', ואח"כ החבור אל כל הנבראים, כל אחד ואחד כפי מעלתו, עד שהחבור הוא אל כל העולם. רק כי עצם החבור אינו רק אל הלויתן".

<> בח"א לע"ז ג: [ד, כד:] הרחיב בנקודה זו, וז"ל: "ומפני שהיו סבורים בני אדם כי שחוק הזה הוא מעשה התול והבאי, ולכך נבהלים על הדברים האלה. אבל חכמי האמת לא כן אתם, כי אין ענין השחוק הזה רק הרצון הגמור, שמתאחד עם ברואיו, וזהו השחוק. כי רז"ל בחכמתם לוקחים מהות ענין מה שהוא עצם השחוק [ראה הערה 658], ועצם השחוק אינו רק חבור והתאחדות הרצון עם הדבר שהשחוק עליו, לא זולת זה. ולפיכך אמרו שהוא יתברך משחק עם הלויתן". וראה למעלה ציון 315 שביאר שם שענין השחוק הוא שמחה בהפלגה, וציין שם לעיין בדבריו כאן.

<> בח"א שם כתב משפט זה כך: "ובאדם הוא גם כן השחוק אצלו כאשר מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי".

<> כלשון הזו לא מצאתי בחז"ל. וכן בנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] כתב: "האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות, כמו שאמרו שאני ליצנותא דמימשך אחריה". ובפסחים קיב: אמרו "צוה רבנו הקדוש את בניו; אל תדור בשכנציב [עיר בבבל], משום דליצני הוו, ומשכו לך בליצנותא". ובע"ז כז: אמרו על דרך זה בנוגע למינות, "שאני מינות דמשכא, דאתי למימשך בתרייהו".

<> ולכך אין האדם נמשך להתחבר לדבר שקשה עליו, וכמבואר בגו"א שמות פי"ט הערה 258. ואודות הקושי בהשגת המושכלות, כן ביאר בתחילת באר זה [ד"ה והנני משתטח], שכתב: "הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון", ושם הערה 30. והגר"א למשלי [א, כב] כתב: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה... מחמת שתלמודם קשה עליהם, ורוצה שהתורה תבוא להם מעצמה, בלי טורח. וכשרואים שאין התורה באה לידם, עוזבים אותה, כי אינם רואים מתיקותה". וראה להלן בבאר הששי הערה 814.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסו.]: "כי האדם חושק לדברים אלו, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים, כאילו היה מועיל להם". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] כתב: "כי האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות... כי הליצנות דבר שאין בו ממש... דבר אפס ותוהו לגמרי". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "הליצנות הוא דבר שאינו מן מציאות העולם, שהרי הוא ליצנות והבאי". ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:] כתב: "ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק היתול, והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק מבטל השכל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות... שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה". והגר"א [משלי א, כב] כתב על הליצנות: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה... מחמת שחפצים לדבר דברים בטלים, אף שאין בזה הנאת עולם הזה, מ"מ הוא מתוק אצלם". ושם בהערה 113 הובאו דבריו ממקום אחר שכתב: "והם יושבי קרנות, ומדברים דברי לצנות בלי שום תועלת, רק שהנאתם בזה". וראה למעלה בבאר השני הערה 26. @**הנה העמיד**^ כאן המהר"ל את קושי השגת המושכלות לעומת דברי ליצנות. ומתוך כך משמע שדוקא משום שהליצנות והשגת המושכלות עומדות "זה לעומת זה", לכך הליצנות ערבה ומתחברת לאדם. ובביאור מרגניתא זו, ראה דברי הגר"א [משלי א, כג] שכתב: "בכל דבר שאדם עושה, נותנים לו רוח ממרום, והוא המסייע אותו לעשות עוד דברים כאלה. וזה הרוח אינו נח ושקט עד שעושה עוד דברים כאלה, והוא נהנה מהם. ומזה יש לו נחת רוח, הן בדבר מצוה, והן בדבר עבירה. וזהו מצוה גוררת מצוה, ועבירה גוררת עבירה [אבות פ"ד מ"ב]. וכל דבר עבירה שהיא גדולה, גם הרוח הבאה ממנה היא גדולה, ומתאוה עוד יותר לעבירה. וכן בדבר מצוה גדולה, בא רוח ממקום קדוש מאוד, ומתאוה מאוד למצוה, ונהנה מאוד מחמת זה המצוה. וידוע שהמצוה הגדולה מכל המצות היא לימוד התורה. ולהיפך, דברים בטלים ולצנות שהם היפך התורה, ולכן יש הנאה מדברים בטלים ולצנות יותר מכל העבירות, אף שאין בזה עולם הזה. אך מחמת שרוח הטומאה גדולה עד מאוד, והיא כמעיין הנובע, היפך התורה שהיא כמעין הנובע... רק ההנאה היא מחמת שהוא היפך התורה, והיא עבירה גדולה ורוח הטומאה נובע". ואלו דבריו כאן. וראה להלן בבאר הששי הערה 813.

<> איך אפשר לומר שהקב"ה משחק עם הלויתן.

<> וכדרכו בספר זה, הוא מצדיק את דברי חכמים מתוך הנאמר בתורה שבכתב, כי המתלוננים נגד חז"ל מודים בתורה שבכתב. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 13, ובבאר זה הערה 480.

<> מכניס כאן שמחה, כדי להורות ששחוק מצד עצמו שייך לפרשה של שמחה, וכמו שמבאר. וכשם שאין גנאי בשמחה, כך אין גנאי בשחוק.

<> אודות שהשמחה מורה על שלימות, כן נתבאר למעלה הרבה פעמים [בבאר השני הערות 558, 587, ובבאר זה הערות 186, 313, 585, 646, 659, 728]. ואודות שהשחוק מורה על שלימות, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפט.], שהשחוק אינו אלא ה"בפועל" של שמחה, ויובא בהערה 895. וכן בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] הזכיר את שמחה ושחוק בחדא מחתא.

<> לשונו בח"א לשבת שם [א, יד:]: "פירוש, כאשר האדם בשמחה אז נפשו בשלימות, כמו שבארנו דבר זה במקומת הרבה מאוד מענין השמחה, שהיא שלימות הנפש. וכאשר השמחה היא של מצוה, אז השלימות הזה שלימות אלקי, ושלימות הזה ראוי לשבח. אבל השלימות שאינו אלקי, רק שלימות גופני, מה זאת, כי אין זה מעלה ושלימות כאשר השלימות הזה גשמי, אבל הוא חסרון שהוא נוטה אחר הגשמי. רק כאשר השלימות הוא אלקי, ואז יש לשבח השמחה הזאת".

<> לגבי גדרי שחוק.

<> המתלוננים על דברי חז"ל.

<> קידושין פא. "רבי מאיר הוה מתלוצץ בעוברי עבירה".

<> אלא שהוא שוחק עם הלויתן, ומדוע נקטו בדוקא בלשון "שחוק" התמוה, ולא בלשון "שמחה" המובנת יותר.

<> דבריו כאן, וכן ראיתו מהפסוק "אז ימלא שחוק פינו", יוסברו היטב על פי מה שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תפט.], וז"ל: "אמר שם [ברכות לא.] רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר [תהלים קכו, ב] 'אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה', אימתי ימלא שחוק פינו, בזמן ש'יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה' [שם]... ביאור זה, כי האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור. ולא כך השמחה שהוא שייך בלב, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי' [ראה להלן הערה 1048]. אבל השחוק - הוא בפעל, כאשר יש לו שחוק. ולכך אמר אסור שימלא שחוק פיו בעולם הזה, כי השחוק, שהוא בפעל לגמרי, ודבר זה אינו ראוי לעולם הזה כלל. כי המדריגה הזאת אינו בעולם הזה, לפי שהאדם אינו בשלימות ובפעל. רק לעתיד, ואז נאמר 'אז ימלא שחוק פינו', כי יאמרו 'הגדיל ה' לעשות עם אלה'. כי כאשר יהיה לעתיד, והגדיל עם אלה מה שלא היה קודם, שלא היה האדם בפעל השלימות. לכך אין לו השחוק, שהוא שמחה בפעל, רק השמחה היה לו, שעיקר השמחה בלב, ואינו בפעל, רק לעתיד אז יהיה בעולם השחוק". ולכך השחוק "הוא הרצון הגמור עם מי שהוא שוחק עמו", לעומת השמחה, "כי אין השמחה הרצון הגמור עם הדבר שהוא שמח בו", כי רק כאשר הדבר מתגלה בחוץ הוא נחשב לבפועל גמור, מה שאין כן כאשר הדבר מוסתר בתוך לב האדם. וכן חילק בין אהבה מוסתרת לאהבה גלויה בדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.], וז"ל: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל, עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל [ראה להלן בבאר השביעי הערה 53]. וזהו עצמו מה שאמרנו כי האהבה שהיא בפעל הנגלה, האהבה זאת הוא חבור גמור כאשר האהבה היא בפעל". וככל דבריו אלו ניתן לומר על החילוק שבין שמחה [שהיא בלב] לבין שחוק [שהוא בגלוי].

<> לשון הגמרא שם: "מיום שחרב ביהמ"ק אין שחוק להקב"ה... ברביעיות מאי עביד". ופירושו, מחורבן ביהמ"ק ואילך אי אפשר לומר שברבע האחרון של היום [שלש שעות האחרונות של היום] הקב"ה משחק עם הלויתן, א"כ מה הוא עושה במקום זאת.

<> למעלה ד"ה ודע כי, ושם הערה 633, וד"ה עוד אמרו במדרש, ושם הערה 811.

<> בח"א לע"ז ג: [ד, כה.] האריך יותר בנקודה זו, וז"ל: "ואין הכונה כאן שאצלו אין השמחה, רק כי הכונה כי מיום שחרב בית המקדש לא נמצא הוא יתברך אל עולמו [בשמחה]. כי דבר זה בארנו בכמה מקומות [ראה למעלה הערה 633], כי הוא יתברך נגלה אל עולמו כפי מה שהוא המקבל... ובסיני כאשר בא לתת את התורה נגלה להם כזקן יושב בישיבה, ועל הים נגלה להם כאיש מלחמה [רש"י שמות כ, ב]... וכן בכל דבר נמצא הוא יתברך אל העולם כפי מה שהוא המקבל. ומכי חרב ב"ה לא נגלה הוא יתברך אל עולמו בשמחה, כי אין ראוי שיהיה השמחה בעולם הזה. וראוי שלא יהיה שמחה משעה שחרב הבית, כי ב"ה הוא נקרא 'לב העולם', כי ב"ה באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י] כמו שהלב באמצע האדם. וכאשר אין הלב, אז אין כאן שמחה בעולם, כי הלב בו השמחה, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי'. וגם בב"ה כתיב [מ"א ט, ג] 'והיה עיני ולבי שם כל הימים'. לכך מיום שחרב, אין לומר שיש שמחה לפניו. וכן אמרו [תענית כו:] 'ביום חתונתו' [שיה"ש ג, יא] זה מתן תורה, 'וביום שמחת לבו' [שם] זה ב"ה. לכך מצד העולם אין שחוק לפניו".

<> בתפארת ישראל פט"ז [רמג:] עמד על כפילות הברכות בברכת התורה ["לעסוק", ו"המלמד תורה"], וז"ל: "ברכה ראשונה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בתורה', וברכה זאת היא כמו שאר ברכות המצות, שמברך על המצות, וגם זה שעוסק בתורה מצוה עושה, ומברך עליו. ומפני כי אין די בברכה זו, כי השם יתברך הוא שמוציא שכל האדם אל הפעל, ואין דומה זה לשאר מצוה שהאדם עושה מעצמו, אבל התורה השם יתברך הוא המוציא שכל האדם אל הפעל, ואין זה לאדם מעצמו, לכך יש לו לברך 'ברוך המלמד תורה לעמו ישראל', וזה כנגד שהשם יתברך מוציא שכל האדם אל הפעל, ומלמד תורה לעמו ישראל. וכך מוכח לשון 'המלמד', דמשמע לשון הוה, ודבר זה כי עתה מלמד תורה לעמו, ומוציא שכל האדם אל הפעל", ושם הערה 53. וכן כתב שם בסוף הפרק [רנה.], שהקב"ה הוא המוציא שכל האדם לפעל.

<> כפי שביאר בח"א לסוטה לח: [ב, עו.], שאמרו שם שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, וז"ל: "פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע, ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק, האשה רוצה להניק, כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל. לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו ג"כ [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד. ויש לך להבין כל זה ממה שיש ששים אותיות בברכת כהנים, נגד 'ששים גבורים סביב לה' [שיה"ש ג, ז], מכח הגבורה הזאת הקב"ה מתאוה לברכת כהנים". וראה בח"א ליבמות סד. [א, קמא:], ובסמוך הערה 904.

<> בח"א לע"ז ג: [ד, כה.] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "וכמו שהלויתן הוא התחלה וראשון כמו שאמרנו [ראה הערה 880], כך הוצאת השכל אל הפעל גם כן ראשון, שאין לך יותר ראשון מן השכל. ולכך אמר שהוא יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן. ודברים אלו עמוקים מאוד, כי הלויתן התחלה מצד אחד, ותינוקות של בית רבן מצד אחר, והכל דברי חכמה עמוקה". וכוונתו היא שהלויתן מורה על החסד והימין [ח"א לב"ב עד: (ג, קו.)], ואילו הרצון של המשפיע להשפיע הוא בא מכח הגבורה והשמאל [כמבואר בהערה הקודמת].

<> פירוש - הקטן הוא מקבל גמור, כי אינו יכול להשפיע לאחרים. וכן על הפסוק [שיה"ש ח, א] "אחות לנו קטנה ושדים אין לה" דרשו חכמים [קידושין מט:] "זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד". וכן אמרו "קטן אינו מוליד" [סנהדרין סח:], הרי שקטן אינו יכול להשפיע לאחרים. ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן", וכמו הירח [המקבל מהחמה דר"ח פ"א מ"א (יט:)] נקרא בתורה "המאור הקטן" [בראשית א, טז]. ובסנהדרין צב. אמרו "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל הוי ענו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר ח"א עמוד כז] כתב: "הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". וכן כתב בקצרה בנצח ישראל פנ"ז [תתפד:]. וראה להלן הערה 1414.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צט:] "כל המלמד בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו", וכתב על כך בנתיב התורה פ"ח [א, לד.]: "ודוקא אמר 'בן חבירו', אבל אם ילמד את חכם אחר, לא נחשב בשביל זה שעשאו, כי כבר היה בן תורה, אף על גב שלא היה יודע דבר זה שלמד ממנו... אבל המלמד לחכם לא שייך כל זה, ודבר זה מבואר ממה שאמר כי התלמיד חכם עצמו הוא התורה".

<> כמו שאמרו לאידך גיסא בסוטה ה. "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובפסחים פז: אמרו "אוי לרבנות שמקברת את בעליה", וכתב על כך בדר"ח פ"א מי"ג [מח.] בזה"ל: "ויש לך לדעת מה שהרבנות קוברת בעליה. כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן הש"י... והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן הש"י. אבל הבעל שררה, שהוא מושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל... אינו מקבל הקיום והחיים... וכל אשר הוא משפיל עצמו, הוא מקבל הקיום מן השם יתברך". וכבר נתבאר למעלה [הערה 900] שזו ההנהגה של "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים" [יבמות סד.], ושם בח"א [א, קמב.] כתב: "ודוקא לתפילת צדיקים, כי הצדיק משפיל עצמו ועושה עצמו עלול אל העילה. אבל הרשע אין עושה עצמו עלול אל העלה".

<> אודות שהמקבל משתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, כן אמרו בב"ר [כ, ז] "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר [בראשית ג, טז] 'ואל אישך תשוקתך'". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] כתב לבאר: "אין תשוקת אשה אלא לאישה. דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקות החומר אל הצורה... והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה". וכן ביאר בנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] שהבאר שהיתה לישראל במדבר מורה על השתוקקות ישראל אל ה', ולכך הבאר היתה בזכות מרים [תענית ט.], עיי"ש.

<> בסוכה ה: ביארו ש"כרוב" הוא "כרביא" ["פני תינוק" (רש"י חגיגה יג:)]. ושאל על כך אביי, הרי נאמר [יחזקאל י, יד] "פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם", "היינו כרוב היינו אדם", ופירש רש"י שם "הלא שניהן שוין, ולמה חלקם הכתוב". ועל כך תירצה הגמרא "אפי רברבי ואפי זוטרא", ופירש רש"י שם "לעולם כרוב נמי פני תינוק הוא, וזהו חילוקם; פני אדם - אפי רברבי, פני הכרוב - אפי זוטרי". ובחגיגה יג: פירש "האחד פני גדול, והאחד פני קטן".

<> הרי שהגדול משתוקק ופונה אל הקטן. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בח"א לב"ב צט. [ג, קכב:]: "שני הכרובים היו בתואר עלה ועלול, כי לכך היו הכרובים אפי רברבי ואפי זוטרא, כי הקטון הוא העלול". וראה נצח ישראל פי"ז [שצב.], ושם הערה 93, ושם בפרק נז [תתפד.], ושם הערה 76.

<> לשון הגמרא שם: "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן; ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה".

<> פירוש - מה שהקב"ה מלמד תינוקות של בית רבן, ומה שהכרובים מורים, הוא ענין אחד, והוא; השתוקקות העילה לעלול ולמקבל הגמור. ויש בזה הטעמה מיוחדת. הנה נאמר [דברים ז, ז] "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם כי אתם המעט מכל העמים", ואמרו על כך חכמים [חולין פט.] "'לא מרבכם מכל העמים חשק ה' בכם וגו'', אמר להם הקב"ה לישראל, חושקני בכם, שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה, אתם ממעטין עצמכם לפני. נתתי גדולה לאברהם, אמר לפני 'ואנכי עפר ואפר' [בראשית יח, כז]. למשה ואהרן, אמר 'ונחנו מה' [שמות טז, ז]. לדוד, אמר 'ואנכי תולעת ולא איש' [תהלים כב, ז]. אבל עובדי כוכבים אינן כן, נתתי גדולה לנמרוד, אמר 'הבה נבנה לנו עיר' [בראשית יא, ד] וכו'". וראה בנתיב הענוה ר"פ ב [ב, ה.] בביאור המאמר. וחזינן שקטנות ישראל [עד שגם לאחר קבלת ההשפעה הם עדיין מקטינים את עצמם] היא המביאה לכך שהקב"ה יאמר עליהם "חושקני בכם", והם הם הדברים שביאר כאן על השתוקקותו של המשפיע למקבל גמור.

<> "חבור רצוני אל העולם" - חבור והתאחדות רצון ה' עם העולם, ולא של הקב"ה עצמו, כמבואר בהערה 869.

<> כמבואר בהערה 819. אמנם כאן מוסיף שהקב"ה עשה כן [לדעת הפילוסופים] מחמת "שפלות ופחיתות העולם השפל". וכן כתב הרמב"ן [בהקדמתו לספר איוב]: "ההשגחה יסירו ממנו, יאמרו כי מפחיתות האדם אצל מעלתו ורממותו יתברך, לא ישגיח עליו". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"א [סט.]: "אמנם שיהיה הש"י משגיח להיות נכנס באזנו הדברים התחתונים, להשגיח על התחתונים [סוברים הרשעים] זה אינו, כי דומה אל מלך גדול מאוד, ולגדולתו אם אחד מן השפלים או מן הפחותים יעבור דבריו או ציווי שלו, אין נכנס דבר זה באוזנו [של המלך] לשפלותו [של האדם]. וכך יחשוב האדם, לשפלות האדם אשר הוא בארץ... אין השגחה במעשיו לשפלות האדם". ובדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "שלא יעלה על הדעת כמו שהיו אומרים, אע"ג שהוא יתברך מלך העולם, עם כל זה עזב הארץ, ואינו משגיח בעולמו לגדולתו ולרוממותו, כי לפעמים לפי גדלות ורוממות המלך אינו רוצה למלוך על עם שהוא שפל בעיניו... וכן דוד המלך ע"ה היה תמיהה בעיניו, שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'". ובהמשך שם [סוף רו:] כתב: "שהיו אומרים שאין ראוי לפי הדעת והסברא שיהיה הש"י יודע ומשגיח בתחתונים לשפלותם ופחיתותם, שהם במדרגה השפלה, ואין הדעת נותן שיהיה מלך רם ונשא שוכן עד מביט ומשגיח בשפלים כמו שהם בתחתונים. דרך משל, וכי מלך בשר ודם משגיח בשרץ שהוא שפל עמו ומתעסק עמו, והרי הוא מסלק ידיעתו והשגחתו ממנו. כי הידיעה וההשגחה בכל דבר לפי החשיבות. ומפני כך אמרו אין ראוי שתהיה השגחה בתחתונים, שיש בהם מינים שפלים". וכן הוא בספר העקרים מאמר ג, יח, והובא בתפארת ישראל פמ"ו הערה 5. אמנם בגו"א שמות פ"ט אות ד [ד"ה ועוד] כתב: "לא נתנו להשם יתברך שהשגחתו פרטית בתחתונים, כי זה מעלה יתירה ורוממות גדול להשגיח בפרטים". הרי שביאר שכפרו בהשגחה מפאת רוממות הענין, ולא מפאת פחיתות הענין. וראה שם בהערה 42 בישוב תמיה זו.

<> אודות שהעולם הזה נקרא "עולם השפל", ראה בגו"א בראשית פי"ח אות ז. ושם שמות פ"כ אות ג כתב: "כי העולם העליון נקרא 'עולם האחדות'... שעולם הזה השפל, רחוק מאתו יתברך". וכן הוא שם במדבר פכ"ח הערה 59. ובדר"ח פ"א מי"ח [נו:] כתב: "העולם השפל הזה הוא עולם התחתון... הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד". וראה תפארת ישראל פ"ד הערות 3, 6.

<> ובח"א לע"ז ג: [ד, כד:] כתב: "ועוד תבין כי ראוי שיהיה כאן ד' דברים [עוסק בתורה, דן העולם, מפרנס העולם, משחק עם לויתן או לחלופין מלמד תורה לתשב"ר], כי הוא יתברך ברא העולם בד' אותיות של שם הגדול, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'. הבן בחכמה וחקור בבינה ותמצא זה. וזה שהוא עוסק בתורה תחלה, ואחר כך דן העולם. וב' אותיות האחרונים גם הוא זן ומפרנס הנמצאים, כי ממרחק יביא העולם פרנסתו, וזהו מסיבת הוי"ו. ובאות האחרון הוא התחברות לנמצאים, לומר [שיה"ש ה, טז] 'זה דודי וזה רעי'. והרי הם ד' דברים אלו לשם הגדול, ובהם הנהגת העולם". וראה למעלה בבאר השני הערה 206.

**% [י]**

<> רש"י שם: "קושר כתרים - כגון הנך דאמרינן בפרק הבונה [שבת קד.] תגא דקו"ף לגבי רי"ש. וכן שעטנ"ז ג"ץ, שצריכין כל אות שלשה זיונים, כדאמרינן [מנחות כט:] ראש הזיי"ן נמתח לימין ולשמאל בגגו מעט. וכן ראש השי"ן השמאלי, וכן כל ראשי שבע אותיות הללו בכל מקום שהן".

<> רש"י שם: "אין שלום - אין דרך ליתן שלום [בתמיה]. בעירך - במקומך".

<> "לומר 'תצלח מלאכתך'" [רש"י שם].

<> כן נמצא ב"קונטרס נגד התלמוד", תלונה מספר עשרים ושתים, וראה במבוא. ואודות שדברי חז"ל נראים רחוקים בתחלת הדעת, כן מבואר למעלה בהערה 30. והתמיה במאמר זה הוא בתרתי; מה שייך לומר שהקב"ה קושר כתרים לאותיות, וכן מה שייך לומר שהקב"ה יאמר לאדם "היה לך לעזרני".

<> מעשי בראשית, וכמבואר למעלה הערות 821, 822, 823, 824.

<> מעין מה שכתב בנצח ישראל פי"א [רצ:]: "ועתה יש לשאול, אחר שהוא יתברך רב חסד [שמות לד, ו], למה נתן עול תורה עלינו, ואין עול זה לטובת ישראל". הרי שהיות הקב"ה "רב חסד" מחייב שכל פעולותיו יהיו בתכלית השלימות והתועלת לטובת הנמצאים, ולא יתכן שהקב"ה ימנע הטוב מבעליו. דוגמה לדבר; בגמרא מסופר [קידושין לא.] שרב יוסף סבר בתחילה שגדול אינו מצוה ועושה ממי שמצוה ועושה. והקשה על כך מו"ר שליט"א, שלפי זה לכאורה היה עדיף לישראל שלא ינתנו להם תורה ומצות, כדי שיהיו בגדר אינם מצוים ועושים, ולא יתכן לומר שנגרע חלק ישראל מחמת שהקב"ה נתן להם תורה ומצות. ותירץ על כך מו"ר שליט"א, שאף לאחר שניתנה התורה, עדיין מוטל עלינו לקיים המצות מפני שהן אמת, ולא רק מפני החובה המוטלת עלינו, ולכך ניתנה התורה כדי להודיע את האמת לישראל. וען הוא לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"י ה"ב: "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם, ולא מפני יראת הרעה, ולא כדי לירש הטובה, אלא עושה האמת מפני שהוא אמת, וסוף הטובה לבא בגללה. ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד, ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו, שקראו הקב"ה אוהבו, לפי שלא עבד אלא מאהבה, והיא המעלה שצונו בה הקב"ה על ידי משה שנאמר [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך', ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה, מיד יעשה כל המצות מאהבה". וממילא נתינת התורה לישראל היא לעולם בגדר טובה לישרא.

<> אודות שהמצות הן פעולות אלוקיות, כן נתבאר פעמים הרבה בתפארת ישראל, וכגון בפ"א [לג.] כתב: "כי אי אפשר שלא יהיו לאדם פעולות אשר הם מתיחסים אל נפשו אשר יש לו נפש אלקית, ואם כן נשארה השאלה, איזה הם הפעולות המיוחדות לו המתיחסות אל מעלתו במה שיש לו נפש שכלי. לא ישאר לומר רק כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדים לו וראוים לו", ושם הערה 40. ושם בפ"ט [קמה.] כתב: "כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם מצד כי המצות כלם שכליות אלקיות, שכך סדר השם יתברך... ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון... ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ושוב לא יקשה לך כלל איך אפשר שיקנה האדם הצלחה העליונה ע"י מעשה המצות, כי... הם על הטבע, ולפיכך ע"י מעשים אלו דבק בסדר השכלי... וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה שכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית... כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי... ויקנו בשביל כך הצלחה העליונה בשביל החיבור והדיבוק הזה". וראה בגו"א במדבר פכ"ג אות כד, ובנתיב התשובה פ"ב הערה 35. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 135 ובבאר השני הערה 59.

<> שבע מצות [סנהדרין נו:]. וראה רמב"ם הלכות מלכים פ"ט ה"א. אמנם בגו"א שמות פט"ו סוף אות ל כתב: "שבע מצות לבני נח, שאין זה שם תורה עליו". אמנם זה לא קשה, כי בגו"א שם כוונתו לומר שאין שבע המצות מכלל התורה שניתנה לישראל, אך לא שאין להם גדר של תורה מצד עצמן. וכן מפורש בגו"א במדבר פט"ו אות כו, שכתב שם: "לא הוי זה [המצות שניתנו במרה] בכלל תורה שנתן לישראל, כי לא היה זה רק כמו שאר מצות שנתן קודם שקבלו התורה, כמו שאר מצות בני נח". וראה להלן בבאר השביעי הערה 141.

<> אודות המעלה שיש לתורת ישראל על פני המצות שניתנו לבני נח, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"ז [רסא.], שהביא שם את המדרש [שמו"ר ל, ט] שהמצות שניתנו לבני נח היו "גלומות", לעומת המצות שניתנו לישראל. וכתב לבאר זאת [רסד:] בזה"ל: "באיכות המצות גם כן החלוק, כי לאומות העולם לא נתן להם המצות רק גלומות, ולא הפריש בין טומאה לטהרה, וזה יורה על שאין ראוי להם התורה בבירור החכמה והשכל לגמרי. ולכך אף אם נתן להם מצות, לא היו המצות להם להבדיל בין דבר לדבר, שזהו בירור השכל שבתורה כאשר מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך מדמה [במדרש שם] למלך שנתן לעבדיו לאכול מן הבהמה, שהוא בשר גס ועב, ולבנו נתן ממאכלים השייכים למלך. וכן לא היה ראוי לאומות התורה השכל הבירור, והוא ההבדל בין דבר לדבר, רק בענין גס לבד. אבל לישראל נתן אמתת דרכי ה' בבירור. וזה נרמז בכתוב [תהלים קמז, יט] 'מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל'. פירוש מגיד כל דבריו ליעקב, חקיו ומשפטיו בבירור הגמור לישראל. 'לא עשה כן לכל גוי' [שם], שלא הגיד להם התורה בשלמות, כי מצות 'ומשפטים בל ידעום' [שם], היינו בבירור הדבר מה שצוה לישראל", ושם הערה 45. ובגו"א במדבר פט"ו סוף אות כו דן שם לגבי הגדר של השבת שנצטוו עליה במרה [שבת פז:], וכתב שם: "נראה, כיון דלא כתב בתורה שבת של מרה, רק 'שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו' [שמות טו, כה], לא הוי זה בכלל תורה שנתן לישראל, כי לא היה זה רק כמו שאר המצות שנתן קודם שקבלו התורה, כמו שאר מצות בני נח. ובפרק ארבע מיתות [סנהדרין נו:] 'עשר מצות נצטוו ישראל במרה; שבע שקבלו עליהם בני נח, הוסיפו עליהן שבת ודינין וכבוד אב ואם', עד כאן. מדקאמר 'הוסיפו עליהן וכו'', שמע מינה שענין המצות שנצטוו במרה משפטם כמו שבע מצות לבני נח, ולא נחשב זה מכלל שבת שכתב בתורה. והחילוק, שאין להם רק כללות ולא פרטות ודקדוקים, שלא נתנו להם רק הלכות שבת, ולא דקדוקיה ופרטותיה. ולפיכך לא נקרא 'שבת ראשון' רק כאשר כתב בתורה שבת, והוא שבת של פרשת המן [שמות טז, טו-כט], ואז ניתנו פרטותיה ודקדוקיה". וראה בספר החינוך מצוה תטז, ובעשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ג פכ"א. וצרף לכאן את דברי האחרונים [שו"ת החת"ס יור"ד סימן קפד, וסימן שיז, ומנחת חינוך מצוה קצ, ואור שמח איסורי ביאה פ"ג ה"ב] שדנו שם לומר דבחיובא דשבע מצות בני נח גם קטנים נכללים. וכן ראה בפחד יצחק פסח מאמר סב אות ד, שעמד שם על ההבדל בין הדעת דתרי"ג מצות לבין הדעת של שבע מצות. וראה להלן בבאר השביעי הערה 141.

<> לשונו בדר"ח פ"ג מט"ז [קנב.]: "ואמר [ברכות יז.] 'ועטרותיהם בראשיהם', כלומר שהמעלה שיהיה להם, אין מעלה על זאת. וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת הש"י, ולכך ראוי לעטרה... ולא אמר 'וכתריהן על ראשיהם', שהיה ח"ו משמע שלא יהיה עליהם הש"י מלך, ויהיו כמו המלך לגמרי. אבל אמר 'ועטרותיהם בראשיהם', כי העטרה מורה שהם בני חורין, ולא ישלוט בהם אחר על ראשם שאינו מלך. אבל אל המלך יש לו הכתר, אבל להם יהיה העטרה".

<> מקשה על עצמו, שהכתרים שדובר בהם עוסקים בתגים שעל אותיות שעטנ"ז ג"ץ, ולכאורה לא דובר שם על הסדר העליון של התורה, אלא על אותיות מסויימות הזקוקות לתגין. ואם היה מדובר בסדר העליון של התורה, לא היה מקום להחזיק בו לפרקים, ולהפעילו לסירוגין, אלא הוא היה נוהג בכל אותיותיה של תורה.

<> כגון, בכתיבת אות טי"ת כתבו הפוסקים שראשה הימיני מושפלת קמעא, שעל ידי כך יהיה הראש עגול למעלה, ולא יהא ראוי להשיב עליו כתרי תגין, שאם היה ראוי לכך, לא היו מדלגים עליו להושיב כתרי התגין על הראש השני, כדרך שאמרו [פסחים סד:] אין מעבירין על המצות [אלפא ביתא לריט"ל, עמוד רסח, והובא בב"י או"ח סימן לו]. הרי שרק אותיות מסויימות ראויות להושיב עליהם כתרי תגין, והם שבע אותיות שעטנ"ז ג"ץ. ולכך לא קשה מדוע אין כל אותיותיה של תורה מעוטרות בכתרי תגין, כי תגין אלו הם סימן לסדר העליון של התורה, אך לא סבה לכך, וכסימן אין צורך שהדבר יהיה נוכח בכל אות ואות. וראה תפארת ישראל ס"פ סד, שכתב שם שלכל כתב [ולא רק לכתב אשורית] יש לקשור כתרים ותגין. ומדבריו כאן משמע שאיירי רק בכתב אשורית, כי בשאר כתב אין מקום לחלק בין אותיות שעטנ"ז ג"ץ לשאר אותיות. וראה שם הערה 101.

<> כפי שנפסק להלכה בשו"ע אבן העזר סימן קכה סעיף ז, ודלא כשיטות הראשונים שהובאה בטור אבן העזר שם, המזקיקות תגין גם בגט.

<> ולכך הקב"ה הוא זה הקושר את הכתרים, ולא מלאך וכיו"ב, כי מדובר בסדר אלקי שאין עליון ממנו, ובדבר העליון ביותר, רק הקב"ה הוא המתעסק בזה. וכן ביאר בגבורות ה' פנ"ה [רמד.] מדוע יציאת מצרים לא היתה יכולה להעשות על ידי מלאך [רש"י שמות יב, יב], וז"ל: "כי איך אפשר לומר שיהיה המלאך פועל דבר שמדריגת אותו הדבר הוא במדריגת המלאך עצמו. וזה כי תמיד הפעולה אינו במדריגת הפועל... כי מדריגת היציאה להיות ישראל לעם אל ה', והרי אין מדריגה יותר מזה, כאשר היתה היציאה שהגיעה במדריגה אל השם יתברך מבלי אמצעי, שהרי ישראל דבקים בה' בלי אמצעי, והנה אי אפשר להיות מלאך ושום כח אמצעי פועל דבר זה, כי אם השם יתברך, שהוא למעלה מהכל, אבל אין שום מלאך למעלה מזה, ולכן לא היתה הוצאה על ידי מלאך או שום כח אחר". וכל דבריו אלו לגבי יצ"מ, כוחם יפה לגבי הסדר העליון של התורה. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקעז.] סלל לו דרך נוספת בביאור התגין, וכן כתב בח"א למנחות כט: [ד, עה.], ומתוך כך מתבארת ההדגשה נוספת שהקב"ה הוא זה הקושר את הכתרים, ויובא בהערה 935.

<> של קשירת כתרים לאותיות.

<> כמבואר בהערה 928.

<> כמבואר בהערה 868.

<> כפי שמשה רבינו הוסיף מדיליה. ואודות שאין לעבד שתוף עם רבו, ראה הערה 939. ובגיטין סב. אמרו "שכופלין שלום למלך", וביאר זאת בח"א שם [ב, קכג:] בזה"ל: "אבל יש לך לדעת כי כופלים שלום למלך הוא בשביל מדריגת המלך... שמדריגת המלך נבדל מן העם, ואין שני דברים שהם מחולקים האחד נותן שלום לאחר, כי השלום הוא בין השוין. וכמו שאמרו [שבת פט.] כלום יש עבד שנותן שלום לרבו, כלום קטן שנותן שלום לגדול. כי השלום שייך בין השוים, ולפיכך כופלים שלום למלך, לומר כי אין לו שווי עם המלך, רק נבדל ממנו, שהרי המדריגה הראשונה הוא העם, המדריגה השנית הוא המלך, וכנגד זה כופלים שלום למלך... ולפיכך כופלים שלום למלך". ובגמרא [סנהדרין צח.] מובא שהמשיח אמר לרבי יהושע בן לוי "שלום עליך בר לוואי", וכתוצאה מכך אליהו הנביא אמר לרבי יהושע בן לוי "אבטח לך ולאביך לעלמא דאתי", "דאי לאו צדיקים גמורין אתם, לא הוה יהיב לך שלמא, ולא הוה מדכר שמיה דאבוך" [רש"י שם]. וכתב על כך בנצח ישראל ס"פ כח: "מכיון שרבי יהושע בן לוי היה לו מצד מעלתו חבור אל המשיח, שאמר 'שלום עליך בר לוואי', מורה כי יש לו שלום וחבור עם מדריגת המשיח. לכך בזה הבטיח אותו לעולם הבא, כי עולם המשיח על ידו קונה עולם הבא". וכן בברכות כז: אמרו "הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו... גורם לשכינה שתסתלק מישראל". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב "השלום הוא החבור". וראה להלן בבאר הששי הערה 430, ובבאר השביעי הערה 407.

<> כמו שנאמר [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי ותשכח אל מחוללך", ופירש רש"י שם "רבותינו דרשו, כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". וביאר הגו"א שם אות יב בזה"ל: "ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובנתיב היצר פ"ד [ב, קלא:] כתב: "השתוקקות המשפיע אל המושפע, כי המשפיע ג"כ אי אפשר לו בלא מקבל שהוא משפיע אליו, וצריך לו מקבל. וזה שאמר [ב"ר כ, ז] אין תשוקת גשמים אלא ארץ, כי הגשמים הם משפיעים, ואי אפשר בלא מקבל, לכך צריכים אל המקבל, הוא הארץ". ובגו"א שמות פי"ז אות ה כתב: "אין רב בלא תלמיד". ובנתיב כח הצדק פ"א [ב, קלה:] כתב: "'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו' [משלי י, כו]... כי הפסוק הזה מדבר על העצל במעשים, ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השי"ת אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל, וכדכתיב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד וגו''... והשינים והעינים הם כלים פועלים... ואומר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו... ורמז, העצל במעשים, שאינו עושה מצות, גורם אל השי"ת שהוא ברא את האדם בעולם, ושלחו לפעול מצות ומעשים, וגורם העצל אל השי"ת שאינו פועל בעולם, שרוצה השי"ת לפעול הטוב בעולם. ועל זה אמר הכתוב 'צור ילדך תשי', ופירושו, כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, כאילו ח"ו יש בו תשות כח, ואינו פועל בעולם". וצרף לכאן, כי כל עוד שלא בא אדם והתפלל על גשמים, הקב"ה לא המטיר גשמים, וכמבואר ברש"י [בראשית ב, ה]. והגו"א שם אות יב כתב על כך: "כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה, ולפיכך כל זמן שלא היה האדם, לא המטיר". וראה שם הערה 29, שנתבאר כי בכדי לעשות טובה, צריך שיהיה מקבל לטובה זו, ולכך אסור לעשות טובה למי שכופר בה. ובשבת י: אמרו "הנותן מתנה לחברו, צריך להודיעו". וביאר זאת בח"א שם [א, א.]: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ח [א, סוף לו:]. ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] כתב: "שכל נותן יש לו מקבל", וראה שם הערה 75, ובנר מצוה ח"ב הערה 432.

<> מה שכתב "לא יפעל הפועל &**התחלת**^ הפעולה", ולא סתם וכתב "לא יפעל הפועל פעולה", כי כל התחלה היא שנוי מהמצב הקודם, ובהכרח שתהיה סבה לשנוי הזה. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקסב.]: "כי כל התחלה יש לה סבה, כי אין התחלה בלא סבה". ובח"א לשבת קמ: [א, סוף עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו... הוא נחשב שינוי... אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה היא שינוי". ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "כל יציאה לפעל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין". ומצירוף הדברים הללו עולה, שבכדי לשנות דבר ממצבו הקודם [כפי שבכל התחלה יש שנוי כזה], יש צורך בסבה לכך, כי אל"כ, מדוע שישתנה הדבר ממצבו הקודם [ראה להלן בבאר החמישי הערה 706]. ולכך בהעדר מקבל, לא יפעל הפועל התחלת הפעולה, כי אם אין מקבל - שנוי פעולה למה לי.

<> מה שכתב שהתגין הם התחלת התורה, יוסבר על פי דבריו בח"א למנחות כט: [ד, עה.], שכתב: "ואמר שמצא להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות התורה. דע כי יש כתרים ותגין על אותיות התורה. שכשם שגוף התיבות שבתורה מורים על דברי תורה עצמם, כך התגין שהם על האותיות שבתורה, מורים על השגות דקים כהררים בשערה יוצאים מן התורה עצמה. ולכך מורה עליהם התג, שהוא דק כמו חוט השער. ואמר שמצא להקב"ה שהיה קושר כתרים לתורה, שכמו שמן הש"י התחייב סדר התורה, כמו שבארנו פעמים הרבה, שמאתו יתברך התחייב סדר התורה ומסודר מחכמתו התורה, כך מתחייב מחכמתו מה שמורים עליהם התגין. אבל מה שמורה עליו התגין הוא מחולק מן התורה עצמה, כי התגין מורים על השגות דקות היוצאים מן השגות התורה, והם שכל פשוט... וזהו מה שאמרו שהיה הקב"ה קושר כתרים לאותיות התורה". הרי שביאר שם שהתגין מורים על ההשגות הדקות המתחייבות מהקב"ה. ושם בהמשך ביאר שמחמת דקותם של התגין, לא היתה למשה רבינו שייכות שלימה אל התגין. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפא.]. נמצא שהתגין קרובים יותר אל הנותן מאשר אל המקבל, ולכך הם "התחלת התורה". @**דוגמה לדבר;**^ כל עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד [רש"י שמות כ, א]. וכתב על כך הגו"א שם אות ג, וז"ל: "ואע"ג שלא הבינו בדבור זה כלום, אמרם בדבור אחד... הוא מורה על המעלה הגדולה של תורה. שהדבר הזה נראה ונודע, שכל עוד שיתרחק הדבר מלמעלה ויבוא לעולם התחתון - יתפרד ויתחלק, כי העולם העליון נקרא עולם האחדות. וכל שקרוב אל השם יתברך, הוא האחד האמת, הוא יותר באחדות. שעולם הזה השפל, הרחוק מאתו יתברך, הוא עולם הנפרד. והתורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה. ולפיכך ניתנה התורה מפיו בדבור אחד לגמרי, לפי שראוי אל התורה האחדות לפי מדריגת מעלתה. ולכך נאמרו העשרת דברות בדבור אחד. וזהו הפירוש האמתי כאשר תבין, והוא אמת". הרי שיחס הדבור האחד של הדברות לשאר התורה הוא היחס של התחלת התורה לשאר התורה. וזהו היחס הקיים בין התגין לשאר התורה.

<> "נושא" פירושו משרת חומרי לדבר נעלה יותר, וכמו שביאר בדר"ח פ"ב מ"ט [פט:]: "כי האדם אשר ברא השי"ת, יש לו גוף וכוחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש... והגוף הוא נושא לנפש". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט, ושם הערה 57, ובגו"א בראשית פ"ט הערה 68. ובנתיב התורה פ"י [א, מה.] כתב: "אמרו במקום אחר בפרק חלק [סנהדרין צו.], דשלח רבי יהודה, הזהרו בבני עם הארץ, שמהם תצא תורה לישראל. ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר שמהם תצא תורה לישראל. וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה. כי השכל יוצא ונולד מן האדם שהוא בעל גוף, כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב, שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל. ואילו אשר הוא תלמיד חכם בעצמו, הנה הוא כולו שכלי, ואין כאן נושא אל השכל, שהחומר הוא נושא שלו. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי. וכבר בארנו כי זה הטעם להקריב ביום התחלת הספירה למתן תורה עומר מן השעורים [מנחות פד.], אשר ידוע כי השעורים מאכל בהמה החמרי [רש"י במדבר ה, טו], כי אין מתעלה אל מתן תורה רק מתוך מדריגה החמרית, שהוא הנושא לה, והרי מן החמרי יוצא השכלי. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי, והבן הדברים האלו מאוד כי הם עמוקים". וראה הערה 944, ולהלן בבאר הששי הערה 226.

<> ראה תפארת ישראל פס"ג, שביאר שם בארוכה מדוע התגין רחוקים מהאדם ומהעוה"ז.

<> אודות הכנת משה לקבלת התורה, ראה דבריו בתפארת ישראל פכ"ג [שמו.], שביאר שמחמת הענוה שלו היה מוכן לתורה, ושם הערה 58.

<> הרי שמחלק בין "עזר" [שמשה רבינו שייך לזה] לבין "השתתפות ממש". וכדי להבהיר חילוק זה, יש לצרף לכאן את דבריו בתפארת ישראל פס"ג, שהביא שם בתחילת הפרק את דברי הגמרא [מנחות כט:] שמשה רבינו לא היה יודע לדרוש את התגין [לעומת רבי עקיבא], וביאר זאת שם בכמה אנפי "כי משה רבינו עליו השלום לא היה ראוי להשגת התגין, והוא עיקר" [תתקעט.]. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמשה הוא עזר ומקבל לתגין. אמנם אין זה קשיא, כי מדובר בשני סוגי השתתפות שונים; יש השתתפות מצד חבור והשגה, ויש השתתפות מצד נושא וקבלה. להשתתפות הראשונה אין למשה שייכות, וכפי שנתבאר בתפארת ישראל. אך להשתתפות השניה, לאמור שעליו יחול הגלוי של התגין כמקבל לפועל, לכך יש למשה שייכות, ורועמת היא הטענה "היה לך לעזרני". וזהו שכתב כאן "כי כאשר יש נושא מוכן לקבל, דבר זה נקרא עזר, ואין זה השתתפות ממש"; השתתפות כמקבל ונושא היתה למשה רבינו, אך ההשתתפות של חבור וידיעה היתה נעלית מהשגת משה רבינו. @**ואף ביחס**^ של אדון ועבד מצינו כפילות זו. כי מחד גיסא כתב בהרבה מקומות שיחסם הוא של הבדלה והפרשה, וכפי שכתב כאן בציון 932. וכן בח"א לב"ב נח. [ג, פב:] כתב: "משפט עבד שהוא נבדל מן אדון שלו, במה שזה עבד וזה אדון לו. ואין מתקשר העבד עם האדון שלו... רק הם נבדלים בלתי משתתפים". ובאור חדש בהקדמה [נז.] כתב: "העבד נבדל מן אשר הוא עבד אליו". ובנצח ישראל פמ"ב [תשכט.] כתב: "כי העבד נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו", ושם הערה 31. והנה במקומות אחרים ביאר שביחס זה גופא גנוז גם חבור וצירוף. וכפי שכתב בגו"א שמות פט"ו סוף אות כב: "האדון מצטרף אל העבד". ובתפארת ישראל ס"פ יט כתב: "כי האדון מצטרף ומתחבר אל אשר הוא אדון לו". ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב: "כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו". ובעל כרחך ליישב, שמצד עצמם, אין שיתוף בין הרב לעבד, אך מצד שהעבד הוא המקבל את אדנות רבו עליו, בודאי שיש השתתפות בין העבד לרבו, שהרי אין אדון ללא עבד. וכן כתב בגו"א שמות פי"ז תחילת אות ב: "התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד". ובודאי שמהרבה בחינות אחרות אין התלמיד מצטרף לרבו, ו"יהי מורא רבך כמורא שמים" [אבות פ"ד מי"ב]. אלא התלמיד נבדל מרבו בעצם, אך משתתף עם רבו כמקבל. וכן מבואר להלן בסוף הבאר [ד"ה וזה כי] בקשר ליחס של עלה ועלול.

<> ועל כך נאמר [תהלים סח, לה] "תנו עוז לאלקים", ובזוה"ק ח"ב לב: איתא "וכד עבדין עובדין דכשרן יהבין תוקפא וחילא לקודשא ברוך הוא, ועל דא כתיב 'תנו עז לאלקים', במה, בעובדין דכשרן". וראה בנפש החיים שער ראשון פרק ג [מובא להלן הערה 1199]. ובאיכ"ר [א, פסקא לג] איתא "בזמן שישראל עושין רצונו של הקב"ה, מוסיפין כח בגבורה של מעלה, כמד"א [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה'', ובזמן שאין עושין רצונו של הקב"ה כביכול מתישין כח גדול של מעלן, והולכין גם הם בלא כח". הרי שהפסוק "ועתה יגדל נא כח ה'" נדרש להורות שהמקבלים מוסיפים כח בגבורה של מעלה, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 1199.

<> פירוש - ואין צריך ביאור יותר. וכן סיים את פרק י בתפארת ישראל במשפט: "ואין צריך ביאור יותר".

<> פירוש - דוקא הכתר שהוא הדבר הנעלה והמרוחק ביותר מהאדם, הוא דוקא מצד המקבלים. וראה למעלה הערה 698 שהובא שם שספירת כתר לא נמסרה לאדם.

<> פירוש - הכתר הוא מרומם ועליון מהאות ["על האות"], אך עם כל זה האות היא הנושא שלו. וכמו שכתב בנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ולמאן דאמר]: "הנה הכתר הזה הוא התג אשר יש על הה"א, והוא למעלה מן האות... והכתר הזה כתר נבדל, שהרי הוא על האות... והנה תג של ה"א, שהוא על האות, הוא כתר נבדל לגמרי". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקעט:]: "התג הזה הוא על האות למעלה, גם נקרא 'כתר' ו'תג', כי הכתר נבדל מבעל הכתר. ועם שהכתר מצטרף אל בעל כתר, הנה הכתר נבדל ממנו", ושם הערה 16. וראה להלן ד"ה ואמר שראה. ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "ויש מפרשים אלו י"ש עולמות, דהיינו שהספירה העליונה היא כתר עליון. החצי ממספר 'כתר' הוא ש"י. כי כל כתר יש בו שני דברים; שהכתר מצורף למטה אל אשר הוא כתר לו, ואינו מצורף לגמרי, במה שכל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי. ולפיכך החצי שייך אל העולם, ומזה הושפע ש"י עולמות". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] הוסיף שמיקומו של הכתר מורה על מהותו, וכלשונו: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא &**על**^ ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל". וראה להלן הערה 1216.

<> פירוש - דוקא דקות התג [המורה על מעלתו הנבדלת, וכמבואר בתפארת ישראל פס"ג (תתקפא.)] מחייבת שיהיה לה נושא גשמי, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע".

<> כן כתב בתפארת ישראל ס"פ כד [שסח.], וז"ל: "כי באיזה צד ובחינה ראויה התורה אל התחתונים, הוא האדם... כי התורה שהיא שכל עליון, צריך שיהיה לה נושא גשמי. וכמו שהוא ענין צלם אלקים שנמצא באדם, שאינו למלאכים, והוא לאדם, כי צריך אל צלם הזה מקבל גשמי. וכמו שהצלם צריך שיהיה לו מקבל גשמי, כך צריך לכל דבר שהוא עליון לגמרי, מקבל שהוא גשמי. והבן הדברים האלו, ואין להאריך בזה יותר, כי אלו דברים עמוקים מאד". וראה שם הערה 73.

**% [יא]**

<> פירוש - מתי הקב"ה זועם על העולם. ומאמר זה מופיע גם בברכות ז., וכלשון הנמצא בברכות מובא כאן.

<> ותמוה, כיצד אפשר לומר על הקב"ה שהוא כועס, הרי "כיון שנתברר שאינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא כעס ולא שחוק ולא שמחה ולא עצבות" [לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א]. וכן לא מצינו שהמלכים משתחוים לחמה, ומהיכי תיתי לומר כן. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, אך המשך המאמר ["כי חוורא כרבלתא דתרנגולא"] מובא שם במספר ארבעים ושש. וראה במבוא.

<> כלפי מעלה.

<> וקודם לכן נאמר [שם פסוק טז] "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחויתם להם", ועל זה נאמר "וחרה אף ה' בכם וגו'".

<> וכתוב אחריו [שם פסוקים כד-כה] "ואמרו על אשר עזבו את ברית ה' אלקי אבותם וגו' וילכו ויעבדו אלהים אחרים וגו'".

<> מדובר שם על חטא העגל.

<> "פן יחרה אף ה'" [דברים ו, טו], "להכעיסו במעשה ידיכם" [דברים לא, כט], "הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם וגו'" [דברים לב, כא], "כי אל קנא וגו'" [דברים ו, טו], "מכעס בניו ובנותיו" [דברים לב, יט], "כי אש קדחה באפי" [דברים לב, כב], "מדוע הכעיסוני בפסיליהם" [ירמיה ח, יט], ופסוקים אלו הובאו ברמב"ם במורה נבוכים א, לו, אשר מובא בסמוך.

<> לשון הרמב"ם שם: "כשתסתכל בכל התורה ובכל ספרי הנביאים, לא תמצא לשון 'חרון אף'... אלא בעבודה זרה לבד [ומביא שם פסוקים רבים להורות על יסוד זה]... וזה הרבה משיסופר, אלא כאשר תעבור על כל מה שיש מזה הענין בכל הספרים, תמצאהו". וכן הוא ברש"י דברים יג, יח, הובא בהערה 992.

<> הרמב"ן שמות כ, ג, האברבנאל בפירושו למורה נבוכים שם.

<> הקושיא משני הפסוקים הראשונים [שנאמרו אצל משה שסירב ללכת לשליחות לפרעה, ואצל אהרן ומרים שדברו במשה] הקשה הרמב"ן שם, והקושיא מהפסוק השלישי [אודות המענה יתום ואלמנה] הקשה האברבנאל במו"נ שם בשם "המפרשים כלם", וכלשונו: "הקושי במאמר הזה מבואר מאד, והעירו עליו המפרשים כלם, והוא שמצאנו חרון אף שלא בא על ע"ז, אם במשה אמר 'ויחר אף ה' במשה', ואם באהרן ובמרים 'ויחר אף ה' בם וילך', ואמר 'והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים', ובאיוב [מב, ז] אמר 'חרה אפי בך ובשני רעיך'". וקושיא אחרונה זו מאיוב הקשה הרמב"ן בפרשת יתרו שם.

<> פירוש - אין כוונת הרמב"ם שלשון "חרון אף" נאמר רק על ע"ז, אלא כוונתו היא שלשון "חרון אף" נאמר על הדבר המאפיין את ע"ז [והוא ההתנגדות לה']. ולפיכך אף בשאר חטאים יכול להמצא לשון "חרון אף" אם יש בהם ההתנגדות לה', וכמו שמבאר.

<> מה שכתב שחטא ע"ז הוא התנגדות אל &**כבוד**^ ה', כן נאמר [ישעיה מב, ח] "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים". וביאור הדבר, כי אם באנו להגדיר באיזו נקודה ע"ז היא התנגדות לה', נמצא שנקודה זו היא נוגעת לכבוד ה', וכמו שכתב בתפארת ישראל ר"פ לו: "'לא יהיה לך אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שלא ישתתף שום אלהות עמו, אף כי הוא מודה במציאות הסבה הראשונה שהוא התחלת הכל. ואם עובד אלהים זולתו, שיאמר אף כי יש סבה ראשונה, יש לאדם מנהיג זולת הסבה הראשונה, עובר בזה אזהרת 'לא יהיה לך'... כי העובד זולתו, אף כי אינו כופר במציאות הסבה הראשונה, מכל מקום הוא ממעט מן הסבה הראשונה, במה שהוא עובד זולתו, שהוא יתברך הכל ואין זולתו. ולכך העובד זולתו, אינו נותן אל השם יתברך מדרגה זאת, שהוא הכל ואין זולתו". וכן חזר וכתב שם ר"פ לח, ור"פ מו. הרי שהעובד ע"ז מתנגד ל"ה' אחד". וכבר כתב בנר מצוה [יב.] "עיקר כבודו [של ה'] מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו" [הובא למעלה הערה 468, ולהלן הערה 994]. וראה תפארת ישראל פל"ו הערה 9 שנתבאר שם שהעובד ע"ז מתנגד למלכותו יתברך בעולם. הרי שחטא ע"ז עומד כנגד אחדות ה' ומלכותו, ולכך זו התנגדות לכבודו יתברך.

<> ישעיה כח, כ "כי קצר המצע מהשתרע והמסכה צרה כהתכנס", ובגמרא [יומא ט:] דרשו שהפסוק מוסב על ע"ז, "וכל שכן בהכניסם מסכה עמי כביכול צר לנו המקום" [רש"י ישעיה כח, כ], "תעשה לו מסכה צרה, כאשה שנעשית צרה לחברתה" [רש"י סנהדרין קג:]. הרי שע"ז היא שניות כלפי הקב"ה, הסותרת לאחדותו. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמ:] כתב: "בודאי אל הש"י אין הע"ז כלום, כי מה יהיה נחשב הכלב הזה אל עלת העלות. אבל הדבר הזה כנגד מעשה האדם, שנחשב שעושה האדם צרה אל הש"י". וראה הערה 991.

<> כפי שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית. וכאשר יש יד שנית, אז יש שניות, ובכל שניות יש התנגדות... שכל שניות יש בו התנגדות". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו:] כתב: "בעל עובד ע"ז מכוון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י.] כתב: "ענין עבודה זרה שרוצה להוציא עצמו מרשות הקב"ה, שהוא עילת הכל, והכל תחת רשות העילה". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד [ד"ה ועוד] כתב: "דבר שהוא רע ויוצא חוץ מהשם יתברך, כמו עבודה זרה". ושם בפ"ו אות כז כתב: "כי העובד עבודה זרה חוטא בו יתברך, לכך השם יתעלה נפרע ממנו בעצמו". וראה נצח ישראל ס"פ ג. @**דוגמה לדבר;**^ הנה ידיעת ההפכים אחת [כמבואר למעלה בהקדמה הערה 67]. והעומד כנגד ע"ז הוא יצחק אבינו, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ד [סט:]: "יצחק זכותו ההרחקה מע"ז, שהרי מסר נפשו להקרבה אל השם יתברך". וכן הוא בדר"ח פ"ה מ"ט [רמז:], ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא.]. והמאפיין את יצחק הוא דביקותו הגמורה בה', וכפי שביאר בנצח ישראל פי"ג [שכ:], וז"ל: "כי מצד יצחק ומדתו אי אפשר שיהיה הסרה והפרדה לישראל מן השם יתברך, רק יש להם דביקות וחבור לגמרי אל השם יתברך... כי מצד שיצחק מסר נפשו אל השם יתברך [בראשית כב, ט], דבר זה מורה על שיצחק הוא אל השם יתברך לגמרי". ומתוך שיצחק "הוא אל השם יתברך לגמרי", הרי עבודה זרה היא עומדת כנגד השם יתברך, ומתנגדת אליו. וכן יצחק בנה רק מזבח אחד [לעומת אברהם שבנה ארבעה מזבחות, ויעקב שבנה שני מזבחות (רש"י במדבר כג, ד)]. וביאר זאת בגבורות ה' פס"ט [שיח:]: "כי כל אחד כפי מדתו שהיה דבק בה בנה מזבחות. כי יצחק, מפני שמדתו מדת הדין, והדין הוא כמו נקודה אחת שאין לו נטייה כלל, וכך הדין אין לו נטיה כלל ממה שהדין מחייב, לא לימין ולא לשמאל. ולכך בנה יצחק מזבח אחד בלבד, כפי מדתו שהוא דין גמור" [ראה להלן בבאר הששי הערה 493]. הרי שיצחק עומד על נקודת האחדות, ההיפך הגמור מע"ז השייכת לשניות. וכן יצחק הוא קרבן, וקרבן לה' הוא להיפך מע"ז [כמבואר בהערה הבאה]. נמצא בשלשה דברים יצחק הוא ההיפך מע"ז; דביקות בה' לעומת התנגדות אליו, אחדות לעומת שניות, וקרבן לעומת ע"ז.

<> הנה ע"ז עומדת כנגד הקרבנות, כי עבודת הקרבנות מורה "על שהוא יתברך אחד ואין זולתו יתברך, כי כאשר מקריבין אליו קרבן מורה זה כי הכל שלו, וכאשר הכל הוא שלו, אם כן אין זולתו, והוא יתברך אחד" [לשונו בנתיב העבודה פ"א (א, עז.)]. ועל הקרבנות נאמר לשון "ריח ניחוח" [ויקרא א, ט], ולכך הנזם זהב שנתן אליעזר לרבקה [בראשית כד, כב] מורה תרומות על שקלי ישראל בעבור הקרבנות [רש"י וגו"א שם אות טז], "כי הקרבנות כתיב אצלם 'לריח ניחוח', לפיכך היה מרמז הקרבנות בנזם זהב שהוא על האף, ששייך ריח באף" [לשונו בדר"ח פ"א מ"ב (כט:)]. ולכך כשם שבקרבנות נאמר "ריח ניחוח" ששייך לאף, כן לאידך גיסא נאמר בע"ז "חרון אף", ששייך לאף, ש"חרון אף ניכר בחוטם, שמתחמם ומוציא הבל, על כן הוא קרוי 'חרון אף'" [רש"י ברכות נו: ד"ה חרון]. וכשם שה"ריח ניחוח" נדרש לומר "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני" [רש"י ויקרא א, ט], כך ע"ז פועלת את ההיפך לנחת רוח, והוא "חרון אף בעולם" [רש"י דברים יג, יח]. וראה הערה 992 שהובא שם מדברי חכמים שכל עוד שיש ע"ז בעולם, אין העריבות מהקרבנות כפי שצריך. והם הם הדברים.

<> לפרעה.

<> ודייק לה, שהרושם מחרון אף ה' במשה היה שמשה לא נהיה לכהן [רש"י שמות ד, יד]. והמדה כנגד מדה בזה היא, שהואיל וסירובו של משה להעתר לבקשת ה' להיות שליח נחשב להתנגדות כלפי מעלה, לכך מן הנמנע שמשה יהיה כהן, "שהכהן הוא האמצעי בין הקב"ה ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקרבנות" [גו"א במדבר פ"ה אות י]. והתנגדות לה' מפקיעה מלהיות אמצעי לה'. ומעין זה מבואר בגו"א שמות פ"ד אות ט.

<> לשון רש"י שם על הפסוק [במדבר יב, ח] "ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה וגו'", "אינו אומר 'בעבדי משה', אלא 'בעבדי במשה', בעבדי אע"פ שאינו משה, במשה אפילו אינו עבדי, כדאי הייתם לירא מפניו, וכל שכן שהוא עבדי, ועבד מלך מלך, היה לכם לומר אין המלך אוהבו חנם. ואם תאמרו איני מכיר במעשיו, זו קשה מן הראשונה". הרי שהתנהגות אהרן ומרים נחשבת כהתנגדות כלפי מעלה.

<> לשון הפסוקים שם [שמות כב, כא-כג]: "כל אלמנה ויתום לא תענון. אם ענה תענה אותו כי אם צעוק יצעק אלי שמוע אשמע צעקתו. וחרה אפי בכם והרגתי אתכם בחרב וגו'".

<> רש"י שמות כב, כא "כל אלמנה ויתום לא תענון - הוא הדין לכל אדם, אלא שדיבר הכתוב בהוה, לפי שהם תשושי כח, ודבר מצוי לענותם".

<> כפי שאמרו [ב"ק עט:] "מפני מה החמירה תורה בגנב ["לשלם כפל ארבעה וחמשה" (רש"י שם)] יותר מגזלן. אמר להן, זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו ["לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקב"ה, אבל גנב לא השוה עבד לקונו, אלא כיבד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם, ומעין של מעלה לא נזהר" (רש"י שם)], כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה, ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת".

<> מקורו משמו"ר ל, ח, שאמרו שם: "'כל אלמנה ויתום לא תענון', ר' יוסי אומר, למה אהב אלקים יתומים ואלמנות, אלא שאין עיניהם תלויות אלא בו, שנאמר [תהלים סח, ו] 'אבי יתומים ודיין אלמנות', לכך כל הגוזלן כאילו גוזל להקב"ה, שהוא אביהם שבשמים, והוא כועס עליו, שנאמר 'וחרה אפי והרגתי אתכם'". ובסליחות אומרים "עננו אבי יתומים עננו, עננו דין אלמנות עננו". וכן הביא בטוי זה בגבורות ה' פס"ז [שי.], וביאר שם מדוע הקב"ה משגיח במיוחד על אלמנות ויתומים.

<> נראה שנקט במצות שבת, כי מצינו שישנו צד השוה בין שבת לע"ז, וכמו שאמרו [חולין ה.] שהעובר על שבת וע"ז הוי מומר לכל התורה כולה. ופירש רש"י שם "האי תנא חמירא ליה שבת כעבודת כוכבים, דהעובד כוכבים כופר בהקב"ה, והמחלל שבת כופר במעשיו, ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית".

<> ולא אל הקב"ה. ואף שנתבאר בהערה הקודמת שהמחלל שבת כופר במעשה ה', זהו בעקיפין, שהואיל ובשבת כל יהודי מעיד על הקב"ה, לכך המחלל שבת מעיד עדות שקר שלא שבת הקב"ה במע"ב. אך אין בחלול שבת לכשעצמו משום התנגדות והתרסה כלפי מעלה. וראה פחד יצחק שבת מאמר ד.

<> סנהדרין צט. "אפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב"ה, אלא משה מפי עצמו, זהו 'כי דבר ה' בזה' [במדבר טו, לא]". והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ח כתב שהאומרים כן "הן כופרים בתורה". וזהו שכתב כאן "שזהו בכלל כופר בו יתברך".

<> כמו שנאמר בבלעם [במדבר כב, כב] "ויחר אף אלקים כי הולך הוא", ופירש רש"י "ראה שהדבר רע בעיני המקום, ונתאוה לילך". הרי שנאמר לשון "ויחר אף אלקים" כאשר מדובר בהתרסה והתנגדות כלפי מעלה, אע"פ שלא מדובר שם בע"ז. וראה גו"א שם אות לג.

<> "עולם הטבע" הכוונה כאן לעולם חומרי, שאינו מתחבר למקורו האלקי. וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ד [תרמט.]: "כי העולם הטבעי הוא מתנגד לדבר אלקי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, רמזו עליו חכמים [פסחים מט:] שאמר רבי עקיבא, כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. כי עם הארץ שאינו שכלי, רק טבעי חמרי, והוא מבטל השכלי הנבדל מן החומר לגמרי". ושם בפ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". ובקידושין פב. אמרו "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה". ובח"א לע"ז ב: [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובתפארת ישראל פי"ט [רפח.] כתב: "הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השי"ת ובין הבריות", וראה למעלה בבאר הראשון הערה 137. ובנצח ישראל פי"ט [תכט.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית".

<> מה שנקט כאן ב"עולם השפל", ולא בעולם הטבע [כפי שנקט למעלה], נראה כי בתפארת ישראל פ"ד [עג.] טרח לבאר שאע"פ שהשמש מושלת על העולם הזה, מ"מ אין האדם נכלל בממשלתה, וכמו שכתב שם: "כמו שהשמש הוא מלך, גם כן האדם הוא מלך". וכדי להורות שהנהגת השמש אינה כוללת את האדם, כתב כאן "מנהיג העולם השפל" דוקא.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עא:]: "המציאות התחתון, והוא בכללו מסודר תחת השמש, והשמש כולל אותו. כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב, שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש' [קהלת א, יד], וכן תמיד. והשמש היא שמירת סדר עולם הטבע במהלכה ובתנועתה, במה שהיא מושלת בעולם הטבע. וכמו המלך שהוא השומר את הסדר לבלתי יצא אחד מן הסדר הראוי, כך השמש שהוא המושל על עולם הזה, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת ביום', והוא השומר סדר העולם לבלתי יחליף וימיר את סדר הראוי, ויעמוד על עמדו. ודבר זה ידוע מאד ואין ספק בזה". @**ויש לשאול**^, מהי הראיה שהשמש מנהיגה את העולם השפל מהפסוק "את המאור הגדול לממשלת היום", הרי המשך הפסוק הוא "ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגו'", ומאי אולמא השמש מהירח. וכן ראייתו שהביא בתפארת ישראל מהפסוק "את השמש לממשלת ביום" צריכה ביאור, כי הפסוק שלאחריו אומר "את הירח וכוכבים לממשלות בלילה וגו'". ונראה, שעיקר המציאות הוא ביום, ולא בלילה הנחשב לזמן העדר, ולכך השמש היא המנהיגה את המציאות. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ז [רמח:], וז"ל: "לילה הוא העדר, כמו שהתבאר פעמים הרבה". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות, והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], נצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". וראה למעלה בבאר השני הערה 484, ולהלן הערה 1387. ולהלן בבאר הששי [ד"ה תנו רבנן] כתב: "כי החמה יש לה ממשלה ומלכות בעולם התחתון", ושם הערה 428.

<> לשונו בנצח ישראל פי"ז [שפז.]: "כי השמש הוא מלך ומושל בעולם הזה", ושם הערות 33, 46. ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "החמה הוא מלך בצבא השמים". ובגבורות ה' פמ"ו [קעה.] כתב: "השנה משוער מן השמש, שהוא מלך בצבא השמים, וראוי למנות למלך... ולכך מונין השנה לחמה".

<> כמו שאומרים על המאורות [תפילת שחרית דשבת] "כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". הרי שאע"פ שהקב"ה מושל בכל, מ"מ בתוך עולמו של הקב"ה ניתנה לשמש ממשלה וגבורה.

<> כי הטבע הוא חציצה והפרדה בין הקב"ה לבני אדם, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ט [רפח.]: "כי הטבע שהיא חמרית, היא מבדלת בין השם יתברך ובין הבריות", ושם הערה 42. ולהלן בבאר זה [ד"ה ועוד תדע להבין] כתב: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא מונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי", ושם הערה 1070.

<> על פי הפסוק [ישעיה ה, יב] "ואת פעל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו". ובגמרא [שבת עה.] אמרו "כל היודע לחשב בתקופות ומזלות, ואינו חושב, עליו הכתוב אומר 'ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'". הרי שפסוק זה מוסב על אלו שאינם מבחינים ביד ה' בקשר לצבא השמים. ובנתיב התורה פי"ד [א, ס:] כתב על כך: "כי תקופות ומזלות אשר הם בשמים פעל ה', ונקראו השמים מעשה ידיו, שנאמר [תהלים ח, ד] 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך'. וזה כי מן השמים יכול האדם להכיר מהם מעלת הפועל אשר פעל אותם, ועל גודל כחו ועל חכמתו, כאשר מתבונן במהלך שלהם ובסדר שלהם. ולכך האדם מחויב עליו לדעת ולהכיר את בוראו".

<> כי הטבע מושך את האדם לומר שעולם כמנהגו נוהג, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], וז"ל: "כי עולם התחתון הוא נוהג על פי טבעו כאשר ברא הש"י שיהיה העולם נוהג... והיה מוסר עצמו תחת הטבע לומר כי עולם כמנהגו נוהג". וכן בגו"א בראשית פ"א אות סב ביאר שרק על ידי האדם נמצא שהעליונים והתחתונים מתקשרים ומתאחדים, אך מצד עצמו עולם התחתון הוא בפני עצמו, ואינו מתחבר לעליונים. וראה שם הערה 269, ובסמוך הערה 999, ולהלן בבאר הששי הערה 1221.

<> פירוש - רק כאשר עובדים לשמש יש בכך משום ע"ז, ולא כאשר עובדים לשאר דברי הבאי.

<> שמו"ר מג, ו: "בשעה שעשו ישראל אותו מעשה, עמד לו משה מפייס את האלהים. אמר, רבון העולם, עשו לך סיוע, ואתה כועס עליהם. העגל הזה שעשו, יהיה מסייעך; אתה מזריח את החמה, והוא הלבנה. אתה הכוכבים, והוא המזלות. אתה מוריד את הטל, והוא משיב רוחות. אתה מוריד גשמים, והוא מגדל צמחים. אמר הקב"ה, משה, אף אתה טועה כמותם, והלא אין בו ממש. אמר לו, א"כ למה אתה כועס על בניך, הוי 'למה ה' יחרה אפך'". ורש"י [שמות לב, יא] כתב: "למה ה' יחרה אפך - כלום מתקנא אלא חכם בחכם, גבור בגבור".

<> מה שנקט כאן דוקא בתואר "מלך מלכי המלכים", כי בהגדה של פסח אמרינן "לא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה", וכתב על כך בגבורות ה' פל"ו [קלד:]: "הסבה באכילת מצה 'שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם', זכר 'מלך מלכי המלכים' אצל זה, וביאור זה כאשר היו רוצים להכין עצמם אל הדרך לצאת, והתחילו לעסוק בבצק, לא הספיק בצקם להחמיץ, שגאולתם היתה בלא זמן. להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל שהוא גשמי פועל בזמן. וכך היה גואל אותם הקב"ה בלי המשך זמן כלל, כאשר אמרנו, לפי שיצאו לא על ידי מזל ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה שאינו נופל תחת הזמן, ולפיכך גאל אותם בלי זמן". הרי כאשר הקב"ה מתגבר על הזמן, הוא נקרא "מלך מלכי המלכים". והרי החמה היא מלך צבא השמים דוקא מפאת שמסדרת את הזמן, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ו [קעה.]: "השמש, שהוא המלך בצבא השמים... מפני שעל ידה סדר משך המציאות, שהוא הזמן". ולכך כאשר יש התגברות על החמה, נקרא הקב"ה בשם "מלך מלכי המלכים". וכן מוכח מהבטוי "מלך &**מלכי**^ המלכים", ומדוע לא נאמר רק "מלך המלכים", ועל מה מוסבת תיבת "מלכי". אלא ברור שהכוונה היא למלך על צבא השמים, ובצבא השמים נמצאים מלכי המלכים התחתונים [השמש והירח], והקב"ה רוכב על צבא השמים, ולכך נקרא "מלך מלכי המלכים". וזהו שאמרינן בתפילת "עלינו"; "שהם משתחוים להבל ולריק ומתפללים אל אל לא יושיע, ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". לאמור, לאחר שנאמר שהאומות משתחוות לשמש ולירח [השורש לכל ע"ז, וראה הערה 984], מדגישים אנו שלא כצורינו צורם, אלא הוא "מלך מלכי המלכים" [מפי בני הבה"ח משה יונה נ"י]. ובנתיב אהבת השם פ"ג [ב, כז:] כתב: "אמרו במדרש [פרקי דרבי אליעזר פ"ו] כי על השמש כתובים ג' אותיות משמו של הקב"ה. וכל זה מפני כי השמש מקלסת שמו תמיד, ולכך שם ה' עליה... כי השמש הוא מלך בצבא עליונים, לכך שם ה' עליה, שלא יהיה נראה כאילו ח"ו אין כאן מלך מלכי מלכים, לכך שם ה' עליה". והם הם הדברים שנתבארו כאן.

<> אודות שיש לקשר את הכל להקב"ה, כן מבואר בדר"ח פ"א מי"ח [נח:], שכתב: "כי ראוי שיהיה העולם מקושר, שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא הש"י הוא אחד... עד שראוי שיהיה העולם אחד מקושר". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב. וראה למעלה הערה 372. וצרף לכאן את דבריו המסולאים של המשך חכמה על הפסוק [בראשית טו, יז] "ויהי השמש באה", שכתב: "הנה דע כי עד אברהם לא נקרא [החמה] 'שמש', רק 'המאור הגדול' [בראשית א, טז]. רק משבא אברהם... ולימד כי השמש מוכרח מהיוצר... והוא רק 'שמש' לשמש פני קונו... לכך קרא להחמה 'שמש'". והובא למעלה בהערה 596. וראה בח"א לב"ב כה. [ג, פ.] שביאר שם מדוע שקיעת החמה היא במערב ולא במזרח, ושהשקיעה מורה שהחמה נתלית בה'. ודבריו שם מאוד נוגעים לדבריו כאן.

<> בפחד יצחק, ר"ה, מאמר כז, ביאר היטב ענין זה, וז"ל: "הנה בפרשת ע"ז נמצאים הם אזהרות לא לעשות תבנית של דגי הים, של בהמה, של צפור, כל רמש באדמה וגומר [דברים ד, טז-יח]. אלא שישנו סוג של ע"ז שלא נכלל במנין כל העבודות זרות בפסוק זה, וסוג עבודה זה עומד בפסוק מיוחד לעצמו; 'פן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם' [שם פסוק יט]. הרי לנו בכאן דיבורים מיוחדים לע"ז זו של צבא השמים. ולא עוד, אלא שיש כאן ביטוי מיוחד לע"ז זו, שהלא רק כאן, בעבודה זו לצבא השמים, נאמר בכתוב 'ונדחת', שלא מצינו דוגמתו בשאר סוגי ע"ז. מה הוא פשר דבר זה... חלוקה זו בין שאר סוגי ע"ז, ובין העבודה לצבא השמים נובעת היא מפרשת מעשה בראשית, שמכל הנבראים כולם נתיחדו רק שנים המחוננים בכח ממשלה. אין אנו מוצאים שום ענין ממשלה בכל פרשת הבריאה מלבד אצל האדם ואצל צבא השמים. אצל צבא השמים הוא אומר [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''... ומכאן נובע הוא יחוד מושג ההדחה לע"ז של צבא השמים. כי העובד לשאר חלקי הבריאה, הרי הוא מעמיד עליו מושל אשר במהותו הוא נעדר ממשלה. ואין כאן הדחה, כי אם דמיון של ממשלה בתוכו של אפס ממשלה. אבל מי שעובד לצבא השמים, הרי הוא מעמיד על עצמו מלך, אשר מתחילת בריאתו יצא לעולם ביעוד של ממשלה ובתפקיד של ממשלה. ומתוך כך יש לו ליצרא דע"ז תוקף הסתה הרבה יותר עז, בשעה שהוא מסית לע"ז בצבא השמים, מאשר בשעת הסתה לשאר סוג של ע"ז. תדע, שאפילו בשעה שאנחנו עוסקים בשבחו של מקום, ואנחנו אומרים 'אתה עשית את השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כולם' [נחמיה ט, ו], עדיין מוצאים אנו את עצמנו כמי שהחסיר בשבחו של מלך, עד שאנו מוסיפים בהדיא במפורש ובמיוחד 'וצבא השמים לך משתחוים' [שם]... אלא שהם הם הדברים. מכיון שביחס לצבא השמים יש לו ליצרא דע"ז תוקף הסתה מיוחד, והיינו מפני שצבא השמים הם מהות של ממשלה בטבע, על כן בסוד 'זה לעומת זה' עומדים אנו כאן בתוקף דקדושה ומכריזים שממשלה זו דצבא השמים איננה אלא מציאות של התבטלות ליוצרם ולקונם, 'וצבא השמים לך משתחוים', ואין השתחויה אלא התבטלות... ולא עוד, אלא ששמם בעצמם מוכיח על זה. שהרי המונח הכללי לעובדי ע"ז הוא עכו"ם, נוטריקון 'עובדי כוכבים ומזלות'. והלא מכל חלקי היקום עשו בני אדם אלילים, ולמה נפרטו כוכבים ומזלות בשמם הכללי, אלא שכלליות השם תופסת את הענין בשרשו. וההדחה שבע"ז, לצבא השמים היא מתיחסת". והם דברי המהר"ל כאן. ועיין שם בפחד יצחק שמרחיב יותר בענין זה. וראה להלן בבאר הששי הערות 492, 893.

<> מלהפקיע ממלכות השמש.

<> מה שכתב כאן "השם המיוחד", שהוא שם הויה, כי שם זה מורה "כי הוא יתברך אחד, ואין זולתו" [לשונו בנתיב העבודה פ"א (א, עז:)]. ובגו"א שמות פ"ג אות ט [ד"ה ומה שאמר] כתב: "שם בן ארבע אותיות נאמר על שהוא הויה, שאין לו תלות בזולתו, וזולתו אפס. ולפיכך נקרא בשם הויה, שהוא ההוה בלבד בעצמו... כי מפני זה הוא אומר בשם הזה [שמות ג, טו] 'זה שמי', רוצה לומר המיוחד לי, שהרי בשם הזה על שהוא נבדל מן הנמצאות, ואין הצטרפות בו אל הנמצאות, לכך הוא שמו המיוחד". וראה שם הערה 58, ולהלן הערה 1224. ובגו"א שמות פי"ז אות יג כתב: "כי השם הזה של הקב"ה הוא 'אחד', כדכתיב [דברים ו, ד] שמע ישראל ה' אחד'. השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם". ובגבורות ה' פס"ט [שטז:] כתב: "כל ענין הקרבנות להורות כי השי"ת יחיד בעולם ואפס זולתו, ולכך לא תמצא בכל הקרבנות לא 'אל' ולא 'אלהיך' רק שם המיוחד [מנחות קי.]. כי הקרבנות כמו שהם להורות על אחדותו, שכל הנמצאים במדריגת רוממותו ומעלתו נחשבים לאפס, והכל שב אליו, שאין דבר נמצא זולת מחסדי ה', אבל באמיתת מציאותו הכל שב אליו, ואין כאן בריאה כלל". וא"כ "שם המיוחד" פירושו שם שנמצא רק לה' יתברך, ואין לשאר נמצאים שום שייכות אליו. ובפחד יצחק ר"ה מאמר לג, ה, כתב: "שם הויה לא ניתן לתרגם, ואינו משותף לשום ענין אחר בעולם בלתי לה' לבדו". ולכך כאשר אין הבריאה מתבטלת לגמרי אל ה', אלא השמש חולקת כביכול מקום לעצמה, אזי בני אדם אינם בגדר "לעבוד השם המיוחד". וראה תפארת ישראל פט"ו הערה 36.

<> כפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ט אות יב: "כי העיר [החמור] מיוחד לתשמיש ולכל צרכי האדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס - מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם", וראה שם הערה 68, ולהלן בבאר הששי הערה 894. אוזן מלים תבחן, כאשר אחי יוסף התרעמו ליוסף, נאמר [בראשית לז, ח] "ויאמרו לו אחיו המלוך תמלוך &**עלינו**^ אם משול תמשול &**בנו**^ וגו'". מדוע ברישא אמרו "עלינו" ובסיפא "בנו". אלא שכאשר איירי במלכות, האדם הוא תחת המלך, כי קבלוהו ברצון עליהם [ראה גו"א בראשית פי"ז אות א]. מה שאין כן בממשלה, שנעשה בעל כרחו ושלא ברצון האדם, ולכך ממשלתו היא "בנו", אך לא "עלינו". וזהו שביאר שם הראב"ע "המלוך תמלוך או משול תמשול, אנחנו נשימך מלך, או אתה תמשול בנו בחזקה".

<> כמבואר בנצח ישראל פי"ז [שפה:], שכתב: "ידוע כי המלכים והמושלים כחם מן כח השמש, בעבור שהוא המאור הגדול המושל בעולם הזה".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עב.]: "כי השמש מלך עולם הטבע, ועולם הטבע מסודר תחתיו. וכמו שתמצא מבואר מן הכתוב, שכאשר ירצה להזכיר כל העולם יאמר 'תחת השמש', וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש'. 'וראיתי כל אשר נעשה תחת השמש' [קהלת א, יד], וכן תמיד". הרי ש"תחת השמש" מורה שהעולם מסודר ונתון לממשלת השמש, והשמש נמצאת מעליו כמלך הנמצא מעל עמו. וראה בדרוש על התורה [טז.], ובסמוך ציון 1009.

<> דוגמה לדבר; "כל הדר בארץ ישראל אני לו לאלקים, וכל היוצא ממנה כעובד עבודה זרה" [רש"י ויקרא כה, לח]. וביאר זאת הגו"א שם אות נח: "כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, ומטעם כי מאחר שהוא בארץ אשר היא נתונה תחת יד שרים העליונים, הדר בחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, כי 'ברוב עם הדרת מלך' [משלי יד, כח], והדר בחוצה לארץ הוא מהדר ומפאר לאלהי נכר הארץ". הרי שהדר בחו"ל הוא "כאילו עובד ע"ז" לא מחמת שעשה מעשה עבודה לשרים העליונים, אלא שכך הוא באופן דממילא, דהואיל והוא נשאר ברשות השרים העליונים, ממילא הוא מצטרף לעם של אותם שרים העליונים, ובזה הוא מהדר ומפאר אותם יותר. וכך הנמצא תחת מלכות השמש, אף שאינו עובד לשמש, מ"מ כל עוד שאינו מחבר עצמו להדיא לעבודת ה', ממילא הוא נשאר תחת מלכות השמש.

<> אולי מדגיש בזה שכל הכעס הזה אינו אלא מצד המקבלים, וכיסודו למעלה שכל הדברים נבחנים מצד המקבלים [הערה 811]. וראה הערה 958. או שמדגיש שהכעס אינו על היות העולם מצד עצמו מנותק מה' ונמצא תחת השמש, אלא על היות שבני אדם אינם מחברים את העולם אל ה'.

<> רש"י דברים יג, יח "כל זמן שעבודה זרה בעולם, חרון אף בעולם". וצרף לכאן דברי חכמים [ויק"ר ז, ד] "'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמניות' [מלאכי ג, ד]... 'כימי עולם' כימי נח, 'וכשנים קדמניות' כימי הבל, שלא היתה עבודת כוכבים בימיו". הרי משנמצאת ע"ז בעולם, נפגמת העריבות מהקרבנות. וזאת משום שכאשר יש ע"ז בעולם "הרי הכעס בעולם", וממילא ה"ריח ניחוח" מהקרבנות נפגם מחמת ה"חרון אף" של ע"ז. וראה למעלה הערה 960.

<> בא ליישב, שלשון הגמרא הוא "אימת רתח", לאמור שזהו דבר מובן מאליו שיש כאן כעס, ורק השאלה היא אימתי הוא אותו כעס. ומנין שהאומות מסרבות להכיר באחדות ה', עד שברור הוא מאליו שישנו כעס בעולם.

<> לשונו בנר מצוה [יא.]: "ארבע מלכיות... הם מבטלים כבודו יתברך בעולם הזה התחתון. כי אף ימצא בהם דבר מה שנותנים כבוד לשמו יתברך... הלא לא מעוקצם ולא מדובשם השם יתברך חפץ, כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו, דבר זה ממעטים האומות". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ] ביאר שכל עוד שזרע עמלק בעולם, אין אחדות ה' בעולם. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלא.] ביאר שכח אדום מתנגד אל האחדות, ושם הערה 49. וכן הוא בגו"א שמות פי"ז אות יג, ושם בדברים פכ"ה אות כה. וראה נצח ישראל פ"ס [תתקכג:]. ובנצח ישראל פל"ב [תריח:] כתב שלא תמצא אומה יותר רחוקה מישראל כעמון ומואב, ושם הערה 135.

<> מכילתא שמות כ, ג "קבלתם מלכותי, קבלו גזירותי", והובא בתפארת ישראל פל"ז [תקלז.]. ובנר מצוה [יא:] ביאר שישראל נבראו להודיע בעולם שה' אחד. הרי אף שישראל נמצאים בעולם התחתון תחת השמש, מ"מ הם מקבלים מלכותו, ומדוע נתבאר למעלה שכל הנמצא בעולם התחתון מופקע ממלכות ה'.

<> נקודה זו מבוארת היטב בגו"א דברים פ"ד אות י, שנאמר שם [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח וגו' אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים תחת כל השמים", ופירש רש"י שם "אשר חלק להם - להאיר להם". וכתב על כך הגו"א שם: "ואם תאמר, ומכל מקום קשיא, דאף לישראל הם מאירים. ויראה, דודאי אין המאורות מאירים לישראל, רק שמאירים לאומות שהוא חלקם, רק שישראל נהנים מהטוב שהוא בא לאומות, כמו שפירש רש"י בפרשת בלק [במדבר כג, ט] אצל 'הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב', שישראל אוכלים עם הטובות שבאות לאומות, ואין עולות להם מן החשבון. והמאורות, אי אפשר לומר שיהיו נבראים בשביל ישראל, שהרי כתיב [בראשית א, יז] 'ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על הארץ', וכתיב [שם פסוק טז] 'ויעש אלהים המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון לממשלת הלילה', והרי המאורות אינם מושלים בישראל, דכתיב [ירמיה י, ב] 'מאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה', הרי כי אין המאורות מושלים בישראל, אם כן המאורות אין פעולתם לישראל. ואם כן אי אפשר לומר שיהיו נבראים לישראל בשביל כל פעולתם... ולפיכך יש לומר שנבראו להאיר לאומות, והטוב - שהוא להאיר להם - לוקחים ישראל ואוכלים עמהם, והרע - שהוא ממשלתם - אינם מקבלים". ובשבת קנו. דרשו מהפסוק בירמיה ש"אין מזל לישראל", ובח"א לנדרים לב. [ב, ח.] כתב על כך: "כי מצד הזה דביקים ישראל במעלה העליונה שיש להם, מצד הזה יש בטול למזל שלהם".

<> וצרף לכאן שהארץ חטאה שלא הוציאה טעם העץ כטעם הפרי [רש"י בראשית א, יא], וביאר בנתיב האמת פ"ג [א, רד:], וז"ל: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשינוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות לג. וראה נצח ישראל פמ"ג הערה 46, ולהלן הערה 1381, ובנר מצוה ח"א הערה 53.

<> כך אמרו בגמרא שם קודם המימרא שהובאה למעלה, שזה לשון הגמרא: "היה יודע [בלעם] לכוין אותה שעה שהקב"ה כועס בה... אמר להן הקב"ה לישראל, עמי, ראו כמה צדקות עשיתי עמכם, שלא כעסתי עליכם כל אותן ימים... וכמה זעמו, רגע. וכמה רגע, אמר אמימר, ואיתימא רבינא, רגע כמימריה. ומנלן דרגע הוה ריתחיה, דכתיב [תהלים ל, ו] 'כי רגע באפו חיים ברצונו'. ואיבעית אימא מהכא, [ישעיה כו, כ] 'חבי כמעט רגע עד יעבור זעם'. אימת רתח, אמר אביי, בתלת שעי קמייתא, כי חיורא כרבלתא דתרנגולא [באותן שלש שעות ראשונות של היום, כאשר מלבינה כרבולת התרנגול]. כל שעתא ושעתא מחוור חיורא [שואלת הגמרא, הרי כל שעה ושעה הוא עומד כך, ומה סימן הוא זה]. כל שעתא אית ביה סורייקי סומקי [כל שעה יש בה בכרבולת חוטים אדומים, שלא החוירו לגמרי], ההיא שעתא לית ביה סורייקי סומקי [באותה שעה שהקב"ה כועס אין בה חוטים אדומים]". ובסמוך יבאר את דברי הגמרא הללו.

<> כמבואר למעלה הערות 979, 983. וראה למעלה הערות 105, 564, שנתבאר שם שאין לשום נברא מציאות וקיום לעצמו, אלא הכל נברא בשביל ה', ועל כך נאמר [דברים ד, לט] "אין עוד", "כי אי אפשר לומר שיהיה שום נמצא שיהיה נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא לעצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך" [לשונו בתחילת דרשת שבת הגדול]. ובודאי שדברים אלו מוסבים גם על כלליות העולם התחתון, שמן הנמנע שהוא יהיה נפרד לעצמו.

<> הכפופים לחמה.

<> כי כל ענין ע"ז הוא לעשות דבר שאינו התחלה להתחלה, כי היחס של עובדי ע"ז לאלילם הוא כיחס אל התחלתם, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"א אות ז: "כי אלוה הוא התחלה שלהם [של המצריים]". וכן כתב שם בפי"ב אות כז: "שהעבודה זרה... היא התחלתם של הטועים אחריה... מפני שהעובדים עושים אותה התחלה". ובגו"א במדבר פי"ד אות ב ביאר ש"נתנה ראש" [במדבר יד, ד] הוא לשון ע"ז [רש"י שם], משום "שרצו לעשות ראש וסיבה ועיקר - מה שאינו 'ראש', אלא שהוא תחת הקב"ה, והם רצו לעשות אותו לראש, והוא עבודה זרה". וכן כתב רש"י [במדבר יט, ב] שפרה אדומה מכפרת על חטא העגל, ש"תבוא אמו ותקנח הצואה, כך תבוא פרה ותכפר על העגל". וכתב על כך בגו"א שם אות כז בזה"ל: "אמנם מה שאמרו [תנחומא חוקת אות ח] 'תבא אמו ותכפר על מעשה עגל', רמזו בזה רמז מופלג בחכמה מאד. כי כאשר חטאו ועשו העגל סבה והתחלה, מה שאינו התחלה, הוצרכו כפרה להורות כי אין העגל סבה והתחלה, רק שיש סבה והתחלה לעגל, והיא האם. ואין להקשות, דיאמרו שהאם התחלה, זה אינו, כי אין נקבה התחלה, שהיא עלולה, ואינה עלה, הנה הכל עלול ואינו עלה. ובזה האם מקנחת טינוף העגל בנה. ואף כי גם כן בעלי עבודה זרה אומרים כי העגל הוא עלול, מכל מקום היו אומרים שהאדם יש לעשות אותו התחלה אליו. וזהו כל הטועים אחר עבודה זרה, שמודים שהוא יתברך התחלת הכל, רק שאומרים שיש לעשות התחלה אל האדם. והנה כפרתם שהיו מודים שאין לעשות התחלה לאדם, רק העגל נחשב עלול אל האדם, ואין התחלה לאדם רק השם יתברך. ולפיכך כאשר הודו שהעגל נחשב עלול מן הפרה, זהו כפרה על חטאם שעשו העגל התחלה, ולפיכך האם מקנח טינוף העגל". ובח"א לנדרים לט. [ב, יז.] כתב: "ובמדרש [ויק"ר לא, ט]... רבי לוי אמר, בכל יום ויום עומדין [החמה והלבנה] לדין לפני הקב"ה, למה, שהם מתביישים לצאת, אומרים שהבריות משתחוים להם ומכעיסים להקב"ה. מה הקב"ה עושה, והם יוצאים על כרחם... שאין התנועה הזאת להם מעצמם... כי מצד תנועה, שהיא לעצמם יש יציאה מן הסבה הראשונה, אחר שהם מושלים, ולא נראה בהם שהם אינם התחלה הראשונה. ולכך אינם רוצים לצאת, כלומר שאין ראוי להם לצאת מעצמם, שדבר זה היה מפני שהם התחלה, ולכך תנועתם מן הש"י, ובזה אינם התחלה, רק הש"י התחלה".

<> כי "רגע" הוא "הזמן המועט" [רד"ק ספר השרשים, שורש רגע], שאינו ניתן להתחלק יותר. ודבר שאינו ניתן לחילוק הוא התחלה, כי כל התחלה לא יתחלק כלל, כי כל התחלה היא אחת, ואם ההתחלה תתחלק, היא תהיה יותר מאחת. וכן כתב בדר"ח פ"ו מ"י [שיח.], וז"ל: "כל התחלה במה שהוא התחלה - הוא אחד". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג.] כתב: "ההתחלה ראוי שתהיה אחת, בעבור שההתחלה הוא מפועל אחד, שהוא סבת ההתחלה, ולכך מתדמה במה אל הסבה שממנו ההתחלה. ואם היה מחלוקת לגמרי, היה מורה זה ח"ו כי הסבה אינה ג"כ אחת, רק שתים". ובנצח ישראל פ"ג [מו.] כתב: "כל התחלה היא יחידית", ושם הערה 48. וכוונתו היא, שהואיל וחטאם הוא שעושים את העוה"ז התחלה לעצמה, לכך הכעס על כך הוא גם בגדר "התחלה".

<> שנאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו' ובשכבך ובקומך", ובמשנה [ברכות ט:] מובאת דעתו של רבי יהושע שקורין את השמע בשחרית "עד שלש שעות, שכן דרך בני מלכים לעמוד בשלש שעות", ולכך "ובקומך" מוסב עד שלש שעות. וכן רש"י [סנהדרין קה:] ביאר שהמיוחד בשלש השעות הראשונות [שבהן הקב"ה כועס] הוא שזהו זמן קימה. וראה להלן בבאר הששי הערה 342.

<> פירוש - שלש שעות הראשונות הן התחלת היום, ולכך זהו זמן האחדות [כי כל התחלה היא אחת, וכמבואר בהערה 1002], וזמן האחדות הוא המתאים לקריאת שמע, שהיא קבלת עול מלכות שמים [ברכות יג.]. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר] כתב: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו. ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד... כי האחדות הוא המלכות, שמאחר שהוא אחד - ראוי למלכות" [וראה להלן בבאר החמישי הערה 701]. וראה עוד בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.] שביאר שם שיש חיוב קריאת שמע ביום, "כי ממנו נמצא הכל. והנה הוא אחד ... מצד הבוקר שהכל נמצא... כי מאתו נמצא הכל, ומאחר שמאתו נמצא הכל, הוא יתברך אחד ואין זולתו". ופירושו שקריאת שמע ביום היא מחמת שאז ניכר כיצד הקב"ה הוא התחלת הכל, והוא אחד ואין זולתו. וראה למעלה הערה 107.

<> דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פ"י סוף אות ב כתב אודות נמרוד, שהיה עובד ע"ז [רש"י בראשית י, ח]: "הוא [נמרוד] היה מלך הראשון, וסתם מלכות הארץ מתנגד למלכות השמים, ולכך לא היה חפץ הוא יתברך שימליכו ישראל עליהם מלך [סנהדרין כ:], וזה היה מלך הראשון, אין ספק שהיה ממריד העולם עליו". ובדב"ר ה, ה אמרו "אמר הקב"ה, לא עזבתם אותי ובקשתם לכם מלכים" [בתמיה, וראה להלן בבאר השביעי הערה 282]. ובגו"א במדבר פי"ד אות ב, שביאר שם ש"ראש" הוא לשון עבודה זרה, וכמבואר שם הערה 3. הרי שמלכותא דארעא סותרת למלכותא דרקיע, ומקפלת בתוכה ניצני עבודה זרה. והוא הדין למלכות החמה, ולכך יש בה יציאה מן האחדות. וראה תפארת ישראל פט"ז [רמה.], ושם הערה 62.

<> הוא הפסוק שהובא בגמרא שם [ע"ז ד:] שהקב"ה זועם בכל יום. וראה למעלה [הערה 843] שכל יום ויום נחשב לבריאה בפני עצמה, ולכך בכל יום ויום יש את הכעס שלו על שהבריאה יוצאת מהאחדות.

<> בא לבאר את מה שאמרו שם בגמרא [ע"ז ד:] שהקב"ה לא כעס בימי בלעם הרשע. והמהר"ל מבין שאיירי בכל תקופת הזמן שישראל היו במדבר. אמנם רש"י בסנהדרין קה: ביאר ש"כל אותן הימים שהיה בלעם מצפה לקללכם בשעה שהקב"ה כועס בה... לא זעם ה'", ומשמע מדבריו שאיירי בתקופה שבלעם היה מצפה לקללם, ולא לאורך כל זמן שהות ישראל במדבר.

<> כמבואר בתורה [דברים ח, ב-ד], ויובא בהערה 1010. וזה לשונו בח"א לסוטה לד: [ב, סח:]: "יוצאי מצרים הכל היה שלא בטבע, כי אם על ידי נסים, ומי שכל ענינו על ידי נסים, וכל הנהגתו על ידי נסים, מתנגד אל הטבע, ולכך היו יוצאי מצרים מוציאים דבה על הארץ". ומה שכתב "שהיה &**העולם**^ נוהג בהנהגה שאינה טבעית", לכאורה אינו מובן, שאמנם ההנהגה עם ישראל במדבר היתה לא טבעית, אך כיצד נילף מכאן שהנהגת העולם בכללותו היתה הנהגה לא טבעית. ובעל כרחך לומר שכל העולם נגרר אחר ישראל, וכאשר ישראל מונהגים בהנהגה לא טבעית, אזי כל העולם נחשב כמונהג בהנהגה לא טבעית. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פמ"ד [תרפב.] כתב: "יציאת מצרים היה השלמת העולם לגמרי, כי לא הושלם העולם עד שהיו ישראל במציאות, ולפיכך יציאת מצרים, שאז היו ישראל לעם, הוא השלמת העולם", ושם הערה 31. וכשם שיצ"מ היא השלמה לכל העולם, ולא רק לישראל, כך המשך הנהגת ישראל במדבר שייכת היא לכל העולם, ולא רק לישראל.

<> והשמש היא ההתחלה של העולם, מפאת שהיא ראש העולם, וכמבואר בהערה 989.

<> רומז בזה ללשון התורה [דברים ח, ב-ד] "וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלקיך זה ארבעים שנה במדבר וגו' ויענך וירעבך ויאכילך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבותך למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם שמלתך לא בלתה מעליך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה". הרי שעל ההנהגה הנסית של דור המדבר נאמר "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם".

<> כי כאשר העולם התחתון דבק בה' יתברך, אזי ברי הוא שהעולם הוא עלול לעלה, ואין העלול בגדר "התחלה". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ג אות לח, שרש"י שם [בראשית ג, כב] ביאר שאם האדם הראשון "יחיה לעולם, הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". וכתב על הגו"א שם: "אף על גב דכל הבריות יחיו לעולם, יהיו טועים אחר האדם, מפני כי הנולדים אחריו לא ידעו מתי נברא האדם, והוא קודם לכולם. אבל אותן הנבראים לא יחשבו עצמם אלהים כאשר יהיו נבראים, ולא יוכל לומר קין לאדם 'אני אלהים', שהרי אדם הולידו". הרי שכאשר ברור שהנברא הוא בגדר נולד ועלול, אין הוא יכול לומר שהוא אלוה ועלה.

<> כמו שאמרו בגמרא [ע"ז ד:], שבאותה שעה שהקב"ה כועס, אין לתרנגול חוטים אדומים, והובא בהערה 998. ובא לבאר כיצד התרנגול מבחין בדבר זה.

<> "בסגולה" - בטבעו. כגון, בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג:] כתב: "כי עוף השמים הוא מסוגל לדברים כמו אלו שהם דברים רוחניים, כדכתיב [קהלת י, כ] 'כי עוף השמים יוליך הקול'. ודבר זה ידוע אצל המבינים, כי עוף השמים מוכן לקבל יותר מן שאר בעלי חיים". ובח"א לחולין סג. [ד, צח:] כתב: "כי העופות כפי שהם טבעם [מוכנות] לקבל הגזירות שבאים מלמעלה. ולא שיש בהם השכל, רק מצד שהם עוף השמים, פורחים באויר השמים, הם מקבלים הגזירות שהם באים מלמעלה... ולכן כתיב 'כי עוף השמים יוליך את הקול'... כי העוף הוא פורח באויר השמים, ולכך הוא מוכן לקבל הגזירה הבאה מלמעלה מן השמים... שהם פורחים באויר בשביל שהם קלי הטבע, ואין להם עבות החמרי, ולכך מוכנים לקבל הגזירה שהיא באה מלמעלה, שהוא דבר רוחני". וכן הוא בגו"א בראשית פט"ו אות טו. ועוד אודות שהעופות מוכנים לגזירת העליונים - כן מבואר זוה"ק ח"א קפג: שאמרו שם "'כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים' [עמוס ג, ז], בזמנא דנביאים אשתכחו בעלמא, ואי לאו... בצפרי שמיא משתכחי מלה". וראה שם ניצוצי זהר אות ד. וכן הוא שם בח"ב ו:. וראה נצח ישראל פמ"ב [תשלד:]. ותרנגול הוא בכלל עוף [נדה נ:]. וראה להלן בבאר החמישי הערות 206, 207.

<> כי רצון ה' הוא המקיים את הבריאה, ובהעדר רצון ה', תתבטל הבריאה. וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, ד]: "כי עמידתם בחפצו, ואם החפץ יתפרד רגע מהם, יהיו לאין". וראה למעלה הערה 733.

<> רומז לברכת השחר [ברכות ס:] "אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה", ו"שכוי" הוא תרנגול [תרגום איוב לח, לו, ורש"י שם, ובברכות ס:]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.] כתב: "התרנגול דומה אל הנפש, שהרי התרנגול יש לו יותר נפש מן שאר ב"ח, שיש לו הבחנה. וכמו שאמרו 'נותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה', אף כי אין דעת אלא לאדם בלבד, מ"מ התרנגול קרוב לנפש השכלית מצד הבחינה שיש לו... כי לא לחנם הנהיגו לשחוט תרנגול בערב יום הכפורים, שיהיה תמורת נפשו".

<> איך יש לבעלי חיים כוחות הדומים לדעת ושכל.

<> כפי שביאר בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה ומעתה] את דברי רש"י שם [בראשית כח, יא] שהאבנים שהיו מראשותיו של יעקב החלו לריב זו עם זו "עלי יניח צדיק את ראשו", וכתב לבאר שם: "ומעתה אל יקשה לך שאין דעת באבנים לומר 'עלי יניח צדיק ראשו', שאם היה הדבר הזה שהיו חולקים מצד הבחירה על ידי שכל בלבד, היה זה קשיא, הרי אין דעת וחכמה באבנים. אבל אין הדבר כך, רק מה שהיו האבנים אומרים 'עלי יניח צדיק ראשו'... דבר כזה נעשה אף בדבר שהוא בלתי בעל שכל, כמו כל הדברים הטבעים פועלים לפי טבעם, אף אם אין בהם דעת. וכך תאמר גם כן שהיו פועלים אלו אבנים, אחר שכך ראוי לפי הענין אשר ראוי ליעקב". וכן כתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנט.]: "כבר התבאר בכמה מקומות כי תמצא בב"ח מן הדברים הטובים בסגולה, אע"ג שאין בהם דעת. כמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, וצניעות מחתול, ועריות מיונה. ואע"ג שאינם בני דעת, מ"מ נמצא איזה דברים בהם בטבע". וכן כתב בח"א לחולין נז: [ד, צה:], וז"ל: "ויש לדעת כי הש"י ברא המינים ונוהגים עניניהם אחר המושכל הראוי, ולא שידעו ויבינו ויש בהם דעת, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשך אחר המושכל. וכמו שאמרו ז"ל [עירובין ק:] למדנו גזל מנמלה, צניעות מחתול, דרך ארץ מתרנגול. והרי כי הנמלה ידוע בה דבר זה שאינה גוזלת כלל, ואין דבר זה מהם מצד החכמה או יראת שמים, רק כי הטבע שהוטבע בהם נמשכים אחר מדה זאת, היא הרחקת הגזל. וכן החתול אחר הצניעות, והתרנגול אחר דרך ארץ". וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 5, ולמעלה בבאר הראשון הערות 95, 141.

<> לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]: "כי התרנגול שנקרא 'גבר', הוא דומה לנפש האדם, כי הנפש הוא הגבר, ותרנגול שהוא גבר, הוא לגמרי מתיחס אל הנפש".

<> לשונו בנתיב התורה ר"פ יג [א, נג.]: "בפרק בתרא דפסחים [קיג:] שלשה שונאים זה את זה; הכלבים, והתרנגולים, והחברים... תרנגולים דבר זה גם כן חכמה מאוד, כי התרנגול נקרא 'גבר', והגבר הוא 'איש'. ומה שתרנגול נקרא גבר, דבר זה אין כאן מקומו. אבל מפני שהוא נקרא בלשון איש, אשר שם איש מורה על איש פרטי שהוא מיוחד בעצמו, ואין ללשון 'איש' ריבוי, רק יאמר 'אנשים', ולא 'אישים'... כי הוא דבר ידוע שכל גבר רוצה להתגבר עד שהוא מיוחד, ואין אחד שוה לו. לכך שונאים זה את זה". ובזמן הכעס מתעוררת גבורה זו במיוחד.

<> אמרו חכמים [חולין סג.] שכאשר העוף שנקרא "רחם" מצפצף בקולו, משיח בא. וביאר זאת בנצח ישראל פמ"ב [תשלד.] בזה"ל: "יש מין עופות שהם באכזריות, כמו העורב. ויש בחסידות, כמו החסידה, שעושה חסידות עם חברותיה. ויש ברחמים, כמו עוף שנקרא 'רחם' [ויקרא יא, יח], ולפיכך נקרא 'רחם' על שם הרחמים... כי כאשר דבר אחד מסוגל לדבר מה, כאשר יבא לעולם דבר שהוא מסוגל אליו, הוא מתעורר אל זה בקול... ומפני כי העוף הזה הוא מתייחס לרחמים, שנקרא 'רחם', לכך כאשר רחמים באים לעולם, אז מתעורר בקול, שהוא קול שמחה". וכשם שעוף רחם מתעורר כאשר מגיעה מדת הרחמים לעולם, כך התרנגול מתעורר כאשר יש חרון אף בעולם.

**% [יב]**

<> "והראה לו למשה סדר תפלה" [המשך לשון הגמרא שם], והמכוון שהקב"ה הראה למשה י"ג מדות הרחמים.

<> כן הובאה תלונה זו בקונטרס נגד התלמוד, תלונה מספר שלשים ותשע.

<> שהואיל והקב"ה "אינו גוף וגוייה, יתברר שלא יארע לו אחד ממאורעות הגופות... ולא ישיבה ולא עמידה" [לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הי"א].

<> פירוש - הקריאה היתה צריכה להאמר מצד ישראל, ולא מצד הקב"ה. וראה גו"א שמות פ"כ אות כז, שביאר בהקשר אחר את דברי רש"י על דרך זה.

<> רש"י שמות לג, יט "וקראתי בשם ה' לפניך ללמדך סדר בקשת רחמים אף אם תכלה זכות אבות. וכסדר שאתה רואה אותי מעוטף וקורא שלש עשרה מדות, הוי מלמד את ישראל לעשות כן".

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ו [ד"ה פירוש]: "פירוש, הא דכתיב 'ויעבור', על כרחך בא ללמד איך יתפלל. שאם בא ללמד אותו מה שיתפלל בלבד, הוי ליה ללמדו כך וכך תקרא, כמו שלמדו כל התורה כולה, ולא היה צריך לומר 'ויעבור ה' על פניו ויקרא'. אלא מלמד שהראה לו גם כן איך יהיה נוהג בתפלתו, ולפיכך לא היה די במה שילמד אותו התפלה, אלא שהראה לו סדר תפלה".

<> כי כך מצינו לגבי מעשה המנורה, "שהראהו הקב"ה [למשה] באצבע, לפי שנתקשה [משה] בה" [רש"י במדבר ח, ד]. ועל כך שואל כאן "וכי כל כך חמור הוא עד שיהיה צריך להראות לו המעשה אשר יעשה".

<> לשונו בח"א לר"ה יז: [א, קטו:]: "כי מפני שאמר משה 'הראיני נא כבודך', בקש לעמוד על מדותיו הטובות של הש"י. ואמר לו הקב"ה שיהיה מראה לו טובו מה שאפשר לדעת, ולפיכך אמר לו אם יעשו לפני ישראל כסדר הזה, הרי אני מוחל להם [ר"ה יז:], וזהו מדת טובי. והראה לו איך מדת טובו יתברך מרחם ומחנן עליהם כאשר עושים לפניו כסדר הזה. ומאחר שבקש מרע"ה הראיה, לא היה אפשר לו רק במעשה, שהיה מראה לו כאשר עושין כסדר הזה יפתחו להם מדת טובו. וממילא מאחר שהראה לו סדר תפילה איך יתפלל, אם כן בודאי לגמרי הראה לו האיך יתעטף שליח צבור, דהא הראה לו אם יעשה כסדר הזה, וסדר הזה בכללו הכל. ופירוש זה עיקר, כי מרע"ה היה חפץ לדעת לראות איך מדת טובו נוהג בעולם... ולפיכך הראה לו על ידי ראיה, והכל נרמז בלשון 'ויקרא' הכתוב". וראה למעלה הערה 472, ובסמוך הערה 1038.

<> כמבואר למעלה [הערות 477, 478], קחנו משם. ובנוגע לענינינו, הפירוש הוא שהקב"ה הראה למשה את מדותיו ומעשיו, אך לא את עצמו יתברך, ועל כך אומרים "דימו אותך ולא כפי ישך וישווך לפי מעשיך" [שיר הכבוד]. ובשמו"ר ג, ו אמרו "אמר ליה הקב"ה למשה, שמי אתה מבקש לידע [בתמיה], לפי מעשי אני נקרא... כשאני דן את הבריות אני נקרא 'אלקים', וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא 'צבאות'... אני נקרא לפי מעשי".

<> נקודה זו מבוארת היטב בדרוש לשבת תשובה [עט.], וז"ל: "כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו, מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן, הריחוק מן מעשיו יתעלה, הוא הגורם הריחוק ממנו. וזה התבאר לך פעמים הרבה ממה שאמרו בסוטה סוף פרק ראשון [יד.], אמר רבי חמא בר חנינא, מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה, אלא הדבק במדותיו; מה הוא מלביש ערומים... כמבואר שם. וצוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד. ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות מן המדות הטובות והמשובחות, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] כתב שדביקות זו נעשית רק במדות החסד, וכלשונו שם: "ובפרק קמא דסוטה [יד.], אמר רב אחא, מאי דכתיב 'אחרי ה' אלהיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה... אלא הלוך אחר מדותיו; מה הוא מלביש ערומים... אף אתה הלבש ערומים. הקב"ה מבקר חולים... אף אתה בקר חולים. הקב"ה קובר מתים... אף אתה כך. הקב"ה מנחם אבלים... אף אתה כך, עד כאן. ומה שעל ידי המדה הזאת בפרט אפשר להתדמות לבוראו, מפני שזאת המדה היא מה שעושה האדם בעצמו. כי המשפט לא שייך לומר שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כי ההולך הוא הולך מצד עצמו, ועושה מעצמו מרצונו ומדעתו, וזה נקרא שהוא הולך בדרכי השם יתברך, כאשר עושה דבר מדעתו. ואילו המשפט הוא מחויב לעשות משפט, ולא נקרא זה שהולך בדרכי הקב"ה. רק כאשר הוא עושה חסד לפנים משורת הדין, והוא עושה מדעתו ומרצונו, בזה שייך שהולך בדרכי השם יתברך. וכן הרחמים, כאשר יש עני ומרחם עליו ונותן צדקה, אין בכל זה שיאמר שהולך בדרכי ה' יתברך, כי אם לא היה העני בצרה, אפשר כי לא היה עושה. ולכך לא יאמר בזה שהולך בדרכי השם יתברך רק כאשר עושה חסד, שהחסד הוא עושה מעצמו, ואינו חייב בזה. ולפיכך על ידי המדה הזאת נאמר עליו שהולך בדרכי ה' והולך אחריו".

<> פירוש - בקשת משה "הראיני נא את כבודך" היא בקשה שיתחבר אל ה', וה' השיב לו שלא יוכל להתחבר אל עצמותו יתברך, אך יוכל להתחבר אל מדותיו. ואודות שראיה היא חבור, ראה להלן בבאר החמישי הערה 675. ואודות שמדות ה' הם חיצוניים לעצמות ה', כן כתב בסוף דרוש לשבת תשובה [פה.], וז"ל: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא מלבוש שלו". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכג.] כתב: "שהוא יתברך מתואר במדותיו... שהם תוארים לו... ודבר זה נקרא אברים. כי כמו שהאברים פועל בם, כך הש"י פועל על ידי מדותיו, והם תוארים לו". ושם מעמיד זאת לעומת "אמתת עצמו". וראה למעלה הערה 706.

<> כי הדביקות במדות ה' מביאה לכך שה' נמצא אל האדם באופן שהאדם יכול להדבק בו, וכמו שהתבאר בהערה 1030. וכן כתב לגבי אמונה, בנתיב האמונה ס"פ ב [א, ריב:]: "כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו יתברך שבכוחו כל, ולכך הוא מאמין בו יתברך. ובשביל זה, כאשר הגיע הזמן שהוא יתברך יתן הטוב [לעת"ל], אז יתן לו כפי מה שהוא היה מאמין בו, שכך גדול כוחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו, כאילו ממעט כוחו ויכולתו. ומפני כך לעתיד כאשר יגיע הזמן שיהיה השי"ת מראה כוחו ויכולתו, לא יהיה נודע לו רק כפי האמונה שהיה מאמין". ובגו"א במדבר פ"כ אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "ודבר זה ידוע, כי מי שאינו מאמין ובוטח בו יתברך בבטחון גמור, הוא בכעס ובמכאובות... שעם כל אמונה שמחה, לפי שהוא בטחון בטובו יתברך". והובא למעלה בבאר השני הערה 494. וכן כתב לגבי בטחון בנתיב הבטחון ר"פ א [ב, רלא.], וז"ל: "כי כאשר בוטח בו יתברך... אז יעשה הש"י בקשתו... [אבל] כאשר האדם יחרד, מורה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש... כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו".

<> כמו שנאמר [תהלים קמה, יח] "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת".

<> כפי שפירש רש"י [שבת י.] "דיינין מתעטפין בטליתן כשפותחין בדין מאימת שכינה, ושלא יפנו ראשן לכאן ולכאן, ותהא דעתן מיושבת עליהם" [שמעתי מהגר"י עהרנפלד שליט"א].

<> וצרף לכאן את ההלכה שבתפלת שמונה עשרה נוהגין שהטלית תהיה מעוטפת באופן שהיא מכסה את הראש עד העינים [משנה ברורה סימן צא סק"ו]. כי ככל שהכוונה נצרכת יותר, כן העטיפה נצרכת להיות מקיפה יותר.

<> וכמו שפירש רש"י [שמות כג, ו] "אביונך - לשון אובה, שהוא מדולדל ותאב לכל טובה". וכן כתב בדברים טו, ד, שם כד, יד. ובויק"ר לד, ו אמרו "שמונה שמות נקראו לעני; עני, אביון... שמתאב לכל".

<> אמרו חכמים [ע"ז ז:] שואל אדם צרכיו ואחר כך יתפלל ["שמונה עשרה" (רש"י שם)], שנאמר 'תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו', אין שיחה אלא תפלה". ופירש רש"י שם "כי יעטוף - עטיפת נפשו ודאגת לבו יתפלל תחלה, והדר 'לפני ה' ישפוך שיחו' שמונה עשרה. 'עטיפה' לשון כאב ופריחת לב מתוך צרה, כמו [איכה ב, יב] 'בהתעטפם כחלל'". ולפי דברי המהר"ל כאן דברי רש"י מחוורים, כי הואיל והעטיפה מורה שהאדם מסלק עצמו מכל המעכבים והטרדות, ומכוון עצמו לגמרי לנקודה שעליה הוא עומד, לכך צרה המלפפת את האדם לגמרי, וגורמת לו שלא יסיח דעתו ממנה, נקראת אף היא בלשון "עטיפה".

<> כפי שנתבאר למעלה [הערה 1028] שמשה רבינו ביקש לראות את מדת טובו וחסדו של הקב"ה. וניתן להטעים יותר דבריו [שהדביקות היא במדת טובו], כי העמיד כאן "זה לעומת זה" האדם לפני ה', וכפי שהאדם נמצא אל ה', כך ה' נמצא אל האדם [ראה הערה 1032]. וכאשר אמיתת האדם עומדת לפני ה' ["קורא אל ה' מאמתות מחשבתו... קורא מאמתתו" (לשונו למעלה)] אזי כביכול הקב"ה נגלה לאדם באותו אופן, של גלוי אמתתו. ומדת החסד היא המדה המגלה זאת ביותר. וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "ומפני מעלת החסד שהיה באברהם, אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל הש"י יותר מכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מדת החסד שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". וראה תפארת ישראל פ"כ הערה 10, ולהלן הערה 1406.

<> יסוד זה נתבאר במקומות רבים למאוד. כגון, בנצח ישראל פ"ה [קכט:] כתב: "הדברים כדרך דברי חכמים, שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ו [תקמט:], וז"ל: "כי אין חכמים מדברים מענין הגשמי כלל, רק מופשט מן הגשמי". ולהלן בבאר הששי [ד"ה וכאשר יאמרו] כתב: "כי לא דברו חכמים כלל מרוחק המורגש, רק כי כל דבריהם מופשטים מן הגשמיות, וכבר נתבאר זה פעמים הרבה". ולהלן בבאר הששי [ד"ה ואילו היו] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה ובהשכל, ואינם דברים גשמיים, ולכך נקראו 'דברי חכמים', שהם דברים שכליים בלבד, ולא היו דברי חכמים רק מן המהות הענין, ואין להם עסק בדברים החומרים הנגלים". ושם בהמשך כתב: "וכבר אמרנו לך, כי דברי חכמים רק מן המהות, לא מן הגשמי, וכאשר תקח הדברים בלתי גשמיים, הנה כל הדברים כפשוטם לגמרי... רק דברי חכמה הן". וראה למעלה הערה 658. וכן כתב בח"א לב"ב עג. [ג, פה.]: "וכל דבריהם שכליים, לא במוחש". וכן הוא בח"א לסנהדרין פב: [ג, קעג:]. וכן האריך לבאר בגו"א במדבר פי"ט סוף אות כ, ושם דברים פ"ד הערה 110. ובנצח ישראל פ"ו [קנח:] כתב: "ודבר זה כלל גדול בדברי חכמים, שהם הלכו אחר המהות המיוחד, ובארנו זה במקומות הרבה בחבור באר הגולה ובחבור גבורות ה'", וראה שם הערות 104, 105. ובספר המפתח לנצח ישראל ערך חז"ל [עמוד קט:] הובא יסוד זה עשר פעמים בספר הנצח. וראה הערה 1147, ולהלן בבאר החמישי 568, ובבאר הששי הערה 1172.

<> כמו שכתב כמה פעמים, וכגון בנצח ישראל פי"ח [תד.] כתב: "כלם דברים ברורים מאוד, רק שהדברים הם יותר עמוקים, ומה שאפשר לפרש פרשנו, והחכם יוסיף דעת ותבונה". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעט:] כתב: "אין לכתוב במפורש יותר, רק החכם יבין מעצמו". וכן כתב שם ס"פ כג. וזה בבחינת "תן לחכם ויחכם עוד" [משלי ט, ט], וכן "ישמע חכם ויוסף לקח" [משלי א, ה]. ובגו"א בראשית פ"א ריש אות נב כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם פכ"ח סוף אות יז כתב: "כי הדברים אשר נתבארו למעלה... התחלה למבין קצת... כענין ברוך הנותן חכמה לחכימין", ושם הערה 99. ובגו"א שמות פט"ו אות כג כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ נז [רנו:], ובסמוך [ד"ה והתבאר לך].

**% [יג]**

<> כן היא הגירסא בעין יעקב. אמנם בגמרא איתא "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והוא יושב ביניהם בגן עדן", וראה בעץ יוסף שציין את ההבדל בגירסאות. ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב, כמבואר בבאר השני הערה 15.

<> לשון נופל על לשון, שכנגד "מראה עליו באצבעו" כתב "מרמזין באצבע". ועל הפסוק [ישעיה נח, ט] "וישלח אצבע" תרגם אונקלוס "מרמז באצבע". וראה בהקדמה הערה 101. ותלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

<> לכאורה מה שנקט "שהעולם הבא נבדל מן הגשמיות" הוא לאו דוקא, שהרי במאמר הזכירו "בגן עדן", ולא עולם הבא. ואודות שגן עדן נבדל מן הגשמיות, כן ביאר בארוכה בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה לפיכך] שהאכילה של אדה"ר בגן עדן, והאכילה שתהיה לעת"ל בגן עדן לצדיקים, אינה אכילה גשמית, אלא אכילה רוחנית. ובתפארת ישראל פל"ה [תקכ.] כתב: "כי באמת קודם שחטא האדם, והיה בגן עדן [בראשית ב, ח], לא היה אותה מדרגה שיהיה בגן עדן ראויה לעולם הזה, ואינה בכלל המציאות עולם הזה". ואודות שקדושה היא הבדלה מהגשמיות, כן ביאר בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, וז"ל: "נקרא 'קדוש', רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף", ושם הערה 9. ובגבורות ה' פט"ז [עז.] כתב: "מי שהוא קדוש הוא נבדל ממעשה החומר". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז כתב: "כל 'קדוש' יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". וכן כתב שם פל"ז אות ט, ושם הערה 127. ובנתיב הפרישות רפ"א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושיים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר - הוא יותר קדוש ויותר נבדל", ועיי"ש שמאריך בזה. וראה בסמוך הערה 1075.

<> "נערּוּת ובחרוּת" - פעולות שהן בגדר מעשי נערות, וכמו [קהלת יב, א] "וזכור את בוראיך בימי בחורותיך", וכן "זקנה ביום דין ובחרות ביום קרב" [שיר הכבוד]. וראה ההערה הבאה.

<> כי המחול נעשה בדרך כלל במהירות ובתנועה, והן אינן שייכות למקום של קדושה. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.]: "כל תנועה היא לגשם שאינו קדוש", ושם הערה 81. ובח"א לב"ב עה. [ג, קח:] כתב: "בגן עדן שם הנחה והשקט ועונג".

<> שנאמר [תהלים לא, כ] "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך". ובילקוט שמעוני דברים פרק יד רמז תתצח אמרו שפסוק זה עוסק בשכר של גן עדן, שאמרו שם "משלות רשעים בעולם הזה אתה למד מתן שכרם של צדיקים לעתיד לבוא בגן עדן, שנאמר 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'". ובבתי מדרשות חלק ב [מדרש אותיות רבי עקיבא השלם נוסח א אות ס] אמרו "כל נבואתן שנתנבאו [דוד ושלמה] על ישראל, לא נתנבאו אלא כנגד מתן שכרן של צדיקים שבגן עדן... דוד נתנבא ואמר כשראה טובה של גן עדן 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך'".

<> לשון הפסוק במילואו "אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדו וגו'", הרי שהמחול נזכר רק בקשר לבתולה.

<> אודות שהשמחה היא בלב, הרי כך נאמר בכמה פסוקים, וכמו [שמות ד, יד] "וראך ושמח בלבו", [תהלים קה, ג] "ישמח לב מבקשי ה'", [תהלים צא, יא] "ולישרי לב שמחה", [צפניה ג, יד] "שמחי ועלזי בכל לב", [משלי טו, יג] "לב שמח ייטב פנים". וראה גו"א שמות פט"ו אות א. ובנצח ישראל פכ"ג [תפט.] כתב: "האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור. ולא כך השמחה שהוא שייך בלב, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי'. אבל השחוק - הוא בפעל, כאשר יש לו שחוק" [והובא בהערה 895]. ובדר"ח פ"ו מ"ז [רחצ:] כתב: "עיקר השמחה בלב בלבד, אבל השחוק אינו בלב בלבד, רק אף במעשה". וראה בח"א לשבת קלט. [א, עד.] שביאר שרק לב שאין בו קנאה יכול לשמוח במעלת חבירו.

<> קידושין פ: לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים... מאי טעמא ["לא יתייחד עם שתי נשים, כאשה שמתייחדת עם ב' אנשים" (רש"י שם)], תנא דבי אליהו הואיל ונשים דעתן קלה עליהן" ["ושתיהן נוחות להתפתות" (רש"י שם)]. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א הלכה יג כתב: "צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן". וראה עוד ברמב"ם הלכות תשובה פ"י ה"א. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פט"ז [רלח.] שכתב שהדמיון מטעה את האדם, ובאור חדש [צג.] כתב: "כי האשה, גובר בה כח המדמה". וכן כתב בדר"ח פ"ב מ"ז [פג.]. וראה להלן בבאר הששי הערה 1190.

<> נראה לבאר זאת, כי השמחה מורה על השלימות של האדם, וכמו שהתבאר למעלה [באר השני הערה 558, וכאן הערה 186], ואילו המחשבה של אדם מורה לו כמה עליו עוד להשלים את עצמו, שהרי אמרו [שבועות מא:] "כל מילתא דלא רמיא עליה דאינש לאו אדעתיה", הרי שדעתו של האדם עוסקת במה שמוטל עליו לעשות. ולכך מחשבה ושמחה מתנגדות זו לזו. וראה ההערה הבאה.

<> ואם תאמר, מדוע התנגדות המחשבה לשמחה בולמת רק את היציאה לפעל של השמחה, ולא מונעת מעיקרא מהשמחה לחול בלב. אמנם לפי המבואר בהערה הקודמת ניחא, כי המחשבה מורה לאדם שהוא לא יצא לגמרי לפעל, ויש עליו עוד להשלים את עצמו. אך אין בידי המחשבה לשלול לחלוטין מהאדם הרגשת שלימות שאינה בגדר יציאה לגמרי לפעל. ולכך אין שום סתירה בין מחשבה לשמחה בלב, אך יש סתירה בין מחשבה לשמחה שיוצאת לפעל.

<> כפי שכתב למעלה "כי הנשים, ובפרט הבתולות, אינן בעלות מחשבה". וצריך ביאור, במה בתולה מופקעת ממחשבה יותר משאר נשים. ונראה לבאר זאת על פי דבריו באור חדש [קיד.], שכתב: "אמר במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ ["קודם שנבעלה" (רש"י שם)], ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי. ואמר שאין האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, כלומר שאין לאשה חבור וברית רק לאיש, שהוא נחשב צורה לאשה... כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש, שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל". הרי שלבתולה חסר הדבר שיוציא אותה מחומריותה, וברי הוא שככל שהחומריות גדלה יותר, כן המחשבה מופקעת יותר. וכמו שמצינו ביחס של דבור ומחשבה, שכבר השריש כמה פעמים שהדיבור עומד כנגד המחשבה, ופעולתו של האחד היא ביטולו של השני. וכמו שכתב בביאור מאמרם [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ושם בח"א [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה. וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרים בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה". וכן כתב בדר"ח פ"א מי"ז [ריש נה.], וז"ל: "כי הדיבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני... ואינו שכלי לגמרי... וכאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי אשר אינו גופני... וכאשר שותק האדם אז השכל פועל פעולתו". וכן חזר וביאר שם בפ"ד מ"ז [קעו:], ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צז.]. ובנתיב הלשון פ"ד [ב, עב.] כתב: "כי כח המחשבה וכח הדיבור הם מחולקים, אין שייך זה לזה כלל". הרי שהחומרי מופקע ממחשבה, ולכך בתולה אינה שייכת למחשבה. וצרף לכאן, שנשים הן דברניות [קידושין מט:], ולכך זו הסבה גופא שאינן בעלות מחשבה. וכן גוי הוא מרבה דברים [עירובין עה:], ומחמת כן גופא אינו פועל דבר במחשבתו, ואינו יכול להקדיש במחשבתו, וכמבואר למעלה בבאר השני הערה 579. וראה להלן בבאר החמישי הערה 311, בבאר הששי הערה 595, ובבאר השביעי הערה 25.

<> כמבואר למעלה בהערה 895, שרק בעוה"ז אסור למלאות שחוק פיו [ברכות לא.], כי האדם אינו בפועל בעוה"ז.

<> מבאר המשך המאמר "והוא יושב ביניהן וכל אחד ואחד מראה עליו באצבעו"

<> כי כל הפרק שם עוסק בלעתיד לבוא, לאחר הכרתת עמלק [רש"י תהלים צז, א], ומלחמת גוג ומגוג [רש"י שם פסוק ג]

<> פירוש - שמחת הצדיקים היא שהקב"ה הוציא אותם לפועל, וכמו שמבאר.

<> שהקב"ה הוא השלמתם. וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:]: "כי השם יתברך הוא קיום האדם, ואי אפשר זולתו, ולפיכך שייך אהבה אליו, כי כל דבר הוא אוהב דבר אשר הוא השלמתו, והוא יתברך השלמת האדם". ובשבת קד. אמרו "הבא ליטהר מסייעין לו", וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, מז:]: "דע כאשר האדם הוא בא לטהר, ולהיות טוב בפעל לגמרי, מסייעין לו מן השמים שיהיה טוב בפעל לגמרי. שכבר בא לטהר ולהיות בפעל, והש"י הוא בפעל, מסייע למי שרוצה להיות בפעל. אבל אם אינו בא לטהר, והוא בכח, אין מסייעין לו מן השמים להיות נמצא צדיק בפעל, שהרי נברא האדם בכח בלבד. רק אם רוצה ומחשבתו להיות בפעל, אז התחיל לצאת אל הפעל, מסייעין לו, שהרי אינו על בריאתו אשר הוא בכח, והוא יתברך בפעל משלים הכל להיות בפעל. לכך הבא לטהר מסייען לו ומשלימין אותו, עד שהוא שלם בפעל לגמרי, כאשר התחיל להיות בפעל. כי הוא יתברך השלם בפעל, מוציא הכל אל השלימות להיות בפעל". וכנגד ה"מסייעין" מראים הצדיקים על ה' באצבעם. וכן מבואר בנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.], שכתב: "בא ליטהר מסייעין אותו... כי כל הדברים אשר הם ראוים להיות בעולם הזה, השם יתברך מוציא אותם לפעל. וגם צדקת הצדיק, כאשר הצדיק עושה מצוה, קונה מדריגה העליונה שלא היה לו קודם, ומדריגה זאת מוציא השם יתברך אל הפעל". וראה ההערה הבאה.

<> נראה להטעים זאת על פי דבריו בח"א לסוטה יג: [ב, נה.], וז"ל: "נקרא משה בשם 'זה', 'כי זה משה האיש' [שמות לב, א], כי מלת 'זה' מורה על כי היה למשה מעלת הצורה. כי מלת 'זה' מורה על הדבר הרמוז הנגלה, שיש לו מציאות בפעל לגמרי". לכך הצדיקים בגן עדן השמחים על הוצאתם לפועל, הבאה להם מסיועו של הקב"ה, מחזירים את שמחתם לשורשה, ומורים על כך באצבע ואומרים "הנה אלקינו זה", לאמור מתוך הבפועל של ה' נסתייעו הם להוציא עצמם לפועל [ראה הערה קודמת].

<> כמבואר הרבה פעמים עד כה, וראה למעלה בבאר השני הערה 558, וכאן הערה 1050.

<> כיסודו הידוע שכל חומרי הוא בכח ולא בפעל, וכגון בנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 329. ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [קעא:], וז"ל: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". ובח"א לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל". וכ"ה בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], וח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכו:] כתב: "דע כי החומר הוא מדרגה הראשונה של הנמצא, ואין לחומר מציאות בפועל רק בכח, והצורה היא המדרגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי". ושם בפ"ד מי"ח [קצז.] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובע"ז ג. אמרו "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בער"ש, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו.] כתב: "כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית - אינו בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות. כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר ואינו חסר". והובא למעלה בבאר השני הערה 141.

<> כותב כן כדי להורות שבזמן הריקוד והמחול האדם יוצא מגדר גופו החמרי, כי המאפיין את החומרי הוא כבידות הטבע, וכמו שיבאר. ובנצח ישראל פי"ד [שמט.] כתב: "כי העוף אינו כל כך חומרי, שאין לו עבות החומר, שאילו היה בעל חומר לא היה פורח באויר, שהרי מעכב עליו כבידות החומר. אבל אין העוף כל כך חמרי, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". וכן כתב להלן בבאר החמישי [ד"ה ומפני כי, ושם הערה 206]. ובנצח ישראל פנ"ז [תתפח.] כתב: "כי החיה כאשר היא דבר קל בתנועה, וזה מורה על כי הנפש שבו מסולק מן האדמה. כי כל בעל אדמה יש לו כבידות הטבע, ואילו החיה והעוף אין לו כבידות הטבע, כמו שיש לבהמה שיש לה כבדות הטבע". וכן הוא באור חדש [צח.]. ובנתיב התורה פי"ז [א, עד.] כתב: "כי כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות, וכאשר הוא זריז במצות השם יתברך, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו". וכן הוא בח"א לב"ב עג: [ג, צג:].

<> כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפח.], וז"ל: "כי האדם הזה אשר הוא חמרי גשמי, אין ראוי אליו השמחה. כי השמחה שייכת אל הנפש הנבדלת, ואין האדם נבדל במעלתו, רק הוא חמרי גשמי. ומפני שהוא חמרי גשמי, אין ראוי לו השמחה". ובנתיב התורה פ"ד [א, כב:] כתב: "כי כל שמחה כאשר הוא שלם, ואין לו חסרון, ומפני השלימות נמצא השמחה. והפך זה ההפסד גורם אבל ותוגה, שהרי יש אבל על מת שהוא הפסד". והואיל והחומר לעולם אינו בשלימות, אלא בחסרון, לכך מחמתו ימצא התוגה.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת את הריקוד כפועל יוצא של שמחה, שכאשר אדם שרוי בשמחה, שמחה זו מגיעה לידי בטוי על ידי ריקוד. ולפי זה הריקוד הוא סימן לשמחה. אך כאן מתבאר להיפך; כאשר אדם מרקד, הנפש נמצאת בשלימות כוחה [מעל לכבידות הטבע], ולכך השמחה [שהיא לנפש] חלה אז על האדם ביתר שאת. ולפי זה הריקוד הוא סבה לשמחה, ולא רק סימן לשמחה. כי הריקוד משיל מעל האדם את חומריותו, ומשחררת את הנפש מכבלי הגוף. ובשם משמואל [כרך במדבר, עמוד רסה] כתב: "ענין הריקוד, נראה לפרש שהמרקד מגביה את עצמו מחומר הארץ, והוא רומז שהפעולות החומריות יהיו נמי כולן קדושות ומזוככות ומסולקות מתאוות החומר. והוא נמי כענין מלאכת מרקד, להפריד הפסולת".

<> בא ליישב לפי הסבר זה [שהמחול נעשה בגן עדן, כי שם יש סילוק מהחומרי העכור], מדוע המחול הוא רק לצדיקים ולא לרשעים, שהרי בפשטות אף לרשעים לאחר מותם מסולקים מהחומר העכור. בשלמא לפי הסברו הראשון, שהמחול מורה על השמחה שתהיה לצדיקים על שהגיעו לרום מדרגתם, ניחא, כי בודאי אין לרשעים שייכות למדרגת הצדיקים, ושמחה זו מהי עושה אצלם. אך לפי הסבר זה שהמחול נעשה מחמת השתחררות מן החומר, מדוע הוא מיוחד רק לצדיקים.

<> כן כתב בגו"א בראשית פכ"ה אות יג: "הרשעים, בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, ונפשם נוטה אל הגוף, הרי נפשם... לא נסתלק הגוף מהם". וכן כתב רבינו יונה בשערי תשובה שער שני אות יח. וכן הוא בח"א לשבת קנב: [א, פד:]. וראה להלן בבאר השביעי הערה 118.

<> לשונו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמו.]: "ודבר זה הוא ענין הרשע, שהוא נמשך אחר הגוף". ואם הגדרת רשע היא שהוא נמשך אחר הגוף, ממילא אתה למד שהגדרת צדיק היא שהוא "גובר על הגוף". ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ועוד יש] כתב: "הצדיק... כאשר היה בעוה"ז, לא היה נמשך אחר גופו החמרי, אשר בו החטא", ושם הערה 46. ומעתה בא לבאר, מדוע המחול [המורה על השתחררות מהגוף] הוא רק לעת"ל, הרי גם בעוה"ז הצדיקים מתגברים על הגוף, ומן הראוי שיהיה להם מחול גם בעוה"ז.

<> בעל כרחו של הגוף, כי "מושל" הוא כנגד רצונו של הנשלט, לעומת "מלך" שהוא בהסכמת הנשלט [גו"א בראשית פי"ז אות א, וראה להלן הערה 1405]. ובב"ר נט, ח אמרו "'המושל בכל אשר לו' [בראשית כד, ב], שהיה [אליעזר] שליט ביצרו כמותו [כאברהם]". הרי שבעוה"ז הצדיק מושל על יצרו, אך לא מולך עליו.

<> ברצונו, וכמבואר בהערה הקודמת. ובעוה"ז ניתן רק להתגבר על הגוף, אך לא שהגוף עצמו ימשך אחר הנפש. ומעין זה מצינו בירושלמי ברכות פ"ט ה"ה שרק אברהם אבינו עשה יצה"ר לטוב, אך שאר צדיקים התגברו על יצרם, אך לא עשוהו לטוב.

<> אודות שלגבי הצדיקים אף בעוה"ז נפשם לא נמשכה אחר הגוף, ומחמת כן לאחר מיתה יש לגביהם הסרה גמורה מן הגוף, כן מבואר בגו"א בראשית פכ"ה אות יג, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כה, יז] ש"לא נאמרה 'גויעה' אלא בצדיקים", שכתב שם: "לא נאמר גויעה רק בצדיקים. בסוף פרק קמא דבבא בתרא [טז:]. ושם הקשה, והלא דור המבול נאמר בו גויעה [בראשית ז, כא], ומתרץ התם 'גויעה ואסיפה' קאמר. ונראה דהכי פירושו, כי לשון 'גויעה' היא אפיסה לגמרי, כמו 'גוענו ואבדנו' [במדבר יז, כז], נמצא כי לשון גויעה הוא אפיסה, והצדיק נתפשט מן הגוף וכוחות הגופנים פסו תמו ממנו לגמרי, עד שנפשו שכלית, ונקרא 'גויעה' על הגוף, שיקנה מדריגת הרוחנית. אבל הרשעים, בעבור כי נפשם אינה זכה וטהורה, ונפשם נוטה אל הגוף, הרי בנפשם לא שייך 'גויעה', שלא נסתלק הגוף מהם. ומקשה והא בדור המבול נמי כתיב לשון 'גויעה', ומתרץ 'גויעה ואסיפה' קאמרינן. פירוש דודאי בדור המבול דכתיב 'גויעה' מפני שנתמו ונאבדו לגמרי, ולא נשאר נפשם וגופם, ושייך בזה גויעה בודאי. אבל 'גויעה ואסיפה' שייך דוקא בצדיק, כיון דכתיב [בראשית כה, פסוקים ח, יז] 'אסיפה', הרי מורה על השארות שיש לו, שהרי נאמר שאסף נפשו, ונאמר 'גויעה' דהוא לא נאמר רק על סלוק הגוף ממנו, עד שנסתלק הגוף לגמרי, לפיכך במקום שנאמר 'גויעה ואסיפה' אי אפשר לפרש רק על הצדיק. והנה פירושו כי מפני הסתלקות הגוף, נאסף הנפש אל עמיו, כי הגויעה היא הסתלקות הגוף, וזהו שייך גבי צדיקים דוקא, כי להם יש התפשטות הגוף, ולא לרשעים".

<> ראה למעלה הערה 977. וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשכח:]: "בעולם הזה, אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם". ושם פמ"ט [תתה.] כתב: "כי החומר מסך מבדיל בין השי"ת ובין הנמצא". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן]: "כי יש מסך בינו ובין ברואיו". ובנתיב התורה פ"ד [א, יז.] כתב: "הגשמי הוא מסך המבדיל בין השי"ת ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". וכ"ה בנתיב יראת השם פ"ד [ב, סוף לא:]. ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצט:] כתב: "יש מסך מבדיל בין הש"י ובין האדם, כי אין מציאות לאדם עם הש"י". וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח:], ובח"א למכות כג: [ד, ז:]. וראה להלן בבאר השביעי הערה 120.

<> מעין זה ביאר בנצח ישראל פמ"ב [תשכז:], וז"ל: "ובפרק אלו עוברין [פסחים נ.], 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' [זכריה יד, ט]... וכי עד האידנא לאו אחד, אמר רב נחמן בר יצחק, לא כעולם הזה עולם הבא; עולם הזה נכתב ביו"ד ה"א, ונקרא באל"ף דל"ת. עולם הבא נכתב ביו"ד ה"א, ונקרא ביו"ד ה"א... וביאור זה, כי מה שכתב 'והיה ביום ההוא יהיה ה' אחד וגו''... כי השם המיוחד הוא נבדל מכל הנמצאים בעולם הזה, שהם גשמיים. ואף כי הוא נכתב בשם הויה, לא נקרא כך, כי הכתיבה הוא מורה על אמיתת עצמו, אבל הקריאה הוא אל האדם, והכתיבה נבדל מן האדם. ובעולם הזה אשר האדם הוא גשמי חמרי, ויש מסך מבדיל בין השם יתברך ובין האדם, לכך בעולם הזה הקריאה בפני עצמו בשם אד', כי העבד הוא נבדל מן האדון, ואין לו שתוף עמו, לכך בעולם הזה נקרא בשם אד'. אבל לעולם הבא, שלא יהיה האדם חמרי וגשמי כמו שהוא בעולם הזה, רק יהיה האדם במדריגת המלאכים המסולקים מן הגשמיות, יהיה נקרא גם כן בשם בן ד'". וכשם שלעת"ל שם הויה יקרא ככתיבתו, כך מאותו טעם עצמו הצדיקים ירמזו באצבע לה' "זה ה' קוינו לו".

<> ועד כה ביאר שני הסברים למחול שיהיה לצדיקים בגן עדן; (א) המחול מורה על השמחה בפועל, לעומת השמחה שבלב. הצדיקים בגן עדן ישמחו על יציאתם לפועל, ומתוך כך יצביעו אל ה', כי תולים את שמחתם בה'. (ב) המחול מורה על הסתלקות מהחומר העכור והכבד, ועל הנפש שגובר. והצדיקים בגן עדן מסולקים מכל זיקה לחומר, ולכך ימצא המחול לגמרי. וההצבעה על ה' מורה שנסתלק לגמרי המסך המפריד בין ה' לבין הברואים. ובסמוך יביא עוד שני הסברים, וכפי המלוקט בהערה 1091.

<> ב"ב עה: "עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה... עתידין צדיקים שאומרים לפניהן 'קדוש' כדרך שאומרים לפני הקב"ה". ובדר"ח פ"ו מ"י [שכא.] כתב: "הצדיקים נקראו ע"ש של הקב"ה... כמו שנקרא הקב"ה 'קדוש', כך יקראו הצדיקים 'קדוש'". והובא למעלה הערה 441. ובח"א לב"ב שם [ג, קטו:] כתב: "עתידים צדיקים שיאמר לפניהם וכו'. פירוש, כי בעולם הזה קדושת האדם הוא עומד בגוף, ולפיכך אין לומר 'קדוש' לפני הצדיקים. אבל לעתיד יהיו הצדיקים קדושים לגמרי, ולא יהיו מוטבעים [בחומר] כמו שהוא בעולם הזה, ולפיכך יהיו אומרים לפניהם 'קדוש', כי קדושתם תהיה יותר מן המלאכים, שהרי יהיו יותר קרובים אל השכינה מן המלאכים, כמו שפרשו 'כעת יאמר ליעקב' [רש"י במדבר כג, כג]. ומאחר שיהיו צדיקים יותר קרובים אל הש"י, שהוא קדוש מן המלאכים, לכך המלאכים יאמרו לפניהם קדוש".

<> ויקרא יא, מד-מה, שם יט, ב, שם כ, כו, שם כא, ח, ועוד.

<> כמבואר בהערה 1043. וזה לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט.]: "מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר, וזהו ענין הקדושה בכל מקום". ובדר"ח פ"ה מ"ט [רמו.] כתב: "כל קדושה שהיא נבדלת מן החמרי. שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית, ודבר זה ביארנו הרבה מאוד, שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החומרי". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.] כתב: "כי השי"ת נבדל לגמרי, והם ג' מדריגות; האחד, שאינו גשם. השני, שאינו כח בגשם. והשלישי, שאין לו שום חיבור כלל אל הגשם. ותדע כי הם שלשה מדריגות, שהגוף - הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם, והוא קשר מציאות. ולפיכך אומרים 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג]. קדוש הראשון - שאינו גשם. קדוש השני - שאינו כמו הנפש, שהוא כח בגשם. קדוש השלישי - שאינו כמו השכל, שהוא קשור אל הגשם, אבל השי"ת נבדל לגמרי". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ז [תקנד:]. וראה נר מצוה ח"א הערה 144.

<> כמבואר בהסבר השני למעלה שהמחול מורה על סילוק החומר לגמרי מפאת שאין בו כלל כבידות החומר.

<> לשונו בח"א לב"ב עה: [ג, קיב:]: "כאשר אנו מקדישין שמו יתברך, צריך להתעלות מן הארץ שלשה פעמים". וכן הביא להלכה הרמ"א בשו"ע אור"ח סימן קכה, סעיף ב, וז"ל: "בשעה שאומרים קדושה מנענעים גופן ונושאין אותו מן הארץ". והמגן אברהם שם סק"ב הביא את התנחומא פרשת צו, אות יג, שאמרו שם "'ובשתים יעופף' [ישעיה ו, ב], וכי בכנפים מעופף, אלא מכאן תקנו זכרונם לברכה לעוף אדם על רגליו בשעה שאומר שליח הצבור 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות'". ושם המג"א הוסיף "ולא כאותם שדולגים וקופצים". ובפשטות כונתו לומר שאין להתעלות ג' פעמים, אלא יש להתעלות פעם אחת לכל ג' "קדוש". אמנם המשנה ברורה שם סק"ח מביא שמנהג ישראל הוא לעשות ג' פעמים התעלות. ומהמהר"ל שם בח"א לב"ב מוכח להדיא כמנהג ישראל, וכן משמע מדבריו כאן.

<> כי אמירת קדושה לפני ה' מחייבת שהאומר יהיה ג"כ בגדר קדוש, וכמו שאומרים בשמונה עשרה "אתה קדוש ושמך קדוש וקדושים בכל יום יהללוך סלה". וכן "נאה לקדוש פאר מקדושים" [תפילת מוסף של ר"ה, בפיוט של "חמול על מעשיך"]. וההסבר הוא, שכל קדושה היא הבדלה והפרשה מהאומר, ואם האומר הוא במדריגה חומרית, הרי על פי זה תהיה נדונת ההבדלה וההפרשה ממנו, שהיא מרוממת רק ממדריגה חומרית נמוכה, כי "בשלו הן שמין" [ב"ק ז:]. ולכך מן הנמנע שאדם בעל גוף חומרי יהיה מקדיש את ה' כראוי.

<> נקודה זו מבוארת יותר בנצח ישראל ס"פ נא, ובח"א לב"ב עה: [ג, קיב:], שאמרו בב"ב שם: "עתיד הקב"ה להגביה את ירושלים שלש פרסאות למעלה", שביאר שם שמספר שלשה ראוי לקדושה, וביאר לפי זה שברכה שלישית של שמונה עשרה היא ברכת "אתה קדוש", ולכך בקדושה צריך להתעלות שלש פעמים מן הארץ. ודבריו שם נוגעים מאוד לדבריו כאן. ובנתיב העבודה פ"י [א, קט:] כתב: "מה שנושא אדם עצמו למעלה בשעה שאומרים 'קדוש, קדוש, קדוש', דבר זה מפני כי כל קדושה שהוא יתברך נבדל בקדושתו מן התחתונים, ואין לו יתברך חבור וצרוף אליהם. לכן האדם ג"כ כאשר יאמר 'קדוש, קדוש, קדוש' נבדל קצת מן הארץ, ומתנשא כלפי מעלה".

<> רש"י תענית לא. "מחול - סביב, לשון [כלאים פ"ד מ"א] 'מחול הכרם'".

<> כפי שכתב בגבורות ה' פי"ב [סו:]: "העשירי הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ:] השוה את יחס האדם לשאר הנבראים כיחס הנקודה בתוך העיגול לעיגול. ובתחילת דר"ח [יב.] השוה את יחס הארץ לשאר היסודות כיחס הנקודה בתוך העיגול למעגל. ובדר"ח פ"ג מי"ג [קמ:] כתב: "העשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול, ומפני זה העשירי קודש אל הש"י, כי הנקודה אין לה התפשטות גשמי כלל. וכן היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל, ומפני כך בכח העשירי שהוא כנגד הנקודה הוא הכל, כי ממנה מתפשט הכל ומתקשר הכל". ועוד אודות שהאמצעי הוא נבדל ומתייחס לקדושה, כן מבואר למעלה בהערות 744, 746, 750. וראה להלן בבאר החמישי הערה 126.

<> פירוש - כל הנקודות שהן על העיגול נמצאות במרחק שוה מנקדת האמצע, וכולן מתייחסות בצורה אחת אל נקודת האמצע, מבלי לסטות ימין או שמאל. ובתפארת ישראל פל"ג [תצ:] כתב: "האדם עיקר המציאות בעולם, כמשל הנקודה שהיא בתוך העגול, מגבלת כל העגול; הימין והשמאל, הגבוה והמטה. וזה על ידי הנקודה שהיא עיקר ואמצע העגול, ולכך היא מגבלת הכל. וכך כל הנמצאים נקראים כפי אשר הם מתייחסים אל האדם, שהוא עיקר המציאות". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:} כתב : "האמצעי יש בו כח הכל, בעבור שהוא תוך הכל, ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי, ואין לאמצעי שום התנגדות כלל. ודבר זה ידוע, כי לכל דבר יש התנגדות, חוץ מן האמצעי, והכל מתחברים עם הנקודה האמצעית". וראה שם הערה 86, ולהלן בבאר הששי הערה 685.

<> הרי שהמחול מורה על מעלת הצדיקים ["התפשטות מן החמרי לגמרי, עד שיהיו פונים אליו יתברך, מתחברים עם השם יתברך"], ועם כל זה שהקב"ה נבדל מן הצדיקים ["כמו שנבדל האמצעי מן העיגול"]. ואין אלו שתי נקודות סותרות, שדוקא מחמת שהנקודה האמצעית נבדלת מהכל, לכך היא שייכת אל הכל, ומתייחסת אל הכל. כי אם הנקודה האמצעית היתה מזוהה עם אחד מהחלקים במיוחד, היתה בכך הפקעה מהחלקים האחרים, ורק מחמת שהנקודה האמצעית מרוממת משאר כל החלקים, לכך היא מתייחסת לכל החלקים באופן שוה. @**דוגמה לדבר**^; בפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת קלב [עמוד רכג] נכתב: "בכל העיירות היה שעון העיר עומד במקום גבוה... הפיקחים היו אומרים שהעמדת שעון העיר במקום גבוה דוקא יש לה שני טעמים... בכדי שייראה גם ממרחק... [וגם כי] עיקר ענינו של שעון העיר הוא בכדי שהקהל יכוון את השעה על פיו. הרי אם היה השעון עומד במקום נמוך, אז היה כל אחד ניגש אליו ומכוון את הזמן של שעון העיר בהתאם לשעונו הפרטי, וממילא היתה מתבטלת על ידי כך כל המטרה של שעון העיר". הטעם הראשון מורה על שייכות שעון העיר לכל, ואילו הטעם השני מורה על הבדלת שעון העיר מהכל. ושני טעמים הללו הם מיישך שייכי להדדי; דהואיל ושעון העיר אינו נמצא בשליטתו של מאן דהוא [הטעם השני], לכך יש בו להורות לכל את השעה הנכונה [הטעם הראשון]. והוא הדין לנקודה שבתוך העיגול; הנקודה נבדלת משאר חלקי העגול, ורק מחמת כן גופא היא שייכת לשאר חלקי העגול. @**אוזן מלים**^ תבחן. על הפסוק [ויקרא כו, יב] "והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלקים וגו'", פירש רש"י שם "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". הרי שהשילוב של חבור ["אטייל עמכם כאחד מכם"] והבדלה ["תיראו ממני"] נמצא בגן עדן. והם הם הדברים שנתבארו כאן באמצעות המחול של הצדיקים שיהיה בגן עדן.

<> כפי שאכן כך הוא בעוה"ז, שצדיק אחד אינו כולל את כל הדביקות. וכן ביאר בגבורות ה' פס"ט [שיח.] שהאבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד], וזאת שמספר שבע מורה דביקות שלימה בה', ו"הקרבת הקרבן מורה על הדבוק בו יתברך. ויש צדיקים דבוקים בו יתברך, אבל אינה דביקות שלם לגמרי, רק דביקות במה. ולפיכך לא בנה אברהם בלבד שבעה מזבחות, כי לא היה לו דביקות שלם בכל. רק שכל האבות ביחד בנו שבעה מזבחות, כי כלם ביחד היה להם דביקות בשלימות". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצא.]: "יש צדיקים דבקים במדת הדין, ויש צדיקים דבקים במדת הרחמים, ויש צדיקים דבקים במדת החסד". וכן כתב בנתיב אהבת ה' פ"א [ב, מא.]: "האבות היו דביקים בו יתברך כל אחד ואחד במידה מיוחדת, עד כי שלשה האבות היה להם הדביקות לגמרי, וכל אחד היה דביקות מיוחד". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ מא, ובגו"א שמות פ"ד אות יד [ד"ה והצדיקים]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, רכ.] ביאר כי כל הצדיקים מתחלקים בהתאם למדות של ג' האבות, ו"יש להם מענין מדת יעקב, ויש להם ממדת אברהם, ויש להם ממדת יצחק". ולכך מן הנמנע שיהיה בעוה"ז צדיק שתהיה לו דביקות שלימה בה'.

<> "הוא נגד" - הצדיק עומד לעומת.

<> אין כוונתו לומר שהדביקות העליונה שתהיה לעתיד לבוא לכל צדיק וצדיק באה לו מחמת שהוא מצטרף עם שאר הצדיקים, ומחמת שהוא יוצר עמם מחול אחד המקיף לגמרי את הקב"ה, לכך הצדיק היחידי יהיה נדון כחלק מכלל הצדיקים היוצרים את המחול, ולא יהיה נדון כיחידה שעומדת לעצמה. זה אין לומר. כי כבר השריש בח"א לב"מ פג: [ג, לא.] שאין "נדון אחר רובו" לעתיד לבוא, וכלשונו שם: "ומה שאמר [בגמרא שם] שאין צדיק שאין לו מדור לפי כבודו, בא לומר העולם הזה שנדון אחר רובו [קידושין מ:], אבל לעולם הבא שהוא עולם אמיתי, שהוא עולם המתיחס ליום, וכמו שהיום בו ניכר כל אחד ואחד בפני עצמו... כך לעתיד לעולם הבא יהיה היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו". והואיל ויש היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו, מה שייך לומר כאן שלכל צדיק וצדיק תהיה דביקות בה' מצד המחול של כלל הצדיקים, שהיא דביקות גדולה יותר מאשר הדביקות שהיתה אמורה להיות לו מצד עצמו, הרי בעולם האמת אין הצדיק נידון אחר רובו, אלא נדון בפני עצמו בלבד. אלא כוונתו כאן היא שהואיל והצדיק נמצא במחול המקיף את ה', הרי שכל צדיק וצדיק מחמת עצמו נמצא בתנועה של עיגול, וזה מורה שתהיה לו דביקות מקיפה בה', ולא דביקות חלקית. ואע"פ שבעוה"ז היתה לצדיק רק דביקות חלקית בה', זה היה משום המסך החומרי המבדיל בין ה' לבין הצדיקים. אך לעתיד לבוא, כשתוסר מחיצה זו, תהיה לכל צדיק הפוסע במחול מצד עצמו דביקות גמורה ומקיפה בה'.

<> "כי בדברים אלו באו לגלות רב טוב הצפון לצדיקים לעתיד בגן עדן" [לשונו למעלה, ושם הערה 1046]. וה"רב טוב" הוא דביקות גמורה בה', ומעין מה שאמרו [ברכות יז.] "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, שנאמר [שמות כד, יא] 'ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו'". ובדר"ח פ"ג מט"ז [קנב:] כתב: "מן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל, ודבר זה הוא התענוג העליון כאשר דבר אחד בשלימות... וזהו מה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה'".

<> כי הכרת אמיתתו של דבר מתבטאת בהכרת הדבר במה שהוא מיוחד ונבדל מן הנמצאים. וכן כתב בדר"ח פ"ג מי"ז [קנד:]: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים", והובא למעלה בבאר השני הערה 228. ובכמה מקומות ביאר שהכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים" של הדבר, וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט: "'לא תוכל לראות את פני' [שמות לג, כ], פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו... שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמתית הוא בפנים". הרי שהכרה אמיתית היא הכרה המבדילה ומייחדת את הדבר משאר דברים. ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת 'פני הקב"ה'... כמו שאמר 'הראני נא את כבודך' [שמות לג, יח], וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [תקעג.]. וראה למעלה הערה 474.

<> פירוש - כשם שהכרת אמיתתו יתברך מביאה להבחנה במה שהוא יתברך נבדל ומיוחד מכל הנמצאים, כך הוא גם לאידך גיסא; ההבחנה במה שהוא נבדל ומיוחד מכל הנמצאים מביאה להכרת אמיתתו. והואיל והוראה באצבע היא ההבחנה ש"הוא דבר מיוחד מן השאר" [לשונו למעלה], ממילא ההוראה באצבע מקפלת בתוכה את הכרת אמתתו במה שהוא נבדל מכל הנמצאים.

<> ועוד אודות מדרגת הצדיקים השכלית לאחר מיתה, ראה דבריו בהספד [עמוד קעח], שכתב: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה. כי לפני זה היה למטה בארץ במקום שהוא פחות ושפל, ועתה נלקח למעלה. ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי. וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת, ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה... כי השלמים בהפרדם מעולם הזה ונכנסין לעולם העליון, שכל כך מעלתם עד שהם מתחברים להיות בישיבה של מעלה, ובזה הם נחשבים פמליא של מעלה, הם מלאכי מרום העומדים לפני ה'". וחלקו הובא למעלה בבאר השני הערה 33, ולהלן בבאר החמישי הערה 210, ובבאר הששי הערה 88.

<> ארבעה הסברים; (א) המחול מורה על השמחה בפועל, לעומת השמחה שבלב. (ב) המחול מורה על התגברות הנפש על המעכב החומרי. (ג) המחול מורה על התפשטות והתעלות מן החומרי, עד שיהיו נמשכים אחר השם יתברך. (ד) המחול מורה על דביקות מקיפה ומוחלטת בה'. ובהתאם לכך ישנם ארבעה הסברים להוראת האצבע על ה'; (א) להורות על ה' שהוא הסבה לשמחתם בפועל. (ב) לאחר שהוסר המסך החוצץ, ניתן להורות עליו באצבע. (ג) התחברות עם השם יתברך, כמו שהעיגול מתחבר לנקודה האמצעית. (ד) הכרת אמיתתו במה שיש לצדיקים דביקות עם אמיתתו.

<> נראה שכוונתו, שנאמר [ש"א כה, כט] "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך וגו'", ודרשו על כך חכמים [שבת קנב:] "נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים'". ובדרוש על התורה [יג:] הביא מאמר זה, וביארו בג' טעמים מדוע מקום נשמת הצדיק ראוי להיות תחת כסא הכבוד. והואיל והמחול הזה מורה על דביקות מוחלטת וגמורה בה', בעל כרחך שהוא מורה שנשמות הצדיקים נמצאות תחת כסא הכבוד, וזהו "צרור החיים".

<> שנאמר [דברים ל, יט] "ובחרת בחיים", וכמו כן יש לבחור כאן בצרור החיים, שהוא נכלל בבחירה בחיים.

<> שיש לשמור על דרך עץ החיים, ולא לגלות יותר מדאי [כמבואר למעלה הערות 18, 263, 438, ולהלן הערה 1245].

<> ראה הערה 1040. ומבאר שדבריו בכתב הם המיעוט, ולא גלה יותר מדי, וכמבואר בהערה הקודמת. וכן כתב להלן [סד"ה אך פן]: "והוא יתברך יכפר בעדנו, אך שמרנו דרך החכמים להסתיר ולהעלים מה שאפשר באלו דברים".

<> כמבואר למעלה [הערה 265] שבבאר זה מצוי שמבקש כפרה על הדברים שגילה.

<> בבחינת "הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים" [אבות פ"ד מט"ז], וכתב שם בדר"ח [קצד:]: "אם הוא זנב לאריות, מ"מ שם ארי נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב יש שם ארי. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם שועל, ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים. ואל יקשה דמאי חזית, דשמא כיון שיש עליו שם זנב הוא גרע טפי, שזה אינו, דשם זנב שהוא פחיתות שלו, כיון שהזנב הוא טפל אצל כל הארי, הנה בטל קצת פחיתתו, כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר. והפך זה, החשיבות שנקרא ראש לשועלים, הרי הראש של שועל בטל אצל השועל, והנה חשיבתו בטל. ולפיכך יותר טוב שיהיה זנב לאריות, שהרי נקרא ארי, ושם חשיבות עליו, ואלו שם שפלתו שנקרא זנב, הרי הזנב אינו עיקר, והוא בטל אצל העיקר, עד שיסולק הפחיתות בצד זה... לכך אמר תהא זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים, ופירוש ברור הוא זה". ולכך דבריו מכוונים כאן, שכדאי להיות זנב לזנב הצדיקים, ובכך כולנו נצטרף לצדיקים שבמחול, כטפל הבטל לעיקר. וכן בגו"א ס"פ חיי שרה כתב: "והוא יתעלה שמו יצרף אותנו אל הצדיקים, ויתן חלקנו בחיים, אמן". וראה להלן בבאר השביעי הערה 417.

**% [יד]**

<> "שהקב"ה בעצמו גלחו לסנחריב" [רש"י שם].

<> פירוש - בא הקב"ה ונדמה לו לסנחריב כאיש זקן.

<> הקב"ה לסנחריב.

<> פירוש - כאשר תלך למלכי מזרח ומערב שהבאת את בניהם עמך והרגתם [שגרמת להריגתם], מה תאמר להם. ופירש רש"י שם "כדאמרינן שהביא עמו ארבעים וחמשה אלף בני מלכים". וכוונתו, שבגמרא שם קודם לכך אמרו "בא עליהם סנחריב הרשע בארבעים וחמשה אלף איש בני מלכים יושבים בקרנות של זהב".

<> סנחריב להקב"ה [שנדמה אליו כזקן].

<> פירוש - סנחריב ענה שאף הוא באותו פחד יושב, ואינו יודע מה לעשות.

<> פירוש - אמר סנחריב לאותו זקן, מה אעשה.

<> הזקן אמר לסנחריב שילך וישנה את עצמו שלא יכירוהו. ופירש רש"י שם "אשני נפשך - שנה עצמך כדי שלא יכירוך".

<> פירוש - סנחריב שאל את הזקן במה אשנה את עצמי.

<> פירוש - לך הבא לי מספריים ואגזוז אותך אני ["אני אגלחך" (רש"י שם)].

<> פירוש - סנחריב שאל את הזקן מהיכן אביא מספריים.

<> פירוש - הזקן אמר לסנחריב שילך לאותו בית ויביא מספריים משם.

<> פירוש - סנחריב הלך לאותו בית ומצא שם אנשים, שהיו מלאכי שרת שנדמו לו כבני אדם, והיו טוחנים גרעיני תמרים.

<> פירוש - סנחריב אמר לאנשי הבית [שהיו מלאכי שרת].

<> פירוש - אנשי הבית אמרו לסנחריב שיטחון עמהם סאה אחת של גרעיני תמרים, ואז יתנו לו את המספריים.

<> פירוש - עד שסנחריב חזר לאותו זקן עם המספריים, כבר החשיך היום.

<> פירוש - הזקן אמר לסנחריב שילך ויביא אש.

<> פירוש - בעוד שסנחריב נופח באש ללבותה, אחזה האש בזקנו.

<> פירוש - האש הלכה ושרפה את ראשו ואת זקנו.

<> "דלא כתיב גלוח אלא אראש, אבל אזקן כתיב 'תספה', לשון כלוי על ידי אור, שכלתה לגמרי" [רש"י שם].

<> פירוש - זהו שאומרים בני אדם בפתגם, אם חרכת את הגוי ונאה היה בעיניו, הדלק לו אש בזקנו, ולא תשבע צחוק ממנו [רש"י שם]. פתגם זה בא לומר שאם אדם אינו מוחה כשמזלזלים בו, אזי ממשיכים לזלזל בו עוד.

<> פירוש - סנחריב הלך ומצא קרש מתיבת נח.

<> פירוש - סנחריב אמר שזהו הא-ל הגדול שהציל את נח מהמבול.

<> פירוש - סנחריב נדר נדר, שאם ילך ויצליח, יקריב את שני בניו לפני ה'.

<> פירוש - בניו של סנחריב שמעו את נדרו, והקדימו והרגו אותו.

<> "משמע מפני שמשתחוה לשם הכוהו" [רש"י שם].

<> תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד, וראה במבוא.

<> פירוש - אף שרבי אבהו הקדים ואמר "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו", וזה כמו "כביכול".

<> "שהקב"ה בעצמו גלחו לסנחריב" [רש"י שם, והובא בהערה 1098].

<> דע, שדבריו הבאים הובאו כמעט אות באות בח"א לסנהדרין שם [ג, קצט:], עם שנויים מסויימים, ויובאו בהערות הבאות.

<> כי ההנהגה של "מדה כנגד מדה" [שהיא ההנהגה שהיתה כלפי סנחריב, וכמו שיבאר] נובעת מהאמת והמשפט, וכפי שביאר בח"א לסוטה ח: [ב, לו:], וז"ל: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה. וכי אין ראוי שהש"י, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהוא ראוי אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא. כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [סוטה ח:]. וכל זה, כי העונש הזה הוא ראשון שיבא עליו, כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור". ובח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] כתב טעם נוסף, עיין שם [וראה להלן בבאר השביעי הערה 331]. וכאשר יתרו ראה שהקב"ה מעניש במדה כנגד מדה, קרא על כך [שמות יח, יא] "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלקים כי בדבר אשר זדו עליהם", וכמבואר ברש"י וברמב"ן ובספורנו שם.

<> לשון הפסוק במלואו "מי בכל אלקי הארצות האלה אשר הצילו את הארצם מידי כי יציל ה' את ירושלים מידי", הרי שהתרבב שה' אינו מסוגל להציל את ירושלים מידו. ובמ"ב יט, כב-כג נאמר על סנחריב "את מי חרפת וגדפת ועל מי הרמות קול ותשא מרום עיניך על קדוש ישראל ביד מלאכיך חרפת ה' וגו'".

<> בח"א לסנהדרין שם [ג, קצט:] כתב: "כמו שהתבאר". ולכאורה שם כוונתו למה שאמרו בגמרא לפני כן [סנהדרין צד.] "סנחריב שחירף ע"י שליח, נפרע הקב"ה ממנו ע"י שליח", ופירש רש"י שם "על ידי שליח - דהיינו בזוי יותר, אף הקב"ה נפרע על ידי שליח, ונתבייש יותר". הרי שכפי גודל החירוף כן גודל העונש. אמנם כאן שלא הביא גמרא זו, כתב "כמו שיתבאר", כי כן יבואר בהמשך. ובאבות דרבי נתן כז, ב, אמרו: "'ובוזי יקלו' [ש"א ב, ל], זה סנחריב שנהג בזיון לפני מי שאמר והיה עולם, לפיכך ביזהו הקב"ה... פרע הקב"ה ממנו על ידי מלאך, וגילח ראשו וזקנו, וחזר בבושת פנים אל ארצו".

<> "סנחריב ושני בניו, נבוכדנצר ונבוזראדן" [לשון הגמרא שם].

<> אודות נבוכדנאצר, כן נתנבא עליו ירמיה [ירמיה כה, ח-יד, שם כז, ו-יא]. ואודות נבוזראדן, הוא היה שר צבא נבוכדנאצר [מ"ב כה, ח], וכנראה נכלל בנבואה על נבוכנאצר. ובמדרש [פתיחתא איכ"ר ל] מסופר שנבוכדנאצר חשש להחריב את הבית, ולכך שלח את נבוזראדן במקומו. וכל מעשה נבוזדראן מיוחסים לנבוכדנאצר, וכמו שאמרו [סנהדרין צו.] על הפסוק [ירמיה נב, יב-יג] "ובחודש החמישי בעשור לחודש וגו' בא נבוזראדן רב טבחים עמד לפני מלך בבל בירושלים וישרוף את בית ה' ואת בית המלך", ושאלו על כך "ומי סליק נבוכדנאצר לירושלים, והכתיב [מ"ב כה, ו] 'ויעלו אותו אל מלך בבל רבלתה'... אימא יתירה היתה לו [לנבוזראדן] ממנו [מנבוכדנאצר], ודומה כמי שעומד לפניו". הרי כל מעשי נבוזראדן נחשבים למעשי נבוכדנאצר. וכן מדויק מלשונו כאן, שפתח בלשון רבים ["שרצה השם יתברך לתת &**להם**^ המלוכה"], וסיים בלשון יחיד ["כמו שהיו מתנבאים &**עליו**^ הנביאים"]. אלא בודאי שנבוזראדן נכלל בנבואת נבוכנאצר.

<> מעין מה שתמה על הצלת עוג מהמבול [רש"י בראשית יד, יג], שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואם]: "ואם תאמר, למה פלטו לעוג מן המבול, דאין לומר שהיה ראוי להנצל בשביל צדקותיו, דהא רשע גמור היה".

<> כי נהרג ע"י בניו מחמת הנדר שעשה בשעה שעלה לירושלים [סנהדרין צו.], וכמובא למעלה, א"כ נהרג סמוך מאוד למפלת חייליו, ומדוע לא נהרג עמהם.

<> פירוש - בודאי היה עדיף לסנחריב שיהרג עם החיל ללא בזיון וחרפה, מאשר לסבול חרפה ובזיון וגם לבסוף ליהרג. כי עדיף לו ליהרג ללא בזיון וחרפה, מאשר ליהרג לאחר בזיון וחרפה.

<> כמו שאמרו בגמרא [סנהדרין צו.] "זיל ושני נפשך", ופירש רש"י שם "שנה עצמך כדי שלא יכירוך", והובא למעלה הערה 1105.

<> נראה לבאר גנאי זה, כי סבת חיוב כבוד אב מבואר בח"א לקידושין לא. [ב, קלח.], וז"ל: "כי הש"י ציוה שיכבד אדם את אביו מפני שהביא אותו אל העולם הזה. וכך אמרו במסכת ב"מ [לג.] אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו קודמת, מפני שהוא הביא אותו אל עוה"ז, ואילו רבו הביאו לחיי עולם הבא. מוכח כי לכך אמרה תורה שיכבד את אביו ואמו, מפני שהביאו אותו לחיי עולם הזה". ושם ממשיך לבאר לפי זה מדוע הגוים מיוחדים ומצטיינים בכבוד אב [יותר מישראל], כי העולם הזה הוא לחלקם, והאב מביאו אותם לעולם הזה, שהוא לחלקם. ולכך מן הראוי שבניו של סנחריב הרשע יכבדוהו על שהביאם לעולם, ובמקום זאת הם לא כיבדוהו, ולא עוד, אלא שהם הוציאוהו מהעולם, ובזה הם מורים שאין להם כלפי סנחריב שום יחס של כבוד על שהביאם לעולם הזה. וכאשר היה מן הראוי שיכבדוהו, ובמקום זאת הם ביזוהו, הרי הבזיון בזה הוא לאין ערוך יותר גדול מאשר אם לא היה מעיקרא מקום לכבדו. וכן כתב בגו"א שמות פי"ח אות טו, בביאור דברי רש"י שם [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ כתב, שאי נתינת כבוד הולם לת"ח, הוא בגדר מבזה ת"ח. ולכך אי נתינת כבוד לסנחריב האב, נחשב לבזוי סנחריב האב.

<> לשונו בח"א לשבת כג: [א, ז:]: "הכבוד הוא נראה לעינים, וכדכתיב [ש"א טו, ל] 'כבדני נא נגד זקני עמי'". ולכך "ויתנכר נגד הבריות" עומד לגמרי כנגד "כבדני נא נגד זקני עמי". כי הכבוד הוא לא רק שייך כלפי הזולת בלבד, אלא שהכבוד תלוי &**בראיה**^ של הזולת. ומצינו שמלכות קשורה לראיה, וכמו שאומרים בתפלת ערבית "ומלכותך ראו בניך". וכן בקדושה של שחרית דשבת "ועינינו תיראנה מלכותך". ונאמר [ישעיה לג, יז] "מלך ביפיו תחזינה עיניך". וישראל אמרו למשה לפני מתן תורה [רש"י שמות יט, ט] "רצוננו לראות את מלכנו" [ראה נצח ישראל פי"ז הערה 108, תפארת ישראל פמ"ג הערה 85, ולמעלה הערה 443]. וכל ענין המלכות קשור לכבוד, שהרי הברכה על ראית מלך ישראל היא "ברוך שחלק מכבודו ליראיו" [ברכות נח.]. ולכך מלך שאינו ניכר לבריות, מופקע לגמרי מגינוני מלכות.

<> דברים אלו יוסברו יותר על פי דבריו בתפארת ישראל פמ"ט [תשעב.], שכתב: "דבר זה לא מצאנו בשום מלך חוטא, שהיה נדחה מן המלכות... מפני כי מעלין בקודש ולא מורידין [ברכות כח.], וכיון שעלה שוב לא ירד [זבחים פג.], והשם יתברך פורע חובו בשאר עונשים". ושם הערות 32, 34, 36. הרי שמלך שהורד ממלכותו הוא דבר חריג, שסותר להנהגת המלכות.

<> משפט זה כתוב יותר בברירות בח"א לסנהדרין צה: [ג, ר.], וז"ל: "וזה שאמר 'והיה ביום ההוא יגלח ה' בתער השכירה את הראש וגם את הזקן תספה'. וביאור ענין זה, אחר הכח והיכולת הגדול שהיה למלך סנחריב, ועתה לא נשאר לו מכל חיילותיו דבר. ומפני שהיה מושל על כל המלכים ומבלבל אותם [ברכות כח.], היה ירא מן המלכים ההם יראה עצומה מאוד, עד שהיה משנה עצמו ומתנכר מכח היראה".

<> כמו שמצינו לאידך גיסא "ויכר יוסף את אחיו והם לא הכרוהו" [בראשית מב, ח], ופירש רש"י שם "שיצא מאצלם בלא חתימת זקן, ועכשו בא בחתימת זקן", ומן הסתם שהוא הדין לאידך גיסא, שגילוח זקן משנה את הדרת הפנים, וגורם שלא יכירוהו. והואיל וכאן מדובר בהסרת הכבוד שהיה לו, לכך נקראת הסרה זו בשם "ויגלח" [ולא בשם חתימת זקן], כי איירי בהסרת דבר, ולא בהוספת דבר.

<> במדבר יד, ד "ויאמרו איש אל אחיו נתנה ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י שם "נתנה ראש - כתרגומו, נמני רישא, נשים עלינו מלך". ובשבת סא. אמרו "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראש תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובנצח ישראל פל"ז [תרפה:] כתב: "כי מלכות יהודה נגד הראש, וכדכתיב [שופטים א, ב] 'יהודה יעלה בראש'". וראה שם הערות 25, 26. והרד"ק [ישעיה ז, כ] כתב: "ויונתן תרגם 'את הראש' ית מלכא". וראה להלן בבאר השביעי הערה 111.

<> כפי שביאר הרד"ק שם [ישעיה ז, כ]: "ופירוש 'השכירה', כי התער שישכור אדם הוא טוב ומחודד". ובביאור מהגר"א שם כתב: "שאינו דומה חידוד התער כשמגלחין בה בחנם, לחידודו כשהיא שכורה".

<> בח"א לסנהדרין צה: [ג, ר.] הוסיף כאן מלים, וז"ל: "ומפני שהיה דבר זה מה שהיה מתנכר מן המלכות, גנאי ובזיון אליו, שלכך קרא אותו 'גלוח הראש', כי גלוח הראש גנאי ובזיון לעיני הבריות [יבואר בהמשך], אמר שיוסיף עליו גנאי ושחוק הרבה". וא"כ הפסוק נאמר באופן של "מוסיף והולך".

<> "לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך" [ויקרא יט, כז], ופירש הראב"ע שם "ששער הראש והזקן לתפארת נברא, אין ראוי להשחיתו". ובזוה"ק ח"ג קלט: איתא "כל הדורא דגופא בתר דיקנא אזיל".

<> סנהדרין צו. "אמר רב פפא, היינו דאמרי אינשי, גרירתיה לארמאה שפיר ליה, איתלי ליה נורא בדיקניה, ולא שבעת חוכא מיניה". [פירוש: זהו שאומרים בני אדם בפתגם, אם חרכת את הגוי ונאה היה בעיניו, הדלק לו אש בזקנו, ולא תשבע צחוק ממנו (רש"י שם)]. פתגם זה בא לומר שאם אדם אינו מוחה כשמזלזלים בו, אזי ממשיכים לזלזל בו עוד. והובא למעלה הערה 1118.

<> כמבואר למעלה בהערות 658, 881, 1039, קחנו משם. וכן הוא בסמוך הערה 1169.

<> שאף שער הראש "לתפארת נברא" [ראב"ע ויקרא יט, כז], והובא בהערה 1145.

<> כדרכו בספר זה להוכיח את צדקת חז"ל מהכתוב, כי המתלוננים מקבלים את התורה שבכתב, וחולקים רק על התורה שבעל פה, וכמלוקט למעלה בבאר הראשון הערה 13.

<> דברים כא, יג "והסירה את שמלת שביה מעליה וגו'", ופירש רש"י שם "לפי שהם נאים, שהגוים הארורים בנותיהם מתקשטות במלחמה, בשביל להזנות אחרים עמהם".

<> ודרשו על פסוק זה [יבמות מח.] "נאמר עשיה בראש, ונאמר עשיה בצפרנים, מה להלן ניוול, אף כאן ניוול", הרי שגילוח הראש הוא מחמת שתתנוול.

<> בח"א לסנהדרין צה: [ג, ר:] הוסיף כאן: "כי אין מהות דבר זה, שנספה הזקן, רק שנטל תפארתו".

<> בח"א שם כתב משפט זה כך: "והדבר אשר גורם שעל ידו היה זה, והוא הכלי לדבר זה, נקרא 'תער', שהתער הוא כלי לגלוח".

<> כי בגמרא אמרו [סנהדרין צו.] "יהבו ליה מספרתא, עד דאתא איחשך. אמר ליה, זיל אייתי נורא. אזל אייתי נורא, בהדי דקא נפח ליה אתלי ביה נורא בדיקניה, אזל גזייה לרישיה ודיקניה" והובא למעלה [הערות 1113-1116]. הרי שכל הדרו וכבודו הוסרו מחמת האור [האש], שבא לעולם מחמת החושך שקדם לו.

<> בסמוך, שיש כאן צורך מיוחד לגלות את סבת הדבר, וסבת הסבה, ובמשל הם האור והחושך.

<> בח"א לסנהדרין צה: [ג, ר:] הוסיף כאן: "וזה נקרא 'גברא סבא', שהעצה היא בישישים ובזקנים". ובפסוק העמידו את "עצת זקנים" הטובה לעומת "עצת ילדים" הרעה [מ"א יב, יג-יד]. ובתנחומא שמות אות כט אמרו: "כל מי שנוטל עצה מן הזקנים אינו נכשל".

<> לשונו בדר"ח פ"ה מכ"א [רעד.]: "ואמר בן ששים לזקנה. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר. וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין זקן אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה... וכמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין, דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר". וכן כתב באור חדש [קטז.]. ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב על כך בח"א שם [ג, נא.]: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד". וראה הערה הבאה, ולהלן בבאר הששי הערות 101, 102.

<> בפשטות כוונתו לזקן שראה הרבה דברים, ובבחינת "אין חכם כבעל הנסיון" [עקידה שער יד]. וכמו שאמרו [קידושין עג.] "רבי יוחנן הוי קאי מקמי סבי דארמאי, אמר, כמה הרפתקי ["מקראות וצרות, וראו נסים הרבה ומופתים" (רש"י שם)] עדו עלייהו ["עברו עליהן" (רש"י שם)]". ובקשר לכך ראה דבריו בנצח ישראל פל"א [תקצח:], שכתב: "האדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל [רש"י ברכות ו:], אשר כל סוחר סובב כל הארץ, וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה. וקאמר שאמר ליה 'ההוא טייעא', הוא השכל האנושי אשר תשיג כל הדברים". ו"זקן" הוא בגדר "טייעא", ששניהם ראו דברים הרבה. וראה להלן בבאר הששי הערה 15.

<> בוא ואגזוז שערותיך [בגמרא נאמר "זיל אייתי לי מספרא ואיגזייך"].

<> למעלה [ד"ה ופירוש ביום].

<> כוונתו כאן למספריים.

<> כי היציאה ממקומו מורה על היגיעה וההשתדלות בהשגת הדבר. ושמעתי ממו"ר שליט"א, כי "יגיעה" היא מלשון "להגיע", ששואף להגיע למקום שמעבר לעצמו. וראה תפארת ישראל פ"ג הערה 39.

<> כמו לטחון גרעיני תמרים. ובברכות נו. איתא ששבור מלכא [מלך פרס] אמר לשמואל שיאמר לו מה הוא [שבור מלכא] יראה בחלומו, ושמואל השיב לו "חזית דאתו רומאי ושבו לך, וטחני בך קשייתא ברחייא דדהבא", ופירש רש"י שם "יכופו אותך לטחון גרעיני תמרים", ומוכח מכך שהיא מלאכה קשה במיוחד, כי חלומו הולך סביב הקושי שהיה לו. וכנראה שנקרא "קשייתא" מחמת קושי הגרעינים, ולכך בודאי לטחון אותם הוא דבר קשה במיוחד.

<> העמיד כאן "מקרה" מול "מסודר". וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ כה [שעב:]: "הדבר שהוא מוסכם שלא היה בריאת עולם במקרה קרה. שכאשר האדם מתבונן בבריאה הזאת, ימצא אותה שהיא מסודרת בחכמה בתכלית הסדר. ודבר כזה אי אפשר שיהיה קרה במקרה דבר שהוא מסודר בתכלית הסדר". וכן כתב שם ר"פ טז. ושם ר"פ יז כתב: "אין דבר שהוא סדר, הוא במקרה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 141.

<> אודות שהעליונים גוזרים על התחתונים, כן מבואר למעלה בבאר השני [ד"ה ופרק ד' מיתות], שכתב: "כי העולם הזה נוהג על ידי עליונים", ושם הערה 195. וכוונתו כאן לומר שהכבוד שהוסר מסנחריב אינו מחמת מנהג אנושי, אלא מחמת גזירה הבאה מפמליא של מעלה, שהרי הכל נעשה מחמת שהקב"ה מעניש מדה כנגד מדה, וכמו שביאר למעלה.

<> בח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] הוסיף כאן דברים, וז"ל: "שהיו גוזרים שיהיה מגיע אל דבר הזה, הוא הגלוח, שהוא הסרת כבודו, בקושי גדול, שהיה צריך שיעשה דבר קשה קודם שיגיע אל זה, שהיה לו טורח גדול בבזיון גדול". ובפשטות הקושי והטורח הגדול מורה על עומק הבזיון, שכל כך קשה היה לסנחריב להסיר את כבודו.

<> פירוש - הסבה שה' הוסיף גנאי על גנותו של סנחריב [שמלבד גלוח הראש, נשרף גם זקנו], הוא כדי להסיר מסנחריב כל כבודו והדרתו, ושיהיה נטול לגמרי משום סממן של כבוד והדר.

<> כי כאשר נאה בעיני הסכל הגנאי, בזה הוא מופקע מכל מהלך של כבוד והדר. וכמו שיש לרוקן מהסכל הזה את כל כבודו והדרו, כך יש לעשות לסנחריב. ואודות שאין הכבוד ראוי לסכל, הנה ביאר כמה פעמים את ההיפך, שהחכמים ראויים לכבוד, וכגון בדר"ח פ"ו מ"ד [רצ.] כתב: "ומה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר. ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". וקודם לכן בפ"ד מכ"ב [רה.] כתב: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד... כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו'. הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי. כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם. ועוד כתיב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', ואין זקן אלא זה שקנה חכמה [קידושין לב:], שכל זה מוכיח כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.]. וראה בגו"א ויקרא פי"ט הערה 314, ובתפארת ישראל פמ"ז הערה 92. ובפחד יצחק שבועות מאמר טז, אותיות ו-יא האריך בזה טובא. וראה למעלה בבאר השני הערה 601. ואם החכם ראוי לכבוד, ממילא מתחייב מכך שהסכל מופקע מכבוד. וכל זה אמור בסתם סכל, אך סכל שבעיניו הגנאי הוא נאה, הוא עוד יותר מופקע ממהלך של כבוד, כי מלבד היותו סכל, הרי הוא גם חפץ בהפך של כבוד, והרי ההשתוקקות לדבר היא גופא מכשירתו לקבלת הדבר, וכפי שביאר בנתיב התורה פי"ד [א, נו.], ובדר"ח פ"ד מ"א [קסא.], וכמבואר בנצח ישראל פכ"ג הערה 119. ולכך ההשתוקקות לגנאי בודאי מפקיעה מכבוד.

<> שחז"ל דברו על המהות, ולא על המוחש, וכמובא בהערה 1147.

<> של סנחריב.

<> בח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] הוסיף כאן: "ולא אל אמתת הדבר ההוא, רק אל דבר מה ממנו, וזה נקרא 'דפא מתיבתו של נח'".

<> בראשית ו, טו "וזה אשר תעשה אותה שלש מאות אמה אורך התבה חמשים אמה רחבה ושלושים אמה קומתה". ומתוך שנקבעו שעורים מדויקים לתיבה, מוכח שהתיבה עצמה פעלה דבר בהצלת נח, שאל"כ מאי נפק"מ בגודל התיבה. וכן כתב בח"א לזבחים קיג. [ד, ע:], וז"ל: "התיבה שהיה לנח שהיה שלש מאות אמה, ולא ציוה הקב"ה שיעשה תיבה כמו שירצה, רק כפי השעור השכלי, שיש טעם למה שלשה מאות דוקא".

<> בח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] הרחיב יותר בנקודה זו, וז"ל: "וכאשר תשכיל מאוד בענין התיבה של נח, שהיתה נעשה על פי השעור האלקי בגובהה וברוחבה, עד שתהיה ראויה ההצלה על ידה. והיא כגרזן וככלי ביד החוצב. ואמר דהיינו אלוה דשזביה לנח מטופנא, כי אמר כי הכלי - הוא החוצב, ולקח הכלי תמורת החוצב בו, ואמר דהיינו אלוה רבא דשזביה לנח מטופנא". וראה בגו"א בראשית פי"ח אות יט שטעותם של עובדי ע"ז היא שלקחו את הכלי תמורת החוצב. ודברים אלו מבוארים יותר באור חדש [קעה.], שהביא שם את המדרש [ילקו"ש ח"ב סימן תתרנו] שהעץ חמישים אמה של המן [אסתר ה, יד] נלקח מתיבת נח, וכתב בזה"ל: "מדרש זה בא לפרש למה אמר דוקא 'יעשו עץ גבוה חמשים אמה'. לכך אמר שהעץ הזה נשאר מתיבתו של נח, כי המבול בא לשטף את כל העולם, ונח היה נצל ע"י התיבה, (שארכה) [שרחבה] חמשים אמה. וזה כי העולם מגיע עד מ"ט [שערים]... וכל העולם היה נשטף בימי המבול. והיה העולם מקבל הצלה מן שער החמשים, שהוא על העולם. ומפני כך היתה התיבה, שהיה על ידה הצלתו של נח, חמשים אמה... ויש כאן דבר מה מאותו כח עוד בעולם... ולפיכך אמר המן שהוא אדם יחידי פרטי, והוא מקבל כחו ממנו... ואמר שמצא נסר אחד שהיה מתיבתו של נח, רוצה לומר כח מה שהיה בהצלתו של נח. כי האדם שהוא פרטי כמו המן, מקבל כח זה, והוא דבר מה בלבד... ואמר שבשביל זה יש בו כח אלקותו, ובו יהיה גובר על מרדכי. וכן בפרק חלק אמרו שם דסנחריב מצא דפא ממתיבתה דנח, ואמר היינו אלקא דשזבא מטופנא דנח, אמר אי אזיל האי גברא ומצלח מקריב להו לתרין בנוהי קמך, עד כאן. ודבר זה ג"כ פירושו, שהיה יודע סנחריב כי אינו מצליח רק אם יגיע הצלחתו אל כח עליון לגמרי... וזולת זה לא יוכל. ומפני כי המבול והצלת של נח משער החמשים, ולכך רצה לעבוד לאותו דף, שזה היה הצלתו של נח, כלומר לאותו כח מה שהיה בו הצלתו של נח, ואמר 'היינו אלהא רבא דשזבא לנח'. והיה העץ נשאר מן התיבה, רוצה לומר כי נשאר דבר מה בעולם מן הצלתו של נח. וראיה לזה, כי אחר המבול נשבע שלא להביא עוד מבול [בראשית ח, כא], ודבר זה אינו מצד עולם הזה, שהרי בא מבול לעולם מצד עולם הזה, רק כי נשאר דבר זה משער החמשים. ואם היה משם הצלתו של נח, כ"ש שלא יבא עוד המבול על העולם".

<> בח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] כתב: "ואמר שיקריב לו בניו, וזה כי נח הקריב בצאתו מן התיבה [בראשית ח, כ] על ההצלה שהציל אותו, והרשע הזה אמר שיקריב בנו".

<> כמו שאסרה תורה נתינת הזרע למולך [ויקרא כ, ב-ג],

<> בח"א לסנהדרין צה: [ג, רא.] כתב משפט זה כך: "שהיו חושבין שהקרבן הוא דבוק &**כמו**^ [ולא "במי" כפי שכתוב כאן] שמקריב לו הקרבן", ופירושו שהדביקות העולה מהקרבן היא כפי הקרבן עצמו, ולכך הקרבת בנו תביא לדביקות הגדולה ביותר. ונראה שכך יש לגרוס גם כאן, שאכן זו מחשבה המיוחדת לעובדי ע"ז, כי להבדיל אצל הקרבה כלפי מעלה, קיימא לן "אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוון את לבו לשמים" [רש"י ויקרא א, יז]. אך גם בהקרבה כלפי מעלה תפקיד הקרבן הוא ליצור דביקות במי שמקריבים לו הקרבן, כי תיבת "קרבן" מורה על ההתקרבות הגנוז בהקרבת הקרבן [כמובאר למעלה בבאר השלישי הערה 106, ובבאר זה הערה 228].

<> "וכאילו הקריב עצמו" [המשך לשונו בח"א שם]. ואודות שבן נחשב לעצם מעצמו של האב, כן כתב בח"א לשבת כג: [א, ז:] בחילוק שבין חתן לבן, וז"ל: "כי אין ספק שנפשו של אדם קשורה בבנו לגמרי... [אבל] חתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם". וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:]: "האב אוהב הבן, ואין אהבת הבן אל האב כ"כ. וזה כי הבן יוצא ממנו, והוא בשר מבשרו, שייך בזה אהבה. אבל אין האב יוצא מן הבן, ולכך אין שייך אהבה כ"כ שיאהב הבן את האב".

<> במפלת סנחריב.

<> סנחריב.

<> אך אליבא דאמת לא היתה בכך טובה אליו, וכפי שביאר למעלה.

<> כמבואר בהערה 1177. ובב"ר נו, ז אמרו שלאחר העקידה הקב"ה אמר לאברהם בזה"ל: "'ולא חשכת וגו'' [בראשית כב, יב], שלא תאמר כל החלאים שחוץ לגוף אינן חלאים, אלא מעלה אני עליך כאילו אמרתי לך הקרב עצמך לי ולא עיכבת". וראה שם בפירוש המיוחס לרש"י.

<> בנצח ישראל פ"ד [נט:] ביאר ששפיכות דמים היא נקראת בפרט טומאה, ושם הערה 11. וביומא פה. אמרו "שפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל". ולהלן בבאר השביעי [ד"ה ובפרק אין מעמידין] כתב: "המעשה של שפיכות דמים הוא דבר מתועב ומגונה בעצמו", ושם הערה 217.

<> אודות שאין המעשים המתועבים נחשבים כגנאי לעובדי ע"ז, ראה דבריו בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.] שכתב שהגנאי נקבע בהתאם לחשיבותו של החוטא, וכלשונו שם: "הנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... כי אם ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה... ודבר זה אינו נוהג אצל האומות", ושם הערה 10. ולכך אין המעשים המגונים נחשבים לגנאי אצל האומות. וכאן מוסיף, שאף בעיני עצמן אין הדבר נחשב לגנאי. ובגו"א במדבר פכ"ה אות יח כתב: "גנאי הוא לאדם חשוב להיות חוטא". וראה להלן בבאר השביעי הערה 48.

<> נאמר [משלי ו, טז] "שש הנה שנא ה' ושבע תועבות נפשו", ובמדרש [שוחר טוב] במשלי שם איתא: "'ושבע תועבת נפשו', אלו הן; ע"ז, וג"ע, ושפ"ד, ולשון הרע, וזקן נואף, וכל המחניף לחבירו בדברים, וכל האומר דבר מפי שלא אמרו", הרי ששפיכות דמים הוא דבר מתועב בעיני ה'.

<> "ברשות אדם" בשליטת האדם, וכמו בהמות ועופות. ואולי יש כאן רמז ליסוד שכתב המשך חכמה [בראשית ד, ג], וז"ל: "לא בחר השם בקרבן כי אם בהשתתף מעשה האדם בזה, כמו בעל חי שהאדם טורח בטיפולו ובגידולו. לכן אסרה תורה מחוסר זמן [שלא מלאו לה שמונה ימים (ויקרא כב, כז)], שכיון שנולד והוא נגמר מהטבע בלבד, לא ירצה. וכן הפרי, כיון שגידולו נגמר מהטבע בלבד בלא מעשה אדם, לא ירצה לריח ניחוח לפני השם יתברך".

**% [טו]**

<> "כמודה בברכתי ועונה אמן" [רש"י שם].

<> כנראה כלול בתלונה מספר ארבע בקונטרס נגד התלמוד [ראה למעלה הערה 104]. וכן הרשב"א בפירושי ההגדות עמד על זה [עמוד טו]. ובספר יערות דבש חלק שני - דרוש טז כתב: "וכן יובן במה שאמרו כי ה' אמר לר' ישמעאל כהן גדול ברכני, וגם בזה אומות העולם צוחקים על ישראל".

<> ולהבדיל כמו שאמרו "תבן אתם מכניסים לעפריים, עיר שכולה תבן, אף אתם מביאין מכשפות למצרים שכולה כשפים" [רש"י שמות ז, כב]. ומה שייך להוסיף ברכה למי שהוא מקור הברכה.

<> שכל הדברים נאמרו מצד המקבל, ולא מצד הנותן [למעלה הערות 633, 639, 646, 728, 731, 811, ועוד].

<> לשונו למעלה [ד"ה בפרק כשם]: "שאיך יתכן דבר זה, שיהיה השם יתברך מתיחס אל כל הנמצאים בשוה, עד שיהיה מתיחס לעליונים, שבהיכל שלהם כולו כבוד, ולתחתונים אשר בתי חומר שוכנים, יהיה נמצא כבוד השם יתברך אליהם בשוה. אבל הפרש יש, ולכל אחד הוא יתברך נמצא כפי מדרגיתו". וכן ביאר בגבורות ה' פכ"ג [צט:], וז"ל: "כי דברים אלו הם כפי אשר נמצא לנו. ואל יהא ספק כי המקבלים אי אפשר להם לקבל עצם כבודו יתברך, שאף המלאכים אינם יודעים כבודו, מפני שעצם כבודו אין מציאות שיוכל לקבל אותו. ולפיכך המקבלים מקבלים לפי כחם, לפי ריחוק שלהם שהם רחוקים מן הש"י. וכמו שאין לך לומר כי העליונים ותחתונים שוים, שהעליונים במה שהם עליונים מקבלים כבודו יתברך, ויותר כבודו עמהם ממה שהוא בתחתונים... ואין זה נגד כבוד הש"י אם ימצא בנמצאים המקבלים דבר כזה, שהוא מצד המקבלים, שלא ימצא אצלם כבוד ה'... ורצה לומר שלא נמצא השם יתברך בשלימות כבודו אל המקבלים". והובא למעלה בהערות 646, 799. ובתפארת ישראל פל"ג [תצד:] כתב: "וכי דבר זה שייך לומר שהוא יתברך נמצא לעליונים ולתחתונים בענין אחד. בודאי הוא נמצא לעליונים כפי מה שהם, ולתחתונים כפי מה שהם. וכן נמצא לנמצאים כאשר הם בחסרון כפי מה שהם. וכאשר הם בשלמות, נמצא להם כפי מה שהם בשלמות. ונאמר בזה [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', הפך [בראשית ו, ו] 'ויתעצב ה' אל לבו'", והובא למעלה בהערות 645, 799.

<> כמו שאמרו במנחות קי. לגבי קרבנות: "שמא תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה'. ונאמר [שם פסוקים י, יא, יג] 'כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה', לא אמרתי אליכם זבחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני, לא לרצוני אתם זובחים, אלא לרצונכם אתם זובחים, שנאמר [ויקרא יט, ה] 'לרצונכם תזבחהו'". הרי שמן הנמנע "שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו".

<> כפי שכתב רש"י סוטה י. [ד"ה במה ברכו]: "כל ברכה שבמקרא לשון רבוי הוא, דבר המרבה ומצוי בו שובע, פוייש"ן בלע"ז". וכן כתב בשמות טז, ה, משלי יא, כה, יבמות סג. ד"ה ברכה, ב"מ מב. ד"ה אין ברכה. והרשב"א בחידושי ההגדות שלו [עמוד טז] כתב: "הברכה לשון תוספת ורבוי, מלשון [שמות כג, כה] 'וברך את לחמך ואת מימך'... וגורמת לרבות הרחמים על בריותיו". וכן כתב הרשב"א בשו"ת ח"ה סימן נא: "באמת לשון ברכה תוספת ורבוי הוא", וראה ברבינו בחיי דברים ח, י. והרד"ק בספר השרשים שורש ברך כתב: "תוספת טובה". וכן הוא בנפש החיים שער ב פרקים ב, ד. וראה נצח ישראל פ"ה הערה 193. ולכן כאן, שמדובר בבנים, הרי רצונו של אב הוא להשפיע מעבר לשיעור, ולכך אמר "ישמעאל &**בני**^ ברכני". וראה הערה 1201.

<> דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ב, ג] "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו וגו'", ופירש רש"י שם "ברכו במן, שכל ימות השבוע יורד להם עומר לגולגולת, ובששי לחם משנה". ובגו"א שם אות ג הקשה: "ויש להקשות, דמאי ברכה הוא זה, אחר שנתן להם ביום השבת כמו שנתן להם ביום אחר, ולא היה כאן תוספות, ולא נקרא 'ברכה' אלא כאשר יש תוספות". ובגו"א שמות פ"כ אות כ שאל כך, ותירץ: "זו היא ברכתו ליתן אותו כפליים בפעם אחד, ולא מצומצם עומר לגולגולת [שמות טז, טז], וזהו ברכתו, כי הכל הולך אחר הנתינה, לא כפי הצורך. וכשהוא נותן הרבה, זהו ברכה יותר, וכשהוא אינו נותן הרבה אין ברכה". והחילוק בין ברכה לצורך, הוא מעין החילוק בין חסד לרחמים, וכפי שכתב בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:]: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם. ואלו שני דברים הם מן השם יתברך אל התחתונים". ובגבורות ה' פס"ט [שיח.] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים, כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך אותו דבר מתוך צרה, וחסד בין שצריך לאותו דבר ובין שאינו צריך לאותו דבר, נותן חסד על צד היותר טוב". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.], ובגו"א שמות פל"ד אות ג, ושם הערה 13, והובא בהערה 802. וענין זה מבואר היטב בנצח ישראל פמ"ג [תשמג.], שכתב שם: "וכן הא דאמר שם [סנהדרין צד.] כיוצא בדבר אתה אומר 'ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'' [שמות יח, י], תנא משום רבי פפייס, גנאי למשה רבינו שלא אמר 'ברוך' עד שבא יתרו ואמר 'ברוך', עד כאן. ואין הפירוש שלא היו רוצים לומר 'ברוך'. כי הפירוש הוא שידעו שאין ראוי לומר 'ברוך', כי לשון 'ברכה' הוא על הברכה שהעולם מקבל. ולא היו הם דבקים במדת הברכה, שהרי אין כאן ברכה להם, רק היציאה מסבלותם, ואין זה תוספות ברכה להם כלל. ולפיכך לא אמרו 'ברוך'. אבל יתרו שלא היה בצרה... היה זה נחשב ברכה. ולפיכך אמר יתרו 'ברוך ה' אשר הציל אתכם וגו''. אבל למשה וישראל שהיו במצרים בסבלות קשה, ולא היה כאן תוספות ברכה, לא היה אפשר לומר 'ברוך'... ואין להקשות, אם כן מה גנאי היה למשה, כיון שלא היה ראוי להם לומר 'ברוך'. מכל מקום נחשב זה קצת גנאי, שלא נמצא מדה זאת אצלם, ודבר זה ענין נפלא כאשר תבין". וראה שם הערות 42, 43, ולהלן הערה 1206.

<> בתפארת ישראל פל"ד [תצט:] ביאר שתיבת "ברך" גופא מורה על הרבוי, וכלשונו: "מלת 'ברך' כלם אותיות השניות, שהן לשון ברכה; הבי"ת באחדים, הכ"ף בעשיריות, הרי"ש במאות. שמן השני התחלת הרבוי, שהוא ברכה", ושם הערה 7.

<> בסוטה יא. אמרו "כל מי שעוסק בבנין מתמסכן ["שמביא את האדם לידי עניות" (רש"י שם)]". וכתב שם בח"א [ב, מו.] בזה"ל: "כי הבנין הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה'. אין הברכה אלא בדבר הפרוץ, ואין לו גדר וגבול, וזהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים. והעוסק בדבר שהוא הפך הברכה, מתמסכן". וכן הוא בגבורות ה' ר"פ טו. ונאמר [בראשית כט, לד] "ותהר עוד ותלד בן וגו' על כן קרא שמו לוי", ופירש רש"י שם "כל מי שנאמר בו 'על כן' מרובה באוכלוסין". וכתב על כך בגו"א שם אות כב: "ואם תאמר, מאי ענין 'על כן' שיהיה מרובה באוכלוסין. ואפשר כי לשון 'כן' הוא לשון גבול ושיעור 'כן וכן יהיה', ומי שנאמר לו 'על כן', שלא יהיה שיעור מוגבל, והם יותר משיעור מוגבל, וזהו 'על כן'". וראה להלן בבאר הששי הערה 361. ולכך אמרו [ב"מ מב.] "אין הברכה מצוייה לא בדבר השקול ולא בדבר המדוד, ולא בדבר המנוי", כי דבר מוגבל ומוגדר הוא ההפך מברכה.

<> בא לישב, שאם הברכה נמדדת מצדו של המקבל, מדוע שהברכה לא תאמר אף בשאר דברים שהמקבל זקוק להם, ולא רק להנהגה לפנים משורת הדין.

<> פירוש - אמנם איירי מצדו של המקבל, אך מ"מ איירי בברכה להקב"ה שהוא יתגלה כלפי המקבל באופן של ברכה. ולכך הנידון הוא גלוי של הקב"ה כלפי המקבל, ולא בענינו של המקבל בלבד.

<> רבי ישמעאל מהקב"ה.

<> איכה רבה א, לג [על הפסוק (איכה א, ו) "וילכו בלא כח לפני רודף"] "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, מוסיפין כח בגבורה של מעלה, כמו דאת אמר [תהלים ס, יד] 'באלקים נעשה חיל'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, כביכול מתישין כח גדול של מעלן, דכתיב [דברים לב, יח] 'צור ילדך תשי'". וכן הוא בילקו"ש האזינו רמז תתקמה "בשעה שישראל עושין רצונו של מקום, הן מוסיפין כח וגבורה, שנאמר [במדבר יד, יז] 'ועתה יגדל נא כח ה''. בשעה שהם מכעיסים אותו, כביכול [דברים לב, יח] 'צור ילדך תשי'". וראה גו"א במדבר פי"א אות טז [ד"ה ואני]. ובנפש החיים שער א פ"ג כתב: "זהו [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים וגו''... שכמו שהוא יתברך שמו הוא האלקים בעל הכחות הנמצאים בכל העולמות כולם, ומסדרם ומנהיגם כל רגע כרצונו. כן השליט רצונו יתברך את האדם, שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כחות ועולמות עפ"י כל פרטי סדרי הנהגותיו בכל עניניו בכל עת ורגע ממש, כפי שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו, כאילו הוא ג"כ הבעל כח שלהם כביכול. ואמרו ז"ל באיכה רבתי... בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מוסיפין כח בגבורה של מעלה... וזה שאמר הכתוב 'תנו עוז לאלקים' [תהלים סח, לה]. ובזוהר [ח"ב לב:]... כד ישראל עבדין עובדין דלא כשרן כביכול מתישין חילא דקב"ה. וכד עבדין עובדין דכשרן יהבין תוקפא וחילא לקב"ה, ועל דא כתיב 'תנו עז לאלקים' במה, בעובדין דכשרן. ולכן אמר 'לאלקים'. וכן 'באלקים נעשה חיל', שפירוש בעל הכחות כולם, וכנ"ל". וראה למעלה הערה 940.

<> לשונו למעלה [ד"ה ואמר הוא]: "כי הגדלת הכח בעולם הוא מצד המקבל, כאשר המקבל מוכן, אז הפועל יפעל", ושם הערה 940.

<> מה שמדגיש כמה פעמים תואר "בנים" ["שיהיה הוא יתברך נוהג עם בניו במדת הברכה", "כאשר אני נוהג לפנים משורת הדין עם בני", ועוד], כי בסמוך יבאר שהברכה כלפי מעלה נועדה להוציא לפעל את הרצון הפנימי, ולגבי בנים "בידוע שרחמי האב על הבן" [רש"י שמות כב, ב], ולכך הנהגה של לפנים משורת הדין עם בנים היא "ויפק רצון מה'" [משלי ח, לה]. וראה הערה 1192.

<> רש"י דברים ג, כד "אינך דומה למלך בשר ודם, שיש לו יועצין וסנקנתדרין הממחין בידו כשרוצה לעשות חסד ולעבור על מדותיו. אתה אין מי ימחה בידך אם תמחול לי ותבטל גזירתך".

<> ובשלמא אם המאמר היה מובן כפשוטו [שכביכול ה' מקבל ברכה מבני אדם], לא היה קשה, שאז שפיר היה הצורך לפנות לבני אדם שיברכו את ה', כדי שיעניקו את ברכתם כלפי מעלה. אך עתה שנתבאר שאין כאן שום קבלת ברכה מהתחתונים, והכל נמצא בעליונים, תקשי לך לשם מה יש צורך לפנות לתחתונים, אם בלא"ה אין הם מוסיפים דבר כלפי מעלה.

<> "הנמצאים" - המקבלים.

<> כמבואר בהערה 1192.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צד.] גנאי הוא למשה וששים רבוא שלא אמרו 'ברוך', עד שבא יתרו ואמר [שמות יח, י] 'ברוך ה''". וכתב על כך בח"א שם [ג, קצב.]: "מה שאמר גנאי היה למשה וששים רבוא שלא אמרו 'ברוך', דבר זה, כי לא היה משה וששים רבוא ראוי להם לומר 'ברוך', רק יתרו. מפני שישראל היו בכלל מנין, והיו ששים רבוא, ואין כאן תוספת ברכה. ומפני כך לא היו אומרים 'ברוך', כי ששים רבוא הוא לישראל בפרט מספר זה. ומכל מקום גנאי היה להם שלא אמרו 'ברוך', שהיה להם לומר 'ברוך', והיה מגיע מספרם יותר מששים רבוא. עד שבא יתרו, שהוא לא היה בכלל ישראל, ולפיכך אמר 'ברוך', כי יתרו היה תוספות וברכה של ישראל, שהרי גר היה, ולכך ראוי לומר 'ברוך'". וראה למעלה הערה 1193.

<> בברכות מה: אמרו "העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה". וביאר זאת בנתיב העבודה פי"א [א, קיב.]: "כי העונה אמן הוא יותר עליון... ודבר זה לא שייך רק כאשר עונה על ברכת אחר, שבא להוסיף עליו. אבל הוא עצמו אין שייך בו תוספת כלל". וכן כתב שם בפי"ח [א, קלז:, קמג.]. דוגמה לדבר; השו"ע אור"ח סימן צא סעיף ד פסק: "הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי, ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כסוי". וכתב שם המשנה ברורה סק"י: "לא חשיב כסוי, דהראש והיד חד גוף אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו". ומקור הדברים הוא בתרומת הדשן סימן י, שביאר שם שהכסוי נועד להורות על אימה וכבוד, וזה לא שייך בדבר שהוא גופו. והביאור הוא, שרק דבר שהוא תוספת על האדם יכול להורות על אימה וכבוד, אך אין תוספת שייכת בדבר שהוא עצמו. וראה גו"א בראשית פכ"ד אות ב, ושם הערה 4.

<> בב"ק צג. אמרו "לעולם אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך", וכתב על כך בח"א שם [ג, טו.]: "פירוש, אל יאמר האדם כי קללת הדיוט אינה בא, שאין ההדיוט זוכה לדבר זה שעל ידו תבא הקללה. אל יאמר כך, כי כל הנמצאים יש להם חלק בו יתברך, אף ההדיוט, וכח הקללה הוא גדול מאוד, ולפיכך יכול שתבא על ידו הקללה. וכן הברכה היא מן השם יתברך, אשר כל הנבראים יש להם חלק בו יתברך, ולפיכך ג"כ על ידי ההדיוט באה הברכה, כי כח הברכה גדול מאוד. ויש לך לדעת כי הקללה היא העדר, וכן הברכה שהיא תוספת, דבר זה שייך ביותר שיבא על ידי ההדיוט. לפי שההדיוט קרוב אל ההעדר, וכן תוספת שייך ביותר אל ההדיוט, כי ההדיוט הוא תוספת בעצמו. ולכך אמר 'אל תהא קללת הדיוט קלה בעיניך', וכן 'אל תהא ברכת הדיוט קלה בעיניך', לפי שהדבר שהוא קרוב אל אחד, קרוב להביא אותו, ודבר זה מבואר".

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה והמאמר הזה]: "אין ענין התפלה רק בקשה, וזהו עצם לשון התפלה בכל מקום", ושם הערות 130, 133. אמנם כאן מוסיף שתפלה היא "בקשת צרכו במה שחסר לו". וכן פירש רש"י [שבת י.] שתפלה נקראת שם "חיי שעה", משום ש"תפלה צורך חיי שעה היא לרפואה לשלום ולמזונות". והקשה על כך הפחד יצחק ראש השנה מאמר ה אות ב: "הרי מתפללים גם כן על חיי עולם , כגון דעת, תשובה, והצלחה בלימוד התורה". ושם באות ה כתב לתרץ: "תוכנה של תפילה הוא בקשת צרכיו, אע"ג דכוללת היא גם את השבח וגם את ההודאה, מכל מקום הרי באמצעיתה עומדת הבקשה למילוי צרכיו של אדם. נמצא דאע"ג דבכל הענינים יכולתו של אדם נמנית על צד שלימותו, ואילו צרכיו של אדם נמנים על צד חסרונו, מ"מ בענין התפילה יכולת העמידה לפני המלך ניזונת דוקא מחסרונו. ולו יצוייר אדם שאינו חסר לו כלום, הרי שלימות זו של העמידה לפני המלך נעולה היא לפניו. ויש לנו בכאן שלימות הסמוכה על שלחנו של החסרון ומתפרנסת ממנו. והם הם הדברים שכתב רש"י דתפילה הרי היא חיי שעה משום דהוא מתפלל על מזונות. והיינו כנ"ל, דצורך שעה של מזונות בידו ליצור את החיים של קרבת אלקים דתפילה".

<> נקודה זו תתבאר היטב על פי דברי בנתיב העבודה פ"ב [א, פא.], וז"ל: "ויש שואלין על התפלה... למה צריך להתפלל בדבור, והרי השם יתברך יודע מחשבות בני אדם, ודי היה במחשבה... אבל דבר זה כי התפלה היא להשלים את האדם מה שהוא חסר, ואז השם יתברך שומע תפלתו ובקשתו, כאשר האדם הוא חסר וצריך אל השלמה. והאדם הוא נחשב אדם מצד הדבור, ובזולת זה אינו אדם, וכאשר אין אדם מתפלל ומבקש בדבור, אין כאן מקבל, כי כל מקבל מבקש לקבל מה שהוא חסר. ולכך צריך שיהיה מבקש חסרונו בדבור, ואז הוא מבקש חסרונו במה שהוא אדם חסר. ואין זה מוכן להשלמה מן העלה רק כאשר יוציא חסרונו אשר הוא חסר מצד שהוא אדם, ואז הוא מוכן לקבל השלמה מן העלה. ולפיכך צריך שיתפלל האדם אל השם יתברך שהוא העלה בדבור, כי בזה האדם מצד שהוא אדם אז מוכן לקבל השלמה מן העלה, כאשר הוא אדם חסר, וזה כאשר יוציא חסרונו בדבור, שמצד הדבור הוא אדם. אבל כאשר הוא מתפלל בלבו בלבד, לא נקרא שמוציא חסרונו מצד שהוא חי מדבר" [וראה להלן בבאר השביעי הערה 25]. והלא דברים קל וחומר; אם מחשבתו של אדם נחשבת "חוץ" לאדם, ולכך אינה די לתפילה, על אחת כמה וכמה שתפילת אחרים עליו תיחשב "חוץ" לאדם, ולא תהיה די לתפילה.

<> עמוד והבט, כיצד דברים אלו מפרנסים דבריו בגו"א, שרש"י [בראשית כא, יז] הביא מאמר זה ["יפה תפלת החולה מתפלת אחרים עליו, והיא קודמת להתקבל"], והרא"ם שם תמה עליו מדברי הגמרא [ברכות ה:] שאמרו שם שרבי יוחנן חלה, ורבי חנינא ריפאו על ידי שהחזיק את ידו. ושאלה הגמרא "לוקים רבי יוחנן לנפשיה", ומדוע ריו"ח לא ריפא את עצמו. ותירצה על כך ש"אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים". והקשה מכך הרא"ם, דמדוע בתפלה לא אמרינן גם כן "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין", ולא תועיל תפלת עצמו. והגו"א שם [אות יט] כתב לתרץ: "ובודאי דאין זה קושיא, דתפילה לא שייך ביה 'אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים', דהא תפילה היא, והקב"ה מתיר אותו. אבל התם דאמר ליה 'הב לי ידך ואוקמיה', ופירוש התחזק עצמך, ואז יגיע לך עזר אלקים שתהיה חזק. ובזה שייך 'אין חבוש מתיר עצמו', שאין האדם מתחזק עצמו, וצריך אחר לחזקו. אבל תפילה לא שייך זה, שהקב"ה שומע תפילתו ומחזקו". והם הם הדברים שנתפרשו כאן; תפילה פועלת מצד שהמתפלל מעמיד עצמו לפני המלך, ומבקש מהמלך את השלמת חסרונו. לכך אין לטעון שם "אין חבוש מתיר עצמו", כי אדרבה, השלמתו באה אליו דוקא כשמדגיש שהוא חבוש האסור באזיקי חסרונו. אך כאשר בעי שהאדם יחזק את עצמו, שם נוהג הוא הכלל "אין חבוש מתיר עצמו", וחיזוקו בהכרח יבוא מזולתו, כפי שהברכה יכולה לבוא רק מזולתו.

<> לשונו בסמוך [ד"ה ולמדריגה הזאת]: "כי העולם הזה מושפע מן השם יתברך, הוא עצם הברכה, לכך הנמצאים מצד שהם עצמם ברכה, מוציאים לפעל הברכה לגמרי, שהוא ההנהגה לפנים משורת הדין, ועל ידם נמצא השם יתברך אל עולמו במדת הברכה", ושם הערה 1233.

<> כי הברכה [הנמצאים] מביאה דבר הדומה לה [ברכה], "לפי שהדבר שהוא קרוב אל אחד, קרוב להביא אותו, ודבר זה מבואר" [לשונו בח"א לב"ק צג. (ג, טו.), והובא למעלה בסוף הערה 1208]. וראה ציון 1234.

<> הולך לבאר השם "אכתריאל י-ה הויה צבאות", שתיבת "אכתריאל" בנויה מאות אל"ף, "כתר", ו"אל".

<> כפי שכתב בגבורות ה' פכ"ה [קו.] לגבי שם "אהיה", וז"ל: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה... מורה שהוא יתברך התחלת הכל, נותן קיום הכל... דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם אילן. והוא יתברך מאתו קיום לנמצאים כלם, וזה מורה עליו שם 'אהיה'". ובדר"ח פ"ד מכ"ב [רי:] ביאר את המשנה שם "שהוא אל", בזה"ל: "ואמר שהוא אל, כלומר שהוא קדמון, ולכך נקרא 'אל' על שהוא קדמון. ולכך כתיב [ישעיה מג, י] 'לפני לא נוצר אל'. ומורה שם הזה שהוא קדמון, כי האות הראשון הוא אל"ף, שהוא התחלת האל"ף בית"א... גם האל"ף והלמ"ד יבואו זה תמורת זה בא"ל ב"ם, ולכך שתיהם מורים על ההתחלה, ולפיכך שם 'אל' מורה שהוא התחלה". וכן כתב בנתיב העבודה פי"א [קיא:]. ובח"א לע"ז יז. [ד, מ.] כתב: "אין התשובה רק אם נשאר דבר אצלו עד שאינו נפרש לגמרי מן הש"י. וכך מורה שם 'תשובה', כי השורש שהוא 'שב', השי"ן מורה כי לא הגיע אל האחרית, כי התי"ו היא אחרונה... עד ב', וכל זה בכלל תשובה. אבל מ"מ צריך שיהיה נשאר בו דבר אחד, שהוא האל"ף, אבל אם פירש לגמרי, כמו מינות וע"ז, ובזה הוסר מן הש"י, ולא נשאר בו אף הדבר שהוא התחלה כמו האל"ף, ובזה הוסר לגמרי, ואין תשובה לזה".

<> לשונו בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:]: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] הוסיף שמיקומו של הכתר מורה על מהותו, וכלשונו: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא &**על**^ ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל". ובדר"ח פ"א מי"ג [מט:] כתב: "כי על ידי כתר מלכות, שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.], ושם הערה 17. וראה למעלה הערה 943, ולהלן בבאר הששי הערה 893.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנו.]: "המלאכים, אשר הם נבדלים והם קדושים מן החומר". ובדר"ח פ"ד מי"א [קפב:] כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל".

<> כמו גבריאל, רפאל, מיכאל, וכפי שיבאר בסמוך. ובתפארת ישראל פל"ז [תקמ.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"א רפו], ש"שמו של הקב"ה... משותף בשמו של מלאך מיכאל, גבריאל, רפאל", וכתב על כך שם בהמשך [תקמא:]: "בא השתוף של 'אל' במלאכים, כמו מיכאל וגבריאל בסוף השם, לומר כי אין דבר זה עצמם, רק מקבלים דבר זה מן השם יתברך", ושם הערה 39. ובח"א לב"מ קיד. [ג, נה.] כתב: "אליהו... לא קיבל מיתה... ולפיכך חתם שם 'אל' בשם 'אליהו', כמו שחתם שם 'אל' בשמות המלאכים; מיכאל, גבריאל, רפאל".

<> ב"מ פו: "גבריאל אזל למהפכיה לסדום". וראה גו"א בראשית פל"ז אות כח. ובח"א לב"ב עה. [ג, קח.] כתב: "הקב"ה עוזר לגבריאל, וזה מפני כי גבריאל יש לו קשור וחבור עם השם יתברך, שהרי בסוף שמו שם 'אל'". וראה שם בהמשך [ג, קיא.], ובנצח ישראל פנ"א [תתיח.], ושם הערה 27, שנתבאר שם שגבריאל ממונה על הדין. וראה להלן בבאר הששי הערה 483.

<> ב"מ פו: "רפאל, שבא לרפא את אברהם".

<> כמו "מיכאל", שהוא ממונה על החסד, וכמבואר בנצח ישראל פנ"א [תתיח.], ושם הערות 28, 29. ובקריאת שמע על המטה אומרים "בשם ה' אלקי ישראל מימיני מיכאל, ומשמאלי גבריאל, ומלפני אוריאל, ומאחורי רפאל, ועל ראשי שכינת אל". ובנצח ישראל פ"י [רסא:] כתב שאף בשם "ישראל" נמצא שתוף שמו יתברך, "לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', [בראשית לב, כט] 'שרית עם אלקים ועם אנשים'. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי", וראה שם הערה 112, ולהלן בבאר החמישי [ד"ה ועוד תדע]. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנה:] ביאר לפי זה מדוע בית המקדש נקרא "אריאל" [ילקו"ש ח"ב רנט].

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.]: "בפרק עושין פסין [עירובין יח:], אמר רבי ירמיה, מיום שחרב בית המקדש דיו לעולם שישתמש בשתי אותיות, שנאמר [תהלים קנ, ו] 'כל הנשמה תהלל יה''... כאשר היה חורבן בהמ"ק, ולא שייך לומר שיהיה כאן עולם מלא, אין לעולם להשתמש בשם מלא, רק בב' אותיות [ראה למעלה הערה 841]. ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים, שנאמר 'כי ביה ה' צור עולמים', ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם... כי התולדות הם בכח התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות, דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו, כמו השם כולו, כי בכח ההתחלה הם התולדות". וכן כתב בדר"ח פ"ה מ"ו [רלה:]. וראה עוד בגבורות ה' פנ"ט [רס.], ולמעלה בבאר השני הערות 206, 577. ובנר מצוה [טו.] כתב: "בשם י"ה ברא השם יתברך את עולמו, עולם הבא נבראה ביו"ד משמו הגדול, והעולם הזה נברא בה"א משמו הגדול. וזה כי שם י"ה ברוך הוא, היו"ד מן שם י"ה מורה שהוא יתברך אחד, ואין בו חלוק כלל. כי היו"ד שהיא קטנה, אי אפשר לחלקה, רק היא אחת, ולכך היו"ד מורה על שהוא יתברך אחד. והה"א מורה, כי אל תאמר כי הוא יתברך אחד ואין כחו יתברך על הכל, והוא כמו שאר דבר שהוא אחד ואין כחו על הכל, אבל השם יתברך הוא אחד, וכחו מתפשט אל הכל. וזה מורה הה"א משמו הגדול, כי הה"א יש בו הד', ויש בה נקודה תוך הד'. וכבר אמרנו כי הד' מורה על ההתפשטות של ד' צדדין, וזה מורה כי עם שהוא יתברך אחד, יש בכחו הכל". הרי שהכל נברא ומשתלשל בשם י"ה. @**וצרף לכאן**^ דבריו בגו"א במדבר פכ"ו אות ה, שביאר את דברי רש"י שם [במדבר כו, ה] ש"לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם [על משפחות ישראל במצרים, וכמו "משפחת &**ה**^חנוכ&**י**^" (שם)], ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם". וכתב שם בזה"ל: "שם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה [סוטה יז.]. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם. שמי שהוא אצל הענין יכול להעיד, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם". ומבואר מדבריו שלא רק שהשם י"ה נמצא באיש ובאשה, אלא שהוא נמצא במיוחד ובמסויים בזיווג של איש והאשה המביא להולדת בנים. הרי ששם י"ה הוא המקור שממנו משתלשלים התולדות.

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ח [א, קלח:]: "'בעבור שמו הגדול' [ברכה ראשונה בברכת המזון], רוצה לומר כי השם יתברך מפרנס לכל, כדי שיהיה אל העולם קיום, וזה 'בעבור שמו הגדול'... כי הפרנסה הוא קיום האדם, ושם הויה הוא שנותן הויה וקיום לעולם. ולכך אחר שברא העולם, והעולם צריך לקיום, מיד זכר השם הזה, [בראשית ב, ד] 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים וגו''. ומפני כך זכר דוד המלך במזמור [תהלים פרק קלו] 'הודו לה' כי טוב וגו'', כ"ו פעמים 'לעולם חסדו', ובאחרונה שהשלים מספר כ"ו, כנגד מספרו של שם הגדול, זכר [שם פסוקים כה-כו] 'נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו', כי זה הוא על הכל מה שהוא יתברך נותן לחם לכל בשר, לכך הוא נזכר באחרונה, ובו יושלם מספר כ"ו 'לעולם חסדו', שהם כנגד מספר השם המיוחד".

<> צרף לכאן, שנאמר [שמות לד, ו] "ויעבור ה' וגו' ה' ה' אל רחום וחנון וגו'", ופירש רש"י שם "ה' ה' - אחת קודם שיחטא, ואחת היא לאחר שיחטא וישוב". וכתב שם בגו"א אות ב: "ואם תאמר, בשלמא במדות האחרות 'אל' 'ארך אפים', יש חילוק בשמות, ומשום כך יש חילוק גם כן במדות. אבל כאן דשני שמות [שוים] הם, איך יתכן לחלק ביניהם לומר כי השם האחרון יותר מדת רחמים מן הראשון. ואני אומר כי גם בזה יש חילוק, וכך פירושו; כי הוא יתברך לא ישתנה לעולם, כי אף אם חטא האדם נגדו, עדיין הוא ברחמים. לא כבשר ודם כאשר חבירו חטא נגדו, נתרחק דעתו, ושוב לא יקבלו. אבל השם יתברך הווייתו נצחית, ואף אחר שחטא, הוא ברחמים. ולפיכך השם השני, שהוא שם הויה, פירושו אשר הווייתו נצחית לא ישתנה, אף אם חטא ועשה התשובה, מרחם עליו". ובגו"א שמות פ"ג אות ט [ד"ה ומה] ביאר ששם הויה מורה "שהוא ההויה שאין לו התלות בזולתו, וזולתו אפס", והובא למעלה בהערה 986.

<> לכאורה דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם מה שכתב בשאר מקומות שהתולדות באים לעולם מחמת שתי האותיות האחרונות שבשם הויה, וכגון בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.] כתב: "ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים... ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם, וזה שכתוב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות ה' אלקים', הזכיר השם המיוחד... שתי האותיות אחרונות הם סוד הברכה, ולפיכך על ידי שתי אותיות אחרונות התולדות באים לעולם על ידי ברכה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "שני ההי"ן בשמו הגדול; הה"א הראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א השניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם... אות ה"א שניה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם אל הפעל", והובא למעלה בהערה 842. וכיצד דברים אלו מתיישבים עם דבריו כאן שרק שם "צבאות" הוא המוציא התולדות אל הפעל, ולא שם הויה. וצ"ע. ואולי יש לחלק בין הוצאת תולדות לפועל [שתי האותיות האחרונות שבשם הויה], לבין "&**רבוי**^ התולדות" [שם "צבאות"], וכך מורה לשונו כאן.

<> ברכות לא: "מיום שברא הקב"ה את עולמו, לא היה אדם שקראו להקב"ה 'צבאות', עד שבאתה חנה וקראתו 'צבאות' [ש"א א, יא]. אמרה חנה לפני הקב"ה, רבש"ע, מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך, קשה בעיניך שתתן לי בן אחד". הרי ששם "צבאות" מורה על הרבוי, ונזכר בקשר להולדת בנים. וראה רש"י בש"א א, יא. והרד"ק בספר השרשים, שורש צבא כתב: "'ה' צבאות' [ש"א א, יא], כלומר אדון החיילות, חיילות מעלה וחיילות מטה".

<> כי השמות הקדושים האלו מתחילים באות אל"ף [התחלה וקדמון] ומסתיימים ברבוי התולדות בעולם, הרי שזהו "סדר השתלשלות" של הבריאה מתחילתה ועד סופה. ועוד אודות סדר ההשתלשלות מהסבה הראשונה, ראה להלן בבאר החמישי [ד"ה ומה שאמר דחזי].

<> פירוש - הקטרת הקטורת ביוה"כ לפני ולפנים מורה על הדביקות היותר פנימית ועליונה שיש לאדם. ודברים אלו מבוארים בדרוש לשבת תשובה [פא.], שכתב: "מה שתמצא ביום הכפורים קטורת מיוחדת שנאמר [ויקרא טז, יב] 'ומלא חפניו קטורת סמים דקה'. מפני שאמרו ז"ל בפרק המזבח מקדש [זבחים פח:] תנא דבי רבי ישמעאל, על מה הקטורת מכפר, על לשון הרע, יבא דבר שבחשאי, ויכפר על מעשה שבחשאי, עד כאן. ויש בזה גם כן סוד איך הקטורת מכפר על לשון הרע. שאמרו בפרק יש בערכין [ערכין טו:] רבי אבא בר חנינא אמר, ספר לשון הרע אין לו תקנה, שכבר כרתו דוד ברוח הקודש, שנאמר [תהלים יב, ד] 'יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות'. ומאחר שכבר נכרת ואין כאן תקנה, הקטורת שהוא הקישור בו יתעלה, שלכך נקרא 'קטורת' מלשון קישור, וכאשר ידוע מסוד הקטורת. ולכך הקטורת בפרט מכפר על לשון הרע, שנכרת מן השם יתעלה. ומפני שישראל דומים ביום הכפורים למלאכי השרת והשכינה ביניהם, שלכך נקרא יום הכפורים [ישעיה נח, יג] 'לקדוש ה' מכובד' [שבת קיג:], כי ישראל ביום זה קדושים ונקיים כמלאכי השרת, אשר שכינה ביניהם, צריכים כפרה מן אבק לשון הרע ביותר, אשר הוא מסלק השכינה. ובפרק גט פשוט [ב"ב קסה.], אמר רב יהודה אמר רב, רוב בגזל, ומיעוט בעריות, והכל בלשון הרע. לשון הרע סלקא דעתך, אלא באבק לשון הרע. ולכך יש שני קטורת ביום הכפורים, האחד על לשון הרע ממש, והשני על אבק לשון הרע. ולפיכך אמרו במסכת יומא [מה.] 'ומלא חפניו קטרת סמים דקה' [ויקרא טז, יב], דקה מן הדקה, שבערב יום הכפורים מחזיר הקטורת למכתשת, עד שהיא דקה מן הדקה. וזה, מפני כי הקטורת הנוסף ביום הכפורים הוא בשביל אבק לשון הרע. ולכך צריך אבק גמור, שהוא על אבק לשון הרע. ומפני שאמרו 'והכל באבק לשון הרע', ורצה לומר שאי אפשר לאדם במה שהוא אדם להיות נשמר מזה, ולכך בשאר ימות השנה אין ראוי שיהיה כפרה מיוחדת על זה. אבל ביום הכפורים, שאדם הוא במדרגת המלאך, יש לסלק את חטאו עד שיהיה כמו מלאך. ולכך ביום זה ראוי שיהיה קטורת זה לפני ולפנים, שאין מקום ראוי לבא רק ביום הכפורים בלבד, ושם מכפר על החטא הזה, עד שהוא טהור לגמרי כמו מלאך". וכן הוא בנתיב הלשון פי"א [ב, צו:], שכתב: "האדם מוכן אל חטא הזה [אבק לשון הרע], ואין נצול מזה, א"כ לא שייך כפרה זאת כל השנה. רק ביוה"כ, שהאדם נחשב כמו מלאך, ומצד הזה שיש הסרה לחטא הזה שהוא אבק לשון הרע, אבל לא מצד שהוא אדם. כי מצד שהוא אדם אין הסרה לחטא הזה". ולכך הקטרת קטורת ביוה"כ לפני ולפנים מורה על הדביקות העליונה שיש לאדם, שמורה עליו שנחשב כמו מלאך. וכאשר רבי ישמעאל הגיע למדריגה זו, אז נגלה לפניו סדר ההשתלשלות מהאל"ף של "אכתריאל" עד שם "צבאות".

<> בכל השמות הקדושים שראה רבי ישמעאל.

<> פירוש - היה מן הצורך שהקב"ה יבקש מרבי ישמעאל "ברכני" כדי לנהוג בהנהגה לפנים משורת הדין, ולא היה סגי לזה השמות הקדושים שנגלו קודם לכן לרבי ישמעאל, כי השמות הקדושים הללו אינם כוללים בתוכם ההנהגה של לפנים משורת הדין, וכמו שיבאר, ולכך הנהגה זו תבוא רק לאחר ה"ברכני" של רבי ישמעאל.

<> כמבואר במדרש אותיות דרבי עקיבא [הוצאת ורטהימר, ח"ב, עמוד תג], ובילקו"ש ח"א סוף רמז א, שאמרו שם: "אמר רבי עקיבא, אלו עשרים ושנים אותיות שבהן נתנה כל התורה כלה, והן חקוקין בעט שלהבת על כתר נורא של הקב"ה, ובשעה שבקש לבראות את העולם ירדו ועמדו לפני הקב"ה, זה אומר לפניו בי תברא את העולם, וזה אומר לפניו בי תברא את העולם. בתחלה נכנס תי"ו לפניו ואמר לפניו רבונו של עולם, רצונך שתברא בי את העולם, שבי אתה עתיד ליתן תורה לישראל על ידי משה, שנאמר [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה'. השיב הקב"ה ואמר לאו, מפני שאני עתיד לעשות בך רושם על מצחות האנשים, שנאמר [יחזקאל ט, ד] 'והתוית תיו'. מיד יצא מלפניו בפחי נפש. ואחר כך נכנס שי"ן, וכן כל אות ואות. ואחרי כולן נכנס בי"ת, ואמר לפניו, רבונו של עולם, רצונך שתברא בי את העולם, שבי אומרים בכל יום [תהלים פט, נג] 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'. השיב הקב"ה הן, [תהלים קיח, כו] 'ברוך הבא בשם ה''. מיד קבלו הקב"ה וברא בו את העולם בבי"ת, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא'".

<> תפארת ישראל פל"ד [תצט.], נצח ישראל פמ"ה [תשסג.], דרוש על התורה [כו.], ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תצט:]: "כי ראוי העולם שנברא בב', וזה כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי, שהרי האל"ף אין בו רבוי, ואילו הבי"ת הוא התחלת הרבוי, והוא ברכה... וזה שאמר כי העולם נברא בבי"ת, מפני שהוא לשון ברכה... כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך, ראוי שיהיה נברא בבי"ת, שהוא התחלת הרבוי והברכה... שהבריאה היא הברכה בעולם... ולכך ברא והשפיע ממנו העולם, בשביל שהוא יתברך ברוך וממנו הברכה". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ה [תשסד:]. ובדרוש על התורה [כו:] כתב: "עצם הבריאה גם היא ברכה, במה שיצאו רבוי חלוקי נבראים לפעל". וראה להלן בבאר הששי הערה 361.

<> כמבואר בהערות 1208, 1213.

<> כמבואר למעלה הערות 1206-1208, ושם נתבאר שההדיוט מסוגל ביותר לברכה.

<> שאולי דברים אלו נאמרו מצד אמיתתו יתברך, ולא רק מצד המקבלים.

<> כמו שנאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'". ובזוה"ק ח"ב קלה: איתא שהקב"ה נקרא מקור הברכה.

<> פירוש - אין אדם יכול להוסיף על כך, כדין כל מקור שמתברך מעצמו, ואינו ניזון מאחרים. וכמו שאמרו [נדרים מ.] "נהרא מכיפיה מתבריך", ופירש הר"ן שם "כלומר ממקורו הוא מתגדל". ובגבורות ה' פס"ט [שטז.] כתב: "אין הקרבן הזה שהוא שב אליו יתברך, הוספה על כלל המציאות, שהוא שב בכללתו אל השם יתברך. משל אדם אחד נטל מים והביאם לים, וכי הוסיף זה על יסוד המים. אין כאן תוספת כלל, כי הים הוא יסוד המים, והוא הכל, ואין דבר פרטי מוסיף עליו". וראה להלן בבאר החמישי הערה 125.

<> כמבואר בהערה 1190.

<> ואמרו שם "מאי מצלי... יהי רצון מלפני שיכבשו רחמי את כעסי ויגולו רחמי על מדותי ותנהג עם בני במדת הרחמים ואכנס להם לפנים משורת הדין", והובא בארוכה למעלה לאחר ציון 103.

<> וראה למעלה [מציון 104 והלאה] שהאריך טובא בביאור מאמר זה, ועמד על כך שהתפילה היא במטבע לשון של "יהי רצון" [שם הערות 137-142], וכן מדוע נאמר "הקב"ה מתפלל", ולא "הקב"ה מבקש" [שם הערות 148-165]. ובסוף דבריו כתב שם: "ועוד יתבאר מזה במאמר 'ישמעאל בני ברכני', עיין שם, כי שם הוספנו לפתוח עוד פתח חכמה ושער השמים", ושם ציון 206. ונראה שהפתח והשער הנוספים שיש בדבריו כאן לעומת דבריו שם הוא, שבעוד שם ביאר ש"הקב"ה מתפלל" פירושו "שהשם יתברך חפץ מאוד מאוד שיהיה נמצא הרצון שיכבשו רחמיו את כעסו, וכאשר יהיה זה על ידי רצון השם יתברך, אז יהיה כבישת הכעס בשלימות לגמרי" [לשונו למעלה, לאחר ציון 178], "ואילו אמרו בזה הלשון, שהוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מבקש שיפעול הטוב, היו הדברים מרוצים ומקובלים, וכך הוא ענין זה בעצמו" [לשונו למעלה ליד ציון 158], הרי כאן מוסיף לבאר שהדברים נאמרו מצד המקבל, שאכן תפילת הקב"ה היא שהברכה תחול במדותיו מעבר להגבלה והשיעור של מעלת הנמצאים.

<> מאמר שהובא למעלה מציון 432 ואילך.

<> פירוש - הקב"ה מצד עצמו אינו זקוק לפאר מצד הזולת, כי כבודו נמצא עמו ["בהיכלו כולו אומר כבוד"], ורק כאשר הוא מתגלה למקבל, כאן נוהג הכלל ש"אין מלך בלא עם" [להלן סוף הבאר הזה, ד"ה אמנם מה], וכבודו מגיע מהעלול. וכן הוא ברמב"ן שמות כט, מו, שכתב: "כפי פשט הדבר השכינה בישראל צורך הדיוט, ולא צורך גבוה. אבל הוא כענין שאמר הכתוב [ישעיה מט, ג] 'ישראל אשר בך אתפאר'. ואמר יהושע [יהושע ז, ט] 'ומה תעשה לשמך הגדול'". וראה למעלה [ד"ה וכאשר תבין], ושם הערות 549-564.

<> על מה שגילה, וכפי שכתב למעלה בבאר השני [סד"ה ומעתה נתבארו], ושם הערה 592, ובבאר זה הערות 18, 265, 431, 1096, ועוד.

<> כפי שכתב למעלה [ד"ה וכי לא]: "רק שמרנו דרך עץ החיים, שלא לגלות יותר מדאי", וראה שם הערות 263, 438, 1094. ואודות שדרך חכמים להסתיר דברים אלו, ראה למעלה בתחילת הבאר ד"ה ומפני, ושם הערה 18.

**% [טז]**

<> בהמשך יבאר את החילוק בין "יהי ערב", לבין "ויהי ערב".

<> "דין הניין כו' - אלו נאותים לי, וטובים הם בעיני. ויתהון - ואותם הראשונים לא היו נאותים לי" [מתנות כהונה שם].

<> "והנה טוב מאוד - משמע דאשר עשה עתה היה טוב מאוד, שהיו אחרים שלא היו טוב... ותיבת 'והנה' מורה דבר חדש, שלא היה כן תחלה" [פירוש מהרז"ו].

<> מובא בקונטרס נגד התלמוד, תלונה חמשים וחמש, וראה במבוא.

<> שיבנה בית, ואחר כך יראה שאינו טוב, ויחריבו, ועל כך אנו מתפללים "שלא ניגע לריק".

<> ישעיה מ, כח "הלוא ידעת אם לא שמעת אלקי עולם ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו". וצריך ביאור, כיצד מלים אלו ["לא ייעף ולא ייגע"] שוללות את האפשרות של "בורא עולמות ומחריבן". ואולי כוונתו שבני אדם עושים טעויות מפאת רוב עמל ויגיעה, אך הקב"ה ברא עולמו בלא עמל ויגיעה, וכמו שדרשו על פסוק זה בילקו"ש איכה פרק א רמז תתרי: "אמר הקב"ה לישראל, כשבראתי את עולמי, לא היה לפני עמילה ולא יגיעה, שנאמר 'הלוא ידעת אם לא שמעת אלהי עולם ה' בורא קצות הארץ לא ייעף ולא ייגע אין חקר לתבונתו'", ולכך מן הנמנע שתהיה להקב"ה סבה להתחרט על פועלו.

<> במדבר כג, יט "לא איש קל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'". וכן למעלה בבאר השני [ד"ה במסכת פסחים] כתב: "דבר זה זר בעיניהם שיהיה נחמה לפניו, וכתיב 'כי לא איש קל ויתנחם'", וראה שם הערה 610, ובבאר זה הערה 294.

<> קודם לבריאת האדם.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קפו.]: "האדם הוא עיקר הבריאה, שהכל נברא בשבילו", וראה למעלה הערה 363.

<> כי בחירה באדם היא חורבן של שאר הנמצאים. ושמעתי ממו"ר שליט"א שלכך בלשון הקודש אותיות "בחר" הן אותיות "חרב", כי הבחירה באחד גונזת בתוכה את חורבנו של האחר שלא נבחר. והובא למעלה בבאר השני הערה 442.

<> על שאר הנבראים. דוגמה לדבר; בטרם בריאת אדם, נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". הרי שבריאת האדם משנה את גדרן של הבהמות.

<> לפני יצירת ישראל, שהרי ישראל היו האומה האחרונה שנבראה, וכפי שביאר בח"א למנחות נג: [ד, פב:], וז"ל: "ישראל נקראו 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] אתם נקראים 'אדם', ואין האומות נקראים 'אדם'. והאדם הוא צורת השלמה אל כל העולם. ולכך תמצא הסגולה של צורה באדם, כי בכל הדברים הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה, והוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... וכן תמצא בישראל, שכל האומות שהם בערך ב"ח אל ישראל, נבראו קודם. כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעמים קודם שהיו ישראל, כי הם יצאו באחרונה לפעל כאשר יצאו ממצרים, וכבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 332, ובסמוך הערה 1303, ובגו"א בראשית פ"א הערה 43.

<> מדברים אלו משמע שחורבן האומות היה בשעת יציאת מצרים, שאז "כאשר היו ישראל, לא היו נבחרים האומות". וישראל היו משעת יציאת מצרים, וכמבואר בהערה הקודמת. אמנם בסמוך יבאר שחורבן האומות היה בשעת מתן תורה, ולא ביציאת מצרים. אמנם הענין מבואר על פי דבריו בתפארת ישראל פכ"ה [שפ:], שכתב: "כאשר יצאו ממצרים היו ישראל כמו התינוק היוצא ממעי אמו, שנולד בגופו [מדריגת הגוף]... ואין השכל משתתף ומתחבר עם הגוף, רק הוא נבדל מן הגוף. ולפיכך צריך הספירה עד חמשים [יום], כי אז בא למדרגת התורה, שהיא שכל נבדל". ועל פי זה ביאר מדוע הקרבת העומר בט"ז ניסן היה מן השעורין [מנחות פד.], שהוא מאכל בהמה [רש"י במדבר ה, טו], וביום החמשים הקריבו שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], שהוא מאכל אדם. א"כ, אע"פ שישראל נולדו ביצ"מ, זה היה רק לידת הגוף, אך לידת השכל היתה רק במתן תורה. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] שנקראו "ישראל" רק ממתן תורה ואילך, ושם "ישראל" מורה על מעלתם [גבורות ה' פס"ב (רפ:)]. ולמעלה בבאר השני [ד"ה וכדי שתדע] כתב: "קודם שנתנה תורה לישראל, לא היה להם המדריגה העליונה, עד שקבלו התורה, ואז היה להם המדריגה העליונה", ושם הערה 551. ומעתה נראה, שדוקא כאשר ישראל זכו במעלתם העליונה, אז יש בזכיה זו בכדי להסיר מהאומות שם מציאות, ולהביא בכך לחורבנן. אך כאשר ישראל יצאו ממצרים, שנולדו רק בגופם, אין בכך כדי להסיר מהאומות שם מציאות, וממילא חורבן האומות לא התרחש ביציאת מצרים, אלא רק במתן תורה. וראיה לכך [שחורבן האומות לא היה ביצ"מ], שהנה נאמר [שמות יא, ב] "דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב", ו"רעהו" מכוון למצריים [חזקוני שם]. וקשה, הרי מהפסוק "וכי יגוף שור איש את שור רעהו" [שמות כא, לה] למדו בגמרא [ב"ק לז:] ש"רעהו" ממעט שור של גוי, וכיצד נאמר "רעהו" על המצריים. וכבר עמד על כך רבינו בחיי [שמות יא, ב], וכתב: "יראה לי, שקודם מתן תורה היו כל הבריות חברים כאחד, אבל לאחר מתן תורה, שהחזיר הקב"ה את התורה על כל אומה ולשון ולא קבלוה [ע"ז ב:], עד שקבלוה ישראל, יצאו כל האומות מן האחוה והריעות, ונשאר השם הזה בעם ישראל בלבד". הרי שבשעה שנעשתה ביזת מצרים [והיא שעת יצ"מ], היו המצריים עדיין בגדר "רעהו", ורק ממתן תורה ואילך יצאו מגדר זה. מוכח שחורבן האומות לא נעשה ביצ"מ, אלא רק ממ"ת ואילך. וכן כתב להדיא בתפארת ישראל ס"פ כו [תד.], וז"ל: "כי קודם מתן תורה היו האומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו".

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "הר סיני שמו, ולמה נקרא הר חורב וכו'".

<> הולך לבאר כיצד מימרא זו עולה בקנה אחד עם המימרא "ברא עולמות והחריבן". וכדאי לציין שבעל שתי המימרות הללו הוא רבי אבהו, ולפי דברי המהר"ל הדבר מחוור מאוד, כי אכן ישנו תוכן פנימי זהה לשתי המימרות הללו. וראה בשמו"ר ל, ג, שהובאה שם מימרא נוספת של רבי אבהו ש"בכל מקום שכתוב 'אלה', פסל את הראשונים. כיצד, 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], ומה פסל, שהיה בורא שמים וארץ והיה מסתכל בהם, ולא היו ערבים עליו, והיה מחזירן לתוהו ובוהו, כיון שראה שמים וארץ אלו, ערבו לפניו, אמר 'אלו תולדות'.... כיוצא בו 'אלה תולדות נח' [בראשית ו, ט], ומה פסל, דורו של אנוש ודור המבול וקינן וחביריו". הרי שרבי אבהו אומר בכל המקומות הללו "בונה עולמות ומחריבן". וראה גו"א שמות פכ"א אות א.

<> צריך ביאור, הרי פשוטו של הפסוק עוסק בחורבן בבל [רד"ק שם], ולא על שעת מתן תורה. אמנם בשמו"ר ב, ד, דרשו כך: "למה היה רודף [משה רבינו] למדבר [שנאמר (שמות ג, א) "וינהג את הצאן אחר המדבר"], שצפה שהוא עתיד להחריב כרכי אומות העולם, כמה דכתיב 'הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה'". ולכאורה חורבן הגוים אינו משתייך למשה רבינו, אלא שכך יעשה בעתיד. אך בגבורות ה' פכ"ב [צו:] ביאר לא כן, וז"ל: "ביאור זה, כי ראוי משה לעשות את העכו"ם שממה, כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלהים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים. וכאשר היה מעלת משה רבינו עליו השלום נבדל, נקרא 'איש אלהים' [דברים לג, א], והעכו"ם אין בהם דבר נבדל, והם מענין החומר, לכך נחרבו מן משה איש האלהים. ומפני כך היה ראוי הנהגתו במדבר, כי מפני שהוא מחריב את הנמצאות הגשמים, ראוי שיהיה הנהגתו במקום המתיחס אל החורבן והשממה". הרי שחורבן האומות נעשה ע"י משה רבינו מפאת מעלתו הנבדלת, וכח משה רבינו הוא כחה של תורה [ראה גו"א במדבר פכ"א אות לג (ד"ה ולפיכך) שקישר בין "איש אלקים" של משה לבין מעלת התורה]. אמור מעתה, כי התורה היא המחריבה את העכו"ם. ואלו דבריו כאן.

<> ב"ב טז: "שבעה נביאים נתנבאו לאומות העולם, ואלו הן; בלעם, ואביו, ואיוב, אליפז התימני, ובלדד השוחי, וצופר הנעמתי, ואליהוא בן ברכאל הבוזי".

<> בסנהדרין קו. אמרו על בלעם "בתחילה נביא, ולבסוף קוסם". וכתב על כך בח"א שם [ג, רמח:]: "פירוש, כי היה מתחלה נביא, כי באה לו הנבואה קודם שיצאו ישראל ממצרים, ואז היה הנבואה על האומות גם כן. ולבסוף כשיצאו ממצרים, ביקש משה שלא תשרה שכינה על אומות העולם, רק על ישראל [רש"י שמות לג, טז]. וקודם מעשה זה [של בלעם עם בלק], לא נגמר הדבר, שנסתלקה הנבואה מן האומות. וכאשר בלעם עצמו, שהוא מן האומות, הסכים על הברכות של ישראל, ואז נסתלקה השכינה מן האומות לגמרי, שלא תמצא אח"כ השכינה על האומות, ודבר זה מבואר". וראה פחד יצחק פסח מאמר לז, אות ה. אמנם קצת קשה על כך, שנאמר [שמות לג, יז] "ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה וגו'", ופירש רש"י שם "שלא תשרה שכינתי עוד על אומות העולם אעשה, ואין דבריו של בלעם על ידי שריית שכינה, אלא [במדבר כד, ד] 'נופל וגלוי עינים', 'ואלי דבר יגונב' [איוב ד, יב (לגבי נבואת אליפז)], שומעין על ידי שליח". ומכך משמע שתפילת משה לא מבטלת את נבואת בלעם ואליפז, כי הן בלא"ה היו על ידי שליח, ולא על ידי שריית שכינה. ואילו בח"א לסנהדרין שם ביאר שתפילת משה מבטלת את נבואת בלעם. וצ"ע.

<> כי הנבואה מורה על המעלה העליונה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"א [לד:]: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם, ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת". ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל - על ידי הכנה שבהם - על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלהיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם... כי בודאי הבעל חי ממאן לקבל השכל מצד שאין הכנה לו לזה, ולא נמצא הכנה באומות לתורה, כי אם בישראל שיש להם הכנה". וראה להלן בבאר החמישי הערה 468.

<> דוגמה לדבר; בזבחים קטז. אמרו "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל [מלכי] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם... מבול של מים... מבול של אש... אמר להן כבר נשבע שאינו משחית כל בשר. ומה קול ההמון הזה ששמענו, אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו". ומדוע חשבו מלכי אומות העולם שמתן תורה הוא מבול. אלא הם הם הדברים. מתן תורה הוא חורבנם של האומות, ולכך תלו חורבן זה במבול של מים ואש. וענה להם בלעם, שאכן חורבנם הגיע, אך לא בדמות מבול הוא בא, אלא בדמות מתן תורה לישראל הוא בא. וראה למעלה בבאר השני [ד"ה ודעת רבי חנינא] שכתב: "האומות, כאשר ניתנה התורה לישראל... הם חומריים", ושם הערה 562. ובגו"א בראשית פ"ד אות כז דן שם בפטור של האומות מפריה ורביה [סנהדרין נט:, ותוד"ה והא], וכתב: "היה נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'. ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב 'פרו ורבו' שני פעמים [בראשית ט, פסוקים א, ז], חדא למצוה וחד לברכה [רש"י שם פסוק ז]". סתם הגו"א שם ולא פירש מדוע אכן קודם מתן תורה נצטוו האומות על פריה ורביה, כאשר ביאר שהאומות אינן שייכות למצוה זו, מפאת היותן "תוהו" בעצם. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שגדר ה"תוהו" של האומות חל עליהן רק ממתן תורה ואילך, אך קודם לכך אין הן בגדר "תוהו", ושפיר נצטוו על מצות פריה ורביה. ובדר"ח פ"ג מי"ד [קמו.] עמד על כך שנאמר במשנה שם "חביב אדם שנברא בצלם", ולא נאמר "חביב ישראל", וז"ל: "ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם' ולא אמר 'חביבין ישראל', וזה כי הפרש גדול יש, אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מ"מ יש צורת אדם באומות ג"כ, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מ"מ נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום, ולכך לא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלהים'. ועוד, כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם ישראל נקראים, &**ואם אחר שבחר השי"ת בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות**^, מ"מ הצלם האלהי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר". וכן כתב אות באות בנצח ישראל פי"א [דש:], ושם הערה 266. והם הם הדברים שנתבארו כאן. וראה להלן הערה 1306 בההבדלים שבין שני הסבריו שהובאו כאן בנוגע לביאור "הר חורב".

<> תנחומא בא, אות ה: "ולמה נמצאת שכינה במצרים, ללמדך עד שלא נבחרה ארץ ישראל, היו כל הארצות כשרות לדבור, משנבחרה א"י נפסלו כל הארצות", וכן הוא במכילתא שמות יב, א. ובנצח ישראל פל"ח [תרצה.] כתב: "כאשר נכנסו לארץ, נפסלו כל הארצות מן הדבור, והיתה שכינה בארץ".

<> השוה כאן בין יחס ישראל לאומות, ליחס א"י לשאר ארצות. וכן כתב הגר"א באדרת אליהו [דברים א, ו], וז"ל: "'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' [דהי"א יז, כא]. כי שניהם הן ביחוד, ישראל וא"י. ישראל מע' אומות, וא"י מכל הארצות. וכמו שנקרא 'אלקי ישראל' [ש"א יז, מה], כן נקרא 'אלקי הארץ' [מ"ב יז, כו]... וגם הנבואה אינו שורה אלא בארץ ישראל, ולכן ברח יונה [מכילתא פתיחתא כה], כמו שאמרו [מו"ק כה.] ראוי רבינו שתשרה עליו שכינה, אלא בבל גרמה לו". וראה להלן בבאר הששי הערה 168, ובנר מצוה ח"א הערה 47.

<> כמו שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע את חוה אשתו וגו'", ופירש רש"י שם "והאדם ידע - כבר קודם ענין של מעלה... שאם כתב 'וידע האדם' נשמע לאחר שנטרד היו לו בנים". וכתב שם הרא"ם: "'וידע האדם' מבעי ליה, כמנהג הכתוב בכל מקום לכתוב הפעולות שזו אחר זו על הסדר עם תוספת וי"ו בראשה, כמו [בראשית ד, ב] 'ותאמר קניתי'... אבל 'והאדם ידע' שהקדים השם לפעל, משמע שהוא סיפור מה שעבר, כמו [בראשית לט, א] 'ויוסף הורד מצרימה', שחזר לענין ראשון [רש"י שם]. וכן [בראשית ג, א] 'והנחש היה ערום', שכבר היה ערום". והגו"א שם [אות א] הביא בקיצור דברי הרא"ם, והסכים עמהם.

<> פירוש - הואיל ונאמר "ויהי ערב", ולא "יהי ערב", פירושו שהפסוק עוסק בזמן שכבר היה הערב בעיצומו, ואז כוונת הפסוק היא שכבר היה ערב, כי לא מדובר בתחילת הערב [שאז אי אפשר לומר שכבר היה ערב], אלא על המשכו של הערב, וכמו שמבאר. והדילוג על התחלת הערב הוא דילוג על התחלת הבריאה, שההתחלה היא בערב [ברכות ב.]. ואם תאמר, נהי דמוכח מהמדרש שהדיוק הוא מהפסוק "ויהי ערב" שנאמר בנוגע ליום הראשון [בראשית א, ה], שהרי הב"ר בפרשה שלאחריה [ד, א] עוסק עם הפסוק [בראשית א, ו] "ויאמר אלקים יהי רקיע", ומוכח מכך שהפרשה הקודמת לה עוסקת עם הפסוקים שנאמרו עד לשם, אך סו"ס גם בימים הבאים של ששת ימי המעשה נאמר "ויהי ערב" [בראשית א, פסוקים ח, יג, יט, כג, לא], ולא "יהי ערב", ומה נענה שם. והרי כל התירוץ של "ברא עולמות והחריבן" נאמר בקשר ליום ראשון בלבד, וכמו שמבאר בהמשך. וצ"ע.

<> ואין חבור לדברים נעדרי מציאות ["תוהו"] עם דברים בעלי מציאות. וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"א סוף אות יט ביחס של אברהם אל תרח, וז"ל: "כי ענין אברהם הוא מתחבר אל מיתתו של תרח, כי מפני שהוציא הקב"ה את אברהם מתרח, וכל הדורות מנח עד אברהם לא נבראו אלא כדי להוציא את אברהם, שהוא עיקר בנין העולם... שאין לו התייחסות אל האב כלל, בעבור שהוא בריאה אחרת, ולא שאין לו ייחוס אל אביו, אלא שכאשר רוצה להזכיר ענין אברהם מזכיר תחילה מיתתו, וזה בשביל כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות הראשונים, כי הראשונים היו תוהו, והוא התחלת הבנין, וכאשר האור בא, יסולק החושך, ולפיכך שייך לפניו מיתת תרח". וכן הוא בגבורות ה' פ"ה [לד:]. וראה בסמוך הערה 1292.

<> שאמרו שם: "עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן; שמים וארץ, תהו ובהו, אור וחשך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה".

<> צרף לכאן דבריו בגבורות ה' פי"ד [ע.], שכתב: "ידוע לכל משכיל, כי הצורה דבר מקויים, ובמים אין קיום, באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה" [והובא למעלה הערות 260, 666]. וראה הערה הבאה.

<> שהרי בריאת העולם כוללת בתוכה גם "תוהו ובהו", שכך נאמר [בראשית א, א-ב] "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ והארץ היתה תוהו ובוהו וגו'", א"כ שם בריאה נאמר גם עליהם. ואע"ג שלא נאמרו עליהם לשונות של בריאה ויצירה [ראה הערה קודמת], זהו משום ש"כאשר כתב משה התורה כבר היה שבעה ימים... שהרי כל הכתוב לשון עבר 'והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך'" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות כב], ובודאי בזמן של משה רבינו כבר נתגלה שאין ל"תוהו ובוהו וחושך" שם בריאה שלימה, ולכך לא נאמר עליהם לשונות של בריאה ויצירה. ושם בגו"א מוסיף לבאר שאילו היה נאמר "בראשית היה בורא אלקים שמים וארץ והארץ תוהו ובוהו" אזי לא היינו אומרים שההסתכלות היא מזמנו של משה רבינו, אך הואיל והכל נאמר בלשון עבר, לכך הסתכלות התורה היא מזמן משה רבינו. וצרף לכאן דברי רש"י [בראשית ו, ו] "גוי אחד שאל את רבי יהושע בן קרחה, אמר לו אין אתם מודים שהקב"ה רואה את הנולד. אמר לו, הן. אמר לו והכתיב [בראשית ו, ו] 'ויתעצב אל לבו'. אמר לו [רבי יהושע לגוי], נולד לך בן זכר מימיך. אמר לו, הן. ומה עשית, אמר לו, שמחתי ושימחתי את הכל. אמר לו, ולא היית יודע שסופו למות. אמר לו בשעת חדותא חדותא, בשעת אבלא אבלא", ולכך "היה נחשב דבר זה בריאה בעת בריאתן", וכמבואר בגו"א שם אות יד, ושם הערה 70. הרי שבשעת הבריאה אף הדבר שאינו שלם נקרא בריאה.

<> מפני שמעתה הוסר מעליהם שם מציאות.

<> פירוש - הדילוג על התחלת הערב אינו רק מחמת ההתייחסות לתוהו ובוהו, אלא מחמת דברים נוספים, שנמצאים בדרגה אף יותר רחוקה מתוהו ובוהו.

<> כך אמרו במדרש שהובא למעלה [ב"ר ג, ז], וז"ל המדרש: "'יהי ערב' אין כתיב כאן, אלא 'ויהי ערב', מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן. אמר רבי אבהו, מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן".

<> אלא "&**סדר**^ זמן קודם".

<> דברים אלו מבוארים בפרקי מבוא לדרשות המהר"ל [עמוד 21], וכך נכתב שם: "הזמן מתייחס אחר האירוע המתארע בו, והוא זמנו. לפיכך כל זמן הוא מיוחד לעצמו. אך הזמן שלפני ששת ימי המעשה, שלא היו בו אירועים, לא היו זמן מיוחד, אלא ציון סדר של העבר והעתיד". [ודייק לה, שהמהר"ל כאן כתב "כי כל זמן וזמן מאלו ששת ימי &**המעשה**^ כל אחד ואחד זמן מיוחד", ולא "ששת ימי בראשית", כי המדובר על מה שהתרחש באותם ימים]. ושם קישרו דברים אלו עם דבריו בגו"א בראשית פ"א אות כב, בביאור דברי רש"י [בראשית א, ה], שלכך נאמר שם "יום אחד", ולא "יום ראשון", "על שם שהיה הקב"ה יחיד בעולמו, שלא נבראו המלאכים עד יום שני, כך מפורש בבראשית רבה [ג, ח]". וכתב על כך הגו"א שם: "ונראה שמה שפירשו רז"ל שלכך נכתב 'יום אחד' שהקב"ה היה יחיד בעולמו ביום הראשון, אין הפירוש 'יום אחד' יום שהיה הקב"ה בו אחד, שזה היה דרש רחוק מאד. אלא פירושו כמשמעו, שהיום אחד, רק מפני שהוקשה להם דהוי למכתב 'יום ראשון', כמו שאמרנו למעלה, כי בעת שכתב משה רבינו עליו השלום התורה כבר היו ז' ימי בראשית, והוי מצי למכתב 'יום ראשון', וכתב 'יום אחד', להודיעך כי זה היום היה אחד, שלא היה ביום הזה שום שניות לגמרי, רק אחדות גמור. כי הזמן שהוא היום מתיחס אל הדבר שנמצא בו, ומפני שלא היה נמצא בו רק אחדות נקרא 'יום אחד'", ושם הערה 85. וכן ראה בגבורות ה' פנ"א [ריט:] שכתב: "כי הדבר שנתהוה, מתיחס אל הזמן שנעשה בו אותה הויה". וראה הערה 1293, ולהלן בבאר החמישי הערות 737, 744. ובח"א לב"ב עד. [ג, קא.] כתב: "כמו שיש ימים ממש לבני אדם גשמיים, כך יש זמן לדברים שאינם גשמיים, ואינו זמן ממש, והוא שייך לדברים בלתי גשמיים". ולכך מה שכתב כאן "שאם היה זמן מיוחד היה הכתוב מספר ממנו", כונתו שאם היה מתרחש בתוך אותו זמן דבר מיוחד, היה הכתוב מספר על אותה התרחשות, כפי שסיפר על אשר התרחש בששת ימי המעשה.

<> אודות שענין הזמן הוא "קודם ומתאחר", כן כתב בגו"א במדבר פכ"ב ריש אות מא: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". ובגבורות ה' פמ"ה [קעה.] כתב: "כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם... כי ההמשך והחילוק אשר יש לזמן, הוא דומה להמשך וחילוק הגשם, שכל גשם יש לו משך, והוא נחלק". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג, ד"ה אמנם, כתב: "אבל הגשמי הוא בעל שעור... שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". וכ"ה בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.]. וכן ביאר בנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] וז"ל: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, וא"א בפחות מאלו ג' חלקים". וכ"ה בח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "כל דבר שהוא מחובר יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו הוא בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף".

<> "לפניו" - כנגד דברי המדרש "שהיה סדר זמנים &**קודם לכן**^".

<> אולי צ"ל "יהיה להם חורבן כאשר יהיה הבריאה וכו'".

<> ועתה יבאר את בריאת סדר הזמן, ואת הבריאה של תוהו ובהו, ששתיהן היו ביום הראשון.

<> ולכך לא נזכר כלל בפסוק.

<> שנזכרת בכתוב.

<> פירוש - קשה לעמוד ולהגדיר את הדבר שנברא.

<> לשון רש"י שם: "תהו ובהו - 'תהו' לשון תמה ושממון, שאדם תוהה ומשתומם על בהו שבה", וראה גו"א שם אות יז.

<> פירוש - חוסר היכולת לקרוא לדבר שם מורה שהדבר אינו מוגדר ונגמר, ומפאת טשטוש הדבר יש גם טשטוש בקריאת השם. דוגמה לדבר; נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו מן הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'", ופירש רש"י שם "כי לא ידעו מה הוא - שיקראוהו בשמו". הרי שחוסר ברירות בהבנת הדבר מביא להעדר קריאת שם. דוגמה נוספת; נאמר [במדבר כא, א-ב] "וישמע הכנעני מלך ערד יושב הנגב וגו' וילחם בישראל וגו' וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם", ופירש רש"י [שם פסוק א]: "יושב הנגב זה עמלק... ושינה את לשונו לדבר בלשון כנען כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנענים בידם, והם אינם כנענים. ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלקים, ולשונם לשון כנען, אמרו נתפלל סתם, שנאמר 'אם נתון תתן את העם הזה בידי'". הרי חוסר היכולת לעמוד על מהות הדבר, מתבטא בחוסר קריאת שם.

<> פירוש - הצד השוה בין "סדר של זמנים" לבריאת "תוהו ובוהו", ששניהם חסרי צורה מובהקת, ולכך אינם ברי הגדרה; "תוהו ובהו" חסר צורה מפאת ש"אין כאן בריאה גמורה" [לשונו כאן]. ואילו "סדר של זמנים" חסר צורה, כי אין הוא נבדל מזמן אחר, וחוסר הבדלה הוא חוסר צורה. ונקודה זו מבוארת למעלה בבאר הראשון [ד"ה ועוד יש]: "צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר", ושם הערה 198. ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:]: "כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר, עד שיאמר עליו כי הוא זה". וכן הוא בח"א לשבועות יח: [ד, יד:]. וראה להלן בבאר החמישי הערה 165.

<> "כמו שהיה הזמן" - לעומת הזמן.

<> תלה את העדר שלימות הבריאה בכך שאיירי בתחילת הבריאה. ומעין זה כתב בנצח ישראל פי"ג [שכב.]: "אין כח וחוזק הדבר רק באמצע, לא בתחלה, שעדיין אינו בכוחו, ולא בסוף, שכבר אינו בכוחו, רק האמצע יש לו כח". ושם בר"פ לז [תרפד.] כתב: "כל דבר בעולם בתחלת מציאותו אינו במעלתו העליונה". וראה להלן בבאר הששי הערה 280.

<> כי פסוק זה נאמר בתחילת הבריאה. וכן בתחילת נר מצוה ציין כמה פעמים שהפסוק "והארץ היתה תוהו ובוהו וגו'" מורה שבהתחלת הבריאה נמצא החסרון שבבריאה.

<> כי ההפכים אינם מתחברים ביחד, וכפי שביאר בתחילת הבאר הזה [ד"ה ועוד אמרו]: "כי לא יתחברו שני הפכים... ביחד, מצד ההיפך שבהם", ושם הערה 73. ובסמוך בהערה 1270 נתבאר שאברהם אבינו אינו מתחבר לתרח, כי אין חבור בין דבר של תוהו לדבר של עיקר.

<> כי הזמן מתייחס לדבר שנעשה בו [כמבואר בהערה 1278], והואיל ובתחילה נעשו דברים שאינם מציאות גמורה, לעומת הדברים שנעשו בהמשך, לכך הזמן של ההתחלה שונה מהזמן שבהמשך, בהתאם לשוני הקיים בין הנבראים.

<> פירוש - מעתה התייחס לכל חלקי המאמר הזה [(א) בונה עולמות ומחריבן. (ב) ההבדל בין "ויהי ערב", ל"יהי ערב". (ג) סדר הזמנים שהיה קודם לששת ימי המעשה].

<> ולפי מהלך זה כוונת המאמר ב"בורא עולמות ומחריבן" היא רק בנוגע לנבראים שנבראו בתחילת יום ראשון ["תוהו ובוהו וחושך"], ש"ויהי ערב" מדלג עליהם, ומכלל חורבן זה נמצא גם סדר הזמנים שהיה לפני ששת ימי המעשה. ו"חורבנן" נעשה באופן דממילא, שהואיל ונבראים אלו הם חסרי מציאות שלימה, לכך כאשר נבראו לאחר מכן בעלי המציאות השלימה, הוסר שם מציאות מהנבראים הראשונים, ובכך נעוץ חורבנם. ומעתה יביא הסבר נוסף ל"מחריבן".

<> לא מצאתי מקומו.

<> פירוש - לפי הסברו הראשון "מחריבן" מוסב על הנבראים שנבראו בתחילת יום ראשון, שהם היו חסרי מציאות שלימה, ונחרבו כאשר נבראו לאחר מכן נבראים בעלי מציאות שלימה, ונוטל מהם שם מציאות. ולפי זה לא היה כאן מעשה של "מחריבן", אלא "נחרבו" באופן דממילא, שניטל מהם שם מציאות. אך לפי הסברו השני, יתפרש "ומחריבן" כפשוטו, שכאשר נבראה בריאה חדשה, בכך גופא גנוז בקום ועשה חורבנו של הנברא הקודם, וכמו שמבאר.

<> לעומת הסברו הקודם שהוי"ו מורה על שהדבר כבר היה.

<> פירוש - החבור של "ויהי ערב" לסדר הזמנים הקודם נעשה בכך שה"ויהי ערב" מחריב את סדר הזמנים הקודם, וכמו שמבאר.

<> לשונו בדר"ח פ"ה מ"א [רטו.]: "ויש לך לדעת כי מה שנברא העולם בעשרה מאמרות, ולא במאמר אחד, מורה שהעולם הזה יש לו מעלה עליונה, והש"י שכינתו בעולם הזה, ומורה על זה מספר עשרה, כי השכינה עם עשרה תמיד, ולא פחות מעשרה... שמספר עשרה מקבל כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה. ולפיכך אם נברא העולם במאמר אחד, לא היה אל העולם המדריגה העליונה הזאת. אבל עתה שהעולם נברא בעשרה מאמרות, יש אל העולם המדריגה העליונה הקדושה... שהעולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העה"ז גשמי מכל וכל... ולכך נברא העולם בעשרה מאמרות דווקא, כי אם לא היה נברא בעשרה מאמרות, היה לו מדריגה פחותה, ועתה שנברא בעשרה מאמרות מורה זה על מדריגה עליונה קדושה שיש לעולם".

<> פירוש - הואיל ו"בורא עולמות ומחריבן" מתפרש מפאת שהעולם נברא במהלך של "מוסיף והולך", וכמו שמבאר, לכך המהלך של "מוסיף והולך" מורה באצבע שהעולם נברא במעלה העליונה, ולכן נוהג בו הכלל של "מעלין בקודש ואין מורידין" [ברכות כח.], וכמו שיתבאר.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ו [תקנד.]: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר [שהבית המקדש הראשון יהיה] בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה [ראה להלן הערה 1389]. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימותו האחרון. והבן הדברים האלו". וראה הערה 1305.

<> לשונו בגו"א דברים פ"ב אות ח: "יש לך להבין מפני מה הצעירה [בתו הצעירה של לוט] היתה צנועה יותר [מבתו הבכירה של לוט (רש"י דברים ב, ט)]. ותבין זה ממה שאמרו חכמים [מגילה יג:] 'בשכר צניעות שהיתה ברחל [זכתה ויצאה ממנה שאול]'. כי לעולם הצעיר הוא יותר צנוע ופנימי, ובא ממקום צנוע ופנימי יותר, לכך לא נגלה מיד, כמו אשר קודם לו. ומזה הטעם לא היה אומה בכל ע' לשונות שאיחרו להתגלות כמו ישראל, שהרי תמצא כי כל האומות נעשה כל אחת לאומה גדולה קודם ישראל, שלא נעשו ישראל לעם עד שיצאו ממצרים, ואילו שאר האומות כבר היו נמצאים. וכל זה כי הוייתם ממקום פנימי, לכך לא היו נמצאים מיד. ולכך הצעירה היה בה צניעות יותר". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ט [קיג:]: "כי כאשר תבין ותדע כי באמת יעקב הוא בכור, והוא עלול בראשון, רק לענין התגלות בעולם הטבעי לצאת לפעל, עשו יותר ראשון. כי הדבר אשר הוא קרוב אל העלה הראשונה, הוא רחוק מן התגלות בעולם הטבעי. ואשר הוא רחוק מן העלה, הוא קרוב להתגלות בעולם הטבעי, ודבר זה ידוע. ולכך היה יוצא עשו להתגלות בעולם הטבעי תחלה. אבל באמת יעקב הוא הבכור... וכמו שתמצא כי יעקב נולד אחרון, ועשו ראשון לצאת לעולם הטבעי, ומי שהוא יותר במעלה מאוחר לצאת לפעל. כך תמצא בישראל, שכל האומות נעשו לאומות גדולות, כמו אומות אדום עמון ומואב וישמעאל, קודם ישראל. כי היותר במעלה יוצא אחרון לעולם הטבע, כמו שהיה ביעקב ועשו, עם שסדר ישראל שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה". ועוד אודות שישראל נתגלו לאחרונה, כן הוא בתפארת ישראל ס"פ ב, שם ר"פ יז, גו"א בראשית פ"א אות ז [ד"ה אמנם], גבורות ה' פס"ט [שטז:], נצח ישראל פ"י [רנב.], שם פ"ס [תתקכה.], הקדמתו לדר"ח [יד:], ובח"א למנחות [ד, פב:]. וראה למעלה בבאר הראשון הערה 332, ובסמוך הערה 1257.

<> לשונו בגו"א ויקרא פי"ב אות א [ד"ה ואם]: "האשה [חוה] נבראת תחלה [לפני אדה"ר], כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה... ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל [נדה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר - בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר באחרונה, לא בראשונה". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמב:] כתב: "כל דבר שהוא במדרגה היותר עליונה, אינו יוצא לפעל מיד, והדבר שאינו כל כך במדרגה, יוצא לפעל מיד", ושם הערה 49, ובנצח ישראל פי"ט הערה 49.

<> מחמת ש"מעלין בקודש ואין מורידין" [ברכות כח.], וכמבואר למעלה. ומצינו בדבריו שני הסברים שונים לכלל של "מעלין בקודש ואין מורידין"; (א) אי אפשר להתחיל במעלה העליונה, וכמו שנתבאר כאן בהערות האחרונות. וכן בנר מצוה [עט.] כתב: "מעלין בקודש ואין מורידין, כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדריגה אחר מדריגה, עד האחרון". (ב) בח"א למנחות צט. [ד, פו.] כתב הסבר נוסף, וז"ל: "מעלין בקודש... כי נחשב דבר זה שמורידים - הפסד, ואין במדריגת הקדושה הפסד, אבל מעלין, שהוא יותר מעלה, ואין דבר זה נחשב הפסד". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעב:], ושם הערה 34. ואולי אפשר לומר, כי שני הסברים אלו באים לבאר הדגשים שונים: "מעלין בקודש" - כיון שא"א להגיע ישר למדריגה הרמה. ואילו "לא מורידין" - כי אין הפסד לקדושה. וראה נר מצוה ח"ב הערה 45, ולהלן בבאר החמישי הערה 234.

<> ולפי הסברו השני יש כאן ביאור חדש לכך שהר סיני נקרא "הר חורב", שממנו ירד חורבן לאומות [שבת פט:], והובא למעלה [ציון 1259]. שלפי הסברו הראשון, חורבן האומות נעשה באופן דממילא, שמחמת שישראל נבחרו, ממילא הוסר שם המציאות מהאומות, ובכך חורבנן. אך לפי הסברו השני, מעשה נתינת התורה לישראל הוא הוא המחריב ומבטל את האומות בקום ועשה. שהואיל ונתינת התורה היא גמר מעשה בראשית, וכמבואר בגו"א ויקרא פי"ב אות א [ד"ה אשה, והובא למעלה בהערה 225], לכך זהו המשך התהליך של בריאת העולם, שנעשה באופן של "בורא עולמות ומחריבן". וכן כתב בגבורות ה' פכ"ג [צח.]: "אבל לאומות העולם, מיד שלא רצו לקבל התורה היה זה חורבן לעכו"ם, כי בהתחדש המעלה הזאת, היא נתינת התורה לישראל, קבלו האומות גזר דין שלהם". וכל הבטוי "גזר דין" שייך להאמר רק לפי הסברו השני כאן, ולא לפי הסברו הראשון, ודו"ק. וראה רש"י דברים ב, כו בפירושו הראשון ל"ממדבר קדמות", ותיווכח שדבריו מוסברים כפי ההסברו השני שנאמר כאן.

**% [יז]**

<> תלונה זו אינה מופיעה בקונטרס נגד התלמוד.

<> של השאלה "מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו" [לשון הב"ר סח, ד].

<> פירוש - השאלה מתמקדת על הדברים החדשים שהקב"ה עושה מששת ימי בראשית, ולא על ההנהגה היום יומית, וכמו שמבאר.

<> הנעשים ונולדים מדי יום ביומו.

<> ע"ז נד: "עולם כמנהגו נוהג והולך", וראה למעלה הערות 589, 590.

<> "ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית" [תפילת שחרית]. ובגבורות ה' פמ"ו [קעו.] כתב: "יש לעולם דביקות בו יתברך, שהוא נמצא מאתו יתברך, ומציאותו הוא בחסד, שהוא יתברך השפיע העולם מטובו, כמו שאמר [תהלים פט, ג] 'אמרתי עולם חסד יבנה'... ואל תאמר כי חסד זה לא היה כי אם בעת הבריאה, שהשפיע את הנבראים. כי השם יתברך בכל יום מחדש מעשה בראשית, משפיע לעולם מציאותו". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". וראה למעלה הערה 842. ומה שכתב כאן "והגזירה אשר גזר השם יתברך... הוא גוזר בכל יום", נקט בלשון "גזירה", כי העולם נברא בדין, ולכך נאמר בכל הבריאה שם "אלקים", וכמבואר למעלה בהערה 859, וגזירה שייכת למדת הדין, וכמובא למעלה בהערה 298. וראה למעלה בבאר השני הערה 207 שנתבאר שם שחוקי הטבע בעולם נקראים "גזירת העולם הזה". ובגו"א בראשית פ"א סוף אות לה כתב: "כל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה", ושם הערה 136.

<> ברכות סא. "'ויבאה אל האדם' [בראשית ב, כב], מלמד שנעשה הקב"ה שושבין לאדם הראשון", ופירש רש"י שם "שושבין - משתדל בחופתו ובזיווגו".

<> אין כוונתו שה' מזווג בכל יום את האיש הנשוי זה מכבר עם אשתו, אלא שהוא מזווג זיווגים חדשים בכל יום.

<> לידתו של אדם.

<> ירושלמי קידושין פ"ג הי"ב "'אלקים מושיב יחידים ביתה' [תהלים סח, ז], אפילו ממזר בסוף העולם, וממזרת בסוף העולם, הקב"ה מביאן ומזווגן זה בזה". וראה הערה הבאה.

<> בסנהדרין כב. אמרו "לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים... אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה". וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, קמג.]: "אין אדם מוצא קורת רוח. מפני שאין דבר מיוחד לו שהוא חבורו וזיווג שלו והוא אחד עמו כמו אשתו ראשונה, לכך אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, שהיא שוה ודומה לו. וכן הא דאמר אל הכל יש תמורה אליו חוץ מאשתו ראשונה, כי לדבר שאין דומה לו אין תמורה לו. וכמו שאין תמורה לאדם בעצמו, כך אין תמורה לאשתו ראשונה, ולאפוקי אשתו שניה יכול להיות לו אשה אחרת, אבל לאשתו ראשונה, שהיא אחד עמו לגמרי, אין תמורה בודאי". וקודם לכן כתב [ג, קמב.]: "כי אשתו ראשונה בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני' [סוטה ב.], ולכך החבור והדבוק הוא לגמרי". והובא למעלה בבאר השלישי הערה 87.

<> פירוש - אי אפשר לומר על ענין פרטי שהוא "כבר היה לעולמים אשר היה לפנינו" [קהלת א, י], ורק בדבר כללי אפשר לומר כן.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ מט: "מן הדברים אשר הם גלוים וידועים... הדברים הטבעיים אשר ברא השם יתברך, [תהלים קמח, ו] 'חוק נתן ולא יעבור'... אינם משתנים". ובנצח ישראל פי"א [רפב:] כתב: "כאשר מצאנו כי הדברים הטבעים אשר הם בעולם כולם יש להם קיום, לא ישתנו". ושם בהמשך הפרק [רצג:] כתב: "כי כל מעשי השם יתברך אשר ברא בעולמו, אי אפשר לומר שיהיה בהם חילוף ותמורה". ורש"י דברים ל, יט כתב "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים... שמא שנו את מדתם, שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם... הסתכלו בארץ... שמא שנתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חיטים והעלתה שעורים". וכן האריך בענין זה בהקדמה שניה לגבורות ה' [ח-יב]. ובח"א לשבת לא: [א, יט:] כתב: "הטבע הולך תמיד, ואין אל הטבע שנוי כלל". ועל כך אמרו [סנהדרין מב.] "חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם".

<> לכאורה לפי זה אפשר להעיר, שהרי אמרו במשנה [סנהדרין לז.] "להגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולן דומין זה לזה. ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". הרי שפניו של אדם אינם בגדר "כבר היה לעולמים", אלא לכל אדם יש את הפנים הפרטיות שלו, ומאי שנא הא מזיווגו של אדם. ואולי שאני התם, שסוף סוף כל אדם ואדם נטבע באותו חותם [של אדה"ר], ואין הטבעה זו בגדר של דבר חדש. ומה שאינם דומין זה לזה, אינו מפקיע מכך שהכל נטבעו באותו חותם [וראה בח"א לשם (ג, קמו.) בביאור אי דמיון זה]. אך זיווגו של אדם הוי לגמרי בגדר "פנים חדשות באו לכאן", כי אינו נכלל במה שהיה לעולמים, ולכך הוא דבר חדש לגמרי. ולהלן [ראה הערה 1350] יבאר הסבר נוסף מדוע התשובה על השאלה הזו [מה מעשי ה' מגמר הבריאה] הוא "מזווג זיווגים", ולא שאר מעשים הנמצאים בהנהגת העולם.

<> זהו הסבר שני מדוע אין זיווגו של האדם נכלל בהנהגת הטבע. ועד כה ביאר כי הוא ענין פרטי, ולכך אינו שייך להנהגת הטבע הכללית.

<> ביבמות סג. אמרו על הפסוק [בראשית ב, יח] "אעשה לו עזר כנגדו", "זכה - עוזרתו, לא זכה - כנגדו". וכתב על כך בח"א שם [ב, קלה.]: "כי הזכר והנקיבה הם שני הפכים, זה זכר וזאת נקיבה. אם זכה, מתחברים בכח אחד לגמרי. כי כל שני הפכים מתאחדים בכח אחד כאשר הם זוכים, כלומר שהש"י שעושה שלום בין ההפכים, מקשר ומחבר אותם. ודבר זה צריך זכות עליון, כי על ידי זכות האדם הוא עליון, והחבור והדבוק הוא מלמעלה. כי התחתונים הם בעלי חלוק ופירוד. ולכך כאשר אינם זוכים, אז מפני שהם ההפכים, גורם שהיא כנגדו, כאשר אין להם חיבור וקשור מלמעלה". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לה. ובתפארת ישראל פ"ל [תנח.] כתב: "זיווג שלהם הוא מן השם יתברך... ובפרק אלו מגלחין [מו"ק יח:], בתורה בנביאים בכתובים שזווג האדם מה'; בתורה, דכתיב [בראשית כד, נ] 'כי מה' יצא הדבר'. בנביאים [שופטים יד, ד] 'ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא'. ומן הכתובים [משלי יט, ד] 'בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת'". ובח"א לסוטה ב. [ב, כח:] כתב: "ואמרו [סוטה ב.] מ' יום קודם יצירת הולד בת קול יוצא ואומר בת פלוני לפלוני. ומזה תדע שהזיוג הוא מן השם יתברך, לכך הוא מסודר קודם יצירת האדם". וראה להלן בבאר החמישי הערות 383, 384.

<> וזה לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.]: "אשר חתן וכלה זכר ונקבה גם כן הם הפכים, והשם יתברך מאחד אותם, שהרי היו"ד הוא באיש, והה"א באשה [סוטה יז.], לומר כי השם מחבר אותם אשר הם הפכים".

<> חוזר בזה להסברו הראשון, שהמיוחד בזיווגו של אדם הוא שזהו חבור פרטי.

<> "אדם יחיד, ואשה יחידה, והוא מזווגם יחד ומיישב מהם בית" [רש"י סוטה ב.].

<> "הוציא את ישראל ממצרים בחודש כשר, לא חמה ולא צינה. מקיש זיווג יחידים ליציאת מצרים" [רש"י שם]. וזו כוונתו "שמוציא אסירים", שזה היה ביציאת מצרים.

<> ו"הטבע הכולל" בא לאפוקי מהפרטי, וכמו שמבאר. ואודת שקריעת ים סוף היא כללית ולא פרטית, כן מבואר בגו"א שמות פי"ח אות א, בביאור דברי רש"י שם [שמות יח, א] שיתרו בא מחמת ששמע את קרי"ס ומלחמת עמלק. וכתב על כך בגו"א שם: "ואם תאמר, דהשתא נמי קשה, למה דווקא בשביל אלו שנים. ויש לומר, כי כל שאר הנסים היו פרטים, כמו שאמרו החרטומים 'אצבע אלהים היא' [שמות ח, טו] בכל מכות שהיו במצרים, לפי שהם מכות פרטים, לא נלקה רק מצרים בלבד. והאצבע הוא חלק מן היד, ואין זה הודאה כי הוא יתעלה גדול מכל האלהים... קריעת ים סוף היה נחשב בכלל העולם, כי הים הוא יסוד המים, ובשביל זה כל המים נבקעו [רש"י שמות יד, כא], והיינו כשהיסוד נלקה, דהיינו הים, נלקו עמו כל המים, דומה כשהלב נלקה נלקו עמו כל האיברים... ולא תמצא יותר מים אחד בעולם, שאף על גב שהרבה ימים הם, הכל הוא ים אחד. ולפיכך לא היו הם פרטים... ולפיכך נאמר אצל המכות במצרים 'אצבע אלהים', שהמכה פרטית, חוץ על הים נאמר [שמות יד,לא] 'היד הגדולה', להורות שהמכה כללית". וראה להלן בבאר החמישי הערה 740.

<> אודות שקריעת ים סוף היא סוף ותכלית גאולת מצרים, כן אמרו בירושלמי פסחים פ"י ה"ו, שאמרו שירה רק על הים, ולא כשיצאו ממצרים, כי יצ"מ היא תחילת גאולתן, "ולא היתה גמר הגאולה עד עברם הים" [קרבן העדה שם]. וראה פחד יצחק פסח, קונטרס רשימות, ב.

<> אודות שקריעת ים סוף מורה על יציאת ישראל מהטבע, כן ביאר בדר"ח פ"ה מ"ד [רכג:], בביאור המשנה שם ש"עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה על הים", וז"ל שם: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי הש"י עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי, וכמו שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', כי מפני שהוצאתי אתכם מארץ מצרים, ראוי שיהיה השם יתברך לכם לאלוה. ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד, ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע... ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים... וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע... הוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם, והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי וממתנגד בעל שכל, ועל ידי זה קנה השם יתברך את ישראל לגמרי שהם שלו".

<> דברים אלו מבוארים היטב בח"א לסוטה ב. [ב, כח.], וז"ל: "וקשה לזווגם כקריעת ים סוף. ר"ל כשם שהוא פלא גדול לקרוע דבר שהוא אחד, כמו הים שהוא אחד, וקשה הוא לחלק ולהפרידו לשנים. וכך הוא פלא גדול לחבר שני דברים שהם בעצמם מחולקים, כדכתיב 'מושיב יחידים ביתה', כלומר יחידים שהם מחולקים ומפורדים, להושיב אותם לחבר אותם, הוא כמו קריעת ים, שהוא חלוק דבר שהוא אחד. כי חלוק דבר שהוא אחד לגמרי, הוא קשה כמו לחבר ולעשות אחד דבר שהוא מחולק בעצמו, כמו איש ואשה. [וצרף לכאן דבריו בנצח ישראל פ"ט (רכט:) ש"דבר והפכו הם שוים", ושם הערה 52, וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ה (שעד.)]. ועוד תדע שקשה לזווגם כקריעת ים סוף, כי קריעת ים סוף היה נס שלא כסדר העולם, וכך החבור הזה הוא שלא ממדריגת העולם הזה. כי בטבעם הם מחולקים, ואי אפשר שיזדווגו ויתאחדו רק שלא ממדריגת עולם הזה. והדבר הזה ידוע מן מה שאמרו כי שם 'יה' מחבר איש ואשה ביחד, ובקריעת ים סוף כתיב [שמות טו, ב] 'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה'. ולפיכך קשה לזווגם כקריעת ים סוף".

<> במה שאמרו שהקב"ה מזווג זיווגים.

<> אודות שהבריאה היא הוצאת הנמצאים לפעל המציאות, ראה דבריו באור חדש [עב:], שכתב: "הה"א הוא מורה על הידיעה, שכן נקרא 'ה"א הידיעה'... ונראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה נגלה ונמצא, כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה". הרי שבריאת העולם הזה היא מעשה של גלוי וידיעה של הנמצאים. ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] כתב: "מעשה בראשית... שהקב"ה המציא המציאות, ובאיזה ענין יצאו לפעל ונמצאו... שהחכמה של מעשה בראשית, יציאתם לפעל, ונמצא השם יתברך לזולתו, שהרי המציא אותם".

<> אודות שהטבע הוא שליח, כן כתב למעלה [ד"ה והנה אנשי]: "מצד כוחו מוציא בטבע אל הפעל, והטבע הוא שלוחו יתברך". ושם בהערה 609 הובאו דבריו מגבורות ה' פנ"ה [רמה.], שכתב: "הטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". ועל פי זה ביאר ש"אני ולא שליח" [הנאמר בהגדה של פסח] פירושו שיצ"מ לא נעשתה על ידי הטבע. ובאור חדש [קפג:] כתב: "כי הוא יתברך מנהיג את הטבע, והטבע הוא שליח הקב"ה". וראה למעלה בבאר הראשון הערה 104, בבאר השני הערה 628, ובתפארת ישראל פ"ב הערה 28.

<> אודות שה' מנהיג עולמו על ידי הטבע, כן כתב באור חדש [קפג.], וז"ל: "הקב"ה... מנהיג הטבע, ואין הטבע מעצמו, אבל הוא יתברך מנהיג הטבע". ובהמשך שם [קפד:] כתב: "שם אדנות שבו מנהיג עולם הטבע, כמו האדון שהוא מושל ומנהיג בסדר שלו. לכך אצל שם אדנות כתיב תמיד אדון כל הארץ, שכך כתיב [תהלים קיד, ז] 'מלפני אדון חולי ארץ', [תהלים ח, י] 'ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ', כי השם הזה הוא שם אדנות בו מנהיג הטבע... כי השם יתברך מנהיג עולמו בסדר שבראו". הרי ששם "אדון" [המורה על הנהגת אדון על העבד] מורה על הנהגת עולם הטבע. וראה תפארת ישראל פ"ו הערה 34, ונצח ישראל פמ"ב הערה 38.

<>אודות חילוקו שבין ששת ימי בראשית [שה' פעל לא ע"י שליח (טבע)], לבין אחר ששת ימי בראשית [שה' פועל ע"י שליח], הנה נקודת החילוק שבין שתי תקופות אלו היא תיבת "&**ויכולו**^ השמים והארץ וגו'" [בראשית ב, א], ועל כך דרשו חכמים [ב"ר ט, א]: "מתחילת הספר ועד כאן ["ויכולו"] 'כבוד אלקים הסתר דבר' [משלי כה, ב], מכאן ואילך [שם] 'כבוד מלכים חקור דבר'". וכתב על כך בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [סוף ג]: "אין הדבר כאשר הוא בעת הויה מתדמה לאחר המצאו, ולפיכך ההשגה בדבר זה שהוא המצא העולם, ואיך יצא לפעל המציאות, שזהו קודם המצאו, הוא נבדל לגמרי מן האדם אשר הוא נמצא בעולם. ולפיכך על זה אמר 'כבוד אלקים הסתר דבר', מן 'בראשית' עד 'ויכולו', שעד 'ויכולו' מזכיר בהווית הנמצאים, ואיך יצאו לפעל, וזה יש להסתיר" [ראה להלן בבאר החמישי הערות 57, 58]. הרי שתקופת ששת ימי בראשית היא תקופה של התהוות הנמצאים ["יש מאין"], ואילו משם ואילך היא תקופת הנהגת הנמצאים ["יש מיש", וראה פחד יצחק ר"ה א, ב]. ומעתה יש לצרף לכאן את דבריו בגבורות ה' פנ"ב [רכו.], שכתב: "אמרו רז"ל בפרק קמא דתענית [ב.] שלשה מפתחות לא נמסרו לשליח; מפתח של חיה, ושל גשמים, ושל תחיית המתים... והטעם באלו שלשה דברים, כי כל דבר שהוא בכח ויוצא לפעל, אין יציאתו לפעל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפעל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח, וכל אשר יש בו צירוף גשמי אי אפשר שיהיה בפעל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפעל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפעל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות... ולפיכך הדברים שכלם הם יציאה לפעל הגמור, אי אפשר שיהיה רק על ידי השם יתברך, שהוא בפעל הגמור. ומפני כי אלו הדברים השלשה, והם מטר חיה תחיה, הם אינם בפעל, ויוצאים אל הפעל... &**שכלם דברים יוצאים אל הפעל אחר שלא היו בפעל**^, הנה הדברים האלו יוצאים מן הכח אל הפועל, ואין המוציא רק מי שהוא בפעל לגמרי, וזה השם יתברך שהוא בפעל הגמור" [ראה הערה 1346]. וברי הוא שבריאת העולם "יש מאין" משתייכת אף היא לגדר דומה, ולכך אין הבריאה יכולה להעשות אלא ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו. ולמעלה בבאר הראשון הערה 104 נתבאר שההתחדשות ["יש מאין"] מתייחסת אל ה', ואילו שמירה על הקיים [שאין בה "יש מאין"] מתייחסת אל הטבע. והם הם הדברים. @**ולמעלה בבאר השני**^ [ד"ה והפך זה, ליד ציון 628] כתב: "היה כח הטבע פועל בששת ימי ראשית מה שראוי אל הטבע", ומכך משמע שאף בששת ימי בראשית פעל כח הטבע, ודלא כדבריו כאן. ונראה, שבששת ימי בראשית אכן נוצר עולם הטבע, אך יצירה זו גופא מחייבת שהקב"ה יברא אותה, וכמו שנתבאר כאן.

<> פירוש - לאחר שהקב"ה השלים לברוא את העולם בששת ימי המעשה.

<> יש לדייק בלשונו, שכתב: "וכמו שהוציא אותם אל הפעל בששת ימי &**הטבע**^, כך אחר ששת ימי &**המעשה**^ מאחד הוא יתברך וכו'", דמדוע באותו משפט גופא מכנה את ששת ימי בראשית בשמות שונים. ונראה, כי הסבה שזיווגו של אדם שייך לתום מע"ב, ולא בתוך מע"ב, היא שזיווגו הוא מעל לטבע, ובששת ימי בראשית המהלך היה בהתאם לטבע. וכן כתב להלן [סד"ה ומפני ששאל]: "כי דבר זה [הזיווג] הוא על הטבע, ובששת ימי בראשית לא היה נברא רק הטבע, עד אחר הבריאה". ולכך בתחילה כתב "ששת ימי הטבע", כדי לבאר שאיחוד הנבראים וזיווגם אינו נכלל בתוך ששת ימי בראשית, כי הם ימי טבע. אך כאשר מדובר לאחר תום ששת ימי בראשית, שאז ניתן לאחד ולזווג את הנבראים, שוב נקראים ששת ימי בראשית בשמם המצוי, והוא "ששת ימי מעשה".

<> פירוש - כשם שמעשה בראשית לא היה ניתן להעשות על ידי שליח, אלא רק ע"י ה' בכבודו ובעצמו, כך איחוד הנמצאים אינו יכול להעשות אלא על ידי ה', וכמו שמבאר והולך.

<> אודות שראוי שהעולם יהיה אחד, כן כתב בדר"ח פ"א מי"ח [נח.]: "כי העולם הוא מן הש"י, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד... שצריך שיהיה בודאי העולם אחד מקושר, כי הבורא הוא הש"י הוא אחד". וראה למעלה הערות 372, 402, שנקודה זו התבארה שם יותר. ואודות שמטרת הזיווג היא לאחד את העולם, כן מבואר בנתיב הענוה פ"ד [ב, י.], והובא למעלה בבאר השני הערה 673.

<> בדרשת שבת הגדול [רכג.] הביא מאמר זה [שהקב"ה מזווג זיווגים], וכתב: "כי אחר ששת ימי בראשית, שהבריאה נגמרה, השם יתברך מחבר ומרכיב הפשוטים שיהיו אחד, וזה מצד שהשם יתברך הוא אחד בעצמו, ומזה נמשך ממנו פעולה זאת שהוא מחבר ומאחד הפשוטים... שהוא מרכיב ומחבר כל הפשוטים להיותם אחד. כי אחר הבריאה שברא הש"י הכל יש מאין, מחבר ומרכיב הפשוטים, וזה מצד שהש"י אחד".

<> כן כתב בבאר השני [ד"ה כלל הדבר]: "כי אין האדם והבהמה שוים, והאדם הוא עיקר המציאה בעולם, והמבטל התחלת הויתו, והוא המשחית זרעו, הוא מבטל ומפסיד הויית העולם כולו, שהאדם יחיד בתחתונים... ולכך הוא כאילו הביא מבול לעולם", ושם הערה 531.

<> פירוש - הכל ניתן לממשלתו של האדם, וכל הבריאה נתונה לעבודתו. ונאמר [תהלים ח, ז] "תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו", וביאר שם המצודת דוד: "תמשילהו - המשלתו בכל הבריות. תחת רגליו - ר"ל נכנעים אליו". ולהלן בבאר הששי [ד"ה וקרא בנ"א] כתב: "כי האדם עומד בקומה זקופה... מה שלא תמצא בכל הנמצאים, שאין אחד הולך זקוף, רק כולם הולכים שחוח. ודבר זה מורה על מדרגת האדם, שהאדם הוא מלך בתחתונים, וכולם משמשים אליו, ומפני זה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וכל שאר התחתונים אינם בקומה זקופה". וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> כמלך המאחד את עמו, וכמבואר בהערה 1353. ואודות שמלך מאחד את עמו, ראה למעלה בבאר השני הערה 254. ואודות שהאדם מאחד עליונים ותחתונים, ראה למעלה הערה 224, ובסמוך הערה 1352.

<> הולך להביא ראיה שהאדם אינו אחד מחמת שיש לו בת זוג.

<> "לא טוב היות וגו' - שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים אין לו זוג" [רש"י שם]. הרי בת זוגו של אדם מפקיעה ממנו שם "אחד", ולכך יש צורך שהקב"ה יאחד אותו עם בת זוגו. ובביאור מאמר זה, ראה דבריו בגו"א בראשית פ"ב אות לד, גבורות ה' פל"ו [קלז.], תפארת ישראל פ"מ [תרכט:], ושם הערה 118, נצח ישראל פ"ג [מה.], ובח"א ליבמות סג. [הוצאת כשר (כרך ד, עמוד כג)], ולמעלה בבאר הראשון הערה 283.

<> כי אחדות ה' מחייבת שהעולם יתאחד, וכמבואר בהערות 1339, 1340. ועוד, רק האחד יכול לאחד, כי אי אפשר ששנים יאחדו, "כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים" [לשונו בגו"א במדבר פכ"ח אות יא (ד"ה אמנם כאשר)], והובא למעלה בבאר השני הערה 254. @**אמנם לפי**^ זה קשה, מדוע רק אמרו [תענית ב.] "ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו בידי שליח, ואלו הן; מפתח של גשמים, ומפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים" [ראה הערה 1335], ומדוע לא הוסיפו מפתח רביעי של "מזווג זיווגין". ובמיוחד שביאר כאן [ליד ציון 1315] שהחידוש שיש בזיווגו של אדם עולה הוא על חידוש שיש בלידתו של אדם. ואם מפתח של חיה לא נמסר בידי שליח, ק"ו שמפתח של זיווג לא נמסר בידי שליח, ומדוע לא הוזכר הדבר בגמרא. וצ"ע.

<> שרק לאחר גמר מע"ב יש מקום לאחד את הנמצאים.

<> כמו שמביא מיד את הפסוק [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים", ובב"ר יג, ג אמרו על כך "מזכיר שם מלא על עולם מלא", וכתב שם היפה תואר "דהזכיר 'ה' אלקים' שם מלא רק כאשר נברא העולם במלואו". והרי בכל מע"ב נזכר שם "אלקים", וכאן נתווסף שם הויה, הרי ששם הויה שייך דוקא לזמן שאחר גמר מעשה בראשית, וכמו שמבאר. וראה למעלה הערה 841.

<> נראה ביאורו, ששם הויה מורה על מדת הרחמים [ב"ר לג, ג], ומדת רחמים מורה על האחדות, כמו שכתב למעלה בבאר השלישי [ד"ה ושני דברים]: "לשון 'פטרי רחמים' מורה הקירוב הגמור". כי כבר השריש בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:] ש"מדת רחמים זהו עצם החבור... כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור. שכבר אמרנו זה כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים, ודבר זה ידוע למבינים". ובח"א לשבת קנב. [א, פב:] כתב: "וכבר אמרנו פעמים הרבה, כי לכך נקרא האוהב בלשון תרגום 'מרחמוהי', מפני שכל האוהבים הם מתקשרים יחד בשביל האהבה, ואז נמצא הרחמנות בהם, שהאחד מרחם על השני, שתמצא כי מדת הרחמנות מכח האחדות". ובח"א לגיטין נו: [ב, קה.] כתב: "כי מפני שמרחם על אחד הוא דבק בו לגמרי, והוא אחד עמו". ולכך השם המיוחד מאחד הכל.

<> פירוש - מהו המעשה שה' עושה ששייך במיוחד לזמן שאחר מע"ב, ושלא היה ניתן לעשותו קודם. ולמעלה [ד"ה במדרש ב"ר] כתב הסבר אחר, וכלשונו: "והנה כלל העולם נוהג כמנהגו, ולפיכך השאלה הוא על דבר חדש... כי הבריאה בודאי אינו נחשב דבר חדש, כי העולם כמנהגו נוהג, ואין חדש". אמנם זה היה לפי המהלך הקודם שלו, שהמאפיין את הזיווג הוא שאינו נכלל במנהג העולם מפאת היותו דבר חדש. אך לפי מהלכו השני, המאפיין את הזיווג הוא שזה מעשה לאיחוד האדם, ובהתאם לכך יש אופן נוסף לבאר את השאלה, והוא; מהו היחוד למעשים שנעשים לאחר גמר מע"ב.

<> פירוש - כל עוד שלא נוצר הכל, לא שייך לאחד את הכל. דוגמה לדבר; מתן תורה נועד ליצור "חד הוא" בתחתונים [ראה תפארת ישראל פכ"ט הערה 37], וכל עוד שלא היו במתן תורה ששים רבוא, אף אם היו חסרים רק ישראל אחד, התורה לא היתה ניתנת [ב"ר ע, ט, וראה תפארת ישראל פי"ז (רסו:)]. והטעם הוא, כי אי אפשר לאחד דבר חסר. וכך א"א לאחד את הבריאה בעוד שלא נבראה כל הבריאה.

<> והאדם הוא המאחד הבריאה, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]: "כי האדם נברא אחרון, בשביל שהאדם הזה משלים [מעשה] בראשית. והאדם מקשר העולם, עד שהוא אחד לגמרי. כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם, והאדם הוא שנברא מן העליונים ומן התחתונים, הרי האדם מחבר העליונים והתחתונים, עד שהעליונים ותחתונים נעשו לאחד, ואין עוד עליונים בפני עצמם והתחתונים בפני עצמם. ומפני כך נברא האדם אחרון, כי הדבר שהוא מחבר הכל, ראוי שיהיה האחרון. כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואח"כ עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם, עד שהכל נעשה אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא היה זה בריאתו שיהיה נברא לחבר ולקשר הכל". וכן הוא אות באות בדרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה הערה הבאה, ולהלן בבאר הששי הערות 261, 1221.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות סב: "ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות... וכאשר יש האדם בתחתונים, הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים בשביל האדם... ולפיכך הם כולם אחד". ובח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.] כתב: "כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד, ואם יש הרבה נמצאים, כלם משמשים אל הצורה היחידה, שהוא האדם... כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל. כמו המלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד, בשביל המלך שהוא מולך עליהם, והם עבדיו. כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם, שהוא אחד. ועכשיו שהאדם אחד, העולם אחד, ונמצא הכל מן פועל אחד. לכך נברא האדם יחיד, שאם לא היה יחידי היו המינים אומרים שיש הרבה רשויות בשמים". וראה הערה 1343.

<> פירוש הקב"ה הוא אחד גמור, לעומת האדם "שאין האדם אחד גמור, שהרי יש לו זיווג" [לשונו למעלה, בסמוך לציון 1344].

<> כן כתב בדרשת שבת הגדול [רכג.], וז"ל: "ולא דוקא שמזווג זווגים, רק שהוא מרכיב ומחבר כל הפשוטים להיותם אחד... רק שזכר החבור שהוא יותר עליון והוא יותר חשוב, חבור זכר ונקבה, שהוא מן השם יתברך, וקרוב אליו". אך קשה, הרי ביאר כאן שהאדם הוא המאחד ומחבר את כל הנמצאים התחתונים, וה' הוא המאחד את האדם. ולפי זה לכאורה החבור שה' עושה [זיווג האדם] הוא החבור היחידי שנשאר לעשות, כי כל שאר החבורים נעשים על ידי האדם, ומדוע כתב שה' עושה אף שאר חבורים. וצריך לומר, שהאדם אכן מאחד את כל הנמצאים כמלך המאחד את עמו [הערה 1353], אך אין זה עדיין בגדר לזווג את הנמצאים זה לזה, כי איחוד לחוד, וזיווג לחוד.

<> כמבואר בהערה 1313.

<> רש"י בראשית א, כז "ומדרש אגדה, שבראו שני פרצופים בריה ראשונה, ואחר כך חלקו", ומקורו מב"ר ח, א. וראה גו"א שם אות סט.

<> פירוש - אם אדם וחוה היו נבראים בגופים נפרדים.

<> מה שאין כן בשאר נבראים שנבראו מחולקים, צריך לומר שזיווגם לא נעשה בתוך ששת ימי הבריאה, אלא לאחר מכן, כי אף זיווג שאר הנבראים נכלל ב"מזווג זיווגים" של הקב"ה הנעשה לאחר ששת ימי הבריאה [כמבואר בהערה 1355]. או שנבאר שאין זיווגם של בהמות וחיות נחשב מעשה של איחודם, כי רק על אדם וחוה נאמר [בראשית ב, כד] "והיו לבשר אחד", וכמבואר ברמב"ן שם [הובא למעלה בבאר השני הערה 679], ובגו"א שם אות מה [הובא למעלה בבאר השני הערה 572]. @**ואם תאמר**^, הא גופא קשיא, דמדוע היה צורך שאדם וחוה יבראו גוף אחד כדי שזיווגם יעלה יפה גם במסגרת ששת ימי הטבע, הרי היה ניתן לעשות שיבראו בגופים נפרדים, וזיווגם יעשה לאחר ששת ימי הטבע, כפי ששאר זיווגים נעשים לאחר ששת ימי הטבע. אמנם לפי דבריו בגו"א בראשית פ"א אות סט לא קשה, כי שם ביאר שהטעם שנבראו אדה"ר וחוה גוף אחד לא היה כדי לאפשר את זיווגם בששת ימי הטבע, אלא משום סבה אחרת, וכלשונו שם: "ואם תאמר, ולמה נברא האדם דו פרצופין יותר מכל הנבראים. אמנם דבר זה דבר מופלא בחכמה מאד, שכמו האדם שהוא יחיד בתחתונים, שהרי לא נמצא בתחתונים בעל דעה והשכל, ולפיכך ראוי שתהיה בריאתו באחדות גמור, ואילו היה נבראה הנקבה בעצמה, אין זה יחידי, שהרי כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך לפי סגולתו, שמסוגל באחדות בתחתונים, נבראו דו פרצופין באחדות לגמרי". אך כאן מבאר שנבראו גוף אחד כדי לאפשר את זיווגם בששת ימי הטבע, ועל כך תיקשי לך דהיא גופא למה לי. והיה ניתן לבאר שזיווגו של אדה"ר משתייך לעצם בריאתו, ולכך הוא שייך לששת ימי הטבע, כשם שבריאתו שייכת לששת ימי הטבע. וכן ביאר בתפארת ישראל פט"ז [רנא.], שהביא שם את הגמרא [סנהדרין לח:] אודות פירוטן של שתים עשרה השעות של בריאת אדה"ר, ואמרו שם "שביעית, נזדווגה לו חוה", וביאר שם בזה"ל: "דבר זה מדרגה נוספת מה שיש לאדם זווג, והוא השלמתו, עד שהוא אדם לגמרי, שכך אמרו [יבמות סג.] כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם... אבל הדבר הוא ברור, כי אין האדם ישראלי נחשב אדם שלם בלא אשה". אך עדיין צריך ביאור, שאע"פ ש"כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם", עם כל זה זיווגו של כל אדם חורג מהטבע, וכמו שביאר כאן. ומדוע אצל אדה"ר אותו כלל ש"כל ישראל שאין לו אשה אינו אדם" מחייב שכבר ביום בריאתו של אדה"ר יברא זיווגו. וצ"ע. @**ומכל מקום**^ נראה להוכיח כדבריו כאן [שישנו הבדל בין זיווגם של אדה"ר וחוה, לשאר זיווגים], שהנה כאשר האדה"ר הובא לגן עדן, נאמר בתורה [בראשית ב, טו] "ויקח ה' אלקים את האדם וינחהו בגן עדן וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס". ובגו"א שם אות לב ביאר ש"באדם לא שייך לקיחה [ממש], לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה... ולפיכך פירש שלקחו בדברים, והשתא אתי שפיר דלקח גם דעתו ברשותו בדברים" [והובא להלן בבאר החמישי הערה 710]. אמנם כאשר חוה הובאה לאדה"ר, נאמר בתורה [בראשית ב, כב] "ויביאה אל האדם". ומדוע לא נאמרה אף שם לשון לקיחה ["ויקחה אל האדם"], שהרי אין האשה מתקדשת אלא מדעתה [קידושין ב:]. אלא מוכח מכך שבזיווג של אדה"ר וחוה "לא היה צריך לאחד אותם כל כך, שהרי הם נבראו גוף אחד" [לשונו כאן], ולכך לא היתה דעתה של חוה מעכבת, כי אין זיווגה אלא גמר בריאתה, וכשם שנבראה ללא ידיעתה, כך נזדווגה ללא ידיעתה. מה שאין כן בזיווג אחר, שיש שם איחוד גמור, שם דעת האשה מעכבת, כי אין זיווגה מכלל בריאתה, אלא דבר החורג מעבר לבריאתה, וכמו שנתבאר כאן.

<> פירוש - עובדת היות בריאתם של אדם וחוה בגוף אחד מוכיחה את דברי חז"ל, שזיווגם של בני אדם אינו שייך לששת ימי הטבע, אלא לתקופה שלאחר מכן.

<> פירוש - מלבד הראיה שהובאה כאן, גם דברי המדרש נפרשו באר היטב. וכתב כן כנגד דבריו למעלה [ד"ה במדרש ב"ר]: "וכאשר תעיין בדברים אלו תמצא שהדברים האלו נכונים, והם מוכרחים גם כן"; כנגד "שהדברים האלו נכונים" כתב כאן "התבאר דבריהם". וכנגד "והם מוכרחים גם כן" כתב כאן "וזה מכריע דברי רז"ל". ו"מכריע" פירושו מוכיח, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [יד]: "ודבר זה ופירוש זה מכריע אשר נפרש".

**% [יח]**

<> מאמר זה אינו מופיע בקונטרס נגד התלמוד, אך מוכח מהמשך דבריו שמביא זאת כאן כדי להשיב על השגת הרמב"ם על המאמר, ולא שמשיב כאן לטענות המתלוננים שכלפיהם כתב את הספר.

<> לפנינו הוא בפרק כו מחלק שני, ולא בפרק ב.

<> "ומי יתן וידעתי מה סובר חכם זה, האם סבור הוא כי בטל הוא שימצא יש מן האין" [מהדורת קאפח שם].

<> "ויש הכרח שיהא שם חומר יתהווה ממנו כל מתהווה" [שם]. וברמב"ם שלפנינו הוסיף כאן: "ולזה בקש לשמים ולארץ מהיכן נבראו". וכן בהמשך מחסיר קמעא מציטוט לשון הרמב"ם.

<> "ומה הדבר שהושג בתשובה זו, הרי מתחייב לומר לו ואור לבושו מהיכן נברא, ושלג שתחת כסא הכבוד מהיכן נברא" [מהדורת קאפח שם].

<> "ואם היתה כוונתו באור לבושו דבר בלתי נברא, וכן כסא הכבוד בלתי נברא, יהיה זה מוזר מאוד, שנמצא שהודה בקדמות העולם, אלא שהוא כהשקפת אפלאטון" [שם].

<> כי ברור שדברים נבראו יש מאין, ואין לתמוה על כך כלל. וכן כתב הרמב"ן [בראשית א, א]: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת, ואין אצלנו בלשון הקדש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'".

<> פירוש - מן הראוי לעמוד על שאלה זו [ממה נבראו שמים וארץ], כי מהות הנברא נקבעת על פי הדבר שממנו נתהוה הנברא.

<> ראה בדברי מבוא בספר המפתח לחומש גו"א, [כרך ט עמוד 48], שהובאו שם שתי דוגמאות להורות שכאשר המהר"ל כ"כ מתפלא על קושיותיו של המקשה, הוא יחתור לבאר את הקושיא בפנים אחרות, השונות מהפנים הנראות בהשקפה ראשונה. וכן עושה כאן בקשר לקושית הרמב"ם.

<> "חכם מחכמי אומות העולם היה" [חדושי הרד"ל שם אות א].

<> לפנינו במדרש איתא "הארץ היאך נבראת תחלה", וכן יביא בהמשך.

<> "היה בונה קרוי לבית" [חדושי הרד"ל שם אות ב].

<> "כי לשלג יאמר הוא ארץ" [איוב לז, ו].

<> ובע"כ שכסא הכבוד הוזכר כאן לא מחמת הבנת הפסוק, אלא מצד הסברא. ו"יגיד עליו רעו" [איוב לו, לג], ואף האור לבושו שממנו נבראו השמים נאמר גם מצד סברא, ולא רק משום הכרח הפסוק. ומעתה יבאר סברות אלו.

<> אודות שיחס הצירוף של אב ובן הוא מחמת שהבן בא מהאב, כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], וז"ל: "וידוע כי האב אוהב את בנו, מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר".

<> יסוד נפוץ בספריו; לשונו בח"א לב"ב צט. [ג, קכב:]: "העלה עם העלול יש בזה שתי בחינות; הבחינה האחת מצד הצרוף, כי העלה והעלול מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". ובח"א לכתובות צו. [א, קס.] כתב: "שתי בחינות יש לתלמיד אל הרב; הבחינה האחת שהתלמיד יש לו צירוף אל הרב, כמו האב והבן, שגם להם יש צירוף ביחד". וכן הוא בנר מצוה [לט:]. ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב: "כי כאשר האדם הוא עלול מן העלה, יש לו ב' בחינות... כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו". וראה גו"א דברים פ"י הערה 34, נצח ישראל פי"ט הערה 64, שם פל"ח הערה 46, שם פנ"ו הערה 77, ותפארת ישראל פל"ה הערה 30.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ג [תפג:]: "הבחינה האחת, כי במה שהוא עלול, הנה הוא נבדל מן העלה, וראוי שיקבל יראתו ופחדו עליו". וכן מבואר במקורות שלוקטו בהערה הקודמת. ובנר מצוה [לט:] כתב שאף ביחס אב ובן קיימות שתי הבחינות הנ"ל, וכלשונו: "כי כמו שיש לאב חבור וקשור לבנו זה לזה, מצד כי זה הוא אב, וזה הוא בן, כך יש להם פירוד גם כן בצד מה, כי אב ובן מחולקים בעצמם, שזה הוא אב, וזה בן, ודבר זה נחשב פירוד", ושם הערה 223. וראה הערה 1398. ולהלן [ד"ה אמנם מה] כתב: "וכבר אמרנו למעלה כי יש לעלול שתי בחינות; הבחינה האחת הוא לצורה, והבחינה הב' לחומר", הרי שמכנה את שתי הבחינות שנקט כאן בשם צורה וחומר. וראה שם הערה 1421.

<> פירוש - שתי בחינות מחולקות אלו נמצאות בכלליות העולם בדמות שמים וארץ, וכמו שמבאר.

<> אודות השייכות וקורבה שבין השמים להקב"ה, ראה דבריו בגו"א במדבר פכ"א אות יב, אודות הנחש שמשה שם על הנס [במדבר כא, ח], שרש"י ביאר שם "וכי נחש ממית או מחיה, אלא בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאים". וכתב על כך בגו"א שם: "ואם תאמר, אם כן למה לי נחש, ולמה לי לשום אותו על הנס, אחר שהיה תולה בזמן שהיו מכוונים לבם לשמים. ונראה לפיכך היה מצוה הקב"ה לשום על נס, כדי שיביט למעלה, שאי אפשר מי שמביט למעלה שלא יהיה רואה ומכוון לבו לשמים... שעל ידי נס יביט למעלה". וכן מדוייק מלשון רש"י שם שכתב: "שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם וכו'", הרי ההסתכלות כלפי מעלה חולקת מקום לעצמה. וכן אמרו בשבת פט: "מיד נושאים עיניהם למרום ואומרים 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך' [ישעיה סג, טז]". ובישעיה [מ, כו] נאמר "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וגו'". וכן "ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל" [ישעיה לז, כג]. וכן "אשא עיני אל ההרים וגו' עזרי מעם ה'" [תהלים קכא, א-ב]. וכן "אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים" [תהלים קכג, א], ועוד. והבטוי שחידשו חז"ל תמורת "יראת אלקים" הוא "יראת שמים", וכמבואר בדר"ח פ"א מ"ג [לב:]. וראה הערה הבאה.

<> אודות שהארץ נבדלת מה' [ומהשמים], כן נאמר [קהלת ה, א]: "אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים כי האלקים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים... אינה מקבלת הגזירה שהיא מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת עליונים. וזה מצד שהיא מן התחתונים ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וראה למעלה הערה 997. וראה נצח ישראל פמ"ג הערה 46, ובסמוך ציונים 1385, 1397, ובנר מצןה ח"א הערה 53, ולהלן בבאר הששי הערות 587, 770.

<> לשונו בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:]: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי הוא עליו נבדל ממנו, ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ובח"א לב"ב עה. [ג, קט:] כתב: "המלבוש בפרט דבק מחובר אל האדם". אמנם למעלה [ליד ציון 456] כתב: "הלבוש הוא נבדל מהלובש", וזה שלא כדבריו כאן. וראה שם בהערה 456 בביאור הדבר.

<> ומלך נבדל מעמו, כמבואר למעלה בהערות 305, 932, 1216, ולהלן בבאר החמישי הערה 407.

<> כי "כסא הכבוד" מורה על מלכות ה', וכמו שכתב בסמוך [ד"ה אמנם מה]: "מורה כסא כבודו על שהוא מלך" [ליד ציון 1411]. וכן נאמר [בראשית מא, מ] "אתה תהיה על בתי וגו' רק הכסא אגדל ממך", ופירש רש"י שם "רק הכסא שיהיו קורין לי מלך, 'כסא' לשון שם מלוכה, כמו [מ"א א, לז] 'ויגדל את כסאו מכסאך'". ובתפארת ישראל פכ"ב [שכז.] כתב אודות כסא הכבוד: "כי הכסא הוא עצם המלכות". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל, וכגון, בגו"א שמות פ"ו אות כ כתב: "כי כסא כבודו מורה על מלכותו... יורה לשון 'כסא' על המלכות, כדכתיב [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל', שפירושו כסא המלכות". וכן כתב שם פי"ז אות יג [ד"ה וכן], בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], שם פ"ע [שכג:], דרוש על התורה [יג:], נצח ישראל פ"ס [תתקכד.], ח"א לסוטה יז. [ב, ס.], ח"א לסנהדרין צה. [ג, קצה:], ועוד.

<> ובכך נבדלת מהעליונים, וכמבואר בהערה 1381. ובגו"א בראשית פ"א אות לג כתב: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים". ובסמוך יביא את הפסוק "והארץ נתן לבני אדם" [ליד ציון 1397]. וראה להלן בבאר הששי הערה 665, שהארץ היא מורה על ספירת מלכות.

<> מה שהשלג מאיר, נראה לבאר, שבגבורות ה' פכ"ז [סוף קי:] כתב: "השלג הוא המים". והרמב"ן ר"פ מקץ [בראשית מא, א] כתב: "יאור ונהר לשון אחד, ושניהם לשון אורה. וכן הגשם נקרא 'אור'... וכמו שאמר רבי יוחנן [ב"ר כו, יח] כל אורה האמורה באליהוא בירידת גשמים הכתוב מדבר. ואולי בעבור שהגשמים בסבת המאורות". הרי ששלג קשור לאור. [ותיבת "קריסטל" (כלים מאירים) מקורה מהשפה היוונית "קריילוס", שפירושה כפור (אנצקלופדיה בריטניקה באנגלית, כרך עשרים, עמוד 854)]. וראה בנר מצוה ח"ב הערה 127.

<> כי השמים יותר מחוברים להקב"ה, וממילא הם קשורים לאור הגמור, לעומת הארץ, המרוחקת יותר מהקב"ה, ולכך נבראה מהשלג, שאינו מאיר כל כך, כי האור הוא מציאות [יבואר מיד], ועל הקב"ה נאמר "ה' אורי וישעי וגו'" [תהלים כז, א].

<> יסוד נפוץ בספריו. כגון, בתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". ובדר"ח פ"ה מ"כ [ער:] כתב: "אמרינן בבבא בתרא בפ"ק [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים [תורה וביהמ"ק] אורו של עולם, כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם, כמו שהחושך הוא העדר המציאות, כמו שביארנו פעמים הרבה דבר זה למעלה, שנקרא חושך מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך את יחידך', שהוא לשון העדר. ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם, נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם". וראה למעלה בבאר השני הערה 484, ובבאר זה הערה 974, שהובאו מקורות נוספים ליסוד זה. ולהלן בבאר הששי [ד"ה וכאשר תעיין] כתב יסוד זה, והזכיר את דבריו כאן, וכמבואר שם בהערה 72.

<> שמו"ר נ, א "הדא הוא דכתיב [תהלים קיט, קל] 'פתח דבריך יאיר מבין פתיים'... האור ברא תחלה ואחר כך העולם. משל למלך שבקש לבנות פלטין, והיה המקום אפל, מה עשה, הדליק נרות ופנסין לידע איך הוא קובע דימוסים, כך האור נברא תחלה... ממנו למדו צדיקים כשהיו מתחילין בדבר, היו פותחין באורה". הרי שהבריאה הראשונה שנבראה בעולם היתה אור, נמצא שתחילת המציאות בבריאה היתה על ידי אור. אך אין כוונתו לומר שהאור היה הדבר הראשון בבריאה, שהרי קדמו לו "תוהו ובוהו וחושך" [בראשית א, ב], וכפי שביאר בנצח ישראל פכ"ו [תקנד.]: "שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור להשלים הבריאה" [והובא למעלה הערה 1302]. והואיל ונתבאר כמה פעמים למעלה שהעיקר מתגלה בהתחלה [בבאר השני הערה 153, ובבאר השלישי הערות 88, 118], והתחלת המציאות היתה באור, מוכח מכך שעיקר המציאות מתגלה באמצעות האור. וכן כתב להלן בבאר הששי ציון 74.

<> כמבואר בהערה 1388. ופירושו, כי דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכלשונו בדר"ח פ"ג מי"ד [קמד.]: "הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא ע"י אור. וכבר ביארנו, כי החושך נקרא כך מפני שהחושך הפך אור, כי האור נותן מציאות לאחר, והחושך הפך זה, שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה... נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות". וכן חזר וכתב שם בפ"ה מ"כ [ער:]. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר... כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור. והובא למעלה בבאר השני הערה 484. וזהו שכתב כאן "ובחושך אין דבר נמצא כלל". וראה להלן בבאר הששי הערה 73.

<> כאן מוסיף שלא רק שהאור הוא מציאות, אלא גם לאידך גיסא; המציאות נקראת אור. וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:]: "כי המציאות נקרא אור, והעדר נקרא חושך". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ז [תשכט:], והובא בהערה 1387.

<> שפירושו מאור של לבושו, ומעתה יבאר מהו האור [המציאות] הנובע מהלבוש.

<> הוא מדרש פסיקתא רבתי, ומעין זה נמצא שם בפל"ח אות ב. וכן הוא בפסיקתא דרב כהנא, פסקא כב אות ה. ולשון הפסיקתא שם: "שבעה לבושים שלבש הקב"ה מיום שנברא העולם עד שיפרע מאדום הרשעה; כשברא העולם לבש הוד והדר, שנאמר [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת'". ויש שני הבדלים בין לשון המדרש שם לבין הלשון המובא כאן; (א) שם נאמרו "שבעה לבושין", ולא עשרה. (ב) שם אמרו שבשעת בריאת העולם לבש הקב"ה לבוש אחד, ומונה ששת לבושים נוספים שנעשו במשך ימי עולם. ואילו כאן מובא ש"עשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו". ובזרע אפרים שם אות ב הראה שבילקו"ש לישעיה רמז תקו איתא שהקב"ה לבש עשרה לבושים. וכמו כן ציין לדב"ר סוף ואתחנן [פרשה ב, משנה לז], שאמרו שם שהקב"ה מתעטר בעשרה לבושין. וכן הוא בפסיקתא דרב כהנא, פסקא כב אות ה. וכן הביא מדרש זה למעלה [ד"ה והדבר הזה], ושם הערות 501, 502.

<> בגבורות ה' פנ"ז [רנג:] כתב לגבי עשר המכות שבמצרים: "כאשר הביא הקב"ה על המצרים המכות, הכה אותם בכל חלקי העולם... היו באים עליהם המכות בכל חלקי העולם... וחלקי העולם הם עשרה, והם עשרה חלקים שברא הקב"ה בששת ימי בראשית, ולכל חלק אחד מאמר אחד בפני עצמו, והם עשרה מאמרות שבהם ברא עולמו. כי 'בראשית' [בראשית א, א] גם כן מאמר הוא כדאיתא במסכת ראש השנה [לב.]... תמצא מבואר שכל אלו המכות היו נגד העשרה מאמרות". ושם הולך ומפרט את עשרה חלקי העולם, וכיצד עשר המכות מקבילות לעשרה החלקים.

<> לשונו למעלה [ד"ה והדבר הזה]: "בעשרה לבושים לבש הקב"ה כשברא עולמו, דכתיב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת וכו''. והרי מבואר שבשעה שברא הקב"ה עולמו היה לו מלבוש של כבוד, וזה היה מן הנבראים, שמהם הכבוד", ושם הערה 503. אמנם שם ביאר שהלבוש הוא מהנבראים מחמת שכבודו יתברך בא מן הנבראים, ואילו כאן מבאר שהלבוש הוא מהנבראים מחמת חבורם לעילה. ולכאורה הם שני טעמים שונים. אך שני טעמים אלו נפגשים בהגדרת לבושו של אדם, כי הלבוש גופא מורה על שני דברים אלו; מחד גיסא הלבוש הוא כבוד ללובש, שהרי רבי יוחנן קרא לבגדיו "מכבדותיה" [שבת קיג., והובא למעלה הערה 446]. ומאידך גיסא הלבוש דבק באדם, וכמבואר כאן הערה 1382. ונקודה זו מבוארת בדר"ח פ"ד מ"א [קסג:], שכתב: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם... הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס [שם] הא לך כסות דיקר וגו''. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא... כי אלו ג' דברים, החכמה והגבורה והעושר, שייכים אל האדם. והכבוד הוא ג"כ שייך אל האדם, והוא נחשב כמו מלבוש האדם" [הובא למעלה הערה 445]. הרי הכבוד מצטרף לבעל הכבוד כשם שהלבוש מצטרף ללובש. ולכך שני ביאוריו ללבושי הקב"ה [כבוד מהנבראים, וחבור לנבראים] הם דבר אחד, כי כל כבוד מתחבר לבעל הכבוד כלבוש המתחבר ללובש.

<> נקט פעמיים בלשון "הושפעו" לגבי בריאת השמים, ולא ינקוט כן לגבי בריאת הארץ. ויבואר על פי דבריו בנתיב התורה פי"ד [א, נח.], שכתב: "הדבר שהוא קרוב אל השם יתברך, הוא יתברך משפיע אותו תמיד". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעב:] כתב: "כי השם יתברך משפיע למי שהוא קרוב אליו", וראה שם הערה 133. הרי שהשפעה שייכת לקורבה. ולכך השמים שקרובים לה' "הושפעו", ואילו הארץ הרחוקה ממנו יותר נבראה, אך לא הושפעה.

<> כמבואר בהערות 1381, 1385.

<> הרי שהארץ מורה על הבחינה השניה שהובאה למעלה, והיא ההבדלה והפירוד שבין העלול לעילה, וכמו שנתבאר למעלה בהערה 1378. ויש לשאול, שהעמיד כאן את השמים והארץ ב"זה לעומת זה", כאשר השמים קרובים לה' [ולכך הם הושפעו מאור לבושו], לעומת הארץ המרוחקת יותר [ולכך נבראה משלג שתחת כסא הכבוד]. ומכך משמע שהארץ לא נבראה מלבושו של ה'. אך הרי המדרש שהביא למעלה מבאר שבשעה שברא ה' את העולם הוא לבש עשרה מלבושים, שהם כנגד עשרה מאמרות. ובודאי שעשרה מאמרות [ועשרה הלבושים] כוללים גם את בריאת הארץ. הרי מבואר שאף בריאת הארץ שייכת ללבושו של הקב"ה. וצריך לומר, שכאשר ביאר ששישנן שתי בחינות ביחס שבין עלה ועלול, אין כוונתו שפעמים היחס הוא הבחינה האחת בלבד, ופעמים היחס הוא הבחינה השניה בלבד, אלא לעולם בכל מקום שתראה יחס של עלה ועלול ימצאו שם שתי הבחינות הנ"ל כאחת. רק שפעמים בולטת יותר הבחינה האחת, ופעמים בולטת יותר הבחינה השניה, אך לעולם תרוויהו איתנהו. ומוכח כן, שהרי למעלה נקט שיחס אב ובן הוא של חבור וקירוב [הערה 1376], ובנר מצוה [לט:] ביאר שאף בין אב לבן נמצא גם יחס של ריחוק ופירוד [הובא בהערה 1378]. וכן כאן נוקט כדבר פשוט שיחס המלך לעם הוא של ריחוק והבדלה, אך כמה פעמים כתב שהמלך מצטרף לעמו [כמבואר בהערה 828, ובח"א להוריות י. (ד, נח:)]. ובע"כ מוכח דהא בלא הא לא סגי. ולכך בודאי שאף בריאת הארץ נחשבת לאחד מלבושיו של ה', אך מ"מ ביחס לבריאת השמים נחשבת בריאת הארץ כשייכת לכסא הכבוד, בעוד שבריאת השמים שייכת לאור מלבושו. וראה בנצח ישראל פמ"ב הערה 37, שגם שם נתבארה נקודה זו.

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "הוא יתברך נקרא 'עלה' בפרט לישראל... כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים... שאין עלה בלא עלול... שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול". ובדר"ח פ"ג מ"ו [קכז:] כתב: "דע, כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים, מצד כי אין עלה בלא עלול, לכך הש"י חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא:]: "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים [יבמות סד.], שהם יסודי עולם, כי התפילה היא התקשרות העלול בעלה... ודבר זה אינו שייך באחר כי אם בצדיק שהוא נחשב עלול, בפרט בישראל שנקראו 'בנים' למקום. כלל הדבר, כי הש"י רוצה וחפץ שיהיה העלול נתלה בעלה, ולא יהיה נפרד מאתו. והתפילה היא התקשרות עלול בעלה... וכל אשר מתפלל הוא עלול אל הש"י... ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל". והובא למעלה הערה 466.

<> כמבואר בהערה 1386.

<> וכן מצינו עוד פעם שהוזכר המקום שתחת כסא הכבוד, שהרי אמרו חכמים [שבת קנב:] "נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד". וכתב על כך בדרוש על התורה [יג:]: "כי מקום הצדיק ראוי היות תחת הכסא כבוד, מפני שהצדיק מקבל עליו עול מלכותו יתברך ביותר... עד שיתכן להתייחד מקומם תחת כסא הכבוד, כי הכסא הוא מלכות בעצם, כנאמר [בראשית מא, מ] 'רק הכסא אגדל ממך', והם תחת כסא מלכותו יתברך". הרי שגם שם המקום שתחת כסא הכבוד מתפרש מקום שבו חלה מלכותו על הנמלכים.

<> לשון הפחד יצחק, ר"ה, סוף מאמר יג: "האור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה שנאמר שם [ישעיה כד, טו] 'באורים כבדו השם'". וכן אומרים [בפיוט "ידיד נפש"] "תאיר ארץ מכבודך". ובנתיב התורה פי"ב [א, נג.] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב 'והארץ האירה מכבודו'. וידוע כי אין הזיו ואור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב... והתורה נתנה בעצרת שהוא סוף הזמן שהוא זיו, וכל זה מורה על כבוד ואור התורה". ובח"א לכתובות קו. [א, קסב:] כתב: "כל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה, שהוא ג"כ הכבוד". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ד [קג.]. ולמעלה [ד"ה דע כי] כתב: "הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר", וראה שם הערות 453-455. וכן הוא להלן בתחילת הבאר הששי. הרי שכבוד נקרא אור, ואור נקרא כבוד. ונתבאר למעלה [הערה 443] שהכבוד הוא הנראה לעינים, ו"אור הוא המוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, סוף כז.)], ולכך ברי הוא שהכבוד נקרא "אור". ובהסבר שני זה בא לייחס את האור מהנבראים לכבוד, לעומת הסברו הקודם שיחס את האור למציאות.

<> יומא לח. "כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו, שנאמר 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'". וכן נאמר [משלי טז, ד] "כל פעל ה' למענהו". ובתחלת דרשת שבת הגדול כתב: "כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך, ואם לא כן לא היה נברא אותו נברא בעולם. רק הכל נברא בשביל לשבח ולפאר יוצרו ולעבדו... וזהו הקלוס שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה, שיש בהן מן הפאר שנבראו בתכלית השלימות... והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים". ולמעלה [ד"ה דע כי] כתב: "כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו' יתברך. וכמו שאמרו עוד [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו... שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך", וראה שם הערות 440, 561, 564.

<> לשון הרמב"ם הלכות עבודת כוכבים פ"א ה"א: "המלך רוצה לכבד העומדים לפניו, וזהו כבודו של מלך". הרי שזהו כבוד השייך בקרובים יותר מהרחוקים. וראה להלן בבאר הששי הערה 60.

<> זהו כבוד של התפשטות לזולת, ולכך הוא נמצא אצל הרחוקים יותר מאשר אצל הקרובים, וכמבואר בפחד יצחק ר"ה, מאמר יב אות ד, שכתב: "טבעו של ענין הכבוד אשר בהכנעתו של מי שהוא מסרב להכנע יש עדיפות של כבוד מאשר בהכנעתו של מי שהוא נכנע מעולם... ראובן ושמעון כופפים קומתם בפני לוי, ראובן היה מעולם בעל מחלוקתו של לוי, ושמעון היה מעולם בעוזריו, בודאי שאין להשוות שתי הכפיפות הללו של ראובן ושל שמעון במידת הכבוד וההתנשאות העולים מהן ללוי... לפי ערך חריפות ההתנגדות של אתמול, כן לעומת זה יגדל ערך הכבוד העולה מן ההכנעה של היום". ובדב"ר ג, ו, אמרו "אין שבחה של מטרוניא בשעה שמתקלסת מקרובותיה, אלא בשעה שמתקלסת מצרותיה". והוא שאומרים במוסף של ר"ה "וישמעו רחוקים ויבואו ויתנו לך כתר מלוכה". וזהו הבחינה השניה של הכבוד שהובאה כאן, שאיירי בכבוד הנובע מפאת ההתפשטות לזולתו, וכמו שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט: "לפי גודל הכבוד מתפשט כבודו בזולתו, כמו שאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו', שרוצה לומר התפשטות הכבוד בזולתו בכל הנמצאים". וראה למעלה [ד"ה דע כי, ושם הערה 442]. ולכך הכבוד מסוג הבחינה השניה שייך יותר לרחוקים מאשר לקרובים, ולכך הוא נמצא יותר בארץ מאשר בשמים, וכמו שיבאר בסמוך. @**דוגמה לדבר**^; בדר"ח פ"ו מ"י [שכא.] ביאר את הפסוק [ישעיה מג, ז] "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו", וז"ל: "ופירוש הכתוב 'כל הנקרא בשמי ולכבודי', רוצה לומר 'הנקרא בשמי' היינו מין האדם, שנקרא בשמו של הקב"ה. ובמסכת בבא בתרא [עה:] הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה, שנאמר 'כל הנקרא בשמי'. ור"ל כמו שנקרא הקב"ה קדוש, כך יקראו הצדיקים קדוש. וכן שאר שמות שיש להקב"ה, נקרא הקב"ה 'צדיק', ונקראים כן הצדיקים. ולפיכך הצדיקים נקראו על שמו של הקב"ה. 'ולכבודי' פירוש כל אשר הוא לכבודי, והם שאר נמצאים, שהם לכבודו של הקב"ה. אע"ג שאין נקראים לשמו לגמרי כמו הצדיקים, מ"מ הם לכבודו יתברך, שיש בהם כבוד השם יתברך, שהרי כל הנבראים הם כבודו יתברך". וכן כתב בח"א לב"ב עה: [ג, קטו., והובא למעלה הערה 442]. וברור ששתי הבחינות של כבוד שהוזכרו כאן הן כנגד שני חלקי הפסוק בישעיה; הבחינה הראשונה עומדת כנגד רישא דקרא "כל הנקרא בשמי", והבחינה השניה עומדת כנגד המשך הפסוק "ולכבודי". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקלח:], וז"ל: "מה שאמר הכתוב [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', רוצה לומר שאני אלקיך בפרט, שהוא יתברך שמו חל על האומה הנבחרת בפרט. אף כי הוא אלקי הכל, אין נקרא שמו רק על האומה הנבחרת, ואין מלכותו רק על האומה הנבחרת. וזהו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'. כי לא דיבר הכתוב לענין הממשלה, כי דבר זה בודאי שהוא יתברך מושל על כל, רק כי הכתוב אומר כי על ישראל נקרא שמו, ומלכותו עליהם", ושם הערה 27. וכשתמצי לומר, שתי הבחינות של כבוד שהוזכרו כאן הן כנגד מלך ומושל. שהנה החילוק ביניהם הוא ש"מלך" הוא ברצון הנשלטים, ואילו "מושל" הוא בעל כרחם של הנשלטים [כמבואר למעלה הערה 1067]. וביאר זאת הפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, וז"ל: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה, שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו". והרי "דומה" פירושו קרוב [כמבואר למעלה בהערה 407 שהתדמות לה' פירושה התדבקות בו], וממילא מלכות היא על הקרובים, ומושל היא על הרחוקים ["כי לה' המלוכה (על ישראל) ומושל בגוים" (תהלים כב, כט, וכמבואר בגר"א משלי כז, כז)], ואלו שתי בחינות הכבוד שהזכיר כאן. וראה להלן בבאר הששי הערה 867.

<> ולא הוזכרה הארץ. אמנם בהרבה פסוקים נזכר הכבוד ביחס לארץ דוקא, וכמו שנאמר [במדבר יד, כא] "וימלא כבוד ה' את כל הארץ", וכן [ישעיה ו, ג] "מלא כל הארץ כבודו", וכן [חבקוק ב, יד] "כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה'", וכן [תהלים נז, ו] "על כל הארץ כבודך", ועוד. וצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פמ"ו [תשו:], שכתב שהקב"ה אומר על עצמו "אני בשמים, וכבודי בארץ". הרי שכבודו יתברך מתייחס לארץ, יותר מאשר לשמים. ובעל כרחך שאיירי בשתי הבחינות שהובאו כאן; הבחינה הראשונה של כבוד שייכת לשמים, והבחינה השניה של כבוד משתייכת לארץ. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הכבוד שהשמים מספרים הוא "כבוד א-ל". וכבר השריש ששם "א-ל" מורה על מדת החסד [נתיב התשובה פ"ו (ד"ה ולא נתפרש), ושם הערה 28, ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' (ד), ועוד]. ונתבאר למעלה [הערה 1038] שמדת החסד היא המדה הקרובה ביותר לה'. ולכך השמים המספרים כבוד ה' מחמת קורבתם לה', מספרים בדוקא את כבוד ה' השייך למדת החסד. וראה להלן בבאר החמישי הערה 419.

<> אמנם למעלה כתב להסברו הראשון ש"האור והשלג שניהם הם מאירים, רק כי השלג אינו מאיר כל כך". ולפי הסברו השני הבדלי דרגות אור אלו מורים על הבדלי דרגות כבוד; הכבוד מבריאת השמים עולה היא על הכבוד מבריאת הארץ, כי הכבוד העולה מהמקורב [ישראל] גדול מהכבוד העולה מן מהמרוחק [הגוים, וכמבואר בהערה 1405].

<> פירוש - הובאו כאן שני הסברים לבאר החילוק שבין בריאת שמים [שנבראו מאור של לבושו] לבריאת הארץ [שנבראה משלג שתחת כסא הכבוד]; בהסבר הראשון ביאר שהוא כנגד שתי הבחינות שיש ביחס של עלה ועלול, ואילו בהסבר השני ביאר שהוא כנגד שתי הבחינות שיש בכבוד. וכתוצאה מכך גדר ה"אור" נתבאר בשני הסברים; בהסבר הראשון ביאר שהאור מורה על המציאות, ואילו בהסבר השני ביאר שהאור מורה על הכבוד. ועל כך כתב כאן ששני ההסברים הם ענין אחד, כי שניהם מבוססים על אותו מהלך; הלבוש מורה על הקירבה, וכסא הכבוד מורה על הריחוק. ודרכו של המהר"ל להדגיש שביאוריו השונים הם ענין אחד [כמלוקט בהערה 430].

<> לא הבנתי דבריו במה עדיף הפירוש הראשון.

<> שמו"ר [יג, א], והובא למעלה [ד"ה ובמדרש בפרשת בא].

<> כמבואר בהערה 1383.

<> כידוע ש"אין מלך בלא עם", וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגבורות ה' פמ"ז [קצג:] כתב: "המלך... אי אפשר לו בלא עם אשר מלכותו עליהם, ואם אין עם, על מי ימלוך". ובאור חדש [סז:] כתב: "כי המלך מצד מלכותו הוא מבקש עבדים וממשלה עליהם, שאין מלך בלא עם". ובנתיב התשובה פ"ג [ד"ה פירוש דבר] כתב: "כי הוא יתברך חפץ בעולם, כי אם אין הנבראים - על מי מלכותו יתברך". ובדרוש על התורה [כז.] כתב: "אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם". וכן הוא בתפארת ישראל פכ"א [שטו.], ושם הערה 12. ואודות שאין עלה בלא עלול, כן נתבאר למעלה בהערות 466, 1399. וראה להלן בבאר החמישי הערה 520.

<> "עלול גמור" פירושו נברא המבטל עצמו לגמרי, וכפי שכתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צב:]: "אם מחשב עצמו מה, אף אם מחשיב עצמו כמו עשב, סוף סוף יש לו צורה, ומצד הצורה כל נמצא הוא דבר בפני עצמו מה שהוא, ואין זה עלול גמור כאשר הוא בריה בפני עצמו". ועל הארץ כתב שהיא בתכלית המטה מכל היסודות. וכגון בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:] כתב: "המיעוט שממעט עצמו גורם לו הקיום, והבאנו ראיה ברורה מן הארץ, שהיא יסוד הכל והפחות, ועל הארץ נאמר [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת', מה שלא נאמר בכל היסודות. שתראה מזה כי הקטנות מביא הקיום והנצחיות". וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 92. ולהלן בבאר הששי [ד"ה ויש בודאי] כתב: "הארץ שהיא בתכלית המטה", ושם הערה 586. וראה להלן בבאר החמישי הערה 113. וכן ביאר בגו"א בראשית פ"א אות לג: "הארץ היא יסוד התחתון". ובדרשת שבת הגדול [סוף רד.] כתב: "כי יסוד הארץ הוא התחתון והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ". וראה תפארת ישראל פ"י הערה 29, ולהלן בבאר הששי הערה 689.

<> כי ככל שהוא עלול יותר, כך הוא מקבל יותר, וכמבואר למעלה הערות 902, 904, 905. ובנצח ישראל פנ"ז [תתפד:] כתב: "כי העפר מיוחד לקבל דבר מלמעלה... ומיוחד לזה הדבר הקטן ביותר, כי הדבר הגדול, משום גדולתו אינו בעל קבלה". ובדרוש על התורה [יג.] כתב: "כי תמיד התחתון והפחות מקבל דבר שהוא עליון ממנו". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ודוקא] כתב: "ודבר זה מבואר מאוד בדברים עמוקים, איך הארץ שהיא יסוד התחתון, מקבלת מן אשר במעלה עליונה ממנה". ובסנהדרין צב. אמרו "לעולם הוי קבל וקיים". ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי ענו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שמידת הענוה גופא נקראת בשם "קבל". והם הם הדברים, שהקטן הוא המקבל. ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר, ח"א עמוד כז] כתב: "ראוי העפר לקבל הויה יותר מכל היסודות, ודבר זה כי הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל".

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש עפר: "כי 'עפר' יקרא הדק ברוב... וכן הדברים הדקים יכונו ב'עפר', כמו שאמר [מ"ב כג, ו] 'וידק לעפר'". ונאמר [דברים ט, כא] "ואכות אותו וגו' עד אשר דק לעפר". ובגו"א במדבר פכ"ג אות ט כתב: "כי העפר הוא עפר מפני דקות".

<> פירוש - כשם שהעפר הוא דבר דק, כך כל דבר דק נקרא עפר. והואיל וכל התחלה היא דק ["והיה ראשיתך מצער" (איוב ח, ז)], ממילא כל התחלה נקראת "עפר". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפט:] כתב: "'מי מנה עפר יעקב' [במדבר כג, י], שהוא נאמר על התחלת ישראל".

<> במדרש שם הוזכר "צרורות", ולא "רגבים", אך הפסוק באיוב [לח, לח] שהובא שם כסיוע, מזכיר "רגבים", והם גושי עפר [מצודת ציון שם].

<> כמבואר בגבורות ה' ס"פ יח [פד:]: "הדקות הוא מעוט הגשמית, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים".

<> פירוש - גם התחלתם של הדברים הגשמיים ["צרורות"] מתחת לכסא הכבוד, כשם שהתחלתם של הדברים הרוחניים ["עפר"] מתחת כסא הכבוד.

<> למעלה [ד"ה וזה כי], ושם הערה 1378.

<> למעלה שם ביאר ששתי הבחינות שיש לעלול הן קירוב לעילה וריחוק ממנו. וכאן מכנה שתי בחינות אלו בשם צורה וחומר. אמנם הם הם הדברים, כי הצורה קשורה לה', ובזה דומה ללבוש, ואילו החומר מרוחק יותר מה'. וכן כתב בגו"א דברים פכ"א אות כ: "אין דבר בעולם שיש לאדם שיתוף עם השם יתברך רק בצורה", ושם הערה 126. ומאידך גיסא, למעלה [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי החומר בעוה"ז מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא מונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי", ושם הערה 1070. הרי שהצורה מחוברת לה', ואילו החומר נפרד מה'.

<> אודות שהרים הם גשמיים, כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקמו:]: "תבור וכרמל [הרים גבוהים (מגילה כט.)] אשר הם בעלי גשם היותר גדולים... שהם הגשמיים היותר גדולים בעולם הגשמי", וראה שם הערה 72, שנתבאר שם שכל התפשטות הרחקים מורה על הגשמיות, וכמבואר כאן בהערה 1419.

<> התלונה הרביעית שיש לבני אדם כנגד חז"ל [ועליה השיב באמצעות הבאר הרביעי], וכפי שכתב בהקדמה: "הרביעי, מה שאמרו כי נמצאו דברים בתלמוד בהגדה, שאמרו על אדון הכל דופי חס ושלום".

<> כאן מגלה שמתייחס לשני סוגי טענות; (א) "מצאנו", וזה מורה על דברים שבדפוס, וכמו שהובא הרבה פעמים למעלה שכנראה כוונתו לקונטרס נגד התלמוד. (ב) "שמענו מבני אדם", וזה מורה על דברים שבעל פה. וכן נתבאר למעלה בהערה 101, וראה במבוא.

<> כפי שכתב בתחילת הבאר הזה [ד"ה והנני משתטח]: "שאם יקרא דברים אלו, ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד. כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים", ושם הערות 29-31.

<> בבאר החמישי, ששם ידגיש הרבה פעמים שחכמים הבינו בבריאה יותר מאשר חכמי הטבע. ולפי זה מתבאר ש"חכמי קדם" הם חכמי הטבע, וכנראה הכוונה היא לחכמי יון.

<> רש"י במדבר יא, כג "אי אפשר לעמוד על הטפל ["אי אפשר לרצות ולפייס האדם המתעולל עלילות ברשע ועבירה" (ספר זכרון שם)], מאחר שאין מבקשים אלא עלילה, לא תספיק להם... אם אתה נותן להם בשר בהמה גסה, יאמרו דקה בקשנו. ואם אתה נותן להם דקה, יאמרו גסה בקשנו, חיה ועוף בקשנו, דגים וחגבים בקשנו". ובסוף הבאר הראשון כתב: "וכבר אמרנו כי אל מבקש עלילות דברים, לא יספיק לו שום תשובה, כי יחפוש עוד דברים אחרים", ושם הערה 370. וכן כתב בקיצור בהקדמה [ד"ה ומעתה אם], ושם הערה 90, ולהלן בבאר הששי הערה 789.

<> כפי שכתב בהתחלת הבאר [ד"ה אמנם המפקפקים]: "ראוי להוסיף עוד לברר משפט צדק ע"י עדות ברורה, להביא ראיה ועדות נאמנה, ובחינת צדק ואמת להשקיט התלונות בדברים ברורים, מן קצת דברים אשר הם יותר נראים זרים ורחוקים מן הדעת, והם יהיו הבחינה על שאר דברים, שכלם הם דברים יקרים. שאם הדברים אשר הם יותר רחוקים יהיו לדברי חמודות ויקרים, מכל שכן הדברים שאין כל כך להם לזרא, ובזה תושקט תלונות האנשים האלו". וכן חזר וכתב שם [סד"ה ועתה תראה, ושם הערה 102]. וכן כתב למעלה בהקדמה [ד"ה ומעתה אם], וז"ל: "אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו", ושם הערה 91. וכן כתב בתחילת הבאר השלישי, וז"ל: "ואנחנו נביא בזה היותר נראה רחוק ויותר קשה בדבריהם... נביא מדבריהם מה שמצאנו בני אדם שהיו תמהים על דבריהם, שהם נראים להם רחוקים". ובהמשך הבאר השלישי [ד"ה ובדבר] כתב: "ואין ספק שאי אפשר לבאר דבריהם בכלל, כי לפי עומק דבריהם, דבר אחד מדבריהם צריך ביאור רחב מאד, ואי אפשר במקום הזה. רק שהדברים אשר אמרנו ללמוד על הכלל כולה, שכלם הם אמיתיים ושלימים, ומום אין בהם. שאם הדבר שנראה רחוק ביותר, כמו שנראה מאמרים האלו, הוא כך, וכל שכן הדבר שאין כל כך רחוק, על אחת כמה וכמה. רק שדבריהם צריכים התבוננות גדול". ובשער הספר לגור אריה כתב: "ומן המאמרים הידועים שבאו בפירוש רש"י, ראיה על האחרים, שכולם דברי חכמה, ומום אין בהם". וראה בבאר החמישי הערה 71.

<> מתפלל שדבריו יהיו לרצון לפני השומעים לקחו. וכן בהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "אמנם לשום דברי תורה לפני זולתו, הוא קשה... מי יודע אם יהיו לרצון אמרי פיו לזולתו. ואם לא יהיו לרצון, עדיין לא הועיל דבר". וסיים את ההקדמה [כה.] בזה"ל: "ובכן התפלה אל מי שאינו מואס בשפלים, ואינו מרחיק לשהיו רחוקים, שיהיו לרצון אמרי פי לפני כל", וראה שם הערה 142 שנתבאר שתפילה זו נשואה כאשר דבריו מכוונים להדיא להשיב לזולת. והנה לא נמצא שסיים בארות קודמים בתפלה זו. אך כבר נתבאר בהקדמה בהערה 102 שהמהר"ל יחס לבאר זה חשיבות מיוחדת, מחמת חריפות התלונה שהיתה כנגד חז"ל. וכשם שרק בבאר זה פתח אותו בפיוט הבנוי על אותיות שמו, כן רק בבאר זה סיים אותו בתפלה שדבריו יהיו לרצון.

באר הרביעי, עמוד PAGE קלב

PAGE קיב

PAGE קלב FILENAME \\* MERGEFORMAT BH06.doc